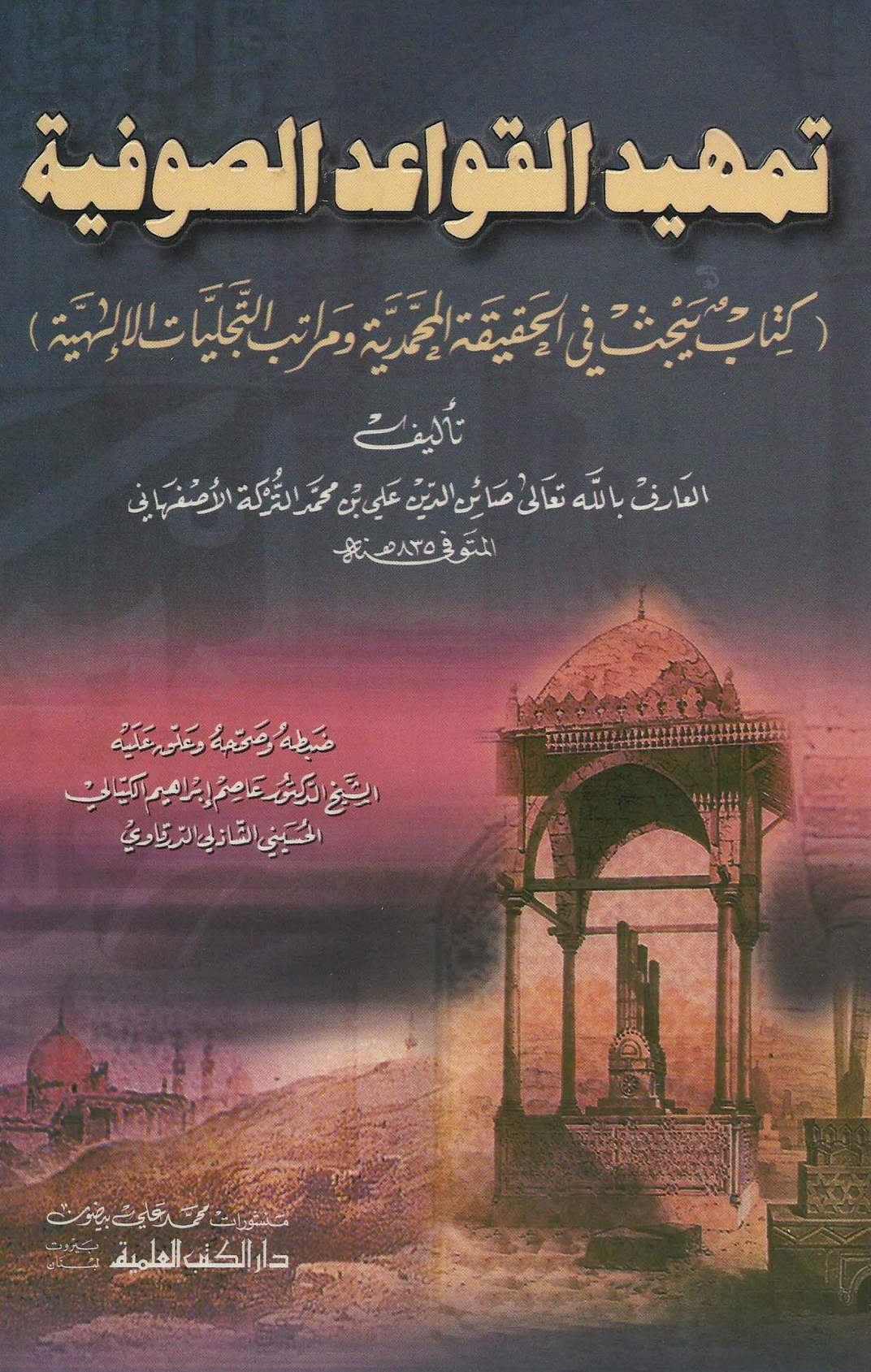
تمهيد القواعد الصوفية

(كتاب يبحث في الحقيقة المحمدية ومراتب التجليات الإلهية)

تأليف

العارف بالله تعالى صائن الدين علي بن محمد التركة الأصفهاني
المتوفى ٨٣٥ هـ



ضبطه وصححه وعلق عليه
الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية بيروت لبنان

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
Copyright
All rights reserved ©
Tous droits réservés ©

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة
لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive rights by ©
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beirut - Lebanon
No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à ©
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beyrouth - Liban
Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signé par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

الطبعة الأولى
٢٠٠٥ م. ١٤٢٦ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٠٩١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
هاتف: ٩٦١ / ١١/ ٥٨٠٤٨١٠ ٩٦١
ص.ب: ٩٤٦٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٩٦١ ٥ ٥٨٠٤٨١٣
رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun-ilmiyah.com

الكتاب: تمهيد القواعد الصوفية
TAMHĪD AL-QAWĀ'ID AṢ-ṢUFIYAH
المؤلف: صائن الدين ابن التركة
المحقق: الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت
عدد الصفحات: 176
سنة الطباعة: 2005 م
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى

ISBN 2-7451-4366-2
9 782745 143662 90000 >

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم

بسم الله الرحمٰن الرحيم، الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية والظاهر بلا فوقية والباطن بلا تحتية، أبدع الأكوان من العدم الإمكاني على غير مثال سبق بالتجلي الأقدس وكشف علمه قابلية الأعيان الثابتة واستعداداتها بالتجلي المقدس وأبرزتها قدرته إلى عالم الشهادة على وفق ما خصصتها إرادته تعالى.

والحمد لله الذي كرّم الإنسان فخلقه بيديه في أحسن تقويم وأسجد له ملائكته وحمّله الأمانة وجعله خليفته في مُلكه وسخّر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الإنسان الكامل والنبي الخاتم سيد ولد آدم الرحمة المهداة إلى عوالم الملك والملكوت والجبروت جامع التجليات الذاتية القرآنية والتجليات الصفاتية الفرقانية والقدوة الحسنة للنوع الإنساني في أرض ناسوت جسمه وسماء ملكوت نفسه وقلبه وعقله وحقيقة لاهوت روحه وسره بما بعث له به من الدين الكامل: الإسلام والإيمان والإحسان.

وعلى آله الطيبين الطاهرين من دنس رؤية سراب السوى المتحققين بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦، ٢٧] وبقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

وعلى أصحابه المقربين المتحققين بأنوار مقامات حبيبهم المختار المتجلية بالأنفس والآفاق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وبعد، ففي إطار كتب التصوف الإسلامي التي نقوم بتحقيقها وتنقيحها وضبطها وتصحيحها ونشرها بأبهى حلّة خدمة للركن الثالث من أركان الدين الإسلامي الكامل الذي هو مقام الإحسان؛ مقام التربية والسلوك إلى ملك الملوك وعلاّم الغيوب؛ مقام أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وصولاً إلى حقيقة التوحيد الذوقي الشهودي والعياني نقدم للقراء الكرام كتاب «تمهيد القواعد العرفانية» للشيخ صائن الدين علي بن محمد التركة المتوفى سنة ٨٣٥هـ شرح فيه متن قواعد التوحيد لجده

الشيخ أبي حامد بن محمد الأصفهاني، وهو كتاب من كتب الحقيقة التي تتكلم عن الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، فهو ﷺ المظهر الكامل والكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر والتجليات الحقيقة والتنزلات في المراتب الخلقية، وهو كما يقول الشيخ العارف بالله تعالى أبو حامد محمد الأصفهاني صاحب المتن: «.. وهو الإنسان الكامل فإنه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال، وبما في مظهريته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبية ونسب الأسماء الإلهية، وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه.

ولا بد هنا من أن نلفت نظر القارىء الكريم المهتم بكتب التصوف الإسلامي إلى أن هذه الكتب تساعد المُريد على الاطّلاع على الأحوال والمقامات، التي يمرّ بها السالك إلى الله تعالى، كما يطّلع على الحكم والقواعد الصوفية، التي يستلهم منها كيفية التحقّق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان، وأسرار مقام الإحسان، وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩]. كل ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه العالِم بأمراض النفوس والقلوب؛ وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض، لأنه ورث عن النبي ﷺ علوم وأسرار مقامات الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان، الشريعة والطريقة والحقيقة، المُلْك والملكوت والجبروت؛ مصداقاً لقوله ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء» وقوله ﷺ: «إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم».

ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكتب من الحب والإخلاص والصدق واليقين ومن أنوار أسرار ما تعبَّدنا الله به على لسان نبيّه ﷺ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: ٦٩] لننال السعادة الحقيقية المتمثّلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

العبد الفقير إلى الله تعالى والغني به عن سواه
الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المصنِّف

الحمد لله الذي جعلَ مَكامنَ ظلال جلاله، مجاليَ أنوار جماله؛ تفصيلاً لما أُجمِل من الأحكام، وصيَّر صور تجلّياته مشارقَ شموس المعاني؛ تكميلاً لما عَمَّ من الإنعام؛ فأصبحت لعباده من أُولي وِداده، ولأهل عِناده من ذوي بِعاده مطالع طوالع المعارف، ومغاربَ طلائع العوارف؛ إسعافاً لما عبَّر عنه لسان الاستعداد من المرام.

فسبحانه من باطن ليس لخَفائه سبب سوى غاية الظهور بنيِّرات مِنَصّاته وما تستوجبه من لوامع الأضواء ظهورَ الأنوار بالأكمام[1].

وجلّ شأنه من ظاهر لا علّة لظهوره غيرَ توغُّل كونه في بَطائن حُجُبه وما يستدعيه من غَياهِب الظلام، فباطنٌ لا يكاد يخفى، وظاهر لا يكاد يبدو.

ثم الصّلاة والسلام على محمَّد، مَطلع تَناشُر كلّ خير وتمام، ومُفتتَح فواتح كلّ فتح ومُختتَم كل ختام، ذلك هو النُّور الساطع الذي لا تشوبه شوائب الفيء ولا غوائل الغَمام. شعر:

لا تَـرُمْ فـي شـمـسـه ظـلّ سـوى ... فَهي شمس، وهي ظلّ، وهي فيءُ[2]

وعلى آله وأصحابه، مشكاةِ شمل كلّ شِتات، ومصباحِ جمع كلّ ظَلام.

وبعدُ، فإنّ مسألة التوحيد ـ حَسَب ما حقَّقه المشاهدون، وطِبقَ ما شاهده المحقّقون من أُولي الكشف والعِيان ـ ممّا لم يهتدِ إليه إلى الآنَ نظرُ ذوي العقول بمَشاعل الحجج والبرهان، إلاّ مَن أيّده الله بنور منه، ووفّقه بهدايته إليه، من الحائزين منهم مرتبتي الاستدلالِ العقلي والشهود الذوقي، الفائزين بمنقبتي العلم العِلّيّ

---

(١) الأكمام: جمع والكُمُّ كُمُّ الطلع، ولكل شجرة مثمرة كمٌّ وهو برعومه. والأنوار جمع النَّور وهو الزهر.

(٢) هذا البيت لم أعثر على قائله.

والكشف الإلُيّ[١]، الذين خلَّصهم الله تعالى عن مضائق المقدَّمات من الخِطابيَّة والبرهانيَّة، إلى أقضية الواردات الكشفيَّة، والمخاطَبات العِيانيَّة، بحسن متابعة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ الذين هم روابطُ رقائقِ الحقائق من عين الجمع إلى محلّ التفصيل، ووسائطُ نزول المعاني عن سماء القدس إلى مقام التنزيل، سيَّما مَن تأسَّى منهم ـ أُسوة حسنةً ـ بالأوّل منهم وجوداً ورتبةً، والآخِرِ منهم زماناً وبَعْثةً، محمّدٍ الذي هو غاية الغايات، وآثارُه المُنيفة مورد الكمالات، ومنبع السعادات ـ عليه وعلى آله أفضل الصلوات وأجمل التحيّات ـ ولذا تَرى أُمّته الشريفة إذا حاولوا تحقيق معاني التوحيد، وفَّقوا بين البراهين العقلية والنواميس النقليَّة بما لا يتصوّر عليه المزيدُ؛ حيث يدفعون شُبَهاتِ بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق ما أفادهم النظرُ الصحيح، لما أُنزل عليهم من النصِّ الصريح، وكذلك في سائر العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة، قد بيَّنوا مواقع خَلَلهم، وأظهروا مواضع زَلَلهم، بما يُستبان منه محلُّ اللَبْس، ويُتميَّز به السُها من الشمس. كلّ ذلك إنّما هي شَعْشَعة من ذُكاءَ تُميط ليلاً أدهَم، بل شِنشِنة[٢] أعْرِفُها من أَخْزَم[٣].

هذا، وإنّ زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله، واستوى دَوْحةُ إقباله، وحان أوانُ اجتناء ثِماره، وكُشِف القناعُ عن مخدَّرات أبكاره، بما استنارت على صفحات أيّامه، من الآثار الموجودة في الكتب المنزَّلة السماويَّة والزُّبر الكشفية العالية.

ولَعَمْرُنا تجد ما لا تصل إليه الأكابرُ إلاّ بعد ارتياض نفوسهم بالرياضات المُتْعِبة الشاقّة مَدى الليالي والأيّام، قد صار مُضغةً للخاصّ والعامّ، وما كان إفشاؤه أفتى بإهراق دم الكِبار، قد أصبح في الاشتهار كالشمس في رابعة من النهار.

وبالجملة، ما لا يمكن للكمَّل أن يَطْوُوا مراحلَ طُواه إلاّ بعد خلع النعلين[٤]،

---

(١) الإلي: الرباني، الإلهي، والإلُّ: العهد والقرابة والأصل الجيد، والربوبية، وكل اسم آخره إل أو إيل فمضاف إلى الله تعالى.

(٢) (٣) الشِنْشِنَةُ: الخلق والطبيعة، قال الراجز: (الرجز) شنشنة أعرفها من أخزم، واستشنَّ الرجل: هُزِل قاله الخليل. (الصحاح للجواهري) وفي كتاب العين للفراهيدي: وشنشنة الرجل: غريزته.

(٤) النعلان: الوصفان المتضادان كالرحمة والنقمة والغضب والرضا وأمثال ذلك، والفرق بين القدمين والنعلين أن القدمين عبارة عن المتضادات المخصوصة بالذات والنعلان عبارة عن المتضادات المتعدية إلى المخلوقات، يعني أنها تطلب الأثر في المخلوقات، فهي نعلان تحت القدمين، لأن الصفات العقلية تحت الصفات الذاتية، وكون النعلين من ذهب هو نفس طلبها للأثر فهي ذاهبة أي سارية الحكم في الموجودات فلها الحكم في كل موجود وجد بأي نوع كان من الموجودات. (الإسفار عن رسالة الأنوار للشيخ عبد الكريم الجيلي بتحقيقنا).

ولا لأحد أن يحوم حولَ حِماه إلاّ بانطواء القدمين، بل بالانخلاع عن القوّتين، قد تُسمع أسرارُه من شِراكهما، وتُقتنص نوافِرُ دقائقه من رقائق نضدهما واشتباكهما اقتناصَ شوارد حقائقه من حبائل إدراكهما؛ فإنّ اللبيب بقوّتَي الوهم والعقل وترتيبِ مدرَكاتهما بمَيامِن هذه الأحيان والأوقات، وصل إليه وعَثَر عليه وصوله إلى أجلى اليقينيّات، وعُثُورَه على أوّل البديهيّات. شعر:

كَم ذا تلوح بالشعبتين والعَلَم والأمر أوضحُ من نارٍ على عَلَمِ

على أنّ المختار عند الصدر الأوّل من الحكماء ـ الذين هم من جملة الأصفياء من الأنبياء والأولياء على ما أخبر عنه المؤرِّخون كآغاثاذيمون المدعوّ بلسان الشرع بلقمانَ، وهرمسَ الهرامسة المدعوّ بإدريسَ، وفيثاغورث المدعوّ بشِيثٍ، وأفلاطون الإلهيّ ـ ليس إلاّ هذا.

لكنَّ المتأخّرين من أصحاب المعلّم الأوّل أعني المشّائين[1]، لمّا قَصَروا طريقَ الاستفاضة واستعلام الحكمة الحقّة على الحجّة المحضة والبحثِ البَحْت، حجزهم حجب الشبهات المظلمة ـ الناشئة ممّا أُسّست عليه مناهجُهم من القواعد الجدليّة ـ عن أن يتفطّنوا لما هو الحقّ في تلك المسألة الجليّة.

والذي يقضي منه العَجَبَ أنّ مَن رام منهم إفادةَ تحقيق، أو زيادة تدقيق، إنّما جاء بإلحاق مَنْع ونقض، فأصبحتْ مؤلّفاتهم بتراكم المناقَضات مجموعةً من ظلماتٍ بعضُها فوق بعض، فما يخلُص من دَياجيرها إلاّ الأقلّون، ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عِمرَان: ١١٧].

وأمّا مصنّف هذه الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي، أبو حامد، محمّد الإصفهاني، المشتَهر بـ: تُرْكه ـ قدّس سرُّه ـ فإنّه ـ مع جعلها مشتملةً على البراهين القاطعة، والحجج الساطعة على أصل المسألة، وِفْقَ ما ذهب إليه المحقّقون ـ قد بالغ في تلك الشبهات بلطائفِ بيانه، وبذَل الجهدَ في إماطة تلك الأذِيّات بمَكابِس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دُرْبة في العقليّات، شائبةُ خدشة فيما هو الحق من تلك اليقينيّات، لكن لبُعد غَوْره في الحِكْميّات وعلوّ طوره في البرهانيّات، قد قَصُرت فُهُوم

(١) قال القنوجي في أبجد العلوم: واعلم أيضاً أن من أساتذة الحكمة الحكيم أفلاطون أحد الأساطين الخمسة للحكمة من يونان، كبير القدر مقبول القول البليغ في مقاصده، أخذ عن فيثاغورس وشارك مع سقراط في الأخذ عنه، وصنف في الحكمة كتباً كثيرة لكن اختار فيها الرمز والإغلاق وكان يعلّم تلاميذه وهو ماش ولهذا سموا المشائين (٢/ ١٠٣).

أكثر المستفيدين عن مَرامي مقاصده المَنيعة، وعَجِزَت مدارك سائر المسترشدين عن مباني فوائده الرفيعة، فحاولتُ حين مذاكَراتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خُلَّص الإخوان، أن أكشف قناعَ الإيجاز عن وجوه مخدَّرات تلك العبارة بأوضح بيان؛ تعميماً لفوائدها المُنيفة؛ وتتميماً لعوائدها الشريفة، مشيراً إلى معظم أُصول الكشف وأُمَّهات قواعدهم، مؤمياً إلى مَعاقد تلك المباحث وكلّيّات مقاصدهم، حافظاً للألفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم، مراعياً للمناسَبات المعتبرة بين مصطلحاتهم ومستعاراتهم، حذراً من أن يُفهَم خلاف المراد، فيُفضِيَ إلى الخبط في البحث والفَساد، وقد سمّي بعد فراغه بـ«كتاب التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد».

على أنّني في فَتْرة شاغلة عن طريق المباحثة، واشتغالٍ صارف عن المطالعة والقيل والقال، فالمرجوُّ من العاثر على ما يَرى من السهو، أن يُسبِل عليه ذيلَ العفو، عصمنا الله وإيّاكم عن طريق الغرور والأباطيل، وهدانا وإيّاكم سَواءَ السبيل، وسقانا من المشرب الخاصِّ المحمّدي ـ عليه وعلى آله من الصلاة أفضلُها وأتمُّها، ومن التحيّات أشملُها وأعمُّها ـ ما يُروي الغَليلَ.

ثمَّ إنّه لمّا كان سَوْق الكلام في هذه الرسالة إنما هو على مَساق أهل الاستدلال، ناسب أن نصدِّر الكلام بمقدّمة مبيِّنة لتصوّر ما فيه على سبيل الإجمال، مميِّزةٍ بين ما يختصُّ بهذا العلم من الموضوع والمبادىء والمسائل؛ تأسِّياً بهم وجرياً على عادتهم في تقديم هذا المقال؛ وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوائدها إن شاء الله وحدَه العزيزُ.

[موضوع العلم عند المحققين]

أمّا المقدّمة فاعلم: أنّ العلم المبحوث عنه هاهنا، لمّا كان هو العلمَ الإلهيَّ المطلقَ الذي هو أعلى العلوم مطلقاً، يجب أن يكون موضوعه أعمَّ الموضوعات مفهوماً، بل أتمَّ المفهومات حِيطةً وشمولاً، وأبْيَنها معنى، وأقدمَها تصوُّراً وتعقُّلاً؛ لما تقرّر في فنّ البرهان أنّ عُلوَّ العلوم بحسب عموم الموضوع وشمولِ حيطته. فالعلم إنّما يكون أعلى مطلقاً إذا كان موضوعه أعمَّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات، حتى تكون موضوعاتُ جميع العلوم من جزئيّاته.

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك أن لو وجب أن يكون موضوع السافل أخصَّ من موضوع العالي مطلقاً وليس كذلك؛ لجواز كونه مبايناً كالموسيقى بالنسبة إلى الحساب؛ فإنّهم صرّحوا بأنّه تحته، مع تباين موضوعيهما بالذات.

قلنا: يجب أن يكون موضوع السافل تحت موضوع العالي وأخصَّ منه، إمّا بذاته أو بالحيثيّة المبحوث عنها، وإلاّ لا يكون سافلاً، وعلم الموسيقى إنّما جُعل تحت الحساب باعتبار حيثيّته؛ فإنّ النَغَمة المبحوثَ عنها فيه وإن كانت من الكيفيّات المباينة لمطلق الكمّ، لكن لا تصير موضوعةً للموسيقى إلاّ إذا عَرَضت لها عوارضُ من باب الكمِّ المنفصل، فهو بهذه الحيثيّة يكون تحت الحساب ضرورةً.

لا يقال: لو كفى هذا في تحقيق النسبة هاهنا، لم يلزم أن يكون موضوع الأعلى أعمَّ بالذات؛ لجواز أن يكون عمومه باعتبار حيثيّة لاحقة، فلا يتمُّ إذاً البيان.

لأنّا نقول ـ بعد المساعدة على الملازمة المذكورة ـ: إنّ الحيثية هاهنا ليست خارجة عن الموضوع، بل نفس مفهومه؛ فالعموم بالذات حينئذٍ لازم على التقديرين.

فإن قلت: لو كانت حيثيّة الموضوع هاهنا نفسَ مفهومه وطبيعته، يلزم أن يكون البحث فيه عمّا يلحق الوجودَ من حيث إنّه وجود، فيكون بحثه مقصوراً على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجاً إلى المادّة ضرورة أنّ ما يكون فيهما أو في أحدهما محتاجاً إلى المادّة، فالبحث عنه إنّما يكون عمّا يلحقه من الحيثيّة الخاصّة به، وإلاّ

فلا يكون بحثاً عنه، وحينئذٍ يكون هذا هو العلمَ المسمّى بعلم ما بعد الطبيعة، لا غير.

قلنا: إنّما يلزم ذلك أن لو كان الوجود المأخوذ هاهنا موضوعاً، هو الوجودَ المجرَّد المطلق، وأمّا إذا كان هو مطلقَ الوجود، بدون اعتبار الإطلاق معه من حيث هو كذلك، فلا شكّ أنّ سائر الخصوصيات والحيثيات ـ ماديّة كانت أو غير ماديّة ـ تكون مندرجة فيه، كما سيجيء بيانه على التفصيل.

فإن قلت: هذا غير موافق لما عُلم من تصفّح كلامهم؛ فإنّ شيخ المشّائين قد صرّح في الفصل الثاني من إلٰهيّات «الشفاء» أنّ الموجود بما هو موجود، أمر مشترَك بين المقولات وأنّه يجب أن يُجعل الموضوع لهذه الصناعة.

قلنا: إنّ الموجوديّة المشتركة بالمعنى الذي جُعل به موضوعاً للصناعة وإن شملت جميعَ المقولات من حيث إنّها عارضة إيّاها، لكن خصوصيّات كلٍّ منها وحيثياتها، ليست داخلة فيها ولا صادقة عليها بهو هو عندهم، فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرَّدَ، دون المعنى الذي جُعل به موضوعاً لهذا العلم؛ فإنّها بهذا المعنى نفس حقيقة الخصوصيّات وعين تلك الحيثيّات؛ إذ تلك إنّما هي صور تعيُّناتها المتمايزة بمجرّد النِسَب والإضافات وصنوف الاعتبارات، على ما ستطّلع عليه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فإذا عرفت هذا، عرفت أنّ الفرق بين هذا العلم الإلهي والعلم الإلهي المسمّى بما بعد الطبيعة، كالفرق بين المطلق والمقيد من غير فرق.

ثمّ لمّا تقرَّر بحكم الحصر العقلي أنّه ليس ولا واحد من المفهومات إلاّ وهو مندرج تحت موضوع أحد من العلوم الثلاثة ـ أعني؛ العلمَ المنسوب إلى الطبيعة، وما بعدها، والمتوسّطَ بينهما ـ اندراجَ موضوعِ ما هو الأعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم، ظهر وجوب عمومه بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً، ووجوبُ كونه أبينَها معنىً وأقدمَها تصوُّراً أيضاً؛ ضرورة أنّه لو كان بين المفهومات ما هو أبينُ منه، يلزم أن لا يكون هو أعمَّ المفهومات مطلقاً، وإلاّ يلزم أن يكون الخاصّ أبينَ من العامّ، وذلك مُحال؛ وإذا ظهر اندراج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم، ظهر حكم سائر المسائل والمبادىء، التي هي أحكام الموضوع ومبيِّنات تلك الأحكام.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم ـ من المعنى المحيط والمفهوم الشامل، الذي لا يشذُّ منه شيء، ولا يقابله شيء ـ عسير جدًّا؛ فلو عبّر عنه بلفظ الوجود المطلق أو الحقّ إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه، الذي هو أعمُّ المفهومات هاهنا؛ إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصَّل أشملَ من ذلك وأبينَ، لكان أقربَ إليه وأخصَّ به، وكان ذلك هو الصالحَ لأن يعبَّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير.

ثمّ إنّه ليس بين الألفاظ المتداولة هاهنا شيء أحقُّ من لفظ الوجود بذلك؛ إذ معناه أعمُّ المفهومات حِيطة وشمولاً، وأبينُها تصوّراً، وأقدمُها تعقّلاً وحصولاً لوجهين:

أمّا الأوّل فلأنّ تحقّق معنى نسبة العموم والخصوص راجع إلى أنّ المتّصف بأحد الحصولين من أفراد الخاصّ مندرج في المتّصف بذلك الحصول من أفراد العامّ دون العكس، وبيِّنٌ أنّ كلّ مفهوم لا يحقق عموم المفهومات إلاّ بعد اتّصافها بأحد قسميه، لا بُدَّ وأن يكون ذلك المفهوم ـ مطلقاً ـ أعمَّ المفهومات ضرورةً.

وأمّا الثاني فلأنّ معنى كون الشيء بيِّناً أو غير بيِّن أيضاً راجع إلى عدم احتياجه في الاتّصاف بأحد الحصولين والوجودين إلى واسطة، وإلى احتياجه إليها؛ فإنّ ما يكون في الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره ومحتاجاً في تلك النسبة ـ الاتّصافيّة التي بينهما ـ إلى واسطة، يكون بعيداً عن الحصول المذكور، ويقال: إنّه غير بيِّن، ويتفاوت البُعد بحسب قلّة الوسائط وكثرتها، وما لا يكون في الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره، ولا محتاجاً فيه إلى واسطة، بل له الاتّصاف بالحصول المذكور أوّلاً وبالذات، يكون قريباً منه، ويقال: إنّه بيِّن.

وبيِّن أنّ كلّ ما تكون نسبةُ القرب منه توجب أن يكون المنتسِب إليه بيِّناً، ونسبةُ البُعد عنه تستدعي أن يكون غير بيِّن، لا بدّ وأن يكون أبينَ المفهومات، وإلاّ لم تكن تلك النسبة موجبة للتبيين، ولا عدمُها مانعاً له، على أنّه أقرب المعاني بالنسبة إلى المبدأ، فإنّه ما من شيء يتحقّق لنفسه بنفسه، أو لشيء بشيء آخَرَ إلاّ وتكون مقارنته إيّاه أوّلاً، ولا يكون حصوله في نفسه أو لشيء إلاّ بعد حصول ذلك المعنى له وتحقّقِه به، ولذا تجد ذلك اللّفظ أظهرَ دلالةً وأكثرَ مُداوَلة في عبارات المحقّقين، عند إرادتهم إيّاه من سائر الأسماء والألفاظ.

فلئن قيل: الموضوع في كلّ علم ـ على ما تعارف بينهم ـ هو ما يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيَّة الخاصَّة به، أي: المحمولاتِ الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة إيّاها، إمّا لذاتها أو لما يساويها، جزءاً كان، أو خارجاً. ولا شكّ أنّ صدق ما يُحمل هاهنا على الموضوع من الأسماء والحقائق، لا يمكن أن يكون على سبيل اللُّحوق؛ فإنّ ذلك الموضوعَ نفس الأسماء والحقائق على ما قلتم، ولا شيء بخارج عنه أصلاً.

سلّمناه، لكن نمنع أن يكون ذلك اللحوق لذاته أو لأمر يساويها، وإلاّ يلزم عدم انفكاك شيء من تلك اللَّواحق عن الموضوع العامّ؛ فالعامّ لا يكون عامًّا بالنسبة إلى محمولات مسائله، فلا يكون جعله موضوعاً أولى من غيره من المفهومات المساوية له.

وأيضاً قد تقرَّر على قواعد أهل التحقيق أنّ الأسماء والحقائق كلَّها إنّما هي من مقتضيَات الذات نفسِها في نفسِها لنفسها، فيمتنع أن تنفكَّ عنها؛ فإنّ مقتضى الذات لا يمكن أن يتخلَّف عنها أصلاً، فكيف يتصوّر حينئذٍ عموم ما دلَّ عليها وإحاطتُها بالنسبة إلى تلك الحقائق والأسماء؟!

قلنا: إنّ هاهنا مقدّمةً لا بُدَّ من الاطّلاع عليها أوّلاً وهي: أنّ كلَّ مفهوم إنّما يتصوّر عمومه بالقياس إلى الجزئيّات المندرجة تحته، لكن لتلك الجزئيّات اعتباران:

أحدهما من حيث صدق ذلك المفهوم الكلّي عليها بهو هو واشتمالِه على كلّها، وبهذا الاعتبار ليست شيئاً زائداً على نفس ذلك المفهوم أصلاً.

والآخَر من حيث حقائقها الامتيازيَّة وخصوصياتها النسبيَّة الاعتبارية التي بها يمتاز كلّ منها عمّا عداه، وبهذا الاعتبار ليست نفسَ ذلك المفهوم ولا داخلةً فيه، بل إنّما هي من الأُمور الخارجة عنه، اللاحقة إيّاه لذاته. وذلك لأنّ خصوصيَّة المعنى المحيط ـ التي بها يمتاز عن سائر ما عداه ـ إنّما هي الشمول والإحاطة؛ ولا شكّ أنّ هذه الخصوصيَّةَ إنّما تقتضي ملحوقية المعنى المحيط بسائر المفهومات وعدمَ مانعيته لشيء من الخصوصيات المتقابلة المتمانعِ بعضُها مع بعض، على ما هو مقتضى طبيعة الإحاطة والشمول ـ كما ستطّلع عليه ـ وهذا يناسب ما تسمعه من أئمّة التحقيق يسمُّون الهويَّة المطلقة مجمعَ الأضداد، ولهذه الدقيقة مواضعُ تقع في هذه الرسالة، فليكن على ذكر من المستبصرين.

فإذا تقرَّر هذا، ظهر أنّ تلك الأسماء والحقائق بهذا الاعتبار من اللَّواحق التي تصلح لأن تكون مبحوثاً عنها في الفنّ، كما أنّ ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعيَّة. ومساواتها للموضوع ـ لو سلِّمت ـ لا تنافي موضوعيته لتلك الأسماء والحقائق، كما في الخواصّ واللوازم المساوية بالنسبة إلى الحقائق النوعية.

ثمّ إنّ اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها، واشتمالَ كلّ منها على الذات بجميع اعتباراتها وإن كانت مقرَّرة عندهم، لكنَّها إنّما تختلف بحسب ظهور أحكامها في القوابل؛ فإنّه قد يكون الغالب منها بحسب ظهور أحكامها في بعض المظاهر اسماً كلّيًّا، وقد يكون اسماً جزئيًّا، ويكون ذلك الغالب هو الظاهرَ الناعت له دون غيره من الأسماء؛ فإنّ أحكامها مستهلَكة تحت حكم اسمه المهيمن، كما في الطبائع المركَّبة عند حكمنا بأنّها حارّة أو باردة.

وإذا تقرَّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها اسماً وعدمِ انفكاكه عنها في الوجود، أن يكون ذلك الاسم ظاهراً حكمُه في جميع صور تعيُّناتها، ناعتاً إيّاها في الكلّ.

[التصورية والتصديقية في العلم الإلهي]

وأمّا مبادئه المختصّة به، **فالتصوّريّة** منها هي تصوّر أُمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحق سبحانه، المسمّاةِ عند القوم بالأسماء الذاتيّة وما يليها من أسماء الصفات، ثم أسماءِ الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كل منها.

والتصديقيّة منها هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها، أو بثبوت بعض لوازمها لها.

فلئن قيل: يجب أن تكون المبادىء إمّا بيِّنة بنفسها، أو مبيَّنة في العلم الأعلى، مسلّمةً في علمها، وهذه الحقائق لمّا لم تكن بيِّنة بنفسها، يجب أن تكون مبيَّنة في العلم الأعلى ولا أعلى من هذا العلم على ما تقرّر.

قلنا: طريق استعلام المبادىء على ما تقرّر وهي الحقائق المذكورة في هذا العلم أيضاً هو إنّما بأحد الوجهين:

إمّا بظهور آثارها في العالَم ومشاهدةِ العارف لتلك الآثار والأحكامِ حسًّا وعقلاً أو حدساً وكشفاً، وتعلّمِه منها، وهو بمنزلة البيِّنة في العلوم الرسميّة.

وإمّا بأخذها عن صاحب كشفٍ أعلى وأتمَّ منه، كالكُمَّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيَّن في العلم الأعلى.

لا يقال: إنّما يصحّ ذلك لو كان عندهم ميزان يُتميَّز به صحيحُ ما يختصُّ بذلك العلم عن غيره ـ كما هو في سائر العلوم النظريّة ـ حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معيَّراً بمعياره الصحيح، وإلاّ فلا تعويل في العلوم الحقيقيّة على ما حصل منها بمجرّد التقليد.

لأنّا نقول: ممنوع أنّه ليس عندهم آلة كذلك؛ فإنّه قد ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف أنّ له بحسب كل شخص ووقت ومرتبةٍ ميزاناً يناسبه، ولذلك تجدهم يُظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يُخفُون عن آخَرَ، ويخفون عنه في وقتٍ ما

يظهرون له في وقتٍ آخَرَ؛ ولولا ذلك ما يمكن للإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني.

وأمّا المسائل هاهنا، فهي عبارة عمّا يتبيَّن به متعلَّقات هذه الحقائق والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيصُ كلّ منها بموطنه ومَحْتِده؛ فإنّ لكل اسم موطناً يختصُّ به، وهذا هو المراد بتوقيفيَّة أسماء الله تعالى على قواعدهم، وبيانُ تفصيل أحكامها ونسبها المختصّة بكلّ منها.

فإن قلت: المسألة في كل علم إنّما تطلق على ما يُبرهن عليه في ذلك العلم، فحيث لا برهان كيف تتصوّر المسألة؟!

قلت: البرهان إنّما هو تأليف المبادىء اليقينيَّة من البيِّنة أو المسلَّمة، بحيث ينساق إلى الحكم المطلوب المسمّى بالمسألة، وإذ قد عرفت في هذا العلم ما هو بإزاء الضربين المذكورين من المبادىء، فما حصل ممّا يتألّف منهما عند استحصال المطالب العلميَّة والمعارف الحقيقيَّة يكون مسألةً.

على أنّ هذا كلَّه إنّما هو قواعدُ مصطلحة في العلوم الرسميَّة الجزئيَّة المقيَّدة؛ فلا يلزم انطباقها على العلم الكلّي المطلق؛ لما بيّن من مباينة خصوصيَّة المطلق لخصوصيّات جزئيّاته، وعدم وجوب انطباق أحكام الجزئيّات على الكلّي المطلق، إذ الواجب إنّما هو انطباق أحكام الكلّي المطلق على جزئيّاته دون العكس؛ لكن لمّا كان مبنى الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على طريقة أهل النظر والاستدلال، لا يكون التزام هذه التطبيقات خارجاً عن قانون التوجيه كلَّ الخروج.

[الاشتراك في بعض الألفاظ المتداولة عند أهل النظر والتحقيق]

اعلم: أنّ بعض الألفاظ المتداولة هاهنا لما فيه ـ من الاشتراك بحسب عرفَيْ أهل النظر والتحقيق ـ يقع للدخيل اختباط باختلاط الاصطلاحين وأخذِ أحدهما مكانَ الآخَر؛ فوجب التنبيه أوّلاً للمعنيين حسَبَ الاصطلاحين؛ تحريراً للبحث:

منها: لفظ «الوجود» فإنّه عند أهل النظر إنّما يطلق على الكون في الأعيان أو الكون مطلقاً؛ والكونُ في عرفهم وإن كان مرادفاً للوجود، إلاّ أنّه يَحسن عندهم أن يعرِّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظٍ أجلى منه، تعريفاً لفظيًّا تنبيهيًّا.

ثمَّ إنّ الوجود عندهم لمّا كان أمراً زائداً على ماهيات الموجودات ولم يكن لشيء منها تحقّق إلاّ باقترانه إليه ودخولِه في نوع من أنواع مطلق الحصول ـ حقيقيًّا كان أو اعتباريًّا ـ تخيَّلوا أنّ نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الحيِّز؛ فكما أنّ لكلّ جسم اختصاصاً طبيعيًّا بمكان خاصّ لا يتعدّى من نوع ذلك المكان أصلاً، كذلك الماهيات بالنسبة إلى الوجود؛ فإنّ **منها** ما لا يكون لها تحقّق إلاّ بحسب الفرض العقلي، وهو الذي وجودها في القوى المدرِكة فقط، كالنسب والإضافات الاعتباريّة وهذا النوع من الوجود يسمّى عندهم بالوجود الفرضي والأُمورُ الاعتباريّة معروضاتِه. **ومنها** ما يكون لها تحقّق خارجَ الفرض والاعتبار سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد، ويسمّى عندهم بالوجود الحقيقي والوجودِ في نفس الأمر.

ومن هذا القسم، منه ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً وهو المسمّى بالوجود الخارجي، أي: الخارج عن المشاعر ومنه، ما يكون تحقُّقه في المشاعر كالنِّسب والإضافات الحقيقيّة وسائرِ ما يقع في الدرجة الثانية من التعقُّل.

لا يقال: فحينئذٍ يكون هذا من أقسام الوجود الفرضي؛ ضرورةَ أنّ حصوله إنّما هو في القوى المدركة.

لأنّا نقول: حصوله وإن كان في القوى المدركة ولكن ليس مختصًّا بها، بل له في الخارج عنها وجود، فهو من أقسام الموجودات الحقيقيّة؛ إذ محصّل هذا التقسيم أنّ ما يتصوّره العقل لا يخلو من أن يكون قابلاً للحوق الوجود في نفسه، أو لم يكن؛ فإن لم يكن، فهو الموجود الفرضي. وإن كان قابلاً له، فهو الموجود الحقيقي؛ وذلك لا يخلو من أن يختصّ بلحوقه له خارجاً عن المشاعر أولاً، فالأوّل هو الموجود الخارجي. والثاني هو الموجود الذهني.

فعلم من هذا أنّ الموجودات الذهنيّة المذكورة من أقسام الموجود الحقيقي والموجودِ في نفس الأمر، فـ«نفس الأمر» حينئذٍ أعمُّ من الخارج؛ لأنّه متى تحقّق أمر في الخارج، تحقّق في نفس الأمر، وليس كلُّ ما تحقّق في نفس الأمر تحقّق في الخارج؛ فإنّ إنسانيّة زيد المعدومِ في الخارج متحقّقة في نفس الأمر، ليست بمتحقّقة في الخارج.

فلئن قيل: فكيف يُحكم بصدق إنسانيّة زيد المعدوم وكذبِ حماريّته إذا لم يكن لها مطابَق في الخارج أصلاً والصادقُ هو الذي له مطابَق في الخارج دون الكاذب؟!

قلنا: إنّ «الخارج» مشترك بالاشتراك اللفظي، تارة يطلق ويراد به الواقع في الخارج، أي: الخارجِ عن اعتبار العقل كما يقال: هذا الخبر، له مطابَق في الخارج، وهذا ليس له فيه مطابَق، وهو مرادف لنفس الأمر وتارة يطلق على ما يقابل الوجود الذهني ـ كما في بحثنا هذا ـ وهذا المعنى أخصُّ من المعنى الأوّل كما عرفت آنفاً.

وإذا تقرَّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من عدم مطابَقِ للخبر في الخارج بالمعنى الأخصّ أن لا يكون له مطابَق فيه بالمعنى الأعمّ.

لا يقال: الضرورة قاضية هاهنا بأنّ كلّ موجود ليس له وجود في القوى المدركة، لا بُدَّ وأن يكون له في الخارج عن تلك القوى وجود وإلاّ فلا يكون موجوداً أصلاً. والقول بأنّ وراء الوجودين أمراً آخَرَ يسمّى بنفس الأمر، فممّا تحتاج هويّته إلى بيان وإثباتُه إلى برهان.

لأنّا نقول: قد قيل في إثباته: إنّه قد ثبت بمقتضى القوانين العقليّة وجود موجود في الخارج قائم بنفسه غيرِ ذي وضع، مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات، التي يمكن أن تخرجَ إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيُّر والاستحالة والتجديد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصّفات أزلاً وأبداً، يسمُّونه بالعقل الكلّ واللوح المحفوظ عندهم؛ إشارةً إليه.

وقد أورد عليه بعض المتأخّرين نقضاً بالواجب والعقول، فإنّه يلزم أن لا يكون لهما وجود في نفس الأمر حينئذٍ. وحقّق بعد ذلك بما حاصله أنّ نفس الأمر عبارة عن حقائق الأشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عنها.

ولا يخفى أنّ هذا التحقيق إنّما أفاد هاهنا زيادةَ إجمال من القول؛ اللهمّ إلا أن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المتقدِّمون من أنّ سائر المعقولات من الصور والمعاني، لها تمثّل في نفسها وتقرُّر في ذاتها ـ على ما هو مذهب المحقّقين ـ لكن لمّا كان المعترض من نُفاة هذا القول، لا يمكن حمل كلامه عليه.

والوجه في تحقيق هذا الكلام على طريقتهم أن يقال: نفس الأمر عبارة عمّا ثبت فيه الصور والمعاني الحقّة، أعني العالَم الأعلى الذي هو عالم المجرّدات، ويؤيِّده إطلاق عالم الأمر على هذا العالم؛ وذلك لأنّ كلّ ما هو حق وصدق من المعاني والصور، لا بُدَّ وأن يكون له مطابَق في ذلك، كما يلوح تحقيقه من كلام معلّم المشّائين أرسطو في المَيْمَر الثامن من كتابه في العلم الإلهي ـ المسمّى بأُثولوجيا ـ بعد فراغه عن أنّ العالم الأعلى هو الحيّ التامّ الذي فيه جميع الأشياء، وأنّ فعل الحق هو العقل الأوّل؛ فلذلك صار له من القوّة ما ليس لغيره، وأنّه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأوّل إلاّ وهو من فعل العقل الأوّل وإذا كان هذا كذا، قلنا: إن الأشياء كلّها هي العقل، والعقلَ هو الأشياء، وإنّما صار العقل هو جميعَ الأشياء، لأنّ فيه جميعَ كلّيات الأشياء وصفاتِها وصورِها، وجميعُ الأشياء ـ التي كانت وتكون ـ مطابِقةٌ لما في العقل الأوّل؛ كما أنّ معارفنا ـ التي في نفوسنا ـ مطابقة للأعيان التي في الوجود، ولا يمكن غير ذلك.

ولو جوّزنا غير ذلك ـ أعني أن يكون بين تلك الصُّور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف ـ ما عرفنا تلك الصور، ولا أدركنا حقائقها؛ لأنّ حقيقة الشيء ما هو به هو وإذا لم يكن، فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه؛ فإذن جميع ما تدركه النفس وتتصوّره من أعيان الموجودات، هو تلك الموجودات، إلاّ أنّه تنوَّع بنوع ونوع.

وإنّما أوردت هذا الكلام كلّه؛ لأنّه ـ مع انطوائه لما نحن بصدده ـ مشتمل أيضاً على تحقيق معنى الحقيقة ومعنى الصدق والحق وسببِ تسمية هذا الوجود بالوجود الحقيقي وغيرِه من اللطائف، فليتأمّل.

[الوجود هو الحق]

واعلم: أنّ أكثر مباحث هذا الكتاب لبُعده عن الطبائع وغرابته عن الأذهان، منطوية على نصوص المشايخ، لكنّها لمّا كانت عُرضة لأنظار أهل الاستدلال، وقلّما يوجد فيهم الناقد البصير، فلا بُدَّ من التعرّض فيها لما يصلح لأن يُستند إليه ويُعتمد عليه، على ما اقتضت عادتهم، وجرت عليه استفادتهم وإفادتهم، ليطمئنّ به قلوبهم بعضَ الاطمئنان، عسى الله أن يفتح عليهم بمفاتيح ذلك الإذعانِ والإيمان أبوابَ الحق واليقين؛ فإنّه هو الفتّاح المبين، وإلاّ فأمثال هذه الأبحاث لا يليق بها الاستشهادُ بالأقاويل النقليّة، كما لا تحتاج إلى نظم البراهين العقليّة. وهذا كلّه على رأي أهل النظر والاستدلال. وباقي الألفاظ لاشتهار معانيه المتعارفةِ عندهم وعدمِ الاشتباه فيها ما احتيج إلى التعرّض له هاهنا.

وأمّا عند المحقّقين فالوجود ليس شيئاً زائداً على الموجودات، بل الموجودات إنّما هي جزئيّاته النوعيةُ ـ المقول هو عليها بهو هو ـ وتنوّعاتُه المعيِّنةُ، المتمايزةُ بمجرّد النسب وأحوالِها الطارئة لها بحسب المدارك والمشاعر؛ فإنّ أعيان تلك الحقائق هي عين هويّتها ووجودِها لا غير؛ كما يلوح ذلك من تحقيق الشيخ[1] ـ رحمه الله ـ في كتابه المسمّى بـ«إنشاء الدوائر»[2] حيث قال:

«**اعلم**: أنّ الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، لكنَّ الوهم يتخيَّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيَّلهما كالبيت قد دخلا فيه، ولهذا تقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن، وإنّما المراد بذلك عند المحقّقين أنّ هذا الشيء وجد في عينه، والوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء ونفيِه.

---

(١) يقصد الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن عربي الحاتمي مؤلف الفتوحات المكية وفصوص الحكم وهما أشهر كتبه توفي سنة ٦٣٨هـ.

(٢) «إنشاء الدوائر» هو أحد كتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي البالغة أربعمائة كتاب ورسالة في علمي الطريقة والحقيقة.

ثمَّ إذا ثبت عين الشيء أو انتفى، فقد يجوز عليها الاتّصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة؛ فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السُّوق، معدوماً في الدار. فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود ـ كالسواد والبياض ـ لاستحال وصفه بهما معاً، بل إذا كان معدوماً، لم يكن موجوداً؛ كما أنّه إذا كان أسودَ، لا يكون أبيضَ؛ وقد صحّ وصفه بالوجود والعدم معاً في زمان واحد، هذا هو الوجود الإضافي والعدم الإضافي مع ثبوت العين. فإذا صحّ أنّه ليس بصفة قائمة بالموصوف، ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة، فثبت أنّه من باب الإضافة والنسب مطلقاً، مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والأمام والوراء...» إلى هنا كلامه بعبارته الشريفة.

أطلِق عِنانَ الفكر في مجاريها وأمْعِن لحاظ النظر في مطاويها، حتى يظهر لك أنّ ما فهمه المتأخّرون من الوجود واصطلحوا عليه ـ حيث ذهبوا إلى أنّه من الاعتبارات العقليّة العارضة للموجودات في العقل ـ ليس من الوجود الحقيقي ـ الذي هو أُسُّ قواعد المحقّقين ومبنى معاقدهم ـ في شيء، ولا من الصفات الحقيقيّة المختصّة به، بل إنّما هو من الإضافات التي لا دخل فيها في حقيقة الوجود أصلاً، كما تبيَّن منها أيضاً منشأ غلطهم، ومزالُّ قدمهم.

والعجب كلُّ العجب أنّ ما استدلّ به صاحب الإشراق على اعتباريَّة الوجود، هو أمر النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ ـ رحمه الله ـ بعينه؛ حيث جَعل مفهومَ «زيدٌ يوجَد في السوق» و«زيد في الدار» و«زيد يوجد في الذهن» و«زيد يوجد في العين» كلّها بمعنى واحد وهو معنى النسبة المشار إليها، وقد جَعل معنى «دخل في الوجود» منحصراً في المعنى النسبي بأمثال هذه الدلائل، وسيجيء لهذا البحث مزيد تحقيق إن شاء الله.

[الكون والوحدة الذاتية والكثرة الاعتبارية]

وأمّا لفظ «الكون» فقد قال الشيخ في شرح الألفاظ على طريقة أهل الله: «إنّ الكون كلّ أمر وجودي» وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج إلى تمهيد مقدّمة جليلة الجَدْوى وهي أنّ **للوحدة** اعتبارين:

أحدهما ذاتي، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بالوحدة المطلقة والحقيقية، وهو كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يُشعر بتعدُّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً، حتى أنّ عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه؛ لما فيه من الإشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينيَّة؛ فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابَلَة شيء، ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلاً للكثير؛ فيكون غير الواحد المعتبرِ في الأعداد، وقولهم: «الله واحد لا بالعدد» إشارة إلى هذا المعنى.

والثاني لاحقٌ لها، عارض إيّاها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بالوحدة الإضافيَّة والنسبيَّة، وهو كون الشيء لا ينقسم في ذاته إلى الأُمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه: إنّه مقابل للكثير تقابلاً عَرَضياً.

ثمّ إنّ **الكثرة** أيضاً لها اعتباران:

أحدهما ذاتي لها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى الكثرةَ الحقيقيَّة، وهو كون الأشياء المتعدّدة بحيث لا يعتبر فيها ما يُشعر بالجهة الاتّحاديَّة وما به الاشتراكُ أصلاً، حتى أنّ عدم اعتبار الوحدة أيضاً غير معتبر هاهنا؛ لما فيه من الإشعار بالجهة الاتحاديَّة.

فلئن قيل: عدم اعتبار ما يشعر بالجهة الاتحاديَّة جهةٌ اتّحاديَّة، ولا يمكن أن يشترك فيها أفراد الكثير، وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدُّد الوجوه مشعر بتعدّد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة، وذلك لأنّه مفهوم عدمي لاحق لها بالإضافة إلى الغير؛ فيكون مغايراً لحقيقتها ضرورة، ويلزم حينئذٍ تعدُّد الجهات.

قلنا: إنّ للعقل أن يفرض للأُمور المجهول حقائقُها ـ من حيث هي هي ـ جهاتٍ بالنظر إلى ذواتها، يَتصوّرُ تلك الحقائقَ، ويُعبِّرُ عنها بتلك الجهات وإن كانت

متنافيةً لتلك الحقائق بالنظر إلى الخارج عنها؛ كما في قولنا: «المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه»، فإنّه قد فَرَضَ للذات المجهولة مطلقاً وصفاً معلوماً نتصوّرها به، ونحكم عليها باعتباره، مع منافاة تلك الذات ـ من حيث هي الذات ـ لهذا الوصف.

فإن قلت: كيف يُتصوّر أحد المتنافيين بالآخَر، ويُحكم عليه باعتباره والوجه الذي تُعلم به الأشياءُ ويُحكم عليها به يجب أن يكون من الأوصاف المحمولة عليها بهو هو؟!

قلت: إنّ الأوصاف، لها اعتباران:

أحدهما بحسب طبائعها في نفسها، وهي بهذا الاعتبار لا منافاة بينها وبين ذواتها أصلاً، بل لا بدَّ من صدقها عليها بهو هو.

والآخَر بحسب العوارض اللاحقة إيّاها باعتبار حصولها في العقل، وإنّما تتحقق المنافاة بهذا الاعتبار، وهذا ظاهر في المثال المفروض؛ فإنّ وصف المجهوليّة إذا اعْتُبرت طبيعته من حيث هي هي، فلا منافاة بينه وبين ذاته أصلاً، وإلاّ لا تكون ذاتاً له ولا يكون صادقاً عليها بهو هو. أمّا إذا اعتبرت معه الهويَّةُ اللاحقة له باعتبار حصوله في العقل، تتحقق حينئذٍ ـ باعتبار هذه الهويَّة العَرَضيَّة التي إنّما تلحقه بالنظر إلى الخارج عن نفسه ـ المنافاةُ بينه وبين الذات، ولا شكّ أنّ العوارض اللاحقة للأشياء باعتبار الأُمور الخارجة عن أنفسها، لا دخل لها في الأحكام الذاتية وما يَعرض تلك الأشياءَ لذواتها، وإلاّ يلزم أن لا يكون شيء من المفهومات باقياً على كلّيتها عند تصوُّرها؛ إذ كلُّ ما حصل في العقل باعتبار حصوله فيه جزئي، وهذا من مقتضى الحكمة البالغة، إنّه قد جعل الله للعقل قوّةً خاصّة وغريزة بها يَتصوّر المفهوماتِ الحاصلةَ فيه ـ كما هي هي ـ معرّاةً عن اللواحق الطارئة لها باعتبار حصولها العرضي وتقيُّداتِها التابعةِ للمَحالّ الجزئيّة، حتى يتمكّن من تميّز الأحكام الحقَّة ـ التي لها بحسب الأمر بعينه، المفهمةِ المقوّمة لها والمميِّزة إيّاها في ذاتها ـ عن غيرها من اللواحق العارضة لها باعتبار المجالي والمراتب، ليقدر بذلك على تصوّر الأشياء على ما هي عليه في الوجود، والتجلّي بالحقائق كما هي هي، وهذه القوّة من آثار ما أُشيرَ إليه آنفاً بأنّه أوّل فعل الحقِّ العقلُ الأوّل ومن صور تعيُّناته في هذه النشأة، فتنبَّه.

والاعتبار الثاني للكثرة ـ هو الذي تسمّى به الكثرةَ الإضافيَّةَ والنسبية ـ هو كون الشيء بحيث ينقسم إلى الأُمور المتعدّدة من حيث هو كذلك. والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار اللاحق للوحدة غير مختفٍ.

ثمَّ إذا تحقّق هذا، فنقول: إنّ الوجود الواحد الحق، الظاهرَ بنوره الذاتي الّذي هو المتجلّي له باعتبار غيب هويته المطلقة، إذا اعْتُبرت التعدّدات الظاهرة في مجلاه، التي هي عبارة عن تعدّد شؤون المتجلّي، ـ كما سيحقَّق في موضعه إن شاء الله ـ حصل هناك باعتبارها في الحضرتين، أربع اعتبارات: وحدة وكثرة حقيقيتان، ووحدة وكثرة نسبيّتان اعتباريّتان. فمتى اعْتُبرت الوحدة الحقيقيَّة في الحضرتين المذكورتين المتميّزتين بنسبتي البطونِ والظهورِ، قيل: حقّ.

وإن اعْتُبرت الكثرة الحقيقية فيهما، قيل: خلق، وسوى، ومظاهر، وصور وشؤون ونحوُ ذلك.

وإن اعتبرت الوحدة النسبيَّة بأن أُخذت جميعها نسباً راجعة إلى عين واحدة، قيل: هي أسماء الحق وأحواله.

وإن اعتبرت الكثرة النسبيَّة بأن أُخذت تلك الكثرة من حيث إنّها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً مّا، وعُقلت متوحّدة عن الصفة الوجوديَّة، فهي الأمر المشار إليه المنسوبُ إلى الوجود المسمّى بالكون وحقيقةِ معنى العالم وعينِه الثابتة ونحوِ ذلك.

فعلم من هذا أنّ لفظ «الكون» بالمعنى الذي ذهب إليه المحقّقون، يباين لفظ «الوجود» على اصطلاحهم، وأمّا على رأي أهل النظر، فبينهما تساوٍ بل ترادفٌ ـ على ما سبق ـ فيكونِ بين معنَيَي الوجود، عموم وخصوص من وجه؛ لتصادفهما في الماهيّات الحقيقيَّة، وتَخالفِهما في الحقائق الإلهيَّة والصور الكونيَّة.

لا يقال: الماهية عند أهل النظر غير موجودة في نفسها، فكيف تكون مادّةَ التصادق؟!

لأنّ الكلام إنّما هو في الماهيّات الحقيقيَّة الموجودة وهي بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنيي الكون عموم وخصوص مطلقان.

[الوحدة ونسب الكثرة]

ثمَّ إنّه قد ظهر لك ممّا سلف من البيان أنّ للوحدة اعتبارين:

فاعلم: أنّ أحد اعتباري الوحدة ـ وهو الحقيقي منهما ـ هو معنى الإطلاق الّذي يلحق الوجودَ لذاته ويقتضيه أوّلاً؛ فإنّه من خواصّه اللازمة البيِّنة، فحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر إلاّ به، ولا يتحقق أحكامها إلاّ باعتباره وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه؛ فإنّ الظاهر من الشيء هو أوّل ما يدرك به الشيء، والوجوب إشارة إليه.

والثاني من الاعتبارين ـ وهو النسبي منهما ـ هو الذي يلاحظ فيه الرقائق الارتباطيَّة الراجعة إلى العين الواحدة، ولا شكّ أنّه إنّما يلحق الوجودَ بعد اعتبار لحوق العلم إيّاه، فهو الذي تقتضيه الطبيعة العلميَّة أوّلاً ويظهر به أحكامها، والإمكان إشارة إليه.

وهاهنا نكتة شريفة لطيفة تظهر بالتأمّل، وسيجيء لهذا الكلام ولباقي الألفاظ المتداولة لديهم، في أثناء الكلام على الرسالة زيادةُ بيانٍ وتحقيقٍ إن شاء الله وحده العزيز؛ فلا نطوِّل المقدّمة بها.

[وحدة مطلق الوجود ووجوبه]

قال: «الحمد لوليّه، والصلاة على نبيّه محمّد وآله. وبعدُ فإنّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحقّقون من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار العلماء الناظرين المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين».

أقول: اعلم: أنّ هذه القرينة المُصدَّرَ بها هاهنا ـ مع اشتمالها على ما هو الواجب تقديمه في نظر التأليف والتصنيف ـ متضمِّنة أيضاً لما تدلّ عليه مقاصد هذه الرسالة إجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم، وذلك لأنّ الكلام فيها يرجع إلى مطلبين:

الأوّل: إثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبِه، وحصرِ ما يستوجب الحمد من الصفات الكماليّة فيه، فيكون قوله: «الحمد لوليّه»، إشارةً إليه.

والثاني: إثبات أنّ الحقيقة المطلقة المذكورة، وإن كانت الموجودات كلُّها مظاهرَها، لكنّها بجملة مراتبها وأحديَّة جمعيتها إنّما ظهرت في أفراد الحقيقة النوعيَّة الإنسانيّة، المتحقّقين بالمراتب المذكورة ذوقاً وشهوداً، الذين منهم مَن اختصَّ في تلك المظهريَّة والمرآتيَّة بمزيَّة الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلاة والسلام. فقوله: «والصلاة على نبيّه» إشارة إليه.

ثمَّ قوله: «ذهب إليه العارفون»، إشارة إلى المتأخّرين من الأولياء المحمديين ـ صلوات الله وسلامه عليهم ورضي عنهم ـ الذين صرَّحوا بإفشائها وباحوا بإنشادها وإنشائها نظماً ونثراً، واستدلّوا على إثباتها للمستبصرين، نقلاً وعقلاً.

وقوله: «وأشار إليه المحقّقون»، إشارة إلى المتقدّمين كالأنبياء ـ سلام الله عليهم ـ وتلامذتهم الأولياء من الهرامسة والحكماء القدماء، الذين لا يقصدونها في غالب عباراتهم إلاّ بنوع من الرّمز والإيماء، جرياً في كل زمان على مقتضى مدارك أهله، وتنزّلاً إلى مدارج أفهامهم، ولا يَدُلّون عليها إلا بتلويح يكون فيه ضرب من السَتر والخَفاء، تعميماً لما أفاده على الخاصّ والعامّ جميعاً من جوامع كلامهم.

قوله: «الناظرين من المجادلين»، يمكن أن يكون المراد به المتكلّمين، كما أنّ القصد بقوله: «الفضلاء الباحثين»، طائفة من الحكماء المشّائين.

قال: «فإنّ الأكثرين منهم يزعُمون أنّ القطع بها يدلّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيّة، وعلى احتراق الموادّ الصالحة البدنيّة، واستيلاءِ المُرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصليّة؛ إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقليّة والحسّية والفطريّة والغريزيّة عقيبَ ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية، الصادرة عن الوساوس الخياليّة، لا يمكن لأحد إلاّ عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث».

أقول: اعلم: أنّ من عادة المصنّف ـ كما علم من تَصَفُّح كلامه في سائر كتبه ـ أن يقرّر أوّلاً عند إثبات المطالب النظريّة كلامَ الخصم بما استدلّ به عليه بأوثق بيانٍ، ويجتهدَ في تأسيس قواعده وتشييد معاقده حَسَب الإمكان، ثمّ يشرعَ ثانياً في تبيين موارد شكوكه ومشتبهاته وقطع مواد شبهاته، فأراد أن يسلك في هذه الرسالة مسلكَه المعتادَ، ولهذا صَدّرها بما يمكن أن يستدلّ به الخصم على فَساد طريقهم الموصل إلى مطالبهم الكشفيّة ومعارفهم الذوقيّة، المسمّى بطريق التصفية والتخلية، وذلك لأنّه هنا بمنزلة إفادة النظر في طريق الاستدلال، فيجب تقديمه على سائر الأبحاث والأقوال.

وبيانه: أنّ القطع بحقّيّة هذه المسألة يدلّ على أنّ أمزجة موضوعات القوى النفسانيّة ـ التي هي مناط الإدراكات ـ قد انحرفت عن أصلها، بل قد استحكم فيها سوء المزاج واستمرّ بها ما يستوجب العلاج؛ وإلاّ لما قطع بها كلّ القطع، فيكون السبب المُعِدّ والطريقُ الموصل بذلك القطع هو اختلالَ القوى الإدراكيّة، ولا شكّ أنّ كل طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الإدراكيّة إنّما يكون طريقاً للجهل والنقصان، فضلاً عن أن يكون موصلاً إلى العلوم اليقينيّة والكمالات الحقيقيّة.

فإن قلت: كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمي ـ الذي هو من قبيل الكيفيات النفسانيّة ـ على انحراف أمزجة موضوعات القوى، التي هي من الكيفيّات الجسمانيّة؟!

قلنا: إنّه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقّق العلّة، المسمّى ببرهان الإنّ عند أهل النظر.

وبيانُ العلّيّة ظاهر؛ فإنّ اختلال موضوعات القوى النفسانية ـ أعني الأعضاءَ للآلات الفكرية الدماغية، التي هي للبصيرة المميِّزة الحاكمة على الأشياء بما هي

عليه، بمنزلة أجزاء العين وطبقاتها لقوّة الباصرة ـ سببُ اختلال مدركات تلك القوى، كما أنّ اختلال شيء من أجزاء العين موجب للاختلال في مدركاتها؛ وذلك لأنّ كل إدراك يكون بتوسّط آلة من الآلات الجسمانيّة، لا بدَّ وأن يكون بحكم رقيقةٍ حقيقةٍ ووساطةِ مناسبةٍ جامعةٍ، بين طبيعة تلك الآلة ونوع ذلك الإدراك، وإلاّ لما اختصَّ بها دون غيرها من الآلات.

وحينئذٍ يلزم أن يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتداليّة، يوجب بطلان حكم الرقيقة؛ ضرورةَ بطلان حكم الشيء عند انتفائه، فبحسب بُعدها عن المناسبة يقع الاختلال والفَساد في الإدراك؛ فكلّما انحرف المزاج، انحرفت المدرَكات عن أصلها القويم ونهجها المستقيم ضرورةً، سيّما إذا استَحكم ذلك الانحرافُ واستمرّ.

لا يقال: إنّما يتمُّ هذا لو كانت هذه المسألة من قبيل الصور والمعاني الجزئية، التي تُدركها النفس بواسطة القوى الجسمانيّة والآلات الهيولانيّة، أمّا إذا كانت من قبيل الكلّيات التي تَعْقِلها النفسُ بدون توسّط شيء من الآلات، فكيف يتمّ هذا الاستدلال؟!

لأنّا نقول: على تقدير تسليم أنّ هذه المسألة من قبيل الكلّيّات، لا نسلّم أنّ جميع الكلّيات إنّما تَعْقِلها النفس بدون توسُّط الآلات؛ فإنّ من الكلّيات ما تَعْقِلها بها بعد انتزاعها من الجزئيّات بحذف المشخّصات، ويسمّى كليًّا بعد الكثرة. ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ هذا الاستدلال إنّما هو بإدراك نفس هذه المسألة، بل إنّما هو باعتبار ما يستلزمه من رفع المشاهدات والأوّليّات، ولهذا استدلّ على ذلك بقوله: «**إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقلية**...».

وبيان ذلك أنّ القطع بحقّية مسألة التوحيد قطع ببطلان جميع أقسام اليقينيّات من العقليّة المُبَرْهَنة والتي قياساتها معها، والحسّية التي هي من المشاهدات، والفطريّة التي هي الأوّليّات، والغريزية التي هي الوجدانيات، وذلك لما في زعمهم من أنّ الحكم بتمايز الماهيات وتخالفِ المتعيّنات ـ على ما هو مقتضى تلك المقدّمات ـ ينافي الحكم بهذه المسألة الرافعة لأحكام التفرقة والتميز.

ثمَّ إنّ بُدُوَّ علامات الأمراض ـ إذا كان مسبوقاً بارتكاب أسبابها ـ ممّا يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث، ولهذا استعقب ذلك الاستدلالَ بقوله: «عقيبَ ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافيّة» التي هي

عبارة عن السَهَر والجوع المفرطَيْن الموجبين لاستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الدماغيَّة الشريفة الأصليَّة، التي هي مناط سائر الإدراكات العقليَّة التي هي المبدأ الأصلي للصورة المقوِّمة للحقيقة النوعية الإنسانيَّة.

قال: «لكن لمّا كان الأمر على خلاف ما ظنُّوه، بل على عكس ما تخيَّلوه».

أقول: وذلك لأنّ ما استدلُّوا به على سوء أمزجة موضوعات القوى النفسانيَّة إنّما هو دليل على صحَّة تلك الأمزجة واستقامتها؛ فإنّ إدراك القوى المدركة والمشاعرِ الشاعرة، إذا كان مطابقاً لما في الأمر نفسه ويكون حكمها على الأشياء بما هي عليه، إنّما يدلّ على استقامة أمزجة موضوعاتها؛ لأنّ صدور الأفعال عن الموضوعات سالمةً عن النقص إنّما هو دليل على صحَّتها؛ فيكون الأمر في الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنُّوه، بل على عكس ما تخيَّلوه؛ إذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات إدراكات القاطعين بالقطع اليقيني بالمسألة الحقَّة إنّما يدلّ على استحكام سوء مزاج موضوعات إدراك القاصرين عن تلك الدرجة.

وذلك لأن كل قوَّة ومبدأ ـ طبيعيَّة كانت أو حيوانيّة أو نفسانيّة ـ إذا جعلت لغاية مختصّة بها، ثم تخلّفت عنها تلك الغايةُ في ترتُّبها عليها إنّما يكون ذلك لطريان سوء مزاجٍ عَرَض لها وانحرفت عن أصلها؛ فإنّ ذلك المزاج لو خُلِّي وطَبْعَه، سالماً عن العوائق، لانساق إلى تماميته وترتّبت عليه غايتُه، ولا شكّ أنّ غاية القوى النفسانيَّة الإدراكيَّة إنَّما هي إدراك الأشياء على ما هي عليه، فلمّا تخلّفت عنها هذه الغاية، يكون لطريان سوء المزاج، فظهر أنّ الأمر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيّلوه.

فإن قلت: القول بأنّ مسألة التوحيد على النحو المذكور من جملة الإدراكات التي للأشياء على ما هي عليه، وأنّها الغاية المطلوبة للقوى النفسانيَّة أوّلُ المسألة ومحلّ النزاع، فكيف يصحّ الاستدلال به في طريقهم؟!

قلنا: فلتكن هذه القضايا مسلَّمة موضوعة هاهنا، حتى يبرهَن عليها في الموضع الذي يليق به في أثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم في إثبات المطالب النظريَّة.

قال: «أردتُ أن أكتب رسالة أُوضِح فيها حقيّة مذهب العارفين وبطلان قول الطاعنين من المنكرين، مشتملةً على صفوة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة، ومحتويةً على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نقرّر تلك المسألة

على طريق المناظرين، وأن نسلك مسلكَ المناظرة مع الطاعنين، ونثبتَها بحجج قويّة ندفع بها عنها طعنَ المنكرين، ونَشُدَّ بها رغبة الطالبين.

اللهمّ اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين، دون الضالّين المردودين، يا إخوان التحصيل! سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء الأبدي قبل أن يتسارع إليكم الفناءُ الضروري والفوت الأبدي، وبادروا في حياتكم قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، واستعينوا به في كلّ الأمور، وتوكّلوا عليه، إن كنتم مؤمنين».

أقول: اعلم: أنّ من دأب المصنّف أن يُسند سائر المعاني الذّوقيّة أو الكشفيّة ـ على اختلاف العبارات ـ إلى الحدس، على ما هو مقتضى قاعدة أهل النظر؛ فإنّه ليس في مقابلة الفكر عندهم سوى الحدس شيء ـ كما سيجيء تحقيقه ـ وباقي ألفاظ الكتاب هاهنا ظاهر.

ثمّ إنّما خصّص خطاب الوصيّة بإخوان التحصيل ـ أعني المستبصرين بطريق أهل النظر ـ لقرب استعدادهم إلى اقتناص المعارف الذوقيّة، واستئهالهم لاستفاضة الكمالات الحقيقيّة، بترقّيهم عن الصور الخَياليّة والمحسوسات الجزئيّة، إلى المعاني العقليّة والمعارف الكلّيّة، وخلاصِهم عن ربقة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس أحكام الجزئيّات الوهميّة بالحقائق الكلّيّة؛ عند العقل وقبوله للظنّيّات والوهميّات، حين قبول اليقينيّات والعقليّات؛ لكن قصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي ـ بحصرهم نوعَ الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئيّة المرتسمة في الآلات البدنية والقوى الجسمانيّة المنطوية بانطواء موضوعاتها، عند انقراض النشأة العنصريّة ـ ما نفعهم ذلك الترقّي كلَّ النفع. واسترادفُ الكمال الحقيقي بالبقاء الأبدي في المتن إشارة إلى هذا المعنى.

[اشتراك الوجودات بحسب المعنى]

قال: «اعلم: أنّ الوجود مشترك بين الوجودات الخاصّة كلّها، لا بحسب اللفظ، بل بحسب المعنى، كما بيّنّاه في سائر كتبنا».

أقول: لمّا كانت حقيقة الوجود بيِّنةَ الهويّة والماهية الحقيقية ـ كما سبق التنبيه عليه ـ شرع في أحكامه، وقدّم الاشتراك؛ لأنّه أقرب الأحكام بالنسبة إلى الحقيقة ومناطُ سائر الأحكام والأبحاث المقصودة في هذه الرسالة، كالوجوب والوحدة.

ثمّ إنّ بداهة الحقيقة وإن استلزمت بداهة اشتراكها، لكنّ المصنّف قد أفاد هاهنا بوجوهٍ منبِّهة مزيداً للتبصرة، من جملتها أنّ مفهوم الوجود، المعلومَ بالبديهة لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لم يلزم من فرض انتفائه عن الكلّ انتفاءُ الكلّ بالكلّيّة، لكنّ التاليَ باطل؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ كلّ ما ليس له مفهوم الكون، المعلومُ بالبديهة، فهو منفيٌّ بالكلّيّة.

لا يقال: المبيَّن في سائر كتبه إنّما هو اشتراك معنى الوجود على ما اصطلح عليه المشّاؤون؛ لأنّ كلامه فيها معهم وعلى نهجهم، فلا يلزم حينئذٍ من ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده؛ لما تبيَّن من الفرق بين المعنيين حسبَ الاصطلاحين.

لأنّا نقول: إنّ ما ذهب إليه المصنِّف من معنى الوجود، إنّما هو الحقيقي الذي ذهب إليه المحقِّقون لا الاعتباريُّ ـ كما هو رأي بعض المتأخّرين ـ فإنّه ـ بعد تبيين ما اشتملت عليه مباني ذلك الرأي من الوهن والاختلال، والتنبيهِ على ما ترتّب عليه من انخرام القواعد وعدم الانضباط ـ قد حقَّق في غير موضع من كتبه أنّ المعنيَّ بالوجود لدينا هو المعنى الحقيقي، وبيَّن ذلك بما لا يتوقَّف المتأمِّل فيه ـ إن كان واقفاً على أصول صناعتهم، عارفاً بها معرفةَ إيقانٍ وتحقيقٍ ـ في الجزم بما هو الحق، عند الخوض في ذلك البحث العميق، كما قال في كتاب «الاعتماد» ـ بعد فراغه عن أجوبة ما استدلّ به صاحب الإشراق وغيرُه على اعتباريّة الوجود ـ:

«إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ هذا الفاضل لو أراد بما ذكره أنّ التحقُّق في الأعيان لا يكون له تحقّق في الأعيان زائداً على نفسه، فهو حقّ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفسه من الأُمور الاعتباريّة؛ وإن أراد به أنّ حقيقته إنّما يلزمها شيء من المفهومات الاعتباريّة، ويحصل من اجتماع الأمرين مجموعٌ اعتباري، فلا منازعة لنا في ذلك، لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسِه أمراً اعتبارياً؛ وإن أراد به أنّ نفس ذلك التحقُّق من الاعتبارات العقليّة، فمن البيّن أنّه ليس كذلك؛ لأنّ لكلّ واحدة من الماهيّات الموجودة في الأعيان تحقّقاً وهويّةً عينيّة، فذلك التحقق والهويّة، لو كانتا زائدتين عليه، كان نفس التحقق العيني من الأُمور الحقيقية؛ لأنّ ما به يتقوّم الأمر الحقيقي ويتحقّق به لا بُدَّ وأن يكون حقيقيًّا، ولو كانتا نفسَ الماهية، كان ذلك التحقُّق إمّا نفسَ تلك الماهيات، أو جزءاً منها؛ لكونه مشتركاً بين الجميع، فلا يكون مجرّدَ أمرٍ اعتباري».

«وأيضاً لو لم يكن للوجود العيني تحقّق في الأعيان، لكانت الماهيّات الحاصلة في الأعيان هي بعينها الحاصلةَ في الأذهان؛ إذ الحصول في الأذهان أولى بأن يكون اعتبارياً، ولا يكون التخالف بين الماهيّات الذهنيّة والخارجيّة إلاّ بالاعتبار؛ ولو كان الوجود من المعاني العقليّة المحضة، للزم إمّا نفي المجعوليّة، أو كونُ الماهيات مجعولة».

«وأيضاً فإنّا ندرك تحقّقاً في العين، فذلك التحقُّق يستحيل أن لا يكون متحقّقاً في العين، فيكون متحقّقاً في العين».

«**فإن قيل**: لو صحَّ ذلك، لصحَّ أن يقال: وجود الحادث المعدومِ في الحال يمتنع أن لا يكون وجوداً، فيكونُ موجوداً، ولا يكون معدوماً في الحال».

«**قلنا**: لا نسلّم بطلان ما ذكرتم من النتيجة؛ إذ الوجود غير قابل للعدم، كما هو غير قابل للوجود، بل القابل للعدم هو الماهيَّة، فهي إنّما تنعدم بزوال مقارنتها للوجود؛ والحقّ أنّ الوجود العيني كما هو متصوّر بالبداهة كذلك تحقُّقه في الأعيان معلوم بالبديهة، لكنَّ الاشتباه في مثل هذا الموضع قد يقع لا للدقّة والخَفاء، بل لشدَّة الوضوح والجَلاء».

«**واعلم**: أنّ الذكيَّ العارف بأُصول الصناعة، لو أحاط بجميع المباحث التي أوردتها هاهنا، ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضع. وأمّا تصريح القول على ما يشهد به الحدس القويّ والبرهان المبين، ففي كتابنا المسمّى بـ«الحكمة المَنيعة».

وكذا قال في موضع من «الحكمة الرشيديّة»: «فلئن جعلتم الوجود العينيَّ كسائر السلوب والإضافات، فلنجعل المفهوماتِ الباقيةَ بأسرها جاريةً مجراها، بل هي أولى بأن تُجعل من قبيل الاعتبارات، ثم نجعلَ نفسه أصلاً حقيقيًا لما عداه في الأعيان».

وقال في موضع آخَرَ منها «لا شكّ أنّ اتّصاف الماهيّات بالوجود العينيِّ في الأعيان، يستدعي حصول ذلك الوجود في الأعيان، بخلاف ما تكون حقيقته نفسَ هذا الوجود أو ملزومَه، وقد يشتبه الأمر على الأذكياء في مثل هذا الموضع، لا لخَفائه وغُمُوضه، بل لشدَّة ظهوره...» هذا كلامه.

ولا يستريبُ مَن كشف القناعَ عن تلك الوجوه ـ اللاَّئحة منها أنوارُ التحقيق ـ أنّ ما لوَّح إليه في معنى الوجود بمَعْزِل عمّا عليه آراء الحكماء المتأخّرين سيّما المشّائين منهم.

لا يقال: كيف ذلك وقد نراه يقتفي آثارهم في تبيين مقاصدهم وترتيب براهينهم، ثم يشرع في تزييف بعضٍ وانتقادِ آخَرَ، ولا شكّ. أنّ ذلك إنّما يتمُّ عند تواطؤ الاصطلاحين وتوافق العُرفين.

لأنّا نقول: إنّ تلويحه على ما اختصَّ به من الرأي بعد تنزّله معهم بما لديهم في مخاطبتهم العرفيّة، على أُصول صناعتهم وتنقيح ذلك وتحقيقه بأقصى ما ينتهي إليه جهة الإمكان، ثمّ الإبانةَ عمّا لزمهم من وجوه الاختلال والانخرام، مؤيّداً بالبراهين التي لا يحوم حولها شوائب الأوهام، ممّا لا يتعرّى به صورة المبحث عن ملابس الانتظام.

على أنّ النزاع في هذه الصُّورة ليس مقصوراً على اللفظ فقط، وأنّ المعنى الذي ذهبوا إلى اعتباريته هو الذي بيَّن المصنّف بالوجوه المذكورة أنّه حقيقي، كما أنّ ما ذهبوا إلى أنّه حقيقي من الماهيات ذهب إلى أنّها من النسب والاعتبارات.

ثمّ إنّهم لمّا خصّصوا لفظ «الوجود» من جميع مراتبه وأقسامه بما يكون له أحدُ الكونين، عمّموه للكائنات بالكون العيني، انفصلوا عمّا ذهب إليه المحقّقون في ذلك بالعموم والخصوص من وجه على ما أُشير إليه في المقدّمة. وأمّا عمّا ذهب إليه المصنّف حسبَمَا عُرف مِن تصفُّح كلامه فيما دون هذه الرسالة فبالخصوص فقط دون العموم.

وإذا تقرَّر هذا، فتمّ كلامه معهم واستدلالُه عليهم؛ لأنَّ ما ثبت للعامّة لا بدَّ من ثبوته للخاصَّة.

[واجب الوجود لذاته]

قال: «ومن البيِّن أنّ حقيقته من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع اتِّصاف أحد النقيضين بالآخَر، وامتناع انقلاب طبيعته إلى طبيعة الآخَر، ومتى امتنع العدم عليها لذاتها، كانت واجبة لذاتها».

أقول: بعد إثبات اشتراك معنى الوجود، شرع في بيان وجوبه الذي هو أحد المقاصد. وتقرير ذلك أنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها، وكلُّ ما لا تقبل العدم لذاتها، تكون واجبة لذاتها، أنتج أنَّ حقيقة الوجود واجبة لذاتها.

أمّا الكبرى فظاهرة.

وأمّا الصغرى فلأنّ حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها، لأمكن اتِّصافها به، ولو أمكن اتِّصافها به، لم يلزم من فرض وقوعه مُحال، لكنّ التاليَ باطل؛ لاستلزام فرض وقوعه المحالَ؛ وذلك لأنّ الموصوف حينئذٍ لا يخلو من أن يكون باقياً على حقيقته عند اتِّصافه بالعدم أو لا، فإن كان باقياً، يلزم اتِّصاف أحد النقيضين بالآخَر ضرورةً؛ وإن لم يكن باقياً، يلزم انقلاب طبيعة الوجود إلى طبيعة العدم، وكلاهما بيِّن الاستحالة.

هذا ما اكتفى به المصنّف في إثبات وجوب الوجود؛ إذ اللّبيب يكفيه اليسير، والبليدُ لا يكفيه الكثير. لكن يمكن إثباته بوجوه عديدة، نتعرَّض لطَرف منها؛ تبصرةً للناظرين وتحريصاً للمستبصرين من الناظرين:

الأوّل: أن الوجود المطلق موجود بسيط وغير معلول، وكلُّ ما كان كذلك، فهو واجب لذاته.

أمّا كونه موجوداً فلأنّه لو كان معدوماً، لزم اتّصاف الشيء بنقيضه، والموصوف يبقى مع الصفة، والشيء لا يبقى مع نفيه.

وأمّا كونه بسيطاً فلأنّ أجزاءه لو كانت موجودة، لزم تقدُّم الوجود على نفسه، وإن كانت معدومة، لزم عدمه.

وأمّا كونه غير معلول فلأنّه لو لم يكن كذلك، لزم تقدُّم الشيء على نفسه؛ ضرورةَ تقدّم وجود العلّة على المعلول، وأمّا بيان أنّ كل ما ثبتت له هذه الأحكام، فهو واجب لذاته فظاهر.

الثاني: أنّه لو لم يكن واجباً، لكان ممكناً أو ممتنعاً؛ ضرورةَ اندراج جميع المفهومات تحت الموادّ الثلاث.

والأوّل محال؛ إذ الممكن ما يقبل لذاته الوجودَ والعدم، والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه.

والثاني أيضاً محال؛ إذ الممتنع معدوم، والوجود موجود؛ لما تقدَّم، ولأنّ امتناعه يقتضي انتفاء الوجودات؛ ضرورةَ وجوب اتّصاف الخاصّ بما يتّصف به العامّ المطلق وقد تعرَّض بعض المتأخّرين لجوابه:

فمنهم: من اختار الشقّ الثاني، جعل معنى اتّصاف الشيء بالوجود أنّه بحالة إذا حضر في الذِّهْن، اتّصف بالوجود، كما تتّصف الأُمور الخارجيَّة بالوجوب والإمكان، مع عدم هويّتهما في الخارج، كذلك الوجود ليس له هويَّة في الخارج، مستنِداً في ذلك إلى مجرَّد تصريح الفاضل الطوسي ـ رحمه الله ـ بـ: «أنّه من المعقولات الثانية».

وقد عرفت ما فيه من الخَلَل. وليت شعري إنّ هذا الفاضل إذا لم يرضَ في جزئيّات المسائل بمجرَّد ما نُقل عن عظماء أهل الكشف وأساطين الأئمّة المهتدين؛ لأنّه من الإقناعات، كيف أقنع نفسَه في هذه المسألة الجليلة بالنقل عن بعض أفاضل الناظرين، عاكفاً على ما استحصله بمجرَّد النظر مطمئنًّا لديه.

ومنهم: من اختار الشقَّ الأوّل مُطْنِباً فيه، بما مرجعه إلى أنّ الوجود المطلق إذا أُخذ لا بشرط شيء ـ أعني الكلّي الطبيعيَّ ـ لا يكون أمراً واحداً، بل أُموراً متكثّرة؛ إذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب والممكنات، فيكون بعض من الوجود المطلق واجباً وبعضه ممكناً خاصًّا.

ولا يخفى على من له أدنى دُرْبَة بأساليبهم أنّ هذا التكثُّر إنّما يتصوَّر فيما صدق عليه تلك الطبيعة من الأفراد، وأمّا نفس حقيقة ذلك المفهوم الذي هو الكلّي الطبيعي، فليس فيه تكثُّر ولا تعدُّد.

الثالث: الوجود موجود كما تقدّم، فلو لم يكن واجباً، لكان ممكناً فعلّته لا محالة موجودة، فهي إمّا نفسه، أو جزئي من جزئيّاته، وكلٌّ منهما يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه.

وقد أجابوا عن هذا أيضاً:

تارة باختيار أنّ علّته إنّما هي جزئي من جزئيّاته، وتقدّمُ الشيء على نفسه إنّما يلزم لو لم يكن الوجود عارضاً له، ذاهلاً عن أنّ العلّة يجب تقدُّمها بالوجود، والتقدُّم المحال لازم على كل تقدير.

وتارة بأنّ الوجود المطلق ليس شيئاً واحداً، حتى تكون له علّة واحدة، بل الواجب موجود مطلق، وكلّ من الممكنات موجود مطلق، فعلّة كلّ موجودٍ مطلقٍ موجودٌ آخَرُ مطلقٌ، حتى ينتهي إلى موجود مطلق لا مؤثّر له.

وقد عرفت ما فيه من الخَلَل.

وإنّما أوردت حكاية كلامهم ليتنبّه الفَطِن على أنّ العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصةً عن التحكيمات الوضعيّة والاعتبارات الأليفة لا تنفعه بيِّنات البراهين، ولا الدليلُ النظري يوصله إلى اليقين، وإلاّ فما لهؤلاء الأفاضل ـ مع توغُّلهم في أمر المجادَلة وعلوّ مسلكهم في طريق المباحثة والمناظرة ـ تراهم لا يركنون إلى الحق المبين، مع انسياق براهينهم هذا المساقَ، ويركبونَ مطايا الاحتمال والتخمين.

الرابع: الوجود موجود ووجوده نفسه وكلما كان كذلك، فهو واجب لذاته. أمّا كونه موجوداً، فلما تقدَّم، وأمّا أنّ وجوده نفسه، فلأنّه لولا ذلك، لكان إمّا جزءاً له، أو خارجاً عنه؛ والأوّل يُفضي إلى تركيب الوجود ـ وقد سبق بطلانه ـ والثاني يستلزم التسلسل المحال.

الخامس: الموجود شيء له الوجود، وما له الوجود أعمُّ من أن يكون عينَه، أو غيره بخلاف طبيعة الوجود، فإنّ الشيء ثابت لنفسه؛ لأنّ ما بالذات لا يمكن رفعه، فلا يؤثّر الخارج فيه، وما ثبت له الوجود لا بواسطة أمر، فهو الواجب.

قال: «وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها غير المأخوذة بقيد العموم؛ إذ لا تحقّق للأمر العامّ من حيث هو عامّ في الخارج، وغيرُ المأخوذة بقيدٍ مخصِّص من القيود الاعتباريّة العدميّة؛ لما مرّ، ولا بقيدٍ مخصص من القيود الوجودية؛ لأنّ هذا القيد المخصِّص، لو كان كالصورة بالنسبة إليها، لتركّب الواجب لذاته من جزئين أو أجزاء مختلفة، هذا محال. ولو كان كالأمر العرضيّ بالنسبة إليها، فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها، وإلاّ

لاستحال أن يكون قيداً مخصّصاً، وحينئذٍ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباين لها؛ لامتناع وقوع التسلسل في الأُمور المترتّبة الواقعة بين طرفين حاصرين».

أقول: إذ قد يطلق الوجود من حيث هو هو، على المقيّد بالعموم والإطلاق أعني الطبيعةَ بشرط لا شيء، كما أنّه يطلق على المجرّد من هذا القيد أيضاً، أعني الطبيعة لا بشرط شيء، والمذكور في البرهان إنّما هو إثبات وجوب الطبيعة من حيث هي هي، شرع يبيّن أنّ المثبَت وجوبه ليس المقيَّدَ بقيد العموم، بل الحقيقةَ المطلقة بالإطلاق الحقيقي، دون الإطلاق المقابل للتقييد؛ فإنّه في الحقيقة تقييد، والواجب لا يمكن أن يكون مقيَّداً بوجه من الوجوه أصلاً؛ فإنّ القيد الذي يقيَّد به طبيعة الواجب، لا يخلو من أن يكون هو قيدَ العموم ـ أعني التجريدَ عن سائر القيود ـ أو قيداً مخصّصاً يفيد إخراج المقيَّد من عمومه، وتخصيصَه ببعض الجزئيّات، وتمييزَه عمّا يقابله من الأفراد، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون ذلك القيد من القيود العدميّة الاعتباريّة، أو الوجودية الحقيقيّة، فهاهنا صور ثلاث كلّها باطل:

أمّا الأُولى: فلأنّها إذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذةَ بقيد العموم، تكون تلك الحقيقة الواجبة هي العامّ من حيث إنّه عامّ، والعامّ من حيث إنّه عامّ لا وجود له في الخارج حينئذٍ، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غيرَ موجودة في الخارج.

وأمّا الثانية: فلأنّه لو كانت الحقيقة الواجبة ـ التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي ـ مقيَّدةً بالقيود الاعتباريّة العدميّة، يلزم ما مرَّ من اتّصاف أحد النقيضين بالآخَر.

فإن قلت: إنّما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتباريّة عدماً صرفاً، وليس كذلك.

قلنا: الأُمور الاعتباريّة لا بُدَّ من اشتمالها على قيد عدمي، وحينئذٍ يلزم الأمر الأوّل، لأنّ الجزء الوجودي منه من حيث إنّه وجودي، راجع إلى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف، ويلزم الاتّصاف المذكور.

وأمّا الثالثة: فلأنّه لو كانت الحقيقة الواجبة، مقيَّدةً بالقيد الوجوديّ المخصّص، فلا يخلو من أن يكون نسبته إلى الحقيقة نسبةَ الصورة إلى المركّب، بأن يكون فصلاً مقوّماً لها، أو نسبته نسبةَ العرض ـ الخارج عن الحقيقة المتقوّم هو بها ـ إلى ملحوقه.

والأوّل مُحال، ضرورةَ لزوم تركّب الحقيقة الواجبة من جزئين ـ إذا كان الفصل للجنس العالي، أو المُفْرَدِ ـ أو أجزاءٍ مختلفة إذا كان فصلاً لغيرهما.

وكذا الثاني؛ فإنّ العارض الذي يلحق الشيءَ لا يخلو من أن يكون مبدأُ عروضه نفسَ ذلك الشيء، أو جزءه، أو أمراً خارجاً عنه.

والأوّل باطل؛ ضرورةَ وجوب أن يكون القيد المخصِّص مخرجاً لبعض أفراد المخصَّص دون بعض، والمساوي لا يصلح لذلك.

وبطلان الثاني ظاهر.

وأمّا الثالث فلأنّه يلزم حينئذٍ افتقار الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباين، وذلك لأنّه لو لم تكن الواسطة مباينةً للحقيقة، تكون لاحقة لها، ولا يمكن أن يكون لحوقها لذاتها ولا لجزئها، فيكون الخارج عنها. فلو كان لاحقاً يستلزم التسلسل في الأُمور المترتّبة؛ ضرورةَ أنّ كلّ سابق علّة للاحقه، وذلك يكون بين طرفين حاصرين، أي: الطبيعةِ والمخصِّص.

ولْيَعلم المتفطِّن اللبيب أنّ هذا بيان شافٍ وبرهان كافٍ للمستبصر الناقد على أنّ الحقيقة الحقَّة والطبيعة الواجبة ـ من حيث إنّها طبيعة واجبة ـ لا يمكن أن يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه، ولا يتطرّق إليها التعيُّنات الخارجة عنها بجهة من الجهات.

نعم، تعيُّنها إنّما هو الإطلاق الحقيقي وأحديّة الجمع الذاتي، كما نَبّهتُ عليه في المقدّمة، فليتدبّر؛ فإنّها من جلائل النُكَت.

[إبطال المذهب المشائي]

قال: «فلئن قيل: إنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذُكر من الوجود، الذي يشترك فيه جميع الوجودات الخاصّة».

أقول: بعد إثبات ما هو الحق، أراد أن ينبّه على إبطال ما ذهب إليه المتأخّرون من المشّائين، ممّا نسبوه إلى الحكماء المحقّقين؛ تحقيقاً لما مهّده بالبرهان، وتشييداً لما أسّسه من البنيان؛ فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصّة التي هي فرد من أفراد الوجود المطلق، ومقابل للوجودات الخاصّة الممكنة إلاّ أنّ الوجودات الممكنات، لها ماهيّات معروضة لها دون الطبيعة الخاصّة الواجبة، فإنّ الوجود نفس ماهيّتها؛ إذ ليس للواجب ماهية غيرُ طبيعة الوجود ـ كما قضَتْ به البراهين القاطعة ـ فتكون هذه الطبيعة ممّا انتقض به الدليل المذكور ضرورةً ـ، فلهذا أورد مذهبهم في صورة النقض الإجمالي عليه.

وتقرير ذلك أنّ الدليل بجميع مقدماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالإطلاق الحقيقي، كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث إنّها مطلقة، التي هي من الطبائع الملزومة لها؛ فإنّها أيضاً وجود بَحْت لا اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود، وذلك وإن كان من القيود الخارجة إلاّ أنّه من الاعتبارات العدميّة التي لا دخل لها في طبيعة الوجود، وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شيء، فتكون الطبيعة حينئذٍ بَحْتاً مجرّدةً.

ثمّ إنّ قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لمّا كان بالتشكيك، يلزم أن يكون قوله عليها قولَ اللازم على ملزوماته وإن كان نفسَ ماهيّة بعض الأفراد، كما ستعرف آنفاً، فلهذا قال: «فلئن قيل: . . . هي الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر. . .».

[إيرادات على المذهب المشائي]

قال: «ولا يلزم من هذا أن تكون تلك الحقيقة من الماهيّات المغايرة للوجود، فتكونَ مؤثِّرة للوجود لا بشرط الوجود، لأنّ تلك الحقيقة نفس الوجود ولا تغاير الوجود، ويكون قول الوجود على تلك الحقيقة الملزومة وعلى سائر الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة إليه على سبيل التشكيك».

أقول: هذا شروع في دفع ما يمكن إيراده على ما ذهب إليه المتأخّرون حتى يحقّق مذهبهم، ويبيِّنَ بعد ذلك إبطالَه؛ جرياً على مقتضى عادته، كما سبق التنبيه عليه.

من جملة ذلك أنّه يلزم حينئذٍ أن تكون تلك الحقيقة ـ أي: الطبيعةُ الواجبة ـ من الماهيّات المغايرة للوجود؛ ضرورةَ وجوب تحقُّق المغايرة بين الملزوم ولازمه، وحينئذٍ يلزم أن تكون تلك الطبيعة مؤثِّرة في وجوده لا بشرط الوجود، أي بدون اعتبار انضمامها بالوجود؛ وذلك لما تقرَّر أنّ الحقيقة الواجبة هي العلّة التامّة المؤثِّرة الموجبة بالذات، بدون الاحتياج إلى أمر خارج واعتبار انضمامه معها.

فأجاب بأنّه إنّما يلزم ذلك لو لم تكن الحقيقة نفسَ الوجود البَحْت، بدون انضمام أمر آخر مَعه. أمّا إذا كانت نفسَه ـ كما هو مذهبهم ـ فلا يرد شيء ممّا ذكر؛ إذ الخصوصيّة الواجبة عندهم هي تأكُّد معنى الوجود في نفسه، وتنزُّهه عمّا يشوب صرافَته الذاتيّة، فالحقيقة الخاصّة الواجبة، حينئذٍ لا تغاير الوجود المطلق بالذات.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون العارض ـ الذي يلحق الشيءَ بعد ثبوته وتحقُّقه ـ نفسَ معروضه السابق عليه والمقوِّم له؟!

قلنا: العُروض إنّما يتصوّر هاهنا في العقل ـ كما سيجيء بيانه ـ وأمّا في الخارج فهو نفسه. ولا ينتقض هذا بالماهيات الممكنة؛ إذ نسبتها إلى حصصها الوجودية كذلك؛ فإنّه ليس لتلك الحصص على رأيهم وجود في الأعيان، بل إنّما هي اعتبارات عقليّة ليس لها في الخارج مُحاذٍ، ولأنّ الطبيعة المطلقة المعروضة للتشكيك لا يلزم

أن تكون سائرُ حصصها اعتباراتٍ عقليَّةً؛ إذ منها ما هو الموجود الحقيقي الذي يوجد بنفسه ويوجد به غيره، ولا أن تكون عارضةً أيضاً؛ إذ معروض التشكيك إنّما هو المطلق الشامل ومن البيّن أنّ عروض التشكيك للأمر الأعمّ ولحوقَه له لا يوجب عروضه لشيء من ملزوماته ومعروضاته؛ فإنّ ذلك الأمر المقوِّم جاز أن لا يقبله؛ إذ لا يلزم من كونَ اللازم مشكِّكاً كونُ ملزومه كذلك. قوله: «ويكون قول الوجود» إشعار بهذا الكلام.

ثمَّ: إنّ هاهنا نكتةً لا يخلو التنبيه عليها عن فوائدَ، وهي أنّ الطبيعة الكلّيّة المطلقة العارضة للحقائق المتخالفةِ والماهيات المتنوِّعة، إذا انتَسبت إلى حصصها الخاصَّة، فإمّا أن تكون تلك الحصص غيرَ متبدّلة الحقائق، بل حقائقُ الكلّ إنّما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة، فيكون قولها على تلك الحصص قولاً متواطياً ذاتيًّا، وإن كان قولها على ملحوقات الحصص قولاً عَرَضيًّا.

وإمّا أن تكون تلك الحصص متبدِّلةَ الحقائق، بمعنى أنّها مشتركة كلُّها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحلِّ لما يكون كالعوارض غير القارّة لها آخذةً عن مبدأ معيَّن، إمّا في الأولويَّة بالنسبة إلى تلك الطبيعة أو الأتقنيَّةِ أو الأشدِّية أو نحوها إلى حيث ينتهي إلى حصَّة لا يكون أولى منها من تلك الحصص بالنسبة إليها، يعني ليس لها من الحصص ما تظهر فيها بجميع أحكامها ظهورَها في تلك الحصَّة، بأن تكون تلك الحصَّة ملحوقة لجميع لواحقها الخاصَّة بها، بدون ممانعة خصوصيّتها إيّاها، وذلك إنّما يكون بخلوِّ تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصَّة، عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الأعراض غير القارّة المتبدِّلة عليها، فيكون قول الطبيعة المطلقة حينئذٍ على تلك الحصص عندهم قولاً مشكِّكاً عرضيًّا.

لا يقال: إنّ خلوَّ تلك الطبيعة عن الخصوصيات ينافي ما تقدَّم من أنّ تلك الحقيقة عندهم لها خصوصيَّة امتيازيَّة مقابِلة لسائر الخصوصيات، وإلاّ لا تكون حصَّة لها.

لأنّا نقول: إنّ الخلوَّ عن الخصوصيات أيضاً خصوصية امتيازيَّة مقابلة لسائر الخصوصيات، إلاّ أنّ سائر الخصوصيات لكونها أُموراً خارجة عن نفس تلك الحقيقة، لا يمكن أن تظهر أحكام تلك الحقيقة من حيث هي هي بها؛ وذلك لأنّ الأوّليَّة والأشدِّيَّة ونحوهما في الحصص، إنّما تتصوّر بأن تكون خصوصيّتها المتبدِّلةُ مندرجةً في ممانعتها للحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها ولزومِها الحصَّة المخصوصة إلى أن ينتهي

إلى حصَّة لا يمكن لها تلك الخصوصيَّةُ المانعة، بل خصوصيتها الامتيازيَّة إنّما هي تنزّهها عن الخصوصيات المانعة، كما نُبِّهتَ عليه آنفاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ العروض إنّما طرأ للطبيعة المطلقة باعتبار مقايستها للأُمور المتبدِّلة والحصص المتخالفة، بمقارنة القيود الزائدة والاعتبارات الخارجة، التي هي مبدأ عروض الإمكان، وأمّا بالقياس إلى الحصَّة التي هي أُولى الحصص، التي خصوصيتها إنّما هي خلوُّها عن تلك الأُمور الخارجة، فلا يتصوّر العروض أصلاً باعتبار خلوِّها عن القيود الخارجة وإن كان ذلك أيضاً عارضاً باعتبار أنّ هذا الاعتبار قيد خارج مقابل لسائر خصوصيات الحصص. وللمتفطِّن اللَّبيب ـ المهتدي إلى طريق التحقيق، باقتفاء قائد التوفيق ـ أن يوفِّق بين هذا الكلام وبين ما نُبِّه عليه في المقدّمة، بعضَ التوفيق. شعر:

عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير[1]

قال: «ولا يلزم أن يكون تلك الحقيقة موجودة مرّتين، كسائر الوجودات الباقية، فإنّ الموجودية المشتركة بينها وبين الموجودات الباقية هي نفس تلك الحقيقة في الأعيان وإن كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والأذهان».

أقول: هذا أيضاً دفع لما يمكن أن يورَد هاهنا وهو أنَّ الوجود المطلق لو كان مقولاً على الحقيقة الواجبة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك والعروض، يلزم أن تكون تلك الحقيقة موجودة مرَّتين، والتالي ظاهر الفَساد.

أمّا بيان الملازمة فلأنّه إذا كان الوجود مشكِّكاً عارضاً، يلزم أن يكون معنى مشتركاً بين سائر الوجودات وبين تلك الحقيقة، فكما أنّ سائر الوجودات موجودة مرَّتين: إحداهما من حيث إنَّها وجودات في نفسها، والأُخرى من حيث عروض الوجود المطلق إيّاها، يلزم أن تكون تلك الحقيقة أيضاً كذلك؛ سيّما إذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها؛ فإنّها يلزم أن تكون علَّة موثِّرة في جميع ما عداها، فيلزم أن تكون مقدّمةً في الوجود على الكلّ، حتى على الموجوديَّة المشتركة: ضرورةَ وجوب تقدُّم العلَّة الفاعليَّة بالوجود على معلولها.

فأجاب عن ذلك بأنّه إنّما يلزم ذلك أن لو كانت الموجوديَّة المشتركة بين الوجودات، أمراً مغايراً في الأعيان لتلك الحقيقة وليس كذلك؛ بل الموجوديَّة نفس

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

تلك الحقيقة في الأعيان وإن كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والأذهان.

لا يقال: إذا كانت الموجوديَّة المشتركة نفس تلك الحقيقة في الأعيان. يلزم أن تكون تلك الحقيقة في الأعيان لاحقةً للماهيّات، وذلك باطل بالضرورة؛ لأنَّه إنّما يلزم ذلك أن لو كان في الأعيان من اللحوق المذكور أثر وليس كذلك؛ فإنّ للموجوديَّة المشتركة حصصاً مختلفةَ الحقائق، يكون باعتبار كلّ حصَّة كذلك، كالماشي مثلاً بالنسبة إلى حصصه الموجودة في الإنسان والفرس وغيرهما؛ فإنّه ليس للشيء المطلق في الخارج، وجود متميِّز في تلك الماهيّات عن حصصه المتخالفة، وإن كان في العقل مستقلاً في الوجود، مثل حصصه لاحقاً إيّاها، فاللحوق إنّما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في العقل وأمّا في الخارج، فليس إلاّ الحصصُ المتخالفة، فلا لحوق فيه أصلاً.

قال: «قلنا: إنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود، إن صحّ أن تكون ذات أفراد ذهنيَّة أو عقليَّة، فلو وجد منها فرد وامتنعت الأفراد الباقية، كانت الأفراد كلُّها ممكنةً بحسب ذاتها، فلو امتنع البعض، لامتنع بالغير، ولو وجب البعض، لوجب بالغير، فإنَّ ما بالذات لا يزول بالغير».

أقول: هذا جواب لما أورده نقضاً على الدليل المذكور ممّا ذهب إليه المشّاؤون يبطل به مذهبهم، وهو أن يقال: الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود التي هي الواجبة عندكم، إمّا أن يصحَّ أن تكون ذات أفراد، وتكونَ الطبيعة بالنسبة إليها حقيقةً كلّية، سواء كانت ذات أفراد حقيقيَّة عقليَّة ـ كسائر الكلّيات الحقيقيَّة ـ أو كانت ذات أفراد اعتباريَّة ذهنيَّة ـ كالكلّيات الفرضيَّة، مثل اللاشيء واللاإمكان ـ أو لا يصحَّ، فإن صحَّ، فلا يخلو من أن يكون الموجود منها واحداً، أو أكثَر؛ والثاني ظاهر البطلان. وعلى التقدير الأوّل يلزم أن يكون أفراد الطبيعة الواجبة ممكنةً بالذات، امتنعت الأفراد الباقية منها، أو أمكنت؛ ضرورةَ امتناع وجوبها بالذات وامتناعها بها، وإلاّ يلزم خلاف الفرض.

لا يقال: إنّما يَلزم الفرضَ المذكور أن تكون ممكنةَ الاتّصاف، لا ممكنةَ الوجود؛ فإنّ الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لمّا كانت نفسَ الوجود، تكون ممكنةُ الاتّصاف بعينها هي ممكنةَ الوجود.

وإذا كانت الأفراد كلُّها ممكنة بحسب ذاته، فلو امتنع البعض، لامتنع بالغير، ولو وجب البعض أيضاً، لوجب بالغير. وتكون الأفراد كلُّها باقية على إمكانها الذاتي؛ لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، فلا يكون فرد من أفراده واجباً لذاته.

فإن قيل: إن أُريد بالإمكان الإمكانُ العامّ، فلا يلزم حينئذٍ أن تكون أفراد الطبيعة لو وجبت لوجبت بالغير؛ لجواز أن يكون بعضها واجباً لذاته على هذا التقدير. وإن أُريد به الإمكان الخاصّ، فممنوع أنّ الطبيعة الواجبة لو صحَّ أن تكون ذات أفراد، لزم أن تكون تلك الأفراد ممكنة بالإمكان الخاصّ، كيف وبين مفهوميهما تنافٍ في الصدق!؟

نعم، اللازم على هذا التقدير، أن تكون الأفراد ليست ممتنعة لذاتها وهذا مفهوم الإمكان العامّ لا الخاصّ.

قلنا: الكلام على تقدير أن تكون تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذاتَ أفراد وأن يكون الموجود منها واحداً والباقي ممتنعاً، وحينئذٍ ظهر لزوم كون الأفراد كلُّها ممكنة بالإمكان الخاصّ؛ فإنّه لو لم يكن كذلك، فإمّا أن تكون أفرادها مختلفةً متنوّعة في الوجوب والامتناع والإمكان أو متّفقة. والأوّل تدفعه البساطة الواجبة، فحينئذٍ لو لم تكن كلّها ممكنة بالإمكان الخاصّ، فإمّا كلُّها واجبة أو كلّها ممتنعة؛ والأوّل يستلزم وجوب الممتنع، والثاني امتناعَ الواجب. ومن هذا تعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدةَ الذاتية. فتنبَّه.

قال: «وإن لم يمكن أن تكون ذاتَ أفراد ذهنيَّة أو عقليَّة، إمّا لأنّ تعيُّنها نفس حقيقتها في الخارج، أو لأنّها اقتضت تعيُّنَها لذاتها، فامتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً، أو لأنّ تلك الطبيعة المتعيِّنة بالذات، لمّا استحال أن تكون معقولة لشيء من العقول؛ فاستحال أن تكون ذات أفراد كثيرة، أو لأنّ تلك الطبيعة لمّا امتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، فاستحال أن تكون ذات أفراد عقليَّة أو ذهنيَّة».

أقول: هذا بيان للشقّ الثاني من الترديد المذكور، وهو أن تكون الطبيعة الواجبة ممّا لم يكن أن تكون ذات أفراد ذهنيَّة أو عقليَّة. ولمّا كان الحق هو هذا، وقد استبعده العقل غايةَ الاستبعاد، بناء على أنّ الطبائع المعقولة يمتنع أن لا تكون ذات أفراد، كما أنّ الحقائق بدون أن تكون محفوفة بالعوارض الخارجيَّة المشخِّصة والغواشي الغريبة المحدودة، يستحيل أن تصير جزئيَّة حقيقيَّة، أراد أن يحقِّق ذلك ويبيّنه بوجوه عديدة يظهر بها أنّ منشأ ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد العاديّة.

وتقرير ذلك أنَّ امتناع أفراد تلك الطبيعة يتصوّر من وجوه؛ فإنّه إمّا أن يكون تعيُّنها نفسَ حقيقتها في الخارج، فلو وُجد منها فردان، لزم قلب الحقيقة، وذلك بَيِّن الاستحالة.

وإمّا أن يكون التعيّن مقتضى نفس الحقيقة، فإنّ هذه الحقيقة حينئذٍ بالنظر إلى ذاتها وإن كانت أفراد موجودة؛ لأنّها طبيعة واجبة، لكن لمّا اقتضت التعيُّنَ لذاتها، امتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً؛ وذلك لأنّ تلك الأفراد الباقية تقتضي العدمَ لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة التعيُّنَ لذاتها، وتقتضي الوجودَ أيضاً لذاتها، وهذا من جملة أقسام الممتنع.

لا يقال: الممتنع من أقسام الممكن العامّ، وسلب إحدى الضرورتين معتبر في مفهومه، فكيف يكون هذا داخلاً في الممتنع مع اشتماله على الضرورتين؟!

لأنّا نقول: وإن كان بحسب مفهومه مشتملاً على الضرورتين، لكن ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات، بل ضرورة العدم صادقة عليه، فيكون ممتنعاً بحسب ذاته.

ثمّ إنّ هذين الوجهين بحسب الظاهر إنّما يدلاّن على امتناع الأفراد العقليّة دون الذهنيّة؛ لاستلزامهما امتناع تعدُّد أفراد تلك الحقيقة المتعيِّنة في الخارج بحسب ذاتها. وأمّا بحسب ما حصل منها في العقل ـ أي باعتبار مفهومه الذهني ـ فلا دلالة لهما عليه قطعاً. فلهذا تعرَّض لوجهين آخرين: أحدهما لبيان امتناع الأفراد الذهنيّة، الثاني لبيان امتناع مطلق الأفراد.

أمّا الأوّل: فهو أنّ كل طبيعة متعيِّنة لذاتها، يمتنع أن يكون معقولاً لشيء من العقول، وذلك لوجهين:

الأوّل فهو أنّ التعقُّل ليس بانطباع المعقول في العاقل، بل لحصول نسبةٍ اتّحاديّة بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميّزان في الوجود ـ كما ستطّلع عليه ـ والتعيّن يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه، فلا يجتمع المعقوليّة مع التعيّن الذاتي.

والثاني أنّ كلّ معقولٍ تعيُّنه إنّما هو بالعاقل، فلو كان له تعيُّن آخَرُ، يلزم أن يكون لشيء تعيُّنان وذلك مستحيل؛ فإذا استحال أن يكون معقولاً لشيء من العقول، استحال أن يكون ذا أفراد كثيرة؛ لأنَّ الأفراد إنّما تتصوَّر باعتبار مطابَقَة الصورة المعقولة لها، فلا يمكن عند انتفاء الصورة المطابِقة تحقُّق الأفراد؛ ضرورةَ امتناع تحقُّق أحد المتطابقين بدون الآخَر.

وأمّا الثاني فلأنّ الطبيعة المتعيّنة بذاتها مجرّدةٌ في نفسها، فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير؛ فإنّ اقتران القيود إنّما يتصوَّر لما هو قابل للتخصيص والتعيين، والمتعيِّن بنفسه ليس كذلك، وإذا استحال اقتران القيود بها، استحال أن تكون ذاتَ أفراد كثيرة، عقليةً كانت أو ذهنيّة.

ثم اعلم: أنّ في تعدُّد هذه الوجوه تنبيهاً على حصر ما لم يمكن أن يكون ذا أفراد في الصور الأربع.

وبيان الحصر أنّ الاشتراك هاهنا عبارة عن التطابق بين الصورة العقليّة لما في الخارج من الصور المتكثّرة، فالاشتراك لا يعقل بدون تحقُّق الصورة العقليّة والصور المتكثرة وحينئذٍ نقول: امتناعه إمّا بانتفاء الصورة العقليّة وذلك بامتناع تعقُّله، أو بانتفاء الصُّور المتكثِّرة، وانتفاءُ الصور المتكثّرة إمّا بانتفاء موجبها ـ وهو اقتران القيود ـ أو بوجود مانع لها. والمانع إمّا أن يكون نفسَ الحقيقة أو أمراً خارجاً عنها لازماً لها، وإلاّ لا يكون مانعاً لها. والأوّل بأن تكون الهويَّة الخارجيَّة نفسَ طبيعتها والثاني بأن يكون مقتضى نفس طبيعتها. وحينئذٍ يمتنع صدق شيء من هذه الأُمور على فردٍ غيرِ نفس طبيعتها، وإلاّ لزم قلب تلك الطبيعة إلى غيرها وذلك بيِّن الاستحالة.

فإن قلت: إنّما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلّي على الأفراد في الخارج وليس كذلك؛ لما تقرَّر في المنطق أنّ إمكان فرض الصدق كافٍ.

قلنا: إمكان فرض الصدق هاهنا غير ممكن؛ للزومه القلبَ المذكور.

فإن قلت: غاية ما في الباب أن يكون ذلك الصدق ممتنعاً، وفرض الممتنع ليس بمستحيل، بل ممكن، فيمكن فرض صدقه.

قلنا: ما هو غير مستحيل فرضُ الممتنع، وما يلزم هاهنا فرضٌ ممتنعٌ، والفرق بينهما بَيِّن.

قال: «فإن كانت حقيقتها من حيث هي مغايرةً لحقيقة الوجود الخارجي والكونِ العيني، الذي تتكوّن به الماهيات الحقيقية المختلفة بمقارنتها في الأعيان بالذات، كان إطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، على أنّ تلك الطبيعة لا بُدَّ وأن لا تكون في نفسها الكونَ العينيَّ؛ لوجوب بساطتها، وحينئذٍ إمّا أن تكون شيئاً من الماهيات الحقيقية، أو أمراً من الأمور العقليّة، ويلزم من ذلك كثير من المحالات.

وإن لم تكن مغايرةً لها، فإمّا امتنع استلزامُ الوجودات الخاصّة العينيّة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق، واشتراكُها فيها، وصدقُ تلك الحقيقة عليها، أو وجب استلزامها للحقيقة الواجبة، واشتراكُها فيها، وصدقُ تلك الحقيقة عليها، ومن الممتنع أن تكون الوجودات الخاصّة الممكنة ملزومةً للحقيقة الواجبة بحسب الذات؛ فإنّا قد برهنّا في كتبنا الحِكْميّة أنّ تلك الطبيعة يمتنع أن يكون فيها جهةٌ إمكانيّة محضة وقابليّة لشيء من الأوصاف الوجوديّة الحقيقيّة».

أقول: إذ تقرّر أنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود يمتنع أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقلية، فحينئذٍ نقول: تلك الطبيعة لا تخلو من أن تكون مغايِرةً بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني، الذي هو عبارة عمّا تتكوّن الماهيّات بمقارنتها في الأعيان، بحيث لا يكون معنى مشترك بينهما أصلاً؛ بل انحصر ما به الاشتراكُ بينهما على مجرّد إطلاق لفظ الوجود، أو لا تكون مغايرة لها هذه المغايَرَةَ.

فإن كان الأوّلَ يلزم أن يكون إطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي.

ثمَّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا: إنّ مجرّد تحقُّق المغايرة الذاتية بين الحقيقة الواجبة والكون العيني لا يستلزم أن يكون إطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي، لِمَ لا يجوز أن يكون لعارض مشترك بينهما؛ إذ الاشتراك في العارض لا ينافي المغايرةَ الذاتية، ولهذا أشار إلى دفعه بقوله: «على أنّ تلك الطبيعة...»؟

وتقريره أنّ تلك المغايرة إمّا أن تستلزم الاشتراك اللفظيّ أو كثيراً من المحالات؛ وبيان ذلك أنّ تلك الطبيعة لا بدَّ وأن لا تكون في نفسها الكونَ العينيَّ، بمعنى أن لا يكون عينَها ولا جزءها؛ إذ على تقدير أن يكون عينَها، يلزم خلاف المقدَّر؛ فإنّ المقدَّر إنّما هو المغايرة بينهما، وعلى تقدير أن يكون جزءها يلزم التركيب، ووجوبُ البساطة ينافي ذلك، فإذن يلزم أن تكون غيرَ الكون العيني ومعروضةً له، فحينئذٍ إمّا أن يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقيّة ـ كما هو مذهب المتكلّمين ـ أو أمراً من الأُمور العقلية الاعتبارية، وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات:

أمّا على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة أمراً حقيقياً معروضاً للكون، والكونُ أمراً خارجاً من حقيقتها، فلِما يلزم حينئذٍ من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة؛ ضرورةَ لزوم كون الوجود ممكناً، والممكن ما يجوز زواله وعدمه؛ ومن تقدُّم الوجود على نفسه؛ ضرورةَ تقدّم الطبيعة الواجبة ـ التي هي العلّة ـ بالوجود على

الوجود؛ ومن كون الطبيعة الواجبة فاعلةً وقابلةً، واستحالة كلّ بيِّنة. ولِما يلزم أيضاً من أن يوجَد شيء مرّتين؛ إذ مقارنة الكون هي الموجبة للوجود ـ كما في سائر الماهيّات ـ ولمّا كان الواجب مقدّماً في الوجود، يجب أن يكون موجوداً قبل هذا الوجود.

وأمّا على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة ـ التي هي مبدأ الكلّ ـ أمراً اعتباريًّا، فللزوم ما ذكر من وجوه المحال، مع لزوم تخلّف العلّة من المعلول في الخارج.

وإن كان الثاني ـ وهو أن تكون المغايرة بين الحقيقة الواجبة وبين الكون العيني منتفيةً ـ فيلزم أحد الأمرين: إمّا امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة للوجود المطلق، أو وجوبُ استلزام الوجودات العينيَّة الممكنة للحقيقة الواجبة، وذلك لأنّ الوجوداتِ الخاصّةَ العينيَّة الممكنة لا تخلو من أن تكون حقيقتها مغايرة بالذات للكون العيني، الذي بمقارنته تتكوَّن الماهيات، أولاً.

فإن كان الأوّلَ، يلزم امتناعُ استلزامِ الوجودات الخاصّة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق واشتراكِ تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة، وصدقِ تلك الحقيقة عليها.

وذلك لأنّ المغايرة بالذات بين الوجودين تقتضي التغاير في الوجود وكلُّ واحد من هذه الأُمور يقتضي الاتّحاد فيه فلا يجتمعان.

وإن كان الثانيَ ـ وهو أن تكون المغايرة بالذات منتفية بين تلك الوجودات العينيَّة الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق ـ يلزم الأمر الثاني وهو وجوب استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة؛ ضرورةَ استلزام الخاصّ للمطلق العامّ، الذي لا يغاير الحقيقة الواجبة، وحينئذٍ يلزم اشتراكها فيها، وصدقُها عليها، ولا شكّ في امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات؛ فإنّهم قد برهنوا في كتبهم الحِكْميَّة على امتناع أن تكون للطبيعة الملزومة، جهةٌ إمكانيَّة محضة وقابليَّةٌ شيء من الأوصاف الوجوديَّة، وإلاّ يلزم أن يكون الواجب لذاته ليس واجباً من جميع الجهات.

لا يقال: من انتفاء المغايرة بالذات لا يلزم أن تكون المغايرة مطلقاً منتفيةً؛ إذ قد تكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض متحقّقةً؛ فإنّ مثل هذه المغايرة لا تتخالف بها الحقائق، فيكون الملزوم على هذا التقدير أيضاً هو الحقيقةَ الواجبة لا غير، ويلزم الأُمور المذكورة.

قال: «على أنّ اجتماع الأمثال، واختصاصَ أحد المتماثلين بالحاليّة والآخَرِ بالمحلّية، واتّصافَ أحدهما بصفة دون الآخر، من غير أن يكون هناك فارق، من الأحكام والأحوال المستحيلة بالذات».

أقول: هذا دليل آخَرُ بالاستقلال على إبطال الشَّقّ الثاني من الترديد؛ وذلك لأنّه إذا كانت الحقيقة الواجبة غيرَ مغايِرة بالذات لمطلق الوجود ولا الوجوداتُ الممكنة أيضاً مغايرةً لها، يلزم أن يكون الكلّ متماثلاً في الحقيقة، ويلزم اختصاص أحد المتماثلين بالحالّية ـ أي: العارضيَّة ـ والأُخرى بالمحلّية ـ أي: المعروضيَّة ـ ويلزم أيضاً اختصاص أحدهما بصفة الواجبية، والثاني بالممكنيَّة من غير أن يكون هناك فارق، واختصاصُ المتماثلات بالأمور المتقابلة المتنافية من الأحكام المستحيلة بالذات؛ إذ تنافي اللوازم إنّما يتحقق بتنافي الملزومات، فلهذا يستدلُّون به عليه، والتنافي بين العارضيَّة والمعروضيَّة، والواجبيَّة والممكنيَّة بيّنٌ.

لا يقال: مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خالياً عن الدافع، كيف يتمُّ الجزم بالتماثل؛ فإنّ اللازم من الترديد المذكور أنّ سائر الموجودات ـ واجبةً كانت أو ممكنة ـ متماثلةٌ في حقيقة الوجود المطلق، ولا يلزم منه أن لا تكون مشكّكة أصلاً؛ إذ سائر الطبائع الكلّية مشكّكة أو متواطية، عارضة أو ذاتيَّة، فإنّ لها أفراداً خاصَّة اعتباريَّة يكون قولها عليها قولاً عرضيًا، وإن كان قول كلٍّ منهما مخالفاً للآخر بالنسبة إلى الأفراد الحقيقيَّة منهما؟!

لأنّا نقول: سنشير آنفاً إلى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال؛ وتلخيصُ هذا البرهان أن يقال: إنّ الوجود الخاصّ الواجبيَّ الملزومَ لحقيقة الوجود المطلق، إمّا أن يكون قابلاً للاشتراك، أو لا؛ والأوّل ظاهر البطلان؛ لمنافاته الوجوبَ الذاتي على ما عرفت، وعلى التقدير الثاني، لا يخلو من أن تكون حقيقته غيرَ حقيقة الوجود المطلق، وذلك باطل؛ للزوم تقدُّم الشيء على نفسه، وغيرِه من وجوه المحالات، أو عينَ حقيقته ويلزم حينئذٍ أحد الأمرين، إمّا امتناعُ استلزام الوجودات الخاصَّة الممكنة لمطلق الوجود، أو وجوبُ استلزامها للوجود الخاصّ الواجبي، وكلاهما بَيّن الاستحالة؛ أمّا الأوّل فلاقتضاء الخاصّ واستلزامِه للمطلق العامّ ضرورةً. وأمّا الثاني فلما برهنوا عليه، فعلم من هذا أنّ القول بالطبيعة الملزومة ـ التي هي الوجود الخاصّ ـ باطل.

[بطلان القول بالتشكيك]

قال: «ثُمَّ إنّ الوجود الحاصل للماهيات المختلفة والطبائع المتخالفة لا يقبل الوجود والعدم لذاته؛ لما أُشير إليه في موضعه، فيجب أن يكون واجباً لذاته، وحينئذٍ لو وُجد هناك موجود آخَرُ مغاير له، لتعدَّد الواجب لذاته، والقائل بالتشكيك ينكره كلَّ الإنكار.

هذا إذا ذهب القائل بالتشكيك مذهبَ التجويز والاحتمال العقلي لا غير. وأمّا إذا ذهب مذهبَ الوجوب والثبوت الضروري، وتمسَّك في بيانه بإثبات الأولويَّة والأقدميَّة والأشدّية والأكمليَّة والأتمّيَّة وشبهها بالنسبة إلى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق ومقابلاتها بالنسبة إلى الملزومات الأُخر الباقية، منعنا ذلك؛ فإنّ ثبوت تلك الأحوال لها بالقياس إليها مبنيٌّ على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة في نفس الأمر ـ على ما ذكرتموه ـ فلو بيَّن ثبوتها بذلك، لزم المصادرة على المطلوب».

أقول: هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذي هو مبنى قواعد المشّائين في هذه المسألة وعمدةُ عقائدهم.

ولمّا التزم المصنّف أن يسوق الكلامَ في هذه الرسالة مساقَ أهل النظر، وجب عليه أن يراعي في الاستدلال سائر طرقهم الممكنة الورود؛ تتميماً لما هو بصدده، وتسديداً للدليل عن مواقع خَلَله.

ولمّا كان كلامه فيما تقدّم من الأدلَّة المذكورة مسوقاً على طريق التعليل والاستدلال، فالأوفق للقائلين بالتشكيك هاهنا أن يسلكوا في البحث مسلكَ المنع على طريقة التجويز والاحتمال، فلهذا قدَّم هذا الشقَّ.

ولهم أن يسلكوا في البحث مسلكَ التعليل على سبيل المعارضة فسدَّد أوّلاً مبانيَ كلامه عن الثُلمتين، لئلاّ يدخل فيه شيء من الدخلين.

والأوّل إذ كان دفعه إنّما هو بإثبات المقدّمة الممنوعة، تعرَّض له بقوله: إنّ الوجود المطلق بمعنى لا بشرطِ الحاصلَ للماهيّات والطبائع المتخالفة قد بُيِّن في

موضعه أنّه لا يقبل الوجود والعدم لذاته، وكل شيء لا يقبل الوجود والعدم لذاته، يجب أن يكون واجباً؛ فيجب أن يكون الوجود واجباً لذاته. وحينئذٍ نقول: القول بالتشكيك يستلزم وجود موجود آخَرَ من أفراده موصوفٍ بهذه الصفة ولو وُجد هناك موجود آخَرُ غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة، لزم تعدُّد الواجب لذاته، سواء كان ملزوماً لهذه الطبيعة، أو لا، والقائل بالتشكيك ينكر تعدُّد الواجب كلَّ الإنكار.

لا يقال: إنّما يلزم تعدّد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة موجودة بالوجود المطلق، متّحدةً معه في الوجود، وأمّا إذا كان كذلك، فلا يلزم ذلك.

قلنا: إنّ البرهان الدالّ على واجبيَّة الوجود المطلق، يدلّ أيضاً على أنّه يجب أن يكون مستقلاً في الوجود الخارجيِّ، موجوداً بذاته بدون انضمام شيء معه؛ فإذا استلزم القول بالتشكيك وجوبَ الطبيعة الملزومة، يكون ذلك أيضاً مستقلاً في الوجود، ويلزم التعدُّد ضرورة.

هذا إذا ذهب القائل بالتشكيك مذهبَ التجويز والاحتمال العقلي، بأن يقول: إنّما يلزم التعدّد، لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك، وأمّا على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل إيّاه فلا يلزم.

فإن قيل: حينئذٍ يكون كلاماً على السند، وهذا غير مستقيم على قواعدهم.

قلنا: نعم، إلا أنّ السَّند هاهنا مساوٍ للمنع، على ما هو المستفاد من عبارة المانع، فإبطاله يكون دفعاً للمنع.

وأمّا إذا ذهب مذهبَ المعارضة والاستدلال، وادّعى وجوب القول بالتشكيك وثبوتَه بالضرورة، وتمسَّك في بيان ذلك بإثبات الأولويَّة والأقدمية والأشدّيَّة والأكمليَّة والأتمّيَّة وشبهها بالنسبة إلى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق، وبإثبات مقابلات تلك الأُمور، كعدم الأولويَّة والأقدميَّة والأنقصيَّة والأضعفيَّة بالنسبة إلى الملزومات الأُخر، الباقية التي هي الوجودات الخاصَّة الممكنة، منعنا ذلك ـ أي: منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة بتلك الأحوال ـ فإنّ ثبوت تلك الأحوال النسبيَّة العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس إلى الوجودات الخاصَّة الممكنة، مبنيٌّ على ثبوت تلك الطبيعة على الصفة الواجبيَّة؛ فإنّ تلك الأحوال إنّما هي صفات نسبيَّة عارضة للحقيقة الواجبة بالقياس إلى الممكن، وتحقُّقُ الصفات ـ سيَّما النسبيَّة منها ـ موقوف على تحقّق ذلك الموصوف، الذي هو أحد المنتسبين؛ فلو بيِّن ثبوت الحقيقة الواجبة بتلك الأحوال والنسب، لزم المصادرة على المطلوب الأوّل، وذلك ظاهر. هذا هو الموافق لهذا المساق.

وقد حقَّق أيضاً إبطالَ ذلك في «الاعتماد الكبير» بما ملخَّصه: أنّ عروض التشكيك ـ الذي يوجب تقرُّر عرضية معروضه لموضوعاته ـ لا يتحقّق إلا بتبدُّل أشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها، على سبيل التعاقب بالقياس إلى ما ذكر من المحلّ، أو بتبدّل أنواع ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب أيضاً بالنسبة إليه.

ويعلم تفصيل ذلك ممّا بيَّن الفاضل الطوسي في شرحه للإشارات حيث قال: «ذلك إنّما يتصوّر في حقيقةٍ يمكن أن تُجعل نازلةً في محلّ ثابت لحالّ غير قارّ، تتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجَد منها في آنٍ إلى ما يوجد منها في آنٍ آخَرَ، بحيث تجد ما يوجد في كلّ آنٍ متوسّطاً في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد في آنين يحيطان به». إلى هاهنا كلامه.

إذا تقرَّر هذا فنقول: صحّة تبدُّل الوجودات المتخالفة بالنوع أو الشخص على الماهيَّة المتعيِّنة الحقيقيَّة ظاهرة البطلان، فإنّ تلك الماهية بدون شرط الوجود لا يمكن أن تبقى بعينها وتنتقل من إحدى تلك الأحوال إلى الأُخرى.

ولئن سلّمنا، لكن لا نسلِّم تحقّق أشخاصٍ متعاقبة بالقياس إلى شيء من الماهيات النوعيَّة من حيث إنّها ماهية واحدة نوعية، إن أُريد بها ذلك، وإلاّ فلا نسلّم امتناع تقوُّم الماهيات به حينئذٍ، فإنّ ما يكون أحدُ فرديه بالنسبة إلى إحدى الماهيَّتين أقوى والآخَرُ أنقصَ بالنسبة إلى الأخرى، جاز أن يتقوَّم به الماهية؛ إذ الجسميَّة عند المشّائين مقوِّمة لأنواع الأجسام، مع أنّ الفرد الذي يوجد منها في الأفلاك أقوى وأشدُّ من الذي يوجد منها في العناصرِ.

[مفهوم التعين الأول بالذات]

قال: «ثمَّ إنّا نقول: إنّ مفهوم تلك الطبيعة، غير مفهوم شيء من التعيُّنات التي هي من العوارض المستدعية لتحقُّق موضوعات تتعلَّق بها في الوجود العيني والعقلي، وجوديَّة كانت أو عدمية بالضرورة.

فلئن قيل: إنَّ تعيُّنها ـ الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان ـ جاز أن يكون ملزومَ مطلق التعيُّن، ويكونَ قول التعيّن المطلق عليه وعلى غيره من التعيُّنات الباقية، إمّا على سبيل التشكيك، وإمّا على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي، وحينئذٍ جاز أن لا يكون تعيُّنها معقولاً ولا مستدعياً لتحقق موضوعاتٍ يتعلّق بها في الوجود على شيء من هذين التقديرين.

قلنا: قد بيَّنّا في كتبنا الحِكْمية أنّ مفهوم التعيّن ومعناه، مفهوم واحد ضروري لا يختلف إلاّ باختلاف الإضافات إلى الموضوعات، ومن البيّن أنّ تعقُّل الإضافة لا يستدعي تعقُّل المضاف إليه بكُنه الحقيقة».

أقول: لمّا تقرّر عند القائلين بإثبات الطبيعة الملزومة، أنّها لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنيَّة أو عقليَّة، حتى تصلح لأن تكون حقيقةً واجبة، كما عرفت، والطبائعَ الممتنعةَ الأفراد ذهناً وخارجاً منحصرة في الصُّور الأربع ـ كما نُبِّهتَ عليه ـ شرع يبيِّن انتفاء الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة؛ تحقيقاً لما هو الحق في نظر التعليم والتبيين من عدم صلوحها للواجبيَّة على تقدير ثبوتها، وتنزيلاً على قاعدة النظر والبحث، بعد تسليم بعض مقدمات الخصم.

وتقرير ذلك: أنّ الطبيعة الملزومة ـ بعد تسليم تحقّقها وثبوتها ـ لا تصلح لأن تكون حقيقة واجبة، وذلك لأنّ الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاصّ ـ على ما تقرَّر ـ يجب أن تكون ممتنعةَ الأفراد ذهناً وخارجاً والطبيعةُ الملزومة ليست من هذا القبيل؛ فإنّها لو كانت من هذا القبيل، لوجب أن تكون من إحدى الصور الأربع، والتالي باطل.

أمّا الملازمة فلما سبق من الحصر العقلي.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ الطبيعة الملزومة لا يمكن أن تكون من الصورة الأُولى في شيء وهي أن تكون تلك الطبيعة عبارةً عن نفس التعيُّن؛ لأنّ التعيّن من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق بها في الوجود العيني ـ إن كانت تعيُّناتٍ خارجيّةً ـ وفي الوجود العقلي ـ إن كانت تعيّنات ذهنيّة ـ فحينئذٍ يمتنع أن تكون الطبيعة الملزومة ـ على تقدير تسليمها ـ عين هذا المفهوم؛ وذلك لأنّها على تقدير تسليمها يجب أن تكون من الحقائق القائمة بنفسها، القيُّومة لغيرها؛ فكيف يصحُّ أن تكون نفسَ العارض المستدعي وجودُه تحقُّقَ موضوع في الخارج أو في العقل، سواء ذهب إلى وجوديّة ذلك العارض، أو عدميّته على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه؟!

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان التعيّن طبيعةً نوعيّة واحدة تكون سائر التعيّنات متفقة فيها اتّفاقَ أفراد الحقيقة النوعيّة في طبيعتها.

أمّا إذا كان قول التعيّن على أفراده قولاً عَرَضيًا، ويكونُ التعين ـ الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان ـ ملزوماً لمطلق التعيّن، فلا يلزم ذلك؛ إذ على تقدير أن تكون أفراد مطلق التعيُّن مختلفاتِ الحقائق، يمكن أن يكون بعضها قائماً بنفسه وبعضها قائماً بغيره.

ولئن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون قول التعين المطلق على التعيّن الواجبي وعلى غيره من التعيُّنات الباقية، إمّا على سبيل التشكيك، وإمّا على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي؟ وحينئذٍ جاز أن لا يكون تعيّن الطبيعة الواجبة معقولاً ولا مستدعياً لتحقق موضوعات يتعلق بها دون غيره من التعيُّنات، على شيء من هذين التقديرين؟!

قلنا: قد بَيَّن المصنف ـ قدس سره ـ في كتبه الحِكْميَّة أنّ مفهوم التعين ومعناه مفهوم واحد ضروري، فلا يتطرّق إليه المنع؛ لجواز القول بالتشكيك أو الاشتراك اللفظي؛ وأنّ اختلاف أفراده إنّما هو باختلاف الإضافات إلى الموضوعات، ولا شكّ أنّ اختلافات أفراد التعين ـ إذا كانت باختلافات الإضافات المستندة إلى الموضوعات ـ لا يُحتمل أن تكون بحسب حقائقها على هذا التقدير، بل لا تكون الاختلافات إلا بحسب العوارض اللاحقة بها، بالقياس إلى الأمور الخارجة، فحينئذٍ يمتنع أن لا يكون التعيّن الواجبي معقولاً؛ فإنّ الإضافة ـ التي يُحتاج إلى تعقُّلها تعقُّلَ التعيُّن الواجبي ـ معلومة؛ إذ الإضافة لا تستدعي تعقُّل المضاف إليه بكنه حقيقته، حتى يستحيل تعقُّلها، فيمتنعَ تعقُّل التعين الواجبي، بل إنّما تستدعي تعقُّل المضاف إليه بوجه من الوجوه، وذلك غير مُحال بالضرورة، بل ضروريٌّ.

قال: «ثمّ إنّ معنى كون تعيُّنها نفسَها في الأعيان، هو أنّها تمتاز عمّا عداها بنفسها، لا بصفة زائدة عليها في الأعيان، ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها هي الشخصيَّةَ بعينها، وإلاّ امتنع أن تكون عاقلة لنفسها ولغيرها.

ثمَّ إنّها بنفسها تفيد لنفسها ما يفيد شخصيَّةُ الشخص له بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية من النوع».

أقول: هذا إشارة إلى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة بوجه يُعلم منه معنى قول المحقّقين عن آخرهم: «إنّ تعيُّن الواجب نفسُه» ولذلك طَوى التصريحَ بكون التعيُّن مقتضى الذات على ما هو المصرَّح به في الصورة المذكورة؛ لأنّه يستلزمه على ما لا يخفى.

وتقرير ذلك أنّ معنى قولهم: «تعيُّن الواجب نفسُه في الأعيان»، هو أنّه بنفسه ممتاز عن سائر ما عداه، لا أنّه يقتضي صفة زائدة خارجة بها يمتاز عمّا عداه، وإلاّ يلزمهم الوقوعُ فيما هربوا منه، وهو احتياج الواجب إلى أمر خارج عن ذاته.

ثمَّ إنّه يمكن أن يُتوهَّم هاهنا أنّ ذات الواجب حينئذٍ يلزم أن يكون عبارة عن مجرّد الشخصيَّة؛ فإنّه لو كان مرادهم بكون تعيُّن الواجب نفسَه أن يكون بنفسه في الامتياز عن سائر ما عداه مستغنياً، للزم أن يكون الواجب هو الشخصيَّةَ التي هي عبارة عن الهويّة الخارجيَّة، وحينئذٍ يمتنع أن تكون عاقلة لنفسها ولغيرها؛ إذ من البيِّن أنّ الهويّة الخارجيَّة إنّما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم والعوارض النسبيَّة اللاحقة للشيء بالقياس إلى الأُمور الخارجة عنه في الخارج، حتى يمكن أن يكون مميِّزاً له ممّا عداه فيه؛ ولا شكّ أنّ أمثال هذه الطبائع مستحيل أن تكون محلاً للجواهر المدركة والصور المعقولة منها. وقوله: «ولا يلزم»، إشارة إلى دفع هذا التوهُّم.

ثمَّ إنّه لمّا أبطل أن يكون نفس الواجب هي الشخصيةَ، أراد أن يبيِّن معنى قولهم: إنّ التعيّن نفس الواجب على ما هو الحق عندهم، وهو أنّ معناه أنّه يفيد نفسُ الواجب ما يفيد شخصيَّةُ الشخص له بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية.

فلئن قيل: أحد الأمرين لازم، إمّا عدم انحصار الصور المذكورة في الأربعة، أو صحَّة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة؛ ضرورة أنّ الحقيقة الواجبة على هذا التقدير ليست من الصور الأربع في شيء، فإن كانت ممّا لا يصحُّ أن تكون ذات أفراد، يلزم الأمر الأوّل، وإلاّ يلزم الأمر الثاني.

قلنا: إنّما يستحيل ذلك أن لو استلزم صحّةَ عروض الاشتراك المقابلِ للامتياز والتشخُّص لتلك الطبيعة وليس كذلك؛ فإن تشخُّصها إنّما هو في عين الاشتراك ـ كما نُبِّهتَ عليه غيرَ مرّة ـ لئلاّ يلزم أن يكون تميُّزها بالنسب الخارجيّة ولا يكونَ تميُّزها بالذات، وهذا ـ لو علمتَ ـ هو الغاية في نفي الاشتراك والامتياز، حيث لم يكن لها مغاير يتميّز عنه أو يتشخّص به، ولهذا الكلام بلسان أهل النظر توضيح يتوقّف على مقدّمة ذوقيّة يحتاج المتفطّن في إدراكها إلى تلطيف السرّ وتدقيق النظر وهي أنّ التعيُّن إنّما يتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل له أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الامتياز عنهما أصلاً؛ وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره، إمّا أن يكون ثبوتَ صفة للمتميِّز وثبوتَ مقابلها لما يمتاز عنه كالمقابلات، وإمّا أن يكون ثبوتَ صفة للمتميّز وعدمَ ثبوتها للآخَر كتميُّز الكلّ من حيث إنّه كلٌّ، والعامُّ من حيث إنّه عامٌّ، بالنسبة إلى أجزائه وجزئيّاته.

وأمارات التميّز في القسم الأوّل منه لا بُدَّ وأن تكون خارجة عن المتعيِّن؛ ضرورة أنّها نِسَب أو مبادئُ نسب بين الأُمور المتقابلة، وفي الثاني لا يمكن أن تكون أمراً زائداً على المتعيِّن؛ ضرورة أنّها بعدمها تنتفي الحقيقة المتعيِّنة وبها صارت الحقيقة هي هي؛ إذ الكلُّ إنما تحقّقت كلّيّته باعتبار إحاطته الأجزاءَ، وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العامّ إنّما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصياتِ والجزئياتِ، وجمْعِه تلك الخصوصياتِ وبها يمتاز عن خواصّه.

ولا شكَّ أنّ الهيئة المجموعيّة والصورة الإحاطيّة التي للأشياء ليس لها حقيقة وراءَ اجتماع تلك الخصوصيات وأحديّةِ جمعها، فحينئذٍ نقول: إنّ التعيُّن الواجبي إنّما هو من هذا القبيل؛ إذ ليس في مقابلته تعالى شيء ولا هو في مقابلة شيء.

وإن شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى أو إقامة بيّنة لهذه الدعوى فتأمّل في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]؛ حيث سرى النفي فيه متوجّهاً إلى النوعين الوجوديَّيْن، من أنواع المتقابلات وأصنافها.

وإذا تقرَّر هذا، عرفت معنى قوله: «إنّ الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصيَّةُ الشخص» وتأمّل في هذه النكتة؛ فإنّها منطوية على معانٍ جمّةٍ كثيرةِ الجَدْوى.

قال: «ولا نسلّم أنّها غير معقولة لشيء من العقول؛ فإنّا قد برهنّا في سائر كتبنا الحِكْميّة أنّها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها؛ ثمّ إنّها معقولة بالنسبة إلى كل العقول

بحسب اعتبارات وإضافات ونسب زائدة عليها، وإن لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنه حقيقتها».

أقول: هذا إشارة إلى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصُّور الأربع عن الطبيعة الملزومة، وبيانه أنّ المقدَّمة القائلة بأنّها غير معقولة لشيء من العقول على إطلاقها ممنوعة، كيف وقد بُرهِن في الحكمة أنّ تلك الطبيعة لا بُدَّ وأن تكون عاقلة ومعقولة وعقلاً لذاتها؛ فلا يمكن أن يقال: إنّها ليست معقولة لذاتها أصلاً.

ولئن سلَّمنا أنّها غير معقولة لذاتها بالنسبة إلى العقول المفارقة، لكن ممنوع أنّها ليست معقولة بحسب الاعتبارات والإضافات؛ فإنّها بحسب نسبها الزائدة عليها وإضافاتِها اللاحقة لها بالقياس إلى سائر المدارك، يجب أن تكون معقولة لكلّ العقول وإن لم تكن معقولة لأكثر العقول بكُنه حقيقتها.

وحاصل هذا الكلام أنّ من الصُّور التي يمتنع بها أن تكون الطبيعة ذاتَ أفراد ذهنيَّة أو عقليَّة، أن تكون الطبيعة غير معقولة أصلاً ـ لا بالكُنْه ولا بالوجه ـ حتى ينتفي معها نسبة الاشتراك والتطابق اللازمين لكون الأفراد أفراداً، وأمّا إذا كانت معقولة بالوجه لكلّ العقول وبالكُنه للبعض، فلا يلزم ذلك.

قال: «ولا نسلِّم أنّه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، لو لم يُرَدْ بالغير المنافي والمقابلُ؛ لما ستعرفه من أنّ النسب والإضافات والأحوالَ السلبيَّةَ والوجوديَّةَ إنّما تقترن بها ضرباً من المقارنة، وهي إنّما تقارنها ضرباً آخَرَ من ضروب المقارنة، فتأمّل ذلك».

أقول: هذا إشارة إلى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة، وبيانه أنّ الاقتران بالغير إنّما يكون محالاً لو كان المراد بالغير المنافيَ والمقابلَ ـ كما نُبِّهتَ عليه آنفاً ـ من أنّ تميُّزه ليس عن المقابل؛ فإنّ الغير بمعنى المقابل هاهنا هو العدم المحض واللاشيء الصرف، وأمّا إذا أُريد به ما سوى المقابل من الأُمور المغايرة المنسوبة إليها، فلا نسلّم استحالته؛ لما ستعرفه من أنّ النسب والإضافات والأحوال السلبيَّة والوجوديَّة لا يستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبة، بل إنّما تقترن بها ضرباً من المقارنة، وهي إنّما تقارن تلك الأُمورَ ضرباً من ضروب المقارنة. وتحقيق هذا الكلام راجع إلى ما نُبِّهتَ عليه في المقدّمة من الفرق بين الكثرة النسبيَّة ـ التي باعتبارها يسمّى الكثير كوناً وعالَماً ـ وبين الوحدة الاعتبارية المسمَّى باعتبارها الكثيرُ أسماءَ الحق وشؤونه ونسبه فليتذكَّر. وإذا صحَّ هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات، فتلك الطبيعة الملزومة بذلك أجدرُ، فتأمَّل فيه.

[الواجب والطبيعة الواجبية]

قال: «فلئن قيل: لو صحَّ ما ذكرتموه في بيان أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون تلك الطبيعةَ الملزومة للوجود المطلق، لصحّ أن يقال: إنّه لا يجوز أن يكون نفسَ الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه؛ فإنّ حقيقته لو كانت ذات أفراد عقليّة، فلا بُدَّ وأن يوجد منها فرد؛ فامتنعت الأفراد الباقية؛ لاستحالة أن يوجد كلُّها، وأن لا يوجد شيء منها، وحينئذٍ كان وجوب بعضها وامتناعُ ما عداه بالغير لا بالذات. وإن لم تكن ذات أفراد عقليّة لشيء ممّا ذُكر من الوجوه، فإن كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينيّة الخاصّة الممكنة، كان إطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، وإن لم تكن مغايرة لها، لزم اتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي.

قلنا: إنّ تلك الطبيعة لا بُدَّ وأن تكون مغايرة للوجود العيني وملزومةً له؛ لما ذكرنا، دون الوجود الواجب لذاته القائم بنفسه الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته».

أقول: هذه صورة نقض إجمالي على الدليل المذكور، وتقريره أنّ ما ذكرتموه في بيان أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون تلك الطبيعةَ الملزومة للوجود المطلق، لو كان صحيحاً بجميع مقدّماته، لزم أن يكون الوجود المطلق أيضاً ليس واجباً؛ لصدق الدليل المذكور عليه.

وبيان ذلك أنّ الواجب لا يمكن أن يكون نفسَ الوجود المطلق؛ لأنَّ حقيقته لو كانت ذات أفراد عقليّة، فلا بُدَّ وأن يوجد منها فرد، وامتنعت الأفراد الباقية؛ لاستحالة أن يكون الموجود من الحقيقة الواجبة أفراداً كثيرة، وأن لا يكون شيء منها موجوداً.

وإذا تقرَّر أنّ الموجود منها لا يكون إلاّ فرداً والباقي ممتنع، لزم أن يكون وجود ذلك الفرد بالغير، فيكون وجوبه بالغير وكذا امتناع الباقي يلزم أن يكون بالغير لا بالذات.

وبيان ذلك أنّ الطبيعة الواجبة لا بدَّ وأن تكون طبيعة نوعيَّة، وإلاّ لزم أن تكون أفرادها مختلفةَ الحقائق، فيلزم التركيب في الواجب، وذلك محال، وإذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعيَّة، يمتنع أن يختلف مقتضى أفرادها بالذات، فلو اقتضى بعضُ

أفرادها الوجوبَ والبعضُ الآخرَ الامتناعَ، للزم أن لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات، بل بالغير؛ فيلزم أن يكون الواجب في وجوبه محتاجاً إلى الغير وذلك بَيِّن الاستحالة.

وإن لم يمكن أن تكون ذات أفراد عقليَّة؛ لشيء ممّا ذُكر من الوجوه الأربعة، فإن كانت تلك الحقيقة المطلقة مغايرة لحقيقة الوجودات العينيَّة الخاصَّة المسمّاة بالوجودات الممكنة، كان إطلاق لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي؛ لتغاير المعنيين وانحصارِ ما به الاشتراك بينهما في إطلاق لفظ الوجود فقط، وإن لم تكن مغايرة للوجودات العينيَّة، لزم اتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي؛ ضرورةَ وجوب اتّصاف كل جزئي من جزئيّات الحقيقة بلوازمها.

فأجاب بأنّ هذا النقض إنّما يرد على مَن جعل الطبيعة الواجبة متعيِّنة مقابلة لسائر المتعيِّنات، فتكون مغايرة للوجود العيني وملزومة له، بناء على أن يكون الاشتراك معنويًا، بأن تكون الطبيعة في نفسها هي الكونَ العيني؛ فيكون الكون المطلق المقولُ عليها وعلى غيرها مغايراً لها ولازماً لها ضرورةً، دون ما إذا جعلناها الوجودَ المطلق الشامل الواجب القائمَ بنفسه؛ إذ لا شيء سواهُ يقوِّمه، الممتازَ عمّا عداه بعين حقيقته؛ إذ ما عداه عدم محض، فلا يحتاج إلى مميِّز خارج.

والحاصل أنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ الواجب هي الطبيعة الخاصّة المتعيِّنة، مثلُ سائر المتعيِّنات، لزم من قولهم أن يكون مغايراً للمطلق المقول عليها وعلى مقابلها، كما لزم أن يكون مقابلاً لسائر المتعيِّنات الممكنة التي بإزائها، وحينئذٍ لزم عليهم ما لزم.

أمّا إذا جُعل الوجودَ المطلق الشامل، الذي لا يشذُّ منه نسبة ولا صفة ولا فرد من الأفراد المتماثلة والمتنافية، فلم يرد عليهم من المحالات الواردة على القائلين بالتعيُّن شيء أصلاً.

فإن قيل: يلزم عليهم أيضاً أحد الأمرين، إمّا انتفاء القول بالإمكان والممكنات وسائر الماهيّات، وإمّا أن يكون في الواجب جهةُ إمكانٍ، وكلاهما ظاهر الاستحالة.

قلنا: إن أُريد بانتفاء الإمكان انتفاؤه مطلقاً، فلزومه ممنوع، وإن أُريد انتفاؤه عن الوجود من حيث إنّه وجود، فلزومه مسلَّم، لكن استحالته ممنوعة؛ فإنّ الإمكان ـ حسبَمَا نُبِّهتَ عليه في المقدّمة ـ إنّما هو اعتبار يعرض للأشياء باعتبار ظهور العلم، وبين ظهور العلم وظهور الوجود، فرق ظاهر.

واعلم أنَّ أمثال هذه الأبحاث عند الأذكياء من أرباب الذوق من أجلى البديهيات، وأمّا عند غيرهم من الفضلاء المتقيّدين بقلائد التقليد، فهي ممّا لا يكاد ينفهم ولا غرو ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: ٤٠].

[دفع ما يرد على مذهب المحققين]

قال: «فلئن قيل: إنَّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لما كانت مطلقة، بل كانت مقيَّدة بالوجوب الذاتي.

قلنا: إنّ الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها أحكام ضروريَّة لا تخرجها عن حدّ الإطلاق، ولا توجب تقيُّدَها بشيء منها في الأعيان».

أقول: هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب المحقّقين ودفعِه من الإيرادات الموهمةِ للناظرين المجادلين من أرباب العقول الضعيفة والأفكار السخيفة، والمشوشةِ لبعض المسترشدين من المتعوِّد عقولُهم بالمغالَطات الفكريَّة والقرائن الجدليَّة.

من جملتها أنّ الطبيعة المطلقة ـ التي هي الواجبة عندهم ـ إنّما هي باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقاً، حتى عن هذا الاعتبار العدمي أيضاً، فإنّها غير مقيَّدة بالإطلاق على مذهبهم، فحينئذٍ لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبةً لذاتها، لزم خلاف الفرض.

وبيان ذلك أنّه لو كانت واجبةً لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها، لامتنع انفكاكه عنها، وذلك يستلزم أن لا تكون مطلقة حينئذٍ، بل كانت مقيَّدة بالوجوب الذاتي؛ إذ لا معنى للقيد إلاّ اعتبار معنى زائدٍ على نفس الطبيعة، وإذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازماً لها، فلا بُدَّ من اعتباره معها، فحينئذٍ لا تكون الطبيعة المطلقة مطلقة. هذا خلف.

فأجاب بأنَّ الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها أحكام ضرورية لا تخرجها عن حدِّ الإطلاق؛ فإنَّ الأحكام إنّما تكون مخرجة للطبيعة عن إطلاقها إذا كانت زائدة عليها، حاصلةً باعتبار معنى زائدٍ في الخارج، ويكون تحقُّقها وتعلُّقها إنّما هو بالقياس إلى ذلك المعنى الخارجي. أمّا إذا كانت من الاعتبارات العقليَّة الحاصلة لها بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنى زائدٍ يشوب صرافة الإطلاق به، ولا نسبةٍ

خارجيَّة تورث إضافةَ التقيُّد إليه، فلا تخرج الطبيعةُ بشيء منها عن حدِّ إطلاقها الخارجي، ولا توجب تقيُّدَها بشيء منها في الأعيان.

لا يقال: كلّ ما تغاير الطبيعة المطلقة من المفهومات ـ سواء كانت اعتباريَّة عقليَّة حاصلة لها لذاتها، أو محصَّلة لاحقة لها من غيرها ـ إذا اعتُبرت معها تكون مخرجة لها عن حدّ إطلاقها الذاتي ضرورةً.

لأنّا نقول: إنّما تكون مخرجة لها أن لو كانت أُموراً زائدة عليها في الأعيان منضمّة معها فيها، أو كان مبدأُ عروضها ومنشؤها غيرَ حيثيَّة الإطلاق الذاتي. أمّا إذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها في العقل بالنظر إلى إطلاقها الذاتي فلا تُخرجها؛ ضرورةَ امتناع تَنافي الشيء لمبدئه ومن هاهنا تعرف منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهيَّة والكونيَّة.

[دفع إيرادين
على قيام الحقيقة المطلقة بنفسها في الأعيان]

قال: «فلئن قيل: لو صحّ أن يكون حقيقته المطلقة من حيث هي مطلقةً قائمةً بنفسها بحسب الوجود في الأعيان، من غير أن تفتقر إلى اقترانها بشيء من المخصّصات والمعيّنات، ويصدقَ عليها الوجوب بالذات بالبرهان، لم يتوجَّه بوجه من الوجوه أن يوردَ هاهنا ما ذُكر من الاحتمال، ولم يصحّ منكم الشروع في الجواب. والتزامُ الجواب ـ مع أنّه عدول عن طريقة التوجيه ـ لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدّمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان.

على أنّا نقول: إنّا نعلم بالضرورة أنَّ كلّ واحد من الوجودات الممكنة العينيَّة الخاصَّة من أفراد الوجود العيني المطلق، كما أنّا نعلم بالضرورة أنّ الوجود الواجب بالذات المنافي لكلّ واحد من الوجودات الممكنة الخاصَّة من جملة أفراده.

قلنا: إنَّ الذكيَّ الحادس يعلم يقيناً أنّ الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج، يمتنع أن يتكوَّن فيه بشيء من الكائنات التي تتكوَّن فيه به وبمقارنته، ولكنَّ الجمهور إنّما يعتقدون أنّ حكم مطلقه حكم سائر المطلقات من الماهيات الحقيقيَّة العينيَّة، وينكرون الفرق بين الصورتين، ويبادر إلى أذهانهم الاحتمالُ المذكور، وحينئذٍ كان إبطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الإيراد مُوَجَّهاً. ودفعُ سائر الشُبَه ـ المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحلّ غير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور ـ يكون مفيداً بالنسبة إلى مَن هو أشدُّ ذكاءً منهم وأبعدُ عن رذيلتي البلادة ورسوخِ التقليد الوهمي والخَيالي.

ومن البيِّن أنّ دفع سائر الاحتمالات والشبه يكون إعداداً للأذهان الضعيفة أن يلوح لهم الحق، ويكونُ منعاً للحركات الفكريَّة المشوَّشة عند الاضطرابات المستفادة من الوساوس العاديَّة والتقليدات المنكرة الراسخة في النفوس الطالبة».

أقول: هذا إشارة إلى إيرادين صعبين قد استشكلها المستبصرون من أهل النظر غايةَ الاستشكال، عند أكثر الأذكياء من المخالفين هما الدَّاء العُضال، والحقُّ أنّ كلاً منهما عِرق يتشعبُّ منه فنون الشَّغب والجدال، وأصل يتفرّع عليه أغصان الشبه وأفنان الإشكال، لا تنحسم مادّتها إلاّ باستعانة من الحدس القويم، وفكرٍ عن شوائب التعصُّب والتقليد سليمٍ.

أمّا الأوّل منهما فمبنيٌّ على مقدّمة عَدُّوها من المسلَّمات؛ لشدَّة اشتباهها بها، وهي أنّ الطبيعة المطلقة ـ من حيث إنّها مطلقة عند من ذهب منهم إلى وجودها ـ لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها بشيء من القيود؛ فإنّ وجود المطلق على تقدير وجوده في رأيهم إنّهم هو وجود المقيَّد لا غير.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: لو صحَّ أن تكون الطبيعة المطلقة ـ من حيث هي مطلقة التي هي بديهيَّة التصوُّر عند الجمهور ـ قائمةً بنفسها في الأعيان بدون انضمامها إلى شيءٍ من المخصِّصات، ويصدقَ عليها الوجوب بالذات بالبرهان، على ما سبق تحقيقه آنفاً، لم يتوجَّه بوجه من الوجوه أن يورَد هاهنا ما ذكر من الاحتمال، لا منعاً ولا نقضاً.

أمّا المنع فلامتناع تطرُّقه إلى مقدمتي الدليل حينئذٍ؛ أمّا الأُولى فلأنّها بديهية. وأمّا الثانية فلأنَّها مبرهنة.

وأمّا النقض فلأنّ تخلُّف الحكم من الدليل إنّما يُتصوّر فيما لا يكون من أفراد ما استدلّ عليه، والطبيعةُ الملزومة لمّا كانت من أفراد المطلق من حيث إنّه مطلق، لا تصلح لأن تكون صورة للنقض.

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يصحُّ للعارف بطرق التحصيل وأنحائه أن يشرع في جواب أمثاله؛ إذ الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث وأساليب المناظرة في قوّة الخطأ.

على أنّ التزام الجواب ـ مع أنّه عدول عن طريقة التوجيه ـ لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدّمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان، وكلُّ ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين البرهان.

وأمّا الثاني من الإيرادين فتقريره أنّه لو صحَّ أن يكون الوجود المطلق من حيث إنّه مطلق واجباً، للزم أن لا يكون وصفاً مشتركاً بين سائر أفراد الوجود، والتالي باطل.

أمّا الملازمة فظاهرة. وأمّا بطلان التالي فلأنّا نعلم بالضرورة أنّ كلّ واحد من أفراد الوجودات الممكنة العينيّة الخاصّة هو من أفراد الوجود العيني المطلق، كما أنّا نعلم بالضرورة أنّ الوجود الواجب بالذات المنافي لكلّ واحد من الوجودات الخاصّة ـ منافاةَ أحد القسمين للآخر ـ أيضاً من جملة أفراده.

ثمّ إنّ هاتين الشبهتينِ لما فيهما من المقدمات المقبولة المألوفة لأكثر أفهام الأذكياء ـ سيّما تلك المقدمة التي هي مبنى الشبهة وأساسُها ـ يحتاج دفعهما إلى نوع من الحدس؛ إذ به يتخلّص الذكيّ اللبيب من ربقة الخطابيات المقبولة والجدليّات المموّهة والساذجة، وبسنوحه تنحلُّ عقود التقليدات والاعتقادات الراسخة لما فيه من الخلوص عن شوائب التصرُّفات التعمّليَّة الناشئة من القوى الإدراكيَّة العمليَّة عند اقتناص المطالب النظرية، ولما فيه من الرُّسوخ للطمأنينة اللازمة للعطايا الوَهْبيَّة الامتنانيَّة، وكانت النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجذبة في غيره، فلهذا قال في الجواب: العملية «إنّ الذَّكيَّ الحادس، يعلم يقيناً أنّ الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج» الذي وجود سائر الأشياء في الخارج إنّما هو بإشراق بارقة من بوارق نوره، وظهورُها بتناثر لمعة من لوامع ظهوره، «يمتنع أن يتكوّن في الخارج بشيء من الكائنات التي إنّما تتكوّن فيه به، وبمقارنته».

ثمّ إنّ وضوح هذه المقدّمة في مبادىء العقول لمّا بلغ مبلغاً لا يرتاب فيه مَن له أدنى تميُّز ـ فضلاً عن السّابقين في مضمار غوامض العقليات ومعالق اليقينيات ـ أراد أن ينبّه على مَرامي سهام سهوهم ومَواطىء خطوات خطئهم؛ اعتذاراً منهم على وقوعهم في هذا الخطأ الفاحش والغلط الظاهر، ومِن نفسه على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم من المنع والنقض بقوله: «ولكنَّ الجمهور إنّما يعتقدون أنّ حكم مطلقه حكم سائر المطلقات».

وتقرير ذلك أنّهم لمّا رأوا أنّ لسائر المطلقات حكماً وهو أنّ وجوده في الخارج لا يتحقّق إلاّ بعد تخصُّصه بالفصول المقوّمة والعوارض المشخِّصة، وبالجملة، إنّما ينضمُّ إليه الوجود الخارجي، ويتقوّم به في ضمن أفراده، حسبوا أنّ الوجود نفسَه أيضاً من هذا القبيل، فحكموا أنّ المطلق منه لا يكون قائماً بنفسه، فلا يصلح للواجبيَّة، ويجب أن يكون له مخصِّص ومقوِّم، حتى يتقوَّم في الخارج ويصلح للواجبيَّة.

ومَثَل قياسهم هذا في المشاهدات، كمثل مَن زعم في المبصَرات من المحسوسات أنّه لمّا لم يمكن إدراك شيء منها بدون أن يُظهرها نورٌ من الأنوار

ـ وذلك الإظهار إنّما يتمُّ بعد أن يكون لذلك المحسوس سطوح متلوَّنة، فكذلك النُّور أيضاً؛ لأنّه من المبصرات ـ يجب أن يكون ظهوره بنورٍ آخَرَ بشرائطه، إلاّ أنّ الوهم لمّا كان ليس له دخل في المشاهدات، لم يقع شكٌّ للمشاهدين في المثال المحسوس، حتى لو أُوردت هذه الشبهة على الأعمى، لم يبعد أن يعجز عن الجواب بخلاف المسألة المبحوث عنها، فإنّها لمّا كانت من المعاني العقليَّة، كان الأمر فيها بالنسبة إلى أكثر العقول العديمة البصيرة، الواقعة تحت حكمَي الوهم والخيال كما وقع للأعمى فيما أُورد عليه من المثال، وهذا من جملة حِكَم الله البديعة أن جَعل الوهم حارساً لحضرته المَنيعة عن أن تكون شريعة لكل بصيرةٍ حَوْلاءَ وفَطانةٍ بَتْراءَ، إلاّ لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم بنور اليقين، حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: ٤٠] اللهمّ اجعلنا ممّن ليس للشيطان عليهم سلطان هذا كلام وقع في البين، فلا بُدَّ أن نرجع لما نحن بصدده، ونقول:

إنّهم لمّا لم يفرّقوا بين المطلق هذا وغيره من المطلقات، حتى اعتقدوا أنّ حكمَ مطلق الوجود في عدم تحقُّقه إلاّ في ضمن المقيَّد، حكمُ سائر المطلقات من الماهيّات الحقيقيَّة العينيَّة المبهمة في نفسها المتحقِّقة بغيرها، لا يبعد أن يبادر إلى أذهانهم الاحتمال المذكور، وهو أن الواجب يجب أن يكون من الوجودات الخاصَّة والتعيُّناتِ الجزئيَّةَ، وإلاّ يلزم أن يكون الواجب ممّا لا يقوم بنفسه في الخارج، بل يحتاج في تحققه وقيامه في الخارج إلى غيره، وحينئذٍ كان إبطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الإيراد مُوَجَّهاً على سبيل التنزُّل لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه، بل دفعُ سائر الشُّبَه ـ المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحلّ غير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور ـ إنّما يكون مفيداً بالنسبة إلى من اختصَّ منهم بفضل الذَّكاء فيكون التزامه في نظر التعليم واجباً.

وذلك أنّ جمهور أهل العقل من الناظرين إنّما يعتكفون عند المسلَّمات والنظريّات غير المحتاجة إلى شيء غير ترتيب الضروريات والأوّليّات. وأمّا أمثال هذه المقدمات المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكري إلى ضرب من الحدس والذوق فتكون في غاية البعد عن طباعهم، فلا بدَّ من دفع الشبه المانعة لعروجهم إلى مَراقي الحقائق، وذلك وإن لم يكن مفيداً بالنسبة إلى كلّهم، لكن يكون مفيداً بالنسبة إلى من هو أشدُّ ذكاء منهم وأبعدُ عن رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي. وهذا تلويح بأنّ الكلام في هذه الرسالة ليس مع الجمهور من أهل العقل، بل مع من

اختصّ منهم بمزيد الذكاء وفضل التفطُّن، ومع هذا كلّه يكون له حدس قويّ وكشف ذوقي.

ثمَّ لو سُلِّم أنّ دفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة إلى المخالفين من الناظرين، لكن من البيِّن أنَّ دفع سائر الاحتمالات والشبه الممكنة الورود بالنسبة إلى الطالبين والمسترشدين، يكون إعداداً لأذهانهم الضعيفة، أن يلوح لهم الحقّ؛ فيكون منعاً للحركات الفكريَّة المشوَّشة لهم عند الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات المنكَرة الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة.

ولا شكَّ أنّ التعرُّضَ لما يوجب تنظيف المحلّ عن العقائد التقليديَّة الراسخة، وما يوجبه من الحركات المشوَّشة، المانعة ـ الذي هو هاهنا بمنزلة رفع الموانع، المعبَّر عنه بالتخلية ـ واجب في نظر التعليم والتعلُّم، كما أن التعرُّض لما يوجب إعداد المحلّ من المقدّمات اليقينيَّة ـ التي هي للاستفاضة بمنزلة المقتضي المسمّى بالتحلية ـ واجب. في هذا النظر.

قال: «ومن الضروري أنّ دعوى الضرورة في محلّ النزاع غير مسموعة. على أنَّ الوجود الخاصّ الممكن الذي ذُكر، لو أُريد به معروض شيء من هذه التعيُّنات والصفات والأحوال من غير اعتبارها معه، فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات، ولو أُريد به شيء من هذه العوارض الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات، فلا نسلّم أنّه فرد من أفراد الوجود المطلق، ولو أُريد به مجموع الأمرين، فلا نـ ـسلّم إمكانَ وجود مثل هذا المجموع في الأعيان. وحينئذٍ كان امتناع الأفراد الذهنيَّة هاهنا في الأعيان بالذات، ولو أُريد به معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضه، أي مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود في الأعيان، كان كل واحد من الموجودات الخاصَّة بل جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات، كثيراً بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات، وحينئذٍ لم يكن للوجود المطلق أفراد ذاتيَّة مختلفة بحسب الوجوب والإمكان والامتناع.

وأمّا القول بالمنافاة التي ذهب إليها، فلا طائل تحته لما سبق تقريره من قبل».

أقول: هذا إشارة إلى جواب الثاني من الإيرادين المذكورين. لمّا كان السائل ادّعى الضرورة في المتنازع فيه، يمكن دفعه بأنّ ادّعاء الضرورة في محلّ النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة النظر؛ إذ قولنا: «كلُّ بديهي لا يُتنازع فيه» ينعكس إلى «كلُّ ما يتنازع فيه لا يكون بديهيًّا» لكن يكون مجادلة، ولا شبهة بمادّتها باقية بحالها.

فالجواب الحاسم لمادّة الشبهة أن يقال: إنَّ الوجود الخاصّ الممكن ـ الذي هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعيُّنات والإضافات والأحوال النسبيَّة العدميَّة ـ لا يمكن أن يكون من أفراد الوجود المطلق، وذلك لأنَّ المراد بالوجودات الخاصَّة التي هي أفراد الوجود المطلق، لا يخلو من أن يكون معروضَ تلك التعيُّنات بدون اعتبار العارض معه أصلاً، أو تلك العوارضَ بدون اعتبار المعروضات معها أصلاً، أو يكونَ المراد به هو المعروضَ مع اعتبار العارض، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون اعتبار العارض على سبيل العروض أو الجزئيَّة؛ فحصل هاهنا أربعة أقسام لا مزيد عليها عقلاً ووجوداً، ولا يمكن على شيء من التقادير أن يكون للوجود المطلق أفراد هي ممكنة في ذاتها.

وذلك لأنّه لو أُريد بها معروض شيء من هذه التعيُّنات والصفات والأحوال بدون اعتبارها معه ـ الذي هو القسم الأوّل من الأقسام الأربعة ـ فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات.

ولو أُريد بها شيء من العوارض الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها ـ الذي هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة ـ فلا نسلّم أنّها فرد من أفراد الوجود المطلق؛ ضرورة أنّها معدومة بالذّات بهذا الاعتبار، فكيف يصحُّ أن يصدق عليه الموجود بهو هو، حتى يكون من أفراده؛ فإنّ فرد الوجود إنّما هو الموجود لذاته، الصادقُ مفهوم الوجود عليه بهو هو ـ ولو أُريد بها مجموع الأمرين ـ أي: المركَّبُ من العارض والمعروض الذي هو القسم الثالث من الأقسام ـ فلا نسلّم إمكان وجود مثل هذا المركَّب؛ ضرورة امتناع كون الوجود جزءاً من الماهيات في الأعيان على ما تقرَّر عندهم، وحينئذٍ يلزم على هذا التقدير أن يكون امتناع الأفراد الذهنيّة في الأعيان بالذات، فيلزم حينئذٍ اختلاف أفراد الوجود، وقد ثبت استحالته.

فإن قلت: إنّما يلزم المُحال لو كان ممتنعاً مطلقاً، أمّا إذا كان ممتنعاً في الخارج فقط، فلا نسلّم استحالته.

قلت: ما يكون فرداً للوجود المطلق، ويصدق عليه الوجود بهو هو، لا بدَّ وأن يقتضي الوجودَ لذاته، فيستحيل أن يكون مقتضياً للعدم في مرتبة من مراتبه.

ولو أُريد بها معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضه ـ أي: مع اعتبار هذا العارض معه من حيث هو عارض على ما هو الموجود في الأعيان؛ فإنّ الموجود في الأعيان من الوجودات الخاصَّة إنّما هو ملحوقات تلك التعيُّنات وهو

القسم الرابع من الأقسام المذكورة ـ فيكون كلُّ واحد من الوجودات الخاصَّة متّحداً مع الآخر بالذات بهذا الاعتبار، بل مجموعها ليس إلاّ أمراً واحداً واجباً بالذات؛ فإنّ ما بالذات لا يتغير بلحوق اللواحق والعوارض، فإنّ الوحدة هي الذاتيّة له، والكثرة إنّما هي لواحقُ عرضت له بحسب صفاتٍ معدومة بالذات موجودةٍ بالعرض، فيكون المتّصف بالإمكان ليس إلاّ هذه اللواحقَ المعدومةَ الزائدةَ على الذات.

فتقرَّر من هذا التحقيق أنّه لا يكون للوجود المطلق من حيث إنّه وجود مطلق أفراد ذاتيّة مختلفة بحسب الوجوب والإمكان والامتناع؛ ضرورة أنّ الوحدة الحقيقيّة هي الذاتيّة له.

وهذا الكلام يفيدك زيادةَ تبيين لما مهّدنا لك في المقدّمة من أنّ الإمكان إنّما يعرض باعتبار ظَاهر العلم، والوجوبَ باعتبار ظاهر الوجود، وبين ظاهرهما فرق ظاهر.

وأمّا القول بالمنافاة بين الممكن والواجب، فمبنيٌّ على تعدُّد أفراد الوجود واختصاصِ فرد منه بالوجوب دون غيره، وقد عرفت ما فيه من الخَلَل فيما سبق من البيان، فلا حاجة لتطويل الكلام به.

[التغاير الاعتباري بين الكون الذهني والعيني]

قال: «فلئن قيل: إنَّ الوجود الذهني ـ الذي يمتنع أن يوجد في الأعيان ـ فرد من أفراد الوجود المطلق الذي يكون من جملة أفراده الفردُ العيني الواجب بحسب الذات.

قلنا: الكون الذهني هو الكون العيني بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار؛ فإنّ عروض المعاني العقلية إنّما هو للوجود العيني في بعض مراتبه، أو بشرط اتّصافه بصفات أُخَرَ عارضةٍ له، ولا اعتبار هاهنا بالموجوديَّة بالعرض التي تعرض المعانيَ العقليَّة، مثل عروضها لسائر الماهيّات وجميعِ النسب والصفات والأحوال؛ إذ الكلام هاهنا إنّما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات».

أقول: هذا إيراد نقض على ما بُرْهِن عليه، من امتناع اختلاف أفراد الوجود المطلق في الوجوب والإمكان والامتناع.

وتقريره أنَّ الوجود الذهني فرد من أفراد الوجود المطلق؛ لأنّه قسم من أقسامه، مع أنّه يمتنع أن يوجد في الأعيان من حيث هو هو كذلك، وإلاّ يلزم أن لا يكون وجوداً ذهنياً، كما أنّ الواجب أيضاً فرد من أفراد الوجود المطلق مع أنّه يجب أن يكون موجوداً في الأعيان حسب الذات، فيلزم اختلاف أفراده في الوجوب والامتناع.

لا يقال: الذي يمتنع أن يوجد في الخارج الكائنُ في الذهن من حيث إنّه كائن في الذهن، لا الكونُ الذهني الذي هو من قبيل الأعراض الخارجية؛ فإنَّ الكون الذهني عبارة عن حصول الصورة العقليَّة، ولا شكَّ أنّها من حيث هي عارضة للعقول، موجودة في الخارج.

لأنّا نقول: الصور العقليَّة هي العوارض للعقول، وأمّا ما تكوَّن فيها، فأمر آخَرُ غير نفس الصورة، إنّما اعتبره العقل عند ملاحظته ملاحظةَ تكوُّنِها فيه، ولا شكّ أنّ ذلك إنّما وقع في الدرجة الثانية من التعقُّل، فيمتنع حينئذٍ أن يكون لها وجود في الخارج، ويلزمَ الاختلاف المذكور وجوباً وامتناعاً.

وجوابه: أنّ الكون الذهني هو الكون العيني بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار.

وتحقيق هذا الكلام موقوف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب إليه المحقّقون، لا على ما اصطلح عليه المتأخّرون ـ كما نَبَّهتُ عليه في المقدّمة ـ له أحوال أوّلية يسمُّونها بهذا الاعتبار شؤوناً ذاتيَّة؛ لاقتضائها أن يَظهر الذاتُ

بحسبها ـ وإن شئت قلت ـ: اقتضاءِ الذات أن يظهر بحسبها منصبِغاً بأحكامها؛ إظهاراً لكمالاتها الأسمائية اللازمة للكمال الذاتي ـ كما سيجيء تفصيله إن شاء الله ـ وتلك الشؤون ـ المسمّاةُ في مرتبة أُخرى بالأعيان الثابتة، وباعتبارٍ آخَرَ بالأسماء ـ مختلفة بحسب الحيطة والقرب الذاتي، بعضُها كلّيّات مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيّات التي تحتها بالفعل، يسمّى بالمراتب، ولا يمكن ظهور الذات بالأبعد منها إلاّ بعد ظهورها بالأقرب؛ ضرورةَ أنّ الظهور مندرج في تلك الكلّيّات من عالم الأرواح والمثال إلى أن يتمّ بعالم الحسّ، وهي المرتبة الأخيرة من كلّيات المراتب المسمّاة عند أهل التحقيق بالمَجالي، والوجودُ في هذه المرتبة يعبَّر عنه في عرفِ آخَرَ بالكون العيني.

وإذا عرفت هذا ـ وقد ظهر لك ممّا سبق من الأبحاث أنّ تلك الأحوال وما يتبعها من الأحكام المخصّصة للوجود ـ سواء كانت من الأحوال الكلية المسمّاة بالمراتب، أو الجزئيّة المحاطة لها ـ إنّما هي اعتبارات ونسب عدميّة ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي ـ فلا يخفى عليك حينئذٍ أنّ الكون الذهني أيضاً ـ الذي هو مرتبة من تلك المراتب ـ هو الكون العيني بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار؛ فإنّ عروض المعاني العقليّة إنّما هو للوجود العيني أيضاً، لكن في بعض مراتبه أو بشرط اتّصافه بصفاتٍ أُخَرَ عارضةٍ له؛ فإنّ عروض بعض اللّواحق قد يكون مسبوقاً بلحوق الأقدم رتبةً كما عرفت آنفاً.

وبالجملة لحوق هذه الاعتبارات والأحكام كلِّها في أيّ مرتبة كانت من المراتب، إنّما هو للكون العيني لا غير؛ إذ هو الآخِر ظهوراً والأوّل رتبةً. فتنبّه.

قوله: «ولا اعتبار هاهنا في الموجوديّة بالعرض»، دفع لما يمكن أن يورَد هاهنا من أنّ الشبهة باقية بحالها؛ فإنّ المعنى الاعتباري من الوجود ـ الذي يعرض المعانيَ العقليّة مثلَ عروضها لسائر الماهيّات الاعتبارية وجميعِ النسب والإضافات العدمية ـ غير المعنى الحقيقي منه الأصلي الذي هو متّحد بالكون العيني، الذي سائر الحقائق الوجوديّة والماهيّاتِ الحقيقيّة من صور تعيُّناته ومراتبه على ما تحقّق في صدر الرسالة، وصورة النقض إنّما هو الأوّل دون الثاني، حتى يندفع بما قيل في الجواب.

وبيان دفعه أنّ ذلك المعنى الاعتباري منه خارج عن المبحث؛ لأنّ الكلام هاهنا* إنّما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات، لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو من قبيل النسب والإضافات التي هي من الاعتبارات العدميّة.

---

* أي في هذه الرسالة.

[الوجود المطلق المنزه عن سائر التقييدات]

قال: «تنبيه ـ اعلم: أنّ اعتقاد كون المبدأ الأوّل الواجِب بذاته إنّيّةً خاصّة نوعيّة يلزم من فرضها على ما يقولون به رفعُ ما يعتقدون فيه، مع اعتقاد كونها علّةً لسائر الأشياء والأنواع العينيّة الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، ومندرجةً تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل سائر الأشياء العينيّة المستنِدة إليها عندهم اعتبارياً ـ كما ذهب إليه البعض ـ أو حقيقياً موجوداً بنفسه في الأعيان ـ كما ذهب إليه الباقون ـ مثلَ اندراجها تحت جميع الكلّيات والأُمور العامّة، وكثيرٍ من الكلّيات الباقية ممّا عداها، فهو بعيد عن الحدس المبين والعقل السليم والفكر الصحيح، فتأمّل في المباحث السالفة والآتية عسى أن يلوح لك الحق ويتبيّن اليقين، لو كنت من أصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضيّة الفاضلة.

على أنّا نقول: إنّا نعلم بالضرورة أنّ الكون ـ الذي تشترك فيه الأكوان العينية ـ كون عينيٌ تكون طبيعته عين تلك الأكوان في الأعيان والأذهان، وأمّا اختلافها وتعدّدها، فهو بالإضافات والنسب والاعتبارات المخصّصة الحقيقية لا غير».

أقول: لمّا فرغ عن بيانِ ما هو المطلب الأوّل هاهنا على طريقة النظر والاستدلال، ودفْعِ ما يرد عليه من وجوه الاحتمال، وإبطالِ ما ذهب إليه المخالف بتبيين ما اشتملتِ عليه مبانيه من الوهن والاختلال، على مقتضى ما التزمه في مطلع الرسالة، أراد أن يُردف تلك الأبحاثَ بوجه تنبيهي يكفي للمانع المنازع إن نظر بعين الإنصاف والاعتبار، ويفيد للمريد الطالب مزيدَ الاستكشاف والاستبصار، تنبيهاً على أنّ المطلب من البديهيات التي لا يُحتاج في تحصيلها إلى الإسهاب.

وبيان ذلك أنّهم يعتقدون في إنّيّة الواجب وهويّته تعالى ما ينافي الصفاتِ الواجبةَ الثبوت له عندهم، وكلّ ما ينافي لواحقُه السوابقَ من المذاهب والأحكام يتبيّن للمتأمّل بطلانُه إن أمعن النظر فيها حقَّ الإمعان فلهذا سمّى هذا المبحثَ تنبيهاً.

وبيان ذلك أنّهم يعتقدون في الواجب أنّه إنّيّة خاصّة نوعية ـ أي: كون عيني خاصّ مخالف بالذات لسائر الأكوان العينيّة ـ ومع ذلك يعتقدون أنّها مبدأ وعلّة لسائر الأكوان والأنواع الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، وكذلك يعتقدون مع هذا أيضاً أنّها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق، الذي يشمل سائر الأشياء العينيّة المستندة إليها عندهم على اختلاف معنى الوجود، سَواءٌ كان اعتبارياً كما ذهب إليه البعض، أو حقيقيًّا كما ذهب إليه الباقون. وبالجملة، يحكمون باندراجها تحته، كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكلّيّات الشّاملة والأمور العامّة، مثل كونها حقيقة وكونها علّة ومتعيِّناً وواحداً، وباندراجها تحت كثير من الكلّيات الباقية ممّا عداها وهي الصفات الواجبة الثبوت لها، كالعالميّة والقادريّة والمريديّة وغيرها، ولا شكّ أنّ اعتقاد المبدئيّة التي هي نفس النّسبة وكذا الأوّلية للشيء ينافي اعتقادَهم عدمَ المناسبة بينها وبين شيء من معلولاتها، كما أنّ اعتقاد عدم المناسبة ينافي اعتقاد اشتراكها في الكون العيني الذي إنّيته الخاصّة عبارة عنه، وكذلك اندراجها تحت شيء من الكلّيات والأُمور العامّة ينافي عدم المناسبة بينها وبين جميع المعلولات، كما يستلزم الاشتراكَ مع المندرج في ذلك المشترك من الأنواع العينيّة.

فظهر على من استشمّ في الوجود رائحة اليقين أنّ اعتقاد مثل هذا في الواجب بعيد عن الحدس المبين، بل عن العقل السليم والفكر الصحيح؛ لما استلزمه من التناقض الظاهر والمُحال الصريح.

فلئن قيل: الاشتراك اللازم في هذه الصُّورة إنّما هو الاشتراك في العوارض الخارجيّة؛ إذ الكون المطلق عندهم عارض للإنّيّة الواجبة عندهم، كما أنّ المبدئية أيضاً عندهم من النسب العدميّة واللواحق الخارجية التي تلحقها بقياسها إلى الأمور الخارجيّة، وكذلك سائر الكلّيّات الشاملة، كالماهيّة والعلّيّة وغيرهما.

وأيضاً: الوجود عندهم من الاعتبارات العقليّة التي إنّما تعرض للإنّيات والوجودات الخاصّة في العقل، وكذلك سائر الصفات الشاملة؛ فإنّها من الاعتبارات العقليّة، فاشتراك الإنّية الواجبة والإنّيّات الباقية في شيء منها لا ينافي المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم.

قلنا: قد ظهر من المباحث السابقة وممّا سيجيء من المنبّهات الذوقيّة والبراهين العقليّة أنّ الوجود لا يمكن أن يكون ذا أفراد مختلفة الحقائق بحسبه، حتى يكون قول الوجود المطلق عليها قولاً عَرَضيًّا مشكِّكاً.

وأيضاً: لا يخفى على مَن له أدنى دُرْبَة بأساليب أُولي الأذواق الكاملة من أصحاب الذَكاء والفطنة والملكات المرضيَّة الفاضلة أنّ الضرورة حاكمة بأنّ الكون العيني الذي تشترك فيه الأكوان العينيَّة التي بها تتكوَّن الأعيان في الخارج، لا بدَّ وأن يكون كوناً عينيًا وأن تكون تلك الأكوان في الأعيان والأذهان نفسَ حقيقة ذلك الكون وعينَ طبيعتها، واختلافُ تلك الأكوان وتعدُّدها إنّما يكون بالإضافات والنسب الاعتباريَّة المخصِّصة لا غير، وأنَّ ما فهموه من لفظ الوجود أنّه اعتبار عقلي ممّا لا اعتبار به في عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مرَّة. وكأنّ قوله: «فتأمّل» إلى آخره، إشارة إلى دفع هذين الإيرادين.

[الوجود المطلق المحيط بسائر التعينات]

قال: «ومتى عرفت هذا، فنقول: إنّ مِن الأولى الأوجب أن يُجعل الكونُ الحقيقي العيني الكونَ المطلق الذي يحيط بسائر المتعيّنات، وأن تجعل المتعيّنات من حيث هي متعيّنات معانيَ عقليّةً وطبائعَ مأخوذة مع إضافات ونسب اعتباريّة».

أقول: بعد فراغه من إثبات المسألة على ما هو المطلوب، وردِّ بعض المذاهب الموهمة للمستبصر الطالب بحيث يَتفطّن لبطلانه بأنّه مَزالُّ أقدامهم في تلك المسألة، وإزاحةِ ما يوجب إقدامهم على تلك الخطيئة من الشبهات القويّة والشكوك الجليّة التي لا يتخلّص منها إلاّ العقول السليمة والأذهان المستقيمة بعد تلطيف من السِّر وتدقيقٍ من النظر ما يكون له إعانةٌ من قِبَل الحدس المبين، وحظٌّ من جهة الذوق واليقين، يريد أن يبيّن أصل الإجمال الحقيقي والإطلاق الذاتي، حتى يؤسِّس عليه كيفيّةَ تفرُّع التفاصيل الأسمائيّة عنه؛ تتميماً لما هو بصدده ووفاءً بما التزمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لا بدَّ له من الجمع بين التفرقة والجمع والتبرئة عن التنزيه والتشبيه كما هو مقتضى حقيقة التوحيد، حَسبما نبَّه عليه الصادق عليه السلام: «إنّ الجمع بلا تفرقة زَنْدَقة، والتفرقةَ تعطيل، والجمعَ بينهما توحيد» فقال: «إنّ من الأولى الأوجب أن يُجعل الكون الحقيقي العيني، هو الكونَ المطلق المحيط بسائر التعيُّنات».

وبيان ذلك أنّه لمّا تقرَّر فيما سبق من البيان أنّ الكون العيني هو القائم بنفسه المقوِّم لسائر ما يقارنه من الماهيّات المتعيِّنة وهي من حيث إنّها كذلك إنّما هي معانٍ عقليّةٌ وطبائعُ مأخوذةٌ مع إضافات ونسب اعتباريّة لا وجود لها إلاّ بالإضافة إلى الكون العيني، فلا شكّ أنّه أولى بأن يُجعل الكونُ المطلق الواجب من تلك التعيُّنات.

لا يقال: لفظ «الأولويّة» هاهنا لا يناسب المقصود؛ فإنّ مفهومها إنّما هو رجحان أحد الطرفين على الآخر والمقصود غير هذا.

لأنّا نقول: اختيار لفظ الأولويَّة ـ بعد إبطال ما ذهب إليه المخالف من جعل التعيُّنات والماهيات حقائقَ عينيَّةً دون ما تكوَّنت به؛ لما فيها من التهكُّم والتعبير الذي هو كالباعث للمخالف على الرجوع عمّا اعتقده، بل كالقاطع عن باطنه تلك العقائد الراسخة على ما هو مقتضى صناعة الخطابة ـ أولى من غيره من العبارات، فيجب حينئذٍ أن تُجعل المتعيِّنات من حيث هي متعيِّنات، معانيَ عقليَّةً وطبائعَ مأخوذةً مع إضافات ونسب اعتباريَّة على عكس الذاهبين إلى أنّ الكون المطلق من الاعتبارات الواقعة في الدرجة الثانية من التعقّل، وأنّ الأُمور الحقيقيّة الكائنة في نفسها إنّما هي الماهيات المتعيِّنة، وهذا في النظائر المحسوسة كمن زعم في المثال المذكور ـ لقصور قوّته الباصرة في الإدراك ـ أنّ الظاهر بنفسه عند الحسّ في الأعيان الخارجية إنّما هي الألوان المتخالفة، وأنّ النور المطلق البيِّن بنفسه المبيِّن لغيره لا ظهور له في الخارج أصلاً إلاّ في ضمن الألوان، وهذا الحكم سببه إنّما هو تراكم عروق سبل الجهل المركَّب الناشئة من التقليدات الراسخة المانعة لها عن إدراك النور مجرّداً عن المظاهر الكثيفة الظلمانيَّة، فالعاقل العارف لا ينكرهم فيما ادّعوا من ذلك، بل ينبغي أن يصدِّقهم فيما هم فيه؛ إذ إخبارهم إنّما هو عن مَحْتِد إدراكهم ومحطِّ شعاع أبصارهم، وذلك لضعفه لا يتجاوز عن الألوان. شعر:

إذا لم تكن للمرء عينٌ صحيحة فلا غَرْوَ أن يرتاب والصبح مُسفِر[1]

ولمّا كان ذلك أيضاً مرتبةً من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومَجلى من مجالي كماله ومِنصَّات جماله، لا يُنكَر، فلذلك ترى المصنِّف وغيرَه من المحقّقين لا يحكمون ببطلان مذهبهم وغيرِه من المذاهب، ويمكن أن يُستشعَر من قوله: «أولى» هذا المعنى. شعر:

كلُّ من في حِماك يهواك لكن أنا وحدي لكلّ مَن في حِماكا[2]

---

(١) لم أعثر على قائل هذا البيت.

(٢) هذا البيت هو لسلطان العاشقين عمر بن الفارض حموي الأصل مصري المولد والدار والوفاة (٥٧٦هـ ـ ٦٣٢هـ) (الديوان، قصيدة اختبرني في هواك ومطلعها:

تـه دلالاً فـأنـت أهـل لـذاكـا وتـحـكـم فـالـحـسـن قـد أعـطـاكـا

ص١٥٢ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

[الإطلاق الذاتي
المنزه عن كافة الاعتبارات]

قال: «ومتى تقرَّر هذا، عرفت أنّ الحق هو الوجود المطلق، الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُّر، بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجه غيره، ولا يخلطه سواه، وهو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم من الأسماء الحقيقيَّة ولا رسم، بل لا نعت له ولا وصف؛ فإنّ الصفاتِ والأسماءَ والأحكام لا تُنسب إلى الذات المطلق من غير اعتبار التعيُّنات ووجوه التخصيصات، وسلبُ ما عدا الإطلاق المحض عنه ـ الذي يستلزم سلبَ الأحكام والأوصاف والتعيّنات الحقيقيَّة ـ حكم سلبي مبدؤه تعيُّنٌ غيرُ حقيقي؛ فلا يصحُّ المناقضة عند التحقيق فتأمّل ذلك».

أقول: متى تقرَّر أنّ الكون الحقيقي العيني القائم بنفسه القيُّومَ لغيره، هو الكون المطلق، ولا شكَّ أنّه هو الواحد الحقيقي، بمعنى أنّ ما عداه ـ من الماهيات والخصوصيات من حيث هي كذلك ـ عدمات، ظهر لمن طهَّر قلبه عن الأدناس الطبيعيَّة، وأخلص نفسه وقواه عن العقائد التقليديَّة والصور الخياليَّة والوهميَّة أنّ الحق سبحانه هو الوجود المطلق، الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُّر؛ فإنّه إنّما يقتضي لذاته الوحدة الذاتيّة الحقيقية؛ إذ هي أوّل اسم وأوّل عبارة يعبَّر بها عنه؛ وذلك لأنّ التكثُّر والاختلاف إنّما يعقل فيما يصحُّ أن يتصوَّر فيه الاثنينيَّة والتعدُّد، وحيث يختصّ بعضه بحكم دون الآخر.

وأمّا الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير، الذي سواه نفي محض وعدمٌ صرف، كيف يصحُّ أن يكون عرضة للتكثّر والاختلاف؟! نعم، الاختلاف والتكثُّر يتوهَّم في مراتب تنزُّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتيَّة وأحواله، وذلك حيث تصادمت النسب الأسمائيَّة، واختلفت الإضافات الاعتباريَّة.

وأمّا حضرة الإطلاق الذاتي المعبَّر عنه عند القوم بغيب الهويَّة واللاتعيُّن، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتى هذا الاعتبارِ أيضاً؛ فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريَّة

شيء أصلاً، بل هو محض الوجود البَحْت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه، فهو بهذا الاعتبار ـ أي: باعتبار إطلاقه الذاتي ـ لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيَّة ولا رسم، إذ الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعاني، عدميّةً كانت أو وجوديَّة، يسمّون ذلك المعنى بالصفة والنعت، فلا اسم حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شيء من التعيُّنات ووجوه التخصيصات؛ فيكونُ مجرّداً عن سائر الأحكام والأسماء إلاّ أنّ هذا الاعتبار لمّا اعتُبر حصل للذات باعتباره اسم، لكنَّه ليس من الأسماء الحقيقيَّة؛ إذ ليس حصوله باعتبار معنى مع الذات، بل بعدم اعتبار المعاني، وكونُ هذا معنى من المعاني لا يدفع هذا الأصلَ؛ فإنّه ليس من المعاني الحقيقيَّة؛ إذ طبيعته إنّما هي نفي اعتبار المعنويَّة وسلبُها، فيكون عروض المعنويَّة لها إنّما هو بالعرض والاعتبار، فلهذا قيَّد الأسماء بالحقيقيَّة، وعُلم من هذا أنّه لا رسم له؛ ضرورةَ أنّ الرسم إنّما هو بالخواصّ، وهي صفات خاصّة بالشيء، وانتفاء العامّ يستلزم انتفاء خواصّه.

وأمّا قوله: «وسلب ما عدا الإطلاق عنه» فهو جواب دَخَلٍ مقدَّر وتقرير ذلك أنّ القاعدة القائلة بأنّ اعتبار المعاني والأحكام للذات موقوف على اعتبار مَبدئها من صنوف النسب ووجوه التعيُّنات منقوضة بنفس هذا الحكم، فإنّ سلب ما عدا الإطلاق حكم من الأحكام مع أنّه لا يقتضي شيئاً من ذلك، وإلاّ يلزم خلاف الفرض.

فأجاب عنه: بأنّ هذا وإن كان حكماً إلاّ أنّه حكم سلبي، فمبدؤه يكون تعيُّناً غيرَ حقيقي، والكلام في التعين الحقيقي والأسماء الحقيقيَّة، فلا يصحُّ المناقضة به، أي: النقضُ الإجمالي وإن كان بحسب الأغلب الأكثر إنّما يطلق على النقض التفصيلي إلاّ أنّ الأظهر هاهنا هذا.

فإن قلت: التعيُّنات مطلقاً على ما ذهبتم إليه لا تكون أُموراً حقيقيَّة، بل اعتباريَّة عدميَّة سَواءٌ كان مبدأً للأحكام الوجوديَّة أو السلبيَّة، فلا وجه حينئذٍ للتخصيص.

قلت: إنّ التعيُّنات كلُّها وإن كانت أُموراً اعتباريَّة إلاّ أنّه فرق بين ما يكون مبدأً للأسماء الحقيقيَّة منها وبين ما لا يصلح لذلك، وذلك لأنّ العقل إذا اعتبر مع الذات معنى آخَرَ ـ سَواء كان وجوديًّا أو عدميًّا ـ حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسم من الأسماء الحقيقيَّة بخلاف ما إذا اعتبرها مجرّدةً عن سائر المعاني والأحكام، حتى عن نفس هذا الاعتبار أيضاً؛ فإنّه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعيُّن ولا صورة مخصوصة

يصلح أن يكون مبدأً دون الأوّل إلاّ أنّه لمّا تصوّره النفس فباعتبار كونه متصوَّراً فيها حصل باعتبار خصوصيات المحلّ تعيُّن بالعرض مكتسَبٌ منه ولو لم يلاحظه العقل لا يستدعيه نفسُه، فهذا هو التعين غير الحقيقي الذي هو المبدأ للأحكام السلبيَّة، الذي نحن بصدده، والمصحِّح لإطلاق لفظ «اللاتعيُّن» و«الوجود المطلق» و«غيب الهويَّة» هو هذا الاعتبار.

لا يقال: فلا يبقى مع هذا الاعتبار حينئذٍ على إطلاقه الصرف؛ فإنَّ للعقل أن يجرّده عنه مع عروضه له؛ إذ في وُسْع العقل أن يجرّد الأُمور عن الأوصاف المتصوَّرة هي بها، كما في مسألة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وسائر المطلقات على ما سبق، فتنبّه، ثم تدبَّرْ قولَهم في مجمع الأضداد وحضرة تعانق الأطراف وكذا في المسألة الغامضة ـ التي لا مجال للعقل الصرف فيها أصلاً ـ مع تلطيف من اليقين وتخليص للتوجّه، عسى أن يلوح لك الحق على مَدْرَجته وقوله: «فتأمّل» إشارة إلى مثل هذه الدقائق.

[الحقيقة المحمدية
وتفريع التفصيل الأسمائي (الكثرة)
على الإجمال الذاتي (الوحدة)]

قال: «واعلم: أنّ تلك الهويّة المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة تَلزمها النسبةُ العلميّة أوّلاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتَلزمها بتوسّط هذا اللازم الواجبيّةُ بالذات والموجبيّةُ والمفيضيّة وغيرُها من الصفات المترتّبة وغيرِ المترتّبة اللازمة لذاتها».

أقول: هذا شروع في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي وكيفية انتشاء تلك الأسماء بأجناسها وأنواعها وأصنافها وتعيين متعلَّقات كل منها ومواطنِ اعتبارها، فإنّ لكل اسم مبدأً لا يظهر ذلك إلاّ في موطن خاصّ من مواطن تنوّعات الذات، ومرتبةٍ مخصوصة من مراتب تنزّلاتها، لا يطلق ذلك الاسم عليها إلاّ بذلك الاعتبار، وهذا معنىً من معاني ما عليه أئمّة الشريعة ـ رضي الله عنهم ـ إنّ أسماء الحق توقيفيّة وذلك من أُمّهات أبواب مسائل هذا الفنّ، كما سبق بيانه في المقدمة.

ثمّ إنّ الكلام في هذه الرسالة ـ كما سبق غيرَ مرّة ـ لمّا كان مع أهل النظر والاستدلال وعلى نهجهم المسلوكِ في تقرير الحجج والبراهين، وجب أن لا نعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم ومخاطباتهم المتداولة لديهم؛ تنزيلاً إلى مدارك أفهامهم عسى الله سبحانه وتعالى أن يخلّصهم من مضائق أوهامهم إلاّ أنّ التنبيه على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيلَ كلام المصنّف على مصطلحاتهم واجب في نظر التعليم، تسهيلاً على الطالبين المسترشدين؛ إذ بين المعاني الذوقيّة الكشفيّة والألفاظ المعبَّر بها عنها في عرفهم، مناسبة خفيّة لها كثيرُ دَخْلٍ في إدراكها لا أحد يطّلع على تلك المناسبة إلاّ بنور الولاية ومشكاة النبوّة، فحَريٌّ بنا أن نتعرّض في خلال هذه السطور لنزرٍ منها.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الذات باعتبار اللاتعيُّن ـ المسمّاةَ بغيب الغيب تارة والهويَّةِ المطلقة أُخرى ـ يمتنع أن يُعتبر فيها أمر يستلزم التعيّن والتقيّد ويستدعي التكثُّر والتعدُّد، فأوّل ما اعْتُبر فيها من المعاني الوصفيَّة، هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يُتصوَّر اعتبار الكثرة والمغايرةِ فيها بوجه من الوجوه حتى أنّ الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات.

وتحقيق هذا الكلام ما سبق من أنّ الوحدة تطلق باعتبارين:

أحدهما: وهو الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدُّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً، حتى أنّ عدم اعتبار الكثرة ـ لما فيه من الإشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينيَّة ـ غير معتبر في مفهومها.

والثاني: الوحدة الإضافيَّة النسبيَّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأُمور المشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي تقابله الكثرة بالعرض أو بالذات، والمعتبر هاهنا هو الوحدة بالمعنى الأوّل. والهويَّة المطلقة عبارة عن الواحد بها، فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الإحاطة العامّة التي لا يشذُّ عنها شيء من المراتب حتى المحسوسات، فتَلزمها بهذا الاعتبار النسبةُ العلميَّة بحصول نفسها في نفسها.

ثمَّ إنّ هاهنا نكتةً تتضمّن فوائدَ لا بدَّ من الوقوف عليها وهي أنَّ للوحدة المعتبرة هاهنا اعتبارين:

أحدهما: متعلَّقه طرف بطون الذات وخَفائها وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها وتسمّى الذات به أحداً.

وثانيهما: متعلَّقه طرف ظهور الذّات وانبساطِها، واعتبارُ إثبات النسب والإضافات كلِّها وتسمّى الذات به واحداً، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات، وذلك في الواحد العددي ظاهر؛ فإنّه إذا اعتُبر من حيث إنّه واحد من غير أن يُعتبر المبدئيّةُ للأعداد، فهو الواحد المطلق الذي ليس فيه تعدّد النسب والإضافات، وإذا اعتُبر من حيث إنّه مبدأ للأعداد حينئذٍ يصير مبدأ للأسماء غير المتناهية مثل نصفيَّة الاثنين وثلثيّة الثلاثة وربعيّة الأربعة وهكذا إلى غير النهاية؛ إذ به يحصل له باعتبار كلّ مرتبة من المراتب العدديَّة نسبةٌ واسم خاصّ ليس فيه شيء من هذه النسب والأسماء سِوى محض الاعتبار.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا شكَّ أنّ طرفَيْ بطونِ الذات وظهورِها إنّما يتمايزان بحسب المدارك والمشاعر وظهورِها لها باعتبارٍ، وخَفائها عنها بآخَرَ، حتى يسمّى بالأوّل ظاهراً وبالآخَر باطناً. وأمّا بالقياس إلى الذات نفسِها، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور.

فقد عُلم بذلك أنّ الوحدة بالنسبة إلى الذات لا تَمايز بين اعتبارَيْها أصلاً، حتى لا يتميَّز مسمّى الواحد فيها عن الأحد. تأمّل في هذه الدقيقة؛ فإنّ فيها أسراراً جليلة حقّقنا الله وإيّاكم بالاهتداء إليها.

ثمَّ إنّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقيّة، تقتضي تعيُّناً يسمّى باصطلاح القوم بالتعيُّن الأوّل تارة وبالحقيقة المحمّديّة أُخرى.

لا يقال: التعيّن إنّما يطلق على ما به الامتياز، ولمّا كان في هذه الحضرة ليس للغير أثر ولا اعتبار؛ ضرورةَ منافاته للوحدة المطلقة، لا حاجة لها إلى الامتياز، فكيف يتصوّر التعيُّن؟!

لأنّا نقول: الامتياز تارة يكون بحسب التقابل والتضادّ، وتارة بحسب الإحاطة والشمول، والمعتبر في تعيّن هذه الحضرة إنّما هو المعنى الثاني، كما سبق تحقيق هذا.

ثمَّ إنّ التعيّن يقتضي التجلّيَ لذاته، فإنّ التعيّن هاهنا ـ على ما عرفت ـ هو توجّه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلّي المعبَّرُ بالنسبة العلميّة، فالذات بهذا التعيّن تقتضي أن تتجلّى على نفسها لنفسها ظاهرةً لها بما اندمجت فيها من الشؤون والأحوال واعتباراتها، واجدةً إيّاها مُظْهِرةً لها ثم حاضرةً عندها، فحصلت للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون المذكورة أسماء أربعة هي الأسماء الأُوَل المسمّاة عندهم بـ: مفاتيح غيب الذات المضافة إلى حضرة الهويَّة في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وهي العلم الذي هو الظهور، والوجود الذي هو الوجدان، والنور الذي هو الإظهار، والشهود الذي هو الحضور.

وبيان كيفيّة اعتبارها على هذا الترتيب ظاهر عند اللبيب الفَطِن. والمصنّفُ أشار إلى هذه الأسماء الأربعة هاهنا على الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة، وإلى غيرها من الأسماء اللازمة لها ـ المترتّبة وغير المترتّبة ذلك الترتيبَ ـ المسمّاةِ بالأسماء الذاتيّة. فتأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا مقدّمةً أُخرى لا بدّ من الوقوف عليها، وهي أنّ الظهور المذكور لمّا كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات، بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتى المحسوسات على وجه كلّي جُمْلي، فمتعلّق الشعور المذكور:

إمّا أن تكون الذاتَ في بطونها بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهَداً كثبوت سائر المراتب العدديَّة في الواحد مثلاً، فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور، بدون الاحتياج إلى التطوُّر بالأطوار الغيرية والأدوار السوائيَّة أصلاً.

وإمّا أن يكون متعلَّق الشعور المذكور نفسَ الشؤون الذاتيَّة بإظهار ذواتها لأنفسها أو بإظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذٍ يسمّى هذا الشعور بالكمال الأسمائي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا مغايَرَة بالاعتبار الأوّل بين الذات وكلّ واحد من الأسماء الأربعة، كما أنّه لا مغايرة بين كل واحد منها مع الآخر. وأمّا بالاعتبار الثاني فبينهما تمايز نسبي، فلكلّ واحد من العلم والوجود مثلاً هاهنا اعتباران:

أحدهما: من حيث البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما أصلاً.

والآخَر من حيث الظهور، فالوجود متعلَّقه بهذا الاعتبار نفس الشؤون المذكورة من جهة الظهور، وأمّا العلم فمتعلَّقه ذلك أيضاً، إلاّ أنّه من حيث إنّها معلومات في عالم المعاني، فبين ظاهرهما تمايز نسبي في هذه الحضرة الواحديَّة.

لا يقال: عبارة المصنّف هاهنا لا تطابق ما مهَّده قبل هذا بالبرهان من إثبات التوحيد الذاتي المطلق، ورفعِ التعيُّن الخاصّ، ونفيِ الاثنينيَّة مطلقاً؛ وذلك لأنّ القول بالحصول العلمي المشعر بوجودٍ مغاير لم يكن، وكذا الموجبيَّةِ المستدعية للعلّية، القاضية بالتباين، المستلزمة للتعيّن الخاصّ للّهِ الواجبي ـ كما هو مذهب الخصم ـ في أمر لا يمكن أن يتصوّر فيه سوى بروزٍ عن كمون أو ظهورٍ عن بطون، إنّما يؤذن بالاضطراب وعدم الرسوخ.

لأنّا نقول: مرجع هذا النزاع إلى مجرد العبارة، وارتكابِ المصنّف هاهنا الألفاظَ المذكورة، وعدمِ تفسير المقاصد باصطلاحات القوم؛ وذلك لما التزمه في صدر الرسالة من إثبات المسألة على طريقة المشّائين، وسوقِ الكلام على أساليبهم ومصطلحاتهم، وأمّا بعد تحقيق معاني تلك الألفاظ وتبيين ما قُصد منها هاهنا، فلا يرد شيء من ذلك، فإنّه سيصرّح في هذا البحث بعدم المغايرة بين الذات العاقلة والأعيان المعقولة، وأنّ الحصول هاهنا ليس بالمعنى المتداوَل عند المشّائين.

على أنّا نقول: إنّ القول بالحصول العلمي والموجبيّةِ حسبَمَا حقّقها المصنّف في كتابه المسمّى بـ«الحكمة الرشيديّة» المعمولة في تحقيق قواعد المشّائيّة، لا يستدعي شيئاً ممّا ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه؛ وذلك لأنّه قال في إلٰهيات ذلك الكتاب: «لا يتحقّق الإدراك بمجرّد الحصول للأمر المجرد فقط، ولا بأيّ حصول اتّفق من الأنواع المندرجة تحت المطلق ـ كما سبق بيانه ـ بل المعتبر في تحقّقه هو حصول الشيء للأمر المجرّد الذي يكون مؤثّراً فيه ضرباً من التأثير.

ثمّ إنّه لو كان مُوجِباً له لذاته ـ أي: لذلك الشيء المدرَك ـ من غير افتقاره في ذلك الإيجاب إلى غيره، لم يحتَجْ في إدراكه إلى اشتراط أمر زائد على ذلك الإيجاب، وإلاّ ـ أي: وإن لم يكن موجباً ـ وجب أن يكون هناك شرط آخَرُ، وهو اقترانه به اقترانَ العرض بموضوعه، تأكيداً لتحصيل مطلق التأثير المعتبر فيه. ولا تناقض بينه وبين ما ذهبنا إليه من الإيجاب؛ إذ الإيجاب إنّما يَجعل الأثر بحيث يصير مع الموجِب كهو مع نفسه في الارتباط بينهما والقرب منه. وبَيّن أنّ اعتبار الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأقوى». إلى هنا كلامه.

ولا يخفى على الفَطِن المستيقظ أنّ ملخّص هذا الكلام هو أنّ الحقيقة الإدراكيّة ـ أي: الإدراكَ العقليَّ، المنسوبَ إلى المجرّدات ـ ليست مطلقَ الحصول، بل الحصولَ الخاصَّ الذي هو عبارة عن استحضار المؤثِّر أثرَه المتّصلَ به، ويختلف ذلك ـ حَسَب اختلاف المدرِكين ـ في التأثير، فكلّما كان المؤثّر أقوى في التأثير وأقلَّ احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتّصاف أقوى، وكلّما كان أضعفَ وأكثرَ احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتّصاف أضعفَ.

فمنهم: من بلغ في قوّة التأثير مبلغَ الإيجاب الذاتي الذي يُحصّل الأثر بحيث يصير مع المؤثّر كهو مع نفسه في الارتباط بدون الاحتياج إلى غيره من الوسائط والآلات، وهذا غاية القوّة في التأثير، لا يمكن أن يتصوّر لها مزيد، فتكون النّسبة الارتباطيّة والرقيقة الاتّحادية الحاصلة له مع المُدرِك أيضاً لا يمكن أن يتصوّر لها مزيد في الوجود أصلاً.

ومنهم: من بلغ في الضعف إلى حيث لا يقدر بدون إرادة واختيارٍ زائد عليه، ومع ذلك يحتاج إلى وسائطَ كثيرةٍ وأسبابٍ شتّى، وهذا نهاية الضعف في التأثير، فكذلك النسبة الارتباطيّة والرقيقة الاتّحاديّة في غاية الضعف والبُعد، حتى ينتهي إلى المقارنة العرضيّة.

فعلم من هذا أنّ لفظَي «الحصول» و«الإيجاب» ـ مع عدم استدعائهما ما ذُكر من التدافع وعدم التطابق ـ يفيدان ما يستفاد من لفظَي «البروز» و«الظهور» بأبلغ وجهٍ وأتمّ قصدٍ، مع دقائقَ لطيفةٍ وتنبيهات شريفة لا يعرفها إلاّ واحد بعد واحد من الأذكياء، وهكذا سبيلُ سائر متداولات القدماء من الحكماء لا غبار عليه في إفادة التحقيق وإيصال الحق إلى المسترشد الحقيق، إلاّ أنّ المتأخّرين من المشّائين لمّا دخلوا عليها ونزّلوها على مدرَكاتهم النازلة المشوبة، وقع الاختلاف والتشويش؛ إذ تلك الألفاظ إنّما أخذوها خَلَفاً عن سَلَف حتى ينتهي إلى عظماء الكشف وأساطين النبوّة، مثل هرمَس المسمّى بلسان الشريعة: بإدريس عليه السلام، وآغاثاذيمون المسمّى: بشِيثٍ عليه السلام[1]، وهما الإمامان المستَندان لسلسلة القدماء في التعليم والتعلُّم، المخصوصان بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها، ولا تَغْفُل عن دقائق مرموزاتهم الشريفة؛ فكم من خَبايا في الزوايا خفيّة.

(١) ذكر المصنف سابقاً أن شيث هو المسمى بفيثاغورث وأما آغاثاذيمون فهو لقمان الحكيم.

[الفيض الأقدس والاستجلاء:
ظهور الذات على نفسها في تعيناتها]

قال: «ثمَّ إنّ إدراكها لذاتها يتضمَّن إدراكَ سائر الصفات التي تَلزمها؛ لكونها عينَ ذاتها، وإدراكَ جميع ما تستلزمه تلك الصفاتُ جمعاً وفرادى».

أقول: لمَّا استلزمت الهويَّةُ المطلقة الظهورَ المذكور المسمّى بالتجلّي الأوّلِ، المعبَّرِ عنه بالنسبة العلميَّة، فلا بُدَّ وأن يتضمَّن ذلك الظهورُ بسائر الصفات التي تَلزم الذاتَ لكونها عينَ الذات باعتبار هذا التعيُّن وإن كانت صفةً لازمة باعتبار تعيُّنٍ آخَرَ، ويتضمّن أيضاً شعورَ ما تستلزمه تلك الصفاتُ من الأحكام الخاصَّة لكلّ واحد منها؛ لما تقرَّر أنّ جميع المراتب حتى المحسوسات مشاهَدة في تلك الحضرة من حيث إنّها عينها، كما قال الشيخ[1]، شعر:

أنـا أنـت، أنـت نـحـن، نـحـن هـو والكلّ في هو هو، فسَلْ عمّن وصل[2]

وهذا هو المسمّى بالكمال الأسمائي، فيكون التعيُّن المذكور متضمّناً للشعور بالكمال الذاتي والأسمائي، الذي هو ظهور الذات على نفسها في تعيُّناتها في نفسها الحاصلة بالفيض الأقدس ـ أي: الأقدسِ عن أن يكون المستفيض غيرَ المفيض والإفاضة ـ وهذا هو المعبّر عندهم بالاستجلاء، وذلك منحصر في الصور الأربع لا مزيد عليها؛ فإنّ ظهور الذات في مظاهرها المتعيِّنة على نفسها، إمّا أن يكون بحسب الظاهر، أو بحسب المَظهر:

---

(١) يقصد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي، وقد سبق ذكره.

(٢) ينسب هذا البيت أيضاً للأمير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني الصنعاني المولود سنة ١٠٩٩هـ والمتوفى سنة ١١٨٢هـ (موسوعة الشعر العربي، المجمع الثقافي، أبو ظبي) والصحيح كما هو مشهور أن هذا البيت هو للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ويكون الأمير الصنعاني قد استشهد به في إحدى قصائده فنسب إليه.

والأوّل: لا يُتصوَّر إلاّ من حيث شأنٍ كلّي ومظهرٍ جامع لجميع شؤونها واعتباراتها كالإنسان الكامل؛ فإنّ ظهور الذات الظاهرة بحسبها على نفسها، إنّما يكون بكلّيتها وأحديَّة جمعيَّتها، وذلك لا يمكن إلاّ في مَظهرٍ له تمامُ الجامعية وكمالُ القابليَّة، حتى يقبل كلَّ ما يقابله وهو الإنسان الكامل لا غير؛ إذ ليس كمثله شيء. وحينئذٍ إما أن يكون ذلك الظهور من حيث جمعيَّة ذلك الشأن وكلّيته، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧] أو من حيث جزئيّاته المخالطة له، كنداء الشجرة لموسى عليه السلام بـ: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠].

والثاني ـ وهو أن يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر ـ: فلا يخلو من أن يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصيّته المميِّزة كجزئيّات العالم في حدِّ ذاتها بحسب مرتبتها، فإنّ كل فرد من أفراد العالم، له في حدّ ذاته ظهور على نفسه وهو مبدأ التسبيحة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] أو على الآخر من الأفراد المقابلة له بوجوه المناسبات، كالنسب الواقعة بين أفراد العالم من الموافقات والمنافرات. ويمكن استفادة هذه الأقسام كلِّها من قوله: «**جمعاً وفرادى...**».

[كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية من الذات الواحدة]

قال: «ويوجبه أيضاً على النَّسَق المنتظِم في الوجود الخارجي، علماً إجماليًا جمعيًا لا تفصيليًا، لا لما قيل: إنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود على ما ذهب إليه المشّاؤون؛ فإنَّ الماهياتِ والأعيانَ الثابتة غير مجعولة ولا معلولةٍ بالذات، واعتبارُ كونها معقولة إنّما هو باعتبار كونها غيرَ مغايرة للذات العاقلة في الخارج، فإنّها ـ من حيث هي مغايرة لها ـ لا تكون موجودةً بالفعل هاهنا، ولا معقولةً بالمعنى الذي ذهب إليه محقّقوا المشّائين، وهو كون الشيء حاصلاً للعلّة القابلة، أو حاصلاً للعلّة الفاعليّة الموجبة المباينة له، فلا يصحّ أن يقال: إنّها مفتقرة إليها بحسب أحد الوجودين، العرضيّين».

أقول: لمّا بيَّن الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة، لوَّح على كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية منها على النظام المحكم في الوجود، يريد أن ينبِّه على مبلغ أفهام المشّائين في هذه المسألة ومنشأ أوهامهم فيها.

وتقرير ذلك أنَّ إدراك الحقيقة المذكورة لذاتها، كما أنّه يتضمّن إدراك سائر الصفات على الوجه المذكور، كذلك يوجب إدراكها على النّسق المحكم المنتظِم في الوجود الخارجي، إدراكاً إجمالياً جمعياً لا تفصيلياً؛ إذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الأحكام فيها مجال أصلاً، كما عرفت غير مرَّة؛ وذلك لأنَّ ظهور الذات بكلّيتها وأحدية جمعيتها ـ التي هي من إحدى الصُّور الأربع اللازم شعورُها ـ لا يمكن تعلُّق الإدراك بها إلاّ مع نسبة تأليفة يوجب تقدُّمُ بعض الجزئيّات تأخُّرَ البعض، وإلاّ لا يتصوَّر الجمعيَّة ولا أحديَّتُها.

فهذا هو الموجب العلم بالنظام الوجودي، لا ما ذهب إليه المشّاؤون، من أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود؛ فإنّهم لمّا نَفَوْا المشيَّة والإرادة المرجِّحة للمختار، اضطرُّوا إلى إثبات صفة للمبدأ تقتضي ذلك النظامَ

المحكم، يسمُّونها العنايةَ وهي تمثُّل النظام في علم الباري، الذي هو حضور المعلول الأوّل عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتَّسقة المنتظِمة من الأزل إلى الأبد، بناء على أنَّ العلم بالعلَّة يوجب العلم بالمعلول المباين؛ وذلك ـ لابتنائه على الباطل ـ يكون فاسداً؛ ضرورةَ كونه متفرّعاً على أنّ الماهيّاتِ والأعيانَ الثابتة من حيث إنّها مباينة للذات بحسب الوجود، لها وجود لذاتها مجعولةٌ كانت أو معلولة على اختلاف الرأيين، وقد عرفت ممّا سبق أنّ الأعيان بهذا الاعتبار ما شمَّت رائحة الوجود، والعدمَ الصرفَ لا يمكن أن يكون مجعولاً ولا معلولاً.

ثمَّ إنّه يمكن أن يُتوهّم هاهنا أنّ هذا الكلام لا يطابق ما تقدَّم ـ من أنَّ إدراك الواجب ذاتَه يستلزم إدراك سائر الصفات والأعيانِ؛ لكونها عينها ـ؛ فإنَّه يقتضي وجودَ الأعيان ضرورة، فلو قيل: إنّها غير موجودة، يكون بين الكلامين تنافٍ بحسب الظاهر، فلذلك قال: «اعتبارُ كون الماهيّات والأعيان معقولةً إنّما هو اعتبار كونها غيرَ مغايرة للذات العاقلة» ولا شكّ أنّ هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولةً أو معلولة مباينة لها بحسب الوجود، فعند تغاير الاعتبارين لا تَنافيَ بين الحكمين.

وأمّا بيان أنّ معقولية الماهيّات إنّما هيَ باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة، فهو أنّها من حيث المغايرة لا وجود لها أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً.

أمّا خارجاً فلأنّها ـ من حيث هي مغايرة للذات ـ مباينة لها بحسب الوجود في الخارج، وكلُّ ما يكون مبايناً لها كذلك لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج؛ لما سبق من أنّ الوجود حقيقة واحدة في نفسه، لا تَبايُنَ بين أفراده، فيكون المباين للوجود بحسبه في الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة.

وأمّا عقلاً فلأنَّ المعقولية بالمعنى الذي ذهب إليه محقّق المشّائين ـ وهو كون الشيء حاصلاً للعلَّة القابلة، وهو الانطباع المفسَّرُ به الإدراكُ، المسمّى بالعلم الانفعالي عندهم، أو بحصوله للعلة الفاعليّة، الموجبة، المعبَّر عنه بالحضور المسمّى بالعلم الفعلي ـ منفيّة عن الماهيّات من الحيثيَّة المذكورة؛ لأنّها من الحيثيَّة المذكورة مباينةٌ للذات العاقلة، فتكون مباينةً للوجود، مباينَةَ العلَّةِ للمعلول قابلة أو فاعلةً.

وقد عرفت أنّ المباين للوجود بحسبه لا يمكن أن يكون له حصَّة من الوجود والحصول، لا في نفسه ولا في غيره.

وأيضاً: المعقول من حيث إنّه معقول، يجب أن لا يكون مغايراً للعاقل إلاّ بضرب من الإضافة، فلا يكون المباين لشيء بحسب الوجود معقولاً له بهذا الاعتبار، كما سبق.

وممّا يؤيِّد هذا ما ذكره بعض المحقِّقين من أهل الذوق: إنّ العلم بالشيء ـ أيّ علم كان ـ بالذوق الصحيح والكشف الصريح، عبارة عن استجلاء العالِم ذلك المعلومَ في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم، الذي من جهته يتّحدان، فلا يتغايران.

وعبارة أيضاً عن استجلائه أيضاً من حيث الأمر المميِّز للمعلوم من العالم القاضي بأن يُسمّى أحدُهما معلوماً والآخَرُ عالماً؛ إذ لا نسبة في الأحديّة ولا تعدُّد.

ولا بدَّ أيضاً في هذا القسم الثاني القاضي بالتميُّز من معنىً يقتضي الاشتراكَ بين العلم والعالم والمعلوم وهو التميُّز، وأمرٍ آخَرَ لازمٍ له لا يجوز إظهاره.

وإنّما أوردت هذا الكلام في هذا المقام؛ لبُعد هذه المسألة عن مدارك أهل الاستدلال من العارين عن الذوق السليم، فعسى أن يتأمّلوا في مجاري عباراتهم فيُطْلِعَهم الله على بعض مرموزاتهم الخفيّة، وما ذلك على الله بعزيز.

وإذا تقرّر أنّ الماهيّاتِ والأعيانَ باعتبار مغايرتها للذات، ليس لها حصّة من الوجود أصلاً، فلا يمكن إضافة الوجود إليها واعتباره معها بهذا الاعتبار، فلو أُضيف إليها واعتبر لها بوجه من الوجوه، لا يكون ذلك المضاف إلاّ الوجودَ الذاتي الحقيقي، فلا يصحُّ حينئذٍ أن يقال: إنّها مفتقرة إلى الذات العاقلة بحسب أحد الوجودين غير العرضيَّين، لأنَّ الوجود المضاف إلى الماهيّة حينئذٍ، إنّما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن أن يفتقر موصوفه بحسبه إلى شيء؛ فإنّ الافتقار إنّما يكون للموجود بالوجود العرضي الذي قد ثبت انتفاؤه مطلقاً.

وملخّص هذا الكلام، أنّ الماهيّاتِ والأعيانَ لو أُخذت مع اعتبار المغايرة، فهي معدومة لا تصلح لأن توصف بالمجعوليّة والمعلوليّة وغيرهما من الصفات أصلاً، ولو أُخذت مجرَّدة عن هذا الاعتبار، يمكن أن يُنسب إليها الوجود، لكن لا تصلح لأن توصف بما يستلزم الافتقارَ والاحتياج، كالمجعوليّة والمعلوليّة؛ لأنّ الوجود المضاف إليها حينئذٍ إنّما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء المطلق. فتقرَّر أنّ القول بالمجعوليّة والمعلولية على التقديرين فاسد.

[تقابل العاقلية والمعقولية والمغايرة بينهما]

قال: «فإن قيل: العاقليّة تقابل المعقوليّةَ، فعند انتفاء المغايرة، فلا عاقليّة ولا معقوليّة.

قلنا: لو صحَّ ما ذكرتموه مطلقاً، لوجب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجرّدة عاقلاً لنفسه.

ثمَّ إنّ تلك المغايرة هاهنا إنّما حصلت بالاعتبار فقط، مثل حصول تلك الماهيّات من حيث هي مغايرة لها، ومن البيِّن أنّ تلك الماهيّات من حيث هي مغايرة لها لا تكون إلاّ نسباً وإضافاتٍ تعيّنية، لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة، فلا يصحُّ أن يقال: إنَّ شيئاً منها بتلك الحيثيّة موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع.

نعم، إنّها باعتبار كونها عينَ تلك الهوية في الخارجِ تكون حاصلة لها حصولَ نفسها لنفسها».

أقول: هذا إشارة إلى ما يمكن إيراده هاهنا ودفعِه؛ وذلك أنّه يلزم على ما ذهبتم إليه أنّ الماهيّاتِ والأعيانَ إنّما تكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة وذلك محال؛ لأنَّ العاقلية تقابل المعقولية تقابُل المضاف، وذلك لا يتصوَّر إلا بعد تحقّقهما في موضوعين مباينين بحسب الوجود، فعند انتفاء المغايرة بين موضوعيهما، لا تكون العاقليّة ولا المعقوليّة.

وأجاب عن هذه الشبهة بجوابين:

أحدهما: جدليٌّ في صورة النقض، وهو أنّه لو صحَّ ما ذكرتموه من المقدّمات الدالّة على تقابل العاقلية والمعقولية ووجوبِ التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود والحقيقة، لوجب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجرّدة عاقلةً لنفسها عندكم، والأمر ليس كذلك.

ولمّا لم تندفع الشبهة بهذا الجواب، بل ما زاد إلاّ تعميماً لمواردها، أشار إلى وجهٍ تحقيقي به تنقلع مادّة الشبهة عن أصلها، وهو: أنّ التغاير الواقع بين العاقلية والمعقولية وإن كان تغايرَ التقابل، لكن مجرّد الاعتبار كافٍ في حصوله، كما أنّه كافٍ في حصول نفس تلك الماهيّات الحقيقية التي هي المبادىء لحصول التقابل والتغاير وعروضهما، فإنّ حصول تلك الماهيّات ووجودَها إنّما يتصوّر هاهنا بمحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفرّعاً عليها، أجْدَرُ بأن يكون كذلك.

أمّا بيان أنّ الماهيات يكفي في حصولها مجرّد الاعتبار، فهو أنّ الماهيّات ـ من حيث هي مغايرة للذات ـ لا تكون إلاّ نِسَباً وإضافاتٍ تعيُّنيةً؛ لما عرفت أنّ الوحدة الحقيقيّة ـ المعبَّر عنها بالوجود المطلق الشامل الذي ما عداه عدمٌ صرف وباطل محض ـ يمتنع أن يكون معها شيء آخَرُ خارج عنها. مصراع:

«ألا كلُّ شيء ما خلا اللهَ باطل»[1].

والماهيّات ـ من حيث هي مغايرة ـ لا يكون لها تحقُّق أصلاً إلاّ أنّ تلك الحقيقة لمّا اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء، اختلفت مراتب ظهوراتها في الجلاء والخَفاء بحسب إدراكنا لا بحسب الأمر نفسه؛ فإذا نسبنا بعض ظهوراتها إلى بعض، وجدنا بعضها أتمَّ جلاءً ـ لكثرة آثاره في عرصة الظهور ـ ووضوحاً بحسب المدارك، وبعضَها أنقصَ لقلّتها. فحصل لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضَها إلى البعض تمايزٌ نسبيٌّ بحسب إدراكنا فقط.

فعُلم أنّ هذه الظهورات المتعدِّدةَ وتعيُّناتِها إنّما هي النسب الإدراكيّة والإضافات الاعتباريّة. وأمّا تلك الحقيقية في نفسها فمجرّدة عن هذه النسب والإضافات كنور الشمس مثلاً؛ فإنّه إذا وقع شعاعها على أجسام صقيلة، مختلفةِ الألوان كقطَعٍ من الزُّجاج الملوّنة مثلاً، لا بدَّ وأن يحصل لبعض أطراف ذلك الشعاع بالنسبة إلى بعض تمايز نسبيٌّ، وتعدُّد اعتباري بحسب إدراكنا، فيحكم الوهم هاهنا أن النور هو المنصبغ نفسه والواقع خلافه؛ إذ لا لون للنُّور، لكن للزجاج بدا شعاعه، فتُرى فيه ألوان. فظهر أنّ حصول تلك الماهيّات إنّما هو باعتبار تعيُّنات اعتبارية.

---

(١) يشير إلى قول النبي ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل» وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم. (رواه البخاري في صحيحه، في أبواب عدة منها: باب أيام الجاهلية، حديث رقم (٣٦٢٨) [٣/ ١٣٩٥] ومسلم في صحيحه، كتاب الشعر، حديث رقم (٢٢٥٦) [٤/ ١٧٦٨] ورواه غيرهما.

فعُلم أيضاً من هذا أن لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج، وذلك لأنَّ التمايز بالفعل في الخارج يستدعي تمايزَ موضوعاتها فيه وتعدُّدَها، وتعدّدُ الموضوع مُحال؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة، فلا يصحُّ أن يقال: إنّ شيئاً من الماهيات بتلك الحيثية ـ أي: من حيث إنّها مغايرة لتلك الهويَّة ـ موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع، أي: في هذه المرتبة.

نعم، إنّها باعتبار كونها عين تلك الهويَّة في الخارج تكون حاصلة لها حصولَ نفسها لنفسها، فباعتبار هذا الحصول النسبي وإضافتِها إليه تكون موجودة، وهذه الإضافة إنَّما هي محض الاعتبار. تدبّر ما سمعت؛ فإنَّه غاية التوضيح في هذا المقام، لعلّ الله يوصلك إلى المرام.

[المراتب المتعينة بالتعينات الاستجلائية]*

قال: «ثمَّ إنّها اقتضت الظهورَ والبروز من حدِّ الغيب إلى حدّ الشهادة، وحصولَ تلك الصفات والتعيُّنات متمايزةً في الأعيان بالفعل، وتعقُّلَها على وجه التفصيل».

أقول: لمّا كان التعيُّن الأوّل ـ الجامع بين الواحديَّة والأحديَّة، المعبَّرُ عنه بالوحدة الذاتيَّة تارة وبالهويَّة المطلقة أُخرى ـ لغلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والإظهار، لا تَمايز بين ما يعبَّر فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، إذ لا تَغاير هاهنا أصلاً، حتى أنّ الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت، فلا مجال فيه حينئذٍ أن تظهر تلك التعيُّناتُ على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي، بأن تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها؛ لأنَّ المراتب ـ التي هي مَحالُّ ظهورها ومجالي تفاصيلها ـ مخفيَّة، مندمجة هاهنا، مستهلكة الحكم استهلاكَ أعيان الحروف واندماجَها في نَفس المتنفِّس ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه، قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثّرة، فحينئذٍ اقتضت تلك الهويَّة الظهورَ والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليّات الأقدسيَّة، فانبعث من ذلك التجلّي وكنهِ بطونه ميلٌ إرادي وحركة حُبّيَّة وشوق عشقي بحسبه تجلّى بتعيُّنٍ آخَرَ، وبنوع أظهرَ، على مثال نَفَسٍ مُنْبَثٌّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفاتُ والأعيان متمايزةً بالفعل تمايزَ الحروف في النَفَس عند انبثاثه إلى المخارج. فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبَمَا ذُكر في مراتب الكمال الأسمائي، يسمّى هذا التجلّي باصطلاحهم، «النَفَسَ الرحمانيَّ»، إمّا لأنَّه كالنَفَس الإنساني في كونه حقيقة بخاريَّة بسيطة الذات، إنّما تختلف جزئيّاتها بحسب انصباغها في مراتب المخارج، فالنَفَس الرحماني هو المادّة الهيولانيَّة لصور العالم كمادّة النَفس لصور الحروف والكلمات.

---

* يتكلم في هذا المبحث عن ظهور مراتب الهوية المطلقة مقيدة بحسب استعدادات وقابليات شؤون التعينات الأسمائية.

وإمّا لأنّه يحصل به تنفيس الكَرْب، كما قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في فصوص الحكم: «العالم ظهر في النَفَس الرحماني الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهيَّة ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها؛ فامتنّ على نفسه بما أوجده في نَفَسِه؛ فأوّل أثر كان للنفس إنّما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر يتنزّل بتنفيس الغموم، إلى آخر ما وُجد. شعر:

الكلُّ في عين النَفَس ... كالضوء في ذات الغَلَس
والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن نَعَس
فيرى الذي قد قلتُه ... رؤياً تدلّ على النَفَس
فيريحه من كل غَمْ ... مٍ في تلاوته «عبس»
ولقد تجلّى للذي ... قد جاء في طلب القَبَس
فرآه ناراً وهو نور ... في الملوك وفي العَسَس
فإذا فهمت مقالتي ... فاعلم بأنّك مبتئس
ولو كان يطلب غير ذا ... لرآه فيه وما نَكَس»[1]

وإنّما أوردت هذا الكلام بتمامه في هذا المحلّ لاحتوائه على ما له دخل تامٌّ فيما نحن بصدده في هذه الرسالة. فتأمّل.

قال: «فأوجدتْ عالمَ الأرواح، أي: عالمَ العقول والنفوس؛ فإنّ ظهور الوجود فيه أتمُّ من عالم المعاني، ثمّ عالمَ المثال، ثمّ عالمَ الأجسام. وفي هذا العالم تمّ ظهور الوجود؛ فإنّ ظهور التجلّي الوجودي كمل وتمّ عند إيجاد الجرم الأوّل، أعني محدِّدَ الجهات الذي هو العرش الجسماني؛ إذ هو مقامُ الاستواء في الكلام الإلهي. ثمّ إنّ الترتيب المعتبر في كل عالم من هذه العوالم، وتفصيلَ المراتب المحصورة فيها، وتلخيصَ الحجج والبراهين في كل موضع موضع من هذه المواضع، قد أشبعنا القولَ فيها في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة».

أقول: عند فراغه عن تبيين المرتبة الإلهيَّة وما قبلها من المراتب المتعيِّنة بالتعيُّن الجلائي، الذي هو مقتضى الكمال الذاتي الغالِب فيه أحكامُ إطلاق الذات ووجودِها الحقيقي، على أحكام تعيُّنات الأسماء وظهورِها الاعتباري، شرع يبيِّن المراتب المتعيِّنة

(١) هذه الأبيات هي للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ذكرها في كتابه «فصوص الحكم»، الفص العيسوي ص(١٣١) طبعة دار الكتب العلمية ـ بتحقيقنا.

بالتعيُّنات الاستجلائية التي هي مقتضى الكمال الأسمائي الغالِب أحكامُ التعيُّنات وظهورُها الاعتباري على أحكام إطلاق الذات ووجودِها الحقيقي.

فما كانت ظاهرةً في المراتب الأُوَل، بطنت في هذه المراتب، وما بطنت هناك هي الظاهرة في هذه المراتب، وكأنّ من قال: «باطن الخلق ظاهر الحق، وظاهر الخلق باطن الحق» إنّما مراده هذا، وقبل هذه المراتب لا يسمّى خلقاً ولا إيجاداً ولا غيرَ ذلك من الأسماء المشعرة بالفاعلية المتميِّزة من المفعول.

وذلك لأنَّ الإيجاد عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل الأقدسيَّة الثابتة في التعيُّن الأوّل ـ الذي هو منبع التعيُّنات والقوابل ـ بظاهر الوجود الذي هو طرف ظاهريَّة النَفَس الرحماني، ولا شكّ أنّ الحاصل من اقتران المتغايرين يغايرهما مغايَرَةَ الولد للأبوين والنتيجةِ للمقدّمتين، ويستقلّ دونهما بوجود خاصّ صالحاً لأن تُضاف إليه الأحكامُ التي إنّما تضاف إلى المستقلّين، كارتسام صور الموجودات، وتُنسبَ إليه الآثارُ المنسوبة إليهم، فلهذا يُطلقون عليه اسمَ العالَم وعلى النسبة الواقعة بينه وبين مبدئه الإيجادَ والخلقَ.

ثمّ إنّ هاهنا مقدّمةً محتوية على فوائدَ كثيرةِ الجَدْوىٰ، لا بدَّ للمستبصرين من الوقوف عليها، وهي أن نسبة الفعل إلى الحقّ إمّا أن تكون لذاته بمعنى أنّ ذلك الفعل يلزمه بلا توسُّط شيء بين ذاته وبين المفعول، غيرَ نسبةٍ معقولة بها يتميَّز عن الإطلاق الذاتي، ويسمّى ذلك المفعول في هذه المرتبة حروفاً عاليات وحروفاً أصليات ومفاتحَ أُوَلَ، وتارة يعبّر عنها بمفاتيح الغيب والأسماء الذاتيَّة والشؤون الأصليَّة، كلُّ ذلك بحسب اعتبارات مترتّبة متنزّلة في التعيُّن الأوّل، وأمّا في التعيُّن الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي فمن حيث الامتياز النسبي، وهذه الحضرةُ هي التي يشير إليها أكابر المحقّقين والمتألّهين من الحكماء بأنَّ الأشياء مرتسمة في نفْس الحق، لكنِ فرق بين ذوق الحكيم والمحقّق هاهنا، وهو أنَّ الارتسام عنده إنّما هو وصف للعلم باعتبار امتيازه النسبي عن الذات، لا أنّه وصف للذات أو وصف للعلم باعتبار أنّه عينها فتسمّى تلك الأشياء بهذا الاعتبار حروفاً معنويّة وكلماتٍ معنويَّةً وأعياناً ثابتة، وتارة يعبَّر عنها بالحقائق الإلهيَّة والأسماء الربوبيَّة والحروف الوجوديّة.

وإمّا أن تكون بواسطة بأن يكون بين الفاعل الحق وبين ما يوجده آلةٌ وجوديَّة، أو صورة مَظهريَّة يستدعيها مرتبة المفعول، ويسمّى حينئذٍ إيجاداً وقولاً؛ فإنّ هذه النسبة في الكلام الإلهي مَكْنِيّ عنها بالقول، حيث قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ

أَرَدْنَاهُ...﴾ [النحل: ٤٠] وتلك الأشياء بهذا الاعتبار تسمّى كلماتٍ وجوديّةً وماهيّات وأعياناً ممكنة، ولهذا يسمّى هذا العالم عالمَ الأمر؛ لأنَّ الأمر عبارة عن القول.

ثمّ إنّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبةً وأبسطها ذاتاً إنّما هو **العقل الأوّل**؛ إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيّةً متّصفة بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان وهو من عالم الأرواح، فأقرب العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهيّة إنّما هو عالم الأرواح؛ فأوّل الموجودات المبدَعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني؛ لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني.

فإن قلت: فتسميته عالماً تكون بأيّ الاعتبارات؟

قلنا: باعتبار أحد الوجهين اللازمين للصفات من حيث إنّها صفات وهو الذي به تُغاير الذاتَ، ولمّا لم يكن لها بهذا الوجه وجود أصلاً، ما عدُّوه من العوالم الموجودة؛ إذ عالَميّته إنّما هي بالاعتبار فقط.

ثمّ عالمُ المثال؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال وذلك معنى زائد حصل به ضرب آخَرُ من التركيب.

ثمّ عالمُ الأجسام؛ لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكُّنُ وشغلِه للحيِّز؛ وهذا أنهى الغاية في التركيب وبه تمَّ ظهور الوجود؛ إذ لا مرتبة في الظهور أشدَّ من المحسوسات، وذلك ـ لبلوغه في الكثرة الإمكانيّة أقصى النهاية ـ صلح لأن يكون مظهراً للوحدة الوجوديّة؛ إذ ما جاوز حدَّه انعكس ضدَّه، فعند إيجاد الجرم الأوّل ـ وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمٰن ـ تمَّ ظهور التجلّي الوجودي وكمل؛ إذ هو مقام الاستواء في الكلام الإلهي، وهذا أحد معاني الاستواء بحسب اللغة، كما يقال: استوى الرجل أي: انتهى نشؤه وتمّ شَبابه. فهذه ثلاثة عوالم.

والمرتبة الجلائيّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فتكون المراتب حينئذٍ أربعاً، وخامسها هو الجامع للكلِّ وهو المرتبة الإنسانيّة، وهذه المراتب ـ أعني المتعيّنةَ ـ هي المسمّاة بالمجالي عندهم والمِنَصّاتِ والمَطالِع؛ إذ مطلق المراتب عندهم ستّة؛ لدخول مرتبة غيب الهويّة واللاتعيُّنِ فيه، لكنّ المعتبر هاهنا إنّما هو المتعيِّن منه، وللنَفَس الرحماني السرايةُ في هذه المراتب الخمس والظهورُ بحسبها.

وأُمّهات مخارج الحروف الإنسانيّة خمسة أيضاً: باطن القلب، ثم الصدرُ، ثم الحلقُ، ثم الحنكُ، ثم الشفتانِ، وهي نظائر المراتب في النَفَس الرحماني.

وقد روعي هذا الترتيب الإيجادي في الكلام الإلهي والكتاب المنزّل السماوي؛ فإنَّ أوّل مراتبه حرف، ثمَّ كلمة، ثمَّ آية، ثم سورة، والكتاب جامعها.

وأمّا الكتب فهي أيضاً من حيث الأُمّهات أربعة: التوراة، والإنجيل، والزَّبور، والفرقان، والقرآن جامعها.

وكذلك سائر الموجودات عقليَّةً أو خارجيَّة كلّيَّة، أو جزئيَّة، فإنّ الكلّيات العقليَّة مراتبها أربع، سَواء كانت غير مرتّبة كالجنس والفصل، والخاصَّة والعرض العامّ، والنوعُ جامعها، أو كانت مرتّبة أيضاً كالجنس العالي والمتوسّط والسافل والمفرد، والنوع جامعها.

وكذا الجزئيّات الخارجيَّة؛ فإنّ الطبائع الموجودة فيها أربع، والمزاج خامسها، ولذلك إن وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى التركيب يكون المزاج معتدلاً كاملاً في الامتزاج، وإلاّ كان ناقصاً غيرَ تامّ الامتزاج، فإنَّ الأوّليَّة في ذلك الترتيب إنّما هي للحرارة ثم للرطوبة، ثم للبرودة، ثم لليبوسة، وكلُّ ذلك إنَّما هو لسراية الذات بحسب الأسماء الأربعة الأُوَل.

وهاهنا أسرار جليلة المعنى، ونُكَت عزيزة الجدوى، وليس هذا الكتاب موضعَ تفصيلها لكن أومأنا إلى بعضٍ منها على الإجمال، تأمّل فيها تطّلعْ على بعضٍ آخَرَ. إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ لكلّ عالَم من هذه العوالم تفاصيلَ بحسب جزئيّات مراتبه ونسبَ أحكامِ بعضُها إلى البعض، كعالم الأرواح مثلاً؛ فإنّ لها مرتبةَ العقول المجرّدة والنفوسِ الفلكيَّة والأرواحِ البشريَّة، ولكلٍّ من هذه المراتب مراتبُ جزئيَّةٌ، ولها تفاصيلُ وأحكام خاصَّة، وكذلكَ في عالم المثال وعالم الأجسام، لكنّ المتكفّل لبيان هذا كلّه إنّما هو الحكمة الطبيعيَّة وما قبلها، فلهذا أحال المصنّف ـ رحمه الله ـ الكلام فيها عليها.

[إيراد ستة وجوه من الشبه والشكوك مانعة من ظهور الحق]

قال: «فلئن قيل: فعلى هذا لا سبيل إلى القول بالإمكان؛ لكون الوجود واجباً بالذات، وكونِ الماهيات والنسب والإضافات من الصّفات غيرَ مجعولة ولا معلولة؛ لكونها غيرَ موجودة، بل غيرَ قابلة للوجود. ومتى تحقّق هذا، فلا سبيل إلى القول بالإمكان، بل بالإيجاب والاقتضاء، وهذا بَيّن لا حاجة بنا إلى التطويل والإطناب.

ولا سبيل أيضاً إلى القول بالظهور؛ لأنّه لو أُريد به الوجود نفسُه، فإنّ بطلان اقتضائه الظهورَ لم يحتج إلى بيان زائد. ولو أُريد به الوجود المقيّد بقيد من القيود المعيّنة، فمن البيّن أنّ شيئاً من جزءيه لا يقبل الجعل والتأثير؛ لما أُشير إليه من قبلُ، وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع؛ فإنّ ما يقوم بشيء لا يقبل الوجود، فإنّه لا يقبل الوجود أيضاً.

وأمّا الوجود العقلي فإنّه لا يقبل الوجود العينيّ ولا العقليّ، وقد عرفت القول المحقَّق فيما عدا الوجودين من القيود المخصّصة، وهذا الكلام في المجموع العقلي، فلا وجه للإعادة. ولو أُريد به شيء من الماهيّات أو النسب والإضافات، فقد عرفت ما فيه، فلا حاجة إلى تقرير وتوضيح، ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة؛ فإنّ حصول الموجودات فيهما واحد لا اختلاف فيه عند التحقيق.

وأمّا الأسماء والصُّور النوعيّة والإضافات والنسب العقليّة وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود المطلق، فلا اختلاف في شيء منها لا بحسب الموضوع والمحلّ ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض.

وأمّا القول بالإجمال والتفصيل فلا طائل تحته؛ لاشتراك العالَمَين في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهياتِ والصفاتِ، وليس في أحد الموضوعين دون الآخر شرط زائد أو تحقّق مانع.

وأمّا القول بعالم المثال فلا طائل تحته أيضاً، وكيف لا، وقد ذهب إلى نفيه جمهور المشّائين، واحتجّوا على ذلك بحجج قويّة قاطعة قد أثبتوها في كتبهم.

وأمّا القول بأنّ ما يكون أبعدَ من منبع الوجود وأقربَ إلى طبيعة الإمكان الصرف والعدم المحض فإنّ ظهور الوجود يكون فيه أتمّ وأكملَ، فهو بعيد عن الحق والصواب، بل الأولى الأجودُ أنْ يُجعل الأمر على العكس؛ فإنّ ما يكون أبعدَ عن الفَساد والتغيير والفناء، فلا بدّ وأن يكون ظهور الوجود وظهور خاصّته فيه أتمّ وأكملَ».

أقول: بعد تحقيق ما هو بصدده حسَبَ ما التزمه من البيان بأوثق البراهين، وتزييف ما يمكن أن يشوّش سائر الطباع والأذهان من مذاهب المخالفين، ودفْع ما يرد على ذلك من الشُبَه المانعة لظهور الحق ـ كما هو ـ على الطالبين، يريد أن يتعرّض لدفع ما يرد على أُمّهات أُصولهم ومَعاقد قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كُنه تحقيقاته، والأسئلةِ المستجلية لغاية تدقيقاته؛ إذ به تنحلّ عقود القيود المتراكمة في العقائد، وتنحسم موادّ الحجب الحاجزة للبصائر عن إدراك الحقائق.

وتقرير ذلك أنّ ما ذكرتموه في تحقيق هذه المسألة غير مستقيم من وجوه ستّة:

أمّا الأوّل فلأنّ القول بالإمكان على ما قلتم باطل؛ فإنّ الإمكان ـ سَواء كان صفةً وجوديّة أو معنى نسبيًّا ـ لا بدّ له من محلّ يقوّمه، وليس هاهنا شيء يصلح لذلك:

أمّا الوجود فلكونه واجباً بالذات؛ فلا يمكن اتّصافه بالإمكان.

وأمّا الماهيّات التي هي من النسب والإضافات الناشئة من الصفات، فلأنّها غير مجعولة ولا معلولة عندكم؛ لأنّها غير موجودة بل غير قابلة للوجود، والأمر ينحصر فيهما، فلا شيء يتّصف بالإمكان.

لا يقال: إنّما يتمّ هذا لو كان الإمكان من الصّفات الوجودية الحقيقيّة، وأمّا على تقدير كونه اعتبارياً عدمياً، فلا يلزم ذلك.

فإنا نقول: على تقدير تسليم اعتباريته، لا بدّ له من موضوع صادق عليه قابلٍ للوجود؛ فإنّ المستحيلات يمتنع اتّصافها بالإمكان؛ ضرورةَ امتناع قلب الحقائق، وكأنّ قوله: «بل غير قابلة» إشارة إلى دفع هذا السؤال.

وأمّا الثاني فلأنّ القول بالإيجاب والاقتضاء أيضاً ظاهر البطلان؛ فإنّما من المعاني النسبيّة التي لا يتصوّر تحقّقها إلاّ بين الأُمور المتغايرة، فإذا كان ما هو الموجود ـ ذاتاً كان أو صفة ـ واحداً، وما سواه من المعاني الأسمائيّة والأعيان الثبوتية

على ما تقرّر عندكم عدماً محضاً، فحينئذٍ لا يتصوَّر لهما معنى هاهنا؛ إذ لا يمكن قيام المعاني النسبيَّة بموضوع واحد، وهو ظاهر لا حاجة في بيانه إلى التطويل.

وأمّا الثالث فلأنّ القول بالظهور هاهنا ممّا لا يتصوَّر له معنى أصلاً؛ لأنَّ المراد بالظهور إمّا أن يكون الوجودَ نفسَه، أو الأعيانَ التي هي مبادىء نِسَبه وإضافاته، وعلى التقدير الأوّل، إمّا أن يكون هو الوجودَ المطلق أو المقيَّدَ، وذلك القيد إمّا أن يكون قيداً مشخِّصاً متعيِّناً خارجياً، أو مخصِّصاً منوِّعاً عقلياً، ولا سبيل إلى شيء من ذلك.

أمّا الأول ـ وهو أن يكون المراد به هو الوجودَ المطلق نفسَه ـ فلأنَّ بطلان اقتضائه الظهورَ لم يحتج إلى بيان زائد؛ إذ الشيء لا يقتضي نفسه.

وأمّا الثاني ـ وهو أن يكون المراد به الوجودَ المقيَّدَ ـ فإن أُريد به القيود المشخِّصة الواقعة في مرتبة الكون، فمن البيِّن أنّ شيئاً من جزءي المقيَّد حينئذٍ لا يقبل الجعل والتأثير، كما أُشير إليه من قبلُ في طيّ البرهان المذكور، من أنّ الوجود لا يقبل التأثير وكذا الأُمور العدمية؛ لأنّ العدم أيضاً غير قابل للتأثير، فلا يتصوَّر فيهما معنى الظهور المسبوق بالخَفاء المستدعي لذلك، وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع؛ فإنّ ما يقوم بشيء لا يقبل الوجود، فإنّه لا يقبله أيضاً بالضرورة.

وإن أُريد به القيود المخصِّصة الكلّية اللاحقة للوجودات في العقل التي بها يصير الوجود عقلياً، فإنّ معروض هذه القيود يمتنع أن يقبل شيئاً من الوجودين؛ لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع المتنافيين، وأشار إلى إبطال هذا القسم بقوله: «وأمّا الوجود العقلي فإنّه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي...» وكذا القيود المخصِّصة، فإنّك عرفت القول المحقَّق فيما عدا الوجودين من القيود المخصِّصة أنّ أمرها راجع إلى العدم، وهو لا يقبل الوجود. والكلام في المجموع المركّب من القيد المخصِّص الكلّي والمقيَّد؛ للزوم تركُّب الشيء من الوجود وغيره وقد مرّ الكلام فيه غيرَ مرّة، فلا حاجة إلى الإعادة.

وأمّا إن أُريد بالظهور المذكور اعتبارُ الأعيان التي هي عبارة عن إثبات الماهيّات والنسب والإضافات من حيث هي مغايرة للوجود، فقد عرفت ما فيه، من عدم قابليتها للوجود والظهور، فلا حاجة إلى مزيد تقرير وتوضيح.

وأمّا الرابع فهو أنّ القول بالفرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة غير معقول، وكذلك سائر العوالم على مقتضى قواعدكم، وذلك لأنّ الموجوداتِ الخاصَّةَ في جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق؛ إذ لو وجد

الاختلاف، فمبدؤه إمّا نفس طبيعة الوجود الذي هو كالمحلّ والموضوع بالنسبة إليها، وإمّا الأعيان الثابتة التي هي الإضافات والنسب العارضة للوجود، أو الهيئة الاجتماعيّة الحاصلة بينهما؛ إذ الأمر هاهنا منحصر في الأُمور الثلاثة، ولا سبيل إلى شيء منها:

أمّا الأسماء والصور النوعيّة والإضافات والنسب العقلية، وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود، فلأنّها من حيث هي أعيان ثابتة ـ أي: بقطع النظر عن معنى الوجود ـ معدومات محضة، فلا تصلح لأن تكون مبدأ لشيء.

وأمّا الوجود المطلق فلأنّه هو الواحد بالوحدة الحقيقيّة ـ كما تقرّر ـ فكيف يكون مبدأ الاختلافات المتكثّرة.

وأمّا الهيئة الاجتماعية فلأنّ حكمها أيضاً حكم سائر العوارض في كونها عدماً محضاً، فلا اختلاف في شيء منها، لا بحسب الموضوع والمحلّ ـ الذي هو الواحد بالذات ـ ولا بحسب المفهوم الأسمائي، ولا بشيء من العوارض.

وأمّا القول بالإجمال والتفصيل فمجرّد العبارة ومحض اللفظ لا طائل تحته هاهنا؛ لاشتراك العالَمين، بل سائرِ العوالم في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيّاتِ والصفاتِ، ويُقوِّمها وليس في أحدهما شرطٌ تحقَّق به دون الآخَر، ولا مانعٌ ينفيه؛ لما تقرّر أنّ ما سوى الموضوع الواحد عدمٌ صِرفٌ.

وأمّا الخامس فهو أنّ القول بوجود عالم يسمّى عالَمَ المثال أيضاً من الخيالات الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها، وكيف لا وقد ذهب إلى نفيه جمهور المشّائين، واحتجّوا على ذلك بحجج قويّة وبراهينَ قاطعةٍ قد أثبتوها في كتبهم؛ ولا شكّ أنّ ما ذهب إليه مثلُ هذا الجَمّ الغفير وأثبتوها بالبراهين القاطعة، يمتنع أن يكون الواقع خلافَه، وإلاّ ارتفع الأمان عن اليقينيات وإفادةُ البراهين مطلقاً.

وأمّا السادس فهو أنّ القاعدة المقرَّرة عندكم ـ القائلةَ بأنّ ما يكون أبعدَ من منبع الوجود وأقربَ إلى طبيعة الإمكان الصرف والعدم، فإنّ ظهور الوجود فيه يكون أتمَّ وأكمل ـ بعيدة عن الحقّ جدًّا؛ والأولى الأجود أن يَجعل الأمر على العكس؛ إذ البديهة شاهدة بأنّ القرب ـ أيَّ نوع كان ـ هو المقتضي لظهور أحد المتأثّرين المتغايرين في الآخَر، والبُعدَ هو المباين لذلك، كما يتبيَّن فيما نحن فيه؛ فإنّ ما يكون أبعدَ عن الفَساد والتغيّر والفناء، مثلُ العقول والنفوس القريبة إلى المبدأ، لا شكَّ أنّ أحكام الوجود فيه أكثرُ، وظهورَ خاصّته فيه أتمُّ وأكملُ ممّا يتطرّق إليه الكون والفَساد، ولا يبقى على نهجٍ مستمرٍّ ساعةً، كعالم الحسّ وما يجاوره من عالم الصور؛ لبُعده عن المبدأ.

[حلّ إيرادات الشبه والشكوك المانعة من ظهور الحق]

قال: «قلنا: إنّ موضوعات الإمكان ومتعلّقاته بالطبع، هي التعيُّنات ولا نسلّم أنّ الماهياتِ والنِسَبَ والإضافات غير قابلة للوجود؛ فإنّها لو قارنت الوجودَ وقارنها الوجودُ، صارت موجودة بالضرورة؛ فإنّ من التعيُّنات ما يكون موضوعها الطبيعيُّ الوجودَ الخارجيَّ، ومنها ما يكون موضوعها الطبيعيُّ الوجودَ العقليَّ، ومنها ما يكون موضوعها بالطبع الوجودَ المطلقَ.

نعم، إنّها غير موجودة بوجود يكون نفسَها أو مقوّماً من مقوّماتها، ولو كانت الماهيات من حيث هي هي غيرَ مجعولة ولا معلولة، فلا يلزم أن تكون الماهيات الموجودة غير مجعولة ولا معلولة؛ فإنّها لمّا صارت بمقارنة الوجود موجودةً، احتاجت في موجوديّتها إلى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة، ولا يجب أن يكون كلُّ موجود موجوداً بالذات؛ فإنّ من الموجودات ما يكون موجوداً بالعرض. فتأمّل ذلك.

وهذه الموجوديّة من الاعتبارات العقليّة، ولهذا قد تَعرض الصفاتِ السلبيّةَ والعوارضَ الذهنيّةَ ومَن جعل الوجود المطلق من الاعتبارات العقليّة، فلعلّه لم يفرّق بينه وبين هذه الموجوديّة، بل التبس على نظره أمر القسمين، فجعَل الحقيقة المحقَّقة بذاتها ـ التي هي أصل سائر الحقائق ـ أمراً اعتبارياً. فاعرف ذلك».

أقول: هذا شروع في حلّ تلك الإشكالات ودفْع تلك الإيرادات، مع تحقيق أُصولهم وتأسيس قواعدهم، بحيث لا توهنها الشكوك، ولا تزلزلها الشُبَه، فأشار إلى جواب الشكّ الأوّل منها بأنّ موضوعات معنى الإمكان ومتعلّقاته ـ من المجعوليّة والمعلوليّة والحدوث وغيرها ـ إنّما هي التعيُّنات النسبيَّة، كما سبق تحقيق هذا الكلام في المقدّمة، من أنّ الإمكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبته إلى المعلومات، ولا شكّ أنّ تلك التعيُّناتِ التي هي المعلومات، إنّما هي أحوال الوجود وصفاته التي لا يُدرَك الوجودُ إلاّ بحسبها؛ إذ الإدراك إنّما وقع من الوجود

على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلَكةِ أحكامُ إطلاقه ووحدتِه فيها، ولا شكّ أنّها ـ من حيث هي أحوال وأعراض وعوارضُ للوجود ـ تستدعي المقارنةَ، فكيف يقال: إنّها غير قابلة للوجود مطلقاً؟! فإنّها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود إيّاها ضروريَّةُ الوجود.

نعم، إنّها من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها مقارنتها له، لا تستحقّ الوجودَ ولا العدمَ أيضاً، بل إنّما تقتضي بهذا الاعتبار عدمَ الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان، فالتعيُّنات النسبيَّة التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم، لا نسلّم أنّها غير قابلة للوجود؛ فإنَّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقيَّة الوجود، لا استحقاقيَّةُ العدم؛ وذلك لأنّ تلك الأحوال عند مقارنة الوجود إيّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كانت استحقاقيَّةُ العدم مطلقاً مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف، وذلك بيِّن الاستحالة.

فظهر أنّ عدم استحقاقيَّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيُّنات. وهذا معنى قوله: **«إنّ موضوعات الإمكان ومتعلّقاتِه التعيُّناتُ»**.

وعلم أيضاً أنّ التعيّنات من حيث هي هي، وإن كان مقتضى طبائعها عدمَ الاستحاقية، لكنّ من حيث إنَّها أحوال للوجود وصفاتُه تقتضي بالطبع أن يكون الوجود في مرتبة من مراتبه موضوعاً لها؛ فإنّ من التعيّنات ما يكون موضوعه الطبيعيُّ الوجودَ الخارجيَّ؛ ضرورةَ كونه من الأحكام المختصَّة بهذه المرتبة، ومنها ما يكون موضوعه الطبيعيُّ الوجودَ العقليَّ؛ لاختصاصه بمرتبة العقل، ومنها ما يكون موضوعه بالطبع الوجودَ المطلقَ. فعلم أنّ التعيُّناتِ بهذا الاعتبار ضروريَّة الوجود.

نعم، إنّها غير موجودة بوجود يكون نفسَها أو مقوِّماً من مقوِّماتها، فإذا قيل: «إنَّها غير قابلة للوجود» إنَّما يكون بهذا المعنى، لا غير.

قوله: «ولو كانت الماهيّات» إلى هاهنا مقدمات لتمهيد الجواب، وهذا شروع في دفع مقدّمات السائل من أنّ الماهيّات عندكم غيرُ مجعولة ولا معلولة؛ لكونها غيرَ موجودة، بل غيرَ قابلة للوجود، فكيف تكون موضوعاتِ للإمكان؟!

فأجاب: بأنّه لو كانت الماهيّات من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذي عرفته آنفاً، فإنّه لا يلزم أن تكون الماهيات المنضمُّ إليها الوجودُ، الموجودةُ لمقارنة الوجود إيّاها، غيرَ مجعولة ولا معلولة؛ وذلك لأنّه إذا صارت بمقارنة الوجود الخارج عن ذاتها موجودةً، فاحتاجت في موجوديّتها ضرورةً إلى ذلك

المقارن الخارجي الذي هو غيرها بالضرورة، ولا معنى للمعلوليّة والجعل سوى الاحتياج في الوجود إلى الأمر الخارجي.

فلئن قيل: إنّكم قد ذهبتم إلى أنّ الوجود أمر واحد حقيقي، وأنّ ما عداه عدم محض، وأنّ التكثّر إنّما هو أمر عدمي لا تحقّق له في نفسه، فكيف يصحّ حينئذٍ اعترافكم بما يُشعر بتعدّد الوجود وما يستلزمه.

قلنا: مسلّم أنّ الوجود أمر واحد حقيقي وهو الموجود بالذات والواحد الذي ما عداه عدم محض، لكن لذلك الواحد أحوال ـ كما عرفت غيرَ مرّة ـ يظهر فيها بحسبها، ولا يقع الإدراك ـ أيّ إدراك كان ـ إلاّ على تلك الأحوال بحسبها؛ فإنّ الواحد من حيث هو هو، لا يُعقَل ولا يُدرَك، فحينئذٍ لو أُضيف الوجود إلى المُدرَك من تلك الأحوال بحسب ما ظهر فيها، من مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود موجوداً بالعرض لا بالذات؛ إذ إضافة الوجود إليه إنّما بحسب توهّمه واعتباره فقط؛ إذ الوجود في نفسه لا نسبة فيه، والنسب الوهميّة اعتباريّة، لا تقدح في حقيقة الأشياء أصلاً، فقولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات» إشارة إلى هذا المعنى.

وقوله: «**ولا يجب أن يكون كل موجود موجوداً بالذات**» إشارة إلى هذا السؤال والجواب، ويفهم من تقريره على الوجه المذكور، ما يُحتاج في إدراكه من عبارة المصنّف إلى تأمّل، فلا تغفُل عنه.

ثمّ إنّ ما يضاف إلى الماهيات وينسب إلى التعيّنات وما يُحمل عليها من الوجود، إنّما هو معنى اعتباريٌّ لا حصول له إلاّ باعتبار المدارك؛ إذ ليس له في الخارج عنها مُحاذٍ، كما عرفت، فيكون الموجوديّة المدرَكة لها من الاعتبارات العقليّة ولهذا تَعرِض الصفاتِ السلبيّةَ والعوارضَ العدميّةَ.

ومن جعل من المتأخّرين نفسَ الوجود المطلق من الاعتبارات العقليّة، فلعلّه لم يفرّق بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقعَ إدراكه من أحواله المستهلَكةِ فيها أحكامُ وحدته وإطلاقِه، بل التبس على نظره أمر القسمين، فجعل الحقيقة الحقّة بذاتها ـ التي هي أصل سائر الحقائق ـ أمراً اعتبارياً، فاعرف ذلك، وهذا غير بعيد منهم؛ فإنّ مَن رام باهتداء بصيرته الحَوْلاءِ، أن يحوم حولَ مثل هذا الحِمى، كمن ركب متنَ عمياءَ، فلا غَرْوَ أن يخبط خبطَ عشواءَ.

[معنى الظهور
والجواب عن الشكين الثاني والثالث]

قال: «والقول بالظهور هاهنا إنّما يُعنىٰ به صيرورةِ المطلق متعيّناً بشيء من التعيُّنات، وقد عرفت أنّ متعلّقات الإمكان بالطبع هي التعيّنات».

أقول: هذا إشارة إلى ما ينحلّ به الشكُّ الثاني والثالث؛ وذلك أنّ مرادهم بلفظ الظهور هنا ليس معنى الوجود بأن يكون الشيء معدوماً فوُجد، ولا أن يكون مخفيًا عن المشاعر الحسّيَّة فظهر، بل المراد بقول الظهور هاهنا أنّ الهويَّة المطلقة لِما يلزمها من الوحدة الحقيقيَّة الصرفة التي تأبى اعتبارَ النسب والإضافات، تُنافي انتسابَ معنى الظهور وما يجري مجراه إليها؛ لما عرفت من اقتضائه التكثُّرَ حتى لو فرض أن تكون معروضة لأحد المتقابلين، وذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل؛ فإنّ ما ينسب إليه الخَفاء ليس إلاّ كما عبَّر عنه لسان الشريعة بقوله: «كنت كنزاً مخفيًا» وذلك لِما في معناه من اعتبار عدم الظهور الذي هو عبارة عن عدم الكثرة، وهذا إنَّما يكون بعد تنزُّلها عن صرافة إطلاقها واعتبار النسب فيها؛ فإنَّه لا اعتبار للنسبة أصلاً في تلك الحضرة ـ كما عرفت غير مرَّة ـ فحينئذٍ ظهورها إنّما يكون بتنزُّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها؛ فإنّ الحقائق إنّما تظهر بمقابلاتها؛ وذلك لأنّ الظهور عند التحقيق هو أن يُتصوَّر الظاهر بصورة أثره، فلا بدَّ هاهنا من متأثِّر قابل في مقابلته حتى يؤثِّر فيه ويتأثّر منه، فيظهرَ بصورته ويجعلَه مَظهراً له، ولو تأمَّل متأمّل، يجد هذا الحكم مطّرداً في جميع المراتب حتى في المحسوسات؛ فإنّ أشعَّة الشمس ـ مثلاً ـ ما لم تصل إلى جرم كثيف يصلح لأن يكون مقابلاً لها ومتأثِّراً عنها، لا تؤثّر فيه ولا تظهر بصورته من الألوان والأضواء؛ فإنّ الأجسام اللطيفة الشفّافة ليست قابلة للإضاءة والتنوير وكذلك في الطبائع، فإنّه ما لم يحصل بينها فعل وانفعال، لم يتصوَّر أن يظهر الفاعل بصورة منفعلة حتى يحصل أمر ثالث غير الفاعل والمنفعل، فيكونَ ذلك نتيجةَ الامتزاج، وإلاّ يكون امتزاجاً عقيماً فاسداً.

ثمَّ إن التعيُّناتِ على ما عرفت، لمّا كانت هي المتعلّقاتِ بالطبع للإمكان، فتكون معدوماتٍ بالذات، وتصلح حينئذٍ أن تكون مقابلاتٍ للوجود المطلق حتى تتأثّر منه، فيظهرَ بصورها.

فإن قلت: كيف تكون التعيّنات معدوماتٍ بالذات؛ فإنّها إنّما تكون كذلك لو كانت مقتضية للعدم، وقد تقرّر أنّها في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم؟!

قلنا: عدم اقتضائها الوجودَ يكفي في كونها معدوماتٍ بالذات؛ لأنّ تلك التعيُّناتِ إذا لم تكن علّة مقتضية للوجود، تكون معدوماتٍ بالنظر إلى ذواتها؛ ضرورةَ أنّ عدم علّة الوجود كافٍ في علّيّة العدم وإن كانت بالنظر إلى الخارج من ذواتها موجوداتٍ، لكن إذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج، فإنّما تستحقّ العدمَ، وهذا معنى قولنا: إنّ العدم ذاتي للممكن.

وإذا تقرّر هذا، ظهر اندفاع الشبهتين:

أمّا الثانية فلأنّ الإيجاب والاقتضاء على هذا التقدير إنّما يكون بحسب هذه التعيُّنات الإمكانية التي هي المظاهر والمجالي للحقيقة، وذلك ظاهر لا حاجة إلى بيان زائد.

وأمّا الثالثة فلأنّا نقول: إنّ ما نسب إليه الظهور، هو تلك التعيُّنات.

فإن قلت: التعيّنات معدومة صرفة.

قلنا: إنّما تكون كذلك، لو اعْتُبرت التعيُّنات من حيث إنّها هي تعيّنات فقط، وأمّا إذا اعتبرت من حيث إنّها أحوال للوجود، مقارنةٌ له، ومَظاهرُ يظهر بها فلا؛ فإنّ تلك التعيّناتِ مأخوذة تارة من حيث إنّها كثرة حقيقيّة، وحينئذٍ تكون معدوماتٍ صرفةً، ومعتبرةً أُخرى من حيث إنّها معروضة للوحدة، وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذٍ تصلح لأن يُنسب إليها الظهور وغيرُه من المعاني الوجوديّة المقتضية لأن يكون لها مَحالُّ موجودة، كالإيجاب والاقتضاء وغيرهما.

[الجواب عن الشك الرابع]

قال: «وأمّا الطبيعة النوعيّة التي تشمل النوعَ العيني والعقلي، لمّا اقتضت الظهورَ العيني، تعيّنت بالتعيُّن العيني، فلزمتها الصفاتُ اللازمة لها عينيّةً أيضاً، فيحصل منها باعتبار بعض صفاتها أنواع عينيّة معيّنة كاملة بالذات، وحصل باعتبار بعض صفات أُخَرَ أنواع أُخَرُ عينيّة غير كاملة بالذات، متميّز كلّ ما في الظهور الأعلى عن كلّ ما في الظهور الذي تحته ويليه، فتأمّل هذه النكتةَ ليظهر لك الفرق بين الصورتين، يظهرَ لك الفرق بين العالَمين؛ فإنّ حصول الشيء في الكون المطلق من حيث هو كون مطلق، إنّما يكون بحسب الإطلاق.

على أنّا نقول: إنّ تحقيق القول في هذا الموضع، إنّما يحتاج إلى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر، فعليك بمطالعة كتابنا المسمّى بـ«الحكمة المَنيعة»».

أقول: هذا تمهيدُ مقدّمةٍ يعلم منها جواب الشكّ الرابع، ولمّا كان منشأ تلك الشُّبهة إنّما هو قصور أفهامهم عن إدراك ما بَعُد عن المحسوسات من المراتب؛ لاعتياد أذهانهم بالمحسوسات وما يجري مجراها من المراتب القريبة إليها، فلا بدَّ من المقدّمات المنبِّهة والتمثيلات المقرِّبة لهم تلك المراتبَ، عسى أن يتجاوزوا عمّا وقعوا فيه، من القصور، وإذ كان هذا الموضع ممّا ليس للمقدّمات البرهانيّة فيه كثيرُ دَخْلٍ، فإنّه غاية ما يمكن أن يستفاد منها رفع امتناعه وإمكانُ ثبوته، اقتصر المصنّف هاهنا على صورةٍ تمثيلية تفيد ذلك، فإن كان المتعلِّم من ذوي الفطانة والذوق السليم يكفيه، وإلاّ فكثرة المقدّمات والبراهين أيضاً ليست تغنيه.

وهي أنَّ الطبيعة المطلقة التي تشمل النوع العينيَّ منها والعقليَّ، لمّا اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحُبّيَّة الوجوديَّة الظهورَ العينيَّ، تعيّنت بالتعيّن العيني أي: المشخِّصاتِ الخارجيَّةِ والأحوال اللاحقة للأعيان في الخارج، كالاستقلال بالوجود وقبول فرض الأبعاد وما يتبعهما، فلزمتها الصفاتُ اللازمة لتلك الأحوال عينيَّةً، كاقتضاء التحيُّز والتشكّل وقبول الألوان والأوضاع وغيرها، فيحصل حينئذٍ من تلك

الطبيعة باعتبار بعض صفاتها ـ أي: باعتبار ظهورها بحسب بعض أحوالها العينيَّة، كالجوهر مثلاً ـ أنواع متعيِّنة كاملةُ الذات، أي: مستقلّةٌ في الوجود غيرُ تابعة لشيء فيه، تسمّى عندهم بالحقائق المتبوعة. ويحصل باعتبار ظهورها بحسب بعض أحوالها الأُخر، أنواع أُخر عينيَّة غيرُ كاملة الذات، أي: غير مستقلّة في الوجود، تابعةٌ لشيء فيه، تسمّى عندهم بالحقائق التابعة والصُّور الكائنة، كأقسام الكمّ والكيف.

ولمّا كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك داخلاً في هذا القسم، ما تعرّض له بالاستقلال، فحصل للوجود العيني بهذا الاعتبار نوعان مرتّبان في الظهور، متميِّزٌ كلّ ما في الظهور الأعلى من الحقائق الجوهرية عن كلّ ما في الظهور الذي يليه وتحتَه من الصور العَرَضية.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه إذا أمكن أن يحصل للوجود المقيَّد العيني مرتبتان كلّيتان، مُرتَّبتان في التابعيَّة والمتبوعية، متميِّزٌ كلّ ما في المرتبة العليا منه، عن كلّ ما في المرتبة السفلى، فليكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل له ولما يقابله أجْدَرَ وأحرى. فتأمّل هذه النكتةَ يظهرْ لك الفرق بين الصورتين، أي: مطلقِ الوجود بالقياس إلى الوجود المقيَّد العيني، فيظهرَ لك الفرق بين العالَمَين؛ فإنّ عالم المعاني هو الوجود المجرَّد عن التعيُّنات الصوريَّة والمشخِّصات العينيَّة؛ وذلك لأنّ حصول الشيء في الكون المطلق إنّما يكون بحسب الإطلاق، أي: مجرّداً عن تعيُّناته العينيَّة والعقلية والمثاليَّة وسائر ما يتبعها من الصّور، فما يكون في عالم المعاني من الموجودات يكون معرًّى عن تلك المشخِّصات، دون ما يكون في عالم الشهادة والمثال منها؛ فإنّه لا بدَّ وأن يكون محفوفاً بها.

فظهر أنّ الفرق بين عالم المعاني والشهادة كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق.

وينبغي أن يفهم أنّ المطلق هاهنا هو الشامل للعيني والعقلي ـ كما أشار إليه آنفاً في صدر المقدّمة ـ لا المطلقُ الحقيقي؛ فإنّه يمتنع حصول شيء فيه.

ثمَّ إنّ هذا الكلام وإن كان في غاية الجهد في هذا المقام، لكن إنَّما يدلّ على وجود ذلك العالم إجمالاً ولا دلالة له على حقيقته أصلاً فلهذا أحال تحقيقَ القول فيه إلى «الحكمة المَنيعة».

[الجواب عن الشك الخامس]

قال: «وهكذا الكلام المبسوط في عالم المثال، فقد أشبعنا القول فيه هناك، وغرضنا في هذا المختصر تحقيق بحثٍ آخَرَ، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول».

أقول: هذا إشارة إلى جواب الخامس من الأسئلة.

ولمّا كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة الرابعة، بل تلك الصورة بعينها تصلح لأن تُدفع بها هذه الشبهةُ؛ فإنّ نسبة عالم المثال إلى عالم الشهادة أيضاً كنسبة المطلق إلى المقيّد بعينها ـ كما سبق بيانه في إثبات عالم المعاني ـ فذلك التمثيل يكفي في إثبات وجوده الذي هو محلّ الشبهة، لكن بيان حقيقته وتحقيق الأمر في ذلك، فممّا هو خارج عن غرض هذه الرسالة، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول؛ لأنّ دفع الشبهة يتمّ بدونه، ولا يتعلّق به ما انتظم لأجله جملةُ هذه الأبحاث أصلاً؛ إذ غايتها إنّما هو إثبات التوحيد على ما ذهب إليه أهل الحق من الصّوفيّة، وقد فرغ عن بيان ذلك بأتمّ وجه، لكن عند تطبيق أُمّهات أُصولهم على قواعد أهل النظر، يتوجّه شكوك لا بدَّ وأن يَتعرَّض لبيان دفعها بالاستقلال.

ثمَّ إنّ من ذلك بيانَ إنّية عالم المثال وهويّته البسيطة، ولمّا أمكن بيانُ ذلك بالصورة المثالية التي بيَّن بها إنّية عالم المعاني، اكتفى بذلك في دفعه.

وأمّا بيان حقيقة شيء من العالَمَين، فلمّا لم يتعلّق به غرض هذه الرسالة ولا حلُّ الشكوك، فليس من الأبحاث المحتاج إليها في شيء، فالتعرّض لها من الفضول.

[الجواب عن الشك السادس]

قال: «وأمّا حديث الأكملية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الأخيرة، فلعلّهم أرادوا بها أنّ ما يكون مُدرَكاً على سبيل الإجمال، ومعقولاً على سبيل التفصيل، ومخيّلاً، وموهوماً، ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة، فإنّ خواصّ الوجود وآثارَه فيه تكون أكثرَ وأكملَ ممّا لا يُدرَك بجميع هذه الوجوه.

على أنّ من البيّن أنّ الإنّية المدرَكة المتصرّفة الأخيرة مدرِكة بجميع هذه الإدراكات، بخلاف الإنّية المدرَكة المتصرّفة في المراتب الباقية التي فوق هذه المرتبة، فتأمّل ذلك».

أقول: هذا تحقيق ينحلُّ به الشبهة الأخيرة؛ وتقريره أنّ مرادهم بأكمليّة المرتبة الأخيرة بحسب ظهور الوجود، هو تنوُّع وجوه الظهور وتعدُّد آثاره؛ إذ المرتبة عبارة عن أثر يكون صورةً ومَظهراً لمؤثّره، فكلّما كان وجوه ظهور المؤثّر في ذلك الأثر أكثرَ، وتنوُّعات قبول آثاره فيه أشملَ، كان أكملَ بالضرورة؛ وذلك بيّن ظاهر في المحسوسات؛ فإنّ ما يكون مدرَكاً على سبيل الإجمال بحسب عوارضه الكلّية ولواحقه العامّة ـ ككونه موجوداً وذا حياة ـ ومعقولاً على سبيل التفصيل بحسب ماهيّته وحقيقته من حيث ذاتيّاته ومقوّماته ـ ككونه ذا حسّ وحركة ونطق ـ هذا كلّه من حيث حقيقته الكلية.

وأمّا من حيث تشخُّصه الجزئي وتعيُّنه الخارجي، فيكون عند غيبته عن الحواسّ وبُعدِه مخيَّلاً بحسب صورته الشخصيَّة ـ ككونه ذا كمّ وكيف ووضع معيَّن ـ وموهوماً بحسب المعاني الجزئيَّة المتعيِّن هو بها ـ ككونه ذا نِسَب معيَّنة، مثل أنّه أب لشخص وابن لآخر، ومحبّ ومحبوب وغير ذلك ـ ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة عند حضوره وقربه، لا شكّ أنّ آثار الوجود وخواصّه فيه أكثرُ ممّا لا يكون مدرَكاً بجميع هذه الوجوه من المراتب؛ وذلك لاشتمال تعيّنه الواحد ـ الذي هو الغاية القصوى للحركة الإيجاديَّة ـ على جميع تنوُّعات الظهور المتكثِّرة؛ إذ الظهور بأحديَّة جمع الجمع هو الغاية.

ثمّ إنّ سائر المادّيات من الجسمانيّات، وإن كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهوريَّة المدرَكة القابلة، لكنّه ليس فيها شيء من الوجوه الإظهارية الإدراكيَّة المتصرّفة إلاّ المرتبةُ الأخيرة منها وهي النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة، فإنّها كما أنّ لها إحاطةً بحسب الظهور على جميع وجوه الظهور ومراتب الصُّور، كذلك لها الإحاطة بحسب الإظهار على جميع مراتب الإظهار أيضاً؛ فإنّ الإنّيّة المدرَكة المتصرّفة فيها

مدرِكة بجميع هذه الإدراكات، بخلاف سائر الإنّيات المدرَكة المتصرِّفة التي في المراتب الباقية من العقول والنفوس؛ فإنّها ليس لها تنوّعاتُ وجوه الإدراكات مثلها.

فعلم من هذا أنّ للمرتبة الإنسانيَّة أحديَّةَ جمعٍ بحسب كل واحد من الطرفين، أعني طرفي الظهور والإظهار؛ إذ هو بالحقيقة مجمَع بحرَي القابل والفاعل، ولهذا يعبَّر عن حقيقته بـ«قاب قوسين» قوسَي الوجوب والإمكان، وسيجيء لهذا البحث مَزيدُ بسطٍ إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّ السؤال كان عامَّ الورود بالنسبة إلى جميع المراتب المنزَّلة إذا نسبتْ إلى ما هو أعلى منها، والجوابُ ـ حسَبَ ما قرَّره المصنّف ـ مخصوص بالمرتبة الأخيرة، فكيف يتطابقان؟!

لأنّا نقول: وإن كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيليَّة ـ التي التزم المصنّف ابتناءَ بيانه عليها تقريباً للأذهان المتعلّمين ـ له اختصاص بالمرتبة الأخيرة ظاهراً، لكن لا يخفى على اللبيب وجه تعميمه بحسب سائر المراتب؛ فإنّ سائر المراتب المتنزّلة، إذا استقصيتْ بالنسبة إلى ما هو أعلى منها، ترى أثر الظهور فيها أتمَّ، ووجوهَه أكثرَ، كالحيوان ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى النبات، والنباتِ بالنسبة إلى المعادن، والمعادنِ بالنسبة إلى بسائطها، وهكذا إلى آخره؛ فإنّ جميع ما هو أنزلُ ترى وجوهَ ظهوره أشملَ، هذا هو الوجه الإنّي الذي ذكره المصنّف تقريباً للأذهان.

وأما بيان لمّيّة ذلك فهو أنّ الظهور بحسب المدارك إنّما هو بحسب اختفاء الحقيقة وأحكامها الذاتيَّة الإطلاقيَّة وظهورِ النسب الأسمائيَّة، وذلك إنّما هو حسَبَ تَراكُم القيود الإمكانيَّة وتَعاكُسِ الوجوه الكيانيَّة، فكلّ مرتبة تكون أنزلَ بحسب رتبة الوجود، لا بدَّ وأن تكون تلك القيود فيها أكثرَ؛ إذ النازل مشتمل على ما اشتمل على العالي من تلك القيود مع ما اختصّ به في تنزّلاته، وكلّ ما كان أنزلَ، لا بدَّ وأن يكون للخواصّ والأحكام أشملَ، وكلُّ ما كان أشملَ، كان أكملَ؛ ضرورةَ أنّ الكمال هو الجامعيَّة التي تستتبع الخلافةَ الإلهيَّة، كما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى.

هذا معنى ما اتَّفق عليه كلمة القوم في هذا المقام.

ثمّ إنّ المصنّف لمّا كان في صدد إفحام الخصم على ما التزمه من الطريق، فلا يستقيم له على قانون التوجيه أخْذُ المسلّمات في طيّ المقدّمات، فلهذا عدل عن عبارة القوم إلى تحقيقٍ له يكون كالوجه الإنّي لبيان المتنازع فيه، بحيث تصير به المسألة كالمشاهَدات لا يمكن لأحد من ذوي العقول السليمة أن يشكّ فيها، ونبَّه على ذلك بقوله: «**لعلّهم أرادوا**».

[تنوّع الإدراكات وملكاتها]

قال: «والإنسان المستكمِل لا يكون كماله إلاّ بأن يحصل له ملكاتُ هذه الإدراكات في مراتبها، ولا يكونَ الإدراك الحسّيُ وما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعاً لسائر الضروب الباقية، التي لا تحصل له بحسب الأكثر إلاّ بالكسب والاختيار، ولا يكونَ الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس، بل تكميلاً لها؛ فإنّ النفوس الكاملة إنّما يتمكّنون بعد الموت على جميع ما يتمكّنون عليه قبله، وتحقيق هذا البحث والتفصيلُ المعتبرُ فيه إنّما يحتاج إلى بسطِ كلامٍ لا يحتمله هذا المختصرُ».

أقول: هذا دفْعٌ لما يمكن أن يخطر على خاطر المسترشدين هاهنا، من أنّ تنوُّع الإدراكات لو كان كمالاً وموجباً للكمال على ما ذهبتم إليه، لوجب أن لا يكون مانعاً للاستكمال؛ ضرورةَ امتناع صيرورة الموجِب المُعِدِّ مانعاً، والتالي ظاهر البطلان؛ لما نشاهده من حال المكمّلين بالنسبة إلى الطالبين والسالكين، من منعهم استعمالَ القوى الإدراكية، وأمْرِهم بحبس الحواسِّ الآلية عن التصرُّف في مدرَكاتها.

وأيضاً: يلزم أن يكون الموت تنقيصاً للنفوس حينئذٍ؛ لأنّه موجب لعُرْيها عن القوى الجسمانيّة التي هي موجبات للكمال، ولا شكَّ أنّ العُرْي عمّا يوجب الكمال نقص تامّ.

فأشار إلى دفع الأوّل منهما بأنّا لا نسلّم منع الإدراكات الجزئيّة للكمال، بل الإنسان المستكمل إنّما يكون كماله بتحصيل ملكات هذه الإدراكات في مراتبها، وما يشاهَد ـ من حال المرشدين بالنسبة إلى المسترشدين ـ إنّما هو لتحصيل هذه الملكة وتعويدِ قواهم بها، بحيث لا تكون الإدراكات الحسّيّة وما يلزمها من القيود مانعةً لهم عن سائر الضروب الباقية التي لا تحصل لهم بحسب الأكثر إلاّ بعد التزام الكسب واختيار طريق التعمُّل.

ثمّ إنّ هاهنا تحقيقاً يحتاج إلى مزيد بيان يحتوي على أسرار جليلة، إنّما يُدرَك بعد تلطيف من السِّر وتصفية للقلب وهو أنّ للإنسان وراءَ هذه الإدراكات الظاهرةِ

والباطنة المتعارفة نوعاً آخَرَ من الإدراكات، غيرَ المعتاد، نسبتُه إلى هذه الإدراكات نسبة الجنس إلى حصصه النوعيَّة، فإنّها صور تنوّعاته، وهو إدراكه ما يدرِك بحقيقته المطلقة، وسرّه الخفي من حيث تجلّيها المستجِنّ فيه المتعيِّن من إطلاق الحق الذاتي باستعداده الكلّي، الذي به قَبِل حصَّته الخاصَّةَ من مطلق الوجود، وذلك التعيُّن في الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة معلوميَّة الشيء للحق أزلاً؛ إذ هو المعيِّن للنسبة العلميَّة المستتبعة لنسبة الإرادة، التي إنّما يضاف إليها التوجّه الإيجاديُّ من بين الممكنات؛ طلباً لإيجاد المراد، وهو الشيء المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

ثمَّ لمّا كان التوجُّه الإيجادي الإلهي من الحق المطلق إنّما يتعيَّن ويتقيَّد باستعداد المتوجَّه إليه، فيقال: إنَّه مصاحب لكل موجود، وبهذا الاعتبار يُتصوَّر نسبة معيّة الحقّ سبحانه وتعالى للأشياء وحيثيَّة قيّوميته، إذ هو سبب وجود ذلك الموجود حدوثاً والمبقي له بقاءً، المسمّى بالمدد الوجودي؛ فإنّه من حيث ذلك التوجّه والتجلّي يصل إليه المددُ من الحقّ بالوجود المبقي له، ومن حيث ذلك أيضاً يتشوّق إلى طلب الحقّ ومعرفته والتقرّب إليه، لولاه لم يصحّ ولم يثبت له مناسبة تقتضي الارتباطَ بين الممكن من حيث هو ممكن وبين الحق من حيث هو واجب.

وإذا عرفت هذا، فافهم أنّ إدراك الإنسان ما يدرِك بقواه الباطنة الروحانية لا الجسمانيةِ منها إنَّما هو بالإمداد الواصل إليه من علم الحقِّ الذاتي، الذي لا يغايره من حيثيَّة هذا التجلّي المشار إليه؛ لكن من مقام الاسم الباطن، الذي هو من صفات التعيُّن الجامع للتعينات على ما مرَّ؛ وأمّا إدراكه ما يدرِك بقواه الجسمانية فمن حيث الإمداد المذكور، لكن من مرتبة الاسم الظاهر.

وإذا تمهّد هذا، فاعلم: أنّ الإنسان إذا سلك مسلكَ أهل التحقيق من التجريد والتصفية وسائر ما أرشده إليه السالك الخبير، واستهْلك أحكامَ كثرته الإمكانيَّة في وحداته الكلّيَّة، واستَهْلك تلك الوحداتِ في أحدية عينه الثابتة، التي هي الصورة المعلوميَّة المذكورة حالَ توجُّهِه الحقيقي من حيثية التجلّي المذكور، وطلبِه الاتّصالَ بالحقّ من تلك الحيثيَّة ـ شهوداً ومعرفة ـ ظهر حكم الاتّحاد بين هذا التجلّي المتعيِّن وبين الحق المطلق، فاكتسب القوى الظاهرة والباطنة من الروحانيَّة والجسمانيَّة، وصفَ التجلّي المتعيِّن، واستُهْلك أحكامُ كثرتها فيه آخِراً، كما استجنَّ التجلّي المذكورُ في الجب والملابس الإمكانيَّة وأحكامِها أوّلاً، فيجدُّد حينئذٍ للإنسان بحكم هذا الاتّحاد نوعٌ آخَرُ من الإدراك ليس من قبيل الإدراكات النفسانيَّة الباطنية، ولا

الطبيعةِ الجسمانيَّة الظاهريَّة، بل نسبته في شمول المعلومات وإحاطةِ أحكامها إلى القوى النفسانية، كنسبة شمول معلوماتها إلى معلومات القوى الجسمانيَّة، وهذا هو الإدراك الحاصل بالكسب والاختيار، المسمّى بالكشف تارة وبالقوَّة القدسيَّة أُخرى، فتلطّف بنفسك، ثمَّ تدبَّرْ في هذا المقال، عسى أن تفوز بما لم تكن تَعَلَّمُ بالنظر والاستدلال، وتحصيلِ الصور وتصوير المثال.

ثمَّ أشار إلى دفع الثاني ممّا يمكن أن يخطر بالبال بقوله: «**ولا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس، بل تكميلاً لها؛ فإنّ النفوس الكاملة إنَّما يتمكّنون بعد الموت على جميع ما يتمكّنون عليه قبله**...» من الأفعال الكماليَّة، وذلك لأنّ قوّتهم وتمكينهم إنّما هي بالملكات الكماليَّة التي نسبة القوى الجسمانيَّة، المتلاشية عند هجوم صدمات الموت إليها نسبةُ الآلات المعدّة لتحصيل وجود شيء إليه. ولا شكّ أنّه بعد تمام وجود ذلك الشيء وكمالِه، قد تكون تلك الآلات كالموانع لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء، فضلاً عن أن تكون مُعِدّاتٍ؛ فكذلك نسبة الآلات الجسمانيَّة عند حصول تلك الملكة الكماليَّة.

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى تبيين عالم البرزخ وما للأرواح الكاملة فيه، وذلك موقوف على مقدّمات لا يسعها هذا المجال.

[جمعية الإنسان
للمراتب الإطلاقية الحقيّة والقيدية العبدية]

قال: «وإذا عرفت هذا، فنقول: إنّ تلك الهويّة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة، لمّا غلبت فيها أحكامُ الوحدة على أحكام الكثرة، بل انمحت الكثرة تحت القهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي، ثم ظهرت في مظاهرَ مُتفرّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينيّة على سبيل التفصيل والتفريق، بحسب اقتضاء التفريق الفعلي والتفصيل العيني، أراد أن يُظهر ذاته في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر النورانيّة والحقائق الظلّيّة ويشتمل على جميع الحقائق السرّيّة والجهريّة، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيّة والظَهريّة».

أقول: بعد فراغه عن تحقيق مسألة التوحيد، ودفْع ما يرد على الأُصول المبنيّة عليها، من القواعد العامّة الشاملة والقوانين الكلّيّة الكاملة، يريد أن يشير إلى ما يتفرّع عنها من المقاصد وأُمّهات المطالب؛ بحيث ينساق إلى ما هو المقصد الأقصى في هذه الرسالة، أعني إثباتَ جامعيّة الإنسان وكمالِه الذي لا يوازيه في ذلك أحد من الموجودات، ولا يدانيه شيء من الكائنات.

ثمّ إنّ بيان ذلك وتحقيقه يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي أنّ الوحدة الحقيقيّة المضافة إلى هويّة الحق، هي الوحدة المطلقة التي تُستهلك فيها جميعُ المتقابلات من المتناقضات والمتضادّات وغيرها؛ لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات، سَواءٌ كان واحداً أو كثيراً، إذ كما تشتمل على جميع أقسام الوحدة كذلك تشتمل على جميع أقسام الكثرة، فهي الجامعة بالذات بين سائر المتقابلات، وباعتبار هذه الوحدة يقال: لا ضدَّ ولا ندَّ للحقّ، وأنّه واحد بلا عدد، أي: لا بالوحدة التي يضادُّها الكثرة؛ فإنّه بذلك الاعتبار، الكثيرُ مضادٌّ له وهو الأصل في العدد. فعلم من هذا أنّ نسبة الوحدة الإضافيّة والكثرة الإضافيّة، إلى الوحدة المطلقة على السويّة، من حيث شمولها لهما وإحاطتها بهما، إلاّ أنّ الوحدة الإضافيّة لمّا لم تكن تتميَّز منها إلاّ باعتبار

معنىً عدميٌ ـ دون الكثرة؛ فإنّ تمايزها إنّما هو بانضمام قيود زائدة عليها ـ فيكون لها تقدُّم بالذات على الكثرة.

فكلّ تعيُّن يكون الغالب فيه أحكامَ الوحدة، تكون آثار الوجود والإطلاق فيه أظهرَ، وكلّ تعيّن تكون أحكامُ الكثرة هي الغالب فيه، تكون تلك الأحكام مخفيّة فيه. وقد عرفت ممّا أُشير إليه أنّ التعيُّن على قسمين: ما يكون مبدأُ خصوصيته الامتيازيّة هو الشمولَ والإحاطةَ بالنسبة إلى ما امتاز عنه من الأُمور المتغايرة، كتعيُّن الكلّ بالنسبة إلى أجزائه، والعامّ بالنسبة إلى جزئياته. وما يكون مبدأ خصوصيته الامتيازيّة هو التضادَّ والتمانعَ، كتعيُّن الشيء بالنسبة إلى ما يقابله، وتعيُّنُ الأنواع والجزئيّات المتقابلة بالنسبة إلى ما يقابلها من هذا القبيل.

ولا شكّ أنّ الغالب فيه حكمُ الوحدة على الكثرة من القسمين هو الأوّل، فلذلك إذ استقريتَ وأمعنت النظر في المراتب المتعيّنة والموجودات المتميِّزة، وجدتَ كلَّ ما كان الغالب على تعيُّنه المعانيَ الوحدانيّة غيرَ المتقابلة كعالم الأرواح والمثال، يكون الظاهر فيها من آثار الوجود كالحياة والإدراك والحركات المتنوِّعة أكثرَ، وكلَّ ما كان الغالب عليه المعانيَ المتكثِّرةَ والأحكام المتقابلةَ، تكون الآثار الوجودية والحقائق الأصليّة فيه كامنة مخفيّةً، كما في عالم سُورة معاداة الطبائع وثَوَران تضادّ العناصِر، فإنّه إنّما خفي فيه تلك الآثارُ من الحياة وتنوّع الحركات، لغلبة حكم التقابل في تعيُّناته؛ لما فيه من ظهور التضادّ الذي هو أنهى أحكام الكثرة الإمكانية. ولهذا إذا انكسر ذلك التضادّ، يعود قابلاً لظهور تلك الآثار، وكلّما كان الانكسار أشدَّ، كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار أكثرَ، كما في المعادن بالنسبة إلى النبات وكذلك النبات بالنسبة إلى الحيوان، إلى أن يتمّ الانكسار، ويحصلَ له قابليّةُ ظهور الوحدة بكمالها، حتى يصير قابلاً لأن تظهر فيه الحقيقة الإنسانيّة، التي هي ظلُّ الوحدة الذاتيّة التي منها المبدأ وإليها المصير. تأمّل في هذه النكتة البديعة لتستفيد عنها؛ فإنّها تتضمّن أسراراً جُمَّة جليلة.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ تلك الهويّة الواحدة بالوحدة المطلقة، لمّا غلبت فيها أحكام وحدتها الإطلاقيّة الذاتيّة، على أحكام الكثرة الأسمائيّة والحقائق الوجوديّة؛ بل استُهلك وانمحى ظهورُ الكثرة بحسب ظهور القهر الأحدي الذاتي، أي خفيت أحكام القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوي الذي هو التعيّن الجامع لجميع التعيّنات كما سبق أنّ التعيّن المطلق وخصوصيته هو جمع المتقابلات، ثم ظهرت بالتجلّي النفَسي الوجودي في مظاهرَ متفرّقةٍ غيرِ جامعة من مظاهر هذه العوالم العينيّة

والحسّية، ظهورَ النفَس وانبثاثَه في المخارج بمظاهر الحروف والكلمات على سبيل التفصيل، كتنوّع الموجودات في المراتب وتعيُّنِ كلٍّ منها بخصوصيته الخاصّة به، وظهورُ الكلّ بتلك الخصوصيات ـ كما سبق التنبيه عليه في تفصيل الكمال الأسمائي ـ بأنّ مقتضاه إنّما هو ظهور الكلّ بحسب جزئيّ من الجزئيات، مقهوراً أحكام وحدة ذلك الكلّ تحت أحكام كثرة الجزئي الظاهر، فحينئذٍ خفي هناك أمر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التفريقَ الفعليَّ والتفصيل العيني، إظهاراً للكمالات الخاصّة الجزئيّة المتعلّقة بجزئيّاتها، أراد أن يُظهر ذاته الظاهرة، على التفصيل بكلّيّتها وأحديّة جمعيتها في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر الظاهرة هي بها تفصيلاً من الأسماء الإلهيّة النورانيّة والحقائق الكونيّة الظلّيّة، ويشتمل على جميع الحقائق السرّيّة من الأسماء الذاتيّة المعنويّة، والجهرية من الأسماء الصفاتيّة والفعلية، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيّة الإلهيّة، والظهريّة الخَلقيّة، في المرتبة الجامعة الإنسانيّة.

وملخّص هذا الكلام أنّ الوحدة الذاتيّة والهويّة المطلقة، لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً كما عرفت. وكذلك المظاهر التفصيليّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً، لغلبة حكم القيود الكونيّة والكثرة الإمكانيّة فيها، لا يمكن أن يكون للجمعيّة الإلهيّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيّة فيها ظهور، فاقتضى الأمر الإلهي أن تكون صورةٌ اعتداليةٌ ليس للوحدة الذاتيّة فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيّة عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهراً للحق من حيث تفاصيله الأسمائيّة، وأحديّة جمعيّته الذاتيّة، بسَعَة قابليتها وعموم عدالتها، وتلك هي النشأة العنصريّة الإنسانيّة؛ إذ ليس في الإمكان أجمعُ من الإنسان؛ لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيّة الإلهيّة والقيدية العبديّة، كما صرّح به الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في رسالته المسمّاة بـ«إنشاء الدوائر» ولْنُورِدْ عبارته الشريفة لعلّ المتأمّلَ فيها يفوز ببعض ما تحتويه من النكات اللطيفة، وهو قوله:

«قد تقرَّر عندنا أنّ للإنسان نسختين: ظاهرةً وباطنةً، فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، ونسخته الباطنة مضاهية للحضرة الإلهيّة؛ فالإنسان هو الكل على الإطلاق الحقيقي؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات حديثِها وقديمها، وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك؛ فإنّ كلّ جزء من أجزاء العالم لا يقبل الأُلوهيّة، والإله لا يقبل العبوديّة، بل العالم كلّه عبد، والحق سبحانه وحده إله، واحد، صمد، لا يجوز عليه الاتّصاف بما يناقضه من الأوصاف الحادثة الخَلقيّة العباديّة، والإنسان ذو نسبتين كاملتين، نسبةٍ يدخل بها إلى الحضرة الإلهيّة، ونسبةٍ يدخل بها إلى الحضرة الكونيّة،

فيقال فيه: «عبد» من حيث إنّه مكلّف ولم يكن ثمّ كان، ويقال فيه: «ربّ» من حيث إنّه خليفته ومن حيث إنّه أحسنُ التقويم، فكأنّه برزخ بين العالمين وجامع للخلق والحق، وهو الخطُّ الفاصل بين الحضرة الإلهيَّة والكونيَّة، كالخطِّ الفاصل بين الظلّ والشمس، فهذه حقيقته، فله الكمال المطلق في الحدوث والقِدم، وللحق الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل تعالى عن ذلك، فالعالَم له الكمال المطلق في الحدوث، وليس له مدخل في القدم، فصار الإنسان جامعاً، للّه الحمد على ذلك.

فما أشرفَها من حقيقة وما أظهرها من وجود، وما أخسَّها وما أدنسها أيضاً في الوجود؛ إذ قد كان منها محمّد ﷺ وأبو جهل وفرعونُ وموسى عليه السلام، فتحقَّقت أحسنَ تقويم، وجعله مركزَ الطائعين[1] والمقرَّبين، وتحقَّقْ أسفلَ السافلين، وجعله مركز الكافرين والجاحدين، فسبحان مَن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. هذا كلامه بعبارته الشريفة.

تأمّل فيها بعد تنقية الباطن عن الموادّ التقليدية والرسميَّة وتلطيف السرّ باللطائف الذوقيَّة والشوقية، عسى الله أن يوفِّقك للاطّلاع على شيء من مقاصده.

(١) وفي نسخة [الطالبين].

[المظهر التَّام الكامل
والمجلى الجامع للوجوب والإمكان]

قال: «فإنّ تلك الهويَّة الواجبة لذاتها، إنّما تدرِك ذاتَها في ذاتها لذاتها، إدراكاً غيرَ زائد على ذاتها، ولا متميِّزٍ عنها، لا في العقل ولا في الواقع، وهكذا تدرك صِفاتها وأسماءها، كذلك نسباً ذاتيَّة غيبيَّة غيرَ ظاهرة الآثار ولا متميِّزةٍ الأعيان بعضِها عن بعض.

ثمَّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الإرادة المخصِّصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعدِّدة، متمايزةً مفصَّلةً في المظاهر المتفرّقة، من مظاهر هذه العوالم المذكورة، ولم تدرِك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينيَّة وسائر الصفات والأسماء الإلهيَّة، فإنّ ظهورها في كل مظهر ومحلّ معيَّن إنّما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير. ألا ترى أنّ ظهور الحق في العالم الروحاني، ليس كظهوره في العالم الجسماني، فإنّه في الأوّل بسيط فعلي نوراني، وفي الثاني تركيبي انفعالي ظلماني».

أقول: هذا تفصيل ما نبَّه عليه آنفاً على سبيل الإجمال، من عدم قابلية مرتبة من المراتب ـ جلائيَّةً كانت أو استجلائية ـ لأن تصير مظهراً تامًّا ومجلى جامعاً للهويَّة الواجبة إلاّ النشأةِ العنصريَّة الإنسانيَّة. وقوله: **«فإنّ تلك الهويَّة الواجبة»** إشارة إلى دفع ما يمكن أن يورَد هاهنا، من أن يقال: لو كان الغرض من إيجاد الكون الجامع الإنساني ظهورَها بجميع مراتبها على نفسها ـ كما ذكرتم ـ للزم تحصيل الحاصل؛ لأنّها مُدرِكة لذاتها بجميع مراتبها حتى المحسوسات، في التعيُّن الجامع للتعيُّنات كما سبق تقريره.

فقال: تلك الهويَّة وإن كانت مدرِكة لذاتها في ذلك التعيّن بما اشتمل عليه من المراتب والتعيُّنات، لكن من حيث إنَّها نفس ذاتها حاصلاً ذلك الإدراكُ في ذاتها لذاتها، أي: لكمالها الذاتي على ما عرفت وليس نفس ذلك الإدراكِ أيضاً أمراً زائداً على ذاتها، ولا متميِّزاً عنها لا عقلاً ولا وجوداً؛ لما سبق بيانه، أن لا مجال للتعدّد

أصلاً في هذه الحضرة؛ حيث إنّ العلم فيها غير متميِّز من المعلوم والعالم؛ إذ هذا التميُّز إنّما يحصل حيث يتمايز قوسا الوجوبِ والإمكانِ، وذلك في مرتبة أُخرى غيرِ هذه المرتبة، حيث تتمايز الوحدة من الكثرة كما مرَّ، وهكذا سائر الصفات والأسماء في هذه الحضرة إنَّما تُدرَك حيث إنَّها نسب ذاتيَّة غير ظاهرة الآثار ولا متميِّزة الأعيان بعضِها عن بعض.

ثم إنّها لمّا ظهرت تلك الهويَّة في النَفَس الرحماني الذي هو محلُّ تفاصيل الأسماء، ومظهرُ تعيُّنات الغير والسوى بحسب الإرادة المخصِّصة والاستعدادات المختلفة، حسَبَ اختلاف شؤونها الذاتيَّة الحاصلة بالفيض الأقدس والوسائط المتعدِّدة، بناءً على ما تقرَّر عندهم أنَّ تلبُّس الهوية السارية والحقيقةِ النازلة بالصور السافلة، لا يمكن إلاّ بعد تلبُّسها بالعالية منها؛ ضرورةَ أنّ الأسماء توقيفيَّة؛ إذ بحصول الأعلى تستعدّ لتحصيل الأنزل منها كتلبّس، المادّة بالصُّورة الحيوانيَّة مثلاً؛ فإنّها إنّما يمكن بعد تلبُّسها بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها.

فالمراد من الوسائط هاهنا هو حصول الاستعدادات المرتَّبة الواقعة في دائرة مراتب الوجود ـ لا ما يشعر بالعلّية كما يتوهّم من ظاهر لفظه ـ متمايزةً، مفصَّلةً في المظاهر المتفرّقة، ومع هذا ما تمَّ به أمر الظهور؛ فإنّ ظهورها في هذه الحضرة ـ وإن كانت متمايزةَ الأعيان مصحِّحةً لإطلاق اسم الغير ـ لظهور آثار الأسماء وأحكامها في تلك التعيُّنات المتفرِّقة من مظاهر هذه العوالم، لكن لم تُدرِك ذاتها وحقيقتها فيها بأحدية جمعيَّتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينيَّة وسائر الصفات والأسماء الإلهيَّة، فإنّ ظهورها في كل مظهر ومَجلىً معيَّنٍ إنَّما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير. ألا ترى أنّ ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني؛ فإنَّه في الأوّل بسيط فعلي نوراني، وفي الثاني تركيبي انفعالي ظلماني، وكذلك في غيره من العوالم والمراتب وجزئيّاتها، فإنّ ظهور كلّ منها إنَّما هو بتعيُّناته الخاصَّة به وإظهارِ آثاره الخصيصة بذلك التعيُّن، كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الأسمائي.

قال: «فانبعث انبعاثاً إراديًا إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي وهو الإنسان الكامل؛ فإنَّه الجامع بين مظهريَّة الذات المطلقة وبين مظهريَّة الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلّيّة من الجمعيَّة والاعتدال، وبما في مظهريته من السَعَة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيَّة ونسب الأسماء الإلهيَّة، وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخَلقيَّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه، ويُدرِكَ ذاته حسَبَ ما ذكرنا من الحيثيَّة الجامعة والجهة الكاملة».

أقول: لمّا بيَّن أنّ التجلّيَ الأوّل ـ الذي هو حضرة الجمع ـ لا يصلح للمظهريّة المذكورة، ولا التجلّيَ الثانيَ الذي هو محلُّ التفصيل، فلا بُدَّ من الانبعاث نحوَ مظهر جامع للجمع والتفصيل، فانبعث انبعاثاً إراديًا؛ لأنّ مبدأ هذا الانبعاث هو التخصيص العلمي السّابق رتبةً، فيكون الانبعاث نحوَ المخصِّص إراديًا لا إيجابيًا اضطراريًا ـ كما هو مذهب المشّائين ـ وذلك المخصَّص المنبعَث إليه، باعتبار بطونه هو المظهر الكلّي ـ أي: الحقيقة الإنسانيّة التي هي البرزخ الجامع بين الوجوب والإمكان، الشامل لجميع الحقائق المنسوبة إليهما ـ وباعتبار ظهوره هو الكون الجامع، ـ أي: النشأة العنصريّة الإنسانيّة التي هي آخر تنزّلات الوجود ـ فيكون حاصراً للأمر الإلهي؛ لأنّ كل سافل محيطٌ بالعالي، فيكون محيطاً بسائر الموجودات؛ لأنّ «الأمر» باصطلاحهم عبارة عن إظهار حكم الوحدة في عين الكثرة، المعبِّر بالحركة الإيجاديّة تارة والنكاحِ الساري أُخرى، كما أنّ النهي عبارة عن إظهار حكم الكثرة ورجوعها إلى الوحدة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ النسبة الإلهيّة على ما هو مقتضى الوحدة الذاتيّة، استدعت أن تكون الحركة الإيجاديّة دوريّة استِرجاعيّة ـ كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى ـ فالمدد الإلهي ـ الذي يتعيَّن من مطلق الفيض الذاتي والبرزخيّة المشار إليها ـ يصل إلى العقل الأوّل المَكْنِيِّ عنه بالقلم، ثمّ اللوحِ، ثم العرشِ، ثم الكرسيِّ، ثم باقي الأفلاك، فلكاً بعد فلك، ثم يسري في العناصِر، ثم المولّدات، وينتهي إلى الإنسان منصبغاً بجميع خواصِّ ما مرَّ عليه من المراتب.

ثم إن كان الإنسان ـ المنتهي إليه ذلك المددُ المنصبغُ ـ ممّن ترقّى، وسلك، واتّحد بمراتب النفوس والعقول، وتجاوز عنها أيضاً بالمناسبة الذاتية اللازمة لصورته الاعتداليّة، حتى اتَّحد ببرزخيته التي هي مرتبته الأصليّة، فإنّ المدد الواصل إليه بعد انتهائه في الكثرة إلى أقصى درجاتها، ولا شكّ أنّ لهذه الكثرة لا بُدَّ من صورةٍ إحاطيّة لا يشذّ عنها شيء، وهي أحديّتها التي بها يصل إلى تلك البرزخيّة التي هي من جملة نعوتها الواحديّة التالية للوحدة الحقيقيّة، فتمّت الدائرة حينئذٍ بالانتهاء إلى المقام الذي منه تعيَّن الفيض الواصل إلى العقل.

تدبّر هذا السرَّ العظيم؛ إذ به تعرف كيفيّة توجُّهه من مبدئه وانبعاثه إليه، وهو المظهر الكلّي باطناً، والكونُ الجامع الحاصر للأمر الإلهي ظاهراً وهو الإنسان الكامل؛ إذ هو الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال، لما في نشأته الكلّيّة من الجمعيّة والاعتدال، ولما في مظهريته ـ أي: قابليّته التي هي البرزخيّة الجامعة ـ من السَعَة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق

الوجوبية والإمكانية، ونسب الأسماء الإلهيَّة والصفات الخَلقيَّة؛ ضرورةَ أنَّ حقيقته ـ التي هي قابُ قوسَي الوجوب والإمكان ـ منشأُ سائر النسب والصفات والحقائق ـ وجوبيَّة كانت أو إمكانيَّة، حقّيَّة كانت أو خَلقيَّة ـ فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل ـ كما مرَّ ـ محيطٌ بجميع ما في سلسلة الوجود من المراتب.

وقوله: «**ليظهر فيه بحسبه**» متعلّق بقوله: «**انبعث**» أي: ذلك الانبعاث المذكور نحوَ هذا المظهر الكلّي إنّما هو ليظهر فيه بحسبه من أحديَّة جمعيَّته.

وملخصه أنّه أراد أن يظهر على نفسه في شأن من شؤونه الكلّيَّة الجامعة لجميع أفراد شؤونه بحسب ذلك الشأن، فإنّه لا يمكن أن يَظهر بحسب جامعيَّته وأحديَّة جمعيته الكماليَّة، إلاّ في شأن جامع كذلك، شريفٍ لا يمكن مثله؛ إذ ليس كمثله شيء، فيُدرك فيه ذاته من تلك الحيثيَّة الجامعة التي ليس وراءها إمكان أصلاً بتلك الجهة الكاملة الإحاطيَّة، فهذا هو الغاية للحركة الإيجاديَّة والسراية الحُبِّية، المعبَّر عنها هاهنا بالانبعاث.

[دفع ما يرد على كون الإنسان غاية للحركة الإيجادية]

قال: «فلئن قيل: إنّ الواجب لذاته إنّما يَعقل ذاته بحصول ذاته لذاته، ويَعقل معلولَه الأوّل ـ الذي يَعقل الأشياء كلَّها بحصول صورها المفصَّلة فيه ـ وبحصوله له وبحضوره عنده؛ لاقتضائه إيّاه، وإيجابه له، وإفاضته عليه جميعَ ما يحصل فيه من تلك الصور المفصَّلة.

ثمَّ إنَّه إنَّما يعقل الأشياء كلَّها، علماً غيبياً إجمالياً على ما ذهبتم إليه، ويعقلها أيضاً بحصول صورها المفصَّلة في الخارج علماً تفصيلياً، فهو بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة يَعقل الأشياء كلَّها، ويُدركها بالوجهين جميعاً.

وأمّا الجزئيّات المادّيَّة الحادثة فإنَّما يدركها على وجهٍ يليق به، وبكماله الحقيقي، أي: على الوجه الكلّي، لا على الوجه الذي يلزم منه النقصُ والتغيُّر في ذاته».

أقول: بعد فراغه عن تحقيق ذلك الأصل الكلّي وبيانِ أنّ الإنسان هو الغاية للحركة الإيجاديَّة على ما هو مقتضى طريقهم، يشير إلى دفع ما يرد عليه، وعلى طريقهم الموصِل إليه بحسب القواعد الحِكْميَّة والقوانين الجدلية.

منها: أنّ الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور، مستغنٍ عن مظهرٍ غيرِ ذاته في ظهوره على نفسه.

وعلى تقدير التسليم فالعقل الأوّل كافٍ في ذلك، وذلك لأنَّ الواجب لذاته إنما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته ـ كما سبق بيانه ـ ويعقل أيضاً معلوله الأوّل ـ الذي يعقل الأشياء كلَّها بحصول صورها المفصَّلة فيه ـ كذلك بحصوله وبحضوره عنده؛ لما عرفت أنّ الاقتضاء والإيجاب إنّما يستدعيان حصول الموجَب وحضورَه عند الموجب بضرب من النسبة شديدةِ الارتباط، وكان المعلول الأوّل هاهنا حاصلاً عند الواجب، حاضراً عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصَّلة فيه؛ لاقتضائه إيّاه وإيجابه له، وإفاضته عليه جميعَ ما هو حاصل فيه من الصور.

وأيضاً، فإنّ الواجب يعقل الأشياء كلَّها علماً غيبياً إجماليًّا بحصول ذاته لذاته، في التعيُّن الجامع على ما ذهبتم إليه، ويعقلها أيضاً بحصول صورها المفصَّلة في الخارج، علماً تفصيلياً في النَفَسِ الرحماني؛ فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة يعقل الأشياء كلَّها ويدركها بالوجهين: الإجمالي والتفصيلي، فما جعلتم غاية للحركة الإيجاديَّة والسريان الذاتي لا يصلح للغاية؛ لحصولها بدون الحركة.

فلئن قيل: الغاية للحركة الإيجاديَّة إنّما هو الإدراك التفصيلي للأشياء مطلقاً، كلّياتِها وجزئيّاتِها، والواجبُ بوحدته الحقيقيَّة إنّما يدرك الكلّيات منها على هذا الوجه دون الجزئيّات.

قلنا: لا نسلِّم عدم إدراك الواجب الجزئيّاتِ مطلقاً، بل يدركها على وجهٍ يليق بكماله الحقيقي، أي: على الوجه الكلّي، لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغيُّر؛ فإنَّه يمتنع أن يتوجّه الحق نحوَ هذا الوجه بالإرادة الإلهيَّة، ولا يلزم من عدم إدراكه على هذا الوجه عدمُ إدراكه مطلقاً، وإلى دفع هذا السؤال أشار بقوله: «**وأمّا الجزئيّات...**».

قال: «وما قيل: إنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثلَ رؤيته نفسه في أمرٍ آخَرَ يكون له كالمرآة؛ فإنَّه يظهر له نفسُه في صورة يعطيها المحلُّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تَجَلِّية له؛ ففيه نظر؛ فإنّه لو أُريد بالرؤية هاهنا الإدراكُ المنسوب إلى البصيرة ـ وهو الإدراك العقلي ـ فالأمر الذي يصحُّ أن يكون مرآة لرؤية نفسه فيه هو العقل الأوّل من جملة معلولاته، ولو أُريد بها الإدراك المنسوب إلى الباصرة ـ وهو الإدراك الجزئي ـ فمن البيِّن أنّ الواجب لذاته لا يكون جزئيًا؛ لما عرفت أنّ كلّ جزئي لا بُدَّ وأن يكون ممكناً لذاته، وكيف لا وإنّ كلّ مَرئيّ بالذات برؤية الباصرة، لا بُدَّ وأن يكون عَرَضاً جسمانيًا، وكلُّ ما هو مرئيّ بالعرض برؤية الباصرة، فهو مادّي جسماً كان، أو جسمانيًا».

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكره الشيخ محيي الدين ـ قدّس سرّه ـ في «فصوص الحكم» إيماءً إلى دفع الشبهةَ المذكورة، وهو أنَّ رؤية الشيء نفسَه بنفسه بدون تميّز المَظهر من الظاهر واستقلالِه بظهور أحكامه الخاصة به، ما هي مثلَ رؤيته نفسَه في أمرٍ آخَرَ يكون متميِّزاً في الوجود عيناً وحسًّا بظهور أحكامه كالمرآة، فإنّه يَظهر له نفسُه في صورةٍ يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ؛ وذلك لأنَّ القابل، له تأثير في الظاهر فيه بإعطائه إيّاه صورته التي ظهرت له؛

فإنّها بخصوصيتها متفرّعة على تأثيرٍ متولّد منه، كما أشار إليه رئيس الموحّدين، حسينُ بنُ منصورٍ الحلاّجُ، في قوله:

«وَلَـدَتْ أُمّـي أبـاهـا . . . إنّ ذا، مـن عـجـبـات»[1]

ثم أورد عليه المصنّف أنّه لو أُريد بالرؤية فيه الإدراكُ المنسوب إلى البصيرة ـ وهو الإدراك العقلي ـ فالأمر الذي يصحُّ أن يكون مرآةً لرؤيته فيه هو العقل الأوّل؛ لتميُّزه في الوجود واستقلاله؛ ضرورةَ كونه من معلولاته واختصاصِه بالتعيُّن الإمكاني. ولو أُريد بها الإدراكُ المنسوب إلى الباصرة ـ وهو الإدراك الجزئي ـ فمن البيِّن أنّ الواجب لذاته لا يكون جزئياً؛ لما عرفت أنّ كل ما هو معروض للتشخُّص والتعيُّن ـ اللذَيْن بهما يصير الشيء جزئيًا ـ لا بُدَّ وأن يكون من الممكنات، وكيف لا وإنّ كلّ مرئيّ بالقوّة الباصرة لا يخلو من أن يكون إدراكها له إمّا أوّلاً وبالذات، أو ثانياً وبالعرض؛ وكلُّ مرئيّ بالذات برؤية الباصرة، لا بُدَّ وأن يكون عرضاً جسمانيًا؛ وذلك لأنّ الرؤية إمّا لخروج الأشعَّة أو بالانطباع، والأشعَّةُ إنّما تنتهي إلى السُّطوح الملوّنة، كما أنّ الانطباع لا يكون إلاّ من شأنها. وكلُّ ما هو مرئيّ بالعرض برؤية الباصرة، فهو مادّي، جسماً طبيعيًا كان، أو جسمانيا.

لكن هاهنا محلُّ بحث، وهو إن كان المراد بقولكم: ـ إنّ الإدراك المنسوب إلى الباصرة هو الإدراك الجزئيّ المتعلّقُ بالأعراض الجسمانيّة ـ أنّ ما حصل للعقل بتوسّط هذه الآلة مطلقاً ينحصر فيه، فممنوع؛ لما ثبت عندكم من وجود الكلّي بعد الكثرة. وإن أردتم به أنّ الإدراك المنسوب إلى هذه الآلة من حيث كونه صادراً أوّلاً كذلك، فعلى تقدير تسليمه لا شكّ أنّ للعقل أن يجرِّد الصورة ـ الموصَلة إليه بواسطة الآلات ـ أصلاً عن اللواحق الخارجيّة، فلا يصحُّ أن يقال: إنّ العقل لا يدركها مطلقاً، سيّما عند مَن هو معترف بوجود الكلّي الطبيعي الخارجي.

---

(١) هذا هو البيت الثاني عشر من قصيدة له في ديوانه بلغت عشرين بيتاً وهي من مجزوء الرمل مطلعها:

اقـتـلـونـي يـا ثـقـاتـي إن فـي قـتـلـي حـيـاتـي

ويعتبر الحسين بن منصور الحلاج من كبار فلاسفة الصوفية، أصله من بيضاء فارس، ونشأ بواسط العراق وظهر أمره سنة ٢٩٩هـ وكان له مريدون كثر ولد سنة ٢٤٤هـ وتوفي مقتولاً سنة ٣٠٩هـ بأمر من الخليفة العباسي المقتدر بعدما كثرت الوشايات به.

أورد ابن النديم له أسماء ستة وأربعين كتاباً منها: الكبريت الأحمر والطواسين وهو هو واليقين. (ديوان الحلاج، ص١٢٥ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

وإذا تقرَّر هذا، فلا يلزم أن يكون الواجب غيرَ مدرَك بوساطة الآلات أصلاً.

فلئن قيل: إنّ ما يكون متعلَّقاً لهذا الإدراك من حيث هو كذلك، يجب أن يكون محفوفاً بالعوارض الماديَّة الخارجيَّة، والواجب من حيث إنَّه واجب يمتنع أن يكون كذلك، فلا تصحُّ نسبة الرؤية إليه.

قلنا: إنَّ ما يعطيه المحلُّ المنظور فيه، لا بُدَّ وأن يكون من اللواحق الخارجيَّة للطبيعة الواجبيَّة، حتى يصحّ إسنادها إلى المحلّ، فالتباسها بتلك المَلابس المُظهرة لها في المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الإيجاديَّة، فيجب أن تكون مشاهَدَة مدرَكة بهذه الحيثيَّة.

نعم، يلزم أن لا يُطلق عليه حينئذٍ اسم الواجب؛ لأنَّ الأسماء توقيفيَّة عندهم كما سبق الإيماء إليه، لكن لا يلزم من عدم إطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب، أن لا تكون تلك الحقيقة مرئيَّة مطلقاً.

والشيخ ما أطلق عليها هذا الاسمَ من هذه الحيثيَّة، بل إنَّما أطلق عليها اسمَ الحق لا مطلقاً، بل من حيث أسمائه الحسنى.

ويؤيِّد ما قلنا قولُ بعض الأئمّة: «لم أعبد ربًّا لم أره»[1] وكذلك قول الشيخ في مواضعَ متفرقةٍ، كقوله:

«فلا تنظر العين إلاّ إليه، ولا يقع الحكم إلاّ عليه»

وقوله:

«فإن قلت: محجوب، فلستَ بكاذب، وإن قلت: مرئيّ فذاك الّذي أدري»

وأمثالِه ممّا لا يحصى في كلامهم. هذا كلّه إذا نسب الرؤية المذكورة إلى الحقيقة الحقَّة، من حيث تقيّدها وظاهريَّتها في مقام قرب النوافل، وأمّا إذا نسبت إليها لا من حيث تقيُّدها ومظهريتها الخَلقيَّة العبديَّة، فسائر المدارك والمشاعر متساوية في عدم إدراك جماله، والعقل كالحسّ قاصر عن الوصول إلى سرادق جلاله؛ لعدم المناسبة بين الحادث والقديم؛ حيث قال الشيخ في الفتح المكّيّ[2] في هذا البحث:

---

(١) يروى هذا القول عن أمير المؤمنين سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرّم وجهه.

(٢) يقصد كتاب «الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية» وهو من أشهر كتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي طبعته دار الكتب العلمية طبعة جديدة منقحة بعناية الأستاذ أحمد شمس الدين بلغت تسعة مجلدات أحدها فهارس.

«وإن أُطلقتِ المناسبةُ يوماً عليه ـ كما أطلقها الإمام الأوحد أبو حامد الغزّالي[١] رضي الله عنه في كتبه، وغيرُه ـ فبضرب من التكلُّف، وبمَرْمىً بعيدٍ عن الحقائق، وإلاّ فأيُّ نسبة بين المحدَث والقديم؟ أم كيف نسبةُ مَن لا يقبل المثلَ، إلى مَن يقبل المثل؟! هذا مُحال.

اعلم: أنّ هذا الكلام من المصنّف هاهنا إنّما وقع في معرض التشكيك من حيث إنّه في صدد توجيه الأسئِلة وإيراد الشُبَه، لكن لمّا لم يكن في تقرير الأجوبة ما يتعلّق بهذا الكلام، وجب التعرّض لجوابه حتى لا يتوهّم أنّه إنّما ذُكر للتحقيق.

قال: «فإن قيل: العقل الأوّل لا يصلح لمرآتية صورته الجامعة لسائر صفاته الكماليّة والتعيّنات الأسمائية؛ بل إنّما يصلح لمرآتيّة تلك الصورة الكونُ الجامع الذي يظهر به سائر الأسماء والصفات والتعيُّنات، وهو في مظهريته واقياً لها عن التحريف والتغير؛ إذ ما من قابل من القوابل يقبل الفيض المقدّس على نحو من القبول، أو يظهرُ فيه الصُور الإلهيّة على ضرب من التعيُّن، إلاّ وفي الإنسان الكامل مثال ذلك على الوجه الأكمل.

قلنا: إنّ حقيقته السّاريةَ في كلّ المظاهر هاهنا بوحدتها الحقيقيّة غيرُ مدرَكة في كلّ المراتب الموجودة في الكون الجامع، بل إنّما تدرَك صورتُها هاهنا في بعض المراتب، فيكون إدراك بعض صور الأسماء تعقّلاً غيبيًا لا غير، ومتى تحقّق هذا، فمن البيّن حينئذٍ أنّ مرآتيّة الكون الجامع، ليس لصورتها».

أقول: هذا إيراد على ما ذهب إليه السائل من أنّ صلاحية المرآتيّة إنّما هي للعقل الأوّل، وأنّ الكون الجامع ليس له صلاحية ذلك أصلاً.

وبيانه أنّ العقل الأوّل لاختصاصه بمرتبة واحدة من مراتب تلك الحقيقة، لا يصلح لأن يكون مرآة لصورتها الجامعة لسائر صفاتها الكماليّة من الجلالية والجماليّة ومراتبها الجلائيّة والاستجلائيّة، وإنّما يصلح لذلك أن لو كان له بحسب كلّ مرتبة من

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام فيلسوف وفقيه ومتكلم ومتصوف له نحو مئتي مصنف بعضها بالفارسية مولده ووفاته في قصبة طوس بخراسان رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يشدد الزاي وإلى غزالة عند من يخففها وهي قرية من قرى طوس.

من أشهر كتبه: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة ومعارج القدس في أحوال النفس ومقاصد الفلاسفة والمضنون به على غير أهله والمعارف العقلية والمنقذ من الضلال وبداية الهداية.

تلك المراتب نسبةٌ خاصّة لا اختصاص له بمرتبة دون أُخرى، بل يكون لكلّ منها فيه حصَّة بها يصحُّ أن يكون مرآة لها بما فيها من الأفراد، حتى يصحّ أن يكون مرآة للصورة الجامعة، مُظْهِرةً إيّاها بجميع ما هي عليه من غير تحريف ولا تغيير، فحينئذٍ لا يصلح لتلك المرآتية إلاّ الكونُ الجامع الذي لا اختصاص له بمرتبة دون أُخرى، بل ما من مرتبة إلاّ وفيه منها جزء ـ كما ستعرفه ـ ولهذا يظهر به سائر الأسماء والصفات وجميع التعيُّنات وهو في مظهريَّته لها واقياً إيّاها عن التحريف والتغيير؛ إذ ما من قابل من القوابل الإمكانيَّة يقبل فَيَضان الصور الكونيَّة من المبدأ المقدّس على نحو من القبول، أو القوابلِ الوجوبية يظهر فيه الصور الأسمائية، على ضرب من التعيّن إلاّ وفي الإنسان الكامل مثالُ ذلك على وجهٍ أكملَ؛ لجامعيَّته الكمالاتِ الجلائيَّةَ والاستجلائيَّةَ، والظهوريَّةَ والإظهاريَّة على ما عرفت.

وجواب ذلك أنّ الكون الجامع إنَّما يصلح لتلك المرآتية لو أدرك الناظر فيه بسائر الأسماء والصفات، في المراتب الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك؛ ضرورةَ أنّ الحقيقة السارية في كلّ المظاهر هاهنا ـ التي هي الناظرة في الحقيقة لوحدتها الحقيقيَّة ـ غيرُ مدرَكة بجميع المراتب الموجودة في كونها الجامعِ حين يُنظر إليه، وإلاّ لزم أن تكون جميع الأفراد الإنسانيَّة مُدرِكةً لها على الوجه المذكور وليس كذلك. بل إنَّما تُدرِك الحقيقةُ صورتَها هاهنا في بعض المراتب فقط ـ كما هو المشاهَد ـ فيكون إدراك بعض الأسماء تعقُّلاً غيبيًّا لا غير. ومتى تحقّق هذا، فمن البيِّن أنّ مرآتيَّة الكون الجامع ليست للصورة الجامعة؛ لعدم إراءته جميعَ المراتب مطلقاً.

قال: «على أنّا نقول: إنّ حقيقة الحق وصورته الحقيقيَّة لو كانت نفسَ حقيقة الإنسان وصورتِه، لم يبقَ فرق بين الظاهر والمَظهر والمرآة والمرئيّ. ولو كانت غيرَها، فلو كانت نفسَ حقيقة الوجود المطلق، كان غيرُ الإنسان الكامل ـ كالعقل المجرّد ـ يصحّ أن يكون مجلى ومَظهراً لها. ولو كانت هي الوجودَ المتعيّن بجميع هذه التعيُّنات وسائر الصفات والإضافات، لصحَّ أن يكون مَظهرها مجموعَ العالم الكبير؛ فإنّ مجموع أجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصوريَّة الاجتماعية، مثل مجموع الإنسان المتألِّف من النفس المجرّدة والقوّة العاقلة والحاسَّة والبدن المادّي الإنساني.

فلو صحَّ أن يقال: إنّ هاهنا وحدةً حقيقيَّة وصورة طبيعيَّة نوعيَّة، لصحَّ أن يقال: إنّ هناك أيضاً وحدةً حقيقيَّة وصورة طبيعيَّة نوعيَّة هي المدبّرة المتصرّفة الموحِّدة لجميع أجزائه المدرِكةُ لها جميعاً على ما تقولون به.

على أنّ من جملة أجزاء العالم أنواعاً غير متناهية وُجد بعضها في الأزمنة الماضية، ثمّ انقرض بالكلّيّة، ووُجد بعضها في الأزمنة الحاضرة، ثمّ ينقرض بالكلّيّة في الأزمنة المستقبلة، ويوجَد البعض الباقي منها في الأزمنة الآتية، مع أنّه لم يوجد في الأزمنة الماضية والحاضرة، لكنّه إنّما يصير منقرضاً بعد زمان بالكلّيّة.

ثمّ إنّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الإنسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الأشخاص الكاملين من ذلك النوع، المختلفين بحسب الاستعدادات غير المتناهية الموجودة في الأزمنة غير المحدودة، فلا يمكن أن يُجعل فرد منهم من المظاهر التامّة الكاملة بالنسبة إلى صورة تلك الحقيقة وكيف لا؟ فإنّ الكمال الذي يكون لخاتم الأنبياء لا يمكن حصوله لنبيّ آخَرَ، والكمالَ الذي لخاتم الأولياء عندهم لا يمكن حصوله لوليّ آخَرَ من الأولياء».

أقول: هذه إشارة إلى إبطال القول بالمرآتيّة والظاهريّة والمَظهريّة مطلقاً.

وبيان ذلك: أنّ صلاحية مرآتية الإنسان الكامل، بل مرآتيّةِ شيء من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقّة غيرُ متصوَّرة بوجه من الوجوه؛ فإنّه لو أمكن أن يكون هاهنا شيء يصلح للمرآتيّة، كان العالم الكبير هو ذلك الشيءَ وهو أيضاً لا يصلح لها؛ وذلك لأنّ حقيقة الحقّ وصورته الحقيقيّةَ لا تخلو من أن تكون هي نفسَ الحقيقة الإنسانيّة أو غيرَها، والثاني منحصر في القسمين؛ إذ لا يخلو من أن يكون هي حقيقةَ الوجود المطلق، أو الوجودَ المقيَّد المتعيّن بجميع التعيُّنات؛ ضرورةَ أنّ المقيَّد بتعيُّنٍ خاصٍّ من مطلق التعيُّنات مقابلٍ للتعيُّنات، قد أبطله الدلائل السالفة بالوجوه المبيَّنة المذكورة، فلو كان **الأوّلَ** ـ يعني كونَ الحقيقة الحقّة نفسَ حقيقة الإنسان ـ فامتناعه ظاهر؛ ضرورة أنّه لم يبقَ حينئذٍ فرق بين الظاهر والمَظهر، والمرآة والمرئيّ، وذلك بيِّن الاستحالة.

ولو كان **الثاني** ـ وهو أن تكون تلك الحقيقة هي حقيقةَ الوجود المطلق ـ فلأنّه يلزم حينئذٍ أن تكون سائر أفراد الموجودات، لها صلاحية المرآتيّة، فيكون غير الإنسان الكامل له هذه الصلاحية، سيَّما العقل المجرَّد الذي هو أقرب رتبةً وأقدمُ صلاحية وأدومُها، فلا اختصاص للإنسان بهذه الصلاحية، بل ولا شيءٍ من الموجودات.

وأمّا الثالث ـ وهو أن تكون تلك الحقيقة هي الوجودَ المتعيّن بجميع التعيّنات وسائر الصفات والإضافات ـ فلأنّه حينئذٍ يلزم أن لا يصلح لمَظهريّتها إلاّ مجموعُ

العالم الكبير بجميع أجزائه؛ فإنّ له أيضاً صورةً وحدانيَّة؛ لأنّ مجموع أجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصوريَّة الاجتماعيَّة، مثلُ مجموع الإنسان المتألِّف من النفس المجرَّدة والقوّة العاقلة والحاسَّة والبدن المادي الإنساني.

فلو صحَّ أن يقال: إنّ هاهنا وحدةً حقيقيَّة وصورةً طبيعيَّة نوعيَّة، لصحّ أن يقال: إنّ هناك أيضاً ـ أي: في العالم الكبير ـ وحدةً حقيقيَّةً وصورة طبيعية نوعيَّة هي المدبِّرة المتصرّفة الموحِّدة لجميع أجزائه المدرِكةُ لها جميعاً، أي: كلّياتِها وجزئيّاتها على ما تقولون به؛ فإنّه خلاف مذهب السائل. مع أنّ من جملة أجزاء العالم أنواعاً غير متناهية وُجد بعضها في الأزمنة الماضية، ثم انقرض بالكلّيَّة كالحوادق الماضية ووُجد بعضها في الأزمنة الحاضرة، ثم إنّه ينقرض بالكلّيَّة في الأزمنة المستقبَلة كالحوادث المقارنة لهذا الزمان، ويوجَد البعض الباقي منها في الأزمنة الآتية، مع أنّه لم يوجد في الأزمنة الماضية والحاضرة، لكنّه إنّما يصير منقرضاً بعد زمان بالكلّيَّة كالأُمور المقارنة للأزمنة المستقبَلة.

هذا، مع أنّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الإنسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الأشخاص الكاملين من ذلك النوع؛ لأنّ أفراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة في الأزمنة غير المحدودة، فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع، يلزم أن يكون ذلك حاصراً لما لا يتناهى، وذلك محال. وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يمكن أن يُجعل فرد منهم من المظاهر التامَّة.

فقوله: «**فلا يمكن...**» جواب الشرط المذكور، أي: لو صحَّ أن تكون الوحدة الحقيقيَّة مدركة ومتصرّفة في العالم الكبير المشتمل على الأجزاء غير المتناهية، المستدعي كلّ منها للكمالات غير المتناهية، لاستحال أن يُجعل فرد من أفراد تلك الأجزاء من المظاهر التامَّة الشاملة الكاملة بالنسبة إلى صورة تلك الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع أجزائه وكمالاته، وكيف لا يستحيل ذلك، وأنتم ذاهبون إلى أنّ الكمالاتِ المخصوصةَ لخاتم الأنبياء لا يمكن حصولها لنبيّ آخَرَ، والكمالَ الذي لخاتم الأولياء أيضاً لا يمكن حصوله لوليّ آخَرَ من الأولياء؟! فكيف يمكن أن يكون واحد من أفراد الإنسان الذي هو أحد أجزاء العالم الكبير مشتملاً على جميع أفراده وكمالاته، على تقدير أن لا يمكن حصول كمالاتِ واحدٍ من تلك الأجزاء للآخر؟!

قال: «وحينئذٍ لو صحّ أن يُجعل ذلك المَظهرُ جميعَ أجزاء العالم الذي يكون من جملته الإنسانُ وأشخاصُه، ثمَّ إنّ إدراك ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور، لو لم يكن من الكمالات الحقيقيَّة المُؤثَرةِ المرغوبِ فيها المطلوبةِ لذاتها، لم يصلح أن يكون علّة غائيّة لإيجاد العوالم على ما ذهبتم إليه، ولا تنبعث نحوَه الإرادةُ المخصّصة والمحبّة الذاتيَّة الإلهيَّة، ولو وجب أن يكون من جملتها، لتوقّف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقيَّة على غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته، فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته.

فلئن قيل: إنّ توقّفه في ذلك على الكون الجامع، لا يمكن أن يكون من حيث هو مغايراً إيّاه.

قلنا: إنّ توقّفه عليه من جهة اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها إلى بعض وما يُشبهه، ولا شكَّ أنّ الكون الجامع من هذه الجهة مغاير له».

أقول: هذه تتمّة الإيراد المبطل للمرآتيَّة والمظهريَّة مطلقاً.

وبيان ذلك أنّه قد تبيَّن أنّ حقيقة الإنسان لا تصلح لتلك المظهريَّة، فحينئذٍ لو جُعل الصالح لها هو العالَمَ الكبير بجملة أجزائه الكيانيَّة، لزم المُحال أيضاً؛ لأنّه لو صحَّ أن يُجعل مرآةُ الحقيقة الحقَّة الواجبة العالَمَ الكبير ـ أعني جميعَ أجزاء العالم الذي من جملته الإنسانُ وأشخاصه ـ فحينئذٍ إدراك تلك الحقيقة ذاتَها ـ من حيث هي جامعة لجميع الكمالات الأسمائيَّة على النسق المذكور، الذي هو عبارة عن ظهورها بسائر مراتب العالم حتى المحسوسات في نشأة جامعة لمرتبتي الظهور والإظهار، حائزةٍ لمنقبتي الشعور والإشعار أعني النشأةَ الحقيقيَّة الإنسانيَّة ـ لو لم يكن من الكمالات الحقيقيَّة المُؤثَرة المرغوب فيها المطلوبة لذاتها، لم يصلح أن يكون علَّة غائيَّة لإيجاد العوالم، باعثةً للحركة الحبّيَّة الإيجاديَّة على ما ذهبتم إليه، وحينئذٍ يجب أن لا ينبعث نحوَه الإرادة المخصِّصة والمحبّة الذاتيَّة الإلهيَّة، ولو وجب أن يكون من جملتها، للزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في شيء من كمالاته الحقيقيَّة إلى غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته متوقِّفاً كمالاتُه عليه.

فإذا كان مرآتيَّة العالم تستدعي الإدراكَ المذكور، المستلزمَ لاحتياج الواجب وتوقفه في كمالاته على غيره، فلو صحَّت مرآتيّته لزم أن لا يكون الواجب لذاته، واجباً من جميع جهاته.

فقوله: «**فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته**» جواب الشرط المذكور.

ثم أورد على هذا الكلام بأنّ توقُّف تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع، أي: النشأةِ الإنسانيّة، لا يمكن أن يكون من حيث هي مغايرة لها؛ فإنّها بهذه الحيثيّة معدومة مطلقاً ـ كما مرّ غير مرّة ـ فلا يصلح لأن يكون موقوفاً عليها الكمالات الواجبة.

فأجاب بأنّ توقُّفها على تلك النشأة إنّما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر المتكثّرة، حتى يصحّ أن يكونَ مَظهراً لحقائق الأسماء وخصوصيّاتها، ومن حيث اشتمالها على النسبة الانضماميّة التي لبعضها إلى بعض وما يُشبه تلك النسبةَ الانضماميّة من أنواع النسب، مثل التنافي والتقابل الموجب لتعاكس أشعّة الإظهار وظلال الظهور، حتى يصلح لأن يكون مَظهراً لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل، فإنّ خصوصيات القوابل إنّما تعرف بالنسب، ولا شكّ أنّ الكون الجامع من هذه الحيثيّة مغاير للواجب ضرورةً من جهة الكثرة الإمكانيّة العدميّة.

[الجواب عما يرد على علومهم العملية]

قال: «ثمّ إنّهم قد اتّفقوا على أنّ وصول الإنسان إلى حدّ الكمال الحقيقي لا يمكن إلاّ بانحلال العُقَد والتخلُّص عن القيود، وبحصول الانطلاق والوصول إلى حدّ الإطلاق، فيكون الكمال الحقيقي والإدراك الحقيقي العيني لا يحصل عندهم للسالكين ما لم يصلوا إلى مرتبة الإطلاق، فالإدراك والعلم الذي هو الكمال عندهم، ما ينكشف لهم عند الوصول إلى هذه المرتبة، وسقوطِ سائر القوى الجسمانيَّة المدرِكة والمُعِينة على الإدراك عن التأثير والفاعلية، وتوجّهِ القوى القدسيَّة والعاقلة بالكلّيَّة نحوَ القدس، وانخراطِها في سلك الملأ الأعلى من الأرواح المجرّدة، وكونها بمَعْزِل في تلك الحالة، عن استعمال تلك القوى الجسمانيَّة، وحينئذٍ فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الإدراكات الحسّيَّة والخَيالية والوهميَّة والفكريَّة، بل هذه الإدراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، لاتّفاقهم على أنّ حصوله لا يمكن إلاّ بقهر القوى الطبيعيَّة وتقويةِ القوى القدسيَّة وتبديلِ الأخلاق السيِّئة بالحسنة وملازمةِ الأفعال الجميلة، وحينئذٍ كان الإنسان الكامل هو المشاركَ للعقول المجرَّدة والأرواح الكاملة، فلا يمكن أن يقال: إنّه هو الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريت والمَرَدة، ولا ما يماثل السِباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية. ومن البيِّن أنّه لا يوجد فيه ما يماثل الأفلاك والكواكب غير القابلة للخرق والالتيام المتحرّكةَ على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع».

أقول: ما سبق من الإشكالات إنّما هي متعلّقة بالقسم النظري من علومهم، وهذه الإيرادات متعلّقة بالقسم العملي منها.

من جملتها أنّهم قد اتّفقوا على أنّ وصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي ـ أي: بلوغَه إلى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الأسماء والحقائق كما عرفت ـ لا يمكن إلاّ بعد انحلال العُقَد الحاصلة له عند تطوُّره بالأطوار الاستيداعية والاستقراريَّة، والتخلُّص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب ممّا اكتسب من كلّ واحد منها حين تلبّسه بها وتطوُّره بحسبها، حتى يدخل في الانطلاق الأصلي ويحصلَ له الوصول إلى الإطلاق

الذاتي الذي هو مقتضى تلك الحقيقة، فيصل إلى الكمال الحقيقي الذي هو إدراك الحقائق على ما هي عليه إدراكاً حقيقيًّا عينياً؛ فإنَّه لا يحصل لأحد من السالكين هذه المرتبةُ عندهم ما لم يصلوا إلى مرتبة الإطلاق؛ فإنّ الإدراك ـ الذي في كل مرتبة إنَّما هو بحسبها ـ مشوب بأحكامها الخاصَّة بها، فالإدراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول إلى هذه المرتبة وسقوطِ سائر القوى الجسمانيَّة المدرِكة والمُعِينة على الإدراك عن الفاعليَّة والتأثير، لئلاّ تختلط المدرَكات الحقيقيَّة الكلّيَّة بأحكام تلك القوى من العوارض الخارجيَّة الحاجزة واللواحق المادية المانعة عن إدراك الحقائق، وتبقى على صَرافتها الإطلاقيَّة، حتى تتمكّن القوى القدسيَّة والعاقلة للتوجّه بالكلّيَّة نحوَ القدس، وانخراطِها في سلك الملأ الأعلى من الأرواح المجرَّدة والعقول المقرَّبة، بتحصيل وجوه المناسبات من دوام ملاحظته المبدأ الحقَّ والاستخلاصَ عن وجوه ما به التمايز ـ كما ذكر ـ ولا يخفى أنّه حينئذٍ بمَعْزِل في تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانية، وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الإدراكات من الحسّيَّة والخَياليَّة والوهميَّة والفكرية، بل هذه الإدراكات كلُّها تكون عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي لديهم.

وأيضاً لاتّفاقهم على أنّ الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله إلاّ بقهر القوى الطبيعيَّة وتقوية القوى القدسيَّة وتبديل الأخلاق السيِّئة بالحسنة وملازمة الأفعال الجميلة، ويلزم منه أن يكون الإنسان الكامل هو المشاركَ للعقول المجرَّدة والأرواح الكاملة في تمام الصفات، فلا يمكن حينئذٍ أن يقال: إنّه الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه على هذا التقدير ما هو مثل العفاريت والمَرَدة، ولا ما يماثل السِباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية ما دام في هذه المرتبة. ومن البيِّن أيضاً أنّه لا يوجد فيه مطلقاً في جميع مراتبه ما يماثل الأفلاك والكواكب غير القابلة للخرق والالتيام المتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع؛ لشهادة بديهة العقل بأنّه ليس في الإنسان شيء كذلك.

قال: «ثمَّ إنّ من البيِّن أنّ الكمال الذي يقولون به كالأمر الممتنع؛ لأنّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يَعقله بالقوّة العاقلة؛ لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه؛ لكونه من الأطوار التي فوق العقل، فامتنع أن تصل إليه القوّة العاقلة، فامتنع أن يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيَّة المدرِكة بالحفظ والإحساس والتخيُّل والمُحاكاة، وهذا بيِّن لا يحتاج إلى بيان زائد، فامتنع أن يعبِّر عنه بشيء من العبارات.

على أنّ تجرّد القوّة الناطقة القدسيّة عن القيود الطبيعيّة لا يتحقّق إلاّ بالموت، ولا يتحقّق بالإعراض عنها بعدم التفاتها إليها وإلى مقتضياتها وأفعالها وغاياتها وبيّنٌ أنّ انحصارَ النظر في الأمر المطلق ودوامَ الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتها في حكم العدم. ثمّ إنّ الروح الناطقة لا تتجرّد بالموت عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة إليها».

أقول: هذه شبهة أُخرى دالّة على امتناع حصول غايتهم المطلوبةِ والوصولِ إلى غرضهم المرغوبِ فيه المسمّى بالكمال عندهم؛ وذلك لأنّ الكمال الذي يقولون به كالأمر الممتنع؛ لأنّ حصوله يستلزم امتناع إدراكه، وكلُّ ما كان حصوله مستلزماً لامتناع إدراكه يكون ممتنعَ التحصيل؛ فيكون الكمال المطلق عندهم أمراً ممتنعَ التحصيل، فيكون ممتنعاً.

وبيان ذلك أنّ من الأُصول المقرَّرة عندهم أنّ الكمال الحقيقي المطلق لديهم لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يتصوَّر ذلك بالقوّة العاقلة، ويُحاطَ بالصورة العقليّة؛ فإنّ الآراء متّفقة على أنّ للعقل طوراً خاصًّا في الإدراك، لا يمكنه أن يتجاوز عنه كما هو حال سائر المشاعر؛ فإنّ لكلّ منها مرتبةً مخصوصة في الإدراك، ومدرَكاتٍ خاصّةً بها، لا تتعلّق إدراكاتهم إلاّ بها في تلك المرتبة خاصّة، فللعقل أيضاً مرتبة مخصوصة في إدراكه ومدرَكاتٌ خاصّة لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما أنّ البصر ـ مثلاً ـ لا يقدر أن يتجاوز عن إدراك الكيفيّات المبصَرة ويُدركَ الأصواتَ والنَّغم، فكذلك العقل لا يمكنه أن يتجاوز عن إدراك الكلّيات المعقولة، ويُدرِكَ الحقائق الكشفيّة والمعانيَ الذوقيّة، فإذا امتنع أن يحاط الكمالَ المذكور بالصورة العقليّة، فامتنع أن يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيّة المدرِكة، ويختصَّ بحفظه وإحساسه وتخيُّله ومحاكاته؛ لأنّ القوّة العقليّة المجرّدة ـ التي هي أقربُ القوى إلى صَرافة القدس وأبعدُها عن اللواحق الماديّة والعوارض الخارجيّة ـ لا تدركها، فهذه القوى الجسمانيّة ـ التي إنّما تدرك الأشياءَ محفوفةً بالعوارض واللواحق ـ أحرى بذلك، وهذا بيّنٌ لا يحتاج إلى بيان زائد.

وإذا كان كذلك، فامتنع أن يعبَّر عنه أيضاً بشيء من العبارات؛ لأنّ الألفاظ إنّما وضعت بإزاء المعاني المعقولة؛ فما يُعقَل، لم يكن مدلولاً للألفاظ؛ لأنّ دلالة الألفاظ على المعاني إنّما تكون بعد تعبيرها بالألفاظ، والتعبيرُ مسبوق بتعقُّل المعاني وانطباعِها في الحافظة، ثم تخيُّلِها في المتخيِّلة ومُحاكاتِها بما يحاكي به من الألفاظ، فإحساسها بالحسّ المشترك وتعبيرُها بذلك عنها، فما لم يكن المعنى معقولاً

ومتخيَّلاً، لم يمكن أن يُدَلَّ عليه بالألفاظ المحسوسة والإشارات الوضعية؛ فإذا تقرَّر هذا، ظهر أنَّه يمتنع أن يعبَّر عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء من العبارات، فيكونُ من الممتنعات والمعدومات الصرفة ضرورةً؛ لأنَّ كلّ ما ليس بممتنع ومعدومٍ صِرفٍ، فهو صالح لأن يعبَّر عنه، فانعكس إلى قولنا: «كلّ ما امتنع أن يعبَّر عنه، فهو ممتنع ومعدوم صرف».

وأيضاً فإنّ تجرُّد القوّة الناطقة القدسيَّة عن القيود الطبيعيَّة ـ التي هي مبدأ الأخلاق الرديَّة والأفعال الرذيلة ـ على ما التزموه؛ لكونه شرطاً للكمال عندهم لا يتحقق إلاّ بالموت، ولا يمكن تحقّقه بمجرَّد الإعراض عنها وعدم التفات النفس إليها وإلى مقتضياتها وأفعالها وغاياتها؛ فإنّها الملكاتِ الطبيعيَّةَ لا يمكن أن تتخلَّف عن الشخص بمجرَّد التصوّرات والأفعال المضادّة لها.

وما قيل ـ إنّ دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود ـ ليس كذلك؛ فإنّ انحصار النظر في الأمر المطلق، ودوامَ الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتَها في حكم العدم؛ فإنّ الأُمور الثابتة بالطبع، اللازمةَ لخصوصيّات المراتب التابعةِ إيّاه وجوداً وتحقُّقاً، لا يمكن أن ترتفع بمجرَّد أمرٍ اعتباري تصوّري من الملاحظة والمراقبة وغيرهما. على أنّ الروح الناطقة، بالموت لا تتجرَّد عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة إليها، فكيف بدونه.

قال: «على أنّا نقول: إنّ الكمالاتِ العقلية المستنِدةَ إلى الحجج القويّة والبراهين القاطعة، الحاصلةَ للنفس الناطقة بالأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال أمزجة سائر الأعضاء والقوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعية، لو صحَّ أن يقال: إنّها من المَناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول إلى الكمالات الحقيقيَّة، لصحَّ أن يقال: إنّ الإدراكاتِ الحاصلةَ من تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة بالأصوات القويَّة المحلِّلة للأرواح النفسانية، المُدهِشة للحواسّ البشريَّة ـ لا سيَّما عند التخلّي عن الخلائق، والسُّكونِ في المواضع المُظْلِمة، وتناولِ الأغذية الرديَّة المولِّدة للكيموسات الفاسدة في الأوقات المضرّة وملازمةِ الطريقة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس ـ من جملة الإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخولياء والمرورين[1] الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقُّق له في الأعيان، لسوء ظنونهم وفَساد أفكارهم، ويشاهدون صُوراً وأصواتاً لا وجود لها في الخارج أصلاً، لانحراف أمزجتهم وفَساد بُنيتهم.

(١) المرور: الذي غلبت عليه المرة، والمرة القوة وشدة العقل أيضاً.

أمّا الحالة المسمَّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة إيلام للروح وإتعاب للبدن بالجوع والسَهَر المُفرِطَين المجفِّفَين للدماغ وأجزائه المخرجَين لأمزجة الأعضاء والأرواح والبدن عن الاعتدال، وبارتكاب الآلام والمَشَقّات، وتركِ الراحات بالاختيار، وتعذيبِ النفس بتحصيل ملكة نفسانيّة تكلّفيّة تفيد الحزنَ والبكاء والهمَّ والخوف والبؤس والذلّة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوطَ الهمّة والتفرّس وتنفي السرور والفرح واعتدالَ المزاج، الموجبَ للّذّة البدنيّة والروحانيّة. فهذه الحالة لا شكّ أنّها مسقطة للطبيعة، مضعِفة للقوّة، موجبة لانحراف الأمزجة الإنسانية عن الحالة الاعتداليّة، مفيدةٌ لأمراض كثيرة، بعضُها بدنيّة وبعضها نفسانيّة، معدَّةٌ لقرب الموت وزوال القوّة بالضرورة، فالإدراكات المتفرّعة على هذه الطريقة، لا شك أنّها من جملة الإدراكات الفاسدة».

أقول: هذه إشارة إلى الشبهة التي أوردها في صدر الرسالة من أنّ القطع بما يخالف العقل ضرورةً، ممّا يدلّ على استحكام سوء المزاج.

وبيان ذلك: أنَّ الكمالاتِ العقليةَ الحاصلة لأهل الاستدلال المستنِدةَ إلى الحجج القويّة والبراهين القاطعة، الحاصلةَ للنفس الناطقة بواسطة الأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال أمزجة سائر الأعضاء الآليّة من موضوعات القوى الإدراكيّة وما يعاونها من القوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّة، بدون تحريك شيء منها وميلها عن كيفيّتها الاعتداليّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيّة ومحلّ ظهورها ومَظهر سائر الأوصاف الحقّة والآثار الصحيحة، إنّما هي الكمال الحقيقي والإدراك العيني. فلو صحَّ أن يقال: إنّها من المَناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول إلى الكمالات الحقيقيّة، لصحَّ أن يقال: إنّ الإدراكات الحاصلة من تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة بالأصوات القويّة المحلِّلة للأرواح النفسانيّة، التي هي موضوعات العلوم والإدراكات، المُدهِشةُ لحواسّ البشريّة، المعاونةُ إيّاها في صدور آثارها الكمالية، لا سيَّما عند التخلّي عن الخلائق، والسكونِ في المواضع المُظْلِمة، وتناولِ الأغذية الرديّة المولِّدة للكيموسات الفاسدة في الأوقات المضرّة، وملازمةِ الطريقة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، المعلومِ بطريق التجربة والقياس العقلي أنَّ ارتكاب شيء من ذلك يزيد في القوّة الخياليّة والوهميّة بميل الصورة الاعتدالية الدماغيّة، عن وحدتها المزاجيّة اللطيفيّة الإنسانيّة، إلى اليبوسة الكثيفة الحيوانيّة، فمواظبة تلك الأُمور واستدامتُها، لا شكَّ أنّها تُفضي إلى غلبتها على الطبيعة جدًّا، واستيلاءِ المُرّة السوداء على سائر القوى المدرِكة، فيكون الإدراك الحاصل لهم حينئذٍ من جملة الإدراكات

الحاصلة لأرباب الماليخولياء والممرورين الذين يقطعون بتحقّق ما لا ثبوت له في الأعيان، لسوء ظنونهم وفَساد أفكارهم، باختلال الصورة الاعتداليّة التي هي آلات تلك القوى، ولذلك يشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها أصلاً؛ لانحراف أمزجتهم من الاعتدال، وفَساد نيتهم بتطرّق الاختلال، وذلك لأنّ ظهور علامات الأمراض عقيبَ ارتكاب أسبابها ممّا يفيد الجزم بوقوعها ضرورةً.

وأمّا الحالة المسمَّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة إيلام للروح بارتكاب المَكاره وما يكون على خلاف ما تشتهيه وإتعابٌ للبدن بالجوع والسَهَر المفرطَيْن المجفِّفين للدماغ وأجزائه، التي هي من آلات القوى النفسانيّة الفكريّة المخرجين لأمزجة الأعضاء الآليّة والأرواح النفسانيّة، بل والبدنِ كلِّه الذي هو موضوع جميع تلك القوى عن الاعتدال. وبارتكاب الآلام والمَشَقّات، وتركِ الراحات بالاختيار، وتعذيبِ النفس بتحصيل ملكة نفسانيّة تكلّفية، تفيد الحزن والبكاء والخوف والهمّ والبؤس والذلّة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمّة بارتكاب الأُمور الخسيسة والأوضاع الشنيعة واحتمالِ أذى الناس، وغير ذلك ممّا يرتكب الملاميّة منهم.

وهذه كلُّها ـ مع أنّها من الأخلاق الخسيسة الواقعة في طرف التفريط من العدالة الحقيقيّة الكمالية ـ تنفي السُّرور والفرح واعتدال المزاج الموجبَ للّذّة البدنية والروحانية، الذي به قيام العلاقة الحيوانيّة. فهذه الحالة لا شكَّ أنّها مسقطة للطبيعة، مضعِفة للقوّة، موجبة لانحراف الأمزجة الإنسانيّة عن الحالة الاعتدالية، مفيدة لأمراض كثيرة بعضُها بدنيّة، وبعضها نفسانيّة ـ كما سبق ـ مُعِدَّةٌ لقرب الموت وزوالِ القوّة بالضرورة. فالإدراك المتفرّع على هذه الطريقة لا شكَّ أنّه من جملة الخيالات الفاسدة والإدراكات الباطلة.

[الإنسان هو المظهر الكامل والكون الجامع]

قال: «قلنا: إنّ المَظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة فيه، فإنّ المرتبة الأُولى يوجَد فيها العلمُ بالذات وسائر الصفات والتعيّنات والماهيّات، علماً غيبياً إجماليًا غيرَ تفصيلي، وفي المرتبة الثانية يوجد فيها العلم بالجميع علماً غيبيًا تفصيليًا، وفي المرتبة الثالثة توجد تلك المعاني وجوداً عينيًا تفصيليًا، ويدرَك فيها الجميع بعدَّة ضروب من نوع الإدراك، وفي المرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الأحديَّة الجمعيَّة الحقيقيَّة الكماليَّة، التي لا يتصوَّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال. فظهر أنّ الصورة الأكمليَّة الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك إلاّ في هذا المظهر، فتأمّل ذلك.

قوله: «فيكون إدراك بعض الصور والأسماء تعقّلاً غيبياً» مردود؛ لأنّ الحقيقة السّارية في الكلّ تدرِك بذاتها ذاتَها وما عدا ذاتها من لوازم ذاتها، علماً غيبيًا إجمالياً في الإنسان الكامل والكون الجامع المتضمّن لسائر المظاهر، المشتمل على جملة ما ذُكر من المراتب. وإنّما يدرك الأمرين جميعاً فيه بعض التعيُّنات والأسماء الإلٰهيَّة، إدراكاً عقليًا تفصيليًا على حسب بعض ما فيه من القوابل، ويدركهما أيضاً ببعض تعيُّنات وأسماء أُخَرَ، إدراكاً وهمياً وتخيُّليًا على حسب بعض ما فيه من قوابلَ أُخَرَ، ويدرك أيضاً بتعيُّنات وأسماء أُخَرَ، إدراكات حسّيَّة على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلق بتلك التعيّنات، فهي إنّما تُدرِك الكلّ بالكل بحسب ما فيها من الكلّ، إدراكاً تامًّا لا مزيد عليه، فتأمّل ذلك».

أقول: هذا شروع في دفع تلك الشُّبَه على الترتيب، فبدأ أوّلاً بجواب الشبهة القائلة بعدم صلاحية الإنسان لأن يكون مَظهراً كاملاً، وأنّ استحقاقية غيره من التعين العلمي والعقل الأوّل والعالم الكبير لتلك المظهريَّة أكثرُ.

وبيانه: أنّ المظهر الكامل عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه وهذا هو النشأة العنصرية الإنسانيّة لا غير، فإنّها آخِرُ تنزّلات المظاهر، الواقعُ في آخر تنزّلات المراتب. وقد عرفت أنّ كلّ مَظهر سافلٍ شاملٌ للعالي، وكلّ مرتبة سافلةٍ شاملةٌ لعُلْياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصري هو الحائزَ لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريّة المذكورة إلاّ هو، لأنّ المظهر الكامل ـ الذي هو عبارة عمّا يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الإلٰهيّة والعوالم الكيانيّة ـ يجب أن يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلّيّة المذكورة أُنموذجٌ خاصّ به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة ـ إلٰهيّةً كانت أو كونيّةً ـ إذ لكل فرد من أفراد المظاهر الجزئيّة مرتبةٌ خاصّة يظهر بخصوصيّته الخاصّة به فيها، ولا يظهر في مرتبة أُخرى ذلك الظهورَ؛ فإنّ الكُلَّ وإن كان له ظهور في الكلّ، لكن بحسبه ومن حيثيّة.

ومع ذلك يكون له أحديّة جمع الجمع التي بها يصلح لمرآتيّة الحضرة الواحديّة بالوحدة الحقيقية، وذلك مختصّ بالنشأة العنصريّة الإنسانيّة، فإنّها لمّا كانت آخِرَ تنزُّلات الوجود، فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها أُنموذج ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحةٌ لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فيكون نشأته هذه عبارةً عن مجموعٍ مشتمل على جميع هذه النسخ والأُنموذجات والمرايا مع أحديّة جمع الجمع، شعر:

من كل شيء لبُّه ولطيفه ... مستودَع في هذه المجموعة

فإذا عرفت هذا، علمت أنّ المرتبة الأُولى ـ أي: التعيُّنَ الأوّلَ العلمي ـ لا تصلح لتلك المظهريّة وإن كانت جامعة لجميع المراتب، فإنّ ما يوجد فيها من المظاهر والمراتب غيرُ متمايز بعضُها عن بعض ولا متميِّزٍ عنها أيضاً، فيكون ذلك الظهور علماً غيبيًّا إجماليًّا لا تفصيليًّا.

وكذلك المرتبة الثانية، أي: العقلُ الأوّل؛ فإنّها وإن كان لها أيضاً جامعيّة توجَد فيها صور الأشياء متمايزةً؛ إذ علمه بالجميع علم غيبي تفصيلي. لكن تلك الصُّور المتمايزة إنّما هي الصور التي بحسب المرتبة الخاصّة فقط.

وكذلك المرتبة الثالثة وهي هاهنا العالَم الكبير؛ فإنّه وإن كانت توجَد فيها تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً، ويدرَك فيها الجميع أيضاً بعدّة ضروب من نوع الإدراك، لكن قد فاته أحديّةُ جمع الجمع.

وأمّا المرتبة الرابعة التي هي النشأة العنصريّة الإنسانيّة، فيوجد فيها جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر، مع معنى الأحديّة الجمعيّة الكماليّة، التي لا يتصوَّر عليها المزيدُ من جهة التمام والكمال؛ إذ بها تحصل للحضرات الإلٰهيّة مع العوالم الكيانيّة صورةٌ وحدانيّة جامعة لجميع المظاهر، بحيث لا يشذُّ عنها في الوجود شيء أصلاً.

فظهر من هذا التحقيق أنّ الصورة الأكمليّة، الظاهرة بحسب أحديّة جمع جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك، إلاّ في المظهر التامّ الإنساني.

وما قال السائل هاهنا ـ من أنّه يلزم أن يكون إدراك بعض الصُّور والأسماء تعقُّلاً عينياً فلا يصلح أن يكون مرآة جامعة للجميع ـ مردود؛ فإن الحقيقة الساريةَ في الكل، الظاهرةَ به لها في هذه النشأة الجامعة نوعان من الإدراك:

إدراكٌ من حيثُ الحقيقة الظاهرة ذاتَها وما يلزمها، أي: إدراكُ ذاتها بذاتها وما عداها من الأسماء الإلٰهيّة الوجوبية والحقائق الكونيّة الإمكانيّة؛ وذلك بأن يدرِك سائر الشؤون في شأنٍ جامع من حيث ذاتها ـ إدراكاً إجمالياً ـ وهو الكون الجامع الإنساني المشتمل على سائر المراتب بحسب حقيقته الكاملة ودائرته المحيطة بالقوسين المذكورين حسَبَ ما عرفت مرَّة.

وإدراكٌ آخَرُ لذاتها لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة، أي: بذاتها، بل من حيث المظاهر وبتعيُّناتها إدراكاً تفصيلياً عينياً كما عرفت تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الأسمائي؛ لكن لهذا النوع من الإدراك أفراد مختلفة الحقائق في كلِّ مرتبة؛ إذ الحقيقة في كلّ مرتبة إنّما تُدرِك ذاتَها من حيث تلك المرتبة بإدراك يناسب تلك المرتبة؛ فإنّ الإدراك الذي بالحقيقة من حيث المرتبة لا بُدَّ وأن يكون بها، فلا بدّ من إدراك يكون مبدؤه من تلك الحيثية.

ألا ترى أنّها تدرِك ذاتَها من حيث بعض تعيُّناتها الإمكانيّة والأسماء الإلٰهيّة، من الكلّيات إدراكاً عقليًا تفصيليًا فقط على حسب ما فيها من القوابل الكلّيّة، وتدركها أيضاً من الحيثيّتين المذكورتين بتعيُّنات وأسماء أُخَرَ، كما إذا احتفَّت ببعض اللواحق الجزئيّة والعوارض المشخِّصة من الأُمور المعنويّة والمثاليّة، فتدركها ببعض تعيّنات القوى ومظاهر المشاعر ـ إدراكاً وهميًا وتخيُّليًا ـ على حسب بعض ما فيها من القوابل

الجزئيَّة وتدركها أيضاً بتعيُّنات وأسماء أُخَرَ، كما إذا احتفَّت باللواحق الجزئيَّة الصوريَّة والعوارض المشخِّصة الخارجيَّة، فتدركها بتعيُّنات القوى الحسّاسة والمشاعر الظاهرة، إدراكاتٍ حسّيَّةً، كلّ ذلك على حسب ما فيها من القوابل التي تتعلّق بها تلك التعيناتُ من القوى والمشاعر. وإنَّما تعرَّض في الصورتين الأُوليين للحيثيَّتين دون الأخيرة؛ لأنّ المشاعر الظاهرة التي اختصَّت في هذه الصورة بالإدراك، فمتعلَّقها بالذات إنَّما هي الصّور الكونيَّة والعوارض الإمكانيَّة، وأمّا الحقائق الأسمائيَّة والجواهر الوجوبيَّة، فلو تعلّقت بهما لا يكون ذلك إلاّ بالعرض والواسطة، لا بالذات. فمتعلّق مَدارك هذه الصورة لا يكون إلاّ حيثيَّةً واحدةً من حيثيَّتَي الحقيقةِ، وقوساً واحداً من قوسَي الدائرةِ.

وإذ أنت عرفت المقدمات، تحقَّقتَ أنّ الحقيقة الحقَّة بحسب هذه النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة، التي هي مجموعة من نُسَخ جميع المراتب تَطَّلِعُ على كلٍّ منها بمطالعة نُسَخها الخاصَّة بها، فتُدرك الكلَّ حينئذٍ بالكل بحسب ما فيها من الكلّ، إدراكاً تامًّا كاملاً؛ فإنَّها بأحديَّة جمع هذا المجموع تدرِك أحديَّةَ جمع الكلّ، فيكون إدراكها جامعاً بين الجمع والتفصيل، فلا يكون أتمُّ منه. وقوله: «فتأمّل ذلك» إشارة إلى هذه النكتة، شعر:

كلُّ كلّي بكلّ كلّك مشغول فكلُّ كلّي إليك يهرب منكا

قال: «ولا بُدَّ أن يراد بحقيقة الكلّ وصورتِه الوجودُ المتعيّن بسائر التعيُّنات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكماليَّة وجملةِ الآثار الفعليَّة. ولا شكّ أنّ الإنسان ـ من حيث هو ـ حاصر لجميع القوابل العِلْويَّة والسِفْليَّة من الروحانيَّة والمثاليَّة والطبيعيَّة الجسمانيَّة على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي، فهو بهذه الحيثيَّة إنّما يصحّ أن يصير مَظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثيَّة المذكورة، على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي.

فلئن قيل: إنّ الوجود المتعيّن بجملة التعيّنات الانفعاليَّة لا يغاير حقيقتَه وصورتَه بالحقيقة، وحينئذٍ يرتفع الفرق بين الظاهر والمَظهر، على أنّ جعل الحقيقة المتعيّنة بالتعيُّنات الفعلية صورةً له دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيُّنات الانفعاليَّة ـ مع أنَّه من التحكُّمات الباردة ـ يستلزم خلاف ما ذهبتم إليه؛ فإنّ صورته حينئذ ليست الحقيقةَ الجامعة لسائر التعيُّنات، بل هي الحقيقة المتعيّنة بعض التعيّنات.

قلنا: إنّ الحقيقة المأخوذة بالتحقُّقات والوجوه الوجوبيّة والاعتبارات الشريفة التي بها تتحقَّق الحقيّةُ والمبدئيّة، غيرُ الحقيقة المأخوذة بالوجوه الإمكانيّة التي بها تتحقّق الخَلقيّة والمعلوليّة.

على أنّ حقيقة الحقائق الحقّيّة لا تغاير حقيقة الحقائقِ والتعينات الخَلقيّة من جهة الحقيقة المطلقة، فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة، وببعض الاعتبارات هي الظاهرة، وببعضها هي المَظاهر، وببعضها هي المكامن، والكلّ واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتيّة غير المقيّدة وليس بواحد من جهة الإضافات والنسب الاعتباريّة».

أقول: هذا جواب الشبهة المُورَدة في نفي المَظهريّة مطلقاً، وذلك إنّما يتحقّق بعد تمهيد مقدمة، وهي أنّ الحقيقة المطلقة ـ التي هي حقيقة الحقائق ـ لظهورها بالتعيّن الأوّل واقتضائها الوحدةَ الذاتيّة، قد اندمجت فيها الكثرةُ، فلا ظهور حينئذٍ للأسماء المُشعرة بالكثرة من أنواع المتقابلات، كالظاهريّة والمَظهريّة والحقّيّة والخَلقيّة، فلا تُنسب إليها الصورة حينئذٍ ولا غيرُها من الأسماء المتقابلة أصلاً.

ثمّ إذا ظهرت في التعيُّن الثاني، وتَمايز العلمُ من الوجود، والظاهر من الباطن، وانفصل قوس الوجوب عن قوس الإمكان، حينئذٍ ظهرت المتقابلات من الأسماء، وتمايزت الحقّيّة من الخَلقيّة والظاهريّة من المَظهريّة، فحينئذٍ يمكن أن يطلق عليها اسم الصورة.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: نختار من صور الترديد ـ التي بيَّنها السائل وبنى عليها الشبهة ـ أنّ صورة الكلّ وحقيقته هي الوجود المتعيِّن بسائر التعيّنات، التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال وجملة الآثار الفعليّة.

لا يقال: فحينئذٍ لا يكون هذا الوجود متعيِّناً بسائر التعيُّنات، بل بالتعيُّنات الفعليّة منها؛ فيكون متعيِّناً ببعض التعيُّنات وقد أبطلتْه البراهين السالفة ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ ولا تكون الصورة أيضاً صورةً للكلّ، بل إنّما تكون صورةً للبعض فقط.

لأنّا نقول: إنّ سائر التعيُّنات مندرجة في هذه الصورة، فتكون صورةً للكلّ حينئذٍ، فإنّ تعينات جميع الأفعال الكماليّة وجملةِ الآثار الفعليّة، داخلة في تلك التعيّنات المعيِّنة لتلك الصورة، حسَبَ ما أشار إليه المصنِّف، لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول.

وتحقيق هذا الكلام أنّ سائر التعيّنات اللاحقة للوجود من الفعليّة والانفعاليّة متّحدة بالذات والحقيقة، لكن متمايزة بالاعتبار فقط؛ وذلك لأنّ الأفعال الكماليّة والآثار الفعليّة المذكورة التي يعتبر صدورها من المبدأ لا بُدَّ من حصول نِسَب هاهنا بينها وبين المبدأ، فإن اعتُبر عروض تلك النسبة له ولحوقُها إيّاه، تسمّى بالتعيُّنات الفعليّة، والوجودُ الملحوق لسائر التعيُّنات بهذا الاعتبار هو صورةُ الكلّ الظاهر، وإن اعتُبر عروضها للأفعال والقوابل ولحوقُها إيّاها تسمّى بالتعيّنات الانفعالية، فالوجود الملحوق لسائر التعيُّنات بهذا الاعتبار وهو صورة المظهر القابل والإنسان الكامل.

فظهر من هذا أنّ الإنسان ـ من حيث هو ـ حاصر لجميع القوابل العِلْويّة والسِفْليّة من الروحانيّة والمثاليّة والطبيعيّة الجسمانيّة بجملتها وأحديّة جمعيّتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي، فهو بهذه الحيثيّة إنّما يصلح لأن يصير مَظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثيّة المذكورة بجملتها وأحديّة جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي.

فلئن قيل: إنّ الوجود المتعيِّن بتلك التعيُّنات الانفعاليّة ـ حسَبَ ما قلتم ـ لا يغاير حقيقته وصورته بالحقيقة، وحينئذٍ يرتفع الفرق بين الظاهر والمَظهر، فلا يكون الظاهر ظاهراً، ولا المظهر مظهراً، على أنّ جعل الحقيقة المتعيّنة بالتعيُّنات الفعليّة، صورةَ الكلّ دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيُّنات الانفعاليّة ـ مع أنّه من التحكُّمات الباردة ـ يستلزم خلاف ما ذهبتم إليه من جامعيّة الحقيقة المطلقة لجميع التعيُّنات؛ فإنّ صورته حينئذٍ ليست الحقيقةَ الجامعة لسائر التعيُّنات، بل هي الحقيقة المتعيّنة ببعض التعيُّنات.

قلنا: إنّ الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذةَ بالتحقّقات والوجوه الوجوبية والاعتبارات الشريفة، التي بها يتحقق الحقيّة والمبدئيّة، غيرُ الحقيقة المأخوذة بالوجوه الإمكانيّة التي بها يتحقق الخَلقية والمعلوليّة من الاعتبارات الخسيسة، فعلم أنّ ذلك الجعلَ والتخصيص ليس من التحكُّمات الباردة.

وأمّا ما قيل ـ من عدم جامعيّة الصورة المذكورة واستلزامِه خلاف ما ذهبوا إليه ـ فليس كذلك؛ فإنّ ما ذهبوا إليه من الإطلاق والجمعيّة المذكورة إنّما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقائق ولا تفصيل هناك أصلاً؛ فإنّ حقيقة الحقائق الحقيّة لا تغاير حقيقة الخَلقيّة من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة ـ كما سبق آنفاً ـ. فتلك الحقيقة

ببعض الاعتبارات هي الباطنة، وببعض الاعتبارات هي الظاهرة، وببعضها هي المَظاهر، وببعضها هي المَكامن، والكلّ واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتيَّة غير المقيَّدة وليست بواحدة من جهة الإضافات والنسب الاعتباريَّة، التي حصلت لها في حضرة التفصيل كما مرَّ تحقيق بعض تلك التحقيقات وتفصيلُ أسمائها شرعاً وعرفاً في المقدَّمة، فليتذكّر.

قال: «ونحن قد بَيَّنّا في العلوم الحقيقيَّة الأصليَّة أنّ من الممكن أن يتألَّف من جزئيّات العناصِر أبدان معتدلة ذواتُ أعضاء تحملُ قوى كثيرةً يحصل عنها أفعال متنوّعة يحصل من امتزاجها واختلاط بعضها بالبعض أحوال اعتداليَّة، وتنبعثُ تلك القوى عن نفوس مجرَّدة هي كالصورة لتلك الأبدان المعتدلة، ويحصلُ من مجموع البدن والنفس المجرَّدة وحدةٌ حقيقيَّة ونوعيَّة طبيعيَّة يصدر عن ذلك المركَّب الحقيقي أفعال طبيعيَّة يمتنع صدورها عن مبادىءَ متكثِّرةٍ من حيث هي متكثِّرة، غير واحدة بالوحدة الحقيقيَّة، فإنّ من الممتنع أن يحصل من كلّياتها مركّباتٌ حقيقيَّة، كما أنّ من الممتنع أن يحصل منها ومن الأفلاك والكواكب والمبادىء الموجدة لها والجواهر المجرّدة التي هي كالصورة النوعيَّة بالنسبة إليها، مركّباتٌ حقيقيَّة وأنواع طبيعيَّة وإن أمكن أن يحصل لها وحدة اجتماعيَّة لكن لا يكفي ذلك في أن يكون مَظهراً لتلك الحقيقة. وتحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البيّنات لا يحتمله هذا المختصر».

أقول: هذه إشارة إلى دفع الوجوه المذكورة في الشبهة الدالَّة على استحالة مظهرية فرد من أفراد العالم الكبير وجزئيٌّ من جزئيّاته للوجود المتعيِّن بجميع التعيُّنات، وعلى استحقاقيَّة العالم الكبير إيّاها بجميع أجزائه وسائر جزئيّاته دون ذلك الجزئي، وإلى تحقيق الحق في ذلك، فشرع يُبيِّن أوّلاً استحقاقيَّةَ الأوّل للمظهرية المذكورة، وامتناعَ استحقاقيَّة الثاني لها، بأنّه قد بيَّن في العلوم الحقيقيَّة الأصليَّة أنّ من الممكن أن يتألّف من جزئيّات العناصِر أبدان معتدلة؛ فإنّها بواسطة تصغُّر أجزائها وإمكان حصول التماسّ الكلّي بينها، المستلزِم لتفاعل تلك الكيفيات المتضادّة، الموجبِ لرفع تعيُّناتها المتقابلة الإمكانيَّة المستدعية لخَفاء الأحكام الوجوبية، قد استعدَّت لتلك الوحدة الاعتداليَّة؛ فإنّ هذا النوع من التعيّن قد اختصَّت به الموجوداتُ الكونيَّة، وانتهى حكمه في العناصِر كما سبقت الإشارة إليه، فإذا ارتفعت هذه التعيُّنات بحصول الوحدة المزاجيَّة والتعيّنات الإحاطيَّة الوجوبية التي هي من خواصّ الحقائق

والأسماء الإلٰهيَّة، استعدَّت لأن يظهر في جميع أجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقيَّة، ما كانت مختفيةً من الأحكام الوجوبيَّة بسبب تلك التعيُّنات الكونيَّة. فحينئذٍ تصير بها ذواتَ أعضاء تحمل قوى كثيرةً يصدر عنها أفعال متنوِّعة يحصل من امتزاج تلك الأفعال بالقوى وموضوعاتها واختلاط بعضها بالبعض، أحوالٌ اعتداليَّة تكون مظهراً للصور الحقيقيَّة ومبدأ للأحكام الوجوبيَّة؛ فإنّ تلك القوى إنَّما تنبعث عن النفوس المجرَّدة التي نسبتها إلى تلك الأبدان المعتدلة نسبة الصورة إلى المادّة، وهذه النسبة إنَّما حصلت لها بواسطة الرقيقة المزاجيَّة الوحدانيَّة التي بينها وبين الوحدة الحقيقيَّة؛ فحينئذٍ يحصل من مجموع البدن والنفس المجرّدة وحدة حقيقيَّة ونوعيَّة طبيعيَّة؛ فإنّ الوحدة الحقيقيَّة هي التي لها التعيُّن الإحاطي الجامع للأضداد، كما هو حال سائر الأمزجة، سيَّما الإنساني منها؛ فإنَّه بكمال الامتزاج وظهور الاعتدال الكمالي الذي هو صورة الوحدة الحقيقيَّة، صار مركَّباً حقيقياً يمكن أن يصدر عنه أفعال طبيعيَّة يمتنع صدورها عن مبادٍ متكثِّرة، كتنوُّع الحركات المختلفة نحوَ الجهات المتضادّة في حالة واحدة، مثلُ إحالة الغذاء مُشابهاً للمغتذي، والإحساس بالمحسوسات المتنوِّعة والحركات الفكرية والشوقيَّة الموجبة للمعارف الإلهيَّة والحقائق الكشفية، والكلّ في حالة واحدة.

ولا شكّ أنّ المبادىء المتكثِّرة يمتنع أن تكون مصدراً لهذه الأفعال، من حيث هي متكثّرة، كما أنَّه من الممتنع أن يحصل من كلّيات تلك العناصِر مركَّباتٌ حقيقيَّة؛ فإنَّه لا يمكن أن يقع فيها على كلّيتها تفاعلُ الكيفيّات المتضادّة وخروجُها عن التعيُّنات المتقابلة، كما أنّ من الممتنع أن يحصل من تلك الكيفيّات ومن الأفلاك والكواكب والمبادىء الموجدة لها، ومن الجواهر المجرَّدة التي هي كالصور النوعيَّة بالنسبة إلى تلك المبادىء مركَّباتٌ حقيقيَّة، حتى يكون مثلَ الإنسان بالوحدة الحقيقيَّة. وذلك لأنّ كلّيات العناصِر ليس لها وحدة مزاجية تكون رابطةً لتلك المبادىء والمجرّدات بالنسبة إليها، فيمتنع أن يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقيَّة. نعم، يمكن أن يحصل وحدة اجتماعيَّة، لكن لا يكفي ذلك في أن يكون مَظهراً لتلك الحقيقة.

فلئن قيل: إنّما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم تكن أمزجة المعادن والنبات والحيوان وكذلك الإنسان داخلةً في العالَم الكبير، بها يستعدُّ لأن يصير مظهراً لتلك الحقيقة، وأمّا على تقدير ذلك فممنوع.

قلنا: إنّ ما يصلح لتلك الأمزجة لأن يصير به الممتزِج مظهراً للوحدة الحقيقيّة، إنّما هو المزاج الاعتدالي الإنساني، فحينئذٍ إن جُعل العالَم الكبير به صالحاً للمظهريّة المذكورة، فمسلَّم لكن ليس للعالم الكبير دَخْلٌ في المظهريّة؛ إذ الإنسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من جزئيّات المظاهر ـ كما سيجيء بيانه ـ مع ظهور الجمعيّة الإلٰهيّة وأحديّة جمع الجمع، مستغنٍ في تلك المظهرية عنه، وإن جُعل بدونه صالحاً لها، فلا يتمُّ له ذلك، كما مرّ.

وملخّص هذا الكلام أنّ الحقائق الوجوبيّة والأسماء الإلٰهيّة لغلبة سلطان الوحدة في صورة جمعيتها لا يمكن أن يكون للكثرة الإمكانيّة فيها مجال أصلاً، وكذلك الحقائق الكونيّة والأسماء الإمكانيّة لغلبة أحكام الكثرة الإمكانية عليها لا يمكن أن يكون للوحدة الوجوبيّة فيها مجال لظهور أصلاً؛ فلا يكون للوحدة الحقيقية الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور في شيء منهما؛ إذ لا يصلح للمظهريّة إلاّ ما يكون جامعاً للطرفين محيطاً بالقوسين حتى يمكن ظهورها فيه بأحديّة جمع الجمع، مثل الإنسان. تأمّل في هذا الكلام؛ فإنّه أصل كبير يحتوي على معانٍ جليلة.

ثمَّ إنَّ أكثر المقدّمات المأخوذة فيها هاهنا في بيان المطلبين المذكورين، لمّا كانت إقناعيّةً، اعتذر المصنّف بأنّ تحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيهَ الحجج وتقريرَ البيِّنات لا يحتمله هذا المختصر؛ إذ كلّ منهما يحتاج إلى أُصول إنّما يُبَرهَن بقواعدَ يفتقر بيانها إلى مجال وسيع.

قال: «وقد بيّن أيضاً فيها أنّ الأنواع الشريفة ـ التي يمكن أن يصدر عنها الأفعال الكماليّة ـ متناهية، ولا اعتبار بالأنواع الناقصة الخسيسة منها؛ فإنّ جميع ما يصدر عن الخسيس من الأفعال الكماليّة يصدر عن الشريف، ويصدر عن الشريف ما لا يمكن صدوره عن الخسيس، والنوعُ الشريف الواحد بالوحدة الحقيقيّة يتضمّن سائر الأنواع الخسيسة بالنسبة إليه، بالمعنى الذي أُشير إليه هاهنا وإن كانت غيرَ متناهية بحسب العدد. وأمّا الكمال الأصلي الممكن بحسب النوع هاهنا فإنّما يشترك فيه جميع الأشخاص الكاملة من النوع ولا اعتبار بالكمالات الجزئيّة التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئيّة. وأمّا تفصيل الكلام في هذا الموضع وتوجيهُ البحث فيه وتحقيقُه، فلا يخفى على الذكيّ العارف بأُصول المباحث السالفة، فلا وجه لتطويل البيان وتكثير المقدّمات في هذا المختصر».

أقول: هذا جواب الشبهة القادحة في جامعيَّة الحقيقة النوعيَّة الإنسانية، بأنَّها لا تشمل جميع الأنواع؛ إذ ليس فيها ما يُشبه الأنواع الخسيسة كالدِيدان والحيّات وغير ذلك.

وبيانه أنّ الأفعال الواقعة في عالم الخلق، منها: ما هي كمالية شريفة مقصودة بالذات، لها مدخل في تحصيل الغاية الحقيقيَّة التي هي غاية الغايات، كالتغذية والتنمية وغيرِ ذلك.

ومنها: ما هي ناقصة خسيسة موجودة بالعرض والاستطراد، ليس لها دخل في تحصيل تلك الغاية، كلَذْغ العقرب مثلاً ولَسْع الحيّة فالأنواع أيضاً بحسب مصدريَّتها للقسمين المذكورين تكون على قسمين:

منها: شريفة داخلة في السلسلة المنتظمة من طرفي الخلق والأمر، المنتهية إلى الواسطة الحقيقيَّة التي هي الغاية المذكورة.

ومنها: ما تكون ناقصة خسيسة خارجة عن تلك السلسلة، وجودُها إنَّما يكون بتبعيَّة تلك الأنواع المنتظمة فيها، متفرّعةً عليها.

وإذ عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ الأنواع الشريفة المذكورة ـ التي يمكن أن يصدر عنها الأفعال الكماليَّة ـ متناهية؛ ضرورةَ انتهائها عند وصولها إلى الغاية المذكورة، فلا يمتنع إحاطة تلك الحقيقة الواحدة بها حينئذٍ، ولا اعتبار بالأنواع الناقصة الخسيسة منها هاهنا؛ فإنّ جميع ما عن الخسيس من الأفعال الكماليَّة يصدر عن الشريف ويصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر عن الخسيس.

على أنّ النوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقيَّة يمكن أن يتضمَّن سائر الأنواع الخسيسة أيضاً بالمعنى الذي أُشير إليه؛ وذلك لأنَّ ظهور الوحدة الحقيقية إنَّما يكون بالعدالة المزاجيَّة الجامعة بين الوحدة الوجوبيَّة الذاتيَّة وبين الكثرة الإمكانيَّة الأسمائيَّة.

وإذا ظهرت الوحدة الحقيقيَّة الشاملة لسائر الوحدات والكثرات ـ كما مرَّ غير مرَّة ـ فلا يمكن أن تكون حقيقةٌ من الحقائق إلاّ وتكون شاملةً لها بحسب الحقيقة ونوعها، وإن كانت أفرادها غيرَ متناهية بحسب العدد؛ فإنَّه لا ينافي إحاطةَ الوحدة الحقيقيَّة بذلك المعنى.

وإذا عرفت جامعيَّة الحقيقة النوعيَّة بالمعنى الذي ذكر، فلا اعتبار حينئذٍ بالكمالات الجزئيَّة التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئيَّة، فلا يرد حينئذٍ النقض بالخاتمين على جامعيَّة الحقيقة النوعيَّة؛ فإنّ التحقيق إنَّما يقتضي أنّ الوحدات الجنسيَّة على اختلافها كما اقتضت أن تنتهي إلى وحدة نوعيَّة جامعة للجميع، كذلك يجب أن تكون تلك الوحدة النوعيَّة أيضاً مختلفةً كمالاتُها وجامعيتُها المعنويَّة، بحسب الحيطة إلى أن تنتهي إلى الوحدة الشخصيَّة الجامعة للكلِّ صورةً ومعنى، التي هي التعيّن العيني الحقّي، الذي سائر الحقائق إنَّما تتحقق وتتكوّن به كما لا يخفى على الذكيّ العارف بأُصول المباحث السالفة؛ فإنّ أُصول قواعدهم السالفة تقتضي أنّ الكمالات الوجوديَّةَ الشريفة الإنسانية دائمة الترقّي حسَبَ تجدُّد الأزمنة، بحيث يجب أن يكون كلّ لاحق من الكمَّل يستوعب كمالاتِ السابق منهم على خصوصياته الكماليَّة الخاصَّة، حتى يتمّ نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم ـ عليه من الصلوات أفضلُها ومن التحيّات أكملُها ـ وذلك لأنّ اقتباس تلك الكمالات إنَّما هو من مشكاة أكمليته وكلّ مَن كان أقربَ نسبةً إليه وأكثرَ مناسَبَةً له، كان استفاضته منه أكثرَ، ولا شكَّ أنّ المناسبة الزمانيَّة من أتمّ المناسبات؛ إذ تستتبع تلك كثيراً من وجوه المناسبات، فكلّ مَن كان أقربَ زماناً إليه، كان أكثرَ حظًّا منه.

وممّا يؤيد هذا ما نُقل عن الحكماء المتألّهة من قدماء الفرس، إنَّهم اتّفقوا على أنّ مراتب العقول على مذهبهم في التنازل تتضاعف إشراقاتُها، فكلّ ما تأخّر في الرتبة، كان حظُّه من إشراقات نور الأنوار وسُبُحات أشعَّة وجهه وإشراقات الوسائط من القواهر، أكثرَ وأوفرَ. وهكذا في الزمان.

ومن جملة ما يحتوي عليه قولُ النبيّ ﷺ: «إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله تعالى السّماوات والأرض»[1] هذا المعنى، وإن كان للحديث المذكور معانٍ كثيرةٌ عالية بحسب علوّ المشارب.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب من قال الأضحى يوم النحر، حديث رقم (٥٢٣٠) [٥/ ٢١١٠] ومسلم في صحيحه باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، حديث رقم (١٦٧٩) [٣/ ١٣٠٥] ورواه غيرهما.

وإذا تقرَّر هذا، فيكون ذلك الشخص هو المتحقِّقَ بتلك الحقيقة النوعية بتمامها وكمالها، وأمّا ما دونه من الأفراد فليس له تحقُّق بها هذا التحقُّقَ الكماليَّ؛ لطَرَيان العوائق في الطرق والمنازل الاستيداعية والاستقرارية. وتفصيل الكلام في هذا الموضع وتوجيهُ البحث فيه يحتاج إلى مقدمات كثيرة لا تليق بهذا المختصر.

قال: «ولا يمتنع أن يتوقَّف الحقّ في الاتّصاف ببعض الصفات والتعيّنات على صفات وتعيُّنات أُخَرَ لاحقةٍ به من ذاته.

فلئن قيل: إنَّها من حيث هي موجودات خاصَّة أُمور ممكنة ولا يجوز أن يتوقَّف الحق في الاتِّصاف بصفة كمالية على أمر ممكن.

قلنا: لا يستحيل أن يتوقَّف الحق في الاتِّصاف ببعض الصفات الممكنة، على صفاتٍ أُخَرَ ممكنةٍ كالكمالات الأسمائيَّة مثلاً على صفات أُخَرَ ممكنة، والصفةُ الكماليَّة هي ظهوره في المظهر التامِّ الكامل الكلّي المطلق، الذي هو من الصفات اللازمة والتعيّنات الواجبة به، لا من غيره».

أقول: هذه إشارة إلى دفع الشبهة القائلة بإبطال المظهريَّة مطلقاً وبأنّ شيئاً من أجزاء العالم، لو صحَّ أن يكون مظهراً، للزم أن يكون الواجب محتاجاً إلى غيره؛ فلا يكونَ واجباً لذاته. وبيان دفعه أنَّه لا يمتنع أن يحتاج الحق في الاتّصاف ببعض الصّفات والتعيُّنات إلى صفات وتعيُّنات أُخَرَ لاحقةٍ به من ذاته، إنَّما الممتنع أن يحتاج الواجب في الاتِّصاف المذكور إلى ما ليس من ذاته من الصفات والتعيُّنات، وأمّا إذا كانت تلك الصفات المحتاجُ إليها من ذاته، فلا ينافي الواجبيَّة ولا يمتنع ذلك.

فلئن قيل: إنّ تلك التعيُّنات المحتاجَ إليها من حيث هي موجودات خاصَّة أُمور ممكنة ـ كما سبق بيانه ـ فلا يجوز أن يتوقَّف الحق الواجب في الاتّصاف بصفة كماليَّة على تلك التعيّنات، وإلاّ يلزم احتياج الواجب إلى الممكنات.

قلنا: لا يستحيل أن يتوقَّف الحق في الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الأسمائيَّة ـ مثلاً ـ على صفات وتعيُّنات أُخَرَ ممكنةٍ، كظهوره بتلك الأسماء إلٰهيَّةً كانت أو كونيَّة حادثة أو قديمة.

نعم، إنَّما يستحيل لو احتاج في صفاته الواجِب هو بها ـ كالكمال الذاتي مثلاً ـ إلى صفات ممكنة؛ وقد عرفت أنَّه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق. وأمّا الاحتياج

فإنّما يطرأ عليه نظراً إلى كمالاته الأسمائية المشار إليها في عبارة المصنّف هاهنا بالصفة الكمالية التي هي عبارة عن ظهوره في المظهر التامّ الكامل الكلّي المطلق، الشامل لجميع حقائق المراتب وجزئيّات المظاهر ـ حادِثها وقديمِها ـ وذلك من الصّفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلّيّة، ومن التعيُّنات الواجبة به باعتبار مظهريّته الجزئيّة، فلا بُدَّ من احتياج الكامل بالكمال الكلّي إلى تلك التعيُّنات في الظهور، كما أنّ تلك التعينات محتاجة إليه في الوجود والوجوب؛ إذ وجودها بالوجوب الذي هو بذلك الظاهر الكامل لا بغيره.

فإن قلت: كيف يطلق على هذا المظهر لفظ الإطلاق، ولا قيد في الوجود إلاّ وهو به مقيَّد؟!

قلنا: الإطلاق الحقيقي هو الذي له أحديّة جمع القيود كلِّها ـ على ما سبق بيانه في المقدّمة، فلتذكّره ـ لا الذي له الانتفاء عن سائر القيود.

[دفع ما أُورد على علومهم العملية]

قال: «فلا يلزم أن تكون الإدراكات الحسّيّة والوهميّة والفكريّة غيرَ معتبرة لو كان الكمال الحقيقي والإدراكِ اليقيني لا يحصل إلاّ عند الوصول إلى مرتبة الإطلاق؛ فإنّ القوّة القدسيّة لو أخذت العلومَ والمعارف عن مآخذها ومعادنها عند تجرّدها، واستولت على هذه القوى المدرِكة بحيث لا تستقلّ بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها، بدون استخدامها إيّاها وقهرِها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاَعتُبر بالضرورة سائر إدراكاتها وتصرُّفاتها، واستحال أن يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، بل لا بُدَّ وأن يكون مُعِيناً لحصول ما هو الكمال الحقيقي، ورسوخِه وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه فاعلم ذلك.

وأمّا نظائر العفاريت والمَرَدة، فلا نسلّم أنّها غير موجودة فيه. نعم، القوى التي هي نظائرها لمّا تسخّرت وهذبت بالمجاهَدات المعتبرة عند أصحاب الاستكمال في الأشخاص الكاملة، فقد صارت الأفعال المحمودة الصادرة عنها ملكةً، فصارت ممنوعة عمّا يصحُّ أن يصدر عنها حسَبَ اقتضاء طبائعها أو مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة، كالقوّة الوهميّة وشبهها، من غير استخدام القوّة القدسيّة إيّاها، وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش والسِباع والبهائم والحشرات المؤذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب، فلا يجب اتّصافها بجميع الصفات التي تتّصف بها الأفلاك والكواكب؛ فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيَّن لا يجب اتّصافه بجميع ما يتّصف به ذلك الشيء بعينه، ولا نسلّم أنّه ليس هناك ما يتحرّك على سبيل الدوام والاستمرار، فإنّ الشرايين وشبهَها ـ كالرية ـ متحرِّكة دائماً من غير ضعف ولا فتور».

أقول: هذا شروع في دفع ما أُورد على القسم العملي من علومهم على الترتيب، فبدأ يجيب عن الأوّل منها، وهو القائل بأنّ اتّفاقهم على أنّ العلوم الحقيقيّة والمعارف اليقينيّة هي التي تحصل للإنسان وتنكشف عليه عند الوصول إلى الإطلاق

الذاتي، بانحلال العُقَد الإمكانيَّة والانطلاقِ عن القيود الهيولانيَّة والانخراطِ في سلك الملأ الأعلى من العقول المجرَّدة، ينافي ما ذهبوا إليه من جامعيَّة الإنسان، كما سبق تفصيله.

وبيان ذلك أنّ المنافاة إنّما تلزم أن لو كان المراد بالإطلاق الذي هو الغاية في الوصول هاهنا، هو الإطلاقَ الرسمي الاعتباري المقابلَ للتقييد والأمر ليس كذلك، بل الغاية هاهنا إنّما هو الإطلاق الذاتي الحقيقي الذي نسبة التقييد وعدمه إليه على السويَّة؛ إذ ذلك هو الشامل لهما شمولَ المطلق لجزئيّاته المقيَّدة.

وإذا تقرَّر معنى الإطلاق على هذا الوجه، وثبت أنّ غاية الحركة الإيجاديَّة هي ظهور الحق في المظهر التامِّ المطلق الشامل لجميع جزئيّات المظاهر، فلا يلزم أن تكون الإدراكات الحسّية والوهميَّة والفكريَّة غيرَ معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقي بالوصول إلى مرتبة الإطلاق، بل لا بُدَّ من اعتبارها حتى يتحقَّق الإطلاق والجامعيَّة في الإظهار، كما تحقّقت في الظهور؛ وذلك لأنّ القوّة القدسيَّة لو أخذت العلومَ الحقيقية الكلّية والمعارف اليقينيَّة عن مآخذها ومعادنها عند تجرُّدها، واستولت حينئذٍ على هذه القوى أعني الجسمانيَّة المدركة للجزئيّات، بحيث لا تستقل تلك القوى بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها، بدون استخدام تلك القوَّة القدسيَّة إيّاها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاعتُبر في إطلاقها بالمعنى المذكور سائرُ أنواع إدراكاتها من كلّياتها وجزئيّاتها ـ صوراً كانت أو معانيَ، غائبة أو حاضرة ـ كما اعتُبرت تصرُّفاتها من التركيبات الواقعة في تلك المدرَكات، واستحال حينئذٍ أن يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، بل لا بُدَّ وأن يكون كلّ منها ـ على ما سبق من البيان ـ سبباً مُعِيناً وعلَّة معدَّة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ولرسوخه وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه؛ لما تقرّر من أنّ استخدامها لتلك القوى واستحصالَ الأثر مع المعاون، أسهلُ من استحصاله بدونه فاعلم ذلك.

وأمّا نظائر العفاريت والمَرَدة التي ذهب السائل إلى انتفائها في الإنسان الكامل، فلا نسلِّم أنّها غير موجودة فيه.

نعم، القوى التي هي نظائرها لمّا تسخَّرت وهُذِّبت بالمجاهدات المعتبرة في طريق الاستكمال في الأشخاص الكاملة، فقد صارت الأفعال المحمودة الصادرة عنها ملكة، فصارت ممنوعة عمّا يصحُّ أن يصدر عنها حسَبَ اقتضاء طبائعها، كما مُنِعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيَّة كالقوّة الوهميَّة مثلاً من غير استخدام القوَّة القدسيَّة إيّاها.

وما نقل عن النبيّ ﷺ: «إنّ شيطانه قد أسلم على يده»[1]، إشارة إلى هذا المعنى، وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش والسّباع والبهائم والحشرات المؤذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب، فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيَّن لا يجب أن يكون متّصفاً بجميع ما اتّصف به ذلك الشيء بعينه من المشخّصات؛ إذ في المماثلة يكفي اتّصافه بصفاته اللازمة للحقيقة المطلقة.

ولئن سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّه ليس هناك ما يتحرّك على الدوام والاستمرار؛ فإنّ الشرايين وشبهها كسائر العروق المحيطة بسائر أجزاء البدن محيطة بالبدن إحاطةَ الأفلاك بأجزاء العالم، متحرّكاً بعضُها بالحركة الانقباضيّة والانبساطية، وبعضها بنوع آخَرَ من أنواع الحركات، وكالرية أيضاً فإنّها متحرّكة دائماً، وذلك باعتبار أنّه أصل الحركات الواقعة في البدن، كلُّها يُشبه أن يكون مثالاً لحركة الفلك الأعظم الذي به يحصل انقباض الليل وانبساط النهار.

وقد تعرّض الشيخ ـ قدّس سرُّه ـ لبيان التطبيق بقولٍ شافٍ، فلْنورد عبارته الشريفة؛ لاحتوائها على نِكات لطيفة، قال:

«إنّ العوالم أربعة: العالم الأعلى وهو عالم البقاء، وعالم الاستحالة وهو عالم الفناء، وعالم التعمير وهو عالم البقاء والفناء، وعالم النسبة. وهذه العوالم في موطنين. في العالم الأكبر وفي الإنسان.

فأمّا العالم الأعلى: «فالحقيقةُ المحمّديّة» وفلكها الحياة، نظيرهما من الإنسان اللطيفةُ والرُّوح القدسي؛ والعرشُ ونظيره من الإنسان الجسم؛ والكرسيُّ ونظيره النفس؛ والبيتُ المعمور ونظيره القلب؛ والملائكةُ ونظيرها أرواح الإنسان؛ وزُحَلُ وفلكه ونظيرهما القوّة العلميّة والنفس؛ والمشتري وفلكه ونظيرهما القوّة الذاكرة ومؤخّر الدماغ؛ والأحمرُ وفلكه ونظيرهما القوّة العاقلة واليافوخ؛ والشمسُ وفلكها

---

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه، باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قريناً، حديث رقم (٢٨١٢) [٤/٢١٦٨] ونصه: «عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ خرج من عندها ليلاً قالت فغرت عليه فجاء فرأى ما أصنع فقال: ما لك يا عائشة أغرت؟ فقلت: وما لي لا يغار مثلي على مثلك؟ فقال رسول الله ﷺ: أقد جاءك شيطانك؟ قالت: يا رسول الله أوَ معي شيطان؟ قال: نعم، قلت: ومع كل إنسان؟ قال: نعم، قلت: ومعك يا رسول الله؟ قال: نعم ولكن ربي أعانني عليه حتى أسلم» وروى الحديث غير مسلم.

ونظيرهما القوّة الوهميّة والروح الحيواني؛ والزهرةُ وفلكها ونظيرهما القوة الخيالية ومؤخر البطن الأول من الدماغ؛ والكاتب وفلكه ونظيرهما الحسّ المشترك ومقدَّم البطن الأوّل من الدماغ؛ والقمرُ وفلكه ونظيرهما القوّة الحسّيّة والجوارح، فهذه طبقات العالم الأعلى ونظائرها من الإنسان.

وأمّا عالم الاستحالة: **فمنهم**: الفلك الأثير وروحه الحرارة واليبوسة ونظيره الصفراء وروحها القوّة الهاضمة؛ **ومنهم**: فلك الهواء وروحه الحرارة والرطوبة نظيره الدم وروحه القوّة الجاذبة؛ **ومنهم**: فلك الماء وروحه البرودة والرطوبة نظيرها البلغم وروحه القوّة الدافعة؛ **ومنهم**: فلك التراب وروحه البرودة واليبوسة نظيرها السوداء وروحها القوّة الماسكة.

وأمّا الأرض فسبعُ طِباقٍ: أرض سوداء، وأرض غَبراء، وأرض حمراء، وأرض صفراء، وأرض بيضاء، وأرض زَرْقاء، وأرض خضراء، نظيرها هذه السبعة: من الجلد، والشحم، واللحم، والعروق، والعصب، والعَضَلات، والعِظام.

وأمّا عالم التعمير: **فمنهم**: الروحانيُّون نظيرهم القوى التي في الإنسان؛ **ومنهم**: عالم الأرواح نظيره ما يُحِسُّ من الإنسان؛ **ومنهم**: عالم النبات نظيره كلّ ما ينمو من الإنسان؛ **ومنهم**: عالم الجماد نظيره ما لا يُحِسُّ من الإنسان.

وأمّا عالم النِسَب: **فمنهم**: العرض؛ نظيره الأسود والأبيض؛ **ومنهم**: الكيف؛ نظيره الصحيح والسقيم؛ **ومنهم**: الأين؛ نظيره رأسي على عنقي وعنقي على كتفي؛ **ومنهم**: الإضافة؛ نظيرها هذا أبي وأنا ابنه؛ **ومنهم**: الوضع؛ نظيره يميني؛ **ومنهم**: أن يفعل نظيره الأكل؛ **ومنهم**: أن ينفعل نظيره الشبع؛ **ومنهم**: اختلاف الصور في الإهاب؛ كالفيل والحمار والأسد والصُرْصُرْ نظيره القوى الإنسانيّة التي تقبل الصور المعنويّة من مذموم ومحمود، هذا فَطِن فهو فيل، هذا بليد فهو حمار، هذا شجاع فهو أسد، هذا جَبان فهو صرصر. فافهم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

قال: «ولا نسلّم أنّ العقل لا يُدرِك كلّ ما يدرَك في الطور الذي هو فوق العقل.

نعم، إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل، ولا يدرَك إلاّ بقوّة أُخرى هي أشرفُ منه. وأمّا الأشياء الباقية فكلّ ما يدرَك بتلك القوّة يدرك أيضاً بالعقل.

على أنّا نقول: إنّ كلّ ما يدرِك معنى كليًا أو حقيقة كلّية يصدق عليه حدُّ العقل واسمه.

نعم، إنّ العقل الذي يقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة إنّما يريدون به القوّة الفكريّة التي تأخذ العلومَ من مباديها، بتوسُّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدِّي المطلوبِ.

على أنّ الحافظة والمتوهِّمة والمتخيِّلة قد لا تطيع العقل الفكري وتنقاد لتلك القوّة، بل تصير من جملة خوادمها وآلاتها، فلا يمتنع أن يعبِّر ما أدركتْه تلك القوّةُ بشيء من العبارات عنه».

أقول: هذه إشارة إلى دفع الشبهة القائلة بأنّ المعارف الكشفيّة ـ التي يسمُّونها بالكمال ـ من الأُمور الممتنعة، التي لا يمكن أن يدركها العقل كما سبق بيانه.

وتقرير ذلك أنّا لا نسلّم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدرَكات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً. نعم، إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أُخرى هي أشرفُ منه، واستبانةِ نورٍ هو أضوأُ وأتمُّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانيّة التي فيها المصباح؛ لكن بعد الوصول يدركه العقل مثلَ سائر مدرَكاته، كما في المدركات الجزئيّة، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أُخرى، لكنّها أنزلُ وأخسُّ منه، وبعد الوصول يدركها مثلَ سائر مدركاته على السواء. وأمّا الأشياء الباقية فكلُّ ما يدرَك ويوصَل إليها بتلك القوّة يدرَك ويوصَل به إليها.

على أنّا نقول: إنّ كلّ ما يدرِك معنى كلّيًا أو حقيقة كلّيّة، ـ سواءٌ كان ذلك بالنظر والبرهان، أو بواسطة الكشف والوجدان ـ يصدق عليه حدُّ العقل ورسمه.

نعم، منشأ هذه التفرقة أنّ العقل بالمعنى الذي يتداول بين الناس ويقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة ـ سيَّما هذه الطائفة منهم ـ إنّما يريدون به القوّةَ الفكريّة التي تأخذ العلومَ من مباديها بتوسُّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدَّيِ المطلوب، ولا شكّ أنّ هذه من بعض قوى مطلقِ العقل ومراتبه.

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قولهم: «إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة فوق العقل بالمعنى المتعارف» أن يكون ذلك الطور ممّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقاً حتى يمتنع التعبير عنها، فيلزمَ أن يكون معدوماتٍ صرفةً.

على أنّ الحافظة والمتوهِّمة والمتخيِّلة ـ التي هي آلات تعبير المعاني المدرَكة بالألفاظ المعيَّنة ـ قد لا تطيع العقل الفكري؛ لضعفه وعدم تسلُّطه عليها، وتنقاد لتلك القوّة ـ أي: العقلِ المطلَقِ المنوَّرِ بنور الإطلاق الذاتي القويّ بالقوّة الأصليّة الإحاطيّة ـ

حتى تستخدمها في إرادتها، فلهذا تجد من عبارات أرباب هذه القوّة ما بلغ في فنون البلاغة حدَّ الإعجاز، بحيث لا يقدر مَن صَرَف الأعمارَ في تتبُّع قوانين الخطابة واستنباطِ قواعد الفَصاحة أن يأتي بقريب منه.

قال: «وبُيّن أنّ دوام المراقبة، والمواظبةَ على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الآداب والشروط المعتبرة عند أرباب هذه الصناعة، وتركِ استعمال شيء من القوى الجسمانيّة، في جذب المَلاذِّ الدنيويّة ودفع المكاره البدنية، ثمَّ قَهْرِها على المطاوعة والمتابعة، وممانعةِ اقتضاء ما تقتضيه القيود المذكورة ـ إمّا بحسب ذاتها، أو بوجوه مطاوَعَتها للهوى والقوّة الوهميّة أو المتخيّلة البدنيّة ـ إنّما يقهرها على المتابعة والمدافعة عن توجُّهها بالكلّية نحوَ البدن، ويقيّد انجذابَها نحوَ المادة والكدورات الماديّة؛ فإنّ الأسباب الفاعلة لا يبعد أن تصير معزولةً عن بعض ضروب الفاعليّة، مقهورةً على ضربٍ آخَرَ يقابل الضرب الأوّل بأسباب أُخَرَ قويّةٍ».

أقول: هذه إشارة إلى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طريق استحصال الانطلاق عن العقود، والإطلاق عن القيود، المستتبِع للمكاشفات الحقيقيّة، بأنّ الملكاتِ الراسخةَ والأفعالَ الطبيعيّة كيف تتخلّف عن موضوعاتها بمجرّد التصوُّرات والاعتبارات العقليّة المسمّاة بالمراقبة والأفعال المضادّة لها.

وتقرير دفعه أنّ دوام المراقبة ـ التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة في تنوّعات تعيُّناتها بحيث لا يغيب عن الواحد الظاهرِ بكثرة المظاهر ـ ممّا يَستَجلب تلك الكمالاتِ ويُستحصل به سائر العلوم والمعارف.

وبيان ذلك إنّما يتمّ بتمهيد مقدمة وهي أنّ أمداد الحق ـ سبحانه وتعالى ـ وتجلّياتِه متواصلة إلى العالَم في كلّ نَفَس، بل الموجود عند التحقيق ليس إلاّ تجلّياً واحداً تظهر له بحسب مراتب القوابل واستعداداتها تعيُّناتٌ هي المبدأ لهذه التعدُّدات الظاهرة، وإلاّ فالتجلّي الفائضُ على الممكنات من الحق ـ سبحانه وتعالى ـ أحديُّ الذات، لكنّه إنّما يظهر بحسب أحكام القوابل، غَلَب فيها من الصفات والأحكام ـ وجوبيّة كانت، أو إمكانيّة ـ يكون ظهور ذلك التجلّي فيها بحسبها منصبغاً بذلك الغالب من الأحكام النسبيّة الاعتباريّة، مُحَفَّفاً بأحكامه وأوصافه الحقيقية التي أوّلها العلم.

ثمَّ إنّ الحقيقة القلبيّة الإنسانيّة ـ لسَعَة قابليتها وإحاطة جامعيّتها لتحزيب للبحرين، الأسماءِ الإلٰهيّة والحقائق الكونيّة، وصلاحيتها للمرآتيّة والمظهرية ـ جُعلت

مَورِداً للأحكام الجزئيَّة والكلّية، فما بَرِحتْ ظاهرةً بأحكامِ ما خطر فيها ـ كلّيَّة كانت أو جزئيَّة، إلٰهيَّة أو كونيَّة ـ متجدّدةً منقلبةً في تلك الأحكام، فإذا لم يخطر فيها شيء من الجزئيّات، ولم يغلب عليها حكم صفة على التعيين، وتطهّر عن سائر العلائق بالكلّيَّة، حتى عن التوجُّه إلى الحق باعتقادٍ خاصّ، أو الالتجاءِ إليه باسم جزئي، فإنّ ذلك التجلّيَ حينئذٍ يظهر بحسب أحديَّةِ الجمع الذاتي بأوصافه الحقيقيَّة التي أوّلها رتبةً وأقواها نسبة إليه العلمُ.

فعرفتَ من هذه المقدمة أنّ دوام المراقبة، والمواظبةَ عليها أنسبُ وسيلةٍ وأقربُ طريقةٍ لاستحصال العلوم والمعارف، سيَّما إذا كانت مع ملازمة الآداب والشروط المعتبرة عند أرباب هذه الصناعة من فِطام النفس عن المألوفات، وعدمِ الالتفات إلى الرسوم والعادات، وتركِ مقتضَيات القوى الجسمانية الحيوانية ـ من البهيمية الشهوانية والسَبُعية الغضبية ـ المستعمَلةِ في جذب المَلاذِّ الدنيويَّة ورفع المكاره البدنيَّة، ثمَّ قهرِها على المطاوعة والمتابعة للقوّة القدسيَّة، وممانعةِ اقتضاء ما تقتضيه القيود المذكورة ـ إمّا بحسب ذاتها، أو بوجوه مطاوَعَتها للهوى والقوَّة الوهميَّة والمتخيِّلة البدنية ـ إذ إسعاف مقتَضَيات القوى والقيود المذكورة، إنَّما يقهر القوَّةَ القدسيَّة على المتابعة والمدافعة عن توجُّهها بالكلّيَّة نحوَ البدن، ويفيد انجذابَها نحوَ المادَّة والكدورات المُظلمةِ اللازمة لها؛ فإن الأسباب الفاعليَّة لا يبعد أن تصير معزولةً عن بعض ضروب الفاعليَّة ـ التي مبدؤها اللواحقُ المادّيَّة والقيود الإمكانيَّة ـ مقهورةً على ضربٍ آخَرَ يقابل الضرب الأوّل بأسباب أُخَرَ قويَّةٍ، مثل ارتكاب المكاره وسائر ما يضادُّ تلك المقتضيات؛ فإنّ من المقرَّرات أنّ معالَجَةَ الأمراض إنَّما هي بأضدادها.

قال: «ومَن جَعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية ـ المستنِدةَ إلى البراهين القطعيَّة الحاصلة للإنسان المعتدل المزاج، الذي لم تستولِ عليه الرذائل الطبيعيَّة البدنيَّة ـ من الخَيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية لا نفسَها ولا من الأسباب المُعَدَّة بالنسبة إلى ما هو من الكمالات الحقيقيَّة عنده، فمِن الأولى الأحقِّ أن نَعدَّه من زمرة المجانين وأصحاب الماليخولياء ومنكري العلوم الضرورية.

وأمّا تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة حالَ المراقبة فإنَّما يكون سبباً لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة.

وأمّا قوَّة الصوت ومُجاهَرَته فغير معتبرة عند أرباب الصناعة.

وأمّا التخلّي عن الخلق، وملازمةُ المواضع الخالية فأمر ضروري لا يُتصوَّر بدونه تفريغُ القلب عن الوساوس والشواغل المانعة، والتبرّي من العلائق المُظلِمة، والإقبالُ بكنه الهمَّة على الله بالكلّية، كما لا يتصوَّر بدونه استنباطُ العلوم الفكريّة اليقينيّة والمطالب البرهانيّة، مجرَّدةً عن الشكوك والشبهات الوهميّة والخياليّة. ومَن شَرَط في هذا الأمر وطريقةِ تناولَ الأغذية الرديّة، فهو جاهل أو ممرور.

نعم، إنّ من السالكين مَن يناسبه غِذاء معيَّن دون غذاءٍ آخَرَ، ومنهم مَن يكون على عكس ذلك؛ فإنّ الأمزجة مختلفة، والصفاتِ الذميمةَ الطبيعيّة الحاجبة بحسب ذلك أيضاً مختلفة، ولا شكّ أنّ التدبير بحسب الأغذية والأدوية وغيرهما في مداواة الأمراض النفسانيّة إنّما يختلف حسَبَ اختلاف تلك العلل والأمراض، كما في العلل والأمراض البدنيّة.

وأمّا الجوع الشديد والسَهَر المُفرِط فهو مذموم كلَّ الذَّم في طريق التصوُّف والمجاهدة، كما هو مذموم في طريق التعلُّم والنظر.

نعم، القدرِ المعتبر عندهم من الغذاء ما لا يسقط بقلّته القوّةُ، ولم يستولِ بها على المزاج المُرَّةُ، ولا تعرِضُ أذيّتُها من الاضطراب والغفلة، ولا يوجبُ تكثُّره الكسلَ ولا نَثْرَ الشهوة، ولا يوجبُ انصرافَ همَّه عن جانب القدس، وإقبالَه على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البِراز وما يُشبه ذلك، وهكذا الكلام بعينه في النوم والسَهَر. وبالجملة، فكلُّ ما هو شرط في أحد الطريقين، فهو شرط بعينه في الطريق الآخر.

وأمّا ارتكاب الآلام والمَشَقّات، وتركُ الراحات بالاختيار فلا يجوز إلاّ بالنسبة إلى المستكمِل الذي اعتاد الترفُّهَ والتنعُّم والراحة البدنيّة واستولت على مزاجه الشهواتُ، وغلب عليه أخلاقُ المَخانيث والنِسوان، وهكذا الكلام بعينه في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن والهمّ والبكاء وما يشبهها.

وأمّا كسب الملكات المفيدة للذلّة وقلّة الحميّة والمسكنة وما يشبهها فلا يجوز إلاّ بالنسبة إلى المرتاضين الذين غلب على مزاجهم الغضبُ الشديد والعُجب والتكبُّر والقهر والسَطوة وحبُّ الجاه وما يشبهها.

ولا شكّ أنّ معالَجة الأمراض النفسانية، وتخليصَ النفس عن الأخلاق الرديّة المهلكة، وتجريدَها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن بدون اتّصافها بملكاتٍ مَرضيّة وعادات حسنة تقابل تلك الأخلاقَ الذميمة والصفاتِ الخبيثة؛ فإنّ دفع أحد الضدّين لا يمكن إلاّ بالضدّ الآخر، كما في معالجة الأمراض الجسمانيّة. ومن البيّن

أنّ سَوْرة أحد الضدّين متى انكسرت بسورة الضدّ الآخر، حصل هناك حالة متوسّطة قريبة من الاعتدال، والمزاجُ الذي استولت عليه الشهوةُ الخبيثة البهيمية متى انكسرت كيفيته الموجبة لتلك الحالة بسورة الكيفيّة التي مالت إلى الحالة الاعتداليّة، وهكذا الكلام في المزاج الذي غلبت عليه شدّة القهر وحِدّة الغضب، فإنّه متى انكسرت كيفيته المفيدة لتينك الحالتين بسورة الكيفيّة التي تقابلها مال إلى الحالة المتوسّطة وإن لم يتّفق الوصول إلى حدّ الاعتدال الحقيقي.

ولا يخفى عليك أنّ إخراج المزاج الواقع في الحدود المقابلة لحدّ الاعتدال إلى حدّ الاعتدال، باستعمال القوانين المعتبرة في صناعتي الطبّ والحكمة لا يكون إسقاماً وتمريضاً للبدن، بل يكون بالحقيقة إبراءً وتقويةً للنفس والبدن وإفادةً لصحّتهما، ولا يتوهّم أنّ ما يكون علاجاً لمرض معيّن في محلّ جزئي بحسب وقت وحال معيّنين يكون علاجاً لسائر الأمراض الباقية؛ فإنّ الأمراض النفسانيّة إنّما يختصّ بعضُها بالحدود الواقعة في جانب الإفراط، والبعضُ الآخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط، على أنّ مداواة مرضٍ معيّن إنّما تختلف حسَبَ اختلاف الأوقات والأحوال والموضوعات والعادات وما يشبهها، فتأمّل ذلك.

واعلم: أنّ مخالفة النفس بالمعنى الذي ذهب إليه العارفون كما يجب اعتبارها في طريق التصوّف، يجب أيضاً اعتبارها في طريق التعليم والنظر وقد أشرنا إلى ذلك في كثير من المواضع، فلا حاجة هاهنا إلى تكرار الكلام وتوضيح البيان، فاعرف ذلك...».

أقول: هذا جواب الشبهة الأخيرة، وهي المشار إليها في صدر الرسالة، من أنّ سائر ما يتوسّلون إليه في الطريقة الحقّة على مذهبهم المسمّاةِ بطريق التصفية من الأعمال والأحوال، إنّما هي أسباب استيلاء المُرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الإدراكيّة وانحرافها عن صورها المزاجيّة الاعتداليّة؛ فيريد إزاحةَ هذه الشبهة وإثباتَ أنّ ما ادُّعي هنالك من الأمر فيما زعموه ـ من اختلال أمزجة الأعضاء الإدراكيّة وارتكاب أسبابه ـ على خلاف ما ظنُّوه، بل على عكس ما تخيّلوه؛ فشرع يبيّن تلك الأعمال والأفعال على التفصيل، وأنّها ليست موجبةً لانحراف الأمزجة عن الصورة الاعتدالية الأصلية، بل التزام تلك الأعمال إنّما هو لاسترداد تلك الأمزجة عن الانحرافات الحاصلة لها بواسطة تراكم الأهوية النفسانيّة، وتصادم الاقتضاءات والعادات الطبيعيّة الهيولانيّة إلى صورها الاعتداليّة الأصليّة، بعبارة مبسوطة لا تحتاج إلى تطويل الكلام وتوضيحه.

لكن هاهنا مقدّمة جليلة النفع لا بُدَّ من التعرُّض لها، وهي أنّ الصورة حيثُما اعتُبرت ـ إلٰهيَّةً كانت أو كونيَّة ـ تقتضي أن تكون دوريَّةً، وأنّ المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقَّة الموجودة بالذات أوّلاً، وأنّ سائر النُقَط الباقية إنّما هي مظاهر النسب الأسمائيَّة والأعيان الاعتباريَّة، ولهذا لا تتمايز وجوداتها إلاّ باعتبارها إلى مقابلاتها، ونسبتِها إلى أضدادها. وأمّا نقطة المركز فليس لها مقابِلٌ ولا ضدّ ولا ندّ، بل هو الواحد الحقيقي الذي تعيَّن به سائر النُقَط مقابِلاتِها. وما سمعتَ ـ من أنّ مَظهر الوحدة الحقيقيَّة هو الصورة الاعتداليَّة ـ إنّما المراد به هذا المعنى.

ثمَّ إنّ كلّ ما كان من تلك النقط أقربَ إلى المركز، كانت آثارُ الوحدة والوجوب فيها أكثر وأحكامهما تكون أشمل، وكلَّ ما كان أبعد كانت آثار الكثرة والإمكان فيها أكثرَ، وأحكامهما تكون أقلَّ شمولاً وأقصرَ نسبةً؛ لوجود مقابله بآثاره الخاصَّة المقابلة لآثارها وأحكامها، فحينئذٍ تكون الموجودات على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون متوسِّطاً في أحكام الوحدة والكثرة وهي الحقيقة النوعيَّة الإنسانيَّة.

ومنها: ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الوحدة والبساطة، وهي العقول والنفوس المجرَّدة.

ومنها: ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الكثرة، كالحيوانات والنباتات والجمادات.

ثمَّ إنّ أفراد تلك الحقيقة النوعيَّة أيضاً لِسَعَة عَرْضها وإحاطة جامعيَّتها على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون بجميع أحواله وأفعاله واقعاً في وسط العدالة، وهو الخليفة الحقيقيّ للحق والإنسانُ الكامل.

ومنها: ما يكون واقعاً إمّا في طرف الإفراط أو التفريط، خارجاً عن الصورة الاعتداليَّة، فبحسب ميله عن تلك الصورة محتاج إلى العلاج والميلِ عمّا فيه من المرتبة الخارجة إلى الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة، حتى تحصل له المرتبة الاعتداليَّة الأصليَّة كما تقرَّر في أمر العلاج أنّه إنّما يكون بالضدّ، وقد بيَّن المصنِّف جميعَ ذلك في المتن مفصَّلاً مبسوطاً لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

قال: «واعلم: أنّ المحقِّقين من النُظّار لا ينكرون إمكان طريق التصوُّف، وإفضاءه إلى المقصد على النَدور، لكنَّهم استوعروه واستبعدوا اجتماعَ شروطه، وزعموا

أنّ محو العلائق إلى ذلك الحدّ كالمتعذّر، وإن حصل في حالة ومدّة قريبة، فثَباته أبعدُ منه، إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوّش القلب ويشغله، وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، ومتى لم يتقدّم رياضة تهذيبه بحقائق العلوم، يتشبّث بالقلب خيالات فاسدة تطمئنّ النفس إليها مدّةً مديدة، فكم من سالك سلك هذا الطريقَ، ثمّ بقي في خيال واحد حينئذٍ منذ عشرين سنة أو أكثرَ من ذلك، ولو كان قد أتقن العلم من قبلُ، لاتّضح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، وحينئذٍ كان الاشتغال بطريق النظر أسهلَ وأقربَ إلى الغرض وأوفق».

أقول: لمّا فرغ عن جواب شبهة المُتَحَذْلِقين من أهل النظر والاستدلال، يريد أن يبيِّن ما هو الحق عند المحقّقين منهم في هذا الأمر، حتى يشرع بعد ذلك فيما هو الحقُّ عنده فيه؛ فإنّ المتبادر إلى الأوهام من مطلع الكتاب إلى هذا المقام أنّ سائر أهل النظر ينكرون طريق التصفية، وأنّ تلك الشبهة الواهية إنّما كانت من عندهم والأمر ليس كذلك؛ فإنّ المحقّقين من النُظّار المتقدّمين منهم والمتأخّرين، المشّائين منهم وغير المشّائين، لا ينكرون إمكان طريق التصوُّف، وإفضاءه إلى المقصد على النُدور، لكنَّهم لما رأوا فيه من تزاحم الموانع والعوائق وتراكم الشروط والأسباب، استوعروه واستبعدوا اجتماعَ شروطه، وزعموا أنّ محو العلائق ـ الذي هو أوّل منازل هذا الطريق ومبادئِ مَشارعه إلى ذلك الحدّ المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلُّقات الخارجيّة، ظاهرة كانت أو باطنة ـ بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة أمر واحد كالمتعذّر، وإن حصل في حالة واحدة لكن ثَباته أبعدُ منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوِّش القلب ويشغله عمّا فيه؛ لسرعة تقلُّبه، ولهذا عبَّر عنه لسان الشريعة الحقّة بقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن»[1]؛ إذ ليس في الجوارح أسرعُ تقلُّباً من الأصابع، وإن سلم السالك من هذا، لكن بواسطة انحراف الأمزجة عن العدالة الأصلية، بتصادم الأهوية المتخالفة، لا شكّ أنّه محتاج إلى مواظبة المجاهدة وارتكاب ما يخالف الطبيعة ويضادّها على ما مرَّ بيانه آنفاً، وحينئذٍ لا يبعد أن يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب أسبابه المعدَّة له،

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء حديث رقم (٢٦٥٤) [٤/ ٢٠٤٥] ورواه غيره بألفاظ متقاربة ونص رواية مسلم هي: إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء ثم قال رسول الله ﷺ: «اللهم مصرِّف القلوب صرِّف قلوبنا على طاعتك».

وإن سلم من هذا أيضاً، لكن متى لم يتقدَّم رياضة النفس وتهذيبُها بحقائق العلوم الكلّيَّة والقوانين المميِّزة، تشبَّث بالقلب خيالات فاسدة، تطمئنّ النفس إليها مدّةً مديدة، فكم من سالك سلك بهذا الطريق، ثمَّ بقي في خيال واحد مدَّةَ عشرين سنة أو أكثرَ من ذلك، كما روي عن الشيخ حسين بن منصور ـ قدّس سرّه ـ أنّه سأل عن حال بعض المتصوّفين من أهل الطريق ومقامِه، فأجاب: إنّي منذ ثلاثين سنة أروض في مقام التوكُّل. فقال له الحسين: إذا أفنيت عمرك في تعمير الباطن، فأين الفناء في التوحيد؟ وقد صرَّح الشيخ أيضاً في «الفتوحات المكّيّة»: إنّ ارتكاب المجاهدة إنّما ينتج المعارف بالنسبة إلى أرباب الهمم، وأمّا لغيرهم فإنّما ينتج صفاء الوقت ورقَّةَ الحال، شعر:

خليلَيَّ قُطَّاعُ الفَيافِي إلى الحِمى كثيرٌ وأمّا الواصلون قليلُ

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلو أتقن المرتاض المجاهد تلك القوانينَ العلميَّة المميِّزة أوّلاً، لاتّضح له وجه التباس ذلك الخَيال في الحال، وما حَطَّ فيه الرِحال.

ثمَّ إذا تقرَّر الأمر على هذا المنوال، ظهر أنّ الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقائق أقربُ وأسهلُ وأوثقُ؛ فإنَّ الاشتغال بذلك الطريق يحتاج إلى أن يكون مسبوقاً بطريق النظر، حتى يكون موثوقاً به، وإفضاؤه إلى المقصود أيضاً إنّما يتمّ به ـ كما سبق بيانه ـ دون طريق النظر؛ فإنّه في ذلك كلّه مستغنٍ عنه كما تَبيَّن آنفاً.

قال: «وأمّا نحن فنقول: إنّ كل شرط يعتبر في طريق التصوّف، فلا بدَّ من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق؛ فإنّ رفع العلائق المشوِّشة أمر ضروري لا بدَّ منه في كلا الطريقين، وهذا بيِّن لا يحتاج إلى بيان زائد، وهكذا الكلام في النَوم والسَهَر.

وبالجملة، فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين، كما أنّ الاجتناب عن جميع ما يخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما، ويُعرَف من هذا أنّه لا استبعاد في اجتماع شروطه، وأمّا الخواطر المشوِّشة لجمع الهمَّة فهي من جملة الموانع في الطريقين، فإنّه من الضرورات الواقعة في الطريق حسَبَ اقتضاء الحكمة البالغة؛ لكن تسكين المتخيِّلة المتحرّكة بالحركات المضطربة المشوِّشة، وإلجامُها ومنعها عنها، غير متعذِّر عند أرباب الصناعة، كما هو مذكور في كتبهم».

أقول: لمّا بيَّن ما استقرَّ عليه رأي أهل النظر من المحقّقين منهم، والمتحذّقين في حقّية طريق النظر، أراد أن يبيِّن ما هو الحق عنده في هذا الأمر، فقال: «إنّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوُّف، فلا بُدَّ من اعتباره في طريق النظر»، وذلك لأنَّ رفع العلائق المشوِّشة ـ الذي هو من مبادىء هذا الطريق وأوائل منازله ـ ضروري في طريق النظر أيضاً، وإلاّ فلا يمكن إفضاؤه إلى المطلوب؛ فإنّ إدراك الأوّليات ـ التي هي من أجلى المطالب عندهم ـ لا يمكن بدون التوجُّه الذي إنَّما يتحقق بالإعراض عمّا سوى المتوجَّه إليه، والإقبالِ عليه بالكلّيّة، ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا؛ فالوصول إلى العلوم الكسبيَّة والمعارف الخفيَّة أحرى بأن لا يمكن بدونه.

فعلم أنّ رفع العلائق ممّا لا بدَّ منه في كلا الطريقين، وهكذا الكلام في النوم والسَهَر وما يوجبهما من الجوع والشبع؛ فإنّ الإفراط في شيء من ذلك يوجب كَلال القوَّة الفكريَّة وضعفِها عن الحركة الانفعاليَّة المفضية إلى المطالب الكسبيَّة.

وبالجملة، فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين، أعني طريقَي الاستدلال والتصفية؛ كما أنَّ الاجتناب عن كلّ ما يُخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما؛ فعلم من هذا الكلام أنّ الأمر فيما زعمه بعض المحقّقين ـ من أنّ طريق التصفية مشروط في إيصاله إلى المطالب الحقَّة باستحصال طريق النظر، وأنّ طريق النظر هو مستقلّ في الإيصال بنفسه ـ على عكس ما تخيَّلوه؛ فإنّ طريق النظر هو المشروط في الإيصال من الطريقين، وأنَّ طريق التصفية هو المحتاج إليه في الإيصال وهو الذي يمكن أن يكون مستقلاً في ذلك على ما لا يخفى ممّا سبق من البيان.

ويعرف من هذا الكلام أيضاً أنّه لا استبعاد في اجتماع شروطه بالنسبة إلى المؤيدين بالفطرة السليمة والموفَّقين على المناهج المستقيمة، وأمّا بالنسبة إلى سائر الناس، فممّا لم يذهب إليه أحد «جلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعةً لكلّ وارد».

وأمّا الخواطر المشوِّشة فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقين، فيكون مشتركَ الإلزام؛ وذلك لأنَّ الحقيقة القلبيَّة مجبولة ـ حسَبَ اقتضاء الحكمة البالغة الشاملة ـ على سرعة التقلّب، كما سبق تحقيقه، لكن تسكين المتخيِّلة المتحرِّكة بالحركات المضطربة المشوِّشة وإلجامُها ومنعها عن الانتقالات المشوِّشة، غيرُ متعذِّر عند أرباب الصناعة كاشتغالها بالإدراكات المجهودة والأُصول القويمة عند بعضهم واستماعِ النَغَمات المشوِّقة اللذيذة والتغزُّلاتِ اللطيفة والتعشُّقات العفيفة، كما هو المشاهَد عند أرباب الذوق.

واعلم: أنّ هذا كلّه إنّما يفيد بعد قطع النسب الخارجيَّة بصوارم التجريد والتفريد وقلعِ موادّها عن الباطن بعواصف التحقيق، لا بمقاريض التقليد.

فإن قلت: فيكون أوّل مراحل هذا الطريق ومبدأ مسالكه، إنّما هو تفريغ المحلّ ـ أعني القلب ـ عمّا يشغله عن ذاته، ثمّ التأهُّبُ لقبول التنوُّعات والواردات الوجوديَّة، والتعرّضُ للنفحات الجوديَّة، ولا شكّ أنّ ذلك التفريغَ المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكريَّة الشاغلة.

قلت: إنّ تحصيل الملكات الإدراكيَّة النفسانيَّة أوّلاً لا ينافي تفريغ المحلّ وتخليتَه عن تلك الإدراكات ثانياً. هذا نعم، إنّما يُشكل على من ذهب إلى أنّ طريق النظر هو المستقلّ في الإيصال، أو أنّه ممّا لا بدَّ منه وليس كذلك؛ فإنّ ما ذهب إليه المصنّف هاهنا أنّ طريق التصفية هو المستقلّ بنفسه، وطريقَ النظر غايتُه أن لا يكون مانعاً أو يكون مُعِدًّا إعداداً مّا؛ كما يعلم من كلامه في طيِّ مُراسَلَته إلى بعض أساطين الكشف وعظماء المشاهَدة، جواباً عمّا صدر منه حيث قال: إنّ أعداد المحلّ القدسي بالحركات الفكريَّة الشوقيَّة، غيرُ مانع بل نافعٌ مفيدٌ في ظهور ما استَجَنَّ فيه من المعارف والحِكَم، عند استيلاء القوَّة القدسيَّة على القوى الجسمانيَّة واستدامة قهرها وغلبتها على قوّتَي الوهم والمتخيِّلة.

قال: «وما قيل: إنّ علوم النُظّار مأخوذة من الحواس، وعلومَ أصحاب المجاهَدة مأخوذة من المبدأ الفيّاض فليس بشيء؛ فإنّ الحواسَّ هي المُعِدَّات الأُوَل في الطريقين، ومفيضُ المعارف والعلوم هو المبدأ الفيّاض بالذات.

أمّا الأوّل في كونها معدَّة في طريق النظر فظاهر، وكونِها معدَّة في الطريق الآخر فلأنّها لو لم تكن معدّة، لما تعلّقت النفس الناطقة ببدنه البتّة.

ثم إنَّ الكمال الحقيقي لا بدَّ وأن يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت.

فلئن قيل: جاز أن تَكتسب من ذلك التعلّق ما يمنعها عن الوصول إليه.

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلّقها وحينئذٍ لم تتعلَّق به البتّة.

فلئن قلتم: فكما تَكتسب من ذلك التعلّق ملكاتٍ مانعةً للوصول، فلا يبعد أنْ تَكتسب منه ملكاتٍ أُخَر تُعَدُّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة.

قلنا: فعلى هذا قد رجعتم إلى ما هو الحق واعترفتم به بعدما أنكرتموه.

وأمّا الثاني فلما بيّناه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة».

أقول: بعد إثبات حقّيّة طريق التصفية ودفع شبهات أهل النظر عليه، أراد أن يشير إلى ما أورده أصحاب التصفية على طريق أهل النظر ودفعِه.

وتقرير ذلك أنّ علوم النظّار مأخذها الآلات الجسمانيّة والقوى الحسّيّة الهيولانيّة التي هي مَثار الخطأ ومنشأ الغلط، دون علوم أصحاب المجاهَدة وأرباب التصفية؛ فإنّ مأخذها هو المبدأ الفيّاض الذي هو منبع الحق ومعدن الصدق بالذات، بدون توسُّط آلة جسمانيّة ولا قوّةٍ هيولانية.

ولا شكَّ أنّ ما يستفاض من المبدأ بهذا الوجه لا يمكن تطرُّق الخطأ إليه، دون ما يستفاد منه بطريق النظر بتوسُّط الآلات والقوى.

وجواب ذلك: أنَّ القوى والحواسَّ هي المُعِدّات الأُوَل في طريق التصفية، كما هي في طريق النظر، وأنّ المبدأ الفيّاض هو المفيض بالذات للمعارف والحقائق مطلقاً، لا اختصاصَ له بطريق دون آخَرَ.

أمّا بيان الأوّل في كون الحواسِّ مُعِدَّة في طريق النظر فظاهر، وكونِها معدَّةً في الطريق الآخر، فلأنّها لو لم تكن معدَّة، لما تعلَّقت النفس الناطقة ببدنه البتَّة؛ لحصول ما هو الغاية للحركة الوجوديّة بدونه، وعدم توصُّل شيء من تلك القوى والآلات في استحصال تلك الغاية.

ولئن سلَّمنا ذلك، لكن يلزم أن يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت.

فلئن قيل: لمَ لا يجوز أن تكتسب من ذلك التعلُّق ما يمنعها عن الوصول إليه؟

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلُّقها به، وإلاّ يلزم امتناع حصوله لها مطلقاً؛ لامتناع حصوله لها بعد التعلّق المستتبع للموانع، وحينئذٍ لم تتعلّق به البتَّة؛ لحصول الغاية الكمالية بدونه وممانعتِه لها.

والحاصل أنّ أحد الأمرين لازم: إمّا عدم استتباع التعلّق المذكور لاكتساب الموانع، أو عدم احتياج تعلُّق النفس إلى البدن في استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات.

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان التعلُّق المذكور مستتبعاً لاكتساب الموانع فقط وليس كذلك؛ فإنّها كما تكتسب من ذلك التعلّق ملكاتِ مانعةً للوصول في بعض الموادّ؛ فلا يبعد أن تكتسب منه ملكاتٍ أُخَرَ تُعَدُّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة في البعض الآخر.

قلنا: فعلى هذا قد رجعتم إلى ما هو الحق واعترفتم به بعدما أنكرتموه؛ وذلك لأنّ المطلوب الأوّل أنّ استعمال القوى الجسمانيّة الحسّيّة والآلات الهيولانيّة البدنيّة، من شأنه أن يكون مُعِدًّا للنفس في استحصال الغايات الكماليّة، إذا كان استعمالها على ما ينبغي فيما ينبغي، فإذا كان استعمالها على خلاف ذلك، فلا بُدَّ من استتْباعه ملكاتٍ مانعةً عن استعمالها على الوجه الأوّل، فتكون مانعةً لاستحصال الكمالات ضرورة.

وأمّا بيان الثاني فلما بيّنّا في الكتب الحِكْميّة أنّ المبدأ هو المفيض لسائر المعارف والحقائق بالذات، فإنّه الخِزانة الحافظة لها، وأنّ المقدماتِ المستنتَجَ منها إنّما هي معدّات للاستفاضات.

لا يقال: فلا يكون حينئذٍ المبدأ الفيّاض مفيضاً بالذات؛ ضرورةَ توقُّف إفاضته على استعداد المحلّ.

لأنّا نقول: إنّ احتياج القابل في استفاضته إلى الأسباب والشروط المعدّة لا ينافي استغناء الفاعل في إفاضته عن تلك الأسباب والشروط.

على أنّه قد اعتُبر في طريق التصفية مثلُ هذه المعدّات كتخلية المحلّ وتصفية الباطن وتوجّهه إلى المبدأ وغير ذلك من الشروط والأسباب المعتبرة عندهم على ما سبق بيانه.

قال: «على أنّا نقول: إنّ العلوم كلّها موجودة فينا؛ لما ستعرفه لو تأمّلتَ في المباحث السالفة، لكنّها مخفيّة بالحجب المانعة عن الظهور.

ولا يخفى عليك أنّ ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريّة الروحانيّة بعد تسليط القوّة القدسيّة على القوّتين: الوهميّةِ والمتخيّلةِ وسائر القوى الجسمانيّة وتهذيبِ الأخلاق وتزيين النفس بالأخلاق الحسنة، وتارة أُخرى بتسكين المتخيّلة وإلجامِهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حق عند أكثر المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة.

شعر:

خُذا بَطْنَ هَرْشَىٰ[1] أوقَفاها فإنّه كلا جانبَيْ هرشىٰ لهنَّ طريق

---

(١) هرشى: كسكرى ثَنيّة قُرب الجُحفة؛ اسم موضع. والثنية: العقبة أو طريقها أو الجبل أو الطريق فيه، وقال الجوهري: هرش ثنية في طريق مكة قريبة من الجُحْفَة يرى منها البحر.. وقال ابن الأثير: هي ثنية بين مكة والمدينة، وقيل هرشى: جبل قريب من الجحفة.

ومن اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، ركب متنَ الهوى والهوس حسَبَ هذه العقيدة الفاسدة، وغلبتْ على نفسه الشهوةُ والغضب، واستولت عليهِ الرذائلُ الطبيعيّة المهلكة، وحرمت عليها الفضائلُ المَلَكيّة المُحجِبة، واشتغل بقراءة كتب مقلِّدي الفلاسفةِ، وزُبُر المتكلِّمين من أصحاب الجدل والمشاغبة، وضيّع عمره في ضبط الآراء المتناقضة، وحفظ الأحوال والأقوال المتقابلة، فأوقع نفسه في لجج الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة عند تلاطم أمواج الشكوك والشبهات المغرقة، فاضمحلّ نور قلبه، وعَمِيت بصيرته بتراكم الكدورات المظلمة والعقائد الفاسدة، وازداد فيه الجهل والتردُّد، وحصل له البهت والتحيُّر ولا يدري أين يذهب، فلحق به من الحقّ الغضبُ، وظنَّ أنَّ الكمال ما حصل له ووصل إليه، وليس وراءه حالة مرغوبٌ فيها كماليّةٌ، ولا سعادة باقية، فاتّقِيَنَّ خُبثَ هذه العقيدة ووجهَ ضررها من لطفه، واستَعِذْ به من مكره وغضبه».

أقول: بعد إثبات حقّيّة طريقَي التصفية والنظر على قوانين أهل الاستدلال، أراد أن يبيِّن أمرهما على مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق، لتكون اللّواحق من الأبحاث منخرطةً مع السوابق منها في سلك الانتظام والتطبيق؛ وذلك أنّه قد تقرَّر من القوانين السالفة أنْ ليست حقيقة من الحقائق الإلٰهية ولا مرتبةٌ من المراتب الكيانيّة إلاّ وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبيّة واللطيفة الإنسانيّة بالفعل، اشتمالَ الكلِّ على أجزائه، والكلّيِّ على جزئيّاته، لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانيّة، وتصادم الحجب والموانع الجسمانيّة، قد انطمستْ آثارها واختفتْ أنوارها، فمَسَّت الحاجة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع، حتى يُتمكَّن الخروج من مَكامن الخَفاء والاستجنان، إلى مَجالي الظهور والعِيان، فيظهرَ بها سائر المعارف والحقائق، ويتميَّزَ بها جميعُ النسب والرقائق.

ولا يخفى عليك أنّ ذلك يُتصوَّر من وجهين: فتارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريّة بعد تسليط القوّة القدسيّة الروحانيّة على القوّتين: الوهمية والمتخيِّلة وسائر القوى الجسمانيّة، حيث يترتّب عليها تهذيبُ الأخلاق وتزيين النفس بالهيئات المرضيّة والأخلاق الحسنة، وتارة أُخرى بتسكين المتخيِّلة والمتوهّمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوِّشة، بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حق عند المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة. شعر:

خُذا بَطنَ هَرْشىٰ أو قَفَاها فإنّه ... كلا جانبَيْ هرشى لهنَّ طريق

وذلك لأنَّ الموجب لطَرَيان تلك الغواشي والحجب إنَّما هو تسلّط القوى الجزئيَّة الجسمانيَّة ـ التي هي كالعُمَّال والصُنّاع في مملكة الحقيقة الإنسانيَّة ـ على اللطيفة الاعتداليَة القلبيَّة ـ التي هي السلطان في الحقيقة ـ وعلى أعوانها التي هي القوى الروحانيَّة العقليَّة.

ولا يخفى أنَّ تدبير تلك المملكة حينئذٍ منحصر في وجهين:

أحدهما: تقوية السلطان وتمشية أعوانه وتسليطهما على القوى الجسمانيَّة، حيث لا يتمكّنون من العدول والتجاوز عمّا هم بصدده من الأعمال الجزئيَّة المعيَّنة لهم في ترتيب المملكة واستقامة أُمورها، فيكونُ الكلّ مقهورين تحت حكم السلطان وأمره فيظهر حينئذٍ آثاره وأحكامه التي هي المعارف والعلوم.

والآخَرُ: عزل تلك القوى الجسمانيَّة وتسكينُها ومنعها عن الحركات المشوِّشة بعد تسخير أعوانها وتضعيفها بالتزكية والتصفية وحينئذٍ يتمكَّن السلطان من إظهار آثاره.

فعلم من هذا أنّ أمر التصفية والتزكية ـ التي هي عبارة عن كفِّ القوى الجسمانيَّة عن التعدِّي في المملكة الإنسانيَّة، ومنعِها عن الحركات المشوِّشة المضطربة ـ لازم في الطريقين غايةُ ما في الباب أنّه لازم في الطريق الأول من التسليط، ومقصود بالقصد الثاني، وإلاّ لم يتحقّق التسليط. وأمّا في الطريق الثاني فمقصود بالقصد الأوّل ويلزم منه التسليط. فمن اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، ركب متنَ الهوا والهوسِ ويكونُ مال حاله إلى الوبال والنكال على ما ذكر في المتن. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيِّئات أعمالنا، من يهدِ الله فهو المهتدِ ومن يضلل فلن تجد له وليًّا مرشداً. وعبارة الكتاب هاهنا ظاهرة غنيَّة عن التوضيح.

[فائدة كثيرة الجدوى يحتاج إليها السالكون]

قال: «دقيقة: قد بقي هاهنا بحث مفيد لا بُدَّ وأن نشير إليه إشارة خفيَّة:

اعلم: أنَّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علمٌ يمكن أن يَتميَّز به النظر الصحيح عن الفاسد، ويمكن أيضاً أن يُعرف به وجهُ الحق عن الباطل، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهَدة آلة شأنها ما ذكرناه.

فإن قيل: إنّ علومنا وجدانيَّة، وكما لا يُفتقر في حصول العلوم الوجدانيَّة الضروريَّة إلى صناعةٍ آليَّة مميَّزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخَر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعضَ الآخَرَ في إدراكاتهم ومعارفهم ومتى عرفت هذا، فنقول: لا بُدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصِّلوا العلوم الحقيقيَّة الفكرية النظريَّة أوّلاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدِّرة المظلِمة وتهذيب الأخلاق وتزكيتها حتى تصير هذه العلوم النظريَّة ـ التي تكون من جملتها الصناعةُ الآليَّة المميَّزة ـ بالنسبة إلى المعارف الذوقيَّة كالعلم الآليِّ المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظريَّة غير المتّسقة المنتظمة، فلو تحيَّر الطالب السالك، وتوقَّف في بعض المطالب ـ التي لا تحصل له بالفكر والنظر ـ حصَّله بالطريق الآخَرِ، ويُدرك وجهَ الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر. هذا إذا لم يكن له شيخ مكمِّل يرشده في كلّ مقام ومنزل.

واعلم: أنّ تحقيق الكلام في هذا الموضع إنَّما يحتاج إلى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر.

وهذا آخر ما أردنا أن نورده في هذه الرسالة، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيّه محمد المصطفى وآله الطاهرين».

أقول: لمّا فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والإبانة عن الطريق الموصل إليها، ودفع الشبهات الواردة عليها، أراد أن يختمها بفائدة كثيرة الجَدْوىٰ، وبحثٍ كثيراً مّا يحتاج إليه السالكون للطريقة المُثْلى.

ثم إنّ تحقيق أُصوله وتبيين مآخذه يتوقّف على أبحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر، فلا بدَّ من الاكتفاء في بيانه بلطيفِ تنبيهٍ وخفيفِ إشارةٍ إنّما يتفطّن لها الأذكياء العارفون بأُصول الصنائع، فلهذا تَرْجَمه بالدقيق.

وبيان ذلك أنّه كثيراً مّا يختلج في الأذهان أنّ أصحاب النظر والتعليم ـ الذين يستحصلون المعارف والحقائق بالحجج والبراهين ـ عندهم علمٌ آليّ يتوسّلون به في استحصال مطالبهم وبه يميّزون النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه، وبذلك أيضاً يتمكّنون من معرفة الحقّ ووجهِ حقّيّته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهَدات آلةٌ شأنُها ذلك. ولا يخفى أنّ المعارف إذا حصلت بذلك الوجه، تكون أتمَّ وأكملَ ممّا لم يكن حصوله إلاّ بطرق شتّى ووجوهٍ كيف كانت، فيكونُ طريقهم أسدَّ.

فلئن قيل: إنّ علوم أصحاب المجاهَدة من قبيل الوجدانيّات التي هي من الضروريّات، وكما لا يفتقر أصحاب النظر في حصول علومهم الضروريَّة إلى صناعة آليَّة مميِّزة، وقانونٍ يبيِّن طريق حصولها ومعرفة حقيقتها، فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّما يتمُّ ذلك لو كانت علومهم من قبيل الوجدانيّات المطلقة لسائر السالكين وليس كذلك؛ فإنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخَر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعضَ الآخَر في إدراكاتهم الذوقيَّة، ومعارفهم الوجدانيَّة الكشفيَّة.

فلئن قيل: المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجدهم إنّما نشأت من قوَّة الاستعداد وضعفه؛ فإنّ الضعيف منهم إنّما يدرك معنى ويتصوّر أنّه النهاية في ذلك، فيتوقّف عنده وما يتعدّاه ويعتقده عقداً لا يتطرّق إليه الانحلال، وأمّا القويّ فلإحاطة إدراكه بما هو الغاية عند الضعيف وتجاوزِه عن ذلك وبلوغِه إلى ما هو أعلى وأتمُّ منه، لا يرضى بتوقُّفه لديه وينكر عقده عنده وعدم تجاوزه عنه، لا أنّه ينكر المعتقَد، بل قَصْرَه عليه وحَصْرَه به.

قلنا: على تقدير التسليم، لو كان عند الضعيف آلة مميِّزة، لما وقع له ذلك وما توقَّف هنالك، بل لاح له ـ عند الاعتبار بميزانه المميِّز ما فيه من النقص ـ ما يميِّز به بعض ما فيه من النقص فما اطمئنَّ به كلَّ الاطمئنان، وطلب ما هو أعلى وأتمُّ.

ومتى عرفت هذا، فنقول: لا بُدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمَساعي الجدِّ والاجتهاد، أن يحصِّلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينيَّة النظريَّة، بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجيَّة بقطع العلائق المكدِّرة وتحليته بمكارم الأخلاق ومَحامدها، حتى تصير هذه العلوم النظرية ـ التي من جملتها الصناعةُ الآلية المميِّزة ـ بالنسبة إلى المعارف الذوقيَّة، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية غير المنسّقة المنتظمة؛ وذلك لأنَّ الملكة الحاصلة عقيبَ هذه النظريات اليقينيَّة، لا بُدَّ وأن تكون مميِّزة لليقينيّات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيبَ استحضار الأبْحُر الشعرية والنَّغَم الموسيقيَّة؛ فإنَّ بها يتمكّن صاحبها من التمييز بين الموزون وغير الموزون ممّا يتحيَّر فيه أصحاب النظر؛ فإذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكةَ، فلو تحيَّر في أثناء الطلب والسلوك وتوقَّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر، يتمكَّن من استخراجه بتلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقّيته للمسترشد الناقد. ولا يخفى أنَّ هذا أتمُّ في الكمال والتكميل، وأكملُ ممَّا لم يكن له ذلك.

هذا كلّه إذا لم يكن له شيخ مُسلِّكٌ يرشده وإمامٌ مكمِّل يقتدي به وبيده مقاليد أقفاله وأحواله وأمّا إذا كان له ذلك، فلكلّ منزل ومقام بحسب كلِّ وقت واستعداد، علوم وميزان يخصُّه ينبّه السالكَ بحسب تفرُّسه مَراقيَ استعداده على تلك العلوم بموازينها، لكن لتحقيق هذا الكلام وتبيين أحكامه، أبحاث طويلة الذيل، لا يناسبها أمثال هذه المختصرات، فلْنكتفِ بهذا القدر في هذه التعليقات، حامدين لله ربِّ العالمين، ومصلّين على محمد وآله الطيّبين الطّاهرين وصحبه أجمعين.

فهرس المحتويات

تقديم ٣
مقدمة المصنف ٥
موضوع العلم عند المحققين ٩
التصورية والتصديقية في العلم الإلهي ١٤
الاشتراك في بعض الألفاظ المتداولة عند أهل النظر والتحقيق ١٦
الوجود هو الحق ١٩
الكون والوحدة الذاتية والكثرة الاعتبارية ٢١
الوحدة ونسب الكثرة ٢٤
وحدة مطلق الوجود ووجوبه ٢٥
اشتراك الوجودات بحسب المعنى ٣٠
واجب الوجود لذاته ٣٣
إبطال المذهب المشائي ٣٨
إيرادات على المذهب المشائي ٣٩
بطلان القول بالتشكيك ٤٩
مفهوم التعين الأول بالذات ٥٢
الواجب والطبيعة الواجبية ٥٧
دفع ما يرد على مذهب المحققين ٥٩
دفع إيرادين على قيام الحقيقة المطلقة بنفسها في الأعيان ٦١
التغاير الاعتباري بين الكون الذهني والعيني ٦٨
الوجود المطلق المنزه عن سائر التقييدات ٧٠

الوجود المطلق المحيط بسائر التعينات ٧٣
الإطلاق الذاتي المنزه عن كافة الاعتبارات ٧٥
الحقيقة المحمدية وتفريع التفصيل الأسمائي (الكثرة) على الإجمال الذاتي (الوحدة) ٧٨
الفيض الأقدس والاستجلاء: ظهور الذات على نفسها في تعيناتها ٨٤
كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية من الذات الواحدة ٨٦
تقابل العاقلية والمعقولية والمغايرة بينهما ٨٩
المراتب المتعينة بالتعينات الاستجلائية* ٩٢
إيراد ستة وجوه من الشبه والشكوك مانعة من ظهور الحق ٩٧
حلّ إيرادات الشبه والشكوك المانعة من ظهور الحق ١٠١
معنى الظهور والجواب عن الشكين الثاني والثالث ١٠٤
الجواب عن الشك الرابع ١٠٦
الجواب عن الشك الخامس ١٠٨
الجواب عن الشك السادس ١٠٩
تنوّع الإدراكات وملكاتها ١١١
جمعية الإنسان للمراتب الإطلاقية الحقيّة والقيدية العبدية ١١٤
المظهر التّام الكامل والمجلى الجامع للوجوب والإمكان ١١٨
دفع ما يرد على كون الإنسان غاية للحركة الإيجادية ١٢٢
الجواب عما يرد على علومهم العملية ١٣٢
الإنسان هو المظهر الكامل والكون الجامع ١٣٨
دفع ما أُورد على علومهم العملية ١٥١
فائدة كثيرة الجدوى يحتاج إليها السالكون ١٦٩
فهرس المحتويات ١٧٣

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

تمهيد القواعد الصوفية

(كتاب يبحث في الحقيقة المحمدية ومراتب التجليات الإلهية)

ISBN 2-7451-4366-2

Designed & Printed By: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

هاتف 12 / 11 / 804810 5 961+ ص.ب 9424 - 11 بيروت - لبنان

فاكس 804813 5 961+ رياض الصلح - بيروت 2290 1107

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية®