عن نفس الذات المحيثة على ان يكون الصفة والحيثية خارجتين لا تين
لها كما ان الحق من ذهب الى ان في تحقيق الهوية الشخصية ان العيود الشخصية
والتقيدات بها خارجة عنها وليس الشخص الا نفس الماهية النوعية حين كونها
معروضة للعوارض الشخصية فكما ان هذا القدر يكفي في نحو التغاير الشخصية
وتعدد الاشخاص وترتب الاثار الجزئية فليكف في تغاير الحقايق وتعددها
وترتب الاثار الكلية عليها فانحصر النزاع في الثاني والثالث ويظهر حكمه
في النورين ان شاء الله تعالى ثم ليس الغرض اثبات ما ذهب اليه الصوفية
بحجة ودليل بل المقصود انه ليس بمخالف لبطور العقل كما عرفت وليس في ادلة
المنازعين شيء يدل على استقلال حقيقة غير حقيقة الحق سبحانه وقيامها بنفسها
ومن ادعى ذلك فقل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين الا ترى ان اظهر
اقسام الجواهر اي ما يبدأ في النظر استقلال الجسم في ظهوره انما هو باعتبار
احد جزئيه وهي الصورة الجسمية حتى قالوا ان المعلوم من الجسم هو الامر
الممتد المنبسط في الجهات كلها فهي البديهية الانية وما يحتاج الا
الاخر وهي الهيولى وقد تعسر عليهم اثبات جوهريته وقيامه بنفسه لما قيل
ان المعلوم بديهة هو الممتد المنقسم بالذات في الجهات وليس هذا الا الجسم

الجسم التعليمي لما ان هناك ممتدا آخر متصلا باتصال هو له في حد ذاته معروضا
لهذا المتصل المنقسم بالذات فليس وجوده بينا ولا مبينا وعرضيته هذا المتصل
وكميته لا تقتضي الا ما يقوم به ويكون مقدارا له مطلقا دون خصوصية الجوهر
اما ان الحكماء قسموا الموجود الى واجب وممكن ثم قسموه الى جوهر وعرض
والمتكلمين قسموا الموجود الى قديم وحادث ثم الحادث اليهما فالتقسيم بعد
ان يكون عقليا لا يدل الا على ان المنقسم لا يخلوا عنهما وهو اعم من ان يكون
احدهما متحققا او كلاهما ولا يستلزم تحقق شيء منهما بخصوصه فضلا عن ان
يكون هو الجوهر خاصة اما سمعت ان ابن كيسان الاصم لا يقول بوجود الاعراض
وان النظام لا يقول بوجود الجواهر على ما يظهر من قوله ان الجواهر اعراض مجتمعة
على احد محتملاته مع ان تحقق احدهما او كليهما فرع تحقق المقسم وهو الممكن او
الحادث وكل منهما وان ثبت وجوده مطلقا بعيان او برهان لكن لم
يثبت انهما موجودان متغايران بحسب الحقيقة لما هما قسيمان فانه يجوز
ان يكون التغاير بين الواجب والممكن وكذا بين القديم والحادث اعتباريا
فلو فرض تحقق قسمهما وهو الجوهر فغاية ما يلزم منه وجود حقيقة مستقلة مطلقا
لا انهما مغايرة لحقيقة الحق سبحانه حقيقة وهكذا لو استدل بوجود بعض الاعراض

المعلوم بداهة ومشاهدة على وجود جوهر فانه لا يدل الا على ان هناك ما يقوم
تلك الاعراض به لا على خصوصية مغايرة لحقيقة الحق سبحانه فضلا عن الخصوصية
الجوهرية ولهذا قال الشيخ قدس سره ان النظام اصاب في قوله بان العالم
اعراض مجتمعة واخطأ في انه لم يقل بقيام تلك الاعراض بذات
واحدة قيومة لها فلما لم يثبت حقيقة غير حقيقة الحق سبحانه على نحو الاستقلال
قالت الصوفية حقايق العالم كلها اعراض منتمية بعضها الى بعض وقيام
جملة الاعراض بالذات القائمة بالذات القيومة لما عداها فانك لو فصلت
حقيقة الانسان وحللتها لم تجد فيها الا اعراضا متعددة وهي النطق والحس
والحركة والنمو والقبول للابعاد الا ان هناك ذاتا واحدة قيام كلها
بها وهي التي ثبت لها النطق فيقول ناطقا والحس والحركة فنقول حساس
متحركا وهكذا في النمو والقبول فان قلت الحركة والنمو والقبول من صفات
الجسم والنطق من صفات النفس قلت لا بد من حمل الاجزاء الذهنية
بعضها على بعض فالمتحرك ناطق والذات التي ثبت له التحرك عين ما ثبت
له النطق ولو لم يكن الذات المعتبرة في كل واحد منهما واحدة لم يصح الحمل ولو فرضت
اية علاقة بينهما الا ان لاتصاف الذات ببعض الصفات دخلا في اتصافها

اتصافها ببعض اطرافها يتصف بقبول الابعاد بتوسط اتصافها بالاتصال
فان مالا يكون متصلا لا يمكن ان يكون قابلا لا ترى ان المتكلمين القائلين
بتركب الجسم بالاجزاء التي لا تتجزى وبان ليس فيه اتصال الا بحسب
الحس حيث لا يقدر على ادراك ما فيه من الخلل والمنافذ الدقاق لا يقولون
بالجسم التعليمي ولا بقبوله للابعاد والانقسام حقيقة واتصافها بالنمو بتوسط
الاتصال الجسمية وقبول الابعاد لانه عبارة عن ازدياد الجسم في الاقطار
الثلثة بداخله جسم اخر على نظم طبيعي لا ان المتصف بالاتصال غير ما يقع
القبول لعتاله وغيرما يوصف بالنمو وغيرها ومن ههنا يظهر فساد ما قيل من
ان الفصول هي الصور النوعية وهذه المشتقات ليست الا معبرة عنها لانها
فصول حقيقة لان الصور النوعية وان حلت في المواد لا يصح حملها عليها
اذ مناط الحمل ليس على الحلول بل على الاتحاد لا يقال انما يمتنع الحمل اذا اخذت
بشرط لا شي لانها اجزاء خارجية بحسبه اما اذا اخذت لا بشرط شي فلا شك
في صحة الحمل على ما قالوا ان الاجزاء الذهنية هي الاجزاء الخارجية بشرط
اخذها لا بشرط شي فلا شك لان هذا الاعتبار لا دخل له في الحمل بل في
التعميم على انه لا يجري في الفصول ترتب وقرب وبعد وليت شعري

كيف يصح على هذا ان يكون للجنس فصل بان الجنس طبيعة مبهمة وما اقترنت
به الصورة النوعية ودخلت في قيامه لا بد من ان يكون متحصلا متعينا
الا يجب الاشارة ولو اغمضنا البصر عما ذكرنا لا يلزم مما ذكرتم الا وجود جوهر
على اصطلاحكم وهو لا ينافي ما فيضناه من الذات المستقلة القائمة بنفسها
فانه اعم منها بل نقول الصورة النوعية ليست كالصورة الجسمية مستغنية
في وجودها عما حلت فيه اذ افاضتها متوقفة على الهيولى فيكون الهيولى
مقومة موضوعة لها فهي عرض متقوم على اصطلاحكم ايضا فالذات
المستقلة التي لا حظ لغيرها في الاستقلال اي حقيقة الحي سبحانه بل
اتصافها بصفة من صفاتها الكلية وهي القيومية حقيقة جوهرية جنس لما
تحتها ثم اذا اعتبرت تلك الحقيقة مع صفة اخرى كلية كالقبول للابعاد
فهي حقيقة جسمية جنس متنزل عن الاول وهكذا نعتبر باعتبار اقتران النمو
جنسا انزل منهما وبانضمام الحس والحركة جنسا سافلا وبالنطق والصهل
والافتراس انواعا حقيقة وبالتركية والحبشية اصنافا وهكذا الى ان ينتهي
الى الاتصاف بصفات جزئية مشخصة حتى يصير بها اشخاصا مشخصة وهذه الحقيقة
الجوهرية بسماة عند الصوفية بالنفس الرحماني كما ان الاشخاص بسماة بالكلمات

بالكلمات الالهية تشبيها لتلك الحقيقة بالنفس الانسانى بعد خروجه من
مخارج معينه واتصافه بكيفيات مخصوصة كذلك الاشئ ص ليست الا
عين تلك الحقيقة الجوهرية بعد ظهورها متلبسة بتعينات واعتبارات هى
صفات عارضة لها وان كانت لتلك الحقيقة الجوهرية الى حقيقة الحق سبحانه
مثل هذه النسبة فان التسمية لا يجب فيها الاطراد والانعكاس نور
ليس المراد بسراية حقيقة الحق سبحانه وتعالى فى الحقايق ما يتعارفه علماء الحكمة
من حصانا وهو احد نحوى الحلول الذى يقتضى وراء وجود الغير واستقلاله
عدم استقلالها وقد عرفت ان الوجود الاستقلالى منحصر فيها عندهم فلا
موجود غيرها الا ظل لها ولا استقلال له فلا يتصور حلولها على مذهبهم بوجهين
بل المراد ما مر مرارا من انها متلبسة باعتبارات مختلفة وهى بحسب كل اعتبار
منها حقيقة من الحقايق فلا حقيقة الا وهى حقيقة لها محققة اياها سارية
فيها فسرايتها ليست كسراية الاعراض والصور فى الهيولى والاجسام بل
كسراية الهيولى فى الاجسام وكونها مقومة للحقايق الجسمانية على مذهب اهل
الاشراق فكما ان الصور الجسمية عندهم هى الهيولى من حيث قبولها للاعراض
المتواردة عليها فهى من حيث اتصافها بعوارض كلية اخرى حقيقة اخرى

ر والاشئ ص كذلك ان الكلمات
الالهية ليست الا النفس الانسانى

ومع قطع النظر عن العوارض كلها حقيقة واحدة بسيطة كذلك جعله الله
تعالى عين تلك الحقايق باعتبار تلبسها باعتبارات متخالفة وحقيقة واحدة
بسيطة اذا قطع النظر عن ملابستها والنزاع في سرايتها بهذا المعنى اما
لاستلزامها كون ذاته تعالى محلا للكثرة او محلا للحوادث او متصفا بما يجب
تنزيهه تعالى عنه كالامكان والاحتياج مطلقا في الحقايق الامكانية
مطلقا والاحتياج الى الموضوع والمكان خاصة في الحقايق الجسمية والعرضية
خاصة وكالحدوث والفناء والعجز والتعب والاعياء [illegible]
والقدرة والنجاسة الى غير ذلك في الحقايق هي ممنوعة بها والمنازع في
المحل الاول هي الفلاسفة خاصة ومن يمشي على اثرهم من المعتزلين اذ
من عداهم من المتكلمين اثبتوا صفات حقيقية متكثرة زايدة على ذاته تعا
بل المحققون منهم لما علموا ان العلم اضافة او ذات اضافة فالقول بجوده
في الازل مع عدم معلوماته فيه لا ينجي عن الجهل قالوا بان صور الموجودات
كلها قايمة بذاته تعالى اما على نحو الاجمال كما مال اليه المحقق الدواني او بالتفصيل
على ما قال به الاخرون فان قلت القول بالكثرة على وجه لا يستلزم الا تجوز
مطلق الكثرة لا الكثرة مطلقة فيجوز ان لا يجوز هذه الكثرة التي قالت بصفة

الصوفية بها قلت النزاع فى خصوصية هذه الكثرة يرجع الى النزاع فى
الامرين الاخرين فليرجع اليهما اما الفلاسفة فهم بالغوا فى نفى الكثرة كما يفهم
من نفى الصفات واثبات ترتب الاثار على الذات الا انهم اضطروا الى
القول بارتسام صور الموجودات فى ذاته تعالى الا ترى الى شيخهم كيف يتردد
فتارة يذهب الى ان علمه تعالى حضورى كما فى الشفاء وتارة الى انه حصولى
كما فى الاشارات ومعلمهم الثانى قد صرح فى الفصوص بانه يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل فى حد ذاته وكذا يفهم من حصر الصادر الاول فى واحد بناء
على ما تقرر عندهم من ان الواحد من جميع الجهات يمتنع ان يصدر عنه
اكثر من واحد ولا يتم هذا البيان الا بعد اقامة البرهان على ان وحدة
ذاته تعالى بحيث لا يجامع كثرة اصلا وتلك امارتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين والمنازع فى المقام الثانى كلا الفريقين اما الفلاسفة فلان
الحوادث متكثرة وهم ينفون الكثرة رايسا ولا نهم قالوا ان الواجب لذاته
واجب بجميع جهاته فليس له حالة منتظرة لان ذاته بكمالها فيها له من الصفات
لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلو اتصفت ذاته تعالى به كانت
مادة له وبهذه الحجة اثبتوا ان كل واحد مما يمكن للعقل من الكمال فهو

ثابت لها بالفعل وبعد ما اغمضنا عما يرد على هذه المقدمة التي اسسوا
عليها بنيان البرهان قلنا ان المادة التي يسبق على وجود الحادث
ليست بمعنى الهيولى خاصة كما قالوا بل يعمها وغيرها كالجسم بالنسبة الى
الالوان الحادثة والبدن بالنسبة الى النفس الحادثة بل كالنفس بالنسبة الى
العلوم المكتسبة ولا بأس في كونه تعالى مادة بهذا المعنى ولا يحيل اطلاقها
الا بالمعنى الذي يختص بالهيولى بل هو اول المسئلة لا يقال انما يحتاج الى المادة
على الحادث لتحمل امكانه ولا يمكن ان يحمل الواجب امكانا فانه يقلب
لان الممكن ما يحمل امكان نفسه ووجوده لا امكان غيره ولا امكان صفة غير الوجود
فان قلت هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي ولا محل له الا المادة او
المادي اذ هو عبارة عن قوة الشيء وقرب حصوله وجهة القوة منحصرة في الهيولى
بالذات وفيما يتبعها بالعرض قلت لم يتم دليل عليه بل لم يتم بعد ولو تجشم في
اقامته فانما هو على انحصار جهة القوة التي للامور الطارية على الجسم المطلق
اما المتكلمون فلانهم قالوا لو اتصف ذاته تعالى بحادث لكان امكان اتصافه
ازليا والا لزم الانقلاب فيكون وجود الحادث في الازل ممكنا وانت تعلم
ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية فافصل الخطاب في الجواب انه

انه ان اراد بالحادث نفس ذات مايصدق عليه مع قطع النظر عن وصف
الحدوث فكما ان امكانه ازلى ازليته ايضا ممكنة ولااستحالة فيه فان نفس زيد
الحادث مع قطع النظر عما عداه حتى عن وصف الحدوث يمكن ان يوجد فى
الازل ولم يكن ح حادثا بل قديما وانما يستحيل وجوده مع وصف الحدوث
لاجتماع المتقابلين وان اراد به ذاته مع وصفه كان امكانه ازليا وازليته
ليست بممكنة اى كان امكان وجوده اللايزالى ازليا ووجوده الازلى غير
ممكن بل الانقلاب ح فان حدوثه لايستلزم الا امكان وجوده اللايزالى و
هو قد جاز مستمرا من الازل لا امكان وجوده فى الازل الذى كان ممتنعا
وهو الان كما كان فالامكان والامتناع كل منهما لم يخرج عن مرتبته
ولم ينقلب بالاخر وهذا المقام يقتضى زيادة تحقيق على ان الحوادث التى
يجوز اتصاف ذاته تعالى بها عند الصوفية امور اعتبارية اضافية والكل
متفقون على تجويز الاتصاف بالاعتباريات اذ المتكلمون قد صرحوا بان
النزاع انما هو فى اتصافها بصفات حقيقية حادثة لا الاتصاف بالاضافيات
والاعتباريات الحادثة فجايز بل واقع فان الله تعالى معية للعالم بعد قبليته
وبعديته بعد معيته وله عالمية وقادرية وامثالها بعد ان لم تكن سواء اخذت

احوالا كما هو راى المعتزلة او بمعنى تعلق العلم والقدرة حين حدوث المعلوم
والمقدور وقال الحكماء اذا قام رجل عن يمينك وجلس على يسارك فصرت
يمينا له بعد ان كنت يسارا فالتغير في الحقيقة انما هو فيه لا فيك ومثل هذا
التغير لا يستحيل في ذاته تعالى اما النزاع في المقام الثالث فهو جميع الفرق من
العلماء والحكماء فان الكل ينزهون الله تعالى عما لا يليق بقدسه وانما تصور
النزاع لو نسب الصوفية هذه الامور الى ما ينزهه غيرهم عنها اى ذاته تعالى
وهم يقولون ان الافتقار والاستقذار والخبايث والشرور هي من مقتضيات
تعينات الذات وخصوصياتها والذات متعالية عنها كما ان الحكماء يجعلون
الشرور راجعة الى العدم ويخصون الوجود للخير فالتعينات والخصوصيات
اما ان يتصف بها الذات والمتعين والمتخصص اى الذات المتلبسة بها
بالعرض او يكون سببا لاتصاف المتعين بالذات اما الذات فلا بالذات
ولا بالعرض فالمتعين بتعين يحتاج الى متعين بتعين اما بالعرض لحاجة التعين
الى التعين بالذات او بالذات بتوسطه وبسببه كزيد مثلا فانه من حيث هو
كاتب يحتاج الى نفسه من حيث هو متحرك الاصابع لا يحتاج الكتابة الى التحرك
اما نفسه من حيث هي فلا حاجة لها الى تحرك الاصابع ولا اليها من حيث انها

انها كذلك فان قلت المتعين مقيد فاتصافه بالحاجة مستلزم لاتصاف
المطلق وهي الذات قلت فالذات محتاجة مثلا من حيث هي بل من حيث
انها متعينة متعين الى نفسها لا من حيث هي بل من حيث انها متعينة متعين
آخر وقد تقرر ان كون الشيء مفتقرا اليه بجهتين يرجع الى نفس تينك الجهتين و
المستحيل انما هو الافتقار في نفسها الى غيرها لا في حاجة غيرها الى نفسها ولا في
حاجة غيرها الى غيرها الا ترى ان المتكلمين لا سيما الاشعريون منهم يسندون
الصفات الى الذات ويقولون بافتقار بعضها الى بعض كالحيوة والقدرة
والارادة فهي في اتصافها بها مفتقرة الى نفسها وفي اتصافها ببعضها
الى اتصافها ببعض اخر على انا نقول اتصاف المقيد بشيء لا يستلزم اتصاف
المطلق به فان المقيد مغاير للمطلق وفرد له واخص منه الى غير ذلك من الصفات
ولا يتصور مغايرة الشيء وفرديته لنفسه واخصيته منه وكذلك المقيد مستلزم
للوازمه ولا يستلزمها المطلق والا لزم تحققها في سائر مقيداتها فيلزم
ان يستلزم استلزام مقيد شيء استلزام جميع المقيدات له فان قلت اتصاف
المقيد انما يستلزم اتصاف المطلق مطلقا لا اتصافه على نحو اتصافه ولا شك
ان المطلق مغاير وفرد من حيث انه ملحوظ مع القيد لنفسه مع قطع النظر عنها و

كذلك الاخصية والاستلزام على ان المطلق مستلزم لما يستلزمه المقيد
وان كان استلزام الاول جزئيا والثاني كليا قلت فهذا يرجع الى ما مر انفا
من ان مغايرة الشيء وفرديته له بجهة يرجع الى مغايرة تلك الجهة وفرديتها
وكذلك الاخصية والاستلزام فاتصاف المطلق اللازم لاتصاف المقيد
يعود اليه كما بداء منه اما الاستلزام الجزئي فانما يصح اذا كان تقييد بقيد
مقيدة شرطا او ظرفا للاستلزام حتى يقع تقديره ويجوز ان يكون المستلزم
والمقتضي وهو القيد نفسه واسناد الاستلزام الى المقيد انما يكون باعتبار جزئه
فلا يصدق ح ان المطلق مستلزم له على بعض تقاديره وهو تقيده بهذا القيد
والصوفية على ان التعينات هي المقتضيات لهذه الاحكام فان قلت استلزام
شيء لشيء امتناع انفكاك الثاني عن الاول سواء كان منشاه اقتضاء الاول
او اقتضاء ما يجاوره قلت للزوم معنيان اعم واخص وكلامنا في الثاني و
ان مشينا معك واخذنا المعنى الاعم قلنا اذا استلزم المطلق شيئا لاقتضاء
ما يجاوره وهو القيد فان عللت باقتضاء المقيد لذلك الشيء حقيقة لاقتضاء
جزئه له فقد اعترفت باتصاف القيد بما لم يتصف به المطلق حقيقة وهو الا
والاتم تتصف المقيدات المتعينات ح بصفات القيود والتعينات اللهم

الا بالمجاز ولو سلم الاستلزام بين الاتصافين فليس الا اذا كان اتصاف المقيد
حقيقيا ولو سلم فلا يستلزم الا الاتصاف الذى هو مجازى مثله وكيف يجوز ان
يكون التابع اقوى مما هو تابع له فيما هو تابع له والمحذور هو اتصاف الذات
بها حقيقة كيف ولا مانع من اتصافها المجازى على قواعد الاشعريين ايضا
الا عن الاطلاق لو ثبت ان ما لم يرد به الشرع يجوز اطلاقه وهم اول المتهيئين
من اطلاق ما يصح اتصافها به حقيقة كزلق الخنزير فهم اولى بالانتهاء عما
لا يجوز الا تجوزا بالفرض والتسليم كالقبيح والشرير وان شئت تحقيق مذهبهم فاستمع
ما اتلى عليك ان الوجود البحت الذى هو نور وظهور تظهر الاشياء به ظهورا عينيا
ويقال باطن الوجود وظهورا عينيا ويقال له ظاهر الوجود وظاهره مظهر الباطنه
ومراة له فكما ان الاشياء اذا حصلت لبعضها نسبة وضعية الى المراة
ينعكس فيها دون ما ليست له تلك النسبة كذلك الحقايق العلمية اى
الاعيان الثابتة متى حصلت لبعضها نسبة مخصوصة معلومة الاينية مجهولة
الكيفية الى ظاهر الوجود ظهر فيه ظهورا عينيا انعكاسيا لا اصليا وما ليس كذلك
لا يظهر فى ذلك والشرور والقبايح وغيرها من مقتضيات التعينات بل نفس
التعينات ايضا مراتبه ثلثة مرتبة الشيئان ومرتبة الوجود العلمى ومرتبة الوجود

العيني للانعكاسي فالاولى لايصلح للاتصاف الاترى ان الواحد لايوصف
بالثالثية والرابعية وامثالها مالم يقع في هذه المراتب مع انها من شئونها
وكذا الثانية فان النفوس والعقول بل ذاته تعالى ايضا عند من يقول بعلمها
لايوصف بالنجاسة والقذرة مع وجودها فيها وجودا علميا وكذا الثالثة فان
المراة لاتوصف بما ينعكس فيها من الالوان والاشكال اما الحقايق الالهية
فهي موجودة في الخارج بل واجبة عندهم فالذات موصوفة بالعلم والقدرة
الى غير ذلك من الصفات ولايوصف بالحقايق الكونية اذ منشاء الاتصاف
هو الوجود العيني الاصلي ولايوصف بالحقايق الكونية الا حظ لها منه فان
قلت يلزم ح ان لايوصف المعدومات ايضا لانها ماشمت رايحة الوجود
واستدعاء الاتصاف لوجود الموصوف اشد منه لوجود الصفة مع انهم
يصفونها بها قلت توصيفهم اياها بها ليس الا لتوصيفها بالوجود بمعنى ان اثارها
واحكامها ظهرت في الوجود لا بمعنى انها متصفة بالوجود او متصفة باثارها
واحكامها في الخارج وان كان هذا الاتصاف مجازا لغويا فان اهل العرف
لايرومون حين يطلقون الموجود والشر والقبيح وامثالها الا مايقع
مبادئ لها صفة له وتقوم به في الخارج فاذا اطلقها اهل العرف يكون كاذبا

كاذبا فى حكمه وان كانت حقيقة لغوية واذا اطلق اهل الحقيقة يكون صادقا
فيه وان كان مجازا لغويا كما اذا قيل النار محرقة وحب السلاطين مسهل
واريد به مايفهمه اهل اللغة فى محاوراتهم من تاثيرهما فيما يترتب عليهما كانت
حقيقة لغوية كاذبة عند الاشعرى ح واذا قصد به ماحققه من خلق الله تعالى
هذه الاثرين عقب مسيس النار وتناول الحب على ما اقتضت العادة الالهية
يكون اسنادها اليهما مجازا بحسب اللغة صادقا عنده على ان كثيرا من الاحكام
كالشرور والقبايح قيودها صارت المتعينات متعينة والقيود ذاتيات
المقيدات من حيث هى مقيدات فحملها عليها بالذات اومن مقتضياتها
ولوازمها وهذان الحملان لاتقتضيان الوجود الخارجى لايقال لولم تتصف
الذات بها بالفعل فلا اقل من ان تتصف بها بالقوة فى المرتبة الاولى اذ
الشيون تقال على ما هى بالقوه لان الاتصاف بالقوة يستدعى ان يكون
لها الى الخروج سبيل وان يكون مرتبة القوة بالفعل كما ان البذر يوصف بكونه
شجرا مثمرا بالقوه لتحقق هذين الامرين ولا يوصف ذاته تعالى بشيونا ته لان
مرتبة الشيون ليست الا اعتبارا عقليا اذ الذات لم يكن مجردة عما هى لها
من الحقايق الالهية بصوعها واعيانها والحقايق الكونية بصورها فقط وهى

لايخرج الى الفعلية عوض على ان الشر والقبيح من الامور النسبية فشئ يكون خيرا
بنسبة وشرا بنسبة اخرى وكذلك الحسن والقبيح يجتمعان فى شئ واحد بنسبتين
مختلفين وكذلك الاستقذار فان طبيعة يستقذر شئا وليتكرهه وطبيعة
يستطيبه ويرغب فيه فمن الناس من يستبدل الفوم والبصل بالمن
والسلوى ومنهم من يقول من اكلهما فلا يحضر مسجدنا وانما امر الشارع بالتنزه
عن النجاسات والمنتنات لان طبايع كثير من الثقلين يستكرهونها فاذا
لم يجتنب عنها احد ويتلوث بها يستنكف عنه الناس فيفوت امور معاشه
ويختل مقاصد معاده وتتنفر عنه الملائكة التى يسلطهم الله عليه ويسخرهم له
اما لحراسته او لحفظه او لضبط احواله واعماله ولا يستطيعون على تركه لانهم
يفعلون ما يومرون فيتاذون به ولهذا رخص النبى صلى الله عليه وآله وسلم
بعض اصحابه فى اكل الثوم حين علم تركه اسوة له وعلل تركه بانى اناجى
من لا تناجونه فان الملائكة الكرام يتنفرون عنه مما يتنفر عنه العوام وعلة
حرمة القذر هو النتن كما تقرر فى الاصول الا ترى ان ما لا نتن فيه لا حرمة
فيه كالزباد والمسك والعنبر فانها روث حوت ودم ظبى ومنى هرة
اما سمعت ما يقوله الاشعريون من ان خلق القبائح والشرور ليس بقبيح وانما

وانما هو كسب مع ان المتبادر الى الوهم ان كلما هو اقوى وادخل تاثيرا
فيها يكون اكثر وابلغ قبحا وشرا مما هو اضعف واقل فيصفون العبد بها
ولا تاثير لقدرته فيها عندهم اصلا ولا يجوزون وصفه تعالى مع انهم يرون
استقلاله تعالى فيها ويقولون ان الله الخالق حكيم لا يفعل شيئا الا وله فيه
حكمة ومصلحة وان لم يطلع عليها بخلاف العبد الكاسب فالفعل القبيح يرجع
قبحه الى الكاسب لا الى الخالق فعلم ان ما من قبيح الا وله جهة حسن لا يخلقه
الله تعالى الا من تلك الجهة على ان الحسن والقبح متى كانا شرعيين عند
الاشعري اي الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه كانا راجعين الى الامر
والنهي خاصة لا الى غيرهما فضلا عن الامر والناهي نور على نور
معنى التشبيه تجويز اتصافه تعالى بما يشبه بصفات غيره وتماثلها ومعنى التنزيه
سلب ما لا يليق الجناب الحق تعالى عنه سواء كان من صفات المخلوقات او لا ويتفرق
الناس في هذين الامرين الى ثلث فرق الاول المشبهة والمجسمة وهم الذين
يصفون الله تعالى بما يصفون فانهم يقولون بجسميته وبما يتالف هو منه
كالوجه واليد وبما هو عليه من الشكل والمقدار وبانه على صورة الانسان فامرد
شاب قطط او كهل او شيخ او على صورة العروس وبانه سبعة اشبار بشبر نفسه

الى غير ذلك وبما فيه من الوزن والثقل فيتاطط به العرش كما يتاطط الرحل
الجديد بجلوس الرجل الثقيل وبما يلزمه كالمكان والجهة وبما ينا سبه فقالوا انه
تعالى مع احجته في الدنيا والاخرة ومستندهم في ذلك عقليات ملاك امرها
على قياس الغايب على الشاهد ونقليات من الايات والاحاديث التي وردت
بالوجه واليد والصورة كما سنسردها والثاني جمهور المتكلمين والحكماء وهم ينزهون
عنها وعن كلما لا يليق به ويتمسكهم في هذا العقليات يؤول امرها الى ان تلك
الامور يوجب ما ينافي الوجوب والى ان الواجب يجب ان يكون على اعلى
ما يتصور من انحاء الوجود ويعدون تلك الايات والاحاديث من المتشابهات
فمن يقف على قوله الا الله يتوقف فيها ويقولون امنا كل من عند ربنا ومن
لا يقف لا يتوقف فيها ولها ويحملها على المجازات ويتحمل فيها التكلفات بانواع شتى
وتجوزات نعم قد يقع الخلاف فيما بين المنزهين في اتصاف تعالى بالشيء مع ان
كل واحد من المتخالفين يعتقد تنزيهه تعالى ومرجعه ان هذا الشيء يليق به
ام لا فالاشاعرة والمعتزلة متعاكسون في امر التنزيه فان المعتزلة ينزهون
عن الشركة في صفة القدم مطلقا حتى لا يرون شركة الصفات فيه وعن الشركة
في خلق الاجسام خاصة فيجعلون عباده شركاء في خلق بعض الاعراض وهم

تحملات

وهي افعال انفسهم والاشاعرة ينزهون عن الشركة في الخلق مطلقا وينزهون
عن الشركة في القدم بالنسبة الى الجواهر والاعراض المستقلة خاصة فيثبتون صفاتا
قديمة بمثل ذاته ومن ههنا يكفر المعتزلة الاشاعرة ويقولون ان النصارى كفروا
باثبات القدماء الثلثة فما بال مثبتي القدماء السبعة او الثمانية ويكفرون الاشاعرة
المعتزلة بان المجوس كفروا باثبات خالق واحد غير الله تعالى فما بال من يقول بخالقين
لا يكاد ان يحصى عددهم والمعتزلة ينزهون ايضا عن ارادة الكفر والعصيان
فانما اراد من عباده الايمان والطاعة وهم يعصون ويكفرون على خلاف ارادته
فجعلوه مغلوبا من عباده وينزهون ايضا من ان يتعلق به رؤية في الدنيا والاخرة
ويعدونها من خواص الجسمية والبلكفة التي يقول بها الاشاعرة يقولون انها
مكابرة يريدون بها ستر ما يعتقدون في حقه تعالى من التشبيه والمجوس تنزهوا
عن خلق الشرور والحيوانات المؤذية فخلقوا لخلقها خالقا اخر وسموه اهرمن واشتهر
عن الحكماء انهم ينزهون عن العلم بالجزئيات وبعضهم على ان لا يعلم شيئا ولعل
هذا هو الشكر الذي رجى العبد تعالى منهم بازاء ما انعم عليهم من القوى العلمية قال
الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع
والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والمؤمنون ينزهون عن الشركة في اشتقاق

العبادة مطلقا فلا اله الا الله ولا معبود سواه والثنوية وغيرهم ينزهون عنها في
استحقاقها بالذات خاصة فيعبدون غيره رجاء شفاعته فيهم ومن الناس من
ينزه عن كل ما يصلح ان يقع صفة لغيره فهو ليس بسميع ولا بصير ولا واحد ولا كثير بل
ليس بشيء ولا موجود فرب تنزيه يجب التنزيه عنه والثالث الصوفية وهم جمعوا
بين التشبيه والتنزيه لان الاخبار الالهية جاءت بالوجه واليد واليمين والجنب
والعين والاستواء على العرش وكذا الاحاديث النبوية وردت بجهة العلو
والصورة والضحك والتواجد والكف والاصابع والانامل وبرودتها وحرارتها
ونزوله الى السماء الدنيا والكنف والقدم ووصفه تعالى بالرحم والغضب
والمحبة بل بالحيوة والعلم وسائر الصفات السبعة الضافا نهامن صفات
الانسان ويشارك في بعضها كل ما يشاركه في الحيوان ولذا ليسمى المعتزلة
الاشعرية لاثباتهم هذه الصفات مشبهة ومن ههنا بعض ينزهون بتجاسرون
عن اتصافه تعالى بالسمع والبصر والاشعري يأولها بالعلم بالمسموعات
والمبصرات لان ما يفهم منها ظاهر فيما يختص فيه يختص بالحيوانات والمرضي عند
البعض ان لا يترك الكلام ايضا على ظاهره لظهور التشبيه فيه بل بعضهم
يؤولون جميعها كما يؤولون الوجه واليد والقدم ونحوها بنقل المحقق الدواني في

فی رسالته الجدیدة عن المحقق الطوسی انه قال فی شرح رسالة العلم
المستند فی اثبات الحیوة هو ان العقلاء قصدوا وصفه تعالی بالطرف
الاشرف من طرفی النقیض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا کلما
لاحیوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحیوة لاسیما هو اشرف من
الموت الذی هو ضده ونعم ما قال عالم من اهل البیت رضی الله عنهم
هل سمی عالما قادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرین وکلما
میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه مخلوق لکم مصنوع مثلکم مردود الیکم و
الباری تعالی واهب الحیوة ومقدر الموت ولعل النحل الصغار یتوهمان
لله تعالی زبانتین کما لهما فانهما یتصوران عدمهما نقصان لمن لایکونان
له وهکذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به قال المحقق الدوانی اراه العالم
الامام الهمام محمد الباقر رضی الله تعالی عنه وعن ابائه الکرام ثم قال هذا
کلام رشیق انیق صدر من مصدر التحقیق ومورد التدقیق ولو تدبرت فی
الکتب الالهیة والاخبار النبویة تعلمت ان التشبیهات لیست منحصرة فیما ذکر
ولا فیما یذکر حتی صارت مکثرتها وتعاضد بعضها ببعض کالنهایات المکملات
وکاد ان یعد مطلق التشبیه من الضروریات الدینیة فلا یحصل الطمانینة

بتاويلاتها للقلب السليم ولا يتلقاها بالقبول والتسليم كيف والداعي الى التاويل
او التوقف المتوقف على انها من المتشابهات ليس الا انها مما لفظها يحكم به
العقل كما صرح به شارح المقاصد حيث قال انها ظنيات سمعية في مقابلة
عقليات قطعية فيقطع بانها ليست على ظواهرها فيجب ان يكون النصوص الواردة
في البعث والنشور وسوال القبر واشراط الساعة واحوال النشاة الاخروية
وطي السموات ونشر الكواكب بل اكثر ما جاءت في النبوات لا سيما في قصة المعراج
لمنافاة ظواهرها بالدلايل العقلية مصروفة الظواهر الى ما يليق به العقول
وترتضي به وهذا هو مذهب الفلاسفة المنتمين الى الاسلام والقول بامتناع
الاول وامكان الثاني تقول وبالجملة التوقف والتاويل مما ليس اليه سبيل
ولهذا ذهب اكثر المحدثين من المتقدمين الى التشبيه حتى نقل ان الامام احمد
بن حنبل واتباعه وابن تيمية وابن خزيمة ميلا عظيما الى التجسيم قال شارح المقاصد
فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الجهة والحيز فما بال الكتب السماوية والاحاديث
النبوية مشحونة في مواضع لا تحصى باثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع
منها تصريح وتحقيق بنفي ذلك كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته
وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية

غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق لغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة
العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي
الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقتصر عنه عقول العامة حتى تكاد
تجزم بنفي وجود ما ليس في جهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم
والاجدر بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف
الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه
العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء
قبلة الدعاء ومنها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
وقد نقل عن الامام انه قال في تاسيس التقديس ما حاصله ان المتشابهات
اوقعت شبهة عظيمة في الالهيات فان من يؤمن بالقرآن لا يامن من ان
يعتقد في ذاته تعالى وصفاته ما ينافي الالوهية فيصير مجسمة ومشبهة متشبثا
بما ورد في القرآن ونطق به لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وفي النبوات
فان من يعتقد في التنزيه عن سمات الحدوث ولوازم الامكان يجعل المتشابهات
مطعنا في النبوات لان انزل منازل الرسالة معرفته تعالى بما هو اهله فمن يصفه
بما لا يليق بقدسه يمتنع ان يكون نبيا وفي الشرائع فان من يدعي لصدق الرسول

وطهارته عن دنس الجهل فی الله یزعم ان کلام الله تعالی قد یدل عن مواضعه
کما بدل الامم السالفه ما انزل علیهم لانه انزل هدایة وشفاء وحکمة وفیه
ما یفضی الی ضلال عظیم ولا سبیل الی حمله علی المجاز اذ لا بد له من قرینة یصرف
عن ظواهرها فان من یتکلم بکلام مجازی توهم الباطل ویورث الفساد یجب
علیه ان یصرح ما هو الحق عنده ولیس فی کتاب الله تعالی ما هو نص علی التنزیه
واما قوله لیس کمثله شیء فلیس من النص فی شیء ثم ذکر الامام فوائد انزال
المتشابهات وجعل ما نقلنا من شرح المقاصد اقوالا وقال وهو الملهم عندنا
ونقل عن الامام الغزالی انه اقتصر فی کتابه الجام العوام فی علم الکلام علی هذه
القاعدة بل حصر فیها ولا یخفی علیک انه لو کتم الله ورسوله الحق ویلبسه بالباطل
لمراعاة من هم عن درک الحقایق محرومون فمن ذا الذی یحق الحق ویبطل الباطل
ولو کره المجرمون قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر الا تری
ان قصر العبادة مطلقا فی ذات الواجب بالذات لیس مما یرتضیه العامة و
یرون عبادة الغیر من حیث التوسل به الی الله تعالی والاستشفاع عنده وتذکره
به مستحسنا جدا ولا اقل من الجواز ولم یمکن ذلک فی نفوسهم حتی قالوا اجعل الالهة
الها واحدا ان هذا لشیء عجاب لان هذا الاختلاق ولم یمکن للقوم مانع عن

عن طاعة النبي المرضي عندهم في افعاله واعماله الاهذا حتى لما القى الشيطان
في امنيته بعد قوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى
تلك الغرانيق العلى ان شفاعتهن لترتجى وافقوه في السجدة التي سجدها
في ختم سورة النجم ومعهذا لم يراعى الله ورسوله ما في انفسهم ولم يسايل
في امرهم فامرنا الله ان لا نعبد الا اياه وبالغ الرسل فيه حتى قاتلوا وقتلوا
على هذا والنبي صلى الله عليه واله وسلم لما رفع راسه ورأهم ساجدين
لم يعبل منهم سجودهم لله تعالى لما فهم منهم ما فهموا منه من الثناء على آلهتهم و
الرضا بشركهم فكيف يراعى بما ينا في الالوهية فان الشرك وان كان
ظلما عظيما لكن نفي الالوهية رسما اعظم منه ولو جاز في الله ان يقول في
حقه ما ليس بحق لحكمة رعيت فيه فهو ورسوله اولى بان يقولا كذلك في
غيره من الاخبار كاهوال القيامة والجنة والنار لمصلحة دعيت اليه وهذا هو
الخروج والتعدي عن ثغور دار الاسلام والسلامة واللحوق بدار الحرب
لشرذمة من الفلاسفة فانهم يقولون ان العامة لا يرغبون الى الحسنات التي
هي كمال في نفسها الا بطمع ما اشتهت انفسهم ولا يهربون عن السيئات
التي هي نقصان الا لخوف ما يوذيهم ويولمهم فبشرهم بجنان وانذرهم

بنيران وليس لهما وجود الا في اوهامهم وبه يرتبط مصالح نظامهم ولولا
التنزيه مما لا يليق ان تدركه عقول العامة ويلحق بهم التوحش والدهش فسبيله ان
يسكت عنه بترك ذكره سدى لا ان يصرح بما هو خلافه ويبالغ في ذكره وتكراره
كما سكت عن بيان حقيقة الروح وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا اما التنبيهات
على التنزيه المطلق كما قال شارح المقاصد فلو سلم لا يفيد شيئا فان العامة
لما كانوا على تقدير صراحته لا يفقهون فبالتنبيهات الدقيقة كيف ينتبهون فهم
على ضلالهم القديم مع اشتداد وازدياد حصل بما فهموا من الايات والذكر الحكيم
واما الخواص فهم بعد ما ينتبهون على التنزيه بدقة النظر ويجدونه مخالفا لما هو ظاهر
في التشبيه مذكور في مواضع عديدة يصرفون الخلق الى الظاهر ولا يعكسون كما يقتضيه
قاعدة الاصول وبالجملة هذا الكلام خرج من هولاء الائمة مخرج المتشابهات
من الله تعالى فهو محل توقف او تاويل لا موضع جرح وتشنيع وقد جاءت
الايات والاحاديث بالتنزيه ايضا كسورة الاخلاص وما في اية الكرسي من
لا تاخذه سنة ولا نوم وسبحان الله عما يصفون الا انه تنزيه خاص لا مطلق
بل جميع الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم بينهما في كلام واحد قال الله
تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلتا

كلتا يديه يمين الا ان منطوق الاية مطلق التنزيه والمفهوم من الحديث
بطريق اللزوم التنزيه الخاص وهو التنزيه عن الجارحة لانه اضعف الجانبين
وامد هو القوى المتين فعلم ان الحق ليس التشبيه الصرف ولا التنزيه الصرف
بل الحق هو الجمع بينهما فجمعوا كما جمع الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم
فقالوا ليس كمثله شئ فى ذاته وهو السميع البصير بحسب تجلياته وكذلك سائر
التشبيهات انما هو بحسب ظهوراته وتجلياته وهو فى حد ذاته متعال عن ان
ينسب اليه شئ من ذلك حين ما هو متجلى بذلك ولا محذور فيه فان ظهور جبرئيل
عليه السلام بصورة دحية الكلبى او بصورة الاعرابى مما لا ياتى انكاره
ولم يقدح فى حقيقته الملكية ولطافتها ظهوره بالصورة الانسانية وكثافتها
وقد ظهر قضيان الموصلى بصورة شتى فى امكنة متعددة كثيرة فى زمان واحد
كما روى عنه ولم يتبدل بذلك ذاته ولم تكثر وحدته فحقيقة الحق ووحدته
احق من ان لا يتطرق اليها التغير والبطلان بتجلياته وظهوراته بصور الاكوان
فضحكه تعالى على طالب الجنة انما تجلى بصورة الغرخان فى اعطاء مسئوله
ووضع قدمه على متن جهنم تجلى بصورة الغضبان فى منعه وعدم قبوله و
نزوله الى السماء الدنيا تجلى بصورة من يدنى ويقرب بالرافة والرحمة

لا سعاف المرام وعلى هذا فقس نظايرها ولا يكلف في الصرف عن ظواهرها ثم
اعلم انه ربما يلتبس التجلي بالحلول على بعض الاذهان مع وضوح الفرق بينهما
فان الثاني يستدعي وجود الغير دون الاول فان جبرئيل لما تمثل لمريم بشرا
لم يكن في الحجاب الذي اتخذته احد وكذلك ظهوره على النبي صلى الله عليه وآله
وسلم في الحراء بصور مختلفة وظهوره في صورة دحية حين ما كان في بعض
اسفاره ثم ههنا احكام يرجع الى الظاهر والمتجلى كالتجرد واللطافة بحسب الحقيقة
واحكام يرجع الى الصورة المتجلى بها كالتحيز والمقدار المخصوص والكثافة فقولنا
جبرئيل وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتاني جبرئيل عليه السلام وامرني
بكذا حقيقة في الاشارة وفي اسناد الاتيان والامر حتى لا يصح نفيه والقول
بانه دحية مجاز من باب التشبيه فيصح النفي وليس شانه كمن تخيطه الشيطان
من المس فان هناك موجودين وهما الجن والبدن تعلق احدهما بالاخر
على نحو تعلق النفس بالبدن فالقول بان هذا الجن مشير الى البدن او نفسه
مجاز يصح نفيه فان كل موجودين لا يصح ان يقال ان احدهما عين الاخر
وان فرضت بينهما اية رابطة كانت واما قوله انا جن وكذا اسناد الافعال
العجيبة اليه حقيقة اذ هو المتكلم بلسانه والمتصرف والمحرك بجميع جوارحه وارکانه

وار كانه كما ان شان النفس معه كذلك فقوله انا جن في هذا الحين على
وزان قوله انا فلان في غيره نعم لو تمثل جن او شيطان بصورة فلا
يكون هناك ايضا الا موجود واحد كما تمثل حين جاء ليسرق من
اموال الصدقة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابي هريرة رضي الله عنه
ذاك شيطان حقيقة فشجرة موسى عليه السلام والنار التي راءاها في
طوى كانت من تجلياته وآياته الكبرى وكلامها اني انا الله رب العالمين
حقيقة كما لا يخفى وانما اتى الله سبحانه وتعالى نودي على صيغة غير المعلوم
اذ من المعلوم ان هذا الحكم من الاحكام التي لا يستند الى المتجلى بها حقيقة
بل الى الحقيقة المتجلية وقوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل ظاهر في انه كانت هناك
تجلية جلالية قهارية والصرف بخوارادته تعالى كما ارتكبه المفسرون تصرف
وما روى انه صلى الله عليه وآله وسلم قال اني رات ربي في احسن صورة
وما حكي عن السلف من انهم راوه في صورة الفرس وما روى من رويتهم
كل ذلك تجليات ولذا قال بعض العرفاء لما نقل عنده ذلك ان هذه اشياء
تربي بها اطفال الطريقة اي تجليات بصور خيالية يتانس بها من ابتدأ
في سلوك الطريق ويشد شوقه فيسهل عليه مشاقه بل تنزيه المتنزهين وتقديسه

المشبهين المقصرين عليهما قاصرا عن كمالهما فكانهما جزآن او جزئان مما
في الاصل كلان او كليان الاترى ان تنزيههم محتو على التشبيه بالمجردات
والمفارقات وتشبيههم مشوب بالتنزيه عن صفتها وهو المفارقة عن مقارنة المادة
وتوابعها فان الله تعالى لما لم يكن عند المتنزهين الا المجرد والمفارق عن سمات
الماديات والجسميات كان مشبها فيه بالمجردات والمفارقات ولما لم يكن
له عند المشبهين القائلين بجسميته سوى ذلك كان سبحانه وتعالى منزها
عن الاتصاف بصفات المجردات من التجرد والتقدس عن صفات الماديات
ووجود العقول والنفوس وان لم يثبت عند بعضهم لكن ليس لهم على نفيه
دليل يعتمد عليه وعدم الثبوت عندهم في نفس الامر لا يستلزم عدم الثبوت
في نفس الامر فضلا عما في نفس الامر وفضلا عن عدم الامكان عندهم وفي
نفس الامر وحق التنزيه ان لا يشبهه شي اي شي كان وكاين ويكون ويمكن
ان يكون لا ان يقتصر على ما هو معلوم الوجود وكمال التشبيه ان لا يختلط
بالتنزيه عن شي كذلك حتى يكون التنزيه والتشبيه عن كل وبكل شي من ذلك
وهذا الحق لا يودي الا بما قالت الصوفية فانه لا يشابهه شي في ذاته حتى
المجردات فانها يقتضي التجرد ويقتصر عليه وذاته تعالى لا تقتضيه ولا تقتضيه فلا يكتنف

فلا يجب له التجرد ولا التلبس وشابهه كل شئ بحسب ظهوراته وتجلياته اذ
لا يختص ظهوره بخصوصية شئ دون شئ فهو خصوصيات الاشياء كلها
ومن ههنا يعلم ان كلما يعتقده هؤلاء المتوهمون والمشبهون انه ذات
الله تعالى لا ينكره الصوفية وان تناكر بعضهم بعضا لانهم يعدون كلما يعتقده
غيرهم من مراتب الذات فما يعتقده المنزهة مرتبة ظهوره بالتلبس بالحقايق
الالهية والتجرد عن العلايق الجسمية وما يعتقده المشبهة مرتبة ظهوره بالحجب
تجليها بالصور الكونية فلا نزاع لهم مع غيرهم اذ لا يعتقدون فيما يعتقد
غيرهم انها غير ما يعتقدونه الا ان المشبهين يعتقدون حصر ذاته تعالى في
ضيق بعض الصور الكونية وهم يرون توسعها ويعتقدون ان ذاته تعالى
المتعينة بهذه المرتبة واجبة مستحقة للعبودية وهي عندهم من المراتب الامكانية
فلا يستحقها الا ان مناطه هو الوجوب ومنافاتها ظاهر كما يشهد به العقل ايضا
واما المنزهة فانهم وان قالوا بحصر ذاته تعالى في مرتبة واحدة الا ان تلك المرتبة
عند الصوفية كما عند المنزهة واجبة مستحقة للعبادة متصفة بالعلم والقدرة
وساير نعوت الكمال منزهة عن سمات الامكان والزوال فالحصر راجع
في الحصر وان المنزهة ما يعتقدونه نفس الذات فهم يعدونه من مراتبها ويرون

لتلك الذات الرفيع الدرجات مراتب كثيرة متدرجة بعضها متقدم على
بعض اما المتقدم فتقدمها انما هي باعتبار العقل وليس لمن يقول بزيادة الصفات
ان يقدم على انكار هذا التقدم فان العقل يحكم بان كل شي في مرتبة ليس الا هو
ولا شي مما هو زايد عليه هناك ولا معنى للتقدم الا هذا والذين ينفون
الصفات لا يريدون الا في زيادتها وتسكهم فيها بالكشف العياني
والذوق الوجداني المطابق للاخبار الالهية والاثار النبوية على انهم
ليسوا بمنفردين فيها فان كافة الاشاعرة معهم ولم يقولوا كالكرامية
بالمغايرة الكلية ايضا نقل صاحب الدرة الفاخرة عن الشيخ ان قوما
ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء بخلافه وقوما اثبتوها
وقالوا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت
اما المنزلة فكمراتب الذات بحسب تجلياتها بالصور المثالية والكونية وهي
التي حصر المشبهة ذاته تعالى فيها ولا ينبغي النزاع فيها ايضا لان ما يسوق
الى اثبات الصفات من الاحاديث والايات تقود الى اثبات تلك
المراتب وكما لم يكن هناك مجال الى الصرف لم يبق ههنا ايضا فاثبات
الاول ونفي الثاني تحكم ومنافات الوجوب انما يلزم لو كانت هذه المراتب واجبة

واجبة وهم يقولون بامكانها فالمنزهة راعوا العقل واولوا النقل والمشبهة
اطاعوا النقل ولم يتابعوا العقل وكشف المعنوية يساعده النقل كما
يعاضده العقل اما ان شيئا واحدا كيف يكون واجبا وممكنا فجرد استبعاد
لا استحالة فيه وملاحظة اختلاف المراتب وتخالف الاحكام المرتبة على
كل مرتبة مرتبة يكفي في ازالته اما تعلم ان لكل شي ظهورات وبحسب كل ظهور
احكاما فللحادث اليومي ظهور في العلم الالهي وهو ازلي بحسبه وظهور في عالم
المثال وهو مصون عن التغير بحسبه وظهور في عالم الشهادة يتغير بتغير
وظهوره في النشأة الاخرى على صوره وقد كان في النشأة الاولى على
غيرها وقد ذهب المحققون من الحكماء الى ان الصورة الجسمية بحسب اطلاقها
وتقيدها يختلف جوهرة وعرضية ففي مرتبة الاطلاق جوهر وصورة جسمية
وفي مرتبة التقيد بكونها غير متناه او متناه بكذا وكذا عرض ومقدار و
جسم تعليمي وليس في الجسم متصلان بكل احدهما في الاخر وللجواهر صور
عرضية بحسب ظهوراتها في الاذهان وللاعراض صور جوهرية في عالم
المثال وفي النشأة الاخرى كما نطقت به الاحاديث في الصور القرآنية
والجزاء الزمانية والاعمال والاخلاق بل لبعض الاشخاص ظهورات متكثرة

فی عالم واحد کما یستفاد من قوله صلی الله علیه وآله وسلم فی الحدیث
الذی جاء فی سؤال بعضهم ان قال فی هذا الرجل قال بعض العلماء یتمثل له النبی
صلی الله علیه وآله وسلم وقال بعضهم لو تری بتصوره والقول بالتصویر لا تصویر
والتمثیل هو الصدق به ولا شک ان فی حالة واحدة یدفن من المؤمنین و
المنافقین ما لا یحصی عددهم فیتمثل لهم النبی صلی الله علیه وآله وسلم بصور
لا یتناهی فی زمان واحد وکذلک یمکن ان یراه فی المنام جماعة فی
آن واحد وقال من رانی فقد رانی فان الشیطان لا یتمثل بی بل قد
ورد فی الحدیث ما هو صریح فی تجلیه سبحانه وتعالی فی صور متعددة وقد
عقد السیوطی بابا فی کتابه بدور السافره وعنونه بتجلیه سبحانه بصور مختلفه
ومن ههنا یدفع التعارض بین ما ورد فی الاسراء وبین ما نقل عن عائشه
رضی الله عنها ما فقدت جسد محمد صلی الله علیه وآله وسلم قط فانه یجوز
ان یسری بصورته الجسدانیه وتثبت عندنا بصورة جسدانیة اخری وبالجمله
امر التجلی جلی یحکم العقل بامکانه ویامر النقل بایمانه کیف وقد جاء فی صحیح مسلم
یجمع الله الناس یوم القیمة فیقول من کان یعبد شیئا فلیتبعه فیتبع من
یعبد الشمس الشمس ویتبع من یعبد القمر القمر ویتبع من یعبد الطواغیت الطواغیت

الطواغيت وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة
غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا
حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون
فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ولما جاز ان يتجلى الله
بصور بعض الاكوان فليجز ان يتجلى بصور جميعها فيجوز ان يكون هذه الموجودات
كلها من الغيب الى الشهادة تجلياته تعالى وظهوراته من غير حلول فانه كما عرفت
يعتمد على وجود الغير ولا موجود الا هو ومن غير تبعض وتجزي فان الكل والاجزاء
يظهر في كل من مظاهره بكله لا بجزء جزء فحال الظاهر الذي لا جزء له ظاهر في
غير احتياج كاحتياج الكلي الى جزئياته فان الله غني عن العالمين بذاته التي هو
وجوده وتعينه وانتم الفقراء الى الله في وجودكم بل في كل ما هو فيكم فان جزئيل
وقضبان بالهما وجود وتعين لا تفتقران الى الصور التي تمثلا بها لا في الوجود
ولا في التعين وتلك الصور مفتقرة اليهما لولا التمثل لم يكن لهذه الكثرة ولا لواحد
منها وجود ولا تعين اصلا وليس الكلي بالنسبة الى جزئياته بهذه المثابة اذ ليس له
وجود غير وجودات الافراد ولا تعين سوى تعيناتها ومن غير لزوم امكانه وحدوثه
وقبحه وشره واستقذاره فانها وامثالها من احكام المتجلى بها وخواصها كما لا يوصف جميل

باحكام الصورة من الخير والمقدار المخصوصين وغيرهما فان قلت هذا انما يصح
لو كان الله تعالى متعينا غير عين ذاته وهو مخالف لما صرحوا به من ان ذاته
تعالى مطلق بل فوق الاطلاق قلت الاطلاق انما ينافي التقيد لا التعين
وما ينافيه الابهام والتقيد لا يستلزم التخصيص فاين التعين فان الحيوان المشي
مقيد وليس بمتعين والحيوان المطلق بحسب الصدق ولو سلم الاستلزام فلا
يلزم الا المنافاة بين الاطلاق والتقيد الخاص لا مطلق التعين فالذات المتعينة
تنا اذا لم يعتبر معها صفة من صفاتها لابد وان يكون مطلقة بالنسبة الى
لحظتها مع صفة صفة او مع جميع الصفات ومتعينة مقابل الاطلاق والتعين
يجتمعان فيما يحمل الى حقيقة كلية وتعين زايد عليها كهوية زيد دون ماهيته اذ
فيها ابهام لا يجمع مع التعين فالحقيقة المتعينة بذاتها اولى بذلك وغرضهم بهذا
الاطلاق بيان احدية الذات وهي التي يقال في صناعة الحكمة مرتبة الذات الا
ان الصوفية يعتبرونها بالنسبة الى ذاته تعالى خاصة لانهم لا يحثون الا عنها بل عن
ذاتا غيرها والحكماء بالنسبة الى كل حقيقة حقيقة اذ العموم يناسبهم لبحثهم عن اعيان
الموجودات وازعانهم تعدد الذوات فكما ان الماهية الانسانية بل هوية زيد مثلا
ليست في مرتبتها موجودة ولا معدومة الى غير ذلك من العوارض كذلك حقيقة الحق

الحق في احديتها ليست شيئا ما هو بها بتلبس الصفات وهذا لا ينافي التعين في
نفسها نعم تلك الحقيقة الهوية في مرتبتها ليست متعينة ولا جزئية اذ الامتناع عن فرض
الشركة المعتبر في الجزئية ما هو بحسب نفس المفهوم بحسب وهناك امتناع عن ذلك
الفرض الا ان بخصوصية الملاحظة مدخلا فيه ولذا يستوي فيه الهويات الجزئية
والماهيات الكلية لان فرض الشركة يقتضي ملاحظة رفع النظر عنه على انه
ليس فيها وان كان بحسبها والامتناع الاول ايصا ليس فيها وان كان في
نفس الامر فهي متعينة جزئية في نفسها وليست متعينة فيها وكذلك حقيقة تعالى
متعينة في نفسها وليست متعينة في احدية الذات فان نسبة تلك المرتبة الى
نفس الامر كما ذكر نسبة الدار الى البلد فكما ليس في الدار لا يجب ان لا يكون
في البلدة وليس سبب التعين في هذه المرتبة لمنافاة الاطلاق فانه مع عدم
منافاته متصف فيها ايضا على ان حقيقة تعالى اولى بسبب التعين والجزئية
باعتبار ان ملاكها هو العلم الاحساسي وهو متعال من ان ينالها الحس فلا
يصدق عليها انها بحيث لو جرد النظر الى نفس مفهومها واغمض عما عداها حتى
عن ضيق هذه الملاحظة ايضا يمتنع عليها ذلك الفرض بخلاف هوية زيد فانه مع
جزئيتها بمعنى اخر وهو الامتياز عما عداه بحسب الخارج كما ان جزئية المجردات

ايضا كذلك فان للكلية والجزئية معانى كثيرة لا يخفى على من تتبع كتب المنطق المطولة
بل حقيقته تعالى اول شيء تعالية عن درك الحس والعقل بخلاف المجردات والجزئية
مع اختلافها لا يخرج عن حيطة [illegible] خارج وبهذا يظهر انه لا حاجة الى ما فى شرح
التحفة من [illegible] اتفاق الصوفية على ان التعين عين ذاته تعالى كما يفهم من بعض
العبارات بل ينبغى ان يحمل اتفاق البعض لما ورد فى بعض كتب الصوفية ان ذاته
تعالى هو الموجود المطلق لا الخاص وهو فى حد ذاته منزه عن كل قيد وتعين
سواء كان ذلك التعين زايدا على الذات او عينها حتى عن قيد الاطلاق
ايضا اذ معناه انه فى مرتبة الذات لا يوصف بالتعين اصلا وهذا لا ينافى الاتفاق
على انه متعين فى نفسه فان قلت فى مرتبة الذات يصح حمل الذات والتعين
عينها فكيف يتصور المنع قلت امتياز الشيء عما عداه امر نسبى اعتبارى وما هو
منشاء ومبدئه فى ذاته تعالى عينها والتعين كالوجود يطلق على الامر النسبى على منشئه
وعدم صحة صدق الاول ظاهر اما الثانى فلانه يطلق على الذات لا من حيث هى
بل باعتبار انها مبداء للاول وانما يصح فى مرتبة الذات صدق الذات من حيث هى
لا باعتبار امر خارج عنها وبهذا اتضح ما فى الدليل الذى ساقه القاضى زاده لعينية
الوجود للتعين بانه لو لا ما لم يكن فى مرتبة الذات موجودا وهى من مواطن نفس الامر

الامر على ان المشتق انما يشتق من المعانى المصدرية ولو سلم فلابد ان يكون
مغايرا المبدئه ولو بالاعتبار وكيف وقد صرح هو بان الحمول متاخر عن مبدئه
فلا يصح حمل ما هو مغاير ومتاخر فى مرتبه ما هو مغاير له ومتاخر عنه والواجب انما
يجب وجوده فى نفس الامر نفسه لا فى محل من مواطنه والا فالذهن ايضا فى بدلك
فيكون الواجب معقولا بالكنه بل التحقيق تقتضى ان مرتبة الذات كما لا يصح
فيها حمل العوارض لا يصح حمل الذات ايضا فان حملها من غير اعتبار ضرب من
التغاير لا يصح والاعتبار وكذا ملاحظة النسبة التى تقتضيه الحمل مما لا يسع فى
المقام على انا نقول ان الحقيقة الحقة تعالت وتقدست لما لم تكن مركبة من
جنس شاركت فيه غيرها وفصل تمتازبه عنه ولم تكن ماهية كلية يمكن فرض
اشتراكها بين كثرين تتشخص بتعين زايد عليها فهى بتمام حقيقتها ونفس جوهر
ذاتها متحصلة ممتازة لا ابهام فيها بعدم تجانسها وتماثلها مع غيرها اذ
لا غير لها بل لا يمكن ان يفرض الغير اذ هو على تقدير الفرض لا يكون غيرا فان
شئت قلت كما قال بعضهم ان لا تعين للحقيقة الحقة تعالت وتقدست مطلقا
سوا كان زايدا عليها او عينا لها كانه نظرا الى ان التعين ما يزيل الابهام و
يميز الشى عما عداه وهو يقتضى سبق الابهام ولو فى الملاحظات العقلية ولتدعى

وجود الغير ولو بحسب الفرض العقلي ولا ابهام فيها ولا غيرها اصلا وان شئت قلت

كما قال به الاخرون من ان تعيناتها عينها لكن سلب ابهامها ليس الا من جهة نحو

قوامها ولاجل نفس ذاتها فاننا لو كاسنا كماهية زيد مثلا لم يكن هذا السلب الا

باعتبار امر زائد على الذات ولا نعني بالتعين الا ما هو المصداق لسلب الابهام

سواء كان صدقه مع وجود الغير او بانتفائه وسواء كان مع سبق الابهام

او عدم سبقه ومن ههنا قال الشيخ رضي الله عنه في باب ٧٣

من الفتوحات الواحد الاحد هو المسمى للذات من غير اعتبار امر ما معها اذ وحدتها

نفس ذاتها لا بتشخص وتعين يمتاز به عن غيرها اذ لا غير لها فان قلت كيف يسمى

مصنفات المتاخرين مشحونة بجعله تعالى كل على واحد من الموجودات و

يعبر عنه بالفارسية بهمه اوست وهو يقتضي ان لا يكون ذاته تعالى متعينة

في نفسها كالانسان حتى يصح حملها على كل متعين من المتعينات قلت اني

كنت قد ظننت ان مادة هذه الشبهة اللزج السمج قد تحللت او خرجت من بطن

باطنك بما تناولت مرارا من المحللات والمسهلات فان كان فيك

شئ بعد من البقية فخذ ما يلقى عليك لاجل التنقية وهو ان حقيقة المتعينة بذاتها

قد تعينت وتخصصت بتعينات وخصوصيات لا تناهي زايدة على التعين الذاتي

الذاتي وعدت تلك الحقيقة مع خصوصية خصوصية حقيقة حقيقة وموجودا
موجودا فتلك الحقيقة الواحدة هي الحقايق الموجودة اذا تلبست بالخصوصيات
والحقايق الموجودة هي تلك الحقيقة مع الخصوصيات فحملها عليها كحمل زيد في
نفسه على زيد الكاتب وزيد الضاحك بل كحمله على صورته الحاصلة في اذهان
جماعة تصوروه لا كحمل الانسان على افراده فلما ان زيدا متعين في نفسه
ولا تمانع بين تعينه في نفسه وحمله على نفسه مع خصوصية الكتابة والضحك ولا
بين حمله على صورته الذهنية التي هي ظهوراته بخواصه كذلك تعين حقيقته تعالى
لا يمنع صحة هذا النحو من الحمل على الحقايق الموجودة والسر في ذلك ان الحمل على
الكثير لا الحمل مطلقا يقتضي ان يكون المحمول مجردا في حد ذاته عن كل واحد من
التعينات التي لاحاد تلك الكثرة لا عن التعين مطلقا وحقيقته تعالى في
احدية الذات منزهة عن كل ما حصلت لها في مرتبة الواحدية من التعينات
الصفاتية والاسمائية وان كانت متعينة بذاتها وما قال السيد قدس سره
من ان حمل الجزئي ليس بصحيح اصلا ومثل قولهم هذا زيد يا ول بالمسمى ادبما
يشابهه في الكلية فانه لا صالة في الوجود لا يقبل الارتباط بغيره ولو حمل على
نفسه باعتبار ضروب من التغاير بحسب انضمام الصفات المتكثرة المتغايرة

اليه لانقلب الجزئي كليا لصدقه على غيره بل فيرده ما استدلوا على اثبات
خزانة الخيال بالحكم على شخص مرئي بانه هواى المرئي اليوم هو المرئي امس
ولا يجري التاويل بالكلي اذ المقصود هناك هو الحكم باتحاد الهويتين لا
بكونه مرئيا في الامس وما قالوا ان النسبة بين الجزئي والكلي اما التباين ولما
العموم مطلقا وهو لا يقتضي ان يصدق الجزئي على بعض افراد ذلك الكلي
اما دليله على بطلانه ففيه انه ان اراد بالارتباط النسبة الحملية اي لا يقع
طرفاها فهي نسبة من من فيلزم ان لا يقع موضوعا ايضا نعم ربما يعبر
عن هذه النسبة بانها نسبة المحمول الى الموضوع فيجعل الموضوع اصلا والمحمول
تبعا وهو من المجازات التي بنائها على الاكثر الاغلب كما صرح هو في هذه
الحاشية وان اراد به خصوصية جانب المحمول اى لا يقع في ذلك الطرف فهي
مصادرة على ان صدق كل قضية يستلزم صدق عكسها فصحة الموجبة العينية
يستلزم صحة المحمولية وتخصيص البحث باحكام عكوس المحصورات لا لان
الشخصيات غير مستلزمة لعكوسها بل لانهم لا تعلق غرضهم بالبحث عن الجزئيات
فلم يذكروا معظم احوالها كالنسب وغيرها في التصورات واهملوا احكام
القضايا التي موضوعاتها جزئيات في التصديقات واما لزوم انقلاب

انقلاب الجزئى كليا فانما يتوهم لاجمال ما اعتبر فى مفهوم الكلى فانه مايصدق
على كثير هو ظل له وهناك مفهومات كل واحد متاصل فى الوجود الا ان
وجودها واحد فبالوحدة صح الحمل وبالتاصل بطلت الكلية وفيما نحن فيه
الامر بالعكس اذ الكثرة الاعتبارية ظل للواحد الحقيقى والعجب انه نص على
ذلك فى حاشيته على شرح المطالع فى جواب النقض على تعريف الكلى بالجزئى
الذى طاف على خيال طايفة وما قيل حمل الجزئى على نفسه باعتبارين راجع
الى حمل الاعتبارين عليه فهذا الضاحك هذا الكاتب مرجعه حمل الضاحك
والكاتب على ما يشار اليه بهذا فلو سلم الرجوع فلا يجديه اذ المفهوم من قولنا
هذا ضاحك وكاتب غير المفهوم من قولنا هذا الضاحك ذلك الكاتب و
المقصود من احدهما غير ما يقصد من الاخر الا ان الاول لستلزم الثانى
والثانى يترتب عليه والاستلزام لا يستلزم الاتحاد فى المفهوم ولا عدم
صحة الحمل وكذا الترتب الا ترى ان حمل الاجناس العالية بتوسط الاوساط
وحملها بتوسط الاسافل ولا قايل بعدم صحة حملها ودليل الافتراض الذى
عليه مدار معظم قوانين الميزان لئن يبتنى على مثل هذا فهل يجوز ان يقال
هناك على بحث كلية ما قال هنا ان المط لم يثبت وهو فصل - ج - انه رجع

الى ان رب فوج وبالجملة هذا الحكم يكاد كثيرا من احكامهم وكفاك بالشيخين
ابي علي وابي نصر شاهدين فانهما قد صرحا بصحة حمل الجزئي على الجزئي
والكلي والحق لا يجاوزه فان مفهوم الانسان والكاتب والضاحك مثلا
لما صارت معروضة للهوية حصلت هناك ثلثة اشخاص الانسان المعروض
لها ومجموع المعروض والعارض والكاتب المعروض او المجموع والضاحك
كذلك وكل من هذه المفهومات الثلثة نوع بالنسبة الى شخصه وعرضي
بالنسبة الى شخص اخر وهذه الاشخاص الثلثة المغايرة بحسب المفهوم و
الماهية موجودة بوجود واحد فيصح حمل كل واحد منها على الاخر لتحقق ملاك
الحمل وهو التغاير بحسب المفهوم والاتحاد في الوجود بل نقول لا طايل في تطويل
الذكر في مناقشة هذا الامر فان معنى قولهم كل موجود هو الله تعالى ليس الا
ما قلنا فان كان هذا حملا كما نقلنا فهو لا يستلزم عدم تعين المحمول وان لم يكن
حملا فهذا المعنى لا يوجب ايضا اذ هو ليس بحمل والحمل هو الذي يوجبه
نور علي نور في تحول احوال الاشخاص مع بقاء اعيانهم افلا تنظرون
وفي انفسكم افلا تبصرون فانه يزيدك ايمانا ويفيدك اتقانا اذ تحولات
هذه النشأة بعين اليقين تعلمون وتغيرات النشأة الاخرى سوف تعلمون ثم

ثم كلا سوف تعلمون لانه بناء على انعوارض اما على سبيل الاجتماع او
على التعاقب والتناوب كالطفولة والكهولة والشيخوخة والهرم والنمو
الذبول والسمن والورم ولا يزال يزول اجزاء ويبدل اجزاء ثم يكون
الزوال من غير بدل الى ان يعرض الموت ثم يعرض عليه عوارض اخرى
حتى يصير ترابا هباءا بل اصغر منه بكثير بل ربما يأكله سبع فيصير شيء منه فضله
وشيء جزء من بدنه فيتفق ان يتناولها الانعام فيحصل منه الاقسام وهكذا الى
ما شاء الله تعالى وربما يزرع على ترابه فيصير غذاء للزرع ثم يغتذي منه انسان
او يرتعي حيوان وهكذا ثم يجمع الله تعالى تلك الاجزاء المتشتتة المنبثة وتؤلف
بينها فقامة بعضهم ستون ذراعا وضرس واحد منهم كاحد وهذا هو المعاد
لا الايجاد فريد الجنين هو الشيخ وهو الذي مضى عليه ما مضى هو الذي ستون
ذراعا او ضرسه كاحد وكلما نضجت جلوده يبدل غيرها وتعينه الاصلي الذاتي
مستمر محفوظ في جميع مراتب التعينات الزايده الواردة عليه وزوالاتها
وهو هو في كل مرتبة مرتبة مع ان الاحكام واللوازم المرتبة في كل مرتبة
يخالف ما يترتب في مرتبة اخرى مخالفة بينة بحسب الحس والشرع والعرف ولم
يقدح ذلك في هو هو اصلا وكذلك قال المشاؤون هيولى العالم واحدة

قامته ص

بالشخص متعينة في ذاتها مبهمة بالنسبة الى ما يتوارد عليها من الصور وتعيناتها
ولا يزال لا يزول تعينها بزوال تلك التعينات متصفة بصفاتها التي بالنظر الى
ذاتها ويتصف بالتبع والعرض بالصفات التي يلحقها من جهة الصور الحالة
فيها فهي نار وهواء وماء وارض وليست بشيء من ذلك وحار وبارد ورطب
ويابس وليست كذلك بعضها وفي الفوق والتحت بل في كل مكان لامتناع الخلاء
وليس في شيء من ذلك كذلك حقيقة الا الله تعالى متعينة في ذاتها بذاتها وغير متعينة
بالقياس الى ما يتقيد بها في تجلياتها بشيونها وصفاتها وينسب اليها احكام
تلك القيود الزايدة عليها بالعرض والتبع فهي في الفوق والتحت كما يشير اليه
ويدل عليه اشارة الجارية ولو دليتم وحبله للمشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله
وهو معكم اينما كنتم وليست في مكان ولا لا في مكان فان ذاتها لا تقتضي التمكن
ولا التنزه عنه وكل ذلك بحسب مقارنة التعينات المادية والمفارقة فان لم
يزل عنك استغراب هذا الام واستعجابه فاني وانك معذور اذ ليس لي
ولا لك في توسيع ما خلقه الله تعالى ضيقا توسع وكذلك من لم يرفع قدمه
عن مسقط انفاس الاوهام حبس في سجن الحواس والوساوس فاين تسير ان
يسير في عالم الوراء ومن لم يخرج فرخا الاوهام يدخل في فضاء المكان وضيق الاكوان كيف

فكيف يقتدر ان يطير فى قاف العنقاء فلم الهم عجزهم عن الاستجواب فانهم
بهذا احق وتركه عليهم اعجب واشق بل انما انهاهم عن الانكار على العرفاء
والاخيار فانه انكر المنكرات واخذ المحذورات وقد قال العلماء كثيرا ما
يعطيهم الدليل ولا يقبله عقلك العقيل كما كثر ما يتفرع على بطلان الخلاء
وسكون الجبل فى جو السماء وان الاناء اذا وضع فى حفرة يمتلئ ماء
اكثر منه اذا وضع على وهدة وان اليوم الواحد يكون خميسا وجمعة و
سبتا وان كرة الارض كلها تتحرك وتنتقل بدبيب نملة واحدة ورؤية
اعمى الصين بقة اندلس ورؤية الله تعالى بالبصر مع التنزيه عن المقابلة
واتصال الشعاع وقالت الاشاعرة بصحة علموسيته ومذوقيته لجريان
دليل الرؤية المبنى على اشتراك الوجود مع التنزيه عن اتصال الحادثة
ومن يستغرب ذلك دون هذا فهو اغرب والى ترك الخطاب اقرب
نور قد عرفت ان الصوفية لا يتشبثون فى اثبات مطالبهم بالدلائل
عقلية كانت او نقلية وانما اوردت فى كتبهم على سبيل الندرة الزام المجادلين
واسكاتهم ورفع شغب المنكرين وخفض صولاتهم ومدافعة الطاعنين بسلاحهم
بآلتهم والكالمة معهم بالسنتهم وان لم يحصل المراد بل قد اشتد اللداد فمن

الادلة العقلية ان الله سبحانه وتعالى لا يكون معدوما ولا عدما وهو ظاهر
ولا موجود لا بمعنى مجموع الماهية والوجود ولا بمعنى المعروض له لفظ والتركيب
في الاول فقط والافتقار فيهما جميعا فاذن هو وجود ولا يمكن ان يكون مقيدا
لافتقاره الى المطلق فتعين المطلق واعترض عليه في شرح الهداية الاثيرية
للصدر الشيرازي ان هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب
ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له
الا في الذهن ولا شك في تكثر الوجودات التي هي افراده وما توهم من
احتياج الخاص الى العام بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في
ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه
في العقل واما اذا كان عارضا فلا واني قد اكحلتك انفا بميل القلم وكل
المداد فبصرك اليوم حديد بما هو عين المراد فالوجود ليس ما وجده وجودا
والاطلاق غير ما اطلقه والمطلق لا بد من ان يكون ذاتيا للمقيد وان لم
يكن العام بالنسبة الى الخاص كذلك وحمل ذاته تعالى على الاشياء كلها
حتى الخسيس منها ان يلزمهم لا يلزمهم بهذا القول بل من شاء لزومه افتراه

قد عرفت اولا وعرفت انه مجرد عن الاستبعاد لاستحالة عقلية والعجب انه صرح في
موضعين من هذا الكتاب ما يدل على اعترافه بهذا المذهب واغترافه من
هذا المشرب حيث قال في موضع قال بعض الموحدين من المتاخرين
من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات
بحيث لا يخلو امنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء
طور العقل اقول اني لاعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار
العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسايله
وذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله واسع عليم وفي موضع اخر لبعض الفقراء
بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر في كتبه ان وجودات
الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان وجود
كل ماهية عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة معه
نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القايم بذاته
ولا وجود للماهيات اصلا ولا تاثير فيها بل انها اعتبارات عقلية يعتبرها العقل و
يتصف بها الوجودات فكل مرتبة من الوجود نحو خاص كلية حدية انورية مسماة
بالماهيات والعوارض بلا وصول رايحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها