

الذرة الماسية

في

تفسيرها في التفسير الميسر

للشيخ محمد صالح المنجد

المصنف

في تفسيرها في التفسير الميسر

المصنف

للشيخ محمد صالح المنجد

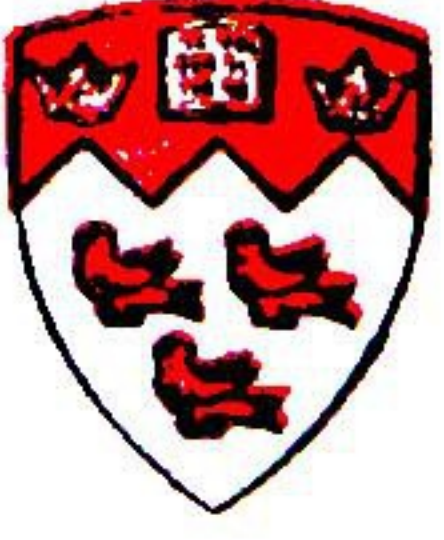
1431

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi  
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ  
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ







دانشگاه تورنتو



دانشگاه تهران

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا  
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران  
بابت کتابی که دانشگاه تهران



# الدرة الفاخرة

في

حقیقۃ فیما افترق و امتکام فیما انقصد

نور الدین عبد الرحمن جامی

بالضمام

حواشی مؤلف و شرح عبد الفتولار منی حکمت عمادیہ

بابت تمام

نیکولایبیر و علی موسوی بہبمانی

۱۳۵۸

# سلسله دانش ایرانی

۱۹

۱۲۹۷۷۸

زیر نظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل  
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

سهدی محقق

استاد دانشگاه تهران  
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد  
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

## سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

بাহمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آداسز

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله ها در فلسفه و عرفان اسلامی ( بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی ) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفرائینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندت (۱۳۵۸)
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیع کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندت ( چاپ شده ۱۳۵۲)

- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ،  
 به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو  
 بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ ( بزبانهای فارسی و  
 عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار  
 پروفیسور هانری کر بن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت  
 امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در  
 شرح احوال و آثار آن حکیم ( چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ )
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیق میرزا مهدی آشتیانی بر شرح  
 منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو ( آماده چاپ )
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی  
 مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق  
 و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی ( آماده چاپ )
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مجموعه متون و تحقیقات ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن  
 بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست  
 سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی ( چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۱۵ - جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینیار بن مرزبان ، به اهتمام  
 عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر  
 بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا  
 داوری ( چاپ شده ۱۳۵۵ )

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)
- ۱۹ - الدرۃ النماخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بلدط) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتی استرآبادی ، به اهتمام محمدتی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جر و س . پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی ( نزدیک به انتشار)
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی ( نزدیک به انتشار)
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی ( نزدیک به انتشار)
- ۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رحیم علی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر هرمان لندالت ( زیر چاپ)
- ۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن بیسوان از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، بوسیله دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین انای (زیر چاپ)



- ۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اہتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی ( زیر چاپ )
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اہتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی ( زیر چاپ )
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، ترجمہ دکتر جلال مجتہوی ( زیر چاپ )
- ۳۰ - معالم الاصول ، شیخ حسن بن شہید ثانی ، با مقدمہ فارسی دربارہ تحوّل علم اصول و مقدمہ انگلیسی دربارہ علم معنی شناسی در اسلام ، باہتمام دکتر مہدی محقق و پروفیسور ایزوتسو ( زیر چاپ )
- ۳۱ - زادالمسافرین ناصر خسرو ( متن فارسی ) ، باہتمام پروفیسور ویکنز ( آمادہ چاپ )
- ۳۲ - زادالمسافرین ناصر خسرو ( ترجمہ انگلیسی ) ، از پروفیسور ویکنز ( آمادہ چاپ )

## فہرست مطالب

مقدمہ مصحح الدرۃ الفاخرہ ( پروفیسور نیکولاہیر ) ترجمہ	بک - سی و پنج
احمد آرام	
مقدمہ مصحح ترجمہ و شرح فارسی ( دکنر سید علی موسوی	سی و شش - شصت و ہفت
بہانی )	
متن الدرۃ الفاخرہ	۷۲-۱
شرح عبدالغفور لاری بر الدرۃ الفاخرہ	۱۱۴-۷۳
شرح فارسی الدرۃ الفاخرہ موسوم بہ حکمت عماد بہ .	۲۲۲-۱۱۵
بدیع الملک میرزا ملتب بہ عماد الدولہ	
مقدمہ انگلیسی ، پروفیسور نیکولاہیر	1-34



## مقدمه مصحح متن عربی

ترجمه احمد آرام

### I. مصنف الدرّة الفاخرة

نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی، مصنف الدرّة الفاخرة، در تاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خیرجرد، شهری از ناحیه جام، به دنیا آمد. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسه نظامیه هرات رفت و در درس معانی و بیان جنید اصولی حضور می یافت. در این مجلس درس نشان داد که شاگرد برجسته‌ای است. چه برخلاف انتظار او که تصویری کرد کتاب مختصر التلخیص<sup>۱</sup> تدریس می شود. هنگام ورود به مجلس درس متوجه شد که طلاب در درس پیش رفته اند و کتابهای شرح المفتاح<sup>۲</sup> و مطول<sup>۳</sup> را به درس می خوانند. با این همه جامی توانست مطابق این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام مطول بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سید شریف جرجانی، و شهاب الدین جاجرمی از شاگردان سعد الدین تفتازانی، از استادان دیگر او در هرات بوده اند.

جامی پس از آن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی زاده رومی<sup>۴</sup>، منجم معروف رصدخانه الغ بیگ، به تلمذ پرداخت. در این شهر نیز هوش سرشار خود را نمایان ساخت، چه نخست در مناظر دای بره منجم خود پیروز شد. و سپس با اصلاحات و اضافاتی که بر کتابهای معروف شرح التذکره<sup>۵</sup> و شرح الملخیص<sup>۶</sup> چغمینی<sup>۷</sup> تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد و حسن اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازه خود در شگفت شد که

کہ ادعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او هیچ کس کہ برابر جامی بودہ باشد از رود جیحون عبور نکرده است . در فرصت دیگری در ہرات ، منجم دانشمند علی قوشجی<sup>۹</sup> از جامی خواست کہ بعضی از مسائل دشوار نجومی را حل کند ، و جامی بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد و این عمل مایہ رنج و اندوہ قوشجی شد .

نخستین برخورد جامی با تصوف در سن پنج سالگی او صورت گرفت کہ ہمراہ پدرش بہ دیدار خواجہ محمد پارسا<sup>۱۰</sup> شیخ بزرگ نقشبندی رفت کہ در سر راہ خود بہ زیارت خانہ خدا از جام می گذشت . بعدہا خود جامی توسط سعدالدین کاشغری<sup>۱۱</sup> بہ فرقہ نقشبندیہ پیوست کہ نسبت روحی او ، بہ میانجیگری نظام الدین خاموش<sup>۱۲</sup> و علاء الدین عطّار<sup>۱۳</sup> ، بہ مؤسس این فرقہ بہاء الدین نقشبندی<sup>۱۴</sup> اتصال داشت .

صوفیان دیگری کہ جامی با آنان ارتباط داشت ، اینان بودہ اند : فخرالدین لریستانی<sup>۱۵</sup> ، خواجہ برہان الدین ابوالنصر پارسا<sup>۱۶</sup> ، بہاء الدین عمر<sup>۱۷</sup> ، خواجہ شمس الدین محمد کوسوئی<sup>۱۸</sup> ، جلال الدین پورانی<sup>۱۹</sup> ، و شمس الدین محمد اسد<sup>۲۰</sup> .

یکی از متصوفان کہ جامی بہ او ارج و احترام فراوان می گذاشت ، دوست و معاصر وی نصر الدین عبید اللہ احرار<sup>۲۱</sup> بود . با آنکہ جامی بیش از چہار بار با او ملاقات نکرده بود ، مدت چندین سال باب نامہ نگاری<sup>۲۲</sup> بہ صورت وسیع میان آن دو گشودہ بود و جامی در آثار شعری خود چندین بار نام او را آورده است<sup>۲۳</sup> .

قسمت متأخر تر زندگی جامی در ہرات گذشت کہ در آنجا از محبت و رعایت سلطان حسین بایقرا ، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخوردار بود . جامی یکی از چند تن دانشمند و شاعر و هنرمندی بود کہ سلطان حسین آنان را بہ دربار خود جلب کردہ بود . دیگر از ایشان شاعر ترک میر علی شیر نوایی از دوستان بسیار نزدیک جامی و نویسنده زندگینامہ ای برای او بہ نام *خسمة المتحیرین*<sup>۲۴</sup> ، و دونقاش ، بہزاد و شاہ مظفر<sup>۲۵</sup> بودند .

در نیمہ ربیع الاول سال ۸۷۷ ، جامی در سن ۶۰ سالگی ہمراہ کاروانی کہ عازم

مکه بود به قصد زیارت حج از هرات بیرون رفت . در آغاز ماه جمادی الآخره به بغداد رسید و اندکی پس از آن برای زیارت مشهد امام حسین علیه السلام عازم کربلا شد ، مدت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد او را به غلط بدان متهم کردند که در فقره‌ای از دفتر اول سلسله الذهب خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است . دلیل این اتهام آن بود که مردی به نام فتحی ، که همراه کاروان از هرات به راه افتاده و با بعضی از افراد کاروان نزاع کرده بود ، برای انتقامجویی می‌خواست مردم شیعه مذهب بغداد را برضد کاروان بشورانند . برای این کار بعضی از اشعار قسمتی از سلسله الذهب را برداشته و به جای آنها اشعار دیگری قرار داده بود که از آنها ضدیت با تشیع احساس می‌شد <sup>۲۶</sup> . جامی ، در اجتماعی که به این منظور فراهم شد ، با خواندن صورت کامل متن اثر خود به آسانی توانست بدگویان و بدخواهان را خاموش کند .

جامی ، پس از چهار ماه توقف در بغداد . سفر به مکه را دنبال کرد و برای آنکه به زیارت مرقد علی علیه السلام مشرف شود راهی راهی را که از نجف می‌گذشت اختیار کرد . پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت . و در ضمن سفر مدت ۴۵ روز برای استماع حدیث از محمد الخیضری <sup>۲۷</sup> ، محدث مشهور و قاضی مذهب شافعی ، در دمشق به سر برد .

با آنکه قسمت عمده آثار منظوم جامی پس از این سفر فراهم شد ، شهرت وی در آن زمان به سراسر جهان اسلام رسیده بود . در نتیجه . چون محمد دوم سلطان عثمانی از آن آگاه شد که جامی به زیارت خانه خدا رفته است . کسی را به نام عطاءالله کرمانی <sup>۲۸</sup> به دمشق فرستاد تا او را برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت کند و مبلغ ۵۰۰۰۰ اشرفی <sup>۲۹</sup> برای او هدیه فرستاد و وعده کرد که اگر دعوت پذیرفته شد ۱۰۰۰۰۰ اشرفی دیگر به او بدهد . ولی هنگامی که کرمانی به دمشق رسید ، جامی آن شهر را به قصد حلب ترک کرده بود ، و چون جامی آگاه شد که کرمانی در پی او عازم حلب است . ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمی‌خواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند .

هنگامی که جامی به تبریز رسید ، اوزون حسن ، امیر آق قویونلو ، به گرمی او را پذیره شد و هدایای عالی به او تقدیم کرد و از وی خواست که در تبریز بماند . جامی بیماری مادر سالخورده اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربار حامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت .

چند سال بعد سلطان محمد دوم ، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶ ، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانبها به نزد جامی گسیل داشت ، و این بار از او خواست که کتابی در مقایسه و محاکمه میان عقاید متکلمان و حکیمان و متصوفان تألیف کند . جامی این خواهش را پذیرفت و کتابی نوشت که ، چنانکه پس ازین خواهیم دید ، می‌بایستی همان الدرّة الفاخرّة<sup>۳۰</sup> بوده باشد .

پس از آن بار دیگر بایزید دوم ، جانشین محمد دوم ، از جامی خواستار شد که سفری به استانبول کند . این دفعه جامی دعوت سلطان را پذیرفت<sup>۳۱</sup> و به راه افتاد و تا همدان پیش رفت ، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه گیر شده است<sup>۳۲</sup> ، به هرات بازگشت .

جامی در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی در هرات چشم از جهان فرو بست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدین کاشغری<sup>۳۳</sup> به خاک سپرده شد .

## II. آثار جامی

جامی کتابهای بسیاری ، به نظم و نثر ، و به فارسی و عربی ، در موضوعات گوناگون تألیف کرده است<sup>۱</sup> . شاگردش عبدالغفار لاری فهرستی از ۴۵ اثر او را در خانمه<sup>۲</sup> حاشیه خود بر صفحات الانس<sup>۲</sup> جامی آورده است . همین فهرست را سام میرزا در تحفه<sup>۳</sup> سامی<sup>۲</sup> خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد .

آثار عمده جامی ، که همه آنها به فارسی است ، عبارت است از هفت اورنگ<sup>۴</sup> مشتمل بر هفت مثنوی : سلسله الذهب که نخستین دفتر آن در ۸۷۶ صورت اتمام

پذیرفت<sup>۴</sup> و دومین در ۸۹۰، سلامان و ايسال، تحفة الاحرار تألیف ۸۸۶، سبحة الابرار، يوسف وزليخا تألیف ۸۸۸، لیلی و مجنون تألیف ۸۸۹، و خردنامه سکندری؛ و سه دیوان: فاتحة الشبّاب تألیف ۸۸۴، واسطة العقد تألیف ۸۹۴، و خاتمة الحياة تألیف ۸۹۶.

جامی علاوه بر الدرّة الفاخرة چند اثر دیگر درباره اصول تعلیمات صوفیه نوشته است. از این جمله است لوائح که اثری است به زبان فارسی و آمیخته از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمه انگلیسی آن توسط وینفیلد<sup>۱۱</sup> و میرزا محمد قزوینی به چاپ رسیده است<sup>۷</sup>؛ و دیگر شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی تألیف ۸۹۶<sup>۷</sup>؛ دیگر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص که شرحی است به فارسی و عربی بر تلخیصی از فصوص الحکم ابن عربی توسط خود او، تألیف ۸۶۳<sup>۸</sup>. دیگر رساله فی الوجود که در آن جامی کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند<sup>۹</sup>.

آثار مهم دیگر مشهور وی اینها است: زفحات الانس من حضرات القدس، که تألیف آن در ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ۶۱۴ نفر از متصوفان آمده است<sup>۱۰</sup>؛ الفوائد الضمیائیة، شرحی است بر کافیه ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاء الدین یوسف نوشته بوده است<sup>۱۱</sup>؛ و بالآخره بهارستان که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از گلستان سعدی نوشته است<sup>۱۲</sup>.

### III. الدرّة الفاخرة

۱. سبب تألیف. همان گونه که پیش از این اشاره شد، سلطان محمد دوم عثمانی از جامی خواسته بود که کتابی در محاکمه میان متکلمان و متصوفان و حکیمان بنویسد.



طاشکُبر یزاده در ضمن شرح حالی که جامی در الشَّقَائِقِ النِّعْمَانِيَّةِ آورده، سبب پرداختن جامی را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

المولی الاعظم سیدی محیی الدین الفَنّاری روایت کرد که پدرش، المولی علی الفَنّاری، که در زمان سلطان محمد خان قاضی عسکر بود، گفت که « سلطان روزی به من گفت که نیازی به آن هست که میان آنچه کسانی که در علوم حقیقت بحث می کنند، یعنی علمای کلام و تصوف و فلسفه گفته اند، محاکمه ای<sup>۱</sup> به عمل آید ». پدرم گفت که « من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه شایسته تر از مولی عبدالرحمان جامی نیست ». و سپس گفت « پس سلطان محمد خان فرستاده ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او خواست که کتابی در این محاکمه بنویسد. جامی رساله ای نوشت و در آن میان آن گروهها در باره شش مسئله<sup>۲</sup> و از جمله مسئله وجود داوری کرد. آن رجا نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمه ای در باقی مسائل آنرا کامل خواهد کرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن عمر برای باز مانده آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله زمانی به استانبول رسید که سلطان محمد خان از دنیا رفته بود ». مولی محیی الدین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند، و گمان می کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است<sup>۳</sup>.

کمترین شکئی نیست که رساله ای که ذکر آن در این گزارش گذشت، همان الدرّة الفاخره است، چه هیچ رساله دیگری از جامی را نمی توان گفت صورت محاکمه متصوفان و متکلمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می کند این است که همین فقره نقل شده از الشَّقَائِقِ النِّعْمَانِيَّةِ بر صفحه های عنوان دو نسخه از نسخه های که برای

فراهم آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده است: نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ .

این گزارش نه تنها سبب تألیف کتاب را بیان می کند، بلکه توضیحی است در این باره که چرا از این کتاب دو متن کوتاه و بلند در دست است . متن کوتاه که تنها مشتمل بر بندهای ۱-۷۳ است ، ظاهراً متن اصلی است که برای سلطان محمد دوم فرستاده شده بوده است ، در صورتیکه متن بلند که بندهای ۷۴-۹۲ را شامل است ، تمام کتاب است .

از این گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی الدرة الفاخرة به دست می آید که سال ۸۸۶ یعنی سال فوت محمد دوم است . بنابراین کتاب در سن ۶۹ سالگی جامی ، و پس از زمان نگارش نقد النصوص و دفتر نخستین سلسلة الذهب و دیوان نخستین . ولی پیش از تألیف اغلب آثار بزرگ دیگر او ، نوشته شده بوده است .

ب . روش محاکمهٔ جامی در الدرة الفاخرة . جامی ، در محاکمهٔ میان متکلمان و متصوفان و فلاسفه ، یازده مسئله را مطرح می کند که همهٔ آنها مدت چند قرن محل نزاع میان متکلمان و فیلسوفان بوده است . این مسائل ، به ترتیبی که در کتاب آمده ، از قرار ذیل است :

۱ - مفهوم وجود خدا و نسبت آن به ذات او ، بدین معنی که آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید بر آن است .

۲ - وحدت خدا و ضرورت اثبات آن .

۳ - ماهیت صفات خدا و ارتباط آنها با ذات او . بدین معنی که آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید بر آن است .

۴ - ماهیت علم خدا و مسئلهٔ نسبت دادن علم به خدا بدان صورت که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد .

- ۵ - علم خدا به جزئیات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می آید .
- ۶ - ماهیت اراده خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست .
- ۷ - ماهیت قدرت خدا و مسئله وابسته به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست .
- ۸ - مسئله ازلی بودن عالم یا آغاز داشتن آن، و بحث در اینکه آیا عالم قدیم می تواند از فاعل مختار نتیجه شود یا نه .
- ۹ - ماهیت کلام خدا و مسئله قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن .
- ۱۰ - افعال اختیاری بندگان و اینکه انجام گرفتن آنها به قدرت خدای تعالی است .
- ۱۱ - صدور عالم از خدا و بحث در مسئله امکان صدور معلولهای مختلف از علت واحد .

عموماً ، در مورد هر یک از این مسائل ، جبهی نخست مذاهب متقابل متکلمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوفه را بیان می کند . ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی دهد ، بلکه آشکارا آن را به صورت مذهب برتری معرفی می کند ، خواه بدان باشد که وی نظرهای متقابل کلامی و فلسفی را در مورد مسئله واحد با هم سازش می دهد ، و خواه بدان که وی از مسائلی که لزوماً از مذاهب مورد قبول متکلمان یا فیلسوفان نتیجه می شود اجتناب می ورزد .

مثلاً ، این نظر متصوفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید بر آن است ، نماینده مذهبی میان دو مذهب متکلمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید بر ذات او می دانند و اینان صفات را عین ذات می دانند .

و نیز این نظر صوفی که جهان ، با وجود فاعل مختار بودن خدا ، ازلی است ، میان مذاهب فیلسوفان و متکلمان سازشی برقرار می کند که آنان می گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیر مختار است جهان ازلی است ، و اینان می گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است .

ولی ، در مورد این مسئله که وجود خدا عین ذات او یا زاید بر آن است ، متصوفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می کنند . به جای آنکه خدا را مرکب از ذات و وجود تصور کنند ، وی را وجود مطلق می دانند . بدین ترتیب نه تنها از مسئله تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می کنند ، بلکه علاوه بر آن دیگر ناگزیر از آن نیستند که همچون متکلمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند ، چه تصور کثرت در یک مفهوم مطلق ممتنع است .

ج . منابعی که جامی در تألیف الدرّة الفاخرة از آنها بهره برداری کرده است ، جامی برای معرفی کردن مذاهب متکلمان و فلاسفه و متصوفان سخت به عمده های کتابهای معتبر و معروف متکی بوده است . بسیاری از موادی که در الدرّة الفاخرة و نیز در حواشی آمده ، فقراتی است که یا از آن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرار گرفته است . گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است . ولی غالباً ، آنها را به صورتی در کتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسنده آنها بوده است .<sup>۵</sup>

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده ، شرح المواقف جرجانی و شرح المقاصد تفتازانی است . فقره های گسترده ای از شرح الاشارات طوسی و رساله او در جواب سؤالات صدرالدین قونوی نیز در معرفی بعضی از نظریه های اسلامی نقل کرده است .

چنانکه انتظار می رود ، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوفان و فلاسفه گونه گون است . آثاری که از آنها فراوان نقل کرده اینها است : مصباح الانس فی ساریه مطلع خصوص الکلم فیصری ، زبدة الحقائق همدانی ، فتوحات المکتبه ابن عربی ، و کتاب التصوص و اعجاز البیان قونوی .

د . عناوین مختلفی که کتاب به آن شناخته شده . عنوانی که به الدرّة الفاخرة داده شده ، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است . دو عنوان رایجتر الدرّة الفاخرة ، و رساله فی تحقیق مذهب الصوفیّه والمتکلمین والحکماء یا شکل دیگری از این عنوان اخیر است که از جمله اول دومین فقره کتاب مأخوذ است . شاگرد جامی ، عبدالغفار لاری ، در فهرست آثار او این کتاب را به صورت رساله تحقیق مذهب صوفی و متکلم و حکیم معرفی کرده است <sup>۶</sup> . غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده ، چنانکه در نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ چنین است .

معدودی از نسخه‌ها عنوان فرعی حُطَّ رَحْلُک دارد که به معنی «خرجین خود را فرود آر» است . در دو نسخه ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای الدرّة الفاخرة آمده است . یا کوبوس اِکیر<sup>(۱)</sup> ، در ضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیه ترجمه لاتینی منتخباتی از این کتاب در دست داشته ، گفته است که نسخه گوتا<sup>(۲)</sup> شماره ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد . و نیز گفته است که در صفحه آخر این نسخه رونویس کننده آن نوشته است که حُطَّ رَحْلُک بدین معنی است که انزل هاهنا فما بعد عبّادان قرية یعنی اینجا فرود آی که آن سوی آبادان دیگر قریه‌ای نیست . اِکیر مقصود از این جمله را چنین فهمیده است : اگر این رساله کوچک را درباره وجود خدا و صفات او بخوانی و چیزهایی را که در آن آمده است فهم کنی ، برای تو کافی است ، چه کتاب دیگری درباره این موضوعات نیست که خواننده یا فهمیده شود <sup>۷</sup> .

ابراهیم کورانی در کتاب خود الأسم لا یقاظ الهمم هر سه عنوان را با هم آمیخته و کتاب جامی را چنین نامیده است : الدرّة الفاخرة الملقبة بحطّ رحلک فی تحقیق مذهب الصوفیّه والمتکلمین والحکماء المتقدّمین <sup>۸</sup> .

نسخه هوتسما<sup>(۳)</sup> ۴۶۴ عنوان دیگر رساله المحاکمات دارد که قطعاً مبتنی بر برحاکماتی است که سلطان محمد دوم از جامی خواستار تألیف آن شده بود .

۱ - Jacobus Ecker

۲ - Gotha

۳ - Houtsma

## IV. عبدالغفار لاری مؤلف شرح الدرّة الفاخرة

رضی الدین عبدالغفار لاری مؤلف شرح بر الدرّة الفاخرة هم مرید و هم شاگرد جامی بوده است. وی نیز همچون جامی یکی از مردان ناموری بود که در هرات از حمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می شدند. در منابع<sup>۱</sup> اشاره‌ای به سال ولادت او نشده، ولی گفته اند که وی از مردم لار<sup>۲</sup> بوده و در ۵ شعبان ۹۱۲ در هرات از دنیا رفته و نزدیک قبر جامی به خاک سپرده شده است.

علاوه بر شرح درّه فاخره، چنانکه پیش از این اشاره شد، حاشیه‌ای نیز بر نفعات الانس جامی با خاتمه یا تکلمه‌ای در زندگی جامی<sup>۳</sup> تألیف کرده بوده است. وی همچنین مؤلف حاشیه‌ای بر الفوائد الضیائیة<sup>۴</sup> جامی و شرحی فارسی بر الاصول العشرة (یا رسالة فی الطرق) نجم الدین کبری<sup>۵</sup> است.

## V. شرحهای دیگر الدرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری، چند شرح دیگر بر الدرّة الفاخرة نوشته شده است. از کتابهایی که ذکر آنها پس از این می آید، در تهیه متن حاضر درّه فاخره و ترجمه نگاشته آن بهره گرفته ایم.

۱. التّحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی<sup>۱</sup>. مجموعه‌ای است از حواشی، هم درباره متن درّه فاخره و هم درباره حواشی آن. از سطور اول آن معلوم می شود که این کتاب را یکی از شاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است. از این اثر در تألیفات کورانی که بغداد در هدیه العارفین<sup>۲</sup> خود آورده، و نیز در کتاب بروکلیمان، ذکر می به میان نیامده است. دو نسخه از آن در مجموعه رابرت گارت<sup>۳</sup> در کتابخانه دانشگاه پرینستون موجود است. یکی، به

نام یهودا ۴۰۴۹ ، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است . نسخه دیگر برگهای ب ۱۹۹ - ب ۱۸۵ از نسخه یهودا ۵۳۷۳ است <sup>۳</sup> که در ۱۱۲۰ توسط شخصی به نام یحیی نوشته شده است . بعضی از حواشی این اثر در حواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ، یهودا ۳۰۴۹ ، و یهودا ۳۸۷۲ الدرّة الفاخرة دیده می‌شود .

۲ . الرسالة القدسیّة الطاهرة بشرح الدرّة الفاخرة ، تألیف ابراهیم بن احمد الکردی الحسینابادی <sup>۴</sup> . شرحی است بر متن بلند درّه فاخره و نیز بر ۲۰ حاشیه از حواشی جامی . بنا بر نوشته‌ای از مؤلف در پایان کتاب ، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده است . از این کتاب سه نسخه در دست است . یکی ، که بروکلان از آن یاد کرده ، در کتابخانه شهرداری اسکندریه است ، و نسخه دیگر جزئی از نسخه شماره ۳۳۳۷ کتابخانه اوقاف بغداد است <sup>۵</sup> . نسخه سوم ، در کتابخانه ظاهریه دمشق ، برگهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹ از نسخه ۹۲۷۶ عام است که در آن رونوشتی از درّه فاخره و شرح لاری نیز موجود است <sup>۶</sup> .

۳ . الفریدة النادرة فی شرح الدرّة الفاخرة ، تألیف ابوالعصمة محمد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی <sup>۷</sup> . شرح مطوّلی است بر متن درّه فاخره و ۳۲ حاشیه از حواشی جامی . ظاهراً تنها یک نسخه از آن موجود است ، و آن نسخه شماره ۱۳۶۴ ( دهلی ۱۸۴۱ ) در کتابخانه اداره هند در لندن است . متأسفانه این نسخه که ۳۱۸ برگ است ، به صورت بدی موربانه خورده و آب دیده و در نتیجه خواندن آن تا حدی دشوار است <sup>۸</sup> .

۴ . شرح الدرّة الفاخرة از مؤلفی ناشناخته . این نیز شرح مطوّلی است بر متن بلند و چند حاشیه از حواشی جامی . تنها نسخه شناخته آن نسخه شماره ۱۱۲۵ ( عربی ۶۴۰ ) مشتمل بر ۱۶۳ برگ است که در کتابخانه انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود <sup>۹</sup> .

## VI . توصیف نسخه‌ها

همان‌گونه که پیش از این گفتیم ، الدرّة الفاخرة در دو متن کوتاه و بلند موجود است<sup>۱</sup> . نسخه‌های هر دو متن متعدّد است و تقریباً در همه کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی عربی و فارسی وجود دارد . متن نسخه بلند به سال ۱۳۲۸ در قاهره به چاپ رسیده ، و قسمتی از متن کوتاه به ترجمه لاتینی یا کوبوسا کر در ضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است<sup>۲</sup> . ولی شماره نسخه‌های حواشی جامی و شرح لاری کمتر است . برای آماده کردن متن حاضر الدرّة الفاخرة و حواشی و شرح ، از ۲۴ نسخه خطّی و نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است . از این ۲۵ نسخه . ۱۵ نسخه مشتمل بر متن کوتاه است و در مابقی متن بلند وجود دارد . در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از حواشی هست ، و شش نسخه شرح لاری را در بر دارد .

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است :

عام ۹۲۷۶ . دارالکتب الظاهرية ، دمشق . مشتمل است بر متن بلند و حواشی ( برگهای ب ۱۴۹ - ب ۱۴۰ ) و شرح لاری ( برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۲۵ ) . در پایان شرح بندهای اضافی متن بلند بار دیگر با کمی اختلاف در تحریر آمده است ( برگهای ب ۱۳۹ - ب ۱۳۷ ) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از الرسالة القدسیّة الطاهرة بشرح الدرّة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است ( برگهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹ ) . در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمد بن عبداللطیف حنبلی و تاریخ کتابت را ۵ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است .

عقائد تیمور ۳۹۳ . دارالکتب المصریّة ، قاهره ( فهرس الخزانة التیموریّة . ج ۴ ، ۱۲۲ ) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای ب ۲۰۹ - ب ۲۰۰ ) و شرح لاری ( برگهای آ ۲۰۰ - آ ۱۸۹ ) با خطّی دیگر . تحریر شرح به خطّ احمد ابن محمد در تاریخ ۲۳ شوال ۱۰۸۵ در مدینه انجام پذیرفته است . در این نسخه همچنین



رسالة في الوجود جامی ( برگهای آ ۱۸۰ - آ ۱۶۸ ) و در حواشی الدرّة الفاخرة، علاوه بر حواشی خود جامی، بخشهایی از حواشی ابراهیم کورانی به نام التحریرات الباهرة آمده است. بر روی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش از این از الشقائق النعمانية نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می کند، ثبت شده است.

بخارا ۸-۴۲۷. موزه آسیایی، لنینگراد. مشتمل است بر متن بلند و حواشی ( برگهای آ ۵۳ - ب ۳۱ )، و شرح لاری ( برگهای ب ۷۴ - ب ۵۳ )؛ نویسنده هر دو اثر میلاد میرزا عبدالرسول تاجر بخاری است که نوشتن شرح را در آغاز ربیع الآخر ۱۳۱۴ به پایان رسانیده بوده است.

قاهره ۱۳۲۸. چاپ شده در پایان ( صفحات ۲۹۶ - ۲۴۷ ) کتاب اساس التقدیس فی علم الکلام فخرالدین رازی. قاهره: مطبعة كردستان العلمیة، ۱۳۲۸. حکمت ۲۴. مكتبة البلدية، اسکندریه. مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای آ ۱۳ - ب ۱ ). نام نویسنده و تاریخ کتابت ندارد.

هوتسما ۴۶۴. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستون ( « فهرست توصیفی » تألیف فیلیپ حیتی<sup>(۱)</sup>، ص ۴۷۸ ). مشتمل است بر متن کوتاه بی هیچ حاشیه از حواشی ( برگهای ب ۶۴ - آ ۵۵ ). نام کاتب و تاریخ تحریر ندارد.

لوت ۶۷۰. کتابخانه دیوان هند، لندن ( « فهرست » تألیف لوت<sup>(۲)</sup>، ص ۱۸۵ ). مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای آ ۱۵ - ب ۱ ). نام کاتب و تاریخ تحریر ندارد. بر برگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ نسخه ای از شرح عبدالغفار لاری بر الاصول العشرة نجم الدین کبری نوشته شده است. به دنبال آن نسخه ای از شرح حدیث ابی ذر العقیلی تألیف جامی است.

۱ - Ph. Hitti, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجاميع طلعت ۲۱۷ . دارالکتب المصریة ، قاهره . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای آ ۹۶ - آ ۸۴ ) . به دنبال متن کوتاه بندهای اضافی متن بلند با خط دیگری افزوده شده است ( برگهای ب ۹۸ - آ ۹۶ ) . روی صفحه آخر متن کوتاه ورق کاغذی چسبانده شده و از آن به بعد نوشتن دنباله متن بلند آغاز شده است . نه تاریخ تحریر دارد و نه نام کاتب .

مجاميع طلعت ۲۷۴ . دارالکتب المصریة ، قاهره . متن بلند را دارد ولی هیچ یک از حواشی در آن نیامده ( برگهای ۱۹۹-۱۸۷ ) . تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد . مجاميع تیمور ۱۳۴ . دارالکتب المصریة ، قاهره . مشتمل است بر متن بلند و حواشی ( برگهای ب ۱۵۹ - آ ۱۴۰ ) . تاریخ کتابت و نام کاتب ندارد .

Or. Oct. ۱۸۵۴ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی<sup>(۱)</sup> . ماربورگ . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای ب ۷۰ - آ ۶۳ ) . نام کاتب آن محمد بن محمد بخاری است . در همین مجموعه به خط همین نویسنده نسخه ای از رساله فی الوجود جامی هست ( برگهای ب ۷۰ - ب ۶۹ ) .

رایلندز ۱۱۱ . کتابخانه جان رایلندز<sup>(۲)</sup> منچستر ( « فهرست » مینگانا<sup>۳</sup> ، ص ۱۶۴ ) . نسخه ناقصی است که تنها بندهای ۱-۲۳ ( برگهای آ ۱۳ - آ ۱ ) و اندکی از حواشی را دارد . تاریخ تحریر آن ۱۸۵۹ میلادی است .

اِشپرِنگیر<sup>(۴)</sup> ۶۷۷ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین ( « فهرست » آلوارت<sup>(۵)</sup> ، ج ۲ ، ۵۳۵ ) . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی ( برگهای آ ۱۰۷ - آ ۹۱ ) . تاریخ پایان کتابت نسخه شوال ۱۰۶۶ و نویسنده آن یوسف بن ابی الجلال

۱ - Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

۴ - Sprenger

۵ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورخ ۱۰۷۵ نیز به خط او است .

اشپرنگر ۱۸۲۰C . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین («فهرست» آلوارت، ج ۲، ۵۳۶) مشتمل است بر متن کوتاه و کمی از حواشی ( برگهای آ ۶۸ - آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده . همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب رساله فی الوجود جامی ( برگهای ب ۱۰۰ - ب ۹۹) .

تصوّف ۳۰۰ . دارالکتب المصریّة . قاهره . مشتمل است بر متن بلند و حواشی ( ص ۱-۵۱ ) و شرح لاری (ص ۹۱-۵۴) . هر دو به خط ابراهیم بن حسن الطباخ است . تاریخ پایان کتابت الدرّة الفاخرة ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و ازان شرح ۱۵ شوال همین سال ثبت شده است . درخاتمه الدرّة الفاخرة، در ص ۵۱، کاتب صورت اجازه ابراهیم بن حسن کورانی<sup>۳</sup> را به احمد بن البناء مورخ ۲۳ ذوالقعدة ۱۰۸۴ نقل کرده و گفته است که آن را در نسخه‌ای که از روی آن نسخه خود را استنساخ می کرده یافته است . در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازه روایت این کتاب به خود وی، از طریق استادش صفی الدین احمد بن محمد [ القشاشی ] المدنی<sup>۴</sup>، و ابوالمواهب احمد بن علی الشنّاوی<sup>۵</sup>، و سیّد غضنفر بن جعفر حسینی نهروالی<sup>۶</sup>، و متلاً محمد امین خواهرزاده جامی به خود جامی اتصال پیدا می کند . این اسناد همان است که کورانی در الأتمم لایقظ الهمم<sup>۷</sup> خود آورده است .

تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . دارالکتب المصریّة، قاهره . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی ( برگهای آ ۱۳۲ - آ ۱۱۶) . تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولی ۹۶۹ است ، ولی نام کاتب را ندارد .

وارنر<sup>(۱)</sup> Or. (۳) ۷۰۲ . کتابخانه دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه<sup>(۲)</sup> ،

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, Handlist

ص ۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی ( برگهای آ ۱۶۵ - آ ۱۶۲ ) .  
با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسنده نسخه را ندارد ، خوب نوشته شده و همه حواشی  
اصلی را دارد .

وارنر Or. (۲) ۷۲۳ . کتابخانه دانشگاه لیدن ( « فهرست » فور هوج ، ص ۳۵۷) .  
مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی ( برگهای ب ۲۷ - ۱۹ ) . اشاره ای به تاریخ  
نوشتن و نویسنده ندارد

وارنر Or. (۱) ۹۹۷ . کتابخانه دانشگاه لیدن ( « فهرست » فور هوج ، ص  
۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی ( برگهای ب ۹ - ب ۲ ) . نام نویسنده  
و تاریخ کتابت ندارد .

یهودا ۱۳۰۸ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است  
بر متن کوتاه ( برگهای آ ۱۵ - آ ۱۲ ) و تنها حاشیه شماره ۴۵ که در پایان نسخه وارد  
شده است . نام نویسنده ذکر نشده ، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمه ذوالقعدة ۱۱۷۷  
است . برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۵ نسخه ای از تفسیر جامی است .

یهودا ۳۰۴۹ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است  
بر متن بلند و حواشی ( ۱۳ برگ بی شماره ) . تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد . مقداری  
از حواشی ابراهیم کورانی معروف به التحریرات الباهرة لمباحث الدرة الفاخرة نیز  
در حواشی نسخه نوشته شده است .

یهودا ۳۱۷۹ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مقداری از  
متن کوتاه و معدودی از حواشی را در بردارد ( برگهای آ ۱۱ - ب ۶ ) . بی تاریخ است  
و نام نویسنده در آن نیامده است .

یهودا ۳۸۷۲ . مجموعه رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مشتمل است  
بر متن بلند دهخدا ۴۵ حاشیه ( برگهای آ ۲۳ - آ ۳ ) ، با شرح لاری ( برگهای آ ۳۹۲ -

ب ۲۸) ، و رساله فی الوجود جامی ( برگهای ب ۲۷ - آ ۲۴ ) . هر سه اثر در رباط امام علی مرتضی در مدینه به دست یوسف التاج بن عبدالله بن ابی الخیر الجاوی المکاسبی القلاعی (?) المنجلاوی استنساخ شده که ، چنانکه پیشتر گفتیم ، وی نویسنده نسخه اشپرنگر ۶۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثانی ۱۰۷۵ است . استنساخ کننده بر برگ آ ۲۳ نوشته است که این نسخه را به دستور استاد و مرشد خود المحقق الربانی المولی ابراهیم الکورانی نوشته است . با آنکه بر خود نسخه اجازه ای از کورانی دیده نمی شود . ظاهراً از این نوشته چنین برمی آید که یوسف التاج در آن هنگام که نسخه ها را می نوشته آنها را به درس نزد استاد خود می خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخه تصوف ۳۰۰ یاد آور شدیم . یوسف التاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی برمی آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسبی او اشاره است بر شهر مکه - سر از جزیره سیلپیس . بنابه گفته پ . وورهووه <sup>۸</sup> ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان او را در سال ۱۶۹۴ میلادی به دماغه امید نیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکه سر به سال ۱۰۳۶ / ۱۶۲۵ به دنیا آمد ، در ۱۰۵۴ / ۱۶۴۴ عازم مکه و مدینه شد ، و در ۱۱۱۰ / ۱۶۹۹ در کبپ تاون از دنیا رفت <sup>۹</sup> . فقره ای که پیش از این از الشقائق النعمانیة درباره سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب الدرّة الفاخرة آوردیم ، بر برگ آ ۳ نوشته شده است . در حواشی صفحات الدرّة الفاخرة ، علاوه بر حواشی جامی ، وبه خطی دیگر ، مقداری از حواشی کورانی که روی هم رفته به نام التحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة معروف است ، نوشته شده است .

## VII . چگونگی تهیه متن

در تهیه متنهای هر سه اثر ، نخست نسخه ها را ، بر مبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هر گروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه‌ها را با یکدیگر مقابله کردیم و نسخه بدلها را در حواشی قرار دادیم .  
 گزینش نسخه‌های نماینده گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این  
 قرار: (۱) دقتی که در نوشتن نسخه به کار رفته بوده که نشانه آن خالی بودن نسخه از  
 اشتباهات آشکار است ؛ (۲) اینکه کاتب پس از نوشتن نسخه آن را با نسخه‌های دیگر  
 مقابله کرده و در حاشیه‌ها اصلاحاتی به عمل آورده باشد ؛ (۳) اینکه روایت متن استنساخ  
 شده از طریق استاد معتبری انتقال یافته باشد ؛ (۴) شهرت استنساخ کننده به دانشمندی  
 در موضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، باید گفت که نسخه یهودا ۳۸۷۲  
 در میان نسخه‌ها از همه معتبرتر است . به همین جهت در مواردی که یک قرائت با اکثریت  
 نسخه‌های گزیده تأیید نمی شده است ، معمولاً قرائت این نسخه را پذیرفته ایم .

### ۱. متن الدرّة الفاخرة

متن درّة فاخره هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن  
 کوتاه با بند ۷۳ پایان می پذیرد و ، چنانکه پیشتر گفتیم ، محتملاً متن اصلی کتابی است که  
 جای برای سلطان محمد دوم فرستاده بوده است<sup>۱</sup> . متن بلند مشتمل است بر بندهای  
 اضافی ۹۲-۷۴ که محتملاً دیرتر و برای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از  
 ۲۵ نسخه مورد استفاده متن بلند را دارد . در یکی از اینها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای  
 اضافی متن بلند به خط دیگری نوشته و به پایان متن کوتاه ماحق شده است . در نسخه  
 دیگر ، عام ۹۲۷۶ ، بندهای اضافی دوبار آمده است ، یکی در جای خاص خود و دیگری  
 در پایان شرح لاری . از آن جهت که این بندهای اضافی مکرر به صورت جداگانه از  
 باقی متن استنساخ شده بوده ، در مقابله نسخه‌ها و توزیع آنها به گروه‌ها . اینها را همچون  
 کتابهای جداگانه در نظر گرفته ایم . بنابراین در آنچه پس از این می آید ، متن کوتاه را  
 عموماً همچون متن اصلی در نظر گرفته ایم ، و بندهای اضافی متن بلند را متمم نامیده ایم .  
 از ۲۵ نسخه متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می توانیم بنا بر اختلاف

قرائت در یک گروه قرار دهیم ، و پنج نسخه را در گروهی دیگر . گروه اول را نیز می توانیم به دو گروه فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است بر نسخه های قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ، و دیگری مشتمل است بر نسخه های عقائد تیمور ۳۹۳ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و اشپرنگر ۶۷۷ و تصوف طلعت ۱۵۸۷ . گروه دوم مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یهودا ۳۰۴۹ و یهودا ۵۳۷۳ . دوازده نسخه باقی مانده در گروه های معینی نمی تواند قرار داده شود . از مجموع ۲۵ نسخه ، هفت نسخه نماینده ، مجامیع طلعت ۲۱۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ از گروه اول Or. Oct. ۱۸۵۴ و یهودا ۵۳۷۳ از گروه دوم ، ولوت ۶۷۰ و وارنر Or. (۱) ۹۹۷ را از باقی نسخه ها ، برای مقابله نهایی انتخاب کردیم و قرائت های مختلف را در پاورقیها آوردیم .

یازده نسخه متمم به چهار گروه تقسیم می شود . نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۷۸۲ . گروه دوم مشتمل است بر بخارا ۸-۴۲۷ و یهودا ۳۰۴۹ و یهودا ۵۳۷۳ . عام ۹۲۷۶ ( هر دو نسخه ) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است . مجامیع تیمور ۱۳۴ آشکارا گروه مخصوص به خود است . از این ۱۱ نسخه ، چهار نسخه ، یعنی از هر گروه یک نسخه ، برای مقابله انتخاب کردیم : یهودا ۳۸۷۲ ، یهودا ۵۳۷۳ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، و مجامیع تیمور ۱۳۴ .

### ب . حواشی

حواشی جامی عموماً در کناره های صفحات نسخه ها در مقابل شماره ای از متن که به آنها مربوط می شود نوشته شده است . گاه ، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸ ، حاشیه در متن گنجانده شده ، و گاه ، همچون در وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-۴۲۷ ، حواشی بر ورق های جداگانه کاغذ نوشته و میان برگ های نسخه قرار داده شده است . در پایان هر حاشیه کلمه منه ( ار او ) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که از خود مؤلف است و از حواشی دیگری که کناره های صفحات را در بسیاری از نسخه ها پر کرده است متمایز باشد .

تنها ۱۸ نسخه از ۲۵ نسخه الدرّة الفاخرة بر مقداری از حواشی مشتمل است ،

۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	
						x		
x	x					x		
x	x							
x	x							
x	x			x				
x	x					x	x	
x	x	x	x	x	x	x	x	
x	x	x	x	x	x	x	x	
x	x					x	x	
x	x					x	x	
x	x		x			x	x	
x	x	x				x		
						x	x	
							x	
۱	۱	۱	۲	۳	۳	۳	۷	۸
x	x					x	x	
	x							x
x	x				x	x	x	
۲	۲	.	.	۱	۲	۲	۱	



عده حاشیه ها	۱	۲	۳	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲
عام ۹۲۷۶			x		x	x	x					x			
تصوف ۳۰۰			x	x	x	x				x	x		x		
یهودا ۳۰۴۹	x	x	x	x	x		x	x	x	x		x			x
بخارا ۴۲۷۰۸	x	x			x	x				x		x			x
جامع طلعت ۲۲۷	x	x		x	x	x	x		x	x		x	x		x
جامع تیمور ۱۳۴	x	x	x	x	x		x		x	x		x		x	x
یهودا ۵۳۷۳	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
یهودا ۳۸۷۲	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
وارنر (۳)۷۰۲	x	x	x	x	x		x		x	x		x		x	x
۱۸۵۴	x	x	x	x	x				x	x		x		x	x
حکمت ۲۴	x	x	x	x	x		x		x	x		x		x	x
لوت ۶۷۰					x		x		x			x		x	x
عقائد تیمور ۳۹۳				x	x	x	x			x	x	x	x		
اسپرنگر ۱۸۲۰	x								x	x		x			x
رایلندز ۱۱۱	x								x						
یهودا ۳۱۷۹	x														
یهودا ۵۹۳۰	x							x							
یهودا ۱۳۰۸															
شماره نسخه های رارای حاشیه	۱۳	۹	۱۰	۱۳	۷	۱۰	۴	۱۱	۱۲	۴	۱۳	۵	۷	۱۱	
محمد معصوم مورد نظر	x	x		x	x	x	x		x	x		x		x	
حسین اباری	x								x					x	x
لاری		x		x					x	x					x
گورانی	x	x		x					x	x					
بینام				x											x
شماره شرح های مشمول بر حاشیه	۳	۳		۱	۴	۱	۱	۰	۴	۳	۰	۱	۰	۲	۲

متن های بلند

متن های کوتاه حواشی

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲، همه ۴۵ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد. در جدول ضمیمه نشان داده‌ایم که در هر نسخه کدام حاشیه آمده است. باید توجه داشت که ۱۲ تا از حاشیه‌ها، یعنی ۵ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۳-۲۵ و ۴۳ - ۴۰، نسبت به باقی حاشیه‌ها در نسخه‌های کمتری موجود است، و با استثنای نسخه عقائد تیمور ۲۹۳<sup>۱</sup>، عموماً در نسخه‌هایی هستند که مشتمل بر متن اصلی است<sup>۲</sup>. این مطلب به خوبی از مقایسه حواشی مندرج در دو نسخه متن بلند دارای حواشی بیشتر، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳۵۳، با دو نسخه از متن کوتاه مشتمل بر بیشترین حاشیه‌ها، یعنی وارنر Or. (۲) ۷۲۳ و Or. Oct. ۱۵۸۴ آشکار می‌شود. بنابراین امکان آن هست که این ۱۲ حاشیه را خود جامی در زمان متأخرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد، و شاید این زمان همان زمان افزودن متمم بوده باشد، هر چند باید در نظر داشت که هیچ یک از ۴۵ حاشیه به فقره‌ها یا قولهایی که در متمم آمده است ارجاع نمی‌شود<sup>۳</sup>.

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می‌دهد که کدام یک از حواشی در شرح لاری و نیز در شرح‌های دیگر مورد مراجعه به بحث گذاشته شده است<sup>۴</sup>. استفاده از این شرح‌ها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که، به استثنای شرح محمد معصوم، حاشیه‌های جامی به ندرت به صورت کامل در شرح وارد شده است. متأسفانه وضع بد نسخه شرح محمد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود.

چند نسخه، و بالخاصه مجامیع تیمور ۱۳۴، مشتمل بر حواشی است که به علت وجود کلمه «منه» به جای نسبت داده شده، ولی در هیچ یک از نسخه‌های دیگر نیامده یا حد اکثر در یک نسخه دیگر آمده است. آیا می‌توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک از آنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوف ۳۰۰ نیامده، در صورتیکه این دو نسخه به علت انتقال از طریق ابراهیم کورانی نسخه‌های معتبری است، و نیز به هیچ یک از آنها در شرح لاری یا شرح‌های دیگر مورد مراجعه اشاره‌ای نشده است. هر چند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشده دیگری از درّه فاخره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود، و با وجود آنکه احتمال دارد بعضی یا همه این حواشی از خود جای بوده باشد، در چاپ حاضر حواشی ما خود را به ۴۵ حاشیه مندرج در نسخه یهودا ۳۸۷۲ محدود کرده‌ایم. باید گفت که هر یک از ۴۵ حاشیه لا اقل در دو نسخه دیگر موجود است، به استثنای حاشیه شماره ۲۵ که تنها در یک نسخه دیگر دیده می‌شود. ولی چون این حاشیه در شرح لاری نقل شده، شکستی در اصالت و اعتبار آن نمی‌رود.

مقایسه‌ای از قرائتهای متنوع در ۳۳ حاشیه اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که آنها را در بردارد، در دو گروه متمایز قرار می‌گیرد. گروه نخستین مشتمل است بر عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-۴۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲. گروه دیگر مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یهودا ۵۳۷۳. چهار نسخه از نسخه‌های باقیمانده یعنی لوت ۶۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳۴ و یهودا ۳۰۴۹ را نه می‌توان در یکی از این دو گروه جا داد، و نه می‌شود خود آنها را در گروه یا گروه‌هایی قرار داد. شماره حواشی در پنج نسخه دیگر چندان کم است که برای استفاده از آنها در مقایسه قرائتها مختلف شایستگی ندارد.

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند، امکان آن نبوده است که یک نسخه را در تثبیت متنهای همه ۳۳ حاشیه مورد استفاده قرار دهیم. بنابراین قاعده‌ای کلی، برای هر حاشیه چهار نسخه را بایکدیگر مقابله کرده‌ایم. این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲، که هر یک نماینده یکی از دو گروه است، و یک نسخه دیگر از هر یک از گروه‌های گزیده در میان نسخه‌هایی که آن حاشیه مورد نظر را در بر داشته است.

از حاشیه‌های الحاقی، شماره‌های ۵ و ۱۳ هر یک در هفت نسخه موجود است. شش نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸-۴۲۷ و مجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، این هر دو حاشیه را دارد ؛ در مجامیع تیمور ۱۳۴ تنها شماره ۵ ، و در عام ۹۲۷۶ تنها حاشیه ۱۳ موجود است . قرائتهای مختلف در این دو حاشیه نشان می‌دهد که چهارتا از این هشت نسخه ، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، یک گروه را تشکیل می‌دهد ، و چهارتای دیگر گروهی دیگر . برای این دو حاشیه دو نسخه از گروه اول ، یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ ، و دو نسخه از گروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائتها را در پاورقی آورده‌ایم .

حاشیه‌های الحاقی دیگر ، یعنی شماره‌های ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵ - ۲۳ و ۴۳ - ۴۰ ، در نسخه‌هایی است که به علت اندک بودن عدد آنها نمی‌توانیم از مقایسه آنها با یکدیگر از لحاظ اختلاف قرائت گروه بندی خاصی قائل شویم . بنابراین ، در اغلب موارد ، همه نسخه‌های مشتمل بر این حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقیها آمده است .

باید توجه داشت که برای نشان دادن اینکه کدام نسخه‌ها در تثبیت متن حاشیه خاص مورد مقابله قرار گرفته ، رمزهای نماینده نسخه‌ها را در پرانتهایی در آغاز پاورقی متعلق به آن حاشیه آورده‌ایم .

### ج . شرح لاری

شرح لاری تنها درشش نسخه از نسخه‌هایی که الدرة الفاخرة را دارد موجود است : عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸ - ۴۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ . همه این نسخه‌ها ، جز عقائد تیمور ۳۹۳ ، متن باند درّه فاخره را دارد . از طرف دیگر ، هیچ نسخه‌ای از شرح لاری در نسخه‌هایی که درّه فاخره را با لاقل بعضی از حواشی نداشته ، نیامده است .

بر مبنای مقایسه اختلاف قرائتها ، این شش نسخه در دو گروه قرار می‌گیرند : گروه اول مشتمل بر بخارا ۸ - ۴۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، و گروه دوم مشتمل

بر عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ . در مقابله دو نسخه از هر گروه به کار گرفته شده است : یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ از گروه اول ، و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ از گروه دوم .

### VIII . اشاره‌ها و رمزهای به کاررفته

۱ . برای معرفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم :

- ا یهودا ۳۸۷۲
- ب تصوف ۳۰۰
- ج مجامیع طلعت ۲۱۷
- د یهودا ۵۳۷۳
- ه Or. Oct. ۱۸۵۴
- و وارنر Or. (۱) ۹۹۷
- ز لوت ۶۷۰
- ط مجامیع تیمور ۱۳۴
- ی عقائد تیمور ۳۹۳
- م وارنر Or. (۳) ۷۰۲
- ن بخارا ۴۲۷-۸
- س عام ۹۲۷۶
- ع حکمت ۲۴
- ف یهودا ۳۰۴۹
- ص یهودا ۵۹۳۰

۲ . به کلمه عربی «لعله» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهراً) و «خ

( به جای نسخه ) ، که در کنارهای صفحات بعضی از نسخه‌ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده ، در پاورقیها در ضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است .

۳. اعداد داخل پرانتزها ( - ) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می‌دهد .

### ب. درالدرة الفاخرة

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار، [ ] ، به حواشی جای ارجاع می‌دهد و در نقطه‌ای از متن آمده‌است که حاشیه باید از آنجا خوانده شود .

۲. علامت « V » نشانه آن است که کلمه یا جمله‌ای که پس از آن آمده در شرح لاری مورد بحث قرار گرفته است .

### ج. در شرح لاری

۱. کلمات یا جمله‌هایی از الدرة الفاخرة یا حواشی که مورد شرح قرار گرفته، در متن عربی بر روی آنها و در ترجمه انگلیسی زیر آنها خطی کشیده شده است .

۲. اعدادی که در آغاز بخشها آمده مربوط به شماره بندهای متناظر با آنها در الدرة الفاخرة ارجاع می‌دهد .

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار در آغاز بخشها به شماره حاشیه مورد نظر در حواشی ارجاع می‌دهد .

## حواشی بر مقدمه

### بخش I

۱ - بخش جام در گوشه شمال شرقی ولایت گوهستان نزدیک رود هرات واقع است. رجوع کنید به « سرزمینهای خلافت شرقی » لسترنج<sup>۱</sup>، متن انگلیسی، ص ۵۸-۳۵۶.

۲ - منابع عمده درباره زندگی جامی اینهاست: (۱) شرح حالی که شاگرد و سریدش عبدالغفار لاری به نام خاتمه یا تکمله نوشته و آن را به حاشیه خود بر صفحات الانس جامی پیوسته است ( رجوع کنید به « ادبیات فارسی »<sup>۲</sup> استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶؛ (۲) رشحات عین الحیاة کاشفی، تألیف سال ۹۰۹ ( استوری، همان منبع، ج ۱، ۹۶۴)؛ (۳) خمسة المتحیرین میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است ( استوری، همان منبع، ج ۱، ۷۹۰-۷۸۹)؛ و (۴) الشقائق النعمانیة طاشکبربزاده، ج ۱، ۳۸۹-۳۹۲.

از منابع دیگر است: البدر الطالع شوکانی، ج ۱، ۳۲۸-۳۲۷؛ الفوائد البهیة لکنوی، ص ۸۸-۸۶؛ الانوار القدسیة سنهوتی، ص ۱۰۳-۱۰۱؛ جامع کرامات الاولیاء بهانی، ج ۲، ۱۵۴؛ سفینه الاولیاء داراشکوه، ص ۸۴-۸۲.

گزارشهای جدید درباره جامی توسط ادوارد براون در کتاب « تاریخ ادبی ایران »<sup>۳</sup>، ج ۳، ۵۴۸-۵۰۷ آمده است؛ و نیز در کتاب « ادبیات کلاسیک ایران » تألیف آبربی<sup>۴</sup>،

---

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*.

۲ - Storey, *Persian Literature*.

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia*

۴ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*.

ص ۴۵۰-۴۲۵ ، و نیز توسط ناساولیس<sup>۱</sup> در مقدمه انگلیسی وی بر چاپ *نفحات الانس* ، و در کتاب *جاسی علی اصغر حکمت* چاپ تهران ۱۳۲۰ . جز در آنجاها که منابع دیگر ذکر شده ، شرح مختصر زندگی *جاسی* که در اینجا آمده ، از *رشحات کاشفی* ، ص ۱۶۳-۱۳۳ و از *خاتمه لاری* و بالخاصه بر گهای ب ۱۵۸ - ب ۱۵۶ ، ب ۱۷۰ - آ ۱۷۰ ، و ب ۱۷۲ - ب ۱۷۲ گرفته شده است .

۳ - شرح کوتاها *تر سعدالدین تفتازانی* بر *تلخیص المفتاح* که خلاصه ای است از بخش سوم کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی نوشته جمال الدین قزوینی . رجوع کنید به «تاریخ ادبیات عرب» بروکلیمان<sup>۲</sup> ، ج ۱ ، ۳۵۴-۳۵۲ .

۴ - هر یک از چند شرحی که بر بخش سوم *مفتاح العلوم* سکاکی نوشته شده است . رجوع کنید به بروکلیمان ، همانجا .

۵ - شرح مفصل تفتازانی بر *تلخیص المفتاح* قزوینی . بروکلیمان ، همانجا .

۶ - نام کامل او شهاب الدین موسی بن محمد بن روسی است . رجوع کنید به *الاعلام زرکلی* ، ج ۸ ، ۲۸۲ ؛ بروکلیمان ، ج ۲ ، ۲۷۵ . *الشقائق النعمانیة* طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ۷۷-۸۱ (ضمن شرح حال جدش محمود) . تاریخ ۸۱۵ که بروکلیمان برای فوت او آورده ، آشکارا نادرست است . زرکلی این تاریخ را ۸۴۰ نوشته است . چون وی پس از *سرك* غیاث الدین جمشید در ۸۳۲ ( یا ۸۳۳ بنا بر بعضی از منابع ) بر روی زیج مشهور *الغ بیگ* کار می کرده ، ولی خود وی پیش از تمام شدن زیج در ۸۴۱ از دنیا رفته است ، ناگزیر تاریخ فوت او در میان این دو تاریخ است . رجوع کنید به «*رصدخانه در اسلام*» آیدین ساییلی<sup>۳</sup> ، ص ۲۸۹-۲۵۹ ؛ «*اسبابهای رصد استوائی*» کندی<sup>۴</sup> ، و بروکلیمان ، ج ۲ ، ۲۷۶-۲۷۵ . اگر قاضی زاده در ۸۴۱ از دنیا رفته باشد ، جاسی می بایستی در آن سال تنها ۲۴ ساله بوده باشد .

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur*.

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam*.

۴ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorum*.



- ۷ - شرحی بر تذکرة النصیریة نصیرالدین طوسی . رجوع کنید به بروکلمان ، « تاریخ » ، ج ۲ ، ۶۷۰-۶۷۴ .
- ۸ - شرحی بر ملخص الهيئة محمد بن محمود بن عمر الجفمینی . بروکلمان ، ج ۲ ، ۶۲۴ ، ذیل ۱ ، ج ۱ ، ۸۵۶ .
- ۹ - علاءالدین علی بن محمد قوشجی ، از شاگردان قدیم قاضی زاده ، زیج الغ بیك را پس از مرگ استادش به پایان رسانید . بروکلمان ، ج ۲ ، ۳۰۵ ، ذیل ، ج ۲ ، ۳۲۹ .
- ۱۰ - نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود . یکی از سریدان بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقه نقشبندیہ کہ ناگهان در مدینہ پس از گزاردن حج فوت کرد . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۶-۳۹۲ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۵-۱۴۲ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۹ ؛ رشحات ، ص ۶۳-۵۷ .
- ۱۱ - وی در ۸۶۰ وفات کرد . رجوع کنید به نفحات الانس ، ص ۴۰۵-۴۰۲ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۱۳۳-۱۱۷ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۲-۱۵۱ . سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۲-۸۱ ( زیر نام نظام خاسوش ) .
- ۱۲ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۰۲-۴۰۰ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۱۱۷-۱۰۸ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۱-۱۵۰ .
- ۱۳ - وی در ۷۹۱ وفات کرد . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۸۹-۳۸۴ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۵۷-۵۳ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۹-۷۸ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۲-۱۲۶ .
- ۱۴ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۲-۳۸۹ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۷۹-۹۰ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۰ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۸-۱۴۵ .
- ۱۵ - رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۵۳-۴۵۲ .
- ۱۶ - وی پسر خواجه محمد پارسا است کہ ذکرش پیشتر گذشت . رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۷-۳۹۶ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۶۴-۶۳ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۰-۷۹ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۴ .

- ۱۷ - رجوع کنید به نفحات الانس جامی ، ص ۴۵۵-۴۵۶ .
- ۱۸ - رجوع کنید به نفحات ، ص ۴۹۸-۴۹۶ .
- ۱۹ - رجوع کنید به نفحات ، ص ۵۰۳-۵۰۱ .
- ۲۰ - رجوع کنید به نفحات ، ص ۴۵۷-۴۵۶ .
- ۲۱ - وی در ۸۰۶ به دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت . رجوع کنید به نفحات ، ص ۴۱۳-۴۰۶ ؛ الانوارالقدسیه سنهوتی ، ۱۷۵-۱۵۷ ؛ الشقائق النعمانیة طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ۳۸۹-۳۸۱ ؛ سفینة الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۱-۸۰ ؛ و بالخاصه رشحات کاشفی ، ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۲ - نامه های جامی به عبیدالله احرار در رساله منشآت او محفوظ است . رجوع کنید به کتاب جامی حکمت ، ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۳ - همچون ، مثلاً ، در دفتر نخست سلسله الذهب او ( هفت اورنگ جامی ، ص ۱۵۸ ) ، در تحفة الاحرار وی ( هفت اورنگ ، ص ۳۸۴ ) ، و در دیوان سوش ( خاتمة الحیاة ) . رجوع کنید به جامی حکمت ، ص ۷۶-۷۲ .
- ۲۴ - رجوع کنید به « ادبیات ایران » استوری ، ج ۱ ، ۷۹۵-۷۸۹ .
- ۲۵ - رجوع کنید به با برنامه باهر ، ص ۲۹۲-۲۸۳ .
- ۲۶ - عنوان فرة مورد نظر این است : « در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش در سوهور و مغیل دارند » . رجوع کنید به هفت اورنگ جامی ، ص ۵۲ .
- ۲۷ - رجوع کنید به الاعلام زرکلی ، ج ۷ ، ۲۸۰ ، و دستخط شماره ۱۲۴۰ مقابل صفحه ۲۷۳ ؛ و « تاریخ » بروکلان ، ج ۲ ، ۲۰ ، ذیل ، ج ۲ ، ۱۱۶ .
- ۲۸ - شاید وی همان عطاءالله العجمی باشد که شرح حال وی در الشقائق النعمانیة طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ص ۳۳۴ آمده است .
- ۲۹ - اشرفی سکه زری بوده است که نخستین بار توسط سلطان مملوک ، الاشرف برسای ، ضرب شده و حدود ۳۹۴۱ گرم وزن داشته است . رجوع کنید به مقاله « دینار در مقایسه با دوکات » نوشته باکراک در « مجله بین المللی مطالعات خاور میانه » ، ج ۴ ، ۹۶-۷۷ . بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۰۰۵۰ گرم بوده است .

- ۳۰ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰ .
- ۳۱ - دونه بايزيد دوم به جاسی با پاسخهای جاسی در منشآت السلاطين فریدون بگ، ج ۱، ۳۶۴-۳۶۱ آمده است. رجوع کنید به جاسی حکمت، ص ۴۷-۴۴ .
- ۳۲ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۸۹-۳۹۰ .
- ۳۳ - برای وصف این قبر به جاسی حکمت، ص ۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

## بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جاسی فراهم نشده است. یکی از دشواریهایی که فراهم آورنده چنین فهرستی با آن روبه رو است این است که جاسی ظاهراً تنها بر آثار عمده خود عناوین خاصی قرار داده، ولی در آثار کوچکش از نسخه‌های به نسخه دیگر عنوان تفاوت پیدا می‌کند، و هر عنوان از کلمه راهنمایی که در نخستین فقره آن تألیف آمده گرفته شده است. بنابراین باز شناختن هر نسخه باید، در صورتیکه آن نسخه به صورت کامل در دسترس نباشد، لا اقل مبتنی بر سطرهای اول آن بوده باشد.

### فهرست‌هایی که تا کنون فراهم شده از این قرار است:

- ۱ - وصف نسخه شماره ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جاسی را شامل است و زاخائو و اته آن را در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی و ترکی و هندوستانی و پشتوی موجود در کتابخانه بوداییان»<sup>۱</sup>، ص ۶۱۵-۶۰۸ آورده‌اند.
- ۲ - وصف نسخه شماره ۱۳۵۷ مشتمل بر دو اثر نثری جاسی که اته آن را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانه اداره هند»<sup>۲</sup>، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۲ آورده است.
- ۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جانوف آن را در ص ۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی تاجیکی و فارسی کتابخانه بخش خاورشناسی دانشگاه دولتی لنین گراد<sup>۳</sup> خود آورده است.

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*.

۲ - Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office*.

۳ - A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzhikskikh i Peridskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

۴ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جامی در ص ۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جامی.

۵ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شده جامی در ص ۳۵-۲۶ از «فهرست آثار چاپ شده فارسی موجود در موزه بریتانیا» تألیف ادوارد ادوارد.

۲ - به برگ ب ۱۷۲ از نسخه شماره Or. ۲۱۸ موزه بریتانیا مراجعه شد.

۳ - به صفحه ۸۶-۸۷ مراجعه شود.

۴ - این تاریخی است که در صفحه آخر نخستین دفتر، ص ۱۸۳، از چاپ هفت اورنگ توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جامی غالباً تاریخ اتمام کتاب خود را در آخرین سطور به دست می داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این دفتر به سلطان حسین بایقرا اهدا شده، می بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، و سال ۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جامی به استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.

۵ - برای وصف هفت اورنگ و سه دیوان به «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ص ۵۴۸-۵۱۶ رجوع شود؛ نیز به کتاب جامی حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷.

۶ - جلد شانزدهم، دوره جدید، وجوه برای ترجمه های شرقی، چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸.

۷ - چاپ شده در حاشیه جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰۴.

۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷.

۹ - به ترجمه من از این اثر به نام «رساله در وجود» در «علم کلام فلسفی اسلامی»<sup>۱</sup>، چاپ پرویز سروج، البنی ۱۹۷۵ مراجعه شود.

۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج ۱، ص ۹۰۹-۹۰۴.

۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلیمان، ج ۱، ص ۳۶۹، ذیل، ج ۱، ص ۵۳۳؛ و «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ص ۵۱۴.

۱۲ - «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ص ۵۱۰.

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology*.

## بخش III

۱ - محاکمه نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن مصنف دو وجهه نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می کرده و می کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنها را با یکدیگر سازش دهد. محتملاً مشهورترین اثر از این گونه کتاب *المحاكمات* قطب الدین رازی است که در آن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی را در شرحهایی که بر اشارات ابن سینا نوشته اند با یکدیگر سازگار کند.

۲ - شش مسئله ای که در اینجا به آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همه آنها در متن اصلی یا کوتاه بحث شده است. در متن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن و صدور کثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است.

۳ - *الشقائق النعمانية*، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۴ - نه مسئله اول در نخستین متن مورد بحث قرار گرفته، ولی دو مسئله آخر در بندهای متمم متن بلند آمده است. نه مسئله مورد بحث در متن اصلی را می توان به شش مسئله مذکور در *الشقائق النعمانية* بازگرداند، بدین ترتیب که دو مسئله مربوط به علم خدا با هم ترکیب شود، و مسئله وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئله قدرت خدا تصور شود، و مسئله صفات خدا به صورت کلی دیباچه ای برای مسائل پس از آن که مربوط به تفصیل صفات است در نظر گرفته شود.

۵ - تا آنجا که ممکن بوده است، همه نقلها و تفسیر و تاویلها را، خواه جایی به آنها تصریح کرده باشد یا نه، در حواشی *ترجمة الدرة الفاخرة* و *ترجمة حواشی* آورده ایم.

۶ - رجوع شود به خاتمه او، نسخه شماره Or. ۲۱۸ موزه بریتانیا، برگ ب ۱۷۲.

۷ - Ecker, *Câmi de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26

۸ - *الاسم لا یقاظ الهمم* کورانی، ص ۱۰۷.

## بخش IV

۱ - منبع اصلی برای ترجمه حال لاری کتاب *رشحات کاشفی*، ص ۱۷۲-۱۶۳ است.

از جمله منابع دیگر است : باهرنامه باهر، ص ۲۸۵ - ۲۸۴ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۴ ؛ الانوارالقدسیة سنهوتی، ص ۱۵۳ ؛ و خزینة الاصفیاء لاهوری، ج ۱، ص ۵۹۸ .  
 ۲ - نام یک شهر و یک بخش در استان فارس . رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی» لسترنج، ص ۲۹۱ .

۳ - « ادبیات فارسی » استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶ .

۴ - « تاریخ » بروکلیمان، ج ۱، ۳۶۹، «ذیل»، ج ۱، ۵۳۳ .

۵ - « تاریخ » بروکلیمان، ج ۱، ۷۸۷، نسخه‌ای از این اثر دربرگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ از نسخه Loth ۶۷۰ کتابخانه اداره هند موجود است . توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

### بخش V

۱ - در مورد مؤلف آن به « تاریخ » بروکلیمان، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰، و نیز الاعلام زرکلی، ج ۱، ۲۸، مراجعه کنید .

۲ - جلد ۱، ص ۳۵ .

۳ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

۴ - برای اطلاع از مؤلف به « ذیل تاریخ » بروکلیمان، ج ۲، ص ۶۱۹ مراجعه شود .

برای خود اثر رجوع کنید به « تاریخ » بروکلیمان، ج ۲، ۲۶۶، «ذیل»، ج ۳، ۱۲۷۱؛ و ایضاح المکنون بغدادی، ج ۱، ۵۶۷ .

۵ - رجوع کنید به الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الوقف تألیف محمد اسعد طلس، ص ۲۷۷ .

۶ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است .

۷ - وی نیز مؤلف حاشیه‌ای است بر شرح تفتازانی بر العقائد نسفی ( بروکلیمان .

«تاریخ»، «ذیل»، ج ۱، ۷۵۹)، و همچنین تفسیر فارسی سوره کوثر، و اثر دیگری به عربی به نام رساله ابحاث ( رجوع کنید به « فهرست توصیفی نسخه‌های فارسی در مجموعه انجمن آسیایی بنکال » تألیف اہوانف، ص ۷۱؛ ) .

- ۸ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی در کتابخانه اداره هند»<sup>۱</sup>، ج ۲، ۱۶۸.
- ۹ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی موجود در مجموعه انجمن شاه‌آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف و حسین<sup>۲</sup>، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳.

## بخش VI

- ۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.
- ۲ - عنوان رساله چنین است :

*Câmi de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve!» sive «Unio Pretiosus.»*

- ترجمه که تنها بندهای ۱-۳، ۲۷-۲۹، و ۶۰-۷۱ را در بر دارد، سبتنی بر پنج نسخه بوده است: وارنر (۳) ۷۰۲، وارنر (۱) ۹۹۷، وارنر (۲) ۷۲۳، گوتا (۷) ۸۷ [رجوع کنید به «نسخه‌های خطی عربی» تألیف پرچ، ص ۱۵۶]، ولوت ۶۷۰. از همه این نسخه‌ها، جز نسخه گوتا در تهیه متن حاضر بهره گرفته ایم.
- ۳ - رجوع کنید به بروکلیمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰؛ و الاعلام زرکلی، ج ۱، ۲۸.

- ۴ - «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵.
- ۵ - همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴.
- ۶ - نزهة الخواطر عبدالحی الحسینی، ج ۵، ۳۰۱.
- ۷ - الاسم کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷.
- ۸ - رجوع کنید به «فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱، ۵۲، ۳۴۱، ۳۵۴، ۵۳۹.
- ۹ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۵۶؛ و مقاله «شیخ یوسف مکسر» به قلم دربیوز<sup>۴</sup> در مجله «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳.

۱ - *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.*

۲ - *Ivanow and Hosain, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.*

۳ - *Pertsch, Die arabischen Handschriften.*

۴ - *G. W. J. Drewes «Sech Josoep Makasar» Djawa.*

## بخش VII

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - درباره این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه‌ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره‌های صفحات نسخه‌ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی‌شود، نویسندگانی که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخه خود ملحق کنند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه‌ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ - استثنای عبارت است از: حاشیه ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می‌شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر Or. (۳) ۷۰۲، حاشیه ۴۱ در لوت ۶۷۰، و حاشیه ۴۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می‌شود.

۴ - البته توضیحات دیگری برای کم‌تر بودن این ۱۲ حاشیه نیز می‌توان داد. ممکن است این حواشی را کاتبی، از آن جهت که طول آن بیش از آن بوده است که در کناره کتاب جا بگیرد، کنار گذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه‌ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می‌توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده و به همین جهت در عده کمی از نسخه‌ها آمده است. ولی آنچه خلاف این اسرار را نشان می‌دهد، وجود آنها در نسخه یهودا ۳۸۷۲ است که از همه نسخه‌ها معتبرتر است.

۵ - اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.



## مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

### بسمه تعالی شانه

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است : قسمت اول متن کتاب موسوم به « الدرة الفاخرة » که به عربی است و به کوشش پروفیسور نیکولا هیر تصحیح شده است . قسمت دیگر ترجمه و شرح فارسی آن است که به سعی من بنده تصحیح گردیده است . و هر قسمت مقدمه ای از مصحح آن دارد نخست مقدمه مصحح متن عربی است که در آن به تفصیل از مؤلف کتاب عبدالرحمن جامی م ( ۵۸۹۸ ) و مطالب کتاب و روش تصحیح و رموز به کار گرفته شده و نسخ مورد استفاده سخن رفته و به زبان انگلیسی است . سپس ترجمه فارسی آن مقدمه است که به همت با کفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت گرفته است . بنابراین در باب متن کتاب و مؤلف آن ، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است . آنچه باقی می ماند معرفی شارح و مترجم است که هر چند به قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را بر کتاب « الدرة الفاخرة » تحریر کرده و آنرا « حکمت عمادیه » نامیده است . لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمه احوال شارح و استاد وی سخن به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل و فصول و مباحث کتاب را به اختصار تحلیل و بررسی نمائیم . بی تردید می توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است . توضیح آنکه در این کتاب پاره ای از مسائل فلسفه ( یا علوم عقلی ) مطرح شده و از نظر حکیم و عارف و صوفی و متکلم مقایسه و بررسی شده است ، و رجحان عقیده مکتب با

مشرقی بردبگر مذاهب با دلیل بیان گردیده است . پیداست که در واقع مؤلف به روش تطبیقی مسائل کتاب را در آن عصر مورد بحث قرار داده است . در زمان حاضر که فلسفه تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته های مختلف فلسفی شناخته شده و کتابها و مقالات تحقیقی در این باب نوشته شده است ، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی در عصر جامی یعنی در حدود ششصد سال پیش به این صورت مسائلی را مورد بحث قرار دادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن کاری بدیع و بسیار جالب بوده است . یکی از فوائد مهم کتاب و بخصوص شرح و ترجمه فارسی آن اینست که می توان تا اندازه زیادی چگونگی تطور مسائل مورد بحث را در عصور مختلف بدست آورد و تلقی هر مشربی را از مسائل مذکور بر اساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط کرده و فهمید . این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی در قرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی و کامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است . در باب آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف باهم و انطباق و تلفیق آنها با آیات قرآنی و احادیث که در قرون اخیر بحد کمال خود رسیده بود ، از کی و چگونه شروع شده و چه عواملی موجب آن گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی غرضانه قرار نگرفته است . و هر چند گاه گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات و تحقیقاتی در این خصوص بعمل آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظر از اینکه بررسی های مذکور شمول نداشته و بصورت کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است ، کاملاً بی طرفانه نیز نیستند . این مقالات و تحقیقات بنظر می رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن بوده نگارش یافته است نه از برای کشف واقع مطلب و درك واقعیه های تحولات تاریخی آن مسائل . گاه هم بنظر رسیده که کسانی در نوشته های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرک و شاهدی نظراتی در خصوص مسائل فلسفی در قرون اخیر ابراز داشته اند که بیشتر به اظهار فضل می ماند و نمی تواند مورد استناد و استشهاد علمی قرار گیرد . بهر حال چگونگی تاریخ علوم عقلی اسلامی و بخصوص فلسفه

باید از طرف مؤسسه یا گروه واجد صلاحیت و بی‌غرضی بررسی گردیده و گوشه‌های تاریک آن روشن گردد و گر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرک یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعضی محققان شرقی و غربی، گرهی از مشکل نمی‌گشاید و هیچ قسمتی از تطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد. مثلاً اینکه به تبعیت از بعضی نویسندگان غربی گفته‌شود مسلمانان در باب فلسفه هیچ ابتکار و عقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند و همان فلسفه‌های یونانی را آن‌هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همه کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی بر این مقصور بود که مسائل فلسفی را با احکام دینی انطباق دهند، نه تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست. و همچنین در باب تصوف، این گمان که برخی ابراز داشته‌اند که تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی و غیره است و تصوف اسلامی تلفیق و ترکیبی از آنهاست و هیچ جنبه اسلامی نداشته، کاملاً غیر عالمانه است. زیرا از نظر علمی هم که باشد چگونه ممکن است که دو یا چند گروه در چند عصر متفاوت کاملاً یکسان فکر کنند و نه اوضاع طبیعی و نه جریانهای اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند.

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمرو خود دگرگون ساخت چگونه ممکن است با تغییراتی این چنین هیچ نوع تحولی در فکر و اندیشه اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این معقول است که گفته‌شود اقوام و ملل مختلفی که از لحاظ تمدن و فرهنگ و همه دانشهای انسانی باهم تفاوت‌های بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی و عرب) و همه تحت لوای یک حکومت و تشکیلات اجتماعی و مذهبی قرار گرفته‌اند، همه یکباره یک فکر و یک اندیشه فلسفی را از یونانیان پذیرفته‌اند و یک سلوک عرفانی هندی را پیش گرفته و بر خورد آراء و افکار کاملاً مختلف و متفاوت آنها با یکدیگر هیچ تحول و تغییری پدید نیاورده است؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب و کتاب آن ایمان پیدا کرده و واقعاً بدان گرویده‌اند. این

دگرگونی عقاید دینی که بر اثر آن تغییرات شگرف در تمام مؤسسات اجتماعی و حکومتی و تربیتی بوجود آمده بی شک یک بینش تازه و کاملاً جدیدی به این اقوام مخلف داده که فرهنگ جدیدی بوجود آورده است و تمام آن ملل بر اساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیدا کرده و مکتب های نوین فکری و فرهنگی و عرفانی خود را بنیان گذاشته اند . این اشاره مختصر بدان جهت رفت تا معلوم شود که در زمینه معارف و مکاتب فلسفی اسلامی تا کنون تحقیق علمی و دقیق و بی غرضانه ای صورت نگرفته است . و من بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن . گذشته از آن این مقدمه جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن را ندارد و اشاره مختصر بنده بدان تمهیدگونه ای برای ذکر موضوع دیگری بود که آن نیز هر چند بسیار درباره اش سخن فرسائی شده و در کتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جای بررسی نشده است . موضوع مورد نظر اختلاف و تمایز ، فلسفه ، اشراق و مشاء و تصوف و کلام است . کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان و کلام بسیار دیده و شنیده می شود ، ولی این بنده درجائی نیافتم که حد و مرز این مکاتب در آن به وضوح ذکر شده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد . خلاصه این اصطلاحات پیوسته بر اساس اهلش جاری است و در نگارشهای آنان آمده ولی جز مشتق اصطلاحات و عبارات انشائی و مفاهیم کلی در تعریف آنها ذکر نگردیده است . البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب ها باهم متفاوت نیستند و یا اینکه در هیچ کتاب و نوشته تفاوت آنها نیامده است . بطور قطع تفاوت و امتیاز این مکتب ها را می توان در کتابها و آثار مختلف هر گروه جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف و گاه بصورت ضمنی بدانها اشارت رفته است . ولی هیچ جا ندیده ام که در یک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده باشد . این بنده مدت ها است فکرم مشغول این مسأله است و سعی کرده ام در مطالعات

خود موارد اختلاف حداقل مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشه اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم. اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی ام در اینجا می آورم باشد که برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم و کلمه مشاء و اشراق را مکرر شنیده و یا خوانده اند و مفهوم روشنی از آن در ذهن ندارند مفید باشد.

## وجوه افتراق مکتب مشاء و مذهب اشراق

بسیار خواننده و شنیده‌ایم که در مثل ابن سینا پیرو مکتب مشاء و شیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلک اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند و اشراقیان منکر ارزش مطلق نظر و استدلال‌های عقلی‌اند و پیرو ذوق و اشراق هستند. اما همواره این پرسشها را بخود مشغول داشته است که: آیا منشأ و سرچشمه اختلاف میان دو مکتب در چیست؟ و نتیجه این اختلاف در چه مسائلی پیدا می‌شود؟ و آیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟ آیا هر دو طریق و اصل به مظهر هستند منتها یکی مشکل و پیچیده‌تر و طولانی‌تر از دیگر است؟ و هر فیلسوف بر حسب ذوق و درک خویش بکدام طریقه را پیروی می‌کند. یا چنین نیست بلکه دو مکتب کاملاً متفاوت هستند و نتیجه بحث آنها دو چیز مختلف است؟ یا اینکه اصولاً یک طریقه خطاء و اشتباه است و به مطلوب نخواهد رسید. و تنها راه صحیح طریقه دیگر است؟ اگر فرض اخیر درست باشد. اصولاً یکی از دو مکتب یعنی آنکه در واقع صحیح نیست نمی‌تواند باسفه باشد بلکه سفسطه است و پیروان آن در جهل مرکب هستند.

گاه دیده می‌شود که در بعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است که میان دو مکتب فلسفی از لحاظ روش و طریقه بررسی مسائل فرق گذاشته شود.

خلاصه گفتار این جمع چنین است که می‌گویند: جویندگان حقیقت و طالبان علوم و معارف حقیقی بچهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱- حکماء یا فلاسفه مشاء ۲- عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳- متکلمان ۴- صوفیه. در توضیح فرق میان این گروهها گویند که اگر طالب حقیقت تنها از راه استدلال عقلی پیروی می‌کند و بهیچ امر دیگری ارج و اعتبار

نمی‌نهند و حتی اگر مؤدای دلیل عقلی برخلاف نص شرع باشد، عقل را بر شرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. و اگر باریاضت و سیر و سلوک و مجاهدتهای نفسانی و اشراق بحقایق جهان دست یابد او را عارف یا حکیم اشراقی نامند. و آن دسته از طالبان حقیقت که به آیات و اخبار در کشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع را شرع دانسته تا آنجا که اگر مؤدای دلیل شرعی با حکم عقل مناقضت داشته باشد شرع را مقدم می‌دارند آنرا متکلم خوانند این گروه عقل و احکام آنرا ناجائیکه با شرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر در جائی که عقل مخالف با شرع باشد که در این مورد شرع را مقدم می‌دارند و معتبر می‌دانند. و گروه چهارم کسانی هستند که راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوک و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس می‌دانند تا با کشف و شهود بواقع رسند. این گروه تنها کشفیات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی در آنست که صوفی ریاضات و سیر و سلوک خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات و کشفیاتی را صحیح و واقعی می‌دانند که با احکام واقعی شرع مطابقت داشته باشد و اگر موافق شرع نباشد آنرا او دام شیطانی می‌شمارند. در صورتی که مناط اصلی صحت در نظر عارف و یا حکیم اشراقی آنچیز است که بر اثر کشف و شهود بدست آید و در صورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی که بر اثر ریاضات بدست آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را بر حکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه آنکه مناط اصلی در نظر مشائی عقل است و لا غیر و در نظر متکلم شرع است و لا غیر البته از روی استدلال. و ملاک اصلی سیر و سلوک ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت که صوفی شرع را بر مشاهده و کشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس کشف و مشاهده را بر شرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت در این بیان نظر شود معلوم خواهد شد که خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق گذاری شرع اسلام است و حال آنکه مکتب مشاء و اشراق و نیز تصوف و علم کلام غیر اسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشر معارف آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم از اشراق و مشاء با تصوف نظری و علم کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن و آشکار نیست و چه بسا که یک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه گرفته باشد. چنانکه در حکمت متعالیه ملاصدرا که هر چند بعضی بدون تعمق این حکمت را التقاطی از آن مکاتب دانسته‌اند و صد درصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه که از هضم و تحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام و وسیع‌تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی و غیره نیز بشود، و اگر مناط تمایز شرع اسلام با بطور کلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. رابعاً استدلال بر بیان حقایق تمام اشیاء که موضوع فلسفه است با ادته شرعی بنظر غیر ممکن می‌رسد؛ زیرا شرایع و ادیان مستقیماً در مقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر در صدد تربیت و آدم‌سازی و ارائه طریق به معنویات و امور اخلاقی و تصحیح امور معاشی و اجتماعی بشر هستند. بهر حال تفکر و تدبیر در باره عالم طبیعت از آن جهت از نظر مذهب پسندیده است که معرفت بحق تعالی را در پی دارد. یعنی چیز بکه عقل به تنهایی از معرفت بدان بدون ارشاد شرع عاجز است. باری وجه تمایز مذکور بجهت مزبور چندان معتبر نیست، بخصوص که این وجه تمایز تم از جهت روش مکاتب مزبور است نه حقیقت آن مکاتب. تعیین مرز دقیق و متمایز کاملاً جدا و متمایز از هم میان این مکاتب ممکن است یا نه؟ جای گفتگو بسیار است. ولی نگارنده در این مقال تنها در مقام بیان بعضی وجوه امتیاز و افتراق مکتب مشاء و اشراق است نه بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده بر این است که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف و امتیاز مکتب مشاء و اشراق را تا آنجائی که این عجاله اجازه می‌دهد بیان کند تا مبتدیانی که مانند من همواره فلسفه مشاء و حکمت اشراق را می‌شنوند و می‌خوانند ولی فرق آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی و کلی امتیاز این دو مکتب پی ببرند و تنها به لقلقه زبان و گفتن نظیر این جملات که فیلسوف مشائی پیرو عقل و استدلال محض و یا محض استدلال است در صورتی که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض و کشف و الهام است و پای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون



اینکه بواقع خودش بداند مقصود از این جملات چیست ( اکتفا نمایند .

مع الاسف آن دقت و موشکافی لازم میان مسائل و مباحث مورد اختلاف در میان نویسندگان ما کمتر یافت می شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظر افکنیم و در مثل بخواهیم غزالی را از مولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً با سعدی مقایسه و وجه امتیاز آنها را از یکدیگر دریابیم ، از این کتب و مقالات هیچ امتیازی دقیق و معین و معلومی بدست نمی آوریم . مثلاً در مورد غزالی و مولوی هر دو را می نویسند از اقطاب عالم حقیقت و صوفیان پاک طریقت اند ، در صورتیکه میان مشرب آن دو فرق از آسمان تا زمین است . و هر دو تن شاعر نامی یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می شوند و با این تعاریف و شروح احوال نه مبتدی امتیاز آنان را می فهمد و نه منتهی می تواند از آن بهره ببرد ، خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می دهد که دانش آموز و دانشجوی ما اگر شعری بر او عرضه شود و سؤال شود بگمانت شعر از کیست؟ در جواب از رودکی شروع کرده و در مثل به بهاری رسد و همین طور نام می برد تا بر حسب اتفاق آیا یکی درست در آید یا خیر . بعبارت دیگر طالب علم در جایی نخواهد و از کسی هم نشنیده که دقیقاً فرق و امتیاز سعدی و نظامی جز تفاوت زمان حیات آنان در چه امری است و با اینکه غزالی و مولوی و با فارابی و ابن سینا چه امتیازات مشربی و یا فلسفی دارند ، برای وی همه شعرا شاعرند و همه عرفا صوفی و همه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سردراز دارد .

باری اگر بخواهیم امتیاز اصولی مکتب مشاء و مشرب اشراق را بدانیم باید سرچشمه اختلاف را پیدا کنیم آنگاه نتایجی را که بر آن مترتب می شود بدست بیاوریم . اساسی ترین فرق میان این دو مکتب در بیان حقیقت علم است ، یعنی اشراقی معتقد است که در اصل نفس ناطقه یا روح انسانی از عالم بالا و از جنس مجردات بوده و همه حقایق جهان آگاه و پس از اینکه بنا بمصلحت برای چند روزی در قفس تن و کلبه مادی قرار می گیرد این تن حجاب آن می شود و از آن حقایق که قبلاً می دانسته غافل می شود و کسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود و خلاصه آنکه علم تنبّه است نه حصول یک صفت جدید. در صورتی که حکیم مشائی می گوید: نفس ناطقه انسانی در آغاز بسیط و خالی از هر گونه معرفت و علمی است بهمین جهت آنرا عقل هیولانی گویند و با کسب علم و معرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می شود و مرحله بمرحله پیش می رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال اتصال یابد. بنابراین علوم افراد حادثند بنا بر گفته مشائی و صفت جدیدی است برای عالم ولی بنا بر مشرب اشراق علم و معرفت تنها متنبّه شدن است و بر طرف کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق در پشت آنها در نفس ثابت بوده و بر اثر ریاضات و سیر و سلوک آن غبارها بر طرف می شود و دوباره آگاه می شود.

فرق دوم این دو مشرب ناشی از همین اصل قبلی است که بنا بر مشرب مشائی علم صورتی ذهنی است از معلوم در نزد عقل و بزبان دیگر علم حصولی است. و بنا بر مشرب حکیم اشراقی علم، حضور عین معلوم است در نزد عقل. و بزبان دیگر علم حضوری است. و فرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می داند برای درک حقایق اشیاء، در صورتی که فیلسوف اشراقی عقل را به تنهایی برای درک کنه و حقیقت اشیاء کافی نمی داند و سیر و سلوک نفسانی و مجاهده با هوای نفسانی را برای کشف حقایق لازم می داند. ولی چنانکه گفتیم این هم ناشی از اختلاف مسلکی است که درباره حقیقت علم دارند. زیرا علم حضوری ثابت در روح انسانی است که هواهای نفسانی حجاب آن شده است و جز با ریاضت و مجاهده با نفس امکان پذیر نیست ولی این بدان معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هر چیز در حدّ خود معتبر است و اصولاً عقل جزئی بشری برای درک خواص و آثار و ظواهر اشیاء است نه حقایق آن اشیاء. راه رسیدن بکنه اشیاء و پیدا کردن عین الیقین تنها با ریاضات و مجاهده با هواهای نفسانی است و چون عقل جزئی ناتوان از درک حقایق است چون برای آن مقصود آفریده نشده است تنها ظواهر را در می یابد که یک مرحله ابتدائی علم است یعنی علم الیقین و

و اگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیا برسیم که مرحلهٔ «عین الیقین» است باید از راه سیر و سلوک و ریاضت بدان رسید. و اینکه عقل را به پای چوبین تشبیه می کند منظور عجز عقل در درک حقایق است نه درک ظواهر. و گرنه هیچ حکیمی نمی تواند منکر اعتبار عقل در تمیز میان ظواهر اشیا باشد؛ زیرا عقل واقعیت دارد و آثار وجودیش از هر امر دیگر آشکارتر است و هیچ متفکری منکر بدیهیات نمی تواند باشد. چنانکه گفتیم از نظر حکیم اشراقی علم افراد بخوبیستن و همچنین به اشیا خارج خود فرد از نوع علم حضوری است که خود معلوم در نزد عالم حضور دارد ولی از نظر فیلسوف مشائی هر چند علم افراد بذات خودشان حضوری است اما علم آنها به اشیا خارجی حصولی است. در همین جا باید به این نکته اشاره کنم که اختلاف میان حکماء اشراق و فلاسفه مشاء در بسیاری از مباحث مسأله «علم الهی» ناشی از همین اختلاف نظری است که در باب حقیقت علم اهم دارند. و نیز مسأله «اتحاد علم و عالم و معلوم» یا «اتحاد عقل و عاقل و معقول» بر اساس اختلاف نظر دربارهٔ حقیقت علم مختلف می شود. بلکه اصولاً بر اساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق و مکتب مشاء توجیه و تبیین بسیاری از مسائل فلسفی مختلف می شود. لیکن بررسی تمام موارد اختلاف در این مختصر ممکن نیست؛ زیرا فحوص و بررسی کامل این موضوع موقوف بر آنست که پیش از این کار، شمار مسائل فلسفی مورد بحث و بررسی فلاسفه اسلامی تهیه و تدوین گردد آنگاه امعان نظر و تحقیق شود تا بر اساس امتیازات و اصول یاد شده، معلوم گردد که مشائیان در فلان مسأله خاص چه عقیده ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده ای. بنابراین اظهار نظر در این مورد را به مقال دیگر وامی گذاریم. ولی در پایان این نکته را نیز یاد آور می شوم که این مقاله نویسنده بر اساس بررسی و مطالعاتی که سالیان دراز در مباحث فلسفه اسلامی داشته تهیه و استنباط شده است و گرنه بخاطر ندارم که از کسی چیزی در این باب شنیده و یا کتاب و مقالی در باب تمیز میان فلسفه اشراق و مشاء خوانده باشم. منظور آنست که کتاب و مقالی خاص بررسی این موضوع را ننخوانده ایم و گرنه جای جای در کتب فلسفی بطور متفرق به ممیزات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه آن متفرقات آنچه را در این مورد مذکور شد استنباط و استخراج نموده ام و بهمین جهت به کتاب یا مقاله خاص اشارت نرفته است. بزبان دیگر مطالب یاد شده عیباً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است که بعمل آورده ام. پرواضح است که این نوشته نه مجموع ممیزات این دو مکتب را شامل است و نه احیاناً صد درصد از خطا و اشتباه مصون، بلکه آغازی است برای بررسی عنوانی خاص و جدید که بی تردید آگاهان و فرزانه گانی که در این مسائل مهارت و تبصری دارند این موضوع را دقیق تر و عمیق تر بررسی خواهند کرد و در اختیار مشتاقان قرار خواهند داد. وبالله التوفیق ایسک پارهای دیگر از امتیازات:

یکی دیگر از موارد اختلاف مشاء و اشراق مسأله وحدت و کثرت وجود است. یعنی مشائین موجودات را حقایق متباینه می دانند که هیچگونه اشتراکی میان آنها وجود ندارد. در حالی که اشراقیین قائل به وحدت وجود و کثرت موجودند ولی وحدت در کثرت و نیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند. و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت که در حقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را بطریقی که در کتابهای خود آورده قائل است. در این مسأله و نظائر آن تمیز فلسفه ملاصدرا از اشراقیین و مشائین و حتی از صوفیه که معتقد به وحدت در وجود و موجود هر دو هستند، شناخته می شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصباح ص ۳۳-۳۴ شود). خلاصه آنکه اشراقیین قائل به «وحدت وجود و کثرت موجود» هستند بدون اینکه هیچ نوع وحدتی در کثرت قائل باشند.

یکی دیگر از موارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات است. یکدگر است که بعقیده مشائین امتیاز دو موجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یک جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یک نوع از یکدگر و موارد امتیاز منحصر در این سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به نقص و کمال و شدت و ضعف در اصل حقیقت را نیز یک قسم دیگر

امتیاز موجودات می‌دانند. و امتیاز وجودات در مراتب طولیه بنقص و کمال و شدت و ضعف است، ولی امتیاز در مراتب عرضیه وجودات در اضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت است از کثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً در نازلترین مرتبه طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است. موجودات فلکی و عناصر و جمادات و نباتات و حیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیله اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثر شده‌اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملا صدرا ص ۳۷) بنابراین آنچه ذکر شد، مشائین منکر امکان اختلاف و امتیاز بنقص و کمال و شدت ضعف در حقیقت واحده هستند، در صورتیکه اشراقیین این امکان را قائل هستند و صدر المتألهین که در این مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است.

فرق دیگر میان نظریه مشائین با اشراقیین در سه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم حضوری را منحصر به علم شیء بذات خود می‌دانند، در صورتی که اشراقیین علم حضوری را در سه مورد اثبات می‌کنند بدین ترتیب: ۱- علم مجرد به ذات خود ۲- علم علت به معلول خود ۳- علم معلول به علت خود. صدر المتألهین در این مسأله نظریه اشراقیین را تأیید کرده و با برهان اثبات می‌کند.

این موضوع را علامه طباطبائی با این عبارت آورده است: **مبحث عاقل و معقول:** درین بحث صدر المتألهین اقسام ادراکات حسی و خیالی و وهمی و عقلی و خواص آنها را مورد بررسی قرار داده و روشن می‌سازد. و ضمناً علم را که به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند، برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شیء به ذات خود می‌دانند، با اشراقیین موافقت کرده و سه قسمش قرار می‌دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به معلول خود، و علم معلول به علت خود. و همچنین برخلاف مذاق همه حکماء نظریه اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فرفور یوس صوری (یکی از تلامذه ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرك را با مدرك خود (اتحاد

حساس با محسوس بالذات و متخیل با تخیل و متوهیم با متوهم و عاقل با معقول ( اثبات می کند و با وجه مخصوصی که تقریب می کند این معنی را در موردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراک قرار می دهد و در حقیقت ادراک یک نوع انتقالی می باشد که صاحب ادراک از مرتبه وجود خود به رتبه وجود مدرک پیدا می کند ( یادنامه ملاحظه ص ۲۴ ). ظاهر این عبارت چنین است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل و معقول را رد کرده اند . در صورتی که بنظر می رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می تواند تحقق یابد که آن نظریه ( علم حضوری ) مورد قبول اشراقیین است .

نتیجه علمی در مکتب اشراق و مشاء یکی است ، یعنی هر دو مکتب به یک نتیجه فلسفی می رسند ولی هیچکدام به تنهایی نمی توانند به تمام حقایق برسند . و بزبان دیگر استدلال و تفکر محض عقلانی نمی تواند راز گشای همه اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف و شهود و وحی نیز باید به کمک استدلال و عقل شتابد تا بسر منزل مقصود برسد . عقیده صدر المتألهین بنا بر آنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکر شد . عین عبارت طباطبائی : چنانکه از کلام صدر المتألهین ( دیباچه اسفار و غیر آن ) برمی آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً در فلسفه الهیه را بتفکر خشک و خالی که سبک سیر علمی مشائین است اختصاص داد ، بلکه شعور و ادراک انسانی که مایه افکار کلی فلسفی است ، چنانکه محصولی بنام تفکر و اندیشه از راه قیاسات منطقی بار می دهد ، نمونه های دیگری نیز بنام کشف و شهود و بنام وحی از خود بیرون می دهد . و چنانکه در میان افکار قیاسی چیزهایی پیدا می شود که هرگز انسان تردید در اصالت و واقع نمائی آنها ندارد ، همچنان در موارد کشف و شهود و همچنین در مورد وحی همان خاصیت پیدا می شود . و عبارت دیگر پس از آنکه بموجب برهان عامی واقع بینی انسان مکشوف شده ، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی ، بیرون نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می نماید، دیگر فرقی میان برهان بقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایق که از راه مشاهده کشفی قطعی بدست می آیند همانند حقایق هستند که از راه تفکر قیاسی نصیب انسان می شوند. و همچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان موارد دینی حقیقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی ماند ( یادنامه ملاحظه ص ۱۷ )

یکی از جامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی و علم اشرافی چنین می نویسد:

در نزد جامعه شناسان و روانشناسان تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی و شناخت دفعی ناگهانی ( همان علم استدلالی و علم اشرافی ) بدین صورت که، شناخت استدلالی تدریجی است که از برخورد ارگانیزم ( بدن ) با محیط ( طبیعت ) و طی مراحل احساس و ادراک و انتزاع مفاهیم کلی و سرانجام بوسیله استقرار و یا قیاس حاصل می شود و فرقی آن با علم ناگهانی ( اشرافی ) در آنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. و گاهی با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل، و گاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها با هم حاصل می شود. و گرنه بدون طی این مراحل شناخت با علم به چوچه امکان ندارد حاصل شود. آن شناختی که با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می شود و اگر بدون توجه به مراحل مذکور و ارتباط میان آنها حاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشرافی گویند و حتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد. و این قسم اخیر را که فی که طبع کرمت پسند و معجزه گرا دارند، علم اشرافی می خوانند موضوع یادشده در کتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است: ب - شناخت تدریجی و شناخت ناگهانی - : مرحله اول شناخت - شناخت حسی - معمولاً به مرحله دوم - شناخت منطقی - کشانیده می شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد، بین مرحله اول و مرحله دوم شناخت فاصله می افتد، یا اساساً شناخت از مرحله اول در نمی گذرد. به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت و سرعت یکسانی طی نمی شود. ادراک گاهی به تندی، و گاهی به کندی

دست می‌دهد ، عاطفه زمانی شدت می‌گیرد ، و زمانی ادراك بر عاطفه چيزگی می‌ورزد . جریانهای شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می‌شوند . و گاهی در یکی از آنها وقفه یا توفقی روی می‌دهد . ممکن است کسی پس از ادراك امری . از استنتاج بزماند و ساها بعد ناگهان در خواب یا بیداری ، نتیجه‌گیری کند . بر همین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانهای گوناگون شناخت مسئله‌ی غایب را در نوردد و به حل آن نائل آید ، حال آنکه در مواردی دیگر از عهده چنین کاری بر نیاید . تاریخ علم و هنر در این زمینه نمونه‌های بسیار عرضه داشته است تارتینی (Tartini) آهنگساز ایتالیائی قرن هیجدهم ، صورت نهائی آهنگ معروف خود ، « سونات شیطان » را در خواب تنظیم کرد . و آرخی مددس - ارشمیدس - (Archimedes) دانشمند یونانی سده سوم پیش از عیسی بغته در گرما به کشف قانون علمی بزرگی توفیق یافت .

شناخت ناگهانی - خواد معلول سرعت عمل استثنائی باشد ، خواه نتیجه غائی تفکرات پیشین ، به نظر کسانی که طبعی کرات بی‌زوم معجزه‌جو دارند ، کاری خارق العاده است . این گونه مردم شناخت را دو گونه می‌دانند : یکی شناخت « عقلی » ، دیگری شناخت « اشراقی » یا « شهودی » . بگمان اینان . شناخت عقلی نتیجه احساس و ادراك و استنتاج است و شناخت اشراقی با شهودی از علم حس برکنار است و تنها به مدد عبادت و ریاضت دست می‌دهد ، غافل از آن که شناخت دفعی نیز همانا شناخت معمولی و تدریجی است ، فقط با این تفاوت که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده اند یا قبلاً واقع شده اند ، و شهود چیزی جز نتیجه نهائی آن مراحل نیست .

(زمینه جامعه‌شناسی آریان پور ص ۲-۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظر چند ایراد بر آن وارد است : اولاً : حقیقت شناخت یا علم در آن معلوم و شناسانده نشده است . آیا از چه مقوله‌ی اولی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج از این قولات و از نوع حقیقت وجود است ثانیاً معلوم نشده عالم چیست و عم کدام و معلوم چیست ثالثاً آنها مراحل شناخت و چگونگی جریانهائی



که منتهی به علم می‌شود بحث شده و از حقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخن در میان نیست. در حالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت عام را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می‌دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرک بکسر راء است و بهر حال بکار بردن این دو اصطلاح در مباحث روانشناسی خطاء است. باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوک و ریاضت و اشراق و شهود، حقیقت آن باید معلوم شود و همچنین ارکان آن و شاید بتوان گفت: علم استدلالی منطبق است با علم الیقین و علم اشراقی با عین الیقین و علم شهودی یا حق الیقین.

### تحلیل متن کتاب بطور اختصار

۱ - مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ هـ) این اثر را با حمد و سپاس خدا و درود بر پیامبر و آل و یاران او آغاز کرده و سپس می‌گوید: رساله حاضر در تحقیق مذهب صوفیه و حکماء و متکلمین متقدم در خصوص وجود واجب تعالی و اسماء و صفات وی و چگونگی صدور کثرت از وحدت و مباحث مربوط به مسائل مذکور است تا جایی که فکر و اندیشه آدمی بدان دست‌رس دارد. آنگاه مقدمه گونه‌ای است در باب اینکه در جهان وجود حتماً واجب الوجودی هست و گرنه وجود در ممکنات مختصر می‌گردد و لازمه آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید: سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی در باب عینیت وجود با ذات موجود که تنها مختص بواجب الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین ذات آنهاست سخن می‌گوید. و آنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادله اثبات می‌نماید. و اضافه می‌کند که عقیده جمهور متکلمان بر اینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترك بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به اشیاء متکثر و حصه، حصه می‌شود و مفهوم واحد مذکور و حصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند و ذهناً بر آنها عارض می گردند . خلاصه مذهب حکما در مسأله مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف و متکثر هستند و تکثر آنها به صرف اضافه نیست ، چه در این صورت همه در حقیقت خود متماثل خواهند بود . و همچنین تکثر آنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود . بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که از جهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و در نوریت که عرضی آنها است مشترکند . بنابراین سه امر در باب وجود متحقق است : مفهوم وجود و حصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدید می آید . و وجودات خاصه مختلف الحقائق . مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل در آنهاست ولی هر دو خارج از حقایق وجودات خاصه اند . و وجود خاص در واجب عین ذات و در غیر واجب زائد و عارض بر آن است . ولی نظر و عقیده صوفیه در مسأله وجود این است که می گویند : مفهوم وجود همانطور که حکماء نیز گفته اند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یکت حقیقت واحد و مطلق است که معروض این مفهوم است و در عالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهر همین حقیقت واحد است . آنگاه مؤلف در تصحیح و تأیید این عقیده می کوشد و اعتراض هایی را که بر آن وارد شده مردود می شمارد و پس از آنکه بالاستدلال آن قول را تأیید کرده اضافه می نماید که مستند صوفیه در عقیده اشان کشف و عیان است نه استدلال و برهان . زیرا آنان با توجه به جناب حق ، خطرات هر چه غیر اوست خارج ساخته و بدین طریق نور الهی بر قلب آنان پرتو افکن شده و اشیاء را چنانکه هستند به آن نمایانده است و این ظهور طوری است و راء طور عقل و این امر در نظر عقل هم مستبعد نیست ، زیرا طور های بشماری و رای طور عقل هست که جز خدا عدد آنها را کس نمی داند . و نسبت عقل با مقایسه با این نور الهی مانند نسبت و هم با مقایسه به عقل است و همانطور که ممکن است عقل به وجود چیزی که و هم از درك آن عاجز است حکم کند . (مانند موجودی که نه خارج از

عالم و داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف و شهود به صحت امری که عقل از درك آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق و محیطی که هیچ تغییر، تعبیری آنرا عقید و محصور نسازد بکند (هر چند عقل از درك چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظر آرا نیز اصحاب عقل و نظر نیز ممکن شده اند یعنی وجود کلی طبیعی. هر چند بحث پیرا و ن ادله مثبتین و جرد کلی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هر دو گروه خالی از مناقشه نمی باشد. ولی در عین حال می تواند نمونه و شاهدهی بر تأیید عقیده صوفیه در اب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پارهای از دله مثبتین و جرد کلی طبیعی و منکرین آن می پردازد و از تأیید و تضعیف آنها اعراض کرده ط لبین را به کتب مفصل در این اب ارجاع می دهد و ان بحث را پایان می برد و به اصل مقصود که اثبات واجب الوحد است می پردازد. او می گوید واجب الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و بدین مطلب می گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موحود است حال گوئیم: یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر موحود باشد زیرا در این صورت واجب الوحد به غیر خود که همان مبدأ باشد نیازمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممنوع است زیرا آن تعین نمی تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکیب لازم آید پس باید خارج از آن باشد و در این صورت مطلوب یعنی اینکه واجب الوحد صرف الوحد است و تعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می شود اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ۱۰ به التعین در نظر گرفته شود یعنی نیست که عین واجب باشد ولی در صورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه بر می آید است که مکشفات آنان تنها را اثبات ذات مطلق که محیط بر تمام مراتب عقلی و عینی است و منبسط

بر تمام موجودات ذهنی و خارجی است و تعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن باتعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که مجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد و آن تعین عین ذات بوده و زائد بر ذات ذهناً و خارجاً نباشد. و با این فرض اشتراك او را میان کثیرین ممتنع می داند ولی تحول آن و ظهورش در صور نا تناهی علماً و عیناً بحسب نسبت های مختلف و اعتبارات متغایر مانعی نمی یابد. نمونه این را در نفس ناطقه انسانی به اعتبار ظهورش در حواس و قوای مختلف در عین عدم تعدد و تکثیر آن می توان با دقت عقلی دریافت. و همچنین از ابداء و اولیاء نمونه هایی نقل شده است چنانکه در مورد ادریس گفته اند همان الیاس است بدون خلع و لباس. و همچنین از قضیب البان الموصلی نقل است که در آن واحد در مجالس متعدد دیده شده است. و این همانند صورت یک فرد جزئی است که در آینه های متعدد و فراوانی که مختلف در رنگ و اندازه باشند دیده شود که همه تکثیری که در صورتها به نسبت الوان و اندازه های آنها دیده می شود در وحدت آن جزئی خللی وارد نمی آورد و ظهورش در یکی از آینه ها مانع از ظهور وی در آینه های دیگر نمی گردد. و در اینجا سخن را در اثبات واجب و اینکه حقیقت مطلق وجود همان وجود واجب تعالی است پایان می رساند و در باب وحدت باری تعالی و چگونگی صفات الهی و عینیت یا رائد بودن آن بر ذات او سخن می گوید. و خلاصه کلام وی در باب توحید اوست که متکلمان و حکما حقیقت تعالی را موجود و مجرد خاص یا خود وجود خاص می دانند و به همین جهت نیاز به اثبات توحید باری تعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت و مجرد هستند و حقیقت واجب تعالی را مجرد مطلق می دانند احتیاجی به اقامه دلیل بر توحید واجب الهی شریک از وی ندارند. زیرا تعدد و اثبیت بدون قید و اضافه مکان ندارد و هر قید و اضافه ای او را از طلاق می ندارد و تنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی است. و نیز وحدت باری تعالی رائد بر ذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است از لحاظ ذات واجب الهی. حیث هو هو و به این اعتبار وحدت تعقی برای ذات نیست بلکه عین ذات است و آنرا محققان صوفیه حدیث ذنبه گویند. و گر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود و مقام احدیت باشد و اگر با اعتبار صفتی ملاحظه شود مقام واحدیت می شود. اما در باب عینیت و یا زائد بودن صفات بر ذات بطور کلی می گویند: اشاعره معتقدند که صفات واجب قدیمیند و زائد بر ذات و حکماء می گویند: صفات عین ذاتند در حقیقت اما در اعتبار و مفهوم مغایر با ذات هستند و صوفیه می گویند که صفات حق از جهت وجود عین ذات حقند و از لحاظ تعقل مغایر با ذات وی هستند. زیرا ذوات ما بشرها ناقص است و بوسیله صفات به کمال می رسد و اما ذات الهی کامل است و در هیچ چیز بهیچ امری احتیاج ندارد. اما در باب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می گویند: تمام حکما و کلا عقلا صفت علم را برای حق تعالی ثابت می دانند بجز گروه قلبی از قدما که به گفته آنان نباید اعتنائی داشت. اما متکلمان چون قائل به زیادتی صفات بر ذات واجب هستند در مورد علم الهی و حصول صور کثیره در ذات محظوری نمی بینند. ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنان مضطرب است. ابن سینا در اشارات می گویند: خداوند چون ذات خود را که علت کثرات است تعقل کند لازمه اش تعقل کثرات است پس تعقل کثرات لازمه تعقل ذات و خود کثرات معلولات ذات است و مترتب بر آن و متأخر از آن هستند. بنابراین تکثر معالیل لازمه ذات قدحی بروحدت ذات وارد نمی سازد، زیرا تکثر لوازم مستلزم تکثر در ملزوم نیست خواه لوازم متقرر در ذات ملزوم باشند خواه خارج از آن. خلاصه آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت آن به سبب صور متکثره متقرر در آن از میان نمی رود. و خواه طوسی اعتراضات متعددی بر گفته شیخ وارد می داند و خود می گویند که علم باری به اشیاء بحصول صورت آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است. و اما از نظر صوفیه علم باری مانند سایر صفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست و تغایر ذات با صفات اعتباری است. در خصوص علم هم گویند: ذات باری عاقل است و ذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایر اعتباری دارد. تعقل ذات علت تعقل معلولات اوست و تغایر آن معلولات نیز اعتباری است و خلاصه آنکه قول به وحدت وجود - حال و محل بودن و عاقل و معقول

بودن را - از میان برمی دارد و بیک حقیقت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می کند هم عالم است و هم معلوم و به اعتبار اینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است. حاصل کلام آنکه بیک حقیقت است و به اعتبارات متعدد می شود. مؤلف بر این گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده و آنگاه آنها را مردود دانسته و همین نظریه را تأیید می کند. آنگاه درباره علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می گوید بدین عبارت: واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی با همه موجودات معیت ذاتی دارد و حضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به همین جا بحث در باب علم را پایان می برد و به بررسی صفت اراده می پردازد. او می گوید: که: حکماء و متکلمان هر دو در اثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای آن اختلاف بسیار است. متکلمان بر این عقیده اند که اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه در سایر صفات حقیقیه. ولی حکماء گویند: اراده همان علم به نظام اکمل است که آن را عنایت نامند. خلاصه آنکه متکلمان گویند اراده صفت مستقلی است که بر اثر علم و قدرت حاصل می شود و خود مستقل است، ولی حکما می گویند تنها ذات الهی است و علم وی که عین ذات وی است و ذات و علم را در ایجاد موجودات کافی می دانند بدین معنی که علم باری تعالی عین قدرت و اراده او است و خود علم هم عین ذات است و همین است معنی اتحاد صفات با ذات. اما محققان صوفیه معتقدند که خداوند را اراده ای زائد بر ذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه در سایر صفات حقیقی نیز همین نظر را دارند. بنا بر این صوفیه با متکلمان از این جهت که اراده را صفتی خارجی زائد بر ذات می دانند مخالفت دارند و با حکماء از این جهت که اصولاً اراده را نفی می کنند مخالف هستند. در مسأله قدرت نیز باید گفت که همه ارباب عقل معتقدند که باری تعالی قادر است یعنی می تواند عالم را ایجاد کرده یا ایجاد نکند و هیچ بیک از ایجاد و عدم آن بروی لازم نیست بطوریکه انفکاک از ذات ممنوع باشد اما حکما گویند ایجاد عالم بوجه نظام اکملی که بوجود آمده از لوازم ذات باری تعالی است و انفکاک آن از ذات محال است و این را کمال تام می دانند و قدرت بمعنای توانائی بر ترك و انجام بیک

امر که برای ممکنات اثبات می شود نشان نقصان است و براری تعالی محال. و بهر حال حکیم و متکلم هر دو خداوند را قادر می دانند ولی حکما معتقدند که مشیت ذات بر ایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می باشد همچنانکه سایر صفات کمال از لوازم ذات باری تعالی هستند و انفکاک آنها از ذات باری تعالی ممتنع و محال است. اما صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه در خارج. علاوه بر این معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت در حق واجب جایز نیست، زیرا حق تعالی احدی الذات و واحدی الصفات است. بلکه بمعنی اختیار است یعنی امری بین اختیار و جبر بمعنی معهود نزد مردم است. با این همه امور مقدر و غیر مقدر در علم الهی از لا و ابداً مرتسم است و مرتب بترتبی است که احسن و اکمل از آن ممکن نیست هر چند حسن این نظام بر اکثرین مخفی است و آنان امکان وجود هر دو طرف را توهم می کنند ولی در نفس الامر آنچه وجود یافته و واع شده واجب لازم بوده و آنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است. خلاصه آنکه اختلاف نظر متکلم و حکیم و صوفی در مسأله قدرت باری تعالی بهمان نحو است که در سایر صفات الهی ذکر شد. و نکته دیگر در این مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می توان وجود و اثر قدیم را به فاعل مختار نسبت داد یا نه زیرا هر فاعل مختار فعلش مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و بنابراین قدیم نمی تواند باشد و هر دو طایفه متکلم و حکیم استناد اثر قدیم را به فاعل مختار به دلیل مذکور ممتنع می دانند. منتهی متکلم صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می کند و نبی اثر قدیم از ذات می کند و بزبان دیگر افعال باری را همه حادث می داند بخلاف حکیم که افعال باری تعالی را همه قدیم می داند و صفت اختیار را از وی نبی می کند. اما صوفیه معتقدند که باری تعالی را هم اثر و فعل قدیم است و هم صفت اختیار دارد. آنان می گویند: هر چند افعال باری بر فرض فاعل مختار بودن ناگیر مسوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه از لحاظ خارج مانند نسبتها و اضافات. بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد . تذکرہ : باید دانست صفات کمال الہی از قبیل ارادہ و علم و قدرت وغیرہ را دو اعتبار است : یکی اعتبار انتساب آنها بحق تعالی از لحاظ وحدت صرفہ حق جل و علا کہ از این نظر ازلی وابدی و کامل وبدون شائبہ نقص هستند . دوم اعتبار انتساب و تجلی آنها در ذرات وماہیات مجالی ومظاہر است کہ بدین اعتبار از جهت نقص قابل و مجلی نقصان می یابد . البتہ ذات متجلی بری از نقصان است . آنگاہ مؤلف در بارہ کلام خداوند و انیکہ بہ اتفاق انبیاء (ع) خداوند متکلم است بہ بحث پرداختہ ومی گوید : در مورد این صفت دو قیاس متعارض ذکر شدہ است : اول اینکہ کلام خدا صفت اوست وتمام صفات خداوند قدیم هستند . نتیجہ : کلام خدا قدیم است . دوم اینکہ : کلام خدا مرکب از اجزائی است کہ در وجود مترتب بر یکدیگر هستند و ہر آنچہ چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است . ومسلمانان در این مسألہ بچہار دستہ شدہ اند : دو گروہ بصحت قیاس نخست قائلند . و دو گروہ دیگر قیاس دوم را صحیح می دانند . دو گروہ نخست یکدستہ صغرای قیاس دوم را مخدوش می دانند و دستہ دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می خوانند . و دو گروہ دوم نیز بہمین صورت یکدستہ صغرای قیاس اول را مخدوش و دستہ دیگر کبرای آنرا ناصحیح می دانند . آنانکہ صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می شمارند ومی گویند : کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست بلکہ صفتی است ازلی کہ بہ ذات حق قائم است . وسپس در شرح این مجمل گوید : کہ سہ چیز در این مورد هست معانی و عبارات دال بر آنها و صفتی کہ بوسیلہ آن بتوان معانی را بمقابل عبارات در آورد . تردید نیست کہ صفت مزبور در حق تعالی قدیم است و آن دو امر دیگر از باب اینکہ معلوم حق هستند قدیم می باشند . ولی این اختصاص بہ کلام ندارد بلکہ تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق تعالی قدیم هستند . وآنگاہ بشرح کلام نفسی پرداختہ واعتراضاتی بر آن وارد می سازد . سپس بشرح عقیدہ صوفیہ می پردازد و آنرا تأیید می نماید بدین تقریب کہ کلام خدا کہ یکی از صفات وی است با کلام خلق متفاوت است . زیرا کلام خلق اعت



حد و رسم و اثبیت و تکثر اومی گردد ولی کلام باری مانند دیگر صفات وی اورا محدود نمی کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد بر آن نیست. و خلاصه آنکه صفات باری تعالی قابل احصاء نیست و هیچکدام از دیگر منفصل و ممتاز نیست به جز از لحاظ اعتبارات و تعابیر و گرنه همان علم به اعتباری بصر و به اعتباری سمع است و غیره و کلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هر کس بخواهد افاده می کند. در اینجا کلام این عربی و قونوی را آورده و نتیجه می گیرد که کلام باری جرافاده علم وی به مستفیض نیست ولی کتب منزله آسمانی مانند قرآن که از حروف تنظیم شده ند کلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی علم مثال در مجالی حسن و خیال ظهور یافته اند. بنابراین هر دو قیاس ذکر شده در آغاز کلام به دو اعتبار صحیح هستند. و پس از آنکه سخن را در باب کلام خدا به پایان می برد در باب عدم قدرت موحوات ممکن (در افعالشان - جبر) به بحث می پردازد و می گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد بر اینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می شوند و قدرت عباد را در آن تأثیری نیست جز اینکه مشیت خدا بر این جاری است که قدرت و اختیاری در عباد بوجود می آورد و مقارن با آن فعل مقدر خود را بوسیله عباد ایجاد می کند و بنابراین افعال مخلوق اله و مکسوب عباد است. و مقصود از اکتساب عباد آنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و اراده عباد مقترن شده است ولی قدرت و اختیار عباد هیچ تأثیری در فعل ندارد جز اینکه عباد محل وقوع فعل است. و اما حکم گویند: افعال عباد بر سبیل وجوب و امتناع تخلف از عباد بوسیله قدرت و اختیاری که باری تعالی در او به وجود آورده پدید می آید (یعنی اجباراً فعل از عباد صادر می شود). اما صوفیه که قائل به وحدت و جرد هستند می گویند که چون حق تعالی از مرتبه وحدت و اطلاق خود بمراتب تکثر و تقید تنزل کند. اسماء و صفات وی متنازل شوند و عملاً نظور که ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات. قوال، تقید پیدا کنند. بنابراین علم و قدرت و اراده آن همه صفات متنازله حق هستند که به مراتب ممکنات تنزل کرده و در آنها ظهور نموده است. پس افعال عباد همه افعال خدا است. در مرتبه

تنازل به مرتبهٔ ممکنات . و خصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است و همین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است . بزبان دیگر عقیدهٔ صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا و مکسوب عبد می‌دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می‌دانند در مرتبهٔ ظهور در ماهیات ممکنه . و واپسین سخن در این کتاب دربارهٔ چگونگی صدور کثرت از وحدت است که در این بخش بتفصیل از عقیدهٔ متکلم و حکیم و صوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است . اشاعره را عقیده بر اینست که استناد آثار متعدد و کثیر به واحد بسیط رواست و مانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلا واسطه مستند بحق و صادر از او می‌دانند و خود حق تعالی را از ترکیب منزله می‌شمارند . ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر را بدون تعدد آلات و وسائط به مؤثر بسیط واحد غیر جائز می‌شمارند . و به نفس ناطقه انسانی که بوسیلهٔ آلات متعدد یعنی اعضا و قوی، افعال متعدد انجام می‌دهد، مثال می‌زنند . و نیز بوسیلهٔ تعدد شروط و قوایل صدور کثیر از واحد رافع الواسطه جائز می‌دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیدهٔ آنان حوادث واقع در عالم عناصر بوسیلهٔ شرائط و قوایل متعدد از وی صادر می‌شوند . و اما در خصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ‌گونه تعددی نه از جهت ذات و نه از جهت صفات حقیقی و نه از جهت صفات اعتباری و نه به حسب شروط و قوایل متصور و مفروض نباشد صدور کثرت از وی محال است . بنابراین بمبدأ اول که از هر جهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی‌تواند استناد پیدا کند . اما در مورد اشاعره که صفات حقیقیهٔ زائد بر ذات حق تعالی اثبات می‌کنند و او را واحد بسیط از جمیع جهات نمی‌دانند این قاعده ( که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود ) شامل نمی‌شود . بهر حال هر یک از فریقین دلایل بر اثبات مدعای خود قیام می‌کنند ولی هر دو فرقه بر ادلهٔ یکدیگر خدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند . ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدور کثیر از واحد بسیط حق و صحیح است و بهمین جهت محققان از صوفیه در این قاعده با آنان موافقت دارند ولیکن در این که مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات و نسبت‌هایی برای ذات حق اثبات می‌کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی است نه عینی و خارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت‌ها نه از جهت وحدت ذات جاز می‌دانند. بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می‌شود که همان قلم اعلی و ملائک مہیمن و کمل از اولیاء باشند و همه در یک مرتبه هستند و بواسطه همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می‌شود و بوسیله آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقق می‌یابد. بنابراین صوفیه در امتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند. و اما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جواز صدور کثیر از واحد حقیقی با آنان مخالف هستند. بنابراین اشاعره که قائل به امکان صدور کثیر از واحد هستند نیازی بدقت نظر در چگونگی صدور ممکنات منکثر از مبدأ واحد ندارند ولی حکما و صوفیه که قاعده « امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند » بدقت نظر و تشریح عقیده خویش در باب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند. حکما می‌گویند: صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جاز است و بیان نظر آنان در این مسأله به لطف قریحه نیاز دارد. و فرضیه آنان (حکماء) در این مسأله چنین است که: مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می‌کنند و برای (الف) بوسیله (ب) اثری است که (ج) باشد. وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج - د) در مرتبه دوم قرار دارند. آنگاه برای (الف) به همراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثر پیدا می‌کند و مراتب افزوده می‌شود تا به ده مرتبه می‌رسد بدین تقریب مرتبه اول (الف) مرتبه دوم (ب) صادر از (الف). مرتبه سوم (ج) صادر از (الف - ب) و (د) صادر از (ب) به تنهایی. مرتبه چهارم (ه) صادر از (الف - ج) و (ز) صادر از (الف، ب، ج) و (حاء) از (الف، د) و (طاء) از (الف، ب، د) و (یاء) از (ب، ج)

و (کاف) از (ب. د) و (ل) از (ج و میم) و (د) و (ن) از (ج. د) و (س) از (ا - ج. د) و (ع) از (ب، ج، د) و (ف) از (ا - ب، ج، د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می شود تا به بینهایت می رسد. و به تعبیر دیگر حکما گویند: صادر اول بعد از صدور از مبدأ اول چهار اعتبار دارد یکی وجودش که آنرا از مبدأ اول دارد و دوم ماهیتش که آنرا بذات خود دارد و سوم علم او بمبدأ اول که آنرا از جنبه استندش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و بدین چهار اعتبار صورت یک فلک و ماده آن و نفس و عقل آن پدید می آید. و اعتبارات صادر اول را بر سهیل مثال ذکرده اند تا بتیاس بدان بتوان فهمید که بدین طریق اعتبارات غیر متدهی متصور است و اثرات بی نهایت بواسطه آنها از مبدأ اول صادر می شود و باقاعده (از واحد حقیقی از یک جهت جز یک امر صادر نمی شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعة و عقول عشره اکتفا نموده اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بجزایر اعتبارات متعدد مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر از یکدیگر منتزع و ناشی می شوند و همه آنها از یک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی در یک مرتبه صادر می شود. این امور وجودی بطور کلی دو دسته اند یک دسته آنرا که جز یک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر در آنها نیست و برای قبول وجود احتیاج هیچ شرط و اعتباری جز استماع به حق تعالی ندارند این مرتبه اول ایجاد است که به قلم اعلی و ملائکه مهتمین و ارواح اولیاء است. این احتیاج صحت دارد. و دسته دیگر آن موجوداتی هستند که در قبول وجود تنها امکان ذاتی آنها در محض باربتهالی در وجود یافتن آنها کافی نیست و موجود شدن آنها علاوه بر این به یک امر وجودی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیاز دارد. و این امر وجودی را وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بدن از یک وجود است بر روی لوح موجودات بنا بر این صادر اول به عقیده حکما همان نقل به صادر اول است که هیچ موجود

دیگری در مرتبه آن وجود ندارد ولی بر مذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بر دیگر اعتبارات سبقت دارد و در همین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان فلم اعلی و ملائکه مهمین و غیره) . و از طرف دیگر چون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق تعالی تحقق ندارد بنابراین صادر اول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض و بزبان دیگر صادر اول در نظر صوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابت‌های که قبول وجود می‌کنند متصور و مفروض شوند . آنگاه که اعیان ثابت‌ها متحقق شدند وجود بر آنها منبسط می‌شود چه اگر وجود منبسط شامل آنها نشود موجودی عینی تحقق نمی‌یابد و در همان عالم باقی خواهند ماند . و خلاصه آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می‌یابد و این همان اعتبار اول است که در مراتب بعدی اعتبارات دیگر بر آن مترتب می‌شوند و موجودات عینی پدید می‌آیند .

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی‌مناسبت نیست که در کتاب حاضر جای جای به پاره‌ای از مسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان در مباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد از آنرا در اینجا به اختصار یاد می‌کنیم :

اول - درباره حقیقت واجب تعالی اختلاف است : مشائیان گویند : واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان و متکلمات گویند : حق تعالی دارای ماهیت است .  
دوم : مورد دوم شبهه معروف ابن کمونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارد است و رفع و دفع آن مشکل در صورتی که شبهه مذکور بر مکتب اشراقی اصلاً وارد نیست .

سوم : در چگونگی اتحاد علم و عالم و معلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد . برای تفصیل مطالب مذکور به صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه شود .

## شرح حال مترجم و شارح

در آغاز مقدمه یاد آور شدیم که شرح و ترجمه کتاب الدرّة الفاخره (کتاب حاضر) بقلم عماد الملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریر کرده است. درخت و صحن شرح حال میرزا عماد الملک چون در مقدمه ترجمه فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می دهیم. اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق و مستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحانی به این شرح آورده است. ابو محمد میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی از متأخرین و حکمای عالی قدر است که در روزگار مرحوم آیت الله حائری در حوزه قم بتدریس معتقون می پرداخته و بسیاری از فضلاء و دانشمندان از مجلس درس حضرتش استناده کرده اند. وقتی شاهزاده بدیع الملک میرزا ملقب به عماد الدوله ابن عماد الدوله ابن محمد بن فتحعلی بن قاجار حکمران یزد بوده از آنجناب خواهش کرده که رساله ای بفارسی مشتمل بر مسائل مهمه حکمت الهی بنویسند و ایشان نیز اجابت کرده بطور موجز خلاصه مسائل را به روش روشن نگاشته اند و قسمتی از این نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی که در آن زمان در مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواشش من بنده از روی نسخه ای که نزد آقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم نامبرده بود نوشته است و نام آن تألیف رساله عمادیه است. پس از بسماه می گوید: حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور.

( از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی  
ص ۲۶۰-۲۶۱ ) .

قدر مسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفه اسلامی در قرن اخیر در حوزه علمیه قم بوده است و بنا بر آثاری که بواسطه از وی باقی مانده و مورد مطالعه نگارنده بوده است . وی از مبرزترین مدرسین قرن اخیر برای فلسفه صدر المتألهین بوده است . شرح و ترجمه کتاب « المشاعر » ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرۃ الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح و طبع شده است . در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبر حکیم بوده است . و از آن شرح المشاعر تزلّع و تبهر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درک می شود . ولی با مطالعه شرح « الدرۃ الفاخره » کتاب موجود جامعیت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام و فلسفه و تصوف روشن می شود . اخیراً نسخه‌ای خطی از رساله بنام « حکمت عمادیه » در کتابخانه خصوصی دوست دانشمند آیه الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرار گرفت که از مترجم همین کتاب یعنی عمادالملک است . و آن هم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم است . نکته قابل ذکر اینکه رساله مزبور شرحی ملخص از حکمت اشراق است که با بیان و قلمی ساده نگارش یافته است . این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبهر داشته است . با تمام این احوال و با اینکه پاره‌ای از شاگردان درس فلسفی ایشان بحمد الله تا کنون حیات دارند ، بر اثر بی کفایتی باز ماندگان وی و بی التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیقی از احوال و افکار وی درجائی به چاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه‌های علمی بوده‌اند بهترین اثر آن استاد و گویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند . از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصر که چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخر که از تعریف و ترجمه بی نیازند . بعضی دیگر از شاگردان وی آقاییان فرید گلپایگانی و استاد ابوالحسن شعرانی و آقا میرسید علی برقی و آقا سیدعلی اکبر برقی و جز آنان بوده است . امید است توفیقی دست دهد تا در صورت بدست آوردن اطلاعات جدید آنرا طبع و منتشر سازیم . رجوع شود به کتاب گنجینه دانشمندان ج ۴ ص ۳۹۰، ۳۸۶، ۴۹۲ و ۵۲۲ .





## بسم الله الرحمن الرحيم

١- الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته،<sup>١</sup> فتعيّن في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته،<sup>٢</sup> ثم انعكست آثار تلك المجالى<sup>٣</sup> إلى ظاهره من الباطن،<sup>٤</sup> فصارت الوحدة كثرة<sup>٥</sup> كما<sup>٦</sup> (١) تشاهد وتعاين<sup>٧</sup>، والصلاة<sup>٨</sup> (٢) على من به رجعت<sup>٩</sup> تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة يدٌ طولى .

٢- (٣) أمّا بعد<sup>٤</sup>، فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصّوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم<sup>٥</sup> (٤) في وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص في كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدي إليه<sup>٦</sup> (٥) الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصّب متعسف، وهو حسبي ونعم الوكيل .

٣- تمهيد . اعلم<sup>١</sup> (٦) أن في الوجود<sup>٧</sup> (٧) واجباً، وإلا<sup>٨</sup> لزم انحصار الموجود<sup>٩</sup> (٨) في الممكن، فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً . فإن<sup>١٠</sup> الممكن، وإن كان<sup>١١</sup> (٩) متعدداً، لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره . فإذا ثبت<sup>١٢</sup> (١٠) وجود<sup>١١</sup> (١١) الواجب<sup>١٢</sup> (١٢) .

(١-١) ونشاهد ونعاين، ز : يشاهد ويعاين .

(٢) ب ج د : + والسلام . (٣-٣) د : و بعد .

(٤) هـ : أقوالهم . (٥) ب : إليها .

(٦) د هـ و ز : - اعلم . (٧) هـ : الموجود .

(٨) ج : الوجود . (٩) هاشم ج : + مستقلاً .

(١٠) ج : يثبت . (١١) و : - وجود .

(١٢) ج : + تعالى .

٤ - ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (١) وأبي (٢) الحسين البصرى من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته<sup>٧</sup> ذهنياً وخارجياً<sup>٧</sup>، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات (٣) الخاصة (٤) لفظاً لا معنىً، وبطلانه ظاهر كما بيّن في موضعه<sup>٧</sup> لعدم (٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته (٦) ولوقوعه (٧) مورداً للتقسيم (٨) المعنوي، صرفه بعضهم عن الظاهر بأن<sup>٧</sup> مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى أى ليس (٩) فى الخارج شيء (٩) هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

٥ - وذهب جمهور المتكلمين إلى أن للوجود (١٠) مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات (١١)، وذلك المفهوم الواحد يتكرر و يصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذاك (١٢)،<sup>٧</sup> ووجودات الأشياء هي (١٣) هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخلى فيها خارجه عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنياً فقط عند محققهم وذهناً خارجاً عند آخرين (١٤) [١] .

٦ - وحاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكررة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة (١٥) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم (١٦) لها

- |                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| (١) ج : + رحمه الله .     | (٢) ب : والشيخ أبى .      |
| (٣) ب ه ز : الموجودات .   | (٤) ه ز : الخارجية .      |
| (٥) د و ز : بعدم .        | (٦) د : الخصوصية .        |
| (٧) د و ز : و بوقوعه .    | (٨-٨) ب و : موردالتقسيم . |
| (٩-٩) ب : شيء فى الخارج . | (١٠) ز : الموجود .        |
| (١١) ب : الموجودات .      | (١٢) د ه و : ذلك .        |
| (١٣) ه : من .             | (١٤) أ ب : الاخرين .      |
| (١٥) ز : بالحقيقة .       | (١٦) ب : - لازم .         |

كنور الشمس<sup>(١)</sup> ونور السراج ، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن<sup>(٢)</sup> وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك<sup>(٣)</sup> ونور هذا السراج وذاك<sup>(٤)</sup> ، وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها ، وإذا<sup>(٥)</sup> اعتبر تكثر ذلك<sup>(٦)</sup> المفهوم وصورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢].

٧ - فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه<sup>(٧)</sup> المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما [٣] خارجان عن الوجودات الخاصة، والوجود الخاص<sup>(٨)</sup> عين الذات في الواجب تعالى<sup>(٩)</sup> وزائده خارج فيما سواه.

٨ - تفرّيع<sup>(٩)</sup> إذا عرفت هذا<sup>(١٠)</sup> فنقول: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام<sup>(١١)</sup> زائداً على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود<sup>(١٢)</sup> الواجب تعالى [٤]، كما ذهب إليه الصوفي القائلون بوحدة الوجود. ويكون

- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| (١) ز : + مشتركاً .                                | (٢) هاشم أ : الجوهر (صح ، خ) . |
| (٣) ز : - وذاك .                                   | (٤) أ د ز : ذلك .              |
| (٥) ب : وإذا ، ه : ان .                            | (٦) ز : هذا .                  |
| (٧) ه : وحصته .                                    | (٨) د ه : - تعالى .            |
| (٩) د : فصل ، هاشم د : تفرّيع (خ) ، ز : - تفرّيع . |                                |
| (١٠-١٠) د : - إذا عرفت هذا ، و : - هذا .           |                                |
| (١١) ه : - العام .                                 | (١٢) د : - الوجود .            |

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو (١) حقيقة الوجود [٥].

٩ - والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده [٦] فإنه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك ، وأقوى ما ذكره أنه إذا اختلفت (٢) الماهية (٣) (٤) أو الذاتى (٤) في الجزئيات لم تكن (٥) ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغير الماهية . [٨]

١٠ - قال الشيخ صدر الدين القونوى (٦) (٧) قدس الله سره (٧) في رسالته الهادية : إذا اختلفت (٨) حقيقة (٩) بكونها (١٠) في شيء أقوى أو أقدم (١١) أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة أى حقيقة كانت من علم ووجود (١٢) وغيرهما ، (١٣) فقابل يستعد لظهور الحقيقة (١٤) من حيث هي (١٥) أتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكل . والمفاضلة والتفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب (١٦) الأمر المظهر (١٦) المقتضى تعيين تلك الحقيقة تعييناً مخالفاً لتعيينه في أمر (١٧) آخر ، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا

(١) د : هي .

(٢) ز : الماهيات .

(٣) أ د و : يكن .

(٤-٤) ب : رضى الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره .

(٥) د و ز : اختلف .

(٦) أ ب : في كونها .

(٧) د : او وجود .

(٨) أ ب : + فيه .

(٩-١٦) هاشم أ : أمر المظهر (ظ) ، د : امر المظهر .

(١٧) هـ : - امر .

(٢) و ز : اختلف .

(٤-٤) ب : والذاتى .

(٦) د هـ و : القنوى .

(٧-٧) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره .

(٨) د و ز : اختلف .

(١٠) ج : أقوم .

(١٢) د : او غيرهما .

(١٤) و : - هي .

(١٦-١٦) هاشم أ : أمر المظهر (ظ) ، د : امر المظهر .

(١٧) هـ : - امر .

تبعيض<sup>(١)</sup> و [أما] ما قيل لو كان<sup>(٢)</sup> الضوء والعلم<sup>(٣)</sup> يقتضيان زوال العشى<sup>(٤)</sup> و وجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح<sup>(٥)</sup> لو لم يُقصد<sup>(٦)</sup> به الحكم بالاختلاف في الحقيقة .

١١ - ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو<sup>(٧)</sup> الكشف والعيان لا النظر والبرهان، [١٠] فإنهم لما<sup>(٨)</sup> توجهوا إلى جناب الحق سبحانه<sup>(٩)</sup> بالتعريفة<sup>(١٠)</sup> وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على<sup>(١١)</sup> هذه الطريقة<sup>(١٢)</sup> دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت<sup>(١٣)</sup> عزيمة، من الله سبحانه<sup>(١٤)</sup> عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر في<sup>(١٥)</sup> الباطن عند ظهور<sup>(١٦)</sup> طور وراء طور العقل<sup>(١٧)</sup>، ولا تستبعدن<sup>(١٨)</sup> وجود ذلك فورا العقل أطوار كثيرة يكاد<sup>(١٩)</sup> لا يعرف عددها إلا الله تعالى<sup>(٢٠)</sup>. [١١]

١٢ - ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة مالا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض<sup>(٢١)</sup> مالا يدركه العقل

- (١) د : تبعيض .  
 (٢) د : الضوء .  
 (٣) د : العشاء .  
 (٤) هاشم ج : لم يقصد اي يتعرض (خ) .  
 (٥) د : هـ .  
 (٦) هـ : لما .  
 (٧) د : بالجمعية .  
 (٨) ز : عن .  
 (٩) هاشم أ : تشعب (خ) .  
 (١٠) هاشم أ : من ، هاشم أ : في (خ) .  
 (١١) أ ب : اطوار وراء العقل ، هاشم أ : طور وراء طور العقل (صح) ، هـ : طور طور وراء العقل ، و ز : طور وراء العقل .  
 (١٢) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، هـ : مستبعد .  
 (١٣) أ ب : تكاد ، ج : - يكاد . (١٤) أ : - تعالى ، ج : تع .  
 (١٥) ز : - بعض .

[١٢، ١٣] كوجود حقيقة مطلقة محيطية<sup>(١)</sup> لا يحصرها التقيد ولا يقيدتها التعيين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل ، فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ، وكلّ مَنْ تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال ، لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال<sup>(٢)</sup> ، والمقصود ههنا<sup>(٣)</sup> رفع الاستحالة العقلية ، والاستبعادات العادية ،<sup>(٤)</sup> عن هذه المسألة<sup>(٤)</sup> ، لا إثباتها بالبراهين والأدلة ، فإنّ الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً ، وتقويةً وتضعيفاً ، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية ، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

١٣ - فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود<sup>(٥)</sup> الكلّي الطبيعي ما أورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله<sup>(٦)</sup> عنها<sup>(٧)</sup> الشيخ صدرالدين القونوي<sup>(٨)</sup> ،<sup>(٩)</sup> قدس سره<sup>(٩)</sup> وهو أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة ، فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه ، بل كان أشياء ، وإن كان في الكل من حيث هو كل ، والكل من هذه الحيثية شيء واحد ، فلم يقع على أشياء ، وإن كان في الكل بمعنى التفرق<sup>(١١)</sup> في آحاده كان<sup>(١٢)</sup> في كل واحد جزء من ذلك الشيء ، وإن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعاً عليه .

١٤ - وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشقّ الأول وقال : معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحقيقها<sup>(١٣)</sup> تارة متصفاً بهذا التعيين وأخرى بذلك التعيين ، وهذا لا يقتضي كونها أشياء كما يقتضي تحوّل الشخص

- |   |                                    |
|---|------------------------------------|
| (١) د : + بالمراتب .                                  | (٢) ب : اخلال .                    |
| (٣) ب : هنا .   | (٤-٤) د : - عن هذه المسألة .       |
| (٥) و : - وجود .                                      | (٦) ز : سأل .                      |
| (٧) و : عنه .   | (٨) د ه و : القنوي ، ز : القونوي . |
| (٩-٩) ج : قدس الله سره ، ه و ز : قدس الله تعالى سره . |                                    |
| (١٠) د : + متعددة .                                   | (١١) هاشم ج : التفرقة (خ) .        |
| (١٢) ز : وكان .                                       | (١٣) ز : تحقيقها .                 |

الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة (١) كونه (٢) أشخاصاً . ثم قال : فإن قلت : كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما ؟ قلت (٣) . هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّي على الجزئي والغائب على الشاهد (٤) ولا برهان على امتناعه في الكلّي (٥) .

١٥ - ومنها ما أفاده المولى (٥) قُطِبَ الدين الرّازي وهو أن عِدَّة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع تتحقق (٦) في فرد (٧) ، فلو وُجِدَت امتنع الحمل بينها (٨) ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات (٩) المتعددة .

١٦ - وأجاب عنه العلامة الفناري بأنه من الجائز أن يكون (١٠) عِدَّة من الحقائق المناسبة (١١) (١٢) موجودة بوجود واحد شامل (١٢) لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع (١٣) أجزاء الأب من حيث هو مجموع . ولا يلزم من عدم (١٤) الوجودات المتعددة عدم (١٤) الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بأن جعل (١٥) الجنس والفصل والنوع واحد (١٦) .

١٧ - وأمّا الدلائل (١٧) الدالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة [ ١٤ ] فليست مما يُفِيدُ (١٨) هذا المطلوب على اليقين (١٩) بل على الاحتمال مع أنّها مذكورة في

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| (١) ه : بداية .  | (٢) أ ب ج د : كونها، هاشم د : كونه .  |
| (٣) د : قلنا .   | (٤-٤) د : - ولا برهان ... في الكلّي . |
| (٥) ج : + العلامة .  | (٦) أ ب ج و ز : يتحقق .               |
| (٧) د : فرده .   | (٨) د : بينهما .                      |
| (٩) ز : الوجودات .   | (١٠) ب : تكون .                       |
| (١١) ج : المناسبة ، د : المتناهية . (١٢-١٢) و : موجودا واحداً شاملاً . |                                       |
| (١٢) ج : بجميع ، هاشم ج : بمجموع (خ صح) .                              |                                       |
| (١٤) هاشم ج : - حمل .  | (١٥) ج : حمل .                        |
| (١٦) و : واحداً .  | (١٧) ج : الأدلة .                     |
| (١٨) أ ب : تفيد .  | (١٩) ز : التعيين .                    |



النكسب المشهورة مع ما يرد عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدل على إثبات هذا المطلوب بعينه (١) .

١٨ - (٢) فنقول : لا شكك أن مبدأ الموجودات موجود (٢) ، [١٥] فلا يخلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ، لا (٣) جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود (٤) في وجوده إلى غير هو الوجود ، والاحتياج يُنافي الوجوب ، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود (٥) . فإن كان مطلقاً (٦) ثبت المطلوب وإن (٧) كان متعيّناً يمتنع أن يكون التعيّن داخلاً فيه وإلا لتركب الواجب ، فتعيّن أن يكون خارجاً . فالواجب محض ما هو الوجود والتعيّن صفة عارضة (٨) .

١٩ - فإن قلت : لِمَ لا يجوز أن يكون التعيّن عينه ؟ قلت : إن كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز أن يكون عينه ، (٩) لكن (١٠) لا (٩) يضرنا ، فإن ما به تعينه ، إذا كان ذاته ، ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعيّن وإلا تتسلسل (١١) وإن كان بمعنى التشخيص لا يجوز أن يكون عينه لأنه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج . [١٦]

٢٠ - ثم إنه (١٢) لا يخفى على من تتبع (١٣) معارفهم (١٤) المبتوتة (١٥) في كتبهم

- |  |  |
|--|--|
| (١) ز : - بعينه .                                | (٢-٢) و :- فنقول... موجود ، أب : + بعينه |
| (٣) أب : ولا .                                   | (٤) ج : الموجود ، هاشم ج : الوجود (ظ) .  |
| (٥) د : - الوجود .                               | (٦) أب : + فقد .                         |
| (٧) و : الا .                                    | (٨) هاشم أ : + له (خ) ، هاشم ج ه :       |
| + له .   | (٩-٩) ز : لا لكن .                       |
| (١٠) ج : - لكن .                                 | (١١) د : فتسلسل ، ه : لتسلسل .           |
| (١٢) ج : - انه ، هاشم ج : ثم انه (خ) .           |  |
| (١٣) و : يتتبع .                                 | (١٤) د : آثارهم .                        |
| (١٥) ب : المثبتة ، ج : المبتوتة ، د : المكتوبة . |  |

أنّ ما يُحكى من (١) مكاشفاتهم لا يدلّ إلا على إثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعيين يمتنع معه ظهورها مع تعيين آخر من التعينات (٢) الإلهية والخلقية ، فلا مانع أن يُثبت لها تعيين يُجامع التعينات كلها ، لا (٣) يُنافي شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنياً ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيين امتنع (٥) عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشترك الكلي بين جزئياته لا عن (٦) تحوّل و ظهوره في الصوّر الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً وعيناً وغيباً وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة . [١٧]

٢١ - واعتبر ذاك بالنفس الناطقة (٧) السارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة (٨) بل بالنفس الناطقة (٨) الكمالية ، (٩) فإنها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان (١٠) التروحن (١١) من بعض حقائقها اللازمة فتظهر (١٢) في صور (١٣) كثيرة من غير تقيّد (١٤) و انحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصور (١٦) عليها (١٧) و تتصادق (١٨) لانتحاد عينها كما تتعدّد (١٩) لاختلاف صورها .

(١) ز : عن . (٢) ز : + كلها .

(٣) د : ولا . (٤) ز : اذ .

(٥-٥) هامش أ : عن فرض اشتراكه (خ) .

(٦) ج ه ز : عين . (٧) أ ب : + العتوانية .

(٨-٨) د : - بل ... الناطقة . (٩) ه : الكاملة .

(١٠) ج : + الجامع ، هامش ج : كان التروحن الخ (خ) .

(١١) ب : التروض ، هامش ب : الترون (نسخة) ، و : الروح .

(١٢) أ ب د و ز : فيظهر . (١٣) ه و : صورة .

(١٤) د ز : تقيّد . (١٥) د و ز : فيصدق .

(١٦) د : الصورة . (١٧) ز : - عليها .

(١٨) د ه ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق .

(١٩) أ ب د و ز : يتعدد .

٢٢ - ولذا (١) قيل [١٨] في إدريس عليه السلام (٢) إنه هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصورة الإدريسية ولبس الصورة الإلياسية وإلا كان (٤) قولاً بالتناسخ بل إن هويته إدريس مع كونها قائمة في أنيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعيّنت في إنيته إلياس الباقي إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيين الصوري اثنتين (٧) كنعحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم .

٢٣ - وكذلك أرواح الكُمَّل كما يُروى عن قضيب البان الموصلي (١٠) رحمه الله عليه (١٠) أنه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلاً (١١) في (١٢) كلِّ بأمرٍ غير ما (١٢) في الآخر، ولمّا لم يسمع (١٣) هذا الحديث أو هام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد . وأما الذين مُنِحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلمّا رأوه متعالياً عن (١٤) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره في كل زمان وكل (١٥) مكان بأيّ شأنٍ شاء وبأيّ صورة أراد .

٢٤ - تمثيل . إذا انطبعت صورة واحدة جزئية في مرابا متكررة متعددة مختلفة

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| (١) د ه : كذا ، زو : لذا .                             | (٢) أ ب : - عليه السلام .             |
| (٣) أ : + عليهما السلام .                              | (٤) ب : لكان .                        |
| (٥) أ ب ج د ه و ز فيكون .                              | (٦) ب : واحداً .                      |
| (٧) أ ب ج د و : اثنتين .                               | (٨) أ ب ج : كنعول ، هاشم أ : كنعو (خ) |
| (٩) أ : + عليهم السلام ، ب : + عليهم الصلوة والسلام .  |                                       |
| (١٠-١٠) ب : رحمة الله تعالى عليه ، د ه و : رحمه الله . |                                       |
| (١١) ج : مستقلاً .                                     |                                       |
| (١٢-١٢) ج : كل منها بعين ما ، د : كل امر غير ما .      |                                       |
| (١٣) ز : يسمع .  | (١٤) ز : على .                        |
| (١٥) ه : وفي كل .                                      |                                       |

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتعير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت (١) انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قادح (٢) في وحدتها ، و الظهور بحسب (٣) كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر (٤) بحسب سائرها (٥) . فالواحد الحق سبحانه ، وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها . فهو (٦) سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة من (٧) غير (٨) أن يمنع الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها ، كما عرفت في المثال المذكور .

٢٥ - ٩ في وحدته تعالى . ٩ لما (١٠) كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة (١١) موجودة بوجود خاص ، وعند شيخهم (١٢) والحكام وجوداً خاصاً . احتاجوا في إثبات (١٣) وحدانيته (١٤) ونفي الشريك عنه (١٥) إلى حجج و براهين كما أوردوها في كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فإنه لا يمكن أن

(١) ز : واختلف . (٢) د : لا يقدح ، هاشم د : غير قادح (خ)

(٣) و : + ظهور . (٤) أ د ه و ز : يظهر .

(٥) و : ذاتها ، هاشم و : سائرها (خ) .

(٦) ج ز : وهو . (٧) أ ب : ومن .

(٨) ه : - غير .

(٩-٩) أ : القول في وحدته تعالى ، ب : القول في وحدته ، هاشم ج : القول في وحدته

تعالى (خ) ، د : فصل في وحدانيته تعالى .

(١٠) ج : ولما . (١١) أ ب : - واحدة .

(١٢) ج د ز : شيخهم . (١٣) د : - اثبات .

(١٤) د : + تعالى . (١٥) ج : - عنه .

يُتوَهَّمُ فِيهِ اثْنَيْنِ وَتَعَدُّدٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِ تَعْيِينٌ وَتَقْيِيدٌ، فَكُلُّ مَا يَشَاهِدُ (١) أَوْ يُتَخَيَّلُ (٢) أَوْ يُتَعَقَّلُ (٣) مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فَهُوَ (٤) الْمَوْجُودُ أَوْ الْوَجُودُ الْإِضَافِيُّ لَا الْمَطْلُوقُ، نَعْمَ يُقَابَلُهُ الْعَدَمُ (٥) وَهُوَ لَيْسَ (٥) بِشَيْءٍ .

٢٦ - ثُمَّ إِنْ لِلْوَجُودِ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ وَحَدَّةٌ غَيْرُ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ وَهِيَ اعْتِبَارُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ، وَهِيَ (٦) لَيْسَتْ (٧) بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ نَعْمًا لِلْوَاحِدِ بَلْ عَيْنُهُ، وَهِيَ الْمُرَادُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ (٨) بِالْأَحَدِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ، وَمِنْهَا تَنْشِئُ (٩) الْوَحْدَةُ وَالكَثْرَةُ الْمَعْلُومَتَانِ لِلْجُمْهُورِ أَعْنَى الْعَدَدِيَّتَيْنِ (١٠)، وَهِيَ إِذَا اعْتُبِرَتْ مَعَ انْتِفَاءِ جَمِيعِ الْإِعْتِبَارَاتِ سُمِّيَتْ أَحَدِيَّةً، وَإِذَا اعْتُبِرَتْ مَعَ ثُبُوتِهَا سُمِّيَتْ وَاحِدِيَّةً .

٢٧ - الْقَوْلُ الْكُلِّيُّ فِي صِفَاتِهِ تَعَالَى . (١١) ذَهَبَتْ (١٢) الْأَشَاعِرَةُ (١٣) إِلَى أَنْ تَلَّهَ تَعَالَى (١٤) صِفَاتٍ مَوْجُودَةٍ قَدِيمَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ، فَهُوَ (١٥) عَالِمٌ بِعِلْمٍ قَادِرٌ بِقُدْرَةٍ مُرِيدٌ بِإِرَادَةٍ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ، [١٩] وَذَهَبَ (١٦) الْحُكَمَاءُ إِلَى أَنْ صِفَاتِهِ سَبْحَانَهُ (١٧) عَيْنُ ذَاتِهِ، لَا بِمَعْنَى أَنْ هُنَاكَ ذَاتًا وَلَهُ (١٨) صِفَةٌ وَهِيَ مَتَّحِدَانِ حَقِيقَةٌ بَلْ بِمَعْنَى أَنْ ذَاتَهُ تَعَالَى يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى ذَاتِ وَصِفَةٍ مَعًا، مِثْلًا ذَاتَكَ لَيْسَتْ كَافِيَةً فِي انْكَشَافِ الْأَشْيَاءِ (١٩)

(١) د : تشاهد .

(٢) د : تتعقل .

(٣) د : تتعقل .

(٤) د : وهو .

(٥) د : وليس .

(٦) د : يشئ ، ه : وز : ينتشئ .

(٧) ه : ليس .

(٨) ه : سبحانه .

(٩) ج : ينشئ ، ه : وز : ينتشئ .

(١٠) د : العدديين .

(١١) ج : سبحانه وتعالى ، ه : و : سبحانه .

(١٢) أ : ذهب .

(١٣) ج : سبحانه وتعالى ، ه : وز : سبحانه .

(١٤) ج : + تعالى ، د : ه : فهي .

(١٥) ج : + تعالى ، د : ه : فهي .

(١٦) ج : سبحانه وتعالى ، ه : و : - سبحانه .

(١٧) أ ب : تعالى ، ه : - سبحانه .

(١٨) و : - وله .

(١٩) هاشم أ هاشم ج : + وظهورها (خ) ، ب : + وظهورها .

عليك بل محتاج (١) في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم (٢) بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء و ظهورها عليه إلى صفة تقوم (٣) به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه (٤) لأجل ذاته ، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال (٥) في القدرة فإن ذاته مؤثرة (٦) بنفسها (٧) لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ، فهي بهذا (٨) الاعتبار قدرة، وعلى هذا يكون (٩) الذات والصفات (١٠) متحدة في الحقيقة متغايرة (١١) بالاعتبار والمفهوم (١٢) .

٢٨ - وأما الصوفية (١٣) فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه (١٤) عين (١٥) ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل ، [٢٠] قال الشيخ (١٦) رضي الله تعالى عنه : قوم ذهبوا إلى نفي الصفات وذوق الأنبياء والأولياء (١٧) يشهد بخلافه (١٨) وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حقّ المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت .

٢٩ - وقال بعضهم [٢١] (١٩) قدس الله أسرارهم (٢٠) : من صار إلى إثبات الذات ولم يُثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة (٢١) للذات

- |   |   |
|---|---|
| (١) د : يحتاج .   | (٢) و : يقوم .                            |
| (٣) أ و : يقوم .  | (٤) هـ امش ج : له (صح) .                  |
| (٥) د : - الحال .   | (٦) د : مؤثر .                            |
| (٧) و : نفسها .   | (٨) ج : بهذه .                            |
| (٩) ب ج : تكون .  | (١٠) ج : والصفة، هـ امش ج : والصفات (-) . |
| (١١) هـ : مغايرة .  | (١٢) د : - والمفهوم .                     |
| (١٣) أ ب : + قدس الله اسرارهم .   | (١٤) أ ب : تعالى .                        |
| (١٥) ز : غير .  |   |
| (١٦-١٧) أ و : رضي الله عنه ، ج : رحمه الله ، د : - رضي الله تعالى عنه . |   |
| (١٧) و : - والاولياء .  | (١٨) ج : بخلافك ذلك .                     |
| (١٩) أ ب : قدس الله سره ، د : - قدس ... اسرارهم .                       |   |
| (٢٠) أ د و ز : متغايرة .  |   |

حقّ المغايرة فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل . وقال أيضا (١) : ذواتنا ناقصة وإنماتكملها (٢)  
الصفات ، فأما (٣) ذات الله تعالى (٤) فهي كاملة لا تحتاج (٥) في شيء الى شيء ، إذ كل  
(٦) ما يحتاج (٦) في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى . فذاته تعالى (٧)  
كافية لكل (٨) في الكل (٨) ، فهي بالنسبة الى المعلومات علم و بالنسبة الى المقدورات قدرة  
وبالنسبة الى المرادات إراداة ، وهي واحدة ليس فيها اثنيثنية بوجه من الوجوه . [٢٢]

٣٠ - (٩) القول في علمه تعالى (٩) . أطبق الكل على إثبات (١٠) علمه سبحانه (١١)  
إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأ بهم . ولما كان المتكلمين يشبتون صفات زائدة  
(١٢) على ذاته (١٢) تعالى (١٣) لم يشكل عليهم الأمر في تعلق علمه سبحانه (١٤) بالأمور الخارجة  
عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه (١٥) .

٣١ - وأما الحكماء فلما لم يشبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام ، وحاصل مقاله  
الشيخ في الإشارات أن (١٦) الأول (١٧) لما عقل ذاته بذاته وكان (١٨) ذاته علة للكثرة ،  
(١٩) لزمه تعقل الكثرة (١٩) بسبب تعقله لذاته (٢٠) . فتعقله للكثرة لازم معلول اه ، فصور (٢١)

- (١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه .  
(٢) د ز : يكملها . (٣) و : واما .  
(٤) د : + سبحانه ، ه و ز : سبحانه .  
(٥) أ و : يحتاج . (٦-٦) ج : محتاج ، هاش ج : ما يحتاج (خ)  
(٧) ج و : - تعالى . (٨-٨) ز : - فى الكل .  
(٩-٩) ج : القول فى علمه سبحانه ، د : فصل فى علمه تعالى ، و : فى علمه سبحانه ،  
هاش و : القول (صح) .  
(١٠) د : - اثبات . (١١) أ ب : تعالى .  
(١٢-١٢) د : - على ذاته . (١٣) ج ه و ز : - تعالى .  
(١٤) ج : - سبحانه . (١٥) ه : عليها .  
(١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى .  
(١٨) ب : كانت . (١٩-١٩) و : - لزمه ... الكثرة .  
(٢٠) أ ب : ذاته ، هاش ج : ذواته (خ)  
(٢١) ج و ز : فصورة .

الكثرة، التي هي معقولاته، (١) معلولاته ولو ازمه (٢) مترتبة ترتب المعلولات (٣)، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له، فإذا تقرر الكثرة المعلولة (٤) في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره. (٥) والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته (٦) لا تزول بكثرة الصور (٧) المتقررة فيه.

٣٢ - واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لا شك في أن القول بتقرر (٨) لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، (٩) وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقول بأن معلوله الأول [٢٣] غير مباين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحادثة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء. والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها (١١)، والمشائون (١٢) القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه (١٤) المعاني.

٣٣ - ثم أشار (١٥) [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل (١٦) كما لا يحتاج في

(١) ب : + هـ .

(٢) و : ولوازم .

(٣) أ : + على العلة (لعله) ، هـ امش ج : + على العلة (صح) .

(٤) د : - المعلولة .

(٥) ج : تكثرها ، هـ امش ج : تكثره (خ) .

(٦) ب : ز : وحدته .

(٧) و : يزول .

(٨) ج : هـ و ز : تقرير .

(٩) و : - معاً .

(١٠) د : هـ : مذهب .

(١١) د : هـ : بذواتها .

(١٢) أ ب : هـ : والمشائون .

(١٣) د : والما .

(١٤) ج : تلك ، هـ امش ج : هذه (خ) .

(١٥) ب : + المحقق .

(١٦) ز : - العاقل .



في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي (١) بها هو هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا (٢) (٣) بصورة تتصورها أو تستحضرها (٣) فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً (٤) بل بمشاركة ما من غيرك (٥) ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك (٦) تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف (٧) الصور (٨) فيك ، بل إنما تتضاعف (٩) اعتباراتك المتعلقة بذاتك (١٠) وبتلك الصورة (١١) فقط [٢٥] أو على سبيل التركيب . (١٢) [٢٦] وإذا (١٣) كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك (١٤) هذا الحال (١٤) فما ظنك بحال العاقل (١٥) مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟

٣٤ - ولا تظنن (١٦) أن كونك محلاً لتلك الصورة (١٧) شرط في تعقلك إياها ، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها (١٨) وإنما كان (١٩) كونك محلاً لتلك الصورة (٢٠) شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك (٢١) بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أن

- |  |                      |
|--|----------------------|
| (١) د : + هو .                               | (٢) و : بشيء .       |
| (٣-٢) د : بتصورها أو استحضارها               | (٤) و : - مطلقاً .   |
| (٥) و : غير ذلك .                            | (٦) د : + فأنت .     |
| (٧) د و ز : يتضاعف .                         | (٨) ب : الصورة .     |
| (٩) و ز : يتضاعف .                           | (١٠) د و : بذلك .    |
| (١١) د : الصور .                             | (١٢) ج و : التركيب . |
| (١٣) ب : فاذا .                              |                      |
| (١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : في هذه الحالة . |                      |
| (١٥) أ ب : الفاعل : هاشم أ : العاقل (خ صح) . |                      |
| (١٦) ب : تظن .                               | (١٧) ز : الصور .     |
| (١٨) د ه : - لها .                           | (١٩) ب : - كان .     |
| (٢٠) ز : الصور .                             | (٢١) و : - لك .      |

حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره<sup>٧</sup> ليس دون حصول<sup>(١)</sup> الشيء لقابله ،  
[٢٨] فيذن<sup>٧</sup> المعلولات<sup>(٢)</sup> الذاتية<sup>٧</sup> للعاقل الفاعل لذاته<sup>٧</sup> حاصلة له من غير أن تحل<sup>(٣)</sup>  
فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون<sup>(٤)</sup> هي حالة فيه .

٣٥ - (٥) وإذا تقدم<sup>(٥)</sup> هذا فأقول<sup>(٦)</sup> : قد علمت أن الأول<sup>(٧)</sup> عاقل لذاته من غير  
تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعبرين ، وحكمت بأن عقله<sup>(٩)</sup> لذاته علة  
لعقله<sup>(١٠)</sup> لمعلوله<sup>(١١)</sup> الأول . فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته و عقله لذاته شيئاً  
واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم<sup>(١٢)</sup> بكون المعلولين أيضاً<sup>(١٣)</sup> أعني<sup>(١٤)</sup> المعلول الأول  
وعقل الأول له<sup>(١٥)</sup> شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبيئاً<sup>(١٦)</sup>  
للأول والثاني مقرر<sup>(١٧)</sup> فيه ، وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم<sup>(١٨)</sup>  
بكونه<sup>(١٩)</sup> في المعلولين كذلك . [٢٩] فيذن<sup>(٢٠)</sup> مجرد المعلول الأول هو نفس تعقل  
الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفادسة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن  
ذلك [٣٠] .

٣٦ - ثم لما كانت الجواهر العنائية تعقل<sup>(٢١)</sup> ما ليست بمسولات ذات<sup>(٢٢)</sup> بحصول

(١) ب : - حصول

(٢) ب ج ز : المعلولات

(٣) و ز : يحل

(٤) ب ج د : تكون

(٥-٥) أ ب : واد تقدم ، ج : و إذا تقرر

(٦) ج : - - لما

(٧) أ ب : تعالى

(٨) ب د : - بين

(٩) و : عنده

(١٠) ج ز : تعاقبه ، ه مش ج : لعقله

(١١) و : المعلول

(١٢) أ : - أيضاً ، ه مش أ : ايضاً ، ح

(١٣-١٣) ج د : - له ، و : المعلولين الاولين

(١٤) د : متبايناً

(١٥) أ ب : متفرراً

(١٦) د : كونه

(١٧) و ز : يعمل

(١٨) د : لا

صورها (١) فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهو معلول<sup>٢</sup> للأول الواجب، كانت (٢) جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. (٣) والأول الواجب يعقل (٤) تلك الجواهر مع تلك الصور (٥) لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو (٦) عليه. فإذا لا يعزب عنه<sup>٧</sup> ميثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه (٧). [٣١].

٣٧ - وأورد (٣) عليه بعض شارحي فصوص (٩) الحكيم أن تلك الجواهر العقلية، لكونها ممكنة، حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه (١٠) بها عين وجودها، (١١) وأيضاً يبطل (١١) بذلك العناية المفسرة عند الحكماء<sup>٧</sup> بالعلم الأرتلي (١٢) الفعلي المتعلق (١٣) بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضاً كلياً<sup>٧</sup> السابق على وجود الأشياء، وأيضاً يلزم احتياج ذاته<sup>٧</sup> في أشرف صفاته إلى ما هو (١٤) غيره صادره عنه (١٤) [٣٢] والحق أن من أنصف، من نفسه علم أن الذي أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم إلى الوجود سواء (١٥) كان العدم زمانياً أو

(١) ج د هـ : صور، هاشم ج : صورها (خ)

(٢) أ ب : كان

(٣) د : + ضرورة ان العلم يستلزم العلم بالمعلول، هـ : + ضرورة ان العلم

بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

(٥) د : الصورة

(٤) ج د : تعقل

(٧) أ ب : كلامه

(٦) و : - هو

(٩) و : الفصوص

(٨) هـ : اورد

(١٠) ج : + وتعالى

(١١-١١) أ ب : و ايضاً تبطل، ز : - و ايضاً يبطل

(١٣) د : المتعين

(١٢) د : الذاتي

(١٤-١٤) أ ج : غيره و صادر عنه، د هـ : غير صادر عنه

(١٥) و : وسواء

غير زماني يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والمخارجية قبل إيجادها إياها<sup>٧</sup> وإلا لا<sup>(١)</sup> يمكن<sup>(٢)</sup> إعطاء الوجود لها ، فالعلم بها غير<sup>(٣)</sup> وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذي<sup>(٤)</sup> هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة<sup>٧</sup> إنما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق ،<sup>٧</sup> أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره<sup>(٥)</sup> باعتبار التقيد والتعین فلا يلزم ذلك .<sup>٧</sup> وفي<sup>(٦)</sup> الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل<sup>(٧)</sup> شيء واحد يظهر<sup>(٨)</sup> بالمحلّية والحالّية<sup>(٩)</sup> أخرى .

٣٨ - زيادة تحقيق . إذا علم الأول<sup>(١٠)</sup> سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار أنه يتعلم ويعلم يكون عالماً ومعلوماً ، وباعتبار أنه يعلم<sup>(١١)</sup> بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون عالماً . فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها<sup>(١٢)</sup> إلا بحسب الاعتبار . وإذا اعتُبر<sup>(١٣)</sup> كون ذاته<sup>(١٤)</sup> سبباً لظهوره على نفسه لحقته النورية . وإذا اعتُبر كون<sup>(١٥)</sup> وحداً معلوماً غير فاقد له<sup>(١٦)</sup> شاهداً<sup>(١٧)</sup> إياه غير غائب عنه تعين<sup>(١٨)</sup> نسبة الوجود والشهود والواجدية<sup>(١٩)</sup> والوحدانية والشاهدية والمشهودية .

٣٩ - ولا شكك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبار التي هي صفاته لا يحتاج

- |   |                 |
|---|-----------------|
| (١) و : لم                                    | (٢) أب : فيه    |
| (٣) ج : عين                                   | (٤) هـ : الذاتى |
| (٥) د : طها                                   | (٦) ج : في      |
| (٧) ز : هو                                    | (٨) ن : ظهر     |
| (٩) ج و : تارة                                | (١٠) و : الله   |
| (١١) و : يعلم ، أب : ذاته                     | (١٢) و : بينهما |
| (١٣-١٢) ج : لوند ، هاستن ج : كون ذاته (خ)     |                 |
| (١٤) د و ز : له                               |                 |
| (١٥) أمشاهدا ، هاستن أ : شاهدا ، ح : صير      |                 |
| (١٦) أ : تعلق ، هاستن أ : تعين (خ) ، د : يعين |                 |
| (١٧) د : والوحدانية                           |                 |

إلى صورة (١) زائده عليه ، وكذلك علمه (٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها (٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية (٤) متلبسة (٥) بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنشئة (٦) التعقل (٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً وفرادى على وجه كلي أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها إلى صورة زائدة ، فلا فعل هناك (٨) ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج (٩) في شيء من كمالاته إلى ما هو (١٠) غيره صادر عنه (١١) (١٢) تعالى الله عما يقول الظالمون (١٣) علواً كبيراً .

٤٠ - (١٢) القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء . (١٢) قالت الحكماء :

يعلم الأول سبحانه (١٣) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده (١٤) أمر بسيط (١٤) هو مبدأ العلم (١٥) بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التي (١٦) هي علة

(١) د : صفة ، هاشم د : صورة (خ)

(٢) ج : + تعالى (٣) و : - وهوياتها

(٤) ب : العالية

(٥) هاشم أ : تمايزة (خ) ، ج : تمايزة ، هاشم ج : متلبسة (خ)

(٦) ج : المنشأة (٧) ج ٥ : لتعقل

(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج

(١٠-١٠) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه

(١١-١١) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون

(١٢-١٢) ج : القول في أن علمه بذاته سبب لعلمه بسائر الأشياء ، ر : فصل في

أن علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الأشياء ، ه : فإن علمه منشأ لعلمه بسائر الأشياء ،

و : فإن علمه بذاته منشأ لسائر الأشياء ، ز : فاصلة

(١٣) ج : - سبحانه (١٤-١٤) أ : امراً بسيطاً

(١٥) ج : العالم ، هاشم ج : العلم (خ)

(١٦) د ٥ : - التي

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثم المجموع علة قريبة (١) للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا (٢) إلى آخر (٣) المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع (٤) الموجودات إجمالاً ، (٥) فإذا فُصِّل ما فيه امتاز (٦) بعضها عن بعض وصارت مفصلة ، فهو كما مر (٧) بسيط يكون مبدأً لتفاصيل (٨) أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأً لخصوصيات الأشياء و تفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأً لمعظم (٩) [ ٣٤ ] بالأشياء و تفاسيها (٩) .  
 و نظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالاً و كونه (١٠) مبدأً لتفاصيلها .

٤١ - ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية ، فإن الجزئيات أيضا معلولة له (١١) كالكلليات ، فيلزم علمه بها أيضا . وقد اشتهر عنهم أنهم ادَّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية (١٢) لاستلزامه (١٣) التغير فى صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [ ٣٥ ] وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات ممّا أحال عليهم من لم يفهم كلامهم .<sup>٧</sup> وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم و مذهبهم أن العلم بالعلة يوجب (١٤) العلم بالمعلول؟ بل لما نفوا عنه (١٥) الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية . ولما نفوا

(١) د : غريبة

(٢) د ه و : هكذا

(٣) و : - آخر

(٤) د : بمجموع

(٥) د : جاءا

(٦) ز : امثال

(٧) هامش أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر

(٨) و : بتفاصيل

(٩) د : - و تفاصيلها

(١٠) ج : و كونها

(١١) د ه : - نه

(١٢) د : - و هو سعال

(١٣) و : لاستلزام

(١٤) د : يستلزم ، هامش د : يوجب (خ)

(١٥) د : + تعابى

عنه الكون في الزمان<sup>٧</sup> جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضياً و مستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانياً يكون عالماً بأن زيداً في أي (١) جهة من (١) جهات عمره وكيف يكون (٢) الإشارة منه إليه وكم بينهما من المسافة ، وكذلك في جميع ذوات العالم ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني . كذلك العالم بالأزمنة إذا (٣) لم يكن زمانياً يكون عالماً بأن زيداً في أي زمان يولد (٤) وعمراً (٥) في أي زمان ، وكم يكون بينهما من المدة ، وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة (٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى زمان (٧) يكون (٨) حاضراً له . فلا يقول : (٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل (١٠) يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده متساوي (١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة (١٢) البعض (١٣) إلى البعض (١٤) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ - إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يوسع هذا الحكم أو هام المتوغلين في المكان والزمان (١٤) حكم بعضهم (١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختص به وبعضهم بكونه (١٥) زمانياً ويقولون إن هذا فانه (١٦) وإنه ذلك (١٧) لم يحصل له بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم (١٨) بالجزئيات الزمانية ، وليس كذلك .

- |                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| (١) - ١) و : - جهة من           | (٢) ب ج : تكون                      |
| (٢) - ٢) ج : اذ لو              | (٤) د : يتولد ، و ز : تولد          |
| (٥) و ز : عمروا                 | (٦) و ز : المرتبط                   |
| (٧) هامش أ : + لا               | (٨) ه : + له ، و : - يكون           |
| (٩) ب : تقول                    | (١٠) ز : - بل                       |
| (١١) د : مساوي                  | (١٢) ه و ز : بنسب                   |
| (١٣-١٣) و : - الى البعض         | (١٤-١٤) ج : فانه يحكم بعضهم على شيء |
| (١٥) ج : يكون                   | (١٦) ج : زمانه ، و : فإيت           |
| (١٧) ج ه و : هذا ، هامش ه : ذلك |                                     |
| (١٨) ز : العالم                 |                                     |

129778

٤٣ - وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى (١) أسرارهم أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء (٢) إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كل شيء (٣) لازماً أو لازماً لازمه وهلمّ جراً. فالصانع، الذي لا يشغله شأن (٤) عن شأن، (٥) واللطيف (٦) الخبير، الذي لا يفوته كمال، لا بد وأن (٧) يعلم ذاته و لازماً ذاته و لازم لازمه جمعاً و فرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى ما لا (٨) يتناهى. وأيضاً في كلامهم أن الحق سبحانه وتعالى (٩) لإطلاقه الذاتي له (١٠) المعية الذاتية مع كل (١١) موجود، وحضوره مع الأشياء علمه بها، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة (١٢) في الأرض ولا في السماء.

٤٤ - فالخاصل أن علمه بالأشياء على وجهين: أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء: [٣٧] والثاني من حيث أحديته (١٣) المحيطة (١٤) بكل شيء، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (١٥) بالأشياء على الوجه الثاني مسبق بعلمه بها على الوجه الأول، فإن الأول (١٦) علم غيبى (١٧) بها قبل وجودها (١٨) والثاني علم شهودى بها عند وجودها، وبالْحَقِيقَةُ لَيْسَ هُنَاكَ عِلْمٌ بِشَيْءٍ إِلَّا بِأَنَّهَا كَانَتْ بِوَسْطَةِ وَجُودِهَا، أَعْنَى الْمَعْلُومِ، نِسْبَةً (١٩) باعتبارها نسميته شهوياً وحضوراً، لا أنه حدث

(٢-٢) د : - اما... كل شيء

(٤) د : و هو اللطيف

(٦) و : - لا

(٨) ج : - وتعالى

(١٠) د : + شيء

(١٢) و : - احديته

(١٤) أب : تعالى

(١٥-١٥) د : - بها قبل وجودها (١٦) و : علماً ، ز : علم

(١٧-١٧) ج : الحق ان للاول ، د : للحق الاول

(١٨) ج : نسبة

(١) أ ج و : - تعالى

(٣-٣) و : - عن شأن

(٥) د : ان

(٧) و : للحق

(٩) و : - له

(١١) ز : - ذرة

(١٣) ز : المحيط



هناك علم<sup>(١)</sup> آخر . فإن قلت : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصاً بالموجودات الحالية<sup>٢</sup> قلت : نعم ، لكن الموجودات كلها<sup>٣</sup> بالنسبة إليه<sup>(٢)</sup> الحالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ - القول في الإرادة . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنه مرید ، لكن كثرة الخلاف<sup>(٣)</sup> في معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر<sup>(٤)</sup> الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هي العلم<sup>(٥)</sup> بالنظام الاكمل ويسمونه عناية . قال ابن سينا : العناية هي إحاطة علم الأول<sup>(٦)</sup> تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير<sup>(٧)</sup> في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

٤٦ - وتحرير المذهبين أن نقول<sup>(٨)</sup> : لا يخفى أن مجرد<sup>٩</sup> علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج<sup>(٩)</sup> إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثثة في العضلات ، فذاتنا<sup>(١٠)</sup> هو الفاعل ، والقوة العضلية هي القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور . ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسماة بالميلان<sup>١١</sup> هي التابعة للشوق المتفرع<sup>(١١)</sup> على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة<sup>(١٢)</sup> لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .

(١) د : علما

(٢) أ ب : + تعالى

(٣) ج : الكلام ، هامش ج : الخلالخ ( خ صح )

(٤) أ ب : - سائر ، هامش أ : سائر ( خ )

(٥) ز : العالم

(٦) و : الله

(٧) هامش أ : + والوجود ( خ ) ، ب : + والوجود

(٨) ج : نقول ، ز : يقول

(٩) ج : يحتاج

(١٠) ج : فراينا ، هامش ج : فذاتنا ( خ صح )

(١١) هامش ج : المتنوع ( خ صح )

(١٢) أ ب : متمايزة ، هامش أ : متغايرة ( خ ) ، هامش ب : متغايرة ( صح )

٤٧ - فالمتكلمون المانعون تعليل أفعالهم<sup>(١)</sup> بالأغراض<sup>(٢)</sup> يُثبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة<sup>(٣)</sup> زائداً أيضاً<sup>(٤)</sup> على ذاته وإرادة<sup>(٥)</sup> كذلك، ويجعلون<sup>(٦)</sup> للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة<sup>(٧)</sup> فتكون هي<sup>(٨)</sup> غرضاً وغاية<sup>(٩)</sup> لاعلة غائية.

٤٨ - وأما الحكماء فأنبتوا له<sup>(١٠)</sup> ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته، ويجعلون<sup>(٦)</sup> الذات مع العلم كافيين<sup>(١١)</sup> في الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين<sup>(١٢)</sup> إرادته إذ هو كافي في الصدور،<sup>(١٣)</sup> وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي<sup>(١٤)</sup> للإنسان، فما<sup>(١٥)</sup> يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات،<sup>(١٦)</sup> فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات،<sup>(١٧)</sup> فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه.

٤٩ - وأما الصوفية المحققون<sup>(١٨)</sup> فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل<sup>(١٩)</sup> لا بحسب الخارج كسائر الصفات. فهم يخالفون المتكلمين<sup>(٢٠)</sup> في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء<sup>(٢١)</sup> في نفيها<sup>(٢٢)</sup> بالمرّة.

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| (١) د : + تعالى                          | (٢) د : بالغرض                    |
| (٣) ج : المصالح                          | (٤) ج : - ايضاً                   |
| (٥) ج : ارادته ، ز : + ايضاً             | (٦-٦) و : - للمجموع . . . ويجعلون |
| (٧-٧) ج ز : فيكون هي ، د : فيكون هو      |                                   |
| (٨-٨) د : غاية و غرضاً                   | (٩) د : + تعالى                   |
| (١٠) ج : كائنين                          | (١١) هـ : - وعين                  |
| (١٢) ج : الذاتى ، هـ : ج : الذى ( خ صح ) |                                   |
| (١٣) ج : فيما ، ز : مما                  | (١٤) و : ذاته                     |
| (١٥) ز : الصفات                          | (١٦) ب : + قدس الله امرارهم       |
| (١٧) ج د : العقل                         | (١٨) و : المتكلمون                |
| (١٩-١٩) د : - فى نفيها                   |                                   |

٥٠ - القول في القدرة . ٧ ذهب الملبسون كلهم (١) إلى أنه (٢) تعالى قادر أي (٣) يصح منه إيجاد العالم وتركه ، [٣٨] فليس شيء منهما (٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأما الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع (٥) خلوه عنه ، فأذكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان ، وأثبتوا له الإيجاب (٦) زعماً منهم أنه الكمال التام . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى (٧) إن شاء فعل وإن (٨) لم يشأ (٩) لم يفعل (٩) فهو متفق (٩) عليه بين الفريقين ، [٣٩] إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة (١٠) الفعل الذي هو الفيض والوجود (١١) لازمة (١٢) لذاته كلزوم سائر (١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، (١٤) فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه (١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا (١٦) الشرطين صادقتان في حق الباري سبحانه (١٧) .

٥١ - وأما الصوفية (١٨) فيثبتون (١٩) له سبحانه (١٩) إرادة زائدة على الذات (٢٠) والعلم بالنظام الأكمل ٧ واختياراً في إيجاد العالم لكن لا على (٢١) النحو المقصود (٢٢) من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده ، (٢٣) فيترجح (٢٣) عنده

(١) د : - كلهم	(٢) د : ان الله
(٣) د ه : - اى	(٤) ز : منها
(٥) د : ممتنع	(٦) ز : الایجاد
(٧) د : + انه	(٨-٨) ب : شاء
(٩-٩) هاش ج : فمتفق (خ)	(١٠) د : نسبة ، ز : المشيئة
(١١) ب : والوجود	(١٢) ج و : لازم
(١٣) ب : - سائر	(١٤) د : عنها
(١٥) ج : الصدق ، هاش ج : صدقه (خ)	
(١٦) د : كلا	(١٧) ج ه : + وتعالى
(١٨) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم	
(١٩-١٩) د : - له سبحانه	(٢٠) ب : + تعقلا
(٢١-٢١) أ ب : النحو المذكور المتصور ، ج : التجوز المتصور ، ه : النحو المقصود	
(٢٢) و : - عنده	(٢٣) و : رجح

أحدهما لمزيد<sup>(١)</sup> فائدة أو مصلحة يتوخاها،<sup>(٢)</sup> فمثل هذا يُستنكر<sup>(٣)</sup> في حقه سبحانه<sup>(٤)</sup> لأنه إحدى الذات وإحدى الصفات،<sup>(٥)</sup> وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم<sup>(٦)</sup> واحد، فلا يصح لديه<sup>(٧)</sup> تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه. فالاختيار الإلهي إنما هو بين<sup>(٨)</sup> الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما<sup>(٩)</sup> معلوماته، سواء<sup>(١٠)</sup> قُدِّرَ أو لم يُتَدَّر، مرتسمة في غرصة علمه أزلاً وأبداً ومرتبة ترتيباً لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين، فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هي<sup>(١١)</sup> بالنسبة إلى<sup>(١٢)</sup> المتوهم المتردد. أمّا<sup>(١٣)</sup> في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداد مستحيل الوجود.

٥٢ - فإن قلتُ : قد استدل الفرغاني<sup>(١٤)</sup> رحمه الله<sup>(١٥)</sup> في شرحه للمقصيدة الثابتة<sup>(١٦)</sup>

بقوله تعالى : <sup>(١٧)</sup> أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ أَي ظل التكوين على المكونات<sup>(١٨)</sup> <sup>(١٩)</sup> وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلْنَاهُ سَاكِنًا وَلَمْ يمدده على أن الحق سبحانه<sup>(٢٠)</sup> لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر. وكان له أن لا يشأ فلا يظهر. قلت : قولهم : <sup>(٢١)</sup> إن لم يشأ لم يقع، صحيح،<sup>(٢٢)</sup> وقد وقع<sup>(٢٣)</sup> في الحديث : ما لم يشأ لم يكن. ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المقدم أو إمكانه. فلا ينافيه<sup>(٢٤)</sup> قاعدة الإنجاب<sup>(٢٥)</sup> فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور.

(٢) ج : يتوخاها، ز : يترجاها

(٤) ج : تعالى

(٦) د ه ز : لذاته

(٨) أ ب : هو، هـ : هو، هـ : هو

(١٠) ب د : وإنما

(١٢) ب : الثابتة

(١٤) ب ز : المكونات

(١٦) د : قولهم

(١٨) ز : ينافي

(١) د : بـ يزيد

(٣) ب د و : مستنكر

(٥) ب : - علم

(٧) ز : + هو

(٩) د : - الى

(١١-١١) د : رحمه الله

(١٣) ج : - تعالى

(١٥) هـ : تعالى

(١٧-١٧) د : وقدور

فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم : كان له أن لا يشاء فلا يظهر ، <sup>١</sup> إما <sup>(١)</sup> لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة <sup>٢</sup> <sup>(٢)</sup> وإما لأنه <sup>(٢)</sup> سبحانه باعتبار ذاته الأحدية <sup>(٣)</sup> غنى عن العالمين .

٥٣ - فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية مخالفون

معهم <sup>(٤)</sup> <sup>(٤)</sup> في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة <sup>(٥)</sup> به بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ - بقى <sup>(٦)</sup> القول في أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا . ثم <sup>(٧)</sup> اعلم

أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن <sup>(٨)</sup> القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبق <sup>(٩)</sup> بالقصد <sup>(٩)</sup> إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار .

٥٥ - وأما الصوفية <sup>(١٠)</sup> <sup>(١١)</sup> فهم <sup>(١١)</sup> جوزوا <sup>(١٢)</sup> استناد <sup>(١٢)</sup> الأثر القديم إلى الفاعل

المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود <sup>(١٣)</sup> الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد <sup>(١٤)</sup> الكشف الصريح <sup>(١٥)</sup> أن الشيء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أي لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات ، فلا يزال على <sup>(١٦)</sup> ذلك الأمر ويدوم له <sup>(١٧)</sup> مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| (١) د : - اما  | (٢-٢) د : ولانه                       |
| (٣) ز : - الاحدية  | (٤) د : لهم                           |
| (٥) د : لذاته  | (٦) أ ب : - بقى ، ج : نفي             |
| (٧) أ ب : - ثم   | (٨-٨) د : - القديم . . . مسبق         |
| (٩) د : القصد  |                                       |
| (١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم |                                       |
| (١١-١١) ب : فجوزوا ، ج : فانهم جوزوا                       |                                       |
| (١٢) د : اسناد   | (١٣) ب ج : بوجرب ، هامش ج : بوجود (خ) |
| (١٤) ج : فاذا  | (١٥) ج : الصحيح ، هامش ج : الصريح (خ) |
| (١٦) هامش د : عن   | (١٧) د : به                           |

لا واسطة (١) بينه (٢) وبين خالقه، (٣) يدوم (٤) بدوامه . وكأنهم (٥) تمسكوا في ذلك (٦) إلى ما (٧) ذكره الآمدي من أن سبق الإيجاد قصداً (٨) على (٩) وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لا بالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً (١٠) عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً في الأزل بالواجب (١١) لذاته (١٢) مع كونه مختاراً ، (١٣) فيكونان معاً في الوجود وإن تفاوتا في (١٤) التقدم والتأخر (١٥) بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات (١٦) وإن كانت معها في الزمان .

٥٦ - فإن قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم (١٧) بالضرورة أن القصد إلى (١٨) إيجاد الموجود محال ، فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم (١٩) الأثر . فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم (٢٠) الإيجاد على الوجود (٢١) في أنهما بحسب الذات . فيجوز مقارنتها في الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد (٢٢) الموجود (٢٣) بوجوه قبل . (٢٤) وبالجملة فالقصد إذا (٢٥) كان كافياً في وجود المقصود كان معه وإذا (٢٦) لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

- |  |  |
|--|--|
| (١) و : واسط   | (٢-٢) و : وخالقه                         |
| (٣) د : و يدوم   | (٤) ج : فكأنهم                           |
| (٥-٥) هاشم د : بما (خ ظ)   | (٦) ج : قصد                              |
| (٧) ج د ه و ز : الى  | (٨) د : متقدماً ، ز : و متقدم            |
| (٩) ز : مع الواجب  | (١٠) د : مختار                           |
| (١١-١١) ب : التقديم والتأخير                                     | (١٢) ج : باليد ، هاشم ج : بالذات (خ ص ح) |
| (١٣) د : جزئياً  | (١٤) ب : غير                             |
| (١٥) ز : بالعدم  |  |
| (١٦-١٦) ج : الإيجاب على الوجوب ، هاشم ج : الإيجاد على الوجود (خ) |  |
| (١٧) ج : الموجودات ، ه : موجود                                   |  |
| (١٨) ج : قبله ، و : الإيجاد                                      | (١٩) د : إن                              |
| (٢٠) د ز : إن  |  |

٥٧ - فإن قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزئنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعقل إلا حال عدم حصوله،<sup>(١)</sup> كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله<sup>(٢)</sup> وإن كان سابقاً عليه بالذات، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصده وإرادته الحادثة الناقصة للإرادة الكاملة<sup>(٣)</sup> الأزلية، ولا شك أنهما يختلفان<sup>(٤)</sup> حكماً، فالأولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف<sup>(٥)</sup> المراد عنها كثيراً، والثانية كافية فيه<sup>(٦)</sup> فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها، فأين إحداهما عن الأخرى؟

٥٨ - اعلم<sup>(٧)</sup> أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة<sup>(٨)</sup> ومرتبة غناه<sup>(٩)</sup> عن العالمين، وهي بهذا<sup>(١٠)</sup> الاعتبار أزلية أبدية<sup>(١١)</sup> كاملة لا شائبة نقص فيها، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعلولة<sup>(١٢)</sup> إلى نوره الوجودي<sup>(١٣)</sup> نسبة المرآئي<sup>(١٤)</sup> إلى ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلى بصفاته<sup>(١٥)</sup> الكمالية أن يظهر<sup>(١٦)</sup> بحسب<sup>(١٧)</sup> المجلى<sup>(١٨)</sup> لا<sup>(١٩)</sup> بحسبه، فإذا تجلى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية<sup>(٢٠)</sup> فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه،<sup>(٢١)</sup> فيلحقها

(١-١) د : - كما . . . . . حصوله

(٢) د : يختلفان

(٣) ز : في تحصيل

(٤) و : الصرف

(٥) ج : بهذه ، ز : هذا

(٦) هـ : + له

(٧) ج : الواحدى ، هـ : المرآى ، ز : الوجود

(٨) د : المرآى ، و : المرئى (١٤) د : الصفات ، هـ : بصفات

(٩) د : يتجلى ويظهر (١٥) د : المجلى لا بحسب المتجلى ولا

(١٠) هـ : الكاملة ، هـ : الكمالية (خ)

النقص لنقصان (١) المحل (٢) .

٥٩ - فالعارف إذا أدركها بوجوده (٣) أضاف النقص إلى عدم (٤) قابلية المحل (٥) وأسندها (٦) إليه (٧) سبحانه (٨) كاملة مقدسة عن شائبة النقص وإن أسندها (٩) إليه (٩) ناقصة كان هذا الإسناد باعتبار (١٠) ظهوره (١١) في مجاله لا بحسب صرافة وحدته، وغير العارف (١٢) إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تمييز (١٣) بعض المراتب (١٤) عن بعض (١٥) أو (١٦) نفاها عنه (١٧) بالمرّة، (١٨) تعالى الله (١٩) عما يقول الظالمون (٢٠) علواً كبيراً (٢١) .

٦٠ - القول في كلامه (١٢) (١٣) سبحانه وتعالى (١٤) . والدليل على كونه (١٥) تعالى (١٦) متكلماً (١٧) إجماع الأنبياء (١٨) عليهم السلام (١٩) عليه . (٢٠) فإنه (٢١) تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون (٢٢) له الكلام (٢٣) ويقولون إنه (٢٤) تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

- (١) ج : الى عدم قابلية ، هامش ج : لنقصان (خ)  
 (٢) أ ب : المجلي ، هامش أ : المحل (خ) ، هـ : سجده  
 (٣) و : بوحده  
 (٤) هـ (٤) ز : + قدم  
 (٥) أ ب : المحلى  
 (٦-٦) و : - اليه ... اسندها  
 (٧) د : + ناقصة واليه  
 (٨) د (٨) : + ونعالى  
 (٩) أ ب : + سبحانه  
 (١٠) د (١٠) : بحسب  
 (١١) هـ (١١) : ظهور  
 (١٢) ز : + بعضها  
 (١٣-١٤) ج : ينافيه ، هامش ج : نفاها عنه (خ صح ا)  
 (١٥) د ز : - الله  
 (١٦-١٦) هـ و ز : - علواً كبيراً  
 (١٧) ج : الكلام  
 (١٨) أ ز : - وتعالى ، ج د : - سبب ظهوره  
 (١٩) ج : انه ، هامش ج : كونه (خ)  
 (٢٠) د هـ و : - تعالى  
 (٢١) ج (٢١) : متكلم  
 (٢٢-٢٢) ب : عليهم الصلاة والسلام  
 (٢٣) د ز : - عليه  
 (٢٤) ب (٢٤) : - فانه  
 (٢٥-٢٥) و : الكلام له  
 (٢٦) أ ب : ان الله



٦١ - اعلم <sup>(١)</sup> أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى <sup>(٢)</sup> صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، <sup>(٣)</sup> فكلام الله تعالى <sup>(٤)</sup> قديم <sup>(٥)</sup> . وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه <sup>(٥)</sup> تعالى <sup>(٦)</sup> حادث . فافترق المسلمون إلى <sup>(٧)</sup> فريق أربع ، <sup>(٨)</sup> ففرقتان <sup>(٩)</sup> منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني <sup>(١٠)</sup> وقدحت الأخرى في كبراه ، وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني <sup>(١١)</sup> وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول <sup>(١٢)</sup> على التفصيل المذكور .

٦٢ - فأهل الحق منهم من <sup>(٩)</sup> ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا : كلامه <sup>(١٠)</sup> ليس من جنس <sup>(١١)</sup> الأصوات والحروف <sup>(١٢)</sup> بل صفة أزليه قائمة <sup>(١٣)</sup> بذات الله <sup>(١٤)</sup> سبحانه <sup>(١٥)</sup> هو بها أمير <sup>(١٦)</sup> ناه <sup>(١٧)</sup> مخبر وغير ذلك ، [٤٢] <sup>(١٨)</sup> يدل عليها بالعبارة أو الكناية أو الإشارة ، فإذا عبّر <sup>(١٩)</sup> عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية <sup>(٢٠)</sup> فإنجيل وبالعبرانية <sup>(٢١)</sup> فتوراة ، والاختلاف على <sup>(٢٢)</sup> العبارات <sup>(٢٣)</sup> دون المسمى .

٦٣ - والتفصيل في هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى <sup>(٢٤)</sup> عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأداه الأنبياء <sup>(٢٥)</sup> عليهم السلام <sup>(٢٦)</sup> إلى أممهم بعبارة دالة عليه فلا شك

- |  |   |
|--|---|
| (١) ج : واعلم                                      | (٢) ج : - تعالى                         |
| (٣-٣) ٤ و ز : - فكلام... قديم                      | (٤) ج د : - تعالى                       |
| (٥) أ ب ج : فكلام الله                             | (٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : - تعالى      |
| (٧-٧) ب ج : اربع فرق                               | (٨) ب ج و : فرقتان                      |
| (٩) د : - من                                       | (١٠) أ ب د : + تعالى                    |
| (١١-١١) د : الحروف والاصوات                        | (١٢-١٢) د : بذاته                       |
| (١٣) أ ب د : تعالى                                 | (١٤) ز : اعتبر                          |
| (١٥) ج : أو بالسريانية                             | (١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : وبالعمانية |
| (١٧) د و : في                                      | (١٨) ج : - تعالى ، ه و ز : سبحانه       |
| (١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : - عليهم السلام |   |

أن هناك أموراً<sup>(١)</sup> ثلاثة : معاني<sup>(٢)</sup> معلومة و عبارات دالة عليها معلومة أيضا و صفة يتمكن بها من<sup>(٣)</sup> التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات<sup>(٤)</sup> لإفهام المخاطبين ، [٤٣] ولا شك في قِدَم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ،<sup>(٥)</sup> و كذا في قدم صورة معلومية<sup>(٦)</sup> تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى ،<sup>(٧)</sup> فإن كان كلامه تعالى<sup>(٨)</sup> عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه ، و إن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات<sup>(٩)</sup> فلا شك أنها باعتبار معلوميتها<sup>(١٠)</sup> له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لا يختص هذا القديم<sup>(١١)</sup> بها بل يعتمدها<sup>(١٢)</sup> وسائر عبارات المخلوقين و مدلولاتها لأنها<sup>(١٣)</sup> كلها معلومة لله<sup>(١٤)</sup> سبحانه<sup>(١٥)</sup> أولاً و أبداً . و إن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق .

٦٤ - وما أثبتته المتكلمون<sup>(١٦)</sup> من الكلام النفسى فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر ، و إن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها بل هو<sup>(١٧)</sup> من جزئيات العلم . و أما المعلوم فسواء كان<sup>(١٨)</sup> العبارات<sup>(١٩)</sup> أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإن العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراس عبر القارة ، و أما مدلولاتها

(٢) ج و : معان

(١) ز : سور

(٤) و : العبارة

(٣) ب : فى

(٦) هاستن ج : مفهومية (خ)

(٥) ه : + و تعالى

(٨) ج ه : - تعالى

(٧) ج : - تعالى

(١٠) ج ه و ز : معلومية

(٩) ز : والعبارة

(١٢) ز : - لأنها

(١١) و : القديم

(١٤) د : تعالى

(١٣) ز : له

(١٦) د : - هو

(١٥) ه : المتكلمين

(١٨) ب : العبارة

(١٧) أ ب : كانت

فبعضها من قبيل الذوات (١) و بعضها من قبيل (٢) الأعراض الغير القارة ، ٧ فكيف يقوم (٣) به سبحانه (٤) ؟

٦٥ - ولنذكر (٥) في هذا المقام ٧ كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

[ ٤٤ ] قال الإمام حجة الإسلام (٦) رحمه الله : الكلام على ضربين أحدهما مطلق (٧) في حق الباري ، (٨) والثاني في حق الآدميين ، أما الكلام الذي ينسب إلى الباري تعالى (٩) فهو صفة (١٠) من صفات الربوبية ، فالاتشابه بين صفات الباري تعالى وصفات (١١) الآدميين ، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثروا (١٢) وحدثهم وتتقوم (١٣) أنبيئتهم (١٤) بتلك الصفات و تتعين (١٥) حدودهم و رسومهم بها ، ٧ وصفة الباري تعالى (١٦) لا تحدد ذاته ولا ترسمه (١٧) فليست إذن أشياء (١٨) زائدة (١٩) على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى .

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة

(٢) ه : - قبيل (٣) ب ه : تقوم

(٤) د : + و تعالى (٥) د : فلنذكر

(٦-٦) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى

(٧) أ ب : يطلق ، د : - مطلق (٨) أ ب د : + تعالى

(٩) ج : - تعالى (١٠) أ ب : + نه

(١١) و : و بين صفات (١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثروا

(١٣) ج : و بتقويم ، د : و تقوم ، ز : و يتقوم

(١٤) ج : انبيئتهم (١٥) ب ج ه و ز : و يتعين ، د : و تعين

(١٦) ج ه و : - تعالى

(١٧-١٧) ج : و ذاته لا ترسم ، و : بذاته ولا ترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه

(١٨) ه و : شيئاً

(١٩) هاشم ج : + متعددة (ن) ، ه و : زائدا ، ز : و زائدة

٦٦ - ومن أراد أن يعدّ صفات الباري (١) فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات الباري (٢) لا تتعدد (٣) ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا في مراتب العبارات وموارد الإشارات ، وإذا أضيف علمه (٤) إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، وإذا أضيف (٥) إلى رؤية ضمير الخالق (٦) يقال بصير ، وإذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار (٧) الألفية ودقائق جبروت ربوبيته (٨) يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الكلام ، فإذا نكح الباري (٩) ليس شيئاً سوى إفادته (١٠) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما (١١) قال (١٢) تعالى : وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا (١٣) وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ، شَرَفَهُ اللَّهُ (١٤) بِقُرْبِهِ وَقُرْبِهِ (١٥) بِقُدْسِهِ وَأَجْلَسَهُ عَلَى بَسَاطِ أُنْسِهِ وَشَافَهُ (١٦) بِأَجْلِ صِفَاتِهِ وَكَلَّمَهُ بِعِلْمِ ذَاتِهِ ، كَمَا (١٧) شَاءَ تَكَلَّمَ وَكَمَا أَرَادَ سَمِعَ .

٦٧ - وفي الفتوحات المكية (١٨) قدس الله سر مصدرها (١٩) أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمى (٢٠) قولاً وكلاماً ولنظماً ، والأمر الآخر

- |  |   |
|--|---|
| (١) ب د : + تعالى  | (٢) ج : + تعالى                           |
| (٣) د و ز : يتعدد  | (٤) د : + سبحانه                          |
| (٥) ج ز : + علمه   | (٦) ج : الخلائق ، ز : الحق                |
| (٧) د : أسرار  | (٨) أ ب : الربوبية ، هاشم أ : ربوبيته (خ) |
| (٩) ب د : + تعالى  |   |
| (١٠) أ ب ج : افاضة ، هاشم أ : افادته (خ) افاده (خ) ، د : افادته و اضافته . |   |
| (١١) أ ب ج : - كما   | (١٢) و : - الله                           |
| (١٣) أ ب ج د ه و ز : فلما  | (١٤) و : لميقاته                          |
| (١٥) ب : - الله ، د : + تعالى  | (١٦) ز : - وقربه                          |
| (١٧) و : شافه  | (١٨) ج : فكما                             |
| (١٩-١٩) ب : قدس الله مصدرها ، د و ز : قدس الله تعالى سر مصدرها             |   |
| (٢٠) ج د : يسمى  |   |

يسمى كتابه ورقماً وخطاً،<sup>(١)</sup> والقرآن يُخطَّ<sup>(٢)</sup> فله حروف الرقيم وينُطَق<sup>(٣)</sup> به<sup>(٤)</sup> فله حروف اللفظ، فليماً<sup>(٥)</sup> يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل لكلام الله الذي هو صفة<sup>(٦)</sup>؟ أو هل للمترجم عنه؟ فاعلم<sup>(٧)</sup> أن الله قد أخبرنا بنبيه<sup>(٨)</sup> (صلى الله عليه وسلم<sup>(٩)</sup>) أنه سبحانه<sup>(١٠)</sup> يتجلى في القيامة<sup>(١١)</sup> (في صور<sup>(١٢)</sup>) مختلفة فيعرف<sup>(١٣)</sup> وينكر<sup>(١٤)</sup>، ومن كانت حقيقته تقبل<sup>(١٥)</sup> التجلي فلا<sup>(١٦)</sup> يُبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله، وكما نقول<sup>(١٧)</sup> تجلّى في صورة كما يليق بجلاله، كذلك نقول: (١٨) تكلم بحرف<sup>(١٩)</sup> وصوت كما يليق بجلاله. وقال<sup>(٢٠)</sup> رضى الله<sup>(٢١)</sup> عنه بعد كلام طويل: فإذا تحققت ما قررناه<sup>(٢٢)</sup> تبينت<sup>(٢٣)</sup> أن كلام الله<sup>(٢٤)</sup> هذا<sup>(٢٥)</sup> المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراةً وزبوراً وإنجيلاً.

- (١-١) د : - والقرآن يخط  
(٢) د : وينطبق  
(٣) ب و ز : - به  
(٤) أ ب د : + ذا  
(٥) ز : صفة  
(٦-٦) أ : ان الله تعالى قد أخبرنا نبيه، هاشم أ : بنبيه (خ) ، ب : ان الله تعالى قد أخبر نبيه ، ج : انه قد أخبرنا نبيه ، و : ان الله أخبرنا بنبيه  
(٧-٧) أ و : عليه السلام ، هاشم أ : صلى الله عليه وسلم (صح) ، د : - صلى .. وسلم  
(٨-٨) هـ : - انه سبحانه  
(٩) ج : يوم القيامة  
(١٠-١٠) ج د : بصور، هـ : على صور هاشم هـ : في صور (خ)  
(١١) د : + الناس  
(١٢) و : و تلك  
(١٣-١٣) أ : ومن كان حقيقته يقبل ، ب : ومن كان حقيقته تقبل ، ج : فمن كانت حقيقته تقبل ، د : ومن كانت حقيقته يقبل ، و : من كانت حقيقته يقبل  
(١٤) ج : لا  
(١٥) و : يقال  
(١٦) و : يقول  
(١٧) و : بحروف  
(١٨) أ ب : + ايضاً  
(١٩) د : + تعالى  
(٢٠) ج : يثبت  
(٢١) د : قرأناه  
(٢٢) أ ب د : + تعالى  
(٢٣) و : مبداً

٦٨ - قال الشيخ صدرالدين القونوي (١) (٢) قدس الله سرده (٣) في تفسير الفاتحة : كان من جملة ما من الله (٤) على عبده ، أراد به نفسه ، أن (٥) أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوي (٦) على كل (٧) علم (٨) جسم ، وأراه (٩) أنه ظهر (١٠) عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتي (١١) (١٢) القدرة والإرادة (١٣) منصباً (١٤) بحكم ما أحاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة ، لكن على نحو ما اقتضاه المولى والثناء . وعينه (١٥) حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام (١٦) .

٦٩ - فالذي (١٧) يظهر من كلام هؤلاء الأكابر (١٨) أن الكلام (١٩) الذي هو صفته سبحانه ليس سوى (٢٠) إفادته وإفاضته (٢١) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، وأن الكتب المنزلة المنظومة (٢٢) من حروف وكلمات كالقرآن وأمثاله أيضاً كلامه . لكنها (٢٣) من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة (٢٤) ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة ، يعني عالم المثال . من بعض (٢٥) مجاله الصورية المثالية كما يليق به سبحانه . (٢٦)

(١) د ه و : القنوي ، ز : القونوي (٢-٢) ب د : قدس سره

(٢) ج ز : + به ، د : + تعالى ، و : + تعالى به

(٤) ج : از (٥-٥) ج : لكل

(٦) و : - علم (٧-٧) ج : آية ظهرت

(٨) و : صفة (٩-٩) ج : الارادة والقدرة

(١٠) ج و : متصفا ، هاشش ج : منصباً (خ) ، ه : ومتصفا

(١١) ج : وغيبه (١٢) و : - والاستلزام

(١٣) د ه و : والذي (١٤) د : - الكلام

(١٥) د : الا (١٦) ب : وإفاضة ، و : . والاستلزام

(١٧) ج : + الكلمات (١٨) و : لكونها

(١٩) ج : الاضافة ، هاشش ج : الافاضة (نظ)

(٢٠) د : + من (٢١) د و : ! و تعالى

٧٠ - فالقياسان المذكوران في صدر<sup>(١)</sup> المبحث<sup>(٢)</sup> ليسا بمتعارضين في الحقيقة، فإن المراد بالكلام في القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه،<sup>(٣)</sup> وفي الثاني ما ظهر<sup>(٤)</sup> في البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فيرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ - قال بعضهم في قوله تعالى وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً : أعلم<sup>(٥)</sup> أن هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي تقع<sup>(٦)</sup> التقاؤل فيها، فإن كان واقعاً في<sup>(٧)</sup> العالم المثالى<sup>(٨)</sup> فهو شبيه بالمكالمة<sup>(٩)</sup> الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق<sup>(١٠)</sup> تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول، وإن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسى. فيكون قول الله<sup>(١١)</sup> لهم إلقاءه<sup>(١٢)</sup> في قلوبهم المعنى المراد. ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى<sup>(١٣)</sup> ومراتبه، فإنه عين المتكلم في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى، وإنه مركب من الحروف ومعبر<sup>(١٤)</sup> بها<sup>(١٥)</sup> في عالمى المثال والحس بحسبهما.

(٢) هـ و : البحث

(١) هـ : - صدر

(٤) ج : ظهرت

(٣) د : تعالى

(٦) د : تقع

(٥) د : - أعلم

(٧-٧) ج د : عالم المثال ، هـ : العالم المثال

(٩) د : + سبحانه وتعالى

(٨) هـ و ز : للمكالمة

(١٠) ب : + تعالى ، د + سبحانه وتعالى

(١٢) د : + وتقدس ، هـ و ز : - تعالى

(١١) د : + سبحانه وتعالى

(١٣) ج : وتعين ، هامش ج : ومعبر ( خ صح )

(١٤-١٤) أ ب : فى العالم المثالى والحسى ، هامش أ : فى عالمى المثال والحس ،

ج هـ : فى عالمى المثالى والحسى ، و : فى عالم المثالى والحسى

٧٢ - (١) القول في بيان أن لا قدرة للممكن (١) . ذهب الشيخ ابوالحسن الأشعري

(٢) رحمه الله (٢) إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى (٣) وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل (٤) الله سبحانه (٥) أجرى عادته بأنه (٦) يوجد في العبد قدرة واختياراً ، (٧) (٨) فإذا لم (٩) يكن هناك مانع أو وجد فيه فعله المقدور مقارناً لها ، (١٠) فيكون فعل العبد مخلوقاً لله (١١) إبداعاً وإحداثاً و مكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياد مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه (١٢) تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ - وقال الحكماء : هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (١١) بقدرة

يخلقها (١٢) الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

٧٤ - ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود (١٣) الحق (١٤) سبحانه

وتعالى (١٥) لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب (١٦) التكثير (١٧) والتقييد (١٨) إنما

(١-١) د : القول في أفعال العباد ، ه : و : - القول . . . للممكن ، هامش و : القول

في الاختيار (صح) ز : في بيان ان لا قدرة للممكن

(٢-٢) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د و : - رحمه الله

(٣) أ ب ه : - تعالى

(٥) ب : - سبحانه ، و : + تعالى (٦) ب : بأن . هامش أ : بأنه (خ)

(٧) د : واختيار (٨-٨) هامش ج : اما اذا لم (ن)

(٩) ز : لها (١٠) د ز : - تعالى

(١١) د : - منه (١٢) ج : - عنها

(١٣) ز : يخلقه (١٤) ج : وجود

(١٥-١٥) أ : تعالى ، ط : سبحانه (١٦) ط : مرتبة

(١٧) د ط : الكثرة ، هامش أ : الكثرة (خ) ، هامش د : التكثير (خ) ، ج : الكون

(١٨) ج د ط : التقييد ، هامش د : التقييد (خ)



تنزل بأحدية جمع<sup>(١)</sup> جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت<sup>(٢)</sup> ذاته في هذا النزول بحسب استعدادات القوابل<sup>(٣)</sup> كذلك تقيدت<sup>(٢)</sup> صفاته وأسمائه بحسبها ، فعلم العباد<sup>(٤)</sup> وإرادتهم وقدرتهم<sup>(٤)</sup> كلها صفات الحق سبحانه<sup>(٥)</sup> تنزلت من مرتبة إطلاقها<sup>(٦)</sup> إلى مراتب التقييد<sup>(٦)</sup> بحسب استعدادات العباد ،<sup>(٧)</sup> فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدره الله وحدها<sup>(٨)</sup> لكن بعد تنزيلها إلى مراتبهم<sup>(٩)</sup> وظهورها فيهم وتقييدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها<sup>(١٠)</sup> مكسوبة لهم<sup>(١١)</sup> أن<sup>(١١)</sup> لخصوصيات استعداداتهم<sup>(١١)</sup> مدخلاً في تقييد القدرة المتعلقة بها<sup>(١٢)</sup> المؤثرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥ - القول<sup>(١٣)</sup> في صدور الكثرة عن<sup>(١٣)</sup> الوحدة . ذهب<sup>(١٤)</sup> الأشعرية<sup>(١٤)</sup>

إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة<sup>(١٦)</sup> كثرة<sup>(١٦)</sup> لا تخصي مستندة<sup>(١٦)</sup> بلا واسطة إلى الله تعالى<sup>(١٦)</sup> مع كونه<sup>(١٨)</sup> منزهاً<sup>(١٨)</sup> عن التركيب .

(١) أ : - جمع

(٢-٢) ج : ط : الوجود بحسب المراتب

(٣) ط : تقييد

(٤-٤) ج : وقدرتهم وإرادتهم

(٥) أ : + و تعالى

(٦-٦) ج : - الى . . . . . التقييد ، د : ط : الى . . . . . التقييد ، هاشم د : التقييد (خ)

(٧) د : القوابل ، هاشم أ : القوابل (خ)

(٨) ط : - وحدها

(٩) ج : ط : سرتبتهم

(١٠-١٠) ط : منسوبة اليهم .

(١١-١١) د : لهم

(١٢) ج : + الغير

(١٣-١٣) ج : في صدور الكثرة من ، د : في صدور الكثير من ، هاشم د : صدور

الكثرة عن الوحدة ، ط : في كيفية صدور الكثرة عن

(١٤) د : ذهبت

(١٥) أ : الاشاعرة ، هاشم أ : الاشعرية (خ)

(١٦) د : الكثيرة

(١٧) د : مستند

(١٨) ج : + تعالى

(١٩) ط : متنزها

٧٦ - والحكماء منعوا جواز<sup>(١)</sup> استناد الآثار المتعددة إلى<sup>(٢)</sup> المؤثر الواحد البسيط<sup>(٣)</sup> إلا بتعدد آلاته. <sup>(٤)</sup> كالنفس الناطقة <sup>(٥)</sup> يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها أو بتعدد<sup>(٦)</sup> شرط أوقابل<sup>(٧)</sup> كالعقل الفعال على رأيهم، فإن الحوادث في<sup>(٨)</sup> عالم العناصر<sup>(٩)</sup> مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

٧٧ - وأما<sup>(١٠)</sup> البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، كالمبدأ الأول، فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. وبنوا على ذلك كيفية صدور<sup>(١١)</sup> الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولا يلتبس<sup>(١٢)</sup> عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة. <sup>(١٣)</sup>

٧٨ - ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه و قواعد فيما ذهب إليه من يخالفه، والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك، لكن خالفوهم<sup>(١٤)</sup> في كون المبدأ الأول كذلك، فإنهم يثبتون له<sup>(١٥)</sup> تعالى صفات ونسباً<sup>(١٦)</sup> مغايرة له عقلاً<sup>(١٧)</sup> لا خارجاً كما سبق، فيجوزون<sup>(١٨)</sup> أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرته من حيث كثرة

- |  |  |
|--|--|
| (١) ط : - جواز                             | (٢-٢) ط : مؤثر واحد بسيط                   |
| (٣) ط : الالة                              | (٤) د : - فاه                              |
| (٥) أ : تصدر                               | (٦-٦) ط : الشرط والقابل                    |
| (٧-٧) أ : العالم العنصرية، ط : عالم العنصر |  |
| (٨) ط : فان                                | (٩) د : صدو                                |
| (١٠) ط : + ولا يذهب                        | (١١) ج : فائدة                             |
| (١٢) ج : خالفهم                            | (١٣) ط : لله                               |
| (١٤) د : سبحانه و تعالى                    | (١٥-١٥) أ : تغايره عقلاً، د : مغايرة عقلاً |
| (١٦) ج : فيجوز                             |  |

صفاته<sup>(١)</sup> واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه<sup>(٢)</sup> سائر الاعتبارات وبواسطة<sup>(٣)</sup> كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية .

٧٩ - فالصوفية<sup>(٤)</sup> يوافقون الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويوافقون المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويخالفونهم في تجويز صدور<sup>(٥)</sup> الكثرة عن الواحد الحقيقي .

٨٠ - ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقي لاجابة لهم إلى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبار<sup>(٦)</sup> مختلفة، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه<sup>(٧)</sup> والثلثية<sup>(٨)</sup> باعتبار الثلاثة معه<sup>(٩)</sup> وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير .

٨١ - ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه في صدور<sup>(١٠)</sup> الكثرة عنه<sup>(١٠)</sup> محتاجة<sup>(١١)</sup> إلى لطف قريحة، فنورد الوجه الممكن فيه،<sup>(١٢)</sup> وهو<sup>(١٣)</sup> أن نفرض<sup>(١٤)</sup> الواحد الأول<sup>(١٥)</sup> ا، والصادر عنه ب وهو في المرتبة الثانية، فلا بتوسط ب يكون أثر وليكن ج و لب وحده أثر وليكن د، وهما في المرتبة الثالثة، ثم

(١) ج : + ونسبه	(٢) ج : تلحقه
(٣) ج : و بواسطته	(٤) ط : + رحمهم الله تعالى
(٥) ج : صدوره	(٦) ج : - باعتبارات
(٧) ج : - معه	(٨) ج : و ثلاثية
(٩) ج : - معه	(١٠-١٠) د : الكثير منه
(١١) أ ج د : محتاجا	(١٢) د : - فيه
(١٣) د : فهو	(١٤) أ : يفرض
(١٥) ج : + وهو المرتبة الاولى، ط : + تعالى	

يكون ل ا مع ج أثر وليكن ه ، و ل ا ب مع ج أثر وليكن ز ، <sup>(١)</sup> و ل ا مع د أثر وليكن ح ،  
و ل ا ب مع د أثر وليكن ط ، و ل ب مع ه <sup>(٢)</sup> أثر وليكن ي ، و ل ب مع د أثر وليكن  
ك ، <sup>(٣)</sup> و ل ج وحده أثر وليكن ل ، و ل ز <sup>(٤)</sup> وحده أثر وليكن م ، و ل ج د معاً أثر  
وليكن ن ، و من ا ج د أثر وليكن س ، و من ب ج د أثر وليكن ع ، و من ا ب ج د  
أثر وليكن ف .

٨٢ - المرتبة الأولى ا . المرتبة الثانية ب من ا . المرتبة الثالثة ج من ا ب ، و د من  
ب . المرتبة الرابعة <sup>(٥)</sup> ه من ا ج ، ز من ا ب ج . <sup>(٦)</sup> ح من ا د ، <sup>(٧)</sup> ط من ا ب د ، <sup>(٨)</sup> ي  
من ب ج . <sup>(٩)</sup> ك من ب د ، <sup>(١٠)</sup> ل من ج ، <sup>(١١)</sup> م من د ، <sup>(١٢)</sup> ن من ج د ، <sup>(١٣)</sup> س من  
ا ج د ، <sup>(١٤)</sup> ع من ب ج د ، <sup>(١٥)</sup> ف من ا ب ج د . <sup>(١٦)</sup> وهذه <sup>(١٧)</sup> اثنا عشرة <sup>(١٨)</sup> وهي  
في <sup>(١٩)</sup> المرتبة الرابعة .

٨٣ - و إن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى ، <sup>(٢٠)</sup> مثلاً ب بالنظر إلى ا ، و ج  
بالنظر إلى ا و إلى ب و إليهما ، <sup>(٢١)</sup> وكذلك في د <sup>(٢٢)</sup> بالنظر إلى ا و إلى ب و إليهما

- |  |                                 |
|--|---------------------------------|
| (١) د : ن  | (٢١) د : ج                      |
| (٢) ج : ل  | (٤) ج : ولد ، د : ولن ، ط : ولب |
| (٥) ج : + سن   | (٦-٦) د : ل من ا ي              |
| (٧-٧) د : ي من ا ج   | (٨-٨) د : ك من ب ي              |
| (٩-٩) أ : م من ز ، د : م من ي ، ط : م من ب                   |                                 |
| (١٠-١٠) د : ن من ج ي   | (١١-١١) د : س من ا ج ي          |
| (١٢-١٢) ج : ع من ا ب ج د ، د : ع من ب د ج ي ، ط : ع من ا ب ج |                                 |
| (١٣-١٣) د : ف من ا ب ج ي ، ط : د من ب ج د                    |                                 |
| (١٤-١٤) ج : اثني عشرة ، ط : اثنا عشر                         |                                 |
| (١٥) أ : - في  | (١٦) د : العالی                 |
| (١٧) ج : والى كليهما   | (١٨) د : ط                      |

وعلى هذا القياس فيما دونها <sup>(١)</sup> صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ، <sup>٧</sup> فإن <sup>(٢)</sup> .  
تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية،  
ويمكن أن يكون للأول <sup>(٣)</sup> باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه <sup>(٤)</sup> بهذه الاعتبارات  
موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ - قالوا: ويكون <sup>(٥)</sup> في العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد <sup>(٦)</sup> أربعة اعتبارات:  
أحدها وجوده وهوله من الأول، <sup>(٨)</sup> وماهيته <sup>(٩)</sup> وهي له من ذاته، وعلمه <sup>(١٠)</sup> بالأول وهو  
له بالنظر إلى <sup>(١١)</sup> الأول، <sup>(١٢)</sup> وعلمه <sup>(١٣)</sup> بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر <sup>(١٤)</sup> عنه  
بهذه الاعتبارات صورة فلك و مادته <sup>٧</sup> وعقله ونفسه ، وإنما أوردوا <sup>(١٥)</sup> ذلك  
بطريق المثال ليوقف <sup>(١٦)</sup> على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع  
القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ - ولم يدعوا أنهم واقفون <sup>(١٧)</sup> على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة. <sup>(١٨)</sup>  
ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل

- |   |                             |
|---|-----------------------------|
| (١) ج : دونهما                                | (٢) د : بأن                 |
| (٣) ج : + تعالى                               | (٤) ط : عنه                 |
| (٥) ج ط : يكون                                | (٦) ج : الواحد، ط : + تعالى |
| (٧) أ ج د : أربع                              | (٨) د ط : + تعالى           |
| (٩) أ : والثاني ماهيته ، هاشم د : الثاني (صح) |                             |
| (١٠) أ : والثالث علمه ، هاشم د : الثالث (صح)  |                             |
| (١١) أ ج د : في                               | (١٢) ط : + تعالى            |
| (١٣) أ : والرابع علمه ، هاشم د : الرابع (صح)  |                             |
| (١٤) ج : فيصدر                                | (١٥) ج : اوروا              |
| (١٦) أ ج : ليتوقف                             | (١٧) ج : وانقوه             |
| (١٨) د : المنكثرة                             |                             |

منها نظراً<sup>(١)</sup> إلى الأفلاك التسعة<sup>(٢)</sup> الكلية،<sup>(٣)</sup> وأما أكثر<sup>(٤)</sup> فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحر كاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرضوا للكواكب<sup>(٥)</sup> السيارة والثابتة،<sup>(٦)</sup> فجوزوا<sup>(٧)</sup> أن يصدر من<sup>(٨)</sup> المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض و باعتبار دون اعتبار،<sup>(٩)</sup> وهذه الاعتبارات ليست مفروضة<sup>(١٠)</sup> وليست<sup>(١١)</sup> بعلة<sup>(١٢)</sup> تامة لشيء،<sup>(١٣)</sup> بل إنما<sup>(١٤)</sup> هي اعتبارات انضافت<sup>(١٥)</sup> إلى مبدأ واحد، فتكثر<sup>(١٦)</sup> بسبب معلولائه،<sup>(١٧)</sup> ولا يجب كون الاعتبارات أموراً وجودية عينية بل يكفي كونها عقلية، فإن الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالاً<sup>(١٨)</sup> كثيرة.

٨٦ - وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة<sup>(١٩)</sup> بعضها عن بعض المبتدئة<sup>(٢٠)</sup> عن<sup>(٢١)</sup> اعتبار واحد هو الصادر الأول، وينتشيء<sup>(٢٢)</sup> منه<sup>(٢٣)</sup> الاعتبارات الأخر، ويصدر<sup>(٢٤)</sup> بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة.

- |  |                               |
|--|-------------------------------|
| (١) ج : بالنظر   | (٢) ج : - التسعة              |
| (٣) ج : وما أكثر منها، ط : لا لانها لا يجوز ان تكون اكثر | (٥) هاشش د : والثوابت (خ)     |
| (٤) ج : + السبعة   | (٦) ج : فيحوز                 |
| (٦) ج : فيحوز  | (٧) ج : ط : عن                |
| (٨) ج : معرضة  | (٩) ط : ولا                   |
| (١٠) ج : علة   | (١١-١٢) أ : وانما، ط : انما   |
| (١٢) ج : اضافت   | (١٣) ج : فيكثر                |
| (١٤) ج : معلوماته، د : معلولات                           | (١٥) ط : أفعال                |
| (١٦) هاشش د : المتشعبة (خ)                               | (١٧) ج : المبتدأة             |
| (١٨) أ : من  | (١٩) ج : وينتشيء، ط : فينتشيء |
| (٢٠) ط : هند   | (٢١) ج : تصدر                 |

٨٧ - وهذه الأمور الوجودية تنقسم <sup>(١)</sup> أولاً إلى قسمين : <sup>(٢)</sup> قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من <sup>(٣)</sup> وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف <sup>(٤)</sup> قبوله للوجود من موجدِه واتصافه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأولوية الوجودية في مرتبة الإيجاد، ويختص بهذه المرتبة <sup>(٥)</sup> القلم الأعلى والملائكة المهيمنة <sup>(٦)</sup> والكُُمَّل والأفراد من بعض الوجوه، <sup>(٧)</sup> يعنى من حيث <sup>(٨)</sup> أرواحهم المجردة <sup>(٩)</sup> لا من حيث تعلقها <sup>(١٠)</sup> بأبدانهم العنصرية، والقسم الآخر، مع أنه ممكن <sup>(١١)</sup> في ذاته، <sup>(١٢)</sup> وجوده متوقف <sup>(١٣)</sup> على أمر وجودى غير <sup>(١٤)</sup> محض الوجود <sup>(١٥)</sup> الحق، <sup>(١٦)</sup> وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثر كما في سائر الموجودات.

٨٨ - وظهر <sup>(١٧)</sup> من هذا التقرير <sup>(١٨)</sup> أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجوداً في رتبته <sup>(١٩)</sup> وهو العقل الأول، وعلى مذهب الصوفية <sup>(٢٠)</sup> نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يشبتون في رتبته <sup>(٢١)</sup> موجودات أخر كما سبق.

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم

الى قسمين

- (٢) ج : فى  
(٣) أ : + عليه  
(٤) ج : الرتبة  
(٥) ج : المهيمية  
(٦) ج : الوجود  
(٧-٧) هاشم أ : تحرد (ظ) [أرواحهم]  
(٨) د : تعلقهم ، هاشم د : تعلقهم (خ)  
(٩) ج : يمكن  
(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده  
(١١-١١) ج : مختص بوجود  
(١٢) ط : فظهر  
(١٣) ج : التقدير  
(١٤) ج : التقدير  
(١٥) ج د : مرتبته  
(١٦) ط : + رحمهم الله تعالى  
(١٧) ج : رتبة، د : مرتبته

٨٩ - قال الشيخ صدرالدين القونوي ('قدس الله سره') : وذلك الواحد الصادر أولاً<sup>(٢)</sup> عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ، يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل الأول<sup>(٣)</sup> أيضاً وبين<sup>(٤)</sup> سائر الموجودات ، وليس<sup>(٥)</sup> ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة : ثم قال<sup>(٦)</sup> 'قدس سره' بعد ذلك : وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران و قبول حكم الاشتراك .

٩٠ - ولا يخفى على الفطن<sup>(٧)</sup> أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً<sup>(٨)</sup> للوجود الحق<sup>(٩)</sup> فى الحقيقة لم يكن الصادر<sup>(١٠)</sup> هو الوجود العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط ،<sup>(١١)</sup> فالصادر الأول عندهم فى الحقيقة هو نسبت العموم والانبساط ،<sup>(١٢)</sup> فإنه لو لم ينبسط أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم<sup>(١٣)</sup> لم يتحقق قابل أصلاً ، وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني أصلاً .

٩١ - وهذه النسبة الانبساطية<sup>(١٤)</sup> تحققت النسب<sup>(١٥)</sup> الأسمائية<sup>(١٦)</sup> للذات الإلهية

(١-١) أ : - قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره

(٢) د : الاول (٣) أ د : - الاول

(٤) ج : وهى (٥) أ : ليس

(٦-٦) أ : قدس الله سره (٧) ج : + العارف

(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صح)

(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٠) ط : + الاول (١١-١١) ج ط : - فالصادر... والانبساط

(١٢) ط : + المحقق

(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)

(١٤) ط : النسبة (١٥) ج : الايجابية



والحقائق الكونية في مرتبة العلم الألهي ، فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لنا إلى (' اعتبار آخر ،<sup>(١)</sup> بل الاعتبارات كلها مترتبة عايمها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور<sup>(٢)</sup> القوابل ليس بالمرّة ، بناءً على أصل امتناع صدور الكثرة من<sup>(٣)</sup> الواحد الحقيقي ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشيء<sup>(٤)</sup> منها<sup>(٥)</sup> الظهور بصور سائر القوابل<sup>(٦)</sup> منتشئاً بعضها من بعض .

٩٢ - وأما انبساطه على القوابل<sup>(٦)</sup> لإيجادها<sup>(٧)</sup> في العين<sup>(٨)</sup> فلا يلزم أن يكون<sup>(٩)</sup> على تلك النسبة . فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة<sup>(٩)</sup> قدس الله أسرارهم<sup>(٩)</sup> .

٤

(١) ج ط : اعتبارات آخر

(٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن

(٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هاشم أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج : - منتشئاً . . . القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلا بد ان يكون ، هاشم أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : - فلا . . . يكون ،

ط : فلا يكون

(٩-٩) ج : - قدس الله اسرارهم ، د : قدس الله تعالى اسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

حواشی العجائی

علی

الدرة الفاخرة



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

١ - وذهب<sup>(١)</sup> بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات، فمن ذهب<sup>(٢)</sup> إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير<sup>(٣)</sup> المبحث<sup>(٤)</sup> يرتفع الاختلاف<sup>(٥)</sup> ويخدشه<sup>(٦)</sup> أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة.

٢ - (١) فإن قلت: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة<sup>(٧)</sup> وجودات، [ب] قلت: أجيب من جانب المتكلمين بأن<sup>(٨)</sup> معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً، ومن جانب الحكماء بأن هذا التغير إنما هو بحسب العقل<sup>(٩)</sup> لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو<sup>(١٠)</sup> الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان، على أننا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضاً<sup>(١١)</sup> كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم<sup>(١٢)</sup> العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة، ولو

(أ هـ ن)

(١) أ هـ : ذهب

(٢) م : - ذهب

(٣) ن : تجوير

(٤) أ : البحث

(٥) أ : الاختلافات

(٦) هـ : يجلد فيه ، م : يجلد منه

(أ هـ م ن)

(٨) م : + قلت

(٧) م ن : ثلاث

(٩) م : - هو

(٩) ن : التعقل

(١٠) أ : المفهوم

(١١) ن : - ايضاً

سُلِّمَ فإتحاد<sup>(١)</sup> الموضوع و المحمول بحسب الخارج ضرورى ، فمن أين يلزم فى الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو فى العقل لا فى الخارج<sup>٧</sup> كما حُقِّقَ فى موضعه ، فإذا<sup>(٢)</sup> تغاير الوجودان<sup>(٣)</sup> عقلاً<sup>(٣)</sup> يلزم أن يكون للماهية وجودان<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى، وأجيب عنه<sup>٧</sup> بأن الوجود العقلى نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلى كوجود المعلومات، والتغاير بين الوجودين عقلاً<sup>(٣)</sup> إنما هو بالاعتبار<sup>(٤)</sup> الثانى لا الأول، ولا شكك أن اتصاف الماهية بالوجود فى العقل إنما هو بالوجود<sup>(٥)</sup> الأصيل<sup>(٦)</sup> لا الظلى ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن<sup>(٧)</sup> اتصاف الماهية الخارجية<sup>(٨)</sup> بالوجود الخارجى إنما هو فى العقل يستلزم<sup>(٩)</sup> أن يرتفع<sup>(٩)</sup> الوجود الخارجى بارتفاع العقول<sup>(١٠)</sup> رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى ، كيف ويلزم منه أن لا يكون اتصاف الواجب<sup>(١١)</sup> سبحانه<sup>(١٢)</sup> بالوجود الخارجى إلا فى العقل ، وإذا<sup>(١٣)</sup> ارتفعت العقول لم يبق موجوداً<sup>(١٤)</sup> فلا يكون واجباً .

(٣) فإن قلت : لا يلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجى بل يبقى<sup>(١٥)</sup> باعتبار علم الموجد سبحانه ، قلت<sup>(١٦)</sup> : ما<sup>(١٧)</sup> تقول فى وجود<sup>(١٨)</sup> الموجد سبحانه ؟

(١) ن : اتحاد	(٢) م : واذا
(٣-٣) م : - عقلاً... وجودان	(٤) ن : باعتبار
(٥) هـ : بوجوها ، م : ن : بوجود	(٦) ن : الاصلى
(٧) هـ م : فى	(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .
(٩-٩) م : - ان يرتفع	(١٠) م : الوجود الخارجى
(١١) هـ م : وجوده	(١٢) ن : - سبحانه
(١٣) هـ م : فاذا	(١٤) هـ : + أصلاً
(١٥) م : يتبقى	(١٦) م : قلنا
(١٧) م : - ما	(١٨) ن : - وجود

٧ فإنَّ توقفه على علمه به <sup>(١)</sup> سبحانه ينافي الوجوب ، ثم اعلم أن ما قيل من أن ثبوت شيء <sup>(٢)</sup> لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى إنما يصح فيما <sup>(٣)</sup> عدا الوجود ، وأما فى <sup>(٤)</sup> الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغى أن يكون عند الاتصاف <sup>(٥)</sup> موجوداً ولا شك أنه عند الاتصاف <sup>(٦)</sup> موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء فى المقدمات <sup>(٧)</sup> العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً لذهوله عن خصوصية الوجود ، فإذا تنبّه لذاك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف <sup>(٨)</sup> ولو حكم بها <sup>(٩)</sup> كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية فى العقل بالوجود الخارجى على وجودها فى العقل ، واتصافها <sup>(١٠)</sup> بالوجود فى العقل <sup>(١١)</sup> على وجود آخر سابق <sup>(١٢)</sup> وهلمَّ جرأ ، فيلزم التسلسل <sup>(١٣)</sup> وليس هذا من قبيل التسلسل <sup>(١٤)</sup> فى الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلا يتحقق <sup>(١٥)</sup> بدونه ، تأمل . <sup>(١٦)</sup>

[ تعليقتان للمؤلف : ]

[ أ ] يعنى <sup>(١٤)</sup> المفهوم العام والحصّة .

[ ب ] يعنى <sup>(١٥)</sup> المفهوم العام <sup>(١٦)</sup> وحصته والوجودات الخاصّة . <sup>(١٧)</sup>

- |                                   |                                     |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| (١) م : - به                      | (٢) ن : الشيء                       |
| (٣) أ : فى ما                     | (٤) هـ م : - فى                     |
| (٥-٥) أ : - موجوداً . . . الاتصاف | (٦) م : العدمات                     |
| (٧) هـ م : تأمل                   | (٨) هـ م : به                       |
| (٩) م : وايضاً فيها               | (١٠-١٠) هـ م : - على . . . سابق     |
| (١١-١١) م : - وليس . . . التسلسل  |                                     |
| (١٢) ن : تحقق                     | (١٣) م : فليتأمل                    |
| (أ ج د هـ ن)                      |                                     |
| (١٤) أ : اى ، ج : معنى            | (١٥) أ : اى                         |
| (١٦) أ : - العام                  | (١٧-١٧) أ ج : والحصّة والوجود الخاص |

٣ - يعنى<sup>(١)</sup> المفهوم العام والخصبة .

٤ - فسقط<sup>(٢)</sup> بذلك ما يقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غير معلومة فلا يكون هو [ أ ] إبتأها .  
[ ب ] فإن ما<sup>(٣)</sup> هو مفهوم<sup>(٤)</sup> اعتبارى ومعلوم<sup>(٥)</sup> لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا<sup>(٦)</sup> حقيقة الوجود .

[ تعليلتان للمؤلف : ]

[ أ ] أى الوجود .

[ ب ] أى الحقيقة .

٥ - (١) اعلم إن معنى<sup>(٧)</sup> الوجود والكون<sup>(٨)</sup> والثبوت<sup>(٩)</sup> والحصول والتحقق إذا أريد بها المعنى المصدرى مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج ، وهو زائد على الحقائق<sup>(١٠)</sup> كلها<sup>(١١)</sup> واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه<sup>(١٢)</sup> للعقل<sup>(١٣)</sup> أن يتعقلها مجردة عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود ، لا<sup>(١٤)</sup> بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمر هو الماهية وآخر هو الوجود ،<sup>(١٥)</sup> وأنته غير<sup>(١٦)</sup> محمول على الموجودات الخارجية

( أ ب ه م )

(١) ب : أى

( أ ه ي م )

(٢) أى : فيسقط

(٤) م : امر

( أ ب ي )

( أ ط ي ن )

(٧) ط ن : - والثبوت

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٩-٩) ن : - واجبها... للعقل

(٨) ن : الذوات

(١١) ط : ولا

(١٠) ط : ان

(١٢-١٢) ط ن : وغير

مواطأة بل الذهنية أيضاً إلا (١) على حصصه المتعينة بإضافته (٢) إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين ذات الواجب تعالى (٣) فرد من أفرادهِ غير صحيح ، وكيف (٤) يصح ذلك وهم مصرحون (٥) بأنه من المعتمولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج كما مر .

(٢) ثم إنه لا يشكك عاقل في أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب (٦) الذي هو مبدأ الموجودات ، فكيف يُظن بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه (٧) أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور ، (٨) ويورد عليهم ما يورد (٩) على القول بهذا ، والذي يُفهم (١٠) من تصفح كلام محققهم هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب (١١) اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور الماهيات . وذلك الأمر هو الوجود حقيقة . وهو حقيقة الواجب تعالى . والوجود بالمعنى (١٢) المذكور اثر من آثاره وعكس من أنوارهِ ، وهو (١٣) متحقق (١٤) في نفسه محقق لما (١٥) سواء قائم بذاته متموم (١٦) لما عنده ، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لا يُخيل بكمال قدسه ونعت جلاله ، (١٧) وسيأتي بسط (١٨) الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى .

- |   |                               |
|---|-------------------------------|
| (١) ط : بل  | (٢) ن : بإضافة                |
| (٣) ن : - تعالى                                       | (٤) ط : كيف                   |
| (٥) ط : يصرحون  | (٦) ط : - تعالى               |
| (٧-٧) ط : - الذي ... الموجودات ، ن : مبدأ الموجودات   |                               |
| (٨) ن : وجوابه  |                               |
| (٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يورد ، ط : فرد عليهم ما يورد |                               |
| (١٠) أى : نفهم  | (١١) ن : سبب                  |
| (١٢) ط : - بالمعنى                                    | (١٣-١٣) ط : - متحقق في نفسه   |
| (١٤) ن : يتحقق  | (١٥) ن : بما                  |
| (١٦) ط : مقيم ، ن : مقدم                              | (١٧-٧) ط : - وسيأتي ... تعالى |
| (١٨) ن : - بسط  |                               |



٦ - ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلاً، فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتباري ، فليس لها أفراد موجودة متغايرة (١) حقيقية متغايرة (١) لحقيقة الوجود .

٧ - فإنه (٢) يختلف في الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً ، فإنه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يُخيل بوحده (٣).

٨ - ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزله إلى مراتب الأكوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتد خفاؤه فيضعف (٤) ظهوره وكمالاته ، وباعتبار قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القوى أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ - التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية وشدة الظهور في القار (٥) الذات (٦) وضعفه في غير القار الذات (٦) كما أن التفاوت بين (٧) أفراد الإنسان ليس في نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها ، (٨) فلو كان ذلك التفاوت مُخْرِجاً للوجود من أن يكون عين (٩) حقيقة الأفراد (١٠) لكان مُخْرِجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراده ، والتفاوت الذي بين أفراد الإنسان لا يمكن مثله في أفراد شيء آخر من الموجودات ، ولذلك صار بعضها أعلى (١١) مرتبةً وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ هـ ي م)

(١-١) أ ي : حقيقية متغايرة ، م : حقيقته متغايرة

(أ هـ م ن)

(٣) ن : بواحدته

(٢) م : بانه

(أ هـ ي م)

(٤) م : فيتضعف

(أ هـ م ن)

(٦-٦) أ : - وضعفه .... الذات

(٥) ن : قار

(٨) ن : - فيها

(٧) م : عن

(١٠) أ : افراده

(٩) م : عن

(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبة وأخس حالاً من البهائم .

١٠ - قال الشيخ صدرالدين (١) القنوي (٢) (٣) رضي الله عنه (٤) في موضع تصدي فيه لتعليل مسألة (٥) من مسائل هذه الطريقة باسان أرباب النظر : اعلم أن غرضي من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسألة (٦) عند السامعين بهذا التعليل (٧) ولا بيان مستندى في القول بها ، فإن المستند والدليل عندي في هذا ومثله إنما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح ، بل ذكر هذا ونحوه يقع في غالب الأمر تأنيساً للمحجوجين وأهل الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها (٨) لبقية (٩) حكم تردد (١٠) باقي في محلهم (١١) .

١١ - كذا قال (١٢) عين القضاة الهمداني قدس سره في تهايدته ، وقال أيضا فيها : لا تبادر إلى التكذيب فيما لا يدركه عقاك الضعيف ، فإن العقل خَلِقَ لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خَلِقَ لإدراك بعض المحسوسات . وهو عاجز عن إدراك (١٣) المشمومات والمسموعات (١٤) والمدوقات . فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثير من الموجودات ، نعم هو مُدْرِكُ (١٥) الأشياء (١٦) محصورة قليلة بالإضافة إلى كثرة (١٧) الموجودات التي هو عاجز عن إدراكها .

١٢ - قال الشيخ صدرالدين القنوي (١٨) : إن للعقول حداً تقف (١٩) عنده من

( أ هـ ي ع )

(١) ي : العين  
(٢-٣) هـ : قدس الله تعالى سره ، ع : قدس سره  
(٤) أ : مسألة  
(٥) ي : الدليل  
(٦) ع : كلهم  
(٧) ع : ببقية

( أ هـ ي م )

(٨) هـ : قاله  
(٩) م : يدرك  
(١٠) م : كثيرة سن  
( أ هـ ي م )

(١١) هـ : القنوي قدس سره ، م : القنوي  
(١٢) م : يقف

حيث <sup>(١)</sup> هي مقيدة بأفكارها ، فقد تحكم <sup>(٢)</sup> باستحالة أشياء <sup>(٣)</sup> كثيرة هي ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة <sup>(٤)</sup> الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لا حد للعقول المطلقة تقف <sup>(٥)</sup> عنده بل ترقى <sup>(٦)</sup> دائماً فتتلقى <sup>(٧)</sup> من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » .

١٣ - (١) اعلم أن <sup>(٨)</sup> الحكيم الوهاب <sup>(٩)</sup> عز شأنه <sup>(١٠)</sup> أعطى للإنسان <sup>(١١)</sup> عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتب على كل منها نوع من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لا يبلغ <sup>(١٢)</sup> قدر هذه <sup>(١٣)</sup> القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، <sup>(١٤)</sup> فلا يكون <sup>(١٥)</sup> قوته البصريه تقى بإبصار <sup>(١٦)</sup> كل ما يمكن أن يبصر ولا قوته <sup>(١٧)</sup> السمعية بسماع كل ما يمكن أن يسمع إلى غير ذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، وإن كان <sup>(١٨)</sup> أنتم قواه ، <sup>(١٩)</sup> ليس من شأنها أن تدرك <sup>(٢٠)</sup> حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإذية إدراكاً قطعياً لا يبقى معه ارتياب <sup>(٢١)</sup> اصلاً .

(٢) م : يحكم

(٤) هـ : - الممكنة

(٦) هـ : تترقى

(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم

(١١) ج س : الانسان

(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لا تقدر بإبصار

(١٥) س : القوة

(١٧) س : قوة

(١٩) ج : يدري

(١) م هـ : + ما

(٣) ي : اسور

(٥) م : يقف

(٧) م هـ : فيتلقى

( أ ج ي س )

(٨) ج : - ان

(١٠) س : اسمه

(١٢-١٢) ج : فرد من القوى

(١٤) ج : - يكون

(١٦) ي : كانت

(١٨) س : ليست

(٢٠) س : الشك والارتياب

(۲) كيف و الفلاسفة الذين يدعون (۱) أنهم علموا (۲) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل و يزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أركياء (۳) أجلاء قدعجزوا عن تحقيق ما بمرأى أعينهم و مشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته، وكذلك (۴) اختلفوا في حقيقة النفس التي هي (۵) أقرب الأشياء إليهم اختلفوا كثيراً . فممن كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بنيته بأخذها بيد و ينظر إليها بعينه و يبذل (۶) غاية جهده في التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظن (۷) هو بنفسه أو غيره به (۸) أنه وقف (۹) باستقلال عقله و استبداد (۱۰) فكره و قوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذي العزة و الجبروت و أحاط (۱۱) و إحاط تامة بدقة الملك و الملكوت .

(۳) و كثيراً ما يُظهِر شخص من المرتبة في النعمة و الذكاء قليل من المعرفة بالأشياء ممن (۱۲) يلعبون باللعب غرائب (۱۳) صورٍ يُقطنى (۱۴) منها العجيب . يتحير في كيفية حالها العقول و لا يتيسر لأحد بمجرد التفكير إلى حقيقتها الوصول (۱۵) . فمعجائب شأن الله و صفاته و غرائب مصنوعاته صارت أهون و أيسر من تمويه (۱۶) هذا العاجز الدليل . و إن كان بعضاً منها . و إن كان مما يستحيل العقل فيه (۱۷) إقامة الدليل . فحسب منها

(۱-۱) ج :- أنهم علموا

(۲) ج :- از كياء

(۳) س :- و كذا

(۴) ج :- هي

(۵) ي :- و هذا

(۶-۶) س :- هو . . . . .

(۷) س :- وقف

(۸) س :- استبداد

(۹) س :- + يقف

(۱۰) س :- و احاط

(۱۱) س :- + من

(۱۲) ج :- يظن

(۱۳) ج :- فمن ، س :- معن

(۱۴-۱۴) س :- سنور

(۱۵-۱۵) ج :- فمعجائب . . . . . ارستو

(۱۶) س :- مؤنة

(۱۶) ي س :- + تعالى

(۱۷) س :- فلتحيرا

(۱۸-۱۸) س :- فيه العقل

لا يُهْتَدَى<sup>(١)</sup> فيه إلى سواء السبيل إلا بتعليم<sup>(٢)</sup> مَنْ هو مؤبَّد من عند<sup>(٣)</sup> الله بالآيات الظاهرة الدالة<sup>(٤)</sup> على صدقه<sup>(٥)</sup> في أقواله<sup>(٦)</sup> ورشده في أفعاله<sup>(٧)</sup> . ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لا سبيل في الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأولى، ونُقِلَ هذا عن فاضلهم<sup>(٨)</sup> أرسطوا<sup>(٩)</sup> .<sup>(١٠)</sup>

١٤ - قال<sup>(٩)</sup> بعض الأفاضل : المعقول لا بشرط شيء<sup>(١٠)</sup> أصلاً هو المسمَّى بالكلِّي<sup>(١١)</sup> الطبيعي، ويصير<sup>(١٢)</sup> بمقارنة المعنى<sup>(١٣)</sup> المسمَّى بالكلِّي المنطقي<sup>(١٤)</sup> كلياً عقلياً، والكلِّي الطبيعي وإن كان مقارناً بمعنى العموم والمخصوص في العقل والمخارج ضرورة<sup>(١٥)</sup> فإن<sup>(١٥)</sup> للعقل أن يعقله من غير التفات<sup>(١٦)</sup> إلى ما يقارنه، وهو بهذا الاعتبار موجود في المخارج بخلاف المنطقي والعقلي، وإن كان في المخارج غير مجرد عن معنى المخصوص أصلاً.

١٥ - (١) فوجوده<sup>(١٧)</sup> إما زائد على الحقيقة<sup>(١٨)</sup> ذهنياً وخارجاً أو ذهنياً فقط إذ لا معقولية لعكسه، وحينئذ إن<sup>(١٩)</sup> كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه<sup>(٢٠)</sup> التركيب

٤

(٢) ي : س : تسليم

(٤) س : الدلائل

(٦-٦) ي : - ورشده في أفعاله

(٨) ي : ارسطوان

(١٠) م ع : - شيء

(١٢) ع : ويكون

(١٤) م : الطبيعي

(١٦) م ع : التفاوت

(١٨) د ص : حقيقته

(٢٠) ف : منه

(١) س : يهدى

(٣) ي : - عند

(٥-٥) س : من أحواله

(٧) س : أفضلهم

( أ ي م ع )

(٩) م : وقال

(١١) م : الكلِّي

(١٣) م : - المعنى

(١٥) ي : إلا أن

( أ د ف ص )

(١٧) ص : فهو

(١٩) ف : إذا

العقلي والخارجي معاً أو العقلي فقط وكلاهما باطل <sup>(١)</sup> بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بيّن في موضعه، وإن كان عبارة <sup>(٢)</sup> عن المعروف فقط يلزم احتياجه إلى الغير في وجوده وهو وجوده، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج في وجوده وبقائه إلى المعروف وهو ينافي الوجوب، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو باطل .

(٢) <sup>(٣)</sup> وإما وجوده عينه <sup>(٣)</sup> ذهنياً وخارجياً، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً <sup>(٤)</sup> يلزم أن لا يكون <sup>(٤)</sup> التعيين داخلياً فيه <sup>(٥)</sup> وإلا لتركب <sup>(٦)</sup> الواجب <sup>(٧)</sup> تعالى عن ذلك، <sup>(٧)</sup> فتعين أن يكون خارجياً <sup>(٨)</sup> فالواجب محض ما هو الوجود <sup>(٩)</sup> والتعين صفة عارضة له .

(٣) ولقائل أن يقول : لِمَ لا يجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهنياً وخارجياً لا يتميز عنه لا ذهنياً ولا خارجياً، والتعيين المتميز عنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العام العارض <sup>(١٠)</sup> أو حصته <sup>(١٠)</sup> المتعينة بإضافته إليه لا التعيين الذي هو عينه على قياس الوجود؛ ولا يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن <sup>(١١)</sup> ما ذكرتم احتمال يجوزه العقل لكن الكشف والمشاهدة بشهدان بخلافه .

١٦ - سلمنا أنه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي <sup>(١٢)</sup> مقدّم على اعتبار كونه تعيناً، والسابق في الاعتبار هو اللاحق <sup>(١٣)</sup> بالوجود والمبدئية . فإن قلت : اللاحق لازم

- (١) ف : باطلان  
(٢) ص : - عبارة  
(٣-٣) د ص : وأما وجوده فهو عينه (٤-٤) د ص : يمتنع ان يكون  
(٥) ف : - فيه  
(٦) د : لزوم تركيب  
(٧-٧) أ : عن ذلك ، د ص : وهو محال  
(٨-٨) ص : - فتعين .... خارجاً (٩) د ص : - وهو المطلق  
(١٠-١٠) أ : وحصته (١١) أ : فان ، هاشم أ : بأن  
(أ ه ط م)  
(١٢) ط : هو ، م : - هي  
(١٣) أ م : اللاحق

للسابق فلا ينفكك عنه، قلتُ: <sup>٧</sup> لا بأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة <sup>(١)</sup> الإلهية أزلية أبدية ولا <sup>(٢)</sup> شك أن المبدأ الحقيقي هو الذات المحض .

١٧ - ويكون حينئذ <sup>(٣)</sup> المراد بإحاطته <sup>(٤)</sup> و بانبساطه <sup>(٥)</sup> عل الموجودات ظهوره بصورها وتجليه <sup>(٦)</sup> بحسبها لا <sup>(٧)</sup> عمومه و كليته .

١٨ - القائل <sup>(٨)</sup> هو <sup>(٩)</sup> الشيخ <sup>(١٠)</sup> محيي الدين <sup>(١١)</sup> .

١٩ - قال المتكلمون : الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقية <sup>(١١)</sup> محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية <sup>(١٢)</sup> محضة كالمعية والقبليّة وفي عدادها الصفات السلبية . ولا يجوز بالنسبة إلى <sup>(١٣)</sup> ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً، <sup>(١٤)</sup> ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم <sup>(١٥)</sup> الثاني فلا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه <sup>(١٦)</sup> .

٢٠ - والفرق بين كلام الحكماء <sup>(١٧)</sup> وبين الصوفية <sup>(١٨)</sup> في إثبات الصفات أن الحكماء

(١) ط : العراتب	(٢) ط : فلا
(أ ب ه ع )	ء
(٣) ع : - حينئذ	(٤) ع : باحاطة
(٥) ه ع : وانبساطه	(٦) ه : بحمله
(٧) ه ع : الى	
(أ ب د ي )	
(٨) ي : قائله	(٩) أ ي : - هو
(١٠-١٠) ب ي : الاكبر، د : + قدس سره	
(أ ه ي م )	
(١١) م : حقيقة	(١٢) ه : واطافة
(١٣) ه : لا	
(١٤) ه : + وفي القسم الثاني، م : + والقسم الثاني	
(١٥) ي : - القسم	(١٦) م : متعلقه
(أ ب ج ي )	
(١٧-١٧) ب ي : والصوفية	

وحدّوا<sup>(١)</sup> الذات الواجب بذاتٍ مشخّصةٍ وحدةٍ شخصيّةٍ، وأما الصوفية،<sup>(٢)</sup> قدس الله أسرارهم،<sup>(٣)</sup> فإنهم<sup>(٣)</sup> وحدّوها بوحدة ذاتية مطلقة لا شخصية جزئية، وأثبتوا<sup>(٤)</sup> لها صفات متكررة بكثرة اعتبارية هي<sup>(٥)</sup> مظاهرها في العين. والحكماء منكرون على<sup>(٦)</sup> وجود صفات متكررة هي مظاهرها<sup>(٧)</sup> مع اتحاد الذات<sup>(٧)</sup> لأن عندهم وجودها واحد بوحدة شخصية يمتنع<sup>(٨)</sup> اتحادها بشيء آخر لا متناع صحة<sup>(٩)</sup> الحمل بينها.

٢١ - هو عين القضاة الهَمَداني<sup>(١٠)</sup>.

٢٢ - فصناته<sup>(١١)</sup> نسب وإضافات تلحق<sup>(١٢)</sup> الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها.

٢٣ - يعنى العقل النفعال.

٢٤ - أى الشارح المحتمق.

٢٥ - أى لا الصورة.

٢٦ - أى<sup>(١٣)</sup> تركّب،<sup>(١٤)</sup> مع اعتبار علسكك بذاتكك بهذه الصورة، اعتبار

علمكك بهذه الصورة بنفسها.

(١) ج : توحدوا

(٢-٢) ب : - قدس... أسرارهم، ج : قدس أسرارهم، هـ : قدس الله تعالى أسرارهم

(٣) أ ج : - فإنهم

(٤) ب : فأثبتوا

(٥) ج : من

(٦) ب هـ : - على

(٧-٧) لذا في المخطوطات الخمس التي تتضمن هذه الحاشية، ولعل الصواب :

مع اتحادها بالذات

(٨) ب : ممتنع

(٩) ب : - صحة

(أ هـ ي م)

(١٠) هـ : + قدس سره

(أ هـ ي ع)

(١١) هـ ع : وصفاته سبحانه

(١٢) هـ : يلحق

(أ ط ي)

(أ ي م)

(أ هـ م س)

(أ م)

(١٤) هـ : تركت

(١٣) م : + على



٢٧ - ولقائل<sup>(١)</sup> أن يقول : شرط تعقل الشيء من غير حدوث صورة الشيء<sup>(٢)</sup> أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أحوالاً من أحواله ، لأن ذاته وأحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلا يبعد أن لا يحتاج في تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المباشرة له<sup>(٣)</sup>.

٢٨ - فيه تأمل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لا معنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولا شك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني ، تأمل<sup>(٤)</sup>.

٢٩ - والظاهر<sup>(٥)</sup> أن هذا أيضاً دليل<sup>(٦)</sup> خطابي لا برهاني كما يشعر به قوله :<sup>(٧)</sup> فإذا حكمت فاحكم من غير تعرض للزوم الثاني للأول كما تشهد<sup>(٨)</sup> به الفطرة السليمة<sup>(٩)</sup>.

٣٠ - (١) قال<sup>(١٠)</sup> صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظنَّ المتكلمِ بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهانه على المطلوب<sup>(١١)</sup> بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة للمعلول ، وثبت أن العلم بالعلة علة للعلم<sup>(١٢)</sup> بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله ،<sup>(١٣)</sup> فإنه لما كان العلتان<sup>(١٤)</sup> متحدتين<sup>(١٥)</sup> يلزم أن يكون المعلولان<sup>(١٦)</sup> متحدين لا محالة ، وكما<sup>(١٧)</sup> أن تغاير العلتين ليس إلا<sup>(١٧)</sup> في

( أ ه م س )

(٢) م ه : - الشيء

(١) م س : لقائل

(٣) م ه : - له

( أ ه م س )

(٤) س : - تأمل

( أ ه م ن )

(٦) ن : - دليل

(٥) م : اعلم

(٨) م : يشهد

(٧) أ : قولنا

(٩) ن : سليمة

( أ ه م ن )

(١١) م ه : مطلوب

(١٠) ن : قيل

(١٣) م ه : تعلقه

(١٢) ن : العلم

(١٤-١٤) م : متحدتين . . . المعلولان

(١٦) م : كما

(١٥) ه ن : متحدتين

(١٧) ن : الى

الاعتبار (١) كذلك تغاير المعلولين (١) .

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألا ترى أنّ العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنفس ، ولاشك أنها متباينة غيرمتحدة بالذات ، تأمل .

٣١ - فإن الوجود (٢) ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك (٣) الجواهر وما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه (٤) بذاته عين ذاته ، وعلمه بتلك (٥) الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عندالله تعالى (٦) والحاضر عند الحاضر حاضر . ولا يخفى أنه لما كان كل ما عدا الأول معلولاته ، وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها (٧) عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور (٨) المنطبعة في تلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه (٩) بسائر الموجودات؟ نعم يحتاج (١٠) إليه في اعتبار علمه بالمعدومات (١١) لا غير .

٣٢ - فإنه إذا كان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطة انطباع صورته في الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه في العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون (١٢) علواً كبيراً (١٣) .

(١-١) م :- كذلك... المعلولين

(أ ه م ن)

(٢) هاشم أ : الواجب ، م : الاول (٣) م : في تلك

(٤) أ :- سبحانه

(٥) ن :- بتلك

(٦) ن :- تعالى

(٧) م ن : و صدوره

(٨) ن : الصورة

(٩) م : + وتعالى

(١٠) م ه : يحتاجون

(١١) ن : بالمعلومات

(أ ه م ن)

(١٢-١٣) ن :- علواً كبيراً

٣٣ - لا بمعنى أنه يحدث في تعقل الحق، تعالى (١) الله (٢) عما لا يليق به، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة.

٣٤ - هي (٣) العلوم (٤) المتعددة المتكثرة بتكثرت (٥) متعلقاتها.

٣٥ - (٦) خواجه نصير (٦) في رسالته المعمولة (٨) في جواب أسئلة (٩) الشيخ

صدر الدين القونوي (١٠) . (٧)

٣٦ - وقال أيضاً في حواشي (١١) تلك الرسالة : المتعالى (١٢) عن الزمان : فإن

الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه، يحيط (١٣) علمه بأجزائه على التفصيل وبما (١٤) يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء . فكأن (١٥) الزماني (١٦) كمن يطالع كتاباً (١٧) يعبر نظره (١٧) على حرف بعد حرف ، فيكون (١٨) حرف قد عبر عليه ، وحرف

( أ هـ ي م )

( ٢ ) م هـ : - الله

( ١ ) هـ : سبحانه وتعالى

ع

( أ د هـ ن )

( ٤ ) ن : العلم

( ٣ ) د : الأشياء هي

( ٥ ) ن : بكثرة

( أ د هـ ن س )

( ٦-٦ ) أ : وهو نصير الدين الطوسي ، د : خواجه زاده ، س : وهو خواجه نصير الدين

الطوسي .

( ٨ ) س : معمولة

( ٧-٧ ) أ : - في ... القونوي

( ١٠ ) هـ : القنوي قدس سره

( ٩ ) س : سوال

( أ هـ م ن )

( ١٢ ) م : المتعالية

( ١١ ) م : حاشية

( ١٤ ) م : وما

( ١٣ ) ن : محيط

( ١٦ ) ن : الزمان

( ١٥ ) ن : فكا [؟]

( ١٨ ) أ : ويكون

( ١٧-١٧ ) م ن : بغير نظرة

حاضر عنده محاذٍ<sup>(١)</sup> لعينه ، وحرف<sup>(٢)</sup> لم يصل نظره بعد إليه ، و المتعالى عن الزمان كمن<sup>(٣)</sup> يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وعالماً<sup>(٤)</sup> بترتيبه ، و علم الأول بالزمانيات يكون هكذا .

٣٧ - إنما<sup>(٥)</sup> قال قريبة من طريقة الحكماء لأن أول اللوازم عند الصوفية<sup>(٦)</sup> النسبة العلمية<sup>(٧)</sup> ثم<sup>(٨)</sup> الوجود العام<sup>(٩)</sup> ثم التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التي أولها<sup>(١٠)</sup> العقل الأول وما فى رتبته ثم ما يليهما<sup>(١١)</sup> وهلم جراً<sup>(١٢)</sup> إلى ما لا يتناهى ، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جراً<sup>(١٣)</sup> .

٣٨ - أى يصح<sup>(١٤)</sup> كل منهما<sup>(١٥)</sup> عنه<sup>(١٦)</sup> بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا لا ينافى لزوم الفعل عنه<sup>(١٧)</sup> عند خلوص<sup>(١٨)</sup> الداعى<sup>(١٩)</sup> بحيث لا يصح عدمه ، ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لأنه الذى يجب الفعل عنه<sup>(٢٠)</sup> نظراً إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً .

- |  |                           |
|--|---------------------------|
| (١) م : مجاز   | (٢) م : وعين              |
| (٣) ن : - كمن  | (٤) أ م ن : عالم          |
| (أ هـ ي م)   |                           |
| (٥) م : وانما  | (٦) م : + على ، هـ : + هو |
| (٧-٧) هـ : وجود العالم   | (٨) هـ ي : اولها          |
| (٩) م : يليها  |                           |
| (١٠-١٠) أ : - الى ما... وهلم جراً ، ي : وأول اللوازم عند الحكماء العقل الاول |                           |
|  | ثم ما يليه وهلم جراً .    |
| (أ هـ ي م)   |                           |
| (١١-١١) أ ي : - كل منهما ، هـ : كل منهما (خ) ، م : منها                      |                           |
| (١٢) أ ي : عنده  | (١٣) ي : منه              |
| (١٤) ي : حصول  | (١٥) هـ ي : الدواعى       |
| (١٦) م هـ : - عنه  |                           |

٣٩ - لا يخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين <sup>٧</sup> إنما هو بحسب العبارة ، فإن المشيئة والإرادة عند الحكماء ليس إلا العلم بالنظام الأكمل ، فمعنى قولهم إن شاء (١ الخ أى <sup>١</sup>) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإن لم يحصل له (٢) لم يوجد ، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجده وإن لم يرد لم يوجد .

٤٠ - وكيف يتخلف وقصده موجب ، ولا شك أن الإيجاب لا يعقل إلا مع الحصول سواء كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا (٣).

٤١ - وفي كلام بعضهم (٤) : باری تعالی متکلم است ، وکلام او قدیم است ، و معنی کلام (٥) چه باشد (٥) اطلاع دادن کسی بر معلومات خویش ، و باری تعالی بدین وجه متکلم است از بهر آن که همه (٦) چیزها معلوم خداوند است ، و بندگان را بدان اطلاع تواند داد .

٤٢ - قال ابن سعيد من الأشاعرة : كلامه (٧) سبحانه في الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعني الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء ، وإنما يصير أحدها فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواعه <sup>٧</sup> فلا يوجد دونها ومعها أيضاً <sup>٧</sup> إذ الجنس لا يوجد إلا في (٨) ضمن الشيء (٨) من أنواعه . والجواب منع ذلك في أنواع تحصل له بحسب التعلق ، يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم ، بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء ، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً . قال السيد الشريف : (٩)

(أ هـ ي م)

(٢) م هـ : - له

(١-١) م : الله

(أ د ي)

(٣) ي : هنا

(أ د ز)

(٤) هاشم د : + ای بعض العلماء

(٦) ز : هم

(٥-٥) د : - چه باشد

(أ ج د)

(٨-٨) ج : خمسة شيء

(٧) د : كلام الله

(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً كما توهموه .<sup>(١)</sup> هكذا في شرح المواقف .

٤٣ - (١) قال صاحب المواقف في بعض رسائله : لفظ المعنى يُطْلَقُ تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير : فالشيخ الأشعري<sup>(٢)</sup> رحمه الله لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو التقديم عنده . وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة .

(٢) وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة<sup>(٣)</sup> كونه كلام الله حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدى<sup>(٤)</sup> بكلام الله الحقيقي ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ<sup>(٥)</sup> كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية . فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني ، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات<sup>(٦)</sup> الله تعالى ، وهو مكتوب في المصاحف متروك بالألسن محفوظ في الصدور ، وهو<sup>(٧)</sup> غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة .

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث . والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

(٤) وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمُّر

(١) ج : توهموا

(أ ب ي)

(٣) ب : بالضرورة

(٢-٢) ب : - رحمه الله

(٥) ب : المحفوظ

(٤) ب : التحرى

(٧) ب ي : فهو

(٦) ب : بالذات

تُعَرَّف (١) حقيقته . (٢) قال المحقق الشريف قدس الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمّى بنهاية (٣) الأقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من (٤) شرح المواقف .

٤٤ - قال عين القضاة الهمداني (٦) في بعض (٧) رسائله الفارسية (٥) : خدای تعالی کامل الذات (٨) وتام الصفات، وكلامش از آلت (٩) زبان وحلق وشفه وحنك كه (١٠) مخارج (١١) حروف (١٢) مختلفه است (١٣) مستغنی است، ومرا چون مرادی (١٤) باشد وخواهم (١٥) كه کسی را معلوم گردانم (١٦) بزبان (١٧) وحروف واصوات محتاج باشم (١٨) تا مراد خود بفهم او (١٩) رسانم (٢٠)، وحق تعالی را بدین حاجت نیست، (٢١) چه هر علم (٢٢) كه خواهد بی رقم حروف (٢٣) واصوات دردل (٢٤) حاصل کند . كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ آيَاتٍ لِّاِيْمَانٍ، وَعَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢٥) عَلَّمَ آيَاتِنَا مَا لَمْ يَعْلَمِ (٢٦)، الرَّحْمَنُ عَلَّمَ

(٢) ب ی : حقیته

(١) أ : يعرف

(٤) ب : - من

(٣) ب : نهاية

(أ م م س)

(٥-٥-٥) س : بدانکه عين القضاة همدانی در بعض رسائل فارسيه خود ميفرمايد كه

(٦) أ : + قدس الله سره ، م : - الهمدانی

(٨) س : ذات

(٧) م : - بعض

(١٠) م : - كه

(٩) أ : اله ، س : نسبه

(١٢-١٢) م : مختلفست، س : مختلفه

(١١) م : مخرج

(١٤) م : - وخواهم

(١٣) س : مراد

(١٦) أ : بزبان

(١٥) م : گردانيم

(١٨) م : مخاطب

(١٧) م : ياشيم

(٢٠-٢٠) م : هر علمي

(١٩) م : رسانيم

(٢٢) م : دلي

(٢١) م : وحروف

(٢٣-٢٣) م : س : - علم . . . . لم يعلم

النُّقْرُ أَنْ ، پس هر چه از علم ازلى نصيب دلى آيد كلام ازل است ، <sup>(۱)</sup> و منبع آن علم ازلست ، <sup>(۱)</sup> و هرگز تناهى را بعلم <sup>(۳)</sup> ازل <sup>(۴)</sup> راه نيست ، <sup>(۲)</sup> قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي .

۴۵ - قال الشيخ رضى الله <sup>(۵)</sup> عنه فى المجلد الأول من الفتوحات <sup>(۶)</sup> فى المسائل :

معنى الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجد <sup>(۷)</sup> الاقتدار الإلهى عند هذا التعلق فيسمى <sup>(۸)</sup> ذلك كسباً <sup>(۹)</sup> .

(۱-۱) م س : - و منبع . . . . ازلست

(۲-۲) أ : - و هرگز . . . . نيست

(۳) م س : در علم

(۴) م س : ازلى

(۵) د : + تعالى

(۶) د : + المکمة

(۷) م : فوجد

(۸) م س : نسمى

(۹) أ : + للممكن





شرح

الدرة الفاخرة

لعبد الغفور اللارى



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

- ١ - قوله الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته: أي عليم ذاته بذاته لا يعلم زائد على ذاته، وهذا (٢) علم على وجه كلي جُملي (٣)، وأشار به إلى التعيين الأول .
- قوله فتعين في باطن علمه : أي تعين بعد ذلك تعيناً ثبوتياً في باطن علمه ، وهذا علم تفصيلي ، وأشار به إلى التعين الثاني .
- قوله ثم انعكست آثار تلك المجالي : أي انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالي وآثارها . وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أي وجود الممكنات في العين .
- قوله إلى ظاهره : ظاهر الوجود عبارة عن الوجود البحت من غير اعتبار شيء أو لا اعتباره معه ، وباطن الوجود عبارة عن عرصة علمه سبحانه .
- قوله فصارت الوحدة كثرة : من غير تغير في حقيقة الوجود (٤) ووحدة الحقيقة (٥) ومن (٤) غير تغير ونقص (٤) في صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية (٥) .
- قوله كما تشاهد وتعاين : أي تشاهد الكثرة ، وهذا ظاهر ، أو تشاهد الوحدة التي صارت كثرة ، والمعنى على هذا أن مُشَاهِدَكَ (٦) في الواقع الوحدة في صورة الكثرة سواء عرفت أم (٧) لم تعرف .
- قوله رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى : بالخلع عن خواص الكثرات وأحكامها وارتفاعها (٨) عن نظر شهوده صلى الله عليه وسلم إلى (٩) أن يتصل بالوحدة

(١) ب د : + و به نستعين	(٢-٢) د : علم اجمالي على وجه كلي
(٣-٣) د : - ووحدة الحقيقة	(٤-٤) ب ي : غير نقص ، د : تغير ونقص
(٥) د : نسبة	(٦) د : تشاهد
(٧) أ د : او	(٨) ب ي : وارتفاعها
(٩) د : + تعالى	(١٠) أ ب : - الى

الأولى ، وهذا هو المرتبة الخاصة لنبينا <sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم ، ولذا لم يصرح باسمه <sup>(٢)</sup> صلى الله عليه وسلم .

قوله الذين لهم في <sup>(٣)</sup> وراثه هذه الفضيلة يد طولى : أى وراثه حظ ونصيب من هذه <sup>(٤)</sup> بسبب المتابعة ، لأنها حاصله لهم حقيقة بالوراثه لِمَا عرفت من <sup>(٥)</sup> اختصاصها به <sup>(٦)</sup> صلى الله عليه وسلم .

٣ - قوله <sup>(٧)</sup> ان في الوجود واجباً : أى فى ما بين الموجودات <sup>(٨)</sup> موجود واجب <sup>(٩)</sup> وجوده لذاته .

قوله وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن : لانحصاره عقلاً فيما يجب وجوده ربما أمكن وجوده .

قوله فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً <sup>(٩)</sup> : أى لا يكون شيء موجوداً <sup>(١٠)</sup> وهو خلاف الواقع .

قوله فان الممكن وإن كان متعدد الخ <sup>(١١)</sup> : يعنى أن طبيعة الممكن ، وإن كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ، والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لا يوجد بنفسه ولا يوجد غيره ، ولا ينفع تعدد أفراده وادعاء استناد بعضها <sup>(١٢)</sup> إلى بعض لأن الكلام فى نفس هذا النوع وتحققه .

٤ - قوله ذهننا وخارجنا : أى الوجود الذهنى عين الموجود الذهنى ، والوجود الخارجى عين الموجود الخارجى ، كذا نُقِلَ عنهم

(٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام

(٤) هامش : + الفضيلة (صح)

(٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام

(١) ب د : نبينا

(٢) د : - فى

(٥) د : - من

(٧) ب : + تمهيد اعلم

(٨-٨) ب ي : موجودا واجبا . د : موجود واجب

(١٠) د : + أصلا

(١٢) د : بعضه

(٩) د : - أصلا

(١١) د : - الخ

قوله ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنى الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً<sup>(١)</sup> للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التى هى عين الأشياء . هذا وقديتْ وَهَمَّ أن كون وجود الشيء عينه يوجب كون ذلك الشيء واجباً بناءً على أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إن أريد به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلم أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإن أريد به أن ذاته مبدأً للآثار فسلّم ، لكن لانسلّم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونه مبدأً للآثار معمولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون معمولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم<sup>(٢)</sup> زوال اعتقاد مطلقه : أى مطلق الوجود<sup>(٣)</sup> عند زوال خصوصيته : أى خصوصية الوجود ، يعنى ربما نعتقد<sup>(٤)</sup> أن شيئاً موجود تتردد<sup>(٥)</sup> أنه واجب أوجوهراً أو عرض ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدّل على اشتراك الوجود معنى .

قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوى : بأن نقول<sup>(٦)</sup> : الوجود إما واجبي أو ممكنى ، وبُيِّنَ بطلانه بغير ذلك<sup>(٧)</sup> فى موضعه ، فنّ أراد استقصاء الكلام فى ذلك فليرجع<sup>(٨)</sup> إليه .

قوله مرادهما بالعينية عدم النمايز<sup>(٩)</sup> الخارجى : خصّ الذكر بالوجود الخارجى مع أنه كان الكلام فى السابق شاملاً للوجود الذهنى أيضاً لأنه لا فرق بين الوجودين فيما ذكر<sup>(١٠)</sup> ، فتركه للمقايسة .

(٢) د : فعدم

(٤) د : يعتقد

(٦) د : يقال

(٨) د : فليراجع

(١٠) ب : يذكر

(١) د : أفرادا

(٢) د : + قوله

(٥) د : يتردد

(٧) أ : + أيضا

(٩) ح : التميز

٥ - قوله ووجودات الأشياء هي هذه الحصص : أى جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب، وفيه أن الوجود<sup>(١)</sup> المضاف، من حيث هو مضاف، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً، فلو كان موجوداً بذلك الوجود<sup>(٢)</sup> المضاف لزم الدور، وأيضاً المضاف أمر معقول محض، والمعقول عندهم غير موجود، والاتصاف نسبة يقتضى تحققها بالفعل<sup>(٣)</sup> تحقق الطرفين، وأيضاً يلزم توقف كون الواجب موجوداً على التعقل، وأيضاً لو كان الوجود الخاص للشيء الوجود المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء، ومن البين أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء، كيف ومعنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء. ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه إذا تحقق علة وجود الشيء بصير بحيث ينتزع<sup>(٤)</sup> منه العقل مفهوم الوجود عند التعقل لا<sup>(٥)</sup> أنه قام به هذا المفهوم بالفعل، فعنى الموجود<sup>(٦)</sup> ما له الوجود بهذا المعنى أى ما<sup>(٧)</sup> يُنتزع منه الوجود عند التعقل، ولما كان ذلك موجباً لصحة إضافة الوجود إلى الشيء عبّر عن<sup>(٨)</sup> وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل.

٦ - قوله وكذا بياض الثلج والعاج : فإن قيل الثلج ليس بأبيض حقيقة كما بين في موضعه، قلنا هو بمجرد أن يرى أبيض يصلح<sup>(٩)</sup> للتمثيل.

[٢] - قوله<sup>(١٠)</sup> في الحاشية معنى الحصص من مفهوم الكون<sup>(١١)</sup> هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً : قيل لا بد في الحصص من خصوصية ترجع إضافتها إلى ماهية ما دون غيرها، فإن نفس المفهوم المطلق لا يقتضى إضافتها إلى خصوص شيء، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية، وجوابه ما مرّ من مسألة الانتزاع.

(٢) د : - الوجود

(٤) د : ينزع

(٦) ب : الوجود

(٨) أى : من

(١٠) د : قال

(١) د : - الوجود

(٣) د : - بالفعل

(٥) ب : الا

(٧) د : - ما

(٩) د : يصح

(١١) بى : اللون

قوله <sup>(١)</sup> في الحاشية انما هو بحسب العقل <sup>(٢)</sup> <sup>(٣)</sup> لاغير <sup>(٤)</sup> فليس في الخارج أمر هو الماهية الخ : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو في العقل ، وموجودية هذا <sup>(٥)</sup> الموجود ليس <sup>(٦)</sup> بحسب العقل <sup>(٧)</sup> ، وفيه أن ذلك يستدعي <sup>(٨)</sup> أن لا تتصف <sup>(٩)</sup> الماهية بالوجود لأنك حكمت بأن ليس في خارج العقل شيء من تلك الوجودات المفروضة . ويمكن أن يجاب بأن القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الأخص وإبطال السند الأخص لا يفيد ، ولا يجاب بمسئلة الانتزاع إذ ليس مذهب الحكماء ذلك في مسئلة الوجود .

قوله <sup>(١٠)</sup> في الحاشية ولو سلم فانهاد الموضوع الخ : يعني أن المفهوم العام والخصّة موجودان في الخارج <sup>(١١)</sup> إلا أنهما واحد [ إذ ] لا وجود [ إلا ] للفرد <sup>(١٢)</sup> لأن الكلي وجوده في الخارج عين وجود الفرد الموجود <sup>(١٣)</sup> ، فلا يكون في الخارج إلا أمر واحد ، فالمراد بالمحمول الكلي الذاتي وبالموضوع الفرد الموجود في الخارج .

قوله <sup>(١٤)</sup> في الحاشية كما حُقق في موضعه الخ : حيث هربوا من التسلسل لو كان اتصاف الماهية بالوجود <sup>(١٥)</sup> بحسب الخارج ، لأن ثبوت <sup>(١٦)</sup> صفة لشيء <sup>(١٧)</sup> فرع على <sup>(١٨)</sup> وجود المثبت له .

(٢) د : التعقل

(١) د : قال

(٤) د : - هذا

(٣-٢) د : - لاغير

(٦) د : مستدع

(٥-٥) ب ي : بالعقل

(٨) د : قال

(٧) د : يتصف

(٩-٩) هاشم أ : إذ لا وجود إلا (ظ) ، د : إلا واحدهما إلا وجود الفرد ، هاشم

ي : لانهما (ظ) إذ لا وجود إلا (ظ)

(١١) د : قال

(١٠) د : - الموجود

(١٢) د : الوجود

(١٣-١٢) أ ذ : شيء بصفة ، هاشم أ : لان ثبوت صفة لشيء (لعله)

(١٤) ب ي : عن



قوله<sup>(١)</sup> في الحاشية بأن الوجود<sup>(٢)</sup> العقلي نوعان<sup>(٣)</sup> أصيل كوجود العلم<sup>(٤)</sup> : كأنه جعل الوجود العقلي أعمّ من الوجود في العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً في العقل ومتصوّراً ومشعوراً به ، بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له ، وكذا الوجود الخارجى ليس متصوّراً ، بل قائم بالمتصوّرحين هو متصوّر . ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً في خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهني الموجود في الذهن المتصوّراً المشعوراً به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استُبدِلَ على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمَل الأمرُ على الانتزاع .

قوله<sup>(٤)</sup> في الحاشية فإن توقّفه على علمه به<sup>(٥)</sup> سبحانه ينافي الوجوب : وأيضاً اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ - قوله عين الذات في الواجب تعالى : أى الواجب تعالى فرد من أفراد العام بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ - قوله تفرّيع : الغرض منه أن يبيّن أن ما ذهب إليه الصوفية الموحّدة في مسألة الوجود لا ينافي العقل النظرى .

٩ - قوله والتشكيك الواقع<sup>(٦)</sup> فيه الخ : ما ذهب إليه الحكماء من عرَضية هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة<sup>(٧)</sup> الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا<sup>(٨)</sup> رد لهم .

قوله وهو منقوض بالعارض : وأيضاً قولهم ولا ذاتها واحداً ، إن أريد بالذاتى المطلق الذى يتصف تارة بالقوة وتارة بالضعف فهو واحد وذاتى لاحالة ، وإن

(٢) ي : وجود

(٤) د : قال

(٦) د : واقع

(٨-٨) د : مرادهم

(١) د : قال

(٣-٣) د : الخ

(٥) د : - به

(٧) د : الممكنة

اريد به (١) المقيّد بالقوة والمقيّد بالضعف فالتعدد مسلّم ، ولكن لا يستلزم ذلك تعدد الذاتى المطلق المذكور. ومنشأ الغلط ههنا توهم (٢) أن القوى مع وصف القوة ذاتى وكذا الضعيف مع وصف الضعف ذاتى ، وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتى بعد تحقّقه فى ضمن بعض الأفراد، وكذا الضعف عارض له فى ضمن بعض آخر، ولو سلّم فلا ينافى أيضاً وحدة المطلق الذاتى فإنّ ذاتى الذاتى ذاتى .

قوله وأيضاً الاختلاف الخ : هذا نقض تفصيلى او إجمالى متعلق بخصوص (٣) مادة الماهية (٤)، يعنى أن ماهية المقدار تختلف فى ضمن الذارع والذراعين بالزيادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفى نفس الأمر أيضاً .

[٥] - قوله (٤) فى الحاشية غير صحيح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصور من قولنا بُوَدَنَّ لا يُحْمَلُ عَلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى ، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المفهوم أعنى بُوَدَ كَيْ .

قوله (٥) فى الحاشية وكيف يصح ذلك (٦) وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانية : ماصرّحوا به هو أنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى (٧) الممكنات حيث يعرض (٨) لها (٩) الوجود بحسب العقل لا بحسب الخارج ، ولم يصرّحوا بأنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى (١٠) الواجب لأنه موجود بنفسه لا بعروض (١١) فرد من الوجود له ، فيجوز أن لا يكون معقولاً ثانياً بالنسبة إليه سبحانه ، نعم يُعْلَمُ بالبديهية (١٢) أن المتصور من لفظ الوجود عرفاً لم يتحمّل عليه مواطاة كما سبق .

(١) د : - به

(٢) د : - توهم

(٣-٣) كذا فى كل من المخطوطات الست ، ولعل الصواب : ماهية المقدار

(٤) د : قال

(٥) د : قال

(٦) د : - ذلك

(٧-٧) ب : - الممكنات ... الى

(٨) أ : تعرض

(٩) د : اما

(١٠) أ : بعرض ، هامش أ : بعروض (لعله)

(١١) ب د بالبديهية ، دى : بالبهامة

١٠ - قوله لو لم يُقصد به : أى بقوله كل ضوء وكل علم ، الاختلاف في الحقيقة ، بل قُصد به <sup>(١)</sup> الاختلاف في الظهور .

١١ - قوله عن جميع العلاقات الكونية : إشارة إلى الفناء عن الوجود البشرى <sup>(٢)</sup> الجسماني .

قوله والقوانين العلمية : إشارة إلى أن الوجود البشرى الروحاني ، متى فنى <sup>(٣)</sup> ، تحقّق الفناء الحقيقي الذي <sup>(٤)</sup> لا يرد صاحبه .

قوله بنور كاشف : هو انفتاح عين البصيرة .

قوله عند ظهور طور وراء طور العقل : بمعنى <sup>(٥)</sup> أن العقل لا ينفى بإدراكه ولا يصل إليه بقوته الفكرية <sup>(٦)</sup> ، لا بمعنى أنه ينكره ويُحيله <sup>(٧)</sup> كما يُفهم من قوله بعد : والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن <sup>(٨)</sup> شوب الوهم ويحيله <sup>(٩)</sup> فهو مستحيل . فإن قلت : هذا يناهى ما نُقيل عن الشيخ صدر الدين القونوي <sup>(١٠)</sup> 'قدس سره' في الحاشية في هذا الموضع من قوله : فقد تحكّم <sup>(١١)</sup> باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع . قلت <sup>(١٢)</sup> : قوله : إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هي مقيدة بأفكارها ، إشارة إلى تلك <sup>(١٣)</sup> العقول المحبوسة في مضيق الفكر <sup>(١٤)</sup> والنظر ، والعقل المحبوس في مضيق الفكر <sup>(١٤)</sup> يستمد <sup>(١٥)</sup> من القوة الوهمية <sup>(١٦)</sup> ، ولا يتمشى أمره في ذلك إلا بإعانة <sup>(١٧)</sup> من

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| (١) د : - به                                   | (٢) ح : البشر                         |
| (٣) د : فنا ، هامش د : فنى (ظ)                 | (٤) د : - الذى                        |
| (٥) د : يعنى                                   | (٦) ب : + قوله                        |
| (٧) ب : يجهله                                  | (٨) ب : من                            |
| (٩) د : و تخيله                                | (١٠-١٠) ب : - قدس سره ، د : رحمه الله |
| (١١) د : يحكم                                  | (١٢) د : قلنا                         |
| (١٣) أ : ذلك ، هامش أ : تلك (لعله) ، د : - تلك |                                       |
| (١٤-١٤) د : - والنظر... الفكر (١٥) د : تستمد   |                                       |
| (١٦) د : - الوهمية                             | (١٧) ب : بالإعانة                     |

الوهم كما أثبتته الحكماء في موضعه<sup>(١)</sup> و يطول الكلام ببيانه ، وهذا العقل يمكن له<sup>(٢)</sup> أن يصير مغلوباً للوهم في بعض الأوقات ، فيتشبه بمقدمات الوهم ، ويحكم باستحالة شيء من الكشفيات ، وهو في هذه المرتبة ليس عقلاً خالصاً ، ولو تخلص<sup>(٣)</sup> عن بحث<sup>(٤)</sup> حكم الوهم لم يحكم باستحالة شيء من الأمور المحققة ، وذلك من الأمور المتفكة ، فارتفع ما قلت من المناقات . أو تقول : أراد بالاستحالة غاية الاستبعاد أي يستبعد الأشياء الكثيرة استبعاداً يقرب من حد الإحالة .

[١٠] - قوله<sup>(٥)</sup> في الحاشية لبقية<sup>(٥)</sup> حكم تردد : متعلق بنسبة مضمون ما سبق من النفي والإثبات .

قوله<sup>(٦)</sup> في الحاشية باقٍ : أي ثابت ولفظ باقٍ للمشاكله .

١٢ - قوله فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي في الخارج : ذهبوا إلى أن الحقيقة العقلية الإنسانية الكلية في نفسها غير متعين بتعين من التعينات الخارجية بل الذهنية أيضاً ، لكن يتعين بعد تحققه في ضمن الأفراد بتعيينها ، بأن يكون<sup>(٧)</sup> في ضمن كل تعين عين ذلك التعين . ففي ضمن زيد عين زيد ومتصف<sup>(٨)</sup> بصفاته وأفعاله المتميزة المخصوصة<sup>(٩)</sup> . وفي ضمن عمرو عين عمرو ومتصف<sup>(١٠)</sup> بصفاته وأفعاله . وكذا في ضمن خالد . وهي في نفسها وبحسب ذاتها وحقيقتها عارية عن جميعها ، فهذه الحقيقة الواحدة المطلقة في مرتبتها متكثرة متقبدة في مراتب أفرادها بحسب لاجتست ذاتها .

١٨ - قوله فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب : فإن قلت : المطلق بهذا المعنى هو الكلي الطبيعي ، فلو ثبت المطلوب بكون<sup>(١١)</sup> مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم أن يكون

- |                    |                  |
|--------------------|------------------|
| (١) د : محله       | (٢) د : له       |
| (٣-٢) ب ي : من تحت | (٤) د : قال      |
| (٥) د : بنفيه      | (٦) د : قال      |
| (٧) ي : تكون       | (٨) د : ويتصف    |
| (٩) د : الخصوص     | (١٠) أ د : ويتصف |
| (١١) ب : يكون      |                  |

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذاك . قلنا : لانسلم أنه إذا اعتُبر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً في ذاته بحيث يجمع جميع التعينات ، ولا يأبى <sup>(١)</sup> عن تعين ما ، كما حققه قدس سره في موضعه <sup>(٢)</sup> ، قوله : ثم إنه لا يخفى الخ مع حاشية علقت عليه وهي <sup>(٣)</sup> قوله : يكون حينئذ الخ .

١٩ - قوله ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين : بأن لا يتعين أصلاً ، أو يتعين بتعين خارج عنه ، ولولم يكن كذلك كان <sup>(٤)</sup> متعيناً بتعين هو عينه وننقل <sup>(٥)</sup> الكلام إليه ، فإما أن ينتهي إلى تعين هو في نفسه غير متعين أو يتسلسل <sup>(٦)</sup> . فإن قلت : إذا كان كل متعين عين تعينه فلا يكون هناك <sup>(٧)</sup> أمور متعددة <sup>(٧)</sup> ، فكيف يتصور التسلسل ؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لا يقال : فيكون التسلسل في الأمور الاعتبارية لأننا نقول : الاعتبار صفة التعدد ، وأما التعدد فهو أمور حقيقية كما لا يخفى .

[ ١٦ ] - قوله <sup>(٨)</sup> في الحاشية لا بأس بعدم الانفكاك الخ : يعني لزوم تعين لذات <sup>(٩)</sup> مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لا ينافي إطلاقها في ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم في الذات المتعالية اللازمة <sup>(١٠)</sup> لها جميع التعينات الأزلمية الأبدية .

٢٠ - قوله إذا تصور العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه <sup>(١١)</sup> : لكن بحيث لا يأبى تعينه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكليات الموجودة في الذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً جزئياً حقيقياً ، ولا يكون بحسب ذاته لا كلياً ولا جزئياً حقيقياً .

(٢) د : - موضعه

(٤) د : لكان

(٦) ب : تسلسل

(٨) د : قال

(١٠) ب : لازمة

(١) د : يتأبى

(٣) أ : وهو ، د : هو

(٥) ب : د : وينقل

(٧-٧) ح : أسوراً متعددة

(٩) ب : لذاته

(١١) د : + الخ

٢١ - قوله واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في أقطار البدن<sup>(١)</sup> فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبغة<sup>(٢)</sup> بآثاره وأحكامه، وباعتبار تعلقها بالسمع منصبغة<sup>(٣)</sup> بأحكام السمع، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولدة وغير ذلك، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مُدرِّكة ومحرِّكة وقيس على ذلك، فهو أنموذج للمذات المطلقة المذكورة.

قوله بل بالنفس الناطقة الكمالية: أي الكاملة، واختيار النسبة والتشبيث بيائها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وغرابة. والترقي المفهوم من لفظة<sup>(٤)</sup> بل له وجوه: أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن وقواها حقيقة، بل تتصف<sup>(٥)</sup> باعتبار كل منها بصفة غير ما في الآخر، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها وقواها كشيء واحد بخلاف الأبدان<sup>(٦)</sup> المتروِّحة فإنها أمور منفصل<sup>(٧)</sup> واحد منها عن الآخر، وثالثها أن آثار كل واحد منها<sup>(٨)</sup> مخالف مضاد<sup>(٩)</sup> لآثار الآخر، وكل ذلك من وجوه التشبيه<sup>(١٠)</sup> بالمقصود، فهذا أشبه وأكمل في المثالية.

٢٣ - قوله وكذلك ارواح الكمئل: أي بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا: روح فلان وأرواح هؤلاء.

[٤٢] - <sup>(١١)</sup> قوله في الحاشية فلا يوجد دونها: أي دون شيء منها، ومعها أيضاً:

- |  |                 |
|--|-----------------|
| (١) د : + الخ  | (٢) د : وتنصبغ  |
| (٢) د : تنصبغ  | (٤) ب : لفظته   |
| (٥) د : يتصف   | (٦) د : الارواح |
| (٧) أ ب ي : منفصلة ، هاشش أ : منفصل ( خ ظ ) د : + كل |                 |
| (٨-٨) كذا في المخطوطات الست كلها                     |                 |
| (٩) د : الشبه  |                 |

(١٠-١٠) هامش أ: هذه الحاشية واللذان بعدها اعنى الى قوله جنس حقيقى تتعلق بهاشية تأتي في مسئلة الكلام وهي قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ ، هامش ي : هذه الحاشية واللذان بعدها تتعلق بهاشية تأتي في مسئلة الكلام وهي قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ

(١١) د : قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن<sup>(١)</sup> الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .  
قوله<sup>(٢)</sup> [ في الحاشية ] إذ الجنس لا يوجد الخ :<sup>(٣)</sup> دليل لقولنا : فلا يوجد دونها<sup>(٤)</sup> .  
قوله<sup>(٥)</sup> في الحاشية فجاز أن يوجد جنسها : أي ما<sup>(٦)</sup> اعتُبر جنساً<sup>(٧)</sup> لا أنه جنس  
حقيقي<sup>(٨)</sup> .

٢٣ - قوله فلما رأوه :<sup>(٩)</sup> أي الحق<sup>(١٠)</sup> سبحانه ، متعالياً عن الزمان والمكان :  
أي عن إحاطتها<sup>(١١)</sup> ، علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية :  
ومماثلة<sup>(١٢)</sup> لنسبته إلى<sup>(١٣)</sup> كل شيء من الزمانيات والمجردات والماديات<sup>(١٤)</sup> .  
قوله<sup>(١٥)</sup> ظهوره في<sup>(١٦)</sup> كل زمان وكل مكان<sup>(١٧)</sup> : أي مع مقارنة كل زمان ومكان .  
قوله وبأي صورة أراد<sup>(١٨)</sup> : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ - قوله تمثيل : هذا تمثيل تام ، وإن كان فرق بين ظهور الصورة في المرآة<sup>(١٩)</sup>  
وبين ظهوره سبحانه في مجاله العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقوم<sup>(٢٠)</sup> لمجاله . وأيضاً  
هو الموجود حقيقة<sup>(٢١)</sup> ومجاله ليس لها وجود حقيقة<sup>(٢٢)</sup> ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس  
عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحمر حقيقة<sup>(٢٣)</sup> . وأما وجه الشبه فهو أصل  
الظهور بالصور المختلفة وبقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع  
الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر .

- |                     |  |
|---------------------|--|
| (٢) د : وقوله       | (١) ب ي : فان  |
| (٤) د : قال         | (٣-٣) د : تعليل لقوله دونها                              |
| (٦-٦) ب : - أي الحق | (٥-٥) د : اعتبرت جنسها                                   |
| (٨) د : متماثلة     | (٧) د : احاطتها  |
|                     | (٩) ب : أي   |
|                     | (١٠) أ ب ي : والعلميات ، هاشم أ و هاشم ي : والماديات (ظ) |
|                     | (١١) ب : - قوله  |
|                     | (١٢-١٢) د : كل زمان ومكان ، ي : كل مكان وكل زمان         |
| (١٤) أ : المراآت    | (١٣) أ ب ي : اراده                                       |
|                     | (١٥) د : يقوم  |

٢٥ - قوله وعند شيخهم<sup>(١)</sup> : يعني<sup>(٢)</sup> أبا الحسن الأشعري وهو شيخ الأشاعرة وأبا الحسين<sup>(٣)</sup> البصري وهو شيخ المعتزلة منهم ، وقد سبق ذلك .  
قوله ونفى الشريك عنه<sup>(٤)</sup> : في صفات الربوبية ونعوت الإلهية<sup>(٥)</sup> ، لأنه المتفق على نفيه ، والإفصافية<sup>(٦)</sup> على أن لا شريك له في الوجود والتحقق ، فمعنى لا إله إلا الله : لا وجود إلا الله .

قوله فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه : أي في الوجود المطلق بالمعنى الذي سبق أعني حقيقة الوجود البسيط الحقيقي العاري عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث يجمع التعينات كلها وبعضها دون بعض .

قوله فهو<sup>(٧)</sup> الموجود أو الوجود الإضافي<sup>(٨)</sup> : لفظة أو للتخبير في العبارة .  
قوله وهو ليس بشيء : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة العدم لا مفهومه<sup>(٩)</sup> الحاصل في الذهن ، فإنه موجود ذهني داخل في الموجود<sup>(١٠)</sup> المطلق المذكور و تعين من تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شيء إلا أنه لا يشاركه في نعوت الربوبية .

٢٦ - قوله وهي<sup>(١١)</sup> اعتباره من حيث هو هو : أي وحدته ثابتة ، حيث تعتبر<sup>(١٢)</sup> ذاته من حيث هي هي وحيث لاثنينية . لازائدة . والحاصل أن الوحدة ، كسائر الصفات ، عينه بحسب الحقيقة ونفسي الأمر وغيره بحسب الاعتبار والتعقل .  
قوله ومنها تنتشى<sup>(١٣)</sup> الوحدة والكثرة<sup>(١٤)</sup> : يعني أنها من صور تعينات تلك الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه<sup>(١٥)</sup> .

(١) د : شيخهم

(٢) أ د : عنى

(٣) د : الحسن

(٤) د : - عنه

(٥) د : الألوهية ، هامش د : الإلهية (خ)

(٦) ب : في الصوفية

(٧-٧) د : الوجود أو الموجود

(٨) د : مفهوم

(٩) ب ي : الوجود

(١٠) أ ب ي : هو

(١١) أ د : يعتبر

(١٢) ب ي : تنشأ

(١٣) د : الخ

(١٤) ب ي : تعالى



قوله وهي : أى هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران <sup>(١)</sup> .

قوله سُمِّيَتْ أُحَدِيَّةٌ : مقابلة <sup>(٢)</sup> للواحدية لا الأحادية الذاتية ، فالأحادية بلا قيد هو المقابل للواحدية <sup>(٣)</sup> .

٢٨ - قوله وأما الصونية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل : قد يُتَوَهَّمُ من ظاهر العبارة عدم فرق <sup>(٤)</sup> بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغاير بحسب المنهوم والتغاير بحسب التعقل واحد ، وفي التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوميهما <sup>(٥)</sup> متغايران <sup>(٦)</sup> وما صدقا هما عليه واحد <sup>(٦)</sup> ، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل في قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل وبحسب الوجود العلمى التعينى ، فإن علمه سبحانه تعين من حملة تعيينات ذاته ، كالأمر المنفصلة بعينه بلافات في ذلك أصلاً ، فإن كل ما عداه فهو تعين من تعييناته ، ولا فرق في ذلك بين الصفات والأمر المنفصلة ، وإنما تمتاز <sup>(٧)</sup> الصفة من <sup>(٨)</sup> غيرها بنسبةٍ وخصوصيةٍ أُخرى ، لكن التأثير للذات للصفات ، فبدأ الانكشاف ذاته لاصفته هذه فليتأمل <sup>(٩)</sup> . فهو سبحانه <sup>(١٠)</sup> باعتبار مبدئية الانكشاف علم ، <sup>(١١)</sup> وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا في العلم <sup>(١١)</sup> ، فما صدق

(١) ب ي : اعتبارات

(٢) د : متقابلة

(٣) ب : + القول الكلى فى صفاته (٤) د : الفرق

(٥) ي : مفهومها

(٦-٦) هامش أ : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدق عليه واحد

(٧) د : يمتاز (٨) د : - من

(٩) د : فتأمل (١٠) ب ي : + تعالى

(١١-١١) هامش أ وهامش ي : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم

لا يتحقق الا فى العلم فما صدق الخ ( لعله ) . ولعل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم .

عليه العلم حقيقةً ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار ما<sup>(١)</sup> وهو غير ممكن<sup>(٢)</sup> ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبار ما وهو وصف الوجود، فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التي تُحمّل على الذات ، فإنها من حيث هي وفي المرتبة التي<sup>(٣)</sup> هي فيها<sup>(٤)</sup> هي لانعت ولا اسم ولا رسم فاحفظ هذا . صرح بذلك<sup>(٥)</sup> في الحاشية بقوله : فصفاته سبحانه نسب و اعتبارات<sup>(٦)</sup> وإضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

٥ قوله إلى نفى الصفات : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثرة ، فذلك لا يتحقق في الخارج ولا في التعقل إذ قد عرفت أن ما في العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضاً من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافي مذهبهم قول الصوفية فافهم<sup>(٧)</sup> .

قوله حق المغايرة : وهي المغايرة في الوجود الحقيقي العيني .

٢٩ - قوله وقال أيضاً ذواتنا ناقصة<sup>(٨)</sup> : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء .

لكن<sup>(٩)</sup> المراد بها<sup>(١٠)</sup> ما يطابق قول الصوفية .

٩ قوله لانحتاج<sup>(١١)</sup> في شيء : من وجوده وصفات كماله ، إلى شيء : غير ذاته<sup>(١٢)</sup> .

كافية للكل : أي لكل الأشياء ، في الكل : أي في كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه<sup>(١٣)</sup> .

قوله ليس فيها اثنيثية بوجه من الوجود : بحسب الواقع والوجود الحقيقي ، وإنما

الاثنيثية كلها بحسب العلم والتعقل<sup>(١٤)</sup> .

(١-١) د : غيره وهو ممكن

(٢-٢) د : منها

(٣-٣) أ : قدس الله سره

(٤) د : - واعتبارات

(٥-٥) د : - قوله . . . فافهم

(٦) د : - الخ

(٧) د : ولكن

(٨) كذا في كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به

(٩-٩) د : - قوله . . . وتوابعه

(١٠) د : يحتاج

(١١) هاشم ب : + قوله

(١٢) ب : + القول في علمه تعالى

٣٠ - قوله (١) أطبق الكل : أى من الطوائف الثلاث (٢) .

قوله لم يشكل عليهم (٣) الأمر فى تعلق علمه الخ : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجى بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم (٤) بكونه صورة مطابقة له ، وأما أن تعلق عامه بالحدوث يقتضى حدوثه أولاً فهو بحث آخر .

٣١ - قوله لما عقل ذاته بذاته : أى لا بصفة زائدة على ذاته .

قوله لزمه (٥) تعقل الكثرة : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى (٦) ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات (٧) .

٣٢ - قوله فاعلاً وقابلاً معاً : أى فاعلاً لشيء وقابلاً لذلك الشيء بعينه ، فإنه

ممتنع عندهم .

قوله بصفات غير إضافية ولا سلبية : بل حقيقية مع حصرهم لها (٨) فيهما .

قوله محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة : الحادثة بعضها ، وهو ممتنع على رأى المتكلمين المجوزين كونه تعالى محلاً لغير الحوادث .

قوله بأن معلوله الأول غير مباين (٩) : لأن المعلول الأول حينئذ يكون هو العلم بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشيء مقدّم على الشيء ، ووجود الشيء بعد العلم به .

قوله وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما (١٠) يباينه بذاته الخ : مذهبهم أن الأول سبحانه

(٢) د : الثلاثة

(١) ب : - قوله

(٣) ب ي : عليه

(٤) أ : بالمفهوم ، هاشى أ : بالمعلوم (ظ) ، ي : بالفهوم ، هاشى ي : بالمعلوم (ظ)

(٦) ب : وحصولى

(٥) د : لزم

(٨) د : بها

(٧) د : الكساب [؟]

(١٠) ب : - مما ، د : ما

(٩) د : + الخ

يوجد كل شيء بذاته بدون توسط شيء في ذلك .

قوله من مذاهب الحكماء : أي مسائل الحكماء .

قوله وأفلاطون القائل الخ : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون .

تفصيل (١) أقوالهم وتحقيقها يُطلب من موضعه .

٣٣ - ثم أشار الشارح الخ : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا

صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأخر بصور (٢) منطبعة في المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله غير صورة ذاته التي بها هو هو : الصورة تُطلق نارة على أمر حاك (٣)

مبدأ الانكشاف أعني العلم ، وقد تطلق على نفس الشيء حال كونه مشعوراً به أعني المعلوم .

والمراد (٤) ههنا (٥) المعنى الثاني . والدليل عليه قوله : التي بها هو هو . واعلم أن المطلوب

الشارح المحقق ههنا أن علم الأول سبحانه ليس بحصول صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم

الشيء بذات ذلك الشيء أو بحصول صورة غير حادثة فيه ، وأيده بمقدمات ظهريّة

وهي تنهى إلى قوله : (٦) وإذا تقدم هذا . ثم عيّن المطلوب وفصل بأنه سبحانه علم ذاته

بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده . وعلم سائر

الموجودات بحصول (٧) صورها في العقول ، وهذا أيضا طريق (٨) خطائي لا يرهني كتاب

نريد إقناعاً ما (٩) . واعلم أن لنظ الصورة المضافة (١٠) توهم (١١) ثنائية بين الذات

والصورة ولو لم يكن في (١٢) البين كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج في إدراك

(١) د : وتفصيل

(٢) ي : بصورة

(٣) د : حال

(٤) ب ي : المراد

(٥) ب ي : هنا

(٦-٦) هامش أ : وان قد ، ب ي : وان تقدم

(٧) د : لحصول

(٨) د : كلام

(٩) د : اقناعاً

(١٠) د : المضادة ، هامش أ و هامش ي : + أي الى ذاته في قوله غير صورته ذاته

(١٢) د : من

(١١) د : يوهم

ذاته إلى صورة غير ذاته بل يعقل (١) ذاته بذاته .

قوله (٢) بصورة تتصورها (٣) أو تستحضرها (٤) : أى بصورة تولدها (٥) ابتداءً أو تستحضرها (٤) بعد غيوبتها عن المدرك .

قوله بل إنما تتضاعف (٦) اعتباراتك الخ : أى (٧) كان لك اعتبار واحد (٧) هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك ، وقد أشرنا إلى (٨) أن صورة الذات مجرد لفظ وليس هناك صورة (٩) ، فإن أريد بصورة (١٠) من حيث أنه صورة (١١) أى (١٢) الذات مع وصف المعلوماتية فلا صورة أيضاً بهذا (١٣) المعنى . والحق تصوير ذلك في علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً ، وكان سؤق التركيب أيضاً يقتضى ذلك ، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف (١٤) اعتباراتك المتعلقة بذلك الشيء وبتلك الصورة .

قوله فقط : أى (١٥) لا بصورة (١٥) أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره في الحاشية : أى لا الصورة .

قوله أو على سبيل التركيب (١٦) : عطف على (١٧) تتضاعف (١٨) بحسب المعنى ،

- |   |                             |
|---|-----------------------------|
| (٢) د : لا  | (١) ب ي : تعقل              |
| (٤) د : يستحضرها  | (٣) د : يتصورها             |
| (٦) أ : يتضاعف  | (٥) د : يولدها              |
| (٨) أ : - الى   | (٧-٧) د : كان اعتبارا واحدا |
| (٩) أ ب ي : - صورة ، هامش أ : صورة زائدة (لعله) ، هامش ي : صورة زائدة (ظ) |                             |
| (١١) د : + به   | (١٠) د : تصوره به           |
| (١٢) أ ب د ي : ان ، هامش أ : أى (ظ)                                       |                             |
| (١٤) د : يتضاعف   | (١٣) د : + صورة             |
| (١٦) د : التركيب  | (١٥-١٥) د : بلا صورة        |
|   | (١٧) د : + قوله             |
| (١٨) أ د ي : يتضاعف ، هامش أ و هامش ي : + فى قوله بل انما تتضاعف الخ      |                             |

أى تتضاعف اعتباراتك أو تتركب (١) . لفظة (٢) أو للتخيير في العبارة .  
 قوله وإذا كان حالك (٣) مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك : ومع أن هذا  
 الصادر ليس صادراً عنك حقيقة بل بحسب الظاهر (٤) فإن ذلك أيضاً من أسباب البعد .  
 ٣٤ - قوله ليس دون حصول الشيء لقابله : أى ليس قرب الشيء للفاعل (٥)  
 أنقص من قرب الشيء لقابله (٦) في كونه حاصلًا له .  
 قوله فإذا ن المعاملات الذاتية : أى التى لا واسطة بينها وبين فاعلها (٧) بوجه  
 من الوجوه .

قوله (٨) للعاقل الفاعل (٩) لذاته : متعلق بكل من العاقل والفاعل .  
 قوله حاصلة : أى جاز أن تحصل (٩) له ، فإن تلك المقدمات لا تنفيذ إلا جواز  
 ذلك ، ولذلك تصدّى لإثباته ثانياً بقوله (١٠) : وإذا قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون  
 المطلوب الذى هو كونه عالماً سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكناً عند العقل ،  
 والباقي (١١) تشخيص لكيفية المطلوب (١٢) على التعيين (١٣) والاستدلال عليه .  
 [٣١] أ - قوله (١٣) فى الحاشية وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ،  
 وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول (١٤) الصور (١٥) المنطبعة فيها (١٦) : واعلم أن

- (١) أ ب دى : يتركب  
 (٢) د : ولفظة  
 (٣) ب : هنالك  
 (٤) ب : الصادر  
 (٥) أ د : بالفاعل ، هامش أ : للفاعل (ظ)  
 (٦) د : لفاعله  
 (٧) أ : + بشيء ، د : + شيء  
 (٨-٨) د : للفاعل العاقل  
 (٩) أ ب د : يحصل  
 (١٠) أ : فقوله ، هامش أ : بقوله (ظ)  
 (١١) أ ب دى : والثانى ، هامش أ : والباقي (ظ)  
 (١٢-١٢) أى : على التفسير ، د : وبيانه على التفصيل ، هامش أ : التعيين ، على  
 التفصيل ، هامش دى : على التعيين (ظ)  
 (١٣) د : قال  
 (١٤) د : بحضور  
 (١٥) ب : الصورة  
 (١٦) د : + الخ

صور سائر الجواهر العقلية منطبعة في المعلول الأول أعني العقل الأول ، فعلم الأول بهابتلك الصور<sup>(١)</sup> كالأشياء الأخر المرتسمة صورها في الجواهر ، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجواهر الأول وجوده وصدوره عنه و بباقي<sup>(٢)</sup> الموجودات المعلولة بالصور<sup>(٣)</sup> المنطبعة إذ لا ضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا في الصادر الأول ، وإن كان ظاهر عبارته أعني قوله : لَمَّا كَانَتِ الْجَوَاهِرُ الْعَقْلِيَّةُ الْخِ نَازِرًا<sup>(٤)</sup> إِلَى مَا ذَكَرَهُ قَدَسَ سِرَّهُ .

٣٥ - قوله فإذا ن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه<sup>(٥)</sup> : ما يتفرع على المقدمات كون المعازل الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لا بصورة زائدة . ثم لما وجب أن يكون لِمَا اتصف بوصف المعلوماتية من حصول وجود ما ، وإذ ليس في التعقل ففي<sup>(٦)</sup> الخارج ، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجى حاضرة<sup>(٧)</sup> عنده ، فحصوله في الخارج<sup>(٨)</sup> و تعقله سبحانه له واحد<sup>(٩)</sup> ، فثبت<sup>(١٠)</sup> أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه . وحيث<sup>(١١)</sup> كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه<sup>(١٢)</sup> كان الحق أن يقال : فتعقل الأول إياه نفس وجوده . ثم إنه لما كان كل شيء معلولاً له سبحانه بغير واسطة و بواسطة فنقول : هذا الدليل يقتضى أن يكون علمه سبحانه بجميع الموجودات نفس وجودها ، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثاني ، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعلم بالمعلول الثاني ، وكما أنه لا تغاير بين العلتين لا تغاير بين المعاولين وهلم جراً إلى المعلول الأخير .

[٣١] ب - قوله<sup>(١٣)</sup> في الحاشية وعلمه بمعلولاته وجودها عنده : أى بمقتضى

(١) أ ب ي : الصورة (٢) د : وبنافى

(٣) هاشى أ : (كذا) ، الصور (لعله) ، هاشى ي : الصور (لعله)

(٤) أ ب د : ناظر (٥) ب : + على

(٦) د : مع (٧) هاشى أ : (كذا) . ولعل الصواب : حاضر

(٨-٨) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه

(٩) أ ب : فيثبت (١٠) أ ب ي : حيث

(١١) أ ب ي : تشخيصه (١٢) د : قال

دليله كما ذكرنا<sup>(١)</sup> ، وإلا فهو لم يدع ذلك إلا فى المعلول الأول ، فلا تغفل عن المقصود .

٣٧ - قوله لكونها ممكنة حادثة : قوله حادثة خبر أن أى حادثة بالحدوث الذاتى ، ومعلومة<sup>(٢)</sup> قبل وجودها قبالية بحسب المرتبة ، والسابق لا يكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله بالعلم الأزلى<sup>(٣)</sup> الفعلى : أى منشأ للفعل ، من جملة إعطاء الوجود .

قوله وبالجزئيات أيضاً كلياً : على ما هو المشهور الظاهر من مذهبه .

قوله السابق على وجود الأشياء : أى بحسب المرتبة .

قوله فى اشرف صفاته : وهو العلم .

قوله<sup>(٤)</sup> وإلا لا يمكن إعطاء الوجود لها<sup>(٥)</sup> : لأن العلم الحكيم يعطى من يستحق ما يستحق بمقتضى حكمته ، فأعطاؤه مترتب على علمه .

قوله إنما يصح إذا كانت : أى الأمور الكثيرة<sup>(٦)</sup> .

قوله أما<sup>(٧)</sup> إذا كانت عينه : كما عند المكشوفين<sup>(٨)</sup> القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحققون القائلون بوحدة الوجود<sup>(٩)</sup> قدس الله تعالى أسرارهم<sup>(١٠)</sup> .

قوله وفى الحقيقة ليس حالاً ولا محتملاً : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حينئذ أن فى الحقيقة ليس حالية ولا محلبة حقيقية<sup>(١١)</sup> بل حقيقة واحدة موجودة وجوداً

(١) د : ذكره

(٢) د : الأولى

(٣) د : بها

(٤) د : المتكثرة

(٥) د : أما

(٦) د : المتكثرة

(٧) د : أما

(٨) د : أما

(٩) هاشم أ : المكاشفين أو المكشوفين أهم (ن)، هاشم ب : المكاشفين

(١٠) د : تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم

(١١) ب : حقيقته



حقيقياً يُرى (١) حالاً ومحتلاً وجوهراً وعرضاً ومجرداً ومادياً (٢) محضاً وخيالاً (٣) صرفاً ، وهي في حقيقتها لا يحوم (٤) حول وحدته (٥) الحقيقية الذاتية كثرة ولا تغير ، والآن كما كان ، ولا ينافيها (٦) العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدنيويَّان والأخرويَّان المنتهيان بحسب الأولى الأبديان (٧) بحسب الأخرى ولا ينافي [ بها ] القرب والبعد والوصل والهجر (٨) الحقيقية الواقعة (٩) كما (٩) تشهد وتعانين (٩) بجميع الخصوصيات الواقعة في العالمين .

٤٠ - قوله ونظيره ما يقال الخ (١٠) : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد في مرتبة الماهية النوعية . فالعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهني ، إلى النوع (١١) النوع والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها (١٢) وجود آخر ، في الذهن أيضاً ، نحواً (١٣) آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، ووجودا هما (١٤) حينئذ مغايران (١٥) لوجود الجنس (١٦) . وما ذُكِرَ نظير تامّ لذات الحق سبحانه (١٧) على مذهب الصوفية الموحدة

- (١) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى  
 (٢) د : + رؤيا  
 (٣) أ : وخيلا ، هامش أ : وخيالا (ظ) ، د : وحيدا  
 (٤) ب ي : تحوم  
 (٥) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدتها  
 (٦) أ ب ي : ينافيه (٧) د : والابدیان  
 (٨-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هامش أ : الحقيقية الواقعة (ظ)  
 (٩-٩) د : تشهد و تعانين (١٠) ب ي : - الخ  
 (١١) ب : أي (١٢) ب : ولها  
 (١٣) د : نحو (١٤) د : ووجودان هما  
 (١٥) أ ب ي : مغاير  
 (١٦) هامش أ : (كذا) . ولعل الصواب : النوع  
 (١٧) ب : - سبحانه

حيث كان معلولاته<sup>(١)</sup> شئوناته<sup>(٢)</sup> واعتباراته المندججة<sup>(٣)</sup> في ذاته من غير امتياز في مرتبة وحدته الذاتية، بخلاف مذهب الحكماء، فإن المعلولات على مذهبهم أغيار حقيقية<sup>(٤)</sup> وذوات متغايرة<sup>(٥)</sup> لذات الحق سبحانه وتعالى عما لا يليق به، فلا ينطبق النظر على مذهبهم كل الانطباق<sup>(٥)</sup>.

٤١ - قوله وكيف ينفون الخ : وقالوا أيضا : القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً في عالم العقول ، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً في عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات<sup>(٦)</sup> والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص ،<sup>(٧)</sup> والعناية الأولى وهي<sup>(٨)</sup> علم الأول سبحانه إجمالاً و تفصيلاً محيطاً بما في العالمين بعينه . وهذا صريح<sup>(٩)</sup> في القول بالعلم<sup>(٩)</sup> بالجزئيات من حيث<sup>(١٠)</sup> هي جزئية<sup>(١٠)</sup>.

قوله جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ : الموجود الزماني واقع في زمان الحال ، فيقع له طرفان : أحدهما الماضي والآخر المستقبل لأن الحال بين الماضي والمستقبل . وأما المجرد عن الزمان فلما لم يكن الزمان طرفاً له ولم يكن واقعاً في الحال بل متحقق<sup>(١١)</sup> بنفسه خارجاً عنه فلا<sup>(١٢)</sup> يتعان طرفيه<sup>(١٢)</sup> ، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو<sup>(١٣)</sup> كذلك ، فلا

(١) د : سبحانه

(٢) د : شئونه

(٣) أ د ي : حقيقة

(٤) ب : متغاير

(٥) ب : + القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء

(٦) د : الذات

(٧-٧) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : والعناية الازلية هي ...

(٨) ب ي : + ما

(٩) ب ي : - بالعلم

(١٠-١٠) د : جزئياته

(١١) د : يتحقق

(١٢-١٢) أ د : يتعان طرفاه ، هاشم أ : طرفيه (نظ)

(١٣) أ ب ي : - هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قد فاته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما <sup>(١)</sup> زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هي <sup>(٢)</sup> كذلك إنما يتصور إذا كان العالم <sup>(٣)</sup> زمانياً توهموا <sup>(٤)</sup> أن العلم بما في الزمان الماضي مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماضٍ، وليس كذلك، بل يتوقف على تحقق زمان ماضٍ ولو بالنسبة إلى غيره، فزعموا أن من نفي الزمان عن الحق سبحانه نفي علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد، فمن ههنا <sup>(٥)</sup> يتهم <sup>(٦)</sup> الحكماء بذلك فألزموهم ما ألزموهم <sup>(٧)</sup> .

٤٤ أ - قوله فالحاصل أن علمه الخ : يعنى الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام

الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثاني يدل على الوجه الثاني .

قوله علم غيبى بها قبل وجودها : قبلية ذاتية مرتببة <sup>(٨)</sup> .

[٣٧] - قوله <sup>(٩)</sup> في الحاشية ثم <sup>(١٠)</sup> الوجود العام : أى الذات المعلومة <sup>(١١)</sup> بالقابلية

المحضة المطلقة، وهو التعيين الأول . فإن قلت : التعيين الأول على هذا هو النسبة العلمية ،

قلنا : نعم ولكنه أول التعيينات المنفصلة لأن النسبة <sup>(١٢)</sup> العلمية من صفات الذات .

قوله <sup>(١٣)</sup> في الحاشية أولها <sup>(١٤)</sup> العقل الأول : أى أولها <sup>(١٥)</sup> ماهية العقل الأول

أى الموجود الذى هو على لسان الحكماء المسمى <sup>(١٥)</sup> بالعقل الأول .

(١) د : - لما

(٢) د : العلم

(٣) ب ي : هنا

(٤) أ د : الزهم ، هامش أ : [ الز ] موهم (ظ)

(٥) أ د : مرتبة ، هامش أ : مرتبة ، أ : + فتدبر

(٦) د : قال

(٧) د : المعلومية

(٨) د : قال

(٩) ب : سمي ، سمي : سمي

(١٠) أ ب ي : - هي

(١١) د : ووهما

(١٢) ب : يتوهم

(١٣) د : بعد

(١٤) د : نسبه

(١٥) أ ب د ي : اولها

قوله (١) في الحاشية ثم التعينات (٢) اللاحقة : التي في عالم المعاني والحقائق ، وهو التعين الثاني .

قوله في الحاشية (٢) و ما في رتبته : كالملائكة المهيمنة (٣) والكُمل ، وسيأتي في تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب - قوله قلت : نعم : هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى (٤) الذي تصوره السائل و اعترض بل بالمعنى (٤) الذي أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر .

قوله بالنسبة إليه حالية : أي نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات في الحال بالنسبة إلى الموجود الزماني (٥) .

٤٦ - قوله علمنا بما يجوز صدوره عنا (٦) : يعني [ الأفعال ] الخارجية (٧) الاختيارية . واعلم أنا نتصور الفعل أولاً . ثم نحكم بخبريته . ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فنحرك (٨) العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فينبض من المبدأ الفيض بلا اختيارنا ، وكذلك علمنا بخبرية وقوعه ، لكنه يُسمى ذلك العلم (٩) والاعتقاد اختياراً (١٠) ، فيصدر (١١) من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمى الفعل بهذا الاعتبار (١٢) اختيارياً . وفي الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفيض ويوجد بإيجاده من غير تصرف منا في شيء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالاً (١٣) لجرى هذه الأمور . حتى الفعل . من الفاعل (١٤) الحقيقي . فاختيارنا (١٥) في الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

(٢-٢) د : اللاحقة ... العاشية

(٤) د : بمعنى

(٦) د : - عنا

(٨) د : بتحريك

(١٠) ب ي : اختيارياً

(١٢) أ ب ي : الاختيار

(١٤) د : الفعل

(١) د : قال

(٣) د : المهيمنة

(٥) ي : الزمان

(٧) د : الخارجة

(٩) ب : الوقوع

(١١) أ ب ي : فصدر

(١٣) ب : محلاً

(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر و الاختيار ، و تحقيقه و تفصيله يحتاج إلى تطويل <sup>(١)</sup> و إطناب <sup>(٢)</sup> لا يليق بهذا الباب .

قوله هي التابعة للشوق المتفرع <sup>(٣)</sup> على معرفة الغاية : أراد بالشوق الميل <sup>(٤)</sup> إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهو العلم بخيرية الفعل ، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ - قوله فتكون هي : أى المصلحة : غرضاً وغايةً : ° ما يترتب ° على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل ، يسمى غاية ، و باعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل بصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمى علة غائية <sup>(٦)</sup> ، وهذا فى حق البارى سبحانه <sup>(٧)</sup> محال اتفاقاً <sup>(٨)</sup> .

٤٨ - قوله فليس له حالة شبيهة <sup>(٩)</sup> الح : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية <sup>(١٠)</sup> وغير ذلك .

قوله يصدر عنه بمجرد <sup>(١١)</sup> الذات : وقد يتوهم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائبة منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمر معه أو مع اعتبار أمر معه .

٤٩ - قوله لكن بحسب التعقل <sup>(١٢)</sup> الخ : على ما مرّ فى العلم بعينه و بجميع <sup>(١٣)</sup> حذافيره <sup>(١٤)</sup> .

(٢) د : اطباب	(٠) د : تحقيق
(٤) د : - الميل	(٣) ب : - المتفرع
(٦) د : - غائية	(٥-٥) ب : تترتب ، ي : يترتب
(٨) ب : + القول فى القدرة	(٧) ب ي : + تعالى
(١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية	(٩) د : + بالميلان
(١٢) د : - التعقل	(١١) د : مجرد
(١٤) د : حذافيره	(١٣) ب : لجميع

٥٠ أ - قوله ذهب المليونون : أي المعتقدون لملة (١) ودين من الملل والأديان (٢)

الإلهية .

[٣٨] - قوله (٣) في الحاشية أي يصحح كل منهما (٤) بحسب الدواعي الخ (٥) :

ما يفهم من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم والحكيم أن الفعل لازم لذات  
الباري سبحانه عند الحكيم بناءً على أنه لازم للمشيئة والمشية لازم لذاته تعالى ولازم  
اللازم لازم، وليس كذلك عند المتكلم، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال  
لأن الفعل لازم للإرادة عند المتكلمين حيث قالوا : إن شاء فعل، والإرادة يجب أن تكون  
لازمة له سبحانه لأنها (٦) صفة كمال وعدمها (٧) نقص، فإن أمكن انفكاك الإرادة  
عنه (٨) أمكن النقص وهو محال، لأنه، كما أن النقص محال (٩) في حقه سبحانه (١٠) .  
كذلك إمكان النقص أيضاً محال، وإذا كان (١١) الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها (١٢)  
لازماً، فاستحال عدم الفعل في نفس الأمر . فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد  
إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة، لأن الإرادة قديمة، بل  
لازم (١٣) لتعلق الإرادة، فمعنى إن شاء إن تعلق إرادته . قلنا : ننقل الكلام إلى تعلق  
الإرادة، هل هو كمال أم (١٤) نقص (١٥) ؟ لا جاز أن يكون نقصاً، ولا جاز أن يكون عدمه  
لو كان كمالاً . لا يقال : جاز أن لا يكون كمالاً ولا نقصاً، لأننا نقول : لو لم يكن كمالاً لزم  
كون الفعل عبثاً إذ لو كان خيراً كان منشأه كمالاً . و تحقيق الفرق بين المذاهب

- |                      |                               |
|----------------------|-------------------------------|
| (١) د : بملة         | (٢) د : والايان               |
| (٣) د : قال          | (٤) د : + عنه                 |
| (٥) د : - الخ        | (٦) أ ب د ي : لانه            |
| (٧) أ ب د ي : وعدمه  | (٨) د : + سبحانه              |
| (٩) د : - محال       | (١٠) ب ي : تعالى ، د : + محال |
| (١١) د : كانت        | (١٢) أ ب ي : له               |
| (١٣) أ ب د ي : لازمة | (١٤) ب ي : او                 |
| (١٥) د : لا          |                               |

الثلاثة<sup>(١)</sup> بالعبارة الصريحة<sup>(٢)</sup> أن المتكلم يصحّ عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه في نفس الأمر، وعند الحكيم<sup>(٣)</sup> والصوفية لا يصحّ عدم الفعل في نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة، والحكماء لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مسنداً<sup>(٤)</sup> إلى العلم، فجعلوه موجباً لا مختاراً إذ لا بد للمختار من الإرادة، فالصوفية يوافقون المتكلمين في إثبات الاختيار، ويوافقون الحكماء في لزوم الفعل له سبحانه<sup>(٥)</sup> واستحالة عدم الفعل، ويخالفون المتكلمين في تجويز عدم الفعل بحسب الواقع، والحكماء في عدم إثبات الإرادة وإستاد الفعل إليها.

قوله<sup>(٦)</sup> في الحاشية عند خلوص الداعي<sup>(٧)</sup> : حاصله<sup>(٨)</sup> أنه إن تعلق<sup>(٩)</sup> العلم بالمصلحة الداعي إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعي، ولكن أمكن<sup>(٩)</sup> عدم الفعل في نفس الأمر<sup>(٩)</sup> لإمكان عدم ذلك الداعي وإمكان وجود داعٍ آخر. والحاصل أن صفات الباري<sup>(١٠)</sup> قديمة<sup>(١١)</sup> وتعلقاتها حادثة ممكنة<sup>(١١)</sup> لا يستلزمها<sup>(١٢)</sup> الذات، فالذات<sup>(١٣)</sup> لا تستلزم<sup>(١٤)</sup> الفعل ولا عدمه، والظاهر أنه لا حاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس<sup>(١٥)</sup> الأمر، والممكن بحسب نفس<sup>(١٥)</sup> الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير<sup>(١٦)</sup>، لكن ذكره قدس سره مبالغة في التوضيح.

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| (١) ي : الثلاث                   | (٢) د : الصحيحة                                  |
| (٣) د : الحكماء                  | (٤) د : مستندا                                   |
| (٥) د : - تعالى                  | (٦) د : قال                                      |
| (٧) ب ي : الدواعي                | (٨-٨) د : ان تعلق                                |
| (٩-٩) د : في نفس الامر عدم الفعل | (١٠-١١) د : وتعلقها حادث ممكن                    |
| (١٠) د : + تعالى                 | (١٢) أ : يستلزمه ، هامش أ : بها (ظ) ، د : يستلزم |
| (١٣) د : والذات                  | (١٤) أ د : يستلزم                                |
| (١٥) ب : - نفس                   | (١٦) د : العين                                   |

٥٠ ب - قوله إلا أن الحكماء ذهبوا الخ : بخلاف المتكلمين ، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته . هذا مقتضى كلامه قدس سره ، وقد عرفت ما فيه ، وعلى هذا فقوله : فمقدم الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكيم .

[٣٩] - قوله <sup>(١)</sup> في الحاشية إنما هو بحسب العبارة الخ <sup>(٢)</sup> : ويمكن أن يكون معناه : إن تحقق منه ما يترتب عليه أثر الإرادة فعل . وإن لم يتحقق بفعل ، فيكون الاتفاق بحسب المعنى .

٥١ - قوله <sup>(٣)</sup> واختياراً في إيجاد العالم وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة ، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجب بهذا الاعتبار وبمعنى لزوم الفعل له ، فليس كاختيار الخلق ، وليس كجبر الخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل . قوله وأمره <sup>(٤)</sup> واحد : أي أمره الذاتي .

قوله فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين : لأن كل واحد منهما يقتضى التعدد والتكثُر والتشعب <sup>(٥)</sup> ، تعالى ذاته عن ذلك . والاختيار من الأمور الذاتية التي تتحقق في مرتبة وحدته الذاتية .

قوله الجبر والاختيار المفهومين للناس : يعني المجبورية في الفعل . أسنى وقوعه منه أراد أو لم يرد . والتردد بين الأمرين المذكورين <sup>(٦)</sup> . قوله فالواقع : أي ما وقع مِمَّن وقع وعلى أي وجه وقع . واجب <sup>(٧)</sup> . فإنه المعلوم المتحقق في عَرَضَة عالمه سبحانه وخلافه محال . فإمكان عدم الوقوع توهّم من التوهّم المتردد لا غير .

٥٢ - قوله وكان له أن لا يشاء فلا يظهر : أي أمكن له عدم المشيئة . ولا يخفى .

(٢) ب ي : - الخ

(٤) د : وأمر

(١) د : قال

(٣) د : - قوله

(٥) د : وتشتت

(٦) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : المذ دور

(٧) أ ب د ي : - واجب ، هاشم أ و هاشم ي : واجب (نظ)



لا يدلّ على ذلك معنى الآية ولا ما فسّر بها به، ولذا تصدّيّ قدس سره لتأويله بما ذكر.

قوله فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور : في شأن الباري سبحانه .

قوله اما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة : وتوجيه ذلك أن مدخول أن،

مع كونه متفرعاً عليه <sup>(١)</sup> قوله : فلا يظهر ، فاعل لقوله : كان بمعنى ثبت ، <sup>(٢)</sup> والمعنى :

ثبت <sup>(٣)</sup> له تفرع عدم ظهور العالم على عدم مشيئته ، فيرجع معناه إلى قوله : لو لم يشأ لم

يظهر الفعل ، فكان تأكيداً له ، فالتأكيد مبالغة في نفي الجبر المتوهم لاسيما بلفظ دلّ على

إمكان عدم العالم منفرداً على عدم مشيئته .

قوله وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلْنَاهُ سَاكِنًا : معنى قوله : لو لم يشأ لم يفعل ، بحسب العرف <sup>(٤)</sup> :

لو شاء عدم الفعل . فليس قوله : لَوْ شَاءَ لَجَعَلْنَاهُ سَاكِنًا بمعنى آخر .

قوله واما لأنه سبحانه : أى لادخل لوجود العالم في ذاته وكماله الذاتى فهو <sup>(٥)</sup> مع

كماله كان العالم أو لم يكن ، فقوله : كان له ، أى نظراً إلى ذاته الغنية <sup>(٦)</sup> ، أو نقول :

إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته ، مستلزم لغناء ذاته عن العالم ، فذكر الملزوم

وأراد اللازم .

٥٣ - قوله <sup>(٧)</sup> في اثبات ارادة زائدة : أى في التعقل .

٥٥ - قوله فجوزوا استناد <sup>(٨)</sup> الأثر القديم الى الفاعل المختار : بمعنى أن فعله

على وفق إرادته ، وإن كانت إرادته لازمة لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق ، لا بالمعنى

الذى أثبتته المتكلم <sup>(٩)</sup> ، فإن الأثر القديم لا يستند إليه عقلاً .

قوله مع كونه مختاراً : بالمعنى الذى سبق غير مرة .

٥٦ - قوله الموجود بوجود قبل : أى قبل قصد الإيجاد .

(٢-٢) د : - والمعنى ثبت

(٤) د : + هو

(٦) د : - قوله

(٨) ب : المتكلمون

(١) د : - عليه

(٣) د : العرو

(٥) ب ي : العلية

(٧) د : اسناد

٥٨ - قوله لا بحسبه: أى المتجلى

قوله فيلحقها النقص: لا في نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقي بل بحسب الظهور والوجود الخيالي .

٥٩ - قوله اما أسندها اليه سبحانه (١) ناقصة: كالمتكلمين أو نفاها عنه بالمرّة :

كالحكاماء: تعالى الله (٢) عما يقول الظالمون : من الفريقين .

٦٠ - قوله وكل ذلك : أى ما يصدق عليه مبدأ كل من ذلك. أعنى الأمر

والنهي والإخبار: من أقسام الكلام: بحسب اللغة: إذ القول مأخوذ فيها بحسبها، وأصرح من ذلك ما وقع منهم: (٣) قال الله: . وكأنه قدس سره لم يذكرها لأن للقول معانى مجازية شائعة (٤) مشهورة غير (٥) الكلام .

٦١ - قوله وقدحت واحدة منهما (٦) فى صغرى القياس الثانى (٧) : وهم السلف

الصالح (٨) رضوان الله تعالى (٩) عليهم أجمعين .

قوله وقدحت الأخرى فى كبراه: (١٠) وسلمت صغراه: . وهم الخنايلة . يقولون

كلام الله (١١) هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالى وقديمة . ولا يخفى أن منع الكبرى غير موجه لأن الغير القار لا بد له من حدوث الجزء وإلا لم يكن غير قاراً: بل لا بد من جزء معدوم آت حين وجوده .

قوله وقدحوا فى احدى مقدمتى الأول (١٢) : فمفرقة قدحوا فى صغرى القياس

- |   |                  |
|---|------------------|
| (١) د : + وتعالى                              | (٢) د : - الله   |
| (٣-٢) د : قال الله                            | (٤) د : سابقة    |
| (٥) د : عين                                   | (٦) ب ي : منهم   |
| (٧) د : - الثانى                              | (٨) د : الصالحون |
| (٩) أ : - تعالى                               |                  |
| (١٠-١٠) د : وهم سلمت صغراه، ي : - وسلمت صغراه |                  |
| (١١) د : + تعالى                              | (١٢) د : الاولى  |

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١) كلامه أصوات (١) وحروف حادثة (٢) غير قائمة بذاته (٣)، بل مخلوقة في الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [ قدحوا في كبراه ]، وهم الكرامية أتباع أبي عبدالله الكرام السجستاني، يقولون كلامه (٣) أصوات وحروف قائمة بذاته سبحانه، تعالى (٤) الله (٥) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل المذكور : أى فرقة قدحوا في الصغرى والأخرى في الكبرى .

[٤٢] - (٦) قوله في الحاشية فلا يوجد دونها : أى دون شيء منها ومعها أيضا :

مع جميعها، وفيه بحث لأن الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله [ في الحاشية ] اذ الجنس لا يوجد الخ : دليل لقولنا : فلا يوجد دونها .

قوله في الحاشية فجاز أن يوجد جنسها : أى ما اعتبر جنساً، لا أنه جنس حقيقى .

٦٢ - قوله دون المسمى : أى المعبر عنه (٦) .

[٤٣] - قوله (٧) في الحاشية الا أنه بعد التأمل تُعرف (٨) حقيقته (٩) : ويُعلم (١٠)

أنه الحق (١١) المنطبق للواقع، فلا تضر (١٢) مخالفته لما عليه متأخرو الأصحاب، ويُعلم (١٣)

موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب، وإن كان في الظاهر مخالفاً . هذا محتمل (١٤)

الكلام، والمراد غير معلوم (١٥) .

٦٣ - قوله باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة : وصفة له (١٦) أيضا على

مذهب المتكلمين .

(١-١) ب : كلام باصوات، ح : كلام الله اصوات

(٢-٢) د : - غير . . . بذاته (٣) د : + تعالى

(٤) ب : وتعالى (٥) د : - الله

(٦-٦) د : - قوله . . . المعبر عنه

(٧) د : قال (٨) د : يعرف

(٩) د : حقيقته (١٠) ب : تعلم

(١١) د : - الحق (١٢) د : بصير

(١٣) أ : أو يعلم، د : أو و يعلم (١٤) ب : محمل

(١٥) أ د : + قوله دون المسمى أى المعبر عنه

(١٦) د : + تعالى

قوله وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها : بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال . إن المراد أن كلامه ، من حيث خصوصيته <sup>(١)</sup> ، وباعتبار أنه <sup>(٢)</sup> كلامه ، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله يقوم على ساق : كأنه شبهه مقدمتي الدليل بالساقين يقوم عليهما . والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين ، أو الساق <sup>(٣)</sup> من السوق ، وسوق الدليل على أنحاء ، فالمراد : ليس على إثباته دليل على <sup>(٤)</sup> سوقٍ ما <sup>(٥)</sup> من أنواع سوقه ، والغرض المبالغة في النفي على التقديرين .

٦٤ - قوله فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر : من القدم والحدوث . إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات <sup>(٦)</sup> .

قوله فلاشك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها : مع أنه <sup>(٧)</sup> لا خصوصية لذلك بتلك العبارات والمعاني كما مر <sup>(٨)</sup> ، ولم يُذكر كثير الاعتماد على ما مر .

قوله وأما المعلوم : أي العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولاشك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المألومة <sup>(٩)</sup> للحق سبحانه ، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلا بد أن يراد من قوله بعد : وأما مدلولاتها ، أي لا من حيث أنها مدلولاتها ومعلومات ومفهوماتها منها . وإلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها ، لأنها من حيث هذه الخبيثة أعراض لا غير .

قوله وأما مدلولاتها : أي أنفسها <sup>(١٠)</sup> لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات

(٢) ب : - ان

(١) د : خصوصه

(٤) ب : - على

(٣) أ : السائق

(٦) هـ : أ : المحدثات (خ)

(٥) د : - ما

(٨) ب : + قوله

(٧) أ : ان

(١٠) د : أنفسها

(٩) د : المعلوم

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه (١) ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق ، وأيضا لو أريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون (٢) من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم .

قوله فكيف يقوم به : قياماً أزلياً ، أما الأول فظاهر لامتناع قيام الذوات ، وأما الثاني فلحدوث الأمر الغير القار ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ - قوله كلام الصوفية : أي كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه في الأصل وبعضه في الحواشي (٣) .

[٤٤] - قوله (٤) في الحاشية وهو كزتناهي را بعلم ازل (٥) راه نيست (٦) : پس كلام كه مرتب (٧) است بروی (٨) منتهی نشود ، یعنی هر چند اعلام کند دیگر متصور و مقدور باشد (٩) و بجائی (١٠) نرسد كه (٩) اعلام نماند .

٦٥ ب - قوله (١١) وصفة الباری لاتحد ذاته : لأنه متعين بذاته لا يعينه تعين أصلاً ، وكل ما يعينه تعين فهو ممكن مركب في ذاته .

قوله فليست اذن : أي إذا عرفت أن كلام الباری ليس مثل كلام الآدمي ، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمه بعلم ذاته .

٦٦ - قوله فإذا ن كلامه : بمعنى المصدر ، أي تكلمه ، أو (١٢) في الكلام مسامحة .

(١) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها

(٢) د : فيكون (٣) أ : الحاشية ، هامش أ : الحواشي

(٤) د : قال (٥) د : او

(٦) ب : بنست (٧) ب ي : مرتب

(٨) ب : بروی (٩-٩) ب : و بجائی برسيكه

(١٠) د : و بجائی (١١) د : - قوله

(١٢) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ قوله تبينت أن كلام الله تعالى <sup>(١)</sup> هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به: في عالم الصور والمثال بصورة و مثال يليق بحاله <sup>(٢)</sup> ، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجهادات مراتب كلام الله سبحانه <sup>(٣)</sup> ، لكن <sup>(٤)</sup> بحسب مراتب تجلياته و تنزلاته عن <sup>(٥)</sup> مقتضى مسألة التوحيد . أما الخصوصية الثابتة للقرآن التي بها يضاف إلى الله سبحانه <sup>(٦)</sup> ويخصّص <sup>(٧)</sup> به <sup>(٨)</sup> فهي أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله من يتكلم بجنسه ، والسرف في أنه لم يظهر في عالم الحس والشهادة في مظهر البشر أنه لا يمكن في هذا العالم كلام يليق بحاله . فإن قلت: لو ظهر مثل هذا الكلام في مظهر البشرية لثبات غاية <sup>(٩)</sup> إنزال القرآن أعني <sup>(١٠)</sup> إعجاز <sup>(١١)</sup> الخلق ، قلت: بل يمكن أن يكون معجزاً <sup>(١٢)</sup> لماعداً <sup>(١٣)</sup> هذا المظهر على قياس الأفعال المعجزة الصادرة عن النبي <sup>(١٤)</sup> صلى الله عليه وسلم <sup>(١٥)</sup> ، ولا يخفى أيضاً أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى .

٦٩ - قوله أن الكلام الذي هو صفته سبحانه سوى افادته و افاضته : هذا ما ظهر من كلام الإمام <sup>(١٥)</sup> حجة الإسلام ، و كلام بعضهم هو القيصري .

قوله وأن الكتب المنزلة المنظومة : إلى قوله فالقياسان : هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدرالدين القونوي قدس سرهما ، ومن كلام <sup>(١٦)</sup> القيصري أيضاً ، فإن كلامه جامع لبيان المعنيين ، ولا تغفل عن أن قوله قدس سره : ظهرت بتوسط العلم .

(٢) هامش أ و هامش ي : بجلاله (لعه)

(٤) د : لا

(٦) ب ي : تعالى

(٨) ب ي : به

(١٠) د : بمعنى

(١٢-١٢) د : لاعداء

(١٤) د : تعالى

(١٦) هامش أ : + الشيخ (خ)

(١) أ : - تعالى

(٣) د : تعالى

(٥) د : على

(٧) أ ب ي : تخصص

(٩) د : فانه

(١١) ب ي : اعجاز

(١٣-١٣) ي : عليه السلام

(١٥) د : - الامام

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدرالدين القونوي <sup>(١)</sup> قدس سره <sup>(١)</sup> لما في كلامه من غموض .

٧١ - قوله في عالمي المثل والحس : إلا أن اللائق بحاله <sup>(٢)</sup> لا يظهر إلا في عالم المثل دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ - قوله أجرى عادته بأنه يوجد في العبد الخ : فالعبد مخلوق ومحل لمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدره الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خُلِقَ بعد خَلْقِ آخر ، لكن لا بعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية <sup>(٣)</sup> عادية اتفافية ، <sup>(٤)</sup> فخلق فيه <sup>(٤)</sup> (° أولاً العلم °) على تفاوت طبقاته ، <sup>(٥)</sup> ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل <sup>(٦)</sup> ، فليس من نفس العبد شيء ، وكيف <sup>(٧)</sup> وليس هو بنفسه بشيء <sup>(٨)</sup> . ونعم قول المتكلمين <sup>(٩)</sup> في هذه المسئلة <sup>(٩)</sup> وبش قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل <sup>(١٠)</sup> عدم الترتب معها <sup>(١١)</sup> ، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فكشفتنا عنك غطاءك تنورت <sup>(١٢)</sup> مرأى قلوبهم فلم يروا في الوجود عبداً ولا ما <sup>(١٣)</sup> يجرى عليه <sup>(١٤)</sup> بل رأوا ذاتاً واحدة بسيطة حقيقية <sup>(١٥)</sup> تظهر <sup>(١٦)</sup> بصورة العبد وبصورة <sup>(١٧)</sup> ما يجرى عليه بحيث لا يغيّر ذاته الأحادية هذا الظهور والأظهار ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف <sup>(١٨)</sup> سر حقيقة

(١-١) د : - قدس سره

(٢) د : + ان

(٣) د : مقدمة

(٤-٤) د : مخلوقية

(٥-٥) ب ي : العلم اولاً

(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل

(٧) ب : - وكيف

(٨) أ ب د ي : شيء

(٩-٩) ب : - في هذه المسئلة

(١٠) د : المستحيلة

(١١) د : منها

(١٢) د : سورة

(١٣) د : - ما

(١٤) أ ب : - عليه

(١٥) د : حقيقة

(١٦) د : يظهر

(١٧) د : بصور

(١٨) د : + لهم

الحقائق وهيولى . الهَيُولِيَّات (١) . وما أعظم قَدْرَنَا (٢) بمجرد جريان كلامهم على لساننا وإن لم نتصور معاني كلامهم فضلاً عن تحقيقنا (٣) مضمون (٤) كلامهم ، نعوذ (٥) بالله سبحانه من الزلل (٦) في لمنطق بكلامهم عمداً وسهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسمع (٧) كلامهم ، والحمد لله (٨) على إنعامه (٩) كما يستحقه (٩) و يليق به .

٧٥ - قوله مع كونه منزهاً عن التركيب : (١٠) أى منزهاً عندهم عن التركيب (١٠) بحسب الذات (١١) ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لا يعتبرون تلك الكثرة في اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ - قوله والظاهر ان الحق : أى الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع (١٢) فحقيقية يقينية (١٣) (١٣) عنده قدس سره (١٣) ، كيف وهو (١٤) (١٤) متفق (١٥) الصوفية ومكشوف لهم (١٥) وعلمه بشأنهم علم يقيني .

٨٣ - (١٧) قوله فإن (١٨) تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة : ونعتبر (١٩)

- |  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| (١) د : الهيولات   | (٢) د : قدرتنا                       |
| (٣) د : تحقيقنا  | (٤) د : بمضمون                       |
| (٥) ب ي : فنعوذ  | (٦) د ي : الذلل                      |
| (٧) ب ي : لسمع   | (٨) د : + تعالى                      |
| (٩-٩) أ د : بما يستعده ، هاشى أ : كما يستحقه (لعله)                          |                                      |
| (١٠-١٠) د : - أى . . . التركيب   |                                      |
| (١١) ب ي : الذوات  | (١٢-١٢) هاشى ي : فحقيقته يقينية (١٢) |
| (١٣-١٣) د : - عنده . . . سره   | (١٤) د : + قدس سره                   |
| (١٥-١٥) هاشى أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) . هاشى ي : المكشوف لهم (لعله) |                                      |
| (١٦) د : متقن  |                                      |
| (١٧-١٧) فى أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوائمه وعقله .                      |                                      |
| (١٨) أ ب د : بان   | (١٩) د : يعتبر                       |



النسبة إلى الجانبين على ما مر وإن كفى في عدم التناهي اعتبار النسبة من جانب واحد لأن المراتب غير متناهية (١) بمعنى لا تقف (١٧).

٨٤ - قوله وعقله : أى و عقل فلک ما ، وهو الفلک الثانی من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون ضمير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه (٢) ، ويجوز أن (٣) يفيدا تعيناً (٣) كما في ضمير مرتبته أى (٤) مرتبة ذلك الشيء (٥) ، وإنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورة الفلک الأول ومادته ونفسه لعقله ، إذ هو عقله ، بل عقل الفلک الثانی على ما هو مذهبهم . واعلم أنهم قالوا (٦) إن الله (٦) سبحانه أوجد العقل الأول والعقل الثانی أوجد الفلک الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبّرة له ، وأوجد العقل الثانی . ثم العقل الثانی أوجد فلکه (٧) مادةً وصورةً (٧) ونفس فلکه وعقل الفلک الثانی إلى العقل العاشر . ثم خلق العقل العاشر العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها (٨) وغير ذلك إلى ما شاء الله (٩) . هذا ما قالوا ، وحمل الأكترون كلامهم هذا على الظاهر من إثبات فاعلٍ و مؤثرٍ (١٠) غير الله ، تعالى (١١) عما لا يليق به . لكن حقق المحقق الدوّانی في بعض رسائله الذى صنّفه في معنى بيت الحافظ الشيرازى قدس سره وهو (١٢) :

پیر ما (١٣) گفّت خطا بر قلم صنع زرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد (١٤) ،

أن تحقيق مذهبهم أنه لا فاعل في الوجود إلا الله ، وبين ذلك بالبيان الشافى ، من (١٥) أراد

(١) أ ب ي : متناه	(٢) ب : فيوافقاه
(٣-٣) ب ي : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هـ : تعينا	(٥) د : - الشيء
(٤) ب ي : أعنى	(٧-٧) ب ي : ومادته وصورته
(٦-٦) د : انه	(٩) ب ي : + تعالى
(٨) د : قوابلها	(١١) د : سبحانه وتعالى
(١٠) د : مؤثر	(١٣) ب : هو ما ، ي : هرما
(١٢) د : - وهو	(١٥) د : لمن
(١٤) ب : باه	

الاطمئنان فليرجع <sup>(۱)</sup> إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقل شيئاً ، مدخليته في إيجاد ذلك الشيء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته <sup>(۲)</sup> قدس سره <sup>(۲)</sup> في أواخر الكلام يدل على ما هو التحقيق . قوله وإنما أوردوا <sup>(۳)</sup> ذلك بطريق التمثيل : و التخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لتقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخميني ظني . ۸۵ - قوله <sup>(۴)</sup> وهذه الاعتبارات ليست مفروضة : أى ليست مفروضة محضة .

(۲-۲) د : - قدس سره

(۴) أ ب : - قوله

(۱) أ د : فليراجع

(۳) ب ي : أرادوا ، د : اورد



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي لا يعرف كنهه العقول و عجز عن وصفه الفحول والصلوة على خاتم النبيين محمد الذي بنبوته قامت رابات الوصول و بهدايته انعطف الفروع الى الاصول والسلام على خليفته بلا فصل على امير المؤمنين اخ الرسول و زوج البتول وعلى اولاده الذين بيدهم ازمة الرد والقبول .

وبعد چنین گوید : اقل المعتقدين بوحدة الله و ظهوره بتجلی ذاته في الموجودات من دون حلول و اتحاد و سريان نور وجوده في ذرات الكائنات من دون لزوم نقص و فساد، بديع الملك ميرزا المقلب بعمادالدوله ابن امامقلي ميرزا المقلب بعمادالدواه ابن محمد علي ميرزا الشهير بدولت شاه ابن خاقان مغفور فتحعليشاه قاجار تغمد هم الله بغفرانه ، که ازبدو عمر طالب استماع مطالب عاليه و حدث و مصاحبت اهل حکمت و معرفت بود . و پیوسته در خاطر داشت که شاهد اصول مطالب - حکمت را بفارسی نگارد بطریقه که موسوم بر طریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنن طریقه التوحید و المعرفة اکمل المتقدمين و افخر المدققين و اوجد الموحدين العارف الكامل و الخكيم الواصل الى درجة ما نالها السابقون ولم يدر كها السالحتون مرحوم آخوند ملا صدرای شیرازی قدس سره ، که مختار علمای حکمت و مدققین الهیین این عصر است . تا طالبان را صراحتی مستقیم و راغبانرا میزانی قویم باشد .

و این بنده محتاج بفضل ربہ الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد . تادر سنه یکهزار و سیصد و هفت هجری موفق شد که رساله موسومه بدره الفخره را که تألیف مولانا المحقق المدقق العارف الكامل ملا عبدالرحمن جامی علیه الرحمة می باشد و جامع

اصول مطالب وعمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمدة الحكماء الالهيين وقدوة الفضلاء المتألهين، الوحيد الموحّد والفريد المتفرد، المدرّس في المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود و آنچه شنیده بود مرتب نموده، شرح بر آن رساله مقرر داشت. و بملاحظه وصحت استاد رساند و در خاتمه کتاب افاده مختصری در مسئله وجود که از مرحوم ملاحاجی به نظر رسید - شرحی بر او نوشت و اضافه نمود. بحمد الله کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت عمادیه موسوم نمودم، امید که از ملاحظه محرومان از نظر انصاف محفوظ، و از نوشتن رد و حواشی معترضانه مصون و محروس باد.

پوشیده نماند که این بنده مقرّ است که اکتناه این علم در نهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می فرماید:

عاشق شوارنه روزی کار جهان سر آید

ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی.

و ایضاً گوید

گر چه وصالش نه بکوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن دارد که شخصی از نقطهٔ روبعدی لایتناهی رود. مثلاً بطرف مشرق یک قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحیر در همان نقطه اول ماند، یا بطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید:

مرغ دم سوی شهر و سر سوی ده دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع در مقصود کنیم مستعینا بالله.

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذى تجلّى بذاته لذاته : این تجلّى را عرفاً فیض اقدس نامند که ظهور ذات حق است از برای ذات بالذات. و این تجلّى مستلزم است اسماء و صفات را و مراد با اسماء مفاهیم مشتقات است از قبیل عالم و قادر و مرید و امثال اینها. و مراد از صفات مبادی اشتقاق است چون علم و قدرت و اراده و نحو اینها. پس در مقام احدیت با اینکه واجد هر وجودی و متصف به هر کمال است یا بساطت و وحدت ذات وجوداً جمعاً لا اسم له ولا رسم. بجهة بودن وی ذات بحت و وجود صرف. تمام اضداد در وی متوافقند و متقابلات متلائم پس اسماء و صفات که معانی و مفاهیمی باشند متمانعه در آن مقام صادق نباشند و بعد از ظهور و تجلّى بفيض اقدس متحقق و ظاهر گردند و ذات را باین اعتبار مقام و احدیت می نامند.

فتعین فی باطن علمه مجالی ذاته و صفاته :

یعنی سبب ظهور اسماء و صفات متعین شد مجالی و مظاهر و آثار اسماء و صفات که عبارتست از اعیان ثابتة و این اعیان ثابتة معانی معقوله ناشیه از حقایق اسماء و صفات مانند آثار اقدام بر خاك بالنسبة بسوی اقدام. و از این جهت آنها را آثار اسماء و صفات گویند.

ثم انعكست آثار تلك المجالی الى ظاهره من الباطن وصارت الوحدة كثرة كما تشاهد و تعاین .

یعنی پس از تعین اعیان ثابتة در مقام و احدیت که آنرا عالم غیب گویند منعکس شد یعنی پرتوافکند. در مقام و احدیت ثانیة پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابتة د خارج که آنرا عالم ظاهر گویند. و این انعکاس و تجلّى ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّى و ظهور ظاهر شدند. والصلوة (۱) علی من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى و علی اله - وصحبه الذين لهم فی وراثة هذه التفضیلة يد طوبی :

مراد حقیقت محمدیه است که در مقام و احدیت اولی مظهر اسم الله است، که جامع

كل اسماء است وبالعرض والمجاز يعنى بمجاز عرفانى موجود است بعين وجود الله ونحوه  
فى نفسه استقلالى ندارد، بلكه مستهلك است در تحت سطوع نور الله ومضمحل وفانىست.  
لهذا مسمى است در نزد صوفيه بخليفة الله فى حكم المستخلف عنه . فيظهر من الخليفة آثار  
المستخلف عنه .

وهمچنانكه تمام اسماء از شعب وفروع ومظاهر اسم اللهند، تمام اعيان ثابتة از مظاهر  
وفروع وشعب عين ثابت انسان كامل اند، كه مظهر اسم الله است . پس همه مستمد از او  
و مستفيض بدويند . چنانچه تمام اسماء مستمد و مستفيضند از اسم الله . وهم چنين است  
امر در مقام واحديت ثانیه كه مقام خلق و ظهور حق است در اعيان ثابتة . پس در جميع  
نشآت به بروز و ظهور حقيقت محمدية كه برزخ البرازخ وانسان كامل و خليفة الله عبارت  
ازوست، تمام اعيان موجودات ظاهر شوند و در هر نشاء مسمى است باسمى چنانكه در  
نشاء عقول وجبروت مسمى است بعقل اول و در نشاء نفوس و ملكوت مسمى است  
بنفس كلى وهكذا فى جميع مراتب النزول . پس همچنانكه به ظهور وتنزل اوجيـع كثرات  
ظاهر و متحققند هم چنين باختفاء و صعود اوجيـع كثرات مضمحل وفانى گردیده و رجوع  
كنند بسوى مقام اول . پس معلوم شد كه باو راجع شد كثرات بسوى وحدت  
اصلية خود .

و<sup>(۱)</sup> (اما) بعد فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكام المتقدمين  
وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته و كيفية صدور الكثرة من<sup>(۲)</sup>  
وحدته من غير نقص فى كمال قدسه وعزته و ما يتبع ذلك من مباحث اخر يودى اليه  
الكفر والنظر والمرآجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف و بصونها من<sup>(۳)</sup> كل  
متعصب و متعسف وهو حسبي ونعم الوكيل .

ترجمه اين كلام اين است كه اين رساله ايست در تحقيق و تبين مذهب صوفيه و

(۲) ن . ل + عن

(۱) ن . ل + اما

(۳) ن . ل + عن

متکلمین و حکماء متقدمین و تقریر و تحریر قولشان در وجود واجب الوجود لذاته و حقایق اسماء و صفات وی و کیفیت صدور کثرت از وحدت بدون نفی در کمال قدس و تنزه و عزت او و آنچه تابع این است از مباحث دیگر که از نتایج فکر و نظر است و امید از خدا سبحانه است اینکه منتفع شود باین رساله هر طالب منصفی و حفظ کند او را از هر متعصب و مبغضی و هو حسبی و نعم الوکیل .

تمهید: (اعلم) (۱) فی الوجود واجبا و الا لازم انحصار الوجود فی الممكن فیازم ان لا یوجد شیء اصلا فان الممكن وان کان متعدداً لا یستقل بوجوده فی نفسه و هو ظاهر و لا فی ایجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود و اذلا وجود و لا ایجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب .

بدانکه عالم وجود را لابد است از واجب الوجود بالذاتی و الا لازم آید انحصار وجود در ممکن پس لازم آید که موجود نشود هیچ چیز به هیچ وجه من الوجوده زیرا که ممکن هر چند متعدد باشد مستقل در وجود و ایجاد خود بخودی خود نباشد و این مطلب ظاهراست و هم چنین مستقل نباشد در ایجاد غیر خود بجهة اینکه مرتبه ایجاد بعد از مرتبه وجود است و چون ممکن را وجودی نباشد فی حد نفس و نه ایجادی پس موجود یافت نشود نه بذاته و نه بغيره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته .

تبصرة: بدانکه بوجه دیگر اثبات وجود واجب را تون کرد بدین طور که حقیقت وجود من حیث هی لذاتها قابل عدم نباشد زیرا که بر فرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشد لازم آید انصاف احد التیضین بدیگری و اگر باقی نباشد لازم آید انقلاب طبیعت و در صورتی طبیعت عدم و هر دو تالی باطل است و محال: یکی انصاف احد التیضین بدیگری، دوم انقلاب طبیعت وجود بعدم و هر گاه عدم ممنوع باشد بر حقیقت وجود لذاتها پس لازم آید که لذاتها واجب الوجود باشد .

(۱) ن. ل. + اعلم



باید دانسته شود که برهان اول موافق باطریقه حکماء و برهان دوم موافق است باطریقه صوفیه؛ زیرا که در طریقه اولی نظر بسوی ممکن است مطلقاً، یعنی اعمّ از اینکه وجود اصیل باشد یا ماهیت و در طریقه ثانیه نظر بسوی اصالت وجود است. و ایضا طریقه اولی اعمّ است از طریقه ثانیه؛ زیرا که طریقه اولی شاملست وجود و ماهیت را هر دو و با اصالت وجود و ماهیت هر دومی سازد.

ثم الظاهر من مذهب الشيخ ابی الحسن الأشعری و ابی الحسین البصری من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنًا وخارجًا ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظًا لا معنى و بطلانه ظاهر كما بين في موضعه بعدم<sup>(۱)</sup> زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصية و لوقوعه<sup>(۲)</sup> موردًا<sup>(۳)</sup> للتقسيم (المعنوي) المعتبر في الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هر چیزی عین ذات و ماهیت وی است هم در ذهن و هم در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراک لفظی وجود است بین الموجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است و وجود فرس بمعنی فرس و هکذا بالنسبة الى كل ماهية و بعبارة اخرى مفهوم از وجود بعینه مفهوم از انسان است و هکذا فی سایر الماهیات پس لازم آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده از برای معانی مختلفه.

و این نیست مگر اشتراک لفظی مانند لفظ عین بالنسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه و باصره و رگبه و ذهب و غیرها نه اشتراک معنوی. و بطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیت وی. بدینطور که هر گاه اعتقاد کنیم بوجود ممکنی لابدیم از اعتقاد بوجود علت وی و هر گاه معتقد شویم که علت او عرضی است از اعراض مثلاً و بعد این اعتقاد

(۲) ن. ل. + لوروده.

(۱) ن. ل. + لعدم

(۳) حاشیه + موقعا

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهر است . پس اگر وجود هر شیء عین وی بودی بایستی در نزد زوال اعتقاد بعرضیت آن علت اعتقاد بوجود هم زائل شدی و حال آنکه اعتقاد بوجود بر حال خود باقی است کماکان . و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب و وجود ممکن و انقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر و وجود عرض و هكذا . و تقسیم عبارت است از ضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود از انضمام هر قیدی قسمی . پس لابد است از اشتراك مقسم بین الاقسام . پس وجود باید مشترك معنوی باشد بین الموجودات نه مشترك لفظی . و صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالعینة عدم التمايز الخارجی الذلیس فی الخارج شیء هو المهیة و اخر قائم بها قیاما خارجیا هو الوجود (مثل الجسم والبیاض) . کما يفهم من تتبع دلائلهم . چون ظاهر از کلام شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری این است که مفهوم از وجود و مفهوم از ماهیت شیء واحد است و تمایزی ندارند نه در خارج و نه در ذهن چنانچه مقتضای اشتراك لفظی است و این مطلب واضح البتة است . زیرا که بالبدیهه معنای وجود غیر از معنای ماهیت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است در نزد عقل از اینجهت بعضی از اتباع اشعری کلام شیخ اشعری در وصف از ظاهر نموده تاویل کرده اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محققین از متکلمان باین طور که مراد از عینیت وجود و ماهیت عینیت بحسب خارج است نه بحسب مفهوم . یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیت واحد است اگر چه در معنی و مفهوم مختلفند و این نیست مگر مذهب حکماء و محققین از متکلمان . زیرا که وجود نسبت به ماهیت در نزد این دو طائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات که در مشق ماهیت قیام خارجی باشد . بلکه قائلند باینکه وجود در خارج عین ماهیت است و عین ماهیت را در ذهن است .

(۱) ن . ل + مثل الجسم والبیاض

وذهب جمهور المتكلمين الى انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات<sup>(۱)</sup> وذلك المفهوم الواحد يتكرر و يصير حصّة حصّة باضافته الى الاشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذلك.

بايد دانسته شود كه حصص عبارت است از معنای عامی كه مقید شود بقيود خاصه بنحویكه قيد خارج باشد و تقیید داخل. معنی تقیید بما هو تقیید كه معنای حرفیست و غیر مستل در مفهومیّت و غیر ملحوظ است بالذات كه بتبعیّت قيد و مقید ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیرا كه اگر تقیید هم مستقلا ملحوظ و داخل در مقید باشد باین اعتبار او نیز قید شود و فرض اینست كه قيد باید خارج باشد پس تقیید علی انه تقیید بنحوی كه ذكر شد داخل باشد. و بنا بر این مفهوم وجود عام كه معنائیست كلّی باضافه و نسبت بسوی ماهیّات خاصه مثل وجود انسان و وجود فرس و وجود بقر متعدّد شود و این وجودات متعدّده را حصص وجود مطلق گویند كه عبارتند از وجود مطلق و تقیید غیر ملحوظ بالذات پس وجود مطلق ذاتی و داخل است در حصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلج و ذلك الثلج و ذاك و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط.

ووجودات الاشياء من<sup>(۲)</sup> هذه الحصص. مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجه عن ذوات الاشياء زائده عليها ذهنا فقط عند محققينهم وذهنا وخارجا عند اخرين<sup>(۳)</sup>.  
یعنی این وجودات خاصه كه حصص عبارت از آنهاست با مفهوم عامی كه ذاتی آنهاست هر دو خارجند از ماهیّات. اما در نزد محققین بحسب ذهن فقط. و اما در نزد غیر محققین بحسب ذهن و خارج هر دو.

(۲) ن. ل + هی هذه الحصص

(۱) ن. ل + الوجودات

(۳) وذهب بعض المتكلمين الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود على مفهوم

الكون النسبي وعلى مفهوم الوجود الحقيقي فمن ذهب الى انه زائد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الذات اراد به الوجود (خارج از متن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة<sup>(١)</sup> ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانتهما مختلفان بالحقيقة واللوازم<sup>(٢)</sup>. مشتركاً في عارض النور. وكذا بياض الثلج والعاج. بل كالسك والكيف «المشتركين في العرضية. بل الجوهر والعرض»<sup>(٣)</sup> المشتركين في الامكان والوجود. الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض<sup>(٤)</sup> توهم انّ تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة انما هو مجرد<sup>(٥)</sup> الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك. ونور هذا السراج وذاك. وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة<sup>(٦)</sup> متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبرت تكثراً ذلك المفهوم وصيرورته حصّة حصّة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة<sup>(٧)</sup> الحقائق فهتاك امور ثلاثة<sup>(٨)</sup> مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيات<sup>(٩)</sup>.

والوجودات الخاصة «المختلفة الحقائق» مفهوم الوجود ذاتي داخل<sup>(١٠)</sup> في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه<sup>(١١)</sup>.

اشاره است بسوى مذهب مشائين كه قائلند به تباين وجودات خاصه يعنى افراد حقيقيه وجود ومصاديق خارجيه وى و بنا بر مذهب آنها از براى وجود معنى و مفهوم

(١) ن. ل + حقايق (٢) در حاشيه آمده كه كلمه «اللوازم» زائد است

(٣) آنچه در كيومه آمده بگفته محشى زائد است

(٤) در حاشيه هكذا (٥) ن. ل + بمجرد.

(٦) ن. ل. متخالفة (٧) خارج از متن + متخالفة

(٨) ن. ق + ثلاثة (٩) خارج از متن + المختلفه الحقائق

(١٠) بگفته محشى آنچه در كيومه آمده زائد است

(١١) اما مذهب المحققين من الحكماء وا لشر العرفا ان ليس للوجود افراد، وحقيقته

واحدة لا تكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتبارى فليس لها افراد موجودة متغايرة متغايرة لحيقة الوجود. (حاشيه)

واحدی است که مشترك است بین الوجودات والموجودات و افراد وجود در خارج متمایزند از یکدیگر بالذات نه بمحض اضافه و نسبت بسوی ماهیات چنانچه مذهب متکلمین است. و این تمایز بحسب فصول نباشد زیرا که اگر بحسب فصول باشد لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوم شود. یعنی در محل خودش ثابت و محقق گردیده که احتیاج جنس بسوی فصل در تحصیل و وجود است نه در تقوم ذات و چون جنس وجود باشد لازم آید که احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشد که وجود است پس فصلیکه موجب وجود و تحصیل او باشد مقوم ذات و جوهر او شود و این محال است. و حاصل مطلب این است که تمایز افراد در این مقام یعنی بحسب نظر مصنف در بادی نظر بسه وجه متصور است:

اول اینکه محض اضافه بسوی ماهیات باشد و در این صورت افراد متماثل و متفق الحقیقه خواهند بود و این باطل است، زیرا که اگر چنین باشد بعضی از وجودات را اوویت نباشد بعلیت و بعضی را بمعلولیت و حال آنکه علیت و معلولیت در آنها متحقق است. پس باید امتیازشان در حقیقت باشد و اشتراکشان نباشد مگر در مفهوم وجود که عارض آنهاست و خارج وزاید بر حقیقتشان. چنانکه شمس و سراج دو حقیقت مختلفند و اشتراکی باهم ندارند مگر در عارض نور. و همچنین ثلج و عاج که دو حقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر در عارض بیاض. و همچنین کم و کیف که مختلف در حقیقتند و اشتراکشان نیست مگر در عرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان و وجود.

دوم آنکه اختلاف امتیاز افراد وجود بفصول باشد و این هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل مقسم بسوی فصل مقوم.

سیم آنکه اختلافشان در حقیقت و ذات باشد یعنی افراد وجود حقایق باشند بسیطة الذوات که بنفس ذوات متمایزند از یکدیگر و اشتراکی ندارند مگر در مفهوم عام وجود،

چنانچه مفصلاً بیان شد وبامثله مذکوره واضح گردید .

و این مذهب حکمای مشائین است، لیکن چون هریک از وجودات را با آنکه مختلفه الحقیقه والذاتند، اسماء خاصه نیست چنانچه اقسام ممکنات راست، توهم شود که تکثرووجودات بمحض اضافه بسوی ماهیات معروضه است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلج وذاك . ونور هذا السراج وذاك . ولی باید دانسته شود که اختلاف بحسب ذات در افراد حقیقت ذاتی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافاً الی ماهیة ماهیة لیتحصّل الحصص، ملاحظه کنیم، امتیاز بمحض اضافه نیز متحقق شود و باید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است، یا خود حصص هر دو خارجند از وجودات مختلفه الحقایق که افراد حقیقیه وجودند . پس در اینجا سه چیز متصور است : یکی مفهوم عام مشترك وجود، و یکی حصص وجود، و یکی وجودات خاصه یعنی افراد حقیقیه وجود .

ودانسته شد که وجود عام ذاتی داخل است در حصص و هر دو خارجند از وجودات خاصه . و حال گوئیم که وجود خاصّ عین ذات است در واجب الوجود وزاید و خارج است در ممکنات .

تفریع : اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم (العام) (۱) زائداً على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفيّة القائلون بوحدة الوجود .

فرق مابین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو وجه است :

وجه اول آنکه وجودات خاصه در نزد مشائین حقایق متباینه بالذاتند و در نزد صوفیه مراتب حقیقت واحد که اختلافشان بکمال و تقس و غنا و فقر و تقدّم و تاخیر و شدت و ضعف است و همه از سنخ واحد و اصل فاردند .

وجه دوّم، آنکه حقیقت واجب تعالی در نزد مشائین فردی از افراد وجود است که مباین است از سایر افراد بالذات. و دارای جمیع صفات کمال و جلال است و در نزد صوفیّه حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و مقیم (کذا) اشیاء است بظهور و تجلّی خود در مرایای اعیان ثابتّه و ماهیّات امکانیه. و مفهوم وجود مطلق همچنانکه در نزد مشائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصّه است سواء کان ممکنا او واجبا همچنان در نزد صوفیّه مفهومی است خارج از حقیقت واحده وائده و عارض است نسبت بآن.

و یکون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباریاً غیر موجود الا فی العقل. و یکون معروضه موجوداً حقیقیّاً خارجیّاً هو حقیقة الوجود الواجب<sup>(۱)</sup>.

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است. لیکن بجهت زیادتی توضیح در اینجا می گوئیم که مفهوم عام مشترک از وجود در نزد هر دو طائفه امریست اعتباری و غیر موجود در خارج و موجود در ذهن که عارض حقیقت وجود است در اعتبار عقل و ما بخدائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد، ندارد. بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیّه است و چه متعدّد که مذهب مشائین است مصداق است از برای مفهوم وجود بالعرض. یعنی مفهوم وجود امریست عقلی و انتزاعی که متنزع است از حاقّ حقیقت وجود چون مفهوم انسانیت که متنزع است از حاقّ حقیقت انسان.

والتشکیک الواقع فيه لا يدلّ علی عرضیّته بالنسبة الی افراده، فانه لم یقم برهان علی امتناع الاختلاف<sup>(۲)</sup> فی المهیّات والذاتیّات بالتشکیک.

کلی که در اصطلاح منطقیین عبارتست از ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین بر دو قسم است در نزد آنها: مشکک و متواطی، و متواطی آن کلی را گویند که صدقش بر افرادش بتساوی باشد مانند مفهوم ماء که صدقش بر افراد میاه بنحو واحد است و هیچوجه اختلافی ندارند چرا که اطلاق ماء بر ماء بحر و نهر و کوزه و قطره فرقی ندارد.

(۱) ن. ل. + - الواجب

(۲) ن. ل. + اختلاف المهیّات.

و مشکک آن کلتی را گویند که صدقش بر افرادش مختلف شود باشدیت و اضعفیت .  
 یا اولیت و آخریت . یا اولویت و عدم اولویت . یا کمال و نقص . تواطؤ بمعنی تساوی  
 است . و چون آن کلتی متساوی الصدق است نسبت بجمیع افراد خود او را متواطی نامیده اند .  
 و تشکیک بمعنی بشکک انداختن است . و چون آن کلتی مختلفه الصدق است نسبت بافراد خود  
 بشکک می اندازد شخص را که مشترک است یعنی مشترک لفظی است یا معنای واحد و  
 مشترک معنوی لهذا او را مشکک نامیده اند . و مفهوم وجود نسبت بافراد خود صدقش  
 مختلف است بانحاء اربعه ؛ چرا که صدقش برواجب الوجود اولی است از صدقش  
 بر ممکن الوجود زیرا که او موجود بالذات است و ممکن الوجود موجود بالذات . و صدق  
 وجود بر ما بالذات اولیست از صدقش بر ما بالذات بالضرورة . و همچنین وجود واجب  
 شد است از وجود ممکن ؛ زیرا که وجود علت بالضرورة اقوی و اشد است از وجود  
 معلول ، زیرا که وجود معلول ظلّ و ضعف و نقصان علت است . چنانکه وجود علت  
 قوت و کمال و تمام معلول است . و همچنین صدق وجود برواجب مقدم است بر صدقش  
 بر ممکن ؛ چرا که علت را تقدم ذاتیست بر معلول و همچنین علت ، تمام و کمال معلول است .  
 پس صدق وجود برواجب و ممکن مختلف باشد بکمال و نقص .

اذا تمهدت هذا فنقول : در نزد حکماء هر مفهومی که مقول بتشکیک باشد ، نسبت  
 بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادله که در  
 متن ذکر خواهد شد . و لهذا و خورا گویند عرضیست نسبت بواجب و جمیع ممکنات و غافلند  
 از اینکه بر فرض دلالت تشکیک بر عرضیت افاده کلیت نمی کند ، همین قدر که در بعضی  
 عرضی باشد کافیت چه جای اینکه دلالتش بر عرضیت ممنوع است . چنانچه در  
 متن مذکور است .

« واقوی ما ذکره انه اذا اختلف الماهیة او الذات فی الجزئیات لم تکن ماهیة  
 واحدة ولا ذاتیة واحدا » .



حاصل برهان این است که اگر تشکیک در ماهیات متحقق شود لازم آید که ماهیت واحدہ مختلفہ الصدق باشد نسبت با افراد خود آنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنا بر این فرض لازم است که جزء ماهیت باشد پس یا باید آن ماهیت با این ما به الاختلاف متحقق باشد در جمیع افراد و این خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی در افراد بحسب ماهیت نباشد و اگر آن ما به الاختلاف داخل در ماهیت بعضی افراد باشد دون بعضی، پس آن افراد افراد ماهیت واحدہ نباشند هذا خلف. و همچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیت است و کل مختلف می شود باختلاف جزء پس اگر افراد مختلف باشند در جزء ماهیت که ذاتی عبارت از اوست، لازم آید که افراد ماهیت واحدہ نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیات و ذاتیات آنها نباشد بلکه در عوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالعارض و ايضاً الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس<sup>(۱)</sup> الماهية كالذراع والذراعين<sup>(۲)</sup> في المقدار لا يوجب تغاير الماهية.»

تقریر نقض این است که آنچه در ماهیت و ذاتی وی گفته شد بعینه در عارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض با افراد خودش مثل نسبت ماهیت و ذاتی اوست نسبت با افراد وی. پس اگر اختلافی در افراد او باشد بحسب ماهیت آن عارض لازم آید که از ماهیت واحدہ نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند بر عدم تشکیک در ذاتیات و عوارض کلاً نه اینکه دلالت کند بر نفی تشکیک در ذاتیات دون عرضیات.

قال الشيخ صدر الدين القونوي (قدس الله سره) في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحقق<sup>(۳)</sup>

(۱) خارج از متن + فی نفس (۲) ن. ل + من

(۳) خارج از متن + المتحققین؟

راجع الى الظهور<sup>(١)</sup> دون<sup>(٢)</sup> تعدّد واقع في الحقيقة الظاهرة اى حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي «اتمّ منها من حيث ظهورها» في قابل آخر مع انّ الحقيقة واحدة في الكلّ والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضى لتعيين تلك الحقيقة تعيينا مخالفا لتعيينها<sup>(٣)</sup> في امر اخر، فلا تعدّد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئية ولا تبعيض<sup>(٤)</sup>.

بيانش اين است كه همچنانكه ضوء و نور مثل ضوء شمس و نور سراج مثلا حقيقت واحد است و طبيعت فارده و مع ذلك در مقام ظهور بحسب اختلاف قوايل و مستنبرات مختلف شود همچنانكه در مرآة صغير و كبير و محدّب و متقّصع و مستطيل و عريض باختلاف ظهور نمايد و همچنين در مرآي ملوّنه بالوان مختلفه نمايد و همچنين در امكّه مختلفه اللون و وسع باختلاف ظهور نمايد همچنين نور وجود بحسب قوايل امكانيه و اعيان ثابتة باختلاف ظهور نمايد و منصف باصباغ آنها گردد و اين اختلافات موجب انشام و وحدت وى نگردد.

(١) خارج از متن + ظهورها

(٢) خارج از متن + بلا

(٣) ن. ل + تعينه

(٤) خارج از متن آمده : انتهى كلامه : و التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلومية في العلة والمعلول و شدة الظهور في قار الذات وضعفه في غير قار الذات كما ان التفاوت بين افراد الانسان لا يوجد مثله في افراد نبي. اخر من الانواع، لذلك صار بعضه اعلى - رتبة و اشرف (حالا) من الملئكة و بعضها اسفل رتبة و احسن حالا من البهائم. و ذهب اهل الله الى ان للوجود في منزله (كدام) الى مراتب الاكوان و حفظا برالاسكان باعتبار كثرة الوسائط يشهد خفاؤه فيضعف ظهوره و کمالاته (و) باعتبار قوتها يشهد نوريته فيقوى ظهور کمالاته و صفاته فيكون اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف. (حاشية)

« و [أما] ما قيل انه لو كان ( الضوء والعلم ) يقتضيان زوال العشى ووجود (۱) المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة » .

چونکه ضوء شمس موجب زوال لیلست و نور سراج نیست و همچنین علم واجب موجب وجود معلول است و علم انسان بحسب طبیعت نیست ، لهذا بعضی را شبهه شده است که این اختلاف موجب اختلاف در حقیقت است ، زیرا که اگر حقیقت مختلف نبودی موجب اختلاف آثار نشدی پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آید پس باید حقیقت علم و ضوء واحد نباشد . حقیقت ضوء شمس غیر از حقیقت ضوء سراج باشد و حقیقت علم واجب غیر از حقیقت علم انسان باشد . و این مطلب فی الحقیقة از فروعات مسئله تشکیک است که گمان کرده اند تشکیک در حقیقت و ذات محال است . ولیکن اگر تأویل شود قولشان باینکه اختلاف بکمال و نقص است راجع شود بسوی مذهب محققین .

« ثم ان مستند الصوفية في ما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه وتعالى بالتعربية (۲) الكاملة وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة اياها متطاوله دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشبث عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا السر يظهر في الباطن عند ظهور « طور وراء طور العقل » ولا تستبعدون وجود ذلك ، فورا العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى . »

بیانش بلسان حکماء این است که نفس چون از عالم تجرد و علیین است حجابی مابین او و مجردات نیست پس تمام مجردات و کمالات آنها متجلی و ظاهر است در مرآة نفس ولیکن چون قوای بدنیه و حواس ظاهره و باطنه آلات نفسند و خود بذاتها ادراک

(۲) ن . ل + تصفیه

(۱) خارج از متن + حضور

و فعلی ندارند و باید بتصرف نفس و توجه وی بمشتمیات و مقاصد خود نائل شوند، نفس را بسوی عالم طبیعت جذب نمایند و متوجه سازند، و این است مراد از غواشی و زنگک و کدورت نفس. و ظاهر است که چون نفس توجه بعالم طبیعت نموده متوغل در او گردد از عالم خود بازماند و از این جهت از مشاهده مجردات و کمالات آنها محجوب ماند. پس باید شخص سالک نفس علائق جسمانیه و رفض آثار مشتمیات نفسانیته را نموده نفس را تهذیب و تجرید نماید یعنی تهذیب ظاهر را بنوامیس شرعیّه و تهذیب باطن را باخلاق مرضیه نموده که تخلیه و تحلیه عبارت از آنست. پس نفس بعالم خود که عالم تجرد و جبروت و ملکوت است بازگشته مشاهده انوار عینیّه و آثار علویّه نموده به بعض امور آتیه نیز اطلاع بهم رساند. و نفس را در این مقام بعضی عقل منور گویند و بعضی قریحه ثانیه و بعضی او را مولود ثانوی گویند و گاهی موت اختیاریش نامند و بعضی او را طور و راء طور العقل. ولی آنچه ما گفتیم اول مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراک بسیاری از مطالب الهیه و دقائق حکیمه صورت نه بندد.

«ونسبة العقل الى ذلك [النور] كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة [بعض] ما لا يدركه العقل.

مراتب موجودات در شعور و ادراک و رسیدن بحقایق اشیاء مختلفند اگرچه شعور و ادراک مساوق با وجود و ساری در تمام موجودات است ولی قابلیتات اشیاء از برای قبول این مرحله مختلف است و همچنین قوای انسانیّه در مراتب ادراک مختلف است و هر یک را حدّی است محدود که تعدی از آن نتواند نمود. چنانچه قوه سامعه را دیدن شاید و قوه باصره شنیدن را نتواند محسوسات را بوهم و خیال و موهومات را بعقل فعال ادراک کردن محال است. پس نسبت آن طور که وراء عقل است بسوی عقل مثل نسبت عقلست بسوی وهم. یعنی آنچه را عقل ادراک کند وهم از ادراک او عاجز آید زیرا که مدرکات عقل

کلیات و مفاهیم عامه و حقائق مرسله است و مدرکات و هم معانی جزئیّه و امور متعلقه  
باشخاص جزئیّه و مدرکات خیالیّه است. پس استبعادی نیست در اینکه از برای انسان  
مقامی حاصل شود که ادراک نماید امور را که فوق مدرکات عقلیّه باشد.

و تحقیق این است که این مقام هم ایضا از مراتب نفس است نه طوری و رای طور  
عقل بلکه نفس در ترقیات بمقامی رسد که فوق ادراکات عقول عامه را تواند دریافت  
و بجهت بینونت و مخالفتی که با عقول جمهور و عامه دارد او را بطور وراء طور العقل  
نامیده‌اند فتبصر.

« کوجود حقيقة مطلقة محبطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعيين (۱) . »

مراد از این حقیقت مطلقه حقیقت وجود مطلق است یا اعم از او که ماهیات  
مرسله و مطلقه را هم شامل باشد. یعنی حقیقت وجود حقیقتی است لا بشرط یعنی بدون  
هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعین به هیچ تعینی نیست و از آنجا که لا بشرط را  
گویند مجتمع مع الف شرط با جمیع تعینات مجتمع است و ساری در کل موجودات  
چنانکه ماهیات مطلقه لا بشرط با اینکه در مرتبه ذاتشان هیچ تعینی نیست با همه تعینات  
مجتمعند مثلاً ماهیت انسان من حیث هو انسان که لا بشرط عبارت از اوست با خصوصیت  
زیدیّه و عمرویّه و بکریّه جمع شود و منافاتی با هیچ خصوصیتی از خصوصیات ندارد.  
ولیکن باید دانسته شود که ما بین حقیقت لا بشرطیّه وجود و ماهیات لا بشرطیّه فرقی  
است و آن اینست که ماهیات مطلقه از جهت ضعف و ابهام با سایر تعینات جمع شود و  
حقیقت وجود را ضعیفی و ابهامی نباشد که از آن جهت با تعینات بسازد بلکه حقیقت وجود  
چون امری است عینی و خارجی و الشیء مالم یتشخص لم یوجد پس باید متشخص باشد

(۱) فمن رش عليه من ذلك النور اهتدى الى حقيقة الامور ومن لم يجعل منه له

نوراً فما له من نور. حاشیه

ولیکن بتشخیصی که عین ذات اوست زیرا که غیر وجود چیزی نباشد که وجود بانضمام او متشخص گردد. پس در عین لایشرطیت و اطلاق متشخص بتشخیصی و متعین بتعینی است مناسب ذات او که منافات باهیچ تعینی از تعینات ندارد بلکه مجتمع با تمام تعینات است. پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لایشرطیه وجود من حیث هی لایشرط، اورا هویت ساریه نامند باعتبار سریان ذات او در کل موجودات سریانی مجهول الکنه چنانچه شبستری فرماید:

سریان دارد و ظهور اما  
سریانی برون ز دانش ما.

و اگر بخواهیم این سریانرا تمثیل کنیم بوجهی که اسباب قرب او شود بندهن، گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود در مرآة و صورت او جلوه نماید در وی نمی توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است زیرا که اشاره حسیه بدو توان کرد و چیزیکه قابل اشاره حسیه باشد معدوم نتواند بود زیرا که اشاره بسوی معدوم بالضروره محال است. و همچنین نتوان گفت که موجود است زیرا که اگر موجود باشد یا باید در مابین انسان و مرآة باشد یا در جرم و ثخن مرآت یا در وجه مرآت یا در خلف مرآت و در هیچ یک از این مواضع بالضروره موجود نیست و همچنین نتوان گفت که عین انسان است. زیرا که انسان امری است متقوم بنفسه و مستقل بالذات در هویت خارجیته. و صورت مرآتیه امری است تبعی و غیر مستقل و مرتبط بالغیره و نتوان گفت که غیر از انسان است که اگر غیر بودی بهیچوجه من الوجود حکایت از انسان نمودی و در خیال ذات خود وجود و قوامی داشتی و از این جهت است که گفته اند «وجه الشیء هو الشیء بوجه<sup>(۱)</sup>» و این نیست مگر باعتبار سریان هویت انسان در صورت مرآتیه و این سریان عبارت از تجلی و ظهور وی است.

(۱) وجه الشیء لاهو ولاغیره. حاشیه

ولیکن باید دانسته شود که این تجلی و ظهور را محلّ قابلّی چون مرآت شرط تحقیق است ولی حقیقت وجود را مرآتی و قابلّی مباین از ذات خویش لازم نیست زیرا که او بذاته ظهور تواند نمود در ملابس اسماء و صفات و مظاهر کمالات خویش. پس این مثالی که ذکر شد از وجهی مقرب است و از وجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثله کثیره بطور سلب و ایجاب تقریب بسوی اذهان نمود، تا از هر مثالی بجهة مقرب به جهتی از جهات مطلب را دریافته از وجوه مبعده تنزیه نمایند تا بر دید و قرآن علی التدریج حقیقت امر شاید منکشف و معلوم گردد و الا

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر

من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش.

«مع انّ وجود حقیقه کذلک لیس من هذا القبیل فانّ کثیرا من الحکماء (المتأهلین) و المتکلمین ذهبوا الی وجود کلّی الطبیعی فی الخارج و کلّ من تصدّی لیبان امتناعه بالاستدلال لا یخلو بعض مقدّماته من شائبة اختلال<sup>(۱)</sup>».

زیرا که اکثر از حکماء محققین قائلند؟ بوجود کلّی طبیعی در خارج و در اینجا بسطی در کلام لازم است، زیرا که مزال اقدام فحول است. و تفصیلش این است که کلّی طبیعی بنا بر آنچه مستفاد از کلمات محققین از حکماست ماهیت موجوده است لا بشرط، یعنی بعد از تقید بوجود مشروط بشرطی و مقید بقیدی نیست و فرقی با لا بشرط مقسمی آنست که لا بشرط مقسمی لا بشرط است نسبت بانچه خارج از ذات وی است حتی وجود. و لا بشرط قسمی چنانچه دانسته شد لا بشرط است نسبت بماعدای وجود. و آنچه بعضی گمان کرده اند که لا بشرط قسمی مقید بقید اطلاق است تمام نیست و درست نمی آید ولیکن باید دانسته شود که این وجودیکه معتبر است در کلّی طبیعی وجود مطلق

(۱) فصور باختلال. حاشیه

است نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی و از این جهت هم می‌تواند در خارج موجود شود بعین وجود اشخاص و در این صورت متشخص و جزئی باشد و عین افراد است و هم می‌شود که موجود شود بوجود ذهنی و در این هنگام متصف شود بصفة کلیت. و بعبارة اخری هرگاه در خارج موجود شود عین ماهیت مخلوطه و بشرط شیء است و هرگاه در ذهن موجود شود عین ماهیت مجرده و بشرط لاست و اینکه بعضی گفته‌اند کلیت طبیعی موجود در خارج نیست بملاحظه اینکه کلیت طبیعی ماهیت معروضه کلیت است من حیث هی معروضه بطوریکه کلیت خارج از وی باشد ولی حیثیت معروضیت داخل باشد و ظاهر است که این حیثیت با وی نباشد مگر در ذهن، اشتباه است و غفلت از اصطلاحات قوم. و ایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیت کلیت طبیعی در خارج موجودیت بالعرض است نه موجودیت بالذات که مخصوص وجود است و از این جهت است که گفته‌اند الماهیات والاعیان الثابتة ما شئت رائحة الوجود از لا و ابدا.

و ایضا باید دانسته شود که منشاء اشتباه کسانی که قائل شده‌اند بعدم وجود کلیت طبیعی در خارج و صف کلیت است، زیرا که وصف کلیت عارض نشود او را مگر در عقل. ولی چون ماهیت با وصف کلیت را کلیت عقلی نامند لابد شدند که کلیت طبیعی را ماهیت من حیث معروضیتها للکلیة گرفته‌اند. غافل از آنکه کلیت طبیعی را بمجاز کلیت گویند و در حقیقت نه کلیت باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوه صلاحیت دارد که در ذهن معروض از برای کلیت باشد بالمجاز او را کلیت گفته‌اند. و ظاهر است که ماهیت من حیث هذا الوجه ضروری الوجود باشد در خارج زیرا که اگر موجود نباشد از افراد خارج مسلوب باشد ولیکن وجودش در خارج بنحو شخصیت نباشد چنانچه زعم رجال عمدا نیست، که شیخ ابوعلی در شفا اشاره بدان کرده. بلکه وجودش بنحو ابهام و لاتعین است و از این جهت است که مجتمع با سایر تعینات است و بعین وجود اشخاص موجود است. یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است با اولاد نه نسبت اب واحد با اولاد که اگر موجود بوجود شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکانه



متعدّده بوده ومنتصف بصفات متضادّه باشد واین بالضروره باطل است فلا تغفل .  
والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة  
لا اثباتها بالبراهين والادلة فانّ الباحثين عنها تصحيحها وتزييفها وتقوية وتضعيفها ما قدروا  
الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فمن الاداة الدالة على امتناع  
وجود الكلّي الطبيعي<sup>(۱)</sup> . ما اورده المحقق الطوسي في رسالة في اجوبة المسائل التي سئله  
عنها الشيخ صدر الدين القونوي قدس الله سره .

چونکه در این مسئله لازم آمد که شیء واحد مطلق باشد از قیود و تعینات و مجتمع  
باتعینات و این فقره در بادی نظر گمان شود که اجتماع ضدّین و جمع متقابلین است و عقول  
عادیه را قدرت بر ادراک وی نیست لهذا باید بتقریبات و تمثیلات این استبعادات رفع  
شود، از این جهت گفت: که مقصود رفع استحالة عقلیه و استبعادات عادیه است نه اثبات  
ببراهین و ادلّه .

وهو انّ الشیء العینی لا یقع علی اشیاء متعدّدة فانّه ان کان فی کلّ واحد من  
تلك الاشياء لم یکن شیئا بعینه بل کان فی اشیاء وان کان فی الكلّ من حیث هو کلّ  
والكلّ من هذه الحیثیة شیء واحد فلم یقع علی اشیاء وان کان فی الكلّ بمعنی التفرّق فی  
احاده کان فی کلّ واحد جزء من ذلك الشیء وان لم یکن فی شیء من الاحاد ولا فی  
الكلّ لم یکن واقعا علیه . واجاب عنه المولی العلامة شمس الدین القناری فی شرحه  
لمفتاح الغیب .

خلاصه این برهان این است که آن کلّی طبیعی چون انسان بما هو انسان مثلا که

(۱) خارج از متن + فی الخارج

یکی از آن کلیات طبیعیّه است اگر موجود باشد در خارج و حال آنکه باید حمل شود بر افراد خود چون زید و عمرو و بکر و خالد پس یا این است که در هر یک از آن افراد آن کلیّی طبیعی موجود است یا در هیچیک موجود نیست یا در کل موجود است. پس اگر در هر یک از افراد موجود است شیء واحد بعینه نخواهد بود. و اگر در هیچیک حمل بر افراد بهیچوجه نخواهد شد. و اگر در کل موجود است یا این است که در کل من حیث هو واحد موجود است یا من حیث التفرّق فی الاحاد. یعنی در هر فردی جزئی از او موجود است پس اگر بطور اول است حمل بر افراد نشده باشد و بنا بر ثانی ایضا حمل بر افراد نشده بلکه جزئی از او حمل شده. پس معلوم شد که کلیّی طبیعی با اینکه شیء واحد است نشود حمل بر اشیاء متعدّده شود و الا یکی از آن حالات مذکوره لازم آید پس موجود در خارج نباشد.

باختیار الشق الاول. وقال معنى تحقق الحقيقة الكلية في افرادها ان تحتّمها (۱) تارة متّصفه بهذا التعین و اخرى بذلك التعین. و شقّ اول آن بود که کلیّی طبیعی در هر فردی از افراد موجود باشد.

وهذا لا ینتضی كونها اشیاء كما لا ینتضی تحوّل الشخص الواحد فی حوان مختلفة بل متبائنة كونه اشخاصا. ثمّ قال: فان قلت کیف يتّصف الواحد بالذات بالاصناف المتضادة كالمشرقیة والمغربیة والعلم والجهل وغيرها فی وقت واحد.

یعنی چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردی از افراد انسان در حین زندگی متباینه مثل تحولش در صباوت و شباب و كهولت و شیخوخیت بلکه التّمثال و الزّجیم دیت بسوی نباتیت و از نباتیت بسوی حیوانیت و از حیوانیت بسوی انسانیّت موجب تعدّد

(۱) در حاشیه + تحقیقها

وتغیر ذات وی نباشد ، بلکه شخص واحد است که تارة متّصف است بصیّات (کذا) وتارة بشباب وتارة بشیخوخیت وهکذا ، همچنان کلتی طبیعی تارة متّصف است به خصوصیات زیدیّه وتارة بخصوصیات عمرویه وهکذا . یعنی چون ذات کلتی طبیعی شخص واحد نیست بلکه مبهم الذّات است می شود در آن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطور باطور متضاده گردد چنانچه شخص واحد بحسب ازمنه متعدده می شود متّصف بصفات متضاده شود ، پس همچنانکه اتّصاف آن شخص بصفات متضاده موجب تعدّد در ذات او نمی شود همچنین اتّصاف کلتی طبیعی بصفات متضاده ولو در آن واحد موجب تعدّد در ذات وی نشود . یعنی ذات مطلقه مبهمه وی . و الا تعدّد در ذات شخصیه او لازم آید ، بجهت آنکه شخصیت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد . پس کلتی طبیعی متشخص باشد بعین تشخص زید و عمرو ، چنانچه موجود باشد بعین وجود آنها و فرقیان باطلاق و تعیین است . پس لازم نیاید که کلتی طبیعی اشیاء متعدده باشد چنانچه شخص واحد لازم نیاید اشخاص متعدده باشد .

قلت هذا استبعاد حاصل من قیاس الكلّی علی الجزئی والغائب علی الشّاهد ولا برهان علی امتناعه فی الكلّی .

ظاهر است که شخص واحد من حیث هو شخص ، متّصف بصفات متضاده نتواند بود ولیکن کلتی طبیعی بالذّات شخص واحد نیست ، زیرا که وحدت او وحدت شخصیه نیست بلکه وحدت ابهامی وعمومی است مثل وحدت نوع و جنس در انسان و حیوان . پس پس می شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضاده گردد یعنی در بعضی مشرقی و در بعضی مغربی ، در بعضی عالم باشد و در بعضی جاهل وهکذا . و هر گاه متشبه نشود کلتی با جزئی و قیاس نشود غایب بر شاهد این استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد .

ومنها ما افاد [ه] المولی قطب الدّین الرّازی<sup>(۱)</sup> وهو انّ عدّة من الحقائق کالجنس

(۱) فی شرح المطالع . حاشیه

والفصل والنوع تتحقق في فرد فلو وجدت [ في الخارج ] امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الوجودات (۱) المتعددة .

حاصل این برهان این است که جنس و فصل و نوع چون حیوان و ناطق و انسان هر یک کلتی طبیعی اند و در شخص واحد چون زید مثلاً موجودند بجهت اینکه زید هم حیوان است هم ناطق است هم انسان . پس اگر کلتی طبیعی موجود باشد در خارج یعنی در ضمن زید لازم آید که آنها بر یکدیگر حمل نشوند چنانکه چنانکه گفته شود زید انسان و انسان حیوان ناطق و امثال ذلک ، زیرا که موجودات متعدده بر یکدیگر حمل نتوانند شد و حال آنکه حمل در مابین آنها صحیح است .

واجاب عنه العلامة القناری بانه من الجائز ان يكون عدة من الحقائق المتبائنة « موجودة بوجود واحد شامل » لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرحون بان الجنس والفصل والنوع واحد .

حاصل جواب این است که از این دلیل معلوم شود که حمل در مابین موجودات موجودات متعدده محال است نه موجودات بوجود واحد، و ممکن است که حقائق متبائنه متعدده موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوت قائم است بمجموع اجزاء اب . پس ابوت شیء واحد است و مجموع اجزاء اب با آنکه متعدده با اعتباری باعتبار مجموعیت شیء واحدند و متصف بصفات ابوت . پس از تعدد اجزاء اب بیک اعتباری لازم نیاید تعدد ابوت . پس جنس و نوع و فصل با خصوصیات زیدیه با اینکه اشیاء متعدده اند شیء واحدند باعتبار وجود . و چون متحد در وجودند حمل در مابین آنها ممکن است .

(۱) ن. ل + الموجودات

وامّا الدلائل الدّالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة [ في الخارج ] فليست ممّا يفيد هذا المطلوب (١) على اليقين بل على الاحتمال، مع انها مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد عليها، فلهذا وقع الاعتراض (٢) عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه (٣). فنقول لاشكّك في ان مبدء الموجودات موجود فلا يخفى امّا ان يكون حقيقة الوجود او غيره . لا جائز ان يكون غيره . ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود . فان كان مطلّناً ثبت المطر والا فان كان متعيّناً يمتنع ان يكون التعيّن داخلاً فيه والا لتركّب الواجب فتعيّن ان يكون خارجاً . فالواجب محض ما هو الوجود والتعيّن صفة عارضة له .

مقصود اين است : بر فرض اينكه بادلّه و براهين ثابت شود كه كلّي طبيعي موجود است در خارج ، ثابت نشود كه وجودهم يكي از كليّات طبيعيّه موجوده است ، بلكه امتناعش رفع شود و اثبات موجوديت وي در خارج محتاج برهان مخصوص است . پس از اين جهت شروع کرده در بيان برهان مخصوص باين مطلب . مي فرمايد فنقول الى آخره . و حاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائي و مشهودند يا مبرهن عليه و يقيني الوجود همه ممكناتند و ممكن در حد استواء بين طرفي الوجود والعدم و ترجيح احدي المنساوين بنفسه ضروري البطلان . پس لابد محتاجند بيك مبدئي كه مرجح وجودشان باشد بر عدم و آن مرجح لابد موجود است زيرا كه :

ذات نايافته از هستي بخش      نتواند كه شود هستي بخش .

پس ثابت شد كه از براي موجودات مبدئيست موجود و آن مبدء موجود نتواند ممكن بود بجهت امتناع دور و تسلسل كه لازم امكان وي است . پس بايد آن مبدء واجب الوجود باشد .

(٢) ن . ل + الاعتراض

(١) ن . ل + المطلب

(٣) ن . ل + يقينياً .

فاذا تمهّد ذلك. خواهیم گفت که: این مبدء یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود. اما غیر حقیقت وجود نتواند بود، زیرا که هر چه [غیر] حقیقت وجود است در موجودیت محتاج بحقیقت وجود است که غیر وی است. پس لازم آید که واجب الوجود در موجودیت محتاج بغير باشد و احتیاج واجب الوجود در موجودیت بسوی غیر محال است. زیرا که احتیاج بغير ملازم با امکان است. پس شقّ ثانی که مبدء موجودات غیر حقیقت وجود باشد باطل است. پس متعیّن شد شقّ اول که مبدء موجودات حقیقت وجود باشد. و در این هنگام خواهیم گفت که: یا حقیقت وجود مطلق است یا حقیقت وجود متعیّن. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است که حقیقت وجود مطلق واجب الوجود است. و اگر وجود متعیّن باشد از دوشق بیرون نیست: یا تعیّن داخل در ذات وی است، یا خارج. اما اول محال است. زیرا که مستلزم ترکیب واجب است و ترکیب بالضرورة مستلزم امکان است، زیرا که هر مرکبی محتاج است بسوی اجزای خود در قوام و وجود و جزء غیر کل است و هر چه محتاج بغير است ممکن است. پس شقّ اول باطل است. پس معیّن شد شقّ ثانی که تعیّن خارج از حقیقت واجب باشد. پس حقیقت واجب محض حقیقت وجود می شود و تعیّن صفتی که عارض او شده باشد.

فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعيّن عينه. قلت ان كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز ان يكون عينه (لكن لا) يضرنا (١) فان ما به تعيّن اذا كان ذاته بذبحي ان يكون هو في نفسه غير متعيّن.

چون از تردیدات سابقه معلوم شد که واجب الوجود یا حقیقت وجود مطلق است یا وجود متعیّنی که تعیّن خارج از ذات وی باشد. ایراد کرده می گوید که: چه ضرر

دارد که تعیین عین ذات واجب الوجود باشد و این شق غیر از شقوق گذشته است، و از این شق لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت وجود متعیّن بتعیّن زاید بر ذات هم نباشند بلکه حقیقت وجودی باشد متعیّن بتعیّنی که عین ذات وی است . قوله قلت الی آخره . باید دانسته شود که تعیین بر سه معنی اطلاق می شود :

اول مفهوم مصدری تعیین یعنی معین بودن شیء و تعیین باین معنی نتواند عین وجود حق بود ، زیرا که مفهوم میست اعتباری و امر اعتباری عین ذات حق نتواند بود . دوم بمعنی تمیز و چون تمیز منافاتی با کلیت ندارد ، زیرا که ماهیات جنسیّه عالیّه ممتازند از یکدیگر بنفس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم و کیف و سایر اعراض ، که همه اجناس عالیّه اند و ممتازند از یکدیگر بالذات ، و همچنین انواع مندرجه در تحت جنس واحد ممتازند از یکدیگر بفصول مانند انسان و فرس و بقر و سایر انواع حیوان که ممتازند از یکدیگر بفصول مانند ناطق و ساهل و ناحق و این تمیز افاده تشخیص و منع صدق بر کثیرین نکند .

سیم تعیین بمعنی ما به التعیّن و اگرچه ظاهر کلمات حکما ما به التعیّن را عبارت از عوارض مشخصه دانند ، مانند کم و کیف و وضع و این وامثال ذلک ولیکن در نزد محققین ما به التعیّن عبارت از خود وجود است و تعیین باین معنی می تواند که عین ذات حق باشد بلکه البته چنین باید بود زیرا که وجود که عبارت از ما به التعیّن است عین ذات واجب الوجود است و به بیانیکه مصنف ذکر می کند ما به التعیّن هرگاه عین ذات حق باشد لازم آید که ذات حق غیر متعیّن باشد زیرا که تعیین را تعیینی نباشد و چون تعیین عین ذات حق است پس ذات حق را تعیینی نباشد .

والا فتسلسل

زیرا که تعیین که عبارت از ما به التعیّن است هرگاه متعیّن باشد بتعیّن زائد

بر ذات لا بدّ ما به التعین دیگر خواهد که او عبارت از تعین تعین است و آنچه در تعین اول گفته شد در این تعین نیز گفته شود و لازم آید تعین ثانی و در تعین ثالث هم همان گفته شود و هكذا الى غير النّهايه و چون تسلسل باطل است پس تعین را تعینی نباشد و ذات حق چون عین این تعین است پس او را هم تعینی نباشد . و مقصود همین است که ذات حق را تعینی نباشد و از عینیت ما به التعین نسبت بذات حق که مقصود عدم تعین اوست ثابت شود .

وان كان بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج (۱) . ثم انه لا يخفى على من تتبّع معارفهم المبتوتة (۲) في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لا يدلّ الا على اثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية و الخارجية ليس لها تعين خاص يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية و الخلقية فلان مانع ان يثبت لها تعين يجمع التعينات . كلها لا ينافي شيئاً منها ويكون عين ذاته غير زائدة عليه الا لاذهنا ولا خارجاً .

مراد از این تشخص همان تعین مفهوم است بمعنای مصدری که سابقاً اشاره بدان شد و او را از معقولات ثانیه دانند . و در معقول ثانی دو اصطلاح است : اول اصطلاح منطقیین که عبارت است از « ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر » یعنی اولاً باید معنای معقول شود چون حیوان مثلاً و بعد از تعقل وی یعنی حصول او در ذهن عارض شود او را معقولى دیگر یعنی متّصف شود بصفه ذهنی دیگر مثل جنسیت نسبت بحیوان و

(۱) حاشیه + سامنا انه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار لونه تعینا . فالسابق في الاعتبار هو اللاحق في الوجود والمبدائية . فان قلت اللازم لاحق المسابق فلا ينفك عنه ، قلت لا بأس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الجزئية الالهية الازلية ابدية ولا شك ان مبدأ الحقيقى هو الذات المحض .

(۲) خارج از متن + المبتوتة .

(۳) ن . ل + عليها .



چون این جنسیت تعقل وی متوقف و موقوف است بر تعقل حیوان و ثانویت دارد در معقولیت او را بمعقول ثانی نامیده‌اند .

دوم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد از آن چیز است که خود موجود در خارج نباشد بلکه منتزع از موجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقل شیء نشود از وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای منتزع را ثانویت در معقولیت حاصل است از این جهت او را معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیثیت نسبت یا شیاء خارجیّه . و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که ظرف عروض و اتصافش هر دو عقل باشد، یعنی شیء متصف نشود با و مگر در عقل چنانکه او هم عارض نشود شیء را مگر در عقل زیرا که عروض موقوف است بر وجود معروض و عارض هر دو معلوم است که این هر دو وجودشان در عقل است مانند کلیت که عارض نشود معروض خود را مگر در عقل بملاحظه کلیت که شیء کلی در خارج موجود نتواند شد و ظاهر است که جنسیت نیز در خارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متصف بجنسیت در خارج نباشد . و معقول ثانی باصطلاح حکما چیز است که ظرف عروضش عقل باشد اعم از اینکه ظرف اتصافش خارج بوده باشد یا عقل و ظاهر است که شیثیت عارض نشود اشیاء را مگر در عقل، زیرا که شیثیت موجود نباشد مگر در عقل و لکن ظرف اتصافش خارج است زیرا که حقائق خارجیّه متصفند در خارج بشیثیت . و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بخدائی داشته باشد و نه منشاء انتزاع بلکه هر دو در عقل باشد و مفهوم جنسیت ظاهر است که در خارج ما بخدائی ندارد چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان در خارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی حیوان تصوّری . و معقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است که در خارج ما بخدائی نداشته باشد خواه منشاء انتزاع داشته باشد در خارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیثیت که ما بخدائی در خارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد . پس از این بیانات و تغیر عبارات دانسته شد که معقول ثانی باصطلاح حکما اعم است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دو قسم است یکک قسم از آن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین است مثل جنسیّت و فصالیّت و نوعیّت و ذاتیّت و عرضیّت و کلیّت و جزئیّت و قضیه و موضوع و محمول و قیاس و تمثیل و استقراء و سایر موضوعات منطقیّه. و قسم دیگر از آن مفاهیمی است انتزاعیّه که ذکری نباشد از آنها مگر در حکمت مانند شیئیّت و وجود و علیّت و معلولیّت و تقدم و تاخیر. «وامثال تلك المفاهیم الانتزاعیّه والامور الاعتباریّه التي لا یحاذیها امر فی الخارج وان كان لها منشاء انتزاع». و هرگاه مراد از معقول ثانی دانسته شد باید دانسته شود که مراد از تشخیص در این مقام که از معقولات ثانیه شمرده شده است و ما بخدائی در خارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوم از آن و ظاهر است که تشخیص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند و آلا لازم آید که ذات واجب الوجود از امور اعتباریّه باشد و ما بخدائی در خارج نداشته باشد.

و حاصل مطلب این است که اگر مراد از تشخیص معنای انتزاعی و امر اعتباری است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به تشخیص والتعیین است که عبارت از تعین خارجی است ضروری ندارد که عین واجب الوجود باشد فلیتامل. و مراد از تعینات الهیّه تعین وجود است بمفاهیم اسماء و صفات که در مقام واحدیّت اُولی است مثل تعین بعلم و قدرت و حیات و امثال ذلك. و مراد از تعینات خلقیّه تعین وجود است بمظاهر اسماء و صفات که عبارت از اعیان ثابته است که واقع است در مقام واحدیّت ثانیه. و حاصل مطلب این است که حقیقت وجود ذاتیست که تمام موجودات خارجا و ذهننا مقوم بدویند. پس او راست اضافه قیومیّت نسبت بتمام موجودات و احدیّه معنویّه و قاهریّت حقیقیّه نسبت به کل موجودات و اگر تعین بودی بتعیینی، مفاهیم داشتنی با ظهورش بتعیینات موجودات و مقوم نتوانستی بود نسبت آنها. زیرا که این تقویم عبارت از ظهور اوست در مرایای الهیّه و خلقیّه و این ظهور بنحو وحدت است نه بنحو کثرت. پس لابدیم از اینکه گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعینی منافی با تعینات نیست و این مطلب منافاتی ندارد بتعیینی که عین ذات وی باشد و مانع نباشد از ظهورش

باسایر تعینات چنانچه مصنف اشاره بدان خواهد کرد. و بیانش آنکه ذات حق اگرچه وجود مطلق است و در اطلاق مشارک با ماهیات مطلقه، لیکن فرقی میان این دو است که باید بدقت ملتفت شد. و آن این است که ماهیات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری باشند مبهمه الذوات که مقید بهیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند و نه معدوم و نه عامند و نه خاص و هکذا نسبت بجمیع قیودی که خارج از ذواتشان است پس در نهایت ضعف و قصور و لاشیبتند، و این است معنی عبارت حکما که گفته اند: «الماهیة من حیث هی لیست الاهیة و لو سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لکل شیء». و بملاحظه همین ابهام و ضعف و قصور و لاشیبتین مجتمع با همه تعینات و مقید بجمیع قیودات می تواند شد. مانند انسان که بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحت و ماهیت مطلقه وی نه موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امی و هکذا و جمع می شود با همه تعینات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و با جهل جاهل. و بالجمله با خصوصیت هر فردی، عین آن فرد است چنانکه در زید عین زید است و در عمرو عین عمرو و هکذا. و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیبت و ابهام ذات است. و این است معنی قول حکما که گفته اند لا بشرط یجتمع مع الف شرط ولی در حقیقت واجب که عبارت از وجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال است در نهایت شدت و قوت و تعین است، زیرا که حقیقت و جرد، وجود از او مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه او عین خارجیت و صرف تحقق است و ذات خارجیه بلا تعین متصور نباشد و از این جهة گفته اند: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد». پس حقیقت وجود در عین اطلاق و لاشیبتین متعین است ولی بدون نظر در او می توان نگریست یکی از جهة ارسال و اطلاق که از این جهة مجتمع با جمیع تعینات است و باین اعتبار او را هویت ساریه گویند «لسریانه فی کلّ الاشیاء سریانه مجهول الکنه». و یکی باعتبار تعین که باین اعتبار او را وجود بشرط لا و مقام احدیت گویند. و باید دانسته شود که ماهیات مطلقه محتاجند بتعیناتی که خارج از ذاتشان است که بانضمام بدانها متعین شوند ولی حقیقت حق بنفس ذات خود متعین است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرافت غیری با او

ملحوظ نباشد و الا از صرافت منخلع شود پس در عین صرافت چون هویت خارجیہ است و خارجیّت بدون تعین محال است پس تعین عین ذات وی باشد . و بعد از آنکہ دانسته شد کہ متعین عین مطلق است بلکه تعین عین اطلاق وی است و فرق باحفاظ است دانسته شود کہ این تعین منافات با سایر تعینات ندارد بلکه در عین اطلاق ذات ساری در کلّ متعینات است، و از اینجا معلوم شود کہ ذات حق مبائن با اشیاء نیست بہ بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفتی است کہ او مطلق است و اینها متعین و فرق باطلاق و تعین است. «فہو داخل فی الاشیاء لا بالمجازجۃ و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلۃ». بلکه اگر تعین از نظر مکاشف محو شود بجز ذات حق چیزی مشاهده نشود .

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز .

اذا تصوّره العقل بهذا التعین امتنع عن فرضه مشترکا بین کثیرین اشتراك الکلی بین الجزئیات .

اگرچہ از بیانات سابقہ این مطلب ظاهر شد بکمال ظهور لیکن توضیحاً می گوئیم کہ کلی باصطلاح منطقیین کہ امریست مشترک بین کثیرین و صادق بر آنها بحمل و اطاعة بر حقیقت واجب الوجود صدق نکند، زیرا کہ کلیّت بان معنی از احکام مفہیم است کہ صاحب افرادی باشند خارجیہ کہ بحسب مفہوم مغایر با افراد باشند و بحسب خارج متحد و حقیقت وجود نہ چنین است، زیرا کہ چنانچہ دانسته شد حقیقتی است عینیہ و هویتی است خارجیہ و امری شخصی و شخصیت منافی با کلیّت و اشتراك بین کثیرین است مگر اینکہ کلیّت را باصطلاح عرفاً اعتبار کنیم کہ بمعنی سعه و انبساط و انحاطه و اتساع است . کہ درین صورت بر حقیقت وجود صادق آید : زیرا کہ حقیقت وجود حقیقتی است دارای کل حقایق و هیچ وجودی و هیچ کمال وجودی را فاقد نیست . چرا کہ نامّ است . و تمام وجودات و کمالات آنها فایز از قبل اوست ، زیرا کہ فوق التمام است ، چنانچہ مفصلاً بیان خواهد شد .

لا عن تحوله في الصور الكثيرة ، في المظاهر الغير المتناهية علماً و عينا <sup>(۱)</sup> و شهادة بحسب النسب المختلفة <sup>(۲)</sup> والاعتبارات المتغيرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد، و « صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر » است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصر است در ذات قائمه بالذات . و این حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هر آینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یافتی . پس صرافت ذات مقتضی استجماع جمیع وجودات و کمالات است و نی در عین این وجدان هیچ مفهومی وحدی بر او صادق نیاید، زیرا که حدود و معانی همه از یکدیگر ممتاز و متمایزند و بر ذات صرفه که بهیچ وجهی از وجوه تمیز و تکثیری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غاية البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی بر او صادق نکند حتی مفهوم وجود و احدیت و علم و قدرت و سایر صفات . و بعد از آنکه این حقیقت ظهور کند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را و این تجلی و ظهور را فیض اقدس نامند، جمیع اسماء و صفات صادق آید. و در این مقام او را عالم و قادر و موجود و واحد توان گفت . و این مقام را و احدیت اولی گویند، که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات و صفات . و از برای این اسماء مظاهر و آثار است معقوله که آنها را اعیان ثابته نامند و این تجلی و ظهور بترتیب است یعنی اولاً ظهور ذات است بجمیع کمالات که در این هنگام موسوم شود باسم الله که « هو اسم للذات المستجمعة لجمیع صفات الکمال » . و بعد از این ظهور بسائر کمالات است الاعم فالاعم یعنی هر کدام اکثر حیظه باشند مقدمند بر آنکه اقل حیظه است . و در این تجلی مرآت در کار نباشد

(۱) خارج از متن + غیباً . بنظر می رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة »

است که در متن آمده .

(۲) خارج از متن + المتخالفه .

بلکه خود مرآت خود است و بذاته متجلی است از برای خویش بمقتضای حب ذاتی زیرا که حب هر چیزی مر ذات خویش را بدی می است و از این جهت وارد است در حدیث قدسی که « کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف ». اگرچه این مقام مقام خلق نیست بلکه از مراتب وجوب وجود است ولی در این حکم مشار کند و بمقتضای همین حب اقتضا کند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابتة بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلی اول که فیض اقدسش می گفتند اولاً مشاهده شده بود که آن الله است عین ثابتی که لازم وی است. در این مقام که آن را واحدیت ثانیه گویند بفیض مقدس اولاً مرآت ذات حق شود و کذا فی البوائق و تمام خلق عبارت از این ظهورات حق است که در مرایای اعیان ثابتة است پس معلوم شد که آن تعینی که عین ذات حق بود منافی با ظهور و تحوّل و تجلی ذات حق در مراتب علمیه که مقام واحدیت است و در مراتب عینیّه که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی و ظلی گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماماً اضافات اشراقیه اند « تحقیق بذلک و کن من الراسخین » .

و اعتبر ذلک بالنفس الناطقة السّارية فی اقطار البدن و حواسها الظّاهرة و قویها الباطنة .

مقام مقتضی بسطی است در کلام در بیان حقیقت نفس و کیفیت نشو و نما از بدن و بیان تعلقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس . و تحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب و نتوان گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان گفت که بالکلیّه معدوم شده و جسم دیگر از کتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است و چیزی معدوم که در ثانی الحال چیز دیگر بجای او وجود شده پس آن باقی فی الحالین را هیولای اولی و ماده المواد نامند در اصطلاح حکما و آن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند .

وایضا جسم فی حدّ ذاته امری است بالفعل و بالقوّه امری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب و معدّات موجود خواهد شد. و بالضرور فعلیّه عین قوّه نتواند بود زیرا که قوّه مستلزم ناداری است و فعلیّت مستلزم دارائی و ناداری عین دارائی نتواند بود. و بعبارة اخری فقدان عین وجدان نباشد.

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوّه هوا پس در حال مائیّت بالضروره هوا نباشد بلکه دارای قوّه هوائیّت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد.

و از این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دو جزء است یکی مابہ الجسم بالقوّه و یکی مابہ الجسم بالفعل که اول را هیولائی اول نامند و ثانی را صورت جسمیّه و باید دانسته شود که فعلیّت هیولی بقویّت ذات اوست یعنی قویّت متجوهره است چنانچه صورت، نفس اتصال جوهری است. و این دو جزء اگرچه از اجزای حقیقیّه خارجیه جسمند ولیکن متباین در وضع نیستند یعنی اشاره حسیه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حال گویند و هیولی را محلّ و این حلول را حلول سریانی. یعنی در هر جزئی از اجزای محلّ جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق و تدقیق نظر معلوم شود که هیولی که عبارت است از قابلیت صور اگرچه در حدّ ذات قوّه محضه است ولی بهیچوجه و در هیچوقت خالی از فعلیّت صوریّه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاک است و ترکیب وی با صورت در نزد محققین ترکیب اتّحادی است نه انضمامی.

و بیانش این است که در حقیقت هیولی ظلّ صورت است و متقوم بدوست مثل تقوّم ظلّ بنی ظلّ و عکس بعاکس. و این است معنی قول حکما که گفته اند صورت شریک علت است از برای هیولی زیرا که صورت علت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از ماده است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطور صورت یابد که هیولی که قابلیت جمیع صور است و کأنه مرکب

از قوای غیر متناهی است بحسب تصرف و هم که از او انتزاع کند قوای متعدده را با آنکه یک قوه بسیطه پیش نیست یکی از قوای او زایل شود باین معنی که مبدل بصورت گردد زیرا که قویّت و قابلیت با فعلیّت جمع نگردد. پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت گشته ولی در ضمن این صورت چون سایر قوی باقی است باز هم دارای هیولا است که این هیولی تبع وظلّ این است و با هیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعاً متحدند و هر گاه قوه دیگری از آن هیولی زایل گردد بحصول صورتی، باید دانسته شود که این صورت ثانیه طاری بر صورت سابقه نگشته که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوه محض و نقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت، زیرا که فعلیّت نسبت بقوه کمال است نسبت بنقص. ولی چون این صورت کمالیه صاحب قوه‌هاست هنوز در حدّ نقصان است و بصور متلاحقه از نقصان حرکت می کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب و خلع و ابلس. و معنی این کلام این است که صورت لاحقّه با بساطت ذات صاحب آثارش است زاید بر آثار صورت سابقه و زیادتی آثار دالّ بر قوت و شدت و کمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیّات از برای هیولی حاصل است. بدین ترتیب که در هیولی مصور شود بصور عنصریه و بعد از آن بصور جمادیه معدنیّه و بعد از آن بصور نباتیه نامیه و بعد از آن بصور حیوانیه و بعد از آن بصور انسانیّه. و معلوم است که در جمیع این مراتب هر مرتبه لاحقّه دارای مرتبه سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی است که یک جزء او از مرتبه سابقه و یک جزء از مرتبه لاحقّه باشد بلکه بوجهی که در شیء مادون خود است. چنانچه انسان که حقیقت وی نفس الهیّه است، زیرا که شایسته شیء بصورت است نه بماده چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد، زیرا که شایسته شیء بفعلیّت آن شیء است نه بقویّت وی. مثلاً نطفه انسان که بالقوه انسان است حقیقتاً انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشد که صورت انسانیّت که عبارت از نفس ناطقه است



در او بالفعل باشد . پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت و نباتیّت و جمادیت و عنصریت و هیولویّت کلاًّ بوده باشد با آنکه حقیقتی است بسیطه . و دانسته شد که هر مرتبه سابقه ظلّ مرتبه لاحقّه است و مثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابله متعاکسه که بترتیب در همه آنها ظهور نماید [ یعنی اولاً مثلاً (۱) ظهور نماید ] در مرآتیی اخضر و بتوسط آن اخضر در اصفر و بتوسط هر دو در ازرق و هکذا . و ظاهر است که هر یک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر از حکم دیگری بوده باشد . و از اینجمله است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه اند که مرتبه از او را هیولی گوئیم و مرتبه را صورت عنصریّه و مرتبه را صورت جمادیّه و مرتبه را صورت نباتیّه و مرتبه را صورت حیوانیّه و مرتبه را صورت انسانیّه . و چون نیک نظر کنیم در جمیع این مراتب غیر از نفس چیزی را مشاهده نکنیم .

هر لحظه بشکلی بت عیار بر آمد      دل برد و نهان شد .

و از این جهت حقیقت نفس بر جاهلین وی مخفی است چنانچه در آن مرایای ملونه بالوان مختلفه غیر از آن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند . و از این جهت است که جمیع افعالیکه از مراتب وجود انسانی بحسب خصوصیت هر مرتبه ظاهر شود حقیقه نسبت بنفس داده شود . چنانچه گوئی من رفتم و من آمدم و من خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم . با اینکه رفتن و آمدن از لوازم نشأ جسمیّت است و فهمیدن از لوازم نشأ انسانیّت و هکذا .

و از این بیانات معلوم شد که بدن و قوای وی ظلّ و ظهور نفس است و نفس است که متجلی و مترائی و ظاهر در مجالی و مرایا و مظاهر است . و هر گاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عزلی حق جلّ و علا

(۱) آنچه باین قلاب است در حاشیه آمده است .

متجلی و ظاهر است در تمام موجودات بدون اثنبینیت و تباین عزلی. « فافهم هذا و کن الشاکرین » .

( بل بالنفس الناطقة ) الکمالیة فانها اذا تحققت بمظهریة الاسم الجامع .  
 باتفاق اهل عرفان ، الله اسم جامع است و دار او محیط بر کل اسماء است چنانچه سایر  
 اسماء در تحت حیظه او ، و جهات و شئون او بند و هر اسمی چون اقتضای مظهری می کند  
 و طالب مرآت است که در او جلوه نماید چنانچه اسم رحمن که جامع اسماء کلیه است بنحو  
 اجمال و بساطت مظهر او عقل اول است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو اجمال و کلیت .  
 و بعد از آن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیه است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو  
 کلیت و تفصیل . و هکذا هر اسمی را مظهری است خاص ، مناسب با وی که در آن  
 مظهر جلوه و ظهور دارد و خود اسم بمنزله روح است و آن مظهر بمنزله بدن . و بعبارة  
 اخری او رب است و آن مظهر مربوط . پس تمام اسماء را مظهری لازم است الا  
 ممنعات را .

ممنوع بردو معنی اطلاق شود یکی ممنعات فرضیه که عینی و حقیقتی ندارند مثل  
 شریک باری چنانچه محی الدین فرماید : « لفظ ظهر تحته العدم المحض » . و فی الحقیقة از  
 ترکیبات و تصرفات متخیله است که پس از تصور باری و شریک در ممکنات ترکیب  
 کرده و او را شریک باری نامیده .

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند و فرار و تأبئی از ظهور در عالم شهادت  
 دارند . پس اینها را عین ثابت و حقیقتی هست و مراد از ممنعاتی که مظهر ندارند و ممنوع  
 شد این قسم ثانی است .

و از جمله اسمائی که طالب مظهر است اسم جامع است که الله عبارت از اوست چنانچه  
 گفته شد و مظهر او انسان کامل است .

و باید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوه محضه است و از این جهة  
 او را در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهة تشبیه بهیولای اولی در اینکه

همچنانکه هیولای اولی قوه محضه و خالی از جمیع صورت است ، نفس ناطقه هم در این مرتبه خالی از جمیع صور علمیّه است و فعلیت وی بواسطه صور علمیّه است . و همچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصور آنهاست نه بمواد ، چنانچه گفته اند : شیئیت شیء بصورت است نه بماده ، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصور علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگر صور معقوله . ولی نفس ناطقه را دو قوه است : یکی را قوه نظریّه و دیگری را قوه عملیه نامند . و پس از حصول صور معقوله نفس بحد کمال رسیده است در قوه نظریّه . و کمال وی بطور اطلاق موقوف است بر تکمیل قوه عملیه نیز بتهدیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء در او بالفعل ظهور ندارد . ولی بالقوه مظهریت جامعه در او متحقق است و پس از خروج از قوه بسوی فعل ، جمیع آثاریکه بر الله مترتب است بطور اصالت بر او مترتب شود ، نیز بطور ظلیت و تبعیت . چنانچه در حدیث قدسی فرماید : عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی اه . پس نفس را در این مقام مظهریت است از برای صفت خلاقیت و هرگونه تصرفی که بخواهد در وجود کند می تواند مثل استنطاق حصی و نظایروی از معجزات .

و بجهت تقریب و تصویر مطلب گوئیم که نفس ناقصه را با کمال نقص و قصوری که هست اقتدار است بر اینکه در مرتبه عاقله معنای کلی را تصور نموده وی را تنزل داده در مقام واهمه معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، و از آنجا تنزل داده در حس مشترک مشهود گرداند ، و از آنجا تنزل داده در صورت لفظیه موجود گرداند . پس معلوم شد که بدین ترتیب نفس را قدرت بر ایجاد شیء در خارج حاصل است . « ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون » .

ای ولقد علمتموا النشأة الاولى الالهية الربانية الخلاقية في انفسكم بالعلم البسيط  
الاجملي الافرادی فلولا تذکرون حتی تعلموها بالعلم التركيبي التفصیلی لکی ترتقوا  
الی معارج الايمان والیقین .

پس چه استبعاد است که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار بر ایجاد اشیاء در خارج بوده باشد چنانچه از حضرت رضا سلام الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور و مشهور است .

كان التّروص (۱) من بعض حقائقها الّلازمة فیظهر فی صور كثيرة من غیر تقيّد و انحصار فتصدق تلك الصّور علیها و تنصادق لاتّحاد عینها کما تتعدد باختلاف صورها .

از بیانات سابقه معلوم شد که نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس است بسوی عاکس و بعد از استکمال نفس ظهور عکس بسته با اقتدار اوست و قبض و بسطش بدست اوست چنانچه هر گاه شخصی بخواهد مواجه با مرآت شود که در او ظهور نماید باختیار اوست و هر گاه بخواهد ظاهر نباشد روی از آن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند . همچنین نفس هر گاه بخواهد که در عالم ملکوت و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید . و هر گاه نخواهد نماید . و این عبارت از قبض و بسط اوست . همچنانکه یک شخص می تواند در مرایای متکثره ظهور نماید همچنین نفس ناطقه هم می تواند در ابدان متکثره جلوه نماید . پس این صور متکثره صادقند بر آن نفس ناطقه و بر یکدیگر بجهة اتّحاد در حقیقتی که دارند و متعاندند بجهة اختلاف در صورتیکه دارند . و از فروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکانه قبض نموده و در مکانی دیگر - سواء كان قریباً ام بعیداً - بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشد یعنی زمانی فیما بینش نباشد .

ولذا قيل فی ادريس عليه السلام انه هو الياس المرسل من ربك لا بمعنى ان العين خلع الصّورة الادريسية ولبست الصّورة الالياسية و الا كان قولاً بالتناسخ بل بمعنى ان هويّة ادريس مع كونها قائمة في أنبته و صورته في السماء الرابعة ، ظهرت

(۱) اکتروجن (هائیه) . التروص (تصحیح قیاسی)

وتعیّنت فی انیّة الیاس الباقی [ الی (۱) ] الان فتکون من حیث العین والحقیقة واحدا ومن حیث التعیّن الصوری اثنين .

بیانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانیاً ببدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند و تناسخ را بپراهمین قطعیه ابطال کرده اند . و از جمله پراهمین یکی این است که ترقیبات نفس در این نشأ بطور استکمال است و خروج از قوه بسوی فعل ، چنانچه مفصلاً بیان شد . و از این جهت گفته اند کون در ترقی است پس عین نطفه انسانیت پس از ترقیبات نفس ناطقه گشته . و چون هر مرتبه لاحقه دارای مرتبه سابقه است بنحو ظلیت ، و معلوم است که نسبت ظل و ذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست ، بلکه متحدند بضرب من الاتحاد . و از این جهت است که جمیع افعال و آثاریکه از مراتب مادون نفس مجرده بروز و ظهور می کند حقیقه منسوب بسوی نفس است . پس نفس دارای مرتبه جمادیت و نباتیت و حیوانیت و انسانیت است بوحدها . اما این دارائیت بردو نحو است : یکی بحسب مراتب و یکی در مقام اعلی . اما بحسب مراتب دارای هر مرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان . و اما بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی و اشرف ؛ زیرا که معطی شیء فاقد آن شیء نتواند بود . پس نفس مع بساطتها و وحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین ذات خویش دارای کل مراتب مادون است . و در این ترقیبات در قوس صعود و عروج است . و معلوم است که نفس مستکمله که قوای او بفعلیت منجر شده و واقع در قوس صعود است ثانیاً تنزّل بسوی عالم ادنی و قویت بروی محال است . و نفس در قوس نزول اگرچه با این نفس صعودی بوجهی متحدند ولی چون از فعلیت بسوی نقصان متحرک است که از لوازم تجلیات الهیه است لابد است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قویت غیر از نزول پس از فعلیت است از این جهت است که اول جایز است و ثانی محال . چنانچه محی الدین عربی قدس سره در مثال نزولی و صعودی می گوید : اول مسمی است بغیب امکانی و ثانی

(۱) آنچه در قلاب است در حاشیه آمده .

مسمی است بغیب محالی . بجهة آنکه آنچه در مثال نزولی است تنزل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او . بخلاف مثال صعودی که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است . و سرش همین است که امریکه از قوه به فعلیت رسید فعلیت از او سلب نشود ؛ و ثانیاً قوه نگردد . و از این مطلب تعبیر کنند عرفا باینکه « لاتکرار فی التجلی » . گرچه این عبارت غیر از این مطلب را هم شامل است . پس اینکه گویند عین ادريس است بنحو تناسخ نباشد . که ادريس انیت و وجود خود را خلع نموده بتعیّن الیاسی در آید . بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعیّن بتعیّن خویش در این نشأه جلوه و ظهور نماید . و آن جلوه و ظهور لازم نیست مشابه با آن صورت اولیه ادريسیه باشد . بلکه بهر صورتیکه بخواند می تواند در آید . و این تجلی و ظهور را اظلال نامند . پس بحسب عین و حقیقت الیاس و ادريس یک حقیقت باشند و ارحیث تعین صوری مختلف و اثین .

کجبرئیل ومیکائیل وعزرائیل بظہرون فی الان الواحد فی مائه الف مکان بصور شتی کلها قائمة بهم . و كذلك ارواح الکمل کما یروی عن قضیب البان الموصلی رحمہ اللہ انہ کان تری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی « کلّ منها بامر غیر ما » فی الآخر . ولما لم یسع هذا الحدیث اوہام المتوغلین<sup>(۱)</sup> فی الزمان والمکان تلتقود بالرد والعناد . و حکموا علیه بالبطلان والفساد . و اما الذین منحو التوفیق بالنجاة من هذا المضیق . فلما راود متعالیات عن الزمان والمکان . علموا ان نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی کل زمان و کل مکان بای شأن شاء و بای صورة اراد .

تمثیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثرة متعددة مختلفہ . والصغر والطول والتمصر والاستواء والانحناء والتحدیب والتعبیر وغير ذلک من الاختلافات ، فلا شکک انہا تکثر المرایا و اختلاف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان هذا التکثر غیر قادح فی وحدتها . والظہور بحسب کل واحدة من تلک المرایا غیر مانع ذل ان یظہر

(۱) خارج از متن + مضمورة .

بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه والله (۱) المثل الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة (۲) باستعداداتها ، فهو سبحانه في كل عين عين بحسبها من غير تكثر و تغيير في ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها كما عرفته في المثل المذكور في حديثه تعالى .

بايد دانسته شود که جبرئیل حقیقتی است کلیه ، یعنی موجود است بوجود سعه انبساطی که در لسان حکماء تعبیر کنند از او بعقل فعال و عقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرف در عوالم مادون خود که از آنجمله تمام عالم ناسوت و جسمانیست و از آنجا که معطی شیء فاقد شیء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خود است ، بلکه او بمنزله روح است و این اشیاء بمنزله بدن و همه این موجودات مادون ظهورات و تجلیات و اظلال و انوار اویند و او راست اقتدار بر اینک که بهر صورتیکه بخواید ظهور و جلوه نماید بحسب مناسباتیکه در مقامات مخصوصه متحقق شود چنانچه کرارا بصورت دحیه کلبی ظاهر و منصور شده از برای پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و وی حامل اسرار و علوم است که القامی کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القامی کند بصور معنویته در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول . و میکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلایق است و هر حقیقی را بدی حق میرساند . و عزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

و تحقیق این است که حقائق این املاک همان عقول مجرده است که حکما قائلند ، یا ظهورات الهیه که عرفا گویند . و چون فیوضات الهیه بعضی از آنها بلا توسط واسطه بقابلیات و قوایل می رسد و این عبارتست از آن وجه خاصی که هر یک از موجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که « لی مع الله وقت لا یسعی فیه نبی مرسل ولا ملک مقرب » و از این قبیل است احادیث قدسیه یعنی بلا توسط ملک فائض بر قلب پیغمبر صلی الله علیه و آله شده و بعض فیوضات الله را

(۱) خارج از متن + له

(۲) خارج از متن + فی

لابد است از واسطه که بتوسط وی از حق بخلق رسیده مستفیض گردند و از آن وسائط در لسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیه بر حسب قوایل مختلفه ، مختلفه است ، پس واسطه هر فیضی دون دیگری است و از این جهت از هر یک از آن وسائط با اسمی غیر اسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل و امثال اینها . و گاه باشد از یک ملک با اسماء متعدده ، بعبارات مختلفه تعبیر کنند . چنانچه عقل اول را گاهی بروح و گاهی بنور و گاهی بلوح و گاهی بقلم و گاهی بام کتاب تعبیر کرده اند .

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم (۱) والحكام وجودا خاصا احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه الى حجج و براهين ، كما اوردوها في كتبهم . واما الصوفية القائلون بوحدة الوجود . فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب [تعالى] هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه لا يمكن ان يتوهم اثنيانية ولا تعدد من غير ان يعتبر فيه تعين وتقييد ، فكل ما يشاهد ويتخيل او يتعقل من المتعدد فهو الموجود او الوجود الالهي لا المطلق نعم يقابله العدم و « هوليس » بشيء .

مذهب حکمای اشراقیین و متکلمین در حقیقت واجب الوجود این است که ورا ماهیتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیات نیست معاومه . پس در نزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است بر ماهیت وی مانند ممکنات و فرق واجب با ممکن اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست و وجود ممکن مقتضای ذاتش نیست بلکه مقتضای غیر است که مبدء و علت اوست و چون تخلف ما بالذات محال است پس وجود از برای ماهیتش واجب و ضروری الثبوت است . ولیکن خیلی غریب است که با وجود اینکه بالاتفاق گویند ماهیت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیتش باشد . « اللهم الا ان يقال » که مرادشان از وجود مفهوم عام باطنی



است که از او انتزاع شده حمل بر او می‌شود. و ماهیت باعتبار کونها فی الخارج که تعبیر از او بهویت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بر وی.

و در نزد حکمای مشائین و صوفیه حقیقت واجب وجود محض است بلا ماهیت یعنی فرد و حقیقت وجود بمفهوم عام بدیهی و حصص وی. و فرق مابین مشائین و صوفیه این است که مشائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذات می‌دانند و بنابراین حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مبائن است با سایر افراد بالذات. و وی وجودیست قائم بالذات مستغنی از علت و از این جهت است که او را واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلت که اگر علتی نباشد آنها معدوم باشند. و صوفیه افراد وجود در نزد آنها حقائق متباینه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد و اصل فاردند و فرق میان واجب و ممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. و عندالتحقیق وجود را در نزد این طایفه یکک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال و عکوس و نمایشات و حکایات و ظهورات وی باشند نه حقائق متاصله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیین و متکلمین حقیقت واجب ماهیتی از ماهیات است و ماهیت فی حد ذاتها ابای از تکثیر افراد ندارد پس تعدد واجب متصور باشد و از این جهت در اثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهانند. و همچنین در نزد مشائین چون حقیقت واجب وجود خاص و فردی از افراد وجود مطلق است و افراد وجود متباین از یکدیگر پس حقیقت واجب ابای از تعدد ندارد یعنی تصور می‌توان کرد که معدودی از افراد وجود واجب باشند و لهذا این طایفه هم در توحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه در کتب ایشان مذکور است و یکی از آن براهین برهان فرجه است که استفاد از اخبار ائمه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

و بیانش اینکه اگر واجب الوجود متعدد باشد لابد در وجوب وجود با هم شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدد و اثنییت تحقیق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکب باشد از مابه الاشتراك و مابه الامتیاز، و ترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هر مرکبی محتاج بسوی اجزاء است در وجود و متقوم بدانها «هذا خلف» و شبهه این گونه که معروف و مشهور است وارد بر این برهان است.

و صورت آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاق ذات هر دو، پس ترکیب از مابه الامتیاز و مابه الاشتراك لازم نیاید، زیرا که مابه الاشتراك خارج از ذات هر دو است. و بنابر مذهب متکلمین و مشائین جواب از این شبهه خیلی سخت و دشوار است و از جهة اینکه این گونه این شبهه را القا کرده و جوابی از او نداده مستمی شده است در نزد بعضی بافتخار الشیاطین.

و وجه اشکال در جواب این است که چون در نزد متکلمین و مشائین ممکن است از حقائق متباینه بمانی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه از شمس و سراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوء که معنای واحد است انتزاع توان نمود و از این جهة از دو حقیقت واجب الوجود که هیچ اشتراکی در واقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می توان کرد و لهذا از جواب این شبهه عاجز مانده اند.

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متباینه که هیچ اشتراکی در واقع باهم ندارند انتزاع نمی توان نمود پس هر گاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدده انتزاع شود کشف از این کند که مابه الاشتراکی در ذات آن اشیاء متعدده موجود است پس از انتزاع مفهوم وجوب وجود از حاق حقیقت دو واجب الوجود لازم آید که مابه الاشتراك در ذات آن دو موجود باشد و مابه الاشتراك (که) در ذات موجود شد لابد است از مابه الامتیاز در ذات، پس لازم آید ترکیب در ذات و برهان تمام شود و شبهه جواب داده.

و اما در نزد صوفیه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است که عبارت از صرف وجود است و صرف شیء «لا یثقی ولا یتکرر». پس تعدد در حقیقت واجب متصور نباشد. و این شبهه بهیچ وجه متوجه نگردد تا محتاج بجواب باشد چنانچه مستحق اشاره بدان نخواهد کرد.

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو و (۱) هي ليس بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية .

بعد از آنکه دانسته شد حقیقت واجب الوجود وجود مطلق و صرف وجود است و صرف وجود عبارت است از وجود «من حیث هو هو» بدون ملاحظه امری غیر از حقیقت وی. و دانسته شد که «صرف الشیء لا ینتفی ولا یتکرر». پس در حقیقت، واجب که عبارت از وجوب صرف است، واحد است با قطع نظر از اغیار و امور خارجه از وی. پس این وحدت زائد بر ذات وی نتواند بود؛ زیرا که با قطع نظر از جمیع امور خارجه از وی وحدت از برای او ثابت است. پس این وحدت عین ذات وی است. ولیکن باید دانسته شود که هرگاه وجود مطلق را «من حیث هو هو» ملاحظه کنند بدون ملاحظه وحدت و صرافت، او را هویت ساریه نامند. و اگر ملاحظه وحدت کنند، احدیت ذاتیه و مقام احدیت نامند، چنانچه مصنف قدس سره بیان کند.

ومنها ینتشی (۲) الوحدة والکثرة المعلومتان للجمهور، اعنی العدديتین وهي اذا اعتبرت مع ثبوتها سمیت واحدية.

باید دانسته شود که وحدت بر دو قسم است: وحدت عددیه، و وحدت حقیقیه. اما وحدت عددیه عبارت است از چیزیکه منشاء اعداد است و تمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تکرر وی. و این وحدت منافات با کثرت ندارد، یعنی این وحدت در واحدی متحقق است که آن واحد ابای از کثرت و انقسام ندارد چنانچه «عشرة» واحد «می توان گفت یعنی عشره با اینکه واحد است یعنی یک عشره است ده است. و این وحدت را وحدت عددیه گویند بجهة آنکه منشاء تالف اعداد است و در مقابل عدد ذکر شود یا در زمره عدد علی اختلاف. و وحدت حقیقیه متابئی از کثرت و انقسام

(۱) حاشیه + وبهذا الاعتبار لیست نعتاً.

(۲) خارج از متن - ینتشی.

است، یعنی چیزی که واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه و انقسام نکند چون عقل و نفس و نقطه. و بعبارة آخری این واحدا را بسیط گویند یعنی «مالا جزء له». و این وحدت حقیقیه نیز بر دو قسم است وحدت حقه حقیقیه و وحدت حقیقیه ظلیه. اما وحدت حقه حقیقیه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده بر ذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه بر آنکه منافی با کثرت نیست کثرت محقق وی است بطوریکه منافات با آنچه گفته شد در اول این بیان نداشته باشد و آن تنافی وحدت حقیقیه است با کثرت.

و تصویر این مطلب چنان است که در تعیین دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیین عین وجود مطلق است و منافاة با هیچ تعیینی از تعیینات ندارد یعنی با آنکه در حد ذات متعین است متجلی و ظاهر در جمیع تعیینات است. همین طور ذات وجود مطلق با اینکه در حد ذات واحد است متجلی و ظاهر در تمام وحدات است. و بیان اوضح. همچنانکه ذات وجود مطلق متعین بذات خویش منشاء جمیع تعیینات است و تمام تعیینات اطوار و شئون آن تعیین مطلق است. همچنین ذات وجود مطلق که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحدات است یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست. و بعبارة آخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی از وجودات را لازم آید در او ترکیب از وجودان و فقدان و مع ذلک از فقدان لازم آید محدودیت و از محدودیت برانگیخته گردد ماهیت. و لازم آید ترکیب از وجود و ماهیت. و ظاهر است که ترکیب با بساطت ذات و سرافت وجود و طلاق وی منافست. پس بوحده دارای کمال وجودات است. پس دعاه شد که در وحدت دارای کثرت است.

و اما وحدت حقیقیه ظلیه عبارت از فیض اوست که آن را نفس و نفس و نفس رحمانی و حق مخلوق به و وجود منبسط و امثال اینها نامند. و ظاهر است که ظل شیء برشاکله همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت در فیض او متحقق است بنحو تبعیت و ظالمت پس ظل او همچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است و چنانچه در اصل دانسته باشد که کثرت محقق و حدت بود در فرع همچنین است. و چنانچه وحدت عددی که در مقابل احدیت ذاتیه ذکر شود ناشی از احدیت ذاتیه است همچنین است کثرت و هر دو ثابت شوند در مقام واحدیت چنانچه مصنف ذکر کرده.

قوله وهی اذا اعتبر النسخ بدانکه ذات وجود مطلق را هر گاه ملاحظه کنی « من حیث هی هی » او را هویت ساریه گویند باعتبار سر یانش در اشیاء ، و احدیت ذاتیه نامند ، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیت نامند ، باعتبار صدق مفاهیم اسماء و صفات که من حیث المفهومیه مغایر با ذاتند و من حیث الوجود عین وی و او را احدیت نامند نه احدیت ذاتیه در مقابل این واحدیت یعنی این احدیت در مقابل واحدیت است هر گاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زائده بر ذات حتی مفاهیم اسماء و صفات و فرق میان این احدیت و آحادیت ذاتیه این است که این احدیت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زائده بر ذات و احدیت ذاتیه اخذ وجود است لایعنی بشرط اعتبارات زائده بر ذات « فافرق بینهما لکی لا یختلط علیک الامر فی بعض البیانات ».

القول الکلی فی صفاته سبحانه . ذهب الاشاعرة الى ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة علی ذاته ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مرید بارادة . و علی هذا القیاس . و ذهب الحکماء الى ان صفاته سبحانه عین ذاته ، لا بمعنی ان هناك ذاتاً وله صفة و هما متحدان حقيقة ، بل بمعنی ان ذاته تعالی یترتب علیه ما یترتب علی ذات و صفة معاً . مثلاً ذاتک لیست کافية فی انکشاف الاشیاء علیک بل تحتاج فی ذلک الى صفة العلم التي تقوم (۱) علیک (۲) ، بخلاف ذاته تعالی فانه لا یحتاج فی انکشاف الاشیاء و ظهورها علیه الى صفة

(۱) خارج از متن + بقوم .

(۲) ن. ل. + بک .

تقوم به ، بل المفهومات (۱) باسرها منکشفة (۲) علیه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم . وكذا الحال في القدرة . فان ذاته مؤثرة بنفسها ، لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ، فهي بهذا الاعتبار قدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة . متغايرة بالاعتبار والمفهوم .

اشاعره که عبارت از اتباع شیخ ابوالحسن اشعری اند قائلند باینکه ذات حق متصف است بصفات ثبوتیه ثمانیه از قبیل علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر . و این صفات را اموری دانند زائد بر ذات مانند سواد نسبت بجسم یعنی چنانچه جسم مرصوف است بصفه سواد و سواد امری است زائد بر نفس جسمیت ، همچنین واجب الوجود متصف است بصفات کمال . و آن صفات اموری هستند زاید بر نفس ذات وی و بملاحظه اینکه لازم نیاید بودن واجب الوجود محلّ از برای حوادث این صفات زائده را قدیم دانند ، و لهذا معتزله که اتباع واصل این عطا بوده اند انزام کرده اند اشاعره را بقول بقدما ثمانیه یا تسعه که منافی با توحید است . و خودشان یعنی معتزله در صفات واجب قائل شده اند به نیابت ، یعنی ذات واجب الوجود نائب است از صفات ، یعنی آثاریکه بر غیر واجب الوجود مترتب شود بتوسط صفات ، بر ذات واجب الوجود ، مترتب شود بدون توسط صفات . و از این جهت است که در صفات واجب گویند : «خذ الخایات ودع المادی» . یعنی مثلا هر گاه گوئی واجب الوجود رحیم است مقصود اثبات صفت رحمت نیست بلکه برای او که بمعنی رقت قلب است زیرا که منافی با وجوب وجود است ، بلکه مراد اثبات اثر و غایت رحمت است ، یعنی معامله می کند با عباد نوع معامله رحیم با مرجم از عبادات و الطاف نسبت باو . و مثل علم که مقصود از او اثبات صورت ذهنیه نیست بلکه مقصود واجب الوجود بلکه اثبات اثر اوست که انکشاف اشیا است در نزد واجب الوجود . و هكذا فی سایر الصفات . و مصنف در بیان اقوال معتزله در این باب و مددیشان را که فی الحقیقه نفی صفات است از ذات واجب الوجود نسبت بحکماء داده و آنرا بخرامی این

(۱) خارج از متن - المعلومات .

(۲) خارج از متن - لا یکتون .

نسبت را تصحیح کنیم و مطلب را بذهب حکما تأویل نمائیم مذهب معتزله متروک خواهد ماند .

و تحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند و ذات را نایب از صفات ندانند بلکه صفات کمالیه را تماما برای ذات حق ثابت کنند ولی زاید بر ذات وی ندانند بلکه گویند ذات او عین حقیقت کل صفات است بوحده و بساطت، نه بنحو ترکیب. یعنی کلمه علم و کلمه قدره و کلمه حیوة و کذا فی سایر الصفات. و در این باب متمسکند بادله که بدان عینیت صفات را از برای ذات ثابت کنند و این مذهب با مذهب صوفیه که مصنف ذکر خواهد کرد از این جهت چندان فرقی ندارد. و راه تصویر این مذهب این است که ذات حق را مع بساطته و وحدته چون ملاحظه کنیم با قطع نظر از همه چیز دارای صفات یابیم. پس آن صفات خارج از ذات وی نباشد یعنی مفاهیم صفات از ذات بحت انتزاع شوند و واضح است که ذات واحده مصداق مفاهیم متعدده بجهة واحده تواند بود مانند شخص انسانی مثلا که هم معلوم است از برای حق هم مقدر یعنی بقدرت و اختیار ایجاد شده و نتواند گفت که در او جهتی است که بآن جهة معلوم است و جهتی دیگر که در او جهة مقدر و آلا علم و قدرت عموم نخواهد داشت؛ زیرا که آن جهتی که معلوم است غیر مقدر خواهد بود و آن جهتی که مقدر است غیر معلوم . پس معلوم شد که مفاهیم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود . پس ذات حق با بساطت و وحدت منشاء مفاهیم صفات کمال است . پس در او جهتی نباشد که بدان جهة عالم بود، و جهتی که بدان جهة قادر . بلکه ذاتش بنفسها علم و قدرت است . پس حکما نفی صفات نکرده و ذات را نایب از صفات ندانسته اند . که اگر چنان بودی ، اطلاق صفات بدو نکردندی مگر بمجاز ، و باین علیحده عنوان نکردندی از برای صفات . و اما الصوفیه ، فذهبوا الی ان صفاته سبحانه و تعالی عین ذاته بحسب (۱) الوجود

(۱) خارج از متن : باعتبار.

وغيرها بحسب التعقل . قال الشيخ العربي ره : قوم ذهبوا الى نفي الصفات عنه تعالى ، وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه . وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة ، وذلك كفر محض و شرك بحت . وقال بعضهم ( قدس الله اسرارهم ) . من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات ، كان جاهلاً مبتدعاً . ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ، فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل . وقال ايضاً ذواتنا ناقصة وانما تكملها الصفات . فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء . اذ كل ما <sup>(۱)</sup> يحتاج في شيء الى شيء : فهو ناقص . والنقصان لا يليق بالواجب تعالى . فذاته [ تعالى ] كافية لكل « في الكل » . فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة و بالنسبة الى المرادات ارادة . وهي واحدة ليس فيها اثنيتية بوجه من الوجوه .

فرق ما بين مذهب حكما ومذهب صوفيه اين است كه حكما مغايرت ذات و صفات را « بالاعتبار والمفهوم » دانند . چنانچه مصنف ذكر کرده . و اين مبني بر آن است كه ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لا باعتبار اسرئال عليها » نه اينكه صفات مترتب بر ذات شود و ذات نائب مناب از صفات باشد . پس ذات باعتبار اينكه منكشفت است اشياء در نزد او عالم است و باعتبار اينكه مابه الانكشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اينكه اشياء فائض است از او بعلم و اراده قادر است و باعتبار اينكه مابه اليجاد والافاضة نفس ذات اوست قدرت و « هكذا في باقي الصفات . پس فرق ما بين ذات و صفات اعتباری است .

و اما مذهب صوفيه اين است كه مغايرت ذات و صفات را با تعقل است يعني همچنانكه مفهوما متغايرند مصداقا هم متغايرند . زير آنكه صفات و تعيّنات ذات حق دانند و تعيّنات را عبارت از نسب و اضافات شمارند پس ذات با تعيّنات اذ تعيّنات

(۱) خارج از متن - من .



غیر از ذات است با تعیین دیگر ولی این تعیینات بحسب تعقل است نه بحسب خارج .  
 ولی آنچه بنظر می رسد این است که مذهب حکما را با صوفیه فرقی نباشد زیرا که مغایرت  
 ذات و صفات بنا بر مذهب حکما که باعتبار مفهوم است چون مفاهیم امور معقوله اند بین  
 آنها ایضا بحسب تعقل است و در نزد هر دو طائفه مسلم است که حقیقت ذات بحسب  
 خارج موصوف است بوحده و بساطت و تکثر در او بهیچوجه نیست حتی باعتبار  
 صفات و در این هم متفقند که تغایر بحسب امور عقلیه و مفاهیم اعتباریه است . و این فرقی  
 که مصنف بیان می کند چنان می نماید که بجز تغییر الفاظ چیزی در آن نباشد .

[ القول (۱) فی علمه سبحانه ] اطبق الکلم علی اثبات علمه سبحانه الا شذمة  
 قليلة من قدماء الفلاسفة لایعناء بهم . و لما کان المتکلمون یثبتون صفات زائدة ( علی  
 ذاته ) لم یشكل علیهم الامر فی تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة  
 لها زائدة عایه . و اما الحكماء فلما لم یثبتوها اضطرب کلامهم فی هذا المقام .

چون متکلمین علم را زائد بر ذات حق دانند ، در باب مطابقت او با امور کثیره ،  
 یعنی معلومات اشکالی بر آنها وارد نیاید ؛ زیرا که چون علم باید مطابق با معلوم باشد  
 و الا علم آن معلوم نخواهد بود . و مطابقت ذات حق که واحد من جمیع الجهات است با  
 اشیاء کثیره خیلی بعید از نظر است .

ولیکن هر گاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقت او  
 با امور کثیره استبعادی ندارد اگر چه از جهاتی مستلزم اشکالات است . از جمله اشکالات  
 یکی اینکه لازم آید ذات حق محل از برای کثرت باشد ، هر گاه قائل شوند باینکه آن علم  
 قائم بذات اوست . و لابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . و اگر حادث باشد  
 لازم آید محلیت آن از برای حوادث . و اگر قدیم باشد ، لازم آید تعدد قدماء که ذات  
 حق را قدیم و صفات را هم قدیم دانند . و لازم آید که ذات بنفسها خالی از علم باشد و  
 ناقص و مستکمل بالغیر . و لازم آید اتحاد فاعل و قابل ، و اینها همه باطل است .

وحاصل هما<sup>(۱)</sup> قاله الشيخ في الاشارات ، ان الاول لما عقل ذاته بذاته ، وكان ذاته علة للكثرة « لزمه تعقل الكثرة » بسبب تعقله لذاته بذاته . فتعقله للكثرة لازم معلول له . فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته و لوازمه مترتبة عليه ترتب المعلولات « على علة » . فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينفي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مبانة له . فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره . والحاصل ان واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه .

چونکه معلول از لوازم ذات علت است و انفکاک بينهما ممنوع . پس در هر یکا که علت متحقق شود معلول باو است . چه در خارج وجه در ذهن که در محل خود محقق و مبین است که علیت و معلولیت در ماهیات تحقق پذیر نباشد نه بالذات نه باعتبار الوجود . « الا تبعاً و بالعرض » ، بلکه علیت و معلولیت مخصوص است بمراتب و درج و معلول امری مباین با علت نیست بلکه شانی از شئون وی و طوری از اطوار اوست . و بعبارة اخرى وجه یا ظل یا عکس اوست . و سابقاً دانسته شد که نسبت وجه بظلی اوج نسبت معنای حرفی است بمعنای اسمی ؛ یعنی غیر مستقل در ماهیویت و نه به نسبت مستقلاً پس اکتناه حقیقت وجه بملاحظه ذی الوجه است و غایت از وجه « بما هو هو » . « الا تبعاً و بالعرض » . و هر گاه ملاحظه وجه شود مستقیلاً از حقیقت وجهیت ، اندک تجرد و بی تمهید ذاک ظاهر است بکمال ظهور که ملاحظه و مشاهده است . مستقلاً مشاهده مستقیم است بالتبع و بالعرض ، و از این جهة گفته اند . علم تمام علت ذات مستقیم است را بخصوصه . و هر گاه این اصل کلی معلوم شد . خود می دانست که وجهیت تجرد بملاحظه تجرد ذاتش ، و اینکه هر مجردی عالم بذات خود است و ذات واجب و وحدت علت کل اشياء است . پس از عالمیتش بذات خود لازم آید عالمیتش بکل اشياء .

واین است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقله لذاته .  
 وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو از علم که علم باشیاء و معلولات واجب  
 الوجود است چون از قبیل لوازم ذات اوست ، از جهة آنکه از لوازم علم بذات اوست ،  
 و علم بذات او عین ذات اوست پس این صور معلومه معلول خواهند بود از برای ذات  
 او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترتب  
 باشند بترتیب سببی مسببی بر حسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اول متقدم  
 است بحسب وجود بر سایر معلولات علم او باوهم متقدم است بر سایر علوم . و این است  
 معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقله سبحانه » الی قوله « ترتب المعلولات علی علمها » .  
 وبعد ذلک باید دانسته شود که علم حق بنا بر این تحقیق که صور زائده بر ذات اوست و معلول  
 وی متأخر است از ذات او بر نحو تأخر معلول از علت . پس داخل در قوام ذات وی  
 نباشد . و ظاهر است که تکثیر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ،  
 خواه آن لوازم و معلولات باعتبار صفتیت متقرر در ذات باشند ، یا میان از وی . پس  
 احتیاج ذات و استکمال وی از غیر لازم نیاید . و این اجمت معنی کلام شیخ از قوله « فیه  
 متأخره الی آخره » .

واعترض علیه الشارح المحقق بانه لاشک فی ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته  
 قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقق از این ایراد این است که هر گاه علم حق باشیاء بصور مرتسمه  
 باشد و صور مرتسمه خارج از ذات وی ، و چون صفتند از برای او باید قائم بذات او باشند ، ظاهر  
 است که معلول از برای غیر ذات او نتوانند بود ، زیرا که احتیاج بسوی غیر در کمالی از کمالات  
 منافی با وجوب وجود است . پس لازم آید که ذات حق من جهة واحده هم فاعل آن صور باشد  
 وهم قابل و این ممتنع است ، بجهة اینکه نسبت فعل بسوی فاعل بالوجوب است ، و بسوی قابل  
 بالامکان . و بعبارة اخرى معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست و قابل  
 شیء لابد باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحدہ من جهة واحدة . وجواب این ایراد این است که قبول برد و قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثر ، و ظاهر است که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، و دیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیت مثل اتصاف اربعہ بزوجیت ، و ماهیات بلوازم خویش ، و علم نسبت بواجب الوجود از این قبیل است . پس همچنانکه اربعہ ہم مقتضی زوجیت است و ہم متّصف بدان و استحاله ندارد ، واجب الوجود نیز ہم مقتضی صور علمیه است ، ہم متّصف بدانها ، و استحاله ندارد . و آنچه شارح گمان کرده و مستحیل دانسته قابلیت بمعنی انفعال و تأثر است .

وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية .

یعنی لازم آید که واجب الوجود متّصف بصفات حقیقیه باشد مغایر با ذات او . و این فقره بر فرض حدوث مستلزم محلیت اوست از برای حوادث و بر فرض قدم مستلزم تعدّد قدماء ، و احتیاج واجب بسوی غیر در علم که یکی از کمالات اوست .

وقول بكون محالا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است در ذات او ، و ایضا اتحاد فاعل و قابل . و قول بان معلوله الاول غیر مبائن لذاته .

یعنی معلوم اول بنا بر این فرض علم بعقل اول است و این صورت علمیه معلول اول خواهد بود که مباین با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . و حال آنکه معلولیت مستلزم بینونیت است .

فانه (۱) تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الامور الحاله فيه الى ان ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والتقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى واولاظنون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها (۲) .

یعنی لازم آید که حق تعالی بذاته علمت از برای چیزی نباشد ، بلکه تمام معاولات

(۱) ن . ل . و بانه .

(۲) خارج از متن . بذاتها .

وی صادر شوند از او بتوسط صور علمیه که مرتسمند در ذات او ، و بنا بر آنچه خواجه  
رحمة الله علیه می فرماید ان توالی فاسده و غیر از آنها بر مذهب شیخ وارد است . و حال آنکه  
مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهة اینکه حکما قائلند که حق تعالی عالم را ایجاد کرده  
بتوسط عقل اول که مبائن با ذات اوست .

والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك الحلات حذرا من  
التزام هذه المعاني . ثم اشار الى ما هو الحق عنده . وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته  
[ لذاته ] الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو ، فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن  
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو .

بعضی از قدماء قائلند باینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقا ، نه بذات خود  
و نه بمعلولات . و بعضی قائلند که علم دارد بذات خود و بمعلولات ندارد . و بعضی دیگر  
قائلند بعکس این . و همه قائلند بنفی علم فی الجملة از ذات او . و افلاطون قائل است  
باینکه علم واجب بما عدای خود بصور مفارقه و مثل نوریّه است که قائمند با نفسها و  
مبائنند با ذات حق . و مشائین قائلند باتحاد عاقل و عقل و معقول . و مصنف می گوید  
که « انما ارتكبوا تلك المحالات » یعنی طوائف ثلاثه از قدماء قائل باین اقوال شده اند ،  
« حذرا من التزام هذه المعاني » یعنی بجهة فرار از ان توالی فاسده که بر قول شیخ وارد  
می آمد .

و اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا « بصورة تنصورها او تستحضرها » فهي  
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك (۱) ومع ذلك فانت لاتعقل  
تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذا انك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان  
تتضاعف الصورة فيك ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة  
فقط ، او على سبيل التركيب . و اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك  
« بهذه الحال » فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

(۱) خارج از متن + وهو العقل الفعال .

ولا تظنّ انّ كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها . فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحلّ [ لها ] وانما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك ايها . فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . و معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلومات الذاتيّة للعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحلّ فيه . فهو عاقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه .

بيانش اينست كه علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقاً بر دو قسم است علم حصولي و علم حضوري اما علم حصولي بحصول صور اشياء است در نزد وي مثل علم بانسان و فرس و بقرو و ساير ماهيات و صور آنها عبارت از نفس ماهياتشان است كه موجود شوند بوجود ذهني و خود آن صور معلومات بالذاتند يعني بدون واسطه صورت ديگر و اشياء خارجيه معلوماتند بواسطه اين صور پس معلوم بالعرضند نه بالذات و اما علم حضوري عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش كه بحضور ذاتش است در نزد خویش و مراد از حضور سلب غيبيت و خفاست و معلوم است كه خودش از خودش غايب نيست . و همچنين علم نفس ناطقه بصور حاصله در وي حضوري است زيرا كه اگر حضوري نباشد لازم آيد تضاعف صور و عدم تناهي و هر دو باطل است . و بايد دانسته شود كه ادراك حواس ظاهره و باطنه و ترتيب قياس و ساير مقدمات علل فاعليه نيستند براي صور علميه بلكه نفس را احوال كنند از براي قبول اين صور و پس از حصول تهيه و قابليت صور علميه نفس شوند از مبدء فياض بسوي نفس ناطقه . پس حصول اين صور نسبت بنفس ناطقه بمعاوليتشان است از براي نفس بمشاركت مبدء فياض . پس باوجود اينكه نفس مستقل در صدور آنها نيست در ادراك آنها نحتاج بصور زائده نيست . بلكه بحضور نفس ذاتشان علم بانها حاصل است پس اگر شيء كه مستقل باشد در صدور صور نخواهد عالم بان صور باشد

بمضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است  
معنی قول خواجه «فهی صادرة عنك لابانفرادك مطلقاً بل بمشاركة مامن غيرك ومع ذلك  
فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تعقلها ايضاً بنفسها من  
غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك  
الصورة او على سبيل التركيب » .

و معنی این فقره آخر این است که نفس در علمش بذات خود صاحب سه اعتبار  
است : که یکی از آن اعتبارات عالم است . و یکی معلوم و بدیگری علم ، یعنی باعتبار  
اینکه مجردی است که «حضر عنده مجرد» عالم است ، و باعتبار اینکه حضور مجردی  
است در نزد مجردی علم است ، و همچنین در علمش بصور ، چون با خود نفس «بضرب  
من الاتحاد» متحدند . نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری <sup>(۱)</sup> معلوم و  
باعتباری نفس علم .

« و اذا تقدم » هذا فاقول : قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته  
وبين عقله لذاته في الوجود الا باعتبار <sup>(۲)</sup> الاعتبارين .

بدانکه در محل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده  
و از لواحق ماده ، بلکه وجود محض است « بلا ماهية » و همچنین ثابت شده است که  
« کل مجرد عاقل لذاته » . پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را و این تعقل  
ثابت است از برای او در مقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظه اغیار اعتبار کنیم  
اورا عالم بذات خویش یابیم پس فرقی و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد  
بحسب خارج اگرچه متغایرنند در اعتبار معتبرین چنانچه سابقاً اشاره بدان شد که باعتبار  
« کونه مجرداً حضر عند مجرد قائم بذاته معلوم » . و باعتبار « کونه مجرداً قائماً بذاته حضر عنده  
مجرداً عالم » و باعتبار « کونه حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته علم » .

(۱) خارج از متن + باعتبار آنها .

(۲) خارج از متن + فی اعتبار .

و حکمت بان عقله لذاته علته لعقله المعلول الاول .

باید دانسته شود که علم تام بعلمت تامه مستلزم است علم بخصوصیت معلول را. و این عبارت ماثور است از متقدمین از حکما و بسیاری از متأخرین در بیانش عاجزند. چنانچه گویند مراد از علم تام بعلمت آنست که علم بجمیع جهات علمت باشد از علل و معلولات و ملزومات و لوازم و صفات و احوال و چون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج در علم بعلمت باشد که لایحقی. و از این جهت است که علم تام بعلمت را گویند مستلزم علم بمعلول است. و غافلند از اینکه مراد از استلزام این نحو از استلزام که استلزام کلّی هر جزء را باشد نباشد، بلکه مراد از استلزام انتقال از علم بعلمت است بسوی علم بمعلول نه العکس برود. و فهم این مطلب موقوف است بر دانستن نسبت میان علمت و معلول و اینکه معلول از لایزمت ذات علمت است خارجا و ذهناً. چنانچه مثلا کبر باشی از بیانات سابقه دانسته که نسبت بعلمت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیت معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیت علمت ملحوظ گردد.

گفته نشود که معلول را مستقلاً می توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون انتقال ملحوظ کسی نشود.

زیرا که جواب گوئیم از اینکه ما گفتیم معنای حرفی بتبعیت معنای اسمی ملحوظ است و معلول بتبعیت علمت لازم نیاید که نظر بسوی آن، بالاستقلال ممکن باشد. چنانکه معلول مستقلاً ملحوظ گردد معنای حرفی نیز مستقلاً ملحوظ شود و در این هنگام از حقیقت خود منسلخ شد و آینه که آلت رؤیت نیست باید بتبعیت غیره رؤی شود ممکن است مستقلاً رؤی شده و درین مذکور است که در بعضی بر نحو آلیت است منسلخ شده خود رؤی باشد و اذا رفعت ذریعه رؤیت از روی علم بعلمت من حیث هی تامة حاصل باشد لابد معلول به تبعیت از علم معلوم است و این نسبت مراد حکما از اینکه علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول و این واجب الوجود است که علم عقل اول است و علم بذات خویش دارد لازم آید که علم بعقل اول داشته باشد.



وإذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى «المعلول الاول والعقل الاول له» شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مبائناً للاول والثاني متقررًا فيه .

از بیانات سابقه معلوم شد که ذات واجب الوجود عین علمش است مر ذاتش را وایضا دانسته شد که چنانچه ذاتش علت است از برای عقل اول همچنین علمش بذاتش علت است از برای علمش بعقل اول واتحاد علتین یعنی ذاتش و علمش بذاتش بالذات مقتضى اتحاد معلولین یعنی عقل اول و علم حق بعقل اولست بالذات زیرا که از واحد من جمیع الجهات صدور کثیر ممتنع است «کما حقیق فی محله». پس ثابت شد که علم واجب الوجود بمعلول اول بصورت مرتسمه در ذات او نیست بلکه بصورت قائمه بالذات است که عین معلول اول است .

و كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستفاضه تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك .

دانسته شد سابقاً که ذات واجب الوجود باعتباری عالم است و باعتباری معلوم و باعتباری علم و همچنین معلول اول باعتباری علم است و باعتباری معلوم .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل<sup>(۱)</sup> ما ليس بمعلولات لها بمحصول صورها فيها وهى تعقل الاول الواجب . ولا موجود آلا وهو معلول للاول<sup>(۲)</sup> الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه في الوجود حاصلة فيها « ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول » . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها ، بل باعيان<sup>(۳)</sup> تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه . فاذاً لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه .

(۱) خارج از متن + تعقلنا .

(۲) خارج از متن + له تعالى .

(۳) خارج از متن + باعتبار .

حاصل مطلب این است که واجب الوجود بنا بر تحقیق سابق عام است بذات خود بحضور ذات «لدى الذات» و عالم است بعقول مجردة بحضور نفس آن عقول . و چون آن عقول عالماند بمعلولات خودشان بر نحو علم واجب بداتها ، یعنی از جهة علمشان بنخودشان که علتند و علم بعلمت مستلزم است علم بمعلولات را و همچنین عالماند بغير معلولات خود حتی واجب الوجود باعتبار اینکه واجب الوجود علت کل موجودات ممکنه است و علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را لازم آید که هر یک از عقول مجردة عالم باشند بتمام موجودات و علمشان نسبت بغير معلولاتشان بنحو حضور صورت نه بندهد ، پس لابد باید بحصول صور آنها باشد در نزد این عقول مجردة و واجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهر یک از این عقول مجردة بحضور نفس ذاتشان لازم آید که صور حاصله در آنها نیز حاضر باشد در نزد واجب . پس علم واجب بدان صور هم بحضور نفس آن صور باشد . پس هیچ چیز از کلیات و جزئیات نباشد که معاوم حق نباشد «ولا یغرب عن علمه مثقال ذرة فی الارض و لافی السماء» . و آن محالاتیکه بر قول شیخ و سایر قدماء از قبیل افلاطون و اتباع اشراقیین و غیر هم وارد می آمد و وارد نیاید .

و اورد علیه بعض شارحی فصوص الحکم ان ناکت الجواهر العقلية لكونها ممکنة حادثة مسبوقه بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه و تعالی قبل وجودها . فکیف یکون علم الاول سبحانه بها عین وجودها .

چونکه علم حق سابق است بر اشیاء یعنی ایجاد کرده است اشیاء را « عن علم و قدرة » . پس هر چه موجود است از ممکنات باید معلوم باشد از برای حق قبل الوجود . و هر گاه علم حق عین عقول مجردة باشد . لازم آید که اینها مسبوق بعلم نباشد . یعنی حق اینها را ایجاد کرده باشد « لا عن علم » و این ظاهر البطلان است .

و ایضا یبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الاری التعلی المتعلق بالکلیات کلیاً و بالجزئیات (۱) ایضا کلیاً السابق علی وجود الاشیاء .

(۱) خارج از متن + و الجزئیات .

عناية در نظر حکما عبارت است از علم ازلیّ فعلی ، یعنی علمی که علت وجود معلوم باشد ، در مقابل علم انفعالی که معلول است از برای معلوم که متعلق است بکلیات و بجزئیات بر نحو کلی و سابق است بر وجود اشياء و هر گاه علم عین وجود عقول باشد عنایت باین معنی باطل و ممتنع باشد .

و ایضا یلزم احتیاج ذاته (۱) فی اشرف صفاته الی ما هو غیر (۲) صادر عنه [ فانه اذا كان علمه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته فی الجواهر العقلیه یلزم احتیاجه تعالی فی العلم به الیها تعالی عن ذلك علواً کبیراً .

چون واجب الوجود غنیّ مطلق است و در جمیع جهات بی نیاز از غیر خود و آلا واجب الوجود نباشد ؛ زیرا که احتیاج منافی باوجوب وجود است و مستلزم امکان و ثابت شده است که واجب الوجود بالذات واجب است من جمیع الجهات . پس همچنانکه وجودش واجب است صفات کفالیته اش نیز باید واجب باشد و هر گاه علمش عین عقول مجرّده باشد لازم آید که در اشرف صفات و اعلای کمالات محتاج بسوی معلولات خویش باشد « وقد ظهر بطلانه » .

والحقّ عندی انّ من انصف من نفسه علم انّ الذی ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الی الوجود سواء كان العدم زمانیاً او غیر زمانیّ یعلم تلك الاشياء بحقایقها و صورها التّالزمة لها الذّهنیة و الخارجیة قبل ایجاده ایتها و آلا لا یمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غیر وجودها .

چون واجب الوجود از کتم عدم و « لا من شیء » ایجاد فرموده است اشياء را یعنی اعطاء وجود کرده است بماهیات آنها و « معطى الشیء لیس فاقدها » . بلکه واجد است

(۱) خارج از متن + تعالی .

(۲) ن . ل . غیره .

مر اورا زیرا کہ اگر واجد و دارا نباشد اورا مستحیل است ایجاد و ایلا دی. و چون وجدان واجب الوجود اشیاء را بنحو کثرت و تمایز منافی با وحدت و بساطت اوست پس وجدان وی مر آنها را بعین ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خویش «کما ثبت» پس عالمست باشیاء قبل الاشیاء باعتبار سبق ذاتش بر اشیاء؛ زیرا کہ ذاتش عین علم بدانهاست. پس معلوم شد کہ علم باشیاء ممکنه موجوده سابق است بر وجودشان. و هر گاه ثابت شد سبق علم بر آنها ظاهر است مغایرت علم با آنها. پس معلوم شد کہ علم حق باشیاء عین عقول مجردہ نباشد.

والقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته محالاً للامور المتكثرة انما يصح اذا كانت غيره تعالى كما عند المحجوبين عن الحق واما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقييد والتعيين فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محالاً بل شيء واحد يظهر بالحالية تارة وبالحالية اخرى.

این کلام اشاره است بسوی دفع اشکالی که وارد آید بر قول بانحداد علم حق باشیاء با ذات حق. و اشکال این است که چون علم عین ذات اوست و ذات او واحد و بسیط، معقول نباشد در علم تکثیر و تعدد بحسب معلومات متکثیره. و جواب این است بنابر آنچه مصنف ذکر کرده که امتناع بودن علم محلّ از برای کثرت متوجه است بنابر طریقه محجوبین از مشاهده نور حق در مرایای ممکنات. چرنکه ممکنات را مابین با ذات حق دانند. و اما بنابر طریقه صوفیه که ممکنات را باعتباری غیر حق دانند و باعتباری عین حق. یعنی باعتبار وجود و حقیقت و کنه عین ذات حق دانند و با اعتبار تعیین و تقييد غیر حق. پس استحاله ندارد که ذات حق در عین وحدت دارای کثرت باشد. و این امر مراد از مشاهده کثرت در وحدت و فی الحقیقه حالّ و محلی نباشد بلکه کثرت در وحدت است که تارة ظاهر شده است بمحاییت و تارة بحالیّت و فهو الدلیل علی وحدت حق.

زیادة تحقیق: اذا علم الاول سبحانه تعالى ذاته بذاته فهو باعتبار ان الله يعلم و يعلم  
یکون عالماً ومعلوماً وباعتبار انه يعلم ذاته لا بصورة زائدة عليه يكون عالماً فهذه الامور

ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار .

بعد از تحقیق اینکه حق سبحانه عالم است بذات خویش بعلم حضوری که بحضور نفس ذات اوست «لدى الذات» یعنی عدم احتجاب و غیبوت ذاتش در نزد ذات، پس خود هم عالم است و هم معلوم. و چون این علم بصورت زائده بر ذات نیست یعنی «ما به العالمیة» نفس ذات اوست و مراد از «ما به العالمیة» علم است زیرا که بعلم عالم عالم است و معلوم معلوم. پس ذات او باین اعتبار نفس علم است پس مغایرتی در این مقام مابین عالم و معلوم و علم نیست الا بحسب الاعتبار .

و اذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه التورية .

چون حقیقت نور عبارت است از امری که ظاهر باشد بذاته و مظهر باشد مرغیرا پس واجب الوجود که وجود محض است و صرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیاء پس ذاتش بنفسمها ظاهر است؛ زیرا که عدم و معدومیت ملازم اختفا و غیبوت است و وجود و موجودیت ملازم با ظهور و حضور، پس ذاتش را لازم آید که بذاته ظاهر باشد. و معدومات ممکنه چون در حال انعدام مختفی اند و بعد از وجود ظاهر و هویدا. و این ظهور از افاضه نور وجود است از مبداء قیوم پس ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است. پس حقیقت نوریّت در ذات وی مترائست و باین اعتبار که ظاهر بذاته و مظهر مر اشیاء است گفته می شود نور است «كما قال الله تبارك وتعالى - نور السموات والارض - الى آخر الآیه» . فاذا اعتبر كونه واجدا للمعلومه (۱) غير فاقد (۲) شاهدا اياه (۳) غير غائب عنه تعین نسبة الوجود والشهود والواجديّة والموجوديّة والشاهدية والمشهدية .

اشاره است بسوی بعض اعتباراتی که منشاء آنها علم ذات است بخویش: بیانش آنکه چون ذات وی باعتبار عالمیت و اجداست معلوم را که عبارت از ذات اوست و مقصود

(۱) ن . ل . - له .

(۲) خارج از متن . اياه .

(۳) خارج از متن . عليه .

از این وجدان سلب فقدان است تا اثبنت لازم نیاید. و باین اعتبار نسبت وجود و واجدیت و موجودیت ظاهر و متعین شود باعتبار اینکه «ما به الوجدان» چون نفس ذات است وجود است و باعتبار اینکه غیر فاقد است مرخویش را و داراست خویش را واجد است و باعتبار اینکه غیر مفقود است از خویش موجود است و همچنین باعتبار اینکه غایب از خویش نیست خود شاهد است و مشهور و باعتبار اینکه این مشاهده بامری زاید بر ذات وی نیست شهود است.

ولاشك ان علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا تحتاج الى صورة زائدة عليه.

چونکه دانسته شد که عالمیت و معلومیت و علم و شاهدیت و مشهودیت و وجودیت و واجدیت و موجودیت و وجود نسب و تعیناتی استند که باعتبارات مختلفه متصور شوند و در حقیقت و ذات متحدند. پس همچنانکه ذات حق در علم بذات خویش محتاج بصورت زائده نیست همچنین است در علم باین نسب و اعتبارات «فداته عالمه بذاته مشاهده بذاته واجدة بذاته و هكذا فی جمیع الاعتبارات المذكورة.

و كل علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها وهوياتها (۱) ليست عبارة الا عن الذات المتعالية المتلبسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنشأة العقل بعضها عن بعض جميعاً وفرادى على وجه (۲) کلی او جزئی (۳).

در سابق بیان شده بود که ماهیات اشیا عبارت از اعیان ثابت است و هویاتشان اعیان موجوده. و اعیان ثابت نیستند مگر مظاهر و آثار اسماء الهیه. یعنی همچنانکه اسماء عبارتند از مفاهیمی و نسبی و تعیناتی معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه که متعلقند

(۱) ن. ل. + هویاتها.

(۲) ن. ل. + نحو.

(۳) حاشیه + لا بمعنى انه يحصل ترتب فی تعقل الحق اياها، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض وكلها تعقلات ازلیة ابدیة على وتيرة واحدة.

در حقیقت ذوات و فطوح نظر از آن اعتبارات، همچنین هر گاه ملاحظه شود هر اسمی باعتبار حقیقت و ذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است او را معنای معقولی که تعبیر کنند از آن بمظهر آن اسم و اثر وی و ماهیت و عین ثابت. و همچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات و با یکدیگر باعتبار بود، همچنین اعیان ثابتة مغایرتشان با یکدیگر و با اسماء و با ذات باعتبار است؛ چرا که این اعتبارات عبارتند از تعیناتی و نسبی که در ذات حق اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبس شود بصورت آن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابتة را با اسماء و ذات حق است هویتات اشیاء را نسبت با اعیان ثابتة و اسماء و ذات حق است یعنی تمام اینها مظاهر مرتبه و اعتبارات متتالیه باشند که ذات حق را متعین بتعیینات خاصه و متلبس بالبدنه متکثره نمایند. و معلوم است که اعتبارات و تعینات و مابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند و حقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور سادج در زجاجات متاونه که منصبغ بصیغ زجاجات گشته مشهود و مرئی گردد. پس مدام که نظر واقف است بر مظهر و متمم بقیود آن نور سادج را مشاهده نتواند کرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف بر تعینات و نقیذات است و احکام سرانیه چشم حق بینش را پوشیده، غافل از ذات حق باشد و نه بیند مگر خلق را پس در واقع و نفس الامر جز وجود حق و آن ذات مطلق چیزی نباشد و این اختلافات و کثرات بحسب ظهورات و تعینات و نسب و اعتبارات سرانیه اند.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفح ورقا بعد ورق

حقا که نخواهیم و ندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیه حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکل اسماء و ماهیات و هویتات اشیاء و باعتباری عالم است و باعتباری معلوم و باعتباری علم و باعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود و باعتباری واجد است و باعتباری موجود است و باعتباری وجود «فلیس فی الدار غیره دیار». و مراد از وجه کلی و جزئی که در عبارت

متن است محیط بودن و محاط بودن است .

فلا يحتاج في العلم بها الى صورة زائدة. فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج في شيء من کمالاته الذاتيه الى ما هو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. فان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشياء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می آمد بر طریقه مشائین که علم حق را باشیاء بصور زائده بر ذات می دانستند از اتحاد فاعل و قابل و محلیت حق از برای کثرت و احتیاج ذات حق در اخص کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شد که ذات حق باعتباری عالم و باعتباری معلوم و غیری در وجود نیست و صورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیر».

في ان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشياء. قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته التي هي مبدء تفاصيل الاشياء. فيكون عنده امر بسيط هو مبدء العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة اولا .

حاصل مطلب این است که چون علت دارای معلول است در مقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزل علت است و ظهور او در مرتبه ادنی مانند عقل بسيط اجمالی بالنسبه بسوی تفصیل . و توضیحش آنستکه مثلاً هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش ، می یابد خود را عالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفصیل اشکال هندسیه و براهین مترتبه در علم مذکور نیست . و هرگاه توجه بسوی تفصیل اشکال و براهین منصله را در خود می یابد بدون کسب جدید . پس معلوم شود که در حالت اولی که خود را می یابد عالم بعلم هندسه دارای علمیت بسيط و اجمالی وحدانی و در حالت ثانیه دارای تفصیل آن اجمال است . و چون کسب جدید نکرده معلوم شود که این تفصیل عین آن اجمال است . پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبه نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت



واعلیٰ واشرف وتفصیل. دارای اجمال است بنحو تنزل و ادنیٰ و اخصّ. و از این جهت است که گفته اند «العقل البسیط الاجمالی خلاق للتفصیل». و بعد از این توضیح گفته می شود که واجب الوجود نسبت باشیاء چون علت است و علت باید واجد معلول باشد پس دارای کلّ اشیا است بنحو بساطت و وحدت و اعلیٰ واشرف و اشیا تفصیل ذات او و تنزلات جهات اوست. پس وی دارای اشیا است و اشیا دارای وی. هر یک بحسب حال خویش و علم عبارت از وجدان و نیل است پس واجب الوجود بعین علمش بذات خویش عالم است بکلّ اشیا لیکن بنحو بساطت و اجمال. و چون این اجمال مبدء آن تفصیل است و تفصیل عین آن اجمال بنحویکه اشاره بدان شد پس عالم بتفصیل اشیا نیز باشد.

فالعلم بذاته التي هي علته ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به. ثم المجموع علته قريبة (۱) للمعلول الثاني فيلزم العلم بها ايضا هكذا الى آخر المعلولات. فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا.

باید دانسته شود که در بیان سابق. اشاره بسوی ترتیب مراتب علم نشد و حال گوئیم که عالم تفصیلی حق بذات خویش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اول را در مقام ذات خویش؛ زیرا که ذات او علت ذاتیه است برای معلول اول و چون ذات او بمعلول اول علت است از برای معلول ثانی پس این مجموع علم اجمالی باشند از برای معلول ثانی و همچنین است بیان تا آخر معلولات.

فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهي كما ر بسیط یکون مبدء التفصیل امور (کذا) متعدّدة فکما انّ ذاته تعالیٰ مبدء لخصوصیات الاشیا و تفصیلها كذلك علمه بذاته مبدء للعلم بالاشیا و تفصیلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشیا مثل نسبت عقل اجمالیست بسوی عقل تفصیلی که تفصیل نیست مگر مرتبه نازله از اجمال و اجمال نیست مگر مرتبه عالیّه از آن

(۱) ن. ل. + (ص) مترتبه.

تفصیل پس ہر یک در دیگری مترائست و اجمال و تفصیل مغایرتشان بالاعتبار است بحسب ظهور و خفا و التفات و عدم التفات .

و توضیحش این است کہ ہر گاہ حق توجہ کند بذات خویش تمام اشیاء را دریابد بنحو اجمال و ہر گاہ نظر کند در اشیاء ذات خویش را دریابد بنحو تفصیل « فہو الاول والآخر والظاهر والباطن و ہو بکل شیء علیم » و فی الحقیقہ ابن بیانی کہ ما کردیم جمع بن مذهب حکما و صوفیہ است .

و نظیرہ ما بقال فی تضمین العلم بالماہیۃ العلم باجزائها اجمالاً و کونہ مبداءً لتفصیلہا .

مثالی کہ از برای این مطلب آوردیم بہتر از نظیر است کہ مصنف آورده از جہت آنکہ جزء غیر کل است اگرچہ مندرج در وی است و علم بکل علم اجمالی باجزاء است و پس از توجہ بسوی اجزاء آن علم اجمالی منفصل می شود لیکن در تمثیل ما عدل تفصیلی عین عدل اجمالیست و مغایرتی نیست « بینہما الا بالاعتبار و بحتاج فی التفرقة الی ذہن لطیف »  
ولا یذهب علیک اذہ یلزم من ذلک علمہ بالجزئیات من حیث انہ ہر جزئیۃ فان الجزئیات ایضاً معلولہ لہ تعالی کالکلیات فیلزم علمہ تعالی بہا ایضاً وقد اشتهر بتہم انہم ادعوا (۱) انتفاء علمہ بالجزئیات من حیث ہی جزئیۃ لاستلزامہ التفرقة فی صفاتہ الحقیقیۃ .

چونکہ بعضی نسبت داده اند بسوی حکما کہ حق را عالم بجزئیات نمی داند و این خلاف مذهب ایشانست مصنف در صدد این برآمده کہ رفع این تہمت را نموده و مذہب اشتباہشانرا اظہار کند فلہذا می گوید کہ : چون علم حق را باشیء ناشی از جزئیات می دانند چونکہ علم بعانت مستلزم است علم بمعلول را و حق عانت است از برای کلیات و جزئیات جمعاً پس لازم آید کہ حق عالم باشد بہتمام جزئیات چنانکہ عالم است بکلیات

(۱) ن . ل + (ص) . کونہا .

(۲) ن . ل + (ص) . نفوا علمہ .

واشتهار نفي علمش مستند باين است كه علم بجزئيات بايد متغير شود بر حسب تغير جزئيات وموجود شود در نزد وجودشان ومعدوم شود در نزد عدم وحال آنكه تغير در صفات حق وانوجاد وانعدام در ذات حق وصفاتش محال است . پس بايد باين ملاحظه عالم بجزئيات نباشد .

ولكن انكره بعض (۱) المتأخرين وقال : نفي تعلق علمه بالجزئيات مما احال عليهم من لم يفهم معنى كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه . وهو عاقل لذانه عندهم ومذهبهم ، ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية . ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه واحدة . فقالوا كما ان العالم بالامكانه اذا لم يكن مكانياً يكون دائماً بان زيداً في اي جهة من جهات عمرو . وكيف تكون الاشارة منه اليه ، وكم بينهما من المسافة . وكذلك في جميع ذوات العالم . ولا يحصل (۲) نسبة شيء منها الى نفسه (۳) لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانياً يكون دائماً بان زيداً في اي زمان تولد وعمر واً في اي زمان . وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يحصل (۴) نسبة شيء منها الى زمان يكون حاضراً له (۵) فلا تقول هذا مضي وهذا ما يحصل بعد وهذا موجود الآن . بل يكون جميع ما في الارمّة حاضراً عنده متساوي النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض منها الى بعض وتقدم البعض على البعض الثلاثة (۶) .

(۱) حاشيه + قال المحقق الطوسي في رسالة المعمولة في جواب اسئلة الشيخ صدر الدين

القونوي .

(۲) ن . ل + يجعل .

(۳) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر .

(۴) خارج متن + لا يجعل .

(۵) خارج متن + عنده .

(۶) حاشيه + وقال ايضاً في حواشي تلك الرسالة : هو المتعالي عن الزمان ؛ فان

( بقية حاشيه در صفحه بعد )

اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم او هام المتوغلين [ال] مضيق في المكان والزمان ، حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به ، وبعضهم بكونه زمانيا . ويقولون ان هذا لم يحصل له بعد . و ينسبون من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي علمه بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

شروع است در ذکر منشأ اشتباه مذکور بدین بیان گفتم حق علم بجزئیات نیست بنا بر مذهب حکما و حال آنکه ذات حق را علت می دانند برای کلّ اشیاء از کلیّات و جزئیّات و علم بعلمت را مستلزم علم بمعلول . بلکه این نسبت را کسانی بچکما داده اند که قادر بر فهم کلام آنها نبوده «بحرفون الكلم من مواضعها و يقولون منكر من القول وزورا» منشأ اشتباهشان از این است که چون حکما نسبت حق را بسوی جمیع امکانه و جمیع ازمنه متساوی دانند زیرا که خود زمانی و مکانی نباشد پس نشود زمانی و مکانی را غایب از او دانست بلکه ماضی و حال و استقبال و مشرق و مغرب و شمال و جنوب در نزد او یکسان است بدون تقدم و تاخیر و قرب و بعد و این مطالب چون غامض است و تصورش از او هام متوغلین در مکان و زمان دور لهذا بعضی از آنها حق را مکانی دانسته و او را در مکان خاصی دانند و بعضی او را تعالی زمانی دانسته و ماضی و مستقبل را از او غایب و از این لازم آید که موجودات در بعض امکانه و همچنین موجودات در بعض ازمنه که جزئیّات عبارت از آنهاست از حق غایب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه عالم است بکلّ اشیاء در جمیع ازمنه و جمیع امکانه بر نسبت واحده «فلا یغرب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء» .

( بقیه حاشیه از صفحه قبل )

الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد ، متساوی النسبة الیه ، محیط عنده باجزائه علی التفصیل و بما يقع فی اجزائه شيء بعد شيء . فان الزمانی لمن یطالع شيئا و یعبر نظره علی حرف بعد حرف ، فیکون حرف قد عبر علیه و حرف حاضر عنده یحاذ اعینه و حرف لم یصل نظره الیه . والمتعالی عن الزمان لمن یکون جمیع الکتاب حاضرّاً عنده و هو عالم بمراتب حروفه . فعلم الاول تعالی بالزمانیات یکون هكذا .

وفي كلام الصوفية قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء امّا لذاته (١) او بشرط او لشروط فيكون كل شيء لازمه اولازم لازمه وهلم جرا فالصانع (٢) الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي يفوته كمال (٣) لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته (٤) (ولازم لازمه) جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى وايضا في كلامهم ان الحق سبحانه وتعالى لا يطلاقه الذاتى له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء هو علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء . والحاصل ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين : احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثانى من حيث احديته المحيطة بكل شيء (٥) .

ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثانى مسبق بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبى بها قبل وجودها والثانى علم شهودى بها (٦) عند وجودها وبالْحَقِيقَةُ لَيْسَ هُنَاكَ عِلْمَانِ بَلْ لِحَقِّ الْاَوَّلِ بِوِاسِطَةِ وُجُودِ مُتَعَلِّقِهِ اعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسبية شهودا وحضورا الا انه حدث هناك علم آخر . فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصا بالموجودات كلها بالنسبة اليه حالية فان جميع الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مرّ آنفاً في كلام بعض المحققين .

حاصل مطلب اين است كه در طريقه صوفيه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان كرد كه اول را علم ترتيبى يعنى بترتيب سببى ومسببى وعلم غيبى نامند ودوم را علم

(١) خارج از متن + اما بذاته .

(٢) خارج از متن + والصانع .

(٣) خارج از متن + ولا يعتربه نقصان .

(٤) خارج از متن + ولازم لازمه .

(٥) حاشيه + و انما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية

النسبة العلميه ثم الوجود انعام ثم التعينات اللاحقه له اعتبار انبساطه على المهيئات التى

اولها العقل الاول ثم ما يليه وهلم جرا .

(٦) خارج از متن + بعد .

شهودی و حضوری که ترتیب و تقدم و تاخیر در آن ملحوظ نباشد .

و بیان وجه اول این است که چون اشیاء بعضی لوازم ذات حقتند بلا واسطه و بعضی لازم لازم الی غیر النّهایة . و علم بملزوم مستلزم است علم بلازم را ، زیرا که لازم شیء انفکاک از آن شیء نیابد ذهناً و خارجاً . و این مطلب عبارة اخری است از آنچه حکما گفته اند که : « علم بعلمت مستلزم علم بمعلول را » . و چون این علم نسبت باشیاء از جهت ملزوم است سابق است بر وجود اشیاء و از این جهت او را علم عینی<sup>(۱)</sup> نامند و بترتیب حاصل است چنانچه در مذهب بعضی از حکما ذکر شد تفصیل آن .

و بیان وجه ثانی آن است که حق را باعتبار احدیت جمع و اطلاق که منافی با هیچ تعینتی از تعینات نیست اجتماع است با جمیع تعینات و غایب از چیزی نیست . « بل هو مع کل شیء لا بمقارنة بل بسر یانها فیها سر یانا مجهول الکنه » . پس باعتبار حضور با کل اشیاء و معیت حق با کل آنها عالم باشد بدانها . و ظاهر این بیان موهم این است که علم حق نسبت باشیاء بر دو نحو است یعنی دو عالم است : یکی علم سابق که قبل از اشیاء است . و دیگری علم لاحق که مع اشیاء است . لکن عند التّحقیق یکک علم پیش نباشد زیرا که همان علم اول را بالنسبة بسوی وجود معلوم نسبتی و حاتی طاری شود که باعتبار آن نسبت او را شهود و حضور نامند . پس در حقیقت حق عالم باشد بعالم واحد تمام اشیاء را سابقاً و لاحقاً بدون تمیز و تکثیر فی ذاته و صفاته « فلا یغرب عن علمه ذرّة فی الارض ولا فی السماء » .

و اگر گفته شود که بنابراین ، علم بوجه ثانی اختصاص داشته باشد باشیاء حاضره<sup>۲</sup> حالیه نه باشیاء ماضیه و مستقبله . پس لازم آید که حق عالم نباشد بآنها .

جواب گوئیم که چنین است لیکن تمام موجودات من الازل الی الابد حاضرند در نزد حق و نسبت از منته و زمانیات بسوی او نسبت واحد است . پس ماضی و حاضری و مستقبلی نباشد در نزد او و چیزی از او غایب نباشد . پس موجودات ماضیه و مستقبله نیز در حکم حالیه حاضر هاند .

(۱) ظاهراً « غیبی » باشد چون در متن عربی که در بالا آمده « غیبی » ذکر شده

نه « عینی » . البته این یکک حدس است .

تذئیل . از جمله بیاناتی که در مسئله علم کرده‌اند و تصور آن بسیار دقیق و قریب از تحقیق است بیان ابن رشد اندلسی است باین نحو : همچنانکه انسان تحقق انسانیتش بصورت انسانیه است که نفس ناطقه عبارت از اوست و نفس ناطقه در بدو فطرت در ماده انسانیت بالفعل موجود نیست و از این جهت است که ویرا در آن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی از قوه بسوی فعلیت و حرکت او در فعلیات مترتبه و تدرج او در کمالات متدرجه بنحو خلع و لبس و لبس فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد و بنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی و انوجاد دیگری نیست . و ترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتحاد است . و ظاهر است که قویت شیء با فعلیت وی جمع نگردد بلکه بمحصول فعلیت قوه منتفی گردد ، نه باین نحو که معدوم شود ، بلکه بخروج وی بسوی فعلیت ، یعنی خود بنفسها عین آن فعلیت گردد و آن فعلیت عین آن قوه باشد بنحو اعلی و اشرف . و از این جهت که هیولارا با صورت حاصله از برای آن که شیء واحد بسیط صورتیست و قویت در او مترائی و مضمن است ، او را هیولای ثانیه نامند نسبت بسایر صور و فعلیات . و همچنین است حال صور متلاحقه . باین معنی که در مدارج ترقیات و معارج استکالات و هر صورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد . یعنی ببساطه کلّ اشیاء مادون خود است ، اگرچه صاحب قویت است نسبت بمراتب لاحق . مثلا حیوان را جزئی نباشد که بدان حیوان باشد و جزئیکه بدان نامی و جزئی که بدان جسم و جزئیکه بدان جوهر . بلکه شیء واحدی است بسیط که بکله هم حیوان باشد و هم نامی و هم جسم و هم جوهر . و سرّ این مطلب این است که وجود هرچه ترقی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیابد با اینکه اقوی و اشد گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیت مبدل شود . پس بعد از آنکه ماده انسانیت مراتب حیوانیت را بنهایت رسانید و مبدء عروجش در مراتب انسانیت باشد قوه انسانیت است که او را عقل هیولانی نامند . و خروج از این قوه بسوی فعلیت انسانیت با دراک معقولات و مصور شدن این

هیولاست بصور عقلیہ بہمان نحو کہ ہیولای اولی را نسبت بصور جسمانیہ بود . پس بعد از آنکہ صور معقولہ بخدایرہا در مادہ انسانیت حاصل شود و قوی مبدل بسوی وی گردد ، حقیقت انسانیت متحقق شود بنحویکہ ترکیب و تکثیر و انعدام و انوجاد و خلع و لبس هیچیک نباشد . بلکہ فعلیت واحدہ و صورت بسیطہ است دارای کل مراتب مادون . و چون دانستہ (شد) کہ شیئیت شیء بصورت است نہ بمادہ ، پس حقیقت ناطقہ عبارت از همین صورت معقولہ است کہ بنظر اجمالی او را صورت معقولہ گوئیم و بنظر تفصیلی صور معقولہ بنحویکہ مستلزم ترکیب و تکثیر نباشد . بلکہ حقیقتی است بسیطہ کہ کل الاشیاء است . و از این بیان خوب ظاہر و روشن شود مہمہ اتحاد عاقل و معقول و عقل . و چون مخرج نفس ناطقہ را از قوہ بسوی فعلیت عقل دانند و « کل بعمل علی شاکلتہ » . پس عقل فعال ہم عبارت از همین صور معقولہ باشد و مقتضای علیت و معلولیت فرقیان شدت و ضعف و کمال و نقص و ظل و اصل و امثال ذلک باشد . و همچنین است امر تا برسد بواجب الوجود . پس حقیقت و جب الوجود نفس صور معقولہ باشد . « فافہم ان کنت من اہلہ و آلا فلدرد فی سنبلیہ » .

القول فی الارادة : اتفق المتکلمون و الحکماء علی اطلاق القول بانہ لغائی مرید لکن کثر الخلاف<sup>(۱)</sup> فی معنی ارادہ . فعند المتکلمین من اہل السنۃ انتہا صفتہ قدیمة ارادہ علی الذات<sup>(۲)</sup> ما ہوشان سائر الصفات الحقیقیۃ . وعند حکماء ہی العلم بالنظام الاکمال و بسمونہ عنایہ .

اشاعرہ کلیۃ قائلند باینکہ صفات حقیقیۃ حق اموری باشند قدیمہ و از ثلہ بر ذات حق کہ ذات حق ازلا و ابدا متصرف است بانہا و ارادہ را گویند صفتی است بر ذات کہ از شان اوست تخصیص احد طرفی الممكن . یعنی وجود یا عدم بہ قوہ . و ہمین زیادتی و قدم صفات منشاء است التزامشان را بقدمہا ثانیہ یا تسعہ . و ما در نزد متکلمین

(۱) ن . ل + اختلفوا .

(۲) ن . ل + اجمالا .



از معتزله صفات حق که از جمله آنهاست اراده هیچیک را زاید بر ذات حق ندانند . بلکه نفی صفات کنند . چنانچه امیرالمؤمنین صلوات الله علیه فرموده: « کمال التوحید نفی الصفات عنه » . و گویند از صفات: « خذ الغایات و اترك المبادئ » . یعنی حقیقت صفات در ذات حق موجود نیست نه زیادتی و نه بعینیت ، بلکه ذات را نایب از صفات دانند . یعنی آثاریکه سزاوار است از حقایق این صفات ظاهر شود از ذات حق بدون صفات ظاهر شود . و بدین واسطه خود را اصحاب توحید دانند . و اما امامیه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان در نتیجه پر دور از مذهب معتزله نباشد و لکن اقرب بتحقیق است ، و آن چنان است که گویند حقایق صفات حق عین ذات حق است و نفی صفات نکنند . بلکه گویند آثاریکه در نزد معتزله مترتب است بر نفس ذات مترتب است بر حقایق صفات که مبادی آن آثارند ، زیرا که آثار را لازم است از مبادی و مؤثرات . ولی بمقتضای براهین توحید صفات را متحد با ذات دانند . یعنی اگر چه صفات بحسب مفاهیم متغایرند اما بحسب وجود هر یک بایکدیگر و با ذات متحدند . و کلام امیرالمؤمنین را صلوات الله چنین معنی کنند که مراد نفی صفات زائده بر ذات است . چرا که متبادر از صفات در عرف صفات زائده است ، و زیادتی صفت بر ذات حق محال است . پس صفات زائده را از ذات حق نفی کنند . و صفات متحده با ذات را اثبات ، چرا که اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبار خلوص از این صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص و منافی وجوب وجود است .

قال ابن سینا : العناية هی احاطة علم الاول تعالی بالکل و بما یجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام . فعلم الاول تعالی یکیفیة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول الحق سبحانه و تعالی (۱) . چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل ، لهذا متکلمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد و اراده عبارت از اوست که غیر از علم است ، چرا که

(۱) خارج از متن + فی الکل .

علم بشیء دانستن آن شیء است و اراده خواستن وی . ولی حکما چون علم حورا بنظام احسن علم فعلی و منشاء وجود اشیاء دانند لذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیرا که انبعاث قصد و اراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند .

و تحریر المذهبین ان نقول لایخفی ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لایکفی فی وقوعه بل نجد فی (۱) انفسنا حالة نفسانیة تابعة للعلم بما فیہ من المصلحة ثم نحتاج ان تحریک الاعضاء بالقوة المنبثة فی العضلات . فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلیة هی المقدره، و تصور ذاک الشیء هو الشعور بالمقدور و معرفة المصلحة هی العلم بالغایة . والحالة النفسانیة المسمیة بالمیلان هی التابعية للشوق المتفرع علی معرفة الغایة .

بدانکه صدور افعال اختیاریه از ما موقوف است بر مبادی متعدده : اول علم بدان . یعنی تصور حقیقت آن . بعد از آن تصدیق یقینی . یا ظنی بخیریت آن . بعد میل بسوی آن ، و بعد شوق بسوی آن ، بعد اراده . یعنی قصد جازم بصدور آن ، بعد انبعاث قوه منبثه در عضلات بسوی اصدار آن . زیرا که تا تصور حقیقت شیء نشود و تصدیق بخیریت وی . محال است اختیار صدور آن . و بعد از این تصور و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت . و بعد از میل . شوق بسوی تحصیل آن . زیرا که گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصور حقیقت شیء متحقق باشد بدون تصدیق بخیریت آن . و گاهی تصدیق بخیریت متحقق شود بدون میل . و بعد از شوق تمام بسوی فعل نباشد . و بعد از عزم لازمست مطاوعت و انبعاث قوه محرکه . یعنی مباشر تحریک بسوی تحریک اعضا تا متحقق شود طلب و حرکت بسوی مایل . پس چنانچه مصداق بیان کرده ذات ما فاعل آن فعل است . و قوه عضلیه قدرت است . و تصور آن شیء شعور بدان ، و تصدیق بخیریت که معرفت مصاحبت عبارت بر آن است علم بحیرت . و حالت نفسانیه که مسمی بمیل است خیری است که تابع شوق است . که آن شوق مرغ معرفت غایت است .

(۱) خارج از متن | من .

فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء . فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض ليثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلمها بالمقدور وبما<sup>(۱)</sup> فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته ، و ارادة كذلك . و يجعلون المجموع مدخلا في الایجاد . سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لاعلة غائية . واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا و علمها بالاشياء هو عين ذاته و يجعلون الذات مع العلم كافيين في الایجاد فعلمه عين ذاته<sup>(۲)</sup> و عين قدرته و عين ارادته . اذ هو كافٍ في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة اليه<sup>(۳)</sup> من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات . فليس صدور الفعل منه<sup>(۴)</sup> كصدوره منّا<sup>(۴)</sup> ولا كصدوره من النار والشمس . فما لاشعور له بما يصدر عنه . واما الصوفية المحققون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان کرده ، بروزان و قیاس مبادی افعال اختیاریه که در انسان است ، و زاید بر ذات وی ، در حق نیز اثبات کنند پس گویند : حق را ذاتیست بروزان ذات انسان و قدرت زائده بروزان قوه منبثه در عضلات و علم بمقدور ايضا زاید بر ذات بروزان علم تصویری انسان و علم بمصلحت ايضا زائد بر ذات بروزان علم بخیریت ، و اراده ايضا زاید بروزان عزم و اراده انسان . و «لا یخفی ما فیہ من التصور» . و چونکه افعال الله معلل باغراض نتواند بود زیرا که آن غرض یا باید راجع بخودش باشد یا راجع بغير ، اگر راجع بخودش باشد یا داراست بالذات او را یا فاقد اگر دارا باشد لازم آید تحصیل حاصل . و هر گاه فاقد باشد لازم آید نقص و امکان . و هر گاه

- (۱) خارج از متن + هما .
- (۲) خارج از متن + عنا .
- (۳) خارج از متن + تعالی .
- (۴) خارج از متن + عنا .

راجع بغير باشد گوئيم كه افاده<sup>۱</sup> اين فائده بغير آيا معلل بغرضى است يا نيست و كلام اول كه يا تحصيل حاصل است يا لزوم نقص يا افاده<sup>۲</sup> بغير و تسلسل عود كند . و كلاً محال است . پس مصاحتي كه در فعل منظور است علت غائية از براى فعل حق نباشد ، بلكه عنایت و حكمت باشد كه لازمه<sup>۳</sup> افعال وى است تا افعال وى لغو نباشد .

فهم يخالفون المتكلمين فى اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكاماء فى نفيها بالمرّة .

مخالفت صوفيه با طائفة از متكلمين كه اشاعر داند ظاهر است و همچنين بامتنزه كه مذهبشان همان مذهبي است كه مصنف نسبت بسوى حكما داده ولى مخالفتشان با حكما بنابر آنچه ما بيان كرديم غير ظاهر است بلكه مذهب صوفيه با حكما بنابر اين مذهب واحد است .

**القول فى القدرة :** ذهب المليون كلمهم الى انّه تعالى قادر على ايجاد العالم و تركه . فليس شىء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه تعالى و اما الفلاسفة فانهم قالوا ايجادهم<sup>۱</sup> للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوده عنه . فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انّه<sup>۲</sup> نقصان . و اثبتوا له الايجاب زعموا منه انّه اكمل التام . و اما كونه تعالى قادراً بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متيق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل التذى هو الفيض و الجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية له فيستحيل الازكالك بينهما .

قدرت را متكلمين بوسحة الفعل والتريك تفسير كند . و گویند ترك لازم است واقع باشد در زمانى . يعنى حق تعالى در زمانى خلق را ايجاد نكرده بود و بعد از آن در زمانى كرد . « كان الله ولم يكن معه شىء » . ولى چون قدرت باين تفسير مستلزم امتحان و بود است و منافى و با وجوب وجود . حكما و محققين از متكلمين باين تفسير عاين داده .

(۱) خارج از متن -+ تعالى .

(۲) خارج از متن -+ فى حقه .

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل » .  
 و چون این قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه نه مقتضی وضع مقدم است نه رفع تالی .  
 بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس در این قضیه می توان گفت « لکنه شاء وفعل  
 ازلا » . پس ترك واقع نباشد . و لکن چون بحیثیتی است که مصداق این قضیه است  
 قادر باشد . و چون قدرت بتفسیر اول را حکمانفی کرده اند متکلمین بآنها نسبت داده اند  
 انکار قدرت حق را و گویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد و خلق لازم ذات  
 اوست و تخلف ناپذیر مثل لزوم سایر صفات کمالیه . و غافلند از این که لزوم فعل مستلزم  
 انکار قدرت و ایجاب نیست ، بلکه قادر است بتفسیر ثانی .

فمقدم الشرطية الاولى واجب التحقق صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا  
 الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه .

شرطیه اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدم او « ان شاء » است و  
 چون مشیت حق واجب است از برای ذات و انفکاکش از وی جایز نیست ازلا و ابتدا  
 پس واجب الصدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجاد کرده و فاعل بوده  
 است . و شرطیه ثانیه عبارت است از « ان لم يشاء لم يفعل » و مقدم وی « ان لم يشاء »  
 و چون ترك مشیت بر او تعالی محال است ممتنع الصدق است و شرطیتش با هم برحق  
 تعالی صادقند زیرا که او بحیثیتی است که اگر خواهند کند و اگر نخواهند نکنند با آنکه  
 ازلا خواسته و کرده است .

واما الصوفية فيثبتون له سبحانه تعالى ارادة زائدة على الذات والعلم بالنظام  
 الاكمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب  
 اشاعره است ، و مستلزم قباحتی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم و تعقل است . و ظاهر است  
 که مفهوم قدرت که بنارسی توانائی است غیر از مفهوم ذات و سایر صفات مانند علم است  
 که بمعنی دانائی است .

واختصارا في اتحاد العالم :

این اختیار عبارت از خری از قدرت است اگرچه خالی از اندک فرق نیست، زیرا که قدرت مترجم است بتوانائی و اختیار برگزیدن است. ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه او را ردیف قدرت قرار دهند. و آن عبارت است از صدور فعل از او بعلم و حکمت و ارادت. و بملاحظه اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد. و باین اعتبار حق را موجب توان گفت بمعنی لزوم فعل از برای او که عبارت از عدم انفکاک است. پس حق مختار باشد نه چون اختیار خلق و موجب باشد نه چون ایجاب خلق که مجبوریت عبارت از آن است.

لكن لا على النحو المتصور من اختيار المخلوق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما لمزيد فائدة او مصلحة يتوخاها فمثل هذا مستنكر في حقه سبحانه لانه احدى الذات واحدى الصفات وامره و حد وعلمه بنفسه<sup>١</sup> وبلاشياء علم واحد ولا يصح<sup>٢</sup> لديه تردد ولا امكان حكيم مختلفين بل لا يمكن ان يكون غير ما هو المعلوم المراد في نفسه.

اختیاری که در خلق تصور شود ترجیح احد المتساویین است که مختار تردد باشد بینما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را. و چون حق سبحانه و تعالی احدی الذات والصفات است و امر و عار او بذاتش و بکل اشياء علم واحد است تردد بر او جایز نباشد. و ویرا دو حکم مختلف ممکن نباشد. بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا و ابدا واحد است بلکه در نفس الامر نیز معلوم و مراد می منتجب الوجود است.

فالاختيار الالهی اتسا هو بین الجبر والاختيار المفهومین لتساویهما في القوة سواء "قدر وجودها اولم يقدر مرتسمة في عرصه علمه ازلا و ابدا. فیه تردید لا یمن منه فی نفس الامر وان خفی ذلك علی الاکثرین.

(۱) خارج از متن + بذاته.

(۲) خارج از متن + ...

چونکه معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصه علم وی ازلا و ابدا مرتباً بترتیب « لا اکمل له فی نفس الامر » چه از مرتبه علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغییر و تبدلی، و علم وی موجب وجود معلومات است. پس افعال وی از ذاتش تخلف ناپذیر است باینکه ذات او باراده و علم و حکمت مصدر این افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید در فاعل وی: « کَوْنُهُ بِحَيْثُ اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ لَمْ يَشَاءَ لَمْ يَفْعَلْ ». پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار. پس اختیار الهی واقع است مابین جبر و اختیاری که معروف بین الناس است.

فاولویة بین امرین یتوهم امکان وجود کلّ منهما انما هی بالنسبة الی المتوهم المتردد اما فی نفس (۱) الاله (۲) فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود.

چون معلومات حق ممکناتند، و ممکن در حد استواست بین طرفی الوجود و العدم و ترجیح احد المتساویین مستحيل، پس (۳) لابد است در ایجاد از ترجیح و ایجاب. ولی این اولویت و ترجیح نسبت بسوی متوهم و متردد است اما نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقق علت تامه و آنچه واقع نیست ممتنع الوجود.

فان قلت قد استدلل الفرغانی رحمه الله فی شرحه للقصيدة التائية بقوله تعالی « الم تر الی ربک کیف مدّ الظل » ای ظلّ التکوین علی المکونات « ولو شاء لجعله ساکناً » ولم یمده علی ان الحق سبحانه لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظهر وکان له ان لا یشاء فلا یظهر.

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، و حال آنکه حق تعالی می فرماید « الم تر الی ربک » الی آخره که در بردارد، اختیار را باین نحو که حق تعالی ظلّ تکوین را در مکونات گسترده و اگر می خواست نگستراند،

(۱) خارج از متن + الامر.

(۲) خارج از متن + تعالی.

(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه ویرا ساکن کرده نمی گسترانید . پس تکوین عالم بنا بر مشیت اوست بدون لزوم که اگر می خواست نکند نمی کرد . علاوه بر اینکه اگر حق تعالی نمی خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی شد عالم و از برای اوست نخواستن و عدم ظهور عالم .

قلت قولهم : ان لم یشاء لم یقع صحیح وقد وقع فی الحدیث و عالم یشاء لم یکن ولکن صدق الشرطیة كما سبق لا یقتضی صدق المقدم ولا امکانه فلا ینافیة قاعدة الايجاب فضلا عن الاختیار الجازم المذكور .

جواب چنان است که سابقاً مفصلاً بیان شد که قضیه شرطیه صادق است بدون صدق مقدم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء از لا خواسته و کرده است و نسبت ببعض دیگر نخواستن و نخواهد کرد ابتدا . پس آن مشیت با اختیار اوست و منافات با ایجاب ندارد .

فتوهم فی الایجاد الکلّی للعالم کان له ان لا یشاء فلا یظهر اما لینی الجبر المتوهم للعقول الضعیفه و اما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحیة غنی عن العالمین فالصوفیة متفقون مع الحكماء فی امتناع صدق مقدم الشرطیة الثانیة .

اینکه در شرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیت حق است و حق راست در ایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهت آن است که عقول ضعیفه توهم جبر نکند و یا بجهت این است که حق باعتبار ذات احدیت غنی مطلق است و باعتبار این غنی صدور عالم از او واجب نیست .

ومخالفون معهم<sup>(۱)</sup> فی اثبات ارادة زائدة علی العلم بالنظام الاکمل لازمته له بحیث یتحیل انفکاکها عن العلم كما یتحیل انفکاک العلم عن الذات . بقی القول فی اثر القديم هل یستند الی المختار ام لا .

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد داخل است و نه حکما فائند بدان و نه صوفیه اگر مراد زیادتی بحسب مفهوم و معتقل است که صوفیه قائل بآند حکما

(۱) خارج از متن + له .



نیز منکر نباشند « فلا فرق بین المذهبین عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتکلمین بل حکماء ایضاً اتفقوا علی انّ القدیّم لا یستند الی الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبق بالقصد الی الایجاد<sup>(۱)</sup> مقارن لعدم ما قصد ایجاده ضرورة .

یعنی شرط اختیار این است که قصد کند اوّلاً ایجاد امری را که بالفعل معدوم است ، و بعد از قصد او را ایجاد کند زیرا که امر موجود را نتوان قصد ایجاد کرد . پس فعل فاعلی مختار نتواند قدیم باشد .

فالمتکلمون اثبتوا اختیار الفاعل وذهبوا الی نفی الاثر القدیّم .

چون متکلمین معتقدند بظواهر شرعیّه قائل شده اند باختيار واجب الوجود یعنی او را فاعل مختار دانند بنحویکه سابقاً بیان شد و چون اختیار بمعنائیکه آنها قائلند منافی است با قدیم اثر لهذا اثر قدیم را نفی کرده اند و حکم کرده اند بحدوث ما سوی الله زمانا و چون خود زمان هم جزء ما سوی الله است باید مسبق بعدم زمانی باشد، لازم آید که برای زمان هم زمان دیگر باشد و هكذا الی غیر النّهایة . لهذا قائل شده اند بزمان موهوم و گویند عالم مسبق است بعدی که واقع است در زمان موهوم . و چون موهوم در نظر آنها عبارت است از امر انتزاعی ، پس هرگاه سؤال شود از منشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهر است که این کلام در کمال وهن است زیرا که منتزاع و منتزع منه را مناسبتی شرط است و آلا لازم آید که هر چیزی از هر چیزی انتزاعش جایز باشد مثل انتزاع حمار مثلاً از جدار و این بالضرورة باطل است .

والحکماء اثبتوا وجود الاثر القدیّم وذهبوا الی نفی الاختیار .

و اما حکما نظر بتمامیت علت که لازم وجوب وجود است قائل شده اند بقدم اثر وعدم مسبقیت عالم بعدم زمانی ، و چون قدم عالم منافست با اختیار فاعل بمعنائی

(۱) خارج از متن + وهو .

که مراد متکلمین است ، نسبت داده اند بسوی حکما نفی اختیار فاعل را . و متکلمین گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . ولیکن چون حکما را در اختیار مذهب دیگر است چنانچه سابقا اشاره بدان شد و اختیار بدان معنی را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصریح کنند باینکه مختار است و این نسبت را که متکلمین داده اند از نفی اختیار و ایجاب واجب افترا دانند و بر حسب مذاق خود متکلمین .

و اما الصوفیة فهم جوزوا استناد الاثر التقدیم الی الفاعل المختار و جمعوا بین اثبات الاختیار والقول بوجود الاثر التقدیم بانهم قالوا افاد الکشف الصریح ان الشیء اذا اقتضى امره لذاته ای لا بشرط زائد علیه وهو المسمى غیرا <sup>۱</sup> وان اشتمل علی شرط او شروط هی عین الذات کالتسبب والاضافات فلا يزال علی ذلك الامر ویدوم له مادامت ذاته کالقلم الاعلی فانه اول مخلوق حیث لا واسطة بینة و بین خالقه یا وه بدویمه و کانتهم تمسکوا فی ذلك الی ما ذکره الآمدی من ان سبب الایجاد قصد الی وجود المعلول کسبب الایجاد ایجابا فکما ان سبب الایجاد ایجابی سبب بالذات لا بالزمان فیجوز <sup>۲</sup> مثله ههنا بان یکون الایجاد التصدی مع وجود المقصود زمانا متقدما علیه بالذات . و صح جاز ان یکون بعض الموجودات واجبا فی الازل بالواجب لذاته مع کونه مختارا فیکونان معا فی الوجود وان تفاوتا فی التقدیم والتأخیر بحسب الذات کما ان حرکت الید سابقه علی حرکتة المخاتم بالذات وان کانت معها فی الزمان .

صوفیة استناد قدیم را بسوی فاعل مختار جایز دانند . یعنی معلوم بود و تکیه بر او داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختیار فاعل را جمع کرده اند و گویند که هر گاه فاعل در صدور فعل محتاج نباشد بامری زائد بر ذات اکت . چه موقوف باشد صانع . آن فعل بر شرطی که عین ذات وی باشد . یعنی حق تعالی در ایجاد عالم محتاج نیست بسوی غیر خود و ایکن صدور عالم از وی موقوف است بر علم و اراده و اختیار که عین ذات و است .

(۱) خارج از متن بالغیر .

(۲) خارج از متن کذاک جمع .

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، و تخالف پذیر نباشد ، پس قدم عالم با معلول اول یا اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قيل انما اذا راجعنا الى وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات . فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل .

معارض نظرش بسوی این است که قصد بسوی ايجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا که تحصیل حاصل است و ظاهر است که امر موجود را نه ايجاد توان نمود و نه قصد بسوی ايجاد آن پس فاعل مختار که بقصد و اختیار ايجاد کند قبل از قصد و ايجاد وی فعل و اثر او باید معدوم باشد و بعد از قصد و ايجاد موجود شود پس لابد اثر فاعل مختار حادث باشد ، زیرا که مسبوق است بعدم مقابل یعنی عدم قبل از وجود که عدم زمانی است ، زیرا که این قبلیت فعلیتی است که ممتنع است با وی اجتماع مسبوق یا سابق . و مجیب نظرش بسوی این است که همچنانکه ايجاد شیء عين وجود آن است و فرق بالاعتبار است یعنی وجود اثر را هر گاه ملاحظه کنیم نسبت بسوی اثر . آن را وجود گوئیم و ظاهر است که امرين متحدین فی الحقیقه والذات متغایرين بالاعتبار را سبق و لحوقی بحسب زمان نباشد ، و اگر سبق و لحوقی باشد بالذات باشد . پس همچنین است سبق قصد ايجاد مر ايجاد را . یعنی قصد ايجاد بحسب ذات و حقیقت عين ايجاد است و بحسب اعتبار و مفهوم غیر آن . پس همچنان که تقدم ايجاد بوجود بالذات است ، تقدم قصد ايجادهم بر ايجاد بالذات باشد . و آنچه ممتنع است قصد بسوی ايجاد موجودی است که قبل از این ايجاد موجود باشد که او را تحصیل حاصل بغير ذلك التمهیل گویند و اما تحصیل حاصل بنفس ذلك التمهیل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه و اذا لم يكن كافيا

فقد (١) يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا . فان قيل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان اجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي . قلنا الرجوع الى وجدانه انما يدرك (٢) قصده و ارادته الحادثة الناقصة لا الارادة الكاملة الازليّة ولا شكك انهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل القصد والمراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا . والثانية كافية ولا يمكن تخلفه عنها فكيف احدهما عن الاخرى .

نظر معترض بسوى اين است كه قصد بسوى تحصيل شيء با اجاب آن شيء مغاير است از اين جهة كه اجاب مقارن است زمانا با وجود و حصول شيء اگر چه سابق است براو بالذات . واما قصد بسوى ايجاد و تأثير در او معقول نباشد مگر در حال عدم آن شيء زيرا كه امر موجود بالفعل را نتوان قصد ايجاد كرد . ونظر عجيب بسوى اين است كه ارادة قديمة كاملة را فرق است با ارادة ناقصة حادثة از اين جهة كه ارادة ناقصة حادثة مثل ارادة ما چون كافي نيست در وجود مراد ، ناگزير است از تقدم زمانى . ولى ارادة ازليّة كاملة چون كافي است در وجود اثر ناگزير از سبق نباشد . باكه مقتضى تماميت و كمال وجوب ترتيب است . يعنى قدم وجود از معلول زمانا .

واعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لما اعتبار ان احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة ومرتبة غناؤه عن العالمين هي بهانه الاعتبار ازليّة ابدية كاملة لاشائبة نقض فيها و ثانيهما اعتبار ان نسبة الماهيات الغير المجعلولة الى نورد الوجودى نسبة المرايا الى ما ينطبع فيها ومن شأن المتجلى بصنفته الكمال ان يظهر بحسب المتجلى لا بحسبه فاذا تجسّى فى امر ما ظهرت صفته الكمالى و بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لانتصان المحل . فالعلم والارادة فيهما يوجد

(١) خارج از متن + ادراكه .

(٢) خارج از متن + شيء .

(٣) خارج از متن + المتجلى .

(٤) خارج از متن + وجدانه .

انته اضافة النقص الى عدم قابلية المحلّ و اسندها اليه سبحانه كاملة تامة مقدسة  
عن شوائب النقص . وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره في مجاليه  
لا بحسب صرافة وحدته . وغير العارف اما اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض  
المراتب عن بعض اونها عن بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

صفات كمالية حق را دو اعتبار است بيك اعتبار لازم ذات وازلي وابدبند ،  
و باعتبار ديگر حادث . اما اعتبار اول بملاحظه نسبت آنهاست بسوى حضرت حق  
بملاحظه وحدت صرفه و غناى مطابقت ذات حق و باين ملاحظه چون ذات حق كامل من  
جميع الجهات است و صفات كمالية وى عين ذات وى . آن صفات نیز كامل و برى از  
شايبه نقصان است ، و اما اعتبار دوم چون ماهيات و اعيان ثابتة اشياء كه ثابتند در  
علم و حال آنكه غير مجهولند و فى انفسها معدوم هر گاه نسبت داده شود بسوى نور وجودى  
حق تعالى مانند آينه باشند نسبت با اشياء مترائيه در آن . يعنى همچنانكه ملاحظه صورت  
مترائيه را دو اعتبار است : يكي ملاحظه نسبت آن با ذى الصوره ، و ديگرى ملاحظه  
آن باعتبار آينه . پس لازم آيد كه بعض صفات نسبت داده شود بسوى شخص مترائى كه  
ذى الصوره عبارت از آن است . و بعضى بسوى مظهر كه آينه و در آة حكايبت از آن .  
همچنين نور وجودى حق و فيض مطلق را دو اعتبار است : يكي اعتبار او نسبت بذات  
حق كه غنى مطلق و كامل من جميع الجهات است ، و باين اعتبار جميع موجودات فضلا  
عن الصفات كامل من جميع الجهاتند و داراى هيچ نقص و عيبى و قصورى نيستند بلكه  
مترائى و ظاهر ذات حق است . و اعتبار ديگر نسبت نور و وجود است بسوى مظاهر و  
اعيان ثابتة . و آنچه نقص و قصور است باين اعتبار مترائى شود . و گاهى نسبت داده  
شود بسوى نفس مظاهر فقط ، و گاهى بسوى ظاهر باعتبار تنزل و اتحاد او بامظهر .  
پس نقصان منسوب بسوى حق و صفات او نباشند ، بلكه تماما راجع بسوى مظاهر است .  
و سرّ آن اين است كه متجلى بصفات كمالية خویش ظهورش در مجلى بحسب  
استعداد مجلى است . نه بحسب كمال متجلى . چنانچه شمس را تجلى در مراياى مختلفه

بصغر و كبر و صفا و كدر و لون اصفر و احمر باختلاف است . و چون حكم احد المتحدین دیگر را می گیرد ، پس نسبت این اختلافات را بظهور شمس و مرایا هر دو توان داد . پس عارف هر گاه بوجدان و ذوق و کشف مشاهده کند نور وجود را تمام نقایص و قصورات را نسبت دهد بسوی مجالی و مظاهر ، و تمام صفات کمالیه را باعتبار تمامیت و کمال اسناد دهد بسوی حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوی حق دهند باعتبار ظهور حق است در مجالی . نه باعتبار صرافت و وحدت ذات . اما غیر عارف باعتبار نظر ناقص که دارد چه نسبت دهد نقص را بسوی حق . مثل ملاحظه « خذلهم الله » یا سلب کند از وی بالکلیه مانند حکما هر دو خطاست .

القول فی کلامه سبحانه و تعالی . والدلیل علی کونه متکلیما اجماع الانبیاء علیه فانه تواتر عنهم انهم کانوا یثبتون له الکلام ویقولون انّه تعالی امر بكذا ونهی عن کذا و اخبیر بكذا و کلّ ذلک من اقسام الکلام . واعلم انّ ههنا قیاسین متعارضین : احدهما انّ کلام الله تعالی صفة له و کلتها هو صفة له فهو قدیم : فکلام الله تعالی قدیم . وثانیهما انّ کلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی الوجود و کلتها هو کذاک فیه حادث فکلامه تعالی حادث . فافترق المسلمون الی فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الی صحة القیاس الاول . وقدحت واحدة منهما فی صغری القیاس الثانی . وقدحت الاخری فی کبریّه . و فرقتان اخریان ذهبوا الی صحة القیاس الثانی وقدحوا فی الحدی مقدمتی الاول الی القیاس المذكور . فاهل الحق منهم من ذهبوا الی صحة القیاس الاول وقدحوا فی صغری القیاس الثانی . فتمالوا کلامه لیس من جنس الاصوات و الحروف بل صفة اریة قائم بذاته سبحانه هو بها امیر و نه ، مخبر و غیر ذلک بدل علیها بالعبارة او الکتابه او اللفظ او غیر عنها بالعربیة فمران او بالسریانیة فالجیل او بالعبرانیة و غیر ذلک . باختلاف فی العبارات دون المعانی و التفصیل فی هذا المقام انّه اذا اخبیر الله تعالی سبحانه عن شیء او امر به او نهی عنه او غیر ذلک و اذاه الانبیاء علیهم الصلوة و السلام الی منهم عبارات دالة علیه ، فلاشکک انّ هناك امر ، اثنیة : معانی معاهمة . عبارات دالة علی معاهمة

ایضا؛ و صفة يتمكّن المتكلم بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لفهام المخاطبين. ولا شكك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني واما العبارات <sup>(۱)</sup> بالنسبة اليه سبحانه تعالى فان كان كلامه [تعالى] عبارة عن تلك المعاني فلا شكك في قدمه وان كان [ عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شكك انها باعتبار معلوميتها ] له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا التقدم بها بل يعتمدها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدأ . وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلاثة فليس على اثباته <sup>(۲)</sup> دليل يقوم على ساق . وما اثبتهُ المتكلمون <sup>(۳)</sup> من الكلام النفسى فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شكك ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم ، فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقول الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات و بعضها من قبيل الاعراض القارة فكيف يقوم به سبحانه .

قبل از بيان مقصود، لازم است تمهيد مقدمه . پس بدانکه برهان و قياس عبارت است از مقدماتى كه موجب شود حكمى را از براى شىء كه قبل از اقامه برهان، ثبوت آن حكم از براى آن شىء معلوم نباشد، و بواسطه اين برهان معلوم شود . و اين مقدمات را قياس و برهان نامند . و آن حكمى كه بواسطه برهان از براى شىء ثابت شود نتیجه گویند . مثلا « العالم حادث » يكى از احكام و مطالب مجهوله است قبل از اقامه برهان و موضوعش را كه عبارت از عالم است اصغر گویند و محمولش را كه عبارت از حادث است اكبر ، بملاحظه اينكه غالبا موضوع مندرج است در محمول يعنى محمول اعم است

(۱) خارج از متن + قدمه .

(۲) خارج از متن + اشاعره .

از وی، و بجهة اعمیّت مناسبست که او را اکبر نامند و همچنین اخصیّت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند و طریقه اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر و اصغر. چنانچه در حدوث عالم تغییر را پیدا کنند که هم مناسب است با عالم و هم مناسب است با حدوث، زیرا که تمام اجزای عالم آنا و آبادر تغییر و تبدل است، چنانچه مشهود و هویدا است. و چون تغییر عبارت است از اینکه حالتی موجود معدوم شود یا حالت معدومی موجود، و حدوث هم عبارتست از وجود بعدالعدم. پس تغییر مناسب است با وی. و این امر مناسب را حدّ اوسط نامند، و او را در بین اصغر و اکبر نهند. پس محمول شود از برای اصغر و گفته شود «العالم متغیّر» و موضوع شود از برای اکبر و گفته شود «کلّ متغیّر حادث» پس دو مقدمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» و دیگری «کلّ متغیّر حادث» و مقدمه اولی را که مشتمل است بر اصغر صغری نامند. چنانکه مقدمه ثانیه را که مشتمل است بر اکبر کبری گویند: و ظاهر است که نتیجه بهر دو جزئش مندرج است در مقدمتین که قیاس عبارت از آن است بزیادتی حدّ اوسط. پس هر گاه حدّ اوسط را اسقاط کنند از مقدمتین نتیجه باقی ماند. و حدّ اوسط عبارت است از چیزیکه مکرّر است در مقدمتین مانند تغییر که محمول صغری است و موضوع کبری. و هر گاه از قیاس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

و هر گاه این مقدمه محقق شد گوئیم در مانحن فیه دو قیاس متعارض متصور است یکی «انّ کلام الله تعالی صفة له، و کلّ ما هو صفة له فهو قدیم» و دیگری «انّ کلامه مؤلف من اجزاء مترتبه متعاقبة فی الوجود، و کلّ ما هو مؤلف من اجزاء مترتبه متعاقبة فی الوجود فهو حادث». و در این دو قیاس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم است که نتیجه قیاس اول قدم کلام حق است، و نتیجه قیاس دوم حدوث آن. چرا که هر گاه حدّ اوسط را که مکرّر است در مقدمتین اسقاط کنیم نتیجه قیاس اول «فکلامه قدیم» است، و نتیجه قیاس ثانی «فکلامه حادث»، و چون نتیجه این دو قیاس



متعارضند اشاعره قائل شده‌اند که کلام حق تعالی قدیم است ، یعنی قیاس اول را امضا کرده‌اند ، و قیاس دوم را ابطال . باینکه کلام او را از جنس اصوات و حروف و مؤلف از اجزای مترتبه متعاقبه ندانند ، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است ، و صفت باید قائم بموصوف باشد ، و متکلم « من قام به الکلام » است . و چون محال است که حق محل حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود . و چون متبادر از کلام ، اصوات و حروف است در اثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده‌اند . و گویند کلام بر دو قسم است : کلام لفظی ، و کلام نفسی . اما کلام لفظی عبارت است از اصوات و حروف و کلام نفسی مدلول کلام لفظی است . که قائم است بنفس متکلم . و غیر علم و اراده و کراهت است . بجهة اینکه گاهی خبر داده شود از امر غیر معلوم بلکه معلوم المخلاف و در این صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حاصل آنکه علم حاصل نیست . پس معلوم است که کلام نفسی غیر از علم است در صورت اخبار از « ما لا یعلم او یعلم خلافاً » . و هم چنین غیر از اراده است ، بجهة اینکه گاهی امر شود بچیزیکه مراد نباشد ، بلکه مراد عدمش باشد . مثل کسیکه امر کند بنده خود را بچیزی که مقصودش این باشد که آن غلام را اختیار و امتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه . و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذر مولی در نزد حضار در ضرب و تأدیب او ظاهر شود . و همچنین است در صورت نهی بر قیاس امر ، که گاهی نهی شود از چیزیکه مطلوب ترك او نباشد ، بلکه مطلوب فعلش باشد در صورت اختیار و اظهار عذر . پس معلوم شود که در این دو صورت مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حال آنکه اراده و کراهت دو صورت امر و نهی حاصل نیست . و بر این مدعا استشهاد شعری کنند از عرب که :

« ان الکلام النی لفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً . »

و چون استشهاد بشعر دلالتی بر مدعا ندارد زیرا که شاعر ممکن است که باعتقاد فاسدی شعری بگوید و حال آنکه در واقع خلاف آن واقع باشد پس در توجیه این استشهاد گویند

که این شعر دلالت کند بر اینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع و غریزی نفوس است . پس بر مثال کلام نفسی ما ، حق را نیز کلام نفسی باشد که مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حق است و قدیم است و از جنس اصوات و حروف نیست . و دلالت بر او بکلام لفظی و کتابت و اشارت هر سه توان کرد . پس اگر بلغت عرب دلالت بر او شود اورا قرآن نامند ، و بلغت عبرانی توریة ، و بسریانی وانجیل .

واما معتزله گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات و حروف است . یعنی قیاس ثانی را امضا کرده اند و قیاس اول را ابطال . باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد ، بلکه گاهی صادر نیز تواند بود . پس متکلم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است . پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محلّ حوادث شود . بلکه کلامش را ایجاد کند در جسمی از اجسام خواه از افراد انسان باشد که اورا نبی گویند و خواه جسمی از اجسام دیگر مانند شجره موسی .

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی .

و کلام نفسی را معتزله باطل دانند و گویند در این صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی در نفس حاصل نباشد که اورا کلام نفسی نامند در صورت اخبار و امر و نهی هر سه اگر چه علم بآن خبر و اراده و کراهت متحقق نباشد . ولی در نزد اهل تحقیق ، هر دو طایفه از حقیقت کلام حق نیک دور افتاده اند . و علی « ذمنا تحقیقه فیماسیاتی » .

ولند کرفی هذا المقام کلام الصوفیة لیتضح انشاء الله تعالی . قال الامام حجة الاسلام رحمه الله : الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حقّ الباری تعالی . و الثانی فی حقّ الادمیین . اما الکلام الّذی ینسب الی الباری تعالی فهو صفة من صفات الربوبیة . ولانشابه بین صفات الباری تعالی و صفات الادمیین . فان صفات الادمیین زائدة علی ذواتهم تتکثر و حدتهم و تنقوّم انیتهم بتلک الصفات و بتعیّن حدودهم و رسومهم بها . و صفة الباری تعالی لاتحد ذاته و لاترسمه فلیست اذا اشياء زائدة علی العلم الّذی هو حقیقه

هویتہ تعالیٰ . ومن اراد ان يعدّ صفات الباری فقد اخطا . فالواجب علی العاقل ان يتأمل  
 ويعلم انّ صفات الباری تعالی لا تعدّد ولا تتفصّل بعضها عن بعض الا فی مراتب العبارات  
 وموارد الاشارات . واذا اضعیف علمه الی استماع دعوة المضطربین یقال سمیع واذا اضعیف  
 الی رؤیة (۱) [ اعمال العباد ] ضمیر الخلق یقال بصیر . واذا اضعیف (۲) الی مکنونات علمه  
 فی قلب احد من الناس من الاسرار الهیة و دقائق جبروت ربوبیته یقال متکلم . فلیس  
 بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الکلام . فاذن کلام الباری تعالی لیس  
 شیئا سوی افادته مکنونات علمه [ من اسرار الوهیته (۳) و دقائق ربوبیته ] علی من یرید  
 اکرامه كما قال تعالی « فلما جاء موسى لمیقاتنا و کلمه ربّه » شرفه الله تعالی بقربه و قرّبه  
 بقدسه واجلسه علی بساط انسه و شافهه باجلّ صفاته و کلمه بعلم ذاته كما شاء تکلم و كما  
 اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیین که از قبیل اصوات و حروف است زاید بر ذات  
 انسانست زیرا که صفات انسانیّه یعنی آنچه حمل بر انسان شود مانند حیوانیّت و ناطقیّت  
 و جسمیّت و جوهریّت و امثال ذلک که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او  
 هستند باعتبار اینکه جزء غیر کلّ است . حدّ انسان مرکب از اینها باشد و ذاتش متقوم  
 بدانها و صفاتی که عارض ذات وی باشد از قبیل صحنک و استقامت قامت و عرض اظفار  
 و مشی و تعجب و امثال ذلک که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست .  
 مراد بر رسم تعریف بعرضیات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیات . زیرا که تعریف  
 بذاتیات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . و کلام از قبیل قسم ثانی از صفات  
 است . اما صفات حق چون زاید بر ذات وی نباشند و تعداد و تفصیل نپذیرند پس کلام  
 او که یکی از صفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج از متن + اعمال العباد .

(۲) خارج از متن + افاض .

(۳) آنچه در قلاب آمده خارج از متن است .

است کہ باعتبارات و اضافات اسامی متعدّدہ پیدا کند چنانچہ ہر گاہ نسبت داده شود بسوی دعوت مضطربین سمعش نامند و بواسطہٴ این نحو از علم سمیعش خوانند . و ہر گاہ نسبت داده شود بسوی ضمیر خلق باعتبار شہود آنها بصر باشد و باعتبار این نحو از علم بصیر گردد . و ہر گاہ نسبت داده شود بسوی علوم مکنونہ در قلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الہیہ و دقائق جبروت و ربوبیہٴ کلام گردد . و باین اعتبار متکلمش گویند . پس ذات حق متبعّض بسوی اجزائی نشود کہ بعض آن آلت سمع و بعضی آلت بصر و بعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقہٴ کلام او عبارت باشد از افاضہ و افادہٴ علوم مکنونہ بر مکرمین از عباد خویش . چنانچہ می فرماید : « فلما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربّه » پس حق تعالی بواسطہٴ قرب وی بسوی او اورا شرافت بخشیدہ و باجلّ صفات خود اورا ستودہ . ولیکن این بیانات ہم وافی بمقصود نباشد . چنانچہ از بیانات آتیہ ما معلوم خواهد شد .

وفي الفتوحات المكيّة قدس الله سرّ مصدرها: انّ المفهوم من كون القرآن حروفا امران [احدهما] الامر الواحد المسمّى قولاً و كلاماً و لفظاً . و الامر الاخر المسمّى كتابة و رقماً و خطاً و القرآن ينخط [ يكتب و يبسط ] فله حروف الرّقم ، و ينطق به فله حروف اللفظ ، فلما يرجع كونه حروفاً منظوقاً بها هل بكلام الله الذي هو صفتة او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [ قد ] اخبرنا بنبيّه صلى الله عليه وسلم انّه سبحانه و تعالى يتجلّى في القيمة في صور مختلفة فيعرف و يُنكر و من كانت حقيقته يقبل التجلّي فلا يبعد ان يكون الكلام (١) بالحروف المتلفظ بها المسمّاة كلام الله تعالى كبعض (٢) تلك الصور كما يابى بجلاله و كما تقول تجلّى في صورة كما يليق بجلاله كذلك تقول تكلم بحرف و صوت كما يليق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است کہ حق را تجلّی بظهورات در جمیع موجودات و

(١) خارج از متن + المتکلم .

(٢) ن . ل + لبعض .

در جمیع مراتب غیبا و شهودا و همه ظهورات را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه در قیامت تجلی خواهد فرمود در صور مختلفه که بعضی آنها معروف است و شناخته می شود در آنها، و بعضی غیر معروف. همچنین حق را در صور الفاظ و حروف و ارقام و خطوط تجلی است. و می شود که الفاظ مقرر و متلو را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال اوست، و گفت کلام الله است. و همچنین است ارقام و حروف. « و قال رضی الله تعالی عنه بعد کلام طویل: فاذا تحققت ما قررناه و تبینت ان کلام الله تعالی هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمی قرآنا و توریة و زبورا و انجیلا ».

بعد از بیان سابق ظاهر است در کمال ظهور که « مابین الدفتین » که عبارت است از صور منقوشه و خطوط مرقومه حقیقه کلام است، اگر چه بحسب ظاهر صادر از خطاط و نقاش است. و همچنین الفاظ و حروف کلام الله است که ظاهر شده است در صور عرضیه و کیفیت مسموعه. چنانچه در اول صور عرضیه مبصره بود. بلکه گوئیم صور عقلیه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقق است در صدور مؤمنین، نیز قرآن و کلام الله است. چنانچه فرمود « انّه لفی صدور المؤمنین » و نسب این مراتب بقوت و ضعف و کمال و نقص است. و بر ترتیبی که ذکر شد هر مرتبه فوق مرتبه دیگر است. و همچنین بالا می رود در الواح عالیه و کتب سماویه عینیّه و مظاهر معنویّه: « الی ان یصل الی الحق الاول و الکلام الذّاتی الذّی هو عین ذات الحق ».

وقال الشیخ صدر الدین القنوی قدس الله سرّه فی تفسیر الفاتحة: کان من جملة ما منّ الله تعالی علی عبده اراد به نفسه ان اطلعه علی بعض اسرار کتابه الکریم الحاوی علی کلّ علم<sup>(۱)</sup> جسم و اراده انّه ظهر عن مقارعة غیبیته واقعة بین صفی القدرة و الارادة منصبغا بحکم ما احاط به العلم فی المرتبة الجامعة بین الغیب و الشهادة، لکن علی حکم ما اقتضاه الموطن و المقام و عینه حکم المخاطب و حاله و وقته بالتبعیة و الاستلزام.

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب الله الکریم

(۱) خارج از متن + امر.

مشمول است بر علوم جسیمة عظیمه ، و نیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت قدرت و ارادت و اصطکاک بینهما اسمی دیگر متولد شده . در این حال حق منصبی است بحکم معلوم در مرتبه جامعہ بین الغیب والشہادہ ولی این ظهور و تجلی بحسب اقتضای موطن و مقام است کہ در ہر مرتبہ و ہر وقتی و ہر حالی بنحوی ظهور نماید و آن کلام حق باشد .

والذی یظهر من کلام هؤلاء الاکابر ان الکلام الذی هو صفتہ سبحانہ لیس الا<sup>(۱)</sup> افادته و افاضته مکنونات علمہ علی من یرید اکرامہ وان الکتب المنزلة المنظومة من الحروف و [ال] کلمات کالقرآن و امثاله ایضا کلامہ لکن من بعض صورتک الافادۃ و الافاضۃ ظہرت بتوسط العلم و الارادۃ و القدرۃ فی البرزخ الجامع بین الغیب و الشہادۃ [ اعنی<sup>(۲)</sup> ] عالم المثال من<sup>(۳)</sup> مجالیہ الصوره المثالیۃ کما یلیق بہ سبحانہ . فالقیاسان المذكوران فی صدر المبحث لیسا بمتعارضین فی الحقیقۃ فان المراد بالکلام فی القیاس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانہ و فی الثانی ما ظہر فی البرزخ من بعض المجالی الالہیۃ و الاختلاف الواقع بین فرق المسلمین [ انما<sup>(۴)</sup> ] هو [ لعدم الفرق بین الکلامین و الله سبحانہ اعلم .

حاصل این است کہ از کلمات این اکابر چنین استفادہ می شود کہ کلام حق نیست مگر افاضہ و افادہ علوم مکنونہ و اسرار مخزونہ غیبیہ بر کسیکہ ارادہ اکرام و برا دارد و این کتب منزله منظومہ یعنی مجموعہ از حروف و کلمات مانند قرآن و سایر کتب سماویہ ہمہ کلام الہی باشند لیکن عبارت باشند از بعض صور آن افادہ و افاضہ کہ ظاہر شدہ است بتوسط علم و ارادہ و قدرت در عالم برزخ کہ واقع است در بین عالم غیب و عالم شہادہ . و ظهور کلام در این عالم در صورت مثالیہ مقالیہ است . پس دو قیاس

( ۱ ) خارج از متن + سوی .

( ۲ ) جملہ داخل کلوشہ خارج از متن .

( ۳ ) خارج از متن + بعض .

( ۴ ) جملہ داخل کلوشہ خارج از متن .

که در صدر مبحث اشاره بدان شد فی الواقع وفي الحقیقه تعارض و تنافی ندارند ، زیرا که مراد از کلام در قیاس اول صفتی است ، که قائم بذات حق است . و در قیاس ثانی ظاهر در عالم برزخست در بعضی از مجالی الهیة . و هر یک از کلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که در فرق مسلمین واقعست از جهة عدم تمییز بین الکلامین است .

وقال بقضهم فی قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی الارض خلیفة » ! علم ان هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاؤل فیها . وان كان واقعا فی العالم المثالی فهو شبيه بالمکالمة الحسیة . وذاک بان بتجلی لهم الحق تجلیها مثالیاً کتجلیه لاهل الاخرة بالصّور المختلفة . كما نطق به حدیث التحول . وان كان واقعا فی عالم الارواح من حیث تجرده ، فهو کالکلام النفسی <sup>(۱)</sup> فیكون فی قول الله لهم القاؤه فی قلوبهم المعنی المراد . ومن هذا یتنبه الفطن علی کلام الله تعالی ومراتبه . فانه عین المتکلم فی مرتبته ومعنی قائم به فی اخرى کالکلام النفسی ، وانه مرکب من الحروف والالفاظ و معبر بها فی عالمی <sup>(۲)</sup> المقالی والحسی بحسبها .

استشهادی است از برای صحت قیاسین مذکورین زیرا که این مقاوله بحسب عوالم مختلف باشد . چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبیه بمکالمه حسیه باشد . چنانچه حق تجلی فرماید بصورتی مثالیه و با ملائکه تکلم نماید بر حسب اقتضای آن نشأ ، و اگر در عالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی است که قائم بنفس باشد . و مراد از تکلم و مقاوله حق با ملائکه القای معنی مراد است در قلوب آنها . پس کلام گاهی عین متکلم باشد در مرتبه وی . و گاهی معنای باشد قائم بذات او باشد در مرتبه دیگر ، و گاهی مرکب از حروف و اصوات در عالم مقالی وحسی .

تتمیم و تکمیل : تحقیق در مسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکب از اصوات و حروف باشد در جمیع احوال و در جمیع مراتب و نسبت بجمیع متکلمین ، بلکه

(۱) خارج از متن + والنفث الالهاسی .

(۲) خارج از متن + المثال .

عبارت است از مُعَرَّبٌ از ما فی الضمیر ، یعنی چیزیکه اعراب و اظهار کند از آنچه در ضمیر متکلم است از برای مخاطب ، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتب ، باشد یا باشاره . هرچه ما فی الضمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جز این نباشد . و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده‌اند بجهة سهولت توسل بآن است ، و بجهة اختصار و جری عادت است بر آن . و آلا فی الحقیقة اشارتی که معرب ارما فی الضمیر باشد یا کتابتی که چنین بود نیز کلام است . لهذا کلام نسبت بهر متکلمی چیزی باشد ، کلام هر کسی بحسب خصوصیت ذات او اختصاصی یابد . چنانچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه می فرماید : « انما امره اذا اراد بشیء ان يقول له کن فیکون بلا صداء یسمع ولا نداء یقرع » .

و تحقیق این مطلب این است که حق را در مقام ذات خویش احاطه غلبه است . تمام اشیاء و احکام آنها . و ما فی الضمیر حق عبارت از همین احاطه غلبه است . که هر گاه اظهار و اعراب از آن شود آن معرب را کلام گویند . پس کلام حق عبارت است از ایجاد حق اشیاء را ، زیرا که ایجاد اشیاء بر طبق علم اوست و بوجود اشیاء ما فی الضمیر او اظهار و اعلان شود . چنانچه وجود منبسط که او را فیض مقدس و وجود مطلق و حق مخلوق به و امثال ذلک نامند . نفس رحمانی و کلمه کُنْ وجودیه نیز گویند . یعنی چنانچه انسان از ما فی الضمیر خود بصوتی کند که در بدو صدور ساذج است و متعین بتعین حروف و کلمات نیست . و بعبارة اخری بحسب ذات مطلقه و حقیقت ساذجه متعین به هیچ تعینی از تعینات حرفیه نیست . و در این مقام او را نفس نامند . و بوصول وی در مقام فم و اصطکاک او با هر یک از مخارج متعین بتعینی شود و او حرفی صورت پذیرد ، و بترکیب حروف ، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفه اظهار از ما فی الضمیر خود کند . همچنین حق تعالی در اظهار از ما فی الضمیر خود تجلی کند فیض مقدس که بحسب ذات . متعین به هیچ تعینی از تعینات مراتب متنزله امکانیه نیست ، بلکه ساذج و مطلق است . و بجهة تشبیه با نفس انسانی او را نفس رحمانی نامیده‌اند . و پس از اصطکاک وی با



ماہیات امکانیہ و تنزل وی در مراتب نزولیہ متعین شود بتعینات اشیاء ، کہ آنها را حروف و کلمات نامند . و بواسطہ آنها از مافی الضمیر حق اعلان و اظهار شود . چنانچہ حضرت رضا سلام اللہ علیہ می فرماید : « قد علم اولوالالباب ان ما ہلک لا یعلم الا بما ہیہنا » . پس دانستہ شد کہ این عالم بحدافیرہ کلام حق است ، و مُعرب از مافی الغیب . و از برای او مراتبی است بحسب نزلاتی کہ لازمہ نشأت این عالم است . و تنزل وی بحدی رسد کہ مافی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت ، آیہ « لقی صدور المؤمنین » . و آنزل از آن الفاظی است کہ صادر شود از قراء و انزل از او نقوشی است کہ مکتوب گردد در قراطیس و کراریس .

و باید دانست کہ فرق میان کلام و کتاب اعتباری است . همان چیز را کہ کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند . بیانش اینکہ وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق ، و ملاحظہ قیام صدوری آنها بوی ، کلام است . و باعتبار انفسہا و عدم ارتباطشان بحق کتابند . و همچنانکہ از برای کلام مراتبی است همچنین از برای کتاب نیز باشد . چنانچہ وجود عقول مجردہ را امّ الکتاب گویند . چنانچہ فرمودہ است : « و عندہ امّ الکتاب » . باعتبار اتیکہ وجود آنها وجود جمعی و کلتی و اجمالی کلّ اشیاء است . و سایر اشیاء متولد از آنها و تفصیل آن اجمالند . و وجود نفوس کلیہ را کتاب مبین نامند ، باعتبار آنکہ آنچه در عقول باجمال است در نفوس مفصل و مبین و ظاہر است . و نفوس متعلقہ بابدان ، یعنی منطبقہ در اجسام را کتاب محو و اثبات نامند . « یحو اللہ مایشاء و یثبت و عندہ امّ الکتاب » . و همچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفتین ہمہ کتب الہیہ اند .

و حاصل این است کہ کتاب حق بر دو قسم است : کتاب تکوینی ، و کتاب تدوینی . اما کتاب تدوینی عبارت است از کتب منزله بر انبیاء علیہم السلام کہ مکتوب و منقوش است در دفاتر و اوراق بحسب لغات مختلفہ ، کہ از جملہ آنها قرآن مجید است . و کتاب تکوینی نیز بر دو قسم است : کتاب آفاقی ، و کتاب انفسی . اما کتاب آفاقی ، اشارہ بدان کتب است کہ اشارہ بدان شد یعنی امّ الکتاب ، و کتاب مبین ، و کتاب محو و اثبات . و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است : کتاب علیّینی ، و کتاب سجّینی . « ان کتاب الابرار لفی علیّین وان کتاب الفجّار لفی سجّین » . و تحقیق این مطلب زیاده بر این موکول است بر کتب مقصّله .

[ القول ] فی بیان آن لاقدرة للممكن : ذهب الشیخ ابوالحسن الاشعری الی انّ افعال العباد الاختیاریّة واقعة بقدرّة الله تعالی وحدها . و لیس بقدرتہم تاثیر فیها بل الله سبحانه اجری عادته بانّه یوجد فی العبد قدرة و اختیارا . فاذا لم یکن هناك مانع اوجد فیہ فعله المقدر مقارنا لها ، فیکون فعل العبد مخلوقا لله تعالی و ابداعا و احداثا . و مکسوبا للعبد . و المراد بکسبه ایّاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یكون منه تاثیر یدخل فی وجوده سوی کونه<sup>(۱)</sup> محتمّ له . و قال الحكماء : هی<sup>(۲)</sup> واقعة علی سبیل الوجوب و امتناع التخلّف بقدرّة یخلقها الله تعالی<sup>(۳)</sup> .

معتزله را اعتقاد است که از برای قدرت عباد در صدور افعالشان تأثیر و مدخلیتی است ، بلکه استقلال در تأثیر . فلہذا افعال عباد را نسبت بعباد دهند و حق را بہیچوجه مؤثر ندانند و از اینجہ عباد را در افعال مستحق ثواب و عقاب دانند چرا کہ اگر امثال او امر الله کرده مستحق ثواب است و اگر عصیان نموده مستحق عقاب . پس ثواب و عقاب را فرع اختیار و استقلال و تأثیر در افعال دانند ، زیرا کہ اگر در افعال مجبور باشند و بقدرت و اختیارشان صادر نشود ، بلکه فعل حق باشد ، یا در افعال مجبور باجبار حق

(۱) خارج از متن + کون العبد .

(۲) خارج از متن : ای افعال العباد .

(۳) در حاشیہ قال الشیخ فی الفتوحات : معنی الکسب تعلق ارادة العبد بفعل دون

غیره فیوجده الاقتدار الالہی عند هذا التعلق یسمى ذلك کسباً (عمادا دولة) .

(در حاشیہ) - معلوم باشد کہ چون نسخہ درة الناحرہ کمیاب و صحیح آن کمتر بود ، نسخہ بلست آورد و احتیاطاً مقابلہ نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت . حرره اقل العربیین عمادالدولة بن عمادالدولة طاب ثراه فی محرم سنہ ۱۳۱۶ هجری در دارالخلافہ تہران

باشند ، ثواب و عقابشان قبیح باشد . و مجازات معنی نخواهد داشت . بلکه تکلیف و ارسال رسل و انزال کتب هم ، فرع قدرت و اختیار عباد است در افعال . و الا همه اینها لغو بودی و از این جهت که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده‌اند . چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق . و اشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را بهیچوجه مداخلیتی در افعالشان نیست ، بلکه تمام آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند و گویند عباد در این افعال مجبورند ، و چون محل وجود این افعال باشند آنها را کاسب گویند : یعنی قدرت آنها با آنکه مؤثر نیست در افعالشان ، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده . و ثواب و عقاب را متفرع بر طاعت و عصیان ندانند بلکه گویند « یفعل الله ما یشاء و ینتار ما یرید » « ولا یسئل عما یفعل و هم یسئلون » . و « کل شیء من الظریف ظریف » . « هر آن چه زیبا کند زیبا بود » . هر که را خواهد عقاب کند ، اگر چه مستحق نباشد . و هر که را خواهد ثواب دهد اگر چه مستوجب نباشد . . .

و شواهد نقلیه بر این دعوی وارد است ، از قبیل « خالقکم و ماتعلمون » . و « طوبی لمن اجریت الخیر علی بدیه » و « و بیل لمن اجریت الشر علی بدیه » . که در حدیث قدسی است . از امیر المؤمنین صلوات الله وسلامه علیه سائلی سؤال کرد که آیا افعال خود را مالکم یانه؟ فرمود مالکیت تو یا باستقلال است پس لازم آید که مالک الملکی غیر از حق یافت شود ، و اگر بمداخله حتمت لازم آید که شریک حق باشی . پس تو را بهیچوجه مداخلیتی در افعال نیست . و روایتی که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد است که « القدریة مجوس هذا الامة » . اشاعره نسبت دهند آرا بمعزله بملاحظه اینکه قائلند که افعال بقدرت عباد موجود شود . پس قدریه باشند و چون خود را مستقل در فعل دانند در مقابل حق ثنوی مذهب باشند . و از این جهت آنها مجوس این امت خوانده شده‌اند ، زیرا که مجوس ثنوی مذهبند ، چه دو مؤثر در عالم قائلند : یکی نور ، و دیگری ظلمت . و بعبارة اخری یکی یزدان ، و دیگری اهرمن . و آنها را مفوضه گویند ، چرا

که گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان کرده . و معتزله این روایت را تاویل بر اشاعره کنند . و گویند: چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند و گویند بقدرت حق موجود شود . از این جهة قدریته باشند . و دور نیست مجوسیت را باین اعتبار ثابت کنند که خود را در مقابل حق موجودی و چیزی دانند . و اثنیثیت بدین واسطه متحقق شود . ولی آنچه بنظرمی رسد بهمین ملاحظه هر دو مجوسی و ثنوی مذهبند . و اشاعره قائل بجبر ، و معتزله قائل بتفویض اند . و در اخبار اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین وارد است که « لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین » . و اجمال بیانش این است که عارف را دو نظر است نظر توحید و نظر تکثیر اگر بنظر توحید در موجودات نظر کند غیر از حق و صفات ذاتیه حق چیزی را نه بیند و گوید « لا مؤثر فی الوجود الا الله وهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم » .

مجموعه کون را بقانون سبق  
کردیم تصفیح ورقا بعد ورق  
حقاً که نخواندیم و ندیدیم در او  
جز ذات حق و صفات ذاتیه حق .

پس باین ملاحظه و این نظر نه عبادی باقی ماند ، و نه قدرتهای آنها . چه جای آنکه منشاء آثار باشند بمدخلیت یا استقلال . و اگر بنظر تکثیر . موجودات را ملاحظه کند همه اشیا را مشاهده نماید و آثار هر یک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت و اختیار خودشان بیند ، و این افعال را منشأ ثواب و عقاب یابد . پس نه جبر باشد چنانچه اشاعره گویند ، و نه تفویض چنانچه معتزله ، بلکه امری است بر خی و بین بین و متوسط بین الامرین . و ظاهراًست که برزخ را حکم طرفین است یعنی ذو جنبین و قائل ملاحظتین است . پس بنظری تفویض نماید . و بنظری جبر . و در واقع هر چه بگفت شد . و فهم این مطلب محتاج است بسوی دقت نظر و لطافت ذهن و صفای نفس و اینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصدور است یعنی اول اختیار حادث شده پس از آن فعل لازم الصدور شود . و این وجوب را گویند منافی اختیار نیست بلکه « الواجب بالاختیار لایه فی الاختیار » مؤید همین مطلب است . و گویند چون افعال اختیاریه لابد است از اختیار

سابق و بدین واسطه آنها را اختیاری گویند و جبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود با اختیاری دیگر ، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی ، و الا لازم آید تسلسل و چون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد ، بلکه لازم الصدور باشد ، و پس از صدور اختیار لازم فعل لازم الصدور گردد . پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصدور است ، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکد آن است .

hand, a copyist may overlook glosses consisting of only a few words. It might also be argued that these 12 glosses are not authentic, and that that is the reason they occur in so few of the manuscripts. This argument can be countered, however, by the fact that all 12 occur in Yahuda 3872, the most authoritative of the manuscripts.

<sup>5</sup>These are the commentaries described in Section V of the Introduction.

publice defendit Jacobus Ecker. Bonnae.

The translation, which includes only paragraphs 1-3, 27-29 and 60-71 was based on five manuscripts: Warner 702(3), Warner 997(1), Warner 723(2), Gotha 87(7) [See Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, p. 156], and Loth 670. With the exception of the Gotha manuscript, all of these have been used in the preparation of the present edition.

<sup>3</sup>See Brockelmann, *Geschichte* II, 505, Supplement, II, 520; and al-Ziriklī, *al-A<sup>c</sup>lām*, I, 28.

<sup>4</sup>See Brockelmann, *Geschichte*, II, 514, Supplement, II, 535.

<sup>5</sup>*Op. cit.*, II, 514, Supplement, II, 534.

<sup>6</sup>See <sup>c</sup>Abd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *Nuzhat al-Khawāṭir*, V, 301.

<sup>7</sup>Al-Kūrānī, *al-Amam*, pp. 107-108.

<sup>8</sup>See his *Handlist of Arabic Manuscripts*, pp. 41, 52, 341, 354, 439.

<sup>9</sup>See Brockelmann, *Geschichte*, II, 556; and G.W.J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar" *Djawa*, 1926, No 2, pp. 83-88.

## Section VII

<sup>1</sup>See Section III of the Introduction.

<sup>2</sup>This exception might be explained as a case of the glosses from a manuscript of the long version being added later to the margins of a copy of the short version. Since none of the glosses refer to the supplemental paragraphs of the long version, a copyist interested only in adding the glosses to his own copy might not notice the additional paragraphs at the end of the manuscript from which he was copying.

<sup>3</sup>The exceptions are Gloss 15, which appears in Yahuda 5930, Glosses 23 and 25, which appear in Warner Or. 702(3), Gloss 41, which appears in Loth 670, and Gloss 43, which appears in Yahuda 3179.

<sup>4</sup>Other explanations for the reduced occurrence of these 12 glosses are, of course, possible. Glosses may be left out by a copyist because they are too long to fit into the space available in the margin. On the other

### Section V

<sup>1</sup>For the author see Brockelmann, *Geschichte*, II, 505, Supplement II, 520; and al-Ziriklī, *al-A<sup>c</sup>lām*, I, 28.

<sup>2</sup>See Vol. I, p. 35.

<sup>3</sup>See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

<sup>4</sup>For the author see Brockelman, *Geschichte*, Supplement, II, 619. For the work itself see Brockelmann, *op. cit.*, II, 266, Supplement, III, 1271; and al-Baghdādī, *Idāḥ al-Maknūn*, I, 567.

<sup>5</sup>See Muḥammad As<sup>c</sup>ad Ṭalas, *al-Kashshāf <sup>c</sup>an Makhtūtāt Khazā'in Kutub al-Awqāf*, p. 277.

<sup>6</sup>See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

<sup>7</sup>He is also the author of a gloss on al-Taftāzānī's commentary on *al-<sup>c</sup>Aqā'id* of al-Nasafī (See Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 759), of a Persian *tafsīr* on *sūrah* 108 of the Qur'ān, and of another work, in Arabic, entitled *Risālat Abḥāth* (See Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, p. 471).

<sup>8</sup>See *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 168.

<sup>9</sup>See Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, I, 583-584.

### Section VI

<sup>1</sup>See Section III of Introduction, p.

<sup>2</sup>*Ōmnia de Dei Existentia et Attributis Libellus "Stratum Solve!" sive "Unio Pretiosus."* Pars Prior. Prolegomena una cum capitibus selectis in Latinum sermonem translatis. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana rite impetrandos scripsit et una cum sententiis controversis die X mensis Martii a. MDCCCLXXIX hora XII



version includes two additional questions dealing with the impotence of contingent being and the emanation of multiplicity from unity.

<sup>3</sup>Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu<sup>c</sup>mānīyah*, I, 390-391.

<sup>4</sup>The first nine of these questions are treated in the original version whereas the last two are dealt with in the supplemental paragraphs of the long version. The nine questions treated in the original version can be reduced to the six questions mentioned in *al-Shaqā'iq al-Nu<sup>c</sup>mānīyah* by combining the two questions dealing with God's knowledge, considering the question of the dependence of an eternal effect on a free agent as part of the question of God's power, and considering the question of God's attributes in general as a preface to the following questions dealing with the attributes in detail.

<sup>5</sup>Insofar as has been possible the sources of all quotations and paraphrases, whether acknowledged by al-Jāmī or not, have been indicated in the notes to the translation of *al-Durrah al-Fākhīrah* and the *Glosses*.

<sup>6</sup>See his *Khātimah*, British Museum MS Or. 218, fol. 172b.

<sup>7</sup>Ecker, *Gāmi de Dei Existētia et Attributis Libellus*, p. 26.

<sup>8</sup>Al-Kūrānī, *al-Amam li-Īqāz al-Himam* p. 107.

#### Section IV

<sup>1</sup>The principal source for al-Lārī's life is al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 163-173. Other sources include Bābur's *Bābur-nāma*, pp. 284-285; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā*, p. 84; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, p. 153; and al-Lāhawrī, *Khazīnat al-Aṣfiyā*, I, 598.

<sup>2</sup>The name of a city and district in the province of Fārs. See G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 291.

<sup>3</sup>See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958.

<sup>4</sup>See Brockelmann, I, 369, Supplement, I, 533.

<sup>5</sup>See Brockelmann, *Geschichte* I, 787. A copy of this work is to be found on folios 15b-33b of MS Loth 670 in the India Office Library. See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

the year 873, the year of his accession, and 877, the year al-Jāmī was unjustly accused of having ridiculed Shī'ite beliefs because of what he was alleged to have written in this work.

<sup>5</sup>For a detailed description of the *Haft Awrang* and the three *dīwāns* see Browne, *Literary History*, III, 516-548; and Hikmat, *Jāmī* pp. 183-203 and 207-212.

<sup>6</sup>Vol. XVI, New Series, Oriental Translation Fund. Reprinted with Additions and Corrections. London 1928.

<sup>7</sup>Printed in the margin of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī's *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Hall Kalimāt al-Fuṣūṣ*, Cairo 1304-1323.

<sup>8</sup>Lithographed in Bombay in 1307.

<sup>9</sup>See my edition and translation of this work, "Al-Jāmī's *Treatise on Existence*," in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany, 1975.

<sup>10</sup>See Storey, *Persian Literature* I, 954-959.

<sup>11</sup>See Brockelmann, *Geschichte*, I, 369, Supplement, I, 533; and Browne, *Literary History*, III, 514.

<sup>12</sup>See Browne, *Literary History*, III, 515.

### Section III

<sup>1</sup>The *muḥākamah* was a genre of writing in which the author compared two opposing points of view or positions and then attempted an adjudication or possibly a reconciliation between them. Probably the most famous work of this type was Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamāt*, in which he attempted to reconcile the opposing views of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī as expressed in their respective commentaries of Ibn Sīnā's *Ishārāt*.

<sup>2</sup>The six questions referred to here are apparently those pertaining to God's existence, His unity, His knowledge, His will, His power, and His speech, all of which are dealt with in the original or short version. The long

## Section II

<sup>1</sup>No complete or exhaustive list of al-Jāmī's works has yet been compiled. One of the problems facing the compiler of such a list is that al-Jāmī seems to have given definite titles only to his major works. Consequently, the titles of his minor works often differ from copy to copy, each title being based on a different key word or expression to be found in the initial paragraphs of the text. Accurate identification of a copy of a particular work must, therefore, be based on the beginning lines of the work at least, if not on the entire text.

The most thorough lists compiled to date are the following:

1. The description of MS No. 894, containing 37 of al-Jāmī's works, given by Sachau and Ethé in their *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, pp. 608-615.

2. The description of MS No. 1357, containing 22 of al-Jāmī's prose works, given by Ethé in his *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 762-765.

3. The list compiled by<sup>6</sup> A.T. Tagirdzhanov on pp. 311-318 of his *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

4. <sup>c</sup>Ali Aṣghar Hikmat's description of al-Jāmī's works on pp. 166-213 of his book, *Jāmī*.

5. The list of printed editions and translations of al-Jāmī's works on pp 26-35 of Edward Edwards *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*.

<sup>2</sup>See fol. 172b of British Museum MS Or. 218.

<sup>3</sup>See pp. 86-67.

<sup>4</sup>This is the date given in the colophon of the first *daftar* on p. 183 of Āqā Murtaḍā's edition of the *Haft Awrang*. Although al-Jāmī often mentioned the date for the completion of a work, usually in its last lines, he did not do so in the case of this work. However, since the first *daftar* is dedicated to Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, it must have been written between

<sup>22</sup>Al-Jāmī's letters to ʿUbayd Allāh al-Aḥrār are preserved in his *Risālah-i Munsha'āt*. See Hikmat, *Jāmī*, p. 205.

<sup>23</sup>As, for example, in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 158), in his *Tuhfat ul-Aḥrār* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 384), and in his third *Dīwān* (*Khātimat al-Ḥayāt*). See Hikmat, *Jāmī*, pp. 72-76.

<sup>24</sup>See Storey, *Persian Literature*, I, 789-795.

<sup>25</sup>See Bābur, *Bābur-nāma*, pp. 283-292.

<sup>26</sup>The passage in question is entitled "Dar bayān-i ānkih akthar-i khalq-i ʿālam rūy-i parastish dar mawhūm wa-mukhayyal dārand", which may be translated "In explanation of the fact that most of the people of the world have the object of [their] worship in their own imagination and fancy". See al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 52.

<sup>27</sup>See al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VII, 280, and ʿĪ autograph No. 1240 opposite p. 273; and Brockelmann, *Geschichte*, II, 120, Supplement, II, 116.

<sup>28</sup>He is perhaps to be identified with a certain ʿAṭāʾ Allāh al-ʿAjāmī whose biography is given in Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmāniyah*, I, 334.

<sup>29</sup>The *ashrafi* was a gold coin first issued by the Mamlūk sultan, al-Ashraf Barsbāy, and weighing about 3.41 grams or .11 of a troy ounce. See Bacharach, "The Dinar Versus the Ducat", *IJMES*, IV, 77-96. Five thousand *ashrafis* would therefore weigh about 17,050 grams or 550 ounces.

<sup>30</sup>See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmāniyah*, I, 390-391.

<sup>31</sup>Two letters of Bāyazīd II to al-Jāmī with al-Jāmī's answers are preserved in Farīdūn Beg's *Munsha'āt al-Salāṭīn*, I, 361-364. See Hikmat, *Jāmī*, pp. 44-47.

<sup>32</sup>See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmāniyah*, I, 389-390.

<sup>33</sup>For the description of his tomb, see Hikmat, *Jāmī*, pp. 214-228.

Ḥāfiẓ al-Bukhārī A disciple of Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī, the founder of the Naqshbandī order, he died unexpectedly in 822 in Medina after completing the pilgrimage. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 392-396, al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 142-145; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 79; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 57-63.

<sup>11</sup>He died in 860. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 403-405; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 117-133; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 151-152; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 81-82 (under the name Nizām Khāmūsh).

<sup>12</sup>He died in 791. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 384-389; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 53-75; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 78-79; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 126-142.

<sup>13</sup>See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 400-402; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 108-117; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 150-151.

<sup>14</sup>See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 389-392; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 79-90; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 145-148. ◀

<sup>15</sup>See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 452-453.

<sup>16</sup>He was the son of Khwājah Muḥammad Pārsā, mentioned above. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 396-397; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 63-64; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 79-80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, p. 144.

<sup>17</sup>See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 455-456.

<sup>18</sup>See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 496-498.

<sup>19</sup>See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 501-503.

<sup>20</sup>See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 456-457.

<sup>21</sup>He was born in 806 and died in 895. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 406-413; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 157-175; Ṭāshkubrī-zādah, *al-Shaqā'iq al-Nuḥmāniyah*, I, 381-389; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 80-81; and especially al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 207-242.

life given here is based on al-Kāshifī's *Rashahāt*, pp. 133-163; and al-Lārī's *Khātimah*, especially fols. 156b-158b, 170a-170b, and 172a-173b.

<sup>3</sup>The shorter commentary by Sa<sup>c</sup>d al-Dīn al-Taftāzānī on *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, an abridgement of the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-<sup>c</sup>Ulūm* by Jamāl al-Dīn al-Qazwīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 352-354.

<sup>4</sup>Any one of several commentaries on the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-<sup>c</sup>Ulūm*. See Brockelmann, *loc. cit.*

<sup>5</sup>The longer commentary of al-Taftāzānī on al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. See Brockelmann, *loc. cit.*

<sup>6</sup>His full name was Shihāb al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Rūmī. See al-Ziriklī, *al-A<sup>c</sup>lām*, VIII, 282; Brockelmann, *Geschichte*, II, 275; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu<sup>c</sup>māniyah*, I, 77-81 (under the biography of his grandfather, Maḥmūd) The year 815 given as the date of his death by Brockelmann is clearly an error. Al-Ziriklī places his death at about 840. Since he worked on the famous *zīj* of Ulugh Beg after Ghiyāth al-Dīn Jamshīd's death in 832 (or 833 according to some sources), but died himself before the *zīj* was completed in 841, his death could only have occurred within this period. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, pp. 259-289; E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*, pp. 3-7, and Brockelmann, *Geschichte*, II, 275-276. If Qāḍī-Zādah died as late as 841, al-Jāmī would at that time have been only 24.

<sup>7</sup>A commentary on *al-Tadkirah al-Nāṣiriyyah* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 674-675.

<sup>8</sup>A commentary on *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hay'ah* by Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Jaghmīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 624, Supplement, I, 365.

<sup>9</sup>Alā al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad al-Qūshjī, a former student of Qāḍī-Zādah, completed Ulugh Beg's *zīj* after his teacher's death. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 305, Supplement, II, 329.

<sup>10</sup>His full name was Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-

used to indicate words and phrases quoted from *al-Durrah al-Fākhirah* or the *Glosses*.

2. Numerals at the head of sections refer to the corresponding paragraph numbers of *al-Durrah al-Fākhirah*.
3. Numerals within square brackets at the head of sections refer to the numbers of the corresponding glosses.

## NOTES TO THE INTRODUCTION

### Section I

<sup>1</sup>The district of Jām is located in the north-east corner of the province of Qūhistān near the Herat River. See G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 356-58.

<sup>2</sup>The principal sources for al-Jāmī's life are: 1) the biographical account given by his disciple ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī in the *Khātimah*, or *Takmilah*, appended to his *Hāshiyah* on al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns* (See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958); 2) al-Kāshifī's *Rashahāt-i ʿAyn al-Hayāt*, completed in 909 (Storey, *op. cit.*, I, 964); 3) Mīr ʿAlī-Shīr Nawā'is *Khamsat al-Mutahayyirīn*, written in Turkī in memory of al-Jāmī (Storey, *op. cit.*, I, 789-790); and 4) Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'q al-Nuʿmānīyah*, I, 389-392.

Other sources include: al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī*<sup>c</sup>, I, 327-328; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahiyah*, pp. 86-88; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 152-153; al-Nabhānī, *Jāmiʿ Karāmāt al-Awliyā'*, II, 154; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 82-84.

Modern accounts of his life are given by E.G. Browne in his *Literary History of Persia*, III, 507-548; by A.J. Arberry in his *Classical Persian Literature*, pp. 425-450; by W. Nassau Lees in the English preface to his edition of al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns*, and by ʿAlī-Aṣghar Hikmat in his book, *Jāmī*, published in Tehran in 1320/1942.

Except where other sources are cited, the brief account of al-Jāmī's

manuscripts when they are cited in the notes:

- ا Yahuda 3872
- ب Taṣawwuf 300
- ج Majāmi<sup>c</sup> Ṭal<sup>c</sup>at 217
- د Yahuda 5373
- Or. Oct. 1854
- و Warner Or. 997 (1)
- ز Loth 670
- ط Majāmi<sup>c</sup> Taymūr 134
- ي <sup>c</sup>Aqā'id Taymūr 393
- م Warner Or. 702(3)
- ن Bukhārā 427-8
- س <sup>c</sup>Āmm 9276
- ع Hikmah 24
- ف Yahuda 3049
- ص Yahuda 5930

2. The Arabic words لعله and صح and the letters ظ (for ظاهر) and خ (for نسخة), used in the margins of some of the manuscripts to indicate variant, suggested, or corrected readings, are retained in the notes where these readings are cited.

3. Numerals within parentheses, ( - ), refer to the notes at the bottom of the page.

#### B. In al-Durrah al-Fākhirah

1. Numerals within square brackets, [ ], refer to al-Jāmi's Glosses and are placed at the point in the text where the gloss is to be read.
2. A "v" indicates that the word or phrase which follows is dealt with in al-Lārī's *Commentary*.

#### C. In al-Lārī's Commentary

1. Overlining, in the Arabic text, and underlining, in the translation, are



that the remaining four constitute a second group. For these two glosses two manuscripts from the first group, Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393, and two from the second group have been collated and their variant readings cited in the notes.

The other additional glosses, Nos. 15, 18, 20, 23-25 and 40-43, are contained in too few manuscripts for any definite groups to be determined from a comparison of variant readings. In most cases, therefore, all the manuscripts containing these glosses have been collated and their variant readings cited in the notes.

It should be noted that in order to indicate which manuscripts have been collated in establishing the text of a particular gloss, the symbols designating those manuscripts have been placed in parentheses at the head of the notes pertaining to that gloss.

#### C. Al-Lāri's Commentary

Al-Lāri's *Commentary* is found in only six of the manuscripts which contain *al-Durrah al-Fākhirah*. These are 'Āmm 9276, 'Aqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373. All of those manuscripts except 'Aqā'id Taymūr 393 contain the long version of *al-Durrah al-Fākhirah*. On the other hand, no copies of the *Commentary* were found in any manuscript which did not contain *al-Durrah al-Fākhirah* with at least some of the glosses.

On the basis of a comparison of variant readings these six manuscripts fall into two groups. The first of these includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, and the second 'Āmm 9276, 'Aqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300. Two manuscripts from each group have been used in the collation, Yahuda 3872 and Yahuda 5373 from the first group and 'Aqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300 from the second.

### **VIII. Notes on the Signs and Symbols Used**

#### A. In the Arabic texts generally:

1. The following Arabic letters have been used to designate the

shown to be authentic, the present edition of the *Glosses* has nevertheless been limited to the 45 glosses contained in Yahuda 3872. It should be noted that each of these 45 glosses appears in at least two other manuscripts with the exception of gloss No. 25, which appears in only one other manuscript. However, since this gloss is quoted by al-Lārī in his *Commentary* there can be no doubt as to its authenticity.

A comparison of variant readings in the original 33 glosses reveals that nine of the 18 manuscripts containing these glosses fall into two distinct groups. The first of those includes ʿĀmm 9276, ʿĀqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872. The other contains Hikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), and Yahuda 5373. Four of the remaining manuscripts, Loth 670, Majāmi' Ṭal'at 217, Maiāmi' Taymūr 134, and Yahuda 3049 cannot be placed in either of these groups nor do they seem to constitute any additional group or groups in themselves. The other five manuscripts contain too few glosses for a comparison of variant readings to be made.

Since of these 18 manuscripts only Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3) contain all 33 original glosses, it has not been possible to use the same manuscripts in establishing the texts of all 33 glosses. As a general rule, four manuscripts have been collated for each gloss. These are Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3), representing each of the two groups, and one other manuscript from each group selected from among those manuscripts which happen to contain the gloss in question.

Of the additional glosses, Nos. 5 and 13 are each contained in seven manuscripts. Six manuscripts, ʿĀqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Majāmi' Ṭal'at 217, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, contain both of these glosses, Majāmi' Taymūr 134 contains gloss No. 5 and ʿĀmm 9276 contains gloss No. 13. Variant readings in these two glosses indicate that four of these eight manuscripts, ʿĀqā'id Taymūr 393, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872, and Yahuda 5373, form one group, and

indicated. It should be noted that 12 of the glosses, Nos. 5, 13, 15, 18, 20, 23-25 and 40-43 occur in appreciably less manuscripts than do the other glosses, and with the obvious exception of 'Aqā'id Taymūr 393,<sup>2</sup> are usually in manuscripts containing the long versions of the text.<sup>3</sup> This can be clearly seen by comparing the glosses contained in the two manuscripts of the long version with the most glosses, namely Yahuda 3872 and Yahuda 5373, with the two manuscripts of the short version containing the most glosses, namely Warner Or. 723(2) and Or. Oct. 1854. It therefore seems possible that these 12 glosses were added by al-Jāmī to the original 33 at some later time, perhaps at the time the supplement was added, although it should be noted that none of the 45 glosses refer to passages or statements in the supplement.<sup>4</sup>

The accompanying table also indicates which of the glosses are dealt with in al-Lārī's *Commentary* as well as in the other commentaries consulted.<sup>5</sup> It has not been possible to use these commentaries in establishing the text of the *Glosses*, since, with the exception of the commentary of Muḥammad Ma'ṣūm, the glosses are rarely quoted in their entirety. Unfortunately the poor condition of the manuscript of Muḥammad Ma'ṣūm's commentary has prevented its use for this purpose.

Several of the manuscripts, particularly Majāmi' Taymūr 134, contain glosses which are attributed to al-Jāmī by means of the word *minhu* but which are not contained in any of the other manuscripts, or at most in only one other manuscript. Are these glosses to be considered authentic or not? None of them occur in either Yahuda 3872 or Taṣawwuf 300, both of which must be considered authoritative manuscripts because of their transmission through Ibrāhīm al-Kūrānī, nor are any of them mentioned in al-Lārī's *Commentary* or any of the other commentaries which have been consulted. Although it is possible that as yet unexamined manuscripts of *al-Durrah al-Fākhīrah* may also contain additional glosses attributed to al-Jāmī, and that some or all of these glosses may ultimately be



		NUMBER OF GLOSS											
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	
LONG VERSIONS	<sup>c</sup> Amm 9276			X	X		X	X		X			
	Tasawwuf 300			X	X	X	X		X		X	X	
	Yahuda 3049	X	X	X			X		X	X		X	
	Bukhārā 427-8	X	X		X	X		X	X	X	X		
	Majāmī <sup>c</sup> Tal <sup>c</sup> at 217	X	X		X	X	X	X		X	X	X	
	Majāmī <sup>c</sup> Taymūr 134	X	X	X	X	X	X	X				X	
	Yahuda 5373	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
	Yahuda 3872	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
	Warner Or. 702(3)	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X
SHORT VERSIONS	Or. Oct. 1854	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	
	Hikmah 24	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	
	Loth 670				X		X	X	X	X	X		
	<sup>c</sup> Aqā'id Taymūr 393				X	X	X		X		X	X	
	Sprenger 1820 c	X											
	Rylands 111	X			X			X		X	X		
	Yahuda 3179	X								X			
	Yahuda 5930	X							X				
	Yahuda 1308												
	COMMENTARIES	No. of MSS Containing Gloss	13	9	8	13	7	12	11	11	12	11	10
Muhammad Ma <sup>c</sup> sūm		X	X		X		X	X	X	X	X	X	
al-Husaynābādī		X					X	X	X	X	X		
al-Larī			X			X					X		
al-Kurānī		X	X										
Anonymous													
No. of commentaries containing Gloss		3	3	0	1	1	2	2	2	2	3	1	

Majāmi' Ṭal'at 217, Sprenger 677 and Taṣawwuf Ṭal'at 1587. The second group consists of Hikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), Yahuda 3049 and Yahuda 5373. The remaining 12 manuscripts do not seem to fall into any definite groups. Of the total of 25, seven representative manuscripts, Majāmi' Ṭal'at 217, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872, from the first group, Or. Oct. 1854 and Yahuda 5373 from the second group, and Loth 670 and Warner Or. 997(1) from the remaining manuscripts have been chosen for the final collation, and their variant readings have been cited in the notes.

The eleven copies of the supplement fall into four groups. The first of these contains Cairo 1328, Majāmi' Ṭal'at 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872. The second group includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3049 and Yahuda 5373, and the third 'Āmm 9276 (both copies) and Majāmi' Ṭal'at 217. Majāmi' Taymūr 134 evidently forms a group of its own. Of these 11 copies, four, one from each group, have been chosen for collation. These are Yahuda 3872, Yahuda 5373, Majāmi' Ṭal'at 217 and Majāmi' Taymūr 134.

#### B. The Glosses

Al Jāmi's *Glosses* are generally found written in the margins of the manuscripts opposite the statement or passage in the text to which they refer. Occasionally, as in Yahuda 5930 and Yahuda 1308, a gloss has been incorporated into the text, and sometimes, as in Warner Or. 702(3) and Bukhārā 427-8, the glosses have been written on separate slips of paper which have then been inserted between the folios of the manuscript. At the end of each gloss the word *minhu* (by him) is usually written to indicate that the gloss is by the author himself and to distinguish it from the many other glosses and notes which fill the margins of many of the manuscripts.

Only 18 of the 25 copies of *al-Durrah al-Fākhirah* were found to contain any of the glosses at all, and only one, Yahuda 3872, contained all of the 45 glosses included in the present edition. In the accompanying table the particular glosses contained in each of these manuscripts are

copies, as indicated by marginal notations, 3) the fact that the version of the text copied had been transmitted by an authorized teacher, and 4) the reputation of the copyist as a scholar in the subject of the work in question. Moreover, on the basis of these considerations, Yahuda 3872 must be regarded as the best and most authoritative of all the manuscripts. Its readings have therefore usually been adopted in cases where no one reading is supported by a majority of the selected manuscripts.

#### A. The Text of *al-Durrah al-Fākhirah*

The text of *al-Durrah al-Fākhirah* exists in both short and long versions. The short version ends with paragraph 73, and, as previously stated, probably represents the original text of the work which al-Jāmī sent to the Ottoman sultan, Muḥammad II.<sup>1</sup> The long version contains the additional paragraphs 74-92 which were apparently written later to complete the work. Only ten of the 25 copies used here contained the long version of the text. In one of these, Majāmi<sup>c</sup> Ṭal<sup>c</sup>at 217, the additional paragraphs of the long version have been added in a different hand to the end of a copy of the short version. In another, <sup>c</sup>Āmm 9276, the additional paragraphs appear twice, once in their proper place and once again at the end of al-Lārī's *Commentary*. Because these additional paragraphs have at times been copied separately from the rest of the text, they have been considered to constitute a distinct work in themselves with respect to the collation of the manuscripts and their distribution into groups. Consequently in what follows the short version has generally been referred to as the original text, whereas the additional paragraphs of the long version have been called the supplement.

Of the 25 copies of the original text consulted, eight can be classified according to variant readings as forming one definite group and five more as forming another group. The first of these groups can be further divided into two subgroups, one of which comprises Cairo 1328, Majāmi<sup>c</sup> Ṭal<sup>c</sup>at 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872, and the other <sup>c</sup>Aqā'id Taymūr 393,

Kūrānī known collectively as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah*.

*Yahuda 5373* Robert Garrett Collection, Princeton University Library. A large collection of works and chapters from works all of which are copied in the same hand and deal with various aspects of *waḥdat al-wujūd* Ṣūfism. Included are the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* with the glosses (fols. 8b-32b), the *Commentary* of al-Lārī (fols. 33b-47b), al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 1b-4a), and al-Kūrānī's *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah* (fols. 185b-199a). The copy of *al-Durrah al-Fākhirah* is dated 6 Rabīʿ al-Awwal and that of the *Commentary* 19 Rabīʿ al-Awwal 1104. At the end of the copy of *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*, which is dated 19 Jumādā al-Ākhirah 1120, the copyist has given his name simply as Yaḥyā.

*Yahuda 5930*. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version of *al-Durrah al-Fākhirah* with a few of the glosses (fols. 326a-334b). Al-Jāmī's *Risālat fī al-Wujūd* is found on fols. 334b-336b. No date or copyist is mentioned.

## VII. The Establishment of the Texts.

In establishing the texts of all three works an attempt was made to divide the manuscripts into groups on the basis of their variant readings. From each group one or two representative manuscripts were then selected, and these manuscripts were then collated and their variant readings cited in the notes.

The selection of these representative manuscripts was based on a number of considerations. These included 1) the care with which a manuscript had been copied as evidenced by the lack of obvious mistakes, 2) the fact that a manuscript had been collated by the copyist with other



*Yahuda 3179.* Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version and a few of the glosses (fols. 6b-11a). The manuscript is undated, and the copyist is not named.

*Yahuda 3872.* Robert Garret Collection, Princeton University Library. Contains long version with all 45 of the glosses (fols. 3a-23a) as well as al-Lārī's *Commentary* (fols. 28b-39a) and al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 24a-27b). All three works were copied in Medina at the *ribāṭ* of al-Imām ʿAlī al-Murtaḍā by Yūsuf al-Tāj ibn ʿAbd Allāh ibn Abī al-Khayr al-Jāwī al-Maqāṣirī al-Qalaʿī(?) al-Manjalāwī, who, as has been mentioned, was also the copyist of Sprenger 677. The three works are dated respectively 2, 3, and 9 Rabīʿ al-Thānī 1075. On fol. 23a the copyist states that he wrote this copy on the order of his teacher and spiritual guide al-Muḥaqqiq al-Rabbānī al-Mullā Ibrāhīm al-Kūrānī. Although there is no *ijāzah* by Ibrāhīm al-Kūrānī on the manuscript itself, it would appear from this statement that Yūsuf al-Tāj was studying these three works under him when he copied them. The *isnād* of Ibrāhīm al-Kūrānī's authority to teach these works has already been given in the description of Taṣawwuf 300. Yūsuf al-Tāj, as his *nisbah*, al-Jāwī, indicates was originally from Indonesia. His *nisbah* al-Maqāṣirī refers to Macassar on the island of Celebes. According to P. Voorhoeve<sup>8</sup> he is to be identified with the famous saint known as Shaykh Joseph, who was banished by the Dutch to the Cape of Good Hope in 1694 A.D. Shaykh Joseph was born in Macassar in 1036/1626, left for Mecca and Medina in 1054/1644, and died in Capetown in 1110/1699.<sup>9</sup> The passage previously quoted from *al-Shaqāʾiq al-Nuḥmānīyah* describing the circumstances in which al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhirah* is written on fol. 3a. Written in the margins of *al-Durrah al-Fākhirah*, in addition to al-Jāmī's glosses, and in a different hand, are some of the glosses of Ibrāhīm al-

al-Husaynī al-Nahrawālī,<sup>6</sup> and Mullā Muḥammad Amīn, the nephew (*ibn ukht*) of al-Jāmī. This *isnād* is the same as the one given by al-Kūrānī in his *al-Amam li-Īqāz al-Himam*.<sup>7</sup>

*Taṣawwuf Ṭalʿat 1587*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains short version and no glosses (fols. 116a-132a). The manuscript is dated the end of Jumādā al-Ūlā 969, but name of copyist is not given.

*Warner Or. 702(3)*. Leiden University Library (Voorhoeve. *Handlist*, p. 357). Contains short version and glosses (fols. 162a-165a). Although date and copyist are not mentioned, the manuscript is carefully written and includes all the original glosses.

*Warner Or. 723(2)*. Leiden University Library (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 19b-27b). No mention made of date or copyist.

*Warner Or. 997(1)*. Leiden University (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 2b-9b). Neither copyist nor date is mentioned.

*Yahuda 1308*. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version (fols. 1a-15a) with none of the glosses except No. 45, which has been incorporated into the text at the very end. Although the copyist is not mentioned, the manuscript is dated the middle of Dhū al-Qaʿdah 1177. Fols. 15b-137b contain a copy of al-Jāmī's *Taḥf*.

*Yahuda 319*. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains long version and glosses (13 unnumbered fols). Without date or name of copyist. Some of the glosses of Ibrāhīm al-Kūrānī known as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhīrah* are also found in the margins.

ibn Muḥammad al-Bukhārī. Also included in the same hand is a copy of al-Jāmi's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 69b-70b).

*Rylands 111*. The John Rylands Library, Manchester (Mingana, *Catalogue*, p. 164). An incomplete copy containing paragraphs 1-23 only (fols. 1a-13a) and a few of the glosses. It is dated 1859 A.D.

*Sprenger 677*. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 535). Contains short version without glosses (fols. 91a-107a). Copy was completed at the end of Shawwāl 1066 by Yūsuf ibn Abī al-Jalāl ʿAbd Allāh al-Jāwī al-Maqāṣirī, who also copied Yahuda 3872 nine years later in 1975.

*Sprenger 1820c*. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 586). Contains short version and a few of the glosses (fols. 58a-69a). Copy is dated Muḥarram 1082, but the copyist is not mentioned. Also contains a copy of al-Jāmi's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 99b-100b). ◀

*Taṣawwuf 300*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version with glosses (pp. 1-51) and al-Lārī's *Commentary* (pp. 54-91). Both works were copied by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Ṭabbākh. *Al-Durrah al-Fākhīrah* was completed on 10 Ramaḍān 1290 and the commentary on 15 Shawwāl of the same year. At the end of *al-Durrah al-Fākhīrah*, on p. 51, the copyist has reproduced the *ijāzah* of Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī<sup>3</sup> to Aḥmad ibn al-Bannā' dated 23 Dhū al-Qaʿdah 1074, which he says he found on the manuscript from which this copy was made. In the *ijāzah* Ibrāhīm al-Kūrānī states that his own authority to transmit this work goes back to al-Jāmi through his teacher, Ṣafī al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad [al-Qushāshī] al-Madani,<sup>4</sup> Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ʿAlī al-Shinnāwī,<sup>5</sup> al-Sayyid Ghadaṅfar ibn Jaʿfar

*fi 'Ilm al-Kalām* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cairo: Maṭba'at Kurdistān al-'Ilmiyah, 1328.

*Hikmah 24*. Maktabat al-Baladiyah, Alexandria. Contains the short version and glosses (fols. 1b-13a). Neither copist nor date is mentioned.

*Houtsma 464*. Robert Garrett Collection, Princeton University Library (Hittī, *Descriptive Catalogue*, p. 478). Contains short version with no glosses (fols. 55a-64b). No date or copist mentioned.

*Loth 670*. India Office Library, London (Loth, *Catalogue*, p. 185). Contains short version and glosses (fols. 1b-15a). No date or copist mentioned. On folios 15b-33b is a copy of 'Abd al-Ghafūr al-Lārī's commentary on Najm al-Dīn al-Kubrā's *al-Uṣūl al-'Asharah*. Following this is a copy of al-Jāmī's *Sharḥ Ḥadīth Abī Dharr al-'Uqaylī*.

*Majāmi' Tal'at 217*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains short version with glosses (fols. 84a-96a). At the end of the short version the supplemental paragraphs of the long version have been added in a different hand (fols. 95a-96b). These have been joined to the short version by pasting a piece of paper over the original colophon and then continuing the text on it. Neither date nor copist is mentioned.

*Majāmi' Tal'at 274*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version but none of the glosses (pp. 187-199). No date or copist mentioned.

*Majāmi' Taymūr 134*. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version and glosses (fols. 140a-159b). No date or copist is mentioned.

*Or. Oct 1854*. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Marburg. Contains short version and glosses (fols. 63a-70b). Copied by Muḥammad

A description of each of these 25 copies follows:

*ʿAmm* 9276. Dār al-Kutub al-Zāhirīyah, Damascus. Contains the long version with glosses (fols. 140b-149b) and al-Lārī's *Commentary* (fols. 125b-137b). At the end of the commentary the supplemental paragraphs of the long version appear again with some variant readings (fols. 137b-139b). Also contained in this manuscript is a copy in the same hand of *al-Risālah al-Qudsiyah al-Tāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* of Ibrāhīm ibn Ḥaydar ibn Aḥmad al-Kurdī al-Husaynābādī (fols. 89b-124b). At the end of this work the copyist has given his name as Muḥammad ibn ʿAbd al-Laṭīf al-Ḥanbalī with the date 5 Jumādā al-Ūlā 1127.

*ʿAqā'id Taymūr* 393. Dār al-Miṣriyah, Cairo (*Fihris al-Khizānah al-Taymūriyah* IV, 122). Contains the short version and glosses (fols. 200b-209b) and, in a different hand, al-Lārī's *Commentary* (fols. 180a-200a). The copy of the *Commentary* was completed by Aḥmad ibn Muḥammad on 23 Shawwāl 1085 in Medina. The manuscript also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 168a-180a) and on the margins of *al-Durrah al-Fākhirah*, in addition to al-Jāmī's own glosses, portions of Ibrāhīm al-Kūrānī's glosses, *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*. Written on fol. 200b is the passage from *al-Shaqā'iq al-Nuḥmāniyah* previously quoted, giving the circumstances of the composition of *al-Durrah al-Fākhirah*.

*Bukhārā* 427-8. Asiatic Museum, Leningrad. Contains the long version and glosses (fols. 31b-53a), and al-Lārī's *Commentary* (fols. 53b-74b). The copyist of both work was Mullā Mirzā ʿAbd al-Rasūl al-Tājir al-Bukhārī who completed the copy of the *Commentary* at the beginning of Rabīʿ al-Ākhir 1314.

*Cairo* 1328. Printed at the end (pp. 247-296) of *Asās al-Taqdīs*

of folios 89b-124b of MS <sup>c</sup>Āmm 9276, which also contains copies of *al-Durrah al-Fākhīrah* and al-Lārī's commentary.<sup>6</sup>

3. *Al-Farīdah al-Nādirah fī Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by Abū al-<sup>c</sup>Ismah Muḥammad Ma<sup>c</sup>ṣūm ibn Mawlānā Bābā al-Samarqandī.<sup>7</sup> A lengthy commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* and 32 of al-Jāmī's glosses. Apparently only one manuscript of the work is known, MS No. 1364 (Delhi 1841) in the India Office Library in London. Unfortunately this copy, consisting of 318 folios, is badly worm-eaten and water-stained and, consequently, somewhat difficult to read.<sup>8</sup>

4. *Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by an unknown author. Another lengthy commentary on the long version and a few of the glosses. The only known copy of this work is MS No. 1125 (Ar. 640), consisting of 163 folios, in the Library of the Asiatic Society in Calcutta.<sup>9</sup>

## VI. The Description of the Manuscripts

As previously stated, *al-Durrah al-Fākhīrah* exists in both short and long versions.<sup>1</sup> Manuscript copies of both versions are numerous and are to be found in almost every library of Arabic or Persian manuscripts. The text of the long version was printed in Cairo in 1328, and parts of the short version were published in Latin translation by Jacobus Ecker as part of a dissertation printed in Bonn in 1879<sup>2</sup>. Copies of al-Jāmī's *Glosses* and al-Lārī's *Commentary*, however, are much less numerous.

In establishing the texts of *al-Durrah al-Fākhīrah*, the *Glosses*, and the *Commentary*, a total of 24 manuscripts, in addition to the Cairo printed edition of 1328, were used. Of these 25 copies, 15 contained the text of the short version and the remainder the text of the long version. Eighteen of the manuscripts contained at least some of the *Glosses*, and six manuscripts also contained al-Lārī's *Commentary*.

### V. Other Commentaries on al-Durrah al-Fakhirah

In addition to al-Lārī's *Commentary*, a number of other commentaries have been written on *al-Durrah al-Fakhirah*. The following works have proved helpful in preparing the present edition and translation of *al-Durrah al-Fakhirah*:

1. *Al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fakhirah* by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī.<sup>1</sup> A collection of glosses on both the text of *al-Durrah al-Fakhirah* as well as of al-Jāmī's *Glosses*. From the first lines of the work it is apparent that these glosses were collected by one of Ibrāhīm al-Kūrānī's students. The work is not included in the list of al-Kūrānī's works given by al-Baghdādī in his *Hadīyat al-ʿArifīn*,<sup>2</sup> nor is it mentioned by Brockelmann. The manuscripts of the work are in the Robert Garret Collection of the Princeton University Library. One, Yahuda 4049, consists of 21 folios and was copied in 1118 A.H. by a former student of al-Kūrānī named Mūsā ibn Ibrāhīm al-Baṣrī for Sibt Shaykh al-Islām Aḥmad Afandī. The other consisting of folios 185b-199b of Yahuda 5373,<sup>3</sup> was copied by a certain Yaḥyā in 1120 A.H. Some of the individual glosses of this work are found in the margins of *al-Durrah al-Fakhirah* in ʿAqā'id Taymūr 393, Yahuda 3049, and Yahuda 3872.

2. *Al-Risālah al-Qudsiyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fakhirah* by Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Kurdī al-Ḥusaynābādī.<sup>4</sup> A commentary on the long version of *al-Durrah al-Fakhirah* as well as 20 of al-Jāmī's glosses. According to a statement of the author at the end of the work, it was completed in 1106 A.H. Three manuscripts of the work are known. One, cited by Brockelmann, is in the *Maktabat al-Baladiyah* in Alexandria, and another forms part of MS No. 3337 in the *Maktabat al-Awqāf* in Baghdad.<sup>5</sup> A third, in Dār al-Kutub al-Zāhiriyyah in Damascus, consists

small treatise on God's existence and attributes, and if you learn those things contained in it, that is sufficient, for there is no other work on these matters to be read or known.<sup>7</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī in his *al-Amam li-īqāz al-Himam* combines all three titles and calls the work *al-Durrah al-Fākhīrah al-Mulaqqabah bi-Huṭṭa Raḥlak fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣufīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Hukamā' al-Mutaqaddimīn*<sup>8</sup>

Houtsma 464 bears yet another title, *Risālat al-Muhākamāt*, or *Treatise of Adjudications*, evidently in reference to the adjudication requested of al-Jāmī by Sulṭān Muḥammed II.

#### IV. ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, the Author of the Commentary on al-Durrah al-Fākhīrah

Raḍī al-Dīn ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, the author of the *Commentary* on al-Durrah al-Fākhīrah was both a disciple (*murīd*) and a student (*shāgird*) of al-Jāmī. Like al-Jāmī, he was also among the group of illustrious men in Herat who enjoyed the patronage of the Tīmūrid sultan, Husayn Bāyqarā. The biographical sources<sup>1</sup> do not mention the date of his birth, but do state that he was from Lār<sup>2</sup> and that he died in Herat on 5 Shaʿbān 912 and was buried next to the tomb of al-Jāmī.

In addition to his *Commentary* on *al-Durrah al-Fākhīrah*, al-Lārī was the author of the previously mentioned *Hāshiyah*, or gloss, on al-Jāmī's *Najm al-ʿUny* together with the *Khātimah*, or *Takmilah*, containing the biography of al-Jāmī.<sup>3</sup> He also wrote a *hāshiyah* on al-Jāmī's *al-Fawā'id al-Diyā'iyah*,<sup>4</sup> and a Persian commentary on *al-Uṣūl al-ʿAsharah* or *Risālah fī al-Turuq* of Najm al-Dīn al-Kubrā.<sup>5</sup>



The principal theological works from which al-Jāmi quotes are al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* and al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid*. Extensive passages from al-Tūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and his *Risālah* written in answer to Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's questions are quoted in presenting some of the positions of the philosophers.

As might be expected, al-Jāmi's sources for the Ṣūfī position are both numerous and varied. Among the works quoted from extensively are al-Fanārī's *Miṣbāḥ al-Uns*, al-Qayṣarī's *Maṭla' Khuṣūṣ al-Kilam*, al-Hamadhanī's *Zubdat al-Ḥaqā'iq*, Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, and al-Qūnawī's *Kitāb al-Nuṣūṣ* as well as his *I'jāz al-Bayān*.

D. The Various Titles by which the work is known. The title given to *al-Durrah al-Fākhirah* varies from manuscript to manuscript. The two most common titles are *al-Durrah al-Fākhirah*, and *Risalah fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣūfiyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā'*, or some variant of this latter title derived from the first sentence of the second paragraph of the work. Al-Jāmi's disciple, 'Abd al-Ḡhafūr al-Lārī, in listing al-Jāmi's works, gives the title as *Risālah-i Taḥqīq-i Madhhab-i Ṣūfī wa-Mutakallim wa-Ḥakīm*.<sup>6</sup> Often the two titles are combined as in the Cairo printed edition of 1328.

A few manuscripts have an additional subtitle, *Ḥuṭṭa Raḥlak*, meaning "put down your saddle bag". Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393 both bear this as a subtitle to *al-Durrah al-Fākhirah*. Jacobus Ecker, in describing the manuscripts he used in preparing his Latin translation of selected passages from the work mentions that Gotha MS. No. 87 also bears this subtitle. He further states that in the colophon of this manuscript the copyist has written that the meaning of *Ḥuṭṭa Raḥlak* is *Inzil hāhuna, fa-mā ba'cd 'Abbādān qaryah*, that is, Dismount here, for there are no towns after 'Abbādān. Ecker interprets this to mean: If you read this

or because it avoids problems necessarily resulting from positions held by either the theologians or the philosophers.

For example, the Şūfī position that God's attributes are identical with His essence externally but superadded to it in the mind represents a position midway between the theologians' position that God's attributes are superadded to His essence and that of the philosophers who assert that His attributes are identical with His essence.

Again, the Şūfī position that the universe is eternal even though God is a free agent reconciles the philosophers' assertion that because God is a necessary agent, the universe is external, with the theologians' assertion that because the universe is originated, God is a free agent.

However, on the question of whether God's existence is superadded to His essence or identical with it, the Şūfīs maintain an entirely different position. Instead of considering God as composed of essence and existence they equate Him with absolute existence. They thus not only avoid the problem of determining the relation of His existence to His essence, but in addition do not have to prove God's unity, as must be done by the theologians and philosophers, since it is impossible to imagine multiplicity in an absolute concept.

C. The Sources used by al-Jāmī in al-Durrah al-Fākhīrah. In presenting the respective positions of the theologians, the philosophers and the Şūfīs al-Jāmī has relied heavily on a number of standard and well-known works. In fact, much of the material presented in *al-Durrah al-Fākhīrah*, and in the *Glosses* as well, consists of passages quoted or paraphrased from these works. Sometimes al-Jāmī acknowledges these passages as quotations and indicates their source. Often, however, he simply incorporates them into his text as if he had written them himself.<sup>5</sup>

philosophers. These questions, listed in the order in which they are taken up, are the following:

1. The nature of God's existence and its relation to His essence, that is, is it superadded to His essence or identical with it?

2. God's unity and the necessity of demonstrating it.

3. The nature of God's attributes and their relation to His essence, that is, are they superadded to his essence or identical with it?

4. The nature of God's knowledge and the problem of attributing knowledge to God without compromising His unity or necessary existence.

5. God's knowledge of particulars and the problems encountered in attributing this type of knowledge to God.

6. The nature of God's will and whether His will is an attribute distinct from His knowledge.

7. The nature of God's power and the related question of whether God is a free agent or a necessary agent.

8. The question of whether the universe is eternal or originated together with the question whether an eternal universe can result from a free agent or not.

9. The nature of God's speech and the question of whether the Qur'an is eternal or created.

10. The voluntary acts of humans and whether they occur through the power of God or man.

11. The emanation of the universe from God and the question of whether it is possible for multiple effects to result from a single cause.<sup>4</sup>

In general, with respect to each of these questions, al-Jāmī first presents the opposing positions of the theologians and the philosophers and then the Ṣūfī position. He presents the Ṣūfī position, however, not as a mere rationally possible alternative to the theological and philosophical positions but as a clearly superior position, either because it reconciles the opposing views of the theologians and philosophers on a particular question,

to six questions<sup>2</sup> including the question of existence. He sent it to Sultān Muḥammad Khān stating that should the treatise prove acceptable, he would supplement it with an explanation of the remaining questions. Otherwise there would be nothing to gain in his wasting his time further. The treatise, however, arrived in Constantinople after the death of Sultān Muḥammad Khān." Al-Mawlā Muḥyi al-Din al-Fanārī said further more that this treatise remained with his father, and I believe he said that it is still with him <sup>3</sup>

There can be little doubt that the treatise referred to in this account is *al-Durrah al-Fakhirah*, for no other work of al-Jāmī can be described as an adjudication between theologians, Ṣūfīs and philosophers. This identification is further supported by the fact that this same passage from *al-Shaqr'iyyah al-Nu'māniyah* is quoted on the title pages of two of the manuscripts used in the present edition of the Arabic text, Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393.

Not only does this account explain why al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fakhirah*, it also provides an explanation for the fact that both short and long versions of the work exist. The short version, which contains paragraphs 1-73 only, is apparently the original text sent to Sultān Muḥammad II, whereas the long version, containing the supplemental paragraphs 74-92, represents the completed work.

The account, furthermore, provides a date for the completion of the original version of *al-Durrah al-Fakhirah*, namely, the year 886/1481, the date of Muḥammad II's death. The work was thus written when al-Jāmī was 69 years of age, after he had written *Naqd al-Nuṣūṣ*, the first *daftar* of *Silsilat al-Dhahab*, *Nafahāt al-Uns*, and the first *Dīwān*, but before the composition of most of his other major works.

#### B. Al-Jāmī's Method of Adjudication in *al-Durrah al-Fakhirah*.

In making his *muhākamah*, or adjudication, between theologians, philosophers and Ṣūfīs, al-Jāmī takes up eleven questions, all of which had for centuries been the subject of debate between the theologians and the

facsimile and translated into English by E.H. Whinfield and Mirzā Muḥammad Qazwīnī;<sup>6</sup> a commentary on Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* completed in 896;<sup>7</sup> *Naqd al-Nuṣūṣ fi Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, a commentary in Persian and Arabic on Ibn ʿArabī's own abridgement of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, composed in 863;<sup>8</sup> and *Risālah fi al-Wujūd*, a short essay in which al-Jāmī attempts to demonstrate the external existence of existence.<sup>9</sup>

Other prose works of importance are his *Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, begun in 881 and completed in 883, and containing biographies in Persian of some 614 Ṣūfīs;<sup>10</sup> *al-Fawā'id al-Ḍiyā'iyah*, a commentary composed in 897 for his son Ḍiyā al-Dīn Yūsuf on Ibn al-Ḥājib's famous work on Arabic syntax, *al-Kāfiyah*;<sup>11</sup> and finally his *Bahāristān*, a Persian work written in 892 in imitation of Saʿdī's *Gulistān*.<sup>12</sup>

### III. Al-Durrah al-Fākhirah

A. The Circumstances of its Composition. As has been mentioned previously, al-Jāmī was requested by the Ottoman sultan, Muḥammad II, to write a treatise judging the respective positions of the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers. Ṭāshkubrīzādah, in his biography of al-Jāmī in *al-Shaqā'iq al-Nuʿmāniyah* relates the circumstances of this request as follows:

Al-Mawlā al-Aʿzam Sayyidī Muḥyi al-Dīn al-Fanārī related that his father, al-Mawlā ʿAli al-Fanārī, who was *qāḍī* in al-ʿAskar al-Manṣūr under Sulṭān Muḥammad Khān, said, "The Sulṭān said to me one day that there was need for an adjudication (*muḥākamah*)<sup>1</sup> between those groups investigating the sciences of reality (*ʿulūm al-ḥaqīqah*), namely, the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers." My father replied, "I said to the Sulṭān that no one was more capable of such an adjudication between these groups than al-Mawlā ʿAbd al-Raḥmān al-Jāmī." He then said, "Sulṭān Muḥammad Khān accordingly sent an envoy with precious gifts to him and requested of him the aforementioned adjudication. Al-Jāmī thereupon wrote a treatise in which he adjudicated between those groups with respect

Some years later, shortly before his death in 886 A. H., the Ottoman sultan, Muḥammad II, again sent an envoy with precious gifts to al-Jāmī, this time with the request that al-Jāmī write a work comparing and judging the respective positions of the theologians, the philosophers, and the Ṣūfis. Al-Jāmī acceded to this request and wrote a work which, as shall be shown below, is to be identified with *al-Durrah al-Fākhīrah*.<sup>30</sup>

Still later al-Jāmī was again invited to Istanbul by Muhammad II's successor, Bāyazīd II. On this occasion al-Jāmī accepted the invitation of the sultan<sup>31</sup> and travelled as far as Hamadhān before he decided to turn back because of an epidemic of plague in the Ottoman territories.<sup>32</sup>

Al-Jāmī died in Herat on 18 Muḥarram 898/1492 at the age of 81 and was buried next to his spiritual guide, Saʿd al-Dīn al-Kāshgharī.<sup>33</sup>

## II. Al-Jami's Works

Al-Jāmī was the author of a large number of Persian and Arabic works, both in prose and in verse, on a wide range of subjects.<sup>1</sup> His disciple, ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, lists the titles of 45 of these works in the *Khātimah* to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns*.<sup>2</sup> The same titles are given by Sām Mīrzā in his *Tuhfat-i Sāmī*, although in a somewhat different order.<sup>3</sup>

Al-Jāmī's principal poetical works, all of which are in Persian, are the *Haft Awrang*, containing seven *mathnawīs*: *Silsilāt al-Dhahab*, the first *daftar* of which was composed in 876,<sup>4</sup> and the second in 890, *Solāmān wa-Absāl*, *Tuhfat al-Ahrār*, composed in 886, *Subḥat al-Abrār*, *Yūsuf wa-Zulaykhā*, composed in 888, *Laylā wa-Majnūn*, composed in 889, and *Khud-namāh-i Sikandari*; and three *dīwāns*: *Fātiḥat al-Shabāb*, compiled in 884, *Wāsiṭat al-ʿIql*, compiled in 894, and *Khātimat al-Ḥayāh*, compiled in 896.<sup>5</sup>

In addition to *al-Durrah al-Fākhīrah*, al-Jāmī wrote a number of other works dealing with the doctrines of the Ṣūfis. These include his *Lawā'ih*, a Persian work in prose and poetry which has been published in

named Fathī, who had travelled with the caravan from Herat, quarreled with some of the other members of the caravan and, wishing to take revenge on them, incited the Shī'ite population of the city against the caravan. He did this by showing to a group of Shī'ites a passage from al-Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* from which he had removed certain verses and substituted others, thus giving to the passage an anti-Shī'ite bias.<sup>26</sup> Al-Jāmī, however was easily able to silence his accusers by producing, at a public meeting called for the occasion, the full and correct text of the work.

Having stayed in Baghdad for four months al-Jāmī resumed his journey to Mecca passing through al-Najaf on his way in order to visit the tomb of 'Alī. When he had completed the pilgrimage he returned home by way of Damascus and Aleppo, spending 45 days in Damascus for the purpose of hearing traditions from Muḥammad al-Khayḍarī,<sup>27</sup> a famous traditionist and Shāfi'ite *qāḍī*.

Although most of his greatest poetical works were yet to be written, al-Jāmī's renown had by this time spread throughout the Islamic world. As a consequence, when the Ottoman sultan, Muḥammad II, learned that al-Jāmī had set out on the pilgrimage, he sent as his envoy a certain 'Aṭā' Allāh al-Kirmānī<sup>28</sup> to Damascus to invite al-Jāmī to visit Istanbul and to present him with a gift of 5000 *ashrafīs*<sup>29</sup> with the promise of 100,000 more should he accept the invitation. When al-Kirmānī arrived in Damascus, however, al-Jāmī had already left it for Aleppo, and when al-Jāmī heard that al-Kirmānī was following him to Aleppo, he set out at once for Tabriz, for he apparently did not want to be put in the position of refusing the sultan's invitation.

Upon his arrival in Tabriz, he was well received by the Āq Qūyunlū ruler, Ūzūn Ḥasan, who not only presented him with many fine gifts but also invited him to remain in Tabriz. Al-Jāmī, however, giving as his excuse the need to care for his aged mother, insisted on returning to Herat and the court of his patron Ḥusayn Mīrzā Bāyqarā.

Al-Jāmi's first encounter with Ṣūfism was at the age of five when he was taken by his father to see the great Naqshbandī saint Khwājah Muḥammad Pārsā,<sup>10</sup> who was then passing through Jān on his way to Mecca to perform the pilgrimage. Later al-Jāmi was himself initiated into the Naqshbandi order by Sa'īd al-Dīn al-Kāshgharī,<sup>11</sup> whose spiritual lineage extended back to the founder of the order, Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī,<sup>12</sup> through Niẓām al-Dīn Khāmūsh,<sup>13</sup> and 'Ala' al-Dīn al-ʿAṭṭār.<sup>14</sup>

Other Ṣūfis with whom al-Jāmi associated were Fakhr al-Dīn Lūristānī,<sup>15</sup> Khwājah Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā,<sup>16</sup> Bahā' al-Dīn 'Umar,<sup>17</sup> Khwājah Shams al-Dīn Muḥammad Kūsū'i,<sup>18</sup> Jalāl al-Dīn Pūrānī,<sup>19</sup> and Shams al-Dīn Muḥammad Asad.<sup>20</sup>

A Ṣūfi for whom al-Jāmi had a special regard and esteem was his friend and contemporary Nāṣir al-Dīn 'Ubayd Allā'ī al-Aḥrār.<sup>21</sup> Although al-Jāmi met him in person on only four occasions, he nevertheless carried on an extensive correspondence<sup>22</sup> with him for many years and mentioned him by name in several of his poetical works.<sup>23</sup>

Al-Jāmi's later life was spent in Herat where he enjoyed the patronage of Sulṭān Husayn Bāyqarā, the Timūrid ruler of Khurāsān from 873 to 911 A. H. Al-Jāmi was one of a number of illustrious scholars, poets, and artists whom Sulṭān Husayn had attracted to his court. Among them were the Turkī poet Mīr 'Alī-Shīr Nawā'ī, a close friend of al-Jāmi and the author of a biography of him entitled *Khamsat al-Mutahayyirin*,<sup>24</sup> and the two painters, Bihzād and Shāh Muẓaffar.<sup>25</sup>

In the middle of Rabi' al-Awwal 877, when he was 60 years of age, al-Jāmi set out in a caravan for Mecca with the intention of performing the pilgrimage. He arrived in Baghdad at the beginning of Jumādā al-Ākhirah and soon thereafter travelled to Karbalā to visit the tomb of al-Husayn. Shortly after his return to Baghdad he was falsely accused of having ridiculed the beliefs of the Shī'ites in a passage in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab*. The reason for this accusation was that a certain man



## INTRODUCTION

By

N. Heer

### I. The Author of al-Durrah al-Fākhirah

Nūr al Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī, the author of *al-Durrah al-Fākhirah*, was born in Kharjird, a town in the district of Jām,<sup>1</sup> on 23 Shaʿbān 817/1414.<sup>2</sup> As a youth he entered the Nizāmiyah School in Herat where he attended the class of Junayd al-Uṣūlī on Arabic rhetoric. Here he proved to be a superior student, for although he had expected the class to be studying the *Mukhtaṣar al-Talkhīṣ*,<sup>3</sup> he found upon entering that the students had already advanced to the *Sharḥ al-Miftāḥ*<sup>4</sup> and the *Muṭawwal*.<sup>5</sup> He was nevertheless able to understand these works without difficulty and to complete not only the *Muṭawwal* but its gloss as well. Among other scholars under whom he studied in Herat were ʿAlī al-Samarqandī, a former student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shihāb al-Dīn al-Jājirmī, who had studied under Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī.

To pursue his education further al-Jāmī then moved to Samarqand where he studied under Qāḍī-Zādah al-Rūmī,<sup>6</sup> the famous astronomer at the observatory of the Timūrīd ruler, Ulugh Beg. Here again he demonstrated his brilliance and superior intelligence, first by winning a debate with his teacher and later by suggesting a number of corrections and emendations for the improvement of two of Qāḍī-Zādah's most famous works, the *Sharḥ al-Tadhkirah*,<sup>7</sup> and the *Sharḥ Mulakhkhaṣ al-Jaghminī*.<sup>8</sup> Qāḍī-Zādah was so impressed with his new student's intellectual powers that he claimed no one al-Jāmī's equal had ever crossed the Oxus into Samarqand since its founding. On a later occasion in Herat al-Jāmī was asked to solve some very abstruse astronomical problems by the learned astronomer ʿAlī al-Qūshjī.<sup>9</sup> Much to al-Qūshjī's chagrin he was able to solve them without any difficulty whatsoever.



## Acknowledgements

I should like to acknowledge my indebtedness to the following libraries and their curators for supplying the microfilms and photographic copies of the manuscripts used in editing the Arabic texts: the Princeton University Library, and especially Professor Rudolf Mach, Curator of the Robert Garrett Collection, and Alexander P. Clark, Curator of Manuscripts; the Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, and in particular its Curator of Manuscripts, the late Fu'ād Sayyid; the Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League, Cairo, especially the late Rashād 'Abd al-Muṭṭalib; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin and the head of its Tübingen Depot, Dr. Wilhelm Virneisel; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Marburg; the Oriental Department of the Leiden University Library; The John Rylands Library in Manchester; the India Office Library in London; The Asiatic Museum in Leningrad; the Dār al-Kutub al-Zāhiriyyah in Damascus; and the Asiatic Society in Calcutta.

I should also like to express gratitude to my colleagues at the University of Washington, Professor Farhat J. Ziadeh and Professor Michael Loraine, for their valuable assistance and helpful suggestions, and to Professor George Makdisi of the University of Pennsylvania, who first encouraged me to undertake this work. My thanks are also due to Mrs. Jeanette Thomas for typing the major portion of my manuscript.

Finally, I should like to thank the McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch and its general editors, Dr. Mehdi Mohaghegh and Dr. Charles Adams, for making possible the publication of these texts.

XXII I. Juvainî

*al-Shâmil Fî 'Usûl al-Dîn*, edited and Introduced by R. Frank (under print)

XXVIII A. 'Âmirî

*Al-'Amad 'ala al-'Abad*, edited and Introduced by E. Rowson (under print)

XXIX J. Muhtabavî

*Bunyâd i Hikmat i Sabzavâri*, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavâri* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thâni

*Ma'âlim al-'Usûl*, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

*Ẓâd al-Musâfirin*, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

*Ẓâd al-Musâfirin*, English Translation by G. M. Wickens (under Preparation)

by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

**XVII M. Mohaghegh**

*Bist Guftâr*, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

**XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)**

*Anwâr-i Jaliyyah*, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

**XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)**

*al-Durrat al-Fâkhirah*, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

**XX Asîri Lâhijî (ob. 1506)**

*Divân*, edited by B. Zanjâni, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

**XXI Nasir Khusraw (1004-1091)**

*Divân*, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

**XXII A.T. Istarâbâdî**

*Sharh i Fuşûş al-Hikmah*, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuşûş* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

**XXIII Sultân Valad**

*Rabâb Nâma*, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

**XXIV Nasir al-din Tûsî**

*Talkhîş al-Muḥaṣṣal*, edited by A. Nûrânî (under print)

**XXV Rukn al-din Shîrâzî**

*Sharh i Fşuşû al-Hikam*, edited by R. Mazlûmî (under print)

**XXVI M. Tabrizî**

*Sharh i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn*, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

- VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).  
*al-Qabasât*  
 Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).
- VIII *Collected Papers on Logic and Language*  
 Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).
- IX *Henry Corbin Festschrift*  
 Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).
- X H.M.H. Sabzawâri  
*Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah*  
 Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).
- XI T. Izutsu  
*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawâri's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id* (in Preparation).
- XII Mîr Dâmâd  
*al-Qabasât*  
 Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).
- XIII A. Badawî  
*Ajtiâb-i al-Islâm: Texts and notes* (Tehran, 1974).
- XIV M. Mohaghegh  
*Fî'ih-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî* (Tehran, 1974).
- XV Bahmanyar Ibn Marzbân:  
*Kitâb al-Falsâfâ*, Persian translation entitled *Jâmi-i Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).
- XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)  
*Jâvidân Khirad*, Translated into Persian by T.M. Shûshtari edited

## WISDOM OF PERSIA

**General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams**

I H.M.H. Sabzawâri (1797-1878).

*Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah*

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyâni (1888-1957).

*Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharh i Manzûmah")*

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûri and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtiyâni

*Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah*

Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûri and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyini (1242-1314).

*Kâshif al-Asrâr*

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzi (fl. 13th century).

*Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdi*

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

**XIX**

# **WISDOM OF PERSIA**

**- SERIES -**

**OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED**

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

## **General Editors**

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran  
Research Associate at McGill University

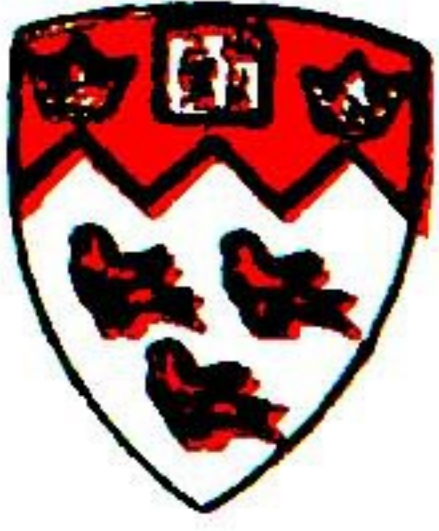
CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada  
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies, McGill University  
Tehran Branch, P.O. Box 314 1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran





McGill University



Tehran University

**McGill University, Montreal Canada**  
**Institute of Islamic Studies**

In Collaboration with  
**Tehran University**

**Al - Durrah Al - Fâkhirah**

By

Nûr al-din 'Abd al-Rahmân-i Jâmî

With

Arabic Commentary of  
'Abd al-Ghafûr al-Lârî

and

Persian Commentary of  
'Imâd al-Dawlah

edited by

N. Heer and A. Mûsavi Behbahânî

Tehran 1980

