كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبيانه يحتاج الى مجال اوسع من هذا
الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه انتهى فالكلام في مقدمات الدليل
مما لا بأس به وانما الكلام في قدحه وجرحه في نفس المدلول واغرب منه الجمع
بين التحسين والتقبيح فلا ادري كيف يعد انكار ذاته تعالى من فضله ورحمته
ومنها ان العدم يمتنع ان يكون موجودا لامتناع اتصاف احد النقيضين
بالاخر فانه جائز لا كما قال الصدر الشيرازي من انه يجوز مواطاة ويمتنع
اشتقاقا بل يجوز الاتصاف مطلقا مواطاة واشتقاقا كما يقال اللامفهوم مفهوم
واللاكلي كلي والجزئي لا جزئي والوجود معدوم عند من بعده من ثواني المعقولات
بل لان السلب المحض والنفي الصرف يمتنع ان يتصف بشيء والشيئية اولى بذلك
وقد تقرر ان امتناع احد النقيضين يستلزم وجوب الاخر فالوجود هو الواجب
وقد عرفت ما فيه عن قريب فارجع هناك اذ لا نعيده ههنا المظهر السادس
لانوار ثاقبة يرجم بها شياطين الشكوك والاوهام حيث يلقون
السمع واكثرهم كاذبون نور وانت بما في يمينك من عصى تقوى
على ابطال محضيهم نخيل من سحرهم انها تسعى وانما كررتها لتثبت به فؤادك على
ما ذكرتك من الذكرى ولي فيها ما رب اخرى اشهرها ان الوجود المطلق بكل

كلى طبيعى لا يوجد الا فى ضمن فرد من الافراد فلا يكون واجبا لاحتياجه
الى افراده والواجب يجب ان يكون غنيا واحدا وقد اجاب القيصرى فى
مقدمته ان اردتم بالكبرى الطبايع الممكنة فنسلم لكن لا ينتج المقصود لان
الممكنات من شانها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لما مر وان
اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة بل لا نسلم ان الكلى الطبيعى فى تحققه
متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذ لو كان كذلك لزم الدور
سواء كان العارض نوعا او شخصا لان العارض لا تحقق الا بمعروضه فلو
توقف معروضه عليه فى تحققه لزم الدور ولا يخفى عليك انه قد اختلف فى وجود
الطبايع الكلية فمال بعضهم الى انها ليست بموجودة فى الخارج وانما الموجود افرادها
والطبايع الكلية ينتزعها العقل من تلك الافراد بضرب من التحليل وهذا معنى
ان وجود الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه وقد مشوا بالنقض المنطبق على الخاتم المنقوش بنقوش واحد اخرجت على شمعة
وبعضهم الى انها موجودة فى الخارج بعين وجود افرادها ولا يخفى ان تقرر السؤال
والجواب لا ينطبق على شئ من المذهبين لان احتياجها الى افرادها فرع وجودها
فمن لا يقول بوجودها لا يقول فى وجودها باحتياجها ومن يقول بان وجودها عين
وجود الافراد والاحتياج فرع التعدد فحيث لا تعدد لا احتياج فان نظرت الى

التعدد الاعتباری فلا شبهة ان الامر بحسبه علی عکس ذلک قال القائلون
الوجود الواحد من حیث هو للطبیعة یقال له الوجود الالهی والوجود قبل الکثرة
ومن حیث هو للشخص یقال له وجود طبیعی ووجود مع الکثرة وقد نقل عن الشیخ
الی علی ان الحیوان الماخوذ بالعوارض هو الشی الطبیعی والماخوذ بذاته
هی الطبیعة التی وجودها اقدم من وجود الطبیعی تقدم البسیط علی المرکب
وهو الذی یخص وجوده بانه الوجود الالهی لان سبب وجوده بما هو
حیوان عنایت الله تعالی واما کونه مع مادة وعوارض وان کان بعنایت
الله فهو ینسب الی الطبیعة الجزئیة فکل کلی طبیعی لا یحتاج الی افراده عند
کل واحد من النافین والقائلین نعم القول بان الشی ما لم یتعین او
لم یشخص لم یوجد مشهور متوارث منهم ولیس مرادهم هذا وبامثاله ان
موجودیة الشی یتوقف علی تشخصه بل ان بینهما مساوقة او ملازمة قال
المعلم الثانی ابو نصر الفارابی فی تعلیقاته هویة الشی وتعینه ووحدته وخصوصیته
ووجوده المنفرد له کلها واحد کیف ویلزم ان یکون التشخص من جملة العلل بالوجوب
ایضا لقولهم ان الشی ما لم یجب لم یوجد مع انه لم یقل به احد ویوجب ان
لا یتحقق للعلة التامة البسیطة وهم مصرحون به فالتعزز اللایق بجلال النفاة

النفاة ما قرره صاحب المقاصد وهو ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا
تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا يتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر
فيه والجواب الحق ان حقيقة الوجود الذي هو حقيقة الحق تعالى ليس بكلي
متعين بتعين هو عينها وانما الكلي مفهومها وهو المنتزع الكل وجود كما ان مفهوم
الواجب كلي وحقيقته اي ما يصدق هو عليه ليس كذلك فان اراد بالوجود
المطلق والواجب مفهومها فنقول ان الوجود لا تحقق له في الخارج بناء على
نفي الكلي الطبيعي فاثرنا اثره واستثنينا امره وله افراد كثيرة لا يتناهى ولو فرضا
لكلية وقوله والواجب موجود واحد لا تكثر فيه ينافض نفسه في الاول ونفس الامر
في الثاني مع ان الكبرى لا يصلح للكبروية وان اراد حقيقتها وما صدق عليه
فنقول الوجود موجود واحد لا تكثر فيه كما ان الواجب كذلك وبالجملة قد
اشتبه على المعترض الحقيقة بالمفهوم والوجود بالوجود فاخذ احدهما مكان الاخر
واجرى الاحكام على غير ما هي له والاطلاق انما ينافي التقيد لا التعين فان
اطلاق المتعين في نفسه كزيد مثلا بالنسبة الى ما يفيد التعين الزايد على التعين
الاصلي واطلاق الكلي النوعي بالنسبة الى ما يفيد اصل التعين والهوية و
اطلاق الكلي الجنسي بالنسبة الى ما يفيد التحصيل وزيل الابهام ومطلق الاطلاق

والتقدیم هذه الاطلاقات والتقسیمات المقابلة لها والمراد ههنا هو
الاول وهو لا یستلزم الکلیة فی المتعین فی نفسه فکیف فی المتعین بنفسه ثم
قال وحین اورد علیهم هذا السوال اجابوا بانه واحد شخصی موجود بوجود هو نفسه
وانما التکثر فی الموجودات بواسطة اضافات لا بواسطة تکثر وجوداتها
وبهذا احترازعن شناعة التصریح بان الواجب لیس بموجود وان کل موجود حتی
وجود القاذورات واجب تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا او ان تکثر الوجودات
وکون الوجود المطلق مفهوما کلیا لا تحقق له الا فی الذهن ضروری ولعل هذا
القول منه احترازعن شناعة التصریح بتکفیرهم بکفر اغلظ من الشرک والکبر هما
هو اکبر الکبایر فان الشرک اخف من نفی الالوهیة رسما واقرار علی نفسه بانه
لم یتصفح کتبهم فانها شحونة بان الوجود الذی هو مفهوم کلی وامر اعتباری
ومعقول ثانوی لا تحقق له فی الخارج هو الوجود المصدری والوجود الذی
هو عین حقیقته تعالی بمعنی اخر هو وجود وموجود وقایم وقیوم ولعله نظر فیها
ولم یصر بها کما انه سمع ولم یسمع فان بغضک بالشی یعمی ویصم کما ان
حبک به یفعل کذلک ولا ادری ان المجیب اصم واعمی بکثرة التعجب ام المعرض
بشدة التعصب علی ان کون وجود کل شی حتی وجود القاذورات واجبا انما

انما يستحيل اذا كان الوجود بالمعنى الذى اخذه واما اذا كان بالمعنى الاخر
فلا يستحيل الا عند من يستحيل عنده ان يكون الله القادر واجبا لكنه لا يسع
هذا المعنى ولا يسرد حديثه ويمضى عليه والعجب انه يتعجب على الامام بفعله مثل
ما فعل نفسه حيث قال فى هذا الكتاب لا بعيد بل قريبا قبل هذا الباب و
العجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابى وابن سينا على ان مرادهم ان
حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود
المشترك العام المعلوم لازم غير متقوم بل صرح فى بعض كتبه بان الوجود متقول
على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على الشبهة التى زعم انها من المتانة بحيث
لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وقد رايته كيف يستمر على شبهته مع انهم ينادون
بان مرادنا بالوجود الذى هو عين الحقيقة الواجبية امر موجود واحد بالشخص والوجود
الذى هو كلى انما هو بالمعنى المصدرى الاعتبارى المشترك بين الوجودات و
انت خبير بان كلامه لو عرض على قوانين المناظرة وعلى اصول الدين والديانة
لم يطابق ولم يوافق شيا منهما فان من يوجه كلام غيره ويبين مراده على سبيل الاحتمال
لا يرده مجادل فضلا عن المناظر فكيف يسوغ رد من بين مراد نفسه بالقطع وكيف
يجوز فى الشرع ان يظن فى حقه الكفر ويقال انما اراد بهذه الارادة ستر ما فى قلبه

من زيغ الكفر ودرنه وهل يقول الاشعري وهو من جملة اتباعه حين يقول وجود
كل شي عينه ان الوجود امر اعتباري فيكون كل شي اعتباريا حتى الواجب تعالى
فاذا اجاب بان المراد بالوجود او العينية معنى اخر قيل يرد بان هذا التستر و
احتراز عن شناعة التصريح بمذهب السوفسطائية وان الواجب ليس بموجود كاي
من الممكنات بل الكل باعتبار المعتبر وكذا عينية الكون ونظايره كثيره وهو بديهة
من عند نفسه كلام غيره من العلماء والحكماء ولا يقبل الاعتذار من العرفاء الاولياء
ثم قال انهم ادعوا ان في كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى في مواضع منها قولهم
الواجب هو الوجود البحت ومنها الوجود خير محض ومنها الوجود لا تعقل له ضد
ولا مثل ومنها الوجود ليس له جنس ولا فصل وفي بعض هذه المقدمات ضعف
لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذا المعنى و
لا انتاج من موجبتين في الشكل الثاني اقول قد اورد الصوفية في كتبهم كل ما
سرده من حيث انها احكام الوجود لا انها مقدمات يستدل بها على مطلوبهم
فضلا عن استعانتهم بكلام الحكماء فالاشكال بان الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين
لا يصح له بل لا ينافي كون هذه الاقوال للحكماء رمزا اليه وانما ينافي كونها
دليلا عليه وانتفاء الثاني لا يستلزم انتفاء الاول بل القول للاول يمكن ان

ان يقوم دليلا عليه ثم قال القول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى في
تصريحهم بامور منها ان الوجود من المجعولات العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث ومنها انه يتكثر +
بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية ومنها انه يقال على الوجودات
بالتشكيك وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس والجواب
ان منشاء المنافات ليس الاطلاق اذ الصوفية لم يقصدوا به الا ما قصد
الحكماء بالبحت والمجرد بل نفس الوجود فيكون تصريحهم بهذا مبنى في تصريحهم بان الواجب
هو الوجود البحت ايضا مع ان منافاة تصريحهم لقول غيرهم ليس في مثابة منافاة
تصريحهم لتصريحهم انفسهم فان قال ان الوجود البحت الذى قالوا بعينية للواجب
بمعنى اخر او هو حقيقة اخرى يصدق هذا الوجود عليه صدقا عرضيا قيل فما
منعك عن حمل الوجود المطلق على مثل ما حملت الوجود البحت عليه على انهم لا يباينون
بمنافات تصريح غيرهم وانما المباينات بمخالفة العقل الصريح وليس الاول مما
يستلزم الثانى ثم قال وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى
على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم
لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء

مشترکا بین الوجودات مقولا علیها بالتشکیک معدودا فی ثوانی المعقولات

وکون الواجب مبدأ الوجودات والممکنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة

والحیوة وارسال الرسل وانزال الکتب وغیر ذلک مما وردت الشریعة آتول

وبالجملة القول بفساد هذه الاصول وباستلزامه لبطلان تلک الامور وکذا

المنافات لتلک التصریحات مبنی علی اصل فاسد وهو انه لیس للوجود الا معنی

واحد مع ان له معانی فی اصطلاح الحکماء فضلا عن غیرهم وفضلا عن الفضل اذا

اجتمع الاصطلاحان قال شیخهم ان کل شی حقیقة هو بها هو فللمثلث حقیقة

انه مثلث وللبیاض حقیقة انه بیاض وهذا هو الذی ربما سمیناه بالوجود

الخاص وهو غیر الوجود الاثباتی فان الوجود یدل به علی معان کثیرة فلیس

المراد بالوجود الوجود الاعتباری حتی یحکم بفساد تلک الاصول وباستلزامه لبطلان

الامور المتفقة بل المراد الوجود الحقیقی والحکم بالفساد وباستلزام البطلان فاسد

وباطل وما کانت هذه الشکوک بمظان التعریض بایرادها وردها لکن خالفت

فی هذا المقام للقول المشهور المأثور فنظرت الی من قال وما نظرت الی ما قال

وترکت اکثر ما یرد علی کلامه ولا یتعلق به غرض یعتد به وانک لو نظرت فی المظان

ثم دققت النظر لرأیت تلک الشکوک عند الشکوک لو لم تکن اقوی شکوکهم ان الوجود اذا کان

كان عين حقيقته تعالى ولم يكن في دار الوجود غيره بل هو الدار وهو الديار
يلزم ان يكون ذاته تعالى متحدة بالاشياء الخسيسة والخبيثة والخنازير والقرده
حاش الله تعالى عما لا يليق بقدسه والجواب ان حقايق الاشياء عبارة عن
الوجودات المتعينة اى الوجود المطلق اذا تعين بتعين ما من التعينات اى
تجلى باعتبار من الاعتبارات الذاتية فهو حقيقة ما من الحقايق واذا تعين بتعين اخر
منها فهو حقيقة اخرى منها وهكذا ففى كل حقيقة امر ان الوجود المطلق والاعتبار
الذى تعين بتلبسه ولا شك ان الشرافة والرزالة والنفاسة والخساسة
والنظافة والنجاسة وغيرها من الاحكام المتكثرة احكام الاعتبارات المتكثرة
لا للوجود الواحد لوحدته الذاتية فلا ينسب بالذات الا الى اعتبارات تقتضيه
لها وبالعرض الى الذات المتعينة بتلك الاعتبارات فان ملاك الاتصاف على
نسبة الحلول لا على اية نسبة كانت فان القذر يوصف بالنجاسة والثوب
المتلطخ به ايضا دون الاضواء والانوار الواصلة اليه التى يظهر ويعمر بها
والملايكة التى يخدمون فيها لكون ويجعلون له فخرا ونسبتها اليه تعالى وتلبسه
بها ليست على نحو ملابسة الموجود بالموجود فضلا عن الحلول بل كنسبة الظاهر الى
المظاهر فهى نسبة الظهور والاظهار كنسبة المراة الى المرئى المصححة لا راءة الصورة

واظهارا مع بهيئة بحالة فيها حلول الاعراض ولا متصلة بها اتصال
الصور المنتقشة على الجدر فالوجود اظهر تلك الاعتبارات تارة في باطنه
وهي الاعيان الثابتة وتارة في ظاهره وهي الاعيان الخارجية
بالمعنى الذي ظهر في المظهر السابق فالنسبة النورية الظهورية التي للوجود
الحق تعالى عن ذلك بها فانها ارفع واعلى من سائر النسب التنزيهية
فما ظنك بالنسبة التشبيهية وقد عرفت سابقا ان مرادهم باعتبارية
هذه الاعتبارات ليس انها معدومة صرفة بل انها ليست موجودة بوجود
متاصل بل بوجود متخيل لا كتخيل انياب الاغوال بل كتخيل الالوان
عند الحكماء فكما ان الثلج امر حقيقي متاصل وبياضه امر اعتباري متخيل و
تفرق البصر يترتب على البياض لا على الثلج ونسبته اليه انما هي بالعرض
وبضرب من المجاز فكذلك الاثار يترتب على تلك الاعتبارات الاعتبارية
لا على الذات الحقيقية في الحقيقة وتنسب اليها بالمجاز لانها قد انصبغت
بصبغها كما يتصبغ الاناء بصبغ الماء فتوصف الزجاج الصافي باللون
وهو ليس ممثلون في نفسه بل الثلج ايضا ليس ممثلون بالبياض في الحقيقة
بل انما هو باعتبار من التخيل مع انه يقال انظر الى الثلج يفرق البصر ولقد

الى الاعتبارات الاعتبارية بها
ليست بمنفية الاتصاف الى

لتقدسه تعالى فى باطنية وجه اخر وهو ان النجاسة وغاستة وغيرها
من الاحكام الخارجية لا يوصف بها الصور الذهنية العلمية وتنزه
عنها فاذا انتفى الاتصاف بالذات فانتفاء الاتصاف بالعرض اولى
والتنزه احرى عنه فالتقدس فى مرتبة الباطن بمرتبتين وهو ان الاعتبارات
المقتضية لها انما يقتضيها فى غير هذه المرتبة ولو فرض الاقتضاء فيها
فالنسبة القدسية يتحاشى عن الاتصاف بها بالعرض وفى مرتبة الظاهر
بمرتبة واحدة وهو تقدس النسبة فقط كما ان تلك الاعتبارات متقدسة
فى تلك المرتبة بمرتبة واحدة وليست بمتقدسة فى هذه المرتبة اصلا
نور قد يشكك بالتشكيك بان الوجود المقول على البعض بالتقدم وعلى
الاخر بالتاخر وتارة بالشدة واخرى بالضعف كوجود العلة والمعلول
ووجود القار وغير القار وبالتشكيك يحصل التيقن بانه ليس حقيقة الحق تعالى لانه
اية العروض وهو متعال عنه واجيب بما قال الشيخ صدر الدين القونوى
قدس سره فى رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة بكونها فى شئ اقوى
واقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور دون تعدده
واقع فى الحقيقة الظاهرة اى حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما فقابل يستعد

ليتعدد ظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر
مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها
بحسب الامر المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر
فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض وانت على بصيرة بما ظهر
في المظهر السابق من الانوار ان الوجود الحق ليس بكلي وحمله على الموجودات
وهي الموجودات ليس كحمل الكلي على افراده ولا شك ان التشكيك و
التواطؤ من حمل الكلي على جزئياته فالوجود ليس بمشكك كما انه ليس بمتواطئ
فلا ينسب اليه التفاوت كما لا ينسب اليه التسوية على السواء نعم له ظهور ان ظهوره
تعالى على ذاته بذاته في ذاته لذاته فيشاهد في ذاته بهذا الظهور جميع الشئون
والاعتبارات الالهية والكيانية مع احكامها ولوازمها على وجه جملي لاندراج
الكل في ذاته اندراج اللوازم في الملزوم والنسب العددية في الواحد العددي
وهذه المشاهدة يكون شهودا غيبيا عليا كشهود المفصل في المجمل والنخلة في النواة
ويقال له الكمال الذاتي والغناء المطلق لازم له اذ لا حاجة في هذه المشاهدة
الى ظهور العالم ظهورا تفصيليا لانه يشاهد الجميع مع احكامها جميعا في مرتبة
باطنه فلا يستلزم التعدد الوجودي وظهوره تعالى على ذاته وشهوده في

في مرايا التعينات المعبرة بالغير والسوى وهذا الشهود عياني عيني وجودي
كشهود المجمل في المفصل والنواة في النخلة ويقال له الكمال الاسمائي فظهوره
الاول الازلي الوجداني وحداني لا يتعدد ولا يتجدد فلا يتفاوت بالاولية
والاولوية والضعف والشدة لانها اضافات لا يتصور تصورها من غير
تعدد فضلا عن تحققها واما ظهوره الثاني الابدي العياني فيجري فيه
التعدد بحسب تعدد المرايا ويسري فيه التفاوت باصنافها وانحائها
بحسب تفاوت استعدادات تلك المرايا في قبول الظهور فمن المرايا المتعينة
يتوقف قبوله لظهوره على ظهوره في غيره يقوم مقام الشرط فظهوره فيهما
يتفاوت بالتقدم والتاخر ومنها ما يقبل الظهور على وجه اكمل من غيره
لتفاوتهما بالسعة والضيق فيتفاوت الظهور فيهما بالكمال والنقصان
ومنها ما يقبل على وجه اتم من غيره لتفاوتهما بالصفوة والكدورة فيتفاوت
الظهور فيهما بالشدة والضعف فالوجود لا تفاوت في ذاته ولا في حمله على
مقيداته ولا في ظهوره الذاتي ولا في ظهوره الاسمائي من حيث هو بل
التفاوت بالذات انما هو في قابلية المرايا المتعينة ثم يظهر في الظهور بالعرض
وبالتبع ومن ههنا ظهر لك ان مراد الشيخ صدر الدين القونوي قدس

بالظهور ليس نفس الظهور بل الظهور بحسب استعداد القوابل وقد يجاب بانه لا
شك في تفاوت مراتب الافراد الانسانية فبعضهم قد يتدرج فيصل الى الدرجة
العليا يغبطها الملايكة وبعضهم ينزل الى اسفل السفلى فاولئك كالانعام
بلهم اضل فان اعرف صدق الانسان عليها متفاوتة مع كونها عينا
لها او يجعل المتفاوتة راجعة الى خواص الانسانية وكمالاتها الوصفية
لا الى نفسها قلنا فكذلك الوجود يتفاوت صدقه مع انه عين الموجودات
او المتفاوتة راجعة الى ما هو بمنزلة خواصه وكمالاته نور قد يشكك بان الوجود
بديهي والواجب ليس كذلك بالاجماع فلا يكون عينه والجواب انه بديهي
انيته لا ماهيته فهو اظهر من كل ظاهر والبطون من كل باطن فلا يلزم بداهة
كنه الواجب بل بداهة تحققه وهو ليس خلاف الاجماع وما ينبغي ان يعلم
انه قد اختلف الناس في جواز تعلق العلم بحقيقة الواجب تعالى وقوعه
فاتفقت كلمة الكل من الصوفية والفلاسفة والكمل من المتكلمين كامام الغزالي
وامام الحرمين على ان كنه الواجب تعالى ممتنع الحصول متعال عن تناول
ايدي النفوس والعقول قال الشيخ ابو نصر في الفصوص ان بعض المدركات
تغلب على مدركاتها فيبطلها عن ادراكها لا يضعفها كما ان ضوء الصاعقة

الصاعقة الهايلة يبطل السامعة ولمعات اضواء الشمس والبرق الباهرة
والحرارة الحادة يفني اللامسة فكذلك كنه الواجب تعالى يعمي اعين العقول
اذا توجهت الى اكتناهه وقالت الصوفية ان كشف القناع عن وجهه تعالى
محال ولا يحيطون بها علما ومن رافته سبحانه انه منع عباده عن التفكر في ذاته
لئلا يضيع سعيهم في طلب المحال ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد لان
حقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم وتميزه عما عداه وحقيقة الحق تعالى لا تقبل
الاحاطة بالمعلوم فلو تعلق حقيقة العلم بحقيقة الحق فاما ان يخلع العلم عن حقيقته
او يسلخ الحق عن مقتضى حقيقته وقال اكثر المتكلمين بجوازه بل بوقوعه حتى اجترأ
المشايخية من المعتزلة على القول بانا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وما لهم
به من علم ولا لابائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا و
يقال لهذا المبحث في عرف المتكلمين المسئلة المائة واول من قال بها ضرار
بن عمر من المعتزلة ان الله تعالى مائة لا يعلمها الا هو ولو راى لراى عليها
وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك كون تلك
المائة لكنه متوقف في تعلق العلم بها كالقاضي ابي بكر الباقلاني لكنه يعبر
بلفظ الخاصية لا بلفظ المائة احترازا عن التشبيه فانها عبارة عن المجانسة

يقال ما هواى اى حبس هو من الاجناس وروى القول بالمائة عن ابى
حنيفة رضى الله عنه فبعض اصحابه انكروا صحة الرواية وبعضهم فسروا المائة
بانه تعالى يعلم من ذاته ما لا نعلم منه فحصل هناك مائة باعتبار النسبة الى
وقد روى عنه انه قال آخذا بذيل الكعبة ربنا عرفناك حق معرفتك وما عبدناك
حق عبادتك فمنهم من انكر ومنهم من يفسر بان المراد بحق المعرفة ما يجب من
معرفته على عباده كما فى قولهم قد منى الى بلدك حق لى عليك ان لا كنه المعرفة
لكنه كما يودى ما يجب من معرفته فكذلك يودى ما يجب من عبادته وكما
لا يتاتى حق العبادة اى كما لها فكذا لا يتاتى حق المعرفة بمعنى كما لها فما
وجه الاقرار باداء الاول والاعتراف بالقصور فى الثانى ولو اخذ الحق فى
الموضعين بالمعنيين لفوت حق المقابلة ويمكن ان يوجه بان العبادة هو ما
يتعلق بالعبودية من امتثال اوامر المولى والانتهاء عن نواهيه واخلاص
الاعمال له وخشيته فى السر والعلانية ومعرفة ما يجوز وما لا يجوز على ذاته من
صفات الكمال والنقصان فهى بهذا المعنى تتضمن العبادات والمعاملات
والتصوف والكلام كما ان الفقه على تعريفه رضى الله عنه يشمل الكل حينئذ
فالعبادة بهذا المعنى اى القيام بامر العبودية اى ما يليق بحال العبد ان يكون

يكون عليه يتوقف على التصديق بان له ربا وهو عبده فان من لم يصدق
سواء لم يعرف او لم يعترف بربوبيته بل شك فيها لم يستقم منه امر العبودية
فاراد بالمعرفة هذا التصديق الذي يجب به الوجوبات ويتقوم به القيام بالعبادات
كما يدل عليه القرينة واراد بجهتها كمال هذا التصديق الذي جاوز عن مراتب
الظن الذي الكافي في حصول اصل التصديق ثم بلغ الى مرتبة اليقين واراد
بالعبادة ما ذكرنا من المعنى الشامل لجميع ما يليق للعبد والمقصود من هذا الكلام
بيان القصور في العبادة وانما اتى بقوله عرفناك اولا ليدل من اول الامر على
ان العبادة قد وجبت بحصول ما يتوقف عليه وهو المعرفة بكمالها ومعهذا
ما عبدناك حق عبادتك فثمت حجتك علينا في المطالبة وما ثمة حجة لنا في المسئلة
ومن ههنا يعلم ثبات قدمه في مقام العبودية فان الاقرار بالتقصير فيها عين
تكميلها اذ الاعتراف بالقصور من جملة ما يتعلق بامر العبودية فالمراد بالحق في الموضعين
واحد وبالمعرفة المعرفة الجملية المذكورة وبالعبادة ما يشتمل الكل حتى المعرفة التفصيلية
ومن ههنا ظهر ان لا مخالفة بين ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما
عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك وبين ما روي عنه لان قوله
رضي الله عنه ما عبدناك حق عبادتك شامل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما عرفناك

حق معرفتك بل لما عبدناك حق عبادتك ايضا فهو رضي الله عنه اجمل في
كلمة ما فصله صلى الله عليه واله وسلم في كلمتين واتى بما قبلها رضي الله عنه بقوله وذلك
حق معرفتك ترصيصا وترصيصا تبيان البيان بالحجة والبرهان كما مر فان قلت
نفي كمال الاعم لا يعم نفي كمال الاخص لانه نفي الاخص منه حقيقة فيتناول النفي
الاخص الاخر قلنا ليستفاد العموم بمعونة المقام باعتبار الاضافة للاستغراق
كما يجب ان يحمل كلامه عليه السلام على ذلك والا يدخل القصور في حسن بيان
القصور على ان اصل الكلام لمنع المخالفة لا اثبات الموافقة ومن ههنا تتضح
ان المراد بالمعرفة في قوله صلى الله عليه واله وسلم ليس معرفة كنه حقيقة الحق
تعالى اذ الاعتراف بالعجز والقصور لا يتاتى فيما يستحيل ان ينالة العبد بل يكاد
ان يكون الاعتراف بالقصور هنالك عين التقصير لانه يقتضي سبقة الطلب وهو
منهي ومحذور عنه فتجويزه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم اشد تقصير اهل
معرفته بالوجوه التفصيلية التي هي في حيطة الامكان والجواز وان لم يقع
بل لم يتوقع اللهم الا ان يجعل الفقرة الاولى لبيان التنزيه والثانية لبيان التقصير
لكن يفوت حسن المقابلة ومن ههنا يستفاد تاديب وله تعالى فاستقم كما امرت
وهو اعلم باسرار تنزيله وهو الاستقامة على امر العبودية روي انه صلى الله عليه واله

واله وسلم قال شيبتني هود نظرا الى هذه الكريمة فانظر الى عظم مرتبة
العبودية وصعوبة مقامها ومن ههنا يظهر ان المعرفة المذكورة متقدمة
على الواجبات حتى ما يعد اولها اذ الواجب لا يمتثل الا تقربا وطاعة
للرب الموجب وهو لا يتصور الا بعد التصديق بالربوبية والالوهية
فلا تكون واجبة وبها يرتبط وجوب الواجبات ويتقوم القيام بالعبادات
وهي تحصل بمحض اعلام الله والهامه من غير تجشم كسب فان نفس كل
عاقل من حيث الله تعالى الحاضرة لدى نفسها بل اجزاء العالم كلها دلائل
والى التصديق بفاطرها وسايل سبيلها لا تنافي الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق ولهذا اتفقوا بعد ما اختلفوا في العلم بكنهه على ان العلم
بوجه الالوهية والربوبية والوحدة من فطرة الله التي فطر الناس عليها حتى قال
الاعراني البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج و
الارض ذات فجاج اولا تدل على اللطيف الخبير ولهذا قال الاصوليون
ان من لم يكن شواهق الجبل ولا بلغ اليه صيت الدعوة اذا بلغ سن التميز
فهو مكلف بمن الله بالتوحيد بناء على ما فطر عليه خلقه والصوفية بعد ما قالوا
بامتناع تعلق العلم بذات الوجود البحت اثبتوا علمين احدهما بسيط وهو العلم

المتعلق بذاته تعالى من حيث ظهوره فى مرايا المراتب ومجالى التعينات
بل من حيث ظهور التعينات فيه مع عدم العلم بهذا العلم والثانى مركب وهو نفس
هذا العلم مع العلم بالعلم قالوا لا يدرك شئ الا ويدرك الوجود قبله وان لم يكن
للمدرك ادراك ادراكه كما ان الاشياء المرئية لا يتعلق بها الرويه الا وقد تعلقت
قبلها بالضوء الذى هو شرط رويتها مع ان الرائى لا يرى الا رويته ما هو
مشروط به لا رويته لكن لما كان كل ضوء يعقبه الظلمة فيتنبه العاقل على رويته
حين يغيب ان كان هناك شئ كنت راته ورأيت سائر الاشياء بتوسطه
وليس لنور الوجود ظلمة العدم فالمنكرون بادراكه وشهوده يدومون على انكارهم
الا من ينور الله تعالى عينه بعين عنايته فينقلب بسيطه مركبا فطلب الحق سبحانه بالعلم
الاول طلب المحال وطلبه بالعلم الثانى تحصيل الحاصل فاذا لا يقع الطلب الا فى الثالث
قالوا هو الذى يقع فيه الفكر والخطاء والصواب وهو الذى يتفاضل اهل المعرفة
بتفاوت مراتبهم فى ذلك العلم وكذا اختلفوا فى تصور الوجود فقال بعضهم انه
بديهى وبعضهم انه ممتنع الحصول بداهة وكسبا وقال بعضهم بالفصل بان الوجود
المصدرى الاعتبارى بديهى الكنه اذ لا كنه للامور الاعتبارية والمعانى المصدرية
الا ما يعقله العقل وينتزعه والوجود الحقيقى ان لم يكن عين حقيقة الواجب فهو كسبى وان

وان كان عينها فممتنع الحصول نور وقد يشكك بان الوجوب ان كان
من مقتضيات ذات الوجود المطلق يلزم ان يكون جميع افراده واجبا وهو
ممتنع والا يجب ان يكون ممكنا فلا يكون واجبا واجيب بان وجوب الوجود
لذاته لا لغيره ولا لكونه وجودا لان الوجود المطلق ليس كنه حقيقة الواجب تعالى
بل وضع لجهة التعليم والتفهيم لامكان تصور كل واحد من الواجب والوجود المطلق
مع الغفلة عن تصور الاخر لا يخفى عليك ان الوجوب بمعنى الاستغناء عن الغير مقتض
الذات من حيث تعينه بالتعينات الفعلية والصفات الالهية كما ان الامكان
مقتضاها من حيث انها متعينة بالتعينات الانفعالية والخلقية واما الذات البحت
فلا تقتضي الوجوب ولا الامكان اذ لا اقتضاء هناك بل لا اتصاف مطلقا
لا بوصف الاقتضاء ولا بوصف بالاقتضاء ومن غير الاقتضاء فقوله والا
يجب ان يكون ممكنا لا يصح في مرتبة الذات والوجوب الحقيقي لا تقتضيه الذات
مطلقا لا المطلق ولا المتعين مطلقا اذ هو عين الذات ولا يلزم وجوب جميع
افراده اذ ليس له افراد كما انه ليس بكلي فان اراد بالفرد ما يشبهه اي الوجودات
المتعينة فقيها ما من الوجود والتعينات فالاول واجب لانه عين ذات
الواجب بوجوب هو عينه فضلا عن لزوم وجوبه والثاني ايضا لا يلزم وجوبه لانه

ليس عينها ولا فردا لها بل لا شبهة ايضا اما التلبس فامر اعتبارى غير مستقل
بالمفهومية يلاحظ بين الشئين ليكون مرآة لتعرف حالهما نعم التعينات على نوعين
نوع يقتضيه الذات وهو التعينات الفعلية الكلية والصفات الالهية فيكون
تلبسها بها واجبا لكن بوجوب يجيء عنه وعن اخويه فى المنطق اى كيفيات نسب
القضايا مطلقا لا بذلك الوجوب الذى لم يكن له كفوا احد ولا بوجوب يجيء عنه
وعن اخويه فى الامور العامة اى كيفيات نسب القضايا الخاصة وهى الممكنات
البسيطة فعلى هذا معنى وجوب التلبس ان الذات متعينة بتلك التعينات بالضرورة
والوجوب لا ان التلبس واجب الوجود فى نفسه ولا انه واجب الوجود للذات
والا ينقلب الاعتبارى حقيقيا والمراه مرئيا وانما واجب الوجود لها هى تلك التعينات
فهناك وجوبات وجوب هو عين الذات البحت ووجوب وجود تلك التعينات
للذات ووجوب الذات من حيث هى متعينة بها اما وجوب التلبس فهو راجع الى
الثانى ولا معنى له الا هو ونوع لا يقتضيه الذات وهى التعينات الانفعالية
الخلقية يلتبس بها لا بالاقتضاء فيكون هذا التلبس ممكنا بامكان هو مثل
وجوبه وبمعنى مثل معناه ويجب ان يكون له مع امكانه وجوب بالغير فان الشئ
ما لم يجب لم يوجد فههنا وجوب بالغير وهو وجوب وجود ما للغير بالغير وامكان

الذات

الذات المتعينة بها واما امكان التلبس فهو عين الامكان الاول بل الوجوب
بشرط شئ والامكان الثاني يكفي القول باتحادهما بالوجوب الثاني والامكان
الاول لكون الاولين كيفية النسبة القضايا في اهل البسيط والثانئن في
اهل المركب لكن لاشك في ان الاولين يتفرعان على الثانئن فقد انعكس
الامر ههنا حيث صار المركب منشاء للبسيط فاذا تلبس الذات بتعين ما من تلك
التعينات فبالنظر اليه والى عدم اقتضاء الذات لم يكن ان تخلع الذات عنه
وتتلبس بتعين اخر فينعدم الاول ويوجد الثاني وهكذا وهذا معنى طرء العدم
على الممكن اذ احقيقته هو الوجود المتعين بتعين ما من تلك التعينات ولا يجوز العدم
على الوجود لانه واجب بوجوب حقيقي هو عينه فاذن انما يطرء على التعين للامكانه
اما الجواب المذكور فلا يخفى ما فيه نور قد يشكك بان الموجودات كلها لو كانت حقيقة
واحدة هي حقيقة الحق سبحانه يلزم اهمال الشرايع والنبوات وابطال العقوبات
والمثوبات فيخمد نار الجحيم ويخمد نار الحميم ويعود الجنان صدباخرابا وينقلب انهارها
سرابا والجواب انه لا يمنع الوحدة بحسب الحقيقة جريان هذه الاحكام بحسب الحقيقة
كما مر تحقيقه وسيجيء ينبغي ان يعلم في هذا المقام ما هو اهم المهام وهو ان
حقايق العالم وهي الاعيان الثابتة انما هي صور علمية للشيونات الذاتية

فيجب ان يكون مطابقه لها ويمتنع ان يكون مثل تصورنا الشيخ الذى نراه
من بعيد بالصور الفرسيه وهو افان فى نفسه كيف وينزه ذاته تعالى عن الجعل
البسيط فتنزيهه عن المركب الذى هو اخس منه اولى والشيون الذاتيه
معصومه عن نسبة الجعل البسيط وان كانت مجعوله بالجعل المؤلف بمعنى اظهار
احكامها واثارها فى الخارج لا ان هذا النحو من الجعل محال فى نفسه بل لانه لا يمكن
ان يتعلق بشيون ذاته تعالى كيف والجعل شان من جعلتها ولا يتصور تعلق
الجعل به ولا فرق بينها بالجعل وعدمه فتعلق العلم الازلى الالهى بالشيونات
ومقتضياتها كما هى عليه فى نفسها اى فى ذات الوجود من غير جعل فهى معصومه
عن التاثير الذى يتطرق من جهة العلم فى مرتبة علمها كما كانت مامونه عنه
فى مرتبة ذاتها ثم وجودها فى الخارج وهو عبارة عن انعكاس اثارها واحكامها
فى مراة ظاهر الوجود انما يكون على طباق ما عليه فى مرتبة علمها فكل عين من
الاعيان اذا استعدت يسال بلسان الاستعداد ظهورها عن جود حضرة الوجود
الظاهر بذاته المظهر لغيره فيوجدها بالفيض المقدس اى بتعكيس اثارها واحكامها
فى مراة ظاهر الوجود فيتجلى سبحانه متلبسا بتلك الاحكام والاثار كما يقتضيها العين
كيفا وكما واينا ومتى وتجردا عن المادة وغواشيها فالعين اذا اقتضت السعادة

او الشقاوة و العلم او الجهل و العز او الذل و النعمة او النقمة و الغنا و او
الفقر و الطول او القصر و حيز لما من لا مكنة و جزء من الازمنة يوجد ما كذلك
في ذلك و اذا اقتضت التجرد و التعلي عن الزمان و الان و الاين جميعا
يوجد اول فلك كالارواح و امثالها فهو الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى
فالاشيا في طبقاتها الثلثة متطابقة و الله سبحانه و تعالى ما اوجدنا الا كما
علم ما علمها الا كما هي هي فان الله لا يظلم الناس شيا و لكن الناس
انفسهم يظلمون هذا في الامور التكويني اما الامر التشريعي فهو ايضا على وفق
ما اقتضاه فاذا اقتضت الاعيان ان يكلفهم و يحملهم امرا استجاب المجيب دعوة
استعدادا تهم فبعث نبيا يدعوهم الى احكام شيق ان يعملوا بها كالتوبة بقتل
النفس و حرق الغنايم و القربانات و كثرة اعداد المكتوبات و تعجيل العقوبة في
الدنيا و اذا اقتضت الاعيان اليسر و الرفق و دعت بلسان الاستعداد ربنا
و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ارسل اليهم رسولا يعامل بهم بالرفق
و اللين و يقول يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و لا حرج في الاسلام و لا مشقة
فيه و بالجملة قضاء الله تعالى و قدره تابع لاقتضاء الاعيان و تقديرهم لانفسهم
و على انفسهم و من ههنا قال الشيخ رضي الله عنه ان ممن انكشف عليهم اعيانهم مع

ما اقتضت وجوده وعدمه وتخصيصه بوقت مالا يسالون من الله تعالى شيء
فان كشفهم بان كذا يجري عليهم في كذا من الزمان وكذا لا يجري عليهم في شيء
من الازمان يمنعهم عن السوال فان السوال عما لا يجري سوال بالمحال وكذا السوال
باستعجال ما يجري في زمان قبل اوانه ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ومنهم من يسال امتثالا لقوله ادعوا ربكم ولعل منهم من
لم يسال ولا يسكت عن السوال مع كشف اعيانهم عليهم لاقتضاء الاعيان ذلك
فلا يكون كشفهم مانعا لهم نور وقد يشك فيما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال
في اجزاء العالم كلها جواهرها واعراضها بان كلا منا ومن العقلاء باجمعهم يعلم ويحكم
بان كل ما نرى اليوم من الابنائي والاحياء والارض والسماء هو الذي رايناه
في الامس حكما قطعيا لا ريبة فيه فلا بد وان يكون خلافه خلفا لشهادة المشاهدة
ولمصادمة البداهة على ان تجدد الامثال في الجواهر الشخصية يوجب ان يكون غير
من سفح ويجامع غير من نكح ويطالب غير من استدان او اشترى ويشاب ويعذب
في الاخرة غير من اطاع في الدنيا وعصى الى غير ذلك مما يودي الى اختلال في
النظام واضطلال في الشرايع والاحكام اما سمعت ما جرى بين بعض من يرد عليه
الشيخ الى علي من المناظرة في كون الزمان من جملة المشخصات فكان بهمنيار قايلا

باختلافها

به والشيخ ابو علي ينكر ذلك فلما بالغ التلميذ واصر على قوله قال الاستاذ ان
كان الامر كما تزعم فاني غير من كان يباحثك وانت غير من يباحثني فلا
تنتهي الجواب فبهت التلميذ ورجع الى الحق والجواب اما عن شهادة الشاهدة
فان الشاهد كالمشهود ويجد امثاله ايضا فهناك سلسلتان بل ثلاث سلاسل
سلسلة الشواهد وسلسلة للشاهيد وسلسلة المشاهدات المتعاقبة المتماثلة فاذا
شاهد زيد عمرو في اول ساعة من الجمعة في داره مثلا ففني كل منهما ووجد مثلها
بحيث لا يقوى القوى الحاسة على التمايز بينهما فان وجد في المثل مثل ما
كان للاصل من الصفات والادراكات التصورية والتصديقية لاجل العلاقة
الطبيعية بينهما فصورة عمر كما كانت مرتسمة في زيد يرتسم مثلها في مثله
ويكون مثل صورته صورة مثله فيطابق الذي الصورة ومثله حتى لا يحتاج
في تصور المثل الى صورة غير مثل صورة الاصل والالم يكن المثل كما فرض مثلا
بل يتصور بصورة واحدة شئ من الاصل والمثل لا على انهما شيئان بل شئ
واحد ينطبق تلك الصورة عليه انطباقا كليا لا انطباق كلي فيحكم بانه هو وبانه
الذي في الساعة الثانية وفي المسجد مثلا وكان تصورهما بصورة واحدة على انهما
واحد فيذعن بان ذات الشخص الاول باقية مستمر الوجود والتبدل انما هو في الاوصاف

فان الساعة الاولى في الدار والساعة الثانية في المسجد مثلا فالاوصاف

والاحوال كونها في الساعة الاولى وفي الثانية والدار والمسجد مثلا وهكذا الكلام في مثل المثال واصل الاصل فمحاله عندهم كمال من تصور بصيرة ابدية عند غيرهم فانه متى يذهب بها ويوتى بدلها من ذلك النوع او ما هو اشبه واقرب اليها هيئة ومقدارا على انه يحكم بانه هو وادا يرى مشه بكثير مرة واحدة يحكم بانه هذا او ذاك ولذا اخذ الصدق المعتبر في مفهوم الكلي على نحو الاجتماع دون البدلية الا انه يذعن بوجود الامثال والاشباه فيكون ملحقا مشوبا بالاشتباه وفيما نحن فيه لا يعتقد بوجود مثل واحد فضلا عن كثرته فيحكم بانه هو حكما باتا من غير تردد وترديد وكيف يوثق بها ولا شك ان الاجزاء الاصلية والزايدة من الجسم لا تزال تزول في زمان الهزال والذبول فلا يبقى الكل بانتفاء الجزء الاجزاء والناس في عرفهم يعدونه باقيا بعينه وما قيل ان بعض الاجزاء مستمر البقاء مصون عن طريان الفناء فلو سلم فهذه الاجزاء وان كانت متعينة في نفسها لكنها ليست متعينة عندك فكيف يتعين بها ما هي اجزاء له على انا ننقل الكلام الى مجموع الجسم المشتمل على هذه الاجزاء وغيرها فانه اذا شاهده ثم كرر المشاهدة بعد زمان يسير يحكم بانه هو ويتهكم على من يخالفه وينسب الى السفسطة ثم اذا يشاهده ثالثا بعد ما يمضي عليه امد

امد بعيد ويجد فيه تغيرا كثيرا كما في الدرجه الرابعه من العدق او في سن كمال
الشباب لايحكم كما حكم سابقا وتنبه على ان هذا التغير ليس بدفعي حدث
في هذا الان بل تدريجي حصل في جمله ما مضى من الزمان فالزمان الذي لي
من زمان المشاهدة الاولى لم يكن خاليا عن انفصال الاجزاء الزائله الزايلة
او عن اتصال الاجزاء المكتسبة الى حاله فيرجع عن قوله ويكذب نفسه بخلاف
امر التجدد فانه لايظهر له خلاف ما هو يزعم فيه من بقاء الاصل فيصر على كذبه
ويدوم على الجهل وبالجمله ان لم يحدث في مثل زيد المشاهد لمثل عمرو مثل
صورة عمرو التي كانت مرتسمة في زيد لم يتمكن على الحكم بانه هو ولا بانه
غيره كما في صورة النسيان وان حدث فان لم يطابق صوره الاصل
للمثل بل يكون ممتازا عنده ولايكون هذا الامتياز بمجرد القوى الحسيه بل
بتوسط امر اخر كمؤثر الكشف فح لايمكن الحكم بانه هو بل كانه هو او غيره كما
في قصة بلقيس فانها لما رات عرشها بعد ما جاءت عند سليمان قالت
كانه هو وان طابق لعدم قدرة الحس على الامتياز يحكم بانه هو بالضرورة كما
للعوام المسجونين في سجن الحواس وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه من
محققي الاشاعرة وهم السواد الاعظم من المتكلمين الى تجدد الامثال في

الاعراض كلها وبنوا عليه كثيرا من مهماتهم منها اثبات الحاجة للعالم الى
الله سبحانه وتعالى فى بقائه وذهب الكعبى والنظام من قدماء المعتزلة ايضا
فان علة الحاجة عندهم هو الحدوث ونسبة الصانع الى العالم نسبة البناء
الى البناء فيلزمهم استغناء العالم عن الصانع بعد حدوثه حتى زوال
الصانع لم يتضرر العالم به فتشبثوا بالقول بتجدد الاعراض فى اثبات
بقاء حاجته فى بقائه اذ الاعراض لتجددها وحدوثها فى كل ان يحتاج
اليه كذلك والجواهر لا تتعين عندهم الا بالاعراض فيدوم بها الاحتياج
الى الصانع بتوسطها فى بقائها فهولاء العقلاء والعلماء كيف يعتقدون خلاف
ما يشاهدون وكيف يجعلون ما هو مصادم للبديهى اصلا لمعظم اصول العلم
الالهى واذا قضوا فى قضية تبدل الاعراض خلاف شهادة المشاهدة
فكيف يقضون فى قضية تبدل الجواهر بمقتضى تلك الشهادة المطعونة بل المشهود
من زيد مثلا ليس نفس الجسم بل الاعراض التى اكتنفته من السطوح والالوان
فلما لم يقبل فيما هو مشهود ففى غير المشهود اولى فانها شهادة زور من غير
مشاهدة وحضور على ان الصوفية لم يقولوا الا بما ذهب اليه بابا ان الطائفتين
من تجدد الامثال فى الاعراض الا ان حقايق العالم باسرها لما كانت عندهم

عندهم صور الشيون الالهية التي في حكم الاعراض تتجدد في كل آن
فقالوا كما قال الله تعالى كل يوم هو في شان فاي الاء ربكما تكذبان
لما ان انتظام لما ذهب الى ان الاجسام اعراض مجتمعة قال بتجدد الاجسام
ايضا فيرجع النزاع الى عرضية اجزاء العالم كلها وقد مر امره فارجع هناك
اما الجواب عن اختلال النظام والاحكام فانما يلزم لو لم يكن بينهما علاقة اتصال
وملكة ارتباط بها يصح ويجب على الثاني ما كان صحيحا وواجبا على الفاني الا
ترى ان عقد الكفالة والحوالة يوجب ان يترتب على احد ما يترتب على من هو
غيره مغايرة حسية عرفية من المطالبة والملازمة والاشخاص والحبس بعلاقة
قيامه مقامه قياما تحصل بالصنع والوضع ويجوز الشرع فكيف لا يترتب
على من هو قايم مقام غيره بحيث ارتفعت الغيرية والاثنينية بحكم الحس قياما
طبيعيا ليس بصنع ولا وضع بل بمجرد خلق الله تعالى اياه بحيث تقوم مقام
ما افناه في الحس وترتب احكام الشرع فهذه علاقة طبيعية شرعية حصلت
بصنع الهي فهي اوثق من العلاقات التي تحصل بوضع الواضع وان كان
باذن الشارع على ان عقد المناكحة مثلا انما يرد على جبلة تلك الاشخاص باعتبار
تلك العلاقة لا على ما هو الى ظرحين العقد فقط فكانه احضرت امثال كل

من المتزوجين باعتبار تلك العلاقة الجامعة حتى حصلت سلسلتان

فعقد الاول من الاولى بازاء الاول من الثانية والثانى بازاء الثانى و

هكذا فالمتزوجان فى كل زمان بل فى كل آن كالنهاء وسان جديد النكل

لا اجنبيان اجتمعا على السفاح ولا تستغرب انه كيف يقع العقد بين المعدومات

فان الشرع قد تعتبر المعدوم موجودا بتوسط وجود ماله نوع علاقة كوجود افراد

النوع المسلم فيه فى بيع السلم وكذا فى الاستصناع فكيف لا يعتبر وجوده بعلاقة

وجود ماله اشد علاقة حتى تعد وكس عينه وقد صرح العلماء الحنفية بان عقد الاجارة

يقع على المنافع وهى اعراض تتجدد امثالها لا على اعيان تبقى بذواتها و

اعيانها فيحتاج الى تجديد العقد لتجدد المعقود عليه انا فانا الا ان الشارع لم

يعتبر ذلك الا بعد مضى شهر هلالى عند ~~وشمسى~~ بعض عند اخرين فعالج فاذا دخل

الشهر الثانى واراد المتعاقدان بقاء ما هما عليه يستمر الاجارة الى انقضاء

الشهر الثانى فالعقد الاول لا يعقد مستانف ويعتبر وجود المنافع المعقود

عليها حين العقد بعلاقة وجود محالها وهى الاعيان ولا يخفى عليك ان

عقد النكاح ايضا لا يرد على عين بل على اعراض وهى المنافع والاستمتاع

اما سمعت ان اثره انما هو ملك المتعة لا ملك الرقبة ومنافع البضع متجددة

يتجدد عندكم ايضا وان لم تقولوا بتجدد نفسها فيجب ان يحتاج هنالك
ايضا الى تجديد النكاح والا يلزمكم ما الزمتم على الوفية من وقوع السفاح
بل يمكن ان يقال ان الحقيقة الشخصية لا تحصل الا بانضمام العوارض المشخصة
الى الحقيقة الكلية النوعية عندكم ولا يمتاز شخص عن شخص الا بها فاذا تجددت
العوارض المشخصة تجددت الاشخاص بان يكون ما ينضم اليه مثل العوارض
الفانية مثلا لما ضمت اليه نفس الفانية لا نفسه وهكذا فيلزم المحذور المذكور و
لا يبعد ان يكون تشخص الاشخاص بجملة سلسلة العوارض المشخصة المتعاقبة
المتماثلة الى ان يحدث المنافي او المباين حتى يكون هذا التشخص الكلي محيطا
للتشخصات الجزئية ويكون الشخص محفوظا مستمرا باستمراره في جملة الازمنة التي
تعاقب فيها العوارض المتماثلة ويكون التمايز بين زيد وعمر بالكل منهما من جملة
سلسلة العوارض المشخصة المتماثلة على مضاهاة تشخص الحركة التوسطية فانها صفة
مشخصة مستمر الشخص من المبدا الى المنتهى ومتغير التشخص بالنسبة الى الحدود
المفروضة بينهما فهو شخص تشخص بالنسبة الى حد وشخص تشخص اخر بالنسبة
الى حد اخر كل من هذه الاشخاص والتشخصات مطوى في بطن ذلك التشخص
الكلي والتشخص الجملي فكما ان حركة الفلك مثلا من المبدا الى المنتهى اي

لا مبدأ له الى ما لا يتناهى شخص واحد وكل قطعة من القطعة كدرجة يغاير الشخص
لدرجة اخرى وهكذا الدقائق والثوانى والثوالث الى ما لا يتناهى كذلك زيد مثلا
شخص واحد مستمر باستمرار شخصه الى ان ينصرم سلسلة الامثال وشخص متغير
شخصيته عند حدوث كل مثل وبالجملة ما هو قار عندنا غير قار عندهم وحكم
القار عندهم حكم غيره عند غيرهم واحسن ما يضرب من الامثال لتجدد الامثال ما يرى
من بقاء الاظلال حال حركة ذوى الاظلال فان الظل يحدث بحيلولة جسم
كثيف بين النير وجه الارض مثلا ومانعة وصول الشعاع اليه فاذا تحرك الجسم
زالت الحيلولة والمانعة بالنسبة الى اول جزء من المسافة ووجدت حيلولة ومانعة
اخرى بالنسبة الى جزء اخر منها فلا بد ان ينعدم الظل الذى كان فى الجزء
الاول ويوجد ظل لم يكن فى الجزء الثانى واستقر فى زعم الناظر من اهل الظاهر
ان الظل كذى الظل ينتقل معه ويدوم مثل دوامه والحق ان ذا الظل كالظل
يوجد مانا زمانا وينعدم مثل انعدامه فحقيقة الحق تعالى هى المحقق بالاستقرار
على عرش الثبات والقرار وكلما عداها من عالم الامكان والجواز فهو فى الحقيقة
فى المجاز وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى اتقن
كل شى اما سكوت بهمنيار بما قال استاذه فليس الا لتفرسه انه لا يريد حقيقة الحق

الجواب بل ترک المناظرة فی هذا الباب وفک العبدة عن حل العقدة کیف کان

قطع النظر عما وقع فیه من الخلط فهو کلام شعری او خطابی مبناه علی تفاهم العرف

فانهم لا یعرفون کثیرا مما یتکثر به الاشخاص اذا کان خفیا فکیف یعرفون فیما

هو فی مرتبة السر او اخفی منه فهم فی لبس من خلق جدید وقد کشفنا عن غطائک

فبصرک الیوم حدید الا تری انهم ترون القرآن الذی دارسه جبرئیل

والنبی صلوات الله وسلامه علیهما وعلی جمیع اخواتهما من الملائکة والنبیین

والذی یقرأه الناس جمیعا واحدا حتی لو قلت بالتغایر کادوا ان یقتلوک

وکذلک سایر الکتب السماویة والارضیة وجمیع العلوم العقلیة والنقلیة و

اهل التحقیق یحکمون بتعدد المحال عند تعدد المحال ویزعمون ان اسماء الکتب

وغیرها اعلام اجناس لا اعلام اشخاص وقد درج علماء الادب کلام الله سبحانه

وتعالی وکذا کلام الملائکة والجن فی هذه الکلمة وعللوا بانه مما یتلفظ به الانسان

ولم یبالوا بان وحدة المحال مع تعدد المحال محال فما یتلفظ به الانسان غیر ما هو

کلام الله تعالی والملائکة والجن فما بال العوام العامیة ولکن العجب انهم تارة یرون

الواحدة کثیرا کما فی الامثال التجددی للخلائق فشبههم القوم بالحول وتارة یرون فشبههم

الکثیر واحدا کما فی الامثال التجددی فلیت شعری بماذا شبههم من العلل

نور على نور اختلفوا فيما يوجب التعدد فنقل عن القيصري عن بعضهم
ان امكان الاشياء يقتضي اعدامها والتجلي الدايمي يفيض وجودها واعترض
عليه بان الامكان لا يقتضي العدم كما لا يقتضي الوجود ثم قال والتحقيق ان
بعض اسماءه كالقابض والباطن والمعيد يقتضي الاعدام وبعض اسمائه
كالظاهر والخالق والبارئ يقتضي الايجاد وتمام هذا الكلام يتوقف على ان
الاسماء يقتضي ظهورا حكامها عموما بالنسبة الى شئ شئ وزمان زمان
حتى يجب اعدام جميع الاشياء في كل آن بمقتضاء هذه الاسماء لان
مقتضاها هو الظهور مطلقا ولو بالنسبة الى بعضها وفي بعض الاحيان حتى لو عمم
وقبض بعض الاشياء ولو في بعض الاحيان لكفى في حصول المقتضى لكن ما عثرت
على كلامهم على ما يدل على ذلك بل في كلامه ما يدل على خلافه فانه قال في
مقدمته من الاعيان ما يقتضي البطون حتى لا يطلع عليه احد غير الله سبحانه وتعالى
والى هذا اشير في بعض الادعية المأثورة او استأثرت به في مكنون الغيب عندك
على ان اقتضاء البطون والظهور عموما يقتضي التناقض وقال المحقق الجامي في
اللوايح ان قهر الاحدية يوجب الاعدام وانت تعلم ان الاحدية لا يقتضي شيئا
ولا ينسب اليه قهر ولا لطف فالاولى ان يكتفى على عدم صلوح الاعراض للبقاء او

او اقتضاها بعد الحدوث للفناء كما اكتفى الشيخ ايضا على هذا القدر كما قيل

ولما كان بين الامكان والعرضية مساواة عندهم بحسب الصدق لم يظهر لهم فيها

بل فيما هو غير القار منها فاقتضاء العرضية للعدم فى قوة اقتضاء الامكان

له بحسب صدقه وان لم يقتض بحسب مفهومه فالوجه المنقول فى قوة ما قاله الشيخ

وما قيل الامكان لا يقتضى العدم لا ينافى ذلك فانه لا يقتضى العدم المطلق

ولا تنافى بينه وبين اقتضاء العدم الخاص كما مر ولا يسبق الى وهمك انه

اذا تجدد زيد يتوارد عليه الوجودات فيكون هناك حركة فى الوجود فانه ليس كذلك

بل هناك تبدل الوجود والموجود جميعا وبقاء الموضوع بشخصه شرط فيها على ان

الحركة فى الوجود باطلة فى نفسها لان الوجود الحقيقى الواجب الواحد بالوحدة الحقيقية الوجوب

بالوجوب الحقيقى متعال من ان يتسلط اليه التبدل والزوال اما الوجود المصدرى

فقد عرفت انه نسبة بين الشىء ونفسه كما ان الوجود الرابطى نسبة بين الشىء

وغيره ولذا يعبر عنها بوجود الشىء فى نفسه ووجوده لغيره والنسب لا تشخص الا

ذاتى الاطراف فزوال الشخص الوجود لا يكون الا بعد زوال شخص الموجود فينتفى

الشرط وبقاء شخص الموجود يوجب بقاء شخص الوجود فلا تحقق للحركة وقد ذكر

الشارح الجديد للتجريد دليلا على هذا المطلوب بان الموجود لا يتقوم بدون الوجود

الحقيقي وفيه اعتباران اعتبار التاثير وهي الالوهية واعتبار التاثر وهي
الربوبية فهو باعتبار الاول مؤثر متصرف مدبر يربيه ويربي مافيه من العوالم
ومافي كل عالم عالم من الافراد لينظهر كلما كان فيها كامنا فيها ويحركها بالحركة
في التجليات لينظهر مكنونات الاستعدادات الى ان يصل كل شئ الى مبلغ كماله
ومامن دابة في الارض الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو
بالاعتبار الثاني صورته وتعينه الذي تعين بها وظهر فيها تعينا زايدا على تعينه
الذاتي والعلاقة بين العالم وبه ونسبته اليه عند الصوفية ليست الا علاقة
الظاهر الى المظهر ونسبة المتعين الى التعين كما ان زيدا واحد بالشخص وتحلله العقل
الى ماهية وعوارض ثم يفصل الماهية الى فصل وجنس ثم الى جنس الجنس وفصله و
هكذا وهو باعتبار نفسه الناطقة مؤثر متصرف في نفسه باعتبار بدنه مع مافيه من الجوارح
والقوى الحساسة والفاعلة والباعثة والمحركة وغيرها فكانه رب مافي بيته من الامور
المذكورة فيربيها وتبلغها الى كمالاتها بالعبور والمرور على الدرجات والمراتب الى
ان يبلغ من الضعف الى القوة ومن الحال الى الملكة ومن الهيولاني الى العقل بالفعل
وباعتبار بدنه صورة لنفسه تصورت وتعينت بها في عالم الشهادة تعينا هو غير
تعينها في ذاتها والعلاقة بين النفس والبدن عند الصوفية ونسبتها اليه ليست

ليست ايضا الا نسبة الظاهر الى المظهر لا نسبة العاشق الى المعشوق فان
التجلي ههنا يقع في الصفات والذات جميعا والتكثر ههنا ليس في مجموعهما
بمنزلة الصفات والذات متقدسة متعالية من ان يلعب بها العقول
ان ربوبية زيد نفس انما هو على سبيل المجاز وظل لربوبية الرب الحقيقي وتاثيرها
صورة لتاثيره وهو رب كل ما في دار الوجود ورب الارباب واله الآلهة و
لاجل ان بين ذات الله تعالى بالنسبة الى العالم الجلي وبين نفس الانسان
بالنسبة الى بدنه الحاوي لجوارحه وقواه نسبة ومشابهة خاصة قيل من عرف
نفسه فقد عرف ربه وعلى هذا حملوا قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله خلق
آدم على صورته فكما ان حس اللمس والكتابة وكمال العلم والحس وغيره يرجع الى
نفس زيد والثناء بازاء المشي والكتابة وكمال العلم والحس ثناء لنفس زيد بالمشي
وغيره لا ثناء للمشي وغيره فكذلك كمال كل عالم اي كل عالم الكمال يرجع اليه
والثناء عليه ثناء له بكمال عالم عالم لا ثناء للعوالم بل هو منه كما هو له فاخر
دعويهم ان الحمد لله رب العالمين ومن ههنا يظهر ان كل واحد من التجليات
المتجددة المتعددة ليس بموجود الا بالقوة لان ما يقع فيه الحركة كالاين والكيف
لا يوجد منه فرد بالفعل ما دام الحركة فيه والا يلزم ما الزم الزيتوني الاكبر على

حقيقة الحركة كما حقق في موضعه فمن يسير من مرحلة الى مرحلة ليس في مكانه
طول النهار والمار ليس له حرارة حين غلبانه على النار والموجود بالقوة ليس
بموجود حقيقة فالموجود الحقيقي هو المتجلي دون التجلي وكلما سمي باسم الشيء لا يتحصل
الا به كما عرفت مرارا فقد انكشف عليك سر قولهم لا موجود الا الله
المنظر السابع لانوار تكشف بها توحد الموجود عند القائلين بوحدة
الوجود نور لعلك عرفت ان وحدة الوجود والموجود وهي ذات
الحق تعالى شانها وحدة حقيقية وكثرة اعتباراتها التي هي شيونها كثرة
حقيقية وان تلبس الواحد الحقيقي بالكثير الحقيقي مفيد للكثرة الاعتبارية ولما كانت
الكثرة الحقيقية التي للاعتبارات غير متناهية فالكثرة الاعتبارية التي يحصل باعتبارها
لابد وان تنقبض عن احاطة جزئياتها قبضة الحصر ويقصر عن جمع شتاتها باع
القصر فمن ولو اضبط كلياتها وبين مراتب الذات بحسب تنزلاتها التي تحصل
بتعينها بملابسة اعتباراتها فمنهم من حصرها في خمس وسميها بالحضرات الخمس وهي
طرفان ووسطان وجامع لها فالطرف العالي الغيب والسافل الشهادة
والمتالي للعالي الروح والعالي عن السافل المثال والجامع المفصل الانسان الكبير
والمجمل الانسان الصغير ومنهم من فصل الغيب الى غيب تغيب فيه الاعيان في

عن نفسها والى غيب تغيب الاعيان فيه عن انفسها فالحصر عندهم في
ستة وكل منها راجع الى ثلث لان التعين اما علمي او عيني او جامع بينهما
وصدروا ببيان مراتب التنزلات ببيان مرتبة الذات لتقدمها عليها تقدما
حقيقيا فالذات في مرتبتها ليست بواحدة ولا كثيرة وليست بباطنة ولا ظاهرة
وليست بمطلقة ولا مقيدة وليست بكلية ولا جزئية وليست بخاص ولا عام و
ليست بمبهمة ولا متعينة الى غير ذلك وهي في مرتبة تعينها بعد لابستها باعتبارها
واحدة وكثيرة وباطنة وظاهرة ومطلقة ومقيدة الى غير ذلك فالذات قابلة
لها ومصداق هذه القابلية خصوصية الذات التي يقال لها الوحدة الذاتية
والتعين الذاتي ومرجعها الى سلب ضرورتها اذ هي كالامكان الخاص لنسبة
بينة السلب والثبوت الا ان الامكان ماخوذ بالنسبة الى الخارج فقط وهي
معتبرة بالقياس الى مواطن نفس الامر مطلقا حتى الملاحظة العقلية لوجوب بعض
الاعتبارات في الخارج كالحقايق الالهية فاول ما تعينت به الذات هي هذه القابلية
لانها اصل جميع الاعتبارات ثبوتا وسلبا علما وعينا حتى ثبوت نفس هذه
القابلية وسلبها وكل كل القابليات حتى قابلية ثبوت نفسها وسلبها والتعين
الاول يجب ان يكون كذلك ولا محذور فيه فانها من حيث انها تعتبر في الذات

وتنفك عنها فتلحق بها كما هو شان الاعتبارات اعتبار من جملتها ومن حيث
انها ملحوظة بين الذات واعتبارها رابطة بينهما نسبة من النسب فهي من حيث
انها نسبة تضاف الى نفسها وسببها من حيث انها اعتبار فان قيل نقل عن
بعضهم انه العلم الاجمالي ولا بد للتعين الاول ان لا يكون مسبوقا بغيره ولا شك
في تقدم العلم على التعين بالقابلية لانه انما يكون بالعلم قلت التعين الاول تعين
على حاصل بالعلم والملحوظ من حيث وقوعه جهة التعين هو المعلوم والعلم عرضت
اليه كما ان الملحوظ في مرتبة الذات هي نفس الذات والملاحظة وهي التي حصلت
بها هذه المرتبة تعين عليها كسائر العوارض غير ملحوظة والتوقف انما هو نفس العلم لا على التعين
والقادح في اولية التعين بها انما هو الثاني دون الاول الا ترى انه لو كان
علما كان معلوما مسبوقا بعلم نعم ثبوت القابلية وظهورها العلمي يتوقف على ثبوت الاعتبارات
وظهورها العلمي اذ هي متقدمة لانها فالمتعلق العلم بالقابلية من غير ان يتعلق العلم بها
وثبوت الاعتبارات كلها في العلم وظهورها العلمي يتوقف على ثبوت القابلية في نفس الامر
وهو ظاهر وعلى ثبوتها ايضا في العلم اذ هي من جملتها فلا يمكن تعلق العلم بالكل بدون
العلم بجزئه فمن نظر الى تقدم القابلية بحسب نفس الامر ذهب الى ان التعين الاول هي
القابلية ومن نظر الى تقدم ان الكلام في التعين العلمي وثبوت الاعتبارات في العلم

العلم وظهوريا العلمي متقدم على ثبوت القابلية فيه وظهوريا العلمي فذهب الى
انه العلم واراد بالمعلوم فانه كثيرا ما يطلق عليه كما تطلق الملاحظة على الملحوظ والانظار
ان الفرقة الاولى لم تجعل القابلية وحدتا تعينا اوليا وان كانت وحدتا قابلية
للاولية بل اعتبرتا اصلا لتقدمها بحسب نفس الامر ثم جعلتها مع ما يلزمها وتبعها
بحسب علمها من ثبوت الاعتبارات في العلم جميعا تعينا واحدا كما جعل بعضهم العلم
الاجمالي والتفصيلي معا ونسب الاولية الى القابلية فقط لكونها اصلا فيها تعينا واحدا
واشعارا بانها الحقيق بالتقدم الحقيقي واياما الى ان ما لها بالنسبة الى ما اعتبر
معها من التقدم والسبق الحقيقي لا يبطل بالمعية الاعتبارية ويويده ما قيل من
تحقق العلم والشهود والنور والوجود اي الوجدان في هذه المرتبة ويدل
على العلم الاجمالي من المراتب فلو لم يدرجه في الاول لكان عليه ان
يجعله تعينا ثانيا والتفصيلي ثالثا اذ لا شك ان له حق التقدم على العلم التفصيلي
ولزوم لها له التقدم الحقيقي والاولية المطلقة لا يودي هذا الحق فان لازم المتقدم
لا يلزم ان يكون في مرتبة تقدمه ولا ان يكون له تقدم على ما هو متقدم عليه
ولو كان منتزعا عن مرتبته وكذلك الفرقة الثانية لم تجعل العلم الاجمالي اي معلوماته
وحدتا تعينا اوليا بل اعتبرتا مع القابلية تعينا واحدا اذ لا شك في تقدمها عليه

وباندراجها فيها لا يقضي حق تقدمها فان لها سوى جهة الجزئية التي تشارکها
فيها سایر الاجزاء جهة اخرى للتقدم على الكل وعلى كل جزء منه حتى نفسها على ان
المندرج هو ثبوت القابلية مطلقا والتقدم انما هو لشوبتها في نفس الامر فلا فرق
بين الفريقين الا في اعتبار الاصالة والتبعية فان قلت العلم بالقابلية لا يكون
الا تفصيليا لانها معلومة بخصوصها فيلزم تقدم التفصيل على الاجمال قلت اي
من حيث انها اعتبار معلومة في جملة الاعتبارات بالعلم الجملي ومن حيث انها نسبة
معلومة تفصيلا لخصوص ملاحظتها لكنها من هذه الحيثية لا يلتفت اليها بالذات
والترتيب في الاجمال والتفصيل فيما هو معلوم قصدا اما ما قيل انه لخيوة فبالنظر الى ان
لها السبق في نفس الامر على كل ما عداها علما كان او غيره ولا شك فيه حتى قال الشيخ
رضي الله عنه لما لم يمكن ان يقدم الاسم الحي اسم من الاسماء كانت له رتبة السبق
ليس الكلام انما هو في الترتيب بين انحاء الظهور لجملة الاعتبارات بان نحو ظهورها
العيني مسبوق بنحو ظهورها العلمي مطلقا ونحو الظهور العلمي التفصيلي مسبوق بنحو الظهور الاجمالي
وليس الكلام في الترتيب بين ظهورات الاعتبارات اي بين ظهور ظهور لاعتباره
فان هذا النحو من لا في الترتيب بين الاعتبارات نفسها اي بين اعتبار واعتبار
فان هذا النحو من الترتيب انما يتاتى في نحو واحد من انحاء الظهور وهو الظهور العلمي التفصيلي او

والعينى لايبين انحاء الظهور ويمكن التوجيه بان معنى تعين الذات بصفة
ظهور الذات متلبسة باحكام واثار تقتضيها تلك الصفة فالتعين بصفة العلم
ظهور الذات متلبسة بانكشاف الاعتبارات ولاشك ان احكام العلم واثاره
بل نفس العلم ايضا من جملة احكام الحيوة واثارها وكذلك كل احكام واثار صفة
مشروطة بصفة اخرى بل نفس المشروطة ايضا من جملة احكام الشرط واثاره
فيكون التعين بالعلم عين التعين بالحيوة الا ان تلك الاحكام والاثار يستند الى
المشروط اولا وبالذات والى الشرط ثانيا وبالعرض فينعكس امر التقدم والتاخر
اى بامكان متقدما بحسب الذات يتاخر فى نسبة الاحكام وبالعكس والاحق
بالاعتبار فيهنا تعين واحد هو التعين بالعلم وهو التعين بالحيوة فمن نظر الى تقدم
[illegible] واعتبارها بالنظر الى الذات اولى مما هو بالنظر الى العوارض والاحكام
نسبة اليها ومن نظر الى تقدم العلم بحسب الاحكام واعتبارها بالنظر الى الاحكام
اولى ههنا مما هو بالنظر الى الذات اذ الكلام فى التعين ومداره كما عرفت على
الاحكام والاثار نسبة اليه لكن يلزم على هذا ان يكون التعين الاول عينيا لا علميا
كما لايخفى على المتامل ومن نظر الى ان انكشاف الاعتبارات ليس متعلقة اليه انما هو
وسيلة الى ما هو المنكشف به من ثبوت الاعتبارات علما وعينا وسيهما كذلك جعلها

الى قابليتها حكم انها هي القابلية الكلية ولا يلزم عليها ما يلزم عليهما على ان
احكام العلم والحقوقة واثارهما وكذلك نفسها من احكام القابلية واثارها فتعينت
القابلية الاولية التعينات وانشعبت منها شعبتان الاحدية اى اعتبار الذات
من حيث سلب الاعتبارات كلها حتى سلب قابليتها ويقال للذات باعتبار هذا
الاعتبار الاحد والواحدية اى اعتبار الذات من حيث ثبوت الاعتبارات كلها حتى
ثبوت قابليتها ويقال للذات بحسب هذا الاعتبار الواحد فانه لولا القابلية لامتنع
تحققها وما يتوهم من ان الاحدية قسم من الوحدة التي هي القابلية فتكون معتبرة فيها
ولا يتصور سلبها فيها مدفوع لان الاحدية بل الواحدية ايضا ليستا بقسمين لهما
وان انشعبتا منها نعم يلزم ان يستلزم سلبها ثبوتها فان سلب القابلية لا يكون من غير
قابلية السلب وقد عرفت ما يدفعه فانها تنتفي من حيث انها اعتبار تقيدي حيثي
بها نسبة ثم تعينت تلك الحقيقة ثانيا في العلم التفصيلي بنفس الاعتبارات لا بالعلم كما
تعينت اولا في العلم الاجمالي بنفس قابليتها لا بالعلم بها ولا بالعلم بقابليتها الا انه
كان هناك تعين واحد وههنا تعينات كثيرة بازاء كثرة الاعتبارات فالذات
افاضت على الاعتبارات العدمية نور الظهور فتمثلت صورا حاضرة ظاهرة في حضرة العلم
التفصيلي ففي كل صورة علمية شئون ظهور واعتبار ما من الاعتبارات فالظهور مشترك

مشترک فی الکل والاعتبار مختص به مغایر لما عداه فجهة الاشتراک هو التعین
وجهة الاختصاص هو التعین فحصلت للحقیقة الواحدة باعتبار التعینات الکثیرة
کثرة فی العلم وامتازت فیه الحقایق الالهیة عن الحقایق الکونیة والحقایق الوجوبیة
عن الحقایق الامکانیة وکذا تعدد کل حقیقة من کل منهما بخواص ولوازم متغایرة متمایزة
فنظر الی هذه الکثرة والتمایز عده بعضهم تعینا ثانیا ومن نظر الی مشارکته مع
الاول فی العلم والغیب المطلقین عده معه تعینا واحدا نور علی نور وههنا مقامات
المقام الاول الوجود المطلق وهی حقیقة الحق سبحانه تعالی اذا لوحظ من حیث هو
ای فی حد ذاته بان لا یلاحظ معه شیونه واعتباراته لا بان یلاحظ سلبها فهو
فی هذه الملاحظة لا یصدق علیه شی من الوحدة والکثرة والبطون والظهور
الی غیر ذلک لا ثبوتا ولا سلبا وما استفیض من کلامهم وکلام غیرهم من الحکماء من صدق
السلب فلعل مرادهم صدقه فی ملاحظة اخری تلاحظ بها الملحوظة بالملاحظة
الاولی بقیتة الی اعتباراتها وفی کلام الحکماء رمز لطیف الی ما قلنا فانهم قالوا
اذا سئلنا عن طرفی النقیض اجبنا بالسلب کیف والسلب یتوقف علی ملاحظة المحمول
والمجهولات کلها لیست بملحوظة اما تسمع انهم یعبرون عن مرتبة الذات بملاحظتها
منفصلا عما عداها فلا یمکن هناک ایجاب ولا سلب نعم اذا سئل الملاحظ عن طرفی النقیض

يحصل له بتوسط التفات الى المحمول فملاحظة فيمكنه ان يجيب بسلبه عما هي ملحوظة
بالملاحظة الاولى واستنع الايجاب باق لتوقفه على امرين ملاحظة المحمول وكون الموضوع
به وهو على صرافته بعد بل لا يصدق انه هو اى حمل الذات على نفسها اذ الحمل من
غير ضرب من التغاير محال ولا يتاتى التغاير من غير اعتبار امر زايد عليها ولا محال له
واياك والظن بلزوم ارتفاع النقيضين لان انه جايز فى المرتبة على ما قالوا انه
ليس من ارتفاعهما فى شى لما قال القاضى زاهد لما عرفت ما فيه بل لما عرفت
ما هو مرادهم لكن ارتفاعها انما هو كذب الحكم بهما لا عدم الحكم بهما واللازم هو عدم
الحكم لا كذبه والكذب والصدق مما يتقابلان تقابل العدم والملكة فلا يتحقق على تقدير
عدم الحكم كذبه ولعل من قال بصدق السلب فيها فقد التبس عليه ملاحظة الذات
المنتفية فيها الاحكام رسا وملاحظة التعرية والتجريد اى ملاحظتك ايا الذات
عن العوارض فان كان فى قلبك ريبة فى هذا فعليك بالتفتيش عن حال الغافلين والبلهاء
عن الاشياء فانه لا يصدر عنهم حكم لا عليها ولا بها لا ايجابا ولا سلبا بل كل من يحكم
على شى يمتنع عنه الحكم على كل ما عداه ايجابا وسلبا فى هذا الحين بكل ما عداه من الاشياء
والمفهومات التى لا تكاد تتناهى لما قالوا من ان النفس لا تلتفت الى شئين فى آن
واحد ومن يريد ان ينظر الى الذات الاجدية وحدها واتخذوا وجهها قبلة لتوجهم

لتوجههم يسير عليهم طول الزمان مايطرء على غيرهم في هذا الآن فليس للعقل
نصيب في هذه المرتبة سوى قصر النظر لكل وجهها الا الصمت والسكوت المقام الثاني
قد عرفت ان القابلية مرجعها الى سلب ضرورة الثبوت والسلب ومصداق
هذا السلب هي خصوصية الذات ووحدتها الذاتية والتعين الذاتي فانها
في حد ذاتها بحيث ليس لها اقتضاء ولا اباء بالنسبة اليهما بل كل واحد منهما راجع
الى خصوصية المراتب فمرتبة تقتضي السلب وتابى عن الثبوت ومرتبة على عكس ذلك
ومرتبة جامعة للمرتبتين هي مرتبة القابلية لهما فهي بالنظر الى جامعيتها جامعة
بين الاقتضاء والاباء وبالنظر الى نفسها خالية عنها وخصوصية الذات ووحدتها
ليس امرا زايدا يتعين به الذات ويمتاز عن غيرها اذ لا غير لها كما عرفت فالقابلية
بالنظر الى نفسها زايدة عليها وبالنظر الى مصداقها عينها فمن قال التعين الاول
عين تعين الذات وهو عين الذات صادق باعتبار المصداق الا ان معنى مصداقية
الذات لهذا السلب ان ملاحظتها مع ضرورتها كافية في الجزم بسلبها فتكون
القابلية بمعنى مصداقها ايضا متاخرة عن مرتبة الذات لكونها متعالية عن ملاحظة
الاعتبار ومعيتها فيها فيتحقق معنى التنزل على تقدير المصداق ايضا فان قلت قد
علم مما سبق ان اعتبار الواحدية والاحدية اعتبار بشرط شيء وبشرط لا شيء فلا