

الرسائل المهمة في
التوحيد والحكمة
المخازن واللمعات
والبراهين الساطعة

تأليف حجة الاسلام والمسلمين آية الله مولانا
الميرزا حسن الشهير بـ (كوهر)

وبليه الرسالة التطهيرية

تأليف

محمد باقر الاسكويحي الحائري

الرسائل المهمة

في التوحيد والحكمة

[المخازن واللمعات والبراهين الساطعة]

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله مولانا

الميرزا حسين الشيرازي « كوثور »

المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ

وتليها

الرسالة التطهيرية والحنكية

للعلامة الكبير البحر الزاخر فخر الاوائل والاواخر المولى

الميرزا محمد باقر الاسكوثي الحائري

المتوفى سنة ١٣٠١ هـ

الطبعة الثانية

١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م

الأحد

موقع الأوحاد

Awhad.com

سيرة العلامة محمد بن عبد الله

شخصيته و ترجمته حال الصنف

هو شيخ الحكماء، والمتألهين قدوة الفقهاء والمجتهدين
قوام الملة والدين ، مرجع الفحول الاساطين ، اغلوطه
الدهر والزمن ، وناموس العصر المؤتمن ، كاشف اسرار
العلوم ، وموضح مبهمات الرسوم ، العلامة الوحيد الانور
المولى (الميرزا حسن) الشهير بكوهر ، عطر الله تربته
القدسية ، وأعلى رتبته السنية كان (قدس سره) عالماً
فاضلاً حكيماً ، محققاً مدققاً منطقياً ، فلاقاً في الشعر
والادب ، أوحد اهل زمانه في الاصول والفقہ والحكمة
الالهية ، وعلمي الحديث والتفسير وسائر العلوم الدينية

من الرياضية وغير الرياضية اصله من [قرجه داغ] من
مجال آذربايجان ، ومسقط رأسه (اويچ دبين اقرية من
قراه ، ومنها (النباتي) الشاعر المعروف ، قرء في التجف
الاشرف على كثير من اساتيد زمانه العظام وفحول وقته
الاطواد الفخام ، وصار مسلماً عندهم وجزازاً منهم ، ثم
انتقل الى كربلاء المشرفة ووصل الى خدمة الشيخ
الاوحد الاعظم . الناموس الالهي الكبريائي (الشيخ
أحمد بن زين الدين الاحمائي) أعلى الله مقامه . فقرء
عليه مدة من السنين وجعل يلتقط من ثمار تحقيقاته
ويستفيض من رشحات فيوضاته ، وصار يترقى عنده في
الفلسفة الالهية ، والمعارف الربانية ، وفاق على اكثر
تلاميذه علماً وعملاً حتى اجازته بأجازة دراية مفصلة
تدل على علو رتبته وعظم قدره ومنزاته لديه [اعله]
وأجازته كذلك تلميذه الارشد ، سند الاكابر والاعاظم
السيد كاظم الرشتي - قده - ووصى اليه في جميع اموره
من تجهيزه وقضاء ديونه ، وهو الذي جهز السيد - قده -

وصلى عليه وقضى ديونه .بيع بعض كتبه ، وعاش بعده سبع سنوات ، وانتهت اليه رياسة « كرابلاء » في التقليد والعلم والسياسة ، وكان مقدماً على قاطبة فحولها وفضلاتها في الحكم والنفوذ والقبض والبسط والفتق والرتق . وصار مرجعاً في التقليد بين العرب والعجم من العراق وايران ، وله قضايا عجيبة غريبة مع « قربي افندي » قائم مقام كرابلاء ومع علي شاه في الكاظمين وله تصانيف كثيرة رشيقة والموجود عندنا من تأليفاته (كتاب شرح حياة الارواح (١) للملا جعفر الاسترآبادي ردأعليه وهو كتاب كبير يقرب من ثلاثين الف بيت وتصنيف نفيس يليق ان يكتب بالنور على الاحداق لا بالخبز على الاوراق) وكتاب المخازن واللمعات كلاهما في الحكمة الالهية ورسالة البراهين الساطعة وشرح خطبة الرضا - عليه السلام - في

(١) طبع في ايران سنة - ١٣٧٦ هـ وقد استخرج بأمر

استاذ السيد كاظم الرشتي « قدس سره » جواب الاعتراضات في رسالة مستقلة (مخطوطة)

التوحيد اولها - اول توحيد الله . معرفته . ا ورسالة عملية في
العبادات - فارسية . وعربية - والله اشهد - عالياة فائقة في
الحكمة . ونيرها فارسية . وعربية ، منها ما نعتت قريته
الطوية في رنا . استاذ الا عظم وتاريخ وفاته :

فل ان سمحت دأ عيناى دلوك المدخر سرمد

لعن الرزم لما بكر النامي وانشد

فت من نعى فقال الظاهر زين الدين (اجد)

من له شمل الهدى والدين والدنيا تبسده

يا سماء في لحد الارض والرب تبسده

ما سمعنا قبل ذا ان لسا في الارض ناهد

او يوارى الرب جمما كمان روحاً قد تبسده

يا فريداً جامعاً وشرف من الجمع مفرد

انت ذلك الجوهر الذي لازال مفرد

عبدك السامى أشاد العلم في الدنيا وشيد

يا فريداً لم يكن مثل له في الكون يوجد

واليه الناس طراً في عاوم الدين تصمد

عقمت ام العلى من بعده اما تولد

لا يدانيه بتجرباته العتل المجرد

(١) واهرسالة في رد الحاج كريم خان الكرمانى

كان ذرأ منه مصباح الظلمات توقد
فأزطفت لما انطفى انوار مصباح الموقد
خادمه الناهر الخزيون اذ لم يكن للدهر يصمد
فسمى نحو الفراديس وفي الخلد تخلد
فسألت الفكر عن تاريخه « يوماً فأنشد
فزت بالفردوس فوزاً يابن زين الدين احمد »
« ١٢٤١ هـ »

وفي آخر سنة من عمره توجه الى زيارة قبور النبي
وأئمة البقيع - ع - وحج بيت الله الحرام في سنة ست
وستين بعد الالف والمائتين ، واشتاق الى لقاء ربه فأجاب
نداءه ولبساه في مكة المعظمة ودفن في وادي قريش
تحت درج الجسفة المتصل بحائط حرم عبد المطلب
وعبد مناف وأبي طالب ومادة تاريخ وفاته
« به غاب نور »

١٢٦٦ هـ

وأنا الاحقر الفاني علي بن موسى الحائري
الاسكوني الاحقاضي عفى عن جرائمهم

(كتاب المخازن)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد
وآله الطاهرين

اما بعد :

فيقول الاحقر الافقر ابن علي القراجه داغى الحسن الشهير
بكوه ان هذه خزائن اسرار تشتمل على كلمات تبين سر نقطة
العلم التي كثرها الجهال في بيان احوال المبدء والمآل مشيرة الى
دقائق التوحيد وحقائق التفريد شارحة لقول امير المؤمنين ورئيس
الموحدين عليه السلام .

« انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله » كتبها
على سبيل التعجيل . من دون بسط وتطويل واكثار في القال والقيل

وسميتها بمخازن جواهر اسرار التنزيل مستعياً من الله الجليل انه
حسي ونعم الوكيل .

المخزن الاول

في اسرار التوحيد وفيه جواهر

الاول : اعلم وقتك الله لتحمل آثار اهل الاسرار عليهم السلام
الله في الاكوار والادوار . ان الحدوث يقتضى الاستناد الى قديم
يحدثه والا يلزم في ايجاده نفسه تحصيل الحاصل لأنه موجود
والترجيح بلا مرجح في ترجيح زمان وجوده على سائر الزمان
ومكانه على سائر الامكنة والرجح بلا مرجح في قبول نفسه
نفسه واختياره للأحوال التي تعتبر عليه المستزمنة للانتقال ،
وذلك الموجد يجب ان يكون واحداً لكون الكثرة مستلزمة لتكوين
لأن الكثرة تقتضي الاشتراك فيحتاج الى مابه الامتياز ، ولأن
الاثنية لا تتحقق الا في المحدود فيستلزم تركيبه من جهة
ذاته وحده ، لا يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود الايمان
مستقلان كل واحد منهما ممتاز عن الاخر بذاته لا بأمر زايد
واطلاق الموجودية والوجوب والتقدم يكون عليهما بالعرض لا

بالذات كالمأشى بالنسبة الى الحيوان والانسان مثلاً لأننا نقول ان الامر العرضى خارج عن الذات يقينا اذ لو كان داخلاً لكان ذاتياً فالعرضى غير الذاتى البتة فلو فرضنا اطلاق الوجود والوجود عليهما بالعرض لزم ان لا يكونا موجودين ولا واجبين في حقيقة ذاتهما واذا لم يكونا موجودين كانا معدومين واذا لم يكونا واجبين لكانا حادثين ، فرجعنا الى اثبات واجب قديم يكون وجوبه عين ذاته وغناه عين وجوده ليدس فاقه الامكان وان كان الوجود والوجود ذاتيين لما فيلزم المحذور اعني التركيب وقد قام الدليل على ان كل مركب حادث ، ونقول ايضاً ان انتزاع مفهوم واحد من مصداقين متباينين متخالفين بالذات يمتنع عند حكم العقل كما يمتنع انتزاع مفهومين من مصداق واحد بسيط ليس فيه جهات التركيب وتعرف ذلك قريباً ان شاء الله .

ولبرهان التامع وللدليل الفرجة وسائر ادلة التوحيد مما يزل ذكرها الى اطراف في الكلام والاختصار والانتصار خير في المقام

الشانى

انه سبحانه صاحب الصفات الكمالية فلا تلتفت الى من يزعم ان الصفات ترجع الى السابوات ، فان ذلك يقتضي

تعطيل الذات عن الإكالات فوجب له اثبات الصفات وصفاته
هي عين ذاته وذاته عين صفاته بلا اختلاف لا مصداقاً ولا
مفهوماً ولا اعتباراً لأن الاختلاف في المصداق يقتضى القول اما
بالتعطيل او بتعدد القدماء والاختلاف في المفهوم والاعتبار يستلزم
للتعدد في المصداق لاستحالة أنزاع مفهومين عن المصداق الواحد
وبالعكس فان المفهوم ان كان صدقاً فهو على طبق الخارج
وان كان كذباً فلا يصدق الحكم على الخارج . فلو تعددت
المفاهيم انبأت عن تعدد المصايق او عن تركيب المصداق
الواحد من الجهات الموجبة للتفريق فيمتنع إجراء حكم التعدد
على الواحد البسيط عند الاعتبار اذ اعتبار التعدد لا يجري الا في
الكثرات كما لا يخفى على من جاس خلال تلك الديار . فجميع
الاسماء والصفات مترادفة ان اريد عند الإطلاق الذات البات فيستقط
الحمل عند ذلك اذ الحمل لا يجوز الا في الصفات الفعلية الاضافية لانها
متغيرة وشرط صفة الحمل التغير وليست الصفات الاضافية الفعلية عين
الذات فان التوحيد استقاط الاضافات « قال امير المؤمنين عليه السلام
كمال التوحيد نفي الصفات عنه) وهذه الصفات المنفية هي الصفات
الاضافية .

الثالث

انه سبحانه لا يقترن بشيء ولا يرتبط بشيء ولا يقترن به شيء ولا يرتبط به شيء لان الاقتران والارتباط من صفات الحدوث ، فالاقتران من الاكوان الاربعة التي اجمع العقلاء على حدوثها وهي : (الاجتماع والاقتران والحركة والسكون) والارتباك هي النسبة بين المنتسبين فان كانت ذاتية لها فلها مدخلية في ذاتيها . وان كانت في صفاتهم فلم ترجع الى ذاتيها اذا كانت الصفات اضافة وفعلية والافهية تكون عين الذات فرجعت النسبة الى الذات ، فلو وجدت النسبة بين ذات الحق والحلق لزم حدوث الحلق لكونه مدخلا للنسبة ، وان وجدت بين الصفات فبتمت الذات بلا ارتباط وهذا ما كنا نبغي ، فلا تصغ لما يدعون من وجوب الارتباط لكون الاشياء قائمة بالذات والقيام هو الربط والنسبة للزوم ذلك القول بحدوث الواجب لما قلنا ، ولأن الاشياء قائمة بفعل الله لا بذات الله والفعل قائم بنفسه بالله من دون ارتباط ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ، اذ الكيف كيف بالفعل فالفعل لا كيف له لانه هو اجراه ولا يجري عليه ما هو اجراه ، فاذا عرفت بطلان القول

بالربط فاعلم ان الربط هو القيام وهو على اربعة اقسام :

الاول

القيام الصدوري وهو قيام الاثر بعلى المؤثر وليس بينهما فصل ولا عمل لأن الاتصال يستدعي وجود واسطة وهي تمنع عن صدوره والاتصال يتضمن الوحدة فلا يكون المؤثر مؤثراً والاثراً أثراً .

الثاني

القيام الركني وهو ان يكون المقوم ركن المقوم كقيام المركب بالاجزاء وكقيام الشيء بالوجود والمأخيه وكقيام المشتقات بالمصادر لا مطلقاً . لأن المصدر هو المقوم للمشتق ومندرج فيه لان اشتقاق المشتق من المصدر عبارة عن انضمام المصدر بتيود متخالفة . فإذا عرفت هذا الكلام عرفت ان المصادر كلها امور مشتقة متعاضة وليست كما زعمها القوم من انها امور اعتبارية لان المشتقات الاسمية كلها فروع للمصادر متقومة بها قيام ركن فلو كانت الأصول اعتبارية لكانت اعتبارية الفروع اشد من اعتباريتها ، وبالجمله ليس هنا محل هذا الكلام ومن هذا القبيل اي من قبيل القيام الركني قيام الماهيات بالوجود .

الثالث

القيام الظهوري . وهو ان يكون المتقوم مظهراً للمتقوم
كتقيام نور الشمس بالجدار وقيام ظهور كل عال بسافله اي
بالارد وشؤناته وهو ظهور الذات في الاسم الفاعل القائم بالمصدر
قيام ركن فافهم .

الرابع

القيام العروضي . وهو قيام الاعراض بالجره وقيام
الاوران بالاجسام وجميع ذلك من حدود المخارق فلايجرى على
انه لانه هو اجراء (انتهى المخارق الى مثله واجاه الطلب
الى شكله) .

الجوهر الرابع

انه تعالى صمد لايدخل في شي ولا يدخل فيه شي ولا
يخرج منه شي . لانه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد . فان القول
بالدخول والخروج يستلزم حدوثه . فبطل قول من زعم ان
الاشياء كائنة في الذات كمون الشجر في النوى وان الاشياء

مندرجة في غيب الذات اندراج اللوازم في الملزومات . فلا تصنع لما يزعمون من ان معطى الشيء يجب ان لا يكون فاقداً له في ذاته للزوم التكثر في الذات اولا وانتقالها من حال الى حال ثانياً . ضرورة ان العالم وجد بافاضة الموجد اياه فلو كان قبل الایجاد في الذات لزم عدم بقائه بعد الوجود فيها فتطرى عليها الحالتان الوجودان والفقدان ، هذا يجرى على القول بان حقيقة العالم مغايرة لحقيقة الواجب . واما على القول بعدم المغايرة فلا معنى للحدوث . اذ هو عين التقديم فلا خالق ولا مخلوق (وهف) . ولا تلتفت الى ما يقولون ان الله سبحانه اوجد الخلق بامرهِ (كن) فتعلق الخطاب اعنى المخاطب (بفتح الطاء يجب ان يكون موجوداً حتى يكون مستأهلاً للخطاب . اذ المعدوم ليس بقابل للخطاب . فإن قلنا بوجوده في الاعيان لزم تحصيل الحاصل في الایجاد . وتعدد التمداء فيجب ان يكون في مرتبة الوجود قابلاً للتخاطب وبذلك الخطاب يخرج من غيب ذات الواجب الى ساحة الأكوان . لأننا نقول . ان ذات المخاطب متأخرة عن رتبة الخطاب وهي لا توجد الا بعد وجود الخطاب . اذ الخطاب هو المبدء لاشتقاق المخاطبيه والمشتق لا يوجد الا بعد وجود المبدء فيستحيل وجود الخلق الا

بعد امره كن . فذات الخلق هي المفعول المطلق الذي لا يشترط وجوده قبل الفعل بل لا يتحقق الا بعد وجود الفعل وبالفعل ، فالمفعول انما هو مفعول بالفعل حين تعاقب الفعل لا قبل ولا بعد . فالشيء شي ، بمشيئته سبحانه فيجب ان يكون الخطاب قبل المخاطب بالخطاب لا غير .

الخامس

انه تعالى لا يعرف من نحو ذاته بوجه من الوجوه لما سنذكره ان شاء الله من وجوب المناسبة بين المدرك والمدرك ولما لم يكن نسبة بين الحق والخلق لم يكن للخلق طريق الى معرفة الحق (فالطريق اليه مسدود والطلب مردود دليله آياته ووجوده اثباته) فلم يظهر بذاته للخلق لان الظهور فعل منه والظاهر من صفاته التعلية . ولاجل ذلك قال بعض أهل المعرفة (ظهور الحق للحق بالحق حق وظهور الحق للخلق بالحق خلق) قال أمير المؤمنين «ع» : (الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه . وقال «ع تجلى ذاتها وبها امتنع منها واليها حاكمها) . فالظاهر انما يكون في رتبة الظهور . والظهور للغير انما يكون في رتبة الغير لاني رتبة ذاته ، فاذا لا يحيطون به علما وعزت الوجود للحق .

للقيوم . شعر (نارنا هذه تضيء لمن يسري ليليل لكنها لا تنيل
 منتهى الحفظ ما تزود منها اللحظ والمدركون ذلك قليل جائها
 من عرفت ينبغي اقتباساً . وله البسطة والمنى والسؤل . فذمات
 عن المنال وعزت . عن دنو اليه وهو رسول) . ان قلت هو
 هو فالهاء والوار كلامه ونخاقه وان قلت اليه آه صنفه ذالمهواء
 من صنفه صفة استدلال عليه لاصفة تكشف عنه (رجوع من
 الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك فسيحان ربك رب
 العزة عما يصفون) فلا يدرك بنحو من الادراكات لان التلق
 لم يخرجوا عن الامكان ولم يكن الحق داخلاً في الاعيان ولم
 يكن ذاته متمسكة بالدخول والخروج لانها من صفات الامكان
 واما ماورد من انه داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء
 وخارج عنها لا كخروج شيء من شيء . فمناه ان فعله داخل
 فيكون داخلاً بفعله فالداخل من صفاته الذاتية بحسب التعلمات
 لان الذات البات تدخل في الأشياء لأن الدخول والخروج
 يستلزم الاقتران المستنوع من الازل المستنوع من الحدث . وسبيل
 معرفة دخوله في الأشياء يظهر من ملاحظة المرآت فان المقابل
 ليس داخلاً في المرآت ولا المرآت في المقابل وانما الداخل هو
 ظهور المقابل في المرآت بقدر قابلية المرآت فيستدل بالصورة في

المرآت على المقابل . فكك ، سبحانه وله المثل الاعلى داخل
بظهوره ايضاً وقد عرفت ان الظاهر من صفة الفعلية وهو
في حقيقته كما قالوا عليهم السلام ان الله خلق من خلقه والخلق
خار منه وكرمه خلوا من الخلق ايضاً في رتبة الفعل فلا تتصف
بالخروج ولا بالدخول ابدا .

السادس

انه سبحانه لا اسم له ولا رسم ، اما اولا فلان الاسماء
باسمها حادثة ولو كان الذات مسماة بها للزم اقترانها ضرورة
ان الاسم والمسمى مقترنان والاقتران من صفة الحدوث . واما
ثانيا فلانها لركانت مسماة بها لزم انتقالها من حال الى حال
لانها قبل حدوث الاسماء لم تكن مسماة بها والانتقال من صفة
الحدوث لأن التقديم لا يسبقه حال حالا لتزهره عن المضي والحال
والاستقبال . فلا تطري عليه الاحوال واما ثالثا . فلان المختار
وجرد المناسبة الذاتية بين الاسماء والمسميات والنسبة تقتضي الحدوث
واما رابعا : فلأن الاسم انما يوضع للشيء ليتعرف به
لغيره . الا ترى انك لو كنت في مكان لم يكن معك احد لتدعوه
الحاجة اليك حتى يدعوك بأسمك لانتحاج الى اسم ورسم . لأنك

تعرف نفسك كـ كونك انت انت فلا تدعوك الحاجة الى ان
تدعو نفسك باسم ورسم . واما اذا كان معك غيرك تحتاج اليه
او هو محتاج اليك فلا بد من وجود اسم حتى يدعوك به
ويعرفك به فالاسم انما يوضع للتعريف والتعرف لاغير ذلك
والا لانفتحت فائدة الوضع ، وقد أجمع المليون على ان الذات
البات لا تنفع في جهة المعرفة لأن المعرفة فرع الاحاطة ، وهو سبحانه
لا يحاط لأنه وراء مالا يتناهى بمالا يتناهى ، فإن قيل ان المعرفة
الاجمالية كافية فوضع الاسم لتلك الجهة ، قلنا ان المجرى
المتصور هل هو الذات لزم المحذور وان قيل غير الذات
فالمعروف غيرها وهي لا تعرف فلا تحتاج الى اسم ورسم . ولان
الذات ليس لها أجمال وتفصيل حتى تعرف بالاجمال دون التفصيل
لأستلزام ذلك القول بالتركيب . فالأسماء انما هي موضوعة
بازاء الصفات الفعلية والاضافية والمقامات والعلامات لكن المقصود
والمراد عند الاطلاق ليس الا الذات البات . لأن الذات غيبت
الصفات فإن الظاهر اظهر من الظهور في المظاهر للمظاهر بل
لنفس الظهور . ولذلك اذا رأيت زيدا قائدا تقول له يا قاعد
غير ملتفت الى قعوده مع انه لم يكن قائداً الا بالقعود مبدء
اشتقاق قاعدته وتلك المقامات التي هي المسميات ايات وحدانيته .

التي قال الحجية عجّل الله فرجه ورزقنا توفيق طاعته : (وبمقاماتك
وعلاماتك التي لانعطيل لها في كل مكان يدرفك بها من عرفك
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقتك فتتمها ورتتمها بيدك
بدوها منك وعودها اليك . الدعاء) وقوله لا فرق بينك وبينها
يريد في التعريف والتعرف لاني الحقيقة والذات . كالتقاعد مثلا
فان من عرفه عرف زيدا التقاعد فلا فرق بين التقاعد وزيد في
التعريف والتعرف ، واما في الحقيقة التقاعد صفة من صفات
فعله او جدها بفعله وسبيل معرفة ذلك ملاحظة المرات ايضاً
حتى تعلم ان المراد ليس الا الذات البات وهذه الأسماء هي
المعبرات لا كاشفات فاسمائه تعبير وصفاته تفهيم .

السابع

انه لما عرفت ان الذات لا اسم لها ولا رسم فقد عرفت
ان اطلاق الوجود على الله ليس الا لئجل التعبير والافذا
الوجود المعروف لو كان عين الذات للنوم معرفة الذات بذاتها
وقد عرفت استحالتها . وانما اطلق لفظ الوجود عليه للتعبير
ولتمييزه عن غيره ، فلا تلتفت الى من يزعم ان الوجود يطلق
على الله وعلى الخلق بالاشتراك اللفظي والمعنوي او بالحقيقة والمجاز

لعدم وجود اسم ورسم له سبحانه : فبطل جميع اقسام تقسيم
الالفاظ هناك . ولو شئت ان ازيدك شيئاً من البيان . فأقول
والله المستعان : ان الاشتراك اللفظي مستلزم لبينونة العزلة بين
الحق والخلق لصدق المبانيّة في الاشتراك اللفظي والمتباينان ضدان
وصدور الضد عن الضد محال . والاشترآك المعنوي يقتضى
القول بوحدة الوجود للزوم الجهة الجامعة بين الافراد .

اولاً : ولزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز .
ثانياً : وما قيل بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز فهو
ينافي القول بالاشترآك لعدم وجود جهة جامعة بينهما عند تحقق
الامتياز لأن الامتياز كان منذ كان ومدى يكون كما كان فليس
للأمتياز قبل ولا بعد فلا يصدق الاشتراك .

واما ثالثاً : فلأن الاشتراك يستدعى ثبوت مقسم خارج
عن الاقسام وهو فى حقيقته يشمل الاقسام والاقسام انما يتحقق
من انضمامه الى قيود متخالفة خارجة عنه فيلزم ان يكون شيئاً
يشمل الراجب والممكن وكلاهما من افراد ذلك المقسم وهو
لا يكون فى حقيقته واجباً ولا ممكناً ، وهذا مما احاله العقل والنقل
حق وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما ،

والقول بوجود ذلك يستلزم كون وجود الحق محاطاً

ومشء، ولا للغير ويستلزم ايضاً القول بتعدد القدماء :
واما رابعاً : فلأن الاشتراك يستدعى كون وجود الخاق
قسماً للحق وقيم الشيء ضد الشيء . وهو سبحانه لا ضد له
ولاند له .

واما القول بالحقيقة والمجاز فيستدعى المناسبة والمرابطة
وهو باطل لما عرفت . فلو قيل ان الاشتراك انما يكون بحسب
المنهوم لا بحسب المصداق ، قلنا قد ذكرنا سابقاً ان المفهوم ان
طابق المصداق فالحكم على المصداق والا فلا يجوز الحكم عليه
فبطل القول بالتقسيم بجميع أنحاءه . فلا تلتفت الى ما يقولون
من ان الوارد من اهل البيت عليهم السلام اثبات بينونة الصفة بين
الحق والخلق كما قال امير المؤمنين عليه السلام : (توحيد تميزه
من خلقه) وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة وذلك يستدعى
القول بالاشترك المعنوي بالتشكيك لأن البينونة الصفية هي ان
يكون الامران متحدتين في الذات ومختلفتين في الصفات لأننا
نقول ليس حيث ما ذهبوا بل المراد بالبينونة الصفية هو ان
يكون احدهما صفة والآخر موصوفاً وليست البينونة الصفية كما
زعموا بل ما قالوا فيها هو بعينه صادق في البينونة الدلالية لغة
وشرعاً وعرفاً اذ لا يصدق العزلة الا بعد الاجتماع فيلزم ان

يكونا متحدين في اليقينة . ويعيزل كل منها عن صاحبه في
الصفات . فعلى القول بالاشترك المعنوي يجب القول بالبينونة
العزلة بين وجود الحق والخلق وقد نفاها امير المؤمنين عليه السلام
فاذا دريت ما قلنا عرفنا ان ساير الصفات التي هي عين الذات
لا تكون مشتركة بين الحق والخلق ولا ارتباط لها بالخلق
بوجه من الوجوه .

الثامن

العلم بالشيء عبارة عن ظهوره للعالم وذلك الظهور هو
نفس المعلوم فيتجد العلم والمعلوم واذا لدار وتسلسل بان كان
العالم علة لوجود الشيء فالمعلوم هو وجود الشيء والا فالمعلوم
ظهوره لانفس وجوده ، فعلم العلة بالمعلول هو نفس المعلول
لا نفس العلة ضرورة ان العلة واحدة في ذاتها والمعلولات
متكثرة بالابداحة فلو كان العلم بها نفس العلة لزم تكثر العلة
(وهدف) لأن العلم ان لم يكن نفس المعلوم فلا اقل يجب القول
بالمطابقة بينها والا لم يكن علماً كما ان علمك بالطويل غير
علمك بالقصير وعلمك بالسواد غير علمك بالبياض . فلو

في اسرار التوحيد

علمت الطويل بالتصير والسواد باليباض لم تكن عالماً بالطويل
وبالسواد . وعلمك بزيد غير علمك بعمره فلو عرفت زيدا
بعمره لم تكن عالماً بزيد فظهر ان العلم يجب ان يكون مطابقاً
للمعلوم والكثرة مخالفة للوحدة فلا يكون العلم بالوحدة نفس
العلم بالكثرة .

وكذلك يجب وقوع العلم على المعلوم واقترانها وكل ذلك
يشهد على ان علم العلة بالمعلولات ليس نفس العلة . هذا على
القول بتكثر المعلولات . واما على القول بعدم التعدد في المعلول
فنتقول : ان حقيقة العلة مغايرة لحقيقة المعلول والالزام ان تكون
العلة نفس المعلول وبالعكس (وهف) والعلم بالشيء لا يكون
علماً بالمغاير له . فاذا دريت ذلك فاعلم ان الذي ذكرناه انما
يجرى في علم المخلوقين .

واما علم الواجب سبحانه فلا نعلمه لأن علمه عين ذاته
ولا كيف لذاته فلا كيف لعلمه فلا نعرفه . ولأن ذاته لا تحاط
فكك علمه لا يحاط فهو يعلم الاشياء بذاته في رتبة اماكنها وازمانها
بمعنى ان الاشياء ليست مندرجة في ذات الواجب حتى يعلمها
في ذاته بل انما الاشياء كائنة في حدود ازمناها وامكنتها وهو
يعلمها بذاته في تلك الحدود فالاشياء في رتبة الحدوث وهو

المخزن الأول

في مرتبة الوجوب فعلمه سبحانه سبق الاشياء سبقاً حتماً كما
ا . فعله سبق الاشياء سبقاً حقيقياً والا يلزم ان يكون جاهلاً
قبل ايجاد الخلق فهو عالم اذلا معلوم .
واما ساير صفاته سبحانه فكك ايضاً كالسمع والبصر
والقدرة الى غير ذلك من الصفات التي عين الذات تفتظن .

التاسع

انه لا يصح اطلاق العلة على الله اما اولاً فلأن اسماء الله
توقيفية للأدلة الدالة على توقيفية الأسماء :
قال مولينا الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي « ليس
لك ان تسمه بعالم يسم به نفسه) ولم يرد اطلاق العلة على الله
في كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) . بل انما
ورد اطلاق العلة على خلقه كما في دعاء العديلة (كان علياً قبل
ايجاد العلم والعلة) وفي الخطبة اليتيمية لأمير المؤمنين عليه السلام
(علة ما صنع صنعه وهو لاعلة له) الى غير ذلك مما ورد
عنهم « عليه السلام » كقول امير المؤمنين « عليه السلام » في
حديث الأعرابي لما سئله عن العقل فقال « عليه السلام » (العقل
جوهر بسيط دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف

في اسرار التوحيد

بالشيء قبل كونه شيئاً فهو علة الموجودات ونهاية المطالب هي)
واما ثانياً فلان العلة اما تامة او ناقصة . فالأولى هي
التي يستحيل تخلف المعلول عنها والا لم تكن تامة . فلو كان
الواجب علة تامة لوجود الأمكان لما جاز تخلف الأمكان عنه
فيلزم ان يكون فاعلا موجباً لامختاراً : ويلزم ان يكون من
لوازم ذات الواجب لو جوب عدم التخلف فيلزم اولا اقترانه
بالأمكان .

وثانياً كونه محلاً للحوادث لأن الملزوم محل اللازم .
وثالثاً كون الإمكان مندرجاً في الواجب لأن اللوازم
منسارحة في الملزومات ذكراً ان لم نقل بأندراجها عيناً على
ما يزعمون .

والثانية هي التي لا تستل في الاحداث الا بمدد بمدها .
فلو كان الواجب سبحانه علة ناقصة للزم استكمالها واحتياجه الى
مدد يعينه ويمده وذلك يستلزم حدوثه .

المخزن الثاني

في صفاته المتعلقة بالخلق : وفيه جواهر

الأول

اعلم ان الفاعل من الصفات الفعلية لا من مبدأ اشتقاق
الفاعل هو الفعل والمشتق يتبع المبدء . فإذا كان ذاتا فيكون
المشتق ذاتياً وان كان فعلا ففعليا .

والفعل ليس هو الذات كما ستعرف سريعا ان شاء الله
فالفاعل لو كان هو الذات بذاتها للزم اثباتها تارة ونفيها اخرى .
كقولك زيد قائم فتثبت له القيام اذا كان قائما وتنفي قائميته
اذ لم يكن قائما فلو كان القائم هو ذات زيد للزم ان يدور
مدار الني والاثبات وليس ايضا بدلا عنه .

ولو كان القائم هو ذات زيد للزم ان يكون مرفوعا على
الاصاله لاعلى التبعية وهذا ظاهر ان شاء الله فالمشتق قائم

في صفاته المتعلقة بالخلق

بمبدئه قيام ركن وتحقق وذلك لأن المبدء لا بد وان يكون مذكوراً في المشتق بحيث يكون مقسوماً له كالتائم مثلاً فانه يجب فيه اعتبار القيام والا لم يتحقق القائمة .

ويجب ان يكون مقوماً لأن وجوده مرتبط بوجوده ، فالمشتق لا يتحقق الا بعد تحقق المبدء . فالتائم هو ظهور زيد بالقيام وثمان بينهما الا ان التائم هو زيد بظهوره في القيام ، فكذلك الواجب سبحانه هو الفاعل لكن بفعله لا بذاته ، ففاعليته من صفاته الفعلية لجواز نفي الفاعلية عنه في قولك لم يفعل ولم يشأ ولم يرد .

وقد صرح بذلك مشايخنا الامامية (رض) في كتبهم ودفاترهم في تفريق صفات الفعل ، وقالوا بان الفاعلية من صفات الفعل .

وبالجمله فالفارق بين صفات الذات وصفات الفعل هو ان كل صفة يجوز ان يتصف الواجب بصفة تقيضها فهي من صفات الفعل وكل صفة لا يجوز اتصافه بتقيضها فهي من صفات الذات كقولك علم وقدر وليس لك ان تقول لم يعلم ولم يقدر بخلاف قولك فعل فإنه لك ان تقول لم يفعل الشرور مثلاً وربما يتوهم بعض القاصرين بان الفاعلية لو كانت من صفات الفعل للزم التعطيل في الذات .

الخزن الثاني

وهذا توهم كاسد وخيال فاسد لأن الفاعل ليس الا الله سبحانه وليس فاعل سواه . لكن هذه الصفة ليست ذاتية له بل اوجدتها بفتله فالجمع بلا تفرقة وزندقة والتشردة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد .

الثاني

اذا عرفت ان الفاعل من الصفات الفعلية عرفت ان الظهور والبطون كلاًهما من الصفات الفعلية لأن الظاهرية والباطنية متبوتتان بالظهور والبطون الذين هما من صفات الأماكن فهو سبحانه لا يتصف بالظهور ولا بالبطون في رتبة ذاته لكنه ظهر للمخاق بالخلق وبتنفس ذلك الظهور فظهوره كان عين بطونه فهو لم يزل ظاهراً بباطنه وباطناً بظهوره لأن الشيء انما تنفي لشدة ظهوره . فكما كان اشد ظهوراً كان اشد خفاءً . ولنعلم ما قيل (خفي لأفراط الظهور تعرضت لأدراكه ابصار قوم اخاذش) (فحظ العيون الزرق من نور وجهه لشدته حفظ العيون الروامش) قال بعض اهل المعرفة (لاتعجب من اختفاء شيء بسبب ظهوره فان الاشياء انما تستبان بأضدادها)

في صفاته المتعلقة بالمتعلق

وما لا ضد له عسر ادراكه . فلو اختلفت الاشياء فدل بعضها على الله دون بعض ادركت التفرقة ولما اشتركت في الدلالة تلى ندى واحد الشكل الامر ، ومثاله نور الشمس المشرق على الارض فاننا ندلم انه ترض من الاعراض يحدث في الارض ويحول عند غيبة الشمس دائمة الاشراق لاغروب لما لكنا نظن ان لاهيئة في الاجسام الا الرانها وهي السواد والبياض وغيرهما .

فانا لانشاهد في الاسود الا السواد وفي الابيض الا البياض فلا ندركه وحده لكن لما غابت الشمس واظلمت المواضع ادركت التفرقة بين الحالتين فعلمنا ان الاجسام قد استضئت بضوء واتصفت به وفارقتها عند الغروب فعرفنا وجود النور بعدمه وما كنا نطلع عليه لولا عدمه الا بعسر شديد . وذلك لمشاهدتنا الاجسام متشابهة ومختلفة في الظلام والنور ، هذا مع ان النور اظهر الحسوسات اذ به يدرك ساير الحسوسات فما هو ظاهر في نفسه ومظهر لغيره ، انظر كيف تصور استهام امره بسبب ظهوره لولا طريان ضده . فاذن الحق سبحانه هو اظهر الامور وبه ظهرت الاشياء كلها ولو كان له عدم او غيبة او تغير لانهدت السموات والارض وبطل الملك والملكوت ولأدركت

الفنن الثاني

الفرقة بين الحالتين ، ولو كان بعض الاشياء موجوداً به وبعضها موجوداً بغيره لأدركت الفرقة بين الشئيين في الدلالة ولكن دلالة عامة في الاشياء على نسق واحد ووجود دائم في الاحوال يستحيل خلافه . فلا جرم اورث شدة الظهور خفاء هي) فالشئ انما يبطن لشدة الظهور وظهوره للاخلق الذي هو عين بطونه انما هو في رتبة الخلق لا في رتبة ذاته . قال امير المؤمنين عليه السلام (تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها) فبذلك الظهور خفي عن الابصار فلا تدركه الابصار ، فالخلق هو ظهوره لهم . بهم ، وهم حجبه التي احتجب بها عنهم فتفطن . وكذلك قربه سبحانه من الخلق وبعده عنهم . فانه انما يتحقق بالخلق لا بغيرهم عند عدم ملاحظة أنفسهم والتفاهم الى أنفسهم فانهم .

الثالث

الفعل عبارة عن الحركة الابدادية التي يحدتها الموجد بنفسها بمعنى انها حركة لا تحتاج في ايجادها الا الى حركة توجد بها فهي حركة فخلقت بنفسها فأرتفع الدور والتسلسل ثم الموجد

في صفاته المتعلقة بالخلق

يحدث بتلك الحركة ساير المفاعيل ، فيتحقق لتلك الحركة التي هي الفعل مراتب عديدة عند تعلقه بالمفاعيل ، لأن المفاعيل بأمرها مذكورة في الفعل عند تعلقه بها ، فالمذكور إنما هو المذكور في وجهه الخاص به ، وهذا معنى ما ورد من ان في العرش تمثال جميع ما خلق الله . فان العرش هو الفعل في احد الاطلاقات . فاذا تعلق بالمفاعيل حصلت له مراتب يسمى بها فيسمى مشية عند تعلقه بمادة المفاعيل . واردة عند تعلقه بأعيانها وقدراً عند التعلق بالهندسة والحدود . وقضاء عند التعلق بالهيئة التركيبية . فأول المراتب المشية ، وثانيها الارادة . وثالثها القدر ورابعها القضاء فلا تلتفت الى من زعم أن القضا سابق على القدر لأنهم تراجعوا وحى الله والسنة ارادته عليهم السلام صرحوا بما ذكرنا : فقالوا ان الله علم وشاء و اراد وقدر وقضى ، فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة ربأرادته كان القدر وبقدره كان القضاء (الحديث .

وبالجمله فللفعل تتحق هذه المراتب وربما يعبر في التمثال عن تلك المراتب بالنقطة والألف والحروف والكلمة التامة . فالنقطة هي المشية والألف الارادة والقدر الحروف والقضاء

المغزن الثاني

الكلمة التامة . ودلالة تلك الكلمة هي المفاعيل لأن المفاعيل دلالات الفعل فهي تدل عليه ، ويعبر ايضاً بالرحمة والرياح والسحاب المزجي والسحاب المراكم : فيعبر عن المفاعيل بالتطر النازل من السحاب الى غير ذلك من التعبيرات ، نهذه المراتب تتحقق له عند تعلقه لاني ذاته : وليست المفاعيل مذكورة في ذاته كما ان الدلالة مثلا ليست مذكورة في النقطة ولا في الحروف بل انما هي مذكورة في الكلمة التامة : فتلك الحركة الكلية لها وجوه عديدة بحسب كل مفعول من المفعولات وذاك المفعول مذكور في ذلك الوجه الخاص المتعلق به ، كالأنف مثلا فأنها مذكورة في الحركة المستقيمة والباء في الحركة المعوجة . وليس الاعوجاج والاستقامة من ذاتيات تلك الحركة الكلية لأنها صفتان عرضتا لها والصفة غير الموصوف ، ولذلك لا توصف الحركة بالاستقامة والاعوجاج الا فيما ظهرت في متعلقاتها فتفتن ، ثم اعلم ان المراتب التي اثبتناها للفعل فإنما هي تتحقق بحسب كل مفعول من المفاعيل :

الرابع

فحيث عرفت ما اشرنا اليه عرفت ان المشية محدثة مخلوقة
وليست هي عين ذات الواجب : فلا تلتفت من يزعم قدمها
حاذراً من لزوم الدور والتسلسل . لأفك عرفت ارتفاعها بأنهما
خلقت بنفسها قال (ع) « ان الله خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية
بنفسها » وآية معرفتها انك تحدث النية بنفس النية لا بأمر آخر
فلا تحتاج في احداث النية الى نية اخرى ، فلو كانت المشية
هي عين الذات للزم اثبات الذات مرة ونقيها اخرى لصحة
قولك شاء ولم يشأ وأراد ولم يرد : ولو كانت هي عين الذات
للزم ان يكون الحق فاعلا موجباً لامختاراً : ولو كانت هي
عين الذات لزم ان يكون اراد متى علم وعلم متى اراد ، مع انه
سبحانه يعلم شيئاً ولم يشأ ابداً . كقوله تعالى : « ولأن شئنا لنذهبن
بالذى اوحينا (اليك) وهو يعلم كيف يذهب به ولا يشاء به
ابداً : لأنه خلاف الحكمة : والقول بأنها هي العلم بالاصح
ايضاً باطل لظهور التفرقة بين العلم والارادة مفهوماً ومصداقاً ،

المخزن الثاني

ولذلك تقول سأفعل كذا ان شاء الله ولا تقول سأفعل كذا ان علم الله ، ولأن القول بأنها هي العلم بالأصلح يستدعي تجزية ذات الواجب وتركيبه من الاجزاء فليلتزم حدوثه . فان علمه سبحانه عين ذاته ، ويعلم بذاته جميع الاشياء الاصلح وغير الاصلح ، فيلتزم ان يكون علمه قسامين علم بالأصلح فيسمى مشية . وعلم غير الاصلح فتتجزى الذات سبحانه وتعالى عما يقولون ، وبالجملة لما ثبت حدوث المشية ثبت حدوث الارادة بالطريق الاولى اما على انها متأخرة عنها فظاهر ، واما على القول بأنها نفس المشية فكذلك وقد يطلق احدهما على الاخرى فيجتمعان ويفترقان فإذا اجتمعتا افرقتا . واذا افرقتا اجتمعتا :

والحاصل ان من اطلع على ضرورة مذهب اهل البيت عليهم السلام علم يقيناً ان المشية حدوثها من ضروريات مذهبهم وقد صرحوا بأن المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائياً مريداً فهو ليس بموحد :

الخامس

اعلم انه لما ثبت حدوث الفعل اعني المشية والارادة فقد

في صفاته المتعلقة بالخلق

ازداد بصيرتك في حدوث صفات الفعل ، لأن المشتقات فروع لمبادئها فتتحقق ايما تتحقق ، ومن هذا البيان نعرف ان المتعلق بالخلق يجب ان يكون من سنخ الخلق فيتضح لك الحديث القدسي « كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف) وتعرف ان الكنز المخفي اعني الضمير المتكلم الذي هو الفاعل ليس ذات الواجب تعالى بل انما هو كنز الفاعلية التي متقومة بالفعل الذي هو كن فالتاء متأخرة عن كن رتبة وان قلنا بتساوقها معاً في الوجود والظهور فلولا الفعل لم تتحقق الفاعلية ولولا الفاعلية لم يوجد الفعل .

مسئلة الدور جرت بيني وبين من احب

لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم اشب

وهذا الدور دور معي الا ان الفعل مقدم رتبة ، الأرى الى زيد لا يقال له كاتب الا بعد ظهور الكتابة ، فلولا الكتابة لما صدق عليه الكاتب اصلا . وكذلك ساير صفاته المتقومة بالأفعال فإنها لا توجد الا بالأفعال ، فالفاعل مقدم ظهوراً والفعل مقدم رتبة وكلاهما متساوقان وجوداً ، والفاعل الذي اسند اليه الفعل هو الصفة التي لا فرق بينها وبين الموصوف الذي ظهر لها بها ، ولذلك كان الفاعل اظهر من الفعل بل ولم يذكر الفعل معه ، لأن

المخزن الثاني

الظاهر اظهر من الظهور ، كما انك اذا التفت الى زيد القاعد لم تلتفت الى قعوده اصلا مع انه لم يكن قاعداً الا بالقعود فلا تلتفت الا الى القاعد . فإن الذات غيبت الصفات وما ظهر للتعود فأنما هو به ظهر له قال سيد الشهداء عليه السلام (يا من استوى برحمانيته على العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما ان العوالم صارت غيباً في عرشه حقت الآثار بالآثار ومحوت الاغيار بمحيطات افلاك الانوار) ،

وبالجمله فالكنز المخفي هو رتبة المتكلم والمتكلم صفة من صفات الفعل ، لإنا قلنا ان المشتق يتبع المبدء ولما كان الكلام من صنعه لا يجوز ان يكون متكلماً بذاته ، فتعرف ذلك المتكلم بنفس ظهوره ، وبذلك الظهور احتجب عن نفسه (وانك لا تحتجب عن خلقك الا ان تحجبهم الامال دونك) فإذا ظهر لك ما قلنا عرفت ان الكنز المخفي ليس هو الذات بل هو رتبة من مراتب الممكنات :

المخزن الثالث

في بيان حقيقة العالم والنفس الناطقة وبيان مراتبها
وفيه جواهر

الجواهر الأول

اعلم انه لما احب الواجب احداث الامكان ليظهر قدرته
التي هي متعانة بالأعيان اخترع بديع خلق العالم وصوره على
هيئة مؤنثة تدل على معنى التوحيد عند عدم ملاحظة نفسه :
كقول لااله الا الله فإنه مركب من حروف حادثة تدل هذه
الهيئة على معنى التوحيد عند عدم ملاحظة هذا التأليف من حيث
التأليف .

وكذلك هذا العالم فانه مجلى تجلياته وسرآت ظهوراته :
وذلك لانه سبحانه خلق الخلق والعالم لأجل المعرفة كما قال في
الحديث القدسي (احببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف)
ولما لم يكن للممكن طريق الوصول الى رتبة الوجوب لعدم الأحاطة

في بيان حقيقة العالم

به وجب ان يعرف نفسه لهم حيث كانت الغاية هي المعرفة
ولما كان التعريف والبيان على قسمين : تعريف حالي وتعريف
مقالي .

فالأول : عبارة عن معرفة الشيء بنفس ذلك الشيء
لابشي آخر . كما اذا اردت ان تعرفني زيدا اريتي اياه .

والثاني : عبارة عن معرفة الشيء لابنفسه بل بامور ووصلة
الى معرفته . ولما كان التعريف الحالي اجلي والجمع بين الحالي
والمقالي اكمل وجب ان يعرف نفسه لهم بالوصفين لأنه قادر
على ذلك .

وهذا النمط اكمل وهو سبحانه لا يعدل عن الأكل الى
غير الأكل لأستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح . ثم
لما لم يكن شيء اقرب الى شيء من نفسه .

والبيان الحالي كلما كان اقرب الى الشيء كان اكمل .
اودع سبحانه سر معرفته في حقيقة العالم لأنه اكمل لأن
حقيقته اقرب اليه من غيره . وبالجمله : فعرف نفسه لهم بكلا
الوصفين . اما المقالي فيقوله (لا اله الا الله) كلمة التوحيد .
واما الحالي فيالسر المودع في حقيقة العالم . وذلك السر هو معنى

في بيان حقيقة العالم

التوحيد المستنجد من تأليف هذا العالم ولذلك قيل ان العالم صورة التوحيد . ومعناه ان العالم يدل على ما يدل قولك لا اله الا الله فلا فرق بين قولك لا اله الا الله في افادة التوحيد وبين هذا العالم . وذلك لأن الاثر انما يستدل به على مؤثره .

والمداول للدلالة الاثر انما هو في رتبة الاثر والدلالة فيدل على التوحيد بما ظهر التوحيد له وفي مرتبته . وهذا ماورد في الأخبار (ان الله خلق آدم على صورته) وآدم على طبق العالم بلا زيادة ونقص . وصورته هيئته ولأجل ذلك قال امير المؤمنين «ع» لما سئل عن الحقيقة (نور اشرق من صبح الازل فيلوح علي هياكل التوحيد اثاره) وذلك النور الملقى في هوية العالم المشرق من صبح الازل هو التوحيد ومعناه وهو المثال الذي ظهر به الحق للخلق .

قال امير المؤمنين «ع» لما سئل عن العالم العلوي (صور عالية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلي لها فأشرقت ومثلها فتلاآت فالقي في هويتها مثاله فأظهر عنها افعاله) وذلك المثال هو قوله في الحديث القدسي (يا ابن آدم اعرف نفسك تعرف ربك ظاهره كالتغناء وباطنك انا) فقوله انا هو

المخزن الثالث

ذاك المثال وليس هو ذات الواجب لما بيننا من المتكلم انما يكون متكلماً في رتبة الكلام : والذات التي ظهرت في التكلم انما هي في رتبة الكلام .

وهذا العالم كلامه سبحانه لأنه خلق بقوله (كن) والتكلمية صفة مودعة في حقيقة هذا الكلام ، فالعالم هو ظهور الحق والحق ظهور العالم وليس الظاهر والمعروف هو ذات الواجب سبحانه لعدم تمكن الاحاطه بها بوجه من الوجوه فالمعروف هو صفاته الفعلية لاغير ذلك ، وهذا المثال الملقى في هوية الاشياء انما ندل عليه صفة استدلال وليست تكشف عنه ،

قال امير المؤمنين «ع» (ان قلت هو هو فالهاء والواو كلامه وخلقه وان قلت المواء صفته فالواو من صنعه صفة استدلال عليه لاصفة تكشف عنه رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك) :

الثاني

لما عرفت ما حققناه عرفت معنى قوله (ع) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وقوله : « اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه » فان

في بيان حقيقة العالم

النفس هي آية التوحيد والربوبية التي هي كنه العبودية . كما قال الصادق (ع) « العبودية جوهره كنهها الربوبية » وهذه الربوبية هي حقيقة العبودية وهي النفس الناطقة لأنه سبحانه اودع فيهم ما اراد منهم ولنعم ما قيل :

اذا رام عاشقها نظرة

ولم يستطعها فمن لطفها

ايارته طرفاً رآها به

فكان البصير بها طرفها

ومعرفة الشمس لا يحصل الا بعد اسقاط الاضافات والتهينات التي هي حجب جالها واعظم تلك الحجب هو ملاحظة كونها هي هي فلا بد من عدم ملاحظة هذه الملاحظة حتى تكون آية الاحدية ومقام الوجدانية . فاذا ازيلت الحجب لم يبق الا الظهور من حيث عدم كونه ظهور لان الحجاب هو ملاحظة كونه ظهوراً ولنعم ما قيل :

لقد قلت ما اذنبت قالت مجيبة

وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

وقولي ازيلت الحجب اريد في الوجدان لا في الوجود

المخزن الثالث

فان كل شيء دخل في ملك الله لا يخرج من ملكه ابدأ فكيف
يمكن زوالها في الوجود ، ولذلك قال امير المؤمنين (ع) لما
سئل عن الحقيقة (كشف سبحات الجلال من غير اشارة) ،
والسبحة هي الحجاب ، قال السائل زدني بياناً ، قال : (محو
الموهوم وصحو المعلوم ، قال زدني بياناً : قال (هتك السر
لغلبة السر) قال زدني بياناً ، قال (جذب الاحاديه لصفه التوحيد)
قال زدني بياناً ، قال نور اشرق من صبح الازل فياوح على
هياكل التوحيد اثاره) قال اطف السراج فتد طاع النصح (
فاذا ازيلت الحجب المانعة عن المشاهدة وقف السانك في مقام
المعرفة الحتمية الحقيقية فيعرف الله بالله قال (ع) « اعرفوا الله بالله)
وقال . (بك عرفتك وانت دلتني عليك ودعوتني اليك واولوا
انت لم ادر ما انت) .

ان الله أجل ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به ، وهذا
الظهور كما عرفت مخلوق من مخلوقاته فلا يكون المروف عين
ذاته . وهو سبحانه جعل هذا المخلوق آية معرفته وهي الوحدة
السارية في المظاهر الوجودية التي لا فرق بينها وبينه . قال الحجة
عجل الله فرجه ورزقنا توفيق طاعته في الدعاء (وبمقاماتك

في بيان حقيقة العالم

وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقتك فتقها ورتقها بيدك
بدوها منك وعردها اليك اعضاء واشهاد ومناة واذواد وحفظة
ورواد فيهم ملأت سمائك وارضك حتي ظهر ان لا اله الا انت)
الدعاء . وربما يتوهم بعض الناصرين انه اذا ازيلت الحجب
ظهر ذات الواجب سبحانه وهي حقيقة هذا العالم واستدل بهذا
الحديث الشريف على مطلوبه . مع ان الحديث افصح عن خلاف
ذلك وينادي بأنه ليس المراد منه ذات الواجب سبحانه كما قال
(نور اشرق من صبح الازل) فالنور هو أثر صبح الازل اعنى
المشبة والتعل وهو أثر لشمس الارل .

فالسالك انما يصل الى ذلك النور الذي هو أثر الصبح
الذي هو أثر الشمس وشتان بين ذلك النور وبين ذات الواجب
سبحانه فلا تصل وان بلغت ما بلغت الا الى حقيقة ذاتك .
(انتهى المخلوق الى مثله والجاهء الطلب الى شكله رجوع من
الوصف الى الوصف ودام الملك فى الملك .

الثالث .

لعل بعض الناصرين يتوهم ان الربوبية في قوله (ع)
(العبودية جوهرية ككونها الربوبية) هي ذات الرب سبحانه
وتعالى عن ذلك عارفاً كبيراً .

ولقد عرفت معنى الربوبية انها من جملة مخلوقاته لكن
احببت ان اشير الى معنى الحديث بالأشارة الاجالية حتى لا يمتنى
لأحد شبهة في المقام ، فأقول ان الربوبية على اقسام : احدها
الربوبية اذ لامربوب ذكرأ وعيناً وهي ربوبية الواجب قال (ع)
له معنى الربوبية اذلا مربوب فليس في ذاته مربوب ذكرأ ولاعيناً
لاستازامه التكثر وهو يستازم حدوثه وثانيها ، الربوبية اذ مربوب
ذكرأ لا عيناً وهي ربوبية الفعل فان المفاعيل كلها مذكورة في
الفعل بحسب التعلقات عند التعلق كما عرفت « وثالثها الربوبية
اذ مربوب ذكرأ وعيناً وهي الربوبية التي عين حقيقة المربوب
فان الرب الظاهر للمربوب انما ظهر له به .

ففي مقام التعيين هو المربوب الحاصل للربوبية الظاهرة

فيه .

في بيان حقيقة العالم

فالاول لا تتعلق بشيء من الاشياء وآية ذلك حقيقة النفس
عند استنطاق التعيينات والشؤونات والاضافات .

والثاني : تتعلق بالمفاعيل من حيث التعلق لا من حيث الادات
مثاله الحركة الكاوية التي تفعل بها الامور فإن الامور ليست
مذكورة في تلك الحركة الكاوية كحركة يد الكاتب المتعلقة
بالكتابة فإن كتابة الألف متعلقة بوجه الحركة لابنفس الحركة
فإن تعلقها بالألف تذكر الألف فيها واو كانت مذكورة في
الحركة لكانت تدل على جميع اطوار الحركة مع انها لا تخفي
الا جهة استقامة الحركة المتعلقة بها خاصة وقد سبق هذا المعنى
والثالث هو نفس المفعول من حيث هو مفعول مطلق
اعني تأكيد الفعل المعبر عنه بالمصدر الذي هو مبدء اشتقاق
اسم الفاعل واسم المفعول ، فاسم الفاعل والمفعول المذكوران
في المصدر :

بمعنى ان المصدر له وجهان . فالوجه الأعلى هو اسم
الفاعل . والوجه الأسفل اسم المفعول يعنى هو مبدء اشتقاق
هذين الاسمين والمشتق المذكور في المبدء ولهذا يجيء المصدر .
بمعنى اسم الفاعل واسم المفعول كما صرح النحاة بذلك . فهذه

المخزن الثالث

الربوبية التي في الحق . هي اسم الفاعل . وليست هي ذات الواجب ووصفناه بالربوبية لأنه يدل على الرب تعالى ، مثاله الصورة في المرآة ، فأنها إنما استحقت اسم زيد لأنها تحكى زيدا فلأجل الحكاية استحقت اسم زيد . واذلك يقال : اذا رأيت صورة في المرآة رأيت زيدا . فما كان مفقوداً في العبودية . فهو موجود في الربوبية . وهو التدوت والأستقلال . وما نحى في الربوبية اصيب في العبودية . من الافاضة وظهوره لغيره ولأجل ذلك قال الله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء) اي موجود في غيبتك وحضرتك ، وكل ذلك موجود في اقطار الوجود فأنهم حتى تفوز بالنصيب من المعلى والرقيب .

الرابع

اعلم ان النفس الناطقة لما نزلت من عوالم التجريد الى مراتب التثيد . حصلت لها شئون وتطورات قشرية وأثرية ومعنى تزلها تعلقها بالقيود الستة ، اعني الكم والكيف والجهة والرتبة والزمان والمكان . فأول ما وجد من اقترانها بها (العقل)

في بيان حقيقة العالم

وهو نور ابيض منه البياض . وهو الماهية المنصبغة بصبغ الوجود المضمحلة آثار الماهية ، من حيث هي ماهية وله مرتبة الاجال فسائر التنزلات المذكورة فيه معنى على سبيل الاجال وليس العقل بسيطاً كما زعمه بعض لأنه مبدء التميز ، والتميز لا يحصل له الا بعد كونه محدوداً لمكان التميزات المحدودة ، لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك ، فأذ لم يكن محدوداً لم يدرك الحدود وستعرف ذلك ان شاء الله . فتنزل « الى النفس الناطقة القدسية » التي هي مبدء تفصيل الصور الغيبية المعنوية : فكان العقل هو المادة والصورة هي النفس فالعقل رتبة الاجال ، والنفس رتبة التفصيل وهي الحدود المعينة ، فوجد بينهما برزخ الرقايق اعني (الازواج) فأنها ليست في الاجال كالعقل ولا في التفصيل كالنفس « مرح البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » فعند ذلك تم الانسان الغيبي الباطني . ولما لم يكمل الشيء الا بعد كونه جامعاً للغيب والشهادة والظاهر والباطن . لأنه مظهر اسمي الظاهر والباطن اخذ ينزل الى مرتبة الشهادة فمبدء الشهادة هو (الطبيعة الكلية) التي لم تذكر فيها الحدود والمشخصات وسائر التعينات ، لتكون آية للنفس الناطقة المعبر عنها (بالفؤاد) لأن عالم الشهادة يجب ان

المخزن الثالث

يكون على طبق عالم الغيب ، قال (ع) « الظاهر عنوان الباطن »
وقال (ع) « قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك
لا يعلم الا بما هيئنا » ولا يكون ذلك الا على الحكم بالتطابق ،
فن ثم لم يذكر في الطبيعة شيء من الحدود ، وكأنها قبر قبر فيها
التميزات والحدود والتمينات فنزلت الطبيعة الى رتبة (المادة)
وهي (١) مظهر الرقائق فنزلت الى (المثال) وهو مظهر النفس
التي هي مبدء التفاصيل ، فحصل بأقتران الطبيعة بالمادة والمثال
الانسان الظاهري اعنى (الجسم) كما انه حصل من اقتران
العقل بالرقائق ، والنفس الانسان الباطني الغيبي المعنوي ، وحصل
من اقتران الظاهر بالباطن تمام الظهور والباطون ، فكانت النفس
جامعة مملكة للذاتين : مملكة متمكنة على سرير العالمين .

الخامس

لما عرفت تنزل تلك النفس الى هذه المراتب فأعلم ان
تنزلاتها الى هذه الاطوار ليست أثرية ، بل انما هي قشرية وليس
الامر كما زعمه بعض ، من ان هذه الاطوار كلها آثار تلك

(١) الحق ان المادة مظهر العقل وان المثال مظهر عالم

الرقائق ومظهر النفس هو الجسم لا المثال [ع ل]

في بيان حقيقة العالم

النفس لأز التفصيل ليس اثر الاجال ، بل انما التفصيل رتبة ثانية للأجال ، والالزم ان يكون الشيء المركب من الاجال والتفصيل مركباً من كونه أراً ومن كونه مؤثراً (وهف) فظهر ان التنزل ليس الا بالتمشركن مع عدم فقدان المنزل رتبته قبل التنزل . وهذه المسئلة صعبة على الازهسان تصورها ، من ان الشيء لم يفقد مرتبته ويتنزل بذاته ، لكن يمكن فهم ذلك بالتقريبات والتمثيلات ، فمثاله ان جبرئيل حيث كان يهبط على رسول الله (صلى الله عليه وآله) بصورة « دحية بن خليفة الكلبي » لم يكن فاقداً لرتبة حامليته للعرش ، فلو فقد من رتبته لحر العرش وأنهسدت السموات ، لكونه حاملاً للركن الأيسر الاسفل من العرش ، فهو تصور بصورة دحية الكلبي فتنزل الى مرتبة دحية مع وجوده في مرتبته فأفهم ، فالتنزل القشري عبارة عن تفصيل المجمل ، وذلك التفصيل عبارة عن ظهور حدودها الكامنة في رتبة الاجال . فالتفصيل كامن في الاجال كمن الحروف في المسداد وكون المسداد في العنص والزاج ، وليس الاثر كامناً في المؤثر ، وإلا لكان الاثر مؤثراً والمؤثر أراً (وهف) لا يقال ، ان مؤثرية المؤثر انما يكون في رتبة الأثر ويشهد على صحة ذلك قولك (تجلى لهاها) .

المخزن الثالث

فالمتجلى لا يكون متجلياً الا في رتبة التجلي ، وذلك يستدعي القول بأن الشيء يتركب من الاثرية والمؤثرية فلا ضير في كون هذا النزول تنزل المؤثر الى الاثر ، لأننا نقول : ليس حيث ما ذهب . فان الاثر ليس مذكوراً في المؤثر بوجه من الوجوه .

وقولنا : ان مؤثرية المؤثر انما يتحقق في رتبة الاثر لانعنى باتحاد المؤثر والاثر . بل المراد ان هذه الصفة هي في رتبة الاثر لأن ذات المؤثر في رتبة الاثر . وتلك الصفة هي (حقيقة الاثر وهي مرتبة الاجمال وكونه اثرأ مرتبة التفصيل ، مؤثرية الشيء صفة فعلية له وليست الصفة عين الموصوف لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة وليس كذلك رتبة الاجمال والتفصيل .

وبالجملة : مرادنا بالنزل القشري هو انه لم يكن احدهما اثرأ والآخر مؤثراً . ويسمى هذا النوع من النزول بتنزل الشيء في (السلسلة العرضية) .

المادس

حيث تنزلت النفس الناطقة الى مراتبها القشرية وتطوراتها الذاتية : تمكنت من انبعاث اشراقات نضية بها الكائنات فتكونت من اشراقها (النفس الحيوانية) يعني خلقت من اسمها فتنزلت الى مراتبها القشرية بنحو ما تنزلت الناطقة . لأن كل اثر انما يشابه صفة مؤثره فلما تمت وبلغت الى رتبة الجسمية سطعت منها اشعة فتكونت منها (النفس النامية النباتية) وهي ايضاً تطورت بأطوارها الذاتية ، فلما كملت وجدت من اسمها « الجمادات » .

فبالجماد ظهر النبات : وبالنبات ظهر الحيوان ، وبالحيوان ظهر الانسان ، كما ان الانسان به وجد الحيوان وبالحيوان وجد النبات ، وبالنبات وجد الجماد فأخذ كل شيء يتحرك الى مبدئه ولا يخرج عن حده ، فلما تحركت المبادئ العلوية ومالت الى السفليات الجمادية ، رقت الجمادات حتى صارت قابلة لأشراق النفس النامية ، فتعلقت بها تعلق المنير بالنور ، مثاله العود الاخضر اذا قربته من النار فلم تزل النار تكلسه وتحميله الى الدخانية فيشتعل بذلك العود : من دون أن يكون هو في النار او النار فيه فلم

المخزن الثالث

يكن واحد منها في صاحبه فتظهر من ذلك الود آثار النار .
مع ان النار لم تصل اليه انما وصل اليه اشراقها و اثرها اعني .
حرارتها فتعلق به النار تعلق تدبير ، فكذلك تتعلق النفس النامية .
بالجماد وكذلك تعلق النفس الحيوانية بالنباتات وكذلك تعلق النفس الناطقة .
بالحيوانات فلهذا لا يكون الجماد نباتاً ولا النباتات حيواناً ولا
الحيوان انساناً (وما منا الاله مقام مملوم) فلا تلتفت الى من .
يزعم ان الجماد يكون نباتاً والنبات حيواناً وهكذا . لأن هذه
المراتب كلها دخلت في ملك الله فلا يخرج منه ابداً . ولأن
الاثر لا يلحق رتبة المؤثر بوجه من الوجوه . وان بلغ ما بلغ .
(انما تحمد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها لا يقال .
ان هذا الكلام اعني كون هذه النفوس بعضها اثرأ لبعض مما لم .
يقم عليه برهان قطعي حتى يتلقى بالقبول لأنا نقول : ان من
كمال الصنع كون المؤثر ذا آثار ولأثاره آثار . ولأثار آثاره .
آثار . وهكذا حتى يكون اظهر عند ظهور قدرة المؤثر فلجماله .
جمال وجمال جماله جمال . وجمال جمال جماله جمال . ولما كان .
هذا النمط اكمل في اظهار القدرة والكمال واجمل في مظاهر الجمال .
والجلال وجب ان لا يعدل الحق سبحانه عن الاكمل الى غير

• الاكمل

في بيان حقيقة العالم

فحيث تم الشيء بنفسه عند تنزله بمراتبه الذاتية ، ظهر كماله وقدرته بأشراقه فالنفس الناطقة لم تكن ناقصة في مرتبة ذاتها بذاتها بعد تنزلها الى مراتبها القشرية فحيث كانت تامة سطعت منها الانوار واشرقت : فهذا التنزل يسمى (بالتنزل الاثري) : فظهر في الوجود سلسلتان : طولية وعرضية فالطولية سلسلة الاثرية والمؤثرية : والعرضية سلسلة القشرية والابية .

السابع

اذا عرفت هذا البيان ، عرفت ان الانسان ليس عبارة عن الحيوان الناطق ، بمعنى كونه مشاركاً للحيوانات في الجنسية وممتازاً عنها بالفصل الناطقية ، لأن هذه الحيوانية اثر للانسانية نعم الانسان له مراتب عديدة ، ذاتية : واثرية فكونه مشاركاً للحيوانات في الجنس وممتازاً عنها بالفصل انما هو في مقام اثريته .

فهذه الحيوانية عرضية للانسان وذاتية للحيوانات ، فلبس من صنعها ثوبا في مقام ظهوره لها وتطوره باطوارها ، لا يقال ان الحيوان عبارة عن فيه الحياة ، فالانسان في مقام الانسانية

المخزن الثالث

هل هو حي اولاً ؟ فان كان حياً فقد شارك الحيوانات والا فلم يكن حياً ، لانا نقول .

ان حياة الانسان فى مقام الانسانية هو عين الانسانية ، وليست هى من نوع الحيوانات والحياة التى فى الحيوانات اثر لحياة الانسان ، ولا يلزم كون كل من كان حياً ان يشارك الحيوانات فى الحياة ، لان الله سبحانه حى وليس مشاركاً للحيوانات . فكذلك هذه الحياة ولا يفهم حقيقة هذا الكلام الا من خرج عن رتبة الحيوانية ، وبالجمله . ان الانسان قد تطور بجميع الاطوار ، وهو الجامع المملك قد ملاء الكون بتطوراته الذاتية . والاثريه . فلتحقق له نفوس عديدة فى طبي المقامات ، فله الناطقة القدسية التى هى اخت العقل فى تطوره الذاتى اعنى القشري ، والحيوانية الجمادية . والذامية النباتية .

ورتبة الجماد فى تطوره الاثرى . وقد بين هذه النفوس (امير المؤمنين) عليه السلام فى حديث الاعرابى لما سئله عن النفس قال : وعن اى الانفس تسئل قال : يامولاي هل النفس عديدة . فقال عليه السلام : نعم . نامية نباتية وحيوانية

في بيان حقيقة العالم

حساسية ، وناطقة قدسية ، والهيبة ملكوتية . فقال : يامولاي
ما النامية النباتية . قال عليه السلام : قوة اصلها الطبايع الاربع
بدو ايجادها عند مستط النظفة مقررها الكبد . مادتها من لطائف
الاغذية . فعلها النمو والزيادة والنقصان . ومبب فراقها اختلاف
المترادات .

فاذا فارقت عادت الى مامنه بدئت عود ممازجة لاعود
مجاورة . فقال : يامولاي وما النفس الحيوانية ؟ قال عليه السلام
قوة فلكية وحرارة غريزية . اصلها الافلاك بدو ايجادها عند
الولادة الجسمانية . فعلها الحيوية والحركة والظلم والغشم والغلبة
واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية ، مقررها القلب سبب
فراقها اختلاف المترادات .

فاذا فارقت عادت الى مامنه بدئت عود ممازجة لاعود مجاورة
فتنعلم صورتها : ويبطل فعلها ووجودها . ويضمحل تركيبها
فقال : يامولاي وما النفس الناطقة القدسية ؟ قال عليه السلام
قوة لاهوتية بدو ايجادها عند الولادة الدنيوية مقررها العلوم
الجمعية الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية
وفراقها عند تخلل الآلات الجسمانية .

المخزن الثالث

فاذا فارقت عادت الى مامنه بدأت عود مجاورة لاعود
فمازجة . فقال : يامولاي وما النفس الآلية المملكوية ؟ فقال
عليه السلام قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها
العقل منه بدئت وعنه رعت واليه دلت و اشارت وعودها اليه
اذا اكملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال
فهى ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى
من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى .

فقال السائل يامولاي وما العقل . قال عليه السلام جوهر
بسيط دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل
كونه . فهو علة الموجودات ونهاية المطالب انتهى .

ولعل المراد من النفس الآلية المملكوية هو نفسه عليه
السلام . والعقل هو العقل الأول اعني عقل النبي صلى الله
عليه آله علة الابداد وبتلك النفس قامت الموجودات كما فى الحديث
مامعناه وجدت الاشياء من باء (بسم الله الرحمن الرحيم)
وقد قال عليه السلام انا النقطة تحت الباء .

يعني ان قوام الباء بها . فهو قطب يدور عليه رحى
الوجود وهو عليه السلام فرع من فروع محمد صلى الله عليه

في بيان حقيقة العالم

وآله وسلم خلق من محمد كالضوء من الضوء وقد بينا هذا المعنى في شرحنا على خطبة التوحيد لمولينا الرضا عليه السلام . وبالجمله فقولوه «ع» في النامية والحيوانية اذا فارقت عادت الى مامنه بدئت عود ممازجه يشير الى ماقلنا من انها عرضيتان للإنسان فلا معنى لأعادتهما الى مامنه بدئنا عود ممازجة ولكن عودهما عود مجاورة فتنهم .

الثامن

اعلم انك اذا عرفت ماقلنا عرفت حقيقة الانسان وانه جامع مملك . ولنزيدك هنا بيانا تزداد بصيرتك ، وهو ان هذا العالم له هذه المراتب بمعنى انه جمع مجموع هذه التطورات وكل ماهو موجود في العالم هو بعينه موجود في الانسان قال تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » وقال امير المؤمنين عليه السلام :

المخزن الثالث

(اتزعم انك جرم صغير) (وفيك انطوى العالم الاكبر)
(كل شيء فيه معنى كل شيء)
(فتنظن واصرف الذهن الي)

فكلما وجد في العالم فهو موجود في الانسان ، فالعرش
في العالم القلب في الانسان والكرسي الصدر وفلك زحل
تعقله والمشتري علمه والمريخ وهمه والشمس طيئته اعني المادة
الجهانية وفلك الزهرة خياله وعطارده فكره والقمر حيوته
وصورته والعناصر الاربعة اخلاطه الاربعة والجبال عظامه والادوية
شرايينه والاشجار اعصابه وتربيته السفليات بحركات العلويات
اعني الافلاك تربية سائر الاحشاء بحركات الدماغ الى غير ذلك
من الامور المتطابقة .

وكل ما في الانسان موجود في الحيوان يوجد في النبات
وكلما هو في النباتات فهو موجود في الجادات على تفصيل ما
قلنا سابقاً في بيان النفوس .

التاسع

اذا دريت ماقلنا فقد دريت ان جميع الاشياء من انسان

في بيان حقيقة العالم

وحیوان ونبات وجماد وشئوننا وتطوراتها واطوارها وجميع ما لها
وبها ومنها والها مكلفة :

قال تعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم » فلا يوجد شيء الا وهو مكلف لان الاشياء
جواهرها واعراضها كلها مكلفة ولذلك تواترت الاخبار عن
الأئمة الاطهار عليهم السلام على ان الله سبحانه عرض ولايتنا
على جميع ماذرء وبرء فمن قبل جعلت طينته من الملبين ومن
انكر خلقت طينته من سجين . ولذلك قال الله تعالى « انا
عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملها
واشفقن منها فحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا »
وقال تعالى « قال لها وللأرض انتيا طوعا او كرها فقالتا
اتينا طايعين »

ومما يدل على تكليف جميع ما في الوجود من حيوان
ونبات وجماد قوله تعالى « وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم » وقال « وان من امة الا خلافيها

المخزن الثالث

نذير

ما من دابة يعم جميع ما يدب على الارض من جماد وغير لقوله تعالى « وتري الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وبالجملة فجميع الاشياء مكلفة حتى الاعراض والالوان . ولذلك لما تمرض عبد الله بن شداد عاده الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام وخاطب الحمى فقال لها : يا كباسة الم يا مارك امير المؤمنين عليه السلام ان لا تقربي الا عدواً لنا او مؤمن لتكوني كفارة لذنوبه ؟ فما بال هذا الرجل فسمع من كان حاضراً صوت يجيب اجابه :

ليك يا مولاي . فزال عنه المرض الحديث نقاته بالمعنى فجميع الجواهر والاعراض انما هي مكلفة تسبح الله باسمائه وذلك قوله عليه السلام (يسبح الله باسمائه جميع خلقه) وليس تسبيحها تكوينياً كما زعمه بعض . لأنه قد ظهر لأهل المكاشفة تسبيحها وسمعوا مناجاتها وتزبيها لله سبحانه ، ولكن الذين لم يكشفوا النقاب عن وجه الصواب لم يسمعوا تسبيحها وتقديسها ولنعم ما قيل :

دعا بالوحى فى السور من جانب الحمى
نزع هوى لليت حين دعانى
تعجب صحى من بكاي وانكروا
علي و لما تسمع الأذان
فقلت نعم لم تسمع الأذن ذعوة
بلى ان قلبى سامع وجنانى

المخزن الرابع

فى الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة

وفيه جواهر

الاول

اعلم انه لما خلق الله الخلق ذوات ادوات والات لتدل
على انه سبحانه لا ادوات فيه لفاقة الادوات بفاقة المتأدين وجعل

المخزن الرابع

لكل آلة من الآلة الظاهرية والباطنية شعوراً وادراكاً تدرك به المدركات لتسد فافتها عند الاحتياج حتى يجلب المنافع ويدفع المضار ليكون محفوظاً بصوناً عن الآفات والعياهات فيخلق له الآلات تدرك الظواهر وآلات تدرك البواطن . فالمدركات للظواهر خمس :

الاول : القوة اللامسة وهي كيفية اعتدالية ومدركة لتعجم المحيطة به لدفع المضرة ليكون البدن سالماً عن المؤذيات وهي سارية في جميع اجزاء البدن وهي اكثف النفوس .

الثانية : القوة الذائقة وهي المميّزة بين الطعومات من الضار والنافع والرورة والحلاوة والملوحة والتنفذ وما يضاهاها .

الثالثة : القوة الشامة وهي الطف من الذوق واللمس ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فتهي ايضاً تحصل بالماسة فكأنها ضرب من اللمس .

الرابعة : القوة السامعة وهي القوة المدركة للأصوات عند تأدي الهوائية المنضغطة بين القارح والمقرع الى تجويف الصاخ عند العصبه المفروشة فيه ، ولذلك ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع . فهذا الإدراك انما يحصل بقرع الهواء المتموج

في بيان حقيقة العالم

لتجويف الصاخ . ولذلك يصل عن الابدس في زمان اطول
ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصاخ لا يحصل
الشعور بالجهة والقرب والبعد ، بل انما يحصل ذلك بتبع الأثر
الوارد من حيث ورد .

الحامسة : القوة الباصرة ، وهي آلة يرى بها الاشياء الخارجة
بانطباع اشباحها في الجليدية . والدليل على الانطباع رؤية الأحوال
للأشياء فإنه يرى الشيء الواحد متعدداً مع انه ليس متعدداً في
الخارج . ولأن الابصار او لم يكن بالانطباع (١) لكان

(١) هذا رد على من زعم ان الابصار بخروج الشعاع
الذي هو احد الاقوال في المسئلة وهو قول الرياضيين ومنهم هشام
بن الحكم على ما قيل . ومحصل الرد ان الابصار لو كان بخروج
الشعاع لا بالانطباع كما هو الحق للزم انك اذا قابلت زيدا رأيت
يمينه عن يمينك ويساره عن يسارك وذلك لأن الشعاع يخرج من
العينين فيقع على الشخص ثم ينعكس على وجهك فيكون المنعكس
عليك حكمه حكم الصورة في المرآت مدبراً على الشخص وقبلاً
عليك فيكون اذاً يمينه عن يمينك ويسار المرئي ويساره عن يسارك
ويمين المرئي . فلا يوافق الأبصار واقع الشيء بل يكون على
خلافه . ويلزم ايضاً انك ترى الصورة في المرآت بالعكس —

المخزن الثالث

إذا قابلت زبداً رأيت يمينه عن يمينك ويساره عن يسارك وهكذا مما يلي اليمنة واليسرة . مع ان الامر ليس كك بل بعكس الصورة في المرآت فأنها لما كانت مدبرة بوجهها عن المرآت ومقبلة الى الرائي ترى يمينها محاذية ليمينك ويسارها كك والصورة المنطبعة في الجليدية لما كانت بعكس المرآت بمعنى كونها مقبلة بوجهها الى المرئي ومدبرة عن الرائي يكون يمينها على يسار الرائي ويسار الرائي على يمينها وكذلك ما محاذي اليمين واليسار .

— يسارها عن يمينك : لأن الشعاع المنعكس منها عليك يكون كشخص آخر مواجه لك : فهذا اقوى دليل لكون الابصار ليس بالشعاع بل بأنطباع صورة المرئي في جليدية العين . حيث ان شبح المرئي المنطبع في الجليدية يكون مدبراً على الرائي مواجهاً للمرئي كالصورة في المرآت في ادبارها على المرآت واقبالها على الشخص فيكون نفس الشبح ح يمينه عن يمين المرئي ويسار الرائي : ويساره عن يسار المرئي ويمين الرائي ، فلأجل ذلك يرى الرائي المقابل كما هو على واقعه بلا اختلاف ، ولو كان الابصار بالشعاع لكان الامر بالعكس . وعلى خلاف الواقع فافهم .

[ع الحائري]

في بيان حقيقة العالم

وهذا دليل خفي لا يصل اليه ادراك اكثر الناس ولأن من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في العين طويلا لأن الجليدية جسم صتيل نوراني وكل جسم كذلك . اذا قابله الكثيف انطبع فيه شبهه كالمراآت لا يقال . ان العقل الصريح يمنع انطباع العظيم كنصف كرة العالم او الجبال الشامخة في المحل الصغير وهو رطوبة الجليدية ، لأن نصف كرة العالم اذا حل في هذه الرطوبة فاما أن يبي على العظم الاول اولا فان بقي لزم مساوات العظيم للصغير وهو محال وان لم يبق لزم ان لا يرى عظيمًا وهو مكابرة للعقل لأننا نقول : ان النور الذي في الجليدية له سعة تسع شبح المرئي وليس ذلك النور هو الجليدية بل هو الحال فيها للأبصار فألة الابصار انما هو النور وهو ليس من الماديات السفلية ، فلذلك النور قوة تحيط بالشبح على قدر المرئي الخارجي ، لأنه لا يمكنه الا رؤية الشبح الصغير . ولذلك ترى ان المراآت الصغيرة المصنفات بأنواع التصنية حتي تظهر جواهرها ترى صور المحسوسات لا على قدرها .

لأن الرائي انما هو ذلك النور والمنطبع في تلك المراآت انما هو منطبع في صفتها لا في جرم الزجاجية والمنطبع انما ينطبع

المخزن الثالث

في الصقالة على قدر قابليتها فلا تنطبع الصورة في نفس الجليدية حتى يلزم ما اوردوه :

بل المنطبع إنما انطبع في نور الجليدية اعني صقالتها ، كما في المرآت فالصقالة على هيئة تحكى المرئي على هيئتها .

وبالجملة ان الابصار لا يكون الا بالانطباع وقد صرح بذلك مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام كما في رواية هشام الى ان قال يا هشام كم حواسك ؟ قال خمس ، قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها . فقال له يا هشام فأنظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماءً وارضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وانهاراً فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر على ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة (الحديث

فأنظر كيف صرح بالانطباع وان الاشياء تدخل في الجليدية اعني صقالتها ونورها بأشباحها فتبصر .

واما الحواس الباطنة فهي خمس على طبق الحواس الظاهرة (ماترى في خلق الرحمن من تفاوت)

في بيان حقيقة العالم

الاولى : الحس المشترك المعبر عنه (بينطاسيا) وهو القوة
المرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ . وهو المنبت الذي
تنبت منه أعصاب الحواس الظاهرة يجتمع عندها مثل جميع
المحسوسات الظاهرة فتدركها على سبيل المشاهدة فتكون الصورة
المأخوذة من الخارج منطبقة بها ما دامت النسبة بينها وبينها محفوظة
والحجة على اثباتها انا نشاهد القطرة النازلة من العلو خيلاً ،
النقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً كالشعلة الجواله . فأما ان
يكون الأمر كذلك في الخارج فهو محال لأنه ليس الخارج الا
قطرة ونقطة ، واما انه ليس بالبصر فلأنه انما يدرك ما يقابله
في ذلك الوقت فاذا اعرض المقابل اعرضت تلك الصورة وهذا
الادراك ليس كذلك ، واما انه ليس من ادراك النفس فلأن
النفس انما تدرك البسائط التي هي بلا مادة وهنا ليس كذلك
فتثبت ان هذا هو الحس المشترك يأخذ من الظاهر ويؤدي الى
الباطن فله الادراك من الطرفين .

الثانية : الخيال وهو القوة المصورة ومحملها مؤخر التجويف
الأول من الدماغ يجتمع عندها مثل جميع المحسوسات بعد ان
تغيب عن الحواس الظاهرية والحس المشترك فتدركها ، قالوا وهي

المخزن الثالث

خزانة للحس المشترك وقد يخزن ما ليس مأخوذاً من الحس المشترك بل من المفكرة . كما اذا تصرف في الصورة فيها بالتحليل والتركيب فركبت صمرة منها او فصلتها واستحفظتها في هذه الخزانة .

والدليل على اثباتها انا اذا رأينا زيدا مثلاً ثم ذهلنا عنه زماناً فان صورته تبقى في الخيال لانا اذا شاهدناه ثانياً حكمتنا عليه انه هو المشاهد قبل ذلك ، واما كونه غير الحس المشترك لانه حافظ للصورة والحس المشترك له قوة التبول دون الحفظ . والقوة القابلة غير الحافظة يقينا كالماء مثلاً فانه له قوة التبول دون الحفظ .

الثالثة : المفكرة وتسمى بالمتخيلة ومحلها . تدم التجويف الثاني من الدماغ وهي قوة من شأنها التركيب والتفصيل فتركب الصور مع المعاني والحافظة بعضها مع بعض فتجمع بين المختلفات وتفرق بين المتجمعات ، فهى برزخ بين الخيال والوهم ومتصرفة فيها فتجمع بين الصور الجزئية وتؤلف منها شيئاً واحداً .

الرابعة : الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية ومحلها من الدماغ مؤخر التجويف الثاني واحتجوا على انها مغايرة لسائر الحواس

في بيان حقيقة العالم

بأننا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها ولا صورة لها في المواد وهي أمان أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا اصفرأ حكمة بانه عمل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت :
فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن تدرك المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاتها والصور الغير الموجودة باستخدام الصورة ولا يجوز ان تكون شيئا من القوى المذكورة . اذ ادراكها مقصورة على الصور وهي تدرك المعاني كالعداوة والمحبة وما يضاهاهما من المعاني .

الخامسة : الحافظة وتسمى الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف الثالث من الدماغ ومن شأنها ان تحفظ احكام الوهم كما ان الخيال يحفظ احكام الحس المشترك :

الثاني

لما عرفت بيان الحواس ومدركاتها وعرفت انها مختلفة فاعلم ان كل حاسة مدركة لشيء لا يكون غيرها مدركة له :
كما ان الرؤية لا تتحقق الا بالبصر والاسماع لا يمكن الا بالاذن والذوق لا يدرك الا بالذائقه والشم لا يحصل الا بالشامة واللمس

المخزن الثالث

لا يتبين الا باللامسة فلا يمكن الاستماع بالبصر ولا الرؤية بالأذن ولا الذوق بالشامة ولا الشم باللمس ، فاذن وجبت المناسبه بين المدرك والمدرك وآلة الادراك ، فادراك الجسم لا يمكن الا بالة جسمانيه ومعرفة الارواح لا تتحقق الا بسبب روحاني فلا يمكن ان يدرك الروح الجسم ولا بالعكس الا بالألات المناسبه للادراكات فانك اذا غمضت عينك لا ترى شيئاً من الاجسام لفقدان الآلة الجسمانية واذا فتحت تريها وليس ذلك الا لوجدان الآلة الجسمانية فإذا عدت الآلة عدم الإدراك رأساً .

فكذلك ادراك الأرواح والعقول والنفوس فإنها لا تدرك الا بواسطة الآلة تكون من صنع المدرك بفتح الراء . فإذا صح هذا البيان صح وجوب المناسبه بين المدرك والمدرك . فالآلات الظاهرية لا تدرك الا الظاهر بذاتها والباطنية لا تدرك الا الباطن بذاتها :

واما بواسطة الآلات فيدرك الظاهر الباطن وبالعكس فالاشياء في الحقيقة لا تدرك الا نظائرها . فيتجه قول امير المؤمنين عليه السلام (انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها .

الثالث

إذا اتقنت هذه القاعدة الكلية عرفت يقيناً ان الممكن لا يدرك الا الممكن فيستحيل ادراك الواجب رأساً وكذلك يستحيل ادراك العدم فنتجته القول بان فرض الخال سخاى وان شريك الباري لا يفرض وان الممتنع لا يدرك لما قلنا من وجوب المناسبة بين المدرك والمدرك .

فلعلك تقول انا نفرض وجود شريك الباري بالبداية فى الذهن ونحكم عليه بالامتناع فى الخارج وعلى ماقلت من وجوب المناسبة وجب القول بوجود شريك الباري فى الخارج لأن الذهن موجود وانت تقول الموجود لا يدرك الا ما هو موجود .

فأقول : ان فرض الشريك له سبحانه محال والذي انت

ادركته فهو شيء موجود منتزع من الامور الموجودة المحققة وسميته شريك الباري كما اذا سميت زيدا متزماً وليس ما فرضته شريكاً للباري . بل انما هي اسماء سميتوها انتم وابطاؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

ولذلك لما قال المشركون بوجود شريك الباري قال الله تعالى

المخزن الرابع

٢٤ (قل سموهم) اشارة الى ان ما فرضتموه هو من الامور الموجودة الممكنة المخلوقة وليست هي شريكاً للباري وانما جاءت كلمة التوحيد بصورة نبي الشريك لأن الاوهام الضعيفة ربما تتخيل ان الاصنام هي شريكة لله كما زعمه الكفار ولم يلتفتوا حتى يعرفوا ان الشريك له سبحانه لم يفرض فجاءت بهذه الصورة حتى تكون مكنسة لغبار الاوهام .

فالقول بفرض الشريك انما نشأ من القول بأن الاصنام هي شريكة لله فحيث ارادوا بيان انها ليست شريكة له جييء بهذا النمط من البيان ، ومنشأ القول بالوهية الاصنام على ماروي . عن ائمتنا عليهم السلام ما معناه ان نبي الله شيث بن آدم على نبينا وآله وعليه السلام لما توفي خلف اولاداً كثيره المحبة اليه فكانوا يبلا ونهاراً مشغولين بالبكاء والعيول من فرقته فأتى ابليس لعنه الله ذات يوم اليهم وقال لهم الا تحبون ان اصنع لكم شيئاً تتسلون به عن فرقته .

قالو : بلى فامرهم ان يصنع كل واحد منهم شيئاً من الحجر والشجر والذهب والفضة الى غير ذلك على صورة شيث حتى ينظروا اليه ويتسلى قلوبهم ففعلوا ووضعوا تلك الصور في معابدهم فإذا فرغوا من العبادة كانوا ينظرون اليها ويتسلى

في بيان حقيقة العالم

قلوبهم بها .

ولما مضى برهة من الزمان وافناهم الدهر الخوان خلنوا
اولادا كانوا على طريقتهم يتبركون بتلك الصور حتى ماتوا
اوخلنوا اولاداً فأتى ابليس لعنه الله اليهم وقال لهم الا تريدون
ان اخبركم بشيء ينفعكم في امر دينكم ودنياكم قالوا بلى قال
لهم : امانرون هذه التماثيل في معابد ابائكم واجدادكم قالوا بلى
قال هي الهة ابائكم واجدادكم فان اردتم ان تكونوا على طريقتهم
فانخذوها الهة واعبدوها حتى يستقر امر دينكم ودنياكم ففعلوا .
ومن هناك ظهر عبادة الاصنام والقول بأنها شركاء لله فالأوهام
الضعيفة لما كانت تتخيل انها شركاء لله .

جاءت كلمة التوحيد على صورة نفى الشريك لتكون
مكنسة لغبار الاوهام . فحيث عرفت ان الشريك لله تعالى
لايفرض بوجه من الوجوه والمفروض هو شيء ممكن منزع
من الامور الممكنة انت سميت شريكاً للباري وذلك بمحض
التسمية .

ولذلك قال الله تعالى (ام تنبؤنه بما لا يعلم في الارض
ام بظاهر من التناول) فهو نفى علمه بالشريك . فلو كان
مافي الذهن هو الشريك لكان لم يعلمه مع انه عليم بما في الصدور

المخزن الرابع

فظهر ان بافي الصدور ليس شريكاً له واذ لم يكن شريكاً له فهو مخلوق .

فهذه الصورة منتمزة من الامور الخارجية وهي مخلوقة لله وقد قال عليه السلام (كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثاكم مردود عليكم) ، لا يقال ان هذا الحديث في بيان التوحيد ولا ربط له بالمقام . لانا نقول قد اجمع العلماء على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وان لفظة مامن ادوات العموم وقال مولينا الرضا عليه السلام (لا يتبع شيء على وهم احد الا وهو موجود في خلق الله لئلا يقول احد هل يتقدر الله على ان يخلق كذا وكذا فانهم .

الرابع

لما تبين ما قلنا فقد بان لك ان كلما تتصور الاوهام فهو من الامور الوجودية . لكن اختلف العلماء في ان الوجود الذهني هل هو نفس الوجود الخارجي . او هو ظل وشبح للخارجي او هو اصل له والخارجي شبح له واطالوا البحث فيه ونحن نقول ان الوجود الذهني هو ظل وشبح للخارجي والقول

بانه نفس الوجود الخارجي خارج عن التحقيق . اما اولاً فلأن الشيء الخارجي من شأنه ان يكون في الخارج فاذا دخل بحقيقته في الذهن لمخرج الخارجي عن كونه خارجياً فيازم انقلاب الحقيقة وهو باطل .

واما ثانياً فلأن الشيء الخارجي اذا كان واحداً في الخارج وتصورته الأذهان المتكثرة المختلفة . فاما ان يبقى ذلك الواحد تلي وحدته على القول بدخوله في الذهن فيجب عدم تصور الأذهان اياه (وهدف) لأن الأذهان بأجمعها تصورته وانما ان لا يبقى على وحدته فيازم عدم تصور ذلك الواحد لأن الواحد غير متكرر والمنصور هو الكثير المتعدد لا الواحد والمفروض خلافه .

وثالثاً لو تصورت الخارجي وتصورت معه لوازمه الخارجية للزم منه ان يؤثر في اذهن كما يؤثر في الخارج وهدف . واما اتقول بان الوجود الذهني هو اصل للخارجي مطلقاً في جميع السلاسل الطولية والعرضية فهو ايضاً كازم خارج عن التحقيق لأننا نرى بالبداية ان الذهن ينتزع من الخارج وتلك الصورة المنترعة لا تتحقق الا من الخارج كما في تصور المحسوسات . ولو كان مافي الذهن اصلاً لا احتيج الى ملاحظة المحسوسات الخارجية واحتياجه الى الخارج في تصور المحسوسات لا يحتاج الى بيان . واما في غير المحسوسات فكذلك ايضاً بمعنى انه محتاج الى مبدء

فانك اذا اردت تصور البلدة الفلانية لانتصورها الابدع
التفات ذهنك الى جهتها واو لم تلتفت الى جهتها لم يمكنك الانتزاع
كما انك لا يمكنك تصور بغداد وذهنك ملتفت الى اصفهان .
فظهر من هذا البيان ان الوجود الذهني لم يكن اصلا للوجود
الخارجي بل انما هو ظل وشبح للخارجي ولكن هذا القول
يتمشى في السلاسل العرضية .

واما في السلاسل الطولية فما في الذهن اصل للوجود
الخارجي كذهن العلة لوجود المعلول مثل ذهن الإمام عليه السلام
فان ما في ذهنه هو اصل للخارجي ولا يتحقق الخارجي الابن ،
كما انه «ع» لما تصور كون صورة السبع التي كانت على وسادة
المأهون العباسي سبياً فكانت سبياً واقترس ذلك الساحر الهندي
فان السبع لم يكن في الخارج ولما تصور الامام (ع) وجوده
في الخارج تحقق وجوده فما في ذهن العلة فهو اصل والخارج
فرعه فتفطن .

المخزن الخامس

بقي اطلاقات الوجود عندنا وكون الماهيات مجعولة
وسر القوابل والأمر بين الأمرين

وفيه جواهر

الاول

اعلم ان الوجود له اطلاقات عديدة ، فتارة يطلق ويراد به
-ما يقابل العدم وقولنا ما يقابل العدم ليس الا لمحض التعبير
وضيق العبارة والا لا يقابله العدم لأن العدم ليس بشيء ولا
يفرض كما عرفت فلا يكون مقابلا للوجود ولكن هذا التعبير
على حد قوله ، اردت التعبير عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهما
لك اذ كنت سائلا فيح يشمل الوجود جميع الاشياء مما يطلق عليه
الشيثية من الوجود والماهية والمواد والهيئات فالوجود وجود
وكذلك الماهية وجود والمادة وجود والهيئة وجود لأن الوجود

المخزن الخامس

بهذا الاعتبار بمعنى (هستي) في الفارسية فيشمل الجميع وتارة يطلق ويراد به ما يقابل الصورة فهو ح المادة بمعنى ان الوجود هو المادة والصورة التي هي الماهية تقابلها فيقال ان هذا الشيء مركب من الوجود والماهية المادة والصورة مثلا. وتارة يطلق ويراد به جهة الشيء من ربه لأن كل شيء فله جهتان جهة الى ربه وجهة الى نفسه فح يقال للوجود نور لأنه يحكي المبدء والماهية ظلمة للحكاية نفسه من حيث نفسه وجميع هذه الاطلاقات مندرجة تحت الاطلاق الاول كما قلنا فح جميع الكائنات باسرها وجود فالوجود وجود والماهية وجود فانهم .

الثاني

اختلف الحكماء في ان الماهيات هل هي مخلوقة ام لا فذهب الاكثرون الى عدم كونها مخلوقة وانها لم تتعلق بجهل الجاعل وهي بنفسها ليست بموجودة ولا معدومة لكن بتبعية متبوعها تنحلي بجمالية الوجود والعدم . وذهب بعض اهل المعرفة الى انها امور وجودية متعلقة بجعل الجاعل . حجة الاولين امور اعظمها

في اطلاقات الوجود

ان الواجب سبحانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والماهيات متكثرة بالبداية فلا يتعلق الجعل بها فإذا تعلق الجعل
بالوجود وجدت الماهية بتبعيته .

ومن ثم قالوا: ما جعل الله الشمس مشمئاً بل اوجده
وهذا كما ترى ليس بجيد لأن الماهيات كلها من الأمور
الوجودية لكونها من المميزات ومميز الوجود لا يكون الا وجودياً
ولأن الواحد الأحد يمكن ان يصدر عنه التكررات لعموم قدرته
فما عمت قدرته فهو ممكن ليس بمتنع ولأن الموجودات المتكثرة
انما نشأت من اقتران الوجود بالماهيات فكل موجود فله حد
الاشترك في الوجود وحد الامتياز بالماديات فيتركب الشيء من
الوجود والماهية حتى يكون شيئاً موجوداً ، فلو كانت الماهية
من الامور العدمية لزم تركيب الشيء من الوجود والمدم ومن
الشيء واللاشيء وهذا باطل لمكان اجتماع التقيضين .

والتقول بانها ليست عدمية ولا وجودية كلام غير معقول
عند ارباب العقول اذ الراسطة بين الوجود والمدم غير معقولة
اذلا منزلة بين النفي والاثبات . ولأن اثبات المنزلة يحتاج الى
الأدراك والادراك امر وجودي فلا يدرك الا ماهو موجود

المخزن الخامس

لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك كما عرفت ولأن من تتبع القرآن وكلمات امناء الرحمن وجد القول بان الماهيات مما تعلق به الجعل من البديهيات . منها قوله تعالى :

(الم تر الى ربك كيف مد الظل واور شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً) ومنها قوله تعالى : (جاعل الظلمات والنور) ومنها قوله تعالى ، (خالق الموت والحياة) الى غير ذلك من الآيات . وجه الدلالة ان الظل والظلمة والموت من متتضيات الصورة اعني الماهية وهي من الماهيات لكونها متفرعة على وجود الشمس والنور والحياة فلو كانت عدمية لما صح اطلاق الجعل عليها والله سبحانه صرح بانها جمولة .

وفي الحديث القدسي (انى انا الله لاله الا انا خلقت الخلق وخلقتم الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجريته على يديه وانى انا الله لاله الا انا خلقت الخلق وخلقتم الشر واجريته على يدي من اريد فويل لمن اجريته على يديه) ووجه الدلالة ظاهر لأن الشرور هي الماهيات :

وفي الحديث ان الله سبحانه كيف الكيف واين الاين . والكيف والاين من الحدود المميزة التي هي الماهية فتدبر .

الثالث

اذا عرفت ان الماهيات بأسرها امور متحققة موجودة فأعلم ان الجعل لم يتعلق بها اولا وبالذات لأنها متكثرة وليس متعلق الجعل اولا وبالذات متكثراً لا لأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لأنه كـلام غير صحيح مستلزم لنفي القدرة، بل لأن الرخصة اشرف من الكثرة ومبدء تعلق الجعل يجب ان يكون على اشرف ما يمكن لأنه اكل والعدول عنه يتمضي العجز او ترجيح المرجوح على الراجح . ويؤيد ما نقول قوله عز وجل « وما امرنا الا واحداً » لأن الكثرة لو كانت متعلق الجعل اولا وبالذات لزم الطفرة التي قضت الضرورة ببطلانها فوجب كون متعلق الجعل اولا وبالذات واحداً وهذه الكثرات تكون متعلقة الجعل ثانياً وبالعرض .

فالماهيات انما وجدت بعد الوجود لكنها يجعل عليحدة غير جعل الوجود لوجوب تطابق الجعل بالمجمول فتحصص الوجود عند طريان الماهية فكانت الماهية فصلاً مميزاً للخصص الوجودية بعضها عن بعض ، فظهرت الوجودات بالماهيات كما

المخزن الخامس

ان الماهيات تقومت بالوجودات فالكثرات انما نشأت من اقترانها ، مثاله البحر والامواج فالامواج اوجدها الله سبحانه بواسطة البحر فهي متقومة بالبحر بأمر الله في الوجود والتحقق والبحر متقوم بها بأمر الله في الظهور فلولا البحر لم توجد الامواج واولا الامواج لما ظهر البحر بالتوج فكذلك نشأت الماهيات من الوجود كما نشأت الامواج من البحر وبأقترانها حصلت الكثرة فافهم .

الرابع

حيث عرفت مبدء وجود الكثرات عرفت ان القوابل انما وجدت بالمقبولات لكون القوابل هي الكثرات فلولا القوابل لم تتحقق الكثرات ، لأننا نرى عياناً ان للأشياء نظيرين . نظير الوحدة ونظر انكثرة والكثرة متفرعة على الوحدة لأن كثرات الاعداد انما نشأت من الواحد فالواحد تطور في الاعداد بحسب قابلية الاعداد ، فالكثرات انما نشأت من القوابل وتلك القوابل ما وجدت الا بالمقبولات لأنها صفات المقبولات والصفة لا توجد الا بالموصوف وهما متساوقان الا ان الموصوف مقدم رتبة والصفة

في اطلاقات الوجود

متقدمة ظهوراً فالقابل لا يكون قابلاً الا بالمقبول والمقبول لا يكون مقبولاً الا بالقابل وبينهما تساوق ، وان قيل بالدور فهو دور معي وهو جائز وشأنهما كما قال الشاعر .

مسألة الدور جرت بيني وبين من احب

لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب

وبالجملة لو تقدمت القابليات على المقبولات للزم الطفرة في الابداد لأن الكثرات متأخرة عن الوحدة وجوداً وتحتملاً ولو تأخرت عنها لازم عدم كونها قابلة للأفاضة حتى يفاض عليها لقبابيتها فوجب كونها متساوقة بالمقبولات لا قبل ولا بعد . ولو قلنا بالبعدية نريد بعدية بالرتبة وقد اشرنا الى معنى تأخرها عن المقبولات في متعلق خطاب كن فيكون فراجع تفهم فلا تصغ الى من يزعم ان القابليات هي الاعيان الثابتة في الازل الغير المجعولة ، لأننا نقول ان الاعيان هل هي عين ذات الواجب او غيرها .

فإن كانت عينها فنى عين الواجب فلا تكون قوايل الامكان فلا ممكن في الكون على هذا وكلما هو كائن فهو الواجب فيلزم حدوث الواجب وقدم الممكن ، وان كانت غيرها ولم

المخزن الخامس

يتعلق بها الجعل للزم القول بتعدد القدماء وهو باطل لبراهين التوحيد ، والقول بأنها ليست بموجودة ولا معدومة يستلزم ارتفاع التقيضين وهو باطل . والقول بأنها وجدت قبل حدوث المقبولات فهو ايضاً باطل . لما عرفت من ان الكثرة لا تكون متعلقة الجعل الا بعد الوحدة لكنها وجدت معها متساوقة كما قلنا مثل الكسر والانكسار فإن الانكسار لم يحصل الا بعد الكسر ولذلك تقول كسرته فأنكسر . فتصح ان التقابليات لم توجد الا بالمقبولات وكونها وجدت بالمقبولات لم يكن الا بامر بين امرين فلولا الحق سبحانه لم توجد المقبولات ولولا المقبولات لم توجد التقابليات فانه اوجدها بالمقبولات ففاعل القبول هو المقبول فالتقابليات انما وجدت بالمقبولات كأن المقبولات لم تظهر الا بالتقابليات ولذلك صح القول بوجود الامر بين الامرين ونسبة القوابل الى المقبولات لأن المفعول هو فاعل فعل الفاعل فتفتنن فإن هذه المسئلة من اغرض المسائل .

الخامس

لما عرفت ان القابل من المقبولات لا من غيزه فاعلم ان قابلية زيد مثلاً عبارة عن حدود زمانه ومكانه وكيفه وكمه وجهته ورتبته فزيد هو زيد بقبول وجوده لهذه الحدود لا بشيء آخر فهذه الحدود هي القابلية فاذا اجتمعت واقترنت بالمقبول كان المركب منها هو الموجود المحقق . مثاله ان الله خلق زيدا بخصه من المقبول باقتضائها للقابلية التي هي الحدود المميزة فيعبر عنها بالنور والظلمة فالنور جهة المقبول والظلمة جهة القابلية ويعبر عنها بالعليين والسجين في السنة أئمة الدين عليهم سلام الله أبد الأبدين فيقال قبض الله قبضة من العليين بيمينه وقبض قبضة من السجين بشماله وكلتا يديه يمين فخلط تلك الطينتين وعركهما وخلق من المركب منها زيدا فوجد فيه ميلان متعاكسان يعيل احدهما الى مبدء العليين والآخر الى السجين لكونه مركباً منها فلما وجد الميلان تحقق الاختيار لان الاختيار لا يتحقق الا بميلين متعاكسين يكون احدهما ضد الآخر فكلفه بعد وجود ذينك الميلين فلم يقع التكليف الا بعد الاختيار وهذا جار في

المخزن الخامس

جميع التكاليف اعني الشرعيات والوجودات فلا جبر في الوجود بوجه من الوجوه . ومعنى قولنا خلق من العليين والسجين نريد انه خلقه من مادة وصورة والمادة هي النور والصورة هي الظلمة . وهي اقتضاء المادة ومتفرعة عليها ومتنومة بها .

وليس الامر كما زعموا من ان المادة هي التي تنومت بالصورة لقولهم ان الاجناس متنومة بالفصول وذلك باطل لأن الصورة كما عرفت مبدء التمييز وانتميز لا يقع الاعلى امر منهم غير متميز وهو المادة فتصور المادة بها كما ان الصورة السريرية لما تعلقت بالخشبة امتاز السرير عن الباب والصندوق والضريح مثلا فلولا المادة الخشبية لما وقعت الصورة السريرية ولم يوجد السرير فالسرير متموم بالخشبة اعني المادة وبالصورة السريرية متنومة بالمادة اعني الخشبة . فالفصل يحتاج في الوجود الى الجنس كما ان الجنس يحتاج الى الفصل في التمييز . ومما يدل على اصالة المادة قول الصادق عليه السلام (ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لايه وامه ابوه النور وامه الرحمة قال النبي صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اى بنوره الذي خلق منه هي فمدخول من هو المادة لاغير

في اطلاقات الوجود

ذلك كقولك صغت الخاتم من فضة والنور قبل الرحمة لانهم لما خلقتوا من النور انصبغوا في الرحمة وهذا ظاهر ان شاء الله تعالى وبإجملة ان الصورة لما وجدت بالمادة واقترنت بها كان المركب منها هو المكلف ، فللمادة اقتضاءات وللصورة اقتضاءات على عكس اقتضاءات المادة فإقتضاء السعادة والنور والخير واقتضاء الصورة الشقاوة والظلمة والشر فالمركب منها بأختياره يميل الى ما يختاره من الجانبين . فكأما مال الى جانب ازداد ذلك الطرف قوة بحيث اضمحل ذلك الطرف الآخر وانصبغ بصبغه فزيد انها صار زيدا بالتبول وانما كان شقيا او سعيدا فذلك ايضا بالتبول ولا يظلم ربك احداً .

السادس

لما ظهر لك ان الابدان لا يتحقق الا بالاختيار فقد انضح لك انه بالاحرى ان لا تصدر الافعال من العباد الا بالاختيار . فإله سبحانه هو الخالق لها وهم الفاعلون فلا يكون شيء الا بإمر بين الامرين . لان الله سبحانه انما اوجد الافعال بالعباد

المخزن الخامس

بمبنى ان العبد فاعل لها بالمباشرة فلولا العبد لم يتحقق الفعل .
ولولا الحق لم يتحقق العبد ولا الفعل ، فأدحض حججتك ايها
الجبيري فإن الفعل ثابت لك من حيث مباشرتك اياه وقيامه بك
واخفض دعوتك ايها القدري فإن الفعل مسلوب عنك من حيث
انت انت لأنك مع قطع النظر عن افاضة الحق عدم بحت وليس
محض ، وهذا معنى ما ورد عن ائمتنا (ع) من : (ان الله لم
يطع بأكراه ولم يعص بغلبة هو المالك لما ملكهم والقادر على
ما اقدرهم عليه) فالجبير مستلزم للقول بالترجيح بلا مرجح
وذلك يبطل حكمته ويستلزم جهله . والتفويض يقتضي استقلال
الممكن وخروج الواجب عن سلطنته فيلزم وجوب الامكان فيلزم
تعدد القدمات .

فالعباد يفعلون بالله لا مع الله ولا دون الله حتي لا يلزم
التشريك ولا التفويض فالله خالق الافعال والعباد فاعلها بمعنى
انه سبحانه يخلق هذا الفعل عند مباشرة الفاعل اياه لا قبل ولا
بعد وليس هو بفاعل لنا فهنا فرق بين الخالق والفاعل . وان
قيل الخالق بمعنى الفاعل فبمعنى المفيض لا المباشر فهو الخالق
لما قال تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » فهو يخلق الفعل

في اطروقات الوجود

بمباشرة العبد فتتدبره لا يتحقق الا بفعل العبد فلولا فعل العبد لم يقدر مفعوله فان القدر في افعال العباد كالروح في الجسد فالنعل جسد القادر والقدر روح النعل وتقدم القدر على النعل تقدم رتبي لازماني كما ان تقدم الفعل على القدر زماني فبفعل العبد جف القلم فجذاف القلم متحقق بفعل العبد فلولا الفعل لم يجف القلم فتقدر الله صدور الفعل عن زيد حين صدور الفعل عنه وقبله ايضاً اما الحين فلما قلنا واما القبل فلأن الروح مقدم على الجسد رتبة فأفهم الاشارات في طي هذه العبارات .

وبالجملته ان القول بالجبر يستلزم الظلم وهو مناف لغضاه سبحانه والقول بالتنويض يقتضي انقلاب حقيقة الامكان الى الواجب فالنعل يصدر عن العبد بقدره الله بمعنى انه سبحانه لم يرفع يده عن العبد ابداً فلا يزال العبد يفعل بالله قال الله تعالى : (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وهذه الآيات باجمعهما صريحة في الامر بين الامرين ولكن اكثرهم لا يعلمون والعجب ممن استدلل بهذه الآية على الجبر وهو يدعى المعرفة لان اهل المعرفة لا يفتقرون منها الا الاختيار . نعم اهل الظاهر الذين لم يعرفوا الخيـث واللحم ان يستدلوا على الجبر بهذه الآية .

المخزن الخامس

فيقال لهم نعم هذه الآية وان كانت بظاهاها دالة على الجبر بحسب فهم العوام الا انها لا تصلح للحجج لكونها متشابهة لوجود سائر الايات التي تنادى باعلى صوتها على انتساب الفعل الى العبد فتسقط بها الاستدلال .

واما نحن فلا نفهم من هذه الآيات الا الامر بين الامرين لانتساب الافعال الى العباد وسلبها عنهم بمقتضى عدم الاستقلال في الاصدار فيثبت لهم من حيث مباشرتهم وصدورها عنهم وبسبب عنهم من حيث انفسهم مع قطع النظر عن افاضة الحق وهذا هو الاختيار فيهم والا سلم تسلم .

السابع

اعلم انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة كما نطقت الروايات (بمشية و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب فن زعم انه يقدر على نقص واحدة منها فقد كفر . وفي بعض النسخ على نقص بالضاد المعجمة . فلا يكون شيء الا بارادة الله فما لم يرد الله لم يكن . وهذا مني ماورد

في اطالقات الوجود

في الحديث القدسي : يا ابن ادم انت تريد وانا اريد وما يكون
الا ما اريد : وهذا معنى قوله تعالى : (وما نشاؤن الا ان يشاء
الله رب العالمين) :

ولعلك تستشكل في هذا الامر لأستصحاب فوجهه فتقول
لو كان هكذا للزم كون الكافر كافراً لا يكون الا بإرادة الله
فلو لم يرد كفره لما كان كافراً وهذا هو القول بـستوسط الاختيار
لأنه لم يقدر على نقض ارادة الله بوجه من الوجوه فما ذنبه .
فأقول ليس حيث ما ذهبت من لزوم الجبر لأننا لم نقل
بقدم الارادة حتى يلزمنا ذلك بل نقول تبعاً لأنتمنا عليهم السلام
ان لله ارادتين : ارادة حتم و ارادة عزم .

فبالاولى حتم على نفسه بأن لا يجبر احداً من خلقه لأن
ذلك اكل وهو لا يعدل عنه . ولأن الجبرية كما عرفت يقتضي
اما ظلمه او عدم علمه او ترجيح المرجوح على الراجح والترجيح
بلا مرجح - فأراد بهذه الارادة ان يعطي ما تقتضيه قابلياتهم فأناض
عليهم بتدر استعدادهم . فالكافر اراد الكفر بمقتضى قابليته فلم
لم يجعله كافراً للزم اجباره وحيث اجبره لم يكن هو اياه .
وبالثانية احب ان يطبعوه على غير وجه الاجبار فمن عصاه

المخزن الخامس

وكان كافراً فبمقتضى ارادته الحتمية التي اوجبت الافاضة على حسب مقتضيات قابليته ، ومن اطاعه فبمقتضى هذه الارادة الحتمية والارادة العزيمة معاً واذا اتقنت هذه القاعدة عرفت معنى ان الله امر ابليس ان يسجد لآدم ولم يشأ ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل ، وتعرف معنى قوله عليه السلام (لا يخالف شيء منها محبتك وكلهم سائرون اى جنابك) وكذلك تعرف جميع الافعال الصادرة عن العباد من الخيرات والشور في الخيرات تجتمع الارادتان وفي الشور لا تكون الا الارادة الحتمية الموجبة للأفاضة بما اقتضته استعداداتهم (فطبع الله عليها بكفرهم) و (لا يظلم ربك احداً) .

الثامن

لما عرفت ان جميع الافعال لا تكون الا بارادة الله فاعلم انه ما اصابك من حسنة فهو من الله وما اصابك من سيئة فهو من نفسك وان كان الكل من عند الله الا ان الحسنات تنسب الى الله والسيئات تنسب الى العباد وذلك لأن العامل له جهتان

في اطاعات الوجود

جهة الى ربه وجهة الى نفسه ، فالجهة المنسوبة الى الرب هي خير ونور لأستنارتها بنور الله لأنه كلما قرب العبد الى الحق سبحانه استنار بنوره حتى كان يسمع بالله وينطق بالله ويفعل بالله فتصبغ جهة ما هيته بصبغ وجوده الذي هو جهة الرب وهذا معني ماورد في الحديث القدسي : (لزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره ويده التي يبطش بها فبي يسمع وبني يبصر وبني يبطش) فإذا كمل في جهة القرب الى الله واستنار بنوره صدر عنه الخيرات ولما كانت الخيرات من الله كان هذا الانتساب اليه احرى . ولذلك اهل القرب والطاعة ينسب فعلهم الى الله لأنهم متمحضون في ارادة الله فلا يلاحظون انفسهم بوجه من الوجوه فيكون فعانهم فعل الله وقولهم قول الله وامرهم امر الله فالله ينسب افعالهم اليه قال : (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وقال : (فلما استغفونا انتقمنا منهم) ويعني استغفوا اوليائي لأن الله لا بأسف ولا يجري عليه الحزن او السرور ومن ذلك نسب فعل الملائكة الى نفسه لأنهم عباد مكرمون لا يسبقونه في القول وهم بأمره يعاينون قال الله تعالى : « الله يتوفى الانفس حين

الخزن الخامس

موتها والتي لم تمت في منامها) وقال : « قلى يتوفيك ملك الموت الذي وكل بكم » فملك الموت هو الموكل لقبض الارواح وهو يقبضها لأنه سبحانه لم يياشر احداً لتنزهه وتكرمه عن المباشرة . ولكن لما كان ملك الموت متمحضاً في ارادة الله نسب فعله الى نفسه ، فتارة ينسب الفعل الى نفسه وتارة الى المباشر كما في الآية ، فهؤلاء الذين تمحضوا في ارادة الله لا يريدون الا ما يريد الله كما ان الله لا يريد الا ما يريدون فمن هذه الجهة نسب الخيرات الى نفسه لأنه اولى بها منهم .

واما الجهة المنسوبة الى العبد يعني الى نفسه فانها لازالت مبعدة عن الحق وكالما بعدت عن الحق ازداد ظلمها فالشر الصادر عنهم انما يصدر عن جهة النفس المقتضية للشر فكان نسبة الشر الى النفس اولى وهذا معنى ما ورد في الحديث القدسي (يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني) ولذلك قال سيد الساجدين عليه السلام في الدعاء (خيرك الينا نازل وشرنا اليك صاعد) فنسب الخير اليه والشر الى نفسه ولتمثل لك مثالا تعرف حقيقة الامر ولا قوة الا بالله .

فانظر الى الجدار الواقع عليه نور الشمس فجنته المقلبتة

في اطلاقات الوجود

الى الشس تريها مستنيرة نورانية وجهته المدبرة عنها مظلمة كدرة
فلولا الشمس لم يوجد النور ولا الظل ولولا الجدار لما ظهر النور
ولما وجدت الظلمة . فهما وجدنا من الجدار بالشمس فالشمس
اولى بالنور من الجدار لأن النور منسوب الى الشمس وهو من
الشمس والجدار اولى بالظلمة لأنها منسوبة الى الجدار وهي من
الجدار لأن الشمس ليس لها ظلمة فليس للشمس ظل وان لم
يوجد النور والظل الا بالشمس من الجدار فتفتن .



المخزن السادس

في بيان ترقيات النفس وكونها متحركة الى المبدء
وان جميع الاشياء متحركة الى مبادئها وفيه جواهر

الاول

اعلم ان العبد انما ينال درجة القرب بالطاعة حتى يظهر
له سر المحبة التي هي سر الابدان وذلك لا يظهر الا بعد كشف
الحجب المانعة عن مشاهدته المحبوب وتلك الحجب ثمانية حجاب
الاعراض والالوان ، وحجاب الجسم . وحجاب المثال
وحجاب المادة ، وحجاب الطيبة ، وحجاب النفس ،
وحجاب الرقائق ، وحجاب العقل ، فاذا خرقت تلك الحجب
فقد وقف السالك في مقام المحبة الحقيقية الحقيقية فيشاهد المحبوب
بما ظهر له انه مع قطع النظر عن كونه هو بلا اشارة فيظهر
له معنى : (اعرفوا الله بالله) فيعرفه به يعني بظهوره له به
لأن معرفة الذات بذاتها غير ممكن للممكن فان المعرفة فرع الاحاطة

في بيان ترقيات انفس

وهو محيط ولا يحاط وهذه المعرفة انما تحصل لظهوره بنفس
ظهوره الظاهر له به فيستدل بالمحجوب على المحجوب فيشاهد
المحجوب بنفس المحجوب الظاهر له به .

مالمجنون عامر بهواه غير شكوى البعاد والاغتراب
وانا ضده فان حبيبي في فؤادي فلم ازل في اقترابي
فحبيبي منى وفي رندي فلماذا اقول ما بي وما بي

فيشاهد المحب جمال محبوبه مع قطع النظر عن كونه محباً
ولا محبوباً . لان المحبة لاتلاحظ هناك قال الصادق عليه السلام
(المحبة حجاب بين المحب والمحجوب) فاذا وقف السالك في
هذا المقام فقد باغ مقام المعرفة التي خلق لاجلها فيعرف الله
بالله ان الله اجل ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به .

قال سيد الساجدين عليه السلام : (بك عرفتك وانت

دللتني عليك ودعوتني اليك ولولا انت لم ادر ما انت) .

وقال سيد الشهداء عليه السلام : (الهي ترددي في الآثار

يوجب بعد المزار فاجذبني بجذبة توصلني اليك ، كيف يستدل

عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ؟ ايكون لغيرك من الظهور

ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج

المخزن السادس

الى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي
التي توصل اليك ؟ عميت عين لا تراك ولا تزال اعياها رقيقاً وخسرت
صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً (وظهوره له به
على حد قول الشاعر :

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

اعارته طرفاً راما به فكان البصير بها طرفها

وليس لهذا الظهور الذي هو حقيقة العبد غاية ولا
نهاية لانه مقام المحبة التي قال في الحديث القدسي : (ليس
لمحبتى غاية ولا نهاية) فلم يزل يترقى من مقام الى مقام في مقامات
المحبة الى ما لا نهاية له لأن المحبة لا نهاية لها كما انه لا بداية لها فما ليس له
اول ليس له آخر لأن الأولية والاخرية متضائفان فيستلزم وجود
احدهما وجود الاخر والا لزم وجود احد المتضائفين دون الاخر
ولان الأولية والاخرية من الحدود المميزة وليس هناك حد والالكان
محدوداً لم يعرف به الواجب سبحانه لأن الواجب ليس بمحدود
والمحدود لا يدرك الا ما هو محدود لما عرفت من وجوب المناسبة
بين المدرك والمدرك .

والمدرك الغير المحدود ليس هو ذات الواجب لانها لا تكون

في بيان ترقيات النفس

متعاقمة الادراك بل هو آيته وصفته انتي لافرق بينه وبينها في التعريف والتعرف لاني الحتمية والذات كالحديدة المحماة بالنار والله المثل الاعلى فانها ليست عين النار بل النار اظهرت منها اثارها حيث افنت نفسها بوجود النار فظهرت منها اثار النار ولذلك قال في الحديث القدسي :

(يا بن آدم اطعني اجعلك مثلي انا اقول للشئء كن فيكون و انت تقول للشئء كن فيكون) وذلك على حد ما ظهر له به فاجرى فعله على يديه كما قال امير المؤمنين عليه السلام : (النبي في هويته مثاله فاظهر عنها افعاله)

فانظر الى الصورة في المرآت بالنسبة الى المقابل فان الصورة لما كانت حاكية عن المقابل بقدر قابليتها اتحدت مع المقابل في التعريف والتعرف لأنك ممي تريها تقول هذا زيد لأنه انما ظهر لك بالمرآة واما في الحتمية والذات فهما متفايران احدهما صفة والاخر موصوف وكل صفة تشهد على انها غير الموصوف لكن يوجب المناسبة والاتحاد في انتعريف والتعرف بينها .

ولذلك قال النحاة بوجود المطابقة بينها في التذكير والتأنيث والنكرة والمعرفة والمفرد والتثنية والجمع والرفع والنصب والجرح

هذا بحسب اللفظ .

ولما كان اللفظ على طبق المعنى وجب المطابقة ايضاً بحسب المعنى فاللائظ علامة المعنى وما مثلنا به لك انما هو مثال تقريبي لاتحقيقي حتى يلزم المشابهة . فيلزم حسدوث الواجب سبحانه لان شبيه الحادث حادث وليس له سبحانه صورة حتى يقال ان الآية مطابقة لصورته لانه تعالى عن الصورة والتخطيط والتحديد ، فذلك المقام ليس هو الرب اعنى ذاته كما عرفت ولاية الذات لأن الذات لاية لما لثلا يشابهه المخلوق وذلك علامة الحدوث كما قلنا : بل انما حتمينة ذلك المقام اية صفات فعله الموجودة بفعله فافهم :

الثاني

اعلم ان الاشياء دقيقتها وجليلها جواهرها واعراضها مجردها وماديا كلها متحركة الى جانب المبدء الفياض فكل شيء لم يزل متحركاً بلا انقطاع حتى الجيادات قال تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب) لكن الحركة تختلف

في بيان ترقيات النفس

بحسب الاستقامة والاعوجاج بمعنى ان المتحرك انها يتحرك الى المبدء بما ظهر له به انها هو بقدر مرآت قابليته فن اعوجت مرآت قابليته ظهر ذلك الظهور بحسب تلك المرآت معوجاً غير مستقيم فتكون حركته معوجة كحركة الكفار مثلاً وتلك الحركة تؤل الى السجين بحسب الاعوجاج فيستمد ذلك المتحرك من المبدء بالسجين وذلك لعدم دخوله من الباب الذي امره الله بالدخول منه وهو بحسب انه متحرك الى الحق وهم يحسبون أنهم يحسنون صنماً وان كان بما اقتضى وجوده الذاتي بميل الى الحق لكن لما انصبغت جهة وجوده بصبغ ماهيته لم تظهر تلك الحركة المتقلة الى الحق .

وبالجمله فكل شيء مما يرى ومما لا يرى سائر ازلا وابدأ الى مبدئه اما مستقيماً واما معوجاً ومنكوساً لأن الحركة جهة الاستمداد فلو فرض انقطاعه لعدم وجوده فالشيء انما هو شيء بالمدد الجديد : ولذلك قال تعالى : (افمينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) :

لا يقال ان الاشياء لا تحتاج في البقاء الى المدد الجديد بل

المخزن السادس

انما تحتاج الى حافظ لها والحافظ اعني العلة المبتقية غير العلة
الموجدة . لآنا نقول ان الله سبحانه اوجد الخلق بفعله ويقيمهم
ايضاً بفعله فالعمل هو العلة الموجدة والمبتقية ايضاً لانها آاة الابداع
والابقاء ، سلمنا ولكن الممكن من شأنه الفقر والاحتياج فان
الامكان علة الاحتياج ولو فرض عدم احتياج الممكن الى
الواجب في جهة من جهاته في وجوده وبقائه للزم استقلاله وغناه
وذلك يقتضى وجوبه لأن الممكن لو ساوي الواجب في شيء
لجازان يساوي في جميع الاشياء .

وبالجملة فاذا لم يكن محتاجاً الى العلة المرجدة آنا فانا
للزم استغنائه في وجوده فيكون مستقلاً واجباً وهف . فصح
انه لا يكون الا بالمدد الجديد في الوجود والبقاء فالممكن الفقير
المحتاج يتجدد وجوده وبقائه باستمداده في كل آن فلو انقطع
الوجود والبقاء . واذا اردت ان تعرف حقيقة المرام فتفطن في
تحقيقه هذا الكلام .

وهوان الواجب سبحانه لم يكن زمانياً حتى تطرى عليه
الاحوال لأن الزمان خلق بفعله فلا يجري عليه المضي والحال
والاستقبال لأنه هو اجراه ولايجري عليه ما هو اجراه ، فاذا

في بيان ترقيات النفس

لم يكن زمانياً لا يصدق عليه المضي حتى يقال خلق وفرغ من الخلق ولا الاستقبال حتى يقال انه لم يخلق وسيخلق . وانما قولنا خلق ويخلق انما هو التعبير وقولنا خلق هو بمعنى يخلق كما انه يخلق انما هو بمعنى خلق :

فنقول جف القلم بما عند الله وتمول ايضاً انه طري فالطراوة عين الجفاف في هذا المقام فجف القلم بما هو كائن وكل يوم هو في شأن ولا يشغله عن شأن . وبالجملة فهو يخلق دائماً وهذه الديمومية هي بمعنى الحال ولكن ليس هناك حال .

تعرضت عن قولي بليلي وتارة

بهند فلا ليلي عنيت ولا هنداً

منسمة ليلي وسميت دارها

بنجد فلا ليلي اردت ولا نجدا

والحاصل ان الممكن لا يستغني عن الواجب في حال من الاحوال فيمده النياض بقدر استعداده بحسب استعداده وهذا الاستعداد هو حركته الى جانب المبدء فلا شيء الا وهو متحرك اليه والمحرك والمتحرك والحركة والمتحرك اليه ليس هو ذات الواجب بل انما المتحرك اليه هو ظهوره له به على نحو ما عرفت

انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله رجع من الوصف.
الى الوصف ودام الملك في الملك ولنعم ما قيل :
قد ظلت النقطة في الدائرة ولم يزل في ذاتها حائرة،
محبوبة الادراك عنها بها منها لها جارحة ناظرة.

الثالث

لما اتقنت هذه القاعدة عرفت انه سبحانه لم يزل يفيض.
على الخلق وان الخلق لم يزالوا متجددين فيكسرون ويصاغون.
آنا فانا وقولي لم يزل اردت في التعبير لا ان المقصود ان هذه
الصفة من الصفات الذاتية حتى تكون لم يزل ونحن قلنا سابقاً
ان صفات الافعال كلها في رتبة الحدوث فليست في رتبة
الواجب والتعبير عن الاضافة بلم يزل انما هو في رتبة الامكان.
والاشارة الى ان هذا الامكان لا ابتداء له ولا انتهاء له فهو بحر
سيال يسيل ويجري من فوارة القدر على قدر ماشاء الله ان يجري.
فيمتلي اودية القوابل بحسب استعدادها قال تعالى : (وانزل من
السماء ماء فسالت اودية بقدرها) فالسماء في الباطن هو المشية.
والماء هو حقيقة الافاضة والاودية هي القوابل المستعدة . وبالجملة.

في بيان ترقيات النفس

فلا اشكال في هذا وانما الاشكال في ان المتجدد ماهو ؟
فاختلف اهل النظر في ذلك بعدما غمضوا اعينهم عن الطريق
الحق بمناجاة الائمة عليهم السلام .

فقال بعضهم ان المتجدد هو الصورة . وبعضهم انه هو
المادة وهذا كما ترى خلاف ما دللت عليه الادلة لانا اثبتنا ان
الممكن من حيث هو ممكن محتاج الى المدد بكل ماله وبه ومنه
واليه فالمادة والصورة كلاتهما ومالهما وبهما ومنها واليهما كالمادة
متجددة آنا فاننا لعدم الاستغناء كما عرفت لكن القائلين بالمدد
ايضاً اختلفوا ، فالجمهور على ان المدد سيال كالنهر الجاري
والنار المشتعل بالدهن والفتيلة قالوا ويظهر هذا المعنى في الماء
الجاري فانه في كل آن يدخل قطعة في النهر ويتشكل بشكل
مايحاذيه من النهر ثم يذهب ويدخل اخرى مع انهما يرى واحداً
بالتشخيص دائماً وفي النار المشتعل بالدهن والفتيلة فانه في
كل آن يدخل منها شيء في تلك النارية ويتصف بصفة النورية
ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء وهذا كما ترى ليس بناس
عن التحقيق لأنه هو القول بعدم عود الذاهب والقول بعدم
عود الذاهب يستلزم عدم القول بالمعاد فان المعاد عبارة عن
عود الذاهب فيستلزم عدم القول بالمعاد . او القول بعدم اثابة
المطيع وعقوبة العاصي على تقدير تجدد المادة او الصورة وهذا

هو الظلم. وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .
فالحق هو ان يقال ان العائد هو نفس الذاهب لأن الحق
صباحانه يمد الشيء بالشيء لا بغيره ، فيقال مثاله النهر المستدير
فانه كلما ذهب جزء من الماء عاد اليه ثانياً فيرجع ما يذهب
. فيتجدد الشخص . آنا فانا على نحو ما قلنا .
فالجزئين الإلهية لا تفيض بل ترداد وتفيض ويفيض منها
ويرجع اليها فيفيض الحق الخلق بنفس الخلق فيبدو امر الخلق من
الخلق وكذلك رجوعهم فيظهر معنى قوله (يا من استوى برحمانيته
على العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما ان العوالم صارت
غيباً في عرشه بحيث الانوار بالانوار ومحوت الاغيار بمحيطات
افلاك الانوار .



المخزن السابع

في المعاد وما يتعلق به
وفيه جواهر

الاول

اعلم ان الموت عبارة عن انقطاع تعلق النفس الحيوانية عن الجسم وسبب افتراقها تخلل الأجزاء والآلات الجسمية كما صرح بذلك الطبيعيون والاطباء وقد صرح بذلك مولانا امير المؤمنين «ع» في حديث الاعرابي المتقدم قال : وسبب فراقها تخلل الآلات الجسمية وليس ذلك بواسطة ازدياد تجوهر النفس كما ذهب اليه بعض وقال مامعناه ان النفس لما كانت متحركة الى المبدء ومتجددة آنا فانا تزداد تجوهرأ وقوة بحيث يرتفع نسبة الاتصال بينها وبين الجسم لأن الجسم من الماديات والنفس من المجردات وكلما ازداد تجوهره بواسطة الحركات الجوهرية مالت الى البساطة الذاتية لها ولانسبة بين البسيط المجرد وبين الجسم (هي) وهذا

كما ترى ليس بصحيح .

اما اولاً فلأنا اثبتنا ان جميع الاشياء مجردة و مادياً كلها متحركة الى المبدء فكما ان النفس تزداد قوة وتجوهرأ بواسطة الحركات كذلك الجسم تزداد تجوهرأ وقوة بواسطة الحركات لأن الدليل انما دل على ان اشتداد الجهورية انما هو بواسطة الحركة والكسر والصوغ . وقد عرفت ايضاً ان الجسم له الحركة والكسر والصوغ فيزداد قوة وكماً فلا ترتفع النسبة بينهما بوجه من الوجوه .

واما ثانياً فلان القول بذلك يستلزم القول بالمعاد النفساني خاصة وان الجسم لا يعود لاشتداد تجوهر النفس فاذا انقطعت تعلقها عن البدن في هذه الدنيا لتجوهرها فبالحري ان لا يتعلق في النشأة الاخروية بالجسم لكون التجوهر هناك اشد .

لا يقال ان الجسم ايضاً يترقى فيكون مناسباً للنفس فيعود الجسم وتعلق به النفس . لأننا نقول هذا هو الذي نحن نقول به وهذا القول يستدعي كون انقطاع تعلق النفس بواسطة تخلل الآلات الجسمانية لزيادة تجوهر النفس وصفائها .

الثاني

لا يموت احد الا ويحضر عنده رسول الله (ص) وامير المؤمنين (ع) ومائر الائمة (ع) والمؤمنون يشاهدونهم وكذلك الكفار فيظهرون للمؤمن باحسن صورة وللكافر باهيب هيئة وذلك لانهم عليهم السلام انما يظهرون للخلق بحسب استعدادهم ومرآت قابلياتهم . ولعل بعض القاصرين ينكر ذلك ويقول ان الجسم الواحد الشخصي يستحيل ان يكون في آن واحد في امكنة متعددة هذا على ان المرثي هو اجسامهم الاصلية . واما على القول بانهم يحضرون بارواحهم لا باجسامهم فهو بمنزل عن الصواب لان البصر آلة جسمية فلا يدرك الا ما هو جسم لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك فلا يرى ارواحهم .

فعلی هذا يجب ان لا يرى احد منهم بجسمه ولا بروحه . فنقول ولا قوة الا بالله ان المرثي هو اجسامهم لا ارواحهم لان الآلة الجسمية لا تدرك الروح واجسامهم عليهم السلام لم يتعدد في ذلك الان بحسب الأمكنة فهم (ع) في مكانهم ويرى

المخزن السابع

كل احدانهم عنده . مثاله الشمس هي في الفلك الرابع ولم تتحرك من مكانها وليست هي بمتعددة ولكن كل من يرى يريها عنده . فكذلك هم عليهم السلام في مكانهم ويرىهم كل احد وهذا كلام ظاهري .

واما الحقيقي فهو ان جسمهم « ع » لما كان علة الكون والارواح والاجساد كان اقرب الى الاجسام من نفسها لان العلة اقرب الى المعلول من نفس المعلول فالمعلول يرى العلة بما ظهرت له به . ولعلك تقول وعلى هذا يجب ان يري اجسامهم في جميع الازمان والأوقات من دون مانع لأن العلة لو كانت قريبة من المعلول لم يجب شيء عن ادراكه لها ولو كان الامر كذلك لشاهدتهم جميع ما في الوجود في كل آن .

فاقول ان الامر كذلك الا ان اعينهم في غطاء عن مشاهدتهم فلا يرونهم الا بعد كشف الغطاء المانعة عن الادراك فعند المرات لما تكشف الحجب يرونهم اما باحسن صورة اوباهيب هيئة على قدر استعداداتهم ممن محض الايمان محضاً او ممن محض الكفر محضاً ولا يريهم المستعصم لعدم ادراكه وشعره .

الثالث

ان الميت اذا مات وقبر في حفرة ورجع المشيعون للجنائز رجعت روحه الى بدنه فتدخل في جسده الى حد صدره فيجلس في قبره فيحضر الائمة عليهم السلام ثم يحضر الملكان اما منكر ونكير واما مبشر وبشير فيسئلانه عن ربه وعن مذهبه وعن نبيه وعن كتابه وعن ائمه . فان كان ممن محض الايمان قرره الائمة فعلى حسب اقراره وان كان ممن محض الكفر فهو ايضا كذلك يعني يقرره على حسب ما يعتقد فبعد ذلك قبره اما حفرة من حفر النيران واما روضة من رياض الجنان . واما المستضعف قيله عن حتى تقوم الساعة فيكلف فان اجاب فيدخل حضائر الجنان والا فهو في حضائر النيران . ثم بعد ذلك ينتزع تعاق الروح عنه فتخرج في الجسم المثالي الكامن في هذا البدن فاما الى جنان البرزخ او الى نيرانه . والدليل على وجود هذا العالم مضافاً الى الكتاب والسنة مشاهدة ارباب الشهود والعيان وقد اثبتوا وجود عالم مقداري على طبق هذا العالم له سموات .

الخزن السابع

وارضون وعناصر ومواليد فذلك العالم هو بعينه على طبق هذا العالم
مشتغل على جميع ما في هذا العالم مع زيادة في السعة وقوة تجوهر
اشد من قوة تجوهر الجسم بسبعين مرتبة فشدّة آلامهم اقوى ونعيمهم
كذلك وايضاً الدليل على وجرد هذا العالم ان المكلف لما كان
له مراتب عديدة ظاهر وباطن ويرزخ بينهما وما يصدر عنه انما
يصدر عنه برتبة من مراتبه .

فربما يصدر عنه امر بواسطة اللطخ والخلط العرضيين له
بحسب الظاهر خاصة . وربما يصدر عنه بحسب الظاهر ويتسرى
الى البرزخ فيصدر عن برزخيته ايضاً . وربما يصدر عنه بحسب
ظاهره وباطنه وبرزخه . ولما كان لكل عمل من اعماله الصادرة
عنه ثواب او عقاب في ازائه وجب أن يثاب او يعاقب كل
مرتبة من مراتبه بحسب عالمه فظاهره يثاب ويعاقب في الدنيا
بحسب اعتوار الحالات وما هو من البرزخ ما بين الباطن والظاهر
يعني بين النفس والجسم فيثاب او يعاقب في رتبة عالمه وما
يصدر عنه بحسب الباطن فهو يؤاخذ في القيامة وتفصيل هذا
الكلام يؤل الى اطناب في المقال وقد ذكرنا ذلك في شرحنا
على (حياة الارواح) .

في المعاد وما يتعلق به

وبالجملة فحيث ثبت وجود برزخ بين النفس والجسم بحيث لا يكون في التجرد كالنفس ولا في الكثافة كالجسم وجب القول بذهاب الروح الى ذلك العالم ليثاب او يعاقب لانه دار جزاء للأعمال الصادرة عن الأشخاص بحسب برازخهم لأنه اعلى من عالم الجسم فانه واقع بين النفس والجسم وبرزخ بينهما فافهم .

الرابع

اعلم ان النفس لما تذهب بحسبها المثالي الى البرزخ يبقى بدن المكلف في حفرته فيبقى جميع عوارضه الدنياوية اللاحقة له الا طينته التي خلق منها فانها تبقى مستديرة في القبر متفككة بالاجزاء .

ومعنى استدارتها هو كون اجزاء الرأس في مقام الرأس واجزاء الرقبة في مقام الرقبة واجزاء الصدر في رقبته وهكذا جميع اجزائه وجزئياته الا انه متفكك الاجزاء واما الغرائب فانها تزول وتلحق الى اصولها فتبقى المادة الجسمية في القبر مستديرة

الخزّن السابع

ولعلك تقول انك قررت فيما سبق ان المثال هو تحت عالم المواد
وقول هنا ان النفس يذهب بالجسم المثالي وتبقى المادة الجسدية
في القبر وبمقتضى ما قررت سابقاً يجب ان لا تبقى المادة في
القبر لأنها فوق عالم المثال ، فأقول ولا قوة الا بالله .

نعم عالم المواد كما قررت فوق عالم المثال الا ان المقصود
هو المادة الغير المتصلة بالمثال المتحصلة من اقترانها الجسم وليس
المادة التي تبقى هي تلك المادة التي تتغير المتصلة بالمثال بل انما
هي المادة المقترنة به والمادة المقترنة ترتبها تحت رتبة المثال لأنها
نريسد من المادة هو الجسم المركب من المادة والصورة
والمركب رتبته بعد الاجزاء لتقدم الاجزاء على المركب وترتب
الاجزاء بمضاهيها مع بعض في القوة والضعف او في الرتبة بحسب
العلو والسفل لا يقتضي كون المركب اعلى من ذلك الجزء
السافل بل يجب تأخره عن ذلك الجزء وجوباً لأنه متقوم به
وتابع له فالجسم يبقى في القبر ويذهب مثاله مع النفس وهذا
المثال رتبته اعلى من المادة الجسمية اي المادة المقترنة بالمثال وليس
هذا المثال من سنخ الاشباح التي تراى في المرايا لأن
هذه الاشباح هي ظل الاجسام ورتبتها تحت الاجسام وهذا

في المعاد وما يتعلق به

المثال مقدم على الاجسام وله مادة نورية ولكن يسبب انغمار تلك المادة النورية في المثال الشبكية وكونه على هيئة النفس سمياته مثلا ، فهذا المثال هو ظل النفس كما ان الاشباح التي ترى بهذه الابصار ظل الجسم واهل هذا العالم جواهر مستقلة بذوات متأصلة ينصرون القائم عجل الله فرجه كما في روايات جابلقا وجابرما وهما مدينتان واقعتان في هذا العالم احديهما في الغرب وتسمى جابلقا والاخرى في الشرق وتسمى بجابرما .

وبالجملة عالم المثال هو برزخ بين النفس والجسم وهو تنزل المادة ولكن للمادة مراتب ولها حالات قبل اقترانها بالصورة الجسمية وتعيينها بها وبعد اقترانها فالمثال اذا قلنا من تنزلات المادة نعني بالمادة قبل اقترانها بالصورة الجسمية وتعيينها بها واما بعد الاقتران والتعين فلا يكون المثال من تنزلاتها بل هذه المادة المقترنة هي من تنزلات المثال ولأجل ذلك تبقى هذه المادة في القبر مستديرة وتخرج الروح بالبدن المثالي فيبقى في هذا العالم متنعا الى نفخة الصعق فلما يأمر الله اسرافيل بنفخة الصعق تنجذب الارواح والنفوس والعتول الى مراكزها فيتفكك جميع الاجزاء وجميع الاشياء فلا يبقى حيثئذ حس ولا محسوس ولا يبقى الا وجهه

الله فهو لم يهلك وهو قوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه »
وهذا الوجه هو الأئمة الاثني عشر والنبي وفاطمة الزهراء (ع)
كما في الروايات المتظافرة المتكاثرة فيخاطب الله جميع السموات
والارضين فيقول لمن الملك اليوم ؟ فليس احد يجيبه فيقول :
لله الواحد القهار .

وقد ورد عن أئمتنا عليهم السلام : « نحن السائلون
ونحن المجيبون » وذلك لأنهم اسان الله .

وبالجملة فتبقى الارواح والنفوس متفككة الاجزاء مدة
اربعمائة سنة كما ورد فعند ذلك تزول الارساخ والاعراض البرزخية
اللاحقة لامثال فيأمر الله سبحانه اسرافيل فينفخ في الصور نفخة
البعث فالنفخة الاولى نفخة الجذب والثانية نفخة الدفع .

الخامس

اعلم ان الصور قرن من نور يلتصقه اسرافيل وفيه ثقب
متعددة كل ثقبه مكان روح فلما ينفخ فيه ينجذب كل روح
الى ثقبته وله طرفان طرف يلي السماء وطرف يلي الارض فبطرفه

في المعاد وما يتعلق به

الذي يلي السموات يجذب الارواح السماوية وبالذي يلي الارض
يجذب الارواح الارضية السفلية وهو على هيئة القلب الصنوبري
لأنه قلب العالم الكبير .

فمن سيد الساجدين زين العابدين عليه السلام لما سئل سائل
عن النفختين **كم** بينهما قال ما شاء الله فتقبل له فأخبرني يا بن
رسول الله كيف ينفخ فيه ؟ فقال : اما النفخة الاولى فإن الله
يأمر اسرافيل فيهبط الى الارض ومعه الصور الى ان قال «ع»
فأذا رأته الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الارض ومعه الصور
قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض وفي موت اهل السماء
قال . فيهبط اسرافيل بمحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة
فاذا رآوا اهل الارض قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض
قال فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض
فلا يبقى في الارض ذو روح الا صعق ومات ويخرج الصوت
من الطرف الذي يلي السماء فلا يبقى ذو روح في السموات الا
صعق ومات الا اسرافيل فيمكث في ذلك ما شاء الله . قال :
فيقول الله لأسرافيل يا اسرافيل . مت فيموت اسرافيل فيمكثون
في ذلك ما شاء الله ثم يأمر السموات فتثور ويأمر الجبال فتسير

الخيزن السابع

وهو قوله : « يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً » .
يعنى تبسيط وتبدل الارض غير الارض يعنى بأرض لم تكنسب عليها
الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحيها اول مرة
وبعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته وقدرته
قال فعند ذلك ينادي الجبار بصوت من قبله جهوري .
بسمع اقطار السموات والارضين لمن الملك اليوم ؟ فلا يجيبه مجيب ،
فعند ذلك يقول الجبار عز وجل مجيباً لنفسه : لله الواحد القهار
وانا قهرت الخلائق كلهم وامتهم انى انا الله لا اله الا انا وحدى
لا شريك لي ولا وزير وانا خلقت الخلق بيدي وانا امتهم بمشيئى
وانا احبيهم بقدرتي قال : فبتمخ الجبار نفخة اخرى فى الصور
فيخرج الصوت من احد الطرفين الذى يلي السموات فلا يبقى
فى السموات احد الا حى وقام كما كان ويعود حلة العرش
ويحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق للحساب قال الراوي : فرأيت
علي بن الحسين عليهما السلام يبكي عند ذلك بكاءً شديداً . انتهى
وليس ما فى هذه الرواية منافياً لما ذكرناه سابقاً من انهم (ع)
قالوا : (نحن السائلون ونحن المجيبون) لأن الله سبحانه هو
الذى يتكلم بلسان اوليائه فلسان اوليائه محل ظهور كلامه كما

في المعاد وما يتعلق به

كانت الشجرة محلاً لكلامه .

وقوله عليه السلام فينفخ فيه الجبار يريد ان يحيي اسرافيل فينفخ فيه اسرافيل لان ذاته يقترن بالصور فينفخ فيه : وأما انتساب النفخ الى نفسه فلأجل ان الملائكة لما كانوا منغمرين في ارادته بحيث لم يكن لهم ارادة الا ارادته نسب فعلهم الى نفسه كما في قبض الارواح قال تعالى : (الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) فنسب الفعل الى نفسه وقال : ايضاً : (قل يتوفىكم ملك الموت الذي وكر بكم) .

السادس .

اعلم انه لما ينفخ في الصور يتفكك جميع أجزاء العالم لتزول منه الغرائب والاوساخ التي لحقته في البرزخ والدنيا فاذا ازيلت عنه الغرائب ظهرت صافية نقية خالية عن الكدورات فأرض المحشر هي هذه الارض التي في دار الدنيا بعينها الا انها لما لم تكن عارية عن الاوساخ لم تظهر بلطافتها وكذلك ارض الجنان بمعنى ان الجنان هو بعينه هذا العالم يعني مستجن في

المخزن السابع

غيب هذا العالم استجنان البلور في الحجر والذهب في سائر
الفلزات فلحقه هذه الكثافات كما لحق الذهب هذه العوارض
النحاسية والحديدية فانطوى في هذه الكثافات ولم ينسط على
ما هي عليه من الانبساط والسعة فاذا ازيلت هذه الاوساخ ظهر
انبساطها وسعتها .

فاذا اتقنت هذه القاعدة ارتفع عنك الشبهة المعروفة التي
اوردتها منكرها المعاد من ان الارض مقدار ممسوح ولم يسع
جميع الخلائق للحساب .

وارتفع ايضاً الشبهة التي اوردوها بأن الذي ثبت من
ضرورة الدين ان الجنة والنار الآن موجودتان فكأنهما في اي
جزء من العالم مع ان الجنة على ما قال الله عرضها كعرض السماء
والارض وليس الجسم خارجاً عن هذا العالم فيجب على هذا
القول بعدم وجود الجنة والنار .

وبالجملة ان الجنة والنار ليستا بخارجتين عن هذا العالم
وهما مستجنتان في غيب هذا العالم .

فأرض المحشر هي بعينه هذه الارض وهي غيرها فهي هي
بحسب المادة وهي غيرها بحسب الصورة المتغيرة التي تغيرت كما ان

في المعاد وما يتعلق به

الانسان الذى يعاد هو بعينه الذى كان فى الدنيا بسلا زيادة ونقصان الا انه يذهب عنه الكثافات العارضية التى عرضته فى البرزخ والدنيا فلما تظهر بلطافتها تتفسخ بحيث تسع جميع الخلائق فعند ذلك يحشر الناس ووضع الكتاب وجرى بالنبيين فيحاسبون ويحاسبهم الله بولى وولى يحاسبهم بهم وهو قوله تعالى :
« كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » فكما انه سبحانه لم يظهر للمخلوق الا بهم كذلك لا يحاسبهم الا بهم وتكون الارض النقية الصافية غذاء للمخلوق حتى يفرغون من الحساب لكون المخلوق مجفون لا بد لهم من اكل وشرب كما نطق بذلك الروايات .

السابع

اعلم انه لما ينفخ فى الصور نفخة الدفع تمطر الارض وتربو وتمخض مخض السقاء فعند ذلك تجتمع الاوصال المتفرقة فتأتى الروح فتلج فى البدن المثالي ثم تلج بالبدن المثالي فى الجسد الاصلي الطبيعي المركب من الطبائع الاربع كما كان فى دار الدنيا خالياً عن الكدورات والكثافات البرزخية والديوية :

المخزن السابع

وهذا معنى ماورد في الروايات المستفيضة من ان الخلق يخرجون من الاجداث حفات عراة يعنى يعرون عن الغرائب التي تعبر عنها بالاجزاء الفضلية اللاحقة له لأنها ليست منه بل هي ثوب ثوب لبسه الجسم ثم يتخلعه :

وحكم هذه الاجزاء الفضلية التي هي الاعراض الدنيوية حكم الحجر الملقى بجذب الانسان وعلى القول بعدم عودها مع الانسان .

نجيب عن شبهة الاكل والمأكول بأن الآكل لا يأكل من المأكول الا أجزاءه الفضلية واما الاجزاء الاصلية التي هي حقيقة جسم المكلف فانها لا تكون غذاء للآكل لأنها فوقه هاضمه .

وبالجملة فالذي يعود هو حقيقة جسم المكلف الذي لا يطرى عليه الزيادة والنقصان في كونه هو فلا يخرج عما هو عليه عروض العوارض كالطفولية والصباء والمرآتة والشيخوخة .

ولأجل ذلك نقول زيد الشاب هو زيد الشاب ونقول ان زيدا اذا استقرض في شبابه شيئاً وغاب مثلاً مدة مديدة حتى كان شايباً ثم رجع يطالب عند مشييه وهرمه لأنه هو

في المعاد وما يتعلق به

زيد وهذه العوارض انما عرضت بواسطة تصادم العناصر لعدم اعتدالها في هذه الدنيا .

واما في الآخرة فلا تعرضه هذه الكثافات والاحوال لأعتدال الطبايع . ولذلك لما سئل الحكيم من ان الله لم يعبث الخلق؟ قال ليصيغهم صيغة لا تحمل الكسر . وبالجملة فالخلق يرجعون على ما كانوا عليه قبل تعلقهم بالغرائب فيظهرون حفاة عراة عن جميع الغرائب كما ان الارض تظهر ايضاً كذلك . فعند ذلك تنصب الوسيلة التي لها الف مرقاة من كل مرقاة الى مرقاة حفر القوس الجواد شهراً وهي ما بين مرقاة زرجد الى مرقاة لؤلؤ الى مرقاة ذهب الى مرقاة فضة فهي تنصب لرسول الله فيصعد عليها قال رسول الله (ص) : واقبل يؤمئذ متزراً بربطة من نور على تساج الملك واكليل الكرامة وعلي بن ابي طالب (ع) امامي ويده لوائي وهو لواء الحمد مكتوب عليه لا اله الا الله محمد رسول الله المفلحون هم الفائزون الحديث وقال النبي (ص) يا علي ان اول من يدعى به يوم القيمة يدعى بك هذا لتقربتك مني ومنزلتك عندي فيدفع اليك لوائي وهو لواء الحمد فتسير به بين السماطين وان آدم وجميع من خلق الله يستظلون بظل

المخزن السابع

لوائى يؤم القياة وطوله مسيرة الف سنة منانه يا قوته حمراء
قصيه فضة بيضاء زجه زبرجدة خضراء له ثلاث ذوائب من
نور ذؤابة في المشرق وذؤابة في المغرب وذؤابة في وسط الدنيا
مكتوب عليها ثلاثة أسطر : الاول بسم الله الرحمن الرحيم .
والاخر الحمد لله رب العالمين . والثالث لا الله الا الله
محمد رسول الله طول كل سطر مسيرة الف سنة وعرضه
مسيرة الف سنة فتسير باللواء والحسن عن يمينك والحسين عن
يسارك . الحديث

فهم عليهم السلام يحكمون بين الخلق بأمر الله فهم اولياء
الحساب واليهم الاياب لا يدخل الجنة الا من عرفهم وعرفوه
ولا يدخل النار الا من انكرهم وانكروه فعلي عليه السلام قسيم
الجنة والنار يقول للنار خذى هذا وذرى هذا كما نواترت
الروايات من الخاصة والعامة حشرنا الله مع محمد وآله الطاهرين
عليهم السلام

الثامن

اعلم ان المكلف يأتي يوم القيامة ومعه جميع شؤوناته واطواره وتطوراته وافعاله واعماله الصادرة عنه في الدنيا وانه يجازى بعمله فليس له جزاء الا عمله فلا يظلم ربك احداً فعند ذلك يضع الله الميزان قال الله تعالى : (والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » وقال تعالى . « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً » فتوزن الاعمال بميزان العدل وله كفتان لكن الموازين تختلف بحسب مراتب المجردات والماديات .

فلا تصغ الى من يزعم ان الاعمال هي اعراض ليست بقبالة للوزن . فانه ناهى عن عدم التدبر في الحقائق الالهية لأن كل شيء مما دخل في مساحة الوجود من المقيدات هو باعتبار جوهره وباعتبار عرض فهو جوهر بالنسبة الى نفسه ومن تحت رتبته وعرض بالنسبة الى علته ومن هو فوق مرتبته فالمقوم للغير

هو الجوهر والمتقوم بالغير هو العرض فجميع الأعمال والافعال كلها
 جواهر مستتمة وذوات متأصلة وان كانت بالنسبة الى عالمها اعراضاً
 لاتذوت لها الابه فتظهر في جوهريتها يوم تبلى المراتز ولما لم يتخلص
 المشاعر والقوى من الاعراض الدنيوية لم تشاهد تلك الاعمال واذا
 كان يوم القيامة فهي تظهر على صور استعدادها فتظهر تجسمها .
 قال البهائي تجسم الاعمال في الذئاة الاخروية قد ورد في
 احاديث متكررة من طرق المخالف والمؤالف وقد روى اصحابه
 عن قيس بن عاصم قال وفدت مع جماعة من بني تميم على النبي
 صلى الله عليه وآله فدخلت عليه (ص) وعنده الصلصال بن
 الدهمس فقالت يا نبي الله عظنا موعظة ننتفع بها - ا فإنا قوم نعيم
 في البرية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ، يا قيس ان
 مع العز ذلاً وان مع الحياة موتاً وان مع الدنيا آخرة وان لكل
 شيء حسيباً وان لكل اجل كتاباً وانه لا بد لك يا قيس من
 قرين يدفن معك وهو خي وتدفن معه وانت ميت فان كان
 كريماً اكرمك وان كان لثيماً اسائك . ثم لا يحشر الا معك
 ولا تحشر الامعه ولا تسئل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً فانه ان
 صلح انتت به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعناك الخير

في المعاد وما يتعلق به

قال بعض أصحاب القاب ان الحيات والعقارب بل والنيران التي تظهر في القبر والقيامة هي بعينها الاعمال القبيحة والاخلاق الذميمة والعقائد الباطلة ظهرت في هذه النشأة بهذه الصور وتجليت بهذه الجلائب كما ان الروح والريحان والحدود والثمار هي الاخلاق الزكية والاعمال الصالحة والاعتقادات الحققة التي برزت في هذا العالم بهذا الزي واتسمت بهذا الاسم اذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الأماكن فتجلى في كل موطن بجملة .

وقالوا ان الاسم الفاعل في قوله تعالى : (يستعجلونك بالعذاب وان جهنم محيطة بالكافرين) ليس بمعنى الاستقبال بأن يكون المراد انها ستحيط بهم في النشأة الأخرى كما ذكره الظاهريون من المفسرين بل هو على حقيقته اى بمعنى الحال فان قبائحهم الخلقية والعمارة والاعتقادية محيطة بهم في هذه النشأة وهي بعينها جهنم التي ستظهر عليهم في النشأة الأخرى بصورة النار وعقاربها وحياتها وقس على ذلك قوله تعالى : (الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا) وكذلك قوله تعالى : (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً) ليس المراد

المخزن السابع

انها تجد جزائه بل تجده بعينه لكن ظاهراً في جلباب آخسر
وقوله تعالى : (فالיום لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون) ومثل هذه الآيات كثير في القرآن وورد في الاحاديث
النبوية ما لا يحصى . كتوله (ص) الذي يشرب في آنية الذهب
والفضة انما يجرجر في جوفه نار جهنم . وقوله (ص) الظلم
ظلمات يوم القيامة . وقوله (ص) الجنة قيعان وغرسها سبحان
الله وبمحمد الى غير ذلك من الاحاديث المتكررة انتهى كلامه
اعلى لله مقامه .

وبالجمله فالذياب والعقاب عبارة عن اتصال الاعمال بالعاملين
فكل يثاب ويعاقب بعمله . وانت خبير بأن اشجار الجنة وانهارها
ودورها وقصورها كلها اجسام واودية جهنم ولهبانها ونيرانها
وعقاربها كلها اجسام وقد عرفت انها هي اعمال العاملين التي
تتصور في تلك الذئاة بتلك الصور وهي الان في تلك الصور
الا ان الخجوبين لم يشاهدوها . وعلى هذا يصح بل يجب القول
بتجسم الاعمال فتوزن فالعمل على الراجح وليس ذلك بمعبط
الاعمال لأنه لم يجز عندنا . بل بانصاف المرجوح الى مبدئه وهو
قوله تعالى : **ف** وليحملن اثقالهم **و** انقالهم **و** وقوله تعالى

التاسع

ولعل بعد ما قرع سمعك هذه الحقائق الالهية وما لم نتحمل لأعبائها نقول لو كانت الجنة وما فيها والنار وما فيها هي اعمال المكلف يلزم القول بعدم وجود الجنة والنار الآن بالنسبة الى زيد الذي سيوجد بعد حين لأنه لم يوجد الآن . وكذلك اعماله وافعاله والقول بعدم وجود الجنة والنار يخالف عتاييد جميع الملبين .

فاقول ليس حيث تذهب فانك لم تنظن بحقيقة الامور فان زبداً الذي سيوجد بعد حين هو موجود مخلوق في حدود زهانه ومكانه ، وان الله سبحانه لم يفقده من ملكه . وكذلك جميع افعاله واعماله واحواله ، ولكننا لما كنا منغمرين في هذه الزمانيات السفلية ولم نصعد الى مدارج الملكوت العلوية لم نشاهد الاشياء التي لم توجد عندنا ، واما من صعد الى معالي الملكوت والجبروت فيشاهدهم لأن الازمنة قد طويت عنده فلم يكن

المخزن السابع

الازمان واحد ويرى كل شيء في زمانه ومكانه كالائمة عليهم السلام وخاصة موابهم ، وليس كلها لا يوجد عندنا لم يكن موجوداً عند الله في ملكه ، فكذلك زيد الذي سيوجد بعد حين هو موجود في حدود ازمنته وامكنته في ملكه سبحانه ، فلم يكن معدوماً الآن عند الله ، واذا لم يكن معدوماً كان موجوداً وكذلك جميع اعماله فعلى ما قررنا : تعرف ان الجنة والنار موجودتان في ملك الله وداخلتان في الوجود .

العاشر

لما عرفت ما بيننا فقد عرفت ان المكلف يأتي في الموقف ومعه جميع افعاله واعماله واحواله واطواره وتطوراته كل فعل في حدود زمانه ومكانه ، فيتصل جميع الشؤون بذيها ، وتأتي الاراضي والايام وتشهد للعامل او عليه ، وينطق جميع الاعضاء والجوارح ، فنل بعض القاصرين يستبعد ذلك ويقول فرضنا ان بقمة من الارض عمل عليها من الطاعات والسيئات اناس كثيرة فاذا كان يوم القيامة وتأتي البقعة فلأى عامل تشهد العامل للطاعات

في المعاد وما يتعلق به

ام لأهل السيئات ؟ فنقول : ان البقعة التي فرضها لها شؤون كثيرة كل شأن يتعلق بعامل ، فتأتي وتشهد له بشأنها الخاص المتعلق به . وكذلك الايام والشهور والاعوام كما في الروايات المتظافرة المتكاثرة ومشاهدة اهل المكاشفة ، ولا يقال كيف يمكن اتيان جميع الاعمال والافعال فانها واقعة في حدود الازمنة ، والازمنة كما برهن عليها غير قارة الذات ، فإذا لم تستقر الازمنة لم تستقر الافعال الواقعة لاسيما على القول بأن الزمان من الشخصيات فعلى هذا لا تعود الافعال . لأننا نقول ايس الامر على ما يتوهم بأن الزمان غير قار الذات لأنه ناشيء عن عدم معرفة الحقائق فان الازمنة بأسرها قارة الذات لأنها دخلت في ملك الله ، وما دخل في ملك الله لا يخرج منه بوجه من الوجوه لكنها لم تشاهد بهذه الابصار المحجوبة . ولكنك اذا التفت بخيالك اليها ترىها - في امكنتها فانك اذا صليت مثلا في الموضع الفلاني في اليوم الفلاني في الساعة الفلانية كلما تلتفت الى ذلك الموضع ترى نفسك مصليا وهكذا الاعمال الصادرة كلما تلتفت اليها ترىها موجودة محفوظة متعلقة بك وترى نفسك عاملة لها عند فعلتها بها ، فهي موجودة تظهر في ذلك الموطن الاخرى

المغزن السابع

فيؤتى بالمصلى حين يصلي وبالسارق حين مد يده الى السرقة
والزاني حين يزني ، وكذلك سائر الاحوال فانها تأتي مع عاملها
يوم تبلى السرائر وتكشف الضمائر :

اللهم استرنا بسترِكَ واعف عنا واغفر لنا وارحمنا واحشرنا
مع الأئمة الطاهرين .

الحادي عشر

اعلم انه لما يحاسب المكلف في يوم القيامة ويفرغ من
الحساب ويجوز الصراط الممدود بين الجنة فاما يدخل الجنة والنار
فيبقى فيها ابد الابد ودهر المرمد ، فاهل الجنان يزداد نعيمهم
في كل آن وكذلك اهل النار يزداد عذابهم في كل زمان
ولا انقطاع للثواب او العقاب ، فلا تلتفت الى من يزعم ان
الكفار انما يؤل امرهم الى النعيم او انهم لم يزدادوا عذاباً لأنهم
يتعودون على الالام فلم تؤثر بهم ، لأن ذلك خلاف التحقيق
فضلا عن كونه مخالفاً لضرورة الدين ، لأننا قد اثبتنا ان الممكن
لم يزل يتحرك الى المبدء ويتجدد مدده من سنخه ، ففي كل

في المعاد وما يتعلق به

آن بكسر وبصاغ ، وكلما كسر وصيغ ازداد نَجْوهره وبقاه
فيزداد قوة فيقوى التجدد بقوته فيصل اليه بمقدار استعداده .
وكلما ازداد استعداده ازداده مدده في القوة والتجوهـر فيزداد
اهل الجنة نعيمهم ضعف ما كان عندهم في كل آن وكذلك
يزداد اليم أهل النار ضعف ما كان عندهم في كل آن بأعتبار
اعتوار الانات الغير المتناهية ، فلم يزل نعيم المطيعين في الازدياد
واليـم العاصين في الاشتداد . ولم يبقوا على حالة واحدة
حتى يتعودوا عليها . فهم خالدون ابد الابدين ودهـر
الداهرين .

واما اهل المعاصي من المؤمنين: فأنهم يعذبون مقدار معاصيهم
ثم يؤل امرهم الى النعيم فيخرجون من الجحيم ويدخلون الجنة
ولعلك تقول ان المعاصي او الطاعات لا تنفى ولا تزول ولا ينقطع
تعلقها عن عاملها فيعذب او يثاب عاملها بها على ما قررت
فلزم من ذلك عدم خروج اهل المعاصي من المؤمنين من النار
لأن النار هي عمله وعمله لا ينفك عنه ،

فأقول عن العمل الصادر عن العامل انما هو على قسمين :

« (الاول) »

ان يصدر عنه بأقبال قلبه الى ذلك العمل بلا واسطة الخلط
واللطخ الحاصل له من معاشره الخلق .

« (الثاني) »

والثاني : ان يصدر عنه بواسطة الخلط واللطخ ولم يصدر
بأقبال قلبه . فالاول لا ينفك عن العامل اذ لأبه من مقتضيات
استعداده الذاتي . والثاني لا بد ان ينفك عنه ويرجع الى اصله
لأنه لم يكن من ذاتياته فيرجع معاصي المؤمنين ومقتضياتها الى
الكفار بحكم رجوع الفرع الى الاصل . ، وذلك قال تعالى :
« وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم » وقال : « الحبيثات
للخبِيثين والطيبات للطيبين » فيرجع العمل الى الاصل لأنه احق
بذلك فتعود حسنات الكفار الى المؤمنين وسيئات المؤمنين الى
الكفار .

المخزن السابع

واما هذا العذاب والتأليم فانما هو بمحض كونه متعلقاً له
فباعتبار محلته له ما دام منسوباً اليه يتألم فلما تنقطع النسبة ترتفع
التألم والتعذيب ، هذا آخر ما اردت ايراده في هذا المختصر ،
اللهم اجعله لي ذخراً يوم القيامة واجعل عملي خالصاً وارزقني
الجنة وثوابها وابعدني من جهنم وعذابها واحشرني مع الأئمة
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين .



بسمه تعالى وله الحمد

يقول الحقير الفاني علي بن موسى بن محمد باقر

الحائري الاسكوني الاحقائي

لا يخفى انه لما برز من طبع هذه النسخة الثمينة المشحونة
بالكلمات المكنونة والدرر النفيسة المخزونة شطر عظيم منها عثرنا
على نسخة صحيحة واطن قوياً انها نسخة الاصل في خزانة البيت
الرفيع ذي المجد المنيع لفرع الدوحة الأصيلة وسليل السلسلة
الجليلة ينابيع الحكمة الإلهية واصول المعارف الحققة الحقيقية
مروجي الديانة الاسلامية ومحقق العلوم الدينية الراجح في رياضهم
فحول العلماء والشارب من حياضهم اصول الحكماء اعنى اللوذعي
الالعي الفاهم ذا الطبع السالم الأغا الميرزا ابو القاسم التبريزي
آل حجة الاسلام اطال الله بقاه فقابلنا هذا المطبوع بتلك النسخة
الشريفة وصححناه بها على التدقيق الامازاغ عنه البصر . وكانت
تلك النسخة مطرزة ومزينة بتقريب عريض وتمجيد بالتمخيخ

وميض من السيد الاعظم والنور الأقوم عماد الملة والدين ركن
الاسلام والمسلمين سناد الاكابر والاعاظم المسولى السيد كاظم
الرشدي الحائري قدس الله تربته الزكية بقلمه وخطه من البدو
الى الختم وامضائه وخاتمه : ولدلالته على عظم مقام المصنف
وسمو قدر الكتاب تعمدا طبع سواد التقرير كي لا ينحني على
اولي الألباب وهو هذا :

« اجازة السيد كاظم الرشدي ميرزا حسن كوهر قدس سرهما »

بسم الله الرحمن الرحيم

لله در المحقق المدقق العالم العامل ، والفاضل الكامل مجمع
الكلمات والفضائل اللوذعي الألمي ذي الفطرة الصافية والسريرة
الزراكية المولى الأولى الحسن الأحسن الولي المؤمن . ولانا جناب
الأخوند الملا حسن احسن الله حاله وفرغ باله وجعل مع الرفيق
الأعلى ماله ، حيث اودع من اصداف هذه الكلمات العليات من
لألى ، اصول المعارف الحققة اثمنها واغلاها ، وخزن في مخازن
تلك العبارات الكافيات من جوهر الحقائق الالهية اسناها وابهاها
اظهر مكنونات اسرار كانت مخزونة في طي اشارات الائمة
الأطياب ، وكشف عن مغيبات عاوم حفظها سرائر اولي الافئدة

وضمائر اولى الألباب ، واوضح رهوز معارف لم يجر ذكرها في
كتاب من كتب الاصحاب ، وبين حقائق دقائق لم تذكر في سؤال
ولا جواب ، واتى بمعجائب مطالب ما نالته ايدي افكار الاولين
وابان غرائب مقاصد تعجز عنه احلام الآخرين ، كيف لا وهو
ممن ورد بصافي طوبته مهلاً رويماً صافياً جارياً من عين اليمين
النازلة من عليين ، وسار بعلوهمته في القرية الظاهرة التي تسير
فيها اولياء الله ليالي واباما امنين ، والمدرك العل والنهل من ينبوع
جرى من فيض عناية الائمة الطاهرين عليهم سلام الله ابد الابدين
ودهر الداهرين ، فامتاز عن امثاله واقرانه بخفيات دقائق علوم
خلت عنها زبر السابقين بل اللاحقين ، الا لمن ورد هذا الماء
المعين ، الذي حفظه مولانا امير المؤمنين عليه السلام لخاصة
المنتجبين من اهل التمكين ، فما عسى ان اقول في مدح كتابه
وهو جامع للجواهر الملتقطة من مخازن مغيبات علوم السادة
الميامين سلام الله عليهم اجمعين ، المصفاة المنقاة من شبه المشبهين
واوهام المخالفين ، والموزونة بميزانهم والحمد لله رب العالمين ،
فجزاه الله خير جزاء السابقين ، حيث حفظ ما حل ورعى ما استحفظ
ولم يضيع ما استودع من اسرار الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين
وكتب يميناء الدائرة :

الفقيه الحقير الفاني الجاني كاظم بن قاسم الحسيني الرشتي
في السادس والعشرين من شهر ذي الحجه
الحرام سنة ١٢٤٢ حامداً مصلياً
مستغفراً مسلماً

خاتمه

« عبده الراجي »

محمد كاظم الحسيني

كتاب اللمعات

لصنفة

حجة الاسلام والمسلمين العلامة الأكبر مولانا

الميرزا حسن المشهور بـ [گوهر]

المتوفي سنة ١٢٦٦ هـ

كتاب اللمعات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
أما بعد فيقول العبد الأذل الاحقر ابن علي الحسن المشتهر
بكوهر :

ان هذه كلمات اقتبسها من انوار الولاية ومصابيح مشكوة
الهداية تنبىء عن دقائق احوال المبدء والمعاد باوجز الفاظ وابلغ
عبارات في اداء المراد وسميتها (بلمعات انوار الهداية والرشاد)
راجياً من الله السداد في المبدء والمعاد وعليه الاعتماد انه
يولى هاد .

اللمعة الاولى

في الاشارة الى بيان التوحيد

اعلم يا أخي وفقك الله . التوحيد توحيدان : توحيد الحق ذاته المقدسة وشهادته بوحدانيته قال تعالى : (شهد الله انه لا اله الا هو) وهو مخصوص له سبحانه لا يشاركه فيه احد غيره ولا يبلغه موجود من الموجودات الامكانية والاعيانية ، فالتوحيد والموحد والموحد شيء واحد لا تعدد فيه لانه هو هو بلا مغايرة . ولا نعلم كيف ذلك الا انه سبحانه اخبر عن نفسه في كلامه . ونقول به ، ولولا كذلك لما عرفنا توحيد نفسه ونحن في الامكان وهو في الازل والطريق اليه مسدود والطلب مردود ، وتوحيد الخلق ذاته المقدسة فلما كانت المعرفة بحقيقة ذاته صعبة المنال وعين المحال وخلق الخلق لاجل معرفته قال تعالى : (وانا خلقت الجن والانس الا ليعبدون) اي ليعرفون وقال في الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف . فخلقت الخلق لكي اعرف » .

في الاشارة الى بيان التوحيد

تجلى بزمه من وراء حجب الاسماء والصفات وظهر بتجليه في مظاهر الجلال والجلال فظهر سبحانه بصفاته لخلق فعرّفوه وادركوه بصفاته . فلما تجلى ظهر بكل تجل من تجلياته الفعلية اسم وبكل ظهور اشراق فتجلى لكل نفس من الانفاس بظهور خاص على حسب ما اثر فيها اسمه سبحانه لان الاسماء هي المرئيات للانفاس بقدر قابليتها واستعدادها ولذا كانت الطرق الى الله بعداد انفاس الخلائق ففني كل مظهر ظهر بطور وفي كل قابلية تجلى بظهور .

لاجل ذلك تعددت مراتب التوحيد باختلاف مراتب الموحدين وكماها صفات تعرف الحق للخلق بالخلق . ولذلك قال بعض اهل المعرفة : توحيد الحق للخلق بالحق حق وتوحيد الخلق للخلق بالحق خلق فكل من كان في سلسلة الوجود الى الحق اقرب كان توجيده اشرف وان كان القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه منتفياً لانه تعالى استوى برحمانيته على عرشه فاعطى كل شيء حقه وساق الى كل مخلوق رزقه « فلا شيء ابعد اليه من شيء ولا شيء اقرب اليه من شيء لعلم تناهيه سبحانه ، والقرب والبعد من صفة المنتاهي ، وهو تعالى وراء مالا يتناهى بمالا

اللمعة الاولى

بتناهي ، لكن القرب والبعد للخلق بالنسبة اليه لاجل التوجه اليه وعدم التوجه ، وتنزلات وجود البعض من البعض في سلسلة الطول والعرض لكن لكل سلسلة من سلاسل الوجود يجب توحيد سبحانه بما ظهر بمظاهرها وتعرفه كمالا لان فعله سبحانه مجمع جميع الصفات الكمالية من الجمالية والجلالية .

فينبغي لكل سلسلة من سلاسل الوجود ان كلما تعرفه كمالا تثبت له سبحانه بنحو اشرف وابسط من الكمالات الظاهرية والباطنية ولا بد ان تعتقد بان الكمالات التي ادركتها واثبتها له سبحانه في حقه نقص لكنها مكلفة بذلك التوحيد لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو تعالى منزه عنها حتى ان النملة تزعم ان لله زبانتين لانها عرفتها كمالا واثبتها له وهذا في رتبها توحيد حق صريح لكن بالنسبة الى الحق في حد ذاته شرك محض . فيتحقق لذلك الظهور مقامات كثيرة بحسب تنزله من عالم البساطة الى التركيب ومن الاطلاق الى التقييد في مقام الذات وحقيقة الانسانية وصفات اعيان الموجودات لان كل مرتبة من مراتب الوجود مرآت لذلك الظهور الذي هو حقيقة توحيد الخلق وبها تعرف الحق للخلق بالخلق .

اللمعة الثانية

في الاشارة الى بطلان القول بوحدة الوجود

اختلف الحكماء في ان الوجود هل هو واحد اولا . وذهب
الاكثرون الى القول بوحده واستدلوا بانه لو لم يكن الوجود
واحداً لزمنا القول بالاثنية وهما اما متماثلان او متباينان فإن قلنا
بالتماثل لزم ان يكون لهما جهة جامعة وتلك الجهة ليست الا
جهة الوحدة وان قلنا بالتباين لزم ان يكون احدهما عدما بحيثاً
لانها واقعان في طرفي التقيض . فعلى كلا التقديرين يكون
الوجود واحداً .

فنتقول في الرد عليهم ولا قوة الا بالله قولهم لولا القول
بوحدة الوجود لزمنا القول بالاثنية وهما اما متماثلان او متباينان
هذا اذا كان الشئان في صتمع واحد حتى تصح المقابلة وهو
خلاف المفروض اذ قولنا بتعدد الوجود مانعني الوجود الواجب
والممكن ووجود الممكن في رتبة وجود الواجب عدم بحث
وليس محض .

اللعة الثانية

وليس للممكن ذكر في الازل وما للتراب ورب الارباب
ثم ان القول بوحده مستلزم للقول بان الاشياء الممكنة الموجودة
في الاعيان لا تكون ممكنة بل تكون اما عدماً بحتاً مطلقاً او
واجباً حقاً فلا سبيل الى الاول لان العدم لا يكون منشأً للانوار
ابداً كيف رقد يترتب على الاشياء اور كثيرة غير
متناهية .

واما الشق الثاني فانه مناف لوحدته الحققة مع ظهور
الكثرات الموجودة في الاعيان ويلزم منها القول بان الاشياء كلها
هي ذات الله سبحانه وهو كل الاشياء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصياهم لزعهم القول يلزم التحديد المستلزم للتركيب عند
التزيه فارادوا التفصي عن هذا الاشكال قالوا بانه كل الاشياء
وصرحوا القول بالتشبيه والتزيه حتى ينتمى التركيب المستلزم
للنقص فضلوا وازادوا ولم يفقهوا بان تزيهه سبحانه لا يلزم تحديده
المستلزم للتركيب لان التحديد والتركيب انما يكون للاشياء في
قولك غير هذا وغير هذا يلزم تحديد الغير لا تحديده سبحانه قال
مولينا الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيبوره
تحديد لما سواه) .

في بطلان القول بوحدة الوجود

ثم ان القول بانه كل الاشياء منافية لما ادعوه من القول بوحدة الوجود لان التكرار ثابت للاشياء ومن ذلك قولهم كل الاشياء والكثرة منافية للوحدة وقال قوم بان الاشياء كلها هي هو سبحانه من جهة وغيره من جهة اخرى . وعلى هذا يستلزم القول بان الشيء مركب من الحدوث والتقدم والامكان والوجوب والتقديم قديم وحادث والتقديم ليس الا الذات للبحث وليس شيء معه في ازاه فاذا كانت الاشياء ازلية من جهة وحادثة من جهة لزم القول بانها هي هو واذا كانت هي هو لزم حدوثه سبحانه .

وذهب آخرون الى ان الاشياء كلها اعراض له وقالوا ان الممكن عرض قائم بذات الواجب القائم بذات التقيوم لغيره . فلو كان هكذا لزم ان يكون سبحانه محل الحوادث والاعراض وان يتفعل من الحوادث الحالة فيه كما هو شأن المحل ولزم اقترانه مع الاشياء الحالة في ذاته .

وقال بعضهم ان الاشياء مستجبة في غيب الذات استجنان الشجرة في النواة وعلى هذا يلزم التوليد المستلزم للحدوث ويلزم منها ان يكون سبحانه مادة للاشياء لان النواة مادة الشجرة

اللمعة الثانية

النابتة . تعاليت يارب يصفك المشبهون ويشبهك الملحدون بدت
قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة ياسيدي فشبهوك واتخذوا بعض
آياتك ارباباً من دونك فمن ثم لم يعرفوك وانا يا الهي بريء
من الذين بالتشبيه طلبوك .

ليث شعري كيف يوصف بالتشبيه من لا يحيط الاوهام
كنه جماله ولا تخوم الافهام حوم جلاله على فاستعلى من ان
يناله غوص الافهام وتعالى من ان تدرك حقيقته الاوهام كمت
الخيال كلما يجول في ساحة معرفته لينال سبيلا الى حقيقته لا يتجاوز
خطوة عن ساحة وجوده وطاير الوهم كلما بطير على شواهد
افنان المعارف ليوكر على دوحة عز جلاله لا يطير شبراً عن
ذري غصن وجوده وماهيته فاقر الادراك بالعجز عن صفة
معرفته واعترف الوهم بالتصور عن معرفة صفته فذاك باعتراف
ما عرفناك معترف وهذا في مقام لو دنوت متوقف فاذن لا يحيطون
به علما وعنت الوجوه للحي القيوم لان العلم فرع الاحاطة وهو
سبحانه لا يحاط ان قلت هو هو فالهاء الواو كلامه وخلقه وان
قلت الهواء صفته فالهواء من صنعه صفة استدلال عليه لاصفة
تكشف له رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك

في بطلان القول بوحدة الوجود

فلا يدرك بادرارك ولا يوصف بوصف لاقران الصفة والموصوف
وحدوث الاقران الممتنع من الازل الممتنع من الحدث قال
مولينا الرضا (ع) :

(فقد جهله من استوصفه وقد تعداه من اشتماه وقد
اخطأه من اكتبته ومن قال كيف فقد شبهه ومن قال لم فقد علله
ومن قال متى فقد وقته ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال الى
م فقد نهاه ومن نهاه فقد غاياه ومن غاياه فقد جزاه ومن جزاه
فقد وصنه ومن وصنه فقد الخدفيه فسبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرملين والحمد لله رب العالمين)

اللمعة الثالثة

في تقسيم الوجود

اعلم ان المعبر عنه بالوجود عند الطلب به ينقسم الى
قسمين :

الاول الوجود الحق وكون وجود الحق داخلا في القسمة
ليس على الحقيقة لان وجود الحق كما سنذكره لايعبر عنه ولايقع

اللغة الثالثة

محلا للعبارة ولا للتنظيم وانما هذا التنظيم في الحقيقة يقع على عنوانه لاعلى ذاته وهو الذي لا يعبر عنه بكلي ولا جزئي ولا بكل ولا جزء ولا بكيف ولا باين ولا بمتى ولا بختي ولا بوصف ولا بدرك فتبارك عن المشاكلة وتنزه عن المائلة وتعالى عن التشبيه وتنقدس عن التقييد والتركيب فليس في شيء ولا على شيء ولا في شيء ولا تحت شيء ولا امام شيء ولا خلف شيء ولا من شيء ولا عن شيء ولا بعاضده شيء ولا يعانده شيء ولا يفوقه شيء ولا يفوته شيء ولا يماثله شيء ولا يشاكله شيء ليس كمثل شيء وهو السميع البصير فهو المجهول المطلق والمعلوم الحق وذات بلا اعتبار والكنز المخفي ومجهول انعت وهو في عز جلاله لا يعلم كيف هو الا هو .

الثاني الوجود الممكن وهو ايضا ينقسم الى قسمين مطلق ومقيد فالوجود المطلق هو الصادر الاول وعلة العال وصبح الازل والشمس الجلى والنفس الرحمانى الاول والاختراع والابداع والمحبة الحقيقية والحقيقة المحمدية (ص) والافاضة الاولى ومقام التجلى ورتبة المتجلى وباطن الالهوية وحقيقة الخوية فيدور على نفسه تارة بالتوالي وتارة على خلاف التوالي فيدورانه على نفسه

في تقسيم الوجود

بالتوالى جهة ايجاده وبدورانه على نفسه بخلاف التوالى جهة انرجاده وارل ماصدر منه الحقيقة الانسانية وهي المنعول المطلق وآية توحيد الحق ويعبر عنها بالتمؤاد وهي من الوجود المطلق . واما الوجود المتعبد فهو عبارة عن تحديد تلك الحقيقة الانسانية بالحدود الستة الكم والكيف والجهة والترتبة والزمان والمكان وهو ينتمى الى عوالم الالف الف عالم كما في الحصول عن الباقر عليه السلام قال :

يا جابر ازمم ان الله خلق هذا العالم وهذا الادم ؟ ان الله خلق الف الف عالم والف الف آدم وانتم في اواخر تلك العوالم . واولئك الادميين .

اللمعة الرابعة

في اطلاق الوجود على الحق وعلى الخلق

اختلف العلماء في اطلاق لفظ الوجود على الحق والخلق . اهل هو بطريق الاشتراك المنفصي او المعنوي او بطريق الحقيقة المجاز . فذهب الى كل فريق واما الحق عند اهل الحق ليس

اللمعة الرابعة

اطلاقه عليهما من قبيل ما ذكر من الاشتراك والقدر المشترك والحقيقة والمجاز اما نقي الاشتراك اللفظي فللزوم بينونة العزلة بين الممكن والازل لاشتراط تغاير حقايق الموضوع له من جميع الجهات بحسب الوضع بحيث لا يكون للحقايق من جهة الوضع جهة جامعة ولا يكون احد من الحقايق دليلا للآخر كلفظ العين الموضوع للذهب والفضة فان الذهب ليس دليلا لوجود الفضة ولا يجمعها من حيثية الوضع جهة جامعة والا فلا يكون فرق بين الاشتراكين فاذا كان كذلك لم يصح القول بالاشتراك اللفظي لدلالة الخلق على وجود الحق لان الخلق اثره ودليله وآيته وصفته .

وقد قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام : نوحيدته تميزد عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة . واما نقي الاشتراك المعنوي فللزوم كون الحق والخلق في صقع واحد لانه مشروط فيه اتحاد حقيقة جامعة بين الافراد وافراده بالنسبة اليه اما من مقولة التشكيك او من مقولة التواطى ولزوم تركيب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز : فاجابوا عن هذا بان مابه الاشتراك عين مابه الامتياز في الواجب سبحانه .

في اطلاق الوجود على الحق وعلى الخلق

ليت شعري اذا كان مابه الاشراك عين مابه الامتياز فلا اشراك اذا لانهما في الحقيقة متمايزان ولا يجمعهما حقيقة واحدة والا لما تمايزا . ولزوم كون الخلق قسما للحق وقسيم الشيء ضد الشيء وصدور الضد عن الضد محال . ولزوم كون المقسم اعم من الاقسام واعتبار المقسم في الاقسام لان قسمة المقسم عبارة عن انضمام المقسم بقيود متخالفة فيلزم ان يكون شياً اعم من الحق والخلق وهو في حقيقته لا يكون واجباً وممكناً وهذا محال اذ الشيء اما واجب او ممكن .

قال مولينا الرضا عليه السلام : (حق وخلق لثالث بينهما ولثالث غيرهما) واما القول بالحقيقة والمجاز بان لم يكن اطلاق الوجود على الحق على الحقيقة وعلى الممكن مجازاً فهو ايضاً فاسد لعدم صحة سلب الوجود من الممكن وللزوم المناسبة بين الحقيقة والمجاز وانتفاء المناسبة بين الحادث والتقديم فينتجه القول بعدم صحة اطلاقه على الواجب سبحانه الا لاجل التغيير

اللمعة الخامسة

في الإشارة الى ان الذات لا اسم له ولا رسم له

الذات بحقيقة هويته لا يصدق عليه اسم ولا رسم للمناسبة
الذاتية بين الاسم والمسمى على انه سبحانه هو الواضع الحكيم
كما هو المشهور عند الامامية لقوله سبحانه : « وعلم آدم الاسماء
كلها » فالاسماء جمع محلي بالالف والتلام يفيد العموم ولا يشذ
عنها اسم شيء ثم اكدها سبحانه بقوله كلها لئلا يقول احد
انها مخصوص لقولهم ما من عام الا وقد خص ولقوله سبحانه :
« يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا »
ولقوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
الستكم » ، فاذا كان الواضع هو الحق على ما هو الحق لزمنا
القول بالمناسبة الذاتية لأستحالة الترجيح من دون مرجح عليه
جل ذكره لأنه لو وضع من دون مناسبة بينهما ترجح الى نفسها
لكان الترجيح بلا مرجح ، وذهب قوم الى ان ارادته . رجحة

في الاشارة الى ان الذات لا اسم له ولا رسم

فلا يلزم الترجيح من دون مرجح .
ولعمري اذا كانت ارادته المرجحة هذا هو الترجيح من
دون مرجح لأن الامر لا يخاو اما ان يرجع الى الواضع او الى
الالفاظ والمعاني فان كان يرجع الى الواضع يلزم منه ما قلنا اعم
من نقول بأن ذات الواضع مرجح او ارادته مرجحة . واما ان
يرجع الترجيح الى الاشياء يعنى ان الالفاظ والمعاني والاسماء
والمسميات سئلت بلسان استعدادها وقابليتها عن الله بقبول ما يناسبها
فيرتفع ما قلنا من لزوم الترجيح من دون مرجح في نفسه فأذا
كان هذا هكذا ازم ان الحق سبحانه وتعالى لا يضع الا بالمناسبة
الذاتية بين الاسم والمسمى واعترض على وجود المناسبة بعدم
الاحتياج الى الواضع لأنها تكون دلالتها بالطبع وهو ناشئ عن
عدم التدرج فيها لأننا نقول بالاحتياج الى الواضع مع وجود المناسبة
لأن الواضع هو المؤلف لها وبينهما ولا يتحقق من دون مؤلف
ولا يتعقل غير هذا واذا كان ذلك كذلك لزم ان لا يكون
لله اسم ورسم لفقدان المناسبة بين الواجب والممكن لأن الاسماء
ممكنة بالبداية وشتان بينهما .

ثم على فرض عدم المناسبة لو كان لله اسم ورسم لزم اقترانه

بالاسماء لأن الاسم والمسمى مترنان والاقتران من صفة الحدوث ولو كان مسمى لزم أنتقاله الى الحالات في كونه مسمى وعدم تسميته بالاسماء لإنتفاء الاسماء في التدم وكونه مسمى لا يكون الا بعد وجود الاسم فلزمه سبق الحالات والذي يلزم الانتقال هو الحادث اذ التدم جل اسمه لا يسبته حال عن حال .

وعلى فرض عدم كونه واضعاً وفرض عدم المناسبة ايضاً بين الاسم والمسمى نقول ان الواضع لا يسد حين ما يضع الاسم للمسمى من ان يتصوره حتى يضع بأزائه والذات سبحانه لا يتصور ابداً . فان قيل انه يكفي التصور الاجمالي في الوضع ولا ضير بأن الواضع يتصوره على سبيل الاجمال ثم يضع بأزائه : قلت ان المجمل المتصور هل هو الذات او غيره فان كان هو الذات فلا يصح فرض تصوره لامتناعه وان كان غير الذات فغير الذات كان المسمى والذات بقي لا اسم له ولا رسم .

ثم ان الاسم للشئ يوضع ليتعرف به لغيره الا ترى ان الشخص اذا كان في مكان ليس معه احد حتى يدعوه وتدعوه الحاجة الى دعوته لا يحتاج الى اسم ورسم لأنه يعرف نفسه ولا يحتاج بأن يدعوه - بل باسم ورسم فظهر الاسم لا يكون الا لجهة

في الإشارة الى ان الذات لا اسم له ولا رسم

المعرفة والا لبطل فائدة الوضع قال عليه السلام فاختار لنفسه
اسماء ليدعوه بها غيره فاول ما اختار لنفسه العلي العظيم فعناه
لله واسمه العلي العظيم) .

فاذا كان ثمره الوضع جهة المعرفة لزم عدم صدق الاسم
عليه لأن معرفته محال قال عليه السلام : (كلما ميزتموه بأوهامكم
في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم) وقال عليه السلام
(انما تحسد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها فالطريق
اليه مسدود والطلب مردود دليه آياته ووجوده اثبانه وأسمائه
وافعاله تفهم وذاته حقاقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه) فتعين
الاسماء للظهورات والظهورات مسميات تلك الاسماء وهي آيات
توحيديه ومقامات وحدانيته قال (ع) : (ومقاماتك التي لاتعطيل
لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لافرق بينك وبينها الا
أنهم عبادك وخالقك) .



اللمعة السادسة

في الإشارة الى اثبات الوجود الذهني وأنه ظل للوجود العيني

ذهب القوم الى اثبات الوجود الذهني بأننا نتصور اموراً
غير موجودة في الاعيان ونحكم عليها احكاماً ثبوتية واقعية والحكم
على الشيء لا يمكن الا بعد وجوده واذ ليست في الاعيان فهي
في الازهان وهذا توهم كاسد وقول زور فاسد لأن الشيء لا
يتصور الا بعد كونه في الخارج لأن الوجود الذهني إنما هو ظل
وشبح لوجود العيني .

وقال آخرون : (ان الاشياء تدخل بحقيقتها في الازهان)
وقال بعض اهل المعرفة : إنما تدخل في الازهان الاخلال والاشباح
المنفصلة عن الاشياء كما هو الحق والوجود الذهني لا يتحقق الا
بالوجود العيني لأن الظل لا يوجد الا بعد وجود الدين فاو كان
العين هو الذي يدخل في الذهن لأستحسان كون الشيء الواحد
انخارجي واحداً لقولهم ان الاشياء تدخل في الازهان بحقيقتها .

في الاشارة الى اثبات الوجود النهي وانه ظل للوجود العمي

ومن المعلوم تعدد الازهان وتعدد افعالها .

وانت خبير بأن الازهان تتصور ذلك الواحد الخارجي فلو

كان داخلا بحقيقته في الازهان اكان متعدداً في حقيقته وهو

م اذ الشيء ليس في حقيقته متعدداً ثم لو كان الشيء الخارجي

بحقيقته داخلا في الذهن لخرج ذلك الخارجي عن كونه خارجياً

لأن الخارجي من شأنه ان يكون في الخارج ثم لو كان الشيء

الخارجي كالتار مثلاً داخلا في الذهن فأذا تصورتها وتصورت

معها لوازمها الخارجية كالأحراق لزم في الذهن ما يلزم منها

في الخارج وهو محال وقولهم انا نتصور اموراً ليست موجودة

في الاعيان فمتنع لأن الذهن مرات لادراك صور الموجودات

الخارجية ويستحيل ان يتحقق شيء في الذهن من غير ان ينتزع

من الخارج وان لم يكن ذلك كذلك فلم يلتفت ذهنك الى جهة

من الجهات عند التصور ان لم يكن محتاجاً الى مبدء الانتزاع

الذي هو في الخارج فاللتفات الذهن الى الجهات ينبيء عن

الانتزاع من تلك الجهة ولا يقال انا نفرض بالبداهة وجود

شريك الباري في الذهن فاذا كان منتزعاً من الوجود العمي لزم

وجود شريك الباري في الخارج وهو محال لا انا نقول ولا قوة

لا بالله : ان فرض الشريك له سبحانه ممتنع وانت ما فرضت
 الا امرأ موجوداً متحققاً في الأمين وليس هو شريكاً للباري جل
 ذكره بل انما هي اسماء سميتوها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها
 من سلطان وكيف يمكن فرض ما لا يكون موجوداً متحققاً اذ
 الموجود لا يتصور الا ما هو موجود للزوم المناسبة بين المدرك
 والمدرك والذي انت فرضته ليس هو شريكاً له سبحانه بل انما
 هو ممكن سميته شريك الباري فان لم يكن كذلك فتصورك للشريك
 ثم حكمتك عليه بامتناعه لا بسد من ابتاع علمك عليه واحاطتك
 بكونه فاذا علمت ما لا يلمه الله وهو يقول جل ذكره : (ام
 تنبؤنه بما لا يعلم في السموات والارض) .

ثم ان النفي فرع الاثبات ولا يقع الذي الا على امر ثابت
 متحقق فلو فرضت وجود الشريك ونفيته لزم عينيته وثبوته في
 الخارج وهو محال واعلم ان الشيء الموجود اما واجب او ممكن
 كان المفروض فان واجباً فهو عين الواجب اذ لا تعدد في الوجود
 والقدم ولا يكون شريكاً له اذ كان هو هو وان كان ممكناً
 فالممكن ايسر بممتنع بل هو امر وجودي عيني كما برهناه ثم
 اعلم ان الممتنع لا يعبر عنه بلفظ ولا عبارة وليس له عنوان اذ

في الاشارة الى اثبات الوجود الذهني وانه ظل للوجود العيني

العنوان لا يكون الا للوجود وانما لفظ الممتنع موضوع لامر متحقق ثابت لان في وضع الالفاظ لا بد من تحقق الموضوع له اعم من أن يكون عينياً خارجياً او مفهوماً ذهنياً فان كان لفظ الممتنع موضوعاً بأزاء الوجود الخارجي كما هو الحق عندنا بأن الالفاظ انما هي موضوعات بأزاء المصادقات الخارجية لانها موضوعات للمفاهيم الذهنية فينا في كون الممتنع ممتنعاً ويلزم ان يكون موجوداً وان كانت الالفاظ موضوعات بأزاء المفاهيم الذهنية فيستحيل كونه عدماً لانه موجود بالوجود الذهني .

ثم القول بأنه ممتنع في الخارج وموجود في الذهن غلط محض لان في صحة القضية لا بد من تصور محكوم به محكوم عليه والنسبة الحكمية وهذه كلها امور وجودية فان المحكوم عليه لو كان ممتنعاً في الخارج لما صح فرض امتناعه لانه محكوم عليه ولا بد من تحققه حتى تقع النسبة الحكمية عليه اما في الخارج او في الذهن فاما كان محققاً في الخارج فينا في ما اردت من امتناعه في الخارج واما اذا كان موجوداً في الذهن يعني انه امر ذهني فانما حلت على امتناع الوجود الذهني المحقق في الذهن لا في الخارج والعين .

فظهر مما حققناه ان فرض العدم من المحالات وان الوجود لا يتمكن من ادراك العدم لأشتراط المناسبة بين المدرك والمدرك ولا نسبة بين الوجود والعدم قال : « ع » (انما تحدد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها) وقال « ع » كما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم وقال عليه السلام : (لا يقع شيء على وهم احد الا ودو موجود في خلق الله لئلا يقول احد هل يقدر الله على ان يناق كذا وكذا) .

واما الذي نعبر عنه بالعدم فهو امر موجود لكن يطلق عليه العدم بالنسبة الى وجود اقوى منه كوجود الكون بالنسبة الى الامكان ووجود الخير والشر ووجود الظلمة وهكذا فكل ضعيف وجوده عدم بالنسبة الى من هو اقوى منه وجوداً وهو بمنزلة النفي والاثبات حيث قال الامام عليه السلام : « بأن النفي شيء .

اللمعة السابعة

ذهب من تصدى لبيان كيفية حدوث الكائنات وعلتها
الى ان الراجح سبحانه هو علة الاشياء ومبدئها وان الاشياء
كلها معلولة له .

اعلم ان العلة لها اطلاقات : احدها انها تطلق على واحد
من العلل الاربع احدها الفاعلية وثانيها المسادية وثالثها الصورية
ورابعها الغائية .

وثانيها انها تطلق على كل ذلك من حيث المجموع ، ولا
بطلق العلة على الذات . نحتاج المشتق بوجود المبدء واشتقاق
الفاعل لا يتحقق الا بعد وجود الفعل فاولا الفعل لما وجد الفاعل
يعنى لا يتصف الذات بالفاعلية الا بالفعل كما ان زيدا لا يكون
كاتباً الا بعد صدور الكتابة ، فالكتابة متأخرة عن رتبة
الكتابة وكونه كاتباً منوط بوجود الكتابة ولا يصح ان يكون
الكاتب عين ذات زيد لأن الذاتى لا يتغير الا بتغير الذات ولو
كان ذاته هو الكاتب لما صح سلبه عنه في وقت وكان كاتباً
بغني كل آن هـ

اللمعة السابعة

واعلم ان الفعل هو مبدء اشتقاق اسم الفاعل والمشتق قائم بمبده قيام ركن وتحقق لأن المشتق عن انضمام المبدء بقيود خارجة عنه لكنها موجودة به يعنى ان المشتق مركب من المبدء وأثره كقولنا زيد قائم فان قائم صفة مركبة من فعل زيد وهو القيام وأثره وهو ما يترتب عليه القيام وشتان بين القائم وذات زيد لكن القائم هو ذات زيد بظهوره بالقيام يعنى قائم فى مرتبة القيام مع عدم الربط بين القيام وذات زيد .

فاذا عرفت هذا فأعلم ان الذات سبحانه لا يجوز ان يكون علة للحوادث لما قد بيناه وللزوم الاقتران بين الحادث والتمديم لأن العلة والمعلول مقترنان من حيثية العلية والمعلولية والاقتران من صفة الحدوث .

وللزوم سبق حاله عن حال وانتقاله من حال الى حال عند سلب الفاعلية عنه بأنه لم يفعل وتحقق الفاعلية بأنه يفعل فلا يجوز بان يكون فاعلا بذاته لكون اتصافه بصفة نقيضه فاذا كان ذلك كذلك فيتحقق فاعليته في رتبة فعله وفاعليته هي المعبر عنها بمقام فأحييت ان اعرف فى قوله سبحانه : (كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان اعرف) لأنها عين محبته والمشار اليها بقوله (ع) :

في كيفية حدوث الكائنات

(والقي في هويتها مثاله فأظهر عنها افعاله) وبقوله « ع » :
وبمقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من
عرفك لا فرق بينك وبينها الا أنهم عبادك وخلقك الى قوله :
ومناة واذواد . » .

ومناة جمع ماني والماني هو المقدر يعني ان المتامات هم
المتدرون لذرات الكائنات في التكوين والايجاد فعلة الاشياء
وفاعلها هي المتامات الظاهرة بالفعل ومن الفعل قال عليه السلام :
علة ما صنع صنعه وهو لا علة له . » .

واباك ثم اياك ان تزل قدمك بعد ثبوتها بأن تقول اذا
كان الفاعل في رتبة الفعل يلزم التعطيل في ذاته تماالى لأننا نقول
ان الذات هو الفاعل ولا فاعل سواه ولا مؤثر في الوجود غيره
لكند فاعل في رتبة الفعل وقولنا في رتبة الفعل ما يزيد ان الفعل
مستقل في الایجاد ولأنه يفعل بنفسه من دونه سبحانه . بل
نريد ان الفاعل صفة من صفاته الفعلية لما قد بيناه فاذا كان
من صفاته الفعلية لا يجوز ان يكون في رتبة ازاله فالجمع بلا
تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فاشرب
صافياً لا تنظماً بعد هذا ابدا .

اللمعة السابعة

واما كونه سبحانه علة مادية او علة صورية غائية اوكلها
كما ذهب اليه الصوفية من الحكماء حيث قالوا بأنه سبحانه مادة
الاشياء وهو بمنزلة الماء والاشياء بمنزلة الثلج وهو بمنزلة البحر
والاشياء بمنزلة الامواج وهو بمنزلة النواة والاشياء بمنزلة الاشجار
وانه سبحانه كان محتاجاً لمرآت يرى بها نفسه فخلق الاشياء
مرآة لتجليه الذاتي فهو بديهي البطلان كما برهنا عليه سابقاً .
اختلف القوم في علمه سبحانه بالاشياء الممكنة . ذهب
المشاؤون والفارابي وابن سينا وبهمنيار الى ان مناط علمه بالاشياء
عبارة عن ارتسام صور الاشياء في ذاته وتقرر رسوم الممكنات
في نفسه بوجه كلي ونسب الى افلاطون القول بقيام المثل النورية
والصور المجردة فيه .

وقال الملا صدرا : ان ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر
لجميع صفاته واسمائه كلها وهي ايضاً مجلاة يرى بها وفيها صور
جميع الممكنات من غير حلول واتحاد اذ الحلول يقتضى وجود
شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه والاتحاد يستدعي
ثبوت امرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى
كل منهما بالذات وهناك ليس كذلك . انتهى

في كيفية حدوث الكائنات

ومنهم من نفي علمه بالجزئيات وانكر على الوجه الجزئي
لرغمهم لزوم الجهل او التغير في علمه تعالى على تقدير تعلقه
بها على الوجه الجزئي وتقرير شبهتهم فيه ان علمه تعالى قديم
او يتعلق بالحوادث الجزئية يلزم ان يتغير عمله لأنه عالم بتمعود
عمرو وحين قعوده واذا تبدل قعوده بالقيام فاذا بقى علمه بالتمعود
يلزم تبديل العلم بالجهل واو كان علمه بالحوادث الآتية ان
كان علمه بها بحيث انها موجودة الآن فهو خلاف الواقع وان
كان تعلقه بها حيث ستوجد فيبعد وجوده ان بقى علمه على ما كان
يلزمه الجهل وان ارتفع وحصل غيره لزم زوال علمه وكلا
الوجهين محال في حقه .

ومنهم من زعم بثبوت المدومات واكثرها فيه الجدل
ووسعوا دائرة التميل والقائل حتى تاهوا في تيه الضلال .

وأما الصواب عند من تثبت بذيل ولاية الأئمة الاطياب
عليهم سلام الله الملك الوهاب واخذ عنهم معتقداً بأن الحق لهم
وفيهم وبهم ، قال الصادق عليه السلام : (ذهب من ذهب الى
غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب
اليينا الى عيون صافية تجرى بأمر الله ولا نفاد لها) هو ان مناظ

اللمعة الثامنة

علمه بالاشياء هو العلم الاشرافي الفعلي يعني علمه بها هي نفس حضورها المباشرة وجودها عن وجوده بحكم بينونة الصفة وان علمه بها عين علمها به وهو محيط بها احاطة قيومية وبعلم الاشياء الماضية والآتية في اوقاتها وازمنتها وامكنتها قبل تكوينها حين تكوينها اياها لأنه سبحانه تقدر عن المضي والحال والاستقبال وما كان فاقداً لشيء من الاشياء في ازله في رتبة اماكنها وازمانها واوقاتها لأنه تعالى لم تكن خلواً من الملك قبل انشاء الملك فاذن يعلم الشيء قبل كونه شيئاً ،

ومن المعلوم ان ذاته الازلية لا يتعلق بشيء من الاشياء لأن التعلق من صفة الحدوث وكذلك علمه لأن علمه عين ذاته بلا مغايرة فاذا فرضنا تعلقه بها لزمه الانتقال فالمتعلق انما هو علمه الاشرافي الفعلي فاذا يكون علمه بها عين وجودها هذا هو المقرر من الآيات والاخبار قال تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) فاذا كان هذا العلم هو ذاته لزم ان يحاط اذا شاء ان يعلم ولا يمكن الاحاطة به لأنه محيط ولا يحاط رعت الوجوه للحى القيوم فكيف يمكن العلم به وقال عز من قائل : (ما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب) فان

في تقسيم الوجود

كان المراد به الذات لزم ان يكون في الكتاب وهو محال وقال
تعالى :

(وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر
والبحر وما تستقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) .

وقال عليه السلام : في دعاء السحر . « اللهم اني اسئلك
من علمك بأنفذه وكل علمك نافذ اللهم اني اسئلك بعلمك كله »
فلو كان المقصود هو الذات لزم النافذية والانفذية والكلية والجزئية
تعالى ربي عن ذلك علواً كبيراً ، وفي الحديث : (نحن علمه
ونحن معانيه) .

وفي الدعاء : « اسئلك بأسمك الذي تعلم به كليل
البحار وعدد الرمال » فكان بأسمه يعلم ، ومن المعلوم ان
الاسم غير ذاته ، فاذا اردت كشف النقاب عن وجه
الصواب فاستمع لما يتلى عليك من الخطاب واتح اذن قلبك ولا
قوة الا بالله .

اعلم ان الذات غير الاشياء لا محالة وليست الاشياء عينه
ولا كائنة فيه ولولا علمه بالاشياء هي نفس حضورها لزم جهله

لأنه غير مطابق للأشياء وكان علمه غير مطابق لها والا لزم القول بكمول الأشياء فيه كما زعمه الصوفية . فإذا كانت الأشياء فيه لزم التكثر في ذاته وهو مناف للوحدة .

ثم ان علمه بها ان كان على ماهي عليها لا يجوز ان يكون ذاته وان كان على خلاف ماهي عليها لزم جهاله لان المطابقة بين العلم والمعلوم ان لم نقل بأل العلم عين المعانم فالاشياء متكثرة بالبدهة والحق واحد لا يشوبه كثرة والرحدة غير مطابقة للكثرة .

فثبت ان علمه بالاشياء هي نفس حضورها ويعلم الاشياء في ازله بعلمه الاشرافي الفعلي في اوقاتها وازمانها وامكنتها قبل تكوينها حين ايجادها لانتهاء المصني والحال والاستقبال عنه تعالى . فاذا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

اللمعة التاسعة

في الاشارة الى حدوث الارادة

ذهب الحكماء الى ان ارادة الله تعالى هي عين علمة الذاتى
ويسمونها بالعناية الازلية قال بعض من تصدى لبيانه : ان ارادته
هي نفس امره الذي به يتكون الاشياء فسائر الموجودات ان
خلقت فكانت من امره وامره لا يكون من امره والا لزم الدور
وانتسلسل . بل عالم امره ينشأ من ذاته نشوء الضوء من الشمس
واننداوة من البحر .

قوله : هي نفس امره الذي به يتكون الاشياء وسائر
الموجودات ان خلقت فكانت بأمره قال علي عليه السلام (كل
شئ سواك قام بأمرك) وقال : (اذ كان الشئ من مشيته)
لان الممكن انما هو ممكن بوجود بأرادته فلولا ارادته لما تكون
كائن قط اذ المألول لا يوجد الا بعد وجود العلة وارادته هي
العلة التامة لإيجاد الممكنات قال عليه السلام : (علة ما صنع

صنعه وهو لاعلة له) وقال تعالى : « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » .

وقوله : وامره لا يكون من امره والا لزم الدور والتسلسل
نمنع ما الزم على نفسه من ازوم الدور والتسلسل بأنه سبحانه
احدثه بنفسه قال عليه السلام : « خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية
بنفسها) والواجب سبحانه احدث فعله لامن قبل فعله . وبيان
هذا ان الفعل هو حركة ايجادية لا تحتاج حدوثها الا الى حركة
ايجادية فهي حركة ايجادية لا تحتاج الى حركة غيرها فأحدثها
بها . فأذا اردت نيل المرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام .

اعلم ان الله سبحانه جعل فينا آية معرفة ذلك لتكون على
بصيرة من امرك وذلك قوله تعالى : (سنريهم آياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) وقال مولانا الرضا ع :
« قد علم الوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا
بما هاهنا » .

وقد مثل (ع) لتيسير معرفة صدور الارادة باصدار النية
ما قاله لصفوان بن يحيى : (الارادة من المخلوق الضمير وما
يبدوا له بعد ذلك من الفعل ، واما من الله عز وجل فارادته
احدائه لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يفكر) .

في الاشارة الى حدوث الارادة

واعلم انك لانتحاج في اصدار النية الى نية اخرى فانظر بماذا صدرت عنك هل بنفسها او بغيرها فان قلت بغيرها فلننتقل الكلام الى الغير وهكذا فليلزم التسلسل وان قلت انها هي انت يعني انها عن ذاتك صدرت وتكون بذاتك فيلزم عدم انفكاكها عنك بحال من الاحوال مع انك ربما تكون ولان تكون النية معك لان النية لا تكون الا مع المنوي .

قال عليه السلام : (لا تكون الارادة الا والمراد معها) وربما تتفكر في نفسك ولا تذكر شيئاً غير نفسك فلو كانت هي عين ذاتك لاستحال انفكاكها عنك وما تغيرت الا بتغيرك لان الذاتي لا يتغير الا بتغير الذات وما انتقلت نيتك الى غيرها لتعددتها باعتبار متوالتها فكانت هي غير ذاتك وانها ما وجدت الا بنفسها فيرتفع الدور والتسلسل .

وقوله : بل عالم امره ينشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس الخ . . اعلم ان الضوء ليس امراً خارجياً عن ذات الشمس وليس بفعل منها بل هي هو بلا مغايرة فاذا كان ذلك كذلك يلزم من قوله نشو الضوء من الشمس ان تكون عين ذاته المتدسة فاذا كان معنى الارادة عين معنى العلم والقسرة

وقد احتج مولينا الرضا عليه السلام على سليمان المروزي في ابطال كون الارادة عين الذات فلو لا خوفنا من تطويل الكلام لكنت اذكر الحديث بتمامه ولكن نشير الى بعض منه ما يبطل مذهبهم .

قال الرضا عليه السلام : (لو كان ارادته عين علمه اذ علم الشيء فكان اراده ؟) قال سليمان : اجل ، قال : (فاذا لم يرده لم يعلمه ؟) قال سليمان : اجل . قال : (من اين قلت ذلك وما الدليل على ان ارادته علمه وقد يعلم بما لا يريده ابداً ؟ وذلك قوله عزوجل : (ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك) فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به ابداً الحديث .

وقال عليه السلام : (المشيئة محدثة) وقال ايضاً : (اللهم اني اسئلك من مشيتك بامضاءها وكل مشيتك ماضية) فلو كانت المشيئة عين ذاته لزم تركيبه من الكلية والجزئية . ثم لو كانت عين ذاته لزم كونه سبحانه يكون قديماً وحادثاً وينتقل من القدم الى الحدوث وبالعكس لانهم يقولون انما تكون بحسب الذات قديمة وبحسب التعلقات حادثة . وقد ابطاننا كون تعدد القدماء ،

في بيان سر الخليفة

وقال عليه السلام : (ارادة الله هي العمل لاغير ذلك)
وقال ايضاً : (المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم
ان الله لم يزل شائياً مريداً فهو ليس بموحد) يعني هو مشرك

اللمعة العاشرة

في بيان سر الخليفة

قال الله سبحانه في الحديث القدسي : (كنت كسناً
مخيفاً فاحببت ان اعرف فخالقت الخلق لكي اعرف) . فاصل
الاجداد وعلمته هو المحبة فالمحبة نشأت ومنها بدأت واليها تعود
وهذه المحبة ليست هي المحبة الذاتية كما زعمه الطوائف بانه
سبحانه احب بذاته ان يعرف ذاته فخلق الخلق مرايا تجلبه الذاتي
بل انما هي المحبة الفعالية التي هي نفس الفعل وهي سر الوجود
وحقيقة الوجود وآية المعبود فالولادا لما كان ماكان بما كان
على ماكان فكانت الاشياء منها ولها وبها واليها ولولادا لما تكون
كائن قط ولما كانت افاضة الفيض المطلق دائماً غير نافذ ولا
منقطع لاستحالة التعطيل في فيضه واحب ان يعرف بفعاله بطهوراته

شأ مرابا الاستعدادات والقوابل بفعله لتكون مجلى تجلياته ومظاهر
لهوراته الفعلية لالذاتية لان الذات لايتجلى بذاته اذ التجلى فملى
نه والمنجلى ليس الذات البحت لعدم اقترانه بالاشياء الممكنة
في انما هو الذات الظاهرة بالتجلى في التجلى .

قال عليه السلام : (تجلى لما بها وبها امنع منها واليها حاكمها
قال عليه السلام : (فالتى في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله
قال عليه السلام : (محتم الاثار بالاثار ومحسوت الاغيار
محيطات افلاك الانوار) . فانشأ الاشياء بها لتكون مجلى
ولما كانت شيئية الشيء متوقفاً على الابداد والانوجداد كان
لشيء محتاجاً في وجوده الى كونه مثلث الكيان وهو جهة
ابداده وجهة انوجداده وجهة ارتباطها لان الانوجداد محتاج في
لتحقق الى الابداد قائم به قيام ركن وتحقق ، والابداد لا يظهر
لا بالانوجداد وقائم (به قيام ظهور .

قال عليه السلام : (اقام الاشياء باظلمتها) ولولا الرابطة
بينهما لما تحقق الانوجداد ، وكل من الابداد والانوجداد والجهة
المرتبطة كان محتاجاً الى تربيع الكيفية يعني الى فاعل وقابل
اذ الشيء لا يوجد الا بهما فلولا الفاعل لما كان القابل ولولا القابل
لما ظهر افاضة الفاعل فالفاعل يوجد الفيض ويفيض الى القابل

في بيان سر الخليفة

والقابل يستعد لقبول الفيض ويمسكه حتي يتحقق الشيء فتتحقق
هنا اشياء فاعل وقابل وافاصة وامسك وهي استقص الاستقصات
واصل العناصر .

فالفاعل مزاجه الحرارة للافاضة ، والقابل مزاجه البرودة
للامسك ، والقابل لما نظر الى نفسه بكونه قابلا وجدت اليبوسة
ولما كان ناظراً الى مبدؤه من افاضة الفاعل اليها وجدت الرطوبة
ولما انتست كل من الفاعل والقابل الى صاحبه انتسبت الرطوبة
واليبوسة الى كل واحد منهما على الحقيقة فكانت العناصر اربعة
وهي علة تربييع الكيفية فكان الشيء بثلاث كيانه وتربييع كيفيته
موجوداً وهذا سر كون كل ممكن (زوجاً تركيبياً) واستحالة
كون الممكن بسيطاً حقيقياً .

نعم يكون بسيطاً اضافياً بالنسبة الى سلاسل الوجود في
الطول والعرض . ذلك قوله سبحانه : (ومن كل شيء خلقنا
زوجين اثنين لعلكم تذكرون وقال مولينا الرضا عليه السلام :
(. اخلق الله فرداً قائماً بذاته) فن ثم لم يكن الممكن بسيطاً
حقيقياً .

اللمعة الحادية عشر

قد اشتهر بين الطوائف من الصوفية والحكماء والمتكلمين ان الماهيات باسرها غير مجعولة بمعنى انها ليست اثر للفاعل بل انها هي امور اعتبارية كالمصادر وان العقل ينزعاها من الوجود وهي امور اعتبارية ذهنية فانهم ذهبوا الى ان الاتصاف بالوجود وغيره من الصفات كالوجوب والامكان والشئبة والوحدة ونظائرها من ترابع المجهول الاول ولو ازمه .

ولا يفتي عليك ان الاتصاف بالوجود ونحوه متفرع على نفس الذات المجعولة فهو ايضاً محتاج الى الجاعل والمجهول له ثانياً لكونه موصوفاً بالامكان الذي هو علة الاحتياج الى الجاعل ولما كان الاتصاف بالشئ متفرعاً على نفس الشئ المجهول المحتاج الى الجاعل كانت هذه النسبة محتاجة الى الجاعل مجعولة ضرورة فلا تكون مستغنية عن الجعل مطلقاً لكونه موصوفاً بالامكان الذي هو علة الاحتياج الى الجاعل . وانت خبير بان هذه النسبة لا تخ من ان تكون اما امراً خارجياً او ذهنياً او

في جعل الماهيات وعدمه

كلاهما حادثان والحادث لا يوجد الا بجعل الجاعل اياه .
وقولهم ان الشيئية وغيره من المعاني المصدرية امر اعتبارية
لانتمق لها غلط محض . لان اتصاف الشيء بالشيئية فرع على
ثبوت الشيئية فلو كانت من الامور الاعتبارية لما ترتبت عليها
الاحوال والاثار . لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت .
له . ولو كانت المصادر من الامور الاعتبارية كيف يصح فرض
اشتقاق الامور الواقعية منها كالفاعل والمفعول اذ لو كان المبدء
موهوما لكان المشتق اشد موهوماً لانه متفرع على وجوده .

ثم من المعلوم ان سحابة ائمتنا سلام الله عليهم اجمعين وديانهم
في الادعية الماثورة عنهم انهم كانوا يسئلون الله بالمعاني المصدرية
ويسئلون بلفظ المصادر في قولهم : اللهم اني اسئلك برحمتك
واسئلك بمشيتك واسئلك بعلمك واسئلك بقدرتك وما يضاهاها
فان كانت اعتبارية كيف يدعون بهم ويسئلون بهم مع وجود
الامور الواقعية وعلمهم بها وهم علماء لا يجهلون ؟

ثم ان الحديث صريح في واقعية المصادر لمن كان له
قلب او اتى السمع وهو شهيد وذلك قول الصادق عليه السلام
(العبودية جوهره كنهها الربوبية) فانه (ع) اداها بلفظ انصدر

اللمعة الحادية عشر

وقال جزمرة للإشارة بجوهريته :

واعلم ان الطرائف قالوا بان الماهيات ما شئت رائحة الوجود ولا تعلق بها جعل الجاعل وانها من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة لكن بانضمامها بالوجود والعدم وتبعيةها لكل منهما تتحلى بحلية متبوعها . وهذا توهم كاسد وقول زور اذلا منزلة بين النفي والاثبات ولا واسطة بين الوجود والعدم اذ الواسطة غير معقولة فكيف يصح فرض الماهيات بكونها ليست موجودة ولا معدومة وهي موجودة ومعدومة بتبعية متبوعها واجراء حكم متبوعها عليها ؟ .

فاذا كان ذلك كذلك فنقول ولاقوة الا بالله : بانه لا مناص الا اختيار احد الامرين : اما القول بانها معدومة او بانها موجودة فاما القول بكونها معدومة فهو باطل لما هو ظاهر من الايات والاختبار وشاهدة على وجودها العقول السليمة قال الله تبارك وتعالى : (الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) وقال : (جاعل الظلمات والنور) وقال : (وجعلنا الليل لباساً) وامثال ذلك .

ووجه الدلالة ان الظل والظلمة والليل ما نطلق الاعلى

في جعل الماهيات وعدمه

الماهيات لبُعدها عن مبدئها من جهة نظرها الى نفسها . ولاشك ان الممكن مركب من وجود و ماهية يعنى له اعتبار ان من ربه ومن نفسه فباعتباره من ربه نوز وخير وباعتباره من نفسه شرو ظلمة وقد نص سبحانه بتعلق الجعل على الماهيات بقوله جاعل الظلمات وغير ذلك من الآيات .

قال عليه السلام (هو الذي كيف الكيف واين الاين) ولا شبهة بان الكيفية والايئية من الاعراض المتقومة بالجواهر وكلها مجعولة وفي الحديث قال عليه السلام (مما وحى الله الى موسى بن عمران «ع» وانزل عليه في التوربة اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخلق و خلقت الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجرته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقت الخلق و خلقت الشر واجريته على يدي من اريد فويل لمن اجرته على يديه . واجرائه سبحانه فعل الخيرات والشرور على يدي من احب ومن اراد انما يكون بسر الامرين الامرين كما سنبيه انشاء الله تعالى ، ووجه الدلالة ان الشر كما ذكرناه هو الماهية و او كانت عدمية لماصح اطلاق المخلوقية عليها .

ثم ان المتقلاء اتفقوا على ان كل ممكن زوج تركيبى يعنى

اللمعة الحادية عشر

من الوجود والماهية فلو كانت عذمية كيف يصح تركيب الممكن
المخاوق من الوجود والعدم ويكون الشيء مركبا من الشيء
واللاشيء مع ان العملاء صرحوا بانها نقيضان والنقيضان لا
يجتمعان ولا يرتفعان ؟

فبقي القول على انها موجودة فان قلنا قلنا بعدم تعلق
الجملة بها يعني انها لم تكن مجموعة لزمن القول بقدمها وهو باطل
لاستحالة تعدد القدماء فصح القول بانها موجودة ومتعلقة بجملة
الجملة فاولا الجملة لما وجدت فافهم .

اللمعة الثانية عشر

في سر القدر والامر بين الامرين

ذهب الاشاعرة الى عدم اختيار العباد في اصدار الافعال
في التشريع والتكوين ولا ينسب اليهم الافعال بل انما يكون
الواجب سبحانه هو الفاعل لكل شيء وانما الاشياء هم الات
لفعله ولا مدخلية للآلات بالافعال مستلذين بقواه تعالى : (وما
رصدت اذ رميت ولكن الله رمى)

في سر القدر والامر بين الامرين

ليت شعري لو كان الامر كذلك لزم ان يكون الحق سبحانه جائراً للمخلق وهو حكيم عدل لا يجور ولا يرفع فائدة الثواب والعقاب ولكان المسمى اولى بالنعم واخسن اولى بالعذاب ولو لا خوفنا من طول الكلام لاطنبتنا الكلام في المقام ولكن اكتفينا بما ذكره العلماء من الرد عليهم في كتبهم ورسائلهم وقالت القدرية بأنه سبحانه لا مدخلية له في صدور الافعال عن العباد والتفريقان بين تفريط وافراط .

واطبق الجمهور من الامامية على عدم الجبر والتقدير في إصدار الافعال في التشريع : واما في التكبير فأختلفوا فمنهم من قال كما قاله الاشاعرة في التشريع وهو مذهب الجمهور عن التفريقين ومنهم من قال ما قالته القدرية .

ومنهم من أرشده الله الى الصواب وذهب الى كون التكوين مطابقاً للتشريع على ما قال الامام (ع) « قد علم اووا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا » . وقبولوا قول الامام (ع) حيث قال : « لا جبر ولا تقدير بل امر بين امرين » .

أما بيان المرام فهو صعب مستصعب لا يجتمه الا من اطلعه

اللعة الثانية عشر

الله على اسرار ملكوته من اشهدهم خلق انفسهم . ولذلك قال عليه السلام لما سئل عن القدر : « بحر عميق فلا تلجه وطريق مظلم فلا تسلكه » اشارة الى صعوبة مسلكه وليس هو حظ كل من رام مرامه اذ ليست هذه المسألة مشرعة لكل خائض ولكننا نبين المرام في طي الكلام وما علينا الا البيان للأفهام . فنقول ولا قوة الا بالله :

ان الاشياء كلها ليست مستقلة فى اصدار الافعال بل انما تصدر الافعال عن العباد بالله سبحانه اذ الاشياء مع قطع النظر عن افاضة الحق عدم بحت وليس لما تذبوت وتحقق وليس لوجودها اثر الا بالله ولا يصدر شىء عن شىء الا بقضاء الله وقدره قال (ع) ما معناه : « لا يوجد شىء فى الارض ولا فى السماء الا بسببة بمشية الله وارادته وقدره وقضائه واذنه واجله وكتاب فالصادر عن العباد صادر عن الله بالعباد يعنى هم الفاعلون بالله وبقوته بل هو عن الحق يبدو بالخلق قال الله سبحانه : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » وقال : « قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم » وقال : « أنتم تخلقونه ام نحن الخالقون » وقال : « أنتم تزرعون ام نحن الزارعون » ، وقال :

في سر القدر والامر بين الامرين

« أنتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون » وقال : « أنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون » لكن لاعلى ما استدلوا به الاشاعرة لانهم يقولون بعدم مدخلية العباد في اصدار الافعال . ونحن نقول بكون مدخلية العباد في الاصدار لجهة نسبة الافعال اليهم على الحقيقة لعدم صحة سلب الاصدار عنهم فلولاهم لما كان ما كان من الافعال ، ولولا الحق لما كانوا وما كان ما كان من الاصدار . فمشيئتهم تكون بالله سبحانه لا بأنفسهم وهم لا يسببونه بالتقول ذلك قول الله جل ذكره : « وماتشأون الا ان يشاء الله » .

وقدر الله في افعال العباد كالروح في الجسد قال (ع) : « القدر في افعال العباد كالروح في الجسد » وقال (ع) : (العبد يدبر والله يتقدر) والفعل يصدر عن العبد بتدبيره . وتقدر من الله اعم من ان يكون ذلك خيراً او شراً لكن صدور الخير عن العبد يكون بتوفيق من الله وصدور الشر يكون بخذلان من الله وان كان كل من عند الله ، ومن هذا ينسب الخير اليه سبحانه والشر الى العباد في الافعال لقوله : سبحانه في الحديث القدسي : (يا ابن آدم انا اولى بحسناتك

اللمعة الثانية عشر

منك وانت اولى بسيئاتك مني (فادحض حججك ايها الجبري
فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه وقيامه بك .

واختمض دعوتك ايها التدرسي فان الفعل مطلوب عنك من
حيث انت انت لأنك مع قطع النظر عن افاضة الحق عدم نحت
وليس محض هذا في الظاهر والتشريع .

واما في الباطن والتكوين فهو ايضاً كذلك لعدم الفرق بينهما
لأن الله اجل من ان يجبر احداً من خلقه في التكوين والتشريع .
فاذا ارتفع توهم الجبر عنه سبحانه على الابد في الوجود
فلا يصح القول بأن الله جعل الشقي شقياً والسعيد سعيداً لزوم
الجبر والترجيح من دون مرجح ولعدم اتمام الحجة : فالشقي
من شقي بفعله . والسعيد من سعد بفعله بقادر من الله وقضائه
وشقاوته وسعادته من استعداده .

ولا يقال ان الاستعداد من اين كان ومن اين وجد ؟
ان كان من الله فليزوم المحذور وان كان من الشيء فالشيء بعد
غير موجود . لأننا نقول بتسديد من الله ان الاستعدادات كلها
من صفات الشيء لامن ذاته والصفات لا يتحقق الا بالذات
فالاستعدادات مخلوقة بواسطة الذات وانها من ذاتيات الماهيات

والماهيات لا توجد الا بعد وجود الوجود .
واما في الوجود فلا شقاوة ولا سعادة لانها من متعلقات
الماهيات ونسبة الماهيات بالوجود الذي هو حقيقة الاشياء الممكنة
هى نسبة الامواج الى البحر فلولا البحر لما وجدت الامواج
ولولا الامواج لما تعين البحر بالتعينات فمن هبوب نسائم انقيص
ظهور البحر بالامواج وامواجه تقطيعه لا غير فكذلك تعين الوجود
بالماهيات لأن الماهيات شرط ظهوره .

وإذا اردت معرفة ذلك فأنظر الى الافاق والانفس ما ترى
فيها الا كثرة واحق سبحانه ما صدر عنه الا شيء واحد لا كثرة
الى فعله سبحانه من دون واسطة تلك الوحدة السارية في الكثرة
يلزم اصدار الكثرات عن الواحد سبحانه وهو يقول : (وما
امرنا الا واحدة) ويقول (ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت) .

والكثرة من حيث انها كثرة ضد الوحدة الفعلية لا الوحدة
الذاتية كما زعمه القوم لأنه سبحانه لا يفرض له ضد ولاند .
ولما كان استحالة وجود الاشياء من دون الفعل فلما
خلق بالفعل وهو واحد لا كثرة فيه فيستحيل صدور الكثرات

اللمعة الثانية عشر

عن فعله الا بواسطة الوحدة والوحدة من حيث هي هي لا تحقق لها ولا وجود ولا اثر الا بالله في اصدار الكثرة والكثرة هي الماهيات المتعلقة بتعينات افراد الوجود فهي اوجدت الماهيات بالله والله سبحانه اوجدها بها .

وقولنا صدرت الكثرات منها يعني ان الماهيات ما كانت الا بها والماهيات متمومة بالوجود قيام ركن وتحقق وهو قائم بها قيام ظهور . لا يقال ان صدور الكثرات من الوجود الذي هو عين الوحدة مستحيل لأن الواحد ما صدر عنه الا الواحد لأننا نقول ولا قوة الا بالله ما نعني من الكثرات الا ما نقول بأن الشيء اذا ما وجد انوجد فكان له اعتباران من ربه ومن نفسه فإذا وجد اعتباران وجد جهة ارتباط كل من الاعتبارين في صاحبه قال تعالى : (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) فاذا صح ابلاج كل من الاعتبارين في صاحبه صح قولنا بوجود الكثرات .

فاذا كشف لك السر بما كشفنا عنك السر اعلم ان الشئ هو صار شقياً بقابليته واستمداده وكذلك السعيد والسعادة والشقاوة لا يتحقق الا بالماهيات ومن الماهيات لأن الوجود ليس فيه

في احتياج الشيء الى مدد

الشقاوة والسعادة لأحدهما من الكثرات وهو لا كثرة فيه الا بالمهيات وهي الصورة والام لقوله (ع) « وصبغهم في رحمته » والوجود هو المادة والاب قال (ع) : « الشقي شتمى في بطن امه والسعيد سعيد في بطن امه » . فاشرب صافياً من زلال الكوثر لانظما بعدها ابداً .

اللمعة الثالثة عشر

في احتياج الشيء الى مدد

ذهب اساطين الحكمة الى ان الشيء في بقاءه يحتاج الى مدد جديد في كل آن فاذا انقطع ذلك المدد عنه في كل آن ففني وعدم ذلك الشيء .

وقال شرذمة ان الشيء لا يحتاج في بقاءه الى مدد جديد بل انما هو موجود بوجود علته ببقاء علته كالصورة في المرأة فانها اذا وجدت بمقابلة الشاخص لا يحتاج في بقاءها الا الى بقاء الشاخص . وقيل لا يحتاج الشيء الى المدد قياماً على الجهاد وكلاهما باطل للزوم استغناء الممكنات بأسرها عن الواجب سبحانه . فلو فرض عدم احتياجها اليه سبحانه في آن كان الممكن واجباً وهو محال .

واعلم ان الاشياء كلها محتاجة في البقاء الى الابقاء لا انها
باقية ببقاء الحق بل هي تكون باقية بأبقاء الحق قال : (افعيينا
بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد)

واعلم ان القائلين بعدم انقطاع المدد ذهبوا الى عدم اتياب
ما هو ذاهب وقالوا ان الفيض المتجدد كلها ذهب منه لا يعود
ومثاله كالنهر الجاري ولكنه ياتي بصورته النوعية فما دامت الصورة
النوعية موجودة فالشيء موجود وان تبدلت المادة لأن المادة
هي التي تتغير وتبدل في آن . وعلى هذا تلزم مناسد منها ان
المادة المباشرة للطاعة او المعصية تذهب قبل ان تجزى فاذا وقع
الجزاء عوقب المطيع واثيب العاصي ويلزم من هذا النظام في العدل
الحكيم سبحانه .

ومنها يلزم القول بعدم المعاد الجسماني لان الجسم انما
هو جسم بمادته وصورته وانما الصورة هي حد لتلك المادة ومميز
عن كونها جهادية او نامية نباتية او حيوانية حساسة وما اشبه
ذلك في تشخصه في الصغر والكبر والذبول والشدن وغير ذلك
فالجسم في الحقيقة هو المادة والصورة مخلوقة من الجسم فان
المادة حصة من الجسم كالحيوان والصورة هي انفصل كالمناطق

في إحتياج الشيء الى مدد

والناحق والفصل لا يتحقق الا بالجنس . وقولهم ان الاجناس
متمومة بالفصول ان ارادوا انها متمومة في الممايز بالفصول
فهو الحق والا فلا لان الفصل انما يكون للممايز الاجناس فلا بد
من تحقق الاجناس قبل الفصول حتى تمايز بها عما تشاركها
في الجنسية ولا شك ان الجنس هو المادة والفصل هو الصورة
والمادة هي الاصل والحكم يترتب عليها بواسطة الصورة ان
خيراً فخير وان شراً فشر .

فاللادة هي الاب والصورة هي الام . قال عليه السلام
(ان الله خلق المؤمنين من نوره وصيغهم في رحمته فالمؤمن
اخو المؤمن لابييه وامه ابوه النور وامه الرحمة) .

قال رسول الله صلى الله عليه واله : اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله ابي نوره الذي خالق منه الحديث فيين (ع)
بقوله : خالق المؤمن من نوره وابوه السنور باصالة المادة وانها
اب للشيء لان مدخول « من » هي المادة كقولك صفت الخاتم
من فضة ونسجت الثوب من القطن وغير ذلك فان مدخول
« من » لا تكون الا المادة .

فظهر مما قلنا ان القول بعدم عود الداهب باطل فاسد

اللمعة الثالثة عشر

فلا مناص الا القول بان الزاهب هو العائد بعينه وان المدد يتجدد في كل آن . ومثاله النهر المستدير فانه يستدير على نفسه فالعائد هو نفس الزاهب لان مدد كل شيء لا بد ان يكون من نفسه لامن غيره فان كان من غيره لزم خروج الشيء عما هو عليه فالامدادات الاتية للشيء ليست اموراً خارجة عن ذات الشيء بل هي شؤون يبدها الحق ولا يتديها بحكم جناف القلم قال عليه السلام : (جف القلم بما هو كائن) عند الله لكن عندنا فهو طري في كل آن . فكانت الامدادات الزاهبة والاتية للاشياء كلها منها ولها وجها والبا . لكن الاشكال في ان الزاهب والعائد هل هو الشيء بمادته وصورته او الشيء بمادته دون صورته او بالمعكس فتشتت الاراء فيها . ولكن الحق ان الزاهب والعائد هو المادة بالصورة فتكون كاللبنة تكسر وتصاغ ذلك قوله تعالى مخاطباً لاهل النار : (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها)

اعلم ان الزاهب مؤلف من العناصر الجسمانية ان كان جسماً ومن عناصر الافلاك ان كان فلماً وهكذا فإذا ذهب وتفككت اجزائه يذهب كل جزء منه الى عنصره وعاد اليه عوداً تمازجة

في عود الاشياء

الا انه متعين متميز عن غيره في علم الله هذا بالنسبة الى حروف مادته .

واما بالنسبة الى كلمات مادته فعوده عود مجاورة لعود ممازجة وكما تالت تلك الاجزاء قبل ذهابها من دور عناصرها وكر افلاكها تنسحق وتتلطف وتنعم تلك الاجزاء فإذا ذهب يعود كن جزء منها فوق رتبة مانالف منها في رتبة استقصها ونوع عنصرها فتكون تلك الاجزاء اشد وابقى من نفسها قبل ذهابها بعد عودها لما تلطفت من دور العناصر وكر الافلاك وبيانه مشروح في المولود الفلسفي فيطلبها من كان يطلبها .

اللمعة الرابعة عشر

في الاختلاف بعود الاشياء

اختلف القوم في ان الشيء الفاني في هذه النشأة الدنياوية هل يعود في النشأة الاخرى ام لا ؟ فهم من انكر المعاد على العموم وهم الطبيعيون القائلون بعدم اعادة الارواح والنفوس والاحاسم والاجساد . ومنهم من اقر بعود الارواح والنفوس

وانكر عود الاجسام . ومنهم من اقر باعادة الاشياء بصورها
النوعية وانكر اعادة المواد ومنهم من اقر بالبعاد وانكر عدم
انقطاع العذاب عنمن يستحقه واقر بعدم خلود الكفار في النار
ومنهم من ارشده الله منهج الهداية وقال بعدم انقطاع
العذاب عنمن يستحقه ممن عاد في يوم المعاد .

اما الابل والثاني فهما مخالفان للادلة القطعية من العقلية
والنقلية من الشرايع الالهية .

اما اهل القول الثالث فاستدلوا على ان الشيء انما يعود
بصورته النوعية لانها ثابتة وان المادة تتبدل في كل آن فاو قلنا
باعداد المادة يلزم القول بالتناسخ فيلزم منها تعذيب المحسن
واثابة المسمى لان المادة هي التي تتبدل وانى تتبدل لا يصلح
لاجراء الحكم عليها بل انما اجراء الحكم يصلح على الشيء الباقي
وهو الصورة فبهي تعاد .

وقد عرفت مما قدمناه ان المادة هي الاصل للشيء وهي
تعود لما بينا بان الذهاب هو العائد وان الشيء انما يكون بمادته
وصورته . والمادة هي الاصل والصورة هي الفرع وهي الفصل
والفصل منقسم بالجنس تقوماً ركنياً وانما التغير والتبدل لا يكون

في الاختلاف بهود الانشاء

للادة الا بالصورة لان الصورة هي مقتضيات الاعمان بالمادة
فالعامل هو المادة ولا يتبع الحكم اذا عليها والعايد لا يكون الا
المادة ولما كانت مستحيلة الانفكاك عن الصورة قلنا باعادة
الصورة الا ان الصورة منها جنسية ومنها نوعية ومنها شخصية
فالجنسية هي الفصل المميز بين الاجناس العالية والصورة الجنسية
قد تكون جنسية باعتبار ونوعية باعتبار اخر كالمتحرك بالارادة
بالنسبة الى الجسم والحيوان. وكذلك الصورة النوعية الى ان
يكون صورة لاسفل الانواع فتختص بها كما ان الفصل الاعلى
تختص بالجنس والشخصية تختص بافراد النوع الاسفل وكل
واحدة منها توجد مع ما تنسب اليها ومنها ما تحصل للمادة من
اعمال صاحبها من خير او شر .

واما الصور الاول فقد تفارق المادة على حسب انتقالها
بحسب تبدل اعمالها . واما الصورة المختصة فلا تفارق المادة
وتغيرها لا يكون الا بتغيرها . فالمادة انما تعاد وتحشر في هذه
الصورة . ولهذا تحشر العصاة في صور اعمالهم والمطيعين
ايضاً كذلك .

قال نبينا محمد (ص) : (على ماتعيشون تمونون وعلى ما

اللعة الرابعة عشر

تموتون تمشرون) فان هذه الصورة ليست الا عمله وكل يعذب
ويثاب بعمله .

قال الله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن
يعمل مثقال ذرة شراً يره) وقال ايضاً : (لما ماكسبت وعليها
ما اكتسبت) وقال : (ولا تزر وازرة وزر اخرى) وقال :
(لتجزى كل نفس ماكسبت وهم لا يظالمون) .

وقال عليه السلام : (انما هي اعمالكم ترد عليكم) وقال
عليه السلام ايضاً : (الجنة قيعان غرسها سبحان الله والحمد
لله) وقال : (من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في
الجنة) وقال عليه السلام : (الدنيا مزرعة الاخرة) .

فكما ان البذر هو مادة للشجرة بل هو الذي يظهر بعينه
بعد انبساطه بصورة الشجرة واغصانها واوراقها وثمارها لان
الشجرة ليست خارجة عن البذر بل هي البذر بعينها كما هو
ذوق اهل التحقيق كذا الاعمال والاخلاق فانها مادة الجنة والنار
لقوله «ع» (انما هي اعمالكم) وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن
الاخرى بصورتها بعني صورة الجنة والنار وصورة ما يظهر
فيها من اللذائذ والمكاره .

في الاختلاف بعود الأشياء

فلعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر .
فاقول ان الاعمال ليست من الامور العرضية بل انما هي ذوات
متحققة في ملك الله في كتاب رتبها .

ولذلك ورد تجسيم الاعمال في يوم الحساب ويوزن الاعمال
بالتسطاس المستقيم . نعم تكون عرضية بالنسبة الى موجدها وهي
عرض بالنسبة الى صاحبها وجوهر بالنسبة الى نفسها ومن هو دون
رتبها . ولا يقال ان مادة الجنة والنار لو كانت هي الاعمال
لازم عدم وجود الجنة والنار الان بالنسبة الى زبد الذي سيوجد
بعد حين فاذا تحقق عدم كونه فيتحقق عدمية اعماله بالطريق الاولى
فيلازم منها عدم وجود الجنة والنار الآن وهذا مخالف لما نص
عليه الشرايع الالهية . لانا نقول ان الله سبحانه لم يفقد شيئاً
من الاشياء في ملكه ولا يسبته الحالات .

قال عليه السلام : (لم يكن خلواً من الملك قبل انشاء
الملك) وان زبداً الذي هو معدوم عندنا ليس معدوماً عند الله
بل هو موجود متعين متميز عن غيره في ملكه سبحانه وكذلك
اعماله واخلاقه فهو موجود عند الله بحكم جفاف القلم بما هو كائن
لكن لما كنا منغمرين في بحر الزمان وما صعدنا الى مدارج

اللغة الرابعة عشر

الترقيات من عالم الجبروت والملكوت كنا محجوبين عن مشاهدة
الاشياء على ماهي عليها واحتجبنا عن شهود ما هو كائن فسمينا
الاشياء الكائنة عندنا بالوجود الكوني والذي به ما ظهر لنا
سميناه بالوجود الامكاني .

فنقول ان الاشياء كلها كائنة في الامكان عندنا وكائنة
عند الله في الكون لانه سبحانه ليس زمانيا حتى يتحقق له
المضي والحال والاستقبال كما هو شأن من كان عابثا لزمان
فالجنة والنار موجودتان وداخلتان في ملك الله وبارئتان ببقاء الله
فظهر مما ذكرنا ان الاشياء انما تعاد وتحشر بمادتها وصورتها
لتجزى كل نفس ما كسبت ان خيرا فخير وان شرا فشر .
فاذا باغ كل واحد من الموجودات مقامه في الجنة او
النار يبقى فيها ببقائها من كان من اهلها على الحقيقة . قال الله
تعالى : (فاما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) . وقال
سبحانه : (فاما الذين شتموا في النار لهم فيها زفير وشهيق
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان
ربك فعال لما يريد) .

في الاختلاف بعود الاشياء

واهل الجنة يزداد نعيمهم في كل آن وكذلك اهل النار يزداد اليهم في كل آن نعوذ بالله من مسخط الله .

واعلم ان السر في المعاد ان الاشياء لما خلقت للبقاء كما قال في الحديث : (خلقتهم للبقاء لا للفناء) وكانت الاشياء في الفرديس الاعلى ربما تنوهم الالهية لنفسها لمشاهدتها انها تصدر عنها الافعال والآثار وتنزيل الاستقلال لانها خلقت من ظل الربوبية فتزلت من عالمها الى هذا الكثيف وامتزجت بكثافتها لتعلم انها محالقة مدبرة وما تصدر عنها الاشياء من حيث هي هي وليعلم عدم تدويرها واستقلالها في نفسها ولذا تنزلت من عالمها لا كخالها .

ان تعرف عدم تدويرها وتتمتعها ولا بد ان تترقى بعد تنزلها الى عالمها بحكم كما بدأكم تعودون لأجل التنعم بالنعيم الابدي وانتألم بالاليم الدائم الذي اوجد بفعالها فتعود الى مكانها الذي هبطت منه لاغير قال عليه السلام ما معناه : لا يصعد الى السماء الا من نزل منها .

هذه آخر ما اوردها اليك والله خليفتي عليك . قد وقع

الفراغ من تسويد هذه الرسالة بيد منشيها العبد الاذل

الاحقر ابن علي الحسن المشهور « كوهر » في حائر

الحسين صلوات عليه في نهار الجمعة

في ثالث ذي القعدة الحرام

سنة الف ومائين وتسع وثلاثين

١٢٣٩

انتهى الكتاب الثاني [اللغات]

اجازة الشيخ الاوحد الاحسائي

تدوين سره

للمولى الميرزا حسن گوهر غطر رسمه

بسم الله تعالى وله الحمد وسلام على عباده الذين اصطفى
وبعد فيقول الخائري الاحتقاي عفى عنه ان نسخة اللمعات التي
تلقيناها من بيت (حجة الاسلام الذي مر ذكره في خاتمة
المخازن كانت مطرزة ومصدرة بتقريظ ملمع باجازة من استاد
مصنفه الاعظم الناموس الاثني الشيخ الاوحد الاحسائي « اعله »
ولم يصرح فيه ان التقريظ على اللمعات او المخازن او كليهما :
وان كان لا يعدوها ظاهراً فاحببنا الحاقه بها في الطبع والنشر
لتزيد رغبة الراغبين واشتياق الطالبين ، وهو هذا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب
العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الهجري
الاحسائي : انه قد عرض على الابن الاعز العالم العامل المؤمن
الوفى الملا حسن بن علي الشهير بكوهر احسن الله احواله وبلغه
اماله في مبدئه ومآله بحرمة محمد واله رسالة شريفة تشتمل على
جل طرق السداد في اصول الصواب والرشاد من احوال المبدء
والمعاد تهدي الى الحق والى طريق مستقيم . قد سبق فيها من
كان قبله . وقصر عن شأوها من رام مباحاتها بهاءه . واجمري
لتسد نطق بلساني . ووعى من معانيها بفهم جنانى . ووضع
اساسها واركانها ببيان روعى واركانى . فشكرت الله . انه التفضل
والمنة حيث احبى ببيانه هذا ما انمحي من الحق والمنة . لما
دخل على من السرور . بها وجهه اه من الحكمة والنور الى
يوم النشور .

والحمد لله رب العالمين وقد اجزت له احسن الله توفيقه
ان يروى عنى جميع مقرراتى ومسموعاتى رجميع ما جرى به
قلمى وفاه به كلى من جميع ماوضع من العلوم من المنشور
والمنظوم من علوم الاصوليين وما ابتنى عليها من الفروع المتعلقة
باحوال الناشئين مشرطاً عليه . اشترط على من اثبت والاحتياط
وسلوك طريق التقوى والانقطاع الى الله تعالى فى كل حال
وان لاينسانى من الدعاء فى مظان الاجابة فى حياتى وماتى
والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

البراهين الساطعة

والادلة الالهيّة

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين العلامة الاكبر مولانا

الميرزا حسن الشهير بـ (كوهر)

« المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البراهين الساطعة والأدلة اللامعة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
ولعن الله أعدائهم اجمعين .

اما بعد : فيقول الاحقر ابن علي الحسن الشهير بكوهر
عفى الله عنها وحشرها مع ساداتها صلوات الله عليهم اجمعين
ان هذه كلمات قليلة مشتملة على معان جزيلة تبين اصول الصواب
والرشاد في احوال المبدء والمعاد سميتها « بالبراهين الساطعة
والادلة اللامعة » ورتبتها على مقدمة وابواب وبه نستعين في
المبدء والمآب :

مقدمة

فهمي بيان امور لابد من الاشارة اليها اجمالاً

الاول

اعلم وفقك الله ان الاسم انما يوضع للشيء لاجل الافادة والاستفادة ولولاها لبطل الوضع فيكون كل واحد منها باعتبار وجود الغير وهو معنى اضافي خارج عن ذات المنفرد والمستفيد اذ ليس ذاتها نفس الاضافة وانصافها بالوصف الاشتقاقى دليل على القيام بمبدأ الاشتقاق وخروجه عن حقيقتهما من حيث دوران الوصف مدار المبدأ نفيًا واثباتاً وقد برهن ان موضع النفي والاثبات متغايران فظهر ان الشيء باعتبار الاضافة الى الغير يحتاج الى الاسم لا باعتبار ذاته فأذا لم يكن باعتبار ذاته فلا يكون الا باعتبار ظهوره الفعلي الذي هو اشراقه على هيئة تناسب المحل

من الوضع .

الثاني

ان الموضوع له هو المعنى الوضعي الظاهر بأشراقه الوصفي .
في مرايا الاسماء على قدر قوابها لوجوب المناسبة بين الحال
والمحل اذ بينا ان اعتبار كونه ذاتاً غير اعتبار كونه موضوعاً
له فأعتبار الموضوع له هو نفس جهة الظهور فينصبغ بصبغ المحل
والظاهر بالمحل هو المعنى المتحقق بتحقيق الاسم على طبق ذلك
المعنى الاول وهو شبح منفصل منه كالشبح الواقع في المرايا
فاذا قابات مرآت الذهن هذا المعنى انفصل عنها شبح وانطبع فيها
على طبق ما في مرآت الاسم حرفاً بحرف فالمسمى ظهوره في
الاسم يسمى معنى وفي الذهن مفهوماً والشئ بأعتبار طربان
المسائية يسمى . مصداقاً وبأعتبار التعبير عنه يسمى مقصوداً ومراداً
وبأعتبار دلالة الاسم مدلولاً وبأعتبار ظهوره في محل النطق
منطوقاً وبأعتبار كونه من لوازم معنى آخر وخارجاً عن محل
النطق يسمى ايضاً مفهوماً وجميع هذه المراتب يسمى ايضاً معنى
في مقابلة الاسم .

الثالث

يجب المطابقة بين المفهوم والمصدق حتى يكون دليلاً والالزام عند بسعد المطابقة ان يكون كذباً ويلزم ايضاً جواز ان يكون مفهوم كل شيء مفهوماً لظل شيء وهو بديهي الفساد الفساد فعلى هذا يجب التطابق بينهما اطلاقاً وتمييداً وعموماً وخصوصاً اذ المفهوم شبح المصدق فبطل القول بالتخالف واعمية المفهوم واخصية المصدق واطلاقه وتمييده .

الرابع

يجب ان يكون لكل مفهوم منشأ انتزاع فى الخارج على طبقه فجميع المفاهيم يستدعي وجود المصاديق دائرة مدارها نفيًا واثباتاً فلا يكون المصدق عدماً والمفهوم وجودياً لوجوب المناسبة بين المدرك والمدرك (بفتح الراء) والالزام ان يدرك كل شيء كل شيء فالتالي باطل والمقدم مثله وبيان الملازمة ظاهر

فالعدم غير متصور والممتنع غير مدرك لان المعني الممتاز امر وجودي فلو تعرف به الادراك لزم انقلاب حقيقة العدم الى الوجود وهي البين استحالة لاستحالة اجتماعها وارتفاعها وما يقال من تصور الشريك لله تعالى فانه الحاد في الاسماء وتسمية الممكن شريكاً له كما قال تعالى : (قل سموهم) وما نعبّر عنه بالعدم فلا نعني به الا العدم الاضافي الذي هو امر وجودي .

الخامس

ان تقسيم الامكان بالخاص والعام وان الامكان العام يشمل الواجب والممكن بأعتبار سلب الضرورة عن طرف المخالف وينقسم كل منهما بالذاتي والغيري وان الامكان الخاص يختص بالممكن لسلب الضرورة من الطرفين فيكون الامكان ذاتياً للممكن ولا يصح ان يكون ممكناً لغيره كما قرروه بمغزل عن التحقيق اذ ليس الا الله واسمائه وصفاته بقول الرضا عليه السلام : « حق وخلق لا ثالث غيرهما » فليس الا الواجب لذاته والممكن لغيره وقد عرفت استحالة تصور الامتناع فلا يكون فرداً للإمكان

والا لكان ممكنا (هف) وان الوجوب والامكان متغيران والا
لكان الواجب ممكناً والممكن واجباً وكل ذلك انها يكون بحكم
تطابق المفهوم والمصداق كما عرفت .

السادس

يستحيل انتزاع مفهوم واخذ من مصداقين الا بأعتبار
المعنى الواحداني المشترك بينهما ان اتفق وكذلك يستحيل انتزاع
مفهومين من مصداق واحد الا من جهتين والقضايا الحملية كلها
متغيرة موضوعاً ومحمولاً ذهنياً وخارجاً فالموضوع هو الموصوف
الخارجي والمحمول هو الوصف الخارجي والنسبة بينهما امر خارجي
ينتزع الذهن من كل واحد مفهوماً ثم يولفها على طبق التأليف
الخارجي فزيد مثلاً موجود في الخارج والقيام الذي هو اثره
ووجه فعله كذلك موجود خارجي والاتصاف به ايضاً امر
خارجي .

وليست القائمة عين ذاته ولا القائم كذلك والا لما صح
رجوع ضمير القائم اليه ولا سلبه منه وكان ذاته تدور مدار
نفي القيام واثباته حيث ان المشتق يدور مدار مبدئه فالوصف

في احوال المبدء والمعاد

امر خارجي بينه وبين الموصوف بينونة صفة على ما سنبينه ان شاء الله وهما متغايران وقال مولانا امير المؤمنين عليه السلام (لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة فالتضاييا الحولية كلها تدرج مدار هذا الوصف اذ الحمل ستمتد في الوحدة والبينونة .

السابع

قالوا ان البينونة على قسمين بينونة صفة وبينونة عزلة وعرفوا بينونة الصفة بالاتحاد بالذات والمباينة بأعتبار الصفات وبينونة العزلة بمباينة الذات والصفات وانت اذا امتعت النظر رأيت ان المعنيين كليهما مختصان بينونة العزلة اذ كل واحد منهما فرد من الاعتزال احدهما عزلة كل واحد منهما بأعتبار الذات والآخره عزلة كل واحد منهما بأعتبار الحدود وهذا بحسب اللغة والعرف العام والخاص فيكون احدهما بأعتبار الاشتراك اللفظي بينهما والآخر بأعتبار الاشتراك المعنوي فكلاهما داخلان تحت مفهوم العزلة والمباينة الصفتية خارجة عنها فيكون بين الصفة والموصوف اذ

الصفة ليست بضد للموصوف ولا نند فانها وجه من وجوه
فعله لا يصدق عليها مفهوم الاشتراك رأساً لفظياً كان او معنوياً .

الثامن

ان المباديء لاهشتقات اعنى المعبر عنها بالمعاني المصدرية
التي قالوا انها من ثوانى المعتولات امور اعتيادية تحدث بأعتبار
المعتبر حذراً من لزوم الدور والتسلسل وينقطع بانتطاق الاعتياد
كلها امور متحتمة متأصلة وهى ليست كما زعموا لأن اعتباريتها
تلزم اعتبارية مشتقاتها المتأصلة لأستحالة اعتبارية المبدء وتحقق
المشتق من حيث وجوب تحقق المبدء في المشتق وانضمامه بالقيود
الخارجية ليحصل المشتق وقيام المشتق بالمبدء قيام ركن وتحقق
كما ان قيام المبدء بالمشتق قيام ظهور والنقص بالتمام وما اشبهه
مندفع بأعتبار المعنى الوصفى المتعلق بالتمر فان التام ليس ذات
زيد بل انما هو وصف حصل له بأعتبار التعلق بالتمر لا باعتبار
ذاته فقيام يحصل الوصف بالتمر لا غير ذلك ولو كان الامر كما
يزعمون من عدميتها للزمهم القول بأعتبارية وجود الحق ووجوبه
وقدمه وازليته وابديته الى غير ذلك من التعوت الذاتية فيلزم

ان يدور وجود الحق مدار اعتبارهم وهو بدسي الفساد وكذلك القول في الامكان والدور والتسلسل مندفع بأختراع مصاديقها لا من شيء بفعل الله كسائر مراتب بسائظ الامكان وانتزاع المقاهيم منها في الازهان .

التاسع

قالوا : ان من المقاهيم ما لا يختص بشيء دون شيء من المصاديق بل هي كاية لعم الواجب والممكن ويعبر عنها بالامور العامة وذلك يستلزم القول بوجود ما لا يكون في حد ذاته واجباً ولا ممكناً ويكون خارجاً منها وداخلاً فيها وتركب كل واحد مفهماً منه ومن حده وفاقه كل واحد منها الى كل واحد منها فيلزم امكان الواجب ووقوع الممكن قسيماً للواجب وضداً له باعتبار الذات ونداً له بحسب الصفات وهذا كما ترى بدسي الفساد ، فالامور العامة انما تجري بين الاشياء الواقعة في المرتبة الواحدة والصقع الواحد التي لا يكون بينها تقوم صدور فيتحقق لها الجمع والتفريق فيما يتعلق بالامور العامة وهي الاشياء المتحددة

البراهين الساطعة

جنساً او نوعاً او غيرهما من مراتب الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص الى غير ذلك من صفات الخلق واحوالهم .

التأشير

ان الامور الوجودية الواقعة في الرتبة الواحدة لها مراتب باعتبار الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص فاللا بشرط باعتبار حقيقته مطلق وباعتبار متممين متبدي وباعتبار شرطية خاص وبشرط اللاشئية عام .

فالخصوص والعموم قسيان من التقييد الذي هو عبارة عن المطلق المنضم بالتقيود التي هي حدود المادة التي تكون منشأ الامتياز قوة وفعلا فلنلزمها مراتب الجنسية والنوعية والشخصية باعتبار الفصول فيكون جنساً ونوعاً وشخصياً فيظهر مراتب الفعل والقوة بهذه الاعتبارات فالجنس يشمل النوع والنوع يشمل الشخص والشخص هو الجزئي الذي يمنع فرض صدقه على كثيرين والنوع هو الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذلك الجنس باعتبار التقييد فالجنس بهذا الاعتبار هو الكلي الذي يندرج

في احوال المبدء والمعاد

تحت الكليات والنوع يتدرج تحته جزئيات .
والفصل مأخوذ في حقيقة النوع والشخص اذ لولا الفصل
لما امتازت الانواع والاشخاص فالقول بامتياز الجنس والنوع
باختلاف الحقائق واتفاق الحقائق قول شعري من حيث ان
التصل معتبر فيهما فاما ان تقول باتفاق الحقائق فهما باعتبار المادة
او باختلاف الحقائق باعتبار الفصول .

الخادري ستشر

الجزء المضمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية
ونوع آخر مباين لما فهو الجنس والا فهو الفصل فلا يمكن
وجود جنسين لماهية واحدة والا لتحصل النوع بدون الجنس
فلا تركيب الا منها وكل منهما اي من الجنس والفصل باعتبار
التركيب يكون منشأ للكليات والعوالم والسوافل والمتوسطات
ومنها الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي .

فالمعروض للمفهوم الكلي طبيعي والعارض منطقي والجامع
بينهما عقلي . وقالوا بعدم تحقق المنطقي والعقلي في الخارج

البراهين الساطعة

واختلفوا في الطبيعي بين منكر ومثبت خارج عن حقيقة الافراد
اوفي ظمن الافراد او انه تمام حقيقة الافراد . فالتول بانه
خارج عن حقيقة الافراد يناقض قولهم من ان الشيء مالم
بشخص لم يوجد :

والقول بانه تمام حقيقة الافراد قول بعدم الفرق بين
لكلي والفرد وهو بين الفساد اذ الكلي جزء للفرد على زعمهم
والتشخص بالفردية جزء آخر والمجموع هو الفرد فتمام حقيقة
الفرد هو الهيئة المجموعة الى التي تنتمي بانتياء احد الاجزاء ثم
افكار وجوده مكاررة فينحصر تكوينه في ضمن الافراد فيكون
بهذا الاعتبار ابي باعتبار وجوده في الخارج في ضمن الافراد
ومنشأ لانزاع الكلي المنطقي والعقلي فلا تكونان امراً اعتبارياً ليس
لنا منشأ انزاع :

الثاني عشر

ان النسب الاربع اعني التباين والتساوي والعموم والخصوص
المطاق ومن وجه كلها تدور مدار الانواع بملاحظة الجنس
والفصل فلا تتآني في الجنس من حيث هو هو ولا الماهية المطلقة

في احوال المبدء والمعاد

الا باعتبار الفصول فيلحقها العوارض باعتبارها من حيث هي هي وباعتبار الخارج وباعتبار الذهن ولكل حكم لما يترتب عليهما من ترتيب المقدمات واخذ النتائج واثبات الامور في التعريف والتعرف :

الثالث عشر

ان التعريف لما كان باعتبار تلك الحدود انحصر بالحد والرسم تاماً كان اونا تاصلاً وكل منهما انما يكون باعتبار الجنس والفصل والمرض وقد عرفت ان مرجع الكل هو نفس الحدود المعبر عنها بالماهيات فما جنس له لا فصل له ولا عرض له فلا حد له ولا رسم فلا يتبع جهة التعريف والتعرف فوجود الحق لا يعرف بحد ولا رسم لانها من صنعات المخلوقين واحوالهم وانما يبديع صنعه اجراه فلا يجري عليه ما هو اجراه .

واما وجود الخلق فتلحقته هذه الامور باعتبار اقترانها بالحدود لا باعتبار نفس الوجود والامتياز بين الوجودين ليس مأخوذاً فيه الاشتراك حتى يلزم التركيب بل الامتياز ذاتي

بينهما فوجود الحق لا يعرف الا بالآخر ولذا لا يعرف من نحو ذاته بوجه من الوجوه وستعرف ذلك انشاء الله تعالى .

الرابع عشر

ان حدود الماهية لما اقتضت الكثرة باعتبار نفسها لسبب اقترانها بالوجود الخلقى حصل الاختلاف والتقابل فتقالوا به المتقابلان اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايقان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجودياً والآخر عديمياً فاما ان يعتبر في العدمى محل قابل للوجودى فهو العدم والملكية والا فهما السلب والايجاب قلت لو جاز تقابل العدم للوجود لكان العدم وجوداً للامتياز بحسب الحدود المعنوية فيكون التقابل بين وجودين لابين الوجود والعدم فينحصر التقابل على ذلك في التضايق والتضاد وان قلت العدم اضافى فهو ايضاً وجود فيرجع الامر الى ما قلنا اذ يلاحظ باعتبار القوة والفعل فلم لا يجوز التقابل بين العدميين الاضافيين .

الخامس عشر

ان بين المتقابلين بحسب التقوم باعتبار ملاحظة التقابل
تضاييف وباعتبار قيد الخصوصية تضاد وباعتبار ثبوت صلاحية
اتصاف كل منهما بوصف الآخر وعدم التلبس عدم وملكية
وباعتبار نفي الثبوت سلب وايجاب وكلها امور وجودية يختلف
باعتبار القوة والفعل فبهذا يندفع الاشكالات الواردة في المقام
ففي كل شيء يتحقق هذه الامور الاربعة بحسب اختلاف
الجهات فان حتمية الشيء لحاظه من حيث هو هو لا يذكر الا
من حيث هو فلا يكون معه ذكر الغير فلا تقابل ولا تضاد
ولا تضاييف ولا عدم ولا ملكة ولا سلب ولا ايجاب واذا لاحظناه
مع غيره حصلت النسب فصحت الاضافة من حيث تقابلها
تزاماً والتضاد من حيث خصوصية القيد والعدم والملكية باعتبار
الفعل وحصول القوة والايجاب والسلب باعتبار النفي قوة وفعلاً

السادس عشر

ان الاضافة على قسمين باعتبار الذات كما في نفس الوصف
اذا فرضناه ذاتاً وباعتبار الوصف اذا كان وصفاً ولا يتعمل

البراهين الساطعة

وجود احد المتضايين دون الاخر ويجمعها نفس الاضافة وكل واحد يحدث بحدوث الآخر باعتباري الوجود والظهور فيقوم كل واحد بالآخر وجوداً وعدوماً وظهوراً فيكون الدور بينهما معياً .

فالاضافة تنقسم الى حقيقي ومشهوري فالمشهوري مركب من اضافتين حقيقيتين باعتبار تحقق النسبتين .

السابع عشر

ان جميع ما فيه التقابل بجميع انواعه يستدعي اتحاد الرتبة فتتحد هذه الامور في الرتب الخلقية فما يكون في مفهوم التقابل لايجوز اطلاقه على الحق فمنها اطلاق العلة فلا يجوز على الله لان العلة والمعاول متضايان باعتبار العلية والمعلولية وفاقدة كل واحد منهما الى الآخر وذلك يستلزم الحدوث على ان العلة اما ان تكون بسيطة او مركبة تامة او ناقصة فان كانت بسيطة تامة لزم ان يكون فاعلاً موجباً لامختاراً وان كانت ناقصة لزم استكمالها لان العلة الناقصة هي المحتاجة الى المدد وان كانت مركبة تامة

في احوال المبدء والمعاد

فيلزم كونه علة فاعلية ومادية وصورية وغائية فيلزم ان يكون الحق مادة للخلق وصورة وغاية الى غير ذلك من المفاسد فلا يصح عليه اطلاق العلة كما لم يطلق هو سبحانه على نفسه ولا احد من الانبياء والاولياء فعلمه ما صنع صنعه وهو لاعلة له كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام فإن قلت نعم لم يرد اطلاق لفظ العلة ولكن ورد معناها وهو اطلاق السبب عليه تعالى ولا نعني بالسبب الا معنى العلة . قلت : هذا وصف فعلي له مشتق من وجوده فعلمه كما سنبين انشاء الله تعالى فباعتبار المبادئ المتحصلة من وجود تعلق الفعل اشتق له هذا الاسم كسائر الاسماء .

وهذا ليس على ماتعمون من اطلاق العلة عليه تعالى باعتبار الذات ثم انه قد بينا ان باعتبار التقابل يتحصل جميع انواعه بين امرين من الاضافة والتضاد والسلب والايجاب والعدم والملكية فباعتبار كل وجه يتحصل وجوده من المفاسد ، ومنها الوحدة والكثرة باعتبار التقابل بجميع انواعها كالوحدة الشخصية والنوعية والصنمية والجنسية وتشملها العددية والانبساطية المعبر عنها بالاشراقية السارية في الموجودات ومجعولية هذه الوحدة باعتبار اقترانها

بالموجودات تستدعي وجود الوحدة الحقيقية فجميعها بمزمل
عن وحدته الحقمة الغير المقترنة بشيء من الاشياء المعبرة عن
ذاته تعالى وتقابل تلك الوحدات الكثرات فيكون بينهما تضاداً
ياعتبر التقوم وقضاءاً باعتبار نفس الحدود وكذلك العدم والملكة
والسلب والايجاب باعتبارات ومنها التقدم والتأخر بحسب الزمان
والمكان والرتبة والشرف والطبيعة ومنها الاولى والآخرة بجميع
مراتبها بحسب هذه المراتب الى غير ذلك من انواع المتقابلات -

الباب الاول

في اثبات الصانع وتوحيده
وفيه فصول

الفصل الاول

اعلم انه قد تقرر عند العقول ان سلسلة الحدوث يجب ان ينتهي الى الوجود والا لزم تقديم الشيء على نفسه واتحاد الفاعل والقابل ان لم يستند الى الغير وان استند الى الغير فاما ان يستند ذلك الغير اليه فيلزم الدور او الى الغير طويلاً فيلزم التسلسل فيوجب تقدم المعلول على العلة اذ اعتبار معلولية كل سلسلة متقدم على اعتبار علية فيستدعي عدمية الشيء حال كونه موجوداً وهنك فوجب الانتهاء الى علة لا تكون فيه اعتبار المعلولية بوجه من الوجوه .

وايضاً قد تقرر ان الموجود اما ان يكون موجوداً بذاته

او موجوداً بغيره لاسبيل الى القول بان جميع مراتب الموجودات
يكون موجودة بذاته اذ من المعلوم وجود المركبات المتوقفة على
البسائط ولا الى القول بانها موجودة بغيره لاستلزامه القول
بوجود الغير الذي يكون موجوداً بذاته فيجب القول بالموجود
بالغير واستناده الى الموجود بالذات وهذا ما ينبغي وايضاً في
تجدد هذا الاشراق العام المنبسط على هياكل التوحيد بعد كونه
كفاية في استناده الى مجدد اذ لم يكون هو نفسه ولا يكون من
هو مثله ولم يجدر نفسه ولا يجده من هو مثله ذلك تقدير
العزير العليم .

الفصل الثاني

انه لما وجب انتهاء سلسلة الحدوث الى القديم يجب ان
يكون القديم واحداً من جميع الوجوه بالوحدة الحقيقية التي
لا يشوبها الكثرة مفهوماً ولا مصداقاً ولا تحقيقاً ولا اعتباراً والا
لزم حدوثة فهو واحد احدي المعنى لا يشاركه شيء في ذاته ولا
في صفاته ولا في افعاله بوجه من الوجوه اذ الاشتراك مع غيره

في اثبات الصانع وتوحيده

لتركيبه مما به الاشتراك ومما به الامتياز ولزوم موجود خارج
من القدم والحدوث ولزوم ضد الممكن لا واجب بأعتبار تقسيم
القدر المشترك واستحالة صدور من ضده .

وما يقال ان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هو دليل
نفي الاشتراك اذ الامتياز ذاتي لما على ذلك التقدير والا لزم
التركيب . والشبهة المنسوبة الى ابن كونه المنبعثة من جواز
التخالف بين المفهوم والمصدق مدفوعة بأستحالة التخالف بينهما كما
عرفت فيما اسلفناه فالحمل العرضي على تقديره يخرج ذاتيهما من القدم
ويدخلهما في الحدوث اذ لا واسطة بين القدم والحدوث ولا ربط
اذ الربط لا يتخلو عن ان يكون بينهما بأعتبار الذات او الصفات
فان كان بأعتبار الذات اما ان يكون نفس الذات معنى رابطياً
واما ان يكون غير الذات لزم ان يكون محلاً للحوادث . واما
ان يكون بأعتبار الصفات فأما ان تكون هي الذات لزم المحذور
الاول وان كان غير الذات فلا ربط فيجب نفي الارتباط عنه
فلا يكون بينه وبين غيره اجتماع ولا افتراق ولا فصل ولا وصل
لأنها من الاكوان الاربية التي انفقوا على حدوثها فلا الوجود
ولا الازمت المعبر عنه يطلق عليه وعلى غيره بالاشترك اللفظي

الباب الاول

ولا المعنوي ولا الحقيقة والمجاز كما عرفت واسمايه تمييز وصفاته
تفهم ذاته حقائقه وكنهه تفريق بينه وبين خاتمه وغيوره تحديده
لما سواه .

تحقيق

اعلم ان تنزيه الحق سبحانه عن الخلق وصفاتهم يلزم تحديده
الخلق لا الحق لرجوع النفي على المنفي عنه والا لزم حكمك ببساطة
ج وانه ليس ب حكما بتركيبه لا ببساطته وهذا خلاف فظهر
بطلان القول بالجمع بين التشبيه والتنزيه تنصياً عن التحديد في التنزيه
وبطلان القول ببسيط الحقيقة كل الاشياء لأن البساطة المطلقة تنافي
الكاية المركبة فإن كل موجود لا يساب عنه امر وجودي مقيد
بحيث لا يسلب فالقيد مأخوذ في تعريفه والا لمسا تم استدلاخ
بعكس التقيض في قولهم ان المعطى لا يكون فاقداً في ملكه
لا في ذاته والا لتغيرت حالته (ان الله خلق من خلقه وخاتمه خاو
منه ويلزم ان يكون محلاً للحوادث وهو بديهي البطلان ويجب

في اثبات الصانع وتوحيده

الوجدان في ملكه ان الله لم يكن خلواً من الملك قبل انشاء الملك .

والتحديد بالتقبلية والبعدية من الملك وهما من الزمان الذي هو من حدود الماهية وقد خلق الله بنفسه بلا قبل ولا بعد حيث انه تعالى لا يوصف بالتقبلية والبعدية وهو قبل التقبل بلا قبل ، وبعد البعد بلا بعد . والتميز بعدم الخلو قبل الانشاء لنفي التعطيل والا فحقيقة الامر كان الله ولم يكن معه شيء والآن على ما عليه كان ، فتوسط العدم بينه وبين خلقه غير معقول اذ يلزم انقلاب العدم وجرماً تحديداً للطرفين ان قلنا بتناهيه ، وان قلنا بعدم تناهيه لزم عدم ايجاد الخلق رأساً ، وكذلك الزمان اذ الزمان خالق من خلقه فلا يمكن الا وهو حادث بالحدوث الزماني بالمعنى الاعم ويختلف مراتب الحدوث الزماني فيسمى سرمداً ودهراً .

فنسبة المتغير الى المتغير زمان بالمعنى الاخص والى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد فالزمان ظرف للوجودات الخلقية والذات الثابت ليس له زمان والوصف بالازلية والابدية والسرمدية نعت ذاتي يوجب تنزيهه عن الظرفية والمظروفية ان

الباب الاول

قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجود وان قيل يكون فعلى تأويل
نفي العدم فالتعبير بالازلية هو نفس التعبير عن ابديته وبالابدية
عن ازليته على نحو يعرفه الراسخون في العلم .

الفصل الثالث

اعلم انه قد اختلفت الآراء في صفاته سبحانه فبين ناف
ومثبت فذهب طائفة الى نفيها والمثبتون اختلفوا فمنهم من
اثبتها عيناً ومنهم من اثبتها غيراً ومنهم من اولها حالاً ومنهم
من نفاها وجعل للذات نائبة منابها ومنهم من ارجعها الى سلبها
ومنهم من اثبت حالات ليست بموجودة ولا معدومة .

ويكون موجودة ومعدومة فالمناقضون يلزمهم الاثبات اذ
الذي فرع الثبوت فقد كروا الى ما فروا عنه وعلى عدم الملازمة
يلزمهم التعطيل والمثبتون ان ارادوا محض التعبير لنفي التعطيل
يلزمهم القول بالترادف في اطلاق الصفات والذات فيوجب بطلان
الحمل الا اذا اريد الحمل باعتبار الصفات الفعلية كما ستعرفه
ان شاء الله تعالى وانما قلنا يلزمهم القول بالترادف حيث حكمنا

في اثبات الصانع وتوحيده

بوجوب المطابقة بين المفهوم والمصدق فاختلف المفاهيم على اختلاف المصاديق فلا يصح القول بالعينية مع اختلاف المفاهيم والمثبتون غيراً يلزمهم القول بتعدد القدماء قد ابطلته ادلة التوحيد والقول بالنيابة يلزمهم القول بفرعية الذات وحدوثها اذ النائب فرع الذنوب عنه بحكم النيابة ، وارجاعها الى السلوب باطل بأيجاب صالح المنفي لازوم التركيب وكونه محلاً للحوادث وصحيح ان قلنا باعتبار التنزيه ونفي التعطيل وثبوت الحالات قول باجتماع النقيضين وارتفاعها المجمع على بطلانها .

الفصل الرابع

قد اختلف ظاهراً ما ورد من المترجمين للرواية والسنة المعبرين عن ارادته ففي بعض ما ورد عنهم اثبات الصفات وعينيتها كما قال. عليه السلام علم كله قدرة كله وفي بعضها كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فالجمع بينها بالفرق بين الصفات الذاتية والفعلية فالعينية هي الصفات الذاتية دون الفعلية والفرق

الباب الاول

بينهما بأن كل صفة يصح اتصاف الذات بها وبتمييزها فهي الصفات
التعلية والا لزم دوران الذات مدارها نفيًا وإثباتًا وكل صفة
لا تصح الانصاف بها وبتمييزها فهي صفات الذات هنا بحسب
الظاهر ،

واما بحسب الواقع فيعلم انه قد قدمنا فيما سبق ما يكشف
الثام عن وجه المرام وهو ان الصفة اذا لوحظ كونها صفة فهي
غير الموصوف والموصوف مترتباتها وكلاهما يتعان في رتبة الحدوث
لأقترانهما كما قال مولانا الرضا (ع) « ونظام توحيد الله نفي
الصفات عنه بشهادة العمول ان كل صفة وموصوف متخاوق وشهادة
كل موصوف ان له خالقه ليس بصفة ولا موصوف .

ثم برهن على ما قاله صلوات الله عليه بقوله (وشهادة كل صفة
وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع
من الازل الممتنع من الحدث) ففي هذه الملاحظة لا يكون دليلا عليه
فيكون الذات عند اضمحلال الصفات هي المراد .

فالحكم في العينية بإعتبار غيبوبة الصفة وعدم ملاحظتها من
حيث هي وابقاع الارادة على الذات دون الوقوع فان الوقوع
لا يكون الا على الصفات فتكون مناط الغيرية فالجمع بلا تفرقة

في اثبات أالصانع وتوحيده

زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد .
فالذات البات هي المراد عند الله عند اطلاق الاسماء والصفات
وتقع الارادة على جهات اشتقاق الصفات من وجوه الفعل فأنت
توقع الارادة وان لم يقع وسريان هذا الحكم في جميع الصفات
فنى الصفية والموصوفية بإعتبار ملاحظة الوصف واثباتها بإعتبار
عدم الملاحظة .

(تمثيل)

انظر الى الصورة في المرآت فإنها هي من الآيات التي
اراهها الله الخلق في الآفاق والانفس حتى يتبين لهم انه الحق
فانت مادمت ملتفتا الى الصورة الانعكاسية تكون ذاهلا عن
المقابل ولا تكون ملتفتا الى المقابل حتى تذهل عن تلك الصورة
فيقع نفس توجهك على الصورة حال كون المقابل مراداً لك
فتحكم عليه بما تجلى لك في المرآت على حسب قابليتها مع قطع
النظر عنها .

(تبصرة)

اعلم ان الاشراق النبوي المنبسط على هياكل الموجودات
باعتبار وجوده مبدا اشتقاق الصفات المعبرة عن الذات المغيبة
للصفات كالتائم المشتق من القيام الذي هو وجهه من وجود
الحركة الكلية التي احدها زيد لنفسه فانها توصف بالقيام والتمود
وما يضاهيهما من الشؤون فانك تارة اذا اطلقت التائم تريد به
نفس زيد بدون ملاحظة كون التائمية وصفاً له فلا يكون
مراداً وشتان ما بين الاعتبارين مع ان الواقع امر وجداني يختلف
واقعية كل منها باختلاف اللحاظ وعدمه وكذا الامر في جميع
الامماء والصفات فزيد منزه من وقوع الاسماء والصفات عليه
حال ايقاعها عليه فهو ليس بصفة ولا موصوف حال كونه
هو المراد بالصفة والموصوف .

قال سيدنا وسيد الشهداء في دعاء عرفة روى له الفدا :

(ايكون غيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك)

في اثبات الصانع وتوحيده

متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً ، وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد اليها-الانك على كل شيء قدير .

وبالجملة كل صفة تعبر عنها بما هي هي لا بما هو هو مع ان المراد ليس الا هو فيكون الاسماء والصفات مترادفة لدى ذات الله مع تزويجه عن الوضع والموضوع له وانها جهات آثار فعله فستقط الحمل بهذه الاعتبارات وبالاعتبار الثاني اعني ملاحظة الصفات من حيث كونها صفات ليست بمترادفة ويصح الحمل ولا تكون الذات مرادة بها فالصفات عين الذات بالاعتبار الاول وهو ليس بصفة ولا موصوف بالاعتبار الثاني فأفهم .

الفصل الخامس

علمه تعالى ليس بأرتسام صور الممكنات وتقرر رسوم
المدركات في ذاته تعالى فيكون فاعلا وقابلا ولا بثبوت المدومات
كما عليه الصوفية لأعادة المحذورين ولا بالمثل النورانية بالمعنى الذي
قاله شيخ الاشراق وتبعه الاشراقيون من الصور المتفارقة فهي علوم
باعتبار ومعلوم بأعتبار آخر وتبعهم المحقق الطوسي الى الله سبحانه فان
ذلك يستلزم نفي العلم الذاتي ولا بالذى قرره فرفوريس مقدم
المشائين وشيده في الاسفار لأستلزامه لقدم الحق والخلق معاً
او حدوثهما مع ان اللازم من القول بقدم الكل حدوث الكل
ولا بثبوت المدومات على ما قالته المعتزلة للزوم اجتماع التمييزين
وارتفاعها ولا بالصنمة القائمة بنفسها المعلوم من جملة التقدمة
بالمغايرة لذاته تعالى كما قاله الاشاعرة لبطلان تعدد التقدمة ولا
بما ذهب اليه الرئيس وان اضطربت عباراته فتارة قال بارتسام
الصورة وتارة قال انه في صقع الربوبية ولا اعلم ذلك وتارة التزم
بالكثره فإن كل ذلك مستلزم للجهل او التركيب .

في اثبات الصنع وتوحيده

ولا بما قاله المتأخرون بأن ذاته علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها وهذا يستلزم القول بأن يكون له اجمال وتفصيل والجهل بالصنع قبل التفصيل على التفصيل ولا بما رتبوه من انه علمه والعلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول وهذا ايضاً قدس بكلمه مع ان ماهية العلة مغايرة لمسامية المعلول . فلا يكون العلم علماً والا لأنتمت للماهيات .

ولا بما ذهب اليه ارباب الاقوال الباطنة فأنها كثيرة وكلها ناشئة من القول بأن العلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم هو الكون وما فيه فالعلم ذات اضافية بالمعلول ومطابق له والا لم يكن علماً به :

فالقول بقدمها لتصحيح العلم قول بتعدد القدماء وتبطله ادلة التوحيد وبعدها قول ينفي العلم عند عدم العلة وثبوته عند ثبوتها فيلزم الحدوث والجهل بالصنع قبل اليجاد فذهب كل اثنى ما ادى اليه رحمه وساقته الى نحوه فهمه ولم يفتنوا بأن علمه عين ذاته وذاته عين علمه وليس مستفاداً من غيره والآل لزم المشابهة بمخلوقاته وان علمه ليس من مقولة الكيف ولا من مقولة الاضافة ولا من مقولة الانفعال وربما ينيء اختلافهم في

الباب الاول

العلم القول بأعتوار الزمان عليه وكونه من الزمانيات التي تعتور عليه الحالات فلو جردوه عن الزمان ونفوا عنه الكيف وسبق الحالات وانه لا تطرى عليه الكيفيات لما وقعوا في الشبهات ولا اقتحموا المهلكات .

اشراق

اعلم ان العلم الذاتي هو ذاته سبحانه لا سبيل الى ادراكه بوجه من الوجود لا اجمالا ولا تفصيلا اذ ليس فيها اجمال وتفصيل لما عرفت من لزوم التركيب والحدوث ، فالعلم تعبير عن الذات البات على النظم الذي قررناه فهو اصل المعنى بكل اعتبار وجهة ليس للأمكان والممكنات فيه تحقيق ولا ذكر ولا صلاح بوجه من الوجوه (ان قلت هو هو فالهاء والوار كلامه وخاتمه وان قلت الهواء صفتة فالهواء من صنعه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف عنه رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك انتهى المخارق الى مثله والجاه الطالب الى شكله الطريق مسدود والطالب مردود دليه آياته ووجوده اثباته » فهو لا يدرك لأن

في اثبات الصانع وتوحيده

الادراك فرع الاحاطة وهو لا يحاط والا لكان محدوداً مركباً
من نفسه وحده فاذا لا يحيطون به علما وعنت الوجود لاحى القيوم .

تحقيق فيه تدقيق

اضافة العلم الى المعاموم معنوي فعلى للحق لعدم لحوق الاضافة
اليه تعالى ويحدث بحدوث المعلوم وكونه مضافاً ايضاً اشراقى
ظهورى على حد قوله عليه السلام تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها
حاكمها ، وذلك ايضاً لا يكون الا بأنسالخ الزمان عنه فلم يتحقق
لذلك الاشراق الفعلي لدى التجلي المصحح لاضافة المتجلي للمتجلي
له قبلية ولا بعدية لعدم الانتهاء بحسب البعدية فيلزم عدم الانتهاء
بحسب القبيلية والا لزم وجود احد المتقابلين دون الآخر هذا
خالف .

فظهر عدم الانتهاء من الطرفين ونفي القبيلية والبعدية من
الجانبيين فحدوث الاضافة بحدوث المضاف اليه وانسق المضاف
منها بلا تخلل زمان في البين فوقع العلم على المعلوم وظهرت

الباب الاول

العالمية بذلك الوقوع فكانت الاضافة منطبقة على المضاف اليه وكذلك المضاف المنبعث لديه على التساوق لاعلى التقدم والتأخر فعبّر عن نفس الاضافة بالعلم الفعلي كما ينطق به الكتاب والسنة والادعية والروايات وهو المؤكد للعلم الذاتي الجامع لوجود التعاريف للعلم من الاضافة والكيف والانفعال بأعتبار الوقوع وانطباق العلم على العلوم فإن كلاماً من هذه التعاريف ليس جامعاً مانعاً طرداً وعكساً بل كل تعريف معرف لوجه من وجوهه فإن التعريف الجامع المانع هو النور الشامل الظاهر والمظهر والظهور فيشمل هذه التعاريف كلها كما شرحناه في مباحثاتنا وبالجمل فالتعلق امر فعلي يقع على المتعلق كإبصارك للمبصرات فانك بصير وان لم يكن عندك المبصر تعلق إبصارك به فالإبصار المتعلقة به يحدث بخدوث المبصر وينطبق عليه ، قال عليه السلام : (كان زينا عز وجل عالماً والعلم ذاته ولا معلوم فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم فالعلم كينونة الاشراق المعبر عنها بالعلم الواقع على المعلوم اذ لا يتصور وقوع الذات على شيء من الاشياء .

تكميل

اعلم ان الحق عز وجل لم يتصف بالقبلية والبعدية فليس له حالة منتظرة فيعلم الاشياء قبل حدوثها وبعد حدوثها على حد سواء كليها وجزئيتها وغيبتها وشهودها في اوقات حدوثها واماكن وجودها يعلمه بعلمه الذي هو عين ذاته بلا كيف وبأشراقه الفعلي الواقع على المعلومات الامكانية والكونية المعبر عنه بالعلم الفعلي والاضافة والانبساطه بلا تحذل لزمان اذ الزمان من حدود ماهياتها واجتماع الازمنة السابقة واللاحقة بمشهد واحد لديه سبحانه فهو المحيط بكل شيء والمحصى له فلا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصياها كلا في مراتب وجودها واطلاقاتها وقبوداتها ولا طريق الى معرفة ذلك الا بانسلاخ الزمان والتجرد عن حدود المكان وحيث ان القوم لم تحصل لهم تلك المراتب التي لا لاتنال الا بعناية خاصة من الله المختصة بأوليائه وقيدتهم الازمنة وحددتهم الامكنة بقبود القبلية والبعدية والسابقة واللاحقة . وقاسوا الحق بأنفسهم وشبهوه

الباب الاول

بمخلوقاته تحيروا فذهب كل ذاهب الى ما ادى اليه وهمه وقاده
فهمه :

فلو قلدوا الموصى اليه امورهم
لزمت بمأمون من العثرات

الفصل السادس

ليس في صفاته اللى قالوا بعينيتها جهة عموم وخصوص
واطلاق وتقييد كما ذهبوا الى اعمية بعض الصفات واخصية بعضها
كالعلم والقدرة والحياة فانهم قالوا بأنها اصول الصفات والارادة
والسمع والبصر المعبر عنها بالادراك والسرمدية الشاملة للعدم
والازلية والابدية والكلام والصدق من شعب الثلاثة (الاول) وهذا
كما ترى يلزم تجزئة الذات وتركيبها وكونها فاعلة وقابلة بذاتها
وكل مؤد الى حدوثها فتعاليت عما يقولون علواً كبيراً لا يقال
انها انما تكون بحسب المفهوم لا المصداق لانا نقول بحكم وجوب
التطابق بحكم على المصداق والا لزم الكذب ولا يتفرع عليه شيء
منها على ان مفاهيم هذه الصفات لا ربط لبعضها ببعض والا

في اثبات الصانع وتوحيده

لما احتيج الى اثبات القدرة بعد ثبوت العلم بالبراهين الساطعة
التاطعة وقس على ذلك سائر الصفات فالحكم واحد مفهوماً
ومصداقاً على ان الارادة والكلام هما من صفات فعله وقد
قضت ضرورة مذهب آل محمد صلوات الله عليهم على حدوثها
ونفي موجودية من قال بعينيتها كما صرحوا فيها ورد عنهم (ع)
(ان المشية والارادة من صفات الافعال فن قال انه لم يزل شائياً
مريداً فهو ليس بموحد) وورد : (كان الله ولا متكلم) .

وقد قامت البراهين القطعية على طبق الضرورة من جواز
نفيها واثباتها حيث يقول : (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن) فلو كانت الارادة عين الذات لدار مدار النفي والاثبات
فيلزم حدوثها .

وتأويل الارادة بالعلم بالاصح مستلزم لتجزئته تعالى وتركيبه
وذايته له يستلزم ارادة ذاته لذاته فيكون بذلك فاعلاً وقابلاً
ولزوم الدور والتسلسل في حدوث الارادة مندفع بأيجاده بنفسه
وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى .

وبالجملة القول بأعمية بعض الصفات واخصية البعض قول
غامد وامر كاسد ولا يتأني الا في صفات الفعل دون الذات

الباب الاول

والقول - بالفصل الذي ليس بالهزل ما قدمناه في الصفات .

التفصيل السابع

في تقسيم الصفات بالقدس والاضافة والفعل اما يكون بحسب الذات الظاهرة بالوحدة الانبساطية من حاتم تعاق المثل الملقى في هويات الخلائق على ما قانه امير المؤمنين (عليه السلام) لما سئل عن العالم العلوى : (صور عالية عن المراد خالية عن القوة والاستمداد تجلى لها خالقتها فأشرقت وطانعتها فتألأت فالتى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله) .

وذلك المثل الملقى الختماني والنقش العنواني آية الفاعل بأعتبار اشتقاقه من الفعل فبملاحظة ايتية الفاعل ودلالته عليه صفة قدس وبأعتبار تعلقه بالفعل صفة اضافة وبأعتبار تعلقه بالمفعول صفة فعل ، وكان ذلك صفات واسماء اشتق من وجوه الفعل له تعالى . فعند ارادة الذات تضحل ملاحظة الصفات وبأعتبار ملاحظة الصفات يجب عنها تزيه الذات ويجعل ذلك تكون دلالتها دلالة اسم لا دلالة تكشف له .

الفصل الثامن

الوحدة الانبساطية التي هي آية الوحدة الحقيقية الفعلية التي هي ظهور الوحدة الحقيقية بالظهور الفعلي لها مراتب تضاهيها الوحدة العددية باعتبار اشرافها بمراتب الاعداد فتكون منزحة عن الاعداد ومضافة اليها ومفعولة لديها باعتبار حامليتها للفعل فان الكثرة لا توجد الا بالوحدة والا لزم الطفرة التي قضت الضرورة ببطلانها فالوحدة مقومة للكثرة باعتبار حامليتها للفعل ومتقومة بها ظهوراً والكثرة بها تحتملاً وركناً باعتبار العرض في كل سلسلة من سلاسل الطول لا باعتبار الطول لتقدم السلاسل الطولية بعضها ببعض باعتبار الصدور فأفهم .

الفصل التاسع

ان اثبات الصفات له سبحانه انما يكون باعتبار ما نعرفه

الباب الاول

من الكمالات وان الفاقد لها فاقد للكمالات فيلزم التنص والاستكمال
ومرجع المقال ما قال الباقر عليه السلام : (ولعل النمل الصغار
ترغم ان لله زبانتين) حيث انها عرفت بها كمالاتها واثبتتها له سبحانه
والحق جل شأنه منزه عما يصفه الواصفون وينعمته الناعتون
فلا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار ، فان
كل شيء لا يتجاوز وراء مبدئه او كل يقرأ حروف نفسه
لان ادراك الاشياء لا يخاوا اما ان يكون وصفاً ذاتياً لها او وصفاً
عرضياً :

فعلى الاول : انما تكون هي هي باعتبار مراتب وجوداتها
اذ هي هي على ما هي عليها والا لما كانت هي اياها فليست
هي فوق مراتبها. تحقفاً وذكرأ واعتبار فاذا لم يكن هي فوق
مرتبها فلا ادراك لها .

وعلى الثاني : ان الفعل تحت رتبة الذات بكل اعتبار فلا
تدرك ما فوقها فلا يمكن في صقع الواجب والا لأنقلب الحقيقة
فيكون الواجب ممكناً والممكن واجباً واذ لا يمكن هناك فلا
ادراك للممكن وسقط الادراك ولا يحيطون به علماً وعت الوجوه
للحي القيوم وما وصفه لنا الحق من النعوت الكمالية والصفات

في اثبات الصانع وتوحيده

الجمالية والجلالية فإنه يقع علينا خلقاً كما اشرنا اليه في وقوع العلم فشهادته بوحدانيته وتوصيفه بصفات صمدانيته لذاته هو نفس حقايقهم المصنوعة ولذا نال بعضى الالهيين : « شهادة الحق الوحدانية للحق بالحق حق وشهادة الحق بالوحدانية للخلق بالحق خلق .

فيعتبر في شهادة الحق لنفسه الوحدة الحقة ولخلقها الوحدة الحقيقية والانبساطية الاشرافية منزوعة عن الوحدة العددية والجنسية والنوعية والشخصية والصنافية ولأجل ذلك نزه سبحانه نفسه عما يصنفه الواصفون بقوله الحق : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) ؛ وسلام على انبيائه بوصفهم اياه ما وصف نفسه لهم به الواقع عليهم باعتبار حقايقهم التي هي آيات توحيده ومقامات تفريده التي لا تفرق بينها وبينه في التعريف والتعرف لا في الحقيقة والذات كما قال الحجة عجل فرجه وعليه وعلى آبائه السلام : (وبمقاماتك وعلاواتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها ، الا انهم عبادك وخلقك فتفتها ورتقتها بيدك بدوها منك وعودها اليك) .

الباب الأول

وما روي عن الصادق عليه السلام : (لنا مع الله حالات
نحن فيها هو وهو نحن ولكن هو هو ونحن نحن)
فمدح الله سبحانه انبيائه المرسلين باعتبار هذا الرصف
وقال عز من قائل : (وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين) .

المبَاب الثاني

في صفات فعله تعالى
وفيه مقاصد

المقصد الاول

اعلم ان كل فاعل تام الفاعلية وفوق التمام لا يكون فاعلاً بذاته بل فاعليته بفعله الذي احده بنفسه لا من شيء والا لزم ان يكون هو الفعل المركب من نفسه واعتبار اشتقاقه اذ الفاعل هو المشتق من الفعل ومن جهة فاعليته واعتباريته اختلاف الجهات دليل اعتبار الاختلاف فيكون مركباً ودائراً مدار الفعل نفيًا وإثباتاً وما ذلك الا شأن الحدوث وشبهة الدور والتسلسل والانتهاء الى الذات فعلاً ووضعاً مندفعاً باحدائه بنفسه واشتقاق الوصف من نفسه بوجهه كسائر الاشياء الحادثة المشتقة من وجوه فعله المعبرة عن ذاته بالوصف العنواني عند ايقاع الارادة

الباب الثاني

على الذات الواقعة على الصفات كما عرفت سابقاً .
فالفاعلية كمال فعلي لا كمال ذاتي فلا يتحقق الا بنفس
الفعل المعبر عنه بكلمة « كُن » بلا ملاحظة لفظ ولا نطق ولا
اشارة ولا كيف فانها انما وجدت بها ويعبر عنها بالظهور وبالاشراق
وبالتجلي الى غير ذلك من التعبيرات . ويتحقق له مراتب بحسب
التعاقبات بمراتب المفعولات فيسمى : (مشية) عند التعلق بالحقايق
المجردات : « وإرادة » عند التعلق بالتعينات : (وقدرأ) عند
التعلق بالهندسيات : (وقضاءاً) عند التعلق بالهيئة التركيبية
للموجودات .

فالمشية قبل الارادة ، والارادة قبل القدر والتدر قبل
القضاء ويتلوه الامضاء ، وتقديم القضاء على القدر توهم ، والتعبير
عنه بالعلم الاجمالي وعن القدر بالعلم التفصيلي ان ارادوا بالعلم
نفس العلم الذاتي فباطل كما سبق اذ ليس للذات اجمال وتفصيل
وان ارادوا به الاشرافي مع انهم لم يردوه ففاسد اذ الهندسة لا
يكون الا قبل التركيب لتوقف المركبات على البسيطات مع ان
الوارد من المترجمين لارادة الله المخبرين عن صفاته وافعاله
تقديم القدر على القضاء كما قال الصادق (عليه السلام) :

في صفات فعله تعالى

(ان الله علم وشاء و اراد وقدر وقضى واهضى فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان القدر وبقدره كان القضاء) الى غير ذلك كما ورد في الباب هـ
هذا باعتبار التفصيل عند التعلق وربما يطلق كل مرتبة منها على كل مرتبة منها فيقال المشية تمام التعلق للفعل وكذا القضاء فالفعل واحد ومراتبه اربع بحسب التعلق كالكلمة التامة من حيث تحتملها بالمراتب الاربع النقطة والالف والحروف والكلمة الهيئة ثم بعد تمامها يتحقق لها الدلالة فالفعل بعد تمام مراتبه يكون سبباً لوجود المنعول .

الفصل الثاني

التفاعل اما هو عبارة عن صدر عنه الفعل او من قام به الفعل فعلى الثاني لا يجوز ان يكون هو الذات اذ يلزم ان يكون محلاً للحوادث وعلى الاول يكون اسماً له عند صدور الفعل فيثبت بثبوتة وينتفي بنفيه حيث ان الفعل صدر عنه وتقوم بنفسه فلا يكون هو ذاته ، ففي الوجهين نسبة الفاعلية من الصفات الفعلية .

الفصل الثالث

فاعلية الحق تعالى ليس بالطبع فيكون صدور الفعل عنه بمقتضى طبعه بلا شعور منه ، ولا بالقسر فلا يكون على محبته ومتهوراً للقاسر ولارادته ، ولا بالتسخير فيكون تابعاً لارادة السخر ، ولا بالجبر فيكون فاعلاً بارادة مجبره ، ولا بالرضا فيكون علمه اللدائي عله لوجود مفاعيله وعين مسلوبتها عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لما بلا اختلاف في شيء من ذلك ، ولا بالعناية فيكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس الامر فينتقل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم ، ولا بالتجلي بمضي القاء المثال في هويات الاشياء التي هي الصور العلمية الغير المجعلولة .

اما الاربعة الاول فلعدم وجود اختيار تام فيها فلا تصلح لفاعلية المختار وإنما قلنا ليس فيها اختيار تام يترأى بحسب الظاهر عدم الاختيار اما لضعفه وهو خلاف الواقع اذ جميع اقسام القوايل مختارة حيث انها اثر الحق الذي هو الفاعل المختار ،

في صفات فعله تعالى

واثر الفاعل المختار يجب ان يكون مختاراً والالزم النقص فيه حيث انه قادر على ان يخلقها مختارة والاختيار صفة كمال وهو لا يعدل عن الكمال الى غيره فيلزم عدم القدرة او ترجيح المرجوح على الراجح وكلاهما يستدعيان الامكان .

واما الرضا فلاستلزام علمه الذاتي الذي هو عين ذاته علة الكون والعلم لا يكون علة للكون من عدم تأثيره كما حققه في محله ، وحيث نفيت فاعلية علمه كما عليه المحققون وجب ايضاً نفي علية الذات اذ العلم ذو عين الذات بكل اعتبار وليس فيه جهة جهتين وجهة حتى يكون من جهة علة ومن جهة علماً والالزم التركيب المستلزم للحدوث فالقائل بعلية الذات لا يسعه انكار علية العلم فاما ان يقول الله العلة فيها اذ يلزم المفاسد الواردة المستلزمة للحدوث .

واما انعناية يلزمه الجبر في الافعال الاختيارية كما كان في الرضا او القول بان الاشياء قديمة غير مجعولة كلاهما باطلان ، واما التجلي بمعنى القاء المثال في هويات الاشياء ان اريد بالهويات من انها صور علمية للحق غير مجعولة بجعل جاعل ففساده ظاهر وان ارادوا بهويات الاشياء قوابلها المجعولة بنفس ذلك

الباب الثاني

التجلي المساوق لها الفاعلية لقبول إيجادها إياها فهو حق لا ريب فيه ويكون ذلك بيناً لكمال الاختيار للنمائل المختار كما مستعرف ان شاء الله . واما القصد فانه يقع الفعل منه بأختيار تام .

المقصد الرابع

الفاعل التام يجب ان يكون مختاراً والا لزم الايجاب المناني لقدرة الترك فيلزم عدم قدرته للترك فيلزم النقص اللارم للامكان واثبت الاختيار ينافي القول بعلية الذات اذ الناقصة يستلزم الاستكمال والتامة المستحالة تخلف المعلول عنه فليس له انشاء فعل وانشاء ترك او ان شاء فعمل وان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

المقصد الخامس

تمامية الفاعل ان يصدر عنه الفعل ويتموم بنفسه لا بغيره

في صفات فعله تعالى

اذ هو فاعل القول فلا يتم الا بايجاد وقبول فيجب ان يكون هو فاعل القبول والا لم يكن هو اياه . فتحقق ان الفعل لا يتقوم الا بنفسه ، فيحصل عن ذلك جهتان : ايجاد وقبول . وبين تلك الجهتين ميلان متعاكسان المصححان لمعنى الاختيار فيكون صدور الفعل عنه بالاختيار فأقام الفعل بنفسه على جهة الاختيار فيعبر عن جهة ايجاده : (بالوجود) وعن جهة قبوله : (بالمأهية) .

وجهة الایجاد هو المثال الملقى المعبر عن الفاعلية كما قال عليه السلام : « تجلی لها بها وبها امتنع منها والیها حاکمها » وقوله عليه السلام : (خلق المشية بنفسها) فيتحقق باعتبار تلك الجهتين القيامات الاربعة فيكون الفعل متقوماً بنفسه بجميع انواع القيام فالصدورى باعتبار المثال الملقى عن الحق بحسب قابليته ، والركونى بحسب القبول « والظهورى باعتبار ظهور المثال فى القابل والعروضى باعتبار محلية كل من الجهتين .

وهذه التفاصيل كلها انما تعبر في الفعل من حيث تحققها في المفاعيل ، والاثر انما يشابه صفة مؤثره (قل كل يعمل على شاكلته) ولأجل ذلك نفينا جهة التأثير من الذات وقلنا ان

الباب الثاني

مؤثرته انها يكون بأعتبار ظهوراته الفعلية فلا شبيه له سبحانه ولا مثل ، ليس كمثل شئء وهو السميع البصير) وانما اجرينا هذه التفاصيل في الفعل بأعتبار المفاعيل وصحة الانصاف بها بحسب التعلق لا بحسب الذات ، وانما نزهنا الخلق تعالى عن جميع انواع التشبيه اذ يمتنع تعلقه بذاته بالخلق .

(ازالة شبهة)

لعلك تقول قد ورد في الحديث : (ان الله خلق آدم على صورته) فيازم منه المشابهة ، فأقول ليس حيث ذهبت فان الله ليس له صورة ولا مفعلي وضمير صورته يرجع الى آدم حيث خلقه على ما هو عليه والا لم يكن هو اياه ويمكن ان يقال ايضاً ان الله خلق صورة ونسبها الى نفسه تشريفاً وتكريماً كما نسب الكعبة الى نفسه يقول : (الكعبة بيبي) فخلق آدم على تلك الصورة وللحديث معان اخر يطول بذكرها الكلام ولا يقتضيه المقام .

المقصد السادس

اعلم ان الفاعل الحق بحكم كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف احب ان يظهر ما خفي من

في صفات فعلاه تعالى

فاعليته في مظاهر المفاعيل لا ماخفي من ذاته فان الخفاء والظهور
هما من صفات فعله والا لتغيرت حالته فلذا عبر عن المخفي
بالضمير الفاعل الظاهر « بكن » المذخر عن الذات البات وجوداً
وذكراً ، فتحركت المحبة الفعلية الى تجاني الظهور بالحركة
الاجمادية التي هي (خلق لا يدرك بالسكون) والحركة اذ هما
من اثار الفعل فتأكد الفعل وظهر المقدر الحاكي لنفس الفعل ،
فاشتق منه اسم الفاعل الحاكي لفاعلية الفعل لنفسه ، واشتق
منه اسم المفعول الحاكي لقابلية الفعل الفاعلية للقبول فتعين المطلق
بتعينات مراتب الفاعل فظهر ماخفي في الفاعلية لهما على حسب
مراتب المفاعيل او باعتبار نفس الفاعلية حيث ان ضمير كنت
وكذلك ضمير خلقت بالنسبة الى ضمير فأحببت وهو مظهر
لضمير كنت .

وبالجملة حقيقة المفعول المطلق لا ذكر لها ولا وجود الا
بالفعل وهي متأخرة عن الفعل بجميع الاعتبارات وانما هي شيء
يجعل الفعل اياها فجميع الماهيات الخلقية مجموعة يجعل الجدل
اياها والقول بعدم مجعوليته ناشئ عن عدم المعرفة بالافاعيل
الالهية فتعين المفعول المطلق بمراتب تقييده فيكون سفعولاً به .

الباب الثاني

مع له وفيه ، فالخفاء والظهور لكل مرتبة من التوابل انما
بحسب تعلقاتها الظاهرة للمفاعيل بها بحسب قوابلها الفاعلية للقبول
للتساوية للتعلقات .

وبذلك تحقق الاختبار في جميع اصمغ الآثار حتى يكون
تليلاً على اختيار الفاعل المختار .

(توضيح)

اثر الفاعل المختار يجب ان يكون في نفس تحتمته مختاراً
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو يلتزم عجزه او جهله تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ، والا يلزم تقدمه على نفسه في قبول نفسه
يلزم الترجيح بلا مرجح فإن قبول نفسه انما هو بالاجناد حيث
انه فاعل للقبول بنفس الاجناد وبها يتم الشيء والا لم يكن هو
ياه ولذلك عبر سبحانه بقوله الحق : (انما امره اذا اراد شيء
ان يقول له كن فيكون) فأوضح بقوله (يكون) : ان فاعل
يكون هو الشيء من حيث انه فاعل قبول المطاوعة كقولك :
او جدته فانوجد ، ففاعل الانوجد ليس الا ما اوجدته فبالأميرين

في صفات فعله تعالى

تحقق الشيء فتمام بنفسه بالاصدار عن موجد .
وفيما ورد عن أهل بيت العصمة عليهم السلام : (اقام
الاشياء بأظلتها) والظل حقيقة الشيء في احد الاطلاقات فتدبر ،

المقصد السابع

يجب ان يكون ما منه سبحانه امرأ واحداً وما من الخلق
مختلماً قال تعالى : (وما امرنا الا واحدة) لأن الواحد لحق
يجب ان يجرى فعله على نهج الكمال والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح . فالكمال في جهة الوحدة لا الكثرة حيث ان الكثرة
متقومة بالوحدة ومتفرعة عليها ، ومن اليقين بطلان الطفرة .
فتعين صدور الوحدة عنه من حيث الكمال لا بما قاله ارباب
المقال : (ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا لزم التكثر
في ذاته لكثرة ما صدر منه) فإنه قول فاسد اذ اعتبار صدور
ذلك الواحد عنه ايضاً يلزم التكثر في ذاته اذا كان هو الفاعل
بذاته .

واما على ما قلنا بأن الفاعل بفعله لا يلزم التكثر في صدور

الباب الثانى

الواحد للكثير ، وايضاً بين القولين بون بعيد حيث يقولون
لا يصدر عنه بمعنى نعى القدرة ونقول : لم يصدر بأعتبار عدم
العدول عن الكامل الى غيره وذلك الواحد بأعتبار قبوله مدار
منشأ الكثرات بحصول جهات الارتباطات فالوحدة من الحق
والاختلاف من الخلق فالولا الخلق لما ظهرت فاعاية الحق
ولولا فاعلية الحق لما تحقق وجود الخلق فالعبودية جوهرية كنهها
الربوبية فما فقد في العبودية من الاستقلال وجد لكم في الربوبية
وما خفي الربوبية من الظهور اصيب في العبودية .

والربوبية الظاهرة فى العبودية هى الربوبية اذ مربوب الي
هى آية للربوبية اذ لا مربوب كاسم الفاعل ومسمى الفاعل ، فظهر
انبطاق الفاعلية على الفعل وانطباقها بحكم التضاييف على المفعول
فى جميع المراتب ، فجميع المراتب على هذا النمط وكلها متعلقة
بالجمل ذاتاً وصفة جوهرأ وعرضأ فتدبر ،

() () ()

(تكميم وتفهم)

اعلم ان الفاعل الحق والغنى المطلق افاض ايجاده على جميع الموجودات بحسب قوايلها المتحققة بنفس ايجادها المعبر عنها بفواعل القبول المساوقة للأيجاد كالكسر والانكسار ، وافصح من ذلك بقوله الحق : (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) فبطل القول بقدم الماهيات الموجودة بحدوثها بنفس الابدان وبطلان تعدد التمام ، وبطل القول بعدميتها بحصول الامتياز في مقام الكثرات حيث لا يكون الامتياز الا باعتبار التعينات ، وبطل القول بتحققها بمحض جعل الجاعل اياها لازوم الرجوع بلا مرجح فانحصر الامر بما ذكرنا من انها فواعل القبول المخرجة بنفس الابدان مساوقة لها كما مثلنا بالكسر والانكسار فانهم .

تكميل

اعلم انه اتفقت كلمة أهل الاسلام على ان الله لا يوصف

الباب الاول

بالظلم فبعد ذلك الاتفـاق افتـرقوا ، فـنـهـم من ذهـب الى نفـي الاسم واثبات المسمى في الاربعة الاول وهي الاتصاف بالظلم وفعل الشر وفعل القبيح وعدم الرضا بالكف :

واما الخامس اعني الاتصاف بالاختيار فقد اتفقوا أيضاً على وجوبه فزعم بعضهم ان الاختيار المقابل للإيجاب الطبيعي اي ما يصح معه الفعل لا يترك بالنظر الى الذات فيكفي عندهم كون افعاله طبق المصلحة وان كانت لازمة له «

وذهب قوم الى الاختيار الذي هو مقابل الايجاب بمعنى امتناع الاتفـكـاك وهو ما يصح معه الفـعل والتـرك بالنظر الى الداعي في وقت ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر وانما المنافي وجوب ذلك في جميع الاوقات .

وانت اذا معنت النظر وجدت ان الامر ينسب بسبب واحد في الرجوع الى الايجاب الطبيعي المنافي للاختيار والحق ما قلناه في مطاوي كلماتنا تصريحاً وتلويحاً من ثبوت الاختيار ورجوع الاختلاف الى التوابل فراجع .

المقصد الثامن

اختلف المسلمون في أفعال العباد فمنهم من ذهب الى القول
بالجبر وهم على اقسام :

فمنهم من ذهب الى ان الغير لا يقدر على شيء من افعاله
ولا يفرقون بين حركة المرتعش وغيره فرئاً ، ومنهم من فرق
بين الحركتين ، ومنهم من قال بتأثير قدرة العباد في افعالهم
لكنها صادرة عنهم وواجبة بالوجوب السابق من جنة علله الموجبة
الى الواجب .

ومنهم من ذهب الى ان العبد هو العلة القريبة للمباشرة
والحق هو العلة البعيدة ، وكل ذلك بمعزل من الحق اذ يلزم
منه الايجاب المستلزم للأمكان .

ومنهم من ذهب الى استقلال العباد في الافعال ، وهذا
يستلزم انقلاب حقيقة الامكان الى الوجوب ، فالجبر والتفويض
كلاهما باطلان ، فانحصر الحق في الاختيار على ما حققناه من
ان أثر المختار يجب ان يكون مختاراً كما عرفت .

المقصد التاسع

ان ذات العبد من حيث ذاته ليست علة لافعاله بل من حيث الفعل والفاعلية صفة فعل له لاصفة ذات وهو آية للحق . فلولاً الحق لما كان على ما كان ولولاه لما وجد فعله فشيئية . فمله به بل صدور . فمله عنه على طبق صدور ذاته عن الحق . الا ان الحق وجوده المستقل بنفسه وغنى عما سواه ووجود العبد فقير محتاج يحتاج في كل آن الى مدد جديد كما سنين . انشاء الله تعالى .

فبطل القول بالجبر حيث ان الفعل منسوب الى العبد لقيامه به ومباشرته اياه وبطل قول المفوضة حيث ان شيئية العبد ليست منه بل هو شيء بالحق وموجود بايجاده اياه فالفعل مسلوب عنه من حيث هو . فالحق لم يطع باكراره ولم يعص بغلبة هو المالك لما اياهم والقادر على ما اقدرهم عليه فظهر الحق به من البين وبطل الجبر . والقدر وتحقق الامر بين الامرين .

تفصيله

اعلم ان الخير والشر وان كان فعل العبد ومتحصلاً بحسب
اقباله وادباره بحسب ماهيته المتعينة من انصباع ماهيته بصيغ
وجوده في الخير وعدم انصباعها في الشر لكنه انما يكون بمشية
الله وارادته وقدره وقضائه كما ورد في الحديث : (لا يكون
شي لا في الارض ولا في السماء الا بسبعة بمشية و ارادة وقدر
وقضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص
واحدة منها فقد كفر) وفي رواية فقد اشرك . ولا يلزم من
ذلك الجبر بوجه من الوجوه فان المشية والارادة وان كانتا واحدة
لكن بحسب المتعلق تختلفان فتكونان حتمية وعزمية ، ويعبر عن
العزيمة بالرضا كما ورد : (ان الله مشيتين مشية حتم و مشية
عزم) فالمشية الحتمية افاضة الوجود على حسب القوابل بمقتضى
الحكمة وابتعادهم على ما هم عليه باعتبار قبول قوابلهم المحدثه
مساوفاً لا يجادهم ايهم بحكم الاختيار وليست هي متعلقة بالاوامر
والتواهي وترتب الثواب والمعاقب .

الباب الثاني

والمشية العزيمة المعبر عنها بالرضا هي ستعلقة بالاوامر والنواهي
والثواب والعقاب فالخيرات توافق المشيتين دون الشرور فانها
توافق الحتمية فباعتبار التخلف عن العزيمة يستحق العقاب كما
ان موافقتها متعلق الثواب فلا تغلب مشية الخلق مشية الحق
والا لزم انقلاب حقيقة الامكان الى الوجوب ولا يجبر الخلق
مشية الحق تعالى والا لزم انقلاب حقيقة الوجوب الى الامكان
فلا يظلم ربك احداً .

اعلم ان الخلق في جميع مراتبهم وذواتهم وصفاتهم وجواهرهم
واعراضهم في حالتى الاقبال والادبار في الاكوار والادوار
والاطوار لا يخالفون مشية الله الحتمية فكلمهم صائرون الى بابه
ومستمدون من جنبه ومتحركون بالحركة الاستمدادية ويستلون
افاضته بالالسنة الاستمدادية وبعبء عن تلك الحركة بالحركة
الجوهرية المنبعثة من افتقارهم الى غناه ، فان الفقر ذاتي للممكن
وذاته فقر محض يحتاج الى مدر جديد (افعمينا بالخلق الاول
بل هم في لبس من خلق جديد) فلا يفرض عدم فقره لعدم
فرض امكانه ، فالعلة الموحدة لها عين العلة المبقية اياها .

وتوهم بمض القاصرين فقال بغيريتها قصوراً عن ادراك.

في صفات فعله تعالى

حقيقة الامكان وفقرها في وجودها وبقائها والذي اشرنا اليه من الحركة الجوهرية لم نقصد بها ماقصده المثبتون لها بانها حركة في الطول لاستلزام ذلك المفاصد من القول بعدم المعاد الجسماني وبلوغ المعلول الى رتبة العلة بل الذي زيده هي حركة بالعرض بسكون الراء .

فكل شيء لايتجاوز ما وراء مبدئه وكل يقراء حروف نفسه ويسئل باسان استعداده لسده فقره الذاتي الذي لم يتخلف عنه : (الهي وقف السائلون ببابك ولاذالفتراء بجنابك)

اعلم ان جميع الخيرات والشور وان كان من العبد به سبحانه لكن الحق اولى بنسبة الخيرات اليه والعبد اولى بنسبة الشرور اليه مع ان الكل من عند الله كما قال تعالى : (قل كل من عند الله) وقال في الحديث القدسي : (اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقته الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجرهته على يديه انى انا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقته الشر واجريته على يدي من اريد فويل لمن اجرهته على يديه) ويكون ذلك باعتبار المشية الحتمية والعزيمة كما قلنا فراجع .

الباب الثاني

وبالجملية فالخيرات انما تصور من العبد حاله الاقبال الى الله تعالى والاستنارة بنور الله والانصباغ بصبغة الله (ومن احسن من الله صبغة) ولانها مجعولة بالذات فتنسب الى جاعلها . والشروع تصدر من العبد باعتبار ادباره عن الحق وملاحظة انية المبعدة ولانها مجعولة بجعل عرضي .

بمقتضى استعداد طبيعته (بل طبع الله عليها بكثرهم)
فتنسب الى مباشرها قال عليه السلام : (خيرك الينا نازل وشرنا اليك صاعد الخير بيدك والشر ليس اليك) كما ان الجدار الذي هو سبب لظهار نور الشمس وتحقق الظل لظهور نور الشمس بوجه استنارته ويتحقق الظل بوجه تدباره وان كان النور والظل من الشمس بالجدار وان شئت قلت من الجدار بالشمس الا انك لا تثبت الظل الا الى الجدار لان ادبار الجدار صار سبباً لتحقق الظل ولو استنار بجميع جهاته بصفاء قابليته لما تحقق الظل ولما ظهر الا النور والجدار مثل حتمية العبد والشمس آية الفاعل الحق والنور هو الخير الصادر من السيد بالله الحق او من الحق بالعبد والظل هو الشر فينسب الظل الى الجدار والنور الى الشمس وان كان الكل من الشمس (الم تر الى

في صفات فعله تعالى

ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه
دليلاً .

المتقصد العاشر

اعلم ان افعاله تعالى كلها معللة بالاغراض والغايات لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وصدور العبث قبيح يلزم عجزه اوجهه
ورجوع ، الغرض اليه يستلزم الاستكمال وهو في حقه محال
فيجب ان يكون معللاً بفائدة راجعة الى العبد وذلك ان الفاعلية
لما كانت من صفاته الفعلية كما عرفت آنفاً يجب ان يكون
الغائية ايضاً من الصفات المتعلقة بالافعال وكتاها راجعتان الى
الافعال وظاهرتان بنفس الافعال فالذات البات منزهة الساحة
عن حلول هذه الصفات وكتاها متحدتان من وجه ومختلفتان
من وجه كما هو شأن الفاعلية البسيطة فإنها عين الغائية ومحلها
نفس المفعول والا لما كان الفاعل فاعلاً كاستحالة كون الذات
فعالاً او حالاً في القعل او محلاً للفعل فإن كل هذه الوجوه يلزم
حدوثه .

الباب الثاني

فالفاعلية ظهوره بالفعل المخترع بنفسه وهي غنية فالحق
غنى عن سواه فلا يكون هو علة غائية لما سواه ولا يرجع الغاية
إليه فيكون محلاً لها رجع من الوصف إلى الوصف ودام الملك
في الملك .

قال سيد الشهداء روى وأرواح العالمين فداه : (يامن
استوى برحمانيته على العرش فصار العرش غيباً في رحمانيته كما
ان العوالم صارت غيباً في عرشه محقت الآثار بالانوار ومحوت
الاغيار بمحيطات افلاك الانوار) .

فبطل قول نبي الغاية عن فعله وبطل ايضاً قول من زعم
ان الغاية في ايجاد الخلق انه تعالى اراد ان يرى ذاته في مرآة
الامكان والاعيان لتكون هي مجالي تجليه الذاتي من غير لزوم
فقر واستكمال .

ومثلوا بمطلوبهم مثلاً ان الجميلة الحسنة تعلم ان صورتها
حسنة في غاية الحسن والجمال مع علمها بحسنتها تنظر الى المرآت
لترى حسنها وجمالها ولم يزد من هذه الرؤية شيء في حسنها
وجالها ومن ثم قالوا ان العالم صورة الحق وقال قائلهم (ليس
في الامكان ابداع من هذا العالم اذ لو كان للزم بخله تعالى او

في صفات فعله تعالى

عجزه فكلاهما محال) فثبت انه ليس في الامكان ابداع من هذا العالم وكيف لا يكون كذلك وهو مخلوق على صورته لقوله عليه السلام : (خلق الله آدم على صورته) وآدم يصدق على الانسان الكبير وعلى الانسان الصغير كما هو في صورته لا يكون اكل منه ولا ابداع ولا اعظم ولا انفس هي .
وهذا كما ترى بين الفساد لارجاع الفاعلية الى ذاته وكل الغاية والحدوث مضى معناه فراجع .

تحقيق

العالم كما ذكروا انه ابداع ما يمكن في الامكان ولا يتصور شيء ابداع منه بوجه من الوجوه والالزم عجز الفاعل القادر المختار وذلك انه على هيئة تنفيذ التوحيد عند عدم ملاحظة نفسه كما قال أمير المؤمنين وسيد المرشدين عليه الصلاة والسلام لما سئل عن الحقيقة : (كشف سبحات الجلال من غير اشارة) ففى ملاحظة نفسه لانفيذ التوحيد ولا يكون دليلا على المؤثر ، فعنى التوحيد حقايق العالم ومنبسط له به صفة احده

الباب الثاني

الحق في مرابا الامكان والاكوان والاعيان لتكون دليلا عليه-
ومظهرة لاشراقاته الوجداني المنبسطة لاربط لها بحقيقة الحق ولا
كاشفة عن ذاته فهي مجالي تجلياته الفعلية الظاهرة لها بها والممتنعة-
بها عنها كما قال سيد الموحدين والعارفين عليه وآله الصلوة :
ان الله احتجب عن الارهام كما احتجب عن العتول بل تجلى لها
بها وبها امتنع منها واليها حاكمها) فحقيقة العالم ذلك التجلي الذي
هو نفس المتجلي له فملاحظة العالم من حيث هو حجاب وعند
عدم ملاحظة انه توحيد حق بلا ارتباط قال تعالى : (سنريهم
آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد) فحقيقة الكل آية على حسب
قابليته فافهم .

(اكمال)

ان الحق سبحانه لما احب ان يعرف وجب ان يصف-
نفسه حتى يعرف بذلك الوصف ويجب ان يكون ذلك الوصف-
منزهاً عن المسايلة والمشابهة لشيء من الاشياء والا لزم امكانه
تعالى ولذا قال تعالى : (ليس كمثله شيء) .

في صفات فعله تعالى

والوصف لا يخلو اما ان يكون حالياً او مقالياً والوصف
الحالي اجلي من المتالي والجمع بينها اكل فيجب عليه ان بصف
نفسه بكلا الوصفين والا لزم المدول عن الكمال الى غيره وهو
يلتزم المعجز او الجهل فوصف نفسه للخلق بالوصفين :
اما الوصف المتالي فنعت نفسه بالسنة انبيائه واوليائه في
كتبه المنزلة .

واما الوصف الحالي فأظهر لهم من التوحيد وسائر الصفات
الكهالية على طبق التعريف المتالي فنظم بنيان الاكوان على هيئة
التيان فألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها افعاله .

(تكميل)

كتابة لا آله الا الله تألفت من مدار وحروف على هيئة
افادة التوحيد عند عدم ملاحظة المواد والحروف والتأليف وحسن
الخط وغيره فإنك في ملاحظة هذه الامور لا تستفيد معنى التوحيد .
فجميع العالم عبارة عن كلمة التوحيد المنتظمة على هيئة ولذا
عبر عنها « بهياكل التوحيد » والا لما دل على الحق بوجه
من الوجوه وهذا سار في جميع المؤثرات والآثار من حيث الآلات

الباب الثاني

فإن الأثر صنعة فعل المؤثر وحكايته وكذا العالم أثر فعله تعالى وحكاية ظهوره به في مقامات التوحيد وعلامات التجريد والتفريد على حسب ما ظهر بالأثر على مقتضى ذاته فإن الحق بذاته لم يظهر فظاهريته صفة فعله فافهم .

المقصد الحادي عشر

اعلم ان اول ما تعلق به الفعل الایجابي وجود حدث بحدوث انوجاده فكان حقيقة وجوده آية للفاعل ومحلا للفعل فظاهريه الحق بها وانوجاده جهة قبوله الذي لم يكن بكل اعتبار الایتنس ذلك الایجاد فحصل منها العقل المحمدي صلى الله عليه وآله بلسان الشرع فأمر بالاقبال الى الخلق لتحصل المراتب الخلقية ومعنى اقباله اشراقه بأنواره على قوابل مراتب الاكوان المحدثه بذلك الاشراق كما قلنا سابقاً فان صنع الكامل يجب ان يكون كاملاً وكماله لا يكون الا باعتبار انبعث الآثار فوجب ان يكون لجماله جمال ولجماله جماله وهكذا حتى ينتهي الى مرتبة فتتغمر جهة فاعليته في قابليته فلا ينبعث عنه اثر وذلك لضعف القوابل لانتقص الفاعل .

في صفات فعاه تعالى

وبالجمله حيث امر العقل بالنزل الى مراتب الاعيان
بأقتضائه الذاتي لأظهار تفاصيل ما ظهر من الفاعلية والفعل والانفعال
الكامنة فيه معنى تعين ذلك المعنى بصورة الفعل فتحصلت (النفس)
التي هي اخت العقل والبرزخية والرقائقية المعبر عنها (بالروح)
فتم مراتب الغيب بتأمية المعنى الغيبي والصورة الغيبية وحصول
ثالث الكيان بتحصل رتبتي الاجمال والتفصيل والبرزخية فأشرقت
رنية البطون واقتضت اشراق مرتبة الظهور حتى يكون مظهراً
لا يسمى الظاهر والباطن لتمام مراتب الغيب والشهادة بأظهار الفاعلية
والقابلية فتحصلت مراتب الشهادة على طبق الغيب وتحقق الاجمال
والتفصيل والبرزخ فكانت مادة وصورة وجسا جامعاً فكان
جامعاً مملكاً للرتبتين وسلطان على سربر النشأين من المراتب الذاتية
له ثم انبعث منه الآثار المنفصلة المعبر عنها بسائر الحقايق الحاكية
لها نزولا وانبعاثاً الى آخر سلاسل العلل والمعلولات :

المقصد الثاني عشر

لاظنك يا حبيبي بعدما وقفت على مطاوى عباراتنا السابقة
واشاراتنا الرائعة التي أخذت من العيون الصافية التي تجري بأمر

الباب الثاني

الله لانفاذ لها ان تتوقف في مجموعية الماهيات وان كل شيء يجعل خاص الا ان مراتب الجعل مختلفة بأعتبار المجموعات من حيث الاصلية والفرعية وان الجعل المتعلق بالاصل حامل الجعل المتعلق بالفرع ، فأنصاف الجعل بالبساطة والتركيب انما يكون بأعتبار المسامحة والا لم يكن معنى للفرق وأن شئت قلت الجهل في الكل بسيط وان شئت قلت مركب فكل جزء من اجزاء المركب متعلقة بمجل خاص والهيئة التركيبية ايضاً متعلق بعمل خاص في كل شيء تتحقق بأعتبار اجزائه وتركيبه فلا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة بمشية واردة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب ، فالماهيات الموجودة المميزة للامور الوجودية بأعتبار تعيينات الوجود كلها تجب ان تكون متعلقة بالجعل والا لزم قدمها وتبطلها ادلة التوحيد او عدمها فلا تكون منشأ للأمتياز لأن الامتياز لا يكون الا بالأمر الوجودي اذ العدم ليس منشأ للتمايز والا لانقلبت حقيقته الى الوجود هف .

والقول بأنها ليست بموجودة ولا معدومة قول بأرتفاع النقيضين او انها موجودة ومعدومة قول بأجتمع النقيضين والقول بأجتماعها وارتفاعها بحسب المرتبة قول بوجود الماهية

فيجب ان يكون متعنة بالجعل وبطل القول بأنها اعيان ثابتة في الامكان ليست بموجودة ولا معدومة ،

في صفات فعله تعالى

وكذلك القول بأنها اعيان ثابتة في الحق متأهلة بقبول خطاب « كن فيكون » وتلك شئون ذاتية للحق لا تقبل الجمل والتغيير وهي الصورة وهي مندرجة في ذات الحق اندراج اللوازم في الملزومات وامثال هذه العبارات الفاسدة والاشارات الكاسرة فان الحق سبحانه احدى المعنى صمد لا مدخل فيه ولا مخرج ليس في شيء ولا فيه شيء منزه عن الحاول والاتحاد لا يتدرج في شيء ولا يتدرج فيه شيء وليس له شئون ذاتية ولا لوازم ذات فيلزم تعدد القدماء او كونه فاعلا بالايجاب ومحلا للحوادث والصور العلمية اما ان يكون هي هو فلا يكون صوراً علمية وان كانت هي غيره لزم المحذورات كما فصلنا سابقاً وبالجملة كان ولم يكن معه شيء والآن على ما عليه كان من الوحدة الصمدانية واحداث الاشياء لا من شيء ولا ذكر لها بكل اعتبار الا في مراتب وجوداتها وماهياتها وتلك الماهيات مجعولة مساوقة للوجودات المجعولة يجعل على حدة كالكسر والانكسار كما مر آنفاً فراجع .

الباب الثالث

في النبوة وفيه مقدمة ومطالب

اما المقدمة

فاعلم ان الله سبحانه خلق الخلق للبقاء لا للفناء كما قال في الحديث القدسي : (خلقتم للبقاء لا للفناء) فجعل للبقاء اسباباً بمقتضى حكمته البالغة حيث ابي ان يجرى الاشياء الا بأسبابها ولو شاء ان يخلق بلا سبب لخلق وليس اجراء المسببات بإقتضاء الاسباب الا باعتبار استحالة الترجيح بسلا مرجح عايه للزومه الجهل او العجز كما عرفت فجعل لكل شيء سبباً فاعد اسباب البقاء اصالة واسباب الفناء بالعرض على مقتضى القوابل الذاتية والعرضية فبين لهم حين ما أوجدتهم جميع المقتضيات والنسب الارتباطية بينها وبينها في النشآت الاولية فعرفوا ما يضرهم ، وما ينفعهم في مقامات الادبار لتكميل نفوسهم المخلوقة من ظل الربوبية لمشاهدة فقرهم الذاتي لأفتقارهم الى الغنى المطلق والمفيض الحق فبذلك يدوم بقائهم كما بين اسباب البقاء في هذه النشأة

في النبوة

واسباب الفناء على ذلك العوامل الاوّل وبين المنافع والمضار في
المآكل والمشرب والادوية والعقاقير والسمومات الى غير ذلك من
الاسباب المبقية والمنفية ،

فجعل للأجسام اطباء جسمانيين لحفظ اجسادهم وعرفهم
المنافع والمضار والزمهم بالرجوع اليهم في حدوث الامراض والاسقام
وكذلك جعل لارواحهم اطباء روحانيين لحفظ ارواحهم وعرفهم
المضار والمنافع وامرهم بالرجوع اليهم فيما يصلح شأنهم كل ذلك تفضلاً
منه وتكرماً حيث انه تعالى عرفهم جميع ذلك كما قال عليه السلام
« ثبتت المعرفة ونسوا المواقف وسيذكرونه يوماً » .

ففي سفرهم الى مراتب الادبار نسوا تلك العوامل والديار
ومقتضيات المنافع والمضار .

حتى اذا اتصلت بها هبوطها

عن ميم مركزها بذات الاجرع

علقت بها ثاء الثقل فأصبحت

بين المعالم والطلول الخضع

واظنها نسيت عهداً في الحمى

ومنازلا بفراقها لم تقنع

فترؤفاً وترحماً بعث الله الانبياء والمرسلين اطباء روحانيين .

الباب الثالث

يدينون لحم منافع اجسامهم ومضارها واسباب بقائها وبوارها ويذكرون
عقولهم بتذكار معاهدتهم فيصدقهم عنها هم فتكون العتول التي تصديق
الرسول صلى الله عليه وآله .

والى هنا ظهر من قلمه الشريف وبينما هو رحمه الله

مشغول بتصنيف الكتاب اتفق له سفر مكة وبعد

اكمال الاعمال لبي داعي الله تعالى ودفن

في مقابر قريش في صفة عبد المطلب

« انا لله وانا اليه راجعون هو الحي الذي لا يموت »

« قيل في تاريخ وفاته قدس سره »

« (به غاب بدر الهدي سنة - ١٢٦٦) »

المخازن واللمعات

ص س الخطأ	الصواب	ص س الخطأ	الصواب
١١ ٣٢	والتفاهم	٥ ١٠	السلام سلام
١٣ ٣٣	رباراته	٦ ١٣	الارتباك الارتباط
٩ ٣٤	كالائف	١٢ ١٤	امور امور
٣ ٣٥	تلتفت	٧ ١٥	بالجوهر بالجوهر
٤ ٣٥	لأنك	٩ ١٧	يكن يكن
١ ٤٠	المعرفة	١ ١٨	للقيوم القيوم
٩ ٤١	علي	٢ ١٩	صفته صفاته
١ ٤٢	بيننا من ان	٥ ٢٠	لا نتقت لانتقت
٤ ٤٢	التكلمية	٩ ٢٠	المتصور المتصور
١٤ ٤٤	المعروف	٩ ٢٣	بجميع بجميع
٦ ٤٦	معي منى	٩ ٢٤	فإن بان
٧ ٤٧	فإن عند	١٠ ٢٥	بالمشيء بالمشيء
٩ ٤٨	شيء شهيد	٤ ٢٨	لأن لامن
١٤ ٤٨	اثرية	٣ ٣١	الشمس الشمس
١١ ٥٠	وملكه	٥ ٣١	فلو كانت دائمة
١ ٥٢	لمنهم فالمتجلى		

ص من الخطأ الصواب

هو هو	٩٨ ١٢
بينهما	١٠١ ١٥
به؛ ما ظهر له	١٠٣ ٢
به .	
فلو فلوا	١٠٤ ١٢
التعبير في التعبير	١٠٥ ٣
الافاضة، الافاضة	١٠٦ ١١
وبالجملة	١٠٦ ١٦
النفس	١٠٩ ٩
راوه	١١٩ ١٠
تنفسح	١٢٣ ٣
ثوب	١٢٤ ٣
حضر	١٢٥ ٨
اصحابنا	١٢٨ ٧
الخبر	١٧ «
وما	١٣١ ٣
فرضها	١٣٣ ١
والنار	١٣٤ ٨
ازداد	١٣٥ ٣
عن العمل	١٦ ١٣٥

اصواب

اشعها	٥٣ ٤
جساسة	٥٧ ١
وجود	٦٠ ١٢
وكلمها في	
الحيوان يوجد	
مامن	٦٢ ٢
وغير ذلك	٦٢ ٢
النفوس، الحواس	٦٤ ٨
بتبع	٦٥ ٣
حتى	٦٧ ١٤
ان	٦٨ ١٢
والنقطة	٦٩ ٧
المؤمنين	٧٢ ١٦
يستحيل	٧٣ ٤
او خلفوا وخلفوا	٧٥ ٤
والصورة	٨٨ ١١
السريية متقومة	
منها	٨٩ ٤
لاستصحاب، لاستصحاب	٩٣ ٤
الجبرية	٩٣ ١٢
انه	٩٨ ١٢
به	

مسائل خمس اجاب عنها بامر استاده الاوحد

اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

اما بعد فيقول الاحقر الاقفر ابن علي الحسن الشبير بكوهرا تجاوز
الله عن سيئاتها و حشرها مع ساداتها بمحمد و آله (ص) انه قد عرض بعض
الاخوان من اهل الايمان مسائل على شيخنا و استادنا و من آله في كل حق
استادنا الشيخ الاوحد و الفرد الامجد الشيخ احمد ابن المرحوم الشيخ زين
الدين الاحسائي اطال الله بقاءه و جعلنا في كل مكروه و محذور فداءه بريد
جوابها و كشف نقابها عن فرجوه صوابها و لما كان شيخنا اطال الله بقاءه متمذرا

عن كاتبة اجوبتها لحدوث بعض الموانع امرنى ان اكتب جوابها على ما هو التحقيق عنده فجملت كلامه كالمن و جوابى له كالشرح فى كل مسألة مسألة كما هو عادة شيخنا روحنا الفداء

قال سلمه الله بسم الله الرحمن الرحيم والصلوة على محمد واله الدين اسئلتى وبعد فالمسئول من جنابكم ان تمنوا علينا بحق الجواب ونفس الامر فى هذه المسائل فانا نمتقد بجنابكم والرجاء ان لاتخيونا ولا تردونا ولا تعرضوا عنا فانا لانطلب الا الهداية الى الحق والله على ذلك شهيد

المسئلة الاولى ماتقولون فى المسائل الخلافية من الاصول والفروع كيف تكليف الانسان فيها هل هو مكلف بتحصيل العلم او الظن كاف و المرجح فى رفع الاختلاف العقل او النقل اوهما معا و على تقدير كون المرجح نقلا هل هو مرجح بحسب ظاهره وصريحه او مطلقا ولو كان مؤلا بأويل المدعى للعلم . وعلى تقدير كفاية الظن هل هو فى الخطا معذور او غير معذور . وهل الانسان مكلف بما يفهم ولو كان مخالفا لنفس ما انزل الله او مكلف بنفس الامر اقوال وباللّه التوفيق اعلم ان الانسان مكلف بتحصيل العلم فى اصول العقائد بحيث يقطع بها قطعاً ضرورياً لا يخلج منه الرب و لا يجوز العمل بالظن فيها ابداً . الا ترى ان الله سبحانه كيف ذم الذين عملوا بظنونهم فى كثير من القران فى قوله سبحانه (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخبرون) (ان يظنون وان هم الا يخبرون) (ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا) و امثال ذلك نعم يكفى الظن فى الفروع كما سنبين فى المسئلة الثانية والمرجع فى رفع الاختلاف العقل والنقل معاً لان

المقل حجة باغية و النقل حجة ظاهرية وان يتعارض ابدأ لانحداد الناهر
و الباطن . و اذا حصل التعارض طرح ما خالف المقل لان ما خالف
الذم ليس من المقل و المقل مصوم لا يخالف ما قل به احد العصمة (ع) و
الذم يرجع بظاهره و صريحه و تأويله الراجع الى ظاهره لا كمال تأويل بخلاف
ظاهره و صريحه من محكماته دون مشاهاته و لا عذر للمحظى في مجملات
اصول العقائد دون تفصيلاتها فان الانسان ربما اعتقد اعتقاداً صحيحاً في بعض
اصول الاعتقاد اجزئاً و اخطأ في التفصيل و امل الله سبحانه يغفر له و يتوب
عليه ان الله ارحم الراحمين . و الانسان مكلف بما يفهم من خصائص الله و
خصائص الائمة عليه السلام لتأويل قوله سبحانه (قال معاذ الله ان نأخذ الايمان
و جاهدنا متاعنا عتداء) و الافهام و البيان شرط التكليف فاستقاء الشرط
ينبغي المشروط فلا تكليف الائمة البيان لانه مكلف بما يفهم مصفاً . و
كيف يكون ذلك والله لم يترك الناس سدى ولم يعلمهم عتاء . و لا بد ان
يكون مفهم من اصول العقائد مطابق لنفس الامر . و اما في التروع فيجب
حكمه انشاءً فان الله سبحانه السئلة الذنية ما قولون في زمن النبوة هل
باب العمم بالاحكام و الاوامر و النواهي مسدود . او مفتوح فيها على الاطلاق
او مسدود على غير المحض و مفتوح على المحض العلم المتداخل من
النبى . و على تقدير التفتح يبلغ الامم الغائب الى خواصه شفهاً بواسطة
او بلا واسطة . و لا يبلغ شفهاً بل بطريق اخر و مجال الكسوف ان باب
التبليغ مسدود في زمن النبوة مطلقاً او على طائفة خاصة دون الاخرين ينو
نوحوا و لا قول و لا قوة الا بالله ان الحكم حكمه و اقمى اولى

ويسمى النفس الامرى وحكم واقمى ثانوى وهو المسمى بالحكم الظاهرى
اما باب العلم بالنسبة الى الحكم الواقمى الاوى فهو منسب من لدن ادم
الى قيام قائم اهل البيت صلوات الله عليهم اجمعين ورزق الله شرف زيارته
فى قيامه عجل الله فرجه ووقفنا لطاعته فانه لما ينظر بفتح باب العلم الى
ذلك الحكم باذن الله عزوجل وبملاء الارض قسطا وعدلا بعدما مانت
ظلماً وجوراً. واما باب العلم بالنسبة الى الحكم الواقمى الثانوى فهو مفتوح
فى زمان المصوم وفى زماننا ايضاً ولا تفاوت بين الزمانين . فان قلت . ان
الرجل منا كان فى زمان المصوم وبشافه المصوم والمصوم ظاهر باهرو
هذا الزمان كيف يساوى ذلك الزمان والامام غائب عن ابصارنا وانشأه
نسله عما يشكل علينا . قلت . ان كان الامام غائباً عنك فانت نسلت غائباً عن الامام
فهو يدبراً خوالك كيفما يشاء الله لانه راع الخلق والراعى لا ينفل عن حال
الرعية ابداً اذ من ينفل عن حال الرعية لا يصح فى الحكمة ولا يجوز على
الله ان يجعله سلطاناً ويامر الناس باتباعه فالامام عليه السلام ناظر الى رعاياه
ويستددهم الى الصواب ويرددهم عن الشكوك والارتباب فانت حالك الان
كحال الجالس بين يدى الصادق . ويقول له يا مولاي حدثنى فلان عن
ايك عليه السلام انه قال . كذا فان كان صدقاً فكان بقرره وانت تسأل
الامام كانتك بين يديه وتعرض عليه الرواية فان سككت علمت انه قررك
عابها . لكن يجب التقرير عليه اذا ثبت وبذلت جردك وبسد ذلك تحيرت
فيه فيقرر عليه السلام والا فيرد عليك عنه كما وقع لكثير من العلماء
منهم المفيد والعلامة ره . ثم ان المجتهد الذى يحكم فى الاحكام الشرعية

فانه انما يحكم على علم بان ما أدى اليه اجتهادى فهو حكم الله فى حقه
 فطنا ~~هــ~~ كانوا اصحاب الائمة فى زمان الائمة كانوا يأخذون عن
 الائمة ويقطعون به هذا حكم الله فى حقهم مع ان منهم من كان يسئل
 عن الامام عن مسألة و يجيبه الامام ويسئله غيره عن تلك المسئلة
 ويجيبه بجواب اخر ويسئله غيره وهو يجيبه بجواب اخر فكل ذلك كان
 لهم حكما واقمياً ثانوياً اذ لانعدد فى الحكم الواقى اولى . فكذلك حكم
 المجتهدين فى زمان الغيبة فباب العلم الى الحكم الواقى الظاهرى مفتوح
 فى زمان الامم وفى زماننا وباب العلم بالنسبة الى الحكم النفس الامرى
 فمدود . ولذا نقول بالظن بالنسبة الى الواقى الاولى والواقى الثانوى
 نسميه ظنيا ولاحل انداد باب العلم كلفنا بالعمل بالظنون فالمرء متعبد
 بضعه فانكسر سوء فى ذلك الحاضرون فى مجلس الامام والعاثون . و
 اما المحصبون انما تفوت احوالهم فى الغايات الخاصة . فان قلت . ان
 الخطاب الواصل الى الحاضرين عند الامام شفاهى ولا يصل خطاب الامم
 الى الا بوسائله فينتفى الشفاهة . قلت انا بين فى رسالى ان خطبات الائمة
 من خطبات الله ولا يضر فى شفاهية الخطاب اعتبار الوسائط لان الوسائط اوعية
 لنقل خديبه عليه السلام . منه الماء الصافى اذا جمته فى الكوز ثم فرغته
 فى الكؤس فالخاء لم يغير بانتقاله من الكوز الى الكؤس قل عليه السلام
 ان لا اوعية نملؤها علماً لنقلها اليكم فخذوها نجدوها نقيه صافية فلا يضر
 كثرة الوسائط شفاهية الخطاب اصلا على ما هو الحق عندنا قل سلمه الله
 المسئلة الثالثة منقولون فى الكشفيات والمعقولات التى لم ير

صاحبها رواية مطابقة لها صحيحة هل هي حجة عليه وعلى مقلديه . او غير
 حجة على احد ، او على التفريق . وهل يجوز خلط واقعة من الوقائع من
 الرواية المنيرة في هذا الزمان او لا يجوز على الله وبالحجامة يجب على الله
 البيان او لا يجب . اقول ان الكتبات والمقولات التي لم ير صاحبها رواية
 مطابقة لها صحيحة ليست بحجة ولا يجوز الاعتقاد بها والاعتماد عليها صاحب
 الكشف والمقلد لان الكشف الغير المطابق لمذهب الاثمة عليهم السلام
 انما هو من الشيطان الرجيم وباطل قطعا وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
 وهذا الكشف من وحى الشياطين ولا يجوز خلط واقعة من الوقائع من
 الرواية المنيرة لقوله وان من شئى الا وفيه كتاب وسنة فكلما فرضته
 شيئا فيه كتاب وسنة الا ان الكتاب والسنة لنوع الواقعة للشخص . وبالحجامة
 يجب على الله البيان فى كل شئى حتى ارض الخدش فافهم . قال سلمه الله
المسئلة الرابعة ما الفائدة فى وجود الامام على تقدير سد الباب و
 قطع التبليغ وكيف يجوز الحكم بوجوب وجوده فى كل عصر مع هذا
 اقول انا قدينا سابقا ان الامام عليه السلام لا ينفات حاله فى حضوره و
 غيبته عنابل حالاته مساوية فى اجراء الفيض وتصرفه فى الامور ليس كما توهم
 بعض ان الامام ليس متصرفا فى زمان الغيبة . كما قال وجوده لطف و
 تصرفه لطف اخر وعدمه منا . بل انما هو متصرف على كل حال وفى
 كل حال كما قال المحجة عجل الله فرجه ماضرنى غيبنى ولا تهمهم حضورهم
 وعلى قولك على تقدير سد الباب وقطع التبليغ ايضا يجب وجوده لبقاء
 الارض على حالها والا لساخت الارض باهلها كما وردت فى الروايات

المواترة . منها لا تخلو الارض من حجة كيما ان زاد المؤوضون ردهم وان نقصوا اتمه لهم . وبالجملة ان الامام (ع) قلب العالم وبفسد البدن بشاد القلب و بسلم بسلامته و لولا خوفنى من طول الكلام لاحتببت الكلام فى هذا المقام . قال المثلثة الخامسة ماتقولون فى شرائط نائب الامام المام فى هذا الزمان و ان حجة الامام من هو فان المدعى كثير بينوا صفاتهم و علوهم و عملهم نوحروا والسلام عليكم ورحمة الله و بر كاته . اقول و لاقوة الا بالله حجة الامام فى هذا الزمان هو العالم الذى اخذ علمه عن طريفة اهل السنة عليهم السلام ولا يلتفت الى قول غيرهم قال عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون ساقية تجرى بامر الله أو لانقادها . لكن كثيرا ما تجد من يدعى ذلك و هو ليس كذلك ونعم ما قيل . خلبلى قطع النيا فى الى الحمى كثير واما الواصلون قليل ولا بد ان يكون عاملا بما يعلم فان الاصل هو الدل دل عليه السلام . لايشى كالميل . فباصل يفوز من يفوز بسا يفوز والحمد رب العالمين . وقع الفراغ من

تسويدها بيد مؤلفها الاحقر الاقفر الحسن الشير

بكوه فى السادس و

المشرين من

شهر شوال المكرم ١٣٤٠

وهذا سواد تقريظ استاده الاعظم الاوحد اعلى الله مقامه على هذه

الاجوبة بخطه كما فى نسخة اجاب حجة الاسلام التيريزى اطال الله بقاءه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ان الوالد الروحاني الاخوند الملا حسن المذكور يلقه الله الاماني
ارسلت اليه هذه المسائل ليحجب عنها فاجاب ابداه الله بما لو كنت انا العجيب
اجبت به شكر الله عليه ورفع شأنه وعلى قدره و مكانه و كنت العبد
المسكين احمد بن زين الدين والحمد لله رب العالمين

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

اما بعد فيقول الاحقر الافقر ابن علي الحسن الشير بكوه ان
هذا كلمات اقتبسها من معانيح مشكوة الهداية في تأويل قوله تعالى
(واوحى ربك الى النحل ان تختزى من الجبال بيوتاً من الشجر
ومما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات فاسلكم سبل ربك ذللاً
يخرج من بطونها شراباً مختلف الوانه فيه شفاء للناس ان فى
ذلك لآية لقوم يتفكرون) المراد بالنحل هم الائمة عليهم السلام والنحل
بمعنى الانتحال وهو بمعنى الاختيار كما يقال اهل المال والنحل مقابل
الملل فان اهل الملل هم الذين يتبعون الادبان والنحل من لم يكونوا من
التابعين بل هم يختارون من عند انفسهم ويتبعونه . فيورد على ذلك
بان الائمة عليهم السلام هم التابعون لدين الاسلام و لم يختاروا من عند

انفسهم شيئا ابدا فكيف يصح ان يقال في حقهم اهل النحل . ويندفع بان
الائمة (ع) لما كانوا منقرين في بحار طاعة الله و ما كان لهم شهوة و
لا ارادة الارادة الله سبحانه كما قال الله سبحانه في حقهم (ولهم عباد صكر
مون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فاخذ الله سبحانه من هواهم
الى رضاه حتى تمحضوا في رضاه فلم يفلوا الا بما اراد حتى كان طاعتهم
طاعة الله ومصيرهم مصيبة الله و ارادتهم ارادة الله ومشيئهم مشية الله كما ورد
في زيادة الحجية (مجاهدتك في الله ذات مشية الله) فليس لله ارادة سوى
ارادتهم فمن اجل ذلك يصح ان يقال في حقهم اهل النحل وهذا معنى
التفويض النسوب اليهم كما ورد عنهم عليهم السلام من ان الله فوض امور
العباد اليهم كما في الزيارة الرجبية انا سائلكم و املككم فيما اليكم التفويض
و عليكم التوفيق فكم يجبر المهيض ويشفي المريض وعندكم ما تزداد
الارحام وما تنقص وامثال ذلك لانهم عليهم السلام اهل الخلق ولاجلهم خلق
الخلق كما قال عليه السلام نحن صنایع ربنا والخلق صد صنایع لنا يعني ان
الله سبحانه خلق الائمة لنفسه وخلق الخلق للائمة فلولاهم لما كان ما كان على
ما كان فيما كان كما قال الله في الحديث القدسي مخاطبا لنيه من لولاك لما
خلقت الافلاك ومن المعلوم ان النبي (ص) والائمة (ع) هم من طينة واحدة
وحقيقة واحدة كما قال علي عليه السلام نحن اولنا محمد و اوسطنا محمد
واخرنا محمد . وليس هذا التفويض الذي ذكرنا من قيل ما ذهب اليه
لمفوضة لهم الله حيث قالوا ان الله فوض الامر الى الائمة (ع) و اعتزل
عن الخلق تعالى ربي عن ذلك علوا كبيرا ولم يكن كما ذهبوا اليه لكانت

يدالله مخلولة وقال الله سبحانه (وقات اليهود بدالله مغالوة ثبات ايديهم و
 انوا بما قالوا ولزم خروجه سبحانه عن سلطانه . بل هذا التفويض معناه
 انهم عليهم السلام لما كانوا مستغربين في بحر بلاغته ولم يكن لهم جهة
 غير جهة طاعته كانوا معادن حكمته و عيبة علمه فهم يتركون ما يريدون
 لاجل ما يريدون و يترك ما يريد لاجل ما يريدون و هم لا يريدون الا ما اراد الله
 ولذا كانت طاعتهم عين طاعة الله . وذلك قوله سبحانه (و من يطع
 الرسول فقد اطاع الله) فلا يريد الله الا به و لا يفعل الا به . و لما ثبت
 كون الائمة هم النحل لما عرفت . فلهذا وجه خصوصية التعلق امير النحل
 لامير المؤمنين عليه السلام والامير من الميرة و هو الذي يعير العلم للمؤمنين
 من قوله تعالى (ونمير اهلنا و نزداد كيل بعير ذلك كيل يسر) و لاجل
 هذا لا يقال امير المؤمنين الا على ابن ابي طالب عليه السلام و من رضى
 بان يقال له امير المؤمنين فهو مأبون كما ورد ان رجلا قال للصادق (ع)
 يا امير المؤمنين فجلس (ع) شبه المنضب و قال لم يرض احد ان يقال له
 امير المؤمنين الا وهو مأبون نقلته بالهني . و ذلك تأويل قوله تعالى (و ان
 يدعون من دونه الا اناثا) الآية و رواه (ان اتخذى من الجبال بيوتا)
 الجبال جمع جبل على غير قياس لغة العرب و هو من لغة ظاهر الظاهر من القران
 كما ورد فى بيان تفسير القران و امور الائمة كما رواه الصغار ما ناداه
 عنهم عليهم السلام ان امرنا هو الظاهر و ظهر الظاهر و باطن الظاهر و باطن
 الباطن و هو التأويل و تأويل التأويل الى سبع مراتب نقلته بالهني . و
 قاعدة اخذه ان تأخذ من هذا اللفظ شيئا و من اللفظ الاخر شيئا و تفسرهما

شيئا واحدا وتأخذ اللفظ وتصرف فيها كيف ماشاء بشرط ان يكون موافق
 لغوامر الكتاب والسنة وما يرد عن الائمة عليهم السلام. اما مثل القاعدة الاولى
 فكفوا له تعالى (وما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم)
 فيستخرج منها اسم هود (ع) حيث تأخذ ناصية الدابة وهى حرف الدال
 وتلاحظه بهو فيكون هود . وكذلك استخراج اسم هائل (ع) من الآية
 الشريفة (وانها لسبيل مقيم) فاذا اخرجت لس من انها لسبيل فيبقى ان
 هيبين . ومثل القاعدة الثانية ففيسا نحن فيه فى الجبل والعجلة . وقاعدة ظاهر
 الظاهر فاستخرج شريفة منها يستخرج حفيات الامور والاسرار وهذا باب واسع
 فى بيان كل ما لا يطبق لاستخراجه الامن كان راسخا فى العلم وهو الامام
 سيد المرسلين . حرام علم الغيب وقوله سبحانه (ومن الشجر) هو علم الشهادة
 (ومما يعرّفون) روابط علم الغيب والشهادة (ثم كلمي عن كل
 الثمرات) ان نظروا الى محمد بن ابي حنيفة ضبيع علم الغيب والشهادة
 وانظروا مقتضياتها (واسمى سبل ربك ذللا) اى لا تنظروا الى انفسكم
 كما ان ذلك مجبول فيكم | يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه
 فيه شفاء للامس | يعنى اذا شربتم الى مقتضيات علم الغيب والشهادة و
 روايتها بغير تكليفهم المقضية لكي يكون لهم الائمة الى السموات الابوية فان
 فى ذات شفاء به من كل داء وذللا . اوان فى ذات شفاء من كل داء
 العجلة اذا علمتموه التكليف الشرعية بحسب مقتضى كينونتهم . واذا
 دريت مايت س معرفة ان علم الشرع كنهها من قبل الاسباب لامن قبل
 معرفة . وما يورد على ان علم الشرع لو علمت من قبل الاسباب لزم

عند اتقاء السبب الدال على حرمة الخمر مثلا الذي هو السكر عدم
 حرمة الخمر لان الاسكار التي هي علة الحرمة تنقضي اذا ما اعتاد رجل
 على شرب الخمر دائما فلا يسكر فلا يبنى ان يسكر حراما له لعدم
 اسكاره وعلّة حرمة هي الاسكار لقوله من الخمر حرام لانه مسكر .
 فهو يندفع بان الحكم للنوع وللشخص فمن باب الحكم على الاغلب يدخل
 الشخص في النوع . ولان الاحكام تدور على الطبيعة المستقيمة المتوسطة
 لاعلى الخارجة عن حد الاعتدال بواسطة امور خارجة فلا يلزم عدم
 حرمة الخمر مطلقا . وورد ايضا في تفسير (ان اتخذى من الجبال يوتا
 ومن الشجر) ان الجبال هم الرب والشجر هم المعجم ومما يرشون
 هم الموالى الميد الى هنا خرج من قلمه الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
 اما بعد فيقول البديع الاحقر ابن علي الحسن الشهير بكوهز
 اني اجتمعت مع بعض الافاضل في المشهد الثرى صلى الله عليه وشرقا و
 اله في ليلة الجمعة في شهر رجب انمرحب في سنة الثمانين و الاربعين بد
 الالب من الهجرة على مهاجرها الف التاء والتحية وقد طال بيتا الشاخر
 في بيان الحديث النبوي صلى الله عليه وآله علماء امتي افضل من انبياء بني اسرائيل
 قال الفاضل ان المراد من العلماء هؤلاء الموجودون والسابقون الماضون .
 قلت ان المراد من العلماء الائمة المصومون عليهم السلام . قال ان علماء

امنى جمع معان يفيد العموم والاصل عدم التخصيص . قلت ان كلام
النبى والائمة سلام الله عليهم اجمعين مثل كلام الله فيه عام وخاص و
محكم ومتشابه ومجمل ومبين ومطلق ومقيد ولا يجوز العمل بالعام قبل
قبل الفحص عن المخصص ولا العمل بالمجمل قبل التفحص عن اليبين و
ولا العمل بالمطلق قبل الاستفسار عن المقيد وهكذا يجرى جميعها فى كلام
النبى والائمة عليهم السلام فهذا الحديث الشريف عام وقد حس بالائمة
لما ورد عنهم كما يروى الصغار فى بعض الترجمات باسناده عنهم عليهم
السلام نحن النماء وشيئنا المنعون وسائر الناس غناء بعد ما ذكر فواع
اما الناس اثنان عالم ومنظم وسائر الناس غناء وذكر ان هذه الرواية فيها
وتم بحضرتى الان . فان فلو كان ذلك كذلك لصح سلب العلماء عن كونهم
علماء ومن اليبين عدمه لان العالم اسم لمن نبت له العلم والمشتق لا ينحقق
الانحقق الجدد واذا ليس فليس . قلت ان السامية لهؤلاء العلماء من باب
الحقيقة الثانوية لامن باب الحقيقة الاولى فيسلب عنهم بالحقيقة الاولى قال
سيد الساجدين عليه السلام لاعلم الا خشيتك ليس لمن لم يخشك علم .
فيندفع ما اوردت من عدم صحة السلب ولا يسلب بالنسبة الى الحقيقة الثانوية
التأدير وهذا الاطلاق من نمط الحقيقة بعد الحقيقة فى اصطلاحنا . تم قلت
له ان من ضرورة مذهبتنا ان الانبياء عليهم السلام كلهم معصومون مسددون
لا يجوز عليهم الخطأ . وعادتنا رضوان الله عليهم اجمعين يسوا بمعصومين
وجوز عليهم الخطأ وهل يجوز العقل تفضيل المخطى على الصحيح . قال
هذا ينقص بان من الانبياء من كان معصوما الى اهله ومنهم من كان نبيا

على نفسه ولم يمتد الى غيره . ومن المعلوم ان علمائنا رضوان الله عليهم يهدون الناس بعلومهم الى ملك الهداية في مشارق الارض ومغاربها فدن كان هدايته عامة فالعمل يحكم بانفضيته ممن كان هدايته خاصة . قلت ان علم النبي سر وهدايته وانسكان لنفسه تاسيس واعلام هولاء العلماء تأكيد كما ان الوحي لا يمتدنا تأكيد لاناسيس ومن المعلوم تقدم التاسيس على التاكيد . قل ان من ضرورة الدين انقطاع الوحي بعد وفاة النبي صلى الله عليه واله وسلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر خارج عن حد الاسلام . قلت نعم انقطاع الوحي التاسيسي من ضرورة الدين لانقطاع الوحي التاكيدي بل من ضرورة المذهب كون الوحي التاكيدي لاشتمال عليهم السلام كما تواتر الاخبار ان جبرائيل والملائكة وروح القدس كانوا يجبطون على وجه الارض ويشرفون بزيارة اشتمال عليهم السلام . وحدثونهم بالاخبار والامارات وما يقع من الحوادث وكانت منازلهم مع هذا الوحي ومختلف الملائكة . قال هل كان النبي صلى الله عليه واله يصر عن تبايع الاحكام والفرائض والسنن او يبايع الاحكام بالتمام . قلت لا بل يبايع بالتمام والكمال . قال فما فائدة التاكيد . قلت تبين الدرجات وبيان المحكمات وبيان المشابهات لان الكتاب سنة النبي صلى الله عليه واله وسلم لا يرفعان عنه الخلاف في الازمان كما يشهد بيده العيان : ثم قلت ما تقول في القرآن هل فيه تبيان لكل شئ في اوله فان قلت بالاول فارني تمام الاحكام وان قلت بالتاني فقد خالفت كلام الله حيث يقول عز وجل : (ولا تطعوا ولا يابسون الا في كتاب مبين) . وقلت (فيه تبيان كل شئ) . قال المراد من الكتاب اللوح المحفوظ كما ذكر صاحب معجم البيان . قلت ان الاخبار قد تكثر وتواترت في

ان المراد من الكتاب ايضا هذا القران الذى بيننا واولادنا واولادنا فى كون المراد
 ايضا من الكتاب اللوح المحفوظ واذا تحقق ذلك فنقول ولا قوة الا بالله
 ان فائدة التاكيد تبين الاحكام بالتفصيل فلما بلغنا الى هنا ، قل بعض الافاضل
 اطلع الله بقاء المانع من كون العلماء افضل من الانبياء فى العلم وان كان الانبياء
 معصومين ، قلت ان الانبياء هم علماء لا يجهلون . والحكى ربه عقد فى الكافي
 باب فى ان الانبياء يعلمون علم ما كان وما يكون ، قل ينافى ذلك ما ورد فى
 القران والاخبار من قضية موسى والخضر على نبينا واله وعليهما السلام ،
 قلت ان ذلك سر مستر لا ينفى ان يطلع عليها الا العلماء الراسخون وذلك
 ان موسى علم ذلك بالخضر كما ان القلب يعلم تفاصيل المراتب بالعين فلولا
 العين لم ير القلب شيئا من عالم الجسم فهكذا تجري فى قضيتها ولا ينفى ذلك
 علمه بما كان وما يكون لكن علمهم بما يكون لانكون كلية لان الامكان
 له تلك مراتب . فعنها ما لا يكون ابدا كمشافاة الانبياء وسعادة الاشياء و
 منها ما يجوز ان يكون لكنه لم يكن لعدم تهيؤ الاسباب والمصالح من شرائط
 استمداده وشمعانه ومكملاته . واما القسم الثالث فيحيط علمهم به وهم يعلمون
 علم ما يكون من القسم الثالث . قال غيره نعم لا يكون العلماء افضل من
 الانبياء بل مساوون لهم لما قال صلى الله عليه واله علماء امتى كانباء بنى
 اسرائيل . قلت ان المراد ايضا من هذا الحديث هم الائمة لما قد بينا سابقا
 من علو رتبة الانبياء وعظم شأنهم وشرف محلهم والتشبه فى هذا الحديث
 الشريف من قيل تشبيه الكامل بالناقص كما هو واقع فى كلام الله وشأنه
 فى كلام الرب . كما قال الله عز وجل (الله نور السموات والارض

مثل نوره كمشكوة فيها مصباح) وقت الشراء في فوائدهم في
مدح السلاطين امك ممدن الجود كحاتم الطائي وامثال ذلك . وقال غيره
من البدييات ان الائمة عليهم السلام هم افضل من الانبياء فائمه هذا الحديث
قلت لولا يانهم ذلك لما عرفنا افضلهم عن الانبياء وهذا من جملة يانهم
والحمد لله رب العالمين . وقع الفراغ من تسويدها يد مؤلفها
في يوم السبت الحادي والمشرين من شهر
رجب المرجب في سنة ١٢٤٠



رسالة للشيخ الاوحد الاحمائي اعلاه غير موجوده في جوامع
الكلام في رد قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

اما بعد فيقول المبد المسكين احمد بن زين الدين الاحمائي الهجري
انه قد سئلتني الاكرم المجد جناب الاخوند الملا محمد الداغاني بلفه الله
جميع الاماني عن مسألة اشتهرت في هذا الزمان بين العلماء الاعيان و
الحكماء اولى الافهام والاذهان حتى كان القول بها عندهم رأس الاعتقاد
وفهم! لديهم غاية المطلوب والمراد وهي على طريقة اهل البيت عليهم السلام
ظاهرة الفساد عادلة عن طريق الحق والصدق وهي قولهم (بسيط الحقيقة
كل الاشياء فسئتني عن دليلهم عليها وعن دليل بطلانها وما حال المحقق
بها بعد البيان وما مفاد هذه القضية . فاجبت على تشتت البال وكثرة الاشتغال
بتقلب الاحوال والى الله سبحانه المرجع و المآب . قال سلمه الله تعالى في
كلامه عن كيفية معنى (بسيط الحقيقة كل الاشياء) ما هو الحق عندكم فان
اقاويل العلماء فيه مختلفة و الاشكالات الواردة على كل قول منها منكورة
البح . اقول اعلم ان هذه المسئلة اصلها باطل لان مناه على الاوهام والتخيلات
بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير و لقد سئلت بعض العلماء القائلين بها فقلت

له من بسيط الحقيقة قال هو ذات الله تعالى . وأعلم ان الملاصد را الشيرازى
من القائلين بها وقد ذكر فى المشاعر اصل دليل هذه المسئلة و اما اورد
بانسله بنامه . قال فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواحد
بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يتأدر صغيرة
و لا كبيرة الا احصياها و احاط بها الا ما هو من باب الاعدام و التقانس
فانك اذا فرضت بسيطا هو ج ليس ب فحيتية انه ج انك انت بعينها
حيتية انه ليس ب حتى نككون ذاته بذاته مصداق. لهذا الساب
فيكون الایجاب والسب شيئا واحدا و لازم ان يكون من عقل الانسان مثلا
ليس بفرس ان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم
باطل فللملزم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الجسمية مقابيل لموضوع
انه ليس ب ولو بحسب الدهن فيعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودى
فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته من كية من جهتين جهة بها هو كذا و
جهة هو بها ليس كذا فبمكس التقبض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء
فاحتفظ بهذا اذا كنت من اهله انتهى . و قد فى اول الكتاب فى ذكر ما
يتوقف عليه اى على معرفة الوجود الى ان قال و مسئلة ان البسيط كاعقل
وما فوقه كل الموجودات الخ . والحاصل ان مذهبه و مذهب كثير منه
متفق على ان البسيط يكون هو كل من دونه و من معه ونحن شكاهم على
دليلهم على هذه الدعوى . قوله اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا و قلت ج ليس
ب فحيتية انه ج انك انت بعينها حيتية انه ليس ب . فيه ان حيتية ج ليست
حيتية انه ليس ب . اما اولا فلان المفروض ان هذا البسيط بسبب صدق

من كل جهة واعتبار حينة تسب إليه باطل لان الحينة جهة التميز وهى غير
 الذات فى نفس الامر و فى المفهوم ومطلق التعابير والاختلاف لايجرى على
 البسيط المطلق ولاعلى ماينسب إليه وبوصف به . واما ثانيا فلان حينة انه ج
 اثبت وحينة انه ليس ب تى ولايجتمعان فى انفسهما ولا فى غيرهما الامع
 فرض تجزيته و اختلاف جهة على ان مسمى الاثبات موجود و مسمى
 التنى مفقود فلايسمى بهما واحدا . وماورد فى ذكر الصفات السلبية فليست فى
 الحقيقة ذات اه تعالى و انما هى صفات تنزيه يؤتى بها لتفى الغير لاثبات
 حقيقة له فان كذا ليس ذاته فهو محدود بالتفى و التشبيه كذا قال الرضا (ع)
 كنهه تفريق بينه و بين خلقه وغيوره تجديد لما سواه . فكلامه فى الظاهر
 مطابق لماذاته ابعث ان يكون البسيط مركبا من الموافق والتفى . ولهذا
 قال فيكون الايجاب والسلب شيئا واحداً وازم ان يكون من عقل الانسان
 ليس بفرض ان يكون نفس عقلة الانسان نفس عقلة ليس بفرض لكن اللازم
 باطل والسزوم كذلك . فظاهر ان موضوع التجميعه مقابله موضوع انه ليس
 ب ولو بحسب الدهن . وهذا الكلام موافق بحسب الظاهر لكن فى الحقيقة
 غير موافق لانه يفرض حصول البسيط مع الغير فى صقع واحد والحاصل
 مع الغير لايجوز بسبباً مطلقاً بل اضافياً والاضافة فى اسما بسبب عنه المقدير الذى
 لا يتقوم منه فلا يسلب عنه لانه سلب كنهه . و مراده ان البسيط الذى
 يفرض معه يوضح سلبه عنه هو الذات فى بعضى انه محصور فى غير مايسبب
 منه فيجحد بسبب الغير واما السبب المطلق فلايجوز فيه ذلك الفرض
 وليس معنى بسبب غيرى الا شرايط ذاته بل ليس معنى فى حقه غير لافى

الخارج ولا في الذهن ولا يصح الفرض والامكان و الاحتمال و التجوز لانها كماها
 في الامكان ليس في الازل منها شيى ولو كان الغير والسوى حصصا من السيط
 ميزت با لحدود لكنت اذا ازيت الحدود انحدت بكلها او كليها كما
 هو معنى اعتقاد القوم في هذه المسئلة على هذا ولهذا يقولون كل الاشياء
 يضى ان البسيط اذا ازيت حدود الاشياء المنسوبة اليهاى ازيت منها حين
 النسبة حدودها فان هو كلها فالاشياء اشياء بحدودها والبسيط كل بالحدود
 وذلك كالمداد الذى كتبت منه هذه الحروف اذا ازيت عنها حدودها
 اجتمعت مداداً بسيطاً كما هو شأن المواد الكلبة. وهذا مذهب السوفية القائلين
 بان الوجود شيى واحد بسيط لا كثرة فيه والاشياء المنكثرة كلها امر كبة من وجود
 هو الواجب تعالى ومن ماهية هي الوجود الموهومة وقول هولاء هو قول اولئك
 بلا اختلاف لافى اللفظ ولا فى المعنى . وقوله نعلم ان كل موجود سب
 عنه امر وجودى فليس بسيط الحقيقة . فيه ما قلنا فان قوله سلب عنه اذا
 فرض كونه بازائه فى صفة وناحيته . بل اقول سلب عنه امر وجودى
 اوعدمى لان السلب فرع اليجاب والتبوت و لولم يفرض شيى مطلقاً لما
 جاز فرض السلب ولا امكانه ولا احتمال ولا تجوزة و كل شيى فرض
 عنه السلب او جوز او احتمال ذها او خارجاً فهو حادث مركب من جهة هي
 جهة من فعل صانه ومن جهة هي اية وقابليته لا يمكن ان يكون حادث
 بدون هاتين الجهتين . فقوله فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من
 جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا . وانا اقول بل ذاته مركبة
 من اربع جهات جهة من ربه وجهة من نفسه وجهة هي انه وحده ووجهى

جهة بها هو كذا كما قال وجهة هو انه ليس غيره وهي جهة هو بها ليس
 كذا فهو مركب من اربع جهات . جهة انه اثر فعل الله . وجهة انه هو
 وجهة انه وحده . وجهة انه ليس غيره . فهذه المباركة بيان الاول . فقوله
 بمكس النقيض وهو عكس نقيض كل موجود سلب عنه امر وجودي
 فهو ليس بسيط الحقيقة وهو على طريقة انقضاء و هي ان تجمل نقيض
 الثاني اولا ونقيض الاول ثانياً . فنقيض الثاني بسيط الحقيقة مصدراً بكلمة
 كل لانه سور الموحية الكية ونقيض الاول موجود لا يسلب عنه امر
 وجودي . فمكس النقيض هكذا كل بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه
 امر وجودي فلما كان خلاف عكس النقيض يكون عكس السالبة الجزئية
 مثل ليس بسيط الحقيقة موجبة كلية كان عكسها كل بسيط الحقيقة و
 عكس الموحية الكلية مثل كل موجود سلب عنه امر وجودي سالبة جزئية
 كان عكسها موجود لا يسلب عنه امر وجودي . فحكموا ان كل شئ هو
 بسيط الحقيقة كالمثل الكمي وما فوقه كالواجب تعالى موجود لا يسلب عنه
 امر وجودي فهذا اوجه دلائلهم وقد ذكره في كثير من رسائله وكثير
 من مباحثه بين دلائل المجردة والتي هي احسن مثل هذا الاستدلال لا يعرف
 به الله سبحانه لانه منى على دلالات الانطباع به . يفهمونه بها . مهم مقصورة
 وعلى المفاهيم الاصطلاحية بما ادركته عقولهم المحسوسة والاعتماد في معرفة
 المعروف الالهية والحقائق الربانية على امال هذه تجارة حسرة . و
 الاعتماد في سرفة تلك الاسرار الخفية والتحقيق الغيبية على ديب الحكمة الذي
 بصره بنور الفؤاد الذي هو نور الله في العباد . و التوسم الكاشف للحجب

الشداد . وبيان فساد ما قالوا وحل ما عقدوا من هذه المقدمة بدليل الحكمة
انذى يوصل الى نور السلم بالبيان لا بالخز هو ان تقول ان حكمهم بهذه
الكلية هل هو صناعي او عياني فان كان صناعيا و هو ينطبق على الامر
الواقعي القطعي العياني فهو حق و الا فلا فان قولك فيه لو سئلتك عنه انا
اقطع بثبوت مدلوله الذي هو المدعى فما اقول لك العقل الكافي بسيط
مطلق امر اضافي . فان قلت اضافي لم تصح فيه دعواك لانه مركب بالنسبة
الى ما فوقه . وان قلت انه بسيط حقيقي . قلت لك فهو اذن ليس بمخلوق
لان المخلوق فدقام على تركيبه الدليل نقلا وعقلا . اما النقل فما في اية
النور وقد ذكر كثير من المفسرين بان قوله تعالى (مثل نوره) هو العقل
الكافي ونظي انه ممن ذكر هذا الملاسديرا في رسالته في تفسير هذه الاية
الشريفة فيها (يوقد من شجرة مباركة) الى ان قال (يكاد يرتها يضيئني
و لو لم تمسه نار) فاخبر بانه من دهن ونار . و قول ايرضخ ان
الله لم يخلق شيئا فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه و
الاجار مشحونة بما يدل على ذلك . واما العقل فقد انفتحت كلمة الحكماء
على ان كل مخلوق لا بد وان يكون له اعتبار من ربه و اعتبار من نفسه
فاذا لم يكن بسيطا في حقيقته فما ضنى كونه كمن الاشياء مما دونه لاني
انما قلت بان دليل المجادلة بالتي هي احسن لا يعلم منه المعرفة الحقيقية لمدل
هذا بان بنوا على انه بسيط وهو مركب واخذوا الحكم بيساطته من الاوهام
و ظواهر الحملات و المفاهيم الوهمية مثل انهم لما نظروا بانه ليس له
صورة كمصورة النفس حكموا بيساطته من غير تدبر و مشوا حكم البساطة

بتعبير مدلولها اللفظي بان ساووا به ذات الحق تعالى الله عما يقولون علوا
كبيراً كما ساووا في حقيقة الوجود بين الحق وبين الخلق لانه تعالى
موجود بالمعنى البسيط المبرعنه بالفارسية هست والوجودات كلها موجودة
بها المعنى فصح في الكل الاشتراك للمعنى و مفاده التساوى في حقيقة
الذات وفرعوا على هذا كلمات الكثير والوجود ونمود بالله من سخط الله
واما ذات الله عز وجل فهو بسيط الحقيقة بكل معنى . املنا نحن فقول
هكذا ونحن صادقون . واما اولئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط والله يعلم
انه عز وجل بسيط الحقيقة والله يشهد اهل الكذبون . كيف يكونون عند الله
صادقين وهم يقولون بان حقائق الاشياء فيه وان العالم كامل . في ذاته متاهل
المكون و يقوله عند ورود كمن عليه من الله تعالى وهو كامل مبدوم المين
موجود بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله سبحانه كان كائناً موجوداً بالفعل
و بالقوة هو المكون لما بالفعل الا انه بالله تعالى و هم ايضا يقولون
بانه كل الاشياء والكل الاشياء انما تسب اليه بتحققها . فالولم يكن
متحققه هناك لما كان كلها وهي لاشيئ لانه لو كان كذلك للزومهم
ما تقوه سابقا لانهم انكانوا هناك و هو يعلم انه عنده غيره فما اكثر
الترساء عند هولاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل كانوا لاشيئ بمعنى
اخر غيره و ليس معه غيره كان قولهم بسيط الحقيقة بكل الاشياء
مفاده بسيط الحقيقة بكل لاشيئ فيكون قد انبتوا ما سبقوا فيكون
مركبا من شيئ وهم ايضا يقولون ان حقائق الاشياء صور علمية غير مجسومة
فانكسرت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل فهي

حادثة والخيار لهم ان شاؤا ان يقولوا هو خلقها او هي خلقت نفسها اولها راب
غيره خالقها سبحانه سبحانه سبحانه ونعالي عما يقولون علواً كبيراً وهذا معنى
جوابنا بدليل الحكمة . وشرحه ان نقول . اما انه بسيط الحقيقة فحق
لاشك فيه انه احدى المعنى احدى الذات فى نفس الامر وفى الخارج و
فى الدهن لا يمكن ان يتصور خلاف ذلك ولا يمتثل ولا يمكن بفرض و
لاوهم ولا توهم لا اله الا هو . واما انه كل الاشياء فبمثل حيث لاشيئى فذا
كان فى الازل الذى هو ذاته الحق واحداً اهدأ اهدأ صمداً لاشيئى غيره ولا
شيئى معه والاشياء التى حملتموها اباضه وقتتم هو صلتها لادكر الهاولا
وجود معها ولا تحقق الا فى الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون
كلاً وليست معه وليس هو فى الامكان معها بداته فهى فى رتبة ذاته بكل
اعتبار لاشيئى فهو اذن كل لاشيئى ذلك ما كانت منه تجيد واما بجواران
يقال انه كل الاشياء او اجتمعت معه فى صقع واحد وجاز ان لا تسلبها من
حقيقة وانها غيره ليصح قول كل . فمعنى قولنا ان كلامهم معنى على
الاوهم انهم لما فهموا بان النفى عن الشئى لو اعتبر فى مفهومه لزم التركيب
اذا كان التركيب لازماً للحدوث كان بسيط الحقيقة فذا كان اعتبار غيره
عنه يستلزم تركيب مفهومه كان عدم اعتبار النفى مستلزماً للبساطة وبنازله
الانحدابه ولم يفهموا ان مقدمتهم يستلزم عدم البساطة هكذا بسيط الحقيقة
موجود لا يسلب عنه امر وجودى فبسيط الحقيقة موجود مقيد بعدم السلب
فليس بسيط بل مركب لانها مثل الاخرى الحقيقية فهذه موجود لا يسلب
عنه غيره وتلك موجود سلب عنه غيره فنفى السلب ان لوحظ فيه نفس

النفي كان سلباً بحكم السلب وان لوحظ نفي النفي كان ايجاباً وهذا
الايجاب ضداً لذلك النفي فهو خارج عن حقيقة الذات كخروج ضده
الذي هو النفي لنفيه . وان اردت بنفي السلب عدم التقييد كان المعنى
بسيط الحقيقة موجود وهذا حكم صحيح وقضية صادقة . ولكنهم يريدون
بنفي السلب في قولهم موجود لا يسلب عنه انه مقيد بذلك لينت لهم دخول
الاشياء فيه تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . فيكون هكذا بسيط الحقيقة
موجود موصوف بعدم نفي الاشياء الموجودة عنه لامطلقاً فلا يكون موجوداً
بسيطاً بل هو موجود مركب من وجود وعدم سلب كل شيى عنه . فالتقيد
التي تقوا في المثال هي كون حقيقة ج مركباً من مفهوم ج وسلب عنه
لاستلزامه التركيب . والتي ايتوا هي كون مفهوم ج مثلاً مركباً من
مفهوم ج وعدم سلب ب . وسلباً وسلباً هـ وسلباً و الى اخره الحروف ما
ادرى كيف حال هذا البسيط اظنه منتقاً من البسط والتكبير . والحاصل
ان مختصر ما يقال عليهم ان كون الشئ كل الاشياء لا يكون الامع حضور
الاشياء في رتبة فان كان معناه كل الاشياء بذاته فالاشياء في ذاته وان كان
يعلمه فالاشياء في عليه وان كان يتسلطه فالاشياء في تسلطه . واما بطلان
دليلهم بانهم لو لم يكن كذلك لزم التركيب فتأمل فيما قلنا فانهم اذا قالوا
بهذا لزم التركيب منكر منكر لان قولهم موجود لا يسلب عنه ان ارادوا
به تقييد موجود بلا يسلب عنه لزم التركيب الكثير . وان ارادوا عدم
التقييد بطل عكس قضيهم وبطلت دعوتهم . . . وان ارادوا به الاثبات فهو
تقييد افجس من النفي و الاثبات انما يصح ذلك اذا كان النفي و الاثبات .

خارجاً او ذها فرضاً او امكاناً او تجوزاً وتوهماً بكل اعتبار وانما كررت
 العبارة التفهيم و التقرير لكل ذى قلب سليم . قال سلمه الله مولانا هل
 يجوز ان يكون هذا الكلام من قبيل الوحدة فى الكثرة او الكثرة
 فى الوحدة بنحو الاشرف او من قبيل زيد كل الرجال ام لا . افول نعم
 هذا الكلام اصل لدعوى مشاهدة الوحدة فى الكثرة اى مشاهدة الحق
 فى الخلق او الذات فى الاسماء والصفات والكثرة فى الوحدة اى مشاهدة الخلق
 والاسماء والصفات فى الحق مع اضمحلال الكثرات فى اليمين الواحدة كما
 يقول هولاء بنحو اشرف بمعنى ان الاشياء عندهم فى ذاته تعالى بحقيقتها بنحو
 اشرف مثل ضمنون النار فى الحجر فانها اذا حكمت بالزناد ظهر مثل
 ذلك الكامن وذلك الكامن هو الوجه الباقى للاشياء فانه لا يشرق الحجر
 . هو بنحو اشرف و هذا بينه هو الذى نقده محمد بن على القاسميهما
 السلام فى تفسير لم يلد و ذكر منها ظهور النار من الحجر بحك الزناد
 تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً و ليس ذلك من قبيل زيد كل الاشياء
 لانك اذا قلت زيد كل الرجل تريد انه محنو على كمالهم بمعنى ان
 عنده من الكمالات وحده يفسر . عندهم و ليس المعنى ان كل كمالاته
 انماها عليهم و ابرزها اليهم ليكون كما يقولون هولاء فى حق الله سبحانه
 لان هولاء يقولون كل شئى فى ذاته تعالى و يبرز منه مثله فى الامكان
 وهو المخلوق ومثله كالتى فى حجر فمن البرز بالحك منها والكامن
 فى الحجر نار بنحو اشرف . قال سلمه الله تعالى وهل يكون هذا الانتقاد
 سبباً لدخول النيران ام لا . افول الانتقاد من اعتبار اهل البيت (ع) من

لما انه يكون سأل لدخول النار والخلود لأجمعهم على كفر
 وحدة الوجود ولأنك انهم لا يبنون غير هذا القول فانه قطعا قول
 الوجود بل بوحدة الوجود . واما عندي فلاشك في انهم اخطأ والطريق
 وابسوا طريق الباطن . واما تكفيرهم فذلك شئني عند الله وانا لا
 حكهم عند الله سبحانه . وذلك لأنهم الأول ما روى عن الباقع
 انه لو ان الرجل سمع الحديث ما يروى عنه ولم يتقله غفلة وانكره
 من الله الورد الباقع ان ذلك لا يكفره وانا أعلم بان كثيرا من القائلين
 بالاسلام لهم ايمان وديانة وصالح واعتقاد عظيم في اهل البيت عليهم
 السلام ولو علموا بان هذا القول مناف لمذهب اسمع وأنه مذهب اعدائهم
 تركوه وأكروه ولكن شبه لهم فلاجل هذا اسكت عنهم . الثاني ان
 للمساء من الفقهاء وقع منهم امور عظيمة في المعتقدات قطع بمخالفتها لمذهب
 الاثناعشر ولم يحكم احد من العلماء بكفرهم . مثل قول السيد المرتضى في
 رسالته بان الله سبحانه ليس اله للعرض ولا للجوهير الفرد لان الاله هو
 الجسم وهذا ان لا يحتاج الى النعم والمدد فلا يكون الهالها تقته بالمضى
 ومن ذلك ما وجدته في رسالة الشيخ الطوسي صاحب التهذيب والاستبصار ما
 حثاه انه قال ان الله سبحانه ليس في مكان والالمازج القاذورات . ومن
 ذلك اختلاف العلماء في قدم المشية وحدوثها حتى قال الاكثر بقدمها .
 مع انه روى الصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلام انه قال ان المشية
 والارادة من صفات الانفال فمن زعم ان الله لم يزل شائبا مريدا فليس بموحده
 وقد ذكر السيد ربه في الذكري بعد ان ذكر انه لا يجوز ان يقتدى الرجل

بمن يخالفه في شيئي من الواجب البطل للصلوة بالاخلاق به كما لو كان
 العاموم يرى وجوب السورة والامام يرى الاستحباب اما لو كان الخلاف في
 مسائل الاسول التي يدق مأخذها كالقول بقدوم المشية وحدونها فان ذلك لا يضر
 بالانعام وهو شهادة منه بالتسامح فيما يدق مأخذه مع انه لم ينتقل في ذلك وقوع
 كثير من الاختلافات الشنيعة في الاسول والفروع في زمان الانتماع بما يطول
 نقله. وربما انكروا بعضه مثل ما قيل للامام ع فيما ذهب اليه هشام بن الحكم
 بان الله جسم وهشام بن سالم الجواليقي بان الله صورة وانكر ع ذلك وتموز منه
 ولم يحكم بكفرهما وامثال هذا كبير فلذا وقفت عن القول بالانكفير وجاهرت
 بالقول بالتخفة لعله يتذكرنا ويخشى. قال سلمه الله تعالى وهل يجوز
 توجيهه. اقول ظاهر الاخبار المروية عن الانتماع المنع من توجيهه كلام
 الصوفية وان المنول لكلامهم ليس منا. وروى الارديلي ربه في كتاب
 حديفة الشيعة بسنده قال قال رجل للصادق ع قد خرج في هذا الزمان قوم
 يقال لهم الصوفية فما تقول فيهم فقال انهم اعدائنا فمن مال اليهم فهو منهم ويحشر
 معهم وسيكون اقوام يدعون جينا ويميلون اليهم يلتبون انفسهم بلقبهم و
 ياولون اقوالهم الا فمن مال اليهم فليس منا وانا منهم براء ومن انكرهم
 وردت عليهم كان كمن جاهد الكفار مع رسول الله ص ومن الكتاب المذكور
 بسند صحيح عن الرضا ع من ذكر عند الصوفية ولم ينكر عليهم باسائه
 او بقلبه فليس منا فمن انكرهم فكاننا جاهد الكفار بين يدي رسول الله ص
 ومنه بسنده عن محمد بن ابي الخطاب الزيات قال كنت مع الهادي ع
 بن محمد ع في مسجد النبي ص فاتاه جماعة من اصحابه منهم ابو هاشم الجعفري

وكان رجلاً بليغاً وكنات له منزلة عنده ثم دخل المسجد جماعة من
 الصوفية وجنوا في تاجيته مستديراً واخذوا بالتهليل فقلعوا لانتقوا الى
 هؤلاء الخراعيين فانهم خلفاء الشياطين ومخربوا قواعد الدين يتزهون لاراحة
 الاجسام ويتهجدون لتصيد الالام ينجعون عمراً حتى يديحوا للاكاف
 حميراً لا يهلون الا لغرور الناس ولا يفلون الغذاء الا لئلا الناس واحتلاس
 قلوب الناس باحتلامهم في الحب اورداهم الترفس والتصدية واذ كارهم
 الترم والتغنية فلا يهتمهم الا السفهاء ولا يستقدم الا الحمقاء فمن ذهب الى
 زينة احسهم فكما اعان يزيد وسعوية وابسفين فنزل رجل من اصحابه
 والكان مغترباً بحقوقكم فان يظن اليه شبه النفس وتكس دغ عنك من
 اعتراف بحقوقك لم يذهب الي عتوقنا اما ندرى ان احسن النوائب الصوفية و
 تصوية كاهم مخالفة وطريقتهم مخالفة لصليقنا وان هم الانصاري اومجوس
 هذه الامة اولئك الذين يجهدون في اطفاء نور الله بقواهم والله منهم نوره و
 كره الخابرون هو والاناك ككنات وعزات هو الحصار والعباس كعزات
 ذاء في لاس والالتفاس بكسر والتفاس بكسر والاحق الذي
 والاحلام من اعطى الامن الحلاوة والادلاء جمع ذوا فان قلت ان
 هؤلاء لا يبقون الى الصوفية ولا يبقون قواهم ولا يملون بمعلمهم فقلت اني
 انهم يبقون من ان تربي في تالي وان غصافه غير الحرام الجبالي
 منهم من يبقون قواهم ويبسبون سلبهم ويعتدون فيهم ويننون لهم
 فبذل في مرات ويؤمنون كلام الامة عليهم السلام الى كلامهم ويعتدون
 مضاهم ويبسبون من من حلقهم في نفع وبراء هذا وساجنة لا

يجوز توجيه كلامهم لايبيد ولايقرب ولاصرفه عن قهره وانكسر لكلامهم
وجه . كما روى ما معناه ان ابيس قال ليسوع استلانطينى . قل لا طبعك
قل قل لا اله الا الله قالع كلمة حق لااقول بتواك ه فليؤمن من لا يدين
بشيئ من اعتقاداتهم ولايقول من اقوالهم ولايعتق من اسماهم فاذا وجد
شيئا من ذلك قد فعلوه وهو حق فلا يفعله لانه يناديهم وشمارهم وانكسر
مراداً منه شرعاً ففعله استنلالا لمرالله وايضا لمجيب الذين ارادوا الله بلسانهم
قال سلمه الله وهل تكون هذه القضية موجبة كلية ام تكون مبهمة
اقول اراد بالقضية قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء وهذه تسمى طاهر
حالتها مبهمة لانه غير مسورة بكل ولا بعض والمتحقق منها الجزئية وار
اريد منها الكلية كهذه القضية لان الاسم الاصطلاحي ليسكن مستوعدا على
مراد المتكلم وانما يستعمل على ما يفهم المخاطب وهذه القضية يريدون منها
الكلية كما تقدم في صورة الدليل في قولهم بسيط الحقيقة موجود لايساب
عنه امر وجودي فادخلوا في مداول كل البارى تعالى والمقل الكل بظن
انه عندهم بسيط الحقيقة وقد تقدم بيان غلطهم فان العقل ليس بسيطا في حقيقة
والبارى عز وجل ليس معه ما يخاط به . فالقضية مبهمة بالمعنى اللغوي من
جهة المعنى والفائدة وبالمعنى الاصطلاحي من جهة الصورة والله سبحانه
اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب . وكتبه العبد السكين احمد بن
زين الدين فى الليلة التاسعة عشر من شهر الربيع الاول
سنة اثنتين وثلاثين و مائتين والالف من الهجرة
التبوية على ما جرما افضل الصلوة
و ازكى السلام

الفهرس

مختصر حال الميرزا حسن كوهربقلم: الميرزا علي بن الميرزا موسى	
الحائري الاسكوئي الاحقائي.....	3
كتاب المخازن	9
المخزن الأول: في أسرار التوحيد وفيه جواهر	10
الأول	10
الثاني	11
الثالث	13
الرابع	13
الخامس	17
السادس	19
السابع	21
الثامن	24
التاسع	26
المخزن الثاني: في صفاته المتعلقة بالخلق: وفيه جواهر.....	28

الأول 28

الثاني 30

الثالث 32

الرابع 35

الخامس 36

المخزن الثالث: في بيان حقيقة العالم والنفس الناطقة وبيان مراتبها:

وفيه جواهر 39

الأول 39

الثاني 42

الثالث 46

الرابع 48

الخامس 50

السادس 53

السابع 55

الثامن 59

التاسع 60

المخزن الرابع: في الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة: وفيه جواهر

..... 63

63 الأول

71 الثاني

73 الثالث

76 الرابع

المخزن الخامس: في إطلاقات الوجود عندنا وكون الماهية مجعولة

79 وسر القوا بل والأمريين الأمرين: وفيه جواهر

79 الأول

80 الثاني

83 الثالث

84 الرابع

87 الخامس

89 السادس

92 السابع

94 الثامن

المخزن السادس: في بيان ترقيات النفس وكونها متحركة الى المبدء وان

98 جميع الأشياء متحركة الى مبادئها: وفيه جواهر

98 الأول

102 الثاني

106 الثالث
109 المخزن السابع: في المعاد وما يتعلق به: وفيه جواهر
109 الأول
111 الثاني
113 الثالث
115 الرابع
118 الخامس
121 السادس
123 السابع
127 الثامن
131 التاسع
132 العاشر
134 الحادي عشر
138 كلمة: للميرزا علي الاحقائي
139 إجازة السيد كاظم الرشدي للميرزا حسن گوهر
142 كتاب اللغات
144 اللعة الأولى: في الإشارة الى بيان التوحيد

- 147 اللمعة الثانية: في الإشارة الى بطلان القول بوحدة الوجود
- 151 اللمعة الثالثة: في تقسيم الوجود
- 153 اللمعة الرابعة: في إطلاق الوجود على الحق وعلى الخلق
- 156 اللمعة الخامسة: في الإشارة الى ان الذات لا اسم له ولا رسم له.
- اللمعة السادسة: في الإشارة الى اثبات الوجود الذهني وان ظل
- 160 للوجود العيني
- 165 اللمعة السابعة:
- 173 اللمعة التاسعة: في الإشارة الى حدوث الإرادة
- 177 اللمعة العاشرة: في بيان سر الخليقة
- 180 اللمعة الحادية عشر:
- 184 اللمعة الثانية عشر: في سر القدر والأمرين
- 191 اللمعة الثالثة عشر: في احتياج الشيء الى مدد
- 195 اللمعة الرابعة عشر: في الاختلاف بعود الأشياء
- إجازة الشيخ الأوحى الأحسائي قدس سره للمولى للميرزا حسن كوهر
- 203 عطر رمسه
- 205 كتاب البراهين الساطعة والأدلة اللامعة
- 208 مقدمة
- 208 الأول

209 الثاني
210 الثالث والرابع
211 الخامس
212 السادس
213 السابع
214 الثامن
215 التاسع
216 العاشر
217 الحادي عشر
218 الثاني عشر
219 الثالث عشر
220 الرابع عشر
221 الخامس عشر والسادس عشر
222 السابع عشر
225 الباب الأول: في اثبات الصانع: وفيه فصول
225 الفصل الأول
226 الفصل الثاني

228	تحقيق
230	الفصل الثالث
231	الفصل الرابع
233	تمثيل
234	تبصرة
236	الفصل الخامس
238	اشراق
239	تحقيق فيه تدقيق
241	تكميل
242	الفصل السادس
244	الفصل السابع
245	الفصل الثامن والفصل التاسع
249	الباب الثاني: في صفات فعله تعالى: فيه مقاصد
249	المقصد الأول
251	المقصد الثاني
252	المقصد الثالث
254	المقصد الرابع والمقصد الخامس

256	إزالة شبهة.....
256	المقصد السادس
258	توضيح
259	المقصد السابع
261	تتميم وتفہيم
261	تكميل
263	المقصد الثامن
264	المقصد التاسع
265	تنبيه
269	المقصد العاشر
271	تحقيق
272	اكمال
273	تكميل
274	المقصد الحادي عشر
278	الباب الثالث: في النبوة: وفيه مقدمة ومطالب.....
278	المقدمة

الخمس مسائل أجاب عنها بأمر أستاذه الأوحده.....284(39)

المسألة الأولى.....285(40)

المسألة الثانية.....286(41)

المسألة الثالثة.....288(43)

المسألة الرابعة.....289(44)

المسألة الخامسة.....290(45)

تقريظ استاذه الاعظم الأوحده اعلى الله مقامه على هذه الأجوبة

.....290(45)

رسالة في تفسير الآية (68-69) من سورة النحل المباركة... 291(46)

تفسير الحديث النبوي الشريف: «علماء أمتي أفضل من أنبياء بني

إسرائيل».....295(50)

رسالة للشيخ الأوحده اعلى الله مقامه غير موجودة في جوامع الكلم

في رد قولهم بسيط الحقيقة كل الأشياء.....300(54)

