This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

PRINCETON U.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

A 25.-
279/1154

al-FĀRĀBĪ. Fuṣūṣ al-ḥikam. Istanbul 1291 H.
GAL S I 377

Digitized by Google

al-Fārabī

هذا شرح فصوص الحكم للمعلم الثاني
ابي نصر الفارابي للمحقق
اسمعيل الحسني
الفارابي

cf. Steinschneider, Alfarabi
St Petersbourg 1869.
p. 111

BIBLIOTHÈQUE
de
Mr BARBIER de MEYNARD

Digitized by Google

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انشأ هويات المهيات بالقضاء السابق على القدر * وابدع سواهر العقول ونفوس القوى بسابق امره كلمح بالبصر * احكم نظام العالم ٢ بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صور * واحاط علمه بكليات الامور * وجزئياتها من المعانى والصور * والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتى الحكم من البشر * صلوة تامة ماتوارد على الهيولى الاعراض والصور * و بعد * فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا * وابهة وجمالا * خصوصا للعلم المسمى بالحكمة النظرية * المتشرف بتحصيلها القوة البشرية * الكامل لمعرفة الحقايق الخارجية المبتدئة من بدايتها * وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غايتها * وجب على كل عاقل ان يطلبه و يحصله حتى يستعد بالسعادة القصوى الاخروية * من حصله فقد اغتنم بالسعادة * ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والآخرة * وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء المتألهين قرة عيون اعيار المحققين الفيلسوف الذى لا تسمح بمثله

٢ ببالغ نسخة

Digitized by Google

الاعصار في بيان المعاني * ولا أبي بقرينة افلاك الدوار في ابانة المباني * الذي اسس القواعد الى ان اقيب بالعلم الثاني * الشيخ الاجل ابي نصر الفارابي * شكر الله سعيه وارضاه * وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه * كتابا فيه شفاء من امراض الجهالة ونجاة من اسقام الخيالات * حاويا للجواهر كلها بالفصوص * محتويا على كلمات تجري مجرى النصوص * شاملا لمباحث جليلة متعالية ان تنالها الفحص الفكري * ومطالب نبيلة غالية يجب في اصابتها الحدس القوي * تحيرت العقول في علو فضيلته * وعجزت الافهام عن حل مشكلاته * كنوز بعبارته في صحور عبارته مخزونة * ورموز حقايقه في دقايق لمشارته مكنونة * تاحل الى الآن بنان البيان لحقل معضلاته * ولما فتحت ايدي الافكار بعض ابواب مغلقاته * فرايس نكاته في خبايا الاحجاب مقصورة * ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ مستورة * فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها * واميط عن خبيات مخبايه جلابيبها * ففوضته بحمد الله سبحانه بشرحا يتشرح مطويات رموزه خوابطه مخفيات كنوزه * يهتدي الى سواء السبيل * ويخلو عن الاختصار والتطويل * وتضمنته جميع ما يحتاج اليه * من تبيين ما فيه اوله * وعليه وانوره * وتاتي في حل الفاظه * بوشيح لخاطري الفاتر * وجنحت في حل بعضها الى النقل من الفحول * كما يقال مخافة جحود الذين حرفوا الحق بالرجال * والتزمت ايراد الفاظه مربوطا بما يتحصل من الزوايد * تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوايد * وارجو من اعيان الاذكيا ان ينظروا فيه بعين الرضا * وان لا يبادروا الى انكار ما فيه * قبل ان يحق النظر فيه واستكشافه * فلما قومت بنيانه * رايت ان اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته فوق السماء * وارسم من علت بمرتبته اعلام الهدى * اعني رفيع لحضرة من شرح الله صدره للاسلام * واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام * وآتاه الحكمة والحكم صبيا * واعطاه الملك والدين صغيرا * ومحضه عن سوء الخلق والاثم * وزاده بسطة في العلم والجسم * نصب رايات الشريعة بين تقويته * ونضر رياض الحكمة بحسن تربيته * اجال الكمال وتفضيله * جمال الجلال وتفضيله * سلطان المشارق والمغارب * برهان المطالب والمآرب * فياض سجال

٣ مكنونه نسخه
٣ مكمونه نسخه
٥ الالغاز نسخه
٦ ادى نسخه
٧ الفاظها نسخه

(RECAP) 2269
326

اللطيف على الخلايق * وهاب عظام النعم والدقايق * همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر الغازى فى سبيل الله * المجازى لمن اتخذ آلهه هواه * ظل الله على العالمين * غياث الحق والملة والدين * الواثق بالله الملك المستعان * ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان * لازال ناصرا لعباد الله * وحافظا لبلاد الله * اللهم شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين * ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين * وخلد ضلال معدلته بكلاءتك القديم * ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم * وها انا اشرع فى المرام * واقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين * تقع على العلم التام وكل ماسوى واجب الوجود ففى ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم حقيقة الا هو واما الحكيم فى العرف فهو من عنده علم الحكمة الذى هو معرفة احوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعنى انه علم بجميع الاحوال التى موضوعاتها الحقايق الخارجية على وجه تكون تلك الحقايق عليه فى حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع بمقدار تفى به الطاقة الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لاحد بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم الى مايكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى مالا يكون كذلك لاجرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التى لقدرتنا واختيارنا تأثير فى وجودها وتسمى حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التى لا يكون لقدرتنا ٣ تأثير ٤ فيها وتسمى حكمة نظرية وهى على ثلثة اقسام لان مايتعلق بقدرتنا اما ان لا تكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او تكون الاول هو العلم الالهى وهو العلم الاعلى والثانى هو الرياضى وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعى وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث

٣ واختيارنا نسخه
٤ فى وجودنا نسخه

Digitized by Google

فى العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا لوجودها كالحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث فى علم الهيئة الذى هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب ان لا تكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها فى العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا لتعقله وقد بحث عنها فيه كما لا يخفى و يمكن ان يجاب عنه اما عن الاول فبأن تقول ان ما يجب ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته لان منها ما هو برئ عن المادة وعلائقها مطلقا كالواجب تعالى والملاء الاعلى ومنها ما هو يخالط المادة مخالطة السبب المقوم كالصورة ومنها ما يوجد فى المادة وفى غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون والكميات والكيفيات وليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها المستفاد من المادة بل ٢ نحو الوجود الذى لها اى وجودها اى قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهرى او العرضى ولا شك ان نحو وجودها الذى اثبت لها فى هذا العلم وهو الوجود الخارجى العرضى لا يتوقف على المادة فالاحوال التى يبحث عنها فى هذا العلم يجب ان لا تكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان تكون مستفادة منها وان لا تكون منها فان قيل كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا له قلنا لا يجب مساواته له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما فى قولنا الصلوة واجبة فان الوجوب اعم من الصلوة لشموله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه واما عن الثانى فبأن نقول لا نسلم ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيعى لا ينظر الا فى الاحوال التى من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظر ان فى الاحوال التى لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هى الصحة والمرض والتشكل او غير ذلك فلا يمكن عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث عن احوال الخطوط والسطوح

٢ المبحوث عنه فيه انما هو نسخه

وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان العدد موجود في الخارج مجردا عن المادة والعقل يحتاج الى استفصاء في النظر والتأمل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزمه في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه لما ان يكون متعلقا بعلم يخص بشخص واحد ويصلح حاله به كالعلم بحاسن الاخلاق ورذائلها الاوصاف فهو علم الاخلاق وفائدته تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد والوالد والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما تصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقاء نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم الناموس والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة التي من يؤتيها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج الانسان الى كماله الممكن فهو جانبي العلم والعمل رد عليه انه لا يلزم من عدم تحصل كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل ليتوسل بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا لعلم الحكمة بل ٣ لنفسها كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة ﴿ واعلم ﴾ ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حيثية الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخارجية التي بها تتحد الماهية بمفهوم

٣ هو تعريف نسخه

Digitized by Google

الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفارسية بهستي و بودن لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في مرتبة التحصيل وكيف بالذهول من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود ٤ عين الواجب ازادوا بانه ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست يعني ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر للاثار الخارجة بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبارها ينسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد على الممكنات قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ما سواه غير داخل في مهية بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته ٥ هو الواجبية لا الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرر انها (لكل) واحد (منها مهية) لها مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهي تطلق على الحقيقة الجنسية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد بها ههنا الوجود (وليست) مهيته (عين هويته ولا داخلة في هويته واو كانت مهية الانسان) مثلا (عين هويته لكان تصورك مهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم (فكنت اذا تصورت ما الانسان) اي مهيته (تصورت هو الانسان) اي هويته (فعلت وجوده) وملخصه ان مهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى الوجود ٦ وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله فلم يقل لانسلم ان تعقل المهية ينفك عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود ٧ قلنا لو كان كذلك لكنا لا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا من المهيات ونشك

٤ عين الذات في نسخه

٥ بذاته نسخة

٦ ومهيته نسخة

٧ وجودها نسخة

Digitized by Google

في وجوداتها (و) ايضا لو كانت المهية عين الهوية (لكان كل تصور للمهية يستدعي تصديقا بوجودها) لان تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير استعانة بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة كون المهية داخلة في الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي سنذكره في استحالة كون الهوية داخلة فيها لانه يجري فيها بعينه والدليل لان المذكوران انما يتمان اذا كانت المهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنهها جاز ان يكون العلم بالمهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه مم واما الدليل الثاني فلانه لو لم تكن المهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا تصدق بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحك من غير ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا) يمكن ايضا ان تكون الهوية (داخلة في مهية هذه الاشياء والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه) وليس كذلك اذ المهيات المعقولة يتم تصوراتها بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزء لشيء منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع المهيات الممكنة وما ذكرتم في بيانه اوهم له لعلى ان الوجود زائد على المهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى قلت لاشك ان المهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا من حيث هي فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث انه انسان فبالفاعل يرتبط الوجود بها و تتحقق نسبته اليها وظاهر ان انتساب المهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود اليها فاذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل (و) ايضا لو كان الوجود داخلا في المهية (يستحيل رفعه عن المهية توهما) اي لما

Digitized by Google

امكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للاثنين اذ لا يمكن
ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد بين
ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن
المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة
لعدم المعلول ولاشك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة
لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل
فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنين اذا وجد يكون
هناك موجودان اثنان متغايران بالذات فطرا الكل من حيث هو كل
وكل واحد من الوجودين فاذا انتفى واحد من تينك الوجودين
انتفى موجودان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو
كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران بالذات
فلا يكون احدهما هو الآخر بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات
الكل من حيث هو وبه قوام الكل اعني انه داخل في ذاته ومن
المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا تحصل تلك الماهية
ولا تتقوم من حيث هو ٢ الا به بخلاف المعلل الاخر واللوازم اذ ليس
لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل هي انما تكون خارجة
عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود
جزأ من الماهية (لكان قياس الهوية من الانسان مثلا قياس
الجسمية والحيوانية وكان) الشان والامر (كما ان من يفهم الانسان
انسانا) بان يتصوره بكنهه وذاته لا بشيء آخر (لا يشك في انه جسم
او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان) لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له
ضروري عند اخطار الذاتي في العقل (كذلك) يجب ان لا يشك من
يفهم ذات الانسان (في انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم
حس او دليل) فلا يكون الوجود جزأ من الانسان تلخيص هذا الدليل
ان الوجود لو كان جزأ من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق
بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي
كون الوجود جزأ للماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد

٢ الظاهر هي

Digitized by Google

بقوله لايستكمل تصورها انها لاتحصل بكنهها فى العقل بدون الوجود فنفى التالى مم وان اريد بها انها لاتحصل مطلقا فى العقل بدون الوجود فالملازمة مم واما الثانى فلانه ان ازيد بقوله يستحيل رفعه الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفى التالى مم وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لايتصور الماهية ح على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشاء استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذا لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك ح فى كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لها الايرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات) متفرع على الادلة التى ذكرت لنفى الجزئية واذا لم يكن من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينالها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا لها ظ فان قيل لايمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشئ على نفسه وان كان غيره تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها فى نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا اوخارجيا وان كانت لاتنفك عن الوجود فى العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها فى الذهن لاما هو المتبادر منه والايلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلابد ان يكون من العوارض

Digitized by Google

(اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازما لايقال فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ماذكرتم يقتضى ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لانا نقول لايلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غايته انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولامحذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذى لايحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية متلازمان لايتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زمانى فظاهر لاستره به واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتى فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتى فلايخ اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لاجائز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والالوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ التقدم الذاتى بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لايكون انسانا ولامقدما على الوجود بل هو لاشئ محض يسلب عنه جميع المفهومات ولاجائز ايضا ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان مقدما عليه فلايخ اما ان يكون باعتبار وجوده فى نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لاجائز ان يكون باعتبار وجوده فى نفسه والالزم ان يوجد الوجود اولا فى حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا فى نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافى بل عرضا فيمتنع ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة فى حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولايمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية والالزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضى ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضى ان لايكون انسانا فى تلك المرتبة فيتناقضان

لايقال تقدم الوجود على الماهية فى الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد الانسان فصار انسانا حتى يلزم ما قلتم لان الجسم النامى بشرط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لايتصور الا عارضا متبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وبحله يقتضى ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا اولا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشئ فى ذاته بسبب امر خارج عنه عارض له وهو بط لان ذلك التغير لايمكن الا من امر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه ٣ صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذى هو داخل لا بالوجود الذى بينا انه زائد وان كان الثانى يلزم ان تتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لا عن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو ج فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها قلنا الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتبارى على موصوفه فان قلت اذا جاز ان يكون وصف الشئ مقدما عليه فى الجملة فليجز ذلك فى الاوصاف الاعتبارية ايضا قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل فى وجودها بل فى عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التى فى وجوداتها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقايق وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة فى المشهور بالماهيات كما تقول

٣ معه نسخه

ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود و يمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور واما على المذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس) الوجود (من اللواحق التي تكون بعد الماهية) المبينة آنفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفي تاخر يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها او يجوز ان يكون معها كما سبق وانما نفى كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه يتسارع الوهم الى تاخره عن الماهية لانها معروضة له ففي البداية اتلا يقع غلط وما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة اربكان يثبت موجودا هو ليته ووجوده عين ذاته فقال (وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره) لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلابد له من علة فعلته اما نفس الذات او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا يجوز ان يلحقه قبل الوجود (لانه مع ان يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه صلاحية ان يعرض له الوجود (اولا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استفادة الموجود وجوده من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون لشيء يتبع في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او بالقبول والاستفادة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلابد ان يعتبره العقل) معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متاخرة عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد هذا واعلم ان كلام الناقض مبني على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون

للماهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لايتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولاشك ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لان الوجود امر يحل فيها بعد ثبوتها فح نقول ان اراد الناقض بقوله لزم ان لاتكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذى ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان التالى مم وان اراد القبول فى نظر العقل بمعنى انه لايمكن للعقل ان يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة مم (فمحال ان تكون الماهية) الصالحة لان يعرض لها الوجود (يلزمها شئ حاصل) و يحصل منها امر موجود (الابعد حصولها) لان التأثير لايتصور الامن الموجود ولاجائز ايضا لن يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولايجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون) اى فيلزم ان يكون (انه قد كان) الشئ (قبل نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظاهر واما اذا كان وجودا آخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء كان الموجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتأخر اوغير مجتمع بان يكون آن عروض الوجود الثانى للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن فى استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل واذا بطل هذان القسمان (فلايجوز ان يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها) لان اقتضاء لحوق شئ لذات لايمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط كونه موجودا (واللاحق لايلحق الشئ عن نفسه الا لحاصل الذى اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضى للازم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم فى نفسه اولوجوده لغيره (علة لما يتبعه) و يلزمه لان المعروض اقتضاؤه له (والعلة لاتوجب معلولها الا اذا وجبت) لان وجوب الشئ عن الشئ فرع وجوبه فى نفسه اذ الشئ مالم يجب اما بالذات اوبالغير لم يجب عنه شئ فان قيل ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولايتقدم

Digitized by Google

عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشئ قبل نفسه او بوجوب آخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهى الى وجوب لايكون وجوب مقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لاتوجب معلولها الا اذا وجبت فلا ينتج المط اللهم الا ان يخصص بالوجود ويقال والعلة اى علة الوجود لاتوجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضى للازم علة له ولما يتبعه ويلزمه انه علة لوجوده فى نفسه فهوم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة فى الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط قلنا لانم ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتى كالوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيرى مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين فى موضعه وايضا عند تقييد العلة فى الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضى لوجود اللازم فى نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود او اطلق فى حيز المنع (وقيل الوجود لاتكون وجبت) اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه لانه ضرورة بشرط المحمول الذى هو الوجود واما اذا كان المراد الوجوب مطلقا او الوجوب السابق ففى عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه ايضا لايمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها ٣ من الصفات التى يتقدم على وجود معروضها اذ الشئ مالم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشئ قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل فى الوجود سواء كان له وجود كالاعراض اولم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لايتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان الثانى فهو وان كان مقدما على فعلية نسبة

٣ الظاهر لكنه

الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس مقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق حال الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب وهو الوجوب السابق اعني تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تاخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام آخر لادخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر انه لايكفي بل لابد فيه من تاخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس فيه رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى بقي ههنا شيء وهو ان الامكان مستند الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متاخر عن الامكان لما سبق وما قيل في الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الموجود واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري الامكان لاضروري الوجود في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتاخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لايخفى الا ان تقيد العلة بالوجود كما اشرت اليه بقوله ٤ يمكن ان يتبين الصغرى الخ ولما لم يمكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود

٤ الظاهر بقولي

(فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه

Digitized by Google

من للوجوه) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية
ولابد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون اذا المبدأ الذى يصدر
عنه الوجود) اى وجودات الممكنة (غير الماهية) المقترنة بالوجود
بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتض وعارض فلما من نفس
الشئ ولما بين غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية للماهية التى ليست
هى الهوية عن نفسها فهى لها عن غيره) بهذا القدر من الكلام
يثبت ما ادعاه واما قوله في فكل ما هو بينه غير ماهيته وغير المقومات
فهويته من غيره) فلا نظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كان ٣
هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لابد له من علة ولا يمكن ان تذهب العلل
الى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب ان ينتهى الى مبدأ لا ماهية له
مباينة للهوية) اى تكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان تكون
خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزأ لها لما سنبينه
عن قريب فتبين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال
بعض المحققين مراتب الموجودات فى الوجودية بحسب التقسيم العقلى
ثلث لانه يزيد عليها اما ان الموجود بالغير الذى يوجده غيره فهذا
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته
وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة
فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن
وهذه حال الماهيات الممكنة كلها والمشهور واسطتها الموجود بالذات
بوجود غيره اى الذى لقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فمع انفكاك الوجود
عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال
والمتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور
المتكلمين واطلاقها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذى مسكة
ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال

٣ الظاهر كانت

Digitized by Google

الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كرتبة الاوسط الموجود فيلزم ان لا تحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى هو الوجود المحض يعني انه بحيثية لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه امر يعرضه الوجود فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات فان قيل المراتب الثلث للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا تحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ ما له انه امر تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به او لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجوهر انه امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول

Digitized by Google

ان الحكماء لا ينحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود ﴿ فص ﴾

فص الشئ عبارة عن خلاصة الشئ وزبدته ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في اول الامر بجلالة مكانها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة (الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها) اي لا تكون ممتنعة عن الوجود لذاتها (والا) اي وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة) للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان (فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا لم تكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان تكون ممكنا لذاته (و تجب بشرط مبدأها و تمتنع بشرط لا مبدأها) لان الممكن لا يخلو من ان تكون علته موجودة او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان منشأ خرا عن وجود المعلول يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز ان يكون في وقوع احد طرفي الممكن بحسبانه الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا تكون تجب بشرط مبدأها قلنا العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لابد ان تكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الطرف المرجوح ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف

الراجح بالنسبة اليها وهو بط لمنافاته مقتضى ذاتها وهو رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها (فهي في حد ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الماهية المعلولة (من الجهة المنسوبة الى) مبدائها (واجبة) الوجود (ضرورة فكل شئ هالك الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب اكرم الله وجهك اى ذاتك يعنى ان كل شئ هالك بط في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه بحت الوجود فكل شئ هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام القيمة حتى يسمع ندائه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشئ كما هو الظاهر من سياق كلامه اى كل شئ من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدائه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هي ٤ بدون علته يكون هالكا محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذى سرى اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته الا ذاته تقدست

٤ الظاهر هو

﴿ فص ﴾ (الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات) قال الشيخ في الهيات الشفاء اذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود شئ آخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشئ فهو الذى يعطى الوجود التام للشئ وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ايس الشئ بعد ليس مطلقا فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه بان الممكن متساوى النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه ايضا

Digitized by Google

يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشئ على وجوده بط) اذ لا يصح ان يقال عدم الشئ فوجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت فى حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان فى حاله (الوجود) وفى حاله العدم وهو المراد بالعدم الذى قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود فى حد ذاته اذ لو كان له وجود فى حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لان اضافة العدم الذى هو رفع الوجود واستحالة انفكاكه عنه من مقتضى ذاته يلزم الخ فان ذلك بين البطلان لا يخفى على عاقل فضلا عن علمائنا اعلامه او نقول المراد ان المعلول فى حد ذاته عدم اقتضاء الوجود والا استحقاقيه لا عدم الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذى هو مقتضى ذات الممكن المعلول مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء فى ذات المعلول لم يتصور وجوده اذ حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود الممكن المعلول او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فعلى اى يتم ما كان يصح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان بالذات فحدوث ذاتى غايته ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر المفى عن الذات قبل المفى عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذى عن الذات علة للذى ليس عن الذات والممكن ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى) اى كل ماهية معلولة (محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتى واما الحدوث الزمانى فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا فان فسر الحدوث الذاتى

باحتياج الشئ في وجوده الى غيره كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن لايحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجدته فوجد ﴿ فص ﴾ (كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين لماهيتها والا) اى وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد) اى لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على كثيرين من مقتضياتها (فذلك) اى حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اى وجود الماهية للافراد وكونها اياها (معلولة لغير الذات) لانه لما لم يمكن ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها ﴿ فص ﴾ (كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية) اى ليس كون كل واحد تلك الماهية يعنى لايكون منشأ حمل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك الواحد) اى لاتستدعى تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية اى ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتذكير الضمير فى كونه باعتبار تأويل الماهية بالشئ كالانسان فانه لايمكن ان يوجد زيد من حيث انه انسان (والا) اى وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان توجد (تلك الماهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا ليس كونها ذلك الواحد) اى ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا لها من ذاتها فهى) اى كون الماهية متحدة مع ذلك الواحد (لسبب) خارج من ذاتهما (فهى معلولة) ﴿ فص ﴾ (الفصل لامدخل له فى ماهية الجنس) يعنى ان الفصل المقسم للجنس لايدخل فى ماهية الجنس من حيث هو جنس لامطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات مغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد

منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه متحصل بشئ ليس خارجا
عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمحصل
هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لا يدخل
في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه الذي وهو ردده
بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه
يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ في الهليات الشفاء الذهن
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فيضاف اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى منضما فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على
ان يقارنه شئ فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس
الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شئ يحتمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا
كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل
للمساواة هو في نفسه اى شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا
الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين
او ثلثة ابعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن
يخلو له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة
حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه
خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد
فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ
هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة
هو هذا الذي هو ذو بعد واحد و بالعكس وههنا وان كانت كثرة
ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة
تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه
يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية

ابهامه وتردده
نسخه

لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا باعتبار المذكور المنتزع ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس فيه بل بحقيقته (فان دخل الفصل في انيته) اي في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقويم الحقيقة موجودا معينا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفصل) بان تحصل في الواقع ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا تصير له ماهية الحيوان بانه ناطق) ﴿ فصل ﴾

(وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول) الى لا يمكن ان يكون واجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو اما ان يكون مقسما او مقوما فان كان الاول (لكان الفصل معروضا له موجودا) اي داخلا فيه باعتبار كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة الواجب (و) ان كان الثاني (كان) الفصل (داخلا في ماهيته) وهو محال اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو لا ينافي وجوبه الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يجز ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركبا في العقل فمدفوع بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلم ان كل ماهية سواه سواء كانت جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا ضم اليها فصل آخر

○ الظاهر ذات

يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهى الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه يكون ممتنعا فان قيل الماهية التى من شانها الوجود اما ان تقتضى الوجود اولا تقتضيه ضرورة فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثانى كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا تقتضى الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفى النقيضين قلنا انه يجوز ان تكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا وباللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الاجزئين للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين انيته كما بين قال الشيخ فى الهيات الشفاء الاول لا ماهية له ومالا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول فى جواب ما هو واما قوله (اذ ماهية الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان التالى بان يقال دخول الفصل فى ماهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التى هى الوجود البحت وهو باطل اذ ماهية الحق تعالى كما بين نفس الوجود والشخصى الواحدانى البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التى فى قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا فى ماهيته كانه قيل لانم دخول الفصل فى ماهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له ماهية وهو ممنوع لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له ماهية اذ ماهية الوجود نفسه ﴿ فص ﴾ (وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد) هذا شروع فى برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود بالذات لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون فى الواقع الا واحدا (والا) اى وان كان محمولا على كثيرين (لكان معلولا له) كما بينه وهو ينافى الوجوب

Digitized by Google

الذاتى لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز
ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا للمصدق عليه فحينئذ يمكن
ان تكون له افراد لايكون بينها ذاتى مشترك اما بان يكون كل منها
شخصا لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا
فى شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة
بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا للمصدق عليه ومعلولا له وليس
بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن
ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام
شئ آخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده
واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه
وهى التعينات فلم ينضم الى طبيعته شئ منها لم يمكن تعدده واذا تمهد
هذا فنقول ان واجب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين لانه
هو الوجود البحت المجرد اى الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد
فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات والاوصاف
فلايمكن ان يحمل على غيراصلا قال الشيخ فى الهيات الشفاء الواجب
هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التى لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولى انه مجرد
الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط
السلب بل الموجود لابشرط الايجاب اعنى فى الاول انه الموجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لابشرط الزيادة
فلهذا ماكان الكلى يحمل على كل شئ وهذا لايحمل على ماهناك
زيادة وكل شئ غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تأمل لانه يلزم
على هذا ان يكون تغايرا اعتباريا بين الوجود الذى هو الواجب
وبين وجوده الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على هذا
يكون الوجود المطلق البديهى التصور مع اعتبار ان لايكون معه شئ
فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادة والجنس

Digitized by Google

اذ لو اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون
مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لايخ عن الايماء
الى التحقيق (وهذا) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود
الحق (ايضا برهان على الدعوى الاولى) وهو عدم انقسامه
بالفصول لانه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشيء فيكون
مركبا فيلزم ان يكون معلولا ﴿ فص ﴾ لما بين
من وجوب الوجود لاينقسم باجزاء الماهية التي لاتمايز باعتبار الوجود
العيني وان كان لها تمايز باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء
آخر فقال (وجوب الوجود لاينقسم باجزاء التوام مقدارا كان)
وهو الجزء الذي له مقدار يمتاز في الوضع والاشارة عن الآخر
سواء كان مجموع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل
الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما فاركبت من مقدارين
(او معنويا) وهو الجزء الذي يكون متميزا في الوجود العيني ولايكون
متميزا في الوضع كالهيولى والصورة الجسم (والا) اى وان كان منقسما
بالاجزاء (لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود)
وقد برهنا على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات
من الجملة) واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود
الجزء (فتكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود) فلا يكون واجبا
اذ هو اغرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه
صارت الاشياء موجودة ولايخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري
فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل
كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا ان نبين بوجه آخر
بان نقول لايمكن ان يكون له اجزاء كذلك والا يلزم ان يكون ذو وضع وكل
ماكان كذلك فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود
الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا لذات هف ﴿ فص ﴾
(واجب الوجود لا موضوع له) لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه

٣ كالجزء المقدارى المتصل نسخه
٤ نثبته نسخه

٢عوارض نسخه

وهو ينافي الوجوب الذاتي (ولاعوارض له) ان اراد انه لا ٢ عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل لان الوجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات اضافية لايمكن الشك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لاصفات له حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لايترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة لايخ عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لوكان له صفات حقيقية فلايخ اما ان تكون مستندة الى الغير اوالى الذات لاجائز ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولاجائز ايضا ان تكون مستندة الى الذات والالزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولايمكن ان يكون له ساتر مباين كما سيأتي (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين اومخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لمايلبس و بضمها جمعه (فهو صراح) اى خالص عن وهمة الساتر الذي به الخفاء (فهو ظاهر) لانه اذالم يكن له ساتر بخفيه يكون ظاهرا يعني يكون بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لاعوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليها

﴿فص﴾ (واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لاغير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة

﴿تلحقه﴾

Digitized by Google

لحقته في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل
الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون
صدور الافعال عنه تعالى الا بالغرض لان الغرض هو شيء به يصير الفاعل
فاعلا ومحال ان يكون امر يحصل الواجب الذي هو تام من جميع
الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك
الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض
وايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق
بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيل لاجل
ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تعقل بشيء تبع
ذلك التعقل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها
كما تقرر عندهم بخلاف حالنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تعقلنا
شيئا اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل
الشيء (وهو ظاهر في ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الوجودات عالم
بذاته لذاته لان السبب في كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذلك
السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد والواجب الوجود مجرد غاية التجريد
فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة عندها والعلم عبارة عن ٣
حضور مجرد اي عدم محجوبية عنه فيكون ذاته تعالى عالما بها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي فيحصل له كل الاشياء باعتبار
وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا ان وجود الكثرة الذاتية
عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحداني الذات لا ٤ تستند الكثرة
اليه ولا ٥ تقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني ان ذاته تعالى من حيث
الذات يظهر منها آخر بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها
والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالايات ناشئة من ظاهريته
الاولى التي هي ظهور الذات (فهو يتأتى الكل من ذاته) لا بسبب
علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده (فعلم بالكل
بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها
منشأ وهو كما سبق او لانه صفة له كما سيصرح به والصفة متأخرة

٣ عند مجرد نسخه
٤ تستند نسخه
٥ و يقتضيها نسخه

عن الموصوف فتأخر لذاته لا فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر
الفارابي وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته بقدست
والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته
تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له قائمة به
كما هو حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم
من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما
بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا
اما ان يكون عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو
ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه
لا يجوز ان يكون حال عدمه لان المتعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون
بين العالم والمعدم الصرف قط مرافقة فان يكون حال وجوده فاما ان يكون
حال وجوده العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها
عن ذاته وهو باطل لان علمه الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علمه
بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون
حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون
صفة له لازمة لذاته او يكون لوجود مفارق لذاته وحينئذ فاما ان يكون
موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال
للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني ايضا محال لانه يجب ان يكون
من حل المتعولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ملزم
ارتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس او عقل
لم يمكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على
هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها
في الاعيان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وسائر الاشياء
باعتبار حصول صورها في نفس او عقل وتكون تلك الصور علما لواجب
باعتبار صدورها عنه وللنفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل
شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال (وذهب بعض المتالهة ان علمه

تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما سواه مستهلكة عند محدثة
في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج من القوة الى الفعل
فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم
بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع
الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط
كما سلف فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج
الا ذات واحدة هي الواجب الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء
باعتبار الذات والصفة (واحد) اي حال كونه واحدا في الخارج
فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان آخر
وتفصيل سيجيء في آخر هذه الرسالة انشاء الله تعالى ﴿ فص ﴾
(هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت
لان الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن
ثابتا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزم افتقاره في كونه موجودا
الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناءه هف (هو الباطن) الحق عن القوى
الادراكية (فكيف لا يكون باطنا (وقد ظهر) اي لانه قد ظهر
ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الدراكة لجلها
عاجزة عن الاتيان بادراكه ما تحق عنها اذ كل من الموجودات الممكنة
نور به تكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوءها قصرت الادراك
عليها وتحدد عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته محض الوجود وظهور
الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا مشابها
في الصفة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به كالشمس فانها
بواسطة كثرة ضوءها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض
ونور مجرد لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد وايضا بسقولية
ذاته لا تتصور بالنسبة اليها الا بحسب الوجود والاعتبارات وكل
ذي وجهة وحيثية حيثية المغايرة والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لا يمكن
ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون بالحقيقة يجوز انه يشير
بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المحمدية عند الصوفية بالاتفاق

وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار الاوصاف والحيثيات فليتأمل
(فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه تعالى بالبطون لما كان
ناشيا من ظهوره الكامل لما اتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك
عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالاياسة
وايا ما كان لا يخلو عن بطون البتة بالقياس الينا اما الاول فلانه وان كان
قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا خفيا عن الاستدلال
والانتقال من الآثار كما قال ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله
لكنه لا ينكشف عليه انكشافا تاما يقدر ما ينبغي وسعه به واما
الثاني فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس
الذات وخفائها من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات
كما قرر وليعلم ان ظهور ذاته تعالى وان كان كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة
الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة
الينا (وباطن من حيث هو ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت
صفة الظهور له لان البطون لا ينسب له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض
النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون له
تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من المباين والمخالط
بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين لذاته وهو وجود الممكنات
ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران
اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فاذا لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار
يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب
تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل ما القياس اليه
تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين رفع
الاغطية عن اعين بصيرتهم او باطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين الذين لم تنفتح اعين قلوبهم فحقيقة بطونه وظهوره
امر واحد هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن
من حيث هو ظاهر (فخذ من بطونه) اي فاجهد ان تتعرى عن الكدورات
الجسمانية وتتحلى بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه

٢ لم تفتح نسخه

بانه لايمكن ان يدرك متوسطها (الى ظهوره) باعتبار الكونات
(حتى يظهر لك) عالم الاعلى من مطالع افق عالم الاسفل (وتبطن عنك)
نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور عن ادراكها ﴿ فص ﴾
(كل ماعرف فبسببه من حيث يوجبه فقد عرف) اشارة الى احاطة علمه
تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى
علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث
يوجبه اى باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه
يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يجريان
بحركتها الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا هما
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فيكون الارض فيما بينهما
على الكل فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة منخسف انخسافا تاما حقيقيا
بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم
بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لآخر فيلزم من العلم
بها العلم بذلك الآخر هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا
رتبت الاسباب) دفع لما توهم من ان اسباب الماهية التي هي الكليات يجوز ان
تترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم بها اى واذا كانت
تلك الاسباب مترتبة بان (توقف بعضها على بعض) (انتهت اواخرها
الى الجزئيات الشخصية) لان الحقايق الجنسية بسبب انضمام الفصول
اليها تصل الى مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب
العقل شيئا في تحصيلها حينئذ الا التعين والهوية وذلك انما يكون اذا
تحصلت نوع الانواع فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة
تصير الطبيعة به متعينة مشارا اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم
للجسم النامي والجسم النامي للحيوان والحيوان للانسان والانسان
لزيد مثلا فالانسان الذي هو آخر ذلك الاسباب ينتهي الى الاشخاص
التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعينها لانتهاء (على سبيل الايجاب)
من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم بمسببه
(وكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى) يعني ان جميع المعلومات

سواء كانت كليات اوجزئيات منكشف على ذاته تعالى بسبب ظاهريته
الاولى التى هى علمه بذاته وهو نفس ذاته ٣ دون ظاهرية الثانية التى هى ٣ وقبل نسخه
ظهور ربالايات (ولكن ليس يظهر له شئ منها عن ذواتها) اشارة الى ان علمه
تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم
تأثره عن الغير فى صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام من جميع
الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها (داخلة
فى الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها التامة
كاسبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فمسبباتها ايضا كذلك
والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا يتغير مادام السبب موجودا
ولاشك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما فتكون معلوماته ايضا كذلك
فلا تتغير فى معلوماته فلا تكون داخلة فى الزمان والحاصل ان الموجودات
كلها قد بعمها وحادثها حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها المتعلقة بها اى كل
منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فالزمان
الذى هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع مافيه وفى كل جزء منه
فيكون العلم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد
فلا يكون فى علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى علومنا فلا يكون
علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى يعلم الكليات
ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شئ من ذاته
فلا يخفى عليه شئ فيكون فعليا اذ وجود المعلولات على الترتيب الذى
بينها فى الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها
كما تقرر عندهم وهو كاف فى تحقق الاشياء فاذا كان شئ لم يكن فى وقت
فانما يكون ذلك من جهة القابل فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك
صورة اوعرض فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة
اولازم لازمه الى اقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذى بينها
(والترتيب الذى عنده) اى الترتيب السببى والمسببى الواقع فى معلوماته

Digitized by Google

تعالى وهو نوعها (تخصص فتخصصها بغير نهاية) فان الترتيب
في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناه فعلمه
تناهي الترتيب العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها
فاسدة ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك يعرف
جميع احوالها الحادثة لها ويعلم انها تكون بحال فتحول لا يتغير علمه وبها لانه يعرف
وجوداتها باسبابها الموجودة وبعدم اسبابها بالعلم المعين لها والعلم
المستفاد من العلم الاسباب لا يتغير كما تقدم فان قول المشهور من مذهب الحكماء
انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه
الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير محال ح وظاهر هذا الكلام والذي
قبله من ان كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرته الاولى انه يعلمه على وجه
الجزئية فيناقضه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات
للواجب وقد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون
عالما بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها
بدون التغير حال كما مر مرارا ويمكن ان يكون ان مراده من العلم بالاشياء
على وجه الكلية ان تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لانصراف
المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها
على الوجه الكلي بهذا المعنى لا ينافي العلم بها على وجه الجزئية
بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين لانهما
ذاهبان الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام
صورة جسم بشخصه في مجرد لانه يوجب انقسامه وكونه ماديا فيمتنع
ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبا الى ان ادراك
الماديات باشخاصها لا يمكن الا بآلات جسمانية والحق سبحانه منزه عنها
فلا يمكن ان ادراكها كذلك بل بوجه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
موجود جسماني مباين لذات الواجب تعالى يتطبع فيه جميع صور
الجسمانيات بالتبع وبواسطة انطباعها فيه يصير منكشفة على الواجب
تعالى كشفا تاما بالجسمانية المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة
ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق

Digitized by Google

بالاشياء بحصول صورها فيه لايناقي ذلك كما ان قولهم حضور صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة في القوة المتخيلة بل بنا ولها وقيام الاعراض الجسمانية بذاته تعالى مستحيل بجب التنزه عنه والمكان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل (فعالم) اي فهو عالم (علة) بالاشياء (بذاته) اي بواسطتها (هو الكل الثاني) اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل اذا كانت الصفة جزءا منه تكون الصفة كلا اولى لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كما للمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لانهاية له ولا حد) خبر لقوله علمه بذاته بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني (وهذا) اي في الكل الثاني وهو العلم بالموجودات الامكانية (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجود اشياء وبكمالاتها اللائقة بها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات عن مخصوصاتها الخاص بها كامتناع تخلف المأمور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم العقل المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء عالم الامر (وجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين واجسام موجودة فيهما مرتين) (نص) (علمه الاول لذاته لا ينفصم) لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه الانفصام عنها (علمه الثاني) وهو علمه بباقي المعلومات (عن ذاته) (اذ الكثرة لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه تعالى اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلايل الاشياء ودقايقها مخفية عنه بل لصفة كلية عليه من غير تفاوت ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (من هنالك) اي من العلم الثاني (يجري القسم)

٣ اذ نسخه

Digitized by Google

المهملى فى عرف الحكماء بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعانى
من وجودات الاشياء وتقديراتها وغاياتها وتعيين كالاتها الثانية على سبيل الاجمال
وتفصيلها (فى اللوح) وهو النفس الاجزيان العلم من الحكيم لا يتصور
بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شان النفس من حيث هى
نفس اى من حيث ان لها آلات جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها
مفصلة (جريا منها الى الغاية) لان توقيت هويات الاشياء وتعيين
احوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجود شئ واحواله
ثم لشئ آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهى الى الغاية الكبرى التى
من جهتها جاءت الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد به الكتاب
كما قال الله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب وجاء فى الخبر
الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يجمع جميع الموجودات حتى الملائكة والملك
الموت ايضا ويكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا يحتاج هذه الغاية لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى بانتهاء التامة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربى قدس سره المقربين فى رسالة المسماة
بالتجلى فللواجب سبحانه وتعالى العلم الاجمالى واجمالى المرتبة الثانية هذه
النفس التى هى اللوح المحفوظ وهى من الملائكة المكرمين المشار اليها
بكل شئ قال الله تعالى ولكتبنا له فى الالواح من كل شئ وهو اللوح
المحفوظ وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ فهو موضع تنزيل
الكتب وهو اول الممكنات نظيره الكون وناسر للقلم ان يجرى على هذا
اللوح ما قدره وفصله مما كان من ايجاده ومما يكون الى ان يقال فريق
فى الجنة وفريق فى السعير ويذبح الموت ويقول منادى الحق على قديم
الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم المقيم يا اهل النار
خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجزيرى الى هنا سند الرقم بما بينهما
وما بعده هذا تمام الحكم الخ انتهى كلامه ويمكن ان تحمل القيمة على الصغرى
التى عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات
فقد قامت قيامته وانما كان اجرايه متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فنى ذات الشئ

Digitized by Google

انقطع الكلام وتناهى عن تاديه امور تتعلق به فيتناهى جريان العلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ويحتمل ان يراد بالروح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المص والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو الماهية بان يحققها في الخارج ويوجدها حوالهيا وتناهيه الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم

(فاذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الشراب) اعني اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرا عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا حد خلقه من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مدخلية شيء فيها ان عليك الامر (فشمر عن ساعد الجد ولا تفتر) عناية عن تفعل بالكلية (فمن) (انفذ الى الاحدية) يعني ان الواجب عليك ان تجهد اي تخرج عن مضايق الطبيعة الظلمانية وتتعمق في نظرك الركيزة الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الخير الاصيل والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه الى مسبباتها حتى تصل الى احدية الذات فتجد جملة لك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشر لبك رأيت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الهوية وهي غاؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته قدست كما اشار اليه بقوله (تدهش الى الابتهاج) اما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات كما مر مرارا (سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سألت عنها فهي ؟ قريب ؟) اما الان فاقرب الاشياء اليك الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الموجود اليك بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واسعة بين الماهية ووجودها الخاص فظاهرا اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها لان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة جدا ذلك القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة لاحدية الذات يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب المطلق اذا اعتبر مطلقا من حيثية هي هو بان لم يكن معها شيء سواها اذ لو قدمت ظاهرا واوجدت شيئا فكان

٢ الظاهر قريبة
٥ الظاهر لاتكون قريبة

Digitized by Google

مظلها (قلم) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون
واحدا يستقل بالوجود والتأثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن
ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الموجد منه واما العرض
فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلين
بالتأثير اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف
على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمية فتبين
انه لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدى الذات الا العقل
ولا يخفى على المتأمل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لانه الذات الاحدية هو النور
قال الله تعالى الله نور السموات والارض والقلم هو الموجود الذى منه
وجود منها وتابع لها فى وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه فيكون
مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلية) اى الكل
الذى هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان) ذلك الظل (لوحا)
اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن البارى تعالى
الا بتوسط (جرى القلم على اللوح بالخلق) اى بايجاده ولا يخفى ما فيه كون
اللوح ظلا للكلية لا يجوز ان تكون الكلية علة تامة والقلم علة موجدة
ثم يراد بالخلق التصوير اى بتقدير الخلائق والمعانى وتصويرها فيه فتقبل
(فص) (لا شئ مما لا يتناهى الا فى كل شئ) يعنى ان عدم التناهى
اما ان يكون فى المجموع او فى الاحاد اما الاول فقد دل على استحالته البرهان تناهى
الابعاد واما الثانى فيمتنع بشرطين اعتبر الحكماء احدهما الاجتماع
فى الوجود الخارجى وثانيهما الترتب كالعلل والمعلولات على ما يدل
عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى فى كل شئ (الا فى الخلق) يعنى
الموجود الخارجى ولا يمتنع فى كل موجود خارجى (بل فى ما له مكانة ورتبة)
اى فى الموجود الخارجى الذى يكون مترتبا اما طبعيا او وضعيا لا فى غيره
لان عدم تناهى معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدم تناهى المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع
عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع فى الوجود اكتفاء باعتبار وصف
عدم التناهى فى الخلق الى الموجود الخارجى لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة

في الوجود الخارجي لم يتصف بموجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو
موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف
بالتناهي وهو من حيث هو كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي
ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود الكل في الخارج مع تناقاجزائه
فيه بديهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس
بوجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى
القطع فلا يكون موجودا الا فلا يتصف موجود بخارجي منها بعدم
التناهي ابدا (ووجب في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورية
الوجود في العلم سواء كان علما باريا تعالى او علم المجرد التي هي اول واتل
لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع
كونها معلومات لها غير متناهية (فهناك) اي في الوجود العلمي
(الغير المتناهي بكم يب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند
الى اسباب لا تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فتكون في علومها
سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة

فصل (لخطت الاحدية) هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى
بالموجودات ليتبين ان الايجاد من الذات باي اعتبار من اعتباراتها يقع
منها او تقريره ان للذات الاحدية لحظة (نفسها) لتفرد من انه تعالى عالم
بذاته (وذاته) تعالى (كانت قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير
ولما كان الحق سبحانه مؤثرا في جميع الاشياء بذاته كما اشير اليه فذاته تكون قدرة
(فلحظت القدرة) لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه
فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اي كونها
بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان
يكون من الامور التي لا يلزم من تعقلها تعقل الذات قلنا ان ذاته تعالى معلومة لها
بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا
معلوما لها (فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة) لان القدرة امر اضافي
اذ لا تكون قدرة الا على الشيء فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيفت
اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية (وهنالك) اي في العلم الثاني

الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها (افق عالم الربوبية) ومطلع عالم الربية والايجاد فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كاف فى وجوداتها فى اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة منه (يليها عالم الامر) يعنى اول ماخرج من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس (يجرى به) اى بسبب العلم الثانى (القلم) على اللوح لانه لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات فعلى مقدم على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوق تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش (فتكثر الوحدة) التى هى العلم الاجمالى البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبتصير متكثرة مفصلة فى اللوح وهو النفس واعلم ان الشيخ فى طبيعيات الشفاء فى كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة تتيقن معلوميتها الك وتسئل عنها وانت متيقن بالك تجيب عنها ما علمك من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تحتاج فى التفصيل والترتيب فى نفسك لم اخذك فى الجواب الصادر عن يقين ذلك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين القسمين هو العلم الفكرى الذى لم يستكمل تمام الاستكمال اذا رتب تركيبا والثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعلى للشئ الذى يسميه ٢ عملا فكريا وعمليا وذلك هو القوة الفعالية المطلقة من النفس المسماة بالعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اى متعلق بالبدن فلم يكن له كمال لم يكن له علم نفسانى واعلم انه كيف يكون للنفس الناطقة مبداء غير النفس لعلم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس فى العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبداء لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها فهو ٤ العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى ماذكره الشيخ وغيره لا يكون فى علم الواجب ولا فى علوم العقول تكثر

٢ نسميه نسخه

٣ الظاهر هى نفس اى متعلقة

٤ الظاهر هو

Digitized by Google

وتفصيل مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجود واحد علمي كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل وقصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المفارقات المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعني ان ذلك الوحدة البسيطة بحيثية لو حلل الى لاجزاء لكان بينها تقدم وتأخر ذاتي كالترتيب الذي بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزأ وجزء جزء وجزء جزء جزء فيكون بينهما ترتيب على الوجه الذي ذكرنا وايا ما كان فلا يكون في علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدته (حيث يغشى السدرة مايغشى) السدرة شجرة النبق روى مرفوعا انها في السماء السابعة وعليها مثل النبق فان قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصبر بها دكادكا كالطور يعني انه يغشى الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجليته وانواره مايغشى اي مالا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي تصل الكثرة الى وحدة العلم حيث تضل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا تتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلقى الروح والكلمة) اي بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني المختفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وآثارها في الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملاقيا لكلمة كن يعني الايجاد بسبب العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه لازمها (وهنالك افق عالم الامر) يعني

Digitized by Google

ان هناك عالم الامر الذى هو الافق سماء اقفالانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة فى الخارج (يليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسى) وهو فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات) السبع (وما فيهما) من الكواكب والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدئ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تحط درجات الوجود الى ان تنتهى الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا وهى الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية و بعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذى يعلو فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النامیات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التى تكون خصائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحدى الذات مبداء لمراتب الموجودات من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او بالدلالة على تنزيهه عن سمات النقص وتقديسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدأ) اى بعد حصول وجوداته يتحرك كل من تلك الموجودات حول المبدأ ويتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل شئ يستدعى ويطلب كمالاته اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شئ

من تلك الكمالات الامن حضرته جلت عظمته وتعالى كبريؤه فلا جرم
كل شئ يقبل عليه فعلى وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المعد لذاته
سواء علم اولم يعلم اعتقد ان ذاته منشأ تلك الكمالات اولم يعتقد كما
ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة
للحوادث و يقرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله
تعالى يكون سبهم راجعا الى ذاته تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن
آدم يسب الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة
ويحتمل ان يقال ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على
المبدأ اى يتحرك كل منها بنوع على تشبهه بمبدائها اذ حركات الافلاك
واختلافها جهة واسراعا وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة
بها كما بين في موضعه (وهناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها
وما احكمها الحالة فيها (يلتفت منه الى عالم الامر) فيا ناظر في هذا العلم
والتأمل في اجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد
الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات
ايضا لانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها
ولا يكون تلك الامور الا امر (ويأتونه كل فريد) يعني ان كلا من
الموجودات يرجع الى المبدأ حاله كونه منفردا عن الموانع ومجردا عن
العوائق عن مالزوج عليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تعالى شأنه اعني توجيهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من
الخالق يكون على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجيهها
من النقصان الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا
المنهج رجوعا بذاتها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طبيعي
او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله سبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه
يرجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب اما الى المبدو فبقوله يليها عالم
الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ واما الى المعاد فبقوله
يأتونه كل فرد ولو يمكن ان نعتبر هذه المراتب الثلث في كل موجود
كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث هي جملة

﴿ فص ﴾ لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان احدهما وهو الاستدلال بالانار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (الك ان تلحظ عالم الخلق) وتنظر فيه (ترى فيه امارات الصنعة) فتعلم انه لابد من صانع بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الوجود من حيث هو موجود والنظر في احواله وهذا هو طريقة الحكماء المتالهين واشار اليه بقوله (وتلحظ) اى والك ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من الاثار والايات (وتعلم انه لابد من وجوده بالذات) اى موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقرير ان يقال لا شك في ان شيئا ما موجود فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلابد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممتنع ان يكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء الى موجود غير ممكن وهو الواجب (وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات) يعني يجب ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت بالموجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول حق ليس هذا ذلك) يعني انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة في الحقيقة وجودها وذلك وجود حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون اعتبار وجود الوجود عينه الواجب لانهم بعد ما اثبتوا ان في الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما (وتعرف

بالصعود من) الخلق الى الحق (ان هذا هذا) يعني انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سأتي بيانه عن

قريب (سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) جعل الشيخ المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر ولما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب الذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفته ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالخلق على الخالق وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اي اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد بالفعل على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه كما شرنا اليه وانه محقق وثابت لكل شيء ويمكن ان تجعل المرتبتين المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة المشهود والعرفان والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين ﴿ فص ﴾ اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته ولما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل في

ذاته موجوه بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق) انك اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حدود انفسها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا منها مستفيد

Digitized by Google

الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذى هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع (عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حقه اى بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم فى هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور فى هذا الفصل تفسيرا لقوله ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان فى اعتبارك الحق ومعرفته اولا يحصل لك زيادة علم وتميز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الا قلين) السالكين فى حدود انفسهما لان الاصول يناله تنفر الميل مطلقا الى صاحبها فضلا عن افراطه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك بترجمها (الى الحق) بكليته ولا تغفل عنه لمحة عين ولا تكتف اليه بالتوجه فى بعض الاوقات وبعض القوى

﴿ فصل ﴾ (ليس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين فلا يشارك ندا) لان الند هو المثل المخالف المعادى والمثل هو المشارك فى تمام الماهية فاذا لم تحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضى التشارك فى الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقبل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهى الانقسام الى ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف ماهية ولا هوية) كما تقدم فى صدر الكتاب (ولا يتغاير ظاهرية وباطنية) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائرك كذلك) اى التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات

عقلك وتفحصها واحدا واحدا هل يمكن فيها شئ ان يكون احواله كذلك فانك لا تجده فيها فليس ذلك الحاصل فى قواك المدركة (الا مباينا له) يعنى للحق الواجب (فهو ناقص) اى الحاصل فى عقلك صادر من الحق حادث له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اى اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فاذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك (فقد عرفته) لان غاية الادراك ان يدرك ان لا يدرك كما قال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك

﴿ فص ﴾ (كل ادراك تمانا ان يكون ملايم) اى لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او يعتبر ملايم بل منافر اى لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (او ما ليس بملايم ولا منافر) ضرورة فسر جمهور الحكماء (اللذة) بانها (ادراك الملايم) وفسروا (الالذى) وهو الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس فى الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزادوا قيدين النيل والوصول وقد قيل فى بيانه ان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورته بتمامها وبذاته لا يكون الا بحصول ذاته والذة لا تتحقق بحصول ما يساوى اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات اللذة ولا يلتذ بمجرد تصورها بوجه حصول مثالها عنده فلا يكفى فى اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من الميل ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اراد بالتذ واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها بحصول مثالها له فى وقت من الاوقات فمسلم اذ يجوز ان يكون حصول ما يساويه كالاقوى من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كل واحد منهما ولكن لا يلتذ بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده فى بعض الاوقات فهو مسلم لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوى اللذيذ كالا وخير اعند المدرك فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا محالة حصول ذاته فتم

لو ثبت كاية ما يساوى اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون
ملتذا به لم وانى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكفى النيل ايضا
فى اللذة لان الانسان قد يشتهى هذذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها
وحضورها عنده واما الوصول فقد بينه بان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ
فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد
الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نم ان اللذة ليست
هى ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا كالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة
مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها يلتذ به من غير توقف على ادراك حصولها
لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا فى تعريف اللذة قيدا يغنى عنه
وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه مأخوذ فى مفهوم الملايم المأخوذ
فى تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشئ بالفعل مناسباله لا يقايه فحقيقة
تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشئ بالفعل مناسب له لا يق به
من حيث هو كذلك فقد اعتبروا فى تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به
الادراك غاية ما فى الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها فى التعريف
لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث
قال فاذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه
لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين فايرادهما اولى قصرا
للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد
بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك) اى مدرك سواء كان جوهر العقل
او قوة من قواه (كالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما تقرر
(للشهوة) اى للقوة الشهوانية التى هى الباعثة على جلب المنافع
(ما يستطيبه) ويستحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية والقوة
الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله فى صدد بيان القوى
المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون
كمالا للقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها
من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت
بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينها كغلوبية العدو وغالبية الصديق

Digitized by Google

فان الانسان انما سمع اجداها التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة السامعة
لانه التذاذ النفس بها ليس من حيث انها اصوات حسن بل لان جزئياتها
من كمالات القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كمالياتها بالذات
وجزئياتها بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية
مثلا كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس
بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كمالاتها لا لانها
من كمالات قوة مدركة بخصوصها كما اشار اليه الشيخ بقوله (وللغضب
الغلبة) اى للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع المضار ان يتكيف
بكيفية الغلبة والمضرة اللتين حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور
بادئ تعلق بمغضوب عليه فان الغلبة ليست من كمالات القوى المدراكة بل
من كمالات القوة الغضبية ولذلك افردهما بالذكر (وللوهم الرجاء)
اى للقوة الواهمة التكيف بهيئة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره
(ولكل حس) اى لكل شئ من القوى الحسية (مايعد) اى كمالا منتهيا (له)
فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الجميلة والاشكال
الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة
كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات
المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذ بها (ولما هو اعلى)
اى للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو الحق
وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا
على الوجه اليقيني المبرء عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا
الحق بالذات) وهو ان ينطبع فيها قدر اقتطاعي عنها جلية المبدأ
الحق تعالى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية (كل كمال
من هذه الكمالات) المذكورة (معشوق) ومرغوب (القوة) هي (مدراكة)
فاذا ادركت التذت به

﴿ فصل ﴾

اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ الاول لادراكات جزئية
وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان تكون مقلوبة ٧ القوة الحيوانية ٧ معلومة نسخة
التي يدعوها شهوتها تارة وغضبها اخرى اللذان ينبعثان عن المخيلة
والموهمة بحسب ما يتذكرانه او يسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الى

Digitized by Google

حركات مختلفة بحسب تلك الصواحى وتكون العاقلة خادمة لها فى تحصيل مرادها فتكون هى امارة تصدر عنها افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثالثها ان يكون القوة الحيوانية مغلوبة لهما مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادى وثانيها انه قد تغلب هذه وقد تتغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لهاتم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة فاذا عرفت هذا فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله غير ملتفتة الى غيره (كما انها عرفان الحق الاول) اى الوصول اليه فقوله (بادراكها) المراد به المعنى اللغوى وهو الوصول تفسير وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض (فمرفانها الحق الاول مرتبة قدسية) اى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) اى على الوجه الذى تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان (يتجلى لها) فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة القوية مطلقا فى الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يجاوزون مرتبة البهايم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية ايضا ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك فى تفاوت الادراك فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك او المدرك او بهما لتفاوت الادراك فلان ادراك الكامل كاملا كان اتم كان اللذة اكمل كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا رأه من مسافة ابعد ولما بتفاوت المدرك فلان لذة السمع الصحيح من الاصوات الحسن اكثر من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المستغرق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة فى رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك

القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو اصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذي هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ماهي عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منها ﴿ فص ﴾ (كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه) اي لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه (تشبه ٤ التقبل والاتصال) اى تشبهها هو منشاء لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة) بالله تعالى المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية (ستخالط حتى) يفيض عليها ويتصل بها (من اللذة الخفية) اى من الملتذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) في كل شيء بل كل شيء (وتبطل عن ذاتها) وتفنى وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وخيال وتحقق بحقيقة قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل (فاذا) زال هذه المعاني عنها بسرعة كما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين بقوله كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و (رجعت الى ذاتها وآلمت) اى عادت وصارت على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف

٤ نسبة نسخة

٦ عن نسخة

على فواته وتضجر على ٦ فقده ايه لمغايرتها للمطلق الحقيقي ﴿ فص ﴾ المقصود من هذا الفص دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال وخير عندنا كالصحة والامن والطعام وغيرها فلو كان اللذة ادراك الملايم لكنا نلتذ بهما وليس كذلك وجوابه ان اللذة يتحصل وجودها بشيئين احدهما وجود الملايم عند المدرك والثاني ادراك ذلك الملايم من حيث هو ملايم فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملائمة وانتفاؤه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ما كل ما يلي اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى الصحة يفطن لها) يعني ليس كل من يقرب الملتذ به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع في توضيح ذلك بقوله (اليبوس المرور) وهو من به مرة الصفراء (يشتهي الحلو) اي يعده خيليا (ويستبشعه) وبقوله (اليس من به جوع بولیموس) معنى بولي باليونانية الشيء العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقري (يعاف الطعام) والحال انه (يذوب بدنه جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود الملتذ به عند الملتذ لايكفي في تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه على ان وجود المؤلم عند المتألم لايكفي ايضا في تحقق الالم فقال (ما كل منقلب في كل سبب مؤلم يحس به) ثم اوضحه بقوله (اليس الحدر) الفاقد للقوة اللامسة (لايؤلمه احراق النار ولا ايجاد الزمهرير) فلا يكفي في تحقق اللذة والالم وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك ﴿ فص ﴾ اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه لما بدن يكون افعال البدن بسبب عروضه مأوفقا ونفسانى يكون افعالها بسببه كذلك فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة الصفوة هي اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كلات

Digitized by Google

النفس ملتذة باذواتها لوجب ان يشتاق اليها ويتألم بحضور اضدادها
كالقوة الباصرة فانها تشتاق الى الالوان الحسية التي هي كمال لها
وتتألم بوصول الاضواء المؤذية اليها ودفعها اياه لا يلزم من عدم
اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة وميل اليها عدم كونها ملتذة
بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهماكه
في اللذات الحسية واشتغاله بالمحسوسات الصرفة ومالم يلتفت اليها
لم يجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذي
هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما ان الباصرة المشتبهة
مبتلاة بالامراض البدنية ودفعها بالتدابير الطبية يجامعها قبل ذلك
او يتألمها بما لم يكن يتألم بها ثم قياس الامراض النفسانية على البدنية
والتدابير العقولات عليها بقوله (ما علك المرون) الذي له مرض بدني
(اذا كشف عنه غطاؤه سوء المزاج وصفر به (جوع بوكوس اذا استفرغ
عن معدته الاذي والخلط مرة اذا سرت فوتا لحين في جاز بحسبه اليوس الاول
يستلذ الحلو يستلذ اذا اليبس الشيء غلظه) اي يحركها (الجوع افلاطن)
ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة (اليبس الثالث
ينهبك الالم انهاكا) اي يصير بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة لحظة
(كذلك اذا كشف عنك غطاؤك) وازيل عنك حجابك الذي كان
على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات
الصرفة وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد) اي
يصرك في تلك المدة حديد في هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت
ازالة الحجاب عن بصيرتك يعني ان بصرك حينئذ حاد ثاقب يرى ما كان
محجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما هي عليه فيلتذ به لان حصول
الاشياء على هذا الوجه عند من اعلى كمالاته لان الحكمة والمصلحة
من خلقك هي تلك الادوية كما اشرنا اليه فتفرح بحصولك اذا خلصت
وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى يلتذ بادراكها
(فمن) (ان للسنك غطاء) هو اعتبار هويتك وملاحظة
انيتك التي هي كمال الحجاب (فهلا) اما مصدر محذوف فعل محذوف

ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقيم بعد نفى صريح وهو الاكثر اوضمنى كقولك تفاوتت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اى لم يبلغ الهمم على ما هو معنى صريح كلامه ان نفسك الناطقة مع وحدتها وقيام النظر على سموها ليست بحيث تنال الحجاب بحيث لا اذا كان معها شئ يصير سببا لحجابها اوصفة لقوله فضلا اى غطاء فاضلا (عن باطنك) اى عن ٢ غطاء باطنك الحاصل (من البدن) وملحقاته اذ كانت هويتك حجابا للجمع عليه فغير بهيتك فكيف لايكون الامور الخارجية المنتشية على بدنك حجابا لك (فاجتهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى وتتجرد عن العوائق الغريبة والهيأت البدنية واذا تجردت عن العلائق الجسمية والعوائق الردية بل عن اعتبار هذه ٣ نفسك (فحينئذ تحلى) وتصل بما هو الحق الحقيق ٤ فالتفعل على بناء المجهول (بما تباشره) من افعال ترتكبه اما لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى تتقفى ذاتك بوصفاتك وافعالك ويلحق الاذات الحق بوصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح مقدمات العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المطلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق فى علمه الذى لايعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى لا يتأتى عليه شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لذته فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه ان لا يسأل عما يباشره لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل فلا تسأل انت ايضا واما الجلالة فمنعك منه عظمة شانك اولان ما يصدر منك حينئذ لا يكون الا ملهما ومستحسنا بالذات فلا يلام عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان السالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنهما مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب

٢ غير نسخه

٣ هويه نسخه

٤ كما قال رسول الله عليه السلام تجرد تصل نسخه

الباطن دون الظاهر يعني ان له حالة لو شرب الخمر فيها لايكون ذلك الشرب ملذا وحجابا له في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قابلة للحب لهذه الاخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راسخة فيه وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال النوابع لاتؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها معنى قوله (فان الت فويل لك) انك اذا صرت متألها عند قطع علائق البدنية وعوايقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل الناسوتية المنكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اى وان كنت ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات فالخير والظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من لطايف الالهية النورانية (وانت في بدنك) اى في حالة تعلقك ببدنك بحسب الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت) وناحيته اذ لايمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وعلايقها الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذا كنت في ملكها (فترى ما لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك النعم لاتدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم تقيدك بالحواس وملايماتها عن النبي عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاحفظ نفسك عند الحق واعهدها) اى فاحفظ نفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بان يبقيك ويديمك على هذه الحالة اى اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤا به وامتثل باوامره واجتنب عن نهيه فلان هذا سبب لتجردك ولكونك من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان الماهية بين الشخصين تمنع وصول البصر عن احدهما الى الآخر وتوجب النفس كذلك هذا الاعتراف والاعتقال سبب

٢ عدم نفسك نسخه

لئلا يصل منه الى ٣ عبده العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دائم النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان يأتيه فردا) اى فريدا وحيدا بمعنى انك ليس معك من الدنيا شئ لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك ﴿ فص ﴾ (ما تقول) فى شان الامر الذى عند الحق تعالى عن الحق ؛ طائفة من المتأخرين تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعى والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهنالك صورة العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حبه والحب اذا اشتد وقوى صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها ٤ واشد تحققا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاصاب ٥ القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولاشك ان واجب الوجود هو الذى فى غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرته كان العشق اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير) لكنه ليس لا يعشق ٦ من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته) لان اللذة كما حقق هى ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ ولتذ به (وان لم يلحق من الغير) لكنه قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا (ثم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شئ من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فائض عنه والى هذا اشار بقوله (فيفضل) ذلك الوجود (ليسيح) و يسيل على مهيات الممكنات (على الاتمام) اى على ان يتم تلك الماهيات التى هى ناقصة فى انفسها باطلة فى حدود ذواتها ﴿ فص ﴾ (من شاهد الحق) وعرفه

٣ الى من عنده نسخه

٤ تناهيا نسخة

٥ فاحباب نسخه

٦ لم يعشق نسخه

Digitized by Google

لابد من احدى الاحوال الثلث هى اما ان يكون بحيث (لا تزعه رؤيا) اى لاحظه فى جميع ذرات الكون بحيث لا يغفل عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه و يرى الخلق واليه اشار بقوله (او تركه عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلاحظ الا جناب القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهى مرتبة المحو والفناء فى التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الحمول) الذى هو فقدان الاسم و بطلان الرسم يعنى لا يكون للعارف حالة سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التى هى فقدان التعين وهى حالة الفناء فى نفسه والبقاء السرمدى بالله الحق الواجب (ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو مجل) فى حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق و يستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازاله الحجب ورفع الموانع (وسريع) اى شأنه ان يأتى هرولة الى من اتاه مشيا ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند تحببه عن النوافل قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى يمشى اتيته هرولة فاجتهد ان تحمل على الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله

﴿ فص ﴾ (صلت العبادة) اى اطلقت امر العبادة (طلقا) وازالته وحلت بعدا لراد منها (تدور) الحول مراكزها (على) كذا (الارض) انقلبت امرة (بسجاتها) اى بنفسها وطبعها وتوجهت جميع الافلاك والعناصر نحو الارض فتبا لها ولما هو كوكب لنا بالحرى طائفين (على) على (الماء بسيلانه والمطر) اى صلت بجملتها على تبطاطره ونزوله الى الارض (وقد تصلى له ولا يعلمه) (وقد تكون الصلوة) التى هى الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل اليه الافهام حتى تتناولها الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال واقتضاء فهمك

٢ ولا تشعر نسخه

على لسان الملك والمقال ﴿ فص ﴾ (انه الروح الذى
لك) وهو المدرك الفاهم المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر عالم
الامر) الذى هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذى هو
عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه
وعند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات
على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيف المخصوص
والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك فى ان الموضوع فى قولنا انا
عالم معلوم ولا يخطر ببالنا شئ من البدن واجزائه واعراضه من
الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم فثبت
انه مجرد شانه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص
(و) ان (لا يخلق مخلفة) هى المركبة من الكيفيات المحسوسة اعنى
اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعنى الشكل وباعتبارها يوصف
الشخص بالحسن والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اى لا يمكن ان يشار
اليها بالاشارة الحسية (و) ان (لا يتردد بين حركة وسكون) اى لا يمكن
ان تصف باحديهما لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات
وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اى فلاجل تجرده وكونه من عالم
الامر (يدرك المعدوم ٢ الذى فات) من الحس بان لا يدركه اصلا وليس
من شان البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك
المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه فتعين ان يكون
مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزأ من البدن او يكون
للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات
(و) يدرك (المنتظر الذى هو آت) ولا شئ من البدن وحواسه بمدرك له
لما سبق بعينه (و يسبح فى عالم الملكوت) الذى هو العالم الاعلى المعقول
(و ينتقش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التى شانها التأثير
لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش
بالصور العلمية التى هى بعينها من جملة ذلك العالم ولا شئ من البدن
وحواسه كذلك ﴿ فص ﴾ (انت) مركب (من جوهرين

٢ المعلوم نسخة

Digitized by Google

احدها مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثانى مباين للاول فى هذه الصفات) لما بيناه آنفا (غير مشارك له فى حقيقة الذات) لانه من لطايف الروحانيات (ينا له العقل) فيدركه فقط لان ادراك الحواس لايتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل تخيله اذ نسبة ادراكه لاتخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز اوحال فيه ولايتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرايع دفعها لعدت من القضايا الاولية وانما كنت من هذين الجوهرين (فقد جمعت) اى كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذى هو عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذى هو عالم المعقولات (لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولايذهب عليك انه لايمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع المؤلف وحدة حقيقة فتنبأمل ﴿ فص ﴾ (النبوة يختص فى روحها بقوة قدسية) يعنى النبى وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احديها ان يكون بحيث يطيقه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادى العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة و يسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفص اشار الشيخ اليها اما الى الاول فبقوله (يذعن لها) اى يطيع لارادتها (غريزة عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر) وهو البدن الانسانى فى حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته لان شان النفس الناطقة الانسانية ان يحدث فى المنصرف البدنى استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانى كما نشاهد من التسخن حالة الغضب فيحدث حرارة لاعن حار و برودة لاعن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادى التى هى تكسو المواد صورها اذا تم استعداداتها بل هى اشد مناسبة واقرب

من تلك المبادى الى البدن فلا يبعد ان يفيض عليه منها كيفيات من
غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسمانى بل التى فى
النفس قد يصير مبدأ لما يحدث فى عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله
وقهره وتفكرت فى جبروته وكبريائه تقشعر ٤ جلدك وتقوم شعرك على
البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا فى
النفس وقد اثر فى البدن وقد يؤثر النفس فى بدن آخر كتأثير العين
العائنة والوهم العامل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادى
العالية اطاعها العنصر الذى فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر
ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة فى البدن بل متصرفة
الهمة اليه وكان هذا الضرب ٥ من التعلق بجعلها ان تحيل العنصر البدنى
على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية
جدا يجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها ويعم (فيأتى بمعجزات خارجة
عن الحيلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويستحيل بها
العناصر فيصير غير النار نارا او غير الارض ارضا ويحدث باراداتها
امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يذعن لها اى ولا يحتجب
مرآة نفسه الناطقة بشئ من الحجب لشدة صفالتها ولا يمنعها شئ
(عن انتقاش بما فى اللوح المحفوظ) عن طرق الفساد والتغير والزوال
(من الكتاب) بيان ما اى المكتوب (الذى لا يبطل) وهو العلم
بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات
موجودة فى الخارج او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون من الكتاب
بيان اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المتبادر منه والى الثالثة اشار بقوله
(وذوات الملائكة التى هى الرسل) عطف على قوله مرآتها يعنى ان ذوات
الملائكة التى كالمرايا لا تحتجب عن نفسها الناطقة المؤيدة ٦ اى لا يكون بحيث
لا يظهر عليها الملائكة بل هى يظهر عليها فيراها مشاهدة ويسمع
اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت (منها مما عند الله)

٤ كيف تقشعر نسخه

٥ الصرف نسخه

٦ المرئية نسخه

من الاحوال والاحكام المبدعة الخ اللايق بكمال نفوسهم بحسب قوتها النظرية والعملية وبحيثها المستعدة للسعادة الدينية والدنيوية ﴿ فص ﴾ لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منهم اولا ان يبين ماهياتهم وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة جواهر عقلية) معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اى حقايقها وذواتها الموجودة في الخارج (علوم ابداعية) كائنة يمكن ان تكون من غير سبق مادة وموضوع (ليست) تلك الملائكة (كالواح فيها النقوش او صور فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهي منزهة عنها فتجردها (بل هي علوم ابداعية) تكرار الاولى ان يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (على الامر الاعلى) اما بالاشراق من المبدأ الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب (فيتطبع) اى يرتسم (في هويتها ما يلحظ) من المعلومات بالذات اكتفى بهذا الكلام صحيح في ان علم البارى تعالى بطريق الاولى وقد سلم كما صرح به الشيخ الرئيس ايضا (وهي) اى اعظم الملائكة التي هي العقول (مطلقة) اى غير مقيدة بتعلق من الابدان تتعلق نفوسنا الناطقة بل البدن (لكن الروح القدسية) التي للرسول (يخالطها في اليقظة) كما روى عن الرسل عليهم السلام انهم شاهدوا جبرائيل وتكلموا معه حالة اليقظة (والروح النبوية يباشرها) ويخالطها (في النوم) لان النبي من يوحى اليه اما في منامه او اليهما سواء اتاه جبرئيل او ربانيه فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي ان يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطة معه في النوم فلذا خصص بالنوم اولان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان يخالطهم في النوم كما لا يخفى ويلايم ما تقدم من قولهم النبوة تختص في روحها بقوة قدسية فان قول هذا يشاق ما تقرر عند اهل الملل والشرايع الحقة من ان الانبياء عليهم السلام يشاهدون

٣ صدور نسخة

Digitized by Google

الملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الابدان يكونوا اجساما فيجب بهذا كما يتهم من هذا الفص شيء فيه وينتفي ايضا اذ تكونهم علوما اجماعية ينتفي الخطاب معهم في البقظة وقلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها ممثلة بصور مخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما الاعتبار فنوابها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما فورد النفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا يتناقض ﴿ فص ﴾ (ان الانسان لنقسم الى سر وعلن) يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم في قوله انت من جوهرين (اما علنه) اي ظاهره (فهو الجسم المحسوس بلحمه وشحمه ودمه) (واما سره) اي باطنه (فقوى روحية) اي اجسام لطيفة مخالفة للاعضاء والعروق والاوردة بالطبيعة والحكم ومعنى الحال (واما سره) اي باطنه (فقوى روحية) اي اجسام لطيفة مخالفة للاعضاء والعروق والاوردة بالطبيعة والحكم ومعنى الحال (واما سره) اي باطنه (فقوى روحية) اي اجسام لطيفة مخالفة للاعضاء والعروق والاوردة بالطبيعة والحكم ومعنى الحال ﴿ فص ﴾ (اما القوى) روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم وكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لا نالا نشك في ان للنفس التعلقة الانسانية لجزء مدرك كوفي والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا من جهتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل (والعمل المقصود بالطبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه لا يبقى ببقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس (والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء (والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات ﴿ فص ﴾ (وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشارك في كلها منها غيره) هذا غني عن الشرح ﴿ فص ﴾ (والعمل النباتي في غرضي) يعني ان مقصودي من عمل النباتي الذي هو اول القوة النباتية ليس الا تغذية الاعضاء الغير بدلي والخلف بدل ما يتحلل ويجذب الغذاء وتغيره

Digitized by Google

الى حيث يصلح لان تحلية الغاذية وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية فى اعمال المتعلقة بالقوة الغاذية وبها يحفظ الشخص لانها اول ما يلحق به بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت فى الابدان للنباتية وهى يقتضى تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شئ يصير بدلا ما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة (وتنميته) التى هى اثر القوة النامية التى بها يحصل كمال الشو (وحفظ النوع وتنميته بالتوليد) الذى هو من ارباب القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شئ فلم يصلح ان تبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استجلاب بدل يبقيه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد سلط عليها) اى على هذه الاعمال (احدى قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية) هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل احوالها الان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها ﴿فص﴾ (العمل الحيوانى جذب النافع) اى تحريك يقرب به من الشئ المتخيل النافع (ويقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التى فى الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع الضار) اى تحريك يدفع به الشئ المتخيل الضار (ويستدعيه) اى هذا الدفع (الخوف) لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت فى النفس احدثت خوفا فيها ثم ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (ويتولاه الغضب) اى هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به بدفع الضار (وهذه من قوى روح الانسان) اى هذه الاعمال ناشية من قوة هى من قوى الخمسة للروح الانسانى ﴿فص﴾ (العمل الانسانى) وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوته العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية هى قولنا كل محسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به

الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كلي ثم ان العقل العملي وهو القوة (التي بها يصير النفس مبدأ الافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأى الجزئي من الرأى الكلي كما يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى جزئي والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالنفس تصدر عنها الافعال لاراء جزئية منبعثة من آراء كلية مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او تبعها ولا يمكن ان يصدر صدق ما الا اذا كان معتقدا في فطرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر (لاختيار الجميل) وهو الفعل الذي اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيار (النافع) سواء اعتقد الشرع والعقل اولا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى مطلوبه (في المقصد المطلوبية) فعلى قوله النافع يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو مسافة التي الصور اليه (بالخيرة العاجلة) الغائية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس ورأى كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تترك افعالا انها ان يفعل ٢ مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده لاجنب اعتقاد في النفس بل من جهة اخرى هي ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلده ويقاوم فان ٣ الشخص الذي يموته ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عنده المخوع فيكون المانع من فرسه ٤ حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة في الجبلة من الالهام الالهي كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد فيه (في) رأى وقد يكون العمل الانساني (عند) طرق (غاية السعة) الذي هو العلم بحيث لا يأتيه من جهة بناء (على العدل) متوجها اليه يعني انه قد يكون العمل الانساني منبعثة عن سائر طريق العلم وتركه واذا منتهيا على العدل الذي هو رسوم المستحسنات قولا وفعلا واعتقادا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول اما باعتبار قوته النظرية وهو الجهل واما الذي باعتبار القوة النظرية فهو اما على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط

٢ يفعلها نسخة

٣ وان نسخة

٤ فرسته نسخة

Digitized by Google

بين الطرفين والثاني وهو ايصال الضرر الى الغير اما في اجله او عاجله
فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت بالمقايسة اليه العدل (ويهدي اليه)
اي الى كل واحد من الاختيار والسبر (عقل) اي حالة ادراكية او رأي
واستنباط قياس يفيده (التجارب وبوتيه العشيرة) اي المخالطة مع
بني نوعه (وبقلده) اي ذلك العقل او صاحبه (المأدبة) اي المذهب
الذي ليس في قدرة استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلي فلا يعين لاختيار
من التزوج فاذا قلد في هذا التعيين يختار به الجميل وهذا التقليد انما يكون
ممن يحاكي عقله الاصيل بصحة رأيه من قبله ولا يكون له قدرة الاستنباط
والمثال (قال) (بعد صحة من العقل الاصيل) * (فمن) * (الادراك المناسب
الانتعاش) اي الادراك المشبه لان يكون هيئة وصورة في العقل مناسبة
لهيئة في صورة حاصلة من انتعاش شيء ما في الخارج لا انتعاشا كما هو
الظاهر من كلامه ههنا لان ما سيأتي من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه
وايضا الانتعاش انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها والادراك
يتصف بهما فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق الشفاء بعد ما بين ان العلم الذاتي
غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفيته
ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة عن المواد هي مطابقة لامور
من خارج (وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا فارقه معانقة
ضامة) اي جامعة قوية (رحل عنه) اي افترق الشمع عن الخاتم حال كون
ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة ومشاكلة صورته) يعني ان الشمع يأخذ
عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم ونقشه
والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة
الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك
المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك
اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا انخلس عنها)
اي سلب المدرك عن المدرك (صورته عقد بعد) اي المعرفة كالحس يأخذ
من المحسوس صورة بسبب صقب الذكر) اي يطلب القوة الذاكرة
بان يحصل تلك الصورة وصقالها فانمحاؤها (فيتمثل في الذكر)

وهو الحافظة (وان غابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يحصل المحاس من صورة المحسوس بعد كون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منه ساعة الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي تحس ذاتها انتهى * ص * (ادراك الحيوان اما في الظاهر) اي في القوة الظاهرة (واما في الباطن والادراك الظاهر) هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس التي هي المشاعر) وبهم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به (والادراك الباطن من الحيوان) وهو ادراك المعاني الجزئية والتخيل الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة (الوهم وحوله) اي مع خدمه فان قبل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك فيها اثنان احدهما وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصور كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصور فيكون للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو الاحساس الظاهري لا غير كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب الضوء او تحولت الصورة عنها او الصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صور مكذبة في الموجود احسها كما يعرض للمرور بين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المتصورة ٣ في الخيال حتى شاهت

٢ المبصر نسخه

٣ المختزنة نسخه

الواهمة ادراكها بتوسط الجويف الاخير بامر تصير الصورة مفتوحة
وتصل الروح الحامل للصور المخيلة بالروح الحامل للقوة الواهمة
بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التي في الخيال
في روح القوة الواهمة الان ذلك لا يثبت فيها ما دام الطريق
مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة
المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة
المخيلة يعرضها على النفس وعنده تقف بادي الصور المحسوسة
وايضا لانا ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني
وهو التخيل وادراك المعاني كلها مستنداليه اما المعاني فلانها ليس لها سواه
من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها اولا ثم يدركها الوهم
وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيها باعتبار آخر واما التخيل فلانه
وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن
هذا النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم يخدمه
القوة المخيلة اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور
فباعتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعاني لان
ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك ﴿ فص ﴾ (كل حس من الحواس
الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته) يعني انه يتأثر من المحسوس
الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك
اما بالتشبيح بشبح هو بهيئة وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها
كما هو الظاهر في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية
ومادة في الحس مثل كيفيته ومادته الخارجية كالحرارة الحاصلة من المجاورة
في اللامسة اذ الاقت البدن اذ عند ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد آخر
من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وظاهر الامر في القوة اللامسة
ما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث الباقية ايضا كذلك
على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحاصل للكيفية
المحسوسة كالطعم والرائحة اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد الوصول
من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي

٢ للقوة
نسخه

(قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اى جعل صورته خليفة عنه باقية فى الحس وان زال نفسه عن المحاذاة او غابت (كالبصر اذا حد حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا) فان من بالغ فى النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ فى النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك خالصا بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اى جعلها بحيث لا ترى شيئا مما يحاذيها من الالوان مثلا لانفعالها فى الانفعال عن ذلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوى باشره) اى صاحبه (طنين) وهو صوت فى الاذن (بقيت مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين بقى صورتهما فيهما مدة (وهذا فى اللمس اظهر) اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة فى القوة اللامسة ان تكون قوية

٢ الانوار نسخه

﴿ فص ﴾ (البصر مرآة يشبح فيها خيال المبصر) وظله (مادام) المبصر (يحاذيه) اى يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المحاذاة (ولم يكن قويا انمحى) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظى ولذا لم يحتاج من اراد البصر فى تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة فى ملتقا عصبتين آتيتين من الدماغ مجوفتين بتقاربان حتى يتلاقيان ويتخاطمان تخاطما صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذى هو فى الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع ٣ النور يدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع حوز ٤ يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله) يعنى ان الهواء الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن متصاكين قارع ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب ٥

٣ بمجموع نسخه

٤ جونية نسخه

٥ ينقلب نسخه

Digitized by Google

من المسافة التى سلكها القارع او القالع الى جبنها و يلزم منه انقياد الهواء المساعد منه للتشكل و التموج الواقعين هناك (فيسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء و تعريف البصر بالمرآة والسمع بالجوبة لا يخلو عن رعاية مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (فى عضو معتدل) هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذى هو الآلة الطبيعية التى يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة فى ذاتها لكيفية ما يؤدى بها ليقع الانفعال عنه فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن جديد لانه لا يكون الا عند زوال شئ وحصول شئ فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخرج عن وجهين احدهما انه لا حظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما يخرج عن القدر الذى لها فلذلك قال فى عضو معتدل (يحس بما يحدث فيه) من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجى من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة (من استحالة) البدن بها وانتقاله اليها (بسبب تلاق مؤثر) فيها كالنار ان كانت الكيفية الحادثة ٢ فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالامتزاج الذى للعناصر كذلك هو ايضا متكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك ٣ التركيب منه ما هو مهلك وكان اللمس حس يبقى به ما يفسد المزاج كذلك هو حس يبقى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بانها قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب وانما رتبت قوة اللمس

٢ الحادثة نسخة

٣ ومنه نسخة

٣ من فساد نسخة

في جميع اجساد البدن دون ان يختص ببعض مخصوص كما هو حال سائر القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع جلده حساسا ليحفظ عليها ولا يتأدى اليه الفساد سريعا وان كان ٢ في جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة السبابة

٢ كانت نسخ

(وكذلك حال الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ تحس بما يحدث فيها من الرائحة بسبب تلاق مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذو الطعم وتتأدى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تحيلي هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيحس به حينئذ بالحسوس بكيفيتها او اما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم فتحوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ﴿ فصل ﴾ (ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء) للنفس الناطقة (وحبائل لاصطياد ما تقتنصه الحس من الصورة) اي لاصطياد ما تحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور او ادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون الكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية هي ٣ مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى الباطنة حسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوى واحدة او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها تلك الافعال فلا يكون حسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان القوى الباطنة حس انها امور متغايرة بالذوات حتى يرد عليه ما ذكر بل اعم من ان تكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن تعيين مجالها يدل على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) وهي التي خيالا

٣ من مبدأ نسخه

Digitized by Google

ومتخيلة ايضا وقد ثبت في تقديم الدماغ في تجويفه الاخير ثلاثة
ابطن للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو
كالخلل من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ويقسم
البطن الاول محلي الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المتخيلة
في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير
وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا يمارس هنالك من الحواس
فيكثر بمصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى
بذلك المحل انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة
اليها (و) القوة المصورة هي (التي تثبت صور المحسوسات) اي
تحفظها (بعد زوالها عن) بهيأته (الحواس) كما في القوة الباصرة
(او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فيزول عن الحس و يبقى فيها)
والمشاهدة الباطنة يدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا
ان بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع
تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة محفوظة في قوة من القوى الجسمانية
لم يمكن مطالعتها و تحيلها اياها وانما يعرض ههنا للحس المشترك
مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك
بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة
و بعده القوة المصورة فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى
الظاهرة من حيث ان الوارد عليها الحس المشترك كالوارد من القوى
الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجيء فذكرها مع تلك القوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان لهما اتصالا وتسلطا على باقي
القوى كما سبق ومن القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي
تدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعاني الجزئية سواء امكن ان تكون
محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي لا يمكن
ان تكون محسوسة مثل العداوة والرداءة الناشرة التي يدركها الشاة
في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من طعام بعينه او بجنسه المعنى الذي
نفرها عن الذئب والمعنى الذي يؤلمها بجنسه وهذه امور يدركها
الحس ظاهرا لكنه لا يمكن ان يدركها الحس لان مدركاته لا تكون

الا صورة موجودة فى الخارج وهى ليس كـذلك فاذن لابد من قوة اخرى هى الوهم والى ماذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة فتشبحت عداوته ورداءته فيه اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك) واما التى امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا السكر فنحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس فى هذا الوقت بل بقوة اخرى هى المسماة بالوهم (و) منهـا قوة (تسمى حافظة) لصيانتها مافيها ومتذكرة سرعة استعدادها لاستثبات الصور والتصور بها مستفيدة ٢ اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوة متخيلة فجعل يستعرض ٣ واحدا واحدا من الصور الموجـودة فى الخيال فاذا عرض له الصورة التى يدرك بها المعنى الذى بطل لاح له المعنى حينئذ كالاح من خارج فاستثبته القوة الحافظة فى نفسها كما كانت (وهى خزانة مايدركه الوهم) من المعانى وحافظة لها (كما ان المصورة خزانة مايدركه الحس) من الصوة وحافظة لها والحكمة فى وجود القوة الحافظـة انها لولم تتحقق لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلولم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضـار والصديق والعدو فلم نعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب (ومنها قوة تسمى مفكرة وهى التى يتسلط على الودايع فى خزانتى المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض) يعنى انها ٤ قد يركب الصورة بالصورة كما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد يركب المعنى بالمعنى كما فى قولك ماله هذه العداوة له هذه البقرة وقد يركب الصورة بالمعنى كما فى قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون (ويفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففى مثل قولك هـذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففى نحو قولك العداوة ليست هى الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففى مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذى جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما فى تخيل انسـان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها

٢ مستعدة نسخة

٣ يستقرض نسخة

٤ انه نسخة

Digitized by Google

كما فى سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها لاختصاص لها بنوع دون نوع و بفرد دون فرد (وانما سمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل) بان يكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذى فى العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم سميت متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها فى المحركات ٢ و يتم بذلك التصرف ادراكه لها

٢ فى المدركات نسخه

﴿ فص ﴾ (الحس) الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن العواشى الغريبة واللواحق المادية (بل) الحس (يدرك) المعانى (مخلطا) اى مختلطا بتلك اللواحق (ولا يستبته) اى الحس لا يحفظ ذلك المعنى (بعد زوال المحسوس) عن المحاذاة والملاقاة بل انسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعانى المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زيدا من حيث انه صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زيدا وليس كذلك (بل ادرك انسان له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك) من المعانى والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون فى الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجرى فى حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس و يمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا للمعانى المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس) لانه لا ينتزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة فى ان يكون الصورة موجودة لها (فلا يدرك الصورة الا فى المادة والامر على ما بق) المادة التى هى

لايدرك المعنى صير قابل خياطا ولكنه يستثبته) اى يحفظه بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط مايدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لايستثبت لصورة قلنا الحس الباطن اذا ادرك شيأ وغاب عنه وصار مخزونا عنده حافظته فاذا رجع الى هذا الشئ حصل له نحو من الادراك الذى كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه اذا ادرك شيئا وغاب عنه لايمكنه ان يدرك هذا الشئ ادراكا حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلايكون للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعانى التى هى مادية والمعانى التى هى غير مادية وان عرض لها ان يكون فى مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما يعقل خير وشر وموافق ومخالف الا بمادة ضالمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لايجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة و متعلقة بصور محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكتوفة بلواحق المادة و بمشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذى هو مأخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور و يبرئها عن المادة تبرئة اشد من تبرئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لايحتاج فى وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود فى الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المتخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل

كواحد من الناس والى ماذكر اشار بقوله (فان الوهم والتخيل ايضا) يعنى القوة التى بها التخيل الذى هو الادراك الباطنى وقد اشرنا الى نفيهما (لايحصران فى الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما فصورته (مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بغواش آخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلازيادة اخرى لم يمكنه ذلك) لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها وهى لاتتجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور ايضا وقدسبق ان الوهم هو القوة التى يدرك من المحسوس مالايحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر التجويف الاوسط بها يدرك المعانى فقط وماسبق بناء عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والالات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صورا كانت اومعانى قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كالآلة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبدأ جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى ﴿ فص ﴾ (الروح الانسانى هى التى يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته متعرضا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانا لانشك فى انا نتصور المعقولات الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فتلك المعقولات حال كونها فى العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية اوتخيل او انقسام اونحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها فى جسم اوجسمانى فتعين

ان يكون فى مجرد هو الروح الانسانى فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التى يصلح لان يقال
على كثيرين معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل اوالقوة
الجسمانية والقوة الجسمانية لاتدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها
للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها للعقل (وذلك) الادراك
(بقوة لها يسمى العقل النظرى) وهى حالة للعقل بها يستفيد العلوم
من المبادى العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالتها وهذه
المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهى كما يرتسم الاشباح فى المرايا ٢
الصقيلة) وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية على صقالتها
واليه اشار بقوله (اذا لم يفسد صقالتها لطبع) وثانيهما ان لايكون
هناك حجاب ولامانع يمنع الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض
بجهة) اى فى جهة من محاذيات (صقالتها) عن التوجه (الى
الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب
والحس والتخيل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا
اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى)
وهو عالم المجردات ذاتا وفعلا (واتصلت باللذة العليا) هى تصورات
حقايقها والتصديقات اليقينية القطعية باحوالها اذ المانع عن
وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها فى تلك العلايق الردية والعوايق
البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بهالان جوهر النفس وحقيقتها
من عالم الملكوت وكونها فى هذا العالم وربطها بالبدن يعارض ٣ هو
استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ماتناسب ويليق استعدادها
الخاص من الكمالات اذ لاتجل ٤ ولاحجاب هناك ﴿ فص ﴾
لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم
اراد ان يبين احوال بعض اصنافها فقال (الروح) القدسية
(لايشغلها) فى اكثر الاوقات (جهة تحته) وهى التعلق بالسفليات
وملابسات الحواس (عن جهة فوقه) وهى الارتباط بالعلويات
والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات

٢ المرآة نسخة

٣ لعارض نسخة

٤ لايخل لاتجلى نسخة

Digitized by Google

الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه لا يشغلها مطلقا في وقت
من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه
يحجبها بجانبيها وقابليها الجهتان ولا يجب بواحد منهما عن
الاخرى وذلك لفرط قوتها في الصفائية والصفاء كما انا نسمع ونرى
في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا للناظر عن الرؤية ولا الرؤية عنه ٢ عنه
بالكلية (وانه لا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن) فان شان اكثر
النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور الخارجة باستعمال الحواس
الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة فانها اذا كانت
تامة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها
الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا تمنع اعمال بعض قواها
عن اعمال الاخرى (وانه قد يتعدى تأثيرها) اى قد يتجاوز تأثير
النفوس النوبة بخصوصيتها (عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه)
ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام وكما يؤثر
في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا
(وتقبل المعقولات من الروح الملكية ٣) فانها تستفيض العلوم كلها
من الفياض بلا واسطة فكر ونظر سواء تمثل لها الملك او لم يتمثل
(وبلا تعليم من الناس) فانه ٤ لما كانت صفاتها بحيث تكمن عليها امانى المبادى
العالية من العلوم والادراكات بلا مداخلة واحد من الناس

﴿ فصل ﴾ (الارواح الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت
عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد وان تلك
القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصير فيها بمعنى استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن
غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلا يبقى حينئذ من الاستبانات
وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله (واذا مالت الى الظاهر
غابت عن الباطن واذا ركبت) من بين الحس الظاهر (الى مشعر)
هو جنس آخر منه ركونا تاما (غابت عن الآخر) المركون عنه وضعف
اعمالها اياه (واذا احتجبت ٥) من الحس (الباطن الى قوة) منه (غابت)
عن قوة (اخرى فلذلك) اى فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة

٢ ثمنها نسخه

٣ الملائكة نسخه

٤ فانها نسخه

٥ اجتحبت نسخه

على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) اى ادراك القوة الباصرة (يخجل) اى يغض ٢ (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة) يعنى ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذى هو الترتيب المخصوص لاستعلام ما ليس بمعلوم (يصد عن الذكر) الذى هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللسانى (وكذلك التذكر يصرف) النفس (عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان) ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى ❊ فص ❊ (فى الحد المشترك) وهو التجويف الاول من البطون الاول من البطون الثلثة للدماغ واشتراكه (بين الباطن والظاهر) اما الاول فهو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذى هو الظاهر وينتهى اليه الاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة عليه من الداخل الذى هو الباطن واما الثانى فلانه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل للحس المشترك الذى هو القوة الباطنة وفى بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر وهو ظاهر (قوة هى مجمع تأدية الحواس) اى مجمع الصور المتأدية من طرق الحواس فان الروح المصبوب فى الدماغ كرأس عين ينشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمسة والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض وبغير ذلك صورا لا تحقق لها فى الخارج ولا يحسها الحاضرون فى مجالسهم ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق يدل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك وقد علمت انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك

٢ نقص نسخه

المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل اولم يعرض لها عارضة ادرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطا لادراك الحس المشترك (وعندها يرتسم صور المتحرك بالعجلة) كالشعلة الجوالة وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها ان الموجود فى الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فيراها كخط مستقيم اومستدير ورؤية النقطة كالخط لاشك انها لاتصال ارتسامها فى حس بان يكون صورتها مرتسمة فى ذلك الحس حالة وقوعها فى حد من حدود المسافة ثم يزول عن ذلك الحد ووقع فى حد آخر قبل ان يتمحى صورتها عن ذلك الحس فادراكها كائنة فى الحد الذى كان فيه وكائنة فى الحد الذى صار اليه فاتصلت صورتها كانت فى هذا الحد بصورتها كائنة فى حد آخر فيراها امتدادا مستقيما اومستديرا واتصال تلك الارتسامات ليس فى حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام فى البصر فتعين ان يكون فى قوة اخرى وهى الحس المشترك وفيه نظر اذ لانم ان ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم فى الحس المشترك بعينه ولابد لابطال هذا من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها) فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققا وهو كون النقطة متحركة مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدة الى التخيل

Digitized by Google

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوة ايضا مكان ومحل) لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك) المشاهد (بالحقيقة هو مايتصور) ويحصل صورته (فيها) كما بينا آنفا (سواء ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة (اوصدر اليها من داخل) من طريق الحس الباطن (فالمتصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل (فان امتهنها الحس الظاهر) تفصيل وبيان لورود الصور عليها من الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها واشغلها بورود مدركاتها عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العالية اذا كانت الى امر غائب عن الآخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس القوة المخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي يضعف و يشغل النفس عن الفكر (تمكن منها) اى من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو القوة المخيلة بمعونة الخيال اوالخيال نفسه لانه لاشك ان الصور الباطنة مخزونة ومحفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال اومن القوة المخيلة بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المخيلة بالتحليل والتركيب لايكون الا الصور المختزنة في الخيال (الذي لايهدأ) اى لايسكن عن فعله الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر اوشيء من التشكلات السماوية اوغيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها فيقوى و يقبل على المصورة ويستعملها اوالمصورة بنفسها تتوجه اليها (فيستثبت) اى الباطن (فيها) اى في القوة التي هي الحس المشترك (مثل مايحصل في الباطن) وهو الصور التي كانت مختزنة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا) فيرى كانها موجودة خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب) عطف على جملة تمكن منها الباطن جزؤها (جدا) اى قوى و بالغ في شغله (فاشتدت حركة الباطن

Digitized by Google

اشتدادا) والجذب نحوه انجذابا قويا (يستولى) تلك الحركة التى هى كناية عن الانجذاب (سلطانه) اى بسلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لا يخ من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اى يزيل شدة الحركة وقوتها (٢ ويغشاه عليه) اى يكسر سورته واما ان يعجز عنه اى عن التعديل (فيغرب) العقل ويغيب (عن جواره) وتخليته بطبعه (فان العقل من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها) اى حالة بها يجعل الصور مرتسمة فى هذه المرآة التى هى الحس المشترك (فيصور فيها الصوره المتخيله فيصير مشاهدة) محسوسة (كما يعرض) هذه الحالة (لمن يغلب فى باطنه استشعار امر وعكس خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا) وهذه تكون فى اليقظة (وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر) يعنى ان القوة المتخيلة قد تكون فى بعض الناس شديدة جدا غالبة بحيث لا يستولى عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفوسهم ايضا قوة فيكون لذلك البعض فى اليقظة ما يكون لغيره فى النوم (فلاح فيه) اى فى الباطن وهو الحس المشترك (شئ من ادراك الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية (فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغيبوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشئ بحاله وقد يتخيل لهم مثاله كالذى يتخيل للنائم مثال ما يراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون انهم ادركوه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة بحفظ وتلى فهذه الحالات لائحة عليهم فى اليقظة (كما يلوح فى النوم عند هدأة الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها) بان يستثبت النفس صورة ما رأته حتى الاستثبات وتمكنت فى الحافظة تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى الاصل اذ لم يحقق الفرع ح واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت

٢ ويغشاه نسخه

الاعلى كليات والفائض على النفس جزئياتها الكلى كالكلى
وما يفيض عن النفس من خيالات الموهوم على القوة الباطنة جزئى
وهو قياسه يكون المشاهد في حالة النوم ولا بد ان يكون في البقظة كما
اشبه بالحس والرؤيا التى لا تحتاج الى التعبير هى ما كان الكلى
الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصرا في احد المدارج
الجزئى الحاصل في الخيالى المشترك فالفائض على النفس كالشخص
الانسانى الفاضل المسمى الاخ الموطن في بلدة كذا الحاكم يوم كذا
وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على
الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون منفصلا قال الشيخ
في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت لها فيها لا محالة يكون
مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها
عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منظم فحفظه واحضاره
يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منظما بعبارة مسموعة ويختص في هذا
القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصورة
الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورته
الكلية على النفس فانه قد يجوز ان يكون الفائض على النفس من
المبادى العالية امرا لها مناسبة مخصوصة تميزها عن الضدية والمباينة
وغيرهما من النسب فيحتاج الى تخيلها كما في محاكاة القوة الباطنة
لما فاض على النفس فانها انما تحاكى عليها متى كان موجودا في
الملكوت وضبطت القوة الحافظة والموهمة بحالها وقد لا يحتاج عليها فانها
عسى وجودها وظاهر انها على تلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن
في هذا شئ وهو ان صور البلاد التى كنت قد حصلت في النفس احيانا
تنزل في القوة الخيالية فتمزج بالواحق ما ليس منها كما يتصور ذلك
حيث قال فيكون الملك والوحى تأدى الى قوام المدن كذا فان ورد هذا
ولا شك ان هذه الصور من جملة الملكوت الاعلى وقد ضبطها
الحافظة مع انها تحتاج الى تميز وقد انتقلت الى القوة المخيلة
بحكم كلتها المشبهة عن الحق تفقه الى الهول بحالها كما ان النفس

٢ الوحى
نسخه

لم تستثبته على ما ينبغي والقوة المخيلة يواري كل مفرد من المرئي بخيال مفرد اومركب وكل مركب من المرئي بخيال مفرد اومركب فلا يزال يحاكي اعني هناك محاكاة مخصوصة وينتقل منها الى مثلها اوضدها اوشيء آخر ينا سبها ادنى مناسبة لاسباب لا يشعر ماهي وكيف هي وكان استثبات النفس في ذاتها لما يراها اضعف من استثبات المصورة والمذكر لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ماراه النفس ويثبت فيها ماحوكي به (فلم يحتاج الى التعبير) الذي هو استخراج الفرع من الاصل وتقديري الانسان تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقلت القوة المخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا لم يبق الشغل به بحاله فاخذت القوة المخيلة محاكية بعكس ماحاكت (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع) الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشاؤه فتفسير التعبير به لا يخلو من مسامحة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من صورة ماراه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في النفس الملائكة السماوية من جهة وسيتضح لك الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما لانغمارها في الاجسام اولتدنسها بالامور الجاذبة الى الحيثية السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الاشغال حصل لها مطالعة ما فيكون اولى ما يستثبته ما يتصل بذلك الانسان او يدور بمراوبلده وباقليمه فلذلك اكثر الاحلام التي يذكر يختص بالانسان الذي تسلم بها وبمن بليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او بحيث يجب ان يشتغل بها فان

القوة المخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يفيض على النفس من
الملكوت بل اكثيرا يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة اموره هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب
اليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون عما تركب من
قوى الامتزاج الروح التي يعطيها القوة المصورة والمخيلة فانها اول
شيء انما يحكيها و يشتغل بها وقد يحكي ايضا الاما يكون في البدن
واعراضا فيه مثل ما يكون عند ما يتحرك القوة الدافعة الى المشي الى
الدفع فان المخيلة ح يحاكي صورا من شأن النفس ان يعمل اليها
مجامعة لومن كان به جوع يحكي له مأكولات ومن كان به عطاشة الى
دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن
او يبرد سبب حر او برد حكي له ان ذلك العضو منه يوضع في نار
او ماء بارد واما الارادية فان يكون ٢ في همة النفس وقت اليقظة
شيء يصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نام اخذت المخيلة يحكي
ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر
التي تكون في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من
تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها وخاصيات
نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء
من عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر ويتأول فهو ما لم
ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج وان له
دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير
والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج الوفكر
ولذلك ايضا انما يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في اول وقت
السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح
تكون قد ٣ جزأت القوة المخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير
مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل ممكنة منهما
فما جرى ان تحس خدمتها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا محالة
فيما يرد عليها من ذلك ان ترتسم صورته في هذه القوى ارتسامها

٢ الهمة للنفس
نسخه

٣ قد بدأت
واذا كانت
نسخه

Digitized by Google

صالحا اما بحسب نفسها او محاكيا لها ويجب ان يعلم ان اصح الناس تخيلا اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل سريعة فانه يترك سريعا فكلاهما لا يقبل ولا يحفظ والحار المزاج مشوش الحركات والبارد المزاج بليد والصحيح من اعتدل الصدق فان محاكاة الكذب والافكار الفاسدة لان يجعل لمخيال ردئ الحركات غير مطاوع لمديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فقد حسا جدد

(فصل) (ليس كل ما هو محسوس من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون المعقول معقولا الا اذا تجرد عن المواد الحسية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجريده عنها كما لا يخفى (ولا من حيث هو معقول) من حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشئ محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (لا يقال ان بصر الحاسر بالمرآة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للوازمه غريبة) لانه قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات في الحس المشترك والانتقاش انما يحصل في المادي فلا يحصل عند حصول صور ونحوها في القوى الباطنة ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ان القوى الجسمانية لا تدرك الا جزئيا اصلا بل مدركاتها لا يزال مخلوطة بالغواشي الغريبة من العوارض المادية او نقول ان ما حصل المبصرات من المحسوسات ليحصل بذواتها فيجب الا تزال فاقدة للحرارة مثلا لتحصل بوجودها المعنى عندها ولا شك ان من الممتنع ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون نارا وبارد اجتماع الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا وبالجملة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا الحال باقي الكيفيات المحسوسة والمحال المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها لكن عندها الا ان هذه الصورة منضمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها الحس ويميز بينها كما اذا ابصر نارا بعينها فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع

كالعينين فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة الا في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس وبدنها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها واوسلما انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر آخر خارجي وكان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حلت في عين انقسام محلها ففير معلوم مع ان العلم ليس بحلول اذ ليس كحلول الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية يفارقها الخارجية في انها محسوسة ومتمايزة ومتمتعة الحلول في مادة هي اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس (ولئن يسلم الادراك العقلي بالآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتفرد في منقسم) تقريره انا ندرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتفرد في منقسم هو الة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي بالآلة الجسمانية وفيه نظر لانا لو سلمنا ان الصورة الادراكية بالحالة في الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فلم لا يكون جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات كذلك ولم لا يجوز انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشئ عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات

بالفعول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (او يجتمعان في وهم)

لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا يدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وهذا ليس كذلك (لانه من حيز) عالم (الامر) والظاهر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع ﴿ فص ﴾

(الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لايخ عنها واثنيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات حقايق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب بحقيقته كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور المحال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المشابهة بالموجود كالخلاء وشريك الباري تعالى فان الخلاء يتصور بانه لا اجسام كالمحال وشريك الباري يتصور بان شيئا له صفات صفات الباري واما ان يكون مركبا قبل ان يتصور انسان فاقد صفة واحدة من الاجزاء التي هما غير محال ثم يتصور بين ذينك الجزئين تاليف صحيح على قياس التاليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة بالذوات وذلك انما ليف من جهة ما هو تاليف يتصور فينبغي ان التاليف من جهة ما هو تاليف من جهة ما يوجد فيه يتصوره هذا التاليف الذي هو محال ليس من حيث هو محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ما هو ممكن بقي ان يقال نسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل فيما هو من عالم الامر انما يتم من كان يكون مدركا ستة او بالقياس اليه لا يتطرق الوهم ويحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك

من المعلومات والحكم على اشئ بدون تصوره محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض اوسلوب اواضافات وليس شئ منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (وماهو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات (فهو يحجب عن الحس والعقل) لمابينا (وليس حجابه غير انكشافه) الذى هو ظهوره اما بالذات اوبالآيات والمظاهر التى لاتعد ولا تحصى فان قيل قد ورد فى بعض الروايات عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة وفى بعضها سبعمائة وفى بعضها سبعين الفا مع ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة بذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا فى انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا فى النور وهو الظهور وتقيده بالنسب والاضافات ولانهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره فى مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلى لذاته تعالى من ذاته (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوءها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احتجبت حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو التفتت يسيرا) اى التفاتا قليلا ضعيفا (لاستعلنت) استعلانا كثيرا وظهرت ظهورا قويا ﴿ فص ﴾ (لذات الاحدية لاسبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية السبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لاسبيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها فى قوة مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن

Digitized by Google

ان يدرك كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهدون)
ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتعرية والاتحاد والحلول
اعاذنا الله تعالى واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يجعلهم لنا في نظرائهم
(فص) (الملائكة) التي هي العباد في المفارقة (فوانت حقيقة غير مقيدة
الى شيء اصلا (وهنا ذوقت به حسبما تقتضيه الى الناس قاطبة وانتهاها الحقيقة
فاعلم ايدك (مطلقا بخلاف ذواتهم) المطلقة الى الناس كلهم من حيث انها
مضافة الى الحق متعالى الوجود عن وجود الممكن والموجود الذي المشاهدة
ولا شك ان انها ملابسة (واتحاد بالاجسام) في الجملة فلا تتوهم ما ليقة
مخصوصة من القوة المتصرفة التي هي الفحوص الواسطة المجردة (الروح
الانساني المعلقة بسيئة) المتعلقة عن الحجاب والصدورات
الشعبية بمقتضى الاستعدادات نحو العلوم والاداء اذا كانت قوة من استعدادات اشخاص
الناس بقبول بالخصوص شأن الاتحاد المفارق والاتصال بذلك الجناب متفاوت
شيئة ولخصوصياتهم من توسطهم ذلك الاتحاد تارة بغير واسطة بحيث
في اليقظة يصلهم الفعال وتارة يتصل فيه الخلوم الى ملوقة فكر نحو تعليم
وتارة كمون بكاشفة قد يحصل لجميع العلوم وضابطته تجرد قوة عقلية بحيث في
شيائها حصولات عقلية فيكون بكاشفة قاعدة لكل شيء حاضر يلتفت نفسه واهذه
القوة هي اعلى مراتب القوة العقلية الانسانية التي قوتها بسيولة (واذا تخاطبنا)
تارة الى ربكم الاخرة وتارة لا ينتهي بنا الحديث الى الباطن والظاهر
الى فوق) وترك التفصيل المختص بهذا المتوافق الى البحث عن ذلك في تحفة
ما يخص بعض ما يعلق النفس النبيطة القدسية فيجب اكرام المتخيلة بانها
(المتمثل بها لنا الاشكال المصورة بجلب وامثالها) الروح الانساني بتقلبه بحسب
ما يحصل ذلك الحالات بهذه الصور كما قيل (قيل كيف يتمثل الملك الذي
هو مجرد بالجواهر المصورة الخ) الجواب وصفة تبع تنزهه عن الاجسام
الجلوس ساوتقلبه بصوره كما تتجلى الشمس للابصار مع انها ليست بجسم
متخيلة حتى يلزم ان تجسد الله (ان شاء الله بصوره) تلك الصورة المتخيلة الله
يقتضي هذا المعنى النفخ في نفسه الموحى الملك ان ملك الجسم الذي في اليقظة
آلة الكلية من المجاز قد يطلق عليها الآلة ويعلم ذلك من قوله عليه السلام

٢ لوجوب في نسخه

من يراني في المنام فقد رآني اي رآى صورة سيدنا الانبياء ادمى بها المعنى
الذي في نفسي للمخاطبة الملك الذي يكلمني وبكلامي وانما اصور المجرد
بصورة خيالية (فيرى نفسه كالطير طوعا له) اي طوعا لي حالة وهيئة
ليكون الملك عليها في اخذه (وسمع كلاما بعد ما هو وحي) يلقى في نفسه
بالواسطة والوحي اما ان يكون مع انحاد الموحى بالموحى اليه او يكون
لا مع الاتحاد بل التعدد الا انه اما ان يكون مع ظهور الموحى به او لا مع
الظهور فهذه طرق ثلاثة موكلة الى المعارف الاكتسبية لا من طريق
الكسب الاولى وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة
كما ينبغي فيجب عليه من غير ان يظهر الموحى به عنده وهذا اضعف انحاء
الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان
ولي وان لم يكن معهما كان عابدا الثانية وحي المكاشفة وهو المعارف
الانحائية التي يتكون مع ظهور الموحى ثم انحاء المكاشفة فمنها ما يخاطب
وانحاء النطق فمن الانحاء الصحيح كان يتمثل الموحى اليه كلاما مكتوبا
مقروءا في عالم الغيب اما في اليقين النوم او اليقظة او في يقظته كما
يقرأها او يسمعه منها المعارف وهذا النحو من الوحي لخليل الخلطة كثير
الفائدة عظيم المرتبة وعليها ما يتمثل له صوت كجبة صلبي او صوت حزين
او اضطراب مخصوص محاكية لما يتمثل له الهامات المعارف والخواطر في هذا
القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون الصريح منه قليلا والتحامات طرق قسمين
هما بترو عيان اما الهيامي فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما مع تفاوت ما فهموا
ولا يشاهد احدا يتكلم وان احوال نبينا عليه السلام في مبادئ الوحي كان على
هذا الوجه واما العياني فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة
الانسان كما ري نبينا عليه السلام جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي
وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما كان
راه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانحاء الغالب
يكون الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التأويل
الثالثة وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحي بالموحى اليه اتصالا عقليا
روحانيا يتقوى به الموحى اليه فينور بنوره ويتروح بروحه ويصير سلطانا

٢ غيبية
فيضية
نسخه

عليه بانه به يجنوده فيأخذ به ويسمع سمعه به ويبصر ببصره به ويتطق لسانه به والكلام وان كان يجرى على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احببته فاذا احببت فكنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول علي رضي الله عنه ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية (و) نفسيره (الوحي) بانه (لوح) اي اشراق (من مراة الملك) اى من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها (الروح الانساني بلا واسطة) يتناول اقتسامه الالهة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن المتأملة في حقيقته وجدته عن المخصوص صيانة وجدته شيئا به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من تصدى للاعلام والاقاضة بباطن من تصدى للاستعلام والاستفاضة كما شار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله) في ان يحصل كل واحد منهما ما يحصل للآخر من ٢ النفوس العملية (فاذا عبر المخاطب) المفيد (عن معنى باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه من الخزائن المشتركة فيحصاة مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين) اى رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد (فتكلم بالصوت او كتب او اشار وان كان المخاطب) المفيد (روحا لا حجاب بينه وبين الروح) المستفيد ولا يحتاج هناك (اطلع عليه) اى ظهر على الروح المستفيد (اطلاع الشمس) من ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها في باطنه فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح (فانتقش منه) وتمثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شانه ان يشبح ٣ الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سبق بيانه لاعلى انه يشتغل في نفسه من التعقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس بتجرد بعد القوة المخيلة لا يقتضي

٢ النقوش العلمية نسخه

٣ ان يسبح نسخه

عليها مكفوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا
بعد النفس الباطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنقش
(في القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فيشاهد) مثل مشاهدتها
الوارد عليها من خارج (فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه)
متعلق بالموحى اليه اى الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحى اتصالا عظيما
(و يتلقى) الموحى اليه (بوجه) الذى هو الامر (الكلى بباطنه ثم يتمثل
للملك صورة محسوسة) حاصلة في القوة المتخيلة (و لكلامه اصوات
مسموعة) متخيلة (فيكون الملك والوحى يتأدى كل منهما الى قواه المدركة
من وجهين) كما مر لكن الحاصل في العقل يكون امرا واحدا بتبسيط
والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل و يحتمل ان يقال
انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الباطقة والعقول الفعالة على نوع
بها تفيض ابتداء على القوة المخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض
على النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتأدى الملك والوحى الى قواه المدركة
من وجه واحد (و يعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحى اليه
شبه الغشى ثم رى الموحى اليه و يشاهد) كما روى عن النبى عليه السلام
انه كان اذا نزل الوحى عليه كرب لذلك وتربد وجهه فما اتلى ٢٠
فنظر رفع رأسه يعنى ان هيئة الخطاب وبهجة وحى ذى الجلال اخذت
مجامع قلبه وثقل القول الذى لموحى اليه ادهشه عن العلم به قال الله
تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا قال كشف عنه هذه الحالة وجد القول
المنزل بينا لحلق فى الروح واقعا موقع المسموع والموحى اما ان يكون بحيث
يرد للموحى اليه من الاطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبى
عليه السلام حيث قال احيانا يأتينى يعنى الوحى مثل صلصلة الجرس
وهو اشده على فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد
فيه الملك الى اوضاع البشر فيشاهد كما اشار اليه الصفة عليه السلام
حيث قال احيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فيعلم من هذا ان فى بعض
اوقات الوحى يعرض للموحى اليه لا فى جميعها (فصل)
لما سبق ذكر القلم واللوح صرحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس

٢ علية
نسخة

معناها المتبادر الى الافهام فاذلك نفاه و بين ماهو المراد منها فقال (لاتظن ان القلم آلة جمادية او اللوح بسيط او الكتابة نقش مرقوم) لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه والصادر الاول عند الحكماء لايمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية ولاشك ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لايمكن ان يكون معناه المتبادر منه بل لايمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما (بل القلم ملك روحانى) هو العقل (واللوح ملك روحانى) مجرد هو النفس (والكتابة تصوير الحقايق) مفصلة فى ذات النفس وهذه هى الكتابة المعقولة كما ان الكتابة المحسوسة ايضا هى تصوير النقوش فى اللوح مثلا (فالقلم يتلقى ماقى الامر) اى ماقى علمه تعالى و يحتمل ان يقال معناه ان القلم يتلقى ماقى الامر اى ماقى نفس الشئ (من المعانى) واحواله المختصة به اما بطريقة الاشراق من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها (ويستودعه اللوح) اى يطلب الروح بالقابلية الذاتية ان يودع و يختزن عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة الروحانية) اى بتصوير القلم اياه فيه و يحتمل ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعنى ان القلم يودع ماقى الامر فى اللوح بالكتابة الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان فى اللوح تفصيلا اذ الكتابة لايتصور الا عند الترتيب والتفصيل (فينبعث القضاء) الذى هو عبارة عن العلم بوجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع (من القلم) لان القلم الذى هو العقل الاول اول عالم العقول و بتوسطه وانتقاشه بصور الحقايق وكلاتها على وجه الاجمال صار باقى العقول متحققا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التى هى القضاء بسبب القلم فجعله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال (و) ينبعث (التقدير من اللوح) وفى بعض النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود

العلمى الى الوجود العينى باسبابها وشرائطها على الوجه الذى تقرر
فى القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل فى المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق
فى العين ثانيا كما سنشير اليه وكان ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل
وجودها فى اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها فى العقول والواجب
فى مرتبة واحدة هى الاجمال الصرف واذا حصلت فى اللوح صارت
مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند الاشاعرة
عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها
المخصوصة (لما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم
الواجبى البسيط لان الامور التى كانت حاصلة فى علمه تعالى هى
بعينها حاصلة فى العقول على الوجه الذى حصل فيه (والتقدير
يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزل فى المراتب
(بقدر) اى بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء (معلوم) بعلمه الحق
انه هو الاصلح فى نظام الكل (وفيها) اى فى تلك المرتبة التى هى
التقدير ٢ (يسح) المقدر وينقل (من الاجمال الى الملائكة التى فى السموات)
وهى نفوسها ليصير مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة التى
فى الارضين) وهى النفوس الكاملة الانسانية وهذا آخر تنزلاته العلمية
(ثم يحصل المقدر فى الوجود) فان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم
الصغير الذى هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله
لروحه فى غاية الاجمال كأنه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال
على وجه الكلية وحصوله جزئيا فى قوته الخيالية ووجوده فى الخارج
عند ارادة اظهاره كذلك لما يحدث فى العالم الكبير من الحوادث
مراتب مرتبة القضاء الذى هو ٣ مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذى
هو مرتبة التفصيل كلية فى نفوس الفلكية المجردة وجزئية فى نفوسها
المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجوده ٤ فى النفس ﴿فص﴾
(السبب اذا لم يكن ٥ سببا ثم صار سببا فالمسبب ٦ صار سببا) لانه لو لم يكن
كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة
لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والالم يصر

٢ القدر نسخة

٣ علم الاجمال نسخه

٤ العين نسخه

٥ مسببا نسخة

٦ فيسبب نسخه

سبب فاقط فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب آخر وهكذا
(حتى ينتهي الى مبدأ يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها)
فان قيل يجوز ان يكون انتفاء سببيته لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم
صار سببا ويجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي
الى مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم
عدما سابقا والا يلزم ان لا يكون سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا
فيكون العدم الطارى علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يقدم فتحقق مدخلية
الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى سبب الاسباب لا يقال كيف يجوز
ان ينتهي الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا
اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة
عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث
الى غير النهاية قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احداهما طولية
وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء
الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعا
حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب و يرتقي الى مسبب الاسباب) فان قيل
اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة
عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض
ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض
من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اى يجوز ان يقتضي ذلك
البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود
في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو المقتضي للعلة التامة القديمة
فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فتحقق الحوادث
وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام
حتى يخلص عن مضايق الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدأ
فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده
النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون
باختياره السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا فرع لاعتقاد آخر ونقل

Digitized by Google

الكلام اليه و يتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التى ليست باختياره (و يستند تلك الاسباب الى الترتيب) السذى فى حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدير) اى الترتيب الخارجى يتوقف على التنزل فى مراتب العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذى هو ذلك التنزيل المخصوص فى المراتب (يستند الى القضاء) الذى هو اجمال العلم فى عالم العقول لان التنزل لايكون الامنه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذى هو العلم البسيط الواجبى لان العلم الذى هو محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شئ مقدر) قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلق كل شئ بمقدار يقتضيه الاستحقاق الذاتى للاعيان والصور الحاصلة فى علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ فى تعليقاته المعدوم على الاطلاق لاقوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر

﴿ فص ﴾ لما بين اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو رأى اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون ان لامدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة عن العباد و يثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال (فان ظن ظان انه يفعل ما يريد و يختار مايشاء) اى يفعل الانسان ماتعلق ارادته من غير استناد الى امر اخر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره) وهو تعلق ارادته به (و)٢ قيل (هل هو حادث فيه بعد مالم يكن اوغير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة انه لم يكن فى بعض من هذا الزمان (و يلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لاينفك عنه)

٢ قل نسخه

Digitized by Google

اى لايقدر على انفكاكه عنه وهو بط اذكل من اراد شيئا واختاره يمكن
ان لايريده (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض
انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلى فيه ان هذا لايدل على انه غير صادر
عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفى الخاص لايستلزم نفى العام
لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لايكون فعله اختياريا
صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب فح يجوز ان يرجع ضمير غيره
الى الاختيار فيصح الملازمة لكن فى بطلان الازم تأمل (وان كان
حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه)
لان المفروض ان معلوله حادث (ومحدث احدثه) وذلك الحادث
الذى به يصير الانسان فاعلا اما اختيار آخر صادر عنه او غيره فان كان الاول
ننقل الكلام الى ذلك ويتسلسل واليه اشار بقوله (فاما ان يكون
ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو
خلاف الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لاباختيار) وهو
لايمكن ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض
خلافه (فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك
الاختيار حاصل له بوصله الى فعله (وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه
التى ليست باختياره) وتلك الاسباب لايذهب الى غير النهاية
(فينتهى الى الاختيار الازلى) وهو علمه القديم (الذى اوجب ترتيب
الكل فى الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته
لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق
شئ اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف العلة
التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك لواحد نقول
انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد آخر مثلا منهما لما ذكرنا وهكذا
حتى ينتظم سلسلة الموجودات بامرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء علما
سابقا على صدورها منه بكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها

وهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبعي او ارادي وكل فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبعيا فتعين ان يكون ارادیا فاذن يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة الازلية والاختيار الازلي اما بابتداء او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى ذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراده فالمعلوم من حيث انه معلوم له مراد له ويكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات على وجودات الممكنات وعلى الترتب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى يوجب ترتب الكل على ما هو عليه اذ الترتب الذي عليه الكل ترتب خارجي وهو فرع وتابع للترتب العلمي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس) بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فتبين من هذا) وظهر مما تقدم (ان كل كائن) حادث من خير وشر يستند الى الاسباب المنتهية الى الارادة الازلية (الخ ﴿ فص ﴾ لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشعرية ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق والنزاع للفريقين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا شبهة في امتناع ان تنطبع صورة المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فوق الاولين يسمى الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب اهل الحق فقال (كل ما لك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا بصر) اي لا يدرك ولا احاط

٢ بعض المتكلمين نسخه

Digitized by Google

(بحاسة) كما لا يخفى (اما الشئ الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذى حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وماذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان اردانا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخرج عن تحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم آنفا فلا يفيده (فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخرج عنهما فاذا انتفى الغيوبة تعين الحضور (فادراك المشاهد هو المشاهد اما بمباشرة وملاقاة) كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة اى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك اللمسى من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة) وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تأمل لان الرؤية كما حصلنا ماهيتها يلزمها ان يكون من غير مباشرة

Digitized by Google

وملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال
اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم (والحق الاول
لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال) كما سبق (فيجوز على ذاته مشاهدة
كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنما عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلى
(كان بلا مباشرة ولا ملاسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف
على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى
يدرك بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند الابصار المسمى
بالرؤية فممنوع وماذكر فى بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التى هى ايصال
الشخص بشرته الى بشرة الآخر فى حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة
تعالى عنها الكل ملموسا اومذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق
الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها
بما هو مسلم عند الخصم فقال (و اذا كان فى قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا
الادراك فى عضو البصر) اى اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل العضو
البصرى (الذى يكون بعد البعث) بحيثية يحصل له الادراك بلا مباشرة
وملاقاة ففى قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية
المتعلقة بذاته تعالى فى العبد من غير ٢ تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا ابعد
من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير
تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يشركون تفسير قوله)
يعنى ان الكلام الذى يأتى عقيبه اشرح لقوله (فلا بأس له فهو صراح
فهو ظاهر) وهو قوله (كل شئ يخفى) فخفاؤه (اما لسقوط حاله) ومرتبته
(فى الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون
لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه من وجوده
قويا) وفرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا زعقته)
اى نظرت اليها (٣ انت حسيرا) اى عجزت عن ادراكها (وخفى شكله عليها
كثيرا) ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقا
لادراك او تصلح له ولكن تعجز القوى المدركة عن الاتيان بادراك ما بيانه

٢ شبيه ولا تكييف نسخه

٣ ابت نسخه

Digitized by Google

ان يتعلق بها (واما ان تكون) خفاؤه (ستراً) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ماوراءه واما عرضي وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط لمثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهي) اى تلك الحقيقة (حقيه فيها) اى في تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة ٢ حقيقة هو العارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذته كالحل فيكون الحقيقة حقية في المحل والعوارض لا في العوارض فقط والستر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزأ معينا ان يكون مباينا (وكذلك) الحال (لستر الامور المخصوصة) في كونها محفوفة بمحالها وامور حالة فيها (فالعفر يحتاج الى قشره) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى يخلص) عن هذه الموانع (واذا حصر له الخلاص منها (وصل الى حاق كنهها) الملاصق مثل الثوب الابيض وهو في حكم المباين) بل هو مباين ﴿ فص ﴾ (الملاصق والمباين يخفيان ويجعلان الشيء مخفيا لتوقيفهما الادراك) وجعلهما اياه موقوفا (عندهما لانهما اقرب الى المدرك) فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما لمحجوبيته بهما ﴿ فص ﴾ (الموضوع يخفي الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته) اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع (من اللواحق الغريبة) لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله (كالنطفة التي يكتسي صورة الانسانية فاذا كانت كثيرة ٣ معتدلة) لاعمال كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة) ذا بكر وصبر جثتها عظيمة والاحتمال يتناسب الاعضاء وكيفياتها فيصير به حسن الصورة (وان كانت بالعسة قليلة كان الشخص لتكون

٢ للحقيقة نسخه

٣ كثيرة نسخه

منتهيا الضد) اى يكون صغير الحجم قبيح الصورة لاستفاذ اسباب العظم والحسن (وكذلك يتبع طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاق حقيقة النطفة (احوال غريبة مختلفة) كما يشاهد من الاختلافات التى من انواع الحيوانات ﴿ فص ﴾ (القرب) نوعان صورى وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكمال غاية القرب المكانى هو اتصال احد الجسمين بالاخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوى وهو اتصال احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال (والحق غير مكانى) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم بذاته ح لا يجوز ان لا ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات فوقه غير تحته وكذلك يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فلا يتصور فيه قرب ولا بعد مكانى (والمعنوى اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان (الاول الحق لا يناسب شيئا) بوجه من الوجوه (فى الماهية) اذ لا ماهية له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة فى الماهية (فليس لشئ اليه نسبة اقرب وبعد فى الماهية) فتعين ان يكون من جانب الوجود (واتصال الوجود لا يقتضى) فى الواقع (قربا قرب) واشد (من قربه تعالى) بالاشياء يعنى ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضى فى الوجود ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وليف لا يكون كذلك وهو مبدأ كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذته تعالى لاتصال معنوى وارتباط ذاتى بتلك الوجودات الموجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست تحصل لها اتصال بالوجودات وقرب منها (وان فعل بواسطة

٢ الوجودات نسخه

فللواسطة واسطة) وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث هي غير مرتبطة لشئ بل من حيث انها متحققة وتلك الحيثية يكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة) اذ الواسطة يصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فانها انما يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولاشك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه من الكوة بل لانسبة بينهما في القرب كما يخفى فلاقرب اشد من قربه تعالى بالوجودات واذا تمهد ماقررناه (فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق اومباين) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير في المكانيات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (وقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه (وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فغايته ليس في ذاته) لايلزم من تنزهه عما ذكر ان لايكون به لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية ساترة اياه الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتف اذ ليس في الخارج الا ذات ٢ يجب ان ينزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما من حيث اضافتها الى شئ والقول بكونها ساترة له في غاية الاستبعاد تأمل ﴿ فص ﴾ (لاوجود اكمل من وجوده) لانه مما فوق التمام كما مر ولاشئ من الوجودات كذلك فيكون اكمل منها (فلا ٣ خفاء به من) جهة (بعض الوجود فهو في ذاته ظهور) اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتف بالكلية كما بينه (واشدة ظهوره باطن) وكيف لايكون كذلك والحال (انه يظهر كل ظاهر كالشمس) فانها (يظهر كل شئ) على الابصار (ويستبطن عنها لاعن خفاء) بل لعجزها عن ادراكها (تفسير الفصي الذي بعده لاكثرة في هويته ذات الحق) لان الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي (ولااختلاط له بالاشياء) لابالمحايثة ولا بالحالية كما سبق (بل تفرد) في ذاته (بلاغواش) غريبة وعوارض لاخارجية (ومن هناك) اي ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهر بنه وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها

٢ بحث نسخه

٣ خفاء من نسخه

معلولة للذات ورتبة المعلولية التأخر (و) بعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته ولاشك فى ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التى بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شئ آخر ٢ وكل شئ اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة صادرة (من ذاته) المجردة (من حيث وحدتها) اى من حيث انها لم يكن معها شئ (فهى من حيث ظاهريتها) التى هى عين ذاته يعنى ان ذاته من حيث (هى ظاهرة وهى بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذى هو عين ذاته (يظهر كل شئ فيظهر مرة اخرى لكل شئ بكل شئ) اذما من شئ من الاشياء الاوهو يدل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل ففى كل شئ له آية دليل تدل على انه واحد (وهو ظهور بالايات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى (وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التى هى الايات واما من قبل من ظهر ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التى هى الوحدة) وهى علمه بذاته الذى هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ لظاهريته الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها فى العين ووجودها فى العين سبب لظاهريته الثانية ﴿ فص ﴾ (لايجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور) اى لايجوز أن يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عنه ٣ (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اى كاستفادتنا ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتأثيرها فينا) اذلو كان علمه بالاشياء كذلك (فيكون) الاشياء (هى الاسباب لعالمية الحق) وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته

٢ اذ كل نسخه

٣ عن قدرته نسخه

Digitized by Google

فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات لامن الخارج والى بيان آخر اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست) لامن الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال لحظت الاحدية وكانت قدرة اولازمة لها والقدرة لايمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون بينها ترتب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمة وعلمه بانه ٢) اى بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولايوجب هذا قبلية و بعدية فى الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة) عند الحكماء (فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي) وهو قبل لايجامع مع البعد اعنى انه قبل يكون نفس قبلية فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر فى تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع فى اول شهر بالنسبة الى مايقع فى آخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث هى كالجزء الذى هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذى هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها لاينتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضى ذلك غايته ان يجتمع فى اجزاء الزمان تقدم زمانى وتقدم بالطبع ولامحذور فى ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذى لايوجد الآخر دونه وهو يوجد دون

٢ وعلمه بان ثوابه ثواب نسخه

الاخر (على الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له (مثل
الواحد للاثنين فانه يتقدمها بالترتيب) اى قبل اعتبر معه ٢ الوقوع
في المرتبة وهو اما حسي (كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من
جهة العلة او عقلي كالعالم بالنسبة الى النوع اذا اخذ من جانب
الاعلى) . قال الشيخ في قاطيغورياس الشيء المتقدم بالرتبة على
الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخر ويكون بعضها اقرب
منه وبعضها ابعد واما بعد الاطلاق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا
المنسوب (ويقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه
(مثل ما) كون (ابي بكر رضي الله عنه قبل عمر رضي الله عنه ويقال
قبل بالمنفك واستحقاق ٣ الوجود) وهو قبل العلة الموجبة على معلولها
ويكونان معا في الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود
والوجوب وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا
واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس
الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء
فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن ارادة الله تعالى في الزمان)
اذ لا يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب
اهل الحق (لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول ارادة الله فكان
الشيء ولا تقول كان الشيء فارادة الله) وهذا الترتيب العقلي الصحيح
الدخول الفاء وعلى المحتاج هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل
بالطبع (فص) (ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته
وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته) كما سبق بيان
ذلك مفصلا (وفيها) اى وفي تلك الصفحة التي هي العلم بالكل
(الكثرة الغير المتناهية بحسب ٤ المعلومات الغير المتناهية
وبحسب مقابلة القدرة والقوة الغير المتناهية) باعتبار تعلقها
بالمقدورات التي لا تحصى (فلا كثرة في الذات) اى فلا يلزم
من قيام الصفة التي فيها الكثرة الذاتي كثرة في نفس الذات

٢ فيه نسخه

٣ استحقاق بلا واو نسخه

٤ المعلومات نسخه

(بل) يكون الكثرة فيما هو (بعد الذات) بعدية ذاتية (فان الصفة) التي هي العلم (بعد الذات لا بزمان بل برتب الوجود) لان الذات علة موجبة لها (لكن لتلك الكثرة ترتب سببي) ومسببي (ترتقي) تلك الكثرة وتنتهي (به) اى بسبب ذلك الترتيب (الى الذات بطول شريحه) وتفصيله ويعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذى فى الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذى بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب يجمع الكثرة) المتفرقة (فى) سلك واحد و (تنظم) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كل فى وحدة) هى ذلك النظام (فاذن كان كل كل) يعنى كل مركب (متمثلا فى قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو على الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو كانا منفصل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة. وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة ٢ المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز فى الاول وكان علمه بالمقدور كافيا فى ان يوجده فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة (ومنهما) اى من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل مغرزة) معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يكتسى المواد) وعوارضها باعتبار وجودها فى الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقايق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها فى نفس الذات على وجه كلى اجمالى وثانيهما باعتبار وجودها فى الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته) يعنى لان صفاته مشتملة على الكلى وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل (تفسير الفص الذى بعده) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق

٢ الحركة نسخه

Digitized by Google

للمخبر عنه الذى هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع
مطابقا بكسر الباء والقول مطابقها ٢ بفتحها واذا قيس القول الى الواقع
بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون
بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله (اذا طابق القول) اى اطلاق
الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للعقد)
ايضا اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل)
اى فى وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق
والنار حق او سيتحقق كقولنا القيامة حق والحساب حق (ويقال حق
للموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه) وهو مايكون ماهيته عين انيته
(والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه) لان القول انما يطلق
عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا
(حق من جهة الوجود) لان وجوده اقوى من وجودات
الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة انه
لاسبيل للبطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا انه
حق فلانه الواجب الذى لايخالطه بطلان) يعنى اذا اطلقنا الحق
على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لامرتبة اعلى منه
فى الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا (و) لانه به (يجب وجود كل باطل)
كما قال الشاعر (الا كل شئ ماخلا الله باطل وهو باطن لانه شديد
الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى) كما مر مرارا (وهو
ظاهر من حيث ان الآثار ينسب الى صفاته و يجب) تلك الصفات
(عن ذاته فيصدق بها) اى بتلك الصفات من حيث انها ثابتة
للذات (مثل القدرة والعلم يعنى ان فى القدرة والعلم مساغا بوسعة)
اذ كل من ينظر فى الموجودات الممكنة نظرا صحيحا و يتدبر فيها تدبرا
كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لايمكن ان يطلع
عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهى ممتنعة فلا يطلع
على حقيقة الذات) وكنهها (فهى) اى كنه الذات (باطن

٢ مطابقا
نسخه

باعتبارنا) وعجز قوانا المدركة عن ادراكه (وذلك) اى كونه باطنا (لا من جهة) حاجب وساتر (وظاهر باعتباره) اى بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهى الايات الدالة عليه المنتسبة الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلى بصفاته واسمائه بقدر مايليق به ويناسب ذاته اذ به يحصل المط الحقيقى وللناس فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو فى رتبة البهيمة او يكون حظه فهم معناه اللغوى فهو قريب من الاول فى المرتبة او يكون حظه اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين واكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معانى اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة هذه المعانى بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لايجوز فيها الخطأ وكم بين هذا وبين الاعتقاد التقليدى او الاعتقاد من الدليل الجدلى الثانى استظهارهم مايتكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لهم شبه بالملائكة المقربين الثالث السعى فى اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد ربانيا قريبا من الرب تعالى ويصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى مع انه فى غاية التنزه والبعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لباقى الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى الذى له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ الصمدانى فى عوارف المعارف حكى عن الشيخ ابى على الفارمدى انه حكى عن شيخه ابى القاسم النكركانى انه قال الاسماء التسعة والتسعين يصير اوصافا للعبد

Digitized by Google

٢ ويكون الشيخ عنى بهذا نسخه

الصفات وهو بحسب السلوك يجيء بالحلول ويكون خراب الشيخ رحمه الله بمعنى هذا ان الملحد يأخذ من كل اسم خواصه بالعلم حال للبشر وقصورهم وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم سقطي من الرحمة على عمدوة البشر وكل اشعرية اخذ من اسم القادر قدرتهم في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول (انك اذا اكتسبت كلا ٣ من صفاته تعالى قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن ٤ مغرس الجسمانية) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثل ان تكتسب من اسمه القدوس مثلا ان تطهر جسمك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وقلبك عن رذائل الاخلاق والصفات الدنية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق واسمائه وصفات الخير المتعلقة به وظاهر ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا حال باقي الاسماء فاجتهد ان تكتسب ظلا لها لتفوز فوزا عظيما فانا اكتبها (فوصلت الهمة الى الذات من حيث لا يدرك كما انها غاية نزول البشر في ادراك الذات المقدسة اذ هي الى انها لا يدرك (فالتفت بقلبك ان تدركه فلا يدركك فلبك الى) اي فلا يصل عقلك الى ذلك بان تدركه لانه لا يمكنك ادراك الذات (فعليك بان تأخذ من بطونها) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمنا بهذه الحيثية معلوم هنا (تالى ظهورك) باعتبار الآيات والمخلوقات (فظهر لك عالم الاعلى وعالم البوبية عن الافق الاعلى وعالم البشرية) فلذ من هذا العالم بتنقلك الى العالم الاعلى لانك ندرك المحسوسات بالتي هي اقرب الينا ولا تم بالنظر والتأمل فيها

٣ كلا نسخه

٤ مقر نسخه

يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها
﴿ فص ﴾ (المركب التام مؤلف من جنس وفصل كما يقال
الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق
فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم والحق
انه لايجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا
الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون
محمولة اولا ومن الذى فرض عليها ٢ محموليتها ولو وجب تألفه
من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون النطق مجموع قوانين
الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة
اذا حصل جميع اجزائها فى العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ
يحصل ماهية ذلك المركب فى العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار
التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة
المبينة فى المنطق ﴿ فص ﴾ (الموضوع هى ٣
الشئ الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف
لايتناول المادة وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل
الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية الا ان يعمم فى الصفات
بحيث يتناول الجوهر ايضا حينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد
مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها ويسمى موضوعا
كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان
فان الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان
وقد يكون الموضوع قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون
بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا
الخشب للكرسى وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود والغليان
والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض)
﴿ فص ﴾ (هو اول من جهة انه عنه) اى
من جهة ان وجوده من ذاته يعنى لامبدأ لوجوده وهو

﴿ مبدأ ﴾

٢ عليها نسخه

٣ هو نسخه

مبدأ الكل مفتقرة اليه في صيرورته عقلا كل وجوده الخير وهذا هو
حقيق بالتعقل من ان مفهوم الاول المركب من واجب الوجود لذاته
وهو كونه مبدأ لغيره ومن لم يعرف عقليته هويته لا يعرف له الا وهو
اول من جهة انه اول بالوجود لغايته فرتبه منه ولكونه معقولا
لجميع الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زماني) اي
حادث (بسبب ايله تعالى يكون) الى البقاء بعد وجوده
(فقد وجد زمان لم يوجد فيه ذلك الشيء اذ) الحادث
هو ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و(قد) اعني الحق
الواجب (فيه) لانه موجود (لا فيه) لان كونه فيه يستلزم
الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل هلا يستحيل
من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه ولا شك
انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو الاتصال التقضي
والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء
الا وله تقدم وتاخر كالحركة فانه من حيث حركيته التي فيها
التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم
ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه فالشيء الذي يكون
في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم
ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه (تعالى مع الزمان كونه فيه
لان ذاته تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي فيه يكون
الشيء في الزمان وبالجملة ان الزمان امر (سيال فلا يد حاصل فيه الا
ماله سيلان قال الشيخ في تعليقاته الحق بغرض له ثلثة اكون
احدها الكون في الزمان وهو معنى الابهام المتغيبة التي يكون
لها مبدأ ومنتهى ويكون لها تعدد تصير متصلة بل يكون
منقضيا ويكون دائما في الحيلان وفي تقضي حال وتجدد
حال والثاني كون مع الزمان وليس في الدهر وهذا الكون
محيط بالزمان وهو كون المفارق مع الزمان والزمان في ذلك
الكون لانه بشيء من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير

٢ لا يمكنه نسخه

الا ان الوهم لا يدركه ادراكه لانه رأى كل شئ في زمان ورأى كل شئ يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل ورأى لكل شئ متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر (هو اول لانه اذا عبر كل شئ كان فيه اولا اثره) اي فعله (وثانيا قبوله ٣) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن الايجاد بالزمان (هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت اليها اسبابها) ومبادئها (وقف عنده تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب والحاصل انه اذا ابتدئ من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى الواجب قطعا فيكون هو آخرا (هو آخر لانه الغاية الحقيقية) وهي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لا لشئ آخر (في كل طلب فالغاية نيل السعادة) التي هي اغاية كمال الممكن للشئ بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول لتعتدل المزاج فيقال لم اردت ان تعتدل المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير) اي لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يقبل به كل شئ) ويتشوقه لان ما يتشوقه كل شئ هو الوجود او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه عن العدم والنقص وهو ذات الواجب لوجوب كل شئ يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى

٣ قوله ن نسخه ف نسخه

٦ نسخه

يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه
فيترتب عنه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته بتقديس (ظهرها
واراده بحسب طاقته) وما يليق (بحاله على ما يعرفه
الراسخون) الذين ثبتوا وعضوا بضرس قاطع (في العلم
بتفصيل الحقائق وبكلام الله فهو الموفق للاصابة الحق)
الذي يتحد به بوجوه جميع الاشياء فيكون لها كالغايات
(فلذلك) اى لكونه يتوجه اليه كل شيء (كون غاية لذاته (هو
آخر) ولما بين آخريته توصلا الى كونه غاية ذاتية اراد ان يبين
كونه تعالى غاية يوجب ان يتبعه الباقي من الواجب فقال (كل غاية)
باعثة للفاعل على الفعل اما ان في الفكرة كما في الصناعة
العملي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية ولاشك ان العلة الغائية
متقدمة على المعلول فيكون اول (آخر في الحصول) لانها
مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون آخرا
فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس
معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه
غاية يقتضي التأخر فلا يكون آخرا في الحصول قلنا ان كونه
غاية وآخرية في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم
استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
والوصول اليه ومعرفته (هو آخر من جهة ان كل زماني يوجد
زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون آخرا
(هو طالب الكل) اى جالب الكل (الى النيل منه) والوصول اليه
(بحسبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله (هو غالب)
اى مقتدر له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعني اعدام
امور لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تأثير من خارج
لكانت باقية ازلا وابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات
ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على سلب امور يستحق

البطلان والهلاك فى حدود انفسها وهى الممكنات فقوله ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شئ هالك الا وجهه وله الحمد على ما هدانا من سبيله فاولانا من تفضيله)

الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب وعصم من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه الذين هم اولوا الالباب

طبع فى المطبعة العامرة فى شهر رجب سنة احدى وتسعين ومائتين والف

BIBLIOTHÈQUE de Mr. BARBIER de MEYNARD

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

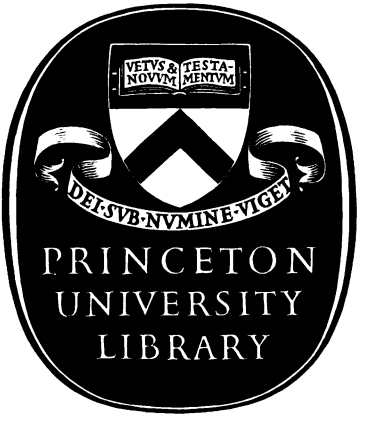
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Restored through a grant from

The Cartwright Foundation



Digitized by Google

32101 073506618