

سَعِيْرَسَائِلِ

لِلْعَلَامَةِ جَلَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الدَّوَانِي

(المُتَوَفَّى ٩٠٨ هـ. ق.)

و

المُتَلَمِّذِ اِسْمَاعِيْلِ الخَوَاجُوْنِي لِاصْفَهَانِي

(المُتَوَفَّى ١١٧٣ هـ. ق.)

تقديم، تحقيق وتعليق

الدكتور السيد أحمد توبسركاني

دوئی، محمد بن احمد، ۸۲۰-۹۱۸ ق.
سبع رسائل / جلال الدین الدوانی: آقا جمال خوانساری؛ اسماعیل الخواجونی اصفهانی: تقدیم
تحقیق و تعلیق احمد توسرکائی - تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۲۰۶ ص. - نمونه - [میراث مکتوب، ۸۷ علوم و معارف اسلامی: ۳۱]

ISBN 964-6781-50-0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها

Sub' Rasmi

ص.ع لاتینی شمع:

عربی

رسالة ششم از کتاب حاضر شرحی است بر برگزیده کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی

کتابخانه: ص. [۲۰۵] - ۲۰۶ همپنین به صورت زیر نویس.

منوجات: رسالة اثبات الواجب القديمة / محقق دوئی - رسالة اثبات الواجب الجديدة / محقق دوئی -
رسالة الزوراء / محقق دوئی - رساله ای در شرح خطبة الزوراء / محقق دوئی - رسالة شرح الزوراء /
محقق دوئی - الایرافات علی الحدوث الدهری / آقا جمال خوانساری - رسالة لبطال الزمان للموهوم /
خواجه نصیرالدین اصفهانی.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۲. ۲. خدا - اثبات ۳. نصیرالدین طوسی،
محمد بن محمد ۵۹۷-۶۷۷ ق. تجرید الاعتقاد - نقد و تفسیر. ۴. کلام شیعه امامیه - متون قدیمی تا
قرن ۱۲. الفد خواجه نصیرالدین اصفهانی بن محمد حسین. - ۱۱۷۳ ق. به توسرکائی، احمد
گردآورنده چ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد ۵۹۷-۶۷۷ ق. تجرید الاعتقاد شرح - عنوان
د. عنوان: رسالة اثبات الواجب القديمة. و. عنوان: رسالة اثبات الواجب الجديدة. ز. عنوان: رسالة
الزوراء ح. عنوان: رساله ای در شرح خطبة الزوراء ط. عنوان: رسالة شرح الزوراء ی. عنوان:
الایرافات علی الحدوث الدهری. که عنوان: رسالة لبطال الزمان للموهوم. ل. عنوان: تجرید الاعتقاد
شرح

۸۹ / ۱

ک. ۷۳۲ و

B

م ۷۶ - ۱۳۶۰۷

کتابخانه ملی ایران



سبع رسائل و

للامامة جلال الدين الدواني و

الملا اسماعيل الخواجوني اصفهاني

تقديم، تحقيق و تعليق: الدكتور السيد احمد التوسرکائي

ناشر: میراث مکتوب

چاپ: ۱۳۸۱ ش / ۱۳۳۳ ق / ۲۰۰۲ م

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

ISBN 964-6781-50-0

لیتوگرافی: نیا اسکریپت

چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی.

نشانی ناشر: تهران، ص. پ. ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵

تلفن: ۳ - ۶۳۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

http://www. MirasMaktoob.com



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء والنوابغ العظام والتي تمثل هويتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه وبعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث للذين انصبّ في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقتها و تصحيحها. إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمتقنين مجموعة قيّمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

فهرست مطالب

١٣	مقدمه مصحح
١٤	عصر دوانی
٢١	اساتید دوانی
٢٢	تلامذه و شاگردان او
٣١	درگذشت دوانی
٣٢	آثار و مصنفات
٤٦	نسخ مورد استفاده
٦٧	رسالة اثبات الواجب القديمة
٧٠	فی انّ براهین اثبات الواجب منحصره فی مسلکین یبحث عنها فی مقصدین المقصد الأول فی البراهین التي لا يتوقف أولاً على ابطال الدور و التسلسل و فيه طرق
٧١	الطریق الأول
٨٨	فذلکة اذا أحطت بجوانب المقال الطریق الثانی لو كانت الموجودات بأسرها ممکنة لاحتاج مجموعها الى موجد مستقل فی الایجاد
٩١	الطریق الثالث لو لم يوجد واجب لذاته، لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود أصلاً
٩٢	الطریق الرابع انّ الممكن بنفسه لا يستقل بوجود و لا ایجاد
٩٤	تذیل ما قالوا فی ابطال التسلسل
٩٤	المقصد الثانی فی البراهین التي تتوقف على الدور أو التسلسل و فيه طرق
٩٦	الطریق الأول برهان التطبيق
١٠٢	الطریق الثانی برهان التضایف
١٠٣	الطریق الثالث البرهان العرشى
١٠٤	خاتمه فی أنه لا يجوز ان يكون أحد طرفى الوجود و العدم أولى بالشيء لذاته

- رسالة اثبات الواجب الجديدة ١١٥
- الفصل الأول - فى إثبات واجب الوجود ١١٨
- الفصل الثانى - فى أنّ وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه أنّه ١٢٤
- الفصل الثالث - فى توحيده ١٢٥
- الفصل الرابع - فى أنّ واجب الوجود لا يقبل القسمة إلى الأجزاء ١٣٧
- الفصل الخامس - فى أنّ صفاته عين ذاته وذلك لأنه ١٤٥
- الفصل السادس - فى علمه تعالى ١٤٣
- الفصل السابع - فى قدرته تعالى ١٥٢
- الفصل الثامن - فى إرادته تعالى ١٥٥
- الفصل التاسع - فى حياته تعالى ١٥٧
- الفصل العاشر - فى سمعه وبصره ١٥٩
- الفصل الحادى عشر - فى كلامه ١٦٥
- الفصل الثانى عشر - فى القضاء والقدر ١٦٥
- الفصل الثالث عشر - فى حكمته ١٦٧
- الفصل الرابع عشر - فى جوده تعالى ١٦٧
- خاتمة فى أنّ صفاته العظمى و اسمائه الحسنى إمّا من قبيل السلوب و الاضافات أو
مركب منهما ١٧٥
- رسالة الزّوراء ١٧١
- تمهيد فى أنّ ما هو علّة لظهور الشىء ليس فى الحقيقة علة لنفس ذلك الشىء ١٧٤
- تذكرة و استبصار فى أنّ حدوث الشىء لاعتن شىء محال ١٧٤
- تبصرة المعلول اذا اعتبر ذاتا مستقلاً كان معدوماً ١٧٤
- تشبيه أنّ السواد إن اعتبر على أنّه ذات مستقلة كان معدوماً ١٧٤
- تنبيه اذا كان منتهى سلسلة العلة واحداً فالكل معلول له ١٧٥
- تذكرة أخرى لا بد لكل جائر الزوال من نسخ ذات باقى ١٧٥
- تنبيه فى أنّ زوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر ١٧٦
- إزاحة و هم و إنارة فهم فى أنّ نسبة الاول الى الثانى لا يشابهها شىء من النسب ١٧٦
- بسط و طاء فى بيان معنى ليس عند ربك صباح و لا مساء ١٧٦
- تشبيه فى أنّ الرأى اذا لم يكن محيطا بامتداد مختلفة فى اللون فيظهر ذلك الامتداد
له متعاقبة ١٧٧
- كشف غطا فى احاطة الاول تعالى شأنه بالماضى و المستقبل و الحال ١٧٧
- تذكرة فى ظهور الحقيقة الواحدة بصور مختلفة ١٧٨
- تبصرة فى أنّ صورة الأشياء غير حقيقتها بل هى ملابسها ١٧٩

- ١٧٩ تنبيه امكان مشاهدة الواحد الحقيقى فى الكثرات من غير شوب مازجة و لا انفصال
- ١٨٠ شكّ و تحقيق فى أنّ الحقيقة عارية عن جميع الصور التى يتجلّى بها
- ١٨٠ تشبيه فى ظهور الحقيقة بصور مختلفة فى مواطن مختلفة
- ١٨١ زيادة كشف فى معنى شأن العلم تكثير الواحد و توحيد الكثير
- ١٨٢ رمز فى أنّ الميز هو بالنفس و فى النفس
- ١٨٢ تنبيه بيان معنى أنّ النفس أرض كلّ الحقائق
- تكملة فى أنّ النفس الرحمانى ظهرت بها و فيها صور الحقائق فكذلك تكون
- ١٨٢ النفس الانسان
- ١٨٣ ختم و وصية توصية المؤلف بمون الحقائق عن غير أهلها
- شرح خطبة الزّوراء
- ١٨٥ مقدمة المؤلف
- ١٨٧ فى ان البحث عن مرتبة جامعية نبينا الخاتم صلى الله عليه و آله يتعالى عن مدارك
- ١٨٨ الأوهام بل عن مدارج اكثر العقول و الافهام
- فى أنّ كل موجود من الممكنات يدل على وجود صانعه المتصف بصفات الكمال و يعتبر
- ١٨٩ عن تلك الدلالة فى القرآن بالتسبيح و التحميد
- فى أنّ النشأة الانسانية مظهر جميع الاسماء و الصفات و الانسان و إن كان جزء من العالم
- و أمّا من حيث احاطته العلمية فليس جزء من العالم و أمّا من حيث احاطته العلمية
- ١٩٠ فليس جزء من العالم
- فى أنّ ايجاد كلّ موجود هو الحمد بالمعنى المصدري و نفس ذلك الموجود هو
- ١٩٢ الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر
- فى ردّ شبهة القاصرين على العبارة الواردة فى نسختين من رسالة الزوراء
- ١٩٣ فى ما يقول أئمة الكشف و التحقيق من أنّ كما للصفات أحكاماً فى الذوات كذلك
- للذات أحكاماً فى الصفات
- ١٩٥ فى خاتمة نسخة «س»
- ١٩٧ شرح رسالة الزّوراء
- ١٩٩ فى شأن رسالة الزوراء عندالمصنف و سبب تأليف
- ٢٠٤ قوله: (الحمد لذاته لوليه بذاته)
- ٢٠٤ قوله: (و الصلاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته)
- ٢٠٤ قوله: (فهذه نبذة من الحقائق، بل زبدة من الدقائق)
- ٢٠٥ قوله: (أوطنة)
- ٢٠٥ قوله: (فى ظلمة ليل الحجب و الجهالات)
- ٢٠٥ قوله: (فقد طلع الصّباح)

- ٢٠٥ قوله: (بل أوشك أن يطلع شمس الحقيقة من مغربها)
- ٢٠٦ قوله: (الأمثال الواردة على لسان التَّيَّوَات)
- ٢٠٦ قوله: (إجابة لدعاء صدر...)
- ٢٠٦ قوله: (والله الهادي)
- ٢٠٦ قوله: (لبالمرصاد)
- ٢٠٦ قوله: (تمهيد)
- ٢٠٦ قوله: (وكون الماهيات غير مجعولة)
- ٢٠٦ قوله: (بمعنى كون الإنسان مثلاً إنساناً لا يحتاج إلى جاعل)
- ٢٠٧ قوله: (تذكرة)
- ٢٠٧ قوله: (تبصرة)
- ٢٠٧ قوله: (قول من قال الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود)
- ٢٠٨ قوله: (تنبيه)
- ٢٠٨ قوله: (تذكرة أخرى)
- ٢٠٨ قوله: (تنبيه)
- ٢٠٨ قوله: (ظهور العلة بطور آخر)
- ٢٠٩ قوله: (فهو إذن مزيلة العلة لاعتباراته)
- ٢٠٩ قوله: (إزاحة وهم)
- ٢٠٩ قوله: (وإنارة فهم)
- ٢٠٩ قوله: (وكل ما قيل أو يقال)
- ٢٠٩ قوله: (بسط وطاء)
- ٢٠٩ قوله: (وجدته شأناً من شؤون العلة)
- ٢١٠ قوله: (بأعلى شواهد العوالي)
- ٢١٠ قوله: (كشف غطاء)
- ٢١٠ قوله: (منها وجه إحاطة علم الأول تعالى)
- ٢١٠ قوله: (فإنه ممّا خفى على كثير من أهل الجدل)
- ٢١١ قوله: (و منها كَيْفِيَّة وجود الحوادث و زوالها)
- ٢١١ قوله: (و ائتخلمس عن الشبهة)
- ٢١٦ قوله: (و منها سرّ النسخ)
- ٢١٦ قوله: (و حقيقته)
- ٢١٦ قوله: (و أنه ليس فيه ما يوهم نقضاً)
- ٢١٦ قوله: (أو نقصاً)
- ٢١٦ قوله: (فإنّ الحكم التدويني)
- ٢١٧ قوله: (بحاذي الحكم التكويني)
- ٢١٧ قوله: (بحاذي الحكم التكويني)

۲۱۸ قوله: (تذكرة)
۲۱۸ قوله: (تبصرة)
۲۱۹ قوله: (تنبيه)
۲۱۹ قوله: (اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)
۲۱۹ قوله: (بل على حقيقة العوالم)
۲۱۹ قوله: (بل ينكشف عليك أسرار غامضة من حقيقة المبدأ)
۲۱۹ قوله: (و اطلعت على سرّ قوله تعالى وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ - التوبه / ۴۹)
۲۲۰ قوله: (قوله تعالى - الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا - النساء / ۱۰)
۲۲۱ قوله: (إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَعَانٌ)
۲۲۱ قوله: (إلى غير ذلك من غوامض الحكم والأسرار)
۲۲۱ قوله: (و فى آخر بصورة مستقلة)
۲۲۲ قوله: (زيادة كشف)
۲۲۲ قوله: (و شأن العلم تكثير الواحد)
۲۲۲ قوله: (و توحيد الكثير)
۲۲۲ قوله: (رمز)
۲۲۲ قوله: (تنبيه)
۲۲۳ قوله (عدّتها النفس بما لها من الاستعداد)
۲۲۳ قوله: (تكملة)
۲۲۳ قوله: (فكأنها صدى لأصل الحقائق)
۲۲۴ قوله: (فإن ترك الأول ضلال)
۲۲۵ فى خاتمة نسخة «ت»
۲۲۵ و فى نسخة «س»
۲۲۵ و فى نسخة «ل»
۲۲۵ و فى حاشيته
۲۲۷ الايرادات على الحدوث الدهرى
۲۲۹ رسالة ابطال الزمان الموهوم
۲۴۱ مقدمة المصنف
۲۴۲ ما قاله السيد السند الداماد قدس سرّه أولاً فى بطلان الزمان الموهوم
۲۴۳ حاصل ما افاده المحقق الخوانسارى و ما اورد عليه الخواجوى طاب ثراه بيان الاختلاف
۲۴۶ فى ماهية الزمان
 ما قال السيد السند قدس سرّه ثانياً فى بطلان الزمان الموهوم و ايراد المحقق
۲۴۷ المحقق الخوانسارى عليه و ردّ الخواجوى طاب ثراه

- ٢٥٥ بيان اقسام الأوعية بيان السيد السند الداماد ثالثا فى ابطال الزمان الموهوم و قول المورد و ما أورد
- ٢٥٣ عليه الخواجوى طاب ثراه
- ٢٥٥ ما قال السيد السند رابعا فى ابطال الزمان الموهوم و ما قال المورد و ردّه
- ٢٥٦ ما قال السيد السند قدس سرّه خامسا فى بطلان الزمان الموهوم و ما قال المورد و ردّه
- ما قال السيد السند سادسا فى ابطال الزمان الموهوم و ما أورد عليه المحقق
- ٢٦٥ - ٢٥٩ الخوانسارى و ردّه
- ٢٦١ ما قال الخواجوى: ان القول بالزمان الموهوم ممّا لا يطابق العقل ولا يوافق النقل
- ٢٦٢ فى الحديث المشهور «كان الله ولا شىء»
- ٢٦٤ تنبيه فى دلالة كلام الامام على وجود الزمان و بدهاه إنيته
- ٢٦٦ ما فى «الاحتجاج» فى حديث طويل عن الرضا عليه السلام
- ٢٦٧ تنبيه فى أن القول بالزمان الموهوم التقديرى يؤول الى القول بالحدوث الدهرى
- ٢٦٨ بيان ان القول بالحدوث الدهرى ليس ممّا اخترعه السيد السند قدس سرّه
- فصل فيه وصل فى أن ما أوردته المحقق الخوانسارى هو ما افاده الفاضل القمى
- ٢٧٢ محمد طاهر بن محمد حسين قدس
- ٢٧٦ تذكرة و تنبيه ما قال بعض الحكماء فى الحدوث الذاتى و انكاره
- ٢٧٧ تبصرة فى جواب من قال: لِمَ تأخّر العالم عن حرم كبريائه تعالى شأنه فى الوجود؟
- ٢٨٥ تتميم نفعه عميم ما يجب اعتقاده على المسلم فى القول بحدوث العالم
- ٢٨٥ رساله شروح و حواشى بر تجريد الاعتقاد
- ٢٩٥ شروح و حواشى بر تجريد الاعتقاد
- ٢٩٥ شروح عربى
- ٢٩٣ شروح و ترجمه فارسى
- ٢٩٣ حواشى و تعليقات بر تجريد العقايد
- ٢٩٤ تعليقات و حواشى بر شرح قديم و حواشى آن
- ٢٩٧ تعليقات و حواشى بر شرح جديد و حواشى آن
- ٣٥١ حواشى و تعليقات بر حاشية خفرى
- ٣٥٥ فهرس
- ٣٥٧ فهرست آيات
- ٣٥٩ فهرست احاديث
- ٣١١ فهرست اعلام
- ٣٢٥ فهرست اصطلاحات
- ٣٢٨ فهرست كتب
- ٣٣٣ منابع و مأخذ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه مصحح

یا نور التّور، یا خفّیّا من فرط التّور، انت نور کلّ شیء،
خَلَصْنَا عَنْ ظِلْمَاتِ الْهَوَى، وَ وَقَفْنَا لِمَا تَحَبَّبَ وَ تَرْضَى، وَصَلَّ
عَلَى صَفِيكَ وَ حَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْأَبْرَارِ
وَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ.

با مطالعه در تاریخ حوزه‌های علمی و فلسفی اسلامی در نیمه قرن نهم ه. ق اسلامی بدون شک علامه محقق جلال‌الدین محمد بن سعدالدین اسعد دوانی [۸۳۰ - ۹۰۸] یکی از اکابر و مشاهیر دانش فلسفه و کلام است که در حوزه فلسفی شیراز درخشید و هنوز جمال مولوی در سن شباب بود که از شمیم فضایل و کمالاتش مشام مشتاقان گلزار علوم معطر گشت و از رشحات قلم گوهر بارش ریاض دانش در حضرت و نصارت از ساحت بوستان ارم درگذشت، لاجرم در ایام دولت امیر حسن بیگ و یعقوب میرزا از سلاطین آق‌قویونلو یا بایندریان از اقطار امصار عراقین و روم و ازان و آذربایجان و هرمز و کرمان و طبرستان و گرگان و خراسان، اعظام افاضل به امید کسب علم و دانش متوجه

ملازمتش بودند و بعد از ادراک آن سعادت عظمی از شمشعه ضمیر فیض آثارش اقتباس انوار کمالات می نمودند.

اونه فقط در عصر خود قبله‌گاه محققین و پژوهندگان بود، پس از درگذشتش نیز اندیشه‌های بلندش در محافل علمی بر سر زبانها در بحث و گفت‌وگو مورد تجلیل و ستایش بود.

بعد از یکصد و شصت سال از درگذشت وی در حوزه علمی و فلسفی اصفهان حتی فقها و اصحاب حدیث و روایت، چون علامه بزرگوار مجلسی دوم - (م. ۱۱۱۱) اعلی الله مقامه الشریف - در مصنفات خود در مطالب عقلی به گفتار وی استناد می‌جویند.^۱ و یا عالم جلیل جامع علوم معقول و منقول ملا اسماعیل خواجه‌نوی اصفهانی (م. ۱۱۷۳) در رساله ابطال زمان موهوم در مسأله حدوث دهری می‌فرماید:

و بما فضلناه ظهر أنّ القول بالحدوث الدهری لیس بما اخترعه السید السند
الدّاماد رحمة الله علیه كما ظنّ، بل هو قول منصور مشهور فی السلف، و بمنّ قال
به من الخلف الحضرة الجلالیة المحمدیة، خلّدت إفاداته فی رسالة فارسیّة له.^۲

عصر دوانی

در آن ایام که می‌بایست وی در کمال آرامش به تفکر و تعلیم و تدریس سرگرم باشد، و می‌دانیم علوم عقلی بیشتر چنین زمینه‌ای را می‌طلبد مع‌الاسف عصری است درآمخته به اضطراب و تزلزل و قتل و کشتار و فروپاشی. کسروی در مقاله‌ای چنین می‌گوید:

اگر تاریخ ایران را از زمان سلجوقیان تا زمان صفویان جست‌وجو نماییم در این چند

۱. رجوع شود به بحارالانوار کتاب توحید، ج ۳، صفحات ۲۳۳-۲۸۹ و ج ۵۴ صفحات ۲۶۱-۲۶۵-۲۹۴-۲۹۹ در بحث حدوث عالم و در دیگر آثار وی مثل مرآة العقول و شرح صحیفه سجادیه و غیره.

۲. با آنچه یاد کردیم معلوم شد که حدوث دهری از مخترعات و مبدعات سید سند میرداماد نیست چنانکه بعضی گمان برده‌اند این اندیشه فلاسفه پیشینیان است که از متأخرین آنهاست حضرت جلال‌الدین محمد دوانی جاودان یاد آثار و افادات وی.

قرن بارها شوریدگی سخت پدید آمده و رشته سامان و ایمنی از هم گسیخته است، یکی از آنها زمان پادشاهی «بایندریان» است که از سال ۸۷۲ آغاز شده و در سال ۹۰۷ با پیدایش شاه اسماعیل (صفوی) انجام می‌یابد و در این سی و پنج سال چندان کشاکش و زُد و خورد رخ می‌دهد که در چند صد سال رخ نبایستی می‌داد، بایندریان که یکی از خاندانهای بنام شمرده می‌شوند و بنیادگذار ایشان «حسن بیگ» یکی از پادشاهان نیک بود ولی بازماندگان او خون همدیگر را خوردند و در اندک زمانی خاندان به آن بزرگی را از پا انداختند و با بدترین حالی نابود شدند، و در این میان ایرانیان آسیب و گزند بی‌اندازه از دست ایشان و کسانشان یافتند، سرزمینی که ایشان در دست داشتند عبارت بود از: آذربایجان و آران و طبرستان و عراق عرب و دیار بکر و عراق عجم و فارس، تاریخ‌نگاران که تاریخ اینان را می‌نگارند باید پیایی جمله «کشته گردید» را تکرار نمایند که داستان ایشان بیش از همه، کشتار است.

از جمله آثار هرج و مرج و آشوب و ناامنی در این ایام در شهر شیراز آنکه در میان روز جمعه دوازدهم ماه مبارک سال ۹۰۳ سید عالم و فیلسوف بزرگوار امیر صدرالدین محمد دشتکی که از خاندان معنون و بزرگ و معروف شیراز است به دست غلامان ترکمان دیار بکر به شهادت می‌رسد. در مرآة الادوار در مورد امیر صدرالدین محمد چنین آورده: وی در شیراز مدرسه عالی‌ای از خالص مال خود بنا نمود و املاک خاصه بر آن وقف کرد و هرگز از سلاطین زمان انعام و صلوات نگرفت و خاطر عاشرش میل مناصب مناسب نپذیرفت، با این همه در تعظیم آن جناب الی اقصی غایه الامکان می‌کوشیدند و تقدیمش بر اهل عصر واجب می‌دیدند، و بعد از فوت سلطان یعقوب، قاسم بن منصور پرناک بجهت خساست ذاتی از آن معدن کمال، مال طمع داشت بدان سبب بر وی محصل گماشت و آن عمل منجر به شهادت آن حضرت شد.

دوانی، در این ایام یا در کاشان و یا در همدان و گاه در تبریز و عراق عرب و یا در لار و جزایر هرمز و غیره روزها را همچنان در اضطراب و ناآرامی می‌گذراند.
او در پایان اثبات الواجب قدیم چنین گوید:

هذا آخر ما قصدت إليه في هذه الرسالة مع تفرّق الحال و تشتت البال، و وقوعی في زمان أصبحت المهم متقاصرة، و الجهلة متناصره، يكتفون بالخضاب عن الشبّاب، و يستغنون بقرای السراب عن التروی بالشرب، لكن هو الله ربّي الذي يحقّ الحقّ بفضلہ، و يبطل الباطل بعدله، بيده الحسنی و إليه الرجعی.

در اینجا مقاصد و مطالب ما در این رساله به پایان می‌رسد، ولی با وضعی اسفناک و آشفته و خاطری پریشان، در عصری و زمانی هستم که افراد شایسته و لایق دست بر روی دست نهاده و از سعی و تلاش درنشته، و نابخردان و جهال به هم پیوسته و در یاری و کمک به یکدیگر به پا خاسته، از مردانگی و انسانیت به آب و رنگی بسنده کرده، و به جای نوشیدن آب به دیدن سراب قناعت کرده، ولی پروردگار من همو است که به فضل و عنایت خود حق را پاس می‌دارد، و باطل را با دادگری خود به نابودی و بطلان و تباهی می‌کشاند، همه نیکیهها به دست او و بازگشت همه به پیشگاه او است.

و در مقدمه اثبات الواجب جدید آورده:

حزرتها مع تفرّق البال و شتات الحال، رجاء أن يفتح الله تعالى على عباده و بلاده أبواب العافية، و يشملهم بالرّفاهیة الوافية و الرفاغة الكافية أنه على ما يشاء قدير و بتحقيق رجاء الرّاجين جدير.

من تألیف این کتاب را با نگرانی و حالی پریشان و آشفته شروع کردم، امید بر آن است که خداوند تفضل فرماید و ابواب عافیت و فضل خویش را بر شهرها و بندگانیش برگشاید و به آنها سامان و آسایش و شادمانی دهد، و ناز و نعمت برای همگان فراهم آرد که او بر آنچه اراده کند تواناست و همو است شایسته و لایق بر تحقق بخشیدن به امید، امیدواران.

و در پایان شرح هیکل النور چنین اظهار می‌دارد:

هذا ما تيسر لي في شرح هذه اللّمة في أثناء عوائق شتى، و علائق فوضی، مع ما عمّ الزمان من اختلال الأمن و الأمان، و ما خصّصت به من مهاجرة الأوطان، و مفارقة الخللان، و ملازمة بيت الاحزان، و كتابة يحاكي شأن شيخ كنعان، من فرقة أصحاب كانوا سلاء حزني، و نزهة خاطري، و هجرة أحباب كانوا بمنزلة السواد لناظري، كُنّا بمشاهدتهم قرير العين، فأصابنا الدهر بالعين، و نعق فيها بيننا غراب

البین، فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام، و فرّق شملنا أیدی نوائب الأيام،
 سَقَى اللّهُ أَيَّامَ التَّوَّاصِلِ بَيْنِنَا وَرَدَّ إِلَى الْأَوْطَانِ كُلَّ غَرِيبٍ
 فَلَا عَيْشَ فِي الدُّنْيَا بَغَيْرِ تَوَّاصِلٍ وَ لَا خَيْرَ فِي الْعُقْبَى بَغَيْرِ حَسِيبٍ

هذا مع الإغسار بعد اليسار، والإقلال عن الاكثار، و خلوّ الديار و الأقطار، عمّن
 يميّز عن تصفّحه الأحرار، ألزمنى الخمول و الاستتار، و عاقنى عن مراجعة
 المطوّلات، و تدقيق الفكر فى المضائق و الغامضات، و إجاله قدام النظر فى حلّ
 المعضلات فمن وجد فيه هفوة فليقبل معذرتى، و ليقل عثرتى، و ليجد بالإصلاح
 نصحا و إكراما، وليكن من الذين اذامرو باللغو مروا كراما، فإننى مع ذلك معترف
 بقصور باعى فى هذه الصنّاعة و قلّة ذات يدى من هذه البضاعة، و ما ظنك
 بمطالب يحار فيها أنظار الحكماء الكبار، و يختلف فيها أقوال أولى الأيدى
 و الأبصار، كيف يعتلى على مراقبها و غاياتها، من لم يتدرّب فى أوائل العلوم
 و مباديها فضلا عن نهاياتها. و إن أخر الله تعالى فى الأجل، و ساعد المقدر الأمل،
 و انتظم الحال، و اجتمع البال، انتصب شرحا للإشراق يتنوّر به الأحداق....

این بود حاصل آنچه مرا توانایی و امکان فراهم آمد، بر شرح این کتاب «هیاکل النور»
 با انواع گرفتاریهای طاقت فرسا، بالاخص ناامنی و پریشانی و عدم اعتماد همگانی و
 دیگر گرفتاریها که من با آن روبه رو بودم مثل دوری از وطن و فراق دوستان و تنهایی و
 هجوم و سلطه حزن و اندوه، همانند اندوه پیر کنعان (منظور از پیر کنعان حضرت یعقوب
 - علیه السلام - است که در قرآن آمده: از شدت اندوه چشمانش نابینا گشت و فرمود: «إِنَّمَا
 أَشْكُو بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ») در فراق دوستان و یارانی که زدا بنده غم و موجب مسرت و
 شادی بودند، و هجرت و رفتن کسانی که روشنی دیده و شادمانی من به دیدار آنها بود،
 تو گویی روزگار را بر آن روزهای فراغ و رفاه رشک و حسد برآمد، و چشم ناپاک آن، کاخ
 آسایش ما را فرو ریخت، و پرنده فراق آهنگ جدایی ساز کرد و پیوند دوستان گسست و
 جمع آنان به تفرقه و پریشانی مبدل گشت.

خداوند پیوستگی و جمع دوستان را پایدار و جاودان دارد

و هر دور افتاده و غربی را به میهن خویش بازگرداند

که زیستن در این دنیا بدون دوست زیستن نیست

و دیگر سرای را نیز بدون دوست لذتی نیست

بدتر از همه این مصائب، تهدیستی و نیاز پس از رفاه و ناز و نعمت، و تهی شدن شهرها و بلاد از سکنه و شهروندان مخصوصاً آزادمردان بلندهمت دستگیر، که در اندیشه دیگرانند. اینها همه و همه مرا بر آن داشت که به انزوا و دوری از مردم روی آورم و دفتر و اوراق بشویم که دیگر نه مرا رغبت به کتاب و مطالعه و نه توان تفکر و اندیشیدن می بود، پس اگر لغزش و خطایی در آن دیده شود عذر مرا بپذیرند، و بزرگواران و صمیمانه مرا به اصلاح و تصحیح آن مأمور فرمایند و از آن ستودگانی باشند که چون با سخنی بیهوده و یا ناهنجار برخورد نمایند از آن کریمانه درگذرند، با وجود این من به ناتوانی خود در پرواز درون فضای گسترده دانش فلسفه گویا و معترفم، که در مطالب و مباحث عالیه آن، اکابر و اعظام فلسفه حیران و یا دارای آراء و نظریات مختلف اند، اگر خداوند مرا مهلت عنایت فرماید و مقدر با آرزو همراه گردد و اوضاع و احوال سامان یابد و فراغتی حاصل آید شرحی بر کتاب اشراق تألیف نمایم که چشم‌ها به آن روشن گردد.

و در شرح عقاید عضدی که از تألیف آن به سال ۹۰۵ در جزیره هرمز (جرون) فراغت یافته و آخرین اثر اوست در ضمن کتاب آورده:

و الی الله المشتکی من زمان انظمس فیه معالم العلم و الفضل و عمر فیه
مرابط الجهل و تصدی لریاسة اهل العلم و التییز بینهم و بین غیرهم من عری
عن العلم و التییز متوسلاً فی ذلک بالحووم حول الظلمة و الانخراط فی سلک
اعوانهم و خدامهم و السعایة الباطلة سعیا لتحصیل مرانهم خذلهم الله تعالی و
دترهم تدمیرا و اوصلهم قریبا الی جهنم و ساءت مصیرا

داستان و گلایه به پیشگاه خدا می برم، از این زمان که پرچم علم و فضیلت سرنگون گشته و مراکز جهل و پرورش و حمایت از نابخردان معمر و آباد است، عصری است که زعامت و رهبری دانشمندان و شناخت آنان بر عهده کسی است که خود از فضیلت دانش بی بهره و محروم است، و ارزشها منحصرأ در نزدیک شدن به ستمگران و ملازمت آنان و

خدمتگذاران آنان و کوشش در جهت مقاصد و اهداف باطل و بی‌ارزش آنهاست، خداوند آنان را ذلیل و خوار و نابود گرداند و هر چه زودتر به جایگاه بد و نفرت‌انگیزشان جهنم که بد جایگاهی است روانشان فرماید.

آقای دکتر علی نقی منزوی در مقاله‌ای تحت عنوان مدارس شیراز در سده نهم آورده: در شیراز در سده نهم دو مدرسه علمی وجود داشت. یکی مدرسه خاندان کهن سال دشتکی و دیگری مدرسه جوان و نوبنیاد دوانی. این دو مدرسه در اصول عرفانی خردگرایی اسلامی با یکدیگر همگام بودند، تنها اختلاف‌های کوچک و گاهی خودخواهی‌های فردی سران آنها را در برابر هم قرار می‌داد، تعصب در دفاع از استادان و مکتب ایشان و وابستگی سیاسی هر طرف به قدرتهای حاکم بر ایران در آن سده، ایشان را به ردیه‌نویسی ضد یکدیگر وامی‌داشت، علامه دوانی پس از فراگیری علوم مقدماتی در زادگاه خود دوان نزد پدرش اسعد برای تحصیلات عالی به شیراز آمد و به درس محیی‌الدین انصاری و همام‌الدین کربالی شارح طوابع الانوار^۱ و حسن بقال حاضر می‌شد و پس از آنکه در میان اقران شهرت و عنوانی کسب کرد به حاکم ترکمان ایرانی شده شیراز (۸۶۲-۸۷۲) جهانشاه نزدیک شد این حاکم ادب‌دوست از طرف پدرش «قره یوسف»، فرمانروای قره‌قوینلو در تبریز، به فرمانداری شیراز منصوب بود. او به فارسی شعر می‌سرود و «حقیقی» تخلص داشت و با جامی مکاتبه می‌کرد، جهانشاه دوانی را به وزیری خود در حکومت شیراز گماشت و دوانی در دوران این وزارت، کتاب اخلاق جلالی، یا لوامع الاشراق را مانند اخلاق ناصری خواجه نصرالدین طوسی نگاشت و در سیزدهم ربیع‌الاول سال ۸۷۲ جهانشاه در جنگ با آق‌قوینلو کشته شد.^۲

و در یازدهم شوال همین سال (۸۷۲) دوانی از نگارش شرح هیاکل، که آن را به نام «محمود خواجه جهان» وزیر پادشاه دکن هند کرده بود در مدرسه و مرکز علمی مظفریه تبریز که بانی آن جهانشاه بود فراغت یافت.

۱. در این مقاله آمده «شرح مطالع» که تصحیح گردید به شرح طوابع الانوار از قاضی بیضاوی صاحب تفسیر

۲. پایان گفتار آقای منزوی.

و اما رساله زوراء که در بسیاری نسخ، تاریخ فراغت مؤلف در آن، شب پنجشنبه هیجدهم جمادی الآخر سال ۸۷۲ آمده چنانکه بعضی از نسخ یاد کرده‌اند، نسخه‌ای است که مصنف مجدداً آن را پس از جنگ در تاریخ فوق از روی نسخه‌ای که نزد یکی از اصحاب وی بوده در مدرسه مظفریه تبریز استنساخ نموده و نسخه اصلی مؤلف که دارای حواشی و تعلیقات بوده در جنگ واقع بین لشکریان جهانشاه (لشکر آذربایجان و عراق) و لشکریان حسن بیک آق‌قوینلو (لشکر دیار بکر) به علت حضور مؤلف در لشکر جهانشاه به هنگام هزیمت از بین رفته، ولی نسخه‌ای از حواشی و تعلیقات بر آن، نزد یکی از اصحاب او در عراق موجود بوده.^۱ (شاید وی همان شیخ شرف‌الدین فتال باشد که در مقدمه حاشیه بر زوراء از او یاد شده).

با توجه به آنچه یاد شد، سفر دوانی به عتبات عالیات قبل از این جنگ بوده، که در آنجا پس از زیارت حضرت امیر - سلام‌الله علیه - و حائر حسینی به نگارش رساله زوراء پرداخته، و باز گواه بر آن است تاریخ تألیف شرح خطبه زوراء که در بعضی نسخ آمده مؤلف صبح روز شنبه هفدهم ماه شوال سال ۸۷۱ در خارج شهر همدان از نگارش آن فراغت یافته.

اما آنچه بعضی تذکره‌نویسان در مورد وی نوشته‌اند: که خدمت علامی با وجود آن جامعیت و جمعیت در جمع مال که آن را از اسباب ترویج علم و تزیین فضل و کمال خیال می‌نمود حریص بود چنانکه در بعضی از اشعار خود فرموده:

مرا به تجربه روشن شد این در آخر کار که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال
به نظر می‌رسد که از گفته‌های مخالفین و معاندین اوست، و این شعر خود مؤید خلاف آن است چه شاعر در مقام آن است که اظهار دارد تمام ارزش از آن ثروت و مال

۱. رجوع شود به پایان رساله الزوراء خاتمه نسخه «س» در این عبارت به جای مدرسه آمده «الزاویه المبارکة المظفریة» زاویه به معنای یک مجموعه فرهنگی از مسجد و مدرسه و مهمانخانه و مضاف و بیوتاتی می‌باشد که بازمانده آن مجموعه هم‌اکنون، مسجد معروف کبود است و به مناسبت آنکه جهانشاه بن فره‌بوسف را ابوالمظفر و مظفرالدین می‌خواندند، این مجموعه به مظفریه موسوم بود و جسد او را نیز پس از کشته شدن در این محل دفن کردند. (روضات الجنان)

است، و دانش را هم نمی‌توان در عرض آن نهاد، حتی ارزش و بهای دانش نیز به ثروت و مال است. و از مطالعه مقدمه نمودج العلوم به خوبی این مطلب روشن است.

اساتید دوانی

چنانکه در مقدمه نمودج العلوم از اساتید و مشایخ خود یاد فرموده عبارت‌اند از:

- ۱- مولی سعدالدین اسعد صدیقی دوانی محدث جامع مرشدی کازرون، والد وی که از تلامذه سید محقق علی بن محمد حسینی معروف به سید شریف جرجانی صاحب شرح موافق است (م. ۸۱۶) و شرف‌الدین عبدالرحیم صدیقی جرهمی (م. ۸۲۸) و محمد بن محمد جزری معروف به ابن الجزری (م. ۸۳۳) و جمال‌الدین محمود بن حاج ابوالفتح سروستانی است که در وصف او در الضوء اللامع آمده: کان رئیس المحققین فی عصره و الماهر فی الاصول و الفروع بقطره.
- ۲- سید صفی‌الدین عبدالرحمن حسینی ایجی (م. ۸۶۴) است که از مشایخ وی در علم حدیث است. از او به صفوة ائمه اعلام و نمونه صحابه و تابعین یاد می‌نماید.
- ۳- شیخ ابوالمجد عبدالله بن میمون کرمانی معروف به گیلی که از مشایخ وی در علم حدیث است و از او دارای اجازه کتبی و شفاهی بوده.
- ۴- عالم عامل فاضل مظهرالدین محمد کازرونی که از تلامذه سید شریف جرجانی است در علوم معقول و در تفسیر از تلامذه مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (م. ۸۱۷) و ابن الجزری.
- ۵- شیخ رکن‌الدین روزبهان عمری شیرازی است که از او اجازه کتبی و شفاهی داشته.
- ۶- مولی محیی‌الدین کوشکباری انصاری که از اکابر تلامذه سید شریف جرجانی و ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲) صاحب کتاب فتح الباری در شرح صحیح بخاری است.
- ۷- مولی همام‌الدین کربالی صاحب شرح طوالم الانوار قاضی بیضاوی در علم کلام، و از شاگردان سید شریف جرجانی است، در بسیاری از تذکره‌ها آمده همام‌الدین گلناری، ولی صاحب طرائق الحقایق بر این عقیده است که کربالی است به فتح اول و سکون

ثانی و در آثار العجم آمده: آن بلوکی است وسیع در سمت شرقی شیراز. و در تاریخ حبیب السیرج ۶۰۴/۴ از جمله اساتید وی خواجه حسن شاه بقال را نام برده که از تلامذه سید شریف جرجانی است.

تلامذه و شاگردان او

۱- امیر اسماعیل تبریزی، در خلاصه التواریخ قاضی احمد قمی در حوادث ۹۱۹ آورده وی نزد مولانا علی قوشچی درس خوانده و بعد از رفتن مولا به روم به شیراز رفته و در درس مولانای اعظم مولی جلال الدین محمد دوانی حاضر شده مدت عمرش شصت و نه سال و از جمله تصانیفش شرح بر فصوص الحکم است.

۲- ارجاسب تهرانی یا سعدالدین مسعود متخلص به امیدی مقتول به سال ۹۲۵

(احیاء الدائر / ۱۹)

۳- اسعد الحق یزدی متخلص به نصیبی از شعرای یزد است (م. ۹۱۴) از اوست این شعر:

گفتم که بوسه‌ای به نصیبی نمی‌دهی خندید ز لب که چه گویم یا نصیب

(ریحانة الأدب ج ۱۹۹/۴)

۴- شیخ شرف‌الدین حسن فتال از افاضل فقهای شیعه است و خادم روضه علیّه مرتضوی.

۵- قاضی کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی معروف به الهی

عالم فاضل کامل، جامع علوم معقول و منقول متوفی به سال ۹۴۰ یا ۹۵۰ و دارای

تألیفات بسیار: ۱- تفسیر به فارسی در دو مجلد. ۲- شرح نهج البلاغه به فارسی به نام

نهج الفصاحة. ۳- شرح تهذیب الاصول علامه حلی. ۴- حاشیه بر شرح مواقف. ۵- شرح مطالع و

هدایه میبیدی و تحریر اقلیدس و تذکره خواجه طوسی و بیست باب اسطرلاب و شرح

چغینی در هیئت و غیره، وی در اردبیل درگذشته.^۱

۱. ترجمه وی به تفصیل در ریاض العلماء ج ۹۸/۲ در بازده صفحه آمده و صورت اجازه دوانی نیز در آن نقل شده

قد قابل الكاتب في هذا الكتاب مع الكتاب الذي قرأه الفاضل
 الكامل الجاه بكتب الكليات لا يتناسى المولى الحسين الأردبيلي الالهي
 على الشرح المذكور واجازة التي رويها عن علي خاتمه هذا
 قرأ على المولى السيد الفاضل الذكي البارع جامع الفضائل
 مرض السائل الساعي في تكمل نفسه بحمد الله وفضل من حده وطبع سديده
 حلال المبادي والحال والصلح والطاهر والرحمن الالهي السميع

صورة اجازة العلامة الدواني للفاضل الكامل كمال الدين الحسين الأردبيلي الالهي

←

كه عبارت آن چنین است: قرأ على المولى السيد الفاضل الذكي البارع جامع الفضائل مرضى الشمائل الساعى
 فى تكميل نفسه بجدّ جديد و ذهن حديد و طبع سديد جلال الملة و السعادة و الفضيلة و الفطنة و الذين
 حسين الاردبيلي أسيع الله تعالى فضائله و أتد بين الأقران شمائله، هذا الكتاب المسمى بشواكل النور فى
 شرح هياكل النور من تصانيفى قراءة دالة على فطانتة و رزانتة و ذكائه و متانتة مشتملة على التفسير و الفحص
 عن التفسير و الفطيمير، فاستجازنى روايتة و رواية سائر ما يجوز لى روايتة، فاستخرت الله و أجزت له أن يرويه
 عنى و كذا سائر تصانيفى فى العلوم الشرعية و العقلية و جميع ما يجوز لى روايتة من الكتب فى العلوم، كل
 ذلك بالشرايط المعتبرة، و أوصيه و نفسى أولاً بتقوى الله فى السرّ و العلن، و التجنب عن ذائل الأخلاق ما
 ظهر منها و ما بطن، و التجافى عن دار الغرور و التوجه إلى العالم النور و الله الموفق ألا إلى انله تصير الأمور.
 قال ذلك و كتبه الفقير الى اللطف الرحمانى، ابو عبدالله محمد بن أسعدين محمد المدعو بجلال الدين
 الدوانى، ملكهم الله نواصى الأمانى فى رابع عشر اول جمادى سنة اثننتين و تسعين و ثمانمائة و الحمد لله
 رب العالمين و صلواته على خير خلقه محمد و آله و صحبه أجمعين.

نگارنده این اجازة را در پایان نسخه خطی شرح هياكل النور به شماره ٨٩٢ کتابخانه ملی تبریز رؤیت نموده که
 کاتب نسخه، کتاب مزبور را از روی نسخه ای استنساخ نموده که صاحب اجازة فاضل کمال الدین آن را بر
 مؤلف خوانده، و این اجازة به خط خود مرحوم دوانی در پایان آن بوده.

تعالى صلاه وابتدئ الاوان سماه به الكتاب المسمى
 لسوكل اكره في شرح مسائل النورين صامعي وآية داله على
 فظله وزيادته وذكايه وتمامه مسدده على التفسير والنقص عن النقص
 والفكر فاسجارتني رواه ورواه سا برما كورلي رواه فاسجارتني
 واهت له ان روه عنى وكذا سا بر تصانفى فى العلوم الشرعية
 والعقلية وتمع ما كورلي رواه من الكتب فى العلوم كل ذلك ما لا يخط
 المعبره واوصيه ونفى اولاه عنى الله فى السر والعلن والجب عن
 ردائل الاحلاق ما طهر منها وما بطر والتجاء عن دار الغرور والنوجب
 الى عالم النور واندالموقى الا الى الله نصر الامور قال ذلك كرمه
 العمر الى اللطف الرحيم ابو عبد الله محمد بن محمد المدعو كمال
 الدر الروائى بكلمه ا. بواصى الاملى فى رابع عشر اول حادى
 اسر وسعر ومماه واحمد الله العالم واصل على صلته
 محمد واله صلوات الله عليهم



۶- قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی متخلص به منطقی (مقتول ۹۰۹ یا ۹۱۰) او در مسافرت به تبریز در معیت دوانی بود و در مجلس سلطان یعقوب بایندری نیز با استاد حاضر بوده، در تحفه سامی در ترجمه او آمده: قاضی میرحسین از اکابر یزد است و مسقط‌الرأس او قصبه میبد است در اوان جوانی به شیراز رفته نزد علامه دوانی تحصیل نموده و در اکثر علوم خصوصاً احکام حکمی فیلسوف و در میان همگنان به صفت عالی رتبت «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» موصوف گردید. از جمله مصنفات او است: ۱- شرح دیوان منسوب به حضرت امیر سلام‌الله علیه ۲- شرح هدایه اثیره در حکمت ۳- شرح طوابع ۴- شرح کافیه ابن حاجب ۵- شرح شمسیه ۶- دیوان معیبات ۷- جام گیتی‌نما به فارسی در حکمت و در پاریس با ترجمه‌ای به لاتین چاپ شده ۸- شرح حکمة العین ۹- حاشیه بر شرح ملخص در هیئت از قاضی زاده رومی ۱۰- رساله منشآت. وی از اکابر تلامذه علامه دوانی است قاضی قمی در خلاصه التواریخ آورده قاضی حسین میبدی روز سه‌شنبه بیست و نهم شهر شعبان سنه مذکور (۹۰۹) به غضب صاحبقرانی گرفتار شد و دفتر حیات را به باد فنا داد.

۷- امیر سلام‌الله حسینی شیرازی سر سلسله سادات شیخ الاسلامی شیراز

(فارسانه ۱۴۴۲ چاپ دوم)

۸- شمس‌الدین گردوشکن از جانب استاد به کجرات رفت و اعتبار تمام یافت آخر در «سند» قرار گرفت و در آنجا به دارالقرار منتقل شد.

۹- شهاب‌الدین علی دانیالی فسوی جهرمی از علماء اوائل عصر شاه طهماسب صفوی است جد او رکن‌الدین دانیال از مشایخ صوفیه مدفون در «فسا» است صاحب کتاب جواهرالادراج که در آن ۴۷ حدیث صحیح از ائمه اطهار علیهم‌السلام جمع و آن را به فارسی شرح کرده. (احیاء الدائر / ۱۵۰)

۱۰- مولی کمال‌الدین عبدالصمد بغدادی، او تا اثنای سلطنت شاه طهماسب در شیراز به افاده مشغول بوده. (مرآة الادوار ذیل ترجمه دوانی)

۱۱- شمس‌الدین محمد بن احمد خفری مشهور به فاضل خفری وی از تلامذه علامه

دوانی و سیدالحکماء امیر صدرالدین محمد دشتکی است و از جمله آثار اوست:
 ۱- تفسیر سوره حمد ۲- تفسیر آیه الکرسی ۳- اثبات الواجب ۴- التکملة فی شرح التذکرة، ظاهراً
 حاشیه‌ای است بر تذکرة النصیریه ۵- اثبات الهیولی ۶- رساله‌ای در رمل ۷- رساله‌ای در حساب
 ۸- حاشیه بر شرح تجرید قوشجی ۹- سوادالعین و آن حاشیه است بر شرح حکمة العین
 ۱۰- منتهی الادراک در علم هیئت ۱۱- المحاکمات بین الطبقات در داوری بین مطالب
 علامه دوانی و امیر صدرالدین محمد دشتکی در حواشی بر شرح تجرید قوشجی.

وی به‌هنگام ورود محقق ثانی به کاشان مورد تأیید او قرار گرفته از این رو می‌توان
 حدس زد که قبل از ۹۲۰ ه. ق از شیراز به حوزه علمیه کاشان مهاجرت کرده و از
 طرف شیفتگان دانش حکمت و کلام مورد استقبال قرار گرفته و تا پایان عمر در آنجا
 اقامت نموده، در فارسنامه درگذشت او را در سال ۹۳۰ ه. ق یاد کرده و علامه تهرانی
 در احیاء الدائر ۹۴۲، و در دیگر منابع ۹۳۵ و ۹۵۷ ه. ق هم آمده و احتمالاً مدفنش در
 نزدیکی امامزاده عطابخش حوالی مقبره مقصودبیک کاشان می‌باشد.

۱۲- امیر جمال‌الدین صدر استرآبادی - وی از افاضل تلامذه دوانی است که پس از
 درگذشت شاه اسماعیل (در شب نوزدهم رجب ۹۳۰) با امیر قوام‌الدین حسین صدر
 اصفهانی (متوفای محرم ۹۳۷) صاحب منصب صدارت شاه طهماسب شدند در
 خلاصه التواریخ صفحه ۱۶۰ آمده از جمله تصانیفش شرح بر تهذیب الاصول است.

۱۳- عقیف‌الدین عبدالرحمن صفوی - به سال ۸۹۳ دوانی برای او اجازه‌ای نگاشته، و در
 آن اجازه، نام کتابهایی که نزد او خوانده آورده، و از جدش امام مرشد صفی‌الدین
 عبدالرحمن صفوی که دوانی خود در خدمت او بوده یاد کرده (وی استاد او صفی
 الحقّ والدین عبدالرحمن حسینی ایجی می‌باشد) به احتمال قوی این عقیف‌الدین که
 در موقع نوشتن اجازه در سنین جوانی بوده باید فرزند معین‌الدین محمدبن
 عبدالرحمن بن محمدبن عبدالله حسنی حسینی صفوی شافعی ایجی باشد
 [۸۳۲-۹۰۵] صاحب تفسیر جامع‌البیان مطبوع در لاهور هند به سال ۱۸۷۹ میلادی، که
 در مقدمه آن آمده: اعلم أنّ ما یحتویه اکثر التفاسیر یری فی هذا التفسیر مع معان

نفیسه صحیحه لم توجد فی کثیر منها، و کثیرا تجد الزمخشری و من یحذو حذوه
 أعرضوا عن المعنی المنقول عن الرسول و الصحابة لعدم فهم مناسبة لفظیة أو معنویة
 و إن نقلوها بأخر الأمر بصیغة التمریض لكن المسلك فی تفسیرنا هذا الاعتماد علی
 المعانی الثابتة عمّن أنزل علیه الكتاب و ما نقلنا فیه شیئا إلا بعد اطلاع و تتبع تام.^۱

۱۴- کمال الدین محمد بن فخر بن علی لاری، صاحب کتاب تحقیق الزوراء، که شرحی است
 بر رساله زوراء، مؤلف به سال ۹۱۸ از آن فراغت یافته، در هدیه العارین از او به نام
 حسین بن محمد بن علی لاری یاد شده که ظاهراً اشتباه است و در تصویر نسخه ای که
 نزد نگارنده موجود است نام او در مقدمه محمد بن فخر آمده.

۱۵- محیی الدین محمد لاری - حنفی مذهب متخلص به «محیی» صاحب مثنوی فتوح
 الحرمین به فارسی به سال ۹۵۰ در مدینه منوره از نظم آن فراغت یافته، در تحفه
 سامی آمده: ملامحیی لاری از جمله شاگردان علامه دوانی است و در عروض و علو
 سلیقه و صفای خاطر، قرینه «فغانی» است و احیاء آثار آن دیار از او است و شرف
 افتخار آن طایفه به او، چنانچه نتایج طبع او مؤید این فعال و مصدق این حال است،
 در هدیه العارین درگذشت او را در حدود ۹۵۱ آورده و در خلاصه التواریخ صفحه ۱۴۹
 آمده: «و هم در این سال ۹۲۷ مولانا محیی که از افاضل زمان بود در دارالملک شیراز
 فوت شد و مدفنش در شیراز است».

۱۶- محمد بن مبارک قزوینی معروف به حکیم شاه محمد از مشاهیر علما و اطبای قرن
 دهم هجرت است نخست در حوزه علمیه قزوین به علوم نقلی و عقلی پرداخت و
 پس از آن مدتی در خدمت ملاجلال دوانی کسب علوم معقول و منقول کرده و از آنجا
 به مکه رفته و اقامت گزیده و در طب نیز مهارتی بسزا داشته و سلطان بایزیدخان ثانی
 او را به قسطنطنیه احضار کرده، و طیب خاص او و سلطان سلیم و سلطان سلیمان
 بوده تا در سال ۹۶۶ ه. ق همانجا درگذشته، از مؤلفات اوست: ۱- ترجمه حیوة الحیوان
 دمیری به فارسی و ترکی ۲- تفسیر قرآن از سوره نحل یا فتح تا آخر قرآن ۳- حاشیه بر

شرح عقائد نسفی ۴- ربط السور والآیات ۵- ایساغوجی ۶- حاشیه بر شرح عقائد عضدی از دوانی ۷- حاشیه و یا شرح بر کافیه ابن حاجب ۸- ترجمه مجالس النفائس «علی شیر نوایی» از ترکی تاتاری به ترکی رومی که تذکره شعرا است و ترجمه شعرای روم را به آن اضافه کرده، در مقدمه ترجمه تاریخ الحکمای شهر زوری شمس‌الدین محمدبن محمود، صفحه ۱۹۴ تاریخ درگذشت او را ۹۴۴ آورده و گفته: از او است حاشیه‌ای بر کتاب التهافت خواجه‌زاده مصلح‌الدین مصطفی برسوی (م ۸۹۳) در محاکمه بین تهافت غزالی و ابن‌رشد.

۱۷- خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی. از فضلالی عصر خود و از اکابر تلامذه دوانی است و او را حاشیه‌ای است بر اثبات الواجب قدیم دوانی و حاشیه بر حاشیه قدیم و شرح مطالع و شرح تجرید جدید. در تذکره هفت اقلیم آمده: او اکمل فضلالی عصر بود علمش بی‌نهایت، عملش لاغایت بود، و بعد از مولانا جلال‌الدین محمد دوانی که استاد او بوده و امیر صدرالدین محمد، کسی که توفیق درس و بحث بر دوام یافته وی بود، و جمیع فضلالی ابن عصر و زمان که نام ایشان زب جهان و زینت دوران گردیده تلامذه او بودند.

از تلامذه او بوده‌اند: ملا احمد معروف به مقدس اردبیلی، مولی عبدالله یزدی، خواجه افضل‌الدین ترکه اصفهانی، مولی میرزا جان شیرازی، مولی میر فتح‌الله شیرازی. (احیاء الدائر / ۲۴۰)

۱۸- حاجی محمود نیریزی. نجم‌الدین محمود بن محمدبن محمود، به نظر چنین می‌رسد که او نیز مانند شمس‌الدین خفری و خواجه جمال‌الدین از تلامذه هر دو استاد بزرگ علامه دوانی و سیدالحکماء بوده گرچه در مجموعه‌ای نوشته به خط وی در سالهای ۹۰۳ و ۹۱۹ شامل ۵۷ رساله تماماً در معقول که عمده آنها از مؤلفات امیر صدرالدین دشتکی بوده و صاحب ذریعه در کتابخانه مرحوم سید نصرالله تقوی آن را رؤیت فرموده در موارد مختلف تصریح نموده به شاگردی امیر صدرالدین محمد، و در یکی از رسائل این مجموعه به نام اثبات الواجب، استاد برای او چنین نگاشته:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كفاء نواله، و الصلاة على محمد وآله، وبعد فقد حضر المولى الكامل الفاضل المحقق المدقق الزكى الأوحدي، الواقف على ظواهر العلوم و حقايقها، المستكشف عن جلائل المعارف و دقايقها، الجامع بين العلم والعمل، المتجنب عن الزيف و الزلل، مولانا نجم الملة و الشريعة و التقوى و الدين، محمود النيريزي، ادام الله فضائله و تقواه و بلغه غاية ما يتمناه و رضى عنه و أرضاه، برهه من الزمان فى عصابة درسى و قرأعلى و سمع منى هذه الرسالة و ساير تعليقاتى، قراءة بحث و تحقيق و تفتيش و تدقيق. و أجزت له أن يفيد لطلاب الحق ما استفاد، و أن يروى عنى ما سمع لمن أراد، قال ذلك و كتبه الفقير الى الله الغنى، محمد بن منصور الحسينى، الملقب بصدر الشيرازى رحم الله من استرحم.

از مصنفات اوست: ۱- شرحى درآميخته با متن بر منطق تجريد ۲- شرح هداية اثريه ۳- شرح تهذيب ۴- شرح خطبة ابن سينا ۵- حاشيه بر انموذج العلوم دوانى (علامه تهرانى آن را در آن مجموعه رؤيت فرموده) ۶- حاشيه بر حل اشكال ابن كوثونه در مورد «كل كلامى كاذب» از دوانى ۷- شرح بر اثبات الواجب دوانى و آن را با توجه به تاريخ تأليف آن اثبات واجبه ناميده و غيره. (احياء الدائر ۲۴۳)

۱۹- محمود بن محمد عبدالله بن محمود بن عبدالله شيرازى صاحب تحفة خانى به فارسى در طب متوفى ۹۳۲ هـ. ق. (هدية المارفين ج ۲/ ۴۱۲)

۲۰- مولى مظفرالدين كه نسبت صهرت با استاد را داشته او در آخر عهد سلطان يعقوب بايندرى به مكه رفت و از آنجا به مصر، و رساله اى نوشت در آيت «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» يونس / ۳۸ اين رساله به دست علمای مصر رسيد و مورد بحث واقع شد و در عهد قيصر سلطان بايزيد به روم رفت و در يکى از مدارس ثمانيه به تدریس منصوب گشت، در عهد سلطان سليم به ملازمت رسيد بر سلطان ظاهر شد كه تركى نمى داند و به علت سقوط دندانها فارسى هم به وضوح سخن نمى گويد او را معزول نمود.

(مرآة الادوار ذيل ترجمه دوانى)

۲۱- شيخ منصور باغنوى، كه پس از درگشت دوانى نزد غياث الدين منصور و امير جمال الدين استرآبادى به تحصيلات خود ادامه داده.

۲۲- سید جمال‌الدین نصرالله، در ذریعه ج ۳۳/۲ آمده دوانی رساله‌ای در طبایع و اعداد حروف به خواهش یکی از فضلاء تلامذه اش به نام سید جمال‌الدین نصرالله تألیف نمود و به درخواست او آن را به سلطان غیاث‌الدین محمدشاه اهداء نمود تحت عنوان رساله فی استکاکات الحروف و در آغاز آن رساله آمده:

بالتماس الابن الروحاني، قرّة عيون السّادة الكبار، فلذة اكباده الائمة الاطهار، قدوة افاضل الزمان، صفوة أمائل الدّوران السيد جمال‌الدین نصرالله.

(احیاء‌الدنا، صفحه ۲۶۵)

اما مصلح‌الدین محمدبن صلاح‌بن جلال‌بن محمد لاری که در کتاب ثلاث رسائل در ضمن اسامی تلامذه دوانی از او یاد کرده‌ایم و در شذرات الذهب و ریحانة الادب ترجمه او آمده، شاگرد مستقیم دوانی نیست، در ریحانة‌الادب آمده: در بدایت حال در مولد خود «لاری» ادبیات و مقدمات لازمه و علوم عقلیه و نقلیه را از اکابر تلامذه مآجلال‌الدین دوانی و دیگر مشاهیر وقت فرا گرفته و در عهد همایون‌شاه هندی [۹۳۷-۹۶۳] به هندوستان رفته و مشمول مراسم سلطانی واقع شد، و بعد از وفات او و زیارت بیت‌الله‌الحرام به بلاد روم مسافرت کرده و شهرت بی‌نهایت یافته و عاقبت عازم دیار بکر شده و به معلمی اسکندر پاشا والی آنجا و فرزندان او منصوب و در سال ۹۷۹ ه. ق همانجا درگذشته با توجه به سال درگذشت وی که در شذرات حدود ۹۶۷ هم آمده و تاریخ تولد او که در حدود سال ۸۹۰ است نمی‌تواند نه از تلامذه مستقیم دوانی و نه از تلامذه بی‌واسطه امیر صدرالدین محمد باشد ولی به‌طور قطع از شاگردان بواسطه این دو عالم جلیل است، مثل غیاث‌الدین منصور دشتکی و کمال‌الدین حسین یا محمد لاری و محیی‌الدین محمد لاری^۱، و از مصنفات اوست: ۱- حاشیه بر حاشیه تهذیب منطق از دوانی ۲- حاشیه بر شرح جامی ۳- حاشیه بر شرح طوابع شمس‌الدین محمود اصفهانی ۴- حاشیه بر شرح مواقف ۵- حاشیه بر شرح هدایه میدی که در اسلامبول چاپ شده ۶- شرح هیئت فارسی علامه قوشجی ۷- مرآة

۱. در شذرات الذهب ذکر وی در حوادث سال ۹۶۷ آمده و اسناد او را امیر غیاث‌الدین بن امیر صدرالدین محمد شیرازی ذکر کرده.

الادوار و مرقاة الاخبار، در تاریخ، از آغاز خلقت تا سال ۹۷۴ هجرت در یک مقدمه و ده باب که نسخ آن در کتابخانه آستان قدس و ملک و در کتابخانه‌های خارج موجود است، و در آن ترجمه علامه دوانی چنین آمده: مولانا جلال‌الدین در عهد آن سلطان درویش نواز (حسن بیگ آق‌قویونلو) در شیراز به منصب اقصی القضاة ممتاز بودند و در مدرسه «دارالایتم» به افاده و افاضه قیام می نمودند، و از آثار افادت آن معالی صفات، مستفیدان به مرتبه کمال و اکمال رسیدند از جمله قاضی میرحسین یزدی، و مولانا کمال‌الدین حسین لاری، و مولانا عبدالصمد بغدادی، و مولانا شمس‌الدین گردوشکن، و مولانا مظفرالدین که نسبت صهریت به آن جناب داشت و غیر ذلک تاریخ ولادت آن جناب «قره‌عین» است^۱ و در سنه ۹۰۸ از دارالامان «لار» متوجه ملاقات ابوالفتح بایندر گشت که طالب ملاقات آن ملکی ملکات بود، در حدود «کازرون» فوت شد و در قریه «دوان» که مولد وی بود مدفون گشت، قاضی میرحسین یزدی در عهد سلطان مذکور به قضای یزد منصوب گشت و در اکثر علوم به تصانیف فائده و تألیف لائقه موفق گردید، آخر از تیغ قزلباش به شهادت رسید....

درگذشت دوانی

تاریخ درگذشت وی مختلف آمده در کشف‌الظنون ۹۰۶ و ۹۰۷ و ۹۰۸ ه. ق، و در سلم السماوات ۹۰۲، در شذرات الذهب ۹۲۸، و در الکنی والالقیاب ۹۱۸، و در الاعلام ۹۰۷، ولی آنچه در مجالس المؤمنین و خلاصة التواریخ قمی و مرآة الادوار آمده به سال ۹۰۸، با قرائن و شواهد باید صحیح باشد، و در بعضی نسخ مجالس المؤمنین آمده: روز سه شنبه نهم ماه ربیع الاول ۹۰۸، و در ذریعه ج ۱/۱۰۶ آمده روز نهم ربیع الثانی سال ۹۰۸، و فرموده این تاریخ چنان است که امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی، در خطبه محاکمات آورده،^۲ و اینکه در حیب‌السیر آمده مدت عمرش زیاده بر هفتاد سال بود و در خلاصة التواریخ آمده

۱. باید قره‌عین باشد که مساوی است با سال ۸۳۰ نه قره‌العین چنانکه در نسخه مخطوط آمده که منطبق

۲. و در خلاصة التواریخ در ماه رجب ۹۰۸ آورده.

می‌شود با سال ۸۶۰.

مدت عمرش قدس سره هفتاد و هشت سال بوده، با توجه به قره‌عین تاریخ تولد او درست ۸۳۰ و درگذشت او همان سال ۹۰۸ می‌باشد. در روزهایی که از «لار» و جزیره «هرمز» باز می‌گشت و عازم کازرون بود در نزدیکی «پل آبگینه» به اردوی «ابوالفتح بیک» برادرزاده حاجی بیک بایندر که در آن وقت حاکم شیراز بود ملحق شد، و او نهایت تعظیم و توقیر آن‌چنان که مقتضای شأن او بود به‌جا آورد، و بعد از چند روزی که در اردوی او بود، به‌اندک انحرافی که بر مزاج شریفش رسیده بود درگذشت، و نعش او را به قریه دوان که زادگاه او بود بردند، و در جوار شیخ علی دوانی که یکی از مشایخ معروف بود دفن کردند، رحمة الله علیه

در حیب‌السیر آمده آن جناب دو پسر داشت، امیر سعدالدین اسعد، که حالا در سلک دانشمندان شیراز معدود است، و دیگری مولانا عبدالهادی که در زمان حیات پدر درگذشت، و چنانکه در تلامذه او ذکر آن گذشت مسلم دارای یک دختر هم بوده.

آثار و مصنفات

- ۱- اثبات الواجب قدیم - آغاز آن آمده سبحانک سبحانک ما اعظم شأنک (مطبوع اسلامبول) که در ایام جوانی آن را تألیف نموده، و به سلطان ابوالفتح بایزیدخان معروف به سلطان محمد فاتح (م ۸۸۶) که به سال ۸۵۷ ه. ق قسطنطنیه را فتح کرده، اهداء نموده، مطالب آن در دو مقصد و یک خاتمه آمده.
- ۲- اثبات الواجب جدید که پس از آن نگاشته و بر این دو رساله شروح و حواشی بسیاری نوشته شده
- ۳- اخلاق جلالی یا «لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق» به فارسی دارای سبکی متکلف مؤلف آن را به نام سلطان اوزون حسن بیک نگاشته و در دوره عالی دانشکده السنه شرقی دانشگاه کمبریج انگلستان به عنوان درس فارسی تدریس می‌شده و متن فارسی آن در ایران و هند و لندن به طبع رسیده، و در سال ۱۸۲۹ در لندن به انگلیسی منتشر گردیده.

- ۴- الاربعون السلطانية في الاحكام الرباية آغاز آن آمده: الحمد لله الذي نور رباع العالمين بتباشير انوار الخلافة. (ایضاح المكنون / ۵۴)
- ۵- الأسئلة الشريفة. در مستدرکات «الاعلام زرکلی» ج ۱۰/۱۸۹ آمده: کتابی در واتیکان دیده‌ام به این نام از علامه دوانی.
- ۶- الاعيان الثابتة. (فهرست کتابخانه ملک ج ۱۴/۶)
- ۷- افعال الله تعالى. در کشف الظنون آمده این کتاب مشحون است از غرائبی که گوشها آن را نشنیده مؤلف آن را به سال ۹۱۳ نگاشته.
- (به نظر می‌رسد در کتابت اشتباه شده و باید ۹۰۳ باشد)
- ۸- افعال العباد. و یا خلق الاعمال و یا خلق الافعال و یا الجبر و الاختیار که در ضمن مجموعه‌ای به نام کلمات المحققین به سال ۱۳۱۵ در تهران و در مجموعه‌ای به نام الرسائل المختارة در اصفهان به سال ۱۳۶۴ به طبع رسیده.
- ۹- انموذج العلوم. مشتمل بر تحقیق ده مسأله که یکی از آنها مسأله حدوث و قدم عالم است که به تفصیل در آن بحث شده (این رساله ضمن مجموعه ثلاث رسائل به سال ۱۴۱۱ قمری از طرف بنیاد پژوهشهای اسلامی استان قدس رضوی انتشار یافته)
- ۱۰- الانوار الشافية. و آن حواشی و تعلیقاتی است بر کتاب الانوار لعمل الابرار در فقه شافعی از جمال‌الدین یوسف بن ابراهیم اردبیلی (م ۷۹۹)
- ۱۱- بستان القلوب. ذکر آن در کشف الظنون آمده
- ۱۲- تحفة روحانی در علم حروف و خواص آن به فارسی است و در آغاز آن آمده: جواهر حمد و ثنا نثار بارگاه کبریایی حضرت علام الغیوب الذریعة ج ۳/۴۳۷
- ۱۳- تحفة المنجمین (فهرست کتب خطی کتابخانه ملک ج ۲۶۸/۶)
- ۱۴- التصوف و العرفان. این رساله را به فارسی نگاشته (الذریعة ج ۴/۱۹۹)
- ۱۵- تفسیر سورة الاخلاص. در مجموعه‌ای به نام الرسائل المختارة در اصفهان به سال ۱۳۶۴ با تصحیح و مقدمه‌ای از این جانب به طبع رسیده.
- ۱۶- تفسیر سورة الكافرون. (ضمن مجموعه ثلاث رسائل به سال ۱۳۶۹ شمسی به طبع

رسیده)

- ۱۷- تفسیر المعوذتین. ذکر آن در کشف الظنون ج ۱/ ۴۵۷ آمده تحت عنوان تفسیر القلاقل.
- ۱۸- تفسیر آیه، کلوا و اشربوا و لاتسرفوا. الأعراف/ ۳۱. نسخه‌ای از آن را در کتابخانه مجلس دیده‌ام.
- ۱۹- تفسیر آیه، ولله الأسماء الحسنی.
- ۲۰- تفسیر آیه، یا ایها الذین آمنوا خذوا زیتکم عند کلّ مسجد. الأعراف/ ۳۱ که پس از آن آمده: کلوا و اشربوا. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس موجود است.
- ۲۱- حاشیه بر اثبات الجوهر المفارق محقق طوسی و در بعضی منابع از آن به عنوان شرح یاد شده.
- ۲۲- حاشیه‌ای بر تهذیب المنطق تفتازانی به نام العجالة. که به عنوان شرح نیز از آن یاد شده و تا آخر بحث موجّهات را داراست و در هند مکرر چاپ شده.
- ۲۳- حاشیه بر کتاب حکمة العین نجم‌الدین دبیران (متوفی ۶۷۵).
- ۲۴- حاشیه بر رساله الزوراء در بعضی کتب از آن به عنوان شرح الزوراء یاد شده.
- ۲۵- حاشیه‌ای بر عبارتی از مقدمه رساله الزوراء در ردّ آن کس که بر آن عبارت ایراد آورده و در مجالس المؤمنین آمده آن را جهت دفع طعن ملا قطب‌الدین محیوی انصاری بر عبارتی که در خطبه زوراء واقع است نوشته و این حاشیه معروف به حاشیه صغیر است.
- ۲۶- حاشیه بر اوائل کتاب محاکمات ملا قطب رازی
- (فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ۴/ ۵۰۷۳)
- ۲۷- حاشیه بر شرح آداب البحث کمال‌الدین مسعود شیروانی.^۱
- ۲۸- حاشیه بر شرح اشارات
- ۲۹- حاشیه بر اوائل شرح چغمینی در علم هیئت.
- ۳۰- حاشیه بر حواشی میرسید شریف بر شرح شمسیه (تا تقسیم علم به بدیهی و نظری).

۱. آداب البحث از شمس‌الدین محمد سمرقندی متوفای حدود سال ۶۰۰ است.

- ۳۱- حاشیه بر شرح تجرید علامه قوشجی تا اثنای مباحث اجسام فلکیه و در آستانه به سال ۱۳۰۷ چاپ شده. این حاشیه را به نام سلطان خلیل بایندری تألیف نموده.
- ۳۲- حاشیه جدید بر شرح تجرید قوشجی تا اثنای مبحث ماهیت
- ۳۳- حاشیه أجدد بر شرح تجرید قوشجی تا مبحث وجود ذهنی
- این سه حاشیه را طبقات جلالیه می نامند و قسمتی از آن در حواشی شرح تجرید علامه قوشجی در ایران به چاپ رسیده.
- ۳۴- حاشیه بر شرح شمسیه قطب الدین رازی قدیم و جدید
- ۳۵- حاشیه بر اوائل شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب.
- ۳۶- حاشیه بر شرح مطالع به نام تنویر المطالع و تبصیر المطالع قدیم و جدید
- ۳۷- حقیقة الانسان و الروح الجوال فی العوالم. ذکر آن در تعلیقات مرحوم قاضی طباطبائی بر اللوامع الالهیه فاضل مقداد ص ۵۰۰ آمده.
- ۳۸- حلّ المغالطه. در رفع شبهه ابن کمونه (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۵۴۹/۹)
- ۳۹- خلق الافعال. که ظاهراً همان رساله افعال العباد است که ذکر آن گذشت.
- ۴۰- دیوان اشعار. که به همت دکتر حسین علی محفوظ به سال ۱۹۷۳ میلادی در بغداد به چاپ رسیده و تخلص او، دوانی، جلال، فانی، هر سه آمده.^۱

۱. این اشعار از دوانی است:

یک قدم بر هر دو عالم نه که گامی بیش نیست
هر که را هستی خود باقی است او درویش نیست

بر سیل فنا نقش حباب است جهان
کز روی یقین خیال و خواب است جهان

انصاف که در هر دو ندیدیم کسی
فانع شده از دوست به بانگ جمرسی

از تو نا مقصود چندان منزلی در پیش نیست
معنی درویش از خواهی کمال نیسنی است

در دیده تحفیق سراب است جهان
رو چشم خیال و خواب در بند و ببین

در خانقه و مدرسه گشتیم بسی
دیدیم یکی فسانه گویی چندی

۴۱- رساله‌ای در اثبات تکلم حق جل و علا. آغاز آن آمده المبحث الاول في اثبات كونه متكلمًا و تفسير الكلام النفسى الذى اثبتوه.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۳/۵۲۳)

۴۲- رساله امتناع الحكم على المعنى الحرفى.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۳/۱۰)

۴۳- رساله‌ای در ایمان فرعون قبل از غرق. آغاز آن آمده الحمد لله قابل توبه عبده اذا تاب. و بر آن سید قاضی نورالله شهید به سال ۱۰۱۹ صاحب مجالس المؤمنین ردی نوشته.

(الذریعه ج ۱۰/۱۹۱)

۴۴- رساله‌ای در بیان ماهیت و هويت.

۴۵- رساله‌ای در بیان و انا نقطه تحت الباء این رساله به صائتین الدین ترکیه نیز نسبت داده شده.

(در نشریه توحید شماره دی ماه ۱۳۴۲ به طبع رسیده)

۴۶- رساله‌ای فی تحقیق معنی الانسان. آغاز آن پس از بسمله آمده، اما بعد فهذه رسالة فی تحقیق معنی الانسان و تبیین تعریفه و تعیین اجزائه و هی مشتمله علی مقدمه و ثلاث مباحث. شاید همان باشد که ذیل شماره ۳۷ ذکر آن آمد.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ۱۶/۱۳۴)

۴۷- رساله‌ای در تحقیق جبر و اختیار که به نقل قاضی نورالله در مجالس المؤمنین مؤلف آن را به نام میرمیران ماضی اصفهان به فارسی تألیف نموده و بنابراین غیر از رساله الجبر و الاختیار عربی است که در «افعال العباد ذکر آن گذشت»^۱.

۴۸- رساله‌ای در تربیت اولاد. به عربی که به دستور میرمیران در ۲۱ محرم الحرام ۹۰۴ نوشته

←

چراغ همت دون همتان چه نور دهد

به نور فطرت خود می‌رویم در ره عشق

ز هر جیل که تو بینی صدا چو طور دهد

اگر چه فیض خدا شامل است یکسان نیست

۱. در جلد دوم فهرست کتب خطی فارسی آقای منزوی ص ۷۷۱ آمده جبر و اختیار از جلال‌الدین فرزند اسعد دوانی کازرونی شیرازی است که به نام یکی از بزرگان که گویا ملقب به غیاث‌الدین بوده است و این جز خلق الافعال و جبر و اختیار عربی او است آغاز با من جبر الخلق بفهر التذییر.

شده و در نشریه توحید شماره دهم مرداد ۱۳۴۲ آمده.

۴۹- رساله‌ای در تعریف علم کلام که در کتاب مواقف آمده. آغاز آن چنین است: یا من وقف فی حواشی مواقف جلاله عقول الأجله الأعلام. (الذریعه ج ۱۱/۱۵۱)

۵۰- رساله‌ای در تقسیم علم.

۵۱- رساله‌ای در توجیه تشبیه. (در مقدمه شرح هیاکل چاپ هند آمده که نسخه‌ای از این رساله و رساله تقسیم علم در مکتبه رامپور هند موجود است)

۵۲- رساله تهللیه به فارسی در بیان و شرح کلمه لا اله الا الله (در مجله توحید جزء دوم سال دوم آذرماه ۱۳۴۲ و در دفتر دوم مجموعه رسائل فارسی بنیاد پژوهشهای اسلامی با تصحیح نگارنده به سال ۱۳۶۸ منتشر گردیده)

۵۳- رساله‌ای در حل مغلطه مشهور به «جذر اصم» نام این رساله در بعضی مآخذ آمده «نهایه الکلام» (فهرست کتب خطی دانشکده حقوق تهران ص ۵۰۹)

۵۴- رساله خلخالیه. فی مقدار الخلخال التي تزین بها المرثه رجلها، آغاز آن آمده: اعلموا أيها الطلاب أنه قد شكك أكثر الفقهاء فی حدّ الشرف فی المرثه بخلخال وزنه مائتا درهم، الذریعه ج ۱۱/۱۸۱.

۵۵- رساله‌ای در خواص حروف، به فارسی شاید همان تحفه روحانی باشد که ذکر آن در ریحانه الادب آمده و در الذریعه نیز آمده تحفه روحانی در خواص حروف است. و نیز درج ۳۳/۲ رساله‌ای به نام استکاکات الحروف در طبایع و اعداد حروف از وی یاد می‌کند که آن را به خواهش یکی از فضلاهی تلامذه اش به نام سید جمال‌الدین نصرالله تألیف نموده و به درخواست همو به سلطان غیاث‌الدین محمدشاه اهداء می‌نماید ظاهراً این هر سه عنوان یک رساله است.

۵۶- رساله‌ای در دیوان مظالم به فارسی که برای علاء‌الملک والی خطه لار تألیف نموده و در این رساله برای روشن کردن گفتار خود نمونه‌هایی از گفتار خلفا را آورده و در انجام آن آمده: و بعضی از ائمه کشف و تحقیق گفته‌اند: که مهدی موعود مدار احکام بر آن خواهد نهاد اللهم و فقه و سائر ولایة الاسلام لإجراء الأحكام و نظم مصالح الأنام تمت.

۵۷- رساله‌ای در شرح خطبه طوابع بیضاوی.^۱ (کشف‌الظنون ج ۲/۱۱۱۷)

۵۸- رساله‌ای در صیحه و صدا. به فارسی در یک مقدمه و یک صیحه و چند صدا. چنین آغاز شده: سبحانک سبحانک، أنت أنت،... تعالیت عن مداناة الأشياء

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۳/۴۷۳)

۵۹- رساله عادلیه. یا رساله‌ای در عدالت، این رساله در دادگری به روش علم اخلاق و عرفان در یک مقدمه و شش مقاله و یک خاتمه نگاشته شده، در مجالس المؤمنین آمده: رساله‌ای در تحقیق عدالت برای سلطان محمود پادشاه گجرات (۸۶۳-۹۱۷) نگاشته و برای او فرستاده.^۲

و دگر باره از مصنفات او آورده:

رساله‌ای در عدالت. که به نام بعضی از سلاطین عراق نوشته و مصحوب میرشمس‌الدین محمد به خدمت او فرستاده. بنابراین دو رساله جداگانه خواهد بود رساله عدالت در پایان سالنامه پارس به سال ۱۳۲۴ چاپ شده.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران، بخش یکم جلد ۳/۶۶۹)

۶۰- رساله عرض‌نامه. که به نام عرض لشکر و یا عرض سپاه نیز از آن یاد شده این رساله فارسی است و موضوع آن عبارت از وصف و بیان عرض سپاه ابوالنصر بهادرخان معروف به اوزون حسن از سلاطین آق‌قویونلو است آغاز آن آمده: رب أعنی بالتمام اللهم صل علی محمد و آله و صحبه أجمعین قال الله سبحانه و تعالی: ﴿و لقد كتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الارض یرثها عبادی الصالحون﴾. از پرتو اشعه این نیر قدسی بینایان منظر تحقیق را این معنی معاین و مشاهده گردد... و در بعضی منابع آمده: دوانی آن را در شیراز برای سلطان خلیل بایندری فرزند اوزون حسن تألیف کرده.

۱. طوابع و با طوابع الانوار رساله‌ای است مختصر در علم کلام از قاضی بیضاوی (م ۶۸۵) که بر آن شروح و حواشی بسیاری نوشته شده.

۲. این رساله در نشریه توحید جزء هشتم خردادماه ۱۳۴۲ و رساله عدالت در همین نشریه شماره اول سال دوم آبان‌ماه ۱۳۴۲ به همت آقای دکتر واعظ جوادی منتشر گردیده.

این رساله در مجله دانشکده ادبیات تهران شماره ۳ سال سوم فروردین ماه ۱۳۳۵ منتشر شده و به سال ۱۹۳۹ میلادی در بولتن مدرسه زبانهای شرقی لندن نیز منتشر گردیده.

۶۱- رساله عشریه. به نقل صاحب کشف الظنون برای سلطان بایزید عثمانی به روم فرستاده. (ج ۱/۸۷۷)

۶۲- رساله ای در علم النفس. آغاز آن بعد از بسمله آمده: الحمد لله الذي لا يخبى من بابه أمل ولا يحرم عن جنبه عامل، و بعد فهذه رساله حررتها في علم النفس جعلتها ثلاثة فصول الفصل الاول في اثبات أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن. الفصل الثاني في بقاء النفس بعد خراب البدن.

الفصل الثالث في مراتب النفوس في السعادة و الشقاوة بعد المفارقة عن البدن.

ثم الحقت بها خاتمة أذكر بها العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل و عالم النفس و عالم الجسم و ترتيب الوجود من لدن الحق الأول تعالى إلى اقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل من عنده تعالى (فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ۱۵/۴۱۶۱)

۶۳- رساله قلمیه. که در آن رعایت بسیاری از فنون بلاغت و انواع تشبیهات بلیغه فرموده، و آغاز شده با، «ن و القلم و ما یسطرون».

۶۴- رساله ای به نام الکلمة التوحید رساله ای است به عربی مختصر پیرامون کلمه لا اله الا الله که پس از بسمله چنین آغاز شده الحمد لمن تفرّد و تعالى أن توحد و الصلاة على من هدانا. نسخه ای از آن در کتابخانه ادبیات مشهد ضمن مجموعه شماره ۳۲۷ از کتب اهدایی مرحوم دکتر فیاض موجود است و در این مجموعه است شرح اثبات الواجب قدیم از ملا میرزاجان و ملاحنفی.

۶۵- الزوراء. رساله مختصری است در فلسفه که در آن جمع میان حکمت بحثی و ذوقی نموده این رساله در مصر سالیانی قبل به طبع رسیده و در ایران به سال ۱۳۶۴ ضمن مجموعه ای به نام الرسائل المختارة منتشر گردیده از این رساله به نام تنبیه الراقدين نیز یاد شده و آن را عالم فاضل کمال الدین محمدبن فخرین علی لاری به نام تحقیق الزوراء

- شرح نموده و در کشف الظنون ج ۱/۸۶۲ و هدیه العارفین ج ۱/۳۱۷ مؤلف آن را به اشتباه کمال‌الدین حسین بن محمد بن علی لاری ذکر کرده‌اند و آن را شرح دیگری است از ملاشیخم کردی که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است.
- ۶۶- شرح اثبات جوهر مفارق خواجه نصیرالدین طوسی که در شماره ۲۱ تحت عنوان حاشیه از آن یاد شد.
- ۶۷- شرح اربعین حدیث محیی‌الدین یحیی بن شرف نووی متوفی به سال ۶۷۶.
- ۶۸- شرح تحریر اقلیدس خواجه نصیرالدین طوسی
- ۶۹- شرح رساله عقل محقق طوسی
- ۷۰- شرح رساله نصیره در تحقیق معنی نفس الامر
- ۷۱- شرح سی فصل خواجه نصیرالدین طوسی
- ۷۲- شرح عقائد عضدی. که در هند، آستانه، مصر و پترزبورگ چاپ شده با حواشی و تعلیقاتی بسیار و چاپ مصر دارای حواشی و تعلیقاتی است از محمد عبده.
- ۷۳- شرح قصیده ابوعلی بغدادی در علم هیئت.
- ۷۴- شرح هیاکل النور شیخ شهاب‌الدین سهروردی به نام شواکل الحور (ط. قاهره. هند و در ایران ضمن کتاب ثلاث رسائل با تصحیح نگارنده به سال ۱۴۱۱ ق.ه)
- ۷۵- شرح غزل حافظ، «در همه دیر مغان نیست، چو من شیدایی» (ط. تهران)
- ۷۶- شرح غزل حافظ، «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند» (شرح این غزل و غزل «در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی» به سال ۱۳۷۳ با همت فاضل ارجمند آقای حسین معلم با تعلیقاتی به طبع رسیده (ناشر امیرکبیر)
- ۷۷- شرح غزل «گر مسلمانی در این است که حافظ دارد» (نسخه‌ای از آن در مجموعه حاوی رسائل علامه دوانی در کتابخانه مرحوم حکمت بوده است)
- ۷۸- شرح بیت حافظ، «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت»
- ۷۹- شرح یتیمی از شبستری:
- «به اصل خویش بنگر نیک بنگر
که مادر را پدر شد باز مادر»

۸۰- شرح بیت دیگری از شبستری:

«تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزء اندر بدیدن کل مطلق»

شرح این دو بیت در مجموعه شماره ۴۱۲۳ کتابخانه مجلس شورای آمده.

۸۱- شرح رباعیات خود برای قیصر روم (نثریه توحید شماره ۱۲ مهرماه ۱۳۴۳، و به سال ۱۳۶۸ با تصحیح و تعلیق آقای دکتر مهدی دهباشی منتشر گردیده)

۸۲- شرح بر منهاج الوصول بیضاوی که در علم اصول است و زبده‌ای است از محصول امام فخر و مستصفی از امام محمد غزالی ذکر این کتاب در الذریعه ج ۱۴/۹۵ به نقل از فهرست مخطوطات موصل ص ۲۰۸ آمده.

۸۳- العشر الجلیة. در کشف الظنون ج ۱/۲ آمده امیر غیاث‌الدین منصور را بر آن ردی است چنین به نظر می‌رسد که این رساله و آنچه از کشف الظنون نقل شد به نام رساله عشرية و الرسالة فی مسائل من الفنون هر سه عنوان رساله آموذج العلوم است.

۸۴- عشرتنامه. به فارسی (هدیه العارفین ج ۲/۲۲۴)

۸۵- عین‌الحکمة. که در آغاز آن آمده الحمد لله الذی هدانا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم... يجب ان يعلم أن لكل علم لا بد من ثلاثة امور.

۸۶- مقاله‌ای خالی از لغات عربی. در مجله توحید شماره مردادماه ۱۳۴۳ منتشر گردیده.

۸۷- نورالهدایة. که مکرر در ایران چاپ شده و بعضی این رساله را نسبت داده‌اند به قطب‌الدین سیدمحمد نیریزی متوفای (۱۱۷۳) که با در دست بودن نسخه‌هایی نگاشته قبل از عصر وی نادرست خواهد بود. این رساله در مجموعه الرسائل المختاره آمده.

* * *

رسائلی که در این مجموعه آمده به ترتیب عبارت است از

۱. رساله اثبات الواجب قدیم

این رساله را علامه محقق دوانی در اوان شهرت علمی خود در شیراز در سالهای قبل

از / ۸۷۰ هـ. ق تألیف نموده و آن را به پادشاه عثمانی سلطان ابوالفتح بایزید خان معروف سلطان محمد فاتح قسطنطنیه متوفای / ۸۸۶ فرزند سلطان مراد خان با مقدمه‌ای در ستایش وی به او تقدیم داشته، و در آن هیچ‌گونه اثری از نگرانی و افسردگی و شکایت از روزگار دیده نمی‌شود

در قسمتی از مقدمه آن در ستایش ممدوح خود آورده

يَا مَنْ بِهِ ضَارَ دِينُ اللَّهِ مُعْتَلِيًا وَ دَرَّ إِفْضَالُهُ جُودًا عَلَى الْأُمَمِ
قَرَّتْ بِهِ عَيْنُ أَعْيَانِ الْهَدْيِ فَرَحًا بِمَا حَوَاهُ مِنَ الْأِحْسَانِ وَالنَّعَمِ
مِنَ التُّجُومِ الْعُلَى حُرَّاسُ قُبَيْتِهِ مِنَ السَّمَاءِ لَهُ مِنْ زُمْرَةِ الْخَدَمِ
قَدْ شَاعَ فِي عِرْصَةِ الدُّنْيَا عَدَالَتُهُ الذِّئْبُ قَطُّ عَلَى الْأَغْنَامِ لَمْ يَضْمِ
إِنَّ الْكَمَالَاتِ أَشْتَاتَ وَ قَدْ جُمِعَتْ جَمِيعُهَا فِيكَ هَذَا جَامِعُ الْكَلِمِ

و هو السلطان بن السلطان، ملاذ بنی نوع الإنسان، باسط بساط الأمن و الأمان، مفيض زوارق العوارف على قاطبة أهل الايمان، هو الذى أثار مصابيح العلوم بعد انطفائها، و نصر رياض الحكم غب ذبولها و ذهاب روائها، و أصلح أركان الفضائل و المعالى بعد فسادها، و روج اسواق الافاضل و الأعالى إثر كسادها، حتى جلبوا بضائع العلوم إلى حضرته من كل فج عميق، و جبوا ثمرات باسقات عرائس الفهوم إلى سُدَّته من كل بلد سحق فوسمتها باسمه العالی المكتوب على جباه السَّمَوَاتِ العوَالِي رسماً لخدمته الخ.

مطالب کتاب که کلاً در استدلال بر وجود خداوند - عزّ و جلّ - است در دو مقصد و یک خاتمه آمده. مقصد اول در اثبات وجود خداوند است از چهار طریق، و مقصد دوم در اثبات او است تعالی شأنه از راه ابطال دور و تسلسل به برهان تطبیق و تضایف و برهانی عرشى و خاتمه در بیان و استدلال بر دو مطلب است.

مطلب اول: ممکن ذاتاً و به خویشتن خویش بدون هیچ‌گونه عامل و علت دیگری در گرایش به وجود و یا عدم، اولویت و شایستگی بیشتری ندارد (الممكن لا يكون احد طرفیه اولی به بذاته اولویة یکفی فی وقوعه).

مطلب دوم: ممکن تا تمام شرائط و علل وجود آن موجود، و تمام موانع در گرایش به

هستی آن مرتفع نشود، حتمیت و ضرورت تحقق و هستی نخواهد یافت. (الممكن مالم يجب وجوده بعلمته لم يوجد).

مؤلف این رساله را بار دیگر با مقدمه دیگری به خواجه محمود کجراتی معروف و ملقب به خواجه جهان اهدا نموده این اهدا ظاهراً پس از کشته شدن جهانشاه قراقوینلو در سیزدهم ربیع الاول سال ۸۷۲ هـ. ق است چه آثار تأثر و نگرانی و گلایه از غربت و دوری از دوستان در این مقدمه و پایان رساله مشهود است.

در قسمتی از این مقدمه آمده

قد غلب علی مزاج الزمان الفساد، و شاع بین أبنائه الجهل و العناد، و ذهب الكرام
الذين كان عصابة العلم يأوون الی ظلالهم، و ظهر اللثام الذين كان اولوالفضل يتحاشون
عن جلابهم و خصابهم

خَلَّتِ الدِّيَارُ وَلَا كَرِيمَ يُرْجِي مِنْهُ التَّوَالُ وَلَا مَلِيحَ يُعَشِّقُ

هذا مع ما خصصت به من مكابدة الأشجان و مباحدة الخلان و مهاجرة الأوطان تا آنجا که می‌رسد به ستایش ممدوح خود «خواجه جهان» آحیی معالم العلم بعد انظماها، و عمّ بإنعامها الجزيل أفاضل الآفاق شرقاً و غرباً، و عمّ سجال نواله الجميل الأمائل علی الإطلاق بعداً و قرباً سلطان الأكابر و الأعيان برهان الأعظم فی الزمان، کمال الإسلام و المسلمین، جمال الأشراف فی العالمین سلطان محمود خلد الله علی الأفاضل ظلال فواضله و أدام علی الأمائل سجال نواله.

و در پایان آن آمده: و هذا آخر ما قصدت الیه فی هذه الرسالة مع تفرق الحال و تشتت البال و وقوعی فی زمان أضحی الهمم متقاصرة و الجهلة متناصرة تکتفون بالخضاب عن الشباب و يستغنون بترأی السراب عن التروی بالشراب لكن هو الله ربی یحق الحق بفضله و يبطل الباطل بعدله بيده الحسنی و إليه الرجعی.

این دو مقدمه در اینجا آورده نشده جز همان قسمت عام آن که در تمام نسخ این رساله موجود است، چه کلاً در ستایش و مدح این دو ممدوح است بدون افاده مطلبی علمی و یا تاریخی.

مقدمه اول در نسخ «ح» و «ع» و «ن» و مقدمه دوم در نسخه «د» دیده می‌شود. در مورد تاریخ تألیف این رساله مؤلف در مقدمه اثبات الواجب جدید آورده من در آغاز جوانی و دوران نشاط نیز رساله‌ای در این موضوع نگاشته‌ام با ذکر ادله و براهین متکلمین و فلاسفه که در این باب آورده‌اند به اضافه آنچه به نظرم رسیده، و عبارت او چنین است:

قد أفردت في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب، و أوردت فيها وجوه البراهين المعقولة من أئمة الحكمة و الكلام مع ما سنح لي فيها من النقص و الإبرام و الهدم و الإحكام ... الخ.

کاتب چلبی در کشف الظنون ج ۱ / ۸۴۲ عبارت حاج محمود بن محمد نیریزی که یکی از شارحان اثبات الواجب قدیم و جدید و از تلامذه دوانی است به خطا با عبارت مؤلف درآمیخته و تاریخ تألیف رساله را به نقل از مؤلف ده سال قبل از تألیف اثبات الواجب جدید ذکر کرده و عبارت او چنین است.

پس از ذکر بسملة و حمد... ثم قال: قد أفردت في عنفوان الشباب رسالة في هذا المطلب قبل ذلك بعشر سنين و اقتصرت هناك على ما هو أوضح بالتماس بعض الأعاظم في جيلان و رتبها على عشرة فصول.

عبارت «قبل ذلك» تا پایان از شارح است که در ذیل عبارت مؤلف است و اظهار می‌دارد من در ده سال قبل رساله‌ای داشته‌ام در این موضوع که منظور وی آنست که ده سال قبل از این شرح (اثبات الواجب جدید) بر اثبات الواجب قدیم نیز به درخواست یکی از بزرگان جیلان شرحی نگاشته‌ام.

و مؤید بر این خطا کلمه «رتبها» به صورت فعل غایب و عشرة فصول است چه رساله اثبات الواجب جدید در چهارده فصل آمده و رساله قدیم هم به طور کلی فاقد عنوان فصل است. این اشتباه در معجم المطبوعات العربية نیز آمده نگارنده بسیار کوشید که نسخه‌ای مطبوع از این دو رساله به دست آورد که متأسفانه توفیق حاصل نشد چه در معجم المطبوعات العربية لیان سرکیس ج ۱ / ۸۹۲ به طور مطلق آمده اثبات الواجب با چاپ

سنگی در آستانه انتشار یافته و در اعلام زرکلی گذشته از اینکه به طور مطلق آمده محل انتشار آن هم مشخص نشده.

شروح و حواشی که بر این رساله آمده عبارت است از:

۱. شرح نجم‌الدین حاج محمود بن محمد نیریزی از تلامذه سید صدرالدین دشتکی که در سال ۹۲۱ از تألیف آن فراغت یافته. الذریعه ج ۱۳/۵۹

۲. شرح قاضی کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق الهی اردبیلی به صورت قال أقول متوفای ۹۴۰ یا ۹۵۰. وی از تلامذه علامه دوانی است و نسخه‌ای از

آن در کتابخانه مرحوم وزیر یزد موجود است. کشف الظنون ج ۱/۸۴۲ الذریعه ج ۱۳/۵۸

۳. شرح محیی‌الدین محمد بن علی قره‌باغی (م - ۹۴۲ هـ. ق).

۴. شرح قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین مقتول (۱۰۱۹ هـ. ق) الذریعه ج ۱۳/۶۰.

و حواشی

۱. از امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی (م - ۹۴۸ هـ. ق). الذریعه ج ۶/۱۱

۲. از ملا محمد حنفی متوفای بعد از ۹۰۰ آغاز آن آمده: الحمد لمن تقدس جنابه عن أن يكون شریعة لكلّ وارد الخ. کشف الظنون ج ۱/۸۴۲

۳. خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی که از اکابر تلامذه علامه دوانی و مشاهیر فضیله عصر خود است و مرحوم مقدس اردبیلی و ملا عبدالله یزدی، و خواجه

افضل‌الدین ترکه اصفهانی و میرزاجان شیرازی از تلامذه او می‌باشند. الذریعه ج ۶/۱۰

۴. حاشیه ملا حبیب‌الله باغنوی شیرازی معروف به ملا میرزا جان (م - ۹۹۴ هـ. ق) و

آغاز آن چنین شروع می‌شود جلّ جلالک اللهم یا واجب الوجود و به سال ۹۸۳ از تألیف آن فراغت یافته. کشف الظنون ج ۱/۸۴۲

۵. از سید میرزا ابراهیم بن قوام‌الدین حسین بن عطاء‌الله حسنی حسینی همدانی (م - ۱۰۲۵ - ۱۰۲۶ هـ. ق). الذریعه ج ۶/۱۱

۶. از میرزا ابراهیم بن ملا صدرا محمد شیرازی (م - ۱۰۷۰ هـ. ق). الذریعه ج ۶/۱۰

۷. از سید حسین خلخالی حسینی از تلامذه ملا میرزا جان باغنوی. الذریعه ج ۶ / ۱۰
۸. از قاضی زاده کرهرودی علاءالدین عبدالخالق از شاگردان مرحوم شیخ بهائی (م - ۱۰۳۸ ه. ق.)
کشف الظنون ج ۱ / ۸۴۲
۹. از میرزا محمد بن حسن شروانی اصفهانی (م ۱۰۹۸-۱۰۹۹ ه. ق.)
الذریعه ج ۶ / ۱۰

نسخ مورد استفاده

۱. نسخه‌ای از کتابخانه آستان قدس به شماره ۲۹۵ نوشته حافظ غیاث‌الدین در شهر کاشان به سال ۹۴۶ که با رمز «ح» به آن اشاره می‌شود.
۲. نسخه‌ای از کتابخانه دانشگاه تهران نوشته ابوالحسن بن علی طاهر استرآبادی در شهر کاشان که با حرف «د» به آن اشاره می‌شود.
۳. نسخه‌ای از کتابخانه شخصی حضرت حجة الاسلام و المسلمین آقا میر سید محمدعلی روضاتی نوشته محمد شریف بن یوسف یویکانی (در نسخه حرف اول و سوم بدون نقطه آمده) در مکه مشرفه به سال ۱۰۳۱ ه. که با حرف «ر» از آن یاد می‌گردد.
۴. نسخه‌ای از کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد ضمن مجموعه‌ای به شماره ۳۲۷ از کتب اهدائی مرحوم دکتر فیاض نوشته قرن دهم که با رمز «ع» به آن اشاره می‌شود، و آن فاقد قسمتی از مقدمه این رساله است که در ابتدای مجموعه آمده.
۵. نسخه‌ای دیگر از کتابخانه آستان قدس به شماره ۲۹۳ نوشته به سال ۱۱۰۶ که نام کاتب در آن نیامده و از آن با حرف «ق» یاد می‌شود.
۶. و دیگر نسخه‌های مخطوط که از آن جمله است دو نسخه ۴۰۸۱ و ۴۲۴۵ کتابخانه مرحوم آیت الله آقا نجفی - اعلی الله مقامه - که از آنها با حرف «ن» یاد می‌گردد. در پایان نسخه ۴۲۴۵ آمده تمت الرسالة بعون الله تعالی و حسن توفیقه فی غرة شهر صفر من شهر سنة اربع و تسعين و تسع مائة.
و در پایان نسخه ۴۰۸۱ آمده

تمت الرسالة في اواخر شهر شعبان سنة ۹۶۳ بعون الله الصمد غياث الدين محمود بن امين الدين محمد اللهم اغفر لهما و لجميع المؤمنين بحق أئمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين.

۲. رساله اثبات الواجب جديد

این رساله را علامه دوانی پس از ده سال یا بیشتر از اثبات الواجب قدیم نگاشته، و در مقدمه آن چنین آورده: من رساله ای در این موضوع در عنوان جوانی نوشته ام با استناد بر ادله فلاسفه و متکلمین و آنچه به نظرم رسیده، و اینک در این رساله بسنده می کنم بر ادله ای واضح تر و اتقن و مختصرتر و مطالب را در چهارده فصل و یک خاتمه به پایان رسانده در مجالس المؤمنین آمده: مؤلف آن را در اواخر عمر در خطه «الار» تألیف کرده ولی در کشف الظنون آمده: آن را پس از ده سال از اثبات الواجب نخستین نگاشته.

بر این رساله شروع و حواشی بسیاری نوشته اند که از جمله آنهاست:

۱- شرح قاضی کمال الدین حسین بن خواجه عبدالحق الهی اردبیلی، و بر این شرح شرحی نگاشته به فارسی محمد بن احمد گیلکی که تاریخ اتمام آن ۹۴۵ هـ. ق است.

۲- شرحی از نجم الدین حاج محمود بن محمد بن محمود نیریزی تاریخ اتمام ۹۲۱ هـ. ق.

۳- شرح قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین و از هموست شرح بر اثبات الواجب قدیم.

۴- شرحی در آمیخته با متن از مولی نصرالله بن محمد عمری خلخالی که به نقل صاحب ذریعه نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است مؤلف آن را به نام سلطان قطب شاه شیمی نوشته.

۵- حاشیه ای از خواجه جمال الدین محمود شیرازی شاگرد مؤلف.

۶- حاشیه از فخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی به نام اثبات الواجب و در حقیقت حاشیه ای است بر اثبات الواجب دوانی، از تألیف آن ذی الحجة ۹۶۳ فراغت

یافته، ظاهراً بر اثبات الواجب جدید است (ذکر آن در احیاء الدائر، صفحه ۱۷۹ آمده)

نسخی که اساس تصحیح قرار گرفته عبارت است از:

۱- نسخه‌ای از مجموعه شماره ۱۷۷۲/ع کتابخانه ملی تهران با نشان «ل» که کاتب محمدبن محمودبن جلال‌الدین حسنی اردستانی در شهر شوال سنه ۹۹۱ از کتابت آن فراغت یافته.

۲- نسخه‌ای موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی در مجموعه شماره ۲۳۶ با نشان «ق» نوشته ابراهیم بن حمیس عمروی جزایری در ربیع‌الآخر ۹۳۲ در این رساله کلمه نهصد افتاده ولی در سایر رساله‌های این مجموعه آمده.

۳- نسخه موجود در مجموعه‌ای از کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران به شماره ۱۲۹۵ که در یکی از رسائل آن تاریخ کتابت آمده ۹۲۲ با نشان «س» و بسیاری دیگر از نسخه‌های موجود در کتابخانه آستان قدس و مرحوم آیت‌الله نجفی در قم.

۳. رساله الزوراء از علامه محقق دوانی

این رساله را مؤلف قبل از سال ۸۷۲ هـ. ق در مبدأ و معاد نگاشته، و در آن جمع کرده بین مباحث بحثی و ذوقی و آن را نزد وی منزلت و مرتبت خاصی است، چنانکه خود در شرح آن فرموده: من به هنگام عزیمت برای زیارت امیرالمؤمنین و یعسوب موحدین حضرت علی بن ابیطالب (رضی الله عنه و کرم الله وجهه) در بیرون دارالسلام شهر بغداد در نزدیکیهای ساحل دجله آن حضرت را در خواب دیدم که به من عنایت و توجه خاصی فرمود، پس از آنکه از خواب بیدار شدم به یمن و مبارکی این عنایت بر آن شدم بنام نامی حضرتش رساله‌ای تصنیف نمایم، ولی در انتخاب موضوع این رساله متردد بودم، گاه به خاطر می‌گذشت به مناسبت فرمایش نبی اکرم صلی الله علیه و سلم «أنا مدینه العلم و علی بابها» موضوع این رساله را «تحقیق در ماهیت علم» برگزینم و گاه موضوعات دیگری به نظرم می‌رسید تا آنکه به سعادت عتبه بوسی آن حضرت و حائر حسینی (علی نبینا و علی ساکنینهما الصلوة و السلام) مفتخر گردیدم، پس از بازگشت

یکی از یاران و دوستان با استعداد و شیفته فهم حقایق که برای او حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۷ هـ) را تدریس می‌کردم و گه‌گاه ضمن بیان مطالب سخن از مسائلی کشفی و ذوقی می‌رفت از من خواست که آن سوانح و واردات اشراقی را در رساله‌ای گرد آورم، من دعوت و خواسته او را اجابت و به نگارش آن پرداختم، پس از اتمام آن را همان یافتم که در اندیشه آن بودم مرا یقین حاصل آمد این توفیق از برکات امداد و نفحات باب مدینه عالیّه دانش و زیارت آن مشاهد مقدسه است به این مناسبت آن را الزوراء نامیدم که نام دجله بغداد است از این رساله به نام تنبیه الراقدين نیز یاد می‌گردد. (در لسان العرب آمده مدینه الزوراء در طرف شرقی بغداد است.)

این رساله با نسخ بسیاری مقابله شده که از جمله آنهاست:

۱- نسخه‌ای موجود در کتابخانه مدرسه آخوند همدانی ضمن مجموعه‌ای شامل شرح هیاکل، و الزوراء، و اثبات الواجب قدیم و شرح بیت حافظ «پیر ماگفت ... الخ» نوشته شمس‌الدین جیلانی نعمه‌اللهی به سال ۸۹۶ در شیراز، دارای حواشی که ذیل آن آمده «منه سلّمه الله» و «منه مدّظله» و از آن با علامت «خ» یاد می‌شود.

۲- نسخه‌ای نوشته به سال ۹۹۱ از کتابخانه ملی تهران به شماره ۱۷۷۲/ع که از آن یاد شده با علامت «ل».

۳- نسخه‌ای از دانشگاه تهران نوشته صفی‌الدین بن غیاث‌الدین زواره‌ای به سال ۹۴۴ با نشان «د».

۴- نسخه‌ای از مدرسه سپهسالار تهران ضمن مجموعه شماره ۴۵۰۵ نوشته مغیث‌الدین اصفهانی به سال ۹۳۳ با نشان «س».

۵- نسخه‌ای از کتابخانه مجلس در مجموعه شماره ۱۸۳۶ نوشته فضل‌الله بن محمد به سال ۱۰۶۵ با نشان «ف».

۶- نسخه‌ای از کتابخانه دانشگاه اصفهان نوشته شیخ نظام فرزند شیخ صادق توپسرکانی در مدرسه شاهپوریه به سال ۱۰۸۴ با نشان «ت». و تعدادی دیگر از نسخ. این رساله را شرحی است به نام تحقیق الزوراء از کمال‌الدین محمدبن (یا حسین بن)

فخرین علی لاری که از آن به سال ۹۱۸ فراغت یافته.

۴. رساله‌ای در شرح خطبه الزوراء از علامه محقق دوانی

از این رساله به نام شرح مقدمه الزوراء یا حاشیه صغیر و یا شرح صغیر زوراء نیز یاد می‌گردد و

شامل این مطالب است:

۱- تفسیر و بیان معنی حمد.

۲- مظهریت اشیاء از صفات کمالیه حق جل و علا.

۳- مظهریت جامع و کامل انسان از کل صفات و اسماء.

۴- اطلاق نفس حمد بر حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و اتصاف

حضرتش به صفات الهی تعالی اسم، قاضی نورالله در مجالس المؤمنین در ترجمه محقق

دوانی آورده این رساله را مؤلف جهت دفع طعن ملاقطب‌الدین محیوی انصاری بر

عبارتی که در خطبه زوراء واقع است نوشته.

سخن اینجا در این است که این ملاقطب چه کسی است، در کتب ترجمه سخن

درباره او بسیار است. در کتاب وقایع السنین و الأعوام خاتون‌آبادی صفحه ۴۴۲ در ضمن

ترجمه محقق دوانی آمده: قطب محیی مشهور صاحب منشآت، سنی شافعی مذهب،

معاصر ملاجلال دوانی بود و تدریس بقعه شیخ ظهیرالدین با پدر قطب محیی بود و بعد

از فوت پدر قطب محیی، تدریس در آن بقعه به ملاجلال رجوع شد، و قطب در اثناء

تدریس ملاجلال روزی وارد به جلسه درس او شد و تتمه درسی که در میان بود گفت و

در روز دیگر نیز قطب آمده درسها را گفت، و خوب گفت و بعد از آن گفت: که من این دو

روز برای این درس گفتم، که حمل بر ناقابلی من نشود، و چون مشتمل بر ریا است من

دست برداشتم و به ملاجلال واگذاشتم و تاریخ فوت او هنوز به دست محرر این اوراق

نیامده.

در طرائق الحقایق ج ۳/۶۶ در آغاز ترجمه او چنین آمده:

جامع علم ظاهر و باطن بود، در کتابی که به عمادالدین محمد نوشته در معنی حدیث

«بُدَّة الإسلام غريبًا» معلوم می‌شود تا سال نهصد زنده بوده، و بعد از آن در چه سنه‌ای وفات کرده ندیده‌ام جایی نوشته باشند، بلکه در هیچ تذکره‌ای ترجمه او نیست و از کتابی که به سلطان زمان نوشته و ظاهراً شاه اسماعیل صفوی باشد معلوم می‌شود در حوالی جهرم فارس توطن داشته و الله هو العالم.

در الکنی و اللقب ج ۳/۵۹ چنین آمده:

قطب‌الدین محمد کوشکناری معروف به قطب محیی یکی از مشایخ صوفیه سنی و صاحب مکاتبات معروف به مکاتبات قطب محیی است که به فارسی است، وی استاد مولی جلال‌الدین دوانی بوده و در اوایل قرن دهم درگذشته.

و در کتاب الذریعه ج ۱/۷۸ آمده:

ابواب الخیر، قسمتی است از مکاتیب شیخ عبدالله قطب بن محیی بن محمود انصاری خزرچی سعدی که آن را در اول ماه رجب ۸۹۹ نوشته.

و در جلد ۹/۸۸۴ نیز آمده:

قطب‌الدین عبدالله بن محیی‌الدین بن محمود انصاری خزرچی سعدی شیرازی کوشکناری صوفی، استاد دوانی است و از اوست کتاب مکاتیب که به فارسی است و آن را به سال ۸۹۹ به نام ابواب الخیر و تخمین الاعمار تألیف نموده.

و در مجلد ۲۲/۱۳۶ ذیل عنوان مکاتیب آورده، ملقب به قطب‌الدین پنج نفرند:

۱- قطب‌الدین ابوالحسن سعید بن هبة الله بن حسن راوندی صاحب کتاب خرائج و غیره.

۲- شیخ ابوالحسن قطب‌الدین محمد بن حسن بن حسین کیدری سبزواری صاحب کتاب مناہج النهج.

۳- مولی قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویهی صاحب شرح شمیّه و شرح مطالع.

۴- قطب‌الدین محمود بن مسعود کازرونی معروف به علامه شیرازی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی.

۵- قطب‌الدین مشهور به قطب محیی استاد مولی جلال دوانی، یکی از مشایخ صوفیه

و دانشمندان عامه است، و شیخ نوری در مستدرک آورده که: هموست صاحب مکاتیب معروف به «مکاتیب قطب محیی» و هم اوست قطب‌الدین محمد کوشکناری و نسخه‌ای از مکاتیب به خط مؤلف در دارالکتب قاهره موجود است که بین سالهای ۱۸۹۹ الی ۱۹۰۱ نوشته شده (مؤلف در احیاء الدائر فی رجال القرن العاشر، صفحه ۱۳۲ عیناً این مطلب را نقل فرموده) و فرموده نسخه‌ای از مکاتیب را که قریب پانصد مکتوب است به فارسی، بعضی به مریدان خاص و بعضی به مریدان به‌طور عام، در نجف اشرف نزد آقای سیدحسن تنکابنی دیده‌ام و از این مکاتیب چنین استفاده می‌شود که نخست در شیراز بوده و بعد انتقال یافته به دهکده‌ای که خود آن را بنا کرده و به «اخوان‌آباد» نامیده چنانکه مریدان خود را هم «اخوان» می‌نامیده و در عنوان «مکاتیب» او آمده: «من عبدالله قطب بن محیی الی الاخوان الالهیین التائبین».

و در ریحانة الادب ج ۳/۳۰۸ آمده:

قطب‌الدین شیخ عبدالله معروف به قطب ابن محیی بن محمود انصاری خزرچی سعدی مقیم شیراز که به جهت انتساب به پدرش معروف به قطب محیی و صاحب مکاتیب معروفه است و به‌نوشته ذریعه موافق آنچه از کلمات خودش برمی‌آید سجاده‌نشین ارشاد بوده و در اواخر قرن نهم می‌زیست و اوایل قرن دهم را نیز دیده و از مکاتیب اوست:

۱- ابواب الخیر در اعمال و آداب، که مکتوبی است بزرگ از مکاتیب او و آن را برای بعضی از اکابر نوشته و به ده باب آن را مَبْرُوب ساخته و در باب دهم گزارشهای خود را تا رسیدن به درجه بیعت و سجاده‌نشینی ذکر نموده و در غرّه رجب ۹۹۹ هـ. ق به پایانش رسانده^۱.

۲- تخمین الاعمار که یکی دیگر از مکاتیب قطب محیی بوده و مکتوبی است فارسی و مبسوط در حدود صد بیت و به مواظب نافعہ مشتمل و به همین جهت قاضی نورالله در ضمن شرح حال سیدابوالرضا فضل‌الله کاشانی آن را به‌تمامه نقل کرده و سال وفات

۱. ابن تاریخ در ریحانه نادرست آمده و باید ۸۹۹ باشد. و در ذریعه ۸۴۴ آمده.

شیخ عبدالله به دست نیامد.

بعد می فرماید: نگارنده گوید ظاهر بقرینه زمان و اشتها به قطب محیی و صاحب مکاتیب بودن آن است که قطب الدین کوشکناری همان قطب الدین خزرچی منقول از ذریعه بوده و تعدد آنها بعید می نماید، و اما اختلاف اسم و مردد بودن آن مابین محمد و عبدالله محتاج به تحقیق زاید بوده اگر چه قول «ذریعه» اتقن و اقرب به صحت است.

مرحوم علامه قزوینی درباره قطب محیی مقاله ای دارد در جلد ششم یادداشتها صفحه ۱۵۴ و خلاصه چنین اظهار داشته: با فحوص زیاد در کتب عجالة چیزی از شرح حال صاحب این مکاتیب و عصر او و موطن او و کذلک از شرح حال مخاطبین مکاتیب او در هیچ جا به نظر نرسید، ولی از تتبع اجمالی خود این «مکاتیب» بعضی اطلاعات راجع به مؤلف آنها به دست آمد که ذیلا مذکور می شود:

۱- وی از اهل سنت و جماعت بوده نه شیعی.

۲- وی بسیار فاضل و با اطلاع از علوم اسلامی و فلسفه و کلام بوده و علاوه بر اینها بسیار اهل ذوق و مجذوب و مفتون کتب ارباب حال و در اغلب مکاتیب خود به اشعار مثنوی استشهاد می نماید.

۳- کتاب مکاتیب کتاب نفیسی است هم مطلبها و موضوعا و هم انشاء و تحریرا و بسیار جدی و مطابق ذوق سلیم و بدون تمایل به افراط و تفریط در هیچ مطلبی و موضوعی.

۴- از اظهارات وی در حق مریدان شاه نعمت الله کرمانی (م ۸۳۴) و قاسم انوار (م ۸۳۷) و شیخ زین الدین خوانی (۸۳۸) معلوم می شود به طور قطع بعد از وفات این مشایخ ثلاثه در حیات بوده و در حدود نهصد هجری می زیسته و مکان اقامت او در نواحی جنوبی فارس (خطه لار) بوده است.

با توجه به منابع فوق در بادی امر چنین به نظر می رسد که قطب محیی از اساتید دوانی باشد گرچه داستان منقول در وقایع السنین خاتون آبادی نمی تواند مؤید این معنی باشد چه بعید می نماید که رفتار استادی نسبت به شاگرد خود این چنین باشد بالاخص اگر استاد، عارف و مؤدب به آداب شرعی و انسانی باشد.

نگارنده همواره در مقام تفحص و تجسس بود که نمی‌تواند این شخص استاد دوانی باشد، چه در مقدمه رسالهٔ انموذج العلوم دوانی یکایک اساتید خود را با ذکر اساتید آنان نام برده و در میان آنها کسی به نام قطب محیی نیامده جز یک نفر به نام محیی‌الدین محمد کوشکباری انصاری بدون عنوان قطب^۱ و از ظاهر عبارت وی نیز چنین استفاده می‌شود که هیچ‌یک از اساتید وی در موقع نوشتن آن مقدمه در قید حیات نبوده‌اند در صورتی که در کل منابع و تذکرها صحبت از معاصر بودن و هم‌زمانی قطب و دوانی است چه آمده قطب محیی در اواخر قرن نهم می‌زیسته و اوایل قرن دهم را نیز دیده، دیگر مطلب آنکه اساتیدی که از محیی‌الدین یاد شده مثل شهاب‌الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) و حاج عقیف‌الدین ابراهیم بن محمد خنجی (م ۸۳۵ و یا ۸۳۶) از نظر تاریخی نمی‌توان پذیرفت که از اساتید قطب محیی باشند و این اندیشه در خاطر من قبل از سال ۱۳۷۰ شمسی همی بود تا این اواخر که تصویری از کتاب مرآة الأدوار و مرآة الأخبار از مصلح‌الدین محمد لاری به دستم رسید و از اتفاق به ترجمه وی برخوردم که چنین یاد شده: قطب‌الدین محمد کوشکناری ولد مولانا محیی‌الدین کوشکناری است که استاد دوانی بوده و از کبار تلامذهٔ علامه جرجانی، در عنفوان شباب در جمیع فنون بر اقران رایت تفوق افراشته بود و بر صفحه روزگار نقوش اعلی‌ت نگاشته، بعد از والد بزرگوار در مدرسهٔ دارالایتام به افاده اهتمام می‌ورزید، و علامه دوانی اگر چه داعیهٔ آن منصب داشت، به هم نرسید ناگاه از مهتّب نفحات جذبات الهی نفخه‌ای وزید و وی را به جای دیگر کشیده به آب انابت ورق بشست و سر آن نفحه را می‌جست، در دامن کوهی در قصبهٔ «جهرم» که آن را «خرقان» گویند منزل ساخت هر که را داعیهٔ سلوک غالب گشتی از اوطان و خلّان گذشتی و آنجا طرح اقامت انداختی و به قناعت ساختی، و بعد از وی ولدش مولانا نظام‌الدین محمود در مقام ارشاد بود و پیوسته بیان معارف می‌نمود در سنه ۹۴۶ بر وفق حَقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ بِه اشدّ آلام به شهادت رسید.

۱. در رسالهٔ شرح الزوراء نیز نام وی آمده بدون عنوان قطب به این عبارت: کما سمعت من استادی العالم العامل محیی الملتّ و الدین محمد الملقب بالکوشکباری رحمه الله.

با توجه به آنچه از کتب مختلف یاد شد، قطب محیی صاحب مکاتیب فرزند مولی محیی‌الدین کوشکباری انصاری است که از اکابر تلامذه سید شریف جرجانی (م ۸۱۶) و از اساتید علامه دوانی است و او در مقدمه انموذج العلوم از وی ضمن اساتید خود یاد کرده و در کتاب مرآة الادوار نیز به آن تصریح شده و اگر در منابع از او به عنوان قطب محیی یاد می‌شود این اضافه و نسبت از قبیل اضافه بنوت و فرزندگی است و گفتار صاحب ذریعه که فرموده در عنوان مکاتیب وی آمده «من عبدالله قطب بن محیی» نیز این مطلب را تأیید می‌کند اما نام او محمد است یا عبدالله از این رو که نام پدرش محمد آمده بعید است که نام او هم محمد باشد و اما عبدالله، اگر چه در عنوان مکاتیب آمده ولی ممکن است این عنوان وصفی باشد نه نام خاص، بنابراین آنچه در مآخذ آمده که وی استاد محقق دوانی است مثل الذریعه، الکنی و الالقباب و غیره به یقین صحیح نیست ولی استاذزاده او است، و با داستان مذکور در وقایع السنین هم ناسازگار نیست، و آنچه در مرآة الادوار آمده: در دامن کوهی از قصبه جهرم که آن را خرقان گویند منزل ساخت. با آنچه در ذریعه آمده: قریه‌ای به نام خود بنا کرد به نام اخوان آباد و پس از آنکه در شیراز سکونت داشت در آنجا سکونت گزید. نیز سازگار است و تاریخ درگذشت او نیز به طور قطع پس از قرن نهم در اوایل قرن دهم می‌باشد.

نسخی که در تصحیح از آن استفاده شده عبارت است از:

- ۱- نسخه متعلق به دانشگاه تهران نوشته در ذی القعدة ۹۴۴ در مشهد مقدس رضوی با نشان «د».
- ۲- نسخه موجود در مجموعه شماره ۱۷۷۲/ع کتابخانه ملی تهران با نشان حرف «ل».
- ۳- نسخه موجود در مجموعه شماره ۴۵۰۵ کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران با نشان «س».
- ۴- نسخه موجود در مجموعه شماره ۱۸۰۵ کتابخانه مجلس.

۵. رساله شرح الزوراء از علامه دوانی

از این رساله به نام حاشیه الزوراء و یا شرح کبیر و یا حاشیه کبیر نیز یاد شده، مؤلف از

تألیف این رساله روز شنبه نوزدهم شوال ۸۷۱ در بیرون و خارج شهر همدان فراغت یافته و از مقدمه آن ارادت و عشق وی به خاندان عصمت و طهارت علیهم الصّلاة و السّلام معلوم و آشکار است.

نسخی که در تصحیح از آن استفاده شده عبارت است از:

- ۱- مجموعه موجود در کتابخانه مدرسه آخوند همدانی به شماره ۱۰۱۸۷.
- ۲- مجموعه موجود در کتابخانه ملی تهران به شماره ۱۷۷۲/ع شامل رساله اثبات الواجب جدید و رساله الزّوراء و دو حاشیه صغیر و کبیر آن و رسائلی دیگر نوشته به سال ۹۹۱ که از آن با حرف «ل» یاد می‌گردد.
- ۳- مجموعه شماره ۴۵۰۵ موجود در کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران نوشته مغیث‌الدین اصفهانی به سال ۹۳۳ که از آن با حرف «س» یاد می‌شود.
- ۴- مجموعه شماره ۱۸۳۶ کتابخانه مجلس نوشته فضل‌الله بن محمد به سال ۱۰۶۵ با نشان «ف».

۵- نسخه‌ای از مجموعه کتابخانه مرحوم آیت‌الله نجفی در قم با نشان «ن».

۶- از مجموعه موجود در کتابخانه دانشگاه اصفهان نوشته شیخ صادق تویسرکانی به سال ۱۰۸۴ با نشان «ت».

این رساله و رساله شرح خطبه زوراء تاکنون به چاپ نرسیده.

بخشی از حاشیه آقا جمال الدین خوانساری (م - ۱۱۲۵ هـ. ق) بر حاشیه

شمس‌الدین محمد خفزی (م - ۹۴۲ هـ. ق)

این قسمت از حاشیه قبل از رساله ابطال الزمان الموهوم به عنوان مقدمه و یا پیش‌نیاز آورده شد، زیرا تمام توجه مؤلف در این رساله به نقد و ابطال نظریات محقق خوانساری است که در این قسمت حاشیه آمده در اعتراض و ردّ بر نظریه میرداماد - قدّس سرّه - مبنی بر بطلان حدوث جهان به حدوث زمانی موهوم و اثبات حدوث و پیدایش آن به حدوث دهری که در کتاب شریف قبسات به تفصیل به بیان و شرح آن پرداخته.

و محقق خوانساری در نقد آن اظهار داشته:

هو (الحدوث الدهری) ممّا لا یصل الیه فهمی ولا یحیط به وهمی ولكن نقلناه لعلّه یهدی بها أحد من المحصلین.

این مسأله و بحث از مباحث و مطالبی است که اندیشه و پندار من آن را نمی‌یابد، شاید دانشجویان دانش فلسفه در آینده آن را بیابند و برای آنان قابل درک باشد.

عالم بزرگوار ملا اسماعیل خواجه‌نوی در رساله ابطال الزمان الموهوم به دفاع از نظریه میرداماد در اثبات حدوث دهری همت گماشته و آنچه را محقق خوانساری در بطلان حدوث دهری و اثبات زمان موهوم که عقیده عده‌ای از متکلمین است آورده، یکایک مورد نقد و ردّ قرار داده و در پایان می‌فرماید:

إنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا یطاق العقل ولا یوافق النقل. قول به پیدایش و حدوث جهان به حدوث زمانی موهوم را نه عقل می‌پذیرد و نه موافق شرع است. به هر حال محقق و پژوهشگر با در اختیار داشتن عین عبارات صاحب حاشیه در کنار اعتراضات وارده بر دقایق مطالب اشراف و آگاهی بیشتری خواهد یافت.

نظریه حدوث دهری جهان در حوزه فلسفی اصفهان از طریق میرداماد ابراز شده و از آن زمان چنان شهرت یافته که بسیاری آن را از مبدعات و نوآوریهای او دانسته‌اند چنانکه در قرن سیزدهم حاجی سبزواری - اعلی الله مقامه - در منظومه حکمت فرموده: دَهْرِيٌّ اَبْدًا سَيِّدُ الْاَفَاضِلِ وَ دَرِ شَرْحِ اَنْ فَرَمُوْدَه: هُوَ الْمُحَقَّقُ الدَّامَادُ الْبَارِعُ فِي الْحِكْمَةِ الْحَقَّةِ بِحَيْثُ قَبِلَ لَهُ الْمُعَلِّمُ الثَّالِثُ، فَهُوَ يَقُوْلُ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ حُدُوْثًا دَهْرِيًّا، وَ سَبَطَ الْقَوْلَ فِيْهِ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ.

قول به حدوث دهری را برترین دانشمندان عصر در فلسفه و حکمت حقه «محقق داماد» که او را معلم سوم می‌نامند اظهار داشته و او معتقد به پیدایش و حدوث جهان است به حدوث دهری، و چنان در آن به تفصیل بحث فرموده که در آن دیگر جای سخن نیست.

ولی قبل از میرداماد - قدس سره - نیز نظریه حدوث دهری مطرح بوده، چنانکه در

تعلیقات ابن سینا آن را آورده، و در حوزه فلسفی شیراز هم علامه دوانی به آن معتقد بوده و عالم جلیل خواجه‌جوئی - طاب ثراه - در رساله ابطال الزمان الموهوم به آن اشاره فرموده و نگارنده عبارت دوانی را به تمام از کتاب نورالهدایة در پاورقی نقل کرده‌ام.

از دیگر کسانی که از عقیده «حدوث زمانی موهوم» به دفاع برخاسته و در اثبات آن رساله‌ای نگاشته مرحوم شیخ محمد بن محمد زمان کاشانی معاصر با ملا اسماعیل خواجه‌جوئی است که رساله او به نام مرآة الزمان معروف است و دیگری محمد بن طاهر بن محمد حسین قمی (م - ۱۰۹۸ ه. ق) شیخ الاسلام قم و صاحب کتاب بهجة الدارین است.

۶ - رساله ابطال الزمان الموهوم

از عالم محقق جامع علوم معقول و منقول محمد بن حسین بن محمد رضا بن علاء‌الدین محمد مازندرانی معروف به ملا اسماعیل خواجه‌جوئی اصفهانی (متوفای شعبان ۱۱۷۳ ه. ق) از اکابر علمای اصفهان و صاحب مصنفات کثیره در علوم مختلف است، او از جمله کسانی است که شاهد حمله و محاصره و سقوط اصفهان در محرم سال ۱۱۳۵ ه. ق به دست افغانه بوده و پس از فروپاشی و آشفته‌گی اوضاع اصفهان اقدام به سامان دادن مدارس و مراکز علمی حوزه علمیه اصفهان کرده و با همت والای او این حوزه بزرگ علمی مجدداً احیاء و بزرگانی امثال حکیم متألّه آقا محمد بیدآبادی فرزند ملا محمد رفیع مازندرانی (م - ۱۱۹۷ ه. ق)، عالم جلیل میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی (م - ۱۲۰۲ ه. ق)، عالم بزرگوار ملا مهدی نراقی کاشانی صاحب جامع السعادات (م - ۱۲۰۹ ه. ق)، و ملا محراب حکیم و عارف گیلانی اصفهانی (م - ۱۲۱۷ ه. ق) و دیگر علماء و دانشمندان در آن به تعلیم و تدریس پرداختند.

این رساله با ابطال الزمان الموهوم مطبوع و نسخه‌ای مصحح نوشته جهت عالم جلیل جامع علوم معقول و منقول آقا میرزا عبدالغفار بن محمد حسین تویسرکانی (م - ۱۳۱۹ ه. ق) جدّ نگارنده مقابله و تصحیح گردید.

۷- رساله شروح و حواشی بر تجرید الاعتقاد علامه محقق طوسی (م- ۶۷۲ هـ. ق)

از سید احمد تویسرکانی

نفاست و مرتبت والای کتاب شریف تجرید الاعتقاد در قرون متمادی بین متکلمین و فلاسفه اسلامی و اهتمام و اقدام بسیاری از اکابر دانشمندان شیعه و اهل سنت به تدوین و تألیف شرح و حواشی و تعلیقات ارزنده بر آن که بطور قطع تعداد آنها بیش از دوست رساله می باشد و نسخه های آن بطور پراکنده در اکثر کتابخانه های ما موجود است، بر اهل تفکر و متکلمین پوشیده نیست.

نگارنده این مقبولیت و پذیریش همگانی در مجامع علمی و پیدایش آثار گسترده فلسفی و کلامی مترتب بر آن راه، از برکات و خلوص نیت و اندیشه پاک و الهی مؤلف - قدس سره الشریف - در تألیف آن می داند شکر الله مساعیه العالیة، امید بر آن است لا اقل در یکی از کتابخانه های بزرگ ما از تمام شروح و حواشی اعم از فارسی و عربی نسخه و یا تصویری تهیه و با مراجعه محققین و پژوهندگان در اختیار آنان قرار گیرد و الحمد لله اولاً و آخراً و الصلوة علی خیر خلقه و آله الطاهیرین.

پنجشنبه هشتم بهمن ماه ۱۳۷۷ مطابق دهم شوال ۱۴۱۹

دکتر سید احمد تویسرکانی - اصفهان

الشي
س

ما وصف فوجدوا في سطر الوجود والوجود اسمها بالوجود الثاني هذا ما لورد
عليه كلام سطر المحقق في تلك العبارة من ما قبل من غير ذلك ويدا في طلب
وأول سطر روي في السورين انه على قدر الاول له بالعلم إمكان وجوده في ذلك
وعده ما وجد في العلم بالعدم إمكان عدمه ولو في ذلك الوجود بان روي الوجود
في نفس الاول في تلك العبارة ويصح بالعدم بدل الصفة بالوجود والاسم الثاني إمكان
العدم في ذلك الوجود واما المحقق في الجاه سطر الوجود كما فهم في معنى السورين العا
فان الجاهي ما يجوز عدمه بل كونه ولا يلزم ان يكون عدمه على ابي وجوده في السورين ان
البرهان في بيان ولا يجوز ان لعدم ما روي في قوله في السورين الحذف وهو كونه ما
موضوع عدمه على ما فهم في الوجود والعدم من إمكان عدمه ما وصف إمكان وجوده
س و في آخره فالتالي ان يقع في التبرك ان اسم في قوله في السورين العا الثاني كان لعدم
اولي و يقع في قوله في السورين العا الثاني ان مثل عدمه عدم العلة الموجبة للوجود والعدم
له محال لعدم العلة الموجبة فعلى الجاه ان يسمي الموجبة و معنى الجاهي فيمكن لعدم
اولي في الجاهي و بعد ما روي في السورين العا الثاني بالعلم ان السورين العا الثاني بالعلم ان السورين
الوجود اسمها في الجملة قال اول ان قال سطر لولم فيمكن عدمه مع اوله
و وجوده في قوله في السورين العا الثاني ما دام وجودها وجودي و يعلم من عدم الوجود و ما سمي
في المطلب ان الاول له واسمها كانت اذ غير باسم الوجود ثم اول سطر ما ذكره
في معنى هذا الوجود على وجود الجاهي بعد ما نداء يكون هو اسم الوجود الثاني لانه محال
فلا يخفى عليه ما يسمي العلم الا ان يمكن و محال المعلول في كونه موجودا في الوجود
ان على وجود المعلول فيمكن سطر اذ اذ و ان على وجوده وجوده و معناه في
ما لورد في السورين في السورين المحقق في ذلك سطر من السورين العا الثاني في قوله في السورين
او الوجود اسمها في الجملة فيكون سطر في السورين العا الثاني في قوله في السورين العا الثاني
ان كان على السورين في عدم العلم في السورين وان كان غير ذلك في السورين العا الثاني في
علم ان يكون في الواحد وجوده في السورين العا الثاني في قوله في السورين العا الثاني في قوله في السورين

اول من الجبانة ثم ذلك الصدا ما رجع الا الى النفس وبك العكس مما
 الاعلما ترجع الامركه الى النفس فاذا رجعت الى الله فقدم الامر الا الى
 نصير الامور ختم وصحة فداوت في تلك الفصول اصول ان اتفقها هلك
 عليك الغوامض الانية واتقوا لك الحقائق الجنبية فضنها عن غير اهلها
 ولا رض بها على اهلها فان ترك الاول ضلالا واضلالا وفعل الثاني ظلم
 وروبال وعلبك بتعريف الاستيهال بكثر الاختيار واياك والحمد لله
 بظواهر الامور ونفحة الطيقة من الناس اعتر من الكبريت الاحمر لا يكاد يوجد
 الا في الأتال الا ندر واعلم ان ما يلحقك من السودة في يومها لا اهلها هو من
 يلزمك من افشاء هاعند غيرهم فان الاول تأخير والثاني تقويت وللانذار
 دون الفات وان تعلم ان الرومان قد شافوا فيه الحسد والعدا وساع للجهل
 والاصراعى البلا وكان على بصيرة في امرك واعتره في شرك وجمرك ونيق بان
 بش الحقائق الى غير اهلها مذموم في الطرق كلها وقد تبادت بذلك الانذار
 النبوية وقاضدت فيد الاشارات الالوية ولا يضيغ صدرك من ينكره
 ولكن كما قال افلاطون لا يترك جهل غيرك بل علمك بنفسك وكن معبر
 لنعفات الله في ايام دهرك فان للأوقات خواص يعرفها العارفين واذا فرغ
 رائد النظر هذا المرفع المقدس والموقف المؤمن ينقل لأهلك من القوى
 الدراكة امكنوا التي انت نار العلى اتيكم منها يقبس لواجده على النار
 واخضع تغليك انك بالواد المقدس طوى ولا تقتر بحتيال اهل الخدال فانه
 سحر مفترى والى ما عينيك تلفت ما صنعوا ان ما صنعوا اليد حسا
 ولا يفلح الساحر حيث لم ولا تنفي لو تانك وانك
 في صلح عوانك والصلوة والسلام على الهدى
 حضوا على سيدنا سيد الكل في الله
 والله ودينه اجمعين
 رب العالمين

والتعول ٤٤ ووقفنا في الفعل والعمل وله الحمد لوان في خزيل نعمه ويكان في فريد كرمه
صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين بحمد هذه الاسباب

في تاريخ رابع عشر شهر صفر ختم بالخبر والظفر من

لثور سنة خمس وثمانين بعد الف من الهجر النبوية

عبد المحتاج المرحوم المكمل العظام ابن المرحوم

شيخ صادق نور سر كان في شهر ربيع الثاني

در سنة هجيرة حقة لله

بانيها من الافات محمد وآله

امجاد

محم
محم

تاريخ
تاريخ
تاريخ

والراية بما استقام قلبه وارضى ربه بامر الله في الحق جليله والمغفر غلظ ان ربه بطاهر
 قوا صباه وشعران نبت وبق لاصح كثر الرق است رة نيات فتح تحميرت
 كسبب وصوص حق وزوال طاهر شعله صحو الطعام عند نحو الموهوم است رة كان است صان
 به عند تزلزل نظر فترت نام ورتقم لفاصل نبت رر طلب حق لار ابن محمد صرته شرا له بموشاه
 مغن في عجا به نبر وقع ازرو حوام كغود واز زده اغيار با بدستور واز يدوسن اذا التوق
 وما اردت ان لا اصطلح ما است طقت وما توقع الا بالاشقي عند لولت ورا انك لا تتغوا
 لا دلك وماه العوا بمقارن في العشر الاول بسم الله الرحمن الرحيم من الفشر الاول
 من الشرا من العشر بعد حمد الله المنفرد بالقدم والاذنية للوحدان
 التبر من الماشا لشر من لبطا والذنام والابدية الذي نفذت دونه سلسلة
 الالف الذي من هجرة المحار الزمان لانضاه بالسهلية والصلوة على سيد الكونين
 حامد ام صليبا مستغفرا محمد والار شرف اليمية يقول العبد الضعيف الخيف القان
 الحاني محمد بن الحسين المذموم با سمعيل المانفداني
 اني لما ناملت ضما السند له به السيد السند الحق
 الدلما د على ابطال القول بالزمان الموهوم وجد حفا
 حقيقا بان يقبله اولوا الاحلام والعصوم بتدانه اورد
 عليه بعض الايرادات ووجها له طرف من الشكوك
 والشبهات ففصلت ان اشير اشارة اجمالية الى
 الحق والانصاف ساعيا في انهار حقيقة الحال في تلك

للشرا



رسالة اثبات الواجب القديمة

و به نستعين^١ سبحانك سبحانك، ما أعظم شأنك و اظهر برهانك، أنت الشاهد في العين، ولا يشاهدك العين، و أنت اقرب إلى الشيء من عينه و قد حال الحجب في البين^٢ لا يبصرک نواظر البصائر إلا بأنوارک ولا يظهرک ظواهر الدلائل إلا باظهارک، فأنت الدال بذاتک على ذاتک^٣ ثم على ما سواک بأنوار صفاتک، أخرجنا من الظلمات الى النور، و نَجَّنا عن^٤ الانتكاس في مهاوى عالم الزور، وصل على الهادى اليک بعد ما وقب غاسق الجهالة و القائد الى جنابک حيث انتقب وجه محجة الهدى بظلم الضلالة، محمد مجمع الکالات الإنسية و منبع السعادات الانسية و آله و صحبه ذوى النفوس القدسية ما دارت الأدوار و الأزمان و تسلسلت سلسلة الأسباب و الأمکان.

و بعد فيقول الفقير الى ربه الحقيق محمد بن اسعد الدوانى الصديق قد حررت في هذه الرسالة

١. و به نثقى. د. ن.

٢. في العين. د. ن.

٣. على ذاتک بذاتک. ج. ر.

٤. من. ر. ن.

. الانتكاس - وقوع اسفل الشيء اعلاه و اعلاه اسفله. المهاوى - جمع المهوى: الجؤ. ما بين الجبلين و نحوه. و قب - يقال و قب

الظلام أى انتشر. انتقب - شد النقاب. الهجئة - بفتح الاول و الثانى و الثالث: وسط الطريق. السعادات الانسية أى المأنوسة.

. الالهية. ن.

ناکبا - أى عادلا.

وجوه براهين اثبات الواجب جلّ ذكره على ما أورده أئمة الحكمة و الكلام، و اجتهدت في تشييد مبانيها و ترتيب مقدماتها على ابلغ النظام، ثم أعقبها بما سنح به خاطري من وجوه النقض و الإبرام و الدّفع و الإجماع سالكاً في جميع ذلك مسلك الاتصاف، ناكبا عن سبيل الجور و الاعتساف، و لم أجد على التقليد فلمسلك النظر اتساع، و لم أتقيد بالخلاف، فالحق أحقّ بالاتباع، و قد سعيت في تقريب المقاصد إلى الأفهام و إن أفضى إلى الإطناب في الكلام، فإنّ المقاصد في أنفسها غامضة، فكرهت أن يجمع^٢ تعقيد اللفظ و دقّة المعنى فينطلق^٣ نظمه، و يتعسر فهمه، و قد كتبتها في يومين من اقصر أيام الصيف ما خلا برهان التطبيق إلى حيث انتهت، فقد عاق عنها عوائق الحدثان، حتى نسجت عليها عناكب النسيان إلى أن وردت إشارة قدسيّة هزّت من عطفى و شدّت عضدى، فعدت إلى إتمامها، فجاءت بحمد الله تعالى حاوية لنتائج أفكار المتقدمين و المتأخرين هادية إلى الحقّ المبين فليسهّد به^٤ الذكيّ المتحدّق بالنظر الدقيق، المعتلى بهيمته عن حضيض التقليد إلى ذورة التحقيق، المتسوّر أطراف الكلام جلّه و دقّه الموفى لكلّ ذى حقّ حقه و قليل ما هم فإنّ أكثرهم جاهلون أو متجاهلون و الله يحقّ الحقّ بكلماته ولو كره المبطلون^٥.

اعلم أنّ البراهين المؤدّية إلى المطلب منحصرة في مسلكين

أحدهما يتوقف على إبطال الدّور و التّسلسل. و الآخر ليس كذلك بل يدلّ على اثبات الواجب أوّلاً ثم ينتقل منه إلى بطلان الدّور و التّسلسل كما سيرد عليك، فلاجزم ربّنا الرسالة على مقصدين لبيان المسلكين و لما كان الثاني أبسط رأينا أن تقدّمه فنقول:

١. الاعتساف - الظلم و العدول عن الطريق. لم أجد - لم أصلب و لم أقم. أفضى إليه - وصل إليه، انجزّ - عاقه - صرفه، و العوائق: الصّوارف. الحدثان - بكسر الهمزة: التّوابع و المصائب. هزّت - أى هيّجت. الذّورة - بضمّ الأوّل و كسرهما و سكون الثاني و فتح الثالث: أعلى الشّيء، المكان المرتفع. المتسوّر - الصاعد، يقال تسوّر المائط و عليه أى صعد عليه. الجمل - بكسر الأوّل: الجامل. المعظم من الشّيء. الدقّ - بكسر الأوّل: القليل، الدقيق.

١. فلم أجد. ح. ٢. أن يجمع. ن.

٣. فينطلق. ح. ٤. فليستفد به. ن.

٥. والله وليّ التوفيق و بيده أزمّة التحقيق. ر.

المقصد الاوّل فى المسلک الأوّل وفى طرق

الطريق الأوّل

قالوا: لاشكّ فى وجود ممكن كالمركبات^١ فإن استند الى الواجب ابتداءً أو بواسطة ثبت المطلوب. أو لاشكّ فى وجود موجود ما، فإن كان واجباً، أو ممكناً واستند اليه، ثبت المطلوب^٢ وإلا فإن رجع سلسلة الاستناد فى شىء من المراتب دار، وإلا تسلسلت العلل الى غير النهاية، إذ كلّ ممكن فله علّة^٣ وحينئذ نقول:

جميع الممكنات أى تلك الآحاد بحيث لا يشدّ عنها شىء، منها موجود، إذ لو كان معدوماً لكان جزء من أجزائه معدوماً ضرورة أن ما يوجد جميع أجزائه، فهو موجود ونحن ما اعتبرنا إلا تلك الآحاد الموجودة فقط، لا المجموع المأخوذ فيه الحياة الاجتماعية [الاعتبارية]^٤ المعدومة فالأجزاء بأسرها^٥ موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجوداً، ولا شكّ أنّه ممكن لاحتياجه إلى كلّ واحد من الممكنات المأخوذة فيه والاحتياج خصوصاً الى الممكن ممكن، وكلّ ممكن موجود فله علّة، فعلته إما نفس المجموع أو جزء منه أو أمر خارج عنه.

و الأوّل باطل، ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول، و امتناع تقدّم الشىء على نفسه. والثانى أيضاً باطل، لأنّ علّة الكلّ يجب أن يكون علّة لكلّ جزء منه. لأنّ كلّ ممكن محتاج إلى علّة، فلولم يكن علّة المجموع علّة لكلّ جزء لكان بعض الاجزاء معللاً بعلّة أخرى، فلا يكون ما فرض علّة للمجموع وحده علّة له بل لبعضه فقط، وإذا كان علّة لكلّ جزء، فيكون ذلك الجزء علّة لنفسه وإلغاه، وإذا بطل القسمان الأوّلان تمّين الثالث، فيكون علّته أمراً موجوداً خارجاً، و الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب. و على هذا التقرير اندفع عدّة^٥ ما تورد عليه.

٢. ثبت الواجب. ر.

٣. الزيادة فى نسخة ح. ر.

٥. اندفع عنه عدّة. ح. ن: يندفع عنه. ر.

١. ممكن ما كالمركبات. ح. ر.

٤. لا يشدّ عنه: لا ينفرد ولا يندر عنه.

٥. لا المجموع المأخوذ فيه بأسرها. ع.

منها - إنَّ المجموع^١ يشمر بالتناهي، و ما لا يتناهى لا مجموع له، فاثبات^٢ الواجب بما يشمر بالتناهي يكون مصادرة، و ذلك لما عرفت من أنَّ المراد بالمجموع الآحاد بحيث لا يشدُّ عنها شيء و قد لوحظت^٣ بأمر اجمالى شامل لها.

و منها - أنه إن أريد بالمجموع كلَّ واحد^٤، من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلة^٥ الى غير النهاية و إن أريد بالمجموع من حيث هو مجموع، فلا نسلم أنَّه موجود، لعدم تحقق الجزء الصورى أعنى الهيئة الاجتماعية، و ذلك لما مرَّ من أنَّ المراد هو المتعدّد^٦ بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كما في الأعداد حيث قيل: إنَّها الوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية، و قد يتبا^٧ أنَّ الكلَّ بهذا المعنى موجود لوجود جميع اجزائه.

و تلخيصه

أنَّ الآحاد قد يلاحظ واحدا واحدا و قد يلاحظ بأسرها دفعة، والأوّل إن كان بملاحظات متعدّدة بحسب عدّة^٨، الآحاد فهو العلم التفصيلى بها، و إن كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البديل فهو معنى الكلَّ الأفرادى و الثانى هو معنى الكلَّ الجموعى و لا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك.

ثم بقى عليه ايراد:

و هو أنّه إن أريد بالعلة العلة التامة، فلم لا يجوز أن يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدّم العلة على المعلول. قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب تقدّم العلة التامة لزم في المركبات تقدّمها على نفسها بمرتين: لأنَّ مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة، فيكون مقدّما^٩ عليها و هى على هذا التقدير متقدّمة على المعلول المركب الذى هو عين مجموع الاجزاء [فيتقدّم على نفسه بمرتين] ^{١٠} و أيضا جميع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء و علة التامة نفسه اذ ليست جزء منه، ضرورة احتياجه الى بقية الأجزاء، و لا خارجا عنه فتعيّن

١. ان مفهوم المجموع. ح.

٢. و اثبات.

٣. و قد لوحظ. ن.

٤. كل واحد واحد. ر.

٥. متسلسل: ينسلس. ر.

٦. من أنَّ المراد الآحاد المتعدّد. ر.

٧. و قد برهن بأنّ. ر.

٨. عدد. خ ل. ح.

٩. مقدّما. ح. ن.

١٠. الزيادة في نسخة. ر.

أن يكون نفسه. و أيضا العلة التامة مجموع أمور كل واحد منها متقدّم ولا يلزم منه تقدّم المجموع، فإنّ جميع اجزاء الشيء غير متقدّم عليه، بل هو عينه مع أنّ كلّاً منها متقدّم عليه. وإن أريد بالعلّة الفاعل^١ فلم لا يجوز أن يكون جزؤه، قوله: لأنّ علّة الكلّ علّة لكلّ جزء، فيكون علّة لنفسه و لعله.

قلنا: إنّما يلزم لو كان علّة تامة للكلّ اذ حينئذ لا يتوقّف الكلّ على ما هو خارج عنه، و المفروض كونه علّة فاعليّة و هو لا ينافي الاحتياج إلى الغير.

والجواب أنّ المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل المستقلّ في التأثير^٢ بمعنى أنّه لا يستند المعلول إلاّ إليه أو الى ما صدر عنه، و الفاعل المستقلّ بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع أجزائه ممكن يجب أن يكون فاعلا في كلّ واحد^٣ و إلاّ لم يكن فاعلا مستقلاً في المجموع^٤ ضرورة استناد بعض الاجزاء إلى غيره و غير معلولاته.

لا يقال: نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقلّ في المجموع فاعلا في كلّ جزء و نسنده بالمركب من الواجب و الممكن، فإنّ الفاعل المستقلّ فيه هو الواجب و هو جزؤه.

لأنّا نقول: ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدليل عليه في المركب من الممكنات الصّرفة، بل لا بدّ من منع مقدّمة من مقدّمات دليhle و تلك المقدّمات بأسرها ظاهرة غير قابلة للمنع، و ليس لكم أن تقولوا إنّّه ينتقض بالمركب من الواجب و الممكن، فإنّ الدليل المذكور لا يجري فيه.

قيل: و بهذا تبين بطلان ما قد قيل إنّّه يجوز أن يكون ما فوق^٥ المعلول الأخير^٦ علّة للجميع^٦ و هو معلول لما قبله بمرتبة واحدة و هكذا لأنّه لو كان ما قبل المعلول الأخير علّة موجودة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علّة لنفسه قطعاً.

و اعترض على هذا الجواب بأنّه لو لزم أن يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكلّ جزء كذلك لزم في مركب بين اجزائه^٧ ترتّب زماني كالسّرير مثلا اما تقدّم المعلول على علّته

١. بها العلة الفاعليّة. خ ل - ح.

٢. بالتأثير. ح.

٣. فاعلا مستقلاً في كلّ واحد. ن.

٤. بالمجموع. ر.

٥. ما قبل. ح. ر. ع.

٦. أي السلسلة المتبدّئة مما قبله بمرتبة واحدة الى غير النهاية. منه

٧. من الأجزاء. ع.

المستقلّة^١ أو تخلف المعلول عن علته المستقلّة، إذ لا يخلو من أنّ فاعل المجموع بالاستقلال إمّا أن يكون موجودا عند وجود الجزء الأول أو لا وعلى الأول يلزم التخلف الجزء الثاني^٢ عن علته المستقلّة وعلى الثاني يلزم تقدّم الجزء الأول على وجود علته، وأيضا لو فرضنا ثلاثة أشياء وكلّ واحد منها معلول لعلّة أخرى مستقلّة، يكون مجموع العلل الثلاثة علّة مستقلّة لمجموع المعلولات مع أنّه ليس علّة لشيء من تلك المعلولات الثلاثة ضرورة استناد كلّ منها إلى واحدة فقط من تلك العلل.

واجب عن الأول بأنّ التخلف عن الفاعل المستقلّ بهذا المعنى غير ممتنع، إذ لم يعتبر فيه استجتماع جميع ما لا بدّ منه في التأثير، و الممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على أنّ المراد بكون فاعل الكلّ بالاستقلال فاعلا لكلّ جزء كذلك أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكلّ، لا أنّه بعينه يكون فاعلا لكلّ جزء، وبهذا يندفع الايراد الثاني أيضا^٣، وهذا القدر يكفي في فرضنا، وهو ابطال كون الجزء علّة مستقلّة لمجموع الممكنات، لأنّه لو لم يكن علّة ذلك الجزء خارجة عنه فهو^٤ إمّا عينه فيلزم تقدّم الشيء على نفسه أو داخل فيه^٥ و تنقل الكلام إليه إلى أن ينتهي الى ما يكون علّة لنفسه أو تسلسل و حينئذ فكلّ جزء فرض علّة في تلك السلسلة، فعلته أولى منه بأن يكون علّة لها لأنّ تأثيره أكثر، لكون ذلك الجزء أثره، وهو ليس أثرا لنفسه فيلزم ترجيح المرجوح^٦ و يمكن التمسك بهذا في نفي عليّة الجزء ابتداء، بأن يقال كلّ جزء [فرض علّة للمجموع]^٧ فإنّ علته أولى منه بالعليّة [للمجموع]^٨ لأنّه أكثر تأثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح.

وقد اعترض عليه بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه بمعنى أنّه كاف في وجوده من غير حاجة الى أمر خارج عنه، و إنّ^٩ الثاني علّة للأوّل والثالث علّة للثاني وهلمّ

١. في نسخة: ر. ن. ٢. الجزء المعلول الثاني. ع.

٣. إذ فاعل كلّ واحد من الأمور الناتئة المفروضة لا يخرج عن فاعل مجموعها بل جزؤه على ما فرض. منه

٤. فهي. ن. ٥. أو داخله فيه. ر. ن.

٦. هذا في صورة التسلسل و في صورة الدور يلزم ترجيح المساوي و هو في الفساد شريك مع ترجيح المرجوح فتدبر. منه

٧. ليس في. د. ٨. ليس في. د. ر.

٩. فإن. ع.

جزءاً، فلكل واحد من الآحاد علّة فيها، ولما لم يكن المجموع المأخوذ^١ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علّة خارجة عن علل الأفراد، ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على طريق توزيع الآحاد على الآحاد، إنما المحال لتعليل الشيء بنفسه بالمرّة سواء كان بسيطاً في نفسه أو مركباً. وأجيب بأنّ المجموع بهذا الاعتبار عين الآحاد بالأسر، ولا شك أنّ هذه الآحاد بممكنات موجودة كما أنّ كلاً منها^٢ ممكن موجود وكما أنّ الممكن الموجود الواحد يحتاج^٣ إلى علّة موجودة كافية في إيجادها كذلك الممكنات المتعدّدة الموجودة محتاجة إلى علّة موجودة كافية في إيجادها وتلك العلّة لا يمكن أن تكون عينها لأن العلّة الموجودة للشيء سواء كان واحداً في نفسه أو متعدّداً يجب أن يتقدّم عليه في الوجود، ومن المستحيل تقدّم المجموع على نفسه والاشتباه إنّما وقع بين تعليل كلّ واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها^٤ والأوّل هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بالدليل.

و الثاني ممّا ننبّه على بطلانه فإنّه باطل بديهية على أيّ وجه فرض سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع أو تعليل الآحاد بالآحاد بطريق الدور أو بغيره.

هذا خلاصة ما ذكره في كتبهم مع تسميات و تفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقعها ونحن نعيد النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض والإبرام.

فنعول: أمّا ما قيل في الشقّ الأوّل من الأيراد الأوّل، إن أريد بالعلّة التامة، فلم لا يجوز أن يكون نفسها مع تقريرهم ذلك المنع في سائر كتبهم، والعدول إلى دليل آخر، وجزمهم بأنّ العلّة التامة يجوز أن يكون عين المعلول لكونها^٥ غير واجب^٦ التقدّم فحلّ^٧ بحق^٧ بنظر ادقّ من ذلك إذ لو جاز كون العلّة التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج إلى غيره ولو نوجّه ذلك فليمنع^٨ في أوّل المرتبة افتقار الممكن إلى غيره، فلا يلزم ترتّب أصلاً فضلاً عن السلسلة الغير المتناهية، وحينئذ ينسدّ باب اثبات الصانع بالإمكان، لأنّه لا يجوز إلى سبب مغاير، لجواز أن يكون سببه

١. الموجود. ر.

١. الموجود. ر.

٢. للمجموع. ح.

٣. يحتاج. ح. ع.

٤. غير واجبة. ع.

٥. لكونه. ح.

٦. فيمتنع. ن.

٧. فحلّ بحث.

التامّ نفسه حيثنذ.

فإن قلت: لا يجوز أن يكون كون الحادث علّة تامّة لنفسه وإلا لكان قديماً ضرورة أن ما يكفي ذاته في وجوده يكون قديماً فحيثنذ يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث.

قلت: هذا لا يرد على ما قلنا من أنه ينسدّ باب الاثبات بالامكان اذ حيثنذ لا يمكن الاثبات به، بل يحتاج إلى أخذ الحدوث و هم مطبقون^١ على جواز الاثبات بالامكان و تجوز كون العلّة التامّة نفس الشيء، يستلزم عدم جوازه، فهو يناق^٢ ما اتفق عليه كافة المحققين، فكيف يجعل ذلك مقرّراً، على أنا نقول: حيثنذ لا يتمّ اثباته بالممكن الحادث أيضاً، لجواز انتهائه الى ممكن قديم يكون علّته التامّة نفسه فينقطع السلسلة كما على تقدير انتهائه الى الواجب القديم من غير فرق فافهم ذلك جدّاً.

و أيضاً الممكن^٣ ما لا يجب له الوجود و العدم بالنظر الى ذاته، فلو كان علّة تامّة لنفسه كان واجبا، اذ بالنظر الى ذات العلّة التامّة يجب وجود المعلوم.

لا يقال: أمّا يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر إلى جزئه الذي هو غيره، لأننا نقول: الواجب الخارج من التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته و هو صادق على ما يكون علّة تامّة لنفسه، فيلزم كونه واجبا مع أنه محتاج الى غيره، و هذا خلف.

لا يقال: نحن نقسم هكذا: الموجود إمّا محتاج الى غيره في وجوده، و هو الممكن أو لا، و هو الواجب فلا يلزم ذلك.

لأننا نقول: يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي اعترفوا بصحتها، و هو قولهم الشيء إمّا أن يجب له الوجود بالنظر الى ذاته و هو الواجب، أو عدمه كذلك و هو الممتنع أو لا هذا ولا ذاك و هو الممكن اذ غرضنا أنه لا بدّ لهم من التفتّص عن هذا المنع مع أنهم لم يقوموا بذلك الأمر، بل عدلوا عن المقدّمة المنوعة و استدّلوا على هذا المطلوب^٤ بدليل آخر فتأمل.

و أيضاً العلّة التامّة إمّا عين العلّة الفاعليّة و هو العلّة التامّة البسيطة* و ذلك حيث لا يتصوّر

١. يتفقون. ق. ن.

٢. فهو لا يناق. ق.

٣. لأنّ الممكن. د: و أيضاً لأنّ الممكن. ر.

٤. على المطلوب. ر.

* أن العلّة التامّة التي هي عين العلّة الفاعلية لا يلزم أن يكون بسيطة لجواز كون علّة الفاعلية مركبة.

مانع عن المعلول كما في العلة الأولى بالنسبة الى المعلول الأول. فلا يكون ارتفاع المانع جزء من العلة التامة كما قالوا، وإما مشتملة على العلة الفاعلية و هو العلة التامة المركبة ولا يمكن عدم اشتغالها عليه ضرورة أن^١ احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري. و لذلك حكوا^٢ بأن العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواها من العلل.

إذا تمهد هذا فنقول: لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول، فإما أن يكون علة فاعلية له و هو محال، لوجوب تقدمها و امتناع تقدم الشيء على نفسه، و إما أن يكون مشتملا عليها، فيكون جزؤها^٣ علة فاعلية مستقلة له و هو محال لما تقرّر و لو لم يتم ذلك لانهدم البرهان عن أسفه، لأن مداره بعد الاصلاح على أن الفاعل المستقل للمجموع لا يكون جزؤه و حيثئذ لانفع^٤ في العدول من العلة التامة إلى الفاعل المستقل.

فقد لاح بما ذكرنا أن العلة التامة لايجوز أن يكون عين المعلول [في الممكنات الصرفة]^٥ مع قطع النظر عن وجوب تقدمها أو عدمه، على أن الذكي^٥ لو ترك العناد، ولاحظ بصرح العقل وجد الأمر كذلك مع قطع النظر عن ذلك. فالآن بقى لنا الفحص^٦ عن حال العلة التامة في التقدم فإنه و إن لم يتوقف البرهان عليه، فهو في حد ذاته من المطالب، و هذا المقصد و إن كان قريب المرأى فهو بعيد المرمى متشابه الأتحاء مغبر الأرجاء، ما ذلل القاصدون اليه مناهجه بأقدام أفهامهم، بل هاموا في مهامه شبيهة على مطايا أو هامهم، فلاجرم لم يأتوا بما يشق عليلاً أو يروى غليلاً و أنا أقصى^٧ ما عندي فيه عليك، فخذ بجماع مشاعرك اليك.

١. لأن. ر.

*. لأن المعلول لو كان بسيطاً و الفاعل موجب لايجب له غير العلة الفاعلية، و لو كان مركباً و الفاعل موجب لايجب له الغاية، و لو كان المعلول بسيطاً و الفاعل مختاراً، لايجب له المادية و الصورية، و لو كان مركباً، و الفاعل مختاراً لايدل له من المادة و

٢. جزؤه. د. ع. ن.

الصورة و الغاية جميعاً. منه

٣. الزيادة في. ح. ق.

٣. فلا نفع. ق. ر.

٤. التفحص. ح. ر.

٥. الركي. ح. ق.

. هاموا: أي تحيروا.

. المهامة: يفتح الاول و الرابع، جمع المهمة و المهمة المفازة البعيدة.

٧. و أنا أقص. ح.

فأقول: لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدّم العلة التامة.

أما الأول - وهو أنه لو تقدّمت لزوم تقدّم المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدّم جميع الأجزاء على العلة التامة، لكونها جزء منها^١ و تقدّم العلة التامة على المركب على هذا الفرض. فقد اجيب عنه بأنّ جميع الأجزاء^٢ ليس عين المركب، لأنّ كلّ جزء من الأجزاء متقدّم بالذات، و المتقدّمات بأسرها لا يكون عين المتأخّر. و أيضا لو فرضنا مجموعا كلّ واحد من أجزائه واجب لذاته، كان المجموع ممكنا و أجزاءه بأسرها غير ممكنة فهي غير المجموع.

و أنت خبير بما يرد عليه ممّا مرّ، إذ لا يلزم من تقدّم كلّ فرد تقدّم الكلّ المجموعى، فإنّ حكم الأفراد^٣ قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون^٤ مجموع أجزاء الشيء غير الشيء، فإنّه ليس متقدّما وكذا القول في المركب المفروض، فإنّ الأجزاء بالأسر غير واجب^٥ بل كلّ فرد منه واجب فلا يلزم أن يكون الأجزاء بالأسرا مغايرا للمجموع.

و تقول بقول مفصل، قولكم «الأجزاء بالأسر متقدّم على المجموع» إن أردتم به مفهوم القضية الكلّية أعنى الحكم على كلّ فرد بالتقدّم فسلم، ولكنّ اللازم منه تغاير^٦ المجموع لكلّ فرد فرد، و ليس النزاع فيه، و إن اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد هو متعدّد في نفسه أعنى المجموع فلا نسلم أنّه متقدّم بل تقول هو عين المعلول، و هل النزاع إلّا فيه.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ جميع الأجزاء الصوريّة و المادية لها^٧ اعتباران، اعتبارها منفردين، و هما^٨ بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة، متقدّم على المعلول بمرتبتين، و اعتبارها على النحو المعين الارتباطى^٩ الذين^٩ هما عليه في الخارج و هما بهذا الاعتبار عين المعلول. فإن قلت: لا يخلو إمّا أن يعتبر^{١٠} هذا الارتباط في المعلول أو لا، و على الأول لا يكون ما فرض مجموع الأجزاء مجموعا و هذا خلف. و على الثانى يكون عينه بأيّ اعتبار أخذ.

١. لكونه، جزء منه - لكونه جزء منها. خ. ل. ح.
٢. جميع أجزاء الشيء. خ. ل. ح.
٣. الفرادى. خ. ل. ح. د.
٤. فلا يلزم كون. ح. د. ق.
٥. ليس واجبا. ح. ر. ق.
٦. مغايرة. ر. ق.
٧. لها. ح. ر. ق.
٨. و هو. خ. ل. ح.
٩. الذى. ح. ق.
١٠. لا يخلو من أن يعتبر. ح. ر. ن.

قلت: لعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول و ليس من أجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا.

فلئن قلت: هذا إنما يتمشى في المركب الذى له جزء صوري، و أما فيما ليس كذلك، كما في مبحثنا هذا فلا، اذ ليس المجموع إلا تلك الآحاد من غير صورة يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا و يسقط أخرى ليكون جزء من العلة التامة و متقدما.

قلت: نعم جميع الأجزاء إنما يكون جزء من العلة التامة و موقوفا عليها حيث يكون للمركب جزء صوري* و أما في غيره فهو عين المعلول، لأن جميع الاجزاء ليس علة لنفسها^٢ و العلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك الجميع من غير ارتباط فليس هناك إلا ذلك الجميع الذى هو المعلول، فلا يكون جزء من العلة التامة. و أما الثانى و هو أن جميع الموجودات من الواجب و الممكن، ممكن و علته التامة ليس جزؤه لاحتياجه الى باقى الاجزاء ولا خارجا عنه، اذ لا خارج فتعين أن يكون نفسه.

فأقول: هذا اقوى الشبه و لا يدفعه حديث الارتباط اذ لا يعتبر فيما بينها^٣ ارتباط، بل يلاحظ

١. من غير صورة يكون بها. ر. ق؛ من غير صورة يكون بينها. ح. د.

* قوله نعم جميع الاجزاء الخ فيه أن جميع الأجزاء الذى هو عين المركب الذى ليس له جزء صوري هو جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها فلو كانت علته التامة أيضا متقدمة عليه لزم تقدمه على نفسه برتبتين كما ذكره ولا يتمشى فيه الجواب الذى زعمه حقا، و القول بأن جميع الأجزاء في هذا المركب الذى ليس له جزء صوري ليس جزء من العلة التامة مجرد دعوى بلا دليل بل لا وجه له و هذا مما يتعجب منه لانه لاخفاء في أن جميع أجزاء المركب مطلقا جزء من المركب جزء من العلة التامة له لأنها مجموع ما يتوقف عليه الشيء فهي عبارة عن مجموع أجزاء المركب و الأمور الخارجة التى يتوقف عليها هذا المركب و لما كان لجميع الاجزاء المادية و الصورية الاعتباران المذكوران امكن النقص عنده عما ذكره بالجواب الذى زعمه حقا و لما لم يكن هذان الاعتباران في المركب الذى ليس له جزء صوري لم يتمشى ذلك فيه و تسليم كون جميع الاجزاء في المركب الذى له جزء صوري جزء من العلة التامة و منعه في المركب الذى ليس له جزء صوري هما لاوجه له اذ لا فرق بينها في ذلك الأمر هذا و قد يقال انهم يقولون ان الاعداد كلها مركبة من الواحدات الصرفة و ان مراتبها ليس بعضها جزء من بعض مثلا الثلاثة ليست مركبة من اثنين و وحدة بل من ثلاث وحدات و كذا الاربعة و ما بعدها من المراتب فعلى هذا يمكن أن يقال إن العلة التامة أيضا مركبة من العلة الناقصة و ليس مجموع الأجزاء الذى هو عين المركب جزء من العلة التامة أصلا سواء كان مركبا من العلة المادية و الصورية أو لا و أنت تعلم أن هذا الجواب ايضا على تقدير تمامه إنما يجدى نفعاً اذا كان ما ذكره استدلالاً على عدم تقدم العلة التامة. ملا ميرزا جان

تلك الأجزاء بأسرها من غير أمر آخر يوحدها^١

ووجه التفصّي عنه أن يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا واحدا ليستدعى علّة واحدة، بل معلولات متعدّدة قد لوحظت مرّة^٢ فيستدعى عللا متعدّدة، وتلك العلل هي مجموع السلاسل التي هي أجزاء تلك السلسلة ممّا فوق المعلول الأخير الى الواجب.

فإن قلت: المجموع يحتاج الى المعلول الأخير، فلا يكون تلك السلاسل بأسرها علّة تامّة لاحتياج المعلول الى الخارج عنها.

قلت: المجموع بهذا المعنى هو تلك الآحاد المتفرّقة وقد لوحظت دفعة فلا فرق بين أن يطلب علّة كلّ منها مفصّلا وبين أن يطلب علّتها بأسرها مجملا الآ بالاجمال والتفصيل في الملاحظة فلا فرق في ذات الملاحظة، وتفصيله أنّه اذا طلبت^٣ علّة معلولات متعدّدة فالجواب ان يجمع^٤ علّة كلّ واحد واحد، فلا فرق بين أن يطلب مثلا علّة «أ» ثمّ علّة «ب» ثمّ علّة «ج» وهكذا، وبين أن يطلب علّة «ا ب ج» دفعة الآ في الملاحظة، فأنه قد لوحظ كلّ منها في الأوّل بصورة خاصّة وفي الثاني لوحظت معا بصورة اجمالية^٥ وكذلك لافرق في الجواب بين أن يبيّن علّة كلّ منها مفصّلا فيقال علّة «ا» و «د» و علّة «ب» و «هـ» و علّة «ج» و «ز» مثلا وبين أن يجمل في القول فيقال علّتها «د ه ز» الآ انّ ما لوحظ في الأوّل^٦ بالدفعات لوحظ في الثاني^٧ دفعة^٨ ومعلوم انّ الملاحظة^٩ في الصورتين واحد، فكما لا يدخل في الصورة الاولى المعلول الأخير في عدّ العلل كذلك لا يدخل في الصورة الثانية، وهم الفرق إنّما ينشأ^{١٠} من لفظ المجموع و ايهاه^{١١} المركب الذي يدخل فيه الصوّة.

وفيه نظر، لأنّ المجموع بهذا المعنى كثير والكثير يتألف^{١١} من الوحدات لامحالة والمعلول الأخير داخل فيه، ومن أجزائه، فيكون داخلا في علّته^{١٢} التامة، فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية

١. يوجدها. ح. ق.

٢. اذا طلب. ح. د.

٣. وفي الثاني بصورة واحدة. ح. د. خ.

٤. التامة. ح. ر.

٥. إنّما نشأ. ن.

٦. متألف. ح. ر. ق.

٧. مرّة مرّة. ر.

٨. بأن يجمع. ح.

٩. الاولى. ح. ر.

١٠. الملاحظ. ح.

١١. وايهاه. ر. فايهاهه. ح.

١٢. فيكون جزء من علّته. ح. ق.

علّة تامّة للمجموع، فتأمل في هذا المقام فإنه حقيق بالتأمل التام، ولهذا التفصيل في ما سيأتي مواضع تقع فيه فتذكره، واذ قد انحلت الشبهة* التي عرجوا عليها فكن التفصيل في الأمر وحكم العقل الصريح ورفض الجدال جانبا، وخذ بما يحكم العقل به بعد أن توقن أنها لا يكون عين المعلول في المركبات^١ الصّرفة اذ لا حاجة في البرهان الى إثبات التقدّم^٢.

وأما الشبهة الثالثة - وهي أنّ العلّة التامّة مركبة من اجزاء، كلّ واحد منها متقدّم، ولا يلزم منه تقدّم المجموع فغير متوجه إلّا على من استدلّ بتقدّم أجزائها على تقدّمها.

وأما قولهم في الجواب عن النقض على أنّ الفاعل المستقلّ للمجموع فاعل للأجزاء، المراد بكونه فاعلا للأجزاء أن لا يكون فاعلها خارجا عنه^٣ وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم إتمام الانتفاء إلى ما يكون فاعلا لنفسه وهو محال، أو إلى التسلسل وحينئذ فكلّ جزء يفرض فعلته اولى منه. فأقول: يمكن اختيار التسلسل بأن يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علّة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا. قوله فكلّ جزء الخ. قلنا لا نسلم.

قوله لأنّه أكثر تأثيرا منه. قلنا لكنّه أكثر اشتتالا [منه]^٤ على علل الاجزاء^٥. و تلخيصه، أنّ الفاعل المستقلّ في المجموع بهذا المعنى على ما انساق اليه آخر الكلام هو ما لا يكون المعلول مستندا إلّا اليه، أو الى ما يستند اليه أو الى اجزائه.

اذا تمهد هذا فنقول: علّة كلّ جزء وإن كان أكثر تأثيرا فيكون الأحاد المستندة الى نفسه أكثر لكنّه أقلّ اشتتالا على علل الأجزاء، فيكون الأحاد المستندة الى أجزائه^٦ أقلّ وذلك الجزء وإن كانت المعلولات المستندة الى نفسه أقلّ لكن المستندة الى اجزائه أكثر والمعتبر في استقلال الفاعل^٧ أحد الأمور الثلاثة من استنادها بالأسر اليه أو الى ما يستند اليه، أو الى أجزائه^٨ فكون أحد هذه

*. أراد أنه انحلت الشبهة في مادّة الممكنات الصّرفة اذ بذلك يتمّ الفرض ولا يضطرّ بقاء الشبهة في مجموع الواجب و الممكنات، كما أنّه في صورة العدول الى العلّة المستقلّة إنّما يتمّ عدم كونها جزء من المعلول في الممكنات الصّرفة ولا يضطرّ كونها جزء في المركبات من الواجب والممكن. منه ١. في الممكنات. ح. ر. ق.

٢. اذ به يتمّ البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدّم. ر. ق.

٣. عنها خ. ل. ر.

٤. الزيادة في. ق.

٥. على تلك الأجزاء. ر.

٦. الى الأجزاء. ر.

٧. في الاستقلال. ح. ر. ق.

٨. الى جزئه. ق.

الأمر في علّة الجزء أكثر مع كون أمر آخر منها في نفس الجزء أكثر لا يقتضى اولوية أحدهما من الآخر.

فإن قلت: لاشكّ أنّ ما يستند المعلول الى نفسه أقوى في العلية والتأثير ممّا يستند الى أجزائه و على تقدير انتفاء الاولوية أيضا يلزم ترجيح المساوى.

قلت: بعد تسليم ذلك مفهوم العلية^١ الاستقلالية متحقق^٢ فيها، سواء كان على الشوية فيها، فيكون متواطيا أو مختلفا بالاولوية وعدمها، فيكون مشككاً، ولا يلزم من كون كلّ منها علّة، ترجيح المرجوح^٣ على تقدير الاولوية، ولا ترجيح المساوى على تقدير التساوى، كما في سائر المفهومات المشككة والتواطئة.

فإن قلت: فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد.

قلت: توارد الطلل التامة [على معلول واحد]^٤ محال مطلقاً، وكذا توارد الفواعل المستقلة التباينة و أمّا المتداخلة فلا نسلم استحالتها، بل نقول هو واقع، فإنّ العقل العاشر مثلاً كلّ واحد من السلاسل المبتدئة ممّا فوقه الى المبدأ، علّة مستقلة له بالمعنى المذكور، ضرورة أنّه لا يستند الى غير تلك السلسلة و أجزائها و ما يستند إليها، بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدئة* من التاسع الى المبدأ علّة مستقلة لها^٥ ضرورة أنّ كلّ جزء منها إمّا مستند إليها أو الى أجزائها فإنّ العاشر مستند إليها و التاسع و الثامن الى أجزائها، فإنّ التاسع مستند الى السلسلة المبتدئة من الثامن و الثامن الى المبتدئة من السابع وكذا السلسلة المبتدئة من الثامن فافوقه الى المبدأ علّة مستقلة له^٦ لأنّ كلّ جزء منه إمّا مستند إليها كالتاسع أو الى ما يستند إليها كالعاشر أو الى أجزائها كالثامن فإنه مستند الى جزئها^٧ أعنى المبتدئة من السابع وهكذا.

لا يقال: لابدّ من علّة لا يكون اولى منه، لأنّنا نقول: هذا أول المسألة و عين النزاع.

فإن قلت: المراد بالعلّة المستقلة ما لا يكون له شريك في التأثير كما صرّح به في شرح المواضع

١. العلة. ر

٢. متحقق. ح. د.

٣. ترجيح بلا مرجح. خ. ل. د.

٤. الزيادة. في. ر. ق.

* السلسلة المبتدئة بدل و بيان للعقول العشرة.

٥. متعدّدة. ق. له. د. ق.

٦. أجزائها. ق.

٧. لها. ح. ر. ق.

في بحث العلة و المعلول، و حينئذ يتم الكلام لأن كل جملة أخذت من غير المتناهي فهو علة قريبة لفرد و يشاركه غيره في التأثير القريب في فرد آخر، فلا يكون شيء منها علة قريبة للمجموع اذ لا فرق بين جزء و جزء حتى يكون المؤثر القريب في واحد منها مؤثرا قريبا في الجملة دون المؤثر القريب في الجزء الآخر.

قلت: إن اراد انتفاء الشريك في التأثير مطلقا قريبا أو بعيدا، فلا نسلم أنه ضروري^١ في كل معلول يجب أن يكون له علة مستقلة بهذا المعنى، كيف ولو صح ذلك لانتفى ترتب العلل المشاركة^٢ في مطلق التأثير، و إن اراد أن لا يكون هناك تأثير إلا و يرجع^٣ اليه ابتداء أو بوسط^٤ يرجع الى المعنى الأول و احتاج الى التعميم المذكور فيه، بأن يقال: أو الى اجزائه^٥ ليندفع عنه النقض المذكور هناك و حينئذ فالكلام عليه كالكلام عليه.

فإن قيل: المراد من المؤثر المستقل في كل مرتبة هو ما لا يكون له شريك في التأثير في تلك المرتبة قريبا كان أو بعيدا و هو ضروري^٦ في كل معلول، لأنه لابد له في كل مرتبة من مراتب التأثير من شيء يكون هو تمام المتصف به، فاذا أخذ فهو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التأثير و الآ لم يتمين المتصف به فلا يكون تأثير ضرورة اقتضاء الوصف موصوفا معينا و حينئذ فالترديد في العلة المستقلة القريبه.

فنقول: العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الأخير الى غير النهاية اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة، فإن كل جزء منها معلول قريب [لكل]^٧ جزء منها. و إن قيل: المراد به تمام المؤثر في المجموع قريبا و بعيدا.

فنقول: هو أيضا ما فوق المعلول الأخير الى غير النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل فإن المجموع بهذا المعنى أمور متعددة لها علل متعددة، فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل و كل واحد من آحاد تلك السلسلة معلول لسلسلة^٨ لللسلسلة^٩ المتدنة مما فوقه و هكذا مجموع^{١٠} تلك

١. أنه يجب. خ. ل. ح.

٢. المشاركة. ن.

٣. الأ يرجع. ق.

٤. أو بواسطة. ر. ق.

٥. جزئه. ر. ق.

٦. اذ هو ضروري. ر. ق.

٧. الزيادة في. ح.

٨. سلسلة. ح.

٩. المعلول الاخير من السلسلة.

١٠. مما فوقه و هكذا، فمجموع. ح.

السلاسل يكون علّة للمجموع بهذا المعنى.

فإن نقل الكلام إلى علل تلك السلاسل لكونها ممكنة فنقول: هي مجموع مجموعات السلاسل التي في جميع السلاسل الموجودة في التسلسلة في جميع^١ المراتب الغير المتناهية. فهناك سلاسل غير متناهية، ثم في كل منها سلاسل غير متناهية وهكذا، فجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مراراً غير متناهية هو العلة التامة لتلك التسلسلة الجامعة لجميع^٢ ما يتوقف عليه تلك التسلسلة قريبا وبعيدا و ذلك الجميع بعينه^٣ هو جميع السلاسل التي يشتمل ما^٤ فوق المعلول الاخير عليها بحيث لايشذ منها شيء^٥ فالعلّة التامة أعنى جميع ما يؤثر في التسلسلة قريبا وبعيدا هو ما فوق المعلول الأخير كما قلنا.

و نقول أيضا: ان سلسلة الموجودات بأسرها من الواجب و الممكن لايمكن أن يكون المؤثر التام القريب فيها الواجب ضرورة أنه مؤثر قريب في واحد منها فقط. فاما أن يكون هو* ما فوق المعلول الأخير بمرتبة سلسلة [واحدة]^٦ و لا يكون اشتراك ما فيها^٧ من السلاسل في التأثير القريب في الأحاد الآخر متافيا لكونه مؤثرا تاما فيكون المراد بنى الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه، أو يكون جميع تلك السلاسل بأسرها، و كل من الوجهين جار في التسلسلة الغير المتناهية بلافرق، فاختر لنفسك ما يحلو، فإن ما نقول به ههنا نقول به هناك.

و أنت مما فضلنا لك خبير بأن الحق هو الثاني، و النظر السابق لا يأتي^٨ على هذا و هو يحق الحق و يهدى السبيل.

و اعلم ان الشريف العلامة قدس سره* قرر البرهان في حواشئ شرح حكمة العين بوجه

١. التي هي جميع السلاسل الموجودة في جميع. ر.

٢. و ذلك الجميع هو بعينه جميع السلاسل. ن.

٣. يشتمل جميع. ق. ن.

٤. لايشذ شيء، منها. ح. ر. ق.

* قوله فاما أن يكون هو. الضمير راجع الى المؤثر التام، و اسم لكان و خبرها، ما فوق المعلول و قوله سلسلة واحدة حال لقوله

ما فوق المعلول الأخير.

٥. الزيادة في. د.

٦. لا يأتي. ح. د. ق.

٧. اشتراك ما قبلها. ر.

* الشريف العلامة هو علي بن محمد بن علي الميرجاني فيلسوف متكلم من كبار علماء إيران ولد في قرب استرآباد و درس

مفصل و بذل فيه الجهود^١ و وصفه بأنه ينكشف به المقصود، ولا يتأتى عليه شيء من الشبه الموردة^٢ و نحن نورده مع ما يورد عليه^٣ بتوفيق الله تعالى خالق السمع و أنت شهيد تجد الحق الذى ليس عنه محيد: قال لا شك^٤ فى وجود ممكنات متعدّدة^٥ و كلّ واحد منها محتاج الى علّة فاعليّة موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول، فاذا اعتبرنا الممكنات بأسرها جملة و اعتبرنا لكلّ واحد منها العلّة الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر عن أنّ شيئاً من هذه العلل الفاعلية من أفراد الممكنات أولاً، بل أخذنا اللل الفاعلية الموصوفة بالاستجماع الّتى هى بازاء الممكنات فلا خفاء فى أنّ هذه اللل الفاعلية المستجمعة هى علّة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات فكما أنّ كلّ واحد من الممكنات محتاج الى واحد من العلل، كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل، و ذلك ممّا لا يتوقف فيه العقل الصريح، بل يحكم به بديهية، و اذا تمهّد هذا فنقول:

اذا اعتبرنا اللل الفاعلية المستجمعة للأمر المعتبرة جملة واحدة، و أخذنا الممكنات جميعاً^٥ جملة أخرى و نسبنا الجملة الثانية الى الأولى فلا يخلو إمّا أن يكون فى الجملة الأولى أمر خارج عن الجملة الثانية أو، لا و على الثانى إمّا أن يكون الجملة الاولى تمام العلّة الثانية، فيلزم كون الشيء علّة لنفسه و هو قطعى^٦ الاستحالة، أو بعضها، فيكون بعض من الجملة الثانية علّة أيضاً لجميها و هو محال أمّا أولاً فلأنّ العلّة التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها، و الجملة الثانية موقوفة البتة على الخارج من ذلك البعض و هو البعض الآخر.

أقول: إن أريد بالعلّة الفاعلية المستجمعة، الفاعل مع جميع شرايط التأثير، فهو ليس بعلّة تامة

←

فى شيراز و لما دخلها امير تيمور ذهب الى سمرقند و بعد موت تيمور عاد اليها و اقام فيها الى أن توفى فى سنة ٨١٦ هـ. ق له مصنفات اشهرها، شرح المواقف، و حاشيته على التجريد للمحقق الطوسى و شرح حكمة العين للعلامة شمس الدّين محمد بن مبارك شاه بخارى الملقب بـ «ميرك بخارى» المتوفى اواخر قرن الثامن الهجرى.

١. الجهود. ح. ر. ق.

٢. الواردة. ن.

٣. مع ما يرد عليه. ح. ر. مع ما عليه. ق.

٤. الهيد: الميل و العدول.

٥. الممكنات المتعدّدة. ر.

٥. بأجمعها. ن.

٦. بين.

فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقية الأجزاء لجواز أن لا يكون^١ من شرايط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية الخ.

وإن أريد^٢ به الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطاً للتأثير أو، لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلة التامة، وحينئذ تختار كونها تمام الجملة الثانية قوله فيلزم كون الشيء علة لنفسه و هو قطعى الاستحالة، قلنا: العلة التامة لا تقدم لها على المعلول، كما قرره في غير هذا الكتاب فيجوز أن يكون عينه^٣ كما قرره.

و العجب أنه أورد هذا المنع في سائر كتبه و لذلك^٤ عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم يقول هاهنا: أنه لا يجوز ان يكون عينه لأنه يلزم أن يكون الشيء علة تامة لنفسه و هو قطعى الاستحالة، و ليت شعري كيف منع القطعى في سائر كتبه، و هل هذا إلا كرمه على ما فرّ منه^٥. قال: و أمّا ثانياً فلأنّ أئ^٦ بعض يفرض فأنه معلول جزماً، و علته اولى بأن تكون علة تامة لأنّها تحصل أفراد اكثر ضرورة أنّ ما هو بتأثير ذلك البعض فلعلته فيه مدخل، و لها في نفس ذلك البعض تأثير أيضا بخلافه اذ لا تأثير له في نفسه.

أقول قد مرّ الكلام عليه مبسوطا، فلا نعيده، ثم إنّ هذا اعجب مما مرّ فإنّ اكثرية التأثير لا يقتضى الاولوية بالعلة^٦ التامة، ألا ترى أنّ سلسلة المعلول الأخير الى الواجب علته التامة إمّا نفسها^٧ مع أنه لا تأثير لها أصلا اذ الشيء لا يؤثر في نفسه، و إمّا ما فوقها الى الواجب مع أنّ الواجب اكثر تأثيرا منه.

قال و على الاول أعنى ان يكون في الجملة الاولى أمر خارج عن الجملة الثانية، فإمّا أن يكون ذلك الأمر معتبرا في اللعل الفاعليه أو في الأمور المعتبرة معها. و على الثانى اللعل الفاعلية إمّا

١. و في بعض النسخ بدل «لجواز ان لا يكون» جاء «لأنّها ليست».

٢. و إن أراد. د. ٣. غيره. د.

٤. و كذلك. ح.

٥. في نسخة ج بعد عبارة «الى الفاعل المستقل» هكذا جاء: و هل هذا الأكرز على ما فرّ منه و قال هاهنا انه لا يجوز أن يكون عينه لأنه يلزم أن يكون الشيء علة تامة لنفسه و هو قطعى الاستحالة و ليت شعري كيف منع القطعى في سائر الكتب

قال و أمّا ثانياً. ٦. بالعلة. ح. د.

٧. إمّا بنفسه. د. ق.

نفس الجملة الثانية أو بعضها، إذ الفرض أنّ العلة الفاعلية لم يعتبر فيها زائد خارج عن الجملة الثانية. فعلى الأول يلزم أن يكون نفس الشيء مع غيره علة تامّة لها وهذا أفحش من عليّته لنفسه إذ اللازم حينئذ تقدّمه على نفسه بمرتين.

أقول: هذا أيضا ممنوع بناء على ما قرره من عدم وجوب تقدّم العلة التامة وجواز كونها عين المعلول، بل اللازم من هذا الشقّ تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء على ذلك، والعجب أنّه استدلّ في بعض كتبه على عدم تقدّمها بعين ما ذكره هاهنا.

قال: وعلى الثاني يلزم أن يكون بعض الجملة الثانية مع أمر خارج علة تامّة لها، واستحالته يظهر بالوجهين السابقين.

أقول: تقرير الوجه الأول هاهنا أنّ العلة التامة علة لا يتوقف المعلول على أمر خارج عنها والمعلول هاهنا يتوقف على بقية الأجزاء وهي خارج عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الأمر الخارج وفيه نظر، لأنّ اللازم من كون العلة الفاعلية بعض الأجزاء، عدم دخول بقية الأجزاء في العلة الفاعلية، ولا يلزم منه عدم دخولها في العلة التامة فاعرفه.

وأما الوجه الثاني ففيه ما سبقه، قال: وعلى الأول أعني أن يكون الأمر الزائد معتبرا في العلة الفاعلية فإمّا أن يكون عين علة فاعلية منها أو جزئها وعلى التقديرين يكون موجودا ضرورة أنّ الفاعل المؤثر في الموجود وأجزائه يكون موجودا، وذلك الأمر الزائد الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا وإلا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لأنّه موجود فتمين أن يكون واجبا لذاته، ويمكن أن ينسب الجملة الثانية الى العلة الفاعلية ويساق الكلام الى آخره.

أقول: لا ينافي^١ هاهنا إبطال الجزئية بشيء من الوجهين أمّا الأول فظاهر، لأنّ العلة الفاعلية لا يلزم أن لا يحتاج المعلول الى ماعداها، إذ احتياج المعلول الى الأجزاء [وشرائط التأثير مثلا]^٢ لا ينافي كون العلة^٣ الفاعلية علة فاعلية.

وأما الوجه الثاني فالكلام عليه هاهنا كالكلام عليه هناك، فإنّ حديث الاولوية قد عرفت ما فيه وعرفت أيضا أنّ الفاعل للمجموع^٤ مجموع فواعل الآحاد، وكلّ واحد من الآحاد معلول

٢. الزيادة في ح. ق.

٤. فاعل المجموع. ر. ن.

١. لا ينافي. ع.

٣. العلة. خ. ل. ن.

للسلسلة المتبدئة مما فوقه بمرتبة، فمجموع تلك السلاسل يكون علةً فاعلية لمجموع الآحاد، و ليس لهذا المجموع مشارك في التأثير القريب في جميع تلك الآحاد فضلاً عن أن يكون اولي. و يمكن أن يوجه^١ كلامه قدس سره بما يندفع عنه بعض الخلل و إن كان بعيداً بحسب اللفظ بأن يقال مراده بالعلة التامة هاهنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما يتوقف عليه التأثير في المعلول لاجمع ما يتوقف عليه المعلول^٢ كما هو ظاهر عبارته بل صريحه ولا شك أن العلة التامة بهذا المعنى مقدم^٣ على المعلول و مراده من العلة^٤ الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث قال: و يمكن أن ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية هو العلل الفاعلية بدون اعتبار الشرائط، و حينئذ يستقيم الحكم بتقدم العلة التامة و ما يتفرع عليه، و يبقى المنع في إبطال الشق^٥ الجزئية سواء ردّد في العلل الفاعلية المستقلة كما في الترديد^٦ الأول، أو في العلل الفاعلية مع قطع النظر عن الشرائط كما في التقرير الثاني، و هذا و إن كان بعيداً جداً عن لفظه، ذكرناه احترازاً عن أن يخطر ببال القاصرين فيتبجحون^٧ ظناً منهم أنهم ظفروا بما لم يظهر لغيرهم، كما شاهدنا نظائره.

فذلكة

إذا أحطت بجوانب المقال، و كشفت حجاب الخفاء عن جلية الحال، لاح لك أن الحاصل من جميع تلك الأنظار و الأبحاث أن الترديد سواء وقع في العلة التامة أو الفاعلية المستقلة، فكونها عين المعلول باطل* [لو ثبت أن الفاعل المستقل لا يمكن كونه جزء من المعلول]^٨ فكونها خارجة عن المعلول^٩ يستلزم المطلوب، لكن الشأن كله في إبطال شق^{١٠} الجزئية، سواء كان الترديد في العلة التامة أو الفاعلية المستقلة لما عرفت من أن العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع علة كل واحد واحد، ولا شك أن علة كل واحد هو السلسلة المتبدئة مما فوقها بلا واسطة،

١. توجيه. ر.

٢. مع جميع ما يتوقف عليه المعلول. ق.

٣. يتقدم. د. ح.

٤. العلة. ح.

٥. شق. ق.

٦. التقرير. خ. ل.

٧. يتبجحون: أي يفتخرون اصله بجمع بتقديم الجيم على الهاء.

*. إذ حينئذ لو كانت العلة التامة عين المعلول لكان الفاعل المستقل جزء من المعلول، و الكلام على تقدير امتناع ذلك، وقد

علمت ان امتناع كون العلة التامة عين المعاول أمّا هو في الممكنات الصرفة. منه

٨. ليس في نسخة. ح.

٩. خارجة عنها. ح. ق.

فيكون مجموع تلك السلاسل علة تامة للمجموع ولا يرد ما يوهم^١ من احتياج المجموع الى المعلول الأخير، لما تحققت من أن علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الآحاد، ولما لم يكن المعلول الأخير علة لشيء من الآحاد فلا مدخل له في علة^٢ مجموع عللها، وفيه النظر السابق^٣، والله سبحانه اعلم.

وقرره بعضهم بوجه آخر وهو أن المؤثر التام القريب في كل مجموع هو جميع أجزائه، لأن المؤثر التام هو ما يتقدم^٤ على المعلول بالذات و يتمتع انفكاكه عنه وجودا و عدماً، و جميع الاجزاء بالنسبة الى المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة له، و اذا تقرر ذلك.

فنقول: السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة الى علة تامة، لكونها ممكنة من حيث المجموع و من حيث الأجزاء جميعاً، و علتها التامة القريبة هي أجزائها بأسرها، لما تقدم من معنى المؤثر التام القريب و هي أيضا ممكنة مفتقرة الى علة تامة كذلك و علتها إما نفسها^٥ أو بعض أجزائها أو خارج عنها. و الأولى محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، وكذا الثاني لما تقرر من أن العلة التامة القريبه لكل مجموع هو جميع أجزائه وكذا الثالث لأن كل واحد واحد منها مستند الى علة التامة القريبه الموجودة في السلسلة، فلو استند شيء منها الى أمر خارج لزم توارده علتين مستقلتين في مرتبة واحدة^٦ على معلول واحد و هو محال، و يلزم من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة المفروضة لاستلزامها الخلف^٧ المذكور و هو وجوب استنادها الى علة مع امتناع الاستناد إليها.

و لما أورد عليه النقض بالجزء الأخير فإنه متقدم بالذات، و يتمتع تخلف المعلول عنه مع أنه ليس مؤثراً تاماً، و أن الآحاد بأسرها عين المعلول فلا يكون مؤثراً فيها، ثم إن جاز كون المؤثر في المجموع عينه فلم لا يجوز أن يكون علة الآحاد بالأسر أيضا عينها.

١. ما يوهم. ح. ق. ٢. في عدد. ق.

٣. و هو أن المجموع بهذا المعنى موجود لأن انتفاءه إما يكون بانتفاء بعض آحاده، و هي بأسرها موجودة و هو مغاير لكل واحد، فكل واحد داخل فيه، فيكون جزء من العلة التامة، ولا يكون المعلول الأخير خارجاً عن علته التامة، و هذا النظر

مخصوص بسبق العلة التامة كما تقدم منه ٣. مقدم. ق.

٤. و علتها كذلك. ر. ٥. و علته التامة إما نفسها. ق.

٦. الزيادة. في. ر. ق. ن. ٧. الفساد. ع. ق.

فأجاب عن الاول بأن المراد امتناع تخلف المعلول عنه بالنظر الى ذاته، و الجزء الأخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل لاستلزامه سائر الأجزاء من حيث أنه أخيرها^١ و عن الثاني، بأن كل جزء من الأجزاء متقدّم بالذات على المجموع، و المتقدّمات بالأسر لا تكون نفس المتأخر، و المركب من الواجب آحادها بالاسر واجب^٢ و المجموع ممكن، ثم لو كان جميع الأجزاء عين المعلول، فالذين قسموا العلل الى مادية و صورية كيف ساغ لهم أن يعدّوا^٣ المعلول في أقسام العلل. و ملخص هذا الوجه أن سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علّة هي الآحاد بالأسر، و هي مغايرة للمجموع لكن الآحاد بالأسر لا يكون لها علة، اذ لو كانت لكانت إبتا نفس الآحاد بالأسر أو جزء منها^٤ و هو محال أو خارجا عنه^٥ و هو أيضا محال لأن الخارج لو كان علة الآحاد، بالأسر لم يكن شيء من الآحاد معلولا لغيره، و قد فرض الآحاد بالأسر مستندة الى عللها الموجودة في السلسلة و هذا خلف.

أقول: و أنت خبير بحاله بما سلف اذ لا يشتبه عليك انّ المقدمات بالأسر لا يلزم أن يكون متقدّما كما مرّ، و كذا مجموع الواجبات بالأسر لا يكون واجبا، و تقسيم العلل الى المادية و الصورية [لا ينافي كون مجموع المادة و الصورة على النحو المعين عين المعلول]^٦، على أن التقسيم ليس الى [مجموع]^٧ المادة و الصورة بل الى كل منها كما مرّ.

فإن قلت: المجموع الذي لا يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة و كل واحد من الآحاد علة مادية له، فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول.

قلت: كون كل منها، علة مادية و مقدّما لا ينافي كون الكلّ الجموعى عينا لعدم اعتبار الصورة فيه. و تقول بقول فصل: لاشكّ انّ لنا أن نعتبر آحادا من غير ملاحظة الهيئة معها و نحكم عليها بحكم واحد، مثل أن نقول «الاثنان زوج أول» و لاشكّ أن حقيقته ليس إلا هذا الواحد و ذلك الواحد، فكيف يتوهم كون الواحدين فاعلة له، فتوجّه فأنّه ظاهر، و هذا الوجه لمحقق الطوسى، و

١. أجزائها. ق. ٢. الواجبات. ح. د: آحادها واجب بالأسر. ر.

٣. أن يوردوا. ح. ق. ٤. أو جزؤها. ح. ق.

٥. أو خارجة عنها. ح. ٦. ليس في نسخة ق.

٧. الزيادة في نسخة. ح. ر. ق.

اعترض عليه الكاتبى* بمنع المقدمة القائلة بأنَّ علَّة المجموع هى الآحاد بالأسر مستندا بأنَّها عينه فأجاب عنه المحقق بالدليلين المذكورين، ولم يقدر الكاتبى على الجواب الجليَّ عنها فاستمرَّ النزاع بينهما و تداول الكلام من الجانبين من غير فصل^١ ولا خلل في هذا الوجه الآ في هذه المقدِّمة اذ دون اثباتها خرط القتاد.

الطريق الثانى

لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لايشذَّ عنها شيء من آحادها الى موجد مستقلَّ فى الوجود بأن لايستند وجود شيء من أجزائه الآ اليه أو الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكُلِّ ابتداءً أو بوسط^٢ هو منه أيضا وذلك الموجد يلزم أن يكون ارتفاع الكلِّ بالكلية بأن لا يوجد الكلُّ ولا شيء من أجزائه أصلا ممتنعا^٣ بالنظر الى وجوده، اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد و يلزم منه امتناع عدمه من أجلها^٤ بحيث لا يمكن أن يتطرق اليه العدم أصلا بوجه من الوجوه، فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه، لأنَّ عدم كلِّ جزء مستلزم لعدم^٥ المجموع و الشيء الذى به يكون جميع تلك الآحاد كذلك يكون خارجا عن المجموع لانفسه ولاد اخلافيه، لأنَّ عدم شيء منها^٦ ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته، وإلا لكان واجبا لذاته، و الخارج عن مجموع^٧ الممكنات يكون واجبا، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة، كان الواجب موجودا و هو خلف مع أنه مطلوبنا.

أقول: هذا قريب من الطريق الأول، و فيه ما فيه، لأننا لا نسلم احتياج المجموع الى موجد مستقلَّ بالمعنى المذكور، بل نقول يحتاج الى موجد مستقلَّ بالمعنى الأعم من ذلك و هو أن لايستند

* الكاتبى هو نجم الدين على بن عمر القزوينى الشافعى و يقال له دبيران من تلامذة المحقق الطوسى [٦٠٠ - ٦٧٥] من

مصنفاته الشمسية فى المنطق، و حكمة العين فى الالهيات و الطبيعيات، و المفصل فى شرح المحصل و جامع الدقائق فى كشف

الحقائق، فى المنطق. ١. فيصل. ح. د. ن.

٢. بواسطة. ح. ق.

٣. قوله ممتنعا. خبر أن يكون.

٤. يستلزم عدم. ح. ر. ق.

٥. لأجلها. ح.

٦. منها. ح. ر.

٧. جميع. ح. ق.

امتناع عدم شيء من الآحاد [بهذا المعنى ^١ إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه أو إلى ما هو جزؤه، فحينئذ نقول لانسالم أن العلة [المستقلة ^٢ التي بها يمتنع عدم المعلول خارج ^٣ عنه. قوله: و إلا لكانت نفسه أو داخلا فيه. قلنا: تختار الثاني و تمنع كونه واجبا لذاته، و أما يلزم لو لم يحتج هو إلى علة بها يمتنع بالمعنى المذكور بأن لا يستند وجود شيء منها إلا إليه ^٤ أو إلى أجزائه أو إلى ما هو مستند إليه، و كونه سببا لامتناع عدم المعلول، لا ينافي أن يكون له أيضا سبب به يمتنع عدمه، ولو تم ذلك ^٥ لكن في اثبات المطلوب، و لفي باقي المقدمات، فيقال لا بد من علة بها يجب وجود المعلول أو يمتنع عدمه، لكن هذا في الفرض المذكور محال إذ لا شيء يجب وجوده أو يمتنع عدمه على هذا الفرض، ثم العجب بمن يأخذ هاهنا المقدمة القائلة بأن ما يمتنع عدمه بالنظر إلى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويزه ^٦ كون العلة التامة في الممكنات نفس المعلول، و الملخص أن علة التي بها يمتنع عدمه هو مجموع السلاسل الداخلة فيه، كما مر في الطريق الأول.

الطريق الثالث

لوم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود أصلا، أما الأول فلأنه لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكنات ولا شك أن ارتفاعها بأسرها ليس ممتنعا بالذات، لأنها بأسرها ممكنة ولا يغيرها لما سبق من أن الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته و المفروض عدمه.

و أما الثاني و هو أنه إذا لم يوجد واجب لذاته ولا يغيره ^٧ لم يوجد موجود أصلا لأن ما لم يجب لم يوجد [موجود أصلا] على ما بين في الأمور العامة.

أقول: قد أحال في بطلان شق الوجوب بالغير إلى ما سبق في الطريق الثاني، فإنها متقاربان و

١. الزيادة في نسخة. ق.

٢. الزيادة في نسخة. ح.

٣. غير خارج. ح.

٤. إلا لذاته. ح. ق.

٥. و في نسخة «ح» العبارة هكذا: يمتنع عدمه و كونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي أن يكون له أيضا سبب به يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بأن لا يستند وجود شيء منها إلا إليه لذاته أو إلى أجزائه أو إلى ما هو مستند إليه و لو تم إلخ.

٦. مع تجويز. ح.

٧. ولا لغيره.

لم يزد هناك على أن قال لو وجب مجزئته^١ لزم أن يكون ذلك الجزء واجبا، ولا يخفى أنه إنما يلزم لو ثبت أن ما يجب به وجود الغير يجب^٢ أن يكون واجبا ولم يتبين، فتلك المقدمة غير مثبتة هناك فالحوالة غير صحيحة، والكلام في الموضوعين غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بيّنة ولا مبينة.

والوجه في بيان تلك المقدمة أن يقال: ما يجب به وجود الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعها معاً، إذ لو امتنع فإنما لذاته وهو خلف وإما لعلته وقد فرضت معدومة ولا يلزم منه محال، لأن انتفاء كل معلول فرض مع انتفاء علته.

و تحقيقه أن استحالة عدم المعلول إما لذات العلة بأن يمتنع عدمه لذاته أو بشرط وجود العلة فإن عدم المعلول مع وجود علته محال، والأول مفقود هاهنا لامكان العلة وكذا الثاني لأن الفرض عدم العلة والمعلول معاً، والسرّ في ذلك أن الوجوب^٣ بالغير في قوة الشرطية بمعنى أنه لو وجد ذلك الغير وجد^٤ فوجوب ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم، فإذا كان وجود كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية وغير منته. الى وضع مقدم، فلا يلزم وجوب شيء منها. فعليك بالتأمل الصادق والتوجه للاتق فإنه ربما يدق عن مدارك القاصرين.

و تقرير البرهان حينئذ أن يقال لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها، لأننا إذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة بأسرها لم يلزم منه محال أصلاً لأن امتناع عدم كل منها إما يكون^٥ لامتناع عدم الجزء الذي فوقه. فالحال هاهنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه و لما لم يكن شيء مما فوقه ممتنع لعدم لذاته، فإذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال أصلاً لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر الى علته إذ هي أيضاً ممكنة معدومة في هذا الفرض. والحاصل أنه لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الآحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعاً، إذ يلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة، لكن عدم تلك الممكنات بالأسر لا يكون ممتنعاً، والشئ ما لم يمتنع عدمه

١. لمجزئه. ر. ق.

٢. يلزم.

٣. الواجب. ح.

٤. لو وجد ذلك الغير لوجب وجود ذلك. د: لو وجد ذلك الغير وجب وجود المعلول. ق.

٥. كان. ق.

لم يوجد بالضرورة، فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرضت و إذا حققت^١ ذلك علمت أنه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك و أوثقها^٢ و لا خفاء في أنه لا تفاوت بينه و بين الطريق الثاني الآ بتغيير امتناع العدم الى وجوب الوجود، فن اتى بالثاني بعد العلم بالأول فقد انتحل واللّه موفق لتحقيق الحق و بيده أزمة الصدق.

الطريق الرابع

و هو أن الممكن بنفسه لا يستقل بوجود ولا إيجاد أما الأول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن و أما الثاني فلأنه فرع الوجود، ضرورة أن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً، لأنّ الممكن و إن كان متعدداً، لا يستقلّ بالوجود و الوجود و اذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود بذاته و لا بغيره^٣.

أقول: و يمكن أن يناقش في المقدمة الأولى بأنه إن كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فسلم ولا يستلزم المطلوب، لجواز أن يكون ذلك الغير ممكناً أيضاً و هكذا. و إن أريد عدم استقلاله في نوعه^٤ بمعنى أنه محتاج^٥ الى ما لا يكون ممكناً فهو أول المسألة. هذا ولو أخذت المقدمة القائلة بأن ما لا يستغنى كل واحد من آحاده عن أمر خارج عنه، لا يستغنى جميع آحاده عن أمر خارج عنه بديهية حسية لا يبعد، لكنّه لا يجدى في المناظرة.

تذييل

ثمّ إنهم بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال التسلسل: إن الواجب يكون طرفاً للسلسلة، لأنّه مرتبط بها و ليس في وسطها و إلا لكان معلولاً من جملة الممكنات و المرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في وسطها يكون طرفاً لها بالضرورة، فتنتهى السلسلة عنده. و اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون علّة للجملة لا لآحادها، فيكون مرتبطاً بالجملة الغير المتناهية،

١. و اذا تحققت. د. ن.
٢. و أقواها. خ. ل. ح.
٣. لا بذاته و لا بغيره. ح. ر. ق.
٤. في جنسه. خ. ل. ر.
٥. لا يحتاج. ح. ر.
٦. و هكذا بدل هذا. د. ق.

غير واقع في نظامها فلا ينقطع بها السلسلة.

وأجيب بوجهين الأول أنه قد تبين أن كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا أقل من أن يكون موجدا لواحد منها ابتداء فيكون واقعا في نظام السلسلة، كذا قيل فتأمل فيه وفي أنه لم لا يجوز أن يكون علة كل واحد منها الواجب مع ما فوقه، فلا يكون طرفاً للسلسلة بل مأخوذاً مع بعض السلسلة في علة كل منها.

والثاني أنه يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الآحاد وإلا لتحقق كل من الآحاد بموجده الواقع في السلسلة فيحصل المجموع بدونها، وإذا كان علة لبعض تلك الآحاد لزم توارده على مستقلة على معلول واحد، لأن ذلك البعض له علة موجبه^١ في السلسلة فرضاً، فثبت أن كون العلة أمراً خارجاً عنها محال أيضاً، كما أن كونها نفسها أو جزءها محال فبطل التسلسل وهو المطلوب.

أقول: هذا طريق آخر مؤد إلى إبطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها إلى علة وامتناع كون شيء ما علة لها، ولا دلالة فيه بمجردة على لزوم الانقطاع عند الواجب إلا بأن يضم إلى ذلك أنه إذا بطل التسلسل فكل سلسلة موجودة تكون متناهية ويكون مقطوعها الواجب إذ الممكن لا يكون مقطوعاً لها لافتقاده إلى علة، وفيه النظر السابق.

لا يقال: قد فرض أن لكل واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة له لأنه خلاف المفروض.

لأننا نقول: حينئذ يبطل التسلسل في العلل المستقلة فقط ولا يبطل التسلسل في العلل الغير المستقلة كما في الصورة المفروضة في النظر فتفكر، ويمكن أن يقال في ذلك المطلب: إذا ثبت احتياج السلسلة إلى الواجب فإما أن لا يكون علة لواحد منها فيستغنى عنه أو يكون علة لواحد منها، ولا بد أن يكون معيناً فمنده ينقطع^٢ السلسلة لكن يرد على هذا التقرير^٣ المنع المتقدم، وهو أنه يجوز أن يكون الواجب جزء من علة كل واحد من الآحاد^٤. وإذا قد فرغنا عن المسلك الأول،

٢. فينقطع عنده، ح. ر.

١. موجودة، و. ن.

٣. التقدير، ر.

٤. من علة كل من الآحاد إذ يقال حينئذ لما ثبت امتناع السلسلة الغير المتناهية فيكون الممكن الموجود متنها إلى الواجب إنما ابتداء أو بالأخرة وهو بعينه الانقطاع عند الواجب، يبقى الكلام في امتناع السلسلة الغير المتناهية بناء على المنع المتقدم، في

فقد حان أن نشرع في المسلك الثاني مستمدّين من الله التوفيق أنّه خير رفيق.

المقصد الثاني في المسلك الثاني

لاشكّ في وجود موجود، فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا فلا بدّ له من علّة، فإمّا أن ينتهي الى الواجب أو يلزم الدور أو التّسلسل و هما باطلان.
 أمّا الأوّل فلاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه و تأخّره عن نفسه و هما محالان بالبيديه.
 و أمّا الثاني ففيه طرق:

الطريق الأوّل - برهان التطبيق

و هو أنّه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية، فيفرض من معلول معيّن بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية و من الذي فوقه أخرى الى غير النهاية^١ ثمّ نطبق الجملتين من مبدأيه بأن نفرض الأوّل من الثانية بازاء الأوّل من الاولى و الثاني بازاء الثاني و هكذا. فإن كان بازاء كلّ من الاولى واحد من الثانية لزم تساوى الكلّ و الجزء و هو محال، و إن لم يكن فقد وجد في الاولى جزء لا يوجد بازائه جزء من الثانية، فيتناهى الناقصة أولا و يلزم منه تناهى الزائدة أيضا، لأنّ زيادتها بقدر متناه و هو قدر ما بين المبدأين، و الزائد على المتناهى بقدر متناه، متناه، فيلزم انقطاع التّسلسل و قد فرضناهما غير متناهيّتين و هذا خلف، و اعترض عليه من وجهين.

الوجه الأوّل - أنّ البرهان جار في الحوادث اليومية و النفوس الناطقة بل في مراتب الأعداد فيلزم تناهيها بعين الدليل و هو باطل، أمّا الأوّلان فنندهم و أمّا الثالث فبيديه، و هذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين، فإنّهم قالوا^٢ يتناهى الحوادث و النفوس الناطقة، و أمّا النقض بمراتب الأعداد فيعتذرون عنه بأنّه موهوم محض اذ لم يضبطها وجود أصلا، فينقطع بانقطاع التوهم، فلا يجرى فيه التطبيق بخلاف الحوادث فإنّها و إن لم يجتمع في الوجود فقد جمعها^٣ الوجود الخارجى فليس موهوما محضا فتأمّل فيه.

و أمّا الحكماء فيحتجّون في الجواب الى أنّ التطبيق أمّا يجرى في الأمور الموجودة معا المترتبة

١. و هو الذي فوقه أخرى غير متناهية أيضا، ر.

٢. يقولون، ح، ر.

٣. ضبطها، ر، ق.

ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، إذ الأمور المدومة في الخارج مطلقاً لا وجود لآحادها إلا في الذهن، ولا يوجد فيه الأمور الغير المتناهية مفضلاً حتى يجرى فيه التطبيق، والأمور المتعاقبه في الوجود أيضاً كذلك إذ لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها أصله، لا في الخارج ولا في الذهن مفضلاً، و المجتمع الغير المترتبة لا يجرى فيها التطبيق أيضاً، لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بازاء واحد من الأخرى إذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب، فلا بدّ في التطبيق هاهنا من أن يلاحظ العقل كلّ واحد بازاء واحد، لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لانهاية له مفضلاً لادفعة ولا في زمان متناه، فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بأسرهما، بل ينقطع بانقطاع الملاحظة، واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء، و بين أعداد الحصى، إذ يكفي في التطبيق في الاولين تطبيق طرفيها^٢ إذ يلزم من ذلك وقوع كلّ جزء من أحدهما على جزء من الآخر على الترتيب، ولا يكفي في أعداد الحصى بل لا بدّ من إفرز كلّ جزء بازاء مقابله، هذا ما ذكروه.

أقول: و لقائل أن يقول لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفضلاً، أو يكفي ملاحظتها مجملاً، و على الأول لا يمكن التطبيق في المترتبة أيضاً وعلى الثاني يجرى في غير المترتبة^٣ أيضاً، فإنا نعلم أنه لا يخلو من أن يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة، أولاً، و على الاول يلزم الانتطاع و على الثاني التساوى، و وجه التفصّي عنه على ما سنح للخاطر أنه يمكن في غير المترتبة^٤ أن تختار الثاني و تمنع لزوم التساوى لأنّ الزيادة ربما يكون في الأوساط. و أمّا في المرتبة^٥ إذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق، ولا في الأوساط لاتساق الآحاد فلولم يكن في الجانب الاخر لزوم التساوى قطعاً.

و توضيحه - أنّ الجملتين لاشكّ في زيادة احدهما على الأخرى في جهة التناهي و في التطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الأخرى فيلزم الانتطاع، و لما لم يكن لغير المترتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الأخرى فيلزم الانتطاع.

٢. طرفها. ح.

٤. المرتبه. ق.

١. ترتيباً. ر. ق.

٣. المرتبه. ق.

٥. المرتبه.

ثم أقول: الأمور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الأمور الغير المتناهية المترتبة، بيان ذلك ان احاد تلك الامور ان كانت مرتبة فذاك و ان لم يكن آحادها مرتبة فلاشك ان المجموع متوقف^١ على المجموع اذا اسقط عنه واحد و ذلك المجموع متوقف عليه اذا اسقط عنه واحد^٢ و هلمّ جزأ فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق و هكذا الى غير النهاية، فالأمور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الأمور الغير المتناهية المترتبة فيجربى التطبيق بين المجموعات اذ هي أمور مرتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الأمور الغير المتناهية.

فان قلت: اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الأول، كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية.

قلت: بل يلزم تناهى آحاد المجموع الأول ضرورة أنه على فرض تناهى المجموعات تنتهى بعد إسقاط الآحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه و ذلك هو الاثنان فهو لايزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه هو عدة المجموعات، فليتأمل الفطن في هذا المقام* فإنما لم نسط فيه الكلام سبرا لنور الأذهان العميقة و حرزا لدور الافكار الدقيقة. و تلخيص المقام.

إن في اشتراط الترتيب^٢ مامر مفصلا، و اشتراط أصل الوجود تمام^٣ لأن البرهان إنما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها، و السلسلة المعدومة الآحاد بأسرها غير موجودة و إنما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال: إن السلسلة الغير المتناهية من الأمور الغير المتجمعه في الوجود غير موجودة أصلا، لعدم اجتماع اجزائها في الوجود. و البرهان إنما يدل على عدم وجودها.

١. يتوقف. ح. ق. ٢. و ذلك المجموع متوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر. ر.

*. معنى بقى في هذا المقام شيء فنفق يدركه الاذكياء و هو ان الجمل الغير المتناهية المترتبة إنما يحصل بإسقاط الآحاد الغير المتناهية و إسقاطها موقوف على ملاحظتها و الوهم عاجز عنها.
سبرا: أى امتحانا و اختبارا. يقال سبر الشيء أى اختبره و جرّبه.

٣. الترتيب. ح. ق.

٤. ان في اشتراط الترتيب تمام بلاخلل لما مر مفصلا و كذا اشتراط أصل الوجود تمام لأن البرهان. ق. سبرا: أى امتحانا و اختبارا. يقال سبر الشيء أى اختبره و جرّبه.

فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع وقيل: إنها قد ضبطها وجود خارجي فيجربى فيه التطبيق.

وقد يقال: لا نسلم أن السلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة، غاية الأمر أنها غير موجودة في زمان واحد^١ لكنها موجودة في جميع الأزمنة المتعاقبة التي هي أزمنة وجود جزء جزء فمليك بالتأمل الصادق.

ثم قيل: إن النفوس الناطقة فيها ترتب باعتبار حدوثها، فيتم البرهان فيها، وأيضا نفس الابن يتوقف على بدنه المتوقف على نفس الأب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع. و أجيب عن الاول بوجهين.

الأول أن ترتب حدوثها غير لازم لجواز أن يحدث جملة منها في زمان و جملة أخرى أقل او أكثر في زمان آخر.

وأقول: فيه نظر لأنه على تقدير قدمها بالنوع و تعاقب أفرادها أزلا و أبدا كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجربى البرهان فيها، ولا يضرم مقارنة جملة اخرى لأحاد تلك السلسلة.

الثاني أنها اذا أخذت مرتبة بحسب أزمنة حدوثها لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الأحاد من تلك الهيئة.

وأقول: فيه نظر أيضا، لأن أحاد السلسلة مجتمعة و لها ترتب باعتبار ما، فيجربى فيه التطبيق، اذ يكفى في التطبيق كونها ذا أوصاف يقتضى انطباق كل منها في سلسلة على نظيره في السلسلة الأخرى^٢ على الاتساق، و هو حاصل هاهنا، فإننا نقول: الجملة الموجودة منها اليوم مشتملة على الحادث في اليوم و الحادث في اليوم السابق عليه و هكذا فنأخذ من الحادث في اليوم السابق جملة و نطبقها على الجملة المبتدئة من الحادث في اليوم^٣ فينطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل و نسوق البرهان الى آخره.

١. و قد يقال أن السلسلة الغير المتناهية و ان كانت غير موجودة في زمان واحد لكنها ح. ر.

٢. يقتضى انطباق كل منها على نظيره في الأخرى. ح. ر.

٣. السابق جملة نطبقها على الجملة المبتدئة من الحادث في اليوم. ح.

الوجه الثاني، إننا لا نسلّم أن الثانية إن لم ينطبق على تمام الأولى انقطعت فإنّه يجوز أن يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهمّ مقابلة أجزائها بأجزائها، لالكون الأولى أطول من الثانية في جهة عدم التناهي، وقد يغيّر تقرير البرهان لأجل ذلك الوجه الى هذه العبارة، وهي أنّ الثانية إما أن يستغرق الأولى على تقدير^١ التطبيق أولاً يستغرقها، أو الى تلك العبارة، وهي أنّ الثانية إما أن يصدق عليها أنّها قابلة للتطبيق على الأولى أو لا يصدق عليها ذلك.

واعترض على الأولى بأننا لا نسلّم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق، فإنّ التطبيق محال، فيجوز أن يستلزم محالاً، ولا نسلّم أنّه يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لولم يستغرقها انقطاعها في الواقع، وإمّا يلزم أن لو كان تقدير التطبيق واقعا وهو ممنوع.

وعلى الثانية باختيار الشقّ الثاني، ولا يلزم من عدم قبولها للتطبيق انقطاعها، لجواز أن يكون عدم قبولها لكونها غير متناهي^٢ الأجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا، لانقطاعها.

وأنت خبير بأنّ شيئاً من هذه النوع لا يتوجّه^٣ على التقرير^٤ الذي قدّمناه في سوق البرهان إذ لانعنى بالتطبيق إلاّ أنّ العقل يلاحظ شيئاً بازاء شيء ولو على وجه الاجمال.

ولا يخفى أنّ العقل يمكنه أن يلاحظ كلّاً من أحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من الأخرى على الاتساق وبذلك يتمّ الغرض^٥ إذ حينئذ لا يخلو إمّا أن يكون بازاء كلّ من الأولى شيء من الثانية أولاً، والأوّل يستلزم التساوي المحال والثاني يستلزم المطلوب.

وأما أنّ مثل هذا التطبيق يجري في غير المترتبة أيضاً فقد مرّ الكلام فيه، وقد يقرر البرهان^٦ بوجه آخر دفعا لتلك النوع، وذلك بأن يتصوّر السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة والنقصان في الجهة^٧ التي هما بتلك الجهة^٨ غير متناهيين فرضاً بأن يقال: إن كانت علل و معلولات مترتبه بلانهاية^٩ في جانب التصاعد لكانت تلك المراتب ما خلا المعلول الأخير سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار، وهي بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار آخر.

٢. متناهية. د.

١. تناهى. ح.

٥. التقدير. ح.

٣. لا يتجم. ح. ق.

٦. التقرير للمحقق الطوسي قدّس سرّه.

٥. الكلام، خ. ل. ح. د. ر. ق.

٨. الجملة. ح.

٧. في الجملة. ح.

٩. غير متناهية. ح. د.

فالسلسلتان متطابقتان لافي الفرض فقط بل في الواقع أيضا، فإنَّ كلَّ واحد من تلك المراتب علّة، وهو بعينه معلول، ولا شكَّ أنه لاينطبق علّة من تلك المراتب على معلولها بل إنّما ينطبق على معلول علّتها الذي هو بعينه معلول نفسها^١، فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدأ و لوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بوحدة أبداً وإلاّ لبطلت العلية و المعلولية، وارتفع وجوب التقدم و التأخر الأزمين لها ضرورة أنه لو لم تزد العلّة لكان شيء من العلل منطبقا على معلوله فيلزم المخدور المذكور، وفس عليه المعلولات الغير المتناهية، فإنَّ البرهان يجري فيها أيضا. و فيه نظر، لأنّ اللازم على تقدير عدم التناهي أن يكون لكلّ جملة متناهية منها علّة خارجة عن تلك الجملة داخله في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم أن يكون وراء الغير^٢ المتناهي علّه، و لذلك دعم^٣ بعض المتأخرين هذا البرهان بأنّه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد و هو المعلول الأخير، وجب أن تزيد سلسلة العلل بواحد في الطرف الآخر و إلاّ لم يكن المتضايقان متساويين.

و أنت تعلم ان^٤ هذا ترك لهذا الدليل و تمسك ببرهان التضايّف الذي يأتي تحريره فلا يجدى^٥ في دفع الایراد على هذا الدليل.

و أقول: يمكن تقرير البرهان بوجه منقّح يندفع عنه بعض الشكوك بأن يقال: لابدّ لمجموع المعلولات من علّة هي غير مجموع المعلولات، [و علّة مجموع المعلولات مجموع علل الآحاد، فيجب أن يكون مجموع العلل سابقا في المرتبة على مجموع المعلولات]^٦ لأنّ العلية تقتضى هذا، لكن هذا في الصورة المفروضة منتف، فإنّ مجموع ما عدا المعلول الأخير الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السلسلة باعتبار، و هو بعينه مجموع العلل باعتبار آخر، فجميع المعلولات و جميع العلل متحدان في المرتبة، و إن كان كلّ واحد من العلل متقدّماً في المرتبة على الواحد الذي هو معلوله، و على هذا التقرير لا يبيّن لل منع المذكور قوّة فتأمل و يمكن بيان المطلوب

١. التي هي نفسها. ر.

٢. غير. ر.

٣. زعم. ح. ن. دعم: يقال دعم الشيء أى اقامه من الميل و أسنده لأن لايميل.

٤. و أنت خبير بأن. ر.

٥. فلا يجري. ح.

٦. الزيادة لس في نسخة. ق.

بوجه آخر و هو أن يقال تلك السلسلة ما خلا المعلول الأخير علل غير متناهية باعتبار، و معلولات غير متناهية باعتبار آخر، فالمعلول الأخير مبدأ السلسلة^١ المعلولية، والذي فوقه مبدأ للسلسلة^٢ العلية فإذا فرضنا تطبيقها بحيث ينطبق كل معلول على علته لزم أن تزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد، ضرورة أن كل علة فرضت لها معلولية، و هي بهذا الاعتبار داخل^٣ في سلسلة المعلول، و المعلول الأخير داخل في جانب المبدأ في سلسلة المعلول دون العلة، فلما لم تكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ كان في الجانب الآخر لامحالة لامتناع كونها في الوسط، لاتساق النظام فيلزم أن يوجد معلول بدون علة سابقة عليه و هو محال مع أنه محقق للمطلوب و هو الانقطاع.

الطريق الثاني - برهان التضاييف

و تقريره لو تسلسلت العلل الى غيرالنهاية لزم زيادة عدّة المعلولية على عدّة العلية و التالى باطل. بيان الملازمة انّ آحاد السلسلة ما خلا المعلول الأخير لها علية و معلوليّه فيتكافؤ عددهما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الأخير زائدا، فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد، و هذا البرهان يجرى في تسلسل المعلولات، بل في ساير المتضاييفين كالأبوة و البنوة.

أقول: هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل في أحد الجانبين فقط، و أما على تقدير التسلسل في الجانبين، فقد يتوهم عدم جريانه، لأنّ المعلولية و العلية غير متناهيتين فلا يظهر عدم تكافؤهما. و دفع هذا الوهم أنّا اذا أخذنا سلسلة غيرمتناهية من معلول معين و تصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بدّ أن يكون عدد العليات و المعلوليات الواقعة في هذه القطعة متكافئة، ضرورة انّ العلية التي تضاييف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن أن يكون فيما يجب تلك القطعة من المعلولات و هو ظاهر فانهم.

الطريق الثالث - البرهان العرشى^١

و تقريره أن يقال لو ترتبت^٢ أمور غير متناهية كان ما بين مبدئها^٣ وكل واحد من الذى قبله متناهيًا، لأنّه محصور بين الحاصرين فيكون الكلّ متناهيًا، لأنّ الكلّ لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد إلا بالطرفين.

و اعترض عليه بأنّه لا يلزم من تنهى كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المبدئين تنهى السلسلة بأسرها، لأنّ هذا الحكم من قبيل أن يقال بين «ا» و «ب» أقلّ من ذراع و ما بين «ب» و «ج» أقلّ منه فيلزم أن يكون ما بين «ا» و «ج» أقلّ منه فأنه غير صحيح. و أجيب عنه. بأنّه ليس من هذا القبيل لأنّ المبدأ هناك واحد بخلافه في المثال بل من قبيل أن يقال ما بين «ا» و «ب» أقلّ من ذراع و كذا ما بين «ا» و «ج» فأنه يلزم أنّه اذا أخذ «ج» مع الواقع بينه و بين «ا» لم يزد على الأقلّ من ذراع إلا بالطرف الآخر و هو حكم صحيح، و فيه نظر، لأنّ الحكم في هذه الصّورة يّين بخلاف الصّورة المبحوث عنها، اذ لا يلزم من تنهى كل جزء من الأجزاء الواقعة بين القطعتين^٤ تنهى الكلّ لكونه غير واقع بين الطرفين أصلا. و قيل في جوابه، إنّ هذا البرهان حدسىّ، و صاحب القوّة الحدسيّة يعلم أنّ هناك واحدة من العلل هى مع الطرف يحيطان بما عداها و إن لم يتعيّن تلك الواحدة^٥ عنده و لم يكن له^٦ الاشارة اليه على التعيين.

أقول: و الفطن اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار، فإنّ هذه المقدمة، أعنى وجوب توسط الكلّ بين المبدأ و واحد ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت به أو ينبت عليه بل يكاد يكون عينه اذ لامعنى للانتهاء^٧ إلا إحاطة النهاية، و لبت شعري كيف يعترى الحفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة.

١. ذكر هذا الدليل الشيخ الاشراق في التلويحات.

٢. ترتّب. د. ر.

٣. ما بين المبدأ. خ. ل.

٤. النقطتين. ح. الطرفين. ر.

٥. الوحدة. ح.

٦. و لم يكن له. ح. ر.

٧. لانتهاء أو الانقطاع. ح.

خاتمة

لما توقف جميع البراهين المذكورة على أنه لا يجوز أن يكون أحد طرفي الوجود و العدم أولى بالشئ لذاته غير بالغ الى حدّ الوجوب و الآ فيجوز أن يوجد بنفسه للأولوية الذاتية، فلا يحتاج الى علة مغايرة له، أو ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب، و بعض تلك البراهين على أن الممكن ما لم يجب بعلة لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية الحاصلة منها ما لم يبلغ حدّ الوجوب، حاولنا بيان هذا المطالبين ليمّ الدست و يكمل الفرض.

فنقول المطلب الاول

قالوا الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به بذاته أولوية يكفي في وقوعه و الآ فالطرف الآخر إن امتنع بتلك الأولوية كان ذلك الطرف واجباً و هذا خلف، و إن امكن فلا يخلو، إمّا أن يكون وقوعه لو وقع بعلة أولاً، و الثاني محال لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح و هو افحش من ترجيح المساوي بلا مرجح فتمتّين الأول، و حينئذ فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة، اذ على تقدير تحققها يترجّح الطرف الآخر، و إلا لكان حاله مع العلة كحاله بدونها، فلا يكون العلة علة و اذا توقف^٢ على عدم علة المقابل، فلا يكون ذاتية، و قد فرضت ذاتية و هذا خلف مع أنه المطلوب، و عليه ايرادات:

الأول - أنا لا نسلّم أنه لو تحقّق سبب الطرف المقابل لم يكن^٣ ذلك الطرف أولى لذاته لأنّ رجحان أحد الطرفين للسبب الخارجى لا ينافى رجحان الآخر لذاته، لاختلاف الجهة و لذلك عدل بعضهم عن هذا الدليل الى أن ارتفاع المانع معتبر في كلّ علة تامّة، ولا شكّ أنّ علة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف، فتمتّين^٤ ارتفاعها في عليّته.

و اجاب عنه سيد المحققين قدس سره بأنّ رجحان كلّ واحد من الطرفين على الآخر في حالة واحدة ممتنع و إن كان باسباب متعدّده و استوضع ذلك من كفتى الميزان، على أنه لو سلّم

١. الدست: بفتح الاول و سكون الثاني. المجلس. الحياة. الحديفة.

١. مرجّح. ح.

٢. توقف. د. ق. يتوقف. ح.

٣. فيعتبر. ق.

٣. لا يكون. ح.

فلا يكون سبب الطرف الآخر^١ حينئذ مانعا عن أولوية الطرف الأول. فلا يتم التوجيه الذي اختاره المورد، وأقول أيضا هذا الكلام في غاية المتانة والرزانة، وربما يخالج وهم القاصرين أن وحدة الاضافة معتبرة في التناقض واختلاف العلة^٢ توجب اختلاف الاضافة، فلا يكون بينها تناقض. ووجه دفعه أنه ليس كل اختلاف اضافة في كل مادة دافعا للتناقض، فإنا نعلم قطعا أن الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن أن يكون قائما وقاعدا أو متحركا وساكتا، أو متحركا الى جهة و عنها^٣ ولو بالاضافة إلى مكانين أو علتين، وما اعتبره القوم في شرائط التناقض هو شرط كلية الحكم الملزمة^٤ في القواعد المنطقية، فإذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما، بل قد يكون وقد لا يكون، ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الأول^٥ فإنه لا يدفع التناقض في شيء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم بما سوى العلية بناء على ذلك [و يمكن ابقاؤها على العموم اذ لا يضّر ذلك فيه، ولا يخفى ما في هذا الوجه^٦] أو نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط للتناقض المصطلح أعنى كون أحد الطرفين رفع لآخر^٧ ولا ينافي ذلك أن يكون مع ارتفاع هذا الشرط أحدهما مساويا لرفع الآخر، وما نحن فيه من قبيل الآخر^٨ وكيف لا يكون كذلك، ولو جاز ترجيح^٩ كل منها بسبب آخر فإما أن يقع واحد منها فيلزم الترجيح^{١٠} من غير مرجح، لتساويهما في الرجحان، اذ لا يمكن أن يكون أحدهما أكثر رجحانا من الآخر على الاطلاق، والآ لكان أولى من الآخر مطلقا، واما أن يرقعا أو يرتفعا فيلزم اجتماع التقيضين أو ارتفاعها. ثم إن ارتفاع المانع غير معتبر^{١١} في كل علة تامة عندهم كما في العلة الاولى بالنسبة الى

١. الطرف المرجوح. خ. ل.

٢. لاختفاء في أن تلك الامور ليست متناقضة بل متضادة او متقابلة بالعدم والملكية.

٣. المتلزم. ح. ر.

٤. أى من قبيل قد يكون.

٥. في نسخة «ح» بعد «بناء على ذلك» العبارة هكذا ولا يخفى ما في هذا الوجه لان القوم جعلوا وحدة الاضافة من شرايط التناقض فاذا ابقى على عمومه لم يكن التناقض مع انتفائه فالوجه اما التخصيص بما عدا العلية أو الوجه الأخير و يمكن

إبقاؤها على العموم اذ لا يضّر ذلك فيه. ٥. رفعا للآخر. ر.

٦. الأخير. ق.

٧. ترجح. ح.

٨. الترجح. ح.

٩. هذا الكلام منع لقوله ان ارتفاع المانع شرط في كل علة تامة لأنه لا يصح كلية، لأن الواجب علة تامة لمعلول الأول وليس

له ارتفاع مانع لأنه علة بسطة.

المعلول الأول.

و الثاني - أنا نختار امتناع الطرف الآخر و نمنع لزوم كونه واجبا أو ممتنعا لذاته. لأن الواجب و المتنع لذاته، ما يجب له الوجود و العدم مع تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غير الوجود و العدم^١ و الوجوب هاهنا بالنظر الى الأولوية المستندة اليها^٢ و ليس له مع تجريد النظر الى ذاته^٣ إلا الاولوية، فلا يكون واجبا لذاته.

و أجاب عنه قدس سره بأن الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا، ولا معنى بالواجب الآ هذا، و اعتبار تلك الوساطة المستندة الى ذاته لا يقدح في ذلك، و أمّا يكون قادحا لو لم يستند اليه، و المراد من عدم الالتفات الى الغير، عدم الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود.

أقول: يمكن أن يقرر ذلك بأن الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضى ذاته مع قطع النظر عن غيره^٤، و هو اعم من أن يكون مقتضيا له بواسطة أو غيرها، نعم يجب أن يكون هو وحدة كافيّا في الاقتضاء على أحد الوجهين ليصدق عليه أنه مع قطع النظر عن غيره يقتضى الوجود، فلا حاجة الى تخصيص الغير مع أنه ربما يناقش فيه لبعده عن اللفظ مع أنه في مقام التعريف^٥.

الثالث أنا نختار كون الطرف الآخر ممكنا لكن وقوع سببه محال، اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان العلة، اذ عدم المعلول الاول ممكن و علته و هي عدم العلة الاولى ممتنع.

و أجاب عنه قدس سره بأنه يتوقف حينئذ اولوية الطرف الراجع على عدم سبب الطرف المقابل، ممكنا كان السبب أو ممتنعا.

و لك أن نقول: اذا امتنع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه كما في المعلول الأول حيث قلت، إنه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزء من علته.

١. في نسخة «ق»، من غير التفات الى غيره الوجود و العدم، ر.

٢. المستندة الى الذات، ح. ر.

٣. الى الذات، ح. ر.

٤. عن غير الوجود، ق: مع قطع النظر عن غيره الوجود، ح. د.

٥. و العبارة بعد «مع أنه» في «ح» هكذا مع أنه قائم بالذات أو بالواسطة في مقام التعريف.

ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع المانع في نفسه و بين امتناع المانعية و ما ليس ارتفاع المانع جزء من علته ما يمتنع المنع عنه^١ لا ما يمتنع مانعه و المعلول الأول من قبيل الاول فإن ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الأول لامانع عن وجود المعلول الأول اذ لا يصدر عن العلة الاولى الآ واحد، وحينئذ يبقى الكلام في أنه لم لا يجوز أن يكون المبحث من هذا القبيل، فتدبر فإنه دقيق.

الرابع - إنا بعد تسليم افتقار الأولوية الى انتفاء علة الطرف الآخر نقول لا يلزم افتقاره^٢ الى مؤثر موجود لجواز أن يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم اليه، فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود فينسد باب اثبات الصانع تعالى. و اجيب عنه بأن علة العدم عدم علة الوجود، فعدم علة العدم يكون وجود علة الوجود أو مستلزما له لأن عدم العدم إما نفس الوجود أو مستلزم له، وهذا الذي قلناه، أولى مما قيل: من أن عدم العدم هو الوجود فإنه غير بين بل غير واقع* و المطلوب لا يتوقف عليه اذ على التقديرين^٣ يلزم أن يكون هناك أمر موجود يكون هو علة له أو لازما لعلته، و لما بطل التسلسل ينتهي الى ما لا يكون كذلك و هو الواجب فيتم المطلوب.

و فيه بحث اذ علة العدم^٤ قد يكون انتفاء أمر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا أو مستلزما له، فعدم علته الذي هو علة الوجود يكون عدما.

و اجاب قدس سره في حاشية التجريد عن أصل هذا الايراد بوجه آخر، و هو أن من يقول بأن الایجاد لا يتصور الآ من الموجود، و لذلك نجعل^٥ وجود الواجب عينه لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجدة لها، لا يرد عليه ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود يتقدم عليه بالوجود، نعم من جوز في الواجب كون الماهية من حيث هي موجدة^٦ لها من غير شرط، يلزمه في

١. منه. ح. ٢. افتقارها. ق.

*. كيف لا، و تصور الوجود لا يتوقف على تصور العدم أصلا بخلاف عدم العدم فإنه متوقف على تصور العدم مرتين. منه

رحمہ اللہ

٣. العبارة بعد «على التقديرين» هكذا: يحتاج الى علة موجودة و به يحصل المطلوب و فيه بحث اذ عدم العلة قد يكون الخ.

٤. اذ عدم العلة. ح. ر. ٥. يحصل. د. ق.

٦. فاعلة لوجودها. ر.

الممكن تجوز ذلك بشرط غير مستند الى ماهيته من حيث هي و الآ لكانت واجبة على قياس ما مرّ.

أقول وحينئذ ينسأ^١ عليه باب اثبات الصانع، اللهم الآ أن يتفصى عن ذلك بأن ذلك الشرط إن كان أمرا موجودا فلايبد أن ينتهى الى شىء يكون موجودا لذاته من غير شرط و هو الواجب و الآ تسلسلت الشروط الموجودة و هو محال. و إن كان عدم مانع فلايبد أن ينتهى الى عدم يكون و اجبا لذاته بأن يكون عدمه ممتنعا لذاته، و ما يكون ذاته موجدا لذاته^٢ بشرط انتفاء أمر ممتنع لذاته، فهو واجب لذاته.

أو يقال حينئذ لايعتبر ارتفاع المانع على نحو ما قال الحكماء فى ارتفاع المانع عن المعلول الاول، و إن أشرنا الى ما فيه من التفصيل و إلا تسلسلت الارتفاعات الى غير النهاية و هو باطل لأن التسلسل حينئذ ليس اعتباريا محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار^٣ لأنه من جانب العلل دون العلولات كما فى الامكان^٤ و نظائره من المفهومات المتكررة فافهم ذلك^٥ و لأنه محتاج^٦ جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان مجموعها واجب بالغير على ما مرّ فى تحقيق الطريق الثانى و الثالث من المسلك الأول.

و إن كان أمرا اعتباريا^٧ آخر سوى عدم المانع. فإن كان ذلك الاعتبارى أزليا كان الشىء واجبا لأن ما يكون ذاته بشرط أمر أزلى لاينفك عنه يقتضى وجوده فهو واجب عندهم و إن كان ذلك الاعتبارى حادثا، فهو يتوقف على حادث آخر و هكذا الى غير النهاية، فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة. أو يقال: ان الامور الاعتبارية مطلقا لا يكون شرطا للوجود أصلا على ما قيل إن عدم المانع كاشف عن أمر وجودى و هو الشرط حقيقة فتأمل فيه فإنه محل التأمل.

١. و فى بعض النسخ العبارة هكذا. اقول فيه نظر لأن احتياج الممكن الى العلة فرع التساوى اذ على تقدير الاولوية يوجد لرجحان الوجود من غير احتياج الى علة، و الكلام هنا فى اثبات التساوى و نى الاولويه، ثم لاينفك على تقدير هذا التجوز بنسأ على التجوز باب اثبات الصانع اللهم الآ الخ. د. ق.

٢. ذاته موجدا له. ح. ر.

٣. المتبر. ح.

٤. فى الوحدة. د.

٥. و فيه ما لاينفك. د.

٦. و لأنه لا يحتاج. د.

٧. انزعاعا.

وقد يقرر البرهان بوجه آخر وهو أنه لو تحقق أولوية أحد الطرفين لذاته فإما يتمتع طرفان الطرف الآخر فيلزم الانقلاب أو يمكن، فإما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب. أو بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجعا وهو محال لامتناع زوال ما بالذات بالغير.

وأورد عليه ما أورد في الوجه الثالث على التقرير الأول [فيبقى عليه ما بقى عليه]^١ واجيب بمثله ما أجيب به هاهنا وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الأول، فالحاصل من جميع ذلك أنه لم يتم ما ذكره من البراهين شيء.

وقد سنح لي في هذا المطلب برهان خفيف وهو أنه لو اقتضى لذاته أولوية أحد الطرفين، لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر ضرورة معية المتضايين بالذات و مرجوحوية مستلزمة^٢ لامتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح^٣ و امتناعه مستلزم لوجوب الطرف الاول، و قد فرض أن الأولوية غير منته إلى حدّ الوجوب، و حديث كون الوجوب يوسايط قد مرّ دفعه.

و نورده في صورة قياس هكذا: لو كانت^٤ الذات مقتضيا لاولوية أحد الطرفين، فكلما كانت الذات تلك الذات كان ذلك الطرف راجعا، وكلما كان ذلك الطرف راجعا، كان الطرف الآخر مرجوحا، وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا، كان ممتنعا، وكلما كان ممتنعا، كان ذلك الطرف واجبا^٥ و قد فرض غير واجب، وهذا خلف [مع أنه المطلوب]^٦.

وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما أورد في هذا المقام، و قد عثرت بعد ما لاح لي هذا الوجه على أن شارح حكمة العين^٧ نقل أصله عن المباحث الشرقية^٨، وإن لم يكن على ما قررت^٩

١. الزيادة في نسخة. ق. و في نسخة «ح. د.» واقعة قبل «فالحاصل من جميع».

٢. مستلزم. د. ٣. مرجوحيته مستلزمه لوجوب الطرف الأول. ح.

٤. كلما كان. د. ر. ق.

٥. لو كانت الذات مقتضيا لاولوية أحد الطرفين، كان ذلك الطرف راجعا و الطرف الآخر مرجوحا، وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا، كان ممتنعا و كلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا و قد فرض غير واجب. ق.

٦. الزيادة في نسخة. ح. ٧. في نسخة «ر» على أن صاحب العين.

٨. المباحث الشرقية من مصنفات ابو عبدالله محمد بن عمر المعروف بفخرالدين الرازي من كبار علماء الاسلام و أوجد زمانه في المعقول والمنقول و يقال له ابن الخطيب مولده الري و توفي بهراة سنة ٦٠٦ له مولفات كثيرة أشهرها «مفاتيح

٩. ذكره. ر.

المعروف بالنفسير الكبير.

من التنقيح والإحكام، وأورد عليه هو والمحشى رحمهما الله إيراداً عجيباً وهو.
 إنا لا نسلّم أنّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، فإنّ كلّاً من الطرفين ممتنع عند التساوى، فيصدق امتناع أحد الطرفين مع عدم وجوب الآخر.
 فالمحشى أوردته في صورة النقض التفصيلي^١ و الشارح في صورة النقض الاجمالي، وغير الشارح التقرير لاجل ذلك الى أنّ امكان وقوع كلّ طرف لما توقف على رجحانه، ويمتنع أن يكون الطرف المرجوح راجحاً حال كونه مرجوحاً فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت في الطبيعيات وأورد المحشى عليها النقض السابق بعينه وجعل الحلّ في صورتى التساوى والترجيح، أنّ الممتنع في الأول هو ذات الطرف المرجوح مع صفة المرجوحية^٢ لا من حيث هو، وهو مناقضة^٣ الطرف الآخر من هذه الحيثية لامن الاولى. فما هو تقيض له ليس بمتنع، وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوى.

أقول: في اثبات المقدّمة المنوعة، لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جازيماً الارتفاع وقد فرض الأوّل مرتفعاً، فإن وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ضرورى الاستحالة، وإن لم يقع فيلزم جواز ارتفاعها وهو أيضاً محال وان أورد بصورة النقض.

فاقول: هذا يدلّ على استحالة التساوى لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعها وهو كذلك فإنّ الممكن يستحيل أن يبقى على التساوى، بل لابدّ ترجيح أحد طرفيه^٤ في نفس الأمر، و الامكان أمر اعتبارى يفرضه العقل^٥، فإنّ العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره، وجدته متساوى النسبة الى الطرفين، وهو في نفس الأمر مقترن بالمرجّحات.

لا يقال: كما يجوز ارتفاع التساوى الذى هو مقتضى الذات بالغير، فلمّ لا يجوز ارتفاع الرجحان الذى هو مقتضى الذات بالغير أيضاً.

لأنّا نقول: ليس التساوى مقتضى الذات فى الممكن، ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه، فكان

١. و تقريره على ما ذكره قدس سرّه. امكان وقوع طرف لما كان متوقفاً على رجحانه، و يمتنع ان يكون الطرف المساوى

راجحاً حال كونه مساوياً، فيمتنع وقوع الطرف المساوى مادام على التساوى فيجب وقوع الطرف الاخر لما عرفت في

الطبيعيات. منه. ٢. من هذا الحيثية. ح. ق.

٣. و تناقضه. ح. ٤. احدى الطرفين. ح.

٥. يعرضه فى العقل. ح. ر: يفرضه فى نفس العقل. ق.

مستحيلاً، بل هو بالنظر الى ذاته متساوى النسبة الى الطرفين من حيث أنه لا يقتضى شيئاً منها، لا أنه^١ يقتضى تساويها في نفس الأمر. نعم يقتضى كونها متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق غير مرتفع أصلاً.

فإن قلت: اللازم مما ذكرت انّ الممكن من حيث ذاته يتساوى نسبته الى الوجود والعدم، و بذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز أن يكون الممكن مع أمر عدمي كارتفاع الموانع^٢ عن وجوده يترجّح أو يجب وجوده قلنا: احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري، ولذلك اتفق العقلاء كافة على أنّ العلة الفاعلية ضرورية في كلّ معلول، وأنّ الممكن لا يمكن أن يوجد بمعدوم، و من جوّز ذلك فهو مباهت* فيعرض عنه، و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

المطلب الثاني انّ الممكن ما لم يجب وجوده بعلمته لا يوجد، اذ لو لم يجب معها لكان إمّا متساوى النسبة الى الوجود والعدم، فيكون حاله مع العلة كحالها بدونها، وهو محال، أو وجوده ممتنعاً وهو افحش أو غير بالغ الى حدّ الوجوب، فلا يستحيل عدمه، فيلغرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن مرجّح لم يوجد في الوقت الآخر، يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب، ضرورة انّ الأولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين، فالوقتان متساويان فيها^٣ وإن كان مرجّح لم يوجد في الوقت الآخر، لم يكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع، والمقدر خلافه.

وبوجه آخر

لولم يجب وجوده لكان إمّا مساوياً لعدمه أو مرجوحاً أو راجحاً بالنسبة إليه و على الأول و الثاني يلزم ترجيح المساوى أو المرجوح و على الثالث^٤ فذلك الرجحان إمّا نشأ^٥ من العلة التامة اذ متى فقد جزء منها كان عدم أولى لتحقق علته و هي عدم العلة التامة، فاذا كان اختصاص الوقت لا مرجّح يوجد^٦ في الوقت الآخر، يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب، و ان

١. لأنه يقتضى. ح و الظاهر انه غلط.

٢. المانع. ح. ق.

٣. فيها. ق.

٤. و أمّا على الثالث. ر.

٥. إمّا ينشأ. د.

٦. لم يوجد. ر. ق.

كان المرجح لم يوجد في الآخر، لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت بهذا الوجهين أن الوجود بالعلة يستلزم وجود الممكن. وهذا الوجود يسمى بالوجود السابق. واحتجوا^١ في تقدمه الى دعوى الضرورة وحكم العقل بأنه وجب فوجد، ويلزمه بشرط الوجود وجوب آخر يسمى بالوجود اللاحق. هذا ما يقرر عليه كلام سيد المحققين قدس سره في كتبه الثلاث^٢ بعد تزييف ما قيل من غير ذلك في هذا المطلب.

وأقول: يرد على التقريرين^٣ أنه على تقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بأن يرتفع الوجود في نفس الأمر ذلك الوقت^٤ ويتصف بالعدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة في امكان عدمه في وقت الوجود وإنما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة [بالمعنى الاعم]^٥ فإن الممكن ما يجوز عدمه في الجملة، ولا يلزم أن يجوز عدمه على أى وجه فرض، ألا ترى أن الزمان ممكن ولا يجوز أن يعدم تارة ويوجد أخرى لاستلزامه الخلف وهو تحققه مع فرض عدمه على ما بين في موضعه، فلا يلزم من امكان عدمه في وقت امكان وجوده في وقت آخر^٦.

ولما أن يمنع في التقرير الثاني أنه متى فقد جزء من العلة التامة كان عدمه أولى، أو يمنع^٧ قوله لتحقق علته ونسبته^٨ بأن علة عدمه، عدم العلة الموجبة للوجود المرجحة له معاً، لعدم العلة الموجبة له فقط لجواز أن ينتق^٩ الموجبة ويبقى المرجحة، فلا يكون عدمه أولى بل جازيا وعند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم منه انتفاء المرجحة، كما لا يلزم من انتفاء الوجوب^{١٠} انتفاء الرجحان.

فالأولى أن يقال: لولم يجب وجوده لأمكن عدمه مع أولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح مادام مرجوحا وهو محال.

١. بهذين. ر.

٢. سيد المحققين هو الشريف المرحلي وكتبه الثلاث هو حواشي التجريد وحكمة العين وشرح المواقف.

٣. على التقديرين. ح.

٤. في نفس ذلك الوقت. ح. ر.

٥. الزيادة في. ح.

٦. في وقت وجوده في وقت آخر. ح.

٧. ونمنع. ر.

٨. ونسبته. د.

٩. ينتهي. د. ن.

١٠. الوجود. ح. ر.

و يعلم من هذا الوجه و ما سبق في المطلب الأول أنّ الاولوية ذاتية كانت أو غيرها يستلزم الوجوب كذلك^١ ثم أقول: ما ادّعوه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن مناف لما قرّروه من أنّ العلة التامة قد تكون بسيطة لأنّه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزء من العلة التامة لاحالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة، أللهم الا أن يتكلّف و يقال المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود و حيث قالوا إنّ علة وجود المعلول قد تكون بسيطة أرادوا به علة وجوب وجوده و مصادم لما قرّره المتأخرون لاسيما سيّد المحققين قدّس سرّه من أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب أمر ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متأخراً عن وجوده، فالوجود السابق على الوجوب إن كان عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه، و إن كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم أن يكون للشيء الواحد وجودات غير متناهية و هو باطل، على أنّهم قد اعترفوا بأنّ الشيء الواحد لا يكون له الا وجود واحد.

و اعلم أنّه لم يزد الشيخ الرئيس و غيره من القدماء في هذا المطلب على أنّ العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه لا يصدر عنه و الدليل الذي ذكره أنّما يدلّ على الاستلزام دون التقدم، و دعوى الضرورة في محلّ المنع و لهذا المباحث مزيد تفصيل ربما تعثر^٢ عليه في تعليقاتنا.

و ليكن هذا آخر ما قصدت اليه في هذه الرسالة مع تفرق الحال و تشتت البال و وقوعى في زمان اصبحت الهمم متقاصرة و الجهلة متناصرة يكتفون بالحضاب عن الشباب و يستغنون بترأى السراب عن التروى بالشراب، لكن هو الله ربى الذى يحقّ الحقّ بفضله و يبطل الباطل بعده و بيده الحسنى و اليه الرجعى.

و السلام على خير خلقه محمد و آله و صحبه اجمعين الطيبين الطاهرين و الحمد لله رب العالمين على الابتداء و الاختتام. و كتب الناسخ في نهاية نسخة «د»

بنجم شهر ربيع الثانى در بلدة كاشان سنه ٩٣٦ صورت تحرير يافت،

شكر كه اين نامه بعنوان رسيد بيشر از عمر به پايان رسيد^٣

١. مستلزما للوجوب كذلك. ح.

٢. تعثر: من عثر على زنة نصر يقال عثر على الشيء أى اطلع عليه.

٣. و الكاتب و ان لم يكتب اسمه و لكن أعرف خطه و هو ابوالحسن بن على طاهر الاسترآبادى. و هو الذى كتب «شرح

←

هياكل النور» و «أنموذج العلوم» من مؤلفات المحقق الدواني ببلدة كاشان في سنة ٩٣٧ و ٩٣٨

و في نهاية نسخة «ح»

سودها أقل الاقلين حافظ غياث الدين في شهر جمادى الثاني سنة ٩٤٦ بمدينة كاشان قوبل و صحح بقدر الوسع و الامكان.

و في نهاية نسخة «ر»

قد وقع الفراغ من تسويده يوم الاربع الرابع و العشرين من جمادى الأخرى في مقام المنقح في مكة شرفها الله تعالى بيد احقر الناس محمد شريف بن يوسف البوبكاني (در نسخه حرف اول و سوم بدون نقطه آمده) غفرهما الله تعالى بلطفه الأبدى الرحيمى و الرحمانى. و ذكر سنة الكتابة في الرسالة الواقعة بعدها ١٠١٣. (والبوبكاني في الاصل بلا نقطه)

و في حاشيته: قرء هذه الرسالة مع شرح المنقح و حاشية ميرزا جان بطرفها افضل زمانه و احسن اخوانه شيخ محمد المريرى علىّ و انا احقر عبادالله تراب اقدام الطلاب حسن الكردي العهادى سنة ١٠٣٨

و في نهاية نسخة «ق»

تمت في السابع من شهر ذى القعدة سنة ١١٠٦ و الحمد لله رب العالمين

و في نهاية نسخة «ن»

تمت الرسالة في أواخر شهر شعبان سنة ٩٦٣ بعون الله احمد غياث الدين محمود بن امين الدين محمد اللهم اغفر لها و لجميع المؤمنين بحق ائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين.



رسالة اثبات الواجب الجديدة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و منه الاعانة في التتميم، و له الحمد على كرمه العميم و منه القديم، و الصلاة و السلام على نبيّه الكريم، المنعوت بالخلق العظيم، المبعوث للهداية بالصراط المستقيم، إلى جنّات النعيم، و على آله و صحبه ذوى الفضل العظيم و الفيض الجسيم.^٢

و بعد - فهذه نبذة من الحقايق، و زبدة من الدقائق، فيه نفائس المطالب العالية، و فرائد [الفوائد]^٣ الحكمة الحقّة المتعالية، و هى أشرف المباحث الحكيمية المتعلقة بذات المبدأ الأول و صفاته العليا، و أسماؤه الحسنى و نسبة وجود الممكنات إليه تعالى على ما حقّقه ذو البصيرة الناقدة في حقائق الملكوت الأعلى.

حرّرتها مع تفرّق البال و شتات الحال رجاء أن يفتح الله تعالى على عباده و بلاده أبواب العافية و يشملهم بالرفاهية الوافية و الرفاعة الكافية إنّه على ما يشاء قدير و بتحقيق رجاء الراجين جدير.

٢. في نسخة «ق» ذوى الفيض الجسيم.

٤. العل. ح. س. ل.

١. منه. ق.

٣. ليس في «ق»

و نورد تلك الأصول بتوفيقه تعالى في فصول

الفصل الأوّل في إثبات واجب الوجود

وقد أفردت في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب وأوردت فيها وجوه البراهين المنقولة عن أئمة الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من النقض والابرام والهدم والإحكام. واقتصرت هاهنا على ما هو أوضح وأظهر وأتقن وأخصر فأقول:

إنّ العقل يقسم الموجود في أوّل النظر إلى ما يجب وجوده بالنظر إلى ذاته وإلى ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته
و الأوّل: هو الواجب لذاته.
و الثاني: هو الممكن.

أما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج إلى بيان لما نشاهد^٢ من عدم بعض الموجودات سابقا، وألاحقا، أو سابقا ولاحقا.

أما الواجب فيحتاج إلى بيان

وبيانه: إنّ النظر في مفهوم الموجود يعطى أنّه لا يمكن تحقّقه إلّا به اذلو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقّق موجود أصلا، بيان الملازمة: أنّه على هذا التقدير، تحقّق الممكن إمّا بنفسه بدون علّة، و هو محال بديهية، أو بغيره و ذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير، فإمّا أن يتسلسل الآحاد إلى غير النهاية أويدور، و على التقديرين يكون انتفاء الآحاد بأسرها، بأن لا يوجد شيء منها ممكنا، فيكون وجود كلّ واحد من تلك [الآحاد]^٣ الممكنات غير مستند إلى سبب يرجع وجوده على عدمه، و هو محال.

الرفاهية: بفتح الاول، طيب العيش و لينه.

الرفاغة: بفتح الاول سعة العيش و طيبه.

سبح: من باب منع أى عرض.

١. واقتصر هناك. س.

٣. الزيادة في «ق».

٢. يشاهد. س.

لأنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد^١ ولا يتحقَّق الوجوب إلا إذا امتنع جميع أنحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصَّرفة بدون الواجب غير متحقَّق، لجواز انتفاء كلِّ منها في ضمن انتفاء الكلِّ.

وهذا برهان لطيف، خفيف المؤونة، غير محتاج إلى إطال الدور و التسلسل.

وهذا النظر^٢ يعطى أن بعض الموجودات^٣ واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين.

فإن قلت:

أستم قد أخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلتم: إن وجوده بيدي لما نشاهد^٤ من عدمه.

قلت:

إنما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما وهو بيدي لاحتياج في إثباته إلى وجود الممكن فإنا نقول: لاشكَّ في وجود موجود ما فإن كان واجبا لذاته^٥ فهو المطلوب وإن كان ممكنا فلا بد أن يستند إلى الواجب بالبيان الذي مرَّ [أولا]^٦

أو نقول: لاشكَّ في وجود موجود ما ووجوده بدون وجود الواجب محال اذلو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجود أصلا بالبيان السابق.

فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن طريق المتكلمين وقد وصفه في الإشارات بأنه طريق الصديقين.*

١. لا يوجد.

٢. والماصل أن هذا النظر. ل.

٣. الوجود. س.

٤. يشاهد.

٥. في نسخة «ق».

٦. في نسخة. ل.

* ذكره في اخر المنظر الرابع من الاشارات

تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الاول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق و اشرف أى إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. و الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى: سزريم آياتنا في الاناق و في انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أقول ان هذا حكم لقول ثم يقول أولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد. أقول: ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.

فإن قلت:

الدليل منحصر في الإتي واللمى، و الواجب تعالى ليس معلولا أصلا، بل هو علّة لجميع ما عداه، فكل دليل يستدلّ به على وجوده يكون إتيّا لا محالة، فلا فرق بين الطريقتين بكون أحدهما إتيّا و الآخر لميّا.

قلت:

الاستدلال بحال مفهوم الوجود^١ على أنّ بعضه واجب، لا على وجود ذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علّة كلّ شيء، وكون طبيعة الوجود^٢ مشتقلا على فرد هو الواجب [تعالى في نفسه أمّا]^٣ حال من احوال تلك الطبيعة و هو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال أخرى لها معلولة للحال الأول^٤

وإن شئت قلت: ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب في نفسه علّة لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشيء علّة لشيء و في وجوده عند آخر معلول له كما حقّق في موضعه.

ثم لا بدّ هاهنا من بيان أنّه ليس أحد طرفي الممكن راجعا على الآخر لذاته رجحانا غير منته إلى حدّ الوجوب اذلوجاز ذلك لم يتمّ البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده بذلك الرجحان و حينئذ لا يلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجع وجوده على عدمه و لا يظهر استحالته بأوّل النظر اذالألزام منه ترجيح الزاجع لا الترجيح بلا مرجح و يتأتى بيانه بوجهين:

أحدهما: أنّه اذا كان وجوده مثلا راجعا بالنظر إلى ذاته بالضرورة، فيكون عدمه^٥ بالنظر إلى ذاته ممتنعا، لأنّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل^٦، و مرجوحية يستلزم امتناعه، لأنّ امتناع ترجيح المرجوح بديهي، فرجحان الوجود نظرا إلى الذات يستلزم امتناع عدم

١. الموجود. ق.

٢. الموجود. ق.

٣. الزيادة في نسخة. س.

٤. للحال الأول. ق.

٥. فبالضرورة يكون عدمه. خ. ل.

٦. الطرف الاخر. س.

يتأتى - ينسهب - بتبيهاً.

بالنظر إليها، و هو يستلزم وجوب الوجود، فما فرضناه غير منته إلى حدّ الوجوب منته إليه، و هذا خلف مع أنه المطلوب.

الثاني

أنّ ذلك الممكن إن كان علّة لوجود نفسه لزم تقدّمه بالوجود على نفسه، و إن لم يكن علّة لنفسه كان موجوداً بلاسبب و هو جازيئ العدم لإمكانه، فيلزم جواز انعدام الوجود بلاسبب^١ يقتضيه كما قال الفارابي: * لو حصل سلسلة الوجود بلاوجوب، و يكون مبدأها ممكناً حاصلًا بنفسه، لزم إمّا إيجاد الشيء لنفسه و ذلك فاحش، و إمّا صحّة عدمه بنفسه و هذا أفحش.

أقول: فيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ وجوده لما فرض لرجحانه على عدمه، فلا يحتاج إلى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان الناشئ من الذات من غير افتقار إلى علّة.

و أما ثانياً: فلأنّ وجوده لما كان مستنداً إلى الرجحان فعدمه إمّا يكون بزوال ذلك الرجحان عن الذات و قد يكون ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحّة عدمه بنفسه. لا يقال:

الرجحان إن كان مقتضى الذات لم يجز زواله لحدوث سبب و إن لم يكن نقلنا الكلام إليه. لأنّ نقول:^٢

يجوز أن يكون الرجحان مستنداً إلى رجحان الرجحان و هكذا إلى غير النهاية من غير أن يتحقّق وجوب في شيء من المراتب إذ لم يثبت بعد أنّ الشيء ما لم يجب لم يتحقّق فكأنّه يوجد رجحان الوجود من غير وجوب كذلك يتحقّق رجحان الرجحان برجحانه من غير وجوب و لا يمكن تسميته بأنّه حينئذ لا يكون^٣ وجوده مستنداً إلى الرجحان الذاتي فقط بل إليه مع انتفاء المانع و

١. من غير سبب. ح. س.

* هو ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي المعروف بـ «المعلم الثاني» له مؤلفات منها آراء اهل المدينة القاضية. السياسة المدنية (٢٦٥-٣٣٩)

٢. الطرف الاخر. س.

٣. لا يمكن. س.

حينئذ يجوز أن يوجد بالرجحان و انتفاء المانع فينسدّ باب اثبات الواجب -
والتحقيق: أنه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفاً بالوجود و لا يكون عينه و يكون
الذات منشأ رجحان الاتصاف^١ فيكون علّة لاتصاف نفسه بالوجود و لما فرض عدم بلوغه إلى
حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقائه كان بالغا حدّ الوجوب و قد
فرض عدم بلوغه إليه هذا خلف فيجوز عدمه من غير سبب.

هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني و ما اسلفناه كلام جدليّ فليدرک

فإن قلت: علّة الشيء لنفسه جازي لأنّ مجموع الموجودات من الممكن و الواجب ممكن
لاحتياجه إلى الآحاد و لا علّة له سوى نفسه لأنّ علّته إمّا جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقية
الأجزاء و إمّا خارج عنه و لاخارج عنه فتعيّن أن يكون نفسه.
قلت:

إن أردتم بالعلّة، العلّة التامة بمعنى جميع الآحاد التي يتوقف المجموع على كلّ واحد منها فهي عينه و
لا محذور فيه لأنّ توقّف ذلك المجموع على كلّ واحد^٢ من الآحاد لا يستلزم توقّفه على المجموع
حتى يلزم^٣ توقّف الشيء على نفسه.

و إن أردتم بها العلّة الفاعليّة المستقلّة فهي جزؤه أعنى الواجب لذاته^٤ أو ما فوق المعلول
الأخير إلى الواجب فإنّ آحاده منحصر^٥ في الواجب و ما يستند إليه فلا تأثير في هذا المجموع إلاّ و
هو مستند إليه اذ التأثير^٦ فيه باعتبار بقية الأجزاء و هي الممكنات و هي مستندة^٧ إلى الواجب إمّا
ابتداءً أو بواسطة.

والحاصل:

أنّ المحال كون الشيء علّة فاعلية لنفسه أو ما في حكمه ممّا يجب تقديمه على المعلول و حينئذ^٨ يلزم
تقدّم الشيء على نفسه و أمّا كونه علّة تامة لنفسه فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في

١. الاتصاف به فيكون علّة اذ لا معنى للعلّة إلاّ ما يترجّح به المعلول. ل. - الاتصاف فيكون علّة اذ لا معنى للعلّة إلاّ ما يترجّح

٢. كل واحد. س.

المعلول به فيكون علّة... ح. س.

٣. يستلزم. ل.

٤. بالزيادة. ل.

٥. أو اللأخير.

٦. منحصر. ل.

٧. مستند. ل.

٨. اذ حينئذ. ح. س. ل.

بمجموع الواجب و معلوله الأوّل أو جميع معلولاته كما مرّ.

وقد يجاب:

عن هذا السؤال بأنّ المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدالّ عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفضّلا و اللفظ الدالّ عليه بهذا الوجه [متعدد]^١ هو مثل هذا و ذاك و بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان في الحكم فإنّ مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم.

إذا علم ذلك فنختار أنّ مرجّح وجودهما معا، هو هما مأخوذا لأمعا لاحتياجه إلى كلّ واحد من جزئيه و يكفيان في وجوده فيكون هذا و ذاك علّتين يترجّح وجود مجموعهما بهما. فإن نقل الكلام إليهما لأمعا مفضّلا فإنّه أيضا ممكن محتاج^٢ إلى مرجّح.

فالجواب:

إنّا لا نسلم أنّها مأخوذاً على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته و ممكن موجود به. أقول:

فيه نظر لأنّ الموجود في هذه الصّورة هو الواجب و معلوله و إذا أخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره و لاشكّ أنّه كما أنّ كلّ واحد منها موجود^٣ فهما موجودان ضرورة أنّ انتفاء المتعدد إنّما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجودة هاهنا و الممكن الموجود لا بدّ له من علّة سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفضّلا، إذ الاجمال و التفصيل إنّما يوجب اختلاف الملاحظة و لا يوجب اختلاف في نفس الأمر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الأوّل [مثلا]^٤ فلاشكّ أنّ مجموعها سواء لوحظ مجملا أو مفضّلا موجود إذ المراد بالمجموع هاهنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف أعني ذات [موضوع]^٥ الاثنتين و هو موجود لا محالة و إن لم تكن الهيئة و الإثنيّة موجودة كما أنّ الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحدة موجودا و إذا كان معروض الإثنيّة موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بدّ له من علّة و ليس هناك

٢. محتاج. ل.

٤. ليس في. ق.

١. الزيادة في. س.

٣. موجود. ح. ق.

٥. ليس في. س. ل.

شيء آخر يصلح علة له فلا ينحسم به مادة الإشكال.
على أننا نقول:

ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكُلَّ
المجموعى اذا اخذ مجملا أو مفصلاً متصف بأن الدار يسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم
بمجمعين فتأمل.

الفصل الثانى

فى أن وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص

و برهانه أنه لو كان وجوده زائداً عليه حتى يكون الفاعل موجوداً مثلاً لم يكن فى حد ذاته مع قطع
النظر عن العوارض موجوداً و لا معدوماً كما حَقَّق فى موضعه و كل ما كان كذلك فهو ممكن لأن
اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال لأن الشيء ما لم يوجد لا يوجد^١ فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه و هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولاً فلا يكون واجباً.
لا يقال: إن الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود و اذا كان ذاته مقتضياً لوجوده كان
واجباً لذاته فلا يحتاج إلى علة لأن الحاجة فرع الإمكان و هو واجب لا يمكن فلا يلزم تقدم الشيء
على نفسه.

لأننا نقول:

لا فرق بين العلية و الانتضاء إلا فى العبارة فاذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذور
فإن قلت: معنى الانتضاء أنه لا يمكن أن لا يكون موجوداً إلا أن يكون^٢ هناك تاثير و تأثر
قلت:

عدم الإمكان إما بالنظر إلى الذات أو إلى غيره و على الأول يكون الذات علة اذا لا معنى للعلة إلا
ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجباً [و هذا
خلف]^٣

١. إلا أنه يكون. ق.

٢. لم يوجد (خ. ل. ل.).

٣. فى نسخة. ل.

لا يقال:

فيلزم أن يكون الواجب علّة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود، ضرورة أن امتناع عدمه لذاته.
لأننا نقول:

على تقدير كونه عين الوجود لا أتصاف له بذلك، ومعنى امتناع عدمه أنه بذاته هو الوجود المتأكد
كما سيحيىء تفصيله

فثبت أن الواجب تعالى وجود بحت قائم بذاته، مجرد في ذاته عن^١ جميع النسب والاعتبارات،
ولوا اعتبر معه شيء من الأمور الغريبة، ككونه خالق العالم مثلا، لم يكن تلك الذات مع هذا
[القيّد]^٢ واجبا بذاته، بل واجبا بغيره^٣ وهو الذات البحت.

الفصل الثالث في توحيد

لو تعدّد الواجب فإمّا أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته، فيكون مفهوم واجب الوجود
محمولا عليها بالحمل العرضي، والعارض معلول للمعرض، فيرجع إلى كون كلّ منها علّة
لوجوب وجوده، وقد بان بطلانه وإمّا أن يكون ذلك الامتياز بالأمر الزائد على ذاتها وهو
أفحش، فإنه إمّا أن يكون معلولا لما هيّتها أو لغيرها^٤

وعلى الأوّل إن اتحدت ماهيّتها^٥ كان التعمين مشتركا وهذا خلف، وإن تعددت الماهيّة كان
كلّ منها شيئا عرض له وجوب الوجود، أعنى الوجود^٥ المتأكد للواجب، وقد تبين في الفصل
السابق بطلانه، وأن وجوده لا يزيد عليه.

وعلى الثاني يلزم الاحتياج إلى الغير والإمكان وبالجملة لو كان الواجب متعددا لكان^٦ نسبة
الوجوب إليها نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا على ما سبق بيانه

١. من ل.

٢. أي لغير ماهيتها.

٣. وجود ل.

٤. ان اتحد ماهيتها ل.

٥. أي لغير ماهيتها.

٦. كان. ق. ح. س.

فإن قلت:

على تقدير وحدة الواجب أيضا صدق هذا المفهوم عليه عرضي لأن هذا المفهوم أمر اعتباري فليس عين ذاته فإن أردتم بكون واجب الوجود عين ذاته أن هذا المفهوم عين ذاته فهو ظاهر البطلان وإن أردتم أن ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فإنها إنما يصح انتزاع هذا المفهوم منها بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما بذاته^١ مبدأ لانتزاع هذا المفهوم [فيكون وجوبها اضعافين ذاتها وقد قلت خلافه وهذا خلف]^٢ فإن قيل:^٣

المراد الثاني وقد تبين أن ما يكون بذاته كذلك [أعنى الواجب]^٤ لا يكون وجوده الخاص وتعيته الذي هو عين وجوده الخاص مغاير له بل هو أمر بسيط لا يمكن للعقل تحليله إلى شيء ووجود. فأقول:

أنت خبير بأن العقل بأول نظره لا يأبى أن يكون شيان بسيطان لا يمكنه تحليل شيء منها إلى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا [خاصا]^٥ بسيطا مستغنيا عن العلة و لذلك قيل إن في كلامهم هاهنا مغالطة فإنهم حيث ذكروا أن وجوده عين حقيقته أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم اذلو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم البرهان على التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما ويكون امتيازهما بذاتهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعيّنا بذاته ويكون هويته كل منهما وجوده الخاص به عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة

وقد يستدل على وحدته بأننا وإن لم نعرف كنه الوجود القائم بذاته لكننا نعلم بديهية أنه معنى واحد فلو تعدد لاشترك المتعدد في الماهية ولزاد تعين كل منها على الماهية وهو محال وهذا كها ترى مبنى على دعوى من غير دليل ولا بيّنة.

٢. ليس في ل. س.

٤. ليس في ق. س.

١. بذاتها. خ. ق.

٣. فإن قلت. س.

٥. ليس في ق.

وقد يقال:

وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجوده^١ الواجب لذاته^٢ لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ.*

أقول:

و أنت خبير بما فيه اذلوارد بقوله كونه موجودا عين كونه هو، أن وجوده الخاص هو هو^٣ فلم لايجوز أن يكون هناك أمران، كل واحد منها وجوده الخاص هو هو،^٤ فيكون كون كل منها موجودا عين كونه هو، وإن أراد أن كونه^٥ موجودا مطلقا عين كونه هو، فهو ممنوع.

برهان آخر - لو تعدد الواجب، فإما أن تتحد الماهية في ذلك المتعدد، أو تختلف، و على الأول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها، وإلا لما كانت ماهيتها بواحدة، فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد. و على الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها، و كل عارض معلول إما لمعرضه فقط،^٦ أو بمداخلة غيره، و القسمان باطلان

أما الأول فلاستلزامه كون الشيء علّة لوجود نفسه، و أما الثاني فأفحش.

قال الشيخ في التعليقات:

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلّا كان معلولا.

و هذا يجعل ما ذكرناه مفصّلا، و هو برهان متين مختصر لا يرد^٧ عليه ما ذكره ابن كمونة** في

بعض تصانيفه^٨: من أن البراهين التي ذكرها إنما تدلّ على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية، و أما اذاختلف فلا بدّ له من برهان آخر، و لم أظفر به إلى الآن.

١. وجود. ل.

٢. بذاته. ل.

* الشيخ هو ابوعل الحسين بن عبدالله بن سينا الشهير بـ «الشيخ الرئيس» المتوفى (٤٢٨).

٣. الخاص هو. س.

٤. منها عين وجوده الخاص. ل.

٥. و ان اراد بكونه. ق. س.

٦. اما لمعرضه مستقلاً. ل.

٧. لا يتأتى. ل. ح. ش.

** ابن كمونة. هو سعد بن منصور بن سعد بن حسن بن هبة الله بن كمونة المتوفى (٦٨٣) له شرح على التلويحات للسهروردي و

تفقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث و غيره.

٨. في تصانيفه. ل.

أقول:

لأنَّ هذا المطلوب أدقُّ المطالب الإلهية، وأحقُّها بأن يصرف فيها الطالب وكده وكده، ولم أر في كلام السابقين ما يصفو عن شوب ريب، ولا في كلمات اللاحقين ما يخلو عن وصمة عيب، فلا على إلا أن أشيع فيه الكلام حسب ما يبلغ إليه فهمي [القاصر]^١ وإن كنت موقنا بأنه سيصير عرضة للام اللتام.

إِذَا رَضِيَتْ عَنِّي كِرَامُ عَشِيرَتِي فَلَا زَالَ غَضْبَانَا عَلَيَّ لِثَامِهَا
وَأَقْدَمَ عَلَى ذَلِكَ مَقْدَمَةٌ وَهِيَ:

أنَّ الحقائق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية، فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان بل [بحكم]^٢ بخلافه، ونظير ذلك كثير.

منه إنَّ لفظ العلم إنما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية^٣ بدانستن و دانش ومرادفاتهما مما يوهم أنه من قبيل النسب، ثم البحث المحقق والنظر المدقق المحكي يقضي^٤ بأنَّ حقيقته هو الصورة المجردة.

وربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجواهر،* بل ربما لا يكون قائمًا بالعالم بل قائمًا بذاته، كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها، بل ربما يكون عين الواجب كعلم^٥ الواجب تعالى بذاته.

ومنه أن الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ يوهم أنها إضافات عارضة لتلك الجواهر، كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق والمدرک للكليات، وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالإرادة.

والتحقيق أنها ليست من النسب [و الإضافات]^٦ في شيء، بل هي جواهر، فإنَّ جزء الجواهر

الوكد: بضم الاول وسكون الثاني: السعى والجهد. وفتح الاول: القصد والمراد.

الكذ: بفتح الاول وتشديد الدال: الشدة في العمل.

الوصمة: بفتح الاول والثالث وسكون الثاني. ما يعبر به الانسان من قول أوفعل. العار.

١. زائدة في. ق. ٢. في نسخة. ق. س.

٣. في الفارسية. ل. ٤. يقضى. ق.

* عند من يقول إنَّ الحاصل في الذهن نفس ماهيات الانبياء لاصورها وأمثالها.

٥. كما في علم. ل. ٦. في نسخة. س. ل.

لا يكون إلا جوهرًا كما تقرر عندهم. و بعد ذلك نمهد^١ مقدّمة أخرى و هي:

إن صدق المشتق على شيء لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق به، وإن كان عرف اللّغة يوهم ذلك، حتى فسّر أهل العربية اسم الفاعل بما يدلّ على أمر قام به المشتق منه، و هو بمنزل عن التحقيق، فإن صدق الحدّاد على زيد مثلاً إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته، على ما صرح به الشيخ و غيره، و صدق المشمس على الماء مستنداً^٢ إلى نسبة الماء إلى الشّمس بتسخّنه بسبب مقابلتها، و بعد تمهيد هاتين المقدّمتين.

نقول:

يجوز أن يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته هو حقيقة الواجب تعالى، و وجود غيره عبارة عن^٣ انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة و غيرها المنتسب اليه، و ذلك المفهوم العامّ أمر اعتبارى عدّ من المعقولات الثانية و جعل أوّل البديهيات فإن قلت:

كيف يتصوّر كون تلك الحقيقة موجودة فى الخارج، مع أنّها كما ذكرتم عين الوجود، و كيف يعقل كون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة و غيرها.

قلت:

ليس معنى الموجود ما يتبادر إلى الوهم و يوهمه العرف، من أن يكون أمراً [انتزاعياً]^٤ مغايراً للوجود، بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية و غيرها بـ «هست» و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجرّداً عن غيره قائماً بذاته كان وجود نفسه، فيكون موجوداً بذاته، كما أنّ الصّورة المجرّدة إذا قامت بنفسها كانت علماً و عالماً و معلوماً، كالنفوس و العقول بل الواجب تعالى.

و ممّا يوضح ذلك أنّه لو فرض تجرّد الحرارة عن النار كان حارّاً و حرارة إذ الحارّ ما يؤثّر تلك الآثار المخصوصة من الإحراق و غيره و الحرارة على تقدير تجرّدها كذلك

٢. مستنداً. س. ق.

٤. فى نسخة. ق.

١. تقدم. ل.

٣. من. ل.

٥. الموجود. ق.

وقد صرّح بهمنيار^١ في كتاب البهجة والسعادة، بأنه لو تجرّدت الصّورة المحسوسة عن الحسّ وكانت قائمة بنفسها، كانت حاسّة ومحسوسة، ولذلك ذكروا أنّه لا يعلم كون الوجود زائد اعلى الموجود لإببيان، مثل أن يعلم أنّ بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما، فيعلم أنّه ليس عين الوجود ويعلم أنّ ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات، و من الموجودات ما لا يكون واجبا بالذات و يزيد الوجود عليه.

فإن قلت:

كيف يتصوّر ان يكون هذا المعنى هو الأعمّ من نفس الوجود القائم بذاته و ممّا هو منتسب إليه^٢ قلت:

يمكن أن يكون هذا المعنى أحد الامرين^٣ من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا، و معيار ذلك أن يكون مبدأ للآثار و مظهر للأحكام^٤ و يمكن أن يقال:

إنّ هذا المعنى ما قام به الوجود أعمّ من أن يكون وجودا قائما بنفسه، فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه، و من أن يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية^٥ بمعروضاتها، كقيام سائر الامور الاعتبارية مثل الكلية و الجزئية و نظائرها^٦ و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون [إطلاق]^٧ الموجود عليه مجازا كما لا يخفى، على أنّ الكلام هاهنا ليس في المعنى اللغوي و أنّ إطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية أو مجاز^٨ فإنّ ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء.

* هو بهمنيار بن مرزبان من أكابر تلامذة ابي علي ابن سينا صاحب كتاب التحصيل المتوفى (٤٥٨).

١. الصور. ق.

٢. كيف يتصوّر أن يكون هذا المعنى هو الأعمّ من الوجود القائم بذاته و هو منتسب اليه. ق.

٣. هذا المعنى ما هو أعمّ. ل.

٤. مبدأ الآثار و مظهر الأحكام. ل.

٥. الكلية. خ. ل. ش - المنتزعة الكلية العقلية. س.

٦. ونظائرها. ح. س. ل.

٧. ليس في نسخة. ل.

٨. لغة أو مجازا. ح. س. ق.

فيلخص^١ من هذا:

إنَّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد في نفسه و هو حقيقة خارجية والموجود أعم من [هذا]^٢ الوجود القائم بنفسه و مما هو منتسب إليه [انتساباً خاصاً]^٣ و اذا حمل كلام الحكماء على هذا^٤ لم يتوجّه عليه أنَّ المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو وصف الموجودات و هو الذى جعلوه أوّل الأوائل البديهية فإطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بذاتها إنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر و لا يجدى ذلك فى استغناء الواجب عن عروض الوجود، و المفهوم المذكور أمر اعتبارى فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و اذا حمل كلامهم على ما ذكرناه يتحصّل منه أمر معقول و يندفع [عنه]^٥ الهرج و المرج الذى يعرض للناظر^٦ فى كلامهم بحيث يتشوّش الذهن و يتبلّد الطبع.

فإن قلت:

ما ذكرته، من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكتفى بل لابدّ من الدليل على أنَّ الأمر كذلك فى الواقع قلت:

لما دلّ البرهان على أن وجود الواجب عينه و من البين أنَّ المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الأمر إلا كذلك

فإن قلت:

لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان [يكون]^٧ كلّ منهما واجبا لذاته^٨ و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليها قولاً عرضياً.

قلت:

يكتفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفتنّ المقدمات اللاحقة اذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم [لها]^٩ إما معللاً بذاته فيلزم تقدّمه بالوجود على نفسه أو بغيره

٢. ليس فى. ق.

١. فيلخص. ق.

٤. على ذلك. ل.

٣. ليس فى. ل.

٦. للناظرين. ق.

٥. ليس فى. س. ق.

٨. بذاته. ح. ل.

٧. ليس فى. ق.

٩. فى نسخة. س. ق.

فيكون افحش. وقد تحقّق و تقرّر أنّ ما يعرضه الوجود [أو الوجوب]^١ فهو ممكن فاذا كان واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكّد القائم بذاته و اذا قلنا: واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه [من أنّ وجوده عينه لا أنّه أمر يعرضه الوجود]^٢ ولهذا صرح المعلّم الثاني و الشيخ على أنّ ما توهمه^٣ عرف اللغة من إطلاق الموجود عليه تعالى مجاز.

اذا تمهد ذلك ظهر أنّه لا يجوز أن يكون هويّتان كلّ منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما فيلزم المفاسد المذكورة سابقا.
بل نقول:

نظّرنا في نفس الوجود^٤ المعلوم بوجه ما بديهية فأدانا البحث و النظر إلى أنّه أمر قائم بذاته هو الواجب [فليس هناك تعدّد]^٥
و محصله:

أنا نظّرنا في مفهوم الوجود المشترك^٦ بين الموجودات فعلمنا أنّ اشتراكه ليس اشتراكا عروضيا بل اشتراكا من حيث النسبة فظهر أنّ الوجود الذي ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما أنّنا لو نظّرنا إلى مفهوم الحدّاد و المشمس توهمنا في بادي النظر أنّ الحديد و الشمس مشتركان بين أفراد الحدّادين و المشتمسات بحسب العروض بناء على ما يوهمه ظاهر عرف اللغة ثم تفتنّا أنّ الحديد و الشمس ليسا مشتركين بحسب العروض بل اشتراكهما بحسب نسبة كلّ من تلك الأفراد إليهما، ظهر أنّ توهم العروض كان باطلا و أنّ ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل [هو]^٧ أمر قائم بذاته و لتلك الأفراد نسبة خاصّة إليه و ليس هناك حديدان و لاشمسان

و أنت خبير بأنّ كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي ينساق إليه النظر الأولى لا يصفو عن الكدورات المشوّشة للأذهان السليمة لاسيّما على ما تقرّر عند المتأخرين من أنّ

١. في نسخة. ل.
٢. في نسخة. ق.
٣. بومه. ق. س.
٤. الموجود. ق.
٥. ليس في. ح. س. ق.
٦. انا نظّرنا في الوجود المعلوم بديهية المشترك. ل.
٧. ليس في. س. ق.

ثبوت الشيء للشيء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه، اذا لكلام في الوجود المطلق، و ليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود، حتى يكون الاتصاف به فرعاً على ذلك الوجود. و ما قاله بعضهم: من أن الاتصاف بالوجود إنما هو في الذهن، لا يجديهم نفعاً، لأنه اذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهني، لم يبق لهم مهرب، و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكّم، على أن مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء.

و القول بأن ثبوت الشيء لغيره إنما يقتضى ثبوت ذلك الغير، اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الأعراض لمحالها، لا على نحو ثبوت الأوصاف الاعتبارية لموصوفاتها^٢، يقدح في إثبات الوجود الذهني، اذ مداره على أن المعدومات الخارجية متصفة^٣ بحسب نفس الأمر بصفات ثبوتية، فيكون موجودة في نفس الأمر، و اذ ليست^٤ في الخارج، فهي في الذهن، و من البين أن المعدومات الخارجية لا يتصف بالأعراض، بل إنما يتصف بالصفات الاعتبارية فقط.

ثم من البين أنه اذا كان الوجود و صفا للماهية، و كان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود، على ما تقرّر و اشتهر بينهم، لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الأمر النسبي، و ظاهر أن النسبة فرع المنتسبين، فلا يصح كونها أول الصّادر، إلى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات، و على ما ذكرناه لا يتوجّه شيء من الشبهات.

هذا نظري في حقيقة ما ذهب إليه الحكماء، و سيجيء له في بحث العلم مزيد تحقيق.

و يمكن الاستدلال على التوحيد، بأنه^٥ لو تعدّد الواجب كان الإثنان منه أعنى معروض الإثنيّتين بدون العارض إتماً واجباً أو ممكناً، و الأوّل باطل، لافتقار هذا المعروض إلى كلّ [واحد]^٦ من الآحاد، و الافتقار يناق في الوجوب، و كذا الثاني،^٧ لأنّ الممكن لا بدّ له من علّة فاعليّة تامّة،

١. لذلك، س.

٢. لموضوعاتها، خ.

٣. موصوفة، ل.

٤. و اذ ليس لها وجود، ق.

٥. في نسخة «ال» العبارة هكذا؛ و يمكن الاستدلال على التوحيد بأنه لو تعدّد الواجب كان مفهوم واجب الوجود مشتركاً بينهما فانصاف كلّ منهما بهذا المفهوم لا بدّ له من علّة فاعليّة كلّ منهما فيكون علته حقيقة كلّ منهما فيلزم كون الماهية سبباً للوجوب وجوده و قد بان بطلانه أو يكون علته فيها أو في أحدهما أمراً خارجاً فلا يكونان أو أحدهما واجباً لاحتياجها أو أحدهما إلى غيره و بوجه آخر لو تعدّد الواجب، (و الظاهر أنّها زائدة)

٦. ليس في، ل.

٧. و الثاني أيضاً كذلك، ل.

فتلك [العلّة] ^١ إما نفس هذا المعروض، فيلزم كون الشيء فاعلاً لنفسه ومتقدماً عليه، وإما ^٢ واحد منها وهو باطل، لافتقار المجموع إلى الواحد الآخر، وليس التردد في العلّة التامة حتى يختار أنه عينه، بناء على المشهور [عندهم] ^٣ من أن العلّة التامة لا يجب تقدمها على المعلول، فلا مانع [من] ^٤ أن يكون عينه، كما أن مجموع الواجب والمعلول الأول مثلاً علّة تامة لذلك المجموع.
لا يقال:

ليس هاهنا مجموع، بل الموجود فيه هو هذا الواحد وذاك الواحد، من غير أن يتحقّق شيء آخر هو المجموع لأننا نقول:

وجود المجموع أعنى معروض المجموعة بدون العارض بديهى، فإن انتفاء المتعدّد إنّما يكون بانتفاء واحد من آحاده، والآحاد بأسرها هاهنا موجودة، ولذلك تقرّر في موضعه، أنه يمكن أن يصدر عن الواجب تعالى شيء، وعن المعلول الأول شيء آخر، وعن مجموعها شيء ثالث، حتّى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة، وهكذا كما قرّروه في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التى يشتمل عليها المعلول [الأول] ^٥ على ما هو المشهور، فلو لم يكن سوى كلّ واحد ^٦ شيء، لم يجوز أن يصدر عن مجموع الواحد ^٧ ومعلوله شيء ثالث، [على أن الحكم بوجود المجموع بالمعنى المذكور بديهى لا يحتاج إلى الدليل] ^٨ وهذا الدليل [على التوحيد] ^٩ نسبه بعض إلى المغالطة ^{١٠}

وظنى أن هذه النسبة غلط، فإنّ هذا الدليل مبني على عدّة مقدمات.

الأولى: أن المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مرّ.

الثانية: أنه ممكن وذلك ظاهر لافتقاره إلى كلّ واحد من الآحاد.

١. في نسخة. س. ل.

٢. وإما كلّ. في نسخة. ل.

٣. في نسخة. ل.

٤. في نسخة. ل.

٥. بالاسر. س. ل.

٦. ليس. ق.

٧. سوى الآحاد. ل.

٨. الواجب. ل.

٩. ليس. في. س. ق.

١٠. في نسخة. س. ق.

١١. نسبه بعض المغالطين بالمغالطة. ل. - بعض. (خ. ل. ق.)

الثالثة: أن كلَّ ممكن محتاج إلى علة مستقلة، وذلك^١ أيضا بين لا يقبل المنع.

الرابعة: أنه لا شيء من المجموع وكلَّ واحد بمؤثر مستقل فيه، فلا يكون له علة مستقلة، وذلك أيضا بين اذ ليس هناك شيء آخر يصلح لكونه^٢ علة مستقلة.

و منهم من تكلف منع المقدمة القائلة بوجود المجموع، وقد عرفت حاله.

و منهم من يقول على منوال ماسبق، بأن المتعدّد يوجد تارة مجملا وأخرى مفصّلا، وهو بالاعتبار^٣ الثاني علة له لا بالاعتبار^٤ الأول، وإن نقل الكلام إليه ماخوذاً بالاعتبار الثاني، فهو بهذا الاعتبار إثنان كلُّ منهما واجب لذاته، فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب وذاك الواجب، وكلُّ منهما مستغن عن العلة.

أقول:

قد عرفت أن الإجمال والتفصيل إنما يوجبان التغيرات في الملاحظة لا في الأمر الملحوظ، فالموجود^٥ في الخارج في صورتي الإجمال والتفصيل أمر واحد، فلا يجوز كون أحدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجى، ولوجاز ذلك لجاز أن يقال: علة مجموع الممكنات من حيث الإجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل، فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة إلى علة فاعلية مستقلة [أخرى]^٦، وقد أطبق العلماء على خلافه، وإنما جاز كون أجزاء الحد [مفصّلا]^٧ علة لها مجملا، لأنَّ الجمل والمفصّل مختلفان في الوجود الذهني، فيجوز كون أحدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود، لكنّها في الوجود الخارجى متحدان، فلا يصحّ كون أحدهما علة للآخر في هذا الوجود. بل نقول:

الموجود في هذه الصورة مثلا «ا» و «ب» فإن أريد بكونها علة مستقلة، كون كلِّ منها كذلك، فهو بين البطلان. وإن أريد كون الكلّ الجموعى^٨ منها كذلك، كان الشيء علة لنفسه، سواء أريد بالكلّ الجموعى هماما مجملا أو مفصّلا، واعتبر ذلك في العشرة [مثلا]^٩ فإثباتها نفس الأحاد

١. وهى. ق.

٢. كونه. ق.

٣. باعتبار. ل.

٤. باعتبار. ل.

٥. فالوجود. ل.

٦. فى نسخة. س. ق.

٧. فى نسخة. س. ق.

٨. كلّ المجموع. ق.

٩. فى نسخة. ل.

الباقية هذا المبلغ، وليس هناك إلا كل واحد واحد،^١ و ما صدق عليه العشرة أعنى الكلّ المجموعى فليس فى الواقع إلا كلّ واحد واحد [من الآحاد]^٢ و المجموع،^٣ و لا يصلح شىء منها^٤ للعلية المستقلة للمجموع، أما الأول فلاحتياج المعلول إلى غيره، و أما الثانى فلأنه عينه.

[على أنا نقول: لانسلم أن التفاوت فى المثال المذكور من حيث الإجمال و التفصيل، بل التفاوت هناك فى المحمول، فإنّ الكلّ المجموعى متّصف بأنّ الدار يسعهم على التعاقب و لا يتّصف بأنّها تسعهم مجتمعين فتأمل]^٥

و منهم من منع احتياج هذا المجموع إلى فاعل مستقلّ، تخصيصة للمقدمة القائلة بأنّ كلّ ممكن محتاج إلى فاعل [مستقلّ]^٦ بما إذا لم يكن ذلك الممكن مركّباً من الواجبين، و هو تخصيص فى المقدمة الكلية [الضرورية]^٧ من غير سند معتمد، فإننا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل، حكم بها حكماً كلياً من غير استثناء، و لو صَح ذلك لا نفتح باب التخصيص فى كلّ مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع، فلا يتمّ شىء من البراهين فى شىء من الموادّ.

قال الشيخ فى التعليقات:

كلّ إثنتين فالواحد منها متقدّم عليه طبعاً، أعنى به أنّه يتصوّر وجود واحد منها دون وجود الإثنتين، و لا يتصوّر وجود الإثنتين إلاّ و الواحد موجود، و هذه مقدّمة كلية اذا أضيف إليها أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يوجد شىء قبله آية قبلية فرضت أنتج منها أنّه لا يتصوّر موجودان متّصفان بوجوب الوجود.

هذه عبارته و هو مجمل ما ذكرناه مفصلاً^٨، فتدبر [تدبر]^٩

و اذا ثبت استحالة تعدّد الواجب بالبراهين المذكور أمكن أن يستفاد التوحيد من مضمون قوله تعالى:

لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. الانبياء / ٢٢

- | | |
|--------------------------------------|-------------------|
| ١. إلا كل واحد من الآحاد. س. ل. | ٢. فى نسخة. ق. |
| ٣. و الكلّ المجموعى. ل. | ٤. منها. س. ل. |
| ٥. فى نسخة. ل. و الظاهر أنّها زائدة. | ٦. فى نسخة. س. ل. |
| ٧. فى نسخة. س. | ٨. ذكرنا تفصيلاً. |
| ٩. ليس فى. س. ل. | |

بجمل الفساد^١ على الانتفاء.

الفصل الرابع في أنّ واجب الوجود لا يقبل القسمة إلى الأجزاء

مقدارية كانت أو غيرها، ويعبر عن هذا المعنى بالأحدية، كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية.

قال الشيخ في بعض رسائله:

إنّ الأحديّة يقتضى عدم قبول القسمة مطلقا، سواء كانت إلى الاجزاء أو إلى الجزئيات.

قال المعلم الثاني:

لو قبل الواجب القسمة إلى الاجزاء، فكلّ جزء من أجزائه إمّا واجب الوجود، فيتكثر الواجب، وإمّا غير واجب الوجود، وهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجود. وأقول:

هذا كلام مظلم، لأنّ الأجزاء التحليليّة للشئ ليس لها تقدّم على الشئ، لأنّ ذلك الشئ بسيط لا يسبقه وجود تلك الأجزاء فتلك الأجزاء وهيّة له، فلا يلزم تقدّمها عليه بحسب الوجود الخارجى، والقول بأنّ ذات الجزء التحليلى متقدّم^٢ على البسيط، بمعنى أنّ العقل اذا قاس الكلّ و ذلك الجزء إلى الوجود يحكم بتقدّم ذات الجزء عليه، و ذلك لا ينافى تأخّر وصف الجزئية عنه، فذات الجزء متقدّم، و وصف الجزئية متأخر، لا ينافى بإثبات المطلوب، لأنّ ذات الجزء التحليلى أمر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل الواحد

فإن أريد بذاته هذا المعنى، فهو ليس متقدّما على المتصل فى الوجود الخارجى. وإن أريد مأخذ هذا الجزء و ما انتزع هومنه، فهو ذلك المتصل نفسه،^٣ فلا يتقدّم على نفسه و بالجملة ليس فى هذا الكلام ما يحلّ العقدة.

و يمكن الاستدلال على هذا المطلب.

بأنّه لما كان الواجب هو الوجود المتأكّد، فجزؤه التحليلى إمّا وجود متأكّد أو أمر آخر، وعلى الأول

٢. متقدمة. ل.

١. بان بجمل الفساد. ل.

٣. فى نسخة. ل. فهو كلّ ذلك بعينه.

يلزم كونه واجبا، بناء على ماسبق تقريره من المقدمات [التي ذكرنا]،^١ و على الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا، لأن ماعدا الوجود المتأكد المذكور^٢ لا يكون واجبا [فيكون ممكنا]^٣ وقد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلي لا يخالف الكلّ في الحقيقة.

قال بهينار في التحصيل:

اعلم أنّ الماء والخمر مثلا لا يصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة، فإنّ الموضوع للمتلص بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى.

و الحكماء ردّوا مذهب ذيقرطيس، بأنّ الاجزاء الفرضية لتلك الأجسام الصغار يشارك الكلّ في الحقيقة^٤ وتشارك [فيها مع]^٥ باقي الأجزاء، فيصحّ عليها من الافتراق والاتصال ما يصحّ على غيرها، اذا تمهّد ذلك فنقول:

ما يتصوّر أن يكون له جزء تحليلي، لا يلزم^٦ أن يكون له جزء خارجي [المأمّر]^٧ فيكون الواجب مفتقرا إلى الجزء الخارجي وهذا خلف

بيان الملازمة، أنّ ذلك الجزء إن كان وجودا متأكّدا كان واجبا، فيكون موجودا بالفعل لاجزاء تحليليا مع أنّه يلزم تعدّد الواجب، وإن كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا، فيغاير الكلّ بالحقيقة، فيكون جزء خارجيا أيضا لا تحليليا، مع أنّه يلزم تركّب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قال المعلّم الثاني. و ظهر أنّه لا ينقسم إلى الاجزاء المقدارية، وأما الأجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه إليها بأنّ الجنس مبهم إنّما يتحصّل بالفصل، فالجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه إلى الفصل المحصّل^٨ له، وقد تقرّر بما سبق أنّ الواجب تعالى عين الوجود المتأكد، فيكون ما فرض جنسا خارجا عن ماهيته^٩

١. في نسخة ل.

٢. المتأكد القائم بنفسه. ل.

٣. ليس في. س. ق.

٤. بالحقيقة. ق.

٥. في نسخة ل.

٦. ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون. ح. س. و الظاهر أنّ الصحيح ما أوردها.

٧. في نسخة. ق.

٨. المميز. ق.

٩. حقيقته. (خل) ل.

و بوجه آخر مفصل: لا يخلو من أن يكون أحد الجزئين فقط عين الوجود المتأكد، أو كلاهما عينه، أو لا شيء منها عينه، و على الأول يكون الواجب ذلك الجزء الذي هو عين الوجود والجزء الآخر خارجا عنه، و على الثاني يلزم تعدد الواجب، و على الثالث لا يكون المركب منها واجبا [لأنه ليس وجودا متأكدا]،^١ لاحتياجه في قوامه إلى الأجزاء لتي ليست عين الوجود^٢ فيلزم^٣ تركب الواجب من الممكن وهذا خلف، و أيضا لو تركب الواجب من جزئين عقليين،^٤ لجاز [للعقل]^٥ تحليله إلى شيء و وجود مثلا يكون جنسه «الالف» و فصله «الباء»، فيكون «ألف» موجودا و «باء» موجودا، و قد تبين لك أن كل ما هو كذلك فهو ممكن، و هذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الأجزاء المساوية^٦ أيضا.

و الحاصل

أن الواجب تعالى ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته، بل هو فعل محض برئ عن [جميع]^٧ شوائب القوة، و لذلك حكم الحكماء، بأنه لا ماهية له سوى الوجود، فإن ما له ماهية مغايرة له، فهو من حيث ماهيته ليس موجودا، و إنما يوجد بالفاعل، و قد سبق تفصيل هذا من قبل، و بنوا على هذا أن الفاعل الحقيقي للممكنات بأسرها هو الواجب، و أن ماعدها بمنزلة الشروط و الآلات. و ذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هي:

إن العلة بالحقيقة ما يكون مصدرا لفعلية الشيء و لادخل في ذلك لما هو بالقوة، فإن ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم، و فطرة العقل تشهد بأن المعدوم لا يصير مصدرا للموجود، نعم يمكن أن يكون ما بالقوة شرطا لتأثير الفاعل الحقيقي. و بعد تمهيد هذه المقدمة نقول:

إن الماهيات في حد ذاتها^٨ بالقوة، و ما بالقوة لا يصلح أن يكون مصدرا لما بالفعل، و الممكنات كلها ماهيات، فلا شيء منها مصدرا حقيقية،^٩ و أمّا وجودها و إن صار بالفعل بسبب الفاعل، فهو أمر

٢. الواجب. (خ.ل). ل.

٤. الجزئين العقليين. ح.ل.

٦. المساوية. س.ل.

٨. ذواتها. ق.

١. ليس في. ق.

٣. بل يلزم. ل.

٥. ليس في. ل.

٧. ليس في. س. ق.

٩. بمصدر. ل.

اعتبارى متعلق^١ بالماهية التي هي بالقوة، فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل، كما فصله بعض المحققين^٢ في رسالة له في هذا المبحث، فبقي أن يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتأكد البرئ عن الماهية الذي هو الواجب فلا مؤثر في الوجود إلا هو.

وما يقال في العلم الطبيعي:

إنَّ النَّارَ يُؤَثِّرُ فِي التَّسْخِينِ وَنظَائِرِهِ، فَهُوَ بِالْحَقِيقَةِ مَبْدَأُ الْإِعْدَادِ لِأَفَاعِلِ حَقِيقِيٍّ عَلَى مَا هُوَ مُصْرَحٌ بِهِ فِي كِتَابِ الْقَوْمِ، وَهَذَا الْحُكْمُ مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْحُكَمَاءُ وَالصُّوفِيَّةُ وَالتَّكَلِّمُونَ إِلَّا الْمُعْتَزَلَةَ.

الفصل الخامس في أن صفاته عين ذاته و ذلك لأنّه

لوقام به صفة حقيقة [مغايرا لذاته]^٢ كالواحد ممَّا يقوم به صفة العلم فيصير به^٣ عالما، و صفة القدرة فيصيرها قادرا، و صفة الإرادة فيصيرها مريدا [إلى غير ذلك من الصفات]^٤، كان الواجب تعالى فاعلاتلك الصفات و قابلاها، و سنبين أن البسيط الحقيقي لا يمكن أن يكون فاعلا و قابلا لشيء واحد، بل الواجب تعالى من حيث أنه مجرد عن المادّة و علاقتها اعلى غايات التجرد، فهو علم، و لما كان قائما بذاته لا بغيره كان علما لنفسه،^٥ فكان علما و عالما و معلوما، و ليس هذا مخصوصا بالواجب بل جميع المجردات كذلك، حتى أن النفس الناطقة من حيث تجردها عن الماهية و قيامها بنفسها علم و عالم و معلوم

و قال بهنيار في كتاب البهجة و السعادة:

إنَّ الصُّورَةَ المحسوسة لو قامت بذاتها كانت حاشية و محسوسة، و قد سبق تصوير^٦ معنى ذلك في بحث وجوده تعالى، و هو تعالى من حيث أنه يصحّ بسبب^٧ علمه بالممكنات أن يصدر عنه جميعها، على الوجه الأصحّ^٨ قدرة، اذ القدرة ما بسببه يصحّ صدور الفعل عن^٩ الفاعل بحسب

١. و متعلق. س. ل.

٢. ليس في. س. ق.

٣. بها. ق.

٤. ليس في. س. ق.

٥. بنفسه. ق.

٦. تصور. ق.

٧. نسبة. خ. ل. ق.

٨. على النظام الاصلح. ل.

٩. من. ل.

إرادته، و ذاته تعالى كذلك، و من حيث أنّ علمه تعالى [بذلك النظام] يقتضى وجودها في الخارج بالاستقلال إرادة، اذا لإرادة أمر مخصّص أحد المقدورين، و من حيث أنّه يدرك الأشياء و يوجد بها بالفعل حى، اذا الحى هو الذراك الفعّال، فقد رجع صفاته الذاتية كلّها إلى العلم، و رجع العلم إلى الذات.

و أمّا بيان أنّ البسيط الحقيقي الذى لاتعدّد فيه بمحيّية من الحيثيات، لا يكون فاعلا وقابلشئ واحد، فالمشهور فيه أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، و نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، و هما متنافيان و لا يجتمعان فى شئ واحد من جميع الجهات بالنسبة إلى شئ واحد. و أورد عليه: أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول إنّما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط التائير، و أمّا بدونه فنسبته إليه بالإمكان، و كذا القابل إن اجتمع فيه شرائط القبول، يكون نسبه إلى المقبول بالوجوب.

و أنت تعلم ضعفه: لأنّ القابليّة و إن كانت تامّة لاتستلزم حصول المقبول بالفعل، فإنّ الاعتبار فيه التهيؤ و الصلوح لا الحصول بل عندهم أنّ الاستعداد لا يجامع الفعل. و أورد عليه أيضا: إنّنا لا نسلم أنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاصّ المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون [نسبته إليه] ^٢ بالإمكان العامّ فلا ينافى للوجوب. و أحيب عنه: بأننا نعلم بديهية أنّ القابل من حيث أنّه ^٣ قابل، يجوز كونه متصفا بالمقبول، و يجوز أن لا يكون، و الاتصاف بالفعل ليس من حيثيّة القابليّة بل من حيثيّة أخرى. أقول:

قد سبق الإشارة إلى أنّ قدرته تعالى هو علمه بالنظام الأصلح من حيث أنّه يصحّ صدور الفعل عنه، و إرادته عين هذا العلم من حيث يجب صدور ذلك الفعل عنه، فإذن علمه تعالى قدرة من وجه [و إرادة من وجه] ^٤، و هو من حيث أنّه قدرة يصحّ منه الصدور والأصدور، ^٥ و من حيث أنّه إرادة يجب عنه الصدور ^٦ فكما أنّه يتحقّق صحّة الفعل وعدمه ^٧ بالنسبة إلى علمه تعالى من

١. بالنظام الاصلح. ل.

٢. الزيادة فى. ل.

٣. من حيث هو. ق.

٤. فى نسخة. ل.

٥. صدور الفعل و عدم صدوره. خ. ل.

٦. صدوره. ل.

٧. صحّة الصدور عنه. خ. ق.

حيث أنه قدرة، مع وجوب الصدور عنه من حيث أنه إرادة، فلمَ لا يجوز أن يصحّ اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها^١ من حيثية القابلية، ويجب اتصافه بها من حيثية^٢ الفاعلية فإنه إذا جاز اجتماع صحّة الفعل وعدمه مع وجوب الفعل بالنظر إلى علمه من حيثيتين، فلأنّ يجوز في الذات الموصوفة بالعلم اولى، فإنّ^٣ الاعتبار في الذات أكثر فإن قالوا:

إنّ الصحّة والوجوب [هناك]^٤ من حيثيين، فإنّ الصحّة من حيث أنه قدرة^٥ والوجوب من حيث أنه إرادة^٦.
فنقول:

هاهنا^٧ أيضاً الإمكان من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية، فإمّا أن لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى، وإمّا أن يقولوا بمثله في هذه الصورة^٨.
فإن قلت:

إنهم لا يقولون القدرة بمعنى صحّة الفعل والترك، بل بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، و مقدّم الشرطية الأولى [عندهم]^٩ واجب، ومقدّم الشرطية الثانية ممتنع.
قلت:

وجوب مقدّم الاولى و امتناع مقدّم الثانية إن كانا مستندين إلى علمه تعالى مطلقا، حتى لا يكون^{١٠} ذلك الوجوب و الامتناع بالنظر إلى تلك الجهة، لم يتحقق القدرة، بل كان هناك إيجاب محض، اذ ليس على هذا التقدير إلا جهة واحدة هي [وجوب]^{١١} الصدور، وإن كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب بالنظر إليها [فلا محالة يتحقق الإمكان بالنظر إليها]^{١٢} فيتمّ الايراد فتأمل

١. هنا ل.

٢. اتصافها بها من حيث. ق.

٣. لأنّ ل.

٤. ليس في. س. ق.

٥. من حيث القدرة. ل.

٦. من حيث الإرادة. ل.

٧. هنا ل.

٨. الصور. ق.

٩. في نسخة. ل.

١٠. حتى لا يكون فيه جهة لا يكون. ل. - حتى لا يمكن أن يكون. س.

١١. في نسخة. ل.

١٢. في نسخة. ل.

قالوا:

و إذا ثبت أن البسيط الحقيقي بالنسبة إلى شيء واحد لا يكون فاعلا و قابلامعا، و الواجب تعالى كذلك، لم يجوز أن يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته، لأنَّ فاعل تلك الصفات إما ذاته أو غيره، و على التقديرين يلزم كونه فاعلا و قابلا [ها]١ أما على الأوّل فظاهر، و أما على الثاني فلأنّه فاعل لجميع ماسواه إما بالواسطة، أو بالذات [على ما تقرّر آنفا]٢

الفصل السادس فى علمه تعالى

اعلم أن الحكاء لما رأوا أن التعلّق بين المدرك و المعدوم الصّرف محال بحكم البديهية، و أنّا ندرك أمورا لا وجود لها فى الخارج كما فى المنامات و المتخيلات، حكموا بأنّ العلم هو الصّورة المحاصلة فى القوّة المدركة [أوفى آلتها]٣ أو عندها،٤ ثم وجدوا أنّ تلك الصّورة لا تتعلّق بالمادّة الّتى تتعلّق بها فى الخارج، فإنّه لو فرض ارتفاع تلك المادّة كان الإدراك بحاله، كما فى المبرسم و النائم.

فحكموا بأنّ الإدراك هو الصّورة المجردة عن المادّة الخارجيّة ضربا من التجريد، حتى أنّ المبصر بالذات إنّما هو الصّورة المنطبعة فى القوّة الباصرة، ثم وجدوا مراتب التجريد مختلفة، فإنّ الصّورة المحسوسة بالحواس الظاهرة مجردة ضربا من التجريد، لكنّها مشروط بحضور المادّة و قرب معين، و الصّورة المتخيّلة أقوى تجريدا لعدم احتياجها إلى الحضور، و المعانى الجزئية المدركة بالوهم أشدّ تجريدا و براءة من المادّة، حتى يبلغ إلى درجة التعلّق، فإنّ المعقول مجرد^١ عن المادّة و لواحقها بالكلية، و لذلك ينطبق على الصغير و الكبير و ذوى الأوضاع المختلفة. هذا من طرف

١. فى نسخة. ق.

٢. فى نسخة. ل.

٣. فى نسخة. ق.

٤. فى القوّة المدركة أو عندها اعنى فى آلتها. ل.

٥. اعلم ان حصول الصورة اما فى ذات العالم أو فى آلتها و العبارة تفصيل لظرف الحصول و الضمير فى آلتها و عندها يرجع الى القوّة المدركة.

المبرسم: بضم الاول و فتح الثانى و الثالث و سكون الثالث: من به علة هُذئى فيها.

٦. فى نسخة. ق: مجردا و انظاهراً نها غلط.

٥. فإنّ. ل.

المدركات التي هي الصور^١ الإدراكية.

و أما من طرف القوة المدركة^٢ فوجدوا أن ما يدرك بالآلات الجزئية المكتنفة بالنعاشي المادية و هي الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة الخارجية و لو احقها فيتعلق الإدراك بها مخلوطة بتلك اللواحق فلا يكون معقولة بل محسوسة لا ينطبق على الأمور المختلفة فهي جزئية.

و أما ما يدركها النفس بذاتها من دون^٣ توسط الآلة فهي بواسطة تجردها عن تلك اللواحق بالكلية تكون كلية نسبتها إلى الامور المختلفة في تلك اللواحق كالمختلفات في المقادير صفرا و كبيرا،^٤ و في الأوضاع يمتد و يسره، الى غير ذلك نسبة واحدة، فحصل [لهم]^٥ من هذه الأنظار أن مدار العاقليّة و المعقوليّة [كليهما]^٦ على التجرد، و إن^٧ أثبت في الحيوانات أيضا نفوس مجردة، كما ذهب إليه الإشرافيون و مال إليه الشيخ في كتاب المباحثات لجريان^٨ بعض دلائل التجرد فيها [أيضا]^٩ كما قلناه في شرح الهياكل،^{١٠} كان مدار المدركية و المدركية مطلقا على التجرد.

و لما ثبت كون الواجب في اعلى مراتب التجرد، و كان عالما بنفسه بذاته فكان عقلا و عاقلا و معقولا، و لما كان ذاته تعالى علّة موجبة لكلّ الممكنات إما بدون شرط أو بشرط هومنه، و العلم بالعلّة الموجبة يستلزم^{١١} العلم بالمعلول، لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلولات.

هذا أصل دليهم على علمه بالممكنات، و لما كان وجود العلّة يفاير وجود المعلول، أتجه عليه أن حضورها غير حضور معلولها، [الضرورة أن وجود العلّة ليس بعينه وجود المعلول]^{١٢} فإن استلزم حضورها حضور المعلول و حصوله اما بطريق الارتسام في ذات العلّة،^{١٣} فيلزم كونه فاعلا

١. الصورة. ل.

٢. الإدراكية. ل.

٣. من غير. ل.

٤. صفيرا و كبيرا. ح. ل.

٥. في نسخة. ل.

٦. في نسخة. ل.

٧. فإن. ق.

٨. بجريان. ل.

٩. في نسخة. ل.

١٠. في شرح الهيكل الثاني ص ١٢٥ من مجموعة ثلاث رسائل.

١١. بوجوب. خ. ل.

المكتنفة: العيلة.

١٢. في نسخة. ل.

١٣. فان استلزم حضورها حضور المعلول فوجود المعلول و حضوره إما بطريق الارتسام في ذات العلّة. ل. - فهذا المعلول و

و قابلاً أو بطريق قيام المعقولات بذواتها، فيلزم المثل الأفلاطونية، أو بقيامها بأمر آخر غير ذات العلة، فلا يكون صوراً علمية للعلّة، لأنّ الصّورة القائمة بغير الشيء لا تكون علماً لذلك [الشيء] ^١ و إن فرض أنّ ذلك الأمر آلة ^٢ لإدراك العلة، كما أنّ الحواس آلة لإدراك النفس، كان الواجب محتاجاً في إدراك المعلولات ^٣ إلى الآلة، ثم لم يكن إيجاداً لذلك الأمر بالعلم لتوقّف العلم عليه. وما قيل:

من أنّ حصول المعلول للعلّة أوكد من حصوله للقابل، بناء على أنّ نسبة الفاعل [إلى مفعوله] ^٤ بالوجود، ونسبة القابل [إلى مقبوله] ^٥ بالإمكان، فكلّ ما كان ^٦ حصوله للقابل علماً، كان حصوله للفاعل علماً بطريق الأولى، غير مسلم، لأنّ كون الشيء عالماً بالشيء يقتضى وجود ذلك الشيء للعالم، ووجود المعلوم ^٧ في الخارج، و إن كان لازماً لوجود العلة، فهو لا يرتبط بالعلّة إلاّ بحسب هذا الوجود، ^٨ ولا نسلم أنّ هذا الارتباط مصحح للعلم. بل لئلا نقول:

هذا كما يقال: نسبة السواد إلى قابله بالإمكان، و إلى فاعله بالوجود، و النسبة الأولى منشأ الاتصاف، فلأنّ يكون الثانية منشأ أولى، ^٩ وهذا ممّا لا يقول به عاقل، إذا لعلم بالشيء يقتضى نسبة مخصوصة فلا يجدى تحقّق نسبة أخرى، و إن كانت أوكد من تلك [النسبة]، ^{١٠} على أنّ ذلك يقتضى أن لا يكون إيجاد [ذلك] ^{١١} المعلول بسبب العلم، لعدم تقدّم العلم عليه، فيرجع إلى أن يكون إيجاد بعض المعلولات عين علمه تعالى، كما صرح به الشيخ في التعليقات، و هذا قول لا يخلو عن كدر كما سنشرحه بعد.

وما قيل:

إنّ العلم لا يتوقّف على قبول المعلوم، فإنّ النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول، لا يجدى نفعاً،

١. في نسخة. س. ل.
٢. و إن فرض ان يكون ذلك الاخر. ل.
٣. المعلومات. ح.
٤. في نسخة. ق.
٥. في نسخة. ق.
٦. فلما كان. ح. ل.
٧. المعلول. س. ل.
٨. هذا النحو من الوجود. خ. ل.
٩. منشأ الاتصاف أولى. س. ل.
١٠. في نسخة. ل.
١١. في نسخة. ق.

اذيكن أن يكون مناط الاتّصاف بالعلم أحد الأمرين: إمّا العينيّة وإمّا القبول،^١ فلا يتحقّق بمجرد العليّة انتفاء^٢ ما هو المناط وإن تحقّق نسبة أخرى فإن قلت:

لمّا كان تعيّن المعلول من قبل العلة، اذ لو لم يتعيّن بها لكان صدوره^٣ عنها دون غيره ترجيحاً،^٤ بلا مرجّح، ففتضى العلة أمراً ماهيّته كذا و صفته كذا، فيتعيّن^٥ الماهيّة الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته و جميع صفاته باقتضاء العلة إياه، فيصدر الأمر الموصوف عنها، و لا شك أن معرفة المقتضى لأمر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الأمر، و لمّا كان الواجب علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصياتها على ماهي عليه في نفس الأمر، فإنّه يقتضى أمراً مخصوصاً معه أمور^٦ مخصوصة [أخرى]^٧ و هلم جرّاء، و كان المقتضى لتلك الخصوصيات نفسه، فإنّه المقتضى البحث لا الشيء المقتضى، كما أنّه الموجود البحث و كان عالماً بنفسه علماً حضورياً، كان لاحتمال عالماً بالمقتضى^٨ لتلك الخصوصيات، و ذلك يستلزم العلم بالخصوصيات من نفسه. أقول:

فيه نظر، اذ من البين أن الواجب تعالى ليس عين [هذا]^٩ المفهوم المشتمل على النسبة المستلزمة لتعقل الطرفين [تعالى عن ذلك]،^{١٠} بل إمّا يصلح^{١١} أن يراد بقوله: إنّه المقتضى البحث [لا الشيء المقتضى]^{١٢} أن عليّته لذاته لا لأمر^{١٣} يعرضه، مثل تصوّر غاية أو غيرها،^{١٤} و حينئذ لا يظهر أن العلم به يستلزم العلم بمعلوله، فإنّ اقتضاءه إياه بذاته، لا يستلزم أن يلزم من تعقله تعقله، لجواز أن لا يكون المعلول لازماً بيّناً للعلة، حتى يلزم من تعقلها^{١٥} تعقله، و بالجملة يبقى المدعى غير مبين.

- | | |
|--------------------|------------------------|
| ١. أو القبول. ق. | ٢. لانتفاء. س. |
| ٣. صدورها. ق. | ٤. ترجحاً. س. |
| ٥. تميّن. ق. | ٦. و معه أموراً. س. ل. |
| ٧. في نسخة. س. ل. | ٨. بمقتضى. س. |
| ٩. في نسخة. س. ق. | ١٠. في نسخة. ل. |
| ١١. يصح. س. | ١٢. في نسخة. ل. |
| ١٣. لذاته لأمر. ق. | ١٤. أو غيره. س. ل. |
| ١٥. تعقله. ق. | |

قيل:

لما كانت الأشياء بأسرها صادرة عنه تعالى،^١ وهو مبدأها على التفصيل،^٢ كان محيطا بها إحاطة النواة بالشجرة، فهذه^٣ العلاقة يكون ذلك الأمر جميعها مجملة وعلما بها. وأورد عليه: أنه لا إحاطة للنواة على الشجرة^٤ [كيف]^٥ وليس فيها الشجرة بالفعل، فلا يكون علما بها وهو ظاهر.

وقيل:

كما أن بالصورة المخصوصة بالشيء يتميز ذلك الشيء، كذلك بالمقتضى لخصوصية^٦ شيء يتميز ذلك الشيء، لأن المقتضى باقتضائه يعين^٧ ذات المقتضى وصفاته، بحيث لا يشاركه غيره، وكما أن الصورة التي بها يتميز^٨ الشيء، إذا حصل عند المدرك، كان علما به، كذلك المقتضى الذي يتميز^٩ به الشيء إذا حصل عند المدرك كان علما به، ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الأمر أمرا واحدا، ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواها،^{١٠} فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها، وحينئذ يكون جميع الأشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود [الذهني]^{١١} أمرا واحدا. قال المعلم الثاني:

واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر فله الكل من حيث [الكل من حيث]^{١٢} لاكثره فيه، فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته.

أقول:

لما كان العلة مبينا للمعلول، مغايرا له في الوجود، فلا يكون حضورها حضوره، وما لم يحضر^{١٣}

١. منه. ل.

٢. التفاصيل. س. ل.

٣. بالشجرة فهذه. س. ل.

٤. بالشجرة. ق.

٥. في نسخة. ل.

٦. بخصوصية. س. ق.

٧. يميز. س. ق. - يمتاز (خل) ق.

٨. وكما أن بالصورة التي يمتاز الشيء. ق.

٩. يميز. ق.

١٠. عما سواه. ل.

١١. في نسخة. س. ل.

١٢. في نسخة. ق. و الظاهر أنه زائد.

١٣. و لما لم يحضر. ق.

الشيء عند المدرك لا يكون مشعورابه^١ بمجرد كونه مبدأ امتياز،^٢ وعلى فرض حضوره يجرى الترديد المذكور سابقا، من أن حضوره إما في ذات العالم أو في غيره.^٣ وكلاهما يستلزم المحذور، على أن قياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدًا، إذا الصورة عين ماهية العلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له،^٤ على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق، و ليس العلة حقيقة المعلول ولا مثالا محاكيا [له].^٥ فقياسه على الصورة قياس فقهى مع ظهور الفارق.

أقول:

الذي يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته [كما أنه عين الوجود للقائم بذاته فهو علم بذاته].^٦ و علم بمعلولاته^٧ إجمالاً كما سبق التلويح إليه من نقل كلام من قال: إن الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة، فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، و علم إجمالاً بمعلولاته باعتبار آخر، والهيئة الأولى علة للهيئة الثانية، فعلمه بذاته من حيث أنه علم بذاته علة لعلمه بغيره، وكما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي، كذلك ذلك العلم الإجمالي الإلهي خلاق للصور^٨ التفصيلية في الخارج، و في المدارك العقلانية و الإنسانية وغيرها، فالمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير أن يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور، فإن الصورة العقلية في العلم الإجمالي واحدة مع كثرة المعلومات^٩ على ما تقرّر في موضعه، فهذا الوجود العلمى الإجمالى هو بعينه الوجود الذى ذكرنا أنه مبدأ اشتقاق الموجود، و ينتسب^{١٠} إليه جميع الموجودات كما سبق [و ليس هناك وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه إلى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصيله].^{١١} فكما أنه وجود قائم بذاته،^{١٢} فهو علم قائم بذاته. ولما كان علمه مبدأ للممكنات ومخصّصاً لوجودها، كان بهذا الاعتبار قدرة وإرادة، و

١. له. ق. ٢. الامتياز. ل.

٣. واما في غيره. ق. ٤. أو شبح له ومثال. ل. - و. في. س. أو شبح له أو مثال له.

٥. في نسخة. س. ق. ٦. في نسخة. س. ل.

٧. بمعلولاته. س. ل. ٨. للصورة. ق.

٩. المعلولات. س. ١٠. وينسب. ق.

١١. في نسخة. س. ل. ١٢. بنفسه. ل.

اعتبر مثل ذلك في سائر الصفات كما سبق، و على هذا يرتفع الاضطراب الواقع للتأظرين في كلامهم، و يظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم، و يندفع الشبه^١ و الشكوك عن كون الممكنات معلومة له تعالى، من غير أن يكون مر تسمية في ذاته تعالى، أو في غيره أو قائمة بذواتها أو غير معلومة،^٢ فإنّ بعض كلماتهم يوهم أنّ علمه تعالى بالارتسام كعبارة الشفاء و هوينا في قواعدهم كما سبق و كلام بعضهم مبنيّ على المثل الأفلاطونية و بعضهم ذهب إلى أنّ علمه تعالى عبارة عن إيجاد جوهر مجرد ينطبع فيه جميع المعقولات [و يلزم منه أن لا يكون إيجاد هذا الجوهر بسبب علمه]،^٣ و التجاء بعضهم إلى أنّ إيجاده عين العلم و سمى ذلك العلم فعلياً لا بالمعنى المشهور و هو أن يكون العلم سبباً لوجود المعلوم في الخارج، بل بمعنى أن يكون العلم عين الإيجاد في الخارج، و هذا يكاد يقدر في الاختيار الذي يثبتونه^٤ للمبدأ العالی، كما سبق إليه الإشارة، و القول بأنّ وجوده في الخارج و إن كان عين العلم بالذات، لكنّه يفايره بالاعتبار، فهو من حيث أنّه علم متقدّم، و سبب له من حيث كونه وجوداً في الخارج، تكلف و مع هذا هو أقرب^٥ من الوجوه السابقة، لاسيّما الوجه الأخير الذي ذهب إليه المتكلمون النافون للوجود الذهني، القائلون بعلمه تعالى في الأزل بالمعدومات الممكنة، فإنّه سفسطة ظاهرة، إذ التعلّق^٦ بين العاقل و المعدوم الصّرف محال بالضرورة الوجدانيّة كما سبق.

و ما قيل:

في توجيه كون صفاته عين ذاته، إنّ الصّفة هاهنا بمعنى المحمول^٧ كالقادر و العالم و المرید، و هي عين ذاته [مدفوع بأنّ]^٨ صحّة الحمل مشترك^٩ بين الواجب تعالى و غيره، فإنّ صفات جميع الأشياء

١. الشبهة. س. ق.

٢. في نسخة «ق» و «ل» أو معلومة. و في نسخة س «أو غير معلومة» و الظاهر أنّه الصّحيح.

٣. في نسخة ل.

٤. و هذا الإيجاد يقدر في الاختيار الذي يثبتونه. س - و هذا لا يكاد أن يقدر. ش - و هذا يكاد يقدر في الاختيار الذي

يثبتونه. ل. ٥. و مع هذا فهذا الوجه أقرب. ل.

٦. بالمعدومات الممكنة معلومة له من غير أن يكون مر تسمية في ذاته تعالى إذ التعلّق. ل.

٧. بمعنى الخارج المحمول. ح. ش. ٨. في نسخة ل.

٩. لصحّة الحمل مشتركة. س - لحصّة الحمل مشترك. ق.

عين ذاته بهذا الوجه.

فإن قيل:

إذا كان علمه عين ذاته وهو عالم بالمتغيرات، فاذا تغير حال المعلوم فإن لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة الواقع، وإن تغير لزم تغير ذاته.

قلت:

إنه يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق إليه تغير مع كونه مطابقا للواقع، مثلا يعلم أن حادثة الفلاني^١ يوجد في الآن الفلاني، أو الزمان الفلاني، و يعدم في الآن أو الزمان الذي بعده، وهكذا في سائر الحوادث. فإنه تعالى يعلمها بعلم إجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق إليه تبدل، كما في علمنا الإجمالي بالأمور المتعاقبة المترتبة، وإنما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره^٢ في الآن أو الزمان، مثل أن تعلم أن زيدا قائم الآن، ثم اذا قعد فلا بد [من]^٣ أن تعلم أنه قاعد الآن، و إلا كنت جاهلا بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا، و أما اذا فرضنا أن تعلم أن زيدا في ذلك الآن أو في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام، و في البعض الآخر بصفة القعود، و لم يعين الآن و الزمان بالحضور عندك بل بالأسباب المقتضية له وهكذا في جميع الأحوال، فلا يلزم فيه تبدل و تغير أصلا.

و يمكن تمثيله للتوضيح، تارة بعلمنا بالأحوال^٤ المترتبة المتعاقبة السابقة^٥ فإن ذلك العلم لا يتغير أصلا و أخرى بأن يفرض أحد منا أطلع على الأحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الأسباب المؤدية إليها كما في المنجم المطلع على الأوضاع المترتبة المتعاقبة بحسب الحساب، لم يكن في هذا العلم تغير أصلا، و هذا مما لا يشتبه على ذي فطنة، و قد أوضحناه في رسائلنا و تعليقاتنا بأمثلة أخرى.

ثم إنه قد اشتهر عن الحكماء أنهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي، و استمر التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم تارة، بأن ذلك يستلزم عدم إحاطة علمه تعالى بجميع

٢. بسبب حصوله.ح.

٤. بأحوال.ق.

١. حادث الفلاني.

٣. في نسخة. ل.

٥. السابقة. ليست في نسخة. س.

الممكنات تعالى عن ذلك، وأخرى بأنه لا شك في أنه من جملة معلولاته الجزئيات على الوجه^١ الجزئي، و [قرّرتم أن]^٢ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول عندهم، فيلزم أن يكون عالمها على الوجه الجزئي، لأنه عالم بكلّ ما يستند إليه، و من جملة الجزئيات^٣ على الوجوه الجزئية، فالقول بعدم علمه بها على هذه الوجوه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الأحكام الكلية على ما هودأب أهل العربية

بل يمكن أن ينقض دليلهم على أنه عالم بجميع معلولاته بذلك فيقال:^٤

إنّ دليلكم جار في الجزئيات من تلك الوجوه، مع أنّها ليست معلومة له تعالى عندهم،^٥ فيلزم عليكم بطلان دليلكم، و قد صرّح بتكفيرهم في ذلك أكابر المتأخّرين من العلماء الراسخين، و إنّما يتّجه تكفيرهم [بذلك]^٦ لو قالوا بأنّ بعض الأمور ليس معلوماله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كما فهمه بعض المتأخّرين من كلامهم، و منشأ ذلك أنّهم حسبوا أنّ تصوّر الماهية إنّما يمنع فرض اشتراكه بواسطة أمر مخصّص ينضمّ إليه،^٧ و هو المسمّى بالتشخص، فإلم يدرك [ذلك]^٨ الأمر المخصّص، كان المدرك كلياً، و إذا أدرك و قيّد الماهية به صار [المدرك]^٩ جزئياً، كما هو مذكور في كتب الإمام الرازي* و غيره من المتأخّرين، و ذلك الأمر لا بدّ أن ينتهي إلى شخص لا يكون له ماهية [كلية]^{١٠}، و إلّا لم يحصل الجزئي الحقيقي، فإنّ ضمّ الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، فحسبوا^{١١} أنّ كون علمه تعال بالجزئيات على الوجه الكلي مبنئ على عدم علمه تعالى بذلك^{١٢} المخصّص، و تأكّد ذلك الحسبان عندهم بما رأوا أنّ الحكماء ينعون حصول صور الجزئيات المادّية للمجردات،

١. على الوجوه الجزئية. ق - على الوجه الجزئية. س.

٢. في نسخة. ل.

٣. ما يستند إليه من الجزئيات. ق.

٤. على علمه تعالى بمعلولاته بذلك و يقال. س. ق.

٥. مع أنّها ليست له تعالى عندهم. ق.

٦. إنّما يمنع فرض الشركة بواسطة انضمام أمر مخصّص إليه. ل.

٧. في نسخة. س. ق.

٨. الإمام الرازي هو ابو عبدالله فخرالدّين محمد بن عمر بن الحسن أوحد زمانه في المقول و المنقول صاحب التفسير الكبير المسمّى «مفاتيح الغيب» و المباحث المشرقية و الحصول في علم الاصول و الاربعين و لباب الاشارات و نهاية العقول و غيره (٦٠٦-٥٤٤).

٩. في نسخة. س. ل.

١٠. ولذا حسبوا. ل.

١١. بهذا. في نسخة. س. ل.

فنسبوا إليهم أنهم ينفون علمه تعالى بالأشخاص المادية، وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له أدنى مسكة من العقل.

و تحقيق مذهبهم: أن مناط الكلية و الجزئية نحو الإدراك لا التفاوت في المدرك، فهم يشبثون علمه تعالى بجميع الأمور^١ بحيث لا يشدّ عنه شيء من الأشياء، و لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء، و لكن علمه تعالى بها على وجه لا يمنع فرض الشّركة، و الكلية و الجزئية إنما ينشآن من نحو الإدراك لا من إدراك المخصّص و عدم إدراكه، [كما يتوهّموا بل]^٢ كل^٣ ما يدركه بطريق الإحساس و التخيل فهو مدرك له بطريق العقل، [فالتفاوت إنما هو في نحو الإدراك لا في المدرك]^٤ و كما أن كثيرا من الصفات في حقّه تعالى نقص و إن كان في غيره تعالى كما لا، كذلك الإدراك التخيلي نقص في حقّه تعالى، فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الأشياء، بل إنما ينفون عنه التخيل و الإحساس، مع إثبات إدراكه جميع المحسوسات و المتخيلات بطريق العقل،^٥ و لا يشبثون في الأشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن إدراكه بطريق العقل، و من البين أنه لا يتعلّق بهذا القدر تكفير، سواء تمّ دليلهم [على ذلك]^٦ أولا، و سواء كان مطابق^٧ الواقع أم لا، و من كفرهم في ذلك فإنما^٨ هو لتخيل أنهم نفوا علمه تعالى ببعض الأمور المشهورة بين الجمهور المتبادر إلى الأوهام دون الأفهام^٩.

و أنت تعلم أن التكفير إنما يتعلّق بما يلتزمه القائل، لا بما يلزم من كلامه و لا يلتزمه،^{١٠} كما لا يخفى على من تتبّع كتب العقائد.

الفصل السابع في قدرته تعالى

القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصحّ صدور الفعل عنه و عدم صدوره بالقصد، و لما كان

١. الممكنات. ل.

٢. في نسخة. ل.

٣. فكل. ل.

٤. إثبات ادراكه جميع المحسوسات و المتخيلات بطريق. ق.

٥. في نسخة. س. ل.

٦. إنما. ق.

٧. سواء كان مطابق الواقع. ل.

٨. و المتبادر الى الأوهام دون الأفهام و هم برآء عنه. ل.

٩. و لم يلتزمه. ل.

علمه بالنظام الأكمل سبباً لصدور الممكنات عنه تعالى. فاذا نسب الممكنات إليه من حيث صحّة صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة. واذا نسب إليه الممكنات من حيث أنه كاف في صدورها عنه كان بهذا الاعتبار إرادة، فالمغايرة^١ بين القدرة والإرادة كالتغاير بينها وبين العلم، بل بين العلم والذات^٢ اعتباري، فهو من حيث صحّة الصدور [عنه]^٣ قادر، ومن حيث تخصيص^٤ الصدور عنه بالفعل مرید، والمشهور عن الحكماء أنهم يفسرون^٥ القدرة بكونه إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل، ويجعلون [مقدم]^٦ الشرطية الأولى واقعا بل واجبا، ومقدم^٧ الشرطية [الثانية]^٨ غير واقع بل ممتعا، وجعل المتأخرون هذا التعريف منشأ الخلاف بينهم وبين المتكلمين في أنهم يجوزون صدور العالم وإفناءه بعد وجوده بالكلية ويمنعه الحكماء.

ولك أن تقول:

ليس التعريف مثار الخلاف، بل مثاره قول الحكماء^٩ بوجود تحقق مقدم الشرطية الأولى وامتناع تحقق الثانية،^{١٠} وقول المتكلمين بإمكانها، وذلك ليس خلافا في معنى القدرة والاختيار، فإنّ الفرقين بعد أن يتفقا على أحد التعريفين يمكنهم هذا الخلاف كما علم مماسبق.

فإن قلت:

إن كان المراد بالصحة الإمكان الذاتي، فلا شك في تحققه في المقدمتين، فإنّ العالم ممكن لا ينفك^{١١} عنه صحّة وجوده وعدمه، وإن أريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا، فلا شك في انتفائه فإنّ العالم موجود فيكون واجبا بالغير، فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه، فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الأولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية.

قلت:

إنّ عدم العالم ممكن بالنظر إلى ذاته، لامتناع زوال الإمكان الذاتي عنه، لكن عدم مشيئته له تعالى

١. فالتغاير. س. ل.

٢. وبين الذات. ق.

٣. و من حيث أنه يخصص. ل.

٤. في نسخة. س. ل.

٥. قد يفسرون. ل. - يعتبرون. س.

٦. في نسخة. س. ل.

٧. في نسخة. س. ل.

٨. ويجعلون مقدم. ل.

٩. منشأ الخلاف ليس التعريف بل منشأ قول الحكماء. ل. - ليس التعريف منشأ الخلاف بل منشأ. س.

١٠. فلا ينفك. ل.

١١. تحقق مقدم الشرطية الثانية. س.

ممتنع^١ بالذات عندهم، و لا منافاة بين إمكانه^٢ الذّاتي و امتناع [عدم]^٣ صدورِه عنه [بالنّظر إلى مشيئته]،^٤ فعدمه ممكن بالذات، لكن [عدم]^٥ مشيئته تعالى له ممتنع بالذّات، فصَحَّ أن عدم صدورِه عنه ممتنع بالذّات و إن كان هو في نفسه ممكن العدم،^٦ و المتكلّمون^٧ ينكرون ذلك و يقولون بجواز عدم مشيئته تعالى له، فلو أريد بصحّة صدور الفعل و عدمه ما يساوق الإمكان الذّاتي للمقدور، لم يكن بين التعريفين خلاف و لم يكن التعريف مثاراً^٨ الخلاف بل يكون مثاره [تجويزاً]^٩ عدم مشيئته تعالى للممكنات كما ذكرناه أولاً و لذلك فسّر بعض الحكماء القدرة بالصّحّة المذكورة، و مع ذلك قال بقدم العالم، و إن أريد به ما ذكرناه آنفاً كان ذلك منشأ الخلاف.

و قال المتكلّمون:

إنّ القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانيّة، و هي مصحّحة للفعل و عدمه و تعلّقها بالطرفين على السواء، و اختلفوا في أنّها متقدّمة^{١٠} على الفعل أم لا^{١١} [و القدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا الوصف مقارنة للفعل لا محالة]^{١٢}

أقول:

النّزاع إنّما هو في ذات القدرة كما علم^{١٣} من دلائل الطرفين

استدلّ من قال بتقدّمها على الفعل بوجهين

الأوّل: أنّه لو لم يتحقّق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليف العاجز [و تكليف العاجز]^{١٤}

و إن كان جائزاً من اللّهِ تعالى عند الأشاعرة، لكنّه غير واقع بالاتفاق كما قال اللّهُ تعالى:

لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَهَا. البقرة / ٢٨٦

- | | |
|--------------------|--------------------|
| ١. ممتنع. ل. | ٢. امكان. ل. |
| ٣. في نسخة. ل. | ٤. في نسخة. ق. |
| ٥. في نسخة. ق. | ٦. ممتنع العدم. ق. |
| ٧. فالمتكلّمون. ل. | ٨. منشأ. س. ل. |
| ٩. في نسخة. ل. | ١٠. مقدّمة. س. ل. |
| ١١. أو مقارنة. ل. | ١٢. في نسخة. س. ق. |
| ١٣. يعلم. س. ل. | ١٤. في نسخة. ل. |

و الثاني: أن القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها في [إحداث] ^١ الفعل، ومع الفعل لا يبيح الاحتياج [إلى العلة] ^٢ [في الإحداث و ضعفه ظاهر لأن الحصول لا ينافي الاحتياج إلى العلة] ^٣.
و أجيب عن الأول بأن تكليف الكافر في الحال بإيقاع الإيمان في ثاني الحال أعنى وقت حصول القدرة و هي مع الفعل و يرد عليه: أنه لو استمر على الكفر لم تتحقق القدرة أصلا بناء على أنها مع الفعل [فيلزم أن لا يتحقق التكليف] ^٤. و التالي باطل بالاتفاق.

الفصل الثامن في إرادته تعالى

فَسَرَهَا المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين. و قيل: هي في الحيوان شوق متأكد إلى ^٥ حصول المراد و قيل: إنها مغايرة للشوق، فإن الإرادة هي الإجماع و تصميم العزم، وقد يشتهي الإنسان ما لا يريد كالأطعمة اللذيذة بالنسبة إلى العاقل الذي يعلم ما في أكلها من الضرر، و قد يريد ما لا يشتهيه كالأدوية البشعة النافعة التي يريد الإنسان تناولها لما فيها من النفع، و فرق بينها بأن الإرادة ميل اختياري و الشوق ميل جبلي طبيعي.
قيل:

ولهذا يعاقب الإنسان [المكلف] ^٦ بإرادة المعاصي و لا يعاقب باشتهاها، و هو لاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية في الحيوان خمسة: التصور، و اعتقاد النفع أو دفع الضرر، و الشوق، و الإجماع المسمى بالإرادة، و القوة المحركة، و الأولون أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس شوق المتأكد.

١. في نسخة. ل.

٢. في نسخة. ق.

٣. لا يبيح الاحتياج في الاحداث و ضعفه ظاهر لأن الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة. ل - لا يبيح الاحتياج اقول و ضعفه ظاهر لأن الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة. س.

٤. في نسخة. ل.

٥. بتأكد. ق.

٦. في نسخة. ل.

البشعة: هي غير الطيب و بالفارسية ناخوش.

أقول:

في كون القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية نظر. إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و تسلسل. و القول بأنّ بعضه اختياري دون البعض. تحكّم لايساعده الوجدان. بل الظاهر أنّه اذاغلب الشوق تحقّق الإجماع بالضرورة، و مبادئ الأفعال الاختيارية تنتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر^١ عن الحيوان بالإيجاب، فإنّ اعتقاد النفع و اللذة يحصل من غير اختيار. فيتبعه الشوق و يتأكّد فتطيعه القوة المحركة اضطرارا. فهذه أمور مترتبة بالضرورة. و الاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه^٢ و الشوق التابع [له]^٣ سببا للفعل. و قدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الإرادة و فرّق بينها بما سبق. يلزمه أن يكون تناول الأطعمة البتيسة النافعة بالنسبة إلى العالم بنفعها مع كراهته^٤ إيّاها صادرا عنه من غير شوق^٥. و تناول الأطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة إلى العالم بضررها صادرا عنه من غير إرادة لانتفاء الميل^٦ الشهواني الذي سبّه الميل^٧ الجبلي في الأوّل و انتفاء الاختياري^٨ في الثاني ولإن نوقش في الثاني [لما قدّمناه من أنّ الإرادة قد يكون اختيارية]^٩ فلا يحصى عن الأوّل و حينئذ لا يكون^{١٠} مبادئ الأفعال الاختيارية مطلقا خمسة.

فإن قلت:

فكيف يتحقّق الثواب و العقاب. فإنّ ذلك بمنزلة أن يضطرّ الإنسان غيره إلى فعل ثم يعاقب بعض المضطّرين و يثيب بعضهم.

قلت:

قد تقرّر عند أهل الحقّ أنّ الثواب و العقاب من الله تعالى ليس لسابقة^{١١} استحقاق. و ليس لأحد من العباد حقّ على الله تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما. تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و أمّا ما

١. الصادرة. ل.

٢. عن كون علّة. س.

٣. في نسخة. ل.

٤. كراهيته. ل.

٥. من غير إرادة شوق. س.

٦. المبدأ. ق.

٧. الميل. ق.

٨. و انتفاء الاختيار. ل.

٩. في نسخة. ل.

١٠. و حينئذ يكون. س. ق. و الظاهر أنّ ما أوردناه صحيح.

١١. بسابقة. ل.

يقوله المعتزلة من أن العبد باختياره وقدرته يفعل الطاعات والمعاصي، ويستحق لأجلها الثواب والعقاب، فلا يساعده أهل الحق ولا التحقيق، والكسب الذي يثبتته الأشعرى عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل دون^١ أن يكون لها تأثير، اذلا مؤثر إلا الله تعالى عنده، وبذلك يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة،* فإن قدرة العبد عندهم مؤثرة و [إنه]^٢ بإثبات القدرة الغير المؤثرة يمتاز عن مذهب الجبرية، فإن تكليف العاجز غير واقع، أما تكليف القادر وإن لم تكن قدرته مؤثرة فهو واقع، وليس من الجبر في شيء، وسيجيء في بحث القضاء [والتقدير]^٣ بعض تفاصيل هذا البحث، وإرادة الله تعالى [عند الحكماء]^٤ هو عمله بنظام الكل^٥ على الوجه الأتم الاكمل، فإن هذا العلم كما تقرر وتكرر من حيث أنه يصح صدور الممكنات عنه قدرة، ومن حيث أنه كاف في وجودها ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة.

وذكروا أن العلم فينا قد يصير سببا للوجود الخارجي، كما لما شئ على شاق جدار ضيق العرض إذا غلب عليه توهم السقوط، يصير هذا التوهم سببا لسقوطه، و [عد]^٦ من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم والعين الذي علم تأثيره بإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببا لوجود الممكنات في الخارج.

الفصل التاسع في حياته تعالى

الحياة في الحيوان صفة يقتضى الحس والحركة الإرادية، واستدل على مغايرتها للحس والحركة [الإرادية]^٧ بأن العضو المفلوج حس ولا تتعفن وليس فيه الحس والحركة الإرادية. وأورد عليه أن العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية، نعم لو استدل عليه بالعضو المنخدر

١. من غير. ل.

* - المعتزلة هم اصحاب ابو حذيفة واصل بن عطاء الفزال كان من اصحاب الحسن البصرى فاعتزل عن مجلسه وله مؤلفات منها «المثلة بين المنزلتين»، «معاني القرآن»، «السبيل الى معرفة الحق» وغيره (١٣١-٨٠).

٢. في نسخة. ل. ٣. في نسخة. س. ل.

٤. في نسخة. ل. - في نسخة. س. «ق» كما سبق. ٥. العالم. ل.

٦. في نسخة. ل. ٧. في نسخة. ق.

لكان اتم^١ و على مغايرتها لقوة التغذية بأن العَضو الذابل حى و ليس بمغتذ.
و أورد عليه: أنه يجوز أن يكون [فيه] آقوة التغذية، لكن يكون تغذيتها أقل من التحليل فبذلك^٢
يظهر الذبول.

و هى فى حقّه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة و الإرادة.

و قال الحكاء: الحى فى حقّه تعالى هو الدراك الفعال، و كذا فى غيره من المبادئ العالية.

و قال الإمام فى بعض كتبه: الحياة قد توصف بها النباتات و قد يوصف بها الإنسان و [سائر]^٤
الحيوانات، و الجهة التى بها يوصف كل منها هو كونه على الوجه الذى يترتب عليه الكالات التى
من شأنه، فالحياة فى حقّه تعالى عبارة عن كونه على الوجه الأبلغ الأتم الذى يليق بجلال ذاته و
كمال صفاته، و المستند فى إثباتها بل فى سائر الصفات الدلائل السميعة.

و قال العلامة الطوسى* فى بعض تصانيفه:

المستند فى إثبات حياته هو أن الحكاء يصفونه بالطرف الاشرف من طرقي النقيض، و لما وصفوه
بالعلم و القدرة و جدوا أن من لاحياة له ممتنع الاتصاف بها، وصفوه بالحياة لاسيما و هو اشرف
من الموت الذى يقابله، هذا كلامه و هو كما ترى

ثم نقل عن واحد من أهل بيت النبوة و أراد به الإمام محمد الباقر على النبي و عليه و على آباءه
الكرام الصلوة و السلام أنه قال و نعم ما قال:

هل يسمى عالما و قادرا إلا لأنه وهب العلم [للعلماء]^٥ و القدرة للقادرين. و كل ما ميّز تموه

١. نعم لو استدل عليه بالعضو المنخدر لم يرد عليه ذلك. ل.

٢. فى نسخة. ل.

٣. من التحلل فلذلك. ق.

٤. فى نسخة. ل.

* هو ابو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الحقيق العلامة فى العلوم العقلية ولد بطوس و ابتنى به «مراغة» قبة
و رصد اعظما و قرّر منجمين لرصد الكواكب و جعل لهم أوقافا تقوم بمعاشهم و له مصنفات كثيرة منها «شرح كتاب
الاشارات و التنبيهات»، «تلخيص الماخص»، «تجريد الاعتقاد» و غيره (٥٩٧-٦٧٢).

العضو المنخدر: الذى فيه فتور و استرخاء.

٥. فى نسخة. س. ق.

الغنى: القابل للغذاء.

بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم* و البارى تعالى واهب الحياة و مقدر الموت، و لعلّ النمل الصغار يتوهّم أنّ لله زبائنين، فإنّ ذلك كهاها و يتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لا يتّصف بها و لا يكون له، و هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به و إلى الله تعالى المفزع.
أقول:

هذا كلام دقيق رشيق أنيق، صدر عن مصدر التحقيق و مورد التدقيق، و السرّ في ذلك أنّ التكليف إنّما يتوقّف^١ بمعرفة الله تعالى بحسب الوسع و الطاقة، فإنّما كلّفوا بأن يعرفوه بالصفات الّتي ألفوها^٢ و شاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم، و لما كان الإنسان واجبا بغيره عالما قادرا مريداحيًا متكلمًا سميما بصيرا، كلّف بأن يعتقد أنّ تلك الصفات في حقّه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأن يعتقد أنّه تعالى واجب لذاته لا بغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات، و هكذا في سائر الصفات، و لم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثاله و مناسبة بوجهه،^٣ و لو كلّف به لما أمكنه تعقله بالحقيقة، و هذا أحد^٤ معاني قوله عليه السلام: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ مع أنّه قال تعالى:
وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ. الأنعام / ٩١. الحجّ / ٧٤. الزمر / ٦٧.

الفصل العاشر فى سمعه و بصره

قد تناضدت الأدلّة السمعيّة على أنّه تعالى سميع بصير و اختلفت فى أنّها راجعان إلى العلم، فيكون سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات، و يكون البصر عبارة عن العلم بالمبصرات، أو هما صفتان زائدتان، قدهب الشيخ ابوالحسن الأشعري و الحكماء^٥ إلى الأوّل، و سائر المتكلّمين إلى الثانى.

*. الراى فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه فى بيان الحديث الثانى.

١. بتعلّق. ل.

٢. بالفوها. ل.

٣. باعتقاد الصفة فيه تعالى لا يوجد مثاله و مناسبة بوجه ما فيه. ل.

٤. و لو كلّفه به أمكنه تعقله بالحقيقة و هكذا أخذ. ل.

٥. الأشعري مؤافقا للحكماء.

ألفوها؛ وجدوها.

و أقول:

ظاهر النصوص كونها صفتين زائدتين مغايرتين للعلم [لما مرّ إليه الإشارة]، ألا يرى أنّه تعالى عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات [و لا يوصف بالذائق و الشامّ و اللأمس] ^١ و لم يثبت بإزائها صفة فيه تعالى، فلو كان السّمع و البصر راجعَيْن إلى العلم كان حكمها ^٢ حكم سائر المحسوسات، و لم يتقرّض لإثباتها بخصوصها، كما لم يتقرّض لخصوص ^٣ إدراك سائر المحسوسات، و تسميته باسم مخصوص، و لو صحّ إرجاع الصّفات الواردة في النّصوص بعضها إلى بعض، ^٤ لساغ مثله في الصّفات الآخر كالقدرة و الإرادة و الكلام، على ما ذهب إليه الحكماء، و بالجملة لا يظهر وجه إرجاع هذين الوصفين بخصوصها إلى العلم من بين سائر الصّفات، مع أنّ ظاهر النّصوص مشعر بالمغايرة، فالاحتياج إلى الآلة إنّما هو في حقنا، و البارئ تعالى يدرك المبصرات و المسموعات على النحو الجزئي بذاته، بناء على ما ذهب إليه جمهور المتكلّمين، من أنّه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي، فما الباعث على تخصيص هذين الإدراكين بالرجوع إلى العلم [من بين سائر الصّفات]، ^٥ بل الظاهر أنّها صفتان زائدتان على العلم بخلاف إدراك سائر المحسوسات، فإنّه يرجع إلى العلم حيث لم يدرك ^٦ السّمع بإثبات صفة أخرى بإزائها، كالذائق و الشامّ و اللأمس فيحكم برجوعه إلى العلم.

و لبت شعري فما الباعث للشّيح الإشعري على ذلك، مع أنّ شيعته و طريقتة المحافظة على ظواهر النصوص [يقدر الامكان] ^٧

الفصل الحادى عشر فى كلامه

قد تواتر إجماع الأنبياء على أنّه تعالى متكلم، و لا حاجة في إثبات ^٨ النبوّة إلى إثبات ^٩ الكلام

١. فى نسخة. ل.
٢. فى نسخة. ل.
٣. حكمها. ل.
٤. بخصوص. ل.
٥. و لو ساغ إرجاع بعض الصّفات الواردة فى النّصوص الى بعض. ل.
٦. فى نسخة. ل.
٧. حيث لم يرد. خ. ق.
٨. فى نسخة. ل.
٩. بإثبات. ق.
١٠. نبوت. ل.

فيلزم^١ الدّور في إثباته بقول الانبياء، فإنّ النبوة يثبت بالمعجزة الخارقة^٢ للعادة، المقرون بالتحذى، بعد إثبات علمه تعالى وقدرته، وأن^٣ جميع الممكنات مستندة إليه تعالى، فإنّه إذا قال رسول الملك له: إن كنت صادقاً في أنّي رسولك فخالف عادتك وقم من مقامك، فقبل الملك ذلك و قام من مقامه، حصل اليقين العادي بكونه رسولا من غير حاجة إلى كونه متكلماً،^٤ ثم إذا ثبت النبوة ثبت الكلام والأحكام التي هي فرعه بقوله^٥ فإنّ ثبات النبوة يتوقّف على إثبات علمه [و قدرته وإرادته]^٦ وأنّ جميع الممكنات مستندة إليه تعالى إمّا ابتداءً أو بواسطة.

ثم اختلفوا في حقيقة كلامه وقدمه وحدوثه، فإنّ كونه صفة له يستلزم قدمه، وكونه مؤلفاً من الحروف المتعاقبة يقتضى حدوثه.

و ذهب بعض المتكلمين: إلى أنّ المؤلّف من الحروف ليس صفة قائمة به تعالى، بل كلامه عبارة عن إيجاد ذلك الحروف المؤلّف في غيره، كاللّوح المحفوظ وجبرئيل ونفس النّبى وألسانه وهم المعترلة.

و ذهب بعضهم إلى أنّ هذا المؤلّف مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وهم الكراميّة* المجرّون لقيام الحوادث بذاته تعالى.

و ذهب آخرون إلى أنّ هذا المؤلّف قديم قائم بذاته تعالى، مع قولهم بتركبه من الأصوات و الحروف المتعاقبة، وهم الحنابلة، و نقل عنهم المبالغة في قدمه حتى قال بعضهم جهلاً، الجلد و الغلاف أيضاً قديمان [فضلاً عن المصحف].^٧

أقول:

لعلّهم لم يعرفوا معنى القديم و حسبوا أنّ نسبة الحدوث إليه إهانة، أو يكون منهم عن إطلاق الحوادث على المصحف و توابعه لتلايتوهم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى، كما أنّ الأشاعرة مع

١. ليلزم. ل.

٢. بالمعجز الخارق. ق.

٣. فإن. ق.

٤. من غير إثبات أنّه متكلم. ق.

٥. بقول النّبى. س. ق.

٦. واختياره. س. ق.

٧. الكراميّة - هم التابعون لأبي عبدالله محمد بن كرام بن عراق السجستاني كان يقول بأن الله مستقرّ على العرش وأنّه جوهر،

٨. في نسخة. ل.

المونق (٢٥٥).

اعتقادهم أنّ الكلام اللفظي القائم بالتأري حادث، و أنّ إطلاق كلام الله عليه بطريق الاشتراك اللفظي،^١ ينعنون إطلاق الحادث عليه، لتلايقهم حدوث الكلام النفسى القائم بذاته تعالى. و ذهب الأشعري إلى أنّ كلامه تعالى ليس بصوت و لا حرف، بل هو المعنى القائم بذاته تعالى، و حملة جمهور الأشاعرة على المعنى المقابل للفظ، و سموه بالكلام النفسى، و هو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف و هو قديم.

و لم يرتض صاحب المواقف هذا الكلام،^٢ و زعم أنه يستلزم مفساد كثيرة كعدم تكفير من أنكر كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى، مع أنه علم من الذين ضرورة أنه كلام الله تعالى حقيقة، و كعدم كون المقرّ و المحفوظ و المسموع كلام الله تعالى حقيقة، و كعدم التحدى بما هو كلام الله تعالى حقيقة، إلى غير ذلك من المفساد التى لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية. ثم قال:

فوجب حمل كلام الشيخ^٣ على أنّ المراد بالمعنى ما يقابل العين،^٤ فيكون الكلام النفسى عنده مجموع اللفظ و المعنى قائما بذاته القديمة، مكتوبا فى المصاحف، مقرّوا بالأسن،^٥ محفوظا فى الصدور، و هو غير الكتابة و الحفظ و القراءة، فإنها حادثه، و ترتب الحروف و الألفاظ إنّما هو فينا، لعدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث و المتلفظ قديم، و الأدلة الدالة على الحدوث [كأدلة أوردها المعتزلة].^٦ يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ، جمعابين الأدلة^٧ و هذا الذى ذكرناه و إن كان مخالفا لما عليه متأخروا الأصحاب إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته. أقول:

و قد سبقه إلى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستانى^٨ فى كتابه المسمى بـ «نهاية الأقدام»

١. بطريق اشتراك الاسم. ق.

٢. راجع آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس من شرح المواقف ج ٨ / ١٥٣ فى أنه تعالى متكلم، قوله: و فيه أنّ للمصنف (و هو الفاضل عضد الدين الأيمى) مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى.

٣. الشيخ هو الشيخ أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري (٢٣٤-٢٦٠)، كان عدلا معتزليا ثم تاب.

٤. المراد من «المعنى» الذى يقابل العين و هو الأمر القائم بالغير فان لفظ المعنى تارة يطلق على مدلول اللفظ و أخرى على الأمر القائم بالغير.

٥. بالأسنة. ل. س.

٦. فى نسخة ل.

٧. و فى نسخة س. ل. العبارة هكذا: جمعابين الأدلة قال.

٨. هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل و النحل (٥٤٨-٤٧٩).

في علم الكلام. و أورد على ما ذكره من لزوم المفسد، أن منكر كلامية ما بين الدفتين إنما يكفر إذا قال إنه من مخترعات البشر، أما إذا اعتقد أنه من مبدعات الله تعالى، ودال على ما هو كلامه حقيقة و قائم بذاته، ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى، فلا يكفر أصلاً، كيف و المعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام، و اكثر الأشاعرة الذين^٢ عبر عنهم بمتأخري الأصحاب على ذلك. و على ما اختاره من قدم اللفظ و أن الترتيب^٣ فيناقص الآلة، أنه أمر خارج عن طور العقل، و هو من قبيل أن يقال يمكن أن يكون حركة لا يتعاقب أجزائها^٤ و إنما يتعاقب أجزاء الحركة فينا، لعدم مساعدة الآلة، بل كيف يتصور أن تكون الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى و الأصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة، حتى يصح أن يقال إن تلك الأصوات قائمة به تعالى من غير ترتب و فينا مترتبة لقصور الآلة.

و لنا في هذا المقام كلام يقتضى تمهيد مقدّمة هي أن صفة التكلم فينا عبارة عن قوّة تأليف الكلام و كلامنا عبارة عن الكلمات التي هو مؤلّفة لنا في الخيال و بعد تمهيد هذه المقدمة أقول:

صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات، و كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلّفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة، و هذا الكلام الأزل خطاب متوجه إلى مخاطب مقدّر و امتيازه عن العلم ظاهر، فإنّ كلام غيره تعالى معلوم له تعالى و ليس كلامه، كما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا و ليس كلامنا، و هذا^٥ الذي ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء، من أن كلامه تعالى علمه، و لا مذهب المعتزلة من أن كلامه هو الحروف و الأصوات المخلوقة في غيره، و لا مذهب الحنابلة و من يحدو حدوهم، مثل صاحب المواقف^٦ من أن كلامه الأصوات و الحروف و ما يشمل الأصوات و الحروف و المعاني، و لا ما هو المشهور عن الأشعري من أن كلامه تعالى إنّما

٢. الذي. ق.

١. كيف لا و المعتزلة. ل.

٤. أجزائه. س. ق.

٣. الترتب. ل.

٥. و هو. ق.

٦. هو ابوالفضل عضد الدين عبدالرحمن بن احمد بن عبدالنزار الايجي العالم بالاصول و الكلام و المعاني و الربية من تصانفه المواقف و العقائد العضدية المتوفى ٧٥٦. و الايج من نواحي فارس.

هو) المعنى المقابل للفظ، بل هو تحقيق و تقيح لمذهب^٢ الأشعري، كما يظهر بالتأمل الصادق.
 ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات [من جميع الوجوه]،^٣ كان كلامه أيضا واحدا
 مشتملا على أقسامه، من الكتب و الصُحف باللغات المختلفة و الإخبارات و الإنشائيات، ولما كان
 كلامه أزليا، كان الخطاب فيه متوجها إلى المخاطب المقدّر، اذ لا مخاطب موجود في الأزل، فيكون
 المضى و الحضور و الاستقبال فيه بالنسبة إلى الزمان المقدّر [للمخاطب المقدّر]،^٤ فلا إشكال في
 ورود بعضها بصفة الماضي، و بعضها بصفة الحال و بعضها بصفة الاستقبال.
 فإن قلت:

فد اطرّد العرف على أنّ من أنشأ كلاما بكتابة يسمّى متكلما به، و ينسب إليه ذلك الكلام بأنّه
 قوله و كلامه، كما يقال قال الشافعي^٥ كذا و كذا و ابوحنيفة^٦ قال كذا [و قال مالك^٧ كذا و
 قال احمد^٨ كذا] و إنما ينسب إليهم هذه الأقوال بأنهم كتبوه فلم لا يجوز أن يكون كلام الله
 تعالى من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة فيكون نسبه إليه تعالى نسبة أنّه كتبه في اللوح المحفوظ أو
 أوجده في لسان الملك أو الرسول.
 قلت:

أما أولا فلأنّ من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمّى متكلما و إن أوجد النقوش،
 وكذلك من علم أنّه ليس له قصد إلى تلك الألفاظ و الحروف. لا يسمّى متكلما، و نسبة

١. في نسخة. ل. ٢. مذهب. ل.

٣. في نسخة. ل. ٤. في نسخة. س. ل.

٥. هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطليبي أحد الائمة الأربعة عند أهل السنة و قبره في القاهرة (١٥٠-٢٥٤).

٦. هو الشعمان بن ثابت الكوفي أحد الائمة الأربعة عند أهل السنة اصله من أبناء فارس حبسه المنصور العباسي الى أن مات و له «مسند» في الحديث جمعه تلميذه أبو يوسف و ينسب اليه «الفتحة الاكبر» (٨٥-١٥٥).

٧. هو الامام ابو عبد الله مالك بن انس بن مالك الأصبهني الحميري. أحد ائمة الأربعة عند أهل السنة و من مؤلفاته «الموطأ» و مولده و وفاته في المدينة (٩٣-١٧٩).

٨. هو الامام ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الائمة الأربعة عند أهل السنة كان اصله من «مرو» و صنف «المسند» يحتوي على ثلاثين الف حديث (١٦٤-٢٤١).

٥. في نسخة. ل.

القول إلى من كتب^١ شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنه دالٌّ على كلامه النَّفسى حتى لو علم أنه ليس له الكلام النَّفسى، لم يسمَّ^٢ متكلمًا أصلاً، كما لو فرضنا أنه صدر هذه النقوش عن غير الإنسان [من الحيوانات]^٣

و أمّا ثانياً فلأنَّ النّصوص السمعيّة دالّة على إثبات صفة الكلام له تعالى، و ظواهر تلك النّصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصّفات، كالعلم و القدرة و الإرادة، و القول بما قاله [المعتزلة]^٤ يؤدّي إلى أن لا يكون الكلام صفة أخرى، بل راجعة إلى القدرة على خلق الكلمات في محالّها، و تتجاوز عن الظّاهر من غير ضرورة مستنكر، على أنه لا يمكن الدّلالة على [نفي] الكلام النَّفسى، و لو نفوه لزهم القدح في كونه تعالى متكلمًا بالمعنى العرفي كما سبق،^٥ و بعد ثبوت الكلام النَّفسى يتمّ ما ذكرنا من تحقيق مذهب الأشعري من غير خلل.

الفصل الثّاني عشر في القضاء و القدر

القضاء: عبارة عن علمه تعالى في الأزلى بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه. و القدر: عبارة عن إيجاده في الخارج على وفق القضاء الأزلى، و قد يطلق القضاء و القدر بمعنى واحد.

و المعتزلة لما أوجبوا الثّواب و العقاب و اللّطف و رعاية الأصلاح عليه تعالى، أثبتوا للعبد قدرة مؤثّرة بالفعل، بها يستحقّ المطيع الثّواب و العاصي العقاب، و قالوا إنّ الله تعالى علم في الأزلى أنّ العاصي القادر على الطّاعة و المعصية^٦ يختار المعصية بقدرته و اختياره، فلذلك يستحقّ العقاب، و أنّ المطيع يختار الطّاعة بقدرته و اختياره و لذلك يستحقّ الثّواب، و قالوا علم الله تعالى لا يؤثّر في إيجاد الطّاعة و المعصية، فإنّ علمه متعلّق^٧ بأنّ العبد بقدرته و إرادته يميّن أحد الطرفين، و ليس في ذلك تلجية العبد إلى أحدهما.

٢. لا يسمّى. ل.

١. يكتب. ل.

٤. ليست في نسخة. ق.

٣. في نسخة. ل.

٦. على الطّاعات و المعاصي. ل.

٥. بما سبق. ق.

٧. فإنّ تعلّق علمه تعالى. ل.

و على مذهب الأشعري أنه علم في الأزل أن العبد يكسبه بفعل، فالفعل وإن لم يكن بتأثيره و
 إيجاده فبذلك يستحق الثواب والعقاب.
 أقول:

إنما يتمشى ذلك لو لم يكن علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر المعلوم، و أما اذا كان علمه فعليا
 [مصدر المعلوم ومبدأه] كما سبق، فلا يتمشى ذلك لأن ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معين
 له.

لا يقال:

يجوز أن يكون [سببا] مؤثرا في وجود [هذا] الفعل بسبب قدرة العبد أو كسبه
 لأننا نقول:

كون الشيء سببا لصدور الشيء عن سبب آخر إنما يتصور بكونه سببا بعيدا، و على هذا التقدير
 يبقى الإشكال الذي ارتكب المعتزلة لأجله إثبات قدرة العبد و تأثيره و نفي تأثير الله في فعل
 المكلف^٤ و ذلك لأنه كما لا يحصى عن تأثير المؤثر القريب، كذلك لا يحصى عن تأثير [المؤثر]^٥
 البعيد، فلاتدفع التلجية بما ذكروه، و أما الكسب الذي أثبتته [الأشعري فأنما اثبتته]^٦ للفرق بين
 حركة المرتعش و حركة المختار، فإن التكليف يمثل الأول غير واقع و إن كان جائزا عنده.

و الحق ما ذهب إليه الأشعري، و أن التكليف الذي هو غير واقع^٧ هو التكليف بما ليس متعلقا
 بقدرة العبد، و أما ما هو متعلق قدرته و إن لم يكن مؤثرا، فالتكليف به واقع و ليس فيه محذور،
 فإنه ليس للعبد على الله تعالى حق، حتى يتوهم في حقه الظلم، بل هو الحاكم المطلق الفعّال^٨ لما
 يريد، قدر في الأزل السعادة لمن أراد، و الشقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق، و قال هؤلاء
 للجنة^٩ و لا أبالي، و هؤلاء للنار و لا أبالي.*

١. في نسخة. ل.

٢. في نسخة. ل.

٣. في نسخة. ل.

التلجية: الإكراه و الإلزام.

٤. و نفي فعل الله في فعل المكلف. ق.

٥. في نسخة. س. ل.

٦. في نسخة. ل.

٧. فإن التكليف الذي هو واقع. ق.

٨. الفاعل. ق.

٩. إلى الجنة. ق.

* هذا ما في رواية نقلت في تفسير الدر المنثور، اخرجها ابن سعد و احمد عن عبدالرحمن بن قتادة

الفصل الثالث عشر في حكمته

وهي عبارة عن إتقان الفعل وإتقان العلم، ولما كان تعالى متصفا بالعلم الأكمل الذي لا يشوبه جهل، والقدرة الكاملة التي لا يعترها عجز، وكان صنابعه مشتملة على دقائق الحكم التي تتحير في درك نبذ منها عقول العقلاء، كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح، كان تعالى أحكم الحاكمين [كما أنه اعلم العالمين]^١ وأقدر القادرين، بل علم جميع العلماء بالنسبة إلى علمه تعالى جهل، وقدرة جميع القادرين بالنسبة إلى قدرته عجز، قال الخضر لموسى على نبينا وآله وعليها الصلاة والسلام: ما علمى و علم جميع الخلائق بالنسبة إلى علمه تعالى إلا كما ينقص المحيط المغرّز في البحر منه.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ. البقرة/ ٢٥٥

الفصل الرابع عشر في جوده تعالى

قد عرّفوا الجود بإفادة ما ينبغى [لمن ينبغى]^٢ لالمعوض و لالغرض، وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المستبين،^٣ إذ يمكن الاختصار على قوله إفادة ما ينبغى لالغرض^٤ لأنّ من أفاد لمن لا ينبغى لم تكن هذه الإفادة إفادة ما ينبغى [بالنسبة إليه]،^٥ و معلوم أنّ الغرض يشمل المعوض بل المعوض أيضا [يساوق]^٦ الغرض في هذا المقام، فيمكن الاكتفاء بأحدهما، و الجواد الحقيقي ليس إلا الله تعالى، فإنّ غيره تعالى إنما يفعل الخير لغرض من الأغراض العائدة إليه، إمّا في الدنيا و إمّا في الآخرة^٧ إمّا الثواب و إمّا النجاة من العقاب، أو المدح من الناس أو استكمال النفس، أو الاحتراز

السلمى و كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: إنّ الله تبارك و تعالى خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره فقال: هؤلاء في الجنة و لأبالي و هؤلاء في النار و لأبالي فقال رجل: يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال على مواقع القدر. الاعراف

١. في نسخة. س.

١٧٢ /

٢. للتبيين. ل.

٢. في نسخة. س. ل.

٥. في نسخة. ل.

٤. لالمعوض. ق.

٧. أو في الآخرة. ق.

٦. في نسخة. ل.

عن رسوخ محبة ما هو في معرض الزوال، أو التخلّص من الألم الذي يلحقه لرقّة القلب لملاقة الجنسية، إلى غير ذلك و أما المبدأ تعالى فيفيض الخير بإرادته على الممكنات بحسب ما يقبله كلّ واحد منها من غير بخل [و لا عوض] و لا غرض، و التّقصّ المشاهد في بعض الممكنات، إنّما هو لتقصير القابليّة لا من بخل الفاعل، تعالى عن ذلك و قصور القابليّة عند الحكماء مستند إلى معدّات مرتبة غير متناهية غير مجتمعة، يكون الواجب مع كلّ من السّوابق علّة موجبة للأحق، و لا ينتهى شيء من [تلك] الآحاد إلى الواجب من غير مداخلة السّوابق.

قال المعلّم الثاني في التعليقات:

الأوّل تامّ القدرة و الحكمة، و العلم كامل في جميع أفعاله، لا يدخل في أفعاله خلل ألبتّة، و لا يلحقه عجز و لا قصور، و الآفات و العاهات الطبيعيّة إنّما هي تابعة^٢ للظّرورات، و لمعجز المادّة عن قبول النظام التامّ.

و عند المحقّقين من أهل الكشف و الشّهود، الأحوال الّتي عليها واحد واحد من أفراد الممكنات على تعاقبها و تواليها من مقتضيات نشأة^٤ ذلك الفرد، بحيث لا يمكن [في نفس الأمر]^٥ أن يكون أكمل ممّا هو^٦ عليه، أو أنقص منه في كلّ حال من أحواله، و إن لم يظهر علينا وجه لزومه، فكما أنّ الأربعة لا يمكن أن يكون الأزوجا، كذلك لا يمكن أن يكون كلّ شخص في الحال الّتي هو فيها على صفة أن يكون [على]^٧ أكمل منها أو أنقص، و الواجب تعالى يُظهر بنور الفيض الوجودى ما هو مستيكنّ في قابليّته، فالكلّ من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى:

قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ. النساء / ٧٨

لكنّ النقائص و الشّروور ليست إلّا من قصور القوابل، و ضيق حوصلة قابليّتها، كما قال الله تعالى: مَا أَضَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَضَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ.

النساء / ٧٩

١. في نسخة. س. ل.
٢. في نسخة. ل.
٣. ما نفع. ق.
٤. نشأت. ق.
٥. في نسخة. ل.
٦. ما هو. ق.
٧. في نسخة. س. ل.

و السّر في ذلك أنّ الخير هو الوجود و الشرّ هو العدم، و الوجود مستفاض منه تعالى [و مستفاد منه] ^١ و العدم إنّما هو مقتضى الفطرة الإمكانية. فكلّ خير و كمال فهو من فيض فضله تعالى و كلّ شرّ و نقص فهو من طبيعة الممكن.

هذا يجعل إن أخذت الفطنة بيدك، فسيهديك إلى التفصيل، و الله يهدي إلى سواء السبيل.
و أمّا عنايته تعالى:

فهو عبارة عن علمه تعالى بنظام العالم على الوجه الذي هو أصلح الوجوه و أكملها للمجموع من حيث [هو] ^٢ المجموع، بحيث ينساق كلّ جزء منه بانضمامه إلى سائر الأجزاء إلى ما هو الأصلح للكلّ من حيث الكلّ، و ذلك العلم هو السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي هي ^٣ عليه كما سبق

و هدايته:

هي جعل كلّ شيء متوجّهاً إلى ذلك الكمال، إمّا بحسب الطبع أو بحسب الإرادة. كما قال الله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام:

رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. طه / ٥٠

و هذه الهداية سارية في جميع الممكنات، قال ابوالحسن العامري: ^٤ هو فيض العقل الأوّل، قال الشيخ ابوعلی في بعض تصانيفه:

هو طالب أي طالب الكلّ إلى النيل منه بحسب الاستعداد، ^٥ و هو غالب أي مقتدر على إعدام العدم و سلب الممكنات ^٦ ما يستعدّها بنفسها من البطلان، إذ كلّ شيء هالك إلا وجهه.
أقول:

و هو غالب في الإعدام أيضاً كما هو غالب في الإيجاد بل هو طالب غالب فيها، و قال الحكماء: إنّه

١. في نسخة. ل.

مستكن: أي مستتر. ٢. في نسخة. ق.

٣. هو. ق.

٤. هو ابوالحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، عالم بالمنطق و الفلسفة اليونانية له شرح على كتب أرسطو و من مؤلفاته: النسك العقلي و شرحه - و انقاذ البشر من الجبر و القدر، و الابصار و المصدر. المتوفى ٣٨١ ق.

٥. استعداده. س. ل.

٦. و السلب عن الممكنات. س.

تأمّ و فوق التمام، أمّا الأوّل فلحصول [كلّ] ما من شأنه أن يحصل له، و أمّا الثاني فلإفاضته على الغير كلّ ما يمكن حصوله [له] ^٢ بحسب استعداده.

خاتمة

إذا تأملت في صفاته العظمى و أسائه الحسنى، وجدت كلّها سوى الصفات الذاتية إمّا من قبيل السُّلوب و الإضافات، أو مركّب منها، على ما يشهد به النَّظَر في تفاصيلها، و صفاته الذاتية يرجع كلّها إلى العلم كالقدرة و الإرادة على مامر.

و الحياة ترجع إلى العلم و القدرة، إذ الحى هو الدّراك الفعّال، و الدرك هو العلم، و الإيجاد هو الفعل، و هو إضافة في نفسه، و منشأه القدرة و الإرادة، و هما يرجعان إلى العلم كما سبق، و العلم عين الذات، فقد رجع الأمر كلّهُ إلى الله تعالى، ألا إلى الله تصير الأمور و الصّلاة، و السّلام على نبيّه شفيع يوم النشور، و آله و صحبه معادن [اللطف] ^٣ و الخبور.

في نسخة. ق.

تمّت على يد العبد الفقير إبراهيم بن حميس العمروى الجزائرى ظهر الجمعة سابع و عشرين ربيع الآخر سنة اثنين و ثلاثين^٤ من الهجرة النبوية صلوات الله على مشرفها في البلد المعظم شيراز و الحمد لله رب العالمين حامدا مصليا على محمّد و آله أجمعين^٥

١. في نسخة. س. ل.

٢. في نسخة. ق.

٣. في نسخة. ل.

٤. سقطت كلمة «و تسعانة» في آخر هذه الرسالة و هي موجودة في رسالة أخرى من هذه المجموعة.

٥. في نسخة. ل. فرغ من تحريره يوم السبت منتصف شهر شوال ختم بالخبر و الإقبال سنة ٩٩١. إهدى و تسعين و تسعانة ببلدة نظنز صانها الله عن الآفات خصوصا عن شرّ الظالمين بمحمّد و آله و أنا الفقير و صاحب الحقير خادم الأئمة الهدى بل تراب أقدامهم في الحقيقة محمد بن محمود بن جلال الدين الحسينى الأردستانى أصلا و ساكنا في الجزه القهيايه.



رسالة الزّوراء

بسم الله الرحمن الرحيم

و هو حسبي في الأحوال و بيده أزمة الآمال، الحمد لذاته لوليته بذاته، و الصلاة منه على المرتبة^١ الجامعة لجميع صفاته.

و بعد - فهذه نبذة من الحقائق يل زيادة من الدقائق، منبئة عن تشبيهات منبئة على تشبيهات تنبيه الراقدين^٢ على أوطئة الغفلات، في ظلمة ليل^٣ الحجب و الجهالات، فقد طلع الصبح و نادى مناد الحق، حمى على الفلاح، بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها، و تقع^٤ الأمثال الواردة على لسان النبوات في مضربها، وإتها لعلى نمط جديد و طرز سديد، و النظر فيها على ذلك شهيد، قد أبرزها الرحمة الأزلية، إجابة لدعاء صدر عن لسان الاستعداد، و الله الهادى إلى سبيل الرشاد، و إن ربك بالمرصاد.

١. مرتبته. ت. ف - مرتبة. ج.

٢. منبئة على تشبيهات منبئة عن تشبيهات تنبيه الراقدين. ل.

٤ - تصادف. ف.

٣. ليلة. خ.

الاطئة: جمع الوطى. يفتح الاول و الوطاء بكسر الاول و فتحها: المذلل للتعلم عليه. مايفترش خلاف الفطا.

المضرب: يفتح الاول و كسر الثالث: الاصل اى تقع الاحاديث الواردة على لسان النبوات في موردها.

تمهيد

العلّة للشيء بالحقيقة، ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء، فإنّ ما هو علّة لظهوره مثلا، فليس بالحقيقة علّة له، بل لوصف من أوصافه، وهو ظاهر، وكون الماهيات غير مجعولة، بمعنى أنّ كون الإنسان إنسانا مثلا، غير محتاج إلى الفاعل، لا ينافي ما ذكرنا، إذ نعى بها أنّها بذواتها أثر للفاعل، وبعد ذلك لا يحتاج إلى تأثير آخر في كونها هي، ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق فأحسن تدبيره.

تذكرة واستبصار

أما تبين لك بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية، من أنّ حدوث شيء لاعتن شيء^١ محال، أنّ الشّان في الحدود الذاتى أيضا كذلك، ما أيسر أن تتحدّس ذلك، فإذا المعلوم ليس مباين الذات للعلّة^٢ ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلّة، وشأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته، إلى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة.

تبصرة

فالمعلوم إذن ليس اعتباريا^٣ محضا، إن اعتبر [من حيث] نسبته إلى العلّة، وعلى النحو الذى انتسب إليها كان له تحقق، وإن اعتبر ذاتا مستقلا، كان معدوما بل ممتنعا*.

تشبيه

السواد إن اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم، أعنى أنّه هيئة للجسم كان موجودا، وإن اعتبر على أنّه ذات مستقلة، كان معدوما [بل ممتنعا]،^٤ والثوب إن اعتبر^٥ صورة^٦ فى القطن، كان موجودا،

١. حدوث شيء عن لا شيء. د.

٢. ليس مباننا لذات العلّة. د.

٣. فى أكثر النسخ «ليس الاعتباريا» الا نسخة. ت.

٤. ليس فى. د.

* فالحق تبارك و تعال هو حقيقة المعانيق و ذات الذوات و مانراه من العوالم و الأغيار فانما هو من تجليات و شؤون و اطوار ذات الحق. فليس العالم الأعبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالاضافة الى ذات واحدة، القائمة بالغير قيا ما انتزاعيا.

٥. ليس فى. ت.

٦. اذا اعتبر. ت. د. ف.

و إن اعتبر مباننا للقطن ذاتا على حياله. كان ممتنا بتلك الحينية. فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق. تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وأنها لم تظهر و لا تظهر أبدا بل إنما يظهر رسمها.**

تسبيه

لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا. و الكلّ معلول له^٧ إما ابتداء أو بواسطة. فهو الذات الحقيقية و الكلّ شؤونه و حيثياته و وجوهه. إلى غير ذلك من العبارات اللاتقة. فليس في الوجود ذوات متعدّدة. بل ذات واحدة له صفات متكرّرة. كما قال الله تعالى.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ.

الحشر / ٢٣

تذكرة أخرى

قد تفتنت فيما نبت^٨ عليه في المباحث النظرية. من أن انعدام الشيء بالمرّة محال. أن كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته. فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة. إذ لا بد لكلّ جائز الزوال من سنخ ذات باق. و ينتهي إلى ما لا يتطرق إليه جواز العدم. و إلا لكان له سنخ آخر و يتسلسل. فإذن كلّ شيء هالك إلا وجهه و الواجب واحد فأتمدّ الممكنات كلّها في ذلك السنخ الباقي. كلٌّ من علّيتها فانٍ و يبقى وجهه ربك ذو الجلال والإكرام. الرحمن / ٢٧

على حياله: على افراده. و حيال الشيء قبائه و ازاؤه.

الرسم: الأثر.

** و قال صدر المتألمين رداعليه في كتابه الاسفار ج ١ / ٣٣٥:

أن بعضا من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج و أولياء الحكمة المتعالية. فقال في

رسالته المسماة بالزوراء. المعقود لبيان بوحيد الوجود: السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم الخ

وإنى لفضيت من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهبة الخ

٨. كأنك تفتنت بما نبت عليه. ف.

٧. إذ الكلّ معلول له: ن.

تسبيه

فروال المعلوم بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر،^١ و تجليها بوجه نسبي مغاير للوجه الأول، فهو إذن مزايمة العلة، لاعتباراته و تطوره في شؤون ذاته.

إزاحة وهم وإنارة فهم

نسبة الأول تعالى إلى الثواني^٢ أم جميع النسب، لا يشابهها شيء من النسب حق المشابهة، ولا يباينها شيء كل المباينة، فكل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة إلى الأفهام، فهو تبعيد من وجه، أعنى أنه إن حمل على أنه منطبق على حقيقة الأم،^٣ كان مبعدا، وإن لوحظ من الوجه الذي به يناسب، كان مقربا، فلا تظن أنه تعالى مادة الممكنات،^٤ أو معروض لها، إلى غير ذلك من الاعتبارات التي توهمها العبارات، فلا كل ما أملت عيون الظهاء يُروى^٥

وَإِنْ قِصَاصاً خَيْطَ مِنْ نَسْجِ نَسْجَةٍ وَعِشْرِينَ خَرْفًا عَنْ مَعَالِيهِ قَاصِرًا^٦

بسط وطاء

إذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو متحد^٧ التغير والتبدل، و عرش الحوادث الكونية، بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأنا من شؤون العلة الأولى، محيطا بجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إن أعمت النظر، وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد، و غيبويتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطته، و أما المراتب العالية عليه،^٨ فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع

١. ظهور آخر. ج.

٢. إلى الثاني. ن.

٣. حقيقة الأمر. د. ف.

٤. للمكنات: ج. ن.

٥. عيون الظهاء. يروى: س. ل.

٦. محل: خ. ل.

٧. علمها. ت.

٨. الإزاحة: الإزالة و الإزالة

متساوية بالنسبة إليها، متحاذية في الحضور لديها فماظنك بأعلى شواحق العوالى، ليس عند ربك صباح ولا مساء.

تشبيه

إذا أخذت امتدادا مختلف الأجزاء في اللون، كخشب اختلف اللون في أجزائه، ثم مررته في محاذة ذرة أو غيرها، مما تضيق حدقتها عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد، أليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها، لضيق نظرها^١ متساوية^٢ في الحضور لديك، لقوة إحاطتك، فاعتبروا يا أولى الأبصار.

كشف غطاء

عساک في طي هذا الوطاء، قد انكشف لك الغطاء، واطلعت على نفائس أسرار لم ينكشف إلى الآن قناع الإجمال عن جمال حقاقتها، واستطلعت طوابع أنوار لم يطلع قبل هذا من مشارقتها: منها - وجه إحاطة علم الأول تعالی بالماضى والمستقبل والحال، على وجه يتعالى عن التبديل والانتقال، فإنه مما خفي على كثير من أهل الجدل،^٣ حتى تا هوائى تيه الضلال، ووسعوا دائرة القيل والقال.

ومنها - كيفية وجود الحوادث وزوالها، والتخلص عن الشبه^٤ التى يلزم على تحقيق سبب حالها على طور أهل النظر، و عن التكاليف الشاقة التى يلتزمون بها فى ذلك، على النحو الذى يلائم

←

الوطاء: بكسر الاول و فتحه - ما نفترش خلاف الغطاء

الظباء: بكسر الاول جمع: الظمآن اى العطشان والظباء: بكسر الاول جمع الظبي والظبية وهو الغزال ذكرا كان أو أنثى

المتد: بفتح الاول وسكون الثانى وكسر الثالث: الأصل: الطبع ويقال: حنّد بالمكان أى اقام به.

المتحاذية: المتقابلة. ١. حدقتها. ج. ف.

٢. متقاربة. ف.

٣. فإنه خفي على كثير من الجهال: د - فإنه مما لم يظهر على كثير من أهل الجلال. ج. ن.

٤. عن الشبهة. ف. ن.

طباعهم، ويوافق ما قرع من صدى كلمات اثمتهم الغابرين أسباعهم، مما لا يخفى بشاعته على من خلص ذاتقته عن مرارة المرء، و سلم بصيرته عن غشاوة الامتراء.

ومنها - سرالنسخ و حقيقته، و أنه ليس فيه ما يوهم^١ نقصاً أو نقضاً فإنّ الحكم التدويني يحاذي الحكم التكويني، و كما أنّ التعاقب هناك في نظر المحوسين. في مطمورة الزمان الألاحظين^٢ من مضيق كوة الحال، فكذا الحال هاهنا لا تتغير و لا انتقال إلا في نظر من يتغير عليه الماضي و الحال و الاستقبال.

تذكرة

أليس الحقيقة الواحدة تظهر في البصر^٣ بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية، بشرط حضور المادة و ملازمة وضع معين من محاذة و قرب و عدم حجاب، الى غير ذلك، و هي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرائط، و هي في الحالتين يقبل التكثر بحسب الأشخاص كصورة زيد و عمرو و بكر، ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر، و تصير الأفراد المتكثرة في الصورة^٤ المبصرة و المتخيّلة متحدة في الصورة العقلية، ثم الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر، فإن صور الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة، و هي من حيث صورة جنسها واحدة، و هكذا إلى جنس الأجناس، فيتحد في صورته جميع أنواعها، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله، و إذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل^٥ جميع الحقائق و الاعتبارات، اتحد الكل في صورته، كالأشياء و الممكن العام، مثلاً.

١. مما يوهم: ن.

الذرة: الخلة

تاهوا: ذهبوا متحيراً - التبه - الغفر يضل فيه

الصدى: يفتح الاول ما يرده الجبل أو غيره الى المصوت مثل صوته و في كلّ النسخ المرثية «الصداء» بالالف المددود و الظاهر أنّها غلط.

الامتراء: الشكّ المطمورة: السجن. حفرة تحت الارض يوسع اسفلها و تحبأ فيه المحبوس

٣. على البصر. ف.

٢. الملاحظين: د. ج.

٥. يشتمل. ج.

٤. في الصور. ف.

البشاعة: يفتح الاول القبح

تبصرة

فإذا تذكّرت ذلك، فتحدّس أنّ الصّورة و لو عقلية، غير الحقيقة^١ بل هي ملابسها^٢ المختلفة عليها باختلاف المشاعر و المدارك، ثمّ إنّ تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صور متكرّرة متخالفة الحكم، كصور الأشخاص و قد تظهر في صورة واحدة كالصور^٣ العقلية، و كما أنّ المختلفين في الصّورة في موطن، قد يتحدان في موطن آخر، فقد يتعكس الصّورتان في المواطنين، أعنى أنّه يظهر أحدهما بصورة خاصّة في موطن، و الأخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن، ثمّ يظهران في موطن اخر، على عكس الصّورتين، فيظهر هذه بالصورة التي كانت للأخرى، و الأخرى بالصّورة التي كانت لهذه، كالفرح الظاهر في الرّؤيا بصورة البكاء، إلى غير ذلك من الأمور المعلومة بممارسة التعبير فاتقن ذلك فإنّه مدرك عزيز المنال.

تسبيه

كأنك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات، اطّلمت على حقيقة الانطباق بين العوالم، بل على حقيقة العوالم، بل انكشف عليك أسرار غامضة، من حقيقة^٤ المبدأ و المعاد، و تيسّر عليك مشاهدة الواحد الحقيقيّ في الكثرات، من غير شوب بمازجة و لا انفصال^٥ و تسلّقت به إلى حقائق ما أنبأ عنه لسان الثبوت، من ظهور الأعمال و الاخلاق في المواطن المعادية بصور الأجساد، و كيفية وزن الأعمال و سرّ حشر الأفراد، بصورة الأخلاق الغالبة، و اطّلمت على سرّ قوله تعالى: **وَإِنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**. التوبة / ٤٩ العنكبوت / ٥٤.

و قوله تعالى: **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**. النساء / ١٠ و قول الفاتح الحاتم، عليه افضل الصلوات و التحيات: **الَّذِينَ يَشْرَبُونَ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ إِنَّمَا**

١. غير الحقيقية. د. ٢. قلانها. ج.

٣. كالصّورة. د. ج.

الكوة: بضم الاول و فتح الثاني مع الشدّ. الحرق في الحائط

الحال: الوقت الذي نحن فيه.

المأذاة: المقابلة. ٤. من احوال: د.

٥. الممازجة و الانفصال: ج.

يُجْرِي فِي بَطُونِهِمْ نَارَ جَهَنَّمَ^١

وقوله عليه الصلاة والسلام: إِنَّ الْجِنَّةَ قِيَعَانُ^٢ وَإِنَّ غِرَاسَهَا سُنبْحَانُ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ^٣ إلى غير ذلك من غوامض الحكم والأسرار الإلهية^٤ وعلمت أن جميع ذلك على الحقيقة لاعلى الجواز التأويل، كما انتهى إليه نظر بعض الواغليين^٥ في الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحت، فإنه تصور ظاهر لا يخفى

شك و تحقيق

لملك تقول: كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر، وكيف يكون العين والمعنى واحداً^٦ والحال أن الحقائق متخالفة بذواتها.

فنقول: قد لوحنا اليك أن الحقيقة غير الصورة، فأنها في حد ذاتها و صرافة سذاجتها، عارية عن جميع الصور التي يتجلى بها، لكنها تظهر في صورة تارة و في غيرها أخرى و الصورتان متغايرتان قطعاً لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الوطنين شيء واحد.

تشبيه

ما أشبه ذلك مما يقوله^٧ أهل الحكمة النظرية: إن الجواهر باعتبار وجودها في الذهن أعراض قائمة به، محتاجة إليه، ثم هي في الخارج قائمة بأنفسها مستغنية عن غيرها، فاذا اعتقدت أن الحقيقة^٨

١. صحيح البخاري الأشربة / ٢٨ - سنن ابن ماجه، الأشربة / ١٧ - المسند ج ٦ / ٩٨ - شرح صحيح المسلم للنووي باب

تحرير أواني الذهب والفضة.

٢. إن الحشر قيعان، خ. ل.

٣. سنن الترمذي، كتاب الدعوات باب ٥٩.

٤. من غوامض الاسرار و الحكم الالهية. ت.

٥. الراغبين. ن.

تسلقت اي تصدت بمرجر: بصوت يقال جرجر الماء في حلقه اي صوت

قيعان: بكسر الاول: جمع الفاع ارض واسعة سهلة لاصح فيها ولا حجارة ولا شجر.

الفراس: بكسر الاول: ما يفرس من الشجر.

الواغليين: الداخلين و الذاهبين.

٦. وكيف يكون المعنى واحداً. ج. د.

٧. ما اشبه ذلك بما يقوله: د.

٨. أن حقيقة: د. ج.

تظهر في موطن بصورة عرضية محتاجة، و في آخر بصورة مستقلة مستغنية، فاجعل ذلك تأنيسا لك تكسر به صولة نبوطبعك عنه^١ في بدو النظر، حتى يأتيك اليقين، وتتصعد أفق المين و ترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان، و تتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث، لتسيم بناء النبا و الإنباء: التَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ.^٢

و قول صاحب سرّه، و باب مدينة علمه عليه و آله افضل الصلّاة و السّلام: النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.*

زيادة كشف

أرأيت الحقيقة الواحدة، كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة، ثم ظهرت على الحواس بصورة^٣ متخالفة كثيفة مادية، فكأنها تنزلت مع النفس عن صرافة تجرّدها، و وحدتها إلى التكتّف و التمدّد، فإذا وصلت^٤ [النفس] إلى مرتبة الحواس، وصلت إلى غاية التكتّف و التكتّف، و إذا ترقّت إلى مرتبة التجرّد الصرف توحدت هي، فللحقائق مع النفس صعود و نزول، فهي إذن موجودة في النفس لا خارجا عنها، و هي تصاحبها في مواطنها المختلفة، و تصيغ في كلّ موطن من مواطنها بأحكامه من الوحدة و الكثرة و اللطافة و الكثافة، و من ثمّة^٥ أقول: إن شأن العلم تكثير الواحد و توحيد الكثير.

١. فاجعل ذلك نبوّالك مكسرا به صولة طبعك عنه: ج.

٢. الجامع الصغير.

* رواه الجاحظ ابوعثمان محمد بن بحر (م ٢٥٥) في بعض تصانيفه من كلمات الحكمة لعل بن ابيطالب اميرالمؤمنين عليه السلام، و ترجمه و نظمه بالفارسية الرشيد الوطواط (م ٥٧٣) في كتابه «مطلوب كل طالب» و شرحه بالعريية ميثم بن علي البحراني (م بعد ٦٨١) في كتابه «شرح الكلمات الماء».

النبوّ بضم الاول و الثاني النفرة و عدم القبول. ٣. بصور. ل.

٥. ثمّ. د. ن.

٤. نزلت: د - نزلت. ل.

رمز

فالميز الذي هو محدد الكثرة إنما هو بالنفس و في النفس، فإذا أغمضت^١ عنها و عمّا^٢ يظهر عليها في مدارك هبوطها و مدارج صعودها، ما وجدت إلاّ أعينا ساذجة عن كل ميز و غيرته، بل ما وجدت ما وجدت اذ وجدت، فأطوى المصباح فقد طلع الصّباح.

تسنيبه

فالنفس كما ظهر مادّة جميع الصّور، و أرض كلّ الحقائق، منها ينبت أصولها و فيها يثبت^٣ فروعها، فهو الكتاب الجامع، و الإسم الاعظم و العرش المحيط الذي هو مستوى الرحمن، المقتضى بالرحمة الإيجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها، و بها و فيها يتعدّد النفس الرحمان^{*} الواحد في حدّ ذاته.

فالحقيقة واحدة ما دامت عقلا صرفا، فإذا تحرّكت هابطة و ظهرت في النفس، عدّتها النفس بما لها من الاستعداد الدّاتي لقبول أحكام التنزّلات، فصارت عددا، و هذا معنى قول قدماء الأساطين من الحكماء: العدد عقل متحرك. فاعرفه فقد كشف العطاء بقدر ما يمكن كشفه.^٤

تكملة

ثم إنّ النفس لما تمّ بشعورها أمر الظهور، أقامت أمر الإشعار بنفسها الهوائى المقطّعة^٥ بالتقطيعات الحرفية، فكما أنّ النفس الرحمانى ظهر فيها و بها، صور الحقايق المتعددة، ظهر نفسها الإنسانى أيضا بسببها بصور الكلمات^٦ المختلفة، فكأنّها صدى لأصل الحقائق أو عكس لصورها انعكست منها لشدة صقالتها، إلى ما يناسبها من الهواء، لما بينها و بين الرّوح الحيوانى الّذى هو مستواها أوّلا

١. اعرضت. ت. ف.

٢. و ما: د.

٣. منها ينبت أصولها و فيها يثبت فروعها. ت. * هو الوجود المنبسط و الفيض المقدس عند العرفاء.

٤. فقد انكشف لك الأمر بقدر ما يمكن كشفه: د.

٥. الهواء المقطع. ت - الهواء في المقطع. د - الهوائى المقطع. س.

٦. فكما ان النفس الرحمانى ظهرت فيها و بها تعدد الحقايق المتعددة ظهرت نفسها الانسانى ايضا بسببها بصور الكلمات. د -

فكما ان النفس الرحمانى ظهر فيها و بها بصور الحقايق المتعددة ظهر نفسها الانسانى ايضا بصور الكلمات المختلفة. خ.

من المجانسة، ثم ذلك الصدى مارجع إلّا إلى النفس وتلك المكوس ما ظهرت إلّا عليها، فرجع الأمر كلّه إلى النفس، فاذا رجعت إلى الله فقد تمّ الأمر، ألا إلى الله تصير الأمور.

ختم و وصية

قد أودعت^١ في تلك الفصول أصول، إن أتقنتها^٢ سهلت عليك الغوامض الآتية،^٣ واتضح لك^٤ الحقائق الخبيثة، فصنها عن غير أهلها، ولا تضح^٥ بها على أهلها، فإنّ ترك الأول ضلال وإضلال، وفعل الثاني ظلم ووبال، و عليك بتعرّف الاستيهال بكثرة الاختبار، وإتاك و الاعتزاز بظواهر الآثار، فهذه الطبقة من الناس أعزّ من الكبريت الأحمر،^٦ لا يكاد يوجد إلّا في الأقلّ الأندر. واعلم أنّ ما يلحقك من التؤدة في سوقها إلى أهلها أهون ممّا يلزمك من إفشائها عند غيرهم فإنّ الأول تأخير والثاني تفويت والمتأخر^٧ يتدارك دون الفائت وأنت تعلم أنّ الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد، وشاع الجهل والإصرار في البلاد، فكن على بصيرة من أمرك ذا عزيمة^٨ في سرك و جهرك، وتيقن أنّ بثّ الحقائق إلى غير أهلها مذموم في الطرائق كلّها، وقد تواردت بذلك الإنذارات النبوية، و تعاضدت فيه الإشارات الولوية،^٩ و لا يضيق صدرك ممّن ينكر قدرك، وكن كما قال افلاطون: لا يضرنّ جهل غيرك بك، علمك بنفسك،^{١٠} وكن متعرّضاً لنفحات الله تعالى في أيام دهرك فإنّ للأوقات خواصّ يعرفها العارفون وإذا أوردك رائد النظر هذا المرتع^{١١} المقدّس و الموقف المؤنّس، فقل لأهلك من القوى الدراكه.

أمكثوا إني أنستُ ناراً لعلّي آتيكم منها يقبّس أوأجدُ على النّارِ هدىً ... فاخلعْ نعلَيْكَ إنك بالوادِ المقدّسِ طوى.

١. قداودع. د. ج.

٢. إن أتقنتها. ج. - إن تيقنتها. ف.

٣. الآتية. ف.

٤. لديك. د.

٥. ولا تضحّ. د.

٦. فهذه الطبقة أعزّ في الناس من الكبريت الاحمر. د.

الخبية: ما أخفى و ستر.

الاستيهال: رؤية من يكون أهلاً.

٧. المتأخر. د.

و لا تضحّ: أي و لا تبهل.

٨. المولوية. د.

٩. ذاعرا. ج.

١٠. المرتفع. ن.

١١. لا يضرك جهل غيرك بك علمك بنفسك. ت. ن.

و لا تفتَرَّ بحبال خيال أهل الجدل فإنه سحر مفترى وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنَّ
ما صنعوا كيد ساحر و لا يفلح السّاحر حيث أتى^١ و لا تنسني في أوقاتك، وأشركني في صالح^٢
دعواتك، و الصّلاة و السلام على القديسين خصوصاً على سيّدنا سيّد الكلّ في الكلّ و آله و صحبه
أجمعين، و الحمد لله ربّ العالمين.

قدّم تحريره يميني مؤلفه الفقير الى رحمة ربّه الغنيّ محمد بن سعد الشهير بجلال الدين الدواني
بعد العشاء الأخير من ليلة الخميس الثامن عشر من شهر جمادى الأخير سنة اثنتين و سبعين و
ثمانة من الهجرة النبوية^٣.

١. في العبارة اقتباس من القرآن الكريم سورة طه آيات ١٥-١٢-٦٩.

٢. صوالح. ج. د.

التؤدة: بفتح الأول و الثالث و ضمّ الثاني - الرّزاة و التأتى.

٣. و في خانة نسخة «د»

قدّمّت الرسالة الشريفة الموسومة بالزوراء على يد المفتقر الى الله المعنى صفي الدين بن غياث الدين الزوارى عنى الله عنها
بجرمة النبيّ و الوصيّ الوليّ في سنة ٩٤٤.

و في نسخة «س»

نجز تحريره يميني مؤلفه الفقير الى رحمة ربّه الغنيّ محمد بن اسعد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الآخرة من ليلة الخميس
الثامن عشر من جمادى الآخر سنة اثنتين و سبعين و ثمانمائة الهجرية ببلدة «تبريز» حماه الله عن الحوادث و الفتن في
الزاوية المباركة المظفّرة شكر الله تعالى سمي بانها و أسكنه على غرف الجنان، و كان في يوم الاربعاء الثالث عشر من
ربيع الآخر من هذه السنّة و وقع حادثة الحرب الذي وقع بين عساكر «آمد» و «دياربكر» و عساكر «أذربيجان» و
«العراق» و ينحى من الأولين على الآخرين، و تلاطم امواج الفتن و كان المؤلف جمع الله شمله في حملة عساكر أذربيجان و
العراق و عند انهزامهم و ترك ما كان معه من الكتب و غيرها، و كان معه نسخة الأصل لهذه الرسالة مع حواش أملاها
عليها فضاء عنه، فلما رجع الى «تبريز» نسخها من نسخة كانت عند بعض الاخوان، و أمّا الحواشي المشار اليه فنسختها
موجودة عند بعض الأصحاب في بعض بلاد العراق، و ليس لها نسخة غيرها، و أرجو من الله تعالى أن يتيسّر الوصول اليه
و بلغتها في تلك النسخة و الله المستعان و عليه التكلان.

٤

شرح خطبة الزّوراء

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب إلى بعض أصحابي كتابا، وشكى عَمَّا وقع من بعض الناس من الإبتكار على عبارة الزوارء في الخطبة، حيث قيل: و الصَّلوة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته.
فقلت في جوابه*

سألت أيدك الله^١ بروح منه و حسن التوفيق، و رقاك من حضيض التقليد إلى يفاع^٢ التحقيق،
عَمَّا ورد في خطبة الزوارء، من قوله «و الصَّلوة منه على مرتبته^٣ الجامعة لجميع صفاته» و ذكرت

* أورد قطب الدين الكوشباري صاحب المكاتب على قول المصنف في الزوارء «و الصَّلوة على مرتبته الجامعة» ثلاث أبحاث أحدها أن جعل الأشياء مراتب للحق عز اسمه غير صحيح لأنه يستلزم قبول حقيقته التجزئى و الانقسام و ذلك دليل الامكان. الثاني: أن النبي صلى الله عليه و سلم إذا كان مرتبة للحق، عز و جل امتنع توجيه الصلاة منه اليه و كان بمنزلة و الصلاة منه على نفسه.

الثالث: أنه إن اراد بكون الشيء جامعا لجميع صفات الله، اثبات ذلك له نظرا الى حقيقته تزعم الاتحاد، فهذا اذن أمر يعم الكون كله لا اختصاص له بالنبي صلى الله عليه و آله ليجد به، و إن اراد اثبات ذلك نظرا الى خصوص تعينه، فهو خال عن بعض أجناس الصفات كالوجوب الذاتي بلا خلاف و كالقدم عند الملبين جميعا و المصنف عليه الرحمة لدفع هذه الاعتراضات كتب هذه الرسالة.

١. سألت يا أخى أيدك الله. س. ل.

٢. ارتفاع. س.

٣. المرتبة. ل.

أنه قد أغلظك^١ ما أبداه بعض الدهماء^٢ من النكرة في ذلك والتعبير عنه، و التمسست أن أذكر لك ما يدفع ما أبدى^٣

فها أنا ذا تصدّيتُ لإسعاف مقترحك،^٤ بعد تقديم^٥ مقدمة هي أن هذا التخط من الكلام يتعالى عن مدارك الأوهام، بل عن مدارج أكثر العقول والأفهام، فضلا عن أذهان من يحذو حذو العوام، فلا ينبغي أن يبالي بقبول أولئك وإنكارهم، و [لا يليق]^٦ أن يكثر بتجارهم في الردّة وإصرارهم. بل الحق^٧ أن لا يعبأ بهم في خلاف و وفاق، و لا يلتفت إليهم^٨ وإن كانوا في عزّة و شقاق، وفي الوصيّة التي ختمت بها الرسالة غنية عن ذلك حيث قيل:

و لا يضيق صدرك ممّن ينكر قدرك. و كن كما قال أفلاطون: لا يضرّنّ جهل غيرك بك علمك بنفسك. و لقد صدق بعض الأصدقاء، إذ^٩ عاتبني بأنك قد وصّيت بما لم تعمل به، حيث بالغت في الأمر بصونها عن غير أهلها، ثم لم تحافظ على هذه الوصيّة، بل أوردتها موارد^{١٠} التهاون والتقصير، حتى وقعت في أيدي عصابة، ما هم منها حظّ سوى النكير، ولكن معذرتي في ذلك أن الاطلاع على سرائر القلوب لا يتيسّر إلاّ لمّلام الغيوب.

و كفاي^{١١} في ذلك ما نطق به الوحي الإلهي من أحوال المنافقين الذين دلّسوا أمرهم على سيّد المؤيدين بالنفوس^{١٢} القدسيّة، عليه أفضل الصلّاة و التحيّة حتى كشف الله تعالى عليه عوارهم و عرفه ما يزيج عنه و عن أصحابه اصرارهم^{١٣} ثم أعود إلى المقصود.

١. و أنه قد أغلظك. د. س.

٢. الدهماء. س.

٣. ابداه. د. س. ل.

٤. يفاع: يفتح الاول. التلّ. ما ارتفع من الأرض.

٥. الدهماء: مؤنث الادهم بمعنى جماعة الناس.

٦. مسؤولك. د. س. ل.

٧. تمهيد. س. ل.

٨. ليس في. س.

٩. بل بحق. د. س.

١٠. ولا يروعن منهم. ل.

١١. حيث. د. س. ل.

١٢. مورد. د. س. ل.

١٣. وكفالك. د. س. ل.

١٤. بالأنفس. د. س. ل.

١٥. اصرارهم. ل. و لعلّه الصحيح. و يقال أصرّ على الأمر أى ثبت عليه، و أكثر ما يستعمل في الشرّ.

١٦. الإسعاف: القضاء و الوفاء يقال أسعف بماجته أى فضا هاله.

فأقول من الأمور البيّنة، أن كلّ موجود من الممكنات يدلّ على وجود صانعه،^١ المتّصف بصفات الكمال، دلالة قطعيّة عقليّة^٢ فهو بهذا الاعتبار مظهر له، وقد عبّر عن تلك الدلالة في القرآن المجيد بالتسبيح والتحميد،^٣ حيث قال تعالى:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْفَقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ. الاسراء / ٤٤ ولما كان روح النطق والأمر المقصود منه الإعلام، عبّر عن هذه الدلالة بالنطق في قوله تعالى

أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ. فصلت / ٢١

وقد يقع للنفوس المشرقة أن يتفق لهم محاكاة هذه الدلالة بالنطق الظاهري، فيسمعونه كفاحا،^٤ كما ورد في الحديث من سماع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بسبب استضاءة مشكوة مشاعرهم بأنوار صحبته عليه السلام تسبيح الحصة، في كفه القدسيّة.

ولقد بالغ بعض أئمة^٥ الكشف والتحقّق، حيث قال: خرق العادة إنّما هو في سماع ذلك التسبيح، لا في نفسه، فإنّه واقع دائماً، ومن أيقن^٦ الأصل^٧ الذي أشير إليه في تلك الرسالة من نسبة الصّور إلى المعاني، لا يحتاج إلى مزيد تقرير في هذا المطلب.

ثم من المحقّقين من رأى أن كلّ ذرّة من ذرّات الوجود، مظهر لبعض الصّفات الكالّيّة الإلهية، و هو الصّفة الغالبة أحكامها، وإن كان جميعها متشاركة^٨ في مظهرية الصّفات التي يتوقف عليها الإيجاد، في الدلالة عليها، كالعلم والقدرة والإبادة، لكنّ الغالب على كلّ نشأة من النشئات حكم

←

المفترح: الختار وما أجتبي. يحذو حذو: أى يفعل فعل.

أن يكثر: أن يعبأ و يبال. التمازى: التخاصم والتجادل.

الغنيه: يضم الاول وكسرها وسكون الثاني. الاكتفاء

المصابة: بكسر الأول الجساعة من الرجال أو الخيل أو الطير.

النكير: الانكار. العوار: بتثنية الفاء. العيب

يزرع عنه: يذهب عنه. ١. يدلّ على صانعه. س.

٢. عقابية قطعية. د. س. ل. ٣. و الحمد. د. س. ل.

٤. الظاهري كفاحا. د. ل. ٥. ارباب. خ. ل.

٦. اتقن. ل. ٧. الأصول. س. ل.

٨. وإن اشترك جميعها. د. س. ل.

صفة من الصفات، كالمجردات فإنها مظاهر^١ الصفات التنزيهية، والأجسام فإنها مظاهر الصفات المقابلة لها، بل كل فرد من أفراد الموجودات، واقع تحت تربية إسم خاص، من أسماؤه تعالى هو ربه، لا يشاركه فيه غيره من الموجودات.

ثم إنّ النشأة الإنسانية، مظهر جميع الأسماء والصفات، إذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من المجردات والماديات، واللطائف والكثائف، إلى غير ذلك من التفاصيل التي تعرّض لها مستبوعوا آيات الآفاق والأنفس، فهو نموذج لجميع العوامل، وذلك سميّ بالعالم الصّغير. وإلى هذا أشار من قال:

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغفودم
خود جام جهان نمای جم من بودم ز استاد چو وصف جام جم بشنودم
و ربما سميّ بالعالم الكبير، نظرا إلى سعة إحاطته العلمية، حتى قال^٢ أبو يزيد رضی الله عنه:
لو كان العرش^٣ و ماحواه ألف مرّة في زاوية قلب العارف لما ملأه.

فإن قلت: أليس الإنسان جزء من العالم، فكيف يزيد على الكلّ؟

قلت: أهل الذوق يجعلونه من حيث الوجود الخارجى و ما يشتمل عليه من الأجزاء والأحوال بحسب ذلك الوجود جزء من العالم، [و أمّا من حيث إحاطته العلمية و اشتاله على سائر الموجودات الخارجيّة بحسب هذا الوجود، فليس جزء من العالم بل هو مشتمل عليه]^٤ حتى يكون العالم الصّغير هو الموجودات الخارجيّة، و العالم الكبير هو الإنسان بجميع ما يشتمل عليه [من الموجودات]^٥ الخارجيّة و الذهنيّة، فيزيد على العالم بالموجودات الذهنيّة.*

١. مظهر. د. ل.

كفاحاً: بكسر الأول، أى مواجهة.

المصاة: بفتح الأول و احدى المصى، صغار المجارة. ٢. كما قال. د.

٣. لو أن يضع العرش. ل. ٤. ليس في نسخة. ل.

٥. ليس في نسخة. ل.

* العالم مأخوذ من العلامة و لغة عبارة عمّا به يعلم الشيء و اصطلاحاً عبارة عن كلّ ما سوى الله تعالى لأنّه يعلم به الله من حيث أسماؤه و صفاته إذ بكلّ فرد من أفراد العالم يعلم اسم من الأسماء الإلهية لأنّه مظهر اسم خاصّ منها، فبا لاجناس و

فإن قلت: العالم الكبير أيضا يشتمل^١ على الموجودات الذهنية، إذا العقول و النفوس الفلكية ناطقة، كما هو المشهور بين الفلاسفة [فإخراج تلك الموجودات الذهنية عن العالم وإدخالها في العالم الإنساني لا وجه له]^٢

قلت: أما العقول فلا إحساس لها مطلقا و أما النفوس الفلكية فلا إحساس لها بالحواس الظاهرة عند القائلين بإثباتها و تجزئتها و هم الفلاسفة، على أن أهل الدّوق يرون أن المجزّوات إنما تعرفه تعالى بالصفات التنزيهية فقط، و النفوس الفلكية على تقدير تسليمها و تسليم تجزئتها، إنما تعرفه تعالى بالصفات التنزيهية، و ما يعطيه نشأتها^٣ من اللطافة و الدّوام على نهج واحد، بخلاف الإنسان الكامل، فإنه من حيث أنه مجموعة العوالم بأسرها يعرفه تعالى بما يعطيه جميع النشئات كما قيل:

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل آنچه در سرّ شويدای بنی آدم از اوست و منهم من يرى أن كلّ موجود مظهر لجميع صفاته جلّ جلاله من حيث دلالاته عليها كما أشار إليه من قال من المحققين الكلّ في الكلّ و من قال:

←

الانواع الحقيقية يعلم أسماء الكليّة حتى يعلم بالحيوانات المستحقة عند العوام كالذباب و البراغيث و البقّ و غير ذلك أسماء هي مظاهرها، فالعقل الاول لا شتماله على جميع كليات حقائق العالم و صورها على طريق الاجمال عالم كلّ يعلم به اسم «الرحمن»، و النفس الكليّة لا شتمالها على جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأول تفصيلا أيضا عالم كلّ يعلم به اسم «الرحيم» و الانسان الكامل الجامع لجميعها اجمالا في مرتبة روحه و تفصيلا في مرتبة قلبه عالم كلّ يعلم به اسم «الله» الجامع للأسماء، و مرتبة نفسه و نشأتها أنّها تتجلى بصور مختلفة و بوجوه كثيرة من التكلّم و الاستماع و البصيرة و غيره و لكلّ واحد من هذه الصور آثار و أحكام و مع ذلك الوجوه الكثيرة و الأحكام و الآثار المتعلقة لا يتنلم و حدثها، فإنّ الله تعالى جعلها مثلا لذاته و صفاته و أفعاله، فمن ينكر ذاته المقدّسة المجرّدة عن كلّ التعيّبات التي ليست داخلية فيها و لا خارجة عنها، فليظنّ مثله الأعلى و آيته الكبرى و هو النفس، فإنّها مجردة عن كلّ التعيّبات، فهي ليست داخلية في البدن و قواه، بل و لا في العالم و لا خارجة عنها. و من ينكر صفاته العليا و أسمائه الحسنی، فليظنّ جامعية النفس للصفات التنزيهية و التشبيهيّة، و من ينكر أفعاله تعالى فليظنّ أفعال النفس و لاسيّما ابداعها الكليات و اختراعها الجزئيات المثالية و إنشائه الجزئيات الموسومة بالذات و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس.

١. ليس في د. س. ل.

٢. مشتمل. د. ل.

٣. و ما يعطيه بنشأتها. ل. - و ما يعطيه بنشأتها. لا.

در جستن جام جم زكوته نظرى هر لحظه گمانى نه بتحقيق برى
 رو دیده بدست آر كه هر ذره خاك جامى است جهان نماى، چون درنگرى
 إلا أن مراتب الظهور مختلفة، بحسب جلاء الدلالة و خفائها، وإجمالها وتفصيلها، و الظاهر الجلى
 فى كل مرتبة ما خلا مرتبة الإنسان، بعض الأسماء و الصفات، و بعضها خفى لا يظهر أحكامها فيه
 و قد يعبرون عن ذلك بالكون و البروز و يعنون به أن جميع الأسماء و الصفات مدججة بنوع من
 الظهور فى كل موجود، لكن بعضها فيه ظاهر الأحكام و الآثار، و بعضها خفى الأحكام و الآثار،
 مستور فيها إلا الحقيقة الإنسانية، فإن جميع الأسماء و الصفات فيها ظاهرة بآثارها و أحكامها،
 ظهوراً يبيأ ليس لها ظهور أقوى منه فى شىء من المراتب غيرها فهو كتاب مختصر منتخب من
 جميع العالم، لا يقادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها، فنسبته إلى جميع العوالم نسبة القرآن العظيم إلى
 الكتب السبوية حيث حوى مع و جازته جميع ما فى الكتب السبوية بأسرها، بل حوى جميع
 الحقائق الخارجية و الذهنية و أحكامها، كما أشير إليه بقوله:

و لا رطب و لا يابس إلا فى كتاب مبين. الانعام / ٥٩

إذا جعل الكتاب المبين هو القرآن كما فسره به بعض المفسرين.

و هذه أمور متقررة عند القوم مفروغ عنها عندهم.

و لما كانت حقيقة الحمد إظهار الصفات الكالية فقد ظهر أن كل موجود بمنزلة كلام صادر عنه
 جلّ جلاله [دالّ على صفاته الكالية فهو حمد له تعالى صادر عنه بايجاد^٢ فإيجاد كل موجود هو
 الحمد بالمعنى المصدرى الذى بمنزلة التكلم بالكلام الدالّ على الجميل، و نفس ذلك الموجود هو
 الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر، بمنزلة الكلام الدالّ عليه، و كما يستمى الكلام حمدا بالمعنى الحاصل
 بالمصدر كذلك^٣ يستمى نفس ذلك الموجود حمدا بذلك المعنى

و لما كان الانسان الكامل أعلى مرتبة فى تلك المنقبة^٤ من جميع الموجودات، فهو مرتبة من
 مراتب الحمد، مظهر^٥ لا تصافه تعالى بجميع الصفات الكالية، اظهاراً كاملاً لا يتصور أكمل منه،

٢. ليس فى نسخة د.

١. إلى العالم، د. س. ل.

٤. المنصبة. ل.

٣. و كما يستمى نفس الكلام حمدا كذلك. د. ل.

٥. مظهر. س.

فإنه بلسان حاله و باله و مقاله يدل على أنصافه تعالى بجميع صفات الكمال، وينطق به بتلك الألسنة كلها، فهو أقصى مراتب الحمد التي حمد الله تعالى بها ذاته المقدسة، و هذه المرتبة هي المرتبة المختصية المحمدية و لذلك خصص صلى الله عليه وسلم بلواء الحمد، و سمي بالحماد^١ و الأحمد و غيرها من مشتقات الحمد اسم فاعل و مفعول^٢ و في ذلك دقيقة يعرفها العارفون^٣ و حينئذ يندفع شبهة^٤ القاصرين.

أما على النسخة التي ليس فيها الضمير،^٤ فلا يحتاج إلى مزيد تقرير.

و أما على النسخة الأخرى،^٥ فلأن الضمير راجع إلى الحمد فيكون المعنى الصلوة منه تعالى

١. و في بعض النسخ. الحامد.

مُدَّجَّة: أى مدخلة. ملفحة.

٢. أو مفعول. د. س.

* و به يشعر قوله تعالى و ما ارسلناك إلا رحمة للعالمين لأن أول رحمة الله لعباده الوجود و توابه و ما حصل لموجود وجود الأبحمد من حيث أنه هو العقل الاول و الروح الكلّي و بهذا يعرف قوله تعالى: لولاك لما خلقت الافلاك

يقين مى دان كه ما چندین عجایب

بى برای يك دل بينا نهادیم

فرستادیم آدم را به صحرا

جمال خویش بر صحرا نهادیم

فلولا ما كان لشيء و وجود أصلاً لأن العلة الأولى و الواسطة الكلية لم تكن إلا هو كالتأوة بالنسبة الى الشجرة و كالبذر بالنسبة الى النبات.

و لهذا قال عليه الصلوة و السلام: أنا أول الانياء خلقا و آخرهم بعثا...

و لولا أنه في هذه المرتبة و الجلالة من التعظيم و التبجيل و الكرامة لما قال في حقّه: و إنك لمل خلق عظيم. القلم / ٤ لأن العظيم الاعظم لا يقول لأحد إنه عظيم إلا و يكون ذلك الشخص في غاية العظمة عنده، فإنه سبحانه العالم بالكل ما هية و حقيقة و صورة و معنى، و هو عالم باستعدادهم و قابليتهم أزلا و أبداً فلو كان هناك اعظم منه عليه الصلاة و السلام لم يكن له هذا الكلام و لم يكن يصفه بهذه الصفة

و أكد ذلك بقوله: و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً. النساء / ١١٣

و «و لقد آتيناك سبباً من المثاني و القرآن العظيم» الحجر / ٨٧

و افتخر عليه الصلاة و السلام بهذه المرتبة الجامعة «بأن آدم و من دونه تحت لوائى» و «علمنى ربى» و «أدبني ربى» و «أوتيت جوامع الكلم» و «أنا سيد ولد آدم و لافخر»

يَفْضُ الكَلَامَ و لا يُحِيطُ بِفَضْلِهِ أَيُحِيطُ ما يَفْضُ بِما لا يَنْفُذُ؟

٤. بل العبارة فيها «المرتبة الجامعة».

٣. شبه. س.

٥. أى النسخة التي العبارة فيها «مرتبه الجامعة».

على مرتبة من مراتب الحمد التي هي المرتبة الجامعة لجميع صفاته تعالى، أي على حمد يكون محمداً له بجميع صفات الكمال، وفيه إشعار باسمه صلى الله عليه وسلم، فقد جعل في هذه العبارة النبي عليه السلام نفس الحمد الجامع، للدلالة على جميع صفاته تعالى، كما مرّ تقريره.

وليس فيه أنه صلى الله عليه وسلم متّصف بجميع صفاته تعالى، وإطلاق نفس الحمد عليه بمعنى 'الحاصل بالمصدر كما مرّ تقريره أو بطريق المبالغة كما في رجل عدل، كما يشعر تسميته صلى الله عليه وسلم بالحماد، كما مرّ آنفاً. فظهر معناه بحمد الله تعالى على وجه يستحليه ذواتق أرباب التحقيق، ويسوغ في حلوق الرّضعاء الذين لم يفظموا^٢ عن رضاع لبان التقليد من أفاويق أخلاف أسلافهم.

وقد نزلنا^٣ في ذلك إلى مداركهم تلميظاً لينع الحقائق، وإيصالاً لها إلى أجوافهم. وأما العالمون البالفون إلى مراتب الرجال من أهل التحقيق^٤ الذين اغتذوا بالأرزاق الربانية والأغذية الروحانية، فلا يحتاجون إلى ذلك.

فإن قلت: ما ذكرته إنما يتّجه على النسخة التي يوجد فيها الضمير، فيكون^٥ راجعاً إلى الحمد، و يكون المراد بجامعيّة الصفات الكالّيّة أنه حمد مستجمع لو صفه تعالى بجميع صفات الكمال. وأما على النسخة التي ليس فيها الضمير، فلا يجري هذا التوجيه إذ ليس في اللفظ دلالة على أن تلك المرتبة من مراتب الحمد، ليكون المراد بجامعيّة الصفات دلالاته عليه^٦

١. بالمعنى. د. س. ل.

٢. لم يظموا. د. الظاهر أنه غلط.

٣. نزلنا. س.

٤. من أهل الكمال. د. س.

٥. ليكون. د. س.

٦. عليها. د. ب. ج. صفات الكمال دلالاته عليها. س.

يستحليه: يحده حلاوا.

الرّضعاء: بضم الـاول وفتح الثاني جمع الرضيع.

لم يفظموا: لم يفضلوا من الرضاع.

اللبان: بفتح اللام ما بين الثديين.

أفاويق: جمع ففقة. اسم اللبن الذي مجتمع في الضرع بين الحابيتين.

قلت: يمكن جعل اللام بدلا عن الإضافة فيرجع إلى المعنى الذى مرّ تفصيله، و مع قطع النظر عن ذلك يمكن إرادة هذا المعنى منه بأن نعى به مرتبة من مراتب الموجودات جامعة لجميع الصفات من حيث الدلالة عليها فإنك اذا قلت هذا الكتاب جامع لجميع صفات زيد لم يتبادر منه إلا دلالاته عليها و لو لم يكن في هذه الصورة التبادر فلا يتبادر خلافه أيضا^١ فيمكن حمله عليه من غير تكير. هذا.

و من الأصول المقررة^٢ عند أئمة الكشف و التحقيق أنه كما أن للصفات أحكاما في الذوات كالعلم فإنه يصير به الذات عالما و القدرة يصيرها قادرا إلى غير ذلك.

كذلك للذوات أحكاما^٣ في الصفات فإن العلم بانتسابه إلى الذات القديمة يصير قديما و ذاتيا و بإضافته إلى الحادث حادثا و مستفادا من الغير، و قس عليه الوجوب فإنه في ذاته معنى واحد يصير بالنسبة إلى الذات الأحديّة وجوبا ذاتيا و بالنسبة إلى غيره وجوبا غيرتيا.

و لا شك أنها إذا قيل إن زيدا متّصف بصفات عمرو لم يرد به اتّصافه بتلك الصفات من حيث الاحكام التى يستفيدها تلك الصفات من ذات عمرو وكتشخصها بسبب القيام به و غيره من الأحكام التابعة لقيام تلك الحقيقة بعمرو، بل المراد به اتّصافه بتلك الحقيقة من حيث هى و حينئذ يظهر وجه آخر لمن وفق له فإن اتّصافه صلى الله عليه و سلم بجميع صفاته لا يستلزم كونه متّصفا بها مع أحكامها التي يلزمها من انتسابها إلى ذاته تعالى بل المعنى المفهوم منه على ماسمّ تحقيقه اتّصافه بحقيقة تلك الصفات من حيث هى مع قطع النظر عن الأحكام الناشئة من خصوصيّة ذاته تعالى على قياس ما مرّ من اتّصاف زيد بصفات عمرو.

و ما ورد في الحديث من قوله صلى الله عليه و سلم خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^٤ المراد من الصّورة الصّورة المعنوية التي ترجع إلى الصّفة كما يقال صورة المسألة كذا. كما حقّقه الإمام

التلميط: الإذاعة.

التبع: بفتح الاول أو ضمه و سكون الثانى مصدر تبع. يقال تبع الثمر أى أدرك و طاب و هان قطافه.

١. فلم يتبادر خلافه أيضا. ل.

٢. المعدّة. د. س.

٣. أنه. د. س. ل.

٤. أحكام. ل.

حجة الاسلام الغزالي وغيره من الأئمة الأعلام إنما يتنى على ما أشرنا إليه من تجريد الصفات عن الخصوصيات الناشئة من انتسابها إلى الذات المقدسة تعالى، كما لا يخفى على من له أدنى فطنة.^١ وأنت إذا تأملت وجدت أن حقائق الصفات الإلهية، إذا جرّدت عن الخصوصيات الناشئة عن الذات،^٢ كالقدم والكمال الناشئين من انتسابها^٣ إلى الذات المقدسة تعالى، صحّ اتّصاف النبي صلى الله عليه وسلم بها، كالعلم إذا جرّدت عن الذاتية^٤ والكمال اللّازمين^٥ لذاته تعالى، والقدرة إذا جرّدت عن الكمال والشمول^٦ اللّازم لذاته تعالى، وقس عليها غيرها.

وما لا يمكن الاتّصاف به هو الصفات من حيث الأحكام التابعة للذات. وما ورد النهى عن إطلاقه على غيره تعالى، فإنما يرجع إلى اللفظ لايهامه ثبوت الأحكام التابعة للذات.

وليكن هذا آخر الكلام في هذا المرام، فإنّ المتبصر اليقظان، ينتفع بهذا القدر والمعاند لا يزيده [هذا النمط من الكلام]^٧ إلا استكباراً و عناداً كما قال الله تعالى:

وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا لَا يُؤْمِنُ بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ. الانعام / ٢٥

ولقد صدق بقراط حيث قال: في الفضول البدن الذي ليس بالنقّ، كلّما غذوته فقد زدته شراً والكلام في أصل الرسالة مع الفرقة الأولى، فكان من اللاتق أن لا يلتفت إلى غيرهم، لكن لما كان إسعاف مقترح دينا في دين المروّة وحتماً^٨ في شرع الفتوة، أقدمت على هذه الكلمات والله يجعلها سببا لاتنتفاع الطالبيين الصادقين، ويعصمنا عن ردائل أخلاق الهمج والمنافقين، وبلغنا^٩

١. فطنة. س.

٢. عن الإضافة الى الذات. د. س.

٣. من انتسابها. س.

٤. عن الذات. س.

٥. والكمال والشمول اللازمة. د. س.

٦. اذا جرّدت عن الذاتية الكمال والشمول. د - اذا جرّدت عن الذاتية والكمال والشمول. ل.

٧. ليس في. س.

٨. و فرضا. د. س. ل.

٩. و بلغنا. س.

الهمج: بفتح الاول و الثاني. السفلة من الناس الحمق.

إخواننا إلى حيث ينكشف الغين عن العين، ولا يشوب في نظرنا الصدق بالمين، ويرتفع البين عن البين، ويندفع الكيف والأين، والصلوة على من دنى فتدلى إلى أن جاوز قاب قوسين، وعلى آله وأصحابه المرزكين من كل شين، الفائزين بسعادة الناشئين وسيادة المنزلين.

فتم تحرير هذه الرسالة المشتملة على جواهر التحقيق، المنطوية على فرائد التدقيق التي أظهرها غواص ذهنه الوقاد، وحواس طبعه النقاد، من بحار أفكاره الدقيقة وتيار أنظاره العميقة، جلاء لأعين الناظرين، وإجلالاً لأفهام الراغبين، وحلاً لأوهام الطالبين، هو الذي سمح به ونفع من زلال ينابيع حقائق الزوراء إذا سنع إزالة الغشاء والجهل عن أعين المطالعين فيها بالعين الموراء و بياناً للساترين في مسالك مسائله على الناقاة المجفأة الخابطين في فهم دلالتله خبط العشواء ولهذا طال لهم في الاتكاء لسان الجدال، و عاد معالمهم في الآخرة إلى سواء الحال، وإذا لم يستدوا به فيقولون هذا إفك قديم، والله هو السميع العليم والهادى إلى سواء المستقيم، والدين القويم و السلام على محمد وآله اجمعين^١.

←

البين: العداوة.

الشين: بفتح الاول و سكون الثاني ضد الزين.

التيار: موج البحر الهائج.

سمح به: جاد به.

سنع: عرض.

الموراء: مونت الاعور. و هو من ذهب حس أحد عينيه.

المجفأة: المهزول و النحيف.

الخابطين: أى الساترين.

العشواء: مؤنث الاعشى و هو الذى لا يبصر بالليل. أوساء بصره بالليل و النهار.

الاتكاء: الجلوس و إسناد الظهر أو الجنب إلى شىء.

المعال: اسم مكان من عال في الارض أى ذهب و دار.

١. و في نسخة «د» لقد تم تحرير الرسالة الشريفة بحمدالله و حسن توفيقه و الصلوة على نبيه و صفيه و آله و وليه في العشر الآخر من ذى قعدة الحرام سنة ٩٤٤ في المشهد المقدس المعل المرزكى الرضوى.



شرح رسالة الزّوراء

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد الحمد لوليته و الصلاة على نبيته.

فإني لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة بالزّوراء المشتملة على زيد^١ من الحقائق، و نبذ من الدقائق، و هى من خصائص^٢ الزّمان، اذ قد احتوت على أسرار لم يكن مكشوفة القناع إلى الآن، بل على أبقار لم يطمهنّ إنس قبلهم و لا جانّ، و كانت جملة معضلة، تستصى على بعض الطالبين أبياتها، و تختفى على جلّ الناظرين خبيئاتها

التمس متى بعض الصادقين فى الطلب، المتحلّين بدقائق حسن الأدب، ممّن حمدت سيرته، و زكت سيرته، و ذكت بصيرته، جعله الله كاسمه عليّا على مراقى^٣ المعالى، و خلّصه نجيبًا عن العزائم القاطعه عن العوالى، أن أكتب عليها حواشى، يرفع عنها الفواشى، فأجبت إلى مسؤوله، مراعاة إلى^٤ مأموله، و اكتفيت بالقدر الضّرورى فى تفهيم ما فيها، و ما أقدمت إلا على سبيل النّذرة

١. زبدة. ف. ٢. خواصّ. ن.

٣. مرافق. ف - مواقف المعانى. س.

٤. وأعتته إلى. ف. س - وأعتته على. ف - وأعتته فى مأموله. ل.

على تفصيل ما في مطاويها،^١ فإن ذلك خطب عظيم يستدعى توجّها لاتقا، وتجردا فاتقا، عسى أن يتيسر لي في ثاني الحال على فراغ من البال، و شرطت على نفسي في تلك الحواشي على منوال الأصل، أن أكتفي بالواردات الجديدة، و لا أتعقّب الموارد القديمة.^٢

والله الهادي إلى سواء الطريق، و هو بتحقيق رجاء الراجين حقيق.

فأول ما أقول: إن هذه الرسالة شأنا، و هو إني رايت في ظاهر دار السلام على قرب^٣ من شاطيء الزّوراء، امير المؤمنين و يعسوب الموحّدين «علينا» رضی اللّٰه عنه و كرم اللّٰه وجهه، في مبشرة طويلة، محصلها أنه كرم الله وجهه، كان ملتفتا إلى بنظر العناية، و معتيا بشأني بطريق الكلاءة، فصار ذلك باعثا لي أن أعلّق رسالة معنونة باسمه العالی، متبركا به، و أتلوها على روضته المقدّسة وقت التشرف بزيارته، و الاكتحال بذرو^٤ تراب عتبه.

و كنت مترددا في تعيين المقصد^٥ في تلك الرسالة، فتارة كنت أعزم أن أكتبها في تحقيق ماهية العلم، لمناسبة قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا^{*}

١. على تفصيل مطاويها. خ.

استعصى عليه: اشتدّ و صعب عليه.

الخبثيات: جمع الخبيثة و هي ماستروخق.

المراق: جمع المرقاة بكسر الاول بمعنى الدّرجة و الوسيلة للصعود.

العواشي: جمع العاشية و هي الغطاء.

المراعاة: الاسترخاء.

الخطب: بفتح الاول و سكون الثاني الشان و غلب استعماله للامر العظيم المكروه.

٢. و لا أعقب الواردات القديمة. خ. ٣. قبل. ن.

٤. بذور. ت. س. ل. ٥. المقصود. خ. ف.

* رواه في غاية المرام عن عدّة كتب لعلماء الجمهور، منها عن مناقب ابن المغازلي الفقيه الشافعي في سبع طرق، و عن الخوارزمي في مناقبه من طريقين، و عن فراند السمطين للحمويين في ثلاث طرق، و عن ابن أبي الحديد في شرح النهج، و عن كتاب الفردوس في الجزء الاول باب الالف، و عن كتاب المناقب الفاخرة في العترة الطاهرة.

أتعقب: أتتبع

الواردات و الموارد بمعنى مطلق الطريق، أو الطريق الى الماء.

وأخرى يخطر ببالي غير ذلك، ولم يتعيّن لى شيء من الخواطر إلى أن وفّقنى اللّهُ تعالى للاستعداد بلثم العتبة القدسيّة الغرويّة، والمشهد المقدّس الحائرى على النّبىّ وعلى ساكنيها الصّلاة والسّلام.

ثمّ بعد المراجعة سألتنى واحد من أصحابى المستعدين لدرك الحقائق ممّن كان له درك لائق وذهن فائق كريم الشيم و السّجايا، حسن الاسم والمسمى وقد قرأ على كتاب حكمة الإشراف للشّيخ الأجلّ والحكيم الأجلّ شيخ شهاب الدّين المقتول^١ قدّس سرّه و كنت أقرّر له أثناء مباحثة هذا الكتاب طرفا من السّوانح وأملى عليه بعضا من اللوائح أن أجمعها له فى رسالة فصار سؤاله سببا^٢ للإقدام على هذه الرّسالة فاجتمع مقاصدها فى خاطرى فى أقرب ساعة و كنت ذاهلا عن المقصد^٣ الأوّل إلى أن أتمته^٥

فلما نظرت فيها بعد التّمام وجدتها بعينها هى الّتى كانت ترام، فتبيّنت أنّ نفعات الإمداد فيها كانت تهبّ من باب مدينة العلم و سفينة الجود المستوى على جودى الحكم والحلم على النّبىّ و عليه الصّلاة والسّلام و التّحيّة والإكرام

وسمّيتها بـ «الزّوراء» و هى اسم الدّجله و المناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح إلى أنّ هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدّسة و المواقف المؤنّسة و اللّهُ تعالى منّاح النّيوب و فتّاح القلوب.

←

القديده: البالية. المقطوعة

ظاهر دارالسلام: اى خارجه

الشاطنى: السّاحل

الزّوراء: دجلة بغداد

المبشرة: الخبر المفرّج

الكلاء: الحفظ و الحراسة

الذّور: بفتح الاول و سكون الثانى السير او طائفة من الشى

١. شهاب الدين السّهروردى. ت. خ. س. ل.

٢. له اثناء مباحث. ت.

٣. القصد. ت. ل. ن.

٣. باعنا. خ.

٥. تمّته. ن.

قوله: (الحمد لذاته لوليّه بذاته)

الضمير الأوّل راجع إلى الحمد وكذا الثّاني وضمير بذاته^١ راجع إلى الوليّ أى الحمد يختص^٢ من حيث ذاته بمن^٣ هو وليّه بذاته وهو الله تعالى يعنى أنّه تعالى لا يحتاج فى رجوعه إليه إلى توجيه حامد إيّاه إليه فإنّ حقيقة الحمد إظهار الصّفات الكماليّة وكلّ كمال فهو له فكلّ حمد فهو له، سواء وجهه إليه أو إلى غيره، بل هو الحامد والمحمود، لأنّه المظهر لكالات نفسه، وإن أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله.^٤

قوله: (و الصلّاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته)

الصلّاة من الله تعالى الرّحمة، وهى عبارة عن إفاضة الخير والكمال، والوجود منبع كلّ خير و كمال، وإنما سائر الكالات^٥ متفرّعة عليه، وغاية الكمال التجلّى^٦ بجميع صفات الله تعالى وأسماؤه، والقابل للفيض الوجودى، وما يتفرّع عليه من الكالات أوّلاً، من حيث حقيقته التّوريّة، وآخراً، من حيث نشأته الصوريّة الظهوريّة، هو الحقيقة المحمديّة، الجامعة لجميع صفات الإلهيّة، فكلّ رحمة فهى له بالذات، ولغيره بالتطّقل والعرض.

فالصلّاة من الله تعالى بذاته، سواء استنزها له أحد أولم يستنزل، فظهر التّوافق^٧ بين القرينتين

قوله: (فهذه نبذة من الحقائق، بل زبدة من الدقائق)^٨

يقال أصاب الارض نبذة من المطر، أى شىء يسير، والحقيقة هى الأمر الثابت المتأصل فى

١. والضمير فى بذاته. خ. ف.

الاستعدادية: عدّه سعداله.

الثناء: التقبيل الأجل - المكرم والمعظم.

السواع: جمع الساغ وهو ما يعرض من الرأى.

اللوائح: جمع اللاتحة وهى ما يبدو ويظهر.

المناح: يفتح الاول والنون المشدّدة - كثير العطاء.

الغيوب: يفتح الأوّل مبالغة فى الغائب وضمّ الاول جمع الغيب كل ما غاب عنك أو السرّ.

٢. مختص. خ. س. ف.

٣. لمن. ت. س. ف.

٤. و أفعاله و احواله. ف. م.

٥. و انما صارت الكالات. خ.

٦. التحلّى. ت. س.

٧. التوفيق. ن.

٨. فهذه زبدة من الحقائق بل نبذة من الدقائق. ن.

الوجود، وخصّ في الاصطلاح بكنه الشيء المتحقّق، والدقيقة هي السرّ الدقيق الذي لا يطلع عليه كلّ أحد، فرتبة الدقائق أجلّ من مرتبة الحقائق، ولذلك أضرب عنها بلفظة «بل» المشعرة بالترقي^١

قوله: (أوطئة)

جمع وطاء، وهي ماينام عليه من اللّحاف وغيره.

قوله: (في ظلمة ليل الحجب والجهالات)

أفرد^٢ الظلمة و اللّيل مع جمع الحجب والجهالات، إشارة الى قوله عليه الصلاة والسلام. أنكفّر كلّهُ مِلَّةً وَاحِدَةً إِيْمَاءً إِلَى تَسَاوَى أَقْدَامِهِمْ^٣ في عدم الوصول.

قوله: (فقد طلع الصّباح)

أى ظهر الحقّ.

قوله: (بل أوشك أن يطلع شمس الحقيقة من مغربها)

أى الحقيقة إنّما تختفي بالصّور الرسميّة عن نظر المجوبين، وفي آخر الزّمان تترقّى الاستعدادات حتى تصير تلك الصّور بعينها وسائل انكشاف الحقائق، فقد طلعت الشّمس من مغربها، هذا مع أنّ أنوار الحقائق إنّما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقّق الأوحد، و الإمام المدقّق، المؤيّد، عين أعيان الشهود، إنسان عين الوجود، محي الدّين، محمد الأندلسيّ الطّائى^٤، رضى الله تعالى عنه وأرضاه^٥ هذا.

و لا تظنّ أنّا نرفض الظّاهر و نقصر المقصود من إشارات الكتاب و السنّة على التأويل، بل ثبت الظاهر على مراد الله تعالى و رسوله، و نستنبط منه بطريق الرّمز حقائق أخرى باطنة.

١. بلفظة المشعرة بالترقي، خ.

٢. افراد، خ. س.

٣. أقدامها، ت. س.

* هو الشيخ الاكبر محمد بن علي بن محمد المعروف بمحيي الدين بن عربي ولد سنة (٥٦٠) في مرسية بالاندلس و انتقل الى اشبيلية و رحل، فزار للشام و بلاد الروم و العراق و الحجاز و مصر و استقر في دمشق فتوفى فيها سنة / ٦٣٨ و له نحو أربعمائة كتاب منها الفتوحات المكية و فصوص الحكم.

٤. رضى الله عنه و ارتضاه، خ.

قوله: (الأمثال الواردة على لسان التَّبَوَات)

الأنبياء كلهم خصوصاً سيدنا الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم أشاروا إلى خواص آخر الزمان و
غرائبه، وقد قربت الساعة وعجائبها الموعودة

قوله: (إجابة لدعاء صدر...)

الله الحق، سبحانه وتعالى، لا يمنع الفيض عن القابل، فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد
مستجاب ألبتة، وتكثير الاستعداد إما للتعظيم، إيماء إلى أن الاستعداد المستدعى لها استعداد عظيم،
وإما للإيهام فإنه عسى أن يكون الجالب لها استعداداً خفياً غير ما يظهر على صاحبها من
الطالبيين الملتزمين لها ظاهراً.

قوله: (والله الهادي)

وجه مناسبة الخاتمة للفوائح ظاهر، فإن إبرازها إنما يكون للهداية.

قوله: (للمرصاد)

أي كائن على الصراط المستقيم ليهدي إليها.^٢

قوله: (تمهيد)

هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا عنون بالتمهيد.

قوله: (وكون الماهيات غير مجعولة)

قد اشتهر بين الطوائف أن الماهيات غير مجعولة، فاستشعر، إن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرّر عند
الحكماء بل عند العقلاء، فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى أنها ليست بذواتها أفعال للفاعل
ممنوع، كيف لا وكلّ ما يفرض أنه أثر للفاعل، ماهية من الماهيات، ولا بدّ أن ينتهي إلى ما يكون
التأثير^٣ فيه بحسب الذات.^٤

قوله: (بمعنى كون الإنسان مثلاً إنساناً لا يحتاج إلى جاعل)

ظاهر وبديهي، ولا ينافي ما ذكرنا، لأنّ مرادنا أن الماهيات بذواتها أفعال للفاعل، أي الفاعل

١. الطالب. ت.

٢. كائن على طريق المستقيم ليهدي إليه. خ.

٣. التأثير. ف.

٤. ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون التأثير فيه فثبت التأثير في الذات. ت. خ. س. - وفي «ال» فثبت التأثير في الذات.

مستتبع لذات المعلول، ثمّ العقل ينتزع من المعلول الوجود، ويصفه به، كما هو رأى الإشراقيين، لا أنّ الفاعل يجعله متّصفاً بمعنى هو الوجود ويصفه به، كما هو مذهب المشائين، فإذا صدر ذات المعلول عن العلة، لا يحتاج إلى جاعل يجعل ذلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل^١ يجعلها إتياءها، وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها^٢ إلى الجاعل بالمعنى الذى حقّقناه، بل تحقق ذلك الاحتياج.

هذا قول إجمالي، و تفصيله يطلب من حواشينا على الكتب الحكيمية.^٣
قوله: (تذكرة)

و سم بالتذكرة لأنّه بحث مفروغ عنه في الحكمة، يتذكّر هاهنا ليستعان به^٤ في المباحث المترتبة عليها
قوله: (تبصرة)

لمّا كان فيها إفادة ما لم يتبيّن في العلوم المتداولة و سم بالتبصرة.
قوله: (قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود)

يعنى أنّ الحقائق كلّها إذا اعتبرت ذواتا مستقلة مبيّنة لذات العلة كما هي في مدارك المحجوبين، فهي ممتنعة وجودا و ظهورا، أمّا الأوّل فلأنّ غير الحقّ الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا حقيقيا، و أمّا الثاني فلأنّ الظهور إنّما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحقّ،^٥ و هي بهذا الاعتبار أخذت مغايرة لها ذاتا، فلا يتصوّر ارتباطها به، و أمّا إذا أخذت من حيث هي تابعة لها قائمة بها، فهي موجودة، بمعنى ارتباطها بالوجود، أى ظاهرة.

فالأعيان الثابتة أعنى تلك الحقائق^٦ بذواتها التي يعتبرها الوهم ليست بموجودة أصلا مثلا الإنسان عينه الثابتة^٧ هي الماهية المغايرة للحقّ المتّصف بالصفات المخصوصة، و هي ليست بموجودة أصلا، لا حقيقة لا ستعاليه، و لا بمعنى ارتباطها بالوجود، لأنها من تلك الهيئتيّة لا

١. جعل. خ.

٢. لا يستلزم عدم الاحتياج في حد ذاتها. خ - لا يستلزم عدم الاحتياج في ذاتها. ت - لا يستلزم عدم احتياجها في ذاتها. س.

٣. الكتب الحكيمية. خ. ٤. لمعتبره. ل. ن - ليعتبر في المباحث. س.

٥. بالوجود الحق. ف - بالموجود الحقيقي. خ. ٦. أى تلك الحقائق. خ.

٧. الثابت. ت. س.

ارتباط لها بالوجود أصلاً، بل إنما ينصبغ الحقّ به، بمعنى أنّ رسمه يظهر فيه، فيصير^١ الوصف المجرد عن الذات موجوداً بمعنى أنّه يتعلّق بالوجود،^٢ فإنّ الموجود^٣ عند المحقّقين هو ما حقيقته الوجود، و غيره لا يصير موجوداً بمعنى الاتّصاف، فإنّ الوجود ليس و صفا قائماً بغيره بل ذاتاً حقّاً،^٤ نعم يصير غيره موجوداً، بمعنى تعلّقه بالوجود و ظهوره به.

فافهم هذا الجمل، فيهديك إلى التفصيل، و هو يحقّ الحقّ و يهدى السبيل.

قوله: (تنبيه)

وجه العنوان به ظاهر، فإنّ المذكور فيه معلوم بالقوّة القريبة من الفعل ممّا سبق.

قوله: (تذكرة أخرى)

وجه العنوان ظاهر، باعتبار أنّ اصل هذا البحث أعنى استحالة انعدام الشيء بالمرّة من المباحث المذكورة في الكتب الحكيمية، و كان الظاهر على منوال البحث السّابق أن يرسم هذا الأصل^٥ بالتذكرة، ثم يردف باستحاله انعدام الممكنات كلّها، مادية أو مجردة بالنظر إلى ما هو ذاتها^٦ بالحقيقة معنونا بالتبصرة، إلّا أنّه لما كان قريباً بحسب المأخذ فإنّ البحث السّابق معدّ له و مقرّب إتياء إعداد اتاماً، و تقريباً كاملاً، لم يلتفت إلى ذلك، وجعله^٧ بحثاً واحداً، و عنون بالتذكرة على سبيل التغليب،^٨ إشارة إلى أنّ له غاية القرب من الأفهام، بحيث أنّه بمنزلة أمر مخزون مدهول عنه يحتاج إلى التذکر.

قوله: (تنبيه)

وجه العنوان به إنّما يعلم من السّابق بالقوّة.

قوله: (ظهور العلة بطور آخر)

حمل الظهور على الزوال، باعتبار الاستلزام الظاهر، مبالغة في ذلك الاستلزام، كما يقال عدم العدم هو الوجود، و زوال الصّورة الفاسدة هو حدوث الصّورة الكائنة إلى غير ذلك من النظائر.

١. فيظهر. خ. ف.

٢. يتعلّق به الوجود. خ.

٣. فإنّ الوجود. ن.

٤. بدل «بل ذاته حقّاً» هذا حق. ف.

٥. هذا الفصل. خ.

٦. ذاتها. خ.

٧. و جعل. ت. س.

٨. أنه ممّا. ت. س.

قوله: (فهو إذن مزايلة العلة لاعتباراته)

أى زوال المعلول في الحقيقة يرجع^١ إلى مزايلة العلة لا اعتباراته، وجميع الاعتبارات والشؤون افراد شؤون زوال المعلول فافهم^٢.

قوله: (إزاحة وهم)

مما سبق

(وإنارة فهم)

مما^٣ يلحق.

قوله: (وكل ما قيل أو يقال)

إشارة إلى ذلك، وهذه اللمعة نافعة جدًا في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها.

قوله: (بسط وطاء)

تمهيد مقدّمة لما يعقبه.

قوله: (وجدته شأنًا من شؤون العلة)

إشارة إلى أنّ الحوادث بأسرها شأن واحد، فإنّ الامتداد السّرمديّ المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث، بمنزلة خطّ واحد لا جزء فيه^٤ بالفعل، ونسبة الأزمنة والحوادث المتعاقبة إليه، نسبة الأجزاء المفروضة في الخطّ إليه،

وتحقيقه أنّ الأجرام الفلكيّة لها حركة واحدة بالشخص هي التّوسط بين الأوضاع المفروضة، يرتسم منها في الخيال الامتداد السّرمديّ، المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع، و الزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم، فكما لا جزء في الزمان بالفعل لا جزء في ذلك الامتداد أيضا بالفعل، ثمّ إنّ هذه الحركة تستتبع حركة الموادّ المنصريّة^٥ في كفيّتها^٦ المحسوسة والاستعداديّة.

١. راجع. ل. ن.

٢. وجميع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المعلول فافهم. خ. ف. ل.

٣. فيها. ت. ل.

المزايلة: المفارقة والمباينة.

٤. له. س. م.

الإزاحة: الإزالة والإمالة.

٦. في كفيّتها. خ.

٥. ثمّ أنّ هذه الحركة للموادّ المنصريّة. ف.

حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها و استمرارها، فكما لا جزء فيها [أى فى حركات أجرام الفلكية] ^١ بالفعل، كذلك ليس فى هذه الحركة أيضا جزء بالفعل، فنسبة الصور المتعاقبة إلى حركة تلك المواد، نسبة الأجزاء المفروضة فى حركات الأفلاك و الزمان [إليها] ^٢ بل نسبة الألوان المتعاقبة و الكيانات المتعاقبة فى الحركة الكيفية و الكمية إليها، فكما لا وجود لتلك الألوان و المقادير فى الحركة الكيفية و الكمية ^٣ بالفعل، كذلك لا وجود لتلك الصور أيضا بالفعل، و ما يترأى ^٤ من استمرار بعض الصور و بقائه زمانا، بمنزلة ما يترأى من استمرار الكيفية و الكمية فى الحركتين المذكورتين، فإن شيئا منها لا يستمر و لا يبقى زمانا، ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيختل إليه أنه ^٥ أمر واحد مستمر، فافهم ذلك، فإنه أجدى من تفريق العصار.

قوله: (بأعلى شواهد العوالى)

هو الحق تعالى.

قوله: (كشف غطاء)

وجه العنوان به مستغن عن البيان.

قوله: (منها وجه إحاطة علم الأزل تعالى)

لمّا تبين ^٦ أنّ الحوادث لا تعاقبها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب و تعاقب و مضى و استقبال، فهو تعالى عالم بكلّ منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط أصلا، و يعلم مضىها و استقبالها و حضورها بالنسبة إلينا أيضا، من غير اتصافها بالنسبة إليه بشىء من المضى و الاستقبال، [و من هذا يعلم حقيقة ما تقرّر من أنّ الله لا يجرى عليه زمان] و التشبيه السابق لقرّب تمثيل ^٧ فى تقريب ذلك إلى الأفهام.

قوله: (فإنه مما خفى على كثير من أهل الجدل)

حتى أنّ المتكلمين قالوا: إنّ العلم قديم و التعلق حادث، و لا معنى أنّ هذا يفضى إلى نفي علمه تعالى

١. ليس فى نسخة. ت. س.

٢. فى نسخة. خ.

٣. فكما لا وجود لتلك الألوان فى الحركة الكيفية بالفعل. س.

٤. و ما ترمى. ن.

٥. فيختل أنها. خ.

٦. لما سبق. خ. ف.

٧. تمثيلا. ف.

بالحوادث في الأزل، لأنّ العلم ما لم يتعلّق بشيء لم يتّصف صاحبه بكونه عالماً بذلك الشيء إلاّ بالقوة، كما أنّ البصر إذا لم يتعلّق بشيء لم يتّصف صاحبه بكونه مبصراً إياه بالفعل.

والمحصل أنّ انكشاف الشيء المعين لا بدّ فيه من تعلّق العلم به، ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير متعلّق تعلّق به، وإلاّ لكان الواحد متّحاً حال ذهوله عن الأشياء عالماً بها وهو باطل، والحكماء^١ لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئيّ، وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جليّة الأمر.

قوله: (ومنها كيفة وجود الحوادث وزواها)

فإنّ وجودها عبارة عن الحضور لدينا،^٢ وزواها عبارة عن غيبوتها بالنسبة إلينا، ووجه حضورها وغيبوتها بالنسبة إلينا، أنّ المشار إليه بقولنا «أنا» أمر متعين موهوم واقع بين طرفي المنقضي والآتي، كالآن^٣ المفروض في الزمان، والحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية، فالأنا نائية أيضاً من الحوادث فكلّ ما قارن من حدودها المفروضة بمحدّ مفروض من أنائيتنا المدركة فهو حاضر لدينا، وما سواها فإن اتّصف قبل ذلك بالمقارنة بمحدّ مفروض من الأنائية فهو ماض، وإن لم يتّصف بعد و سيتّصف فهو مستقبل.

قوله: (والتخلّص عن الشبهة)

يعنى أنّ تحقيق سبب وجود الحوادث مبحث مشكل في الحكمة الرّسومية، وذلك لأنّ سبب^٤ وجودها إن كان قديماً^٥ يلزم قدم الحوادث، وإن كان حادثاً^٦ يلزم الدّور أو التسلسل، فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث إلى أسباب معدّة لها غير متناهية، ممتعة الاجتماع، وهي الأوضاع الفلكية المتحصّلة^٧ بمركبتها السرمديّة، وكلّ من تلك الأوضاع مسبوق بغيرها لا إلى نهاية، وزعموا أنّ التسلسل في الأمور الغير المجتمعة جائز، لعدم اجتماع آحادها، فلا يتمكّن العقل من التطبيق بينها

١. حصول العلم. ف.

٢. ومقلدوا الحكماء. ل.

٣. عبارة عن انفراضها باعتبار الحضور لدينا. س. ل.

٤. كالأنا. خ.

جليّة الأمر: ما ظهر من حقيقته.

٥. محدّ. س. ل.

٥. محدّ. ل.

٦. إن كانت قديمة. س. ل.

٧. لأنّ علة. س.

٨. المستحصلة. س. ل.

٩. وإن كانت حادثة. س. ل.

الَّذِي هُوَ مَدَارُ الْبُرْهَانِ الدَّالِّ عَلَى اسْتِحَالِهِ التَّسْلِسُ عِنْدَهُمْ.

وَأَنْتَ خَيْرٌ بِمَا فِيهِ، لِأَنَّ عَدَمَ اجْتِمَاعِهَا فِي الْخَارِجِ، لَا يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ التَّطْبِيقِ الْعَقْلِيِّ الرَّاجِعِ إِلَى فَرْضِ الْإِنْتِطَاقِ بَيْنَهَا.

وَأَيْضًا لَمَّا كَانَ أَوَائِلُ الصَّادِرَاتِ عَنِ الْوَاجِبِ هِيَ الْعُقُولُ الْمَجْرُودَةُ، وَهِيَ قَدِيمَةٌ عِنْدَهُمْ، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ صُدُورَ الْحَوَادِثِ عَنْهَا، وَارْتِبَاطَ تِلْكَ الْحَوَادِثِ بِتِلْكَ الْأُمُورِ الْقَدِيمَةِ فِي سَلْسَلَةِ الْعَلِيَّةِ، فَحَاوَلُوا التَّفْصِيَّ عَنِ ذَلِكَ بِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَهَا جِهَتَانِ^١

إِحْدِيهَا حَيْثِيَّةٌ ذَاتَهَا وَهِيَ كَوْنُ الْجِسْمِ بِحَالِهِ يَصْغَحُ أَنْ يَفْرُضَ لَهُ فِي كُلِّ أَنْفَرِدٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ غَيْرَ الْفَرْدِ الْمَفْرُوضِ فِي الْآنِ السَّابِقِ وَالْآخِقِ وَيَعْبَرُ عَنِ هَذَا بِالتَّوَسُّطِ بَيْنَ الْأَوْضَاعِ وَهِيَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ قَدِيمَةٌ مُسْتَمْرَّةٌ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْأَبَدِ.

وَالثَّانِيَةُ - حَيْثِيَّةٌ النَّسَبِ الَّتِي يَلْزِمُهَا، وَهِيَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ حَادِثَةٌ، ضَرُورَةٌ أَنْ النَّسَبَةُ الْمَفْرُوضَةُ^٢ لَهُ بِمَجْسَبِ الْقُرْبِ وَالْبَعْدِ مِنَ النِّهَايَةِ الْمَفْرُوضَةِ فِي كُلِّ أَنْ غَيْرِ الْمَنْفَرُضَةِ لَهُ فِي أَنْ آخَرَ، فَالْحَرَكَةُ قَدِيمَةٌ مِنَ حَيْثِ الذَّاتِ، حَادِثَةٌ مِنَ حَيْثِ الْعَوَارِضِ الْإِلَازِمَةِ، فَهِيَ مُسْتَنْدَةٌ مِنْ حَيْثِ الذَّاتِ إِلَى الْقَدِيمِ، وَمِنْ حَيْثِ الْعَوَارِضِ مُسْتَنْدَةٌ^٣ إِلَيْهَا الْحَوَادِثُ

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا لِكَلَامٍ غَيْرِ مَنْقَحٍ، فَإِنَّ تِلْكَ الْعَوَارِضَ إِذَا مُسْتَنْدَةٌ إِلَى الذَّاتِ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهَا قَدِيمَةٌ، أَوْ إِلَى مَبَادِيهَا وَهِيَ أَيْضًا قَدِيمَةٌ أَوْ إِلَى غَيْرِهَا وَهِيَ^٤ مُنْتَفِةٌ.

هَذَا كُلُّهُ فِي عِلَّةِ وَجُودِ الْحَوَادِثِ، وَأَمَّا عِلَّةُ زَوَالِهَا فَفِيهَا أَيْضًا إِشْكَالٌ، لِأَنَّ سَلْسَلَةَ الْحَوَادِثِ الْمُتَعَاقِبَةِ الْمُنْتَهِيَةَ إِلَى ذَلِكَ الْحَادِثِ هِيَ الْجُزْءُ الْآخِرُ مِنَ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ عِنْدَهُمْ، بِمَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ تِلْكَ الْحَوَادِثِ لَهَا مَدْخَلٌ فِي وَجُودِ ذَلِكَ الْحَادِثِ، بِإِعْتِبَارِ وَجُودِهَا السَّابِقِ وَعَدَمِهَا الطَّارِي، فَإِذَا وَجَدَ ذَلِكَ الْحَادِثَ فَلَا يُمْكِنُ زَوَالُهَا إِلَّا بِزَوَالِ عِلَّتِهَا التَّامَّةِ، وَعِلَّتِهَا التَّامَّةُ مَرْكَبَةٌ مِنَ الْمَبَادِي الْقَدِيمَةِ وَتِلْكَ الْحَوَادِثِ الْمُتَعَاقِبَةِ مِنْ حَيْثِ أَنَّهَا كَانَتْ مَوْجُودَةً ثُمَّ صَارَتْ مَعْدُومَةً، وَزَوَالُ الْمَبَادِي الْقَدِيمَةِ مَحَالٌ، وَكَذَا زَوَالُ تِلْكَ الْحَوَادِثِ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ، فَإِنَّهَا إِلَى الْأَبَدِ^٥ مُتَّصِفَةٌ بِأَنَّهَا صَارَتْ مَعْدُومَةً بَعْدَ مَا كَانَتْ

١. حَيْثِيَّتَانِ. ف.

٢. الْمَنْفَرُضَةُ. ت. ل.

٣. يَسْتَنْدُ. ل.

٤. وَهِيَ. ف.

٥. عَلَى الْأَبَدِ. ن. - مِنَ الْأَبَدِ. ف.

موجودة، و هي بهذا الاعتبار متممة للعلة التامة، و زوالها بهذا الاعتبار محال، فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة على حالها، فطلبوا التخلص عنها بأن تلك السلسلة علة لوجود الحوادث^١ بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث، فإذا وجد ذلك الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال^٢ جزئها، أعنى انتفاء المانع الذى هو معتبر فيها، فإن وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه^٣.

فإن أورد عليه أنه يلزم أن يعود ذلك الحادث عند زوال ذلك الحادث المانع على تقدير كونه جائز الزوال، لتتحقق العلة التامة بجميع اجزائها، فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث^٤ لا عدمه المسبوق بوجوده،^٥ فزواله بعد وجوده لا يصير متممًا للعلة التامة له. أو يقولوا^٦ إن اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود، يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا، بناء على استحالة إعادة المعدوم، و الأمور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه بالعدم بعد الوجود، فذلك الانتفاء جزء آخر من العلة التامة و هو مفقود حينئذ، ثم يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج فى زواله إلى حادث آخر مانع و هكذا، فإما أن يدوم ذلك المانع فيلزم [حينئذ] عند زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي، و هو غير لازم عندهم أويزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه، و هكذا، فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهيه من الحوادث يستند كل واحد من آحادها إلى واحد من آحاد الأخرى فى زوالها و هو منتف.

و المخلص عنه أن يقال: إن الحادث المانع هو من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها، فإذا أفضت^٧ سلسلة الأوضاع الفلكية إلى حادث معين، كوجود صورة معينة، فتلك [الأوضاع]^٨ علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع المقتضى لا انتفاء تلك الصورة، ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها ينساق الى وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة، فيتبقى تلك الصورة عند وجود ذلك الوضع و يحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك.

٢. لزوال. ف.

١. الحادث. ت. ل.

٤. لعلل الحادث. ن.

٣. مستلزم انتفاء العلة. خ.

٦. أو يقولون. ل.

٥. لوجوده. ت. ن.

٨. ليس فى نسخة. ف. ن.

٧. وصلت. ن.

إنّا^١ ننقل الكلام إلى زوال ذلك الوضع، فإن كان لحدوث^٢ الوضع اللاحق وقد تقرّر عندهم أنّ الوضع السابق بوجوده و زواله علّة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدّور وإن كان لزوال الوضع السابق و قد كان زواله جزء اخيرا من علّة حدوثه مجامعا له، فيلزم كون علّة الحدوث و الزوال أمراً واحداً بعينه،^٣ ضرورة أنّ تمام ما فرض علّة للزوال^٤ من المبادئ القديمة و الأوضاع المتعاقبة، و زوال الوضع السابق على هذا الوضع الّذى فرض مانعا، هو بعينه علّة للحدوث.

و إن كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر خارج^٥ عن سلسلة الأوضاع، أو لحدوث أمر آخر كذلك، لزم أن يكون هناك سلاسل غيرمتناهية من الحوادث، يستند آحاد كل منها في زوالها إلى آحاد الأخرى في وجودها أو زوالها، و الحوادث الغير المتناهية لا ينتظم إلاّ بالمحركات الغير المتناهية، فيلزم ان يكون في الوجود اجسام غيرمتناهية متحركة و هو باطل.

و هذا ممّا لا يمكن التفضي عنه بوجه يخلوا عن حزاة، إذ غاية ما يمكن أن يقال، إنّ هذه الأوضاع غير موجودة في الخارج، بل هي مفروضة كالاتّامات المفروضة في الزمان، و الحدود المفروضة في المسافة، كما صرح به الفارابي، و إذا لم يكن موجودة في الخارج، لا يقتضى^٦ علّة موجودة في الخارج.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ تلك الأوضاع و إن سلّم أنّها غير موجودة فهي ليست فرضيّة محضة، ضرورة أنّ الوضع المقارن للآن غير الوضع المقارن لمثل الآن من الأمس، فإنّ العقل يشير إلى هذا الوضع و يحكم عليه بأنّه مقارن لهذا الان، و بأنّه ليس مقارنا لذلك الان، حكما صادقا مطابقا للواقع، و لو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع^٧

و لو كان فرضا محضا لم يكن احد الحكمين أولى بالصدّق من الآخر.

فهب إنّ ذلك الوضع غير موجود في الخارج إلاّ أنّ له نحواً من الوجود ولو بالقوّة القريبة قربا لم

١. لنا أن ل.

٢. بحدوث. ف. ن.

٣. كون العلة في الحدوث و الزوال امرا واحدا. ف.

٤. تمام ما نفرض عله الزوال. ن.

٥. لأمر خارج. خ - لزوال امر آخر خارج. ل.

٦. لما يقتضى. ن.

٧. مطابق الواقع. خ.

يكن له في اللآن السابق، فلا بدّ له من علّة، ثم إذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بدّ له من علّة أيضا، فإنّ الوصف الذي لم يكن لشيء ثم ثبت له، لا بدّ له من علّة. ثم إذا زال ذلك الوصف^٢ عن ذلك الشيء، فلا بدّ له أيضا من علّة ضرورة، سواء كان ذلك الوصف وجودا^٣ بالفعل او بالقوّة أو غيره بأيّ معنى كان.*

و لا مخلص عن تلك الشّبه^٤ و الشكوك إلا بما حقّقناه من حال الحوادث أنّها ترجع إلى أمر

١. فلا بدّ له من وجود علّة ايضا. خ.

٢. الوضع. خ.

٣. موجودا. س.

الحزاة: بفتح الحاء المهملة و الزاء بين المعجمتين الميل و العدول عن الطريق و التعصّف في الكلام.

* و في نسخة «ل» بعد هذه العبارة جاء: قيل الأقرب في دفع الشّبهة عنهم أن يقال ذلك الوضع يمتنع بقاءه زمانا فاذا تحقق في آن يبنى بعده لأنّ وجوده في ما بعد ذلك الآن ممتنع.

و لا يخفى على القطن ما فيه، لأنّ هذا الامتناع ليس ذاتيا و إلا لكان الماهية متصفة دائما بالعدم فيما بعد ذلك الآن و ليس كذلك فإنّه في آن الوجود غير متصف بذلك العدم.

لا يقال لا نسلم أنّه في آن الوجود غير متصف بهذا العدم اذ يصدق عليه في آن الوجود أنّه غير متصف بالوجود فيما بعد ذلك الآن ضرورة أنّ الوجود فيما بعده. لأنّنا نقول إنّ المراد بالعدم سلب الوجود المطلق لا سلب الوجود المقيد كالوجود في وقت معين و إلا لصدق على الموجود حال وجوده أنّه معدوم باعتبار أنّه ليس موجودا بوجوده غيره.

اذا تمّ ذلك فنقول: اذا نسبنا العدم بهذا المعنى الى تلك الماهية و لم يكن واجبا لها لذاتها كانت ممكنة لذاتها فاحتاجت في وجودها و عدمها مما إلى علّة فيكون عدم الوضع بعد وجوده مستندا إلى علّة.

فظهر بهذا التقرير أنّ ذلك الامتناع ليس ذاتيا و هو المطلوب و أيضا لو تمّ ذلك لجاز أن يقال: إنّ الحادث يمتنع وجوده بالذات وقت انتفائه فلا يحتاج إلى علّة في عدمه الطارى و لا يثبت ما ذكره من استناد عدم الحادث الى عدم حادث آخر فبقى أن يكون ذلك الامتناع بالنفي و حينئذ يعود الإشكال لأنّ ذلك الغير ان كان وجوده في الآن السابق بمعنى أنّه الجزء الأخير من العلّة التامة لزم تخلف المعلول و هو العدم الطارى عن علته التامة و ان كان شيئا آخر عاد الكلام.

لا يقال: وجوده في الآن معدّمه فيما بعده فاذا اتفق وجوده تحقق عدمه.

لانا نقول: هذه محرّفة لأنّ كلامنا في علّة عدمه و حاصل ما قلتم أنّ عدمه بعد وجوده في الآن علّة لعدمه بعد الآن و هو صريح توقف الشيء على نفسه.

و لا مخلص عن تلك الشبه و الشكوك بحيث يرتضى به ذوا الطبايع المستقيمة الناقدة في الحقائق إلا بما حقّقناه من حال الحوادث...

و كتب في حاشية هذه النسخة قوله: قيل الأقرب. الى قوله «و لا مخلص» لا يوجد في نسخة مقروءة على المصنف رحمه الله.

٤. الشبهة. ت. ن. - ذلك الشبه. س.

واحد مستمر، لا تبدل فيه، لكن يفرض^١ فيه امور متكررة بحسب الفرض متغيرة بحسبها متبدله بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة و عدمها و تلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الأمر الوجداني دفعة واحدة كما فصل الكلام فيه في المتن.

قوله: (و منها سرّ النسخ)

أى الحكمة و الغاية المطلوبة منه، و هى مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيات الأزمنة و ما يقارنها من الاستعدادات.

قوله: (و حقيقته)

و هى مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى المستمر بالحدود المفروضة فى الحكم الابدائى المستمر.

قوله: (و أنه ليس فيه ما يوهم نقضاً)

أى نقضاً فى الأحكام الإلهية، كما يخالج الأوهام العامية، من أن الحكم بجرمة الشئ يناقض الحكم بحليته، كما أن الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه.

قوله: (أو نقصاً)

كما توهم^٢ بعض الدهماء، من أن الحكم بحل الشئ و الحكم بجرمته، يتناقضان،^٣ فيلزم الجهل على الحاكم أولاً أو آخراً،^٤ ضرورة أن أحد الحكيم كاذب.

و يقرب من هذا ما ينقل عن بعض التابعين^٥ فى سلوك مسلك التحقيق، من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع إباحتها فى الأديان السابقة

و ذلك و هم يبعد عن أمثاله، فإن معنى النجاسة العينية لا ينافى تقييدها بالزمان، إذ ليس معناها أنها مقتضى ذات الخمر، كيف و الأحكام الشرعية جميعها^٦ و ضعية، بل معناها كونها نجساً مادامت حقيقتها^٧ باقية فى زمان نبينا صلى الله عليه و آله و سلم، و لا ينتقل عنه حكم النجاسة إلى أن

١. يفرض. ف. ن. ٢. كما توهمه. س - كما يتوهمه. ل.

٣. يتناقضان. ف. ٤. أولاً و آخراً. س. ن.

٥. الطالبين. ف. ن. ٦. كلها. ف.

٧. بل معنى كونها نجساً كونها مادامت حقيقته. ف.

يستحيل إلى الخلل، ففي تلك الحالة تزول صورته النوعية و تحدث الصورة النوعية الخلية^١ فهذا و أعجب منه ما تكلفه بعض من تلاه^٢ للتفصي عن هذا الوهم، الذي تخيلوه شكًا عظيمًا حقيقًا بأن يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه.

فقال: إن الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم كان هو الواقف على حقائق الأشياء المستجاب في قوله
أَللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا كَمَا هِيَ.*

ولذلك ظهر عليه ما خفي على من قبله من الأنبياء من حرمتها و نجاستها بعينها و هذا العذر أشد من الجرم و أنت بما فضلناك واقف على جليلة الحال بتوفيق الله و هو الموفق لكل خير و كمال.
قوله: (فإن الحكم التدويني)

أى التشريعي، سبأه بذلك لكونه مدونًا كلف الناس بالتدين به.^٣

قوله: (بمحاذاة الحكم التكويني)

أى الإيجادي و الحكم الأول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو صفة حقيقته منتشنة من المقارنه العينية الواقعة بين العلم و الإرادة^٤ و الحكم الثاني من القول المعبر عنه بـ «كن» كما قال الله تعالى
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، يس / ٨٢ و الحكم التكويني القولي واجب الإطاعة و جوبًا ذاتيًا،^٥ بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا، و الحكم التدويني الكلامي واجب الإطاعة و جوبًا وضعيًا شرعيًا، يمتنع التخلف عنه شرعا، بمعنى أن الشرع يمنع التخلف عنه و يحكم بوجوبه، كما أن العقل يمنع التخلف عن الأول و يحكم بامتناعه فافهم.

١. فيفني تلك الحقيقة بزوال صورتها النوعية و حدوث صورة النوعية الخلية. ل و في نسخة «س» فينتق.

٢. بعض من تلاذته. ف.

* نقله الامام الرازي في تفسيره الكبير في تفسير «رب اشرح لي صدري» السورة طه آية ٢٥.

٣. بالتدوين به. ت. ج. خ. ف.

٤. العبارة في النسخ مختلفة في نسخة «س» هو صفة حقيقته منتشنة من المقارعة العينية الواقعة بين العلم و الإرادة. و في نسخة

«ف» هو صفة حقيقته منتشنة من المقارعة الواقعة بين العلم و الاشارة و في حاشيته جاء الظاهر المقارنة. و في نسخة اخرى

هو صفة حقيقته منتشنة من المقارنة العينية الواقعة بين العلم و الإرادة. و في بعضها بدل كلمة منتشنة «المستشرة» أو

٥. في بعض النسخ. واجب الاطاعة و جوبًا طبيعيًا عقلا.

«منبئة» و بدل كلمة العينية «الغيبية».

قوله: (تذكرة)

وجه العنوان به ظاهر، و من هاهنا شرع في الإشارة إلى تحقيق المعاد و تفصيل بعض أحواله.

قوله: (تبصرة)

وجه العنوان به يظهر مما سبق في نظائره

و محصل هذه التبصرة، أن الحقيقة مغايرة لجميع الصور الذي يستحيل^١ فيها على الشاعر الظاهرة و الباطنة، الجسمانية و الروحانية، مغايرة لها من حيث ذاته، لا من حيث الوجود، لأن^٢ تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور متخالفة، مختلفة الأحكام، و أن جميع الصور التي تظهر هي بها، متساوية الاقدام بالنسبة إليها، و ليس بعضها أولى بها من بعض في حد ذاتها، بل إنما تخصص تلك الصور بعينها لها، احكام المواطن و المشاعر.

فالعالم^٣ حقيقة واحدة، يظهر في موطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس الظاهر، مدركة بالعقل كلية، و بالوهم جزئية، و هي بعينها تظهر في موطن الرؤيا بصورة جوهرية، اى صورة اللب،^٤ و كما أن الظاهر على المدارك الباطنة في اليقظة حقيقة العلم، كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم، إلا أنه يتجلى في كل موطن بصورة بعينها لها^٥ في ذلك الموطن.

ثم إن المحجوب المنفمس في أحكام الطبيعة، الذي لا يعرف الحقائق إلا بصورها، لتمودها بالعوائد^٦ المألوفة الطبيعية، ينكر^٧ الحقيقة عند تبدل الصورة، و لا يعرفها لتحوّلها في ملاسها، لكنّ العارف الدرك الذي له نفس قوية، لا يصير مغلوبا لأحكام خصوصيات المواطن، و لا يحجبها حكم موطن عن أحكام المواطن الآخر يعرفها في سائر ملاسها،

و لما كان هذه النكتة خفية^٨ مخالفة لما ارتكز في الطباع المألوفة المنهمكة في العوائد المألوفة، مع

١. يتجلى - ف - التي يتجلى. ت. س.

٢. وإن. س.

٣. اعلم ان العالم. خ.

٤. أعنى صورة اللب. ل.

٥. له. ت. ل - بصورة بعينها بعينها لك ذلك الموطن - بصورة بعينها (خ ل). ل.

٦. العوائد. ف. س.

٧. يتكرر. ل.

٨. خبيته. خ.

المنفمس: اى الداخل.

جلالة شأنها وكونها مرقة إلى الاطلاع على أسرار نفيسة، أمرباتقانها و أشار إلى نباهة شأنها بقوله: فاتقن ذلك فإنه مدرك عزيز المنال.

قوله: (تنبيهه)

و سمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق.

قوله: (اطّلت على حقيقة الانطباق بين العوالم)

فإنها بأسرها صور لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التي يستوطنها النفس في مدارج صعودها و مدارك هبوطها و المدارك* التي هي مقتضى تلك المواطن

قوله: (بل على حقيقة العوالم)

فإنها صور تظهر على النفس في مواطنها^١

قوله: (بل ينكشف عليك أسرار غامضة من حقيقة المبدأ^٢)

و ظهوره في الكثرات، فإن ذلك يتحصّل و يتقوم بالنفس و مراتبها، و أسرار المعاد من ظهور الأعمال و الأخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية^٣ بالصّور الخاصّة، و في النشأة الآخروية بالصّور التي يقتضها أحكام تلك النشأة، كما فصل في الشريعة الحقّة.

قوله: (و اطّلت على سرّ قوله تعالى و إنّ جهنّم مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ - التوبه / ٤٩)

فإنّ الآية بظاها تدلّ على إحاطة جهنّم بالكافرين في زمان الحال، و لا حاجة إلى الصّرف عن الظاهر بناء على التحقيق الذي سبق، فإنّ الأخلاق الرذيلة و العقائد الباطلة التي هي محيطه بهم في هذه النشأة، هي بعينها جهنّم التي ستظهر في الصّورة الموعودة^٤ عليهم، كما أنذرهم الشارع صلّى الله عليه و سلّم، إلّا أنّهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم بتلك الصّور

←

العوائد: جمع العادة و هي ما يعتاده الانسان.

المأووفة: المفسدة

المنهكة: الجدة و اللّجوجة.

* المدارك الأولى من الدرجات و الثانية من الادراك.

٢. بل انكشف عليك أسرار غامضة من حقايق المبدأ. ل.

١. فإنها صورة تظهر على النفس في موطنها. ف. ن.

٤. في الصّور الموعودة. ل - في الصّور الموعود عليهم. ت.

٣. الدنياوية. ت. ف.

[الموعودة]،^١ وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق إلا بصورها، و أما النفس المحيطة بالحقائق في الصّور^٢ بحسب المواطن، فتعرف حقيقة الأمر، بل قد ينعكس ذلك إلى مرآة خياله التي هي مشكاة مصابيح^٣ النفس، فيشاهد تلك الصّور بأعيانها كفاحا، مع مشاهدته للصّور^٤ المحسوسة، فإنّ النفوس القويّة لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يلهيهم^٥ موطن عن موطن، وإن لم يكن هذا الحال^٦ دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواصّ الأوقات وما يتبعها من الأحوال.

كما ورد في الحديث المشتمل على رؤيته صلى الله عليه و له و سلم الجنّة و النار، و هو في الصلّة حذاء الحائط،^٧ و ربّما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن هذا^٨ الموطن على عكس حال المحبوبين.

كما سمعت من أستاذي العالم العامل محي الملة و الدّين محمّد [الملقب بالكوشكباري] رحمه الله نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات، أنّه كان في بعض نواحي فارس رجل من الأولياء، فدخل عليه ذات يوم، واحد من اهل الدّنيا، و كان ذلك الولى مستغرقا في حاله، فلما نظر إليه قال لخادمه اخرج هذا الحمار و لم يكن يرى منه إلا صورة الحمار، ثم بعد أن زال عن هذا الحال، أخبره الخادم بما جرى، فقال ما قلتُ إلا ما رايت، و لم أكن واقفا على ما تقول.

قوله: (قوله تعالى - الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا - النساء / ١٠)

فإنّ ظاهرها تدلّ على وقوع هذا الحال في الحال، و كذا الحديث يدلّ على وقوع المجرجرة في الحال. و المجرجرة بمعنى الصبّ و هو متمعدّ فيكون فاعل قوله «يجرجر» الضمير الراجع إلى الذين و

١. ليس في نسخة. ت. س.

٢. و قلبها في الصّور. ت. س. ل.

٣. مصباح. ت.

٤. الصّور. ن. - مع مشاهدته الصّور. خ.

٥. و لا يلهيهم. ف. ن.

٦. هذه الحالة. س.

٧. روى أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله صلى لنا يوما الصلّة ثم رقى المنبر فانشأ بيده قبل المسجد فقال: قد أريت الآن قد صابيت لكم الصلّة، الجنّة و النار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم أركاليوم في الخير و الشرّ. صحيح البخارى كتاب الرقاق

باب ١٨.

٨. صور ذلك الموطن عن صور هذا. ت. س.

الكفاح: بكسر الاول المواجهة.

قبعان: بكسر الاول جمع الفاع ارض واسعة سهلة لاحصى فيها و لاحجارة و لاشجر.

الفراس: بكسر الاول ما بفرس من الشجر.

«نار جهنّم» مفعول. أو بمعنى الحركة وحينئذ فهو لازم و فاعله نار جهنّم.
قوله: (إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَعَانٌ)*

فإنّ الحديث يدلّ على أنّ هذا القول بعينه غيراسها.

قوله: (إلى غير ذلك من غوامض الحكم والأسرار)

منها حقيقة قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، الدُّنْيَا مَرْرَعَةُ الْآخِرَةِ.** فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْبِذْرَ هُوَ مَادَّةٌ مَا يَنْبِت مِنْهُ، بَلْ هُوَ الَّذِي يَظْهَرُ بَعِيْنَهُ بَعْدَ انبِسَاطِهِ بِصُورَةِ الشَّجَرَةِ وَاعْصَانِهَا وَأَوْرَاقِهَا وَأَثْمَارِهَا، فَكَذَلِكَ الْأَعْمَالُ وَالْأَخْلَاقُ الْمَكْتَسِبَةُ فِي الدُّنْيَا مَادَّةُ الْجَنَّةِ وَالتَّارِ، وَهِيَ بَعِيْنَهَا تَظْهَرُ فِي ذَلِكَ الْمَوْطِنِ بِصُورَتَيْهَا وَصُورَمَا^١ يَظْهَرُ فِيهَا مِنَ اللَّذَائِدِ وَالْمَكَارِهِ.

ثم لا إشكال في الشكّ و التحقيق، و قد فصلنا مضمونه في الحاشية السابقة.

قوله: (و في آخر بصورة مستقلة)

لم يقل بصورة جوهرية، لئلا يتوهم أنّ الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجى، فإنّه مخالف لما اصطلاح عليه أهل ذلك الفنّ، فإنّهم عرّفوا الجوهر بأنّه الممكن الذى إذا وجد فى الأعيان لم يحتاج إلى محلّ يقومه، فيصدق عليه مع وجوده فى الذهن و افتقاره اليه، أنّه لا يحتاج إلى المحلّ المقوم فى الوجود الخارجى

و عرّفوا العرض بأنّه الممكن القائم بالغير، فالجوهر الموجود^٢ فى الذهن جوهر و عرض معا، لصدق تعريفها عليه، و الموجود فى الخارج جوهر لا عرض، فالتشبيه فى أنّ العرضية ثابتة للجواهر باعتبار وجودها فى الذهن منتفية عنها فى الوجود الخارجى، و لما لم يكن ذلك ملاك الأمر بل العمدة على ما يحصله الذوق الصحيح، و كانّ الغرض منه تأنيس المستعدين الممارسين لذلك الفنّ،^٣ حتى لا يبنو طبيعهم، لمنافرتة لما تعودوه،^٤ قال فاجعل ذلك تأنيسالك. الخ

* سنن الترمذى، كتاب الدعوات، باب ٥٩.

١. و صورة ما. خ - بصورتها و صور ما يظهر. ت. ٢. الجرد. ن.

٣. و تشبيتهم لذلك الفن. خ.

٤. يعودوه. خ.

لا يبنو: بتقديم النون على الباء اى لا ينفرو يقبل.

قوله: (زيادة كشف)

وسمه به، لأنه تفصيل لما سبق، وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء فيه.

قوله: (و شأن العلم تكثير الواحد)

و ذلك في العلم التفصيلي المتحصّل بما يلي الجنبه السّافله من النّفس، و نهايته في
المشاعر الظاهرة

قوله: (و توحيد الكثير)

و ذلك في العلم الحقيقي الإجمالي المتقوم بما يلي الجنبه العاليه من النّفس و كماله في المدرك^١
الشهودي، المعبر عنه بنور الولاية، و هو مرتبه اعلى من مراتب صفاء^٢ النفس لا مزيد عليه، و إن
كان لها مراتب متفاوتة، و يليه في الشرف مرتبه الذوق، و هو قد يكون فطريًا، و قد يكون مكتسبًا،
كما في طبع الشعر و الألحان و البلاغه و غيرها،^٣ إلا أنّ الذّوق الفطريّ الذي يلي مرتبه الولاية
عزيز الوجود جدًا، ولو وجد لاستغنى^٤ عن المحافظه بالكلية، بخلاف ذوق الشعر و الألحان و ما
يقرب منها.

قوله: (رمز)

وجه العنوان به ظاهر، و لما كان من حقّ الرمز كونه بين الكشف و الکتّم، لم يرخص الحال التمرّض
له بمزيد الكشف و التفصيل

و هذا قلب هذه اللّعمه و أصلها الذي سائر أجزائها بمنزلة فروعها و شعبها، و السّوابق
و اللّواحق كافيه في تحقّقه^٥ لمن كان له قلب أو ألقى السّمع و هو شهيد.

قوله: (تنبيه)

و سم به^٦ لأنه مذكور بالقوة.

٢. و هو مرتبه من مراتب صفات. ف - صفات. س

٥. لا يستغنى. ل.

٦. و سم به. س.

١. المدرك. ت.

٣. و غيرها. ت.

٥. في تحقّقه. ت. خ. ل.

قوله (عدّتها النَّفس بما لها من الاستعداد)

إشارة إلى ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقية، المنبئة عن^١ الاشتراك فيما بين معنيها، و من تتبّع اللغة العربيّة عيّن كنه الكلّ، و وجد فيها^٢ لطائف مفصّحة عن أصول الحقائق، كما تعرّض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخّرين من أهل الذّوق الكامل،^٣ جزاء الله عن طلبه الحقّ حقّ الجزاء.

قوله: (تكملة)

في تحقيق النَّفس الإنساني و وجه التطبيق بينه و بين النَّفس الرحمانى^٤، و وجه العنوان به ظاهر، لأنّ الغرض الأصلي من الرّسالة تحقيق المبدء والمعاد، و قد حصل ذلك ممّا سبق من الفصول، لكنّ الإشارة إلى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام يكمل هذا المقصود، فإنّه أخصّ خواصّ النَّفس الّتي هي مرجع الكلّ.

قوله: (فكأنتها صدى^٥ لأصل الحقائق)

يعنى كأنّ الكلمات صدى لتلك الحقائق، فكأنّ الحقائق باعتبار صورها العلميّة اصوات عقليّة^٦ و تلك الكلمات صداها، أو تلك الحقائق صور أصليّة و الألفاظ عكسها اللّاتج على مرآة الهواء، لشدّة صقالتها و استدعاء الصّقاله ظهور ما^٧ في الصّقل من الصّور إلى ما يناسبها و يحاذيها، و المناسبة بين النَّفس و الهواء المجانسة للروح الحيوانى،^٨ الّذى هو متعلّق النَّفس ابتداء، فإنّ الروح الحيوانى جوهر هوائى، و هذه المناسبة اقتضت انمكاس ذلك الصّدى إليه، و الله أعلم.

١. الاشتقاق المبنية على. ت - الاشتقاق المبنى على. س.

٢. و من تتبّع اللغة العربيّة المعربة عن كنه الكل و جد فيها. ت. س.

٣. هو خواجه صائغ الدين الاصفهاني المتوفى (٨٣٥-٨٣٦).

المفصّحة: الكاشفة و المبيّنة.

٤. هو الفيض المقدّس و الوجود المنبسط على الأشياء، كأنها ممّا يبتدى من الاشراف فالاشرف إلى أن ينتهي إلى ما لا أخس منه في الإمكان و الضعف.

٥. في كل النسخ الّتي رأينا من الاصل و الشرح «الصداء» و الظاهر أنّه «الصّدى» كما في كتب اللغة بمعنى ما يرده الجبل او غيره

٦. غيبية. س. ل.

إلى المصوّت.

٧. ظهور صور الّتي يناسب الصّقل و تجاذبه فيه. ل.

٨. المجانسة للروح الحيوانى ت - بمجانسة الروح الحيوانى. س.

قوله: (فإنَّ ترك الأوَّل ضلال)

من حيث إضاعة تلك النفائس^١ و وضعها عند من لا يعرف حقها و لا يتمكّن من القيام بواجب^٢ حفظها و العمل بمقتضياتها حالا و قولا و فعلا، و إضلال من حيث أنّ الملقى إليه إذا لم يفهم حقاقتها ليشوّش^٣ عليه ما تقرّر له من الجملات الحقّة^٤ المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة، التي أخذها عن السنة حملة الشريعة الحقّة، فضلًا هائما في مهاوى الحيرة و ضلّ ضللا بعيدا.

و لهذا ترى أكثر متشرّ في زماننا^٥ بالمعارف، قد ضلّوا بمصاحبة أئمتهم، و مجالسة أجلّتهم^٦ كأنّهم لم يستفيدوا منهم إلاّ خبائث الاعتقاد و ردائل الأخلاق و فرط الإعجاب بهم و بما سمح به صروف الدهر من انتظام أمور^٧ معاشهم، و لا يكادون يفقهون قولا، و لا يستطيعون جولا، ترى أعاليهم الذين^٨ حفظوا من كتب الصّوفية كلمات، ما لهم علم بمواردها و مشارعها، و ينقلونها^٩ لا على وجهها، بل يحزّفون الكلم عن مواضعها، و جمعوا ما لا يشتمون رائحة من كتبهم جمعا، و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا، أعاذنا الله و سائر المسلمين من الضّلال و الزّلل، و وقّنا لما يعيننا من العقد و القول و العمل، و له الحمد حمدا يوافق عتيد^{١٠} نعمه، و

١. الحقائق. ت.

٢. بموجب. ت. س.

٣. تشوّش. ت. س.

٤. من جملاته الحقّة. ت. - من الجملات الخفيّة. س.

٥. أكثر الطالبين للشّرف في زماننا. حل - أكثر المغترّين في زماننا. ت. - أكثر متشيدى. ف. ن. - أكثر متشدق. س. ل.

٦. أحبّتهم.

٧. ما لأمر. ل.

٨. الذى. ت.

٩. و يتعلّمونها. ن. - و يتعلّقون بها. ت.

١٠. جزين. ت. - و له الحمد حمد الكافي. ل.

الهائم: المتحرّج.

المهاوى: جمع مهوى بمعنى الجوؤ. ما بين الجبلين و نحو ذلك.

تشرفّ بكذا: عدّه شرفا له.

سمح: على زنة نصر بمعنى جاد. صروف الدّهر. شدائده و نوابه.

المحول: بكسر الاوّل و فتح الثانى المحدث و جودة النظر.

العقد: الاعتقاد.

العتيد: الحاضر المهيأ.

يكافى مزيد فضله وكرمه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه وتابعيه وأحبابه أبدا دائما.

تمت هذه الرسائل في تاريخ رابع عشر شهر صفر ختم بالخير والظفر من شهور سنة خمس وثمانين بعد ألف من الهجرة النبوية على يد المحتاج إلى رحمة الملك العظام ابن المرحوم شيخ صادق تويسركانى شيخ نظام فى مدرسة الشاپورتيه حفظ الله بانها من الآفات بمحمد وآله الأجداد^١.

١. وفى نسخة «س» كتبه العبد المذنب الضعيف المحتاج إلى رحمة الله مفيت الدين بن شرف الدين بن مفيت الدين الاصفهاني اللهم اغفر له ولوالديه وأحسن إليها وإليه بحرمة النبي (ص) والوئى برحمتك يا أرحم الراحمين
وفى نسخة «ل» اتفق لمعلق هذه الحواشى محمد بن أسعد الصديق الدواني الفراغ منها وقت الضحوة الكبرى من يوم السبت التاسع عشر من شهر شوال ختم بالخبر والإقبال لسنة إحدى وسبعين وثمانماية بظاهر همدان المروسة فى ظلّ واليها وفقه الله لمزيد العدل والإحسان بمئه وكرمه.
وفى حاشيته هكذا كتب فى آخر النسخة التى قرأت على المصنف: انتهى قراءة الشيخ الفاضل جامع فنون الفضائل ومحمد الشمائل الشيخ جمال الدين ابراهيم الدراق وفقه الله تعالى لسلك مسلك التحقيق وهداه سواء الطريق لهذه الرسالة المسماة بـ «الموراء» التى هى حواشى رسالة الزوراء على قراءة فحص وفتيش فى ضحوة يوم الاثنين عاشر شهر جمادى الأولى سنة تسعين وثمانماية الهجرية وانا الفقير المؤلف الرسالة واصلاها المذكور اسمه ونسبه سابقا وصلى الله على خير خلفه محمد وآله وصحبه اجمعين.

الايادات على الحدوث الدهرى

للمحق البارع الآقا جمال الخوانسارى

قسم لماسيته على حاشية الخفرى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال المصنف طاب ثراه: وجود العالم بعد عدمه الخ^١
قال الفاضل المعاصر^٢ سلمه الله في الحواشي الخفريّة: يعنى به البعدية الزمانية اذ لاشك أنّ تقدّم
العدم على الوجود ليس ذاتيًا و لا طبيعيًا و ظاهر أنه لا يتصوّر من أقسام التقدّم هاهناسوى
الزمانى. و فيه ما أفاده والدى العلامة طاب ثراه:

من أنّ تقدّم عدم العالم على وجوده لو كان زمنيًا لزم أن يكون قبل كلّ زمان زمان لا إلى
نهاية و يلزم القدم، و الزمان الموهوم الذى أثبتته الأشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح
عند المحصلين من المتكلمين و منهم المصنّف، كما يظهر من تصفّح كلامهم و أيضا ما ذكره من أنّ
تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيًا و لا طبيعيًا ممنوع عند الحكماء كما صرّحوا به في إثبات الحدوث

١. المصنف هو الحكيم الحقّ الشيخ ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن المعروف به نصير الدين الطوسى المولود يوم الحادى
عشر من جمادى الاولى سنة ٥٩٧ هـ و المتوفى في يوم الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٦٧٢ و قبره الشريف في الروضة
الكاظمية و عبارة «وجود العالم بعد عدمه يبنى الاجاب» في الفصل الثانى من المقصد الثالث في الاهليات من كتاب
تجريد الاعتقاد.

٢. هو الفاضل ميرزا ابراهيم بن التحرير الحقّ مولانا صدرا الشيرازى منه.

الذاتي انتهى^١.

و الظاهر كما يستفاد من كلام الشارح في بحث الأمور العامة أن مراد المصنّف من البعدية هاهنا هو البعدية بالذات التي أثبتتها المتكلمون وجعلوها قسماً سادساً و زعموا أن تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكنّ التحقيق أنه لا يحصل له إذا نجد له معنى معقولاً سوى الخمسة^٢ بل الظاهر أنه تقدّم بالزمان فإنّ ذلك التقدّم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق و المسبوق و إن عرض لأجزاء الزمان لم يحتاج الى زمان مغاير لها و إن عرض للزمان و غيره لا بدّ أن يكون لذلك الغير زمان و أمّا الزمان فلا يحتاج الى زمان آخر، وحيثنذ فعدم العالم يجب أن يكون في زمان لكن يكفى فيه الزمان الموهوم، وحيثنذ فلا بدّ من القول بالزمان الموهوم و سنحقّق القول فيه عن قريب انشاء الله. و أمّا ما ذكره في ذيل «أيضاً» فيرد عليه أن مراده أنه ظاهر:

أنه ليس تقدّم عدم العالم على وجوده تقدماً ذاتياً لا أنه لا يمكن تقدّم العدم على الوجود تقدماً ذاتياً أصلاً، فاندفع المنع الذي ذكره، على أن في ما ذكره الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي من تقدّم عدم الممكن على وجوده تقدماً ذاتياً البتّة تأثلاً ليس هاهنا موضع تحقيقه فافهم.

ثم قال سلّمه الله: ثم أقول يشبه أن يقال اذا كان زمان وجود العالم متناهياً في جانب البداية كما هو مذهب المليّين كان للعدم تقدّم عليه سوى التقدّم الذاتي الذي أثبتته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده، المعبر عنه بالحدوث الذاتي شبيهه بالتقدّم الزماني الذي للحوادث الزمانية، و لاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق المسبوق، و الفرق أن لتقدّم الزمانيات ملاكاً في الخارج متجدّداً متصرّماً يعرض لأجزاء ما يحصل من تجددّها و تصرّفها و استمرارها في الخيال ذلك التقدّم أولاً وبالذات، ثم بتوسطها يعرض للحوادث، و لهذا يعرض له خواصّ التقدير و التكمّم، بخلاف تقدّم العدم على وجود العالم على مذهب المليّين، فإنّه ليس له ذلك الملاك فلا يمكن تقديره و

١. الظاهر من العبارة ان هنا ينتهي كلام الفاضل المعاصر.

٢. قالوا في السبق: انّ الماهية من حيث هي لم تكن متقدّمة على غيرها و لا متأخّرة و أمّا يعرض لها القدم و التأخر باعتبار امر خارج عنها إمّا زماناً كما في التقدّم الزماني أو مكاناً كما في التقدّم المكاني او غيرها من كمال كما في التقدّم بالشرف أو حاجة كما في التقدّم بالعالية أو بالطبع كما في العالل النافضة و هذا كلّ ظاهر أمّا الاشكال في القسم السادس و هو التقدّم بالذات و مثلاً له بتقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعض كما يستفاد من كلام الشارح الفاضل القوشجي.

تعيينه ولا يكون فيه قرب و بعد و زيادة و نقصان إلا بمحض التوهم.

و نظير ذلك ما قالوا: إن فوق محدّد الجهات لاخلاء و لاملأ مع أنّ الفوقية متحدّدة به فكما أنّ العقل هناك يعلم من تنهى البعد المكافى أنّ وراءه عدم صرف و نفي محض و ينتزع من ذلك و يحكم بمعونة الوهم أنّ لهذا عدم المحض فوقية ما على المكان و المكائيات كفوقية بمحض أجزاء المكان على بعض مع أنّه لا مكان هناك، كذلك هنا يعلم من تنهى الزمان و الزماتيات في جانب البداية أنّ ورائها عدم صرف و نفي محض و يحكم بأنّ لهذا عدم الصرف قبلية ما على وجود العالم و الزمان شبيهة بقبلية أجزاء الزمان بعضها على بعض و هذا هو المراد من قول المصنّف، وجود العالم بعد عدمه، بل هذا هو الحدوث الزمانى المتنازع فيه بين الملميين و الفلاسفة و لا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل بمجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم و حكم العقل بهذه القبليّة و ليس هذا إثبات الزمان الموهوم، كما ليس ذلك إثبات المكان الموهوم فتدبر انتهى.

و أنت خبير بأنّ سبق عدم على الزمان على ما أفاده لا يرجع إلا إلى كون الزمان متناهيا من غير أن يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم، و هذا ليس إلا القول بالتقدم بالحقيقة، لأنّه اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى و بين العالم و لا يمكن أن يقال أصلا أنّه كان الواجب و لم يكن العالم فيكون العالم قديما البتّة ولو أطلق عليه الحادث فلا يكون إلا بمجرد الاصطلاح على إطلاق القديم و الحادث على ما كان زمانه متناهيا و غير متناه و هو لا يفيد.

و باجملة لابدّ على طريقة الملتّة من القول بوجود إله العالم بدون العالم بأن يكون بينها انفصال. و على ما ذكره هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك و لا انفصال بينها، و لوجود هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهية أيضا اذ لا يلزم فيه إلا عدم الانفصال و هو قد لزم في صورة التناهى أيضا.

لا يقال: إنّ ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا معنى لاتّصال العالم بالواجب و انفكاكه عنه.

لأنّا نقول: فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه أيضا لا اتّصال للعالم به تعالى فلم لا يجوز.

و الحلّ أنا نقول إنّ يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال كان الواجب فيه و لم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض أنّه يجب أن يتحقّق انفصال بين الواجب و العالم يصحّ فيه قولنا كان

الواجب على المعنى الذى يصح الآن و لا يكون العالم فيه و لم يتحقق ذلك على ما أفاده هذا الفاضل. هذا على أن الظاهر كما يقال فى الاجسام إنه زمانى بمعنى أن وجوده مقارن لوجود الزمان. نعم لا يصح أن يقال إنه زمانى بمعنى أن وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة. و لا يصح ذلك فى الجسم أيضا. و على هذا فلا اشكال أصلا.

هذا ما يحظر بالبال على سبيل الاحتمال. فإن كان من الحق فهو الحق. و إن كان من الوسواس الشيطانية فنعوذ بالله منه و الله يعلم حقيقة الحال.

و أما النظر الذى ذكره من قولهم لا خلاء و لا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التوسع و المقصود أنه لا شيء و راءه بدون توهم فوقية أصلا. فلا يصلح للتنظير. على أنه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا أنه لا يجوز أن يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتأمل و الله الموفق.

و اذ قد بلغ الكلام فى هذا المقام. فلا بأس أن يذكر طريقة السيد المحقق الداماد قدس سره فى حدوث العالم. فإن ما ذكره هذا الفاضل إنما استخرج منه.

فنقول: إنه زعم أن حدوث العالم المتنازع فيه إنما هو الحدوث الدهرى لا الدائق و لا الزمانى و خلاصة ما قاله فى تحقيقه:

إنه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية و لا سيالة و لا متقدرة و لا متكئة. و الفرق بينه و بين الحدوث الزمانى. أن الحدوث الزمانى هو الوجود بعد عدم المتقدّر السیال الواقع فى الزمان القبل قبلية زمانية متكئة. و فى هذا الحدوث ليس عدم متقدرا متكئا أصلا. بل إن هو إلا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض و اللیس الساذج. و لما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن أفق التقدر و الأتقدّر هو «الدهر» لا الزمان لأنه وعاء للأمر المتغيرة المتقدرة السیالة و لا «السرمد» لأنه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المقدس عن عروض التغير مطلقا. و المتعالى عن سبق عدمه على الإطلاق فالحدوث بحسب سبق عدم الصريح أحق الاشياء و أجدرها به الحدوث الدهرى.^١

و نحن نقول اذا أصف عدم فى نفس الأمر بأنه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى وعاء و ظرف يكون فيه و يتصف هو لاحالة بالتقدّر و التكّم

و غيره و كونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا تقدر على تعقله، فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا، و إن لم يقل بسا بقية بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث ذكر أن في السبق الذائق و الزماني ليس الوجود مسبوqa بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاقّ الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيًا، لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود، بخلاف الحدوث الدهرى، اذ ليس في الدهر توهم الامتداد و الانقسام أصلا، فلا يكون حدّ العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل إنه يبطل عقد السلب الدهرى، و يضع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى
 فلا نفهم حينئذ معنى للحدوث و المسبوقية بالعدم أصلا، بل ليس التقدم إلا هذا.
 و بالجملة ما أفاده، مما لا يصل اليه فهمى و لا يحيط به و همى، ولكن نقلناه لعله مهتدى به أحد من المحصلين و الله الموفق و هو المعين.

و قال بعض المحشّين^١ من تلامذة هذا السيّد التابعين له:

إنّ تقدّم العدم بالوجود يكون شبيها بالتقدّم بالذات بمعنى أنّ العدم يكون متحققا مع المتقدّم بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدّم بالذات و بهذا الاعتبار أطلق عليه المتقدّم.
 و فيه أنّ كون العدم مع المتقدّم بالذات مما لا يتصوّر إلا اذا كان في وعاء، فلا بدّ من القول بالزمان الموهوم و هو يفتر منه.

و أيضا ذلك العدم إما أن يكون مع العالم أيضا أو قبله، لا مجال للأول، فيكون قبله فلا يتفع الفرار منه و القول بأنّ اطلاق المتقدّم على سبيل المجاز، فافهم.

ثم ذكر السيّد قدس سرّه

أنّ القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلّمون من تكاذيب الوهم الظلماني و تلاعبه و تصاوير القريحة السودائية و تخايلها، أمّا أولاً فلما تعرّفت اذ لا يتوهم في الدهر حدّ و تصرّم و تجدد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء و تمادّ و سيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة و اتصال التغير و تدريج الحصول شيئا فشيئا، و اذا كان كذلك فكيف يتصوّر في العدم الصريح الساذج و

١. الظاهر انه المول عبد الفقار بن محمد بن يحيى الجيلاني من تلامذة ميرداماد و له حاشية على الحواشي الخفية.

الليس الصرف الباتّ تمايز حدود و تلاحق أحوال و تقاير أحيان و اختلاف اوقات حتى يتوهم التماذى و السيلان و النهاية و اللانهاية انتهى. (القيسات / ٣١)

و فيه إنّنا لانسلم أنّ الاتصاف بالامتداد و الانقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، لمّ لا يجوز أن ينتزع من استمرار بقاء وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدد و التقضى، بل الظاهر أنّه كذلك و لا استبعاد فيه، كيف و إنهم يقولون إنّ الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسيطية، و الزمان ينتزع من الآن السيال، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدد المتقضى من الأمر الشخصى الذى لامتداد فيه و لا انقسام و لا تجدد و لا انقضاء، فكذلك يجوز هاهنا أيضا بلا تفرقة أصلا، هذا.

و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشّين في إبطاله من أنّه اذا كان أمرا موهوما له منشأ انتزاع، فننقل الكلام اليه فهو إمّا واجب أو ممكن، لاجاز أن يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى،

لأننا نختار أنّه ينتزع من الواجب تعالى، و لادليل على ابطاله و هو لم يذكر الآ الدعوى فتدبر. قال: و أمّا ثانيا فلأنّه لو تصحح في العدم ما توفهوه لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها اذ كان متكما سيالا، كله أزيد لا محالة من بعضه و أبعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فأمّا أنّه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان أو بالعرض فيكون هو الحركة فقد أطلقوا على الزمان أو الحركة اسم العدم.

فليت شعرى بأى ذنب استحق الزمان أو الحركة سلب الاسم و الإلحاق بالعدم انتهى. (القيسات / ٣١).

و فيه إنّنا لا نقول باتصاف العدم بالتقدّر و التماذى و غيره الآ بالعرض باعتبار اتصاف وعائه به و لا يلزم من كونه زمانا أو حركة.

و الحاصل أنّنا نقول أنّ عدم العالم كان في وعاء ممتدّ متجدد و ينقض كوجود زيد في الزمان و كما أنّه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا أو حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا أو حركة بل ليس الآ كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده و لا تفاوت الآ بأنّ هذا الزمان يتبعض بالليل و النهار و يتصف بما شأنه ذلك من الصفات و ليس ذلك في ذلك الزمان فاللزام على هذا

ليس الآ وجود الزمان هناك، و القائلون به يلتزمون به لآكون العدم هو الحركة أو الزمان فتأمل.
 قال: و أمّا ثالثا فلأنه حينئذ يكون البارى سبحانه واقعا فى حدّ يعينه من ذلك الامتداد العدمى
 تعالى عن ذلك و العالم فى حدّ آخر بخصوصه حتى يصحّ تحلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه و
 بين العالم و يتصحّ تأخّر العالم و تحلّفه عنه سبحانه فى الوجود فاذن إذا كان ذلك الامتداد غير
 متناهى التماذى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين هما حاشيته و طرفاه، انتهى. (القيسات /
 ٣١)

و فيه أنّ مرادهم بقولهم بين البارئ الحقّ و أوّل العالم زمان موهوم ازلىّ أنّه كان قبل العالم
 امتداد موهوم لم يكن العالم فيه و كان الحقّ تعالى فيه بالمعنى الذى يقال الآن أنّه تعالى موجود لانّ
 الزمان واسطة بينه تعالى و بين العالم بحيث يكون هو تعالى فى أحد الحدّين و العالم فى الحدّ الآخر
 حتى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين و هذا ظاهر جدّا.

قال: و أمّا رابعا، فلأنّ حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة لا اختلاف فى العدم و لا
 مخصّص من استعداد أو حركة أو غير ذلك و لم يختصّ بهذا الحدّ و لم يكن حدوته فى حدّ آخر
 قبله. انتهى (القيسات / ٣١)

و فيه أنّ هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعلّه كان اختلاف فى اجزائه لأنّه ليس عدما محضا
 لايجرى ذلك فيه، بل أمر نفس أمرىّ و وقع العدم فيه، فتأمل.

قال و أمّا خامسا: فلأنّ المقدّس عن الفواشى و العلايق يكون مع اى امتداد فرض، و مع كلّ
 جزء من اجزائه، و كلّ حدّ من حدوده معيّة غير متقدّره على سبيل واحد و محيطا بجميع اجزائه و
 حدوده على نسبة واحدة، موجودا كان ذلك الامتداد أو موهوما على ماتلى عليك غير مرّة، فاذن
 اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخّره و تحلّفه عن البارى الحقّ جلّ
 سلطانه أصلا، فأنّه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل، فالزّمان
 الموهوم بالقياس اليه اجدر بذلك، انتهى (القيسات / ٣١-٣٢)

و فيه أنّ القول بالامتداد المذكور ليس الآ لتصحيح تحمّق العدم قبل الوجود، و قد صحّ ذلك، و
 مرادهم من تحلّف العالم عن الحقّ سبحانه ليس الآ ذلك، لا أنّه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم
 فيه حتى يقال أنّ الواجب برىء من الكون فى الوقت، فلم يصحّ ذلك، على أنّك قد عرفت أنّه يمكن

القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فحينئذ يتصحح التخلف بهذا المعنى ايضا، فتذكر.

قال واما سادسا فلأنّ الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من لئن واحد، ومن تذى واحد، فكما وراء الامتداد المكاني، اعنى فوق الفلك الاقصى المحدد لجهاث العالم عدم صرف لاخلاء و لا ملاء و لا امتداد و لا، لا امتداد و لا نهاية و لا، لانهاية، و اذا بلغ السطح المحدّب منه انسان لم يمكنه ان يمّديه و يبسطها، لا لمصادم و مانع مقدارى، بل لعدم الفضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة فكذلك وراء الامتداد الزمانى، عدم صريح لامتادّ و لا، لامتادّ و لا استمرار و لا، لا استمرار و لا نهاية و لا، لانهاية و لا زيادة و لا نقصان فاستمع القول و اتبع الحقّ و لا تكوننّ من الجاهلين، انتهى كلامه رفع مقامه. (القبسات / ٣٢)

و ضعفه ظاهر لآنه مجرّد تمثيل لا يناسب المقامات الحكيمية فتدبر. و قد ذكر ايضا في تضاعيف كلامه، انه لا يجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاقى، لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى، و لا الحدوث الزمانى لانّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه، و الجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان و الأماكن رأساً، فكيف يظنّ بافلاطون و سقراط و من في مرتبتها من افاخم الفلاسفة و ائمّتهم، أنّهم يشتون الحدوث الزمانى للعالم الاكبر، و يقولون انّ نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر المفارقة مسبوقه الوجود بالزمان و حاصلة الذات فى الزمان، و ليس يتفوّه بذلك من فى دائرة العقلاء و المحصلين. (القبسات / ٢٥)

و نحن نقول: اما الحكماء فيجوز أن يكون كلامهم فى الحدوث الذاقى، و كونه متفقاً عليه بينهم، ممنوع، و إن كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس و امثاله من خطأ الناظرين فى كلامهم، وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابى فى الجمع بين الرايين، بل الظاهر كما يشهد به الفحص، انه قد كان التكلم فى الحدوث الذاقى و المناظرة فيه شايماً بينهم، فلملّه ذهب بعضهم الى التقدّم بذلك المعنى أيضاً و ان لم يظنّ ذلك فى شأن ارسطاطاليس و امثاله. و اما المتكلمون

فلا شكّ انّ غرضهم اثبات الحدوث الزمانى أيضاً، و لا استبعاد فيه، اذ مرادهم بالعالم ماسوى

ذلك الامتداد الموهوم، فإنّ المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات، والامتداد المذكور لا وجود له، فلا اشكال من جهة الزّمان، واما محلّه أى الحركة و حامل محلّه، اعنى الأفلاك، فلا محذور فى القول بمحدثها زمانا على رأيهم، فأنهم لا يقولون بالحاليّة والمحليّة المذكورة. بل أنّما هو رأى الحكماء.

و اما الجواهر العقليّة، فالعقل، لا يقول به المتكلّمون، والنفس لما كان فيها جهة مادية، فيمكن ان يطلق عليها الحدوث الزمانى بهذا الاعتبار، على أنّك قد ظهر بما سبق أنّها، أنّه يمكن ان يقال: انّ كونها حادثة بمعنى أنّه كان زمان لم يصحّ فيه أن يقال أنّها موجودة على وجه يصحّ الآن ذلك، بل قد ظهر أنّه يمكن القول بكونها زمانية أى مقارنة للزمان، وحينئذ لا اشكال اصلا، و هذان الوجهان يجريان فى العقل ايضا على القول بوجوده كما لا يخفى. هذا

فقد ظهر بما قرّرنا أنّ القول بالزّمان الموهوم ممّا لا يمكن ابطاله بمثل هذا الوجوه، ومعنى حدوث العالم لا يتصحّ بحسب ظاهر ما وصلنا اليه الا بالتمسك به، بل يتراءى أنّ ربط الحوادث بالقديم أيضا لا يتصحّ الا بالتشبه بذلك، فحينئذ ينبغى أن ينظر فيه هل هو ممّا يخالف الشرع أم لا، فإن لم يكن مخالفا، فيها ونعمت، وإن كان مخالفا له، على ما يشعر به ظاهر بعض الاثار، فيجب ترك الاحتجاج فيه، و الوقوف عند الشبهة، عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده، أنّه ولىّ التوفيق^١.

١. هذا ما أورده المحقّق البارع اقا جمال الدين ابن العالم المحقق اقا حسين الخونسارى الاصفهانيّ فى حاشيته على حاشية الخفرى على شرح التجريد للفاضل القوشجى فى الفصل الثامى من المقصد الثالث فى الالهيات حيث قال المصنّف طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه يبنى الايجاب. و عليه أورّد العالم الجليل المولى اسماعيل الخواجوىّ فى رسالته «ابطال القول بالزّمان الموهوم». والمحمد لله ربّ العالمين.

٤

رسالة ابطال الزمان الموهوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين^١ بعد^٢ حمد الله^٣ المتفرد^٤ بالقدم و الازلية، المتوحد بالبقاء و التوام و الأبدية، الذي نفذت دونه سلسلة الزمان لاتصافه بالترمدية. و الصلوة على سيد الكونين محمد و آله، اشرف البرية.

يقول العبد الضعيف النحيف الغافي الجاني محمد بن الحسين، المدعوّ باسماعيل المازندراني: أتى لما تأملت فيما استدللّ به السيّد السند المحقق الداماد^٥ على إبطال القول بالزمان الموهوم، وجدته حقّاً حقيقاً بأن يقبله أولوا الأحلام و الفهوم. بيد أنه أورد عليه بعض الإيرادات و وجه اليه طرف من الشكوك و الشبهات، فقصدت أن أشير إشارة إجمالية الى طريق الحقّ و الإنصاف، ساعياً في اظهار حقيقة الحال في تلك المسألة من دون الاعتساف، و الله تعالى يمصننا من الخطاء و الزلل

١. و به تقى - ض.

٢. و بعد - آ. ق.

٣. الحمد لله - آ. ق.

٤. المفرد - ض.

٥. هو المحقق النحرير سيدنا محمد باقر بن ميرشمس الدين محمد الشهير بالداماد - قدس سرّه - المنسوب من قبل أمّه الى الشيخ المحقق الشيخ علي بن عبد الحسين بن عبد المال المشهور بالمحقق الثاني المتوفى ٩٤٥ هـ في أواخر عمره الشريف من اصفهان لمرافقة شاه صنّ إلى زيارة العتبات سنة ١٠٤٠، فأت هناك و دفن بالتجف الاشرف على مشرفها السلام.

كائنًا ما كان منها في القول والعمل، إنّه ملهم العقل وملتقن الصواب، ومنه المبدأ وإليه المآب.^١
قال السيد السند - قدس سرّه - «إنّ القول^٢ بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعبيه، وتساوير القريحة السوداء وتخائليها. أمّا أولاً، فلما تعرّفت^٣ أنه لا يتوهم في الدهر^٤ حدّ وتصرّم وتجدد وفوات وحقوق وامتداد وانقضاء، وتمادّ وسيلان، اذ ذلك من لوازم وجود الحركة^٥ واتصال التغيّر وتدرّج الحصول شيئاً فشيئاً؛ وإذا كان كذلك، فكيف يتصوّر في العدم الصريح الساذج والليس الصرف البات^٦ تمايز حدود وتلاحق أحوال و تباير أحيان واختلاف أوقات، حتى يتوهم التماضى والسيلان والنهاية والالانهاية».^٧

قال الفاضل المحقق العلامة والنحرير المدقق الفهامة، جمال الملتّة والدين - قدس الله روضته - في حواشيه على الخفريّة مورداً على السيد العلام بعد نقله عنه هذا الكلام،^٨ وفيه: «إنّا لا نسلّم أنّ الانصاف بالامتداد والانقضاء وأمثاله فرع وجود الحركة، لمّ لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدّد والتقسّي؟، بل الظاهر أنّه كذلك، ولا استبعاد^٩ فيه، كيف وأنهم يقولون: الحركة القطعيّة تنتزع من الحركة التوسيطية والزمان ينتزع من الآن السيّال،

١. مآب. آ. ق.

أولوا الاحلام: اولوا الألباب

٢. قال السيد الداماد في أوائل القبيات صفحة / ٣٥ المطبوع اخيراً تحت إشراف الاستاد مهدي محقق، سنة ١٣٥٦، تهران. وميض. إنّ المتكلمين لما لا يضمنهم، المسنون بالتكلمين، وأعنى بهم المعتزلة والأشاعرة تحاملت أوهامهم في سبيل حدوث العالم: إنّ بين الباري الحقّ وأول العالم عدما موهوماً أزلّيّاً سيّالاً ممتدّاً، تماديه الوهمي في جهة الأزل الى لانهاية ومنتها في جهة الأبد عند حدوث أول العالم، ولا يستشعرون أنّ ذلك من تكاذيب الوهم... الخ.

٣. عرفت - ض.

٤. هذا فرع اثبات كون العدم في الدهر وهو عين المتنازع فيه.

٥. من لوازم الحركة. ع. ٦. الثابت. ض. وفي «ع» والليس البات.

٧. انتهى قول السيد السند الداماد

٨. المراد من هذا الكلام، الذي نقل عنه، قدس سرّه، أنّ القول بالزمان الموهوم... الخ.

٩. والاستبعاد - آ. ق.

التكاذيب: الباطل والأكاذيب. الانقضاء: الانصرام والانقطاع.

التلاعب: المداعبات والمزح. افعال لا يصل فاعله الى ما أراد. التخائيل: الترهات.

البات: القاطع، يقال بيع بات، اي لا خيار فيه. التقسّي: الفناء، الانقطاع، الانقضاء.

فكاجاز^١ انتزاع^٢ الأمر المتجدد المتقضى من الأمر الشخصى الذى لا امتداد فيه و لا انقسام و لا تجدد و لا انقضاء؛ فكذاك يجوز ههنا بلا تفرقة أصلا. و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشئين فى إبطاله من أنه اذا كان امرأ موهوماً كان له منشأ انتزاع. فننقل^٣ الكلام اليه، فهو إما واجب أو ممكن، لا جائز أن يكون واجب الوجود، فيكون ممكن الوجود، فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى، لا تاختار أنه ينتزع من الواجب تعالى، و لا دليل على إبطاله و هو لم يذكر إلا الدعوى^٤.

أقول: حاصل ما أفاده و أجاده - نصر الله وجهه - منع كون الزمان مقدار الحركة بتجوز كونه مقدار البقاء، و هذا يعينه ما ذكره ابوالبركات البغدادي بقوله: «ما يكون فى الزمان لا يتصور بقاءه إلا فى زمان مستمر، و ما لا يكون فيه كالواجب و المجرّدات الغير الزمانية لا بدّ أن يكون لبقائه مقدار من الزمان. فالزّمان مقدار لبقاء الوجود و استمراره. و هذا مع أنه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء». و هو كما سيأتى، ادعى أنه مقدار الوجود. يرد عليه أن المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى، فيكون متوقفاً عليه، فلو كان الزمان مقدراً له، لتوقف^٥ عليه، ولزم منه الدور. و على هذا فلا بدّ فى تصحيح معنى بقاء الواجب من القول بالزّمان التقديرى كما سيأتى، أو القول بأنّ بقاءه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزّوال عليه، و ليس المراد به استمرار وجوده^٦ المقارن للزّمان لتعالیه عن الزّمان، لأنه «كان و لم يكن معه شيء» فلذا فسروا - الباقى - من أسائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه^٧.

ثم أنت خبير بأنّ هذا الأمر المتجدد المتقضى الذى ليست له مهية غير اتصال الانقضاء و التجدد، و عدم الإستقرار،^٨ لا يمكن انتزاعه إلاّ ممّا يختلف نسبته الى الأمور الخارجة^٩ و قبل

١. جائز - ق. ٢. الأمر - ض.

٣. فينقل - ض. ٤. انتهى ما قال المورد فى حاشيته.

٥. فقط - د. ض. ٦. ليتوقف - أ. ق.

٧. قال المتكلمون: إن معنى كون الله تعالى قديماً هو أننا لو قدرنا وجود أزمنة لا نهاية لها، لكان الله تعالى موجوداً معها، و لا يشترط أن يكون وجود الزمان مصاحباً له تعالى، و إلّا لزم القدم و تسلسل الأزمنة، لذا قال العلامة فى مناهج اليقين من اصول الدين و قال أيضاً إن القديم لا يشترط فيه الزمان على ما بيننا، و يجوز أن يكون تقدّمه عليه بأوقات تقديرية.

٨. اليه - ض. ٩. الاستمرار - ض.

١٠. الخارجية - ض.

وجود العالم الجسماني لاموجود سوى الله و على فرض وجود العقول وتقدمه عليه لاختلاف نسبته تعالى اليها و لانسبة بعضها الى بعض، لأنها نسبة الثابت الى الثابت، فكيف يمكن أن ينتزع من ذات الله الموصوف بالإستمرار و الاستقرار، ما له مقدار موصوف بالتجدد و عدم الاستقرار؟ و اما انتزاع الحركة القطعية^١ من الحركة التوسيطية فلائها و إن كانت من حيث ذاتها أمراً شخصياً مستمراً غير ممتدو لا منقسم و لا متجدد، إلا انها يلزمها اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة، فلها جهتا استمرار ذاتي، و سيلان مسافي؛ فبواسطة استمرارها^٢ في ذاتها و سيلانها بالاضافة الى تلك الحدود تفعل^٣ في الخيال أمراً ممتداً غير قار، يطلق عليه الحركة بمعنى القطع. فهذا هو المنشأ لانتراعها منها.

و بتقرير آخر: العلة القارّة ما لم ينضم اليها أمر^٤ غير قار، يستحيل أن يقتضى أمراً غير قار و الأيلزم تخلف المعلول عن العلة. و الحركة التوسيطية و إن كانت أمراً قاراً مستمراً من مبدأ المسافة الى منتهاها، لكن يلزمها^٥ تبدل النسب الى الحدود المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب، فهي و إن كانت قارّة بحسب الذات،^٦ إلا أنها غير قارّة بحسب العارض، فالفرق واضح و لعل^٧ الفاضل المورد - رفع الله شأنه و أعلى مكانه - نظر الى إحدى جهتيها الذاتية و غفل عن جهتها الأخرى العارضية، و لم يدر أنّ منشأ الانتزاع أنّها هو مجموع الجهتين جميعاً، و كذا الكلام في الآن السيّال، فإنّه مع استمراره و بقاءه بشخصه^٨ كالحركة بمعنى التوسط، له سيلان و اختلاف نسبة، يمكن بذلك أن ينتزع منه أمر ممتد متجدد متقضّ مطابق للحركة بمعنى القطع، فإنّ الزمان بمعنى الامتداد أمر يرسم في الخيال من الآن السيّال الذي هو موجود في الخارج بسبب عدم استقراره و ارتسامه على سبيل التدريج، كالخط المرتسم من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة، و هذا بخلاف وجود الواجب، فإنّ له^٩ مجرّد بقاء من دون اختلاف نسبة الى الامور الخارجة لعدمها قبل وجود العالم و

١. فهي باعتبار ذاتها أمر مستمر، و باعتبار تلك النسب العارضة لها، متجددة فن حيث الذات الثابتة و النسب المتعاقبة، تفعل أمراً ممتداً متجدداً، و يقال له الحركة بمعنى القطع، منه رحمه الله.

٢. استمرارها - أ. ق.

٣. في المطبوع «فالو تفعل» ليس بصحيح.

٤. في المطبوع «امراً» غلط.

٥. في المطبوع «لا يلزمها» ليس بصحيح.

٦. ذاتها - ض.

٧. في المطبوع «لعل»

٨. الشخصية - ض.

٩. فأنه - ع.

فرضها قبله يجعل ما له وجود نفس أمرى^١ امرأ^٢ اعتبارياً فرضياً، وهو خلاف ما ذهب اليه المورد، رحمه الله،^١ وسيأتى، فلا يمكن أن ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة بقائه ماله مقدار ممتدّ متجدّد متقضّ في نفس الأمر، لأنّ التغيّر^٢ غير ممكن الانتزاع من الثابت، لعدم إمكان ادراك احدهما من الآخر.

و بالجملّة: الزّمان غير قارّ، فلا يكون مقداراً لقارّ،^٣ والألّتحقّق الشيء بدون مقداره، فهو مقدار بغير^٤ قارّ، وكل أمر غير قارّ فهو الحركة، فالزّمان مقدارها، كما حقّقه سيدالمحقّقين. و اذا ثبت أنّ الزّمان مقدار الحركة فحيث لا حركة، فلا زمان، وبذلك يثبت أنّ الاتصاف بالامتداد والاتقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، و أنّه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود.

فتلخيص الكلام في هذا المقام: أنّ الزّمان الموهوم إن كان له تحقّق في نفس الامر وليس بواجب بالذات، فيكون داخلياً في اجزاء العالم، وليس بجوهر قائم بذاته، فلا يُبدّله من محلّ يقوم به، و لا يتصور له محلّ^٥ الآه الحركة المحافظة له، و الحركة لا يُبدّلها من حامل، و لا حامل لها غير الجسم، و إن لم يكن له تحقّق فليس له إلا اسم^٦ من دون تحقّق المسمّى فلائى^٧ وجه يسمّونه بالزّمان و هو عبارة عن كمّ متصل الذات غير قارّ.

و بما قرّره ظهر أنّ ما ذكره بعض المحسّنين^٨ في ابطاله، كلام حقّ لاغبار عليه، و لا فساد فيه اصلاً، و أنّما الفساد في كلام من نسب الى كلامه الفساد، و أنّما لم يذكر على الشقّ الاول دليلاً لبدايته و ظهوره، فإنّ انتزاع امر من امر لا يُبدّله من منشأ يصلح لذلك.

ألا ترى^٩ أنّهم اذا لا قوا زبداً مثلاً، و كان شجاعاً يقولون لقينى منه اسد، و لا يقولون ذلك اذا كان جباناً، إلا على سبيل التّهمك، اذمعنى الانتزاع يرجع الى إدراك امر من آخر بضرب من التحليل، كما اذا حاولنا أخذ الوجود من المهية، و أدركناه بوجه من الوجوه العارضة له، كمنشئية

٢. التغيّر - آ. ض. ق.

١. سق الله تراه - ع.

٤. لغير - ض. ع.

٣. للقارّ - ض.

٦. فليس له اسم - ع.

٥. سوى - ض.

٧. فلا - ض.

٨. المحقّقين - آ. ق. و في هامش «ض» و «ع» هو الفاضل الحقّ ملامحاً الجيلاني، منه.

٩. ألا ترى - ع.

الآثار، وكان الوجود منتزعاً منها، فلا يصح انتزاع البرودة من النار والفضيلة من الحمار والبصيرة من الجدار، وذلك امر لا يخفى على ذوى الأبصار.

وبذلك يظهر فساد قوله - رحمة الله عليه -^١: لأننا نختار أنه ينتزع^٢ من الواجب تعالى، لأن وجوده لا يمكن أن يكون منشأ لانتراعه منه، اذا المقدار والامتداد لا يكون إلا له اجزاء مترتبة قارة أو غير قارة، وهذا امر ضرورى، فإن ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن أن يكون له مقدار و الوجود بما هو وجود، لاجزاء له، بل هو بسيط، بل لوتوهم ذلك لتوهم بقاءه^٣ وقد تعرفت بما فيه من لزوم الدور.

وبما فصلناه ظهر أن ما جعله المورد - رفع الله درجته - امراً ظاهراً ونفى عنه الاستبعاد هو أمر ممتنع، كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجاد، وإن ما استشهد له هو شاهد عليه فمازاد بذلك إلا تكثير التواد.

ومنه يظهر أيضاً صدق قول المستدل أن القول بالزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الظلماني و تلاعبيه و تصاور القريحة السوداء و تخائيلها. و نعم ما قال

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام^٤

هذا، و اعلم ان القتالين بوجود الزمان، و هو الحق، لاننا نعلم بالضرورة ان في الخارج وقتاً ماضياً ومستقبلاً، و المنازع مكابر مقتضى عقله، فلا يستحق الجواب، اختلفوا في ماهيته: ^٥ فزعم قوم منهم أنه جوهر ليس بجسم و لا جسمانى واجب بذاته.

و منهم من زعم أنه المعدل. و قال آخرون إنه حركة، و زعم ابوالبركات أنه مقدار الوجود، و ذهب ارسطاطاليس الى أنه مقدار الحركة و اختاره المتأخرون، و هو الحق.

١. قدس سره - ع.

٢. تنزع - ع.

٣. في المطبوع - بل لتوهم ذلك لتوهم لبقائه.

٤. الشعر لسهم بن صعب و حذام امرأته و بعده

و لولا المزعجات من اللبالب و لما ترك القضا طبيب المستام

(جامع الشواهد)

٥. الغرض من نقل المذاهب أن أبين أن المورد لا يقول بأن الزمان هو واجب الوجود ولا المعدل ولا حركته وإنما يقول بما قاله البغدادي، فاذا بطل قوله ببيان فساد اسفط منه بالكافية و تمّ الدليل. منه.

ثم قال السيد السنّد - قدّس سرّه - وأما ثانياً، فلأنّه لو تصحّح في العدم ماتوهوه، لكان هو الزمان بعينه، أو الحركة بعينها اذ كان متكماً سيّلاً كلّه ازيد لامحالة من بعضه، وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة.

فأمّا أنّه بالذات على تلك الشاكلة، فيكون هو الزمان، وأبوالعرض، فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا على الزمان أعلى الحركة^١ اسم العدم، فليت شعري بأيّ ذنب استحق الزمان أو الحركة سلب الاسم والإلحاق بالعدم.^٢

قال الفاضل المورّد - عظم الله قدره - وفيه، أنا لا نقول باتصاف العدم بالتقدّر^٣ والتمادى و غيره إلّا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه^٤ ولا يلزم منه كونه زماناً أو حركة.

والحاصل أنا نقول: إنّ عدم العالم كان في وعاء ممتدّ متجدّد متقضّى،^٥ كوجود زيد في الزمان، و كما أنّه لا يلزم منه كون وجود زيد زماناً أو حركة كذلك^٦ لا يلزم هناك ايضاً كون العدم زماناً، أو حركة، بل ليس إلّا كعدم زيد في زمانٍ قبل زمان وجوده، ولا تفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل والنهار، ويتّصف بماشابه ذلك من الصّفات وليس ذلك في ذلك الزمان، فاللزام على هذا [الدليل^٧] ليس إلّا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمون به لكون العدم هو الحركة أو الزمان^٨ [فتأمّل].^٩

اقول: هذا الكلام من ذلك العلام - طاب فراه - غريب عجيب^{١٠} فإنّ المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجى^{١١} وهم لا يقولون بوجود الزمان الممتدّ المتجدّد في الخارج.

٢. القبيات، ص ٣٦.

٤. وعائه به - ض.

٦. فكذلك - ض.

٨. في المطبوع «هو الحركة و الزمان».

١. على الزمان أو الحركة - ع.

٣. بالمقدار - أ.

٥. يتجدّد و يتقضّى - ض.

٧. الزيادة في «ض».

٩. الزيادة في «ض».

١٠. في نسخة «د» اقول: هذا لغو من الكلام و هذر اذا تأملته عاقل يعرفه - و في نسخة «ع» اقول إنّ المتبادر من اطلاق الوجود

خصوص... الخ.

التمادى: الاستمرار و يقال تمادى في الأمر: بلغ غايته.

١١. الخارج - أ. ق.

قال مولانا ميرزاجان في حواشيه على شرح المطالع: ^١ «كون المطلق منصرفاً الى الفرد الكامل ليس على اطلاقه، بل ذلك فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيراً في المطلق المتحقق في ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقةً عرفية كالوجود، فإنه لشهرة استعماله في ضمن الخارجي يتبادر منه خصوصه» انتهى كلامه.

ولعله - رحمه الله عليه - ^٢ اراد انّ الزمان الموهوم كالزمان الذي هو مطابق للحركة بمعنى القطع وإن لم يكن له وجود في الخارج، إلا أن له ^٣ وجوداً بحسب نفس الأمر، وأما الموجود في الخارج ما هو بمنزلة الآن السّيال الذي هو مطابق للحركة بمعنى التوسط، وهو وجود الواجب - تعالى عن ذلك - الذي هو عين الخارجيّة، ^٤ فإنه باستمراره الذي هو بمنزلة استمرار الآن السّيال يفعل امراً ممتدّاً متجدّداً، يستوونه بالزمان الموهوم و عدم العالم أما وقع فيه. وعلى هذا، فلافق بين الزمانين إلا بما ذكره - رحمه الله عليه - ^٥ وفيه مع ما تعرفته أنه توجيه بما لا يرضى، اذا القائلون به لا يقولون بعدم التفاوت بينها إلا بذلك الامر العرضي، كيف وهم مصرحون بأنّ الزمان هناك معدوم ولا وجود له إلا مع اول وجود العالم، فإنّ خصومهم لما احتجوا عليهم، بأنّ تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعي امتيازها عن سائر الأوقات، وهذا يقتضى كونها موجودة قبل ذلك الحادث، اجابوا بأنّها معدومة ولا تمايز بينها ^٦ إلا في الوهم، وأما يتبدأ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولا يمكن وجود سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً. هذا كلامهم.

و بالجمله، أنهم لو قالوا بوجوده و امتداده مثل امتداد هذا الزمان في أنّ له اجزاء متباينة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينها، لكان لقائل أن يقول: لم اختص وجود العالم بهذا الحدّ الذي حدث فيه؟ ^٧

١. هو ملاحظي الله المعروف بـ «ميرزاجان» و الفاضل الباغنوي الشيرازي المتوفى ٩٩٤.

٢. بيض الله وجهه - ع. ٣. في المطبوع «لا أن له».

٤. خارجي - ع. ٥. شرف الله قدره - ع.

٦. بينها - ض.

٧. في المطبوع بعد هذه العبارة نقلاً عن نسخة «أ» و «ق» جاء: وأيضاً وان تفيض هذا الزمان بالليل والنهار أما هو بالاضافة الى من وقع تحت فلك الزهرة لانتهاء ظل الارض اليه. فأما الذي فيه و ما فوقه، فليس له هذا الليل والنهار، فيلزم ان

ولم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله، وكونه وهياً بالمعنى المذكور، لا ينافي طلب المخصّص في ما بين اجزائه، وحينئذ فما معنى قولهم: واختصّ الحدوث بوقته، اذلا وقت قبله؟.

فبقى^١ أن يكون معنى الوهمى ما يختصره الوهم كزوجية الثلاثة، فيكون عدماً محضاً وليساً ساذجاً، فاذا اتصف ذلك العدم الساذج بما توهموه من التقدر والتكّم والتماذ والتجدّد والتقضّى و ماشا به ذلك، فإنّ أنّه بالذات على تلك الشاكلة، فيكون هو الزّمان بعينه أوبالعرض فيكون هو الحركة بعينها، فإنّ اتصاف الحركة بالزيادة والتقصان والتماذ وغيرها إنّما هو بواسطة مقدارها، و لها مقداران: مقدار بحسب المسافة، وذلك بالعرض، ومقدار بحسب التّراخى، وذلك بالذات، لأنّ ذاتها من حيث هى تقتضى ذلك، اذ أجزاءها لاتقع معاً، بل على التراخى، وهذا المقدار هو الزّمان. و بالجملة: الحركة لها حقيقة^٢ سوى عدم الاستقرار، ويقارنها عدم الاستقرار. و أمّا الزمان فليست^٣ له حقيقة الامتداد والتجدّد وعدم الاستقرار. فاذن قد اطلقوا على الزمان أو الحركة بلاذنب اسم العدم المحض و اللّيس الساذج.

و بما قرّرناه ظهر أنّ مراد المستدلّ بالعدم المذكور ما جعله المورد - رحمة الله عليه -^٤ وعاءه كما يصرّح به قوله في الدليل الأوّل، فكيف يتصوّر في العدم الصريح و اللّيس الصّرف الباتّ تمايز حدود و تلاحق أحوال، و سيصرّح به في قوله: «اذلا اختلاف في العدم...» و في قوله: «و ذلك الامتداد العدميّ لالعدم الذى وقع في هذا الوعاء» على أنّ عدم العالم لو كان في زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الآ بما ذكره و هو امتياز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب و لا ينفع الفرار منه بالقول بأنّ مرادهم بالعالم ماسوى ذلك الزمان من الموجودات، و هو لا وجود له كما سيصرّح به المورد - احسن الله اليه - تبعاً لآخرين، مع ما فيه من التدافع الصريح و التناقض القبيح، و سيأتى في ذلك^٥ زيادة التوضيح و التنقيح.

←

لا يكون هناك فرق بين الزّمان الموهوم و هذا، فكيف صار ذلك موهوماً و هذا موجوداً، و القول بقدم هذا كفرًا و بقدم ذلك

إيماناً، ال غير ذلك من الاحكام المنفرعة فيه عليها. (و العبارة لانتاسب ما قبلها و ما بعدها)

٢. في المطبوع «لاحقيقة لها».

١. فيبقى - ق.

٤. اسكنه الله بمبوحات جنانه. ع.

٣. فليس - ض.

٥. سيأتى لذلك - ض. ع.

و ايضاً لو كان الزمان هناك أمراً موجوداً و كان له اختلاف اجزاء، أو كان أمراً نفس امرى - كما سيصرح به المورد العلامة بعيد هذا - و كان القائلون به يلتزمون، فبأى وجه سموه بالزمان الموهوم و لم يسموه بالزمان الموجود مع اشتراكها في جميع الذاتيات و اللوازم إلا بالليل و النهار و ماشابه^١ ذلك، و هو غير موجب لسلب عقد الوجود و وضع عقد العدم مقامه، إلا أن يقال، لامشاحة في الاصطلاح.

و الظاهر ان الذى أسقطه في تلك الورطة، اقول هذا و استغفر الله: انه لما رأى أن دلائل السيد السند - قدس سره - على ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متينة^٢ و براهين مكينة^٣ و رام أن يتقضى عنها فراراً^٤ من القول بكونه أمراً معدوماً إلى القول بكونه أمراً موجوداً، و لم يدركه يفضى إلى القول بالتقدم - و هو يقرئ منه - فوقع من حيث لا يشعر فيما كان هارياً عنه، هذا ثم انت خبير بأنهم لوقالوا بماقرره المورد - قدس سره - كلامهم لكان لقاتل أن يقول هذا مجرد دعوى بلا دليل^٥ و هل الكلام الآ في اثبات وجود هذا الوعاء الممتد المتجدد المتقضى، حتى يمكن أن يقال ان عدم العالم كان فيه و كان متصفاً فيه بصفاته بالعرض، اذ الأشاعرة لما تشبهاوا في اثبات حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء و بأن عدم العالم كان فيه، فالخصم لا يسلمه منهم و لا يصدق به إلا بالدليل، و قد تعرفت أنه لا يمكن تصوّره فضلاً عن أن يقام عليه دليل، فله أن يقول: ان الأوعية المسلمة عندنا ثلاثة:

١- الدهر الذى هو وعاء للوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح.

٢- و الزمان الذى هو وعاء للأمر المتغيرة المتقدرة السيالة.

٣- و الترمذ الذى هو وعاء لبحث الوجود الغير المسبوق بالعدم، و اليه الاشارة بقولهم: «نسبة الثابت الى المتغير هي الدهر، و نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان، و نسبة الثابت الى الثابت هي الترمذ، و الأوعية منحصرة فيها، فن ادعى ان للعدم الأزلى وعاء موجوداً يكون هو فيه و

١. يشابه - آ. ق.

٢. بيّنة - آ. ق.

٣. مكينة - آ. ق.

٤. فرّ - ع.

٥. قدس الله روحه - ع.

٦. و هذا ليس توجهها آخر لكلام السيد السند لتبرجه أنه مستدلّ بوظيفته الاثبات لا المنع و طلب الدليل، بل هو اعتراض

يرد عليهم على ماقرّر المورد به مرامهم. منه رحمة الله عليه.

بتبينه يتَّصف بالتقدُّر و التماذ و غيرها، فعليه البيان و قياسه على العدم المقارن لوجود الزمان كعدم زيد في زمانٍ قبل زمان وجوده قياس معه فارق،^١ فإنَّ هذا العدم لما كان مقارناً للزمان الذى هو سيال و متكمم و متقدِّر، اتَّصف هو أيضاً بذلك بالعرض، بخلاف العدم الأزلى، فانه لا يتَّصف بالتقدُّر، لعدم ثبوت ما يتقدَّر هو به، فيكون عدماً محضاً غير متقدِّر و لامتكَّم، لايجد لفيه من دليل و عدم قدرتنا على تعقله بوصف كونه سابقاً على الوجود سبقاً غير ذاتى بدون الوعاء - كما ادَّعاه المورد - طهر الله روحه -^٢ بعد أن دُلَّ الدليل عليه، غير قادح فيه، فإنَّ دلالتل القدم^٣ بأسرها لما كانت مدخولة، و قد دلت الأخبار المتواترة من الطرفين على وجود إله العالم بدونه بأن يكون بينها انفصال، و قد انعقد عليه اجماع [المليتين من]^٤ المسلمين و غيرهم، و دُلَّ عليه الحديث المشهور^٥ الذى لا دليل عقليّ يعارضه، بل له دليل عقليّ يعاضده، كما سيأتى في آخر الرسالة ان شاء الله العزيز. فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الذى قبل وجود العالم مع كونه مخالفاً لظاهر الشرع، فلايجد من القول بأنَّ ذلك الانفصال انما كان بالعدم الصريح النفس الامرى الغير الزمانى، لأنَّ كل ماله تحقُّق في نفس الأمر، لايجب أن يكون في زمان، كما لايجب أن يكون كلُّ ماله تحقُّق فيها في مكان فعدم العالم مع تحقُّقه في نفس الأمر لايجب أن يكون في زمان، اذ ما ليس للزمان في سلسلة علله مدخل لايقال إنَّه فيه، هذا.

و الجواب الحاسم لمادة الشبهة، ما أشرنا اليه آنفاً و سالفاً، من أنَّ العدم الأزلى لو كان له وعاء، فذلك الوعاء إمَّا معدوم، فاستحال اتصافه بالتقدُّر و التكمم و المساوات و الألا مساوات، اذ لا اختلاف في العدم و لا مخصَّص، فكيف يكون أحدهما ظرفاً و متَّصفاً بالصفات المذكورة بالذات و الآخر مظلوفاً و متَّصفاً بها بالعرض، أو موجود، فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب تعالى. ثم ذلك القديم لما لم يكن جوهرأ قائماً بذاته، فلا بدله من محلِّ يقوم به، و لا يتصوَّر له محلٌّ غير الحركة، فيلزم قدم الجسم كما سبق.

١. قياس مع الفارق - ض.

٢. كما أفاده المورد طهر الله رسمه و في بحار غفرانه أغمسه، ع

٣. في المطبوع - ان دلالتل العدم.

٤. الزيادة في د. ض. ع.

٥. الحديث «كان الله و لم يكن معه شيء».

و بما قرّنا^١ ظهر أنّ الأزّل ليس كالزّمان و اجزائه يتقدّم جزء^٢ و يتأخّر آخر، بل هو عبارة عن اللّازمان السابق على الزّمان سبقاً غير زمانيّ، كسبق أجزاء الزّمان بعضها على بعض، و ليس بين اللّهِ و بين العالم بُعد مقدّر لأنّه إن كان موجوداً، يكون من العالم، و الّا لم يكن شيئاً، و لا ينسب احدهما الى الآخر من حيث الزّمان بقبليّته و لا بعديّته و لامعيّته، لانتهاء الزّمان عن الحقّ و عن ابتداء العالم، فليس الّا وجود بحت خالص ليس من العدم، و هو وجود الحقّ و وجود من العدم و هو وجود العالم، فالعالم حادث في غير زمان. و أنّما يتعسّر فهم ذلك على الاكثريّن لتوهّمهم الأزّل جزءاً من الزّمان يتقدّم ساير الاجزاء و ان لم يسمّوه بالزّمان، فإنّهم اثبتوا له معناه، و توهّموا أنّ اللّهِ سبحانه فيه و لا موجود فيه سواه، ثم أخذ بايجاد الأشياء شيئاً فشيئاً في أجزاء آخر منه.^٣

و هذا توهّم باطل و أمر محال، فإنّ اللّهِ تعالى ليس في زمان و لا مكان بل هو محيط بهما، و كيف يقول عاقل: إنّ العالم بكلّه مسبوق بالعدم الزمانيّ و زمان عدمه أيضاً جزء من اجزائه. و بالجملة: عند عدم الزّمان تكون حالة مستقرّة قارّة لا فيها تقدّم حال و لا تأخّر أخرى، فاذا تغيّرت الأحوال بحدوث الحركة التي لها أجزاء، لا يكون وقوعها معاً، بل وقوع كلّ مترخ عن وقوع الآخر يحصل منه مقدار في العقل، و هو الزّمان.

و بهذا التقرير ينحلّ ما أشكل على المورد^٤ - قدّس سرّه - حيث قال: «اذانّصف العدم في نفس الأمر بأنّه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتي [كما يظهر من بعض كليّاته]،^٥ فيكون البتة محتاجاً الى وعاءٍ و ظرف، يكون فيه و يتّصف هو لا محالة بالتقدّر و التكمّم و غيره، و كونه سابقاً عليه بدون ذلك ممّا لا تقدّر^٦ على تعقله، فلملّه محتاج الى لطف قريحه لم يكن لنا^٧» و سيأتي له بيان آخر. و القول بأنّ التقدّم بالذات لا محصّل له لعوده الى السّبق الزمانيّ، كما هو مختار المورد - قدّس سرّه -^٨ و لا محصّل له، كيف و لم يدلّ دليل على بطلانه، بل لا يتصحّح معنى حدوث العالم الّا بالتأمّنك به، و كذا قال به المحقق في التجريد، و به فسّر المورد قوله، «وجود العالم بعد عدمه ينسب الاليجاب...»

١. و بما قرّنا - ع.

٢. جزؤه - ع.

٣. جزء منه - ض.

٤. اشكال المورد - ض.

٥. الزيادة في عبارة المورد (اقبال الموانسارى)

٦. ذلك لا تقدّر - آ. ق.

٧. هنا يتّصّر عبارة المورد.

٨. زيد قدره - ع.

حيث قال: الظاهر أن مراد المصنف من البعدية [ههنا هو البعدية^١] بالذات ورد قول من^٢ قال: مراده منها البعدية الزمانية. وهذا منه - رحمة الله عليه - كالتصريح بأن المحقق لا يقول بالزمان الموهوم كما صرح به والده^٣ الماجد - اسكنه الله دار كرامته - و إلا لكان مراده منها البعدية الزمانية، فهو أيضاً قائل بالحدوث الدهرى، لأنه لما نفي الايجاب المستلزم للقدم، وأثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد العدم، فذلك إما في الزمان، و هو خلاف مذهبه، و مع ذلك لا يلايمه ظاهر قوله «بعد العدم»، و سيأتى تحقيقه، أو في الدهر، و هو المطلوب.

و بما فصلناه ظهر أن القول بوجود الزمان الموهوم و كونه وعاءً لعدم العالم ينافى طريقة الملة^٤ بل ينافى مذهب من قال به و يفسده و هو قد رام بذلك اصلاحه!

«وَهَلْ يُضْلِحُ الْعَطَّارُ، مَا أَقْسَدَ الدُّهْرُ؟»

ثم قال السيد السند قدس سره «و أما ثالثاً فلأنه حينئذ يكون البارى الحق سبحانه و لتماماً في حدُّ بعينه من ذلك الامتداد العدمى - تعالى عن ذلك - و العالم في حدِّ آخر بخصوصه، حتى يصحَّ تخلُّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه و بين العالم و يتصحَّح تأخر العالم و تخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذا كان ذلك الامتداد غير متناهى التماضى، كان غير المتناهى محصوراً بين حاصرين هما حاشيتاه و طرفاه»^٥.

قال المورد - قدس سره - و فيه، أن مرادهم بقولهم بين البارى الحق و أوّل العالم زمان موهوم ازلى أنه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه و كان الحق تعالى فيه بالمعنى الذى يقال الان أنه تعالى موجود لا أن الزمان واسطة بينه تعالى و بين العالم بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين، و العالم في حدِّ الآخر، حتى يلزم كون غير المتناهى محصوراً بين الحاصرين^٦، و هذا ظاهر جداً. اقول: و فيه أن هذا الامتداد الأزلى لما كان امرأ متحققاً موجوداً في نفس الأمر و كان منشأ تحققه و مبدأ وجوده و وجود واجب الوجود - كما صرح به قبيل ذلك - كان من الواجب ان يكون

١. الزيادة في د. ض. ع.

٢. هو ميرزا ابراهيم بن ملاصدرا محمد الشيرازى صاحب كتاب الاسفار المتوفى بشيراز في عشر السبعين بعد الالف قدس

٣. والدى - ض.

سرهما، منه رحمة الله، ض.

٥. هنا آخر قوله رحمة الله القيسات، ص ٣١.

٤. المليين، ض.

٧. حاصرين - كذا في الحاشية و نسخة «ع».

٦. في الحد - كذا في الحاشية و نسخة «ع».

الواجب تعالى في ابتدائه بحسب نفس الأمر لتحقيق^١ كونه منشأ له و مبدأ و أول العالم في انتهاء لا نتهائه به فيكون واسطة بينها، فإذا فرض كونه غيرمتناهي التماذي بحسب نفس الأمر اذ لو لم يكن غيرمتناه لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك، لأن العالم لما كان حادثاً كان متناهي التماذي، فلو كان ذلك الامتداد السابق عليه الواقع بينها متناهياً، كان حادثاً، لأن الزايد على المتناهي بقدر المتناهي متناه، فيكون حادثاً، و يلزم منه ماسبق كان غيرالمتناهي بحسب نفس الامر محصوراً بين حاضرين، هما حاشيته، وهذا ظاهر جداً.

و بعبارة اخرى: أنه لما كان امراً ممكناً موجوداً، كان له مبدأ يبتدء منه، فلما انتهى بأول العالم و فرض غير المتناهي، كان غير المتناهي محصوراً بين الحاضرين. إلا أن يقال بعدم انتهائه به، فإنه كما كان قبل وجود العالم وعاء لعدمه، فكذلك يكون بعد وجوده وعاء لوجوده فهو كما كان أزلياً فكذلك يكون أدياً لوجوب دوام وجود المعلول بدوام وجود علته التامة، فإن ذلك الموجود القديم لما كان من اثر الواجب، و لم يكن وجوده متوقفاً على شرط آخر غير استمرار وجود الواجب، لزم منه دوامه،^٢ فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب أن يجاب به فتأمل فيه و ما فيه.

و اعلم ان المورد - طاب ثراه -^٣ قبل ايراداته على السيد السند قال: انا لانقول أنه يجب أن يكون زمان يصح أن يقال: «كان الواجب فيه و لم يكن العالم» بل الغرض أنه يجب أن يتحقق انفصال بين الواجب و العالم يصح^٤ فيه قولنا: كان الواجب على المعنى الذي يصح الآن و لا يكون^٥ العالم فيه.

أقول و فيه ان هذا الانفصال إما بأمر ممتد موجود في نفس الأمر، و هو إما قار قائم بذاته، أو غير قائم، و هذان مع استلزامهما القدم، لا يحتملها المقام و إلا لكان ما به الانفصال امراً مسافياً مكائياً لا زمانياً أو غير قار فيكون زماناً مستلزماً للحركة المستلزمة للجسم، فيلزم قدمه، و لا يتحقق انفصال. و إما بأمر غير ممتد و لا موجود، فيكون مسبوقية الوجود بالعدم الصريح الغير الصريح الغير المتكّم و لا المتقدّر.

١. لتحقيق - ع.

٢. لزم منه دوامه بدوامه - ع.

٣. و بين العالم ليصح - ض.

٤. طاب مقامه - ع.

٥. و لم يكن - ض.

وإما بأمر موجود غير ممتدّ، وهو لا يوجب الانفصال، و إلا لكان ممتدّاً، و المقدّر خلافه، فيلزم القدم.

وإما بأمر ممتدّ غير موجود في نفس الأمر، فيكون حدود تلك الامتداد سواسية متشابهة، اذ لا اختلاف في العدم و لا مخصّص من استعداد أو حركة او غير ذلك، و لم يختصّ بهذا الحدّ، و لم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله.

و هذا هو الذي جعله السيد - قدس سرّه - حجة رابعة على بطلان الزمان الموهوم.

و بما فصلناه ظهر فساد ما قاله المورد - قدس سرّه -^١ في الجواب: من أنّ هذا مجرد دعوى بلا دليل، اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدماً محضاً لايجرى ذلك فيه بل امر نفس امرئ وقع العدم فيه» فإنّ فيه مع ما عرفته، أنّ الأمور الوهية اذا لم يكن منشأ انتزاعها موجوداً في الخارج، تكون قضية و هية محضة و اختراعية صرفة غير متحققة في نفس [الأمر كزوجية الخمسة، و ههنا كذلك، فكيف يتصور اختلاف نفس امرئ^٢ و ما سبب ذلك الاختلاف النفس الأمري مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد، فهل هو^٣ استعداد من جانب القابل أو نشأ^٤ ذلك من تأثير^٥ الفاعل من الحركة الحافظة و غيرها، و لم صار مختلف الاجزاء من غير ما به الاختلاف.

و هل هذا الا مجرد الخيال^٦ و محض احتمال غير مطابق لما عليه القوم؟!

نقل عن الغزالي و الشهرستاني و غيرها أنّهم قالوا: كما أنّ الوهم يخيّل امتداداً مكانياً لا يقف عند حدّ معين، و يتوهم وجود العالم في جزء منه، و يحكم العقل بأنّه لو وجد في الخارج، لكان بعض اجزائه متقدماً على بعض بحسب الوضع و بعضه متأخراً من غير أن يكون لهذا الامتداد منشأ موجود في الخارج، كذلك الامتداد الزماني موهوم محض لا منشأ له موجود في الخارج، فكما لا يدلّ حكم العقل بتقدّم^٧ بعض الأجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشأ، كذلك لا يدلّ حكمه بتقدّم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشأ بل نقول: تخيّل

٢. الزيادة في د. ض. ع.

٤. او منشأ - آ. ق.

السواسية: التساوية.

٧. بتقديم - آ. ق.

١. زيد أجره - ع.

٣. فهل هي - آ. ق.

٥. تأثر - ق.

٦. خيال - ع.

الامتدادى مركزوز في فطرة الوهم حتى أنّ العقل المشوب بالوهم يحكم بأنّ هيننا فضاء غيرمتناه و أنّ العالم في جزء منه وكذلك يحكم بأنّ هيننا زماناً غيرمتناه و أنّ العالم في جزء منه. وكما أنّه ليس في الواقع فوق العالم و لآتحته خلاء و لآملاء اذلا فوق و لآتحته له. فانّ الجهات يتحدّد ببعض العالم. كذلك ليس في الواقع قبل العالم و لآبعده بعد. و لايلزم من ذلك عدم تناهى الزّمان. كما لايلزم من الأول عدم تناهى المكان بل الزمان متناه. كما أنّ المكان متناه من غير فرق و حكم الوهم بلاتناهى الزّمان مثل حكمه بلاتناهى المكان. فكما لآعبرة بحكمه في المكان. كذلك لآعبرة به في الزمان.^١ هذا كلامهم وهو صريح في كونه عدماً محضاً و ليساً ساذجاً. فتوجيهه بما وجهه به المورد. مع مخالفته للواقع. توجيه بما لايرضى.

ثم قال السيّد السند: ^٢ «و أمّا خامساً فلأنّ المتقدّس عن الفواشى و العلايق يكون مع ائى امتداد فرض و مع كلّ جزء من أجزائه و كل حدّ من حدوده معيّنه غيرمتقدّرة على سبيل واحد. و محيطاً بجميع أجزائه و حدوده على نسبة واحدة. موجوداً كان ذلك الامتداد أوموهوماً على ماتلى عليك غير مّرة فاذن اختصاص العالم بمحدّد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخّره و تخلفه عن البارى الحقّ جلّ سلطانه أصلاً. فأنّه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل. فالزمان الموهوم اجدر بذلك».^٣

قال المورد: ^٤ «فيه أنّ القول بالامتداد المذكور ليس الّا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود و قدصحّ ذلك. و مرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الّا ذلك. لا أنّه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال أنّ الواجب برىء من الكون في الوقت فلم يصحّ ذلك. على أنّك قد عرفت أنّه يمكن القول بمقارنته وجوده تعالى للوقت. فحينئذٍ يتصحّح التخلف بهذا المعنى ايضاً فتذكّر».

اقول: فيه أنّهم كيف يصحّحون بالامتداد المذكور تحقق العدم قبل الوجود. و الحال أنّ ذلك الامتداد موجود بزعمهم؛ كما صرّح به قبيل ذلك بقوله: فاللازم على هذا ليس الّا وجود الزمان

٢. زاد الله قدره - ع.

١. في المطبوع «لآعبرة في الزمان».

٤. رُوّج الله روحه - ع.

٣. القيسات. صفحہ ٣٦.

هناك، والقائلون به يلتزمون به، وهل هذا إلا تهافت؟!

على أنك قد عرفت أنهم لا يلتزمون به بل يتحاشون عنه وأن مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس إلا تصحيح أنه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه، ليصح لهم القول: «كان الله ولم يكن معه شيء»^١ فلا يمكنهم القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت الأزلي الموجود [الذي]^٢ هو جزء من اجزاء العالم لمنافاته عموم الخبر،^٣ إذ الموجود في نفس الأمر يصدق عليه أنه شيء فإن الوجود يساوق الشئية، بل القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم، وإن كان لذلك الوقت وجود، وإلا فهو مجزء اسم من دون تحقق المسئى، فاذن لا بد من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدود الدهرى كحاشياتى، ليتصحح ذلك التخلف^٤ بهذا المعنى.

و بالجملته: هذا الامتداد المذكور لا يخلو اما أن يكون شيئاً في نفس الأمر، أو الأشياء فيها، فإن كان الأول [حينئذ]^٥ فعموم الخبر ينفي ازليته^٦ فإن مفهومه نفي الاشياء و سلب الوجودات الازلية مطلقاً،^٧ أى وجود كان في أى ظرف كان بأى نحو كان، إلا وجود الواجب، بل يفهم منه نفي الصفات الزائدة ايضاً، بل هو صريح فيه، والآ لكان مع الله شيء في الأزلى، فيلزم تمدد القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم: كان قبل العالم زمان موهوم أزلى نفس الأمرى.^٨ وإن كان الثانى فلا يكون امراً ممتداً، والآ لكان حدود تلك^٩ الامتداد سواسية متشابهة، اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص ويلزم منه ماسبق، واذ لم يكن امراً ممتداً، فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحقّقاً زمانياً نفس امرى، ويلزم منه عدم تخلف العالم عن البارى الحسق سبحانه تخلفاً زمانياً، وكذلك يبطل قولهم: إن عدم العالم كان في وعاء و ظرف ممتد متجدد متقض كوجود زيد في الزمان، كيف لا وهما متساويان في العدم و الألا شئية، فكيف يكون حدّهما ظرفاً و الآخر مظهراً؟ هذا.

١. الكافي باب صفات الذات صفحة / ١٥٧ عن ابى جعفر عليه السلام، كان الله عزوجل ولا شىء غيره - و فى البحار

٥٤ / ٤٥ فى ضمن حديث ١٩ عن جعفر بن محمد عليها السلام كان اذ لم يكن شىء.

٣. فى المطبوع «عموم الجزء».

٢. الزيادة فى «ع».

٥. الزيادة فى - آ. ض. ق.

٤. الوقت - بدل التخلف. ض.

٧. مطلقة - ض.

٦. الازلية - ض.

٩. ذلك - ع.

٨. نفس امرى. ع.

وأما ما توهمه بعض المتفلسفة من أنّ «كان» هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق الزمان، وما قاله بعض المتصوّفة حين سمع الحديث: الآن كما عليه كان، فهذان عند أهل الأديان.*
أما الأول، فلا داته الى القول بالتقدم إلا أن يشير بذلك الى الحدوث الدهرى.

وأما الثانى فلما قال فى «المنتهى» إنّ الموجود حقيقةً فى الواجب والممكن بالاجماع، ولأنه لو كان مجازاً فى أحدهما لصح نفي الموجود عنه فى نفس الامر لأنه من أمارة الجواز لكن السلب محال والمنازع فى اتصاف الهيئات بالوجود اتصافاً حقيقياً مكابراً مقتضى عقله.

وكذلك القول بأنّ الشيئية اعمّ من الوجود على ما ذهب اليه المعتزلة من أنّ المعدوم الممكن شىء ثابت^١ على معنى ان الهيئة يجوز تفرّرها فى الخارج منفكّة عن الوجود لا يضر^٢ فى هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام، بل الخبر ينفي القول بشبوته فى الأزلى وكونه شيئاً ويوجب كفر قائله. إلا أن يقال إنّ الموجب للكفر إنما هو اعتقاد قدم الجواهر والأعراض وهم لا يقولون بذلك، اذ القديم يعتبر فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده فى الأزلى. ولكن حصلت لهم شبهة فى الفرق بين الثبوت والوجود، وجعلوا الأوّل اعمّ من الثانى، فهم لا يقولون بوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى، سواء فيه القائلون منهم بالأحوال وغيرهم هذا.

واعلم أنّ المورد - قدس سره - قال قبل كلامه على السيّد السند أنّ الظاهر كما يقال فى الجسم^٣ أنّه زمانى - بمعنى أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان - يصحّ ذلك فى شأن الواجب تعالى ايضاً، اذ يصدق أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان. نعم، لا يصحّ أن يقال أنّه زمانى بمعنى أنّ وجوده ينطبق^٤ على الزمان مثل الحركة، ولا يصحّ ذلك فى الجسم ايضاً، وعلى هذا، فلا اشكال اصلاً.^٥
هذا موضع حواته فى هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلام كما يشعر به قوله متصلاً بماثراً.

هذا ما يخظر بالبال على سبيل الاحتمال فإن كان من الحقّ فهو الحقّ وإن كان من الوسواس

*. ولعمري أنّه لبّ لباب الايمان وقد نقله بعض عن الامام الكاظم عليه السلام، لأنه كان تعالى من حيث ذاته فى غيب محض

ووجود مطلق ليس فى مرتبة اطلاقه شىء والآن كما كان. جلال.

١. شىء و ثابت - ع.

٢. لا يضرنا - ض.

٣. فى الحاشية - الاجسام.

٤. منطبق - ض.

٥. انتهى كلام المورد.

الشيطانية فنعود بالله منها،^١ و الله يعلم حقيقة الحال.^٢ بل هو مما أخذه من كلام سيد المدققين على ما نقله الحفري في حواشيه حيث قال: «نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعنى في الوجود سواء كانت منطبقه أو غير منطبقه، لا بالإتطابق فقط، و الآلم تكن الاجسام التي في زمان و لا يعرض لها تغير زمانية».

قال: و لاشك ان المجرّد مع أنه برىء عن التغير، يصدق عليه أنه^٣ مع الزمان في الوجود، الى آخر ما قاله هناك.

و المراد، ان نسبة الزمانيات الى الزمان إنما تكون بحسب الوجود، و لا يتوقف على الاتطابق عليه، فالجرّد البرىء عن التغير يجوز أن ينسب الى الزمان نسبة المعية.

فإن قلت: لما جازت نسبة المجرّد البرىء عن التغير الى الزمان نسبة المعية، فنسبة جميع الأزمنة اليه ليست نسبة واحدة، لجواز نسبته في كلّ زمان معين، كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه في الوجود، و ظاهر ان نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم ليست على السواء، فنسبتها الى المجرّد الموجود معه أيضا ليست على السواء، فما معنى قول السيد المتقدّس عن الفواشي. الى آخره.

قلت: يصدق على المجرّد أنه في هذا اليوم ظرف للمصدّق^٤ لا للمجرّد، اذ لا تعلق له بهذا اليوم و لا نسبة غير كونه معه في اصل الوجود و كما أنه موجود في هذا اليوم في اصل الوجود، كذلك^٥ يصدق فيه أنه موجود مع ساير الأزمنة في اصل الوجود، فعدم كون نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم على السواء، لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرّد الموجود معه كذلك و ذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم و عدم اختصاص وجود المجرّد بهذا اليوم.

قال السيّد السند [طهر الله رمسه]:^٦ «و أمّا سادساً فلأنّ الزمان و المكان شقيقتان متضاهيان مرتضعان في الأحكام من لبّ واحد و من تذي واحد، فكاوراء الامتداد المكاني أعنى فوق الفلك الأقصى المهدّد لجهات العالم عدم صرف لاخلاء و لا ملاء و لا امتداد و لا، لا امتداد، و لا نهاية و

١. من قوله: هذا ما ينظر... الى هنا من كلام المحشى.

١. منه - في الحاشية.

٤. للصدق - ض.

٣. على أنه - ع.

٥. العبارة في المطبوع بعد «في اصل الوجود» هكذا: كذلك موجود مع ساير الأزمنة في اصل الوجود كذلك موجود - و كما انه يصدق في هذا اليوم أنه موجود معه في اصل الوجود. و الظاهر أنها زايدة.

٦. الزيادة في «ع».

لا، لانهاية، و اذا بلغ السطح المحدّب منه انسان لم يمكنه أن يمدّيه و يبسطها، لالمصادم و مانع مقدارى، بل لعدم القضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة، فكذلك وراء الامتداد الزمانى عدم صريح لتماماً ولا، لتماماً، ولا استمرار، ولا استمرار، ولا استمرار ولا نهاية ولا، لانهاية، ولا زيادة ولا نقصان، فاستمع القول و اتّبع الحقّ ولا تكوننّ من الجاهلين» انتهى كلامه رفع مقامه.^١
قال المورد [طاب ثراه]:^٢ «وضعفه ظاهر، لأنه مجرد تمثيل لايناسب المقامات الحكيمية» انتهى.^٣

و المراد أنه قياس فقهي لايفيد إلا الظن و المسألة مما يطلب فيه اليقين، فلا يجوز اثباتها بالدليل الظنى.

أقول: تتبع أحوال الزمان و المكان ككونها امتدادين متناهيين و كالتلازم بينها وجوداً و عدماً، إذ الزمان ليس إلا مقدار حركة الفلك، كما أنّ المكان ليس إلا ما أحاط به الفلك، فاذا لم يكن فلك، فلا زمان و لا مكان كما سياتى ذلك فى صريح كلام اميرالمؤمنين - صلوات الله و سلامه عليه - فلما أبدع الفلك و ما فيه من الاجسام و أدير وجد الزمان و المكان. فهما متلا زمان لكونها معلولى علّة واحدة^٤ و اليه الاشارة بقوله: متضاهيان مرتضعان فى الأحكام من لبن واحد و ثدي واحد مع الحدس القويّ من الأذهان الثاقبة،^٥ يفيد المجزم،^٦ بأن وراء الامتداد الزمانى عدم صريح و ليس ساذج، ليس فيه شائبة أيس، كما أنّ وراء الامتداد المكاني كذلك، و كذلك^٧ الحال فى كثير من المسائل الحكيمية يستعان فيه بالحدس الصائب، فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً، و قد سبق منهم التصريح بأن الامتداد الزمانى موهوم محض لامتناعه فى الخارج و اذا لم يكن له منشأ موجود فى الخارج، بل كان مخلوقاً للوهم و مخترعاً له، كان عدماً صريحاً و ليساً باتناً بحتاً

١. القيسات، صفحه ٣٢.

٢. فى «ع».

٣. فتدبر انتهى - ض.

الشقيق: النظر. الأخ من الاب و الأم

المتضاهى: المشابه و المتماثل

المرتضع: المتعص.

٤. فى المطبوع: فهما متلا واحدة.

٥. جملة «يفيد المجزم» خبر «التتبع أحوال الزمان».

٦. فى المطبوع: الثابتة.

٧. العبارة فى المطبوع بعد «وكذلك» مشوشة فى ثلاث اسطر.

ساذجاً صرفاً، لامتداد فيه و لا زيادة و لا نقصان، الى غير ذلك من الصفات المذكورة. فهذا منه - قدس سره - ايماء لطيف الى أنّ ماوراء الامتداد الزماني يكون حالة مستقرّة لانيها تقدّم حال و لا تأخّر اخرى، و هو المعبر عنه بالثابت، فهو تصوير لتعقّل ماوراء ذلك الامتداد، و به ينحلّ ما أشكل على المورد تعقله كما سبق ذكره.

و اعلم أنّ الّا تماماً عبارة عن عدم التماّد عمّا من شأنه التماّد، و ماوراء الامتداد الزماني ليس كذلك، وكذا النهاية و اللّانهاية و الزيادة^١ و النقصان و ماشابه ذلك فإنّها كلّها من خواصّ المقادير و الكميّات و ماوراء الامتداد الزماني عدم صريح لامقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواصّ بطريق اولي. و هذا مثل الحايض، فإنّه لا يقال له أعمى و لا بصير، وكذلك المجرّدات لا يقال لها إنّها داخله العالم و لا خارجة و لا متصلة و لا منفصلة، اذ الخروج عدم الدخول عمّا من شأنه الدخول. هذا*^٢

ثم إنّ المورد - قدس سره - بعد أن نقل كلام السيّد السند وغيره و أجاب عنه بما اجاب قال: «فقد ظهر بما قررناه أنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه.»
أقول قد ظهر بما قررناه^٢ أنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا يطابق العقل و لا يوافق النقل، و إنّ كلّ وجه من هذا الوجوه بحيماله^٣ برهان قاطع على ابطاله و إنّ هذا القول من هذا الفاضل - قدس سره - أمّا نشأ من قلّة التدبّر و سوء التفكير، و ليس غرضي من هذا الكلام الطعن على ذلك العلام كلّاً و حاشا [ثم كلّاً و حاشا]^٤ فإنّه من الفصول و كلامه مما يتلقاه فضلاء علماء عصرنا هذا بالقبول من غير تأمّل دقيق أو فكري عميق، كأنّهم يرونه من الوحي المنزل على النبي المرسل، و هم

١. كذا الزيادة - ض.

* قد أشار المؤلف التحريير الى ما رامه صدر الحقين ان الحدوث الجمع عليه على لزوم التعيّد به، حدوث العالم الذي نحن من اجزائه لأنّ الصّور الحالّة في المادّة سيّالة متحركة و العالم المادّي حادث زماني لسريان الحركة في الجواهر، و الزمان عين الحركة، و لكلّ صورة ممتدّة مادّية بعد رابع نسبيّة الزمان، و اما العالم المجرّدات غير داخل في العالم، و لا نعلم و لا نعرف من العالم الأما هو الواقع في التجدّد، و نحن أيضا من اجزائه و المليون لا يعرفون من العالم الأ هذا العالم المادّي. جلال.

٣. بحذائه - آ.

٢. قررنا - د. ع.

٤. ليس في: آ. ق.

قد قرع أسماعهم: «إِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَكْبُؤُ، وَ الصَّارِمُ قَدْ يَنْبُؤُ»^١، و إِنَّ السَّهُوَ وَ النِّسْيَانَ كَالطَّبِيعَةَ الثَّانِيَةَ لِلنَّاسِ، بَلِ الْفَرَضُ مِنْهُ أَنْ لَا يَعْتَمِدَ عَلَى كَلَامِهِ الْمَذْكُورِ فِي هَذَا الْبَابِ، فَآتَهُ بَعِيدٌ عَنِ صَوْبِ الصَّوَابِ، فَوَجِبَ الْإِيْمَاءُ إِلَى ذَلِكَ لِتَلَايُفَتَّرُ^٢ الْمَقْلَدُ بِقَوْلٍ مِنْ يَدْعَى شَيْئاً لَا يَقْدِرُ عَلَى [بَيَانِ مَا يَدْعِيهِ، وَ إِنْ بَدَلَ فِيهِ^٣ كِهَالِ جِهْدِهِ وَ تَمَامِ مَسَاعِيهِ وَ كَيْفِ يَقْدِرُ عَلَى] ^٤ بَيَانِهِ وَ هُوَ مُخَالَفٌ لِلْعَقْلِ وَ النُّقْلِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ، فَلِهَا مَرٌّ، وَ أَمَّا الثَّانِي فَلِهَا أُشَارُ الْمُرْدِ - قَدَسَ سِرَّهُ - ^٥ أَيْضاً بَعْدَ كَلَامِ بَقُولِهِ: «فَحِينْتُنْزِ يَنْبِئُ أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ هَلْ هُوَ مِمَّا يَخَالَفُ الشَّرْعَ أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُخَالَفاً، فَهِيَ وَ نَعَمَتٌ، وَ إِنْ كَانَ مُخَالَفاً لَهُ عَلَى مَا يَشْعُرُهُ بَعْضُ الْآثَارِ، فَيَجِبُ تَرْكُ الْإِتِّحَامِ فِيهِ وَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ».

أَقُولُ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ - كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ - وَ قَوْلَ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَوَابِ زُرَّارَةَ [بِنِ أَعْيُنٍ] بَعْدَ أَنْ سَأَلَهُ: «أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ؟» نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءَ^٦.

وَ قَوْلَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقَدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتْ الْعَاقِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمِيَّتِهِ»^٧.

فَقَدْ بَانَ لَنَا^٨ بِاِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعْجَزَةُ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، وَ بَطْلُ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْئاً [وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ] ^٩ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزَأَنْ يَكُونَ خَالِفاً لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِفاً لِمَنْ ^٩ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ!؟

- وَ مَا فِي الْكَافِي فِي بَابِ صِفَاتِ الذَّاتِ فِي الصَّحِيحِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ^{١٠}، وَ قَوْلَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ

١. ذلك من أمثال العرب. يضرب لمن يكون الغالب عليه فعل الجعيل وقد يصدر منه الخطأ و الزلّة. الجواد: سريع الجرى.

يكبؤ: يغلب على وجهه. الصارم: السيف القاطع. ينبؤ: يكلّ و لا يقطع.

٢. يفتّر - ض. و في المطبوع «يغير» و الظاهر أنه غلط.

٣. في المطبوع «ما فيه» و الظاهر أن «ما» زائدة كما في نسخة «ع».

٤. ليس في نسخة «أ» و «بى».

٥. نور الله مرقدّه - إليه «ع».

٦. الكافي ج ١ / ٩٥ ضمن حديث رقم ٧.

٧. في نسخة «ع» «دهوميته» الحديث في عيون اخبار الرضا ج ١ / ١٤٥ باب ١١ في بيان بعض صفاته. طبع ١٣٧٧ق.

٨. قوله «فقد بان لنا» خبر لقوله «ظاهر الحديث» فالمنع أن ظاهر الحديث المشهور و قول الباقر و الرضا عليهما السلام فقد

أوضح لنا باقرار العامة معجزة الصفة...

٩. الزيادة في «ع».

١٠. الكافي ج ١ / ١٠٧ باب صفات الذات.

٩. خالفاً لـ ض.

- في بعض خطب نهج البلاغة «و أنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا^١ وحده لا شئى معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت و لامكان و لاهين و لازمان عدمت عند ذلك الآجال و الآوقات و زالت السنون و الساعات فلاشئى إلا الله الواحد القهار»^٢.

ينفى القول بالزمان الموهوم، لأنه لو كان أمراً نفس أمرى منتزعاً من استمرار وجود الواجب، و كان أمراً ممتداً، ليكون وعاءً و ظرفاً لعدم العالم - كما صرح به المورد - لكان قبل ابتداء العالم، و الخبر ينفيه، و خصوصاً على القول بوجوده و عدم الفرق بين الزمانين الآ بالليل و النهار.

و الجواب بأن المنقّى هو الزمان الحادث مع حدوث العالم الذى له تحقق فى نفس الأمر، لا الزمان الموهوم الذى كان قبل حدوثه الذى هو و هى محض و اختراعى صرف ليس له منشأ انتزاع موجود، كما نقل عن الغزالي و الشهرستاني، فلا تحقق له فى نفسه^٣ فضلاً عن أن يكون متجزياً بالآجال^٤ و الاوقات و السنين و الساعات. و لذا قيل اختص الحدوث بوقته اذ لاوقت قبله، اذ الظاهر أن المراد بالمنقّى هو الوقت الموجود فى نفس الأمر، و الآ فيمكن فرض وقت قبل الایجاد، و إن لم يكن بين أجزائه تمايز إلا بالفرض، فلا منافاة بينهما، يهدم ببيان^٥ كلام المورد - رحمة الله عليه - مع ما فيه من التمشف، اذ النكرة فى حيز النفي تنفيد العموم، فلاوجه للتخصيص على^٦ ان الظاهر ان مراد الطوسى بالوقت المنقّى هو الوقت مطلقاً،^٧ موجوداً كان أو موهوماً، لأنه نكرة واقعة فى سياق النفي. فتخصيصه بالوقت الموجود - كما فعله - التوشجى - لاوجه له. و يدل عليه أيضاً ما مر من تحقيق مذهبه و أنه^٨ لايقول بالزمان الموهوم، فلايكن فرض وقت قبل الایجاد و هبياً ايضاً يصلح^٩ لوقوع الایجاد فيه. فالقول بالحدوث غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظاهر من المحقق الطوسى أيضاً.

- و جعل^{١٠} المحشى المحقق ملاعبد الرزاق فى حواشيه على الحفرية بعد كلام بقوله: و قد حققنا

١. فناء العالم - آ. ق. ع.

٢. نهج البلاغة خطبة ٢٢٨ فى التوحيد (ما وحده من كنهه، و لا حقيقته أصاب من مثله).

٤. الاحوال - آ. ق.

٣. فى نفس الأمر - ض. ع.

٦. الآ - ض.

٥. بيان - ع.

٨. و أنه - ليس فى المطبوع.

٧. مطلقة - ض.

١٠. و اليه أشار الفاضل - ع.

٩. فى المطبوع «يصح».

في حواشينا المتعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب، أنّ مراد المصنف بالوقت المنقى هو الوقت المطلق اعمّ من ان يكون موجوداً أو موهوماً فلا يمكن فرض وقت قبل اليجاد و هيّا أيضا يصلح لوقوع اليجاد فيه، فلا يحتاج تخصيص اليجاد في وقت الحدوث الى مخصّص.

ولذا قال الفاضل المدقق و التحرير المحقق آقا حسين الخوانسارى - رحمة الله عليه - «إنّ الزمان الموهوم الذى أثبتته الأشاعره قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين و منهم المحقق الطوسى - رحمة الله عليه - كما يظهر من تصفّح كلامهم»
و أنت [خير] بما فيه من ايماء لطيف الى أنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا محصل له عند التحقيق، و هو الحقّ الذى لامرية فيه، لما عرفت أنّه عند التحصيل يؤول الى مجرد اسم من دون ثبوت المستى، فإتاك و القول به.

تسبيه

لا يذهب عليك أنّ كلام الامام عليه السلام صريح فى وجود الزمان و بدهاهة إيتمة و كونه مقدار حركة الفلك، و لذا يكال به السنون و الشهور و الأيام و الدهور، و لا يتصوّر شيء من ذلك فى العدم، و لذا حكم بعدم الآجال و الأوقات و زوال السنين و الساعات عند فناء الزمان المسبب من فناء العالم، لأنّ انعدام المتحرك المستلزم لانعدام الحركة المستلزم لانعدام الزمان مستلزم لانعدام ما يعرضه من الآجال و الأوقات و السنين و الساعات و ماشابه ذلك من الصفات، و المنازع من أوائل الفلاسفه فى وجوده مكابر مقتضى عقله.

و ما احتجّوا به [عليه] من استلزامه وقوع الزمان فيه و تركب الجسم من الأجزاء، و كونه واجباً بذاته، احتجاج فى مقابل الضرورى، مع أنّه مردود عليهم، كما بيّن فى محلّه فذلك ما ذكره الطبرسى فى «مجمع البيان»، من أنّ الزمان التقديرى، هو الاظهر بالنظر الى الشرع الأمور.^٥ أى لو فرضنا و قدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر لم يكن العالم فيه، و كان الواجب تعالى فيه بالمعنى

١. فى المطبوع «و وهنا أيضا يصح».

٢. خير - فى «ض» فقط.

٣. فى. د. ض. ع.

٤. فذلكة - فى المطبوع و الظاهر انه غلط.

٥. المنور - أ. ق.

الذى يقال الآن أنه تعالى موجود، وهذا يتصَّحَّح معنى حدوث العالم ومعنى «كان الله ولم يكن معه شيء» من دون التمسك بالزمان الموهوم.

فقول المورّد - زيد أجره - «و معنى حدوث العالم لا يتصَّحَّح بحسب ظاهرهما وصلنا اليه إلا بالتمسك بالزمان الموهوم» لا وجه له. ويندفع به أيضاً شبهة الفلاسفة «لو كان تقدّم البارى على وجود العالم بقدر متناه، لزم حدوثه، وإلا لزم قدم العالم» لأنّ معنى التقدّم الغير المتناهى، أنه لا ينتهى وجود المتقدم الى حدّ لا يكون قبله وتلك القبليّة لا يتحقّق إلا بالزمان، لأنناختار الثانى و نقول: كان ذلك الزمان^١ المقدّر^٢ لا المحقّق^٣ فلا يلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك حتى يلزم منه قدم العالم فتحقّق^٤ به القول بوجود إله العالم بدونه كما هو طريقة المليّين ودلّت^٥ عليه الاخبار المتواترة من الطرفين كما صرّح به المجلسى - قدّس سرّه -^٦ فى «فرائد الطريفة فى شرح الصحيفة»^{*} بل هو من ضروريات الدين و جاحده كافر كما صرّح به المحلّى^٧ فى بعض فوائده مدّعياً فيه الاجماع حيث قال فى جواب من،^٨ سأله عمّن يعتقد التوحيد والعدل والنبوة والامامة، ألا أنه يقول بقدم العالم ما يكون حكمه فى الدنيا والآخرة: «متى^٩ اعتقد قدمه فهو كافر بلاخلاف، فإنّ الفارق بين المسلم والكافر ذلك وحكمه فى الآخرة حكم باقى الكفار بالاجماع». و فى التخصيص نظر؛ لأنّ حدوثه لما كان من ضروريات الدين كان يبنى أن يكون حكم من أنكره فى الدنيا أيضاً حكم باقى الكفار. تأمّل فيه.

١. بالزمان - ع.

٢. المقدّر - ض.

٣. المتحقّق - ض.

٤. فيتحقّق - ع.

٥. دلّ - ض.

٦. قدّس روحه القدسى - ع.

٧. فى بعض فوائده - ع.

٨. حيث قاله فى جواب من. ع.

٩. متى - ع.

١٠. فى بعض فوائده - ع.

١١. من - ض.

١٢. تأمّل فيه - ع.

١٣. فى بعض فوائده - ع.

و في «الاحتجاج»* في حديث طويل عن الرضا، عليه السلام، نأخذ منه موضع الحاجة «أجمع المسلمون على أن ماسوى الله فانٍ و ماسوى الله فعل الله» و هو استدلال باجماعهم على حدوث ماسواه، لأنه فانٍ، وكلّ فانٍ محدث. و فيه دلالة على أن اجماعهم حجة يجب التمسك بها، و هل هو مفيد للقطع ام لا؟^١ الظاهر الثاني كما صرّح به البهائي - رحمة الله عليه -^٢ في حواشيه على زبدة الاصول «لأنه عبارة عن تطابق آراء رؤساء الدين على حكم و اذعانهم به، و هو غير محسوس، و أمّا المحسوس قول كلّ منهم بأنه يذعن بهذا الأمر، و تواتر هذا القول عن كلّ منهم لا يفيد اليقين^٣ بأنه يذعن به في الواقع لاحتمال التقيّة أو الكذب من بعضهم، نعم يفيد الظنّ به لأصالة عدمها^٤ و لا سيما الثاني المصادم للعدالة.

فقول بعض المتكلمين، أن القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه، محلّ نظر، على أن اثبات الاجماع على وجه يكون دليلاً قطعياً يعلم دخول المعصوم بدون التمسك بدعوى الضرورة كماقاله ملا ميرزا محمد بن الحسن الشيرازي*^٥ في بعض حواشيه، أو بالأخبار المتواترة من الطرفين كماقاله المجلسي مشكل.

و أمّا قول بعض المتفلسفة المتخصّبة أكثر من تلك الاخبار صريحة في أن المراد بالحدوث ليس إلا مطلق الحاجة و المخلوقية و حجة رسول الله ﷺ على الدهرية المذكورة في «الاحتجاج» مبنية على ذلك، اذ قال ﷺ لهم فهذه التي يشاهد من الأشياء بعضها الى بعض مفتقر، لأنه لا قوام للبعض إلا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه الى بعض و إلا لم يتسق^٥ و لم يستحكم، وكذلك سائر ماترى. فاذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض بقوامه و تمامه هو القديم فاخبرني^٦ لو كان

* الاحتجاج للشيخ الجليل ابي منصور احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي، من علماء القرن الخامس الذين ادرکوا او اقبل

السادس، فيه احتجاجات النبي (ص) و الائمة عليهم السلام، و بعض الصحابة و بعض العلماء، ر.ج ٢ / ٣٧٤ الطبع الاخير.

١. ليفيد القطع - ض.

تهران ١٤١٦ هـ. ق.

٢. في المطبوع «لا يفيد يقين».

٣. قدس رسنه - ع.

٤. عدمها - د. ض.

* من افاضل علماء اواخر دولة السلاطين الصفوية كان رحمه الله ماهراً في العلوم المختلفة وله مصنفات كثيرة المتوفى ١٠٩٨

٥. لم يبيح - ض.

ق. هـ.

٦. فاخبروني - ض. ع.

محدثاً^١ كيف، و ما ذا كانت تكون صفتة؟^٢.

ففيه ان الدهرية لما كانوا قائلين بان العالم قديم بالذات وكانوا يقولون: «ماهي إلا حياتنا الدنيا موتٌ ونحيبٌ، و ما يُهلكنا إلا الدهر»^٣ و كانوا يضيفون كل حادثة تحدث الى الدهر زعماً منهم أنه المؤثر، و لذا ورد في الخبر عن سيد البشر (ص) «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله»^٤ اي هو الآتي بالحوادث لا الدهر، احتج عليهم به نفيه و احتياجه الى المؤثر لأنه يدل على المنافات بين الاحتياج و القدم، فلا بد من حمله على الذاتي. فيدل على امتناع كون الممكن قديماً بالذات، فيكون حادثاً محتاجاً إلى المؤثر.

و أما أنه حادث بحدوث الذاتي أو الدهرى أو الزمانى فلا دلالة له عليه، فليتأمل.

تنبية

القول بالزمان [الموهوم]^٥ التقديرى يؤول الى القول بالحدوث الدهرى، اذ حاصله ان قبل حدوث الزمان لم يكن زمان آخر، بل انما كان ذلك بمجرد الفرض و محض التقدير؛ فاذا لم يكن قبله زمان اصلاً، كان عدماً محضاً و ليساً ساذجاً غير متقدر و لا متكّم، فكانت مسبوية الوجود بالعدم الصريح مسبوية غير زمانية. فاذا لم تكن لاستلزامه القدم و المقدر خلافه ذاتية كانت أودهرية، اذ اقسام الحدوث منحصرة في معان ثلاثة:

ذاتى، و هو عبارة عن وجود المهية بعد عدمها في لحاظ العقل دون الواقع.

و دهرى، و هو عبارة عن وجودها بعد نفي صريح واقعى غير كتمى.

و زمانى، و هو عبارة عن وجودها بعد عدم واقعى كتمى.

فاذا لم يكن الزمان التقديرى بمعنى الحدوث الذاتى و لا الزمانى لأنه زمان واقعى نفس امرى،

١. حادثاً - آ. ق.

٢. انتهى ما نقل عن الاحتجاج من قوله صلى الله عليه و آله. ج ٣٧/١.

٣. سورة الجاثية آية / ٢٤.

٤. بحار الانوار ج ٩/٥٧ لا تسبوا الدهر فانه هو الله. و فى صحيح مسلم عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله. و فى المطبوع نقله عن الفائق للزمخشري، ج ٤١٩/١ لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر.

٥. فى «ض».

لاتفاوت بينه وبين هذا الزمان إلا بالليل والنهار، لازمان فرضي تقديرى، فلا بد من أن يكون بمعنى الحدوث الدهرى، اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ما ذكرناه. ويؤيده أن الفاضل المجلسى - رحمة الله عليه - ذكره في «الفرائد الطريفة» في مقابل الزمان الموهوم حيث قال: «إن أوليته تعالى و آخريته فسّرناه بوجوده:

الاول، أن يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان، وهذا إنما يتم إذا كان الزمان أمراً موهوماً كما ذهب اليه المتكلمون، أو بحسب الزمان التقديرى كما ذكره الطبرسى في «مجمع البيان»* اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب، وهو خلاف ما ذهب اليه المليون. وبما فضلناه ظهر أن القول بالحدوث الدهرى ليس ممّا اخترعه السيد السند الداماد - رحمة الله عليه - كما ظنّ، بل هو قول منصور مشهور فى السلف، وممن قال به من الخلف الحضرة الجلالية المحمديه** - خلّدت افادته - فى رساله فارسيت له حيث قال بعد نقل أقسام الحدوث و ليس

١. اعلم ان أوليته - ع.

* مجمع البيان، هو أجل التفاسير للشيعة ألفه فخر العلماء الاعلام الإمام العالم الحق الشيخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسى، المتوفى ٥٤٨ هـ، راجع تفسيره آية «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم» الحديد / ٣، حيث قال: هو الأول، أى أول الموجودات، و تحقيقه أنه سابق لجميع الموجودات، بما لا يتناهى من تقدير الأوقات، لأنه قديم و ماعدا، محدث، و القديم يسبق المحدث بما لا يتناهى، من تقدير الاوقات.

** هو العلامة الحق جلال الدين محمد بن اسعد الدوانى، المتوفى ٩٠٨ هـ، ق، صاحب مؤلفات كثيرة و تدقيقات طريفة، راجع مقدمة ثلاث رسائل (من مؤلفاته المطبوع سنة ١١١٤ هـ، ق) و رسالته الفارسية «نورالهداية» المطبوع عام ١٤٠٥ هـ، ق من منشورات مكتبة امير المؤمنين باصفهان و عبارته فيه فى مسألة حدوث العالم صفحة / ١١٤ هكذا: بيايد دانست كه در اطلاعات حكما، و متكلمين لفظ حدوث بر سه معنى است: ١- حدوث ذاتى ٢- حدوث دهري ٣- حدوث زمانى حدوث ذاتى عبارت است از فعليت ماهيت و موجوديت آن بعد از هلاكت و معدوميت وى، در ملاحظه عقل نه در خارج، و اين معنى شامل است جميع ممكنات موجوده را. و حدوث دهري عبارت است از فعليت ماهيت بعد از عدم واقعى [بعد از نقي واقعى صريح] كه متصف به كميت نباشد. و حدوث زمانى عبارت است از فعليت ماهيت، بعد از عدم واقعى كه متصف به كميت باشد. و نزاع در ميان بعضى از حكما، و متكلمين كه در اين مسأله واقع است، نه بحسب معنى اول است، چه حكما متفقند به اينكه عالم حادث است بحدوث ذاتى، و نه بحسب معنى ثالث، چه اين نزاع مابين عقلا است، و عاقل مرتكب اين امر نمى شود، كه وجود عالم با جزائه مسبوق بعدم زمانى باشد، با آنكه زمان نيز جزئى است از اجزاء عالم.

النزاع في هذه المسألة بين بعض الحكماء و المتكلمين في الأول، اذا الحكماء أيضاً قائلون بالحدوث الذاتي، و لا في الثالث لأنّ هذا النزاع انما وقع بين العقلاء و العاقل لايقول إنّ العالم بتمام أجزائه مسبق بالعدم الزماني، و زمان عدمه جزء من أجزائه، بل انما النزاع في الثاني. فذهب المتكلمون و المحققون من الحكماء الى أنّ وجود العالم مسبق بعدم صريح واقعي خارجي، و الباقون من الحكماء قالوا أنّ انواع العالم لا يمكن ان يكون مسبوقه بالعدم الخارجي، قالوا: و هذا القول لا يستلزم أزليّة العالم و سرمدية و كونه قديماً بالذات، لأنّه مختصّ به تعالى، و هو عبارة عن عدم مسبقه بالعدم

←

پس نزاع بحسب معنی ثانی است، و متکلمین و محققین حکما برآند که: وجود عالم مسبق است بعدم صریح خارجی، و سایر حکما برآند که وجود انواع اجزاء عالم، نتواند که مسبق به عدم خارجی باشد. و گویند این قول مستلزم آن نیست، که عالم از حد امکان برآمده، یا به سرحد قدم ذاتی، که مختص به جناب سرمدی الوجود است بگذارد، چه قدیم ذاتی و سرمدی الوجود آن است که وجود مقدس وی منزّه باشد از مسبقیت عدم بهر نحو که باشد. و عالم اگرچه مسبق به عدم صریح نیست، اما مسبق به عدم ذاتی است، بحسب ملاحظه عقل، پس قدیم ذاتی و سرمدی الوجود نباشد. بعد از تمهید مقدمه مذکوره، معروض می دارد:

که چون در ادله عقلیه و نقلیه فریقین نظر کردم، دیدم که محققین هر دو طایفه متفقند، که فاعل و جاعل اجزای عالم واجب الوجود است عزوجل، و تقدم واجب بر کل اجزاء عالم تقدم ذاتی است، پس از حکمای مذکور سؤال نمودم، که آیا واجب الوجود در نزد شما ذاتی سواي وجود خارجی هست؟ یا ذات مقدس او عین وجود عینی است. بانفاق در جواب اختیار شئی ثانی نمودند، و گفتند: از این است که ذات مقدس وی محال است که بعینه در ذهن درآید، و قوه علمیه ممکنات عین او را تعلق گیرد، چه علم عبارت از حصول ماهیت شئی است در عقل، به حیثیتی که آن شئی معرّا از وجود و تشخیص خارجی باشد. و تعریه ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است محال است. پس تعقل او بعینه محال باشد، پس بحسب معیار قانون مذکور عقل، دانستم که عالم حادث است بحدوث دهری، زیرا که عالم در مرتبه ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است، معدوم است بانفاق، پس وجود عالم با جزائه مسبق باشد به عدم خارجی، و این عین مطلوب است، چه از حادث دهری نمی خواهیم الا آنکه مسبق بعدم خارجی باشد، یعنی آن عدم مسبق به کمیّت نباشد. پس از تقلید رستم و بتحقیق پیوستم.

و لا یخفی ان سید الافاضل و المعلم الثالث استند فی کتابه الشریف «القبسات» لاثبات الحدوث الدهری و بیانہ بما قال الشیخ فی کتبه (الشفاء و الاشارات و النجاة و التعلیقات و عیون الحکمة) و بهمینار فی التحصیل، و الشیخ الاشرافی فی المطارحات، و القطب الرازی فی الماکیات، و الشریف المهرجانی فی شرح المواقف، و المحقق الدوانی فی نمودج العلوم. ۱. بحسب ان تكون العبارة «قالوا ان انواع اجزاء العالم» كما هو صریح عبارته فی رسالته «نور الهدایة» حیث یقول: و سایر حکما برآند که وجود انواع اجزاء عالم نتواند که مسبق بعدم خارجی باشد.

مطلقاً، و العالم وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم الصريح، إلا أنه مسبوق بالعدم الذاتي.

ثم قال: «و اذ قد تقرّر هذا فنقول بناءً على ما ذهب اليه الفريقان: يلزم أن يكون فاعل العالم بجميع أجزائه هو سبحانه تعالى و يلزم منه تقدّمه على كلّ جزء من أجزائه تقدّمًا ذاتياً. فلنا أن نقول ردّاً على الفرقة الثانية: إنّ وجوده تعالى عين ذاته و ذاته لا يمكن أن يكون موجوداً في الذهن، و أنّما هو موجود في العين بالاتفاق، لأنّ القوة الممكنية لا تدرك ذاته، فيكون العالم في مرتبة ذاته الذي هو عين خارجي معدوماً صرفاً، فيلزم كون وجوده بتأم أجزائه مسبوقاً بالعدم الخارجي، و لا معنى للحادث الدهري إلا ما^١ يكون وجوده مسبوقاً بهذا العدم». انتهى كلامه.^٢

و هو مؤيد لما^٣ سلف من أنّ محصلي المتكلمين لا يصحّحون القول بالزمان الموهوم، بل هو بظاھره يدلّ على أنّ احداً منهم لا يقول به، و لعلّه لم يعدّ الأشاعرة في عدادهم، بل جعلهم في زمرة غير العقلاء. و نعم ما فعله، كذلك يفعل الرجل البصير، و كأنه أراد بانواع العالم، الانواع المتوالدة التي يتوقف كل فرد منها على فرد آخر من ذلك النوع، و اما المتوالدة^٤ التي هي اعمّ منها كالمعادن و نحوها فمحمّلة عندهم للأمرين، القدم و الحدود.

ثم أنت خبير بأنّ مجرد كونه في مرتبة الذات معدوماً خارجياً من غير أن يكون على وجه يصحّ فيه أن يقال «كان الله و لم يكن معه شيء» لا يناسب طريقة الملتة، بل على هذه الطريقة لا بدّ من القول بالانفصال بينها، و على افادته هذه لا يكون كذلك، بل يكون وجوداً متصلاً بوجوده كما يقتضيه تقدّمه عليه تقدّمًا ذاتياً، و هذا غير مفيد، و لعلّه أراد الفرار عن القول بتخلّف المعلول عن علته التامة، فأتى بأمر لا يقبل^٥ سليقة العامة مع ما في ردّه هذا من النظرو البحث. فليتأمل من تيسر له.

و بالجملة: القول بالحدوث الدهري - على ماقرّناه - هو الاظهر بالنظر الى الشرح الأنور، لأنّ الزمان الموهوم لما كان امراً موجوداً^٦ على ماقرّره المورد^٧ و جعله وعاء لعدم العالم و كان قديماً

٢. كلامه. أي كلام الحقّ الدواني في رسالته الفارسية.

١. الأ و ان يكون - آ. ق.

٤. المتوالدة - ض. ع.

٣. في المطبوع «مما سلف».

٦. وجودياً - آ. ق.

٥. لا يقبله - ع.

٧. غفر الله له - ع.

أزلياً - كما مرّ - يلزم منه اثبات موجودٍ قديم في نفس الامر سوى الواجب، وهو مع كونه خلاف ما حداهم على اثباته، وخلاف ما دلّ عليه ظاهر بعض الاخبار خلاف ما أجمع عليه المليئون. نعم، القول به على وجه قرره لو كان القائل به الأشاعرة ما كان به كثير بأس، فانهم يقولون بقدماء ثمانية، بل تسعة، فليقولوا بقدمه أيضاً ليصير القدماء على مذهبهم عشرةً كاملة. ولعلّه لذلك تردّد في آخر كلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاحتحام فيها والوقوف عندها.

الآن يقال مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ماسوى ذلك الامتداد النفس الامرئى من الموجودات الخارجية، والامتداد المذكور لا وجود له فيه، وإن كان له وجود في نفس الأمر وهو مع كونه منافياً لعموم «كان الله ولم يكن معه شيء» وغيره كما مرّ [المامر] ^٢ لا يخفى ما فيه من التعسف لأنّ ذلك الامتداد النفس الامرئى جزء من اجزاء العالم لأنّه غير الله، والاجماع منعقد على حدوثه بجميع أجزائه، فلا وجه للتخصيص.

وبذلك يظهر فساد ما أفاده المورد ^٣ من أنّه لاشكّ إنّ غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزمانى أيضاً ولا استبعاد فيه، اذ مرادهم بالعالم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فإنّ المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات، والامتداد المذكور لا وجود له. فأنّه إن اراد أنّه لا وجود له اصلاً لا خارجياً ولا نفس امرئى، فهو مع كونه مناقضاً لما سبق منه غير مرّة، يرد عليه أنّه على هذا مجرّد اسم من دون ثبوت المسمى، وكيف يكون هذا امراً ممتدّاً مختلفة أجزائه وعاء لعدم العالم؟! وإن اراد أنّه لا وجود له في الخارج ولكنّه موجود في نفس الأمر فهو مع كونه منافياً لمامر [كما مرّ] ^٤ يرد عليه أنّه ليس بواجب ذاته ^٥ فيكون داخلاً في اجزاء العالم، ولما لم يكن جوهرراً قائماً بذاته، فلا بدّ له من محلّ، ولا محلّ له سوى الحركة، فيلزم قدم الجسم.

والمحصل أنّ المتنتع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقاً نفس امرئى لامفهومه، فإن كان له فيها مصداق وإلا فهو محض اسم - ليس إلا - كشرىك البارى.

٢. ليس في «ض».

١. مردّد - آ. ق.

٤. ليس في «ض».

٣. قدّس سرّه - ع.

٥. لذاته - ض.

تذكرة

المشهور أنّ الاشاعرة قالوا بقدما سبعة هي الصفات السبعة المشهورة: العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر. وعُد بعضهم منها التكوين. ولاشكّ في قدم الواجب فلو كانت للزمان الموهوم حقيقة موجودة قديمة وكانوا قائلين به - كما نسب اليهم - فتلك عشرة كاملة. ثم إنّ البقاء والوجود الموصوف به أيضاً زائدان عندهم قائمان بذاته تعالى فيلزمهم القول بأحد عشر أو اثني عشر قديماً، والعجب أنّهم كفّروا الحكماء، لقولهم بالايجاب والقدم، وهم قالوا بهما جميعاً، فإنهم لما قالوا بزيادة الصفات وأزليتها، وعندهم أنّ الأزلي لا يكون اثر المختار فيلزمهم القول باسناد تلك الصفات الى الذات على وجه الايجاب. فهم يقولون بايجاب لا يلزم الحكماء أن يقولوا به، اذ مجرد القول بالقدم لا يستلزم القول باستناد ذلك القديم الى الموجب، فإنّ اثر المختار أيضاً يمكن أن يكون قديماً بأن تكون ارادة مستمرة متعلّقة بمقدور أزلي مستمر، ويكون تقدّم القدرة والارادة عليه تقدماً ذاتياً لازمانياً.

فصل، فيه وصل

الاصل فيما أفاده الفاضل المورد هو ما أفاده الفاضل التقي محمد طاهرين محمد حسين^٢ - قدس الله أرواحهم - في رسالته المسماة بـ «بهجة الدارين» حيث قال: «إنّ العالم حادث بمعنى أنّه حدث بعد تقضى امتداد غيرمتناه في جانب الأزل منتزع من ذات الله سبحانه باعتبار بقائه وازليته». ثم قال بعد كلام: «تقول تقدّم العدم على العالم تقدّم بالزمان، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس، بل مرادنا به امتداد ينتزعه العقل من ذات الله تعالى بملاحظة أزليته وبقائه والزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لأنّه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه موجود في الخارج فليس تقدّم العدم زماناً على العالم محالاً».

١. في سطور الفوق عبارة المطبوع مضطربة مشوبة.

٢. كان رحمه الله فاضلاً محققاً متكئاً واعظاً متبحراً جليلاً معاصراً لمولى خليل القزويني والمولى محمدتق المجلسي وابنه الجليل والمولى محسن الفيض الكاشاني، وإماماً للجمعة والجماعة في محروسة قم، وشيخاً للاسلام بها وله مصنفات منها، الاربعين، في فضائل اميرالمؤمنين وسائر ائمة المعصومين، وكتاب حكمة العارفين، و ردّ شبه الخالفين، و بهجة الدارين في الحكمة وهو القمّي الموطن النجفي المنشأ والشيرازي الاصل، المتوفى ١٠٩٨ ق. هـ.

أقول: كيف لا يكون من جملته مع كونه امرأ ممتدأ متقضيأ غير متناه؟ أليس التناهي و اللآتاهي و كذا التقضي و الامتداد و ماشابه ذلك من الصفات من خواص المقادير و الكيآت و لوازمها، و المقدار لا بدأله من محلّ يقوم به لاستحالة قيام المرض بذاته؟ فإن كان محلّه عرضاً، فلا بدّ من الانتهاء بالأخرة الى محلّ جوهرى قائم بذاته، فإن كان واجباً، فاستحالتة ظاهرة، و إن كان ممكنأ يلزم منه وجود ممكن قديم، و هل هذا إلا مجرد لفظ يتلفظون به من دون تحقّق ما يصدق مفهومه عليه؟!

ثم قد عرفت أنّ ذاته تعالى من حيث هو لا يمكن أن يكون منشأ لانتزاعه بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه. و فيه من الدّور ما عرفته، على أنّ الاجماع و الحديث المشهور و كلام امير المؤمنين و قول الباقر و الرضا عليهم السلام دلالتل على حدوث العالم ماسوى الواجب،^١ و لا اختصاص لها بالموجودات الخارجيّة، فكّم من موجود لا وجود له في الخارج و هو موجود في نفس الأمر فهذا الامتداد، لما كان امرأ واقعياً نفس امرئ كلّه ازيد من جزئه الى غير ذلك من أمارات الوجود كان منافياً لما مرّ، و قد مرّ أنّه لا يمكن أن ينتزع^٢ من ذات الله تعالى بملاحظة استمراره و ثباته أمر موصوف بالتجدّد و التغيّر،^٣ فتقدّم العدم زمانا على العالم محال بالعقل و النقل.

فظهر أنّ دليله على عدم كونه من العالم، ليس بشيء، اذ عدم كونه من الموجودات العينيّة لا يدلّ على عدم كونه منه فإنّ المراد به كلّ ماسوى الواجب من الموجودات العينيّة و النفس الأمرية، بمعنى أن لا يكون وجودها و تحقّقها متعلّقاً بفرض فارض و اعتبار معتبر، وهى اعتمّ من الخارج مطلقاً و من الدّهن من وجه، لا مكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس الأمر. و مثل هذا سمى^٤ ذهنياً فرضياً. و لاشكّ أنّ الزمان الموهوم على ماقرّروه ليس من هذا القبيل، كيف و هم قد حكوا بكونه امرأ نفس امرئ وعاء لعدم العالم ممتدأ متجددأ متقضيأ ذا أجزاء، مخصّصة لحدوث الحادث في حدّ منها دون آخر قبله.

و بالجملة أنت بعد إحاطتك بماسلف غير خافٍ عليك ما في كلامه هذا، فلانعيده مخافة من

١. بها - آ. ق.

١. بمعنى ماسوى الواجب - ع.

٢. النق - آ. ق.

٣. ان تنزع - ع.

٤. يسمّى - ع.

الاطناب و تحرزاً عن سامة الأحياب.

و أما ما قاله^١ من أن هذا الامتداد العقلي بمنزلة المذروع، و حركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع، فهذه^٢ الحركة تتميز أبعاض هذا الامتداد فتصير قطعة منه نهراً^٣ [و أخرى ليلاً]^٤ و أخرى أسبوعاً، و أخرى شهراً و أخرى سنة.

ففيه أن الحركة يتقدّر بالزمان لا الزمان بالحركة، فهو بمنزلة خشبة الذراع، و هى بمنزلة المذروع، و لذا قال صاحب التلويحات: «و استحفظ الزمان بأظهر الحركات و هى التي منها الحركة اليومية، و يتقدّر به الحركات و نسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات».

و لعله أراد بما ذكره ما أشار اليه المورد - قدس سره - في كلامه السابق من عدم التفاوت بين الزمانين إلا بأن هذا يتبع بعض بالليل و النهار و يتصف بمشابه ذلك من الصفات و ليس ذلك في ذلك الامتداد.

و أما ما أورده [رحمه الله]^٥ على القائل بالحدوث الدهرى من أنه لما رأى أن الاكتفاء بالحدوث الذاقى مخالف لما ثبت من دين الاسلام و مضاداً لما نص عليه الأئمة - عليهم السلام - و لم يمكنه إبطال ما من مسلمات أهل الحكمة و هو أن ذات البارى تام الفاعلية و العلة التامة للعالم، فاضطر الى الجمع بين هذا القول و القول بالحدوث الواقعى الخارجى بنى الامتداد الواقعى^٦ و لم يتفطن بأن هذا الجمع من المستحيل، لأن العلة التامة تمنع^٧ أن يتخلل بينها وبين وجود المعلول عدم في الخارج و الواقع، و لم يشعر بأن العالم اذا كان في الخارج مسبقاً بعدم، لزم أن لا يكون دائم الوجود، و ما كان كذلك لا يجوز أن تكون علته التامة دائمة الوجود.

ففيه أنه لما رأى أن القول بالحدوث الذاقى كما يكون مخالفاً لما ثبت من دين الاسلام و مضاداً لما نص عليه أئمة، عليهم السلام، كذلك القول بالحدوث الزمانى مع كونه مخالفاً للواقع، فاختار القول بالحدوث الدهرى ليكون به عاملاً بالاصلين و ينجويه من الشكوك و الشبهات و المين، فهو

١. قال - ع.

٢. في المطبوع - فهذه.

٣. في «ع».

٤. في «ع».

٥. الواقع - ع.

٦. يمنع - أ. ق. ض - يمنع «في المطبوع».

السامة: يفتح الاول و الثالث و سكون الثانى، الملاة و الضجر.

لا يقول بدوام وجود العالم، كيف و هو يصرّح بكونه مسبوقاً بالعدم الخارجيّ، بل يصرّح بأنّه لو فرض و قدّر قبل حدوث الزمان زمان آخر غير متناه لم يكن العالم فيه، و كان الواجب تعالى فيه، و لا يجوز تخلف المعلول عن علته التامة، بل يقول: إنّ وجود العالم لم يكن ممكناً في الأزّل، بل كان موقوفاً على سبق العدم كاسياتي بيانه.

و من العجب أنّ هذا الرجل - و قدره معلوم - مع تصرّحه بكون هذا الامتداد أمراً أزلياً واقعيّاً نفس امري، لم يفتنّ بكونه مخالفاً للشرع كما تفتنّ به الفاضل المورد [قدّس سرّه]، بل حسب أنّه موافق له، و لذا استدلّ بكرامة: «إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»^١ و بقوله «فَقَضِيَهُنَّ سَبْعَ سَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»^٢ على الزّمان الموهوم، بأنّه لولا الامتداد الَّذِي اخترناه لما كان لستّة أيام أو يومين في الآيتين معنى وفيه أنّ المراد بهذه الأيام، الأوقات الفرضيّة التقديرية، و إلّا فعلى القول بالامتداد المذكور أيضاً لا معنى لها، اذ المتعارف و المتبادر منها كما صرّح به اهل التفسير، زمان طلوع الشّمس إلى غروبها، و لم يكن حينئذ طلوع و لاغروب، على أنّه صرّح في كلامه آنفاً^٣ بأنّ أبعاد هذا الامتداد إنّما يتميّز و يصير قطعة قطعة ليلاً و نهاراً بمجرّة الفلك الاطلس، و لم يكن وقت اذ لا فلك و لا حركة، فالمراد بمجرّد الفرض و التقدير، و المحققون يفرقون بين اليوم و النّهار، و يقولون: إنّ اليوم من حركة الأخصى دورة واحدة، و هو ليس سماء^٤ بل السّماء منحصرة في أفلاك الكواكب السّبعة السّيارة، و إنّما وجود اللّيل و النّهار بمجرّة فلك الشّمس، فيجوز أن يكون اصل جرم الاطلس خلق أولاً طبقة واحدة، ثم أديرستّه دورات و في مدّتها خلق ما فيها من السّموات و الارض، بأن جعل السّماء بعد كونها طبقة واحدة سبع طبقات أو ازيد، و الأرض مثلهنّ، فلاحاجة في تصوير معنى الآية إلى القول بالزّمان الموهوم فضلاً عن أن يكون دليلاً عليه.

١. بونس / ٣.

١. في «ع».

٢. وفيه دقيقة أن - في المطبوع.

٢. فصلت / ١٢.

٣. الحركة - د.

٥. أيضا - آ. ق.

٧. بسماء - ع.

تذكرة و تنبيه

نازع بعض الحكماء في الحدوث الذاتي و أنكر احتياج الممكن الى المؤثر كديمقراطيس و سيمته القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق و لهم شكوك و شبه قد أوما إليها و إلى أجوبتها المحقق في «التجريد»^١ و قد فصل الكلام فيها ابن سينا في «الشفاء» فلما لم يكن الحدوث الذاتي متفقاً عليه بينهم تبه الحضرة الجلالية في إقاداته السابقة بلفظ البعض إلى ما فيه من الخلاف. و يشبه أن يكون هذا أيضاً مراد السيد السند [المحقق الداماد]^٢ - قدس سره - بقوله: «لا يجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى، لأن كلامه مطلقاً لا يأتى عن ذلك كثير إباء»^٣ لأنه لم يقل لاتفاقهم جميعاً أو كلياً أو ماشابه^٤ ذلك مما يفيد استغراق الافراد و استيعابها بحيث لا يشذ منهم فرد. فيجوز أن يكون مراده^٥ أكثر هم المعتد بهم إنا بمحذ المضاف أو بحمل التعريف على المهد أو بحمل القضية مهملة، الى غير ذلك.

فما أورد^٦ عليه المورد بعد نقل كلامه المنقول بقوله: «و نحن نقول^٧ أما الحكماء فيجوز أن يكون كلامهم في الحدوث الذاتي، و كونه متفقاً عليه بينهم ممنوع؛ و إن كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس و أمثاله من خطأ الناظرين في كلامهم و عدم فهمهم لما هو مرادهم،^٨ على ما حقه الفارابى في الجمع بين الرأيين - بل الظاهر كما يشهد به الفحص، أنه قد كان التكلّم في الحدوث الذاتي و المناظرة فيه شائعاً بينهم، فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى أيضاً»^٩ مما لا وقع له^{١٠} كثيراً. كيف و الكلام اذا كان قابلاً للتوجيه بأن يكون له محمل صحيح و جب حمل عليه.

و من الغريب أنه نسب القول بالزمان الموهوم و الحدوث الزماني الى المتكلمين مطلقاً، و

١. راجع التجريد المسألة الرابعة و الثلاثون من المقصد الاول في القدم و الحدوث.

٢. في «ع».

٣. في المطبوع «كثيراً».

٤. في المطبوع أو ماشابه.

٥. في المطبوع «و استيعابها أكثر بحيث».

٦. في المطبوع «مراد».

٧. في المطبوع «مما أورد».

٨. في المطبوع «نقوله».

٩. في المطبوع «كما هو مرامهم».

١٠. انتهى ما قاله المورد جمال الدين رحمه الله في حاشيته.

١١. جملة «مما لا وقع له كثيراً» خبر «فما أورد» - و في المطبوع «مما لا وقع له» غير صحيح.

محصلوهم لم يقولوا به - كما صرّح بذلك والده* العلامة [طاب ثراه]^١ و هو قد نقله^٢ في أوائل حاشيته الطويلة، وكذا الحضرة الجلالية في كلامه السابق ذكره مصرّح به فكما جاز اطلاق المتكلمين على اكثرهم عدداً بل على أقلهم الغير المعتدّ بهم، وهم الأشاعرة الفاعية الذين هم أراذل الخلق رأياً، فليجز إطلاق الحكماء أيضاً على اكثرهم المعتدّ بهم الذين هم أفاضل الناس عقلاً، وإلا فما الفرق بين الاطلاقين ولم صار أحدهما صحيحاً والاخر سقيماً حتى أورت الاعتراض على من أطلقه والتعريض عليه بعدم تفحصه وتصفّحه وأطلّعه على أقوال قدماء الحكماء، كلاً وحاشا، ثم كلاً وحاشا! بل هو الذي لم يرض لنفسه إلا التسمية بالمعلّم الثالث وهو حقيق بذلك، فأنه والد الحكماء رتبة، وإن تأخّر عنهم دهرًا، وكيف يتوهم من له ادنى معرفة^٣ بحال السيّد السند الماجد وتتبعه في العلوم ومهارته في الفلسفة والكلام، أنه لم يقف على مناظرة اولئك الأنعام في الحدود الذاتي وتكلمهم فيه وذهب بعضهم إلى كون العالم قديماً بالذات مع، اشتغاره بينهم وشياعه حتى أنه قد ذكر في المختصرات فضلاً عن المطولات.

تبصرة

فإن قلت: على القول بالحدوث الدهري لم تأخّر العالم عن حرم كبريائه تعالى في الوجود وبم يتصحّ تخلفه عنه مع كونه منبع الموجد تاماً في ذاته وصفاته التي هي عين ذاته.

قلت: لقصوره وعدم قبوله الوجود الأزلي، فيكون تخلفه عنه تعالى [من مقتضى ذاته وتلقاء نفسه لامن جهة تأخيره^٤ تعالى في الافاضة، وذلك كما ان تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة. وإلى ذلك يشير قولهم: «انّ العالم لم يكن ممكناً قبل ذلك الوقت، ثم صار ممكناً فيه، والامكان شرط في التأثير والمقدورية، اذالوجوب والامتناع يُحيلانها. ومرادهم أنه لايلزم من أزلية امكان العالم إمكان ازليته، اذإمكان أزلية الشيء أمّا يكون

*. على ما ذكر في تعليقتنا تحت رقم ٣ في بداية الحاشية المنقولة المورد من «أن الظاهر من العبارة ان هنا ينتهي كلام الفاضل

المعاصر» فالقصد من والدي هو والد الفاضل المعاصر لا كما زعم المؤلف انه ولد المورد.

٢. وقد نقله - «ع».

١. الزيادة في «ع».

٣. الفاعية: واحدة الفاع الجاهل والسفيه.

٣. معارفة - د.

٤. في نسخة «ع» وفي المطبوع تقديم وتأخير في العبارة.

ان لو كان امكانه الوقوعى أزلياً. ألا ترى^١ ان الحادث بشرط كونه حادثاً امكانه أزلي. وليست أزليته ممكنة لاستحالة أزلية الحادث من حيث أنه حادث، فالإمكان الذاقى متحقق بالنسبة الى الأزل، فلا انقلاب دون الوقوع^٢، فلا قَدَم، فلما زال المانع من جهة و صار ممكناً، وجد، فلا تأخير في الافاضة ولا تغير في الذات بل لا تخلف للمطلوب عن علته التامة و لا تسلسل. و كون الشيء ممكناً بالامكان الذاقى أى كونه بحيث لا يقتضى لذاته الوجود و العدم^٣، لا يوجب كونه ممكناً بالامكان الوقوعى.

فما قاله الفاضل المورد [نورالله مرقده]^٤ من ان ربط الحادث بالقديم لا يتصحح إلا بالتشبيت بالزمان الموهوم؛ مما لا ربط له، بل على القول به لا يتصحح هذا الربط إلا بالتزام التسلسل، فأنهم لما قالوا بان إحداث الحادث وقت الحدوث أنما كان بواسطة الإرادة التى هى العلم بالاصح، أورد عليهم ان ترجيح وقت خاص باعتبار العلم بالاصح مما لا يعقل إلا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح فيتوقف حدوثه على حضوره، و ننقل الكلام اليه و يلزم منه التسلسل.

قال المورد - طاب ثراه - فى بعض حواشيه: «هذه شبهة قوية على قدم العالم لا ينحل إلا بالقول بالزمان الموهوم و التزام التسلسل على التعاقب إما مطلقاً أوفيه، لعدم وجوده».

و فيه أنه لما كان امرأ نفس أمرى، و كان له اختلاف اجزاء متباينة متعاقبة، كان التسلسل فى أمور نفس امرية لا فى أمور اعتبارية، و استحالته و إن كان على التعاقب امرأ مشهوراً من المتكلمين، فكيف يجوز التزامه و الفرار منه إلى القول بعدم وجود ذلك الزمان بعد التصريح بوجوده و اختلاف اجزائه و كونه امرأ نفس امرى مخصصاً لحدوث الحادث فى حدمه دون آخر قبله، كما مر فى مواضع من إراداته على السيد فى مقام رد أدلته على ابطال القول بهذا الزمان، و هل هذا الأتهافت؟! بل لا بد فى دفعها من القول بالحدوث الدهرى كما أوماً اليه الطوسى قدس روحه القدسى^٥ و اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله، و قدمز ما فى تحقيق مذهبه^٦ و أنه لا يقول

١. الأيرى - «ع».

٢. دون الوقوعى «ع».

٣. فى المطبوع «القدم» غير صحيح.

٤. فى - «ع».

٥. يحالها، بضم الأول من آحال أى يجعلها محالاً و يغيره من الامكان.

٦. فى المطبوع - رحمة الله عليه.

٦. و فى المطبوع «وقدم ما فيه و فى تحقيق مذهبه»

بالموهوم من الزمان في مقام الجواب عن الایراد الثاني وغيره. فتذكر. ثم تفكر فانه دقيق و بذلك حقيق. و الله ولي التوفيق و بيده أزمّة التدقيق والتحقيق.

و أما ما أفاده الفاضل المحشى ملا ميرزا جان في بعض حواشيه على «التقديم» بقوله: «و الحق أنه لا يحيص في إيجاد الحادث عن القديم^١ عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب. و انّ براهين إبطال التسلسل لا يبطله كما ادّعاها الحكماء و مادعاهم إلى الحكم بامتناعه. و هو لزوم الحركة السرمديّة. المستلزمة لقدم الجسم و الزمان على ما ادّعاها الفلاسفة».

ففيه أنه ليس بلازم. لجواز أن يكون ههنا أمور متعاقبة غير متناهية و لا [يلزم]^٢ حينئذ قديم غيره تعالى اذ كل موجود يكون حينئذ حادثاً.

فإن قلت: يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسل.^٣

قلت: ولو سلم انّ الاجماع منعقد على امتناعه أيضا و لم يكن المجمع عليه مجرد أنه لاشخص موجوداً قديماً غيره تعالى. نقول: لعل الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب «المحاكمات» و تبعه السيّد المحقق. فلو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في الأعيان انّ الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص و المرضيات بالمرض بوجودها على ما صرح به الاستاذ. وحينئذ نقول: لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخله تحت ذاتي. فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها إلا بالمرض و الوجود بالمرض مجازي. و لو سلم فلعل تلك الحوادث تملقات^٥ الارادة فلم يلزم إلا قدم القدر^٦ المشترك بين التعلقات و تعلق الارادة. راجع الى صفته تعالى. فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى.

و يمكن أيضاً أن يقال: اتصاف النوع بالقدم و الحدوث أمّا هو باعتبار الوجود. والنوع لا يوجد في الخارج إلا بوجود الاشخاص. و المفروض انّ جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى.

و ما يقال من: انّ النوع قديم. فكلام مجازي معناه. انّ قبل كل شخص. شخص لا إلى نهاية.

١. القدم - آ. ق. ٢. في نسخة «ع».

٣. المتعاقب بتعاقب الأشخاص للتسلسل - ض. ٤. ولو - ع.

٥. مملقات و تملق - آ. ق. ٦. قدر - ع.

ففيه: انّ براهين إبطال التسلسل كالتضايّف و غيره يبطله كما ادّعاء المتكلّمون لكونها متعاقبة بعضها سابق و بعضها مسبوق، فالحوادث الأخير في هذه السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط، وكلّ واحد ممّا قبله موصوف بالمسبوقية و السابقية معاً، فكلّ سابق مسبوق من غير عكس كلّى كالحادث الأخير، فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد و هو محال، و انّ الاجماع متعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ماسوى الله كما يدلّ عليه مسندة المشهور «كان الله و لم يكن معه شيء» و ما يجرى مجراه، فوجود الكلّى الطبيعى فى الاعيان و كونه قديماً ينافيه. و منع وجوده فيها مع أنّه مكابرة لقيام البرهان على وجوده، يناق مذهب محقّق المتكلّمين كالمحقق الطوسى و غيره الذاهبين الى وجوده فيها. فتوجيه كلامهم بذلك مع مخالفته الأمر نفسه، توجيه بما لايرضى صاحبه،^١ و انّ تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلّة تحت مقولة العرض لكانت محتاجة الى الجوهر، و الجوهر^٢ عندهم إمّا نفسٌ حادثة بحدوث البدن أو جسم طبيعى، فوجود تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم امّا وجود كلّى ذاتى مشترك بين افراده كالجسم للطبيعى، أو وجود جسم قديم تعاقب^٣ عليه تلك الحوادث و انّ مجموع تلك التعلّقات^٤ امور ترجّحت على مايساويها من غير مرجّح، و انّ كون كلّ شخص من أشخاص النوع مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية ليكون جميع الموجودات حادثاً باطل ببرهان التضايّف كماسبق. فتأمل جدّاً فى هذا المقام لتحيط كما ينبغى باطراف الكلام.

تتميم نفعه عميم

القدر الضرورى من الدّين و الذى يجب أن يكون عليه من كان من المسلمين، هو القول بحدوث العالم بجميع اجزائه، فانّ حدوثه بمعنى جميع ماسوى الله و إن لم يكن ثابتاً بالدليل العقلى^٥ بل الثابت به امّا هو حدوث عالم الأجسام، لكنه ثابت بالاجماع و الاخبار الذين هما المعتمدان فى ما لا سبيل للعقل اليه. فكون بعض ماسوى الله قديماً و واسطة لربط الحادث بالقديم غير ثابت

٢. توجيه بما لا يرضى - ع.

٤. متعاقب - ض.

٦. القطعى - ض.

١. سند - ع.

٣. و الجواهر. آ. ق.

٥. التعلقات - ع.

بالدليل العقلي، و ما يكون ثابتاً به اذا كان مخالفاً للاجماع والأخبار، فهو باطل، فلا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل. هكذا قالوا، ولى فيه نظر: لأنّ بعد ثبوت حدوث الأجسام كلّها و النفوس المتعلقة بها، يثبت حدوث كلّ الممكنات، انا على طريقة المتكلمين فظاهر، و أما على المسلك الحكاء فكذلك؛ والألّ لازم، إمّا قدم ما ثبت حدوثه، أو تخلف المعلول عن علته التامة، و اليه يشير قول المحقق الطوسى «و الوسطة غير معقولة»^١ و القول بجواز ايجاد الواجب لذاته على سبيل الايجاب مجرداً قديماً قادراً يوجِد العالم الجسمانى بالقدرة و الاختيار، مدفوع بان ذلك القديم القادر المختار اشرف من هذا القديم الموجِد بالاضطرار، و المعلول على ما تقرّر عندهم لا يكون لشرف من علته. على أنّ ذلك القديم المختار ممكن و الممكن على قاعدتهم لا يمكن أن يوجد ممكناً مثله، و إن جاز أن يكون واسطة في الايجاد و إلّا لازم أن يكون ما فيه معنى ما بالقوة مفيد الوجود. فإنّ كلّ ممكن بما هو ممكن و من حيث ذاته لا يكون إلّا بالقوة فيكون لما هو بالقوة شركة^٢ في إخراج الشيء من القوة الى الفعل و للعدم إفاضة في الوجود و بديهية العقل تستحيله، و لذا وجب أن يكون موجد الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد خارجاً عنها، و ما هو الآلهة الواجب.

فبان أن لا قديم في الوجود لا بالذات^٣ و لا بالزمان^٤ إلّا الله تعالى.

و إنّ المحقق الطوسى بعد تردّده في امتناع وجود العقول القديمة في مباحث الجواهر جزم بامتناعه في الالهيات.

و فوق هذا كلام، و هو أنّه على تقدير امكان العقول و كونها واسطة بين الواجب و العالم الجسمانى بناءً على أنّ «الواحد لا يصدر عنه الآ الواحد» و ذلك واجب أن يكون عقلاً مع ما في دليلهم عليه من النظر و البحث، لجواز أن يكون ذلك الواحد هو الصورة. و دليلهم على امتناعه لا يفي بذلك كما لا يخفى على عاقل عارف تأمّل فيه و خصوصاً فيما ذكره ابن سينا في الهيات «الشفاء» لا دليل يفيد وجوب قدمها^٥ تعتمد النفس عليه أو تركن شيئاً قليلاً اليه، فيجوز أن يكون تلك العقول الحادثة واسطة بين الواجب و العالم الجسمانى، و غير بعيد أن يكون هذا مراد المحقق

١. راجع النجريد الفصل الثانى من المفسد الثالث فى صفاته تعالى.

٢. مشتركة - ق.

٣. فى المطبوع - فى الوجود بالذات.

٤. تقدّمها - ض.

الطوسي - رحمة الله عليه - بقوله: «أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه»* أى امتناعه، مطلقاً، قديماً كان أم حديثاً، والآ^١ فالدليل النقلى وهو إجماع الانبياء و الملىين^٢ و الأخبار المفيدة للعلم ثابت على امتناع وجوده القديم.

و بالجملة: انّ العقل على ما أثبتته الفلاسفة مخالف للشرع، لأنهم زعموا قدمه، و قد علم من الشرع حدوث العالم، فكيف يقول لم يثبت دليل على امتناعه، و تخصيص الدليل بالعقلى يأباه ظاهر عباراته^٣ المنقولة، اذ النكرة فى سياق النفى تفيد العموم، و هو قد يتمسك بالدليل النقلى، فالمراد بقوله: «و أدلّة وجوده مدخولة» أى وجوده^٤ القديم، فلانمافرة بين كلاميه، لأنّ مراده بالواسطة الوسطة القديمة التى يقول بها الفلاسفة، فانها غير معقولة لما مرّ من لزوم أحد المذورين. فتأمل جدّاً بعد ملاحظة اطراف الكلام و خصوص ما أشرنا اليه فى هذا المقام.^٥

و لنعدالى ما كتنا فيه فنقول: من آمن بالله و رسوله و اجب عليه الايمان بحدوث العالم على وجه اتى به سيّد المرسلين و اتعقد عليه اجماع الملىين ايماناً جملاً من غير بحث و فحص عن الحقيقة و الكيفية.

فن آمن بمجرد ذلك و صدق به موافقاً قلبه لسانه، من غير أن يبحث عن كيفيته، هل هو حادث بالحدوث الدهرى أو الزمانى، الى غير ذلك مما يتعلّق به، فهو مؤمن، و لا حاجة له الى التفتيش و تحقيق الدلائل،^٦ بل ربما يورث ذلك له شبهة يضلّ فهمه عن جوابها، لوضوحها و خفائه. فيصير من التائمين المتحيرين، بل من الملحددين المنكرين، كما ضلّ قبله كثير و أضلّوا، أعاذنا الله و اياك من الضلالة و الفواية، و أرشدنا الى ما فيه صلاحنا فى البداية و النهاية. و صلّى

* راجع التجريد الفصل الرابع من المقصد الثانى فى الجواهر المجرّدة.

١. فى المطبوع «الآ».

٢. المسلمين - آ. ق.

٣. عبارته - ع.

٤. فى المطبوع «وجوده».

٥. مراده قدّس سرّه انّ القول بوجود المجرّد الحادث، المجرّد الدهرى كما حقّقه ثالث الملمّين قول فعل و لا يحيص عن الاعتقاد

بوجود المجرّادات و العقول الصّرفة الوسطة بين السّرمد و الزمان لأنه لا يجوز تفارته تعالى مع الزمان و كونه تعالى الفاعل

المباشر للحركة و الحدوث، و العائل بالحدوث الدهرى قد جمع بين القولين أى الاعتقاد بعدم جواز انفكاك الصنع عن

الصانع للدائم الفيض و الاعتقاد بحدوث العالم. جلال.

٦. الدليل - ع.

اللّٰه على سيدنا محمد و آله معدن الرسالة و منبع الهداية، و الحمد لله أولاً و آخراً^١.

شهر يور ١٣٧٦ هـ . ش

اصفهان

١. و فرغ من التصحيح و ما تيسر من التعليقات و غيرها بعون الملك القديم العفّ الراجى رحمة العميم احمد بن محمد باقر بن عبد الفقار الحسينى التويسركانى فى شهر جمادى الاولى لعام ١٤١٨ هـ و الحمد لله رب العالمين و الصلاة على نبينا و سيدنا محمد و آله الطاهرين و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم.



شروح و حواشی بر کتاب تجرید الاعتقاد

علامہ محقق طوسی نوراللہ مضجعہ الشریف

نگارش

دکتر سید احمد تویسرکانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تجرید الاعتقاد^۱

این کتاب از معروفترین کتب کلامی و استدلالی در اثبات و بیان اصول عقاید اسلامی و تفکر شیعی است در نهایت ایجاز و اختصار که از ابتدای تألیف تاکنون مورد توجه علماء و دانشمندان اسلامی بوده. مولف آن محقق بزرگوار ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن جهرودی طوسی معروف به محقق طوسی و یا خواجه نصیرالدین طوسی است و با القاب استاد البشر و یا معلم ثالث و یا عقل حادی عشر از او یاد می‌گردد. او از اعظام و اجله متکلمین و فلاسفه اسلامی است در جمادی‌الاولی سال ۵۹۷ هـ. ق در طوس متولد و در ذی‌الحجه ۶۷۲ در بغداد دیده از جهان فرو بست.

۱. از این کتاب در کشف الظنون به نام تجرید الکلام و در بعضی منابع به نام تجرید العقاید یاد شده و مولف خود در مقدمه آن را تجرید العقاید نامیده و عبارت او چنین است: فإني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على ابلغ نظام مشيرا إلى غرر فرايد الاعتقاد، و نكت مسائل الاجتهاد مما فادنى الدليل اليه و قوی اعتقادی عليه و سميته به «تجرید العقائد» علامه تهرانی در کتاب الذریعه ج ۳/۳۵۳ فرموده در مقدمه نسخه‌ای به خط مولی علی تویسرکانی نوشته به سال (۱۰۰۵ هـ. ق) دیده‌ام که چنین آمده: و سميته به «تحریر العقائد» و در جلد ۱۳/۱۳۸ آورده و اسم الحقیقی «تحریر العقائد».

این کتاب آخرین تألیف و اثر اوست که در حدود سال ۶۶۹ هـ. ق نگارش یافته و سعی مؤلف بر این بوده که مباحث و مسائل کلامی به صورت فلسفی مطرح و مورد بحث قرار گیرد.

علامه حلی جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر متوفای محرم ۷۲۶ که از اکابر و امثال تلامذه اوست در مقدمه شرح خود بر این کتاب فرموده:

و لما عرج إلى جوار الرحمن، و نزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بـ«تجريد الاعتقاد» قد بلغ فيه اقصى المرام، و جمع جلّ مسائل الكلام على ابلغ نظام، كما ذكر في خطبته، و أشار في ديباجته، إلا أنه أوجز الفاظه في الغاية، و بلغ في ايراده المعاني إلى طرف النهاية، حتى كلّ عن ادراكه المحصلون، و عجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بـ«كشف المراد» في شرح تجريد الاعتقاد، موضحا لما استبهم من معضلاته، و كاشفا عن مشكلاته.

[چون روح بزرگ او به پیشگاه الهی عروج کرد و در حریم و فضای رضایت و پذیرش خداوندی جای گرفت. چنین یافتیم که کتاب «تجريد الاعتقاد» از مصنفات وی کتابی است جامع و کامل، شامل اهم مطالب و مسائل کلامی و اعتقادی با جدیدترین روش علمی و استدلالی چنانکه مؤلف خود در مقدمه به آن اشاره فرموده ولی در نهایت ایجاز و اختصار تا به آنجا که دانش‌پژوهان از فهم و درک مضامین و مطالب آن ناتوان بودند و ما برای سهولت فراگیری به شرح و توضیح آن پرداختیم و آن را کشف المراد نامیدیم.]

و عالم محقق فاضل علاء‌الدین علی بن محمد قوشجی (م ۸۷۹ هـ. ق) که از اکابر علمای اهل تسنن و در فنون علوم متبحر است در مقدمه شرح خود چنین آورده:

و إن كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم و الحبر المعظم، قدوة علماء الراسخين، أسوة الحكماء المتأهلين، نصير الحقّ و الدّين، محمد بن محمد الطوسي، قدّس الله نفسه، و روّح رسمه، تصنيف مخزون بالعجائب، و تأليف مشحون بالغرانب، فهو وإن كان صغير الحجم، و جيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الائمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يأت بشبه الفضلاء في القرون و الأدوار، مشتمل على اشارات الى مطالب هي الأمتها، مشحون بتنبیها على مباحث هي المهمات،

مملوّ بجواهر کَلْمَها کالفصوص، و محتو علی کلمات یجری اکثرها مجری التّصوص، متضمّن لیانات معجزه، فی عبارات موجزة، و تلویحات راتقة لکلمات شاتقة، یفجر ینبوع السّلاسة من لفظه، ولكن معانیه لها السّحر یسجد، و هو فی الاشتهار کالسّمس فی راتعة النهار، تداولته أیدی النظّار، و سابقت فی میادینه جیاد الأفکار.

[کتاب تجرید تألیف دانشمند بزرگ امام و پیشوای فلاسفه الهی حامی عدالت و دیانت، محمدبن محمد طوسی روحش پاک و تربتش زنده و پایدار باد، گر چه کتابی است مختصر، کم حجم، ولی درآمیخته است به مباحثی نو و شگفت، پرفایده و سودمند، در منزلت و پایگاهی والا، با نظم و ترتیبی نیکو، مورد توجه و پذیرش اکابر و امثال، دانشمندان بمانند آن در اعصار و قرون گذشته دست نیافته، و همانند آن را نیاورده، شامل مطالب و نکته‌هایی که اساس وامهات مسائل دانش کلام است، و گوهرگونه برای همیشه فروزان و تابناک با بیانی در نهایت اختصار و در حد اعجاز، تهی از حشو و زواید، در کمال فصاحت و شیوایی، توگویی الفاظ و کلمات چشمه روانی است از شیوایی، ولی معانی و مضامین آنچنان مشکل و در سطحی والا که سحر از درک و حلّ آن عاجز و در برابرش ناتوانست و ساجد، آوازه و شهرت این کتاب چون خورشید است در آسمان، شیفتگان آن را دست به دست می‌برند و اندیشه‌های بلند برای درک معانی و رسیدن به مضامین آن در میدان مسابقه از یکدیگر سبقت می‌جویند.]

مطالب کتاب در شش مقصد تنظیم شده

مقصد اول - امور عامه شامل مباحث «وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، قدم و حدوث، ماهیّت، وحدت و کثرت، تقابل، علت و معلول.

مقصد دوم - جواهر و اعراض.

مقصد سوم - اثبات صانع و صفات و ویژگیهای او.

مقصد چهارم - نبوت و پیامبری.

مقصد پنجم - مسأله امامت و رهبری پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.

مقصد ششم - مسأله معاد و بازگشت.

سیره و روش متکلمین و فلاسفه در تألیف کتب کلامی و فلسفی بر این بوده قبل از ورود در مباحث کلامی و فلسفی مقدمهٔ مطالب منطقی و ضوابط اندیشیدن درست را بیان می‌کرده‌اند. مانند شیخ در کتاب اشارات و شفا و شیخ اشراق در حکمة الاشراق و قاضی سراج‌الدین ارموی در مطالع الانوار و ابوالبرکات بغدادی در المعتمر، این کتاب شریف نیز دارای بخشی است در منطق به نام منطق التجرید و بر آن دو شرح مبسوط به عربی نوشته شده.

۱- از علامه حلّی به نام «الجواهرالنضید» که از کتب منابع و مآخذ در علم منطق است و در ایران به چاپ رسیده است.

۲- از محقق نیریزی مولی محمودبن محمدبن محمود از تلامذه علامه دوانی که مؤلف به سال (۹۱۳ ه.ق) از تألیف آن فراغت یافته و دو نسخه خطی از آن در الذریعه معرفی شده ج ۳/۳۵۴ و ج ۱۳/۱۳۸. احیاءالدائر / ۲۴۳.

شروح^۱ و حواشی بر تجرید الاعتقاد

این کتاب از بدو تألیف تاکنون مورد توجه متکلمین و فلاسفه اسلامی اعم از شیعه و سنی قرار گرفته و بر آن شروح و حواشی بسیاری نگارش یافته که به ترتیب از آنها یاد می‌گردد. شروح عربی

۱- کشف المراد از علامه حلّی جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر که کراراً در ایران و

۱. شایسته توجه است که در کتب مآخذ و ترجمه گاه کلمه شرح در مورد حاشیه به کار رفته که با در دست نبودن نسخه‌ای از آن تشخیص آن مشکل بلکه غیرمقدور است ولی سعی ما بر این بوده تا آنجا که ممکن است از الفاظ و کلمات در معانی مصطلح خود استفاده شود. و امید بر آن است که روزی در یکی از معاهد و مراکز علمی شیعه تصویر و یا نسخه‌ای از کل حواشی و شروح بر این کتاب گرانقدر جمع‌آوری و در اختیار محققین و پژوهندگان دانش کلام و فلسفه اسلامی بالاخص شیعی قرار گیرد، چه بدون شک اساس و پایه‌های ظهور و پیدایش «حکمت متعالیه» را در این کتاب و حواشی و تعلیقات و شروح آن باید جست‌وجو کرد، که از اواخر قرن هفتم آغاز می‌گردد و در قرن هشتم و نهم در حوزهٔ فلسفی شیراز و در قرن دهم و یازدهم در حوزهٔ علمی اصفهان و کاشان متجلی و فروزان است.

- ۱- لبنان و هند به طبع رسیده و این نخستین شرح است بر این کتاب.^۱
- ۲- *تجرید الاعتقاد* از شمس‌الدین محمد بن احمد اسفراینی بیهقی که قریب به عصر مؤلف می‌زیسته و در بعضی منابع آمده شیخ علاء‌الدین ابوالعلاء محمد بن احمد بهشتی اسفراینی. احوال و آثار خواجه طوسی صفحه ۴۲۹.
- ۳- *المفید*، از ابوعمر و احمد بن محمد مصری (م ۷۵۷ هـ. ق) از تلامذه علامه حلی. *کشف الظنون* ج ۱/۳۵۱.
- ۴- *تسدید القواعد*^۲ از شیخ شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن بن احمد اصفهانی [۶۷۴-۷۴۹ هـ. ق] این شرح به نام شرح قدیم معروف است و مؤلف آن از اکابر دانشمندان و علمای اصفهان است که به مصر مسافرت کرده و به درخواست طلاب و دانش‌پژوهان در آنجا متوطن و به تدریس علم تفسیر و کلام و سایر علوم اسلامی اشتغال یافته و هم اوست که در مورد شرح علامه حلی آورده «لولا شرحه لما شرح هذا المتن» اگر نبود شرح او ایضاح و بیان مطالب این کتاب کار آسانی نمی‌بود.
- بسیاری از فضلاء و دانشمندان بر این شرح حواشی و تعلیقاتی نگاشته‌اند که از جمله آنهاست عالم محقق سید علی شریف جرجانی (م ۸۱۶ هـ. ق).
- ۵- از علامه اکمل‌الدین محمد بن شمس‌الدین محمد بن محمود بابر تری حنفی^۳ (م-۷۸۶ هـ. ق) از شاگردان شمس‌الدین محمود اصفهانی شارح قدیم

۱. بر این شرح نیز حواشی و تعلیقاتی آمده که از آن جمله است:

- ۱- از سید ابوالقاسم بن حسین رضوی قمی حایری (م ۱۳۲۴ ق)
- ۲- از میرزا عبدالرزاق بن علی رضا محدث واعظ نزیل همدان
- ۳- توضیح المراد از آقای سید هاشم حسینی تهرانی، که در دو مجلد به طبع رسیده جلد اول به سال (۱۳۸۱ ق) در مطبعه مصطفوی و جلد دوم به سال (۱۳۸۷ ق) در تبریز.
- ۴- از استاد بزرگوار آقای حسن حسن‌زاده آملی در پایان *کشف المراد* مطبوع به سال (۱۴۰۷ ق) مؤسسه نشر اسلامی.
۲. در *کشف الظنون* ج ۱/۳۴۶ از آن به نام تشبیه القواعد یاد شده و در صفحه ۴۰۳ *تسدید القواعد* آمده است.
۳. در بعضی از منابع آمده اکمل‌الدین محمد بن محمود بابر تری که قطعاً نادرست است.

- شذرات الذهب ج ۵۰۵/۸ و در هدیه العارفين ج ۱۷۱/۲ آمده آن حاشیه‌ای است بر شرح قدیم.
- ۶- از احمد بن محمد بن علی حداد معروف به باروگر تبینی عاملی از تألیف آن ذیحجه (۸۴۹) فراغت یافته الضیاء اللامع / ۵.
- ۷- از خضر شاه بن عبداللطیف منتشوی رومی حنفی (م ۸۵۳ ه. ق).
- کشف الظنون ج ۱۱۵۸/۲ هدیه العارفين ج ۳۴۶/۱.
- ۸- شرح فاضل محقق شیخ علاءالدین علی بن محمد معروف به قوشچی (م ۸۷۹ ه. ق) مؤلف آن را برای سلطان ابوسعیدخان، از سلاطین ایلخانی ایران تألیف کرده و به شرح جدید معروف می‌باشد و در ایران به چاپ رسیده است.
- ۹- تحریر تجرید العقاید از مؤلفی مجهول، نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۳۹۶۸ موجود است. احوال و آثار خواجه صفحه ۴۳۰.
- ۱۰- تسدیدالتقايد فی شرح تجریدالعقايد از قوام‌الدین یوسف شیرازی ابن حسن معروف به قاضی بغداد (م ۹۲۲ ه. ق).
- احیاءالداثر صفحه ۲۷۷، کشف الظنون ج ۳۵۱/۱ هدیه العارفين ج ۵۶۳/۲.
- ۱۱- شوارق الالهام از مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی (م ۱۰۵۱ یا ۱۹۷۲ ه. ق) شرحی است بر تمام مباحث تجرید و بعضی گفته‌اند او را شرح دیگری است ناقص به نام مشارق الالهام و یا هر دو یک شرح است که قسمت امور عامه آن شوارق الالهام و قسمت اعراض و الهیات آن به نام مشارق الالهام نامیده شده.
- ۱۲- شرحی است از مولی حاج حسین یزدی از شاگردان شیخ بهائی.
- ریاض العلماء ج ۱۹۶/۲.
- ۱۳- از مولی بلال شاخنی قائینی. الذریعة ج ۱۳۹/۱۳.
- ۱۴- البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة از مولی محمد جعفر بن سیف‌الدین استرآبادی (م ۱۲۵۸ و یا ۱۲۶۳ ه. ق).
- ابضاح المکنون ج ۱۷۵/۱.
- ۱۵- از محمد کاظم فرزند محمدرضا طبری، نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس و ملی

تهران موجود است و مؤلف آن را به نام محمدشاه قاجار نوشته.

احوال و آثار خواجه طوسی صفحه ۴۲۸.

۱۶- نه‌ایة‌التحریر فی شرح التجرید از سید محمد تقی بن امیر مؤمن (م ۱۲۷۰ هـ. ق) این شرح منظوم و در دو بخش منطوق و کلام تجرید است به عربی.

الذریعه ج ۲۴/۳۹۷.

۱۷- از حاجی محمد جعفر بن محمد صفی آباده‌ای مفتی اصفهان (م ۱۲۸۰)

تذکره القبور جزئی اصفهانی

۱۸- القول السدید فی شرح التجرید از آقا سید محمد بن مهدی شیرازی از معاصرین. مطبوع به سال ۱۴۱۰ ق در قم.

شروح و ترجمه فارسی

۱- تحفه شاهی و عطیه الهی، از زین‌الدین علی بدخشی سال اتمام تألیف (۱۰۲۳ هـ. ق) و در هندوستان به چاپ رسیده. الذریعه ج ۱۳/۱۴۰.

۲- شرح میرزا عمادالدین محمود شریف فرزند میرزا مسعود سمنانی (م ۱۰۶۸ هـ. ق).

۳- شرح امیر محمد اشرف فرزند سید عبدالحسیب بن احمد بن زین‌العابدین علوی عاملی (م ۱۱۴۵ هـ. ق) به نام علاقه‌التجرید.

۴- شرح میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی مؤلف کتاب قصص العلماء (م ۱۳۰۲ هـ. ق).

۵- ترجمه و شرح از میرزا حاج ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۹۳ هـ. ق).

۶- طریق الرشاد، از حیدر علی خان برومند اصفهانی (م ۱۴۱۷ هـ. ق) که جلد اول آن تا پایان بحث امکان استعدادی در زمان حیات مؤلف به چاپ رسیده.

حواشی و تعلیقات بر تجرید العقاید

۱- از سید رکن‌الدین ابو محمد حسن بن محمد بن شرف شاه علوی (م ۷۱۵ یا ۷۱۸ هـ. ق).

الذریعه ج ۶/۳۱.

- ۲- از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ ه. ق).
الذریعه ج ۳۲/۶.
- ۳- از شجاع‌الدین سلیمان قلعه حکمی حنفی رومی مفتی قرامان (م ۹۷۳ ه. ق).
ایضاح المکنون ج ۲۲۸/۱.
- ۴- از فخرالدین سماکی استرآبادی از تلامذه غیاث‌الدین منصور دشتکی حاشیه بر
الهیات تجرید. احیاء الدائر / ۱۸۰.
- ۵- از مولی صدرای شیرازی صاحب کتاب شریف اسفار (م ۱۰۵۰ ه. ق)
الذریعه ج ۳۲/۶.
- ۶- از مولی سلطان حسین یزدی ندوشنی از اساتید خلیفه سلطان و ملا خلیل قزوینی و
مجلسی اول و از تلامذه شیخ بهایی احتمال آن می‌رود که شرح بر تجرید باشد در ریاض
العلماء آمده، من شرح او را در ذیل عبارت «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» در
الهیات تجرید در شهر هرات دیده‌ام و این احتمال هم می‌رود که وی همان مولی
حاج حسین یزدی باشد که در شارحین تجرید از او یاد شد.
ریاض العلماء ج ۴۵۲/۲.
- ۷- از مولی علی لاهیجی تاریخ کتابت آن ۱۰۲۵ ه. ق یاد شده.
- ۸- از مولی حمزه گیلانی از تلامذه مولی محمد صادق اردستانی متوفای نیمه اول قرن
دوازدهم هجری. الذریعه ج ۳۲/۶.
- ۹- از مولی محمدجعفرین سیف‌الدین استرآبادی (م ۱۲۶۳ ه. ق) از تلامذه مرحوم
سیدعلی صاحب ریاض و این حاشیه اساس شرح او بر تجرید است به نام البراهین
القاطعه. مرآة الکتب ج ۴۰۷/۱.

تعلیقات و حواشی بر شرح قدیم و حواشی آن

- ۱- از علی‌بن محمد معروف به نصیرالدین کاشانی فقیه و متکلم شیعی (م ۷۵۵ ه. ق) و
این حاشیه اساس و پایه حاشیه سید شریف جرجانی است.
ریاض العلماء ج ۱۸۱/۴.

- ۲- از ابوزکریا محیی‌الدین احمد بن ابراهیم نحاس دمشقی (مقتول ۸۱۴ هـ.ق).
- کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۳- از عالم محقق سیدعلی شریف جرجانی صاحب شرح مواقف (م ۸۱۶ هـ.ق)
- ۴- از خضر بیک فرزند قاضی جلال‌الدین بن صدرالدین بن ابراهیم حنفی رومی (م ۸۶۳ هـ.ق)
- هدیه‌العارفین ج ۱/۳۴۶.
- ۵- از مولی احمد بن موسی بن شمس‌الدین معروف به خیالی (م ۸۶۲ یا ۸۷۰ هـ.ق).
- شذرات ج ۹/۵۱۵ آمده (م ۸۸۶). معجم‌المطبوعات العربیه یوسف سرکیس ج ۱/۸۵۲.
- ۶- از مولی محیی‌الدین محمد بن ابراهیم رومی حنفی مشهور به خطیب‌زاده (م ۹۰۱ هـ.ق) او از تلامذه خضر بیک است.
- شذرات ج ۱۰/۱۵ کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۷- از محیی‌الدین محمد بن قاسم معروف به اخوین (م ۹۰۴ هـ.ق).
- شذرات ج ۹/۵۴۹ کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۸- از سنان‌الدین یوسف معروف به عجم سنان مفتی امامیه ردّ بر حاشیه خطیب‌زاده.
- شذرات ج ۹/۵۱۴ و ۵۲۵ کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۹- از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ هـ.ق).
- ۱۰- از محیی‌الدین محمد بن حسن سامسونی (م ۹۱۹ هـ.ق). کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۱۱- از حسام‌الدین حسین بن عبدالرحمن توقانی (م ۹۲۶ هـ.ق).
- کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۱۲- از ابن بردعی محیی‌الدین محمد بن محمد بردعی (م ۹۲۷ هـ.ق) صاحب حاشیه بر آداب‌البحث عضدالدین ایجی.
- شذرات ج ۱۰/۲۱۵. هدیه‌العارفین ج ۲/۲۲۹.
- ۱۳- از شجاع‌الدین الیاس رومی (م ۹۲۹ هـ.ق). کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۱۴- از مولی احمد طالش‌گیلانی (م ۹۳۰ هـ.ق). کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۱۵- از شجاع‌الدین کوسج. کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۱۶- از عبدالرحمن غزالی‌زاده. کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۱۷- از سلیمان بن منصور طوسی معروف به شیخی که تعلیقه‌ای است بر حاشیه

- سید شریف و حاشیه خطیب زاده. کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۱۸- از محمد بن محمود مغلوی و فایبی صاحب تفسیر آیه الکرسی (م ۹۴۰ یا ۹۶۳ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۱۹- از مولی عصام الدین ابوالخیر احمد بن مصلح الدین معروف به طاشکبری زاده صاحب الشقایق النعمانیة (م ۹۶۳ یا ۹۶۸ ه. ق) تا مباحث ماهیت و در آن آمده اقوال قوشجی و دوانی و امیر صدرالدین و ابن الخطیب و آراء خود او. شذرات الذهب ج ۱۰/۵۱۵.
- ۲۰- از مولی محمد بن عبدالکریم رومی حنفی معروف به زلف نگار (م ۹۶۴ ه. ق). شذرات ج ۱۰/۶۳۹. کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۲۱- از شاه محمد بن حرم (م ۹۷۸ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۲۲- از مولی علی بن امرالله مشهور به ابن الحنایی (م ۹۷۹ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۷.
- ۲۳- از شمس الدین احمد بن محمود معروف به قاضی زاده بر مباحث ماهیت (م ۹۸۸ ه. ق). شذرات ج ۱۰/۶۰۹.
- ۲۴- از مولی عبدالغنی بن امیر شاه بن محمود (م ۹۹۱ یا ۹۹۹ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۲۵- از مولی حبیب الله شیرازی معروف به میرزا جان (م ۹۹۴ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۲۶- از مولی محمد معروف به سپاهی زاده (م ۹۹۷ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۴۸.
- ۲۷- از خضر بن عبدالکریم (م ۹۸۹ یا ۹۹۹ ه. ق). کشف الظنون ج ۱/۳۲۸.
- ۲۸- از قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین (مقتول ۱۰۱۹ ه. ق). نجوم السماء صفحه ۹.
- ۲۹- از شیخ ناهربن عبدالحسین منامی بحرانی از شاگردان شیخ حسین ماحوزی از دانشمندان قرن یازدهم. الذریعه ج ۶/۱۱۸.

تعلیقات و حواشی بر شرح جدید و حواشی آن

- ۱- از مولی حسن بن محمد بن محمد شاه فناری چلبی معروف به ابن الفناری (م ۸۸۶ ه. ق).
- ۲- حاشیه قدیم از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ ه. ق) که مؤلف آن را به نام سلطان یعقوب بایندری آق قوینلو (۸۸۳-۸۹۶ ه. ق) نوشته و بعد همان را به سلطان بایزید تقدیم داشته و در پی آن سیدالحکماء امیر صدرالدین محمد دشتکی (مقتول به سال ۹۰۳ ه. ق) حاشیه‌ای بر شرح جدید نگاشته و بر دوانی ایراداتی گرفته.
- ۳- حاشیه دیگری از دوانی به نام حاشیه جدید که در آن اعتراضات و ایرادات امیر صدرالدین را پاسخ گفته، و باز امیر صدرالدین به دنبال این حاشیه، حاشیه دیگری نوشته در رد مطالب و نظریات دوانی.
- ۴- حاشیه اجده نیز از علامه دوانی که در آن بر مطالب و آراء مندرج در حاشیه دوم سیدالحکماء پاسخ گفته، مجموع این سه حاشیه دوانی را طبقات جلالیه، و دو حاشیه امیر صدرالدین را طبقات صدریه می‌نامند.
- ۵- از شمس‌الدین محمد استرآبادی که آن را به نام سلطان محسن مشعشی *احیاء الدائر / ۲۰۱-۲۰۴* (م ۹۰۵ ه. ق) تألیف کرده است.
- ۶- از مولی محمد بن حاج حسن (م ۹۱۱ ه. ق) که جنبه محاکمه دارد بین طبقات صدریه و جلالیه. *کشف الظنون ج ۱ / ۳۵۰*.
- ۷- از غیاث‌الدین منصور دشتکی فرزند سیدالحکماء (م ۹۴۹ ه. ق) که در پاسخ حاشیه اجده دوانی نوشته که والد او دیگر برای پاسخ دوانی در قید حیات نبوده.
- ۸- از علامه شمس‌الدین محمد بن احمد خفری (م ۹۳۵، ۹۴۲، ۹۵۷ ه. ق) چنانکه در *کشف الظنون* آمده آن بر طریق محاکمه است بین حواشی محقق دوانی و سیدالحکماء و بر این حاشیه حواشی و تعلیقات زیادی نوشته شده که ذکر آن خواهد آمد. *کشف الظنون ج ۱ / ۳۵۱*، *احیاء الدائر* صفحه ۲۱۷.
- ۹- محاکمات التجرید از حافظ‌الدین محمد بن احمد عجم (م ۹۵۷ ه. ق) صاحب

کشف الظنون درباره آن می‌گوید. او بر شارحین ایرادها و اعتراضاتی آورده و چیزی فروگذار نکرده (أورد فيها الردود والاعتراضات على الشراح ولم يغا در صغيرة ولا كبيرة مما يتعلق به).

کشف الظنون ج ۱/۳۵۱.

۱۰- از علامه کمال‌الدین حسین بن عبدالحق الهی اردبیلی (م ۹۴۰ یا ۹۵۰ هـ. ق) حاشیه بر شرح است تا پایان بحث علت و معلول.

رياض العلماء ج ۲/۱۰۱.

۱۱- از مولی جلال‌الدین استرآبادی صدری از علمای عصر شاه طهماسب صفوی در الذریعه آمده محققین بر این عقیده‌اند که حاشیه او بهترین حواشی بر حاشیه قدیم دوانی است.

الذریعه ج ۶/۶۸.

۱۲- از مولی جمال‌الدین محمود شیرازی از شاگردان علامه دوانی بر حاشیه قدیم.

الذریعه ج ۶/۶۹. احیاء الدائر / ۲۴۰.

۱۳- از میر فخرالدین محمد بن حسن حسینی استرآبادی معروف به سماکی تا پایان بحث نبوت در الهیات و بر بخش جواهر و اعراض، نوشته به سال (۹۶۵ هـ. ق).

کشف الظنون ج ۱/۳۵۰. الذریعه ج ۶/۱۱۷.

۱۴- از مولی مصلح‌الدین محمد بن صلاح‌الدین عبادی لاری (م ۹۷۹) بر حاشیه قدیم دوانی صاحب تاریخ مرآة الادوار و مرآة الاخبار به فارسی.

هدية العارفين ج ۲/۲۵۱.

۱۵- از مولی عبدالله بن حسین یزدی شاه‌آبادی صاحب حاشیه منطق (م ۹۸۱ هـ. ق) بر الهیات.

رياض العلماء ج ۳/۱۹۴.

۱۶- از مولی حبیب‌الله باغنوی شیرازی معروف به «میرزاجان» (م ۹۹۴ هـ. ق) و آن بر حاشیه قدیم دوانی است تا بحث جواهر و اعراض.

۱۷- از شمس‌الدین محمد معروف به ملاشمسای گیلانی معاصر با ملاصدرا.

الذریعه ج ۶/۶۶.

۱۸- از عبدالله نخجوانی مشهور به «میر مرتاض» بر حاشیه جدید. کشف الظنون ج ۱/۳۵۰.

۱۹- از مولی احمد بن محمد معروف به مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ هـ. ق)

- بر الهیات. ریاض العلماء ج ۱/۵۷.
- ۲۰- از امیر فضل‌الله استرآبادی از شاگردان مقدس اردبیلی. ریاض العلماء ج ۴/۳۶۲.
- ۲۱- از سیدامیر فیض‌الله بن عبدالقاهر حسینی تفرشی از تلامذه مقدس اردبیلی (م ۱۰۲۵ ه. ق). ریاض العلماء ج ۴/۳۸۷.
- ۲۲- از قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین (مقتول به سال ۱۰۱۹ ه. ق). ریاض العلماء ج ۵/۲۶۶.
- ۲۳- از مولی عبدالغفار بن محمد بن یحیی گیلانی از تلامذه میرداماد. ریاض العلماء ج ۳/۱۵۷.
- ۲۴- از مولی عطاءالله گیلانی رودسری از شاگردان میرابوالقاسم فندرسکی حاشیه‌ای است بر جواهر و اعراض شرح قوشجی و حاشیه بر حاشیه قدیم دوانی. ریاض العلماء ج ۳/۳۱۷.
- ۲۵- از سید ظهیرالدین میرزا ابراهیم بن قوام‌الدین حسین بن عطاءالله حسینی همدانی (م ۱۰۲۵ یا ۱۰۲۶ ه. ق). در ریاض العلماء ج ۱/۹ آمده: کان شیخنا البهائی یمدح هذا السید و یصف علمه و فضله و یرجحه علی السید الداماد المعاصر لهما.
- ۲۶- از یوسف بن محمدجان قره باغی (م ۱۰۳۵ ه. ق) حاشیه بر حاشیه دوانی هدیه العارفین ج ۲/۵۶۶.
- ۲۷- از قاضی علاءالدین عبدالخالق معروف به قاضی‌زاده کرهرودی از شاگردان شیخ‌بهائی و صاحب کتاب تحفه شاهی در بحث امامت (م ۱۰۳۸ ه. ق).
- ۲۸- ریاض‌القدس از مولی احمد بن زین‌العابدین علوی از شاگردان شیخ بهائی که پس از رؤیت حاشیه خفزی آن را نوشته. الذریعه ج ۶/۱۱۴.
- ۲۹- از مولی عبدالرزاق بن علی لاهیجی ملقب به فیاض (م ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) و آن غیر از شرح معروف او بر تجرید است به نام شوارق الالهام و یا مشارق.
- ۳۰- از سلطان العلماء سیدحسین بن رفیع‌الدین محمد بن محمود مرعشی آملی اصفهانی (م ۱۰۶۴ ه. ق) اعیان‌الشیعه ج ۶/۱۶۵. الذریعه ج ۶/۶۵.

- ۳۱- از سید امیر محمد معصوم حسینی قزوینی (م ۱۰۹۱). الذریعه ج ۶/۶۹.
- ۳۲- از آقا حسین محقق خوانساری (م ۱۰۹۸ یا ۱۰۹۹ ه. ق) در ریاض العلماء آمده آن دقیق و مفیدترین حواشی است. ریاض العلماء ج ۲/۵۸.
- ۳۳- از میرزا محمد بن حسن شروانی معروف به ملامیرزا (م ۱۰۹۸) بر حاشیه قدیم و شرح جدید. ریاض العلماء ج ۳/۲۳۲.
- ۳۴- از سید میرزا محمد باقر بن معزالدین حسینی رضوی معاصر شیخ حرّ عاملی. الذریعه ج ۶/۶۷.
- ۳۵- از حکیم فقیه مولی ابوالقاسم بن محمد گلپایگانی از تلامذه و روات از مجلسی اول. متوفای ۱۰۹۲ ه. ق. مرآة الکتب ج ۱/۲۱۵. الذریعه ج ۶/۱۱۳.
- ۳۶- از میرزا عبدالله افندی صاحب ریاض العلماء (م حدود ۱۱۳۰ ه. ق). ریاض العلماء ج ۳/۲۳۲.
- ۳۷- از امیر محمد حسین بن محمد صالح خاتون آبادی (م ۱۱۵۱ ه. ق). الذریعه ج ۶/۱۱۴.
- ۳۸- حاشیه بر امور عامه از شیخ محمد علی حزین گیلانی (م ۱۱۸۱ یا ۱۱۸۳ ه. ق) و هم از او است ترجمه منطق تجرید.
- نجوم السماء میرزا محمد علی صفحه ۲۸۸.
- ۳۹- از سید شاه فتح الله بن حبیب الله شیرازی (م ۹۹۷ ه. ق) بر حاشیه قدیم. الذریعه ج ۶/۶۹.
- ۴۰- از حکیم فقیه سلطان محمد قائینی والد مولی قطب الدین محمد بن سلطان قائینی مؤلف رساله معرفة التقویم فارسی. الذریعه ج ۶/۱۱۶.
- ۴۱- از سید میر معزالدین بن سید فخرالدین مشهدی (م قرن دوازدهم). الذریعه ج ۶/۶۹.
- ۴۲- از مولی احمد بن محمد ابراهیم اردکانی یزدی به سال ۱۲۲۵ آن را برای حاج محمد حسین خان صدراعظم اصفهانی (م ۱۲۳۹ ه. ق) تألیف کرده است. الذریعه ج ۶/۶۴.
- ۴۳- از سید محمد بن فتح الله موسوی (م ۱۲۲۵ ه. ق) نسخه ای از آن در کتابخانه آستان

قدس موجود است. الذریعه ج ۶/۶۴.

۴۴- از محمد جعفر بن محمد صادق لاهیجی از حکمای عصر محمد شاه قاجار (م ۱۲۶۴ ه.ق).

۴۵- از میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی صاحب قصص العلماء (م ۱۳۰۲ ه.ق) بر قسمت الهیات. الذریعه ج ۶/۱۱۷.

شایسته ذکر است چنانکه اکثر حواشی بر شرح قدیم ناظر بر حاشیه عالم محقق سید شریف جرجانی است. عمده محشین شرح جدید نیز ناظر به حواشی سید الحکماء و محقق دوانی می باشند و عده ای هم با توجه به جامعیت حاشیه شمس الدین محمد خفزی که از اعظام علماء و محققین در علوم عقلیه حوزه فلسفی شیراز پس از سید الحکماء و علامه دوانی است، بر این حاشیه تعلیقات و حواشی آورده اند.

حواشی و تعلیقات بر حاشیه خفزی

۱- از سید حسین حسینی خلخالی صاحب حاشیه بر تفسیر بیضاوی (م ۱۰۱۴ یا ۱۰۲۴ ه.ق) از تلامذه میرزا جان شیرازی. هدیه العارفین ج ۱/۳۲۱. الذریعه ج ۶/۶۵.

۲- از قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین مقتول به سال ۱۰۱۹ ه.ق). ریاض العلماء ج ۵/۴۲.

۳- از سید سند میر محمد باقر داماد (م ۱۰۴۰ ه.ق). ریاض العلماء ج ۵/۴۲.

۴- از مولی عبدالغفار بن محمد بن یحیی گیلانی از شاگردان میر داماد. ریاض العلماء ج ۳/۱۵۷.

۵- از مولی شمس الدین محمد معروف به ملاشمسا معاصر با ملاصدرا تاریخ فراغت از تألیف (۱۰۴۵) و آن حاشیه ای است بر الهیات تجرید و شرح جدید و حاشیه خفزی.

۶- از مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی قمی صاحب شوارق الالهام.

۷- از سید حسین بن رفیع الدین محمد بن محمود مرعشی معروف به سلطان العلماء (م ۱۰۶۴ ه.ق). الذریعه ج ۶/۶۵.

- ۸- از میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا (م حدود ۱۰۷۰ ه. ق).
- ۹- از شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی از اکابر تلامذه ملاصدرا و صاحب رساله حدود العالم. ریاض العلماء ج ۲/۳۴.
- ۱۰- کحل الابصار از رضی الدین محمد بن حسن قزوینی (م ۱۰۹۶ ه. ق).
الذریعه ج ۶/۶۶.
- ۱۱- از میرزا محمد بن حسن شروانی (م ۱۰۹۸ ه. ق).
الذریعه ج ۶/۶۶.
- ۱۲- از آقارضی الدین بن آقاحسین محقق خوانساری.
نجوم السماء محمدعلی کشمیری ۱۹۳.
- ۱۳- از مولی محمد قاسم بن محمد صالح اصفهانی (م ۱۱۰۴) در ذریعه آمده نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است.
الذریعه ج ۶/۶۶.
- ۱۴- از آقا جمال الدین خوانساری معاصر یا میرزا ابراهیم بن ملاصدرا (م ۱۱۲۵ ه. ق).
الذریعه ج ۶/۶۵.
- ۱۵- از مولی مهدی بن کریم گلپایگانی معاصر با میرزا ابراهیم بن ملاصدرا. حاشیه‌ای است بر امور عامه و جواهر و اعراض و الهیات.
الذریعه ج ۶/۱۱۷.
- ۱۶- از سبط میرابوالقاسم فندرسکی به نام میرابوطالب بن میرزا بیک (م ۱۱۱۵ ه. ق) صاحب تحفة العالم در شرح پادشاهی سلطان حسین صفوی که به سال ۱۱۰۷ نگاشته.
ریاض العلماء ج ۵/۵۰.
- ۱۷- از محمد مسیح فدشکوئی (م ۱۱۲۷ ه. ق) از شاگردان آقاحسین محقق خوانساری.
- ۱۸- از آقا محمد باقر بهبهانی معروف به وحید بهبهانی بر اوایل این حاشیه (م ۱۲۰۶ ه. ق).
الذریعه ج ۶/۶۵.
- ۱۹- از محمد جعفر بن محمد صادق لاهیجی (م پس از ۱۲۶۴ ه. ق) از حکمای معاصر محمد شاه قاجار و صاحب شرح مشاعر مطبوع.
الذریعه ج ۶/۶۵.
- عالم جلیل آقا جمال الدین خوانساری (م ۱۱۲۵ ه. ق) در حاشیه خود بر حاشیه شمس الدین محمد بن احمد خفزی (م ۹۳۵-۹۴۲-۹۵۷) که ذکر آن گذشت ذیل عبارت

«وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» در آغاز الهیات تجرید اشاره فرموده به گفتار حکیم عالی قدر میرمحمدباقر داماد قدس سره در کتاب قبسات مبنی بر سخافت و بطلان اعتقاد متکلمین اسلامی به زمان موهوم در مسأله پیدایش جهان پس از عدم و نیستی^۱

و آنگاه بر تاخته به گفتار میرداماد - رضوان الله علیه - و در مقام تأیید نظریه متکلمین و اثبات زمان موهوم برآمده به این معنی که بین خداوند متعال و آغاز پیدایش جهان، عدم و نیستی ای است پنداری، که وهم و پندار آن را ترسیم می نماید از بی آغاز تا نقطه ای واقع در نهایت و پایان این امتداد ترسیمی وهمی که آغاز پیدایش و آفرینش جهان است.

در این برخورد و نزاع علمی عالم بارع حکیم فقیه مولی اسماعیل خواجویی اصفهانی (م ۱۱۷۳ ق)^۲ که احیاءکننده حوزه عظیم علمی اصفهان پس از فروپاشی حمله افغانه در سال ۱۱۳۴ هـ ق است، رساله ای می نگارد به نام «ابطال الزمان الموهوم» در حمایت و تأیید نظریه مرحوم میرداماد و ابطال گفتار آقا جمال الدین و متکلمین.

این رساله به همت والای استاد عالیقدر آقای سیدجلال الدین آشتیانی - دامت افاضاته - در سال ۱۳۵۸ش ضمن مجلد چهارم از مجموعه «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» با تصحیح و مقدمه ای در زندگینامه مؤلف از آقای اصغر ترابی منتشر گردیده ولی چنین می نماید که نسخ مورد استفاده مصحح غیر مصحح و فاقد مقابله بوده چه در چندین مورد که به آن اشاره شده عبارت مشوب و درهم آمیخته است. نگارنده با استفاده از نسخه ای مصحح که یکی از تلامذه عالم جلیل آقا میرزا عبدالغفار حسینی تویسرکانی اصفهانی (م ۱۳۱۹ هـ ق) برای استاد در کمال دقت نگاشته. با توجه به نسخه مطبوع و استفاده از تمام زحمات ارزشمند استاد بزرگوار و مصحح محترم با تصحیح

۱. عبارت مرحوم میرداماد چنین است: ان القول بالزمان الموهوم علی ما ذکره المتکلمون من نکاذیب الروم الظلمانی و تلاعبیه و تصاویر الفریجه السوادیه و تخایلها.

۲. در مقدمه رساله ابطال الزمان الموهوم مؤلف نام خود را چنین یاد کرده: محمدین حسین مدعوبه اسماعیل مازندرانی و در کتاب روایات که ترجمه او به تفصیل آمده به نقل از یکی مصنفانش آمده: اسماعیل بن محمدحسین بن محمدرضابن علاءالدین محمد مازندرانی اصفهانی. (روایات، صفحه ۳۱، چاپ اول)

مجدد و تعلیقاتی جدید آن را به علاقه‌مندان تقدیم می‌دارد و به منظور اتمام و کمال این خدمت علمی عین عبارت عالم محقق آقا جمال‌الدین - قدس سرّه - که مورد نظر و بحث و ایراد است مقدم بر رساله «ابطال الزمان الموهوم» تحت عنوان «الایرادات علی الحدوث الدهری» آورده شد. من الله التأيید و علیه التکلان

جمادی الاول ۱۴۱۹ هـ ق مطابق با شهریورماه ۱۳۷۷
سید احمد تویسرکانی - اصفهان

فہارس

فہرست آیات

فہرست احادیث

فہرست اعلام

فہرست اصطلاحات

فہرست کتب

فهرست آیات

- امكنوا انى انستُ ناراً لعل آتیکم منها یقبس أو أجد علی النار هدی (طه / ۱۰- ۱۱) ... ۱۸۳
 أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (فصلت / ۲۱) ۱۸۹
 إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (يونس / ۳) ۲۷۵
 إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَحِزْنِي إِلَى اللَّهِ (يوسف / ۸۶) ۱۷
 إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (يس / ۸۲) ۲۱۷
 رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه / ۵۰) ۱۶۹
 فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى (طه / ۱۳) ۱۸۳
 فَفَضِيهِنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (فصلت / ۱۲) ۲۷۵
 قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (النساء / ۷۸) ۱۶۸
 كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص / ۸۸) ۱۷۵، ۱۶۹
 كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن / ۲۷) ۱۷۵
 لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقره / ۲۸۶) ۱۵۴
 الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا (النساء / ۱۰) ۲۲۰، ۱۷۹
 لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الانبياء / ۲۲) ۱۳۶
 مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ لَنْ اللَّهُ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ لَنْ تَنْفِيكَ (النساء / ۷۹) ۱۶۸
 مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَى، وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (الجاثية / ۲۴) ۲۶۷

- وإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (التوبة / ٤٩؛ العنكبوت / ٥٤) ١٧٩، ٢١٩
- وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْفَقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (الاسراء / ٤٤) ١٨٩
- وَأِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ كَذِبٌ يُفَادِلُونَ كَذِبٌ أُولَئِكَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (الانعام / ٢٥) ١٩٦
- وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَافِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (الانعام / ٥٩) ١٩٢
- وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (الانعام / ٩١، الحج / ٧٤، الزمر / ٦٧) ١٥٩
- هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (الحشر / ٢٣) ١٧٥
- يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (البقرة / ٢٥٥) ١٦٧

فهرست احاديث

- ٢١٧ اللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا كَمَا هِيَ
 أنا مدينة العلم و على بابها ٤٩، ٢٠٢
 ٢٢١، ١٨٠ إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَعَانُ وَإِنَّ غِرَاسَهَا سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
 إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ وَالْقَدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ
 معه فِي دَيْمُومَتِهِ ٢٦٢
 ١٩٥ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ
 ٢٢١ الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ
 ٢٦٢ كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرِهِ
 ٢٥٧ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ
 ٢٠٥ الْكُفْرُ كُلُّهُ مِلَّةٌ وَاحِدَةٌ
 ٢٦٧ لَا تَسْبُو الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ
 ١٨٠ الَّذِينَ يَشْرَبُونَ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرَجُونَ فِي بَطُونِهِمْ نَارَ جَهَنَّمَ
 ١٥٩ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ
 ١٨١ النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا
 ١٨١ النَّوْمُ أَحْوَالُ الْمَوْتِ
 وَأَنَّهُ يَعُودُ سُبْحَانَهُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدِّهِ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ
 بَعْدَ فَنَائِهَا بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانَ عَدَمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَالْأَوْقَاتُ
 وَزَالَتِ السَّنُونَ وَالسَّاعَاتُ فَلَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ٢٦٣

هل يسمّى عالماً وقادراً إلا لأنه وهب العلم [للعلماء] والقدرة للقادرين، وكلّ ما
 ميّز تموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم. والبارى تعالى
 واهب الحياة ومقدّر الموت، ولعلّ النمل الصّغار يتوّهم أنّ لله زبانتين، فإنّ ذلك كماها
 ويتوّهم أنّ عدمها نقصان لمن لا يتّصف بها ولا يكون له، وهكذا حال العقلاء فيما
 يصفون الله تعالى به وإلى الله تعالى المفرع ١٥٩

فهرست اعلام

- ۱۶۴ ابو حنیفه
 ابو زکریا محیی الدین احمد بن ابراهیم
 ۲۹۵ نحاس دمشقی
 ابو عمرو احمد بن محمد مصری... ۲۹۱
 ابو الفتح بایندر ۳۱
 ابو الفتح بیک ۳۲
 ابو النصر بهادرخان ۳۸
 ابو یزید ۱۹۰
 احمد بن محمد بن علی حداد ۲۹۲
 احمد غیاث الدین محمود بن امین الدین
 محمد ۱۱۴
 اخوین (محبی الدین محمد بن قاسم) ۲۹۵
 ارجاسب تهرانی (سعدالدین مسعود،
 امیدى)..... ۲۲
 اردبیلی، جمال الدین یوسف بن ابراهیم ۳۳
 اردبیلی قاضی کمال الدین حسین (حسین
 اردبیلی، اردبیلی) .. ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۰،
- ۲۹۳ حاجی محمد جعفر.....
 آخوند همدانی ۴۹
 آدم..... ۱۹۱
 آشتیانی، سیدجلال ۳۰۳
 آقا نجفی..... ۴۶
 آق قوینلو ۳۸، ۱۹، ۱۳
 ابن جزری محمد بن محمد..... ۲۱
 ابن حاجب ۳۵، ۲۸، ۲۵
 ابن الحنایی، مولی علی بن امر الله .. ۲۹۶
 ابن الخطیب ۲۹۶
 ابن رشد ۲۸
 ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله بن
 سینا، ابی علی سینا، شیخ ابوعلی،
 شیخ الرئیس). ۵۸، ۱۱۳، ۱۳۲، ۱۳۷،
 ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۸۱
 ابن کمونه (سعد بن منصور بن سعد بن
 حسن بن هبة الله)..... ۳۵

امام فخر (الامام الرازی) .. ۴۱، ۱۵۱، ۱۵۸	۲۹۸، ۴۷
امام محمد باقر(ع) (ابی جعفر، باقر) ۱۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۳	اردستانی مولی محمد صادق ۲۹۴
امیرحسین بیک ۱۳	اردکانی یزدی مولی احمد ۳۰۰
امیر صدرالدین محمد ۲۸	ارسطاطالیس ۲۳۶، ۲۴۶، ۲۷۶
امیر محمد اشرف ۲۹۳	ارموی قاضی سراج الدین ۲۹۰
انصاری خزرچی سعدی شیخ عبدالله قطب	استرآبادی امیرجمال الدین (جمال الدین صدر استرآبادی) ۲۶، ۲۹
بن محیی بن محمود ۵۱	استرآبادی فضل الله ۲۹۹
انصاری محیی الدین ۱۹	استرآبادی شمس الدین محمد ۲۹۷
..... ۴۶، ۲۹۹	استرآبادی، ابوالحسن بن علی طاهر. . . ۴۶، ۱۱۳
~ حسین صفوی ۳۰۲	استرآبادی، امیر جمال الدین ۲۹
~ غیاث الدین محمدشاه ۳۰، ۳۷	استرآبادی صدری، مولی جلال الدین
اهل بیت النبوة ۱۵۸ ۲۹۸
ایچی عضد الدین ۲۹۵	استرآبادی، مولی محمد جعفر بن سیف الدین ۲۹۲، ۲۹۴
بابرتی حنفی، اکمل الدین محمد ... ۲۹۱	اسفرائینی بیهقی ۲۹۱
باروگر تبینی عاملی ۲۹۲	اسکندر پاشا ۳۰
باغنوی، شیخ منصور ۲۹	اشعری ابوالحسن (شیخ ابوالحسن اشعری، شیخ اشعری، شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری) .. ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
باغنوی، ملا میرزاجان، (میرزاجان، ملا میرزاجان، میرزاجان شیرازی) .. ۲۸، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۱۱۴، ۲۷۹، ۲۴۸، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰	اصفهانى شمس الدین محمود . ۳۰، ۲۹۱
باغنوی مولی حبیب الله ۲۹۸، ۲۹۶	اصفهانى مغيث الدین ۵۰، ۲۲۵
بایندری آق قوینلو سلطان یعقوب .. ۱۵	اصفهانى مولی محمد قاسم بن محمد صالح ۳۰۲
..... ۲۵، ۲۹، ۲۹۷	افلاطون ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۳۶
بایندری، سلطان خلیل ۳۵، ۳۹	افندی، میرزا عبدالله ۳۰۰
بایندریان ۱۳، ۱۵	
بدخشی زین الدین علی ۲۹۳	
بردعی، محیی الدین محمد بن محمد. ۲۹۵	

حسین	۵۸
تویسرکانی، سید احمد	۳۰۴، ۲۳۷
تویسرکانی، شیخ صادق	۲۲۵، ۵۰
جامی	۳۰، ۱۹
جبرئیل	۱۶۱
جرجانی، سید شریف (علی بن محمد بن علی جرجانی، سید علی شریف جرجانی الشریف العلامه) ...	۲۲، ۲۱
.....	۳۰۱، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۱، ۵۴
جمال الدین ابراهیم دراق	۲۲۵
جهانشاه قراقرینلو	۴۳، ۲۰، ۱۹
جیلانی، شمس الدین	۴۹
چلبی، مولی حسن بن محمد بن محمد شاه فناری	۲۹۷
حاجی بیک بایندر	۳۲
حافظ	۴۹، ۴۱، ۴۰
حافظ الدین محمد بن احمد عجم ..	۲۹۷
حافظ غیاث الدین	۱۱۴، ۴۶
حرّ عاملی	۳۰۰
حریری، شیخ محمد	۱۱۴
حزین گیلانی، شیخ محمد علی	۳۰۰
حسن بقال (خواجه حسن شاه بقال) ..	۱۹
.....	۲۲
حسن بیک	۱۵
حسن بیک آق قوینلو	۳۱، ۲۰
حسنی اردستانی، محمد بن محمود ..	۴۸
.....	۱۷۰
حسنی حسینی صفوی شافعی ایجی،	

برسوی، خواجهزاده، مصلح الدین مصطفی	۲۸
برومند اصفهانی، حیدر علی خان ..	۲۹۳
بغدادی ابوالبرکات	۲۹۰، ۲۴۶، ۲۴۳
بغدادی، ابوعلی	۴۰
بغدادی ابوعلی	۴۰
بغدادی، عبدالصمد (کمال الدین عبدالصمد)	۳۱، ۲۵
بهایی (شیخ بهایی)	۲۹۹، ۲۶۶
بههانی آقا محمد باقر	۳۰۲
بهشتی اسفراینی، شیخ علاءالدین ابوالعلاء محمد بن احمد	۲۹۱
بهمنیار	۱۴۰، ۱۴۸، ۱۳۰
بیدآبادی، آقا محمد	۵۸
بیضاری	۴۱، ۳۸، ۲۱
پزناک، قاسم بن منصور	۱۵
پیرکنعان شیخ کنعان	۱۷، ۱۶
تبریزی، اسماعیل	۲۲
ترکه اصفهانی، خواجه افضل الدین ..	۴۵
ترکه [اصفهانی]، صائین الدین	۳۶
تفتازانی	۳۴
تقوی، سید نصرالله	۲۸
تنکابنی، شیخ حسین بن ابراهیم	۳۰۲
تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان ..	۲۹۳
.....	۳۰۱
توقانی، حسام الدین حسین بن عبدالرحمن	۲۹۵
.....	
تویسرکانی، آقا میرزا عبدالغفار بن محمد	

- محمد بن عبدالله ۲۶
 حسنی حسینی همدانی، سید میرزا ابراهیم
 ۴۵
 حسین معلم ۴۰
 حسینی استرآبادی، فخرالدین محمد بن
 حسین ۲۹۸، ۴۷
 حسینی ایچی، عبدالرحمن ۲۶، ۲۱
 حسینی تفرشی ۲۹۹
 حسینی توپسرکاتی، احمد بن محمد باقر
 بن عبدالغفار ۲۸۳
 حسینی رضوی، سید میرزا محمد باقر بن
 معزالدین ۳۰۰
 حسینی سید محقق علی بن محمد ... ۲۱
 حسینی شیرازی ۲۵
 حسینی قزوینی ۳۰۰
 حسینی، محمد بن منصور ۲۹
 حقیقی ۱۹
 حکیم شاه محمد ۲۷
 حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف بن
 مطهر (علامه حلّی). (۲۶۵، ۲۸۸، ۲۹۰)
 حنفی رومی، قاضی جلال الدین بن
 صدرالدین ۲۹۵
 خاتون آبادی، امیر محمد حسین. ۵۳، ۵۰
 ۳۰۰
 خاتون آبادی میرزا ابوالقاسم مدرس .. ۵۸
 خضر ۱۶۷
 خضر بن عبدالکریم ۲۹۶
 خضربیک ۲۹۵
- خطیب زاده ۲۹۶، ۲۹۵
 خفّری، شمس الدین محمد بن احمد
 (فاضل خفّری، علامه شمس الدین
 محمد خفّری) .. ۲۵، ۲۸، ۲۵۹، ۲۹۷،
 ۳۰۱، ۳۰۲
 خلخالی حسینی، سید حسین (حسینی
 خلخالی) ۴۶، ۳۰۱
 خواجویی، مولی اسماعیل (مازندرانی
 خواجویی اصفهانی) ۲۳۷، ۲۴۱
 خواجه جهان، محمود ۱۹، ۴۳
 خوافی، شیخ زین الدین ۵۳
 خوانساری، آقا جمال الدین .. ۲۳۷، ۳۰۲
 ۳۰۳، ۳۰۴
 خوانساری، آقا حسین (محقق خوانساری،
 خوانساری اصفهانی، آقا حسین) ۲۳۷،
 ۳۰۰، ۳۰۲
 خوانساری، آقا رضی الدین ۳۰۲
 خیالی (مولی احمد بن موسی بن شمس
 الدین) ۲۹۵
 دانیالی فسوی جهرمی، شهاب الدین علی
 ۲۵
 دشتکی، سید صدرالدین (امیر صدر الدین
 محمد) ۱۵، ۳۰، ۴۵، ۲۹۷
 دشتکی، غیاث الدین منصور (امیر غیاث
 الدین) .. ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۱، ۴۵
 ۲۹۴، ۲۹۷
 دمیری، ۲۷
 دوانی، جلال الدین محمد (امیر سعدالدین

سادات شیخ الاسلامی ۲۵
 سامسونی، محیی الدین محمد بن حسن،
 ۲۹۵
 سپاہی زادہ ۲۹۶
 سرکیس، الیان ۴۵
 سرکیس، یوسف ۲۹۵
 سروستانی، جمال الدین محمود ۲۱
 سقراط ۲۳۶
 سلطان ابو الفتح یا یزیدخان ۴۲، ۳۲
 ~ ابو سعید خان ۹۲
 ~ العلماء ۳۰۱
 ~ اوزون حسن بیک ۳۸، ۳۲
 ~ با یزید ۴۲۹۷
 ~ با یزیدخان ثانی ۲۷
 ~ با یزید عثمانی ۳۹
 ~ درویش ۳۱
 ~ سلیم ۲۹، ۲۷
 ~ سلیمان ۲۷
 ~ قطب شاہ شیعہ ۴۷
 ~ محمد ۴۲
 ~ محمد فاتح ۳۲
 ~ محمود ۴۳، ۳۸
 ~ مرادخان ۴۲
 سماکی ۲۹۸
 سماکی استرآبادی، فخرالدین ۲۹۴
 سمنانی، میرزا مسعود ۲۹۳
 سنان الدین یوسف ۲۹۵
 سہروردی شہاب الدین (المقتول)، شیخ

اسعد، علامہ دوانی، علامہ محقق
 دوانی، محمد بن اسعد صدیقی دوانی،
 ملا جلال، ملا جلال الدین مولی
 سعدالدین اسعد صدیقی دوانی). ۱۳،
 ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۶،
 ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۹،
 ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۱۸۴،
 ۲۲۵، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷،
 ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱
 دوانی، شیخ علی ۳۲
 دہباشی، مہدی ۴۱
 ذیمقراطیس ۲۷۶، ۱۳۸
 رازی، قطب الدین (ملا قطب رازی). ۳۴،
 ۳۵، ۵۱
 راوندی، قطب الدین ۵۱
 رضا (= علی بن موسی (ع)). ۲۶۲، ۲۶۶،
 ۲۷۳
 رکن الدین دانیال ۲۵
 روضاتی، میرسید محمد علی ۴۶
 رومی حنفی مولی محمد بن عبدالکریم
 ۲۹۶
 رومی، شجاع الدین الیاس ۲۹۵
 زراہ ۲۶۲
 زرکلی ۴۵، ۳۳
 زلف نگار ۲۹۶
 زمخشری ۲۷
 زوارہ ای، صفی الدین بن غیاث الدین ۴۹
 ۱۸۴

- شیرازی، قوام الدین یوسف ۲۹۲
- شیرازی، محمود بن محمد ۲۹
- شیرازی، میرفتح الله (سیدشاه فتح الله بن حبيب الله) ۳۰۰، ۲۸
- شیرنوایی، علی ۲۸
- شیروانی، کمال الدین مسعود ۳۴
- صاحب سرّه ۱۸۱
- صاحب ریاض سیدعلی ۲۹۴
- صدر اصفهانی، قوام الدین حسین ۲۶
- صدر اعظم اصفهانی، حاج محمد حسین خان ۳۰۰
- صدیقی جرهی، شرف الدین عبدالرحیم .. ۲۱
- صفوی، صفی الدین عبدالرحمن ۲۶
- صفوی، عنیف الدین عبدالرحمن ۲۶
- طاشکبری زاده ۲۹۶
- طالشی گیلانی، مولی احمد ۲۹۵
- طبرسی ۲۶۸، ۲۶۴
- طبری، محمدرضا ۲۹۲
- طوسی، خواجه نصیرالدین (علامه طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن جهرودی طوسی، استاد البشر، محقق طوسی، خواجه طوسی، عقل حادی عشر) .. ۲۲، ۳۴، ۴۰، ۵۱، ۹۰، ۱۵۸، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۷
- طوسی، سلیمان بن منصور ۲۹۵
- طوسی، محمد بن محمد ۲۸۹، ۲۸۸
- عامری ابوالحسن ۱۶۹
- اشراق) ۲۹۰، ۴۰، ۴۹، ۲۰۳
- سیدجمال الدین نصر الله ۳۷، ۳۰
- سیدعلی صاحب ریاض ۲۹۴
- سیدقاضی نور الله شهید ۳۶
- سیدمحمد تقی بن امیر مؤمن ۲۹۳
- شاخنی قائینی، مولی بلال ۲۹۲
- شاه اسماعیل صفوی ۵۱، ۲۶، ۱۵
- شاه طهماسب صفوی ۲۹۸، ۲۵
- شاه محمد بن حرم ۲۹۶
- شاه نعمت الله کرمانی ۵۳
- شبستری ۴۱
- شجاع الدین سلیمان قلعه حکمی حنفی رومی ۲۹۴
- شرف الدین حسن فتال (شرف الدین فتال) ۲۲، ۲۰
- شروانی، میرزا محمد بن حسن (شروانی اصفهانی) ۳۰۲، ۳۰۰، ۲۶۶، ۴۶
- شعرانی، میرزا حاج ابوالحسن ۲۹۳
- شمس الدین احمد بن محمود ۲۹۶
- شوشتری، قاضی نورالله ۵۲، ۴۷، ۴۵
- ۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۶
- شهرزوری، شمس الدین محمد ۲۸
- شهرستانی محمد بن عبدالکریم ۱۶۲
- ۲۶۳، ۲۲۵
- شیخ ظهیر الدین ۵۰
- شیخ نظام ۲۲۵، ۴۹
- شیرازی، جمال الدین محمود (خواجه جمال الدین) ۲۹۸، ۴۷، ۴۵، ۲۸

فانی ۳۵
 فدشکوئی، محمد مسیح ۳۰۲
 فضل الله بن محمد ۴۹
 فندرسکی، میرابوالقاسم ۳۰۲، ۲۹۹
 فیاض ۲۹۹، ۴۶
 قاسم انوار ۵۳
 قائینی، سلطان محمد ۳۰۰
 قائینی، مولی قطب الدین محمد بن سلطان
 ۳۰۰
 قاضی زاده رومی ۲۵
 قاضی زاده کرهرودی، علاء الدین عبدالخالق
 (قاضی علاء الدین عبدالخالق) .. ۴۶،
 ۲۹۹
 قاضی طباطبایی ۳۵
 قاضی قمی (احمد قمی) ۲۵، ۲۲
 قره باغی، محیی الدین محمد بن علی ۴۵
 قره باغی، یوسف بن محمد جان ۲۹۹
 قره قویتلو ۱۹
 قره یوسف ۱۹
 قزلباش ۳۱
 قزوینی، رضی الدین محمد بن حسن ۳۰۲
 قزوینی، محمد بن مبارک ۲۷
 قزوینی ملا خلیل ۲۹۴
 قمی محمد طاهر بن محمد حسین ۲۷۲
 قوشجی، علاء الدین علی بن محمد (علامه
 قوشجی، فاضل قوشجی، علی
 قوشجی) .. ۲۶، ۲۲، ۳۰، ۳۵، ۲۳۷،
 ۲۹۹، ۲۹۶، ۲۹۲، ۲۸۸، ۲۶۳

عیده، محمد ۴۰
 عسقلانی، ابن حجر ۲۱
 علامه تهرانی ۲۹، ۲۶
 علامه شیرازی قطب بن الدین محمود
 مسعود کازرونی ۵۱
 علاء الملک ۳۷
 علوی، سیدرکن الدین ابو محمد حسن ...
 ۲۹۳
 علوی عاملی، سید عبدالحسیب بن احمد .
 ۲۹۳
 علوی عاملی، مولی احمد بن زین العابدین
 ۲۹۹
 علی بن ابیطالب (ع) (امیرالمؤمنین،
 حضرت امیر، الوصی الولی) . ۲۰، ۴۸،
 ۲۷۳، ۲۶۲، ۲۶۰، ۱۸۴، ۴۹
 عمادالدین محمد ۵۰
 عمروی جزایری، ابراهیم بن حمیس . ۴۸
 ۱۷۰
 عمری خلخالی ۴۷
 عمری شیرازی، شیخ رکن الدین
 روزبهان ۲۱
 غزالی، امام محمد .. ۲۸، ۴۱، ۲۵۵، ۲۶۳
 غزالی زاده، عبدالرحمن ۲۹۵
 غیاث الدین محمود بن امین الدین محمد .
 ۴۷
 فارابی (معلم ثانی) ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲،
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۶۸، ۲۱۴، ۲۷۶
 فاضل مقداد ۳۵

لاری، کمال الدین محمد بن فخر بن علی ..	کاتب چلبی	۴۴
۲۷، ۳۹، ۴۹	کاتبی (نجم الدین علی بن عمر القروینی،	
لاری، محیی الدین محمد	نجم الدین دبیران)	۹۱
۳۰	کازرونی، مظهر الدین محمد	۲۱
لاری، مصلح الدین محمد	کاشانی، نصیرالدین	۲۹۴
لاهیجی، محمد جعفر	کجراتی خواجه محمود	۴۳
۳۰۱، ۳۰۲	کریالی، همام الدین	۲۱، ۱۹
لاهیجی، مولی عبدالرزاق	کریمی، همام الدین	۱۱۴
۲۶۳، ۲۹۲	کرمانی، شیخ ابوالمجد عبدالله	۲
۲۹۹، ۳۰۰	کسروی	۱۴
ماحوزی، شیخ حسین	کوسج شجاع الدین	۲۹۵
۲۹۶	کوشکباری انصاری	۲۱، ۲۲۰
مالک بن انس	کوشکناری، قطب الدین محمد	۵۰، ۵۲
۱۶۴	۵۳، ۵۴	
مجلسی اول	کیدری سبزواری، شیخ ابوالحسن قطب	
۲۹۴، ۳۰۰	الدین محمد	۵۱
مجلسی دوم	گردوشکن، شمس الدین	۲۵، ۳۱
۱۴	گلپایگانی، مولی ابوالقاسم بن محمد	۳۰۰
محفوظ، حسین علی	گلپایگانی، مولی مهدی بن کریم	۳۰۲
۳۵	گلناری، همام الدین	۲۱
محقق ثانی	گیلانی رودسری، مولی عطاءالله	۲۹۹
۲۶	گیلانی، عارف اصفهانی	۵۸
محقق داماد	گیلانی، ملاشمسا	۲۹۸، ۳۰۱
۵۷	گیلانی، مولی عبدالغفار بن محمد	۲۹۹
محمد بن مسلم	۳۰۱	
۲۶۲	گیلکی، محمد بن احمد	۴۷
محمد شاه قاجار	لاری، کمال الدین حسین بن محمد بن علی	
۲۹۳، ۳۰۱، ۳۰۲	۳۱، ۴۰، ۴۹	
محمد (ص) (رسول الله، النبی، سیدالبشر،		
سیدالنسی، الخالق الفاتح،		
سیدنا سیدالککل فی الکل)		
۲۹، ۴۹		
۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۹		
۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۶		
۲۱۷، ۲۶۶، ۲۶۷		
محمی الدین، محمد اندلسی طائی		
۲۰۵		
محبوی انصاری، ملاقطب الدین		
۳۴، ۵۰		
محمی الدین محمد بن قاسم		
۲۹۵		
مرعشی آملی اصفهانی، سیدحسین بن رفیع		
الدین		
۲۹۹، ۳۰۱		
مشهدی، سید میر معزالدین بن		

میرداماد، محمد یافر (سیدسند الداماد، سید
 محقق داماد، سید المحققین، سید
 المدققین، معلم ثالث) .. ۱۴، ۵۶، ۵۷،
 ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۲،
 ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶،
 ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۷۷،

۲۷۸، ۲۸۷، ۳۰۱

میرزا ابراهیم بن ملاصدرا ۴۵، ۳۰۲
 میر مرتاض ۲۹۸
 میرمیران ۳۶، ۳۷
 نجفی آیه الله [مرعشی] ۴۸
 نخجوانی، عبدالله ۲۹۸
 نووی، محیی الدین یحیی بن شرف .. ۴۰
 نیریزی، حاج محمود بن محمد (قطب
 الدین سیدمحمد، محقق نیریزی،
 محمود تبریزی، نجم الدین حاج
 محمود) .. ۲۸، ۲۹، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۷،

۲۹۰

یزدی اسعد الحق ۲۲
 یزدی، قاضی میرحسین ... ۲۵، ۳۱، ۲۹۲،

۲۹۴

یزدی ملاعبدالله ۴۵
 یزدی ندوشنی، مولی سلطان حسین . ۲۹۴

سیدفخرالدین ۳۰۰
 مظفر الدین ۳۱
 مغلوی وفاپی محمد بن محمود ۲۹۶
 مقدس اردبیلی ۲۸، ۴۵، ۲۹۸، ۲۹۹
 مقصود بیگ ۲۶
 ملاشیخم کردی ۴۰
 ملاصدرا (شیرازی مولی صدرا) ۲۹۴،
 ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲

ملا محراب حکیم ۵۸
 ملا محمد حنفی ۴۹، ۴۵
 ملا محمد رفیع مازندرانی ۵۸
 ملا مهدی نراقی کاشانی ۵۸
 منامی بحرانی، شیخ ناصر بن عبدالحسین ..
 ۲۹۶

منزوی علی نقی ۱۹
 موسوی، سیدمحمد بن فتح الله ۳۰۰
 موسی ۱۴۷، ۱۶۹
 مولانا جلال الدین ۳۱
 مولانا نظام الدین محمود ۵۴
 مهدی موعود(عج) ۳۷
 میبدی (قاضی حسین بن معین الدین) ۲۲،
 ۲۵، ۳۰

میبدی قاضی حسین بن معین الدین .. ۲۵
 میر ابوطالب بن میرزاییک ۳۰۲

فهرست اصطلاحات

أحكام الطبيعة	٢١٨	الآن السَّيَال	٢٤٨، ٢٤٤، ٢٤٢
الاختيار	٢٨١، ١٥٦، ١٥٣	إبطال التسلسل	٢٨٠
الإدراك ...	١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥	إثبات الصانع	١٠٨، ١٠٧، ٧٦
	١٥٦، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٠	إثبات الكلام	١٦٠
	٢٧٨، ٢٧٢	إثبات النبوة	١٦٠
الإرادة	١٤١، ١٤٢، ١٤٨، ٢٧٩	إثبات الواجب	١٢٢، ٧٢، ٧٠
ارتفاع النقيضين	١١٠	إثبات صانع	٢٨٩
الأزل	١٦٥، ١٦٦، ٢٥٢، ٢٥٧	اجتماع النقيضين	١١٠، ١٠٥
أزلية	٢٦٩	الأجرام الفلكية	٢١٠، ٢٠٩
استحقاق	١٥٦، ١٦٦	الأجزاء التحليلية	١٣٧
الاستعداد	٢٠٦	الأجزاء العقلية	١٣٨
ـ الذاتى	١٨٢	الاجزاء المقدراتة	١٣٨
الأسرار الإلهية	١٨٠	الاحتياج السابق	١٧٤
الإسم الاعظم	١٨٢	الاحتياج للملاحق	١٧٤
الأسماء	١٩٠، ١٩٢	الأحدية	١٩٥
الإشارات الولوية	١٨٣	الإحساس	١٥٢
الإضافة	١٠٥	الأحكام الشرعية	٢١٦

١٠٢، ١٠١	برهان التضاييف	٢٠٧	الايان الثابتة
٩٦	برهان التطبيق	١٥٦، ١٥٥	الأفعال الاختيارية
١٩٢	البروز	٢٨٩، ٢٦٥	الامامة
١٤٣، ١٤١، ١٤٠	البسيط الحقيقي	١٧٧	الامتداد
٢٧٢، ١٦٠، ١٥٩	البصر	٢٥٣	~ الأزلى
١٥٩	بصير	١٧٦	~ الزماني
٢٦٠	البعد	٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٥، ٢٣٦	~ الزماني
٢٥٣	البعديّة الزمانية	٢٠٩	~ السرمديّ
٢٧٢، ٢٤٣	البقاء	٢٥٣، ٢٣٥	~ العدمي
١٢٢، ٨٨، ٨٦، ٨٥	التأثير	٢٤٩	~ العدميّ
٨٤، ٨٣	~ القريب	٢٥٩، ٢٥٥، ٢٣٦	~ المكاني
٢٠٤	التجلى	٢٧١، ٢٥٦، ٢٥٣، ٢٣٧، ٢٣٥	~ الموهوم
٢٩٣	تجريد	٢٧٤	~ الواقعيّ
٩٣	تخلف المعلول عن العلة	٢٨٩	الامتناع
١٥٢	التخيل	١٥٣	~ الذاتي
١٢٠	الترجيح بلا مرجح	١٥٣	~ المطلق
١٢٠، ١١٢، ١٠٩	ترجيح المرجوح	٢٨٩	امكان
١٠٤	ترجيح المرجوح بلا مرجح	١٥٤، ١٥٣	~ الذاتي
١٠٤	ترجيح المساوي بلا مرجح	١٠٨	الامور الاعتبارية
١٠٥	ترجيح من غير مرجح	١٨٣	الإنذارات النبوية
١٠٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٨١، ٧٠	التسلسل	١٩٢، ١٩١	الإنسان الكامل
٢١١، ١١٩، ١٠٨		١٧٧، ١٧٦	الأوّل تعالى
١٠٢	تضاييف	١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ٨٧، ٨٦، ٨٢	الاولوية
١٥٢	التعلل	١١٢، ١١١، ١٠٩	
٧٥	تعليل الشيء بنفسه	١١٣، ١٠٤	~ الذاتية
٢٨٩	تقابل	١٩٤	أهل التحقيق
٢٣٠	التقدم الذاتي	٢١٦	الايجادي
٢٥٢	التقدم بالذات	٢٨٢، ١٥٥	الايمان

حدوث (الحدوث). ٧٦، ٩٩، ١٦١، ١٦٢،	٢٧٢، ٢٣٠
٢١٤، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٦٤،	١١٣
٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨١،	٧٨
٢٨٩	١٩٢، ١٦٣، ٣٦
~ الدهرى. ١٤، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٥٨،	١٦٦، ١٥٩، ١٥٥، ١٥٤
٢٦٨	~ العاجز
~ الذاتى. ١٧٤، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٦٧، ٢٧٦،	~ القادر
٢٧٧	٢٧٢
~ الزمانى ٢٢١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٧١،	التوحيد
٢٧٦	٢٦٥، ١٣٣، ١٢٦
~ العالم. ٢٣٢، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٥،	الثابت
٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٢	٢٥٠، ٢٤٤
حركة (الحركة). ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٢، ٢٤٣،	~ الدهرى
٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢،	الثواب
٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٥	١٦٧
~ الأطلس	الثواب و العقاب . ١٥٦، ١٥٧، ١٦٥، ١٦٦،
٢٧٢، ٢٧٤	٢٠٧
~ التوسطية	جزء صورى
٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٤	٧٩
~ السرمدية	١٥٢
٢٧٩	١٣٨
~ الفلك	جنس الأجناس
٢٦٠، ٢٦٤	١٧٨
~ القطعية	الجنة
٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٤	٢٢١، ٢٢٠
الحس المشترك	الجواد الحقيقى
١٧٨	١٦٧
الحقيقة المحمدية	الجواهر العقلية
٢٠٤	٢٣٧، ٢٣٦
٢١٦	١٦٧
~ التدوينى	جوده تعالى
١٧٨، ٢١٧	٢٨٠، ٢٢١، ١٨٠، ١٢٨ ..
~ التشريعى	٢٦٠
٢١٦	الجهة
~ التكوينى	حادث (الحادث). ٧٦، ٩٩، ١٦١، ١٦٢،
١٧٨، ٢١٧	١٩٥، ٢١٠، ٢١٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٨،
الحكمة	٢٦٧، ٢٧٨، ٢٧٢، ٢٦٧
١٦٨، ٢١٦	
~ الرسمية	
١٧٢، ٢١١	

٢٥٢	التسبب الزمني.....	٢٥٤، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢	الحمد.....
٢٥٠، ٢٣٢	التسرد.....	١٩٤	~ الجامع
١٦٦	السعادة	٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ١٧٧، ١٦١	الحوادث. ١٦١، ١٧٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١
٨٤	السلسلة الجامعة.....	٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢	٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥
١٠٢	السلسلة العلية	١٧٦	~ الكونية.....
٩٨، ٩٧، ٩٥، ٨٤	السلسلة الغير المتناهية. ٨٤، ٩٥، ٩٧، ٩٨	٩٦	~ اليومية
٢٨٠، ١٠١، ٩٩	٩٩، ١٠١، ٢٨٠	١٧٠	الحق
٨٨، ٨٣، ٨٢	السلسلة المبتدئة	٢٧٢، ١٧٠، ١٥٨	الحياة
٢٧٢، ١٦٠	السمع	١٤٩	حيثية الفاعلية
١٥٩	سميع.....	١٤٢، ١٤١	حيثية القابلية
٢٦٢	السهور.....	١٣٩	حيثية القوة.....
١٦٨	الشر.....	٢٢٣	الحيوانى
١٤١	شرائط التأثير	١٦٨	الخير
١٤١	شرائط القبول	١٦١، ١١٩، ٩٦، ٧٥، ٧٠	الدور.....
١٥٦، ١٥٥	الشوق	٢٦٧، ٢٥٠، ٢٣٣، ٢٣٢	الدهر.....
١٥٥	شوق متأكد.....	٢٨٠	الدين.....
١٤٧	الشهود العلمى	٢٢٢	الذوق الفطرى
٢٥٨، ٢٥٧	الشيئية.....	٢٢٣	الزّوج.....
٧٥	الصانع	٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٢، ٢٣٠	الزّمان ١٧٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦
١١٩	الصديقين.....	٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٧، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢	٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠
١٩٥، ١٩٢، ١٩٠، ١٨٩	الصفات.....	٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٦، ٢٥٢، ٢٥١	٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠
١٩٦	~ الإلهية.....	٢٧٩، ٢٧٢، ٢٦٨، ٢٦٥، ٢٦٤	٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٩
١٩٠	~ التنزيهية.....	٢٣٩، ٢٣٥، ٢٣٣، ٢٣١، ٢٣٠	زمان موهوم ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٩
١٧٠	~ الذاتية.....	٢٤٣، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٥	٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٤٣
٢٧٢	~ السبعة	٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧٠	٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥
١٩٤، ١٩٣، ١٩٢	~ الكمالية (الكمال).....	٢٥٩، ١٧٦	الزمانيات ١٧٦، ٢٥٩
٢٠٢	٢٠٢	٢٣٢	زمانى.....
١٨٩	~ الكمالية الإلهية.....	٢٣٣	التسبب الذاتى

٢١٢	~ المجردة	١٩٤، ١٤٣	صفاته تعالى
٨٥	العلل الفاعلية المستجمعة	٢٥٤	الصلاة
١٦٥، ١٥٧، ١٥٣، ١٥٠، ١٤٨، ١٤٥	العلم	٩٥	الصورة
١٦٨، ١٧٠، ١٨١، ١٩٥، ١٩٦، ٢١١		١٧٨	~ العقلية
٢٧٢		١٤٣	~ المتخيلة
١٤٨	علم إجمالى	١٤٣	~ المجردة
٢١٥	علم الأوّل تعالى	١٤٨، ١٤٣، ١٤٥	~ المحسوسة
١٥١	العلم بالعلّة	١٤٣	~ المنطبعة
١٥١	العلم بالمعلول	١٦٥	الطاعة
٢٢٢، ١٤٨	علم التفصيلى	١٢٥	طبيعة الوجود
٢٢٢	العلم الحقيقى الاجمالى	٢٥٨، ٢٥٧	الظهور
١٦٦، ١٤٩	علم فعلى	٢٨١، ٢٤٤	العالم الجسمانى
١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤١	علمه تعالى	١٩١	العالم الكبير
٢١٠، ١٦٩، ١٦٥، ١٦١		٢٦٥	العدل
١٠٥، ١٠٤، ٩٦، ٩٣، ٨٣، ٧٤، ٧١	علّة..	٢٥١	العدم الأزلى
١٠٦، ١٢٠، ١٢١، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٤		٢٤٩، ٢٣٣	عدم صريح (العدم الصريح)
٢٠٩، ٢٥٧، ١٧٦		٢٦٠	
٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٦، ١٠٥، ٧٧	~ الأولى	٢٤٢، ٢٣٣	العدم الصريح الساذج
١٠٥، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨١		٢٦٧	عدم واقعى
٢١٣، ١٣٤، ١٢٢، ١١٣، ١١٢، ١١١		١٩٥	العرش
٢٧٤، ٢١٣		١٨٢	~ المحيط
١١٣، ٧٦	العلّة التامة البسيطة	٢٢١، ١٨٥	العرض
٨٩	علّة تامة قريبة	١٦٧	العقاب
٧٧	العلّة التامة المركبة	٢٨٢، ١٧٨	العقل
١١٢، ١٥٧	علّة العدم	١٦٩	~ الأوّل
١١١، ٨٧، ٨٥، ٧٧، ٧٦	العلّة الفاعليّة	٨٢	~ العاشر
١٣٥، ١٢٢	العلّة الفاعليّة المستقلّة	٢٨١، ١٩١	العقول
٨٣	علّة قريبة	٨٢	~ العشرة

٢٧٩ ، ٢٧١ ، ٢٦٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥١ ، ٢٤٣	٩٥ علةً مادية.
١٦٥	٨٢ علةً مستقلة.
١٦٥ ، ١٥٧	١٤٤ ، ١٠٨ ، ٩٥ علةً موجبة
١٩٥	٧٥ ، ٧٣ علة موجدة
١٠٣	٧٥ علة موجدة كافية
١٨١	١٠٢ عليّة و معلوليّة
١٤٤	١٦٩ عنايته تعالى.
١٨٣	١٦٨ ، ١٦٧ عوض
١٨٢	١٦٨ ، ١٦٧ غرض
١٦٦	فاعل (الفاعل)
١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٦١ ، ١٦٠ ، ١٣ ، (الكلام) ١٣ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١٤٠	فاعل حقيقي
٢٧٢ ، ١٩٢ ، ١٦٥	٨٨ ، ٨٦ ، ٧٧ الفاعل المستقل
١٦٣	١٣٨ الفصل
١٦٢	١٢٨ الفصول الجوهرية
١٦٥ ، ٣٦	٢٦٠ الفضاء
١٦٣ ، ١٦٢	١٦٩ الفطرة الإمكانية
٢٨٠ ، ٢٧٩	٢٣٦ الفلك الاقصى
١٥٢	١٣ فلسفه
١٥٤	٢٠٦ ، ١٦٩ ، ١٤٧ فيض
١٦٥	٢٠٤ ، ١٦٨ الفيض الوجودي
١٦٤ ، ١٦١	١٤١ القابل
٩٠	١٤٨ ، ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠ ... قدرة (القدرة).
١٤٤	١٥٨ ، ١٥٧ ، ١٥٥ ، ١٥٤ ، ١٥٣ ، ١٥٢
١٤٠ ، ١٣٣ ، ١٢٧ ، ١٢٥ ، ١٠٧ ، ٣٦	٢٧٢ ، ١٩٦ ، ١٦٨ ، ١٦٧ ، ١٦٥ ، ١٦٠
٢٣٣ ، ١٥١ ، ١٤٦	١٥٢ قدرته تعالى
١١٧	٢٨٩ ، ٢٧٩ ، ٢٦٧ ، ٢٥٨ قدم (القدم)
١٧٩	٢٧٢ ~ الواجب
١٦٣	٢٣١ ، ٢١٠ ، ١٦٢ ، ١٦١ ... قديم (القديم).

المعلول الأول ٧٧، ١٠٧، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٤	المبصرة..... ١٧٨
المعلول بالذات ٨٩	المتخيّلة..... ١٧٨
المعيّة ٢٥٩	المتضايقان ١٠١
المفهوم البيهقي..... ١٣١	المتفكير..... ٢٥٠
المكان ٢٦٠، ٢٥٦	متكلم ١٦٠
المكتنفة بالعوارض المادية..... ١٧٨	المتواطئة..... ٨٢
الملوكوت الأعلى ١١٧	المثل الأفلاطونية ١٤٥، ١٤٩
ممتنع بالذات..... ١٥٤	المجرد..... ٢٥٩
الممكن ٧٢، ٧٩، ٨٤، ٩٤، ٩٥، ١٠٧، ١٠٨،	محدّد الجهات(المحدّد الجهات)..... ٢٣١،
١١١، ١١٣، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١،	٢٥٩
١٢٢، ١٣٣، ١٣٨، ٢٥٨، ٢٧٦	المرتبة الختمية المحمدية ١٩٣
ممکن بالذات ١٥٤	مركب (المركبات)..... ٧٢، ٧٣، ٧٨، ٨١
ممکن الحادث ٧٦	المشروطة العامة ١١٢
ممکن قديم ٧٦	المشكّكة ٨٢
ممکن الوجود ٢٤٣	مشيته تعالى..... ١٥٤
المؤثر البعيد ١٦٦	مظاهر الصفات ١٩٠
المؤثر التام القريب..... ٨٩	معاد..... ٢١٩، ٢٨٩
المؤثر القريب ١٦٦	المعاني الجزئية ١٤٣
موجد مستقل ٩١	المعدومات الخارجية..... ١٣٣
الموجودات الخارجية..... ١٩٠	المعصبة..... ١٦٥
الموجودات الذهنية ١٩١	المعقولات الثانية..... ١٢٩
الميل الجبلي ١٥٦	المعلول..... ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧،
الميل الشّهواني ١٥٦	٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧
النار ٢٢١، ٢٢٠	٩٢، ٩٣، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، ١١٣،
النبوة(نبوت)..... ٢٨٩، ٢٦٥، ١٦١	١٣٢، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٥، ١٧٦،
النسيان ٢٦٢	٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٣
النشأة الأخروية ٢١٩	المعلول الأخير ٧٣، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٩
النشأة الإنسانية..... ١٩٠	١٠٠، ١٠١، ١٠٢

واجب الوجود . . . ١١٨، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١،	النشأة الدنيوية ٢١٩
١٣٢، ١٣٧، ١٤٧، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٥٣	النفس ١٤٥، ١٦٤، ١٨١، ١٨٣، ٢٢٣، ٢٨٠
الواحد الحقيقي ١٣٤	النفس الرحمانى ١٨٢، ٢٢٣
الوجوب بالغير ٩٣	النفس الناطقة ١٤٠
وجوب الوجود ٩٤	النفوس الفلكية ١٩١
وجود الخارجى ١٣٧، ٢٢١	النفوس الناطقة ٩٩، ٩٦
الوجود الخاص ١٢٦	الواجب (الواجب تعالى) (٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٩،
الوجود الذهنى ١٣٣، ١٤٧	٨٠، ٨٤، ٨٦، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٧،
الوجود الصريح ٢٣٢، ٢٥٠	١٠٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥،
الوجود العلمى الاجمالى ١٤٨	١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤،
الوجود المتأكد . . . ١٢٥، ١٣٢، ١٣٧، ١٣٨،	١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦،
١٣٩، ١٤٠، ١٤٨	١٤٩، ١٦٨، ١٧٥، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٥٦،
الوجود المطلق ١٣٣	٢٥٨، ٢٧٣، ٢٨١
وجود الواجب ٢٤٣	الواجب بذاته ٢٠٧، ٢٤٦
وحدت وكثرت ٢٨٩	الواجب القديم ٧٦
الولاية ٢٢٢	الواجب لذاته ٩٢، ١١٨، ١٢٧، ١٣٢،
الهداية ١٦٩	١٣٥، ١٥٩، ٢٨١
هويت ٣٦	واجب لغيره

فهرست كتب

اسفار.....	٢٩٤	آثار العجم	٢٢
الإشارات(اشارات)	٢٩٠، ١١٩	آداب البحث.....	٢٩٥
الاعلام.....	٢٥، ٣٣، ٣١	ابطال القول بالزمان الموهوم.....	٢٣٧
الاعيان الثابتة.....	٣٣	ابواب الخير.....	٥٢
أفعال العباد.....	٣٣	اثبات الواجب.....	٢٦، ٢٨، ٢٩، ٢٨
أفعال الله تعالى.....	٣٣	اثبات الواجب جديد ١٦، ٣٢، ٤٤، ٤٧، ٤٨	
انموذج العلوم ...	٢١، ٢٩، ٣٣، ٤١، ١١٤	اثبات الواجب قديم ١٥، ٢٨، ٣٢، ٤٢، ٤٤، ٤٧	
الانوار الشافية.....	٣٣	اثبات الهيولى.....	٢٦
الانوار لعمل الابرار.....	٣٣	احوال و آثار خواجه طوسى .	٢٩١، ٢٩٢
ايساغوجى.....	٢٨		٢٩٣
ايضاح المكنون.....	٢٩٢، ٢٩٤، ٣٣	احياء الدائر ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨	
البراهين القاطعة فى شرح تجريد العقائد		٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٤٨	
الساطعة (البراهين القاطعة)	٢٩٣، ٢٩٤	اخلاق جلالى	١٩، ٣٢
بستان القلوب.....	٣٣	اخلاق ناصرى	١٩
بهجة الدارين.....	٢٧٢	الأربعون السلطانية فى الأحكام الزبانية	٣٣
البهجة و السعادة.....	١٣٠، ١٤٠	الأسئلة الشريفة.....	٣٣
بيست باب اسطرلاب.....	٢٢		

٣٣	تفسير سورة الاخلاص	٢٨	تاريخ الحكماء
٣٣	تفسير سورة الكافرون		تجريد الاعتقاد (تجريد؛ التجريد؛ تجريد
٢٧	تفسير قرآن	٢٩، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠،	العقائد).
٢٦	التكملة فى شرح التذكرة	٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣	
٢٧٤	التلويحات	٢٢	تحرير اقليدس
٤٩، ٣٩	تنبيه الراقدين	٢٩٢	تحرير تجريد العقائد
٣٥	تنوير المطالع و تبصير المطالع	١٣٨	التحصيل
٢٨	تهافت (التهافت)	٢٩	تحفه خانى
٤٠، ٣٣، ٣٠	ثلاث رسائل	٣٧، ٣٣	تحفه روحانى
٢٦	جامع البيان	٢٧، ٢٥	تحفه سامى
٥٨	جامع السعادات	٢٩٩	تحفه شاهى
٢٥	جام گيتى نما	٢٩٣	تحفه شاهى و عطية الهى
٣٦، ٣٣	الجبر و الاختيار	٣٠٢	تحفة العالم
٢٧٦	الجمع بين الرايين	٣٣	تحفة المنجمين
٢٥	جواهر الادراج	٤٩، ٣٩، ٢٧	تحقيق الزوراء
٢٩٠	الجوهر النضيد	٥٢	تخمين الاعمار
٢٩٧، ٣٥	حاشيه أجد	٢٢	تذكرة
٣٤	حاشيه اى بر تهذيب المنطق	٢٨	تذكرة هفت اقليم
٣٤	حاشيه بر اثبات الجوهر المفارق	٢٩٣	تذكرة القبور
٢٩٤	حاشيه بر الهيات تجريد	٢٦	تذكرة النصيرية
٣٠٠	حاشيه بر امور عامه	٢٩١	تسديد القواعد
٣٠١	حاشيه بر تفسير بيضاوى	٢٩٢	تسديد النقايد فى شرح تجريد العقائد
٣٠	حاشيه بر حاشيه تهذيب منطق	٣٣	التصوف و العرفان
٣٠	حاشيه بر شرح	١٦٨، ١٤٥، ١٣٦، ١٢٧	التعليقات
٢٦	حاشيه بر شرح تجريد قوشجى	٢٦، ٢٩٦	تفسير آية الكرسي
٣٠	حاشيه بر شرح طوالع	٣٤	تفسير القلائل
٢٨	حاشيه بر شرح عقائد عضدى	٣٤	تفسير المعوذتين
٢٨-٢٧	حاشيه بر شرح عقائد نفسى	٢٦	تفسير سورة حمد

- رساله «ابطال زمان موهوم» ١٤
- رساله اى در علم النفس ٣٩
- رساله تهليليه ٣٧
- رساله خلخالية ٣٧
- رساله عادليه ٣٨
- رساله عرض نامه ٣٨
- رساله عشرية ٤١، ٣٩
- الرسالة فى مسائل من الفنون ٤١
- رساله قلميه ٣٩
- رساله منشآت ٢٥
- رسالة الزوراء (الزوراء؛ زوراء) ٢٥، ٢٧، ٣٤،
٤٠، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ١٨٧، ٢٢٥
- رسالة فى استكاكات الحروف ... ٣٧، ٣٠
- رسالة معرفة التقويم ٣٠٠
- رياض العلماء ... ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٨، ٢٩٩،
٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢
- ريحانة الادب ٣٧، ٣٠، ٢٢
- زبدة الاصول ٢٤٤
- سلم السماوات ٣١
- سواد العين ٢٤
- شذرات الذهب ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠، ٣١
- شرح آداب البحث ٣٤
- شرح اثبات الواجب قديم ٣٩
- شرح اثبات جوهر مفارق ٤٠
- شرح اربعين حديث ٤٠
- شرح اشارات ٣٤
- شرح التجريد ٢٣٧
- شرح الحنفى ١١٤
- حاشيه بر شرح ملخص ٢٥
- حاشيه بر شرح مواقف ٣٠، ٢٢
- حاشيه بر شرح هداية ٣٠
- حاشيه جديد ٣٥، ٢٩٧
- حاشيه خفرى ٣٠١، ٢٣٧
- حاشيه صغير ٥٠، ٣٤
- حاشيه قديم . ٢٨، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٧
- حبيب السير ٣٢، ٣١، ٢٢
- حدوث العالم ٣٠٢
- حقيقة الانسان و الروح الجوال فى العوالم.
٣٥
- حكمة الإشراق ٢٩٠، ٢٠٣، ٤٩
- حكمة العين ٣٤، ١٠٩
- حلّ المغالطه ٣٥
- الحواشى الخفريه (الخفريه) ٢٢٩
- الحوراء ٢٢٥
- حيوة الحيوان ٢٧
- خرائج ٥١
- خلاصة التواريخ ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢
- خلق الاعمال ٣٣
- خلق الافعال ٣٥، ٣٣
- ديوان معميات ٢٥
- الذريعة (ذريعة) . . ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٦،
٣٧، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٥١، ٢٩٠،
٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠،
٣٠١، ٣٠٢
- ربط السور و الآيات ٢٨
- الرسائل المختارة ٤٢ - ٤١، ٣٩، ٣٣

شرح هداية اثريه	٢٩ ، ٢٥	شرح الزوراء	٣٤
شرح هيئت فارسى	٣٠	شرح المطالع	٢٤٨
شرح هياكل النور . ١٦ ، ١٩ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٩ ،		شرح العواقف	٨٢
١١٤		شرح الهياكل	١٤٤
الشفاء (شفا)	٢٩٠ ، ٢٨١ ، ١٤٩	شرح بر تهذيب الاصول	٢٦
الشقائق النعمانية	٢٩٦	شرح تجريد	٣٥ ، ٢٦
شوارق الالهام	٣٠١ ، ٢٩٩ ، ٢٩٢	شرح تجريد جديد	٢٨
شواكل الحور	٤٠	شرح تجريد قوشجى	٣٥
صحيح بخارى	٢١	شرح تحرير اقليدس	٤٠
الضوء اللامع	٢٩٢ ، ٢١	شرح تهذيب	٢٩
طبقات جلاله	٢٩٧ ، ٣٥	شرح تهذيب الاصول	٢٢
طبقات صدره	٢٩٧	شرح جديد	٣٠١ ، ٣٠٠ ، ٢٩٢
طرائق الحقايق	٥٠ ، ٢١	شرح چغمينى	٣٤ ، ٢٢
طريق الرشاد	٢٩٣	شرح حكمة العين	٢٦ ، ٢٥ ، ٨٤
طوالع الانوار	٢١ ، ١٩	شرح خطبة ابن سينا	٢٩
العجالة	٣٤	شرح ديوان منسوب به حضرت امير ..	٢٥
عرض سپاه	٣٨	شرح رساله عقل	٤٠
عرض لشكرو	٣٨	شرح سى فصل	٤٠
عشر تنامه	٤١	شرح شمسيه	٥١ ، ٣٥ ، ٢٥
العشر الجلالية	٤١	شرح صغير زوراء	٥٠
علاقة التجريد	٢٩٣	شرح طوالع	٢٥
أعيان الشيعة	٢٩٩	شرح عضدى	٣٥
عين الحكمة	٤١	شرح عقايد عضدى	٤٠ ، ١٨
فارسانامه	٢٦	شرح قديم	٣٠١
فتح البارى	٢١	شرح كافيته	٢٥
فتوح الحرمين	٢٧	شرح مشاعر	٣٠٢
فوائد الطريفة فى شرح الصحيفة (الفرائد		شرح مطالع	٥١ ، ٣٥ ، ٢٨ ، ٢٢
الطريقة)	٢٦٨ ، ٢٦٥	شرح مقدمة الزوراء	٥٠

۱۰۹	المباحث المشرقيه	۲۲	فصوص الحكم
۳۴، ۳۱، ۳۰۱، ۲۹۶ ..	مجالس المؤمنين	۳۵	فهرست دانشگاه تهران
۵۰، ۴۷، ۴۵، ۳۸، ۳۶		۳۳	فهرست کتابخانه ملک
۲۸	مجالس النفائس		فهرست کتب خطی دانشکده حقوق تهران
۳۷	مجله توحيد	۳۷	
۳۹	مجله دانشکده ادبيات تهران		فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ۳۴، ۳۶
۲۶۸، ۲۶۴	مجمع البيان	۳۹، ۳۸	
۳۱،	المحاكمات بين الطبقات (محاكمات)	۳۳	فهرست کتب خطی کتابخانه ملک
۳۴		۴۱	فهرست مخطوطات موصل
۲۹۷	محاكمات التجريد	۳۶	فی تحقيق معنى الانسان
۴۱	محصول		القبسات (قبسات) ۵۶، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶
۳۵	مختصر اصول	۳۰۳	
۲۹، ۲۵، ۱۵ ..	مرآة الادوار و مرآة الاخبار	۳۰۱، ۲۹۳	نصص العلماء
۲۹۸، ۳۱		۱۹۲، ۱۸۹ ..	القرآن المجيد (القران العظيم)
۴۱	مستصفی	۲۹۳	القول السديد فى شرح التجريد
۲۹۲	مشارك الالهام	۲۶۲	الكافى
۲۹۰	مطالع الانوار		كشف الظنون ... ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷
۲۹۰	المعتبر		۲۹۸، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵
۲۹۵، ۴۴	معجم المطبوعات العربية	۴۷، ۴۱، ۴۰، ۴۶	
۵۱	مناهج النهج	۲۹۰، ۲۸۸	كشف المراد
۳۰۳	منتخباتى از آثار حکماى الهى ايران	۳۳	کلمات المحققين
۲۶	منتهى الادراك	۳۹	الكلمة التوحيد
۵۰	منشآت	۵۱، ۳۱	الكنى و الاقاب
۳۰۰	منطق تجريد	۴۹	لسان العرب
۴۱	منهاج الوصول		لوامع الاشراق فى مكارم الاخلاق (لوامع الاشراق) ۳۲
۱۶۳، ۱۶۲، ۳۷، ۲۱ ..	المواقف (مواقف)	۳۵	اللوامع الإلهية
۳۰۲، ۳۰۰، ۲۹۶	نجوم السماء	۱۴۴	المباحثات
۳۱، ۳۷	نشره توحيد		

٢٢	هدايه ميبدى	٤١	نورالهداية.
٢٩	هداية العارفين.	١٦٢	نهاية الأقدام.
٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٥، ٢٩٢ ...	هدية العارفين.	٣٧	نهاية الكلام.
٤٠، ٢٧، ٣٠١		٢٦٣، ٢٢	نهج البلاغه.
١٧	هياكل النور.	٢٢	نهج الفصاحة.
		٥٣، ٥٠	وقايح السنين و الأعوام.

منابع و مأخذ مورد استفاده

- ۱- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی از استاد محمدتقی مدرس رضوی.
- ۲- احياءالداثر فی رجال قرن التاسع من طبقات اعلام الشيعة از علامه اقبالزنگ تهرانى.
- ۳- الاعلام، خيرالدين زركلى، چاپ بيروت در ۱۳ مجلد سال ۱۳۹۰ هـ.
- ۴- اعيان الشيعة سيد محسن امين طبع بيروت دارالتعارف للمطبوعات در ۱۰ مجلد.
- ۵- انباء الغمر بابناء العمر از شهابالدين احمد بن على معروف به ابن حجر عسقلانى (م ۸۵۲ق) منشورات دارالكتب العلميه در ۵ مجلد.
- ۶- ايضاح المكنون اسماعيل پاشا افست تهران.
- ۷- تأسيس الشيعة، سيدحسن صدر از انتشارات اعلمى تهران.
- ۸- تاريخ حبيب السير خواندمير از انتشارات كتابفروشى خيام در ۴ مجلد.
- ۹- تاريخ ادبيات دكتور ذبيح الله صفا.
- ۱۰- تاريخ الادب العربى تأليف كارل بروكلمان طبع دارالمعارف مصر.
- ۱۱- الدرر الكامنة، از شهابالدين احمد عسقلانى منشورات احياء التراث العربى.
- ۱۲- الذريعة، علامه شيخ اقبالزنگ تهرانى، دارالاضواء، چاپ دوم.
- ۱۳- روضات الجنات، اقا سيدمحمدباقر خوانسارى، چاپ اول.
- ۱۴- رياض العلماء، ميرزا عبدالله افندى، منشورات مكتبة آيت الله مرعشى نجفى قم.
- ۱۵- ریحانة الادب، مدرس تبریزی چاپ اول در ۶ مجلد.
- ۱۶- شذرات الذهب، ابوالفلاح عبدالحی معروف به ابن عماد از منشورات ابن کثیر در ۱۰ مجلد.

- ۱۷- الضوء اللامع، شمس‌الدین محمد سخاوی از منشورات مكتبة الحياة بیروت در ۶ مجلد.
- ۱۸- الضیاء اللامع - علامه آقا بزرگ تهرانی.
- ۱۹- فارسنامه ناصری، حاج میرزا حسن فسایی، تصحیح دکتر رستگار در ۲ مجلد.
- ۲۰- كشف‌الظنون كاتب چلبی شیخ مصطفی افندی، افسست ایران، در ۲ مجلد.
- ۲۱- لسان‌المیزان، ابن حجر عسقلانی، چاپ دار احیاء التراث العربی بیروت در ۱۰ مجلد.
- ۲۲- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، چاپ اسلامیة، تهران در ۲ مجلد.
- ۲۳- معجم‌المطبوعات العربیة، یوسف سرکیس، افسست ایران - قم در دو مجلد.
- ۲۴- نجوم‌السماء، میرزا محمدعلی کشمیری، ۱ مجلد منشورات بصیرتی، قم.
- ۲۵- نجوم‌السماء، میرزا محمد مهدی کشمیری ۲ مجلد منشورات بصیرتی، قم.
- ۲۶- الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین خلیل صفدی، چاپ بیروت دار صادر.
- هدیة‌العارفین، اسماعیل پاشا بغدادی افسست ایران در ۲ مجلد.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2001

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-50-0

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

SAB' RASĀ'IL

'Allāmah Ĵalāl al-Dīn al-Dawānī (dead in 908 A.H.)

&

Mullā Ismā'īl al-Xāĵū'ī al-Iṣfahānī (dead in 1173 A.H.)

Edited by

Dr. Sayyid Aḥmad Tuysirkānī



Mirās-e Maktub

Tehran, 2001