

شرح  
تمهيد القواعد  
في علم العرفان النظري

تقريراً لأبحاث المرجع الديني  
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الأوّل

بقلم  
محمد الربيعي

## يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقليين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين؛

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير؛

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

## مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين  
بعد كتاب «تمهيد القواعد» من أهم المتون التي درّست لبيان منظومة  
القرآن النظري، وقد ساهم هذا المتن في رفاء واتراء الدروس القرآني في الحواضر  
العلمية في القرون الأخيرة .

وقد حصل لنا - في سالف الأيام - توفيق تدرّس هذا الكتاب لثلاثة من  
فضلاء الجزيرة العلمية في مدينة قم المقدسة .

وطارل تلميذنا العلامة الحجة الشيخ محمد الربيعي - ذات توفيقاته - ان  
بعد تلك الدروس وقهرها ونجحها بصيغة كتاب بعد الجهود التي بذلها لتصحيح  
هذا المتن، مع إبداء بعض الملاحظات الفنية والوضوحية عليها، مما كان له الأثر  
المفيد في صياغتها بهذه الصورة الماثلة أمامكم . فوجدت - بعد ملاحظتها - أنها  
استطاعت ان تستوعب المطالب التي عرضت لها بحق وحسن بيان، ومن ثمّ نرى نقتر  
عن مهدي نكزي وعليّ بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأخطاء .

وإن أبارك له هذه المواهب وأقدره هذه القابليات، ادعو العليّ القدير

ان يواصل الشروع الذي افتتحه بهذه الدراسة القيمة، في ما نرجع به من آثار  
مجموعة من الأبحاث في هذا المجال، سيما مع وجود تساؤلات كثيرة تحرم حول منظومة القرآن  
النضري، أملاً انه تستجيب لبعض تلك الملاحظات .

جمال الحيدري

محرم ١٤٣٦ هـ

وتمردية الخارنق بعض الإبهامات .  
ان شاء الله التوفيق .



## مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فإن الله تعالى خلق الإنسان لا محتاجاً ولا عابثاً - حاشاه - بل إنه تعالى خلقه لإيصاله إلى كماله المطلوب حسب ما تقتضيه سعته و ظرفيته، و شرط الوصول إلى الكمال وأوله معرفته سبحانه<sup>(١)</sup>؛ ولذلك ورد الحث والترغيب على المعرفة<sup>(٢)</sup>، وأن منازل القرب من الذات المقدسة هي بحسب درجات المعرفة التي هي مطلوب جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ولذلك صارت المعرفة مدار البحث والتحقيق منذ أن وطئت قدم الإنسان بساط الظهور، وقد كُتِبَ في ذلك العديد من الكتب والمؤلفات، وصارت العلوم الباحثة عنها وعن حيثياتها، وهو ما اصطُح عليه بعلم التوحيد، أو العرفان. وقد بلغ هذا العلم في زمان الخاتم صلوات الله عليه منتهى كماله، وكُشِفَت الكثير من الرموز والأسرار، ولكنها لا زالت خافية خلف ستائر الألفاظ والعبارات، فلزم على من يريد الوصول إلى مرموزاته أن يخرق حُجُب

---

(١) فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا، وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ...» (نهج البلاغة، الخطبة الأولى).

(٢) انظر: توحيد الصدوق، الباب الأول في ثواب الموحدنين والعارفين.

هذه الستائر بتصفية القلب وتزكية النفس، والعكوف على دراسة هذه الصحف القيّمة، لعلّه يكون ممنّ تشمله العناية الإلهية، فتبرق له بارقة نورانية، ويصير ممنّ تحرق أبصار قلوبهم حجب النور فتصل الى معدن العظمة، وتصير أرواحهم معلقة بعزّ قدس الله تعالى.

وليُعلم أنّ هذا العلم - أي: علم العرفان النظريّ - الذي هو أشرف العلوم؛ لشرف موضوعه وهو الذات المقدّسة، فضلاً عن أنّه مدار القرب وملاك الخلق، هو أيضاً سلّم الوصول إلى فهم الخطابات المعصومية، التي هي ظلّ القرآن الكريم، الذي هو مرقاة العروج إلى معرفة ربّ الأرباب، التي هي الغاية القصوى من إيجاد الخلق والخليقة، وبعث الأنبياء وإنزال الكتب.

ونعم ما قال الأستاذ العلامة حسن زادة آملّي (حفظه الله تعالى): «ولعمري من اعتزل عن الكتب العقلية والصحف العرفانية ممّا أهدتها الأيدي النورية... فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمّدي ﷺ وحرّمها من النيل بسعادتها القصوى»<sup>(١)</sup>.

وقال أيضاً: «ولابدّ لباحثينا في أيّ زيّ ومكان كانوا أن يعلموا أنّ الصحف المنطقية والعرفانية والحكمية الإسلامية الأصيلة سلام للعروج إلى فهم أسرار القرآن الكريم، والصعود إلى معارف الجوامع الروائية، وأنّ الحكمة والعرفان تفسيرٌ أنفسيّ للكشف الأتمّ المحمّدي، وأساس سعادة الدنيا والآخرة»<sup>(٢)</sup>.

ثمّ إنّ هذا الكتاب الذي بين يديك هو من أعزّ شروح كتاب تمهيد القواعد؛ وذلك لقلّة الشروح عليه عموماً، وباللغة العربية خصوصاً، وربّما يُعدّ يتيمة دهره لحدّ الآن، وهو عبارة عن تقريرات دروس المرجع الديني

(١) مفاتيح الأسرار (تعليقة على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة): ج ٢، ص ٦.

(٢) لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كلّ منها عن الآخر، نهاية الفصل الثامن.



السيد كمال الحيدري (حفظه الله تعالى) في شرح كتاب تمهيد القواعد لابن تركه، والتي كان قد ألقاها قبل سنوات عديدة على ثلثة من طلبة العرفان النظري، وفقنا الله سبحانه لشرف كتابتها وإخراجها بهذا الشكل الذي ترى.

### عملنا في هذا الكتاب

١. مراجعة شرح سماحة السيد الحيدري على التمهيد، وتقريره بما يتناسب ومنهج الكتاب.
٢. مراجعة التعليقات والشروح - العربية والفارسية - الموجودة<sup>(١)</sup> على التمهيد والاستفادة منها قدر الإمكان.
٣. التقيّد بشرح الأستاذ الحيدري، من دون الالتفات إلى الاختلافات المطروحة في الشروح الأخرى، مع الإشارة لمواطن الاختلاف.
٤. مراجعة مجموعة من التعليقات والشروح على فصوص الحكم<sup>(٢)</sup>، ومصباح الأنس<sup>(٣)</sup>، والاستفادة منها بما يتناسب ومستوى سطح الكتاب.

(١) وهي: ١. شرح التمهيد للعلامة جوادى آملي (فارسي)؛ ٢. تعليقة على التمهيد للعلامة حسن زادة آملي؛ ٣. شرح التمهيد لمحمد حسين نائيجي (فارسي)؛ ٤. تعليقة الشيخ حسن رضاني؛ ٥. تعليقة السيد شهاب الدين الشيرازي النيريزي؛ ٦. تعليقة الشيخ محمد رضا النكونام؛ ٧. مجموعة تعليقات طبعة الأشتياني.

(٢) وهو الكتاب الثاني الذي يُدرس بعد التمهيد حسب الترتيب المتبع في دراسة علم العرفان النظري، وهو عبارة عن متن (فصوص الحكم) للشيخ محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ)، وشرحه بالطريقة المزجية المسمى بـ(مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم) للشيخ داود القيصري (٧٥١هـ).

(٣) وهو الكتاب الثالث في سلسلة الدراسات العرفانية، وهو عبارة عن شرح محمد بن حمزة الفناري (٨١٧ - ٨٩٨هـ) المسمى (مصباح الأنس) على (مفتاح الغيب) لصدر الدين القونوي (٦٠٧-٦٧٣هـ).

١٠ ..... شرح تمهيد القواعد - ج ١

٥. جعل الشرح بيّناً مفيداً، بين الاختصار المخلّ والإطناب المملّ، بلغة سهلة رشيقة.

٦. مراجعة المتن في مجموعة النسخ الموجودة عندنا ومطابقته معها، واختيار الأصحّ منها.

٧. الإشارة - قدر المستطاع - إلى مواضيع ومطالب الكتاب في الكتب الأخرى والمستويات الأعلى في دراسة هذا العلم؛ لتسهيل المراجعة لها عند الحاجة.

٨. إضافة بعض الأبحاث المهمّة التي تتناسب مع بعض مطالب الكتاب.

٩. تحقيق النصوص المقتبسة وإرجاعها إلى مصادرها الأصلية.

١٠. إضافة مجموعة من العناوين لأُمّهات المطالب الأساسية التي جاءت في الكتاب تسهيلاً للمراجعة والدرس وجعلها بين معقوفتين [...] .

١١. إضافة بعض التوضيحات الضرورية في نفس المتن، وجعلها بين معقوفتين أيضاً، تمييزاً لها عن المتن؛ ولذلك شابه الشرح - في بعض مواطنه - الشرح المزجيّ، لاستدعاء الحاجة والضرورة لذلك.

١٢. تقسيم الكتاب - متناً وشرحاً - إلى مقاطع أو فصول يتضمّن كلّ منها مطالب مرقّمة متسلسلة لتسهيل عملية المراجعة، بالإضافة إلى تقسيم تلك المطالب إلى أقسام كلّية يجمع كلّ قسم بين طيّاته بحثاً كاملاً تامّ المعنى، كما تجده واضحاً في المطالب (١١) و(١٢) و(١٣) و(١٤) و(١٥) وغيرها.

١٣. لما كان الكتاب عبارة عن متن وشرح فقد ناسب ذلك، التعبير عن كاتب المتن وهو أبو حامد الأصفهاني بـ(الماتن)، وعن كاتب الشرح الذي هو صائن الدين تركه بـ(الشارح). هذا، وجعلنا عبارات الماتن بلون غامق تمييزاً لها عن عبارات الشارح.

١٤. جعلنا شرح سماحة السيّد في هامش المتن - أعمّ من عبارات الماتن

(الجدّ) وشارحه (الحفيد) - لتسهيل المطالعة، ومطابقة الشرح مع المتن.  
١٥. جدير بالذكر: أنّ هذا الشرح - ورغم أسلوبه المعتدل بين الإيجاز والإطناب - جمع كلّ المطالب المذكورة في المتن، وتعرّض لها إيضاحاً وبياناً مع بيان جملة من الامتيازات<sup>(١)</sup> التي تحلّى بها شرح الأستاذ السيّد الحيدري - والتي ستعرفها في محلّها من البحوث - ولكن هناك مطالب أخرى كامنة في دروس الشرح الأصليّة، لو قدّر لها التقرير كاملةً لناهزت الخمسة أو الستّة مجلّدات، لعلنا نوفق لتقريرها إن شاء الله تعالى.  
على أنّا جعلنا للجزء الثاني من هذا الكتاب مقدّمة مفصّلة وافية في أهمّ مباحث ومطالب العرفان النظري وأمّاتها يمكن للباحث مراجعتها هناك.  
والحمد لله ربّ العالمين.

محّمّد الربيعي البغدادي

غفر الله له ولوالديه

١ / شعبان / ١٤٣٤ هـ

قم المقدّسة

---

(١) والتي من أهمّها: أنّه يعتبر الشرح المبسوط الوحيد باللغة العربيّة - كما نوهنا له آنفاً - كما أنّه لم يكتفِ بالشرح والتوضيح فقط، بل يُعدّ شرحاً وتحقيقاً وتحليلاً لأمّات المطالب العرفانيّة.



## بحوث تمهيدية

قبل الدخول إلى شرح الكتاب، هناك بعض الأمور لابدّ من الوقوف عندها لزيادة بصيرةٍ وتتمياً للفائدة.

### ١. التعريف بكتاب تمهيد القواعد

يُعدّ كتاب تمهيد القواعد (التمهيد في شرح قواعد التوحيد) أحد أهمّ الكتب المؤلّفة في موضوع العرفان النظري، وقد اعتبر هو الحلقة الأولى من المنظومة الدراسيّة في هذا العلم، فإنّ المبتدئ<sup>(١)</sup> في هذه العلوم عليه أن يدرس أولاً كتاب التمهيد، ثمّ كتاب شرح الفصوص للقيصري، ثمّ كتاب مصباح الأنس للفنّاري وهو شرح لكتاب مفتاح الغيب للقونوي. ويُعدّ متن هذا الكتاب (قواعد التوحيد) متناً عرفانياً بلسان أهل النظر والاستدلال، كتبه مصنّفه لبيان مسألة التوحيد وردّ الشكوك المثارة حولها؛ فهو من أهمّ الكتب التي استوعبت الإشكالات الكثيرة والدقيقة - ومن المدرسة المشائيّة خصوصاً - ومناقشة تلك الإشكالات وردّها. ويمكن أن نعتبر هذا الكتاب عبارة عن متنٍ لردّ نظرية المشاء في مسألة التشكيك العامّي المشائي في الوجود.

---

(١) والمقصود هنا هو: أنّ هذا الكتاب يعتبر أوّل الكتب العرفانيّة التي يدرسها الطالب بعد قطعه شوطاً كبيراً وسنواتٍ طويلةً في دراسة المنطق والفلسفة، ولكنّ الأستاذ الحيدري قد مهّد هذا الطريق الوعر بجعل كتابين تمهيديين قبل هذا الكتاب، وهما كتاب «دروس تمهيدية في العرفان النظري» وكتاب «تحرير التمهيد». فللطالب أن يبدأ بهما كحلقتين أوليين قبل دراسة مطالب كتاب تمهيد القواعد، ولهذا الأمر فائدةٌ كبيرةٌ في فهم الطالب العرفانيّة وهضمها وتركيزها في الذهن.

وأصبح هذا الكتاب هو الكتاب الرسمي في حلقات الدرس في الحوزات العلمية وقد تناوب على تدريسه كبار العلماء والعرفاء من قبيل: السيّد رضي لارجاني، محمّد رضا قمشئي، الميرزا هاشم أشكوري، الميرزا محمود القمّي وغيرهم<sup>(١)</sup>. وقد تخرّج على أيديهم كثيرٌ من الطّلاب والعلماء.

وكان هذا الاهتمام بالكتاب للأسباب والخصوصيّات التي يتمتّع بها من: قوّة العبارة، واختصار المطلب، وجامعيّته لأهمّ المسائل العرفانيّة وأساسياتها، وقوّة الاستدلال ودقّته المستخدمة في إثبات مسائل هذا العلم، وكان هذا بسبب القوّة الاستدلاليّة التي كان يتمتّع بها مصنّف رسالة قواعد التوحيد، وهو الجدّ محمّد التُّركه، والتي قام بشرحها الحفيد صائن الدين تُركه، فالجدّ كان من كبار الفلاسفة والحكماء، ثمّ انجذب إلى العرفان وعدل عن طريقة الفلاسفة، من هنا جاءت هذه الرسالة متقّنة من جهة الاستدلال والبرهان وإقناع الآخرين بمكاشفات العرفاء، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّها خالية من الإشكالات العلميّة أو المنهجية، التي ستجد الإشارة لها في طيّات الشرح.

## ٢. التعريف بمؤلف الكتاب

إنّ كتاب «التمهيد في شرح قواعد التوحيد» المعروف والمشتهر بـ«تمهيد القواعد» هو بالأصل رسالة ألفها أبو حامد التُّركه بعنوان (قواعد التوحيد)، وشرحها حفيده صائن الدين علي بن محمّد بن محمّد التُّركه وسماه (التمهيد في شرح قواعد التوحيد)؛ قال في «التمهيد»: «وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد محمّد الأصفهاني المشتهر بتُّركه فَتَبَيَّنَ فإنّه مع جعلها مشتملةً على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ما ذهب إليه

(١) انظر: عينٌ نضّاخ، تحرير تمهيد القواعد، للشيخ جواد آملّي: ج ١، ص ٢٣.

المحققون، قد بالغ في تلك الشبهات بلطائف بيانه...، لكن لبعده غوره في الحكميات وعلو طوره في البرهانيات قد قصرت فهوم المستفيدين عن مرامي مقاصده المنيعه...، فحاولتُ حين مذاكرتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خُص الإخوان أن أكشف قناع الإيجاز عن وجوه مخدّرات تلك العبارة بأوضح بيان؛ تعميماً لفوائدها المنيفة، وتتميماً لعوائدها الشريفة، مشيراً إلى معظم أصول الكشف وأمّهات قواعدهم... وقد سُمّي بعد فراغه بكتاب: التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد»<sup>(١)</sup>.

لذا فالكتاب عبارة عن متنيّ وشرح، أمّا الماتن فهو أبو حامد تُركه الأصفهاني، وأمّا الشارح فهو صائن الدين تركه.

### أبو حامد تُركه الأصفهاني

الخواجه محمّد بن حبيب الله أفضل الدين أبو حامد المعروف بترکه الأصفهاني<sup>(٢)</sup>، جدّ الشارح صائن الدين تُركه. وللأسف الشديد لم يسجّل التاريخ لهذا العالم كثيراً من السيرة والترجمة، ولكنه من المعروف عنه أنّه كان من فلاسفة المشاء والسائرين على نهجهم في الحكمة البحثية، حتّى عاد عن ذلك واتّخذ مسلك العرفاء؛ فقد قال عنه السيّد حيدر الأملي - عند ذكره لمجموعة من العلماء العائدين من العلوم الكسبيّة إلى العلوم الإرثية الكشفيّة -: «ومنهم الإمام الفاضل والحكيم العارف صدر الحقّ والملة والدين الأصفهانيّ المعروف بترکه فإنّه رجع أيضاً عن علمه وحكمته إلى علم التصوّف وأهله، وصنّف في هذا الباب كتباً ورسائل ومن جملتها الرسالة التي كتبت في الوجود

(١) تمهيد القواعد، بتحقيق السيّد جلال الدين الأشتياني: ص ١٦٦.

(٢) طبقات أعلام الشيعة، القرن التاسع: ص ٨٩-٩٠.

المطلق وإثباته وبراهينه وأنه موجودٌ في الخارج<sup>(١)</sup>، كما هو معلومٌ لأهله، ومن جملة أقواله فيها قوله في أولها: (أمّا بعد: فإنّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون وأشار إليه المحقّقون)<sup>(٢)</sup> إلى آخره، فإنّه بعد ذلك شرع في البحث وإقامة البرهان<sup>(٣)</sup>.

ولأبي حامد مجموعة من التّأليفات، ما وصلنا اسمه منها هو:

١. الاعتماد الكبير.

٢. الحكمة الرشيدية.

٣. الحكمة المنيعة.

٤. قواعد التوحيد.

## صائن الدين تركه

### اسمه ومولده

كتب الشارح نفسه بخطّ يده في آخر شرحه على فصوص الحكم: «حرّره أقلّ الفقراء علي بن محمّد بن محمّد بيمينه في أواخر صفر - ختم بالخير والظفر - لسنة اثنتين وثلاثين فثمانمائة، بمنزل جالو من طبرستان حامداً لله ومصلياً على محمّد»<sup>(٤)</sup>. كذلك جاء في آخر رسالته (الاعتقادية) حيث قال: «هذا ما ذهبْتُ إليه والله شاهد عليه، حرّره علي بن محمّد المشتهر بتركه بيمينه حامداً لله ومصلياً على نبيّه»<sup>(٥)</sup>.

(١) المقصود رسالة قواعد التوحيد؛ لأنّه سوف يذكر مطلع الرسالة.

(٢) تمهيد القواعد، بتحقيق السيّد جلال الدين الأشثياني: ص ١٩٩.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٤٥٩.

(٤) شرح الفصوص: ج ٢، ص ٩٩٧.

(٥) انظر: چهارده رساله فارسي (أربع عشرة رسالة فارسية): ص ٣٠٠.



وفي رسالة الاعتقادات: «صائن تركه»<sup>(١)</sup>.

ولم يذكر أصحاب التراجم سنة ولادته؛ قال المحقق محسن بيدارفر: «ولكن يُعلم من التأمل في سيرته ومؤلفاته: أنه ولد سنة (٧٦٤هـ) بالتخمين القريب من اليقين»<sup>(٢)</sup>.

وقد نصّت بعض المصادر على أنه وُلد سنة ٧٧٠هـ، اعتماداً على رسالته إلى بعض ملوك عصره<sup>(٣)</sup> وذكرت بعض المصادر: أن تاريخ وفاته سنة ٨٣٦هـ<sup>(٤)</sup>.

### سيرته

لم يُذكر عنه في كتب التراجم إلا القليل، ولكن ما كتبه هو حول حياته في رسالتيه (نفثة المصدر) الأولى والثانية يلقي بعض الأضواء على ذلك، فقد جاء في الرسالة الأولى منهما: «وهذا الفقير الذي مضى من عمره الآن تسع وخمسون سنة، اشتغل خمساً وعشرين سنة عند أخيه - الذي كان فريد دهره - بتحصيل العلوم الدينيّة، وقد كان آبائي طوال القرنين الماضيين مشغولون<sup>(٥)</sup> بهذه العلوم؛ على ما هو مشهود من مصنّفاتهم التي بأيدينا، وسبب اشتغالي التقوى والورع، يعني الاشتغال بالحديث والتفسير والفقّه وأصول الدين. وبعد ذلك طلباً لزيادة العلم وعملاً بمقتضى الحديث (اطلبوا العلم ولو بالصين) أخذتُ في السفر، وكنت خمس عشرة سنة بعده في خدمة الأكابر من الرجال المشهورين، واشتغلت بالرياضات والمجاهدات، وحظيت بما عندهم

(١) انظر: چهارده رساله فارسي: ص ٢٦٣.

(٢) شرح الفصوص لابن تركه، تحقيق: محسن بيدارفر: ج ١، ص ١٨.

(٣) انظر: چهارده رساله فارسي: ص ١٧٠.

(٤) المصدر السابق: ص ٧.

(٥) هكذا في الأصل، والصحيح: مشغولين.

من العلوم، ثم رجعت إلى الأهل والإخوان بإشارة من أولئك الأكابر.  
 وقصة الحال: أنه مضى من ذلك خمسة عشر<sup>(١)</sup> سنة وإني مشغول - بأمر أخي  
 الكبير وسائر أكابر الدين - برعاية أمور العائلة، ولم أدرس شيئاً غير علم التفسير  
 والحديث وأصول الدين والفقه، ولم أتجاوز قدر شعرة من ظاهر الشرع.  
 ثم إن في عصر الأمير الكبير [تيمور الكوركاني] - الذي أمر بتسفير أعظم  
 المملكة - فوض أمر القضاء إلى أخي، وبعده إليّ، فوجب بحكم الشرع عليّ  
 السعي في ذلك وأن لا أدع تُثلم فيه ثلثة، فإنه أمر عظيم: خدمة محمد  
 (صلوات الله وسلامه عليه) وخدمة سلطان الإسلام، ودفع الظلم عن  
 المظلومين؛ فلو أن نفوساً سيئة تقدحوني<sup>(٢)</sup> على ذلك، ما ينتقني شيء، وكيف  
 يُنقص العاقل أمر، هو سنة محمد والخلفاء الراشدين؟!... والله يعلم أن هذا  
 الفقير - مع ما به من كبر السن والانكسار - جاء مرتين من العراق إلى  
 خراسان<sup>(٣)</sup> وتشرف بتقبيل البساط الملكي، وعرض شطراً من هذه بعز عرضه،  
 وكان الباعث في ذلك الخدمة والحماية عن السلطان الحامي للدين.

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: خمس عشرة.

(٢) هكذا في الأصل، والصحيح: يقدحوني، أو: تقدحني.

(٣) خراسان سابقاً كانت تطلق على القسم الشرقي من الممالك الإسلامية بما فيها أفغانستان  
 وقسم من تركستان. قال في الياقوت (معجم البلدان: خراسان): «خراسان بلاد واسعة  
 أول حدودها ممّا يلي العراق، أزاوار قصبه جوين وييهق، وآخر حدودها ممّا يلي الهند،  
 طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان وليس ذلك منها، إنما هي أطراف حدودها،  
 وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو - وهي كانت قصبته - وبلخ  
 وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس...». وأمّا العراق، ففي حدوده خلاف المذكور في  
 الكتب، ولكن يظهر من مكتوبتي صائن الدين - هاتين - أن العراق في كلامه يشتمل على  
 بلاد أصفهان وشيراز ويزد إلى سواحل دجلة والفرات.

وفي المرّة الثانية عرضت أمرين إحكاماً، أوّلهما: أنّي شهدت بعقيدة السنّة والجماعة بمحضر جمع من أكابر الدين، وأشهدتهم على ذلك، حتّى لا يكون للخصم مجالٌ للكلام في مذهبي - فإنّي كنتُ عارفاً بسيرة أهل البلد - والثاني: أنّ الملك يأمر برجوع الأمور إلى الشرع، فيلزم أن يسأل أمر الشرع بجحد واهتمام. وكانت العناية والإكرام في الإجابة عظيمة، وأمرني باللسان المبارك بالرجوع إلى العراق، وأخذ هذا الفقير حكم بلد (يزد)، وفي هذه المدّة اشتغل بنفسه، ومنع من أن يحيف متغلّب على ضعيف، ولكن لكثرة المتغلّبين - وإنّ كلاً منهم استجار بأحد من المعتبرين، وكان التعود أن يكون القاضي في خدمة مراد أكابره - صاروا أعدائي ومكروا كثيراً، وأرسلوا شهادات عملوها إلى المحضر الملكي، ولكن - بحمد الله ومنه - قطع أملهم عدم إصغاء السلطان إلى تويّباتهم، فرجعوا أكثرهم ورضوا بحكم الشرع.

وجمعٌ منهم عملوا حيلةً أخرى من هذا النوع - والحكم للسلطان - وبحمد الله لم يجدوا تشنيعاً غير ما عرضوا أنّ الفلان كتب عشرين سنة قبل ذلك بعضاً من كلمات المشايخ، والحال أن ليس في الشرع على كتابة أحد حكم. ثمّ إنّ الإنسان إذا حكى كلام شخص، فليس على الحاكي في هذه الحكاية شيء.

ولا يخفى على الأذكياء أن لو كان كتابة هذه المطالب عيباً، لم يكتبه أئمة ممالك الإسلام، أمثال الخواجة محمد پارسا، والخواجة عبد الله الأنصاري، والخواجة محمد علي حكيم الترمذي، والشيخ سعد الدين الحموي.

وماذا ينقصون بكتابة مطالب يدارسونها بمملكة الروم الذي يتباهى أهلها بقوة الإسلام في ملكهم، وأنّ مولانا شمس الدين الفنّاري قاضي قضاة مملكة الروم يدرّس هذه المطالب في محكمته طوال عشرين سنة - يشهد بذلك جمع في هذا البلد - وفي هذه الأوان سافر إلى الحجاز، فطلبه سلطان مصر من

٢٠ ..... شرح تمهيد القواعد - ج ١

الشام وعزّزه وقدمه على جميع علماء البلد، فلو أنّ هذا العلم كان عيباً لم يقدّم هذا الشخص على علماء مصر الذين هم حفظوا من الفقه والحديث قدراً لو سمع به علماء هذا الصوب لم يصدّقوه...»<sup>(١)</sup>.

وكتب في رسالته الأخرى (نقطة المصدر الثانية)<sup>(٢)</sup>: «...والحال أنّ أسرة هذا الفقير كانت في العراق تمتاز بالعلم والتقوى، ومخصوصة بالعزلة والصلاح ولم يتلوّث ذيل عزّتهم بغبار التردّد. ولما ظلّ ظلال وتسخير الأمير الكبير [تيمور الكوركاني] على هذه الديار وأمر بتسفير أعيانها<sup>(٣)</sup>، كان إخواني في الحياة، فخصّهم بالتربية وبما كان معلوماً عنده أنّ أجدادنا كانوا من الخجند - ومن هنا لقّبنا بـ(ترکه) - كلّفهم أمر القضاء<sup>(٤)</sup> وعزم هذا الفقير في هذه الأثناء على الرحيل إلى القبلة طلباً لتحصيل العلم والكمال بما أنّه أوصى جدّي أن لا تقتنع بالمشهور من العلوم في هذه البلاد، وسافر لطلب العلم وتهذيب الأخلاق.

فسافر خمسة عشر<sup>(٥)</sup> سنة في نواحي البلاد وطلب العلم والكمال، وأينما سمع بأحد عنده نوعٌ من العلم والكمال، سارع إليه سحياً على الهام لا مشياً

---

(١) انظر: چهارده رساله فارسي (أربع عشرة رسالة فارسية): ص ٢٠٦-٢١٠.

(٢) الرسالة بالفارسية والمنقول منها بتعريب ملخصاً. وهذه الرسالة مكتوبة إلى بايسنقر بن شاهرخ نافلة تيمور الكوركاني. وليس فيها تاريخ التحرير، لكنّ القرائن تشير إلى أنّها مكتوبة سنة ٨٣٢ أو ٨٣٣.

(٣) كان من سيرة تيمور الكوركاني أنّه كلّما فتح بلداً أمر بتسفير من فيها من العلماء والصنّاع إلى سمرقند عاصمته ليعمّر هذا البلد.

(٤) قال صاحب تاريخ عالم آراي عباسي: «الخواجة أفضل الدين [ المعاصر للشاه طهماسب ] من أسرة قضاة ترکه في أصفهان... بعد فوت إسماعيل ميرزا ذهب إلى أصفهان، واشتغل بأمر القضاة الذي كان بيد أسرة ترکه دائماً...».

(٥) هكذا في الأصل، والصحيح: خمس عشرة.

على الأقدام، واستفاد منه بقدر الاستطاعة، وفي المراجعة إلى العراق كان عصر (پير محمد)<sup>(١)</sup> ابن الأمير - رُوِّحَ اللهُ رُوْحَهُ - فجلس في ناحية راجياً الوصول إلى العزلة السابقة.

فلم يسمحوا لي، وطلبوني، وبالرحمة والإشفاق والنصائح أبعدونني من العزلة، وذهبوا بي إلى شيراز، وبعدها فالأمير اسكندر ابن الأمير<sup>(٢)</sup> - نور الله رُوْحَهُ في الجَنَّة - أيضاً زاد في التربية والرعاية، حتَّى طلع بالتأييد الإلهي صبح الدولة العظمى وصار العراق مقرّ رايات العدالة الملكيّة<sup>(٣)</sup> (خلد الله تعالى سلطانه).

وفي ذلك الزمان مال هذا الفقير إلى العزلة وترك المناصب والوظائف أيضاً، راجياً بالقناعة الفراغ، ولكن لم يتيسّر. وبتشويش الأعداء اضطرّ إلى التشرّف بتقبيل البساط السلطاني<sup>(٤)</sup>، وفي الجملة رجع بعناية أكثر من الملك وإنعامه.

ولكنّ الأعداء أثاروا تشويشاً آخر وأرسلوا سفيراً بإحضار هذا الفقير، فملّ خاطري وكلتّ أحوالي، ولكن كان الاعتماد بعناية الجناب الملكي وسابق

---

(١) پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور كان حاكماً في شيراز عند موت تيمور، حبيب السير: ج ٣، ص ٥٧١؛ زبدة التواريخ: ج ١، ص ٤٣.

(٢) اسكندر بن عمر شيخ بن تيمور تولّى حكومة شيراز وأصفهان بعد قتل أخيه پير محمد المذكور سنة ٨١٢ - ٨١٩؛ راجع حبيب السير: ج ٣، ص ٥٧٣-٥٩٠؛ مجمل: ج ٣، ص ١٩٦ و ٢١٧.

(٣) يعني الملك شاهرخ بن تيمور، وهو أبو بايسنقر المخاطب في هذا المكتوب.

(٤) يشير إلى سفره إلى هراة مرّتين للدفاع عن نفسه لما وشوا به عند الشاهرخ ونسبوه إلى التصوّف والإلحاد وأجّؤوه إلى هذين السفرين. وأوّل هاتين الرسالتين (نفثة المصدر الأولى) مكتوب ضمن سفره هذين.

إحسانه، وكانت النتيجة مزيداً من الإنعام والإكرام، ممّا وصل خبره إلى القريب والبعيد.

حتّى وصل في هذه الأثناء خبر مدهش، وكان المضمون أنّ شيئاً من نوائب الحدّثان صادف الذات المباركة الملكيّة<sup>(١)</sup>، فأقلق الخاطر، ولكن لم يدع شيئاً من التبتّل والدعاء والصدقات لم يعمله، ولم يكن بيده غير ذلك شيء، وفي ذلك الحين وصل سفير من القلعة لاستحضاري لبعض المشورة، فعزمت الرحيل إليها بالضرورة، ولكن بعد ذلك لم أرَ المنزل والأصحاب والأولاد والعيال إلاّ بأسوأ الحال.

فمَن كان يوماً سلّم لهذا الفقير سلاماً، لم يُروه السلامة، أخذوا الجميع بالتعذيب، وختموا على المنزل، وحبسوني في القلعة في مكان لم يدعوا أحداً يلاقيني إلاّ جمعاً من المحصّلين الذين يطلبون منّي بالتشدّد كلّ شيء، فأخذوا جميع شهادات الأملاك، وبعدها عدّوني أيّاماً أرسلوني مع جمع آخر - فالعياذ

---

(١) إشارة إلى ما وقع لشاهرخ سنة ٨٣٠، وهو في الرجوع عن صلاة الجمعة، فحمل عليه شخص اسمه (أحمد لِر) قاصداً اغتياله، وطعنه بضربة لم تفعل شيئاً، وقتلوا الضارب في المجلس، ولكن صار ذلك سبباً لسوء الظنّ بعدّة منهم صائن الدين، وكان سبباً لحبسه ومصادرة أمواله وإجلائه مدّة. وهذا المكتوب - نفثة المصدر الثانية - كتبه في هراة بعد الرجوع عن هذه النوائب. والظنّ الغالب أنّ ممّا صار سبباً لنجاح مخالفته في هذا الاتهام هو إمامه بعلم الحروف والاعتناء به في تأليفاته كثيراً، ولم تكن العامّة تفرّق بين الذين لهم إمام بعلم الحروف وبين الفرقة الحروفية، وكان أحمد لِر - الضارب - منتسباً إلى الحروفية (كما جاء في المجلد: وقائع سنة ٨٣٠: ج ٣، ص ٢٦١) وبما أنّ رئيس هذه الفرقة - فضل الله الأسترابادي - قتل بيد ميران شاه بن تيمور وأحرق جسده بأمر تيمور الكوركاني، عملوا هذه المؤامرة للانتقام من أسرة تيمور، وبعد قتل أحمد لِر قتل عدّة من المنتسبين إلى الفرقة المذكورة، ومنهم عضد الدين ابن بنت فضل الله المذكور (نفس المصدر).

بالله من عذاباتهم، الذين السبع الضاري، قياساً إليهم، ملك من الملائكة المعصومين - وتفرّق الخاطر من ذلك كثيراً، فقد كان لهذا الفقير عشرة أطفال وعورات وعدد من الملازمين، ولكن لم يكن لأحد قدرة التقرب منّي فضلاً من الخدمة.

فوصلنا إلى همدان، وأخذ ذلك التشدد في الانحطاط، وعرض بعض الأكابر حالي إلى المحتسب، فرحب بي ولكنه أرسلني إلى قلاع الكردستان، وكان القوم لهم اتصالات بقلاع التركمان فأرسلوني مع شخص إليهم، وبعد قلق كثير وتشويشات وصل إلينا من ناحيتهم، تخلصنا منهم بحيل كثيرة، وأرسلوني مع جمع إلى تبريز.

فالشكر لله كان البلد خالياً من أمراء التركمان غير أمير اسمه (درسن) فاعتكفت بناحية من المسجد واشتغلت بدرس الحديث والتفسير، وكلّما أحوا عليّ بتعليم العلوم الأخر لم أجب إليهم.

وبعد أيام وصلت إليّ رسائل يطلبونني من النواحي، ولكن لما كان الجيلان قريباً، وكان لي مع الأمير علاء الدين سوابق قديمة أجبت طلبته ووصلت إليه بالشتاء، فلم يقصر في العناية.

وحسن حال هذه المساكين من هذا الطريق شيئاً وأرسل رسالة إلى بلاط الملجأ العالي، فصدر بالرحمة توصية إلى بعض الأمراء، ولذلك وصل هذا الفقير في سمنان إلى الموكب الملكي، ولكن حيث لم يخرج نجم إقباله من منزل النحوسة لم يتمكّن من التشرف بتقبيل البساط السلطاني، ولم يكن متمكناً من التوقّف في الموكب، فذهب إلى نطنز وطلب عياله إلى هذا البلد، وكان طوال الشتاء في هذا المكان.

حتى أخذت الرايات المنصورة في الرجوع، فعزم الفقير إلى التشرف

ووصل إلى هذه الأمنية في منزل (ساين قلعة)<sup>(١)</sup> وكان ذلك اليوم من الأيام المباركة التي أنعم الله عليّ بها من الأيام.

وإذ سمع من الملك لفظ التدارك لما مضى ورأى المرحمة والعناية، كان ذلك باعثاً إلى الرحيل إلى هراة<sup>(٢)</sup>.

#### مذهبه

يعتبر صائن الدين من أبرز علماء آل تركه، وهم بيتٌ معروفٌ بالعلم والتشيع؛ قال الأمدي: «الخواجة صائن الدين علي بن محمد بن محمد التركه، كان من أكابر علماء الصوفيّة والحكماء المتأهّة وآل تركة أهل بيت فضلاء معروفون بالتشيع، قد كانوا في أصفهان وغيرها، وقد كان الخواجة صائن الدين المذكور في عصر السلطان أمير تيمور كوركان»<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد أخذ عن علماء كبار، من قبيل: حسين أخلاطي، وشمس الدين فنّاري، وسراج الدين بلقني.

ومن جملة من تتلمذ معه: شاه نعمة الله ولي، وسيّد قاسم أنوار، وشرف الدين علي يزدي<sup>(٤)</sup>.

ورغم ما عُرف عن هذا البيت بالتشيع والموالاة لأهل البيت عليه السلام، إلاّ أنّه نجد أنّ صائن الدين يستخدم التقيّة في بعض الأوقات خوفاً من السلطان، كما دافع عن نفسه عندما وُشي به أمام الملك، بأنّه ترك السنّة والسلف، فدافع عن

(١) قرية معروفة قريبة من زنجان.

(٢) انظر: چهارده رساله فارسي: ص ٢٤٤ - ٢٤٨، بتصرّف.

(٣) رياض العلماء: ج ٤، ص ٢٤٠.

(٤) انظر: جامع مفيدي: ج ٣، ص ١٦؛ سلّم السماوات: ص ١٤٤، نقلاً عن مقدّمة كتاب عقل وعشق: ص ١١-١٢.



نفسه بنفي ذلك<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد كان لصائن الدين دور كبير في ظهور العرفان النظري بشكله الاستدلالي الفلسفي من خلال كتبه ورسائله المؤلفة في هذا المجال. وقد عدّه العلامة الطباطبائي من ضمن الذين استطاعوا أن يوفّقوا بين الفلسفة والعرفان، حيث قال فُتَيْحِي: «...وقد عرفت أن الكتاب يصدق من كلّ من الطرق ما هو حقّ، وحاشا أن يكون هناك باطن حقّ، ولا يوافق ظاهره، وحاشا أن يكون هناك حقّ من ظاهر أو باطن، والبرهان الحقّ يدفعه ويناقضه.

ولذلك رام جمع من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفّقوا بين الظواهر الدينيّة والعرفان، كابن العربي وعبد الرزّاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض الكاشاني.

وآخرون أن يوفّقوا بين الفلسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الإشراق والشيخ صائن الدين محمّد تركه...»<sup>(٢)</sup>.

### مؤلّفاتُه

لصائن الدين كتب ورسائل كثيرة في مختلف مجالات العلم ولم تقتصر مؤلّفاتُه على علم واحد، بل كان صاحب باع طويل في مختلف العلوم، وإن كان الطاغبي على مؤلّفاتُه هو اللون العرفاني والاستدلالي، وقد ذكر العلامة الطهراني في (الذريعة) مجموعة من تلك الكتب والرسائل حيث قال: «...وله بالفارسيّة أيضاً: (شرح قصيدة تائيّة ابن فارض) و(أسرار الصلاة) على مذاق الصوفيّة، و(تحفة علائيّة) في الآداب طبقاً للمذاهب الأربعة للسنة،

(١) انظر: چهارده رساله فارسي: ص ١٦٩.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢٦ ..... شرح تمهيد القواعد - ج ١

و(مدارج أفهام الأفواج في تفسير ثمانية أزواج) و(رساله در اعتقاد) - إلى أن قال - وله بالعربية شرح فصوص الحكم، وكتاب المفاحص في الحروف والأعداد، والرسالة البائية في الجفر، والرسالة الإنزالية في نزول القرآن، والرسالة المحمدية، والتمهيد في شرح قواعد التوحيد، وبعض الحواشي والاصطلاحات، ورسالة في خاتم النبي ﷺ<sup>(١)</sup>.

وقد عدّ له المحقق محسن بيدارفر أكثر من ثمان وأربعين كتاباً ورسالة، يمكنك مراجعة فهرستها في الجزء الأول من تحقيقه على شرح الفصوص<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الذريعة: ج ٨، ص ٥٣، [١٥٤].

(٢) شرح الفصوص: ج ١، ص ٥٠، وللمحقق مقدّمة وافية على الشرح المذكور يمكن مراجعتها للتعرف أكثر على حال الشارح.

**خطبة كتاب التمهيد  
في شرح قواعد التوحيد**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمدُ<sup>(١)</sup> لله<sup>(٢)</sup> الذي جعلَ مَكَامِينَ ظِلَالٍ

---

(١) الحمد عند العرفاء، عبارة عن: تعريف الحامد للمحمود بنعوت الكمال وصفاته، وذكره للمخاطب ومن يعرف له ذلك المحمود بما عليه من الفضائل ومحاسن الخصال؛ فكل حمد من كل حامد، على كل محمود، تعريف من الحامد للمحمود بما يستحقه، وذكر له بفضائل هي حقه، كقولك: «إنَّ زيداَ عالم، عادل، حكيم، جواد، كريم» فعرفته بالعلم والحكمة والعدل والجود والكرم. وللحمد أقسام، ستعرف عليها في شرح أول خطبة المتن\*.  
(٢) (الله) هو الاسم الأعظم، ويكنى عنه في عرف العرفاء بـ«لفظ الجلالة» تعظيماً لذكره.

واعلم أن هذا الاسم عند العرفاء: عَلِمٌ للذات الموجدة الموصوفة بالألوهية والربوبية وسائر الصفات الوجودية، لا أنه اسم لها مطلقاً من حيث إطلاق الذات عن كل قيد واسم وصفة، المسمى بـ«غيب الهوية» أي لا للذات من حيث المقام الغيبي المطلق؛ فإن الذات - من حيث إطلاقها عن الأسماء والصفات - لا يمكن الإشارة إليها، ولا تُعلم، ولا يمكن أن تنالها أو تحيط بها أفهام العالمين، فلا يمكن أن يكون لها اسم معين، فليس (الله) عَلِمٌ للذات من حيث كونها لا تُعلم ولا يُحاط بها، بل هو عَلِمٌ للذات بعد تنزُّلها من ذلك المقام الغيبي وتعيينها بتعين الألوهية، فهو عَلِمٌ للموجد من حيث ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به، وعلى هذا فعلمية لفظ الجلالة (الله) ليست لكونه الذات

---

\* انظر: شرح فصوص الحكم، الجندي: ص ٢٨-٢٩؛ وشرح القيصري: ج ١، ص ١٧٣؛ ومصباح الأنس: ص ٥.

جلاله<sup>(١)</sup>، مجالي أنوار جماله<sup>(٢)</sup>؛ تفصيلاً لما أجمل من الأحكام، وصير صور تجلياته<sup>(٣)</sup> مشارق شمس المعاني<sup>(٤)</sup> تكميلاً لما عم من الإنعام<sup>(٥)</sup>؛

---

المطلقة من حيث إطلاقها، ولكن هو علم لها من حيث كون هذا الاسم اسماً لواجب الوجود بالذات، يوجد كل شيء؛ فإن اعتبار الذات مطلقة عن كل اسم وصفة سابق على اعتبار كونها موصوفة بالألوهية. وهذا ما ستعرف تفصيله في مباحث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى\*<sup>١</sup>. نعم، ربما أطلق هذا الاسم وأريد به الذات من حيث هي هي تسامحاً<sup>٢</sup>.

(١) في مقام غيب الهوية والكمون والإجمال، وهو مرتبة الذات من حيث إطلاقها وعدم اعتبار أيّ تعين معها.

(٢) في عالم الخلق والظهور والوجود الظاهر والمفصل، والذي يتحقق بعد مرتبة الذات وغيب الهوية.

(٣) التجلي لغة: هو الظهور، والمقصود هنا هو ظهور المعاني والحقائق بالفيض المقدس بعدما ظهرت بالفيض الأقدس، وهو إشارة هنا للكامل من الأولياء، والأنبياء، والعرفاء.

(٤) أي: شمس المعارف، وهذا تشبيه لتلك الصور بمشارق شمس المعاني والحقائق التي كانت كامنة في مقام الغيب، فقد جعل تعالى صور هذه التجليات والمظاهر أشعةً وأدلةً على تلك الحقائق الكامنة والباطنة، كما أن أشعة الشمس دليل عليها.

(٥) هذا هو السر في تفصيل ما أجمل وإظهاره مفصلاً؛ لأن الواجب بالذات قد

---

\*١. انظر: شرح الفصوص، الجندي: ص ٤٧ - ٤٨.

\*٢. انظر: شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليقة الأشتياني: ص ٢٩٢ و ص ٥٧٩.

فأصبحت<sup>(١)</sup> لعباده من أولي وداده، ولأهل عناده من ذوي<sup>(٢)</sup> بعباده<sup>(٣)</sup> مطالع<sup>(٤)</sup> طوابع المعارف<sup>(٥)</sup> ومغارب<sup>(٦)</sup> طلائع<sup>(٧)</sup> العوارف<sup>(٨)</sup>؛ إسعافاً<sup>(٩)</sup> بما عبّر عنه لسان الاستعداد<sup>(١٠)</sup> من المرام<sup>(١١)</sup>.

أفاد - أولاً - وجودات الكَمَل لذاته في علمه الأزليّ، وبعد ذلك أفاض كما لاتهم عليهم؛ تكميلاً لإنعام ذلك الوجود الأوّل.

(١) صور تجلياته.

(٢) في هذه العبارة لفّ ونشر على الترتيب، بين أولي الوداد وأهل العناد.

(٣) أي: الملعونون، كما في لسان العرب، مادة (بعد).

(٤) خبر لقوله: أصبحت.

(٥) لأولي وداده.

(٦) لأهل العناد والملعونين.

(٧) الطليعة: إشراق يظهر ويغرب.

(٨) العوارف: جمع العارفة؛ وهي المعروف، والمراد بها هنا: المعرفة. والمعنى: فأصبحت

تلك التجليات لعباده من أولي وداده مطالع طوابع المعارف، وأصبحت نفس تلك

التجليات لأهل عناده من ذوي بعباده مغارب طوابع العوارف.

(٩) أسعف: أي قضى.

(١٠) أي: سعة كلّ مظهر واستعداد جدول الوجوديّ، وهذا هو السبب في

جعل الصور والتجليات طوابع ومشارق لبعض، ومغارب وظلمات لبعض

آخر؛ فكلُّ يأخذ من الفيض حسب استعداده وقابليّته، فأهل الوداد ينتقلون

من هذا القشر إلى ذلك اللبّ، وأمّا أهل العناد فيقفون عند ظلمات القشر.

(١١) مرام أهل الوداد، وأهل العناد.

فسبحانه من باطنٍ ليس لخبائه سببٌ سوى غاية الظهور<sup>(١)</sup> بنيراتٍ  
منصّاته<sup>(٢)</sup> وما تستوجبُه من لوامع الأضواءِ ظهورُ الأنوارِ<sup>(٣)</sup> بالأكمام<sup>(٤)</sup>، وجلّ  
شأنه من ظاهرٍ لا علّةَ لظهوره غيرَ توغّل كونه في بطائن حُجبه<sup>(٥)</sup> وما  
يستدعيه من غياهبِ<sup>(٦)</sup> الظلام. شعر:

فباطنٌ لا يكادُ يخفى      وظاهرٌ لا يكادُ يبدو<sup>(٧)</sup>

(١) هذا هو السبب الأول لخبائه تعالى؛ فليس لخبائه سبب إلا شدة ظهوره،  
كالشمس في شدة ظهورها.

(٢) وهي المجالي والمظاهر.

(٣) جمع النور، وهو بمعنى الزهر.

(٤) جمع الكمّ، وهو الغلاف الذي يحيط بالزهر، وهذا هو السبب الثاني للخبفاء.  
فهو قد احتجب بمظاهرة وتجلياته كالزهرة في الكمّ. ورغم ذلك الاحتجاب،  
إلا أن تلك الحُجُب هي نفسها آياته ومجاليه.

(٥) هذا هو السبب الأول لظهوره تعالى، وهو كونه سارياً في كلّ حُجبه، أي  
مخلوقاته ومظاهرة، فهي وإن كانت من جهةٍ توجب الظهور والجلاء، إلا أنّها  
من جهةٍ أخرى توجب البطون والخبفاء؛ فعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه  
قال: «محمد صلى الله عليه وآله حجاب الله تبارك وتعالى»<sup>\*١</sup>.

(٦) غياهب: جمع غيهب، وهو شدة سواد الليل<sup>\*٢</sup>.

(٧) البيت لابن عربي، ذكره في «عنقاء مغرب» ونقله الجامي في «نقد  
النصوص: ص ١٠٣» وله شرحٌ وافٍ عليه، وقد ورد عن أمير المؤمنين

\*١. الكافي: ج ١، ص ١٤٥.

\*٢. لسان العرب: ج ١، ص ٦٥٣.



عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «كُلٌّ ظَاهِرٌ غَيْرُهُ غَيْرِ بَاطِنٍ، وَكُلٌّ بَاطِنٌ غَيْرُهُ غَيْرِ ظَاهِرٍ».\*  
 ومعنى ما تقدّم هو: الحمد لله تعالى الذي جعل ما كان كامناً في جلاله ظاهراً  
 في أسماء جماله، وجعل مظاهره ومخلوقاته الظاهرة دليلاً على ما بطن وأجمل  
 في ذاته المقدّسة تحت سلطان اسم (الباطن) فأخرجها من ذلك الإجمال إلى  
 التفصيل، فصارت تحت سلطان اسم (الظاهر).

ولما كانت أعيان الموجودات الخارجية كتاب التكوين كما أنّ القرآن الكريم كتاب  
 التدوين، وأحدهما على وزان الآخر، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ  
 فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١). وكأنّه إشارة إلى ذلك؛ وذلك التفصيل  
 بعد الإجمال إنّما هو لإكمال أنعمه العامّة بأنعمه الخاصّة، فأصبحت تلك  
 التجليات آياتٍ يستدلّ بها عباده وأهل محبّته فتوصلهم إلى معارفه وحقائقه بعد  
 عبورهم من القشر والصورة إلى اللبّ والحقيقة، ونفس تلك التجليات صارت  
 لأهل العناد مغارب وظلمة تبعدهم عن تلك المعارف، وتحوّل دون عبورهم من  
 الصور والمظاهر إلى الحقيقة واللبّ، وكأنّه استفادة من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ  
 قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّا نَعْرِبِيَّ وَعَرَبِيٌّ قُلٌّ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى  
 وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى...﴾ (فصّلت: ٤). وما  
 هذا إلا لاستعدادهم الناقص؛ فقد كانوا قد طلبوا بأنفسهم ولسان استعدادهم  
 هذه القابليّة، فأعطاهم الله ذلك، ولو طلبوا غيره لأعطاهم؛ لأنّ يديه مبسوطتان  
 كلّ البسط؛ قال تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ...﴾ (إبراهيم: ٣٤). وهذا  
 هو السؤال بلسان الاستعداد في عالم العلم الإلهي. فسبحان من اختفى في  
 مظاهره التي حجبت الرائي عن رؤية حقيقة الجمال، فهو الظاهر فيها، والباطن

ثم الصلاة<sup>(١)</sup> والسلام على محمد،

بها، وهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن.  
وتوضيح الإجمال الذاتي والتفصيل الأسامي، ومقام غيب الهويّة والتعيّن الأوّل والثاني سيأتي في طيّات الشرح، خصوصاً في المطالب (٢٦، ٢٧، ٢٨).  
(١) إنّ من الأبحاث المهمّة في كلمات أهل المعرفة تركيزهم الشديد على مسألة الصلاة على النبي الأكرم ﷺ؛ وهذا مطابق لمقتضى صريح الآيات القرآنية، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦)؛ ولهذا أورد الشارح بالصلاة، وكذلك لوجوب تحقّق الواسطة والسنخية بين الفاعل والقابل، والمفوض والمفاض عليه. ولا شك أنّ النبي ﷺ الذي هو الإنسان الكامل، هو الواسطة بين الله تعالى وخلقه في عالم العين؛ ذلك لأنّ الإنسان العادي لا توجد سنخية بينه وبين الخالق، ومع عدمها فلا يمكن أن تصل إليه الفيوضات والخيرات من جانب الحقّ تعالى؛ لأنّها لا يمكن أن تصل إلّا من خلال واسطة تسانخ الحقّ من جهة، وتسانخ المخلوق من جهة أخرى، وهذه الواسطة هي الصادر الأوّل، الذي منه انبثق كلّ خير، وبه أنزل كلّ كمال.  
فحقيقة الصلاة هي: أنّ المصلي يطلب إفاضة الخيرات على الصادر الأوّل حتّى ترشّح منه إليه؛ لأنّ الصادر الأوّل هو واسطة كلّ فيض وخير.  
وقد بين الميرزا الأشتياني في تعليقه على منطق المنظومة هذه الحقيقة بمقدّميتين:  
الأولى: أنّه ثبت في العلوم الحقيقية لزوم المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل. فحتّى تتحقّق الإفاضة، لا بدّ من وجود مسانخة بين فاعل الفعل وقابله؛ إفاضة الفواضل والفضائل، وإفاضة الكمالات الأوّلية والثانوية تحتاج إلى مسانخة.  
الثانية: عدم وجود مناسبة وسنخية بين المبدأ الأعلى الذي هو فوق ما لا يتناهى

بها لا يتناهى في التقديس والتجرد، وبين المنغمرين في ظلمات الهوى، والمنغمسين في غسق المادّة، يوجب ضرورة وجود واسطة للفيض، وإلا لانعدم الجميع. والنتيجة: بناء على المقدّمة الأولى لا بدّ من مسانحة، وبناء على الثانية لا بدّ من واسطة تناسب المبدأ الأعلى من جهة، وتناسب العالم السفليّ من جهة أخرى، وما تلك إلا وجود النبيّ الأعظم ﷺ؛ من هنا نفهم سبب ما حثّ عليه بعض الروايات من أنّ الدعاء إذا أُريد له الاستجابة، لا بدّ أن يُبتدأ به بالصلاة على محمّد ﷺ؛ لأنّه هو واسطة الفيض ونزول الخيرات والبركات. كذلك ذكر الميرزا الأشثياني أسباباً أخرى يمكن مراجعتها هناك\*.

وقال القيصري في بيانه لمعنى الصلاة: «قيل: (الصلاة من الله: الرحمة، ومن الملائكة: الاستغفار، ومن الناس: الدعاء) واعلم أنّ الرحمة من الله تتعلّق بكلّ شيء بحسب استعداد ذلك الشيء وطلبه إيّاها من حضرة الله تعالى، فالرحمة على العاصين المذنبين: الغفران والعفو عنهم، ثمّ ما يُبتنى على المغفرة من الجنّة وغيرها. وعلى المطيعين الصالحين: الجنّة والرضاء ولقاء الحقّ تعالى، وغير ذلك (مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) وعلى العارفين الموحّدين مع ذلك: إفاضة العلوم اليقينيّة والمعارف الحقيقيّة، وعلى المحقّقين الكاملين المكملين من الأنبياء والأولياء عليهم السلام، التجلّيات الذاتيّة والأسمائيّة والصفاتيّة وأعلى مراتب الجنان من جنّات الأعمال والصفات والذات... فالرحمة المتعلقة بقلب النبيّ ﷺ وروحه، هي أعلى مراتب التجلّيات الذاتيّة والأسمائيّة لكمال استعداده وقوّة طلبه إيّاها، وفيضها من الاسم الجامع الإلهيّ [الله] الذي هو منبع الأنوار كلّها، لأنّه ربّه؛ لذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ

\* انظر: منطق المنظومة، بحاشية الميرزا مهدي الأشثياني: ص ٤٩.

## مطلع تناثر<sup>(١)</sup> كل خيرٍ وتمام،

وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴿١﴾ ولم يُقَل: إنَّ الرحمن والرحيم أو غيرهما\*<sup>١</sup>.

(١) في بعض النسخ: تناشر، وفي أخرى: تباشير.

والمعنى هو: أن النبيَّ مُحَمَّدًا ﷺ منيع تناثر كل خير؛ لأنَّ كلَّ خير انبثق من الصادر الأوَّل. فهو ﷺ من حيث المبدأ الفاعلي أوَّل ما صدر من الله سبحانه وتعالى في قوس النزول، وبعبارة أخرى: إنَّ وجوده الجمعي، أو وجوده الأمري والعلمي المرتبط بعالم الملكوت هو أوَّل ما صدر من الحقِّ تعالى، وإن كان بوجوده الخَلقي المادِّي متأخراً عن وجودات الأنبياء ﷺ المادِّية زماناً، وبالتالي فقد انبثق وظهر منه وبواسطته كلَّ خيرٍ وفيض، فهو مطلع تناثر كل خيرٍ وتمام.

قال القيصري: «وكما كان ﷺ واسطة لوجوداتهم [الخلايق] في العلم والعين، ماهيةً ووجوداً، كذلك كان واسطة لكمالاتهم - قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ - وعمد لكلِّ عين، وهمتها بإيصالها إلى كمالها...»<sup>٢\*</sup>.

### الفتح ومراتبه

للفتح معانٍ يمكن مراجعتها في محلِّها من الكتب العرفانية<sup>٣\*</sup>، ولكن ما يهمننا هنا هو مراتب الفتح، ويُمكن اختصار بيانها بالقول: إنَّ الفتح على مراتب: الأولى: مرتبة الفتح القريب، وهو ما في قوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾، وهذا الفتح هو الفتح المرتبط بالفناء الأفعالي.

\*١. شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ١٨٣.

\*٢. شرح فصوص الحكم، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ج ١، ص ١٨٤.

\*٣. انظر: مصباح الأنس: ص ٤٩.

ومفتتح فواتح كل فتح<sup>(١)</sup>

الثانية: مرتبة الفتح المبين، وهو الفتح المتوسط، وهو ما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، وهو الفتح المرتبط بالفناء الصفاقيّ.  
الثالثة: مرتبة الفتح المطلق، وهو ما في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، وهو الفتح المرتبط بالفناء عن الذات.

إذن فالفتح قريبٌ، ومبينٌ، ومطلقٌ، وهذا الأخير وإن كان مختصاً بصاحب الولاية المطلقة ﷺ، إلا أن غيره من الرسل أيضاً له حظٌّ بالتبع - لا بالاصالة - وأما الفتحان السابقان فلا يختص به ﷺ، بل هو ممكن لكل من زكى نفسه وطهرها وارتقى بجناحي العلم والعمل. وسيأتي للفتح وأنواعه زيادة توضيح في طيات البحوث القادمة.

(١) فهو الصادر الأوّل في قوس النزول كما عرفت، وقد نقل الفريقان عنه ﷺ قوله: «كنت أول الناس في الخلق، وآخرهم في البعث»<sup>١</sup>. فهو ﷺ أول الناس خلقاً في عالم الأمر، وهو آخرهم بعثاً من حيث النبوة ومن حيث الرسالة في عالم النشأة الدنيوية. وورد في الخبر عن جابر الأنصاري قال: قلت لرسول الله ﷺ: أول شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: «نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير...»<sup>٢</sup>، ولا تنافي بين روايات العقل والقلم والنور؛ لأنها تشير إلى حيثيات متعددة لحقيقة واحدة وهي الحقيقة المحمدية والصادر الأوّل<sup>٣</sup>.

\* ١. الطبقات الكبرى: ج ١، ص ١٤٩.

\* ٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢٥، ص ٢١، ح ٣٧.

\* ٣. وللتفصيل أكثر راجع: التوحيد؛ بحوث في مراتبه ومعانيه، للسيد الحيدري: ج ٢، ص ٤٤٠.

وَمُخْتَمٌ كُلُّ خَتَامٍ<sup>(١)</sup>، ذلك هو النورُ الساطعُ الذي لا تشوبُه شوائبُ<sup>(٢)</sup> الفيءِ  
ولا غوائلُ<sup>(٣)</sup> الغمامِ. شعرُ:  
لا تَرُمُ في شمسِه، ظلًّا سوى  
فهي شمسٌ، وهي ظلٌّ، وهي فيءٌ<sup>(٤)</sup>

(١) فكما أنه هو الأوّل في سلسلة البدء وقوس النزول، كذلك هو الآخر في سلسلة العود وقوس الصعود؛ فإنّ الغايات هي الرجوع إلى البدايات، وهو خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ. ففي قوس الصعود إلى الله سبحانه وتعالى فإنّ أعلى ما وصل إليه عبدٌ هو ما وصل إليه الخاتم ﷺ. إذن على مستوى قوس النزول هو العلة الفاعلية، أو المبدأ الفاعلي، وعلى مستوى قوس الصعود هو المبدأ الغائي؛ فهو مفتوح فواتح كلّ فتح في سلسلة العلة الفاعلية، ومختتم كلّ ختام في سلسلة العلة الغائية.

(٢) نعته للنبي ﷺ بالنور مقتبسٌ من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا \* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: ٤٥-٤٦). فالنور المحمّدي منزّه عن كلّ نقائص وشوائب لوازم التجليات، فنور الوجود وظلّه وفيئه هنا كلّها شيءٌ واحدٌ لا فرق بينها إلّا بالظاهريّة والمظهريّة، وهذا إشارة للوحدة الشخصية للوجود.

(٣) جمع غائلة أي: المانعة، وهي هنا صفة للغمام.

والمعنى هو: أنّ الرسول ﷺ هو ذلك النور الذي ليس فيه فيء، ولا يمنعه الغمام؛ وما ذلك إلّا لكونه فانيًا في نور القيوم تعالى، فهذه الغمام غير مانعة من ظهور النور المحمّدي الساطع؛ لأنّه فني بنور القيوم تعالى وظهر بظهوره.

(٤) هذا البيت لعفيف الدين التلمساني\*.

\* انظر: مقدّمة كتاب «شرح مواقف النفري»، دراسة وتحقيق الدكتور جمال المرزوقي.

وعلى آله وأصحابه مشكاة شمل كل شتات، ومصباح جمع كل نظام<sup>(١)</sup>.

ومعناه هو: أن نور النبي ﷺ وشمسه ليست مثل هذه الشمس المحسوسة التي ظلها غير فيئها وهما غيرها، بل شمسه ﷺ هي نفسها الظل والفيء، وهذا إشارة إلى الوحدة الشخصية كما تقدم، فلا يوجد إلا حقيقة واحدة وتجلياتها وظلالها، كما ستعرفه فيما سيأتي من مطالب.

(١) في بعض النسخ: ظلام، والمعنى هو: أنه إذا أُريد تحقيق الوحدة والخلص من التفرق والتشتت، والاستنارة بنور الهداية، فلا بد من الالتفاف حول المصباح والمشكاة وهم أهل البيت ﷺ، وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾ (النور: ٣٥).

كانت هذه المقدمة على سبيل براعة الاستهلال؛ لأن للعرفاء طريقة يبدأون بها كتبهم، فيكتبون مقدمة حاوية لعصارة أفكارهم وخلاصة الإلهامات التي سنحت لهم من جانب الحق تعالى، فتكون تلك المقدمة مناسبة لمطالب ذلك الكتاب وأبحاثه ومسانخة لها؛ وقد قال مؤيد الدين الجندي في شرحه على فصوص الحكم، وهو في مقام بيان ما قدمناه: «اعلم أن الحق تعالى وأولياءه الذين آتاهم الله علوماً وكتباً أمرهم بتصنيفها، وأملى على قلوبهم بالسنة الإلهام والإعلام مسائل تأليفها، أجرى الله سبحانه سنته وسنتهم في كتبهم: أن يمدوا الله وينعتوه بالمحامد والأوصاف الكمالية الخبيصة بعلوم ذلك الكتاب، والمطابقة لمضمون ما فيه من فصل الخطاب، لا غيرها من المحامد، بما لا يُناسب حال المصنّف الحامد، فيما هو بصدده من الوارد والشاهد، وذلك مثل ما نعت الله نفسه في مقام تعريف ربوبيته العامة المطلقة برّب

وبعد، فإنّ مسألة التوحيد<sup>(١)</sup> - حسب ما حقّقه المشاهدون [أي: العرفاء المحقّقون] وطبق ما شاهده المحقّقون<sup>(٢)</sup>

العالمين، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾\* وسيأتي من الماتن نفسه - أي أبو حامد تركه - في خطبة المتن مثل هذا الجري والمنهج.

(١) التوحيد لغة: هو التفريد؛ وحّد الشيء يعني فردّه، وفي اصطلاح العرفاء: هو العلم الباحث عن الوجود وتوحيده وإحاطته بكلّ شيء. فالوجود عندهم واحد بالوحدة الشخصية الصمدية، له مظاهر ومجالي وشؤون، لا كما رآه البعض من التباين بين الوجودات، كما ستعرّف عليه بالتفصيل في طيّات هذا الكتاب.

فالتوحيد المبحوث عنه هنا ليس هو التوحيد في العبادة، وليس التوحيد في الخالقيّة، وليس التوحيد في الصفات، وليس التوحيد في وجوب الذات، فهذا ثبت على أيدي المتكلّمين والفلاسفة، وإنّما نحن هنا بصدد إثبات التوحيد على مستوى الوجود، لا أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له، بل الوجود بما هو وجود، واحد لا شريك له، ظهر من خلال شؤونه وتجليّاته.

وهذا التوحيد يعني الوحدة الشخصية المطابقة لما حقّقه المشاهدون وشاهده المحقّقون، لا توحيد الواجب ولا توحيد الصفة ولا توحيد الأفعال، وإنّما هو التوحيد في الوجود ممّا لم يهتد إليه إلى الآن نظر ذوي العقول بمشاعل الحُجج والبرهان؛ لأنّ أقصى ما انتهت إليه حُججهم وبراهينهم هو إثبات وحدة واجب الوجود، والكلام هنا هو حول إثبات توحيد فوق ذلك، وهو إثبات وحدة الوجود، لا وحدة واجب الوجود فقط.

(٢) في مكاشفاتهم.

\* شرح الفصوص، مؤيد الدين الجندي: ص ٨٥.



من أولي الكشف والعيان<sup>(١)</sup> - مما لم يهتد إليه إلى الآن نظر ذوي العقول  
بمشاعل الحجج والبرهان<sup>(٢)</sup>، إلا من أيده الله بنور منه، ووفقَه بهدائه إليه،

ومحصّل مراده: أنّ حقيقة التوحيد هي التي وصل إليها المتقدّمون من الأنبياء  
عليهم السلام والمتأخرون من الأولياء، لا ما وصل إليه المتكلّمون من أصحاب الجدل  
والنقاش، والمشائون من أصحاب النظر والاستدلال؛ ذلك لأنّ معرفة  
حقائق الأشياء بالنظر والاستدلال متعدّرة، كما ثبت عند أهل الفنّ، وقد  
صرّحوا بذلك في كتبهم؛ قال الفناري: «معرفة حقائق الأشياء - على ما هي  
عليه في علم الله تعالى - بالأدلة النظرية متعدّدة...»<sup>١\*</sup>.

وقال السيّد حيدر الأملي - بعد أن قسّم العلوم إلى علوم كسبية وإرثية:-  
«الأصلح والأأنفع منهما لا يكون إلا العلم الثاني، أي الذي هو في القلب؛  
لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك، المضرّة منه متوقّعة، بل هي  
واقعةٌ حاصلّة، كما ستعرفه، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقيّة  
والعلوم الإرثية الإلهية، التي هي سبب المنفعة دنيّاً وآخرّة...»<sup>٢\*</sup>.

(١) أي: أصحاب الكشف ومعاينة الواقع عيناً على ما هو عليه طبقاً لمكاشفاتهم،  
ومحصّل مراده هنا: أنّ حقيقة التوحيد هي التي وصل إليها المتقدّمون من  
الأنبياء، والمتأخرون من الأولياء، لا ما وصل إليه المتكلّمون من أصحاب  
الجدل والمشائون من أصحاب النظر.

(٢) قال صدر المتألّهين: «فإنّ أغمض العلوم: علم التوحيد، وأشرف المقامات:  
نيل أسرار المكاشفات، لا يختصّ بهذه المعرفة إلاّ الأكابر المقربون، ولا ينال

\*١. مصباح الأنس: ص ٣٢، الفصل الثالث، في تبين منتهى الأفكار وتعيين ما يسلكه  
أهل الاستبصار.

\*٢. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيّد حيدر الأملي: ص ٤٤٣.

هذه البغية إلا الشهداء الصالحون؛ إذ صورة هذه العلوم لا تكتب إلا بقلم الحقّ الأوّل على لوح قلب استقامت سيرته، واستوت سيرته، وصار مصيقلاً بصيقل الإيمان والتقوى عن كون التعلّقات إلى هذه الدنيا، والركون إلى كثائف هذا العالم الأدنى...»<sup>١\*</sup>.

والبرهان وحده عاجزٌ عن نيل حقيقة التوحيد والوحدة الشخصية، وهو قاصرٌ عن الوصول إلى حقيقتها، بل عن درك حقيقة الأشياء، وقد صرح بذلك أساطين الحكمة والعرفان كما تقدّم، ولقد أظهر الشيخ الكبير ابن سينا العجز عن معرفة حقائق الأشياء حيث قال: «الفصل المقوم للنوع لا يُعرف ولا يُدرَك علمه ومعرفته، والأشياء التي يؤتى بها على أنّها فصول، فإنّها تدلّ على الفصول وهي لوازمها - إلى أن قال -: والتحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقية...»<sup>٢\*</sup>.

وقال أيضاً: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواصّ واللوازم والأعراض...»<sup>٣\*</sup>. وقال صدر المتألّهين في إلهيات الأسفار: «حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوريّ»<sup>٤\*</sup>.

فهذا المنهج العقليّ قاصرٌ عن الوصول إلى حقائق الأشياء، فضلاً عن الوصول إلى أسرار التوحيد إلا إذا ضُمّ إليه الكشف والشهود الذوقيّ، كما هو واضح

\* ١. إيقاظ النائمين، لصدر المتألّهين: ص ٤.

\* ٢. التعليقات، للشيخ الرئيس، طبعة مصر: ص ١٣٧.

\* ٣. التعليقات: ص ٣٤.

\* ٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٨٥؛ وللتفصيل أكثر وأكثر انظر: جامع الأسرار للسيد حيدر الأملي: ص ٤٧٣ فما بعد، وغيرها من المصادر.

من الحائزين منهم [مَن وَفَّقَ اللهُ] مرتبتي الاستدلالِ العقليِّ والشهودِ الذوقيِّ، الفائزين بمنقبتَي العِلْمِ العِلِّيِّ والكشفِ الإِلَهِيِّ<sup>(١)</sup>، الذين خَلَّصَهُم اللهُ تعالى عن مضائقِ المقَدِّماتِ من الخطابيَّةِ والبرهانيَّةِ<sup>(٢)</sup>، إلى أفضيةِ الوارداتِ

من عبارة الشارح، وسيأتي بيان ذلك، والكلام في تفاصيله.

(١) قوله: «الذوق» هو أول مراتب شهود الحقِّ تعالى، وقوله: «العِلْمُ العِلِّيُّ والكشفُ الإِلَهِيُّ» في بعض النسخ: الإِلَهِيُّ، بدل الإِلَهِيِّ، ومعناه: الربَّانيُّ والإِلَهِيُّ، أو الاستدلال من العلة إلى المعلول، وقوله: «إِلَّا مِنْ أَيْدِي اللَّهِ بِنُورٍ مِنْهُ» إشارةٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ...﴾ (التغابن: ١١)؛ ذلك لأنَّ معرفة الوجود الحقِّ مرتبطة بالقلب لا أمَّها مرتبطة بالعقل؛ مرتبطة بالكشف والعيان، والكشفُ والعيانُ للقلوب لا للعقول، والمقصود بالهداية هنا هي الهداية الخاصَّة، وليست الهداية العامَّة المشتركة بين جميع المخلوقات.

(٢) قال صدر المتألِّهين: «فإنَّ هؤلاء الأكابر وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود، لا بتركيب المقَدِّمات والحدود، ومحافظة الضوابط القياسية، ومراعاة القوانين التصويرية والتصديقية، بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجُّه التام والخشوع والإنابة؛ قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَّنَّ بِقَلْبِهِ سَلِيمًا﴾، و﴿...فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾، وقد عرفوا الحقَّ بنور الحقِّ العيان، ووصلوا إليه لا بقوة أقدام الحجَّة والبرهان، بل بخلع النعيلين، وطرح القدمين، ورفض الكونين...».\*

وقال العلامة القيصري في شرح الفصِّ الأدمي من فصوص الحكم: «...انحجب أرباب العقول عن إدراك الحقِّ والحقائق؛ لتقليدهم عقولهم، وغاية عرفانهم

العلم الإجمالي بأنّ لهم موجداً ربّاً منزّهاً عن الصفات الكونية، ولا يعلمون من الحقائق إلّا لوازمها وخواصّها، وأرباب التحقيق وأهل الطريق علموا ذلك مُجملاً، وشاهدوا تجلّياته وظهوراته مُفصّلاً، فاهتدوا بنوره، وسرّوا في الحقائق سرّيات تجلّيه فيها، وكشفوا عنها وعن خواصّها ولوازمها كشفاً لا تمازجه شبهة، وعلموا الحقائق علماً لا تطراً عليه ريبة؛ فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هوناً، وأرباب النظر عباد عقولهم، فالصادر فيهم: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ...﴾ (الأنبياء: ٩٨) أي جهنّم البعد والحرمان عن إدراك الحقائق وأنوارها، أي: لا يقبلون إلّا ما أعطته عقولهم...»<sup>١\*</sup>.

وقال أيضاً: «... لا يستفيد بهذا النوع من العلم إلّا من تنوّر باطنه بالفهم، وجانب طريق الجدل، ونظر بنظر من أنصف وعدل، وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطأ والخلل، وطهر الباطن عن دنس الأغيار، وتوجّه إلى الله الواحد القهار... وعلم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم؛ فإنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين، لا بالظنّ والتخمين. وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان، إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان؛ إذ الدليل لا يزيد فيه إلّا خفاء، والبرهان لا يوجب عليه إلّا جفاء؛ لأنّه طورٌ لا يصل إليه إلّا من اهتدى، ولا يجده عياناً إلّا من زكّى نفسه واقتدى»<sup>٢\*</sup>. ولكنهم في مقام البيان والتبيين اضطروا للاستعانة بالبرهان والاستدلال كما هو واضح من ذيل عبارة القيصري المتقدّمة. وإنّ من أوائل

\*١. شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٢٢٩.

\*٢. مقدّمة شرح الفصوص: ج ١، ص ١٩.

الكشفيّة<sup>(١)</sup>، والمخاطبات العيانيّة<sup>(٢)</sup>، بحسن متابعة الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين<sup>(٣)</sup> - الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع إلى محلّ

الطليعة التي أخذت على عاتقها كتابة المطالب الذوقية الكشفيّة بلغة أهل البرهان والاستدلال لتسيهل فهم ودراسة هذا العلم، هو الماتن الخواجة أفضل الدين محمد تركه، كما هو ظاهر من كتابه (قواعد التوحيد) وتبعه حفيده صائن الدين في شرحه لهذا الكتاب، بدءوا في الفحص عن مبادئ يمكن أن تُبنى عليها البراهين على هذه المسائل حتى يتمكن من عرضها على غير السالكين؛ ليكون مشوقاً لهم على الاعتناء بشأن السلوك أولاً، ثم إبراز منهج آلي يمكن التمييز به بين الصحيح من المعارف الكشفيّة والتخيّلات الباطلة\*.

(١) قال القيصري في أول الفصل السابع من مقدّماته على فصوص الحكم في بيانه لمعنى الكشف: «إنّ الكشف لغة: رفع الحجاب. يُقال: كشفت المرأة وجهها، أي: رفعت نقابها. واصطلاحاً: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً...»، أي: مشاهدة تلك المعاني الغيبية على نحو الرؤية القلبية الوجدانية الحقيقية على حسب سعة وجود الرائي.

(٢) وهي الإلهامات والإفاضات الغيبية من الحقّ تعالى على نفوس الأولياء والعرفاء الكمّل.

(٣) فالعارف الحقيقي هو من أحسن المتابعة للأنبياء والمرسلين ﷺ؛ قال تعالى على لسان نبيه ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...﴾ (آل عمران: ٣١). وقال عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن

\* انظر: شرح الفصوص، لابن تركه: ج ١، ص ٣٧.

التفصيل<sup>(١)</sup>، ووسائطُ نزولِ المعاني عن سماءِ القدس إلى مقامِ التنزيل، سيِّما

كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ... ﴿ (الأحزاب: ٢١). ونتيجة ذلك هي القرب الإلهيِّ بحسن متابعة الأنبياء.

(١) اعلم: أنَّ للأسماء الإلهية صوراً متعيّنة في عالم العلم الإلهيِّ - لأنّه تعالى عالمٌ بذاته وأسمائه وصفاته - تُسمّى تلك الصور المتعيّنة بـ(الأعيان الثابتة)، ولهذه الأعيان الثابتة صورٌ متحقّقةٌ في العالم الخارجيِّ تسمّى بـ(المظاهر والرقائق). واعلم أيضاً: أنَّ تلك الأسماء الإلهية بمثابة أرواح الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة مظاهر وأبدان تلك الأسماء في مقام عين الجمع الذي هو عالم العلم الإلهيِّ والتعيّينات الحقيّة، وللأعيان الثابتة مظاهر في عالم الخلق والتفصيل هي الأعيان الخارجيّة. فالأعيان الثابتة بمثابة أرواح الأعيان الخارجيّة كما كانت الأسماء الإلهية أرواح الأعيان الثابتة، ويعبر عن هذه المظاهر والأعيان الخارجيّة بالرقائق، وعن تلك الأعيان الثابتة بالحقائق كما عرفت.

إذن فكُلّ عينٍ ثابتةٍ هي مظهرٌ لاسم من الأسماء الإلهية، وكلّ عينٍ خارجيّةٍ هي مظهرٌ لعينٍ ثابتة، والعين الثابتة رابطةٌ تربط العين الخارجيّة بالاسم، والاسم رابطةٌ يربط العين الثابتة بالذات المقدّسة. والأنبياء عليهم السلام في مرتبة أعيانهم الثابتة، مظاهر أئمة الأسماء الإلهية التي لها الحيطّة الكاملة على بقيّة الأسماء الإلهية جميعها - ما عدا اسم (الله) الذي هو إمام الأئمة وروح الإنسان الكامل الذي هو [أي: الإنسان الكامل] مظهر لهذا الاسم (الله) - وتلك الأسماء هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، على تفصيلٍ يأتي في محلّه.

فإنَّ تلك الأئمة من الأسماء الإلهية - التي لها الوساطة بين الذات وبقية الأسماء - تجلّت وظهرت في الأنبياء؛ لذا فقد استحَقّوا عليهم السلام - بهذا المقام - أن يكونوا وسائط بين الأسماء وبين بقيّة الأعيان الثابتة (التي هي حقائق وأرواح

الموجودات والأعيان الخارجيّة) وكان هذا في عين الجمع وعالم العلم الإلهي. وكذلك استحقّ الأنبياء عليهم السلام أن يكونوا وسائط بين الأعيان الثابتة للخلق في مرتبة العلم الإلهي وبين أعيانهم الخارجية (التي هي مظاهر ورقائق تلك الحقائق والأرواح). وكان هذا في محلّ التفصيل والنشآت اللاحقة على نشأة العلم المتقدّمة؛ فالخلق من مرتبة أعيانهم الثابتة وحقائقهم إلى رتبة وجوداتهم التفصيليّة ورقائقهم الخارجيّة مرتبطون بالذات الأحديّة بواسطة الأنبياء عليهم السلام، فأعيان الأنبياء روابط أعيان الخلائق وحقائقها، ووجوداتهم روابط وجودات الخلق ورقائقهم؛ فهم عليهم السلام وسائط الحقائق غيباً وشهادة، وهم رعاة الخلائق غيباً وشهادة.

وهنا عليك أن تعلم إجمالاً: أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة تجلّت لنفسها فظهرت الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الثابتة بواسطة الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الخارجيّة بواسطة الأعيان الثابتة، وكلّ مرتبة متأخّرة من هذه المراتب تعتبر مظهراً ورقيقة لما قبلها، وتلك التي قبل تعتبر روحاً وحقيقةً للمتأخّرة.

وبهذا تعرف معنى قول القيصري في مقدّمته: «إنّ للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنّها صور الأسماء، واعتبار أنّها حقائق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الأوّل كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان. وللأسماء أيضاً اعتباران: اعتبار كثرتها، واعتبار وحدة الذات المسماة بها... فباختبار تكثّرها [أي: الأسماء] محتاجة إلى الفيض من الحضرة الإلهيّة الجامعة لها [أي: للأسماء] وقابلة له [أي: للفيض] كالعالم، وباختبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات [تكون الأسماء] أرباب لصورها [التي هي الأعيان الثابتة] فيأضه إليها. فبالفيض الأقدس (الذي هو التجلّي بحسب أوّلية الذات وباطنيّتها)

مَنْ تَأَسَّى مِنْهُمْ [أي: مِنَ التَّابِعِينَ] أَسْوَةً حَسَنَةً<sup>(١)</sup> بِالْأَوَّلِ مِنْهُمْ وَجُوداً

يصل الفيض من حضرة الذات إليها [أي: الأسماء] وإلى الأعيان دائماً، ثم بالفيض المقدس (الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها [أي: الذات] وآخريتها وقابلية الأعيان واستعداداتها) يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية. وكل عين هي كالجنس لما تحتها، [وتكون تلك العين الثابتة] واسطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها [من الأعيان الثابتة والأشخاص]... إلى أن ينتهي [ذلك الفيض] إلى الأشخاص، كوساطة العقول والنفوس المجردة إلى ما تحتها مما في عالم الأكوان والفساد... والأعيان من حيث إنها أرواح للحقائق الخارجية، ولها جهة الربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالأولى [من حيث إنها أرواح] وترتب صورها الخارجية بالثانية [من حيث لها جهة الربوبية والربوبية]... فلا يتوهم متوهم: أن الأعيان لها جهة القابلية فقط، والأسماء لها جهة الفاعلية فقط\*.

فعرفت بذلك معنى العين الثابتة، ومعنى العين الخارجية، ومعنى الحقيقة، ومعنى الرقيقة، ومعنى الاسم، ومعنى أمهات الأسماء، وسيأتي لهذا البحث زيادة توضيح خصوصاً في مقدمة الجزء الثاني من الكتاب.

(١) وهي المتابعة التامة للخاتم ﷺ؛ قال الأشتياني في حاشيته على التمهيد: «الأسوة الحسنة هي الاستجابة الكلية له ﷺ وهي متابعة إلهية، فإنه حينئذ يصير قلبه منوراً وينبوعاً للعلوم الظاهرة والباطنة، فحينئذ يصير مشابهاً للنبي ﷺ في أن علمه لديني أو كسفي؛ ﴿...وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥)، وبحسن المتابعة حصل لسلمان الفارسي مقام الأولياء، حيث قيل في

\*. شرح الفصوص: ج ١، ص ٨٨-٨٩؛ وللزيادة راجع نفس المصدر: ج ١، ص ١٤٠-١٤٧.



ورتبة، والآخِرِ منهم زماناً وبعثة<sup>(١)</sup>، محمدٍ الذي هو غاية الغايات<sup>(٢)</sup> وآثاره المنيفة مُوردُ الكمالات<sup>(٣)</sup> ومنبعُ السعادات، عليه وعلى آله أفضل الصلوات وأجمل<sup>(٤)</sup> التحيات.

ولذا ترى أُمَّتَهُ [أي: أُمَّة الخاتم] الشريفة، إذا حاولوا تحقيقَ معاني التوحيد، ووقفوا بين البراهين العقلية والنواميس النقلية بما لا يتصورُ عليه المزيد<sup>(٥)</sup>،

---

حقّه: «سلمان متاً أهل البيت»<sup>١\*</sup>.

(١) ضمير (منهم) يرجع إلى الأنبياء عليهم السلام، وهو إشارة لقوله صلى الله عليه وآله: «كنتُ أول الناس في الخلق، وآخرهم في البعث»<sup>٢\*</sup>. وقد تقدّم شرح ذلك.

(٢) فإنّ النهايات هي الرجوع إلى البدايات؛ وعن الإمام عليّ عليه السلام في بيان أوصاف الإمام أنّه قال: «هو مبدأ الوجود وغايته»<sup>٣\*</sup>.

(٣) أعمّ من الآثار اللفظية كالقرآن والسنة، والآثار العينية التي هي أهل البيت عليهم السلام؛ فهم آثاره الباقية وأصحاب الكمالات الرفيعة.

(٤) في بعض النسخ: وأكمل.

(٥) لأنّ كمال المعرفة حُتم بالخاتم صلى الله عليه وآله؛ فإنّ التوحيد الذي جاء به هو التوحيد الأكمل والمرتبة الأعلى، وقد علّمها أتباعه والمتأسّين به، فمشوا على طريقته البيضاء، وطبّقوا بين البراهين العقلية والنواميس النقلية ووقفوا بينهما بما لا يتصورُ عليه المزيد، لا كما كان بعض الفلاسفة القاصرين عن التوفيق بين الشريعة والعقل، فقالوا بالتضادّ والتناقض بينهما؛ وقد قال صدر المتألّهين في بيان

---

\*١. تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٦٣، هامش رقم (٥).

\*٢. الطبقات الكبرى، لابن سعد: ج ١، ص ١٤٩.

\*٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢٥، ص ١٦٩.

حيث يدفعون شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق ما أفادهم النظر الصحيح لما أنزل عليهم من النص الصريح، وكذلك في سائر العلوم الحقيقية، والمعارف اليقينية، قد بينوا مواقع خللهم<sup>(١)</sup>، وأظهروا مواضع زللهم، بما يستبان منه محل اللبس، ويتميز به الشها من الشمس<sup>(٢)</sup>.

كل ذلك إنما هي شعشة<sup>(٣)</sup> من ذكاء تميط ليلاً أدهم، بل شنشنة<sup>(٤)</sup> أعرفها من أخزم<sup>(٥)</sup>.

التطابق ما بين العقل والشرع: «وحاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»\*.

- (١) أي بينوا مواقع خلل الفلاسفة القاصرين.
- (٢) الشها: كوكب ضئيل الضوء لا يرى إلا بصعوبة، بحيث يمتحن الناس حدة إبصارهم برؤيته، والمعنى: أن أهل الشهود قد بينوا الخلل في كلام الفلاسفة القاصرين، بحيث تبين مقام الشهود والكشف الذي هو بمثابة الشمس عن مقام الاستدلال الذي هو بمثابة الشها.
- (٣) من الشعاع. وذكاء: اسم علم للشمس. تميط: تزيل. أدهم: شديد السواد. والمعنى هو: أن ما قام به أهل الكشف من التوفيق بين البراهين العقلية والنواميس النقلية، وبيان ضعف عقول بعض الفلاسفة الاستدلالية، هذا كله ما هو إلا شعاع من الشمس المحمدية التي بها يُزال الظلام الأسود والليل الأدهم.
- (٤) الخلق والطبيعة والسجية.
- (٥) عجز بيت لأبي أخزم الطائي، قيل في معناه: كان ابنه أخزم عاقلاً له، فعندما

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٠٣.

هذا، وإنَّ زماننا هذا<sup>(١)</sup> قد بلغَ منتهى كماله<sup>(٢)</sup>، واستوى دوحه<sup>(٣)</sup> إقباله،

مات أخزم وثب أبنائه على جدّهم فضربوه وأدموه، فقال لهم: هذه شنشنة  
أعرفها من أخزم، أي: طبيعة أعرفها من أخزم، وله معانٍ أخرى يمكن مراجعتها  
في كتاب (مجمع الأمثال) للميداني، فصل الشين المكسورة.

والمعنى هو: أنَّ منهج العرفاء في الوصول إلى الحقائق وبيان الدقائق ما هو إلا  
أمر ورثوه من نبيّهم الخاتم ﷺ.

(١) أي: زمان أمة الخاتم ﷺ، وسيأتي منه التصريح بذلك في أوّل المطلب  
الأوّل حيث يقول: «ثمَّ قوله: ذهب إليه العارفون...، إشارة إلى المتأخّرين من  
الأولياء المحمّديين ﷺ، صرّحوا وباحوا...».

(٢) وقد استدلّ الشارح - في شرحه على فصوص الحكم - على ذلك بتداول  
كتاب فصوص الحكم؛ لما فيه من الأسرار والدقائق التي كان البوح بها محرّماً  
في الأزمان السابقة؛ لعدم احتمال عقول أهل تلك الأزمان، فقد قال: «ومن  
آياته تداول كتاب فصوص الحكم... فإنه قد انتظم في عقده جواهر خصائص  
مكاشفات الأنبياء، وطرائف لطائف أذواق خلّص الأولياء»<sup>١\*</sup>.

وفي الكافي عن عاصم بن حميد قال: سئل علي بن الحسين ﷺ عن التوحيد  
فقال: «إنَّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل  
الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ  
بِدَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك»<sup>٢\*</sup>.

(٣) الشجرة العظيمة من أيّ نوع كانت.

\*١. شرح الفصوص، لابن تركه: ج ١، ص ٥.

\*٢. أصول الكافي، باب النسبة: ح ٣.

وحان أو أن اجتناء ثماره، وكشف القناع عن مخدرات أبقاره، بما استنارت على صفحات أيامه، من الآثار الموجودة في الكتب المنزلة السماوية<sup>(١)</sup> والزبر الكشفية العالية<sup>(٢)</sup>، ولعمرنا تجد ما لا تصل إليه الأكابر إلا بعد ارتياض نفوسهم بالرياضات المتعبة الشاقة، مدى الليالي والأيام<sup>(٣)</sup>، قد صار مضغاً للخاص والعام<sup>(٤)</sup>، وما كان إفشاؤه أفتى بإهراق دم

- (١) أي أن ما كان رموزاً في تلك العصور، أصبح ظاهراً وبيّناً في هذا الزمان؛ ذلك لأنّ الأنبياء السابقين ﷺ ما كانوا يستطيعون أن يُظهروا أسرار التوحيد لأممهم؛ لتقيّد تلك الأمم بما يقتضيه وقتهم وزمانهم، فكان الأنبياء ﷺ مأمورين بأن يكلموا الناس على قدر عقولهم في تلك الأزمان؛ فلذا جاءت كلماتهم مرموزة معمّاة، حتّى جاء عصر الخاتم ﷺ، فانكشفت تلك الرموز واشتهرت تلك الأسرار، والقرآن الكريم وروايات أهل البيت ﷺ وما فيهما من كنوز التوحيد خير شاهد على ذلك، وحسبك دليلاً على هذا قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (الحديد: ٣). فضلاً عن غيرها من الآيات، وكثير من الروايات والأحاديث.
- (٢) لعلّ المقصود هنا هو القرآن الكريم والسنة المحمّدية الشريفة؛ فإنّها تنادي بأعلى صوتها بالتوحيد القرآنيّ الصمديّ الخالص.
- (٣) في تلك الأزمان السابقة لعصر الخاتم ﷺ؛ فقد كانوا يجاهدون أنفسهم بالرياضات الروحية الشاقة من أجل الوصول إلى بصيص قبس من أسرار أنوار التوحيد الإلهي.
- (٤) في عصر الخاتم ﷺ وأمته ببركة نبيّهم وقرآنه المنزل عليه من الله تعالى، وبركة مفسّريه، وهم أهل البيت ﷺ.

الكبار<sup>(١)</sup> قد أصبح في الاشتهار كالشمس في رابعة من النهار<sup>(٢)</sup>.  
وبالجملة: ما لا يمكن للكمّل أن يطوا<sup>(٣)</sup> مراحل طواه، إلا بعد خلع  
النعلين<sup>(٤)</sup> ولا لأحد أن يحوم حول حماه إلا بانطواء القدمين<sup>(٥)</sup> بل بالانخلاع  
عن القوتين<sup>(٦)</sup>

- (١) كالحلاج وغيره؛ حيث كان البوح بهذه الأسرار سبباً للتكفير والتقتيل؛  
لضعف عقول السامعين.  
(٢) مثل يضرب لما يكون في غاية الظهور والوضوح، والرابعة هي درجة من  
درجات الفلك تكون فيها الشمس في أعلى استقامتها.  
(٣) في بعض النسخ يطوا.  
(٤) كناية عن قطع العلائق عن جميع الأمور الخارجيّة ومنع النفس عن التعلّق  
بالمادّيات، وهو ما يعبر عنه بالرياضات الروحيّة ومجاهدة النفس.  
(٥) كناية عن التخلّي عن المقدّمات الصغرى والكبرى، أي: ترك الاستدلال؛  
فإنّه مانع من نيل المعارف الحقيقية العرفانيّة، كما تقدّم توضيحه.  
(٦) وهي مرحلة التخلّي عن قوتي العقل والوهم؛ فإنّ علم التوحيد طورٌ فوق  
طور العقل.

والمراد من العقل هنا: هو إدراك الأمور الكلّية كما سيأتي بيانه في المطلب  
(٥٨)، وليس المراد من الوهم هنا: قوّة غير العقل، بل الوهم هو العقل  
ولكنّه عقل مقيد؛ لأنّ العقل تارة يكون مطلقاً وأخرى يكون مقيداً، وهنا  
يراد من الوهم: العقل المقيد؛ لذا قال صدر المتألّهين رحمته الله: «واعلم أنّ الوهم  
عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت - يعني غير القوى الباطنيّة - إلاّ أنّه  
ليس له ذاتٌ مغايرةٌ للعقل، لا أنّه قوتان: قوّة العقل وقوّة الوهم، بل هي قوّة  
واحدة، بل هو عبارةٌ عن إضافة الذات العقليّة إلى شخصٍ جزئيٍّ وتعلّقها بها

قد تُسمعُ أسرارُه<sup>(١)</sup> من شراكِهما، وتقتنصُ نوافِرَ<sup>(٢)</sup> دقائقِه من رقائِقِ نضدِهما واشتراكِهما<sup>(٣)</sup>، اقتناصَ شوارِدِ حقائقِه [أي: شوارِدِ حقائقِ التوحيدِ] من حبائلِ إدراكِهما [أي: قوَى العقلِ والوهمِ] فإنَّ اللبيبَ بقوَى الوهمِ والعقلِ، وترتيبِ مدركاتِها بميامنِ هذه الأحيانِ والأوقاتِ<sup>(٤)</sup>، وصلَ إليه وعثرَ عليه [أي: على التوحيدِ] وصولَه إلى أجلى اليقينيَّاتِ، وعثورَه على أوَّلِ البديهيَّاتِ<sup>(٥)</sup>.

---

وتدبيرها له، فالقوَّة العقلية المتعلِّقة بالخيال تُسمَّى وهماً\*<sup>١</sup>. ولذا قالوا: بأنَّ مدركاتِ العقل: المعاني الكلية، ومدركاتِ الوهم: المعاني الجزئية.

(١) أي: أسرار ما لا يمكن للكامل أن يطوِّوا مراحلَه ومنازلَ مسيرِه....

(٢) أي: شوارِدِ دقائقِه\*<sup>٢</sup>.

(٣) في بعض النسخ: واشتباكِهما، أي القدمين، والمعنى هو شهرة أسرار التوحيد وبيانها وانتشارها.

(٤) أحيانَ زمانِ أمَّة الخاتم ﷺ وأوقاتها.

(٥) فإنَّ أمَّة الخاتم ﷺ، وبركة متابعتها لشريعته الغراء، صارت تقتنصُ المعارف - التي كانت عصية على الأمم السالفة، إلا بعد المشقَّة والجِدِّ - بعقلها ووهمها بترتيب المقدمات البرهانية بالإضافة إلى تركية النفس؛ وما ذلك إلا ببركة شريعة الخاتم ﷺ، فما كان عالياً هناك صار دانياً هنا، وما كان عرشاً هناك صار فرشاً هنا.

قال العلامة الطباطبائي قلبي: «وهذا التوحيد - أعني به الإطلاقي - ممَّن انفرد بإثباته الملة المقدَّسة الإسلامية، وفاقت به الملل والشرائع السالفة، فظاهر ما

---

\*١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٢١٥.

\*٢. انظر: لسان العرب، مادة: نفر.

شعر:

كَمَ ذَا تَلُوْحُ بِالشَّعْبَتَيْنِ وَالْعَلَمِ وَالْأَمْرُ أَوْضَحُ مِنْ نَارٍ عَلَى عِلْمٍ<sup>(١)</sup>  
 عَلَى أَنَّ الْمُخْتَارَ عِنْدَ الصِّدْرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْحُكَمَاءِ<sup>(٢)</sup> - الَّذِينَ هُمْ مِنْ جَمَلَةِ  
 الْأَصْفِيَاءِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ عَلَى مَا أَخْبَرَ عَنْهُ الْمُؤَرِّخُونَ، كَاغَاثَاذِيمُونَ  
 الْمَدْعُوِّ بِلِسَانِ الشَّرْعِ<sup>(٣)</sup> بَلْقَمَانِ،

بلغنا منهم [أي: من الأمم السابقة] في التوحيد مقام الواحدية... والذي  
 ثبت عندنا أعلى من ذلك المقام\*.

(١) ذات الشعبتين والعلم: من الآلات النجومية التي يُستعلم بها اختلاف  
 المنظر وغيره من الأحكام النجومية، ومعنى البيت هو: إلى متى تحتاج أيها  
 الناظر إلى الاستدلال وأدواته، مع أن الأمر واضح وضوح النار على العلم؟!  
 (٢) المختار عند حكماء القرون السابقة في مسألة التوحيد ليس إلا هذا الذي نحن في  
 صدد بيانه هنا، ولكنه كان عندهم معلوماً على نحو الإجمال والكتمان والإسرار،  
 وهو معلوم عند أمة الخاتم ﷺ، على نحو التفصيل والوضوح والاشتهار.

(٣) فإن الحكماء والفلاسفة السابقين كانوا إما من الأنبياء عليهم السلام أو من طلبتهم؛ قال  
 السيّد ابن طاووس: «ووجدت في كتاب (ريحان المجالس وتحفة المؤانس) تأليف  
 أحمد بن الحسين بن علي الرخجي... ما هذا لفظه: حدّثني أبو الحسن الهيثم: أن  
 الحكماء العلماء الذين أجمع الخاصّة والعامة على معرفتهم وحسن أفهامهم، ولم  
 يتطرّق الطعن عليهم في علومهم، مثل هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس  
 النبي ﷺ ومعنى المثلث: أن الله أعطاه علم النجوم والطب والكيمياء، ومثل

\* الرسائل التوحيدية، للعلامة الطباطبائي: ص ١٤؛ كذلك انظر كتاب: التوحيد للسيّد  
 الحيدري: ج ١، ص ٥٣.

وهرمس الهرامسة، المدعو بإدريس<sup>(١)</sup>، وفيثاغورث المدعو بشيث، وأفلاطون

أبرخسي وبطلميوس، ويقال إنهما كانا من بعض الأنبياء، وأكثر الحكماء كذلك، وإنما التبس على الناس أمرهم لعلّ أسائهم باليونانية<sup>\*١</sup>. وقال الشيخ البهائي رحمته بعد نقل هذا الكلام: «ولا استبعاد فيه»<sup>\*٢</sup>. والأمر مختلف فيه.

(١) للعلامة الطباطبائي رحمته بحث مفصل حول النبي إدريس عليه السلام يمكن مراجعته في الميزان، وقد نقل هناك مجموعة من الروايات وناقشها ثم قال: «ويُسمى عليه السلام بهرمس، قال القفطي في كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، في ترجمة إدريس: اختلف الحكماء في مولده ومنشئه وعمّن أخذ العلم قبل النبوة، فقالت فرقة: ولد بمصر وسمّوه هرمس الهرامسة... وسمّاه الله عزّ وجلّ في كتابه العربيّ المبين إدريس، وقال هؤلاء: إنّ معلّمه اسمه الغوثاذيمون، وقيل: إغثاذيمون المصري، ولم يذكروا من كان هذا الرجل، إلّا أنّهم قالوا: إنّ أحد الأنبياء اليونانيين والمصريين، وسمّوه أيضاً أورين الثاني وإدريس عندهم أورين الثالث، وتفسير غوثاذيمون: السعيد الجدّ، وقالوا: خرج هرمس من مصر وجاب الأرض كلّها ثمّ عاد إليها ورفع الله إليه بها، وذلك بعد اثنتين وثمانين سنة من عمره.

وقالت فرقة أخرى: إنّ إدريس ولد ببابل ونشأ بها وأنّه أخذ في أوّل عمره بعلم شيث ابن آدم وهو جدّ جدّ أبيه؛ لأنّ إدريس ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث. قال الشهرستاني: إنّ إغثاذيمون هو شيث.

ولمّا كبر إدريس آتاه الله النبوة، فنهى المفسدين من بني آدم عن مخالفتهم شريعة آدم، وشيث، فأطاعه أقلّهم، وخالفه جلّهم، فنوى الرحلة عنهم وأمر من أطاعه منهم بذلك، فثقل عليهم الرحيل من أوطانهم... وأقام إدريس

\*١. فرج المهموم، لابن طاووس: ص ١٥١.

\*٢. الحديقة الهلالية: ص ١٠٦.



الإلهي - ليس إلا هذا<sup>(١)</sup>.

لكنّ المتأخّرين من أصحاب المعلم الأوّل [أرسطوطاليس] أعني المشائين، لما قصرُوا طريق الاستفاضة<sup>(٢)</sup> واستعلام الحكمة الحقّة على الحجّة

ومن معه بمصر يدعو الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله عزّ وجلّ، وتكلّم الناس في أيّامه باثنين وسبعين لساناً، وعلمه الله عزّ وجلّ منطقهم ليُعلم كلّ فرقة منهم بلسانها، ورسم لهم تمدين المدن، وجمع له طالبي العلم بكلّ مدينة فعرفهم السياسة المدنيّة، وقرّر لهم قواعدهما، فبنت كلّ فرقة من الأمم مدناً في أرضها... وعلمهم العلوم. وهو أوّل من استخراج الحكمة وعلم النجوم؛ فإنّ الله عزّ وجلّ أفهمه سرّ الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه، وأفهمه عدد السنين والحساب، ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقرائها إلى ذلك».

ثمّ قال السيّد الطباطبائي: «وهذه أحاديث وأنباء تنتهي إلى ما قبل التاريخ لا يُعوّل عليها ذاك التعويل، غير أنّ بقاء ذكره الحيّ بين الفلاسفة وأهل العلم جيلاً بعد جيل، وتعظيمهم له واحترامهم لساحته، وإنهاءهم أصول العلم إليه يكشف عن أنّه من أقدم أئمة العلم الذين ساقوا العالم الإنساني إلى ساحة التفكّر الاستدلاليّ والإمعان في البحث عن المعارف الإلهيّة، أو هو أوّلهم عليه السلام».\*

(١) أي هذا التوحيد وضرورة التوفيق بين البراهين العقليّة والنواميس النقلية.

(٢) فقد حصر المشاؤون طريق الحصول على الحقائق ومعرفتها وتعلّم الحكمة الحقّة في الاستدلال العقليّ والبحث النظريّ فقط، ومن هنا تعلم أنّ أغلب مقصوده بالحكماء والفلاسفة في هذه الرسالة هم فلاسفة المشاء.

\* الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٦٥.

المحضة والبحث البحت، حجزتهم حجُبُ الشبهاتِ المظلمةِ - الناشئةِ ممَّا أُسِّت عليه مناهجهم من القواعدِ الجدليَّةِ - عن أن يتفطنوا لما هو الحقُّ في تلك المسألةِ الجليَّةِ<sup>(١)</sup>.

والذي يقضي منه العجب، أن مَنْ رامَ منهم [أي: من فلاسفةِ المشاء] إفادةَ تحقيق، أو زيادةَ تدقيق، إنَّما جاءَ بإلحاقِ منعٍ ونقضٍ، فأصبحتْ مؤلفاتهم بتراكمتِ المناقضاتِ مجموعةً من ظلماتٍ بعضُها فوقَ بعضٍ<sup>(٢)</sup>، فما يخلصُ من دياجيرِها إلا الأقلون، ﴿...وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ٣٣]<sup>(٣)</sup>.

(١) أي مسألة التوحيد، فإنَّ من اتَّبَع الحكمةَ المشائية واقتصر عليها وحصر طريق الوصول إلى الحقائق بها، وقعد عند حدودها ومنهجها، فإنَّه من الذين قصرت بهم الوسيلة عن الوصول إلى المقصد؛ لأنَّها تملؤها الظنون والشبهات والترديد والاختلافات، كما أنَّها لا يمكن لها أن تنال حقائق الأشياء وتطالها، وأيضاً فإنَّ النظر والاستدلال إنَّما يعالج المعاني والمفاهيم العقلية التي تحكي حكاية عن الواقعيَّات الخارجية، وبالتالي فتلك الحكاية غير المحكيِّ عنه، فتكون حجاباً يمنع عن الوصول إلى عين الحقيقة والخارج؛ وكما تقدَّم فإنَّ للعلم طوراً فوقَ طور العقل، به ينال الخارج ويصل إلى عين المحكيِّ عنه، وهو طور الكشف والشهود. كما ستعرفه في طيَّات هذا الكتاب.

(٢) إشارة لقولة تعالى: ﴿...كَظَلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠).

(٣) وهذا تعريض بطريقة الفلاسفة من المشائين في النظر والاستدلال، وقصورهم

## [ حول رسالة قواعد التوحيد تأليف أبي حامد محمد الأصفهاني ]

وأما الرسالة [وهي متنٌ هذا الكتاب «قواعد التوحيد»] التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد، محمد الأصفهاني، المشتهر بـ: تُركه قُدْسِيٌّ، فإنّه - مع جعلها مشتملةً على البراهين القاطعة، والحجج الساطعة على أصل المسألة [أي: مسألة التوحيد والوحدة الشخصية] وفق ما ذهب إليه المحققون<sup>(١)</sup> - قد بالغ في دفع تلك الشبهات [يعني الشبهات التي أدت إلى تراكم تلك الظلمات] بلطائف بيانه، وبذل الجهد في إمطة تلك الأدبيات [أي: الضلالات والشبهات] بمكانس<sup>(٢)</sup> تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى

في الوصول إلى الحقائق.

(١) المحقق باصطلاح أهل العرفان: هو الحكيم العارف الذي يسير بقدمي العقل والكشف.

(٢) في بعض النسخ: «بمكابس»؛ وعليه فيكون المعنى هو: المكابس جمع مكبس وهو اسم آله، يعني أنّه كبس تلك الأفكار وعصرها حتى أبقى المفيد واللبّ وأماط القشور.

والمعنى: أنّ هذه الرسالة مبنية على أساسين، وبيان لأمرين عظيمين: الأوّل: الاستدلال على أصل مسألة التوحيد الحقيقي بالحجج والبراهين المتينة القاطعة، جرياً على عادة أهل الفلسفة والاستدلال، والثاني: هو إمطة الشبهات والأدبيات التي ترسّبت بسبب كثرة الجدل في هذه المسألة، وصعوبتها وعسرها على الأذهان؛ إمطة ذلك بالبيان الواضح والبرهان الصريح.

فالرسالة ممنهجة وفق أمرين متداخلين: الأوّل: في الاستدلال على أصل مسألة التوحيد، والثاني: في رفع الشكوك والشبهات، وهذا ما ستراه واضحاً وجلياً؛ فإنّه كلما يأتي لتحقيق مطلب من مطالب العرفان يردفه بمناقشة الإشكالات

دربة<sup>(١)</sup> في العقليّات شائبةٌ خدشةٌ فيما هو الحقُّ من تلك اليقينيّات، لكن<sup>(٢)</sup> لبعده غوره [أي: الماتن] في الحكميّات وعلوّ طوره في البرهانيّات، قد قصرتُ فهومُ أكثرِ المستفيدينَ عن مرامي مقاصده المنيعة، وعجزتُ مداركُ سائرِ المسترشدينَ عن مباني فوائده الرفيعة، فحاولتُ حينَ مذاكراتي مع بعضِ المشاركين في التحصيل من خُلصِ الإخوان، أن أكشفَ قناعَ الإيجازِ عن وجوهٍ مخدّراتِ تلك العبارةِ بأوضحِ بيانٍ؛ تعميماً لفوائدها المنيعة، وتتميماً لعوائدها الشريفة، مشيراً إلى معظمِ أصولِ الكشفِ، وأمّهاتِ قواعدهم، مومياً إلى معاهدِ تلك المباحثِ وكليّاتِ مقاصدهم، حافظاً للألفاظِ المتداولةِ بينهم وعباراتهم، مراعيّاً للمناسباتِ المعتبرةِ بين مصطلحاتهم ومستعاراتهم، حذراً من أن يُفهمَ خلافَ المراد، فيفضي إلى الخبطِ في البحثِ والفساد، وقد سُمّيَ بعد فراغه بكتابٍ: «التمهيد، في شرح رسالة قواعد التوحيد».

على أنّني في فترةٍ شاغلةٍ عن طريقِ المباحثة، واشتغالٍ صارفٍ عن المطالعةِ والقبيلِ والقال، فالمرجوّ من العاثر<sup>(٣)</sup> على ما يرى من السهو، أن يُسبَلَ عليه ذيلَ العفو.

عصمنا الله وإياكم عن طريقِ الغرورِ والأباطيلِ، وهدانا وإياكم سواءً

والشبهاتِ المثارةِ حوله ويردّها بالاستدلالِ والبرهان.

(١) وهو الماهر البصير.

(٢) هذا هو سبب الشرح، فباعتبار احتواء هذه الرسالة على مقدّمات مطويّة كثيرة، وصعوبة الوصولِ إلى مراد الماتن لتفنّنه وبراعته في القواعد الحكميّة والبرهانيّة؛ اضطررنا إلى شرحها.

(٣) أي من يطلّع ويعثر على الخلل والسهو.

السبيل، وسقانا من المشرب الخاص المحمدي<sup>(١)</sup> - عليه وعلى آله من الصلاة أفضلها وأتمها، ومن التحيات أشملها وأعمها - ما يروي الغليل<sup>(٢)</sup>.  
ثم إنه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنما هو على مساق أهل الاستدلال، ناسب أن نصدر الكلام بمقدمة مبيّنة لتصور<sup>(٣)</sup> ما فيه على سبيل الإجمال، مميّزة بين ما يختص بهذا العلم من الموضوع والمبادئ والمسائل، تأسياً بهم<sup>(٤)</sup>، وجرياً على عادتهم، في تقديم هذا المقال، وبعد ذلك نشرح في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوائدها إن شاء الله وحده العزيز.

(١) المراد من المشرب الخاص المحمدي ﷺ، هو: أن لكل واحد من الأنبياء ﷺ مشرباً خاصاً به، ذلك هو الاسم الإلهي الذي ظهر فيه. فكل واحد منهم ﷺ مظهر لاسم من الأسماء الإلهية، وقد علمت أن الأسماء الإلهية بعضها حاكم على بعض، والحاكمة المطلقة على الجميع هي للاسم (الله) الذي هو حقيقة روح الخاتم ﷺ، فالمشرب الخاص المحمدي هو الحاكم على كل المشارب، المستوعب لها جميعاً.

(٢) العطشان.

(٣) في بعض النسخ: لتصوير.

(٤) أي: بأهل النظر والاستدلال، والمقدمة مشتملة على بيان موضوع علم العرفان ومسائله ومبادئه بلسان أهل النظر والاستدلال، كذلك تتضمن هذه المقدمة الرد على الإشكالات التي وجّهت على كون العرفان علماً، وفيها بيان مجموعة من الاصطلاحات وفوائد أخرى.



## مقدّمة الشارح

وفيها بيان أمور:

- موضوع علم العرفان النظري على مشرب المحقّقين من العرفاء
- مبادئ علم العرفان
- مسائل علم العرفان
- معاني بعض المفاهيم والاصطلاحات عند الفيلسوف والعارف
- معاني الوحدة والكثرة





## [ في أن موضوع علم العرفان أعم الموضوعات مطلقاً ]

أما المقدمة<sup>(١)</sup> فاعلم أن العلم المبحوث عنه هاهنا لما كان هو العلم الإلهي المطلق<sup>(٢)</sup> الذي هو أعلى العلوم مطلقاً<sup>(٣)</sup>،

(١) وتبحث في أربعة أمور هي: موضوع علم العرفان، ومبادئه التصورية والتصديقية، ومسائل علم العرفان، ومعنى لفظي الوجود والكون بحسب اصطلاح أهل النظر والتحقيق، أي العرفاء. وهناك أمور أخرى تتضمنها هذه المقدمة؛ منها بحث نفس الأمر وغيره. وقد أشار للأول بقوله: «فاعلم أن العلم المبحوث عنه هاهنا...»، وبدأ الكلام بتوضيحه.

(٢) وسيأتي منه البحث عن معنى الإطلاق في هذا العلم، وأن المقصود منه عنوان توضيحي حالك لشمول موضوعه وحيطته لكل ما عداه من المظاهر والمجالي، لا كونه قيداً احترازياً تقيدياً كما هو الحال في موضوع الفلسفة في قوله: «قلنا: إننا يلزم ذلك أن لو كان الوجود المأخوذ هاهنا موضوعاً هو الوجود المجرد المطلق...»<sup>١\*</sup>.

(٣) حتى أعلى من العلم الإلهي المقيّد الذي هو الفلسفة؛ قال صدر الدين القونوي: «العلم الإلهي [أي: علم العرفان] له الإحاطة بكل علم - إحاطة متعلّقه - وموضوع كل علم ومبادئه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهي وفروع مبادئه وفروع مسائله. فموضوعه الخصيص به وجود الحق سبحانه...»<sup>٢\*</sup>. إذن فموضوع العلم الإلهي - العرفان - أعم الموضوعات على الإطلاق؛

\*١. انظر: رسائل القيصري: ص ٦.

\*٢. مقدمة مفتاح الغيب: ص ٥-٦.

يجب أن يكون موضوعه [علم العرفان]<sup>(١)</sup>

لعموم موضوعه وشمول إحاطته.

(١) لكل علمٍ حقيقيّ - وهو العلم الذي دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق ويجري فيه البرهان - موضوعٌ تجتمع حوله مسائل ذلك العلم، ويتميز به عن العلوم الأخرى، بخلاف العلوم الاعتبارية - التي هي عبارة عن مجموعة قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات، جُمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ - فإنّها لا موضوع لها، وتميزها إنّها هو بالغاية التي جُمعت من أجلها\*.

فالعلوم الحقيقية هي التي تكون العلاقة والرابطة بين موضوعاتها ومحمولاتها رابطةً تكوينيةً خارجيةً لا تتوقّف على اعتبار المعبر أو وضع الواضع كما هو الحال في مسائل الفلسفة والرياضيات، فإنّ قولنا: «العدد الصحيح يقبل القسمة» لا يتوقّف على اعتبار معتبر، فهو كذلك سواء وُجد معتبر أو لم يوجد، وأمّا العلوم الاعتبارية فهي التي لا توجد بين موضوعاتها ومحمولاتها علاقة تكوينية خارجية، وإنّما هي تابعة لوضع الواضع واعتبار المعبر، فإذا تحقّق الوضع صحّ الحمل وإلا فلا، كما في علم النحو والبلاغة وما شاكل، فإنّ محمولاتها لا وجود لها إلا في ظرف الجعل والاعتبار، ولا توجد أيّ رابطة ذاتية بينها؛ قال السيّد البجنوردي في منتهى الأصول: «والتحقيق أنّ العلوم على قسمين: قسم دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق وما هو مفاد هليتها المركبة، وليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية

\* خلافاً لصاحب الكفاية فقد ذهب إلى القول بعموم وجود الموضوع لكل العلوم، حيث قال: «إنّ موضوع كلّ علم - وهو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وإن كان يُغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده». كفاية الأصول: ص ٢١.

## أعمّ الموضوعات مفهوماً<sup>(١)</sup>،

التي تُحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة... ففي هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع...، وقسم آخر عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات جُمعت ودوّنت لأجل غرضٍ خاصّ، وترتّب غاية مخصوصة عليها... ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلا تلك الغاية وترتّب ذلك الغرض عليها...، ولا أدري أيّ ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم<sup>\*١</sup>.

إذن، العلوم الحقيقية - بعد أن ثبت أن لكلّ منها موضوعاً - تمايزها بموضوعاتها، ولا معنى لأن تتمايز بالغايات المترتبة عليها، لماذا؟ لأن الغاية مترتبة ومتفرّعة على وجود الموضوع، ومع تحقق التمايز في الرتبة السابقة فلا معنى لأن يُنسب التمايز إلى أمر متأخر، وأمّا العلوم الاعتبارية فتمايزها بالأغراض المترتبة عليها؛ لأنّها لا موضوع لها حتّى تتمايز به وإنّما هي مجموعة من المسائل التي جُمعت لأجل غرضٍ معيّن.

هذا والأدلة التي استندوا عليها في إثبات وجود موضوع لكلّ علم - أعمّ من الحقيقي والاعتباري - كلّها مدخولة منقوضة مردودٌ عليها<sup>\*٢</sup>.

(١) العموم المقصود هنا هو العموم المتحصّل والمتشخص، لا العموم المبهم كعموم مفهوم الشيئية؛ فإنّ الشيئية - مثلاً - مفهومٌ عامٌّ يشمل كلّ ما أُطلق عليه، ولكنّ

\*١. منتهى الأصول: ج ١، ص ٦.

\*٢. للتفصيل ارجع إلى شرح الحلقة الثالثة (الدليل الشرعي)، تقرير دروس السيّد

الحيدري: ج ١، ص ١٥٤ فما بعد.

بل أتمّ المفهومات حيطَةً وشمولاً<sup>(١)</sup>،

عمومه إنّما هو لأجل إبهامه، فيمكن لك أن تقول لكلّ موجود أنّه شيء، الشجر والحجر والسماء والأرض كلّها أشياء، ولكنّ هذا المفهوم (الشيء) مفهومٌ مبهمٌ وغير متشخّص لدى الذهن، فلا يمكن للذهن أن يُحدّد هويّه ذلك الموجود الذي أطلقنا عليه أنّه شيء ويُعيّن ماهيته؛ لذا فهو مفهومٌ مبهم، وهذا العموم يفترق عن عموم مفهوم الوجود؛ فإنّ مفهوم الوجود مع عمومه متشخّص ومتعيّن في الذهن، كما أنّ مصداقه متحقّق ومتعيّن في الخارج. (١) أي: بل يجب أن يكون مصداق الموضوع شاملاً لكلّ شيء ولا يخرج منه شيء، وهذا ما يعبر عنه بالكلّي السعّي الوجوديّ - يعني لا يوجد ما هو أوسع وأشمل منه وجوداً في الخارج، بل هو المحيط بكلّ شيء، وكلّ ما خرج عن حيطته فهو عدمٌ محض - وهذا غير الكلّي المفهوميّ الذي يكون عمومه بالمفهوم والذهن لا الخارج، فالكلّي السعّي نفسه موجود في الخارج وما أفرادُه إلاّ مظاهر له، وهذا هو معنى الوحدة الشخصيّة عند المحقّقين. فالوجود شيء واحد شخصيّ وهو متن الواقع وعين الحقيقة، وجميع الموجودات مظاهر له، وسيأتي توضيح ذلك.

ومن هنا تعرف الفارق الأساسي بين موضوع علم الفلسفة وموضوع علم العرفان، فإنّ موضوعهما وإن كان هو الوجود، إلاّ أنّ المقصود من الوجود عند أحدهما غير الوجود عند الآخر؛ ذلك لأنّ الوجود الذي هو موضوع الفلسفة عبارة عن مفهوم ذهنيّ يُتنزع من الجهة المشتركة بين أفراد الموجودات، وهو لا بشرط من جميع الخصوصيّات التي لكلّ فردٍ بعينه، كما في الإنسان بالنسبة إلى أفرادِه، فإنّه يُحمل على زيد، وعمرو، وبكر، من حيث الخصوصيّة المشتركة بينها وهي الحيوانيّة الناطقيّة، ولا علاقة للإنسان بخصوصيّات

وأبينها معنى<sup>(١)</sup>، وأقدّمها تصوّراً وتعقّلاً<sup>(٢)</sup>؛

زيد، وعمرو، و... فإنّ الخصوصيّات ليس لها دخل في حقيقة الإنسان، ولا يُحمل الإنسان عليها، فهو لا يُحمل على طول زيد وعرضه وشكله، فكذلك الوجود يُحمل على الخصوصيّة المشتركة بين الأفراد الموجودة وهي الموجوديّة ولا يُحمل على خصوصيّة الأفراد، وهذا بخلافه في الوجود الذي هو موضوع العرفان فإنّه يُحمل على أفراده بخصوصيّاتها وتنوّعاتها بالحمل المواطاني؛ لأنّ الوجود بهذا المعنى هو كلّ شيء ولا غير له؛ إذ إنّ كلّ ما فرض غيراً له، فإنّما هو عدم، وهو لا شيء، وإمّا أنّه موجود، فعاد تحت الوجود. فالوجود لم يترك مجالاً لأيّ غير حتّى يُحمل عليه بالحمل الاشتقاقي. فجميع ما هو موجود بخصوصيّاته هو الوجود، ولا فرق حيثنّد بين الوجود وأفراده إلّا من جهة الظاهريّة والمظهريّة، فإنّ جميع تلك الأفراد إنّما هي تعيّناته ومظاهره.

(١) أي: إنّّه أظهر وأبين مفهوم في الذهن، ولا يوجد مفهومٌ أبين وأظهر منه حتّى يكون - ذلك المفهوم - واسطةً في فهم مفهوم الوجود، بل الوجود واسطةٌ لغيره، فلا يحتاج تصوّره إلى تصوّر مفهومٍ آخر، بل إليه تنتهي كلّ المفهومات، فأول إدراك للإنسان هو إدراكه لوجوده ووجود ما حوله. وإذا أردنا أن نفهم شيئاً ما، فعلينا أوّلاً أن ندخله تحت حصّة من حصص الوجود وهو الوجود الذهنيّ، ثمّ بعد ذلك يمكن لنا أن نفهمه، وهذا معنى كون الوجود واسطة لفهم غيره من المفهومات، إذن فموضوع علم العرفان بلحاظ المفهوم، له عمومٌ انتزاعيٌّ، وبلحاظ المصداق له عمومٌ سعّي.

(٢) أي: لأنّه هو الواسطة في إدراك المفاهيم وفهمها، فهو متقدّم عليها وجوداً، وهذه الخصوصيّة ترتبط بالكلّي السعّي الذي هو أتمّ المفهومات حيطةً وشمولاً من حيث المصداق، فقد تقدّم أنّه شاملٌ لكلّ الأفراد الموجودة بخصوصيّاتها،

ولا يشدّ عنه شيءٌ منها فيخرج عن حيطته، وإلا لكان ذلك الشيء عدماً؛  
لخروجه عن حيطته الوجود.

ثم إنّه قد تقرّر في علم المنطق أنّ العامّ أعرف عند الذهن وأقدم من الخاصّ؛  
ولذا فنحن إذا أردنا أن نعرّف شيئاً، نقدّم جنسه على فصله في التعريف.  
وفي بيان هذا قال الشيخ الرئيس: «إذا رتبت الكليات النوعية بإزاء الكليات  
الجنسية، كانت الكليات الجنسية أقدم بالطبع... وكانت الكليات الجنسية  
أيضاً أقدم وأعرف عند عقولنا، والكليات النوعية أشدّ تأخراً وأقلّ معرفة  
بالقياس إلينا...»\*.

وقد وضّح الشارح الخصائص المتقدمة في شرحه على فصوص الحكم بقوله:  
«اعلم أنّ أظهر المفهومات نسبةً وأبينها لزوماً للإطلاق الحقيقي والوحدة  
الذاتية... هو الوجود، فحريّ بنا أن نُصدّر الكلام بالفحص عن معناه  
وعمّا يلحقه لذاته، وبحسب المدارك من الأحكام واللوازم، تقريباً لأذهان  
المسترشدين، وتنزلاً إلى مدارك أفهامهم؛ وذلك لأنّه أبن المعاني تصوّراً،  
وأشملاً وأعمّها تحقّقاً».

أمّا الأول: فلأنّ ظهور المفهومات وبداهتها لدى الإمعان ليس إلا قرب  
النسبة بينها وبين أحد أنواع الوجود في حوقه إيّاها وعدم تخلّل الوسطة  
بينها؛ فلذلك كلّما كانت الوسائط أقلّ، ترى المفهوم أظهر، وكلّما كانت أكثر  
تراه أخفى وأبطن.

وأمّا الثاني: فلأنّ العموم إنّما يرجع معناه عند التأمل إلى أنّ ملحوقية العامّ  
لأحد نوعي الوجود [الذهنيّ والخارجي] أكثر وأشمل بالنسبة إلى ما هو خاصّ

\* برهان الشفاء: ص ١٠٧.

لما تقرّر في فنّ البرهان<sup>(١)</sup>: أن علو العلوم، بحسب عموم الموضوع [أي: من حيث المفهوم] وشمول حيطته [أي: من حيث المصداق]. فالعلم إنّما يكون أعلى مطلقاً إذا كان موضوعه أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات،

له، فالعموم والشمول أيضاً منوطٌ بالقرب من الوجود والبعد عنه...<sup>\*١</sup>.  
 (١) من علم المنطق، فقد تقرّر هناك: أن علم الفلسفة هو أعلى العلوم، وأن موضوعات كلّ ما عداه داخله تحت حيطته ومن جزئياته، قال الشيخ الرئيس: «ولأنّ الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيها [أي: الفلسفة العليا] ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما، فلا يجوز أن يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر»<sup>\*٢</sup>.  
 وقال أيضاً: «وربّما كان علمٌ فوق علم وتحت آخر، وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتية، وهو العلم المسمّى بالفلسفة الأولى».

وقال الخواجه الطوسي في شرحه: «إذ لا شيء أعمّ من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، فلا علم أعلى منه»<sup>\*٣</sup>.

وعلى هذا فلا شكّ عند الحكماء في أعلائيّة الفلسفة العليا. هذا، وباعتقاد العارف: أن العرفان أعلى من الفلسفة؛ لأنّ موضوعها مقيد بالإطلاق، وموضوع العرفان مطلقٌ حتّى عن قيد الإطلاق، وعليه فيكون علم العرفان أعلى وأشرف من علم الفلسفة، كما سيأتي توضيحه عمّا قريب.

\*١. انظر: شرح فصوص الحكم، لابن تركه: ج ١، ص ٥-٦.

\*٢. برهان الشفاء: ص ١٦٥.

\*٣. الإشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٣٠٥.

حتى تكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته<sup>(١)</sup>.  
فلئن قيل: إنما يلزم ذلك<sup>(٢)</sup>، أن لو وجب أن يكون موضوع [العلم]  
السافل أخص من موضوع [العلم] العالي مطلقاً، وليس كذلك؛ لجواز

(١) وسوف تكون تلك الجزئيات مندرجة تحت حيطه موضوع ذلك العلم وداخله في حيطته؛ وعليه فستكون النسبة بين موضوع العالي ومواضيع العلوم السافلة الأخرى، هي العموم والخصوص المطلق.

وحاصل بيان ما تقدم: أن علم العرفان النظري أعلى العلوم، وكل ما كان كذلك، لا بد أن يكون موضوعه أعم الموضوعات مفهوماً، وأتمها شمولاً وحيطة، وأبينها وأقدمها تصوراً، فعلم العرفان لا بد أن يكون موضوعه أعم الموضوعات مفهوماً وأتمها شمولاً وأبينها معنى وأقدمها تصوراً.

(٢) أي: إنما يلزم عموم الموضوع أن لو...، وهذا إشكال على كبرى القياس المتقدم. والشارح يبدأ من هنا في ردّ الإشكالات على استدلاله المتقدم على كون موضوع علم العرفان أعم الموضوعات.

ومحصل الإشكال الأول هو: أننا نجد أنك ذكرت أنه إذا صار موضوع علم ما أعلى من موضوعات العلوم الأخرى، صارت باقي موضوعات العلوم بمنزلة جزئيات ذلك الموضوع، أي: تكون النسبة بين موضوع العالي وموضوع السافل هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ولكننا نجد نقضاً لهذا، وهو أن بعض العلوم - مع أنها أسفل - نسبتها إلى العلم الأعلى ليست هي العموم والخصوص المطلق، بل هي التباين، كالنسبة بين موضوع الموسيقى وموضوع الحساب، فموضوع الموسيقى هو النغم وهو داخل تحت مقولة الكيف، وموضوع علم الحساب هو العدد وهو داخل تحت مقولة الكم؛ وعلى ذلك فبينها تباين بالذات.



كونه<sup>(١)</sup> مبيناً كالموسيقى<sup>(٢)</sup> بالنسبة إلى الحساب<sup>(٣)</sup>، فإنهم صرّحوا بأنه تحتَه<sup>(٤)</sup>، مع تباين موضوعيهما بالذات<sup>(٥)</sup>.

قُلنا<sup>(٦)</sup>: يجب أن يكونَ موضوعُ السافلِ تحتَ موضوعِ العالِي وأخصّ

(١) أي: لجواز كون موضوع العلم السافل مبيناً لموضوع العلم العالِي.

(٢) فإنّ موضوعها الكيف.

(٣) إذ إنّ موضوعه هو الكمّ.

(٤) فعلم الموسيقى يندرج تحت علم الحساب، فهي علم سافل بالنسبة له، فموضوع علم الموسيقى هو النغم الذي هو داخل تحت مقولة الكيف، وموضوع علم الحساب هو العدد وهو داخل تحت مقولة الكمّ كما عرفت، وبين الكيف والكمّ تباين بالذات.

(٥) ذلك لأنّ المقولات متباينة بتمام الذات.

(٦) هذا جواب على الإشكال المتقدّم وفحواه: ليس بالضرورة عندما نقول أنّ الموضوع السافل أخصّ من موضوع العالِي، يعني ذلك: يجب أن يكون أخصّ بذاته، بل لعله يكون مبيناً بذاته، بيد أنّه بحيثيته التي يُبحث عنه في ذلك العلم - السافل - يكون أخصّ، فيكون هناك أخصّ من حيث الحيثيّة لا الذات.

بعبارة أخرى: إنّ الأخصيّة تُتصوّر على معنيين، الأوّل: الأخصيّة بحسب الذات، والثاني: الأخصيّة بحسب الحيثيّة العارضة على الذات، والنغم وإن لم يكن بحسب ذاته أخصّ من العدد، بل مباين له، لكنّه بحسب الحيثيّة العارضة عليه من قبل معروضيته للنسب العدديّة يكون أخصّ من العدد، فهذه الحيثيّة تجعل موضوعاً للموسيقى، وتجعل الموسيقى تحت علم الحساب الباحث عن لواحق العدد.

قال الشيخ الرئيس في بيانه لهذا الأمر: «وربّما كان موضوع علم ما مبيناً

منه، إمّا بذاته [أي: بلا حيثية] أو بالحيثية المبحوث عنها، وإلا لا يكون سافلاً، وعلمُ الموسيقى إنّما جعل تحت الحساب باعتبار حيثيته؛ فإنّ النغم المبحوث عنها فيه، وإن كانت من الكيفيات المباينة لمطلق الكمّ، لكن لا تصيرُ [النغم] موضوعاً للموسيقى، إلا إذا عرضت لها عوارض من باب الكمّ المنفصل<sup>(١)</sup>، فهو [أي: النغم] بهذه الحيثية يكون تحت الحساب ضرورةً. لا يقال<sup>(٢)</sup>: لو كفى هذا [أي: التحيث بالحيثية] في تحقّق النسبة هاهنا<sup>(٣)</sup>، لم يلزم أن يكون موضوع الأعلى أعمّ بالذات، لجواز أن يكون عمومُه

لموضوع علم آخر، لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلك العلم، فيكون أيضاً موضوعاً تحته، مثل الموسيقى تحت علم الحساب\*.

(١) فالموسيقى كيفٌ معروضٌ للكمّ؛ فإنّ النسب العدديّة عندما تعرض النغم يصير النغم بهذا العروض وهذه الحيثية تحت علم الحساب، ونحن في الموسيقى لا نبحث عن الكيف بما هو كيف، بل نبحث عنه بما هو معروض للكمّ.

(٢) هذا إشكال على جواب الإشكال السابق.

وفحواه: إذا كانت الحيثية في الموضوع كافية لجعل موضوعٍ أخصّ من موضوع آخر، ولا يشترط أن يكون نفس الموضوع بذاته أخصّ، فليكن ذلك محتملاً في الأعمّ أيضاً، فيكون عموم الموضوع للحيثية العارضة عليه لا لذات نفس الموضوع، فلربّما كان عموم موضوع العالي لحيثية ما، كما قلتم أنّ أخصية السافل لحيثية عارضة عليه.

(٣) أي: نسبة الأعمية والأخصية، وعليه لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الموضوع عامّاً بالذات، بل ربّما يكون عامّاً بسبب تلك الحيثية العارضة عليه.

باعتبارٍ حيثيَّةٍ لاحقة، فلا يتمُّ إذن البيان<sup>(١)</sup>.

لأنَّا نقولُ<sup>(٢)</sup> - بعدَ المساعدةِ على الملازمةِ المذكورة -: إنَّ الحيثيَّةَ هاهنا ليست خارجةً عن الموضوع، بل [هي] نفسُ مفهومه<sup>(٣)</sup>، فالعمومُ بالذاتِ حينئذٍ لازمٌ على التقديرين<sup>(٤)</sup>.

فإن قلتَ<sup>(٥)</sup>: لو كانَ حيثيَّةُ الموضوعِ هاهنا نفسَ مفهومه وطبيعته، يلزمُ أن يكونَ البحثُ فيه [أي: في علمِ العرفانِ] عمّا يلحقُ الوجودَ من حيثِ إنّه

(١) وهو أعمّية موضوع علم العرفان بالذات.

(٢) هذا هو الجواب الأول من أجوبة ثلاثة على الإشكال المتقدّم.

وفحواه: نقبل أن تكون الحيثيَّة كافية في جعل الموضوع - هنا - عامًّا ولكننا نقول: إنَّ الحيثيَّة هنا في العلم الإلهي هي نفس الموضوع لا شيئاً آخر، فهي تجلُّ من تجلّيات نفس موضوع العلم الإلهي المطلق، فيعود الأمر إلى أعمّية العلم العالي على السافل.

(٣) فإنَّ السعة الوجودية لموضوع علم العرفان تقتضي أن تكون كلَّ الحيثيَّات نفسه؛ وعليه يكون البحث من حيث الوجود نفسه لا من حيث لواحقه.

(٤) أي: سواء كانت الأعمّية بالذات أو حيثيَّة عارضة عليها ولكنها شأن من شؤون الذات، فالأعمّية لازمة على كلِّ حال.

(٥) هذا إشكال على الجواب السابق.

ومحصّله: لو كانت الحيثيَّة هاهنا ليست خارجةً عن الموضوع، بل كانت نفس مفهومه، فإنَّ ذلك مستلزمٌ لارتفاع الفرق بين الفلسفة والعرفان النظريّ؛ إذ إنَّ كليهما يبحث عن مطلق الوجود، وهذا منافٍ لاعتقاد العارف بالتمايز بينها وأعلائيّة العرفان بالنسبة إلى الفلسفة؟!!

وجود<sup>(١)</sup>، فيكون بحثه مقصوداً على ما لا يكون في وجوده [أي: في الخارج] و حدوده [أي: في الذهن] محتاجاً إلى المادة<sup>(٢)</sup>؛ (ضرورة أن ما يكون فيهما<sup>(٣)</sup> أو في أحدهما<sup>(٤)</sup>)

(١) من غير أن يتخصّص بتخصيص رياضيّ أو طبيعيّ، وبالتالي يكون هو موضوع علم الفلسفة.

(٢) وسبب هذا الإشكال هو توهم: أن العموم المأخوذ في موضوع علم العرفان هو بمعناه الكليّ المجرد العقليّ المأخوذ في موضوع الفلسفة، دون معناه السعيّ الإطلاقيّ الوجوديّ المأخوذ في علم العرفان، فأجاب: بأن المقصود بالعموم هنا هو العموم الوجودي السعيّ، الذي يشمل المادّي والمجرد، وينسجم مع جميع موضوعات العلوم، وبهذا يفترق عن موضوع الفلسفة، فموضوع العرفان هو الوجود اللا بشرط المقسمي، وأمّا موضوع الفلسفة فهو الوجود اللا بشرط القسيمي، فيكون موضوع الفلسفة داخلاً تحت عموم موضوع العرفان، كما ستعرفه مفصلاً في طيّ الأبحاث القادمة.

(٣) أي في وجوده الخارجي وحدوده الذهنيّة، وهو علم الطبيعيات؛ فإنّ موضوعات العلوم وبحسب الحصر العقليّ إمّا أن يحتاج إلى المادة خارجاً وذهناً وهو موضوع الطبيعيات، وإمّا أن يحتاج إلى المادة خارجاً ولا ذهنًا وهو موضوع الرياضيات، وإمّا أن لا يحتاج إلى المادة لا خارجاً ولا ذهنًا وهو موضوع الفلسفة، ولا يوجد قسم آخر\*.

(٤) أي: في وجوده الخارجي، وهو الرياضيات.

\* انظر: الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، المرجع الديني السيّد الحيدري: ج ١، ص ٣٧٢.

مُحتاجاً إلى المادّة<sup>(١)</sup>، فالبحثُ عنه<sup>(٢)</sup> إنّما يكونُ عمّا يلحقه من الحيثيّة<sup>(٣)</sup> الخاصّة به، وإلّا فلا يكونُ بحثاً عنه، وحينئذٍ يكونُ هذا هو العلمُ المسمّى بـ«علم ما بعد الطّبيعة»<sup>(٤)</sup> لا غير. **قُلْنَا<sup>(٥)</sup>**: إنّما يلزمُ ذلك أن لو كانَ الوجودُ المأخوذُ هاهنا موضوعاً هو

- (١) في بعض النسخ جاءت هذه العبارة التي بين هلالين بعد قوله: «لا غير».
- (٢) أي: ما كان محتاجاً إلى المادّة، فالبحث عنه إنّما يكون عن هذه الحيثيّة والخصوصيّة، لا البحث عنه بما هو هو كما في بحث الرياضيات والطبيعيّات، وأمّا ما لا يحتاج إلى المادّة فالبحث عنه بما هو هو.
- (٣) قال الميرزا محمود القميّ **قَالَ**: «وهي حيثيّة كونه وجوداً مطلقاً، لا وجوداً مقيداً خاصّاً، فعلى هذا تكون كلّ خصوصيّة وجودٍ خارجةً عن الموضوع الذي هو لهذا العلم، أعني: علم الحقائق والعرفان، وليس هذا إلاّ موضوع العلم المسمّى (ما بعد الطّبيعة). ولما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، والموضوع في هذا العلم موضوعٌ واحد، لم يكن العلمان متمايزين»\*.
- (٤) أي: علم الفلسفة، فضلاً عن أن يكون أعلى وأشرف منه.
- (٥) هذا جواب على الإشكال المتقدّم، ومحصله: أنّما يلزم ذلك لو كان الوجود المأخوذ موضوعاً في علم العرفان هو الوجود المقيد بالإطلاق والتجرّد، ولكن ليس الأمر كذلك، بل إنّ الوجود هنا هو الوجود المطلق حتّى عن قيد الإطلاق، وما هذا الإطلاق الموصوف به الوجود هنا إلاّ عنوانٌ مشيرٌ له حاكٍ عنه ليس إلاّ، بخلاف الإطلاق المأخوذ في موضوع الفلسفة فهو قيدٌ احترازيٌّ يقيد به الوجود هناك. فالفرق بينهما محفوظٌ على كلّ حال.

\* تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٠.

الوجود المجرد المطلق<sup>(١)</sup>، وأمّا إذا كان هو مطلق الوجود<sup>(٢)</sup>، بدون اعتبار الإطلاق<sup>(٣)</sup> معه من حيث هو كذلك، فلا شك أنّ سائر الخصوصيات

بعبارة أخرى: إنّ ما ذكر في الحصر العقليّ المتقدّم هو الأقسام فقط، وأمّا مقسمها فلم يُذكر، وما يعتقد العارف هو أنّ موضوع علم العرفان هو المقسم الجامع والشامل والمحيط لكلّ تلك الأقسام، فتكون كلّ تلك الأقسام - بما فيها موضوع علم الفلسفة - داخلةً تحت حیطة موضوع علم العرفان. فالفلسفة هناك قسم في قبال الرياضيّ والطبيعيّ، وأمّا العرفان فهو المقسم الجامع لجميع تلك الأقسام.

ولذا إذا سُئل: ما الفرق بين قولنا: الموجود بما هو موجود في الفلسفة، والموجود بما هو موجود في العرفان النظريّ؟

فسيكون الجواب: إنّ الموجود بما هو موجود في الفلسفة هو اللا بشرط القسيميّ، وأمّا الموجود بما هو موجود في العرفان فهو اللا بشرط المقسيميّ.

من هنا يتبيّن الفرق بين أعميّة موضوع الفلسفة وأعميّة موضوع العرفان فإنّ الأوّل أعمّ الموضوعات، بمعنى أعمّ من حيث المصاديق والموارد، لا بمعنى أنّه كليّ وغيره جزئياته، أمّا موضوع العرفان، فهو المقسم لجميع الموضوعات، فتكون جميع هذه الأقسام أقسامه فهو كليّ والباقي جزئياته، وعليه فجميع الخصوصيات والحیثیات - سواء كانت مجردة أو مادية - مندرجةٌ تحت موضوع العرفان.

(١) أي: المقيّد بالإطلاق، والذي هو موضوع الفلسفة.

(٢) ليشمل المجردات والماديات، حتّى تكون مسائل الطبيعيّ والرياضيّ أيضاً من مسائله، فهو اللا بشرط المقسيمي لا القسيمي، وهو شامل لكلّ شيء ولا يخرج عن حیطته شيء.

(٣) إلّا من حيث كونه عنواناً حاكياً لا قيماً احترازياً.

والحيثيات - مادية كانت أو غير مادية - تكون مندرجة فيه [في موضوع علم العرفان النظري] كما سيجيء بيانه على التفصيل.

فإن قلت<sup>(١)</sup>: هذا غير موافق لما علم من تصفح كلامهم<sup>(٢)</sup>؛ فإن شيخ المشائين<sup>(٣)</sup> قد صرح في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات «الشفاء»

(١) هذا إشكال على الجواب المتقدم.

ومحصل الإشكال: إن ما تقدم من جعلك حيثية الإطلاق المأخوذة في الفلسفة حيثية تقييدية احترازية يجتزها عما في وجوده وحدوده محتاجاً إلى المادة، وموضوع العرفان مطلق، هذا أول الكلام؛ ذلك لأن شيخ المشاء - الشيخ الرئيس - قد نص في إلهيات الشفاء على أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، من دون قيد أو شرط، والموجود كذلك مطلق يصدق على جميع المقولات، ويشمل جميع المصاديق، ولا يخرج عنه شيء أبداً، وبذلك فلا فرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العرفان.

(٢) أي: كلام المشاء. كذلك المقصود بقوله: «بهو هو عندهم»، أي: عند المشاء.

(٣) الشيخ الرئيس ابن سينا حيث قال: «الموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط... ولا يجوز أن يختص أيضاً بمقولة، ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء إلا الموجود بما هو موجود، فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود، أمر مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة»\*.

فيكون علم الفلسفة شاملاً لجميع المقولات، وحينها لا يبقى فرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العرفان، فضلاً عن أنه منافٍ لما ذكرتم من أن موضوع الفلسفة مقيد بالإطلاق.

\* إلهيات الشفاء، طبعة مصر: ص ١٣.

أنَّ الموجودَ بما هو موجود، أمرٌ مشتركٌ بينَ المقولاتِ [أي: مطلقٌ ويشملُ الجميعَ] وأنه يجبُ أن يُجعلَ الموضوعَ لهذه الصناعة<sup>(١)</sup>.

قُلنا<sup>(٢)</sup>: إنَّ الموجوديَّةَ المشتركةَ بالمعنى الذي جُعِلَ به موضوعاً للصناعةِ وإن شملتْ جميعَ المقولاتِ من حيثِ إنَّها<sup>(٣)</sup> عارضةٌ إيَّها لكنَّ خصوصياتِ كلِّ منها [أي: المقولاتِ] وحيثياتها، ليست داخلَّةً فيها<sup>(٤)</sup> ولا صادقةً هي عليها بـ«هو هو» عندهم، فيكونُ [موضوعُ الفلسفةِ] بالحقيقةِ هو المعنى المجرَّد<sup>(٥)</sup>، دونَ المعنى الذي جُعِلَ به موضوعاً لهذا العلمِ [أي: العرفانِ] فإنَّها<sup>(٦)</sup> بهذا المعنى [الإطلاقيَّ] نفسُ حقيقةِ الخصوصياتِ، وعينُ تلكِ الحيثياتِ؛ إذ تلكِ [الخصوصياتُ والحيثياتُ] إنَّها هي صورٌ تعيَّناتها [حقيقةِ الموضوعِ] المتمايزةِ بمجرَّدِ النسبِ والإضافاتِ وصنوفِ الاعتبارِ<sup>(٧)</sup>، على

(١) المقصود بالصناعة في كلام الشيخ الرئيس هو علم الفلسفة.

(٢) هذا جواب على الإشكال المتقدّم.

(٣) في الموجوديَّة الفلسفيَّة.

(٤) أي: في الموجوديَّة العامَّة المشتركة.

(٥) فهو مفهوم مجرَّد عن كلِّ حيثيات المقولات وخصوصياتها.

(٦) أي: حقيقة موضوع علم العرفان، والموجوديَّة المشتركة.

(٧) وهذه إشارة إلى مبحث الوحدة الشخصية وتمايز الذات الإلهية عمّا عداها

وملاك هذا التمايز، وهذا ما سيجيء في الأبحاث التالية إن شاء الله تعالى.

وحاصل ما تقدّم في الجواب: صحيح أن موضوع الفلسفة يشمل كلَّ

الموجودات، ولكن من حيث إنَّها موجودة فقط، أي: من الجهة المشتركة بين

جميع الأفراد وهي الموجوديَّة، أمَّا الخصوصيات الفرديَّة لكلِّ واحد واحد من

تلك الموجودات فهو غير شامل لها بهو هو؛ لذا فالخصوصيات الموجودة في



المقولات لا تدخل تحت موضوع الفلسفة؛ إذ إنّه غير شامل لها، ويُمكن التمثيل لذلك بالإنسان بالنسبة إلى أفرادهِ؛ فإنّه يُحمل على زيد، وعمرو، وبكر، من حيث الخصوصيّة المشتركة بينها وهي الحيوانيّة الناطقيّة، ولا علاقة للإنسان بخصوصيّات زيد وعمرو، فإنّ الخصوصيّات ليس لها دخل في حقيقة الإنسان.

وأما موضوع العرفان فهو شامل لأصل الموجوديّة للأفراد والمصاديق وشامل - أيضاً - للخصوصيّات الموجودة في تلك الأفراد والمصاديق، وصادق عليها أيضاً؛ فإنّ موضوع العرفان نفس حقيقة الخصوصيّات وعينها وما هي إلاّ تعيّناته وصوره وتجليّاته، فيكون موضوع العرفان النظري أعمّ من موضوع الفلسفة.

بعبارة أخرى: إنّ البحث عن المقولات والخصوصيّات إنّما يكون على صورتين، الأولى: هي البحث عنها بما هي مقولات وخصوصيات، أي بما هي هي هي، والثانية: البحث عنها بما هي معروضات للوجود العامّ لا بما هي هي، والفيلسوف يبحث عن الخصوصيّات بما هي معروضات للوجود العامّ لا بما هي هي، بخلاف العارف فإنّه يبحث عن الخصوصيّات والحيثيّات بما هي هي؛ لأنّ مطلق الوجود وبحكم اتّحاد الظاهر والمظهر نفس حقيقة الخصوصيّات، كما سيّضح في محلّه من البحث.

فتحقّق ممّا تقدّم: أنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وموضوع العرفان هو مطلق الوجود؛ وعليه فتكون النسبة بين موضوع علم الفلسفة وموضوع علم العرفان هي نسبة المقيد إلى المطلق\*.

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة الشيخ حسن رمضاني: ص ٥٨.

ما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

فإذا عرفت هذا، عرفت أن الفرق بين هذا العلم الإلهي والعلم الإلهي المسمى بما بعد الطبيعة، كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق.

### [ في عموم موضوع علم العرفان النظري ]

ثم لما تقرّر<sup>(١)</sup> بحكم الحصر العقلي: أنه ليس ولا واحد من المفهومات، إلا وهو مندرج تحت موضوع أحد من العلوم الثلاثة - أعني: العلم المنسوب إلى الطبيعة، وما بعدها، والمتوسّط بينهما<sup>(٢)</sup> - اندراج<sup>(٣)</sup> موضوع ما هو الأعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم<sup>(٤)</sup>، ظهر وجوب عمومته<sup>(٥)</sup> بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً<sup>(٦)</sup>،

(١) في قوله المتقدم: «قلنا: إنّما يلزم ذلك أن لو كان الوجود المأخوذ...».

(٢) وهو الرياضيات، فالعلوم ثلاثة هي الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة.

(٣) مفعول مطلق لقوله: «مندرج» أي: مندرج تحت موضوع أحد من العلوم الثلاثة اندراج موضوع ما هو الأعلى....

(٤) أي: اندرج موضوع علم الفلسفة - الذي هو أعم من موضوعات سائر العلوم الجزئية - تحت موضوع علم العرفان؛ لأن موضوع علم العرفان أعم من موضوع علم الفلسفة.

(٥) أي: عموم موضوع علم العرفان؛ لأنه شامل لجمع الموضوعات ومستوعب لها.

(٦) يعني: أن كلّ موضوعات العلوم مندرجة تحت موضوع علم الفلسفة لعمومه، وموضوع علم الفلسفة مندرج تحت موضوع علم العرفان لعمومه، فيكون موضوع علم العرفان أعم الموضوعات مطلقاً.

ووجوب كونه أبينها<sup>(١)</sup> معنىً، وأقدمها تصوّراً أيضاً؛ ضرورةً أنّه لو كان بين المفهومات ما هو أبين منه [من موضوع علم العرفان] يلزم أن لا يكون هو أعمّ المفهومات مطلقاً، وإلا يلزم أن يكون الخاصّ أبين من العامّ، وذلك محال<sup>(٢)</sup>.

(١) أي: ظهر أيضاً وجوب كون موضوع علم العرفان أبين الموضوعات معنىً....

(٢) لأنّ لازمه اجتماع النقيضين، إذ إنّ الأخصّ متأخّر. فلو كان أبين لكان غير متأخّر، فيكون متأخراً وغير متأخّر في نفس الوقت؛ ولما تقرّر في فنّ البرهان من أنّ العامّ أعرف عند الذهن وأقدم من الخاصّ؛ ولأجل ذلك نحن نقدّم الجنس على الفصل في التعريف كما تقدّم\*.

ومحصّل ما تقدّم هو: أنّه ثبت في الحصر العقلي المتقدّم أنّ جميع المفهومات مندرجة تحت موضوع أحد العلوم الثلاثة (الطبيعيّات والرياضيّات والفلسفة) اندراج ما هو الأعلى منها (وهو الفلسفة) تحت موضوع علم العرفان، فقد ظهر وجوب أن يكون موضوع علم العرفان أعمّ المفهومات مطلقاً، ووجوب كونه أبينها، كذلك هو أقدمها تصوّراً؛ لأنّه أعمّها فيكون أبينها وأقدمها، كما أنّه لو كان هناك ما هو أبين منه لكان من الضروريّ أن يكون ذلك هو الأعمّ.

بعبارة أخرى: إنّهُ لما ثبت أنّ موضوع العرفان أعمّ الموضوعات فقد ثبت أيضاً أنّه أبين الموضوعات وأقدمها؛ ذلك لأنّ الأعمّ يكون أبين عند الذهن؛ ولهذا نحن نعرّف أوّلاً بالجنس ثمّ بالفصل مثلاً، أي: نبدأ من العامّ إلى الخاصّ،

\* انظر: برهان الشفاء: ص ١٠٧.

وإذا ظهر اندراج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم، ظهر حكم سائر المسائل والمبادئ<sup>(١)</sup> التي هي أحكام الموضوع ومبينات تلك الأحكام<sup>(٢)</sup>.

فلا يمكن أن يكون الأخص أبين من العام، بل لا تصل النوبة إلى الأخص ما لم يفهم ويُتَيَّن الأعم وكذا الأقدمية، فلا يمكن أن يكون الخاص أقدم من العام وإلا كيف يمكن تصوّر وجود الخاص من دون العام، لو فرضنا أن الخاص أقدم من العام، والحال أن الخاص داخل في العام؟

وكمثال على ذلك نقول: نحن عندما نقيس الإنسان إلى الحيوان، فإن الحيوان أعم، فلا بد أن يكون أبين وأقدم؛ لأنه إذا لم يُتَيَّن معنى الحيوان لا يمكن أن يُتَيَّن معنى الإنسان، فضلاً عن أن يكون أبين من الحيوان، وكذا بالنسبة للأقدمية، فلا يمكن أن يكون الإنسان أقدم من الحيوان.

إذن فالأقدمية والأبينية متلازمان في الأعمية، وإلا يلزم المحال وهو اجتماع النقيضين؛ لأن الأخص متأخر عن الأعم مطلقاً، كما تقدّم. فإذا كان الأخص أبين من الأعم، كان متقدماً عليه، فلزم أن يكون الشيء المتقدم غير متقدّم فيلزم اجتماع النقيضين.

(١) التي دورها إما تبين معنى المفهومات، أو إثبات المحمول للموضوع، وحكمها هو الاندراج تحت مسائل موضوع علم العرفان ومبادئه\*.

(٢) أي: إن مسائل العلم هي أحكام الموضوع ومحمولاته.

وإذا ثبت أن الموضوع أعم الموضوعات، فالعلم سوف يكون أعم العلوم؛ ذلك لأن كل علم عبارة عن: الموضوعات والمسائل والمبادئ، والمسائل: هي عبارة عن

\* انظر: رسائل القيصري: ص ٦.

### [فيما يعبر به عن موضوع علم العرفان]

وإذا عرفت هذا<sup>(١)</sup> فاعلم: أنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم<sup>(٢)</sup> - من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشذُّ منه شيء،

المحمولات لذلك الموضوع، فإذا كان الموضوع أعمّ فالمحمولات عليه أعمّ أيضاً، والمبادئ - وهي إمّا تصوّريّة: وهي تُبين معنى المفهومات وحدودها، وإمّا تصديقيّة: وهي تثبت المحمولات للموضوع - فإذا كان الموضوع أعمّ والمحمول أعمّ، فما يُثبت أحدهما للآخر لا بدّ أن يكون كذلك أيضاً.

إذن فعموميّة المسائل والمبادئ تتبع عموميّة الموضوع، وعليه فعلم العرفان النظري أعمّ العلوم، ومسائله أعمّ المسائل ومبادئه أعمّ المبادئ؛ قال القونوي: «وموضوع كلّ علم ومبادئه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهي وفروع مبادئه وفروع مسائله...»\*.

(١) أي: إنّ لموضوع علم العرفان خصائص أربعاً هي: الأعميّة، والأبينيّة، والأشمليّة، والأقدميّة على جميع موضوعات باقي العلوم.

(٢) هذا شروع في بيان ما تصدق عليه الخصائص المتقدّمة، وما هو اللفظ المناسب والحاكي معناه. ولما كان التعبير عن الأمر الشامل الذي لا يشذُّ عنه شيء ولا يقابله شيء عسيراً جداً؛ ذلك لأنّه لا يوجد هناك لفظٌ قادرٌ على أن يحكي هذا الوجود وحقيقته بكلّ ما لها من كمالاتٍ وجماليّاتٍ لامتناهية، فاللغة والعبارة قاصرة عن حكاية حقيقته بكلّ حيثيّاتها وتفصيلاتها، فلا مناص لنا من أن نُعبّر عنه بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات، وما هو إلّا «الوجود المطلق» أو «الحقّ» فإنّهما أقرب المفاهيم لمحاكاة هذا الموضوع،

\* مفتاح الغيب: ص ٦.

ولا يُقابله شيءٌ - عسيرٌ جداً، فلو عبّر عنه بلفظ «الوجود المطلق»<sup>(١)</sup>، أو «الحق» إنّما ذلك تعبيرٌ عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا<sup>(٢)</sup>؛

وهما وإن لم يكونا يحكيان جميع حقيقة الموضوع، إلا أنّهما أتمّ من غيرهما؛ إذ لا يوجد ما هو أعمّ منهما، وإلا لو وجد ما هو كذلك لكان هو الأولى؛ لذا فهذه التسمية حكاية عن الشيء بأخصّ لوازمه.

والمقصود من الوجود المطلق هو الوجود الذي يخلو عن كلّ قيدٍ حتّى عن قيد الإطلاق، وقيد الإطلاق هنا قيدٌ توضيحيٌّ لا احترازيٌّ، استُخدم هنا للتفهم بأن موضوع هذا العلم هو الوجود الشامل العامّ الذي لا يخرج عن محيطه شيء، ولا يشدّ عنه شيء، لا أنّه اسم حقيقيّ له، وهو الوجود اللابشر المقسمي؛ قال القنوي: «...فموضوعه الخصيص به وجود الحقّ سبحانه...»<sup>١\*</sup>. وقال القيصري في رسائله: «فموضوع هذا العلم هو الذات الأحديّة ونوعتها الأزليّة وصفاتها السرمديّة»<sup>٢\*</sup>.

وسياتي بيان الماتن لذلك في المطلب (٧) والمطلب (٢٧).

(١) باللابشر المقسمي، فهو مطلق حتّى عن قيد الإطلاق، بخلاف موضوع الفلسفة المقيّد بالإطلاق.

(٢) فحيث لا يمكن لنا أن نُعبّر عنه بما يحكي حقيقته؛ لعدم وجود لفظ له القدرة على تلك الحكاية، اضطررنا إلى أن نستخدم ما يحكي أخصّ أوصافه وهو لفظ «الوجود المطلق» و«الحق». وهما - كما تقدّم - وإن لم يكونا يحكيان

\*١. مفتاح الغيب: ص ٦.

\*٢. رسائل القيصري: ص ٦.

إذ لو وجدَ لفظٌ يكونُ ذا مفهومٍ محصّلٍ أشمَلَ<sup>(١)</sup> من ذلك وأبين، لكانَ أقربَ إليه [إلى موضوعِ علمِ العرفانِ] وأخصَّ به، وكانَ ذلك هو الصالح لأن يُعبّرَ به عن موضوعِ العلمِ الإلهيِّ المطلقِ لا غير<sup>(٢)</sup>.

جميع حقيقة الموضوع، إلّا أنّها أتمّ وأفضل من غيرهما؛ إذ لا يوجد في العبارات ما هو أعمّ منهما، ولو وجد لفظ ذو مفهوم محصّل لدى الذهن لكان ذلك هو الأولى في التعبير به عن موضوع علم العرفان.

قال القونوي: «وقولنا هو وجود للتفهم، لا أنّ ذلك اسمٌ حقيقيّ له...»<sup>\*١</sup>. وقال ابن الفناري في شرحه: «إذ لا أكثر إحاطة بالموجودات منه في العبارات، ولا مفهوم يتعيّن في العقول ممّا يكون الوجود عينه وذاتيّه إلّا هو»<sup>\*٢</sup>.

(١) اللفظ الذي هو ذو مفهوم محصّل عند الذهن عبارة عن لفظٍ يكون له ما بحذاء في الخارج، لا أنّه يكون مبهماً ومتناسباً ومنصبغاً بصبغة كلّ ما يحكي عنه كلفظ «الشيء» مثلاً، فإنّه إذا أضيف إلى الشجر يكون شجراً، وإذا أضيف إلى الإنسان يكون إنساناً، وإذا أضيف إلى حجر يكون حجراً. إذن، لا تشخّص له ولا وضوح فيه بما هو هو، فلا يمكنه أن يكون حاكياً عن أبين الموضوعات الذي هو موضوع العرفان، فلفظ «الشيء» و«الأمر» رغم أنّهما عامّان إلّا أنّهما ليسا محصّلين ومتشخّصين لدى الذهن، بل هما مبهماً؛ إذ إنّ عمومهما بسبب إبهامهما وعدم تشخّصهما، فليس لهما أبنية، فليس لهما لياقة حكاية موضوع العرفان والتعبير عنه.

(٢) ولكن لا وجود لذلك اللفظ، فالأمر واستقرّ على هذين اللفظين.

\*١. مفتاح الغيب: ص ٢٢.

\*٢. مصباح الأنس: ص ٢١١.

ثم إنه ليس بين الألفاظ المتداولة هاهنا<sup>(١)</sup> شيءٌ أحقَّ من لفظ «الوجود» بذلك؛ إذ معناه [معنى الوجود] أعمُّ المفهوماتِ حيطةً وشمولاً، وأبينها تصوّراً، وأقدمها تعقلاً وحصولاً؛ لوجهين:

أما الأول؛ فلأنَّ تحقُّقَ معنى نسبة العموم والخصوص [بين شيئين] راجعٌ إلى أنَّ المتَّصفَ بأحدِ الحصولين [الخارجيِّ والذهنيِّ] من أفرادِ الخاصِّ<sup>(٢)</sup>، مندرجٌ في المتَّصفِ بذلك الحصولِ من أفرادِ العامِّ<sup>(٣)</sup> دونَ العكسِ<sup>(٤)</sup>، وبيِّنُ: أنَّ كلَّ مفهومٍ لا يحقُّ عمومَ المفهوماتِ إلا بعدَ اتِّصافِها [تلك المفهوماتُ] بأحدِ قسميه [قسمي الوجود] لا بدَّ وأن يكونَ ذلك المفهومُ - مطلقاً - أعمَّ المفهوماتِ ضرورةً<sup>(٥)</sup>.

(١) كلفظ «الشيء» و«الأمر» و«الكون» و«الثبوت».

(٢) كالإنسان مثلاً.

(٣) أي: إنَّ المتَّصفَ بأحدِ الوجودين من أفرادِ الخاصِّ الذي - كالإنسان مثلاً - مندرجٌ تحت المفهوم العامِّ الذي هو إمَّا متَّصفٌ بالوجود الذهني أو الخارجي - أي مفهوم الوجود - فمصادقٌ كلِّ مفهومٍ خاصٍّ مندرجٌ تحت المفهوم العامِّ الذي هو الوجود بلا شك.

(٤) أي دون أن يكون المندرج تحت العموم مندرجاً تحت الخصوص، فكلُّ شيءٍ يصدق عليه أنه وجود. فمثلاً الوجود ينطبق على كلِّ مصاديق الإنسان ولا عكس، فإنَّ للوجود مصاديق ليست بإنسان.

(٥) ومحصل هذا الوجه هو: أنه عندما تكون النسبة بين مفهومين من جهة المصاديق هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فهذا يعني أنَّ العامَّ يصدق على جميع أفرادِ الخاصِّ ولا عكس، أي أنَّ العامَّ شاملٌ لكلِّ أفرادِ الخاصِّ، كالحيوان والإنسان، فإنَّ الحيوان شاملٌ لكلِّ مصاديق الإنسان ولا عكس،



وأما الثاني<sup>(١)</sup>، فلأنّ معنى كون الشيء بيّناً أو غير بيّن - أيضاً - راجعٌ إلى

وفي المقام فإنّ النسبة بين مفهوم الوجود وبقية المفاهيم هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً؛ وذلك لأنّ الوجود يصدق على جميع مصاديق بقية المفاهيم، ولا عكس. فإذا قسنا الوجود على الشجر فإنّ كلّ مصداق شجريّ فهو وجود، وليس كلّ وجود فهو شجر، وكذا إذا قسناه بمفهوم الإنسان والحيوان والجماد، وأيّ مفهوم آخر، بل إنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فليس الوجود يصدق على مصايق بقية المفاهيم فقط، وإنّما أيّ مصداق لا يندرج تحت مفهومه الخاصّ إلّا بعد أن يندرج تحت مفهوم أحد قسيمي الوجود، فالمصداق الشجريّ لا يكون كذلك إلّا بعد أن يكون موجوداً؛ لأنّ الشجرة - مثلاً - لا تتّصف بالشجرية إلّا إذا اتّصفت بأحد الحصولين - الخارجي أو الذهنيّ -.

إذن، فأيّ مصداقٍ لكي يندرج تحت مفهومه الخاصّ، يحتاج إلى أحد الوجودين، إمّا الوجود الخارجي وإمّا الوجود الذهنيّ، يعني جعله مفهوماً عامّاً لا يتحقّق ذلك العموم - حتّى يكون هذا فرداً لذلك العموم - إلّا بعد اتّصاف تلك المفهومات بأحد قسيمي مصداق هذا المفهوم، ومثل هذا المفهوم لا بدّ أن يكون أعمّ المفهومات بالضرورة.

فالوجود يصدق على جميع مصاديق بقية المفاهيم، ولا عكس، فهو أعمّ مطلقاً من جميع المفاهيم.

وإذا ثبتت أعميّة مفهوم الوجود بهذا النحو، ثبتت بالملازمة الأينية والأقدميّة، وقد ذكرنا بيان وجه الملازمة فيما تقدّم عند قوله: «ظهر وجوب عمومته بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً...».

(١) حاصله: أنّ أينية المفاهيم على مراتب. فما كان - من المفاهيم التصوريّة -

لا يحتاج إلى واسطة في تعقله، فهو أوضح وأبين من المفهوم الذي يحتاج إلى واسطة، وما كان يحتاج إلى واسطة واحدة فهو أبين من الذي يحتاج إلى وسائط أكثر. فكلما احتاج المفهوم إلى وسائط أكثر، كان أقل وضوحاً وبيانياً؛ من هنا فرّقوا بين المفهوم البدهيّ وغيره، بأنّ الأوّل: هو المفهوم الذي لا يحتاج إلى واسطة حتّى يتعقله الذهن، فالذهن يتعقله مباشرة وبدون واسطة، والثاني: ما يحتاج إلى واسطة أو وسائط لكي يتعقله الذهن\*.

وبناءً على هذه الضابطة نجد: أنّ مفهوم الوجود لا يحتاج إلى واسطة تبيّنه وتوضّحه للعقل؛ فإنّ العقل يدركه بدون أيّ دخالة من قبل مفهوم آخر، بينما نجد بقية المفاهيم بحاجة إلى واسطة تبيّنها للعقل، وليست هذه الواسطة إلاّ أحد الوجودين وهما الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ، فإنّ مثل مفهوم الشجر لا يتعقله الذهن إلاّ إذا توسّط الوجود الذهنيّ، وبدون هذه الواسطة لا يُتعقل هذا المفهوم؛ إذ لا يحضر مفهوم الشجر إلى الذهن إلاّ بعد توسّط الوجود الذهنيّ. فالمفاهيم لا تبيّن ولا تتوضّح إلاّ بواسطة الوجود، فالوجود أوضح وأبين المفاهيم، فالأبينية ذاتية للوجود، عرضية لغيره. فما كان قريباً من الوجود، يكتسب البيان أكثر ممّا هو أبعد، فكيف بالوجود نفسه؟ إذن، فالوجود أبين المفاهيم وأوضحها.

قوله: «كون الشيء بيّناً...» أي: كون الشيء بيّناً وغير بيّن، دائر مدار احتياج ذلك الشيء في الاتّصاف بالتحقّق والحصول إلى الواسطة، فإذا احتاج إلى الواسطة في تحقّقه فحينئذٍ هو غير بيّن، كغير الوجود من المفهومات، فإنّ كلّ

\* انظر: دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، للسيد الحيدري: ج ١،

عدم احتياجه في الاتّصافِ بأحدِ الحصولين والوجودين إلى واسطةٍ وإلى احتياجه إليها [إلى الواسطة]؛ فإنّ ما يكونُ في الاتّصافِ المذكورِ [بأحدِ الوجودين] مسبوqاً بغيره، ومُحتاجاً في تلكِ النسبةِ الاتصافيّةِ التي بينهما إلى واسطةٍ، يكونُ بعيداً عن الحصولِ المذكورِ [الخارجيِّ أو الذهنيِّ] ويُقالُ أنّه غيرُ بيّن<sup>(١)</sup>، ويتفاوتُ البعدُ بحسبِ قلةِ الوسائطِ وكثرتها. وما لا يكونُ<sup>(٢)</sup> في الاتّصافِ المذكورِ مسبوqاً بغيره ولا مُحتاجاً فيه [الاتّصافُ] إلى واسطةٍ، بل له الاتّصافُ بالحصولِ المذكورِ أوّلاً وبالذات، يكونُ قريباً منه<sup>(٣)</sup>، ويُقالُ أنّه بيّن. ويبيّن: أنّ كلّ ما تكونُ نسبةُ القربِ منه<sup>(٤)</sup> توجبُ أن يكونَ المنتسبُ إليه

ما عدا الوجود محتاج للوجود في تحقّقه، وإذا لم يحتج في الاتّصافِ بالتحقّق والحصول إلى الواسطة، فهو حينئذٍ بيّن كالوجود فهو لا يحتاج إلى وجودٍ زائدٍ على نفسه في التحقّق، بل تحقّقه عين ذاته\*.

(١) ولذا قالو في تعريف البديهيِّ: هو ما لا يحتاج إلى واسطة في تعقله، وكلّما احتاج إلى الواسطة ابتعد عن البداهة، ونحن نجد أنّ مفهوم الوجود لا يحتاج إلى واسطة تبينه وتوضّحه للذهن، بخلاف بقيّة المفاهيم فإنّها تحتاج إلى الاتّصافِ بأحدِ الحصولين لتعقلها من قبل الذهن، فما كان قريباً من الوجود يكونُ بيّناً أكثر ممّا هو بعيد عنه، وما ذلك إلاّ لأنّ الوجود هو سبب بيانه، وإلاّ لم تكن هذه النسبة إلى الوجود موجبة للتبيين، ولا عدمها مانعاً له.

(٢) عطف على قوله: «ما يكون في الاتّصاف».

(٣) أي من البيّن بالذات والذي هو الوجود.

(٤) وهو الوجود هنا.

\* انظر: تعليقة الأشتياني على تمهيد القواعد: ص ١٧٣.

بَيِّنًا، ونسبة البعد عنه تستدعي أن يكون غير بيّن، لا بدّ وأن يكون أبين المفهومات، وإلا لم تكن تلك النسبة موجبة للتبيين، ولا عدمها مانعاً له. على أنّه<sup>(١)</sup> أقرب المعاني بالنسبة إلى المبدأ؛ فإنه ما من شيء يتحقّق لنفسه

(١) يمكن أن يكون هذا وجهاً ثالثاً في بيان أبنية وأشملية وأقدمية مفهوم الوجود.

وحاصله: أنّ «الوجود» أقرب المعاني إلى المبدأ الأوّل والذات المقدّسة التي هي موضوع علم العرفان، فإنّ الوجود أقرب مفهوماً لها بحيث شابهها من عدّة حيثيات.

منها: أنّه ما من شيء يتحقّق إلا ويحتاج إلى الوجود في تحقّقه، فلا يتحقّق شيء إلا إذا اتّصف بالوجود.

ومنها: أنّ تصوّر مفهوم الوجود من أبده الأشياء، ولكنّ الوصول إلى كنهه في غاية الخفاء.

ومنها: أنّ الوجود بسيط من جميع الجهات.

ومنها: أنّ ملاك تحقّق الأشياء إنّما هو بمقارنتها إياه.

وغير ذلك من الحيثيات.

وهذه الأوصاف كلّها تُذكر للحقيقة الشاملة المطلقة التي هي موضوع علم العرفان؛ فإذا تطابقت أوصاف تلك الحقيقة مع أوصاف الوجود، صحّ لنا أن نُعبّر عن تلك الحقيقة بلفظ الوجود\*.

وهذه الخصوصية تُعتبر من خصوصيات موضوع العرفان الذي هو الذات

\* انظر: شرح فصوص الحكم بتعليقة الأستاذ حسن زادة آملي: ج ١، ص ٢١؛ كذلك

تمهيد القواعد بتعليقة رمضاني: ص ٦٨.

بنفسه [كالواجب] أو لشيء بشيء آخر [كالممكن] إلا وتكون مقارنته<sup>(١)</sup> إيّاه أولاً، ولا يكون حصوله في نفسه [كالجوهر] أو لشيء [كالعرض] إلا بعد حصول ذلك المعنى له<sup>(٢)</sup> وتحققه به؛ ولذا تجد ذلك اللفظ [لفظ الوجود] أظهر دلالة وأكثر مداولة في عبارات المحققين عند إرادتهم إيّاه [موضوع علم العرفان] من سائر الأسماء والألفاظ.

### [إشكالات على كون العرفان علماً]

فلئن قيل<sup>(٣)</sup>: الموضوع في كل علم - على ما تعارف بينهم [أي: بين أهل النظر والاستدلال]: - هو ما يُبحث في ذلك العلم عن أعراضه [الموضوع الذاتية الخاصة به، أي: المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة إيّاه، إمّا لذاتها، أو لما يساويها، جزءاً كان، أو خارجاً<sup>(٤)</sup>]. ولا شك أنّ صدق

المقدّسة، فكل شيء يحتاج لها كي يتحقق؛ لذلك استحقّ الوجود أن يكون هو المفهوم الحاكي عن الذات المقدّسة، وبذلك تبين أنّ مفهوم الوجود كما هو أعمّ المصاديق، كذلك هو أبين المفاهيم؛ ولذلك تجد أنّ هذا المفهوم وهذا اللفظ هو الأكثر تداولاً واستعمالاً في عبارات المحققين.

(١) أي: مقارنته للوجود، فيجب أن يُقارن الوجود أولاً كي يتحقّق.

(٢) أي: الوجود، فإنّ ما من شيء من الواجب والممكن أو الجواهر والأعراض يتحقّق إلا بعد أن يُقارن الوجود وينتسب له، إمّا لذاته كالواجب، أو لغيره كما فيما عداه من الجواهر والأعراض؛ ولذا فالوجود أقرب المعاني بالنسبة إلى المبدأ الأوّل والذات المقدّسة.

(٣) هذا هو الإشكال الأوّل على كون العرفان علماً من العلوم.

(٤) أي: إنّ المحمولات اللاحقة للموضوع إمّا أن تُحمل على الموضوع لذاته، أو

ما يُحمَلُ هاهنا على الموضوعِ من الأسماءِ والحقائق، لا يُمكنُ أن يكونَ على سبيلِ اللُّحوق؛ فإنَّ ذلكَ الموضوعَ، نفسُ الأسماءِ والحقائقِ - على ما قُلْتُم - ولا شيءَ بخارجِ عنه أصلاً<sup>(١)</sup>.

سَلَّمناه<sup>(٢)</sup>، لكنَّ نمنعُ أن يكونَ ذلكَ اللُّحوقُ لذاته [لذاتِ الموضوعِ]

تُحمَلُ عليه بواسطة أمرٍ يساوي الموضوعَ، وهذا الأمرُ المساوي إمَّا أن يكونَ جزءَ الموضوعِ أو خارجاً عنه، ثمَّ إنَّ ما يلحقُ الشيءَ إمَّا لذاته أو لما يساويها لا ينفكُ عنه، فيتساويان - حينئذٍ - في الصدق.

ثمَّ إنَّ ما يحمَله العارف على ذاتِ موضوعِ هذا العلمِ عبارة عن الأسماءِ والحقائقِ الإلهية التي هي بمنزلة العوارض الذاتية لموضوعِ علمِ العرفان، وبعقيدته أنَّ تلكَ العوارض ما هي إلا نفس ذلكَ الموضوعِ متَّحدة معه ولا تنفكُ عنه، بل هما متساويان في الصدق.

(١) وحاصل الإشكال هو: أنكم لما قُلْتُم أنَّه لا يوجد شيءٌ بخارج عن نفس الموضوعِ وما من شيءٍ إلا وهو صورة من صور تعيّنات ذاتِ الموضوعِ ومظهر من مظاهره، فأين هي المسائل والمحمولات والملحوقات التي تلحقه لتبحثوا عنها هنا؟ وقد تقرّر في محلّه أنَّ لكلِّ علمٍ موضوعاً ينتهي عند حدٍّ حتّى يبتدئ المحمول الذي يُحمَل عليه، وفي غير هذه الصورة لا يمكن تصوّر العلم، فكيف للعرفان أن يكون علماً من العلوم؟ ولذا فعليكم إمَّا أن ترفعوا أيديكم عن كون العرفان علماً، أو ترفعوا أيديكم عن الاعتقاد بوسع موضوع علم العرفان وعدم محدوديته.

(٢) هذا إشارة إلى البيان الأوّل للإشكال الثاني بأسلوب جدليّ، وهو كلام للخصم حاصله: نُسلّمُ جدلاً أنَّ لموضوعِ العرفان لواحق وأعراضاً، ولكن نمنع من أن تكون تلك اللواحق والأعراض ذاتية للموضوع أو لأمر يساويه؛

أو لأمرٍ يساويها؛ وإلا يلزمُ عدمُ انفكاكِ شيءٍ من تلك اللّواحقِ عن الموضوعِ العامِّ<sup>(١)</sup>، فالعامُّ لا يكونُ عامًّا بالنسبةِ إلى محمولاتٍ مسائله، فلا يكونُ جعلُهُ [ذلك الموضوعِ العامِّ] موضوعاً أولى من غيره من المفهوماتِ المساوية له<sup>(٢)</sup>.

وأيضاً<sup>(٣)</sup>: قد تقرّرَ - على قواعدِ أهلِ التحقيقِ -: أن الأسماءَ والحقائقَ كلّها إنّما هي من مقتضياتِ الذاتِ نفسها في نفسها لنفسها، فيمتنعُ أن تنفكَّ عنها<sup>(٤)</sup>؛ فإن مقتضى الذاتِ لا يمكن أن يتخلّفَ عنها أصلاً، فكيف يتصوّرُ

وإلا يلزم عدم انفكاكها عن الموضوع العام، بل هي معه دائماً ومساوية له على الدوام ولا فرق بينها وبينه.

(١) أي: إذا كانت اللواحق والأعراض ذاتية للموضوع، فهذا معناه أنّها لا تنفك عنه فهي دائماً معه فتكون مساوية له. والمقصود من العام هو الموضوع.  
(٢) إذ الفرض أنّها جميعها متساوية في الأعمية والأبينية، فلا مرجح لجعل الذات أولى من غيرها المتساوي معها، ولا معنى حينئذٍ لأن يُقال: إنّ الوجود أعمّ المفاهيم وأبينها؛ إذ - حينئذٍ - يكون هناك ما هو مساوٍ لها في الأعمية والأبينية، فيكون الترجيح بلا مرجح.

(٣) هذا هو نفسه الإشكال المتقدّم، ولكن بيان آخر مستفاد من مقدّمة مبرهنة في العرفان - ستطّلع عليها في طيّات الكتاب - مفادها: أنّ جميع الأسماء والحقائق إنّما هي من مقتضيات الذات نفسها فيمتنع أن تنفك عنها؛ فإنّ المقتضى لا يتخلّف عن المقتضى أبداً، فكيف يمكن تصوّر أن تكون تلك الذات أعمّ من الأسماء والمقتضيات ومحيطه بها؟  
(٤) أي: يمتنع انفكاك الأسماء والحقائق عن الذات.

حينئذٍ عمومٌ ما دلَّ عليها [أي: عمومٌ ما دلَّ على الذاتِ] وإحاطتها<sup>(١)</sup> بالنسبةِ إلى تلكَ الحقائقِ والأسماءِ؟<sup>(٢)</sup>.

قُلنا<sup>(٣)</sup>: إنَّ هاهنا مقدِّمةٌ لا بدَّ من الاطِّلاعِ عليها أوَّلاً، وهي:

### [اعتبارا الجزئيات المندرجة تحت المفهوم العام]

إنَّ كلَّ مفهومٍ إنَّما يُتصوَّرُ عمومُهُ بالقياسِ إلى الجزئياتِ المندرجةِ تحتهِ<sup>(٤)</sup>، لكن لتلكَ الجزئياتِ اعتباران:

أحدهما: من حيثُ صدقِ ذلكَ المفهومِ الكلِّيِّ عليها<sup>(٥)</sup> بهو هو، واشتماله

(١) وإحاطة الذات بتلك الأسماء والمقتضيات من الحقائق.

(٢) التي هي - تلك الأسماء والحقائق - نفس الذات ومقتضاها؛ ولذا فتصير محمولات موضوع العرفان عين موضوعه، فتصير مساوية له بجميع خصوصياته، ومنها الأبينية والأعمية، فلا معنى للقول: إن موضوع العرفان أعم المفاهيم وأبينها؛ لأن تلك الأسماء مساوية له في الأعمية والأبينية.

(٣) شروع في الجواب عما تقدّم من إشكالات، ولكن قبل الجواب يُقدّم مقدّمة في بيان أن المفهوم العام إنَّما هو ما يتصوَّرُ عمومهُ بالنسبةِ إلى اندارج الجزئيات تحته. أمّا الجزئيات فلها اعتباران: الأوّل: من حيث الحيثية المشتركة بينها، وهي التي توجب صدق ذلك المفهوم العام عليها بهو هو، واشتماله على كلّها كاشتغال الإنسان على أفرادهِ الخارجيّة. والثاني: من حيث تمايزها بعضها عن بعض وخصوصياتها النسبيّة، وهي بهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم العام كما كان بالاعتبار الأوّل.

(٤) إذ العموم وصفٌ إضافيٌّ نسبيٌّ يتحقّق بالقياس إلى ما هو تحته من جزئيات.

(٥) أي على الجزئيات، وهذا هو لحاظ الحيثية المشتركة فيما بين الجزئيات.



على كلّها<sup>(١)</sup>، وبهذا الاعتبار ليست شيئاً زائداً على نفس ذلك المفهوم أصلاً. والآخر: من حيثُ حقائقها الامتيازية<sup>(٢)</sup> وخصوصياتها النسبية الاعتبارية، التي بها يمتاز كلُّ منها عمّا عداه<sup>(٣)</sup>، وبهذا الاعتبار ليست نفس ذلك

(١) أي: اشتغال ذلك الكليّ على كلّ تلك الجزئيات التي تحته، واللحاظ بهذا الاعتبار هو أن نلاحظ الجزئيات من خلال الحيثية التي أوجبت اندراجها تحت العامّ، وهي الحيثية المشتركة بين جميع الأفراد، كما إذا لاحظنا زيداً وبكراً وعمراً من حيثية الإنسانيّة فإنّهم بهذه الحيثية يندرجون تحت الإنسان، وبذلك تكون الأفراد الملحوظة بهذا الاعتبار هي عينها العامّ؛ لأنّ العامّ في المثال هو الإنسان، والأفراد لوحظت بها هي إنسان، فهي عينه، وبهذه الحيثية لا فرق بين العامّ وبين الجزئيات، ولا بين جزئيّ وجزئيّ آخر؛ لأنّ الحيثية الملحوظة واحدة في الجميع، وبناءً على هذا اللحاظ إذا حملنا الجزئيّ على العامّ، لا تتحقّق مسألة أصلاً؛ لأنّ المحمول عين الموضوع، فلا يتحقّق العلم؛ إذ لا محمولات هناك حتّى تُحمل على الموضوع؛ فلا مسائل، فلا علم.

(٢) أي: حقائق الجزئيات الامتيازية والتي هي مثار الكثرة.

(٣) أي: أن نلاحظ الجزئيات الواقعة تحت العامّ من الحيثية التي يمتاز بها كلّ جزئيّ عن الجزئيّ الآخر، فإنّ لكلّ جزئيّ مشخّصات تخصّه، بها يمتاز عن غيره من الجزئيات المشاركة له في العامّ، والجزئيات بهذا الاعتبار تكون غير العامّ؛ لأنّ العامّ لم تُلاحظ فيه هذه الخصوصيات والمشخّصات، وإلاّ لما صدق على جميع الجزئيات، بل لاخصّص بها احتوى عليه من خصوصيات بعض الأفراد، فمثل زيد له مشخّصات خاصّة به تميّزه عن بكر، وهذه لم تؤخذ في الإنسان، وبناءً على ذلك فإنّ الجزئيات بهذا اللحاظ غير العامّ، وهذا الاختلاف وإن كان أمراً لحاظياً يعود لكيفية النظر إلى الجزئيات إلاّ أنّه يكفي

المفهوم، ولا داخلةً فيه، بل إنّها هي [تلك الجزئيات] من الأمور الخارجة عنه، اللاحقة إياه لذاته<sup>(١)</sup>.

وذلك لأنّ خصوصيّة المعنى المحيط [وهو الوجود هنا] التي بها يمتاز عن سائر ما عداه، إنّما هي الشمول والإحاطة<sup>(٢)</sup>، ولا شك أنّ هذه الخصوصيّة إنّما تقتضي ملحقية المعنى المحيط بسائر المفهومات<sup>(٣)</sup>، وعدم مانعيّتها [تلك الإحاطة] لشيء من الخصوصيّات المتقابلة المتتابعة بعضها مع بعض، على ما هو مقتضى طبيعة الإحاطة والشمول<sup>(٤)</sup>، كما ستطلّع عليه،

لتصحيح الحمل ولحوق الجزئيات بالعام، ثمّ إنّ تلك الأمور اللاحقة للموضوع (العام) إمّا أن تكون نابعة من صميم الموضوع فهي محمولات ذاتية له، وعندها يمكن إقامة البرهان عليها فيتشكّل العلم، وإمّا أن تكون غريبة عن الموضوع وعندها لا يمكن إقامة البرهان عليها، فلا يتشكّل العلم. (١) وإلى هذين الوجهين نظر من قال: سبحانه الذي خلق الأشياء وهو عينها، فالأشياء بحسب أصل الوجود عينه تعالى وهو عينها، وبحسب حقائقها الامتيازية، وخصوصيّاتها النسبيّة غيرها، والأشياء، أشياء، وهو هو تعالى، فهو منزّه عن مجانسة مخلوقاته\*.

(٢) لكلّ ما عداه، وهذه خصوصيّة لذلك المعنى المحيط.

(٣) هذه الخصوصيّة الثانية، وهي: أنّ هذه الإحاطة تستدعي الملحقية من جميع الجزئيات بخصوصيّاتها.

(٤) وهذا هو معنى الإحاطة في موضوع العرفان، وهي: أنّ النسبة بين العامّ وجزئياته هي نسبة المحيط والمحاط.

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ١٧٥.

وهذا يُناسب ما تسمعه من أئمة التحقيق [أئمة] يُسمون الهوية المطلقة مجمع الأضداد<sup>(١)</sup>.

ولهذه الدقيقة مواضع تقع في هذه الرسالة، فلتكن على ذكرٍ من المستبصرين. فإذا تقرّر هذا، ظهر: أنّ تلك الأسماء والحقائق بهذا الاعتبار<sup>(٢)</sup> من اللّواحق التي تصلح لأن تكون مبحثاً عنها في الفن، كما أنّ ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية<sup>(٣)</sup>.

وحاصل ما تقدّم هو: لما علمت أنّ للجزئيات اعتبارين؛ الأوّل: من حيث دخولها تحت المفهوم العام، وصدقه عليها هو هو، وهي بهذا الاعتبار لا تغايره وهو لا يغايرها، فهنا لا يمكن أن تكون هي محمولاته ومسائله، ولكنها إذا اعتبرت باللحاظ والاعتبار الثاني - وهو لحاظها من حيث هي جزئيات، وأنّ لكل واحدٍ منها خصوصيته الامتيازية عن غيره وعن المفهوم العام - فهي بهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم ولا داخله فيه، بل إنّما هي من الأمور الخارجة عنه، اللاحقة إيّاه، فهي بهذا الاعتبار الثاني يمكن أن تُجعل ملحوقاً للذات وتكون الذات موضوعاً لها، فتكون الجزئيات مسائل هذا العلم والذات موضوعاً له.

(١) أي: مجمع ذوات الأضداد بوصف الضدية، فالذات المقدّسة - التي هي موضوع علم العرفان - حاوية لجميع الأشياء بجميع خصوصياتها، وما من شيء إلا وهو تجلّ لتلك الذات المقدّسة، فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، والسبب في ذلك هو إحاطتها بجميع خصوصيات الأفراد، كما ستطلع عليه مفصلاً في المطلب (١٧) وكذلك في المطلب (٢٧).

(٢) أي: باعتبار ولحاظ خصوصياتها المتمايزة.

(٣) هذا جواب للإشكال المتقدّم، (فلا يكون جعله موضوعاً أولى من غيره من

ومساواتها<sup>(١)</sup> للموضوع - لو سلّمت<sup>(٢)</sup> - لا تنافي موضوعيّة لتلك الأسماء

المفهومات) فإنّ لحاظ تلك الأسماء بهذا اللحاظ الثاني - أي باعتبار أنّ لكل واحد من تلك الجزئيات خصوصيّة يمتاز بها عن غيره وعن المفهوم العام فتكون شيئاً زائداً على المفهوم العام - مصحّح لكون الذات عامّة وتلك الأسماء خاصّة وهي مندرجة تحتها، فيكون ملحقها (أي الذات) صالحاً لأن يكون موضوعاً لعلم العرفان.

(١) أي مساواة اللواحق. وهذا جواب عن الإشكال بتقريره الثاني، الذي قرّره بقوله: «سلّمناه لكن نمنع...» وحاصل الجواب هو: أنّه بناءً على اللحاظ الثاني لا توجد هناك مساواة بين المحمولات والموضوع، بل هو أعمّ منها محيط بها، وعليه فيصحّ الحمل وتشكّل المسائل ويُمكن إقامة البرهان ويكون العلم، ولو سلّمنا المساواة فهي لا تمنع من الحمل واللاحق؛ ذلك لأنّ التساوي بالصدق فقط، وهو لا يوجب التساوي في الحكم؛ إذ يبقى الموضوع له حقّ التقدّم كما في لوازم النوع فإنّها تساويه في الصدق إلّا أنّها تختلف عنه في الحكم، كالمضاحكيّة والتعجّبية، فإنّها لازمان للناطقية ومساويان لها في الصدق فإنّ اللازم والملزوم يصدقان على الإنسان، ومع ذلك فإنّها لا يساويان الناطق في الحكم؛ فيبقى للناطقية حقّ التقدّم على المضاحكيّة والتعجّبية؛ لأنّهما متفرّعان عليها وهي الأصل، فاستحققت أن تكون هي الموضوع وهما المحمول، وفي المقام حتّى لو سلّمنا بتساوي الأسماء والصفات مع الذات من جهة الصدق، فإنّه يبقى للذات حقّ التقدّم وكونها هي الموضوع؛ ذلك لأنّها هي الأصل.

(٢) ذلك لأنّ اللواحق دائماً أخصّ، والاسم هو تعيّن الذات باصطلاح العرفاء، وإذا كان تعيّن فلا مساواة مع الذات؛ إذ تبقى الذات على عمومها وإحاطتها.

والحقائق، كما في الخواصّ واللوازم المساوية بالنسبة إلى الحقائق النوعية.  
ثم إن اقتضاء الذات<sup>(١)</sup> جميع الأسماء بنفسها، واشتمال كلّ منها [أي:

(١) هذا جواب الإشكال الذي قرره بقوله: «وأيضاً قد تقرّر...» وحاصله: أنّ اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها، وعدم انفكاكها عن كلّ اسم من أسمائها مقرّر ومسلّم عند العرفاء والمحقّقين، ولكنّ الاختلاف والانفكاك بين الذات والأسماء ثابت أيضاً بحسب ظهور سلطنة اسم من الأسماء في قابل من القوابل وبطون بقية الأسماء فيه، كالأرض والسماء والملك والفلك والإنسان والشجر، كلّ منها مسمّى باسم ظهر حكمه فيه، وإن كانت بقية الأسماء باطنة فيه؛ ذلك لأنّ الذات لا تظهر في كلّ اسم كظهورها في بقية الأسماء، بل إنّ للذات ظهوراً في كلّ اسم بحسب ما يقتضيه حكم ذلك المورد والقابل، فربّما كان ظهور اسم في قابل غير ظهوره في قابل آخر؛ ولذا فيكون كلّ اسم خاصّاً ومقيّداً بالقياس إلى الذات المطلقة التي هي عامّ وشامل لكلّ الأسماء وخصوصيّاتها؛ وعلى هذا البيان لن يكون جعل الذات دون غيرها موضوعاً للعرفان ترجيحاً بلا مرجح.

وإلى هذا أشار الأشتياني في تعليقه على التمهيد بقوله: «إنّ اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها، وعدم انفكاكها عن الآخر - الذي هو مقتضى لعدم عموم الذات - مسلّم بالنظر إلى باطن الأمر، ولكنّ الاختلاف والانفكاك بين الذات والجميع من الأسماء والحقائق ثابتة بحسب ظهور سلطنة اسم من الأسماء في قابل من القوابل وبطون البواقي فيه، كالأرض والسماء والملك والفلك والإنسان والشجر، لكلّ منها مسمّى باسم ظهر حكمه فيه، وإن كان كلّ منهما بحسب سريان الهوية مسمّى بجميع الأسماء، لكن الأشياء على منوال الحقّ، فكما أنّ أسماء الله توقيفية، فكذلك أسماء الأشياء. فالفلك متحرّك؛

من الأسماء] على الذات بجميع اعتباراتها، وإن كانت [هذه المقدمة] مقرّرة عندهم [عند أهل التحقيق] لكنّها [المقدمة] إنّما تختلف بحسب ظهور أحكامها<sup>(١)</sup> في القوابل<sup>(٢)</sup>؛ فإنّه قد يكون الغالب منها [أي: من تلك الأسماء] - بحسب ظهور أحكامها [أي: ظهور أحكام الذات] في بعض المظاهر - اسماً كلياً<sup>(٣)</sup>، وقد يكون اسماً جزئياً، ويكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت له<sup>(٤)</sup> دون غيره من الأسماء، فإن أحكامها [الأسماء الأخرى] مستهلكة تحت حكم اسمه المهيمن<sup>(٥)</sup>،

---

لأنّه مظهر لاسمه الباسط المستلزم للحركة، والأرض ساكنة؛ لأنّه مظهر اسمه القابض الملازم للسكون»\*.

- (١) أي: الذات، فإنّ الأسماء تختلف بحسب ظهور أحكام الذات في القوابل والمظاهر.
- (٢) أي المظاهر، بحيث يكون أحد الأسماء هو الظاهر والبارز الآثار من بين بقية الأسماء التي تكون باطنة فيه كامنة في هويّته.
- (٣) كالعلم والقدرة والحياة وغيرها من الأسماء السبعة، وأمّا الاسم الجزئيّ فكالشافي والرازق والغفور وغيرها كما ستطّلع عليه في حينه.
- (٤) لذلك المظهر، والمعنى: إنّ الأسماء وإن كانت حاضرة جميعها في المظهر والقابل إلا أنّ الاسم الظاهر منها هو الذي ينعت الذات ويكون محمولاً للموضوع، وبقية الأسماء تكون تحت هيمنة هذا الاسم ومدكّة فيه، وهذه الأحكام سواء كانت أحكام الذات أو الأسماء فهي مستهلكة في هذا الاسم الظاهر.
- (٥) الغالب على بقية الأسماء فيكون هو الظاهر في المظهر والقابل دون غيره من الأسماء.

كما في الطبائع المركبة<sup>(١)</sup> عند حكمنا بأتمها حارة أو باردة. وإذا تقرّر هذا، ظهر: أنه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها اسماً، وعدم انفكاكه عنها في الوجود، أن يكون ذلك الاسم ظاهراً حكمه في جميع صور تعيّناتها [أي: صور تعيّنات الذات وظهوراتها]، ناعثاً إيّاها<sup>(٢)</sup> في الكل<sup>(٣)</sup>.

(١) أي المركبة من الأصول الأربعة، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ومحصل هذا التشبيه هو: كما أن الطبائع المركبة من الأصول الأربعة حاوية لتلك الأصول جميعاً إلا أن واحداً منها هو الحاكم على الطبيعة ظاهراً فيها فتكون إمّا حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة رغم أن الجميع فيها ولكنها خافية باطنة لغلبة ذلك الظاهر، فكذلك الأسماء والحقائق، رغم أن الذات بجميع أسمائها وكمالاتها تظهر فيها بنوع من الظهور، إلا أنّها تُهيمن على الكلّ بظهور اسم معيّن وبالتالي تختفي بقية الأسماء - رغم وجودها - فلا يظهر في القابل من الذات إلا اسم واحد هو المهيمن الغالب على الجميع.

وربما نعرف من ذلك سبب تسمية الإنسان الكامل في كلّ عصر باسم معيّن - كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى على نبينا وعليهم آلاف التحيّة والثناء - أو صفة خاصّة كالباقر والصادق والسجاد، رغم أن كلّ واحد منهم عليه السلام متّصف بكلّ تلك الصفات.

(٢) أي: ناعثاً الحقيقة والذات.

(٣) أي: بناءً على ما تقدّم من ظهور بعض الأسماء وبطون البعض الآخر في المظاهر، فلا ملازمة بين كون وجود اسم معيّن يقتضي وجود جميع الأسماء وبين ظهور جميع الأسماء في جميع التعيّنات، بل توجد جميع الأسماء ولكن بعضها ظاهر من خلال آثاره وأحكامه، وبعضها الآخر باطن ومنكّ في الأسم الظاهر وتحت هيمنته، فمثلاً: إن حقيقة الاسم القادر تقتضي الاسم

## [مبادئ العلم الإلهي التصوريّة والتصديقيّة]

وأما مبادئه المختصّة به<sup>(١)</sup>، فالتصوريّة منها: هي تصوّر أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه، المسماة عند القوم بالأسماء الذاتيّة، وما يليها من أسماء الصفات، ثمّ أسماء الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كلّ منها.

والتصديقيّة، منها: هي الحكمُ عليها [أي: على تلك الأسماء] بثبوتها في نفسها، أو بثبوت بعض لوازمها لها<sup>(٢)</sup>.

العالم، أي دائماً موجود معه، ولكنّها لا تقتضي أن يكون الاسم العالم ظاهراً في جميع التعيّنات للقادر، والنتيجة: لا ملازمة بين الوجود والظهور.

(١) بعد الفراغ من بيان موضوع علم العرفان النظري شرع في بيان مبادئ هذا العلم من التصوريّة والتصديقيّة، واعلم أنّ البحث عن مبادئ كلّ علم، أحد أهمّ الأبحاث في مقدّمات العلوم؛ وذلك لارتكاز مجموعة من المسائل - يبحث فيها نفس ذلك العلم - على تلك المبادئ واعتمادها عليها، فإنّ لكلّ علم منطلقات يرتكز عليها، إمّا تكون واضحة وبيّنة أو تكون نظريّة مبيّنة في مكان آخر، وتتأكد أهميّة البحث عن المبادئ في علم العرفان أكثر من غيره من العلوم؛ لما عرفت من أنّ علم العرفان أعلى العلوم وأشرفها، فلا علم فوقه.

(٢) المبادئ التصوريّة: هي تلك المبادئ التي تبين وتشرح معاني المفاهيم المستعملة في ذلك العلم، سواء كانت مفاهيم موضوعات المسائل أو محمولاتها، فالمفاهيم التصوريّة ترتبط عموماً بباب معرفة المفاهيم.

والمبادئ التصديقيّة: هي تلك المبادئ التي يُستعان بها لإثبات محمولات المسائل لموضوعاتها، أو إثبات الموضوع أو بعض لوازمه ومختصّاته، فإنّ كلّ علم يتشكّل من موضوع ومسائل، والمسائل عبارة عن إثبات المحمولات للموضوعات.



بعد أن عرفت ذلك نرجع لما نحن فيه، فالمبادئ التصوّرية هنا - في علم العرفان - هي عبارة عن تصوّر الأسماء الإلهية وأقسامها من الذاتية والفعليّة والإضافيّة، وأمّا مبادئه التصديقيّة فهي عبارة عن الحكم بثبوت الأسماء في أنفسها، والحكم بثبوت بعض لوازم هذه الأسماء لها؛ فعندما يُضاف اسمٌ لآخر يتولّد من تلك النسبة والإضافة اسم آخر وهو ما سمّاه الشارح بأسماء النسب والإضافات، وقد قال القيصري في بيانه: «واعلم: أنّ بين كلّ اسمين متقابلين اسم ذو وجهين متولّد منهما، هو برزخ بينهما، كما أنّ بين كلّ صفتين متقابلتين صفة ذات وجهين، متولّدة منهما هي برزخ، ويتولد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض - سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة - أسماء غير متناهية، ولكلّ منها مظهر في الوجود»<sup>١\*</sup>.

ثمّ إنّ هناك كلاماً للقيصري في بيان هذا الموضوع حيث قال: «وينقسم [أي: الاسم] بنوع من القسمة أيضاً، إلى أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال، وإن كان كلّها أسماء الذات [باعتبار رجوع الجميع إلى الذات] لكن باعتبار ظهور الذات فيها [أي: الأسماء] يسمّى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها تسمّى أسماء الصفات، وبظهور الأفعال فيها تسمّى أسماء الأفعال...»<sup>٢\*</sup>. وما قاله الشارح هنا شبيه بما قاله القونوي في مفتاح غيب الجمع والوجود حيث قال هناك: «... ومبادئه أمّهات الحقائق اللازمة لوجود الحقّ، وتسمّى أسماء الذات. فمنها [أي: أسماء الذات]: ما تعيّن حكمه في العالم وبه يعلم، إمّا من خلف حجاب الأثر (وهو حظّ العارفين من الأبرار) وإمّا أن يُدرك كشفاً

\*١. شرح فصوص الحكم للقيصري: ج ١، ص ٧١.

\*٢. المصدر السابق.

فلئن قيل<sup>(١)</sup>: يجب أن تكون المبادئ إما بيّنة بنفسها، أو مبيّنة في العلم

وشهوداً بدون واسطة ولا حجاب (وهو وصف المقرّين والكمّل) والقسم الآخر من الأسماء الذاتية ما لم يتعيّن له حكم في العالم، وهو الذي استأثر الحقّ به في غيبه، كما أشار النبي ﷺ بقوله في دعائه: «أو استأثرت به في علم غيبك»، الحديث. وتلي هذه الأسماء - أعني أسماء الذات - أسماء الصفات التابعة، ثمّ أسماء الأفعال والنسب والإضافات التي بين أسماء الذات وأسماء الصفات، وبين أسماء الصفات وأسماء الأفعال\*.

وحاصله: أنّ المبادئ هي معرفة أسماء الذات والصفات والأفعال ومعرفة ارتباط كلّ منها ونسبتها إلى الآخر. مثلاً: أن يعرف أنّ حكم أسماء الصفات والأفعال يتعيّن من اجتماع أحكام أسماء الذات، وأنّ ظهور حكم أسماء الأفعال يتعيّن من اجتماع أحكام أسماء الصفات، وهكذا معرفة نسب ما بين الأسماء، مثلاً: أنّ الخلق متوقّف على القدرة، وهي متوقّفة على الإرادة المطابقة للعلم المشروط بالحياة.

وأما قوله: «أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه، المسماة عند القوم بالأسماء الذاتية» فإنّ السبب في تسمية الأسماء الذاتية بأسماء المسائل عند العرفاء هو رجوع باقي الأسماء إليها، فإنّ الأسماء على مراتب ودرجات يرجع بعضها إلى بعض، فما كان هو المرجع للبقية يُعتبر الأصل والأمّ لها، فإنّ مثل اسم الرازق والغافر والرحيم والقابض والباسط والمحيي والمميت وما كان في مرتبتها من الأسماء تعود إلى اسم الحيّ والقادر والعالم التي هي الأسماء الذاتية. (١) هذا إشكال على القول بأنّ لعلم العرفان النظريّ مبادئ تصديقيّة.

\* مفتاح الغيب: ص ٦.

الأعلى، مسلّمةً في علمها، وهذه الحقائق [في علم العرفان] لما لم تكن بيّنةً بنفسها، يجب أن تكون مبيّنةً في العلم الأعلى، ولا أعلى من هذا العلم، على ما تقرّر.

قلنا<sup>(١)</sup>: طريقُ استعمالِ المبادئ على ما تقرّر - وهي الحقائق المذكورة -

حاصله: أنّ المبادئ التصديقيّة في كلّ علم إمّا أن تكون بيّنة أو مبيّنة في علم آخر؛ وذلك لأنّ كلّ علم إنّما يبحث عن مسأله الخاصّة به، والمبادئ التصديقيّة ليست مسائل فيه، بل هي مسائل في علم آخر استخدمت في هذا العلم وأخذت كأصول موضوعيّة، وهذا هو الفرق بين الأصل الموضوعي والمسألة، فإنّ الأصل الموضوعي هو مسألة أخذت من علم واستخدمت في علم آخر؛ وعليه فمحلّ بحث المبادئ التصديقيّة يكون في علم، واستخدامها في علم آخر. وعلى فرض كونها مبيّنةً في علم آخر، يجب أن يكون ذلك العلم أعلى من العلم الذي استخدمت فيه، وفيما نحن فيه لا يوجد ما هو أعلى من علم العرفان كما تقدّم، فكيف التوفيق بين قولكم هذا وقولكم ذاك؟

(١) هذا جواب على الإشكال المتقدّم، حاصله: أنّ المبادئ - غير البيّنة - التي

يعتمد عليها العارف في تحقيق مسأله ومطالبه على وجهين:

الوجه الأول: المبادئ التي تكون بمنزلة المبادئ البيّنة، وهي المبادئ التي يحصل عليها العارف من خلال مشاهداته ومكاشفاته، فيعاين حقائق الأشياء وآثارها بلا واسطة أو دليل، فهذه المبادئ وإن لم تكن بيّنة بذاتها، إلّا أنّه بعد مشاهدتها وكشفها تُصبح بيّنة أو بمنزلة البيّنة، وعليه فيمكن للعارف الاستفادة من هذه النتائج المعايّنة في إثبات مسأله ومطالبه في علم العرفان النظريّ، فهذا طريقٌ مأمون من الوقوع في الخطأ؛ لأنّه ناتج عن مشاهدة مباشرة لحقائق الأشياء.

في هذا العلم أيضاً إنما هو بأحد الوجهين:  
 إما بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام  
 حساً وعقلاً، أو حدساً وكشفاً، وتعلّمه [العارف] منها [من تلك الآثار]  
 وهو بمنزلة البيّنة في العلوم الرسمية.  
 وإما بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء  
 والأولياء، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى.  
 لا يقال<sup>(١)</sup>: إنّما يصحّ ذلك لو كان عندهم [أي: عند العرفاء] ميزانٌ

الوجه الثاني: المبادئ التي هي بمنزلة المبادئ المبيّنة والنظرية، وهي المبادئ  
 التي يأخذها العارف من مكاشفات شخص آخر أعلى منه مرتبة وشهوداً،  
 أي يأخذها من صاحب كشف تامّ موثوق به، بحيث يطمئنّ بعدم سريان  
 الخطأ والاشتباه إليه، كالأخذ من الكمّل من الأنبياء والأولياء، وهذه المبادئ  
 ليست مبادئ مبيّنة؛ لأنّها لم تبيّن في علم آخر، وإنّما هي بمنزلتها لأنّها  
 احتاجت إلى شيء يثبتها ويبيّننها، وذلك الشيء هو شهود ومكاشفة الغير.  
 فهو أخذها من مكان أعلى منه، وهذا نظير الأخذ من علم أعلى؛ لذلك  
 اعتبرت هذه المبادئ بمنزلة المبيّنة.

(١) هذا إشكال على طريق الأخذ من صاحب الكشف الأعلى، وهو من أهمّ ما  
 يواجه علم العرفان من إشكالات.

حاصله: إنّما يصحّ ما تقدّم فيما إذا كان هناك ميزان يُعتمد عليه في إثبات  
 الكشف الصحيح من غير الصحيح، فلا بدّ من أن نُميّز أولاً ما هو قابل  
 للاعتقاد من غيره، ثمّ نجعله مبدأً تصديقياً ونوظّفه في العلم، فلا بدّ للمكاشفة  
 من أن تخضع لميزان، كما هو الحال في العلوم النظرية، ولا يعوّل على التقليد  
 هنا؛ لإمكان وقوع الخطأ في مكاشفات من أخذ منه.

يتميزُ به صحيحٌ ما يختصُّ بذلك العلم عن غيره - كما هو في سائر العلوم النظرية - حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم مُعَيَّرًا بمعياريه الصحيح، وإلا فلا تعويل في العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد.  
لأننا نقول<sup>(١)</sup>: ممنوعٌ أنه ليس عندهم [أي: العرفاء] آلةٌ كذلك؛ فإنه قد

(١) هذا جواب على الإشكال المتقدم، وحاصله: أنا لا نُسلمُ بعدم وجود الميزان للأُمور الكشفيَّة، بل له ميزانه الخاصُّ به، حيث إنَّ العرفاء قد يُظهرون لشخصٍ ما لا يُظهرون لغيره، وهذا يكشف عن وجود ميزانٍ تحدّد به المكاشفات كما وكيفاً حتى يتعيَّن ما يمكن إبرازه لهذا السالك دون ذلك. كما وأنهم قد يُظهرون لشخصٍ واحد في وقتٍ، ما لا يُظهرونه له في وقتٍ آخر، وهذا أيضاً كاشفٌ عن قانونٍ يحدّد هذا التفريق بين الأزمان المختلفة. فلولا وجود ميزان، لما كان معنىً للاختلاف بين الأشخاص والأزمان، فالميزان هو الذي حدّد أنّ إظهار الشيء لهذا الشخص حقٌّ في هذا الزمان وباطلٌ في ذاك، وأنَّ الإظهار لهذا الشخص صحيح، والإظهار لذلك باطل، وهكذا.  
فهذه الآثار تكشف عن وجود ميزان. فضلاً عن أنّ كبار أهل الكشف قد صرّحوا بوجود مثل هذا الميزان وضرورته، فقد قال صدر الدين القونوي في مفتاح الغيب: «ولكلِّ علمٍ أيضاً معيارٌ يُعرف به صحيح ما يختصُّ به من سقيمه، وخطئه من صوابه، كالنحو في علم العبارة، والعروض لمعرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلوم النظرية، والموسيقى لمعرفة النغم. ولما كان شرف كلِّ علمٍ إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهي أشرفها؛ لشرف متعلّقه، وهو الحقّ، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وأنّه وإن قيل فيه أنّه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ مقنّن، أو ينحصر في ميزان معيّن،

لا لأنه لا ميزان له، بل قد صحَّ عند الكمّل من ذوي التحقيق من أهل الله أن له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلهية، ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ ميزاناً يُناسب المرتبة والاسم وما عددناه، وبه حصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللدنية، والإلقاءات والواردات والتجليات الحاصلة لأهل المراتب السنية والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي أو الملكي وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به»<sup>١\*</sup>.

وقال الفناري: «والإلقاء إمّا صحيح أو فاسد لا ينبغي الوثوق به، والصحيح إمّا إلهي ربّاني (وهو ما يتعلّق بالعلوم والمعارف) أو ملكي روحاني (وهو الباعث على الطاعة من مفروض أو مندوب) وبالجملة كلّ ما فيه صلاح ويُسمّى إلهاماً، والفسد إمّا نفساني (وهو ما فيه حظّ النفس واستلذاذها ويُسمّى هاجساً) أو شيطاني (وهو ما يدعو إلى معصية الحقّ كما قال الله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾ البقرة: ٢٦٨. ويُسمّى وسواساً).

فمعيار الفرق ميزان الشرع، فما فيه قرينة فهو من الأوّلين، وما فيه كراهة شرعية فهو من الآخرين.

أمّا المباحات: فإمّا أقرب إلى مخالفة النفس وهواها، فهي من الأوّلين، أو إلى موافقة النفس وهواها، فهي من الآخرين»<sup>٢\*</sup>.

وقال القيصري في مقدّمات شرحه على الفصوص: «ومشاهدة الصور تارة يكون في اليقظة وتارة في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلام وغيرها،

\*١. مفتاح الغيب، المطبوع في بداية مصباح الأنس: ص ٧.

\*٢. وللتفصيل راجع مصباح الأنس: ص ٥٠ وما بعدها.

كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيةٍ محضةٍ واقعةٍ في نفس الأمر، وإلى أمورٍ خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيّة، وقد يُخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقية ليضلّ الرأي؛ لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يُرشده ويُنجيه من المهالك... فللفرق بينها وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ، وهو المنطق، منها ما هو ميزانُ عامّ وهو القرآن والحديث، المنبئ كلّ منهما عن الكشف التامّ المحمّدي ﷺ، ومنها ما هو خاصّ، وهو ما يتعلّق بحال كلّ منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة عليه»\*.

ثمّ إنّه سيأتي من الماتن في المطلب (٦٥) من هذا الكتاب تصريحه بوجود مثل هذا الميزان، حيث يقول: «دقيقة: قد بقي هنا بحثٌ مفيد لا بدّ وأن نشير إليه إشارة خفيّة: اعلم أنّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علمٌ يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد، ويُمكن أيضاً أن يُعرف به وجه الحقّ عن الباطل، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلةٌ شأنها ما ذكرناه... (إلى أن قال): لا بدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحوّلوا العلوم الحقيقيّة الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرّة المظلمة، وتهذيب الأخلاق وترتيبها حتّى تصير هذه العلوم النظرية التي تكون من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقيّ بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتّسقة المنتظمة. فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له

\* شرح الفصوص: ج ١، ص ١٢٣.

ثبت عند المحققين من أهل الكشف: أن له [لعلم العرفان] بحسب كل شخصٍ ووقتٍ ومرتبةٍ ميزاناً يناسبه؛ ولذلك تجدهم يُظهرون لشخصٍ من تلك الحقائق ما يُخفون عن آخر، ويُخفون عنه في وقتٍ، ما يُظهرون له في وقتٍ آخر، ولولا ذلك ما يمكن للإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني.

### [في بيان مسائل هذا العلم]

وأما المسائل<sup>(١)</sup> هاهنا، فهي عبارة عما يتبين به متعلقات هذه الحقائق

بالفكر والنظر. هذا إذا لم يكن له شيخٌ مكمل يرشده في كل مقام ومنزل...». وقال صدر الدين القونوي في بيان نفس هذا الموضوع: «وهذه المبادئ - أعني مبادئ العلم الإلهي والمسائل أيضاً - يأخذها من لا يعرفها مسلّمةً من العارف المتحقّق بها إلى أن يتبين له وجه الحق والصواب فيها فيما بعد، إما بدليل معقول - أن يأتي ذلك للعارف المخبر واقتضاه حكم حاله ووقته ومقامه الذي أقيمه فيه - وإما أن يتحقّق السامع صحّة ذلك ويلوح له وجه الحق فيه بأمر يجده في نفسه من الحق، لا يفتقر فيه إلى سبب خارجي، كالأقيسة ونحوهما»\*.

(١) بعد أن بين الشارح المبادئ التصورية والتصديقية لعلم العرفان النظري شرع في بيان مسائل هذا العلم وما يرتبط بذلك. ولما كانت الذات المقدسة بما هي لا تقع محلاً للبحث في أي علم من العلوم؛ لعلو شأنها وتقدّسها عن أن تنالها الأفهام أو العقول، فهي غير مشهودة للعارف ولا معقولة للحكيم، فيكون البحث عن مسائل العرفان النظري بحثاً عن أمّهات الأسماء الإلهية والصفات، ومظاهر هذه الأسماء وتعيّنتها.

\* مفتاح الغيب: ص ٧.



قال الفناري في مصباح الأنس: «...العلم الإلهي الشرعيّ المسمّى علم الحقائق، هو العلم بالله الحقّ تعالى من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه بحسب الطاقة البشريّة، إذ منه ما يتعدّد معرفته كما فيما فيه حيرة الكمل، فموضوعه الخصاص به وجود الحقّ سبحانه من حيث الارتباطين، لا من حيث هو؛ لأنّه من تلك الحيثية غنيّ عن العالمين، لا تناله إشارة عقلية أو وهمية، فلا عبارة عنه فكيف يُبحث عنه، أو عن أحواله، وكذا عن كلّ حقيقة من حقائقه في الحقيقية؟!»<sup>١\*</sup>.

وعليه فالبحث الأساسي في مسائل هذا العلم هو بحث عمّا صدر من الذات، أي البحث عن صدور الكثرة من الوحدة، وكذلك البحث عن رجوع هذه الكثرة إلى الوحدة، فالبحث في المسائل يكون عن حيثيتين للذات المقدّسة، حيثية صدور الكثرة منها، وحيثية رجوع الكثرة إليها، أي صدور الموجودات عن الحقّ تعالى ورجوعها إليه، وكلتا حيثيتين تعودان إلى مسألة الوحدة؛ لأنّ البحث هو عن صدور الكثرة من الوحدة ورجوع الكثرة إلى الوحدة، إذن فالمسألة الأساسية في علم العرفان النظريّ هي مسألة التوحيد وبيان حقيقة التوحيد ومراتبه وما يرتبط بذلك، من قبيل البحث عن مقام الأحديّة، ومقام الواحدية، والأسماء والصفات، ومجمل التعيّنات.

قال القونوي: «والمسائل هي عبارة عمّا يتّضح بأسماء التي هي المبادئ، من حقائق متعلّقاتها والمراتب والمواطن ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحله وما يتعيّن بها وبآثارها من النعوت والأوصاف والأسماء الفرعية وغير ذلك، ومرجع كلّ ذلك إلى أمرين وهما: معرفة ارتباط العالم بالحقّ والحقّ بالعالم...»<sup>٢\*</sup>.

\*١. مصباح الأنس: ص ٤٤.

\*٢. مفتاح الغيب: ص ٧.

والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيص كل منها بموطنه ومحتده<sup>(١)</sup>، فإن لكل اسم موطناً يختص به، وهذا هو المراد بتوقيفية أسماء الله تعالى على قواعدهم<sup>(٢)</sup>،

وقال القيصري: «ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر»<sup>١\*</sup>.

(١) في الصحاح: حثد بالمكان يحتد: أقام به وثبت. والمحتد: الأصل. يقال: فلان من محتد صدق.

(٢) للاسم باصطلاح العرفاء معنى خاص يقصد به الذات متعينة بتعيين ما؛ قال عبد الرزاق القاساني (أو الكاشاني): «الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو الذات المسمى باعتبار صفة وجودية، كالعليم والتقدير والقديم، أو عدمية، كالقدوس والسلام»<sup>٢\*</sup>.

وقال القيصري: «والذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياتها تسمى بالاسم؛ فإن الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء المفلوطة هي أسماء الأسماء»<sup>٣\*</sup>.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن للبحث في توقيفة الأسماء جنبه فقهية يقصد بها أنه لا يحق لأحد أن يسمي الله تعالى باسم لم يسم هو به نفسه، والمقصود من

\*١. رسائل القيصري: ص ٦.

\*٢. اصطلاحات الصوفية: ص ٢٨.

\*٣. شرح الفصوص: ج ١، ص ٦٤.

وبيان تفصيل أحكامها<sup>(١)</sup> ونسبها المختصّة بكلّ منها.  
فإن قلت<sup>(٢)</sup>: المسألة في كلّ علم، إنّما تُطلق على ما يُبرهن عليه في ذلك

الاسم هو الاسم اللفظي كالسميع، العليم، الحيّ، والبحث في هذه المسألة بحث فقهيّ؛ لأنّه يبحث عن الجواز وعدم الجواز، وأمّا المقصود من توقيفية الأسماء عند العرفاء فهو أنّ كلّ اسم له معنىً حقيقيّ واقعيّ تكوينيّ لا يتغيّر عن معناه ولا تتبدّل وظيفته، وإنّما هو ثابت لا يتغيّر، لا ينقص ولا يزيد، فهو متوقّف على حدوده ووظيفته ولا يتعدّاهما، والتوقيفية بهذا المعنى يتبيّن منها: أنّ البحث ليس عن الألفاظ، وإنّما هو بحث عن واقع الأسماء الإلهية وحقيقتها ووظيفتها التكوينية وفق النظام الأحسن للوجود، فمثلاً: اسم الخالق وظيفته الخلق ولا يؤدّي وظيفة غير الخلق، وكذا اسم الغفار أثره المغفرة، وهكذا بقية الأسماء، كلّ اسم متوقّف على معناه وأثره وحدوده، فلا تصدر الرحمة من اسم الرزاق، ولا يصدر الرزق من اسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من اسم المنتقم، بل كلّ يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعدّاه إلى غيره، بل هو متوقّف على أداء وظيفته. فإنّ لكلّ اسم مظهراً وأثراً يختصّ به، لا يتعدّاه ولا يتخلّف عنه، والمظهر غير الأثر، كما عُرف في لسان أهل العرفان: أنّ إسرائيل عليه السلام مظهر اسم المحيي، وأثره الإحياء، وأنّ عزرائيل عليه السلام مظهر اسم المميت وأثره الإماتة.

(١) أي: إنّ البحث في المسائل كما هو بحث عن الأسماء ومتعلّقاتها وتفصيل أحكامها، فهو كذلك بحث عن نسبة كلّ اسم لاسم آخر. فكما أنّ لكلّ اسم أثراً يختصّ به كذلك فإنّ لنسبة كلّ اسم لآخر أثراً يختصّ به، وهو ما يعبر عنه بتزاوج أو تناكح الأسماء.

(٢) هذا تقرير لاعتراض الخصم على القول بأنّ العرفان مشتمل على مسائل،

العلم<sup>(١)</sup>، فحيث لا بُرهان<sup>(٢)</sup> كيف تُتصوّر المسألة؟  
قُلت: البرهان إنّما هو تأليف المبادئ اليقينية من البيّنة أو المسلّمة،

فإنّ المسائل لا تكون إلّا إذا أمكن إقامة البرهان عليها، وحيث لا برهان في علم العرفان النظري، فلا توجد فيه مسائل.

(١) فالمسألة هي القضية التي يثبت فيها المحمول للموضوع، قال الشيخ الرئيس: «والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه، وهي مشكوك فيها، فيستبين حالها في ذلك العلم، فالمبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات عليها البرهان»<sup>١\*</sup>.  
(٢) إذ إنّ المكاشفات العرفانية - بزعم المُستشكل - معارف ذوقية وجدانية لا يمكن إقامة البرهان عليها.

قال القيصري في شرح الفصوص - بعد أن بيّن أنّ الحقائق لا تُدرك إلّا بالكشف -: «وأما العقل بطريق النظر الفكريّ وترتيب المقدمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً»<sup>٢\*</sup>.

وقال أيضاً: «فإنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان، إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الإخوان؛ إذ الدليل لا يزيد فيه إلّا خفاء، والبرهان لا يوجب عليه إلّا جفاء؛ لأنّه طور لا يصل إليه إلّا من اهتدى، ولا يجد عياناً إلّا من زكّى نفسه واقتدى»<sup>٣\*</sup>.

\*١. الفصل السادس من المقالة الثانية من برهان الشفاء.

\*٢. شرح فصوص الحكم، بتعليق السيّد جلال الدين الأشتياني: ص ٣٤٥.

\*٣. شرح فصوص الحكم: ص ٧.

بحيث ينسأق إلى الحكم المطلوب المسمى بالمسألة، وإذ قد عرفت في هذا العلم ما هو بإزاء الضربين المذكورين من المبادئ [البينة والمبينة] فما حصل مما يتألف منها عند استحصال المطالب العلمية والمعارف الحقيقية، يكون مسألة<sup>(١)</sup>.

على أن هذا كله<sup>(٢)</sup> إنما هو قواعد مصطلحة في العلوم الرسمية الجزئية

(١) هذا تقرير الجواب الأول على الإشكال المتقدم، وحاصله: أن البرهان - كما أفاد أهل النظر والاستدلال - يعتمد ويؤخذ من المبادئ اليقينية من البينة والمبينة، فالبرهان إذن يكون من المبادئ، فإذا كانت هناك مبادئ كان هناك برهان؛ قال ابن سينا في برهان الشفاء: «إن لكل واحد من الصناعات - وخصوصاً النظرية - مبادئ وموضوعات ومسائل، والمبادئ هي المقدمات التي منها تبرهن تلك الصناعة، ولا تبرهن هي في تلك الصناعة» ثم قال: «فالمبادئ منها البرهان»\*.

ثم إنه قد ثبت فيما تقدم: أن العرفان النظري فيه مبادئ بمثابة المبادئ البينة والمبينة (المسلّمات) هي كشف العارف نفسه، وهو بمثابة المبادئ البينة، وكشف من هو أعلى منه، وهو بمثابة المبادئ المبينة؛ وعلى هذا توجد مبادئ في علم العرفان النظري، ومع وجودها يمكن إقامة البرهان، ومع إمكان ذلك تتحقق المسائل.

(٢) هذا جواب ثانٍ على الإشكال المتقدم، حاصله: أنه لما ثبت أن علم العرفان أعم العلوم، فهو العلم الكلي المطلق لكلية موضوعه وإطلاقه، وهو الحق تعالى، وبقية العلوم مقيدة وأخص من علم العرفان؛ لتقيّد موضوعها

\* الشفاء: ج ٤، ص ١٥٥.

وأخصّيته، ولو بقيد الإطلاق، كما هو في موضوع الفلسفة.  
وبناء على هذا فإنّ ما ثبت من حكمٍ للخاصّ الجزئيّ لا يعني ثبوته للعامّ الكليّ؛ وذلك لإمكان أن يكون هذا الحكم من خصوصيات القيد، فما لم يكن مقيّداً لا يُحكم عليه بهذا الحكم، فلا تصحّ تسرية أحكام الجزئيّ إلى الكليّ وإن صحّ العكس.

ويتبيّن بذلك: أنّ الإشكال المتقدّم نتج من تسرية أحكام العلوم الرسميّة الكسبيّة المقيّدة إلى العلوم الحقيقيّة الكشفيّة الكلية؛ فإنّ احتياج المسائل إلى برهان، من أحكام العلوم الجزئيّة، ولا يصحّ تسريته إلى العلوم الحقيقيّة المطلقة؛ فإنّ علم العرفان فيه مسائل وليس من الضروريّ أن يكون فيه برهان. وهذا التفاوت موجود حتّى بين العلوم الرسميّة الكسبيّة فإنّ أحكام العلم الأخصّ لا تسري إلى الأعمّ.

ثمّ وجّه الشارح سلوكه طريق أهل النظر؛ لما تقدّم منه التعهّد بالتزام طريقهم والسير على منهجهم في إيراد الكلام موافقاً لقواعدهم - أهل النظر والاستدلال - ومبانيهم التي أسسوها.

فظهر ممّا تقدّم أنّ علم العرفان هو العلم الباحث عن الوجود المطلق عن كلّ قيد وأحواله وشؤونه.

وموضوعه الخصيص به هو «الوجود المطلق» أو «الحقّ». ومبادئه تصوّرية هي تصوّر الأسماء الذاتية والصفاتية والفعليّة، والتصديقية هي الحكم على تلك الأسماء بثبوتها في نفسها أو ثبوت بعض لوازمها لها. وأمّا مسائله فهي عبارة عمّا يتبين به متعلقات تلك الحقائق والأسماء. كذلك تترتّب على دراسة العرفان فوائد كثيرة منها فهم نصوص القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام فهماً دقيقاً، كما تقدّمت الإشارة إليه.

المقيّدة، فلا يلزمُ انطباقُها على العلمِ الكليِّ المطلق؛ لما بيّنَ من مباينةِ خصوصيّةِ المطلقِ لخصوصيّاتِ جزئياته، وعدمِ وجوبِ انطباقِ أحكامِ الجزئياتِ على الكليِّ المطلق؛ إذ الواجبُ إنّما هو انطباقُ أحكامِ الكليِّ المطلقِ على جزئياته، دونَ العكس.

لكنّ لما كانَ مبنى الكلامِ في هذه الرسالةِ إنّما هو على طريقةِ أهلِ النظرِ والاستدلالِ، لا يكونُ التزامُ هذه التطبيقاتِ خارجاً عن قانونِ التوجيهِ كلّ الخروجِ.





## بيان بعض المفاهيم والاصطلاحات عند الفيلسوف والعارف

- معنى لفظ الوجود عند الفيلسوف والعارف
- معنى لفظ الكون عند الفيلسوف والعارف
- بيان نفس الأمر ومناطق الصدق والكذب في القضايا
- معاني الوحدة والكثرة



## [ في معنى الوجود والكون عند الفلاسفة ]

اعلم: أنّ بعض الألفاظ المتداولة هاهنا لما فيه من الاشتراك - بحسبِ عرفي أهل النظر والتحقيق - يقع للدخيل اختباطاً باختلاط الاصطلاحين، وأخذ أحدهما مكان الآخر، فوجب التنبيه أولاً للمعنيين حسب الاصطلاحين، تحريراً للبحث<sup>(١)</sup>.

منها، لفظ (الوجود) فإنه عند أهل النظر إنّما يُطلق على الكون في

---

(١) بعد أن أتمّ المصنّف الكلام في بيان موضوع العرفان النظري، وبين مبادئه التصوّرية والتصديقيّة، وأوضح مسائله وما يرتبط بذلك، شرع في بيان بعض المصطلحات والألفاظ التي اشترك في استخدامها - اشتراكاً لفظياً - الفيلسوف والعارف، فكان لكل واحد منهما معنى خاص يقصده من استخدام ذلك اللفظ؛ الأمر الذي قد يوقع البعض - وخصوصاً المبتدئين - في الخلط والاشتباه، فجاء منه هذا البحث تمييزاً للفائدة وتنبيهاً للمبتدئ لئلا يقع في سوء الفهم، وليحترز عن الوقوع في بعض المغالطات الناشئة من الاشتراك اللفظي بين العارف والفيلسوف، والشارح يشير هنا إلى اصطلاحَي الكون والوجود فقط، ويشير ضمناً إلى بيان نفس الأمر على مبنى العرفاء، ومعنى الحقيقة والصدق والحقّ، ثم يبيّن معاني الوحدة والكثرة، وفوائد أخرى، ثمّ إنّّه سيشير إلى معنى الوجود والكون عند الفلاسفة أولاً، ثمّ ينتقل إلى بيان معنى الوجود والكون عند العرفاء، ويعدّ بيان معاني سائر الاصطلاحات المشتركة الأخرى في أثناء الرسالة.

الأعيان، أو الكون مطلقاً<sup>(١)</sup>، و(الكون) في عرفهم [أي: أهل النظر] وإن كان مُرادفًا للوجود، إلا أنه يحسنُ عندهم أن يُعرّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظٍ أجلى منه، تعريفاً لفظياً تنبيهاً<sup>(٢)</sup>.

ثم إنَّ الوجودَ عندهم لما كانَ أمراً زائداً على ماهياتِ الموجودات<sup>(٣)</sup>، ولم يكنْ لشيءٍ منها [من الماهياتِ] تحقُّقٌ إلا باقترانه إليه<sup>(٤)</sup> ودخوله في نوعٍ من

(١) لقد عرّف الفلاسفة الوجود بأنّه الكون في الأعيان، فكلّ شيء متحقّق في الأعيان فهو موجود، ويقصدون بالأعيان الأعمّ من الذهن والخارج، فالوجود عندهم هو الكون في الأعيان، سواء كان هذا الكون في الذهن أو في الخارج، فكلاهما وجود، ومن هنا قال البعض في تعريفه: أنّه الكون مطلقاً.

(٢) هذا إشارة إلى جواب على إشكال يمكن أن يتوجّه إلى أهل النظر فحواه: أنّ من شروط التعريف أن يكون المعرّف أجلى من المعرّف فكيف تعرّفون الوجود بالكون مع أنّهما مترادفان؟

والجواب: إنّ هذا التعريف تعريف لفظي تنبيهي، وفي مثل هذه التعريفات لا مانع من التعريف بالمرادف الأظهر والأوضح، ولا إشكال فيه.

(٣) زيادة الوجود على الماهية إنّما يكون بحسب التحليل الذهني والتعمّل العقلي، أي أنّ الزيادة عبارة عن قضية تحليلية عقلية؛ فإنّ الذهن إذا أراد أن يحلّل الواقعية فإنّه يحلّلها إلى وجود وماهية، والوجود بهذا اللحاظ غير الماهية ويعتبر زائداً عليها بحسب التحليل العقلي، إذن فالوجود عين الماهية خارجاً وذهناً وزائداً عليها بحسب التحليل العقلي.

(٤) إذ لا يتحقّق شيء من الماهيات إلا بعد أن تقترن بالوجود وتنضمّ إليه وتدخل في نوع من أنواع حصوله، أي أنّ الماهيات لا تتحقّق إلا إذا اقترنت مع الوجود بأحد أنواعه وأقسامه، والضمير في «منها» يعود على الماهيات،

أنواعٍ مطلقٍ الحصول - حقيقياً كان أو اعتبارياً - تخيلاً<sup>(١)</sup> أن نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الحيز. فكما أن لكل جسم اختصاصاً طبيعياً بمكانٍ خاصٍّ، لا يتعدى من نوع ذلك المكان أصلاً، كذلك الماهيات بالنسبة إلى الوجود:

فإنّ منها [من تلك الماهيات]: ما لا يكون لها تحققٌ إلا بحسبِ الفرضِ العقلي، وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط، كالنسبِ والإضافاتِ الاعتبارية<sup>(٢)</sup>. وهذا النوع من الوجود يُسمى عندهم بـ(الوجودِ الفرضي)

والمقصود من الماهية هنا الماهية بالمعنى الأعم، فتشمل المفاهيم الأولية والثانوية، الفلسفية والمنطقية، والضمير في «اقترانته ودخوله» يعود على قوله: «شيء من الماهيات».

(١) أي: أهل النظر والاستدلال، والمعنى هو: بما أن أهل النظر تخيّلوا: أن الماهية لا تتحقق إلا بانتسابها إلى أحد أنواع الوجود فتأخذ ما يُناسبها من أقسامه وأنواعه، مثلوا لذلك بنسبة الأجسام إلى الحيز، فإن كل جسم يقتضي حيزاً يخصه لا يتعداه ولا ينقص عنه، فكذلك الماهية بالنسبة إلى الوجود.

(٢) أي: الاعتبارية الفرضية التي هي من قبيل أنياب الأغوال وبحر من الزئبق مثلاً؛ فإن مثل هذه الاعتباريات ومعرضاتها أمور فرضية ليس لها في الذهن ولا في الخارج وجود ولا ماهية غير افتراضها واختلاقها من قبل الذهن، وإنما يكون الحكم عليها بمجرد عنوانها في الذهن وافتراض تحققها في الخارج، ويُمكن التمثيل لذلك بتقابل العدم مع الوجود؛ فإنّ معرض التقابل هاهنا - أي: العدم - أمرٌ يفرضه العقل ويصفه بالتقابل، وليس للعدم ولا لوصفه في الذهن ولا في الخارج حقيقةً أصلاً، فضلاً عن أن تكون له عارضية ومعرضية؛ إذ إن ذلك فرضٌ محض، ومن اعتبارات العقل وفرضه لا أكثر.

والأمور الاعتبارية معروضاته.

ومنها: ما يكون لها تحقق خارج الفرض والاعتبار - سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد - ويُسمى عندهم بـ(الوجود الحقيقي) و(الوجود في نفس الأمر).

ومن هذا القسم، منه: ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً، وهو المُسمى بـ(الوجود الخارجي) أي: الخارج عن المشاعر.  
ومنه: ما يكون تحققه في المشاعر كالنَّسب والإضافات الحقيقية، وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل<sup>(١)</sup>.

(١) ويُقصد بها المعقولات الثانية الفلسفية.

وحاصل ما تقدم هو: أن من الأحكام المهمة التي أثبتها الفلاسفة للوجود أنه زائد على الماهية، أي أن حقيقة الماهية وحدها لم يؤخذ فيها الوجود، فهو ليس من ذاتياتها، بل هو زائد عليها، وبما أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، أي: إنها بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، وإنما تتحقق بانتسابها للوجود، أي ما لم تنتسب الماهية للوجود لا تكون متحققة وموجودة، وبما أن للوجود أقساماً، فإن الماهية تتغير حالتها حسب أنواع الوجود، وقد مثلوا لذلك بنسبة الجسم إلى الحيز، فإن لكل جسم حيزاً يختص به، فالجسم المربع يقتضي حيزاً يخصه غير الحيز الذي يقتضيه الجسم المثلث، وما يحتاجه الجسم الكبير من الحيز غير ما يحتاجه الجسم الصغير، فكل جسم بحسب حجمه وشكله وخصوصياته يأخذ ما يناسبه من الحيز، وكما أن الجسم يأخذ ما يناسبه من الحيز، فكذلك الماهية تأخذ ما يناسبها من الوجود، فإن منها ما تكون بحسب الفرض العقلي، أي بفرض الفارض واعتبار المعتبر، وحينئذ يكون الوجود الذي يناسبها هو الوجود الفرضي. ومنها ما يكون وجودها بالوجود

الخارجي كالمهيات الخارجية العينية، فالوجود الذي تقتضيه هو الوجود الحقيقي الخارجي الذي هو في قبال الذهن. ومنها ما يكون وجودها بالوجود الذهني، كالمهيات في الذهن فالوجود الذي تقتضيه هو الذهني. وعليه فالمهيات إما اعتبارية أو حقيقية، والحقيقية منها إما ذهنية أو خارجية. فتحصل عندنا ثلاثة أقسام متصورة، هي:

الأول: الماهية الموجودة بالوجود العقلي الفرضي وليس لها تحقق وراء الفرض: وهي الماهية الاعتبارية المحضة التي لا تحقق لها وراء اعتبار المعبر وفرض الفرض، كالبحر من زئبق، والإنسان الذي له عشرة رؤوس، فوجودها فرضي، والنسب والإضافات الاعتبارية، أي من قبيل الملكية الاعتبارية والرئاسة، فإنها نسبة بين شيئين يعتبرها الذهن ويفرضها.

الثاني: الماهية الموجودة بالوجود الحقيقي الخارجي: وهي الماهية المتحققة بغض النظر عن الاعتبار والفرض، بل هي موجودة حتى من دون ذلك، وهذه الماهية تقتضي وجوداً يُسانحها وهو الوجود الحقيقي، أو ما يُسمى بالوجود في نفس الأمر، والخارج المقصود هنا هو ليس الخارج في قبال الذهن، بل الخارج في قبال الفرض والاعتبار، فإنّ الخارج تارة يُطلق ويُراد منه ما يقابل الذهن وهذا ليس مقصوداً هنا، وأخرى يُطلق ويُراد منه ما يقابل الفرض والاعتبار، وهذا هو المقصود، أي خارج فرض الفرض واعتبار المعبر. فإن كان وجودها في الخارج عن الذهن فهي الماهية الموجودة بالوجود الخارجي، وإلا فهو القسم الثالث.

الثالث: الماهية الموجودة بالوجود الحقيقي الذهني: وهي الماهيات التي لا يكون تحققها مرتباً باعتبار المعبر وفرض الفرض، بل لها وراء الفرض والاعتبار تحقق حقيقي، لكنها موجودة في الذهن، ولا يكون لها في الخارج ما

### [إشكالات على التقسيم الثلاثي للوجود وهو دفاع عن الفلاسفة]

لا يقال: فحينئذ يكون هذا من أقسام الوجود الفرضي؛ ضرورة أن حصوله [هذا القسم الثالث] إنما هو في القوى المدركة<sup>(١)</sup>.  
لأننا نقول: حصوله وإن كان في القوى المدركة، ولكن ليس مختصاً بها، بل له في الخارج عنها وجود، فهو من أقسام الموجودات الحقيقية<sup>(٢)</sup>؛ إذ

تطابقه وتماثيه، وهي موجودة في مشاعر الإنسان كالنفس والإضافات الحقيقية - من قبيل القيام وزيد، فإن بينهما نسبة حقيقية سواء وجد الفارض والمعتبر أو لم يوجد - وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل كالمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية.

(١) هذا هو الإشكال الأول على التقسيم المذكور، وحاصله: أنه قد تقدم أن الوجود الاعتباري الفرضي وجوده في الذهن وفي المشاعر، وأنه ليس له وجود خارجي، ونفس هذه الخصائص موجودة في الوجود الحقيقي الذهني؛ فإن وجوده في الذهن، وأنه ليس له تحقق خارجاً، إذن فما هو الفرق بين الوجود الحقيقي الذهني والوجود الفرضي الاعتباري؟ ولماذا سميت أحدهما ذهنياً حقيقياً والآخر اعتبارياً، مع أنهما متحذان في الخصائص؟  
وقوله: «فحينئذ يكون هذا من أقسام الوجود الفرضي» المقصود منه القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المتقدمة.

(٢) هذا جواب على الإشكال المتقدم، حاصله: أن القسمين من الوجود وهما الوجود الحقيقي الذهني والوجود الاعتباري الفرضي، وإن كان محلّ توأجهما هو الذهن والمشاعر، إلا أن نحو وجودهما يختلف فيما بينهما، ونسبة الذهن إلى أحدهما تختلف عن الآخر؛ وذلك لأن الوجود الفرضي الاعتباري وإن كان محلّ وجوده هو الذهن، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك فإن الذهن هو الذي



محصلُ هذا التقسيم:

أنَّ ما يتصوَّره العقل، لا يخلو من أن يكون قابلاً للحقوقِ الوجودِ في نفسه، أو لم يكن. فإن لم يكن، فهو الموجودُ الفرضي. وإن كان قابلاً له، فهو الموجودُ الحقيقي. وذلك لا يخلو من أن يختصَّ بلحقوقه له خارجاً عن المشاعرِ أو لا، فالأوَّل هو الموجودُ الخارجي، والثاني هو الموجودُ الذهني<sup>(١)</sup>.

فعلَمَ من هذا: أنَّ الموجوداتِ الذهنيَّةَ المذكورةَ، من أقسامِ الموجودِ الحقيقي والموجودِ في نفسِ الأمرِ.

صنعه وأوجده بالفرض والاعتبار، وهو ليس له وجودٌ وتحققٌ وراء فرضِ الذهنِ واعتبارِ العقل. فللذهنِ بالنسبةِ للوجودِ الفرضي وظيقتان: الأولى: أنَّه محلُّ تواجده، والثانية: أنَّه هو الموجدُ له. وأمَّا الوجودُ الحقيقيُّ الذهنيُّ فهو وإن كان محلُّ تواجده الذهنِ والمشاعرِ، إلا أنَّ وجوده في الذهنِ إنَّما هو بنحوِ الظرفيَّةِ فقط، وهو موجودٌ متحقِّقٌ في نفسه وبدون اعتبارٍ معتبرٍ أو فرضٍ فارض، فله وجودٌ وراءِ الذهنِ، وإن كان الذهنُ ظرفاً له، فله وجودٌ في نفسِ الأمرِ والواقع.

(١) وبيان ما أفاده: أنَّ ما يتصوَّره العقلُ إمَّا أن يلحقه الوجودُ في نفسه وذاته مع غُضِّ النظر عن اعتبارِ المعترِ وفرضِ الفارض، أو يلحقه الوجودُ بالاعتبارِ والفرض، والثاني هو الوجودُ الفرضيُّ الاعتباريُّ الذي ليس له تحقُّقٌ ووجودٌ في نفسه، وإنَّما وجوده يكون بالفرض والاعتبارِ من قبلِ الذهنِ، وكذا محلُّه في الذهنِ. وأمَّا الأوَّل الذي له وجودٌ في نفسه فإنَّه يكون ظرفٌ وجوده خارجِ الذهنِ والمشاعرِ وهو الوجودُ الحقيقيُّ الخارجيُّ، وإمَّا أنَّ ظرفه الذهنِ والمشاعرِ فهو الوجودُ الحقيقيُّ الذهنيُّ، وهذا هو التقسيمُ الذي مرَّ معنا سابقاً.

ف(نفسُ الأمرِ) حيثُ أعمُّ من الخارج؛ لأنَّه متى تحقَّق أمرٌ في الخارج، تحقَّق في نفسِ الأمرِ، وليس كلِّما تحقَّق في نفسِ الأمرِ تحقَّق في الخارج<sup>(١)</sup>؛ فإنَّ إنسانيَّة زيدِ المعدومِ في الخارج، متحقِّقةٌ في نفسِ الأمرِ، ليست بمتحقِّقةٍ في الخارج<sup>(٢)</sup>.

(١) لقد تبين من خلال الجواب المتقدِّم: أنَّ الوجودَ الذهنيَّ وإن لم يكن له وجود خارجيٌّ بمعنى ما له تحقُّق خارجِ الذهن، إلَّا أنَّه له تحقُّق خارجيٌّ بمعنى أنَّه ليس بفرض الفارض واعتبار المعتر، فهو في نفسه له تحقُّق، أي أنَّ له تحقُّقاً في نفس الأمرِ؛ وبذلك يكون معنى نفس الأمرِ هو ما كان خارج الفرض والاعتبار سواء كان موجوداً بوجودٍ خارجيٍّ أو بوجودٍ ذهنيٍّ، فنفس الأمرِ أعمُّ من الوجود الذهنيِّ والوجود الخارجيّ، فنفس الأمرِ أعمُّ مطلقاً من الخارج الذي هو في قبالِ الذهن، وأنَّ النسبة بين نفس الأمرِ والوجود الذهنيِّ هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ إذ إنَّ الضابطة في تحقُّق هذه النسبة متوفِّرة في البين، وهي أن تكون إحدى القضيتين موجبة كليةً، والثانية سالبة جزئيةً، فإنَّ كلَّ ما كان متحقِّقاً خارجاً - في قبالِ الذهن - فهو متحقِّق في نفس الأمرِ، كالأعيان الخارجيّة مثل الشجر والحجر، وليس كلَّ ما كان متحقِّقاً في نفس الأمرِ كان موجوداً خارجاً كالمعقولات الثانية المنطقيَّة والفلسفيَّة.

(٢) وهذا هو المناط الذي تُقاس به حتَّى القضايا التي ليس لها تحقُّق في الخارج، فهي وإن لم يكن لها مطابق خارجيٌّ تُقاس به إلَّا أنَّ لها مطابقاً في نفس الأمرِ تُقاس به، وعلى أساسه يُحكَّم بصدقها أو كذبها، كما في قولنا: زيد المعدوم في الخارج إنسان، وزيد المعدوم في الخارج حجر، فإنَّه يحكم بصدق الأولى وكذب الثانية، مع أنَّ زيدا في كلتا القضيتين معدوم في الخارج وليس له تحقُّق؛ والسبب في ذلك هو مطابقة القضية الأولى لنفس الأمرِ ومخالفة الثانية إيَّاه، فإنَّ زيدا المعدوم وإن لم يكن له تحقُّق في الخارج وليس له مطابق فيه، إلَّا

فلئن قيل: فكيف يُحكّم بصدق إنسانية زيد المعدوم، وكذب حماريته إذا لم يكن لها مطابق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب؟<sup>(١)</sup>.

### [معاني الخارج]

قلنا<sup>(٢)</sup>: إنَّ (الخارج) مشتركٌ بالاشتراك اللفظي:

أنّه له مطابق في نفس الأمر؛ فزيد المعدوم ليس له خارج في قبال الذهن، ولكن له خارج في قبال الفرض والاعتبار، وبذلك يكون موجوداً في ظرف نفس الأمر، وعلى طبقه يُحكّم بالصدق والكذب في أمثال هذه القضايا.

(١) هذا إشكال على التفريق بين القسمين من أقسام الخارج، فحواه: كيف حكمتم بصدق قضية إنسانية زيد المعدوم، وكذب حماريته رغم أنه معدوم وليس له خارج، كما لا خارج هناك يطابق القضية الصادقة كي تصدق ولا خارج هناك يخالف القضية الكاذبة فتكذب؛ ذلك أن الاتّصاف بالصدق والكذب فرع وجود مطابق خارجي، وما ليس له مطابق لا يتّصف بالصدق والكذب، وفي المقام فإنّ زيدا المعدوم ليس له مطابق خارجي؛ لأنّه معدوم، وإذا كان كذلك فلا معنى لأنّ نحكم على قضية زيد المعدوم في الخارج إنسان، بأنّها صادقة، ولا معنى لأنّ نحكم على قضية زيد المعدوم في الخارج حجر، بأنّها كاذبة؟

(٢) هذا جواب على الإشكال المتقدّم في معاني الخارج، فحواه: أنّ ممّا لا إشكال فيه أنّه لا بدّ من وجود مطابق للقضايا تُقاس عليه، فيحكم بصدقها إن طابقته أو كذبها إن لم تطابقه، وبدون هذا المطابق لا يمكن الحكم بالصدق والكذب، ولكنّ المغالطة والاشتباه الذي وقع فيه المستشكل يكمن في عدم التمييز بين معنيي مصطلح الخارج والخلط بينهما؛ فإنّ للخارج - كما تقدّم - معنيين بينهما اشتراك

تارةً يُطلق ويُرادُ به الواقعُ في الخارج، أي: الخارج عن اعتبارِ العقل، كما يقال: هذا الخبرُ له مطابقٌ في الخارج، وهذا ليس له مطابق، وهو مرادفٌ لنفسِ الأمر.

وتارةً يُطلق على ما يقابلُ الوجودَ الذهنيَّ - كما في بحثنا هذا - وهذا المعنى أخصُّ من المعنى الأوَّل كما عرفتَ آنفاً.

لفظيَّ، فإنَّ الخارج تارةً يُطلق ويُراد منه ما يُقابلُ الذهن، أي ما كان موجوداً خارج الذهن فهو وجودٌ خارجيٌّ، وأخرى يُطلق ويُراد منه ما يُقابلُ الفرض والاعتبار، أي كلُّ ما كان ليس باعتبار المعتر وفرض الفارض، فهو خارج سواء كان موجوداً في الخارج أو في الذهن، ومن الواضح: أنَّ عدمَ تحقُّق الشيء في الخارج بالمعنى الأوَّل، لا يعني عدمَ تحقُّقه في الخارج بالمعنى الثاني، فإنَّ هناك أشياء كثيرة ليست متحقَّقة في الخارج بالمعنى الأوَّل، ولكنها متحقَّقة في الخارج بالمعنى الثاني الذي هو نفس الأمر، أي ليست بفرض الفارض واعتبار المعتر.

وبناء على التفرقة بين معنَيي الخارج، فإنَّ زياداً المعدوم وإن لم يكن متحقَّقاً في الخارج بالمعنى الأوَّل (ما يُقابلُ الذهن) وليس له مطابق هناك، إلاَّ أنَّه متحقَّق في الخارج بالمعنى الثاني (أي ما يقابلُ الفرض والاعتبار) والذي هو نفس الأمر فإنَّ له مطابقاً هناك، ومع وجود المطابق تكون قضيةُّ زيد المعدوم في الخارج (بالمعنى الأوَّل) إنسان صادق، وقضيةُّ زيد المعدوم في الخارج (بالمعنى الأوَّل) حجر كاذب؛ لأنَّ زياداً المعدوم في الخارج بالمعنى الأوَّل موجود في الخارج بالمعنى الثاني، وله مطابق هناك، فالقضية الأولى صادقة؛ لأنَّها مطابقة للخارج، والقضية الثانية كاذبة؛ لمخالفتها الخارج بالمعنى الثاني.

فزيد المعدوم في الخارج بالمعنى الخاصِّ موجود في الخارج بالمعنى العامِّ، فزيد المعدوم له مطابقٌ خارجيٌّ، فله شأنية الصدق والكذب.

وإذا تقررَ هذا، ظهر: أنه لا يلزم من عدمِ مطابقٍ للخبرِ في الخارجِ بالمعنى الأخصّ، أن لا يكونَ له مطابقٌ فيه بالمعنى الأعمّ.  
لا يقالُ<sup>(١)</sup>: الضرورةُ قاضيةٌ هاهنا: بأنَّ كلَّ موجودٍ ليس له وجودٌ في القوى المدركة، لأبَدٍّ وأن يكونَ له في الخارجِ عن تلك القوى وجودٌ، وإلا فلا يكونُ موجوداً أصلاً، والقولُ بأنَّ وراءَ الوجودين أمرٌ آخرٌ يُسمَّى بنفسِ الأمرِ، فمما يحتاجُ هليتهُ إلى بيانٍ وإثباته إلى برهان.

### [في بيان نفس الأمر]

لأننا نقولُ<sup>(٢)</sup>: قد قيل في إثباته: إنه قد ثبت بمقتضى القوانين العقلية

(١) هذا إشكال على وجود نفس الأمر، حاصله: أنه قد تقدّم أنّ نفس الأمر هو الوجود الخارجي بالمعنى الأعمّ الذي يكون في قبال الوجود الفرضي الذي يكون باعتبار المعبر، وهو أعمّ من الوجود الحقيقي الخارجي والوجود الحقيقي الذهني، فهو ظرفٌ أعمّ من الوجودين الحقيقيين، ولازم ذلك: أن يكون هناك ثلاثة أنواع من الوجود: الحقيقي الخارجي، والحقيقي الذهني، والحقيقي الأعمّ من الذهني والخارجي؛ مع أنه لا يوجد دليل على النوع الثالث من الوجود، فإن الوجود إما خارجي وإما ذهني ولا يوجد قسمٌ ثالث في البين. بعبارة أخرى: إنَّ الضرورة قاضية بأنَّ الوجود الحقيقي إما خارجي وإما ذهني، والخارجي شامل لجميع صور الحقائق الوجودية من الواجب والممكن، والذهني أيضاً شامل لجميع المعاني والصور الذهنية، فليس وراء الوجودين - أي الخارجي والذهني - أمرٌ آخر يُسمَّى بنفسِ الأمرِ، وبالتالي فتعريفه يحتاج إلى بيان، وإثباته إلى برهان.

(٢) هذا شروع في الجواب على الإشكال على وجود نفس الأمر، وهو شروع

في بيان نفس الأمر عند الفلاسفة ومن ثمّ يعرض لرأي العرفاء، ويُعتبر هذا البحث من الأبحاث المعرفية المهمة جداً؛ وذلك لأنّ نفس الأمر هو مناط صدق القضايا، والميزان الذي على طبقه يعرف: أنّ هذه القضية صادقة، وتلك كاذبة، فما طابق نفس الأمر فهو صادق، وما لم يُطابق فهو كاذب، فنفس الأمر هو ملاك صدق القضايا أو كذبها\*١، ثمّ إنّ الشارح أسّس جوابه - أولاً - على أساس مباني أهل النظر والاستدلال، ومن ثمّ يشرع في بيانه على أساس مباني العرفاء، وحاصل ما أفاده الشارح هو: أنّ نفس الأمر عبارة عن عقل مجرد فيه جميع صور المعقولات وجميع العلوم بالفعل (والمقصود بالعقل المجرد هو الموجود المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً)، وبما أنّه فيه جميع صور الأشياء، وفيه جميع العلوم، فهو مناط صدق القضايا، والميزان الذي توزن به، فما وافقه من القضايا فهي قضايا صادقة، وما لم يُطابقه فهي قضايا كاذبة. وقد سُمّي هذا العقل تارة بالعقل الأوّل، وأخرى بالعقل الكلّ، وثالثة باللوح المحفوظ؛ قال المحقق الطوسي قدس سره: «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكّل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق، وإلا فهو كاذب»\*٢.

ومن خصائص هذا العقل أنّه موجود قائم بنفسه وليس له وضع معيّن؛ لأنّ التوضع من خصائص المادة، وهو مجرد عنها، وأنّه مشتمل بالفعل على جميع صور المعقولات، وليس للقوّة إليه سبيل؛ لأنّ الخروج من القوّة إلى الفعل

\*١. وللتفصيل والزيادة في مبحث نفس الأمر يمكن الرجوع إلى كتاب «مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين»، للسيد الحيدري: ص ٩٠؛ كذلك: الفلسفة شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ١٣٢.

\*٢. شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، المقصد الأوّل من الفصل الأوّل من المسألة (٣٧).

يحتاج إلى حركة وهي من خواصّ المادّة، فما ثبت له بالإمكان العامّ فهو ثابت له بالإمكان الخاصّ، وكنتيجة لما تقدّم: فإنّ ما فيه من الصور لا تتغيّر ولا تبدّل ولا تزول، بل هي ثابتة أبداً وأزلاً.

فهذا الموجود هو الذي يُسمّى بالعقل الكلّ وباللوح المحفوظ - أمّا كونه كلاً فلاّنه مشتمل على جميع المعقولات، وأمّا كونه لوحاً فلاّن كلّ صغير وكبير فيه مستطر، وأمّا كونه محفوظاً فلكونه محفوظاً بالاسم الحافظ الحفيظ عن التغيّر والزوال والتبدّل والبوار، كما هو شأن جميع المجرّدات النوريّة - \*.

ثمّ إنّّه ولأجل هذه الخصائص فإنّ ما موجود فيه من صور، هي المطابق للقضايا، فإن وافقت القضايا ما في هذا العقل من صور فهي صادقة، وإلاّ فهي كاذبة. فمناط صدق القضايا هو ما يوجد في هذا العقل، وهذا الكلام إنّما هو في بيان ماهيّة نفس الأمر وتعريفه.

وأما فيما يتعلق بالبرهان عليه فقد صنّف المحقّق الطوسي في إثباته رسالة مستقلة لخصّها عنه صدر المتألّهين في أسفاره، ونقل الملخص هناك، قال الملاّ صدرا: «وقد تصدّى المحقّق الطوسي قُدْرَتَهُ لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها: أنّ لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة التي تحكم بها أذهاننا مطابقة لما في نفس الأمر، ولا في أنّ الأحكام التي بخلافها ممّا يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه، ونعلم يقيناً أنّ المطابقة لا تُتصوّر إلاّ بين شيئين متغيّرين بالشخص ومتّحدين فيما يقع به المطابقة، ولا شكّ في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركين في الثبوت الذهنيّ؛ فإذن يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا

\* انظر: تعليقة العلامة حسن زادة آملّي على تمهيد القواعد: ص ٣١.

وجودٌ موجودٍ في الخارج قائم بنفسه غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن أن تخرج إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه [على ذلك الموجود] وعليها [جميع المعقولات المشتمل عليها] التغير والاستحالة والتجديد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً، يسمونه بـ(العقل الكل)، و(اللوح المحفوظ) عندهم إشارة إليه.

وقد أورد عليه بعض المتأخرين نقضاً بالواجب والعقول؛ فإنه يلزم أن لا يكون لهما وجودٌ في نفس الأمر حينئذ<sup>(١)</sup>.

وبينه، وهو الذي يعبر عنه بنفس الأمر...»\*.

ثم شرع في بيان الأدلة التي يمكن أن تُقام لإثباته حتى أوصلها إلى اثني عشر دليلاً يمكن مراجعتها في المصدر المذكور.

وليكن معلوماً أنّ هذه النظرية تدعي أن نفس الأمر هو أحد العقول وليس هو العقل الأول، كما سيوضح هذا من خلال النقاش الذي سوف يستعرضه الشارح لهذه النظرية.

وقوله: «قد قيل في إثباته» القائل هو المحقق الطوسي قده كما عرفت آنفاً.

(١) هذا إشكال على التقرير المتقدم في وجود نفس الأمر والدليل عليه، حاصله: إذا كان نفس الأمر هو العقل الفعال، أو العقل الكل، أو اللوح المحفوظ، لزم أن لا يكون للعقول التي فوقه وللواجب تعالى وجودٌ في نفس الأمر؛ لأنها تكون فوقه حينئذ، ولا يمكن أن يحتويها هذا العقل، وعندها لن يكون للقضايا التي تتكلم عن الواجب وعن العقول العالية مطابق في نفس الأمر؛ لأنها أعلى منه، فلا يوجد لها ميزان تُقاس عليه ليُعرف الصادق منها عن الكاذب.

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٧٠.



وَحَقَّقَ<sup>(١)</sup> بعدَ ذلكَ بما حاصله: أنَّ (نفسَ الأمرِ) عبارةٌ عنِ حقائقِ الأشياءِ

(١) فقد حاول صاحب هذه النظرية في نفس الأمر أن يزيدها تحقيقاً ليرتفع عنها الإشكال المتقدم، وحاصل تحقيقه: أنَّ نفس الأمر هو الشيء في نفسه وفي حدِّ ذاته، أي إنَّ لكلِّ شيءٍ مرتبةً وجوديةً تخصّه، أي هو في نفسه له عينية وجودية، وتحقق في متن الواقع يخصّه - والمقصود من الواقع هو الخارج بمعناه العام - لا يختلف عنه ولا يتخلف، ولا يزيد عليه ولا ينقص (كالثلاثة الواقعة بين الاثنين والأربعة) فكلُّ قضية لها مرتبتها التي تخصّها، وإذا طابقت القضية ما لها من المرتبة النفسية فهي صادقة، وإلا فهي كاذبة، فمثلاً: قضية الإنسان كلياً، فهذه حقيقة الإنسان في وجوده الذهني، فالإنسان في الذهن لا يمكن أن يكون إلا كلياً، فنفس أمرية هذه القضية هو هذا، فإذا قلنا: الإنسان في الذهن ليس بكلياً. فهذه قضية كاذبة؛ لأنّها خالفت نفس الأمر وخالفت مرتبتها الوجودية.

قال المحقق السبزواري في شرح المنظومة: «وأما نفس الأمر فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: (بحدِّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ) أي: حدّ وعرف نفس الأمر بحدِّ ذات الشيء. والمراد من الذات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجيين والذهنيين، فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور النفس الأمرية؛ إذ ليست بمجرد فرض الفارض، كالإنسان جماد، فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أنّ الأربعة في حدِّ ذاتها كذا، فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمرة».\*

\* شرح المنظومة، بتعليق العلامة حسن زادة آملي: ج ١ ص ٢١٥.

بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها.  
ولا يخفى: أن هذا التحقيق إنما أفاد هاهنا زيادة إجمال من القول<sup>(١)</sup>،  
اللهم إلا أن يُحمل كلامه على ما ذهب إليه المتقدمون، من أن سائر  
المعقولات من الصور والمعاني، لها تمثل في نفسها وتقرّر في ذاتها - على ما هو  
مذهب المحققين - لكن لما كان المعترض من نفاة هذا القول، لا يمكن حمل  
كلامه عليه<sup>(٢)</sup>.

والوجه في تحقيق هذا الكلام على طريقتهم [أي: على طريقة العرفاء  
وأهل التحقيق] أن يُقال<sup>(٣)</sup>: نفس الأمر عبارة عما ثبت فيه الصور والمعاني

(١) هذا إشكال على التحقيق المتقدم في نفس الأمر أورده الشارح نفسه،  
حاصله: أن هذا التحقيق لم يزد على ما تقدّم إلا زيادة إجمال وعدم وضوح؛  
فإن هذا التعريف لنفس الأمر لا يزيده إلا إبهاماً وإيهاماً؛ لأنه ليس هناك  
معنى محصل من كون نفس الأمر هو الشيء في نفسه، فما معنى الشيء في نفسه  
الذي يكون مناطاً لصدق القضايا؟ وقد اكتفى الشارح بهذا المقدار من  
الإشكال.

(٢) هذا استدراك من الشارح على حكمه على النظرية المتقدمة في تقرير نفس  
الأمر حاصله: إذا أراد صاحب تلك النظرية من تقريره هذا، أن ثبوت الشيء  
في نفسه إنما هو عبارة عن ثبوت جميع المعقولات من الصور والمعاني في عالم  
الأعيان الثابتة والعلم الإلهي والصقع الربوبي - كما هو مذهب المحققين  
العرفاء - فيمكن أن يُحمل كلامه على وجه صحيح، ولكن لما كان صاحب  
النظرية من نفاة هذا القول، لا يمكن التوجية له بذلك.

(٣) بعد أن أشار الشارح للنظريات الموجودة في نفس الأمر، والإيرادات عليها،  
شرع في بيان مذهب العرفاء في تقريره، متبعاً في ذلك منهج المشائين

الحقّة، أعني: العالم الأعلى الذي هو عالم المجرّدات. ويؤيّدُهُ إطلاقُ (عالم

وطريقتهم في الاستدلال، وحاصل ما أفاده هو: أنّ المراد من نفس الأمر هو العالم الأعلى المعبر عنه بعالم الأمر، وأنّ جميع القضايا الحقّة والصادقة أعمّ من الذهنيّة وغيرها، لها ما يطابقها في الخارج، حيث إنّ كلّ قضية تتّصف بأنّها حقّ أو صدق لا بدّ أن تطابق ما لها من الصور والمعاني في عالم الأمر، الذي هو نفس الأمر، والصدقُ والحقُّ لحاظان للقضيّة، فإنّ القضيّة إذا لوحظت مطابقتها لما في نفس الأمر فإنّها تتّصف بالصدق، وإذا لوحظت القضيّة أنّ الواقع مطابق لها فإنّها تتّصف بالحقّ، وذلك المطابق ليس شيئاً وراء عالم الأمر الذي هو عالم المجرّدات.

قال المحقّق القيصري: «والحقّ: أنّ كلّ من أنصف يعلم في نفسه أنّ الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمانياً أو غير زمانياً - يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنيّة والخارجيّة قبل إيجادها إيّاها، وإلا لا يمكن إعطاء الوجود لها... فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتيّ الحاوي لصور الأشياء كلّها، كليها وجزئها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً... ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾\* . ثمّ نقل الشارح كلاماً لأرسطو - على شكل تحرير - لتأييد ما ذهب له العرفاء في نقاشهم مع أهل النظر؛ فإنّه قد ذُكرت في هذا الكتاب مجموعة من القضايا التي تؤيّد وجود العقل الأوّل والعالم الأعلى، وأنّ هذا العالم فيه جميع صور الأشياء والموجودات.

\* مقدّمة القيصري على شرح الفصوص، بتعليقة العلامة حسن زادة آملي: ج ١، ص ٧٧

الأمر) على هذا العالم؛ وذلك لأنَّ كلَّ ما هو حقُّ وصدقٌ من المعاني والصور، لا بدُّ وأن يكون له مطابقٌ في ذلك، كما يلوحُ تحقيقُه من كلامِ معلِّمِ المشائين أرسطو في الميمر<sup>(١)</sup> الثامن من كتابه في العلم الإلهي، المسمَّى بـ(أثولوجيا)<sup>(٢)</sup>، بعد فراغه عن أنَّ العالم الأعلى هو الحيُّ التامُّ الذي فيه جميعُ الأشياء، وأنَّ هذا العالم الحسيَّ كالصنمِ والأنموذجِ لذلك العالم من أن: أوَّل فعل الحقِّ هو العقلُ الأوَّل؛ فلذلك صارَ له من القوَّة ما ليس لغيره، وأنَّه ليس جوهرٌ من الجواهر التي بعدَ العقلِ الأوَّلِ إلَّا وهو من فعلِ العقلِ الأوَّل، وإذا كانَ هذا كذا، قلنا: إنَّ الأشياءَ كلَّها هي العقلُ، والعقلُ هو الأشياءُ، وإنَّما صارَ

(١) الميمر بفتح الميم وسكون الياء: لغةً سريانية، تعني: الطريق، وما هو المستفاد من كلام المحقق الداماد قَالَ: أنَّ الميمير بمعنى الرمز والإشارة، حيث قال بعد بيانه بأنَّ جميع الأنبياء والأولياء كما هم الفلاسفة والحكماء قد بينوا كلماتهم على طريقة الرمز والإشارة: «... وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبياءهم كانوا يستعملون في كتبهم الميامر والإشارات التي خبَّؤا فيها أسرارهم...»<sup>١\*</sup>.

(٢) وقد حقَّق الدكتور عبد الرحمن بدويُّ هذا الكتاب، وأثبت أنَّ نسبه لأرسطو ليست صحيحة، ونسبه إلى أحد الأفلاطونيين الجدد في الاسكندرية<sup>٢\*</sup>. ثمَّ إنَّ الكلام هنا - في تمهيد القواعد - مبنيٌّ على أنَّ الكتاب لأرسطو، والأمر سهل بعد أن كان نقل الكلام للاستشهاد لا للتأسيس.

\* ١. انظر: الجذوات، الطبع الحجري: ص ١١١-١١٢. وأثولوجيا: بمعنى علم الربوبية.  
\* ٢. انظر: كتاب (أثولوجيا، أفلوطين عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم المقدسة.

العقل هو جميع الأشياء؛ لأنّ فيه جميع كليات الأشياء وصفاتها وصورها، وجميع الأشياء (التي كانت وتكون) مطابقة لما في العقل الأوّل، كما أنّ معارفنا (التي في نفوسنا) مطابقة للأعيان التي في الوجود، ولا يمكن غير ذلك.

ولو جوّزنا غير ذلك - أعني أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود، تباين أو اختلاف - ما عرفنا تلك الصور، ولا أدركنا حقائقها؛ لأنّ حقيقة الشيء ما هو به هو، وإذا لم يكن فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه؛ فإذن: جميع ما تُدرّكه النفس وتصوره من أعيان الموجودات هو تلك الموجودات، إلاّ أنّه تنوّع بنوع ونوع<sup>(١)</sup>.

(١) انتهى الكلام المنقول من كتاب أثولوجيا، انظر أثولوجيا أفلوطين عند العرب: ص ٩٢، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، والكلام هنا منقول بالمعنى والتحرير والاقتباس لا بالنص والحرف.

وفحواه: أنّ العالم الأعلى هو عالم حيّ تامّ فيه جميع الأشياء، وأنّه عقل فيه جميع الموجودات، وأنّه أعلى العوالم، فلا أعلى منه في عالم الممكنات، وأنّ عالم المادّة ما هو إلاّ كالصنم لذلك العالم العلويّ، فما موجود في عالم المادّة يُعدّ مثلاً وأنموذجاً لما موجود في ذلك العالم الاعلائي الذي هو العقل الأوّل.

ثمّ إنّّه بعدما بيّن هذه الحقائق ذكر: أنّ هذا العالم وهذا العقل هو أوّل ما خلق الله تعالى؛ ولأجل هذه الخصوصية فإنّ له ميّزات تخصّه وتميّزه عن بقية الموجودات، فإنّ له من القوّة ما ليس لغيره من المخلوقات؛ لأنّه الأوّل في سلسلة الموجودات الإمكانية، وهو الواسطة لجميع من جاء بعده من الخلق، فهو واسطة الفيض لجميع المخلوقات، فهو العلة المتوسّطة بين الله تعالى وبين خلقه، وأنّ هذا العالم العلويّ هو جميع الأشياء، وجميع الأشياء هو على نحو

وإنما أوردتُ هذا الكلامَ كلّهُ، لأنّه - مع انطوائه لما نحنُ بصددِهِ - مشتملٌ أيضاً على تحقيقِ معنى (الحقيقة) ومعنى (الصدق) و(الحقّ) وسببِ تسمية هذا الوجودِ بـ(الوجودِ الحقيقي)، وغيرِهِ من اللطائفِ، فليُتأمل<sup>(١)</sup>.

بسيط من دون تكثّر، فهما شيء واحد، والاختلاف من جهة الإجمال والتفصيل، فتارة تكون هذه الأشياء بنحو البساطة والاندكاك والاجتماع، فهي العقل الأوّل المجرد البسيط، وإن كانت متكثّرة متنوّعة فهي جميع الأشياء. فكلّ شيء موجود في ذلك العقل بنحو البساطة والاندكاك.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «...إنّ العقل كلّ الأشياء التي بعدها على وجه أشرف وألطف. فمتى قلت: العقل، فكأنك قلت: العالم كلّهُ، فحيثيّة صدوره لا تُغايّر حيثيّة صدور النظام الجُملي إلّا باعتبار الإجمال والتفصيل، وقد علم أنّ المفصّل عين المجمل بالحقيقة، وغيره بالاعتبار»\*.

وأما قوله: «...إلّا أنّه تنوّعٌ بنوع ونوع» فمعناه هو: أنّ ما في الذهن هو نفسه ما في نفس الأمر بحقيقته، وما الاختلاف إلّا بنوع الظرف فإنّ الماهيّة الخارجيّة هي نفسها الماهيّة الذهنيّة إلّا أنّ نوع الأولى خارجيّ، والثانية ذهنيّة وأما الحقيقة فواحدة.

(١) هذا توجيه من الشارح لاستشهاده بأقوال كبار أهل الفنّ والصنعة في كتابه هذا؛ حيث إنّ الكتاب معمول في العرفان النظريّ وهو لا يُناسب الاستشهاد بأقوال العلماء؛ لأنّ ما هو عندهم إنّما هو مبنيّ على الكشف والشهود، وما نحن بصددِهِ في هذه الرسالة مبنيّ على النظر والاستدلال كما تقدّم منه، فأراد أن يقول: إنّ نقل كلام العلماء لا يخلو من فائدة؛ فإنّه بالإضافة إلى رفع

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٠١.

واعلم: أن أكثر مباحث هذا الكتاب لبعده عن الطبايع وغرابته عن الأذهان، منظوية على نصوص المشايخ، لكنها لما كانت عرضة لأنظار أهل الاستدلال - وقلما يوجد فيهم الناقد البصير - فلا بد من التعرض فيها لما يصلح لأن يستند إليه ويعتمد عليه، على ما اقتضت عادتهم، وجرت عليه استفادتهم وإفادتهم؛ ليطمئن به قلوبهم بعض الاطمئنان، عسى الله أن يفتح عليهم بمفاتيح<sup>(١)</sup> ذلك الإذعان والإيمان أبواب الحق واليقين؛ فإنه هو

الاستبعاد وحصول الاطمئنان لدى النفس مشتمل على تحقيق بعض معاني الاصطلاحات، والتي منها:

• بيان معنى الحقيقة التي هي في قبال الفرض والاعتبار، فإن حقيقة الشيء ما هو به هو.

• بيان الفرق بين معنى الصدق والحق.

• بيان تسمية الوجود الذي هو في الأذهان بالوجود الحقيقي، فإنه عين الوجود الخارجي، والاختلاف بينهما من جهة الظرف لا غير.

وهناك لطائف في هذا الكلام لم يُشر إليها المصنّف:

منها: انطواء الكثرة في الوحدة وشمول الوحدة للكثرة، يعني الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وليست هذه الوحدة هي الوحدة العددية، بل هي الوحدة الحقيقية التي لا تقبل الثاني، وسيأتي الكلام حول الوحدة والكثرة ومعانيهما.

ومنها: أن العالي يكون واجداً لما دونه دون العكس. هذه هي النظرية التي يرتضيها الشارح في معنى نفس الأمر.

(١) بمناسبة ذكر المصنّف للفتح والمفاتيح، فمن المناسب أن نتعرّف على مفاتيح الغيب التي يمكن أن يتزوّد بها السالك من فيوضات الحضرة القدسية؛ فإن

هذا البحث من الأمور المهمة التي تعرّض لها العرفاء في أبحاثهم. إنَّ الله تعالى وسائط للفيض، بها يفتح بركاته ويُنزل إنعامه على من يستحقّ من خلقه، وقد عبّر عنها القرآن الكريم بمفتاح الغيب، قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩).

وقد ذُكر لفظ المفاتيح أحد معنيين:

الأول: أن تكون جمعاً، ومفرده مفتاح أو مفتاح، وهو ما يُفتح به المُقفلات، فإذا كانت بهذا المعنى فإنَّ المفتاح له وظيفتان: فإنَّه تارة يفتح ما كان مغلقاً وأخرى يغلّق ما كان مفتوحاً، فهو تارة يفتح السبيل، ويمكن الفرد من الوصول إلى الغاية والهدف، وأخرى يغلّق الطريق ويمنع من الوصول ونيل المراد، وهاتان الوظيفتان تكونان حسب استعمال الفرد السالك وإخلاصه وصدقه وإيمانه.

الثاني: أن كلمة مَفَاتِحٍ، جمع مفتاح بمعنى مخزن، ويكون المعنى: عنده خزائن الغيب، وعنده خزائن كلِّ شيء، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١). وعليه فيكون البحث عن كيفية الوصول إلى هذه الخزائن، والتعرّف على الغيب الذي علمه عند الله تعالى وحده لا شريك له، فهي عنده تعالى، والوصول إليها لا يكون إلا من خلاله هديه وإرشاده جلّ وعلا.

فمن يريد الوصول إلى هذه الخزائن أو أن يحصل على المفاتيح؛ عليه أن يأتي البيوت من أبوابها ويتعرّف على الوسائط التي بها يُفيض الحقّ تعالى على عباده، وعليه أن يتحلّى بصفات تؤهّله لنيل هذه الفيوضات، من هنا أشار المصنّف إلى أحد أهمّ الأسباب التي تؤهّل الفرد لهذا المقام وهذه المنزلة، وهو الإيثار والإذعان بما حقّه ذلك، وترك المكابرة والعناد.

وبذلك يتبيّن أنّ الإنسان هو الذي يفتح على نفسه أبواب الفيض، وهو الذي



يغلقها، فمن سعى إلى توفير الظروف والشروط الملائمة لذلك، نال من الدرجات والفيوضات ما يسعه ظرفه، ومن أنكر وعاند ولم يؤهل النفس لقبول الخيرات، فإنه قد أغلق على نفسه أبواب اليقين والمعرفة.

وهذا ما صرّحت به مجموعة من الآيات القرآنية المباركة؛ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ \* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ \* وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ \* أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ٥-٢).

ونتيجة القول: إنَّ مَنْ آمَنَ وأذعن وأيقن بالغيبي، فإنه قد حاز على مفاتيح الغيب، وأمكنه الوصول إلى خزائن الحقِّ تعالى، التي فيها كلُّ خير وكمال وعلم ومعرفة، ومَنْ أنكر وعاند، فقد أغلق على نفسه تلك الأبواب وقرط بتلك المفاتيح وابتعد عن المخازن الإلهية.

### مراتب الفناء

واعلم أنَّ الفتح على مراحل بعدد مراحل الفناء؛ فإنَّ للفناء مراتب ومنازل يمرُّ من خلالها السالك ويتخطاها بمجاهداته وعباداته، بحيث كلما ازداد شوقه واشتدَّ حبه وتضاعفت همته، ترقى أكثر فأكثر، وسار في المراتب أعلى فأعلى.

### المرتبة الأولى: الفناء الأفعالي

إنَّ السالك في هذه المرتبة وهذا المنزل لا يلتفت إلى أفعاله وأعماله، وإنَّما يرى أنَّ جميع الأعمال وجميع الحركات والسكنات هي للحقِّ تعالى، فالفعل الصادر منه إنَّما هو فعل الله تعالى حقيقة، ويتجلّى عنده: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩). فلا يرى لنفسه مشيئة، ولا يلتفت لها أيّ

التفات، وإنما المشيئة لله الواحد القهار، وأنّ مشيئته تعالى حاکمة على كلّ شيء، وهذه المرتبة هي التي تُسمى بالفناء عن المتعلّقات النفسية، وهو ما يعبر عنه بالتوحيد الأفعالي، ومعناه: أنّ كلّ فعل وحركة هي لله تعالى بمشيئته وإرادته، وحده لا شريك له، ويعبرون عن هذه المرتبة أيضاً بالفتح القريب اقتباساً من قوله تعالى: ﴿...نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ...﴾ (الصف: ١٣). فهذه أولى المراتب التي يمرّ بها السالك الفاني الذي يفنى في فعل الحقّ تعالى، ولا يتوجّه إلى أفعاله ومتعلّقاته النفسية، ويرى أنّ جميعها هي فعل الله تعالى، بإرادته ومشيئته، وأن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى.

### المرتبة الثانية: الفناء الصفاقي

وفي هذه المرتبة لا يلتفت السالك الفاني إلى صفاته وكمالاته القلبية، ولا يتوجّه إليها، بل يفنى تمام الفناء في الكمالات الربانية والصفات الإلهية، بحيث لا يرى أنّ هذه الشجاعة شجاعته، ولا هذا الكرم كرمه، ولا يرى أنّ القوّة قوّته، وإنما كلّ شيء لله الواحد القهار، وكلّ هذه صفاته تعالى، ومنه جلّ وعلا، وهذا هو مقام (لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم) فإنّ السالك الفاني في هذه المرتبة لا يرى أنّ قواه وقدراته ومتعلّقاته القلبية وكلّ كمالاته ملكاً له، بل كلّها من الحقّ تعالى وله، وهذا يعبر عنه بالتوحيد الصفاقي؛ فإنّ كلّ صفات النفس ملكٌ للواحد القهار، وحده لا شريك له، وهذا ما يُسمى أيضاً بالفتح الممين أو الفتح المتوسّط، وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (الفتح: ١).

### المرتبة الثالثة: الفناء الذاتي

وهذه أعلى المراتب، وهي مرتبة عدم الالتفات إلى الذات وعدم التوجّه إليها،

وإنما يفنى السالك في ذات الحقّ تعالى بحيث لا يرى نفسه ولا يتوجّه إليها بالكلّية، بل إنّ السالك هنا يرى أنّ ذاته ذنب وحجاب لا بدّ من رفعه حتّى يتيسّر الوصول للمعشوق الحقّ.

قال صدر المتأهّين: «فإنّ طريق الحقّ لا يحتمل ثقلك فضلاً عن أثقالك وأوزارك (وجودك ذنب لا يُقاس به ذنب) فإنّ المانع من ظهور الحقّ لك وجودك، وأنك ينازعك في شهودك الحقّ هوّيتك، وأنك قد علمت أنّ تلبّس القوّة الاستعداديّة بكلّ صورة ناقصة يمنعها عن التلبّس بالصورة الكلّية، فالقوّة الهولانيّة الإنسانيّة كلّما خلعت عنها صورة ناقصة، تلبّست بما هو أشرف منها، وهكذا حال الإنسان من بدء الوجود إلى هذه المرتبة التي فيه، كلّما خلعت عن ذاته صورة، تلبّست بالأخرى، وما لم يمت عن مرتبة أدنى لم يحصل له درجة أخرى فوقها...، فإذا ما لم يحصل لها قطع التعلّق من جميع الصور الإمكانية وترك الالتفات إلى القيود النقصانية، لم يتصوّر لها درجة المقربين، والانخراط في سلك المهيمين الفانين في عشق جمال الحقّ الأوّل بحيث لا يلتفتون إلى ذواتهم»\*.

فالشعور بالذات من أهمّ الحُجُب التي تكون بين العبد وربّه، وهي من أصعب الحُجُب التي تواجه السالك في طريقه إلى الحقيقة. وهذا هو الذي يعبرّ عنه بالتوحيد الذاتي؛ فإنّه لا ذات إلاّ ذاته تعالى، وحده لا شريك له.

ويُسمّى أيضاً بالفتح المطلق؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر: ١). فهو فتحٌ مطلق، أي من دون ذكر صفةٍ معه، بخلاف ما تقدّم،

\* المبدأ والمعاد: ص ٣٧٥.

حيث أُرِدَ مع الفتح هناك إمّا صفة القرب أو المبين، فهذا فتح بقول مطلق، وهو الفتح الذي يكون بالتوجّه والالتفات التامّ المطلق إلى الذات القدسيّة، بحيث لا يرى السالك أفعاله وصفاته ولا ذاته، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى، ولا كماً إلاً إلاً قدسه، ولا حقيقة إلاً حقيقة الذات القدسيّة والحضرة الأحديّة الواحدية.

وخلاصة القول: إنّ مقامات الفتح ومراتب فناء الذات ثلاث.

قال الفناري في مصباح الأنس، ضمن بيانه لموازن علم العرفان: «فقد صحّ عند الكمّل أنّ له بحسب كلّ مرتبة نوعاً مضبوطاً من العلم بتعيّنتها وبالاستناد إلى علم اسم من الأسماء الإلهية قدرأ مخصوصاً من تجلّياته، وبالنسبة إلى كلّ فرد وموطن من السماويّات والأرضيّات... قوانين مضبوطة الحصول، محفوظة الأصول، متمايزة الفصول، بها يحصل التمييز بين أنواع الفتح، أي الظهور بالكمال العليّ وغيره، كالفتح القريب وهو الظهور بالكمالات الروحيّة والقلبيّة، بعد العبور من المنازل النفسية، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِنْ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ ثمّ الفتح المبين وهو الظهور بمقام الولاية وتجلّيات أنوار الأسماء الإلهية المغنية لصفات الروح والقلب، المثبتة لكمالات السرّ، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ \* لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...»، أي الصفات النفسية والقلبيّة.

ثمّ الفتح المطلق وهو تجلّي الذات الأحديّة، والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلّها، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ \*.

\* مصباح الأنس: ص ٤٩.

الفتاح المبين، وإلا فأمثال هذه الأبحاث لا يليقُ بها الاستشهادُ بالأقوالِ والنقلية، كما لا تحتاجُ إلى نظمِ البراهينِ العقلية، وهذا كله على رأي أهل النظر والاستدلال.

وباقى الألفاظِ لاشتهارِ معانيها المتعارفةِ عندهم، وعدمِ الاشتباهِ فيها، ما احتيجُ إلى التعرّضِ لها هاهنا.

### [ في بيان معنى لفظ الوجود عند المحققين من العرفاء ]

وأما عندَ المحققين<sup>(١)</sup> فالوجودُ ليس شيئاً زائداً على الموجودات، بل

---

(١) بعد أن أتمّ الشارحُ الكلامَ في بيان معنى لفظ الوجود والكون عند الفلاسفة وأهل النظر والاستدلال، شرع ببيان معنى لفظ الوجود عند المحققين من العرفاء، ومحصّل بيانه هو: أنّ المقصود من الوجود عند المحققين هو ثبوت الشيء، فإنّ أصل التحقق والثبوت في الواقع هو الوجود، بخلاف ما تقدّم عن الحكماء حيث عرفوه بأنّه الكون في الأعيان، وأنّ نسبة الماهيات للوجود كنسبة الجسم للحيز، ومعنى كلامهم هذا: أنّ معنى الوجود هو ثبوت شيء لشيء، لا ثبوت الشيء، فهو عبارة عن ثبوت التحقق للماهية، وبذلك يكون الوجود مجرد ظرف لتحقيق الماهيات، وهذا ما يرفضه العرفاء؛ فإنّ الوجود عندهم نفس تحقّق الأشياء والماهيات لا أنّه ظرف تحقّقها بحيث إذا تحققت الماهية أولاً يُحمل عليها الوجود ثانياً، فليس معنى الوجود ثبوته لشيء آخر، بل نفس التحقق هو الوجود، ولا شيء قبل الوجود حتّى يُحمل الوجود عليه، فالوجود ثبوت الشيء، لا ثبوته لشيء آخر، إذن فالوجود عند الفلاسفة ظرف تحقّق الموجودات والماهيات، فهو أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، وأما عند العرفاء فأصيل؛ لأنّه هو متن الواقع والتحقّق، فهو ثبوت الشيء، وقبله لا شيء.

وبذلك تكون جميع الموجودات جزئيات الوجود النوعية، وتنوعاته المعينة، ويكون الحمل بين هذه الموجودات والتنوعات وبين الوجود حمل مواطاة وليس حمل اشتقاق؛ للاتحاد بينهما في الواقع و متن الأعيان والتحقق، فالوجود شيء واحد، وجميع الموجودات هي تنوعاته ومظاهره، فالظاهر شيء واحد وهو الوجود، والمظاهر متعددة وهي الأشياء المتنوعة، وحقيقة الظاهر والمظهر واحدة.

واعلم أن النسبة بين الوجود والموجود هي النسبة بين الكلّي السعي وأفراده؛ فإنّ الكلّي السعي مع أفراده موجود في الخارج، لا أنّه موجود بوجودها، وإنّما هو موجود معها، فإنّ تعييناته تعتبر مظاهر له، تدلّ عليه وتشير إلى حقيقته - وهو ما سيأتي بيانه بالتفصيل إن شاء الله تعالى - وهذا بخلاف الكلّي الطبيعيّ الذي هو من قبيل الإنسان وأفراده، فإنّ الإنسان الذي هو الكلّي الطبيعيّ ليس له وجودٌ منحاز في الخارج عن أفراده، وإنّما وجوده بوجود الأفراد، فالموجود حقيقةً في متن الواقع والأعيان هو الأفراد لا الكلّي الطبيعيّ، بينما في الكلّي السعي نفسه موجود في الخارج، وأفراده مظاهر له، وهذا هو معنى الوحدة الشخصية عند المحققين؛ فالوجود شيءٌ واحدٌ شخصيٌّ، وهو متن الواقع وعين الحقيقة، وجميع الموجودات مظاهر له، ومن هنا تعرف فرقاً أساسياً آخر بين الوجود موضوع الفلسفة والوجود موضوع العرفان، فإنّ الأوّل أمرٌ انتزاعيٌّ اشتقائيٌّ، بخلاف الثاني فإنّه نفس الواقع و متن الأعيان.

وهنا يأتي هذا السؤال: إذن بماذا تختلف أفراد الوجود عن نفس الوجود؟ وكيف تكثرت هي ولا يمكن أن يتكثّر هو مع أنّها حقيقة واحدة عيناً وخارجاً؟ أجاب الشارح عن هذا التساؤل: بأنّ الاختلاف بين الموجودات وسبب التنوع بين أفراد الوجود، يرجع في الحقيقة إلى مجرد النسب والإضافات في الأذهان

الموجودات إنما هي جزئياته النوعية، المقول هو عليها بـ(هو هو)، وتنوعاته المعينة المتميزة بمجرد النسب، وأحوالها [أي: أحوال حقيقة الوجود تلك] الطارئة لها بحسب المدارك والمشاعر؛ فإن أعيان تلك الحقائق [أي: الماهيات] هي عين هويتها<sup>(١)</sup> ووجودها لا غير، كما يلوح ذلك من تحقيق الشيخ [ابن عربي] رحمه الله في كتابه المسمى بـ(إنشاء الدوائر) حيث قال: «اعلم أن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على [ماهية] الوجود والمعدوم، لكن الوهم يتخيل

والمشاعر، أي: إن هذه الموجودات والمظاهر للوجود، هي في حقيقتها عين الوجود إلا أنها بحثية اعتبارية خاصة يلحظها الذهن فيحكم أن هذا الوجود غير ذاك، فمعرفة التغير بين الموجودات هو من خلال المفاهيم الذهنية والحدود التي يُشخصها الذهن لكل موجود محدود، والمقدار الذي يخصه، وإلا فحقيقة الموجودات هي عينها حقيقة الوجود، أي أنها موجودة بالوجود، فعين ثبوتها هو الوجود لا أن الوجود زائد عليها مغاير لها - كما فهمه الفلاسفة - وبذلك يتبين أيضاً: الاختلاف في الموجودات بعضها عن بعض، وذلك من خلال النسب والإضافات العقلية الذهنية. كما سيأتي توضيحه بشكل مفصل في المطلبين (٢٤) و(٢٦) إن شاء الله تعالى.

(١) قال آقا ميرزا محمود القمي: «مقصوده قدس سره: أن الأعيان الثابتة الموجودة بوجوداتها الخاصة، عين هويتها التي عبارة عن الوجود المتعين الذي هو ظهور العين الثابتة التي هي نحو من الوجود؛ لأن العين الثابتة ليست إلا عين تعين الكمالات الأسماوية الذاتية التي هي عين الذات الإلهي الذي هو الوجود الحق الصرف المحض»\*.

\* تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ١٨٥.

أنَّ الوجودَ والعدمَ صفتانِ راجعتانِ إلى الوجودِ والمعدومِ، ويتخيَّلُهُما [أي: الوجودَ والعدمَ] كالبيتِ [أي: كالظرفِ] قد دخلا فيه، ولهذا تقولُ: قد دخلَ هذا الشيءُ في الوجودِ بعدَ أن لم يكنْ، وإنَّما المرادُ بذلك عندَ المحقِّقينَ [من العرفاءِ]: أنَّ هذا الشيءَ وجدَ في عينه. والوجودُ والعدمُ عبارتانِ عن إثباتِ<sup>(١)</sup> عينِ الشيءِ ونفيه.

ثمَّ إذا ثبتَ عينُ الشيءِ أو انتفى، فقد يجوزُ عليها [أي: على تلك العينِ] الاتِّصافُ بالعدمِ والوجودِ معاً؛ وذلك بالنسبةِ والإضافةِ [لا في نفسه] فيكونُ زيدٌ الموجودُ في عينه، موجوداً في السُّوقِ، معدوماً في الدارِ. فلو كانَ العدمُ والوجودُ، من الأوصافِ التي ترجعُ إلى الوجودِ [أي: كانا من الأوصافِ الحقيقيَّةِ] كالسوادِ والبياضِ، لاستحالَ وصفُهُ [أي: الشيءِ] بهما معاً، بل إذا كان [الشيءُ] معدوماً، لم يكنْ موجوداً، كما أنَّه إذا كانَ أسوداً، لا يكونُ أبيضاً، وقد صحَّ وصفُهُ بالوجودِ والعدمِ معاً في زمانٍ واحدٍ، هذا هو الوجودُ الإضافيُّ والعدمُ الإضافيُّ، مع ثبوتِ العينِ.

فإذا صحَّ: أنَّه ليس بصفةٍ قائمةٍ بالموصوفِ، ولا بموصوفٍ معقولٍ وحدَه دونَ إضافةٍ، فثبتَ: أنَّه [أي: الوجودُ] من بابِ الإضافةِ والنسبِ مطلقاً، مثلُ المشرقِ والمغربِ، واليمينِ والشمالِ، والأمامِ والوراءِ...<sup>(٢)</sup>.

(١) أي: ثبوت عينه، أي: افاضة الوجود، ونفيه عبارة عن عدم الإفاضة، ليس شيء غير هذا.

(٢) إنشاء الدوائر: ص ٦-٧، وانظر: نقد النقود المطبوع بذييل جامع الأسرار: ص ٦٥٤.

ومحصَّل ما أفاده الشيخ الأكبر ابن عربي هو: أنَّ الوجود والعدم على قسمين: حقيقي وإضافي، وأنَّ الوجود والعدم الحقيقيين ليسا بشيء زائد على الوجود



والمعدوم، بل هما عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه، فعندما يُقال: الإنسان موجود، لا يعني هذا أن الإنسان الثابت يتَّصف بصفة الوجود، وإنما معنى «الإنسان موجود» هو تحقُّق الإنسان في الأعيان و متن الواقع، فقولنا: كان الإنسان موجوداً، هو مفاد كان التامة، لا مفاد كان الناقصة. فليست هناك اثنيَّة بين الموجود ووجوده، بل هما شيءٌ واحدٌ حقيقةً وإن كانا هما أمرين بحسب التحليل الذهني العقلي؛ فالوجود ليس صفةً زائدةً على الموجود.

وكذا الأمر من جهة العدم، فإنه ليس معنى المعدوم أنه شيءٌ انعدم ورحل في دائرة المعدومين ودخل ظرف العدم، بل إن المعدوم هو عين العدم، فالمعدوم هو الذي ليس له تحقُّق وشيئية في متن الواقع أصلاً؛ وعليه فإذا اتَّصف شيءٌ بالوجود الحقيقي، فيستحيل أن يتَّصف بالعدم الحقيقي، وكذلك إذا اتَّصف بالعدم الحقيقي فيستحيل عليه أن يتَّصف بالوجود الحقيقي.

وهذا على خلاف ما تصوَّره الفلاسفة؛ حيث ذهبوا إلى أن الوجود زائد على الموجود، وأنه كالظرف بالنسبة للماهية وكالبيت الذي تدخل فيه، لذلك صوروا أن الماهية هي شيءٌ ثابتٌ في نفسه، وأن هذا الشيء تارة يتَّصف بالوجود ويدخل في ظرفه فيكون موجوداً، وأخرى يتَّصف بالعدم ويدخل في واديه فيكون معدوماً، فتكون الماهية الثابتة موجودةً تارة، ومعدومةً أخرى، وما هذا إلا من توهمات الواهمة وأمورٌ تخيليةٌ لا غير، فإن الوهم يتخيَّل دخول الماهية في الوجود، فيتصوَّر ماهية بلا وجود، ثم تدخل في حيز الوجود فتتَّصف بالوجود، فما الوجود إلا أمرٌ اعتباري، فتتَّصف به الماهية في مرحلة متأخرة عن ثبوتها، وهو باطل كما تبين.

وأما بالنسبة للوجود والعدم الإضافيين النسبيين؛ فهما ليسا عين الشيء، بل أمران زائدان عليه؛ ولذا فإذا ثبت شيءٌ فقد يجوز عليه الاتِّصاف بهما معاً،

وذلك بالنسبة والإضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار، وهما - أي الوجود والعدم الإضافيان - أمران اعتباريان لا حقيقة واقعية لهما في متن الأعيان، وإنما يُنتزَعان من نسبة شيء لشيء، ويمكن أن يجتمعا مع الوجود الحقيقي فنقول: زيد موجود في السوق، وزيد معدوم في السوق، فإن معنى هذا الكلام هو: زيد الموجود موجود في السوق، فاجتمع الوجودان، وزيد الموجود معدوم في السوق، فاجتمع العدم مع الوجود، وهذان الوجود والعدم اعتباريان نسيان، والدليل على ذلك أنّهما يجتمعان معاً ويمكن أن يتغيرا، بأن نقول: زيد موجود في السوق، ومعدوم في الدار، فقد اتّصف زيد بوصف الوجود، وبوصف العدم، ولكنّ الأوّل بلحاظ السوق، والثاني بلحاظ الدار، وهذا معنى أنّهما نسيان، أي بنسبة زيد للسوق، فهو موجود، وبنسبته إلى الدار فهو معدوم، فلو كانا حقيقيين للزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

فهما وصفان نسيان اعتباريان يُنتزَعان من خلال نسبة شيء لشيء، وهما ليسا كالسواد والبياض أيضاً، فإنّ الشيء في وقتٍ واحدٍ إمّا أبيض أو لا أبيض، فهما ليسا صفة قائمة بالموصوف كالسواد والبياض، كما أنّهما ليسا بموصوفٍ مستقلّ يعقل بذاته، وإنّما هما يُنتزَعان من نسبة شيء لشيء.

ولمّا كان كذلك، ثبت أنّه من الأمور الإضافية الاعتبارية التي لا تحقّق لها إلاّ بالإضافة والنسبة لشيء آخر مطلقاً دائماً، كما هو الحال في الجهات، فإنّ اليمين لا يكون كذلك إلاّ إذا قسناه إلى اليسار، والأمام لا يكون أماماً إلاّ إذا قسناه إلى الورا، وكذا يجوز أن يجتمع الأمام والورا لشيء واحد، بأن نقيسه إلى ما أمامه فيكون ورا، ونقيسه في نفس الوقت إلى ما وراه فيكون أماماً وهكذا، وهذه هي خصائص الموجود الاعتباري.

إلى هنا كلامه بعبارة الشريفة.

أطلقَ عنانَ الفكرِ في مجاريها، وأمَعِنَ لحاظَ النظرِ في مطاويها، حتَّى يظهرَ لك: أنَّ ما فهمه المتأخرون من الوجودِ، واصطلحوا عليه - حيثُ ذهبوا إلى أنَّه من الاعتباراتِ العقليةِ العارضةِ للموجوداتِ في العقلِ - ليس من الوجودِ الحقيقيِّ (الذي هو أُسُّ قواعدِ المحققينَ ومبنى معاقدهم) في شيءٍ<sup>(١)</sup>، ولا من الصفاتِ الحقيقيةِ المختصةِ به [أي: بالوجودِ الحقيقيِّ]، بل إنَّما هو [ذلك الوجودُ الاعتباريُّ] من الإضافاتِ التي لا دخلَ لها في حقيقةِ الوجودِ أصلاً<sup>(٢)</sup>.

كما تبيَّنَ منها [أي: من عبارة الشيخ] أيضاً: منشأ غلطهم ومزالُ قدمهم؛ لعدم تمييزهم بينَ الحقيقيِّ والاعتباريِّ من الوجودِ].  
والعجبُ كلُّ العجبِ<sup>(٣)</sup>: أنَّ ما استدلَّ به صاحبُ الإشراقِ على اعتباريَّةِ

(١) متعلِّق لقوله: ليس، أي: تمعَّن في هذا الكلام حتَّى يظهر لك أنَّ ما فهمه المتأخرون من الوجودِ واصطلحوا عليه ليس من الوجودِ الحقيقيِّ في شيءٍ.٤.  
(٢) في هذا تأكيدٌ للتدقيق في هذه العبارة وإمعان النظر فيها؛ لأنَّها بيَّنت ثلاثة مطالبٍ أساسيةٍ، فقد بيَّنت الوجودَ الحقيقيِّ والوجودَ الاعتباريِّ والفرق بينهما، وبيَّنت أيضاً سبب الاشتباه الذي وقع فيه البعض فحكم على مطلق الوجود بالاعتبار.

(٣) هذا بيان للاشتباه الذي وقع فيه بعض الفلاسفة المتأخرين - ومن جملتهم شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي - حيث خلطوا بين مصطلح الوجود الاعتباريِّ الذي هو باعتبار العقل، وبين الوجود الحقيقيِّ الذي يعتقد به العرفاء والذي يعتبر أساس قواعدهم وعقائدهم، وسيأتي بيانه في نهاية المطلب (٢٤) ونهاية المطلب (٢٥).

الوجود، هو أمر النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ رحمته الله بعينه؛ حيث جعل مفهوم (زيدٌ يوجدُ في السوق) و(زيدٌ في الدار) و(زيدٌ يوجدُ في الدهن) و(زيدٌ يوجدُ في العين) كلها بمعنى واحد، وهو معنى النسبة المشار إليها، وقد جعل [شيخُ الإشراق] معنى (دخلَ في الوجود) منحصرًا في المعنى النسبيِّ بأمثالِ هذه الدلائل.

وسيجيءُ لهذا البحثِ مزيدٌ تحقيقٍ إن شاء الله <sup>(١)</sup>.

ووجه العجب: أن الاستدلال الذي بيّنه شيخ الإشراق على اعتبارية الوجود وأصالة الماهية هو عين ما بيّنه الشيخ ابن عربي، وبين وجه الخلط فيه، والشيخ ابن عربي متقدم على شيخ الإشراق، ومع ذلك وقع في هذا الخطأ والاشتباه. وقد أدّى بهم هذا الخلط إلى القول باعتبارية الوجود وإنكار أصالته؛ وما هذا إلا بسبب حصر الوجود بمعناه الإضافي النسبي، وهذا الأمر واضح لمن يدقق في عبارات شيخ الإشراق؛ فقد قال في إحدى عباراته: «والوجود قد يُقال على النسب إلى الأشياء كما يُقال: الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الدهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان. فلفظة (الوجود) مع لفظة (في) في الكل بمعنى واحد...»\*.

والخلط واضح فيه بين عدم التفرقة بين قولنا: (الشيء موجود في البيت) بمعنى الوجود الإضافي، وبين قولنا: (الشيء موجود في العين) بمعنى الوجود الحقيقي، وقد أدّى به هذا الخلط إلى القول باعتبارية الوجود وعدم أصالته. (١) في المطلب الخامس عند شرح قول الماتن: «اعلم أن الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة كلها...».

### [ في بيان معنى لفظ الكون عند المحققين من العرفاء ]

وأما لفظ (الكَوْن) <sup>(١)</sup> فقد قال الشيخ في شرح الألفاظ على طريقة أهل الله: «إِنَّ الكَوْنَ: كُلُّ أَمْرٍ وَجُودِيٍّ» <sup>(٢)</sup>. وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج إلى

(١) لما أتم الكلام في بيان معنى لفظ الوجود عند المحققين من العرفاء، ويين إنه يطلق على معنيين إما الحقيقي أو النسبي، شرع في بيان معنى لفظ الكون عندهم؛ ليعرف الفرق بين المعنى المستخدم عندهم والمعنى المستخدم به عند الفلاسفة، حيث عرفت سابقاً أنهم يعنون به ما يُرادف الوجود؛ لذلك قد عرّفوا الوجود - فيما تقدّم - بأنه الكون في الأعيان\*. وأما عند العرفاء، فإن مصطلح الكون يغير الوجود، ويختلف عنه، فقد عرّفه ابن عربي في كتابه اصطلاحات الصوفيّة: «أَنَّ الكون كُلُّ أَمْرٍ وَجُودِيٍّ» وهذا معناه: أَنَّ الكون هو كُلُّ أَمْرٍ منسوب للوجود، فإنّ الياء في قوله (وجودي) هي ياء النسبة. فكل شيء منتسب للوجود فهو كون، فليس الكون هو الوجود، وإنما هو ما انتسب إلى الوجود، فالكون كُلُّ أَمْرٍ وجودي لا كُلُّ وجود، ثم شرع الشارح في بيان معنى هذا الكلام، ولكنه قدّم لذلك مقدّمة مهمّة جدّاً في معاني الوحدة والكثرة.

(٢) مراد الشيخ من (أمر وجودي) هو الماهيات الإمكانية، فالمراد من الكون هو الأمر الوجودي، أي المنسوب إلى الوجود لا نفس الوجود، والمراد من الوحدة الذاتية هي نفس ذات المتّصف بالوحدة. ولما كانت تلك الوحدة عين الحقيقة التي لا تنهاى ولا تتحدّد، فهي بحكم عينيتها مع الحقيقة، حقيقة. وبحكم أنّ الحقيقة التي هي لا تنهاى ولا تتحدّد، نفس تلك الوحدة، فالوحدة مطلقة.

\* وهناك معنى آخر لمصطلح الكون عند الفلاسفة، وهو الكون في مقابل الفساد، ويعتبر هذا المصطلح من مختصات المدرسة المشائية.

تمهيد مقدمة جليلة الجدوى<sup>(١)</sup>، وهي: أن للوحدة اعتبارين:

### [في معاني الوحدة]

أحدهما: ذاتي؛ وهي [أي: الوحدة] بذلك الاعتبار تُسمى بالوحدة المطلقة والحقيقية، وهو كون الشيء بحيث لا يُعتبر في مفهومه ما يُشعر بتعدد الوجوه والاثنيّة أصلاً، حتى أن عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه؛ لما فيه من الإشعار بمقابلتها [تلك الوحدة] للكثرة المستلزمة للاثنيّة، فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء، ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلاً للكثير - فيكون غير الواحد المعتبر في الأعداد - .  
وقولهم: «الله واحد لا بالعدد» إشارة إلى هذا المعنى<sup>(٢)</sup>.

- (١) بحث الوحدة ومعناها واعتباراتها من الأبحاث المهمة جداً لفهم هذا الكتاب والكتب العرفانية الأخرى؛ لذا يجب الاعتناء به غاية العناية.
- (٢) والوحدة بهذا المعنى - أي: الحقيقية الذاتية - هي التي لم يؤخذ في مفهومها ما يُشعر بالتعدد والاثنيّة مطلقاً، أي: لم يؤخذ معها لحاظ التعدد لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام، فهي لا تتضمّن معنى التعدد ولا تستلزمه، فضلاً عن أن تدلّ عليه بالمطابقة، فهي التي لم يؤخذ فيها ما يُشعر بغيرها وما يُشعر بتعدد الجهات مطلقاً، وكذا لم يؤخذ معها ما يُشعر بالغير ولو بالمقايسة، فإنه لربما يؤخذ الضدّ لمعرفة ضده الآخر، من باب معرفة الأشياء بأضدادها، فحتى هذا النحو من التعدد لم يؤخذ معها، فهي وحدة من جميع الجهات وبجميع اللحاظ، بل إن هذه الوحدة لم يؤخذ معها حتى قيد عدم الكثرة؛ وذلك لأنه لو أخذ هذا القيد معها، سوف يكون هناك إشعاراً بمقابلة الوحدة للكثرة، فيكون في مقابلتها شيء، فتكون هناك رائحة التعدد والاثنيّة، وسوف

تخرج عن وحدتها الذاتية؛ ولذا قيل في عنوانها «الوحدة الحقيقية» لأنها واحدة بذاتها وحقيقتها، وهي التي لا تقبل الثاني، ولا تقع في قبال شيء، ولا يُقابلها شيء، فلم يؤخذ معها أي شيء يوهم التعدد والتكثُر.

ومن خصائص هذه الوحدة: البساطة وعدم التركيب، وهذا مُستتج من كون هذه الوحدة منفيًا عنها كل تعدد وتكثُر، وكل ما يُشعر بذلك، ومنها أيضاً الإطلاق، ومعناه: أنه لا يوجد غيرها شيء، ولا يُقابلها شيء، ولا تُقابل هي شيئاً؛ وذلك لأنه بعد أن ثبت أن ليس فيها ما يُشعر بالكثرة والتعدد، ثبت أنها بسيطة، وإذا ثبتت البساطة ثبت الإطلاق؛ لأنه لو لم تكن مطلقة بهذا المعنى سوف يكون لها ما يُقابلها، وإذا كان لها ما يُقابلها سوف تكون مركبة من الوجدان - الذي هو ذاتها - ومن الفقدان وهو غيرها، فإن غيرها مفقود بالنسبة إلى ذاتها فتتَّصف بالفقدان، فتكون مركبة من الوجدان والفقدان، والتركيب خلاف البساطة التي قد ثبتت فيما تقدّم؛ لأنها لم يؤخذ معها أي شيء يُشعر بالتعدد لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام، ولا حتى بالمقايضة ونفي الضدّ. فهذه الوحدة مطلقة لا يُقابلها شيء ولا تُقابل هي شيئاً، والمقصود من عدم التقابل هنا: السالبة بانتفاء الموضوع، أي لا يوجد موضوعية للغير، وليس هو من باب السالبة بانتفاء المحمول، أي أنّ هناك غيراً ولكنّه لا يُقابلها، بل لا غير هناك أصلاً.

ومن خصائصها الشمول أيضاً. إنّ هذه الوحدة بعد أن كانت بسيطة ومطلقة، فهي شاملة لكل شيء، ولا يخرج عنها شيء؛ لأنها لم تترك مجالاً لغيرها حتى على مستوى الإشعار، فكل شيء داخل فيها، فهي كل شيء، وكل شيء هي. والفرق بين هذه الوحدة والوحدة العددية، أي: وحدة الأعداد، وهي الوحدة التي لا تُمنع من قبول الغير، هو: أنّ الوحدة العددية وإن كانت وحدة إلاّ

والثاني: لاحق لها [أي: للوحدة]، عارضٌ إيّاها؛ وهي [الوحدة] بذلك الاعتبار تُسمّى بالوحدة الإضافيّة والنسبيّة، وهو كونُ الشيء لا ينقسم في ذاته إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك .  
والواحدُ بهذا المعنى هو الذي قيلَ فيه: إنّه مقابلٌ للكثيرِ تقابلاً عرضياً<sup>(١)</sup>.

أُنّما تقبل أن يكون لها ثانٍ، وإذا أمكن أن يكون لها ثانٍ فإنّها سوف تختلف عن الوحدة الحقيقيّة بخصائصها الثلاث، وذلك فإنّ مع قبول الوحدة العدديّة للغير يتبيّن أنّ لها غيراً لا تُمنع من وجوده، وأُنّما ليست بسيطة؛ لأنّ مع وجود الغير سوف تكون مرّكبة من الوجدان والفقدان، وإذا كانت كذلك فهي إذن ليست مطلقة، ولا تكون شاملة لكلّ شيء؛ إذ يمكن أن يوجد غيرها\*.  
(١) هذا هو الاعتبار الثاني للوحدة والتي يُطلق عليه بالوحدة العرضيّة، والوحدة العرضيّة: هي الوحدة التي تلحق الشيء وتعرضه لأجل نسبةٍ معيّنة فيه، وهي غير ذات الشيء، ولا تمثل حقيقته، وإنّما هي خصوصيّة في الشيء تجعل ذلك الشيء لا يقبل الكثرة والتعدّد؛ لذلك تعتبر هذه الوحدة صفةً إضافيّة - أي بإضافة الشيء إلى آخر، يكون لا يقبل التعدّد والتكثّر وإن قبل الكثرة من جهات أخرى - كما في الإنسان، فإنّه من جهة النوعيّة واحد لا يقبل الكثرة والتعدّد، ولكنّ هذه الوحدة ليست هي حقيقة النوع؛ وذلك لأنّه يقبل الكثرة من حيثيّة أخرى وبلحاظ إضافته لمعنى آخر، وهو إذا أضفناه إلى أفراده، فمن حيث هذه الجهة فهو كثير ومتعدّد؛ ولهذا سمّيت بالإضافيّة والنسبيّة.  
ولما تقدّم أنّ الواحد الحقيقي لا يُقابل الكثرة؛ إذ التقابل بينه وبين غيره لا

\* وللزيادة في بيان هذا المطلب يمكن مراجعة كتاب التوحيد لساحة السيّد الحيدري: ج ١، ص ٥٢ وما بعدها، فقد بحثت هناك بالتفصيل.



### [في معاني الكثرة]

ثم إن الكثرة أيضاً لها اعتباران:

أحدهما: ذاتي لها، وهي بذلك الاعتبار تُسمى الكثرة الحقيقية، وهي كون الأشياء المتعددة بحيث لا يُعتبر فيها ما يُشعرُ بالجهة الاتحادية وما به الاشتراك أصلاً، حتى أن عدم اعتبار الوحدة أيضاً غير مُعتبر هاهنا؛ لما فيه

يُتصور، إذ لا غير له، وأما الواحد الإضافي النسبي فهو الذي يُقابل الكثير. ثم إنه قد اختلف في معنى هذا التقابل، هل هو ذاتي أم عرضي أم غيره؟ قال صدر المتألمين: «كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنما خص بمعرفتها الراسخون في العلم؛ لأن تقابلها ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب؛ لأنهما وجوديان، فلا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا تقابل المتضادين؛ لعدم غاية الخلاف المعبرة في التضاد بينهما؛ إذ ما من عدد إلا ويُتصور أكثر منه، ولعدم التعاقب على موضوع واحدٍ عددي... وليس بينهما تقابل التضاد، وإلا لكان ماهية كل منهما معقولةً بالقياس إلى الأخرى، وليس كذلك... فظهر: أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير، فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً خامساً».\*

وأما ما أشار له الشارح بقوله: «والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه إنه مقابل للكثير تقابلاً عرضياً» فهو إشارة إلى القول بالتقابل العرضي.

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٢٢-١٢٦. وللتفصيل في هذا البحث يمكن مراجعة كتاب نهاية الحكمة للطباطبائي: ص ١٩٧. وإلهيات الشفاء: ص ١٣٠. وانظر أيضاً: المسألة التاسعة من الفصل الثاني من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد.

[عدم اعتبار الوحدة] من الإشعارِ بالجهةِ الاتِّحادِيَّةِ<sup>(١)</sup>.  
فلئن قيلَ<sup>(٢)</sup>: عدمُ اعتبارِ ما يُشعرُ بالجهةِ الاتِّحادِيَّةِ جهةً اتِّحادِيَّةً، ولا

(١) هذا بيان لاعتبارات الكثرة والتي هي إمَّا ذاتية حقيقيَّة أو إضافية نسبيَّة، والحقيقية هي الكثرة التي لم يؤخذ في مفهومها ما يُشعر بالوحدة وجهة الاتِّحادِ بأيِّ معنىٍّ من المعاني، أي لم يؤخذ معها مفهوم الوحدة لا بالمطابقة ولا بالتضمَّن ولا بالالتزام، بل ولا بالمقايسة. فالكلام في الكثرة الحقيقيَّة نفسه الكلام في الوحدة الحقيقيَّة من جهة الشروط والخصوصيات، إلَّا أنَّ في الوحدة الحقيقيَّة هو عدم لحاظ ما يُشعر بالكثرة، وهنا عدم لحاظ ما يُشعر بالوحدة. وكما أنَّه لم يلحظ - هناك - مع الوحدة حتَّى عدم اعتبار الكثرة، فكذلك هنا لا يعتبر مع هذه الكثرة حتَّى عدم اعتبار الوحدة؛ لأنَّ نفس هذا الاعتبار مُشعر بالوحدة - كما كان الاعتبار هناك مُشعراً بالكثرة - وبذلك يكون بين هذه الأفراد الكثيرة بالكثرة الحقيقيَّة الذاتية تمام العناد والتنافر وعدم الاشتراك، وحتَّى هذا الوصف وهو عدم وجود جهة اشتراك لم يلحظ مع هذه الكثرة؛ لأنَّه ربَّما يُقال: إنَّ هناك جهةً مشتركةً بين هذه الأفراد، وهي كون كلِّ فردٍ يتَّصف بكونه غير الآخر، فإنَّ هذا وصفٌ مشتركٌ بين جميع الأفراد المتكثِّرة والمتعدِّدة بالكثرة الحقيقيَّة. فيقال: إنَّ هذه الجهة وإن كانت مشتركة إلَّا أنَّها لم تُلحظ في الكثرة، ولا معتبرة فيها، فحتى هذا الأمر العدمي غير معتبرٍ مع الكثرة الحقيقيَّة، وسيأتي بيان الكثرة الإضافية النسبيَّة عمَّا قريب.

(٢) هذا إشكال على التعريف المذكور للوحدة والكثرة الحقيقيَّتين، وحاصله: أنَّ القيد الذي أخذ في تعريف الوحدة الحقيقيَّة الذاتية وهو (... ما يُشعر بالتعدُّد والكثرة) لا يمكن فهمه وتصوُّره إلَّا إذا عرفت معنى التعدُّد والكثرة، فمتى تفهم الوحدة لا بدَّ من فهم ما أخذ عدمه في تعريفها، وهو التعدُّد والكثرة،

يمكن أن يشترك فيها [أي: في عدم وجود تلك الجهة الاتحادية] أفراد الكثير [إذ المفروض أن بينها تبايناً تاماً].

وكذلك عدم اعتبار ما يُشعر بتعدد الوجوه [في الوحدة] مُشعر بتعدد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة؛ وذلك لأنه [عدم اعتبار ما يُشعر بتعدد الوجوه] مفهومٌ عديمٌ لاحقٌ لها [للوحدة المطلقة] بالإضافة إلى الغير، فيكون [ذلك المفهوم] مغايراً لحقيقتها ضرورةً، ويلزم حينئذٍ تعدد الجهات. قلنا<sup>(١)</sup>: إن للعقل أن يفرض للأمور المجهول حقائقها [بخلاف المعلومة

فهذا أمرٌ لا بد من معرفته وهو غير الوحدة، مع أن المفروض أن هذه الوحدة ذاتية حقيقية بسيطة مطلقة وليس لها ثانٍ، بل لا يمكن تصوّر الثاني. وأما في الكثرة الحقيقية فحاصل الإشكال هكذا: إن القيد الذي أُخذ في تعريفها - وهو عدم اعتبار ما يُشعر بالجهة الاتحادية والوحدة - نفس هذا القيد مُشعرٌ بالوحدة والجهة الاتحادية؛ لأن نفس (عدم اعتبار ما يُشعر بالجهة الاتحادية) جهةٌ اتحاديةٌ، فكل فردٍ من أفراد هذه الكثرة متّصفٌ بهذه الصفة، فالأمر من قبيل القضايا الموجبة المعدولة المحمول، فإن كل واحد من أفراد هذه الكثرة يتّصف بأنه ليس فيه ما يُشعر بالجهة الاتحادية والوحدة، وهذا بعينه اتحاد بين هذه الأفراد في هذه الصفة وهذا القيد، وهذا خلاف الفرض. (١) هذا جواب على الإشكال المتقدّم، وحاصله: إن للعقل قدرة من خلالها يمكنه أن يلحظ الأشياء والأمور التي يعقلها بعدة اعتبارات، كما له القدرة على الحكم على تلك الأشياء، ومن ذلك قدرته على أن يفرض للأمور المجهولة الحقائق جهات وحيثيات فليحظها من خلالها ويحكم عليها من جهتها، وإن كانت تلك الجهات والحيثيات التي فرضها العقل لتلك الأمور منافية لها - أي: منافية لتلك الحقائق - كما في قولنا: المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه؛ فإن هذا حكم على نفس

المجهول مطلقاً، في حين أنه بحد ذاته مجهول مطلق، فرغم أن هذه الجهة منافية لذات الشيء إلا أن للعقل هذه القدرة في التعقل .  
وهذا مبني على التفرقة بين الحملين الأولي الذاتي والشائع الصناعي؛ فإن للعقل القدرة بأن يلحظ الأشياء تارة بذاتها وبالحمل الأولي، وأخرى يلحظها مع ما هو خارج عنها وبالحمل الشائع، كما سيأتي مثله في المطلب (٢٧).  
قال الحكيم علي النوري في تعليقه له في المقام: «ذروة الأمر في المقام وأمثاله في حلّ العقدة أرفع من أن يتمكّن طير الوهم من الطيران إليها بهذه الأجنحة الوهميّة، والحمل حملان: حملٌ أوّلٌ ذاتيٌّ، وحملٌ شائعٌ صناعيٌّ... وملاك سرّ حلّ العقدة هو التفرقة بين الحملين...»\* .

وتطبيق الأمر على ما نحن فيه هو: أن الوحدة الذاتية وحدة ذاتية بالحمل الأولي، ولا يلحظ معها أي شيء ولا يُحمل عليها أي شيء، فهي بهذا الاعتبار لا يُلحظ معها حتى عدم لحاظ ما يُشعر بالكثرة والتعدّد؛ لأنّ هذا غيرها وغير داخل في حقيقتها، فلا يمكن أن يُحمل عليها أصلاً، وبذلك لا يتصور الغير مع هذه الوحدة، وليس مع حقيقتها ما هو غيرها.

وأما هذه الوحدة بالحمل الشائع فإنّه يمكن أن يلحقها ما هو غيرها، وهذه هي طبيعة هذا النوع من الحمل، وبهذا اللحاظ فإنّ الوحدة يمكن أن يُلحظ معها ما هو غيرها، فتتّصف بقيد أن لا يؤخذ معها حتى عدم لحاظ ما يُشعر بالتعدّد والكثرة. فالوحدة في اللحاظ الأوّل (وهو لحاظها بالحمل الأولي) ليس معها أي شيء خارج ذاتها، فالوحدة الذاتية وحدة ذاتية، وأمّا هي باللحاظ الثاني (وهو لحاظها بالحمل الشائع)، فيمكن أن يلحق بها ما هو

\* نقلاً عن تمهيد القواعد بتعليقه الشيخ حسن رمضاني: ص ١٢٣ .

خارج عن حقيقتها.

وبناءً على ذلك فإن ما يمثل حقيقة هذه الوحدة هو اللحاظ الأول، ومعه لا يوجد غير لها، وأما اللحاظ الذي يوجد لها غير معها، فهو لا يمثل حقيقتها، فيندفع الإشكال عن الوحدة الذاتية الحقيقية.

وأما بالنسبة إلى الكثرة الذاتية فنفس الكلام، فإنها بالحمل الأولي تُلحظ بما هي هي، ولا يُلحظ معها أي شيء خارج عن ذاتها فلا يُلحظ معها حتى قيد عدم لحاظ ما يُشعر بجهة الاتحاد والوحدة، بل لا يمثلها في هذه المرتبة إلا ذاتها.

وأما هي بالحمل الشائع وباللحاظ الثاني، فهي موجود من موجودات الذهن، وبهذا الاعتبار فإنه يمكن أن يلحقها وصف أن لا يُعتبر معها ما يُشعر بالوحدة. والكثرة باللحاظ الأول هي الكثرة الحقيقية الذاتية، إذ لا غير الذات، وأما باللحاظ الثاني فيُحمل عليها ما هو خارج عنها، والمقصود بالبحث هنا هو المعنى الأول، فلا يرد الإشكال المتقدم.

هذا ويمكن الجواب على الإشكال في خصوص الوحدة الحقيقية - بعد الجواب عنه في خصوص الكثرة الحقيقية بالتفريق بين نوعي الحمل - بأن معنى الوحدة الذاتية هو ذات الوحدة لا أنها شيء ثبت له الوحدة، وكذلك انتزاع مفهوم الوحدة وحمله عليها، لا يحتاج إلى حيثية تقييدية ولا تعليلية، بل تكفي الحيثية الإطلاقيه.

ولأجل هذا الإطلاق الذاتي في الوحدة الحقيقية عدل صدر المتأهين عن التعريف المتقدم للوحدة، ولم يجعل القيد (ما لا يُشعر بالوحدة أو الكثرة) وصفاً أو قيداً مأخوذاً في مفهوم الوحدة، وإنما جعلها أوصافاً سلبية بسيطة. ولأجل هذا قال الميرزا هاشم الأشكوري: «وبالجمله فالأحدية سقوط كافة الاعبارات، فنسبة اسم الأحد إلى السلب أحق من النسبة إلى المسلوب...»

التي تُعرف بالفصول ومقوماتها الذاتية] من حيث هي هي، جهاتٍ بالنظر إلى ذواتها [تلك الحقائق]، يتصوّر تلك الحقائق ويُعبّر عنها [عن تلك الحقائق] بتلك الجهات، وإن كانت منافيةً لتلك الحقائق بالنظر إلى الخارج عنها، كما في قولنا: (المجهول مطلقاً يمتنع الحكمُ عليه) فإنه فرضٌ للذات المجهولة مطلقاً، وصفاً معلوماً<sup>(١)</sup> نتصوّرُها به، ونحكمُ عليها [الذات

إذ لا كثرة ثَمّة بالفعل، ولذلك حكم بعض الأكابر بأن الواحد الأحد اسم واحد مركّب كـ «كعبك». وهذا معناه: أن سلب الكثرة عن الذات ليس هو ربطاً سلبياً، وإنما هو سلب الربط. فجوابنا هذا - في واقعه - تسليمٌ بالإشكال وتغييرٌ لصياغة التعريف وإثباتُ عدم وجود الغير من خلال القول بالسلب البسيط، وجعل التعريف سالبةً بسيطةً لا محصّلة معدولة المحمول»<sup>\*١</sup>.

(١) قال الميرزا محمود القمّي في حاشيته على التمهيد، في تعليقه على تمثيل المصنّف للحاظين في المجهول المطلق: «واعلم أن للذات المجهولة مرتبتين: مرتبتها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن تعلق التعقل بها، وهي بهذا الاعتبار لا خبر عنها أصلاً، ومرتبها من حيث تعلق التعقل بها، فهي ما يوصف بعنوان من العناوين، ومعلوم أن هذا العنوان الطارئ إنما يكون طريانه باعتبار الأمر الخارج عن حقيقة تلك الذات المجهولة، وهو ليس إلا نحو هويّته اللاحقة لتلك الذات باعتبار وقوعها في العقل، وكلّ ما كان كذلك، كان منافياً لتلك الذات، فقوله: (بالنظر إلى ذاتها، بتصوّر تلك الحقائق) إشارة إلى ما ذكرنا»<sup>\*٢</sup>.

\*١. انظر: عين نضّاح، تحرير تمهيد القواعد، للشيخ جواد آملّي: ج ١، ص ٣٠٣.

\*٢. تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٨٩.

المجهولة] باعتباره [باعتبار ذلك الوصفِ المعلوم] مع منافاة تلك الذات - من حيث هي - لهذا الوصف.

فإن قلت<sup>(١)</sup>: كيف يُتصوّر أحد المتنافيين بالآخر، ويُحكّم عليه [أي: على أحد المتنافيين] باعتباره [أي: باعتبار الآخر المنافي له]، والوجه الذي تُعلم به الأشياء ويُحكّم عليها [على الأشياء] به، يجب أن يكون من الأوصاف المحمولة عليها بهو هو؟.

قلت<sup>(٢)</sup>: إن الأوصاف لها اعتباران:

(١) هذا إشكال على الجواب المتقدم وحاصله: أنه لا بد من وجود جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يصح الحمل، وإلا فإذا لم تكن هناك أيّ مشابهة واتحاد فلا يصح الحمل أصلاً؛ فإنه لا يصح حمل الغريب على الغريب من دون أيّ جهة مشتركة بينهما، فإن المجهول المطلق ينافي القول بأنه لا يُخبر عنه؛ لأنّ هذا قيد معلوم، وبديهيّ أنّ المعلوم لا يجتمع مع المجهول وخصوصاً المجهول المطلق حسب الفرض. وهذا إشكال يواجه الحمل الشائع، ومعه فلا يصحّ الجواب عن الإشكال السابق بالاعتماد على الحمل الشائع؛ لأنّه ليس بين الموضوع والمحمول مشاركة واتحاد، وهذا بخلاف النوع الأول من الحمل، حيث إنّ بين الموضوع والمحمول تمام الانسجام والاتحاد والعينية؛ إذ الحمل الأوّلي هو حمل الذاتيات على ذات الشيء، بخلاف الحمل الشائع، حيث هو حمل ما هو خارج عن الذات عليها، بحيث إنّ هذا المحمول غير الذات.

(٢) هذا جواب على الإشكال المتقدم الذي ورد على الجواب بالتفريق بين أنواع الحمل، وحاصل الجواب: أنه لا إشكال في لزوم وجود جهة اتحاد ومشاركة بين الموضوع والمحمول في الحمل، ولكنّ العقل له القدرة بأن يلحظ هذه الأوصاف المحمولة بنحوين واعتبارين:

أحدهما، بحسبِ طبائِعِها [أي: بحسبِ طبائعِ الذواتِ] في نفسِها، وهي [أي: الأوصافُ] بهذا الاعتبارِ لا منافاةً بينها وبين ذواتِها أصلاً، بل لا بدَّ من صدقِها [الأوصافِ] عليها [على الذواتِ والموصوفاتِ] بهو هو.

فتارة يلحظ العقل الأوصاف والمحمولات المطابقة للموضوع والمتحدّة معه بما هي تمثّل ذاته وهويّته وحقيقته، ومن الواضح فإنّ الأوصاف بهذا الاعتبار لا تنافي الموضوع ولا تغايره، وإنّما تصدق عليه بهو هو، وهذا هو الحمل الأوّلي. وأخرى: يلحظها العقل لا بما هي هي، أي لا بما هي تمثّل الذات مطلقاً وتتحد معها بجميع الجهات، وإنّما باعتبارٍ خاصّ ولحاظٍ معيّن، كاعتبارها بلحاظ محلّ تلك الذات وتواجدها أو بعض خصوصيّاتها، وهذا النحو من الأوصاف والمحمولات لا يُشترط فيه المطابقة للموضوع بتمام الذات وبالهُووية، بل يكفي الانسجام بين الموضوع والمحمول بالنسبة إلى هذه الحيثيّة التي صحّ الحمل على وفقها؛ فإنّ المجهول المطلق لا يُحمل عليه (أنّه لا يُخبر عنه) - وهو قيدٌ معلوم - بما هو مجهولٌ مطلق؛ للمنافاة والمنافرة بين المعلوم والمجهول، وإنّما يُحمل عليه هذا القيد لجهةٍ خارجةٍ عن ذات الموضوع، وهي في المثال محلّ تواجد الموضوع؛ لأنّ المجهول المطلق بما هو متواجدٌ في الذهن، وبما هو أحد أفرادهُ فهو مفهومٌ ذهنيٌّ معلوم، ويُحمل عليه الوصف المعلوم، فيصحّ أن يُقال: إنّ المجهول المطلق لا يُخبر عنه.

وهذا هو مفاد الحمل الشائع الذي يكون الوصف فيه وصفاً للشيء لا بما هو هو، وإنّما بما هو موجود في الذهن مثلاً، فالوصف حقيقةً ليس لذات الموضوع بما هو هو، وإنّما هو وصفٌ له بما هو موجودٌ في الذهن. فيصحّ الحمل بين الموضوع والمحمول، وإن لم يكن هناك اتّحاد بينهما؛ لكفاية وجود الاتّحاد بين الحيثيّة في الموضوع والمحمول، لأنّ هذه الحيثيّة هي سبب الحمل.



والآخر، بحسب العوارض اللاحقة إياها [أي: اللاحقة الذوات] باعتبار حصولها [الذوات] في العقل، وإنما تتحقق المنافاة بهذا الاعتبار. وهذا ظاهرٌ في المثال المفروض [أي: المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه...] فإن وصف المجهولية إذا اعتبرت طبيعته من حيث هي هي، لا منافاة بينه [بين الوصف] وبين ذاته أصلاً، وإلا [أي: لو كانت هناك منافاة] لا تكون ذاتاً له، ولا يكون صادقاً عليها هو.

أما إذا اعتبرت معه [أي: مع ذلك الشيء] الهوية اللاحقة له [لا بما هو هو، بل] باعتبار حصوله في العقل، تتحقق حينئذٍ - باعتبار هذه الهوية العرضية التي إنما تلحقه [ذات الشيء] بالنظر إلى الخارج عن نفسه - المنافاة بينه [الوصف] وبين الذات، ولا شك أن العوارض اللاحقة للأشياء باعتبار الأمور الخارجة عن أنفسها، لا دخل لها [لتلك العوارض] في الأحكام الذاتية، وما يعرض تلك الأشياء لذواتها، وإلا يلزم أن لا يكون شيء من المفومات باقياً على كليتها عند تصوورها؛ إذ كل ما حصل في العقل باعتبار حصوله فيه [في العقل] جزئي.

وهذا من مقتضى الحكمة البالغة، أنه قد جعل الله للعقل قوة خاصة<sup>(١)</sup>

(١) إن الله تعالى قد أودع في العقل البشري قوة بحيث يمكنه بها التمييز بين نوعي المحمولات، فيشخص ما كان يمثل هوية الموضوع وحقيقته عن غيرها، وبها يمكنه كسب العلوم والمعارف؛ لأنه بها تُعرف الذاتيات عن غيرها، وبها يُعرف حدود المحمولات وصحة حملها؛ ولو لم يمكن للعقل التمييز بين هذين اللحاظين، لانتفت العلوم؛ لأن العلوم عبارة عن مجموعة قضايا كلية تنطبق على مجموعة من الحقائق والمصاديق، وهذه القضايا الكلية محلها الذهن، فإذا قصرنا النظر على أن هذه الكليات من موجودات الذهن

وغيريةً بها يتصورُ المفهومات الحاصلةً فيه - كما هي هي - معرّاةً عن اللواحقِ الطارئةِ لها باعتبارِ حصولها العرضيِّ وتقيُّداتها التابعةِ للمَحالِّ الجزئيةِ؛ حتى يتمكّنَ من تمييزِ الأحكامِ الحَقَّةِ - التي لها بحسبِ الأمرِ بعينه أو المقومةِ لها والمميّزةِ إيّاها في ذاتها - عن غيرها من اللواحقِ العارضةِ لها باعتبارِ المجالي والمراتب؛ ليقدرَ [العقلُ] بذلك على تصوّرِ الأشياءِ على ما هي عليه في الوجود، والتجليِّ<sup>(١)</sup> بالحقائقِ كما هي هي .  
وهذه القوّةُ من آثارِ ما أُشيرَ إليه آنفاً، بأنّه - أوّلُ فعلِ الحقِّ - العقلُ الأوّلُ، ومن صورِ تعيّناته في هذه النشأة<sup>(٢)</sup>، فتنبّه.

فسوف تكون جميعها جزئيةً، وبذلك تفقد أهليّتها لأن تكون مسائل علميةً، وينسدّ بذلك باب معرفة الكلّيات بما هي هي، ومعه لا يمكن الوقوف على حقائقها وذاتيّاتها. من هنا فإنّ للعقل القدرة بأن يلحظ هذه الكلّيات بما هي هي ويستخرج ذاتيّاتها، ويقف على حقائقها وإن كانت هي موجودة في الذهن، ويعتبرها من هذه الجهة بلحاظِ آخر، ويرتّب عليها نتائج أخرى، فالعقل يُمكنه في نفس الوقت أن يحتفظ بكلّية الكلّي وبذاتيّاته وإن كان هو في الذهن أحد جزئيّاته، فيحكم بأن الكلّي كلّيّ، وفي نفس الوقت يحكم بأن الكلّي جزئيّ، وكذا يحكم بأن المجهول المطلق مجهول مطلق، وأنّ المجهول المطلق معلوم بأنّه لا يُخبر عنه، فحكمه الأوّل بحسب الذات والحمل الأوّل، و حكمه الثاني بحسب ما هو خارج وبالحمل الشائع.

(١) عطف على الأشياء.

(٢) وبيان مقصود الشارح هو: أنّ العقل الأوّل فيه جميع الكمالات، وهذه القدرة التي أودعها الله تعالى في عقولنا ما هي إلّا أثر من آثار ذلك العقل الأوّل؛ فإنّ هذه العقول التي عند البشر مظاهر لذلك العقل، وهي تظهر عن

والاعتبارُ الثاني للكثرة - وهو الذي تُسمّى به الكثرة الإضافية والنسبية - هو كونُ الشيء بحيثُ ينقسمُ إلى الأمور المتعدّدة من حيثُ هو كذلك<sup>(١)</sup>.  
والفرقُ بينَ هذا الاعتبارِ [الاعتبارِ الثاني للكثرة] والاعتبارِ اللاحقِ للوحدة [أي: الوحدة النسبية] غيرُ مختلفٍ<sup>(٢)</sup>.

---

كُلّ واحدٍ وتتجلّى فيه على قدر سعته، وربّما كان ذلك واحداً من بطون قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧).

(١) هذا هو الاعتبار الثاني للكثرة وهي الكثرة النسبية الإضافية: وهي أن يلحظ الشيء المنقسم إلى أمورٍ كثيرة من حيث جهة الانقسام تلك، فإنّ هناك أشياء لها أكثر من جهة، وتارة تلحظ من جهة الاتّحاد وعدم الانقسام، وهي بهذا الاعتبار ليست كثرة، وأخرى تلحظ بما هي منقسمة ومتعدّدة، وهي بهذا الاعتبار تُسمّى كثرة، فهي من إحدى الجهات - وهي جهة الانقسام - تكون كثرةً، لا من تمام الجهات، كالنوع؛ فإنّ النوع من جهة اتّحاد الأفراد في الحقيقة واحد، ولكن من جهة تعدّد الأفراد هو كثير.

إذن فهذه الكثرة الاعتبارية هي كثرة نسبية إضافية وليست مطلقة ذاتية؛ فإنّ التعدّد فيها ليس من الذات وإنّما باعتبارٍ خاصّ وبلحاظ جهةٍ معيّنة، فهي نظير ما تقدّم في الوحدة الاعتبارية، حيث إنّ الاتّحاد ليس من الذات وإنّما هو بلحاظ جهة الاتّحاد.

(٢) لعلّه يُقال: إنّهُ لا فرق أساسي بين الكثرة الاعتبارية والوحدة الاعتبارية؛ لأنّهما في الواقع والحقيقة شيءٌ واحدٌ لِحُظ بلحاظين، وإذا كانا في الواقع والحقيقة شيئاً واحداً، فسوف لا تختلف أحكامهما وخصوصيّاتهما، ولا يترتّب على التفريق بينهما أيّ أثر.

ولكن عند التدقيق في تعريف كلّ واحدة من الوحدة الإضافية والكثرة

ثمَّ إذا تحقَّق هذا، فنقول<sup>(١)</sup>: إنَّ الوجودَ الواحدَ الحقَّ<sup>(٢)</sup> الظاهرَ بنوره

الإضافيَّة يتجلَّى الفرق بينهما في أمرين.

الأمر الأوَّل: على مستوى الألفاظ وصياغة التعريف؛ حيث أُخذ في تعريف الوحدة الإضافيَّة قيد عدم الانقسام إلى أمور متعدّدة من حيث إنّه لا ينقسم، بينما أُخذ في تعريف الكثرة الإضافيَّة قيد قبول الانقسام إلى الأمور المتعدّدة من حيث إنّه ينقسم إلى الأمور المتعدّدة، وفرقٌ واضحٌ بين كون الشيء ينقسم ولا ينقسم. والأمر الثاني: هو الفرق بينهما على مستوى الواقع والحقيقة؛ حيث إنّ في اعتبار الوحدة النسبية تكون الوحدة غالبية والكثرة مقهورة مغلوبة، وفي الكثرة النسبية تكون الكثرة غالبية والوحدة مقهورة مغلوبة؛ لذلك فإنَّ هناك أحكاماً تترتّب على الإنسان بقيد الوحدة ولا تترتّب عليه بقيد الكثرة، واختلاف الأحكام والآثار سببه الاختلاف في الحقيقة بين الوحدة والكثرة الإضافيتين. (١) بعد أن بيّن الشارح مفهوم الوحدة الذاتيَّة والإضافيَّة، والكثرة الذاتيَّة والإضافيَّة، يشرع الآن في البحث المصداقي من خلال بيان المصاديق الواقعيَّة لهذه الأقسام، فأين يمكن أن تتحقّق هذه المصاديق، وكيف يمكن أن تكون، ليتّضح الهدف الذي من أجله عُقدت هذه المقدّمة، وهو الوقوف على معنى مصطلح الكون الذي عبّر عنه الشيخ ابن عربي: بأنّه كلّ أمر وجوديٍّ. فإذا شخّصنا هذه الأقسام وعرفنا مصاديقها وكيف تكون، عندها يتّضح المقصود منه، والفرق بين مصطلح العرفاء والفلاسفة في ذلك. فلا بدّ إذن من تعيين مصداق الوحدة الحقيقيَّة، ومصداق الوحدة الإضافيَّة النسبيَّة، ومصداق الكثرة الحقيقيَّة، ومصداق الكثرة الإضافيَّة النسبيَّة.

(٢) قبل بيان مصاديق الأقسام الأربعة، لا بدّ من التذكير بأنّ الذات المقدّسة والهويّة الغيبيَّة لا يمكن معرفتها أو الوصول إليها، فهي غيبٌ مطلقٌ لا تقع

الذاتيّ (الذي هو المجلي له باعتبار غيب هويّته المطلقة) إذا اعتبرت التعدّات الظاهرة في مجلاه التي هي عبارة عن تعدّد شؤون المتجليّ - كما سيحقّق في موضعه إن شاء الله [بعضه يأتي في المطلب (١٩)] - حصل هناك باعتبارها [باعتبار الشؤون] في الحضرتين أربعة اعتبارات: وحدة وكثرة حقيقتان، ووحدة وكثرة نسيّتان اعتباريتان<sup>(١)</sup>.

موضوعاً لأيّ مسألة في أيّ علم كان؛ لأنّها لا يمكن الحكم عليها إلاّ بأنّها غيبٌ مطلقٌ وبطونٌ تامٌّ من كلّ الجهات والحیثیّات، ومن هنا ولأجل هذه الخصوصية لهذه الحقيقة الغيبية المطلقة، فإنّ الذات المقدّسة بما هي غيبٌ مطلق لا تعدّ ضمن المراتب والمقامات التي يتنقل العارف بينها في أسفاره وسلوكه؛ لأنّه لا يمكن الوصول إليها من الأساس، فإنّ ما يُعدّ مرتبةً ومقاماً هو الذي يمكن للعارف أن يصل إليه، فما لا يمكن الوصول إليه ليس مرتبةً ومقاماً، وفي كلمات أهل العرفان هذه الحقيقة التي هي بطون مطلق لا يحكي عنها إلاّ ضمير «هو» وليس هو إشارة إليها بل هو اسم لها.

قال الحكيم العارف الميرزا محمّد رضا: «... وهذه الحضرة لا اسم لها ولا رسم ولا نعت فيها ولا تعيّن ولا تغیر ولا تبدّل، ولذا أشير إليها بالهاء المشبع فقيل: «قُلْ هُوَ اللهُ» بل ذلك اسم لا بُدَّ منه في مقام التعبير، وذلك الوجود ليس فيه شيء وشيء...»\*.

وأما المقامات والمراتب فتبتدأ من بعد حضرة غيب الهوية، إلاّ إذا عددناها من المراتب مجازاً.

(١) وتوضيح هذه العبارة: أنّ الوجود الواحد الحقّ [الذي هو غيب الهوية، إذا تجلّى

\* انظر تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٤.

وظهر [ بنوره الذاتي (الذي هو [أي: هذا النور الظاهر] المجلي له باعتبار غيب هويته المطلقة) إذا اعتبرت التعدّات الظاهرة في مجلاه [أي: في التعيّن الأوّل] (التي هي [أي: تلك التعدّات] عبارة عن تعدّد شؤون المتجلّي) حصل هناك [أي: في الظاهر] باعتبارها [أي: باعتبار الشؤون والتعدّات] في الحضرتين [حضرة الباطن وحضرة الظاهر] أربعة اعتبارات: وحدة وكثرة حقيقتان، ووحدة وكثرة نسبيتان اعتباريتان.

فعلمت أنّ الذات الإلهية المطلقة في غيب ذاتها وإطلاقها الذاتي لا يمكن أن تنالها العقول والأفهام، ولكنها إذا تجلّت وظهرت لذاتها بذاتها، تعقّلت كلّ الكمالات الذاتية على نحو إجماليّ، فيحصل بذلك التعيّن الأوّل، ولهذا التعيّن باطن وظاهر أو أحديّة وواحدية، ثمّ تنزّل الذات فتعقل ذاتها بذاتها على نحو تفصيليّ، فيحصل بذلك التعيّن الثاني، وهنا تظهر الأسماء والصفات على نحو متمايز، ولوازم الأسماء التي هي الأعيان الثابتة، وهذا أوّل كثرة علمية وقعت في نظام الوجود، وبعد ذلك تعقبها الكثرة الخلقية الخارجيّة.

وللعارف محمّد رضا قمشئي تعليقة له على المقام ملخصها هو: «في كثرة الأشياء الظاهرة في الوجود ووحدها من الواجب والممكن - جوهرًا كان أو عرضاً - ثلاثة مذاهب قد ذهب إلى كلّ منها طائفة.

فذهب جمهور الحكماء والمتكلمين إلى أنّها واقعة في الوجود، موجودة في نفس الأمر، والأشياء متخالفة بآهياتها، متكثرة بوجوداتها، متّحدة في المعاني الزائدة على ذواتها والاعتبارات الخارجة عن حقائقها... كما يُشاهدها الحسّ ويشهد به العقل؛ فإنّ النار في الحسّ غير الماء، والأرض غير السماء، والنار تسخّن والماء يبرّد، والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلُّ على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فيكون كثرتها حقيقيّة ووحدها اعتباريّة.

وبازاء هؤلاء طائفة من الصوفيّة، قد ذهبت إلى أنّها ليست واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لا تعدد لها ولا تكثر فيها، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهم ومحض التخيل، كثانية ما يراه الأحول، فتكون الوحدة حقيقية، والكثرة اعتبارية محضة. ولعلهم يسندون ذلك إلى مكاشفاتهم، ويلزمهم [على هذا القول] نفي الشرايع والملل، وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ويكذبهم الحسّ والعقل، كما عرفت، وهذا إما من غلبة حكم الوحدة عليهم، وإما من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم. وهذا أحد وجوه احتياج السالك إلى الشيخ الكامل المكمل.

وبازاء كلتا الطائفتين فريق من العلماء الراسخين والعرفاء الشاخصين والحكماء المتأهّين يقولون: الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقية؛ لأنّ المتكثرات موجودات في نفس الأمر متخالفة بالماهيّات؛ لترتب الآثار المختلفة عليها. ووحدتها أيضاً حقيقية، لوحدة الوجود الناطق بها الكتاب والسنة والكشف الصحيح والعقل الصريح...، ولا تنافي بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية؛ لأنّ الوحدة في الوجود، والكثرة في الماهيّات. لست أقول: الوجود خارج عنها، وهي مشتركة فيه، حتّى يكون الوحدة شيئاً، والكثرة شيئاً آخر. بل أقول: الوجود الواحد سارٍ وظاهر فيها، وهو عينها بوجه، وهي عينه وأطواره... فهي واحدة كثيرة. وليست وحدة الوجود عدديّة لتنافي الكثرة الحقيقية، بل وحدة انبساطية إطلاقيّة، وليس إطلاقها كإطلاق الماهيّات، ليلزم كونها اعتبارية، وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الدم في الأعضاء، ليلزم اتّحادها بها، ولا كانبساط الدهن وسريانه في الطعام، ليلزم حلولها فيها، ولا كانبساط البحر في الأمواج، ليلزم تخصّصها وتجزّيها، بل يكون كانبساط الضوء في إشراقته،

**[في بيان معنى الحق، والخلق، وأسماء الحق، والكون]**

فمتى<sup>(١)</sup> اعتُبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين المذكورتين المتميزتين

والنور في لمعته، والعاكس في عكوسه وأطواره، فالوحدة متطورة بالكثرة، والكثرة أطوار الوحدة. وهذا معنى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة. فإن نظرت إلى الوحدة تكون الكثرة مرآة لها، وحكم المرآة أن لا تُرى، وإن نظرت إلى الكثرة تكون الوحدة مرآة لها، وحكم المرآة أن لا تُرى، وبهذين الاعتبارين يكون الحق مرآة الخلق، والخلق مرآة الحق. وقيل: النظر الأوّل بالعين اليمنى، والنظر الثاني بالعين اليسرى، فكن ذا العينين، لترى الحق في الخلق، والخلق في الحق.

ولما ذكر في النظر قال هؤلاء الكبراء في الطائفة الأولى: رأوا الحق بالعين اليسرى، وفي الطائفة الثانية: رأوا الحق بالعين اليمنى. لكنّ الطائفة الأولى قالت في الطائفة الثانية: رأوا الحق بالعين العوراء. والطائفة الثانية قالت في الأولى: رأوا الحق بالعين الحولاء... واعلم: أنّ المطلق مع المقيد، والمقيد ليس مع المطلق، فالحق معنا، ولسنا معه، لتحقق المطلق بدون المقيد، وعدم تحقق المقيد بدون المطلق، ومعية المطلق للمقيد ليس بالانضمام، ولا بالحلول، ولا بالاتحاد، بل بالعينية وعدم الاثنوية\*.

(١) عرفت أنّ حضرة البطون وغيب الهوية المطلقة التي لا يمكن معرفتها ولا الوصول إليها وليست هي أحد المراتب والمقامات - هذه الحقيقة الغيبية - إذا تجلّت وظهرت لذاتها تحقق بذلك التجليّ التعيين الأوّل والتجليّ الأوّل، ومعنى تجليّ الذات لنفسها هو أن تنظر الذات إلى الحقائق والمعاني المندكة والموجودة

\* انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩١.



فيها على نحو البساطة والإجمال. فحضور الذات لدى نفسها يوجب حصول العلم بكل شيء فيها على نحو الإجمال والاندكاك، وفي التعيين الثاني والتجلي الثاني يحصل العلم التفصيلي.

ومثاله عقل الإنسان، فإن الأشياء الموجودة في العقل مندكة فيه بنحو البساطة بحيث لا يمكن تمييز موجودٍ عن موجودٍ آخر، فلا يمكن أن نُشير إلى الوجود الحجري فيه ونحدده بمعزل عن غيره، وكذا بقية الأشياء فيه؛ إذ لا يمكن التمييز بهذا النحو بين الموجودات الذهنية، وأما إذا تجلّى الإنسان لذاته ونظر إلى ما عنده من المعلومات في الذهن والتفت لها بنحو التفصيل فإنه يمكنه تفصيلها وتمييزها بعضها عن بعض.

وليس المقصود من تجلي الذات للذات هو أنها لم تكن كذلك ثم كانت ثم تحقق التعيين الأول، بل إنّها هذا بالنظر إلى سير العارف وتخطيه للمراتب والمقامات، فهي قضية تحليلية بلحاظ سير العارف وسلوكه ليس إلا، وما هي في الواقع إلا حقيقة واحدة بحتة.

وبناء على ما تقدّم فإن أول المراتب والمقامات والتعيينات تبدأ عند تجلي الذات للذات، وبه يحصل العلم الإجمالي بالذات وكمالاتها، ولهذا التعيين أوصاف وأحكام، فله ظاهر وله باطن، ويتفرّع عليها أمور أخرى، وهذه الأوصاف والمقامات ليست هي للذات الغيبية المطلقة وإنّما هي أوصاف لأول التعيينات الذي يحصل من تجلي الذات للذات، وظهورها لنفسها وهو ما يُسمّى عند العرفاء بأسماء كثيرة، وسيأتي بيان التعيين الأول في المطلب (٢٨) وأول مقدمات الجزء الثاني فانتظر.

والفرق بين ذلك البطون المطلق وهذا البطون - الذي هو قسمٌ من أقسام التجلي الأول - هو إنّ البطون المطلق الذي هو غيب الهوية إذا تعيّن تكون له

حالتان: الأولى: أنه يظهر ويتجلّى، والثانية: أنه باطن وخفيّ، والبطون الأوّل بطون مطلق ولا يُقابلة أيّ شيء، فهو خفاء محض، ولا يقع في قبالة الظهور؛ إذ لا ظهور هناك أصلاً، وأمّا البطون الثاني فهو البطون المقيّد الذي يقع في قبالة الظهور، كما تقدّم في الوحدة الحقيقيّة التي لا يقابلها شيء ولا تُقابل شيئاً بخلاف الوحدة النسبيّة\*.

ثمّ إنّ الذات بعد أن تجلّت لذاتها وتحقّق بذلك أوّل التعيّنات وأوّل المراتب، نشأ بعد ذلك مقام البطون ومقام الظهور، ويصطلح على الأوّل بمقام الأحديّة، وعلى الثاني بمقام الواحدية.

ويقصدون بمقام الأحديّة: أن جميع الأشياء موجودة في الذات القدسيّة بنحو البساطة والاندكاك والاندماج، فكلّ شيء موجود بنحو البطون والخفاء، وفي هذا المقام لا يوجد تعدّد ولا شؤن ولا أسماء، ولا تقدّم ولا تأخر، بل كلّ شيء موجود مندكّ بسيط؛ من هنا فمقام الأحديّة وإن كان هو مقام البطون والخفاء إلاّ أنّه مقام البطون المقيّد الذي يقع الظهور في قبالة، كما عرفت.

ومقام الواحدية: وهو وجود جميع الأشياء في الذات المقدّسة على نحو التفصيل والانبساط، فإنّ ما كان مجملاً ومندكاً في مقام الأحديّة يصير مفصلاً ومنبسّطاً في مقام الواحدية، فيحصل التثؤن والتعدّد والتمييز، وهو ما يعبر عنه بقاعدة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء) فكلّ شيء فيه بنحو التفصيل، ولا يشدّ عنه شيء، ولا يخرج عنه شيء، وهنا يبدأ عالم الأسماء وتعيّناتها ولوازمها وما يترتب عليها. ثمّ إنّ الذات عندما تجلّت لنفسها وتحقّق أوّل التعيّنات ثمّ تجلّت لها ثانية وظهر

\* وللعرفاء هنا كلام طويل ستعرفه في دراسات أعمق، ويمكن مراجعة كتاب: حكمت عرفاني (الحكمة العرفانية): ص ٣٦١.

التعيين الثاني ثم ظهرت الأسماء ولوازمها في عالم العلم الإلهي والصقع الربوبي، كان ذلك التجلي فيضاً من الذات على الذات، ويُسمى عند العرفاء بالفيض الأقدس، والتجلي الذي ظهرت به تلك الأسماء إلى الخارج والعين يُسمى عندهم بالفيض المقدس، فإن جميع ما تحقق في الفيض الأقدس إنما لبس لباس الوجود الخارجي ببركة الفيض المقدس، فالأعيان الثابتة - التي هي لوازم الأسماء الإلهية في التعيين الثاني - إنما صارت وتحققت في حيز عالم الإمكان والوجود الخارجي كما في زيد وعمرو والشجر والحجر الخارجي ببركة الفيض المقدس.

قال القيصري في شرح الفصوص: «الحمد لله الذي عين الأعيان بفيضه الأقدس الأقدم، وقدرها بعلمه في غيب ذاته، وتمم ولطف برش نور التجلي عليها وأنعم وأظهرها بمفاتيح خزائن الجود والكرم عن مكامن الغيوب ومقارّ العدم، ووهب لكل منها ما قبل استعداده فأكرم، وأوجد منها ما كان ممكناً، وأحكم لذاته بإظهار ملابس أسمائه في القدم، ودبرها بحكمته فأتقن وأبرم...»\*.

وقال أيضاً في بحثه عن الأعيان الثابتة: «اعلم أن للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى؛ لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلمية من حيث إنها عين الذات المتجلية تعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة... وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكماها؛ فإن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وإليه

\* شرح فصوص الحكم، بتعليق العلامة حسن زاده آملي: ج ١، ص ١٣.

بنسبتي البُطونِ والظهور، قيل: (حقّ).  
 وإن اعتُبرت الكثرةُ الحقيقيةُ فيها [أي: في الحضرتين] قيل: (خلق)  
 و(سوى) و(مظاهرٌ) و(صورٌ) و(شؤونٌ) ونحو ذلك.  
 وإن اعتُبرت الوحدةُ النسبيةُ، بأن أُخذت [تلك الشؤون] جميعها نسباً  
 راجعةً إلى عينٍ واحدة، قيل: (هي أسماءُ الحقِّ وأحواله).  
 وإن اعتُبرت الكثرةُ النسبيةُ، بأن أُخذت تلك الكثرةُ من حيث إنّها  
 منتسبةٌ إلى الأمرِ الجامعِ انتساباً ما، وعُقلت مجردةً عن الصفةِ الوجوديةِ،  
 فهي الأمرُ المشارُ إليه، المنسوبُ إلى الوجودِ المُسمّى بـ(الكونِ)، وحقيقةٌ  
 معنى العالمِ وعينه الثابتة، ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

أشار الشيخ بقوله: (والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس)...\*<sup>١</sup>.  
 ثم قال: «بِالفيض الأقدس (الذي هو التجلّي بحسب أوليّة الذات وباطنيّتها)  
 يصل الفيض من حضرة الذات إليها [أي إلى الأسماء] وإلى الأعيان دائماً. ثم  
 بالفيض المقدّس (الذي هو التجلّي بحسب ظاهريّتها وآخرّيّتها، وقابليّة  
 الأعيان واستعداداتها) يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجيّة»\*<sup>٢</sup>.  
 وحاصل ما تقدّم: أنّ الذات المطلقة وغيب الهوية إذا تجلّت لنفسها ظهر التعيّن  
 الأوّل، وهذا التعيّن فيه بطون - مقيّد - وظهور، وهي مقام الأحديّة ومقام  
 الواحدية، ونذكر مجدداً أنّ هذه المقامات إنّما هي بحسب ما يصل له السالك  
 في سلوكه إلى الله تعالى، لا أنّها متحقّقة في ذات الله تعالى بهذا التكثر والترتب.  
 (١) وملخص هذا الكلام هو: أنّ الوجود الحقّ إذا ظهر وتشأن، صارت له أربعة

\*١. شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٨١.

\*٢. المصدر السابق: ص ٨٩.

اعتبارات: فباعتبار الوحدة الحقيقية حقّ، وباعتبار الكثرة الحقيقية خلق وسوى، وباعتبار الوحدة النسبية عالم، وباعتبار الكثرة النسبية كونٌ وحقيقة معنى العالم وعينه.

بعبارة أخرى: إنّنا إذا اعتبرنا الوجود الواحد الحقّ واعتبرنا التعدّات التي هي مظاهر مجلاه وشؤونه، أي إذا اعتبرنا الحقّ الواحد مع شؤونه المتعدّدة في الحضرتين - البطون والظهور - حصل عندنا أربعة اعتبارات - أو قل: أربعة أقسام - فوحدة وكثرة في الذات، ووحدة وكثرة في الشؤونات:

الأوّل: أن تعتبر الوحدة الحقيقية في كلتا الحضرتين بحيث لا تُرى الكثرة بأيّ نحو من الأنحاء، فلا يرى العارف إلاّ الوحدة الحقيقية، فهذا يُسمّى حقّاً، وهذا هو مقام المحو والفناء؛ إذ لا يوجد إلاّ الحقّ تعالى.

الثاني: أن تعتبر الكثرة الحقيقية في الحضرتين والتعيينين بحيث لا تلاحظ الوحدة أصلاً، وإنّما النظر للكثرة الحقيقية التي لا وجود للوحدة معها، وهذا يُسمّى خلقاً، وسوى الله تعالى، ومظاهر، وصوراً وشؤوناً، ونحو ذلك ممّا يدلّ على الكثرة والتعدّد والتميّز، فهنا وفي هذا المقام لا يرى العارف إلاّ الكثرة الحقيقية التي لا تنتسب إلى الوحدة بوجه.

الثالث: أن تعتبر الوحدة النسبية في الحضرتين والتعيينين بأن تؤخذ جميع التعدّات والكثرات بما هي راجعة إلى الوحدة، أي يكون النظر إلى هذه الكثرات من خلال الوحدة ورجوعها إليها، بحيث تنكشف للعارف هذه الحقيقة ويرى بقلبه أنّ جميع هذه الكثرات ما هي إلاّ حالٌ عن حقيقة الوحدة ورجوعها إليها، وهنا تُسمّى هذه المرتبة أسماء الحقّ وأحواله؛ لأنّها جميعاً تعود إليه تعالى وحاكية عن الوحدة التي يعود إليها كلّ شيء، فهي أوصاف لذاتٍ واحدة، وتعبير قرآنيّ: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).

الرابع: أن تعتبر الكثرة النسبية في الحضرتين، أي أن العارف يرى الكثرة وينظر إليها بما هي موصلة إلى الوحدة ومنتسبة إليها انتساباً ما، فهي كثرة نسبية كالأجزاء للأمر الجامع، وهذه الكثرة هي التي تُسمى بالكون وهي حقيقة معنى العالم والواقع الخارجي، وهي بهذا الاعتبار تعتبر علامة، وتدلّ على الوجود وتنتسب إليه، فهي أمرٌ وجوديٌّ، أي منتسب إلى الوجود؛ لأنّ العلامة غير ذي العلامة، وذو العلامة هو الوجود فهي إذن غيره.

قال محمد رضا القميشي في تعليقه على هذه المطالب في التمهيد: «... فأول ما تعين به تعين بعلمه، وذلك هو التعين الأول الجامع لجميع التعيينات، لإطلاقه وإحاطته، ويُسمى بالحقّ الأول، وفي ذلك الموطن باعتبارٍ أحدٌ وباعتبارٍ واحدٌ، فلما وجد كمالاته وصورها مستجنةً في ذاته طلب جلاءها فتجلّى بها بنوره الذاتي، فظهرت أسماءٌ وأعياناً، وتعلّق علمه بها ويسمى بالواحدية الأولى، والمرتبة الإلهية، والتعين الثاني ومرتبة الجلاء، فظهورها مفصلةً ممتازةً في العلم وحضرة البطون جامعٌ لها، ثم وجد الأسماء والأعيان طالبةً للاستجلاء وهو ظهورها لأنفسها وبعضها لبعض، وهو أيضاً كان طالباً لذلك الاستجلاء؛ ليتمّ ظهورها في الاستجلاء، فظهر بنوره الذاتي في صور تلك الأسماء والأعيان في العين، فتمّ ظهورها بها، واستوى على العرش، ويسمى بهذا الظهور حضرة الظهور والحقّ الثاني والحقّ المخلوق به، فحضرة الظهور وحضرة البطون واحدة بحسب نفس الذات، ومختلفة بحسب الظهور العلمي والعيني، وليس أن تكونا مختلفتين بحسب نفس الذات؛ لأنّ الاثنوّة مرتفعة في الوجود، والاختلاف في الظهورات، فالتعدّات الظاهرة في مجلى الحقّ بحسب الحضرتين، المسماة بالشؤون، إذا اعتبرت بوحدتها الحقيقية في الحضرتين - أي: في حضرتي الظهور والبطون، وقد علمت استجنانها فيهما - قيل: حقّ،

فَعُلِمَ من هذا<sup>(١)</sup>: أَنَّ لَفْظَ «الكون» بالمعنى الذي ذهب إليه المحققون [من العرفاء] يباينُ لفظَ «الوجود» على اصطلاحهم [أي: العرفاء]<sup>(٢)</sup>.

وإذا اعتبرت بكثرتها الحقيقية، قيل: خلق، وسوى، وصور، وشؤون، ونحو ذلك، وإذا اعتبرت وحدتها النسبية بأن أخذت جميعها نسباً راجعة إلى عين واحدة - أي: أوصافاً لذاتٍ واحدة وهي حقيقة الوجود - قيل: هي أسماء الحق، وإذا اعتبرت الكثرة النسبية بأن أخذت تلك الكثرة من حيث إنها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً ما، يعني نسبة إلى مفهوم الجامع لها، ونسبتها إليه أنها أجزاءه، أي: كل واحد منها جزء منه... فهي الأمر المشار إليه المنسوب إلى الوجود في قول الشيخ الكبير في شرح الألفاظ حيث قال: (إنَّ الكون كلُّ أمر وجودي) وهو المسمّى بحقيقة معنى العالم وعينه الثابتة ونحو ذلك...)\*.

(١) والنتيجة من خلال جميع ما تقدّم في المقدمة التي عقدها المصنّف لبيان المقصود من قول الشيخ ابن عربي: (إنَّ الكون كلُّ أمر وجودي) أنَّ الكون هو عبارة عن الأمر المنتسب إلى الوجود وليس هو الوجود، وهو القسم الرابع من الأقسام المتقدمة، أي لحاظ الكثرة النسبية في حضرة البطون وحضرة الظهور؛ فإنَّ العارف يقصد منه الأمر الوجودي، أي: المنتسب إلى الوجود، وهو لحاظ الكثرة بما هي حاكية عن الوحدة، وأمّا الفيلسوف فالكون عنده يُرادف أو يُساوق الوجود.

(٢) فإنَّ النسبة بين لفظي (الكون) و(الوجود) عند العارف هي نسبة التباين، أي أنَّ بينهما سلباً كلياً، أي لا شيء من الكون بوجوده، ولا شيء من الوجود بكونه؛ وذلك لأنَّ الكون هو كلُّ أمرٍ وجوديٍّ، أي كلُّ أمرٍ منتسب إلى الوجود،

\* تمهيد القواعد، بتحقيق الأشتياني: ص ١٩٢-١٩٣.

وأما على رأي أهل النظر، فبينهما [الكون والوجود] تساوي، بل ترادف<sup>(١)</sup> على ما سبق.

فيكون بين معنيي الوجود عموم وخصوص من وجه؛ لتصادقهما في الماهيات الحقيقية، وتخالفيهما في الحقائق الإلهية والصور الكونية<sup>(٢)</sup>.

وليس هو الوجود، فلا يشتركان في مصداقٍ أبداً، فاختلافهما كاختلاف العلامة وذوي العلامة.

(١) وإن النسبة بين لفظي (الكون) و(الوجود) عند الفيلسوف هي: إما نسبة التساوي؛ وذلك فيما إذا كان هناك اختلاف بين مفهوميهما، أي: الاختلاف في المفهوم والاتحاد في المصداق، وهذا هو معنى التساوي، أي: يصدق كل منهما على تمام ما يصدق عليه الآخر.

وإما أن يكون بين لفظي (الكون) و(الوجود) ترادف وهو الاتحاد على مستوى المفهوم، فضلاً عن المصداق، والاختلاف إنما هو باللفظ فقط. إذن فالنسبة بين لفظي (الكون) و(الوجود) عند الفيلسوف هي إما التساوي وإما الترادف، بينما كانت النسبة عند العارف هي التباين الكلي.

(٢) ثم إن النسبة بين لفظ (الوجود) عند العارف والفيلسوف هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا يستدعي وجود ثلاث جهات: جهة يشترك فيها كلا المصطلحين، أي كلاهما يصدقان على مصداق واحد، وجهة اختلاف يختص بها لفظ الوجود عند العارف، بحيث يصدق على أفراد لا يصدق عليها لفظ الوجود عند الفيلسوف، وجهة اختلاف ثالثة عكس جهة الاختلاف السابقة بحيث يصدق عند الفيلسوف ولا يصدق عند العارف، وهذه الجهات متحققة في المقام. فالجهة الأولى: هي صدق لفظ الوجود بمعناه عند العارف والفيلسوف على الماهيات الحقيقية والأسماء الإلهية، وهو في حال اعتبار الكثرة النسبية في



لا يقال: الماهية عند أهل النظر غير موجودة في نفسها، فكيف تكون

الحضرتين، وهو القسم الثالث من الأقسام الأربعة المتقدمة، وهو أخذ تلك الحقائق بما هي تعود إلى الوحدة، فهي موجودة باصطلاح العارف والحكيم. والجهة الثانية: وهي الموارد التي يصدق عليها الوجود عند العارف ولا يصدق عليها عند الفيلسوف، وهي الأشياء في مقام الواحدية في التعيين الأول، فالأشياء في هذا المقام موجودة بحسب اصطلاح العارف، ولكنها لا يصدق عليها الوجود باصطلاح الفيلسوف؛ فإن الفيلسوف لا يعتقد بأن الأشياء في هذا المقام موجودة، بل مازالت معدومة لم تشم رائحة الوجود بعد\*.

وأما عند العارف فإن هذه الأشياء موجودة في هذا المقام، وهذه هي نقطة افتراق مصطلح الوجود عند العارف عنه عند الفيلسوف.

والجهة الثالثة: وهي الموارد التي يصدق عليها الوجود عند الفيلسوف ولا يصدق عليها عند العارف، وهي الأشياء في مقام الكثرة النسبية والصور الكونية - على ما تقدم بيانه - فإن هذه الكثرة كون عند الفيلسوف، والكون عندهم يرادف أو يساوي الوجود، فالوجود يصدق على هذه الكثرة، ويصفها بأنها موجودة، وأما عند العارف فإنه لا يصف هذه الكثرة بالوجود بل يصفها بالكون، وقد تقدم: أن النسبة بين لفظ الكون ولفظ الوجود عند العارف هي التباين، فما صدق عليه الكون ليس بوجود وإنما هو أمر وجودي، أي منتسب إلى الوجود، فهذه الكثرة لا يصدق عليها الوجود عند العارف، وبذلك يفترق مصطلح الوجود عند الفيلسوف عنه عند العارف.

\* من هنا واجه الفيلسوف المشائي إشكالية علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؛ فإنها في هذا المقام - حسب مبنى الفيلسوف - ليست موجودة، إذن كيف علم بها الله تعالى؟ وسيأتي بحث هذا الأمر في المطلب التاسع والعشرين والمطلب الثلاثين.

مادّة التصادق؟<sup>(١)</sup> .

لأنّ الكلام إنّما هو في الماهيّات الحقيقيّة الموجودة، وهي بذلك الاعتبار،  
صالحه للتصادق<sup>(٢)</sup> .

(١) هذا إشكال على القول بأنّ معنى لفظ الوجود عند العارف والفيلسوف واحد في الماهيّات الحقيقيّة، فهي مادّة التصادق عندهما؛ حيث إنّه قد تقدّم أنّ جهة الاشتراك في مصطلح الوجود بين العارف والفيلسوف هي الماهيّات الحقيقيّة؛ إذ كلّ منهما يصفها بأنّها موجودة، هذا مع أنّ تعريف الفيلسوف للماهيّة هو: أنّها من حيث هي ليست إلّا هي، فليست هي متّصفة لا بالوجود ولا بالعدم، أي أنّها لا موجودة ولا معدومة، فكيف تدّعون أنّ الفيلسوف يصطلح على الماهيّات بأنّها موجودة؟ وعليه فلا توجد جهة اشتراك بين الوجود عند العارف والوجود عند الفيلسوف.

(٢) هذا جواب على الإشكال المتقدّم، حاصله: أنّ الماهيّة وإن كانت من حيث هي ليست إلّا هي، فهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلا يصطلح عليها بأنّها موجودة، إلّا أنّ الكلام ليس في الماهيّة من حيث هي هي، إنّما الكلام عن الماهيّة بقيد الحقيقة والوجود، فإنّ الماهيّات الحقيقيّة - وهي التي ترجع إلى الوحدة والتي ينظر إليها بمنظار الوحدة النسبيّة - تتّصف بالوجود عند العارف والفيلسوف، وهذه هي جهة الاشتراك.

بعبارة أخرى: إنّ للماهيّات اعتبارين: اعتبارها من حيث هي هي، واعتبارها من حيث انتسابها وانضمامها إلى الوجود الحقّ (والتي هي عند أهل العرفان من الأسماء والأحوال باعتبار ارتباطها بالواحد) فهي لا يصدق عليها الوجود بالاعتبار الأوّل - لا عند العارف ولا عند الفيلسوف - ولكنّها يصدق عليها الوجود بالاعتبار الثاني عند كليهما، أمّا صدقه عليها عند أهل النظر فلا أنّها

وبينَ معنَيي (الكون) [عندَ العارفِ والحكيم] عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ<sup>(١)</sup>.

### [ في بعض خصائص اعتبارات الوحدة ]

ثمَّ إنَّه قد ظهرَ لك ممَّا سلفَ من البيان<sup>(٢)</sup>: أنَّ للوحدة اعتبارين:

متحقِّقة موجودة، ويصدق عليها عند العارف لأنَّ تحقُّقها يكون بنحوٍ من التعمُّل والاعتبار، وسيأتي بيان بعض ذلك في المطلب (٣٥).

(١) إنَّ النسبة بين مصطلح (الكون) عند العارف و(الكون) عند الفيلسوف هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فإنَّ الكون عند الفيلسوف أعمُّ مطلقاً من الكون عند العارف؛ لأنَّ كلَّ ما صدق عليه الكون عند العارف صدق عليه الكون عند الفيلسوف، وليس كلَّ ما صدق عليه الكون عند الفيلسوف صدق عليه الكون عند العارف؛ وذلك لأنَّ الكون عند الفيلسوف إمَّا يرادف الوجود وإمَّا يساويه، وأنَّ الكون الفلسفي يصدق على الواجب تعالى وعلى الممكنات الموجودة، والكون العرفاني لا يصدق عليها، أو فقل: هو يصدق على القسم الأوَّل والثالث والرابع من الأقسام الأربعة المتقدِّمة، وأمَّا الكون عند العارف فهو لا يصدق إلاَّ على القسم الرابع من الأقسام المتقدِّمة، وهو مقام الكثرة النسبيَّة.

(٢) بعد أن تقدَّم الكلام عن بيان الوحدة بقسميها، وتعريفها، وبيان مصاديق كلِّ منهما وأماكن تواجدهما، وصل الكلام إلى ذكر بعض خصائص الوحدة الحقيقيَّة الذاتِيَّة والوحدة النسبيَّة الاعتباريَّة استناداً إلى ما تقدَّم من تعريف وبيان.

ولمَّا علم من الأبحاث السابقة أنَّ الوحدة على قسمين: إمَّا حقيقيَّة أو نسبيَّة، وسيأتي في الأبحاث اللاحقة أنَّ أوَّل ما تتعيَّن به حقيقة الوجود الحقَّ تعالى،

فاعلم: أن أحد اعتباري الوحدة - وهو الحقيقي منها [من الاعتبارين] - هو معنى الإطلاق<sup>(١)</sup> الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه أولاً فإنه [المعنى

هو تعيينها بالوحدة الحقيقية، فلا تظهر أول ما تظهر إلا بها، وعرفت - إجمالاً - أيضاً أن الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها - بتوسط هذا اللازم - الواجبية والموجبية والمفوضية وغيرها من الصفات، وسيأتي توضيح هذه المباحث في المطلب (٢٨) عند قول الماتن: «واعلم أن تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها - بتوسط هذا اللازم - الواجبية بالذات والموجبية والمفوضية وغيرها من الصفات...».

(١) فإن الوحدة الحقيقية - وكما تقدم - هي عبارة عن الوحدة التي لا تقبل الغير، فهي وحدة مطلقة وبسيطة من جميع الجهات، بحيث لم تترك غيرها مجالاً في الوجود، فلا يشذ عنها شيء، ولا شيء غيرها. وهذا المعنى من الوحدة هو أول شيء تظهر به الذات القدسية، فإنها عندما تتجلى لنفسها تظهر بظهورها الأول وهو الوحدة الحقيقية، فلا تظهر أول ما تظهر إلا بها، والوحدة بهذا المعنى هي الإطلاق؛ لأنها سنخ وجود لا يقبل الغير؛ لأنه مطلق وبسيط من جميع الجهات، فهذه الوحدة أول شيء يلحق الذات في تعيينها الأول، وهو ما يعبر عنه بظاهر الوجود، أي أن الوجود يظهر به، ويشار إلى هذا المعنى عادةً بلفظ (الوجوب) حيث يقال: الوجود الواجب، ويعنون به الوجود المطلق البسيط السعي الذي لا يقابله شيء، وليس له بداية ولا نهاية.

ثم إن أحكام الوجود وآثاره لا تظهر إلا بعد تعيينه الأول وظهوره الإطلاقي؛ ولذا فإن الوحدة الحقيقية التي هي الظهور الأول تكون كالعلة لظهور

الحقيقي للوحدة وهو الإطلاق] من خواصه [الوجود] اللازمة البيئية، فحقيقة الوجود [في غيب الهوية] حيث تظهر لا تظهر إلا به [أي: بهذا الإطلاق] ولا تتحقق أحكامها [أي: أحكام حقيقة الوجود] إلا باعتباره، وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه [عن هذا الإطلاق] فإن الظاهر من الشيء هو أول ما يدرك به الشيء منه، و«الوجوب» إشارة إليه [إشارة إلى هذا الاعتبار من الوحدة الذي هو الإطلاق].

والثاني من الاعتبارين - وهو النسبي منها - هو الذي يلاحظ فيه الرقائق الارتباطية الراجعة إلى العين الواحدة<sup>(١)</sup>، ولا شك أنه [هذا الاعتبار من

أحكام الوجود العلمية والعينية، والأسماء والأعيان الثابتة والأعيان الخارجية يتوقف بعضها على بعض، والكل يتوقف على الظهور الأول الذي هو الوحدة الحقيقية، فالوحدة الحقيقية متقدمة رتبة على الأسماء والأعيان الثابتة.

إذن فحقيقة الوجود حيث تظهر أولاً لا تظهر إلا بالإطلاق، ولا تتحقق أحكام تلك الحقيقة، وهي كونه تعالى عالماً، بصيراً، قاهراً، نوراً، سمياً، وغيرها من الأحكام - أحكام تلك المرتبة من الوجود - إلا باعتبار هذا الإطلاق الذي هو الوحدة الحقيقية. وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عن هذا الإطلاق؛ فإن الظاهر من الشيء هو أول ما يدرك به الشيء، فأول ما يدرك من هذا الوجود إطلاقه وسعته الوجودية، وعندما يقولون: واجب الوجود (وهو الوجوب الإطلاقي)، فهذا إشارة لذلك الإطلاق، أي: مطلق لا نهاية له، مطلق لا يقع في قبالة شيء، والذي هو أحد اعتباري الوحدة، وهو الوحدة الحقيقية، وسيأتي زيادة بيان لذلك في المطلبين (٢٧) و(٢٨).

(١) قد علمت سابقاً: أن الذات الإلهية المقدسة من حيث هي غيب الهوية المطلقة، لما تجلّت لنفسها بنفسها، ظهر التعيين الأول، والذي هو مقام علم

الذات بنفسها على نحو العلم الإجمالي الاندماجيّ، ثمّ العلم التفصيليّ في التعيّن الثاني، ثمّ ظهرت الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الثابتة بواسطة تلك الأسماء، ثمّ ظهرت الأعيان الخارجيّة بواسطة الأعيان الثابتة والأسماء، وكلّ مرتبة متأخّرة من هذه المراتب تعتبر مظهراً ورقيقاً لما قبلها، وتلك التي قبل تعتبر روحاً وحقيقة للمتأخّرة.

ثمّ اعلم: أنّ الذات المقدّسة التي لا يمكن أن تنالها الأفهام والأوهام بعد أن تتجلّى وتظهر لنفسها بنفسها، يحصل بذلك العلم الإجمالي، وهذا ما يعبر عنه عند العرفاء بالتعيّن الأوّل، وتعريفه عندهم هو: علم الذات بالذات من حيث الأحديّة الجمعيّة، فهم يقولون: «إنّ أوّل المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود، وقد يُعبر عنها بعض المحقّقين بحقيقة الحقائق، وحضرة أحديّة الجمع، ومقام الجمع ونحو ذلك...»\*.

وكان هذا العلم على نحو الإجمال لا التفصيل، ثمّ ينظر الحقّ تعالى لذاته على نحو التفصيل، أي ظهور الذات لنفسها بشؤونها مع مظاهر الشؤون، فيعلم جميع الكمالات الموجودة في ذاته المطلقة على نحو التفصيل، وهذا ما يُسمّى عندهم بالتعيّن الثاني؛ قال العارف عبد الرزاق الكاشاني: «التعيّن الثاني: هو ثاني رتب الذات، وهي الرتبة التي تظهر فيها الأشياء وتتميّز ظهوراً وتميّزاً علمياً... وهذا التعيّن الثاني هو صورة التعيّن الأوّل؛ وذلك لأنّه لما وجب انتفاء الكثرة في التعيّن الأوّل وكذا التميّز والغيريّة، لكون التعيّن الأوّل هو حقيقة الوحدة الحقيقيّة النافية لجميع ذلك... لزم من ذلك أن يكون التعيّن الأوّل القابل للكثرة... تعيّنًا تاليًا لها، فذلك هو التعيّن الثاني لا محالة، فجميع

\* إعجاز البيان للقونوي: ص ١٣٠؛ ومصباح الأنس: ص ٢٥٥.

الأسماء الإلهية المنتهى إليها التأثير والفعل، وجميع الشؤون والاعتبارات المدرجة في الواحديّة مجملّة وحدانيّة، فإنّها تصير مفصّلة متميّزة في هذا التعيّن الثاني\*١. ثم إنّ هذا العلم يستتبع المعلوم، وبذلك تتحقّق الكثرة الإمكانية والوجودات الارتباطية، التي تعود جميعها إلى عينٍ واحدةٍ وشيءٍ واحد، وهذا هو معنى الوحدة النسبية، أي النظر إلى الكثرة بما هي تعود إلى الوحدة، فتكون جميع الرقائق المتكثّرة الارتباطية والوجودات الإمكانية نسباً راجعةً إلى الوحدة. فبعد أن تتحقّق الأسماء العلمية تتحقّق هذه الكثرة التي تعود إلى الوحدة، وتكون هذه الأعيان والكثرة - التي هي الوحدة النسبية - بعد العلم الذي يتلو الوحدة الذاتية.

وبذلك يتبيّن أحد الفوارق الواقعية بين الوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية النسبية؛ فإنّ الوحدة الحقيقية تكون قبل العلم؛ لأنّها أوّل ظهور للذات الغيبية وهي السبب في وجود بقية التعيّنات، فهي التعيّن الأوّل وكلّ تعيّن غيرها يأتي بعدها، وأمّا الوحدة النسبية فتكون بعد تحقّق العلم؛ لأنّ الكثرة التي تعود إلى الوحدة لا تحصل إلا بعد العلم؛ وبذلك تكون الوحدة النسبية متأخرة عن الوحدة الحقيقية بأكثر من مرتبة؛ لأنّ التعيّن الأوّل يلحقه العلم، ثمّ العلم له معلوم، ثمّ هذا المعلوم يحقّق الكثرة، وهذه الكثرة تعود إلى الوحدة. ويعبر عن هذه الوحدة النسبية بالإمكان؛ لأنّ الكثرة هناك كثرة إمكانية وراقائق ارتباطية ونسب راجعة إلى الوحدة، احفظ هذا فسينفعك فيما سيأتي كثيراً\*٢.

وقد نقلنا فيما سبق بعض تعليقة الحكيم محمّد رضا القمشي في تعليقه على

\*١. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ١٦٨.

\*٢. وسيأتي تفصيل هذه المراتب في مقدّمتنا على الجزء الثاني من هذا الكتاب.

## الوحدة النسبية] إنما يلحقُ الوجودَ بعدَ اعتبارِ حقوقِ العلمِ إِيَّاهُ [للوجودِ]

هذه المطالب في التمهيد حيث قال: «...إِنَّه [الحقَّ المطلق] صرف الوجود ومحض الفعلية، والوجود ظاهرٌ بذاته مظهرٌ لغيره، فهو صرف النور ويحت الظهور، فظهر بنفس ذاته لنفس ذاته الإطلاقيَّة، فعلمَ نفس ذاته، وكما لآته نفس ذاته، فعلمَ كما لآته، فعلمه بنفس ذاته علمٌ بكما لآته، ولا تكثر في ذاته، فكما لآته مستجنَّة في ذاته، والأشياء صور كما لآته ومظاهرها، والمظهر عين الظاهر بوجه، فالأشياء مستجنَّة في كما لآته، فعلمه بنفس ذاته عين العلم بكما لآته وصور كما لآته. فأول ما تعيَّن به تعيَّن بعلمه، وذلك هو التعيَّن الأوَّل الجامع لجميع التعيِّنات، لإطلاقه وإحاطته، ويُسمَّى بالحقِّ الأوَّل، وفي ذلك الموطن باعتبارٍ أحدٌ وباعتبارٍ واحدٌ، فلمَّا وجد كما لآته وصورها مستجنَّة في ذاته طلب جلاءها فتجلَّى بها بنوره الذاتي، فظهرت أسماءً وأعياناً، وتعلَّق علمه بها ويُسمَّى بالواحدية الأولى، والمرتبة الإلهية، والتعيَّن الثاني ومرتبة الجلاء، فظهورها مفصلة ممتازة في العلم وحضرة البطون جامع لها، ثمَّ وجد الأسماء والأعيان طالبة للاستجلاء وهو ظهورها لأنفسها وبعضها لبعض، وهو أيضاً كان طالباً لذلك الاستجلاء ليتمَّ ظهورها في الاستجلاء، فظهر بنوره الذاتي في صور تلك الأسماء والأعيان في العين، فيتمَّ ظهورها بها، واستوى على العرش، ويُسمَّى بهذا الظهور حضرة الظهور، والحقَّ الثاني، والحقَّ المخلوق به، فحضرة الظهور وحضرة البطون واحدة بحسب نفس الذات، ومختلفة بحسب الظهور العلمي والعيني، وليس أن تكونا مختلفتين بحسب نفس الذات؛ لأنَّ الاثنوَّة مرتفعة في الوجود، والاختلاف في الظهورات...»\*.

\* تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٢.



فهو [هذا الاعتبار] الذي تقتضيه الطبيعة العلمية أولاً، ويظهر به [بهذا الاعتبار] أحكامها [أحكام الطبيعة العلمية]. و(الإمكان) إشارة إليه [فالإمكان إنما هو اعتبار الوحدة النسبية]<sup>(١)</sup>.  
وهاهنا نكتة شريفة لطيفة تظهر بالتأمل<sup>(٢)</sup>.

(١) وسيأتي بيان معنى الإمكان في المطالب (٢٠) و(٢٣) و(٣٠) وتفصيله يأتي في المطلب (٣٥).

(٢) لقد اختلف في ما هو المقصود من هذه النكتة والفائدة التي تظهر في التأمل، فقال الميرزا محمود القمي في بيانها: «المراد بها هو استلزام انتشاء المقيّد من المطلق، وأنّ الإطلاق قبل التقييد، ومعلوم أنّ الانتشاء هو الظهور، فظهور المقيّد بعد ظهور المطلق، فالمطلق هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، فليس لغيره ظهور إلا وله الظهور أولاً، فهو الشاهد لذاته والظاهر بذاته»<sup>\*</sup>١.

وقد نقل القمي عن أستاذه محمد رضا الأصفهاني في بيان هذه النكتة أيضاً قوله: «النكتة أنّ الوجود قبل الإمكان، والإطلاق قبل التقييد وكذا ظهورهما، فبالمطلق يظهر المقيّد، وبالحق يُعرف الخلق؛ لأنّ الوجود ظاهر بنفسه، وغيره يظهر به، وقوله [تعالى]: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣). وكذا قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾ (آل عمران: ١٨). وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا وقد رأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه»<sup>\*</sup>٢.

وقال القميشي في تعليقه على التمهيد: «يُحتمل أن تكون النكتة أنّه لا يعزب

\*١. تمهيد القواعد، بتعليقة الأشتياني: ص ١٩٧.

\*٢. المصدر السابق: ص ١٩٦.

وسيجيء لهذا الكلام ولباقي الألفاظ المتداولة لديهم في أثناء الكلام على الرسالة زيادة بيان وتحقيق إن شاء الله وحده العزيز، فلا نطوّل المقدمة بها<sup>(١)</sup>.

عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ويحتمل وجوه أخرى أكشف وأظهر للعارف\*.

(١) هذا وقد بين الشارح هذه المقدمة في شرحه على الفصوص بقوله: «ثم إن لتلك الوحدة لوازم مترتبة متنزلة، متصاعدة تُسمّى في عرفهم بالتجليات، والتعيّنات، والعوالم، والكائنات:

أولها: معنى الإطلاق، وهو عدم لحوظ ما يُخرج الشيء عن صرافة وحدته ويكثره بوجوه القسمة والنسبة، وذلك إنّما يكون عند انتفاء سائر النسب والإضافات، وهو المسمّى: بـ«الحضرة الأحديّة» و«حضرة الجمع والوجود» و«التعيّن الأوّل» وتجليه و«الحقيقة المحمّديّة» و«مقام أو أدنى» - على اختلاف العبارات بحسب الاعتبار.

وثانيها: ما يلزم ذلك المعنى، وهو شمول تلك الوحدة للكُلّ واندراج الكلّ تحتها، وهاهنا تتميز الوحدة عن الكثرة، ويتحقّق التغير والتقابل، وهو المسمّى بـ«الحضرة الواحديّة» و«النفس الرحماني» و«التعيّن الثاني» وتجليه و«البرزخ الجامع» و«الحقيقة الآدميّة» و«مقام قاب قوسين» و«حضرة الأسماء» و«منشأ السوى» و«منزل التدلي» و«موطن التداني» و«مستند المعرفة» - بحسب ظهور معنى التطوّرات في مدارج التنزّلات.

ثمّ إنّّه قد استتبع حكم معنى الشمول والكلّيّة، هاهنا ظهور سلطان النسبة، وقهرمان أمر الأسماء، ويبيّن: أنّ النسبة الواقعة بين الواحد الكلّ وما يشمله

\* تمهيد القواعد، بتعليق الأشتياني: ص ١٩٨.

من الكثرة والتعدّات، لها وجوه من الاعتبارات:

منها: ما الغالب عليه حكم الوحدة، ومنها: ما الظاهر فيه حكم الكثرة، فإن اعتبر المنتسبان قيل: «حقّ وخلق» وإن اعتبر الوجه الأوّل من النسبة قيل: «أوصاف الحقّ وأسماؤه» وإن اعتبر الوجه الثاني منها قيل: «الكون» و«حقيقة العالم» وعينه الثابتة.

فأوّل ما يظهر في هذه الحضرة أمر الأسماء، كما أنّ أوّل ما يظهر أحكامه منها العلم المثبت للمعلومات، المستلزم للاستحقاقية الوجود لها لذاتها - يعني الإمكان - فهو أوّل ما يلزم العلم، كما أنّ الوجوب - وهو استحقاقية الوجود لذاته - أوّل ما يلزم الوجود، وهو المراد بما قيل: «إنّ الوجوب والإمكان ظاهرا الوجود والعلم» ويلزم الإمكان وجوه من التقسيم: ككونه جوهرًا أو عرضًا، وحالًا أو محلاً، ومجرّدًا أو ذا مادّة - على ما بيّن في صناعة الحكمة\*.

إلى هنا تمّت المقدّمة التي أرادها الشارح، وقد بيّن فيها تعريف علم العرفان، وموضوعه، ومسائله ومبادئه، كذلك بيّن فيها معاني بعض الاصطلاحات ونفس الأمر عند الفلاسفة والعرفاء، وغيرها من المباحث العرفانية.

وسياتي تفصيل أكثر ما مرّ من مباحث في هذه المقدّمة في طيّات المطالب القادمة.

---

\* شرح فصوص الحكم، لابن تركه: ج ١، ص ١٢.



**في طريق العرفاء، ومسألة التوحيد،  
واشتراك الوجود، ووجوب حقيقته وإطلاقها،  
وردّ الشبهات المثارة حولها**

وفيه المطالب:

- (١) تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء وبُعدها عن أفكار أهل النظر
- (٢) في بيان ظنّ أهل النظر والاستدلال على فساد طريقة العرفاء ومنهجهم
- (٣) في الردّ الإجماليّ من العارف على ما تقدّم من أهل النظر على طريق العرفاء
- (٤) في سبب تأليف رسالة قواعد التوحيد



## المطلب (١)

### [ تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء وبعدها عن أفكار أهل النظر ]

قال المصنّف<sup>(١)</sup>: «الحمدُ لولِيّه<sup>(٢)</sup>،

(١) كما نوّهنا سابقاً فإنّ الشارح (صائن الدين علي بن محمّد بن محمّد المشهور بثرکه) قد قسّم رسالة (قواعد التوحيد) - وهي المتن من هذا الكتاب - إلى خمسة وستين قسماً، وصدّر كلّ قسم منها بقوله: «قال» إشارة إلى قول الماتن (وهو جدّه أبو حامد محمّد الأصفهاني) و«أقول» إشارة منه إلى شرحه على ذلك المتن، ونحن قمنا بترقيم هذه الأقسام وعنونتها بأهمّ مواضيعها تسهيلاً للمراجعة والدرس.

(٢) تقدّم منّا في شرح أوّل المقدّمة: أنّ الحمد عند العرفاء عبارة عن تعريف الحامد للمحمود بنعوت الكمال وصفاته، وذكره للمخاطب ومن يعرف له ذلك المحمود بما عليه من الفضائل ومحاسن الخصال، فكّل حمد من كلّ حامد على كلّ محمود، تعريف من الحامد للمحمود بما يستحقّه، وذكر له بفضائل هي حقّه، كقولك: «إنّ زيدا عالم، عادل، حكيم، جواد، كريم» فعرفته بالعلم والحكمة والعدل والجود والكرم، وللحمد أقسام هي:

قوليّ؛ كقول القائل: الحمد لله.

وفعليّ؛ وهو الإتيان بالطاعات.

وحاليّ، وهو الاتّصاف بالكمالات.

قال القيصري في شرحه على الفصوص: «ولمّا كان «الحمد» و«الثناء» مترتّباً على الكمال، ولا كمال إلاّ لله ومن الله، كان الحمد لله خاصّة، وهو قوليّ وفعليّ وحاليّ. أمّا القوليّ: فحمد اللسان وثناؤه عليه بما أثنى به الحقّ على نفسه على لسان

## والصلاة على نبيِّ محمدٍ وآله<sup>(١)</sup>.

### الأنبياء ﷺ.

وأما الفعليّ: فهو الإتيان بالأعمال البدنيّة من العبادات والخيرات ابتغاءً لوجه الله تعالى وتوجّهاً إلى جنابه الكريم؛ لأنّ الحمد كما يجب على الإنسان باللسان، كذلك يجب عليه بحسب كلّ عضو، بل على كلّ عضو، كالشكر، وعند كلّ حال من الأحوال، كما قال النبيّ ﷺ: «الحمد لله على كلّ حال» وذلك لا يمكن إلّا باستعمال كلّ عضو فيما خُلق لأجله على الوجه المشروع عبادة للحقّ تعالى وانقياداً لأمره، لا طلباً لحظوظ النفس ومرضاها.

وأما الحاليّ: فهو الذي يكون بحسب الروح والقلب، كالاتّصاف بالكمالات العلميّة والعملية والتخلّق بالأخلاق الإلهية؛ لأنّ الناس مأمورون بالتخلّق بلسان الأنبياء صلوات الله عليهم، لتصير الكمالات ملكة نفوسهم وذواتهم...»\*.

(١) قال مؤيد الدين الجندي في توضيحه لمعنى الآل على طريقة العرفاء: «وأما الآل، فعبارة عن الأقارب الذين يؤول إليهم أموره ﷺ وموارثه العلميّة والمقاميّة والحاليّة، وهم على أقسام أربعة كليّة: منهم: من هو آله في الصورة والمعنى تماماً، وهو الخليفة والإمام القائم مقامه حقيقة.

ومنهم: من يكون آله في المعنى دون الصورة، كسائر الأولياء الذين هم محمديّون في الكشف والشهود والجمع والوجود، وإن لم يكونوا شرفاء صورة، ومنهم الخلفاء والأمناء الكمّل أيضاً.

ومنهم: من يكون آله ﷺ في الصورة دون المعنى، بأن صحّت نسبته إليه ﷺ

\* انظر: شرح القيصري على الفصوص: ج ١، ص ١٧٣، كذلك انظر: مصباح الأنس: ص ٥، وشرح فصوص الحكم، للجندي: ص ٢٨-٢٩.



من حيث الطينة العنصريّة، ولكنّهم اشتغلوا عن الوراثة المعنويّة الروحانيّة العلميّة، والكشفيّة الشهوديّة والحاليّة والمقاميّة، وعن الإقبال على الله بحطام الدنيا.

ومنهم: من يكون له حظٌ يسير في المعنى والخلق، وهو من السادات والشرفاء، والكلّ آل؛ وذلك لأنّ رسول الله ﷺ له صورة طينيّة عنصريّة، وله صورة دينيّة شرعيّة، وصورة نوريّة روحيّة، وحقيقة معقولة معنويّة.

فمن قام بصورته الدينيّة، وصحّت نسبه إلى صورته النوريّة الروحيّة، وتحقّق بحقيقته المعنويّة، ورثه علماً ومقاماً وحالاً، وهو له كالولد الصلبيّ حقيقة. وفي هذه القرابة والنسبة تفاوت المقامات والدرجات، وفيها ترتيب الأولياء المحمديّين، وهم أنبياء الأولياء بالنبوّة العامّة، لا بالنبوّة الخاصّة التشريعيّة المنقطعة المختومة برسول الله ﷺ.

وإذا انضاف إلى هذه القرابة الدينيّة قرابة طينته الطيبيّة الطاهرة كالمهديّ ﷺ والأئمّة الكاملين الطيّبين الطاهرين، فذلك أكمل وأجمل وأفضل.

وإن انفردت القرابة الطينيّة، وصحّت النسبة من صورته العنصريّة ﷺ تخلّعت النسبة الروحانيّة والمعنويّة، فسوف يؤول إلى ذلك ولا بد؛ لأنّ الولد - على كلّ حال - سرّ أبيه.

وإذا صحّت النسبة، فلا بدّ أن يكون معها من أخلاقه وعلومه وأحواله سرٌّ معنويّ. وإن وقعت منهم مخالفة في الصورة الدينيّة الشرعيّة، فلا يجوز لمؤمن أن ينظر إليهم إلّا بنظر التعظيم والتبجيل والسيادة، وإن كانوا على خلاف الشريعة ظاهراً، فقد يكون منهم أهل الابتلاء بحالة المخالفة...)\*.

\* شرح الفصوص، للجندي: ص ١١٨ - ١١٩.

وبعد، فإنّ تقريرَ مسألة التوحيدِ على النحو الذي ذهبَ إليه العارفون، وأشارَ إليه المحققون، من المسائلِ الغامضة<sup>(١)</sup> التي لا تصلُ إليها أفكارُ العلماءِ الناظرينَ المجادلين، ولا يُدرِكُها أذهانُ الفضلاءِ الباحثينَ من الناظرينَ». أقولُ: اعلم: أنّ هذه القرينة<sup>(٢)</sup> المُصدِّرَ بها هاهنا - مع اشتغالها على ما هو

(١) وقد شابهه كلام الشارح في أوّل مقدّمته على الكتاب كلام الماتن هنا، فيمكن لك مراجعته هناك لزيادة بيان وتوضيح، ثم إنَّ السيّد حيدر الآمي قد قال في بيانه لكيفيّة الحضوة بمعرفة الوجود وحقيقته: «...وما حصلت هذه السعادة الشريفة العُليا، وهذه المرتبة الجليلة العُظمى، بعد الأنبياء والأولياء عليهم السلام إلاّ للموحّدين المحقّقين من أهل الله وخاصّته، والكاملين المكملين من أرباب الذوق وخلاصته؛ لأنّهم ما شرعوا في تحقيق هذا الأمر العظيم وطلب هذا الشغل الخطير، بعقولهم الضعيفة وأفكارهم الركيكة، بمعاونة المقدمات والنتيجة، حتّى يحصل لهم الحرمان من مطلوبهم، ويزيدهم العمى والتحيّر في مقصودهم، بل توجّهوا إلى جناب الحقّ تعالى حقّ التوجّه، وسلكوا سبيله حقّ السلوك، حتّى أعطاهم ما أعطاهم بالكشف والشهود، وعلمهم ما علمهم بالذوق والوجود، وعرفوه بذلك على ما عرفوه، وشاهدوه به على ما شاهدوه...»\*.

(٢) ومقصوده من القرينة هنا هي المقدّمة واشتغالها على ما يجب ذكره من الحمد والثناء على الذات الحقّ تبارك وتعالى والصلاة على النبي وآله عليهم السلام، فهي أيضاً براعة استهلال للتذكير والتنبيه على محور الكلام والموضوع الذي من أجله أُلّف الكتاب، متضمّنة لمباحث الكتاب على نحو الإجمال، وقد قلنا في

مقدمة الكتاب: أن للعرفاء طريقة يبدءون بها كتبهم فيكتبون مقدمة حاوية لعصارة أفكارهم وخلاصة الإلهامات التي سنحت لهم من جانب الحق تعالى، فتكون تلك المقدمة مناسبة لمطالب ذلك الكتاب وأبحاثه ومسانخة لها، وقد قال مؤيد الدين الجندي في شرحه على فصوص الحكم وهو في مقام بيان ما قدّمناه: «اعلم أن الحق تعالى وأولياءه الذين آتاهم الله علوماً وكتباً أمرهم بتصنيفها، وأمل على قلوبهم بألسنة الإلهام والإعلام مسائل تأليفها، أجرى الله سبحانه سنته وسنتهم في كتبهم، أن يمدوا الله وينعتوه بالمحامد والأوصاف الكمالية الخصيصة بعلوم ذلك الكتاب، والمطابقة لمضمون ما فيه من فصل الخطاب لا غيرها من المحامد، بما لا يُناسب حال المصنّف الحامد فيما هو بصدده من الوارد والشاهد، وذلك مثل ما نعت الله نفسه في مقام تعريف ربوبيته العامة المطلقة برّب العالمين، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾\* . فتضمّنت هذه المقدمة مطلبين أساسيين هما محور الأبحاث في هذا الكتاب، بل محور الأبحاث في العرفان النظري:

الأول: إثبات توحيد مطلق الوجود ووجوبه، وإرجاع جميع الكمالات إليه، وحصر الحمد والثناء وما يستوجبها فيه؛ وذلك لأنك علمت ممّا تقدّم أن التوحيد عند العرفاء إنّما هو إثبات أن ليس هناك شيء يستحق نسبة الوجود إليه حقيقة إلاّ الحقّ تعالى، بل هو عين الوجود، وماعداه إنّما هو نسب وإضافات واعتبارات ليس إلاّ. وعليه فكّل حمد وثناء إنّما يرجع لما هو الوجود حقيقة وليس شيء غيره، فالحمد والثناء محصور به جلّ وعزّ، وهذا ما أشار له بقوله: «الحمد لوليّه» .

والثاني: إثبات مظهرية الحقيقة النوعية الإنسانية لجميع صفات الحقّ وأسمائه

\* شرح الفصوص، لمؤيد الدين الجندي: ص ٨٥.

الواجبُ تقديمُه في نظرِ التَّأليفِ والتصنيفِ - متضمَّنَةٌ أيضاً لما تدلُّ عليه مقاصدُ هذه الرسالةِ إجمالاً، على ما هو مقتضى صناعةِ التعليمِ والتفهِيمِ؛ وذلك لأنَّ الكلامَ فيها [أي: في هذه الرسالة] يرجعُ إلى مطلبين:

**الأوَّلُ:** إثباتُ وحدةِ مطلقِ الوجودِ ووجوبِهِ، وحصرُ ما يستوجبُ الحمدَ

بنحوِ أحديةِ الجمعِ؛ وذلك لأنَّك ستعلم من الأبحاثِ القادمة أن الحقيقةَ المطلقةَ وصورةَ الحقِّ تعالى لما أرادت أن تظهرَ لنفسها في مرآةٍ غيرها بجملتهِ مراتبها وصفاتها بنحوِ أحديةِ الجمعِ لم يكن هناك ما تظهر فيه كذلك إلا الإنسانَ الكاملَ المكنى عنه بالحقيقةِ المحمَّدية التي ظهرت - الحقيقةِ المحمَّدية - بالخاتمِ ﷺ، وأشار لذلك بقوله: «والصلاة على نبيِّه».

فأشار الماتن إلى المحورِ الأوَّلِ بقوله: «الحمد لوليِّه»، وإلى المحورِ الثاني بقوله: «والصلاة على نبيِّه وآله».

ثم إنَّك قد عرفت: أن الصلاةَ لغةٌ بمعنى الدعاء، وعند المحققين حقيقةٌ إضافيةٌ رابطةٌ بين الداعي والمدعوِّ، والعبد والرَّبِّ، وتجوزُ إضافتها إلى العبدِ باعتبار، وتجوزُ إضافتها إلى الله باعتبار، فهي من قبلِ الحقِّ رحمةٌ وحنانٌ، وتجلُّ ولطفٌ وامتنانٌ، وعطفٌ ورأفةٌ وإحسانٌ، وغفرانٌ ورضوانٌ، ومن قبلِ الخلقِ دعاءٌ وخضوعٌ، واستكانةٌ وخشوعٌ، وأتباعٌ لمحابهٍ ومراضيه، وإلى قربه ومناجاته رغبةٌ وتروُّعٌ\*.

وعرفت أيضاً: أن للصلاة على النبيِّ ﷺ أهميَّةٌ قصوى؛ ذلك لوجوبِ تحقُّقِ الواسطةِ والسنخيَّةِ بين الفاعلِ والقابلِ، والمُفيضِ والمفاضِ عليه، ولا واسطةَ أشرف من الإنسانِ الكاملِ، فراجع هذا المطلبَ بالتفصيلِ في مقدِّمة الكتاب.

\* انظر: شرح فصوص، للجندي: ص ١٠٥.

من الصفات الكمالية فيه [بمطلق الوجود] فيكون قوله: «الحمد لوليه» إشارة إليه [أي: إلى المطلب الأول].

والثاني: إثبات أن الحقيقة المطلقة المذكورة، وإن كانت الموجودات كلها مظهرها، لكنها [أي: تلك الحقيقة المطلقة] بجملتها مراتبها [الكثرة في الوحدة] وأحدية جمعيتها [الوحدة في الكثرة] إنما ظهرت في أفراد الحقيقة النوعية الإنسانية، المتحققين بالمراتب المذكورة [في قوله بجملتها مراتبها...]. ذوقاً وشهوداً، الذين منهم [من المتحققين] من اختص في تلك المظهرية والمرآتية بمزية الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلاة والسلام<sup>(١)</sup>.

فقوله: «والصلاة على نبيه» إشارة إليه [أي: إلى المطلب الثاني].  
ثم قوله: «ذهب إليه العارفون» إشارة إلى المتأخرين من الأولياء المحمديين،

(١) ومعنى الكلام هنا هو: صحيح أن جميع المخلوقات إنما هي مظاهر وشؤون الحقيقة المطلقة للوجود، لكن تلك الحقيقة ما ظهرت على أتم ظهور في أتم مظهر وبكل شؤونها وصفاتها وكمالاتها جميعاً إلا ببعض أفراد الإنسان المتحققين والمتلبسين بلباس هذه الحقيقة، أي الذين صاروا متحققين بهذه الحقيقة ومظهراً تاماً لها بالذوق والشهود لا بالعلم التحصيلي، ومن بينهم، بل على رأسهم النبي الخاتم ﷺ، وهذا لا يعني أن باقي الموجودات وباقي الأكوان ليست آيات ومظاهر له، ولكن ليست هي المظهر الأتم لهذه الحقيقة المطلقة الإلهية. وسيأتي لهذا الأمر زيادة تفصيل في المطلب (٤١).

وربما كان قوله: «بمزية الختم» إشارة لوجود النبي المبارك؛ فهو الخاتم لجميع الأنبياء في قوس الصعود، وقوله: «التمام» إشارة لدينه وشريعته، وربما كان كل ذلك إشارة لقوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ (المائدة: ٣).

صلواتُ الله وسلامُهُ عليهم، ورضيَ عنهم، الذين صرّحوا بإفشائها [أي: إفشاء أسرار تلك الحقيقة المطلقة] وبأحوا بإنشادها وإنشائها نظماً ونثراً، واستدلّوا على إثباتها للمستبصرين [من أهل النظر] نقلاً وعقلاً. وقولُه: «وأشارَ إليه المحقّقون» إشارةٌ إلى المتقدّمين كالأنبياء سلامُ الله عليهم، وتلامذتهم الأولياء من الهرامسة والحكماء القدماء الذين لا يقصدونها [أي: تلك الحقيقة] في غالب عباراتهم إلا بنوع من الرّمز والإيماء<sup>(١)</sup>، جرياً

(١) أشار الشارح هنا إلى سببٍ من أسباب الترميز في كلام العرفاء والمحقّقين وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ووسع مداركهم مع اقتضاء ظروف كلّ زمان ومقطع من التاريخ، وهناك أسباب أخرى أشار لها الشهرزوري في بيانه لكلام الشهروردي في حكمة الإشراق حيث قال: «وكلمات الأوّلين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجّه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز». قال الشهرزوري: وقوله «كلمات الأوّلين مرموزة» فإنّ هرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وغيرهم كانوا يرمزون في كلامهم، وكانت مصنّفاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك، وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة: الأوّل: لئلا يطلع عليها من ليس لها أهلاً فتصير الحكمة عدّة له على اكتساب الشرور والفجور، فيفضي ذلك إلى فساد العالم. والثاني: إنّما فعل ذلك حتّى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكدّ وبذل الجهد في اقتنائها وتحصيلها وإن لحقه في ذلك مشقّة، ويستصعبها البليد والكسلان، ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحو نحوها. والثالث: إنّما أقدموا على ذلك تشجيعاً للطباع وقوّة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتّى لا ينجح الطالب إلى الدعة والطيبة، فيقبل بكليّته عليها ولا يتوانى في تحصيلها. ولما عدل أفلاطون أرسطوطاليس على إظهاره للفلسفة،

في كلِّ زمانٍ على مقتضى مداركِ أهله، وتنزلاً إلى مدارجِ أفهامهم، ولا يدلُّونَ عليها [على تلك الحقيقة] إلا بتلويح يكونُ فيه ضربٌ من السِّترِ والخفاء؛ تعميماً لما أفادوه على الخاصِّ والعامِّ جميعاً من جوامعِ كلامهم. قوله: «الناظرين من المجادلين» يُمكنُ أن يكونَ المرادُ به المتكلمين. كما أنَّ القصدَ بقوله: «الفضلاء الباحثين» طائفةٌ من الحكماء المشائين<sup>(١)</sup>.

أجاب: بأنِّي وإن كنت أظهرتها وكشفتها قد أودعت فيها مهاوي وأموراً وغوامض لا يطلع عليها إلا الشريد الفريد من الحكماء، أشار إلى ما رمزه فيها. «فلا ردَّ على الرمز» لأنَّ الرمز ظاهره يدلُّ على خلاف باطنه، والرادُّ يردُّ على الظاهر الغير المراد، وما لم يفهم المراد كيف يُمكنه الردُّ؛ ولكنَّ الردَّ يكون حينئذٍ «متوجَّهاً على ظاهر أقاويلهم» الغير مرادة دون المقاصد المرادة، فظهر أن لا ردَّ على الرمز\*.

(١) ومحصَّل مراده هنا هو: أنَّ حقيقة التوحيد والوحدة الشخصية للوجود هي التي وصل إليها المتقدِّمون من الأنبياء والمتأخرون من الأولياء والعرفاء الذين رفعوا أصواتهم ببيانها وإفنائها، لا ما وصل إليه المتكلمون من أصحاب الجدل، والمشائون من أصحاب النظر.

وهنا نقطة يجب الالتفات إليها في هذا الكتاب، وهي: أنه - في الأعم الأغلب - عندما يُجمل على الفلسفة والحكماء، فهي في الحقيقة حملة على المنهج المشائي وعلى المتبنيات والمدعيات المشائية لا على الفلسفة عموماً؛ ذلك باعتبار أنَّ المنهج الإشراقي لم يكن بذلك الوضوح، والحكمة المتعالية - بطبيعة الحال - متأخرة عن زمن هذه الرسالة.

\* شرح حكمة الإشراق، الشهرزوري: ص ٢٢.





## المطلب (٢)

[في بيان ظنّ أهل النظر والاستدلال على فساد طريقة العرفاء ومنهجهم]

قال: «فإنّ الأكثرينَ منهم [أي: من أهلِ النظرِ والاستدلالِ من الفضلاءِ الباحثينَ والناظرينَ المجادلينَ] يزعمون: أنّ القطعَ بها [بمسألةِ الحقيقةِ المطلقةِ والوحدةِ الشخصيةِ] يدلُّ على استحكامِ سوءِ المزاجِ في موضوعاتِ القوىِ النفسانيّةِ، وعلى احتراقِ الموادِّ الصالحةِ البدنيّةِ، واستيلاءِ المرّةِ السوداءِ على الأعضاءِ الشريفةِ الأصليّةِ؛ إذ القطعُ ببطلانِ جميعِ الأحكامِ العقليّةِ والحسيّةِ والفطريّةِ والغريزيّةِ عقيبَ ارتكابِ المجاهداتِ والرياضاتِ الجزافيّةِ - الصادرةِ عن الوسوسِ الخياليّةِ - لا يمكنُ لأحدٍ إلاّ عندَ عروضِ ذلكِ السببِ الحديثِ [أي: الحادثِ] وابتلائه [القاطعِ ببطلانِ جميعِ الأحكامِ العقليّةِ...]. بما ذكرنا من المرضِ الخبيثِ»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا بيان لما يمكن أن يستشكل به أهل النظر على طريق العرفاء ومنهجهم في كشف الواقع والوصول إلى الحقائق، وهذا المطلب مقدّم على كلّ المطالب التالية ومقدّمة لها؛ إذ لو كان طريق العرفاء ومنهجهم في الوصول إلى الحقائق مخدوشاً أو مدخولاً، فستكون جميع المعارف التي يذكرونها ويستنتجونها عن طريق ذلك المنهج مخدوشة مدخولة، وحينئذ لا فائدة من النقاش معهم؛ إذ إنّ بطلان الطريق يستدعي بطلان كلّ ما يوصل إليه ذلك الطريق، ومن جملة ما يوصل إليه ذلك الطريق الاعتقاد بالوحدة الشخصية للوجود. فاستدعى ذلك أولاً بيان المنهج والطريق مقدّمة لبيان ما يُنتجه ذلك المنهج من معارف.

وحاصل ما أفاده هنا هو: أنّ كثيراً من المتكلّمين والحكماء المشائين يزعمون

أنّ العارف مريض المزاج عليه، ممّا سبّب ذلك انحراف قواه الإدراكيّة وموادّها عن أصلها، وكلّ من ابتلي بهذا المرض لا يكون نظره وفكره كاشفاً عن الواقع ولا منهجه موصلاً إلى الحقّ؛ وحينئذٍ لا يمكن الاعتماد على مسلك العارف في الكشف عن الحقّ وطريق الوصول إليه، وبالتالي لا يمكن الركون إلى عقيدته في الوحدة الشخصية.

ثمّ إنّ الخصم يستدلّ على قوله (من أنّ العارف مريض المزاج) بأنّ العارف - وبعد قيامه بالمجاهدات النفسية والرياضات الروحية والتي هي عبارة عن طريق التصفية والتخلية - يقطع بعد ذلك ببطلان جميع الأحكام العقلية والحسية القاضية بوجود الكثرات من الأرض والسماء وغيرها في الواقع؛ فإنّ العارف يُنكر وجود الكثرة ويذهب إلى الوحدة الشخصية، ومن يُنكر ذلك ويقطع ببطلان أحكام العقل والحسّ والفطرة - خصوصاً بعد ارتكاب المجاهدات الجزافية من قلة النوم وقلة الأكل وملازمة الأمكنة الخالية الموحشة وتكرار الأوراد الغريبة في المدّة الطويلة، وكلّ هذا يؤثّر على مزاج الإنسان واعتداله فيُخرجه من السلامة إلى المرض - لا يبقى مجال للشكّ في عروض المرض عليه؛ وعليه فلا مبرّر حينئذٍ للاعتماد على ما أدّى إليه طريقه ومنهجه وكشفه.

وكأنّ لسان حال الماتن يقول: من يعتقد هكذا بالعرفاء وطريقهم، كيف يمكن له أن يصدّق ما أدركوه ووصلوا إليه؟! ويكتفي الماتن هنا بالإشارة إلى عدم صحّة هذا الظنّ بقوله الآتي: «... لكنّ لما كان الأمر على خلاف ما ظنّوه، بل على عكس ما تخيلوه أردت أن أكتب رسالة أوضح فيها حقيقة مذهب العارفين وبطلان قول الطاعنين...».

وستأتي الإشارة لهذا الإشكال وتقريره مفصّلاً في المطلب (٥١) عند قول

أقول: اعلم أن من عادة المصنّف - كما عَلِمَ من تَصَفُّحِ كلامه في سائر كتبه - أن يُقرّر أولاً (عند إثباتِ المطالبِ النظرية) كلامَ الخصم بما استدلّ به [الخصم] عليه [على كلامه] بأوثق بيان، ويجتهد في تأسيس قواعده [قواعد كلام الخصم] وتشيد معاقده حسب الإمكان، ثم يشرع ثانياً في تبين موارد شكوكه ومشتبهاته وقطع موادّ شبهاته.

فأراد [الماتن] أن يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد؛ ولهذا صدرها بما يُمكن أن يستدلّ به الخصم على فسادِ طريقهم<sup>(١)</sup> الموصل إلى مطالبهم

الماتن: «على أننا نقول: إن الكيالات العقلية المستندة إلى الحجج القويّة والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة...» كما وسيأتي الجواب التفصيلي منه على هذا الإشكال في المطلب (٦٠) عند قوله: «ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية المستندة إلى البراهين القطعية الحاصلة للإنسان...». وسيأتي الكلام في طريق العرفاء مفصلاً في المطلب (٦١) عند قول الماتن: «واعلم أن المحققين من النظائر لا يُنكرون إمكان طريق المتصوّفة وإفضائه إلى المقصد...».

ثم إن كلام الماتن مع الخصم هنا في بيان الحقيقة المطلقة ووجوبها وإطلاقها ينتهي عند قوله في المطلب (٢٦): «ومتى عرفت هذا فنقول: إن من الأولى الأوجب أن يجعل الكون الحقيقي العيني...». ويتبع كل ذلك يأتي كلام الشارح وبيانه.

(١) أي: فساد طريق العرفاء، وهذا إشارة إلى منهج الماتن ومسلكه في كيفية بيان كلام الخصم وتشبيده على أحسن صورة وأتقن أسلوب، ومن ثم يشرع ثانياً بالردّ عليه وإبطال مدّعا، وما هذا إلا من باب الأمانة العلمية، ومن هذا وجه تصدير الرسالة بذكر ما يمكن أن يستدلّ به الخصم على فساد طريق

[أي: مطالب العرفاء] الكشفيّة ومعارفهم الذوقيّة، المسمّى بطريق التصفية والتخلية؛ وذلك لأنّه [أي: طريق التصفية والتخلية] هنا بمنزلة إفادة النظر في طريق الاستدلال، فيجبُ تقديمه [هذا البحث] على سائر الأبحاث والأقوال.

وبيأنه<sup>(١)</sup>: إنّ القطع بحقيّة هذه المسألة [أي: الحقيقة المطلقة أو الوحدة

العرفاء وهو طريق التصفية والتخلية.

وبيانه: إنّ الخصم يريد أن يهدم ببيان العارف من الأساس فيقول: إنّ الطريق الذي أوصلك إلى ما تعتقد من المعارف طريق باطل منحرف لا يوصل إلى الحقّ والواقع؛ وعليه فما تدّعي أنّه الحقّ من القول بالوحدة الشخصية فهو كلام باطل لا صدق فيه.

ومن هنا فإن الماتن أراد أن يسلك مع الخصم مسلكاً طالما سلكه الماتن في كتبه الأخرى وهو أن يقرّر استدلالات الخصم على أتمّ وجه ثم يأخذ بالردّ عليها، وبدأ هنا بما يتوجّه إلى منهج العارف وطريقه لكسب المعارف.

(١) يعني: بيان ما هي العلاقة بين بطلان الطريق - أو الرياضات والمجاهدات -

وبين بطلان ما أوصل له هذا الطريق.

وبيان ذلك: أنّ القطع بأحقّية مسألة الوحدة الشخصية يدلّ على أنّ أمزجة موضوعات القوى النفسانية عليلة مريضة؛ لأنّ للقوى النفسانية هذه آلات لها مزاج، متكوّن من الأخلاط الأربعة (الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء) والروح البخاري هو الذي يكون مطيّة النفس، وهو الذي يقوم بالعلاقة ما بين النفس والقوى المادّية والآلات، فأول ما تمتطيه النفس هو الروح البخاري، وهذا (الروح البخاري) هو الذي يتّصل بالأعضاء والآلات المادّية.

قال صدر المتأهّين: «ومّا يجب أن يحقّق أنّ لكلّ واحدة من هذه القوى الإدراكيّة

حاملاً خاصاً وموضعاً خاصاً، أمّا الحامل فهو جسمٌ حارٌّ لطيفٌ حادثٌ عن لطائف الأخلاط الأربعة، كما أنّ الأعضاء حادثَةٌ عن كثافتها على نسبةٍ محدودةٍ مزاجيةٍ، وهو المسمّى بالروح البخاري وهو البدن أوّلاً للنفس الناطقة، والبدن الكثيف قشره وغلافه كما أنّه قشر للنفس\*.

إذن فعلاقة النفس أوّلاً وبالذات بالروح البخاري، ثم ترتبط بالآلات والأعضاء عن طريق ذلك الروح، من هنا فكلّما كان المزاج معتدلاً فإنّ الروح البخاري يكون أصفى وأنقى ويكون تحكّمه بالآلات واستفادة المعلومات منها بشكل أفضل وأحسن، وكلّما اختلّ هذا المزاج تشوّش الروح البخاري وكانت استفادته من الأعضاء - التي هي موضوعاته - بشكل سيّئ بحيث لا تتمكّن النفس من الارتباط الصحيح بالواقع الخارجي والحقائق العينية، بل يكون ما تستفيده النفس عبارة عن أمورٍ مغلوبة لا تمثل الواقع؛ لأنّ الطريق الذي اعتمدت عليه النفس في تحصيل ذلك لم يكن سليماً، أو لا أقلّ لا يمكن الاطمئنان أو الاعتماد على تلك المعلومات. فإذا بطل هذا المزاج وخرج عند حدّ الاعتدال، بطل الطريق لحصول الإدراكات للنفس، لا بل إنّ من قطع بخلاف البديهيات فقد استحکم فيه سوء المزاج واستمرّ به ما يستوجب العلاج، وإلا لو كان المزاج سليماً وغير معوجّ، لما قطع بأحقية مسألة تخالف العقل والحسّ والفطرة كلّ هذا القطع، فيكون السبب المعدّ - الذي هو الطريق الموصل إلى ذلك القطع - هو اختلال القوى الإدراكية، واختلال القوى الإدراكية جاء من اختلال المزاج، واختلال المزاج جاء عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية، فالأولى أن نسمّي طريقكم طريق

\* المبدأ والمعاد: ص ٣٥٧.

الجهل والتقصان، لا طريقاً للعلم والتمام، فضلاً على أن يكون موصلاً للعلوم اليقينية والكمالات الحقيقية.

وأما في بيان الأخلاط والمرّة السوداء فقد قال الشيخ الرئيس: «الخلط: جسم رطب سيال، يستحيل إليه الغذاء أولاً، فمنه خلط محمود، وهو الذي من شأنه أن يصير جزءاً من جوهر المغتذي وحده، أو مع غيره ومتشبهاً به وحده، أو مع غيره، وبالجمله ساداً بدل شيء مما يتحلل منه. ومنه فضل وخلط رديء، وهو الذي ليس من شأنه ذلك، أو يستحيل في النادر إلى الخلط المحمود، ويكون حقه قبل ذلك أن يدفع عن البدن ويُنفص... ونقول أيضاً: إنّ الرطوبات الخلطية المحمودة والفضلية، تنحصر في أربعة أجناس: جنس الدم وهو أفضلها، وجنس البلغم، وجنس الصفراء، وجنس السوداء. والدم: حار الطبع رطبه، وهو صنفان: طبيعي وغير طبيعي. والطبيعي: أحمر اللون، لا تنتن له، حلواً جداً.

وغير الطبيعي قسمان، فمنه: ما قد تغير عن المزاج الصالح لا بشيء خالطه، ولكن بأن ساء مزاجه في نفسه، فبرد مزاجه مثلاً أو سخن، ومنه: ما إنما تغير بأن حصل خلط رديء فيه، وذلك قسمان؛ فإنه إما أن يكون الخلط ورد عليه من خارج فنفذ فيه فأفسده، وإما أن يكون الخلط تولد فيه نفسه؛ مثلاً بأن يكون عفن بعضه فاستحال الطبقة مرّة صفراء، وكثيفه مرّة سوداء، وبقياً أو أحدهما فيه، وهذا القسم بقسميه مختلف بحسب ما يُخالطه، وأصنافه من أصناف البلغم، وأصناف السوداء، وأصناف الصفراء، والمائية فيصير تارة عكراً، وتارة رقيقاً، وتارة أسود شديد السواد، وتارة أبيض، وكذلك يتغير في رائحته وفي طعمه فيصير مرّاً ومالحاً وإلى الحموضة» إلى أن يقول: «وتترتب هذه الأخلاط الأربعة إذا احترقت في الرداءة، فالسوداء أشدها وأشدّها

الشخصية للوجود] يدلُّ على أنَّ أمزجةَ موضوعاتِ القوى النفسانية، التي هي [موضوعاتُ القوى] مناطُ الإدراكات، قد انحرفتُ عن أصلها، بل قد استحکمَ فيها سوءُ المزاجِ واستمرَّ بها [بأمزجةِ موضوعاتِ القوى النفسانية] ما يستوجبُ العلاج، وإلاَّ لما قطعَ [العارفُ] بها [بمسألةِ التوحيد] كلَّ القطع، فيكونُ السببُ المعدُّ والطريقُ الموصلُ لذلك القطع هو اختلالُ القوى الإدراكية.

ولا شكَّ أنَّ كلَّ طريقٍ يكونُ عبارةً عن اختلالِ القوى الإدراكية إنَّما يكونُ طريقاً للجهلِ والنقصان، فضلاً عن أن يكونَ موصلاً إلى العلومِ اليقينية والكالاتِ الحقيقية.

فإن قُلت<sup>(١)</sup>: كيفَ يمكنُ الاستدلالُ بالقطعِ العلميِّ، الذي هو من

---

غائلة...)\*.

ولذا فإنَّه لما كان الغذاءُ الصالح لا يصلُ إلى الأعضاء الأصلية - التي هي آلة القوى - بسببِ الرياضاتِ والمجاهدات، غلبتِ المرَّةُ السوداء على مزاجِ العارف. (١) هذا إيراد على إشكالِ الحكيم على العارف في فسادِ طريقه للوصول إلى المعارف. وردَّ هذا الإيراد - وهو بمثابة تقوية لإشكالِ الحكيم المتقدم بيانه - حاصله: ما هي العلاقة بين القطعِ العلميِّ بالوحدة الشخصية والذي هو من

---

\* القانون في الطب، التعليم الرابع، الفصل الأول: ج ١، ص ٢٩، ويمكن مراجعة مبحث الروح البخاري والروح الإنساني في العين الحادية عشرة من كتاب سرح العيون للعلامة حسن زاده آملي، كما يمكن مراجعة معنى اعتدال المزاج في العين الثالثة عشرة منه، والبحث في أنَّ الغذاء معدَّ النفس لأن تصنعَ بدنها بإذنِ بارئها في العين العشرين من نفس الكتاب المذكور.

قبيل الكيفيات النفسانية، على انحراف أمزجة موضوعات القوى، التي هي  
من الكيفيات الجسمانية؟

قُلْنَا<sup>(١)</sup>: إنه [أي: ذلك الاستدلال] من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول

قبيل الكيفيات النفسانية وبين انحراف أمزجة موضوعات القوى النفسانية  
التي هي من قبيل الكيفيات الجسمانية حتى تستدلوا بتلك على هذه؟! وإذ لا  
علاقة بينهما، لا يمكن الانتقال من إحداها إلى الأخرى.

فالمشكل استدلال على بطلان أمر مجرد من خلال أمر مادي؛ فقال: إن القطع  
بالوحدة باطل، لأن المزاج معيب ومنحرف. والإشكال هنا هو كيف تستدل  
بهذا على ذلك، مع أنه لا توجد علاقة بين القطع (الذي هو كيف نفساني)  
والمزاج (الذي هو كيف محسوس وجسماني) فلا تحصل نتيجة صحيحة؛ إذ لا  
علاقة بينهما، فلا يصح الاستدلال المذكور.

وبعبارة أخرى: إن مقدمة الاستدلال لا بد وأن تكون مشتملة على النتيجة، ولهذا  
شرط الكلية، ولا اشتغال للكيفيات النفسانية التي منها القطع، مع الجسمانية التي  
منها انحراف المزاج؛ فلا يمكن الاستدلال من إحداها على الأخرى.

(١) هذا جواب على الإيراد المتقدم تقوية لإشكال الخصم، حاصله: أن القطع  
بمسألة الوحدة الشخصية بمنزلة المعلول، وانحراف الأمزجة بمنزلة العلة.  
فيكون الاستدلال من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقق العلة،  
المسمى ببرهان الإن في المنطق.

فإن ذلك كيف النفساني معلول لهذا كيف الجسماني، وهذا من قبيل  
الاستدلال بثبوت المعلول على ثبوت العلة، والمقصود من العلة هنا: هو ليس  
العلة الفاعلية والموجدة، وإنما العلة القابلية والعلة المعدة. وهذا لا إشكال



[والذي هو القطعُ العلميُّ هنا] على تحقُّقِ العلةِ [الذي هو انحرافُ الأمزجة هنا] المسمَّى ببرهانِ الإنَّ عندَ أهلِ النظر.

وبيانِ العليَّةِ ظاهرٌ؛ فإنَّ اختلالَ موضوعاتِ القوى النفسانيَّة - أعني: الأعضاء والآلاتِ الفكريَّةِ الدماغيَّة، التي هي [الأعضاء والآلات] للبصيرة المميَّزة الحاكمة على الأشياءِ بما هي عليه، بمنزلةِ أجزاءِ العينِ وطبقاتِها لقوَّة الإبصار - سببُ اختلالِ مدركاتِ تلك الموضوعاتِ [أي: موضوعاتِ القوى النفسانيَّة].

كما أنَّ اختلالَ شيءٍ من أجزاءِ العينِ موجبٌ للاختلالِ في مدركاتِها؛ وذلك لأنَّ كلَّ إدراكٍ يكونُ بتوسُّطِ آلةٍ من الآلاتِ الجسمانيَّة، لا بدَّ وأن يكونَ بحكمِ رقيقةٍ حقيقيَّة، ووساطةٍ مناسبةٍ جامعةٍ بينَ طبيعةِ تلك الآلة ونوعِ ذلك الإدراك، وإلَّا لما اختصَّ [نوعُ ذلك الإدراك] بها [أي: بتلك

فيه، وما هو محال: أن تكون العلةُ الفاعليَّةُ جسمانيَّةً، والمعلولُ أمراً مجرداً؛ إذ

كيف يمكن أن يكون الأضعفُ علةً للأقوى؟!

وأما بيان كون انحراف الأمزجة بمنزلة العلة، والقطع المذكور بمنزلة المعلول، فهو أنَّ لكلَّ إدراكٍ من إدراكات الإنسان مجموعة مراحل وعوامل، فإنَّ الإدراك لا يأتي من فراغ، بل أنَّ هناك آلات جسمانيَّة تتوسَّط بين نفس الإدراك وذات الإنسان كما في أجزاء العين بالنسبة للبصر، فلو كانت تلك الآلات منحرفة أو فيها خلل فإنَّ ذلك الإدراك لا يمكن أن يستقيم، فلو اختلَّ مزاج تلك الآلة بطل إدراكها، فكلما انحرف المزاج انحرفت المدركات عن أصلها القويم.

وبعبارة مختصرة: إنَّ اختلال موضوعات القوى النفسانيَّة سببُ لاختلال مدركات تلك الموضوعات، كما أنَّ اختلال شيءٍ من أجزاء العين موجبٌ للاختلال في مدركاتها.

الآلة] دون غيرها من الآلات.

وحينئذ يلزم أن يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتدالية،  
يوجب بطلان حكم الرقيقة؛ ضرورة بطلان حكم الشيء عند انتفائه [أي:  
انتفاء ذلك المزاج] فبحسب بعدها [بعد الآلة] عن المناسبة، يقع الاختلال  
والفساد في الإدراك. فكلما انحرف المزاج، انحرفت المدركات عن أصلها القويم  
ونهجها المستقيم ضرورة، سيما إذا استحکم ذلك الانحراف واستمر<sup>(١)</sup>.  
لا يقال<sup>(٢)</sup>: إنَّها يتمُّ هذا [الاستدلال] لو كانت هذه المسألة [مسألة

(١) فإنَّ كلَّ عضوٍ متكفَّل بنوع من الإدراك، وله مناسبةٌ وسنخيةٌ لدرك ذلك  
النوع من الإدراكات، وإلاَّ لكان كلُّ عضوٍ دراكًا لكلِّ إدراك؛ فإنَّ للنفس  
الناطقة قوًى مجرّدة من خلالها تدرك الأشياء، ولتلك القوى مظاهر في نظام  
المادّة والطبيعة. فمظهر الباصرة وألتها العين، ومظهر وآلة الشامة الأنف، ثمَّ  
لابدَّ من وجود نحو مناسبة وسنخية بين المظهر والظاهر، أو بين المتجلّي  
والمُتَجَلّي، أو بين الحقيقة والرقيقة. فالحقيقة: هي تلك القوى المجرّدة، والرقيقة:  
هي هذه الآلة، ولا يمكن أن تكون آلة أيّ قوّة إلاَّ هذه الآلة الخاصّة المتعلّقة  
بها، وإلاَّ لكانت كلُّ آلةٍ مظهرًا ورقيقةً لكلِّ قوّة.

ثمَّ إنَّه إذا اختلَّ مزاج هذه الآلات، خرجت عن الاعتدال، وعندها يبطل  
حكم تلك الرقيقة والآلة، وعندها يحصل الاختلال في إدراكات تلك القوى،  
فلا تستطيع أن توصل الأشياء على ما هي عليه؛ إذ بحسب بُعد الآلة عن  
المناسبة يقع الاختلال والفساد في الإدراك. فكلَّما انحرف المزاج، انحرفت  
المدركات عن أصلها القويم ونهجها المستقيم ضرورة؛ ذلك لأنَّ النسبة بينهما  
نسبة العلة والمعلول، فإذا انتفت العلة انتفى المعلول.

(٢) هذا إيرادٌ آخر على اعتراض الحكيم - المتقدم - على طريق العرفاء، ناتج من

## الوحدة الشخصية] من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي تدركها النفس

جواب الإيراد السابق، وبيانه متوقف على ذكر مقدمة، وهي: أن المدركات على نوعين:

**النوع الأول:** المدركات التي تحتاج إلى توسط المادة في إدراكها - وهي: المدركات التي تعتمد على الحس والوهم والخيال - وهي الواقع الخارجي المحسوس والصور والمعاني الجزئية، فإنها لا تدرك إلا بتوسط الآلات المادية والحواس الخارجية.

**النوع الثاني:** المدركات الكلية. وهي: التي تتوقف على قوى العقل ولا تحتاج إلى توسط الآلات المادية، بل يكفي في إدراكها قوى العقل كمجموعة من القضايا الكلية\*.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أن الإشكال على الجواب السابق هو: أن جوابكم السابق مبني على كون مسألة التوحيد - حسبما يعتقده العارف - من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي تنتزعها النفس من الخارج بتوسط الآلات والقوى المادية، وبالتالي إذا اختلت تلك القوى بطل الإدراك، كما تقدم.

أما لو لم تكن مسألة التوحيد من هذا القبيل، بل كانت من قبيل الكليات التي لا تحتاج النفس في إدراكها إلى شيء من الآلات الجسمانية، وعندها لن يكون القطع بالوحدة الشخصية معلولاً لانحراف الأمزجة، فلا يكون استدلالاً من المعلول على العلة، فلا يستقيم الاستنتاج؛ وعليه لا يتم الجواب؛ لأن الوحدة الشخصية إنما هي من قبيل المدركات الكلية التي لا يتوقف إدراكها على توسط الآلة. وإذا لم يتم الجواب فما ذكر من الإشكال على بطلان منهج العارف - من خلال بطلان القول بالوحدة الشخصية - باقٍ على حاله.

\* انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٢، ص ٤١٥، الفصل الثامن.

بواسطة القوى الجسمانية والآلات الهيولانية، أمّا إذا كانت [تلك المسألة] من قبيل الكلّيات التي تعقلها النفس بدون توسطٍ شيءٍ من الآلات، فكيف يتمُّ هذا الاستدلال؟

لأنّنا نقول: على تقدير تسليم<sup>(١)</sup> أنّ هذه المسألة من قبيل الكلّيات، لا نُسلم<sup>(٢)</sup> أنّ جميع الكلّيات إنّما تعقلها النفس بدون توسطِ الآلات؛ فإنّ من

---

(١) هذا أوّل أجوبة ثلاثة من الشارح (دفاعاً عن الحكيم) على الإيراد المتقدّم على إشكاله، وحاصله: أنّ مسألة التوحيد والوحدة الشخصية التي يعتقد بها العارف ويقطع بها ليست من المعاني الكلية التي لا تحتاج النفس في إدراكها إلى توسط القوى المادية الجسمانية، بل هي من الأمور الشخصية الواقعية الخارجية.

وبعبارة أخرى: إنّنا لا نسلم أنّ ما يدركه العارف من قبيل الكلّيات، بل هو من قبيل الجزئيات، والجزئيّ يحتاج إلى آلة؛ فإذا بطل حكم الآلة، بطل ما أدركته تلك الآلة. ولو تنزّلنا وقلنا بأنّ مسألة التوحيد من قبيل الكلّيات، فيأتي الجواب الثاني.

(٢) هذا هو الجواب الثاني دفاعاً عن الحكيم، وحاصله: أنّنا نسلم - تنزلاً - أنّ مسألة التوحيد من قبيل المعاني الكلية، ولكنّ الكليّ على قسمين: الأوّل: هو ما تعقله النفس بعد تقشير الجزئيات وحذف مشخصاتها وانتزاعه منها، ويُسمّى بالكليّ بعد الكثرة. والثاني: هو الكليّ قبل الكثرة، وهو ما تعقله النفس بعيداً عن الجزئيات، كالمعاني المرتسمة في ذات الباري، حسبما نُسب للمشائين، حيث نسب لهم أنّهم يقولون بأنّ الله يعلم الأشياء قبل إيجادها بنحو كليّ بصور مرتسمة في ذاته\*.

ولما كان الأمر كذلك وأنّ إدراك النفس للكلّيات يكون بطريقتين حسب نوع

---

\* للتفصيل في هذا البحث راجع: التوحيد للسيد الحيدري: ج ١، ص ٢٤٤.

الكليات ما تعقلها [النفس] بها [أي: بالآلة] بعد انتزاعها [أي: انتزاع تلك الكليات] من الجزئيات بحذف المشخصات، ويُسمى كلياً بعد الكثرة. ولئن سلّمنا ذلك<sup>(١)</sup>، لكن لا نُسلّم أنّ هذا الاستدلال إنّما هو بإدراك

الكليّ فربّما كان إدراك النفس لمسألة الوحدة الشخصية من قبيل الإدراك الذي تحتاج فيه النفس للآلات الجسمانية فيعود الإشكال من الأساس، فإذا اختلّت الآلة، اختلّ إدراكها.

(١) هذا هو الجواب الثالث دفاعاً عن الحكيم، وحاصله: أنّه أساساً حتّى لو سلّمنا أنّ القطع بمسألة التوحيد من قبيل الكليات قبل الكثرة، فالحديث ليس في إدراك الوحدة الشخصية، وهل هي كليّ أم جزئيّ، حتّى تقولون: إذا كان كلياً لا يحتاج إلى آلة، وإذا كان جزئياً يحتاج إلى آلة، لا ليس الحديث في هذا؛ فالحكيم هنا فيما استدللّ به على فساد طريقة العارف، لم يستدلّ على القطع بنفس مسألة التوحيد حتّى يأتي الكلام عن كليتها أو جزئيتها، بل ركّز الكلام على ما يلزم ذلك القطع من بطلان جميع الأحكام اليقينية من العقلية والحسية والفطرية والمشاهدات والأوليات؛ لأنّ العارف يعتقد بالوحدة الشخصية وهذا يعني - حسب زعم الحكيم - نفي الكثرة والتمايز بين الماهيات والموجودات الخارجية، ومن يقول بذلك يُخالف العقل والفطرة، فطريقه الذي أوصله لهذا القول باطل لا محالة.

وبعبارة أخرى: ليس الحديث في نفس القطع بالوحدة الشخصية وأنّه كليّ أو جزئيّ، حتّى تقولون: إذا كان كلياً، لا يحتاج إلى آلة. وإذا كان جزئياً، يحتاج إلى آلة. لا ليس الحديث في هذا، بل حديث الحكيم في أنّ الوحدة الشخصية تستلزم بطلان الأحكام العقلية، أي: إنّ الحديث في لازم القول بالوحدة الشخصية، حيث إنّ لازم القول بها بطلان الأحكام العقلية، وهذا لازم

باطلٌ نستكشف منه بطلان الملزوم، وهو القطع بالوحدة الشخصية؛ وعليه فالطريق الموصل لذلك القطع باطلٌ بالضرورة.

ثم إنَّ العارف لما أنكر اليقينيَّات - حسب زعم الحكيم - فيقطع من ذلك أنه لما ارتكب أسباب الأمراض من الجوع والسهر والوحدة وغيرها، فقد خالطه مرضٌ في أعضائه وخلاياه الدماغية التي هي مناط الإدراكات وآلتها، وبها يحصل الإدراك العقلي والنطق الإنساني الذي يقوم نوع الإنسان ويميزه عن غيره من الأنواع.

إلى هنا تمَّ إشكال أهل النظر على العرفاء، وظنَّهم - أهل النظر - بفساد طريق العرفان وعدم قدرته على الوصول إلى الحقائق.

وخلاصة ما تقدَّم هي: أشكل الحكيم على منهج العارف: بأنَّ القطع بالوحدة الشخصية دليلٌ على انحراف أمزجة القوى الإدراكية.

فأورد على هذا الإشكال: كيف تستدلُّ بالكميَّات النفسانية على الكميَّات الجسائية؟

فدافع عنه الشارح تقويةً له: بأنَّ ذلك هو من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقُّق العلة.

ثمَّ أورد على الدافع المتقدم: أنه إنَّما يتمُّ ذلك فيما لو كانت مسألة الوحدة الشخصية من قبيل المعاني الجزئية التي تُدرِكها النفس بواسطة القوى الجسائية، أمَّا إذا كانت من قبيل الكليات، فكيف يتمُّ هذا الاستدلال؟ فأجاب عنه بثلاثة أجوبة:

الأول: أنا لا نسلِّم بكلية المسألة، بل هي جزئية.

الثاني: لو سلَّمنا تنزلاً بكليتها، فلا نسلِّم بأنَّها من قبيل الكلي قبل الكثرة، بل هي من قبيل الكلي بعد الكثرة.

الثالث: أن نفس مسألة التوحيد وأنها كلية أو جزئية، لا علاقة لها بإشكال الحكيم على طريق العارف واستدلاله بالقطع العلمي على انحراف أمزجة موضوعات القوى النفسانية للعارف؛ ذلك لأن هذا الإشكال والاستدلال فيه مرتكز على: أن الوحدة الشخصية تستلزم بطلان الأحكام العقلية، وهذا لازم باطل نستكشف منه بطلان المزوم، وهو القطع بالوحدة الشخصية؛ وعليه فالطريق الموصل لذلك القطع باطل بالضرورة.

وسيُجيب الشارح عن هذا الإشكال في المطلب التالي؛ وسيأتي تقرير الماتن التفصيلي لهذا الإشكال في المطلب (٥١) عند قوله: «على أننا نقول: إن الكمالات الفعلية المستندة إلى الحجج القوية والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال أمزجة سائر الأعضاء...». وقول الشارح: «هذه إشارة إلى الشبهة التي أوردتها في صدر الرسالة، من: أن القطع بما يُخالف العقل ضرورة، مما يدل على استحكام سوء المزاج...».

ثم يجب عنه في المطلب (٦٠) عند قول الماتن: «ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية - المستندة إلى البراهين القطعية الحاصلة للإنسان المعتدل المزاج، الذي لم تستول عليه الرذائل الطبيعية البدئية - من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية، لا نفسها ولا من الأسباب المعدة بالنسبة إلى ما هو من الكمالات الحقيقية عنده، فمن الأولى الأخلق أن تعدّه من زمرة المجانين وأصحاب الماليخولياء ومنكري العلوم الضرورية...». وقول الشارح: «هذا جواب الشبهة الأخيرة، وهي المشار إليها في صدر الرسالة، من أن سائر ما يتوسّلون به في الطريقة الحقّة على مذهبهم المسماة بطريق التصفية من الأعمال والأحوال، إنّما هو أسباب استيلاء المرّة السوداء على الأعضاء

نفس هذه المسألة، بل إنَّها هو باعتبار ما يستلزمه [هذا الإدراك] من رفع المشاهدات والأوليات؛ ولهذا استدلل [الحكيم] على ذلك بقوله: «إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقلية...».

وبيان ذلك: أن القطع ببطلان مسألة التوحيد قطع ببطلان جميع أقسام اليقينيَّات، من العقلية المبرهنة والتي قياساتها معها، والحسبية التي هي من المشاهدات، والفطرية التي هي الأوليات، والغريزية التي هي الوجدانيَّات؛ وذلك لما في زعمهم [أي: في زعم أهل النظر] من أن الحكم بتمايز الماهيات وتخالف المتعيَّات - على ما هو مقتضى تلك المقدمات - ينافي الحكم بهذه المسألة الرافعة لأحكام التفرقة والتمييز [بين المتعيَّات ومظاهر الوجود].

ثمَّ إنَّ بدوَّ علامات الأمراض - إذا كان مسبقاً بارتكاب أسبابها - ممَّا يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث؛ ولهذا استعقب [الماتن] في تقرير كلام الخصم [ذلك الاستدلال] بقوله: «عقب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية...» التي هي عبارة عن

الشريفة الإدراكية وانحرافها عن صورها المزاجية الاعتدالية...».

وكيفما كان فإنَّ إشكال الحكيم على منهج العارف ما زال مستحكماً، وقد أتضح من خلال ما تقدّم: أن أساس الإشكال يتمحور حول إنكار الكثرة في الوجود؛ فإنَّ اعتقاد الحكيم هو بأنَّ القول بالوحدة الشخصية يلازم إنكار وجود الكثرة وتحققها، وهو أمرٌ واضح البطلان، وهو يكشف عن وجود الخلل والإشكال في المنهج الذي اتبعه العارف والطريق الذي سلكه للوصول إلى الواقعيَّات على ما هي عليه، وبناء على ذلك فإنَّ الجواب عن هذا الإشكال لابد وأن يتمحور حول مسألة: أن العارف يُنكر الكثرة أو لا؟ فإن لم يكن يُنكرها، فلا يتم الاستدلال في الإشكال المذكور.



السهر والجوع المفرطين، الموجبين لاستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء  
الدهماغية الشريفة الأصلية، التي هي [الأعضاء الدهماغية] مناط سائر  
الإدراكات العقلية، التي هي [الإدراكات العقلية] المبدأ الأصلي للصورة  
المقومة للحقيقة النوعية الإنسانية.



### المطلب (٣)

[في الرد الإجمالي من العارف على ما تقدم من أهل النظر على طريق العرفاء]

قال: «لكن لما كان الأمر على خلاف ما ظنوه [أي: ما ظنه أهل النظر] بل على عكس ما تخيلوه»<sup>(١)</sup>.

أقول<sup>(٢)</sup>: وذلك، لأن ما استدلوا [أي: أهل النظر] به على سوء أمرجة

(١) هذا تنبيه إجمالي من الماتن على فساد ما تقدم، من زعم أكثر أهل النظر والجدال، من: أن القطع بالوحدة الشخصية إنما جاء نتيجة انحراف أمرجة موضوعات القوى النفسانية عند العارفين، وعدم الوثوق بمنهجهم وعدم استقامة مداركهم. وما كان هذا الزعم من الحكماء إلا لأن تقرير مسألة التوحيد - حسبما أشار إليه العارفون - بعيد المنال بالنسبة لأهل النظر ومنهجهم القاصر. وسيأتي جوابه التفصيلي في المطلب (٦١) والمطلب (٦٢).

(٢) بيان الشرح: أن القطع بالوحدة الشخصية - على خلاف ظن الفلاسفة - هو الحق المطابق للواقع؛ وذلك لأن ما استدلل به الفلاسفة وأهل النظر على سوء أمرجة موضوعات القوى النفسانية عند العرفاء إنما هو دليل على صحة تلك الأمرجة، لا أنه دليل على انحرافها؛ ذلك لأن هذا المزاج هو الذي أوصل العرفاء إلى الوحدة الشخصية، والوحدة الشخصية حق. فهذا خير دليل على أن مزاج موضوعات القوى النفسانية التي أوصلت العرفاء إلى إدراك الحق معتدلة سالمة؛ حيث إنها أوصلتهم إلى الواقع ونفس الأمر، وهو الوحدة الشخصية. فقد استدلل بصحة المعلوم على صحة طريق الإيصال إلى المعلوم، فإن إدراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة إذا كان مطابقاً لما في نفس الأمر، ويكون حكم تلك القوى الإدراكية على الأشياء بما هي عليه، فإنها يدل هذا

موضوعات القوى النفسانية، إنّما هو دليلٌ على صحّة تلك الأمزجة واستقامتها؛ فإنّ إدراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة، إذا كان مطابقاً لما في الأمر نفسه، ويكون حكمها [أي: القوى المدركة] على الأشياء بما هي عليه، إنّما يدلُّ على استقامة أمزجة موضوعاتها [تلك القوى] لأنّ صدور الأفعال عن الموضوعات سالمة عن النقص، إنّما هو دليلٌ على صحّتها [أي: صحّة تلك الموضوعات].

فيكون الأمر في الاستدلال المذكور [من الخصم] على خلاف ما ظنّوه، بل على عكس ما تخيّلوه؛ إذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات إدراكات القاطعين بالقطع اليقينيّ بالمسألة الحقّة [أي: مسألة التوحيد] إنّما يدلُّ على استحكام سوء مزاج موضوعات إدراك القاصرين عن تلك الدرجة؛ وذلك لأنّ كلّ قوّة<sup>(١)</sup> ومبدأ - طبيعياً كانت أو حيوانياً أو نفسانياً -

على استقامة أمزجة موضوعات تلك القوى؛ لأنّها استطاعت أن تؤدّي دورها وفعلها على ما ينبغي، فيكون الأمر في الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنّه أهل النظر، بل على عكس ما تخيّلوه؛ إذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات إدراك القاطعين بالوحدة الشخصية، نفسه دليل على أنّ مزاج الحكماء معوجّ؛ لأنّهم قصّروا وما استطاعوا الوصول إلى إدراك تلك الوحدة، وإلا لو كان مزاجهم سالماً لرأوا الوحدة الشخصية كما رآها العرفاء.

(١) ذلك أنّ كلّ قوّة أو مبدأ - طبيعياً كانت أو حيوانياً أو نفسانياً - إذا جعلت لغاية مختصة بها، فإذا كانت تلك القوّة أو المبدأ سالمة معافاة فإنّها ستترتب عليها تلك الغاية لا محالة، وأمّا إذا تخلّفت عنها غايتها ولم تترتب عليها فعندها يُستكشف أنّ ذلك إنّما كان لعروض سوء المزاج وانحرافه؛ إذ لو خلّي المزاج وطبعه سالماً من العوائق والأمراض لوصل إلى هدفه ولترتبت عليه غايته.

إذا جُعِلَتْ [تلك القوَّة] لغايةٍ مختصَّةٍ بها [بتلك القوَّة] ثمَّ تخلَّفت عنها تلك الغايةُ في ترتُّبها عليها [أي: على تلك القوَّة] إنّما يكونُ ذلك لطريانِ سوءِ مزاجٍ عرضَ لها [أي: لتلك القوَّة] وانحرفت عن أصلها؛ فإنَّ ذلك المزاج لو خُلِّي وطبعه، سالمًا عن العوائق، لانساق إلى تماميته، وترتبت عليه غايته. ولا شكَّ أنّ غايةَ القوى النفسانيَّة الإدراكيَّة، إنّما هي إدراكُ الأشياءِ على ما هي عليه. فلمَّا تخلَّفت عنها هذه الغاية، يكونُ لطريانِ سوءِ المزاج<sup>(١)</sup>.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الله سبحانه وتعالى قد أعطى لكلِّ قوَّة من قوى الإنسان المختلفة هدفًا معيَّنًا، ومن تلك القوى قوَّة الإدراك، فمتى تكون هذه القوَّة قد وصلت إلى غايتها واستطاعت أن تُدرك الأشياء كما هي عليها في الواقع ونفس الأمر، عند ذلك تكون هذه القوَّة قد وصلت إلى غايتها وهدفها. وحيث إنّ قوى العارف الإدراكيَّة أدركت الوحدة الشخصية، والوحدة الشخصية هي الواقع ونفس الأمر؛ إذن فطريقه هذا هو الصحيح.

(١) ثمَّ أنّه لاشكَّ في أنّ غايةَ القوى النفسانيَّة الإدراكيَّة الإنسانيَّة إنّما هي إدراكُ الأشياء على ما هي عليه من كونها نسبًا وأمورًا ارتباطية وأعدامًا في ذاتها، وإنّما أظهرها نور الوجود المرشوش عليها، وما الحقيقة الحقَّة إلا للوجود الإلهي الحقّ - كما مرّت الإشارة إليه، ودلّ عليه العقل والنقل والكشف، كما سيأتي مفصّلًا - فإذا أدركت تلك القوى الأشياء على هذا الشكل فيُعلم أنّ تلك القوى وأمزجتها سالمة من أيّ اعوجاج، فإذا لم تتحقّق تلك الغاية من القوى النفسانيَّة الإدراكيَّة فقد تخلَّفت عن غايتها، وهذا ما حصل للحكماء؛ فبدل ذلك على طريانِ سوءِ المزاج على قواهم.

فظهر أنّ الأمر في عروضِ سوءِ المزاج، على عكس ما تخيَّله الحكماء وأهل النظر؛ حيث إنّ سوءِ المزاج عارض على قواهم الإدراكيَّة لا على قوى العرفاء؛

فظهر: أن الامر في عروض سوء المزاج، على عكس ما تخيلوه.  
 فإن قلت<sup>(١)</sup>: القول (بأن مسألة التوحيد على النحو المذكور، من جملة الإدراكات التي للأشياء على ما هي عليه، وأنها الغاية المطلوبة للقوى النفسانية) أول المسألة ومحل النزاع، فكيف يصح الاستدلال به في طريقتهم؟! قلنا<sup>(٢)</sup>: فلتكن هذه القضايا مسلمة موضوعاً هاهنا، حتى يُبرهن عليها في الموضوع الذي تليق به في أثناء الرسالة، على ما هو المتعارف عندهم [أي: عند أهل النظر] في إثبات المطالب النظرية.

لأن العرفاء قد ترتبت الغاية المرجوة من قواهم الإدراكية - وهي الوصول إلى القطع بالوحدة الشخصية - بخلاف أهل النظر؛ إذ لم ترتب تلك الغاية كذلك. وللتفصيل انظر: المطلب (٦٢).

(١) هذا إشكال على مدعى العارف من أن القول بالوحدة الشخصية هو الغاية المطلوبة من تلك القوى، وحاصل الإشكال: أن هذا القول وصحته أول الكلام ومحل النزاع، فكيف يصح الاستدلال به عند العرفاء؟ فكأن المستشكل يقول: إن هذا مصادرة على المطلوب؛ إذ إن المقدمة فيها نفس النتيجة التي نطلبها، حيث إننا نبحث عن الحق في المسألة، هل هو قولكم أم قولنا؟ فكيف تدعي: أن قولكم هو الحق وقولنا هو الباطل من أول البحث؟

(٢) وحاصل جواب الشارح: سلمنا، ولكن اقبلوا منا هذه المسألة هنا على نحو الأصل الموضوعي - كما هو متعارف عند أهل البحث النظري - ولنبدأ البحث حتى نصل إلى البرهان عليها فتطمئن قلوبكم. وسبدأ البحث عن أصل مسألة التوحيد إثباتاً ورداً ونقضاً وحلاً من المطلب (٥) إلى المطلب (٢٦).

## المطلب (٤)

### [ في سبب تأليف رسالة قواعد التوحيد ]

قال: «أردتُ أن أكتبَ رسالةً أوضحُ فيها حقيقةَ مذهبِ العارفين، وبطلانَ قولِ الطاعنينَ مِنَ المنكرين، مشتملةً على صفوةِ ما ظهرَ لي من الحدس في هذه المسألة [أي: مسألة الوحدة الشخصية] ومحتويةً [تلك الرسالة] على زبدةِ ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نُقرّر تلك المسألة على طريقِ الناظرين، وأن نسلِّكَ مسلكَ المناظرةِ معَ الطاعنين، ونُثبتَها [أي: مسألة الوحدة الشخصية] بحججٍ قويّة، ندفعُ بها [بتلك الحجج] عنها [عن تلك المسألة] طعنَ المنكرين، ونُشدُّ بها [بتلك الحجج] رغبةَ الطالبين<sup>(١)</sup>».

---

(١) هذا هو السبب في كتابة رسالة قواعد التوحيد؛ فقول الماتن: «أردتُ أن أكتبَ رسالة...» جوابٌ لما مرَّ من قوله في المطلب السابق: «لكن لما كان الأمر على خلاف ما ظنَّوه...».

وأما تعريف الفكر والحدس وبيان الفرق بينهما، فقد قال الشيخ الرئيس ابن سينا في ذلك: «أما الفكر، فهو: حركةٌ ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيُّل في أكثر الأُمُر، تطلبُ بها الحدَّ الأوسط، أو ما يجري مجراه، ممَّا يُصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد، استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربَّما تأدَّت إلى المطلوب وربَّما انبَتَّت.

وأما الحدس: فإنَّ يتمثَّل الحدَّ الأوسط في الذهن دفعة، إمَّا عقيب طلبٍ وشوق من غير حركة، وإمَّا من غير اشتياق وحركة. ويتمثَّل معه ما هو وسط

له أو في حكمه»<sup>١\*</sup>.

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي رحمته الله في شرحه: «الفكر حركة في المعاني من المطالب، يُطلب بها مبادئ تلك المطالب، كالحدود الوسطى وغيرها، فربما انبثت وربما تأدّت، ويتمّ إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب. وأمّا الحدس: فهو ظفرٌ عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعةً، وتمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوق أو لم يكن»<sup>٢\*</sup>.

وقال في موضع آخر: «ومراتب الناس تختلف في تحصيلها - أي في تحصيل العلوم الكسبية - فمنهم: من يحصلها بشوقٍ ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقّة في طلب تلك المعقولات، وهو من أصحاب الفكرة. ومنهم: من يظفر بها من غير حركة، إمّا مع شوق أو لا مع شوق، وهو من أصحاب الحدس»<sup>٣\*</sup>. إذن فالفكر: هو حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، أو قل: هو الالتجاء إلى المعلومات والبحث والفحص فيها للظفر بالحدّ الوسط، ثمّ الانتقال منه إلى المطلوب.

والحدس: هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول دفعة واحدة، أو قل: هو تجلّي الحدّ الأوسط للإنسان من دون الالتجاء إلى المعلومات والبحث عنها، فكأنّ مواجهة المشكل شرارة تُنير فضاء العقل»<sup>٤\*</sup>.

\* ١. الإشارات والتنبيهات: ج ٢، ص ٣٥٨.

\* ٢. المصدر السابق.

\* ٣. المصدر السابق: ص ٣٥٥.

\* ٤. انظر: منطق المظفر، بتعليق غلام رضا فياضي: ص ٢٤ - ٢٦.



اللَّهُمَّ اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين، دون الضالين المردودين.  
يا إخوان التحصيل، سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي، والبقاء الأبدي،  
قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري، والقوت البدني، وبادروا في حياتكم  
قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، واستعينوا به [أي: بالله تعالى] في كل  
الأمور، وتوكلوا عليه إن كنتم مؤمنين<sup>(١)</sup>.  
أقول: اعلم أن من دأب المصنف أن يسند سائر المعاني الدوقية أو

(١) هذا إشارة من الماتن وتعريض منه بعلوم أهل النظر، حيث إنها علومٌ  
تحصيلية كسبية، وما لم تكن طريقاً للوصول إلى المعارف الدوقية والتحقق  
بالمقامات العرفانية والأسماء الإلهية والتوحيد الحقيقي، فإنها لا تكون من  
جملة الكمالات الباقية الخالدة، بل تكون زائلة بزوال القوى والآلات الجسمانية،  
فلابد لطالب الكمال الحقيقي من السعي وراء السعادة الباقية، والتحقق  
بالأسماء الإلهية، مقتنصاً المعارف الدوقية التوحيدية، متكلاً في ذلك كله على  
الله تعالى، فهو وليّ الذين آمنوا؛ قال سبحانه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم  
مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ  
إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧).  
وفي كلام الماتن إشارة إلى أفضلية علم التوحيد على بقية العلوم، وأنه العلم الذي  
يأخذ بصاحبه إلى الكمال الحقيقي والسعادة الأبدية؛ قال الحكيم العارف صدر  
الدين القونوي في (مفتاح الغيب): «...ولما كان شرف كل علم إنما هو بحسب  
معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلهي أشرفها؛ لشرف متعلقه وهو الحق...».\*

\* مفتاح الغيب: ص ٧. كذلك عليك الرجوع إلى باب (ثواب الموحدين) من كتاب  
التوحيد للشيخ الصدوق رحمته الله.

الكشفيّة - على اختلافِ العباراتِ - إلى الحدس، على ما هو مقتضى قاعدة  
أهلِ النظر؛ فإنّه ليس في مُقابلةِ الفكرِ عندهم [أي: عندَ أهلِ النظرِ] سوى  
الحدسِ شيءٍ<sup>(١)</sup>، كما سيُجيءُ تحقُّقه.

(١) فإنَّ أهلَ النظرِ لا يعترفون بشيءٍ من العلمِ إلّا ما جاء عن طريقِ الفكرِ أو  
الحدسِ ولا شيءٍ ثالثٍ عندهم، بخلافِ العرفاءِ فإنّهم بالإضافة إلى ذلك  
عندهم المعارفُ الشهوديّة، والمكاشفاتُ الذوقيّة، والإلهاماتُ القدسيّة،  
وآخرها الوحي؛ قال السيّد حيدر الأملي: «اعلم أنّ علومَ أهلِ الله وخاصّته  
هي منقسمة إلى وحي، وإلهام، وكشف، وكلّ واحدٍ من هذه الأقسامِ ينقسم إلى  
خاصّ وعمّ؛ لأنَّ الوحيَ خاصّ بالأنبياء والرسل، عمّ بالنسبة إلى غيرهم، من  
السماء والنحل وغيرهما من الموجودات. والإلهامُ خاصّ بالأولياء والأوصياء،  
عمّ بالنسبة إلى غيرهم، من المشايخ والعارفين. والكشفُ خاصّ بأهلِ السلوكِ  
من أهلِ الله، عمّ بالنسبة إلى غيرهم من الناس، حقّاً كان (ذلك) أو باطلاً، حقّاً  
بالنسبة إلى أهلِ الله والعارفين، باطلاً بالنسبة إلى السحرة والكهنة وأمثالهم.  
وتفصيلُ هذا كلّهُ يطول، وقد بيّناه في (التأويلات) و(مجمع الدوائر) مبسوطاً،  
فارجع إليهما؛ لأنَّ غرضنا في هذا المقامِ العلومَ الحاصلة بالكشفِ المعنوي  
فقط، المعبر عنها باللدنيّة والإرثيّة والذوقيّة والكشفيّة والإلهاميّة، والإلقاءات  
الربانيّة، والواردات الغيبية، والفيض والتجلي، وغير ذلك من الأسامي.  
وإذا تقرّر هذا فنقول: اعلم أنّ علومَ أهلِ التصفوّ المعبر عنهم بأهلِ الله  
وخاصّته: عبارة عن العلومِ الحاصلة لهم من الله تعالى بالكشفِ المعنويّ  
والإرثِ الحقيقيّ، من دون الكسب والاستفادة من الغير...». \* وسيأتي تفصيل

\* نصّ النصوص، للسيّد حيدر الأملي: ص ٤٩١.

وباقى ألفاظ الكتاب هاهنا ظاهرًا.

ثم إننا خصص خطاب الوصية بإخوان التحصيل - أعني المستبصرين بطريق أهل النظر - لقرب استعدادهم إلى اقتناص المعارف الذوقية، واستيهاهم<sup>(١)</sup> لاستفاضة الكمالات الحقيقية، بترقيهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية، إلى المعاني العقلية والمعارف الكلية، وخلاصهم عن ربة التقليدات الراسخة، المستدعية للتباس أحكام الجزئيات الوهمية بالحقائق الكلية عند العقل، وقبوله للظنيات والوهميات، حين قبول اليقينيّات والعقليّات، لكن لقصورهم [أي: المستبصرين] عن تحصيل الكمالات الحقيقيّ، بحصرهم نوع الكمالات على استحضر الاصطلاحات الجزئية المرتسمة في الآلات البدنية والقوى الجسمانية المنطوية [تلك الآلات والقوى] بانطواء موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصرية، ما نفعهم ذلك الترقّي كلّ النفع. واسترداف الكمال الحقيقيّ بالبقاء الأبدّي في المتن، إشارة إلى هذا المعنى<sup>(٢)</sup>.

طريق اكتساب العلوم في المطلب (٦٢) و(٦٣) و(٦٤).

(١) من الأهلية، وهي: الصلاحية للأمر. والمؤهلات هي الاستعدادات الطبيعية التي تجعل الرجل أهلاً لأمر ما.

(٢) وحاصل ما أفاده الشارح هو: أنّ تخصيص الماتن خطابه في وصيته بإخوان التحصيل والمستبصرين من أهل النظر؛ ذلك لأنهم أقرب الناس إلى اقتناص المعارف الذوقية الكشفية التي هي علوم أهل العرفان؛ وما قربهم من ذلك إلا لأنهم ترقّوا عن الصور الخيالية وارتفعوا عن المحسوسات الجزئية من العلوم المادية بممارستهم العلوم الكلية من المنطق والفلسفة والعقائد، فإنهم تركوا الخيالات والجزئيات واشتغلوا بالمعاني العقلية والمعارف الكلية، كما أنهم تركوا

التقليدات العرفية الموجبة لالتباس الجزئيات الوهمية بالحقائق الكلية، ولكنهم رغم كل ذلك، قصرُوا عن تحصيل الكمال الحقيقي ومتابعة طريق الكشف والشهود والتحقّق بالأسماء الإلهية، والوصول إلى التوحيد الحقيقي بسبب حصرهم الكمال بالحكمة البحثية وحفظ الاصطلاحات المطبوعة والمرتسمة في الآلات البدنية والخلايا الدماغية، ومتابعة العلوم الكسبية وتركهم العلوم الذوقية والكشافية، فلم ينفعهم ذلك الترقّي عن الخيالات والجزئيات كل النفع. وقال صدر المتألهين تعريضاً ببعض أهل النظر من المتكلمين: «ثم إن العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات وهم لا يُحسنون المنطق والرياضيات، ولا يعرفون من العلوم الدينية إلاّ مسائل خلافيات، وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن أدناس الصفات والملكات، بل طلب الرئاسة والجاه وإرجاع الخلائق إلى فتاواهم وحكوماتهم، ولأجل ذلك يُضمرون النفاق، ويعادون أهل الحكمة والمعرفة. ومن أعظم الفتن والمصائب أنهم - مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة - يُخاصمون ويُعادون الحكماء والعرفاء أكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى، ويعدّون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين»\*.

وهذا البيان من الماتن إشارة منه إلى: أن هذه الرسالة لا تنفع إلاّ الأذكياء من الحكماء أولي الفكر والحدس، لا الجمهور منهم الذين لا حظّ لهم من العلم إلاّ الاصطلاحات والألفاظ.

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٢٠١.

## في بيان حقيقة الوجود وبعض خصائصه

وفيه المطالب:

- (٥) في اشتراك الوجود بحسب المفهوم والمعنى
- (٦) في وجوب حقيقة الوجود والدليل عليه
- (٧) في إثبات أنّ تلك الحقيقة الواجبة مطلقة بالإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ



## المطلب (٥)

### [ في اشتراك الوجود بحسب المفهوم والمعنى ]

قال: «اعلم: أنّ الوجودَ مشتركٌ بين الوجوداتِ الخاصّةِ كلّها، لا بحسب اللفظ، بل بحسب المعنى، كما بيّناه في سائرِ كتبنا»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا أوّل شروع الماتن في الدخول إلى أهمّ المسائل الحقيقيّة في هذا الكتاب، وهو البحث عن أحكام الوجود وحقيقته. ولما كانت حقيقة الوجود ومصادقه بيّنة بديهية التصوّر، لا تحتاج إلى دليل على ذلك كما تقدّم في مقدّمة الشارح، وهي متحقّقة في الخارج بلا إشكال أو ترديد، تجاوز الماتن عن بيان ذلك وشرع في بيان أحكام الوجود.

ولما كان اشتراك الوجود بحسب المعنى من أقرب أحكامه بالنسبة إلى حقيقته المتحقّقة، وكان هذا الحكم قاعدةً وأساساً لباقي الأحكام، كالوجوب والوحدة، قدّم البحث فيه على نحو الإشارة الإجمالية، وأحال التفصيل إلى كتبه الأخرى\*<sup>١</sup>. وهو يُشير هنا إلى: أنّ مفهوم الوجود مشترك بين جميع الموجودات على نحو الاشتراك المعنويّ لا اللفظي، والمقصود من الاشتراك المعنويّ هو: أن يكون مفهوم الوجود صادقاً على جميع الموجودات بنفس المعنى والمفهوم، لا أن يكون مشتركاً بينها بحسب اللفظ فقط، وتكون معانيه مختلفة\*<sup>٢</sup>. لا يُقال: إنّ بحثنا في العرفان هو عن الوحدة الشخصية للوجود، فيكون

---

\*١. كذلك انظر في هذا البحث، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٦١.  
\*٢. ولتفصيل البحث في معنى الاشتراك اللفظي والمعنويّ يمكن الرجوع إلى كتاب الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، للسيد الحيدري: ج ١، ص ٣٩٩.

أقول: لما كانت حقيقة الوجود بينة هليّة والماهية الحقيقية - كما سبق التنبيه عليه - شرع [الماتن] في أحكامه [أي: أحكام الوجود] وقدم الاشتراك؛ لأنه أقرب الأحكام بالنسبة إلى الحقيقة، ومناطق سائر الأحكام والأبحاث المقصودة في هذه الرسالة، كالوجوب والوحدة<sup>(١)</sup>.

الوجود واحداً بالوحدة الشخصية، وليس له مصاديق متعددة، فمن أين يأتي الكلام عن اشتراك مصاديقه وبأي نحو كان ذلك الاشتراك، وبعبارة أخرى: إن البحث عن الاشتراك بين المصاديق فرع وجود المصاديق، والفرض: أن العارف يعتقد بالوحدة الشخصية، فلا مصاديق حتى يأتي البحث عن اشتراكها. لأننا نقول: حتى على مبنى الوحدة الشخصية للوجود فإن البحث عن مفهوم الوجود مشترك معنوي أو لفظي، قائم ولا محذور فيه، بهذا البيان وهو: أنه على مبنى العارف والوحدة الشخصية، فإن هناك مصداقاً واحداً بالذات وما عداه مصاديق بالعرض (وهو معنى الوجود والكون، أي المنسوب للوجود كما تقدم) وهذه المصاديق حقيقية واقعية نفس أمرية - لا كما يراه بعض المتصوفة من أنها كثانية ما يراه الأهل - فهل يصدق الوجود على هذه المصاديق والأكوان أو لا يصدق، فإذا صدق، فبأي نحو كان؟ فيأتي هذا البحث هنا. وسيأتي مناقشة العارف للحكيم في معنى هذه الوجودات الخارجية وكيفية تعيينها واعتبارها من الشؤون والنسب والإضافات في المطالب التالية.

(١) لما كان الوجود من حيث المفهوم بديهي التصور فيكون غنياً عن التعريف، ولما كانت حقيقة الوجود ومصاديقه بينة هليّة (من حيث هل البسيطة) أي: بديهي التحقق في الخارج بلا إشكال أو تردد، كما أشار له الشارح فيما سبق تحت عنوان [إن موضوع علم العرفان أعم الموضوعات مطلقاً] عند قوله: «... يجب أن يكون موضوعه أعم الموضوعات مفهوماً، بل أتم المفهومات



ثم إنَّ بدهاءَ الحقيقةِ [أي: حقيقةَ الوجودِ] وإنَّ استلزمَتْ بدهاءَ اشتراكِها [بينَ الموجوداتِ] لكنَّ المصنّفَ قد أفادَ هاهنا بوجوهٍ منبّهةٍ مزيداً للتبصرة، من جمليتها:

أنَّ مفهومَ الوجودِ - المعلومَ بالبديهية - لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لم يلزم من فرضِ انتفائه [أي: مفهومِ الوجودِ] عن الكلِّ [أي: عن كلِّ الموجوداتِ] انتفاءُ الكلِّ بالكلية، لكنَّ التالي باطل؛ لأننا نعلمُ بالضرورة: أنَّ كلَّ ما ليس له مفهومُ الكونِ المعلومُ بالبديهية، فهو منفيٌّ بالكلية<sup>(١)</sup>.

حيطةً وشمولاً وأبينها معنىً وأقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً...» لما كان كذلك، تجاوز الماتن عن بيان ذلك وشرع في بيان أحكام الوجود، ولما كان اشتراك الوجود بحسب المعنى من أقرب أحكامه بالنسبة إلى حقيقته المتحققة، وكان هذا الحكم قاعدة وأساساً وحداً أوسطاً لأثبات باقي الأحكام - مثل إثبات وجوب هذه الحقيقة ووحدتها - قدّم البحث فيه. فكما كانت الوحدة أقرب الأحكام بالنسبة لحقيقة الوجود فلاشتراك هنا أيضاً أقرب الأحكام لمفهومه. ثم وإن كانت بدهاء حقيقة الوجود مستلزماً لبدهاء اشتراكه؛ إذ إنَّ الحقيقة الواحدة لها مفهومٌ واحد بالضرورة، إلا أنَّ الماتن كان قد ذكر في كتبه الأخرى وجوهاً منبّهة - لأنَّ البديهي لا يحتاج إلى دليل - على ذلك، جاء الشارح ببعضها هنا إتماماً للفائدة وزيادة للتبصرة.

وهذه التنبهات صارت - في بداية الحكمة ونهايتها والمنظومة والأسفار - أدلة أصالة الوجود.

(١) وحاصله: أنَّ مفهوم الوجود - المعلوم بالبديهية والحاكمي عن حقيقته - لو لم يكن مشتركاً بحسب المعنى والمفهوم بين جميع الموجودات، بل كانت له معانٍ

لا يقال: المبيّن في سائر كتبه [أي: الماتن] إنّما هو اشتراك معنى الوجود على ما اصطلاح عليه المشاؤون؛ لأنّ كلامه [الماتن] فيها [في تلك الكتب] معهم [أي: مع المشائين] وعلى نهجهم، فلا يلزم حينئذٍ من ذلك البيان [هناك] اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده [في هذه الرسالة]؛ لما تبيّن من الفرق بين المعنيين [معنيي الوجود] حسب الاصطلاحين [عند الحكيم والعارف]<sup>(١)</sup>.

متعدّدة، ثم افترضنا انتفاء مفهوم الوجود عن كلّ تلك الموجودات، لما لزم من ذلك انتفاء كلّ الموجودات في الخارج وانعدامها؛ ذلك لأنّه على فرض عدم الاشتراك قد انتفى معنى واحد فقط، وهذا لا يلزم نفي المعنى الثاني والثالث وهكذا؛ إذ الفرض أنّ الوجود ليس مشتركاً معنوياً بين جميع الموجودات، فكلّ موجود له معنى خاصّ من الوجود، فإذا انتفى واحد بقي الآخر. وعليه فلا تنتفي الأكوان. لكنّ التالي باطل - لأنّا نرى أنّه لو انتفى الوجود عن الكلّ لانتفى الكلّ، لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ كلّ ما ليس له مفهوم الكون ويكون منسوباً إلى الوجود، فهو منفيّ بالكلية - فالمدّم مثله في البطلان، أي يكون فرض (أنّ الوجود ليس مشتركاً معنوياً) باطلاً، فيثبت أنّ الوجود مشترك معنويّ.

(١) هذا إشكال على اعتماد الماتن على ما بيّنه في كتبه من: أنّ مفهوم الوجود مشترك بحسب المعنى، وحاصل الإشكال: أنّ إثبات المصنّف اشتراك معنى الوجود في كتبه الحكميّة لا يعنيه عن إثبات اشتراكه في هذه الرسالة العرفانيّة؛ لما علمت من التفاوت بين معنيي الوجود بحسب اصطلاحَي الحكيم والعارف؛ إذ إنّ هناك فرقاً من جهتين: الأولى: الأصالة والاعتبار؛ حيث إنّ بعض الحكماء يقول بعدم تحقّق الوجود واعتباريته، والعارف يعتقد بتحقّقه

لأننا نقول: إن ما ذهب إليه المصنّف من معنى الوجود، إنّما هو الحقيقي الذي ذهب إليه المحقّقون، لا الاعتباري - كما هو رأي بعض المتأخّرين - فإنّه [أي: الماتن] بعدّ تبيين ما اشتملت عليه مباني ذلك الرأي من الوهن والاختلال، والتنبيه على ما ترتّب عليه من انخرام القواعد وعدم الانضباط، قد حقّق في غير موضع من كتبه: أنّ معنى الوجود لدينا هو

وأصالته. والثانية: العموم والخصوص حيث إنّ بين الوجود باصطلاح العارف والوجود باصطلاح الحكيم نسبة العموم والخصوص من وجه، كما صرح به قبل ذلك، في قوله: «فيكون بين معنيي الوجود عموم وخصوص من وجه...» فلمّا كان بين المعنيين تفاوت فلا يكفي ما أثبتته هناك على ذلك الاصطلاح، أن لا يثبتته هنا على اصطلاح العرفاء.

وبعبارة أخرى: إنّ الماتن يقول: «كما بيّنا في سائر كتبنا» وعندما نراجع كتب الماتن نجد أنّها تنقل كلمات الفلاسفة المشائين، فهو إن أراد أن يمشي على مباني كلمات حكماء المشاء، فهذا لا ينفع مبانيه هنا، وإن أراد أن يمشي على منهج ومباني العرفان النظري، فلماذا ينقل لنا كلمات الحكماء؟ فإن قلت: لماذا، ما الفرق؟ نقول: الفرق من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ بعض الفلاسفة يعتبرون أنّ الوجود اعتباري، وأنتم أيّها العرفاء ترون أنّه أصيل حقيقي.

والجهة الثانية: هي أنّكم ترون أنّ بين مفهوم الوجود عندكم ومفهومه عند الحكماء نسبة العموم والخصوص من وجه، كما علمت ذلك كلّ في المقدّمة التي قدّمها الشارح على الكتاب، فإذا أردت أن تتكلّم على مبني الحكماء، فلا ينفعك بيانهم شيئاً؛ للاختلاف في المباني، وإذا تريد أن تتكلّم على مبانيك، إذن لماذا تنقل كلمات الحكماء؟

المعنى الحقيقي، وبيّن ذلك بما لا يتوقّف المتأمل فيه - إن كان واقفاً على أصول صناعتهم، عارفاً بها معرفة إيقانٍ وتحقيقٍ - في الجزم بما هو الحق، عند الخوض في ذلك البحث العميق<sup>(١)</sup>.

### (١) وحاصل الجواب:

أولاً: صحيح أن منهج الماتن في كتبه الأخرى كان نفس منهج الحكماء، إلا أنه ترك القول فيها باعتبارية الوجود، بل ردّ على ذلك المذهب، وبيّن فساد رأي بعض المتأخرين، كشيخ الإشراق، فإنه بعد تبين ما اشتملت عليه مباني رأي بعض المتأخرين القائلين بالاعتبارية من الوهن والاختلال، وكذلك التنبيه على ما ترتّب على ذلك الرأي من انخرام القواعد وعدم الانضباط، قد حقّق في غير موضع من كتبه أن المعنى بالوجود لدينا - يعني لدى أهل المعرفة - هو المعنى الحقيقي، وبيّن ذلك بنحو أن تصوّره يكفي للتصديق بأن الوجود أمر حقيقي، يعني: أن هذا المفهوم له مصداق بالذات. وأثبت حقانية قول المحقّقين بأن الوجود متحقّق أصيل.

وثانياً: أن الحكماء لما خصّصوا لفظ الوجود بما يكون له أحد الكونين الذهني أو الخارجي، وعمّموه للكائنات بالكون العيني وهي الأشياء المنسوبة للوجود، فهم بذلك التخصيص وهذا التعميم قد انفصلوا عن العرفاء فصارت النسبة بين المذهبين هي نسبة العموم والخصوص من وجه، إلا أن المتتبع لكلام المصنّف في سائر كتبه يعلم أن المصنّف عمّم الوجود للحقائق الإلهية والأعيان الثابتة والماهيات الحقيقية، فصار بين المعنى الذي ذهب له الحكماء والمعنى الذي ذهب له المصنّف هناك نسبة العموم والخصوص المطلق. وعلى هذا يتمّ كلامه هنا لأن إثبات شيء للعام يثبت من خلاله للخاص؛ إذ كلّ ما صدق عليه الوجود باصطلاح المصنّف، صدق عليه باصطلاح الحكيم.

كما قال في كتاب (الاعتماد) بعد فراغه عن أجوبة ما استدلل به صاحب الإشراق وغيره على اعتبارية الوجود: «إذا عرفت هذا فنقول<sup>(١)</sup>: إن هذا

هذا كله بعد تنزله معهم بما لديهم في مخاطبتهم وعلى أصولهم، كما ستأتي الإشارة من الشارح لذلك في آخر هذا المطلب.

(١) هذا أحد الوجوه في الرد على اعتقاد شيخ الإشراق باعتبارية الوجود، ينقله الشارح عن كتاب الماتن المسمى بـ(الاعتماد الكبير) وهذا هو مكان الإيفاء بزيادة التحقيق الذي أشار له الشارح فيما سبق عندما كان الكلام والنقاش مع شيخ الإشراق بقوله: «والعجب كل العجب: أن ما استدلل به صاحب الإشراق على اعتبارية الوجود...» وسيأتي في المطلب (١٥) الرد على اعتقاد المشائين القائلين بأصالة الوجود، لكنّه حقائق متباينة مشكّكه، وعندها تحصل النتيجة المطلوبة من هذه الرسالة وهي: أن الوجود واحد أصيل شخصي كما هو مشرب العرفاء.

وحاصل ما أفاده الماتن في رده على الفاضل المذكور - وهو شيخ الإشراق - هو: هناك احتمالات ثلاثة لمعنى ما ذهب إليه السهروردي:

الاحتمال الأول: أن يكون مراده من أن الوجود أمر اعتباري، ليس له مصداق في الواقع الخارجي، بل مراده اعتبارية مصداق مفهوم الوجود، بمعنى: أن الوجود ليس موجوداً بوجود زائد على ذاته، وإنما هو موجود بنفس ذاته، يعني: لكي يوجد الوجود لا يحتاج إلى أن يعرضه وجود آخر حتى نقول: الوجود موجود. فإذا كان مقصوده: أن هذا الوجود الزائد أمر اعتباري لا حقيقة له، فالحق معه، ولا إشكال في ذلك؛ لأن الوجود ليس موجوداً بوجود زائد على ذاته، وإنما هو موجود بنفس ذاته، ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الوجود - الذي نحن في صدد بيانه - من الأمور الاعتبارية.

الاحتمال الثاني: وإذا كان مراده من اعتبارية الوجود: أن المجموع الحاصل

من الوجود العيني وما يلزمه من المفاهيم الاعتبارية - الحاصلة بمحض الاعتبار - أمرٌ اعتباري، فالحقّ معه أيضاً؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسنّ المقدمات\*<sup>١</sup>. فإذا كان في المقدمات ما هو أمرٌ اعتباري، فالجمع بين الحقيقي والاعتباري لا يولّد لنا أمراً حقيقياً، وإنّما يولّد أمراً اعتبارياً. فإذا كان هذا مقصود شيخ الإشراق، فالحقّ معه أيضاً، ولا ريب في ذلك، ولا يلزم من ذلك أيضاً أن يكون الوجود نفسه أمراً اعتبارياً؛ إذ إنّ المجموع صار اعتبارياً، لأنّ الحقيقة الخارجيّة صارت اعتباريّة.

الاحتمال الثالث: وهو ما يُنسب لشيخ الإشراق: أنّ هذا المفهوم ليس له مصداق في متن الأعيان، وإنّما هو مفهومٌ عقليّ اعتباريّ انتزاعيّ، فهو غير تامّ؛ وذلك لأربعة أدلّة:

الدليل الأول: وهو ما ذكره بقوله: «لأنّ لكلّ واحدة من الماهيات الموجودة في الأعيان، تحقّقاً وهويّة عينيّة...» ولعلّه هو أعمق دليل ذُكر في مبحث أصالة الوجود، وهو الذي اكتفى به صدر المتألّهين في الأسفار، والسيد الطباطبائي في نهاية الحكمة\*<sup>٢</sup>، وحاصله: إذا كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعية والتحقّق ويكون منشأً للآثار، إذا حُمّل عليه الوجود، فيكون الوجود موجوداً بالأولويّة العقلية؛ إذ إنّ الأبيض مثلاً، إنّما يستحقّ حمل البياض عليه ببركة نفس البياض، فكيف لا يكون نفس البياض أبيض؟! فهل يُعقل أن يكون معطي الشيء فاقداً له؟! وبعبارة أخرى: لا شكّ في أنّ لكلّ واحدة من الماهيات الموجودة تحقّقاً وهويّة،

\*١. هذا هو المتداول في مثل هذه الأبحاث، ولكنّ الصحيح أنّ النتيجة تتبع أحصّ المقدمات، كما نبّهنا على ذلك ساحة السيّد الأستاذ بعد تتبّعه للمصادر ذات العلاقة.

\* انظر: نهاية الحكمة: ص ١٠.

الفاضل [شيخ الإشراق] لو أرادَ بما ذكره: أنَّ التحقُّقَ في الأعيانِ لا يكونُ له تحقُّقٌ في الأعيانِ زائداً على نفسه، فهو حقٌّ، لكن لا يلزمُ من ذلك أن يكونَ نفسه من الأمورِ الاعتباريةِ.

وإن أرادَ به [أي: بما ذكره من اعتباريةِ الوجودِ]: أنَّ حقيقتهِ [أي: حقيقةِ الوجودِ] إنّما يلزمُها شيءٌ من المفهوماتِ الاعتباريةِ، ويحصلُ من اجتماعِ الأمرينِ مجموعٌ اعتباريٌّ، فلا منازعةَ لنا في ذلك، لكن لا يلزمُ من

---

وتحقّقها إمّا يكون زائداً عليها أو غير زائد، وعلى فرض عدم الزيادة، فهو إمّا نفسها أو جزؤها، فالأمر لا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون تحقّقها (وجودها) زائداً عليها.

والثانية: أن يكون تحقّقها هو نفسها.

والثالثة: أن يكون تحقّقها هو جزءاًها.

فعلى الحالة الثانية والثالثة، لا مجال للشكّ في تحقّق ما به تتحقّق الماهية، وهو «الوجود» وعدم اعتباريته كما هو واضح، وأمّا على الحالة الأولى - وهي أن يكون تحقّقها ووجودها زائداً عليها - فنقول: إنّه لا شكّ في: أنّ الملاك في تقوّم الماهيات العينية الموجودة هو التحقّق العينيّ - أي الوجود العينيّ - لأنّها ما لم تقترن به لا تكون متحقّقه. ولا شكّ أيضاً في: أنّ ملاك تقوّم الأمور العينية وتحقّقها لا بدّ وأن يكون أمراً عينياً غير اعتباريٍّ؛ فعليه لا يبقى مجال للقول باعتبارية التحقّق «الوجود» وإنكار أصلته وتحقّقه. بل لا بدّ من القول بعينته وعدم اعتباريته\*؛ ذلك لأنّه هو الذي به تحقّقت الماهيات فيجب أن يكون متحقّقاً.

---

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة حسن رمضاني: ص ١٥٩.

ذلك كون الوجود نفسه أمراً اعتبارياً.

وإن أراد به: أن نفس ذلك التحقق من الاعتبار العقلية، فمن البين أنه ليس كذلك؛ لأن لكل واحدة من الماهيات الموجودة في الأعيان، تحقّقاً وهويّة عينية، فذلك التحقق والهويّة، لو كانتا زائدين عليه [أي: على كل واحد من الماهيات] كان نفس التحقق العيني من الأمور الحقيقية؛ لأن ما به يتقوم الأمر الحقيقي ويتحقق به، لا بد وأن يكون حقيقياً، ولو كانتا [أي: التحقق والهويّة] نفس الماهية، كان ذلك التحقق إما نفس تلك الماهيات، أو جزءاً منها؛ لكونه [أي: التحقق] مشتركاً بين الجميع، فلا يكون مجرد أمر اعتباري.

وأيضاً<sup>(١)</sup>: لو لم يكن للوجود العيني تحقّق في الأعيان، لكانت الماهيات

(١) هذا هو الدليل الثاني من أدلة بطلان ما نسب لشيخ الإشراق، وحاصله: أن الماهية واحدة - بلا كلام ونقاش - في الخارج والذهن؛ لوجوب التطابق بين الماهية الحاصلة في الذهن والماهية الموجودة في الخارج كي يحصل التطابق بين العلم والمعلوم، وعليه لو كانت الماهية الحاصلة في الخارج حاصلة فيه بنفس الوجود التي تحصل به في الذهن فيكون الوجود الخارجي اعتبارياً كالوجود الذهني وترتفع المغايرة بين نحوي الحصول؛ إذ لا يوجد هناك ما به تتحقق المغايرة بين الحصولين، لما ترتبت الآثار على الماهية الموجودة في الخارج كما هو الحال بالنسبة للماهية الموجودة في الذهن، وهذا باطل بالاتفاق.

وبعبارة أخرى: إن ملاك المغايرة بين الحصولين الذهني والخارجي إما الوجود أو الماهية، والكل متفق على أن الماهية واحدة في الخارج والذهن فلا يبقى إلا الوجود، وإلا لارتفعت المغايرة مطلقاً وهو باطل، ومنه يعلم أن الوجود له تحقّق في الأعيان.



الحاصلة في الأعيان، هي بعينها الحاصلة في الأذهان؛ إذ الحصول في الأذهان أولى بأن يكون اعتبارياً، ولا يكون التخالف بين الماهيات الذهنية والخارجية إلا بالاعتبار.

ولو كان الوجود من المعاني العقلية المحضة، للزم إما نفي المجعولية، أو كون الماهيات مجعولة<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الدليل الثالث في الرد على الشيخ السهروردي، وحاصله: لو كان الوجود من المعاني الاعتبارية المحضة، للزم إما مجعولية الماهيات، أو نفي المجعولية مطلقاً، وهو باطل بكلا قسميه.

وبعبارة أخرى: لو كان الوجود أمراً اعتبارياً، أي: لا مصداق له، فإما يلزم نفي قانون العلية والمعلولية، وإما يلزم مجعولية الماهية، والتالي بكلا شقيه باطل، فالمدّم مثله؛ إذ لو كانت الماهية هي الأصلية والوجود أمراً اعتبارياً، فإما أن تلتزموا أنه لم يُجعل؛ لأنه أمر اعتباري فماذا يُجعل؟ وهذا معناه نفي العلية، وإما أن يكون الجعل للماهية، وسيكون الجعل هنا جعلاً مركباً، والجعل المركب غير ممكن في الماهيات؛ ذلك لأنّ جعل الذاتيات للذات غير معقول، أي: إنّ الماهيات من حيث هي ماهيات، ليست بمجعولة؛ لأنّ الذاتيات ذاتية للذات، والذاتي غني عن الجعل. نعم، يمكن جعل الوجود لهذه الذات، أما جعل نفس الذات ذاتاً فهو غير معقول، لذا فيلزم، إما نفي المجعولية - إذا لم يُجعل شيء - أو يلزم كون الماهيات مجعولة، والجعل البسيط في الماهيات غير معقول، وهذا معنى القول المنسوب للشيخ الرئيس: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل أوجدها» إذن بناءً على: أنّ الماهية هي الأصلية وأنّ الوجود أمر اعتباري، يلزم إما نفي المجعولية وإما جعل الماهية، والتالي بكلا شقيه باطل، فالمدّم مثله. وسيأتي بيان عدم مجعولية الماهيات في الأبحاث التالية.

وأيضاً<sup>(١)</sup>، فإننا ندركُ تحقُّقاً في الأعيان، فذلك التحقُّقُ يستحيلُ أن لا يكونَ متحقِّقاً في الأعيان، فيكونُ متحقِّقاً في الأعيان.  
فإن قيل<sup>(٢)</sup>: لو صحَّ ذلك [أي: ما في الدليل المتقدِّم] لصحَّ أن يقال:

(١) هذا هو الدليل الرابع في الردِّ على القول باعتبارية الوجود، وحاصله: أننا ندرك مفهوماً، هذا المفهوم حقيقته أنه في الأعيان، وما هذه حقيقته لابدَّ أن يكون موجوداً في الأعيان، ولو لم يكن موجوداً في الأعيان، للزم سلب الشيء عن نفسه، وسلب الشيء عن نفسه محال.

بعبارة أخرى: إننا إذا أدركنا مفهوماً حقيقته أنه متحقِّق في الأعيان، فإن كان متحقِّقاً في الأعيان، فقد ثبت المطلوب، وإن كان غير متحقِّق في الأعيان، فهذا معناه سلب الشيء عن نفسه، إذن لابدَّ أن يكون له مصداقٌ متحقِّق في الخارج والأعيان؛ قال بهمنيار في التحصيل: «بالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»\*.

(٢) هذا إشكال ومعارضة على الدليل الرابع، حاصله: لو تمَّ ما في هذا الدليل للزم أن يكون وجود الحادث المعدوم في الحال موجوداً؛ لأنَّ الوجود ثابت له فيلزم أن يكون موجوداً، حيث إنكم قلتم أنَّ التحقُّق لا يمكن أن لا يكون متحقِّقاً، رغم أننا فرضنا أنَّ هذا الموجود معدوم في الحال.

وبعبارة أخرى: أنتم تقولون: بأنَّ الوجود يمتنع عليه العدم؛ إذ تعتقدون أنَّ التحقُّق يمتنع عليه أن لا يكون متحقِّقاً، وعلى هذا الأساس لابدَّ أن تقبلوا هذا اللازم وهو أنَّ وجود الحادث المعدوم الآن موجود، فحيث قبلتم أنَّ التحقُّق في

\* التحصيل: ص ٢٨٦؛ وللتفصيل في مبحث أصالة الوجود يمكن الرجوع إلى كتاب الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، للسيد الحيدري: ج ٢ ص ٤٧.

وجودُ الحادثِ المعدومِ في الحال، يمتنعُ أن لا يكونَ وجوداً، فيكونُ موجوداً، ولا يكونُ معدوماً في الحال.

قلنا<sup>(١)</sup>: لا نُسلِّمُ بطلانَ ما ذكرْتُم من النتيجة؛ إذ الوجودُ غيرُ قابلٍ

الأعيان لا بدّ أن يكون متحقّقاً في الأعيان، وإلاّ إذا لم يكن متحقّقاً يلزم سلب الشيء عن نفسه، فإذا صحّ ما قلتموه لصحّ أن يكون وجود الحادث المعدوم في الحال موجوداً، وإلاّ لزم سلب الشيء عن نفسه، وكيف يمكن قبول أن يكون وجود الحادث المعدوم في الحال موجوداً؛ إذ لا شكّ في بطلانه، وعليه يبطل ما ذهبتم له من تحقّق الوجود في الأعيان.

(١) هذا جواب على الإشكال المتقدّم، حاصله: يقول نلتزم باللازم، أي بعدم بطلان التالي، ولا نُسلِّمُ بطلان النتيجة؛ ذلك لأنّ وجود الحادث المعدوم في الحال موجود لا معدوم؛ لأنّه إذا قلنا «معدوم» يلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّه وجود، وكيف يمكن أن يكون الوجود معدوماً، ولا يلزم من ذلك التناقض؛ لأنّ الوجود معدوم بالحمل الشائع لا بالحمل الأوّلي، والذي يلزم منه التناقض: هو لو كان بالحمل الأوّلي، أي: إني أريد أن أقول إنّ هذا المفهوم ليس له مصداق في الخارج، وهذا لا تناقض فيه.

وبعبارة أخرى: نلتزم بالنتيجة. نعم، نقول: إنّ وجود الحادث المعدوم في الحال ليس بمعدوم، بل هو موجود، لماذا؟ ذلك لأنّنا نقول: إنّ هذا الوجود ليس له مصداق في متن الأعيان؛ إذ الوجود غير قابل للعدم؛ لأنّه يلزم اجتماع النقيضين - كما أنّ الوجود غير قابل للوجود، لأنّه يلزم اجتماع المثليين؛ لأنّ الوجود غير موجود بوجود آخر - نعم، الماهيّة المقترنة به تارة تكون مقترنة بهذا الوجود، وأخرى غير مقترنة به. فإذا قلنا «معدوم» فليس الوجود معدوماً، وإنّما الماهيّة المقترنة معه معدومة، فالوجود الحادث المعدوم في الحال

للعدم، كما هو غير قابل للوجود، بل القابل للعدم هو الماهية، فهي إنما تنعدم بزوال مقارنتها للوجود.

والحق: أن الوجود العيني كما هو متصور بالبديهة كذلك تحقُّقه في الأعيان معلوم بالبديهة، لكن الاشتباه في مثل هذا الموضع قد يقع لا للدقة والخفاء، بل لشدة الوضوح والجلء<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن الذكي العارف بأصول الصناعة، لو أحاط بجميع المباحث التي أوردتها هاهنا، ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضع<sup>(٢)</sup>.  
وأما تصريح القول على ما يشهد به الحدس القوي والبرهان المبين، ففي كتابنا المسمى بالحكمة المنبعة).

وكذا قال في موضع من الحكمة الرشيدية: «فلئن جعلتم الوجود العيني كسائر السلوب والإضافات، فلنجعل المفهومات الباقية بأسرها جارية مجراها [أي: مجرى السلوب والإضافات] بل هي [أي: تلك المفهومات] أولى بأن تجعل من قبيل الاعتبار، ثم نجعل نفسه [أي: الوجود العيني] أصلاً حقيقياً لما عداه في الأعيان»<sup>(٣)</sup>.

إذا نظرت فيه إلى الوجود، فهو موجود، وإذا نظرت إلى الماهية وعدم اقترانه معها فتكون معدومة، فالعدم للماهية لا للوجود.

(١) أي والحق في مسألة الوجود: أن الوجود العيني كما أنه متصور بالبداهة، كذلك تحقُّقه في الأعيان معلوم بالبداهة؛ ولذلك نبه على أن هذه الوجوه إنما هي منبهات لا أكثر، ولكن لما كان الوجود شديد الظهور والجلء، اشتبه الأمر على البعض فظنوا أنه غير متحقق في الأعيان.

(٢) يعني: لاح له: أن الوجود هو الأصيل وأن الماهية أمرٌ اعتباري.

(٣) هذا وجهٌ تنبيهيٌّ آخر، كان الماتن قد ذكره في كتاب (الحكمة الرشيدية) جاء

وقال [الماتن] في موضع آخر منها [أي: من الحكمة الرشيدية]: «لا شك أن اتّصاف الماهيات بالوجود العيني في الأعيان، يستدعي حصول ذلك الوجود في الأعيان، بخلاف ما يكون حقيقته نفس هذا الوجود أو ملزومه. وقد يشتبه الأمر على الأذكياء في مثل هذا الموضوع، لا لخفائه وغموضه، بل لشدة ظهوره...»<sup>(١)</sup>، هذا كلامه.

به الشارح هنا لإتمام الفائدة، وحاصل هذا الوجه: لو كان الوجود العيني لا مصداق حقيقي له كما هي المفاهيم الاعتبارية الإضافية الأخرى، لكان مشابهاً لها في عدم التحقق والواقعية، ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك أمر واقعي أصلاً؛ إذ سيكون كل شيء كسائر السلوب والإضافات التي لا تحقق لها، وهذا لا يقبله العقل السليم؛ إذ كل عاقل يحكم بتحقق الواقعية، وإذ لا يمكن أن تتحقق الواقعية بما عدا الوجود من مفاهيم، فلا مناص من القول بتحقق الوجود الذي يكون أصلاً حقيقياً لما عداه للتحقق في الأعيان.

(١) هذا دفع دخلٍ مقدّرٍ كان قد ذكره الماتن في كتاب (الحكمة الرشيدية) والدخل المقدّر حاصله: أنكم عندما قلتم: إن الماهية موجودة فهي تتّصف بالوجود، كما نقول: الإنسان موجود، الشجر موجود، فلكي تتّصف الماهية بالوجود فإنّها تحتاج للوجود في ذلك الاتّصاف؛ وعليه فإذا قلتم: الوجود موجود، فالوجود يحتاج إلى وجودٍ آخر ليتّصف بالموجودية.

وحاصل الردّ: أن الماهية حيث إن الوجود عرضيٌّ بالنسبة لها إذا قارنها، تصير بمقارنتها إياه موجودة وإلا فهي معدومة، وهذا بخلاف نفس الوجود - بينما كان - فإنّه موجود بنفسه من دون الحاجة إلى الاقتران بشيء أصلاً، بل ما تكون حقيقته أنّه في الأعيان لا يمكن أن يكون غير ذلك فيحتاج إلى غيره. وقد يشتبه هذا الأمر في مثل هذا الموضوع على الأذكياء، لا لخفائه وغموضه،

ولا يستريبُ مَنْ كَشَفَ القِنَاعَ عن تلك الوجوه، اللائحة منها أنوارُ التحقيق: أن ما لَوَّحَ إليه [الماتنُ] في معنى الوجود، بمعزلٍ عما عليه آراءُ الحكماء المتأخرين، سيما المشائين منهم<sup>(١)</sup>.

لا يقالُ<sup>(٢)</sup>: كيف ذلك، وقد نراه يقتفي آثارهم [أي: آثار الحكماء] في تبين مقاصدهم، وترتيبِ براهينهم، ثم يشرعُ في تزييفِ بعضٍ وانتقادِ آخر، ولا شكَّ أن ذلك إنما يتمُّ عند تواطؤِ الاصطلاحين، وتوافقِ العرفين.

لأننا نقولُ<sup>(٣)</sup>: إن تلويحَه على ما اختصَّ به من الرأي - بعد تنزُّله معهم

بل لشدة ظهوره ووضوحه. كما قال الحكيم السبزواري:

يا من اختفى لفرط نوره      الظاهر الباطن في ظهوره

(١) يعني لاح له: أن الوجود هو الأصيل، وأن الماهية أمرٌ اعتباري كما مرَّ معنا قبل قليل.

(٢) هذا إشكالٌ على قوله بالانعزال بين ما عليه الماتن وما عليه الحكماء، وحاصله: إذا لم يكن هناك اتفاقٌ في المعنى، ومحلُّ النزاع بين الماتن والحكماء، فسيكون البحث غير منتظم؛ إذ إنَّه يتكلَّم عن شيء وهم يتكلَّمون عن شيء آخر، هذا أولاً، وثانياً: إنَّه يرجع ويكون النزاع نزاعاً لفظياً بينكم وبينهم.

(٣) هذا جواب على الإشكال المتقدم، حاصله: أن ذلك لا يضرُّ الماتن في شيء؛ ذلك لأنَّه لَوَّحَ بالقول بأصالة الوجود بعد أن أراد أن يبحث على طريقة الحكماء بما لديهم من مخاطبات في عرفهم الخاص، وعلى أصول صناعتهم وتنقيح ذلك وتحقيقه بأقصى ما هو ممكن، ثم الإبانة عما لزمهم من وجوه الاختلال والانحرام مؤيِّدة بالبراهين التي لا يحوم حولها شوائب الأوهام، وذلك التلويح مما لا يتعرَّى به صورة المبحث عن ملابس الانتظام، فهو أولاً يدخل على طريقتهم، ثم يبيِّن أن هؤلاء يبنون على اعتبارية الوجود وهو يبني على أصالة الوجود، ثم يؤيد

[أي: مع الحكماء] بما لديهم في مخاطبتهم العرفية على أصول مباحثهم<sup>(١)</sup>، وتنقيح ذلك وتحقيقه بأقصى ما ينتهي إليه جهة الإمكان، ثم الإبانة عما لزمهم من وجوه الاختلال والانحرام، مؤيداً بالبراهين التي لا تحوم حولها شوائب الأوهام - مما لا يتعرى به صورة المبحث عن ملابس الانتظام. على أن النزاع في هذه الصورة، ليس مقصوراً على اللفظ فقط، فإن المعنى الذي ذهبوا إلى اعتباريته هو الذي بين المصنف بالوجوه المذكورة أنه حقيقي. كما أن ما ذهبوا إلى أنه حقيقي من الماهيات، ذهب إلى أنها من النسب والاعتبارات.

ثم إنهم<sup>(٢)</sup> لما خصصوا (لفظ الوجود) من جميع مراتبه وأقسامه بما

مطلبه بالبراهين، فأين قولكم أن البحث غير منتظم؟ بل البحث منتظم وعلى الأسس الصحيحة، ولكن على اصطلاحات الحكيم لا على اصطلاحات العارف؛ فيبقى البحث منتظماً، ولا يخرج عن النظم والانتظام. كما أن النزاع ليس لفظياً؛ ذلك لأن الماتن كان قد بين أول الأمر ماذا يريد وماذا يقول القوم، وأن المعنى الذي ذهبوا إلى اعتباريته هو ذلك المعنى المتقدم، وهو الذي بين المصنف - وبالوجوه المذكورة - أنه حقيقي، فليس النزاع لفظياً، بل هو نزاع حقيقي وواقعي، كما أن ما ذهبوا إلى أنه حقيقي من الماهيات، ذهب المصنف إلى أنه من النسب والاعتبارات. أي: هم قالوا: إن الوجود أمرٌ اعتباري، والماهيات أصيلة، والماتن قال: إن الوجود أصيل، والماهيات اعتبارية.

(١) في بعض النسخ (أصول صاحبهم) وفي أخرى (أصول صناعتهم) بدل (أصول مباحثهم).

(٢) ثم إن الحكماء المتأخرين لما خصصوا لفظ الوجود بما يكون موجوداً بأحد

الكونين - الكون الخارجي أو الكون الذهني - وقالوا بأن مفهوم الوجود لا يصدق إلا على الكونين الخارجي والذهني، ولا يشمل الأعيان الثابتة والحقائق الإلهية في الصقع الربوبي، وعمّموه للكائنات بالكون العيني، يعني قالوا: إن مفهوم الوجود أيضاً يصدق على الصور الكونية التي لا يصدق عليها أتمها وجود عند العارف، فهم لما فعلوا ذلك - التخصيص من جهة، والتعميم من جهة أخرى - انفصلوا وتميّزوا عن العرفاء والمحققين، فأوجب ذلك أن تكون النسبة بين اصطلاح الوجود عند المحققين واصطلاحه عند الحكماء هي نسبة العموم والخصوص من وجه، على ما أُشير إليه في المقدمة عند قول الشارح: «فَعُلِمَ من هذا أن لفظ الكون - بالمعنى الذي ذهب إليه المحققون - يُباين لفظ الوجود على اصطلاحهم» فراجع.

وأما عمّا ذهب إليه الماتن حسبما عُرِف من تصفّح كلامه في ما دون هذه الرسالة - حيث إنّ هذه الرسالة مكتوبة في العرفان النظري، وأما تلك الرسائل فمكتوبة على ممشى القوم وعلى طريقة الحكماء - فقد خالفهم في تخصيصهم للفظ الوجود بما له أحد الكونين العيني أو الذهني، ووافقهم في تعميمهم إيّاه للصور الكونية، فأوجب ذلك أن تكون النسبة بين الوجود باصطلاح الماتن - فيما عدا هذه الرسالة - والوجود باصطلاح الحكماء هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً، أي صارت النسبة بينه وبين الحكماء هي العموم والخصوص المطلق، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ ما يثبت للعام يثبت للخاص أيضاً وليس العكس؛ لأنّ ما يقوله الحكماء يقوله العارف وزيادة، فتمّ كلامه مع الحكماء واستدلّاه عليهم؛ لأنّ ما ثبت للعام لا بدّ من ثبوته لخاصّه.

ولو كانت العبارة «ما ثبت للأعم لا بدّ من ثبوته للأخصّ» لكانت أدقّ؛ لأنّه



المطلب (هـ) ..... ٢٥٧

يكونُ له أحدُ الكونينِ وعمّموه للكائناتِ بالكونِ العينيِّ، انفصلوا عمّا ذهبَ إليه المحقّقونَ في ذلك بالعمومِ والخصوصِ من وجه، على ما أُشيرَ إليه في المقدّمة.

وأما ما ذهبَ إليه المصنّفُ حسبما عُرِفَ من تصفّحِ كلامه فيما دونَ هذه الرسالة، فبالخصوصِ فقط دونَ العمومِ.

وإذا تقرّرَ هذا، فتمّ كلامه معهم، واستدلّاه عليهم؛ لأنّ ما ثبتَ للعامّة، لا بدّ من ثبوته للخاصّة.

---

يريد أن يقول: إنّ كلامنا أعمّ من كلام الحكماء، فإذن نحن نقول ما تقولونه وزيادة.

وللزيادة في تفصيل هذا البحث يمكن الرجوع إلى كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٦١.



## المطلب (٦)

### [ في وجوب حقيقة الوجود والدليل عليه ]

قال: «وَمِنَ الْبَيِّنِ: أَنَّ حَقِيقَتَهُ [أي: الوجود] من حيثُ هي هي، لا تقبلُ العدمَ لذاتها؛ لامتناعِ اتِّصافِ أحدِ النقيضينِ بالآخر، وامتناعِ انقلابِ طبيعتهِ إلى طبيعةِ الآخر، ومتى امتنعَ العدمُ عليها [أي: على حقيقة الوجود] لذاتها، كانتُ واجبةً لذاتها»<sup>(١)</sup>.

(١) إنَّ الماتن وبعد أن بيّن وأثبت: أنَّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ، وكذلك بيّن وأثبت: أنَّ هذا المفهوم له مصداق بالذات أصيل في الواقع، شرع الآن في إثبات أكثر أوصاف تلك الحقيقة ظهوراً، وهي عبارة عن وجوبها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات التي يمكن أن تؤخذ معها.

والمقصود من حقيقة الوجود هنا هي نفس حقيقته الإطلاقيّة لا واجب الوجود، أي ليس البحث في أنَّ واجب الوجود واحد، بل البحث في أنَّ الوجود من حيث هو هو واجب، والواجب واحد لا شريك له، إذن الوجود واحد لا شريك له، وهذا المطلب هو أحد أهمّ مقاصد هذه الرسالة، من إثبات وجوب حقيقة الوجود ووحدتها الشخصية، ثمّ ينتقل إلى بيان من هو الموحد، وسيتضح أنّه لا يتحقّق مصداق ذلك إلّا في الإنسان الكامل.

وأما فيما يتعلّق بإقامة البرهان على وجوب حقيقة الوجود، فقد أشار الماتن إلى دليل وأشار الشارح إلى خمسة أدلّة، فتصير الأدلّة ستّة.

أما ما أشار له الماتن فمحصله: أنَّ حقيقة الوجود من حيث هي هي يمتنع عليها

العدم لذاتها (هذه صغرى القياس). وكل ما امتنع عليه العدم لذاته، فهو واجب (هذه كبرى القياس) إذن حقيقة الوجود من حيث هي واجب (وهذه نتيجة القياس). والكبرى لا كلام فيها وهي محل إجماع الجميع، وإنما الكلام كل الكلام في صغرى القياس، وهي: أن حقيقة الوجود من حيث هي يمتنع عليها العدم لذاتها، فما الدليل على إثبات هذه الصغرى؟ هنا يأتي قياس شرطي استثنائي حتى يُثبت صغرى القياس، وهو: نحن نقول: إن حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها؛ إذ لو قبلت العدم لذاتها فهي إما أن تتصف بالعدم، أو تنقلب عن حقيقتها إلى حقيقة أخرى، والتالي بكلا قسميه باطل جزماً؛ لاستلزامه المحال - وذلك لاستحالة اتّصاف حقيقة الوجود بالعدم، واستحالة انقلاب حقيقته إلى العدم - فالمقدّم مثله بالطلان.

أما الملازمة، أي لو فرضنا: أن حقيقة الوجود بما هي هي، تقبل العدم لذاتها، فهذا معناه أنها قابلة للاتّصاف بالعدم إما مع بقاء حقيقة الوجود على حاله، أو مع عدم بقائه، وبالتالي انقلابه عن حقيقته. فإن كان مع بقاء الوجود على حاله، فيلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ المفروض: أن الوجود يتّصف بالعدم مع بقائه على وجوده، وهذا اجتماع للنقيضين، وإن كان مع عدم بقاء الوجود على حاله فيلزم الانقلاب المحال؛ وذلك لأنّ الانقلاب من دون وجود المادّة المشتركة وبدون الخروج من القوّة إلى الفعلية مستحيل، والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدّم مثله، أي: إن حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها؛ لأنّها لو قبلت للزم إما اجتماع النقيضين وإما الانقلاب المحال، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وكل ما لا يقبل العدم لذاته فهو واجب، إذن حقيقة الوجود من حيث هي هي واجب.

وقد أشار ابن الفناري - في مصباح الأئمة - لهذا الدليل بقوله: «إنّ الوجود

المطلق لو لم يكن موجوداً كان معدوماً، وإلا كذب أجلى البديهيات [وهو ارتفاع النقيضين] فارتفع الثقة عن العلميات، لكن المعدوم إن كان بمعنى المتّصف بالعدم لزم اتّصاف الوجود بالعدم واجتمع النقيضان، وإن كان بمعنى المرتفع رأساً، فالوجود المطلق لو ارتفع، ارتفع كلّ وجود حتّى الواجب، كما أنّ الإنسانية المطلقة لو ارتفعت، ارتفع كلّ إنسانية، فلم يبق إنسان، وارتفاع وجود الواجب ممتنع، فكذا ارتفاع الوجود المطلق، وكلّ ما ارتفاع وجوده ممتنع فوجوده واجب؛ لما تبين في العقليات»<sup>١\*</sup>.

وأشار له القيصري بقوله: «... وليس له ابتداء وإلا لكان محتاجاً إلى علّة موجودة؛ لإمكانه حينئذٍ، ولا له انتهاء؛ وإلا لكان معروضاً للعدم فيوصف بضده أو يلزم الانقلاب»<sup>٢\*</sup>.

ويمكن هنا أن نُشكل بالإشكال التالي: أنتم لم تُثبتوا لنا لحدّ الآن أنّه يوجد عندنا حقيقة واحدة للوجود؛ إذ ربّما كانت هناك حقائق متباينة كما يذهب لذلك المشاء، أو حقيقة واحدة مشكّكة كما يعتقد صدر المتألّهين، إذن بأيّ بيان تقولون بأنّه لا تقبل العدم لذاتها؟ فما هو الموضوع في محمولكم أنّها لا تقبل العدم؟ فعليكم أولاً أن تُثبتوا وحدة مصداق هذه الحقيقة، ثمّ تعالوا وتكلّموا عن وجوبها أو عدمه؛ ولهذا سيأتي الكلام في المطلب (٧) في إثبات أنّ حقيقة الوجود الواجبة مطلقة بالإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ، عند قول الماتن: «وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها غير المأخوذة بقيد العموم...» ثمّ ردّ القول بالتشكيك في المطلب (١٥) بعد بيان ما ذهب إليه أهل النظر في الحقيقة الواجبة في

\*١. مصباح الأنس: ص ١٥٧.

\*٢. شرح الفصوص بتعليقة حسن زاده آملي: ج ١: ص ٣٠.

أقول: بعد إثبات اشتراك معنى الوجود، شرع [الماتن] في بيان وجوبه الذي هو أحد المقصدين<sup>(١)</sup>، وتقرير ذلك:

أن حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها، وكل ما لا يقبل العدم لذاته يكون واجباً لذاته، أنتج: أن حقيقة الوجود واجبة لذاتها. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأن حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها، لأمكن اتصافها به [أي: بالعدم]. ولو أمكن اتصافها به، لم يلزم من فرض وقوعه محال. لكن التالي باطل؛ لاستلزام فرض وقوعه المحال، وذلك لأن الموصوف<sup>(٢)</sup> حينئذ لا يخلو من أن يكون باقياً على حقيقته عند اتصافه بالعدم أو لا. فإن كان باقياً، يلزم اتصاف أحد التقيضين بالآخر ضرورة. وإن لم يكن باقياً، يلزم انقلاب طبيعة الوجود إلى طبيعة العدم. وكلاهما بين الاستحالة.

هذا ما اكتفى به المصنف في إثبات وجوب الوجود؛ إذ اللبيب يكفيه اليسير، والبليد لا يكفيه الكثير.

لكن يمكن إثباته [وجوب الوجود] بوجوه عديدة، نتعرض لطرف منها؛ تبصرة للناظرين، وتحريضاً للمستبصرين من الناظرين.

المطلب (٨) وربها لو كان قد قدم المطلب السابع على السادس، لكان أفضل.  
 (١) في بعض النسخ (أحد المقاصد) بدل (أحد المقصدين) والمقصود بها هنا وجوب الوجود؛ إذ قد قال الشارح فيما تقدم: «... وذلك لأن الكلام فيها [أي: في هذه الرسالة] يرجع إلى مطلبين: الأول: إثبات وحدة مطلق الوجود، ووجوبه» فهنا يتكلم عن الوجوب، وسيأتي الكلام عن الوحدة والإطلاق.  
 (٢) وهو حقيقة الوجود من حيث هي هي.

## [أدلة الشارح على إثبات وجوب حقيقة الوجود]

[الدليل] الأوّل: أنّ الوجود المطلق موجودٌ بسيطٌ وغيرٌ معلول؛ وكلُّ ما كان كذلك، فهو واجبٌ لذاته.

أمّا كونه موجوداً، فلاّنه لو كان معدوماً، لزم اتّصافُ الشيءِ بنقيضه، والموصوفُ يبقى مع الصفة، والشيءُ لا يبقى مع نفيه.

وأمّا كونه بسيطاً، فلاّناً أجزاءه لو كانت موجودةً، لزم تقدّمُ الوجودِ على نفسه، وإن كانت معدومةً، لزم عدمه.

وأمّا كونه غيرٌ معلول، فلاّنه لو لم يكن كذلك، لزم تقدّمُ الشيءِ على نفسه، ضرورةً تقدّم وجودِ العلة على المعلول.

وأمّا بيانُ أنّ كلّ ما ثبت له هذه الأحكام فهو واجبٌ لذاته، فظاهر<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الدليل الأوّل من الأدلة الخمسة التي يذكرها الشارح في إثبات حقيقة الوجود، وهو على هيئة قياس اقترايّي من الشكل الأوّل، وحاصله: أنّ الوجود المطلق موجودٌ، وبسيطٌ، وغير معلول. وكلّ ما كان موجوداً وبسيطاً وغير معلول فهو واجب. إذن الوجود المطلق واجبٌ.

وتوضيحه: أنّ الوجود المطلق - يعني الوجود من حيث هو هو - موجودٌ، بسيطٌ، وغير معلول، إذن هنا ثلاثة أوصاف: موجود، بسيط، غير معلول.

أمّا كونه موجوداً، فلاّنه لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، وإذا كان معدوماً فإنّما مع بقاء الموضوع فيلزم اجتماع النقيضين (الموصوف مع الوصف) أو مع عدم بقاء الموضوع فيلزم الانقلاب المحال، وقد تقدّم بيان هذا؛ إذ الموصوف يبقى مع الصفة وفرضنا: أنّ الوجود يتّصف بنفيه، فيكون منقياً معدوماً.

وأمّا كونه بسيطاً أي صرف الوجود ومحضه؛ ذلك لأنّه إذا كان مركّباً؛ لكانت

[الدليل] الثاني: أنه لو لم يكن [الوجود] واجباً، لكان ممكناً أو ممتنعاً؛ ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلاثة.  
والأوّل مُحال؛ إذ المُمكن ما يقبل لذاته الوجودَ والعدم، والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه.

والثاني أيضاً مُحال؛ إذ الممتنع معدوم، والوجود موجود؛ لما تقدّم، ولأن امتناعه يقتضي انتفاء الوجودات، ضرورة وجوب اتّصاف الخاصّ بما يتّصف به العامّ المطلق<sup>(١)</sup>.

له أجزاء إمّا موجودة أو معدومة، فإذا كانت له أجزاء موجودة كانت أجزاؤه متقدّمة عليه - كما ثبت في محله من تقدّم أجزاء المركّب (التي هي كالعلة له) عليه - فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهذا محال، وإذا كانت معدومة، آل الأمر إلى عدم المركّب لعدم أجزائه.

وأما كونه غير معلول؛ فلاّنه لو كان معلولاً لكانت له علة موجودة والعلة متقدّمة على معلولها، فيلزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه، إذن إذا ثبت أنّ الوجود المطلق موجود، فهو بسيط وهو غير معلول.  
وكلّ ما كانت له هذه الأوصاف والأحكام فهو واجب لذاته.

(١) هذا هو الدليل الثاني من الأدلة الخمسة للشارح، وحاصله: أنّ الأشياء إمّا واجبة وإمّا ممكنة وإمّا ممتنعة، فهنا نقول: لو لم تكن تلك الحقيقة الواحدة واجبة لكانت إمّا ممكنة أو ممتنعة؛ لانحصار الموادّ بهذه الثلاث ووجوب اندراج جميع المفهومات تحتها.

ويستحيل أن تكون ممكنة؛ لأنّ الممكن هو ما يقبل الوجود والعدم، والمفروض: أنّ الحقيقة التي نتكلّم عنها موجودة، فكيف تقبل نفسها أو نقيضها؟! إذ لو قبلت الوجود للزم اجتماع المثليين، ولو قبلت العدم للزم اجتماع النقيضين.



وقد تعرّض بعض المتأخرين لجوابه.

فمنهم من اختار الشق الثاني [أي: الامتناع] وجعل معنى اتّصاف الشيء بالوجود: أنه بحالة إذا حضر في الذهن اتّصف بالوجود، كما تتّصف الأمور الخارجيّة بالوجود والإمكان، مع عدم هويّتها في الخارج، كذلك الوجود ليس له هويّة في الخارج، مستنداً في ذلك إلى مجرد تصريح الفاضل الطوسي رحمته الله بأنه [أي: الوجود] من المعقولات الثانية<sup>(١)</sup>.

ويستحيل أن تكون تلك الحقيقة ممتنعة أيضاً؛ لأنّ الممتنع معدوم، وكيف يمكن أن تكون تلك الحقيقة معدومة وقد فرضناها أنّها موجودة، والموجود لا يمكن أن يكون معدوماً، وقد تقدّم في الوجه الأوّل أنّ الوجود المطلق موجود، وإلا لزم اجتماع النقيضين.

ثمّ إنّه لو كان ممتنعاً للزم انتفاء جميع الوجودات والماهيات عن متن الواقع؛ ذلك لأنّها وجوداتٌ خاصّةٌ منظوية تحت الوجود العامّ، فلو انتفى العامّ لانتفى الخاصّ - كما أنّه إذ انتفت الحيوانيّة انتفت الإنسانيّة - ولكنّ الوجودات الخاصّة غير منتفية، فلا يكون الوجود المطلق منتفياً.

فإذا ثبت بطلان التالي بكلا شقيّه، يثبت: أنّ تلك الحقيقة لا ممكنة ولا ممتنعة، إذن فهي واجبة.

(١) هذا إشكال من بعض المتأخرين على الدليل الثاني، حاصله: أنّا نختار الشق الثاني وهو امتناع الوجود المطلق؛ حيث إنّ مفهوم الوجود المطلق أمرٌ اعتباريٌّ ذهنيٌّ يمتنع أن يتحقّق في الأعيان؛ إذ إنّ من المعقولات الثانية الفلسفيّة، والمعقولات الثانية الفلسفيّة ليس لها وجود في الخارج. نعم، اتّصافها في الخارج وعروضها في الذهن. ومعنى اتّصاف الشيء بالوجود، أنّه عندما نقول: الشجر موجود، أنّ ذلك الشيء بحالة إذا حضر في الذهن اتّصف بالوجود،

وقد عرفت ما فيه من الخلل<sup>(١)</sup>.

وليت شعري أن هذا الفاضل إذا لم يرخص في جزئيات المسائل بمجرد ما نُقل عن عظماء أهل الكشف وأساطين الأئمة المهتمين - لأنه من الإقناعيات<sup>(٢)</sup> - كيف أقنع نفسه في هذه المسألة الجليّة بالنقل عن بعض أفاضل الناظرين، عاكفاً على ما استحصله بمجرد النظر مطمئناً لديه؟! ومنهم من اختار الشق الأول [أي: الإمكان] مطمئناً فيه، بما مرجعه إلى أن الوجود المطلق إذا أخذ لا بشرط شيء - أعني الكلي الطبيعي - لا يكون أمراً

كما تتصف الأمور الخارجيّة بالوجود والإمكان مع عدم هويّة الوجود والإمكان في الخارج، لا فقط عدم الهويّة، بل استحالة أن يكون نفس الوجود والإمكان في الخارج، كذلك الوجود ليس له هويّة في الخارج، وأنّ الماهية أصل التحقق الخارجيّ وأنّ الوجود أمر اعتباريّ، والمستند في ذلك هو تصريح الفاضل الطوسي رحمته الله في المسألة (٣٦) من الفصل الأول من تجريد الاعتقاد: أن الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية.

(١) هذا ردٌّ على من اختار الشق الثاني؛ حيث إن الكلام في مصداق الوجود والمستشكل أشكال علينا بمفهوم الوجود، أي أن المستشكل خلط بين مفهوم الوجود المطلق الاعتباريّ الذهني الذي يمتنع أن يتحقق في الأعيان، وحقيقة الوجود المطلق العينيّ التي يمتنع عليها العدم والبطلان؛ ولذلك فقد خالطه الوهم بعدم التفريق بين الوجود الاعتباري وبين حقيقة الوجود الذي يقول بها العارف وبوجودها، وقد تقدّم الردّ على هذا في أجوبة ما استدللّ به صاحب الإشراف، فراجع.

(٢) لأنّها خطاوية تعتمد على المشهورات والمقبولات والمظنونات، لا تتناسب مع العلوم الحقيقيّة المستخدم فيها البرهان المعتمد على اليقينيّات.

واحداً، بل [يكون] أموراً متكررة؛ إذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب  
والممكنات، فيكون بعض من الوجود المطلق واجباً، وبعضه ممكناً خاصاً<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى على من له أدنى ذريرة بأساليبهم: أن هذا التكثر إنما يتصور فيما  
صدق عليه تلك الطبيعة من الأفراد، وأما نفس حقيقة ذلك المفهوم الذي  
هو الكلي الطبيعي، فليس فيه تكثر ولا تعدد<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا إشكال آخر على الدليل الثاني المتقدم من الشارح حاصله: أننا نختار الشق  
الأول، وهو: أن يكون الوجود ممكناً بالإمكان العام؛ ذلك لأن مفهوم الوجود  
- ذلك المشترك المعنوي - من قبيل الكلي الطبيعي، لا حكم له، كما في الإنسان،  
فإنه من حيث كونه كلياً طبيعياً، لا عالم ولا جاهل. نعم، إنما يتعين حكمه من  
خلال أفرادهِ. فإذا كان الفرد عالماً، فالإنسان يكون عالماً، وإذا كان الفرد جاهلاً  
فالإنسان يكون جاهلاً؛ لأن الكلي الطبيعي موجود بوجود أفرادهِ، فإذا كان  
حكمه من خلال حكم أفرادهِ، فمفهوم الوجود المطلق أيضاً كذلك لا حكم  
له، أي لا بشرط شيء، وإنما حكمه من خلال ما يصدق عليه، وما يصدق  
عليه، بعضه واجبٌ وبعضه ممكنٌ بالإمكان الخاص، فيكون ذلك المفهوم العام  
الصادق على هذه الأفراد ممكناً بالإمكان العام، وما المحذور في ذلك؟

(٢) هذا رد على من اختار الشق الأول من الشقين المتقدمين؛ حيث إن الإشكال  
مبني على توهم أن حقيقة الوجود طبيعة كلية مفهومية لها أفراد متكررة منها  
ما هو واجب ومنها ما هو ممكن؛ وذلك لأن سائر الطبائع المطلقة، طبائع  
كلية مفهومية لا تحقق لها في عالم الأعيان وراء تحقق مصاديقها المتكررة، ولكن  
هذا بخلاف طبيعة الوجود المطلق، فإنها طبيعة كلية عينية لها تحقق وراء تحقق  
مظاهرها المتكررة، بل لا تحقق لمظاهرها إلا بتحققها، وكلام العارف حيث

[الدليل] الثالث: الوجود موجودٌ كما تقدّم، فلو لم يكن واجباً لكان ممكناً. فعلته لا محالة موجودة، فهي إما نفسه، أو جزئياً من جزئياته، وكلٌّ منهما يستلزم تقدّم الشيء على نفسه<sup>(١)</sup>.  
وقد أجابوا [أي: المخالفون] عن هذا أيضاً:  
تارةً: باختيار أن علته إنما هي جزئياً من جزئياته، وتقدّم الشيء على نفسه إنما يلزم لو لم يكن الوجود عارضاً له<sup>(٢)</sup>.

يقول بوجوب طبيعة مطلق الوجود، ناظرٌ إلى هذه الطبيعة لا إلى الطبيعة الكلية المفهومية التي لا تحقق لها إلا بتحقق مصاديقها، فلا يصح أن نقول بإمكان الوجود المطلق بذريعة إمكان بعض مصاديقه من دون محذور.

(١) هذا هو الدليل الثالث الذي يسوقه الشارح، حاصله: لقد تقدّم في الدليل الأول: أن الوجود موجود، فهذا الوجود لو لم يكن واجباً لكان ممكناً - ولا يمكن أن يكون ممتنعاً؛ إذ الموجود لا يمكن أن يكون ممتنعاً - فإذا كان ممكناً، احتاج إلى علة - ومعلوم أن العلة متقدّمة على المعلول - وعلته لا محالة موجودة، فإما تكون نفس هذا الوجود أو جزئياً من جزئياته؛ إذ لا غير هناك حتى تكون غيره، فإذا كانت علته نفس هذا الوجود، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإذا كانت جزئياً من جزئياته، لزم تقدّم الجزء على المركّب منه، وبالتالي يلزم تقدّم الشيء على نفسه أيضاً.

وقد أشار القيصري لهذا الدليل بقوله: «الوجود واجب لذاته؛ إذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه»\*.

(٢) هذا إشكال على الدليل المتقدّم حاصله: أن المستشكل يختار: أن علة الوجود

\* شرح فصوص الحكم بتعليق حسن زاده آملي: ج ١، ص ٣٧.

ذاهلاً عن أنّ العلة يجبُ تقدّمها بالوجود، والتقدّم المحال لازمٌ على كلّ تقدير<sup>(١)</sup>.

وتارةً: بأنّ الوجودَ المطلقَ ليس شيئاً واحداً حتّى تكونَ له علةٌ واحدة، بل الواجبُ موجودٌ مطلق، وكلُّ من الممكناتِ موجودٌ مطلق، فعلةٌ كلّ موجودٍ مطلقٍ موجودٌ آخرٌ مطلق، حتّى يُنتهى إلى موجودٍ مطلقٍ لا مؤثّر له<sup>(٢)</sup>.  
وقد عرفتَ ما فيه من الخلل<sup>(٣)</sup>.

المطلق جزئياً من جزئياته، وإشكال تقدّم الشيء على نفسه يلزم فيما لو كان الوجود معروضاً لذلك الجزئي، أمّا لو كان عارضاً له فلا يلزم ذلك، بل يلزم تقدّم معروض الوجود على الوجود؛ حيث إنّ مفهوم الوجود منتزَع من مصاديقه الخارجيّة فهي علةٌ له، وهذا ليس بباطل.

(١) ويرد على هذا المخالف بأنّه ذهل عن: أنّ العلة إنّما يجب أن تتقدّم على معلولها بالوجود، فلو تقدّمت على الوجود لزم أن تكون معدومة، والمعدوم لا يكون علةً للموجود.

(٢) هذا هو الإشكال الثاني على الدليل المتقدّم وحاصله: أنّ الوجود المطلق ليس شيئاً واحداً حتّى تكون له علةٌ واحدة، بل الواجب مفهوم له مصاديق متعدّدة ومختلفة، واحداً منها موجود مطلق واجبٌ لا علةٌ له، والمصاديق الأخرى موجودات مطلقة ممكنة بعضها علةٌ للبعض الآخر، حتّى تنتهي السلسلة إلى المصادق الذي هو موجود واجب مطلق لا مؤثّر له.

(٣) هذا ردٌّ على الإشكال المتقدّم حاصله: إنّ ما له أفراد متكثّرة إنّما هو مفهوم الوجود المطلق، لا حقيقة الوجود العيني المطلق؛ إذ هو حقيقة واحدة ممتدّة واجبة كما مرّ قبل قليل.

وقد قال القيصري: «الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجيّ والذهنيّ؛

وإنما أوردتُ حكايةَ كلامهم [المخالفين] لتنبيةِ الفطنِ على أنَّ العقلَ ما لم يكنْ بفطرتهِ السليمةِ خالصةً عن التحكيماتِ الوضعيّةِ والاعتباراتِ الإلفيّةِ لا تنفعُهُ بيّناتُ البراهينِ، ولا الدليلُ النظريُّ يوصلُهُ إلى اليقينِ، وإلّا فما لهؤلاءِ الأفاضلِ - معَ توغّلِهِم في أمرِ المجادلةِ وعلوّ مسلكِهِم في طريقِ المباحثةِ والمناظرةِ - تراهُم لا يركنُون إلى الحقِّ المينِ، معَ انسياقِ براهينِهِم هذا المساقِ، ويركَبونَ مطايا الاحتمالِ والتخمينِ<sup>(١)</sup>.

إذ كلٌّ منهما نوع من أنواعه...»<sup>\*١</sup>.

وقال أيضاً: «وهو حقيقة واحدة لا تكثُر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها»<sup>\*٢</sup>.

(١) والمراد من العلم هنا هو العلم الحسولي فإنّه لا يزيد صاحبه إلا التحكيمات الوضعيّة والاعتبارات الإلفيّة، وقد قال الشيخ الأكبر: «لما كانت الأنبياء (صلوات الله عليهم) لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي؛ لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه...»، وقال القيصري في شرحه: «أي لما كانت علوم الأنبياء (صلوات الله عليهم) مأخوذة من الوحي، كانت قلوبهم ساذجة مما يتعلّق بالنظر العقلي؛ لأنّه طريق الانتقاش بالتعمّل والكسب، والأمر كما هو لا يتجلّى إلا في القلب المجلّو الفارغ عن النقوش...»<sup>\*٣</sup>.

وسياتيك في مطاوي هذا الكتاب كيفية تطهير العقل عن كلّ هذه التقيّدات<sup>\*٤</sup>.

\*١. شرح الفصوص: ج ١، ص ٢٢.

\*٢. المصدر السابق: ص ٣١.

\*٣. شرح الفصوص بتعليقة الأشتياني، الفصّ العزيزي: ص ٨٢٤.

\*٤. إذا شئت فراجع مصباح الأنس: ص ٣٧.

[الدليل] الرابع: الوجودُ موجود، ووجوده نفسه، وكلُّ ما كان كذلك فهو واجبٌ لذاته.

أمّا كونه موجوداً؛ فلما تقدّم.

وأمّا أنّ وجوده نفسه؛ فلأنّه لولا ذلك لكان إمّا جزءاً له، أو خارجاً عنه. والأوّل يُفضي إلى تركيب الوجود - وقد سبق بطلانه - والثاني يستلزم التسلسل المُحال<sup>(١)</sup>.

وبيانه لمراتب الطهارة ومنها طهارة العقل، وقد نقل هناك عن الشيخ القونوي قوله: «...لما اتّضح لأهل البصائر أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف. وحال المرتبة النظرية قد استبان أنّها لا تصفو عن خلل، وعلى تسليمه لا يتمّ، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله بالتعريف الكاملة، والالتجاء التامّ وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التعلّقات الكونية والعلوم والقوانين. ولما تعذّر استقلال الإنسان بذلك في أوّل الأمر، وجب عليه اتّباع من سبقه بالاطلاع ممّن خاض لجة الوصول وفاز بنيل المأمول - كالرسل ومن كملت وراثته منهم علماً وحالاً ومقاماً، عساه سبحانه يجود بنور كاشفٍ يُظهر الأشياء كما هي، كما فعل ذلك بهم وبأتباعهم»\*.

(١) تقدّم: أنّ هذه الأدلّة بصدد إثبات أنّ الوجود المتحقّق في متن الأعيان والذي هو مصداق مفهوم الوجود - المشترك بالاشتراك المعنوي - الواحد الشخصي واجب بالذات؛ ذلك لأنّ العارف يعتقد بأنّ مفهوم الوجود في الذهن ليس له إلاّ مصداقٌ واحدٌ سعيّ إطلاقيّ، وما زاد عن ذلك فهو كالصور

\* شرح الفصوص بتعليق الأشتياني، الفصّ العزيزي: ص ٨٢٤، أو ارجع لكتاب «شرح مراتب الطهارة» للشيخ داود صمدي آملي.

## [الدليل] الخامس: الموجودُ شيءٌ له الوجود، وما له الوجودُ أعمُّ من أن

المرآتية والشؤون والظلال، وهذه الأدلة كلها لإثبات الوجوب بالضرورة الأزلية لذلك الوجود الواحد، وأن ذلك الوجود واجب بالضرورة الأزلية. ثم إنه لما أشكل على تلك الوجوه من الأدلة جاء بدليلين إضافيين، وحاصل هذا الدليل الرابع: أن الوجود موجود؛ لما تقدّم في الدليل الأول، ووجوده نفسه، أي: ليس وجود هذا الوجود بوجودٍ زائدٍ على ذاته، وإنما وجوده نفس ذاته، كما في: الشجر موجود، فإنه موجود بالوجود، أمّا الوجود فموجود بنفس ذاته لا بوجودٍ زائدٍ على ذاته، وهذا واضح أيضاً؛ إذن فالوجود موجود ووجوده نفسه، لا أنه موجودٌ بوجودٍ زائدٍ على نفسه؛ إذ لو كان وجوده زائداً عليه، لكان إما جزأه أو خارجاً عنه، ولو كان جزأه، للزم التركيب كما تقدّم في الدليل الأول، ولو كان خارجاً عنه للزم التسلسل؛ إذ ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الخارج، فيكون الكلام فيه نفس الكلام، وهكذا فيتسلسل، وكلاهما محال، أمّا التركيب فلما ثبت من: أن الوجود المطلق بسيط، وأمّا التسلسل فلما ثبت في محله من استحالة التسلسل، إذن الوجود - يعني ذلك الوجود المطلق الذي هو محلّ النزاع بين العارف والحكيم - موجود بنفس ذاته، وكلّ ما كان كذلك - أي: وكلّ وجود كان موجوداً بنفس ذاته - فهو واجب لذاته، إذن ذلك الوجود المطلق واجب لذاته.

وقد أشار القيصري لهذا الوجه بقوله: «الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه، وإلا يكون كباقي الموجودات في تحقّقه بالوجود ويتسلسل، وكلّ ما هو كذلك فهو واجب بذاته؛ لاستحالة انفكاك ذات الشيء عن نفسه»\*.

\* شرح الفصوص بتعليق الأشتياني، المقدمة: ص ١٨.



يكون عينه أو غيره، بخلاف طبيعة الوجود؛ فإنَّ الشيء ثابتٌ لنفسه؛ لأنَّ ما بالذات لا يمكنُ رفعه، فلا يؤثرُ الخارجُ فيه، وما ثبت له الوجودُ لا بواسطة أمرٍ فهو الواجب<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصل الدليل الخامس: أنَّ الموجود شيءٌ ثبت له الوجود، وما له الوجود - يعني الموجود - أعمُّ من أن يكون الوجود عينه أو أن يكون الوجود غيره؛ لأنَّه إذا كان ماهيةً فالوجود غيرها، وإذا كان نفس الوجود فالوجود عينه، لا أنَّه شيءٌ ثبت له الوجود، وهذا الوجود ثابت لنفسه لا بواسطة أمرٍ آخر، ولا يمكن رفعه عنه؛ لأنَّه عين ذاته، وكلُّ ما كان الوجود عين ذاته فهو واجب، إذن: الوجود واجب. وقد أشار له القيصري بقوله: «وأيضاً: كلُّ ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده وتحققه، والوجود من حيث هو وجود لا يحتاج إلى شيء، فهو غنيٌّ في وجوده عن غيره، وكلُّ ما هو غنيٌّ في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب بذاته»\*.

هذا وقد أضاف المحقق العارف محمد رضا القميشي دليلاً آخر قال فيه: «وفي هذا المطلب برهان ألهمني الله بفضله وجوده، أتم من البراهين المذكورة، مذكور في رسالة على حدة، تلخيصه: أنَّ الوجود من حيث هو هو - أي نفس الطبيعة الإطلاقيَّة مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات والحِيثَّات التعليليَّة والتقبيديَّة - يُنتزع منه مفهوم الوجود، ويُحمل ويصدق عليه، وكلُّ ما هو كذلك، فهو واجب الوجود بالذات، فالوجود من حيث هو هو، واجب الوجود بالذات.

أمَّا الصغرى فظاهرة، وأمَّا الكبرى فلأنَّ ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته، حيث التحقُّق والثبوت، فيمتنع طريان عدم عليه

\* شرح الفصوص بتعليقة الأشتياني، المقدمة: ص ١٨.

بالذات؛ لبطلان اجتماع النقيضين، وقلب أحدهما إلى الآخر، وهو المطلوب»\* .  
إلى هنا ثبت الاشتراك المعنوي لحقيقة الوجود، وأن الوجود المطلق متحقق في  
متن الأعيان، وأنه واجب بالذات.

وقد أشرنا فيما سبق أنه يمكن أن يلاحظ هنا أن تمامية هذه الأدلة تتوقف على  
ثبوت الموضوع (وهو حقيقة الوجود) في متن الأعيان، فإن ثبوت المحمول  
للموضوع في متن الأعيان - في مثل هذه المسائل التي هي بالحمل الشائع -  
يتوقف على ثبوت الموضوع أولاً كذلك، وما لم يثبت الموضوع لا يمكن  
التوصل إلى إثبات محمولاته له في متن الواقع كما هو واضح.

وما تقدم إثباته في الأبحاث السابقة وإلى الآن ليس أكثر من بحث الاشتراك  
المعنوي لحقيقة الوجود - سواء بنينا على القول بالوحدة الشخصية أو غيرها -  
وبحث أصالة الوجود، أي: إن الذي يمثل متن الواقع والأعيان هو الوجود،  
وكل شيء غيره فهو اعتباري تابع للوجود، إذن ما ثبت من خلال الأبحاث  
السابقة هو الاشتراك المعنوي وأصالة الوجود.

وهنا نسأل: ما هو المقصود من حقيقة الوجود الذي هو موضوع الدليل المتقدم  
الذي أثبت له الوجوب، فإن كان المقصود منه هو الوجود المفهومي، أي:  
حقيقة مفهوم الوجود هي التي لا تقبل العدم لذاتها، فيرد عليه أن مفهوم  
الوجود الذي هو مشترك معنوي بين أفرادها كما ينسجم مع الوحدة الشخصية  
للوجود كذلك ينسجم مع التشكيك الصدراحي الذي يؤمن بتعدد الوجود

\* تمهيد القواعد بتعليق الأشتياني: ص ٢١٣. كما يمكن مراجعة ما في هذا المطلب  
والأدلة عليه والإشكالات التي وُجّهت له بشكل مفصل في كتاب (مصباح الأنس):  
ص ١٥٣، وكتاب (نقد النقود) للسيد حيدر الأملي، المطبوع في ذيل جامع الأسرار:  
ص ٦٤٦، وكتاب (شرح فصوص الحكم): ج ١، الفصل الأول من المقدمات.

بنحو التشكيك. وهذا يعني أن الموضوع الذي ذكر في الأدلة يمكن أن يكون على مبنى العرفاء في الوحدة الشخصية وعلى مباني غيرهم، وهذا يعني أن الموضوع لم يتحدّد بعد، وإذا لم يتحدّد الموضوع ويتشخص لا يمكن حمل شيء عليه. وعليه فلا يمكن إثبات أن حقيقة الوجود واجبة لآته لم تتحدّد حقيقة الوجود بعد.

وأما إن كان المقصود من حقيقة الوجود (التي هي موضوع الدليل) هو المصداق لا المفهوم، فأيضاً يرد الإشكال؛ وذلك لأن حقيقة الوجود المصداقي فيها ثلاث نظريات - بناءً على أصالة الوجود - فإما القول بالوحدة الشخصية، أو التباين التام المنسوب للمشاء، أو القول بالتشكيك الصدراي، وعليه فلم يثبت إلى الآن أن حقيقة الوجود بما هي هي متحققة في متن الأعيان؛ لأن حقيقة الوجود بما هي هي إنما تكون كذلك بناءً على الوحدة الشخصية للوجود، التي هي إحدى النظريات في المسألة، ولم يثبت بعد، وما لم يثبت لا يتم الاستدلال؛ لآته هو الموضوع.

فإذا كانت أفراد حقيقة الوجود مختلفة فيما بينها - سواء كان بنحو التباين، أو بنحو التشكيك الصدراي - فهذا معناه أن حقيقة الوجود سوف تمثل الوجود الواجب والوجود الممكن، فكيف يمكن ادّعاء أن حقيقة الوجود بما هي هي واجبة؟ فهذا يؤدي إلى وجوب الأفراد الإمكانية لحقيقة الوجود\*.

فإننا لا نشكّ في أن الوجود متحقّق في متن الأعيان، كما لا نشكّ في وجوب مرتبة منه، ولكن من أين لكم أن تقولوا: إن الوجود حقيقة واحدة لا ثاني لها واجبة بالذات؟ من هنا سينتقل الكلام لإثبات الوحدة الإطلاقيّة لهذه الحقيقة الواجبة.

\* انظر: عين نضاخ تحرير تمهيد القواعد: ج ١، ص ٤٠٠.



## المطلب (٧)

[في إثبات أن تلك الحقيقة الواجبة مطلقة بالإطلاق الحقيقي الإحاطي]

قال: «وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها، [هي] غير المأخوذة بقيد العموم؛ إذ لا تحقق للأمر العام من حيث هو عام في الخارج، وغير المأخوذة بقيد مخصص من القيود الاعتبارية العدمية؛ لما مرّ، ولا بقيد مخصص من القيود الوجودية؛ لأنّ هذا القيد المخصص لها [أي: لتلك الحقيقة الواجبة] لو كان كالصورة بالنسبة إليها، لتركّب الواجب لذاته من جزئين، أو أجزاء مختلفة، هذا محال، ولو كان كالأمر العرضي بالنسبة إليها [إلى تلك الحقيقة] فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها، وإلا لاستحال أن يكون قيداً مخصصاً، وحينئذٍ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباین لها؛ لامتناع وقوع التسلسل في الأمور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا بحث جديد في إثبات إطلاق حقيقة الوجود عن كلّ قيد، وهو من أمّهات المطالب العرفانية، وفيه تبيّن: أنّ الوجود الواجب مطلق بالإطلاق الحقيقي، وممتاز عن ما سواه بالتعيين الإحاطي، لا بالتعيين التقابلي، وسيأتي كلام الشارح عن ذلك في المطلبين (١٧) و(٢٧) وعدّة مواضع أخرى، وربّما كان من الأفضل تقديم هذا البحث على البحث المتقدّم؛ إذ كان ينبغي أن يقول: إنّ مرادنا من حقيقة الوجود من حيث هي هي، هذا المعنى الإطلاقي، فإذا تبيّن وتحرّر محلّ النزاع، عندها ننتقل ونقول: هل هي واجبة أم ليست بواجبة، ثمّ نقيم الأدلة لإثبات وجوب هذه الحقيقة، لا أنّه نقدّم البحث في أدلة وجوب هذه الحقيقة - فتتوجه علينا كلّ تلك الإشكالات - ثمّ ننتقل إلى بحث: ما هو مرادنا من تلك الحقيقة؟ وربّما فعل ذلك لشحذ الذهن بردّ

الإشكالات المتوجهة على ذلك الترتيب كما عرفت، وكما سيشير هو لذلك في  
المطلب (٢٢).

على أي الأحوال: إن تلك الحقيقة التي ثبت أنها واجبة الوجود غير مقيدة  
بأي قيد إطلاقاً، فهي غير مقيدة بقيد العموم المفهومي؛ إذ لا تحقق للأمر  
العام إلا في الذهن؛ وغير مقيدة بقيد مخصص لا عدمي؛ لأنه يلزم منه  
عدمها، ولا بقيد مخصص وجودي، ذلك لأنه إن قيدت به، للزم من ذلك  
إما التركيب في حقيقة الواجب - لو كان القيد جزءاً من حقيقتها كالصورة  
بالنسبة لها - وهو محال؛ لأنه قد ثبت أنها بسيطة، أو يلزم أن تفتقر الحقيقة  
الواجبة إلى غيرها - إذا كان ذلك القيد مبيناً لها - وهو محال أيضاً؛ لأنها  
واجبة غير مفتقرة، ثم إن ذلك الأمر الخارجي إذا فرضناه مبيناً للحقيقة  
الواجبة؛ لزم ما تقدم، وإذا فرضناه غير مابين، لزم وقوع التسلسل في الأمور  
المرتبة الواقعة بين طرفين حاصرين؛ وذلك لأنه لو لم يكن مبيناً لها لكان  
لاحقاً لها، فلحوقه إياها إما أن يكون لنفس حقيقتها، أو لجزئها، أو لما هو  
خارج عنها، فعلى الفرض الأول والثاني لا يكون القيد مخصصاً؛ لأنه نفسها،  
وعلى الفرض الثالث لزم القول باحتياج طبيعة الوجود إلى أمر خارج عنها،  
ثم ننقل الكلام إلى ذلك الخارج، فهو إما مابين لحقيقة المعروض أو لاحق  
لها، فعلى فرض المباينة لزم الافتقار، وعلى فرض اللحوق نقول: إن ذلك  
الأمر الخارجي اللاحق، إما أن يكون لحوقه لنفس الحقيقة أو لجزئها، أو لأمر  
خارج عنها، فعلى الفرض الأول والثاني، لا يكون القيد مخصصاً، وعلى  
الفرض الثالث، لزم القول باحتياج الطبيعة إلى أمر خارج عنها، فننقل  
الكلام إلى ذلك الخارج، فهو إما مابين للطبيعة المذكورة، أو لاحق لها، فعلى  
فرض المباينة، لزم الافتقار، وعلى فرض اللحوق يأتي الكلام السابق، وهكذا،

أقول<sup>(١)</sup>: إذ قد يُطلق الوجودُ من حيث هو هو، على المقيّد بالعمومِ

فإمّا يلزم الافتقار، أو يلزم القول بالتسلسل في الأمور المترتبة الغير المتناهية الواقعة بين حاصرين، أي الطبيعة ومخصّصها\*.

(١) إنّ القيد على قسمين: فهو إمّا قيد العموم، أي تقييد الطبيعة بالعموم والإطلاق، وإمّا قيد مخصّص، أي تقييد الطبيعة بقيد يخصّص عمومها وإطلاقها ويخرجها عنه. فالمقيّد تارة مقيّد بالإطلاق وأخرى مقيّد بالتقييد، تارة مقيّد بالعموم وأخرى مقيّد بقيد مخصّص، ولكنه في واقع الأمر كلاهما مقيّد، يعني: أحدهما يقع في قبال الآخر، فيكون هذا فرد، وهذا فرد آخر؛ لأنّ المفروض هذا مقيّد، وهذا أيضاً مقيّد، ولكن هذا مقيّد بقيد عام، وهذا مقيّد بقيد مخصّص.

والعرفاء عندما يقولون: الوجود المطلق، فليس مرادهم الوجود المقيّد بالإطلاق؛ لأنّ الإطلاق تارة يكون قيّداً وأخرى يكون عنواناً، والفرق بينهما هو: أنّه إذا جعلت الإطلاق قيّداً فسيقع في قباله المقيّد بقيد آخر، فلا يكون هناك فرق بينهما، أمّا إذا جعلت الإطلاق عنواناً لذلك المطلق، فلا يكون مقيّداً لا بالإطلاق والعموم، ولا بالتخصيص أو الخصوص أبداً، وهذا معنى: أنّ الإطلاق عنوانٌ مشير، أي نريد أن نُشير بهذا العنوان إلى حقيقة ما، لا نريد أن نُقيدها من خلال ذلك القيد، بل نريد أن نُشير إليها، ونُعرّفها للآخرين: بأنّ هذه الحقيقة غير مقيّدة، فإذاً يكون الإطلاق هنا عنواناً مشيراً، لا أنّه قيد في ذلك الشيء، وهذا تقدّم في المقدمة في بيان الإطلاق المأخوذ في تعريف موضوع العرفان.

ومن هنا فإنّه لا يقع في قبال هذا المطلق - المعنون بالإطلاق - أيّ مقيّد آخر،

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة حسن رمضاني: ص ١٩١.

والإطلاق، أعني الطبيعة بشرط لا شيء، كما أنه [أي: الوجود] يُطلق على المجرد من هذا القيد أيضاً، أعني الطبيعة لا بشرط شيء، والمذكور في البرهان إنّها هو إثبات وجوب الطبيعة من حيث هي هي، شرع يُبين أنّ

بل يكون شاملاً ومحيطاً بكل شيء، ذلك لأنّه لو قيد لوقع الثاني والثالث في قبالة، فالإطلاق في المقام عندما نقول (الوجود المطلق) ليس مرادنا: أنّ الإطلاق قيد في الوجود، وإنّما الإطلاق عنوان مشير ليس إلّا. وبهذا يتّضح الفرق بين اصطلاحيّ اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي، وهو: أنّ اللابشرط المقسمي: هو ما يكون الإطلاق عنواناً مشيراً له، وأمّا اللابشرط القسمي: فهو المقيّد بالإطلاق، والعرفاء يعتقدون: أنّ مقام الذات هي اللابشرط المقسمي لا القسمي، فالذات ليست وجوداً مقيّداً بالإطلاق، بل وجود مطلق عن كلّ تقييد.

إذا عرفت هذا فنقول: حاصل ما ذكره الشارح: أنّه قد يُطلق الوجود من حيث هو على المقيّد بالعموم والإطلاق، فيكون الإطلاق في الحقيقة قيداً فيه، أعني طبيعة الوجود بشرط لا شيء، أي بشرط الإطلاق، كما أنّ الوجود من حيث هو هو، يُطلق على المجرد من هذا القيد أيضاً، يعني مجرداً عن الإطلاق والعموم، فيكون غير مقيّد بأيّ قيد، حتّى قيد الإطلاق والعموم، وهي الطبيعة لا بشرط شيء، والبرهان الذي أقامه الماتن على أنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها، إنّما هو لإثبات وجوب الطبيعة من حيث هي هي، أي الحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي الذي لا يُقابلة شيء، لا الطبيعة من حيث إنّها مقيّدة بالعموم والإطلاق.

وبعبارة أخرى: إنّما أقام الدليل على وجوب الطبيعة المطلقة بالإطلاق الإحاطي؛ ذلك لأنّ الواجب لا يمكن أن يكون مقيّداً بأيّ وجه من وجوه القيود أصلاً.



المثبت وجوبه ليس المقيد بقيد العموم، بل الحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي، دون الإطلاق المقابل للتقييد؛ فإنه [أي: الإطلاق المقابل للتقييد] في الحقيقة تقييداً، والواجب لا يمكن أن يكون مقيداً بوجه من الوجوه أصلاً. فإن<sup>(١)</sup> القيد الذي تُقيد به طبيعة الواجب، لا يخلو من أن يكون هو قيد العموم - أعني التجريد عن سائر القيود - أو قيداً مخصصاً يفيد إخراج المقيد من عمومته، وتخصيصه ببعض الجزئيات، وتمييزه [أي: المقيد] عما يقابله من الأفراد.

(١) هذا هو الدليل الذي أقيم على: أن الوجود الواجب ليس مقيداً بأي وجه من وجوه التقييد، وحاصله: أن للقيد أقساماً؛ ذلك لأن القيد إما هو قيد العموم (والمقصود منه هنا هو العموم المفهومي، مثل ما يُقال: الإنسان الكلي، الحجر الكلي، فالإنسان أو الحجر هنا مقيد بقيد الكلية المفهومية المعممة) وإما هو قيد الخصوص (أي يفيد إخراج المقيد من عمومته وتخصيصه ببعض الجزئيات وتمييزه عما يقابله من الأفراد، فعندما نقول زيد العالم، فهذا القيد يخصص العالم، أي: يدخل بعض الأفراد ويُخرج البعض الآخر، ويجعل هذا البعض الآخر مقابلاً لغيره) وقيد الخصوص إما أمرٌ وجودي كالإنسان العالم، وإما أمرٌ عدمي اعتباري كالإنسان غير العالم، وعلى هذا الأساس فالصور المتصورة في المقام ثلاثٌ كلها باطلة:

الصورة الأولى: أن تكون تلك الحقيقة مقيدةً بقيد العموم، أي أن يكون العموم والإطلاق قيداً لها.

الصورة الثانية: أن تكون تلك الحقيقة مقيدةً بقيد الخصوص، يعني بقيد مخصصٍ ولكن يكون أمراً عدمياً.

الصورة الثالثة: أن يكون ذلك القيد قيداً مخصصاً ولكنه أمر وجودي.

وحيث لا يخلو من أن يكون ذلك القيد من القيود العدمية الاعتبارية، أو الوجودية الحقيقية، فهأنا صور ثلاث كلها باطلة:

أما الأولى: فلائها إذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذة بقيد العموم، تكون تلك الحقيقة الواجبة هي العام من حيث إنه عام، والعام من حيث إنه عام لا وجود له في الخارج حينئذ، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج<sup>(١)</sup>.

وأما الثانية: فلائها لو كانت الحقيقة الواجبة - التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي - مقيدة بالقيود الاعتبارية العدمية، يلزم ما مر من اتصاف أحد النقيضين بالآخر<sup>(٢)</sup>.

فإن قلت: إنما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتبارية عدماً صرفاً، وليس كذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) أما بطلان الصورة الأولى؛ فإنها إذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذة بقيد العموم المفهومي، لكانت تلك الحقيقة الواجبة هي العام من حيث إنه عام، والعام من حيث إنه عام - أي العموم المفهومي - لا تحقق له في الخارج؛ لأنه أمر ذهني، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج، وهو باطل.

(٢) وأما بطلان الصورة الثانية؛ فلائها لو كانت الحقيقة الواجبة - التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي - مقيدة بالقيود الاعتبارية العدمية للزم محذوران: الأول: أن الأمر العدمي لا وجود له في الخارج؛ فكما يمتنع أن يكون العدم في متن الأعيان، كذلك ما قيد به أيضاً يكون ممتنعاً في متن الأعيان، والثاني: يلزم أن يكون الشيء متصفاً بنقيضه - لما تقدم في دليل الماتن في المطلب السابق - من: أن الوجود إذا اتصف بالعدم، للزم إما اجتماع النقيضين أو انقلاب طبيعته.

(٣) هذا إشكال على ما تقدم من بيان، حاصله: أنكم قلتم: إذا كانت الطبيعة

قُلْنَا: الأمور الاعتبارية لا بد من اشتغالها على قيدٍ عديمي، وحينئذٍ يلزم الأمر الأول؛ لأنَّ الجزء الوجودي منه من حيث إنه وجودي، راجعٌ إلى مطلق الطبيعة، فيبقى العدمُ الصرف، ويلزمُ الاتِّصافُ المذكور<sup>(١)</sup>.

وأما الثالثة: فلأنَّه لو كانت الحقيقة الواجبةً مقيدةً بالقيد الوجودي المخصَّص، فلا يخلو من أن يكونَ نسبتُه [أي: ذلك القيد] إلى الحقيقة نسبةً الصورة إلى المركَّب، بأن يكونَ [القيد] فصلاً مقوماً لها [أي: للحقيقة الواجبة] أو نسبتُه نسبةً العرضِ الخارجِ عن الحقيقة [الواجبة] المتقومِ هو بها إلى ملحوقه.

والأولُ مُحال؛ ضرورةً لزومِ تركيبِ الحقيقة الواجبة من جزئين، إذا كان الفصلُ للجنسِ العالِي، أو المفردِ، أو أجزاء مختلفة، إذا كان فصلاً لغيرهما.

الواجبة مقيدة بالأمر العدمي؛ يلزم اتِّصافُ أحد النقيضين بالآخر، وهذا إنَّما يلزم لو كان القيد عدماً صرفاً، في حين نحن نجد بأنَّه يمكن أن نَصِفَ الأشياءَ بأمرٍ عديمي، كزيد نَصَفُه بأمرٍ عديمي ونقول: زيد أعمى، وهذا نقضٌ بأعدام الملكات، فقوله: «وليس كذلك» الكلام للمستشكل، ويعني في المقام: أنَّ هذه الأعدام ليست أعداماً صرفة، بل هي من قبيل أعدام الملكات، ومن الواضح: أنَّ عدم الملكة نحو من العدم، ولا يستلزم من هذا اتِّصاف الموصوف بنقيضه.

(١) وحاصل الجواب: أنَّ الأمور العدمية الاعتبارية لا بد من اشتغالها على قيدٍ عديمي، وحينئذٍ يلزم انعدامها في الخارج، وأمَّا ما نجده في الخارج؛ فلأنَّ الجزء الوجودي منه، من حيث إنه وجودي راجعٌ إلى مطلق الطبيعة، فيبقى من عدم البصر - مثلاً - العدم الصرف، والعدم الصرف يلزم منه اتِّصاف أحد النقيضين بالآخر، فيرد الإشكال المذكور.

وكذا الثاني؛ فإنَّ العارضَ الذي يلحقُ الشيءَ لا يخلو من أن يكونَ مبدأً عروضةً نفسَ ذلك الشيء، أو جزأه، أو أمراً خارجاً عنه.  
والأوَّلُ باطل؛ ضرورةً وجوبِ أن يكونَ القيدُ المخصَّصُ مخرجاً لبعضِ أفرادِ المخصَّصِ دونَ بعض، والمساوي لا يصلحُ لذلك.  
وبطلان الثاني ظاهر.

وأما الثالث؛ فلأنَّه يلزمُ حينئذٍ افتقارُ الحقيقةِ الواجبةِ في وجوبها الذاتيِّ إلى غيرها المباين؛ وذلك لأنَّه لو لم تكن الواسطةُ [أي: مبدأ العروض] مباينةً للحقيقة، تكون [تلك الواسطةُ] لاحقاً لها [أي: للحقيقة] ولا يمكنُ أن يكونَ لحوقها [أي: الواسطةُ] لذاتها [أي: لذات الحقيقة] ولا لجزئها، فيكون خارج عنها [أي: عن الحقيقة]. فلو كان لاحقاً، يستلزمُ التسلسلَ في الأمور المترتبة؛ ضرورةً أنَّ كلَّ سابقٍ علَّةٌ لاحقه، وذلك يكونُ بينَ طرفينِ حاصرين، أي الطبيعة والمخصَّص<sup>(١)</sup>.

(١) وأما بطلان الصورة الثالثة؛ فلأنَّه لو كانت الحقيقة الواجبة مقيدةً بالقيد الوجوديِّ المخصَّص، فستكون لها حالتان، وهي: أن هذا القيد المخصَّص الوجوديِّ إمَّا أن تكون نسبه إلى الذات نسبة الصورة إلى المركَّب، أي يكون ذاتياً ومنتزعاً من الذات ومحمولاً عليها، بأن يكون فصلاً مقوماً لتلك الحقيقة، وإمَّا أن تكون نسبة ذلك القيد إلى الحقيقة الواجبة نسبة العرض إلى ملحوقه، أي عرضياً منتزعاً من خارج الذات، فيحتاج إلى واسطة كي يُحمل على الذات، فيكون خارجاً عن الحقيقة مقوماً هو بها؛ لأنَّه عرض، والعرض يتقوم بمعروضه، وبعبارة أخرى: إنَّ ذلك القيد إمَّا أن يكون ذاتياً وإمَّا أن يكون عرضياً.

والأوَّلُ محال؛ لأنَّه إذا كان القيد المخصَّص منتزعاً من الذات، فهذا معناه: أن

الذات تكون مركبة إما من جزئين وإما من أجزاء مختلفة، ودوران الأمر بين الجزئين أو الأجزاء، مرجعه إلى بحثٍ منطقيٍّ - موكولٍ إلى محلّه - وهو أنّ الأجناس لها أقسام: منها جنس هو الجنس السافل، وفوقه جنسٌ عالٍ كالحيوان، وجنسٌ عالٍ تحته جنس ولا يوجد فوقه جنس كالجوهر، وجنس متوسط له فوق منه، وله ما هو تحت منه كالجسم، وهناك قسم رابع هو الجنس الذي لا يوجد فوقه جنس ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد. إذن فالأقسام أربعة هي: جنس فوقه جنس وتحته جنس، وجنس تحته جنس ولا يوجد فوقه جنس، وجنس فوقه جنس ولا يوجد تحته جنس، وجنس لا يوجد فوق ولا تحت له.

ثم إنّ الجنس العالي والجنس المفرد يكونان مركبين من جزئين فقط؛ لأنّه غير مركّب من جنس وفصل حتّى تتعدّد الأجزاء أكثر، بخلاف الجنس الذي فوقه جنس، فإنّه عندما نقول: الإنسان حيوان ناطق - مثلاً - فالحيوان جنس فوقه جنس هو الجسم النامي، وجنس آخر هو الحساس المتحرّك، فالإنسان إذن مركّب من أجزاء، فإذا كان جنساً من الأقسام الثلاثة الأولى، أي جنس فوقه وتحته جنس، وجنس فوقه جنس وليس تحته جنس، وجنس بالعكس يلزم أن يكون ذلك مركّباً من أجزاء، وأمّا إذا كان جنس ليس فوقه جنس وليس تحته جنس فيكون مركّباً من جزئين.

ثم نرجع لمحلّ الكلام فنقول: إذا فرضنا أنّ ذلك القيد الوجوديّ المخصّص نسبته إلى الحقيقة الواجبة نسبة الصورة إلى المركب بأن يكون فصلاً مقوّمًا لها، لزم تركّب الحقيقة الواجبة من جزئين (إذا كان الفصل للجنس العالي أو المفرد) أو أجزاء مختلفة (إذا كان فصلاً لغير الجنس العالي والمفرد من الأجناس الأخرى).

والثاني - أي إذا كان عرضياً - فمحال أيضاً؛ إذ إنَّ العارض الذي يلحق الشيء لا يخلو من أن يكون مبدأ عروضه إمَّا نفس ذلك الشيء، أو مبدأ عروضه جزء ذلك الشيء، أو مبدأ عروضه أمراً خارجاً عن ذات ذلك الشيء مبيّناً له؛ ذلك لأنَّ كلَّ عرضيٍّ معلَّل، فهذه وجوه ثلاثة جميعها باطلة أيضاً. أمَّا بطلان الوجه الأوَّل؛ فلأنَّنا إذا فرضنا أنَّ العارض مبدأ عروضه ذات الشيء، فسيكون مساوياً للذات وليس أخصَّ منها، وإذا صار مساوياً فلا يكون مخصَّصاً؛ لأنَّه من اقتضاء الذات ملازم لها، ولا يختصَّ ببعض الأفراد دون بعض، كالحرارة بالنسبة للنار.

وأمَّا بطلان الوجه الثاني - أي إذا كان مبدأ العروض جزء الذات - فلأنَّه أولاً يستلزم أن تكون الحقيقة الواجبة مركَّبة، وقد تقدَّم إثبات بساطتها، وثانياً - على فرض تركب الذات - يلزم أن لا يكون القيد المخصَّص حينئذٍ مخرجاً لبعض أفراد المخصَّص دون بعض؛ وذلك لأنَّ الجزء الذي هو مبدأ عروض العارض إمَّا أن يكون أعمَّ من المعروف أو مساوياً له، وعلى كلا التقديرين لا يكون القيد مخصَّصاً؛ لأنَّه إذا كان أعمَّ فسيشركه مع غيره ولا يُميِّزه عن غيره كما في الحيوانية بالنسبة لأفراد الإنسان، وإذا كان مساوياً، فهو مساوٍ لها لا مخصَّص لها، وقد تقدَّم أنَّ المساوي لا يُخصَّص؛ إذ إنَّه سيكون كالناطقية بالنسبة للإنسان.

وأمَّا بطلان الوجه الثالث؛ فلأنَّه يلزم حينئذٍ افتقار الحقيقة الواجبة في وجودها الذاتي إلى غيرها، وبعبارة أخرى: إنَّ هذه الحقيقة الواجبة لكي توجد في الخارج لابدَّ أن تُقيد بقيدٍ وجوديٍّ، هذا أولاً، وهذا القيد الوجوديٍّ ليس منتزِعاً من الذات، وإمَّا مبدأ عروضه أمر خارج، إذن لكي توجد هذه الحقيقة المركَّبة من هذين الجزئين - يعني الحقيقة مع هذا القيد - تحتاج إلى

وليعلم المتفطن اللبيب، أن هذا بيانٌ شافٍ وبرهانٌ كافٍ للمستبصر الناقد.

على أن الحقيقة الحقة والطبيعة الواجبة - من حيث إنها طبيعةٌ واجبةٌ - لا يمكن أن تشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه، ولا تتطرق إليها التعيينات الخارجة عنها بجهةٍ من الجهات.

نعم، تعينها إنَّما هو الإطلاق الحقيقي وأحدية الجمع الذاتي، كما نبهت عليه في المقدمة، فليتدبر، فإنَّها من جلائل النكت<sup>(١)</sup>.

الغير، فيلزم أن يكون ما فرض واجباً ممكناً، إذن هذه الصورة ليست ممتنعة، ولكنَّها خلاف الفرض، أي ما فرض واجباً ليس بواجب.

ولو لم يكن مبايناً للزم التسلسل؛ وذلك لأنَّه لو لم تكن تلك الواسطة - أي مبدأ العروض - مباينة للحقيقة، أي كانت هي الذات أو جزء الذات لعاد الكلام، فلا بد أن تكون مباينة، ثم نقل الكلام إلى تلك الواسطة التي هي لاحقة، وبواسطتها يعرض هذا العارض، ونسأل هل أنَّها هي الذات أو جزء الذات أو مباين للذات؟ فإن قلت: الأوَّل والثاني، يلزم المحذور الأوَّل والثاني، وإن قلت: مباين نقل الكلام إليه ويتسلسل، وهذا التسلسل المحصور بين حاصرين، بين الطبيعة وبين القيد المخصَّص ممتنع، فيكون للخارج عن تلك الحقيقة، فلو كان لاحقاً أيضاً يستلزم التسلسل في الأمور المترتبة؛ ضرورة أن كلَّ سابق علةٌ للاحقه.

(١) أي: إنَّ الذات المطلقة المقدَّسة لا تتطرق إليها التعيينات الخارجة عنها بجهةٍ من الجهات، فلا يوجد فيها أيُّ تعين، حتَّى تعين عدم التعين، وحتَّى حدَّ عدم الحدِّ، إذن تلك الحقيقة التي أثبتنا وجودها في البحث السابق - على فرض تمامية الأدلة التي أقيمت لذلك - هي مجردة عن كلِّ تعين حتَّى تعين عدم التعين.

نعم، عندنا تعين هو مقام الأحديّة وأحديّة الجمع الذاتي، ولكنّ مقام الأحديّة ليس مقام الذات بما هي هي، وإنّما هو مقام يأتي بعد مرتبة الذات من حيث هي هي، فهو من تعينات الذات حين تنزّلها، أمّا مقام الذات، فلا يوجد فيه أيّ تعين حتّى تعين عدم التعين، وقد عرفت من قبل بيانه، وسيأتي من الشارح في المطلب (٢٧) عند قول الماتن: «وأما حضرة الإطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللا تعين، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً».

وقد أشار ابن الفناري لما تقدّم بقوله: «... فالوجود من حيث هو منزّه عن كلّ قيد داخل أو خارج، فينتفي عنه توابع القيد الداخل، كالتركيب والانضمام [الانقسام] إلى الأجزاء، والقيد الخارج من الكثرة، والتعدّد والتميّز عقلاً أو ذهنًا أو حسًّا، ويلزمه أن لا يحصره تعين وجودي، أو عقلي، أو حسّي، أو خيالي، أو وهمي، فلا يتعين بحدّ، أو رسم، ولا يُطابق كنهه مفهوم، فلا يتناوله عبارة أو اسم»\*.

وسيأتي من المطلب (٢١) فما بعد إشكال من المشائي على هذا الإطلاق وجوابه من قبل العارف.

---

\* مصباح الأنس: ص ٢٠٨.



## في بيان رأي المشائين في الحقيقة الواجبة

وفيه المطالب التالية:

(٨) في بيان ما ذهب إليه المشاء من أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة

الملزومة لمطلق الوجود

(٩) إيراد مقدر على مذهب المشاء في النقض المتقدّم وردّ هذا الإيراد

(١٠) إيراد ثانٍ على المشاء وردّه



## المطلب (٨)

[في بيان ما ذهب إليه المشاء من أن الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الملزومة  
لمطلق الوجود]<sup>(١)</sup>

(١) انتهى البحث في المطلب السابق من أمرين:

الأمر الأول: أن حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها،  
يعني: أن حقيقة الوجود واجبة، والواجب واحد، إذن الوجود واحد، وهذه  
هي الوحدة الشخصية.

وأما الأمر الثاني: فهو بيان ما هو المراد من حقيقة الوجود التي هي واجبة،  
فتبين: أنها لا هي مقيدة بقيد العموم والإطلاق المفهومي، ولا هي مقيدة بقيد  
الخصوص، إذن المراد من حقيقة الوجود بما هي هي، غير المقيدة لا بالإطلاق  
ولا بالخصوص، وإنما كان الإطلاق عبارة عن عنوانٍ مشيرٍ لتلك الحقيقة  
ليس أكثر.

وأما الآن فالبحث في: أن بعض حكماء المشاء من المتأخرين، كانوا قد أشكلوا  
على ذلك بالنقض الإجمالي، وبيانه أنه: تدعي المدرسة المشائية أنه يوجد عندنا  
في الذهن مفهوم الوجود العام وهو مفهوم لازم، أي: ليست نسبته إلى  
مصاديقه في الخارج نسبة الجنس أو الفصل إلى الإنسان، بل نسبة الزوجية إلى  
الأربعة، وهذا ما ثبت في محله من البحث الفلسفي، من: أن المعقولات الثانية  
الفلسفية نسبتها إلى مصاديقها ليست كنسبة ذاتي باب الإيساغوجي، بل هي  
كنسبة ذاتي باب البرهان، أي هو مفهوم عرضي خارج عن ذات المصاديق،  
مشترك بينها، منتزِع منها. وإذا كان الأمر كذلك، يعني أنه يوجد عندنا  
مفهوم الوجود العام في الذهن وهو لازم، فإذن ما هي ملزوماته؟ قالوا: إن

قال: «فلئن قيل<sup>(١)</sup>: إنَّ الحقيقةَ الواجبةَ هي الطبيعةُ التي هي من ملزوماتِ ما ذُكرَ من الوجودِ الذي يشتركُ فيه جميعُ الوجوداتِ الخاصَّةِ»<sup>(٢)</sup>.

ملزوماته مجموعة مصاديق وطبائع خاصّة من الوجود، وذلك الملزوم له مصاديق متعدّدة، واحد منها واجب بالذات، وفي مقابله تقع الموجودات الإمكانية في الخارج، إذن فمفهوم الوجود لازم لمصاديق، بعضها واجب الوجود، وبعضها ممكن، وذلك المفهوم ينطبق عليها بالتشكيك العامي؛ لأنّ تلك المصاديق متباينة بتمام الذات\*.

وبهذا البيان ثبت أنّ هناك نقضاً على البرهان؛ لأنّ العرفاء كانوا قد أثبتوا أنّ نفس حقيقة الوجود بما هي هي واجبة، والمشاء يدعون: أنّ مفهوم الوجود له حصص ومصاديق، واحد منها هو حقيقة الوجود بما هي مطلقة واجبة، إذن صار هناك واجبان واجب العرفاء وواجب الحكماء، وهذا هو معنى النقض. (١) وجوابه سيأتي في المطلب (١١) حيث يقول: «قلنا: إنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود...».

(٢) قلنا: إنّ هذا نقض من بعض متأخري المشائين في مسألة تحديد الطبيعة الواجبة، وإنّما عبارة عن أحد ملزومات مفهوم الوجود العام، أي: إنّ الطبيعة الواجبة ليست هي حقيقة الوجود المطلق - كما عليه العرفاء حسب بيانهم المتقدّم - وإنّما الوجود العام المطلق لازم لتلك الطبيعة وهي ملزوم له، وحاصل هذا النقض أنّه: إذا قيل أنّ الحقيقة الواجبة - التي تقدّم الكلام عنها - ما هي إلّا الطبيعة الواجبة التي هي من ملزومات ما ذكر من الوجود، الذي يشترك فيه جميع المصاديق من الوجودات الخاصّة، فتلك الطبيعة الواجبة واحدة من

\* انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٠٨.

أقول: بعد إثبات ما هو الحقُّ، أرادَ [الماتنُ] أن يُنبّه على إبطال ما ذهب إليه المتأخرون من المشائين، ممّا نسبوه إلى الحكماء المحققين، تحقيقاً لما مهّد به بالبرهان، وتشبيهاً لما أسّسه من البنيان.

فإنهم [أي: المشاء] ذهبوا إلى: أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصة التي هي فردٌ من أفراد الوجود المطلق [العام في الذهن حسب زعمهم] ومقابل ذلك الفرد الواجب [لوجودات الخاصة الممكنة، إلا أنّ وجودات الممكنات لها ماهيات معروضة لها [أي: لوجودات الممكنات] دون الطبيعة الخاصة الواجبة، فإنّ الوجود نفس ماهيتها؛ إذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود، كما قضت به البراهين القاطعة، فتكون هذه الطبيعة [الخاصة الملزومة] ممّا انتقض به الدليل المذكور [من الماتن] ضرورةً، فلهذا أوردَ [الماتن] مذهبهم [أي: المخالفين] في صورة النقض الإجمالي عليه [أي: على ذلك الدليل المتقدّم من الماتن]<sup>(١)</sup>.

الملزومات وفرد من الأفراد، واللازم هو مفهوم الوجود العام في الذهن، وهناك ملزومات أخرى غير ذلك اللازم هي الوجودات الإمكانية، فكأنّ الأمر هكذا: كما أنّ الطبيعة اللا بشرط المقسمي واجبة - كما عليه العرفاء - فكذلك الأمر بالنسبة للطبيعة اللا بشرط المقسمي بنفس الدليل المتقدّم هناك. ثمّ إنّ سوف يقوّي هذا النقض بالردّ على إيرادين تتوجّه إليه في المطلبين القادمين، ومن ثمّ يردّ عليه في المطلب (١١).

(١) قال المحقق مير سيّد شريف في تعريفه لاصطلاح (النقض الإجمالي): «إذا استدلّ على المطلوب بدليل، فالخصم إن منع مقدّمة من مقدّماته أو كلّ واحدة منها على التعيين، فذلك يُسمى منعاً مجرداً ومناقضةً ونقضاً تفصيلياً، ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد. فإن ذكر شيئاً يتقوّى به، يُسمى سنداً للمنع.

وتقرير ذلك: أن الدليل [المتقدم من الماتن] بجميع مقدماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالإطلاق الحقيقي [عند العرفاء] كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث إنها مطلقة، التي هي من الطبائع الملزومة لها؛ فإنها [أي: الطبيعة الملزومة] أيضاً وجوداً بحيث لا اعتباراً معها غير اعتبار عدم القيود، وذلك وإن كان من القيود الخارجة، إلا أنه [ذلك الاعتبار] من الاعتبار العدمية التي لا دخل لها في طبيعة الوجود، وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شيء، فتكون الطبيعة حينئذٍ بحثاً مجرداً.

ثم إن قول الوجود المطلق [أي: مفهوم الوجود العام] عندهم [المشأء] على الوجودات لما كان بالتشكيك، يلزم أن يكون قوله [أي: حمل ذلك الوجود] عليها [أي: على الوجودات] قول [أي: حمل] اللازم على ملزوماته، وإن كان [الوجود] نفس ماهية بعض الأفراد، كما ستعرف آنفاً<sup>(١)</sup>؛ فلهذا

---

وإن منع مقدمة غير معينة بأن يقول: ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحاً، ومعناه: أن فيها خللاً، فذلك يُسمى نقضاً إجمالياً. ولا بد هاهنا من شاهد على الاختلال، وإن لم يمنع شيئاً من المقدمات لا معينة ولا غير معينة؛ بأن أورد دليلاً على نقض مدعاه فذلك يُسمى معارضة\*.

(١) وحاصل بيان الشارح: أن المشائين ذهبوا إلى أن الحقيقة الواجبة ليست هي الوجود من حيث هو هو، بل هي طبيعة خاصة، يعني هي فرد من أفراد الوجود المطلق وأحد ملزوماته، والمراد من الوجود المطلق هو مفهوم الوجود المطلق، وهذا الفرد الواجب الذي هو طبيعة خاصة مقابل للوجودات الخاصة

---

\* التعريفات: ص ١٠٢. وسيأتي توضيح هذه القواعد المنطقية بشكل مفصل في شرحنا على المطلب (١٥).

الممكنة، فتلك الطبيعة الخاصّة وإن كانت واجبة ولكن لها مقابل، هو جميع الوجودات الخاصّة الممكنة، ولكن هناك فارق بينها هو: أنّ الوجود الواجب الخاصّ وجوده عين ذاته، أمّا الوجودات الممكنة فوجوداتها عارضة على ماهيّاتها؛ فإنّ لها ماهيّات معروضة لتلك الوجودات الممكنة الخاصّة، بخلاف الطبيعة الخاصّة الواجبة، فإنّها ليس لها ماهيّة معروضة للوجود؛ إذ الوجود نفس ماهيّتها وحقيقتها، كما قضت به البراهين القاطعة، فتكون الطبيعة الخاصّة - التي في قبالها طبائع خاصّة وموجودات إمكانيّة أخرى - ممّا انتقض به الدليل المذكور ضرورة؛ لأنّ العرفاء أثبتوا: أنّ الوجود من حيث هو هو واجب، والمشاء أثبتوا: أنّ الوجود الخاصّ واجب، إذن يلزم أن يكون هناك واجبان.

وهذا نقض على ذلك البرهان؛ لأنّنا نُجري نفس البيان الذي تقدّم هناك، نُجرّبه هنا فنقول: هذه الطبيعة الخاصّة يمتنع عليها العدم؛ لأنّه إذا عرض عليها العدم، فإنّما يلزم الانقلاب، وإنّما يلزم اجتماع النقيضين.

وهذا معنى كلامه: أنّ الدليل الذي تقدّم من الماتن في المطلب (٦) - بقوله: «ومن البيّن أنّ حقيقته من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع اتّصاف أحد النقيضين بالآخر...» - على وجوب حقيقة الوجود بجميع مقدّماته التي تقدّم الكلام عنها، كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالإطلاق الحقيقيّ على قول العرفاء، كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة، أي المقيدة بالإطلاق على قول المشاء، وهذا ليس هو الإطلاق المفهوميّ حتّى يُقال: إذن يمتنع وجوده في الخارج، بل هو الإطلاق السعيّ الوجوديّ، ولا يلزم التركيب في الواجب؛ لأنّ مرجع الإطلاق إلى عدم القيود، فيؤدّي إلى تأكّد ذلك الوجود، من دون أن يزيد على تلك الطبيعة بشيء فهي وجود بحت،

قال: «فلئن قيل: الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر...».

وهذه الطبيعة المطلقة هي من الطبائع والأفراد، ومن المصاديق الملزومة لطبيعة الوجود التي هي مفهوم في الذهن حسب زعم المشاء، وقول الوجود المطلق عندهم بالتشكيك، فذلك المفهوم العام المطلق في الذهن له خصوصيتان، الأولى: أن نسبته إلى الخارج نسبة اللازم إلى الملزوم، والثانية: أن حيثية صدقه على ملزوماته ومصاديقه إنما هي بنحو التشكيك، وعليه فبعضها يكون الوجود عين ماهيته، كما في الواجب، وبعضها زائداً على ماهيتها، كما في الممكنات. هذا هو محصل النقض الإجمالي على الدليل المذكور.

#### فائدة: في معنى التشكيك هنا

ثم اعلم: أن التشكيك المقصود هنا - كما هو التواطؤ في البحث المنطقي - وصف للمفهوم، فنحن عندنا مصاديق خارجية، أو قُل: الأفراد أو الملزومات، وعندنا مفهوم، وعندنا حيثية الصدق، وعندما نقول: هذا المفهوم مشكك أو متواطئ، فليس مرادنا: أن المفهوم بما هو مشكك مثلاً، كما ليس مرادنا: أن المفهوم بلحاظ المصداق مشكك، وإنما مرادنا: أن المفهوم بلحاظ حيثية الصدق.

وللأسف يوجد في بعض التعليقات على التمهيد: أن هذا التشكيك هنا إنما هو وصف للمفهوم بلحاظ مصاديقه. وهذا ليس بصحيح؛ فذاك التشكيك الذي يقوله صدر المتألهين، وهو الذي في الشدة والضعف، هو التشكيك الخاصي، ولا علاقة له بما نحن فيه من المفهوم المنطقي، أو قُل: التشكيك العامي. وسيأتي لهذه الفائدة زيادة بيان في طيات شرح المطلب (١٥).



## المطلب (٩)

### [ إيراد مقدر على مذهب المشاء في النقض المتقدم ورد هذا الإيراد ]

قال: «ولا يلزم من هذا [أي: من كون الحقيقة الواجبة طبيعة ملزومة] أن تكون تلك الحقيقة [الواجبة] من الماهيات المغايرة للوجود، فتكون [الحقيقة الواجبة] مؤثرة في الوجود لا بشرط الوجود؛ لأن تلك الحقيقة نفس الوجود ولا تغاير الوجود، ويكون قول [أي: حمل] الوجود على تلك الحقيقة الملزومة وعلى سائر الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة إليه، على سبيل التشكيك»<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا شروع في دفع ما يمكن إيراده على ما ذهب إليه المتأخرون حتى يحقق [الماتن] به [أي: بهذا الدفاع] مذهبهم [التأخرين من المشاء]،

(١) هذا تحكيم لقول المشاء، ورد على إيراد مقدر عليهم، لتقوية مذهبهم قبل الرد عليه من قبل الماتن. وحاصل هذا الإيراد هنا: أن تلك الطبيعة إذا كانت عين الملزوم، فكيف يُعقل أن يكون اللازم عين الملزوم في حين أنه يجب أن يكون غيره، وإلا لما كان هناك لازم وملزوم. وإن كانت غير الملزوم، فنأتي إلى ذلك الملزوم ونقول: ذلك الملزوم يؤثر، فإن كان يؤثر لا بشرط الوجود، أي بلا انضمام الوجود، فهذا معناه أنه يؤثر في حال العدم وهو ممتنع، وإن كان يؤثر مع الوجود، إذن يلزم أن يكون لحقيقة واحدة وجودان وهو اجتماع المثليين. ولكن الماتن دافع عنهم: بأن تلك الحقيقة الواجبة التي هي حصة من حصص مفهوم الوجود إنما هي نفس الوجود ولا تُغايره، ويكون إطلاق الوجود عليها وعلى سائر الوجودات الباقية المقابلة لها والواقعة تحت ذلك المفهوم العام، إنما هو إطلاق على سبيل التشكيك، فلا يرد أي إشكال عليهم.

وسيبين بعد ذلك إبطاله، جرياً على مقتضى عادته، كما سبق التنبيه عليه.  
 من جملة ذلك<sup>(١)</sup>: أنه يلزم حينئذ أن تكون تلك الحقيقة - أي الطبيعة  
 الواجبة - من الماهيات المغايرة للوجود؛ ضرورة وجوب تحقق المغايرة بين  
 الملزوم ولازمه، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الطبيعة مؤثرة في الوجود، لا  
 بشرط الوجود، أي بدون اعتبار انضمامها بالوجود؛ وذلك لما تقرّر: أن

(١) ومن جملة ما يرد على المشاء: أنه بناء على إشكال المشاء على كلام العرفاء  
 ونقضهم عليه بالطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود، أن تكون تلك  
 الطبيعة الواجبة (التي هي بقيد الإطلاق والتي هي حصّة من حصص مفهوم  
 الوجود، وملزوم لذلك العام) من الماهيات المغايرة للوجود - والمراد من  
 الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأعم، أي: الحقيقة - بدليل: أن الوجود لازم  
 لها، واللازم غير الملزوم ضرورة، إذن تلك الحقيقة الملزومة الواجبة لا بد أن  
 تكون غير الوجود؛ لأن مقتضى اللازمية والملزومية هي المغايرة، وحيث إن  
 اللازم هو الوجود، إذن فالملزوم غيره، وعليه فستكون تلك الطبيعة الواجبة  
 الملزومة للوجود إما مؤثرة مع الوجود، والمفروض أن اللازم أيضاً وجود،  
 فيلزم اجتماع المثليين، أي: أن يكون لشيء واحد وجودان، وإما مؤثرة بلا  
 وجود، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة الواجبة مؤثرة في حال العدم؛ لأن  
 المفروض أن تلك الطبيعة هي المقومة لوجود اللازم، أي يلزم أن تكون تلك  
 الطبيعة مؤثرة في وجود اللازم لا بشرط الوجود؛ لأنه فرضنا أنها مؤثرة  
 بدون اعتبار انضمام تلك الحقيقة الواجبة بالوجود، وذلك لما تقرّر من: أن  
 الواجب عندما يريد أن يؤثر، لا يحتاج إلى غيره. فالحقيقة الواجبة بلا وجود؛  
 لأن المفروض: أن الوجود زائد عليها لازم لها؛ وهذا فيه محذوران: الأول:  
 اجتماع النقيضين، والثاني: كيف يمكن أن يكون المعدوم مؤثراً؟!!

الحقيقة الواجبة هي العلة التامة المؤثرة الموجبة بالذات، بدون الاحتياج إلى أمر خارج، واعتبار انضمامه [ذلك الأمر الخارج] معها [مع الحقيقة الواجبة]. فأجاب: بأنه إنما يلزم ذلك لو لم تكن الحقيقة [الواجبة الملزومة] نفس الوجود البحت، بدون انضمام أمر آخر معه. أمّا إذا كانت [الحقيقة الواجبة] نفسه [أي: نفس الوجود] - كما هو مذهبهم [مذهب المشاء] - فلا يرد شيء مما ذكر؛ إذ الخصوصية الواجبة عندهم هي تأكّد معنى الوجود في نفسه، وتنزّهه عما يشوب صرافته الذاتية. فالحقيقة الخاصة الواجبة حينئذ لا تُغايّر الوجود المطلق بالذات<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو شرح جواب الماتن عن ذلك الإيراد على المشاء لتقوية مذهبهم قبل الردّ عليه، وحاصله: أنه إذا كان اللازم يُحمل على الملزوم بنحو المحمول بالضميمة فهذه الإشكالات واردة، يعني إمّا اجتماع المثليين، وإمّا أن يكون هذا الوجود غير الملزوم، ولكنّ المشاء يقولون: بأنّ هذا اللازم إنما يُحمل على الملزوم - أي: على الحقيقة الواجبة - بنحو الخارج المحمول، وإذا كان يُحمل عليها بنحو الخارج المحمول فهو عينها خارجاً، وما الانتزاع إلا تحليل ذهني؛ لأنّه يُنتزع من ذاتها فيُحمل عليها، فهذه اللازمية والملزومية مرتبطة بنشأة التحليل العقلي لا بالنشأة الخارجية حتى تقولوا: إنّ اللازم غير الملزوم، ولا إشكال في ذلك؛ إذ الغيرية ذهنية والعينية خارجية، فالوجود في الخارج هو عين الحقيقة الواجبة.

ومعنى قول المشاء: إنّ الحقيقة بشرط الإطلاق، فهذا الإطلاق إنّما هو مؤكّد لذلك الوجود البحت، لا أنّه شيء آخر؛ إذ الخصوصية الواجبة عندهم هي تأكّد معنى الوجود في نفسه، وتنزّهه عما يشوب صرافته الذاتية، فالحقيقة الخاصة الواجبة، على هذا الأساس لا تغاير الوجود المطلق بالذات، بل هي

فإن قلت: كيف يُمكنُ أن يكونَ العارضُ - الذي يلحقُ الشيءَ بعدَ ثبوتهِ وتحققه - نفسَ معروضه السابقِ عليه ومقوِّماً له<sup>(١)</sup>.

قلنا: العروضُ إنّما يُتصوَّرُ ها هنا في العقل - كما سيُجيءُ بيّانه - وأمّا في الخارجِ فهو نفسُه.

ولا ينتقضُ هذا [أي: ما ذُكِرَ قبلَ قليل] بالماهيّاتِ الممكنة؛ إذ نسبتُها [تلك الماهيَّاتِ] إلى حصصِها الوجوديّةِ كذلك [أي: عينُها] فإنّه ليس لتلك الحصصِ - على رأيهم [بعضُ المشاء] - وجودٌ في الأعيان، بل إنّها هي [تلك الحصصُ] اعتباراتٌ عقليّةٌ ليس لها في الخارجِ محاذٌ<sup>(٢)</sup>.

عين الوجود ولا شيء غير الوجود.

(١) هذا إشكالٌ آخر على المشاء أوردته الشارح، حاصله: كيف تقولون: إنّ الوجود - يعني مفهوم الوجود العام - الذي يعرض الوجود بعد ثبوته وتحققه عين الحقيقة الواجبة، ومع ذلك تقولون: إنّ ذلك المفهوم عارض، وهذه الحقيقة الواجبة معروضة ومتأخرة عن ذلك ومتقومة به، فكيف يعقل أن يكون المتأخر عين المتقدم، والمتقوم عين المقوم؟

(٢) هذا جواب الشارح عن أهل النظر عن الإشكال المتقدم، وحاصل الجواب: إنّ هذا التعدد مرتبط بظرف العقل والتحليل الذهنيّ، أي: نحن عندما نقول بأنّ هناك مغايرة، والمغايرة فرع العروض، فهذا صحيح، ولكن في الخارج لا يوجد عندنا عارض ومعروض، وإنّما الذي يوجد عندنا في الخارج هو حقيقة الوجود الواجبة، فما هو منشأ العروض - وهو التغاير - غير موجود في الخارج، وما هو موجود في الخارج إنّما هو نفس تلك الحقيقة الواجبة، لا أنّه عارض أو زائد عليها.

ولا يُقال: إذا كان الوجود بالنسبة للحقيقة الواجبة الوجود عين ذاتها

ولأن<sup>(١)</sup> الطبيعة المطلقة [أي: مفهوم الوجود العام] معروضة للتشكيك،

وحقيقتها، فلا بد أن تلتزموا في الممكنات أيضاً بذلك.

لأننا نقول: هذا صحيح إذا كان مفهوم الوجود العام محمولاً على هذه الحصص بنحو التواطؤ، أما إذا كان بنحو التشكيك فالإشكال غير وارد؛ لأن الوجود - عند المشاء - عبارة عن مفهوم شامل لعدة ملزومات ومصاديق، منها: واجب، فيشملة الكلام المتقدم من: أن الوجود عينه في الخارج، ومنها: حصص وماهيات ممكنة فيكون الوجود زائداً عليها، وليس لهذه الحصص الوجودية تحقق في متن الأعيان وإنما هي اعتبارات عقلية ليس لها في الخارج محاذ، وإنما تتحقق باعتبار انضمام أصل الوجود إلى الطوائف.

(١) هذا تنمة للكلام المتقدم بيانه: لأن الطبيعة المطلقة - أي: مفهوم الوجود العام - معروضة للتشكيك، فهي تصدق على حصصها بالتشكيك، إذن لا يلزم أن تكون سائر حصصها اعتبارات عقلية، فيمكن أن تكون بعض أفرادها اعتبارية وبعض أفرادها أصيلة ومتحققة في متن الأعيان بنفسها، وبه توجد بقية الحصص الممكنة، كذلك لا يلزم أن تكون سائر حصصها عارضة أيضاً، فيكون الوجود عارضاً والحقيقة معروضة، فقد يكون بعضها: الوجود عارض على الماهية وبعضها: الوجود عين تلك الحقيقة، ولا يلزم من كون المفهوم العام مشككاً أن تكون المصاديق والحصص الخارجية مشككة أيضاً؛ فإن التشكيك وصف المفهوم بلحاظ حيثية الصدق، وهذا التشكيك - أي: المفهوم المشكك - يمكن أن يصدق على حقيقة واحدة لها مراتب، ويمكن أن يصدق على حقائق متباينة، ولا محذور في ذلك؛ إذ معروض التشكيك إنما هو المطلق الشامل، أي: طبيعة الوجود المطلقة، ومن البين أن عروض التشكيك للأمر الأعم الذي هو مفهوم الوجود العام، لا يوجب عروض التشكيك لشيء من

لا يلزم أن تكون سائر حصصها [حتى الواجبة منها] اعتبارات عقلية؛ إذ منها [أي: من تلك الحصص] ما هو الموجود الحقيقي الذي يوجد بنفسه ويوجد به [أي: بذلك الموجود الحقيقي] غيره [من الحصص الممكنة] ولا [يلزم] أن تكون [سائر حصصها] عارضة أيضاً؛ إذ معروض التشكيك إنما هو المطلق الشامل، ومن البين أن عروض التشكيك للأمر الأعم [الذي هو مفهوم الوجود] ولحوقه له، لا يوجب عروضه [التشكيك] لشيء من ملزوماته ومعروضاته [التي هي الحصص هنا] فإن ذلك الأمر المقوم [الذي هو الملزومات المتقدمة] جاز أن لا يقبله [أي: لا يقبل التشكيك] إذ لا يلزم من كون اللازم مشككاً، كون ملزومه كذلك.  
قوله: «ويكون قول الوجود...» إشعار بهذا الكلام.

**[نكتة: في بيان مبنى المشاء في عينية مفهوم الوجود مع الحصص الواجبة وزيادته على الحصص الأخرى، وبيان بعض التوفيق بين مذهب الحكيم والعارف]**  
ثم إن هاهنا نكتة لا يخلو التنبيه عليها من فوائد<sup>(١)</sup>، وهي:

ملزوماته ومعروضات هذا اللازم، إذ ربما كان ذلك الأمر المقوم الذي هو الملزومات متباينة فيما بينها؛ إذ لا يلزم من كون اللازم مشككاً كون ملزومه مشككاً أيضاً.

(١) يبين الشارح في هذه النكتة حقيقة تشكيك الوجود بحسب مباني المشاء من أن مفهوم الوجود ورغم عينيته للحصص الواجبة منه، إلا أنه زائد على الحصص الأخرى الممكنة، ثم يستعين بذلك لدفع الاعتراض المتقدم آنفاً.  
والمراد من الحصص في تعبيره: هو وجود الماهية لا نفس الماهية؛ ذلك لأن عندنا أموراً ثلاثة، هي:

١. مفهوم الوجود العامّ، وهو واحد لا كثرة فيه.
  ٢. الماهيّات، وهي مثار الكثرات.
  ٣. وجود الماهيّة، كوجود السماء، ووجود الأرض.
- وعندما يُعبّر بالحصص هنا، فمراده هذا الأمر الثالث.
- وحاصل بيان هذه النكتة: أنّ تلك الطبيعة الكلّية المطلقة - أي: مفهوم الوجود العامّ - إذا انتسبت إلى حصصها الخاصّة والوجودات الإمكانية: فإمّا أن تكون تلك الحصص غير متبدّلة الحقائق وغير متفاوتة الوجودات - أي غير مشكّكة - بل تكون حقائق الكلّ، وكلّ هذه الحصص ووجودها إنّما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة، ومفهوم الوجود العامّ المطلق يُطلق على هذه الحصص الوجوديّة بنحو التواطؤ الذاتي؛ لأنّها جميعاً بدرجّة واحدة غير متبدّلة الحقائق وغير متفاوتة، ولكنّها متباينة، حتّى لو كان قول تلك الطبيعة المطلقة على ملحقات الحصص - التي هي الماهيّات - قولاً عرضياً؛ إذ ليست هي ذاتيّة لها.
- وإمّا أن تكون تلك الحصص متفاوتة الوجودات، كالمصابيح؛ فتارة تكون على درجة واحدة، وأخرى تكون متفاوتة القوّة والنور، ولكن يوجد بينها - في الذهن - جامعٌ مشترك هو: أنّه يصحّ عليها جميعاً أنّها نور؛ ولذلك لا تظهر في تلك الحصص جميع الكمالات الوجوديّة من العلم والسمع والبصر والإرادة وغير ذلك؛ إذ إنّ كلّ خصوصيّة من خصوصيّات تلك الحصص تمنع الطبيعة المطلقة من أن تظهر في كلّ حصّة من تلك الحصص بجميع الكمالات، إلّا حصّة واحدة من تلك الحصص، والتي خصوصيّتها أن لا خصوصيّة لها، فتظهر فيها تلك الطبيعة المطلقة بكلّ كمالاتها؛ لأنّه لا توجد هناك خصوصيّة مانعة، فتكون تلك الحصّة المقيدة بالإطلاق ملحوقه لجميع

إنَّ الطَّبيعَةَ الكَلِّيَّةَ المَطْلُوقَةَ [التي هي مفهومُ الوجود] العارضةٌ للحقائق المتخالفَةِ والماهيَّاتِ المتنوّعة، إذا انتسبت [تلك الطَّبيعَةُ الكَلِّيَّةُ] إلى حصصِها الخاصَّةِ [أي: الوجوداتِ الإمكانية]:

فإمَّا أن تكونَ تلك الحِصصُ [أي: الوجوداتُ الإمكانية] غيرَ متبدِّلةٍ للحقائق، بل حقائقُ الكلِّ إنّما هي تلك الطَّبيعَةُ المَطْلُوقَةُ الواحدة، فيكونُ قولُها [أي: حملُ تلك الطَّبيعَةِ] على تلك الحِصصِ قولاً متواطياً ذاتياً، وإن كانَ قولُها [أي: حملُ الطَّبيعَةِ الكَلِّيَّةِ] على ملحقاتِ الحِصصِ [التي هي الماهيَّاتُ] قولاً عرضياً.

لواحق تلك الطبيعة المطلقة الخاصة بها، من دون أن يكون هناك شيء من الخصوصيات يمنع من ذلك الظهور. فكالمالات الوجود مرتبطة بنفس الوجود، فأينما حلّ هذا الوجود وُجدت معه تلك الكمالات، فهي بحسب التحليل العقليّ لوازم الوجود، وإن كانت هي عينه مصداقاً - إذ لا يوجد هناك خصوصيات خارجة عن تلك الطبيعة، والتي هي بحسب التحليل العقليّ أعراض لتلك الطبيعة - لا الخصوصيات الملازمة لتلك الطبيعة اللاحقة لها من حقيقة العلم والسمع والبصر والحياة.

هذه أمور إن لحقت الطبيعة فهي ليست خارجة عن الطبيعة وإنّما هي من ذات الطبيعة؛ وعليه فيكون قول الطبيعة المطلقة - أي مفهوم الوجود العامّ البدهيّ - على تلك الحِصصِ التي بعضها توجد فيها خصوصية مانعة، وبعضها لا توجد فيها خصوصية مانعة، قولاً مشككاً عرضياً، أمّا مشككاً ففي قبال التواطؤ، وأمّا عرضياً ففي قبال الذاتي؛ لأنّه إذا صار مشككاً لا يمكن أن يكون ذاتياً، وإلا يلزم التشكيك في الذاتيات، هذا كلّ على مبنى المشاء وأهل النظر.



وإمّا أن تكون تلك الحصص متبدّلة الحقائق، بمعنى أنّها مشتركة كلّها في حصولها لتلك الطبيعة [أي: طبيعة الوجود المطلق] الثابتة النازلة منزلة المحلّ [وتلك الحصص بمنزلة الحال] لما يكون كالعوارض غير القارّة لها [لتلك الطبيعة] آخذةً [تلك الحصص] عن مبدأ معيّن، إمّا في الأولويّة بالنسبة إلى تلك الطبيعة أو الأتقنيّة أو الأشدّيّة أو نحوها إلى حيث تنتهي إلى حصّة، لا يكون أولى منها من تلك الحصص بالنسبة إليها [أي: إلى تلك الطبيعة] يعني ليس لها [أي: للطبيعة] من الحصص ما تظهر [الطبيعة] فيها [في تلك الحصص] بجميع أحكامها ظهورها في تلك الحصّة، بأن تكون تلك الحصّة ملحوقّة لجميع لواحقها الخاصّة بها [بتلك الطبيعة] بدون ممانعة خصوصيّتها [أي: خصوصيّات هذه الحصّة] إيّاها [أي: لحوق تلك اللواحق] وذلك إنّما يكون بخلوّ تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصّة عن الخصوصيّات الخارجة عنها [أي: عن تلك الطبيعة] التي هي [تلك الخصوصيّات] بمنزلة الأعراض غير القارّة المتبدّلة عليها [على طبيعة الوجود] فيكون قول الطبيعة المطلقة [أي: مفهوم الوجود] حينئذٍ على تلك الحصص عندهم [عند بعض المشاء] قولاً مشكّكاً عرضياً.

لا يقال: إنّ خلوّ تلك الطبيعة عن الخصوصيّات، ينافي ما تقدّم من أنّ تلك الحقيقة عندهم [عند المشاء] لها خصوصيّة امتيازيّة مقابلةً لسائر الخصوصيّات، وإلا لا تكون حصّة لها [لتلك الطبيعة] والمفهوم العام للوجود<sup>(١)</sup>.

---

(١) هذا إشكال على ما تقدّم من بيان، حاصله: أنّ خلوّ تلك الطبيعة - في تلك الحصّة التي لا خصوصيّة فيها - عن الخصوصيّات، ينافي ما تقدّم من أنّ تلك

لأننا نقول: إنَّ الخلوَّ عن الخصوصيات أيضاً خصوصيةً امتيازيةً مقابلةً لسائر الخصوصيات [الموجودة في الحصص الأخرى] إلاَّ أنَّ سائر الخصوصيات - لكونها أموراً خارجةً عن نفس تلك الحقيقة [لأنَّها مرتبطةٌ بنفس الماهيات] - لا يمكنُ أن تظهرَ أحكامُ تلك الحقيقة من حيث هي هي بها [أي: بتلك الحصص التي لها تلك الخصوصيات] وذلك لأنَّ الأولوية والأشدية ونحوهما في الحصص، إنَّما تُتصوَّرُ بأن تكونَ خصوصيتها [أي: خصوصيةً تلك الحصص] المتبدلةً مندرجةً في ممانعتها [ممانعة تلك الخصوصية] للحقوق ما يلحق الطبيعة لذاتها، و[مندرجةً في] لزومها [أي: تلك الخصوصية] للحصة المخصوصة إلى أن تنتهي إلى حصة لا يمكنُ لها [لتلك الحصة المنتهية إليها الحصص] تلك الخصوصية المانعة، بل خصوصيتها الامتيازية إنَّما هي تنزُّهاً عن الخصوصيات المانعة، كما نبهت عليه آنفاً<sup>(١)</sup>.

الطبيعة عند المشاء، لها خصوصيةً امتيازيةً مقابلةً لسائر الخصوصيات، وإلاَّ لا تكون حصةً في مقابل بقية الحصص.

(١) وجوابه دفاعاً عن المشاء: إنَّ الخلوَّ عن الخصوصيات أيضاً خصوصيةً امتيازيةً مقابلةً لسائر الخصوصيات الموجودة في الحصص الأخرى، ولكن مع هذا الفارق وهو أنَّنا قلنا في الحصص الأخرى: إنَّ خصوصياتها تمنع من ظهور جميع أحكام الوجود؛ لكونها أموراً خارجةً عن تلك الحقيقة، فهي خصوصيات مرتبطة بالماهيات وتباينها بالشجرية والترابية والسائية مثلاً، فلسان حالها يقول: أنا شجر، ولا يمكن أن أكون سماء مثلاً، والأخرى تقول: أنا سماء ولا يمكن لي أن أكون شجراً وهكذا. وهذه الخصوصيات مانعة من ظهور أحكام الطبيعة المطلقة فيها، أمَّا الخصوصية التي هي خاصة

إذا عرفتَ هذا فنقول: إنَّ العروضَ إنّما طرأً للطبيعةِ المطلقةِ باعتبارِ مقايستها [عقلاً وذهناً] للأُمورِ المتبدّلةِ والخصصِ المتخالفةِ، بمقارنةِ القيودِ الزائدةِ والاعتباراتِ الخارجةِ [عن طبيعةِ الوجودِ] التي هي [أي: تلك القيودِ] مبدأً عروضِ الإمكانِ، وأمّا بالقياسِ إلى الحصّةِ التي هي أولىِ الخصصِ - التي خصوصيتها إنّما هي خلؤها عن تلك الأُمورِ الخارجةِ - فلا يُتصوّرُ العروضُ أصلاً [فليس عندنا هناك إلاّ الوجودُ] باعتبارِ خلوها [تلك الحصّةِ] عن القيودِ الخارجةِ [أي: خلوها عن تلك الماهياتِ]، وإن

بالحصّةِ المطلقةِ فلا تمنع، لأنّها خصوصيّةٌ عدم الممانعة؛ حيث إنّ حصصِ الوجودِ ترتفعُ حتّى تصل إلى حصّةٍ لا يكون لها تلك الخصوصيّةُ الممانعة، يعني أنّ هذه الأتقنيّةِ والأولويّةِ والأشدّيّةِ وغيرها، تنتهي إلى حصّةٍ لا توجد فيها خصوصيّةٌ مانعة، عند ذلك تظهر فيها جميع أحكامِ الطبيعةِ المطلقةِ من الحياة بأعلى درجاتها والعلم بأعلى درجاته والقدرة بأعلى درجاتها، وهكذا بقيّة الصفات، إذن فخصوصيّةُ هذه الحصّةِ التي بها تمتاز عن باقي الخصصِ إنّما هي تنزّهاها عن الخصوصيّاتِ الممانعة.

وهذا معنى قولهم: إنّ واجب الوجود لا ماهيّة له\*؛ وذلك لأنّه قد اتّضح: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ إنّما هي الممانعة من ظهور الطبيعة بتام أحكامها، إلى أن تنتهي إلى حصّةٍ من الوجود لا ماهيّة لها، فإذا لم تكن لها ماهيّة، فتستطيع عندها طبيعة الوجود أن تظهر في تلك الحصّة بجميع أحكامها.

\* كما عليه المشهور وأمّا ما أثبتّه السيّد الحيدري فهو ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، وتفصيله والأدلة عليه موكول إلى محله، للتفصيل راجع: الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، للسيّد الحيدري: ج ٢، ص ٤١١.

كان ذلك [أي: خصوصية الإطلاق واعتبار عدم القيود] أيضاً عارضاً، باعتبار أن هذا الاعتبار قيدٌ خارجٌ مقابلٌ لسائر خصوصيات الحصص<sup>(١)</sup>.

(١) وكأنّ الشارح هنا يُريد أن يوجد نحواً من التوافق بين العارف والحكيم، حيث إنّه يشير إلى: أنّ الحكيم قائل بهذا اللابشرط القسمي الذي هو مقيد بالإطلاق السعي، والعارف قائل باللابشرط القسمي الذي هو غير مقيد بشيء، بل هو منزّه حتى عن هذا الإطلاق، فلو نظر إلى المحتوى فكأنّه واحد في كلا المذهبين، فيقترب اللابشرط القسمي المشائي من اللابشرط القسمي العرفاني الذي تقدّم الكلام فيه.

ووجه ذلك: أنّ هذه القيود والعوارض والاعتبارات والماهيات إنّما هي أمورٌ خارجة عن حقيقة الوجود بما هو وجود، والتي هي - أي تلك القيود - مبدأ عروض الإمكان، فأنت إذا نظرت إلى الوجود بما هو وجود، لا تجد فيه مجالاً لعروض الإمكان، ولكنك تجد ذلك عندما تلحقه ماهية من الماهيات، فإذا لحقته ماهية من الماهيات، عندها يتّصف الوجود هنا بأنه ممكن، بسبب هذا العارض وهذا القيد الذي هو خارج عن ذاته، لا أنّه في ذاته ممكن الوجود. وأما الطبيعة بالقياس إلى تلك الحصّة التي لا توجد فيها خصوصية إمكانية - يعني لا توجد فيها ماهية - والتي هي أولى الحصص من حيث الأولوية، فلا يُتصوّر العروض أصلاً، فلا يوجد عندنا عارض ومعرض، فلا يوجد عندنا إلا الوجود، باعتبار خلوّ تلك الحصّة عن القيود الخارجة.

نعم، يمكن أن يُتصوّر العروض هنا باعتبار أنّ هذه الطبيعة هنا مقيدة بالإطلاق، وهذا اعتبار عارض على هذه الحصّة، ليس أنّه يوجد عندنا شيء اسمه الطبيعة، وشيء آخر اسمه قيد، وهذا القيد هو الإطلاق. لا، ليس الأمر كذلك، وإنّما عندما نقول: يوجد عندنا وجود مقيد بالإطلاق، فمعنى

للمتفطن اللَّيْبِ المهتدي إلى طريق التحقيق باقتفاء قائد التوفيق، أن يوفق بين هذا الكلام [أي: اللابشرط القسمي] وبين ما نبّه عليه في المقدمة [من اللابشرط المقسمي] بعض التوفيق.

شعر:

عبارأنا شتّى، وحسُنك واحدٌ      وكلُّ إلى ذاك الجمالِ، يُشيرُ

هذا: أن الإطلاق أمرٌ خارج حقيقة عن تلك الطبيعة؛ لأنّ مرجع الإطلاق إلى عدم القيود، فهذا من الاعتبار العدمية التي مرجعها إلى تأكّد الوجود، باعتبار أنّ هذا الاعتبار - أي اعتبار عدم القيود - قيدٌ خارجٌ مقابلٌ لسائر خصوصيات الحصص الأخرى.

وبذلك تستطيع التوفيق بين هذا الكلام، أي: اللابشرط القسمي الذي أشار إليه الحكيم والذي قال هو مصداق من مصاديق ذلك المفهوم العام، ولازم من ملزوماته، وبين ما نبّه عليه الماتن في المطلب (٧) من حقيقة الوجود اللابشرط المقسمي العارية عن كلّ قيد حتّى عن قيد الإطلاق بعض التوفيق؛ وذلك للمشابهة بين الأمرين.

هذا رغم أنّ العارف يعتقد: أنّ الحقيقة الواجبة الوجود التي يقول بها الحكيم إنّها هي مرتبة وتعيّن من تعيّنات الحقيقة المطلقة التي يقول بها العرفاء لا أنّها هي، ونفس هذه الحقيقة منزّهة عن أن تنالها الأفهام أو تصل لها حتّى العبارة، إلّا بالإشارة كما ستعرفه في بحثه المناسب، وبالتالي فسيردّ العارف على الحكيم اعتقاده هذا، وهذا ما سيتعرّض له ابتداءً من المطلب (١١).



## المطلب (١٠)

### [إيرادُ ثانٍ على المشاءِ وردّه]

قال: «ولا يلزمُ أن تكونَ تلكَ الحقيقةُ [الواجبةُ الملزومةُ] موجودةً مرتين، كسائرِ الوجوداتِ الباقية؛ فإنَّ الموجوديةَ المشتركةَ بينها [أي: بين الحقيقةِ الملزومةِ] وبينَ الموجوداتِ الباقيةِ [وهي الوجوداتُ الإمكانيةُ] هي [الموجوديةُ] نفسُ تلكَ الحقيقةِ في الأعيان، وإن كانتُ [الموجوديةُ] من العوارضِ الزائدةِ عليها [الحقيقةِ الملزومةِ] بحسبِ العقولِ والأذهان»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الإشكال الثاني على متأخري المشاءِ وجواب الماتن عليه، وحاصل الإشكال: أنه بناءً على القول بالمغايرة بين الموجودية المشتركة - التي هي الوجود المطلق اللازم عند المشاء - وبين الحقيقة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود - على مبنى المشاء - يلزم اجتماع وجودين على الحصّة الوجودية الواحدة؛ لأنّ الواجب موجود بنفسه ثم يُضاف له وجود من ناحية الوجود المطلق المشترك بين الحصّة الواجبة وسائر الحصص الإمكانية وهو باطل.

وأجاب عنه: بأنّ المغايرة والمعروضية، إنّما تُتصوّر في الذهن وبحسب التحليل العقليّ فقط، وأمّا في الخارج فلا مغايرة هناك، بل هناك عينية محضة بين الموجودية المشتركة وبين الحقيقة الواجبة، أي: إنّ الموجودية المشتركة بين تلك الطبيعة الواجبة وبين الموجودات الباقية - وهي الوجودات الإمكانية والحصص الوجودية - هي نفس تلك الحقيقة الواجبة في الأعيان، وهذه الموجودية ليست شيئاً عارضاً على تلك الحصص في الأعيان، بل هي عينها.

وقد ذكر لقوله «كسائر الوجودات الباقية» فهان:

الفهم الأوّل: هو أنّها تتمّة لبيان الإيراد على المشاء، فيكون المعنى حينئذٍ: كما أنّ

أقول: هذا أيضاً دفعٌ لما يُمكنُ أن يوردَ هاهُنا، وهو أنَّ الوجودَ المطلقَ [ذلك المفهومَ العامَّ المشترك] لو كانَ مقولاً على الحقيقة الواجبة [الملزومة]

سائر الوجودات الباقية موجودة مرتين، مرّةً من حيث إنّها حصص وجوديّة وأخرى من حيث إنّها معروضة للوجود المطلق، كذلك تكون الحقيقة الواجبة موجودة مرتين، مرّةً من حيث إنّها حصّة خاصّة وجوديّة ومرّةً من حيث إنّها معروضة للوجود المطلق، وهذا الفهم هو الذي سيذكره الشارح.

الفهم الثاني: أنّها تكون داخلة في الجواب عن الإيراد المذكور، فيكون المعنى حينئذٍ: أنّه لا يلزم أن تكون تلك الحقيقة موجودة مرتين، كما لا يلزم ذلك في سائر الموجودات الباقية\*.

وربّما كان الفهم الثاني أوجه؛ لأنّ الوجودات الإمكانية لا يعرضها الوجود مرتين؛ لأنّها توجد بعد عروض الوجود عليها، وأمّا قبل العروض فلا وجود لها بالمرّة، فلا معنى لأن يُقال: أنّها توجد مرتين، فكأنّ الماتن يريد أن يقول: كيف أنّ الموجودات الإمكانية بعروض الوجود عليها تكون موجودة مرّةً واحدة، وليست موجودة مرتين، كذلك الواجب أيضاً ليس موجوداً مرتين؛ لأنّه لا يوجد عندنا عارض ومعرض في متن الأعيان، وإنّما العروض مرتبط بعالم التحليل العقليّ، إلّا على القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود، فإنّه يمكن أن نتصوّر الاثنيّة في المقام؛ لأنّ الماهية أصيلة، إذا تحققت كان لها وجودها الخاصّ بها، الذي يُنتزع منه مفهوم الوجود العامّ، فإذا عرض عليها الوجود العامّ صار هنالك وجودان. وربّما كان هذا الفهم أقرب لمباني المشاء الذي نحن في صدد بيانه والجواب عنه، ولكنّه مرجوح بما قدّمناه من تفسير وشرح.

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة الشيخ رمضاني: ص ٢٠٧



وعلى سائر الوجودات بالتشكيك والعروض، يلزم أن تكون تلك الحقيقة [الملزومة] موجودة مرتين، والتالي ظاهر الفساد.

أما بيان الملازمة: فلأنه إذا كان الوجود [العالم المشترك] مشككاً عارضاً، يلزم أن يكون معنى مشتركاً بين سائر الوجودات [والخصص الإمكانية] وبين تلك الحقيقة [الواجبة الملزومة]. فكما أن سائر الوجودات موجودة مرتين: إحداهما من حيث إنها وجودات في نفسها، والأخرى من حيث عروض الوجود المطلق إياها، يلزم أن تكون تلك الحقيقة [الواجبة] أيضاً كذلك، سيما إذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها؛ فإنها يلزم أن تكون علة مؤثرة في جميع ما عداها، فيلزم أن تكون مقدمة في الوجود على الكل، حتى على الموجودية المشتركة؛ ضرورة وجوب تقدم العلة الفاعلية بالوجود على معلولها<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه: أنه إذا كان الوجود مشككاً عارضاً على الخصص الوجودية، يلزم أن يكون هذا الوجود العارض معنى مشتركاً بين جميع الخصص الوجودية، سواء كانت الواجبة منها أو الإمكانية، وكما أن سائر الوجودات الإمكانية موجودة مرتين، إحداهما من حيث إنها وجودات في نفسها متحققة بالخارج، والأخرى من حيث عروض الوجود المطلق المشترك عليها، فكذلك الواجب يلزم أن يكون أيضاً موجوداً مرتين، سيما إذا كانت تلك الحقيقة الواجبة واجبة لذاتها؛ إذ لما كانت واجبة كان الوجود عين ذاتها، وعليه فتكون علة مؤثرة في جميع ما عداها - لأنها واجبة الوجود - فيلزم أن تكون مقدمة في الوجود على الكل، حتى على مفهوم الوجود العام الذي هو الموجودية المشتركة؛ لتكون علة له، وضرورة وجوب تقدم العلة الفاعلة بالوجود على معلولها، فإذا عرض عليها الوجود مرة أخرى، لزم أن تكون موجودة مرتين،

فأجاب عن ذلك: بأنّه إنّما يلزم ذلك أن لو كانت الموجوديّة المشتركة بين الوجوداتِ أمراً مغايراً في الأعيان لتلك الحقيقة، وليس كذلك، بل الموجوديّة نفس تلك الحقيقة في الأعيان، وإن كانت [الموجوديّة] من العوارض الزائدة عليها [على تلك الحقيقة] بحسب العقول والأذهان. لا يقال: إذا كانت الموجوديّة المشتركة نفس تلك الحقيقة في الأعيان، يلزم أن تكون تلك الحقيقة في الأعيان لاحقة للماهيات، وذلك باطل بالضرورة<sup>(١)</sup>.

لأنّه: إنّما يلزم ذلك [أي: لحوق الحقيقة الواجبة للماهيات] أن لو كان في الأعيان من اللحوق المذكور أثر. وليس كذلك؛ فإنّ للموجوديّة المشتركة حصصاً مختلفة الحقائق، تكون باعتبار كل حصّة كذلك، كما شئ مثلاً بالنسبة إلى حصصه الموجودة في الإنسان والفرس وغيرهما؛ فإنّه ليس للشئ المطلق في الخارج وجودٌ متميّز في تلك الماهيات عن حصصه

مرّة قبل عروض الموجوديّة المشتركة، ومرّة بعد عروض الموجوديّة المشتركة. والجواب عنه: بأنّ الموجوديّة المشتركة نفس الحقيقة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود في الأعيان لا أنّها غيرها، ولكنّ العقل بما له من القدرة على التحليل يجعل الموجوديّة المشتركة كالأمر العارض على الحقيقة الواجبة، وما هذا إلّا في عالم العقل والتحليل، لا عالم التحقق والأعيان.

(١) هذا إيراد على الجواب المتقدّم بعينيّة الموجوديّة المشتركة للحقيقة الواجبة، حاصله: لو كانت الموجوديّة المشتركة عين الحقيقة الواجبة في الأعيان، لزم أن تكون تلك الحقيقة الواجبة عارضة للماهيات الإمكانية تبعاً لعروض الموجوديّة المشتركة، وهذا باطل بالضرورة، للزوم أن تكون الماهيات الإمكانية حقائق واجبة.

المتخالفة، وإن كان في العقل مستقلاً في الوجود، مثل حصصه لاحقاً إياها. فاللحوق إنما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في العقل، وأما في الخارج فليس إلا الحصص المتخالفة، فلا لحوق فيه [في الخارج] أصلاً<sup>(١)</sup>.

(١) هذا جواب على الإيراد المتقدم، حاصله: أن الإشكال يرد فيما لو كان لطبيعة الموجودية المشتركة وجود وراء الحصص الإمكانية في متن الأعيان، وأما لو كانت الموجودية المشتركة موجودة بوجود هذه الحصص - كالشيئية، فليست الشيئية موجودة في متن الواقع في قبال الكتاب مثلاً، فيكون هذا الكتاب مثلاً شيئاً آخر، ويكون أحدهما منضماً إلى الآخر، بل الشيئية غير موجودة في متن الأعيان - فالموجودية المشتركة أيضاً كذلك؛ إذ لا يوجد في متن الأعيان من اللحوق أثر، ولا يوجد عندنا في متن الأعيان لاحق وملحوق.

وكما أن مفهوم الماشي بالنسبة إلى الإنسان عرضي، وبالنسبة إلى مصاديقه ذاتي، يعني إذا نسبنا المشي إلى الإنسان يكون عرضياً، أما إذا نسبنا مفهوم الماشي إلى مشي الإنسان، ومشى الفرس ومشى الذي يمشي على أربع وأربعين، فهل مفهوم الماشي موجود بنحو اللحوق في متن الأعيان أم موجود بنفس مصاديق المشي؟ هو موجود بنفس مصاديق المشي محكوم بها، فإنه ليس للمشي المطلق - أي المشي بما هو مشي - ما يزاء في الخارج متميز عن مصاديقه، وإن كان هذا التمايز موجوداً في العقل، كذلك الوجود فإنه لاحق لخصه في الذهن، وإلا ففي متن الأعيان فالموجودية المشتركة موجودة بنفس وجود الحصص، فاللحوق إنما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في الذهن، وأما في الخارج فليس إلا الحصص المتخالفة المتباينة، وهي التي يُنتزع منها الوجود، ثم يُحمل عليها حملاً ذهنياً تحليلياً، فلا لحوق في الخارج أصلاً.

إلى هنا تم الكلام في بيان إشكالات المشاء ودفاع الماتن عنها وتقويتها؛ حيث

إنّه بعد أن استعرض نظريّتهم في حقيقة الوجود، وأنّ مفهومه أمرٌ عامّ انتزاعيّ، بيّن إشكال المشاء بالنقض الإجماليّ - بالحقيقة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود - على نظريّة العرفاء في الحقيقة المطلقة حتّى عن الإطلاق، ثمّ أخذ بالجاب على ما يمكن أن يرد على نظريّة المشاء من لزوم مغايرة الحقيقة الواجبة الملزومة للموجوديّة المشتركة، ولزوم وجود كلّ حصّة وجوديّة مرّتين، وقد تخلّل الشرح إشكالات أخرى مع أجوبتها.

## جواب العارف على نقض المشاء في حقيقة الوجود الواجبة

وفيه المطالب:

- (١١) جواب العارف على نقض المشاء وإبطال أن تكون الطبيعة الواجبة كلية ذات أفراد ذهنية
- (١٢) في إبطال الشق الثاني من الجواب المتقدم، أي: لو لم تكن تلك الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود ذات أفراد ذهنية أو عقلية
- (١٣) في نسبة الطبيعة الواجبة إلى بقية الحصص الوجودية والكون العيني - وهي إما المغايرة أو انتفاء المغايرة - وإبطاله
- (١٤) وجه آخر على إبطال الشق الثاني المتقدم وهو انتفاء المغايرة بين الطبيعة الواجبة والكون العيني
- (١٥) في إبطال مبني المشاء في التشكيك



## المطلب (١١)

[ جواب العارف على نقض المشاء في حقيقة الوجود الواجبة وإبطال أن

تكون الطبيعة الواجبة كلية ذات أفراد ذهنية أو عقلية ]

قال: «قلنا: إنَّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود إن صحَّ<sup>(١)</sup> أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية، فلو وجد منها [أي: من تلك الأفراد] فردٌ وامتنعتُ الأفرادُ الباقية، كانت الأفرادُ كُلُّها ممكنةً بحسبِ ذاتها، فلو امتنع البعض، لامتنع بالغير، ولو وجب البعض، لوجب بالغير، فإنَّ ما بالذات لا يزول بالغير»<sup>(٢)</sup>.

(١) وسيأتي الشق الثاني من التردد المذكور وإبطاله في المطلب: (١٢) حيث يقول: «وإن لم يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية...» ثم إنَّ المقصود من قوله: «إن صحَّ» أي: إن أمكن، ومن قوله: «إن لم يصحَّ» أي: إن لم يمكن أن تكون ذات أفراد عقلية، كما سيأتي في المطلب الآتي.

(٢) هذا هو جواب ما تقدّم في المطلب (٨) حيث قال هناك: «فلئن قيل: إنَّ الحقيقة...» وهو - هنا - جواب العرفاء على النقض الذي أورده عليهم أهل النظر في المطلب (٨) من أنَّ الحقيقة الواجبة إنما هي فرد من أفراد الوجود المطلق - الذي يعتقد العرفاء بوجوبه وأثبتوا ذلك في المطلب (٦) - وتلك الحقيقة الواجبة مقابلة لبقية الوجودات الإمكانية مع هذا الفرق وهو: أنَّ الوجود عين ذات هذه الحقيقة، بخلاف الوجودات الإمكانية حيث إنَّه زائد عليها.

إذن لما أثبت الماتن وجوب الوجود المطلق في المطلب (٦) أورد الحكيم نقضاً على العارف، وكان هذا في المطلب (٨) واشتغل في المطلبين (٩) و(١٠)

بذكره وتقويته وردّ ما يمكن أن يرد عليه.

وهنا حان حين ردّ ذلك النقض المشائي بهذا الجواب الحاسم في عدّة مطالب تبدأ من هذا المطلب (١١) إلى المطلب (٢٤) ثمّ يبدأ ببحث جديد في المطلب (٢٥) في بيان وجود التهافت في معتقدات المشائين بالنسبة للواجب تعالى شأنه. وحاصل جواب العرفاء هنا: أنّ الطبيعة الواجبة إمّا أن تكون كلية يمكن أن تصدق على أفراد كثيرة، أو لا تكون كذلك، فإنّ أمكن أن تكون كلية؛ لأنّ يمكن أن تصدق على أفراد كثيرة، سواء كانت هذه الأفراد أفراداً عقليّة (أي يمكن أن تتحقّق في الخارج كالإنسان والشجر وغيره) أو اعتباريّة ذهنيّة (أي إنّ موطنها الذهن، ولا يمكن أن تتحقّق في الخارج العينيّ من قبيل اللاشيء واللاإمكان) وهذه الأفراد العقلية أو الذهنية إمّا أن تكون كلّها موجودة، فيتعدّد الواجب، أو تكون كلّها معدومة؛ فينعدم الواجب، وقد ترك الماتن ذكر هذين القسمين لوضوح بطلانها.

وإمّا أن يوجد من هذه الأفراد فرد وتنعدم الأفراد الأخرى، وعليه فستكون كلّها واجبة بالغير (أي ممكنة الوجود)، أو تكون كلّها ممتنعة بالغير، وعليه فستكون الأقسام كلّها ممكنة بالإمكان الخاصّ؛ وذلك لأنّ الفرض يقول: إنّ أحد أفراد الطبيعة الواجبة هو المتحقّق، وبقية الأفراد ممتنعة، فهنا لا يمكن أن تكون جميعها واجبة، وإلاّ لما انعدم البعض، ولا يمكن أن تكون جميعها ممتنعة، وإلاّ لما وجد البعض.

وبعبارة أخرى: لو كان أحد الأفراد موجوداً والباقي معدوماً، للزم أن يكون جميع الأفراد ممكنة، وإلاّ لو كانت واجبة، لوجب وجودها جميعاً، ولو كانت ممتنعة، لامتنعت جميعاً؛ لأنّ جميع الأفراد حقيقتها واحدة حسب الفرض، فتعيّن أن تكون تلك الأفراد ممكنة حتّى يصحّ أن يوجد بعضها ويمتنع



أقول: هذا جوابٌ لما أورده نقضاً على الدليل المذكور ممّا ذهب إليه المشاؤون يُبطلُ به [أي: بالجواب] مذهبهم [مذهب المشائين] وهو أن يقال: الطبيعةُ الملزومةُ لمطلقِ الوجودِ التي هي الواجبةُ عندكم [أيها المشاء] إمّا أن يصحَّ أن تكونَ ذاتَ أفرادٍ، وتكونَ الطبيعةُ بالنسبةِ إليها [إلى تلك الأفراد] حقيقةً كليّةً - سواءً كانت ذاتَ أفرادٍ حقيقيّةٍ عقليّةٍ، كسائر الكلياتِ الحقيقيّةِ، أو كانت ذاتَ أفرادٍ اعتباريّةٍ ذهنيّةٍ، كالكلياتِ الفرضيّةِ، مثلِ اللاشيءِ واللاإمكان - أو لا يصحّ؟

فإن صحَّ، فلا يخلو من أن يكونَ الموجودُ منها [أي: من تلك الأفراد] واحداً، أو أكثر.

والثاني ظاهرُ البطلان<sup>(١)</sup>.

وعلى التقديرِ الأوّل<sup>(٢)</sup> يلزمُ أن تكونَ أفرادُ الطبيعةِ الواجبةِ ممكنةً

الآخر. وعليه فستكون كلُّ الأفراد ممكنة؛ لأنَّ الإمكان وحده هو الذي يجتمع مع الوجود والعدم؛ وعليه فيمكن أن تكون بعض تلك الأفراد موجودة وبعضها ممتنعة، وهذا الوجود والامتناع إنّما هو بالغير، وهو معنى الإمكان الخاصّ، فالموجود منها موجود بالغير، والامتنع منها ممتنع بالغير، وما بالغير لا يغيّر ما بالذات، وهو إمكان جميع الأفراد، إذن فهذا الفرض باطل؛ لأنّه خلاف الوجود.

(١) لاستلزامه تعدّد الواجب، وهو باطل بالدليل على وحدة واجب الوجود، كما هو المجمع عليه بين العارف والحكيم.

(٢) أي: أن يكون الموجود من تلك الأفراد واحداً، والباقي ممتنعاً أو ممكناً، وعليه فيلزم منه أن تكون كلُّ الأفراد ممكنة بالذات؛ لأنّ المفروض أنّ كلَّ الأفراد أفراد لطبيعة واحدة، فتكون مشتركة في الحقيقة، فلو وجد منها واحد

بالذات - امتنعت الأفراد الباقية منها، أو أمكنت - ضرورة امتناع وجوبها [أي: الأفراد] بالذات وامتناعها بها، وإلا يلزم خلاف الفرض.  
لا يقال: إنَّما يلزم الفرض المذكور، أن تكون [أفراد الطبيعة] ممكنة الاتِّصاف، لا ممكنة الوجود<sup>(١)</sup>.

بالذات لكان الجميع كذلك، ولكنَّ البعض ممتنع - فيلزم خلاف الفرض - فليست واجبة بالذات. ولو كان بعضها ممتنعاً لكان الجميع كذلك، ولكنَّ بعضها موجود - فيلزم خلاف الفرض - فليست كلُّها ممتنعة، إذن لا هي موجودة بالذات ولا هي ممتنعة بالذات، فتكون موجودة أو ممتنعة بالغير، وهو معنى الإمكان بالذات، ولا قسم رابع هناك.

(١) هذا إيراد من قبل الحكيم على الملازمة المذكورة بين وجود البعض وعدم البعض الآخر، وبين أن تكون كلُّ الأفراد ممكنة، وحاصل الإيراد: أنَّ للإمكان معنيين؛ الأوَّل: هو إمكان الاتِّصاف بالوجود، والثاني: هو إمكان الوجود، والمعنى الأوَّل للإمكان لا ينافي الوجود؛ إذ الواجب يصحَّ أن يتَّصف بالوجود، أي إنَّه يمكن أن يتَّصف بالوجود ولا يوجد مانع من اتِّصافه بالوجود، وهذا لا يعني أنَّه ممكن في أصل وجوده، فهو من قبيل الإمكان العام، وعليه فإمكان الاتِّصاف بالوجود لا يعني أنَّه غير واجب، بل الوجوب يجتمع مع ذلك، وأمَّا المعنى الثاني للإمكان فلا يجتمع مع الوجوب، بل ينافيه.

وفي المقام نقول: إنَّ المقصود من الإمكان هو الإمكان بالمعنى الأوَّل، وهو إمكان الاتِّصاف بالوجود، فإنَّ غاية ما تُثبتته الملازمة المتقدِّمة في الإشكال: هو أنَّه إذا كان أحد أفراد الطبيعة الواجبة موجوداً، وباقي الأفراد معدومة، فإنَّ هذا يعني أن تكون جميع الأفراد ممكنة الاتِّصاف بالوجود، لا ممكنة

فإن الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لما كانت نفس الوجود، تكون ممكنة الاتصاف بعينها هي ممكنة الوجود.

وإذا كانت الأفراد كلها ممكنة بحسب ذاتها، فلو امتنع البعض، لامتنع بالغير، ولو وجب البعض أيضاً لوجب بالغير، وتكون الأفراد كلها باقية على إمكانها الذاتي؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، فلا يكون فرداً من أفراد [الوجود الواجب الملزوم] واجباً لذاته<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إن أريد بالإمكان، الإمكان العام، فلا يلزم حينئذ أن تكون

الوجود، أي: إن بعض الأفراد المتحققة يمكن أن تتصف بالوجود، وبعض الأفراد المعدومة وإن كانت لا تتصف بالوجود فعلاً، إلا أنها يمكن أن تتصف بذلك، وهذا لا يُنافي الوجوب بالذات؛ وعليه فالإشكال غير وارد، وإنه إنما يرد على إمكان الوجود لا الاتصاف بالوجود.

(١) هذا جواب الشارح عن العرفاء على إيراد الحكيم المتقدم، وحاصله: أن التفريق بين إمكان الوجود وإمكان الاتصاف بالوجود إنما يصح في الموجودات التي لها ماهية، حتى يمكن أن يُقال بأن هذه الموجودات تارة تكون ممكنة الوجود وأخرى ممكنة الاتصاف بالوجود، أمّا ما كان حقيقته عين ذاته فلا يرد فيه هذا الكلام؛ إذ إن إمكان وجوده نفس إمكان اتصافه بالوجود؛ إذ لا حقيقة له وراء الوجود؛ إذ لا ماهية له، والمعتزض يعتقد أن الطبيعة الواجبة هي عين الوجود ونفسه، فسوف يكون نسبة إمكان الاتصاف بالوجود إليها نفس نسبة إمكان الوجود، فإذا كان ممكن الاتصاف بالوجود، فهذا يعني أنه ممكن الوجود، فيعود الإشكال المتقدم من كون جميع الأفراد ممكنة بالذات، وعليه فلو قلنا: بأن الحصّة الواجبة ملزومة للطبيعة المشتركة، فلن يكون هناك واجب بالذات؛ لأن جميع الأفراد ستكون ممكنة الوجود لا واجبة بالذات.

أفراد الطبيعة لو وجبت لوجبت بالغير؛ لجواز أن يكون بعضها [تلك الأفراد] واجباً لذاته على هذا التقدير.

وإن أُريدَ به [أي: بالإمكان] الإمكان الخاص، فمعلومٌ أنّ الطبيعة الواجبة لو صحَّ أن تكون ذات أفراد، لزمَ أن تكون تلك الأفراد ممكنةً بالإمكان الخاص، كيفَ وبينَ مفهوميهما [أي: بين مفهوم الواجبِ ومفهوم الإمكان الخاص] تنافٍ في الصدق؟!

نعم، اللازمُ على هذا التقدير أن تكون الأفراد ليست ممتنعةً لذاتها، وهذا مفهومُ الإمكان العامِّ، لا الخاصِّ<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إيراد آخر من الحكيم على العارف، يتمركز حول الملازمة بين وجود بعض الأفراد وامتناع بعضها، وبين أن تكون جميع تلك الأفراد ممكنة بالذات، وحاصله: أنّ الإمكان الذي تُثبتُه الملازمة في الإشكال المتقدم، إن كان هو الإمكان الخاص وهو سلب الضرورتين، فإن الإشكال المتقدم وارد؛ لأنّ هذا الإمكان لا يجتمع مع الوجوب بوجه، فثبوت هذا الإمكان يلزم منه إمكان الواجب، وهو خلاف الفرض.

وأما إذا كان الإمكان هو الإمكان العام الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، فإنّ الإشكال غير وارد؛ وذلك لأنّ الإمكان العام لا ينافي الوجوب بالذات، بل يجتمع معه، أي: إنه إذا ثبت أنّ هذا الموضوع ممكن بالإمكان العام، فهو لا يعني أنّه ليس بواجب بالذات، بل غايته أنّه يُثبت أنّ هذا الموضوع ليس ممتنعاً بالذات، ولكن هل بعض هذه الأفراد واجبة أم ممكنة؟ قد تكون واجبة وقد تكون ممكنة، ومن هنا فيمكن أن يثبت أنّ فرداً منها واجب بالذات. وعليه لا يرد إشكال العارف على الحكيم في ثبوت الملازمة المتقدمة.

قُلْنَا: الكلامُ على تقديرِ أن تكونَ تلكَ الطبيعةُ الواجبةُ البسيطةُ ذاتَ أفرادٍ، وأن يكونَ الموجودُ منها واحداً والباقي ممتنعاً.

وحينئذٍ ظهرَ لزومُ كونِ الأفرادِ كلّها ممكنةً بالإمكانِ الخاصِّ؛ فإنّه لو لم يكن كذلك، فإمّا أن يكونَ أفرادُها [أي: أفرادُ تلكَ الطبيعة] مختلفةً متنوعَةً في الوجوب والامتناع والإمكانِ أو متّفقةً.

والأوّلُ تدفعُهُ البساطةُ الواجبيّةُ، فحينئذٍ لو لم تكنَ كلّها [أي: كلّ الأفراد] ممكنةً بالإمكانِ الخاصِّ، فإمّا كلّها واجبةٌ، أو كلّها ممتنعةٌ. والأوّلُ يستلزمُ وجوبَ الممتنعِ، والثاني امتناعَ الواجبِ<sup>(١)</sup>.

(١) هذا جواب الإيراد المتقدّم من الحكيم على العارف، وحاصله: أنّ كلامنا في أوّل هذا المطلب هو على تقدير أن تكون لتلك الطبيعة أفراد، وأن يكون أحد تلك الأفراد موجوداً والباقي ممتنعاً، فلو قلنا: بأن بعضها واجب وممكن بالإمكان العام، والآخر ممكن بالإمكان الخاص أو ممتنع؛ فيلزم حينئذٍ أحد أمرين:

فإمّا أن تكون أفراد تلك الطبيعة مختلفة متنوعه فيما بينها، أي يكون بعضها واجباً وبعضها ممكناً وبعضها ممتنعاً، وهذا يناهض بساطة واجب الوجود؛ فإن الطبيعة الواجبة لا بد أن تكون بسيطة، فلو فرض أن أفراد تلك الطبيعة مختلفة الحقائق، فهذا يعني وجود الاختلاف والتنوع في نفس الطبيعة الواجبة، وهذا خلاف بساطتها المتفق عليها والذي تقدّم إثباته فيما سبق.

وإمّا أن تكون تلك الأفراد متّفقة الحقيقة وغير مختلفة في الوجوب والإمكان والامتناع، فتكون جميع الأفراد إمّا واجبة، وإمّا ممكنة بالإمكان الخاص، وإمّا ممتنعة، فإذا كانت واجبة، لزم أن توجد جميع الأفراد، وهذا خلاف الفرض؛ لأنّ الفرض وجود فردٍ واحدٍ وامتناع باقي الأفراد، وإذا كانت ممتنعة وجب

وَمِنْ هَذَا تَعْرِفُ اقْتِضَاءَ طَبِيعَةِ الْوَجُوبِ الْوَحْدَةَ الذَّاتِيَّةَ، فَتَنْبَهُ<sup>(١)</sup>.

---

أن تنعدم جميع الأفراد، وهذا خلاف الفرض أيضاً؛ إذ المفروض تحقق أحدها وانعدام الباقي. فإذا بطل الوجوب والامتناع، تعين الإمكان الخاص؛ إذ لا غير هناك، فالإشكال في الملازمة المتقدمة باقٍ على حاله.

(١) أي: ومن بطلان القول بإمكان أن تكون الطبيعة الواجبة ذات أفراد يتبين: أن الطبيعة الواجبة تقتضي لذاتها الوحدة الذاتية التي يقول بها العرفاء؛ إذ الواجب بسيط، والبسيط ليس له أكثر من جهة اقتضاء واحدة؛ إذ لا غير هناك، فالطبيعة الواجبة مقتضية للوحدة الذاتية.

## المطلب (١٢)

[في إبطال الشق الثاني من الجواب المتقدم، أي: لو لم تكن تلك

الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود ذات أفراد ذهنية أو عقلية]

قال: «وإن لم يمكن أن تكون [الطبيعة الواجبة الملزومة] ذات أفراد ذهنية أو عقلية، إما لأن تعينها [الطبيعة الواجبة] نفس حقيقتها في الخارج، أو لأنها اقتضت تعينها لذاتها، فامتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً، أو لأن تلك الطبيعة المتعينة بالذات لما استحال أن تكون معقولة لشيء من العقول، فاستحال أن تكون ذات أفراد عقلية أو ذهنية، أو لأن تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، فاستحال أن تكون ذات أفراد عقلية أو ذهنية»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الشق الثاني من الترديد المتقدم في المطلب السابق وهو: أن الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود، إما أن يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية - وقد تم بطلانه في المطلب المتقدم - وإما أن تكون بنحو لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية؛ إما لأن تعين الذات الواجبة نفس حقيقتها في الخارج، وإذا كانت كذلك، استحال إمكان صدقها على كثيرين؛ لأنها أمر واحد متشخص، وإما أن تكون متعينة ومتشخصة بتعين لازم لها تقتضيه بذاتها - لا أنه هو ذاتها - وحينئذ يستحيل أن يكون لها أفراد كثيرة أيضاً (وهاتان الصورتان للتحقق خارجاً)، أو لأن الطبيعة الواجبة لا يمكن أن تكون معقولة لشيء من العقول، أي: لا تدركها العقول، فهي ليست أمراً كلياً؛ لأنها غير معقولة لشيء من العقول، وما لم يكن كلياً يستحيل أن يكون له أفراد، أو لأن الطبيعة الواجبة مجردة كما ثبت في محله، فهي لا تقترن بشيء

أقول: هذا بيانٌ للشقِّ الثاني من الترديد المذكور [في المطلب السابق] وهو أن تكون الطبيعة الواجبة مما لم يُمكن أن تكون ذات أفرادٍ ذهنيَّةٍ أو عقليَّةٍ.

ولمَّا كان الحقُّ هو هذا، وقد استبعده العقلُ غايةَ الاستبعادِ - بناءً على أنَّ الطبائعَ المعقولةَ يمتنعُ أن لا تكونَ ذاتَ أفرادٍ، كما أنَّ الحقائقَ بدونَ أن تكونَ محفوفةً بالعوارضِ الخارجيةِ المشخَّصةِ والغواشيِ الغريبةِ المحدودةِ، يستحيلُ أن تصيرَ جزئيَّةً حقيقيَّةً - أرادَ أن يُحقِّقَ ذلكَ ويبيِّنَه بوجوهٍ عديدةٍ، يظهرُ بها أنَّ منشأَ ذلكَ الاستبعادِ رسوخُ العقائدِ العاديَّةِ<sup>(١)</sup>.

ولا يقترن بها شيءٌ، (وهاتان الصورتان للتحقق ذهنياً ومطلقاً)، وما كانت هذه حقيقته امتنعت عليه الكثرة، فلا يمكن أن يكون للطبيعة الواجبة أفراد كثيرة، فتكون جزئية متشخَّصة، وبالتالي فهي صالحة لأن تكون حقيقة واجبة؛ إذ الكلي لا يصلح لذلك.

وسياتي الكلام في انتفاء هذه الصور الأربع في المطالب (١٦) و(١٧) و(١٨) و(١٩) ابتداءً من قوله: «ثم إننا نقول: إن مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شيء من التعيينات...» وانتهاءً بقوله: «ولا نسلم أنه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها...» في المطلب (١٩) وبالتالي يبطل نقض المشاء على العرفاء بالطبيعة الملزومة لمطلق الوجود.

(١) بعد أن تمَّ الكلام في الشقِّ الأوَّل في المطلب السابق، وصل الكلام إلى الشقِّ الثاني وهو: كون الطبيعة الواجبة طبيعة كلية وليس لها أفراد، بل هي حقيقة جزئية مشخَّصة، وأنها باقية على طبيعتها ووجوبها وخالية من أي نوع من أنواع المشخَّصات الخارجية. وبذلك تكون الطبيعة الواجبة طبيعة مشخَّصة جزئية، ليس لها أفراد كثيرة وليس لها أي نوع من أنواع المشخَّصات الخارجية،



وتقرير ذلك: أن امتناع أفراد تلك الطبيعة يُتصوّر من وجوه:  
فإنه إما أن يكون تعيّنُها [أي: الطبيعة] نفس حقيقتها في الخارج [أي:  
يتمتع أن تكون الطبيعة ذات أفراد] فلو وُجدَ منها [من تلك الأفراد]  
فردان، لزم قلب الحقيقة، وذلك بيّن الاستحالة.

فهي ليس لها أفراد وليس فيها مشخصات خارجية، فهاتان الخصوصيتان فيها.  
ولكن وقع الاستبعاد للعقل بذلك، والمراد من العقل المستبعد هنا هو العقل  
المعارف الجزئي، لا العقل الدقي كما سيأتي. ووجه هذا الاستبعاد أمران:  
الأول: معقولة الطبيعة الواجبة، فحيث إن الطبيعة الواجبة طبيعة معقولة،  
والطبائع المعقولة يمتنع أن لا تكون ذات أفراد؛ إذ لما كانت معقولة فهي كلية  
لها أفراد إما حقيقية واقعية أو فرضية ليست لها حقيقة وراء فرض الفرض،  
وهذا ما أشار له الشارح بقوله: «بناءً على أن الطبائع المعقولة يمتنع أن لا  
تكون ذات أفراد».

والثاني: أن الأشياء لا تتحقّق ولا تتشخص في الخارج إلا إذا لحقتها مشخصات  
وعوارض خارجية، فكيف يمكن للطبيعة الواجبة أن تكون متشخصّة بدون  
تلك المشخصات والعوارض؟! وإلى هذا أشار الشارح بقوله: «كما أن  
الحقائق بدون أن تكون محفوفةً بالعوارض...».

ولهذا الاستبعاد أراد الماتن أن يُبيّن كيف أن الطبيعة الواجبة معقولة متحقّقة  
في الخارج، وليس لها أفراد، ولا يمكن أن تصدق على كثيرين، كما أنّها  
مشخصّة وليس لها مشخصات عرضية خارجية.

وبعد ذلك يُبيّن كيفية الإشكال بهذا المطلب على ما ذهب إليه متأخرو المشاء،  
فإنّ هذا البحث جيء به أساساً لإبطال نظرية المشاء في الطبيعة الواجبة  
الملزومة وواجب الوجود عندهم.

وإمّا أن يكون التعيّن مقتضى نفس الحقيقة؛ فإنّ هذه الحقيقة حينئذٍ بالنظر إلى ذاتها وإن كانت ذات أفرادٍ موجودةٍ - لأتمّها طبيعاً واجبةً - لكنّ لما اقتضت التعيّن لذاتها، امتنعت الأفرادُ الباقيةُ الموجودةُ لذاتها أيضاً؛ وذلك لأنّ تلك الأفرادَ الباقيةَ تقتضي العدمَ لذاتها، باعتبارِ اقتضاءِ الطبيعةِ التعيّنَ لذاتها، وتقتضي الوجودَ أيضاً لذاتها، وهذا من جملةِ أقسامِ الممتنع<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصل التقرير: إمّا أن تكون الطبيعة الواجبة متعيّنة بذاتها، كالوجود المحمول على الطبيعة الواجبة، فإنّه عين تلك الطبيعة، متزع منها محمول عليها، فليس هو شيء غيرها، فالتعيّن كذلك. وإذا كان التعيّن عين ذات الطبيعة الواجبة، فإنّه يستحيل أن يوجد لها أفراد متعدّدة؛ إذ لا يمكن تصوّر فرد ثانٍ أصلاً لتلك الطبيعة المتعيّنة؛ وذلك لأنّه إذا كان تعيّن عين ذاتها وفرض أنّ لها أكثر من فرد، فإنّها إن وجدت بنفس التعيّن في الفرد الأوّل وفي الفرد الثاني، يلزم منه قلب الحقيقة؛ لأنّ التعيّن الأوّل الذي هو عين الطبيعة الواجبة قد تحقّق في الفرد الأوّل، فإذا فرضنا: أنّ الفرد الثاني متحقّق بنفس ذلك التعيّن الذي هو عين تلك الطبيعة، لزم قلب تعيّن تلك الطبيعة في طبيعة أخرى، وقلب التعيّن عين قلب الذات والحقيقة؛ لأنّه عينها، فلو وجد منها فردان، لزم قلب الحقيقة. وإمّا أن يكون التعيّن لازماً للطبيعة الواجبة، تقتضيه بذاتها، كالزوجيّة بالنسبة للأربعة، فإنّ الزوجيّة وإن كانت غير الأربعة بحسب الذات؛ لأنّ ذات الأربعة تختلف عن ذات الزوجيّة، إلّا أنّ الأربعة تقتضي الزوجيّة بذاتها، ولا تنفك عنها بوجه. نعم، هما يختلفان في المرتبة؛ لأنّ مرتبة الأربعة التي هي الملزوم متقدّمة على مرتبة الزوجيّة التي هي اللازم، وكذا الأمر في المقام، فإنّ التعيّن تقتضيه ذات الطبيعة لذاتها، وهي متقدّمة عليه تقدّم رتبة الملزوم على اللازم، فهنا توجد رتبتان.

لا يقال: الممتنع من أقسام الممكن العام، وسلبُ إحدى الضروريتين  
معتبرٌ في مفهومه [الممكن العام] فكيف يكون هذا [المورد] داخلاً في الممتنع  
مع اشتماله على الضروريتين؟  
لأننا نقول: وإن كان [محلُّ كلامنا] بحسب مفهومه مشتتاً على  
الضروريتين، لكنَّ ضرورةَ الوجودِ مسلوبةٌ عنه بحسب الذات، بل ضرورةُ  
العدمِ صادقةٌ عليه، فيكون ممتنعاً بحسب ذاته<sup>(١)</sup>.

فإذا نظرنا إلى الطبيعة الواجبة في المقام الأول - وهو مقام الذات مع عدم  
ملاحظة لوازمها معها - نجد أنها لا تمتنع أن تصدق على كثيرين؛ وذلك لأنَّ  
السبب في عدم صدقها على كثيرين هو تعيينها، وقد تقدّم بيان ذلك، وقلنا: إنَّه  
لو فرض صدقها على كثيرين وهي متعيّنة للزم انقلاب الحقيقة. فإذا كان  
التعيّن لازماً للطبيعة الواجبة لا عينها - كما هو الفرض في الوجه الثاني - ومع  
ملاحظة أنَّ مقام اللازم متأخر عن مقام الملزوم رتبة، فسوف يكون مقام  
الذات خالياً من هذا اللازم، وإذا كان كذلك فسوف يكون مقام الذات  
خالياً من المانع الذي يمنع من صدق الطبيعة الواجبة على كثيرين، وأمّا إذا  
نظرنا إلى المقام الثاني وهو مقام الذات مع لازمها الذي لا ينفك عنها، فإنَّها  
تمتنع أن تصدق على كثيرين؛ لأنَّ المانع من صدقها على كثيرين وهو تعيينها،  
متحقّق هنا. فإذا كان التعيّن موجوداً، امتنع صدقها على كثيرين، وهذا  
التفريق بين الذات ولازمها إنّما هو بحسب التحليل العقلي وأمّا في الخارج  
فهو لازم لها، وبالتالي فستكون بقية الأقسام مقتضية للوجود باعتبار رتبة  
الذات وحدها، ومقتضية العدم باعتبار اقتضاء الطبيعة التعيّن لذاتها المستلزم  
لامتناع ما عداها من أفراد، وهذا من أقسام الممتنع الذي لا وجود له.  
(١) هذا إشكال على درج الأفراد الباقية في جملة أقسام الممتنع، وحاصله: أن

ثم إن هذين الوجهين بحسب الظاهر إنما يدلان على امتناع الأفراد العقلية دون الذهنية؛ لاستلزامهما امتناع تعدد أفراد تلك الحقيقة المتعينة في الخارج بحسب ذاتها، وأما بحسب ما حصل منها [أي: من الأفراد] في

بقية الأفراد لا تكون من أقسام الممتنع الذي هو من أقسام الإمكان العام، إلا بسلب إحدى الضرورتين وهي ضرورة الوجود، أما مع وجود كلا الضرورتين، فلا تكون من أفراد الممتنع.

وبعبارة أخرى: إن الممتنع: ما يكون عدمه ضرورياً وما لا يكون وجوده ضرورياً، لا أن يكون وجوده ضرورياً، فالممتنع من أقسام الممكن العام، وسلب إحدى الضرورتين معتبر في مفهوم الإمكان العام، لا إثبات الضرورتين، فكيف يكون هذا المورد داخلاً في الممتنع مع اشتماله على الضرورتين، أي ضرورة الوجود وضرورة العدم؛ ضرورة الوجود بلحاظ الملزوم، وضرورة العدم بلحاظ اللازم؟

جوابه: إن الكلام ليس في المفاهيم والتحليل العقلي حتى تصدق كلتا الضرورتين، وإنما الكلام في الواقع الخارجي ومتن الأعيان، والذات هنا تكون دائماً مع لازمها الذي لا ينفك عنها وهو التعيين، ومع هذا اللازم تمتنع بقية الأفراد في الخارج، فتكون تلك الأفراد ممتنعة ذاتاً، وعليه فلا يوجد اجتماع الضرورتين في هذه المصاديق على مستوى متن الواقع، فضرورة الوجود مسلوبة عن كل الأفراد الممتنعة، وضرورة العدم صادقة عليها.

وبعبارة أخرى: وإن كان المورد ومحل الكلام بحسب مفهومه مشتملاً على الضرورتين، لكن ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات؛ لأن هذا لازمها الذي لا ينفك عنها، فتكون ضرورة العدم صادقة عليه، وبالتالي سيكون هذا المورد من مصاديق الممتنع، لا مفهوماً بل مصداقاً.

العقل - أي: باعتبار مفهومه الذهني - فلا دلالة لهما [أي: الوجهين] عليه قطعاً<sup>(١)</sup>.

فلهذا تعرّض لوجهين آخرين: أحدهما لبيان امتناع الأفراد الذهنية، والثاني لبيان امتناع مطلق الأفراد [سواء العقلية منها والذهنية].

(١) وذلك لأنّ المصنّف قيّد كلامه بقيد «في الخارج» في قوله: «إمّا لأنّ تعيّن نفسها نفس حقيقتها في الخارج، أو لأنّها اقتضت تعيّن نفسها لذاتها، فامتنتعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً...» فهو يتكلّم عن التعيّن بحسب الخارج، أي إذا كانت حقيقة الواجب متعيّنة بحسب ذاتها في الخارج، فلا يُعقل أن تتعدّد وأن توجد لها أفراد متعدّدة، والتقييد بالخارج ينفي خصوص الأفراد الخارجية دون الأفراد الذهنية الفرضية، مع أنّ الماتن كان بصدد نفي جميع الأفراد سواءً الحقيقية منها أو الذهنية الفرضية، حيث قال: «قلنا: إنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود إن صحّ أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية...» ومن هنا احتاج الماتن إلى وجهين آخرين يُثبت من خلال أحدهما بطلان الأفراد الذهنية، ويثبت من خلال الآخر بطلان جميع الأفراد بصورة مطلقة. وقد قال القمّشّي في تعليل ذلك: «وذلك أنّ المصنّف قيّد كلامه بقوله: (في الخارج) فلو لم يقيّد الكلام بذلك القيد وبدّل (الخارج) بـ(نفس الأمر) وقال: إمّا لأنّ تعيّن نفسها نفس حقيقتها في نفس الأمر إلى آخره، لكان البرهان عامّاً في نفي الأفراد الحقيقية والذهنية كما لا يخفى»\*. ثمّ إنّنا لا نحتاج لهذين الوجهين إذا قلنا: إنّ الخارج في عبارة الماتن بمعنى الخارج بالمعنى الأعمّ فيشمل كلّ الأفراد مطلقاً.

\* تمهيد القواعد بتعليق الأشتياني: ص ٢٢٥.

أما الأول، فهو: أن كلَّ طبيعةٍ متعيّنةٍ لذاتها، يمتنعُ أن يكون معقولاً لشيءٍ من العقول، وذلك لوجهين:

الأول، فهو: أنّ التعقّل ليس بانطباع المعقول في العاقل، بل بحصول نسبة اتحادية بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميّزان في الوجود - كما ستطلّع عليه - والتعيّن يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه، فلا تجتمع المعقولية مع التعيّن الذاتي.

والثاني: أن كلَّ معقولٍ تعيّنهُ إنّما هو بالعاقل، فلو كان له تعيّنٌ آخر، يلزم أن يكون لشيءٍ تعيّنان، وذلك مستحيل.

فإذا استحال أن تكون [الطبيعة] معقولاً لشيءٍ من العقول، استحال أن تكون ذات أفراد كثيرة؛ لأنّ الأفراد إنّما تُصوّرُ باعتبار مطابقتها للصورة المعقولة لها [أي: لتلك الأفراد] فلا يمكن عند انتفاء الصورة المطابقة تحقّق الأفراد، ضرورة امتناع تحقّق أحد المتطابقين بدون الآخر<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الوجه الأول، وهو في بيان امتناع الأفراد الذهنية، وهو الدليل الثالث في نفي الأفراد عن الطبيعة الواجبة، والتركيز في هذا الوجه إنّما هو على استحالة أن تكون الطبيعة الواجبة معقولة لشيء من العقول؛ ولذا فالشارح يُثبت أولاً استحالة معقولية تلك الطبيعة بوجهين، ثمّ يشرع في بيان امتناع الأفراد الذهنية عن الطبيعة الواجبة.

وذلك: أن كلَّ طبيعةٍ متعيّنةٍ بذاتها، يستحيل أن تكون معقولةً للعقول؛ وذلك لوجهين؛ الأول: لأنّ التعقّل إنّما يكون بحصول نسبة اتحادية بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميّزان بالوجود، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في المطلبين (٢٨) و(٣٠) والتعيّن يستلزم امتياز الشيء عمّا عداه؛ لأنّ معنى التعيّن هو الامتياز، فلا تجتمع المعقولية مع التعيّن الذاتي، وبالتالي فتكون تلك

وأما الثاني، فلأن الطبيعة المتعيّنة بذاتها مجردة في نفسها، فيمتنع اقترانُ الغيرِ بها واقترانُها بالغير؛ فإنَّ اقترانَ القيودِ إنّما يُتصوّرُ لما هو قابلٌ للتخصيصِ والتعيين، والمتعيّنُ بنفسه ليس كذلك، وإذا استحالَ اقترانُ القيودِ بها، استحالَ أن تكونَ ذاتَ أفرادٍ كثيرة، عقليةً كانت أو ذهنيةً<sup>(١)</sup>.

الطبيعة غير معقولة لأيّ من العقول. والثاني: لأنّ فرض كون الطبيعة الواجبة معقولة لشيء من العقول، يستلزم أن تكون تلك الطبيعة متعيّنة بذلك العاقل؛ لاّتحادها معه، فيكون لها تعيّنان، الأوّل: تعيّنُها بذاتها، والثاني: تعيّنُها بالعاقل لها، وهو محال؛ لاستلزامه أن يكون لشيء واحد تعيّنان، فإن كان التعيّن الثاني حاصلاً له بعد زوال التعيّن الأوّل لزم زوال الشيء عن نفسه، وإن كان التعيّن الثاني حاصلاً له مع بقاء التعيّن الأوّل لزم أن يكون للشيء الواحد تعيّنان المستلزم لتكثّر الواحد.

فإذا انتفت المعقوليّة انتفى أن تكون الطبيعة الواجبة أمراً كلياً يمكن أن يصدق على كثيرين، وحينئذٍ تنتفي الأفراد؛ لأنّ الأفراد تتفرّع على انطباق تلك الصورة الكلية المعقولة على تلك الأفراد، وإذ لا صورة فلا انطباق، وإذ لا انطباق فلا أفراد.

وبعبارة أخرى: إنّ هناك تلازماً بين الكلية وبين إمكان الصدق على كثيرين، فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر، وبما أنّ الكلية تتبع المعقوليّة، وأنّ المعقوليّة غير ممكنة، فالكليّة حينئذٍ كذلك، وإذا انتفت الكلية، انتفى إمكان الصدق على كثيرين.

هذا هو الدليل الثالث لنفي الأفراد عن الطبيعة الواجبة.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه المذكورة تالياً لبيان امتناع مطلق الأفراد عن الطبيعة الواجبة، وهو الدليل الرابع الذي ساقه الماتن، وحاصله: لما

ثم اعلم: أنّ في تعدّد هذه الوجوه تنبيهاً على حصر ما لم يمكن أن يكون  
ذا أفرادٍ في الصور الأربعة.

وبيان الحصر<sup>(١)</sup>: أنّ الاشتراك هاهنا عبارة عن التطابق بين الصورة  
العقلية [التي هي المفهوم الكلي] لما في الخارج من الصور المتكثرة [وهي  
الأفراد الخارجية]. فالاشتراك لا يُعقل بدون تحقق الصورة العقلية والصور  
المتكثرة.

وحيث نقول: امتناعه [أي: امتناع الاشتراك والتطابق] إمّا بانتفاء

كانت الطبيعة الواجبة متعيّنة - إمّا بنفسها أو بلازم تقتضيه لا ينفك عنها -  
فهي لا تحتاج لما هو خارج عنها، ولا خارج هناك أصلاً، فهي مجردة عن كلّ  
شيء، فلا يقترن بها شيء ولا تقترن هي بشيء؛ إذ إنّ كلّ ما يتصور أنّه مقارن  
لشيء فهو قيدٌ لذلك الشيء، والقيود لا تكون إلاّ لما هو قابلٌ للتخصيص  
والتقييد، والقبول يعني الاستعداد، والاستعداد من خواصّ الماديات، والمجرد  
ليس كذلك، فهو غير قابلٍ لأيّ نوع من القيود المقارنة، وإذا استحالت  
القيود، استحال أن تكون الطبيعة ذات أفراد كثيرة، سواء كانت عقلية أو  
ذهنية؛ ذلك لأنّ الكثرة لا تكون إلاّ مع المشخصات والقيود الخارجية،  
وحيث لا قيود فلا كثرة هناك.

فتمّ إلى هنا استحالة أن تكون الطبيعة الواجبة ذات أفراد من خلال وجوه  
أربعة، فتكون تلك الطبيعة جزئية متشخصّة.

(١) هذا هو الحصر الفني لتلك الوجوه الأربعة المتقدّمة في إبطال أن يكون  
للطبيعة الواجبة أفراداً عقلية أو ذهنية، وليس فيه شيءٌ زائدٌ على ما تقدّم غير  
التلخيص، وإبطال أن تكون الطبيعة الواجبة صورةً معقولةً كليةً، أو أن  
تكون هناك صوراً متكثرة.



الصورة العقلية؛ وذلك بامتناع تعقله، أو بانتفاء الصور المتكثرة.  
وانتفاء الصور المتكثرة إما بانتفاء موجبها - وهو اقتران القيود - أو  
بوجود مانع لها.

والمانع إما أن يكون نفس الحقيقة أو أمراً خارجاً عنها لازماً لها، وإلا لا  
يكون مانعاً لها. والأوّل [أي: أن يكون المانع نفس الحقيقة]: بأن تكون  
الهوية الخارجيّة نفس طبيعتها، والثاني [أي: أن يكون المانع أمراً خارجاً عن  
نفس الحقيقة]: بأن تكون مقتضى نفس طبيعتها.

وحيث إنّ يمتنع صدق شيءٍ من هذه الصور على فردٍ غير نفس طبيعتها  
[أي: طبيعة الحقيقة] وإلا لزم قلب تلك الطبيعة إلى غيرها، وذلك بين  
الاستحالة<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: إنّها يلزم ذلك [أي: نفي الكليّة عن الطبيعة] لو وجب صدق  
طبيعة الكلي على الأفراد في الخارج، وليس كذلك؛ لما تقرّر في المنطق أنّ  
إمكان فرض الصدق كافٍ.

قلنا: إمكان فرض الصدق هاهنا غير ممكن؛ للزومه القلب المذكور  
[أي: انقلاب الحقيقة]<sup>(٢)</sup>.

(١) أي: فلا يكون لها مفهوم معقول في الذهن حتّى تكون قابلة للصدق على  
كثيرين، وإلا لزم قلب تلك الطبيعة إلى غيرها، وذلك بين الاستحالة.

(٢) هذا إشكال على التلازم في قوله: «وإلا لزم قلب تلك الطبيعة إلى غيرها». وحاصله: أنّ الشرط في كون شيء كلياً هو صحّة صدقه على كثيرين وإمكان الصدق، فإنّ أحد تعاريف الكليّ: هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو أعمّ من كونه صدقاً بالفعل أو بالقوّة، فأيهما تحقّق، تحقّق معه الكليّ، فلو كان صدقه على أفراد كثيرة بالفعل فهو كليّ، وكذا لو كان يصحّ صدقه بالقوّة

فإن قلت: غاية ما في الباب أن يكون ذلك الصدق [أي: صدق الكلي على أفراده] ممتنعاً، وفرض الممتنع ليس بمستحيل، بل ممكن، فيمكن فرض

كما تقرّر ذلك في علم المنطق\*.

وغاية ما تُثبتته الوجوه الأربعة المتقدمة هو عدم وجود أفراد كثيرة للطبيعة الواجبة المتعيّنة، فهي لا يصحّ أن تصدق على كثيرين بالفعل، وهذا لا يعني أنّها لا يصحّ أن تصدق على كثيرين بالقوّة، فالكلي كلي وإن لم يكن له إلا فرد واحد، بل وإن لم يكن له فرد أصلاً، كما في شريك الباري، بل يكفي فيه صحّة الانطباق على كثيرين ولو بالقوّة والتقدير.

وبعبارة أخرى: نحن لا نشترط في ثبوت الكلي أن يصدق على كثيرين بالفعل، حتّى تقول لنا بأنّ الواجب لا يصدق على كثيرين بالفعل؛ لامتناع الأفراد، فنحن يكفي عندنا في الكلي أن لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وإن لم يكن له أفراد كثيرة في الخارج، وفي المقام صحيح أنّه ليس له إلا فرد واحد، ولكن لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، إذن له مفهوم كلي.

جوابه: إنّ ما أثبتته الوجوه الأربعة المتقدمة هو عدم صحّة انطباق الطبيعة الواجبة المتعيّنة على أفراد كثيرة، سواءً كانت تلك الأفراد موجودة بالفعل أو بالقوّة والتقدير، فالإشكال والمحذور المتقدّم على صحّة الانطباق على كثيرين يشمل الأمرين معاً. فلو جوّزنا صحّة انطباق الطبيعة الواجبة على الأفراد المقدّرة، للزم محذور انقلاب الذات عن حقيقتها، وهو محال.

أي: نحن لا ندّعي فقط: أنّ الواجب ليس له مفهوم يصدق على كثيرين، بل يستحيل أن يكون له مفهوم حتّى يمكن فرض صدقه على كثيرين.

\* انظر: منطق المظفر: ص ٥٩.

صدقه.

قُلْنَا: ما هو غيرُ مستحيلٍ فرضُ الممتنع، وما يلزمُ هاهنا فرضُ ممتنع، والفرقُ بينهما بيِّنٌ<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إيـرادُ آخرٍ حاصله: لو سلّمنا أنّ الطبيعة الواجبة لا يصحّ أن تصدق على كثيرين لا بالقوّة ولا بالفعل، وأنّ هذا فرضٌ محال، إلّا أنّه مع ذلك يمكن لنا أن نفرض هذا الصدق وإن كان محالاً؛ لأنّ فرض المحال ليس بمحال، بل ممكن، وإذا أمكن هذا الفرض، صحّ صدق الطبيعة الواجبة على كثيرين، إذن: فإمكان فرض الصدق متحقّق على كلّ حال، وهو المناط في كلىة الكليّ، أي: صحّة فرض الصدق على كثيرين.

وبعبارة أخرى: غاية ما في الباب أن يكون صدق الكليّ على أفرادهِ ممتنعاً؛ لامتناع الأفراد، ولكن فرض الممتنع ليس بممتنع ولا مستحيل، بل هو ممكن، فيمكن لنا أن نفرض صدقه، ومع إمكان فرض الصدق فالكليّة ترجع من جديد لهذه الطبيعة الواجبة.

الجواب: إنّ هذا الفرض فرضٌ محال، لا أنّه فرض المحال، والأوّل باطل؛ لأنّ مرجعه إلى التناقض؛ ففرض المحال ممكنٌ في نفسه، فهو من قبيل فرض تعدّد الآلهة، إلّا أنّ المفروض يستحيل أن يتحقّق، من هنا نجد: أنّ القرآن الكريم يفرض هذا الفرض ثمّ يثبت عدم إمكان تحقّقه؛ قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء: ٢٢).

إذن فإنّ فرض المحال ممكنٌ بحدّ ذاته، إلّا أنّ المفروض باطلٌ ويستحيل أن يتحقّق، وفرقٌ كبير بين إمكان الفرض وبطلان المفروض واستحالته.

وأما الفرض المحال، فأصل فرضه باطل، أي نفس الفرض باطل من رأس، لا أنّ المفروض باطل فقط، والمقام الذي نحن فيه من هذا القبيل؛ والسبب في

ذلك هو أنّه لو فرض صحّة صدق الطبيعة الواجبة على كثيرين، فإنّه يلزم من ذلك فرض محال؛ لأنّه نفس هذا الفرض يلزم منه انقلاب الذات؛ لأنّ ما فرض من الذات صرف الشيء - أي ليس معه أيّ شيءٍ من القيود والمشخصات والاعتبارات - فإذا فرض أنّه يصدق على كثيرين، فإنّ معناه: أنّ معه قيوداً ومشخصات، وأنّه ليس صرفاً، فما فرض أنّه صرفٌ ليس بصرف، فهذا فرض اجتماع النقيضين وهو محال، فهو فرضٌ محال، لا أنّه فرض المحال.

### المطلب (١٣)

[في نسبة الطبيعة الواجبة إلى بقية الحصاص الوجودية والكون العيني وإبطاله]

قال: «فإن كانت حقيقتها [أي: حقيقة الطبيعة الواجبة] - من حيث هي - مغايرةً لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني - الذي تتكوّن به الماهيات الحقيقية المختلفة بمقارنتها [أي: الماهيات] في الأعيان - بالذات، كان إطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين [الطبيعة الواجبة والكون العيني] بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، على أنّ تلك الطبيعة لا بدّ وأن لا تكون في نفسها الكون العيني؛ لو جوب بساطتها.

وحينئذ: إما أن تكون [الطبيعة] شيئاً من الماهيات الحقيقية، أو أمراً من الأمور العقلية، ويلزم من ذلك كثيرٌ من المحالات.

وإن لم تكن [حقيقة الطبيعة الواجبة] مغايرةً لها [لحقيقة الوجود الخارجي] فإما امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة الوجود المطلق و[امتنع] اشتراكها [الوجودات] فيها [في الحقيقة المطلقة] و[امتنع] صدق تلك الحقيقة عليها [أي: على الوجودات الخاصة] أو وجب استلزامها [الوجودات الخاصة الممكنة] للحقيقة الواجبة، واشتراكها [الوجودات] فيها [في الحقيقة المطلقة] وصدق تلك الحقيقة عليها [على الوجودات] ومن الممتنع أن تكون الوجودات الخاصة الممكنة ملزومةً للحقيقة الواجبة بحسب الذات؛ فإنّا قد برهنّا في كتبنا الحكمية أنّ تلك الطبيعة يمتنع أن تكون فيها جهةً إمكانيةً محضة، وقابليّةً لشيءٍ من الأوصاف الوجودية الحقيقية»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا المطلب ناظر إلى المطلب (١١) وسيأتي الكلام عن المطلب (١٢) في

المطلب (١٦).

ثم اعلم أنه بعد أن ثبت - في المطلب السابق ومن خلال أربعة أدلة - أن الطبيعة الواجبة لا يمكن أن تكون طبيعة كلية ذات أفراد كثيرة، تطرق الماتن في هذا المطلب إلى إثبات: أن هذه الطبيعة الواجبة التي هي أحد ملزومات الوجود العام - كما يدعي المشاء - لا يمكن أن تكون حصّة ممتازة عن بقية الحصص، وإنما هي حقيقةً محيطّة بجميع الحصص والموجودات الخارجيّة، وهو ناظرٌ بذلك إلى إبطال: أن الوجود مفهومٌ عامٌ وله ملزوماتٌ وحصص كثيرة، واحدة منها هي الحصّة الواجبة التي هي العلة لما عداها. فالماتن هنا بصدد إبطال ما ذهب إليه متأخرو المشاء.

وحاصل دليله هنا: أن النسبة بين الطبيعة الواجبة والكون العيني - الذي تتحقّق به الماهيات - لا تخلو عن أحد أمرين؛ لأنّه:

إمّا أن يكون بينهما تغايّر تامٌ ولا اشتراك أصلاً إلا بالاسم، وهو إطلاق لفظ الوجود عليهما، فالطبيعة الواجبة ملزومةٌ للوجود العام، وكذا الكون العيني ملزومٌ كذلك، والاشتراك بينهما إشتراكٌ لفظي. وهذا باطل؛ لما تقدّم من: أن الوجود مشتركٌ بين أفرادهِ بالاشتراك المعنوي لا اللفظي.

فلو قيل: إنّ المغايرة ذاتية ولكنّ الاشتراك عرضيٌّ؛ لعروض الوجود العام عليها، وبالتالي فلا مغايرة.

أجاب الماتن: بأنّه لا يمكن أن تكون تلك الطبيعة هي بنفسها الكون العيني سواء عينها أو جزأها؛ لأنّ الأوّل يعني العينية وقد فرضنا المغايرة، والثاني يستلزم التركّب في حقيقتها، وقد ثبت بساطتها، فيلزم أن تكون غير الكون العيني ومعروضاً له، وحينئذٍ: إمّا أن تكون الطبيعة الواجبة شيئاً من الماهيات الحقيقيّة، أو أمراً من الأمور العقليّة الاعتباريّة، ويلزم من ذلك كثير من المحالات، ستأتي في كلام الشارح.

أقول: إذا تقرّر أنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود، يمتنع أن

وإما أن لا يوجد بين الطبيعة الواجبة والكون العيني أيّ مغايرة، بل يوجد بينهما اتحاد وعينية - وحيث إنّ يكون البحث ليس عن النسبة بين الطبيعة الواجبة والكون العيني؛ لأنّهما متّحدان، وإنّما البحث عن النسبة بين الطبيعة الواجبة التي هي الكون العيني وبين الوجودات الخاصّة الممكنة - وعلى هذا الفرض يلزم:

إمّا أن تكون الوجودات الخاصّة مغايرةً بالذات للكون العيني، وامتناع استلزام الوجودات الخاصّة الإمكانية للطبيعة الواجبة، وامتناع استلزامها للاشتراك معها، وامتناع صدق تلك الحقيقة على هذه الوجودات؛ للمغايرة بالذات بين الوجودات الخاصّة والكون العيني الذي هو الحقيقة الواجبة.

أو لا تكون هناك مغايرةً بالذات بين الوجودات الخاصّة والكون العيني، وعليه يلزم وجوب استلزام الوجودات الخاصّة الإمكانية وجود الطبيعة الواجبة؛ لعدم المغايرة بين الطبيعة الواجبة والكون العيني، وتلك الوجودات تستلزم الكون العيني، وهو متّحدٌ مع الطبيعة الواجبة - كما هو الفرض - فتكون الوجودات الخاصّة مستلزمة للطبيعة الواجبة؛ ضرورة استلزام الخاصّ للمطلق العام، وبالتالي وجوب اشتراكها فيها، وصدق تلك الحقيقة عليها، وهذا محال؛ لاستلزامه أن تكون في الطبيعة الواجبة جهةً إمكانيةً - لأنّها عين الوجودات الإمكانية وغير مغايرة لها، وهذه قابلة للتّصاف بالوجود - وهذا باطل كما ثبت من خلوّ الطبيعة الواجبة عن أيّ جهة إمكانية، وعدم قابليتها لشي من الأوصاف الوجودية، وسيأتي دليل آخر على إبطال الشقّ الثاني من الترديد - أي عن عدم التغير بين الطبيعة الواجبة والوجود الخارجي والكون العيني - في المطلب (١٤).

تكون ذات أفرادٍ ذهنيّةٍ أو عقليّةٍ، فحينئذٍ نقول:

تلك الطبيعة لا تخلو من أن تكون مغايرةً بالذاتٍ لحقيقة الوجود الخارجي والكون العينيّ - الذي هو عبارةٌ عمّا تتكوّنُ الماهياتُ بمقارنتها في الأعيان - بحيث لا يكونُ معنىً مشتركٌ بينهما أصلاً، بل انحصَرَ ما به الاشتراكُ بينهما على مجردِ إطلاقِ لفظِ الوجود، أو لا تكونُ [الطبيعةُ الواجبةُ] مغايرةً لها [لحقيقة الوجودِ الخارجي] هذه المغايرة.

فإن كان الأوّل [أي: المغايرة]، يلزمُ أن يكونَ إطلاقُ لفظِ الوجودِ على الحقيقتين [الطبيعة الواجبة والكون العينيّ] بالاشتراكِ اللفظيِّ دونَ المعنويِّ. ثمّ إنّهُ يمكنُ أن يُقالَ هاهنا: إنّ مجردَ تحقُّقِ المغايرةِ الذاتيةِ بين الحقيقة الواجبة والكون العينيّ، لا يستلزمُ أن يكونَ إطلاقُ لفظِ الوجودِ عليهما بالاشتراكِ اللفظيِّ؛ لم لا يجوزُ أن يكونَ لعارضٍ مشتركٍ بينهما؛ إذ الاشتراكُ في العارضِ لا يُنافي المغايرةَ الذاتية<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصل ما قد يقال: إنّ الإشكال بلزوم الاشتراك اللفظيّ إنّما يتمّ فيما لو كانت المغايرة بين الطبيعة الواجبة والكون العينيّ، مغايرة ذاتية وعرضية؛ وذلك لعدم وجود أيّ جهة اشتراك بين الأمرين، إلا الاشتراك بلفظ الوجود، فالاشتراك لفظيّ حينئذٍ، ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ ربّما يتغاير شيئان بالذات ويتفقان بالعرض، كأن يشتركان بعروض مفهوم عامّ عليهما، فيكونان متّحدين ومشاركين بالعرض، والاشتراك العرضي لا ينافي التغاير بالذات، فيبقى التغاير الذاتي مع وجود الاشتراك العرضي، كما في مفهوم المشي، فإنّه يُطلق على أنواع الحيوانات المتغايرة بالذات بسبب عروض المشي على جميعها، ومع وجود الاشتراك العرضي بينهما، فإطلاق الوجود عليها حينئذٍ يكون بالاشتراك المعنويّ دون اللفظيّ.



ولهذا أشار إلى دفعه بقوله: «على أن تلك الطبيعة...». وتقريره: أن تلك المغايرة [بين الطبيعة الواجبة والكون العيني] إما أن تستلزم الاشتراك اللفظي [إذا كانت المغايرة بتام الذات] أو كثيراً من الحالات.

وبيان ذلك: إن تلك الطبيعة [الواجبة] لا بد وأن لا تكون في نفسها الكون العيني، بمعنى أن لا يكون [الكون العيني] عينها [أي: عين الطبيعة] ولا جزأها؛ إذ على تقدير أن يكون عينها يلزم خلاف المقدّر؛ فإن المقدّر إنّما هو المغايرة بينهما.

وعلى تقدير أن يكون جزأها، يلزم التركيب، ووجوب البساطة يُنافي ذلك. فإذاً يلزم أن تكون [الطبيعة الواجبة] غير الكون العيني ومعرضاً له [للكون العيني].

فحينئذٍ: إما أن يكون ذلك المعروض [الذي هو الطبيعة هنا] من الماهيات الحقيقية - كما هو مذهب المتكلمين - أو أمراً من الأمور العقلية الاعتبارية، وعلى كلا التقديرين يلزم كثيراً من الحالات<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصل هذا البيان إلى هنا: أنه يجب أن لا تكون تلك الطبيعة الواجبة في نفسها الكون العيني، بمعنى: أن لا يكون أحدهما عين الآخر، وإلا يلزم خلاف الفرض؛ لأننا نتكلم في فرض المغايرة بين الطبيعة والكون العيني، ولا أن يكون الكون العيني جزء الطبيعة الواجبة؛ لاستلزام ذلك التركيب في الطبيعة الواجبة، وقد ثبت بساطتها، فتبقى عندنا مغايرة بنحو العارض والمعرض؛ لوجود نحو من الارتباط بينهما، حتى نحفظ علاقة الاشتراك المعنوي الذي أثبتناه. وعليه يكون الكون العيني عارضاً، والطبيعة الواجبة معرضة، باعتبار أن الكون العيني هو الحيثية التقييدية التي تُخرج ما اقترن به

أما على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة أمراً حقيقياً معروضاً للكون، والكون أمرٌ خارجٌ عن حقيقته [أي: عن حقيقة الواجب] فلما يلزم حينئذٍ من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة؛ ضرورة لزوم كون الوجود ممكناً، والممكن ما يجوزُ زواله وعدمه، ومن تقدّم الوجود على نفسه؛ ضرورة تقدّم الطبيعة الواجبة - التي هي العلة [لما عداها] - بالوجود على الوجود [الذي هو الكون العيني حسب الفرض]، ومن كون الطبيعة الواجبة فاعلاً [باعتبار أنها واجبة الوجود] وقابلاً [باعتبار أنها معروضة للكون العيني]. واستحالة الكل بيّنة.

ولما يلزم أيضاً: أن يوجد شيءٌ مرّتين؛ إذ مقارنة الكون هي الموجبة للوجود كما في سائر الماهيات، ولما كان الواجب مقدّماً في الوجود يجب أن يكون موجوداً قبل هذا الوجود<sup>(١)</sup>.

#### إلى الوجود.

وإذا صارت الطبيعة معروضة للكون العيني وهو عارض لها، فإما أن يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقية - كما هو المشهور بين المتكلمين من: أن الله سبحانه له ماهية معروضة للوجود ولكن ماهيته مجهولة الكنه - أو يكون ذلك المعروض أمراً من الأمور العقلية الاعتبارية، وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات.

فهنا صورتان؛ الأولى: هي أن تكون الطبيعة الواجبة من الماهيات الحقيقية، كما يعتقد المتكلمون. الثانية: هي أن تكون الطبيعة الواجبة - التي هي المعروض - من الأمور العقلية الاعتبارية.

(١) أمّا المحاذير التي تستلزمها الصورة الأولى، وهي تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة أمراً حقيقياً معروضاً للكون العيني، والكون أمراً خارجاً عن

حقيقتها، فهي:

أولاً: جواز انفكاك الكون العيني عن الطبيعة الواجبة؛ إذ لما كان المعروض أمراً حقيقياً، أي: الماهية الحقيقية، والعارض هو الكون العيني، وكلّ عرضي فهو معلّل، أي: إنّ هذه الماهية في ذاتها لا تحمل هذا الوجود، وإنّما الوجود عارض عليها، يعني: أنّ العارض متأخر عن المعروض، وإذا صار متأخراً عن المعروض، فهو في نفسه ممكن الوجود، يعني تتساوى نسبته إلى العارض وإلى عدمه، فيلزم من ذلك أن يكون ما فرض واجباً ممكناً، وهذا محال، هذا هو المحذور الأول.

ثانياً: تقدّم الشيء على نفسه بالوجود؛ وذلك لأنّ الطبيعة الواجبة علّة لكلّ ما عداها، فهي مقدّمة بالوجود على ما عداها، ومن جملة ما عداها الكون العيني الذي به تتحقّق ماهية الواجب - كما هو الفرض - فيلزم تقدّم الطبيعة الواجبة على ما به تصير موجودة وهو الوجود العارض، فيتقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

ثالثاً: ويلزم منه أن تكون الطبيعة الواجبة فاعلاً وقابلاً في نفس الوقت؛ وذلك: أنّ الطبيعة الواجبة هي علّة العلل، فهي الفاعلة في كلّ شيء حتّى في الكون العيني، في الحال الذي أنّها لا توجد إلّا بعروض الكون العيني عليها وقبولها إيّاه، فتصير قابلة، أي تقبل عروض الكون العيني عليها حتّى تتّصف بالوجود، فتكون فاعلاً وقابلاً في نفس الوقت، وهو محال.

رابعاً: أن يكون الشيء موجوداً مرّتين؛ فتكون الطبيعة الواجبة موجودة مرّتين؛ مرّة باعتبار مقارنتها للكون العيني، وأخرى باعتبار كونها علّة موجودة، موجودة قبل تحقّق كلّ شيء، واجتماع المثليين محال.

هذا كلّ بناءً على الصورة الأولى، وهي كون المعروض - الذي هو الطبيعة الواجبة

وأما على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة - التي هي مبدأ الكل - أمراً اعتبارياً؛ فللزوم ما ذكر من وجوه المحال، مع لزوم تحلّف العلة [لأنّها أمرٌ اعتباريٌّ غير موجود] عن المعلول في الخارج<sup>(١)</sup>.

وإن كان الثاني - وهو أن تكون المغايرة بين الحقيقة الواجبة وبين الكون العينيّ منتفية - فيلزم أحد الأمرين:

إمّا امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة للوجود المطلق [والكون العينيّ] أو وجوب استلزام الوجودات العينيّة الممكنة للحقيقة الواجبة

حسب الفرض - من الماهيات الحقيقيّة.

(١) وأما الصورة الثانية وهي فرض أن المعروض - الذي هو الطبيعة الواجبة هنا - أمرٌ عقليٌّ اعتباريٌّ، فبالإضافة إلى استلزام المحاذير الأربعة المتقدّمة، يلزم تحلّف العلة عن المعلول؛ إذ لما كانت الطبيعة الواجبة - التي هي علة لكل ما عداها - أمراً اعتبارياً، فلا وجود لها في الخارج، في حين إنّ معلولها موجود في الخارج، فيلزم تحلّف المعلول عن العلة، وهو محال.

وقال الميرزا محمود القميّ: «ولما كان الطبيعة الواجبة مقدّمة على الأشياء وليس قبلها شيء من الأشياء، والأمر الاعتباريّ لأبَد وأن يكون له منشأ انتزاع، يلزم عدم وجود الأمر الاعتباريّ؛ لعدم وجود منشأ انتزاعه. فإذا كان أمراً اعتبارياً، يلزم أن لا يكون، وهذا محذورٌ أشدّ».\*

هذا كله على أصل الشقّ الأوّل المتقدّم، حيث تقدّم من الشارح قوله: «تلك الطبيعة لا تخلو من أن تكون مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجيّ والكون العينيّ... أو لا تكون مغايرة لها هذه المغايرة».

\* تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ٢٢٩.

[لأنّها متّحدة مع الكون العينيّ] وذلك لأنّ الوجودات الخاصّة العينيّة الممكنة، لا تخلو من أن تكون حقيقتها مغايرةً بالذات للكون العينيّ - الذي بمقارنته تتكوّن الماهيات - أو لا [تكون مغايرةً]<sup>(١)</sup>.

(١) لما تمّ بيان الشقّ الأوّل من الكلام، شرع في بيان الشقّ الثاني منه، والذي هو فرض عدم المغايرة بين الطبيعة الواجبة والكون العينيّ، أي أن تكون بينهما عينيّة، وعليه فيلزم أحد أمرين:

الأوّل: إمّا امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة للوجود المطلق والكون العينيّ، وامتناع اشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة، وامتناع صدق تلك الحقيقة المطلقة على تلك الوجودات الخاصّة؛ وذلك إذا فرضنا: أنّ هناك مغايرة بين الوجودين - أي الوجودات الخاصّة الإمكانية ووجود الكون العينيّ - تقتضي التغير في الوجود؛ إذ التغير يقتضي الاثنيّة، والاشتراك والصدق يقتضي العينيّة والاتّحاد، والاثنيّة والاتّحاد لا يجتمعان.

الثاني: أو وجوب استلزام الوجودات العينيّة الممكنة للحقيقة الواجبة، إذا فرضنا انتفاء المغايرة بالذات بين تلك الوجودات العينيّة الممكنة، وبين حقيقة الوجود المطلق والكون العينيّ؛ حيث إنّ الوجودات الممكنة تستلزم الكون العينيّ الذي هو متّحد مع الطبيعة الواجبة؛ وذلك لأنّ الوجودات الممكنة مفردات من الكون العينيّ، فهي تستلزم الكون العينيّ، فهي خاصّ وهو عامّ، والكون العينيّ نفس الطبيعة الواجبة حسب الفرض، فما كان يستلزم الكون العينيّ فهو يستلزم الطبيعة الواجبة. إذن فإذا كانت المغايرة منتفية، فيثبت الاستلزام والاشتراك والصدق.

وإذا ثبت انتفاء المغايرة يلزم اشتراك الوجودات الخاصّة في الحقيقة الواجبة، ويلزم صدق تلك الحقيقة الواجبة على الوجودات الخاصّة.

فإن كان الأوّل [أي: المغايرة بين الوجودات الممكنة والكون العينيّ] يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق، واشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة، وصدق تلك الحقيقة عليها [أي: على الوجودات الممكنة] وذلك لأنّ المغايرة بالذات بين الوجودين [الوجودات الممكنة ووجود الكون العينيّ] تقتضي التغيّر في الوجود، وكلّ واحدٍ من هذه الأمور [أي: الاستلزام والاشتراك والصدق] يقتضي الاتّحاد فيه، فلا يجتمعان.

وإن كان الثاني - وهو أن تكون المغايرة بالذات منتفيةً بين تلك الوجودات العينيّة الممكنة، وبين حقيقة الوجود المطلق [أي: الكون العينيّ] - يلزم الأمر الثاني، وهو وجوب استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة؛ ضرورة استلزام الخاصّ [الذي هو الوجودات الممكنة] للمطلق العامّ [الذي هو الكون العينيّ] الذي لا يُغيّر الحقيقة الواجبة، وحينئذٍ إذا لم تكن مغايرةً [يلزم اشتراكها] [الوجودات الخاصّة الممكنة] فيها [في الحقيقة الواجبة] وصدقها [أي: وصدق الحقيقة] عليها [أي: على الوجودات الخاصّة الممكنة]<sup>(١)</sup>.

(١) وبيان ما تقدّم: إن كانت هناك مغايرة بين الوجودات الخاصّة الممكنة وبين الكون العينيّ، يلزم امتناع أن تستلزم تلك الوجودات الكون العينيّ، كما يلزم امتناع اشتراك تلك الوجودات في الكون العينيّ، كذلك يلزم امتناع صدق الكون العينيّ على الوجودات الخاصّة الممكنة؛ وامتناع هذا الاستلزام سببه هو التغيّر بالذات بين الوجودات الممكنة وبين الكون العينيّ؛ إذن فالتغيّر الذاتي يقتضي التغيّر في الوجود، والاستلزام والاشتراك، والصدق يقتضي الاتّحاد بالذات، والتغيّر والاتّحاد لا يجتمعان بالضرورة، فيلزم من

ولا شك في امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات؛ فإنهم [أي: الحكماء] قد برهنوا في كتبهم الحكمية على امتناع أن تكون في الطبيعة الملزومة جهةً إمكانيةً محضة، وقابليةً شيء من الأوصاف الوجودية؛ وإلا يلزم أن يكون الواجب لذاته ليس واجباً من جميع الجهات<sup>(١)</sup>.

لا يُقال<sup>(٢)</sup>: من انتفاء المغايرة بالذات لا يلزم أن تكون المغايرة مطلقاً

ذلك الامتناع في تلك الأمور.

وأما لو لم يكن هناك تغاير بين الوجودات الإمكانية والكون العيني فيلزم الاستلزام والاشتراك والصدق، ولما كان الكون العيني متحداً مع الحقيقة الواجبة - حسب الفرض المتقدم - فيلزم حينئذٍ استلزام الوجودات للحقيقة الواجبة واشتراكها معها وصدق الحقيقة على هذه الوجودات الممكنة.

(١) هذا ردّ للقول المتقدم باستلزام الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات؛ إذ إن ذلك يستلزم أن تكون للواجب جهةً إمكانيةً؛ لاستلزام الوجودات الخاصة الإمكانية للطبيعة الواجبة، وقبول الطبيعة الواجبة لذلك الاستلزام أو عدمه، وقد أثبت الفلاسفة أنفسهم امتناع أن تكون في الواجب - الذي هو الطبيعة الملزومة حسب الفرض هنا - جهةً إمكانيةً محضة، وقبوله لشيء من الأوصاف الوجودية؛ للزومه أن يكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته من جميع الجهات.

(٢) هذا إيراد على القول باستلزام انتفاء المغايرة بالذات، التغاير مطلقاً - وهو في الحقيقة فرار من المشاء من الوقوع في الإشكالات المترتبة على القول المتقدم - فإذا كانت المغايرة حاصلة بالذات لا يعني ذلك انتفاء المغايرة بالكلية؛ إذ قد يكون التغاير من جهة اللواحق والعوارض، وإذا كان كذلك فلا ترد المحاذير المتقدمة.

منتفية؛ إذ قد تكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض متحققةً.  
فإن<sup>(١)</sup> مثل هذه المغايرة لا تتخالف بها الحقائق، فيكون الملزوم على هذا

وحاصل الإيراد: أن جميع الإشكالات المتقدمة إنما ترد لو كان الاتحاد بين الوجودات الخاصة والكون العيني من جميع الجهات، أو كان الاختلاف كذلك من جميع الجهات، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ يمكن أن يفرض التغير بينهما من جهة العوارض، أي يوجد بين الكون العيني والطبيعة الواجبة اتحاد على مستوى الذات، فهما حقيقةً واحدة ذاتاً، وأما على مستوى العوارض واللواحق فيبينها اختلاف، وهذا الاختلاف هو الذي أدى إلى أن يكون أحدهما واجباً والآخر ممكناً؛ وعليه فلا مانع من أن يكون أحدهما واجباً والآخر ممكناً، فإن التغير من جهة العوارض واللواحق يؤدي إلى التغير في الأحكام، وحينئذٍ فلا ترد المحاذير المتقدمة.

بعبارة أخرى: من يقول أن لازم انتفاء المغايرة القول بالعينية؟! إذ ليس بالضرورة أنه كلما انتفت المغايرة لظمت العينية، ويكون أحدهما عين الآخر، فيمكن أن تكون هناك مغايرة، ولكنه ليست مغايرة مطلقة، وإنما مغايرة بالعوارض لا بالذات.

فالشارح يريد أن يقول: إما أن تكون هناك مغايرة، وبالتالي تكون الوجودات الإمكانية غير موجودة، وإما أن لا تكون مغايرة فتكون عينية. فإذا صارت عينية، يلزم أن يكون الواجب فيه جهة إمكانية، والممكن فيه حيثية واجبية. والمورد يقول: توجد مغايرة ولكن ليست مغايرة بالذات، وإنما المغايرة بالعوارض، فإذا صارت المغايرة بالعوارض، فما المحذور من تعدد الأحكام؟ فيكون أحدهما واجباً والآخر ممكناً.

(١) هذا هو جواب الإيراد المتقدم، وحاصله: أن المغايرة العرضية لا تغير الحقائق،



التقدير أيضاً هو الحقيقة الواجبة لا غير، ويلزم الأمور المذكورة.

فطالما كانت العينية الذاتية باقية بين الطبيعة الواجبة والكون العيني - الذي تتحقق به الوجودات الإمكانية الخاصة - فإن جميع الإشكالات المتقدمة سوف ترد؛ وذلك لأن الطبيعة الواجبة واجبة بذاتها، ولا تقبل أي جهة إمكانية مهما كانت، والكون العيني الذي تتحقق به الوجودات الممكنة الخاصة ممكن في ذاته ويستحيل أن يكون واجباً، فإذا قبلنا بالعينية والاتحاد الذاتي فيما بينهما - كما هو الفرض - فسوف ترد جميع الإشكالات المتقدمة. وبعبارة أخرى: إن المغايرة بحسب اللواحق والعوارض، تستلزم عدم التخالف بين حقيقة الوجودات الممكنة وحقيقة الكون العيني، الذي لا يُغاير الطبيعة الواجبة، فحينئذ يلزم ما كان، من دون أي فرق بين تحقق المغايرة بحسب اللواحق والعوارض أو عدم تحققها، وسيأتي إبطال انتفاء المغايرة بين الطبيعة الواجبة، وبين الوجودات الإمكانية والكون العيني بوجه آخر، في المطلب التالي.

هذا ولا زال الكلام في إبطال نقض متأخري المشاء على العرفاء: بأن الطبيعة الواجبة هي ملزومة للوجود العام، وأنها نفس الكون العيني، وسيأتي في المطلب القادم وجه آخر على إبطال كون الطبيعة الواجبة هي نفس الكون العيني، الذي هو نفس الوجودات الخاصة الإمكانية.



## المطلب (١٤)

[وجه آخر في إبطال الشق الثاني المتقدم من كون الطبيعة الواجبة نفس الكون العيني وهو انتفاء المغايرة بين الطبيعة الواجبة والوجود الخارجي والكون العيني]

قال: «على أن اجتماع الأمثال واختصاص أحد المتماثلين بالحالية [التي هي الماهيات الحقيقية] والآخر بالمحلية [وهو الكون العيني] واتصاف أحدهما بصفة دون الآخر، من غير أن يكون هناك فارق، من الأحكام والأحوال المستحيلة بالذات»<sup>(١)</sup>.

(١) لما قال الماتن في المطلب السابق: إن تلك الطبيعة الواجبة إما أن تكون مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني، أو لا تكون، وعلى الثاني فيما امتنع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق والكون العيني، أو وجب استلزام الوجودات الخاصة للحقيقة الواجبة، باعتبار استلزامها للكون المطلق، وقد أبطل جميع الشقوق المحتملة بأدلة متقدمة، أراد أن يؤكد إبطال الشق الثاني - الذي هو وجوب استلزام الوجودات الخاصة للحقيقة الواجبة - بوجه آخر.

وحاصل الدليل هنا: أن من الأحكام المستحيلة كون الأمور المتماثلة متغايرة الأحكام، فإذا كانت الحقائق متماثلة، يستحيل أن يكون لأحدها حكم غير حكم الآخر، وهنا أيضاً لو كانت الطبيعة الواجبة غير مغايرة لحقيقة الكون العيني، وحقيقة الكون العيني غير مغايرة للوجودات الخاصة الإمكانية، للزم اختصاص المتماثلات بالأحكام واللوازم المتنافية؛ حيث إن الحكم يُخصّص

أقول: هذا دليلٌ آخرٌ بالاستقلالِ على إبطالِ الشقِّ الثاني من الترديد<sup>(١)</sup>؛

الطبيعة الواجبة بالمعروضية، والكون العيني بالعارضية، والوجود الخاص الواجبي بالواجبية، والوجودات الخاصة الإمكانية بالممكنية، وهذه اللوازم المتنافية تستلزم التنافي بين ملزوماتها؛ للتنافي بين العارضية والمعروضية، وهكذا بين الواجبية والممكنية؛ لأنَّ العارضية عبارة عن كون الشيء حالاً والمعروضية عبارة عن كونه محلاً؛ ولأنَّ الواجبية عبارة عن كون الشيء ضروري الوجود، والممكنية عبارة عن كونه غير ضروري الوجود والعدم، ولما وجب وجود السخية بين اللوازم وملزوماتها، وإلا للزم أن يصدر من كلِّ شيء كلُّ شيء، وهو باطل بالضرورة. فعليه لو كان بين لوازم الأشياء المتماثلة منافاة، فلا بدَّ أن تكون بين ملزوماتها أيضاً منافاة، فلا يمكن أن تكون متماثلة حينئذٍ؛ وذلك لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وهنا لا توجد وحدة بين الأحكام، بل توجد منافاة، ومن هنا يستدل الماتن على عدم استلزام الوجودات الخاصة للحقيقة الواجبية والتماثل بينهما؛ للتنافي بين لوازمها الدال على التنافي بين الملزومات.

وتعبيره بالحالية والمحلية على سبيل التنزيل، كما تقدّم في قول الشارح في المطلب (٩): «بمعنى أنّها [أي الطبيعة المشتركة] مشتركة كلّها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحلّ، لما يكون كالعوارض...».

(١) الفرض الثاني هو انتفاء المغايرة بين الكون العيني وبين الطبيعة الواجبة، وكان لهذا الفرض شقان؛ الأوّل: وجود مغايرة بين الوجودات الخاصة والكون العيني، والثاني: انتفاء المغايرة بين الوجودات الخاصة والكون العيني وتقدّم بقول الماتن: «...أو وجب استلزامها للحقيقة الواجبة»، والكلام هنا في إبطال هذا الشقِّ الثاني من الترديد بوجهٍ آخر.

وذلك لأنه إذا كانت الحقيقة الواجبة غير مغايرة بالذات لمطلق الوجود، ولا الوجودات الممكنة أيضاً مغايرة لها<sup>(١)</sup>، يلزم أن يكون الكل متماثلاً في الحقيقة، ويلزم اختصاص أحد المتماثلين بالحالية، أي: العارضية، والآخر بالمحلية، أي: المعروضية.

ويلزم أيضاً اختصاص أحدهما بصفة الواجبية، والثاني بالممكنية من غير أن يكون هناك فارق.

واختصاص المتماثلات بالأمور المتقابلة المتنافية من الأحكام المستحيلة بالذات؛ إذ تنافي اللوازم إنما يتحقق بتنافي الملزومات؛ ولهذا يستدلون به [أي: بتنافي اللوازم] عليه [على تنافي الملزومات]<sup>(٢)</sup>، والتنافي بين العارضية والمعروضية، والواجبية والممكنية بين.

لا يُقال<sup>(٣)</sup>: مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خالياً عن الدافع، كيف

(١) لأن الوجودات الخاصة الإمكانية غير مغايرة لمطلق الوجود والكون العيني، والكون العيني غير مغاير للطبيعة الواجبة، فتكون الوجودات الإمكانية غير مغايرة للطبيعة الواجبة.

(٢) أي يستدلون من تنافي اللوازم على تنافي الملزومات، وهنا يمكن لنا - إجراء هذه القاعدة - أن نستدل من تنافي أحكام الطبيعة الواجبة والوجودات الخاصة والكون العيني ولوازمهما، على التنافي بين نفس الطبيعة الواجبة والوجودات الخاصة والكون العيني.

(٣) هذا إشكال من المشاء على الوجه المتقدم من الدليل، وحاصله: أن التماثل في المعنى العام لا يستلزم التماثل في الخصوصيات، حتى تكون كل الأفراد واجبة، أو كلها ممكنة، بل الأفراد متخالفة في صدق الكلي عليها؛ وذلك للقول بالتشكيك. فحتى لو انتفى التباين، لا يمكن إثبات التماثل في مقابله

- كما بنيتم استدلالكم عليه - إذ قد تكون النسبة بين هذه المصاديق والحصص هي نسبة التشكيك، فهي تترك في حقيقة الوجود المطلق، ولكنها تتفاوت في الدرجات كاختلاف درجات الحرارة فيما بينها، وإن كانت تترك في الطبيعة الكلية، والقول بالتشكيك - لحد الآن - لا دافع له.

بعبارة أخرى: إن نفي التباين يتحقق في ضمن التماثل تارة، وفي ضمن التشكيك تارة أخرى، ولما كان احتمال التشكيك قائماً، فلا دليل على نفي التماثل في الحقيقة والاختلاف في الدرجات مثلاً؛ إذ الاشتراك في حقيقة الوجود ليس معناه التماثل في درجة الوجود ليصح قولكم بإبطال التماثل.

قوله: «إذ سائر الطبائع الكلية...» معناه: أن أفراد الطبائع الكلية إما أن تكون مفهومية ذهنية اعتبارية نفس أمرية، كالشي بالنسبة إلى الإنسان والبقرة والحصان وغيرها مثلاً، أو تكون عينية حقيقية مصداقية، وحمل الطبائع الكلية على أفرادها الذهنية الاعتبارية إنما يكون على سبيل التواطؤ، بخلاف حملها على أفرادها الحقيقية العينية؛ لأنها تحمل عليها تارة على سبيل التواطؤ (كما في الطبائع الكلية الذاتية) وأخرى على سبيل التشكيك (كما في الطبائع الكلية العرضية) وسبب ذلك: أن الأفراد الذهنية الاعتبارية مع قطع النظر عن مصاديقها العينية، إنما هي حصص مفهومية لا تُتصور لها شدة ولا ضعف، ولا أولوية ولا عدم الأولوية، فالمفاهيم من حيث هي مفاهيم، لا تفاوت بينها، وهذا بخلاف الأفراد الحقيقية العينية، فإنها لكونها أموراً حقيقية عينية يمكن أن يُتصور فيها التفاوت والاختلافات التشكيكية، من الشدة والضعف أو الأولوية وعدم الأولوية، أو الأقدمية وعدم الأقدمية، كما في الأفراد الحقيقية للطبائع الكلية العرضية.

وهنا نقول: إن الطبيعة الكلية للكون العيني المطلق وإن كان حملها على أفرادها

يتمُّ الجزمُ بالتمائل؟ فإنَّ اللازمَ من الترديدِ المذكور: أنَّ سائرَ الموجوداتِ - واجبةٌ كانت أو ممكنةً - متماثلةٌ في حقيقةِ الوجودِ المطلق، ولا يلزمُ منه [أي: من الترديدِ المذكور] أن لا يكونَ [الوجود] مشككاً أصلاً؛ إذ سائرُ الطبائعِ الكلِّيةِ مشككةٌ أو متواطيةٌ، عارضةٌ أو ذاتيةٌ، فإنَّ لها [أي: الطبائعِ الكلِّيةِ] أفراداً خاصةً اعتباريةً يكون قولها [تلك الطبائع] عليها [على الأفراد الاعتبارية] قولاً عرضياً، وإن كان قولٌ كلٌّ منهما [الطبائع المشككة والمتواطئة] مخالفاً للآخر، بالنسبة إلى الأفراد الحقيقيةِ منها.

لأننا نقول<sup>(١)</sup>: سنشيرُ آنفاً إلى دفع ذلك الاحتمالِ بالاستقلال.  
وتلخيصُ هذا البرهانِ أن يُقال<sup>(٢)</sup>: إنَّ الوجودَ الخاصَّ الواجبَ الملزومَ

---

الاعتباريةِ الذهنيةِ على سبيلِ التواطؤِ والتمائل، لكنَّ حملها على أفرادها الحقيقيةِ العينيةِ، يمكن أن يكون على سبيلِ التشكيك\*؛ وعلى هذا الأساس، فلكي تُثبت التماثل - وبالتالي لزوم المحذور من اختصاص التماثلات باللوازم المتنافية - لا يكفي أن يُبطل التباين والمغايرة فقط، بل لابدَّ من إبطال التفاوت والتشكيك.

(١) هذا الإشكال بالتشكيك المشائي على الترديد السابق، أو كلَّ الشارح جوابه إلى المطلب القادم، أي: لابدَّ أن نعقد بحثاً مستقلاً لإبطال التشكيك المشائي وإلا ما لم يُبطل التشكيك على مبانيهم، فإنَّ مجموعة من هذه اللوازم التي ذكرنا أنَّها باطلة تكون غير باطلة؛ لأنَّها كانت مبنيةً إمَّا على المغايرة، أو على التماثل، ولكن اتَّضح: أنَّ هناك شقاً ثالثاً وهو القول بالتشكيك، فلا بدَّ من إبطاله، وهو ما سيتناوله الماتن في المطلب (١٥) القادم.

(٢) هذا تلخيصٌ وتحرير لما مرَّ في المطالب المتقدمة (١١) و(١٢) و(١٣) و(١٤)

---

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة الشيخ رمضاني: ص ٢٤٢.

[أي: الطبيعة الملزومة التي يقول بها المشاء نقضاً على العرفاء] حقيقة الوجود المطلق، إما أن يكون قابلاً للاشتراك، أو لا، والأوّل ظاهرُ البطلان؛ لمنافاة الوجوبِ الذاتيِّ على ما عرفت<sup>(١)</sup>.

وعلى التقدير الثاني [أي: غير قابلٍ للإشتراك] لا يخلو من أن تكونَ حقيقته [أي: الوجودِ الواجبيِّ] غيرَ حقيقةِ الوجودِ المطلقِ [والكونِ العينيِّ] وذلك باطلٌ؛ للزومِ تقدُّمِ الشيءِ على نفسه، وغيره من وجوه المحالات، أو عينَ حقيقته، ويلزمُ حينئذٍ أحدُ الأمرين:

إمّا امتناعُ استلزامِ الوجوداتِ الخاصّةِ الممكنةِ لمطلقِ الوجود، أو استلزامُها [الوجوداتِ الممكنة] للوجودِ الخاصِّ الواجبيِّ، وكلاهما يبيِّنُ الاستحالة. أمّا الأوّل [وهو امتناعُ استلزامِ الوجوداتِ الخاصّةِ الممكنةِ لمطلقِ الوجود] فلاقتضاءِ الخاصِّ استلزامه للمطلقِ العامِّ ضرورةً. وأمّا الثاني [وهو استلزامُ الوجوداتِ الخاصّةِ الممكنةِ لمطلقِ الوجود] فلإمّا برهنوا عليه<sup>(٢)</sup>.

من إبطال ما ذهب له أهل النظر، من كون الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود، وأن لها أفراداً ذهنيّة وعقليّة. وقد تقدّم لحدّ الآن: إثبات الوحدة الشخصيّة من قبل العرفاء. نقض المشاء على العرفاء. الإشكالات على نقض المشاء. دفع تلك الإشكالات عن النقض. إبطال ذلك النقض.

(١) لاستلزامه أن يوجد منه فرد، وتكون باقي الأفراد ممتنعة، فيلزم أن تكون جميع الأفراد ممكنة.

(٢) بيان ما تقدّم من قوله: «وكلاهما يبيِّنُ الاستحالة، أمّا الأوّل» يعني امتناع استلزام الوجودات الخاصّة؛ فلاقتضاء الخاصِّ واستلزامه للمطلق العامِّ



فَعُلِّمَ من هذا: أَنَّ القَوْلَ بالطَّبِيعَةِ الملزومةِ، التي هي الوجودُ الخاصُّ، باطلٌ<sup>(١)</sup>.

---

ضرورة، يعني عندما يكون الخاصُّ فهو مستلزم للعالم، والمفروض هنا أنه يمتنع الاستلزام.

وأما الثاني فلما برهن عليه الفلاسفة من: أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلا يحتاج لغيره.

(١) توضيحه: أي عُلِّمَ مَّا تقدَّم: أَنَّ القَوْلَ بالطَّبِيعَةِ الملزومة - التي هي الوجود الخاصُّ الواجب على ما يقول به المشاء ونقضوا به على العرفاء - باطل، يعني إنَّ القَوْلَ بوجود الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود (وهي الطبيعة الخاصَّة بشرط الإطلاق) باطل للأدلة المتقدمة، وبالتالي نرجع إلى أصل المطلب وهو: أنَّ الوجود من حيث هو هو واحد لا شريك له، ولا يناقضه شيء.



## المطلب (١٥)

### [ في إبطال مبنى المشاء في التشكيك ]

قال: «ثُمَّ إِنَّ الوجودَ [أي: اللا بشرط المقسمي] - الحاصل للماهيات المختلفة والطبائع المتخالفّة - لا يقبل الوجودَ والعدمَ لذاته [لامتناع اجتماع المثليين والمتناقضين] لما أُشير إليه في موضعه [في المطلب (٦)] فيجبُ أن يكونَ [ذلك الوجودُ] واجباً لذاته، وحينئذٍ لو وُجدَ هناك موجودٌ آخرٌ مغايرٌ له [أي: لذلك الوجودِ الواجبِ بذاته] لتعدّدَ الواجبُ لذاته، والقائلُ بالتشكيكِ يُنكرُهُ كلَّ الإنكارِ.

هذا إذا ذهبَ القائلُ بالتشكيكِ مذهبَ التجويزِ والاحتمالِ العقليِّ لا غير.

وأما إذا ذهبَ مذهبَ الوجوبِ والثبوتِ الضروريِّ، وتمسكَ في بيانه [أي: في بيان التشكيك] بإثباتِ الأولويّةِ والأقدميّةِ والأشديّةِ والأكمليّةِ والأتميّةِ وشبهها بالنسبةِ إلى الطبيعةِ الواجبةِ الملزومةِ للكونِ العينيِّ المطلقِ، ومقابلاتِها [أي: ومقابلاتِ تلك الصفات] بالنسبةِ إلى الملزوماتِ الأخرِ الباقيةِ، منعنا ذلك؛ فإنَّ ثبوتَ تلك الأحوالِ له [للوجودِ الواجبِ القائلِ به المشاء] بالقياسِ إليها [أي: الملزوماتِ الأخرِ والوجوداتِ الإمكانية] مبنيٌّ على ثبوتِ تلك الطبيعةِ الملزومةِ في نفسِ الأمرِ - على ما ذكرتموه - فلو بيّنَ ثبوتُها [أي: ثبوتُ تلك الطبيعة] بذلك [أي: بثبوتِ تلك الأحوالِ لها] لزمَ المصادرةُ على المطلوبِ»<sup>(١)</sup>.

(١) تقدّم من الشارح في نهاية المطلب السابق؛ توطئة منه لهذا المطلب، بأنّه: من

أقول: هذا دليلٌ على بطلان القولِ بالتشكيكِ [المشائيّ] الذي هو مبنى قواعدِ المشائين في هذه المسألة، وعمدة عقائدهم، ولما التزم المصنّف أن

الممكن للحكيم المشائي أن يتمسك بالتشكيك، فيتخلص من محذور لزوم اختصاص المتماثلات باللوازم المتنافية؛ لذا فقد عقد الماتن هذا المطلب هنا لإبطال القول بالتشكيك على مباني المشاء؛ ليسد الطريق عليهم من محاولة الخلاص من اللوازم الفاسدة المتقدمة.

ومحصّل الكلام هنا: إنّ للخصم في التخلص من محذور اختصاص المتماثلات باللوازم المتنافية، أن يسلك مسلك القول بالتشكيك - كما تقدّم - وسلوكه هذا المسلك إمّا على نحو التجويز والاحتمال العقليّ، أو على نحو الوجوب والثبوت الضروريّ، ومع ذلك فهذا المسلك وبكلا نحويه باطل أيضاً؛ وذلك لأنّ النحو الأول منه مستلزم لتعدّد الواجب؛ حيث إنّ القول بالتشكيك في الوجود مستلزم لتعدّد أفراد الوجود ضرورة وإلاّ لما كان هناك تشكيك، وحيث إنّّه قد ثبت في المطلب السادس أنّ الوجود واجب، فتعدّد أفراده مستلزم لتعدّد الواجب وهو باطل عند الجميع.

وأما النحو الثاني - وهو القول بالتشكيك على نحو الثبوت الضروريّ - فلاّنه مستلزم للمصادرة على المطلوب؛ حيث إنّ إثبات التشكيك على هذا النحو يستلزم التمسك بإثبات صفات للطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود التي يقول بها المشاء، وإثبات مقابلات تلك الصفات لما يقابل تلك الطبيعة من الطبائع الأخرى، وهذا مبنيّ على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة أولاً، فلو بيّن الخصم ثبوت تلك الطبيعة بثبوت تلك الصفات لها لزم المصادرة على المطلوب، حيث إنّ كلامنا حتى الآن في ثبوت نفس الواجب، فهل هو ما يقول به العرفاء أو ما يذهب له الحكماء؟

يسوق الكلام في هذه الرسالة مساق أهل النظر، وجب عليه أن يُراعي في الاستدلال سائر طرقهم الممكنة الورد، تميمًا لما هو بصدده [من إثبات الوحدة الشخصية] وتسديدًا للدليل [المتقدم على وجوب الوجود ووحدته] عن مواقع خلله.

ولما كان كلامه [الماتن] فيما تقدم من الأدلة المذكورة مسوقاً على طريق التعليل والاستدلال [أي: ذكر العلة وإقامة الدليل والاستدلال] فالأوفق للقائلين بالتشكيك هاهنا أن يسلكوا في البحث مسلك المنع [ثم المعارضة] على طريقة التجويز والاحتمال [فيقولون: نعم؛ لاحتمال التشكيك] فلهذا قدم هذا الشق.

ولهم [أي: المخالفين] أن يسلكوا في البحث مسلك التعليل على سبيل المعارضة. فسدد أولاً مباني كلامه عن الثلمتين؛ لئلا يدخل فيه شيء من الدخيلين<sup>(١)</sup> [لكي لا تكون الحجّة مدخولة لا منعاً ولا معارضة].

(١) لا بأس قبل بيان كلام الشارح أن نُشير إلى مقدّمة مرّت معنا إجمالاً في المطلب (٨) وهي في بيان بعض قواعد كيفية الاستدلال والردّ عليه فنقول: إذا استدلّ مُستدلّ بدليل فعندنا - منطقيّاً - طرق ثلاثة لإبطال ذلك الدليل: الطريق الأوّل: هو النقض.

الطريق الثاني: هو المنع.

الطريق الثالث: هو المعارضة.

أما النقض: فهو أنّ نفس الدليل الذي أجريته أنت وأخذت النتيجة، يُجريه الخصم في مورد آخر ولا يُعطي نتيجتك، بل يُعطي نتيجةً أخرى، وهذا نسّميه نقضاً.

وأما المنع: فهو أنّك عندما تستدلّ تذكر مقدّمات في الاستدلال (صغرى،

وكبرى، وتلازم) فإذا جاء الخصم وقال: لا نقبل الصغرى، أو لا نقبل الكبرى، أو لا نقبل التلازم، فهو يمنع منها، بمعنى: أن الخصم يمنع من صدق إحدى مقدمات البرهان، إما الصغرى وإما الكبرى، ومع منع الخصم يبطل الاستدلال؛ لأنه متوقف على تمامية مقدماته. وهنا توجد له حالتان:

الأولى: إما أن يمنع من إحدى المقدمات وينفيها، أو يمنع التلازم بين المقدم والتالي بلا دليل، فيقول: نمنع، ولا نقبل، من دون ذكر دليل المنع وسنده، والثانية: أن يمنع مع الدليل، أي يقيم سند المنع.

أما في الحالة الأولى - وهو أن يمنع بلا سند - فلا طريق للمثبت إلا بأن يرجع إلى المقدمات لتثبيتها وتأكيدها وتسديدها، فيقول: إذا منعت الصغرى فهذا دليل الصغرى، وإذا تمنع الكبرى فهذا دليل الكبرى، وهكذا. إذن في حالة المنع بلا سند، لا طريق لك إلا بتحكيم الممنوع.

وأما في الحالة الثانية، فإذا منع بدليل وبسند، فهنا تارة يكون هناك تناقض بين ما يُثبت بالدليل وبين المقدمة الممنوعة، وحينئذٍ فإثبات بطلان ما يقول، يكفي لإثبات المقدمة الممنوعة بنفسه، وذلك لأن النقيضين لا يرتفعان، فإذا بطل ما يدعيه، ثبت نقيضه، وهذا يعني: أن المقدمة الممنوعة حينئذٍ لا تحتاج إلى دليل مستقل يُثبتها.

وتارة لا يكون هناك تناقض بين ما يدعي إثباته وبين ما يمنعه من المقدمات، وحينئذٍ لا يكفي إثبات ما يمنعه من خلال إبطال ما يدعي إثباته؛ لأنه ما دام ليس نقيضاً للمقدمة الممنوعة، فمجرد إبطال ما يدعي ثبوته، لا يعني ثبوت المقدمة الممنوعة؛ إذ لا تلازم بينهما من هذه الجهة؛ لأنّ الضدين وإن كانا لا يجتمعان، إلا أنّهما يرتفعان، ورفع أحدهما لا يعني ثبوت الآخر؛ ولذلك فإنّ المقدمة الممنوعة بحاجة إلى دليل مستقل يُثبتها، وإلا فلا تثبت.

والأوّل إذ كان دفعه<sup>(١)</sup> إنّها هو بإثبات المقدّمة الممنوعة، تعرّض له

وأما المعارضة: فقد يأتي المدّعي بدعوى في قبال دعواك، ويُقيم دليلاً على تلك الدعوى، أي: إنّه يأتي بدليلٍ نتیجته تُخالف نتیجة المستدلّ، وبذلك يُعارض ما أثبته المستدلّ، وهذا نسّميه معارضة الدليل بدليل.

إذن، إذا أُقيم دليل، إمّا أن يرد عليه نقض أو منع أو معارضة.

وفيما نحن فيه، لما كان العارف قد أقام دليلاً على الوحدة الشخصية بما حاصله: «إنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب الوجود، إذن حقيقة الوجود من حيث هي هي، واجبة الوجود، وحيث إنّ الواجب واحد لا شريك له، إذن الوجود واحد لا شريك له» وقد نقض عليه المشّؤون بالنقض الإجماليّ الذي تقدّم في المطلب (٨) بقول الشارح: «فلهذا أورد مذهبهم في صورة النقض الإجماليّ على الدليل».

وقد أجاب العارف لحدّ الآن عن النقض المذكور، وقد لخصّ الشارح كلّ ما تقدّم وقال: «وتلخيص هذا البرهان أن يُقال...».

الآن كأنّ المستشكل يرجع ويقول: نمنع التماثل؛ فحيث إنّ واحدة من إشكالاتك: أنّه لو لم يكن هناك تغاير بين الطبيعة الواجبة والكون العينيّ، فهما متماثلان، يقول المشّائي: نمنع التماثل.

فكأنّ المشّائي يقول: أنت نفيت التباين وأثبتّ التماثل، ونحن نمنع التماثل؛ لاحتمال التشكيك، فإذا سأله عن الدليل يقول: أنا لا احتاج إلى دليل، أنت الذي تدّعي التماثل، فعليك أن تُقيم الدليل، وأنت المدّعي وليس أنا؛ لذا فالمنع سهل المؤونة.

وسياتي الكلام عن المعارضة من الخصم فيما بعد.

(١) المقصود من الأوّل: هو سلوك الخصم سبيل المنع، وقد عرفت أنّه إذا سلك

بقوله: «إنَّ الوجودَ المطلقَ - بمعنى الالبشرطِ [المقسمي] - الحاصلُ للماهياتِ والطبائعِ المتخالفة، قد بُيِّنَ في موضعه أنه لا يقبلُ الوجودَ والعدمَ لذاته، وكلُّ شيءٍ لا يقبلُ الوجودَ والعدمَ لذاته، يجبُ أن يكونَ واجباً، فيجبُ أن يكونَ الوجودُ واجباً لذاته».

وحينئذٍ نقول: القولُ بالتشكيكِ يستلزمُ وجودَ موجودٍ آخرٍ من أفرادِهِ [أي: من أفراد الوجود] موصوفٍ بهذه الصفةِ [أي: الواجبيّة] ولو وجدَ

الخصم مسلك المنع، لا بدّ للمستدلّ أن يدفعه بإثبات المقدّمة التي منعها الخصم، ولا يكفي في ذلك إبطال ما ذكر بعنوان سند المنع. والمراد بالمقدّمة التي منعها الخصم هنا: هو التماثل الذي بنى عليه الماتن كلامه في الإشكال على الخصم باختصاص التماثلات باللوازم المتنافية، وسلك الحكيم المشائي مسلك القول بالتشكيك بنحو التجويز والاحتمال العقليّ.

يعني: أنّ الماتن يُريد أن يُبطل القول بالتشكيك هنا في المقام؛ لأنّ المستشكل إمّا أن يمنع مع ذكر السند، فالماتن يُريد أن يُبطل السند، وإمّا أن المستشكل يُقيم دليلاً على التشكيك فهو يُريد أن يُبطل المعارضة.

وحاصل الكلام: أنّ الماتن لا يمكن له أن يدفع كلام الخصم وذهابه إلى القول بالتشكيك، إلّا بإثبات تماثل الطبيعة الواجبة والكون العينيّ المطلق الحاصل للماهيات الحقيقيّة والوجودات الخاصّة الإمكانية؛ ولذلك يقول: «إنَّ الوجود الحاصل للماهيات المختلفة والطبائع المتخالفة، لا يقبل الوجود والعدم لذاته؛ لما أُشير في موضعه، فيجب أن يكون واجباً لذاته، وحينئذٍ لو وُجد هناك موجودٌ آخر مغاير له، لتعدّد الواجب لذاته». وهذا الكلام بنفسه إثبات للمقدّمة الممنوعة وهي التماثل بين الطبيعة الواجبة والكون العيني من جهة، وكذلك هو إبطال للقول بالتشكيك الذي يقول به الحكيم من جهة أخرى.



هناك موجودٌ آخرٌ غيرُ هذه الطبيعة المطلقة [عند العارف] بهذه الصفة، لزم تعدُّد الواجب لذاته، سواءً كان ملزوماً لهذه الطبيعة أو لا، والقائل بالتشكيك يُنكرُ تعدُّد الواجبِ كلَّ الإنكار<sup>(١)</sup>.

لا يُقال: إنَّما يلزمُ تعدُّد الواجبِ لو لم تكن الطبيعة الملزومة [المشائية] موجودةً بالوجودِ المطلق [العرفاني] متَّحدةً معه في الوجود، وأمَّا إذا كان كذلك [أي إذا كانت موجودةً بوجوده] فلا يلزمُ ذلك [أي فلا يلزمُ تعدُّد الواجب]<sup>(٢)</sup>.

(١) أي: صحيح أن القول بالتشكيك حلُّ مسألة التماثل، وفرّ من الإشكالات عليها، ولكنّه يستلزم وجود موجودٍ آخر موصوفٍ بصفة: (أنّه لا يقبل العدم لذاته، وكلّ ما لا يقبل العدم لذاته فهو واجب) ولو وجد موجود آخر غير الطبيعة المطلقة التي يقول بها العارف - وهي اللابشرط القسمي الذي يقول به المشائي - لزم تعدُّد الواجب لذاته، سواءً كان هذا الواجب الآخر ملزوماً لتلك الطبيعة الواجبة، أو لم يكن ملزوماً لها، والقائل بالتشكيك يُنكرُ تعدُّد الواجبِ كلَّ الإنكار، فالقول بالتشكيك باطل أيضاً؛ لاستلزامه ما هو باطل عند الجميع\*.

(٢) هذا إشكال من القائل بالتشكيك على ما ذكر في بطلان قوله لاستلزامه تعدُّد

\* يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام: أنّ المصنف والشارح فاتهما أنّ الخصم قد نقض على الدليل المتقدّم ورفضه، لا أنّه قبله ثمّ أقام دليلاً على وجود واجب آخر ليتعدّد الواجب، وإنَّما أقام الدليل على وجود الواجب بحسب مبناه لا بحسب مبنى العرفاء؛ لأنّه يرفض مبناهم، فإذا كان المشائي يقول: برهانك تامّ وأنا أُقيم برهاناً مستقلاً على إثبات الواجب اللابشرط القسمي، يلزم عندنا برهانان مستقلاًن لإثبات واجبين، ولكنّ المشائي يرفض استدلال العرفاء ويُقيم استدلاله هو؛ وعليه لا يلزم من ذلك تعدُّد الواجب، إذن قوله: والقائل بالتشكيك يُنكرُ تعدُّد الواجبِ كلَّ الإنكار خلط بين النقض وبين إقامة دليل آخر لإثبات واجب آخر.

قلنا: إن البرهان الدال على واجبيّة الوجود المطلق يدلُّ أيضاً على أنّه يجب أن يكون مستقلاً في الوجود الخارجي، موجوداً بذاته بدون انضمام شيءٍ معه؛ فإذا استلزم القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة، يكون ذلك أيضاً مستقلاً في الوجود، ويلزم التعدُّ ضرورة<sup>(١)</sup>.

الواجب، وحاصله: أنّ الجواب عن التشكيك باستلزامه تعدّد الواجب، غير تام؛ ذلك لأنّ الوجود لا يتعدّد، إلا إذا كان الوجود الملزوم (وهو الوجود الخاصّ) غير الوجود اللازم (الذي هو طبيعة الوجود) ففي هذا الفرض فقط يتصوّر تعدّد الوجود وبتبعه تعدّد الواجب على القول بالتشكيك، وأمّا إذا فرض عروض الوجود المطلق على وجود الطبيعة الواجبة عروضاً ذهنياً لا خارجياً، وأتّهما في الخارج شيء واحد، فلا يلزم تعدّد الوجود الواجب؛ لأنّه لا يوجد في متن الأعيان إلا وجود واجب واحد، وهو الوجود العينيّ للواجب، الذي هو علة كلّ شيء، وعليه فلا يرد الإشكال المتقدّم على التشكيك.

(١) هذا ردّ على الاعتراض المتقدّم، وحاصله: أنّ برهان العرفاء على وجوب مطلق الوجود؛ كما يدلّ على أنّ مطلق الوجود واجب بالذات، كذلك يدلّ على أنّ وجود ذلك المطلق مستقلّ أيضاً، من دون أن ينضمّ إليه شيءٌ آخر وبأيّ نحو من الأنحاء، فإذا أثبت المشاء القول بالتشكيك، فهذا بمثابة أن يكون هناك وجود آخر له نفس صفة ذلك الوجود الأوّل من الواجبيّة والاستقلاليّة، ومعنى ذلك: أنّ ما ادّعيتموه (من أنّ البرهان الذي أقامه العرفاء على وجوب الوجود المطلق، بعينه ينطبق على الوجود الملزوم، أي: المقيّد بالإطلاق) يلزم منه تعدّد الوجود، والتعدّد إمّا على نحو التباين أو على نحو التماثل - وقد تقدّم بطلانها - أو التشكيك. وعليه يلزم تعدّد الواجب، ونفس البرهان الذي أُقيم على وجوب الوجود العامّ يثبت بنفسه استقلال

هذا إذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي، بأن يقول: إنما يلزم ما لزم [من التماثل المتقدم في المطلبين السابقين] لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك، وأما على تقدير احتمال هذا [التشكيك] وتجويز العقل إياه فلا يلزم. فإن قيل: حينئذ يكون كلاماً على السند، وهذا غير مستقيم على قواعدهم<sup>(١)</sup>.

قلنا: نعم، إلا أن السند هاهنا مساوٍ للمنع، على ما هو المستفاد من عبارة المانع، فإبطاله [أي: السند] يكون دفعاً للمنع<sup>(٢)</sup>.

الواجب، فهو يُنافي القول بالتشكيك.

(١) هذا إشكال على جواب المنع المذكور، وحاصله: أن السند الذي أقامه المشاء على المنع، للخلاص من استلزام التماثل المتقدم، هو اختيار شق ثالث غير التباين والتماثل، وهو القول بالتشكيك، والتشكيك ليس نقيضاً للمقدمة الممنوعة، التي هي القول بالتماثل المستلزم للمحالات المتقدمة. فإبطاله لا يعني ثبوت ما يُقابله من نقيض، وهي المقدمة الممنوعة والقول بالتماثل؛ إذ ربّما يكون له سند آخر، فهي - أي: المقدمة الممنوعة - إذن تحتاج إلى إثبات، وما لم تثبت لا يكفي إثبات بطلان التشكيك لثبوتها.

(٢) توضيحه: صحيح أن إبطال سند المنع لا ينفع لإثبات المقدمة الممنوعة التي هي القول بالتماثل، ولكن هذا الأسلوب ينفعنا في المقام؛ فبالنظر إلى عبارة المانع وطريقة استدلاله ونقضه الإجمالي المتقدم، وإبطال القول بالتباين ثم الذهاب إلى القول بالتماثل، وإبطاله من قبل العارف وخلاص المشائي منه بالقول بالتشكيك، كل ذلك يؤدي إلى: أن إبطال القول بالتشكيك يُثبت على المانع (الحكيم المشائي) لزوم القول بالتماثل؛ لأن التباين في نفسه أبطلناه فيما

وأما إذا ذهب [الخصم] مذهب المعارضة والاستدلالِ وأدعى وجوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة، وتمسك في بيان ذلك بإثبات الأولوية والأقدمية والأشدية والأكملية والأتمية وشبهها بالنسبة إلى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق، وإثبات مقابلات تلك الأمور - كعدم الأولوية والأقدمية والأنقصية والأضعفية - بالنسبة إلى الملزومات الأخر الباقية، التي هي الوجودات الخاصة الممكنة<sup>(١)</sup>.

سبق، فيدور الأمر بين التماثل وبين التشكيك. فإذا أبطلنا التشكيك؛ لاستلزامه تعدد الواجب، ثبت عندنا التماثل. إلى هنا تم الكلام فيما لو كان القائل بالتشكيك قائلاً به على سبيل التجويز والاحتمال.

(١) هذا هو جواب القائل بالتشكيك - على سبيل المعارضة - رداً على استدلال العارف بالتماثل على بطلان قول المشاء المتقدم، أي: إنه لما استدل العارف بالتماثل على بطلان قول المشاء بالطبيعة الملزومة، جاء المشاء وردوا على العرفاء بالتشكيك، منعاً - وقد تقدم الكلام فيه - ومعارضة، وهذا حين الكلام فيه؛ وذلك من خلال إقامة المشاء الدليل والبرهان على ثبوت التشكيك على نحو الوجوب والثبوت الضروري، ومع ثبوت التشكيك تحصل المعارضة بينه وبين دليل العارف.

وقد استدل الحكيم المشائي على تحقق التشكيك بوجود الأوصاف المتفاوتة في بعض الأشياء في الخارج، كالأولوية والأقدمية والأشدية والأكملية والأتمية وشبهها، وما يقابلها ما هو أضعف وأنقص وغير الأولى، وهكذا، وتفاوت الأوصاف وكثرتها يدل على كثرة الموصوفات قطعاً؛ وبذلك تثبت الكثرة والتعدد.

فالطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق هي الأشدّ والأكمل والأولى والأقدم، وما يُقابلها من الملزومات الأخرى هي الأضعف والأنقص و...إذن يوجد عندنا نوعان من الملزومات للكون العيني، بعضها أقوى وبعضها أضعف، وتعدّد الأوصاف يكشف عن تعدّد الموصوفات وهو يُثبت الكثرة التشكيكية، ومع ثبوتها تثبت المعارضة، وبها يبطل إشكال العرفاء بالتماثل على كلام المشاء؛ لأنهم لا يقولون بالتماثل، بل بالتشكيك. وعلى العارف هنا أن يُبطل القول بالتشكيك؛ لإثبات التماثل الذي هو مقدّمة لإبطال مدّعى المشاء بالقول بالطبيعة الملزومة لمطلق الوجود. والإبطال من العارف إمّا بالمنع أو بالنقض أو بالمعارضة، فقال الشارح: إنّ الخصم إذا ذهب مذهب الوجود، أي ثبوت التشكيك ضرورة، واستدلّ عليه بثبوت الصفات المتفاوتة للمتقابلات في الخارج، منعنا ذلك؛ لاستلزامه المصادرة على المطلوب.

### نكتة: في بيان التشكيك العامي المشائي

يجب التنبيه - مجدداً - على أنّ المقصود من التشكيك مثار البحث هنا: هو التشكيك العامي الذي يكون وصفاً للمفاهيم، لا أنّ المقصود منه التشكيك الخاصّ الصدرائي، الذي يكون التشكيك فيه وصفاً للمصاديق وفي متن الأعيان؛ فإنّ التشكيك المقصود هنا، هو ما يُبيّن في علم المنطق من: أنّ المفاهيم إمّا مشكّكة بحيث تنطبق على مصاديقها بالتفاوت، وإمّا متواطئة بحيث تنطبق على مصاديقها بالتساوي، وليس المقصود من المفهوم هنا: المفهوم بما هو مفهوم، وإثما المقصود منه: هو المفهوم مع حيثيّة الصدق. وبيانه: إنّ المنسوب إلى المدرسة المشائية: أنّ الحقائق الوجوديّة متباينة بتمام ذواتها،

ولا توجد هناك جهةً وحدةً ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية. أجل، إن هذه الحقائق الوجودية يُنتزع منها جميعاً مفهوم الوجود، ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي. فهذه المدرسة تؤمن: بأن الكثرة واقعية حقيقية، وأن الوحدة ذهنية مفهومية. وهذا معنى: أن الكثرة لا ترجع إلى الوحدة في متن الأعيان.

ويمكن تحليل هذا المدعى إلى دعويين:

الأولى: أن الواقع الخارجي كثير حقيقةً خلافاً للعرفاء.

الثانية: أن هذه الحقائق الوجودية متباينة بتمام ذواتها، ولا توجد فيما بينها أي جهة للاشتراك.

أما الدعوى الأولى، فقد استدلوا عليها بقولهم: إن الموجودات الخارجية تختلف من حيث الآثار واللوازم المترتبة عليها، فإن النار تختلف عن الماء مثلاً في الآثار واللوازم المترتبة عليهما، واختلاف الآثار واللوازم يحكي عن اختلاف المؤثرات والملزومات.

والدعوى الثانية، استدلوا عليها من خلال إثباتهم أن الوجودات بتمام مراتبها بسيطة وليست مركبة، فإذا كانت مختلفة - كما ثبت في الدعوى الأولى - فلا بُدَّ أن يكون تخالفها بتمام ذواتها، وإلا لزم أن تكون مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز، والتالي باطل؛ لأن المفروض بساطة المراتب الوجودية. إذن فحال هذه الحقائق الوجودية، حال الأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة. فثبت أن متن الأعيان كثير حقيقة، وأن التمايز فيه بنحو التباين التام.

فإن قلت: إذا كان الواقع الخارجي حقائق متباينة بتمام الذات، فكيف يُحمل عليها جميعاً مفهوم واحد بنحو الاشتراك المعنوي، وهو مفهوم الوجود العام البديهي، حيث إننا نجد: أن جميع هذه الحقائق المتباينة يُحمل عليها مفهوم الوجود، وهذا غير ممكن؛ لأن الواحد من حيث هو واحد، لا يمكنه أن

يحكي عن المتباينات من حيث هي متباينةٌ متكثرةٌ؟ قالوا: إنَّ مفهوم الوجود العامّ لو كان يحمل على هذه الوجودات الخارجيّة المتباينة بتمام الذات، بنحو صدق الذاتي على أفراده الخارجيّة، كصدق الإنسان والناطق على زيد وعمرو، لكان الأمر كما ذكر، ولكنّه ليس كذلك؛ لأنَّ مفهوم الوجود - عند المشاء - إنّما يصدق على مصاديقه الخارجيّة بنحو العرضيّ اللازم، من قبيل صدق مفهوم العرض على المقولات التسع العرضيّة، فإنَّ هذه المقولات وإن كانت متباينةً بتمام ذواتها، إلّا أنّها جميعاً تشترك في مفهوم عامّ عرضيّ هو مفهوم العرض، فيقال: الكمّ عرض، الأين عرض، كيف عرض... وهكذا، فليكن الأمر في المقام كذلك.

إلّا أنّ هذا الدليل غير تامّ؛ لأنّ الذي ينفيه هو كون الوجود حقيقة متواطئة لاختلاف الآثار، ولكن لا يُثبت أنّه بنحو التباين كما هو المدعى أو بنحو آخر؛ لأننا وإن قلنا إنّ اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن هل هذه المؤثرات هي حقائق متباينة كما يدّعيه أصحاب هذا الاتجاه، أو حقيقة واحدة مشكّكة لها مراتب متعدّدة كما تدّعيه مدرسة الحكمة المتعالية؟ هذا ما لا يمكن استفادته من تمامية هاتين المقدمتين.

قال صدر المتألّهين الشيرازي: «وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات، فالحقّ دلّالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوّة والضعف والكمال والنقص...»\*.

ثمّ إنّ عدم الالتفات إلى هذه النكته - وهي حقيقة مذهب المشاء في التشكيك -

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٠٠؛ وللتفصيل أكثر راجع كتاب دروس في الحكمة المتعالية، للسيد الحيدري: ج ١، ص ٢٢٣.

منعنا ذلك - أي: منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة [وإنما سُميت طبيعة ملزومة؛ لأن الحكيم المشائي يعتقد أن عندنا مفهوم وجود عام، له ملزوم، حصّة منه واجبة، والحصص الأخرى ممكنة] بتلك الأحوال - فإنّ ثبوت تلك الأحوال النسبية العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس إلى الوجودات الخاصة الممكنة، مبني على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبية؛ فإنّ تلك الأحوال إنّما هي صفات نسبية عارضة للحقيقة الواجبية بالقياس إلى الممكن، وتحقق الصفات - سبباً النسبية منها - موقوف على تحقق ذلك الموصوف الذي هو أحد المتسبين؛ فلو بُين ثبوت الحقيقة الواجبية بتلك الأحوال والنسب، لزم المصادرة على المطلوب الأول، وذلك ظاهر، هذا هو الموافق لهذا المساق<sup>(١)</sup>.

أوقع جملة من الأعلام والمحشّين في الاشتباه في فهم كلام الماتن والشارح، كما سبقت الإشارة إليه.

(١) هذا هو الردّ على المعارضة التي قام بها الحكيم المشائي، ويُريد العارف بهذا الردّ إبطال دليل التشكيك، وقد سلك فيه العارف مسلك المنع، أي منع الاستدلال على إثبات التشكيك وإبطاله؛ ذلك لاستلزام هذا الاستدلال المصادرة على المطلوب، حيث إنّ المطلوب إثباته هو تعدّد الموصوفات، وقد استدلل الحكيم على ذلك من خلال تعدّد الأوصاف إذ قال: بما أنّ الأوصاف متعدّدة، فالموصوفات كذلك؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الأضعف هو الأقوى، والأقدم هو غير الأقدم....

ووجه المصادرة: أنّ تعدّد الأوصاف فرع تعدّد الموصوفات لا العكس، وما لم يثبت تعدّد الموصوفات أولاً، لا يمكن الاستدلال بتعدّد الأوصاف على تعدّد الموصوفات؛ إذ لا يمكن إثبات ذلك من خلال ما هو مترتب عليه؛ لأنّ ما



وقد حَقَّق - أيضاً - إبطال ذلك [أي: التشكيك] في «الاعتماد الكبير» بما ملخصه: إنَّ عروض التشكيك - الذي [هو مفهوم] يوجبُ تَقَرُّرَ عرضية معروضه [أي: معروض التشكيك] لموضوعاته [وأفراده في الخارج كالأجسام الخارجية مثلاً] - لا يتحقق إلا بتبدل أشخاص ذلك اللازم العارض [الذي هو المفهوم المشكك العارض على الذات] المشتمل عليها

هو مترتب على الشيء فرع وجود الشيء، وما لم تُثبت ذلك الشيء، لا يُمكننا إثبات فرعه.

ثمَّ إنَّ جميع الأوصاف التي ذكرت هنا للطبيعة الواجبة، من الأولوية والأقوائية والأشدية والأكمليّة، وما يُقابلها من الأوصاف - التي ذُكرت للحصص الإمكانية - إنّها هي أوصافٌ نسبيّةٌ اضافيّةٌ لا حقيقيّة، والأوصاف النسبيّة لا يظهر معناها إلا بنسبة شيء إلى شيء، كالجهاث؛ فإنّه لا معنى للأمام إذا لم يكن هناك خلف، ولا معنى للفوق إذا لم يكن هناك تحت، بخلاف صفة الحياة مثلاً، فرغم أنّها تحتاج إلى الموصوف إلا أنّها لا تحتاج إلى النسبة، وكذلك في المقام، فإنّه لا يمكن فرض الأقوى إلا مع وجود الأضعف، ولا يمكن فرض الأولى إلا مع وجود عدم الأولى، فلا بدّ من فرض وجودين قبل المقايسة - لأنّ المقايسة فرع ثبوت الوجود - حتى تصحّ هذه الأوصاف، فيجب على الحكيم أولاً: أن يُثبت أنّ عندنا حصّةً واجبة، وثانياً: أن يُثبت أن عندنا حصصاً ممكنة؛ ليصحّ الاتّصاف بالصفات المتقابلة عند قياس الحصّتين مع بعض، وذلك لأنّ تلك الأوصاف والأحوال من الأشدية والأكمليّة وغيرها، إنّها تعرض الطبيعة الواجبة بعد مقايستها مع الحصص الممكنة التي تعرضها الأحوال المقابلة لتلك، وهذا الفرض هو المطلوب إثباته، وفرضه كذلك يعتبر مصادرة على المطلوب.

[الأشخاص] على سبيل التعاقب، بالقياس إلى ما ذكر من المحل [موضوع الأشخاص] أو بتبدل أنواع ذلك اللازم [والعارض] المشتمل عليها [على الأنواع] على سبيل التعاقب أيضاً بالنسبة إليه [أي: إلى المحل والموضوع].  
 ويُعلم تفصيل ذلك مما بينه الفاضل الطوسي في شرحه للإشارات حيث قال: «ذلك [أي: التشكيك] إنما يتصور في حقيقة يمكن أن تجعل نازلة [أي: عارضة على ذلك المحل الثابت] في محل ثابت لحال غير قار، تتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن، إلى ما يوجد منها في آن آخر، بحيث تجد ما يوجد في كل آن متوسطاً في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد في آنين يُحيطان به»<sup>(١)</sup>. إلى هاهنا كلامه.

(١) الفصل الثاني والعشرون من النمط الثاني من شرح الإشارات والتنبيهات\*، وقد استشهد الشارح بكلام المحقق الطوسي رحمته الله لتدعيم تفسير التشكيك عند المشائين بما مر، فلا يرد عليه تفسير بعض الأعلام للتشكيك بما عليه الحكمة المتعالية\*<sup>٢</sup>، وحاصل كلام المحقق الطوسي: أن التشكيك أمر حال متبدل وغير ثابت، وهو في محل ثابت وقار، وهذه الأحوال تكون من الأضعف إلى المتوسط إلى القوي إلى الأقوى، وهكذا.  
 أي: إن التشكيك حال. ولكي يتم التشكيك، يحتاج إلى محل ثابت تكون هذه الأحوال متعاقبة عليه من قبيل الماء؛ فإن الماء عندما يتصف بالحرارة فقد تكون درجة الحرارة عشرة وقد تكون عشرين وقد تكون ثلاثين، ومن الواضح: أن الحرارة نوع واحد، وهذه الدرجات أفرادها بنحو التشكيك، ولكن لكي يتحقق

\*١. شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٢، ص ٣٤٣.

\*٢. انظر: عين نضاح: ج ٢، ص ٨٢.

إذا تقررَ هذا فنقول: صحّةُ تبدُّلِ الوجوداتِ المتخالفَةِ بالنوعِ أو الشخصِ على الماهيةِ المتعيّنةِ الحقيقيّةِ ظاهرةُ البطلان؛ فإنّ تلكَ الماهيةِ بدونِ شرطِ الوجودِ لا يُمكنُ أن تبقى بعينها، وتنتقلُ من إحدى تلكِ الأحوالِ إلى الأخرى<sup>(١)</sup>.

التشكيك نحتاج إلى جوهرٍ ثابتٍ ومحلٍّ قارٍّ وأحوالٍ متعاقبةٍ عليه. ولذا فالمشأاء يقولون: إنّ التشكيك لا في الأعراض ولا في الجواهر، وإنّما هو في العوارض - جمع عارض - والذي يكون منشأً لانتزاع العرضي، كالأسود مثلاً، فالأسود غير السواد؛ ولذا فالسواد لا يُحمل، بخلاف الأسود، فإنّه يحمل، فالتشكيك عند المشأاء إنّما يكون في العوارض والمفاهيم لا في الجواهر ولا في الأعراض؛ وإنّما ذهبوا لذلك لأنّهم يقولون باعتبار أنّ الجواهر والأعراض من الماهيات، ولا تشكيك في الماهيات، وإنّما التشكيك في المفاهيم، يعني لا في الجسم ولا في السواد، بل في الأسود.

(١) هذا وجهٌ آخر يعتمد عليه الشارح لإبطال التشكيك، وهو من خلال بيان حقيقة التشكيك، وأنّ حقيقته لا تنطبق على الوجود، وقد ذكر الماتن الجدّد هذا الوجه في كتابه الاعتماد الكبير، وحاصله: أنّ حقيقة التشكيك تكمن في أمرٍ حالٍّ، والحال يحتاج إلى محلٍّ وموضوعٍ محلٍّ فيه، فكلّ تشكيكٍ يحتاج إلى محلٍّ ثابتٍ تتعاقب عليه درجات التشكيك وأحواله المتفاوتة، من قبيل الحرارة، فهي أمرٌ مشككٌ بدرجاتٍ متفاوتة، وتعرض على موضوعٍ ومحلٍّ واحد وثابت من قبيل الماء، فالحرارة نوعٌ واحد ودرجاتها متفاوتة وهي أفرادها، كما أنّ التشكيك إنّما يقع في غير الذاتيات؛ لعدم إمكان التشكيك في الماهيات؛ فالتشكيك إذن يقع في العوارض كالأسود مثلاً، لا في الجواهر ولا في الماهيات؛ وذلك لأنّ ما يقبل الزيادة والنقصان إنّما هو العوارض دون

غيرها، فكلما علمت من مفهوم أنه مشكك فاعلم أنه عرضي بالنسبة إلى مصاديقه، ولا يمكن أن يكون ذاتياً لها؛ وإلا يلزم التشكيك في الماهيات، وبالتالي تصير نسبته لها نسبة اللازم إلى الملزوم، لا الذاتي إلى الذات\*١.

ثم إن التشكيك لا بد فيه من تعاقب الأحوال والأشخاص على محل واحد ثابت قار؛ لأنه في الحالة الأشد والأضعف وما بينهما.

من هنا يأتي هذا السؤال: هل تبدل الأحوال على المحل، هو من قبيل تبدل أفراد نوع واحد؟ أم من قبيل تبدل أنواع جنس واحد؟

فعندما تبدل وتتغير درجات حرارة الماء مثلاً، فهل تلك الدرجات المتغيرة تُعتبر أفراداً تحت نوع الحرارة، أم تُعتبر أنواعاً تحت جنس الحرارة؟

والجواب: اختلف الفلاسفة في ذلك، فبعض ذهب إلى الأوّل وبعض ذهب إلى الثاني، قال صدر المتأهّلين في الأسفار: «إنّ التشكيك بالأشدية والأضعفية، أيوجب الاختلاف النوعي بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا؟ بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض، وإن لم يجز بين الجميع... فالمشأؤون ذهبوا إلى أوّل الشقّين المذكورين... والرواقيون إلى الآخر منهما»\*٢. وعلى كلّ حال فإنّ الماتن أشار للاختلاف على كلا المبنيين بقوله: «إلا بتبدل أشخاص ذلك اللازم... أو بتبدل أنواع ذلك» وعلى كليهما لا تختلف النتيجة المطلوبة في المقام؛ لأنه لا بد من وجود محل ثابت للتشكيك؛ لأنّ التشكيك من العوارض - كما عرفت - فيحتاج إلى المعروض والمحلّ الثابت القار، سواء قلنا: إنّ تبدل الأحوال هو من قبيل تبدل أفراد النوع،

\*١. وليبيان الفرق بين العرض والعرضي، انظر: دروس في الحكمة المتعالية، للسيد الحيدري: ج ٢، ص ٢١٥.

\*٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤٠٧.

أو من قبيل تبدل أنواع الجنس، فلا تتغير النتيجة.

وبناءً على ما تقدّم من معنى وحقيقة التشكيك، فإنّه يُشكل على القائل به: أنّ التشكيك بهذا المعنى لا يمكن أن يقع في الوجود؛ لأنّه يلزم فيه: أولاً: أن يبتني على وجود موضوع ثابت تحلّ عليه الأحوال المتغيرة، وثانياً: وجود أحوالٍ تتعاقب على ذلك الموضوع، وكلا الركنين غير متحقّق في الوجود؛ لأنّه لو كان كذلك لكان موضوع الوجود هو الماهية، مع أنّ الماهية لا تصلح لأن تكون موضوعاً يعرضه الوجود؛ لأنّها بدون الوجود ليس لها تحقّق أصلاً، فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً لشيءٍ في الأعيان إلا بعد تحقّقها بالوجود، وإذا انتفى أن تكون الماهية موضوعاً للوجود، فلا يمكن أن يتصور أنّ هناك موضوعاً آخر يعرضه الوجود؛ إذ لا ثبوت لأيّ شيء بدون الوجود. وأمّا الركن الثاني فهو غير متصورٍ في الوجود أيضاً، فحتّى لو فرض أنّ الوجود يعرض الماهية، إلاّ أنّه لا يمكن أن يتغير ويتبدّل؛ لأنّه بزوال الوجود العارض على الماهية، تزول الماهية معه من رأس.

والنتيجة: أنّ التشكيك لا يمكن أن يكون في الوجود؛ لعدم تحقّق ركنيه، فلا يُعقل أن يجري التشكيك في الوجود؛ لأنّ الوجود ليس له محلٌّ ثابت، ولا هو حالٌ يتعاقب على ذلك المحلّ. فليس حال الماهية بالنسبة إلى الوجود كحال الماء يتعاقب عليه درجات الحرارة؛ فإنّ الماهية بلا وجودٍ ليست بشيء حتّى تكون محلاً ثابتاً يتعاقب عليه أحوال الوجود، ولو قبلنا كون الماهية النوعية الواحدة - كالإنسان مثلاً - محلاً واحداً ثابتاً للوجود، فليس الوجود هو أحوالاً تعرض على الماهية؛ لأنّ الوجود سنخ حالٌ إذا تحوّل لا يمكن أن تبقى معه الماهية؛ وذلك لأنّ كينونها بهذا الحال.

ولئن سلّمنا<sup>(١)</sup>، لكن لا نسلّمُ تحقّق أشخاصٍ متعاقبةٍ بالقياس إلى شيءٍ من الماهيات النوعية من حيث إنّها ماهيةٌ واحدةٌ نوعيةٌ، إن أُريدَ بها [أي:

(١) أي: لئن سلّمنا بقاء الماهية بدون اشتراط بقائها بالوجود كي يكون عندنا محلّ ثابت، لكن لا نسلّم: أنّ نسبة الوجود إلى الماهية كنسبة الحرارة والبرودة إلى الماء؛ فليست نسبة الوجود إلى ماهية من الماهيات النوعية بهذا النحو. أمّا إذا رفعتم اليد عن جملة من هذه المباني، وقلتم: إنّ التشكيك ليس هذا معناه، أو إنّ التشكيك في الماهيات لا محذور فيه - كما عن شيخ الإشراق - عند ذلك نسلّم وقوع التشكيك، ولكنّ هذا مخالفٌ لمبانيكم؛ لأنّكم تقولون: إنّ الماهيات لا يمكن أن يقع فيها التشكيك؛ فإذا كان التشكيك جارياً في الماهية أمكن أن يكون أحد فرديها أقوى، والآخر أنقص بالنسبة إلى الماهية الأخرى؛ وعليه فيجوز أن تتقوم الماهية بالتشكيك، فتكون مشكّكة ولا محذور فيه، ولكنّ هذا تشكيكٌ يدخل في صلب الماهية، ومعه إمّا أن تبقى الماهية على وحدتها النوعية، أو لا تبقى؛ كالجسم بالنسبة إلى أقسام الأجسام - كجسم الفلك وجسم الأرض وغيرها - فإنّه شيءٌ ذاتيٌّ بالنسبة إلى تلك الأفراد؛ ولذلك يقولون: جسم الفلك أقوى وجسم الأرض أضعف؛ لأنّه داخل في ذاتياتها.

ومحصّل ما أُورد على التشكيك في الاعتماد الكبير أمور:

الأوّل: إنّ احتمال التشكيك مساوٍ لتجويز تعدّد الواجب.

الثاني: إنّ الدليل على التشكيك مغالطةٌ من باب المصادر على المطلوب.

الثالث: إنّ التشكيك متوقّفٌ على محلّ ثابتٍ وحالٍ غير ثابت، لا يؤثّر تغييره

في ثبات المحلّ، والوجود لا محلّ له، ولا يمكن تبدّله مع ثبات المحلّ.

هذا تمام الكلام في إبطال مذهب التشكيك المشائي.

بحقيقة التشكيك] ذلك، وإلا فلا نُسلّم امتناعَ تقوُّمِ الماهياتِ به [أي: بالتشكيك فتكون الماهياتُ مشكّكة] حينئذٍ؛ فإنّ ما يكونُ أحدُ فرديهِ بالنسبةِ إلى إحدى الماهيتينِ أقوى، والآخرُ أنقصَ بالنسبةِ إلى الأخرى، جازَ أن تتقوّمَ به الماهيةُ؛ إذ الجسميّةُ عندَ المشائينِ مقوِّمةٌ لأنواعِ الأجسامِ [وذاقيُّ لها] مع أنّ الفردَ الذي يوجدُ منها [أي: من الجسميّة] في الأفلاكِ، أقوى وأشدّ من [الفرد] الذي يوجدُ منها [من الجسميّة] في العناصرِ [الأرضيّة].





**في إبطال الشق الثاني من الشقين المتقدمين في المطالب  
(١١) و(١٢) وهو كون الطبيعة الواجبة الملزومة مما لا  
يصح أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية**

وفيه المطالب:

- (١٦) في إبطال الصورة الأولى من الصور الأربع المتقدمة، وهي  
كون الطبيعة الواجبة عبارة عن نفس التعيين  
(١٧) في أنّ تعيين الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحققين من  
العرفاء، ومنه يُعلم بطلان الصورة الثانية من الصور الأربع  
المتقدمة  
(١٨) في إبطال الصورة الثالثة، وهي كون الطبيعة الملزومة غير  
معقولة لشي من العقول  
(١٩) في إبطال الصورة الرابعة، وهي كون الطبيعة الملزومة يمتنع  
اقترانها بالغير واقتران الغير بها  
(٢٠) فيما يمكن أن يرد على العرفاء في صورة النقض الإجمالي ودفعه



## المطلب (١٦)

### [ في إبطال الصورة الأولى من الصور الأربع المتقدمة وهي كون الطبيعة الواجبة عبارة عن نفس التعيين

وهو ناظر إلى المطلب (١٢) ]

قال: «ثمَّ إنَّا نقولُ: إنَّ مفهومَ تلك الطبيعةِ [أي: الحصة الواجبة الملزومة عند المشائين] غيرُ مفهومٍ شيءٍ من التعيّناتِ [لأنَّ مفهومَ الطبيعةِ شيءٌ يغيّرُ مفهومَ التعيّنِ]<sup>(١)</sup>، التي هي [التعيّناتِ] من العوارضِ المستدعيةِ لتحقيقِ موضوعاتٍ تتعلّقُ [تلك العوارضِ] بها [بتلك الموضوعاتِ] في الوجودِ العينيِّ والعقليِّ - وجوديّةً كانت [تلك العوارضِ] أو عدميّةً - بالضرورة.

فلئن قيلَ: إنَّ تعيّنَها [تلك الطبيعةِ الواجبة] - الذي هو نفسُ تلك الطبيعةِ في الأعيانِ - جازَ أن يكونَ ملزومَ مطلقِ التعيّنِ، ويكونَ قولُ التعيّنِ المطلقِ عليه [أي: على الواجب] وعلى غيره من التعيّناتِ الباقيةِ إمّا على سبيلِ التشكيكِ، وإمّا على سبيلِ الاشتراكِ اللفظيِّ دونَ المعنويِّ، وحينئذٍ جازَ أن لا يكونَ تعيّنُها [الطبيعةِ الواجبة] معقولاً [لأنَّ التعيّنَ عينُ ذاتها

---

(١) أي: إنَّ مفهومَ الطبيعةِ الملزومة والحصة الواجبة التي قالها المشائي، هي غير مفهوم شيء من التعيّنات؛ فإنَّ مفهوم الطبيعة شيء ومفهوم التعيّن شيء آخر؛ بدليل أن الطبيعة لا تأتي إلى الذهن، والتعيّن يأتي إلى الذهن؛ فإنَّ مفهوم التعيّن معلوم للإنسان، ولو كان عين تلك الطبيعة الملزومة لما جاء إلى الذهن؛ لأنَّه عين تلك الحقيقة.

والمفروض أنّ ذاتها شخصيّة، والشخصيّة لا تتعلّق، فما هو عينها أيضاً لا يتعلّق] ولا مستدعيّاً لتحقق موضوعاتٍ تتعلّق [تلك العوارض أو تعيّن الواجب] بها [بتلك الموضوعات] في الوجود على شيءٍ من هذين التقديرين [أي: الاشتراك اللفظي أو التشكيك].

قلنا: قد بيّنا في كتبنا الحكميّة: أنّ مفهوم التعيّن ومعناه مفهوم واحدٌ ضروريٌّ، لا يختلفُ إلا باختلافِ الإضافاتِ إلى الموضوعات، ومن البيّن أنّ تعقّل الإضافة لا يستدعي تعقّل المضاف إليه بكُنه الحقيقة<sup>(١)</sup>.

(١) لقد نبّهتُ سابقاً إلى: أنّ هذا المطلب ناظر إلى المطلب (١٢) وأمّا بيان وجه الارتباط فهو: عندما استدلّ المشاء على بطلان كلام العرفاء من خلال إثبات الطبيعة الواجبة الملزومة، أي: إنّ الواجب: هو عبارة عن ملزوم طبيعة الوجود بما هي هي؛ حيث لما كان يقول العارف: إنّ طبيعة الوجود بما هي هي لا تقبل العدم لذاتها فهي واجبة، وبما أنّها لا ثاني لها، فلا يمكن تكرّرها أو تركبها للأدلة المتقدّمة، وهذا يعني أنّ حقيقة الوجود شخصيّة واجبة بما هي هي، وهذا معنى وحدة الوجود الشخصيّة، وقد مرّ هذا معنا في المطلب (٦).

جاء حكماء المشاء وأشكّلوا على تصوير العرفاء لحقيقة الواجب، وإنّ الأمر ليس كما قيل، وإنّما الحقّ - حسب زعمهم - هو: أنّ حقيقة الوجود بما هي هي أمرٌ كَلِّيٌّ لازم للوجودات الخارجيّة، فطبيعة الوجود مفهومٌ يُنتزع من الوجودات الخارجيّة. ثمّ إنّ الوجودات الخارجيّة حصّةٌ منها واجبة، وأخرى ممكنة، فحقيقة الوجود الواجب: هي عبارة عن الوجود الخارجي الذي هو أحد ملزومات الطبيعة الوجوديّة الكلية بما هي هي؛ لا أنّ الطبيعة الوجوديّة بما هي هي، هي الواجب، بل هي لازمة للواجب والواجب ملزومها، وهذا ما مرّ معنا في المطلب (٨).

ثم أجاب العرفاء عن هذا التصوير من خلال الإشكال عليه: بأن طبيعة الوجود الواجبة التي هي ملزومٌ لطبيعة الوجود بما هي هي - كما يزعم المشاء - لا تخلو من أحد أمرين؛ الأول: إما أن يصحَّ أن تكون كلية ذات أفراد ذهنية أو عقلية. الثاني: أو تكون جزئية متشخصة شخصية. وقد تقدّم: أنه لا يمكن أن تكون كلية يصحَّ أن يكون لها أفراد متعدّدة؛ لأنّها إن كانت كذلك، فإنّما أن يوجد جميع أفرادها، أو ينعدم الجميع، أو يوجد بعض دون بعض، وعلى الأوّل، يلزم تعدّد الواجب، وعلى الثاني، يلزم انعدامه، وعلى الثالث، يلزم إمكانه، وإلا لما وجد بعض دون بعض، وهذا ما مرّ معنا في المطلب (١١) وقد تقدّم جميع ذلك وثبت: أن الطبيعة الواجبة لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية، لذلك فالطبيعة الملزومة الواجبة لا يمكن أن تكون كلية. وتمّ الكلام في الأمر الأوّل من الأمرين المتقدّمين.

ثمّ انتقل الكلام - في المطلب (١٢) - إلى تصوير الأمر الثاني (وهو عدم إمكان أن تكون تلك الطبيعة ذات أفراد) وهذا يتصوّر على أحد صور أربع - تقدّمت في المطلب (١٢) - فإذا صحّت واحدة من هذه الصور، ثبت مطلوب الحكماء، وإلا إذا بطلت جميعها، فسوف يثبت بطلان مبنى المشاء، والبحث هنا - في هذا المطلب - إنّما هو في بيان بطلان هذه الصور الأربع؛ لأنّه مع بطلانها يبطل رأي المشاء في كون حقيقة الواجب هو الطبيعة الملزومة. وإذا بطل ذلك، بطل إشكالهم على مبنى العرفاء في تعريف الواجب وحقيقته، وأنّه عبارة عن طبيعة الوجود بما هي هي؛ لأنّ أساس إشكال الحكماء على العرفاء، كان في أنّه لو كانت حقيقة الوجود بما هي هي يمتنع عليها العدم لذاتها، فهي واجبة، فلو كان وجودها لذلك، فإنّ نفس هذا الكلام يمكن أن يجري في طبيعة الوجود الملزومة؛ لأنّها وجود ويمتنع عليها

العدم لذاتها، فهي واجبة أيضاً، وبذلك أشكلوا على مبنى العرفاء. وملخصه: أنّ العرفاء قالوا بوجود الطبيعة الكلية ووحدها، فنقض المشاء: لو كانت حقيقة الوجود واجبة، نحن نجري نفس هذا البيان في حقيقة الواجب التي هي الحصة الملزومة، فأشكل العرفاء: بأن ذلك النقض لا يمكن إجراؤه هنا.

والطريق في إبطال تلك الحصة في الفرض المشائي: أن يُبطل أنّها متعيّنة بإحدى الصور الأربع، فإذا بطل ذلك ولم تكن شخصيّة، إذن فلا بد أن تكون كليّة، وإذا كانت كليّة يأتي المحذور السابق وهو: كونها طبيعة لها فردٌ موجود وباقي الأفراد ممتنعة، فإذا كان كذلك، فكلّ الأفراد تكون ممكنة.

ثمّ إنّ ملّخص الكلام في هذا المطلب من المتن بصرف النظر عن الإشكالات السابقة وتسليم تحقّق الطبيعة الملزومة، إنّما يتمّ بيان امتناع أن تكون الطبيعة الملزومة أمراً متشخصاً في الخارج، وذلك من خلال إبطال الصور الأربع، التي لو كانت الطبيعة الملزومة شخصيّة لكانت على إحدى هذه الصور.

وفي هذا المطلب بيان لبطلان الصورة الأولى، وأنّ الطبيعة الملزومة غير مفهوم التعيّن؛ لأنّه مرّ تقرير بطلان أن يكون التعيّن عين الطبيعة الملزومة في المطلب (١٢) بقول الشارح: «فإنّما أن يكون تعيّن نفس حقيقتها في الخارج، فلو وجد منها فردان لزم قلب الحقيقة، وذلك بين الاستحالة» فيلزم أن يكون التعيّن غير الطبيعة الملزومة - لا نفسها - من قبيل العوارض المتوقّفة على تحقّق ما تتعلّق به تلك العوارض من الموضوعات، وعليه يلزم أن لا تكون الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود هي نفس التعيّن؛ لأنّ الطبيعة الملزومة قائمة بنفسها مقومة لغيرها، فلا تكون هي هو، وبما أنّ التعيّنات عوارض فهي تستدعي وجود موضوعات، تتعلّق تلك العوارض بها في الوجود الخارجي

أقول: لما تقرّر عند القائلين بإثبات الطبيعة الملزومة أنّها لا يمكن أن

والوجود الذهنيّ، سواءً كانت تلك العوارض وجوديّة (فيما لو كانت ماهويّة) أو عدميّة (فيما لو كانت فلسفيّة) أي: إذا كان مفهوماً ماهويّاً، فيكون له وجود في الخارج كأيّ مفهوم ماهويّ، وأمّا إذا صار مفهوماً فلسفيّاً، فلا يمكن أن يكون له وجود في الخارج؛ لاستلزامه التسلسل، كالإمكان مثلاً؛ إذ لو وجد الإمكان في الخارج، لكان ممكناً، وإمكانه لا بدّ أن يكون ممكناً وهكذا، ولذا قال: وجوديّة (أي: إذا كانت مفاهيم ماهويّة)، وعدميّة (أي: إذا كانت مفاهيم فلسفيّة)، ولا يمكن أن توجد في الخارج فتكون عدميّة.

فإن قيل: يمكن أن يكون تعيّن الذات ملزوماً لمطلق التعيّن، أي: إنّ التعيّن المطلق طبيعة لازمة لأفرادها، والأفراد ملزومات لتلك الطبيعة، وأحد هذه الملزومات هو تعيّن الطبيعة الواجبة في الأعيان، والآخر هو تعيّن الممكنات، ويكون إطلاق مفهوم التعيّن المطلق على نوعي الملزومات، إمّا بالاشتراك اللفظيّ أو التشكيك، فيكون التعيّن في الواجب عينه، وفي الممكن غيره عارضاً عليه، وإذا كان كذلك جاز أن يكون التعيّن في الممكن معقولاً لبقية العقول، ويكون عارضاً يستدعي وجود الموضوعات، وفي الواجب ليس معقولاً ولا مستدعياً لتحقق موضوعات يتعلّق بها، على تقدير الاشتراك اللفظيّ أو تقدير التشكيك.

قلنا: إنّ مفهوم التعيّن ومعناه مفهوم واحد، غير متعدّد، فيبطل الاشتراك اللفظيّ، ويبطل التشكيك، ولا يختلف تعيّن عن تعيّن آخر، إلّا بحسب ما أضيف إليه من الوجودات، فتعيّن الأرض غير تعيّن الشجر، ووضوح معنى التعيّن ومعقوليته لا يستدعي أن يكون المضاف إليه كذلك؛ لأنّ معقولية المضاف بالكنه، لا تعني معقولية المضاف إليه كذلك.

تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، حتّى تصلح لأن تكون حقيقةً واجبةً - كما عرفت -<sup>(١)</sup> والطبائع الممتنعةُ الأفرادِ [أي: الطبائع التي لا يمكن أن تكون لها أفرادٌ] ذهناً وخارجاً منحصرةً في الصُّورِ الأربع - كما نبّهت عليه - شرع [الماتن] يُبيّن انتفاء الصُّورِ الأربعِ عن الطبيعةِ الملزومة؛ تحقيقاً لما هو الحقُّ في نظرِ التعليمِ والتبيين، من عدمِ صلوحِها [أي: الطبيعةِ الملزومة] للواجبيّةِ على تقديرِ ثبوتها<sup>(٢)</sup>، وتنزيلاً على قاعدةِ النظرِ والبحثِ بعدَ تسليمِ بعضِ

(١) أي: لما تقرّر عند المشائين: أنّ الطبيعةِ الملزومة لمطلق الوجود، لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، أي لا يمكن أن تكون كليّة، فلا بدّ أن تكون شخصيّة؛ لأنّها إذا صارت كليّة، لزم أن تكون ممكنة، فلا بدّ أن تكون شخصيّة حتّى تكون واجبة - وقد تقدّم بيان ذلك في المطلب (١١) - ولما كانت الطبائع التي لا يمكن أن يكون لها أفراد فتكون جزئيّة متشخّصة، منحصرةً في الصُّورِ الأربعِ المتقدّمة في المطلب (١٢) الذي ملخصه: أنّ الشيء لا يكون متشخّصاً، إلّا إذا كان التعيّن نفس ذاته، أو لازم ذاته، أو لاستحالة تعقله، أو لاستحالة الاقتران بالغير واقتران الغير به. بعد أن كان كذلك، شرع هنا في بيان بطلان هذه الصُّورِ الأربعِ وعدم إمكان تحقّقها. فإذا بطلت هذه الصُّور، بطل كون الطبيعةِ الملزومة - التي يقول بها المشاء - شخصيّة. وإذا بطلت الشخصيّة، امتنع أن تكون واجبة. وإذا امتنع الوجوب، بطل نقض المشاء على مبنى العرفاء ودليلهم بالطبيعةِ الملزومة الواجبة، الذي يقولون به خلافاً للعرفاء، وعند ذلك يثبت قول العرفاء بوجوب حقيقة مطلق الوجود اللا بشرط المقسمي، ووحدته بلا مناقض.

(٢) أي: حتّى لو سلّمنا بوجود طبيعة ملزومة لمطلق الوجود، للزم إمّا كليتها أو عدمه؛ وعليه لا يمكن أن تكون واجبة؛ لما عرفت على كلا التقديرين: من



مقدماتِ الخصم.

وتقريرُ ذلك: أنّ الطبيعةَ الملزومةَ [التي يقول بها المشاء] - بعد تسليم تحقّقها وثبوتها - لا تصلحُ لأن تكونَ حقيقةً واجبةً؛ وذلك لأنّ الحقيقةَ الواجبةَ التي هي الوجودُ الخاصّ - على ما تقرّر - يجبُ أن تكونَ ممتنعةً الأفرادِ ذهنياً وخارجاً، و[الحال أنّ] الطبيعةَ الملزومةَ ليست من هذا القبيلِ [أي: لا يُمكنُ أن لا تكونَ ذاتَ أفرادٍ ذهنيّةٍ أو خارجيّةٍ، أي: لا يمكنُ أن تكونَ جزئيّةً] فإنّما لو كانت من هذا القبيلِ، لوجبَ أن تكونَ من إحدى الصورِ الأربع، والتالي باطل.

أمّا الملازمة، فلما سبق [في المطلب (١٤)] من الحصرِ العقليّ.

وأمّا بطلانُ التالي، فلأنّ الطبيعةَ الملزومةَ لا يُمكنُ أن تكونَ من الصورةِ الأولى في شيءٍ - وهي أن تكونَ تلك الطبيعةَ عبارةً عن نفسِ التعيّن - لأنّ التعيّنَ من العوارضِ المستدعيةِ لتحقّقِ موضوعاتٍ تتعلّقُ [تلك العوارضُ] بها [بتلك الموضوعات] في الوجودِ العينيّ (إن كانت تعيّناتٍ خارجيّةً) وفي الوجودِ العقليّ (إن كانت تعيّناتٍ ذهنيّةً).

فحينئذٍ، يمتنعُ أن تكونَ الطبيعةَ الملزومةُ - على تقديرِ تسليمها - عينَ هذا المفهومِ [أي: التعيّن] وذلك لأنّها [الطبيعةَ الملزومةَ] على تقديرِ تسليمها يجبُ أن تكونَ من الحقائقِ القائمةِ بنفسِها القيومةَ لغيرها، فكيف يصحُّ أن تكونَ نفسَ العارضِ [أي: التعيّن] المستدعي وجوده [أي: وجود العارض] تحقّقَ موضوعٍ في الخارجِ أو في العقلِ [إذا كان وجوده خارجياً أو ذهنياً]؟!!

---

كليتها أو شخصيّتها وما يلزم من محاذير، وهذا هو المقصود من قوله: «بعد تسليم بعض مقدمات الخصم» وعدم ملاحظة ما تقدّم على الخصم من إشكالات.

سواءً ذهبَ [القائلُ بالطبيعة الملزومة] إلى وجودية ذلك العارض، أو عدميته<sup>(١)</sup>، على ما هو المشهور من الخلافِ الواقع فيه.

(١) ومحصل كلامه هنا: حتى لو سلمنا تحقق الطبيعة الملزومة، فهي لا تصلح لأن تكون واجبة الوجود؛ وذلك لأن الطبيعة الواجبة لا يمكن أن لا تكون ذات أفراد؛ إذ هذا يستدعي أن تكون واحدة من الصور الأربع؛ لكون تصور الجزئية محصوراً عقلاً بهذه الصور، وقد بين الماتن الحصر العقلي في المطلب (١٢) بقوله: «وإن لم يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية، إما لأن تعينها نفس حقيقتها في الخارج، أو لأنها اقتضت تعينها لذاتها... أو لأن تلك الطبيعة المتعينة بالذات لما استحال أن تكون معقولة لشيء من العقول، فاستحال أن تكون ذات أفراد عقلية أو ذهنية، أو لأن تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، فاستحال أن تكون ذات أفراد عقلية أو ذهنية» ثم أشار له الشارح ملخصاً في نهاية المطلب (١٤).

أما بيان بطلان الصورة الأولى من الصور الأربع من التالي فهو: أنه لا يمكن أن يكون التعيين عين الطبيعة الملزومة؛ لأنها أمران متغايران؛ لأن التعيين من العوارض - وقد ثبت في المنطق: أن العارض غير المعروف، متأخر عنه رتبة - والعارض يستدعي وجود معروف وموضوع يعرض عليه ويُحمل عليه، وإذا كان كذلك، فيمتنع أن يكون عينه؛ للزوم كون المتأخر متقدماً، وهو من الانقلاب المحال، مضافاً إلى: أن العارض هنا مفهوم والمعروض حقيقة خارجية، وكيف يتحد الوجود الخارجي مع مفهوم في الذهن؟! هذا كله بالإضافة إلى: أن الفرض هو أن الطبيعة الملزومة واجبة قائمة بنفسها متقوم غيرها بها، غير محتاجة إلى شيء في تعينها، فكيف تُعقل عينيتها مع التعيين الذي هو من العوارض المحتاجة إلى الموضوع؟! ولا يضر ذلك كون التعيينات

فلئن قيل: إننا يلزم ذلك [أي: أن يكون مفهوم التعيين عارضاً وتلك الطبيعة معروضة] لو كان التعيين طبيعةً نوعيةً واحدة، وتكون سائر التعينات [أي: مصاديق ذلك المفهوم العام] متفقةً فيها [أي: في تلك الطبيعة النوعية] اتفاقاً أفراد الحقيقة النوعية في طبيعتها [النوعية].

أما إذا كان قول التعيين [أي: حمل التعيين] على أفرادهِ قولاً عرضياً، ويكون التعيين - الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان - ملزوماً مطلقاً للتعين، فلا يلزم ذلك؛ إذ على تقدير أن تكون أفراد مطلق التعيين مختلفات الحقائق، يمكن أن يكون بعضها قائماً بنفسه وبعضها قائماً بغيره.

ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون قول التعيين المطلق على التعيين الواجبي وعلى غيره من التعينات الباقية، إما على سبيل التشكيك، وإما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي؟ وحينئذ [أي: إذا جاز أن يكون كذلك] جاز أن لا يكون تعين الطبيعة الواجبة معقولاً، ولا مستدعياً لتحقق موضوعات يتعلّق [تعين الواجب] بها [أي: بتلك الموضوعات] دون غيره [أي: دون غير تعين الطبيعة الواجبة] من التعينات، على شيء من هذين التقديرين<sup>(١)</sup> [أي: تقدير الاشتراك اللفظي وتقدير التشكيك].

من العوارض الخارجية أو الذهنية، أي سواء كانت العوارض من المفاهيم الماهوية أو الفلسفية؛ على الخلاف بين الفلاسفة.

(١) هذا إشكال من المشائي على كلام العارف في إبطال الصورة الأولى، وكون التعيين عين الطبيعة الواجبة، وحاصله: إننا يلزم أن يكون هذا المفهوم - أي التعيين - عارضاً وتلك الطبيعة معروضة، إذا كان هذا المفهوم طبيعةً نوعيةً واحدة، عند ذلك تكون مصاديق هذا المفهوم متفقة الحقيقة، فإذا كان عارضاً في بعضها، فيكون كذلك في الجميع. وإذا كان عيناً في البعض، فيكون كذلك

قُلْنَا: قد بَيَّنَّ المصنَّفُ فَكَيْفَ فِي كِتَابِهِ الحِكْمِيَّةَ: أنَّ مَفْهُومَ التَّعْيِينِ وَمَعْنَاهُ مَفْهُومٌ وَاحِدٌ ضَرُورِيٌّ، فَلا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ [أَي: إِلَى الدَّلِيلِ] المَنْعُ بِجَوَازِ القَوْلِ بِالتَّشكِيكِ وَالاِشْتِرَاكِ اللفْظِيِّ، وَأَنَّ اِخْتِلافَ أَفْرَادِهِ [أَي: أَفْرَادِ التَّعْيِينِ] إِنَّمَا هُوَ بِاِخْتِلافِ الإِضَافَاتِ إِلَى المَوْضُوعَاتِ.

وَلَا شَكُّ أَنَّ اِخْتِلافَاتِ أَفْرَادِ التَّعْيِينِ - إِذَا كَانَتْ بِاِخْتِلافَاتِ الإِضَافَاتِ المَسْتَنَدَةِ إِلَى المَوْضُوعَاتِ - لَا يُحْتَمَلُ أَنَّ تَكُونُ بِحَسَبِ حَقَائِقِهَا عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ [أَي: تَقْدِيرِ أَنَّ اِخْتِلافَ التَّعْيِينِ، بِاِخْتِلافِ الإِضَافَاتِ، لَا بِاِخْتِلافِ

---

فِي الجَمِيعِ؛ لِأَنَّهُ طَبِيعَةٌ نَوْعِيَّةٌ وَاحِدَةٌ، أَمَّا إِذَا كَانَ حَمَلُ هَذَا المَفْهُومِ حَمَلًا عَرَضِيًّا لَا ذَاتِيًّا، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي بَعْضِ مَصَادِيقِهِ عَيْنُهَا، وَفِي بَعْضِهَا الآخَرَ زَائِدًا عَلَيْهَا، وَلَا مَحْذُورٌ فِي ذَلِكَ، أَي: إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَالإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ لِأَفْرَادِهِ فَالإِشْكَالُ وَارِدٌ، أَمَّا لَوْ كَانَ كَمَفْهُومِ الوجودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَفْرَادِهِ فَلا يَرِدُ الإِشْكَالُ. فَهُوَ يَخْتَلِفُ مِنَ الواجِبِ إِلَى المُمْكِنِ؛ إِذْ هُوَ فِي الواجِبِ عَيْنُهُ، وَفِي المُمْكِنِ زَائِدٌ عَلَى ماهِيَّتِهِ، وَمَفْهُومِ التَّعْيِينِ إِذَا كَانَ كَمَفْهُومِ الإِنْسَانِ، لَا يُعْقَلُ أَنَّ تَخْتَلِفُ مَصَادِيقَهُ، أَمَّا إِذَا كَانَ كَمَفْهُومِ الوجودِ فَيُمْكِنُ أَنْ تَخْتَلِفَ مَصَادِيقُهُ، وَلَا مَحْذُورٌ فِي ذَلِكَ. فإِذَا وَجَدْتُمْ فِي بَعْضِ الأَفْرَادِ وَالْحَصَصِ أَنَّ مَفْهُومَ التَّعْيِينِ زَائِدٌ عَارِضٌ، فَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّهُ فِي الطَّبِيعَةِ الواجِبَةِ المَلْزُومَةِ يَكُونُ عَارِضًا أَيضًا، بَلْ يَكُونُ مَلْزُومًا لِمَطْلُوقِ مَفْهُومِ التَّعْيِينِ؛ وَلِذَا فَيَكُونُ فِي البَعْضِ قَائِمًا بِنَفْسِهِ، وَفِي الآخَرَ قَائِمًا بغيرِهِ؛ لِأَنَّهَا حَقَائِقٌ مُتخالِفةٌ، وَمَفْهُومِ التَّعْيِينِ يَصْدُقُ عَلَيْهَا، إِمَّا عَلَى نَحْوِ التَّشكِيكِ أَوِ الإِشْتِرَاكِ اللفْظِيِّ، وَحِينَئِذٍ يَجُوزُ أَنْ لَا يَكُونَ تَعْيِينُ الطَّبِيعَةِ الواجِبَةِ مَعْقُولًا؛ لِأَنَّ التَّعْيِينِ عَيْنُ ذَاتِهَا، وَالمَفْرُوضِ أَنَّ ذَاتِهَا شَخْصِيَّةٌ وَالشَخْصِيَّةُ لَا تَتَعَقَّلُ، فَمَا هُوَ عَيْنُهَا أَيضًا لَا يَتَعَقَّلُ، كَذَلِكَ لَا يَكُونُ مَحْتَاجًا لِتَحَقُّقِ مَوْضُوعٍ لِيَعْرَضَ عَلَيْهِ، وَبِالتَّالِي يَلْزَمُ الاِتِّحَادُ بَيْنَ المَفْهُومِ وَبَيْنَ الوَاقِعِ.

آخر] بل لا تكون تلك الاختلافات إلا بحسب العوارض [أي: الإضافات إلى الأفراد] اللاحقة بها بالقياس إلى الأمور الخارجة.

فحينئذ، يمتنع أن لا يكون التعيين الواجبي معقولاً؛ فإن الإضافة - التي يحتاج إلى تعقلها تعقل التعيين الواجبي - معلومة؛ إذ الإضافة لا تستدعي تعقل المضاف إليه بكنهه حقيقته، حتى يستحيل تعقلها، فيمتنع تعقل التعيين الواجبي، بل إنما تستدعي تعقل المضاف إليه بوجه من الوجوه، وذلك [التعقل] غير محال بالضرورة، بل ضروري<sup>(١)</sup>.

(١) هذا جواب العارف على إشكال المشائي المتقدم، وحاصله: قد بين الماتن في كتبه الحكمية: أن مفهوم التعيين واحد غير متعدد، فهو يصدق على جميع مصاديقه بالسوية، فلا تشكيك، وبعبارة أخرى: إن التشكيك ممتنع في المقام؛ لأن التعيين الذي يكون عين الطبيعة الواجبة، لا بد أن يمتنع تعقله؛ لأن الطبيعة الواجبة يمتنع تعقلها بالكنه، فما كان عينها امتنع تعقله أيضاً، مع أنه نجد أن التعيين يمكن تعقله في نفسه، ويمكن إدراكه.

ثم إن مفهوم التعيين معقول للذهن بالضرورة، وإنما اختلافه بالنسبة لمصاديقه من خلال الإضافة فقط كتعيين الواجب، وتعيين زيد، وتعيين الأرض وغيرها، وفي الإضافة لا يشترط تعقل المضاف إليه، أي لا يشترط في تعقل مفهوم التعيين أو تعقل مفهوم المضاف تعقل المضاف إليه، إذن كون المضاف إليه مجهول الكنه لا يؤثر على أن تكون الإضافة مجهولة الكنه، فلا يلزم من ذلك تعقل المضاف إليه بكنهه الحقيقة حتى يقال: إن المضاف إليه مجهول الكنه فما يُضاف إليه لا بد أن يكون غير متعقل، وإنما يكفي لتعقل هذه الإضافة أن يكون المضاف إليه معلوماً بوجه ما، فإذا كان معلوماً كذلك، صححت الإضافة ويكون مفهوم التعيين متعقلاً.

وإذا كان الأمر كذلك، وأن اختلاف التعيّنات إنّما هو بالإضافات، فيكون من الواجب تعقلّ تعيّن الواجب؛ لأنّ اختلاف تعيّن الواجب عن غيره إنّما هو باختلاف الإضافة، وقد مرّ أنّه لا يشترط في تعقلّ المضاف تعقلّ كنهه المضاف إليه، وإنّما يكفي في تعقلّ المضاف تعقلّ المضاف إليه ولو بوجه ما، والمفروض: أنّه لا يتوقّف تعقلّ إضافة التعيّن إلى الواجب على تعقلّ الواجب، إذن يمكن أن نتعقلّ تعيّن الواجب من غير أن ندرك كنهه، ومن الواضح: أنّنا جميعاً نتعقلّ المضاف إليه - وهو الواجب - بوجه ما، بل هو ضروريّ التعقلّ بهذا الوجه، فالإشكال وارد على الصورة الأولى\*.

\* هناك اختلاف بين الماتن والشارح في تحديد الإشكالات على هذا الوجه؛ حيث أشار الشارح لإشكاليّن، بينما لم يتعرّض الماتن إلّا للإشكال الثاني من الإشكاليّن الذين ذكرهما الشارح، حيث أفاد الماتن: «فلئن قيل: أنّ تعيّن - الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان - جاز أن يكون ملزوم مطلق التعيّن ويكون قول التعيّن المطلق عليه وعلى غيره من التعيّنات الباقية، إمّا على سبيل التشكيك، وإمّا على سبيل الاشتراك اللفظيّ دون المعنويّ، وحينئذٍ جاز أن لا يكون تعيّن...». أي أنّ الإشكال يرد على الحكيم فيما لو كان التعيّن العارض على الطبيعة من قبيل الطبيعة النوعيّة، وبالتالي سيكون ذاتياً لأفراده، والذاتيّ يشترط فيه التساوي، مع أنّه ليس كذلك؛ لاحتمال التشكيك أو الاشتراك اللفظيّ، والإشكال الأوّل الذي ذكره الشارح لا يستقيم مع المتن، على فرض أنّ التشكيك لا ينسجم مع القول بذاتيّة التعيّن؛ لأنّ التشكيك لا يجري في الذاتيات، فلا يوجد انسجام بين الشارح والماتن، فالماتن لم يقصد الذاتيّة والعرضيّة، وإنّما قال: بأنّه إذا كان التعيّن بنحو التشكيك أو الاشتراك اللفظيّ فالإشكال لا يرد، ومن هنا حاول أن يردّ التشكيك والاشتراك اللفظيّ، أمّا الشارح فقد ذهب إلى الذاتيّة والعرضيّة وقرّر الإشكال من خلالها.

## المطلب (١٧)

[ في أن تعين الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحققين من العرفاء،  
ومنه يُعلم بطلان الصورة الثانية من الصور الأربع المتقدمة وهي كون  
الطبيعة الملزومة اقتضت التعيين لذاتها فامتنت الأفراد الباقية  
الموجودة لذاتها أيضاً ]

قال: «ثم إن معنى كون تعينها [أي: الطبيعة الواجبة] نفسها في الأعيان:  
هو أنها تمتاز عما عداها بنفسها، لا بصفة زائدة عليها في الأعيان.  
ولا يلزم من هذا [أي: أن تعينها نفسها في الأعيان] أن تكون [الطبيعة]  
نفسها، هي الشخصية بعينها، وإلا امتنع أن تكون عاقلاً لنفسها ولغيرها.  
ثم إنها بنفسها تُفيد لنفسها ما يُفيد شخصية الشخص له [أي: للشخص]  
بالنسبة إلى غيره [أي: غير ذلك الشخص] من الأشخاص الباقية من النوع»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا المطلب معقودٌ من قبل الماتن في أمرين، الأول تصريحاً، والثاني تلويحاً.  
أما الأول: ففي حقيقة تعين الواجب، وكأنه أجاب عما يمكن أن يرد على ما  
قرره في المطلب السابق، حيث إنه لما أبطل أن تكون الطبيعة الملزومة لمطلق  
الوجود نفس التعيين، حانت له فرصة بمناسبة الموضوع أن يرد عما يمكن أن  
يُشكل به الحكيم الخصم.

أما الثاني: ففيه إشارة إلى بطلان الصورة الثانية من الصور الأربع المتقدمة  
وهي: أن يكون التعيين لازماً للطبيعة الواجبة لا ينفك عنها.  
أما حاصل الإيراد المقدر على ما تقدم فهو: أنه لو كان الأمر كما تقولون من  
نفي أن يكون الشخص نفس الطبيعة الواجبة، إذن فما هو معنى قول

أقول: هذا إشارة إلى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة بوجهه يُعلم منه معنى قول المحققين عن آخرهم: «إنَّ تعيَّن الواجبِ نفسه» ولذلك طوى [الماتن] التصريح بكون التعيَّن مقتضى الذات على ما هو المصرَّحُ به في الصورة المذكورة [أي: الصورة الثانية] لأنَّه يستلزمه، على ما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

المحققين من العرفاء عن آخرهم في تعيَّن الطبيعة الواجبة من: «أنَّ تعيَّن الواجب نفسه في الأعيان»؟ أليس هذا تصريحاً بكونها نفس التعيَّن، فيرد عليكم ما تقدّم؟

والجواب عن هذا الإيراد يتّضح من خلال بيان نظرية العرفاء في تشخيص الواجب، ومعه يثبت: أنَّ تشخيص الواجب ليس بأمرٍ خارجٍ عن ذات الواجب، بل هو بنفس وجوده وتحققه في الأعيان، وبذلك تبطل الصورة الثانية المتقدّمة؛ لأنّها تفترض: أنَّ التشخيص بأمرٍ خارجٍ عن الطبيعة الواجبة تقتضيه لذاتها، وبه يثبت الجواب عن إيراد المشاء وبطلان الصورة الثانية معاً.

ولا يلزم من ذلك أن تكون نفسها هي التعيَّن والشخصية الحاصلة من اللوازم والأعراض؛ لاستلزام ذلك أن لا تكون الطبيعة الواجبة قائمةً بنفسها مقومةً لغيرها، كذلك يلزم منه أن لا تكون عاقلةً لنفسها، فضلاً عن غيرها، بل إنّها متشخصّة بنفس ذاتها وتحققها في الإعيان، لا بأمرٍ داخلٍ أو خارجٍ.

(١) فإذا ثبت: أنَّ التعيَّن هو نفس الذات، وأنَّ تعيَّن الواجب نفسه، استلزم ذلك بطلان الصورة الثانية التي تصوّر التعيَّن مقتضى الذات، لا أنّه نفس الذات من دون الحاجة إلى التصريح بذلك.

قال القيصري في شرحه على فصوص الحكم: «وتعيّنها [أي: الذات] وامتيازها بذاتها، لا بتعيّن زائد عليها؛ إذ ليس في الوجود ما يغيّره ليشترك معه في



وتقرير ذلك: أن معنى قولهم: «تعيّن الواجب نفسه في الأعيان» هو أنه [أي: الواجب] بنفسه ممتاز عن سائر ما عداه، لا أنه يقتضي صفةً زائدةً خارجةً بها يمتاز عما عداه، وإلا يلزمهم [المشأء] الوقوع فيما هربوا منه، وهو احتياج الواجب إلى أمر خارج عن ذاته<sup>(١)</sup>.  
ثم إنه يمكن أن يتوهم هاهنا: أن ذات الواجب حينئذٍ، يلزم أن تكون

شيء، ويتميز عنه بشيء، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعينة...»\*.  
(١) إذ لو كان التشخص - الذي هو امتياز الشيء عن غيره بنفسه، من دون أن يتوقف على أمر زائد على نفسه كما في التميز - أمراً خارجاً، لما كان يخلو عن أحد احتمالين؛ الأول: أن يكون معلولاً لغير الطبيعة الواجبة. وإذن يلزم أن يكون الواجب في تشخصه محتاجاً إلى الغير، وهذا ينافي وجوبه.  
الثاني: أن يكون التشخص - الذي هو خارج عن الذات - معلولاً لنفس الذات الواجبة، وهذا باطل أيضاً؛ لأنّ الذات في مرتبتها سوف تكون غير متشخصة، وإذا لم تكن متشخصة فهي غير موجودة؛ لأنّه لا وجود إلاّ للمتشخص حسب قاعدة: «أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» وأنّ الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فإذا فرض: أنّ الطبيعة الواجبة علّة للتشخص، فهذا يعني تقدّم الشيء على نفسه، وهو باطل، وبطلان هذين الاحتمالين يثبت بطلان أن يكون التشخص أمراً خارج الذات، بل إنّ تعيّن الواجب نفسه في الأعيان. وإذا بطل أن يكون التشخص أمراً خارج الذات، بطلت الصورة الثانية، وبذلك يتبيّن أيضاً جواب الإشكال على العرفاء؛ إذ لا توجد اثنيّة، وإنّما التشخص بخصوصيّة في نفس الذات وكونها في الأعيان.

\* شرح فصوص الحكم للقيصري: ج ١، ص ٣١.

عبارة عن مجرد الشخصية، فإنه لو كان مرادهم بكون تعين الواجب نفسه أن يكون بنفسه في الامتياز عن سائر ما عداه مستغنياً، للزم أن يكون الواجب هو الشخصية التي هي عبارة عن الهوية الخارجية العارضة. وحينئذ، يمتنع أن تكون [الذات] عاقلة لنفسها ولغيرها؛ إذ من البين أن الهوية الخارجية إنما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم والعوارض النسبية اللاحقة للشيء بالقياس إلى الأمور الخارجة عنه [عن الشيء] في الخارج، حتى يمكن أن تكون [العوارض] مميّزاً له [للشيء] عما عداه فيه [في الخارج]. ولا شك أن أمثال هذه الطبائع [التي تتميز عن الغير من خلال الهيئة الاجتماعية] مستحيل أن تكون محلاً للجواهر المدركة والصور المعقولة منها [من تلك الجواهر؛ لأنها مجموعة أعراض، وأنها يلزم أن تكون محتاجة إلى الغير].

وقوله: «ولا يلزم» إشارة إلى دفع هذا التوهم<sup>(١)</sup>.

(١) هذا توهم يمكن أن يخطر للذهن ويشكل به، حاصله: أنه لو كان تشخص الواجب عبارة عن تميزه بنفسه عما عداه، والمشهور في المدرسة المشائية: أن التشخص يتحقق من خلال أمارات التشخص من العوارض المشخصة التي هي من قبيل الكم والكيف والأين والوضع وغيرها، فهذه الأمور هي التي تشخص الوجودات الخارجية، فإذا قلنا: إن الواجب هو عين التشخص وإن التشخص إنما يكون من خلال العوارض - على قول المشاء - لزم أن تكون حقيقة الواجب عبارة عن مجموع تلك العوارض المشخصة لا شيئاً آخر؛ وعليه يلزم:

أولاً: أن يكون الواجب متقوماً بالغير، لا قائماً بنفسه.  
وثانياً: يلزم أن يكون الواجب غير عاقل لنفسه؛ لأن العوارض أعراض

ثمَّ إنَّه [أي: الماتن] لما أبطل أن تكون نفس الواجب هي الشخصية، أراد أن يبيِّن معنى قولهم [أي: قول العرفاء]: «إنَّ التعيَّن نفس الواجب» على ما هو الحقُّ عندهم [أي: المحقِّقين من العرفاء] وهو أن معناه [أي: التشخص]: أنه يُفيد نفس الواجب ما يُفيد شخصية الشخص له [للتشخص] بالنسبة إلى غيره [غير الواجب] من الأشخاص الباقية<sup>(١)</sup>.

وليست جواهر، ولا يمكن للأعراض أن تكون محلاً للجواهر، وإذا لم تستطع أن تتعلَّق نفسها، فلن تستطيع أن تتعلَّق غيرها، إذن لا يُعقل أن يكون التشخص عين ذات الواجب.

ووجه اندفاع هذا التوهم: أن التشخص المقصود تحقُّقه في الواجب ليس هو عبارة عن مجموع العوارض المتشخصة، وإنما معنى التشخص هو كون تعيَّن الواجب نفسه في الأعيان، ومعنى هذا: أن الطبيعة الواجبة فيها حالة تفيد أن تكون كالأشياء المتشخصة في الأعيان، إلا أنه ليس كتشخص تلك الأشياء، فهي تفيد لنفسها ما يفيد الشخصية للشخصي بالنسبة إلى غير ذلك الشخص، فهي ليست متشخصة بمعنى التشخص المعروف عند المشاء، وإنما فيها خصوصية تفيد ذلك التشخص، فلا يقال: إن الطبيعة الواجبة متشخصة. وإنما فيها ما يفيد ذلك، فالتشخص عند العرفاء يختلف عن التشخص عند المشاء.

(١) أي: إنَّ نفس الواجب فيه خصوصية تفيد للواجب ما يفيد التشخص لغيره من الأشياء.

ثمَّ إنَّه لا حاجة لكلِّ هذه الإطالة في الكلام؛ ذلك لأنَّ هذا الكلام إنما يتم على مبنى المشائين الذين يعتقدون: أنَّ عندنا حصَّةً واجبةً ملزومةً وعندنا حصصاً وجوديةً أخرى ممكنة، عند ذلك يأتي التساؤل: بماذا تتهامز؟ أمَّا بناءً على مبنى العرفاء، وأنَّه لا يوجد غيره في الدار ديَّار، عند ذلك لا نحتاج إلى ما

فلئن قيل: أحد الأمرين لازم، إمّا عدم انحصار الصور المذكورة في الأربعة، أو صحّة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة؛ ضرورة أنّ الحقيقة الواجبة على هذا التقدير [تقدير العرفاء في التشخيص] ليست من الصور الأربع في شيء. فإن كان ممّا لا يصحّ أن تكون ذات أفراد، يلزم الأمر الأول، وإلا يلزم الأمر الثاني<sup>(١)</sup>.

يُميّزه عمّا عداه؛ إذ لا غير هناك. نعم، السؤال هو: بماذا يتمييز هذا الوجود الواحد عن مظاهره؟ وهذا ما سيُجيب عليه بعد قليل بقوله: «قلنا: إنّها يستحيل ذلك أن لو استلزم صحّة عروض...».

(١) هذا إشكال من الخصم على تصوير العرفاء لمعنى التشخيص في الواجب، وحاصل الإشكال: أنتم قلتُم فيما سبق: إنّ الطبيعة الملزومة إمّا أن تكون كليّة، فيلزم إمكانها - وقد تقدّم ذلك في المطلب (١١) - وإمّا أن تكون جزئية متشخصّة، فيجب أن يكون ذلك التشخيص بأحدى صور أربع، وهذه الصور جميعها باطلة؛ فيبطل تشخيص الطبيعة الواجبة، إذن فلا هي كليّة ولا هي جزئية - وبهذا أشكل العرفاء على المشاء - ثمّ إنّكم إيّاهم العرفاء قلتُم الآن بالتعيّن والتشخيص، ولكن بصورة جديدة غير تلك الصور الأربع، وهي: أنّ الواجب يُفيد بنفسه ما يُفيد شخصيّة الشخص، فهذه صورة خامسة؛ ولذا فحصركم المتقدّم غير حاصر، وإذا كان كذلك، بطل الإشكال على المشاء؛ لأنّه يمكن أن يدّعوا أنّه رغم التسليم ببطلان الصور الأربع إلاّ أنّه يمكن أن تكون هناك صورة خامسة في البين هي المقصودة في المقام، وبالتالي تكون الطبيعة جزئية. وإن التزمتم بالحصّر؛ فإنّ هذه الصورة التي ذكرتموها خارجة فهي باطلة. إذن: إمّا أن يكون الحصر غير تامّ، فيبطل كلام العرفاء وتثبت الجزئية بالصورة الخامسة، وإمّا أن يكون تامّاً فيبطل كلام العرفاء في

قُلْنَا: إِنَّمَا يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ [أَي: يَسْتَحِيلُ صِحَّةَ عَرُوضِ الْاِشْتِرَاكِ] أَنْ لَوْ اسْتَلْزَمَ صِحَّةَ عَرُوضِ الْاِشْتِرَاكِ الْمَقَابِلِ لِلْاِمْتِيَازِ وَالتَّشْخِصِ لِتِلْكَ الطَّبِيعَةِ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ تَشْخِصَهَا [أَي: الطَّبِيعَةِ] إِنَّمَا هُوَ فِي عَيْنِ الْاِشْتِرَاكِ كَمَا نَبَّهْتَ عَلَيْهِ غَيْرَ مَرَّةٍ، لَثَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ تَمَيُّزُهَا بِالنَّسَبِ الْخَارِجِيَّةِ، وَلَا يَكُونَ تَمَيُّزُهَا بِالذَّاتِ، وَهَذَا - لَوْ عَلِمْتَ - هُوَ الْغَايَةُ فِي نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ وَالْاِمْتِيَازِ؛ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَعَايِرٌ تَمَيِّزُ عَنْهُ أَوْ تَشْخِصٌ بِهِ<sup>(١)</sup> [ذَلِكَ لِأَنَّ الْاِشْتِرَاكَ

التشخيص، فتكون الطبيعة كلية، ويثبت الاشتراك.

ويرد عليهم ما ورد عليه فيما سبق، أي: صِحَّةَ عَرُوضِ الْاِشْتِرَاكِ لِلطَّبِيعَةِ الْوَاجِبَةِ، وَهُوَ مَا بَيَّنَّهُ الشَّارِحُ فِي آخِرِ الْمَطْلَبِ (١٢) بِقَوْلِهِ: «إِنَّ الْاِشْتِرَاكَ هَاهُنَا عِبَارَةٌ عَنِ التَّطَابُقِ بَيْنِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ لِمَا فِي الْخَارِجِ مِنَ الصُّورِ الْمُتَكَثِّرَةِ، فَالْاِشْتِرَاكَ لَا يُعْقَلُ بَدُونِ تَحَقُّقِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالصُّورِ الْمُتَكَثِّرَةِ...» وَعَلَى كَلَا الْحَالِينَ يَرِدُ عَلَى الْعُرْفَاءِ مَا وَرَدَ عَلَى الْمَشَاءِ.

(١) هَذَا جَوَابُ الْإِشْكَالِ الْمُتَقَدِّمِ، وَحَاصِلُهُ: أَنَّ الْعُرْفَاءَ يَخْتَارُونَ الشَّقَّ الْأَوَّلَ مِنَ الْإِشْكَالِ؛ حَيْثُ أَفَادَ الْمُسْتَشْكَلُ: إِنَّ عَلَى الْعُرْفَاءِ إِمَّا الْاِلْتِمَازَ بِالْكَلِّيَّةِ وَالْاِشْتِرَاكَ، وَإِمَّا الْاِلْتِمَازَ بِالْجُزْئِيَّةِ وَالتَّشْخِصِ.

فَالْعُرْفَاءُ يَلْتَزِمُونَ بِالْكَلِّيَّةِ وَالْاِشْتِرَاكِ، وَلَكِنْ مِنْ دُونِ أَنْ يَرِدَ عَلَيْهِمْ مَحْذُورٌ لَزُومَ إِمْكَانِ جَمِيعِ أَفْرَادِ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ، بِسَبَبِ وَجُودِ بَعْضِ أَفْرَادِهَا وَانْعِدَامِ الْبَعْضِ الْآخَرَ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلِّيَّةَ عَلَى قَسْمَيْنِ؛ الْأَوَّلُ: الْكَلِّيَّةُ الْمَفْهُومِيَّةُ، وَالتِّي تَعْنِي تَطَابُقَ الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ مَعَ الْأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ، وَهَذِهِ كَلِّيَّةُ فِلْسَافِيَّةِ ذَهْنِيَّةِ، وَالثَّانِي: الْكَلِّيَّةُ الْوَاقِعِيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ الْعُرْفَانِيَّةُ، وَهِيَ تَعْنِي الْوُجُودَ السَّعْيِ الَّذِي يَشْمَلُ كُلَّ شَيْءٍ وَلَا يُقَابَلُهُ شَيْءٌ، فَيَكُونُ الْاِمْتِيَازُ بَعَيْنِ مَا بِهِ الْاِشْتِرَاكَ، كَالْتِمَازِ

بين العدد مئة والعدد عشرة والاشتراك بينهما بالعدديّة، والتمايز هنا هو التمايز الإحاطي - وهو إحاطة مطلق الوجود بكلّ وجود، فيكون واجداً لكلّ شيء محيطاً به - لا التمايز التقابلي الذي يكون فيه التمايز بالفقدان من الطرفين. وقد أشار الشارح إلى هذا المعنى فيما تقدّم بقوله: «لا يُقال: إنّ خلوّ تلك الطبيعة عن الخصوصيّات ينافي ما تقدّم، من: أنّ تلك الحقيقة عندهم لها خصوصيّة امتيازيّة مقابلة لسائر الخصوصيّات، وإلاّ لا تكون حصّة لها؛ لأنّنا نقول: إنّ الخلوّ عن الخصوصيّات، أيضاً خصوصيّة امتيازيّة مقابلة لسائر الخصوصيّات... بل خصوصيّة الامتيازيّة إنّما هي تنزّهها عن الخصوصيّات المانعة».

ومقصود العرفاء من الكلّيّة في هذا البحث هو القسم الثاني منها. وإذا كان هذا هو المقصود، فلا ترد الإشكالات المتقدّمة على الكلّيّة؛ لأنّ الوجود واحد لا يخرج عنه شيء، فليس هو أمراً مفهوماً، له مصاديق بعضها موجود وبعضها معدوم. وقد نبّهت على هذا في غير موضع من المقدّمة، تارة عند البحث عن موضوع العرفان النظريّ بقوله: «وذلك لأنّ خصوصيّة المعنى المحيط التي بها يمتاز عن سائر ما عداه، إنّما هي الشمول والإحاطة... وهذا يُناسب ما تسمعه من أئمة التحقيق، يُسمّون الهويّة المطلقة مجمع الأضداد»، وأخرى عند البحث عن معاني الوحدة الحقيقيّة بقوله: «فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلاً للكثير، فيكون غير الواحد المعتر في الأعداد، وقولهم: (الله واحد لا بالعدد) إشارة إلى هذا المعنى».

بعبارة أخرى: إذا كان التمايز تمايز تقابل، فإنّ البينونة تكون بينونة عزلة، وأمّا إن لم يكن التمايز كذلك، فالبينونة بينونة صفة، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «ولا يُقاس بالناس، قريبٌ في بُعدهِ، بعيدٌ في قُربهِ، فوق كلّ شيء،

يلازم التعدّد، وكذا الامتياز، فإذا لم يكن في الدار غيره ديار، فلا امتياز ولا تعدّد؛ حيث لم يكن لها مغايرٌ تميّزٌ عنه].

ولهذا الكلام بلسان أهل النظر توضيحٌ يتوقّف على مقدّمة ذوقية، يحتاج المتفطن في إدراكها إلى تلطيف السرّ [أي: تطهير حقيقته الواقعية وحصّته من مطلق التجلي] وتدقيق النظر، وهي:

### [في التعيين التقابلي والتعيين الإحاطي]

أنّ التعيّن إنّما يتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل، أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الامتياز عنهما أصلاً؛ وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغيّره، إمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وثبوت مقابلهما لما يمتاز عنه كالتقابلات، وإمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر، كتمييز الكلّ من حيث إنّهُ كلٌّ، والعامّ من حيث إنّهُ عامٌّ، بالنسبة إلى أجزائه وجزئياته<sup>(١)</sup> [أي: إلى أجزاء في الكلّ وجزئياته في العامّ].

ولا يُقال شيء فوقه... داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء\*.

(١) تقدّم إجمالاً توضيح هذا الأمر من: أنّ التعيّن والتمايز إنّما يتصوّر على نحوين: إمّا تمايز تقابليّ أو تمايز إحاطيّ ولا يخلو أمر الامتياز منهما، والأوّل يعني ثبوت صفة للمتميّز، وثبوت مقابل تلك الصفة لما يمتاز عنه، فيكون

\* أصول الكافي: ج ١، ص ٨٥، باب: أنّه لا يُعرف إلّا به. ولكن يمكن القول: إنّ هذا الجواب وإن كان جواباً علمياً منسجماً مع مباني العرفاء في المسألة، وليس عليه إشكال من هذه الجهة، إلّا أنّه خروج عن محلّ الكلام، لأنّ الإشكال كان منصّباً على الاشتراك المفهوميّ، والجواب كان من خلال الاشتراك السعيّ والوجوديّ، فهذا تغيير لأصل البحث.

وأمارات التمييز في القسم الأول منه، لا بد وأن تكون خارجة عن المتعين، ضرورة أنها نسب أو مبادئ نسب بين الأمور المتقابلة، وفي الثاني لا يمكن أن تكون [أمارات التمييز] أمراً زائداً على المتعين؛ ضرورة أنها بعدمها [أي: بعدم أمارات التمييز في القسم الثاني] تنتفي الحقيقة المتعينة، وبها [الأمارات] صارت الحقيقة هي هي؛ إذ حقيقة الكل إنما تحققت كليته باعتبار إحاطته بالأجزاء، وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العام إنما يتحقق عمومته باعتبار

تمايزاً من قبل الطرفين، وأما التمايز الإحاطي فيعني ثبوت صفة للتمييز، وعدم ثبوت تلك الصفة للآخر، فيكون التمايز من طرف واحد، ويكون التمايز من جهة الواحد، أي يكون الواحد متميزاً عن الفاقد، لا أن الفاقد متميز عن الواحد، كجنس الحيوان الموجود في الإنسان والغنم والبقر والسمك والطير، فكل واحد من هذه المصاديق يصدق عليه أنه حيوان لا أنه هو الحيوان فقط وغيره لا يصدق عليه، والعكس ليس صحيحاً؛ لأن التمييز إنما كان من هذه الجهة فقط، يعني أن هذا الكل موجود في الجميع، ولكن هذه الأجزاء والجزئيات غير موجودة في الحيوان مثلاً؛ لأن بعضها موجود وبعضها الآخر غير موجود. وفيما نحن فيه فالعارف لا يُنكر المغايرة بين الخالق والمخلوق، بل هو يُصر على وجود المغايرة، ولكن هذه المغايرة إنما هي من طرف واحد وهو المطلق، لا من طرف المقيّد أيضاً، كالنفس وقواها، فالنفس مطلقة وقواها مقيّدة، فكل قوة ليست هي النفس، بل إن النفس هنا أيضاً موجودة، وإلا لو كانت هي النفس لما كانت النفس موجودة في قوة أخرى، ولكن النفس واجدة لكل القوى، إذن فالمقيّد لا يتمييز عن المطلق؛ لأن المطلق واجد لكل هذه المقيّدات ولكل هذه القوى فلا يتمييز عنه، ولكن المطلق متميز عن كل مقيّد من هذه المقيّدات.



إحاطته بخصوصيات الجزئيات، وجمعه تلك الخصوصيات، وبها يمتاز عن خواصه<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن الهيئة المجموعية والصور الإحاطية التي للأشياء، ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيات وأحدية جمعها.

فحينئذ نقول: إن التعيين الواجبي إنما هو من هذا القبيل؛ إذ ليس في

---

(١) أي: إن عوارض ومشخصات التميز في التميز التقابلي لا بد أن تكون بأمور خارجة عن الذات المتعينة؛ لأن فيها جهة اشتراك، فتكون جهة الامتياز بأمور خارجة عن الذات، أي لأن تلك الأمارات إنما هي نسب من قبيل الإضافة ومن قبيل كل المقولات النسبية، وهي تُسمى نسبية باعتبار أن فيها نسباً كالأين والمتى، أو مبادئ نسب، من قبيل الكم، فإن الكم ليس هو نسبة ولكنه مبدأ لنسبة بين الأمور المتقابلة. وأما في التميز الإحاطي، فلا بد أن تكون نفس الذات، وإلا لو كانت غيرها لانتفت الذات بانتفائها، أي لا يمكن أن تكون تلك الأمارات أمراً زائداً على المتعين خارجاً عنه؛ ضرورة أنها بعدمها تنتفي الحقيقة المتعينة وبها صارت الحقيقة هي هي، أي: لأنه إذا كان خارجاً، فإن بانتفاء الاشتراك ينتفي الامتياز أيضاً؛ لأن هذا الامتياز مبدؤه الاشتراك، فإذا نفيت امتيازها نفيت اشتراكها، وإذا نفيت اشتراكها نفيت ذاتها، إذن لا يمكن أن يكون التمايز الإحاطي بأمور خارجة عن الذات، بل لا بد أن يكون مرجعه إلى نفس الذات. وهذا يدل على العينية. فالكل إنما صار كلاً، باعتبار إحاطته بالأجزاء، فلا يمكن أن تكون الأجزاء في مقابله، ممتازة عنه بخصوصيات ليست فيه، وهو بهذه الإحاطة يمتاز عن أجزائه؛ فإذا أخذت منه الإحاطة التي هي منشأ الامتياز، فكأنما أخذت منه ذاته.

مقابلته تعالى شيء، ولا هو في مقابلة شيء<sup>(١)</sup>.

وإن شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى أو إقامة بيّنة لهذه الدعوى، فتأمل في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٣ و ٤) حيث ترى النفي فيه [في الكلام في الآية] متوجّهاً إلى النوعين الوجوديين، من أنواع المتقابلات وأصنافها<sup>(٢)</sup>.

(١) فهي من قبيل ثبوت الشيء، أي: إن هذه الإحاطة ليست من قبيل ثبوت شيء لشيء وكان الناقصة، بل هي من قبيل ثبوت الشيء وكان التامة، فحينئذ نقول: إن التعيين الواجبي إنما هو من هذا القبيل، أي: إن تميزه بنحو التمييز الإحاطي؛ إذ ليس في مقابلته تعالى شيء، ولا هو في مقابلة شيء.

(٢) المهم في الاستشهاد بهذه الآيات، هو أنه تعالى ليس له كفؤ، فلا يوجد ما يتمييز عنه بالتقابل، وهذا يعني: أنه ليس له غير، لا عرضي ولا طولي. فحقيقة الوجود بما هي لا تقبل الغير. وإلا إذا قبلته، سوف يقبل التقابل. وإذا وقع التقابل، كان هناك ما يكافئ الحق تعالى، ولو من جهة تميزه عنه بالتقابل. فالآية المباركة تنفي التقابل بين الحق وغيره.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الآيتان الكريمتان تنفيان عنه تعالى أن يلد شيئاً بتجزئه في نفسه فيفصل عنه شيء [من] سنخه بأي معنى أريد من الانفصال والاشتقاق... وتنفيان عنه أن يكون متولداً من شيء آخر ومشتقاً منه بأي معنى أريد من الاشتقاق... وتنفيان أن يكون له كفؤ يعدله في ذاته أو في فعله\*، وهو الإيجاد

\* لم نذكر الصفة؛ لأنها إما صفة الذات فهي عين الذات وإما صفة الفعل منتزعة عن الفعل (منه).

والتدبير... وفي معنى كفاءة هذا النوع من الإله ما يفرض من استقلال الفعل في شيء من الممكنات، فإنه كفاءة مرجعها استغناؤه عنه تعالى، وهو محتاج من كل جهة والآية تنفيها.

وهذه الصفات الثلاث المنفية، وإن أمكن تفرّيع نفيها على صفة أحديته تعالى بوجه، لكنّ الأسبق إلى الذهن تفرّعها على صفة صمديته.

أمّا كونه لم يلد، فإنّ الولادة التي هي نوعٌ من التجزّي والتبعّض بأيّ معنى فسرت، لا تخلو من تركيب في من يلد، وحاجة المركّب إلى أجزائه ضرورية، والله سبحانه صمدٌ ينتهي إليه كلّ محتاج في حاجته ولا حاجة له.

وأمّا كونه لم يولد، فإنّ تولّد شيء من شيء، لا يتمّ إلاّ مع حاجة من المتولّد إلى ما ولد منه في وجوده، وهو سبحانه صمد لا حاجة له.

وأمّا أنّه لا كفؤ له؛ فلأنّ الكفؤ سواء فرض كفؤاً له في ذاته أو في فعله، لا تتحقّق كفاءته إلاّ مع استقلاله واستغنائه عنه تعالى فيما فيه الكفاءة، والله سبحانه صمدٌ على الإطلاق، يحتاج إليه كلّ من سواه من كلّ جهة مفروضة. فقد تبين: أنّ ما في الآيتين من النفي متفرّع على صمديته تعالى، ومأل ما ذكر من صمديته تعالى، وما يتفرّع عليه إلى إثبات توّحده تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، بمعنى أنّه واحد لا يُناظره شيء ولا يشبهه، فذاته تعالى بذاته ولذاته، من غير استنادٍ إلى غيره واحتياجٍ إلى من سواه وكذا صفاته وأفعاله، وذوات من سواه وصفاتهم وأفعالهم بإفاضة منه على ما يليق بساحة كبريائه وعظمته...»\*.

ثمّ إنّ التقابل على أنواع، وهو منفيّ في المقام بجميع أنواعه؛ النوع الأوّل: تقابل أمرين وجوديين، وله قسان: ١. تقابل المتضايقين، كالأب والابن،

\* الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٤٥٠-٤٥١.

وإذا تقرّر هذا، عرفت معنى قوله: «إنّ الواجب يُفيدُ لنفسه ما يُفيدُ شخصيّة الشخص له»<sup>(١)</sup>.

فهما أمران وجوديّان متقابلان. ٢. تقابل المتضادّين، كالبياض والسواد، فهما أيضاً أمران وجوديّان. والنوع الثاني: تقابل أمرين وجوديّ وعدميّ، وله قسمان أيضاً: ١. تقابل المتناقضين، كوجود زيد وعدمه. ٢. تقابل الملكة والعدم، كوجود علم زيد وعدمه.

وقد أشارت الآية المباركة إلى نفي النوع الأوّل من أنواع التقابل، وهو تقابل الضدّين والمتضادّين، حيث إنّ نفي الولد والوالد إشارة إلى نفي تقابل المتضادّين؛ لأنّ الوالد والولد متضادّان، ولكن مختلفان في الأطراف. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٤)، يريد أن ينفي التقابل التضادّي، باعتبار أنّه عندما يكون في قبالة يكون ضدّاً له، وفي نفي الكفوّ إشارة إلى نفي تقابل المتضادّين.

وقوله: «متوجّهاً إلى النوعين الوجوديّين، من أنواع المتقابلات وأصنافها» معناه: أنّ المتضادّين، إمّا فردان لنوع واحد، أو نوعان لجنس واحد، فإذا كانا نوعين لجنس واحد، يكونان نوعين، أمّا إذا كانا فردين لنوع واحد فيكونان أصنافاً. (١) فلقد اتّضح: أنّ تعيّن الواجب وتشخصه نفس ذاته، وأنّ التشخص ليس لأنّ يتميّز عن غيره المقابل له؛ لأنّه لا يوجد له مقابل؛ إذ ليس في الدار غيره ديار، وإنّما التمايز لأجل بيان إحاطته الوجوديّة؛ لذا فحقيقة تمايزه مرجعه إلى الاشتراك، لا أنّ الامتياز شيء والاشتراك شيء آخر، وقد اتّضح: أنّ الاشتراك قد يُقابل الامتياز، وقد يكون هو نفس الامتياز، أي: إنّ امتيازه هنا بنفس ذاته، وهذا الامتياز إنّما هو بكونه مشتركاً، ولكن لا الاشتراك المفهوميّ، بل الاشتراك المصدقيّ، يعني السعة الوجوديّة والكلّي العرفانيّ، لا الكلّي المنطقيّ.

وتأمل في هذه النكتة، فإنها منطويةٌ على معانٍ جمّةٍ كثيرةٍ الجدوى<sup>(١)</sup>.

(١) هناك فوائد كثيرة تترتب على هذه القاعدة العرفانية الجليلة؛ حيث إنّ قاعدة التمايز الإحاطي تعتبر من القواعد المهمة في العرفان النظري، والتي تجيب عن مجموعة من الإشكالات على مباني العرفاء وآرائهم، من قبيل إشكال الحلول، وشبهة الاتحاد، وكيفية تمايز الخالق عن المخلوق، والسّر في فهم هذه القاعدة أنّه لا بدّ من التمييز بين نوعي التعيّن والتمايز الذي هو بمعنى الاشتراك والتمايز، وقد قلنا: إنّ له معنيين، تقابلي وإحاطي، والثاني هو المقصود هنا، وبذلك يثبت: أنّ هذه القاعدة لا تُنكر وجود الغير للحقّ تعالى، وإنّما تثبت: أنّ الغير غير متميّز عنه تعالى، فالإنكار في المقام ليس للغيريّة وإنّما الإنكار للتقابل، فالمخلوق لا يُقابل الخالق ولا يخرج عنه، وإن كان متميّزاً عنه؛ وبذلك يُجاب عن شبهة الحلول والاتحاد؛ لأنّهما فرع التقابل بين الواجب والممكن، فإذا ثبت أنّه ليس هناك حقيقة للممكن، تقابل الواجب، فلا موضوع للقول بالاتحاد أو الحلول. وقد أشير إلى بعض تلك المعاني المنطوية، من قبل بعض المحشّين في هامش بعض نسخ التمهيد بقوله: «ومن جملة هذه المعاني المنطوية أنّ الكمالات الإلهية والأسماء الذاتية من العلم والإرادة والقدرة والحياة، كلّها على منوال الذات، فكما أنّ الذات بحكم أنّ تعيّن عين ذاته، وأنّه من قبيل التعيّن بالمعنى الثاني، ليس في مقابلة شيء ولا هو في مقابلة شيء، فكذلك تلك الكمالات، فعلمه ليس في مقابل الإرادة، والإرادة ليست في مقابل الحياة، بل كلّ واحد منها عين الآخر وجامع له؛ فإذا كان عليهما، كان قادراً وكان حياً إلى آخر الأسماء والمعاني المنطوية فيه تعالى، وإنّ هذا الحكم، بحكم ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤). سرى في مظاهر الأسماء، والمظاهر كلّها واحدة، فالعالم عين واحدة، وهو تعالى

لا إله إلا هو)\*. والمعنى: أن صفاته تعالى عين ذاته وكلّ صفة عين الصفة الأخرى؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، كانت صفاته زائدة. وإذا صارت زائدة، لا يكون تمايزه بنفس ذاته.

وخلاصة الكلام في هذا المطلب: أن المشخصات الخارجيّة العرضيّة إنّما تكون هي المعبرة عن حقيقة الشيء المتميّز عن غيره، فيما لو كان التميّز والتعيّن هو التميّز التقابلي. وأمّا إذا كان هو الإحاطي، فلا حاجة إلى جميع ذلك؛ لأنّه لا يرد الإشكال من الأساس، لأنّه لا يمكن أن يكون التمايز الإحاطي بأمور خارجة عن الذات، بل لا بدّ أن يكون مرجعها إلى نفس الذات؛ إذ إنّ ما فرض من الأمر الغيريّ، لم يخرج عن الذات أصلاً، بل هي محيطه به.

إذن: تبين إلى هنا بطلان الصورة الثانية - وهي أن يكون التعيّن لازماً للطبيعة الواجبة، تقتضيه لذاتها لا ينفك عنها - من الصور الأربع المتقدّمة في المطلب (١٢) التي يمكن أن يدّعي الحكيم أحدها في تشخيص الطبيعة الواجبة الملزومة.

---

\* تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ٢٤١، هامش رقم (٤).

## المطلب (١٨)

[في إبطال الصورة الثالثة وهي كون الطبيعة الواجبة غير معقولة لشيء]

### من العقول

قال: «ولا نُسلّم أنّها [أي: الطبيعة الواجبة] غير معقولة لشيءٍ من العقول؛ فإنّا قد برهنّا في سائر كتبنا الحكميّة أنّها عاقلةٌ ومعقولةٌ وعقلٌ لذاتها؛ ثمّ إنّها معقولةٌ بالنسبة إلى كلّ العقول بحسب اعتباراتٍ وإضافاتٍ ونسبٍ زائدةٍ عليها، وإن لم تكن معقولةٌ لأكثر العقول بكنه حقيقتها»<sup>(١)</sup>.  
أقول: هذا إشارةٌ إلى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الأربع عن

(١) هذه إشارة إلى بطلان الصورة الثالثة من الصور الأربع - لتصوير تشخيص الطبيعة الملزومة عند المشاء - المتقدّمة في المطلب (١٢) وتلك الصورة هي: أن تكون الطبيعة الملزومة متشخصّةً ممتنعةً الاشتراك؛ لعدم إمكان تعقلها لامتناعه. وحاصل ما أفاده الماتن هنا - في إبطال هذه الصورة - هو: أنّنا لا نسلّم أنّ تكون تلك الطبيعة غير معقولة لكلّ العقول؛ لأنّ الماتن قد برهن في كتبه المعمولة في الحكمة: أنّها عقل وعاقل ومعقول. وهي عاقلة لذاتها، فكيف لا تكون معقولة إذن؟! أمّا إذا كان المراد بالمعقولية المنفيّة هنا هو مقعوليّتها بكنه حقيقتها لغيرها من العقول فهو صحيح، إلّا أنّ نفي المعقوليّة بالكنه لا يستلزم نفي مطلق المعقوليّة ولو بوجه؛ لأنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العام، وقد ثبت في محلّه: أنّ الطبيعة الواجبة معقولة لكلّ العقول بحسب أسمائها وصفاتها، وإن كانت غير معقولة بكنه الحقيقة، وهذا القدر كافٍ في تحقّق مقعوليّتها بوجهٍ ما، وعليه فهذه الصورة في بيان التشخيص باطلة أيضاً.

الطبيعة الملزومة.

وبيأه: إنَّ المقدَّمة القائلة: «بأنَّها غيرُ معقولةٍ لشيءٍ من العقول»<sup>(١)</sup> على إطلاقها ممنوعةٌ؛ كيفَ وقد بُرهنَ في الحكمة: أنَّ تلك الطبيعة لا بدَّ وأن تكونَ عاقلةً ومعقولةً وعقلاً لذاتها؛ فلا يمكنُ أن يُقال: إنَّها ليست معقولةً لذاتها أصلاً<sup>(٢)</sup>.

(١) لقد تقدَّم بيان الصورة الثالثة من قبل الشارح في المطلب (١٢) حيث قال: «إنَّ كلَّ طبيعةٍ متعيَّنةٍ لذاتها، يمتنع أن تكون معقولةً لشيءٍ من العقول؛ وذلك لوجهين؛ الأوَّل: فهو: أنَّ التعقُّل ليس بانطباع المعقول في العاقل، بل لحصول نسبة اتِّحاديةٍ بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميَّز في الوجود... والتعيَّن يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه، فلا تجتمع المعقولية مع التعيَّن الذاتي. والثاني: أنَّ كلَّ معقولٍ تعيَّنه إنَّما هو بالعاقل. فلو كان له تعيَّنٌ آخر، يلزم أن يكون لشيءٍ تعيَّن، وذلك مستحيل. فإذا استحال أن يكون معقولةً لشيءٍ من العقول، استحال أن يكون ذا أفراد كثيرة».

وقد تقدَّم بيان ذلك بالتفصيل، وأمَّا إجماله فهو: أنَّ كلَّ كليٍّ معقولٍ؛ لأنَّ الأفراد إنَّما تتصوَّر للكليِّ باعتبار مطابقتها الصورة المعقولة من الكليِّ لتلك الأفراد، والطبيعة الواجبة يستحيل أن تكون معقولة؛ لعدم اجتماع المعقولية مع التعيَّن، ولاستلزام أن يكون لشيءٍ واحدٍ تعيَّن. إذن يستحيل أن تكون الطبيعة الواجبة كلية، فهي شخصية.

وملخصه قياس من الشكل الثاني: كلُّ كليٍّ فهو معقول، والطبيعة الواجبة ليست معقولة، إذن: الطبيعة الواجبة ليست بكلية، فهي متشخصَّة جزئية.

(٢) لبطلان دليل الخصم المتقدِّم على تشخص الطبيعة الملزومة؛ إذ قد ناقش الشارح هنا بقوله: «إنَّ المقدَّمة القائلة: (بأنَّها غير معقولة لشيءٍ من العقول)



ولئن سلّمنا أنّها غير معقولة لذاتها بالنسبة إلى العقول المفارقة [أي: غير معقولة للعقول بالكنه] لكن ممنوع أنّها [أي: الطبيعة الواجبة] ليست معقولة بحسب الاعتبار والإضافات؛ فإنّها [الطبيعة الواجبة] - بحسب نسبيها الزائدة عليها وإضافاتها اللاحقة لها - بالقياس إلى سائر المدارك، يجب أن تكون معقولة لكلّ العقول، وإن لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنهه حقيقتها<sup>(١)</sup>.

وحاصل هذا الكلام: أنّ من الصّور التي يمتنع بها أن تكون الطبيعة ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة [أي: لا يمكن أن يكون لها أفراد] هو [أي: من

على إطلاقها ممنوعة» وذلك لأنّ تلك الطبيعة لأبّد وأن تكون عاقلة ومعقولة وعقلاً لذاتها؛ فلا يمكن أن يقال: إنّها ليست معقولة لذاتها أصلاً.

(١) أي: ولو سلّمنا وتنزلنا إلى القول بعدم معقوليّة تلك الطبيعة الواجبة بالكنه، ولكن يمكن القول بالمعقوليّة بوجه ما، من خلال النسب والإضافات والأسماء والصفات، أي من حيث كونه عالماً سمياً بصيراً خالقاً؛ إذ العقول تتعلّق الواجب سبحانه وتعالى، ولكن من خلال أسمائه وصفاته، وهو الذي نعبر عنه بالتصوّر الإجماليّ أو التعلّق الإجماليّ؛ فإنّ للمعقوليّة معنيين: المعقوليّة بالكنه، والمعقوليّة من أحد الجهات فقط. فإن كان المقصود المعقوليّة بالكنه فنسلّم - تنزلاً - بكلام الخصم، وأمّا إن كان المقصود من المعقوليّة المعنى الثاني، فكلام الخصم غير تامّ. وهذا هو المتحقّق؛ إذ إنّ الطبيعة الملزومة يجب أن تكون معقولة لكلّ العقول، من خلال الأسماء والصفات والنسب والإضافات، وإن لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنهه حقيقتها. فالطبيعة إذن معقولة على كلّ حال، إمّا بالكنه، وإمّا من جهة ما. فالقول بعدم المعقوليّة على إطلاقه، غير تامّ.

تلك الصور] أن تكون الطبيعة غير معقولة أصلاً - لا بالكنه ولا بالوجه - حتى ينتفي معها [مع هذه الصورة] نسبة الاشتراك والتطابق [بين الصورة الذهنية والأفراد الخارجية] اللازمين لكون الأفراد أفراداً. وأمّا إذا كانت [الطبيعة] معقولة بالوجه لكلّ العقول، وبالكنه للبعض، فلا يلزم ذلك<sup>(١)</sup>

(١) وحاصله: أنّ الكلية لا يُشترط فيها تحقّق المعقوليّة بالكنه والحقيقة، بل يكفي فيها تحقّق المعقوليّة من جهة ما، والطبيعة الواجبة معقولة لكلّ العقول كذلك، فيمكن أن تكون كلية، بل حتى لو كان التعقّل بالاكتناه شرطاً في تحقّق الكلية، فهو متحقّق في الطبيعة الواجبة؛ لأنّها معقولة لنفسها بالكنه، وبالتالي فالتعقّل متحقّق، ومعه تتحقّق المطابقة بين الصورة الذهنية والوجود الخارجي، فتتحقّق الكليّة وتتفي الجزئية.

### فائدة: في كيفية العلم بالحقّ تعالى

إنّ من المباحث الأساسية في العرفان: مبحث كيفية العلم بالحقّ تعالى من حيث الذات والصفات والأفعال، وقد وقع بعض التشويش في كلمات العرفاء في ذلك؛ فهل يمكن للعبد أن يحصل على علمٍ بالحقّ؟ أو إذا وصل السالك إلى الفناء في الله، هل يمكن له العلم به تعالى؟ وهنا يمكن أن يقال: إنّهُ حتى في حالة فناء السالك إلى الله تعالى - والذي يحصل بعدم التفات السالك لذاته، والإقبال بكليّة وجوده إلى الحقّ - فإنّه حتى في هذه الحالة لا يمكن له أن يدرك من الذات المقدّسة إلّا بمقدار ظرفه وسعة وجوده لا بكنه الحقيقة؛ ذلك لأنّ الفناء لا يعني زوال الحدّ الوجوديّ، بل يعني عدم الالتفات إلى الذات، والإقبال التامّ إلى الحقّ - وسيأتي بيان ذلك في الأبحاث القادمة - وعليه فالقدر الوعائيّ أو الوعاء الوجوديّ، يبقى على حاله من غير تغييرٍ حتى

في حالة الفناء. وهذا واضح من خلال مثال النفس وقواها.  
فإذا قلنا: بأنّ علم الشيء بذاته وعلم المعلول بعلمته كذلك علم حضوريّ، كما  
عليه شيخ الإشراق وصدر المتأهّين، ربّما يُقال: بأنّه إذا كان عندنا علم  
حضوريّ بالعلّة، أي علم المعلول بعلمته حضوراً بالعلم البسيط لا بالعلم  
المركّب، إذن يلزم الاكتناه؛ إذ إنّ معنى العلم الحضوريّ هو حضور المعلوم  
لدى العالم؟

وقد أشار صدر المتأهّين لذلك وأجاب عنه بقوله: «فإن قيل: إذا جوّزت كون  
ذاته معلوماً بالحضور الإشراقيّ للنفوس المتأهّة، ولا شكّ أنّ المشهود بالشهود  
الوجوديّ، ليس إلّا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه، فكيف لا يكون  
معلوماً بالكنه، والمشهود ليس إلّا نفس حقيقته الصرفة لا غير؟ قلنا: لا يمكن  
للمعلولات مشاهدة ذاته إلّا من وراء حجاب أو حُجُب، حتّى المعلول الأوّل  
فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلّا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته، فيكون  
شهود الحقّ الأوّل له، من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجوديّ، لا  
بحسب ما هو المشهود، وهذا لا ينافي الفناء الذي ادّعوه؛ فإنّه إنّما يحصل بترك  
الالتفات إلى الذات والإقبال بكليّة الذات إلى الحقّ، فلا يزال العالم في  
حجاب تعيّنه وإثيته عن إدراك الحقّ، لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم  
يصرّ مانعاً عن الشهود، ولم يبقَ له حكم وإن أمكن أن يرتفع تعيّنه عن نظر  
شهوده، لكن يكون حكمه باقياً»\*.

أي: لا يمكن لأحد بلغ ما بلغ أن يشاهد الحقّ على ما هو عليه، أي يعلم  
الحقّ كما يعلم الحقّ نفسه.

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١١٥.

والنتيجة المتعلّقة بموضوع البحث في هذه الصورة: أنّ الطبيعة الواجبة معقولة، إمّا بالوجه (لكلّ العقول) وإمّا بالكنه (للذات المقدّسة) وإذا كانت معقولة فهي كلّية لا شخصيّة، وبذلك تبطل الصورة الثالثة - من صور التشخيص - ببطلان دليلها.

ولكن قد أشكل بعض الأعلام على هذا التقرير من العرفاء بقوله: «وفيه: أنّ المراد من المعقوليّة المعتبرة في الكليّة هو المعقوليّة الحصوليّة، حتّى يتحقّق هناك التطابق بين المعقول الذهنيّ والموجودات العينيّة، وأمّا المعقوليّة الحضوريّة التي لا تزيد عن الموجوديّة العينيّة المجرّدة، فلا توجب الكليّة أصلاً، فهذا المنع أشبه بمغالطة ناشئة من اشتراك المعقوليّة بين الحصوليّة والحضوريّة...»<sup>١\*</sup>.

ولكن يمكن الجواب على ذلك: بأنّ المبنيّ عليه في هذه الرسالة هو مناقشة المشاء على قواعدهم - كما نبّه عليه أكثر من مرّة - وهم يعتقدون: أنّ العلم الحضوريّ يختصّ فقط بعلم الشيء بنفسه، وأمّا العلم بالغير فهو علمٌ حصوليّ سواء كان في الواجب أو غيره، ولذا قالوا في علم الواجب بغيره أنّه بالصور المرتسمة في ذات الواجب<sup>٢\*</sup>، فالكلام تامّ على هذا المبنيّ للزومه المعقوليّة الحصوليّة.

نعم، إذا كان الكلام ناظرًا إلى مبنيّ الإشراقيين واعتقادهم بأنّ العلم الحضوريّ لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه، بل يعمّ حتّى علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلمته - كما علمت عن قريب - فالإشكال وجيه على هذا.

\*١. انظر: جوادى آملي، عين نضّاخ: ج ٢، ص ١٠٩. ويمكن أن يُلاحظ على ما أُفيد: أنّ هذا الإشكال يتمّ على علم الذات بكنهها وأمّا العلم بها من وجه، فيمكن أن يكون حصوليّاً من خلال الاعتبار والإضافات والنسب الزائدة عليها.

\*٢. وقد تقدّم بعض الكلام عن ذلك في طيّات المطلب (٢) فراجع؛ كذلك انظر: شرح نهاية الحكمة... الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ٢ ص ٢٤.

على أنّ العارف يعتقد: أنّ إدراك الواجب تعالى حاصل لكلّ أحد على نحو العلم الحضوريّ، ولكن بمقدار ظرفيّته وسعة وجوده، ولكنّه ربّما غفل عن هذا؛ ولذا قال صدر المتألّهين: «... إنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنّ المدرك ماذا، وقد يكون مركّباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأنّ المدرك هو ذلك الشيء. إذا تمّهّد هذا فنقول: إنّ إدراك الحقّ تعالى على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته؛ لأنّ المدرك بالذات من كلّ شيء... ليس إلّا نحو وجود ذلك الشيء... وقد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء والمتألّهين من الحكماء: أنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحقّ القيوم... فإذن، إدراك كلّ شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديّته. وهذا لا يمكن إلّا بإدراك ذات الحقّ تعالى؛ لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات، لا بجهة أخرى من جهاته... فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأيّ إدراك كان، فقد أدرك البارّي، وإن غفل عن هذا الإدراك، إلّا الخواصّ من أولياء الله تعالى، كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله» وروي «معه وفيه» والكلّ صحيح.

فظهر وتبيّن: أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ حاصل لكلّ أحد من عباده. ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء؛ لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ. وأمّا الإدراك المركّب سواءً أكان على وجه الكشف والشهود (كما يختصّ بخلّص الأولياء والعرفاء) أو بالعلم الاستدلاليّ (كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في صفاته وآثاره) فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف

[أي: لا يلزم انتفاء الاشتراك والتطابق].

والرسالة، وفيه يتطرق الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطأ والجهالة أصلاً<sup>١\*</sup>.

وقال أيضاً: «وأما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك، بل لكل منها أن يلاحظ ذاته - المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز - على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض. فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به؛ لبُعدِه عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والمواد، لا لمنع وبُخل من قبله تعالى؛ فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه، أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره. كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله: ﴿...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ١٨٦) فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته ونفوذ نوره. فهو العالي في دنوه والداني في علوه. وإليه أشير في رواية عن النبي ﷺ «لو دُلِّيم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى». قال يعقوب بن إسحاق الكندي: «إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا يُنسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقاً<sup>٢\*</sup>.

١\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٦٦.

٢\* المصدر السابق: ج ١، ص ١٤٤.

## المطلب (١٩)

[في إبطال الصورة الرابعة، وهي أن الطبيعة الملزومة يمتنع اقترانها

بالغير واقتران الغير بها]

قال: «ولا نُسلّمُ أنه يمتنعُ اقترانُها [أي: الطبيعة الواجبة] بالغير واقترانُ الغيرِ بها، لو لم يُردْ بالغيرِ المنافي أو المقابل؛ لما ستعرفهُ من أنّ النسبَ والإضافاتِ والأحوالِ السلبيةِّ والوجوديةِّ [أي: السلبيةِّ والثبوتيةِّ] إنّما تقترنُ بها [أي: بالطبيعة الواجبة] ضرباً ما من المقارنة، وهي [أي: الطبيعة الواجبة] إنّما تقارنُها [أي: تقارن تلك النسبَ والإضافاتِ] ضرباً آخرَ من ضروبِ المقارنة، فتأمل ذلك»<sup>(١)</sup>.

(١) لا زال الكلام في الردّ على إمكان تصوير تحقّق الطبيعة الملزومة على مبنى حكماء المشاء، وتقدّم: أنّها إمّا كلية يصحّ أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية، وإمّا لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية، وبالتالي فتكون شخصية. وإذا كانت كلية، استلزم أن تكون ممكنة. وإذا كانت شخصية، فلا تكون كذلك إلا بإحدى صور أربع، وقد تقدّم الكلام عن بطلان الصورة الأولى وهي: فيما إذا كان التعيّن نفس الذات، وبطلان الصورة الثانية وهي: فيما إذا كان التعيّن لازماً للذات تقتضيه بذاتها، وبطلان الصورة الثالثة وهي: فيما إذا كانت الطبيعة الواجبة غير معقولة لشي من العقول، والكلام هنا في الصورة الرابعة وبطلانها، وهي: فيما إذا كانت الطبيعة الملزومة متشخصّة؛ لامتناع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، وقد تقدّم من الشارح في نهاية المطلب (١٢) بيان هذه الصورة أيضاً، حيث أفاد هناك: «وأما الثاني فلأنّ الطبيعة الواجبة المتعيّنة بذاتها مجردة في نفسها،

أقول: هذا إشارة إلى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة.

وبيأته: أن الاقتران بالغير إنما يكون مُحالاً لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل - كما نبّهت عليه آنفاً [في المطلب (١٧)] من أن تميّزه ليس عن المقابل - فإنّ الغير بمعنى المقابل هاهنا هو العدم المحض واللا شيء الصّرف. وأمّا إذا أُريدَ به ما سوى المقابل من الأمور المغايرة المنسوبة إليها، فلا نُسلّم استحالتَه؛ لما ستعرفُه من: أن النسبَ والإضافاتِ والأحوال السلبيةَ والوجوديةَ، لا يستحيلُ اقترانها بالطبيعة الواجبة، بل إنّما تقترنُ بها ضرباً من المقارنة، وهي [أي: الطبيعة الواجبة] إنّما تقارنُ تلك الأمور ضرباً من

فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير...» وقد بيّناه هناك مفصّلاً، ونقول ملخصاً: إنّ الطبيعة الواجبة مجردة، والمجرد لا يقترن بالغير، فالطبيعة الواجبة لا تقترن بالغير. وإذا امتنع اقترانها بالغير، امتنعت الكثرة عليها؛ ذلك لأنّ الكثرة تكون من خلال اقتران القيود بالشيء، أو اقتران الشيء بالقيود. وإذا امتنعت الكثرة امتنعت الكلية، فامتنع أن يكون لها أفراد. وإذا امتنعت الكلية وامتنعت الأفراد، تعيّن أن تكون جزئية متشخصّة.

وإجمال الردّ على هذه الصورة: أنّنا لا نسلّم امتناع المقارنة؛ إذ لا يخلو المقصود بالغير - الذي يمتنع أن تقارنه الطبيعة الواجبة أو يقترن بها - إمّا أن يكون الغير المقابل، وقد عرفت عدمه فيما تقدّم؛ إذ لا غير لها لكليتها وسعتها الوجودية الإحاطية، وإمّا أن يكون المراد به الغير، غير المقابل، فلا يمتنع اقتران الطبيعة الواجبة به واقترانه بها نحواً من المقارنة، كمقارنة الأمر لشؤونه ونسبه؛ وبالتالي فاقتران الطبيعة الواجبة بغيرها غير المقابل لها، ليس بممتنع، فتبطل هذه الصورة من الصور الأربع أيضاً.



ضروبِ المقارنة<sup>(١)</sup> [وهي مقارنة المطلق مع المقيّد].

(١) وحاصله: إنّما يصحّ كلام الخصم، لو كان الغير المقصود هنا هو الغير المقابل، فيمتنع اقتران الطبيعة الواجبة به؛ ذلك لأنّ للغير معنيين هما؛ الأوّل: أن يكون هذا الغير واقعاً في مقابل الطبيعة الواجبة مباناً لها. والثاني: أن لا يكون واقعاً في مقابل الطبيعة الواجبة، بل هو متميّز عنها بنحو الإحاطة كما مرّ في المطلب (١٧).

فإن كان المعنى الأوّل، فالحقّ مع الخصم؛ لأنّ الغير بهذا المعنى لا يمكن أن يقترن بالطبيعة الواجبة ولا تقترن هي به، ولكن لا يوجد غيرٌ حتّى تقترن به، وعليه لا يمكن أن تكون كليّةً بهذا المعنى.

وإن كان المعنى الثاني، فالاقتران ممكن، ولا مانع منه، بناءً على قاعدة الإحاطة المتقدّمة؛ فإنّ تلك القاعدة تنفي وجود المقابل، ولا تنفي وجود الغير. وعليه فتلك الأمور المغايرة - لا المقابلة - لا يستحيل أن تقترن بالذات الواجبة، وتكون من قبيل مقارنة المقيّد مع المطلق، والمطلق مع المقيّد، والفرق بين المقارنتين: أنّ مقارنة المقيّد مع المطلق، لا يوجد فيها تمايزٌ أصلاً إلاّ بالأمر العدميّة، وأمّا مقارنة المطلق مع المقيّد فإنّه يوجد فيها تمايزٌ إحاطيٌّ لا تقابليٌّ، كما مثلنا بالإنسان وأفراده، فكلّ فرد فرد منه، فالإنسان معه وليس الفرد مع الإنسان، فإنّ الحقّ تعالى مع كلّ شيء، وليس معه شيء. وهذا معنى قوله ﷻ: «كان الله ولم يكن معه شيء»\*.

وهذا المعنى ينفي أن يكون المقيّد مع المطلق بنحو التمايز، ولا ينفي أن يكون المطلق مع المقيّد بالمعيّة القيوميّة الإحاطيّة.

\* الفصول المهمّة في أصول الأئمّة: ج ١، ص ١٥٤.

وتحقيق هذا الكلام راجع إلى ما نبهت عليه في المقدمة، من الفرق بين الكثرة النسبية (التي باعتبارها يُسمى الكثير كوناً وعالمياً) وبين الوحدة الاعتبارية المسماة باعتبارها أسماء الحق وشؤونه ونسبه، فليتذكر<sup>(١)</sup>.

ومع بطلان الصور الأربع التي يمكن أن تكون شخصية الواجب على أحدها بالحصص العقلي، يتبين بطلان شخصية الطبيعة الواجبة الملزومة، وإذا بطلت الشخصية كما بطلت الكلية فيما سبق، يتبين بطلان مبنى المشاء في النقض الذي وجهه على العرفاء بالطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود، والذي تقدم بيانه وأصله في المطلب (٨) إذ إن تلك الطبيعة الملزومة إما أن تكون مما يصح أن تكون ذات أفراد ذهنية أو عقلية فتكون كلية، أو لا يمكن أن تكون ذات أفراد كذلك فتكون جزئية، ولا ثالث لهما، فإذا بطل نقض المشاء، وقد أبطل كون الطبيعة كلية؛ لاستلزامه إمكانها بالإمكان الخاص، وتقدم هذا في المطلب (١١) وأبطل كونها جزئية بإبطال صورها الأربع في المطلب (١٢) و(١٦) و(١٧) و(١٨) و(١٩) وبذلك يبطل مبنى المشاء في النقض المذكور. (١) قد مر - في المقدمة - التمييز بين اعتباري الكثرة من الحقيقية والنسبية، كذلك التمييز بين اعتباري الوحدة من الحقيقية والاعتبارية، وتبين هناك أنه قد تُلحظ الكثرة من دون الوجود والرجوع إلى أمر واحد وهي الكثرة الحقيقية، ويُقال: (خلق) و(سوى) و(مظاهر) و(صور) و(شؤون) ونحو ذلك. وإن اعتبرت الوحدة النسبية، بأن أخذت جميع الأشياء نسباً راجعة إلى عين واحدة، قيل: (هي أسماء الحق وأحواله).

وإن اعتبرت الكثرة النسبية، بأن أخذت تلك الكثرة من حيث إنها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً ما وعُقلت مجردة عن الصفة الوجودية، فهي الأمر المشار إليه المنسوب إلى الوجود المسمى بـ(الكون) والعالم، ونحو ذلك وهذا هو

وإذا صحَّ هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات، فتلك الطبيعة الملزومة [على مبنى المشاء] بذلك أجدر<sup>(١)</sup>، فتأمل فيه<sup>(٢)</sup>.

الاعتبار الثاني للكثرة، وهي الكثرة النسبية الإضافية: وهي أن يلحظ الشيء المنقسم إلى أمور كثيرة من حيث جهة الانقسام تلك، كالنوع؛ فإنَّ النوع من جهة اتِّحاد الأفراد في الحقيقة واحد، ولكن من جهة تعدد الأفراد هو كثير. إذن فهذه الكثرة الاعتبارية هي كثرة نسبية إضافية، وليست مطلقة ذاتية؛ فإنَّ التعدد فيها ليس من الذات وإنما باعتبارٍ خاصٍّ وبلحاظ جهة معينة، وهي نظير الوحدة الاعتبارية، حيث إنَّ الاتِّحاد ليس من الذات وإنما هو بلحاظ جهة الاتِّحاد، وأمَّا الوحدة الاعتبارية فهي المسمى باعتبارها الكثير أسماء الحقِّ وشؤونه ونسبه\*.

(١) بيانه: إذا أمكن للعارف أن يصوِّر وجود الكثرة والغيرية والاقتران - رغم أنَّه قائل بالوحدة الشخصية للوجود وإطلاقه المقسمي وعدم وجود الغير المقابل - فمن باب أولى يُمكنه أن يصوِّر الغيرية والاقتران على مبنى المشاء القائلين بالكثرة التباينية للوجود وإطلاقه القسيمي، وأنَّ هناك طبيعةً واجبةً ملزومةً ووجوداتٍ إمكانيةً أخرى في مقابلها؛ إذ إنَّ مَنْ يعتقد بوحدة الوجود وعدم تعدده وكثرته، يمكنه تصوير الغيرية والاقتران؛ فتصوير الغيرية والاقتران على مبنى من يعتقد بتعدد الوجود على نحو التقابل، يكون أسهل وأوضح.

(٢) يحتمل أن يكون الأمر بالتأمل إمَّا إشارة إلى أن هذا المطلب من المسائل الدقيقة صعبة الفهم إلا بالتأمل والتدقيق، وإمَّا إشارة إلى بعض الإشكالات

\* وللتفصيل عليك الرجوع إلى موضوع (في معاني الكثرة) وموضوع (في بيان معنى الحقِّ، والخلق، وأسماء الحقِّ، والكون) من المقدمة.

المتقدّمة على هذا المطلب من قبيل: أنّ المقارنة المذكورة بحسب رأي العارف - وإن كانت موجبةً للكلية السعيّة التي بها يكون الشيء مقارناً للكلّ حاضراً معه - لكنّها لا تستلزم أن يكون ذلك الشيء أمراً ذهنياً مفهوماً كلياً قابل للصدق على كثيرين كما في الكلّي المفهومي، فلا يتوهم متوهم: أنّ اقتران الظاهر بالمظهر والمتجليّ بالمجلى موجب للكلية المفهومية؛ لأنّ هذا الاقتران إنّما يُثبت كلية الظاهر والمتجليّ السعيّة الوجوديّة ولا يُثبت الكلية المفهوميّة\*.

---

\* انظر: عين نضّاخ: ج ٢، ص ١١٨.

## المطلب (٢٠)

[فيما يمكن أن يرد على العرفاء في صورة النقض الإجمالي ودفعه]

قال: «فلئن قيل: لو صحَّ ما ذكرتموه [أيها العرفاء] في بيان أن الواجب لذاته لا يجوز أن يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق؛ لصحَّ أن يُقال: إنَّه لا يجوز أن يكون [الواجب لذاته] نفس الوجود المطلق [الذي يقوُّل به العرفاء] بمثل ما ذكرتموه؛ فإنَّ حقيقته [أي: الوجود المطلق] لو كانت ذات أفرادٍ عقلية، فلا بدَّ وأن يوجد منه فردٌ؛ فامتنت الأفرادُ الباقية؛ لاستحالة أن توجد [الأفرادُ] كلها، وأن لا يوجد شيءٌ منها [من الأفراد]، وحينئذٍ كان وجوب بعضها وامتناع ما عداها بالغير لا بالذات.

وإن لم تكن [حقيقة الوجود المطلق] ذات أفرادٍ عقليةٍ لشيءٍ ممَّا ذكر من الوجوه [المتقدمة] فإن كانت حقيقته [الوجود المطلق] مغايرةً لحقيقة الوجودات العينية الخاصة الممكنة، كان إطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، وإن لم تكن [حقيقة الوجود المطلق] مغايرةً لها [لحقيقة الوجودات الخاصة الممكنة] لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي<sup>(١)</sup>.

(١) هذا نقض إجمالي من المشاء على ردِّ العرفاء على قولهم بالطبيعة الملزومة، ومفاد النقض هو: كما أنكم قلتم - أيها العرفاء -: أن القول بالطبيعة الملزومة باطل؛ لاستلزامه إمَّا كلية تلك الطبيعة الملزومة، وبالتالي إمكان جميع الأفراد، وإمَّا تشخيصها وجزئيتها، وهو باطل أيضاً؛ لبطان صورته الأربع، فإن كانت تلك الحقيقة المطلقة الواجبة - التي لا هي كلية ولا جزئية - مغايرةً لحقيقة الوجودات العينية الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة، كان إطلاق لفظ

قُلْنَا: إِنَّ تِلْكَ الطَّبِيعَةَ [الملزومة التي يقول بها المشائي] لا بدّ وأن تكون مغايرةً للوجودِ العينيِّ [المطلق] وملزومةً له؛ لما ذكرنا، دونَ الوجودِ [عند العرفاء] الواجبِ لذاته، القائمِ بنفسه، الممتازِ عمّا عداه بعينِ حقيقته<sup>(١)</sup>.  
أقول: هذه صورةٌ نقضٍ إجماليّ على الدليلِ المذكورِ [في المطلب (٦)].  
وتقريره: أنّ ما ذكرتموه في بيان أنّ الواجبَ لذاته لا يجوزُ أن يكونَ تلك الطبيعةَ الملزومةَ للوجودِ المطلقِ [التي يقولُ بها المشاء] لو كانَ صحيحاً بجميعِ مقدّماته، لزمَ أن يكونَ الوجودُ المطلقُ أيضاً ليس واجباً؛ لصدّقِ الدليلُ المذكورِ [في إبطال مدعى المشاء] عليه [على كلام العرفاء وقولهم

الوجود على الطبيعة الواجبة وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي؛ لتغاير المعنيين في الحقيقتين، وإن لم تكن حقيقة الوجود المطلق مغايرة للوجودات العينية الممكنة، لزم اتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي؛ لضرورة وجوب اتّصاف كلّ جزئيّ من جزئيات الحقيقة المطلقة بلوازم تلك الحقيقة المطلقة.

(١) وحاصل الجواب إجمالاً: أنّ تلك الطبيعة الملزومة التي يقول بها المشائي لا بدّ وأن تكون مغايرةً للوجودات العينية الخاصة الإمكانية وملزومةً لوجودها العيني؛ حيث إنّ جعل الطبيعة الواجبة متعيّنةً مقابلةً لسائر التعيّنات الأخرى، فتكون مغايرةً للوجود العينيّ، وبالتالي لا مناص له من القول بالمغايرة، وهذا بخلافه عند العارف؛ فحقيقة الوجود المطلق الواجب لذاته، القائم بنفسه، غير ممتاز عمّا عداه بالتمايز التقابليّ، بل هو ممتاز عمّا عداه بعين حقيقته؛ وعليه فلا تلزم المغايرة بين مطلق الوجود وبين الوجودات الخاصة الإمكانية؛ بل إنّ تلك الوجودات الإمكانية مظاهره، الممتاز هو عنها بنحو الامتياز الإحاطي لا التقابليّ - كما تقدّم - من دون أن يستلزم ذلك إمكان الواجب أو وجوب الممكن.

بوجوب مطلق الوجود].

وبيان ذلك: أن الواجب لا يُمكنُ أن يكون نفس الوجود المطلق؛ لأنَّ حقيقته لو كانت ذات أفرادٍ عقليَّة، فلا بُدَّ وأن يوجد منه فردٌ، وامتنعت الأفرادُ الباقية؛ لاستحالة أن يكون الوجود من الحقيقة الواجبة أفراداً كثيرةً، وأن لا يكون شيءٌ منها موجوداً.

وإذا تقرَّرَ أنَّ الموجودَ منها لا يكونُ إلا فرداً، والباقي ممتنعٌ، لزم أن يكون وجودُ ذلك الفردِ بالغير، فيكونُ وجوبه بالغير، وكذلك امتناعُ الباقي، يلزمُ أن يكون بالغير لا بالذات.

وبيان ذلك: إنَّ الطبيعة الواجبة لا بدَّ وأن تكون طبيعةً نوعيَّة؛ وإلا لزم أن تكون أفرادها مختلفة الحقائق، فيلزمُ التركيبُ في الواجب، وذلك محالٌ<sup>(١)</sup>. وإذا كانت طبيعةً الواجب طبيعةً نوعيَّة، يمتنعُ أن يختلف مقتضى أفرادها بالذات، فلو اقتضى بعضُ أفرادها الوجوبَ والبعضُ الآخرُ الامتناعَ، لزم أن لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات، بل بالغير، فيلزمُ أن يكون الواجب في وجوبه محتاجاً إلى الغير، وذلك يبيِّنُ الاستحالة.

وإن لم يمكن أن تكون [حقيقة الوجود المطلق] ذات أفرادٍ عقليَّة؛ لشيءٍ مما ذُكِرَ من الوجوه الأربعة [الصور الأربعة المتقدمة] فإن كانت تلك الحقيقة المطلقة مغايرةً لحقيقة الوجودات العينية الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة، كان إطلاقُ لفظِ الوجودِ عليها [على الحقيقة المطلقة] وعلى الوجوداتِ

(١) أي: لو لم تكن حقيقة نوعيَّة فكانت جنسيَّة مثلاً، للزم التركب؛ لأنَّ الجنس يحتاج للفصل من أجل التمييز، والواجب بسيط لا تركب فيه؛ ولذا فيجب أن تكون طبيعة الواجب طبيعة نوعيَّة لا تختلف أفرادها من حيث اقتضاء حقيقتها بالذات.

الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي لتغاير المعنيين، وانحصار ما به الاشتراك بينهما في إطلاق لفظ الوجود فقط.

وإن لم تكن [الحقيقة المطلقة] مغايرة للوجودات العينية [الخاصة الإمكانية] لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجود الذاتي؛ ضرورة وجوب اتصاف كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصله ملخصاً - لأنه قد مر معنا على امتداد المطالب السابقة في الرد على المشاء -: أن ما ذكرتموه أيها العرفاء في إبطال مذهب المشاء لو كان صحيحاً بجميع مقدماته، للزم أن يكون ما ذهب إليه العارف من أن الوجود المطلق واجبٌ باطلاً أيضاً؛ وذلك لأنه يمكن أن يقال له - بمثل ما قلتموه لنا -: إن الواجب لا يمكن أن يكون نفس الوجود المطلق؛ لأن حقيقة إمامنا أن يصح أن تكون ذات أفراد عقلية أو ذهنية فتكون كلية، أو لا يصح.

وعلى فرض أن تصح أن تكون ذات أفراد، فإما أن يكون جميع أفرادها موجودة، أو يكون جميعها معدومة، أو يكون واحداً منها موجوداً والباقي معدوماً. فعلى الأول يلزم القول بتعدد الواجب؛ لأنها كلها واجبة موجودة، وعلى الثاني يلزم القول بمعدومية الواجب؛ لعدم جميع الأفراد، وعلى الثالث - الذي هو أن يكون واحد من الأفراد موجوداً والآخر معدومة - يلزم القول بإمكان الواجب؛ لأنها يجب أن لا تكون مركبة؛ لوجوب كونها طبيعة نوعية ويكون لها أفراد، وبعضها موجود وبعضها معدوم - حسب الفرض - ولكن يلزم من هذا الفرض أن لا تكون واجبة بالذات؛ لأن الوجود مقتضى الذات، ويجب أن تشارك أفراد الطبيعة النوعية به، والفرض أنها لا تشارك، وإلا لما امتنع البعض، كذلك لما وجب البعض بالذات؛ لأن الآخر ممتنع، والمفروض الاشتراك بين الأفراد، فيجب أن يكون ذلك الاقتضاء ليس بالذات بل بالغير، فيكون



فأجاب: بأن هذا النقض إنما يردُّ على مَنْ جعل الطبيعة الواجبة متعيّنةً مقابلًا لسائر المتعيّنات، فيكون مغايرًا للوجود العينيّ وملزومًا له، بناءً على أن يكون الاشتراك معنويًا، بأن تكون الطبيعة في نفسها هي الكون العينيّ [الخاصّ] فيكون الكون المطلق [أي: مفهوم الوجود] المقول عليها [أي: على الحقيقة الواجبة] وعلى غيرها [من الوجودات الإمكانية] مغايرًا لها ولازمًا لها ضرورةً، دون ما إذا جعلناها [الطبيعة الواجبة] الوجود المطلق الشامل الواجب القائم بنفسه - إذ لا شيء سواه يقوّمه - الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته؛ إذ ما عداه عدمٌ محض، فلا يحتاج إلى مميّز خارج<sup>(١)</sup>.

الواجب واجباً بالغير والممتنع ممتنعاً بالغير.

وعلى فرض عدم صحّة أن تكون حقيقة مطلق الوجود ذات أفراد، فتكون جزئية متشخّصة لبطان الصور الأربع المتقدّمة، وعليه فإنّما أن تكون حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصّة الإمكانية، أو لا تكون مغايرة لها. فعلى المغايرة يلزم القول بالاشتراك اللفظي في إطلاق الوجود؛ لأنّ بعضها واجب وبعضها ممكن، وعلى عدم المغايرة - أي لا تكون حقيقة مطلق الوجود مغايرة للوجودات الإمكانية - يلزم القول باتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي، أو اتّصاف الواجب بالإمكان؛ لأنّ المفروض أنّها غير متغايرة الحقيقة، والصور كلّها باطلة؛ لبطان لوازمها، فقول العرفاء بأنّ الواجب هو حقيقة مطلق الوجود، باطل أيضاً.

(١) وحاصل الجواب: إنّما يرد هذا الإشكال على الخصم لا على العارف؛ لأنّ الخصم المشائي يقول: إنه يوجد بين الواجب وبين الممكنات تمايز تقابليّ، فعند ذلك يصحّ السؤال عن هذا التمايز التقابليّ بين الواجب وبين الممكن، هل المغايرة منتفية بين المتقابلين؟ فإن كانت هناك مغايرة يلزم الاشتراك اللفظي،

والحاصل: أنهم [أي: المشاء] لما ذهبوا إلى أن الواجب هي الطبيعة الخاصة المتعينة، مثل سائر المتعينات، لزم من قولهم أن يكون [الواجب] مغايراً للمطلق [أي: للوجود المطلق] المقول عليها [على الطبيعة الخاصة المتعينة] وعلى مقابلاتها [من التعينات] كما لزم أن يكون [الواجب] مقابلاً لسائر المتعينات الممكنة التي بإزائها [تلك الطبيعة] وحينئذٍ لزم عليهم ما لزم. أما إذا جعل [الواجب] الوجود المطلق الشامل الذي لا يشدُّ منه نسبة ولا صفة ولا فرداً من الأفراد المتماثلة والمتنافية، فلم يرد عليهم من المحالات الواردة على القائلين بالتعنين، شيء أصلاً.

فإن قيل: يلزم عليهم أيضاً أحد الأمرين:  
 إما انتفاء القول بالإمكان والممكنات وسائر الماهيات.  
 وإما أن يكون في الواجب جهة إمكان، وكلاهما ظاهر الاستحالة<sup>(١)</sup>.

وإن لم تكن هناك مغايرة فيلزم وجوب الممكن أو إمكان الواجب. ولكن العارف لم يقل بالتمايز - بين الواجب والممكن - التقابلي، بل هو قائل بالتمايز الإحاطي، إذن فالسؤال لا معنى له على قول العرفاء؛ إذ الوجود حقيقة واحدة، وإنما تمايز المظهر عن الظاهر بالتمايز الإحاطي ليس إلا. وبعبارة أخرى: إن السؤال عن التغير أو عدمه متفرع على القول بالتقابل، فمن لم يقل بالتقابل لا يتوجه له هذا السؤال، وبالتالي فكأنما الأمر يرجع إلى سالبه بانتفاء الموضوع.

(١) هذا إشكال على جواب العارف المتقدم، وحاصله: أنكم أيها العرفاء لما أنكرتم أن يكون هناك تقابل بين الواجب والممكن، وقلتم: إنها حقيقة واحدة محيطة بكل شيء، لزمكم إما القول بانتفاء الممكنات؛ إذ لا وجود لها حينئذٍ، أو أن يكون في الواجب جهة إمكانية - إذا قلتم بوجود الممكنات - فيكون الواجب

قُلْنَا: إن أُريدَ بانتفاء الإمكانِ إنتفاؤه مطلقاً، فلزومه ممنوع.  
 وإن أُريدَ انتفاؤه [أي: الإمكان] عن الوجودِ من حيث إنّه وجود،  
 فلزومه مُسلّم، لكنّ استحالتَه ممنوعة؛ فإنّ الإمكانَ - حسبما نبّهت عليه في  
 المقدّمة - إنّما هو اعتبارٌ يعرّضُ للأشياءِ باعتبارِ ظاهرِ العلم، وبينَ ظاهرِ  
 العلمِ وظاهرِ الوجودِ فرقٌ ظاهرٌ<sup>(١)</sup>.

الشامل لها والمحيط بها فيه جهة إمكانيّة، وكلا الأمرين مستحيل.  
 (١) والجواب على الإشكال المتقدّم على العارف هو: إن أُريدَ بانتفاء الإمكان،  
 انتفاؤه مطلقاً، أي أن لا يكون هناك إمكان أصلاً، فلا نسلم بالملازمة بين  
 القول بالحقيقة المطلقة المحيطة وبين القول بانتفاء الإمكان بشكل مطلق؛ إذ  
 من قال: إنّه إذا أنكرنا تحقّق الممكن في قبال وجود الواجب بنحو التمايز  
 التقابليّ، يعني أنكرنا الكثرة؟! لا ليس كذلك، بل الممكن شأن من شؤون  
 الواجب وهو محيط به.

وإن أردتم بانتفاء الإمكان عن الوجود بما هو وجود، فنحن نسلم بذلك، بل  
 التسليم به من الضروريّات؛ لأنّ الوجود بما هو وجود، واجب بالذات،  
 ولكنّا هنا نُنكر بطلان اللازم الذي قلتم به؛ إذ حتّى لو لم يكن الممكن  
 موجوداً فهذا لا يعني نفي الكثرة؛ إذ من قال بأنّه إذا لم يكن للممكن وجود،  
 فهو عدمٌ محض، وثانية ما يراه الأحوال؟! وإنّما الممكن ليس وجوداً في قبال  
 وجود الواجب، بل الممكن شأن من شؤون الواجب وآية من آياته وصورة  
 مرآية له؛ إذ إنّ الإمكان عند العرفاء إنّما هو اعتبار يعرّض للأشياء باعتبار  
 ظاهر العلم، فهذه ظهورات علم الحقّ وفيضه، والفيض ليس وجوداً في قبال  
 وجود الحقّ، بل هو ظهور الحقّ.

وقد تقدّم هذا البحث بشكل مفصّل في آخر المقدّمة عندما بيّن الشارح اعتباري

الوحدة، فلما وصل إلى الثاني منها قال: «والثاني من الاعتبارين - وهو النسبيّ منها - هو الذي يلاحظ فيه الرقائق الارتباطيّة الراجعة إلى العين الواحدة، ولا شكّ أنّه إنّما يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم إيّاه، فهو الذي تقتضيه الطبيعة العلميّة أولاً، ويظهر به أحكامها، و(الإمكان) إشارة إليه» وقد شرحناه مفصلاً في آخر المقدّمة فراجع.

### [في بيان معنى الإمكان]

والمراد منه: أنّ الممكنات إنّما تظهر بعد أن تتعيّن الذات في العلم الإجماليّ بالتعيّن الأوّل - لأنّ النسبيّة العلميّة لازمة للوحدة الحقيقيّة بحصول العلم من الذات بالذات وكمالاتها، ويلزم بتوسط هذا اللازم الواجبيّة والمفيضيّة وغيرها - ثمّ العلم التفصيليّ ثمّ الأسماء، فالأعيان الثابتة في التعيّن الثاني، وفي هذا التعيّن الثاني يوجد جهتان؛ الأولى: هي جهة الأسماء وهي جهةٌ وجوبيّة لأنّها ناظرة لجانب الحقّ، الثانية: هي جهة الأعيان الثابتة التي هي حقائق العلم الإلهي، وهي جهة إمكانيّة لأنّها حقائق إمكانيّة ناظرة لجانب الخلق طالبة للظهور - بلباس التعيّن الخلقّي - بلسان استعدادها، فالظهور إنّما هو ظهور العلم لا ظهور الوجود، وهو المراد من الإمكان. فكما أنّ الوحدة الحقيقيّة هي ظاهر الوجود، كذلك الوحدة النسبيّة هي ظاهر العلم، والوجود يستفاد من ظاهر الوجود، والإمكان يُنتزع من ظاهر العلم، ولذا قال القونوي: «كلّ أمرٍ يظهر في مراتب التفصيل فإنّه لا بدّ أن يكون ظاهراً بين أصليين... فالأصلان الأوّلان: حضرة الوجوبّ والإمكان، أو قل: حضرة الأسماء والأعيان»\*.

وسياًتي بعض البيان لذلك في المطلب (٢٣) أيضاً.

\* إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ٢٤٨.

وقال الشارح في شرحه على فصوص الحكم: «فأول ما يظهر في هذه الحضرة [حضرة الواحدية] أمر الأسماء، كما أنّ أول ما يظهر أحكامه منها العلم المثبت للمعلومات، المستلزم للاستحقاقية الوجود لها لذاتها (يعني الإمكان) فهو أول ما يلزم العلم، كما أنّ الوجود (وهو استحقاقية الوجود لذاته) أول ما يلزم الوجود، وهو المراد بما قيل: إنّ الوجود والإمكان ظاهرا الوجود والعلم»<sup>١\*</sup>.

وقال القونوي: «إنّ توجه الحقّ لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحدية ذاته؛ فإنّ نسبة الاقتضاء الإيجاديّ إليها من هذا الوجه ونفيه عنها على السواء؛ إذ لا ارتباط للذات بشيء من هذا الوجه، ولا مناسبة تقتضي بالتأثير أو التأثير؛ فإنّ الأحكام والاعتبارات مُستهلكة في هذه الأحدية، وإنّما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكم العلم الذاتيّ الأزليّ، لحيطته وعموم حكمه وتعلّقه بذات الحقّ وأسمائه وصفاته ومعلوماته»<sup>٢\*</sup>.

بعبارة أخرى: إنّ الذات القدسيّة بعد أن تظهر بتعيينها الأوّل والثاني، يحصل بذلك العلم الذي يستتبع المعلوم، وبذلك تتحقّق الكثرة الإمكانية والوجودات الارتباطية، التي تعود جميعها إلى عينٍ واحدةٍ وشيءٍ واحد، وهذا هو معنى الوحدة النسبية، حيث تقدّم: أنّ معناها هو النظر إلى الكثرة بما هي تعود إلى الوحدة، فهو نظر إلى الكثير بمنظار الوحدة، فتكون جميع الرقائق المتكثّرة الارتباطية والوجودات الإمكانية نسباً راجعة إلى الوحدة، فبعد أن تتحقّق الأسماء العلميّة تتحقّق هذه الكثرة التي تعود إلى الوحدة، فهذه الأعيان والكثرة

\*١. شرح فصوص الحكم لابن تركة: ج ١، ص ١٢.

\*٢. شرح الأربعين حديث: ص ١٣٠.

التي هي الوحدة النسبية تكون بعد العلم الذي هو بعد الوحدة الذاتية؛ لأنّ العلم له معلوم، ثمّ هذا المعلوم يحقّق الكثرة، وهذه الكثرة تعود إلى الوحدة، ويشار إلى هذه الوحدة بمصطلح (الإمكان) لأنّ الكثرة هناك كثرة إمكانيّة ورقائق ارتباطيّة ونسباً راجعة إلى الوحدة.

ثم إنّ الكلام عن معنى الإمكان يأتي في المطلبين (٢٣) و(٣٠) وتفصيله في المطلب (٣٥)، كما أنّه تقدّم معنا في نهاية المقدّمة.

وعليه فعليك أن تتنبّه إلى: أنّ الذات الإلهيّة باعتبار إطلاقها ووحدتها، لها الوجوب الإطلاقيّ، وهذا الوجوب لا يُقابل الإمكان، بل هو شاملٌ له محيطٌ به، ولكنها بعد تنزّها وتعيّنها بالتعيّن الثاني؛ فتظهر الأسماء بنحو متمايز، تظهر هنا الجهة الوجوبية بالأسماء الإلهيّة وتنتزع الجهة الإمكانيّة من الأعيان الثابتة، والوجوب هنا هو الذي يقابل الإمكان، وقبل هذا التعيّن لم يكن هناك أيّ كلام عن الوجوب والإمكان بهذا المعنى.

### تلخيص ما تقدّم من مطالب

في المطلب (٦) تقدّم من العرفاء: استدلالهم على وجوب طبيعة الوجود بما هي هي.

في المطلب (٧) أثبت: أنّ طبيعة الوجود بما هي هي، مطلقة بالإطلاق الحقيقيّ الذي لا مقابل له.

في المطلب (٨) جاء المشاء ونقض على دليل العرفاء بالطبيعة الملزومة لمطلق الوجود، فقال: كما أنّكم تقولون بالحقيقة المطلقة، نحن نقول بالطبيعة الملزومة وبنفس دليلكم.

في المطلبين (٩) و(١٠) سدّد تقرير المشاء وكلامهم وقوّاه، وردّ ما يمكن أن

يرد عليهم.

في المطلب (١١) شرع في دفع نقض المشاء على قول العرفاء بوجود طبيعة الوجود من حيث هي هي، وقرّر ذلك: بأن تلك الطبيعة الملزومة التي يقول بها المشاء، إمّا أن تكون كليّة فيلزم منه أن تكون ممكنة لا واجبة.

في المطلب (١٢) تناول الشقّ الثاني وهو: إمّا أن تكون جزئية متشخّصة وهذا لا يخلو من أحد صور أربع، وأرجأ إبطال هذه الصور إلى المطلب (١٦).  
في المطلب (١٣) أثبت: أن الطبيعة الملزومة إمّا تُغاير مطلق الوجود أو تُماثله ثمّ أبطل كلا الاحتمالين.

في المطلب (١٤) أكّد إبطال المماثلة بوجه آخر.

في المطلب (١٥) أبطل التشكيك الذي يقول به المشاء.

في المطلب (١٦) شرع في إبطال الصور الأربع المتصوّرة في المطلب (١٢) وبدأ بالصورة الأولى - وهي أن تكون الطبيعة الملزومة متعيّنة متشخّصة بنفس ذاتها وحقيقتها - فأبطلها.

في المطلب (١٧) أبطل الصورة الثانية - وهي: أن تكون الطبيعة الملزومة اقتضت التشخيص لذاتها - من خلال إثبات التعيّن الذي يقول به العرفاء من كون تعيّن حقيقة الوجود إنّما هو امتيازها بذاتها عمّا عداها.

في المطلب (١٨) أبطل الصورة الثالثة من الصور الأربع وهي: كون الطبيعة الملزومة التي نقض بها المشاء متعيّنة؛ لعدم معقوليّتها لشيء من العقول.

في المطلب (١٩) أبطل الصورة الرابعة وهي: كون الطبيعة الملزومة متعيّنة متشخّصة؛ لامتناع اقترانها بالغير وامتناع اقتران الغير بها.

في المطلب (٢٠) تعرّض لنقض المشاء على كلام العرفاء المتقدّم، بنفس ما ردّ به العرفاء على نقض المشاء المتقدّم، بأنّ الذي قُلتموه أيّها العرفاء يرد عليكم

واعلم: أن أمثال هذه الأبحاث عند الأذكياء من أرباب الذوق من أجلى البدييات، وأما عند غيرهم من الفضلاء المتقيدين [في بعض النسخ: من الفضلاء المقلدين] بقلائد التقليد، فهي مما لا يكاد يفهم؛ ولا غرو؛ ﴿...وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠).

أيضاً بأن حقيقة الوجود إما أن تكون كلية أو جزئية، وعلى الأول يلزم أن تكون ممكنة، وعلى الثاني يلزم إحدى صور أربع كلها باطلة، فقولكم بحقيقة الوجود باطل أيضاً.

ثم ردّ هذا النقض: بأن تلك المحاذير المتقدمة في ردّ العرفاء على المشاء إنما ترد عليهم - المشاء - لأنهم قالوا بالتمايز التقابلي بين الطبيعة الملزومة وبين الوجودات العينية الخاصة الإمكانية، وأما العرفاء فلا يرد شيء من ذلك عليهم أصلاً؛ لأن التمايز عندهم إنما هو بالتمايز الإحاطي بنفس حقيقة الوجود لا بشيء آخر.

إلى هنا انتهى الكلام في تقرير حقيقة الوجود من حيث هي هي، وإطلاقها السعي الوجودي وتمايزها عمّا عداها بالتمايز الإحاطي لا بالتمايز التقابلي. ومن ثمّ سيشرح الماتن والشارح ببحثٍ جديد، في الردّ على ما يمكن أن يرد على القول بإطلاق حقيقة الوجود الواجبة لذاتها.



في دفع ما يمكن إيراده على القول بإطلاق حقيقة الوجود

## الواجبة لذاتها

وهو ناظر إلى المطلبين (٦) و(٧)

وفيه المطالب:

(٢١) في دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود؛ لأنها

مقيّدة بالوجوب الذاتي

(٢٢) في دفع إيرادين على الحقيقة المطلقة:

الأول: إيراد على أسلوب البحث الذي أُطيل به الكلام في ردّ

شبهات الخصم بعد أن أثبت بالبرهان أنّ طبيعة

الوجود واجبة قائمة بنفسها في الأعيان

الثاني: لو صحّ أن يكون الوجود المطلق من حيث إنه مطلقٌ

واجباً، للزم أن لا يكون وصفاً مشتركاً بين سائر أفراد

الوجود من الواجب والممكن

(٢٣) في إبطال كون الوجود الخاصّ الممكن من أفراد الوجود

المطلق، وإبطال القول بالمنافاة بين الوجود الواجب

والوجودات الخاصّة الممكنة

(٢٤) في دفع ما يمكن إيراده على القول بامتناع اختلاف أفراد

الوجود المطلق في الوجوب والامتناع، وبيان أنّ الكون

الذهنيّ هو الكون العينيّ وإنّما التمايز اعتباريّ



## المطلب (٢١)

[ في دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود؛ لأنها مقيدة بالوجوب

[الذاتي]

قال: «فلئن قيل: إنَّ الحقيقةَ المطلقةَ لو كانت واجبةً لذاتها قائمةً بنفسها، لما كانت مطلقة، بل كانت مقيدةً بالوجوبِ الذاتيِّ.

قُلنا: إنَّ الحقيقةَ المطلقةَ من حيث هي مطلقة، قد تكونُ لها أحكامٌ ضروريَّة، لا تُخرُجُها عن حدِّ الإطلاق، ولا توجبُ [تلك الأحكام] تقيُّدَها [أي: تقيُّد الحقيقة المطلقة] بشيءٍ منها [أي: من القيود] في الأعيان»<sup>(١)</sup>.

---

(١) لما تقدّم الكلام في المطلب (٧) في كون حقيقة الوجود الواجبة مطلقة عن كلّ قيد وشرط حتّى عن قيد الإطلاق، جاء هنا الإشكال على ذلك أنّها لا يمكن أن تكون مطلقة؛ لأنّها لو كانت كذلك لما كانت واجبة؛ إذ الوجوب قيد أيضاً، يخرج تلك الحقيقة عن إطلاقها، فتكون مقيدة بالوجوب الذاتي، لا مطلقة. فأجاب عنه: بأنّ هذا الوجوب إنّما هو من الأحكام العقلية الضرورية لتلك الحقيقة المطلقة، ومثل هذه الأحكام لا تُخرج الطبيعة الواجبة عن كونها مطلقة في الأعيان؛ لأنّها لا يعتبر معها أمرٌ زائدٌ على نفس الحقيقة، فليست هي قيوداً لها، وكذا الوحدة والوجود كما تقدّم في مقدّمة الشارح في صدر الكتاب. وقد تقدّم الكلام في المطلب (٦) في: أنّ وجوب الوجود الإطلاقي حكمٌ ثابتٌ لحقيقة الوجود من حيث هي هي، مع قطع النظر عن جميع الحثيَّات - تعليلية كانت أو تقييدية - فليس الوجوب حكماً خارجاً عن حقيقة الوجود زائداً عليها، حتّى يكون مخرِجاً لها عن إطلاقها الذاتي، واعلم أنّ هذا

أقول: هذا شروعٌ فيما يردُّ على ظاهرِ مذهبِ المحقِّقين، ودفعُهُ من الإيراداتِ الموهمةِ للمناظرينَ المجادلينَ من أربابِ العقولِ الضعيفة، والأفكارِ السخيفة، والمشوشةِ لبعضِ المسترشدينَ من المتعودَةِ عقولهم بالمغالطاتِ الفكريةِ والقرائنِ الجدليةِ.

من مجملتها: أنَّ الطبيعةَ المطلقةَ التي هي الواجبُ عندهم [عند العرفاء] إنّما هي باعتبارِ عدمِ اعتبارِ القيودِ والنسبِ مطلقاً، حتّى عن هذا الاعتبارِ العدميِّ أيضاً؛ فإنّها غيرُ مقيّدةٍ بالإطلاقِ على مذهبهم [أي: العرفاء]. فحينئذٍ، لو كانت تلكِ الطبيعةُ المفروضةُ واجبةً لذاتها، لزمَ خلافُ الفرض. وبيانُ ذلك: أنّه لو كانت واجبةً لذاتها، وكان الوجوبُ مقتضى ذاتها، لامتنعَ انفكاكُها [القيد والوجوب] عنها [عن الطبيعة الواجبة] وذلك يستلزمُ أن لا تكونَ [الطبيعة الواجبة] مطلقّةً حينئذٍ، بل كانت مقيّدةً بالوجوبِ الذاتيِّ؛ إذ لا معنى للقيدِ إلّا اعتباراً معنّى زائداً على نفسِ الطبيعة، وإذا كان ذلك المعنى [الزائد أي القيد] من مقتضى الذاتِ لازماً لها، فلا بُدَّ من اعتباره معها [أي: مع الذات] فحينئذٍ لا تكونُ الطبيعةُ المطلقةُ مطلقّةً، هذا خلفٌ<sup>(١)</sup> [فما فرضته مطلقاً ليس بمطلق].

الوجوب هو الوجوب الإطلاقي والذي هو غير الوجوب المقابل للإمكان في مرتبة الألوهية والتعيّن الثاني.

(١) لما كان العارف يعتقد: أنّ حقيقة الوجود مطلقّة حتّى عن قيد الإطلاق؛ إذ قد سبق وميّزنا بين الحقيقة اللا بشرط المقسمي، واللابشرط المقسمي، وقلنا: إنّ اللا بشرط المقسمي مقيّد بالإطلاق، والإطلاق قيد فيه في مقابل بقية الأقسام، واللابشرط المقسمي منزّه عن كلّ قيد حتّى عن قيد الإطلاق، وإنّما الإطلاق فيه عنوان مشير إليه، لا أنّه قيد فيه، وقد تقدّم ذلك كلّ في بحث

فأجاب: بأن الطبيعة المطلقة - من حيث هي مطلقة - قد تكون لها أحكامٌ ضروريةٌ لا تُخرجها عن حدِّ الإطلاق؛ فإنَّ الأحكامَ إنَّما تكونُ مخرجةً للطبيعة عن إطلاقها، إذا كانت [تلك الأحكام] زائدةً عليها [أي: على الطبيعة المطلقة] حاصلةً [تلك الأحكام] باعتبارٍ معنًى زائدٍ في الخارج، ويكونُ تحقُّقُها [أي: تحقُّق تلك الأحكام] وتعلُّقُها إنَّما هو بالقياسِ إلى ذلك المعنى الخارجيّ. أمَّا إذا كانت [تلك الأحكام] من الاعتباراتِ العقليةِ الحاصلةِ لها [أي:

الفرق بين موضوع العرفان وموضوع الفلسفة. ثم إنَّ الإشكال الوارد هنا على اعتقاد العارف هو: أنه لما كانت حقيقة الوجود واجبة، والوجوب مقتضى ذاتها - بالبرهان المتقدم في المطلب (٦) - من: أنَّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، يمتنع عليها العدم لذاتها، وكلَّ ما امتنع عليه العدم لذاته فهو واجب، إذن حقيقة الوجود من حيث هي هي واجبة، والعارف يقول: إنَّ تلك الحقيقة مطلقة، كما تقدّم في المطلب (٧). جاء الإشكال من المشائي بقوله: إنَّ قولكم حقيقة الوجود واجبة تقييداً لحقيقة الوجود بالوجوب؛ لأنَّ معنى القيد: هو ما يكون غير المقيد زائداً عليه، كما تقول زيد عالم، فإنَّ العلم شيء غير زيد، ومن الواضح: أنَّ حقيقة الوجود شيء والوجوب شيء آخر؛ إذ الوجوب وصف غير الوجود، فالوجود شيء والوجوب شيء آخر، وأنتم أيها العرفاء تقولون: إنَّ هذه الحقيقة واجبة لذاتها، إذن هي مقيدة بالوجوب. فما فرضتموه مطلقاً، ليس بمطلق وهذا خلف، وكمثال على ذلك الجسم الموصوف بأنه أبيض، فمن الواضح: أنَّ البياض شيء والجسم شيء آخر، كذلك في المقام فإنَّ الوجود - الذي عبّرتم عنه بحقيقة الوجود - شيء، ووجوبه الذاتي الذي أثبتتموه بالبرهان شيءٌ آخر، فيلزم أن يكون ما فرض مطلقاً ليس بمطلق، وإنَّما مقيد بالوجوب الذاتي.

للطبيعة المطلقة] بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنى زائد، تشوب صرافة الإطلاق به، ولا نسبة خارجية تورث إضافة التقيّد إليه، فلا تُخرج الطبيعة بشيء منها [من تلك الأحكام] عن حدّ إطلاقها في الخارج، ولا توجب [تلك الأحكام] تقيدها [أي: تقيّد الطبيعة الواجبة] بشيء منها [من القيود] في الأعيان<sup>(١)</sup>.

(١) إنّ الجواب هنا مبنيّ على بيان أنواع الحيثيات، ولبيان الحيثية التقيديّة والتعليليّة والإطلاقيّة نقول: في الحيثيات التقيديّة والتعليليّة يكون مبدأ الحيثية أمراً خارجاً عن الذات، أي: إنّ مبدأ الحيثية فيها ليس نفس المقيّد ولا نفس الذات، وإنّما هو أمر خارج عن الذات، ولكن مع هذا الفرق، وهو أنّه في الحيثية التعليليّة يكون مبدؤه وعلته فقط أمراً خارجاً عن الذات، كما هيّات التي لا تتحقّق إلاّ بعلّة توجدها، وتُخرجها من تساوي النسبة بين الوجود والعدم إلى الوجود، وتلك العلة تكون خارج الذات حتماً، ولكن في الحيثية التقيديّة يكون مبدأ القيد أمراً خارجاً، والاتّصاف أيضاً يكون خارجاً، كما هيّات أيضاً، فلا بدّ أنّ تقيّد الماهية بالوجود، حتّى تتحقّق وتوجد؛ إذ ليس لها من ذاتها إلاّ تساوي النسبة بين الوجود والعدم، فلا بدّ أنّ تقيّد حتّى توجد، وقيدها خارج عن ذاتها، وعلته أيضاً خارجة، وأمّا في الحيثية الإطلاقيّة، فإنّ ما يوصف به الشيء، ليس بشيء خارج عن ذات المقيّد، يعني ليس له مبدأ وراء نفس المقيّد، بل إنّ هذه الحيثية وهذا القيد والوصف إنّما جاء بعد تحليل الذات، ثمّ وصفها به. وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون ذلك القيد مقيّداً للذات؛ لأنّه لم يأتها شيء من الخارج حتّى يضيّقها ويحدّها. والوجود الذاتي إذا كان بنحو الحيثية التقيديّة أو التعليليّة لطبيعة الوجود، فسوف يكون قيداً ومخصّصاً ومقيّداً لطبيعة الوجود المطلق؛ لأنّه قيد زائد على

الذات، أما إذا كان الوجود حَيْثِيَّةً إطلاقيَّةً لا حَيْثِيَّةً تقيديَّةً أو تعليليَّةً، يعني يكون مأخوذاً من نفس حقيقة الوجود المطلقة فلا يقيدها، وهذا معنى كون الوجود تأكّد الوجود، لا أنّه قيد للوجود.

إذا تذكّرت هذا فاعلم: أنّ حقيقة الوجود المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها أحكام ضروريَّة، ولكنّ هذه الأحكام نابعة من نفس ذاتها فلا تُقيدها ولا تُخرجها عن حدّ الإطلاق، بل تبقى على إطلاقها؛ لأنّ تلك الأحكام ليست من قبيل الحَيْثِيَّة التعليليَّة ولا من قبيل الحَيْثِيَّة التقيديَّة، بل هي من قبيل الحَيْثِيَّة الإطلاقيَّة، يعني مأخوذة من نفس الذات ومحمولة عليها.

فالأحكام والحَيْثِيَّات إنّما تكون مخرجة للطبيعة عن إطلاقها إذا كانت زائدة عليها في المصدق، يعني ليس مبدؤها نفس المطلق، وإنّما مبدؤها أمرٌ خارج عنه، وإذا كانت كذلك فإنّها تقيّد المطلق، أمّا إذا كانت تلك الأحكام والحَيْثِيَّات اعتباراتٍ عقليَّةً حاصلَّةً لتلك الطبيعة بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنى زائدٍ على تلك الطبيعة في الأعيان يشوب صرافة الإطلاق به، ولا نسبة خارجيّة تورث إضافة التقييد إلى الطبيعة، فهذا لا يُخرج الطبيعة عن حدّ إطلاقها الخارجيِّ.

قال العلامة حسن زادة آملي: «... إنّ إطلاق الوجود والوحدة والوجود ونحوها عليه سبحانه، في الحقيقة تنزيهه تعالى عمّا لا يليق بجنابه، والعقل المشوب بأحكام الكثرة يرى موضوعاً وعارضاً ومطلقاً ومقيّداً، وإن كان النيل بذلك التوحيد الذي هو قرّة عيون العارفين، خارجاً عن طوق النفوس المشوبة بالأهواء الرديّة المرديّة، وقد تقدّم كلام الشارح في المقدّمة في إطلاق الوجود والحقّ على موضوع هذا العلم وهو الصمد الحقّ، من: أنّ التعبير عنه بلفظ (الوجود المطلق) و(الحقّ) تعبيرٌ عنه بأخصّ أوصافه، إلخ.

وقد أفاد في ذلك أيضاً ابن الفناري في مصباح الأنس: ص ٧٩، والعلامة

لا يُقال: كلُّ ما تغيَّره الطبيعة المطلقة من المفهومات - سواءً كانت اعتباريةً عقليةً حاصلَّة لها لذاتها، أو محصَّلةً لاحقةً لها [أي: لتلك الطبيعة] من غيرها - إذا اعتُبرت [تلك المفهومات] معها [أي: مع الطبيعة] تكونُ مخرجةً [تلك المفهومات] لها [للطبيعة] عن حدِّ إطلاقها الذاتيِّ ضرورةً<sup>(١)</sup>.

لأنَّا نقولُ: إنَّها تكونُ [الأحكام] مخرجةً لها [للطبيعة] أن لو كانت [الأحكام] أموراً زائدةً عليها [أي: على الطبيعة] في الأعيانِ منضمةً معها فيها [كالسواد بالنسبة إلى الجسم] أو كان مبدأً عروضها ومنشؤها غير

القانوني في مفتاح الغيب حيث قالوا: «هو وجودٌ للتفهيم؛ إذ لا أكثر إحاطة بالموجودات منه في العبارات، ولا مفهوم يتعيَّن في العقول ممَّا يكون الوجود عينه وذاتيَّه إلَّا هو، لا أن ذلك اسمٌ حقيقيٌّ له، إلخ» وكذا قال القانوني في المفتاح (ص ٦٤): «وقولنا وحدةً للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصوَّر في الأذهان المحجوبة»\*.

(١) هذا إشكالٌ من الخصم على الجواب المتقدِّم حاصله: أنه متى ما حصل اختلافٌ مفهوميٌّ بين الذات وبين المفهوم المأخوذ مع الذات - سواءً كانت تلك المفهومات اعتباريةً عقليةً حاصلَّة لتلك الطبيعة لذاتها، أو كانت محصَّلةً لاحقةً للطبيعة من غيرها - حصل التقييد، وخرجت الذات عن إطلاقها إلى التقييد، ونحن هنا عندنا ذات الوجود، وعندنا مفهوم الوجود، وهذا المفهوم يختلف عن تلك الذات ضرورةً، فالاختلاف حاصل، فالتقييد واقعٌ إذن.

\* تمهيد القواعد، تعليق حسن زادة آملي: ص ٩٤، والقول الأوَّل للفناري في مصباح الأنس، ط ١: ص ٢١١، والقول الثاني للقانوني في مفتاح الغيب، المطبوع بمقدِّمة مصباح الأنس السابق: ص ١٩.



حيثية الإطلاق الذاتي، أما إذا كانت من الاعتبار الحاصلة لها في العقل بالنظر إلى إطلاقها الذاتي، فلا تُخرجها عنه [أي: عن الإطلاق] ضرورة امتناع تنافي الشيء لمبدئه<sup>(١)</sup>.  
ومن هاهنا يُعرف منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهية والكونية<sup>(٢)</sup>.

(١) بيانه: نمنع ذلك؛ ليس كل ما وقع اختلاف مفهومي فلا بد أن يكون هناك تقييد، إذ إن هذا المفهوم الجديد إذا كان منتزعا من نفس الذات والطبيعة فلا يؤدي إلى التقييد، بخلاف ما لو كان من مبدأ خارجي فإنه يؤدي إلى التقييد. بعبارة أخرى: إنما تكون تلك المفهومات مخرجة للطبيعة، لو كانت أمورا زائدة على الطبيعة في الأعيان، كما في السواد بالنسبة إلى الجسم، أو منضمة مع الطبيعة في الأعيان، أو كان مبدأ عروض تلك المفهومات ومنشؤها غير حيثية الإطلاق الذاتي، أي إن هذه المفهومات لم تُنتزع من الذات لتُحمل على الذات، وإنما مبدؤها من الخارج، فإذا صار مبدؤها من الخارج فإتباعها تقييد الطبيعة، أما إذا كانت تلك المفهومات من الاعتبار الحاصلة للطبيعة في العقل، ولكن بالنظر إلى إطلاقها الذاتي، فلا تخرج الطبيعة عن إطلاقها؛ لأن هذا القيد منشؤه نفس الإطلاق، فكيف يُعقل أن يكون مقيدا لنفس الإطلاق؟! وامتناع تنافي الشيء (الذي هو الوجود) مع مبدئه (وهو الإطلاق هنا) من الضروريات.

(٢) أي: ومن الفرق بين الأحكام غير المقيدة للطبيعة والأحكام المقيدة لها، يُعرف منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهية والأسماء الكونية؛ حيث إن الأسماء الإلهية تُنتزع من الذات الأحادية المطلقة، والأسماء الكونية تُنتزع من الحد والقيد، كالفلك والملك والإنسان والحيوان، ولكونها منتزعة من الحد لا تُطلق على الواجب الحق المطلق.

ومن هنا لا بد من التفريق بين الأسماء الذاتية وبين الأسماء الفعلية؛ لأن العالم

- كما عرفت ممّا سبق - هو كون وليس بوجود، والأسماء المرتبطة بالعالم أسماء فعلية، والأسماء الإلهية هي الأسماء الذاتية.

قال الكاشاني في بيانه لمعنى الأسماء الذاتية: «هي مفاتيح الغيب، وسمّيت بالذاتية باعتبار كينونيتها في وحدانية الحقّ عزّ شأنه، ونظير ذلك: التصوّر النفساني قبل تعيينات صور ما يعلم الإنسان في ذهنه، وبهذا الاعتبار يسمّى بالحروف الأصلية وبالمفاتيح الأولى...»<sup>١\*</sup>. وسيأتي تفصيل ذلك في طيّات المطلب (٢٨).

وضابطة معرفة الصفة الذاتية وتمييزها عن الصفة الفعلية هي: أنّ الصفات الذاتية: ما يكفي اتّصاف الذات الإلهية بها فرض الذات الإلهية وحدها من دون حاجة إلى فرض أمر خارج عن الذات، كصفة الحياة والعلم والقدرة، فهي صفات كمالية، والواجب تعالى لا يشدّ عنه أيّ كمال وجودي.

أمّا الصفات الفعلية: فهي الصفات التي يحتاج الاتّصاف بها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً. فما لم يوجد لله تعالى خلق، فلا يمكن وصفه بالخالق. وما لم يكن هناك ما يزرقه تعالى، فلا يمكن وصفه تعالى بالرازق. وما لم يكن هناك شيء يُحييه، لم يتّصف بصفة الإحياء، وهكذا<sup>٢\*</sup>.

فالمقصود من قوله هنا: «ومن هاهنا تعرف منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهية...» هي الأسماء التي تكفي الذات لحمل الصفة على الذات «والأسماء الكونية»؛ أي: لا تكفي الذات لحمل الصفة عليها، بل هي منتزعة من الفعل، ومن هنا قيل: إنّ الصفات الفعلية لا تُحمل على الواجب؛ لأنّها مرتبطة بالفعل لا بالفاعل.

\* ١. لطائف الإعلام: ص ٩١.

\* ٢. انظر: شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للسيد الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج ١، ص ٣٤٠.

## المطلب (٢٢)

### [ في دفع إيرادين على الحقيقة المطلقة :

الأول: إيراد على أسلوب البحث الذي أُطيل به الكلام في ردّ شبهات الخصم بعد أن أثبت بالبرهان أنّ طبيعة الوجود واجبة قائمة بنفسها في الأعيان.

الثاني: لو صحَّ أن يكون الوجود المطلق من حيث إنه مطلقٌ واجباً، للزم أن لا يكون وصفاً مشتركاً بين سائر أفراد الوجود من الواجب والممكن.]

### [الإيراد الأول]

قال: «فلئن قيل: لو صحَّ أن تكونَ حقيقته [أي: حقيقة الطبيعة] المطلقة - من حيث هي مطلقة - قائمةً بنفسها بحسبِ الوجودِ في الأعيان، من غير أن تفتقرَ إلى اقترانها بشيءٍ من المخصّصاتِ والمعيّنات، ويصدقُ عليها الوجوبُ بالذاتِ بالبرهانِ [المتقدّم في المطلب (٦)] لم يتوجّه - بوجهٍ من الوجوه - أن يوردَ هاهنا ما ذكرَ من الاحتمال، ولم يصحَّ منكم [أيها العرفاء] الشروعُ في الجواب.

والتزامُ الجوابِ - مع أنه عدولٌ عن طريقة التوجيه - لا يفيدُ فائدةً سوى تطويلِ الكلامِ وتكثيرِ المقدماتِ، وتمكينِ المخالفِ من المنعِ والنقضِ وتزييفِ البيان<sup>(١)</sup>.

---

(١) هذا إشكال من الخصم على الماتن، متوجّه إلى أسلوبه في البحث، وتقديره: لو صحَّ أن تكون حقيقة الوجود المطلقة قائمة بنفسها في الأعيان من دون أن تفتقر إلى الإقتران بشيء من المخصّصات والمعيّنات، وكان الوجوب الذاتي

## [الإيراد الثاني]

على أنّ نقول: إنّنا نعلم بالضرورة: أنّ كلّ واحدٍ من الوجودات الممكنة العينية الخاصة، من أفراد الوجود العيني المطلق، كما أنّنا نعلم بالضرورة أنّ الوجود الواجب بالذات المنافي [فيكون تمايزه تقابلياً] لكلّ واحدٍ من الوجودات الممكنة الخاصة، من جملة أفرادهِ [أي: من جملة أفراد ذلك الوجود العيني المطلق] <sup>(١)</sup>.

قُلنا: إنّ الذكيّ الحادس يعلم يقيناً أنّ الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج، يمتنع أن يتكوّن [الكون العيني] فيه [في الخارج] بشيءٍ من الكائنات، التي تتكوّن [تلك الكائنات] فيه [أي: في الخارج] به [بالكون

صادقاً عليها بالبرهان المتقدم في المطلب (٦)، لم يكن وجهاً منكم أيها العرفاء الاشتغال بما توجه لكم من احتمالات المنع والنقض الصادرة من الخصم؛ لأنّها غير وجهية من الأساس، كذلك لم يصحّ منكم - أيها العرفاء - الشروع في الجواب على ذينك الاحتمالين؛ إذ إنّ الاشتغال بالجواب - مع أنّه عدولٌ عن طريقة التوجيه - لا ينفع في شيء، بل يكون تطويلاً للكلام وتكثيراً للمقدمات، وبالتالي تمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان.

(١) هذا هو الإيراد الثاني، وتقريره: لو كان الوجود المطلق موجوداً في الخارج، وكان واجباً - كما تدّعون من: أنّ طبيعة الوجود واجبة، يعني حقيقة الوجود من حيث هي هي واجبة - للزم أن لا يكون الوجود العيني المطلق مشتركاً بين الواجب وبين الممكن؛ لأنّ الممكن ممكن، والواجب واجب، والواجب منافٍ لكلّ واحد من الممكنات. والتالي باطل بالوجدان والضرورة؛ لأنّنا نرى الاشتراك (فالإنسان موجود، والسماء موجودة، والأرض موجودة، والله تعالى موجود) فالمقدّم مثله بالبطلان.

العينيّ] وبمقارنته، ولكنّ الجمهور إنّما يعتقدون أنّ حكم مطلقه [أي: مطلق الكون العينيّ] حكم سائر المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية، وينكرون الفرق بين الصورتين [أي: بين حكم الكون العينيّ وحكم غيره من المطلقات من الماهيات التي تحتاج لمقارنة الكون العينيّ كي تتحقّق] ويتبادر إلى أذهانهم الاحتمال المذكور [أي: احتمال أنّ الوجود المطلق لا يوجد في الخارج إلّا من خلال مخصّصات ومعينات].

وحينئذٍ كان إبطال هذا الاحتمال - بعد تسليم كون الإيراد موجهًا - ودفع سائر الشُّبه (المانعة لحصول اليقين والقطع العقليّ في المحلّ الغير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور) يكون مفيداً بالنسبة إلى من هو أشدّ ذكاءً منهم [أي: من جمهور الحكماء] وأبعد عن رذيلتيّ البلادة ورسوخ التقليد الوهميّ والخياليّ، ومن البيّن: أنّ رفع سائر الاحتمالات والشُّبه يكون إعداداً للأذهان الضعيفة [وتنظيفاً لها] أن يلوح لهم الحقّ، ويكون منعاً للحرّكات الفكرية المشوشة عن الاضطرابات المستفادّة من الوسوس العاديّة والتقليدات المنكرة الراسخة في النفوس الطالبة<sup>(١)</sup>.

(١) في بعض النسخ زيادة: «ولا يكون خارجاً عن قانون التوجيه».

وعلى كلّ الأحوال فتقرير الجواب عن الإيرادين المذكورين هو: لقد تقدّم أنّه لا شكّ في أنّ مطلق الوجود موجود في الأعيان بنفسه وبه تتحقّق بقية الكائنات، فكيف يحتاج في تحقّقه إلى ما هو محتاج له؟! ولكن جمهور الحكماء إنّما يعتقدون - بزعمهم - أنّ حكم مطلق الوجود والكون العينيّ كحكم سائر المطلقات المفهومية من الماهيات الحقيقية التي لا تحقّق لها إلّا من خلال أفرادها، فقد أنكروا الفرق بينهما ولم يفرّقوا بين حكم مطلق الوجود السعيّ وبين حكم سائر المطلقات المفهومية، وبالتالي فقد خلطوا بين المطلق المفهوميّ

أقول: هذا إشارة إلى إيرادين صعبين قد استشكلها المستبصرون من أهل النظر، غاية الاستشكال، عند أكثر الأذكياء من المخالفين هما الداء العضال، والحق: أن كلاً منهما [من الإيرادين] عرق يتشعب منه فنون الشغب والجدال، وأصل يتفرع عليه أغصان الشبه وأفنان الإشكال، لا تنحسم مادّتهما إلا بالاستعانة من الحدس القويم، وفكر عن شوائب التعصب والتقليد سليم.

أما الأول منها [أي: من الإيرادين] فمبني على مقدّمة عدوها من المسلّمات؛ لشدة اشتباهها بها، وهي: أن الطبيعة المطلقة - من حيث إنّها مطلقة، عند من ذهب منهم إلى وجودها - لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها بشيء من القيود؛ فإنّ وجود المطلق - على تقدير

---

وبين المطلق الوجودي، تبادر إلى أذهانهم الاحتمال بأن الوجود المطلق لا يوجد في الخارج إلا من خلال مخصّصات ومعينات.

ولما كان الأمر كذلك عندهم، كان إبطال هذا الاحتمال - بعد التنزل والتسليم بتوجهه - ودفع سائر الشبه المانعة من حصول اليقين لهم، مفيداً بالنسبة للذكي منهم؛ إذ إنّ رفع الشبه والاحتمالات من قبيل الإعداد للأذهان حتى يلوح لهم الحق، كذلك هو مفيد في منع الحركات الفكرية المشتتة المشوشة الناتجة من الوسوس والتقليدات الوهمية، وبالتالي فلا يكون الاشتغال بدفع تلك الشبه عدولاً عن قانون التوجيه.

وسياتي منه الردّ على دعوى «ضرورة أنّ كلّ واحد من الوجودات الممكنة العينية الخاصّة من أفراد الوجود العيني المطلق»، ودعوى «ضرورة المنافاة بين وجود الواجب بالذات والوجودات الممكنة الخاصّة» في المطلب القادم.

وجوده في رأيهم - إنما هو وجود المقيّد لا غير<sup>(١)</sup>.

إذا تقرّر هذا فنقول: لو صحّ أن تكون الطبيعة المطلقة، من حيث هي مطلقة - التي هي بديهية التصوّر عند الجمهور - قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها إلى شيء من المخصّصات، ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان، على ما سبق تحقيقه آنفاً، لم يتوجّه بوجه من الوجوه أن يورد هاهنا ما ذكر من الاحتمال، لا منعاً ولا نقضاً.

أما المنع؛ فلا متناع تطرّفه إلى مقدّمتي الدليل حينئذٍ، أمّا [المقدّمة] الأولى [أي: إن حقيقة الوجود لا تقبل العدم] فلائها مبرهنة، وأمّا الثانية [أي: إن كلّ ما لا يقبل العدم لذاته فهو واجب لذاته] فلائها بديهية<sup>(٢)</sup>.

(١) الإيراد الأوّل مبنيّ على مقدّمة عدّها الخصم من المسلّمات؛ لشدة شبهها بالمسلّمات، وهي: أنّ الطبيعة المطلقة من حيث إنّها مطلقة - عند من ذهب من المخالفين إلى وجوده في الخارج، ولكن من خلال أفرادها - لا يمكن أن تكون مطلقة قائمة بنفسها في الأعيان، بدون انضمامها بشيء من القيود؛ لأنّ المطلق بما هو مطلق، والطبيعة بما هي طبيعة - على رأي المخالف - لا يمكن أن يوجد في الخارج بلا قيود ومشخصّات؛ فإنّ وجود المطلق - على تقدير وجوده - إنّما هو وجود المقيّد لا غير، وإلاّ فهو بلا قيود ومخصّصات ومعينات، لا يمكن أن يوجد في الخارج، فالمطلق كالجنس، فإنّ الجنس بما هو جنس مطلق، والمطلق بما هو مطلق من دون التقيّد بشيء من المخصّصات، لا يمكن أن يوجد في متن الأعيان، وإذا أراد أن يوجد فإنّه يوجد ضمن فصل، والنوع - كالإنسان مثلاً - كذلك أيضاً لا يمكن أن يوجد في الخارج، وإذا أراد أن يوجد فيوجد في ضمن فرد.

(٢) فإنّ المخالفين لما بنوا على تلك المقدّمة، قالوا:

وأما النقض؛ فلأنَّ تخلفَ الحكمِ عن الدليلِ إنّما يُتصوّرُ فيما لا يكونُ

لو صحَّ أن تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة - التي هي بديهية التصوّر عند الجمهور - قائمة بنفسها في الأعيان من دون أن تنضمّ إلى شيء من القيود والمخصّصات، فتكون موجودة بوجود أفرادها، هذا أولاً، ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان المتقدّم في المطلب (٦) من: أن حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها، وكلّ ما لا يقبل العدم لذاته فهو واجب لذاته، إذن حقيقة الوجود من حيث هي هي واجبة لذاتها، وهذا ثانياً.

لما كان من الوجيه الدخول في جواب الاحتمالات والإشكالات المتوجّهة للعارف منعاً أو نقضاً، أي ليس من الوجاهة أن يُجاب؛ وذلك لأنّه صحيح إذا كانت مقدّمات البرهان - القائم على أساس مقدّمتين - لا مبيّنة ولا بيّنة يمكن أن يأتي المخالف ويقول: نمنع. أمّا إذا كان البرهان قائماً على أساس مقدّمتين: إحداهما مبيّنة والأخرى بيّنة، فلا يوجد مجال للمنع؛ إذ تكون المقدّمات تامّة حينئذٍ، والمنع باطل من الأساس.

أمّا تطبيقه على الدليل المتقدّم في المطلب (٦) من قوله: «وتقرير ذلك: أن حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها، وكلّ ما لا يقبل العدم لذاته يكون واجباً لذاته. أنتج: أن حقيقة الوجود واجبة لذاتها» وهذا لا يتطرّق المنع إلى مقدّمتيه؛ حيث إنّ مقدّمته الأولى - المشار إليها بقوله: «إنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي لا تقبل العدم» - مقدّمة مبرهنة، برهانها قوله: «وأما الصغرى؛ فلأنّ حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم... إلخ»، وأمّا المقدّمة الثانية - المشار إليها بقوله: «وكلّ ما لا يقبل العدم لذاتها يكون واجبة لذاتها» - فهي بديهية؛ حيث قال هناك: «أمّا الكبرى فظاهرة» فالمنع غير متوجّه للدليل بمقدّمتيه، فلا وجه لردّه وتطويل الكلام فيه.



[ذلك النقض] من أفراد ما استدلّ عليه، والطبيعة الملزومة لما كانت من أفراد المطلق [أي: مطلق الوجود] من حيث إنه مطلق، لا تصلح لأن تكون صورةً للنقض<sup>(١)</sup>.

(١) وأما أنّ النقض فلا يتوجّه إلى دليل العارف؛ لأنّ ما تقدّم في المطلب (٨) تقريراً من الماتن لما يمكن أن ينقض به الخصم على ما اعتقده العارف في وجوب مطلق الوجود، فقال الشارح هناك: «بعد إثبات ما هو الحقّ، أراد [الماتن] أن ينبّه على إبطال ما ذهب إليه المتأخرون من المشائين، ممّا نسبوه إلى الحكماء المحقّقين، تحقيقاً لما مهّده بالبرهان، وتشبيهاً لما أسّسه من البنيان. فإنّهم [أي المشائين] ذهبوا إلى أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصّة التي هي فرد من أفراد الوجود المطلق [العامّ في الذهن]، ومقابل للوجودات الخاصّة الممكنة، إلّا أنّ وجودات الممكنات لها ماهيّات معروضة لها دون الطبيعة الخاصّة الواجبة، فإنّ الوجود نفس ماهيّتها؛ إذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود... فتكون هذه الطبيعة [أي: الخاصّة الملزومة] ممّا انتقض به الدليل المذكور [من الماتن] ضرورة، فلهذا أورد [الماتن] مذهبهم [أي: المخالفين] في صورة النقض الإجمالي عليه»، ثمّ قوى الماتن ذلك النقض في المطلبين (٩) و(١٠) بعدها أخذ برده وإبطاله ابتداءً من المطلب (١١).

وإشكال الخصم هنا - من أنّ النقض لا يتوجّه لدليل العارف فلا وجه لردّه - هو: أنّه لو كان ما قرّره العارف واستدلّ عليه في وجوب مطلق الوجود الذي مرّ معنا في المطلب (٧) صحيحاً، لما توجّه إليه النقض من الخصم فيكون ما احتمله الخصم باطلاً من الأساس؛ ذلك لأنّ النقض - وكما عرفت في شرح المطلب (١٥) - عبارة عن تحلّف الحكم عن الدليل أو تحلّف المدلول عن الدليل، أي إنّ نفس الدليل الذي أجرته أنت وأخذت النتيجة منه يجريه

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يصحُّ للعارف بطرق التحصيل وأنحائه أن يشرع في جواب أمثاله؛ إذ الشروع في جواب ما لا يردُّ على قانون البحث وأساليب المناظرة في قوّة الخطأ. على أن التزام الجواب - مع أنه عدولٌ عن طريقة التوجيه - لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام، وتكثير المقدمات، وتمكين المخالف من المنع والنقض،

الخصم في موردٍ آخر ولكنه لا يعطي نتيجتك، بل يعطي نتيجةً أخرى، وأما فيما نحن فيه فحيث إنَّ العارف استدلَّ على الإطلاق الوجودي والوحدة الشخصية التي لا تعطي مجالاً للغير كي يكون موجوداً؛ مقابلاً لما استدلَّ عليه من الإطلاق، فلا وجود لما هو غير ذلك الوجود المطلق المحيط بكلِّ شيء، وحيث إنَّه لا خارج هناك، فالكلُّ داخل تحت حيطته وشموله، فتكون الطبيعة المزومة - التي نقض بها المشاء - داخلة تحت حيطته ما استدلَّ عليه العارف وهو مطلق الوجود، فلا يمكن للخصم التمسك بهذه الطبيعة المزومة - الداخلة تحت حيطته مطلق الوجود - للنقض على العرفاء، فيكون كلام الخصم باطلاً من الأساس، وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يصحُّ للعارف بطرق التحصيل وأنحائه أن يشرع في جواب أمثاله؛ إذ الشروع في جواب ما لا يردُّ على قانون البحث وأساليب المناظرة في قوّة الخطأ\*.

\* قد يُشكل على هذا البيان: بأنَّ كلام الخصم في الوحدة الشخصية وعدم ثبوتها عنده، فلا يمكن أن نقول له: إنَّ ما نقضت به داخل تحت حيطته ما يقول به العارف؛ لأنَّ الخصم لا يعتقد بمقالة العارف حتى ينفع معه هذا الكلام. ويرد على هذا الكلام: أنَّ البيان المتقدم هو لردِّ كلام الخصم، وكون الخصم لا يعتقد بمقالة العارف، لا يضرُّ بالمسألة شيئاً؛ لأنَّ نقضه بما نقض به باطل، لا أساس له كما هو واضح.

وتزييف البيان، وكلُّ ذلك محذورٌ في قواعدِ الجدلِ وقوانينِ البرهان<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني من الإيرادين، فتقريره:

أنَّه لو صحَّ أن يكونَ الوجودُ المطلقُ من حيثِ إنَّه مطلقٌ واجباً، للزمَ أن لا يكونَ وصفاً مشتركاً بينَ سائرِ أفرادِ الوجود، والتالي باطل.  
أما الملازمةُ فظاهرةٌ [إذ لو كانت الطبيعةُ واجبةً، لما كانت مشتركةً بين الواجب وبين الممكن].

وأما بطلانُ التالي فلأننا نعلمُ بالضرورة: أنَّ كلَّ واحدٍ من أفرادِ الوجوداتِ الممكنةِ العينيةِ الخاصَّةِ هو من أفرادِ الوجودِ العينيِّ المطلق.  
كما أتانا نعلمُ بالضرورة: أنَّ الوجودَ الواجبَ بالذاتِ المنافيَّ لكلِّ واحدٍ من الوجوداتِ الخاصَّةِ - منافيةً أحدِ القسمينِ للآخر - أيضاً من جملةِ أفرادِه [أي: من جملةِ أفرادِ الوجودِ العينيِّ المطلق]<sup>(٢)</sup>.

(١) يعني لما كان برهان العارف مبنياً على مقدّمتين؛ إحداهما مبيّنة والأخرى بيّنة، لم يصحَّ للعارف بطرق التحصيل وأنحائه وضوابطه أن يشرع في جواب أمثال هذا الاحتمال، من المنع والنقض؛ ذلك لأنَّ الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث وأساليب المناظرة يكون أشبه بالخطأ في البحث، فالجواب غير وجيه، ولا ينبغي الخوض فيه؛ لأنَّه تطويل للكلام بلا طائل، وتكثير للمقدّمات، وتمكين المخالف من المنع والنقض، وتزييف البيان، وكلُّ ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين البرهان.

(٢) وبيان هذا الإيراد: لو صحَّ أن يكون الوجود المطلق من حيثِ إنَّه مطلق واجباً، يعني مع حيثية الإطلاق يكون واجباً - كما هو مدعى الوحدة الشخصية - للزم أن لا يكون الوجود المطلق وصفاً مشتركاً بين سائر أفراد الوجود من الواجب والممكن؛ لأنَّه إذا كانت الطبيعة واجبة فمن الواضح أنَّه لا معنى لأن تكون

ثم إن هاتين الشبهتين لما فيهما من المقدمات المقبولة المألوفة لأكثر أفهام الأذكياء - سيما تلك المقدمة التي هي مبنى الشبهة وأساسها [وهي أن الطبيعة المطلقة من حيث إنها مطلقة، لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها إلى شيء من القيود] - يحتاج دفعهما [تلك الشبهتين] إلى نوع من الحدس؛ إذ به يتخلص الذكي اللبيب من ربة الخطايات المقبولة والجدليات المموهة والساذجة، وبسنوجه [ذلك الحدس] تنحل عقود التقليديات والاعتقادات الراسخة، لما فيه [أي: الحدس] من الخلوص عن شوائب التصرفات التعميلية، الناشئة [تلك التصرفات] من القوى الإدراكية العملية [كالوهم والخيال] عند اقتناص المطالب النظرية، ولما فيه [أي: الحدس] من الرسوخ والطمأنينة اللازمة للعطايا الوهبيّة الامتنائية، وكانت النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجدبة في غيره<sup>(١)</sup>.

مشتركة بين الواجب وبين الممكن. والتالي باطل؛ لأننا نجد بالضرورة والوجدان: أن هذا الوجود العيني المطلق - أي مفهوم الوجود الذي يحكي عن هذه الموجودات - له فرد هو الواجب، وله أفراد أخرى هي الممكنة، كما نعلم بالضرورة: أن الوجود الواجبي بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الخاصة، منافاة أحد القسمين للآخر أيضاً من جملة أفراد هذا الوجود المطلق.

ثم إن هاتين الشبهتين، وكلا الإيرادين لهما أصل واحد، وهو الخلط - الذي وقع به المستشكل - بين الكلي المفهومي والكلي السعي، وإن المطلق المفهومي إذا أراد أن يوجد في الخارج، لا بد أن يوجد مقترناً مع القيود المخصّصات، وإن المطلق المفهومي مشترك بين الواجب وبين الممكن.

(١) أي: إن الحدس في الفكريات والعقليّات عند أهل النظر، كالجدبة في

فلهذا قال في الجواب: «إِنَّ الذَّكِيَّ الحَادِسَ يَعْلَمُ يَقِينًا: أَنَّ الكُونَ العَيْنِيَّ الكَائِنَ بِنَفْسِهِ فِي الخَارِجِ (الذي وجودُ سائرِ الأشياءِ فِي الخَارِجِ إِنَّمَا هُوَ بِإِشْرَاقِ بَارِقَةٍ مِنْ بَوَارِقِ نَوْرِهِ [نور الكون العينيّ] وظهورُها بتناثرِ لمعةٍ مِنْ لَوَامِعِ ظُهُورِهِ) يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَكَوَّنَ [أي: ذلك الكونُ العينيّ] فِي الخَارِجِ بِشَيْءٍ مِنْ الكَائِنَاتِ الَّتِي [أي: الكائنات] إِنَّمَا تَتَكَوَّنُ فِيهِ [في الخارج] بِهِ [أي: بالكون العينيّ] وبمقارنته»<sup>(١)</sup>.

الشهوديّات عند أهل العرفان، فالحدس لا يحتاج إلى حركة ما بين المطلوب والمبادئ، والجذبة لا تحتاج إلى السلوك وطَيّ الطريق؛ ولذا اعتمد الماتن على الحدس في إفهام المطلب هنا، وهو ناظر في خطابه هنا إلى ما أوماً إليه في المطلب (٤) المتقدّم.

(١) وبيانه: أنّ صاحب الحدس يعلم يقيناً أنّ الكون العينيّ الكائن بنفسه في الخارج لا بمقارنة غيره، أي: لا أنّه موجود في الخارج بمقارنة غيره - لا كالكليّ المفهوميّ الذي لكي يوجد في الخارج، لا بدّ أن يقارن غيره - لا، ليس الأمر كذلك، فإنّ الوجود الذي هو كليّ سعي، يختلف حكمه عن الكليّ المفهوميّ؛ إذ إنّ وجود سائر الأشياء في الخارج، إنّما هو بإشراق بارقةٍ من بوارق نور هذا الكون العينيّ، وظهور الأشياء في الخارج إنّما هو بتناثر لمعة من لوامع ظهور هذا الكون العينيّ. فمثل هذا الكون العينيّ، يمتنع أن يتكوّن في الخارج بسبب شيء من الكائنات، التي إنّما تتكوّن في الخارج بهذا الكون العينيّ، وبمقارنة هذا الكون العينيّ، فكيف يُعقل أن يكون ذلك الكون العينيّ - الذي لا تتكوّن الأشياء في الخارج إلّا بمقارنته إيّاها - محتاجاً إلى غيره من المقارنات كي يتحقّق في الخارج؟!!

## [التعريض بجمهور الحكماء]

ثم إنَّ وضوح هذه المقدمة [وهي الفرق بين حكم الكلِّي السعي وحكم الكلِّي المفهومي، وأنَّ الأوَّل يتحقَّق بنفسه في الخارج وتتحقَّق به الكائنات] في مبادئ العقول لما بلغ مبلغاً لا يرتاب فيه من له أدنى تمييز - فضلاً عن السابقين في مضمار غوامض العقليَّات ومغالتي اليقينيَّات - [لما كان كذلك] أراد أن يُنبِّه على مرامي سهام سهوهم ومواطئي خطوات خطيئهم؛ اعتذاراً منهم على وقوعهم في هذا الخطأ الفاحش والغلط الظاهر، ومن نفسه [أي: واعتذاراً من الماتن] على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم من المنع والنقض، بقوله: «ولكنَّ الجمهور إنَّما يعتقدون أنَّ حكم مطلقه [أي: الكون العيني] حكم سائر المطلقات».

وتقرير ذلك: أتهم [أي: جمهور الحكماء] لما رأوا أنَّ لسائر المطلقات حكماً، وهو أنَّ وجوده [ذلك المطلق] في الخارج لا يتحقَّق إلاَّ بعد تخصُّصه بالفصول المقومة والعوارض المشخَّصة - وبالجملة: إنَّما ينضمُّ إليه الوجود الخارجي، ويتقوم به في ضمن أفرادِه - حسبوا: أنَّ الوجود نفسه أيضاً من هذا القبيل، فحكموا أنَّ المطلق منه لا يكون قائماً بنفسه، فلا يصلح للواجبيَّة، ويجب أن يكون له مخصَّص ومقوم، حتى يتقوم في الخارج ويصلح للواجبيَّة<sup>(١)</sup>.

(١) أي: إنَّ جمهور الحكماء من المشائين لما خلطوا بين أحكام المطلقات، ولم يفرِّقوا بينها، حسبوا أنَّ الطبيعة المطلقة من حيث إنَّها مطلقة، لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها بشيء من القيود؛ لأنَّ المطلق بها هو مطلق والطبيعة بها هي طبيعة - على رأي المخالف - لا يمكن أن توجد

ومثل قياسهم هذا في المشاهدات، كمثلي من زعم في المبصرات من المحسوسات أنه لما لم يمكن إدراك شيء منها بدون أن يظهرها نور من الأنوار - وذلك الإظهار إنما يتم بعد أن يكون لذلك المحسوس سطوح متلوثة - فذلك النور أيضاً؛ لأنه من المبصرات، يجب أن يكون ظهوره بنور آخر بشرائطه [وهي أن تكون له سطوح متلوثة]، إلا أن الوهم لما كان ليس له دخل في المشاهدات، لم يقع شك للمشاهدين في المثال المحسوس، حتى لو أورد هذه الشبهة على الأعمى، لم يبعد أن يعجز عن الجواب، بخلاف المسألة المبحوث عنها [والفرق بين الكلّي السعي والكلّي المفهومي] فإنها لما كانت من المعاني العقلية، كان الأمر فيها بالنسبة إلى أكثر العقول العديمة البصيرة الواقعة تحت حكمي الوهم والخيال، كما وقع للأعمى، فيما أورد عليه من المثال<sup>(١)</sup>.

في الخارج بلا قيود ومشخصات؛ فإن وجود المطلق - على تقدير وجوده - إنما هو وجود المقيّد لا غير، وإلا فهو بلا قيود ومخصّصات ومعينات، لا يمكن أن يوجد في الخارج، فالمطلق كالجنس، فإن الجنس بما هو جنس لا يمكن أن يوجد في الخارج إلا بانضمامه إلى النوع والفصل، كذلك المطلق بما هو مطلق من دون التقيّد بشيء من المخصّصات، لا يمكن أن يوجد في متن الأعيان، وإذا أراد أن يوجد فإنه يوجد ضمن فصل. والنوع - كالإنسان مثلاً - كذلك أيضاً لا يمكن أن يوجد في الخارج، وإذا أراد أن يوجد فيوجد في ضمن فرد؛ ولهذا فقد حسبوا أن الوجود المطلق كذلك أيضاً لا يكون قائماً بنفسه، وإنما يحتاج إلى ما يقوم به في الخارج، كالماهيات الحقيقية التي لا تتعيّن إلا بانضمامها إلى الكون العيني؛ ولذا فهو لا يصلح للواجبية إلا إذا تقوم بغيره على رأيهم.

(١) هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، من قبيل من زعم: أن كلّ شيء

وهذا من جملة حِكَمِ الله البديعة، أن جعل الوهم حارساً لحضرتِه المنبِعة أن يكونَ شريعةً لكلِّ بصيرةٍ حولاءٍ وفطانيةٍ بتراءٍ، إلَّا لعبادِه المخلصين الذين فتح اللهُ بصيرتَهم بنورِ اليقين، حتَّى رأوا الحقَّ على ما هو عليه بنوره المبين: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾، اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطانِ عليهم سلطان<sup>(١)</sup>.

لكي يُبصر يحتاج إلى نورٍ حتَّى يُبصر، وإلَّا إذا لم يكن نور، فلا يُبصر الشيء، وحيث إنَّ النور أيضاً من الأمور المحسوسة؛ فلـكي يُبصر يحتاج إلى نور يُبصر به، فيلزم التسلسل. فهؤلاء وقعوا في مثل هذه المغالطة؛ حيث إنَّ كلَّ شيء يحتاج إلى النور لكي يُبصر، ولكنَّ النور ظاهرٌ بذاته مظهرٌ لغيره، فهو لا يحتاج إلى غيره كي يُبصر، ولكنَّ الوهم لما لم يكن له دخل بالمشاهدات والمحسوسات، لم يقع شكُّ من المشاهدين في مثال النور لأنَّه من المحسوسات (رغم أنَّه لو أُوردت هذه الشبهة على الأعمى، لما استبعدنا أنَّه ربَّما يعجز عن الجواب؛ لأنَّ هذه المسألة ستكون عنده من العقليَّات لا الحسيَّات؛ إذ لا بصر له، وبالتالي سيتدخل الوهم فيها) ومثال النور يختلف عن مسألة الوحدة الشخصية، والفرق بين الكلِّي السعي القائم بنفسه في الأعيان، والكلِّي المفهومي المحتاج إلى ما يتقوم به في الأعيان؛ فإنَّ مسألة الوحدة الشخصية لما كانت من المعاني العقلية، كان الأمر فيها بالنسبة إلى أكثر العقول العديمة البصيرة الواقعة تحت حكمي الوهم والخيال، كما وقع للأعمى، فيما أُورد عليه من المثال.

(١) فإذا كان الوهم مانعاً لأهل العقول أن يصلوا إلى الحقيقة، فلماذا خلقه الله تعالى؟ أجاب: بأنَّ الله تعالى إنَّها خلق الوهم لكي يكون حارساً لمقامه الرفيع المنيع، فلا يبلغه كلُّ أحد؛ لأنَّه ليس كلُّ أحد يستطيع أن يُحيط بتلك المعارف؛



هذا كلامٌ وقعَ في البين، فلا بُدَّ أن نرجعَ لما نحنُ بصدده، ونقولُ:  
 إثمٌ لما لم يُفَرَّقوا بينَ المطلقِ هذا [أي: حقيقة الوجود من حيث هي  
 هي] وغيره من المطلقاتِ - حتَّى اعتقدوا [أي: الجمهور من الحكماء] أنَّ  
 حكمَ مطلقِ الوجودِ في عدمِ تحقُّقه إلَّا في ضمنِ المقيّد، حكمٌ سائرِ المطلقاتِ  
 [المفهوميّة] من الماهيّاتِ الحقيقيّةِ العينيّةِ المُبهمَةِ في نفسها المتحقّقةَ بغيرها<sup>(١)</sup> -

إذ ليس بالضرورة أن كلّ من فُتِحَ له معارف التوحيد يتحمّل تلك المعارف،  
 وهذا من جملة حكم الله البديعة: أن جعل الوهم حارساً لحضرتة المنيعه عن  
 أن تكون شريعة لكل بصيرة حولاء وفطانة بتراء، وهذا شبيه بما قاله الشيخ  
 الرئيس ابن سينا في آخر النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات:  
 «جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلّا واحد  
 بعد واحد؛ ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفل، عبرة  
 للمحصّل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتهم نفسه لعلّها لا تناسبه، وكلّ ميسرّ  
 لما خلّق له» وهذا بخلاف الوهم بالنسبة لعباد الله المخلصين الذين فتح الله  
 بصيرتهم بنور اليقين، حتّى رأوا الحقّ على ما هو عليه بنوره المبين.

(١) فقد اعتقدوا أنّه كما أنّ المطلقات المفهوميّة والماهويّة لكي تتحقّق لا بدّ أن  
 يقترن معها غيرها من مخصّصات ومعينات، كماهيّة الجوهر، وماهيّة الإنسان،  
 وهكذا، فإنّ الجوهر مثلاً - بما هو جوهر - لا يمكن أن يتحقّق في الخارج، إلّا  
 في ضمن العقل، أو النفس، أو الجسم، فلا يمكن أن يوجد عندنا إنسان بما  
 هو إنسان في الخارج، وإذا وجد الإنسان فلا بدّ أن يكون ضمن أفراده من زيد  
 وعمرو وغيره، فلا بدّ لتلك الماهيّات المهمة إذا أرادت أن يكون لها تحقّق  
 عينيّ، أن يكون هناك شيءٌ مقترنٌ معها. كذلك الوجود المطلق - حسب ظنّ  
 الخصم - لكي يوجد في الخارج لا بدّ أن يقترن معه غيره، ولكنّ هذا قياسٌ مع

لا يبعد أن يُبادر إلى أذهانهم الاحتمال المذكور، وهو: أن الواجب يجب أن يكون من الموجودات الخاصة والمتعينية الجزئية، وإلا يلزم أن يكون الواجب مما لا يقوم بنفسه في الخارج، بل يحتاج في تحقُّقه وقيامه في الخارج إلى غيره<sup>(١)</sup>.

الفارق؛ لأننا نتكلم في المطلق الوجودي والكلّي السعي، وهم يتكلمون في الكلّي المفهومي.

(١) فإن منشأ إيمان حكماء المشاء بأن الواجب لا بد أن يكون تعيناً في قبال التعينات الأخرى، هو أنهم اعتقدوا أن الواجب لو كان مطلقاً لما وجد، فلا بد له من التعيين حتى يوجد، ولا بد له من شيء يميزه عن غيره تميزاً تقابلياً، فيكون فرداً في قبال الأفراد الأخرى، ومن هنا قالوا في الإيراد الثاني المتقدم: «فإننا نعلم بالضرورة: أن كل واحد من أفراد الوجودات الممكنة العينية الخاصة، هو من أفراد الوجود العيني المطلق، كما أننا نعلم بالضرورة: أن الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الخاصة، منافاة أحد القسمين للآخر...» أي: إن مفهوم الوجود المشترك العام مشترك بين الواجب والممكن، وإن هذا الوجود الواجب منافٍ للوجود الممكن، والممكن منافٍ لذلك الواجب.

وبعبارة أخرى: إننا يوجد عندنا وصف مشترك، وهو مفهوم الوجود العام، وهذا هو المقسم، ويوجد تحته قسمان: قسم منه واجب، وقسم منه ممكن، والواجب واحد والممكن متعدد، فيكون التمايز بينهما تمايزاً تقابلياً لا تمايزاً إحاطياً؛ ولذا فهم إنهم ذهبوا إلى ذلك؛ لأنهم وجدوا أنهم إذا قالوا: إن المطلق موجود لما كان هناك وصف مشترك، وحيث إن المطلق لا يمكن أن يوجد في الخارج إلا إذا تعين، إذن فالواجب تعين، وباقي الممكنات تعينات أخرى،

وحينئذٍ كان إبطال هذا الاحتمال [أي: احتمال أن يكون الواجب من الموجودات الخاصة] بعد تسليم كون الإيراد موجهاً على سبيل التنزل، لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه، بل دفع سائر الشبه (المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحل غير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور) إنما يكون مفيداً بالنسبة إلى من اختص منهم بفضل الذكاء، فيكون التزامه في نظر التعليم واجباً؛ وذلك أن جمهور أهل العقل من المناظرين إنما يعتكفون عند المسلمات والنظريات غير المحتاجة إلى شيء غير ترتيب الضروريات والأوليات.

وأما أمثال هذه المقدمات [التي يحتاج لها الاعتقاد بالوحدة الشخصية] المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكري إلى ضرب من الحدس والذوق، فتكون في غاية البعد عن طباعهم، فلا بد من دفع الشبه المانعة لعروجهم إلى مراقبي الحقائق، وذلك [دفع الشبه المانعة] وإن لم يكن مفيداً بالنسبة إلى كلهم [أي: جمهور الحكماء] لكن يكون مفيداً بالنسبة إلى من هو أشد ذكاء منهم، وأبعد عن رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي.

وتعين الواجب يقع في أول سلسلة علل الوجود، ولا يمكن أن يكون في وسطها أو غيره مثلاً وبالتالي لا يمكن أن يكون عالياً في دنوه ودانياً في علوه، فخلق المخلوق الأول، والأول خلق الثاني وهكذا، وإذا نسبنا إليه فعلاً من الأفعال، لا يُنسب إليه مباشرة، وإنما يُنسب إليه بالواسطة وغير ذلك من اللوازم؛ وما هذا إلا لأنهم لم يستطيعوا أن يميزوا بين المطلق السعي والمطلق المفهومي؛ ولهذا السبب - أي خلطهم بين المطلق السعي والمطلق المفهومي - صار من الواجب أن نخوض في دفع هذا الاحتمال، وسائر الشبه، وهذا غير خارج عن قانون التوجيه كما سينبه.

وهذا تلويحٌ بأنَّ الكلامَ في هذه الرسالة ليس مع الجمهورِ من أهلِ النظر، بل مع مَنْ اختصَّ منهم بمزيدِ الذكاءِ وفضلِ التفطنِ، ومع هذا كلُّه يكونُ له حدسٌ قويٌّ وكشفٌ ذوقِيٌّ<sup>(١)</sup>.

ثمَّ لو سلَّم أنَّ دفعَ هذا الاحتمالِ لا توجيهَ له بالنسبةِ إلى المخالفينَ من المناظرين، لكن من البيِّن: أنَّ دفعَ سائرِ الاحتمالاتِ والشُّبهِ الممكنةِ الوردِ بالنسبةِ إلى الطالبينَ والمسترشدِين، يكونُ إعداداً لأذهانهم الضعيفة، أن يلوحَ لهم الحقُّ [في مسألة الوحدة الشخصية للوجود] ويكونَ [دفعُ الاحتمالِ المذكور] منعاً للحركاتِ الفكريةِ المشوشةِ لهم [أي: لهؤلاء الطالبين والمسترشدِين] عن الاضطراباتِ المستفادَةِ [تلك الاضطرابات] من الوسواسِ العاديَّةِ والتقليداتِ المنكرة، الراسخةِ في نفوسهم القابلةِ الطالبة<sup>(٢)</sup>.

ولا شكَّ أنَّ التعرُّضَ لما يوجبُ تنظيفَ المحلِّ عن العقائدِ التقليديَّةِ الراسخة، وما يوجبُه من الحركاتِ المشوشةِ المانعةِ (الذي هو هاهنا بمنزلةِ رفعِ الموانع، المعبرَّ عنه بالتخلية) واجبٌ في نظرِ التعليمِ والتعلُّم، كما أنَّ

(١) كما مرَّ منه التصريحُ بذلك في المطلب (٤) المتقدِّم بقوله: «... ثمَّ إنّما خصَّصَ خطاب الوصيةِ بإخوان التحصيل - أعني المستبصرين بطريق أهل النظر - لقرب استعدادهم إلى اقتناص المعارف الذوقية، واستيهاهم لاستفاضة الكمالات الحقيقية، بترقيهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية، إلى المعاني العقلية والمعارف الكلية، وخلاصهم عن ربة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس أحكام الجزئيات الوهمية بالحقائق الكلية...».

(٢) وهذا التنزُّل هنا، يكون على سبيل إعدادِ المقتضي وتهبته، فإنَّ قوله المتقدِّم: «... لكن يكون مفيداً...» مرتبط بالتخلية، وقوله: «ثمَّ لو سلَّم...» مرتبط بالتخلية.

التعرُّض لما يوجب إعداد المحلِّ من المقدمات اليقينية (التي هي [تلك المقدمات] للاستفاضة، بمنزلة المقتضي المسمى بالتحلية) واجبٌ في هذا النظر [أي: في نظر التعليم والتعلم]<sup>(١)</sup>.

(١) كما نبّه عليه في المطلب (٢) من بداية الكتاب من: أنّ التصفية والتخلية في طريق العارفين بمنزلة إفادة النظر في طريق الاستدلال.



## المطلب (٢٣)

[ في إبطال كون الوجود الخاص الممكن من أفراد الوجود المطلق، وإبطال

القول بالمنافاة بين الوجود الواجب والوجودات الخاصة الممكنة ]

قال: «ومن الضروري أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة. على أن الوجود الخاص الممكن الذي ذكر [في المطلب المتقدم] لو أُريدَ به معروض شيء من هذه التعيينات والصفات والأحوال من غير اعتبارها [تلك التعيينات والأحوال الموجودة بالعرض] معه [مع الوجود الخاص الممكن] فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات. ولو أُريدَ به [الوجود الخاص الممكن] شيء من هذه العوارض الموجودة بالعرض، من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات، فلا نُسلم أنه [أي: هذا الوجود الممكن على هذا الفرض] فرد من أفراد الوجود المطلق [لأنه سيكون عدماً حينئذ؛ لأن الماهية معدومة بدون اعتبار الوجود معها]. ولو أُريدَ به [بالوجود الخاص الممكن] مجموع الأمرين [أي: الوجود الخاص والعوارض] فلا نُسلم إمكان وجود مثل هذا المجموع في الأعيان. وحينئذ كان امتناع الأفراد الذهنية هاهنا في الأعيان بالذات. ولو أُريدَ به [الوجود الخاص الممكن] معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضه، أي مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود في الأعيان، كان كل واحد من الوجودات الخاصة، بل جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات، كثيراً بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات. وحينئذ، لم يكن للوجود المطلق أفراداً ذاتيةً مختلفةً بحسب الوجوب والإمكان والامتناع.

وأما القول بالمنافاة التي ذهب إليها، فلا طائل تحته؛ لما سبق تقريره من قبل<sup>(١)</sup>.

(١) هذا شروع في ردّ ما تقدّم من الخصم في المطلب المتقدّم، وبيانه: أنّه لما تقدّم الكلام في المطلب السابق في ثلاث نقاط هي؛ أولاً: ادّعاء الضرورة في المتنازع فيه وهو: أنّ الوجودات الخاصّة الممكنة من أفراد الوجود العينيّ المطلق. ثانياً: مناقشة جعل الوجودات الخاصّة الإمكانية من أفراد الوجود المطلق. ثالثاً: القول بالمنافاة بين الوجود الخاصّ الواجبيّ وسائر الوجودات الإمكانية وتمايزهما بالتمايز التقابليّ، لما كان كذلك، شرع الماتن في هذا المطلب في الجواب عن تلك النقاط الثلاث.

ففي النقطة الأولى يُناقش دعوى الضرورة ويُبطلها، وفي الثانية يُثبت أنّه لا يوجد عندنا فردٌ ممكن للوجود، يعني لا يوجد عندنا وجودٌ إمكانيّ، وهذا إثبات الوحدة الشخصية؛ لأنّه بناءً على الوحدة الشخصية للوجود، فالوجود واحد لا ثاني له. وفي الثالثة يقول: صحيح أنّا أنكرنا أن يكون للوجود أفرادٌ متعدّدة، ولكنّ هذا لا ينافي أن يكون له أفرادٌ بالمجاز والعرض، يعني يكون التمايز بينها وبين الواجب تمايزاً إحاطياً.

أمّا الجواب عن النقطة الأولى: إنّ ادّعاء الضرورة في مورد النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة النظر؛ إذ قولنا: كلّ بديهيّ لا يتنازع فيه، ينعكس إلى: كلّ ما يتنازع فيه لا يكون بديهيّاً، ولما حصل النزاع فيما نحن فيه فيكون غير ضروريّ، كما سيأتي التصريح به من الشارح.

وأما عن النقطة الثانية: فإنّ المراد بالوجود الخاصّ الممكن الذي جعله الخصم من جملة أفراد مطلق الوجود: إمّا أن يراد به معروض شيء من هذه التعيّنات والماهيات والصفات والأحوال، من غير اعتبار تلك التعيّنات العارضة



أقول: هذا إشارة إلى جواب الثاني من الإيرادين المذكورين<sup>(١)</sup>. ولما كان

والأحوال الموجودة بالعرض معه، فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات كما تقرّر.

أو يراد به شيء من هذه الماهيات والتعيّنات والعوارض الموجودة بالعرض، من غير اعتبار المعروض الذي هو الوجود الموجود بالذات، فلا نسلم أنّ هذا الوجود الممكن على هذا الفرض فرد من أفراد الوجود المطلق؛ لأنّه سيكون عدم حينئذٍ؛ لأنّ الماهية معدومة بدون اعتبار الوجود معها.

أو يراد به مجموع الوجود الخاصّ العارض والعوارض معاً على نحو الجزئية والتركيب، أي المركّب من العارض والمعروض، فلا نسلم إمكان وجود مثل هذا المركّب؛ ضرورة امتناع كون الوجود جزء شيء من الماهيات في الأعيان. كذلك يلزم على هذا التقدير أن يكون امتناع الأفراد الذهنية في الخارج بالذات، فيلزم حينئذٍ اختلاف أفراد الوجود بالامتناع والوجوب، وقد ثبت استحالته في المطلب (١١).

أو يراد به معروض شيء من تلك العوارض على نحو العروض، أي مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود في الأعيان، كان كلّ واحد من الوجودات الخاصّة، بل جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات كثيراً بحسب النسب والإضافات الممكنة الزائدة على الذات. وهذا لا ينفع الخصم في إشكاله إذ هو ما يعتقد به العارف وهو لا يثبت فرداً إضافياً للوجود المطلق، بل غايته أن يكون له مظاهر وشؤون.

(١) وتقرير الإيراد المذكور - على ما تقدّم - هو: أنّه لو كانت طبيعة الوجود المطلقة واجبة، لما كانت وصفاً مشتركاً بين الواجب وبين الممكن، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

السائل [أي: الخصم] ادعى الضرورة في المتنازع فيه<sup>(١)</sup>، يُمكن دفعه بأن ادعاء الضرورة في محل النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة النظر؛ إذ قولنا: كلُّ بديهي لا يُتنازع فيه، ينعكس إلى: كلُّ ما يُتنازع فيه لا يكون بديهيًا، لكن يكون مجادلةً، والشبهة بإدتها باقية بحالها<sup>(٢)</sup>.

فالجواب الحاسم لمادة الشبهة أن يُقال<sup>(٣)</sup>: إنَّ الوجود الخاصَّ الممكن

(١) حيث قال - على ما في متن المطلب المتقدّم -: «إنَّا نعلم بالضرورة: أنَّ كلَّ واحد من الوجودات الممكنة العينيَّة الخاصَّة، من أفراد الوجود العينيِّ المطلق، كما إنَّا نعلم بالضرورة: أنَّ الوجود الواجب بالذات المنافي لكلِّ واحد من الوجودات الممكنة الخاصَّة، من جملة أفرادها».

(٢) أي: وبالتالي يدخل في باب الجدل، وتبقى الشبهة على حالها من دون جواب.

(٣) إذن يجب أن يكون هناك جوابٌ حاسمٌ لأصل الشبهة والإشكال، لا على طريق الادعاء والزعيم.

وقبل الدخول إلى أصل الجواب، لابدَّ هنا من تقديم مقدّمة هي: أنَّ الذهن ولأنسه بالماديات، يجعل الماهية والتعيّن موضوعاً ويحمل عليه الوجود، فيجعل الحجر مثلاً موضوعاً والوجود محمولاً، فيقول: الحجر موجود، ولكن هذا كله - بناء على أصالة الوجود - من باب عكس الحمل؛ إذ المعروف هو الوجود حقيقة، والماهية والتعيّن يأتي ليُحصّص هذا المعروف الذي هو الوجود، وهذا الوجود إذا عرضته الحجرية يكون وجوداً حجرياً، وإذا عرضته المائية يكون وجوداً مائياً، فإذاً يوجد عندنا معروض حقيقة وهو الوجود، ويوجد عندنا عارض وهي التعيّنات.

وعليه، فعندما يقول الخصم: بأنَّ الوجود وصفٌ مشتركٌ بين الواجب والممكن، وله أفرادٌ واحدٌ منها واجب والأخر ممكنة، بخلاف قول العارف الذي يقول

- الذي هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعيينات والإضافات والأحوال النسبية العدمية - لا يمكن أن يكون من أفراد الوجود المطلق؛ وذلك لأن المراد بالوجودات الخاصة - التي هي أفراد الوجود المطلق [على الفرض] - لا يخلو [المراد] من أن يكون [هو] معروض تلك التعيينات بدون اعتبار العارض معه [أي: مع المعروض] أصلاً، أو تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها [أي: مع العوارض] أصلاً، أو يكون المراد به [أي: الوجود الخاص الممكن] هو المعروض مع اعتبار العارض. وحينئذ، لا يخلو [المراد في هذا الفرض الثالث] من أن يكون اعتبار العارض على سبيل العروض أو الجزئية [فيكون في الفرض الثالث صورتان].

فحصل هاهنا أربعة أقسام لا مزيد عليها عقلاً ووجوداً، ولا يمكن على شيء من التقادير - أن يكون للوجود المطلق أفراداً هي ممكنة في ذاتها؛ وذلك لأنه لو أريد بها [أي: الوجودات المخصوصة بالتعيينات والإضافات و...] معروض شيء من هذه التعيينات والصفات والأحوال، بدون اعتبارها [أي: اعتبار التعيينات والأحوال] معه [أي: مع الوجود الخاص الممكن] - الذي هو القسم الأول من الأقسام الأربعة - فهو بالحقيقة محض

---

بأن الوجود واحد واجب لا يقبل التعدد، فالعارف يقول هنا: ما المقصود من الوجود الممكن الذي جعله الخصم فرداً من أفراد مطلق الوجود هنا؟ فهو لا يخلو من أحد أقسام أربعة لا مزيد عليها عقلاً وخارجاً، حصرها الشارح حصراً عقلياً، كلها باطلة، فيكون الإشكال بأن الممكن من أفراد الوجود المطلق باطل أيضاً؛ لبطان جميع الأقسام المحتملة، فيكون مطلق الوجود واحداً لا أفراد متعددة له.

الوجود الواحد الواجب بالذات<sup>(١)</sup>.

ولو أُريدَ بها [أي: الوجودات المخصوصة بالتعيينات والإضافات و...] شيءٌ من العوارض الموجودة بالعرض [إذ وجودها بالغير؛ لأنها ممكنة لا واجبة] من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها - الذي هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة - فلا نُسلّم أنها [الوجودات الخاصة الممكنة] فردٌ من أفراد الوجود المطلق؛ ضرورةً أنّها [أي: العوارض الموجودة بالعرض] معدومةٌ بالذات بهذا الاعتبار، فكيف يصحّ أن يصدق عليها الوجودُ بهو هو، حتّى تكون من أفرادِه؟! فإنّ أفراد الوجود إنّما هو الموجود لذاته، الصادقُ مفهوم الوجود عليه بهو هو<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا هو القسم الأوّل وتقريره: أن يكون مراد الخصم من الوجود الخاصّ الممكن المعروض بما هو معروض من دون اعتبار العارض، والمعروض بما هو معروض هنا، هو محض الوجود، والوجود واحد غير متعدّد، واجب بالذات، فلا فرد له أصلاً.

(٢) هذا هو القسم الثاني وتقريره: أن يكون مراده من الفرد الممكن العارض من غير اعتبار المعروض معه، ولكنّ العارض بما هو عارض من دون اعتبار المعروض، معدوم بالذات لا موجود؛ لأنّ العارض هو الماهية. فإذا كان مرادهم من الممكن، هو هذا العارض من غير معروضه، الذي هو الوجود الموجود بالذات، فالعارض من غير معروضه معدوم لا وجود له، وإذا كان معدوماً بالذات، فكيف يصحّ أن يصدق عليه الموجود بهو هو، يعني والماهية من غير اعتبار الوجود لا يُقال إنّها موجودة، فكيف تكون فرداً من أفراد الوجود المطلق حتّى يكون هذا الوجود الخاصّ الإمكانيّ من أفراد الوجود المطلق؟! فإنّ فرد الوجود ومصداقه إنّما هو الموجود لذاته، وهذه غير

ولو أُريدَ بها [أي: الوجوداتِ المخصوصةِ بالتعييناتِ والإضافاتِ و...]  
مجموعُ الأمرينِ - أي المركَّبُ من العارضِ والمعروضِ، الذي هو القسمُ  
الثالثُ من الأقسامِ - فلا نُسلِّمُ إمكانَ وجودِ مثلِ هذا المركَّبِ؛ ضرورةً  
امتناعِ كونِ الوجودِ جزءَ شيءٍ من الماهياتِ في الأعيانِ، على ما تقرَّرَ عندهم<sup>(١)</sup>.  
وحينئذٍ، يلزمُ على هذا التقديرِ [أي: القسمِ الثالثِ] أن يكونَ امتناعُ  
الأفرادِ الذهنيَّةِ في الأعيانِ [أي: في الخارجِ] بالذاتِ، فيلزمُ حينئذٍ اختلافُ  
أفرادِ الوجودِ [بالامتناعِ والوجوبِ] وقد ثبتَ استحالتُهُ<sup>(٢)</sup>.

#### موجودة لذاتها.

(١) هذا هو القسم الثالث وتقريره: أن يكون المراد من الوجودات الخاصة  
الممكنة، هو العارض والمعروض بنحو أن يكون العارض جزءاً، يعني يكون  
المراد هو هذا المركَّب من العارض والمعروض، ولكن ثبت في محله: أن  
الوجود ليس بجزء في مركَّب، بل هو بسيط ليس بمركَّب.  
(٢) هذا إشكال آخر على الخصم في تقرير القسم الثالث بقطع النظر عن  
استلزامه التركَّب أو الجزئيَّة، وحاصله: أن استحالة بعض الأفراد في الخارج  
ووجوب بعضها، يستلزم اختلاف أفراد الحقيقة بالذات، وهو محال؛ إذ قد  
تقدَّم في المطلب (١١) أن امتناع بعض الأفراد ووجوب البعض الآخر دليل  
على كون الحقيقة الجامعة ممكنة الوجود لا واجبة؛ إذ لا يُعقل اختلاف أفراد  
الحقيقة الواجبة؛ فإذا وجدنا: أن بعض الأفراد واجبة وبعض الأفراد ممتنعة،  
إذن لا بد أن يكون ممكناً بالذات؛ لأنه إذا كان الوجوب ذاتياً فكلُّ الأفراد  
لا بد أن تكون واجبة، وإذا كان الامتناع ذاتياً فكلُّ الأفراد لا بد أن تكون  
ممتنعة، وحيث نجد أن فرداً موجوداً بنحو الوجوب، وفرداً ممتنعاً، إذن لا  
الوجوب ذاتي ولا الامتناع ذاتي، فيكون ممكناً بالذات.

فإن قلت: إنما يلزم المحال لو كان [ذلك الفرد] ممتنعاً مطلقاً، أما إذا كان ممتنعاً في الخارج فقط، فلا نسلم استحالتَه.

قلت: ما يكون فرداً للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود بهو هو، لا بد وأن يقتضي الوجود لذاته، فيستحيل أن يكون مقتضياً للعدم في مرتبة من مراتبه<sup>(١)</sup>.

ولو أُريدَ بها [أي: الوجودات المخصوصة بالتعيينات والإضافات و...] معروض شيءٍ من تلك العوارضِ من حيث هو معروضها، أي: مع اعتبار

(١) هذا إشكال من الخصم على التقرير المتقدم في القسم الثالث وحاصله: أن تصوير كون الممكن هو المركب من المعروض والعارض، وإن كان مستحيلاً في الخارج إلا أنه ليس بمستحيل مطلقاً وفي كل المراتب، فهو معقول ذهنياً، وإذا صار معقولاً ذهنياً، يعني يكون موجوداً في الذهن - وإن كان ممتنع الوجود في الخارج - وإذا كان موجوداً في الذهن، إذن يلزم أن يكون للوجود فردان، فرد منه موجود في الخارج وهو الواجب، وفرد منه موجود في الذهن، وإن كان ممتنعاً في الخارج، وعليه لا يلزم إشكال التركب في الخارج، وبه يثبت فرد آخر للوجود غير واجب وهو الممكن.

وأجاب عنه: بأن ذلك الفرد - الذي يقول به الخصم - إذا أراد أن يكون فرداً للوجود المطلق، يجب أن يصدق عليه الوجود بهو هو، فلا بد له أن يكون موجوداً في جميع المراتب، وأن يكون مقتضياً للوجود لذاته - وإلا لما كان فرداً للوجود المطلق الواجب لذاته - وإذا كان مقتضياً للوجود لذاته، لا يُعقل أن يكون في مرتبة من المراتب - وهي مرتبة الخارج - مقتضياً للعدم لذاته، وبالتالي فهذا الفرد غير ممكن من الأساس، فلا يصحّ النقض به، وسيأتي جواب الماتن عن نفس هذا الإشكال في المطلب القادم.

هذا العارضٍ معه من حيث هو عارضٌ [لا من حيث هو جزء] على ما هو الموجودُ في الأعيان؛ فإنَّ الموجودَ في الأعيان من الوجوداتِ الخاصَّةِ إنّما هو ملحقاتُ تلك التعيُّناتِ - وهو القسمُ الرابعُ من الأقسامِ المذكورة - فيكونُ كلُّ واحدٍ من الوجوداتِ الخاصَّةِ متَّحداً مع الآخرِ بالذاتِ بهذا الاعتبارِ [أي: اعتبار القسم الرابع] بل مجموعُها [أي: كلُّ واحدٍ من تلك الوجوداتِ الخاصَّةِ] ليس إلاً أمراً واحداً واجباً بالذاتِ [ظهر بها] فإنَّ ما بالذاتِ [وهو الواحد] لا يتغيَّرُ بلحوقِ اللواحقِ والعوارضِ [لإطلاقه السعي] فإنَّ الوحدةَ هي الذاتيةُّ له [أي: ذلك الأمرِ الواجبِ بالذاتِ] والكثرةُ [الإضافيَّةُ] إنّما هي لواحقٌ عرضتْ له [لذلك الواحدِ بالذاتِ] بحسبِ صفاتٍ معدومةٍ بالذاتِ، موجودةٍ بالعرضِ [لأنَّ الوجودَ ليس ذاتياً لها] فيكونُ المتَّصفُ بالإمكانِ ليس إلاً هذه اللواحقُ المعدومةُ الزائدةُ على الذاتِ<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو القسم الرابع من الأقسام المحصورة عقلاً المتقدِّمة، وهو: أن يكون المراد من الوجوداتِ الخاصَّةِ الممكنة: العارض مع المعروض، ولكن لا بنحو الجزئيَّة - كما في القسم الثالث - بل على سبيل العروض.

ولكنَّ هذا الفرض لا يمكن أن يُستنتج منه: أنَّ العارض فرد من أفراد الوجود المطلق، وإنَّما أقصى ما يُثبت: أنَّ العارض شأن من شؤون الوجود المطلق.

وإذا كان مراد الخصم أنَّ هذا الممكن شأن من شؤون ذلك المطلق السعي، فلا محذور في ذلك، ولكن هذا لا يُثبت فرداً إضافياً للوجود المطلق، أي لا يُثبت فرداً متميزاً عن الواجب تمايزاً تقابلياً، والعارف لا يُنكر المغايرة مطلقاً، بل يُنكر أن تكون المغايرة بنحو التمايز التقابلي؛ لأنَّ الوجود واحد بالوحدة الذاتية، فلا تكثُر له؛ وإلاً للزم أن لا تكون الوحدة ذاتية، والتعدُّد في المظاهر لا يؤدِّي إلى تعدُّد الوجود، فإنَّه لسعته وإطلاقه وقهاريته عندما يوجد في أيِّ

شأن من شؤونه، فإنه يصبغ ذلك الشأن ولا ينصبغ به، فهو في السماء إله وليس سماء، وهو في الأرض إله وليس أرضاً، فهذه الوحدة وهذه الحقيقة باقية أينما يذهب، فهي هي، ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول: ﴿... فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥). وهذا يختلف عن مفهوم الشيء؛ فإنّ مثل مفهوم الشيء أينما تولّى فهو ذلك الشيء، يعني إذا وليت إلى الشجر فهو الشجر، وإذا وليت إلى السماء فالشيء سماء، وإذا وليت إلى الأرض فالشيء أرض، أما عندما نأتي إلى الله تعالى، فأينما تولّوا فتمّ وجه الله تعالى.

وعلى هذا الأساس اتّضح:

أولاً: أنّ حقيقة الوجود واحدة ويستحيل عليها التكثر.

وثانياً: أنّ هذه الشؤون جميعاً لها نحو من الاتّحاد؛ لأنّها جميعاً صورة ذي الصورة وشؤون ذلك المتشّئن. وحيث إنّ صاحب الصورة واحد، فالصور جميعاً يكون لها لسان مشترك ونحو من الاتّحاد، كما لو وقفت في غرفة وحولك مرآة مزلّعة مسدّسة ومخمّسة فستكون لك صور وشؤون بعدد تلك المرآة، ولكنّ الحقيقة واحدة ليست إلا أنت لا غير، وكلّ ما رأيته في المرآة تجلّيات تلك الحقيقة الواحدة. فالوجود المطلق كذلك أيضاً إنّما هو حقيقة واحدة تجلّت وظهرت في شؤون متعدّدة، وعليه فتلك الشؤون ليست أفراد تلك الحقيقة، بل هي صورها وشؤونها، وكلّ ما هنالك أنّا نتكلّم في مستوى العلم الحسوبيّ، ولم نر صاحب الصورة، فعندما نأتي إلى هذه الصور نحسبها أفراداً متعدّدة في قبال تلك الحقيقة الواحدة، أمّا من يدرك هذه الحقيقة - بالشهود أو بالبرهان - فيقول: ليس في الدار غيره ديار، أي: وجود واحد لا غير، وكلّ ما عداه عبارة عن شؤونه وصوره وآياته.



قال الشيخ جوادى آملي في تعليقه له فيما نحن فيه: «هذا من غرر ما في هذه الرسالة، وبيانه: بأن المطلق الماهوي والكلّي الطبيعي لا يكون بذاته واحداً، ولا كثيراً، كما لا يكون بذاته موجوداً ولا معدوماً، فلذا يوجد في الذهن واحداً وفي العين كثيراً، فيكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً، وذلك كالجوهر، حيث إنّه ماهية مطلقة لا تكون بذاتها واحدة ولا كثيرة، بل تقبل الوحدة كما تقبل الكثرة، وعند التكثر تصير كثيرة حقيقةً وتتحد مع الكثرات واقعاً، ولذا تصير في الشجر عين الشجر وفي الحجر عين الحجر، وهكذا تقترن بالفصول وتقترن هي معها أيضاً، وأما الإطلاق السعي والوجود المطلق فهو بذاته واحدٌ كما أنّه بذاته موجود، ولا يقبل التكثر أصلاً كما لا يقبل العدم؛ لأنّ الوحدة الذاتية تمتنع أن تزول بحدوث الكثرة، كما يستحيل أن تجتمع مع الكثرة؛ ولذا لا تتحد مع شيء من الكثرات كما لا يتحد معها شيءٌ منها.

ويتربّب على هذا الأصل أنّه مع كلّ شيء بلا اتّحادٍ ولا حلول، ولذا لا يصير عينَ شيءٍ، ولا يصير شيءٌ عينه، بل هو مع كلّ شيء كما هو في نفسه؛ ولذا يُقال: هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، كما أنّه في نفسه حقّ وإله، وهكذا هو الذي في الشجر إله وفي الحجر إله، لا أنّه في الشجر شجر، كما في الجوهر، ولا أنّه في الحجر حجر كما كان الجوهر كذلك، فتحصّل: أنّ المطلق الوجودي واحدٌ ذاتاً بلا تكثرٍ ولا اتّحادٍ ولا حلول»\*.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الوجودات الخاصّة الممكنة والفرد الممكن، إذا كان المعروض بلا عارض فهو واحد ولا وجود للممكن، وإذا كان العارض من غير المعروض فهو عدم لا وجود له، وإذا كان المركّب منها فهو مستحيل؛

\* عين نضّاخ: ج ٢، ص ١٦١.

فتقرَّر من هذا التحقيق: أنه لا يمكن أن يكون للوجود المطلق من حيث إنه وجودٌ مطلقٌ، أفراداً ذاتيةً مختلفةً بحسب الوجوب والإمكان والامتناع؛ ضرورةً أن الوحدة الحقيقية هي الذاتية له [أي: للوجود المطلق، وحيث إن الوحدة ذاتيةً له، فلا تكثر له إلا بنحو الكثرة الإضافية].

وهذا الكلام يُفيدك زيادةً تبيين لما مهَّدنا لك في المقدمة، من أن الإمكان إنما يعرَّض باعتبار ظاهر العلم، والوجوب باعتبار ظاهر الوجود، وبين ظاهرهما فرقٌ ظاهر<sup>(١)</sup>.

وأما القول بالمنافاة بين الممكن والواجب، فمبنيٌّ على تعدُّد أفراد الوجود، واختصاص فردٍ منه بالوجوب دون غيره، وقد عرفت ما فيه من

لاستلزامه الجزئية، وإذا كان المعروض مع العارض من حيث هو معروض فهذا صحيح، ولكنه لا يُثبت فرداً للوجود المطلق.

(١) فإنه قال في نهاية المقدمة [في بعض خصائص اعتبارات الوحدة]: «فاعلم أن أحد اعتباري الوحدة - وهو الحقيقي منها - هو معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه أولاً... فحقيقة الوجود حيث تظهر لا تظهر إلا به... وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه... والوجوب إشارة إليه. والثاني من الاعتبارين - وهو النسبي منها - هو الذي تلاحظ فيه الرقائق الارتباطية الراجعة إلى العين الواحدة. ولا شك أنه إنما تلحق [تلك الرقائق] الوجود بعد اعتبار لحوق العلم إياه [فهو قبل العلم لا وجود لها] فهو الذي تقتضيه الطبيعة العلمية أولاً وتظهر به أحكامها، والإمكان إشارة إليه» إذن فالوحدة النسبية منشؤها العلم. وقد تقدّم مثله في نهاية المطلب (٢٠) وسيأتي تفصيله في المطلبين (٣٠) و(٣٥).

الخلل فيما سبق من البيان، فلا حاجة لتطويل الكلام به<sup>(١)</sup>.

(١) هذه النقطة الثالثة من البحث في إبطال القول بالمنافاة - على ما ادّعاه الخصم - أي: أن يكون التمايز بين الواجب والممكن تمايزاً تقابلياً، وبطلانه واضح مما تقدّم؛ فإنه مبني على تعدّد أفراد الوجود المطلق، فيكون فرد منه واجباً وفرد آخر ممكناً، واختصاص فرد من الوجود بالوجوب دون غيره، وقد عرفت ما فيه من الخلل، وهو: أن هذا مرجعه إلى التمايز التقابلي، وهو مستحيل بناءً على الإطلاق الذاتي والوحدة الذاتية. فتحصل من كلّ ما تقدّم: أنّ الوجود واحدٌ واجبٌ لا يقبل التعدّد، والنقض بأنّ الممكن من أفراد الوجود المطلق باطل؛ لبطلان جميع الأقسام المحتملة، فيكون مطلق الوجود واحداً لا أفراداً متعدّدة له، بل له شؤون وصور.



## المطلب (٢٤)

[في دفع ما يمكن إيراده على القول بامتناع اختلاف أفراد الوجود المطلق  
في الوجوب والامتناع، وبيان أن الكون الذهني هو الكون العيني وإنما  
التمايز اعتباري]

قال: «فلئن قيل: إنَّ الوجودَ الذهنيَّ - الذي يمتنعُ أن يوجدَ في الأعيانِ -  
فردٌّ من أفرادِ الوجودِ المطلقِ الذي يكونُ من جملةِ أفرادِهِ [أي: من جملةِ أفرادِ  
الوجودِ المطلقِ] الفردُ العينيُّ الواجبُ بحسبِ الذاتِ.  
قلنا: إنَّ الكونَ الذهنيَّ هو الكونُ العينيُّ بالذاتِ، وإن كان مغايراً له  
بالاعتبار؛ فإنَّ عروضَ المعاني العقليةِ [الموجودة بالعرض لا بالذات] إنما  
هو للوجودِ العينيِّ في بعضِ مراتبه، أو بشرطِ اتصافِهِ [أي: الوجودِ العينيِّ]  
بصفاتٍ أُخرَ عارضةٍ له [للوجودِ العينيِّ].  
ولا اعتبارَ هاهنا بالموجوديةِ بالعرضِ التي تعرضُ المعاني العقليةِ، مثلَ  
عروضها [الموجوديةِ] لسائرِ الماهياتِ وجميعِ النسبِ والصفاتِ والأحوالِ؛  
إذ الكلامُ هاهنا إنما هو في الوجودِ الموجودِ بنفسِهِ الواجبِ بالذاتِ»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا المطلب معقود لتقرير ما يمكن للخصم أن يتمسك به للرد على القسم  
الثالث من الأقسام الأربعة المتقدمة الذكر، والذي قرره الماتن وشرحه  
الشارح هناك بقوله: «وحيثُ يلزم... أن يكون امتناع الأفراد الذهنية في  
الأعيان بالذات، فيلزم حيثُ اختلاف أفراد الوجود وقد ثبت استحالته»،  
وقد ثبتت استحالة اختلاف أفراد الوجود المطلق في المطلب (١١) لأنَّ  
اختلاف أفراد الوجود بالوجوب والامتناع يلزم منه إمكانها جميعاً.

أقول: هذا إيرادُ نقضٍ على ما بُرهنَ عليه، من امتناعِ اختلافِ أفرادِ الوجودِ المطلقِ في الوجودِ والإمكانِ والامتناعِ. وتقريرُهُ: أنَّ الوجودَ الذهنيَّ فردٌ من أفرادِ الوجودِ المطلقِ [عند المشائي] لأنَّه قسمٌ من أقسامه، مع أنَّه [الوجود الذهني] يمتنعُ أن يوجدَ في الأعيانِ من حيثُ هو كذلك [أي: من حيث هو وجود ذهني] وإلا يلزمُ أن لا يكونَ وجوداً ذهنيّاً، كما أنَّ الواجبَ أيضاً فردٌ من أفرادِ الوجودِ المطلقِ، مع أنَّه يجبُ أن يكونَ موجوداً في الأعيانِ بحسبِ الذاتِ، فيلزمُ اختلافُ أفرادِهِ في الوجودِ والامتناعِ<sup>(١)</sup>.

وتقرير الإشكال هنا هو: إنَّ الوجود المطلق عنوان يصدق على فردين هما الوجود الذهني الذي يمتنع أن يوجد في الخارج من حيث هو وجود ذهني وإلا لا يكون وجوداً ذهنيّاً، كما أنَّ من أفراد ذلك الوجود المطلق الفرد الواجب الذي يجب أن يوجد في الخارج بحسب الذات، وعلى هذا يلزم اختلاف الوجود بالوجوب بالنسبة للواجب والامتناع بالنسبة للوجود الذهني، وبالتالي لا يكون الاختلاف مستحيلاً....

وحاصل الجواب عن هذا النقض: أنَّ الوجود الذهني هو الكون العيني بالذات، والاختلاف بينها بالاعتبار؛ إذ الوجود الذهني شأن من شؤون الكون المطلق ومظهر من مظاهره، فلا يصحَّ النقض به علينا. ثمَّ إنَّ كلامنا في الوجود الحقيقي القائم بنفسه، لا في الوجود الاعتباري الذي هو من قبيل المعاني العقلية التي تعرض الكون العيني، مثل عروض الموجودية لسائر الماهيات، فلا يصحَّ النقض علينا بهذا الوجود الاعتباري.

(١) هذا تقرير لإيراد الخصم، نقضاً على الاستحالة المذكورة في البرهان المتقدم في المطلب السابق، وبيانه: أنَّ العارف قال باستحالة اختلاف أفراد حقيقة

لا يُقال: الذي يمتنع أن يوجد في الخارج، الكائن في الذهن من حيث إنه كائن في الذهن [أي: الصورة الذهنية] لا الكون الذهني الذي هو من قبيل الأعراض [والأوصاف] الخارجية؛ فإن الكون الذهني عبارة عن حصول الصورة العقلية، ولا شك أنها [أي: الصورة العقلية] من حيث هي عارضة للعقول موجودة في الخارج.

لأننا نقول: الصور العقلية هي العوارض للعقول [وهو الأمر الذي نقض به الخصم على العرفاء] وأما ما تكون فيها [أي: في العقول] فأمر آخر غير نفس الصورة إنما اعتبره [ذلك الأمر الآخر] العقل عند ملاحظته [أي: العقل] لها [أي: لتلك الصورة] ملاحظة تكونها فيه [أي: تكون الصورة في العقل]. ولا شك أن ذلك [اللحاظ وتلك الملاحظة] إنما وقعت في الدرجة الثانية من التعقل [وكلامنا في المعقول الأولي] فيمتنع حينئذ أن يكون لها [أي: للصورة] وجود في الخارج، ويلزم الاختلاف المذكور وجوباً وامتناعاً [من أن بعض الأفراد ممتنعة وبعضها واجبة، المتقدم في المطلب السابق]<sup>(١)</sup>.

الوجود المطلق؛ لاستلزامها أن تكون الحقيقة ممكنة الوجود لا واجبة بالذات، فأورد عليهم الخصم نقضاً بالوجود الذهني الذي يمتنع أن يوجد في الأعيان بما هو ذهني؛ وإلا لزم أن لا يكون وجوداً ذهنياً، وهو فرد من أفراد الوجود المطلق؛ إذ الوجود إما ذهني أو خارجي، وهو ممتنع وجوده في الأعيان، وعندنا فرد آخر من أفراد الوجود المطلق، وهو الواجب بالذات في الأعيان، فلزم اختلاف الأفراد، فلا معنى للاستحالة المذكورة.

(١) لما نقض الخصم على العارف بالوجود الذهني، ربما يرد على نقضه المذكور إشكال، فأراد الشارح أن يردّ هذا الإشكال تقوية لذلك النقض قبل الخوض في جوابه التام، وحاصل الإشكال هنا: أن الممتنع الحصول في الخارج إنما هو الكائن

في الذهن، لا الكون الذهني الذي هو من قبيل الموجودات الخارجية الحاصلة في الذهن؛ إذ العقل موجود خارجي فكل ما حصل فيه يكون موجوداً كذلك أيضاً، وبالتالي يكون الوجود الذهني بهذا الاعتبار موجوداً في الخارج أيضاً لا ممتنعاً. بعبارة أخرى: إن مفاد نقض الخصم على العارف هو: أنا يوجد عندنا فرد خارجي وهو الواجب بالذات، ويستحيل أن يكون ذهنيًا، ويوجد عندنا فرد ذهني، ويستحيل أن يكون خارجيًا، والمستشكل على النقض هنا يقول: لا يوجد عندنا فرد ذهني يستحيل أن يكون خارجيًا؛ إذ إن الفرد الذي تقولون أنه ذهني إنما هو وصف للنفس، والنفس أمر خارجي، فيكون ذلك الوصف أيضاً أمرًا خارجيًا، إذن فيكون الفرد الذهني مرتبةً من مراتب الخارج، وليس ممتنع الحصول في الخارج.

وحاصل الرد على هذا الإشكال: أن ما يتحقق في الذهن تارة يلحظ باعتباره وصفًا من أوصاف النفس وهو بهذا اللحاظ من الموجودات الخارجية، ولكن الكلام ومحل النزاع هو الصورة الذهنية والموجود في الذهن بما هو موجود ذهني، أي هذا الفرد من أفراد الوجود المطلق بما هو مقيد بقيد الذهن، وهو بهذا اللحاظ يمتنع أن يكون له وجود في خارج، وبالتالي فيتحقق الاختلاف بين الفردين من أفراد الوجود المطلق المستدعي لإمكانه.

بعبارة أخرى: إن الناقض نقض بشيء والمستشكل أشكال بشيء آخر، فالناقض نقض بالصورة الموجودة في العقل، وهذه الصورة لا يمكن أن توجد في الخارج بأي حال من الأحوال، كالكلّي الموجود في الذهن مثلاً، فإن الكلّي موجود في العقل، ويستحيل أن يكون موجوداً في الخارج، والمستشكل إنما أشكال على الناقض: بأن هذه الصورة لو نظرت إليها نظرةً ثانويةً فهي وصف للنفس، والنفس خارجي، فهو خارجي، فما نقض به الناقض هو الصورة



وجوابه: أن الكون الذهني هو الكون العيني بالذات، وإن كان مغايراً له بالاعتبار<sup>(١)</sup>.

وتحقيق هذا الكلام موقوفٌ على تمهيدٍ مقدّمة، وهي:

### [ في أحوال الوجود المطلق وشؤونه الذاتية ]

إنَّ الوجودَ المطلقَ بالمعنى الذي ذهبَ إليه المحققون، لا على ما اصطَلَحَ

العقلية التي لا يمكن أن توجد في الخارج بحال، وما أشكل به المستشكل هو مأل هذه الصورة وأتمها وصف للنفس، لا أن تلك الصورة صارت خارجية، وأحدهما غير الآخر، فالإشكال غير وارد.

(١) هذا جواب أصل النقص بالوجود الذهني المتقدّم، وحاصل الجواب: أنَّ الكون الذهني هو الكون العيني بلا فرقٍ إلّا باعتبار الملاحظة واللحاظ، فالوجود ليس له إلّا فردٌ واحدٌ وهو الواجب، والوجود واحد لا ثاني له، ولكنَّ هذا الوجود الواجب له شؤون ومظاهر وتجليات ومجال، واحدة من مجاله ومظاهره هذه المرتبة التي تُسمّى بالوجود الذهني، فالوجود الذهني ليس فرداً في قبال الوجود الواجب، والتمايز بينهما تمايز تقابلي. لا، بل الوجود الذهني مرتبة وشأن ومجلى ومظهر من مظاهر ذلك الوجود الواحد الشخصي الواجب. وإنَّما وقع الخلط عند الناقض؛ لأنَّ الكون العيني له اصطلاحان، فتارة يُطلق بالمعنى الأعمّ ويُعنى به الوجود بما له من الشؤون، وأخرى يُطلق بالمعنى الأخصّ ويُراد به مرتبة من مراتب ذلك الوجود، فإذا أطلقته بما له من جميع المراتب والشؤون، فيشمل الكون الذهني أيضاً، أمّا إذا أطلقته بالمعنى الأخصّ فيقع الوجود الذهني أو الكون الذهني في قبالة، فيتصوّر أنّ له فردين، وهذا منشؤه ذلك الخلط.

عليه المتأخرون - كما نبّهت عليه في المقدمة - له أحوالٌ أوّليّةٌ يسمونها [المحقّقون من العرفاء] بهذا الاعتبارِ شؤوناً ذاتيّةً؛ لاقتضاءها [أي: لاقتضاء تلك الأحوال] أن تظهرَ الذاتُ بحسبِها [أي: بحسب تلك الأحوال] <sup>(١)</sup>.

(١) والوجود بالمعنى الذي ذهب إليه المحقّقون يعني: بإطلاقه الوجوديّ والوحدة الشخصية للوجود والحقيقة الواحدة التي لها شؤون ومظاهر، في قبال ما اصطلح عليه المتأخرون من المشائين، والذي يعني: المطلق بالإطلاق المفهومي المتباين الأفراد.

وهذا الوجود المطلق وهو الوجود اللا بشرط المقسمي، له أحوالٌ أوّلية، قبل أن نصل إلى عالم الكثرة، يُسمّون هذه الأحوال الأوّلية - باعتبار عالم الوحدة ومرتبة الواحدية\* - شؤوناً ذاتيّةً؛ إمّا لاقتضاء الأحوال أن تظهر الذات بحسبها، أو قل: إنّ الذات اقتضت أن تظهر بحسب هذه الأحوال، فتكون الذات منصبةً بأحكام هذه الأحوال، والمراد من الانصبغ هنا: أنّ هذه الذات تظهر وتتجلّى من خلال أحكام تلك الأحوال؛ فإنّ من الواضح أنّه عندما نصل إلى عالم التجلّي والمظاهر، فإنّ الذات لا تظهر بذاتها، بل تظهر من خلال أحكام تلك الأحوال والشؤون، واقتضاء الذات ذلك؛ إظهاراً لكمالاتها الأسائيّة اللازمة للكمال الذاتيّ.

وشؤون الذات تلك مختلفة بحسب الحيطّة والقرب الذاتيّ؛ فبعضها أوسع وبعضها أضيق وجوداً بحسب مقدار الأثر الذي يظهر منه، فكلمًا كانت الآثار التي تظهر من هذا الشأن أوسع وأكثر فهو أوسع وجوداً، وكلمًا كانت الآثار أقلّ فهو أضيق، فاسم الشافي مثلاً شأن من الشؤون الإلهيّة، ولا يترتب

\* انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ٣٤٥.

عليه إلا الشفاء، بخلاف الرازق مثلاً، فإنه أوسع من الشفاء؛ لأن الرزق قد يكون شفاءً، وقد يكون علماً، وقد يكون عطاءً، وقد يكون ولدًا صالحاً، وهكذا الرازق يقع تحت اسم الرحمن، فتكون الرحمة أوسع، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أوسع الأسماء والصفات وهي القدرة، والعلم، والحياة، حتى نصل إلى الاسم الأعظم «الله»، فكلما كانت تلك الأسماء أوسع وجوداً وأكثر أثراً، فهي أقرب إلى الذات، وهذا القرب ليس هو القرب المكاني وإنما هو القرب الوجودي.

فبعض تلك الشؤون كليّات، مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات التي تحتها بالفعل ومحيط بها، وتُسمى تلك الشؤون الكلية بالمراتب، ولا يمكن ظهور الذات - إذا أرادت أن تظهر - بالأبعد من هذه المراتب إلا بعد ظهورها بالأقرب من هذه المراتب، وعالم العقل والأرواح أقرب العوالم إلى الذات، ثم عالم المثال حتى تصل إلى عالم الحس، فإذا أرادت الذات الظهور، فأول ما تظهر تظهر بعالم العقل، وبتوسطه تظهر بعالم المثال، وبتوسطها تظهر بعالم الحس والمادة؛ وذلك لأن الظهور متدرّج في تلك المراتب بحسب القرب إلى الذات، ولكن ذلك كله إنما هو ظهور الذات؛ لأنه بناء على الوحدة الشخصية لا يوجد في الدار غيره ديار.

وهذه المراتب مسماة عند أهل التحقيق من العرفاء بالمجالي والمظاهر، ويُعبّر عن الوجود في هذه المرتبة بالكون العيني، كما كان عندنا وجودٌ خارجيٌّ في قبال الوجود الذهني، فالكون العيني أيضاً قد يُطلق على جميعها، وقد يُطلق على عالم الحس فقط فيُقابله؛ وعليه فللكون العيني اصطلاحان؛ الأول: هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي، والثاني: هو الوجود في مرتبة عالم الحس. وأما معنى المراتب الكلية فيقصدون بها: «مراتب التجليات، ولهذا تسمى بالمجالي والمظاهر الكلية وهي ستة:

المرتبة الأولى: مرتبة الغيب المغيّب وتسمّى مرتبة الغيب الأولى وهي التعيّن الأولى... سمّي بذلك لانتفاء كلّ ما سوى الله بالكليّة في هذه المرتبة الأولى، حيث كان الله ولا شيء معه؛ لأنّ هذه المرتبة هي عين الوحدة الحقيقيّة الماحية للكثرة بالكليّة؛ لتنافيها، فسمّيت هذه المرتبة بالغيب المغيّب؛ لانتفاء ظهور الحقّ فيها لغير ذاته، من جميع الأشياء كلّها علماً ووجداناً؛ لانتفاء أعيان الأشياء كلّها علماً في هذه المرتبة انتفاءً مطلقاً.

المرتبة الثانية: مرتبة الغيب المطلق وتسمّى مرتبة الغيب الثاني وهو التعيّن الثاني...، سمّي بذلك لغيبه كلّ شيء كونيّ فيه عن نفسه وعن مثله لانتفاء صفة الظهور للأشياء في هذه المرتبة عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في هذه المرتبة لكونها هي حضرة العلم الأزلي، فظهرت للعالم بها لا لأنفسها. المرتبة الثالثة: مرتبة الأرواح وهي مرتبة ظهور الحقائق الكونيّة البسيطة المجرّدة عن المادّة ظهوراً لنفسها ومثلها بحيث تكون الأرواح في هذه المرتبة مدركة لأعيانها ولتمييزات حقائقها.

المرتبة الرابعة: مرتبة عالم المثال وهي مرتبة وجود الأشياء الكونيّة المركّبة اللطيفة التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

المرتبة الخامسة: مرتبة عالم الأجساد وهي مرتبة وجود الأشياء الكونيّة المركّبة الكيفيّة التي تقبل التبعيض والتجزّي، وتسمّى مرتبة الحسّ وعالم الشهادة.

المرتبة السادسة: هي المرتبة الجامعة لجميع المراتب، وذلك هو حقيقة الإنسان الحقيقيّ الكامل؛ فإنّه هو الجامع للجميع بحكم مظهريته للبرزخية الأولى.

... ودليل الحصر [في الستّ] هو أنّ مراتب الظهور والتجلي لا تخلو: إمّا أن يكون مجليّ ومظهوراً يظهر فيه ما يظهر للحقّ وحده من غير أن يظهر شيء من ذلك لشيء سواه من الكائنات، أو تكون تلك المجاليّ مظهرّاً يظهر فيه ما

يظهر للحقّ تعالى وللأشياء.

فالأول يسمّى مرتبة الغيب؛ لغيبية كلّ شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله؛ إذ لا ظهور فيها لشيء إلا للحقّ، إلا أنّ الغيبة وانتفاء الظهور للأشياء على وجهين: فأما الوجه الأوّل، فهو أن تكون الغيبة وانتفاء الظهور للأشياء؛ لانتفاء أعيانها بالكلية، حيث كان الله ولا شيء معه، كما عرفت أنّ ذلك هو حال التعيّن الأوّل الذي هو عين الوحدة الحقيقية الماحية للكثرة، وفي هذه المرتبة ينتفي ظهوره تعالى للأشياء بالكلية علماً ووجداناً؛ لانتفاء أعيانها بالكلية، وهذا المجلي هو التعيّن الأوّل والمرتبة الأولى من الغيب وهو المسمّى بالغيب المغيب وبالغيب المنيع وأمثال ذلك. وأمّا الوجه الثاني من الغيب وانتفاء الظهور للأشياء فهو أن يكون ذلك انتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتمييزها وثبوتها في العلم الأزلي، وظهورها للعالم بها لا لأنفسها ولأمثالها... وهذا المجلي والمظهر هو التعيّن الثاني، وعالم المعاني، والمرتبة الثانية، ثمّ إنّّه لما اشتركت هذه المرتبة والتي قبلها في انتفاء ظهور ما فيها لما سوى الحقّ عزّ وعلا، عمّهما اسم الغيب... فهذا ما نقول في قسمي مرتبة الغيب التي يكون ما يظهر فيها إنّما يظهر للحقّ وحده.

وأما ما يكون مجليّ ومظهراً يظهر فيه ما يظهر للحقّ وللأشياء الكونية أيضاً فذلك على ثلاثة أقسام؛ لأنّ ذلك المظهر والمجلى: إمّا أن يكون مظهراً أو مجليّ يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمّى مرتبة الأرواح، أو يكون مظهراً ومجليّ يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركّبة، فإن كانت لطيفة بحيث لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتيام فذلك المجلي والمظهر الذي هو محلّ ظهورها يسمّى مرتبة المثال، وإن كانت كثيفة تقبل ذلك فمجلاها ومحلّ ظهورها تسمّى مرتبة الحسّ وعالم الشهادة

وإن شئت قلت: لاقتضاء الذات أن تظهر بحسبها [أي: بحسب تلك الأحوال] منصبةً بأحكامها [أي: بأحكام الأحوال في تعيينها] إظهاراً لكلماتها [أي: لكلمات الذات] الأسمائية اللازمة للكمال الذاتي، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله<sup>(١)</sup>.

وعالم الأجسام، فهذه خمس مراتب كلبية. ثم إن الإنسان الحقيقي الكامل والأكمل هو الجامع للجميع بحكم مظهريته للبرزخية الأولى...»\*.

(١) نكتة: في بيان الكمال الذاتي والأسمائي.

اعلم أن الكمال الذاتي مرتبط بعالم الوحدة ومقام الذات، والكمال الأسمائي مرتبط بعالم الكثرة وما عدا مقام الذات، واعلم أن عالم الكثرة عند أهل المعرفة ليس بالضرورة هو عالم الخلق؛ لأن عالم الكثرة ينقسم عندهم إلى ما يرتبط بالصقع الربوبي والتعينات الحقية والكثرة العلمية في التعيين الثاني، وإلى ما يرتبط بما هو خارج الصقع الربوبي، وهي التعينات الخلقية والكثرة العينية فيما يأتي بعد التعيين الثاني، والأول من عوالم الكثرة: هو عالم الأسماء ولوازمها من الأعيان الثابتة، أي: ما يرتبط بالفيض الأقدس، والثاني من عوالم الكثرة: عالم الخلق وعالم ما سوى الله تعالى، وعالم ما سوى الصقع الربوبي وما يرتبط بالفيض المقدس.

ولذا نراه جمع في قوله: «إظهاراً لكلماتها الأسمائية» لأنه مرتبط بعالم الكثرة، ولكنه أفرد بقوله: «اللازمة للكمال الذاتي»؛ لأنه مرتبط بعالم الوحدة، وقد مرّ بعض الكلام عن هذا في المقدمة، وسيأتي تفصيله ابتداءً من المطلب (٢٨).

\* لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص ٥١٨.

وتلك الشؤون المسماة في مرتبة أخرى بالأعيان الثابتة، وباعتبار آخر بالأسماء، مختلفة بحسب الحيطه والقرب الذاتي، بعضها كليات [بالمعنى العرفاني والسعة الوجودية] مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات التي تحتها بالفعل، تُسمى بالمراتب، ولا يمكن ظهور الذات بالأبعد منها [أي: من تلك الشؤون والمراتب] إلا بعد ظهورها [أي: الذات] بالأقرب [من تلك الشؤون والمراتب] ضرورة أن الظهور متدرج في تلك الكليات من عالم الأرواح والمثال، إلى أن يتم بعالم الحس، وهي المرتبة الأخيرة من كليات المراتب المسماة عند أهل التحقيق بالمجالي، والوجود في هذه المرتبة يعبر عنه في عرف آخر بالكون العيني.

وإذا عرفت هذا وقد ظهر لك مما سبق من الأبحاث أن تلك الأحوال وما يتبعها من الأحكام المخصصة للوجود - سواء كانت من الأحوال الكلية المسماة بالمراتب، أو [كانت تلك الأحوال من الأحوال الجزئية المحاطة لها [أي: لتلك المراتب الكلية] - إنما هي اعتبارات ونسب عدمية، ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي.

فلا يخفى عليك حينئذ: أن الكون الذهني أيضاً - الذي هو مرتبة من تلك المراتب - هو الكون العيني بالذات، وإن كان مغايراً له بالاعتبار؛ فإن عروض المعاني العقلية إنما هو للوجود العيني أيضاً، لكن في بعض مراتبه [الذاتية الكلية] أو بشرط اتصافه بصفات أخرى عارضة له [من شؤونه الذاتية الجزئية] فإن عروض بعض اللواحق قد يكون مسبقاً بلحوق الأقدم رتبة كما عرفت آنفاً<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو القسم الثالث، وتقريره: أن يكون المراد من الوجودات الخاصة

وفي الجملة: لحوق هذه الاعتبارات والأحكام كلها في أي مرتبة كانت من المراتب، إنما هو للكون العيني لا غير؛ إذ هو الآخر ظهوراً، والأول رتبة، فتنبه<sup>(١)</sup>.

الممكنة هو العارض والمعرض، بنحو أن يكون العارض جزءاً، يعني يكون المراد هو هذا المركب من العارض والمعرض، ولكن ثبت في محله: أن الوجود ليس بجزء في مركب، بل هو بسيط ليس بمركب. (١) إذا عرفت ما تقدم ظهر لك: أن تلك الأحوال والشؤون وما يتبعها إنما هي اعتبارات ونسب وأمور عدمية - لا حقائق - فهي ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي.

ومن هنا تعرف: أن الوجود الذهني ليس وجوداً حقيقياً، بل هو أمر اعتباري بالمعنى العرفاني، فكما أن وجود السماء، ووجود الأرض وغيرهما أمور عدمية اعتبارية، كذلك الوجود الذهني أيضاً أمر اعتباري. نعم، هذا الاعتبار ليس كاعتبار أنياب الأغوال، وإنما له منشأ انتزاع، هو انتسابها للوجود، وبالتالي فلا يوجد عندنا غير الوجود المطلق شيء، حتى يُنقض به؛ إذ الوجود الذهني أيضاً من هذه الاعتبارات والشؤون والأمور عدمية، فلا يصلح للنقض به على استحالة تحقق الاختلاف في أفراد الحقيقة الواحدة.

وعليه فيكون الكون الذهني أيضاً - الذي هو مرتبة من تلك المراتب - هو الكون العيني بالذات؛ لأنه قد مر بيان أن الصورة وذا الصورة أحدهما عين الآخر وإن كانا يختلفان بالاعتبار، من قبيل قوى النفس، فإن قوى النفس غير النفس من وجه، وهي نفس النفس من وجه آخر. فالنفس لها هذه القوى، وهي محيطة بها، لها وجود محيط بهذه القوى، وهذه القوى ليست خارجة عن النفس مقابلة لها، بل هي من شؤون النفس، فالتمايز بينها تمايز إحاطي لا



تقابلي، وبعبارة أخرى بينهما تباين صفة لا تباين عزلة، فالكون الذهني هو الكون العيني (لا أن الكون العيني هو الكون الذهني؛ لأن الكون العيني مطلق، والكون الذهني مقيد، والمقيد هو المطلق، لا أن المطلق هو المقيد. نعم، المطلق موجود في مرتبة المقيد) بالذات وإن كان بينهما تغاير بالاعتبار؛ لأن لكل واحد منها حكماً خاصاً به؛ فإن عروض المعاني العقلية إنما هو للوجود العيني أيضاً، أي كما أن المعنى الخارجي الذي يُعبّر عنه بالوجود الخارجي هو عارض للوجود العيني، فهذا المعنى العقلي أيضاً عارض للوجود العيني، والفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني إنما هو بالاعتبار فقط؛ فالعارض هناك مرتبة من الوجود، والعارض هنا مرتبة من الوجود، أو قل: شأن هناك وشأن هنا، ولكن المعارض له وجود واحد وهو الواحد الشخصي الواجب بالذات. نعم، المعارض واحد، وهذه العوارض هي التي تتعدّد. فتارة يكون - هذا العارض - شأنًا خارجيًا، وأخرى يكون شأنًا ذهنيًا، وفرق عروض المعاني العقلية التي تعرض الوجود العيني عن باقي العوارض التي تعرض الوجود العيني أيضاً: أن بعضها لا يمكن أن يعرض الوجود العيني إلا أن يسبقه عارض آخر، فيسبقه ما هو أقرب إلى الوجود منه، فإن عروض بعض اللواحق قد يكون مسبقاً بلحوق الأقدم رتبة كما عرفت، ولا يمكن ظهور الذات بالأبعد منها، إلا بعد ظهورها بالأقرب.

وبالجملة، فإن لحوق هذه الاعتبارات - ومنها المعاني العقلية - والأحكام كلها في أي مرتبة كانت من المراتب، سواء كانت خارجية أو ذهنية، إنما هو للكون العيني لا غير، فهذه كلها شؤون الكون العيني؛ شؤون ذلك الوجود الواحد؛ عوارض ذلك المعارض الواحد.

إذن فلا معنى للنقض؛ إذ الناقض لم يُثبت: أن هناك فرداً آخر من الوجود،

قوله: «ولا اعتبار هاهنا في الموجودية بالعرض» دفع لما يمكن أن يُورد هاهنا، من أن الشبهة باقية بحالها؛ فإنَّ المعنى الاعتباري من الوجود الذي يعرض المعاني العقلية - مثل عروضها لسائر الماهيات الاعتبارية، وجميع النسب والإضافات العدمية - غير المعنى الحقيقي منه الأصلي، الذي هو متَّحدٌ بالكون العيني، الذي سائر الحقائق الوجودية والماهيات الحقيقية من صور تعيَّنته [أي: تعيَّنت ذلك الكون العيني] ومراتبه؛ على ما تحقَّق في صدر الرسالة. وصورة النقص إنما هو الأوَّل [أي: المعنى الاعتباري من الوجود] دون الثاني [أي: الحقيقي الأصلي] حتى يندفع بما قيل في الجواب. وبيان دفعه: أن ذلك المعنى الاعتباري منه [أي: من الوجود] خارج عن المبحث؛ لأنَّ الكلام هاهنا - أي: في هذه الرسالة - إنما هو في الوجود الموجود بنفسه، الواجب بالذات، لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو من قبيل النسب والإضافات التي هي من الاعتبارات العدمية<sup>(١)</sup>.

وإنما بين: أن هناك شأنًا آخر من شؤون ذلك الوجود الواحد، وكم من فرق بين أن يوجد فرد آخر من الوجود، وبين أن يبيِّن شأنًا آخر من شؤون هذا الوجود الواحد؛ وما هذا إلاَّ لأنَّ الكون هو الآخر ظهوراً والأوَّل رتبة، لأنَّ الأذهان بالعوارض دون المعروض، فالكون العيني وإن كان هو الآخر ظهوراً للإنسان، ولكن هو الأوَّل رتبة؛ إذ لو لم يكن المعروض لما وجد العارض، فهو الأوَّل والسابق رتبةً وهو الآخر ظهوراً لنا.

(١) هذا إشكال وجوابه، فالمستشكل (أي الناقض الذي نقض بالوجود الذهني) يقول: إننا نقضنا عليكم بنقض وأنتم أجبتكم عن النقص بجواب غير مرتبط بالنقض، فنحن قلنا: بأنَّ الوجود الذهني الذي هو أمر اعتباري كالماهية، واحد من أفراد الحقيقة المطلقة، وأنتم قلتم: إنَّ الوجود واحد وله مراتب

وشؤون متعددة، وبعبارة أخرى، أنا نقضت عليك بأمرٍ اعتباري، وأنت أجبتني في الوجود الأصلي والحقيقي.

بعبارة أوضح: نحن عندنا وجودٌ اعتباري من قبيل النسب والإضافات، وعندنا وجودٌ أصليٌ وحقيقي، ونقض الناقض كان مرتبطاً بالوجود الاعتباري الذي هو من المعاني العقلية التي تعرض الكون العيني، والعارف أجاب بأن المعنى الحقيقي من الوجود الأصلي الذي هو متحد بالكون العيني واحد له شؤون، ولا علاقة للجواب بالنقض المذكور، فالشبهة باقية على حالها، ولا تندفع بالجواب المذكور.

وبيان دفع الشبهة والنقض: إذا كان النقض بالوجود الاعتباري، فالوجود الاعتباري خارج عن محلّ الكلام من الأساس؛ إذ الكلام في: أن الوجود الحقيقي هل له فرد واحد، أم له أفراد متعددة؟ والناقض ينقض بالوجود الاعتباري، والوجود الاعتباري ليس فرداً من أفراد الوجود الحقيقي حتى يُنقض به، فالنقض ليس وارداً في المقام، كما لو قيل: الماء جارٍ، وكلّ جارٍ فهو مائع، إذن الماء مائع، فلا ينقض عليه بأن الميزاب مائع أيضاً لأنه جارٍ؛ لأننا نقول: إن نسبة الجريان إلى الميزاب نسبة مجازية وليست حقيقية، والوجود الاعتباري كذلك إنما هو من قبيل النسب والإضافات التي هي من الاعتبارات العدمية.

إلى هنا انتهينا من برهان العارف على استحالة أن يكون للوجود المطلق أفراد مختلفة الحقائق؛ لاستلزامه إمكان الحقيقة الجامعة، وهذا ما مرّ معنا في المطلب السابق.

ثمّ جاء الخصم ونقض على ذلك بالوجود الذهني الممتنع تحقّقه في الخارج، في قبال الوجود الواجبي المقتضي للتحقق في الخارج، فالاستحالة منقوضة بذلك.

ولتثبيت هذا النقض والدفاع عنه ردّ الشارح إشكالاً عليه، وأجاب عن هذا الإشكال الوارد على النقض، ثمّ أجاب عن نقض الخصم بالوجود الذهنيّ: بأنّه هو الكون العينيّ بالذات، والتغاير بالاعتبار. ثمّ سينتقل الكلام إلى إتمام البحث في بيان نسبة الطبيعة الواجبة إلى بقية الحصص الوجودية والكون العينيّ.

## في الكون العيني والكون المطلق

وهو ناظر إلى المطلب (١٣) و(١٤)

وفيه المطالب:

(٢٥) تنبيه: فيما يلزم من القول بأنّ المبدأ الأوّل إنّيّة خاصّة نوعيّة

حسبما يقول به حكماء المشاء

(٢٦) في بيان أنّ الكون الحقيقي هو الكون المطلق المحيط بسائر

المتعيّنات



## المطلب (٢٥)

[تنبيه: فيما يلزم من القول بأن المبدأ الأول إنية خاصة نوعية حسبما

يقول به حكماء المشاء]

قال: «تنبيه: اعلم أن اعتقاد كون المبدأ الأول الواجب بذاته إنية خاصة نوعية، يلزم من فرضها [هذه الإنية الخاصة] على ما يقولون به [حكماء المشاء] رفع ما يعتقدون فيه [في المبدأ الأول] مع اعتقاد كونها [تلك الإنية الخاصة الواجبة] علة لسائر الأشياء والأنواع العينية الباقية بالمباينة وعدم المناسبة. ويعتقدون أيضاً أن تلك الإنية الخاصة [مندرجة تحت الوجود العيني المطلق [أي: مفهوم الوجود العام عندهم] الذي يشمل سائر الأشياء العينية المستندة إليها [أي: إلى تلك الإنية الخاصة الواجبة] عندهم اعتبارياً (كما ذهب إليه البعض) أو حقيقياً موجوداً بنفسه في الأعيان (كما ذهب إليه الباقون) مثل اندراجها [أي: اندراج تلك الإنية الخاصة] تحت جميع الكليات والأمور العامة، وكثير من الكليات الباقية مما عداها، فهو [أي: الاعتقاد بأن المبدأ الأول إنية خاصة مباينة لبقية الإنيات] بعيد عن الحدس المبين والعقل السليم والفكر الصحيح.

فتأمل في المباحث السالفة والآتية، عسى أن يلوح لك الحق ويتبين اليقين، لو كنت من أصحاب الذكاء والفطنة [في العقل النظري] والملكات المرضية الفاضلة [في العقل العملي].

على أنا نقول: إننا نعلم بالضرورة: أن الكون الذي تشترك فيه الأكوان العينية، كون عيني [أصيل لا اعتباري مفهومي] تكون طبيعته عين تلك الأكوان في الأعيان والأذهان، وأما اختلافها [أي: تلك الأكوان في الأعيان

والأذهان] وتعدّها، فهو بالإضافات والنسب والاعتبارات المخصّصة الحقيقية لا غير<sup>(١)</sup>.

(١) بعد فراغ الماتن من إثبات وجوب مطلق الوجود، وتبيين حقيقة التوحيد حسبها يعتقد به أهل التحقيق من العرفاء، بأسلوب أهل النظر من الحكماء، وبعد دفع ما يمكن أن يرد عليه من الإشكالات الصادرة من الخصم وإبطالها، أراد الماتن هنا أن يشير إلى وجود التناقض والتخالف في اعتقادات بعض الحكماء فيما يتعلّق بما يذهبون له من اعتقادهم بالواجب تعالى. وهو تنبيه لهم على ما وقعوا فيه. وهذا المطلب ناظر إلى المطلّين (١٣) و(١٤) والذي كان في بيان نسبة الطبيعة الواجبة إلى بقية الحصص الوجودية والكون العيني - وهي إمّا المغايرة أو انتفاء المغايرة - وإبطاله.

وحاصل كلامه هنا هو: أنّ الحكماء يعتقدون في الواجب أنّه إنيّة خاصّة متميزة عن غيرها تمايزاً عزلياً تقابلياً، فيقع في مقابلها غيرها من الإنيّات الأخرى الإمكانية، كما تمتاز الإنيّة الواجبة عن السماء والأرض - كما في زعمهم - ورغم ذلك فهم يعتقدون أنّ تلك الإنيّة الواجبة المتميزة تمايزاً تقابلياً مبدأً وعلّة لسائر ما عداها من الإنيّات الباقية.

كذلك هم يعتقدون - مع أنّ الإنيّة الواجبة مقابلة لسائر الإنيّات - أنّها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق، ومندرجة تحت جميع الكلّيات الشاملة ككونها حقيقة وعلّة وعالمة وقادرة وغيرها، مثلها مثل حال سائر الأشياء العينية التي تندرج تحت هذه العناوين.

وبالتأمل في ذلك يظهر التباين والتنافي والتناقض بين ما يعتقدون به؛ إذ الاعتقاد بأنّ الإنيّة الواجبة مبدأً وعلّة يستلزم الاعتقاد بالسنخية بينها وبين معلولها، إلّا أنّهم يعتقدون بالمباينة والتمايز التقابلي!



أقول: لما فرغَ عن بيان ما هو المطلوبُ الأوَّلُ هاهنا على طريقةِ النظرِ والاستدلال، ودفع ما يردُّ عليه من وجوه الاحتمال، وإبطال ما ذهب إليه المخالفُ [القائل بالتباين] بتبيين ما اشتمل عليه مبانيه من الوهن والاختلال (على مقتضى ما التزمه [الماتن] في مطلع الرسالة) أراد أن يردف تلك الأبحاث بوجه تنبيهي، يكفي للمناع المنازع - إن نظر بعين الإنصاف والاعتبار - ويُفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار؛ تنبيهاً على أن المطلب [هنا] من البديهيَّات التي لا يُحتاج في تحصيلها إلا إلى التنبيهات.

وبيان ذلك: أنهم [أي: المشائين] يعتقدون في إنيَّة الواجب وهويَّته تعالى، ما ينافي الصفات الواجبة الثبوت له [لِلواجب] عندهم، وكلُّ ما تُنافي لواحقه السوابق من المذاهب والأحكام، يتبيَّن للمتأمل بطلانه [أي: بطلان ما يعتقد المخالف] إن أمعن النظر فيها [في التنبيهات] حقَّ الإمعان، فلهذا سُمِّي هذا المبحث تنبيهاً.

وبيان ذلك: أنهم يعتقدون في الواجب أنه إنيَّة خاصَّة نوعيَّة - أي: كون عينيَّ خاصَّ مخالف بالذات لسائر الأكوان العينيَّة - ومع ذلك يعتقدون أنَّها [أي: تلك الإنيَّة الخاصَّة الواجبيَّة] مبدأ وعلَّة لسائر الأكوان والأنواع الباقية بالمباينة وعدم المناسبة.

---

كما أن الاعتقاد بالاشتراك في الكليَّات الشاملة والاندراج تحتها يستلزم الاعتقاد بعدم المباينة والتقابل، لكنهم يعتقدون بالمباينة والتقابل! وقد علمت من المباحث السابقة أنَّ الاختلاف بين الطبيعة الواجبة وما عداها - حسب مبنى العارف - إنَّها هو بالإضافات والنسب والاعتبارات، لا بالتباين والتقابل العزلي.

وكذلك يعتقدون مع هذا أيضاً أنّها [أي: الإثنية الواجبية] مندرجةٌ تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل سائر الأشياء العينية [والإنثيات الأخرى] المستندة [الأشياء العينية] إليها [أي: إلى تلك الإثنية الخاصة] عندهم [أي: المشاء] على اختلاف معني الوجود، سواءً كان اعتبارياً<sup>(١)</sup> كما ذهب إليه البعض، أو حقيقياً كما ذهب إليه الباكون [فمعنياً الوجود هما الاعتباري أو الحقيقي، ولا فرق].

وبالجملة: يحكمون باندراجها [أي: الإثنية الواجبية] تحته [أي: تحت الكون العيني] كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكليات الشاملة والأمر العامة، مثل كونها [الإثنية الخاصة الواجبية] حقيقةً وكونها علّةً ومتعيّناً وواحداً، وباندراجها تحت كثيرٍ من الكليات الباقية ممّا عداها [أي: ممّا عدا الحقيقة والعلّة والمتعين والواحد] وهي الصفات الواجبة الثبوت لها [أي: لتلك الإثنية الخاصة] كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها.

ولا شك أنّ اعتقاد المبدئية التي هي نفس النسبة [أي: النسبة القائمة بين العلّة والمعلول] وكذا الأوليّة للشيء، يُنافي اعتقادهم عدم المناسبة بينها [أي: بين الإثنية الواجبية] وبين شيءٍ من معلولاتها.

كما أنّ اعتقاد عدم المناسبة يُنافي اعتقاد اشتراكها [تلك الإثنية] في الكون العيني الذي إثنته الخاصة عبارةً عنه<sup>(٢)</sup>، وكذلك اندراجها [الإثنية الخاصة]

(١) أي: سواء كانوا من القائلين: أنّ الوجود أمر اعتباري، أو من القائلين: أنّ الوجود أمر حقيقي، وهذا لا يضرّ في النتيجة شيئاً.

(٢) أي: عبارة عن نفس هذا الكون العيني؛ باعتبار أنّه بناءً على مباني حكماء المشاء فإنّ الواجب وجود لا ماهية له، فإنّ إثنته الخاصة نفس وجوده، لا أنّه شيء غير الوجود، وإذا كانت إثنته الخاصة نفس هذا الوجود فكيف يشترك

تحت شيءٍ من الكلياتِ والأمورِ العامّةِ [المعلولة لها] يُنافي المباينةَ [وعدم المناسبة] بينها وبين جميع المعلولات، كما يستلزمُ [ذلك الاندراج] الاشتراكَ مع المدرجِ في ذلك المشتركِ من الأنواعِ العينيّةِ<sup>(١)</sup>.  
فظهرَ على مَنْ استشَمَّ في الوجودِ رائحةَ اليقين: أنّ اعتقادَ مثلِ هذا في الواجبِ بعيدٌ عن الحدسِ الميّن، بل عن العقلِ السليمِ والفكرِ الصحيح؛ لما استلزمه من التناقضِ الظاهر، والمحالِ الصريح<sup>(٢)</sup>.

هذا الوجود مع غيره المباين له ويكون الاشتراك اشتراكاً معنوياً؟!  
(١) أي: إنّ اندراج الإثنية الخاصّة تحت الكون العيني لا ينافي عدم المناسبة بينها فقط، بل لا بدّ من أن يكون هناك جهة اشتراك بين هذه المدرجات، وبعبارة أخرى: لا فقط أنّ الاندراج ينافي عدم المناسبة. لا، بل يستلزم الاشتراك مع المدرج في ذلك المشترك من الأنواع العينيّة، وهي الوجودات الإمكانية.  
(٢) ومحصل ما تقدّم: أنّ الماتن بعد أن فرغ من بيان المطلب الأوّل والمسألة الأولى من مطالب هذه الرسالة، وهي مسألة الوحدة الشخصية - وكان ذلك في المطلبين (٦) و(٧) - وردّ الوجوه المحتملة التي يمكن أن تُثار ضدّ أصل هذه المسألة - وكان ذلك في المطالب التالية للمطلبين المتقدّمين - أراد الماتن هنا أن يُنبّه على: أنّ مسألة الوحدة الشخصية من المسائل البديهية التي لا تحتاج إلّا إلى التنبيه لمن نظر بعين الإنصاف والاعتبار، ولما كان المطلب من البديهيّات، فلا يمكن أن يُشكل عليه بادّعاء الضرورة في محلّ النزاع، فأراد التنبيه على أنّ هذا المطلب من البديهيّات.  
وأما بيان الوجه التنبيهيّ: أنّ المشائين يعتقدون في أنّ وجود الواجب وهويّته تعالى إثنية خاصّة منعزلة عن باقي الإثنيات والوجودات الأخرى، على نحو التباين التقابليّ، فلا يوجد بينهما أيّ ارتباط أو سنخية، وهذا يُنافي الصفات

الواجبة الثبوت للواجب عندهم؛ إذ هم من جهةٍ يعتقدون أنّ بينه وبين  
الممكنات بينونة عزليّة، ومن جهةٍ أخرى يعتقدون أنّه مبدأٌ وعلّةٌ وعالمٌ  
وقادرٌ وغيرها، وتلك معلولات، وذلك الاعتقاد لا ينسجم مع هذا، وبتعبير  
الشارح: إنّ هذا تنافٍ للواحق مع السوابق، أو قل: تنافي البناء مع المبنى.  
ويُمكن أن نصيغ الكلام هنا على نحو قياسٍ منطقيٍّ من الشكل الأوّل،  
فنقول: إنّ المشائين يعتقدون في هويّة الواجب وإيّته ما يتنافى والصفات  
الواجبة الثبوت له تعالى - أي ما ينافي لواحقه السوابق - وكلّ ما ينافي لواحقه  
السوابق فهو باطل، إذن ما يعتقدونه في هويّة الواجب يكون باطلاً.  
إذ لما كان المشاء يعتقدون في الواجب أنّه إنيّةٌ خاصّةٌ نوعيّة، أي وجودٌ في قبال  
الوجودات والإنيّات الإمكانية، ومخالف لها بالذات - وبعبارةٍ أخرى: يعتقدون  
أنّ بينونة بينه وبين غيره بينونة عزليّة، والتمايز بينهما تمايز تقابليّ - يلزم من  
ذلك الاعتقاد المبناي أنّ تكون بين الواجب وبين ما عداه تمام المنافاة والمغايرة  
وعدم السنخية، ولكنهم ورغم اعتقادهم ذلك، يعتقدون أنّ هذه الإنيّة الخاصّة  
مبدأٌ وعلّةٌ لسائر الأكوان والإنيّات الأخرى والأنواع الباقية. فمع أنّهم يعتقدون  
بالمباينة التامة بين العلّة وبين المعلول، يجعلون أحدهما علّةً والآخر معلولاً،  
وهذا لا ينسجم مع اعتقادهم بالتباين، بل يخالفه وينافيه؛ لأنّ من شروط تحقّق  
العلية والمعلولية وجود السنخية والمناسبة بين العلّة والمعلول؛ لأنّ العلية لا  
تعني أكثر من الربط بين المعلول وعلّته، كما أنّ ذا المبدأ عبارة عمّا تُسبب لمبدئه،  
ومع فرض المباينة العزلية لا تبقى مسانخة ولا مناسبة\*.

\* انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٧٧، الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة، في أنّ الواجب  
تعالى بسيط غير مركّب.

فلئن قيل: الاشتراكُ اللازمُ في هذه الصُّورِ إنّما هو الاشتراكُ في العوارضِ الخارجيةِ [أي: ليس ذاتيّ باب الكليات، بل ذاتيّ باب البرهان] إذ الكونُ المطلقُ عندهم [أي: عند المشائين] عارضٌ للإننيّةِ الواجبيّةِ عندهم [فهو من قبيل المعقولاتِ الفلسفيّةِ غير الموجودة في الخارج] كما أنّ المبدئيّةَ أيضاً عندهم من النسبِ العدميّةِ واللواحقِ الخارجيّةِ التي تلحقها [أي: تلحقُ الأشياء] بقياسِها إلى الأمورِ الخارجيّةِ، وكذلك سائرُ الكلياتِ الشاملة، كالماهيّةِ والعليةِ وغيرهما.

وأيضاً الوجودُ عندهم [أي: عند القائلين باعتباريّة الوجود منهم] من

وكذلك يعتقد المشاؤون أيضاً: أنّ تلك الإنيّة الخاصّة النوعيّة، مندرجة تحت الوجود العينيّ المطلق، أي مفهوم الوجود العامّ المشترك المعنويّ الشامل لهذه الإنيّة الخاصّة وما يُقابلها ويُباينها من الإنيّات الممكنة الأخرى، وكيف يُعقل أن يُتزعزع مفهومٌ واحدٌ من حقائق متباينة بما هي متباينة، ويكون شاملاً لها؟! فمن جهة هم يقولون: إنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ بين الواجب والممكن - ولا فرق بين ما إذا كانوا يعتقدون باعتباريّة الوجود أو حقيقته - ومن جهة أخرى يقولون: إنّ الواجب مصداق مباين بتام المباينة للممكنات المستندة له في وجودها - باعتبارها معلولة له - ومع ذلك يتزعزعون منها مفهوماً واحداً كالموجوديّة والعالميّة والقادريّة وغيرها، وهذا غير معقول؛ لاستلزامه أن يكون الواحد كثيراً، والكثير واحداً، فلا بدّ من جهة اشتراك بين هذه المصاديق، وهم لا يقولون بها.

فظهر على من استشَمَّ في الوجود رائحة اليقين: أنّ اعتقاد مثل هذا في الواجب بعيدٌ عن الحدس الميين، بل بعيدٌ عن العقل السليم والفكر الصحيح؛ لما يستلزمه من التناقض الظاهر والمحال الصريح.

الاعتبارات العقلية التي إنَّما تعرضُ للإنبيات والوجودات الخاصة في العقل، وكذلك سائر الصفات الشاملة؛ فإنَّها [الصفات الشاملة] من الاعتبارات العقلية، فاشتركُ الإنبيَّة الواجبة والإنبيات الباقية في شيءٍ منها [أي: من هذه الاعتبارات العقلية التي تعرض للإنبيات في العقل والمفهوم] لا يُنافي المباينة بحسبِ الخارج [والمصدق] على مقتضى مذهبهم<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إشكال من المشائي على التنبيه المتقدِّم ودفاع منه عن اعتقاده، متكوّن من شقين، حاصل الشقِّ الأوَّل: أنَّ هذه المفاهيم لو كانت تصدق على مصاديقها بنحو الصدق الذاتي في باب الإيساغوجي للزم المحذور، أمَّا إذا كانت تصدق على أفرادها بنحو الكلي في باب البرهان، فلا يلزم المحذور الذي ذكرتم، كالحیوان مثلاً المشترك فيه بين الإنسان وبين البقر، فنسبة الحيوان إلى هذه الأفراد من قبيل ذاتي باب الإيساغوجي، فلا يُعقل أن يكون مفهوم الحيوان مشتركاً بين متباينات بما هي متباينات؛ لأنَّ المفروض: أنَّ الحيوان جزءٌ ذاتي في تلك الأفراد، فكيف يُعقل أن تكون الأفراد متباينة؟! فعندها يرد الإشكال المذكور.

أمَّا إذا كان المفهوم الذي يعرض هذه الأفراد من باب ذاتي باب البرهان، فالإشكال غير وارد؛ لأنَّ المقولات العالية متباينات بتمام الذات، ومع ذلك يصدق عليها مفهومٌ واحد، ولكنه بنحو الخارج المحمول، أي بنحو الذاتي في باب البرهان، لا الذاتي في باب الإيساغوجي، فهنا يقول المستشكل: ما المحذور إذا كان المفهوم العارض واحداً، أن تكون المصاديق متباينة بتمام الذات؟ إذ ليس الأمر من قبيل عروض الحيوان على الإنسان والبقر، بل هو من قبيل المعقولات الفلسفية التي لا وجود لها في الخارج، فالكون المطلق عندهم (كما هي المبدئية) من النسب العدمية واللواحق الخارجية التي تلحق

قُلْنَا: قد ظهرَ من المباحثِ السالفةِ وممَّا سيجيُّ من المنبّهاتِ الذوقيةِ والبراهينِ العقليةِ: أنّ الوجودَ لا يُمكنُ أن يكونَ ذا أفرادٍ مختلفةٍ الحقائقِ بحسبه [أي: بحسب الوجود] حتّى يكونَ قولُ الوجودِ المطلقِ عليها [أي: على تلك الافراد] قولاً عرضياً مشككاً<sup>(١)</sup>.

الأشياء الخارجيّة بقياسها إلى الأمور الخارجة عنها، أي عندما نقيس العلة إلى المعلول نقول هذا مبدأ وهذا ذو مبدأ، فهي أمر قياسي، لا حقيقي، وكذلك سائر الكليات الشاملة، كالمهية والعلية وغيرها.

وحاصل الشقّ الثاني: ما المحذور من أن تكون تلك الإثبات متباينة فيما بينها، وتكون مندرجاتٍ تحت شيء واحد، فيكون ذلك الشيء الواحد مفهوماً، والمتباينات مصداقاً، فإنّ وحدة المفهوم لا تستلزم وحدة المصداق، بخلاف وحدة المصداق فإنّها تستلزم وحدة المفهوم، فربّما كان المفهوم واحداً ولكن المصداق كثيرة ومتباينة، فالوجود عند المشائي من الاعتبار العقلية التي إنّما تعرض للإثبات والوجودات الخاصة في العقل والذهن، وكذلك سائر الصفات الشاملة، فإنّها من الاعتبار العقلية العارضة لتلك الإثبات لا الذاتية لها، فاشترك الإثبات الواجبة والإثبات الباقية في شيء من هذه الاعتبار العقلية مفهوماً، لا ينافي المباينة بحسب الخارج والمصداق على مقتضى مذهب المشاء، أي: إنّك تريد أن تستكشف من وحدة المفهوم وحدة المصداق، ولا ملازمة بينهما؛ فقد يكون المفهوم واحداً والمصداق متباينة.

وهذا الإشكال الثاني يتوجّه للقائلين باعتبارية الوجود أيضاً.

(١) هذا جواب الشقّ الأول من الإشكال المتقدّم من المشائي، وحاصله: لقد تبين من المباحث السابقة وسيزيد بياناً فيما سيأتي: أنّ الوجود لا يمكن أن يكون ذا أفراد مختلفة متباينة الحقائق، يعني يكون هذا وجود حقيقة، وذاك

وجود حقيقة أخرى وهكذا، ويلزمها جميعاً مفهوم الوجود العام، فيحمل عليها مفهوم الوجود العام بنحو باب البرهان، فيكون بالنسبة لها قولاً عرضياً مشككاً لا متواطئاً؛ لأن هذه الحقائق الوجودية المتباينة بالوجود - على ما يدعي المشائي - بعضها أقوى وبعضها أضعف، بعضها أولى وبعضها غير أولى، بعضها أكمل وبعضها غير أكمل، ولو سألنا الحكيم المشائي: هل هذه الأفراد مختلفة الحقائق؟ وهل هي متمايزة؟ لأجابنا: نعم، هي مختلفة ومتمايزة، فلو سألناه: إذن اختلافها بماذا؟ لأجاب: بالوجود، فهذا وجود أقوى، وهذا وجود أضعف، فنسأله: إذن اتفقاها في ماذا، وما الذي صار منشأ لانتزاع مفهوم الوجود؟ فيجيب: اتفقاها أيضاً بالوجود؛ لأن هذا وجود، ولكنه وجود قوي، وهذا وجود، ولكنه وجود ضعيف. فالموجودات عنده حقائق متباينة بتمام الذات، والوجود مفهوم عرضي لها.

ويختلف هذا القول عن نظرية صدر المتألهين، القائل أيضاً: بأن ما به الامتياز عين ما به الاختلاف، وما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، وأن هذه الوجودات مع كثرتها خارجاً، هي واحدة أيضاً خارجاً؛ لذا فهو يركز دائماً على أن نظريته هي الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وموطنها الخارج لا الذهن.

أما المشاء فهم يقولون بأن الكثرة خارجية، والوحدة ذهنية مفهومية؛ إذ ينتزع منها جميعاً مفهوم الوجود الواحد؛ لأنهم أفراد متباينة الحقيقة في الخارج مشتركة في مفهوم الوجود الذهني. فالوجود من حيث هو وجود عندهم، موجود في الذهن فقط، كالإنسان من حيث هو إنسان. إذن المشاء يقولون نحن عندنا كونٌ مطلقٌ ومفهومٌ عامٌ في الذهن، له أفراد في الخارج، فرد منه واجب، وفرد منه ممكن، ولكل منهما حكمه الخاص.

ولكن العارف يرد على المشائي بأننا قد برهنا فيما سبق وسيأتي التنبيه عليه: بأن



وأيضاً لا يخفى على مَنْ له أدنى درية بأساليب أولي الأذواق الكاملة من أصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة: أن الضرورة حاکمة بأنّ الكون العينيّ الذي تشترك فيه [في ذلك الكون العينيّ] الأكوان العينية التي بها [بتلك الأكوان العينية] تتكوّن الأعيان في الخارج، لا بدّ وأن يكون [ذلك الكون العينيّ] كوناً عينياً، وأن تكون تلك الأكوان [الخارجية] في الأعيان والأذهان نفس حقيقة ذلك الكون [العينيّ] وعين طبيعته، واختلاف تلك الأكوان [الخارجية والذهنية] وتعدّدها إنّما يكون بالإضافة والنسب والاعتبارات المخصّصة لا غير، وأنّ ما فهموه [المشاورون] من لفظ الوجود أنّه اعتبارٌ عقليّ، ممّا لا اعتبار به في عرف التحقيق، على ما سبق بيانه غير مرّة<sup>(١)</sup>.

الوجود لا يمكن أن يكون ذا أفراد مختلفة الحقائق يُنتزع منها مفهوم الوجود، وقد مرّ بعض ذلك في المطلب (١٢).

(١) هذا جواب الشقّ الثاني من إشكال المشائي المتقدّم - وهو كون الوجود من الاعتبارات العقلية - وحاصله: لا يخفى على مَنْ له أدنى درية ودراية بأساليب أولي الأذواق الكاملة من أصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة، أي الكامي القوتين النظرية والعملية: أنّ الوجود أصيل، وليس أمراً اعتبارياً بالضرورة. فالكون العينيّ المشترك بين بقية الأكوان العينية التي بها تتكوّن الأكوان الخارجية في الأعيان والأذهان من السماء والأرض والإنسان والشجر وغيرها، وحتى الموجود في الذهن، هذا الكون العينيّ المشترك لا بدّ وأن يكون كوناً عينياً، لا أن يكون أمراً اعتبارياً، وتكون تلك الماهيات الخارجية والذهنية أموراً اعتبارية نفس أمرية عارضة على الوجود، فالوجود هو المعروض والماهيات هي العارض، والوجود واحد وهذه العوارض متعدّدة، فالكون كونٌ متّصلٌ لا بينونة عزليّة بينه وبين تلك الحقيقة، نفس حقيقة ذلك الكون

وكان قوله: « فتأمل... » إلى آخره، إشارة إلى دفع هذين الإيرادين<sup>(١)</sup>.

وعين طبيعة تلك الحقيقة، كالنفس، فالنفس في وحدتها كل القوى، فحقيقة الوجود في وحدتها كل هذه الشؤون، والتمايز بينها تمايز إحاطي كما عرفت. وما فهمه المشاء من لفظ الوجود أنه اعتبار عقلي، مما لا اعتبار به في عرف التحقيق، على ما سبق بيانه غير مرة - كما في المقدمة عند بيان معنى لفظ الوجود، وفي المطلب (٢٤) - وسيأتي زيادة بيان لهذا المطلب في المطلب التالي.

(١) أي: الإشكال المتقدم من المشائي بشقيه\*.

### فائدة وتتميم

مقصود الحكيم المشائي من مبدئية الواجب لجميع الأشياء، إما هو المبدئية الإضافية الانتزاعية، أو المبدئية العينية الحقيقية. فإن قصد الأولى، فلا يرد عليه إيراد التهافت والتناقض في العقيدة؛ لأن المبدئية بذلك المعنى أمر عرضي، فحينئذ لا يكون الاعتقاد بشمول مبدئية الواجب للجميع منافياً للاعتقاد بكونه إنية خاصة في مقابل سائر الإنيات.

نعم، يرد عليه إيراد آخر وهو: أن حصر مبدئية الواجب للأشياء في المبدئية الإضافية الاعتبارية بالحقيقة إنكاراً لعلية الواجب، وهذا ليس بصحيح كما هو واضح.

\* لا يقال هنا: إن القول بالتشكيك المشائي - أي الاعتقاد بأن الإنيات الوجودية متخالفة فيما بينها بتمام الذات (بمعنى أنها متغايرة) ولكنها مشتركة من حيث المفهوم (بأنها مندرجة تحته) - يصحح الاعتقاد الذي ذهب إليه المشاء.

لأننا نقول: قد أبطنا القول بالتشكيك المشائي في المطلب (١٥) فلا مجال لهذا التصحيح.

وأما إن قصد الثانية - وهي المبدئية العينية الحقيقية -، فيرد عليه إيراد التناقض؛ لأنَّ المبدئية بهذا المعنى أمرٌ حقيقي، فحينئذ يكون الاعتقاد بشمول مبدئية الواجب للجميع منافياً للاعتقاد بكونه إنيةً خاصةً في مقابل سائر الإنيات.

وأما بالنسبة إلى جمعه بين الاعتقاد الأوّل والاعتقاد بكونه - كسائر الأشياء - مندرجاً تحت الكون العيني المطلق، فالحكيم إمّا أن يريد بالكون العيني المطلق، المفهوم العامّ الاعتباري، أو يريد به نفس الحقيقة العينية المطلقة، فإن أراد به الأوّل، فلا يرد عليه إيراد التناقض؛ لأنَّ الكون العينيّ بذلك المعنى أمرٌ اعتباريٌّ عرضيٌّ، فحينئذ لا يكون الاعتقاد بشموله للإنية الواجبة وسائر الإنيات الممكنة منافياً للاعتقاد بكون الواجب إنية خاصةً مباينة لسائر الإنيات.

نعم، يرد عليه إيراد آخر وهو: أنّ حصر الكون العينيّ في المعنى الانتزاعي وإنكار تحقّقه، ممّا لا وجه له في عرف التحقيق كما عرفت.

وأما إن أراد به الثاني - أي: نفس الحقيقة العينية المطلقة - فيرد عليه إيراد التناقض؛ لأنَّ الكون العينيّ المطلق بالمعنى المذكور لا يمكن أن يكون أمراً سوى الواجب، بل لا بدّ وأن يكون هو هو كما عرفت، فحينئذ يكون الاعتقاد بكون الأشياء مشمولة له منافياً للاعتقاد بكون الواجب إنية خاصةً في مقابل سائر الإنيات\*.

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة حسن رمضاني: ص ٣٠٧.



## المطلب (٢٦)

[ في بيان أن الكون الحقيقي هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات ]

قال: «ومتى عرفتَ هذا، فنقول: إنَّ من الأولى الأوجب أن يُجعل الكونُ الحقيقيُّ العينيُّ [أي: متن الأعيان الخارجيّ] الكونَ المطلقَ [بالإطلاق السعي العرفانيّ] الذي يُحيطُ بسائر المتعينات، وأن تُجعلَ المتعيناتُ من حيث هي مُتعيّناتٌ معاني عقليةً وطبائعٌ مأخوذة، مع إضافاتٍ ونسبٍ اعتباريةٍ»<sup>(١)</sup>.

(١) بعد أن نقض الماتن وأشكل على مبنى الحكيم - في المطلب السابق - وبين استحالة أن يكون الوجود العيني المطلق له مصاديق وإثبات متعدّدة متعيّنة متباينة فيما بينها؛ لاستلزامه التناقض والتهافت، أراد أن يُبين هنا الطريق للحكيم في كيفية الخلاص من ذلك التناقض، وهو وجوب الرجوع إلى دعوى العارف، فقال: إنَّ الأولى الأوجب أن تعتقد أن متن الواقع - هذا الواقع الخارجيّ - وجودٌ واحدٌ هو الوجود المطلق، لا أنّه وجودات وإثبات متعدّدة، بل متن الواقع الخارجيّ وجودٌ واحدٌ مطلقٌ بالإطلاق السعي الكليّ العرفانيّ، وما تراه من تعيّنات وموجودات متكرّرة من سماء وأرض وزيد وعمرو وغيرها، ما هي إلاّ اعتبارات وإضافات ونسب وشؤون ومجالي ومظاهر ذلك الوجود الواحد المطلق، وأمّا التمايز بينهما فهو بنحو التمايز الإحاطيّ وليس تمايزاً تقابلياً، وتلك النسب الاعتبارية ليست اعتباراً محضاً كأنياب الأغوال، وإنّما هي اعتبارات نفس أمرية، لها منشأ انتزاع، فهي كالمهية التي لها منشأ انتزاع في الواقع، لا أنّ لها ما بإزاء في الواقع، بخلاف

أقول: بعد فراغه من إثبات المسألة [أي: مسألة التوحيد والوحدة الشخصية] على ما هو المطلوب، وردّ بعض المذاهب الموهمة للمستبصر الطالب بحيث يتفطن لبطلانه [بطلان مبنى المشائي في الوجود] بأنه مزال أقدامهم في تلك المسألة، و[بعد] إزاحة ما يوجب إقدامهم على تلك الخطيئة [الفكريّة] من الشبهات القويّة والشكوك الجليّة التي لا يتخلّص منها إلاّ العقول السليمة والأذهان المستقيمة، بعد تلطيف من السرّ، وتدقيق من النظر، مع ما يكون له [أي: لهذا التدقيق] إعانة من قبل الحدس المبين، وحظّ من جهة الذوق واليقين، يريد أن يبيّن أصل الإجمال الحقيقي والإطلاق الذاتي، حتى يؤسّس عليه كيفية تفرّع التفاصيل الأسائيّة عنه؛ تمييزاً لما هو بصدده، ووفاءً بما التزمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لا بدّ له من الجمع بين التفرقة والجمع، والتبرئة عن التنزيه والتشبيه، كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبّه عليه الصادق عليه السلام: «إنّ الجمع بلا

---

اعتقاد الحكيم المشائي الذي كان يعتقد: أنّ لتلك الوجودات الخارجيّة ما يزاء في الخارج، وما هذا إلاّ من باب عدم رؤية النور المطلق والانشغال برؤية الألوان المتخالفة، كما تقدّم في المثال المذكور في المطلب (٢٢)، وقد تقدّم بيان هذا في الأبحاث السابقة.

واعلم أنّ هذا المطلب إنّما هو بمثابة التمهيد والتوطئة للمطلب القادم، الذي منه سيبدأ الكلام في بيان اعتقاد العارف في منظومة الوجود وكيفية تفرّع التفاصيل الأسائيّة والكثرة العلميّة على الإجمال الحقيقي والإطلاق الذاتي، ومن بعدها يُبيّن كيفية ظهور الكثرة الخارجيّة والشؤون الاعتباريّة، وردّ ما يمكن أن يرد على اعتقاده هذا.

### تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد<sup>(١)</sup>.

(١) وحاصل الكلام هنا: أن الماتن وبعد فراغه من إثبات مسألة التوحيد الحقيقي في المطلب (٥) و(٦) و(٧) وردّ المذاهب والشبهات التي أُثرت حولها في المطلب التالية، يريد الآن أن يُمهّد لبيان أصل الإجمال الحقيقي، أي الوجود البسيط الحقيقي المطلق، والإطلاق الذاتي؛ لأنّ الإطلاق قد يكون له مقابل كما هو في عالم المظاهر إذ يُقابله المقيد، وقد لا يكون له مقابل، وهذا الإطلاق - الذي هو وصف للذات - لا مقابل له، وهذا ما سيّضح أكثر في الأبحاث التالية إن شاء الله تعالى.

وهذا التأسيس إنّما لأجل أن يبني عليه كيفية تفرّع التفاصيل الأسمائية عن مقام اللاتعيين والإطلاق الذاتي، وهو ما سيأتي الكلام عنه في المطلب (٢٨) ليتمّ بيانه هذا ما هو بصدده، وإيفاءً لما التزم به من بيان التوحيد العرفاني على عرف التحقيق والعرفاء. وقد مرّ ذلك الالتزام في المطلب (٤) بقول الماتن: «أردتُ أن أكتب رسالة أوضح فيها حقيقة مذهب العارفين، وبطلان قول الطاعنين من المنكرين، مشتملة على صفوة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة، ومحتوية على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نُقرّر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلّم مسلك المناظرة مع الطاعنين، ونُثبتها بحجج قويّة ندفع بها عنها طعن المنكرين، ونشدُّ بها رغبة الطالبين».

وأما التوحيد العرفاني فهو الذي لا بدّ له من الجمع بين التفرقة والجمع، والتبرئة عن التنزيه والتشبيه، فإنّ توحيد العارف قائم على أساس أن يبرأ من التنزيه والتشبيه، فالفارق كبير جداً في التوحيد الذي يُقدّمه العارف، عن التوحيد الذي يُقدّمه الحكيم، عن التوحيد الذي يُقدّمه المتكلّم، نعم ربّما يكون واحداً من حيث المفهوم، ولكنّ التفاصيل مختلفة تماماً، وهذا ما استشهد له

الشارح بالحديث المنسوب للإمام الصادق عليه السلام: «أنَّ الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما [أي بين التفرقة والجمع] توحيد».\*  
وقد بين هذا النص الميرزا محمود القمي في حاشية له على التمهيد بهذا الشكل حيث قال: «توضيح كلامه عليه السلام الذي يلوح منه الأسرار الإلهية، يتوقف على بيان ما هو الحق في الوجود ومسألة التوحيد العياني، وقد ذهب جمع من المتصوفة إلى: أن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ولا تشوّن لها، وما يرى من الممكنات المتكثرة أمورٌ موهومة باطلة الذوات، يتخيّلها الواهمة كثانية ما يراه الأحوال، وهذا زندقة وجحودٌ ونفيٌ له تعالى؛ لأنّ نفي الممكنات يستلزم نفي فاعليته تعالى، ولما كانت فاعلية الحق نفس ذاته، فنفي فاعليته يستلزم نفي ذاته، فإليه أشار بقوله (أرواحنا فداه): «إنَّ الجمع بلا تفرقة زندقة» وقد ذهب طائفةٌ أخرى منهم إلى: أن الممكنات موجودة متكثرة ولا جاعل ولا فاعل لها

\* هناك جملة من الأعلام يعتقدون: أن هذا النص رواية واردة عن المعصوم عليه السلام، ولكنها رواية مرسل لا سند لها، وجملة أخرى يعتقدون أنّها ليست رواية. كما أنّ هناك جملة من أهل العرفان عندما يأتون إلى هذا النص يعبرون عنه بـ«كما قيل» والبعض يوجه ويقول: كما أنّه توجد عندنا في الفقه مراسلات، والمرسل إذا كان من أمثال الشيخ الصدوق عليه السلام ونسبه إلى الإمام بقوله: «قال» تكون تلك المراسلات ثابتة عنده، أمّا إذا نقلها ولم يعبر عنها بذلك، فتكون تلك الرواية غير ثابتة عنده، فالعرفاء أيضاً كذلك عندما يقولون: قال، فلا بدّ أن يكون قد ثبت عندهم ذلك، وإلا فلا يستطيعون النسبة، إلا أنّ البعض لا يقبل هذا التوجيه، وآخرون جعلوا المتن دليلاً على تصحيح السند، ونحن نعتقد: أنّ هذه القاعدة هي الأوفق بالتطبيق في المباحث العقائدية منها في المباحث الفقهية. ويمكن الرجوع إلى كتاب «كليات فقه المكاسب» للسيد الحيدري: ص ١٨٥ وما بعدها للاطلاع على تفاصيل ذلك.



خارجاً عنها، والوجود المطلق متّحد بها، بل هو عينها، هذا إبطال لها وتعطيل لها في وجودها، فإنّه لا مُعطيَ لوجوده؛ لأنّ المفروض أن لا واجب خارجاً عنها، والشيء لا يُعطي نفسه، ولا يتّصف الممكن بالذات بالوجوب الذاتي، وإليه أشار بقوله: «والتفرقة بدون الجمع تعطيل» ويظهر من ذلك: أنّ كلا القولين يشتمل على التناقض؛ لأنّ الجمع بلا تفرقة يستلزم نفي الجمع. ولما كان الحقّ في مقام غيب ذاته غنياً عن العالمين، وبحسب تجلّيه وظهوره يكون عين الكثرات، وأنّ الكثرة ناشئة عن الوحدة، والوحدة مقومة الكثرة، كان الحقّ بحسب تجلّيه ومظاهره عين الكثرات، والكثرات بجهة الوحدة مستجنة في غيب الذات، والكثرة الحاصلة في العالم حصلت من ظهور الوحدة، فهو الظاهر والمظهر، ولكن باعتبارين؛ لذا قال: «الجمع بينهما توحيد»<sup>١\*</sup>.

ولكنّ السيّد حيدر الأملي لم يقطع بورود هذا النصّ عن المعصوم، وبالتالي فقد عبّر عنه بـ«قيل» حيث قال في جامع الأسرار: «وإلى مثل هذا التوحيد [أي الذي يعبر عنه التوحيد الجمعي الحقيقي المحمديّ] أشار الشيخ الأعظم محيي الدين بن عربي قَدِّسَ سِرُّهُ في قوله: إياكم والجمع والتفرقة؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإلحاد، والثاني تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما فإنّ جامعها موحد حقيقيّ، وهو المسمّى بصاحب مقام جمع الجمع وجامع الجميع، وله المرتبة العليا والغاية القصوى... وفيه قيل أيضاً: الجمع بلا تفرقة، والتفرقة بلا جمع تعطيل، والجمع مع التفرقة توحيد، وهذا لا يخفى على أهله، لكن هو تنبيه لبعض الطالبين»<sup>٢\*</sup>.

\*١. تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ٢٦٢-٢٦٣.

\*٢. جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ١١٧.

فقال: «إنَّ من الأولى الأوجب: أن يُجعل الكون الحقيقي العيني، هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات».

وبيان ذلك: أنه لما تقرَّرَ فيما سبق من البيان: أن الكون العيني هو القائم بنفسه المقوم لسائر ما يقارنُه من الماهيات المتعيّنة، وهي [أي: الماهيات المتعيّنة] من حيث إنّها كذلك، إنّما هي معانٍ عقلية، وطبائع مأخوذة مع إضافات ونسب اعتبارية، لا وجود لها إلاّ بالإضافة إلى الكون العيني، فلا شكّ أنّه أولى بأن يُجعل الكون المطلق الواجب من تلك التعيّنات<sup>(١)</sup>.

لا يُقال: لفظ «الأولوية» هاهنا لا يناسب المقصود؛ فإنّ مفهومها [أي:

ولما كان كذلك، فمن الأولى أن نجعل متن الأعيان ومجموعة هذه المتعيّنات الكون المطلق السعي المحيط بسائر المتعيّنات، هذه عبارة المتن وشرحها كما يقول الشارح.

(١) وحاصل البيان: لما تبين فيما سبق - في المطلب السابق وتفصيله مرّ في المطلبين (١٣) و(١٤) - أن الكون العيني هو القائم بنفسه المقوم لسائر ما يُقارنُه من الماهيات المتعيّنة، وهذه الماهيات المتعيّنة، من حيث إنّها ماهيات متعيّنة، إنّما هي معانٍ عقلية وطبائع مأخوذة مع إضافات ونسب اعتبارية، وهذه الماهيات المتعيّنة لا وجود لها (لا أنّها موجودة بوجود في قبال الإتيّة الخاصّة للواجب) بل هي نسب اعتبارية ومعانٍ عقلية لا وجود لها إلاّ بالإضافة الإشرافية (لا بالإضافة المقولية) إلى الكون العيني، لما تقرَّرَ هذا فلا شكّ أنّه من الأولى أن يُجعل الكون الحقيقي العيني ومتن الواقع الكون المطلق الواجب؛ فإنّ ذلك أولى من أن يُجعل الكون الحقيقي العيني مجموعة التعيّنات الخارجيّة التي هي ليست إلاّ اعتبارات ونسباً إضافيّة.

مفهوم الأولوية] إنما هو رجحانُ أحدِ الطرفين على الآخر، والمقصودُ [عند الماتن] غيرُ هذا<sup>(١)</sup> [أي: ليس الرجحان بل بطلان قول المشاء].

لأننا نقولُ: اختيارُ لفظِ «الأولوية» بعدَ إبطالِ ما ذهبَ إليه المخالفُ (من جعلِ التعيّناتِ والماهياتِ حقائقَ عينيةً دونَ ما تكوّنت [تلك الماهياتُ] به [أي: بالكون المطلق])؛ لما فيها [لفظة الأولوية] من التهكّم والتعير، الذي هو [التهكّم والتعير] كالباعثِ للمخالفِ على الرجوعِ عمّا اعتقده، بل كالقاطعِ عن باطنه تلك العقائدِ الراسخة على ما هو مقتضى صناعةِ الخطابة - أولى من غيره من العبارات<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا اعتراض على التعبير بلفظ «الأولى» في كلام الماتن، حاصله: أنّ التعبير بلفظ «الأولى» يدلّ على الرجحان فقط، أي رجحان نظر العارف ومرجوحية ما ذهب إليه الحكيم المشائي، وكأنّه يُريد أن يقول: إنّ كلام الحكيم صحيح ولكنّ كلام العارف أصحّ، مع أنّ المقصود هو البطلان، أي بطلان مذهب الخصم وحقانيّة ما ذهب إليه العارف، فكيف التوفيق؟

(٢) هذا جواب الاعتراض المتقدّم وهو من وجهين، حاصل الوجه الأوّل: أنّ التعبير بلفظ الأولى، لتكون العبارة غير جارحة للطرف الآخر، رغم ما فيها من التهكّم والاستهزاء، إلّا أنّها لا تصدّه عن أن يأتي إلى طريقنا، فالمقرّر في صناعة الخطابة: أنّ الإنسان إذا أراد أن يرجع المخالف الخصم عن رأيه، ينبغي أن يستعمل معه خطاباً لينا، وهذا ما بيّنه الشيخ الرئيس بقوله: «وقد يحسن أن يعرض لا من الشبيه والمناسب، بل بتسمية ما يُخالف المعنى محكوماً فيه بالأولى والأحرى والأفضل ومقابلها من الأقلّ. أمّا بالأولى والأحرى والأفضل، فكما يقول وهو يريد ذمّ إنسان: إنّ السيرة الحسنة أولى من الغشم، وإنّ العفاف أفضل من الفجور. وأمّا بالأقلّ فأن يقول: ليس العفاف أقلّ في

فيجبُ حينئذٍ، أن يجعلَ المتعيّناتِ من حيثُ هي متعيّناتٌ [أي: وجود الشجر والحجر وغيرهما مثلاً] معانيَ عقليّة، وطبائعَ مأخوذةً مع إضافاتٍ ونسبٍ اعتباريّة، على عكسِ الذاهبين إلى: أنّ الكونَ المطلقَ من الاعتبارِ الواقعةِ في الدرجةِ الثانيةِ من التعقّل، وأنّ الأمورَ الحقيقيّةَ الكائنةَ في نفسها إنّما هي الماهياتُ المتعيّنة<sup>(١)</sup>.

وهذا في النظائرِ المحسوسةِ [أي: في المنظور المحسوس] كَمَن زعمَ في المثالِ المذكورِ<sup>(٢)</sup> - لقصورِ قوّتهِ الباصرةِ في الإدراكِ - أنّ الظاهرَ بنفسه عندَ

إرغاد العيش من الطمع\*.

هذا هو الوجه الأوّل من الجواب، والثاني منه سيأتي في قوله: «فالعاقل العارف لا ينكرهم...».

(١) واعلم: أنّ الكلامَ في أنّ متنَ الواقعِ الأصيل هل هو واحد أم متعدّد، لا في أصلته أو عدمها، فهنا يقول: إنّ متنَ الواقعِ وهذه المتعيّنات إنّما هي نسب وإضافات لا أكثر وإنّ ما به تعيّن إنّما هو الكون الحقيقي المطلق المحيط بسائر المتعيّنات.

(٢) في هذا الكلام بيّن الشارح سبب ذهاب المخالف إلى الادّعاء المذكور في التعيّنات والكون المطلق، ومثّل له بما مرّ في المثال المتقدّم في المطلب (٢٢) أي: إنّ هذا من قبيل ضعيف البصر والنور المنعكس على مجموعة من الزجاجات المتلوّنة، فيرى من الجهة الأخرى تلك الألوان، كالأصفر والأحمر والأخضر والأزرق مثلاً، فيتصوّر أنّ المتحقّق في متن الأعيان هو هذه الألوان، ولا يعلم أنّ المتحقّق في متن الأعيان هو النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وهذه

الحسّ في الأعيان الخارجيّة، إنّما هي الألوان المتخالفة، وأنّ النور المطلق البيّن بنفسه المبيّن لغيره، لا ظهور له في الخارج أصلاً، إلّا في ضمن الألوان. وهذا الحكم سببه إنّما هو تراكم عروق سبيل<sup>(١)</sup> الجهل المركّب، الناشئة من التقليدات الراسخة المانعة [تلك التقليدات] لها [أي: للقوّة الباصرة] عن إدراك النور مجرّداً عن المظاهر الكثيفة الظلمانيّة.

### [درجات الاعتقاد بمراتب ظهور الحقّ]

فالعاقل العارف<sup>(٢)</sup> لا ينكرهم [أي: لا ينكر على المخالفين] فيما ادّعوا

الألوان معانٍ اعتباريّة وشؤون ذلك النور الواحد، والمراد أنّه كما أنّ البصر الضعيف لا يتجاوز عن الألوان، ولا يدرك النور المطلق الظاهر بالذات المظهر للغير، كذلك البصيرة الضعيفة لا يمكن لها أن تتجاوز الماهيات المتعيّنة، ولا تُدرك الكون العينيّ المطلق القائم بالذات المقوم للغير.

(١) السبيل: بفتحيتين كسبب، من عوارض العين، وهو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقتها الظاهرة في سطح الملتحمة والقرنية من انتساج شيء فيما بينهما كاللدخان، أو هي غشاء يقع على العين فيمنعها من الرؤية\*.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب على الاعتراض المتقدّم، حاصله: أنّ ما يقوله الحكيم صحيح، وأنّ ما يقوله المتكلّم أيضاً صحيح، وأنّ ما يقوله المحدث أيضاً صحيح، ولكنّ ما أقوله أنا - أي: العارف - أصحّ منهم. فكأنّه يُريد أن يقول: الحقّ له مراتب، وكلّ واحد يرى الحقّ من مرتبته، ولكنّه لا يستطيع أن يرى تمام الحقّ، وإنّما يرى شيئاً منه، فالعارف لا يحكم ببطلان اعتقاد الآخرين بالنسبة إلى الحقّ، ولكنّه يقول لهم: إنّ هذا مبلغكم من العلم

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة حسن زادة أملي: ص ١١٧.

وفوق مرتبتكم مراتب كثيرة، وليس من الصحيح أن تحصر الحق في رؤياك وتقول كل ما عداها فهو باطل؛ إذ مثل هذا القول باطل وزائف. وهو باختياره لفظ «الأولى» يُشير إلى ذلك، وفيما نحن فيه يقول الشيخ الأكبر ابن عربي: «وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحق فيها عرفه وأقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها أنكره وتعوّذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب... فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة... فإياك أن تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بها سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ وما ذكر أينا من أين وذكر إن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته... وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه...»<sup>١\*</sup>.

وربما كان هذا المعنى وارداً فيما رواه الكليني في أصول الكافي، باسناده عن عبد العزيز القراطيسي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا عبد العزيز! إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم، يصعد منه مرقاة بعد مرقاة، فلا يقولن صاحب الاثنين لصاحب الواحد: لست على شيء، حتى ينتهي إلى العاشر، فلا تُسقط من هو دونك فيُسقطك من هو فوقك، وإذا رأيت من هو أسفل منك فارفعه إليك برفق، ولا تحمّلن عليه ما لا يطيق فتكسره، فإن من كسر مؤمناً فعليه جبره»<sup>٢\*</sup>.

\*١. آخر الفصّ الهوديّ من فصوص الحكم: ص ١١٣، بتعليقة أبو العلا عفيفي.

\*٢. أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب درجات الإيمان، ح ٢.

من ذلك، بل ينبغي [للعاقل] أن يُصدّقهم فيما هم فيه؛ إذ إخبارهم [أي: المخالفين] إنّما هو عن محْتَد إدراكهم، ومحطّ شعاعِ أبصارهم، وذلك لضعفه لا يتجاوز عن الألوان. شعر:

إذا لم تكن للمرء عينٌ صحيحةٌ فلا غرو أن يرتابَ والصبحُ مسفرٌ  
ولما كان ذلك أيضاً مرتبةً من مراتبِ ظهورِ الحقِّ بحسبِ مشاعرهم،  
ومجلى من مجالي كماله ومنصّاتِ جماله، لا يُنكر؛ فلذلك ترى المصنّفَ وغيره  
من المحقّقين لا يحكمون ببطلانِ مذهِبهم [أي: مذهب المخالفين] وغيره  
من المذاهب، ويُمكن أن يستشعرَ من قوله: «أولى» هذا المعنى<sup>(١)</sup>.

(١) نكتة: في بيان التنزيه والتشبيه.

لكلّ ما تقدّم أشار الشيخ محيي الدين بن عربي في فصوصه في مجموعة أبيات  
من الشعر، شرحها القيصري نأتي بها زيادةً للتوضيح والفائدة:

«فلا تنظر إلى الحقِّ فتعريه عن الخلقِ

أي: لا تنظر إلى الحقِّ بأن تجعله موجوداً خارجياً مجرداً عن الأكوان، منزهاً  
عن المظاهر الخلقية عارياً عنها، وعن صفاتها.

ولا تنظر إلى الخلقِ وتكسوه سوى الحقِّ

بأن تجعل الخلق مجرداً عن الحقِّ، مغايراً له من كلّ الوجوه، وتكسوه لباس الغيرية.  
وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ بل انظر إلى الحقِّ في الخلق، لترى  
الوحدة الذاتية في الكثرة الخلقية، وترى الكثرة الخلقية في الوحدة الذاتية.

ونزّهه وشبّهه وقم في مقعد الصدق

أي: نزّه الحقّ الذي في الخلق بحسب مقام أحدىته عن كلّ ما فيه شائبة الكثرة  
الإمكانية والنقصان، وشبّهه أيضاً بكلّ صفات كماله، كالسمع والبصر والإرادة  
والقدرة، فإنك إذا جمعت بين التنزيه والتشبيه - كما هو عادة الكاملين - فقد

قُمتَ مقامَ الصدق، وهو مقام الجمع بين الكمالين.

وَكُنْ فِي الْجَمْعِ إِنْ شِئْتَ      وَإِنْ شِئْتَ فِي الْفَرْقِ

أي، إذا علمت وحدة الحقيقة الوجودية، وأن الخلق حق من وجه، وأن الحق خلق من وجه بحكم مقام المعية، وأن الخلق خلق وأن الحق حق في مقام الفرق، وأن الكل حق بلا خلق في مقام الجمع المطلق، وأن الكل خلق بلا حق في مقام الفرق المطلق، وتحققت بهذه المقامات، فكُنْ إِنْ شِئْتَ فِي مَقَامَاتِ الْجَمْعِ، وَإِنْ شِئْتَ فِي مَقَامَاتِ الْفَرْقِ، فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ حِينْتِذِ، وَأَنْتَ مُخْلِصٌ مُوَحَّدٌ.

تَحْزُ بِالْكَلِّ إِنْ كَلَّ      تَبَدَّى قِصْبَ السَّبْقِ

أي، إذا كنت على ما وصفته لك، فحينئذٍ إن تبدى كل من العبيد وقصد قصب السبق، تحز كل كما لاتهم، فإنك مع كل من سبق حينئذٍ، ومع كل من لحق أيضاً؛ لأنك قائل بكل المراتب عابد لله فيها جميعاً.

فقوله: (تَحْزُ) جواب الشرط، وهو قوله: (إِنْ كَلَّ تَبَدَّى) لذلك حذف «الواو»؛ فإنه من «حاز، يحوز» إذا جمع. ويجوز أن يكون تخرجوا بالأمر. أي، نزهه وشبهه، وقم في مقام الجمع الذي هو المقعد الصدق، وكن في مقام الجمع والفرق، فحز في كل الكمالات. فجواب: (إِنْ كَلَّ تَبَدَّى) محذوف. تقديره: إِنْ كَلَّ تَبَدَّى قِصْبَ السَّبْقِ، كُنْ حَائِزاً إِيَّاهُ.

فَلَا تَفْنَى وَلَا تَبْقَى      وَلَا تَفْنَى وَلَا تَبْقَى

أي: إذا علمت أن الخلق حق في الحقيقة والحق لا يفنى أبداً، علمت أنك من جهة الحقيقة لا تفنى. وإذا علمت أن الحق له ظهورات في مراتبه المختلفة بحسب تنزلاته ومعارجه، وبتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقية، وليس كل منها دائماً، علمت أنك لا تبقى من حيث الخلقية، بل تتبدل إنياتك في كل آن بحسب المواطن التي تنزل إلى النشأة الدنياوية، وفيها وفي مواطن



شعر:

كُلُّ مَنْ فِي حِمَاكَ يَهْوَاكَ لَكِنْ أَنَا وَحْدِي بِكُلِّ مَنْ فِي حِمَاكَ<sup>(١)</sup>

الآخرة أيضاً، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ وإذا علمت أن الحق أزلاً وأبداً ظاهر في كلِّ المراتب، لا تُفني الأعيان الوجودية مطلقاً؛ لأنّها مظاهره فيها، ولا تُبقيها أيضاً مطلقاً لفنائها واستهلاكها دائماً في عين الوجود الحقّ عند تجلّي الواحد القهار يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ولا تفنيها من حيث تعيّناتها؛ فإنّها فانية في الأزل ولا تفنيها من حيث حقيقتها؛ فإنّ الحقّ باقٍ لم يزل، لذلك قيل: الفاني فانٍ لم يزل والباقي باقٍ في الأزل»<sup>\*</sup>.

(١) البيت لابن الفارض ذكره في ديوانه<sup>٢\*</sup>، ومعناه: إذا دخل الإنسان في حمى التوحيد، فإنّه سوف يهوى الله سبحانه وتعالى، ولكنّ العارف يقول: أنا أهواهم هؤلاء جميعهم، فرغم أنّ كلّ واحد ينظر إلى التوحيد بمنظاره الخاصّ، ولكن أنا أهوى هؤلاء جميعهم.

فقوله: «لكن أنا وحدي بكلّ من في حماك» يعني: أن العارف يهوى جميع هؤلاء ويحبّهم، وإن تعدّدت أفهامهم ودرجاتهم في معرفة التوحيد.

هذا تمام الكلام في ثلاثة مطالب أساسية هي من أمّهات مسائل العرفان النظريّ:

الأولى: إثبات وجوب الوجود.

الثانية: إثبات إطلاق الوجود.

\*١. الفصّ الإسماعيلي من شرح فصوص الحكم للقيصري، بتصحيح السيّد جلال الدين الأشتياني: ص ٦٥٦.

\*٢. ديوان ابن الفارض، تصحيح: د. إبراهيم السامرائي: ص ٩٣.

الثالثة: إثبات أنّ الكون العينيّ هو الكون المطلق.  
ومناقشة الإشكالات الواردة على هذه الأصول العرفانيّة من قبل أهل النظر  
والخصم المخالف.  
وفي المطلب القادم، سيبدأ الكلام عن حقيقة الكون المطلق في ذاته، ومن ثمّ  
ينتقل إلى بيان كيفية تفريع التفصيل الأسمائيّ على ذلك الإجمال الذاتيّ، وبيان  
تضمّن إدراك الهوية المطلقة لذاتها إدراك سائر الصفات التي تلزمها، وكيفية  
علم الحقّ تعالى بها سواء، وردّ ما يمكن أن يرد على العرفاء في هذه المسألة.

## الإطلاق الذاتي

وفيه المطلب (٢٧)

في بيان حضرة الإطلاق الذاتي

وأنّ الحقّ تعالى هو حقيقة الوجود المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية



## المطلب (٢٧)

[في بيان حضرة الإطلاق الذاتي، وأن الحق تعالى هو حقيقة الوجود

المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية]

قال: «ومتى تقرّر هذا [أي: إن الكون الحقيقي العيني القائم بنفسه المقوم لغيره، هو الكون المطلق] عُرف أن الحق [تعالى] هو الوجود المطلق [العرفاني] الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُر، بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجُه غيرُه، ولا يخالطُه سواه، وهو بهذا الاعتبار [أي: اعتبار الإطلاق] لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم [له] من الأسماء الحقيقية ولا رسم، بل لا نعت له ولا وصف؛ فإن الصفات والأسماء والأحكام لا تُنسب إلى الذات المطلق من غير اعتبار التعيّنات ووجوه التخصّصات.

وسلب ما عدا الإطلاق المحض عنه [أي: عن الوجود المطلق] - الذي يستلزم سلب الأحكام والأوصاف والتعيّنات الحقيقية - حكم سلبيّ، مبدؤه [أي: مبدأ ذلك السلب وإثبات الإطلاق] تعيّن غير حقيقيّ؛ فلا يصحّ المناقضة به [أي: بذلك الإطلاق] عند التحقيق، فتأمل ذلك»<sup>(١)</sup>.

---

(١) لما تمّ - في المطالب السابقة - الكلام في بعض مباني المشاء في الحقيقة الواجبة وما تلزمه من إشكالات، كذلك تمّ بيان أن الكون العيني هو الكون المطلق وحقيقته، جاء الكلام في هذا المطلب عن حقيقة الوجود المطلق في ذاته وكيفية إطلاقه وإجماله الذاتي الحقيقي، ومن ثمّ يتقل إلى بيان كيفية تفريع التفصيل الأسمائي على ذلك الإجمال الحقيقي ومقام اللاتعيّن والإطلاق الذاتي، وهو ما سيأتي الكلام عنه في المطلب (٢٨).

أقول: متى تقرّر: أنّ الكونَ الحقيقيَّ العينيَّ القائمَ بنفسه، القيومَ لغيره، هو الكونُ المطلق - ولا شكَّ أنّه [أي: الكونَ المطلق] هو الواحدُ الحقيقيّ، بمعنى: أنّ ما عداهُ من الماهيّاتِ والخصوصيّاتِ من حيثُ هي كذلك [أي: من حيثُ هي ماهيّاتٌ] عدماّتٌ - ظهرَ لمن طهّرَ قلبه عن الأذناسِ الطبيعيّة، وأخلصَ عقله وقواه عن العقائدِ التقليديّة والصورِ الخياليّة والوهميّة: أنّ الحقَّ سبحانه هو الوجودُ المطلقُ الذي لا اختلافَ فيه ولا تكثُرٌ<sup>(١)</sup>.

وبيان المتن هنا هو: أنّ الحقَّ هو الوجود المطلق البسيط الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُر؛ إذ كلّ ما عداه عدم محض، بل الحقّ وجود محض لا ييازجه غيره ولا يداخله سواه، وإذ لا غير فلا تركيب ولا كثرة، بل لا اسم من الأسماء الحقيقيّة؛ إذ لا تعيّن في مرتبة ذاته فلا اسم حقيقيّ هناك، ولا رسم؛ إذ لا غير فيتّصف بالخواصّ له، فالوجود من حيث هو هو الحقّ المطلق الذي لا نعت له ولا صفة، وكلّ ما هناك من أسماء وصفات إنّما هي عبارة عن اعتبار النسب والتعيّنات ووجوه التخصّصات، والذات باعتبار إطلاقها الذاتي مسلوب عنها كلّ ذلك، فهي ذاتٌ مطلقة بالإطلاق الذاتي الإحاطي.

وقولنا: «مطلق» - بمعنى سلب جميع المعاني والنوعت والأسماء عن الوجود الحقّ، ووصفنا الذات المطلقة به - لا ينتقض به الكلام المتقدّم؛ لأنّ هذا الوصف حكمٌ سلبيّ ناشئ من تعيّن اعتباريّ غير حقيقيّ، وتلك الأسماء والتعيّنات المسلوقة إنّما هي أسماءٌ وتعيّناتٌ حقيقيّة لا تتّصف الذات بها إلّا بعد تعيّناتها تعيّنًا حقيقيًّا لتتّصف بها، وبين الإطلاق الذي نقصده هنا وما هو مسلوب عن الذات فرقٌ واضح.

(١) الكلام هنا عن الإطلاق الذاتي، أي: عن الذات والحقيقة من حيث هي هي، والذات - بهذا الإطلاق - لا تُعرف ولا تُدرَك لا شهوداً ولا عقلاً، ولا تقع

فإنه [أي: ذلك الوجود المطلق] إنما يقتضي لذاته الوحدة الذاتية الحقيقية [التي لا يقابلها شيء]؛ إذ هي [أي: الوحدة الذاتية] أوّل اسم وأوّل عبارة يُعبّر بها عنه [أي: عن ذلك الوجود المطلق] وذلك لأنّ التكرّر

موضوعاً لأيّ علمٍ من العلوم، ومن المحال أن يناها العقل أو الفكر - كما تقدّم هذا في أكثر من موضع - لذا فالذاتُ بهذا الاعتبار لا تقع موضوعاً لمسألة من المسائل العرفانية أو الفلسفية، ولا هي مشهودةٌ للعارف بالكشف والشهود، ولا هي مُدرّكةٌ للحكيم بالعقل والفهم، والعارفاء يشيرون لهذه الحضرة بحضرة الإطلاق الذاتي، وقولنا: حضرة أو مقام، إنّما هو من ضيق العبارة وقصورها، وإلا فلا هي مقامٌ ولا حضرةٌ من الحضرات كما ستعرف. ويمكن أن نمثّل لما نحن فيه بالنفس الإنسانية؛ فإنّا إذا نظرنا لها نجد أنّ لها مراتب وشؤوناً، فمرتبةٌ منها نعبر عنها بالعقل، ومرتبةٌ منها نعبر عنها بالخيال، ومرتبةٌ أخرى نعبر عنها بالحسّ، وما هذه المراتب إلا مظاهر لحقيقة النفس الإنسانية، فالعقل والخيال والحسّ إنّما هي مظاهر النفس الإنسانية ومراتب ظهورها وتنزلاتها، فالنفس الإنسانية حقيقةٌ، إذا أرادت أن تظهر وتتجلّى فإنّها تظهر بتلك المظاهر. وأمّا النفس الإنسانية من حيث حقيقتها وذاتها عبارةٌ عن تلك الحقيقة من حيث الإطلاق وسلب كلّ التعيّنات والمظاهر، فليست هي - من حيث ذاتها - عقلاً أو خيالاً أو حسّاً، وإنّما هي حقيقةٌ إذا أرادت أن تظهر ظهرت بتلك المظاهر.

فالحقّ تعالى كذلك من حيث ذاته المطلقة التي لا اسم ولا رسم لها ولا حدّ ولا تعيّن، فهو مسلوبٌ عنه - في هذا المقام - كلّ ما من شأنه أن يكون تعيّنًا، وهذه ضابطةٌ كليةٌ: أنّ كلّ ما يولّد تعيّنًا مسلوبًا عن الذات، إنّما هو باعتبار الإطلاق وغيب الهوية.

والاختلاف إنما يُعقل فيما يصحُّ أن يُتصوَّر فيه الاثنيَّة والتعدُّد، وحيث يختصُّ بعضه بحكم دون الآخر.

وأما الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفي محض وعدمٌ صرف، كيف يصحُّ أن يكون عرضةً للتكثر والاختلاف؟! نعم، الاختلاف والتكثر يُتوهم في مراتب تنزلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتية وأحواله، وذلك حيث تصادمت النسبُ الأسمايَّة، واختلفت الإضافاتُ الاعتبارية<sup>(١)</sup>.

(١) ومعنى ما تقدّم أنه: متى تقرّر: أنّ الكون العيني، ومتن الأعيان القائم بنفسه المقوم لغيره، هو الكون المطلق، أي: ذلك الوجود الواحد الذي لا ثاني له والذي ملأ متن الواقع، ولا شك أنّ الكون المطلق هو الواحد الحقيقي، ومعنى الوحدة هنا هي: الوحدة التي لا تقابلها كثرة.

ظهر لمن طهر قلبه عن الأدناس الطبيعية، وأخلص عقله وقواه عن العقائد التقليدية والصور الخيالية والوهمية: أنّ الحق سبحانه هو الوجود المطلق. بعبارة أخرى: متى تقرّر أنّ الكون الحقيقي هو الكون المطلق، ظهر أنّ الحق سبحانه هو الوجود المطلق، أي: الذي لا يقابله أحدٌ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولا هو مركّب من أجزاء، أي: هو واحدٌ وأحد، فواحدٌ حيث لا يقابله غيره، وأحدٌ حيث لا تركّب في ذاته، فهو الواحد الأحد.

فذلك الوجود المطلق واحدٌ بالوحدة التي لا يقابلها شيء، فهي سنخ وحدة لا يوجد في قبالتها أيّ تعيّن، وهي وحدةٌ شاملة لكلّ التعيّنات محيطَةٌ بها، وهذه الوحدة الذاتية إنّما هي مقتضى الذات، وهذا ما أشار له الشارح في آخر مقدّمته على الكتاب عند كلامه عن بعض خصائص اعتبارات الوحدة، حيث قال هناك: «فاعلم أنّ أحدَ اعتباري الوحدة - وهو الحقيقي منها - هو



معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه أولاً؛ فإنه من خواصه اللازمة البيّنة، فحقيقة الوجود حيث تظهر لا تظهر إلا به، ولا تتحقق أحكامها إلا باعتبارها، وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه...».

وهذه الوحدة الذاتية هنا هي أول اسم وأول عبارة يُعبر بها عن ذلك الوجود المطلق؛ وذلك لأننا قلنا: إن وحدته وحدة لا يقابلها شيء، ولا تتركب من شيء، فلا يمكن أن تُتصور اثنينية في المقام، وحيث لا اثنينية فلا تكثر ولا اختلاف؛ لأن التكثر والاختلاف إنما يُعقل في ما يصح أن يُتصور فيه اثنينية وتعدد، وحيث إن الوجود واحد لا شريك له، إذن فليس هناك اثنينية وتعدد من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

فالتكثر يُعقل فيما يصح أن يُتصور فيه الاثنائية والتعدد، والاختلاف يُعقل فيما يختصّ بعضه بحكم دون الآخر، كما لو كانت أجزاء الجدار مختلفة الألوان، فيكون جزء من الجدار أبيض وجزء آخر أسود مثلاً.

وأما الواحد الحقيقي - بالوحدة التي لا يقابلها شيء - الشامل للكثير الذي ما سواه نفياً محضاً وعدم صرفاً، كيف يصح أن يكون عرضة للتكثر أو يكون عرضة للاختلاف؟!

نعم، إذا وجد الاختلاف والتكثر فهذا مرتبط بمظاهره وبتعييناته النازلة، لا أنه مرتبط بذاته من حيث هي هي، كما إذا نظرت إلى نفسك بما هي هي، لا بلحاظ شؤونها وحيثياتها من العاقلة والمتخيّلة والحاسة... فهي بهذا اللحاظ حقيقة واحدة ووحدتها شاملة لهذه الشؤون والتنزلات، وإنما الكثرة تنشأ من شؤون تلك الحقيقة وتعييناتها وتجلياتها وهي في مثالنا: العقل، والمثال، والوهم، والحس، وهذه القوى والشؤون وإن كانت متكثرة، إلا أنها ليست هي حقيقة النفس، بل هي شؤون النفس ومظاهرها ومجالها، والنفس في وحدتها كلّ

وأما حضرة الإطلاع الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللاتعين، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتى هذا الاعتبار [أي: اعتبار عدم الاعتبار] أيضاً، فلا يشوبه [أي: مقام غيب الهوية] من اللواحق الاعتبارية شيء أصلاً، بل هو محض الوجود البحت، بحيث لا يمازجه غيره، ولا يخالطه سواه.

فهو [أي: الوجود المطلق] بهذا الاعتبار - أي: باعتبار إطلاقه الذاتي - لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية، ولا رسم؛ إذ الاسم - على اصطلاحهم - هو الذات باعتبار معنى من المعاني، عدمية كانت [تلك المعاني] أو وجودية، يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعته، فلا اسم حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات بهذا الاعتبار [أي: باعتبار الإطلاق] هو [الوجود] المطلق من غير اعتبار شيء من التعيينات ووجوه التخصصات؛ فيكون [الوجود] مجرداً عن سائر

القوى، والقوى مندججة مندكة فيها على نحو الإجمال والبساطة. وهذا ما أشار له الشارح في شرحه على المطلب (٢٤) بقوله: «إنَّ الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب إليه المحققون... له أحوال أولية يسمونها [المحققون من العرفاء] بهذا الاعتبار شؤوناً ذاتية؛ لاقتضاءها [أي: لاقتضاء تلك الأحوال] أن تظهر الذات بحسبها [أي: بحسب تلك الأحوال]». فهذه إنما هي مجالي ظهوراته بحسب شؤون الذات وأحوالها؛ وسبب ذلك الاختلاف والتكثر إنما هو ناتج من تصادم النسب الأسمائية واختلاف اعتباراتها، وهو ناتج من تناكح الأسماء والتقاءها مع بعض وتوليد غيرها من الأسماء المحاطة، فعند ذلك تتعدد المظاهر والمجالي والشؤون، وحيث إنَّ مقام الذات لا اسم له ولا تعين فلا اختلاف ولا تكثر هناك.

الأحكام والأسماء<sup>(١)</sup>.

(١) وبيان ما تقدّم هو: أنّ حضرة الإطلاق الذاتي - الذي يُطلق عليه عند العرفاء: «غيب الهوية»، و«اللاتعيين»، و«غيب الغيوب»، و«الكنز المخفي»، و«عنقاء المغرب»، و«الغيب المصون»، و«الإطلاق الذاتي»، و«الهوية المطلقة»، و«اللابشرط المقسمي»، وغيرها من الألفاظ والأسماء غير الحقيقيّة - لا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى اعتبار عدم الاعتبار، وإنّما قولنا: إنّهُ لا اعتبار معه، إنّما هو للتفهيم والحكاية ليس أكثر.

وهذا ما بيّنه الشارح بقوله في المطلب (٧): «... شرع يبيّن أنّ المثبت وجوبه ليس المقيّد بقيد العموم، بل الحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي، دون الإطلاق المقابل للتقيّد؛ فإنّه [أي: الإطلاق المقابل للتقيّد] في الحقيقة تقيّد، والواجب لا يمكن أن يكون مقيّداً بوجهٍ من الوجوه أصلاً...». وقال أيضاً: «وليعلم المتفطنّ اللبيب، أنّ هذا بيانٌ شافٍ وبرهانٌ كافٍ للمستبصر الناقد على أنّ الحقيقة الحقّة والطبيعة الواجبة - من حيث إنّها طبيعةٌ واجبةٌ - لا يمكن أن تشوبها شائبة القيد بوجهٍ من الوجوه، ولا تتطرق إليها التعيّنات الخارجة عنها بجهةٍ من الجهات».

إذن، فالوجودُ باعتبار حضرة الإطلاق هنا لا يشوبه من اللواحق الاعتباريّة شيءٌ أصلاً، بل هو محضُ الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه، والوجود باعتبار إطلاقه الذاتي لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيّة حسب الاصطلاح العرفانيّ؛ إذ الاسم عند العرفاء\* هو الذات باعتبار معنىٍ من المعاني، أي: الذات مقيّدةً بقيّد من القيود - سواء كان

\* كما أشار له القيصري في الفصل الثاني من مقدّمته على شرح الفصوص: ج ١، ص ٦٤.

إلا أن هذا الاعتبار لما اعتبر، حصل للذات باعتباره اسم، لكنه ليس من الأسماء الحقيقية؛ إذ ليس حصوله [هذا الاسم] باعتبار معنى مع الذات، بل [حصول ذلك الاسم] بعدم اعتبار المعاني [مع الذات].  
 وكون هذا معنى من المعاني لا يدفع هذا الأصل [وهو الإطلاق]؛ فإنه [أي: ذلك الاسم] ليس من المعاني الحقيقية؛ إذ طبيعته [ذلك المعنى والاسم] إنما هي نفى اعتبار المعنوية وسلبها، فيكون عروض المعنوية لها [أي: للذات] إنما هو بالفرض والاعتبار، فلهذا قيد [الماتن] الأسماء بالحقيقية.  
 وعلم من هذا: أنه لا رسم له [لمقام الذات وغيب الهوية]؛ ضرورة أن الرسم إنما هو بالخواص، وهي صفات خاصة بالشيء، وانتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه<sup>(١)</sup>.

عدمياً أو وجودياً - ومع عدم وجود ذلك المعنى والنعته والقيد فلا صفة، وحيث لا صفة فلا تعين، وحيث لا تعين فلا اسم حقيقي هناك. فالذات باعتبار الإطلاق هي الوجود المطلق.  
 ثم إن الفرق بين الاسم والصفة هو الفرق بين اللا بشرط وبين بشرط لا؛ فإن الصفة: هي بشرط لا، والاسم: هو اللا بشرط، ولذا فالصفة لا تُحمل، فلا نقول: زيد علم، ولكن الاسم يُحمل فنقول: زيد علم مثلاً.  
 (١) وبيانه: أن اعتبار الإطلاق وعدم اعتبار شيء من الاعتبارات والأسماء الحقيقية، إنما هو حكم لا يؤدي إلى أن تكون الذات متعينة بتعين ما، ولكن الذات لما اعتبر معها هذا الاعتبار والإطلاق، حصل للذات باعتبار هذا الإطلاق اسم، ولكن هذا الاسم ليس اسماً حقيقياً، أي: ليس له مبدأ يؤدي إلى تعين الذات وتقيدها؛ إذ ليس حصول هذا الاسم غير الحقيقي باعتبار معنى وصفة مع الذات قيّدت به الذات، بل إن هذا الاسم إنما حصل بعدم

وأما قوله: «وسلب ما عدا الإطلاق عنه» فهو جوابٌ دخل مقدرٌ.  
وتقريرٌ ذلك: أن القاعدة القائلة بأن اعتبار المعاني والأحكام للذات،

اعتبار المعاني والقيود، فلا يضر هذا ما أصلناه من معنى الإطلاق المشير إلى الذات؛ لأن هذا الاسم هنا ليس من المعاني الحقيقية، بل هو عبارة عن نفي اعتبار المعنوية وسلبها عن الذات لا إثباتها، فهو ليس من قبيل إثبات العمى مثلاً، أي: ليس بنحو الموجبة المعدولة المحمول، بل بنحو السالبة البسيطة، فعندما نقول بأنه لا يوجد معنى من المعاني، لا نريد أن نقول: هناك معنى ولكنه أمرٌ عديمي، بل نريد أن نقول: إنه لا يوجد هناك أي معنى من المعاني، وبالتالي فيكون عروض المعنوية للذات إنما هو بالعرض والاعتبار، أي: ليس هناك وصفٌ، من قبيل قولنا: الماهية موجودةٌ بالعرض والاعتبار، أي: هي غير موجودة، وحمل عليها الوجود بالعرض والاعتبار، أي: إنما ذلك اعتباراً فقط.

وبعد أن اتضح أن الذات باعتبار الإطلاق لا صفة لها، علم أيضاً أنها لا اسم لها، إذن فهي لا رسم لها أيضاً؛ لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء بأخص لوازمه، وبعد انتفاء الصفة لا تبقى لوازم هناك، فلا لوازم خاصة للذات المطلقة؛ إذ لا صفة هناك ولا تعين، وبالتالي فلا رسم هناك؛ ضرورة أن الرسم إنما هو بالخواص، والخواص صفات خاصة بالشيء، وإذا نفينا مطلق الصفة فقد نفينا الخواص أيضاً، أي: إن انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص، أي: يلزم من انتفاء مطلق الصفة - عامة كانت أو خاصة - عن الوجود المطلق، انتفاء الصفات الخاصة التي بها تتقوم الرسوم - تامة كانت أو ناقصة - وذلك لأن انتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه، فانتفاء الاسم الحقيقي عن غيب الهوية ناتج عن انتفاء مطلق الصفة عنه، وانتفاء الرسم عنه ناتج عن انتفاء الصفات الخاصة.

موقوفٌ على اعتبار مبدئها [أي: مبدأ هذه المعاني] من صنوف النسب ووجوه التعيّنات، منقوضةٌ [تلك القاعدة] بنفس هذا الحكم [والاعتبار الذي هو الإطلاق]؛ فإنّ سلب ما عدا الإطلاق حكمٌ من الأحكام، مع أنّه لا يقتضي شيئاً من ذلك؛ وإلا يلزم خلافُ الفرض.

فأجاب عنه: بأنّ هذا [الاعتبار] وإن كان حكماً، إلا أنّه حكمٌ سلبيٌّ، فمبدؤه يكون تعيّنًا غير حقيقيٍّ، والكلام في التعيّن الحقيقيّ والأسماء الحقيقية، فلا تصحّ المناقضةُ به [أي: بذلك الحكم السلبيّ]، أي: النقض الإجماليّ، وإن كان بحسب الأغلب الأكثر إنّما يُطلق على النقض التفصيليّ، إلا أنّ الأظهر هاهنا هذا [أي: كون المراد بالمناقضة هو النقض الإجماليّ، لا التفصيليّ] <sup>(١)</sup>.

(١) هذا إشكالٌ على الكلام المتقدّم من اعتبار عدم الاعتبار مع الذات وجوابه، وفحوى الإشكال هو: أنّكم إنّما نفيتم الاعتبارات باعتبار أنّ كلّ اعتبارٍ له مبدأ، وعندما اعتبرتم الذات باعتبار عدم الاعتبارات، فاعتباركم هذا إن كان له مبدأ، يلزم خلف الفرض، أي: يلزم أن يكون ما فرض مطلقاً ليس بمطلق، بل متعيّن، وإن لم يكن له مبدأ، يكون ما ذكرتموه (من أنّ أيّ اعتبارٍ يحتاج إلى مبدأ) منقوضاً بكلامكم.

وبعبارةٍ أخرى: أنتم قلتم: إنّ أيّ اسمٍ وأيّ اعتبارٍ لا بدّ أن يكون له مبدأ في الذات، ويلزم منه تعيّن، ومن ثمّ نفيتموه، وقلتم: إنّ الذات من حيث الإطلاق لم يلحظ معها إلا اعتبار الإطلاق، وهنا يقول المستشكل: إنّ هذا الاعتبار الذي ذكرتموه هل يلزم منه تعيّن؟ فإن قلتم: يلزم منه تعيّن، إذن ما فرض أنّه مطلقٌ ليس بمطلق، وإن قلتم: لا يلزم منه تعيّن، يلزم نقض كلامكم المتقدّم.

فإن قلت: التعيّنات مطلقاً [أي: سواء كان التعيّن تعيّنًا حقيقيًا أو غير حقيقي] على ما ذهبتم إليه [من الوحدة الشخصية] لا تكون أموراً حقيقيّة، بل [هي أمور] اعتباريّة عديميّة، سواء كانت مبدأً للأحكام الوجوديّة أو السليبيّة، فلا وجه حينئذٍ للتخصيص.

قلت: إنّ التعيّنات كلّها وإن كانت أموراً اعتباريّة، إلّا أنّه فرقٌ بين ما يكون مبدأً للأسماء الحقيقيّة منها، وبين ما لا يصلح لذلك؛ وذلك لأنّ العقل إذا اعتبرَ مع الذات معنىً آخر - سواء كان وجودياً أو عديمياً - حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسمٌ من الأسماء الحقيقيّة، بخلاف ما إذا اعتبرها [أي: الذات] مجردةً عن سائر المعاني والأحكام، حتّى عن نفس هذا الاعتبار أيضاً؛ فإنّه بهذا الاعتبار لا يكون لها [للذات] تعيّنٌ ولا صورةٌ مخصوصةٌ يصلح أن يكون مبدأً دون الأوّل، إلّا أنّه لما تصوّره النفسُ فباعتبار كونه [أي: الاعتبار] متصوّراً فيها [في النفس]، حصل باعتبار خصوصيات المحلّ تعيّنٌ بالعرض مكتسبٌ منه [أي: من المحلّ]، ولو لم يلاحظه العقل لا يستدعيه نفسه.

وأجاب عنه: إنّ الأحكام على صنفين: بعضها يوّلد تعيّنًا، وبعضها لا يوّلد تعيّنًا، والإطلاق هنا نفس الذات، إذن لا يلزم منه أيّ تعيّن، فهذا الاعتبار هنا إنّما منشؤه نفس الذات لا إثبات التعيّن للذات، بل منشؤه سلب التعيّنات، إذن فهو لا يوّدّي إلى أن يكون هناك تعيّنًا.

وبعبارةٍ أخرى: أنّ هذا الاعتبار وإن كان حكماً إلّا أنّه حكمٌ سلبيٌّ يسلب فيه التعيّن، فمبدؤه غير حقيقيّ، فهو ليس حمل عدم التعيّن، بل سلب التعيّن، وفرقٌ بين حمل عدم التعيّن، وبين سلب عدم التعيّن، إذن فلا يصحّ النقض الإجماليّ بمثل هذا الحكم السلبيّ؛ ذلك لأنّ المثبت غيرُ المسلوب.

فهذا هو التعيّن غير الحقيقيّ الذي هو المبدأ للأحكام السلبية، الذي نحن بصدده، والمصحّح لإطلاق لفظ «اللاتعيّن»، و«الوجود المطلق»، و«غيب الهويّة» هو هذا الاعتبار<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إشكالٌ آخر على الجواب المتقدّم، وجواب هذا الإشكال.

وفحوى الإشكال: أنكم قلتُم بأنّ هذا التعيّن وهذا الاعتبار منشؤه أمرٌ سلبيٌّ عدميٌّ، وبناءً على الوحدة الشخصية للوجود أليست كلّ الاعتبارات أموراً عدميّة؟ إذن ما الفرق بين هذا الاعتبار وباقي الاعتبارات؟ فعندما ميّزتم بين هذا الاعتبار وقلتُم منشؤه أمرٌ عدميٌّ، وبين الاعتبارات الأخرى التي نفيتموها عن الذات المطلقة، وبناءً على الوحدة الشخصية فإنّ كلّ الاعتبارات هي أمورٌ عدميّة، وأمورٌ سلبيّة، وهذا ما أشرتُم له بقولكم قبل قليل: «ولا شكّ أنّ ما عداه من الماهيات والخصوصيات من حيث هي كذلك كلّها عدمات»، إذن ما الفرق بين هذا الاعتبار الذي قلتُم إنّه لا يولّد تعيّنًا وأثبتموه للذات، وبين تلك الاعتبارات التي تكون منشأً للتعين والتي نفيتموها عن الذات، وما هو وجه التخصيص إذن؟

وجوابه: إنّ التعيّنات وإن كانت كلّها أموراً اعتباريّة، إلّا أنّ هناك فرقاً بين ما يكون مبدأً للأسماء الحقيقيّة من هذه الاعتبارات، وبين ما ليس كذلك، أي: إنّ الاعتبارات - ورغم أنّها كلّها عدميّة - تنقسم إلى قسمين: اعتبارٌ يجعل الذات متعيّنة، واعتبارٌ لا يجعل الذات متعيّنة، ونحن الآن بصدد نفي القسم الأوّل من تلك الاعتبارات التي وإن كانت أموراً عدميّة، إلّا أنّها مبدأً للأسماء الحقيقيّة.

حيث إنّ العقل إذا اعتبرَ مع الذات معنىً آخر - سواء كان ذلك المعنى وجودياً كالصفات الجماليّة، أو عدمياً كالذي يكون منشأً للصفات الجلالية - حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسمٌ من الأسماء الحقيقيّة. بخلاف ما إذا



لا يقال: فلا يبقى - مع هذا الاعتبار حينئذٍ - على إطلاقه الصرف.  
 فإنَّ للعقل أن يجردَهُ [ذلك الوجود المطلق] عنه [عن هذا الاعتبار] مع  
 عروضه [ذلك الاعتبار] له [للوجود المطلق]؛ إذ في وسع العقل أن يجردَ  
 الأمورَ عن الأوصاف المتصورة هي [تلك الأمور] بها [بهذه الأوصاف]،  
 كما في مسألة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وسائر المطلقات على ما سبق.  
 فتنبه<sup>(١)</sup>.

اعتبر الذات مجردة عن سائر المعاني والأحكام، بل مجردة حتى عن نفس هذا  
 الاعتبار أيضاً، وهو اعتبار أتمها مجردة، أي: لم يجعلها مقيدة بالعموم والإطلاق  
 حتى يكون أيضاً منشأً للتعين؛ فإنه بهذا الاعتبار - أي: الاعتبار الذي لا يوجد  
 تعيناً - لا يكون للذات تعين، ولا يكون للذات صورةً مخصوصةً تصلح لأن  
 تكون مبدأً للتعين، بخلاف الاعتبار الأول الذي يلزم منه أن يكون للذات  
 اسمٌ من الأسماء الحقيقية، وهذا منشؤه المعتبر، وذاك منشؤه المعتبر، وهنا  
 تكون نسبة الاعتبار إلى الذات، بالعرض لا بالذات، إلا أن النفس لما تصوّر  
 هذا الاعتبار، فباعتبار كونه متصوِّراً في النفس حصل التعين بالعرض، فهو  
 مرتبطٌ بالمعتبر، لا أنه مكتسبٌ من المعتبر، ولو لم يلاحظ العقل هذا الاعتبار  
 فإنه لا وجود له أصلاً، وهذا هو التعين غير الحقيقي الذي هو المبدأ للأحكام  
 السلبيّة الذي نحن بصدده، والمصحح لإطلاق لفظ «اللاتعين»، و«الوجود  
 المطلق»، و«غيب الهوية»، لا الاعتبار من القسم الأول.

(١) هذا إشكالٌ آخر على الجواب المتقدم وجوابه.

وحاصل الإشكال هو: إذا قبلتم بأنَّ الشيء إذا جاء إلى النفس يحصل هناك  
 اعتباراً منشؤه المعتبر لا المعتبر، فإنَّ المعتبر يخرج عن إطلاقه أيضاً؛ وذلك لأنَّ هذا  
 الاعتبار موجود مع هذا الشيء فيخرج عندها ذلك الشيء عن إطلاقه الصرف.

ثم تدبر قولهم في مجمع الأضداد، وحضرة تعانق الأطراف، وكذا في المسألة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف فيها أصلاً، إلا مع تلطيف من السرّ وتخليص للتوجه، عسى أن يلوح لك الحق على مدرجته<sup>(١)</sup>.

والجواب: إنَّ العقل قادرٌ على أن يجرد الوجود المطلق عن كل اعتبار حتى عن هذا الاعتبار، وإن كان هذا الاعتبار عارضاً للوجود المطلق، كما في المجهول المطلق، فهو عندما يأتي إلى الذهن يكون معلوماً وليس بمجهولٍ مطلقاً، ولكن للعقل قدرة على أن يلحظ المجهول المطلق من حيث هو مجهول مطلق، أي: يجرده عن هذا الاعتبار؛ (اعتبار أنه موجودٌ في الذهن معلوم) كذلك في المقام؛ فإنَّ هذه الحقيقة وإن كانت عندما تأتي إلى الذهن تبطل بهذا الاعتبار الذي يأتيها من محلِّ الذهن، إلا أنَّ العقل قادرٌ على أن يجرد ذلك المدرك حتى من هذا الاعتبار، فالعقل قادرٌ على أن يجرد ذلك الوجود المطلق وغيب الهوية عن كلِّ وصفٍ متصورٍ مع الوجود، مع أنَّ ذلك الوصف عارضٌ للوجود ومحمولٌ عليه، كما مثلنا بمسألة المجهول المطلق، والتي مرَّ الكلام فيها عند الحديث عن معاني الكثرة من المقدمة.

(١) ثم قال: فإنَّ حضرة «مجمع الأضداد»، و«تعانق الأطراف»، فإنَّ هذا المطلق في حاقِّ ذاته شاملٌ لها جميعاً، وقد مرَّت الإشارة لذلك في المقدمة تحت عنوان [اعتبار الجزئيات المندرجة تحت المفهوم العام] والمطلب (١٧).

وكذا في المسألة الغامضة، مسألة الوحدة الشخصية والتوحيد، حسبها حقه المشاهدون وشاهده المحققون، التي هي عين الواجب في مقامه اللابشر المقسمي، التي لا مجال للعقل الصرف فيها أصلاً؛ فإنَّ العقل فقط لا يستطيع أن يدرك هذه الحقيقة، ولكنَّه مع تلطيف من اليقين وتخليص للتوجه عسى أن يلوح لك الحق على مدرجته، أي: على قدر درجته.

واعلم أنّ مقام مجمع الأضداد هو نفسه مقام الإطلاق الذاتي وإطلاق الهوية، وقد قال الكاشاني في بيان ذلك: «ويقال: الإطلاق الذاتي، ومعرفته: بأن تعلم أنّه لما كان تعقل كلّ تعين يقضي بسبق اللا تعين عليه فالحقّ من حيث هو هو لا يصحّ أن يقضى عليه بتعين ولا يحكم عليه من حيث ذاته بحكم ولا يعرف بوصف ولا ينضاف إليه نسبة اسم ما، من وحدة، أو وجوب وجود، أو مبدئية إيجاد، أو اقتضاء أثر، أو صدور مراد وتعلّق علم منه بنفسه فضلاً عن غيره؛ لأنّ كلّ ذلك يقضي بالتعين والتقيّد المنافي لإطلاق الهوية والإطلاق الذاتي، الذي يشترط فيه كونه أمراً سلبياً وهو اللاتعين... لا بمعنى أنّه إطلاق ضده التقيّد، فإنّ ذلك أيضاً قيد له بالإطلاق، بل يعنى بهذا الإطلاق اعتبار الهوية من حيث هي فتكون بهذا الاعتبار مأخوذة لا بشرط شيء بحيث تصير قابلة لشرط شيء، وبشرط لا شيء، فهي بهذا الاعتبار قابلة للتقيّد بالإطلاق والإطلاق عنه والتقيّد به أيضاً. فإنّ الإطلاق الذي هو في مقابلة التقيّد تقيّد أيضاً، بل الإطلاق الذي بعينه هنا إنّما هو إطلاق عن الإطلاق كما هو إطلاق عن التقيّد، فهو إطلاق عن الوحدة والكثرة، وعن الحصر في الإطلاق والتقيّد، وعن الجمع بين ذلك وعن التنزّه عنه، فيصحّ في حقّ الذات باعتبار هذا الإطلاق كلّ ذلك حالة التنزّه عنه كلّه فنسبة كلّ ذلك إلى الذات وغيره وسلبه عنها على السواء ليس أحد الأمور أولى من الآخر. وهذا الإطلاق هو المسمّى بمجمع الأضداد ومقام تعانق الأطراف فيصحّ فيه اجتماع النقيضين بجميع شروط التناقض.

قيل لأبي سعيد الخراز: بم عرفت الله تعالى؟ فقال: بجمعه بين الأضداد، ثم تلا قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). ومن باب الإشارة إلى جمعه تعالى الأضداد قول عليّ (كرّم الله وجهه): «اللَّهُمَّ أَنْتَ

وقوله: «فتأمل»، إشارة إلى مثل هذه الدقائق.

---

الصاحب في السفر وأنت الخليفة في الأهل ولا يجمعهما غيرك؛ لأنّ المستخلف لا يكون مستصحباً، والمستصحب لا يكون مستخلفاً، وقال صاحب: «نظم السلوك» قدّس الله روحه:

تجمّعت الأضداد فيها لحكمة فأشكالها تبدو على كل هيئة  
وقال أيضاً:

تعانقت الأطراف عندي وانطوى بساط السوى عدلاً بحكم السويّة  
فأراد بالأطراف الوحدة والكثرة والروح والجسم والمعنى والصورة والذات والصفات وغير ذلك من المتقابلات...»\*.

---

\* لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ١٠٠.

## كيفية التفريع الأسمائي على الإجمال الذاتي

وفيه المطالب:

(٢٨) في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي  
وبيان التعيين الأوّل

(٢٩) في بيان تضمّن إدراك الهوية المطلقة لذاتها إدراك سائر  
الصفات التي تلزمها

(٣٠) مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبل الإيجاد،  
والتنبيه على فساد مذهب المشاء

(٣١) في دفع ما يمكن إيرادَه على العرفاء في مسألة علم  
الواجب بما سواه بالتقابل بين العاقلية والمعقولية



## المطلب (٢٨)

[ في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي وبيان التعيين

### [الأول]

قال: «واعلم أنّ تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية [الذاتية] تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها [أي: وتلزم الذات] بتوسط هذا اللازم [أي: النسبة العلمية] الواجبة بالذات والموجبة والمفوضية، وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة اللازمة لذاتها [أي: لذات تلك الهوية المطلقة]»<sup>(١)</sup>.

(١) بعد أن فرغ الماتن من بيان أصل الإجمال الحقيقي والإطلاق الذاتي، وصل البحث إلى تفريع التفصيل الأسمائي على ذلك الإجمال الحقيقي، وبيان كيفية انتشاء الأسماء وظهورها من ذلك الإطلاق، وسيأتي الكلام في تعيين متعلقات تلك الأسماء وترتيب مواطن اعتبار كل واحد منها في المطلب (٣٣).  
وحاصل ما أفاده الماتن هنا: أنّ الذات المطلقة اقتضت التوجه من كنه غيب هويتها وعدم تناهيتها إلى حضرة الإحاطة والتناهي بإدراكها نفسها في نفسها لنفسها، فظهر لها جميع ما اندمجت عليه الذات من الشؤون والأحوال والكمالات، فحصل بسبب هذا التوجه نسبة علمية بين الذات وبين نفسها، وهو ما يعبر عنه بالظهور والتجلي الأول، أو التعيين الأول والحقيقة المحمدية، ثم حصل بتوسط هذا اللازم - الذي هو التعيين الأول - بقية الأسماء الأولية اللازمة للذات، من قبيل: الواجبة بالذات، والموجبة، والمفوضية، وغيرها من الصفات والأسماء الذاتية حسب الترتيب.  
وأفضل مثال نستطيع أن نقرب به هذه الحقيقة هو النفس الإنسانية؛ فالنفس

أقول: هذا شروعٌ في بيان تفرّيع التفصيل الأسمائيّ على الإجمال الذاتيّ، وكيفيةّ انتشاء تلك الأسماء بأجناسها وأنواعها وأصنافها [أي: أقسام الأسماء الذاتية والصفاتية والفعليّة]، وتعيين متعلّقات [أي: مظاهر] كلّ منها ومواطن

الإنسانية حقيقةً واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة لا يمكن التعرّف عليها من حيث هي هي، وإنّما التعرّف عليها من خلال شؤونها وظهوراتها، فأحياناً تجدها تدرك الكلّيات، وأخرى تدرك الجزئيات، وثالثة تدرك المعاني، ورابعة تدرك الصور، فبلحاظ كلّ فعلٍ من هذه الأفعال يكون لها شأنٌ غير الشأن الآخر، وهذه الشؤون اعتبارية نفس أمرية بلحاظ المعتر، ولكنّها موجودة في الخارج بوجودٍ واحد حقيقةً، وعندما أريد أن أتعرّف على هذا الوجود الواحد - أنا الخارج عن هذا الوجود - أجده مرّةً يقوم بإدراك الكلّيات فأقول: عقل، ومرّةً يدرك الجزئيات فأقول: خيال، ومرّةً يدرك المعاني الجزئية فأقول: وهم، ومرّةً يدرك الصور الجزئية فأقول: حسّ، ونحو ذلك.

ولكنّ الحسّ والوهم والخيال والعقل إنّما هي نفس النفس لا شيء آخر، فالنفس في وحدتها كلّ القوى، أي: مع أنّها واحدة حقيقة لها شؤون ومظاهر ومراتب، وهذه الشؤون والمظاهر جميعاً موجودة بوجودٍ واحد اندماجيّ.

وعندما نأتي إلى الوحدة الشخصية للوجود نقول: هناك وجودٌ هو الوجود الواجبي الذي هو محض الوجود، والذي لا اسم له ولا رسم، أي: لا تعيّن له، وهذا الوجود له حيثياتٌ وشؤون ومظاهر، وليست الذات هي مجموعة هذه حيثيات، بل الذات شيءٌ لها هذه حيثيات، أي: ليست النفس الإنسانية عبارةً عن مجموع العقل مع المثال مع الحسّ، وإنّما النفس الإنسانية حقيقة لها حيثياتٌ متعدّدة، كذلك هذا الوجود الواحد المطلق له حيثياتٌ ومظاهر، ونحن الآن في صدد بيانها.



اعتبارها [أي: تعيين أن أي اسم من أي موطن يُنتزَعُ ومن أي موطن لا يُنتزَعُ]؛ فإن لكل اسم مبدأً [وصفة] لا يظهر ذلك إلا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات، ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها، لا يطلق ذلك الاسم عليها [على الذات] إلا بذلك الاعتبار، وهذا معنى من معاني ما عليه أئمة الشريعة (رضي الله عنهم) أن أساء الحق توقيفياً، وذلك من أمهات أبواب مسائل هذا الفن، كما سبق بيأته في المقدمة<sup>(١)</sup> [عند بيان مسائل العلم].

(١) إن المسائل العرفانية تنقسم إلى قسمين:

قسم من المسائل يكون الموضوع فيها هو موضوع نفس العلم ومساوياً له. وقسم منها لا يكون كذلك، وإنما هي من تعيينات ذلك الموضوع وظهوراته. والقسم الأول من مسائل العرفان النظري - أي: ما يكون الموضوع فيه مساوياً لموضوع العلم - هو ما كنا نبحت فيه إلى ما قبل هذا المطلب. وأما القسم الثاني - أي: ما يبحث عن تعيينات ذلك الموضوع - هو ما سيبدأ الكلام فيه من هذا المطلب، من هنا سوف ندخل في القسم الثاني من مسائل العرفان النظري، وهي المسائل التي يكون فيها الموضوع تعييناً من تعيينات الوجود المطلق، لا المقام الذاتي بما هو هو. ثم إن التعينات تنقسم بقسمة عامة أولية إلى قسمين هي: التعينات الحقيية، والتعينات الخلقية. أما التعينات الحقيية، فهي ما يُصطلح عليه عند العرفاء بالتعيين الأول والتعيين الثاني، وموطن هذه التعينات الصقع الربوبي، وهو مرتبة التعينات العلمية التي حقيقتها أنها تجلّي العلم الإلهي. وبعد هذه التعينات تأتي التعينات الخلقية، وهي التي من قبيل: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم الحسّ.

ثمَّ إِنَّ الكلامَ في هذه الرسالة - كما سبقَ غير مرّةٍ - مع أهل النظر والاستدلال، وعلى نهجهم المسلوکِ في تقرير الحجج والبراهين، وجبَ أن لا نعدّل عن مصطلحاتهم المتعارفةِ بينهم، ومخاطباتهم المتداولةِ لديهم؛ تنزيلاً إلى مدارك أفهامهم، عسى الله أن يخلّصهم من مضايق أوهامهم؛ لأنّ التنبيه على الكلمات المتداولةِ بين القوم وتنزيل كلام المصنّف على مصطلحاتهم [أي: الحكماء] واجبٌ في نظر التعليم؛ تسهياً على الطالبين المسترشدين؛ إذ بين المعاني الذوقيةِ الكشفيةِ والألفاظِ المعبرِّ بها عنها [أي: عن تلك المعاني الذوقيةِ] في عرفهم [أي: العرفاء] مناسبةٌ خفيةٌ لها كثيرٌ دخل في إدراكها، لا أحد يطلّع على تلك المناسبةِ إلّا بنور الولاية ومشكاة النبوة، فحريٌّ بنا أن نتعرّض في خلال هذه السطور لنزرها منها [أي: من تلك الألفاظ] <sup>(١)</sup>.

وهناك تعيّن آخر فيه بعدُ حقّي وبعدُ خلقي، وهو الكون الجامع والإنسان الكامل. فهذه هي سلسلة سير المباحث العرفانية.

ونحن إلى هنا قد انتهينا من مسائل القسم الأوّل، وهي المسائل التي تتعلّق بمسألة موضوع العلم، من قبيل: هل هو موجود؟ وهل له اسم؟ وهل يقبل الكثرة؟ ونحو ذلك، كلّ هذا تقدّم الكلام فيه.

وفي هذا المطلب يبدأ بحث التعيّنات الحقيّة، والأسماء الإلهية التكوينية، وأجناسها وأنواعها وأصنافها ومظاهرها هذه الأسماء، ثمّ يأتي بحث التعيّنات الخلقية، ثمّ الإنسان الكامل، وذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(١) كما تقدّمت الإشارة أكثر من مرّة أنّ هذه الرسالة معمولّة بلسان أهل النظر والفلسفة، لا بلسان أهل الكشف والشهود، فالماتن قال في بداية الرسالة إنّه يريد أن يتكلّم بلغة الفلسفة، لا بلغة المكاشفة، أي نحن الآن لسنا في العلم الشهودي، وإنّما في العلم الحسولي.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الذات باعتبار اللاتعيين - المسماة بغيب الغيب تارة، والهوية المطلقة أخرى - يمتنع أن يُعتبر فيها أمرٌ يستلزم التعيين والتقيد، ويستدعي التكثر والتعدد، فأول ما اعتُبر فيها [أي: في الذات] من المعاني الوصفية هي الوحدة الحقيقية التي لا يتصور اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجهٍ من الوجوه، حتى أنّ الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها [بالنسبة إلى الوحدة الحقيقية]، وكذلك الوحدة لا تغاير الذات<sup>(١)</sup>.

وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون الكلام باصطلاح يفهمه الفيلسوف الحكيم، وعندما نأتي إلى الحكيم والتكلم والمستبصرين منهم، نجد أنّ الاصطلاحات التي يتداولونها فيما بينهم لا تستطيع أن تعبر عما نريد إيصاله إليهم، فهي في كثيرٍ من الأحيان لا تعبر عن تلك الأمور التي يريد العارف إيصالها لهم وقاصرة عن ذلك؛ ولذا علينا أن نؤسس مجموعة من المبادئ التصورية، ومجموعة من الاصطلاحات التي نبيّنها لهم، فعندما نقول مثلاً: أحدية، أو تعيين أول، علينا أن نبيّن ما هو مرادنا، كذلك عندما نقول لهم: واحدية أو ألوهية، أو وحدة، أو توقيفية الأسماء. ولذا فالشارح هنا يبدأ في المقدمة بالإشارة إلى بعض المبادئ التصورية للعرفان النظري، قبل أن يدخل إلى بيان التعيين الأول والتعيين الثاني أو التعينات الحقيّة، التي يقع البحث فيها قبل غيرها.

(١) وبيانه هو: أنّ أول المراتب العرفانية التي لا يمكن أن يناها الفهم والكشف هو مرتبة الذات باعتبار اللاتعيين المسماة بغيب الغيب تارة، والهوية المطلقة أخرى، هذه الذات يمتنع أن يُعتبر فيها أي أمرٍ يستلزم التعيين والتقيد ويستدعي التكثر والتعدد، هذه هي المرتبة الأولى، ولكن ليس هي المرتبة الأولى المعلومة، بل المرتبة الأولى في هذا النظام المعرفي عند الرؤية العرفانية. ثم إن هذه الذات باعتبار أول ما اعتُبر فيها من المعاني الوصفية والذي صار

منشأً للاسم، هو معنى الأحديّة، فأوّل الاعتبارات للذات بعد انضمام صفةٍ معها وملاحظة الذات متعيّنة بتلك الصفة، هو مقام الأحديّة أو التعيّن الأوّل، وتلك الصفة الملاحظة المنضمّة مع الذات هي صفة الوحدة الحقيقيّة المرتبطة بالتعيّن الأوّل، وليست هي الوحدة الحقيقيّة الإطلاقيّة التي هي مندجّة في مقام الذات، فالوحدة الحقيقيّة تارةً تكون مندجّة في الذات، وأخرى تكون وصفاً للذات، والأولى لا يلزم منها تعيّن، بخلاف الثانية التي يلزم منها التعيّن الأوّل، فتكون اسماً للذات، وسيأتي الفرق بين الوحدة في الاعتبارين في مقدّمات الجزء الثاني من الشرح.

ثم إنّ الوحدة في التعيّن الأوّل أيضاً لا يُتصوّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه فتكون شاملةً للكثرة؛ ولهذا يعبرون عن الوحدة الحقيقيّة في التعيّن الأوّل بأنها جامعةٌ لجميع التعيّنات الإلهيّة والخلقيّة، أي إنّ هذه الوحدة الحقيقيّة لا يوجد فرقٌ بينها وبين الوحدة الحقيقيّة في الذات، إلّا في كونها هناك مندجّة لا يلزم منها تعيّن، وهنا وصفٌ يكون مبدأً للتعين، إذن فلا يوجد في قبال الوحدة هنا كثرةٌ، بل هي شاملةٌ لكلّ الكثرات ولكلّ التعيّنات الإلهيّة والخلقيّة، غاية ما في الأمر أنّ هذه التعيّنات في مقام التعيّن الأوّل غيرٌ ملحوظةٌ هنا، بل إنّ الوحدة واسم الأحد غالبٌ على جميع التعيّنات قاهرٌ لها، وهذا معنى قولهم: إنّ التوحيد إسقاطُ النسب والإضافات، أي: بشرط لا من النسب والإضافات، وهذا المقام مرتبطٌ بمقام الأحديّة التالي مرتبة الذات.

قال القونوي في إعجاز البيان: «ومن المتفق عليه أنّ حقيقته [أي: حقيقة الحقّ تعالى] لا يحيط بها علمٌ أحدٍ سواه؛ لأنّه لا يتعيّن عليه حكمٌ مخصوص، ولا يتقيّد بوصفٍ، ولا يتميّز، ولا يتعيّن، ولا يتناهى، وما لا يتميّز بوجهٍ لا يمكن تعقله؛ إذ العقل لا يحيط بها لا ينضب ولا يتميّز عنده، فإن تعيّن - ولو بنسبةٍ ما، أو من

وتحقيق هذا الكلام ما سبق من أن الوحدة تطلق باعتبارين:

### [تذكير: في اعتباري الوحدي]

أحدهما: وهو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا يُعتبر في مفهومها ما يُشعرُ بتعدد الوجوه والاثنيّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة - لما فيه [عدم اعتبار الكثرة] من الإشعار بمقابلتها [أي: الوحدة] للكثرة المستلزمة [هذه المقابلة] للاثنيّة - غير معتبر في مفهومها [أي: في مفهوم هذه الوحدة الذاتية].

والثاني: الوحدة الإضافيّة النسبيّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المتشاركة من حيث هو كذلك، وهذا [الاعتبار] هو الذي تقابله الكثرة [تقابلاً] بالعرض أو بالذات<sup>(١)</sup>.

وجه ما - علم بتعيّنه من حيث ما تعين به، وبحسبه لا مطلقاً. وهذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغيب إنّما هي معرفة إجماليّة حاصلّة بالكشف الأجلّي والتعريف الإلهي الأعلى... وأقرب المراتب نسبة إلى هذا الغيب العماء الذي هو النّفس الرحماني، وإليه تستند الأحديّة التي هي أوّل أحكام التعيّن الأوّل، وأقربها نسبة إلى إطلاقه...». وسيأتي بيان معنى النّفس الرحماني في المطالب التالية.

(١) تقدّم في مقدّمة الشارح - تحت عنوان في معاني الوحدة - أنّ للوحدة اعتبارين: الأوّل هو الوحدة الذاتية المطلقة، والثاني هو الوحدة النسبيّة.

والأوّل من اعتباري الوحدة هو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا يُعتبر في مفهومها ما يُشعر بتعدد الوجوه والاثنيّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة غير مأخوذ فيها؛ لعدم لحاظ الكثرة أصلاً في مفهوم هذه الوحدة، وبالتالي فلا كثرة هناك تكون مقابلةً لهذه الوحدة، فحتّى اعتبار الكثرة غير معتبر في مفهوم هذه الوحدة،

\* إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ١٠٤.

والمعتبرُ هاهنا [إشارةً لقوله المتقدم: فأوّل ما اعتُبر فيها من المعاني الوصفية] هو الوحدة بالمعنى الأوّل [أي: الذاتية]. والهويّة المطلقة عبارة عن الواحد بها [بالوحدة الذاتية]، فتكون الذات بهذا الاعتبار [أي: اعتبار التعيّن الأوّل والاندماج والإجمال ونفي الكثرة] لها الإحاطة العامّة التي لا يشدُّ عنها شيءٌ من المراتب [من العقل والمثال] حتّى المحسوسات [بوجه عدم التميّز والوحدة لا الكثرة]، فتلزمها [أي: فتلزم الذات] بهذا الاعتبار [أي:

أي: لا تقابلها الكثرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذه الوحدة هي الوحدة الذاتية.

والثاني من ذينك الاعتبارين هو الوحدة الإضافية النسبية، والتي يطلق عليها الوحدة العرضية، والوحدة العرضية هي الوحدة التي تلحق الشيء وتعرضه لأجل نسبة معينة فيه، وهي غير ذات الشيء، ولا تمثّل حقيقته، وإنّما هي خصوصية في الشيء تجعل ذلك الشيء لا يقبل الكثرة والتعدّد؛ لذلك تعتبر هذه الوحدة صفةً إضافية - أي: بإضافة الشيء إلى آخر يكون لا يقبل التعدّد والتكثّر وإن قبل الكثرة من جهاتٍ أخرى - كما في الإنسان، فإنّه من جهة النوعية واحدٌ لا يقبل الكثرة والتعدّد، ولكنّ هذه الوحدة ليست هي حقيقة النوع؛ وذلك لأنّه يقبل الكثرة من حيثيةٍ أخرى وبلحاظ إضافته لمعنى آخر، وهو إذا أضفناه إلى أفرادهِ، فمن حيث هذه الجهة فهو كثيرٌ ومتعدّد؛ ولهذا سُميت بالإضافة والنسبية.

ثمّ إنّ اعتبار الوحدة هذا هو الذي يقابل الكثير فيوجد في قبالة كثرته إمّا على نحو التقابل الذاتي أو العرضي\*.

\* للتفصيل في هذا البحث يمكن مراجعة كتاب نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي: ص ١٩٧.

باعتبار الوحدة الذاتية الحقيقية [النسبة العلمية بحصول نفسها في نفسها<sup>(١)</sup>].

### [اعتبارات الوحدة الذاتية الحقيقية، الأحادية والواحدية]

ثم إن هاهنا نكتة تتضمن فوائد لا بد من الوقوف عليها، وهي: أن للوحدة المعبرة [أي: الوحدة الذاتية الحقيقية والتعین الأول] هاهنا اعتبارين: أحدهما: متعلقه طرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط سائر

---

(١) بيانه هو: أن الذات من حيث هي هي في مقام اللاتعین لا يمكن أن يُعتبر فيها أي اعتبار، ولكن الذات عندما تنزل فأول ما يمكن أن يُعتبر فيها من المعاني الوصفية هو الوحدة الذاتية الحقيقية، فصار من الذات بلحاظ هذا الاعتبار وهذا المعنى الوصفي التعین الأول، فأول ما اعتبر مع الذات من المعاني الحقيقية هو الوحدة الذاتية، فالهوية المطلقة عبارة عن الواحد بهذه الوحدة الذاتية. فتكون الذات باعتبار التعین الأول والاندماج والإجمال ونفي الكثرة - أي: الأحادية - لها الإحاطة العامة التي لا يشد عنها شيء من المراتب من العقل نزولاً إلى الحس.

وهذا كله مرتبط بالتعین الأول؛ لأن مقام الذات لا ارتباط له بعالم الخلق أصلاً، وكل ما في العالم من التعينات والأسماء والأعيان الثابتة مرتبطة بعالم التعينات لا بمقام الذات بما هي ذات.

ثم إن الذات باعتبار الوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية بحصول نفسها في نفسها، وسيأتي في مقدمات الجزء الثاني: أن علم الذات بالذات إما بنحو وجودي وإما بنحو علمي، والأول هو العلم المستجن في نفس الذات باعتبار غياب الهوية، والثاني هو العلم في مقام التعین الأول، فالذات باعتبار الوحدة تلزمها النسبة العلمية لا الوجودية بين الذات وبين نفسها.

النسب والإضافات عنها [أي: عن الذات]، وتسمى الذاتُ به [أي: بهذا الاعتبار] أحداً.

وثانيهما: متعلّقه طرفُ ظهورِ الذاتِ وانبساطها، وهو اعتبارُ إثباتِ النسبِ والإضافاتِ كلّها، وتسمى الذاتُ به واحداً.

وهذا الاعتبار [أي: الاعتبار الثاني] تصيرُ الذاتُ منشأً للأسماء والصفات، وذلك في الواحد العدديّ ظاهرٌ؛ فإنّه إذا اعتُبر من حيثُ إنّه واحدٌ - من غير أن يُعتبر المبدئيّة للأعداد - فهو الواحدُ المطلقُ الذي ليس فيه تعدّد النسبِ والإضافات، وإذا اعتُبر من حيثُ إنّه مبدأً للأعداد، حيثُ يُصيرُ مبدأً للأسماء غير المتناهية، مثل: نصفيّته للاثنين، وثلاثيّته للثلاثة، وربعيّته للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية؛ إذ به [أي: بهذا الاعتبار] يحصلُ له [أي: للواحد العدديّ] باعتبار كلِّ مرتبةٍ من المراتب العدديّة نسبةٌ واسمٌ خاصّ، ليس فيه [أي: في هذا الواحد] شيءٌ من هذه النسبِ والأسماء سوى محضِ الاعتبار<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه هو: أنّ للذات بعد اعتبار الوحدة الذاتية الحقيقية معها اعتبارين: الأوّل: يتعلّق بطرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط جميع النسب والأسماء والإضافات - أي: عدم اعتبارها لا فقدانها - وتسمى الذات بهذا الاعتبار أحداً.

والثاني: يتعلّق بطرف ظهور الذات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، وتسمى الذات به واحداً.

والثاني من هذين الاعتبارين هو الاعتبار الذي تصير به الذات الواحدة بالوحدة الذاتية منشأً للأسماء والصفات، وهذان الاعتباران هما اعتباران في الذات غير متميّزين، محيطين بكلّ المراتب التالية، كما أنّ هذا البطون والظهور ليس هو ما يقابل الظهور والبطون في الحضرة الواحديّة بعد التعيّن الأوّل، بل هو



سنخ بطونٍ وظهورٍ محيطٍ بالبطون والظهور الملحوظ بالتعيين الأول، قال الإمام الخميني: «البطون والغيب اللذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبية ليسا مقابلين للظهور الذي من الصفات في مقام (الواحدية) والحضرة الجمعية؛ ولا (الباطن) هو الذي كان من الأسماء الإلهية الذي هو من أمهات الأسماء الحقيقية؛ فإنّ البطون الذي من الأوصاف القدسية، و(الباطن) الذي من الأسماء الربوبية، كلّ واحدٍ منها التجليّ بذلك المقام؛ وهما متأخران عن تلك الحضرة، بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال».\*

وكمثالٍ على ذلك: الواحد العددي في المحسوسات، فالرقم واحد فيه اعتباران: فإمّا أن ننظر إليه بما هو واحد، بغض النظر عن أنّه إذا تكرر يتولّد الاثنان، وإذا تكرر مرّةً أخرى يتولّد الثلاثة، بل ننظر له بما هو واحد، فهذا اعتبار.

وإما أن ننظر له بما هو مبدأ إذا تكرر تولّد الاثنان والثلاثة والأربعة والخمسة. وطبعاً قبل أن يتولّد - أي: عندما نكون في مقام قبل الكثرة الواقعية الخارجية - فالواحد فيه قابلية النسب والإضافات؛ فإنّه باعتبار الوحدة أيضاً الواحد نصف الاثنان، وثالث الثلاثة، وربع الأربعة، وهذه - بالضرورة - اعتبارات نفس أمرية بغض النظر عن تحقّقها في الخارج، فسواء وجدت الاثنان أو الثلاثة أو الأربعة في الخارج أم لم توجد، وسواء وجد المعتر أم لم يوجد، فإنّ الواحد نصف الاثنان وثالث الثلاثة وربع الأربعة.

فالواحد الحقيقي أشبه بذلك؛ إذ له اعتباران: الأول، وهو اعتبار إسقاط جميع النسب والأسماء والإضافات، وتسمّى الذات بهذا الاعتبار أحداً. والثاني هو اعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، وتسمّى الذات به واحداً.

\* مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: مصباح ٣، ص ١٤.

والثاني من هذين الاعتبارين هو الاعتبار الذي تصير به الذات الواحدة بالوحدة الذاتيّة منشأ الأسماء والصفات غير المتناهية كما مرّ. فالواحد بهذا الاعتبار الثاني يحصل له باعتبار كلّ مرتبة من المراتب العددية نسبةً واسمٌ خاصّ ليس في ذلك الواحد شيء من هذه النسب والأسماء سوى محض الاعتبار، ولكن ليس الاعتبار الذي هو كأنياب الأغوال المرتبط باعتبار المعتر، بل هو اعتبار نفس أمريّ، أي: إنّه واحدٌ، وهذه الوحدة بسيطةٌ، بل هي أشدّ مراتب البساطة، ولا تنثلم هذه الوحدة والبساطة من خلال تعدّد هذه النسب والاعتبارات.

سؤال: الذات بما هي هي من دون اعتبار شيءٍ من الاعتبارات، هل هي واحدٌ أم أحدٌ؟

الجواب: الذات بما هي هي لا واحدٌ ولا أحدٌ، ولكنها مع الأحد أحدٌ، ومع الواحد واحدٌ، كمثال النفس المتقدّم، فالنفس بما هي نفس، لا متعلّقة ولا متخيّلة ولا حاسّة؛ إذ النفس بما هي نفس لا هذه ولا تلك، ولكنها مع العقل عاقلة، ومع الخيال متخيّلة، ومع الحسّ حاسة.

إذن، فالذات بما هي ذات لا هي واحدٌ ولا هي أحدٌ؛ لأنّها إذا كانت أحدًا أو واحدًا لزم التعيّن، والمفروض أنّ الذات بما هي ذات مبرّأة عن أيّ تعيّن، ورغم هذا إلّا أنّ البينونة بينونةً صفةً لا بينونةً عزليّة.

ولابدّ أن ننبه هنا بأنّ العرفاء لا يرون تلك الاعتبارات سبباً للتكثّر في الوحدة الحقيقيّة، بل غاية ما يرونه الإشارة إلى أنّ هذين اللحاظين منطويان في الوحدة الحقيقيّة بنحو اندماجيّ. وهم يؤكّدون على هذا الأمر مع التمثيل له بكلمة (بعلبك)؛ فإنّ هذه الكلمة متكوّنة من جزأين هما: بعل وبك، مع أنّها ليست إلّا حقيقةً واحدة، كذلك اعتبارات الوحدة هنا فهما ليسا حقيقتين

إذا عرفتَ هذا فنقول: لا شكَّ أنّ طرفي بطونِ الذات وظهورها إنّما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد، وظهورها [أي: الذات] لها [للمدارك] باعتبار، وخفاؤها [أي: الذات] عنها [عن المدارك] بآخر، حتّى تسمّى [الذات] بالأوّل ظاهراً، وبالأخر باطناً.

وأما بالقياس إلى الذات نفسها، فلا ظهورَ على بطون، ولا بطونَ على ظهور.

فقد علّمَ بذلك أنّ الوحدةَ بالنسبة إلى الذات، لا تمايزَ بين اعتباريها

مستقلّتين، بل هما لحاظان لحقيقة واحدة؛ قال الفرغاني في مشارق الدراري: «ولا مغايرة بين الاعتبارين بالنسبة إلى تلك الحضرة، وأما بالنسبة إلى مفهومنا لكوننا في قيد المراتب وحصن حكمها فلمغايرة ثابتة، ولذا كان الواحد والأحد اسماً مركّباً يدلّ على مفهوم واحدٍ هو الذات الواحدة كما في مثل (معدّي كرب)، و(بعلبك)، وغيرهما»\*.

#### تنبيه: في استخدامات الأحدية والواحدية

هنا لا بدّ من التنبيه على أنّه لا ينبغي أن يتوهم أنّ اصطلاح الأحدية في النصوص العرفانية لا يُستخدم إلا للإشارة إلى أحد لحاظات الوحدة الحقيقية، بل إنّ هذا الاصطلاح استخدم في موارد متعدّدة وبمعانٍ مختلفة وأحدها المعنى المذكور أعلاه، وهناك اصطلاحٌ آخر وهو: التعبير عن نفس الذات بهذا الاصطلاح فيقولون: مقام الأحدية الذاتية، كما أنّهم يستخدمون هذا الاصطلاح في التعيّن الأوّل عند الكلام عن لحاظاته أيضاً، فلا بدّ من مراعاة القرائن الحافّة بكلام المحقّقين لمعرفة حقيقة مرادهم من هذه الألفاظ والاصطلاحات.

\* مشارق الدراري: ص ١٢٣.

أصلاً، حتى لا يتميّز مسمّى الواحدِ فيها [أي: في الذات] عن الأحد<sup>(١)</sup>.

(١) وبيان ما تقدّم هو: أنّه بعد أن عرفت أنّ للذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية اعتبارين: الأوّل اعتبار البطون والأحدية، والثاني اعتبار الظهور والواحدية، فاعلم أنّه لا إشكال بأنّ هذه الاعتبارات إنّما هي بالنسبة للسالك المشاهد، فهذه درجات السالك إلى الله، أي: إنّ السالك في سيره السلوكي - وخصوصاً في السفر الثاني الذي هو من الحقّ إلى الحقّ - تارةً يصل إلى مقام التوحيد الأفعالي، وأخرى يصل إلى مقام التوحيد الصفاتي، وثالثة يصل إلى مقام التوحيد الذاتي، وعندما نقول: التوحيد الذاتي ليس معناه أنّه يصل إلى مقام الذات بما هي هي، كلا؛ فإنّ ذلك مقامٌ لا يمكن الوصول إليه، بل المقصودُ منه أنّه ربّما يصل إلى مقام الأعيان الثابتة، وأخرى ينتقل إلى مقام ملزومات الأعيان الثابتة، وهي الأسماء، وثالثة بعد ذلك ينتقل إلى مقام الأحدية، هذه كلّها مرتبطةٌ بشهود العارف، بدرجات السالك إلى الله سبحانه وتعالى، بهذه الرحلة التي بدأها السالك في درجات التوحيد، هنا مرّةً نقول: وصل إلى مقام الواحدية، ومرّةً نقول: وصل إلى مقام الأحدية، ومعنى أنّ السالك وصل إلى مقام الواحدية: أنّه يرى الوحدة وفي عين هذه الوحدة يرى الكثرة، فهي وحدةٌ في عين الكثرة، أمّا عندما يصل إلى مقام الأحدية فإنّه لا يرى الكثرة، لأنّه لا يرى إلاّ الله سبحانه وتعالى.

واعلم أنّ درجات شهود السالك هذه، ليست اعتبارات كاعتبار أنياب الأغوال، بل أمورٌ نفس أمرية واقعية، كما نبّهنا عليه أكثر من مرّة.

إذن، فهذا التمايز الحاصل بين الظهور (الواحدية) والبطون (الأحدية) إنّما هو تمايزٌ بحسب مدارك السالك لا أنّه بالنسبة للذات؛ إذ الذات في غيب الغيوب لا يمكن للمدارك والمشاعر أن تصل لها، فعندما نقول إنّها مرتبطة

تأمل في هذه الدقيقة؛ فإن فيها أسراراً جليلاً حققنا الله وإياكم بالاهتداء إليها.

### [التعيين الأول]

ثم إن الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعييناً يسمّى باصطلاح القوم بالتعيين الأول تارةً، وبالْحَقِيقَةِ المَحْمَدِيَّةِ أُخْرَى<sup>(١)</sup>.  
لا يقال: التعيين إنما يطلق على ما به الامتياز، ولما كان في هذه الحضرة [أي:

بدرجات السالك، فهي مرتبطة بظهور الذات لا غيبها، وأما بالقياس إلى الذات نفسها، فلا تمايز لظهور على بطون ولا لبطون على ظهور؛ لأن الذات هي غيب الغيب، فإذا ظهر الغيب لذاته، ظهر الغيب للغيب، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور.

ومما تقدم تعلم: أنه لا تمايز أصلاً بين اعتباري الوحدة بالنسبة إلى الذات بما هي هي، فلا يتميز مسمى الواحد في الذات عن الأحد، بل وحدتها وحدة وجودية إطلاقيه لا تعين فيها، والظهور والبطون إنما هي تعيينات الذات بعد تنزلها عن مقام إطلاقها ونعتها بنعت معين وصفة معينة، والذات بما هي هي مع الظاهر ظاهرٌ، ومع الباطن باطنٌ، من قبيل قولنا في الوجود: إنه لا جوهر ولا عرض، ولكنه مع الجوهر جوهرٌ، ومع العرض عرضٌ.

(١) بعد أن بين اعتبارات الوحدة وكيفية اعتبار الذات بها، شرع الآن في بيان التعيين الأول، وكيفية تعين الذات وظهور هذا التعيين، وكيفية ظهوره، أي: إن الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الذاتية الحقيقية اقتضت تعييناً يسمّى باصطلاح العرفاء بالتعيين الأول، في قبال التعيين الثاني الذي سيأتي الكلام عنه، وكذلك يسمّى هذا التعيين بالحقيقة المحمدية، وأسماء أخرى كثيرة سيأتي الكلام عنها في مقدمة الجزء الثاني.

التعيين الأول] ليس للغير أثر ولا اعتبار؛ ضرورة منافاته [أي: الغير] للوحدة المطلقة، لا حاجة لها [أي: هذه الحضرة] إلى الامتياز، فكيف يُصوّر التعيين؟!  
لأننا نقول: الامتياز تارة يكون بحسب التقابل والتضاد، وتارة بحسب الإحاطة والشمول، والمعتبر في تعيين هذه الحضرة إنما هو المعنى الثاني كما سبق تحقيق هذا<sup>(١)</sup>.

### [الأسماء الأول ومفاتيح غيب الذات]

ثم إن التعيين يقتضي التجلي لذاته؛ فإن التعيين هاهنا - على ما عرفت - هو توجه الذات من كونه غيب هويتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلي الأول المعبر عنه بالنسبة العلمية.  
فالذات بهذا التعيين تقتضي أن تتجلي على نفسها لنفسها، ظاهرة [الذات] لها [أي: لنفسها] بما اندمجت فيها [أي: في الذات] من الشؤون والأحوال واعتباراتها [أي: اعتبارات تلك الشؤون]، واجدة [الذات] إيّاها [تلك الشؤون]، مظهرة [الذات] لها [لتلك الشؤون]، ثم حاضرة [تلك الشؤون]

(١) هذا إشكال على الكلام المتقدم في التعيين الأول وجوابه، وحاصله: أن التعيين إنما نحتاج إليه مع فرض الغير والامتياز عنه، والمفروض أنه في مقام الأحدية - والتعيين الأول - لا وجود للغير، إذن لا تمايز ولا تعيين، فكيف نُصوّرون التعيين؟

وجوابه: إن التعيين هنا من باب التمايز الإحاطي، لا التمايز التقابلي، والتمايز الإحاطي ينسجم حتى مع عدم وجود الغير، فالمعتبر في هذه الحضرة - أي: حضرة الأحدية والتعيين الأول - إنما هو التعيين الإحاطي، كما مرّ في أبحاث التمييز وأقسامه.

عندها [أي: عند الذات]، فحصلت للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون المذكورة أسماءً أربعة، هي الأسماء الأول المسماة عندهم [أي: عند العرفاء] بمفاتيح غيب الذات المضافة إلى حضرة الهويّة في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وهي العلم الذي هو الظهور، والوجود الذي هو الوجدان، والنور الذي هو الإظهار، والشهود الذي هو الحضور<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه: أنّ التعيّن لا بدّ له من تجلّي، فالتعيّن يقتضي التجلّي لذاته؛ فإنّ التعيّن هنا هو توجّه الذات من كنه غيب هويّتها وعدم تناهيتها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، فالذات محيطّة بكلّ شيء وواحدة لكلّ شيء، فتارةً نحن لا نأخذ هذه الصفة - وهي صفة العلم بالذات الموجودة في الذات بنحو الاندماج - مع الذات، وتارةً نأخذ هذه الصفة مع الذات ونلاحظها بها، وهو مقام التعيّن الأوّل الذي يوجد فيه العلم على نحو التعيّن، فتوجّه الذات من كنه غيب هويّتها وعدم تناهيتها إلى حضرة التعيّن الأوّل الذي يكون محاطاً بالذات ومتناهيّاً بالنسبة لها؛ لأنّه تعيّن، أمّا إذا نُسبَ التعيّن الأوّل إلى ما دونه فيكون غير متناهٍ. هذه الذات إذا توجّهت إلى حضرة التعيّن الأوّل ظهرت ذاتها لذاتها، وعلمت نفسها بنفسها، وهو الظهور والتجلّي المعبر عنه بالنسبة العلميّة والإضافة الإشرافيّة العلميّة، لا الإضافة الإشرافيّة الخلقية.

فالذات بهذا التعيّن الأوّل تقتضي أن تتجلّى على نفسها لنفسها، ظاهرة هذه الذات لنفسها، ولكنها ظاهرة بما اندمج في الذات من الشؤون والأحوال واعتبارات تلك الشؤون، فصار هناك ظهور الذات للذات، وهذا الظهور لازمه الوجدان، وإلا كيف يظهر وهو غير موجود؟ وإذا كانت موجودة عند ذلك تكون فيها قابليّة الإظهار، واجدةً إيّاها، مظهرّةً لهذه الأمور والشؤون والاعتبارات والأحوال، وإذا صارت مظهرّةً فبطبيعة الحال تكون هذه الأمور

وبيان كيفية اعتبارها على هذا الترتيب ظاهرٌ عند اللبيبِ الفطن. والمصنّف أشار إلى هذه الأسماء الأربعة هاهنا على الترتيب، بعبارةٍ تليقُ بهذه الرسالة، و[أشار الماتنُ أيضاً] إلى غيرها من الأسماء اللازمة لها [لتلك الأسماء الأربعة] غير المترتبة ذلك الترتيب، المسماة بالأسماء الذاتية، فتأمل<sup>(١)</sup>.

الظاهرة حاضرةٌ عندها، وإذا كان الأمر كذلك، فإذا أردنا أن نحلّل هذه الوحدة الحقيقية تحليلاً عقلياً مفهوماً سيحصل عندنا أمورٌ أربعة، هي: العلم وهو الظهور وعدم غيبة الذات بالنسبة لنفسها، ووجود وهو الوجدان أي وجدان الذات وواجديتها لجميع الحقائق المندجة فيها، ونور وهو الإظهار أي إظهار الذات لتلك الحقائق التي كانت مندجة، وشهود وهو الحضور أي حضور الذات بالنسبة لتلك الحقائق ومشاهدة تلك الحقائق للذات، وإذا أردنا أن نعبر عن هذه الوحدة فيمكن لنا أن نعبر عنها بأربعة ألفاظ من حيثيات مختلفة، هي: العلم، والوجود، والنور، والشهود، كما لو كان عندنا وجودٌ إمكانيّ فسبته إلى الوجود الواجبي هي المخلوقيّة والمرزوقيّة وغيرها من التعابير.

فالذات باعتبار تعيّناتها بالتعيّن الأوّل إذا نسبناها إلى الشؤون المذكورة حصلت أسماءٌ أربعة يُصطلح عليها عند العرفاء بمفاتيح غيب الذات، هذه المفاتيح المضافة إلى حضرة الهويّة المطلقة في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾، وتلك الأسماء الأربعة هي: العلم، والوجود، والنور، والشهود. والترتيب بين هذه الأسماء هو: أن العلم يستلزم الوجدان، والوجدان يستلزم الإظهار، والإظهار يستلزم الحضور.

وهذه الأسماء ساريةٌ في جميع الأكوان كما سيصرّح بذلك في المطلب (٣٣) بقوله: «وكلّ ذلك إنّما هو لسراية الذات بحسب الأسماء الأربعة الأول...».

(١) وقد أشار الماتن لهذه الأسماء الأربعة العرفانيّة بما ينسجم مع لغة الفلاسفة



## [ في الكمال الذاتي والأسمائي ]

ثم إن هاهنا مقدّمةً أخرى لا بدّ من الوقوف عليها<sup>(١)</sup>، وهي: أنّ الظهورَ

عندما قال في أوّل هذا المطلب: «تلتزمها النسبةُ العلميّة»، أشار إلى الاسم الأوّل وهو الظهور، وعندما قال: «وتلتزمها الواجبيّة»، أشار إلى الوجود وهو الوجدان، وهكذا أشار إلى الموجبيّة وهو الإظهار، وأشار إلى المفيضيّة وهو الحضور، فعبر عن العلم «الظهور» بالنسبة العلميّة، وعن الوجود «الوجدان» بالواجبيّة، وعن النور «الإظهار» بالموجبيّة، وعن الشهود «الحضور» بالمفيضيّة. وكذلك أشار الماتن لغير هذه الأسماء الأربعة من الأسماء اللازمة لتلك الأسماء الأربعة المترتبة عليها كالعقول الطوليّة المترتبة في طول بعضها، وغير المترتبة كأرباب الأنواع التي تقع في عرض بعضها البعض، كذلك هي الأسماء، فالشافي يقع تحت الرازق، والرازق تحت الرحيم، والرحيم تحت التقدير، فهذه أسماء مترتبة، والجمال والجلال والبسط والقبض والإحياء والإماتة أسماء غير مترتبة\*. فالأسماء الذاتيّة كالعلم والقدرة مثلاً لا يوجد فيها ذلك الترتيب.

فتكون تلك الأسماء مفاتيح الغيب، كما أنّ الأعيان الثابتة مفاتيح الشهادة.

(١) قلنا سابقاً: إنّ مقام الذات - من حيث هي هي - وإن كانت واحدةً عليمّة، قديرة، سمیعة... إلّا أنّه لا غلبة لبعض هذه الصفات على بعض، بل هي مندكّة في الذات، ومن هنا فهي مقام اللاتعيين، وليس معنى هذا المقام أن لا توجد فيها هذه الصفات والكمالات، كلا، بل كلّها موجودةٌ ولكن على نحو الاندماج والبساطة.

أمّا عندما نأتي إلى التعيين الأوّل فإننا نجد أنّ هناك صفةً غالبيةً على باقي الصفات، وهي صفة الوحدة الحقيقيّة، فعلم الذات بهذه الوحدة الحقيقيّة التي عبر عنها

المصنّف فيما سبق بأنّها «تلزمها النسبة العلميّة بحصول نفسها في نفسها لنفسها»،  
وهذا يحصل لها التعيّن الأوّل، فالتعيّن الأوّل هو لازم ظهور الذات لنفسها.  
ثمّ إنّ الظهور المذكور - أي: ظهور الذات لنفسها، وهو العلم والاسم الأوّل -  
مستلزمٌ لشعور الذات بسائر شؤونها وأحوالها واعتباراتها من أعلى المراتب  
إلى المحسوسات؛ إذ إنّ الذات إذا علمت بنفسها وهي حاويةٌ لكلّ الكمالات  
وكلّ شيء، إذن هي تعلم كلّ شيء. وهذا العلم تارةً يكون بنحو الإجمال،  
وأخرى بنحو التفصيل، والإجمال هو مقام الأحديّة، والتفصيل هو مقام  
الواحدية. فيكون العلم الحاصل للذات باعتبار الظهور على نحوٍ كليّ جمليّ،  
أي: على نحو البساطة لا التفصيل.

وعليه، فيكون متعلّق الشعور المذكور - أي: العلم بسائر شؤون الذات  
وأحوالها - إن كان البسيط بما هو بسيط وكليّ وجماليّ، وبعبارةٍ أخرى: يكون  
متعلّق العلم الذات في بطونها وتكون كلّ المعلومات ثابتة مشاهدة على نحو  
البساطة والاندماج كثبوت النسب العدديّة في الواحد مثلاً، كما لو رأينا  
الواحد من دون النظر إلى أنّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وهكذا، فحينئذٍ  
يسمّى هذا الشعور الناتج من ذلك العلم بالكمال الذاتي، فالعلم في مقام  
الذات يسمّى بالكمال الذاتي، وهو مستلزمٌ للغنى المطلق الذي هو عبارةٌ عن  
ظهور الذات في بطونها على نفسها بوجهٍ جمليّ كليّ لا تفصيليّ، وهذا العلم  
بهذا النحو الكليّ لا يستلزم على الذات - لكي تعلم الأشياء - أن تتطوّر  
بالأطوار الغيريّة، فهو علمٌ بدون الاحتياج إلى التطوّر بالأطوار الغيريّة  
والأدوار السوائية التي تكون فيما سوى الذات أصلاً.

المذكور [في قوله: وهي العلم، الذي هو الظهور] لما كان مستلزماً للشعور

وإن كان متعلقاً بهذا الشعور والعلم هو التفصيل - أي: يكون متعلقه هو هذه الشؤون التي هي موجودةٌ بوجودٍ جمليّ، ولكن بإظهار ذواتها لأنفسها أو بإظهار بعضها للبعض في المراتب - فيصير عندنا تفصيلاً؛ إذ بعضها يعرف نفسه وبعضها يعرف البعض الآخر، فهو الكمال الأسامي ومقام الواحدية؛ لأنه عندما صار تفصيلاً، فمعناه: تعيينات واعتبارات متعدّدة.

فالعلم في مقام الأحديّة هو كمالٌ ذاتي، والعلم في مقام الواحدية هو كمالٌ أساميّ. وقد تعرّض الفناري لهذا البحث في مصباح الأنس بشكلٍ مفصّل تحت عنوان: تفسير الكمال الذاتي والكمال الأسامي، حيث قال: «للوحة الحقيقية التي هي عين التعيين الأول التي انتشأت منها الأحديّة والواحدية اعتباران: أحدهما: سقوط الاعتبارات كلّها، وبه يسمّى الذات أحداً ومتعلقه بطون الذات وأزليته... وثانيهما: ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها - مع اندراجها في أول مراتب الذات اندراجاً حقيقياً أصلياً - وتحقق تفصيل أكثر تعييناتها في ثاني المراتب، وبه يسمّى الذات واحداً... ومتعلقه ظهور الذات ووجودها وأبديتها...»

إلى أن قال: وهذا التجليّ الأوّل يتضمّن الكمال الذي حقيقته حصول ما ينبغي على ما ينبغي، وهو قسامان: كمالٌ ذاتيٌّ هنا يكون في مبدأ الرتبة الثانية حياة، يلازمه الغنى الذاتي، وهو شهود الذات نفسه من حيث وحدته بجميع شؤونها - نزولاً وعروجاً دنياً وآخرّة - شهود مفصّل في مجمل دفعة واحدة، كشهود المكاشف في النواة نخلاً وثماراً لا يحصى. ثمّ كمالٌ أساميّ، هو ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها...»\*، وللتفصيل عليك مراجعة مقدّمة الجزء الثاني.

\* مصباح الأنس: ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتّى المحسوسات على وجه كَلِّي جمليّ [أي: على نحو الإجمال والبساطة]، فمتعلّق الشعور المذكور إمّا أن يكون الذات في بطونها، بحيث يكون الكلُّ ثابتاً مشاهداً [وهذا شهودُ الكثرة في الوحدة] كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد مثلاً، فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور في عُرفهم بالكمال الذاتيّ المستلزم للغنى المطلق، الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور [أي: الجمليّ لا التفصيليّ]، بدون الاحتياج إلى التطوُّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائية أصلاً.

وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتية بإظهار ذواتها لأنفسها [فهذه الشؤون ليست أموراً سوى الذات، بل هي عبارة عن الذات من حيث ظهورها بشؤونها وأحوالها]، أو بإظهار بعضها [تلك الشؤون] للبعض في المراتب، وحينئذٍ يسمّى هذا الشعور بالكمال الأسائي<sup>(١)</sup>.

(١) قال الميرزا محمود القميّ: «من هذه المقدّمة يُعرف أنّ العلم الذاتيّ الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وبيانه يُعلم من مراجعة الإنسان البصير إلى نفسه؛ فإنّ الإنسان لكونه هو الكون الجامع لجميع الكمالات والحاوي لجميع الوجودات من الجهاد والنبات والحيوان، إذا علم بذاته الجامعة، فهناك اعتبارات، أحدهما: علمه بذاته التي هي كلّ الأشياء والكمالات المذكورة من المعدن والنبات والحيوان، ومن العلم والإرادة والحياة والقدرة، وغيرها من غير ملاحظة هذه المراتب على وجه التفصيل والظهور، فعلى هذا الوجه علمه بذاته مستلزمٌ لعلمه بجميع كمالاته وأطوار وجوده، لكن على وجه كَلِّي جمليّ، وهو عبارة عن علمه بذاته الجامعة، وهذا هو المراد بقوله: إن أخذت الأشياء على وجه الحقيقة فهو حقّ؛ لأنّ الجهاد والنبات والحيوان بلحاظ إلغاء القيود الخاصّة هي عين الإنسان.

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنه لا مغايرةً بالاعتبار الأوّل [أي: اعتبار البطون] بين الذاتِ وكلِّ واحدٍ من الأسماءِ الأربعة، كما أنه لا مغايرةً بين كلِّ واحدٍ منها مع الآخر.

وأما بالاعتبارِ الثاني [أي: اعتبارِ الظهور]، فبينهما [أي: بين الذاتِ والأسماءِ] تمايزٌ نسبيٌّ، فلكلِّ واحدٍ من العلم والوجود هاهنا اعتباران: أحدهما: من حيثُ البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما [بين العلم وبين الوجود] أصلاً.

وأما من حيثُ الظهور، فالوجودُ متعلِّقه - بهذا الاعتبار - نفسُ الشؤونِ

والثاني: اعتبار علمه بذاته الجامعة من حيث ملاحظة الكمالات فيها على وجه الظهور والتفصيل. والعلم الأوّل في الاعتبار الأوّل عينُ العلم الثاني، ولكنّ متعلِّق العلمين مختلفٌ، في أحدهما الذات الجامعة للكمالات على وجه الإجمال، والثاني الشؤون، فعلمه بذاته تعالى الذي عين ذاته، هو بعينه علمه بشؤونه، والأوّل هو العلم الذاتي الإجمالي، والثاني هو العلم الذاتي التفصيلي، فالتفصيل في عين الإجمال، فالأشياء برمتها وعضّها وعضيضاها<sup>١</sup> وبأوجها وعضيضاها معلومةٌ إجمالاً وتفصيلاً للحقّ الأوّل الواجب تعالى في مرتبة ذاته، فبعلمه الكمالي الذاتي يعلم الأشياء تفصيلاً وإجمالاً، مفصّلاتها ومجملاتها. ومن عرف الحقّ وعلم أنه تعالى محضُ الوجود وصرف الإنيَّة وليس فيه قيدٌ وحدٌّ، عرف أنه في عين الإجمال تفصيلٌ، وفي عين التفصيل إجمالٌ، وهو هو لا إجمالٌ ولا تفصيلٌ<sup>٢</sup>.

\* ١. هكذا جاء في الأصل ويقال: جاء القوم بقضّهم وقضيضهم، أي: جميعهم.

\* ٢. تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ٢٧٣.

المذكورة من جهة الظهور، وأما العلمُ فمتعلِّقه ذلك أيضاً، إلاَّ أنَّه من حيثُ  
إثْمًا [تلك الشؤن] معلوماتٌ في عالم المعاني، فيبين ظاهرهما [العلم والوجود]  
تمايزٌ نسبيٌّ في هذه الحضرة الواحديَّة<sup>(١)</sup>.

(١) بيانه: أنَّه بعد أن عرفت تلك المقدمات، عليك أن تعلم: أنَّه لا يوجد هناك  
مغايرة بين الذات وبين كلِّ واحدٍ من الأسماء الأربعة إذا لاحظنا الذات  
باعتبار البطون؛ لأنَّ التعيّن الأوّل هو الوحدة الحقيقيَّة. وهذا التعيّن الذي له  
هذه الأسماء بنحو البساطة لا فرق بينه وبين الأسماء إلاَّ بلا شرط وبشرط لا،  
وقد تقدّم أن الذات مع الأحد أحدٌ ومع الواحد واحدٌ، فلا فرق بين الذات  
وبين كلِّ واحدٍ من الأسماء الأربعة التي هي: العلم والوجود والنور والشهود.  
كذلك لا مغايرة بين كلِّ واحدٍ من هذه الأسماء مع الأخر، والمغايرة المنفيَّة  
هي المغايرة المصدقيَّة والمفهوميَّة؛ لعدم وجود الكثرة أصلاً في مقام الأحديَّة،  
فهي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، باعتبار أن ذلك المقام هو مقام إسقاط  
النسب والإضافات جميعها.

وأما بالاعتبار الثاني، وهو اعتبار الظهور، فيوجد تمايزٌ نسبيٌّ بين الذات وبين  
هذه الأسماء؛ وهو نسبيٌّ باعتبار أن هذا التمايز مرتبطٌ بعالم المفاهيم لا بعالم  
المصاديق؛ إذ إنَّ هذه المفاهيم وإن تعددت إلاَّ أنَّها متساوئةٌ من حيث المصادق،  
أي: إثْمًا واحدةٌ مصداقاً، وحيثيَّة الصدق فيها واحدة أيضاً.

وكمثالٍ على ذلك: فلكلِّ واحدٍ من العلم والوجود - الذي هو بمعنى الوجدان،  
لا الوجود الذي بمعنى الموجوديَّة - ظهورٌ وبطون، وهذا ليس مختصاً بالعلم  
والوجود، بل يشمل كلَّ الأسماء الأربعة، ولكنَّ الشارح يضرب مثال العلم  
والوجود، فالعلم له ظهورٌ وبطون، والوجود له ظهورٌ وبطون، والنور الذي  
هو الإظهار له ظهورٌ وبطون، والشهود الذي هو الحضور له ظهورٌ وبطون.

لا يقال: عبارة المصنّف هاهنا لا تطابق ما مهّده قبل هذا بالبرهان [في المطلب السابق] من إثبات التوحيد الذاتي المطلق، ورفع التعيّن الخاصّ، ونفي الاثنيّة مطلقاً؛ وذلك لأنّ القول بالحصول العلميّ المشعر بوجود مغاير لم يكن [سابقاً ثمّ كان]، وكذا الموجبيّة المستدعية للعلية، القاضية [تلك العلية] بالتباين، المستلزمية [تلك الموجبيّة أو العلية] للتعين الخاصّ الواجبيّ، كما هو مذهب الخصم [أي: المشاء؛ حيثُ اعتقد بتعين الواجب في مقابل سائر التعيّنات]، في أمرٍ لا يمكن أن يُتصوّر فيه سوى بروزٍ عن كمون، أو ظهورٍ عن بطون، إنّما يؤذّن بالاضطراب وعدم الرسوخ.

لأنّا نقول: مرجع هذا النزاع إلى مجرد العبارة، وارتكاب المصنّف هاهنا الألفاظ المذكورة وعدم تعبير المقاصد باصطلاحات القوم؛ وذلك لما التزمه [المأثن] في صدر الرسالة من إثبات المسألة [مسألة التوحيد] على طريقة المشائين، وسوق الكلام على أساليبهم ومصطلحاتهم. وأمّا بعد تحقيق معاني تلك الألفاظ [على مباني الوحدة الشخصية] وتبيين ما قصد منها [من

فلكل واحدٍ من الأسماء ظهورٌ وبطون، فللعلم والوجود مثلاً هاهنا اعتباران: أحدهما من حيث البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بين العلم وبين الوجود؛ لأنّه هناك الجميع موجودٌ بوجودٍ واحد.

وأما من حيث الظهور، والكمال الأسمائي، والتفصيل، فمتعلّق العلم شيءٌ، ومتعلّق الوجود شيءٌ آخر، فالوجود متعلّقه - بهذا الاعتبار - نفس الشؤون المذكورة من جهة الظهور، وأمّا العلم فمتعلّقه تلك الشؤون أيضاً، إلاّ أنّه من حيث إنّها معلوماتٌ في عالم المعاني.

إلى هنا انتهت هذه المقدّمة، وكانت في بيان الواحديّة والأحديّة والتمايز القائم بينهما، كذلك التمايز الموجود بين مقام الذات وبين الأحديّة والواحديّة.

تلك الألفاظ] هاهنا، فلا يردُّ شيءٌ من ذلك؛ فإنه سيصرِّح [في المطلب (٣١)] في هذا البحث بعدم المغايرة بين الذاتِ العاقلةِ والأعيانِ المعقولة، وأنَّ الحصولَ هاهنا ليس بالمعنى المتداولِ عند المشائين<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إشكالٌ على القول بالنسبة العلمية بين الذات ونفسها، وجوابه. وحاصل الإشكال: أنه لما أسس الماتن فيما سبق أن الوجود واحدٌ بالوحدة الشخصية لا ثاني له، فإذا كان الوجود واحداً لا ثاني له، فلا يعقل حينئذٍ أن يكون عندنا موجبٌ وموجبٌ، وعلّةٌ ومعلولٌ، ومفيضٌ ومفاضٌ، ونحو ذلك؛ إذ إنَّ ذلك إنَّما ينسجم مع مباني المشائين الذين كانوا يقولون بأنَّ الواجب هو الموجود الذي له تعيينٌ خاصٌّ وهو العلة، وفي قبالة وجوداتٍ أخرى هي المعلولات. لذا فالمستشكل يقول: إنَّ ما أسستموه في الأبحاث السابقة من الوحدة الشخصية للوجود لا ينسجم مع ما ذكرتموه هنا من حصول النسبة العلمية المشعر بوجود المغاير الحاصل بعد أن لم يكن؛ لأنَّ الماتن قال هنا: إنَّ تلك الهوية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وهذا مشعرٌ بالمغايرة؛ لأنَّ الحاصل شيءٌ، والحاصل له شيءٌ آخر. ثم قال الماتن: وتلزمها بتوسط هذا اللازم - أي: حصول شيء لنفسها - الواجبية بالذات والموجبية والمفوضية، المستلزمة للتغاير بين العلة والمعلول، والمستلزمة كذلك للتعيين الخاصِّ الواجبي في قبال الممكن كما عليه المشاء، وهذه كلّها على خلاف ما نقّحتموه وأسستموه في الوحدة الشخصية للوجود الذي يقتضي الوحدة المطلقة وعدم المغايرة. فأنتم تقولون بالوحدة، وما يبيتموه لا ينسجم مع الوحدة، وإنَّما ينسجم مع الاثنيّة؛ فإنَّ هذا يؤذّن بالاضطراب وعدم الرسوخ، أي: إنَّ عبارة المتن غيرٌ منسجمة وفيها اضطراب. في مقام الجواب يجب الشارح عن هذا الإشكال بجوابين:



## [ في بيان معنى الإدراك ]

على أننا نقول<sup>(١)</sup>: إنَّ القولَ بالحصول العلميِّ والموجبيَّةِ حسبها حقَّقَهُمَا

الأوَّل: أنَّ المستشكل حمل هذه الألفاظ والمفاهيم على المعاني التي قالها المشاؤون، ونحن وإن ذكرنا هذه الألفاظ والمفاهيم ولكن لا نريد معانيها التي ذكرها المشاؤون، وإنَّما نريد معانيها المنسجمة مع الوحدة الشخصية للوجود.

فإن قلت: كيف إذن استعملت هذه الألفاظ والعبارات؟

يقول: باعتبار أننا من أوَّل الأمر كنَّا نريد أن نتكلَّم بلغة الفلسفة، فلا معنى لأن نعبر مثلاً عن العلم بالظهور، وعن الوجود بالوجدان، ونحو ذلك، غاية ما في الأمر أننا لا نستخدم ألفاظهم إلا بعد بيان مرادنا منها.

فإنَّ الماتن سيصرِّح في المطلب (٣١) بعدم المغايرة بين الذات العاقلة والأعيان المعقولة، وإنَّ الحصول المقصود من «حصول نفسها في نفسها» هاهنا ليس بالمعنى المتداول عند المشائين، بل بمعنى لا يلزم منه المغايرة؛ للاتِّحاد بين العاقل والمعقول. (١) هذا هو الجواب الثاني على الإشكال المتقدِّم، وحاصله: أن مرجع هذا النزاع إلى مجرَّد العبارة، فالماتن كان قد قال شيئاً وعباراته هنا توحى بشيء آخر، ومنشأ هذا إنَّما هو الألفاظ والعبارات؛ لأنَّ المستشكل حمل هذه الألفاظ على المعنى الذي يقوله متأخرو المشائين، ولكنَّ الماتن أورد هذه الألفاظ ويريد بها المعاني التي تنسجم مع الوحدة الشخصية.

وبعبارةٍ أخرى: نحن استعملنا هذه المفاهيم والألفاظ ونريد منها ما حقَّقناه في الوحدة الشخصية، وأنتم حملتموها على مباني المشائين.

وإنَّما أوجدَ هذا الخلط المتأخرون من المشائين، فلمَّا دخلوا على هذه المفاهيم ونزَّلوها على مدركاتهم النازلة المشوبة، وقع الاختلاف والتشويش. وأما على تحقيق قواعد المشائين - كما فعل ذلك الماتن في كتابه الحكمة الرشيدية -

فالقول بالحصول العلمي لا يستدعي شيئاً من الاثنيّة والمنافاة، وأنّ الواجب هو التعيّن الخاصّ، كذلك لا يخالف القول بالحصول العلمي ما ذكره من العلة والمعلول والحصول وغيرها، كما لا يخالف البروز والظهور، ولا يخالف مباني الوحدة الشخصيّة، وهذه كلّها إنّما جاءت من متأخري المشائين، وإلّا فمتمدّموهم ومحققوهم كانوا يعتقدون بما يقارب مباني العرفاء.

فعندما نقول: هذه الأشياء حاصلة للعالم كحصول الشيء لنفسه، كيف أنّ الشيء إذا حصل لنفسه لا يؤدّي إلى الاثنيّة، كذلك حصول الشيء للمدرّك أيضاً لا يؤدّي إلى الاثنيّة، بل ينسجم مع الوحدة الشخصيّة.

لذا فهو هنا يركّز على أنّ حصول الشيء للعالم من قبيل حصول الشيء لنفسه، فكيف أنّ حصول الشيء لنفسه لا يؤدّي إلى الاثنيّة، بل ينسجم مع الوحدة، كذلك حصول المعلول للعلّة\* أيضاً لا يؤدّي إلى الاثنيّة، بل هو ظهور ذلك الواحد؛ لأنّ هذا الحصول مرجعه إلى الظهور والكمون، فهو وجودٌ واحد ولكن تارةً يكون باطناً وأخرى يكون ظاهراً، فإذا ظهر نقول: حصل لنفسه، وحصل للعالم، وحصل للمدرّك.

فالمشأؤون المتقدمون عندما كانوا يتكلّمون عن الحصول والعلية والمعلوليّة، والموجبيّة والمفيضيّة، والإفاضة ونحو ذلك، لم يكونوا بصدد إثبات التعدّد والاثنيّة في الوجود، وإنّما كانوا يبيّنون هذه الحقائق، وبيانهم ذاك ينسجم مع الوحدة الشخصيّة، والوحدة الشخصيّة لا تنافي الكثرة الاعتباريّة، بل تنافي الكثرة الوجوديّة.

---

\* استخدام اصطلاح المعلول والعلّة هنا تماشياً مع اصطلاحات المشاء وإلّا فالعرفاء لا يعتقدون بذلك بل يعتقدون بالظاهر والمظهر.

المصنّف في كتابه المسمّى بـ(الحكمة الرشيدية) المعمولة في تحقيق القواعد المشائية لا يستدعي شيئاً ممّا ذكرتم، كما لا يخالف البروز والظهور فيه؛ وذلك لأنّه قال في إلهيات ذلك الكتاب: «لا يتحقّق الإدراك بمجرد الحصول للأمر المجرد فقط، ولا بأيّ حصولٍ اتّفق من الأنواع المندرجة تحت المطلق [أي: من أنواع الحصول المندرجة تحت مطلق الحصول] كما سبق بيّانه، بل المعتبر في تحقّقه [أي: تحقّق الإدراك] هو حصول الشيء للأمر المجرد الذي يكون [المدرّك] مؤثراً فيه [أي: في المدرّك] ضرباً من التأثير.

ثمّ إنّّه لو كان [المدرّك المؤثر] موجِباً له [أي: لذلك الشيء المدرّك] لذاته - أي: لذلك الشيء المدرّك - من غير افتقاره [أي: المدرّك] في ذلك الإيجاب إلى غيره، لم يحتج [المدرّك] في إدراكه إلى اشتراط أمرٍ زائد على ذلك الإيجاب، وإلا - أي: وإن لم يكن موجِباً - وجب أن يكون هناك شرطٌ آخر، وهو اقترانه [المدرّك] به [أي: بالمدرّك]، اقتران العرض بموضوعه، تأكيداً لتحصل مطلق التأثير المعتبر فيه [أي: في الإدراك].

ولا تناقض<sup>(١)</sup> بينه [أي: بين النوع الثاني من الإدراك] وبين ما ذهبنا إليه

(١) يمكن أن يكون هذا دفع دخلٍ مقدّرٍ أو تنبيهاً له قبل وقوعه، حاصله: أنّكم اشتراطتم في الصورة الأولى من الإدراك عدم حصول الاقتران بين المدرّك والمدرّك، بل إنّ مجرد الإيجاب يكفي في حصول الإدراك، أمّا في الصورة الثانية فقد اشتراطتم الاقتران بينهما اقتران العرض بموضوعه، فهل الإدراك غير محتاج إلى الاقتران أم هو محتاج له؟ فإن كان لا يحتاج إلى الاقتران - كما في الصورة الأولى - فلماذا اشتراطتموه في الصورة الثانية؟ وإن كان يحتاج إلى الاقتران، فلماذا لم تشترطوه في الصورة الأولى؟.

وجوابه هو: أنّ درجات الإدراك متعدّدة، بعضها لا يحتاج إلى الاقتران، وبعضها

## من الإيجاب [في النوع الأول من الإدراك]؛ إذ الإيجاب إنما يجعل الأثر

يحتاج للاقتران. نعم، القدر المشترك بين كل درجات الإدراك أن يوجد هناك نحو من التأثير - أعم من أن يكون هذا التأثير من قبيل تأثير العلة التامة في معلولها أو من قبيل التأثير الموجود بين الموضوع وبين العرض الذي يعرضه - لأن هذا القدر مشترك بين الصورة الأولى والثانية من نوعي الإدراك. وبعبارة أخرى: لا تناقض بين النوع الثاني من الإدراك وبين النوع الأول منه - أي: في الإيجاب - إذ كلا النوعين مشترك في التأثير، ولكن النوع الأول منهما إنما يجعل الأثر حاصلًا للمؤثر بحيث يصير كهو مع نفسه - أي: كحصول الأثر لنفسه - وهل يوجد أقرب من الشيء لنفسه؟ فنفس ذلك القرب يكون بينه وبين المؤثر\*، ويين أن اعتبار الأثر الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأثر الأقوى؛ إذ لا تنافي بين الاثنين، فكل واحد منهما نحو من أنحاء التأثير، وأحدهما أقوى من الآخر.

\* إن القرآن الكريم يشير لنوع أعلى من هذا القرب وهو القرب الإلهي بالنسبة للإنسان الذي هو أكثر من قرب نفس الإنسان لنفسه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا مَا تُؤْسُوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦). قال العلامة الطباطبائي: (... الوريد عرق متفرق في البدن فيه مجاري الدم، وقيل: هو العرق الذي في الحلق، وكيف كان فتسميته حبلاً لتشبيهه به، وإضافة حبل الوريد بيانية. والمعنى: نحن أقرب إلى الإنسان من حبل وريده المخالط لأعضائه المستقر في داخل بدنه فكيف لا نعلم به وبها في نفسه؟! وهذا تقريب للمقصود بجمله ساذجة يسهل تلقيها لعامة الأفهام، وإلا فأمر قربه تعالى إليه أعظم من ذلك وأعظم، فهو سبحانه الذي جعلها نفساً ورتب عليها آثارها، فهو الوساطة بينها وبين نفسها وبين آثارها وأفعالها، فهو أقرب إلى الإنسان من كل أمر مفروض حتى في نفسه، ولكون هذا المعنى دقيقاً يشق تصوّره على أكثر الأفهام، عدل سبحانه إلى بيانه بنحو قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وقريب منه بوجه قوله: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾... (الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨، ص ٣٤٧).

بحيث يصيرُ مع الموجب كهو مع نفسه في الارتباطِ بينهما [أي: بين الموجب والأثر] والقربِ منه [أي: من الموجب].  
ويينُّ أنّ اعتبار [الأثر] الأضعف لا يوجبُ عدمَ اعتبارِ الأقوى». إلى هنا كلامه<sup>(١)</sup>.

(١) هذا استشهاد من الشارح بكلام للماتن - نقله من الحكمة الرشيدية - على أنّ الحصول العلمي والإدراك المقصود هنا لا يستدعي المغايرة بين المدرك والمدرك، وحاصله: أنّ الحقيقة الإدراكية - أي: الإدراك العقلي المنسوب إلى المجردات - إنّما هي ليست مطلق حصول شيء لشيء، بل الإدراك عبارة عن الحصول الخاص، الذي هو عبارة عن استحضار المؤثر أثره المتصل بالمؤثر، وهذا الاتصال له درجات، منها العالية - وهو النوع الأول المتقدم - ومنها الدائية - وهو النوع الثاني - ويختلف ذلك الاستحضار الذي يؤدي إلى الاتصال حسب اختلاف المدركين والمؤثرين في التأثير، فكلّما كان المؤثر أقوى في التأثير وأقلّ احتياجاً إلى الوسائط لكي يؤثر، كان الاتصال بينهما أقوى، كما في الواجب تعالى بالنسبة لما عداه؛ فإنّه لا يحتاج إلى أيّ واسطة في التأثير؛ إذ نفس وجوده كافٍ لإيجاد الأثر، وهذا غاية القوة في التأثير لا يتصور لها مزيد، فتكون النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية الحاصلة للمدرك مع المدرك غاية في الوجود لا يتصور لها مزيد، ولكن الضعيف من المؤثرين لا يمكنه التأثير بنفسه ما لم ينضمّ له إرادة واختيارٌ زائدٌ على ذاته (كما في الإنسان فإنّ إرادته ليست عين ذاته؛ ولذا يريد تارة ولا يريد أخرى)، بل هو يحتاج إلى واسطة أو وسائط متعددة حتى يؤثر في أثره، فتكون النسبة الارتباطية والاتصال بين المدرك والمدرك في غاية الضعف والبعد، حتى ينتهي إلى المقارنة بين العرض وموضوعه التي هي الغاية في القبول والتأثر فقط، فكلّما كان التأثير أقوى كان

ولا يخفى على الفطن المتيقظ: أنّ ملخص هذا الكلام هو أنّ الحقيقة الإدراكية - أي: الإدراك العقلي المنسوب إلى المجردات - ليس مطلق الحصول، بل الحصول الخاص الذي هو عبارة عن استحضار المؤثر أثره المتصل به، ويختلف ذلك [الاستحضار الذي يؤدي إلى الاتصال] حسب اختلاف المدركين في التأثير، فكلمًا كان المؤثر أقوى في التأثير وأقلّ احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتصال [بين المؤثر وأثره] أقوى، وكلمًا كان [المؤثر] أضعف وأكثر احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتصال أضعف.

فمنهم [أي: من المدركين]: من بلغ في قوة التأثير مبلغ الإيجاب الذاتي [كما في الواجب]، الذي يُحصّل الأثر، بحيث يصير [الأثر] مع المؤثر كهو مع نفسه في الارتباط، بدون الاحتياج إلى غيره من الوسائط والآلات، وهذا غاية القوة في التأثير [والإدراك والعلم]، لا يمكن أن يُتصور لها [أي: لهذه القوة] مزيد، فتكون النسبة الارتباطية والرقبة الاتحادية الحاصلة له [للمدرك] مع المدرك أيضاً، لا يمكن أن يُتصور لها [النسبة الارتباطية] مزيد في الوجود أصلاً<sup>(١)</sup>.

الإدراك أشدّ، وكلمًا كان التأثير أضعف كان الإدراك أضعف.  
(١) فكما أنّه في علم المعلول بنفسه لا يتوسط أيّ شيء ولا تتحقّق الاثنيّة، ولا شيء هناك ينافي الوحدة، كذلك علم العلة بمعلولها لا يتوسط فيه أيّ شيء ولا تتحقّق الاثنيّة، ولا شيء هناك ينافي الوحدة، بل إنّ علم العلة بمعلولها أقوى من ذلك وأرفع منه بكثير، كما قال صدر المتألمين: «... إنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها...».\*

ومنهم [أي: من المدركين]: مَنْ بلغ في الضعف إلى حيث لا يقدرُ بدون إرادةٍ واختيارٍ زائدٍ عليه [أي: على المدرك]، ومع ذلك [أي: مع أنه يحتاج إلى هذا الشرط] يحتاج إلى وسائطٍ كثيرةٍ وأسبابٍ شتى [حتى يتحقق التأثير بين المؤثر والأثر]، وهذا نهاية الضعف في التأثير، وكذلك النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية [بين المدرك والمدرك] في غاية الضعف والبعد، حتى تنتهي إلى المقارنة العرضية [أي: مقارنة العرض بموضوعه، التي لا يوجد فيها إلا القبول المحض].

فعلِمَ من هذا: أن لفظي (الحصول) و(الإيجاب)، مع عدم استدعائهما ما ذُكر من التدافع وعدم التطابق، يفيدان ما يستفاد من لفظي (البروز)، و(الظهور) بأبلغ وجهٍ وأتمَّ قصد، مع دقائق لطيفةٍ ومنبهاتٍ شريفة، لا يعرفها إلا واحدٌ بعد واحدٍ من الأذكياء<sup>(١)</sup>.

#### [في عدم فهم متأخري المشاء عبارات المتقدمين]

وهكذا سبيلٌ سائرٍ متداولاتٍ القدماء من الحكماء لا غبارَ عليها في إفادة التحقيق، وإيصالِ الحق إلى المسترشد الحقيقي، إلا أن المتأخرين من المشائين لما دخلوا عليها [أي: على هذه الألفاظ والمفاهيم] ونزلوها على مدركاتهم النازلة المشوبة، وقع الاختلاف والتشويش؛ إذ تلك الألفاظ إنما أخذوها [أي: المتقدمون] خلفاً عن سلف، حتى تنتهي إلى عطاء الكشف،

(١) فليس الأمر أن الحصول والإيجاب لا يشعر بالاثنيّة فقط، بل ينسجم تمام الانسجام مع الوحدة، فكما أن حصول الأشياء لأنفسها لا يستلزم التنافي والاثنيّة، كذلك حصول الأشياء له سبحانه وتعالى لا يتنافى مع الوحدة الشخصية؛ لأن حصول الأشياء له كحصول الأشياء لأنفسها.

وأساطين النبوة، مثل: هرمس المسمى في لسان الشريعة بإدريس عليه السلام، وأغاثا ذيمون المسمى بشيث عليه السلام<sup>(١)</sup>، وهما الإمامان المستندة سلسلة القدماء في التعليم والتعلم إليهما، المخصوصان بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها، ولا تغفل عن دقائق مرموزاتهم الشريفة، فكم خبايا في الزوايا الخفية!

---

(١) هذا يتضارب مع ما قاله الشارح في المقدمة؛ حيث قال هناك: «... كأغاثا ذيمون المدعو بلسان الشريعة بلقمان، وهرمس الهرامسة المدعو بإدريس، وفيثاغورث المدعو بشيث...»، ولعله من سهو القلم.



## المطلب (٢٩)

[ في بيان تضمّن إدراك الهوية المطلقة لذاتها إدراك سائر الصفات التي

تلتزمها ]

قال: «ثمّ إنّ إدراكها [أي: الهوية المطلقة] لذاتها يتضمّن [ذلك الإدراك] إدراك سائر الصفات التي تلتزمها [أي: التي تلتزم الذات]؛ لكونها [أي: لكون تلك الصفات] عين ذاتها، و[ويتضمّن] إدراك جميع ما تستلزمه<sup>(١)</sup> تلك الصفاتُ جمعاً وفرادى»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لما استلزمت الهوية المطلقة الظهور المذكور [الذي هو العلم

(١) وذلك كما في النفس؛ فإنّها إذا تعقّلت شيئاً علمت به، وكذا إذا تعقّلت شيئاً آخر علمت به، كذلك إذا تعقّلت شيئاً مستجناً فيه كثير من الشؤون فإنّها تتعقّل كلّ تلك الشؤون بتعقّل واحد في مرتبة واحدة، والأشياء كلّها معلومة في تلك الحضرة مفصّلة متميّزة عند العالم بها، وإن لم تكن متميّزة مفصّلة بعضها لبعضٍ آخر. وهذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

(٢) إنّ الهوية المطلقة ومقام غيب الغيوب لما استلزم الظهور وحصول النسبة العلمية بين الذات وبين نفسها بإدراكها لنفسها، استلزم ذلك الإدراك إدراك كلّ ما يلزم الذات من صفات، كذلك استلزم إدراك كلّ ما تستلزمه تلك الصفات من لوازم، أعمّ من أن تكون هذه اللوازم لوازم علمية واقعة في عالم الأعيان الثابتة، أو عينية واقعة في عالم الأعيان الخارجيّة، وإدراك الشؤون المستجنة في الذات بعد إدراكها لنفسها يعبر عنه بالكمال الأسماي، والسبب في ذلك هو العينيّة بين تلك الشؤون والأحوال مع الذات.

حسباً تقدّم في المطلب السابق]، المسمّى بالتجليّ الأوّل [والتعيّن الأوّل]، المعبر عنه بالنسبة العلميّة، فلا بُدَّ وأن يتضمّن ذلك الظهور [والنسبة العلميّة والتعيّن الأوّل] الشعور بسائر الصفات التي تلزم الذات؛ لكونها [تلك الصفات] عينَ الذات، باعتبار هذا التعيّن [أي: التعيّن الأوّل]، وإن كانت [هذه الصفات] صفةً لازمةً باعتبار تعيّنٍ آخر، ويتضمّن ذلك الإدراك] أيضاً شعوراً ما تستلزم تلك الصفات من الأحكام الخاصّة لكل واحدٍ منها؛ لما تقرّر أنّ جميع المراتب، حتّى المحسوسات، مشاهدٌ في تلك الحضرة، من حيث إنّها عينيّها<sup>(١)</sup>، كما قال الشيخ [ابن عربي]:

(١) وبيانه: أنّ تلك الهوية المطلقة لما استلزمت الظهور المسمّى بالتجليّ الأوّل، والتعيّن الأوّل، والنسبة العلميّة وغيرها من الأسماء، وهذا الظهور والنسبة العلميّة لها باطنٌ هو الأحديّة، وظاهرٌ هو الواحدية، فلا بُدَّ وأن يتضمّن ذلك الظهور المسمّى بالنسبة العلميّة الشعور بسائر الصفات التي تلزم الذات، وقد تقدّم هذا المعنى في قوله: «إنّ الظهور المذكور [الذي هو علم الذات بنفسها] لما كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتّى المحسوسات على وجه كليّ جمليّ.

فمتعلّق الشعور المذكور إمّا أن يكون الذات في بطونها، بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العدديّة في الواحد مثلاً، فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق، الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور [أي: الجمليّ لا التفصيليّ] بدون الاحتياج إلى التطوّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائية أصلاً. وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتية بإظهار ذواتها

شعر:

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكَل في هو هو، فسل عمّن وصل<sup>(١)</sup>

لأنفسها\*، أو بإظهار بعضها [تلك الشؤون] للبعض في المراتب، وحينئذٍ يسمّى هذا الشعور بالكمال الأسمائي؛ ذلك لأنّ هذه الصفات التي تعلم بها الذات هي عينُ الذات باعتبار التعيّن الأوّل، وإن كانت نفس تلك الصفات لازمةً للذات باعتبار تعيّنٍ آخر، أي: إنّ هذه الصفات إذا نظرت إليها في البطون فهي عين الذات؛ لعدم وجود الكثرة هناك، وأمّا إذا نظرت إلى الصفات باعتبار الظهور فيحصل حينئذٍ تعدّد وتمايز، ولكنّ هذا التمايز تمايزٌ نسبيٌّ لا حقيقيٌّ كما بيّناه في المطلب السابق.

فهذه الصفات بلحاظ اعتبار تكون عين الذات، وبلحاظ اعتبار تكون غير الذات، وهذا كلّه بحسب التحليل العقلي.

وهذا الإدراك يتضمّن أيضاً شعور ما تستلزمه تلك الصفات من الأحكام الخاصّة لكل واحدٍ منها، والتي هي الأعيان الثابتة، لما تقرّر أنّ جميع المراتب - حتّى المحسوسات - مشاهدَةٌ في تلك الحضرة من حيث إنّها عينُ تلك الذات الحاصلة عندها النسبة العلميّة.

(١) هذا هو البيت الثاني من رباعيّة الشيخ محيي الدين بن عربي، وهي:

كنا حروفاً عاليات لم نقل      متعلّقات في ذرى أعلى القلل  
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو      والكَل في هو هو فسل عمّن وصل

وحاصل البيت الأوّل كما بيّنه الفناري: «إشارة إلى أنّ الحقائق الإلهيّة المسماة

\* فهذه الشؤون ليست أموراً سوى الذات، بل هي عبارةٌ عن الذات من حيث ظهورها بشؤونها وأحوالها.

بالأعيان الثابتة أزليّة غير مجعولة... فقولُه (كنا حروفاً) أي حقائق غيبية ثابتات في الحضرة العلميّة من جملة الأعيان الثابتة.

(لم نقل) أي: لم نُخلق، فلم يتعلّق بنا القول الایجادیّ والتكوين الإلهي، وكنا متعلّقات بأحوالنا وأحكامنا وصورنا.

(في ذرى أعلى القلّل) يجوز أن يريد بالقلّل السماوات، وبأعلاها العرش، وذروة العرش الرحمانية المستقرّة عليها كما ذكره الحقّ تعالى في كتابه الكريم بقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]... ويجوز أن يريد بالقلّل التعيّنات الجسمانيّة وبأعلاها التعيّنات الروحانيّة وبالذرى التعيّنات الأسائيّة، ويجوز أن يريد بالقلّل التعيّنات الأسائيّة وبأعلاها الأمّهات السبعة وبذراها الأسماء الذاتيّة المسماة بالمفاتيح الأول، فإنّ الأمّهات السبعة سدنة تلك الأسماء، وهذا التوجيه الثالث أنسب للبيت الذي بعده المشير إلى الوحدة الحقيقيّة التي هي التعيّن الأوّل الذي أركانه المندمجة هي الأسماء الذاتيّة... فالحقيقة الإنسانيّة - وهي كيفيّة تعيّن الإنسان في علم الله تعالى، أعني التعيّن الجامع لتعيّنات الكون - يتّحد فيها جميع أفراد الإنسان من المتكلّم والمخاطب والغائب والواحد والمتعدّد... ففي مطلق الحقيقة الإنسانيّة يكون أنا أنت، ونحن أنت، وأنت هو، وهو هو، وهم هو، وأنت أنا، إلى غير ذلك من التعدّات المحتملة، فالتعدّات صور نسب تلك الحقيقة بحسب القوابل...»\*.

وبعبارة أخرى: يريد أن يقول: أنّه لا يوجد هناك أنا وأنت ونحن، بل الجميع عين هو، وبعبارة فلسفية: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، فهي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا أنّنا كلّنا موجودون هناك بحدودنا

\* شرح رباعية الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، انتشارات مولى: ص ٤٥ - ٤٦.

### [في الجلاء والاستجلاء والفيض الأقدس والمقدس]

وهذا هو المسمّى بالكمال الأسماي، فيكون التعيّن المذكور [أي: التعيّن الأوّل والنسبة العلميّة] متضمّنًا للشعور بالكمال الذاتي [في وجه البطون] والأسماي [في وجه الظهور]، الذي هو [الكمال الأسماي] ظهور الذات على نفسها في تعيّناتها في نفسها، الحاصلة [تلك التعيّنات] بالفيض الأقدس - أي: الأقدس عن أن يكون المستفيض غير المفيض والإفاضة [إذ لا زلنا في عالم الصقع الربوبي] - وهذا هو المعبرّ عنه عندهم بالجلاء<sup>(١)</sup>.

الماهويّة ومع ذلك جميعاً نحن هو.

وإلى نفس هذا المعنى أشار ابن الفارض بقوله:

كلّ شيء فيه معنى كلّ شيء      فتفتنّ واصرف الذهن إليّ  
كثرة لا تتناهى عدداً      قد طوتها وحدة الواحد طي

(١) كانت عبارة الشارح هنا هكذا: «بالاستجلاء»، ولكنّ الفيض الأقدس لا يسمّى عند العرفاء بالاستجلاء، بل يسمّى بالجلاء، فربّما كان هناك اشتباه بالطبع أو سهو من القلم، كما يمكن أن تكون العبارة هكذا: (وهذا هو المعبرّ عنه عندهم بالجلاء، كما أنّهم عبّروا عن الفيض المقدّس بالاستجلاء)؛ لأنّه بعد ذلك سيقول: «... فإنّ ظهور الذات في مظاهرها المتعيّنة على نفسها إمّا أن يكون بحسب الظاهر، أو بحسب المظهر»، وعندما يأتي إلى الظاهر والمظهر يفسّره بالتعيّنات الخلقية لا فيما يتعلّق بالعلم الربوبي، وعليه فلا بدّ أن تأتي مسألة الفيض المقدّس في المقام حتّى تأتي الصور الأربع التي يرد الكلام عنها، وما لم يأت الفيض المقدّس فلا يبقى معنى لقوله: «وذلك منحصرّ في الصور الأربع...».

وربّما كان من الشاهد على ما نقول قول الميرزا محمد رضا الأصفهاني: «... قد علمت في ما سبق أنّ الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيّة مندجّة ومستجّنة في

## [في أنواع ظهور الذات]

وذلك [أي: الظهور المذكور] منحصرٌ في الصور الأربع لا مزيدَ عليها؛

غيب الهوية وأحدية الجمع المشار إليها في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايزٌ وتكاثرٌ أصلاً، بل كانت عين ذاته الأحادية... ثمَّ بحكم «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف» تحرّكت بالحركة الغيبية الحبيبة العشقية؛ فإن غاية المحبة العشق، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام، وتنزلت من موطن الإجمال ومرتبة الاستجنان إلى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي، من غير تغيير في ذاته تعالى، بل بالتجلي والفيضان، المسمّى بالفيض الأقدس، فتكثرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى، وهذا مرتبة الجلاء عندهم؛ لظهورها مفصلةً متميزة، وليس ذلك على الله بعزیز؛ فإن العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مندجّةٌ ومستجّنةٌ بوحدها الحقيقية في عقلك الإجمالي، ويتنزل بإرادتك ومشيتك بالحركة الغيبية من موطن الإجمال إلى موطن التفصيل، متكثرة متميزة بعضها عن بعض، منجلية بذلك في كمال الانجلاء، من غير تعيّر في عقلك الإجمالي. فإذا كان حالك هكذا، فما ظنُّك برّبك العليم القدير؟

ثمَّ تطلب [تلك التعينات] ظهورها لنفسها وبعضها لبعض، واستدعاء ترتب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها تنزلت من ذلك الموطن الغيبي بالحركة الغيبية أيضاً إلى موطن العين والشهادة، وذلك بنزول الفيض الأقدس من الأقدسية عن السوائية [والغيرية] إلى المقدسية المستلزمة للسوائية؛ لظهور أحكام الإمكان، وترتّب آثار الممكنات عليها. وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم...»\*.

\* تمهيد القواعد بتعليقة الأشتياني: ص ٢٨٣.

فإنَّ ظهورَ الذات - في مظاهرها المتعيّنة - على نفسها إمّا أن يكونَ بحسب الظاهر، أو [يكونَ ذلك الظهورُ] بحسب المظهر.

والأوّل [أي: ظهورُ الذات في مظاهرها بحسب الظاهر] لا يُتصوّرُ إلّا من حيثُ [هو] شأنُ كليٍّ ومظهرٌ جامعٌ لجميع شؤونها [أي: الذات] واعتباراتها، كالإنسان الكامل؛ فإنَّ ظهورَ الذاتِ الظاهرة بحسبه على نفسها إنّما يكونُ بكليّتها وأحدىّة جمعيتها، وذلك [الظهورُ] لا يمكنُ إلّا في مظهرٍ له تمامُ الجامعيّة وكمالُ القابليّة، حتّى يقابلَ [ذلك المظهرُ] كلّ ما يقابله، وهو الإنسان الكامل لا غير؛ إذ ليس كمثله شيء<sup>(١)</sup>.

وحينئذٍ [والكلامُ في قسم بحسب الظاهر]، إمّا أن يكونَ ذلك الظهورُ من حيثُ جمعيّة ذلك الشأنِ [الكليّ] وكليّته، كما في قوله تعالى: ﴿وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ (الأنفال: ١٧)، أو من حيثُ جزئيّاته [أي: جزئيّات ذلك الشأنِ الكليّ والإنسانِ الكامل] المحاطة له، كنداء الشجرة لموسى عليه السلام ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ (القصص: ٣٠)<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا بيان سبب كون المظهر التام الذي له تمام الجامعيّة وكمال القابليّة منحصرًا في الإنسان الكامل دون غيره.

وقال داود بن محمود القيصري: «اعلم أنّ الكاف تارة تؤخذ زائدة وأخرى غير زائدة، فعلى الأوّل معناه التنزيه؛ لأنّه نفى أن يماثله شيءٌ بوجهٍ من الوجوه... وعلى الثاني معناه ليس مثل مثله شيء...»<sup>\*</sup>.

(٢) وبيانه: أنّ الذات إمّا أن ترى نفسها بنفسها في نفسها، وإمّا أن ترى نفسها وذاتها في غيرها من المظاهر. وكلامنا هنا في القسم الثاني، فكلّ هذه الصور

\* شرح فصوص الحكم للقيصري: ج ١، ص ٤٢٧.

والثاني، وهو أن يكون ظهورها [الذات] على نفسها بحسب المظاهر،

الأربع مرتبطة بظهور الذات على نفسها في مظاهرها المتعينة لا بظهور الذات على نفسها بنفسها، وهذا الظهور على نحوين:

النحو الأول: فإما أن يكون الغالب فيه أحكام الظاهر فتصير بحسب الظاهر.

النحو الثاني: أو يكون الغالب فيه أحكام المظهر فتكون بحسب المظهر.

والأول إما أن يكون المظهر مظهراً كلياً جامعاً يستطيع الظاهر أن يظهر فيه بكل ما له من الكمالات الممكنة الظهور في المظهر، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾، فتكون الغلبة هنا لأحكام الظاهر، فصحيح أنه ينسب الرمي إليه ولكن قبل أن ينسب الرمي إليه ينفيه عنه، وما رميت إذ رميت، أي: يوجد رمي، ولكن الحكم الموجود في هذا المظهر هو حكم الظاهر، وهو الله تعالى، ولكن الله رمي، هذا إذا كان المظهر كلياً، وهو الإنسان الكامل.

أو لا تكون لذلك المظهر شأنية وقابلية ظهور الظاهر بكل كماله، فيكون المظهر جزئياً، وهو المظهر الغالب فيه أحكام الظاهر أيضاً ولكنه جزئي من جزئيات ذلك الشأن الكلي المحاطة له والمحيط بها؛ لأن الإنسان الكامل يحيط بكل جزئيات عالم الإمكان. والمراد من الكلي والجزئي هنا هو العرفاني لا غير، وهو من قبيل نداء الشجرة لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾، فصدر من الشجرة هذا النداء، والشجرة مظهر غالب عليه أحكام الظاهر؛ إذ واضح من الآية القول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾، ولكنه جزئي لم يظهر فيه الظاهر بكل شؤونه وكمالاته\*.

\* عليك أن تعلم أن هذا ليس تفسيراً لتلك الآيات الكريمة، بل ربما يكون استظهاراً أو استحساناً لهذه المعاني اللائحة منها، وإلا فلتفسير مبانيه وقواعده التي تختلف عن مباني التأويل وقواعده، وللتفصيل عليك الرجوع إلى كتاب أصول التفسير والتأويل للسيد كمال الحيدري.



فلا يخلو من:

أن يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصيته المميزة، كجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها [الجزئيات]، فإن كل فرد من أفراد العالم له في حد ذاته ظهوراً على نفسه، وهو مبدأ التسيحة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤).

أو [ظهور الذات بحسب ذلك المظهر] على آخر من الأفراد المقابلة له بوجوه المناسبات، كالنسب الواقعة بين أفراد العالم من الموافقات والمنافرات<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه: أن ظهور الذات على نفسها بحسب المظاهر لا يخلو من: أن يكون ظهور الذات على نفسها بحسب المظهر على نفسه بخصوصية ذلك المظهر المميزة له عن غيره من المظاهر، كجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها، فيكون الفارق بينه وبين ظهور الشجرة هو: أنه في الشجرة كان الغالب هو أحكام الظاهر، أما هنا فالغالب هو أحكام المظهر، ككل جزئي من أجزاء العالم بحد ذاته وبحسب مرتبته؛ فإن كل فرد من أفراد العالم له في حد ذاته ظهوراً على نفسه يكون ذلك الظهور مبدأ التسيحة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، فالتسيح يُنسب إلى الشيء الذي هو الفرد والجزئي والمظهر، ولم يُنسب التسيح إلى الظاهر فيكون الغالب فيها أحكام المظهر لا الظاهر.

أو يكون ظهور الذات بحسب المناسبات الموجودة بين المظهر والفرد الجزئي وجزئي آخر من الأفراد المقابلة لذلك الفرد الجزئي مقابلة بالخصوصيات والمناسبات، كالنسب الواقعة بين أفراد العالم من الموافقات والمنافرات، فتكون المظاهر هنا ملحوظة بشكلٍ جمعي أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ

ويمكنُ استفادةُ هذه الأقسام كُلِّها من قوله: «جمعاً وفرادى...»<sup>(١)</sup>.

وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿١﴾.

ويمكن تلخيص هذه الصور بالقول: إنّ الظهور المذكور (ظهور الذات على نفسها في تعييناتها في نفسها) منحصرٌ حصراً عقلياً في أربع صورٍ هي:  
الأولى: هي ظهور الذات على نفسها بحسب الظاهر في شأنٍ كليٍّ ومظهرٍ جامع من حيث جمعيّة ذلك الشأن الكليّ الذي هو عبارة عن الإنسان الكامل، وربّما إلى هذه الصورة أشير في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾.

الثانية: هي ظهورها على نفسها بحسب الظاهر في جزئيٍّ من جزئيات ذلك الشأن الكليّ المحاطة به كظهورها في الشجرة - التي هي شأنٌ من شؤون الإنسان الكامل - ونداء الشجرة لموسى عليه السلام بـ ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾.

الثالثة: هي ظهورها على نفسها بحسب المظهر من حيث ظهوره على نفسه بخصوصيّته المميّزة.

الرابعة: هي ظهورها على نفسها بحسب المظهر من حيث ظهوره على مظهرٍ آخر بوجوه المناسبات الواقعة بين المظاهر من الموافقات والمنافرات\*.

(١) أي: ويمكن استفادة هذه الأقسام كُلِّها من قول الماتن: «جمعاً وفرادى»، فالقسم الأوّل والقسم الرابع يدخل تحت قوله: «جمعاً»، ولكن مع اختلاف الجمعيّة؛ لأنّ الجمع في القسم الأوّل يعني المظهر الكليّ، والجمع في القسم الرابع يعني أفراد مجتمعة، والقسم الثاني والقسم الثالث يدخل تحت قوله: «فرادى».

\* انظر: تمهيد القواعد بتعليقة الشيخ حسن رمضاني: ص ٣٤١.

## المطلب (٣٠)

[ مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبل الإيجاد، والتنبيه على

### فساد مذهب المشاء

قال: «ويوجبُ [إدراكُ الذات لنفسها] أيضاً على النسق المنتظم في الوجود الخارجيِّ علماً إجمالياً جمعياً لا تفصيلياً [عينياً خارجياً]، لا لما قيل: إنَّ العلمَ بالعلَّة يوجبُ العلمَ بالمعلولِ المبين لها بحسب الوجود، على ما ذهب إليه المشاؤون؛ فإنَّ الماهياتِ والأعيانَ الثابتةَ غيرَ مجعولةٍ ولا معلولةٍ بالذات.

واعتبارُ كونها [أي: الأعيان] معقولةً، إنّما هو باعتبار كونها غيرَ مغايرةٍ للذات العاقلة في الخارج؛ فإنَّها [أي: الأعيان] - من حيثُ هي مغايرةٌ لها [أي: للذات] - لا تكونُ [تلك الأعيان] موجودةً بالفعل هاهنا، ولا معقولةً بالمعنى الذي ذهب إليه محققُ المشائين، وهو كونُ الشيء حاصلًا للعلَّة القابلة، أو حاصلًا للعلَّة الفاعليَّة الموجبة المباشرة له، فلا يصحُّ أن يقال: إنّها مفتقرةٌ إليها [أي: إلى العلة] بحسب أحد الوجودين [العلميِّ والعينيِّ]، الغير العرضيين»<sup>(١)</sup>.

---

(١) لما تقدّم الكلام في بيان علم الحقّ تعالى بذاته واقتضاء العلم بالذات العلم بلوازمها، أراد الماتن هنا أن يبيّن كيفية اقتضاء نفس ذلك العلم التفصيلي بجميع الأشياء في موطن الذات قبل الإيجاد حسبها ذهب له أهل الكشف، خلافاً للمشائين القائلين بأنّ العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول؛ لأنّ الأعيان الثابتة ليست مجعولةً ولا معلولةً بالذات وإنّما يمكن أن نفرضها

أقول: لما بيّن [الماتن] الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية [وهو التعيّن الأول]، ولوّح على كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية منها [أي: من تلك الحقيقة الواحدة] على النظام المحكم في الوجود، يريد [هنا] أن ينبّه على مبلغ أفهام المشائين في هذه المسألة، ومنشأ أوهامهم فيها. وتقرير ذلك: أنّ إدراك الحقيقة المذكورة [أي: الذات] لذاتها، كما أنّه [ذلك الإدراك] يتضمّن إدراك سائر الصفات على الوجه المذكور [في المطلب السابق]، كذلك يوجب [ذلك الإدراك] إدراكها [أي: سائر

كذلك مجازاً وبالعرض.

وبيان مذهب العرفاء: لما كانت الذات الإلهية مُدركة لذاتها بذاتها في ذاتها، فهي مُدركة لذاتها وكلّ ما يلزم تلك الذات من الصفات واللوازم، فإدراك الذات يتضمّن إدراك سائر الصفات والماهيات والأعيان الثابتة ولوازمها حسب نظامها الأحسن، فالعلم بالذات البسيطة علم بجميع الأشياء، وإلى هذا أشار الكاشاني بقوله: «إنّ ذات الحقّ تعالى من حيث هي هي تقتضي علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته، وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته...»\*.

والأعيان من حيث هي مغايرة للذات غير موجودة، بل معدومة؛ إذ لا غير للوجود إلّا العدم، ولكنّها بلحاظ عدم مباينتها للذات موجودة لا معدومة، إلّا أنّها لا مجعولة ولا معلولة، إلّا إذا نسبنا لها ذلك بالعرض.

ولمّا كان وجود الأعيان غير مباين لوجود الحقّ فهي غير مفتقرة - في وجودها العلمي والعيني - لشيء أصلاً، وبالتالي فالذات ليست علّة لها بهذا الاعتبار.

\* شرح فصوص الحكم للكاشاني: ص ٧٨.

الصفات] على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي، إدراكاً إجمالياً جمعياً لا تفصيلاً؛ إذ هذه الحضرة [الواحدة] ليس لتفاصيل الأحكام فيها مجال أصلاً، كما عرفت غير مرة؛ وذلك لأن ظهور الذات بكلّيّتها وأحدية جمعيتها - الذي هو من إحدى الصور الأربع اللازمة شعورها - لا يمكن تعلق الإدراك بها، إلا مع نسبة تأليفية توجب تقدّم بعض الجزئيات وتأخير البعض، وإلا لا تُتصوّر الجمعية، ولا أحديتها<sup>(١)</sup>.

(١) إنّ واحدة من أهمّ المسائل وأعقدها التي تميّز العرفان النظري عن الفلسفة والكلام هي هذه المسألة هنا، وهي علم الله سبحانه وتعالى التفصيلي بما سواه قبل الإيجاد، وإذا وجد اختلاف - بالنسبة لعلم الباري - في الرؤية العرفانية والكلامية والفلسفية فمنشؤه هذه المسألة من معارف التوحيد. ثمّ إنّ قد مرّ الكلام في علم الله سبحانه بذاته في مقام ذاته، وهنا الكلام عن علم الله تعالى التفصيلي بما سواه في مرتبة ذاته، وبعبارة أخرى: علم الله تعالى بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، فالفلاسفة والمتكلّمون قالوا بالعلم الإجمالي دون التفصيلي إلى أن يوجد في الخارج فيعلمها علماً تفصيلاً، كالرسام الذي يُسأل عن إمكانية أن يرسم لوحة ماء، فيجيب بنعم، فهو هنا يعلم علماً إجمالياً، إلى أن يرسمها في الخارج عندها يتحقّق منه العلم التفصيلي، فهم قد قالوا بأنّ الله تعالى يعلم بالأشياء إجمالاً قبل الإيجاد وتفصيلاً بعده أو عنده. أمّا العرفاء - وتبعاً لهم صدر المتأهّلين - فقد حاولوا أن يثبتوا للواجب سبحانه وتعالى علماً تفصيلاً بالأشياء قبل الإيجاد من دون أن يتنافى ذلك مع بساطة الذات وإطلاقها، فهو علم تفصيلي في عين الإجمال والبساطة، فلمّا كان عالماً بذاته ولوازمها فهو عالمٌ بالأسماء التي هي عين الذات ولوازمها التي هي الأعيان الثابتة، وهذا العلم التفصيلي بما عداه في الصقع الربوبي ليس مرتبطاً

بالهويّة الغيبية؛ لأنّ الكلّ هناك موجودٌ بنحو الاندماج والإجمال الوجودي، وكذلك ليس في التعيّن الأوّل بلحاظ البطون والأحدية، وإنّما هو موجودٌ في مقام الظهور والواحدية والتعيّن الثاني.

وإذ قد تقدّم الكلام في الذات والتعيّن الأوّل عندما قال الشارح: «ثمّ إنّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعيّنًا يسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الأوّل...»، وتقدّم الكلام في كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية من تلك الحقيقة الواحدة، وصلّ الكلام هنا في هذا المطلب عن كيفية علم الحقّ تعالى بالأشياء علمًا تفصيليًا في ذاته، وبيان أوهام المشائين في هذه المسألة، حيث يعتقدون بما أسموه بالعلم العنائي.

وتقرير ذلك على مبنى العرفاء: أنّ الله سبحانه وتعالى في أحديّة جمعه - أي: فيما يتعلّق بالتعيّن الأوّل بوجهه الظاهر - يعلم الأشياء علمًا تفصيليًا على الكيفية التي هي النظام الأحسن، فيعلم المتقدّم من المتأخّر، والعلة من المعلول، والظاهر من المظهر، وهكذا؛ فإنّ إدراك الحقيقة الواحدة لذاتها كما أنّه يتضمّن إدراك سائر الصفات على الوجه الجملي الكليّ الذي تقدّم، كذلك يوجب ذلك الإدراك إدراك تلك الصفات على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي، فعلمه بذاته ليس فقط علمه بكلّ شيء، بل علمه بكلّ شيء على النظام المحكم والأحسن.

وهذا الإدراك إدراكٌ إجماليّ جمعيّ، أي: إجمالٌ في عين التفصيل العلمي الذي يكون قبل التفصيل الخارجي الوجودي، فهذا الإجمال الجمعي ليس تفصيلًا خارجيًا مرتبطًا بالمظاهر الخارجة عن الصقع الربوبي، وإنّما هو التفصيل الذي ينسجم مع ذاته البسيطة المقدّسة، وبهذا يتميّز التفصيل في المظاهر الخلقية والأسماء الكونية عن التفصيل الذي يرتبط بالصقع الربوبي؛ فإنّ حضرة

الحقيقة الواحدة ليس لتفاصيل الأحكام - المرتبطة بالخارج عن الصقع الربوبي - فيها مجال أصلاً؛ لأنها مرتبطة بالصقع الربوبي، والصقع الربوبي بسيط، كما عرفت غير مرة.

فكما أن إدراك الحقيقة لذاتها يتضمّن إدراك سائر الصفات والأعيان الثابتة، كذلك يوجب ذلك الإدراك إدراك سائر الصفات على النسق المحكم المنتظم؛ لأنّ ظهور الذات بكليتها وأحدية جمعيتها لا يمكن تعلق الإدراك بها إلا مع نسبة تأليفية - حسب التقدّم والتأخر مثلاً - توجب تقدّم بعض الجزئيات وتأخر البعض، وإلا لم يكن هذا الكمال أو النسبة العلمية نسبة علمية كاملة، ولم تكن هذه الأحادية واجدة لكلّ الشؤون والاعتبارات.

فيكون الموجب للعلم المذكور هو علم الذات بالذات، المستلزم للعلم بالأسماء والصفات، المستلزم للعلم بالأعيان الثابتة في عالم الصقع الربوبي قبل العالم الخارجي.

على أنّ ذلك العلم هو في علم الحقّ وليس في ذاته، وهذا العلم ممتاز عن الذات نسبياً وليس هو عين الذات، فالمعلومات المفصلة غير مرتسمة في ذات الحقّ، ولا في علمه الذي هو عين الذات، بل ارتسامها في العلم الممتاز عن الذات امتيازاً نسبياً، كما سيأتي التنبيه عليه من الشارح في المطلب (٣٢) بقوله: «أما في التعيين الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي فمن حيث الامتياز النسبي...».

قال صدر المتأهّين بعد بيانه لعدم مجعولية الأعيان الثابتة: «... فإذا تقرّر ذلك نقول: لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده، وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنّها مع كثرتها موجودة بوجود واحد؛ إذ

فهذا [الإدراك] هو الموجبُ للعلم بالنظام الوجودي، لا ما ذهب إليه المشاؤون، من أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود؛ فإنّهم [أي: المشاء] لما نفّوا المشيئة والإرادة المرجّحة للمختار، اضطرّوا إلى إثبات صفةٍ للمبدأ تقتضي [تلك الصفة] ذلك النظام المحكم، يسمونها بالعناية، وهي تمثّل النظام في علم الباري الذي هو حضور المعلول الأوّل عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتسقة المنتظمة من الأزل إلى الأبد، بناءً على أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين<sup>(١)</sup>.

العقل والوجود هناك واحدٌ، فإذا ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علمٌ فعليٌ سبب لوجودها في الخارج؛ لما علمت أنّ علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علمٌ بالأشياء، وهو بعينه سببٌ لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي أخيرة المراتب الوجودية...<sup>\*</sup>١.

(١) عرفت ممّا تقدّم أن إدراك الذات لذاتها هو أساس العلم الإلهي بالموجودات قبل الإيجاد على مباني العرفاء، فقد صوّروا العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد من خلال العلم بالذات المستلزم للعلم بالأسماء والصفات ولوازمها، وهي الأعيان الثابتة الكامنة في مرتبة الصقع الربوبي. وأما المشاؤون (والمقصود منهم هنا بعضهم ممّن ذهب لذلك)<sup>٢\*</sup> فقد صوّروا

\*١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٨٢.

\*٢. المقصود منهم بعضهم ممّن ذهب لذلك، وإلا فمشهور ما نسب للمتأخرين منهم هو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى. للتفصيل انظر: التوحيد للسيّد كمال الحيدري: ج ١، ص ٢٤١؛ كذلك شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ١، ص ٤١٤؛ وج ٢، ص ١٢-٤١؛ كذلك شرح فصوص الحكم للقيصري: ج ١، ص ٧٤.



علم الحق سبحانه وتعالى بالأشياء في مقام الذات بأنه علمٌ إجماليٌّ، ومرادهم من الإجمال هنا ما هو دون التفصيل، لا الإجمال الذي هو فوق التفصيل، وصوّروا علمه التفصيلي بعلمه بالعقل الأوّل، أي: إنّ الله تعالى يعلم ذاته، وهذا هو العلم الأوّل، ويعلم غيره - والمراد من الغير هو العقل الأوّل - تفصيلاً، وحيث إنّ كلّ الأشياء مرتسمةٌ في العقل الأوّل، فبعلمه بالعقل الأوّل يعلم الأشياء تفصيلاً، والعقل الأوّل متأخّرٌ عن الذات، فعلمه التفصيلي بالأشياء يكون متأخراً عن الذات.

لذا قال القيصري في مقدّمات شرح فصوص الحكم: «قال بعض الحكماء من المتأخّرين: إنّ علمه تعالى بذاته هو عين ذاته، وعلمه بالأشياء الممكنة عبارةٌ عن وجود العقل الأوّل مع الصور القائمة به [أي: بالعقل الأوّل]، هرباً من مفسد تلزمهم...»\*.

فما استطاع المشاء تصوير العلم التفصيلي للحق سبحانه وتعالى في مقام الذات. وإنّما ذهبوا لذلك استناداً منهم لمجموعة من المباني التي منها أنّهم نفوا الإرادة والمشية الزائدة على ذاته، في قبال المتكلّمين الذين قالوا: إنّ الله يعمل بداعٍ زائدٍ على ذاته، كما أنّنا عندما نريد أن نعمل شيئاً فتصوّر ذلك الشيء أولاً، ثمّ يحصل لنا علمٌ بالفائدة المترتبة على ذلك الشيء، ثمّ يحصل لنا شوقٌ تجاه تلك الفائدة، ثمّ هذا الشوق يوجد فينا الداعي لإيجاد ذلك الفعل خارجاً، والمشؤون لم ينكروا أنّ الله يفعل بإرادةٍ وبمشيةٍ ولكنهم قالوا: ليست هي إرادته ومشيته بداعٍ زائدٍ على ذاته؛ لذا قال في الشرح: «فإنّهم لما نفوا المشية والإرادة المرجحة للمختار، اضطروا إلى إثبات صفةٍ للمبدأ تقتضي [تلك الصفة]

\* شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٧٤.

ذلك النظام المحكم، يسمونها بالعناية...».

وهذه عبارة الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «...فذلك الشيء مرادٌ لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مرید هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة... فواجب الوجود ليس إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له... وهذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرضٍ في فيض الوجود لا تكون غير نفس الفيض وهو الوجود...»\*.

وقال أيضاً في التعليقات: «والأولى بنا أن نفضل هاهنا أمر الإرادة: نحن إذا أردنا شيئاً فإننا نتصور ذلك الشيء - إما ظنياً أو تخيلاً أو علمياً - أن ذلك الشيء المتصور موافق، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً، ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوقاً إليه وإلى تحصيله، فإذا قوي الشوق والإجماع حركت القوة التي في العضلات الآلة إلى تحصيله؛ ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض. وقد بينا أن واجب الوجود تام، بل فوق التمام، فلا يصح أن يكون فعله لغرض، ولا يصح أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله، فإذن إرادته من جهة العلم أن يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خيرٌ وحسنٌ، ووجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوداً فاضلاً، وكون الشيء خيراً من لا كونه، ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً، بل تعيين علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل، هو سببٌ موجبٌ لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل....»

\* الشفاء قسم الإلهيات: ص ٣٦٦، ط. مصر.

فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمٍ منه بأنّه فاعلها وعلّتها، وكلّ ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير منافٍ لذلك الفاعل، وكلّ فعلٍ يصدر عن فاعلٍ وهو غير منافٍ له فهو مراده، فإذن الأشياء كلّها مرادة لواجب الوجود. وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه. فصدور تلك الأشياء عنه أنّه مقتضى ذاته المعشوقة له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته، وتكون الغاية في فعله ذاته»<sup>١\*</sup>.

ومن هذا تعرف أنّ مراد المشاء من الإرادة الإلهية هو علمه تعالى بالنظام الأحسن، فعلمه سببٌ لوجود المعلول في الخارج، وهو ما أطلقوا عليه العناية، وهي أن يكون العلم بالنظام الأحسن سبباً لوجود الشيء خارجاً، أو قل: وهي كون الصورة العلمية علّةً موجبة للمعلوم الذي هو الفعل<sup>٢\*</sup>. وقال الشيخ الرئيس: «...إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه، وهذا هو العناية»<sup>٣\*</sup>.

إذن، فقد نفوا الإرادة؛ لأنّهم فسروها بالعلم بالنظام الأحسن، وليس مطلق العلم، بل العلم الموجب لتحقق المعلوم في الخارج، فالمشأ ينفون المشيئة والإرادة ويجعلون بدلاً عنها صفةً يسمونها العناية، وهذه العناية هي مبدأ صدور الأفعال خارجاً.

\*١. التعليقات: طبعة مكتب الإعلام الإسلامي: ص ١٦.

\*٢. انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٩٣.

\*٣. الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ١٥٠.

وذلك [هذا بيانٌ لفساد مذهب المشاء] - لابتنائهُ [أي: ما ذهب له المشاء] على الباطل - يكون فاسداً؛ ضرورةً كونه [أي: ما ذهب له المشاء] متفرعاً على أن الماهيات والأعيان الثابتة من حيث إنها مباينةٌ للذات بحسب الوجود، لها [الماهيات والأعيان] وجودٌ بذاتها، مجعولةٌ كانت أو معلولةً، على اختلاف الرأيين [عند حكماء الإشراف والمشاء].

ومثاله هو: من قبيل الإنسان الواقف على جذع عالٍ، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط، لا أنه يتوهم السقوط فيريد السقوط ثم يسقط، بل إنه يسقط بمجرد ذلك التوهم، من دون توسط إرادة ومشية بين العلم بالسقوط والسقوط. وفيما نحن فيه فالمشاء لما نفوا المشيئة والإرادة المرجحة للمختار اضطرّوا إلى إثبات صفةٍ للحق سبحانه وتعالى، تقتضي ذلك النظام الأحسن عبّروا عنها بالعناية، فهي العلم الموجب للفعل بلا توسط إرادة، لا العلم مطلقاً. فالمنسوب لبعض المشاء هو: أن العلم يتمثل عند الباري إجمالاً، وعند العقل الأوّل تفصيلاً، ولما كان الباري يعلم بالعقل الأوّل - وحيث إن العقل الأوّل عالمٌ بالتفاصيل - فعلم الباري بالعقل الأوّل علمه بالتفاصيل، ومن المعلوم أن العقل الأوّل خارجٌ عن الذات، فعلمه تعالى التفصيلي يكون خارجاً عن الذات أيضاً\*.

وأما قوله: «بناءً على أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين»، فمعناه: أن الله سبحانه وتعالى عالمٌ بذاته، وذاته علّةٌ للمعلول الأوّل المباين له، فعلمه بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول، والمعلول الأوّل خارجٌ عن ذاته تعالى مباينٌ له على مباني المشاء كما تقدّم.

\* وللزيادة انظر: شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ٢، ص ٢١.

وقد عرفتَ ممَّا سبق: أنَّ الأعيانَ بهذا الاعتبار [أي: باعتبار مباينتها للذات] ما شَمَّت رائحةَ الوجود، والعدمُ الصَّرفُ لا يمكنُ أن يكونَ مجموعاً ولا معلولاً<sup>(١)</sup>.

ثمَّ إنَّه يمكنُ أن يُتوهَّم هاهنا: أنَّ هذا الكلامَ لا يطابقُ ما تقدَّم - من أنَّ إدراكَ الواجبِ ذاته يستلزمُ إدراكَ سائرِ الصفاتِ والأعيان؛ لكونها [أي: الصفاتِ والأعيان] عينها [أي: عينَ الذات] - فإنَّه [أي: الكلامَ المتقدِّم] يقتضي وجودَ الأعيان ضرورةً؛ فلو قيل: إنَّها [أي: الأعيانَ الثابتة] غيرُ

(١) هذا بيانٌ لفسادِ مذهبِ المشاء في العلمِ التفصيلي للباري تعالى؛ وذلك لأنَّهم لما بنوا مذهبهم على الباطل فبنواؤهم يكون باطلاً أيضاً، فمبناهم هو تباين وجود العلة عن معلولها وتمايزها عنه تمايزاً تقابلياً، وأنَّ الماهيات والأعيان الثابتة مباينة للذات المطلقة بحسب الوجود، وأنَّ الذات لها وجودٌ مباين لوجود الأعيان، وحيث تبيَّن بطلان ذلك فيما سبق عند بيان بطلان مباني الحكماء في الوجود، فمذهبهم سيكون فاسداً حينئذٍ؛ لتفرُّعه على الباطل. كذلك بسبب أنَّ بعض الحكماء (الإشراقيين) ذهبوا إلى أنَّ الماهيات والأعيان الثابتة مجعولة لقولهم بأصالتها، وبعضهم (المشائين) ذهب إلى أنَّ الماهيات معلولة لقولهم بتقابلها للعلة.

وقد تقدَّم في المقدمات: أنَّ الأعيان الثابتة هي الماهيات في الصقع الربوبي، والماهيات هي الأعيان الثابتة ولكن في المظاهر الخلقية، فالماهية هي العين الثابتة باصطلاح العرفاء.

وتقدَّم أيضاً: أنَّ الماهيات والأعيان الثابتة لا وجود لها في قبال وجود الواجب مباين له، فهي بهذا الاعتبار عدمٌ صرف، والعدم الصَّرف لا مجعول ولا معلول؛ لأنَّه لا شيء محض فلا يتَّصف بشيء من ذلك.

موجودة، يكونُ بين الكلامين تنافٍ بحسب الظاهر.

فلذلك قال [الماتن]: اعتبارُ كون الماهياتِ والأعيانِ معقولةً إنّما هو باعتبار كونها غيرَ مغايرةٍ للذاتِ العاقلة. ولا شكّ أنّ هذا الاعتبارَ غيرُ اعتبارِ كونها [أي: الأعيانِ] مجعولةً أو معلولةً مباينةً لها [أي: للذاتِ] بحسب الوجود، فعندَ تغايرِ الاعتبارين لا تنافي بين الحكمين<sup>(١)</sup>.

### [في بيان كيفية معقولية الماهيات والأعيان]

وأما بيان أنّ معقولية الماهياتِ إنّما هو باعتبار كونها غيرَ مغايرةٍ للذاتِ العاقلة، فهو أنّها [أي: الماهياتِ والأعيانِ] من حيثُ المغايرة لا وجودَ لها أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً.

(١) ربّما يتوهم متوهم أنّ هناك تنافياً بين هذا الكلام والقول بعدمية الأعيان وأنها ما شمت رائحة الوجود، وبين ما تقدّم في المطلب السابق من معقولية الأعيان ولوازمها؛ وذلك لأنّ القول بالمعقولية يقتضي وجود الأعيان، فلو قيل: إنّها ما شمت رائحة الوجود لزم التنافي بين القولين. وحاصل ما نبّه عليه الشارح هنا هو ما تقدّم غير مرّة - وسيأتي أيضاً - من أنّ للأعيان الثابتة اعتبارين ولحاظين؛ إذ تارة تلحظ من حيث إنّها مغايرة للوجود غير منسوبة له، وهي بهذا الاعتبار اعدام محضة ما شمت رائحة الوجود، فتكون حينئذٍ غير معقولة ولا مجعولة أو معلولة. وتارة تلحظ باعتبار انتسابها للوجود وعدم مباينتها له، وهي بهذا الاعتبار معقولة للذات باعتبار اتحادها معها واعتبارها من جملة لوازمها، ولكنها أيضاً غير مجعولة أو معلولة؛ لأنّ ذلك مبني على المباينة بينها وبين الذات وهي منتفية كما عرفت. وللتفصيل راجع ببحث الأعيان الثابتة من مقدّمة الجزء الثاني.

أمّا خارجاً، فلائها من حيث هي، مغايرةٌ للذات، مباينةٌ لها [أي: للذات] بحسب الوجود في الخارج، وكلُّ ما يكونُ مبايناً لها [لذات الوجود] كذلك، لا يمكنُ أن يكونَ موجوداً في الخارج؛ لما سبق من أنّ الوجودَ حقيقتهُ واحدةٌ في نفسه، لا تباينَ بين أفرادِهِ، فيكونُ المباينُ للوجود بحسبِهِ [أي: بحسبِ الوجود] في الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة.

وأمّا عقلاً، فلأنَّ المعقوليّةَ بالمعنى الذي ذهبَ إليه محققو المشائين - وهو كونُ الشيء حاصلًا للعلّةِ القابلة، وهو الانطباعُ المفسّرُ به الإدراكُ، المسمّى بالعلم الانفعاليّ عندهم [عند المشائين]، أو بحصولِهِ [أي: الشيء] للعلّةِ الفاعليّةِ الموجبة، المعبرُ عنه [ذلك الحصول] بالحضور المسمّى بالعلم الفعليّ - منتفيةٌ [تلك المعقوليّة] عن الماهيات من الحيثية المذكورة [أي: المغايرة للذات]؛ لأئها [أي: الماهيات] من الحيثية المذكورة مباينةٌ للذات العاقلة؛ فتكونُ [الماهيات] مباينةٌ للوجود مباينةً للعلّة للمعلول قابلةٌ أو فاعلة.

وقد عرفت: أنّ المباينَ للوجود بحسبه [أي: بحسب الوجود في الخارج] لا يمكنُ أن تكونَ له حصّةٌ من الوجود والحصول، لا في نفسه ولا في غيره<sup>(١)</sup>.

(١) هذا الكلام في بيان كفيّة معقوليّة الماهيات والأعيان الثابتة بالنسبة للذات الإلهية في مقام الواحدية، وهذه المعقوليّة باعتبار عدم مغايرة الماهيات للذات العاقلة، فإنّما تكون الماهيات والأعيان معقولة إذا اعتبرت بالاعتبار الثاني من الاعتبارين المتقدمين، وهو اعتبار عدم مباينتها لحقيقة وجود الحقّ العاقل لها. أمّا إذا اعتبرت بالاعتبار الآخر وهو اعتبار مغايرتها للذات العاقلة، فحينئذٍ هي غير معقولة؛ إذ لا وجود لها أصلاً لا في الخارج والعين ولا في العقل والعلم؛ لأنّ كلّ ما غاير حقيقة الوجود فهو عدمٌ محض - كما تقدّم - والمعقوليّة لا تتعلّق بالأعدام فلا معقوليّة حينئذٍ فلا علم.

أما كيف أنّ الأعيان إذا اعتُبرت مغايرة للذات فلا وجود لها لا في الخارج ولا في العقل، فهو:

أما أنّها لا وجود لها خارجاً؛ فلأنّ اعتبار مغايرتها للذات العاقلة التي هي حقيقة الوجود يقتضي أن تكون تلك الماهيات غير الوجود حتى تتحقّق المغايرة، وليس غير الوجود إلاّ العدم، وكلّ ما يكون مغايراً للوجود ومبائناً له لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج؛ لما تقدّم في المطلب (٧) من أنّ الوجود حقيقته واحدة مطلقة في نفسها، لا تباين ولا اختلاف بين أفرادها، بل هي مظاهره وتجلياته، وعليه فكلّ ما كان مبائناً للوجود بحسب الوجود لا وجود له بالضرورة.

وأما أنّها لا وجود لها عقلاً؛ فلأنّ المعقوليّة - حسبما ذهب إليه المشاء - منتفية عن الماهيات من حيث هي مغايرة للذات العاقلة؛ لأنّ الماهيات من حيث المغايرة المذكورة مبائنة للذات، فتكون مبائنة للوجود مبائنة للعلة للمعلول، وبالتالي فهي لا وجود لها أيضاً لا في نفسها ولا في غيرها، فهي عدمٌ محض.

أما المعقوليّة حسبما ذهب له المشاء (المنتفية هنا) فهي كون الشيء حاصلاً للعلة القابلة - هذا في العلم الحسولي - وهو الانطباع المفسّر به الإدراك، المسمّى بالعلم الانفعالي عندهم؛ أو بحصول الشيء للعلة الفاعليّة الموجبة، المعبر عنه (ذلك الحصول) بالحضور المسمّى بالعلم الفعلي.

بعبارة أخرى: العلم إمّا أن يكون بنحو يكون فيه المعلوم قائماً بالعالم قياماً حلولياً، وإمّا بنحو يكون المعلوم قائماً بالعالم قياماً صدورياً، ولا يوجد عندهم غير هذا، إمّا علمٌ فعليّ، وإمّا علمٌ انفعاليّ.

وقلنا: إنّ المعقوليّة بالمعنى المشائي منتفية عن الماهيات من حيث هي مغايرة للذات؛ للزومه عدميّة الماهيات حيثنّذ؛ لمباينة الماهية للذات العاقلة، والمباين



وأيضاً: المعقول من حيث إنه معقول، يجب أن لا يكون مغايراً للعاقل إلا بضرب من الإضافة، فلا يكون المباينُ لشيءٍ بحسب الوجود معقولاً له [لذلك الشيء] بهذا الاعتبار [أي: باعتبار المباينة]، كما سبق<sup>(١)</sup>.

للذات - التي هي حقيقة الوجود - لا يمكن أن يكون له حصّة من الوجود، فالمهيات بهذه الحيثية لا وجود لها. فالمباين للحقّ بنحو التمايز التقابلي لا وجود له. (١) هذا دليل ثانٍ على أنّ المهيات باعتبار مغايرتها للذات العاقلة ليس لها وجودٌ عقلاً، وبيانه: أنّه تقدّم أنّ العلاقة بين العاقل والمعقول هي الاتّحاد، فهناك اتّحادٌ بين العاقل والمعقول؛ إذ المعقول من حيث هو معقول يجب أن لا يكون مغايراً للعاقل - أي: لا يكون مغايراً له مغايرة وجودية - إلا بنحو من الإضافة والتحليل المفهومي، فنقول: العالم غير المعلوم، والمعلوم غير العالم، وهي إضافة اعتبارية نفس أمرية؛ فإنّ حيثية العاقل شيءٌ وحيثية المعقول شيءٌ آخر مفهوماً، وإن كانا متّحدين مصداقاً ووجوداً.

فهناك اتّحادٌ من جهةٍ ومغايرة من جهة، وإلا لما صحّت المعقولية؛ لأنّ الوحدة المطلقة لا تنسجم مع فرض العالمية والمعلومية، كما أنّ التباين المطلق لا يناسب العلم والانكشاف.

كما تقدّمت الإشارة لعدم إمكان تحقّق المعقولية بين المتباينين في المطلب (١٢) عندما قال: «إنّ التعقل ليس بانطباع المعقول في العاقل، بل لحصول نسبة اتّحادية بين المعقول والعاقل بحيث لا يتميّزان في الوجود».

وكذلك في المطلب (٢٨) عندما قال: «ولا يخفى على الفطن المتيقّظ أنّ ملخص هذا الكلام هو: أنّ الحقيقة الإدراكية - أي: الإدراك العقلي المنسوب إلى المجرّدات - ليس مطلق الحصول، بل الحصول الخاصّ الذي هو عبارة عن استحضار المؤثر أثره المتّصل به...». وسيأتي البحث عن ذلك في المطلب

**[في أن العلم بالشيء عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم]**

ومما يؤيد هذا: ما ذكره بعض المحققين من أهل الذوق: «أن العلم بالشيء - أي علم كان - بالذوق الصحيح والكشف الصريح، عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم، الذي من جهته [أي: القدر المشترك] يتحدان، فلا يتغايران. و[العلم بالشيء] عبارة أيضاً عن استجلائه أيضاً من حيث الأمر المميز للمعلوم من العالم القاضي بأن يسمي أحدهما معلوماً والآخر عالماً؛ إذ لا تسمية في الأحديّة ولا تعداد. ولا بدّ أيضاً في هذا القسم الثاني القاضي بالتميز من معنى يقتضي الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم، وهو التميز، وأمر آخر لازم له [أي: للتمييز] لا يجوز إظهاره»<sup>(١)</sup>.

التالي أيضاً.

(١) هذا ما أفاده العارف صدر الدين القونوي في النسخة السادسة والعشرين من النسخات الإلهية تحت عنوان: «نسخة إلهية ذاتية تتضمن كشف سر العلم وحقيقته من حيث إضافته إلى الحق، ثم من حيث إضافته إلى سواه في جميع المراتب الإلهية والكونية».

وبيانه: أن العلم بالشيء - أي علم كان سواء كان علم الواجب أم علم الممكن - عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم\* في نفسه، بالقدر المشترك بين العالم وبين المعلوم، الذي يتحد العالم والمعلوم من جهة هذا القدر المشترك، فلا يوجد بهذا اللحاظ تغاير، وهو التغاير الوجودي.

كذلك العلم فيه استجلاءً آخر، هو استجلاء العالم ذلك المعلوم من حيث الأمر

\* الاستجلاء بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي، أي: بمعنى طلب الجلاء والوضوح.

المميّز للمعلوم من العالم، القاضي بأن يسمّى أحدهما معلوماً والآخر عالماً. فلكي يحصل العلم لابدّ لنا من جهتين: جهة اتّحاد، وجهة تغاير، وجهة الاتّحاد هي ما يرتبط بمقام الأحديّة؛ ولا تعدّد ولا تمايز هناك، وجهة التغاير هي ما يرتبط بمقام الواحدية وهو المقام الذي تتمايز فيه الأشياء وتتعدّد، بالنسبة لما نحن فيه.

ولابدّ للقسم الثاني من الاستجلاء - وهو جهة التمايز - من معنى يقتضي الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم، وإلا فإنّ التمايز والتغاير الكليّ يقتضي عدميّة المغاير للذات العاقلة كما تقدّم، وجهة الاشتراك تلك هي التميّز المشترك فيه بين العلم والعالم والمعلوم بالنسبة لكلّ واحدٍ منها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ العلم - في القسم الثاني من الاستجلاء - متميّزٌ عن العالم والمعلوم إذا نُسب إلى كلّ واحدٍ منهما، والعالم متميّزٌ عن العلم والمعلوم، والمعلوم كذلك متميّزٌ عن العلم والعالم إذا نُسب إليهما، وهذه الثلاثة - أي: العلم والعالم والمعلوم - متميّزةٌ بعضها عن بعض، ولكنها توجد فيها جهة اشتراك هي التميّز، فهي كلّها تشترك بالتميّز عن بعضها، فهي مشتركةٌ بالتميّز؛ لذا عبّر عنه القونوي بقوله: «ولابدّ أيضاً في هذا القسم الثاني القاضي بالتميّز من معنى يقتضي الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم، وهو التميّز...».

وأما قوله: «وأمرٌ آخر لازم له لا يجوز إظهاره»، ربّما كان المراد منه هو: أنّ ما به تمايزها الذي هو مشترك فيه، يرجع إلى ما به اتّحادها، وهو القسم الأوّل من الاستجلاء؛ وإلا لصار غيراً مطلقاً، وهو العدم.

قال العلامة حسن زاده آملي في تعليقه له على هذا الموضوع: «...والاستجلاء محمولٌ على معناه اللغوي، والعبارة الأولى في المرتبة الأحديّة، والثانية في

وإنَّما أوردتُ هذا الكلامَ في هذا المقام؛ لبعْد هذه المسألةِ عن مدارك أهلِ الاستدلالِ، من العارينِ عن الذَّوقِ السليمِ، فعسى أن يتأمَّلوا في فحاوي عباراتهم الجليَّةِ [أي: عباراتِ العرفاءِ]، فيطلَّعُهم اللهُ على بعضِ مرموزاتهم الخفيَّةِ، وما ذلك على الله بعزير.

وإذا تقرَّر أنَّ الماهيَّاتِ والأعيانَ باعتبارِ مغايرتها للذَّاتِ، ليس لها حصَّةٌ من الوجودِ [الخاصِّ] أصلاً، فلا يمكنُ إضافةُ الوجودِ [الخاصِّ] إليها

الواحدية، والقدر المشترك الذي من جهته يتَّحد العالم والمعلوم هو الوجود، والأمر فوق الاتِّحاد، والاتِّحاد من ضيق التعبير... إلى أن قال - وقوله: وأمر آخر لا يجوز إظهاره؛ ذلك الأمر هو عدم الاشتراك بين العالم والعلم والمعلوم، وهذا يقتضي ضرباً آخر من الدقَّة في الفكر والنظر؛ لأنَّ عدم الاشتراك هو فوق الاتِّحاد، بل لا يكون إلاً أمراً واحداً، فأين الاتِّحاد؟ فهو سبحانه العلم والعالم والمعلوم، وهذه الهويَّة هو الصمد الحقُّ، فافهم»<sup>١\*</sup>.

وقال القيصري في شرح الفصوص: «واعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلية، هل تجد ممتازاً بعضها عن بعض؟ أو عن عين روحك إلى أن تنزل إلى مقام قلبك، فيتميّز كلُّ كَلِّي عن غيره، ثمَّ يتفصَّل كلُّ منها إلى جزئياته فيه، ثمَّ يظهر في مقام الخيال مصوراً كالمحسوس، ثمَّ يظهر في الحسِّ. فإنَّ وجدت في نفسك ما نبَّهت عليه، هُديتَ وعلمت الأمر فيمن أنت خُلقت على صورته، وإن لم تجد ما في نفسك على ما هي عليه، لا يمكنك الاطِّلاع على الحقائق الإلهية وأحوالها...»<sup>٢\*</sup>.

\*١. تمهيد القواعد بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملي: ص ١٣٧.

\*٢. شرح الفصوص بتعليقة الأشتياني: ص ٥٨٤.

واعتباره [الوجود الخاص] معها [مع الماهيات] بهذا الاعتبار [أي: اعتبار المغايرة]. فلو أضيف [الوجود] إليها [أي: إلى الماهيات] أو اعتُبر لها بوجه من الوجوه، لا يكون ذلك [الوجود] المضاف إلا الوجود الذاتي الحقيقي [الذي للواجب بالذات، ولها بالعرض والمجاز]<sup>(١)</sup>.

فلا يصح حينئذ أن يقال: إنها [أي: الماهيات] مفتقرة إلى الذات العاقلة بحسب أحد الوجودين [العلمي والعيني] غير العرضيين؛ لأن الوجود المضاف إلى الماهية حينئذ [حين عدم المغايرة]، إنما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن أن يفتقر موصوفه بحسبه [أي: بحسب الوجود] إلى شيء؛ فإن الافتقار إنما يكون للموجود بالوجود العرضي الذي قد ثبت

(١) هذه هي النتيجة في المقام، وهي ما تقدم توضيحه من اعتباري الماهية وبأيهما تكون موجودة ومعقولة وبأيهما تكون عدماً محضاً.

فالماهيات لا وجود خاص بها، بل وجودها إنما هو بوجود العاقل لها الذي وجوده ذاتي له غني مطلق، وعليه فلا يصح حينئذ أن توصف بالافتقار والمجعولية والمعلولية؛ إذ لو أضيف إليها الوجود واعتُبر معها بوجه من الوجوه لا يكون ذلك الوجود المضاف إليها إلا الوجود الذاتي الحقيقي، وإذا كان المضاف إليها هو الوجود الذاتي الحقيقي، فلا يصح حينئذ - أي: حين إضافة الوجود [الغير مغاير] إلى الماهيات والأعيان - أن يقال: إنها مفتقرة بحسب الوجود العلمي أو العيني، وإلا سينجر ذلك إلى الذات العاقلة الموجودة تلك الماهيات بوجوده.

فوجودها هو وجود العالم والعاقل لها، فإذا كان وجودها وجود العاقل ووجوده ذاتي حقيقي غني مطلق، إذن فالماهية لا مجعولة ولا معلولة. وعليك الرجوع إلى مقدمة الجزء الثاني لبيان عدم مجعولية الأعيان الثابتة.

انتفاؤه مطلقاً.

وملخص هذا الكلام: أنّ الماهيات والأعيان لو أخذت مع اعتبار المغايرة، فهي معدومة ضرورةً، لا تصلح لأن توصف بالمجعوليّة [على ما ذهب له الإشراقيون] والمعلوليّة [على ما ذهب له المشاء] وغيرهما من الصفات أصلاً، ولو أخذت مجردة عن هذا الاعتبار [أي: اعتبار المغايرة] يمكن أن يُنسب إليها الوجود، لكن لا تصلح لأن توصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج، كالمجعوليّة والمعلوليّة؛ لأنّ الوجود المضاف إليها حينئذٍ، إنّما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء المطلق.

فتقرر: أنّ القول بالمجعوليّة والمعلوليّة على التقديرين [أي: تقدير اعتبار المغايرة، وتقدير اعتبار عدم المغايرة] فاسد<sup>(١)</sup>.

(١) فهذه الماهيات والأعيان هي الذات بلحاظ من اللحاظات، وإلا لما كانت موجودة، فهي مرتبطة بالذات في مقام الواحدية من الصقع الربوبي، ولكنها غير موجودة بوجودها الخاص، بل هي موجودة بوجود العاقل لها، ولا يعقل - على هذا - أن تكون تلك الماهيات أو الأعيان مجعولة ومعلولة؛ لأنّ المجعوليّة والمعلوليّة فرع أن يكون الشيء المجعول غير الذات، ولو كانت شيئاً غير الذات لكانت عدماً، إذن لا يمكن الجمع بين المجعوليّة والمعلوليّة من جهة، وبين المعقوليّة من جهة أخرى، فإذا كان معقولاً فليس بمجعول ولا معلول، وإذا كان معلولاً أو مجعولاً فليس بمعقول؛ لأنّه لا غير للوجود الحق.

فلو اعتبرت الماهيات مغايرة للذات العاقلة التي هي حقيقة الوجود فهي معدومة - لأنّ الذات لا غير لها إلاّ العدم - لا تصلح لأن توصف بالمجعوليّة والمعلوليّة، وغير المجعوليّة والمعلوليّة يعني المعقوليّة أيضاً؛ لأنّ العدم ليس

بشيء حتى يكون له وصفٌ.

ولو أخذت الماهيات مجردةً عن اعتبار المغايرة، بأن تؤخذ باعتبارها منسوبة لوجود الذات فيمكن أن يُنسب الوجود - على هذا الاعتبار - إلى الماهيات والأعيان الموجودة، وهذا ليس هو وجودها الخاص، بل هو الوجود الحقيقي للعالم بها، ولكن لا يمكن أن توصف بالمجعوليّة أو المعلوليّة؛ لأنّ هذا ليس وجوداً مجموعاً، بل هو الوجود الواجبي، فلا معنى لأن تكون مفتقرةً إلى الجاعل فتكون مجعولةً أو إلى العلة فتكون معلولةً؛ لأنّ الوجود المضاف إلى الماهيات والأعيان عند اعتبار عدم المغايرة إنّما هو الوجود الحقيقي ووجود العالم الغنيّ المطلق، لا وجود الماهيات والأعيان بما هي ماهيات.

أي: لا يمكن القول لا بالمجعوليّة ولا بالمعلوليّة سواء على تقدير مغايرة الماهيات للوجود، أو عدم مغايرتها له؛ وذلك لأنّه على تقدير المغايرة تكون عدماً محضاً والعدم المحض لا حقيقة له لتتّصف بشيء، وأمّا على تقدير عدم مغايرة الماهيات والأعيان الثابتة للوجود؛ فلائها تكون موجودة به وبالتالي لا يمكن أن تكون مجعولة أو معلولة؛ لأنّ الوجود المضاف إليها - حينئذٍ - إنّما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء المطلق.





## المطلب (٣١)

[ في دفع ما يمكن إيرادهِ على العرفاء في مسألة علم الواجب بما سواه

### بالتقابل بين العاقليّة والمعقوليّة ]

قال: «فلئن قيل: العاقليّة تقابل المعقوليّة، فعند انتفاء المغايرة، فلا عاقليّة ولا معقوليّة.

قلنا: لو صحَّ ما ذكرتموه مطلقاً [أي: إنّ العاقليّة والمعقوليّة تستلزمُ التغيّر مطلقاً]، لوجب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيءٌ من الملائكة المجردة عاقلاً لنفسه؛ [لعدم وجود التغيّر بينهما].

ثمَّ إنّ تلك المغايرة هاهنا إنّما تحصلُ بالاعتبار فقط، مثل حصول تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها، ومن البين أن تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها، لا تكون إلاّ نسباً وإضافاتٍ تعينيّة، لا تمايزٍ بينها بالفعل بحسب الخارج؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة.

فلا يصحُّ أن يقال: إنّ شيئاً منها [أي: من تلك الماهيات] بتلك الحيثيّة [أي: حيثيّة التغيّر] موجودٌ بشيءٍ من الوجودين [العلميّ والعينيّ] في هذا الموضع [أي: في هذه المرتبة].

نعم، إنّها [أي: الماهيات] باعتبار كونها عين تلك الهويّة في الخارج، تكون [الماهيات] حاصلةً لها حصولٌ لنفسها لنفسها»<sup>(١)</sup>.

---

(١) هذا تقرير لشبهة يمكن أن ترد على ما قاله الماتن في المطلب السابق، من أنّ اعتبار معقولية الأعيان إنّما هو باعتبار أنّ الأعيان غير مغايرة للذات العاقلة في الخارج. وحاصل الشبهة هنا هو: أنّ العاقليّة تقابل المعقوليّة تقابل التضايّف،

وبين المتقابلين غيرية ذاتية وجودية، وغيرية الذاتية تلازم الكثرة الحقيقية، فإذا رفضتم المغايرة والكثرة الحقيقية - كي تنتفي المجعولية والمعلولية - فقد رفضتم غيرية، وإذا رفضتم غيرية فقد رفضتم التقابل، وإذا رفضتم التقابل فقد رفضتم التضاييف، وإذا رفضتم التضاييف لزم رفض العاقلية والمعقولية وانتفاؤها.

وقد أجاب الماتن عن هذه الشبهة بجوابين:

أولهما: نقضيّ جدليّ مستنداً إلى مقدمات مقبولة عند المستشكل، هو: لو كان إشكال الخضم بالتقابل بين العاقل والمعقول والتغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود وارداً؛ للزم منه وجوب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلة لنفسها؛ إذ لا تغاير هناك بينها وبين أنفسها، مع أن الأمر ليس كذلك، بل هي عاقلة لها.

وثانيهما: تحقيقيّ حليّ حاصله: إنّ التغاير بين العاقل والمعقول وإن كان حاصلًا، لكنه تغاير اعتباري ليس أكثر، ففي الحقيقة أن هناك تغايراً ليس بحقيقي وجودي بينهما، بل هو محض اعتبار كما في حصول نفس الماهيات والأعيان التي كانت بمحض الاعتبار ليس إلّا، ولما كانت نفس الماهيات وحصولها بمحض الاعتبار فما يكون وجوده متفرعاً عليها - وهو التغاير - أجدر بأن يكون بمحض الاعتبار، وهذا الاعتبار كافٍ في حصول التغاير بين العاقل والمعقول كي يحصل التعقل من أحدهما للآخر.

والتغاير الواقع بين العاقلية والمعقولية وإن كان تغاير التقابل، لكن مجرد الاعتبار كافٍ في حصول هذا التغاير، كما كان مجرد الاعتبار كافياً في حصول نفس تلك الماهيات الحقيقية التي هي مبادئ لحصول التقابل والتغاير، وعروض العاقلية والمعقولية ومنشأ لانتزاعهما واعتبارهما؛ فإن حصول تلك

أقول: هذا إشارة إلى ما يمكن إيرادُه هاهنا ودفعه؛ ذلك أنه يلزم على ما ذهبتم إليه [من عدم المغايرة بين الذات والأعيان] أن الماهيات والأعيان إنما تكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة؛ وذلك [أي: العاقلة] من دون المغايرة بين العاقل والمعقول [محال؛ لأن العاقلة تقابل المعقولة تقابل المضاف، وذلك [أي: تقابل التضاييف] لا يتصور إلا بعد تحققها [أي: العاقلة والمعقولة] في موضوعين متباينين بحسب الوجود، فعند انتفاء المغايرة بين موضوعيهما، لا تكون العاقلة ولا المعقولة [كما لا تكون المجعولة والمعلولة]<sup>(١)</sup>.

الماهيات ووجودها إنما يتصور هاهنا بمحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفرعاً عليها أجدَر بأن يكون اعتبارياً.

### (١) في تقابل العاقلة والمعقولة

إن العاقلة والمعقولة أمران متضايغان، وتقرّر في المنطق: أن التضاييف من أقسام التقابل، وأن التقابل إنما يكون في الأمور التي توجد بينها غيرية ذاتية؛ حيث إن الغيرية على قسمين: ذاتية، وغير ذاتية.

والغيرية الذاتية: هي التي لا يجتمع طرفاها في شيء واحد.

والغيرية غير الذاتية: هي التي يمكن أن يجتمع طرفاها في شيء واحد، كالسواد والحلو، فأحدهما غير الآخر، ولكنهما يمكن أن يجتمعا في التمر مثلاً، فتوجد غيرية ولكنهما غير ذاتية.

فالعاقلة والمعقولة متضايغان، والمتضايغان من أقسام التقابل الأربعة، والتقابل من أقسام الغيرية الذاتية، والغيرية الذاتية لا تتحقق إلا مع وجود كثرة حقيقية. لذا قال السيّد الطباطبائي (رحمة الله تعالى عليه) في نهاية الحكمة: «إن من

وأجاب [الماتن] عن هذه الشبهة بجوابين:  
أحدهما جدليٌّ في صورة النقص، وهو: أنه لو صحَّ ما ذكرتموه من

لوازم الوحدة الهوويَّة، ومن لوازم الكثرة الغيريَّة...<sup>١\*</sup>. أي: أينما وجدت غيريَّة فملزومها الكثرة، ومحالُّ أن توجد غيريَّة ولا توجد الكثرة. ثمَّ قال في موضع آخر: «...تنقسم الغيريَّة إلى ذاتيَّة وغير ذاتيَّة، فالغيريَّة الذاتيَّة: هي أن يدفَع أحد الشئيين الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتيَّهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمَّى تقابلاً...»<sup>٢\*</sup>. والتضاييف من أقسام التقابل، والتقابل إنَّما هو في الغيريَّة الذاتيَّة، والغيريَّة الذاتيَّة لا موضوع لها إلَّا في الكثرة الحقيقيَّة.

وأما فيما نحن فيه، فقد أشكل المشاء على العرفاء أنَّ هناك تنافياً بين ما تعتقدون به بالنسبة لمعقوليَّة الأعيان للذات وبين اعتقادكم بأنَّها غير مغايرة للذات؛ حيث إنَّكم - أيها العرفاء - قلتم إنَّ الأعيان إنَّما تكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة لها، وذلك محال؛ حيث إن من المعلوم أنَّ هناك تقابلاً بين العاقلية والمعقوليَّة وهو من نوع تقابل التضاييف، وهذا النوع من التقابل يقتضي وجود موضوعين متمايزين لكلِّ واحد منهما بينهما تباين بحسب الوجود، فإذا لم يكن هناك تباين بين الموضوعين لم يكن هناك تقابل، وإذا لم يكن هناك تقابل لم يكن هناك عاقلية ومعقوليَّة ولا غيرها. إذن، أنتم بين اثنين لا ثالث لهما، إمَّا أن تقبلوا الغيريَّة وحيثُذ فكما تصحَّ العاقلية والمعقوليَّة تصحَّ الجاعلية والمجعوليَّة والعلية والمعلوليَّة، وإن رفضتم ذلك فكما لا عليَّة ولا مجعوليَّة فلا عاقلية ولا معقوليَّة.

\*١. نهاية الحكمة: ص ١٤١، الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

\*٢. المصدر السابق، الفصل الخامس.

المقدماتِ الدالّةِ على تقابلِ العاقليّةِ والمعقوليّةِ، و[الدالّةِ على] وجوبِ التغيّرِ بين موضوعيّها [أي: بين موضوعِ العاقليّةِ والمعقوليّةِ] بحسبِ الوجودِ والحقيقةِ، لوجبَ أن لا يكونَ الواجبُ لذاته ولا شيءٌ من الملائكةِ المجرّدةِ عاقلةً لنفسِها عندكم، والأمرُ ليس كذلك [فإنّكم تعتقدون بأنّها عاقلةٌ لنفسِها]<sup>(١)</sup>.

(١) هذا هو الجوابُ الجدليّ النقيضي، وحاصله: أنّه لو صحَّ ما ذكره المستشكل من مقدماتٍ دالّةٍ على تقابلِ العاقليّةِ والمعقوليّةِ، ووجوبِ التغيّرِ بين موضوعِ العاقليّةِ وموضوعِ المعقوليّةِ بحسبِ الوجودِ والحقيقةِ، لوجبَ أن لا يكونَ الواجبُ لذاته ولا شيءٌ من الملائكةِ المجرّدةِ عاقلةً لنفسِها؛ لوجبَ تحقُّقُ المغايرةِ بينها وبين معقولاتها ولكنكم لا تلتزمون بذلك؛ فإنّكم تعتقدون بأنّها عاقلةٌ لنفسِها، فرغم أنّها متغايرةٌ إلّا أنّها عاقلةٌ، فكما يصحّ هنا يصحّ هناك.

ولكن لما ثبت في المنطق أنّ النقض لا يحلّ الإشكال، بل يوسّع دائرته؛ فربّما كان الذي ينكر هنا ينكر هناك أيضاً، وقد وجد جملة من المتكلّمين قد أنكروا علم الله تعالى بنفسه، وسبب إنكارهم هو: أنّهم قالوا بأنّ العالميّة والمعلوميّة تحتاج إلى مغايرةٍ، والواحد لا يمكن أن يكون مغايراً لنفسه؛ للزوم الاثنيّة، فلا علم من الذات بنفسها\*.

فالنقض هنا أيضاً لا يحلّ المشكلة؛ إذ ربّما يقول المستشكل: نلتزم بأنّ الله تعالى والمجرّدات غير عالمةٍ بنفسها.

فالنقض ليس حلاً للإشكال، وإنّما هو توسعة له؛ لذا أجاب الماتن بالجواب

\* انظر: شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ٢، ص ٩-١٢.

ولمّا لم تندفع الشبهة بهذا الجواب، بل ما زاد [هذا الجواب] إلا تعميماً لمواردها، أشار [الماتن] إلى وجهٍ تحقيقيٍّ به تنقلع مادةُ الشبهة عن أصلها، وهو:

إنّ التغيّر الواقع بين العاقليّة والمعقوليّة، وإن كان تغيّر التقابل، لكنّ مجرد الاعتبار كافٍ في حصوله [أي: حصول التغيّر]، كما أنّه [أي: مجرد الاعتبار] كافٍ في حصول نفس تلك الماهيات الحقيقيّة التي هي المبادئ [ومنشأ انتزاع واعتبار] لحصول التقابل والتغيّر وعروضهما [العاقليّة والمعقوليّة]؛ فإنّ حصول تلك الماهيات ووجودها إنّما يُتصوّر هاهنا بمحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفرّعاً عليها [وهو التقابل والتغيّر] أجدراً بأن يكون كذلك [أي: اعتبارياً]<sup>(١)</sup>.

الحلّي ليقطع به الإشكال من جذوره.

(١) هذا هو الجواب الحلّي التحقيقي، وحاصله: أنّ التضاييف - بما هو تضاييف - وإن كان من مصاديق الغيريّة الذاتيّة، إلا أنّه ليست بالضرورة مغايرة حقيقيّة خارجيّة، فإذا وجدتم أحياناً أنّ بعض أقسام التضاييف يستلزم التغيّر الخارجي فهذا مرتبطٌ بالموارد لا بالتضاييف بما هو تضاييف، فبعض أقسام التضاييف تستلزم التغيّر الخارجي وبعضها لا تستلزمه، بل يكفي فيه التغيّر الاعتباري وإن كانا من حيث المصادق أحدهما عين الآخر، كالعاقليّة والمعقوليّة، فإنّه يمكن أن يكون الشيء عاقلاً ومعقولاً، فأحدهما غير الآخر مفهومًا واعتباراً، رغم أنّ أحدهما عين الآخر مصداقاً.

وكذلك التغيّر بين العاقليّة والمعقوليّة هنا، فرغم أنّ هناك تغيّراً بينهما، لكنّه مجرد اعتبار، وهو كافٍ في حصول التغيّر، كما كان مجرد الاعتبار كافياً في

أما بيان أن الماهيات يكفي في حصولها مجرد الاعتبار، فهو أن الماهيات - من حيث هي مغايرة للذات - لا تكون إلا نسباً وإضافات تعينية، لما عرفت أن الوحدة الحقيقية [المعبر عنها بالوجود المطلق الشامل، الذي ما عداه عدمٌ صرفٌ وباطلٌ محض] تمنع [تلك الوحدة الحقيقية] أن يكون هاهنا شيءٌ آخرٌ خارجٌ عنها [أي: خارجٌ عن تلك الوحدة]<sup>(١)</sup>.  
مصراع: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطل<sup>(٢)</sup>.

حصول نفس تلك الماهيات الحقيقية التي هي مبادئ ومنشأ انتزاع واعتبار لحصول هذا التقابل والتغاير، وهي مبدأ عروض العاقليّة والمعقوليّة؛ فإن حصول تلك الماهيات ووجودها إنما يتصور هاهنا بمحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفرعاً عليها أجدَر بأن يكون اعتبارياً، فلما كان وجود الماهيات بالاعتبار، فتغايرها مع الذات يكون بالاعتبار أيضاً؛ إذ لا يعقل أن يكون الفرع أقوى من أصله، فإذا كان وجود الماهية وأصلها بالاعتبار، فمن الأولى أن يكون تقابلها مع تلك الحقيقة العاقلة لها بالاعتبار أيضاً.

(١) لما تقدّم الكلام في أن مجرد الاعتبار كافٍ في حصول التغاير بين العاقليّة والمعقوليّة، كذلك هو كافٍ في حصول نفس تلك الماهيات الحقيقية؛ فإن حصول تلك الماهيات ووجودها إنما يتصور بمحض الاعتبار، أراد أن يبيّن هنا كيف أن الماهيات يكفي في تحقّقها مجرد الاعتبار، وهو الأصل الذي تفرّع عليه اعتباريّة التغاير فيما تقدّم، ورغم أن هذا البحث قد مرّ سابقاً إلا أنه يذكر به مجدداً.

(٢) «ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطل وكُلُّ نعيمٍ لا محالة زائل»

بيت شعر من قصيدة لأبي عقيل لبُيد بن ربيعة العامري الصحابي، ولقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنَّ أصدق كلمةٍ قالها شاعرٌ كلمةٌ لبيد: ألا كلُّ

والماهيات - من حيث هي مغايرة - لا يكون لها تحقُّق أصلاً [لا علماً ولا عيناً].

إلا أنّ تلك الحقيقة [المطلقة] لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء [أي: الفيض الأقدس والمقدس] اختلفت مراتب ظهوراتها [أي: ظهورات تلك الحقيقة] في الجلاء والخفاء بحسب إدراكنا، لا بحسب الأمر نفسه. فإذا نسبنا بعض ظهوراتها إلى بعض، وجدنا بعضها أتمّ جلاءً - لكثرة آثاره في عرصة الظهور - ووضوحاً بحسب المدارك، وبعضها [أي: بعض تلك الظهورات] أنقص [جلاءً] لقلتها [أي: لقلّة آثارها]. فحصلت لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضها إلى البعض، تمايزٌ نسبيٌّ بحسب إدراكنا فقط<sup>(١)</sup>.

شيء ما خلا الله باطل\*.

(١) وبيانه: أنّ مغايرة الماهيات للذات على قسمين: فإما أنّها مغايرة للذات تغيراً ذاتياً على نحو الينونة العزلية، فالماهيات تكون بهذا اللحاظ عدمٌ صرف، وإما أنّها مغايرة للذات على أساس المطلق والمتعين، أي: يكون التمايز تمايزاً إحاطياً، فبهذا اللحاظ يكون لها نحوٌ من الوجود، ولكن وجودٌ اعتباريٌّ، من قبيل جري الميزاب؛ فإنّ الميزاب إذا جرى الماء فيه يصحّ أن نقول: جرى الميزاب، ولكنها تكون من قبيل نسبة الشيء إلى غير ما هو له. فالماهيات والأعيان الثابتة باللحاظ الأوّل لا تكون إلاّ عدماً محضاً؛ لما عرفت من أنّ الوحدة الحقيقية تمنع أن يكون معها شيءٌ خارج عنها، وأمّا باللحاظ الثاني، أي: بلحاظ المطلق والمتعين لا بلحاظ الينونة العزلية، فهي عبارة عن



فَعَلِمَ: أَنَّ هَذِهِ الظُّهُورَاتِ المتعدِّدةَ وتعيُّناتها، إِنَّمَا هِيَ النِّسْبُ الإدراكيَّةُ والإضافاتُ الاعتباريَّةُ. وأمَّا تلك الحقيقةُ في نفسها فمجردةٌ عن هذه النسب والإضافات، كنور الشمس مثلاً؛ فَإِنَّهُ إِذَا وَقَعَ شعاعُها على أجسامٍ صقيلة، مختلفَةِ الألوان، كَقِطْعٍ من الزُّجاجِ الملَوَّنةِ مثلاً، لا بَدَّ أَنْ يَحْصَلَ لبعض أطرافِ ذلك الشعاعِ بالنسبةِ إلى بعضٍ تَمَازٍ نسبيٍّ، وتعدُّدٌ اعتباريٌّ بحسبِ إدراكنا، فيحكِّمُ الوهمُ هاهنا أَنَّ النورَ هو المنصبُ نفسه، والواقعُ

نسب وإضافات تعيَّنيَّة، فيكون مجرد الاعتبار كافياً في حصولها؛ وذلك لأنَّ حقيقة الوجود المطلقة لما اقتضت الظهور بموجب الحركة الحبيبة، إمَّا بحسب الجلاء (الذي هو الفيض الأقدس) أو بحسب الاستجلاء (الذي هو الفيض المقدَّس) فالجلاء مرتبٌ بالصقع الربوبي، وأمَّا الاستجلاء فمرتبٌ بالأعيان الثابتة التي تطلب الظهور في عالم المظاهر والأسماء الكونيَّة.

فتلك الحقيقة لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء أو الاستجلاء اختلفت مراتب ظهوراتها، فصارت ظهورات تلك الحقيقة مختلفة المراتب بحسب البطون والخفاء والظهور والجلاء، أي: صارت بعض مراتب ظهور تلك الحقيقة خفيَّةً وبعض مراتب ظهورها جليَّةً، وذلك كلُّه بالنسبة لمداركنا نحن لا بحسب الأمر نفسه؛ فَإِنَّ الأمر في نفسه هو الوحدة الحقيقيَّة الشاملة لكلِّ شيء، ولكن بحسب مدارك العارف ومدارج صعوده إلى الله يكون بعض المظاهر أقوى، وبعض المظاهر أخفى، فإذا نسبنا بعض ظهورات تلك الحقيقة إلى بعضها الآخر، وجدنا أنَّ بعضها أتمَّ جلاءً ووضوحاً؛ لكثرة آثار تلك المظاهر في عرصة الظهور، ووجدنا أنَّ بعض تلك الظهورات أنقص جلاءً ووضوحاً، لقلَّة آثارها في عرصة الظهور، فحصل لتلك الظهورات - باعتبار نسبتنا بعضها إلى بعض - تمايزٌ نسبيٌّ بحسب إدراكنا فقط.

خلافه؛ إذ لا لون للنور، لكن للزجاج بدا شعاعه، فترأى فيه ألوان.  
فظهر أنّ حصول تلك الماهيات إنّما هو باعتبار تعيّنات اعتبارية<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه: أنّ لا يوجد عندنا في الخارج إلا حقيقة واحدة عندما نكون بصدد تحليلها ذهنياً وعقلياً يكون عندنا عاقل ومعقول، ومطلق ومتعین، وأسماء وصفات، وأعيان ثابتة وغيرها، كما لو لاحظنا السقف بالنسبة للذي تحته يكون فوقاً، وأما إذا لاحظناه بالنسبة للذي فوقه فيكون تحتاً له، فهو سقف بالنسبة للذي تحته، وأرض بالنسبة للذي فوقه، وهذا لا يعني أنّ السقفية والفوقية والتحتية والأرضية لا يوجد لها ما يإزاء في الخارج، كلا، ليس الأمر كذلك، بل توجد حقيقة، ولكن هذه الحقيقة - بحسب مداركنا - عندما نحللها ننتزع منها سقفاً وفوقيةً وغير ذلك، وهذا معنى قوله: بالنسبة إلى مداركنا.

فتلك الحقيقة الواحدة في نفسها مجردة عن كلّ نسبة وإضافة، فإذا أخذت من غير أن نلاحظها بلحاظ التعيّن فهي حقيقة واحدة مطلقة لا تعيّن فيها أصلاً، ولكننا إذا أردنا أن نحلل تلك الحقيقة ونلاحظ ظهوراتها ينشأ عندنا ذلك الظهور وتلك النسب والإضافات من دون أن يؤثر على وحدة تلك الحقيقة، فتلك الظهورات المتعددة وتعيّناتها إنّما هي نسب إدراكية وإضافات اعتبارية، وكمثال على ذلك نور الشمس مثلاً؛ فإن نور الشمس لا لون له في ذاته، إلا أنّه إذا انعكس فيما ينعكس فيه من الأجسام الصقيلة تظهر الألوان المختلفة، فيحكم الوهم أنّ نور الشمس نفسه منصّبٌ بهذه الألوان، وإلا في الحقيقة فنفس نور الشمس لا لون له، وكالبحر والأمواج، فحصول الماهيات وظهورها بهذا الشكل أيضاً إنّما هو باعتبار تعيّنات اعتبارية، لا بحسب نفس الوجود الواحد المطلق.

فَعُلِمَ أيضاً من هذا: أن لا تمايزَ بينها [أي: بين الماهيات] بالفعل بحسب الخارج؛ وذلك لأنّ التمايزَ بالفعل في الخارج يستدعي تمايزَ موضوعاتها [تلك الماهيات] فيه [في الخارج] وتعدُّدها [تلك الموضوعات] وتعدُّد الموضوع محالً؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقية.

فلا يصحُّ أن يقال: إنّ شيئاً من الماهيات بتلك الحيثية - أي: من حيث إنها مغايرةٌ لتلك الهويّة - موجودٌ بشيءٍ من الوجودين [العلمي والعيني] في هذا الموضع، أي: في هذه المرتبة [من مرتبة عدم المغايرة].

قال الجامي في نقد النصوص: «ليس حال ما يطلق عليه (السوى) و(الغير) إلّا كحال الأمواج على البحر الزخار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث أنّه عرضٌ قائمٌ بالماء؛ وأمّا من حيث الوجود، فليس شيء غير الماء. فمَن وقف عند الأمواج - التي هي وجودات الحوادث وصورها - وغفل عن البحر الزخار، الذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره، يرى هذه الأمواج فيقول بالامتياز بينهما ويثبت الغير والسوى. ومَن نظر على البحر وعرف أنّها أمواجهها، والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنّها أعدامٌ ظهرت بالوجود؛ فليس عنده إلّا الحقّ سبحانه، وما سواه عدمٌ يخيّل أنّه موجودٌ متحقّق...»\*.

فظهر من هذا أنّه لا تمايزَ بين الماهيات بالفعل بحسب الخارج؛ وذلك لأنّ التمايزَ بالفعل في الخارج يستدعي تمايزَ موضوعات تلك الماهيات في الخارج وتعدُّدها بشكلٍ حقيقيٍّ واقعيٍّ، وتعدُّد الموضوع محالً بناءً على الوحدة الشخصية؛ لكون موضوع هذه الماهيات جميعاً واحداً بتلك الوحدة الحقيقية.

\* نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٦٦.

نعم، إنّها [أي: الماهيّات] باعتبار كونها عين تلك الهوية [الحقيقة المطلقة] في الخارج، تكون [تلك الماهيّات] حاصلة لها [أي: لتلك الحقيقة] حصول نفسها لنفسها. فباعتبار هذا الحصول النسبي وإضافتها [الماهيات] إليه [إلى هذا الحصول] تكون [تلك الماهيات] موجودة، وهذه الإضافة إنّما هي محض الاعتبار<sup>(١)</sup>.

(١) وبيانه: بعد أن بان أنّ الماهيات لها اعتباران: الأوّل تكون فيه معدومة، والثاني تكون فيه اعتباريةً ونسباً وإضافات، بعد ذلك لا يصحّ أن يقال: إنّ شيئاً من تلك الماهيات من حيث إنّها مغايرة لتلك الهوية مغايرة البنونة العزليّة - لا مغايرة الإحاطيّة - موجودة بشيء من الوجودين العلمي أو الخارجي في مرتبة الذات وعدم المغايرة، فالماهيات والأعيان بوجودها الخاص ما سمّت رائحة الوجود، وإن كانت موجودة بوجود العالم بها. فالماهيات وإن كانت معدومة بلحاظ وجودها الخاص بها، ولكنّها موجودة بوجود تلك الهوية، فالماهيات باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج - بناءً على الوحدة الشخصية التي لا يشدّ عنها شيء - تكون حاصلة لتلك الهوية حصول نفسها لنفسها، أي: إنّ وجودها لعاقلها كوجودها لنفسها، وباعتبار هذا الحصول النسبي من الماهيات للهوية وإضافة هذه الماهيات إلى هذا الحصول النسبي تكون تلك الماهيات موجودة بوجودها عند العاقل لها، لا وجودها الخاص بها، وهذه الإضافة إنّما هي محض الاعتبار، غاية ما في الأمر أنّ لها منشأً في نفس الأمر.

إلى هنا تمّ الكلام في ثلاثة مطالب هي من أمهات المسائل العرفانية:

الأولى: إثبات وجوب الوجود.

الثانية: إثبات إطلاق الوجود بالإطلاق الحقيقي الإحاطي.

تدبّر ما سمعت؛ فإنّه غايةُ التوضيح في هذا المقام، لعلّ الله يوصلك إلى المرام.

---

الثالثة: إثبات أن الحقّ تعالى هو حقيقة الوجود المطلقة.  
كذلك مناقشة ما يرد على هذه المسائل من إشكالات وردّها.  
وبهذا تمّ الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ويليه الجزء الثاني مبتدأً بمقدّمة وافية في أهمّ مسائل العرفان النظري وكليّاتها، ومن ثمّ ندخل في شرح بقية مطالب الكتاب شروعاً بكيفية إنتشاء الكثرة العينية وظهور التعيّنات الخلقية، وردّ الإشكالات التي يمكن أن ترد عليها، ومن بعدها ينتقل الكلام لبيان حقيقة الموحد والإنسان الكامل والواسطة في الفيض وغيرها من المطالب التي ستتعرف عليها هناك بالتفصيل - إن شاء الله تعالى -  
والحمد لله ربّ العالمين



## الفهرس

مقدمة المقرّر ..... ٧

### بحوث تمهيدية

- ١ . التعريف بكتاب تمهيد القواعد ..... ١٣
- ٢ . التعريف بمؤلف الكتاب ..... ١٤
- أبو حامد تركه الأصفهاني ..... ١٥
- صائن الدين بن تركه ..... ١٦
- اسمه ومولده ..... ١٦
- سيرته ..... ١٧
- مذهبه ..... ٢٤
- مؤلفاته ..... ٢٥

### خطبة كتاب التمهيد

#### في شرح قواعد التوحيد

- ..... ٢٧
- الفتح ومراتبه ..... ٣٦
- حول رسالة قواعد التوحيد تأليف أبو حامد محمد الأصفهاني ..... ٥٩

#### مقدمة الشارح - الحفيد

- في أنّ موضوع علم العرفان أعمّ الموضوعات مطلقاً ..... ٦٥
- في عموم موضوع علم العرفان النظري ..... ٨٢
- فيما يعبر به عن موضوع علم العرفان ..... ٨٥
- إشكالات على كون العرفان علماً ..... ٩٣
- مبادئ العلم الإلهي التصوريّة والتصديقيّة ..... ١٠٤

٦٣٢..... شرح تمهيد القواعد - ج ١

١١٢..... في بيان مسائل هذا العلم

### بيان بعض المفاهيم

#### والاصطلاحات عند الفيلسوف والعارف

١٢٣..... في معنى الوجود والكون عند الفلاسفة

١٢٨..... إشكالات على التقسيم الثلاثي للوجود وهو دفاع عن الفلاسفة

١٣١..... معاني الخارج

١٣٣..... في بيان نفس الأمر

١٤٥..... مراتب الفناء

١٤٥..... المرتبة الأولى: الفناء الأفعالي

١٤٦..... المرتبة الثانية: الفناء الصفاتي

١٤٦..... المرتبة الثالثة: الفناء الذاتي

١٤٩..... في بيان معنى لفظ الوجود عند المحققين من العرفاء

١٥٧..... في بيان معنى لفظ الكون عند المحققين من العرفاء

١٥٨..... في معاني الوحدة

١٦١..... في معاني الكثرة

١٧٦..... في بيان معنى الحق، والخلق، وأسماء الحق، والكون

١٨٧..... في بعض خصائص اعتبارات الوحدة

في طريق العرفاء، ومسألة التوحيد، واشتراك الوجود، ووجوب حقيقته

#### وإطلاقها، وردّ الشبهات المثارة حولها

١٩٩..... (١) تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء وبعدها عن أفكار أهل النظر

٢٠٩..... (٢) في بيان ظنّ أهل النظر والاستدلال على فساد طريقة العرفاء

٢٢٧..... (٣) في الردّ الإجمالي من العارف على ما تقدّم من أهل النظر



الفهرس.....٦٣٣

(٤) في سبب تأليف رسالة قواعد التوحيد ..... ٢٣١

في بيان حقيقة الوجود وبعض خصائصه

(٥) في اشتراك الوجود بحسب المفهوم والمعنى ..... ٢٣٩

(٦) في وجوب حقيقة الوجود والدليل عليه ..... ٢٥٩

أدلة الشارح على إثبات وجوب حقيقة الوجود ..... ٢٦٣

(٧) في إثبات أنّ تلك الحقيقة الواجبة مطلقة بالإطلاق الحقيقي الإحاطي .. ٢٧٧

في بيان رأي المشائين في الحقيقة الواجبة

(٨) في بيان ما ذهب إليه المشاء من أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الملزومة لمطلق

الوجود ..... ٢٩١

فائدة: في معنى التشكيك هنا..... ٢٩٦

(٩) إيراد مقدر على مذهب المشاء في النقض المتقدم وردّ هذا الإيراد..... ٢٩٧

نكتة: في بيان مبنى المشاء في عينيه مفهوم الوجود مع الحصّة الواجبة وزيادته على

الخصص الأخرى، وبيان بعض التوفيق بين مذهب الحكيم والعارف .. ٣٠٢

(١٠) إيراد ثانٍ على المشاء وردّه ..... ٣١١

جواب العارف على نقض المشاء في حقيقة الوجود الواجبة

(١١) جواب العارف على نقض المشاء في حقيقة الوجود الواجبة وإبطال أن

تكون الطبيعة الواجبة كلية ذات أفراد ذهنية أو عقلية ..... ٣١٩

(١٢) في إبطال الشق الثاني من الجواب المتقدم، أي: لو لم تكن تلك الطبيعة

الواجبة الملزومة لمطلق الوجود ذات أفراد ذهنية أو عقلية ..... ٣٢٧

(١٣) في نسبة الطبيعة الواجبة إلى بقية الخصص الوجودية والكون العيني وإبطاله

..... ٣٤١

(١٤) وجه آخر في إبطال الشق الثاني المتقدم من كون الطبيعة الواجبة نفس الكون

٦٣٤ ..... شرح تمهيد القواعد - ج ١

العينيّ ..... ٣٥٥

(١٥) في إبطال مبني المشاء في التشكيك ..... ٣٦٣

نكتة: في بيان التشكيك العامي المشائي ..... ٣٧٣

### في إبطال الشقّ الثاني

من الشقّين المتقدّمين في المطلب (١١) و(١٢) وهو كون الطبيعة الواجبة الملزومة

مما لا يصحّ أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة

(١٦) في إبطال الصورة الأولى من الصور الأربع المتقدّمة وهي كون الطبيعة

الواجبة عبارة عن نفس التعيّن ..... ٣٨٧

(١٧) في أنّ تعيّن الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحقّقين من العرفاء... ٣٩٩

في التعيّن التقابلي والتعيّن الإحاطيّ ..... ٤٠٧

(١٨) في إبطال الصورة الثالثة وهي كون الطبيعة الواجبة غير معقولة لشي من

العقول ..... ٤١٥

فائدة: في كيفية العلم بالحقّ تعالى ..... ٤١٨

(١٩) في إبطال الصورة الرابعة، وهي أنّ الطبيعة الملزومة يمتنع اقترانها بالغير

واقتران الغير بها ..... ٤٢٣

(٢٠) فيما يمكن أن يرد على العرفاء في صورة النقض الإجمالي ودفعه ..... ٤٢٩

في بيان معنى الإمكان ..... ٤٣٦

تلخيص ما تقدّم من مطالب ..... ٤٣٨

في دفع ما يمكن إيراده على القول بإطلاق حقيقة الوجود

الواجبة لذاتها وهو ناظر إلى المطلبين (٦) و(٧)

(٢١) في دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود؛ لأنّها مقيدة بالوجوب الذاتي

..... ٤٤٣

الفهرس.....	٦٣٥
(٢٢) في دفع إيرادين على الحقيقة المطلقة .....	٤٥١
الإيراد الأول.....	٤٥١
الإيراد الثاني.....	٤٥٢
التعريض بجمهور الحكماء.....	٤٦٢
(٢٣) في إبطال كون الوجود الخاص الممكن من أفراد الوجود المطلق، وإبطال القول بالمنافاة بين الوجود الواجب والوجودات الخاصة الممكنة.....	٤٧١
(٢٤) في دفع ما يمكن إيراده على القول بامتناع اختلاف أفراد الوجود المطلق في الوجود والامتناع.....	٤٨٥
في أحوال الوجود المطلق وشؤونه الذاتية .....	٤٨٩
في الكون العيني والكون المطلق وهو ناظر إلى المطلب (١٣) و(١٤)	
(٢٥) تنبيه: فيما يلزم من القول بأن المبدأ الأول إثنية خاصة نوعية حسبها يقول به حكماء المشاء.....	٥٠٣
فائدة وتتميم.....	٥١٤
(٢٦) في بيان أن الكون الحقيقي هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات.....	٥١٧
درجات الاعتقاد بمراتب ظهور الحق.....	٥٢٥
<b>الإطلاق الذاتي</b>	
(٢٧) في بيان حضرة الإطلاق الذاتي، وأن الحق تعالى هو حقيقة الوجود المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية.....	٥٣٣
<b>كيفية التفريع الأسامي على الإجمال الذاتي</b>	
(٢٨) في بيان تفريع التفصيل الأسامي على الإجمال الذاتي وبيان التعيين الأول.....	٥٥١
تذكير: في اعتباري الوحدي.....	٥٥٧

٦٣٦	شرح تمهيد القواعد - ج ١
٥٥٩	اعتبارات الوحدة الذاتية الحقيقية، الأحديّة والواحدية
٥٦٣	تنبيه: في استخدامات الأحديّة والواحدية
٥٦٥	التعيّن الأوّل
٥٦٦	الأسماء الأوّل ومفاتيح غيب الذات
٥٦٩	في الكمال الذاتي والأسمائي
٥٧٧	في بيان معنى الإدراك
٥٨٣	في عدم فهم متأخري المشاء عبارات المتقدمين
٥٨٥	(٢٩) في بيان تضمّن إدراك الهويّة المطلقة لذاتها إدراك سائر الصفات التي تلزمها
٥٨٩	في الجلاء والاستجلاء والفيض الأقدس والمقدس
٥٩٠	في أنواع ظهور الذات
٥٩٥	(٣٠) مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبل الإيجاد، والتنبيه على فساد مذهب المشاء
٦٠٦	في بيان كيفية معقوليّة الماهيات والأعيان
٦١٠	في أنّ العلم بالشيء عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم
٦١٧	(٣١) في دفع ما يمكن إيراده على العرفاء في مسألة علم الواجب بما سواه بالتقابل بين العاقلية والمعقوليّة
٦١٩	في تقابل العاقلية والمعقوليّة
٦٣١	الفهرس