هناك شمسا ولا يستطيع ان ينال ويدركها ويلمسها بسطوة نوره فملاحظته
انما هو بعنوان ما يرشد اليه البرهان من ان هناك شمسا قائما بنفسه متقوما
في نفسه قيوما مقوما لغيره من الذوات وملاحظة الممتنعات كشريك الباري
واجتماع النقيضين وما يشبههما انما هو بطريق الفرض بالنفي والتشبيه
كما نقل عن الشيخ الرئيس فاذا لاحظها العقل على هذا الطريق كان بحكم بعدم
سلب نفسها عن نفسها سلبا لا يمكن ان يحول الى الايجاب كما في السلب
والسلب الذي في الممكن وان كان من غير علة بمعنى انه ليس اثر الشيء
الا انه لا يخلو من المعلولية لعدم علة الوجود بمعنى انه لولاه لامتنع فيمكن
ان يرتفع بارتفاع علة الوجود فالايجاب الوجبي ووجوده والسلب عدم
الامكاني وعدمه والسلب الامتناعي وعدمه بعد اشتراكهما في كونهما
ذاتيه لهما بالمعنى الذي اصطلحوا به متمايزه بان ما في الواجب والممتنع ليس
بمعلول اصلا وما في الممكن معلول بمعنى غير معلول بمعنى فوجود الواجب في اعلى
ما يتصور من مراتب الوجود وعدم الممتنع في اسفل ما يفرض في درجات
العدم ووجود الممكن وعدمه واقع في البين الا ان وجوده في حاق
الوسط لا يميل الى احدى الجهتين وعدمه يميل الى جهة الامتناع فالمراد بما يقتضيه

عدم

باقتضاء الوجود والعدم وعدم اقتضائهما في الوجوب والامتناع والامكان

اعني ان ذات الواجب لا يصح ان ينفك عنها صحة حمل نفسها على نفسها

وصحة حمل الوجود عليها والممتنع لا يصح انفكاك صحة سلب نفسها عن نفسها

والممكن يصح ان ينفك عنه كل منهما لا عليه الوجود والعدم وعدم عليتهما

كذلك [illegible] سواء اريد بالوجوب والامتناع

[illegible] بالنظر الى الذات نفسها والوجود من حيث التعبر عنها او

بالنظر الى نفس مفهوم الوجود الزايد عليها والمغايرة الحقيقية انما يقتضيه الاقتضاء

بالمعنى العلية ومطلق النسبة انما يقتضي المغايرة المطلقة وهي متحققة في

الواجب والممكن في ضمن الاعتبارية منهما اعني الوجوب والامكان

المتحققين المعتبر كل واحد منهما بالنسبة الى الذات نفسها والوجود

من حيث انه معتبر عنها اما تساوي النسبة فلا ينافي عينية طرفيها لما عرفت

من ان حمل الشيء على نفسه يتفرع على تقوم نفسه فما كان متقوما في نفسه

فنسبة نفسه الى نفسه اولى من نسبة سلب نفسه اليه اولوية بالغة

الى الوجوب وما لا يكون متقوما في نفسه بل متقوما بغيره فبالنظر الى نفسيه يكون

نسبة نفسه كنسبة سلب نفسه وان كانت بالنظر الى ذلك الغير اولى من غيرها

نور اما ان حقيقة الموجودات واحدة عندهم او متعددة فبيانه انهم
قسموا الموجود الى قديم وهي ذات الحق سبحانه وتعالى وصفاته
عند المثبتين منهم وهي سبعة او ثمانية فصاعدا الى احدى عشرة
على خلاف فيما بينهم وحادث وهو منقسم الى الجوهر والعرض وهو المتحيز
بالذات تنقسم الى ما لا ينقسم وهو الجوهر الفرد وما ينقسم وهو الجسم عند الاشاعرة
اما عند غيرهم فما ينقسم ينقسم الى الخط والسطح والجسم بناء على الخلاف
في ان حقيقة الجسم تحصل بمجرد التركيب او لا بد فيه من اعتبار امر زائد عليه
كقبول الابعاد وكتقاطعها على زوايا قوايم فذهب الاشاعرة الى الاول
وقالوا بالحصر فيهما فالخط والسطح جسم عندهم اما غيرهم فمنهم من اعتبر تركيبه
من ثلثة اجزاء ومنهم من اعتبر من ستة ومنهم من ثمانية وقسموا الصفة
وهو الحال في المتحيز بالذات الى الكون ١ واللون ٢ والصوت ٣ والطعم ٤ والرايحة ٥
والاعتماد ٦ والحرارة ٧ والبرودة ٨ والرطوبة ٩ واليبوسة ١٠ والتاليف ١١ والخلوة ١٢
والالم ١٣ والقدرة ١٤ والارادة ١٥ والكراهية ١٦ والشهوة ١٧ والنفرة ١٨ والاعتقاد ١٩ والظن ٢٠
والنظر ٢١ فقالوا الحادث اثنان وعشرون جنسا وزاد بعضهم الشك والوهم
فيحصل اربع وعشرون ولم يعنوا انها كالمقولات العشرة عند الحكماء اجناس

اجناس عالية عندهم ام لا بل قيل ان الانواع الخمسة للكون وهو الكون
الاول والحركة والسكون والاجتماع والافتراق او الاربعة الاخيرة بناء
على ان الكون الاول سكون ايضا ليست انواعا حقيقة وانما حصل بينها نوع
امتياز بانضمام امور اعتبارية كعدم سبق كون اخر او سبقه في ذلك الحيز
او في غيره وامكان التخلل وعدمه وفيما قيل ان انواع الاعتماد كالخفة و
الثقل كيفية واحدة بالحقيقة ليس ما بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا
حتى قال الآمدي انه الاشبه بالمعمول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد دليل
على انهما ليستا جنسين سافلين فمن اين يكونان عاليين المنظر الرابع
في انوار اشرقت بها قلوب الاشراقيين نور الوجود المطلق عين ذاته تعالى موجود
بنفسه لا بوجود زايد عليه متعين بنفسه كذلك وليس للممكنات لا عين ولا ذاتا
ولهذا ابدا عليها عارضا لها لا على نحو الانضمام ولا على نحو الانتزاع ومعنى كونها
موجودة ان لها نسبة الى الوجود على ان صيغتي اسم الفاعل والمفعول
تقتضيان بمعنى النسبة كالمشمس والمعين والدارة فالوجود جزئي حقيقي و
الموجود كلي والمشهور مما يهدي الى هذا المطلب هو المنقول عن العلامة الرازي
كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا ينقسم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر

لم يكن موجودا فيها قطعا و مالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له
الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذى هو الوجود و كلما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو
ممكن و لاشئ من الممكن بواجب فلاشئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب
وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عن الوجود الذى
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته و لما وجب ان يكون الواجب جوهرا
قايما بذاته و يكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود الخاص
كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا بل جزئيا حقيقيا قايما بذاته منزها عن
عارضا لغيره و يكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقيد بغيره
و الانضمام اليه نقل عن بعض الفضلاء انه سمعه ان هذا مذهب الاولين
و الاخرين من الحكماء المحققين و انت تعلم ما فيه و لا باس ان نسوق مقدمة
مقدمة و نضم اليها ما يرد عليها ليروى الغليل و يشفى العليل فنقول قوله كل
مفهوم مغاير اه كذلك الوجود فانه ليس بموجود في الخارج و موجود في الذهن
لعدم انضمامه اليه في الاول و لوجوده في الثانى و مالم يلاحظ العقل ه
كذلك الوجود فانها اذا لاحظت من حيث هو لم يمكن لها الحكم بكونه موجودا و ان

وان امكن ان يحكم بانه وجود فكل مفهوم مغايراه الظاهر انها متروك الظاهر
اذ لابد من ان يراد بنفس الامر الخارج خاصة وتقيد الموضوع بان لم يكن سلب
الوجود عنه ضروريا ضروري ايضا اذ كل من التعميم والاطلاق يضره اما التعميم فلانه
لابد من تخصيص الاحتياج في المقدمة الثالثة بالوجود الخارجي اذ المواد الثلث
انما يعتبر بالنسبة اليه خاصة فلم تتكرر الاوسط وايضا لو تركنا على عمومها يشارك
[illegible] في الحكم لاحتياجه الى عروض الوجود في كونه موجودا في الذهن
هو من سواء من نفس الامر فيكون مثل مغايره محتاجا وممكنا فيفوت الغرض
انه ليس كمثله شيء واما الاطلاق فلانه لا يصدق المقدمة الكلية حينئذ اذ
كثير من المفهومات المغايرة للوجود ماهي ممتنعات والاحتياج الى الوجود انما
هو بعد صلوحه وتعميم الاحتياج من هذا النحو يضره ايضا وعلى تقدير التقيد وان
لم يشارك الوجود غيره في الاحتياج والامكان لانه امر اعتباري فسلب الوجود
عنه ضروري لكنه لا ينفعه لكونه ممتنعا وهو يريد ان يجعله واجبا وكلما هو محتاج
الى الممكن يحتاج الى غيره لترجيح الوجود فيكون هو غير الوجود ايضا والا انقلب
الترجيح ترجحا بل الحاجة للممكن الى غيره بالذات انما هو في الذات والحاجة في
ترجيح الوجود انما يتبعها فكل مفهوم مغايراه بل هو منقسم الى الاقسام الثلث على

في حيز المنع

تقدير عدم التقدم وان قيد فالى الواجب والممكن فقط لا ان يخصر فى
الممكن خاصة اذ الحاجة فى حمل الموجود الى الوجود لا ينافى الوجود وانما
ينافيه الحاجة الى جاعل الذات ومرجح الوجود ولا شئ من الممكن يوجب لا شك
فى صحتها لكنها لا تصلح ان يتفرع عليها فلا شئ من المفهومات الا اخره وقد
ثبت بالبرهان ان الواجب موجود وقد ثبت ايضا ان الوجود ليس بموجود
فهو لا يكون الا عين الوجود بل لا يكون الا غير الوجود بالشكل الثانى هو موجود
بداهة لم يثبت هذا بعد ولو ثبت لاستغنى عن كل ما ذكر وغاية ما تكلفوا
بهذا الحمل انه وان لم يكن موجودا بالمعنى المتعارف بين اهل اللغة الا انه
موجود بمعنى انما يترتب على الاشياء المغايرة له بتوسط قيامه بها من الاثار
يترتب على نفسه بنفسه من غير ان يتوسط وجودا خر بل هو اولى بذلك
ان الحرارة والضوء اولى بان يترتب عليهما ما يترتب على ما هو حار ومضئ
من التسخين والظهور على الابصار بتوسطهما وهذا الكلام شعرى او خطابى
ترغب اليه النفوس ويذعن من غير فكر وروية اما اولا فلان الوجود
سمعت مرارا ليس بواسطة فى ترتب الاثار على الماهيات والعلاقة
بينهما مجرد المضاجعة بل هو ايضا من جملة الاثار المترتبة على الماهيات

الماهيات المتقومة اما ثانيا فلان الواسطة لا تجب ان تتصف بما هي واسطة
وكفاك شاهدا اعترافهم بان الموجود بالمعنى اللغوي لا يصدق على الوجود مع
ان صدقه بهذا المعنى على غيره انما هو بتوسطه وفصل القول ان الواسطة
في العروض والاثبات يتصفان بما هما واسطتان فيه دون الواسطة
في الثبوت الا ترى ان الفرس واسطة في عروض الحركة للراكب وفي ثبوت
الوصول الى المرحلة وثبوت الوضع الخاص بالنسبة الى الارض مع ان
الفرس هي التي عرضت لها الحركة بالذات وانما ينسب الى الراكب بالعرض
على ما عرف في الحركة العرضية وكلاهما في ثبوت اصل الوصول متساويان
ليس لاحدهما بالذات وللاخر بالعرض وان كان بينهما تقدم وتاخر بالذات
والعلية اما الوضع الخاص فانما هو للراكب لا للفرس فاثبات ان الوجود
يترتب عليه الاثار بانه واسطة في عروضها لا يخلو عن المصادرة اذ هي
على ما فسروا به ما يصح ان ينسب الى غيره بالعرض والمجاز ما يتصف هو به بالذات
لعلاقة لاجل علاقة مخصوصة بينهما والواسطة في الاثبات انما هي واسطة
في العلم فهو معلوم الانتفاء ههنا اما تمثيلهم بالضوء والحرارة فهو تمثيل لما ذكرنا
من انه لا يجب اتصاف الواسطة في الثبوت بما هي واسطة فيه اذ الظهور

على الابصار يتصف به الضوء وغيره من الاشياء جميعا والتسخين والاحراق
انما يتصف بها الحار كالنار مثلا خاصة دون الحرارة وما دار على السنة القوم
من ان الحرارة لو قامت بنفسها لكانت حرارة وحارة فان اخذت
الحارة بالمعنى المذكور اى ما يصدر منه التسخين والاحراق وغيرهما فهذا كما
لا يصدق عليها حال قيامها بغيرها لا يصدق بعد قيامها بنفسها ايضا
اذ مصدر تلك الافعال هو الصورة النوعية التى للنار مثلا بتوسط
قيام الحرارة بها فعلى فرض قيامها بنفسها لا يكون تلك الصورة صورة
لها حتى يتصور صدورها منها ولو فرض قيامها مع تلك الصورة انقلبت
الحرارة نارا فلا شك فى كونها حارة لكنها حينئذ نار حارة لا حرارة حارة
اما سمعت ما هو الحق فى المزاج من ان التسخين والتبريد انما هو من الصورة بتوسط
الكيفيات لا من الكيفيات نفسها ولهذا قال الشيخ الرئيس ان الحرارة
كيفية فعلية يجعل لما حلت فيه فاعلا لمثلها فيما يجاوره وان اخذت
بمعنى ما قام به الحرارة بعد تعميم القيام بنحويه كما مر عن بعض الاجلة فقوام
الشئ بنفسه لو كان مصداقا لحمله على نفسه بالاشتقاق لجرى هذا الحمل فى
الحقايق الجوهرية كالانسان والحمار مثلا فان ما يحصل للحرارة بعد فرض

فرض القيام بنفسها حاصل لهما بدونه فحمل عليهما مشتقهما من غير مؤنة
الفرض كما يحمل الحار على الحرارة بعدها ولو اغمضنا النظر عن هذا
فلاثبوت لهذا الحمل الا بعد اثبات قيام الوجود بنفسه وقد انكر كثير من
العلماء قيامه بغيره فانى له القيام بنفسه نور على نور لما اسس المعلم الاول
ارسطوطاليس بنيان الحكمة المشائية باوثق التاسيس مالت طبايع
اكثرهم اليها ورغبت عن الحكمة الاشراقية لما فيها من الشاق والرياضات
البدنية والنفسانية ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية الى العربية لم يرغبوا
فى نقل الحكمة الاشراقية مثل رغبتهم فى الحكمة المشائية فلاَمثال هذه الامور
قد اندرست اثارها وانطمست انوارها وظنى ان الحكمة المشائية بعد نقلها
الى السريانية على ما كانت عليه هى عليه لتطرق التغير فى كثير من مواضعها فان المترجمين
وان بالغوا فى تنقيح المبانى وتصحيح المعانى وبذلوا فيه جهدهم ولم يالوا جهدهم
لكن قلما يوجد لفاظ فى اللغة المنقول اليها بازاء المعانى التى عبرت
عنها بالفاظ من اللغة المنقول عنها بحيث يكون كل واحد من الاولى مرادفا
لما بازائها من الثانية خاليا عن الاشتراك المخل بالفهم فيحتاج فى التعبير الى
لفظ يقاربه فى المعنى فربما يكون له لوازم ليست فى الاصل او انعكس الامر فى

يتولد من النقل ما ليست عبارة الاصل حاملة له او تغمض عما هي ناظرة اليه
ولبعض خصوصيات التراكيب خصوصية في تادية بعض المعاني ولا يلزم
ان يكون اللغات كلها متشاركة في جميع انحاء التراكيب والاساليب
وخصوصياتها في تاديتها الا ان يستويان في تادية مودى التركيب
بمفرد وبالعكس وهذا على تقدير التيسير لا يخلوا عن التعسر على ان السلف على
خلاف دأب الخلف ما كانوا يبنون الحقايق ومنشون عنها بيانا واضحا
بل كانوا يرمزون عنها رمزا وايماء ونحن نعلم ان ترجمة لسان معروف بمثله
او بما هو متعارف مثله لا يخلوا عن زيادات وخداجات ولهذا لم يجوز اكثر
العلماء رواية الاحاديث النبوية على مصدرها من الصلوة والتحيات اتمها
واكملها بالمعنى الا بشرايط كثيرة فما ظنك بترجمة مرموزات اللسان الذي
لم يوجد على صفحة الدهر من اهلها الا واحد بعد واحد فاكثر ما يوجد في زمان من
الحكمتين ليس الا ما احياهما خاتمهما الشيخان ابو علي بن سينا وشهاب الدين
السهروردي وكلام الثاني في مسئلة الوجود مضطرب كما ان كلام الاول
في مسئلة العلم كما لا يخفى على المتفحصين لكلامهما الا انه يميل كثيرا كما يدل عليه المواضع
من كتبه الى ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من

من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله
على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر
الذي هو مبداء لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من الحيثية المكتسبة من الفاعل
وفي الواجب ذاته بذاته ولعلك على بصيرة بما اكتحلت به عين قلبك من
التحقيقات المذكورة على ان الممكن ليس بمبداء لانتزاع الوجود عنه حقيقة وبحسب
نفس الامر بل المنشاء الحقيقي هو الواجب المنشي له نعم هو منشاء ومبداء بحسب العلم
بمعنى انه بحيث اذا لاحظه العقل وحده مع الغفلة عن ان وجوده بغيره بل
مع عدم العلم بهذا وعدم العلم بمن يفيده يصح انتزاع الوجود عنه ولا يتوقف
على تصور امر اخر فهو كما يصح عنه الانتزاع يصح الانتزاع بهذا المعنى وليس
الواجب بمبداء لانتزاع وجوده لا على الطريقة الفردية ولا على العلية بل بمعنى
انه لا يحتاج فيه الى غيره لا الى نفس الغير ولا الى العلم به فان اراد بالمبدئية هذا
المعنى فلا شبهة في صدقه اذ هذا هو القدر المتحقق عند العقل المحررة عن رقية
الوهم وسوء الفهم وان اراد غير ذلك فليس لنا الى تصويره سبيل ولا الى التصديق
به دليل ومال اليه بعض الاجلة وصاحب افق المبين في بعض اقاويلهما المتخالف اقاويلهما
بعضها لبعض وقد اطلعت على تفاصيلها ولم يتجه هناك على هذا قدح ولا جرح

الا لزيادة ادرجت فيه او لرجعة وقعت عنه او ارادة هو خلاف ما اردنا منه و
انكر صدر الشيرازي عليه اشد انكار حتى قال مع فرط اعتقاده فيه ان اشد
المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب
الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه انه ليس في
الوجود ما عين ماهية الوجود فانا بعد ان يتصور مفهومه قد يشك في انه هل له وجود
ام لا فليكون له وجود زايد وكذلك يجري الكلام في وجوده ومنه الى غير النهاية
ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي ثم اجاب بان ما يحصل في
العقل هو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة والحضور وهو بعد
مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانيته لا مجال لهذا الشك
وبناه على ما تحقق عنده من ان للوجود مفهوما وهو الامر المتصدري البديهي التصور
وهو عرض عام للوجودات وامر اعتباري ومعقول ثاني وله حقيقة وذات بل الحقيقة
في كل شي هو نحو وجوده الخاص به فوجود كل شي عينه فهو موجود في كل شي فهو اولى
بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشي كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض
له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيره مضاف بالعرض فالوجود
موجود بالذات والماهيات موجودة بالعرض وليست الوجودات متنى لقة بالذوات

الذوات والحقايق بل بالهويات التي ليست امورا زايدة على حقيقة الوجود
فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتحققة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها
على بعض بالذات والحقيقة بالنحاء الاختلافات التشكيكية من الاولية وعدمها
والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالوجود
من غيره وهو متقدم على جميع الوجودات تقدما ذاتيا بل الوجودات كلها كظلال
ورشحات لنور وجوده وبحر حيزه وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم
على ما دونه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من
الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من الغير القار منه ووجود نفس المادة
القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان واشباههما
من ضعفاء الوجود من الوجودات العرضية واحال بينه على الحكمة المتعالية من
كتبه وهذا كلام لا يتلقاه العقل بالقبول والتسليم ولا تستقر في الذهن السليم و
قد سمعت قصة الفرد العرضي للوجود المصدري والاختلافات الواقعة فيه
بالرد والقبول بين العلماء الفحول وقد بالغ انكاره بعض المحققين منهم سيد
صاحب الافق المبين فكيف تقبل بمجرد دعوى المشاهدة والعيان من غير
اقامة البرهان فكيف يمكن القول بكونها حقيقة واحدة او يلزم مماثلة الواجب وهو

الذی لیس کمثله شیء لسایر الوجودات فی الذات وان لایکون الامر المصدری
عرضا عاما لها اذ لاشک ان هذا الامر لا یصدق علی غیر الوجودات التی تکون
مندرجة تحت هذه الحقیقة الواحدة الا ان یراد بالعرض العرض بالمعنی
اللغوی وعلی فرض الوحدة کیف یمکن ان یکون افرادها مشخصة بنفس هویتها
التی لیست امورا زایدة علی تلک الحقیقة بل متحققة فی نفس الحقیقة اولا یلزم ان
یکون التعین نفس تلک الحقیقة فیکون منحصرة فی فرد واحد لما تقرر عنده وعند
غیره من ان الحقیقة التی یکون تعینها عینیها لابد من ان تنحصر فی فرد واحد فلا یکون
بین الوجودات نحو من انحاء الاختلافات التشکیکیة من الاولیة والاقدمیة
وغیرهما فان الاختلافات فرع التعدد والکثرة وکیف یکون وجود مقتضیا بالذات
والعلیة علی وجود اخر اولا یلزم علیه الشیء لنفسه لمکان الاتحاد بینهما بالحقیقة
والتشخص اما اشهاده بالبیاض والاضافة فقد سمعت من قبل انها لیست
بمسموعة علی ان الاضافة اولی بکونها مضافا مما هو مضاف معروض لها اذ لا
فی الاولویة وسایر وجوه التشکیک الاشتراک فی مفهوم واحد وحمل المضاف
علیهما انما هو بالمعنیین قال السید قدس سره فی شرح المواقف لفظ الاضافة
کلفظ المضاف یطلق علی ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده

وحده والمجموع المركب منهما وقال الصدر الشيرازي انه يفهم من اخر كلام
التلويحات ان وجودات الحقايق المفارقة والجواهر النورية عين ذواتها ومن
كلامه انه قال في التلويحات ان وجود الواجب نفس حقيقته واستدل عليه
بان الذي فصلت العقل وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير
شيء منهما موجودا واذا صار شيء منهما موجودا والكلي له جزئيات اخر كما تقوله
غير ممتنعة بماهياتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من
جزئيات كلي ففي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود فله
ماهية وراء الوجود فاذا اخذت كلية الممكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ
لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته
هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع لسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في
نفسه وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له ماهية وراء
الوجود بحيث يفضله العقل الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه
شيء من النقوص والعموم ولا يذهب عنك انه يجوز ان يمتنع الجزئيات الاخرى
بان يقتضي تلك الماهية عدم كل فرد غير هذا الفرد لاعدم نفسها فامتناع كل فرد غيره انما
هو بالنظر الى ذاته وماهيته لا بالنظر الى غيره ولا يلزم تخلف مقتضى الذات فلا يلزم

امتناع ما فرض واجبا لك ان تعارض بسوق مقدمات هذا الدليل بعد
تغيير يسير على تقدير عينية الوجود لا يقال قد قال الصدر الشيرازي في رد من
اجاب عن هذا الدليل بانه يجوز ان ينفصل العقل الى وجود ومعروض بكون
جزئا حقيقيا لا كليا ان الدليل مبني على ان تشخص كل شيء في الحقيقة انما هو
الوجود الخاص كما صرح به المعلم الثاني او مايساوق له لان الشيخ ذهب الى ان
تشخص كل شيء عينه قال الصدر الشيرازي في مبحث التشخص من شرحه للهداية
الاثيرية ان هذا الشيخ العظيم القدر بالغ في الكد والغول في ان الوجود امر ذهني لا عيني
في الاعيان والعجب ان التشخص عنده نفس الشيء الذي هو غير الوجود اما نفس
الماهية المشتركة او هي مع عوارض اخرى وهو معترف بان كل واحد منهما
كلي وبان مجموع الكليات كلي فاي شيء فيه يوجب منع الشركة وانت تعلم ان
الوجود ايضا كلي تخصصه وتحصصه انما يحصل بالاضافة الى ذات مخصوصة
فتحصيل خصوصيتها بخصوصية الوجود دور ولعل من قال ان تشخص الشيء وجوده
الخاص فانما اراد به ذاته وحقيقته المتعينة بنفسها اما جريا على كلتهم كلما اطلقنا الوجود
فانما اردنا به الموجود اي ذاته لا مفهوم وما على ما نقل عن الشيخ المؤسس كل شيء حقيقة
هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وهذا هو الذي

٥ غير الوجود

الذی ربما سمیناه بالوجود الخاص فلو قلت للمعارض والمجیب ما قلت یقال
لک ما قلنا فهل یقبل دلیل رده کلام المستدل وهل ینفع منع یستند بمذهب
المعلل [illegible] علی الشیخ فانما یتم لو انحصر غیر الوجود فی المذکور ولا شک ان
زیدا موجود ولیس معناه الا انه معروض الوجود والمعروض غیر العارض علی انه
یجوز ان یکون ذاته تعالی بایساوق وجوده الخاص وان لم یکن عینه فلا یتم
علی هذا البناء علی وفق فهمه ایضا ثم اعلم ان الابهام والتعین علی نحوین بالنظر
الی الخارج وبالقیاس الی الذهن فان من الموجودات الخارجیة ما یکون ممتازا
فی الخارج عن جمیع ما عداه ولا یحتمل الکثرة اصلا مع قطع النظر عن اعتبار العقل
وجودیها کامتیاز الاشخاص فی الخارج بعضها عن بعض ومنها ما لا یکون ممتازا
بل یحتمل الکثرة فیه وان کانت بالعرض کالابهام الذی فی الهیولی وکذلک
الامور فی الذهن اذا جرد النظر الیه فمنها ما یحتمل الکثرة ومنها ما لا یحتملها وهذا
الابهام والتعین هی الکلیة والجزئیة اللتی من المعقولات الثانیة ولا یعرض الاشیاء
الا بعد کونها موجودة فی الذهن وذات الواجب تعالی لما کانت متعالیة عن
ان تتناولها الایدی العقلیة ویحیط بها الاعتبارات الذهنیة وجب ان یکون
متقدسة عن ان یعرضها الکلیة والجزئیة فتشخصها وتعینها انما هو بحسب الخارج

فقط فالتفصيل والتحليل العقلي الى ماهية ووجود وبالجملة الى معروض وعارض

وان يستلزم محالا يستلزم استحالته لكنها لا يستلزم المطلوب بل ان يكون

لاستحالته منشاء اخر غير [illegible] الوجود بان يستحيل تصرف الله تعالى في حقه

تعالى بالتحليل والتفصيل وان كان هناك شيء ان ذاته وجوده ويمكن ان

يجاب بان مفهوم الواجب كلي فان العقل مع قطع النظر عن البرهان الدال

الى توحيده سبحانه يجوز فرض الشركة فيه وليس مناط الكلية الا هذا كما تقرر

عندهم وقد قالوا ان افراده ما خلا ذاته سبحانه ممتنع مع ان امتناعها ليس بطبيعة

هذا المفهوم والا لزم ان يكون ما فرض واجبا ممتنعا ولا لسبب غير تلك الطبيعة

والا لكانت ممكنة في نفسها فيكون كالشمس في امكان افراد غير ما هو الموجود

منها فليكن امتناع افراد الحقيقة الواجبة ليضا كذلك ولا فرق بين الطبيعة العرضية

والذاتية في ذلك ثم اعلم انه قال في شرحه هذا ما سنح لنا في هذا المطلب وهو

قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لو كان زايدا على ماهية لكان

لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا كلما صح على فرد

صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع

الامكان على بعض الجواهر صح وقوعه على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر

تنبيه

الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات انت
علم انه لا يلزم من زيادة الوجود على الواجب لمشاركة القيام بالنفس وقوع
[illegible] من اقسام الممكن كما لا يلزم على تقدير عينية الوجود مع تلك
الماهيات تركبه المكونة من اقسام الموجود وعلى تقدير وقوعه لا يلزم ان يكون جنسا له
حتى يحتاج الى فصل مقوم كيف وقال اكثرهم بعرضية الجوهر بالنسبة الى كلما
يقع تحته ومن جملتهم هذا المعلل ومن يقول بجنسية فليس الا بالنسبة الى الحقايق
الجوهرية المركبة [illegible] البسيطة كالصور النوعية والفصول الاخيرة كيف والا
يلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية والعجب انه قال في شرحه هذا انك لو
[illegible] نظر فيما بينه الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق
لعلمت ان الذوات النورية المجردة غير واقعة تحت مقوله وان كانت وجوداتها
لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وليس
الشيخ الالهي متفردا بهذا حتى يكون ابتنائه على ما يظهر من كلامه من عينية الوجود للحقايق
الجوهرية المجردة كلها فان الحكماء القائلين بزيادة الوجود عليها قد صرحوا بان الجوهر
ليس جنسا لها كيف والجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة كما تقرر عندهم
على ان الشيخ وهو الذي كلامه ماخذ لهذه الحجة لم يقل بجنسية الحقايق في العشر من المقولات

وحين اعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول اجاب بان المقولات ليست ماخوذة
من المعلم الاول بل عن شخص فيما غوري يقال له [illegible] وخطئ وليس له برهان على
في العشر والبرهان هو الذي تتبع وما قال كل ما صح على فرد صح على جميع
هي صحيح فالطبيعة الجوهرية كما يقع عليه الامكان يقع عليه الوجوب و
يتصف بالمتقابلات ولا يلزم من هذا ان يدخل في الواجب جهة الا
ولا في الممكن جهة الوجوب الذاتي كما لا يدخل في المفارقات والماديات جهة
المادية والتجرد عنها باتصاف الطبيعة الجوهرية بهما لان اتصافها بهما نعم لو اتصفت
الطبيعة بالامكان اصالة وبالذات لكان للازم وجه فان هذا الـ
لا تقبل التقابل كالتصافها بالامكان لا يكون في الموضوع فاشتبه عليه بالجوهر فان
نور على نور المعدومات من حيث هي معدومات لا يقول بتمايزها في نفس الا
من له ادنى تميز وانما تمايزها في اعتبار العقل وليس هو الا نحو من اتحاد الوجود
والموجودات والمعدومات متمايزة في اعتبار العقل من حيث انها ينتزع عن
الموجودات ما لا يمكن انتزاعه من المعدومات من الكون في الاعيان فتحصل
عندها امتيازهما بهذا الاعتبار ومتمايزة في نفس الامر من غير اعتبار بمعقل
العقل بحكم بانه لو لم ينتزع هذا المفهوم من الموجودات بل لم يلاحظها اصلا لا يكون

لايكون حال الموجودات بالنسبة الى المعدومات كحال بعضها الى بعض من
رفع الامتياز بعد رفع الاعتبار فمن قصر نظره على امتيازها الى صل في اعتبار العقل
المميز بحسب مفهوم الكون حكم بان الوجود زايد في الكل اذ الوجود هو الذي
به يمتاز الموجود من حيث هو موجود عن المعدوم من حيث هو كذلك ومن بلغ بصره
امتيازها الذي لها في نفس الامر والمميز بحسبها هي نفس ذوات الموجودات
دون وجود كل شي عينه الا ترى انه ليس في الخارج من الموجود الا نفس ذات
موصوفة بصفة هي الوجود قد انضم اليها على مضامات الجسم الابيض وليس في الخارج
شي من المعدوم اصلا الا انه ذات مسلوبة عنها تلك الصفة حتى يكون الموجود
والمعدوم متشاركين في تقوم الذات ومتمايزين باتصافها بتلك الصفة و
سلب اتصافها بها كامتياز المستيقظ عن النايم فامتياز الموجودات عن المعدومات
انما هو نفس ذوات الموجودات بان لها ذاتا والمعدوم لا ذات له ومنهم من ادق
نظره واستيقن ان الذوات التي ليست بمتقومة في حد انفسها وهي كافة الذوات
الممكنة ليست بكافية في امتياز انفسها فهناك امور ثلثة الممتاز والمميز بمعنى ما به يمتاز
الشي بان يكون جهة له والمميز بمعنى ما به يمتاز الشي بان يكون مقتضيا لجهة الامتياز
والاولان متحدان لما مر بخلاف الثالث وهي لما كانت ذاتا مستقلة في امتياز

بل فاض عليها مع الذات امتياز
من فاض انفسها بل افاض
امتيازها عين فاض انفسها

تلك الذوات بافاضتها وفي امتيازها ذاتها لاستغنائها في ذاتها التي هي
جهة امتيازها فليس هناك الا شيء واحد وهو الممتاز وهو المميز بالمعنى
ولا حاجة الى المميز بالمعنى الثاني ظهر له ان الوجود الحقيقي [illegible] الاطلاق ليس الا
ذات الجاعل الخلاق لانه وجود لذاته ووجود لسائر الذوات [illegible] الكل في
امتياز ذاته وامتياز سائر الذوات وقس عليه حال التعين فانه كما ان [illegible]
ممتازة من المعدومات كذلك ممتازة بعضها من بعض في نفس الامر بحيث [illegible]
يتيقن العقل بان النسبة بين زيد وعمرو وغيره من الاشخاص مع قطع النظر
عن ملاحظتها بل على فرض عدم ملاحظتها ايضا ليست كنسبة الانسان الى
افراده بالصدق والشمول ولا كنسبة العنقاء الى شريكها في
عدم الامتياز عند عدم الاعتبار بل كل منهما ممتاز متعين عن الاخر ولو لم يلاحظها
العقل ليس في نفس الامر ما يصلح لان يسند اليه الامتياز الا انفسها اذ الامتياز
امر اعتباري وكذا صحة انتزاعه وايضا كل منهما جهة المشاركة فيجب المغايرة بينهما
وبين جهة المغايرة وخصوصية الوجود كخصوصية سائر العوارض مكتسبة من
خصوصية المعروض فامتياز كل منهما عن صاحبه انما هو بنفس الذات لا من الوجود
الممكنة ليست بمتقومة في حد انفسها بل من الجاعل فكانت جهة امتيازها هي

وهي نفس ذواتها ايضا مفاضة منه سبحانه والذات الواجبة سبحانها ليست
بمقومة لها جهة الغير فكما هي ذات في حد ذاتها كذلك ممتازة في حد ذاتها
ومميزة لغيرها من الذوات اي مفيض الامتياز جهتها التي هي نفس الذوات فمنهم
من قال تتعين كل شي بعينه نظرا الى الاول ومنهم من قال تتعين كل شي بوجوده
نظرا الى الثاني اما القول بان تعين كل شي هو وجوده الخاص فلن يصح
الا ريد به ذات الشي كما عرفت او على سبيل المجاز بعلاقة الملازمة بين ذات الشي
ووجوده كما ان القول بمشخصية العوارض ايضا لا يصح الا بضرب من المجاز
واما مسلك الامتياز فان شئت سلكت مسلك الانتزاع بانه لا خفاء في صحة
انتزاع مفهوم الكون من الموجودات دون المعدومات فلا بد من ان يكون
لهذا الانتزاع منشاء يصح به في الموجودات دون المعدومات وهي بحسب العلم
نفس ذواتها المتقومة فان صحة انتزاعها توقف عليها بحسبه دون غيرها والوجود كما
يصح اطلاقه على نفس هذا المفهوم يصح اطلاقه على ما هو منشاء له كما هو شايع في اطلاقات
المفهومات فمن اراد المعنى الاول قال بزيادته ومن قصد الثاني وقصر النظر
على منشائيتها بحسب العلم حكم بعينيته ومن مد نظره الى المنشائية بحسب نفس الامر وان
الذوات المتقومة للممكن انما صارت منشاء له بتصير المصير فلمنشائية بحسب العلم جهتا

منشاء هو مستقل في منشأية الكل حكم بأن وجود الكل وان شئت سلكت
مسلك الآثار بانه لا شك في انه يصدر من الموجودات ما لا يصدر من بعضها
من الآثار ولا بد وان يكون لها مبدأ مصدر يصح به صدور ما يصدر من الموجودات
دون غيرها وليست الا نفس الذوات الموجودة لتوقفها على [illegible]
بعضها ومبدئية كالممكنات بعض آخر كالواجب فلمصدرية ومبدئية مصدر
هو مستقل في المصدرية والمبدئية فمن اكتفى على ان الوجود هو مبدأ الآثار مطلقا
بعينية مطلقا ومن لم يكتف بل اعتبر الكفاية فيها قال بكون الوجود في الواجب
اما من قال بزيادته مطلقا فلم يقصد بالوجود الا المفهوم الكون المنتزع عنها
لكونه لازما مساويا لما هو وجود مبدأ للآثار لانه نفس مبدأ [illegible] كيف
وهو امر اعتباري والمبدأ لا بد من ان يكون متحققا في نفس الامر بل هو اثر
من جملة آثاره فليس استناد الآثار اليه واطلاق الوجود عليه بمعنى مبدأ
الآثار الا كاستناد التشخص الى العوارض من الاين والكيف والوضع فان
المعروض لا بد وان تشخص قبل العوارض لما تقرر ان العوارض تشخص بمشخصاتها
فتشخصها بها دور وكذلك صحة انتزاع هذا المفهوم بتقدم عليه وهي كون الآثار
التي يترتب على الموجودات خاصة فلا يكون تصحيح هذه الصحة بنفس هذا المفهوم بل

بل بالماهية المتقومة بالعرض وبجاعلها ومقوحها بالذات ولا يصح نسبة
هذه الصحة الى هذا الامر الاعلى ضرب من المجاز باقامة اللازم مقام الملزوم ثم
[illegible] الوجود على الكون انما هو بالمعنى المصدري وعلى حقيقة الحق من قبيل اطلاق
الشيء على جزئه فهو من جملة آثارها كاطلاق الصفات من العلم والقدرة على
الاثر وعلى مباديها ايضا واطلاقه على نفس الذوات الموجودة بالمعنى الفاعل
او المصدر لانها الى صلة الوجود المرتبة عليه وهذا لا ينافي كون الوجود من جملة
الآثار المرتبة على الذوات فان شأن سائر المصادر بالنسبة الى حواصلها
كذلك لانها امور نسبية يعتبرها العقل بين الفواعل والحواصل الموجودين كاعتبار
الضرب المصدري بين الضارب والمضروب بالهيئة الضربية فيحكم بضرب من
الاعتبار بتقدم الضرب على الهيئة وترتبها عليه فتقدمها عليه بحسب نفس الامر وتقدمه
عليها انما هو نحو من الاعتبار بما يقال ترتبها انما هو على الايجاد لا الوجود اذ الوجود
والايجاد مما صرحوا بالاتحاد بينهما بالذات والتغاير بالاعتبار فان مفهوم الكون
باعتباره في نفسه كون ووجود باعتباره من حيث نسبته الى المكون تكوين
وايجاد كما ان التحريك والتحرك والحركة شيء واحد بالذات ومتغاير بالاعتبار
في نفسه ومن حيث نسبته الى الفاعل والقابل فكون الذوات الممكنة حاصلة

بالايجاد المصدري هو عين كونها حاصلة بالوجود المصدري الا انها من
حيث انفسها حاصلة الوجود ومن حيث انتسابها الى الجاعل المفيض
الايجاد كما ان حاصل القيام المصدري هو الوضع الخاص نفسه
هو ذلك الوضع من حيث انتسابه الى المقيم وقد مر سابقا
الموجودات اليه سبحانه وتعالى في ايجاده لها نسبة الاعتباريات والا
الى الفارض والمعقولات ايجاده للموجودات هو نفس علمه بالمعلومات
فعليا ولا انفعاليا بل علما هو نفس الفعل عين الجعل فحيث هناك صور علمية
وصور خارجية يترتب الاخرى على الاولى لا عكس بل هناك صور واحدة
علمية باعتبار وخارجية باعتبار آخر فانه كلما اعتبر شيئا صار كما اعتبر بل حين
ما اعتبر بانه هو لا كما هو فتلك الذوات كما انها وجودات بمعنى الحاصل بالمصدر
موجودات بقيام الوجود المصدري بها وتحقق الموجود على حقيقته حق
عند من يقول بعينية الوجود بمعنى مبدأ الوجود المصدري كذلك فان المبادي
الاشتقاقية انما هي المصادر لان المشتقات انما هي تشتق منها لا من الجاعل
ولا من المبادي كما ان العاقل والمعقول يشتقان من العقل بمعنى المعقولية لا من
العقل بمعنى الذات المجردة اما سمعت ما قال القائلون بعينية الصفات لذاته تعالى

تعالى من ان اطلاق العليم والقدير لايدل الاعلى زيادة الصفات بمعنى
ان روحه يقوم بعينيتها بمعنى مبادئها وكذلك تلك الذوات كما انها
مات لله تعالى فهي علمه سبحانه ايضا بمعنى الحاصل بالعلم المصدري فان
لم كما قيل يطلق بازاء على المعنى المصدري فيقال هو حصول الصورة واخرى
ى الحاصل به فيقال هو الصورة الحاصلة وتلك الذوات صور علميه بالنسبة
يه سبحانه وتعالى لايمكن ان يخرج عن مرتبة علمه ولايخرج عن مرتبة تقويمه لانه
المقوم القيوم لها انها صور خارجية بالنسبة الينا لخروجها عن مرتبة علمنا وان
كانت معلومة لنا ولهذا لايطرق اليها فناء وزوال بزوال اعتبارنا وفرضنا
مع كونها طلاعتباريات الاترى انه لايقدر احد منا ان يمحو عن لوح اعتبار غيره
صور اعتباريانه فالاعتباريات لله تعالى اعلى وارفع من ان يرتفع برفع اعتبار احد
او اعتبار رفعه بل يمحوالله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ثم تلك الاعتباريات
يحتمل ان يكون فرضيات محضه لايصح انتزاعها عن شئ اوصحيح الانتزاع وعلى هذا
التقدير يتعين ذاته تعالى لان يكون تلك الاعتباريات اعتبارات لها اذ لاشئ
هناك غيرها حتى يصح انتزاعها عنه والعلم الثاني يحمل الى الثاني فانه يقول في الفصوص بان علمه
بالكثره علمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته وهذا يوافق ماذهب اليه الصوفيه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى

المظهر الى مس لانوار حقه شرح الله بها صدور الصوفية الصافية

قدس الله اسرارهم نور تفصيل مذهبهم ان حقيقة الحق سبحانه هو الوجود

المطلق فليست هي شيئا سواه والوجود هي تلك الحقيقة فليس هو شيئا غير هو

تلك الحقيقة هو الموجود فليست هي غير موجود اصلا والموجود هي تلك الحقيقة

فلا موجود ما عداها وحاشاهم واهل العقل كلهم ان يريدوا بعينية الوجود للموجود

اى موجود كان عينية الوجود بالمعنى المصدري فضلا عن ان يعنوا بها عينية حقيقة

الحق سبحانه الواجب تعالت وتقدست عن كونها كونا اعتباريا وحاشت العقول

ان ينسب الى ذوى العلوم البرهانية واولى المعارف العيانية امرا غير معقول

بل المراد بالوجود المطلق ما هو منشأ انتزاع الوجود المطلق المصدري بمعنى انه لا يكون

له فردا الا وهو منشأ وفيهنا مقامات اربعة وا[illegible] مقام مقابلة ومقاومة والمقابلة بين

الفرق المشهورة هو اهل المذاهب الاربعة ولا يمكن لواحد منهم ان ينازع في المقام

الاول وهو ان حقيقة الحق ليست الا الوجود اى ما يصدق عليه هذا المعنى كيف

ولا معنى للنزاع فيه الا تجويز احد الامور الثلثة احدها ان لا يصدق عليها ذلك اى

اصلا وهو يستلزم ان يكون لبعض الوجودات منشأ وغيرها فيلزم اما ان يجب

ما هو المفروض واجبا ممكنا ان كان وجوده ذلك البعض او بعضا منه واما ان يتعدد

يتعدد الجاعل بل الواجب بالذات ان كان وجوده غيره خارجا عنه
وثانيهما ان يكون هناك حقايق متعددة واجب الوجود يصدق هو
على بعضها دون بعض وهو مع كونه مستحيلا في نفسه يلزم اما ان يكون
المفروض واجبا ممكنا ان لم يكن البعض الذي لا يصدق هو عليه منشاء
وجوده او يكون المفروض مصداقا له غير مصداق له ان كان ذلك البعض
منشاء لوجوده لعدم كونه منشاء لبعض الوجودات وثالثهما ان يكون
الحقيقة الواجبة مركبة من حقايق هو على بعضها دون اخر وهو مع انه امر
مستحيل يلزم عليه ان لا يكون اجزائها واجبة فهي لا يخلو عما كان
قائما على التقدير الثاني وكذا المقام الثالث اذ النزاع فيه انما هو تجويز ان
كلما فرض مصداقا له ليس مصداقا له او بعضا منه كذلك وكذا المقام
الثالث اذ النزاع فيه انما هو تجويز كثرة ما اما باعتبار الحقايق الواجبة او باعتبار
الافراد لحقيقة واحدة او باعتبار اجزائها بحيث يكون بعض من كل منهما معدودا
وايا ما كان يلزم ان لا يكون الواجب واجبا فاوقع من النزاع والعناد
فليس الا لسوء فهم المراد اما المقام الرابع وهو ان الموجود هي الحقيقة الحقة فهو
يحتمل امرين ان كل واحد مما يعاين بعيان او يعلم ببرهان بعنوان الموجودية

اما ان يكون عين الحقيقة الحقة حتى لا يكون موجود غيرها او يكون معدوما
في الحقيقة يتمثل لنا موجودا كتمثل الامور المتخيلة والموهومة حتى لا يكون غيرها
موجودا والظاهر انهم جمعوا بين الامرين حتى قالوا ان ما يرى ويعلم من
الموجودات اوهام باطلة من حيث انها متكثرة وموجودة بحسب الحقيقة من حيث
انها واحدة متحدة بها فان تلك الحقيقة واحدة في ذاتها ذات اعتبارات متكثرة
غير محصورة في ذواتها لذاتها فاذا ظهرت تلك الحقيقة بذاتها في ذاتها ويستلزم
ظهورها ظهور اعتباراتها ظهرت تلك الحقيقة متلبسة بتلك الاعتبارات
واحكامها واثارها وهذا التلبس اوقع الناظرين موقع الالتباس حتى
ظنوا تلك الحقيقة بتلبسها باعتبار واحد حقيقة واحدة وبتلبسها مع اعتبار آخر
حقيقة اخرى ومع ثالث ثالثة وهكذا فالموجود الواحد المتكثر بالشيون و
الاعتبارات يرى موجودات متكثرة غير منحصرة كما ان النقطة الجوالة والقطرة
النازلة لاجل ما لهما من النسب الى حدود تجول وتنزل فيها يشاهدان دائرة
وخطا كانهما نقاط وقطرات كثيرة فكل واحد منهم يقوم في هذا المقام للنزاع
ومن ههنا يتكثر الشعب بالرعاع ولو اساس بنيان معتقد الصوفية
في هذه المسئلة بل في جميع المسايل ليس على الاقيسة والدلايل بل على

على العيان الصريح والكشف الصحيح وما يحصل به الكشف والعيان نور
يودعه الله تعالى في عين القلب يرى به الاشياء على ما هي عليه ويدرك به
ما لا سبيل للعقل اليه وملاك ظهور هذا النور وان كان على عناية الله
تعالى لمن يجتبيه لها من يشاء من عباده لكنه قد ربطه الله تعالى بالتوجه
التام الى القبلة الاحدية على طريقة التبتيل الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي
اليه من ينيب اللهم اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا
وما انا من المشركين وللتوجه طرق شتى يهدي السالكون ويرشدون
اليها على حسب مراتبهم ومناسباتهم لها وشرائطه كثيرة اعظمها تفريغ القلب
وتطهيره بالقمع الآثار التي تدنس بها وجه روحه وادراكات القاها اليه الآباء
والمعلمون بجهلهم في اول الامر وبدو الفطرة كما علموا وعلموا من
آبائهم ومعلميهم حين كانت نفوسهم مهولا نية حتى صارت عندنا كانها
ضروريات اوليات او فطريات وعلوم استخرجها من الحجج التي مبادئها
تلك العلوم الماخوذة الكاذبة المموهة بالصدق والبداهة حتى سرت
كذبها فيما ابجنه وولدته قالوا ان هذا النور طور وراء طور العقل لا بمعنى انه
يحصل به ما يستحيله العقل بل بمعنى انه يدرك ما لا تدركه فان كلما يحكم العقل باستحالته

فهو مستحيل في نفسه وغاية ما يمكن ان يتصور باي طور كان من الاطوار ان
يدرك على ما عليه الاشياء في انفسها ولا يمكن ان يحيلها عن حقائقها الى
امكان او وجوب لكنه بشرط ان يكون العقل الحاكم بها صحيحا سالما
لا يخلطها الوهم فنسبة العقل المشوبة الى هذا الطور نسبة الوهم الى العقل الصحيح
ونسبة العقل الصحيح اليه نسبة الحس المشترك اليهما كما ان العقل المجرد يحكم بان
الله تعالى منزه عن الامكنة والازمنة متعال عن الحلول والحصول فيهما ونسبته
الى كليهما بكليتيهما نسبة واحدة فالجهات والازمنة واحدة بالنسبة اليه تعالى
وان كانتا ستة وثلثا بالنسبة اليك وبالنسبة اليه من حيث انها منتسبة
اليك والوهم يعرض عن [illegible] ويعارض بما بينا فيه فيحكم بان الله تعالى
تقدس في جهة الفوق قديم بالزمان مستو على العرش محاط به اطيط الرحل
الجديد بجلوس الرجل الثقيل بل يقويه بما يوهمه ما يشتبه بالبداهة وبصورة الحجة
كما نقل عن ابن تيمية انه قال في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بداهة العقل
بين ان يقال هو معدوم او طلبته في جميع الامكنة فلم اجده فلو لم يكن ذاته
تعالى في مكان اصلا يلزم ان يكون معدوما وهذا قياس مؤلف من مقدمة
هو مألوف بها من احكام المحسوسات المادية الجسمانية ثم قاس عليها من هو

هو منزه متعال عن الكل وقد نقل عنه انه يقول بتجدد فرد من افراد العرش
على سبيل التعاقب لان الله تعالى عنده مكانى ازلى ولا مكان ازلى فلزمه
ان يقول بان العرش لا يزال اذا اندرس واحد منه يصنع اخر لجلوسه تعالى اللهم
انا نكون الجلوس على العرش الجديد يوم النيروز او يوم العيد وامثال ذالك
اس معارضات الوهم كثيرة فكذلك يرى ويعاين بعين القلب بتوسط
هذا النور مالا نصيب منه للعقل المختلط الا الانكار وكما ان للعقل تصورات و
تصديقات كلية لا حظ منها للحس المشترك لا اقرارا ولا انكارا فكذلك لهذا النور
معاينات ومكاشفات لا يتبادر العقل الصحيحة الى انكارها ولا يتجاسر على
اقرارها قد نقل عن عين القضاة الهمدانى انه تشدد في التكذيب فيما لا تدركه
عقلك الضعيف فان العقل خلق لادراك بعض الموجودات كما ان البصر خلق
لاحساس بعض المحسوسات وقال الشيخ ابو على فى الاشارات ان كلما بلغك
ان يبلغ اليه عقلك فاتركه فى حيطة الامكان ما لم يقم على بطلانه البرهان نعم
ينبغى للعقل ان يحكم بامكانها فان ذلك فى سلطانها ولا حظ منه للحس المشترك فى
متصورات العقل ومصدقاتها بل الحكم بالجواز راجع الى عدم الحكم فاطلاق الحكم
على الحكم بالتجويز انما هو بالتجوز اما بلغك ما قال الميزانيون ان القضية الممكنة

ليست قضية حقيقة اذ لا حكم فيها الا على سبيل المجاز بل نقول ان العقل المختلط
انما يخبط في الاحكام لاستيلاء الوهم عليها فالضلال من خواص الوهم
بالطبع وضلال العقل انما هو باضلاله وبالتبع اما سمعت انه سلطان القوى
بل شيطانها المجاور لها يضل نفسه ويضل لمن يجاوره ويجاريه فتعوذ بالله
من شر من يدعوا الى الضلال من خارج اللهم اني اعوذ بك من جاره
السوء في دار المقامة فان جار البادية يتحول والعقل الخالص مصون في
عصمة الله تعالى من سلطانه فظهر ان تحدي الحق ومعارضته سواء
كان في مصدقات العقل او في مكاشفات الطور الذي وراءها ليس
الا للوهم خاصة بحب الحقيقة وانسبه الى العقل المختلط به لنسبتها اليه
بالمجاورة والمصاحبة بل لنسبتها اليه بالاطاعة فانها دخلت في قهرمانه و
سلطانه حتى صارت مامورة مقهوره بها فان فطرت امرة قاهرة فقد
استبان من هذا البيان ان ما في الكتب المصنفة في مذهب الصوفية
من ان نسبة العقل الى ذلك الطور نسبة الوهم الى العقل بالتدافع والتنازع
انما يصح تجوزا لا حقيقة اذا اريد بالعقل المختلط منها ويبقى نسبة العقل
الساكت وهو العقل المحض مسكوتا عنها ولو نسب هذا الحكم الى العقل مطلقا

مطلقا فلا يصح مطلقا لا حقيقة ولا مجازا ولو نسب الى المختلطة على وجه الحقيقة

تطور العقل

فليس له وجه الصحة ايضا على ان المتطورين قد صرحوا بان العقل هي الذات المجردة التي تتعلق بالبدن تعلق التعقل والانكشاف حصوليا كان او حضوريا فالمدرك وما يحصل له الكشف بتوسط هذا النور لما كان امرا عظيما مما هو من الادراكات والانكشافات اتمها واكملها اولى بان يكون عقلا عندهم وهذا على وزان ما قال الميزانيون ان الميزان هو قانون العصمة الفكرية وليس هو منحصرا فيما دون في كتبهم بل كل ما له دخل في العصمة فهو داخل فيه وكذلك الصوفية لم يريدوا بالقلب المضغة الصنوبرية التي في الجانب الايسر من الصدر بل مرادهم به انما هي الحقيقة الجامعة التي ليست بمادية عندهم فلا بد من ان يكون هو الذي يسميه المتطورون بتطور العقل عقلا والنور الموضوع في عين العقل العقلية المسماة بالقوة العلمية المقابلة للقوة العملية كيف وقد نقل في القيصري ما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجردة يسمى باصطلاح اهل الله بالروح وكذلك يقال للعقل الاول روح القدس وما يسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الكليات فيها منفصلة

وهي مشاهدة اياها شهودا عيانيا وعلى هذا فالمراد بطور العقل والطور الذي
وراء طريق الاستدلال والنظر والطريق الذي هو ورائه لا ان هناك
مدركا غير العقل يدرك به ما يغاير مدركاتها بل ما بينا فيها فان العقل لا يحكم
بحصر الطريق في النظر ويمكن عندها طريق غيره يتوسل به الى تحصيل المطلوب
بل كان هذا الطريق هو المسلوك فيما بينهم قبل ان يظهر لمعلمهم الاول
النظر اما وجود مدرك يغاير مدركاتها مدركات العقل وبينا فيها فممتنع جدا
كيف والا يلزم ان يرتفع الامان عن البديهيات ويبطل الشرايع
ويهمل النبوات لتوقف السمعيات على العقليات كما تقرر في محله حتى
قالوا لا يوجد دليل نقلي يخالفه صراحة النقل ما لم يمزج اليه مقدمة عقلية
ولا اقل من اندراج الاندراج فيه فمن يهاجر العقل ويثب جرفا فهو في
الحقيقة في امره مستنصر مستظهر بها فلو ظفر كما يدعي زعمه عليها فالغلبة انما
هي لها حقيقة وهو ليس الا مغلوبا سواء ظفر او لم يظفر ونعم ما قالت العلماء
الحنفية ان من حجر العقل مطلقا فقد ناقض نفسه من حيث لا يشعر بذلك
ثم قد اتفقت كلمة الكل على ان الموجودات حقايق متخالفة وان اختلفوا
في تفصيل الاختلاف فطائفة منهم يدعون البداهة في هذا التخالف ويعدون

ويعدون الخلاف فيه مكابرة ومن ههنا قال السيد قدس سره
في شرحه للموقف مايقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف
لاغير فللمقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لايلتفت اليها وقال في
حاشيته على شرح التجريد القديم ان هذا خروج عن طور العقل فان
بداهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات و
حقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة
يدعون استنادها الى مكاشفاتهم وانه لايمكن الوصول اليها بمباحث
العقل ودلالاتها هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات فالمقيدون
بالعقل والقائلون بان مايشهد العقل فمقبول ومالا يشهد له فمردود
وانه لاطور وراء طور العقل فيزعمون ان تلك المكاشفات والشاهدات
على تقدير صحتها ماولته بما يوافق العقل فهم بشهادة بداهته عندهم
مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك ويعدون
تجويزها مكابرة لايلتفت اليها وانت تعلم ان تخالف الموجودات
من حيث الاحكام والاثار مما هو معلوم لنا بالبداهة لاشك فيه
الا من هو شاك وشاك في انه شاك اما انها متخالفة بحسب الذات و

والحقيقة فلا كيف وليس هو من الاوليات والفطريات ولا من الحدسيات
والتجربيات وهو ظاهر ولعل من ادعى بداهته ايضا لا يقول به ولا من الحسيات
اذ الحواس للقوى الاعلى درك بعض الموجودات وهو الخارجيات المادية
لا سبيل لها الى درك الحقايق فضلا ان تحكم بينهما بالتخالف او الاتحاد
ولا من المتواترات اذ من شروطها ان ينتهي بالاخره الى الاحساس
من الحواس نعم كثيرا ما يقع الالتباس بين البديهيات والنظريات فنظرية
الشيء بعض وجوهه ملتبسة ببداهته بوجه اخر ومن ههنا يعلم الناس انهم يشاهدون
الاجسام وليس المشهود الا ما يعرض لها من الالوان والاضواء ولهذا قال
الاجسام الحكماء الجسم محسوسة من حيث هو هو والوانها ومعقولة من حيث حقايقها
ذواتها ونظرية الشيء لسبب شهرته واعتياد النفس به يشتبه بالبداهة بل
بالاولية الا ترى الى ما يرى في المراة فان العامة يدعون حصولها فيها
ويزعمون قول الحكيم ان المرء يرى نفسه بالانعكاس بالمراة لا في المراة
مكابرة مصادمة لما هو بديهي عندهم لما اعتادوا رؤية الشيء تجاههم
فالبديهي الاولية للمرء وجهه مطلقا سواء كان في وجه المراة او بتوسط
بطريق الانعكاس او على نحو مشاهدة ما في عالم المثال للرؤية فيها خصوصية

خاصة وامثال ذلك كثيرة كقول الحكيم ان كثيرا من الالوان وغيرها
لا وجود لها في الخارج الا على سبيل التخييل وكقول المتكلم لا سيما الاشعري منهم
ان مس النار بالقطن وضرب الزجاج على الحجر لا تاثير لهما فيما يحدث بعدهما
من الاحراق والانكسار بل جرت العادة الالهية على ان يخلقها عندهما
وانس على ان امثال ذلك مخالفة لما عندهم من الضرورة
القطعية بالتاثير والتاثر بينهما فالناظرون في الاشياء لما وجدوها تنتهي
بحسب الاثار والاحكام زعموا انها كذلك بحسب الحقيقة والسر في ذلك ما ذكرنا
من انهم اقتنعوا على ما اعطاهم بادي الراي رايهم فلم يخوضوا في بحر الحقايق
ولم يغوصوا فيه بل اخذوا ما كان طافيا عليه ثم اعطوه مقلديهم ومعتقديهم
شرحا وثم الى ان بلغ امره حد الشهرة فاشتبهت بالضرورة فان اشبه الامور
بالضروريات انما هي المشهورات والمسلمات مع ان ما كان سببا لحول الاولين
من حكم بادي الراي تحقق في الاخرين مستمرا معهم طبقة بعد طبقة الى اينما كانوا
ولهذا قالوا لا يقبل القول بالبداهة الا بعد تخلية النفس مع طبعها وتجريدها عما
انطبع فيها من العادات والاعتقادات التي تلقتها بالقبول من الاكابر
والاصول فان اهل الهند قد رسخ في قلوبهم الانكار عن ذبح البقرة وقبح

اكل اللحوم لاجل ما ارتسم فى قلوبهم مما يدينون من الرسوم والعلوم
مع انه يجذبهم اليه ما معهم من الرفقه والشفقه الجنسيه حتى يعدونه من
البديهيات الاوليه والشارع قد امر بالقربانات وعدنا من القربات و
وعد عليها بالمثوبات وهو لا يامر بالفحشاء والمنكر ولذكر احد اكبر لا يقال
فيرتفع الامان من البديهيات لانه انما يلزم ان يرتفع الامن مما
بها وهو احق بان لا يوتمن عليه نعم يلزم صعوبة معرفة البداهة والتميز
بينها وبين اختها ولا امتناع فيها فان كثيرا من العلماء قد صرحوا بان بداهة
الشى لا يستلزم بداهة بداهته اذ ربما يكون نظريا لا يعلم الا بطريق النظر الا
ترى الى ما فى كتب الفرق كلها من المنوع الواردة على دعاوى بداهة المقدمات
فكانه امر مجمع عليه حيث لم ينقل الانكار فيه فلو لم يكن البداهة الابديهيته لم يجز
ذلك اذ المنع طلب الدليل ولا يطلب الا على ما هو نظرى والعجب انه اذا ادعى
احد ببداهة امر هو خلاف ما تقرر عليه راءيهم كما يقال للحكيم ان وجود الالوان فى
الخارج من البديهيات وكما يقال للمتكلم ان تاثير الضرب فى كسر الزجاج وان
فى الاحراق القطن من المشاهدات قالوا هذه بداهة وهم فانك اذا راءيت
شروطها من تجريد النفس وتعريتها عما كسب عنه يضحك وهمك ببداهتها وانه

واذا ادعوا بداهة امر كما في نحن فيه فيقال لهم ان هذه البداهة ليست على
شروطها بعد ونها مكابرة ولا يزنون كما يتزنون ولا يكيلون لغيرهم كما
يكتالون لانفسهم ثم اعلم انه ان اراد السيد قدس سره بقوله انه لا طور آخر
انه لا مسلك غيرما يسلكونه في تحصيل العلوم من البداهة والنظر اصلا فممنوع
اذ سبيل الذي اقاموا على افادة النظر للعلم لو تم لدل على انه مفيد في الجملة
لا انه يفيد كل ما يعلم بطريق البداهة فضلا عن حصر الافادة فيه كيف والنظر
بدعة في دين الفلسفة وكان اوائلهم يسلكون مسلكا اخر وان اراد انه لا
مدرك غيره او لا مسلك بحيث ينافي وينا قض ما يفيده البداهة المحضة
والنظر الصحيح فصحيح لكن ليس ما ادعيناه من الاكتساب في حقايق الموجودات
مما ينا قض البداهة المحضة بل ما يشتبه بها ويشوب بغيرها كما عرفت ولا
مما ينافي النظر الصحيح على ما ستعرفه وطايفة اخرى يستدلون بان الماء والنار
مثلا لا شك في تخالف ما يترتب عليهما من الاثار وهو يستلزم تخالف حقايقهما
سواء كان منشاء التخالف نفسهما كما ذهب اليه المشاؤون من انه مستند الى
تخالفهما بالصور النوعية التي بها صار الجسم انواعا او امرا خارجا عنهما كما ذهب
اليه الاشراقيون من ان استنادها الى ارباب الانواع او مجموع الامرين كما ذهب

بعض العلماء اما على الاول فظاهر لان الحقيقة الواحدة لو اقتضت الاثار
المتخالفة للزم ان يكون كل من الحرارة والبرودة والميل الطبيعي الى الصعود والهبوط
لازما لكل واحد منهما فيجتمع المتقابلات لان مقتضيات الطبيعة الواحدة
لا يتخلف عنها وكذلك الثالث فان نسبة الخارج الى الذات الواحدة واحدة
لا يمكن ان يترتب عليها امور متخالفة اما الثاني فلانه لا بد لتخصيص احد
الضربين من مخصص فانه على تقدير اتحادهما بحسب الذات ليس الترجيح اولى بان
يكون ربا للنار دون الماء وليس المراد احقية الربوبية للماء دون النار فاذا
كان المخصص امرا خارجا نقلنا الكلام اليه والى مخصصه فلا بد وان ينتهي الى ما هو نفس
الذات او جزء لها والا يذهب الى ما لا نهاية له ولهذا قال القائلون باستناد الاثار
الى الارباب بان الاجسام متخالفة بالحقيقة متنوعة بما عرضت لها من الاحوال و
الاعراض وان لم يقولوا بالصور النوعية ويجوز عندهم ان يتركب حقيقة جوهرية
بماهية عرضية متمسكا بان الحقيقة هي الماهية المتحققة في الخارج والاغنى بالماهية
الا ما يقع جوابا لما ولا شك ان الجواب يختلف باختلاف الاعراض فان الحديد
لا تتخذ منه منشار ثم محصاد ثم مقمع ثم سيف يجاب في كل منها غير ما يجاب في
الاخر ولا يخفى ما في هذه المقدمات من الوهن والركاكة اذ القدر الضروري انما

انما هو التخالف فى الاثار بحسب الحس لا بحسب الحقيقة بمعنى ان ما يحس بعد المس بها
تسميه نارا غير ما يحس باستعمال التسمية ماء وهذا لا يقتضى تخالف حقيقتى المسميين
لجواز ان يترتب على كل واحد منهما ما يترتب على الاخر فى الحقيقة وان لم
يحس به لعلة او لتلة كيف وقد ذهب اصحاب الكمون والبروز وهم طائفة
من الحكماء المتقدمين كانكاغورس واتباعه الى القول بالخليط وهو ان
طبايع الاجسام كلها بسايطها ومركباتها موجودة متصغرة الاجزاء مختلطة
بعضها ببعض مندرج كل منها فى كل منها فالنار والهواء والماء والارض
واللحم والعصب والعمل والعنب والحمص والحنطة كل منها مختلط مندمج فى الاخر
واذا اجتمعت اجزاء كثيرة متماثلة برزت طبيعتها فيحس بها وباثارها واحكامها
ولكمنت الطبايع الاخر فلم يحس بها وباثارها فنظن انها ليست بكاينة وهى كاينة
كامنة واذا برزت الكامنة وظهرت احكامها باقتران اجزائها كمنت البارزة
واختفت اثارها والتسمية بالماء والنار والعمل والصبر انما هى بالغلبة
والا فالنار ماء وهواء وارض بل لحم وعنب وحمص وكل شئ وهم لا يقولون
بالاستحالة لا فى الصورة ولا فى الكيفية ولا بالكون بعد العدم ولا بالعدم بعد
الكون فانقلاب الهواء ماء وبالعكس هو بروز المائة الكامنة وكمون

الهوائية البارزة وكذا كل ما يحصل بالزرع من الحبوب والفواكه فتى لفظ النار
بحسب الحقيقة وهو الذى يدل على تخالفها فى الحقيقة انما يسلم بعد ابطال مذهب الفرى
فاين الضرورة واحتج الشيخ ابو على بن سينا على بطلانه بان الاجزاء النارية
الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى فى ظاهره جمرا بلا طفئها لا يمكن
ان يكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محترقة اياما بل لو لم
يكن فى الغضا الا النارية الباقية بعد التجمير لامتنع التصديق لوجودها بالفعل
فيه وجودا لا يبرز بالرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن التصديق
بوجود جميع تلك النارية التى تنفصل عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذايب لو كانت قبل ذلك فى الزجاج
موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة اذ هو شفاف لا يمنع البصر
عن النفوذ فيه والاحساس بما فى باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون مثلا انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التى فيها مع
انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عند انفعاله عنها بالخاصية قلنا نحن
نقول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالوه الاطباء واجاب عنه

عنه المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر في الحس
لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله نا قضوا مذهبهم والزمهم
ما مر وهم ان يقولوا ان الاجزاء النارية التي في الغضاء انما لا يحس لعلة هي غير
الانكسار او الانكسار من غير المزاج فان علة عدم الاحساس لا ينحصر فيه
وكذا علته في المزاج او لقلة كما ان الاجزاء الارضية المخلوطة بما هو ماء وتار
عندكم وكذا كثير من الاشياء المخلوطة بغيرها اذا قلت جدا لا يحس بها فان
رجع وقال ان عدم الاحساس لو كان لقلته لم يحس الحرارة من الملمس المغلي
لان نارية لا تزيد على ما كانت عليه قبل الغليان بالنفوذ من خارج كما يقول
به اصحاب النشو والنفوذ رجعوا وقالوا ان نارية الفرفيون لو لم يحس لسبق
والرض لانكساركيفتها لم يحس بعد التناول لبقاء انكساركاله وانتفاء
ما يزيله فان كروا قال ورود المعدة منزل الانكسار اذ الطبيعة تتصرف
في المركب فيصرف كل جزء الى ما لا يصلح له من الاعضاء فيحس بعد ه ما لا يحس
قبله كروا وقالوا ملاقات النار شرط لاشتداد كيفية الاجزاء الكامنة لا
لازدياد ها فتحس بعد ه ما لا يحس قبله وليس الغرض تحقيق مذهبهم بل انه كيف
يسقط بتخالف الآثار مع قيام هذا الاحتمال تذهب هؤلاء الحكماء اليه

والمقاومة من الطرفين ومراودة الكلام من الجانبين اما سمعت ان حقيقة
كل شي عند الصوفية هي الحقيقة الحقة مع اعتبار ما من الاعتبارات اللازمة لها
المقتضية للاثار والاحكام فيلزم سراية تلك الحقيقة في الحقايق كلها وهي تستلزم
تحقق جميع الاعتبارات في كل حقيقة حقيقة لكونها لازمة لها وهو يقتضي ترتب
جميع الاثار في كلها لاجل كونها مقتضيات الاعتبارات ولهذا الزمهم ان
يقولوا باندراج كل شي في كل شي وترتب اثار جميع الاشياء على كل شي الا
ان اصحاب الكمون والبروز خصوا الاندراج بالاجسام والصوفية عموا في
الحقايق كلها وكثرة الحقايق حقيقية عند اصحاب الكمون اعتبارية عند الصوفية
فلما يجوز ان يترتب جملة الاثار على كل حقيقة هي في الحقيقة جميع الحقايق الحقيقة
ولا يحس منها الا ما اقتضته الحقيقة البارزة دون بمقتضيات الكوامن كذلك
يجوز ترتبها بجملتها على كل حقيقة هي في الحقيقة كل الحقايق الاعتبارية ولا يظهر
منها الا مقتضى الاعتبار الذي ظهرت الحقيقة الحقية بهذا الاعتبار ويبطل
مقتضيات الاعتبارات التي لم يظهرها ولو سلم فانه يجوز ان يترتب
اثار متخالفة على حقيقة واحدة كالسواد والبياض للحبشة والاتراك ويجوز
ان يقتضي الحقيقة الواحدة نفس الاختلاف على النحو الخاص للامور المتخالفة

به فلا يكون مقتضاها متعددا مختلفا بل واحدا الا ترى الى الطواويس الطواويس
وما في ريشها من اختلاف الالوان ويجوز ان يكون الخارج قادرا مختارا
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل كما ذهب اليه الاشعريون
ويجوز ان يكون المخصص بهذه الآثار والاحكام آثارا واحكاما اخر قبلها
هكذا الى ما لا يتناهى ومثل هذا التسلسل لا نسلم استحالته كيف ولم يسلم
المشاؤون مع اثبات الصور النوعية عن لزومه بل عن التزامه فانهم
لما سئلوا ان منشاء اختلاف الآثار والاختصاص بها هي الصور فما
منشاء اختلافها والاختصاص بها اجابوا بان الاجسام قبل هذه الصور
كانت مقترنة بصور اخرى استعدت بها لهذه الصور وهكذا كل صورة
سابقة معدة لصورة لاحقة ويلزم على الاشراقيون ايضا وان لم ينقل الاشراقيين
عنهم التزام ذلك اذ لا بد بالتخصيص بالاعراض من مخصص على ان امتناع
اجتماع المتقابلات مطلقا ممنوع فانه يجوز ان يكون ذات تسع لاجتماعها
وتحيط بها مع وحدتها في حد ذاتها كهيولى العناصر يكون متصلا ومنفصلا
وواحدا وكثيرا الى غير ذلك وذاته تعالى اوسع منها فانها من بعض ظهوراتها
واسم كل شيء محيط والمتكلمون وان لم يقولوا بالهيولى لكن ليس لهم دليل

على امتناع موجود هذا شانه اما اثبات الجزء فلو تم لا يستلزم الا ابطال الهيولى
خاصة لا كل موجود هذا شانه جل برهانه وتحقيق مذهب الصوفية انه ليست حقيقة
متاصلة مستقلة قايمة بالذات قيومة للغير غير الوجود الذى هى حقيقة الحق
سبحانه وتعالى وما عداه من الحقايق كلها تابعة ناعتة لها وان كان لبعضها
بالقياس الى بعض اخر نسبة التابعية والمتبوعية والناعتية والمنعوتية فهم
لا ينفون الكثرة مطلقا بل انما ينفون الاستقلال عنها لما سمعت من ان
ذات الحق سبحانه وتعالى وهى المسماة بحقيقة الحقايق من حيث اتصافها
بصفة من صفاتها الكلية حقيقة من الحقايق فتستتبع بتوسطها احكاما واثارا
ومن حيث اتصافها بصفة اخرى حقيقة اخرى ويستصحب بسببها اثارا
واحكاما كذلك فالنزاع حينئذ انما فى تقوم الحقايق الجوهرية بالاعراض وانها
انه ليس غير حقيقة الحق سبحانه حقيقة مستقلة وانما فى سراية حقيقة الحق سبحانه
فى الحقايق كلها والمنازع فى الاول ليس الا المشاؤون اذ الاشراقيون يجوزون
ذلك بل يدعون بوقوعه وينتحلون به والمتكلمون لم يرد منهم فى هذا الباب
شىء بل فى المواقف وشرحه ما يظهر منه ان اكثرهم وخيرتهم لا بد وان يوافقهم
فى ذلك حيث قال لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها فى

في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في
حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر
اذ لو كانت متالفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة
في الحقيقة وانه باطل بالضرورة وليس للمتاخرين منهج الى اثبات هذا المطلب
الا انهم يحيلون على البداهة بان منشاء الاثار ليس امرا خارجا عن الاشياء
انفسها كالنار والماء مثلا فاما ان يكون انفسها او اجزائها المختصة بها
ثم الاعراض لا يصلح لجزئية الحقيقة الجوهرية والا يلزم احتياجها الى ما يحتاج اليه
اجزاءها بالتقوم فلم يكن حقيقة جوهرية وانت خبير بان البديهي انما هو ترتب
الاثار عليها اما ترتبها بها او بما هو فيها فلا ولو سلم فعرضية احد جزئي الجوهر وقيامه
بالجزء الاخر لا يستلزم قيام الكل على نحو قيام العرض بالموضوع بل احتياجه
في تقوم احد جزئيه اليه حتى يكون له اليه احتياجان من جهة التقوم والتحصل
بالذات ومن جهة قيام جزئيه بالعرض فان الكل لا يوجد ما لم يوجد الجزء
فاذا كان عرضا لا يوجد الا بعد تقومه بالموضوع ولئن سلم فاعتبار الذات
من حيث اتصافها بصفة من صفاتها لا يوجب اعتبار الصفة جزءا حتى يكون
مجموعهما حقيقة كيف ومرجع الاثار عندهم الى مراتب الذات وهي عبارة