شرح المنظومة

قسم الحكمة : غرر الفرائد وشرحها

تأليف

الحكيم المتألّه السبزواري قدس سره

على حواشيه : آية الله حسن زاده الآملي

تقديم وتحقيق : مسعود طالبي

الطويل منها اى من تلك البروق نسفت اى قلعت ودكت طلعتها
اى طلعة البروق او المنظومة فى تلعات جمع التلعة وهى ما ارتفع من
الارض البادية وفى الوهاد جمع الوهدة وهى المنخفضة من الارض
وهما تعبير عن المعضلات من المسائل وغيرها للهوادى جمع الهادى
بمعنى المتقدم ومنه هوادى الخيل لاوائلها وهادية الحيوان عنقه
والمعنى هنا انها الى المطالب التى لها التقدم والشرف على غيرها هادية
فالحمد لله عمت نعماؤه وجسمت آلاؤه على توفيق اختتامها ولله تعالى من
محاسن الثنا سنامها اى اعلى محاسن الثنا ورخها يق ورخ الكتاب
وارخه اى وقته يراعة الفصاحة اليراعة قصب القلم ختامها كبدوها
الفلاحة فهذا المصراع الاخير مادة تاريخ الشروع فى تاليف المنظومة
وهو اربعون ومائتان بعد الالف وقد فرغ المؤلف الفقير عن
تسويد هذا الشرح فى يوم الجمعة الثالث
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ١٢٤١
واحد وستين ومائتين بعد الالف ختم الله
لنا ولاخواننا المومنين بالحسنى
وجعل عاقبة امورنا خيرا
بمحمد وآله الطاهرين

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المطبوعة (طبع مظفري)

تصادف من ولدى من اسمه اسمى ويبقر العلم بقرا كما يبقر الثور الارض
ويظهر من هذا ان جابرا كان فى مقام الصبر والامام ع اخبره عن مقام الرضا
وقد طوى كل المقامات فريدة فى التسليم فى الحديث الاسلام
التسليم ارجاع مالنا اى لمهياتنا الامكانية فى نظر واضافة فى عالم
الكثرة من الذوات اى الوجودات ومن الصفات الكمالية والافعال
بما هى وجودات فى الجميع لا بما هى مشوبات بحدود ونقايص الى قديم
اى كما فى الاول كان الله ولم يكن معه شئ لا اسم ولا رسم وقال
على سبيل الحصر له الملك اى ملك الوجود اذ ليس عينا ولا جزء لمهية امكانية
بل وديعة وعارية وله الحمد اذ له الفضايل والفواضل وليست فيما سواه
الا وهى اظلالها كمن يغفل عن عاكس بعكوسه المتلونة اى بالالوان
المتفننة المتباينة بخلاف من كان العاكس نصب عينه وذكره صورة
قلبه فانه المستمسك بالعروة الوثقى لا انفصام للعكوس المختلفة بها
لانها رابطتها وبها تصالحها قد لا يما سواء كان فى النظام الكلى او
فى النظام الجزئى الذى هو نظام نفسه وهذا مع كونه امرا صعبا الا
بتيسير الله تعم ومقاما شامخا سيما اذا كان فيه راسخا دون التسليم
وقد قال بعض اهل الحق العابد الزاهد يجهد ان يرضى الحق تعم منه والعارف
السالك يرتاض ان يرضى هو من الحق سبحانه كل الامانات آه
اقتباس من الكتاب الالهى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وفى الفقرات متنا وشرحا حسن الخاتمة اللهم اجعل خاتمة امورنا
خيرا بمحمد واله والحمد لله على جماله وجلاله والصلوة على محمد واله تم فى شهر
ربيع الاول من سنة احدى وثمانين ومائتين بعد الالف ١٢٨١

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الخطية لمكتبة مجلس الشورى الاسلامي

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

بسمه تعالی

قولنا کصورة للعالم الطبیعی لها اربعة معان احدها ان الصورة ما به الشیء بالفعل کما ان المادة ما به الشیء بالقوة ولما کان العقل الکلی امرا بالفعل جمیع فعلیات ما وجوده بنحو البساطة واعلی انحاء الفعلیات لا المتشتة اظلاله وهو ظل الله تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل کما ان الاستعدادات المتفرقة فی المواد ترجع الی الهیولی فذلک کثرة طیبة و الفعلیات التی فیه بنحو اللف والرتق اصلها والفعلیات التی فیما دونه بنحو النشر والفتق فروعها واغصانها واوراقها وهذه کثرة خبیثة والقوة المجموعة المتواترة بنحو اللف اصلها والاستعدادات المتشتة فی المواد بنحو النشر فروعها کان کصورة للعالم وانما تحلل کاف التشبیه لان ذاته تلک الفعلیة الاصلیة واللفیة الرتقیة وصورة العالم هذه الفعلیات التی هی فروعها وظهورها ثانیها ان صورة العالم علی طبق صورته التی فی عالم العقل لانه بقوة الله یفعل العالم عن علم وایجاد للبادی العالیة صادرة لها بانها عقلت فاوجدت وعلمها قبل المعلوم فالعقل الکلی من حیث علمه کصورة العالم

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطية لمكتبة مجلس الشورى الاسلامي

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمدلله الأول بلا اوّل کان قبله، والآخر بلا آخر یکون بعده،

الذي قصرت عن رؤیته ابصار الناظرین، وعجزت عن نعته اوهام الواصفین.[1]

با عنایات خاصّه حضرت احدیت، جلّ جلاله، جلد دوم از دوره شرح منظومه (غررالفرائد و شرح آن) باگذشت نزدیك به دو سال ازانتشار جلد اوّل آن (لئآلي منتظمه) اکنون، فراروی مشتاقان و دانش پژوهان قرار می گیرد.

تقدیر الاهی چنین بود که این اثر، مقارن با دویستمین سالگرد تولد فیلسوف و حکیم متألّه مرحوم حاج ملا هادی سبزواری وهمزمان با برگزاری کنگره ای بین المللی که به همین مناسبت در موطن وی، سبزوار برگزار خواهد گردید،[2] منتشر گردد.

از این روی قبل از هرگونه سخنی درباره ویژگی کارهای انجام شده در این بخش، نخست نگاهی گذرا به زندگانی، اساتید، شاگردان، آثار ومکتب فکری او خواهیم داشت:

الف ـ شرح زندگانی و اساتید:[3]

حاج ملا هادی سبزواری متخلّص به اسرار، به سال ۱۲۱۲ هـ.ق، درشهر سبزوار بدنیا آمد.

۱ـ الصحیفه السّجادیة الجامعة، تصحیح وتحقیق محمد باقر ابطحی، خطبه۱، ص۱۷، موسسة الامام المهدی(ع)،ط۱، ۱٤۱۱ هـ.ق

۲ـ این کنگره به همّت انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران ودانشگاه تربیت معلم سبزوار در مهرماه، سال۱۳۷۲ برگزار خواهد شد.

۳ـ شرح حال حاجی را از منابع زیرأخذ وتلخیص نموده ایم: ۱ـ مطلع الشمس،محمد حسن خان صنیع الدوله(اعتماد السلطنة)،ج۳،ص۹۸٤،انتشارات بساولی فرهنگسرای تهران، ۲ـ تعلیقه هیدجی برمنظومه، مقدمهٔ چاپ جدید،ص٤ـ ۷، مؤسسه اعلمی تهران،۱۳٦۵ هـ.ش. ۳ـ مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری،سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه،ص۳۹،ط۲و۳، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران وادارهٔ اوقاف خراسان. ٤ـ مجله یادگار،سال اوّل،شماره۲،ص٤۵،مقاله دکتر قاسم غنی ۵ـ ریحانة الأدب،مدرس تبریزی،ج۲،ص٤۲۲، کتابفروشی خیام.

پدر وی،حاج مهدی سبزواری،یکی از تجّار وملاکین سبزوار بود. در سن هفت سالگی پدر خود را از دست داد ودر همین سال تحصیل را آغاز کرد. تا ده سالگی درسبزوار ماند و در سال ١٢٢٢هـ.ق همراه با پسر عمه خویش ملا حسین سبزواری، عازم شهر مقدس مشهد شد. و نزدیك به ده سال، تحت اشراف و مراقبت وی به تحصیلات خود در ادبیات، فلسفه، علوم ریاضی، فقه و اصول ادامه داد.درسال ١٢٣٢هـ.ق به لحاظ شهرت حکمای اصفهان که در آن زمان دارالعلم بود رهسپار آن دیار گردید و حدود هشت یا کمتر از ده سال در اصفهان اقامت گزید وازمحضر استادان بنامی در رشته های گوناگون کسب فیض نمود. در حکمت، نخست نزدیك به شش سال ازدرس ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی، معروف به واحد العین[٤] صاحب حواشی بر شوارق الالهام عبد الرزاق لاهیجی(متوفی ١٢٧١ یا ١٢٧٧ و یا ١٢٨١هـ.ق) بهره برد و نیز، چند سالی به درس استاد وی ملا علی نوری (متوفی ١٢٤٦هـ.ق) ـ حدود سه سال ـ حاضر شد.در اواخر اقامت خود در اصفهان، به دستور استاد خود،مدّت اندکی (حدود دوماه) در درس شیخ احمد احسائی شرکت کرد و بنا بر قولی، مدتی نیز به درس حکمت آقا سید رضی لاریجانی رفته است.[٥]

وی در عرفان نظری، همچون کتب فصوص الحکم، تمهید القواعد و مصباح الأنس استاد ندید و عرفان را بیشتر از طریق آثار ملاصدرا آموخت. فقه واصول را چند سالی نزد آقا محمدعلی نجفی، مشهور به آقا نجفی و شیخ محمد تقی، صاحب «هدایة المسترشدین» وحاج ابراهیم کلباسی صاحب « اشارات الاصول» آموخت. استاد او درعلم طب نامعلوم است.

اواخر سال ١٢٤٢هـ.ق. هنگامی که استادش ملا اسماعیل به سمت تهران حرکت نمود، وی عازم مشهد گردید و در مدرسه حاجی حسن مشغول تدریس علوم عقلیه و نقلیه شد. درسال ١٢٥٠هـ.ق به قصد زیارت بیت الله عازم مکه معظمه شد که این مسافرت حدود سه

٦ـ یکسال درمیان ایرانیان، ادوارد براون، ص١٣٣،ترجمه ذبیح الله منصوری، نشر کانون معرفت ٧ـ تاریخ حکماء و عرفا متأخرین صدر المتألهین،منوچهر صدوقی سها، ص١٠٩،ط١، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران. ٨ـ شرح حال رجال ایران، مهدی بامداد،ج٥،ص٣٢٦،ط٣،زوّار ٩ـ اعیان الشیعة سید محسن امین، عاملی،ج١٠،ص٢٣٤،ط دارالتعارف بیروت، ١٤٠٣هـ.ق ١٠ـ دیوان حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه وتصحیح مرتضی مدرسی چهاردهی،ص٣ـ ٤٦،انتشارات محمودی تهران١١ـ فلاسفة الشیعة حیاتهم وآراؤهم،عبدالله نعمة،ص٦٢١،ط دارالفکربیروت١٩٨٧ میلادی ١٢ـ خدمات متقابل اسلام وایران، مرتضی مطهری،ص٦٠١،ط١٠، صدرا.

٤ـ همه این القاب و اسامی از آن یك نفر بیشتر نیست. آقای منوچهر صدوقی سها در کتاب تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدر المتألهین ص٣٤،دچار اشتباه شده اند وتصور کرده اند که این اسامی مربوط به دو نفر جداگانه از اساتید حاجی می باشد.

٥ـ مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری،سید جلال الدین آشتیانی،ص٦٦ از مقدمه.

سال، بطول انجامید. پس از انجام حج، با کشتی وارد بندرعباس شد وسپس به کرمان رهسپار گردید. ورود وی، مصادف با فوت فتحعلی شاه قاجار بود که به همین علت راهها ناامن گشته بود. به ناچار مدت یکسال در کرمان بماند. در همین سال بود که همسر اوّل خود را از دست داد ازاین همسر یك پسر بنام ملا محمّد داشت که در زمان حیات پدر درگذشت. همسر دومی از اهالی کرمان اختیار نمود که از او صاحب پنج فرزند شد: سه دختر و دو پسر به نامهای عبد القیوم و محمد اسماعیل.

بار دیگر به مشهد باز گردید وپس از ده سال تدریس علوم شرعیه و عقلیه، سرانجام به سبزوار که مسقط الرّأس او بود بازگشت و تا پایان عمردیگر از این شهر خارج نشد.

در سبزوار ،حوزه بسیار گرم و پرشور وحالی پدید آورد، بطوری که از سراسر ایران، جهت کسب فیض از محضرش بدانجا می شتافتند ـ با آنکه اکابر کم نظیری مانند آقا علی مدرس زنوزی (۱۳۰۷- ۱۲۳٤) و میرزا ابوالحسن جلوه (۱۳۱٤- ۱۲۳۸) در تهران تدریس می کردند ـ وی سه نوبت درس در روز می گفت شرح منظومه را برای مبتدیان،اسفار را برای متوسطین ویك درس خصوصی برای خواص از اصحابش، که اطلاع دقیقی ازمحتوای آن در دست نیست.

سرانجام آخرماه ذی الحجّة سال ۱۲۸۹هـ.ق. در یك حالت جذبه و ذکر، دارفانی را وداع گفت. جسد مطهر وی در زادگاهش درسبزوار (قسمت میانی فعلی شهر سبزوار) به خاك سپرده شد. به دستور میرزا یوسف مستوفی الممالك مقبره مناسبی برمزارش بنا کردند.

عاش سعیداً ومات حمیداً .

ب ـ شخصیت اخلاقی، اجتماعی وسیاسی:

مرحوم حاجی با آنکه ازخانواده ای مرفّه ومتموّل بود، هیچگاه چون اشراف، زندگی نکرد. در طول تحصیل خود در اصفهان، مبلغ هنگفتی را بین طلاب نیازمند بطور ناشناس تقسیم نمود.[٦] ساده زیستی وهمنشینی با فقرا، بی رغبتی به امور دنیوی و مقامات ظاهری وعدم پذیرش هدایا ازسوی هر قشر وگروهی، حتی سلاطین جور زمان خود و امثال آن، از صفات بارز اخلاقی وی بود،آنچنانکه زبانزدخاص وعام گشته بود. ریاضات شرعیه فراوان وعمل مستمر به مستحبّات ونوافل وتهجّد و سیر مراتب عرفان عملی او را به مقامات عالیه معنویه نائل گردانیده بود تا آنجا که به اجماع همه مورّخان داخلی وخارجی وشاگردان وعلمای بزرگ معاصرش،

٦ـ یکسال در میان ایرانیان،ادوارد براون،ص۱۳۵،ترجمه ذبیح الله منصوری،نشر کانون معرفت.

وی صاحب کرامات بوده است.[۷]

با آنکه از حیث علم و عمل سرآمد تمام معاصرینش بود ولی هیچگاه گرد مسند قدرت و مرجعیّت ویا قطبیت و مرید بازی نگشت. از وجوهات شرعیه، هیچگاه استفاده نکرد. معاش وی همواره از درآمدی که از املاك موروثی، نصیبش شده بود تأمین می شد وبیشتر آن را نیز صرف مساکین وفقرا می نمود. غذای وی بسیار ساده بود و همواره لباسی رنگ پریده به تن داشت. کتابخانه شخصی اش بسیار کوچك و محدود بود. با آنکه قدرتمداران و بویژه ناصرالدین شاه قاجار خود را ازمریدان وی می شمردند، ولی هیچگاه اعتنایی به حکومت قدرتمندان ننمود. خود را از فتنه گریهای سیاسی بدور داشت و هرگز مفتون نگشت. تجلیل وی در برخی ازآثارش [۸] ازناصرالدین شاه، بواسطه ساده دلی وبی اطلاعی وی از امور پیچیده سیاسی وحکومتی بوده است نه به لحاظ وابستگی. زندگانی بی آلایش وتقوای او بهترین گواه این مدعاست. مجموعه این مسائل، باعث محبوبیّت فوق العاده وی نزد خاص وعام گردیده بود. آوازه وشهرت وی نه تنهادرجای جای ایران پیچیده، بلکه افق آن مرزها را نیز درهم شکسته و فراتر از سرزمینش تابیدن گرفته بود.

ج ـ مکتب سبزواری:

سبزواری را نمی توان طراح ومبتکر مکتب فلسفی خاصی در تاریخ فلسفه اسلامی ایران بر شمرد، بلکه وی تنها یکی ازپیروان بزرگ وشارحین کم نظیر حکمت متعالیه ملا صدرا یا فلسفه اصالت وجود است.

این بدان معنا نیست که وی فقط یك مقلّد صرف باشد ویا هیچگونه نوآوری از خود بهمراه نداشته باشد. خدمتی که وی به این مکتب وحیات آن درایران وجهان نمود، فراموش ناشدنی است. او همانند ملاصدرا بنیانگذار مکتب اصالت وجود، همه تلاش خود راصرف ایجاد وحدت بین چهارمکتب مشاء، اشراق، عرفان وشریعت نمود. وی این امر را ازسر اعتقاد قلبی و با آگاهی کامل به نتایج آن انجام داد و این امتزاج را بسیار لازم و میمون می دانست.

۷ـ از وی کرامات بسیاری نقل شده است،ازجمله آنکه، مرحوم آیة الله حاج شیخ عبدالنبی نوری از مراجع بزرگ تقلید،ساکن تهران نقل فرموده اند که در اوائل جوانی مدتی بطور بسیار پنهانی به تحصیل علم کیمیا پرداخته بودم که هیچکس جز من وخدای من از آن اطلاع نداشت.وقتی عازم مشهد شدم پس از اتمام زیارت با عده ای از همراهان،جهت ملاقات با حاجی به سبزوار رفتیم،پس از پایان ملاقات،حاجی مرا به تنهایی گوشه ای احضار نمود و گفت: آن عمل پنهانی را ترك کن. این مطلب را مرحوم شعرانی بلاواسطه از وی درمقدمه اسرار الحکم (ص ۲،چاپ اسلامیه) نقل نموده است. کرامات دیگری را کنت در گوبینو و ادوارد براون ودیگران از وی نقل نموده اند.

۸ـ درمقدمه اسرار الحکم ورساله هدایة الطالبین،به تمجید وستایش فراوان از ناصرالدین شاه پرداخته است.

آنچه که مکتب سبزواری را اندکی از مکتب ملاصدرا متمایز می سازد گرایش بیشتر وی به دو مکتب اشراق وعرفان می باشد.[۹]

برخی اشکالات وی برملاصدرا در شرح منظومه وحواشی اسفار، که منحصر به چند مورد خاص وجزئی می شود، دارای اهمیّت چندانی نمی باشد، زیرا بیشتر این اشکالات را در اوائل زندگانی و در دوران جوانی فکری وارد ساخته ودر آثاری که در اواخر عمر شریفش تألیف نموده آنها را تکرار ویا پیگیری ننموده و بعضاً نیز عدول کرده است مانند: برهان تضایف[۱۰] ،ترکیب اتحادی مادّه وصورت[۱۱] ،ناتمام دانستن ادلّه اتحاد عاقل ومعقول[۱۲] ومبحث علم[۱۳] وغیره. اکثر حکمای پس از سبزواری نیز این اشکالات را وارد ندانسته و به آنهاپاسخ داده اند.[۱۴]

او از حیث تحقیقات هرگز به پای ملاصدرا نمی رسد و به لحاظ کمبود منابع اصلی دچار پاره ای اشتباهات گردیده است که ما شماری از این موارد را در پاورقی هایمان متذکر شده ایم.[۱۵]

سبزواری به عنوان یك عالم متعهد دینی، میزان بهره گیری خود را از مؤیدات شرعیه اعم از آیات و روایات واقوال مفسرین، از لحاظ کمّی و کیفی بتدریج فزونی بخشیده است . آنچنانکه آثار نخستین وی مانند شرح منظومه و حواشی اسفار، از این حیث قابل مقایسه با آثار متأخر و بعدی وی مانند شرح اسماء الحسنی ، نبراس واسرارالحکم و شرح مثنوی نمی باشد. از مطلب فوق این نکته بخوبی استنباط می شود که وی حکمت و عرفان را تنها در دایره شریعت مقدّس و یا عدم مغایرت با آن می پذیرد.

تفسیر وتحلیلهایی که از سوی برخی مستشرقین و محققین غربی صورت گرفته مانند کنت دو گوبینو فرانسوی که وی را ـ درمقایسه باملاصدرا متهم به گرایش بیشتر به ابن سینا نموده؛[۱۶] ویا حتی برخی ازمتفکرین مسلمان غیر ایرانی مانند محمد اقبال لاهوری، که سبزواری را نماینده

۹- بویژه دراکثر مباحث الاهیات بالمعنی الاخص مانند علم حق تعالی، حصول تکثر عقلی، مُثُل افلاطونی وقاعده امکان اشرف، به طریق اشراقیین مشی نموده است.

۱۰- شرح منظومه،غرر وجود ذهنی،ص۳۸،طبع ناصری.

۱۱- شرح منظومه،ص۱۰۵،طبع ناصری وتعلیقه اسفار،ج۶،ص۱۶۹،ط۳،بیروت.

۱۲و۱۳- شرح منظومه،ص۱۶۳،طبع ناصری.

۱۴- مانند حکیم آقا علی مدرس دربدایع الحکم وغیره.

۱۵- مانند علم حضوری درنزد مشائین که اختلافی است. رجوع کنید به شرح منظومه ص۴۴۸ چاپ حاضر، وص ۱۴۲ چاپ ناصری.

۱۶- مذاهب وفلسفه در آسیای وسطی، کنت دو گوبینو،ص۸۸، ترجمه همایون فره وشی.

بزرگ گرایش به فلسفه افلاطونی در ایران دانسته،[۱۷] همگی فاقد ارزش علمی وتحقیقاتی است. اینان به دلیل عدم آشنایی عمیق با زبان و فرهنگ وتاریخ فلسفه و عرفان اسلامی نتوانسته اند تحلیل جامع، روشن ودقیقی ازافکار سبزواری ارائه دهند.

روش سبزواری در دسته بندی وتنظیم مطالب وموضوعات فلسفی در آثارش، بویژه شرح منظومه، منطقیتر و دقیقتر از سبك ملا صدرا در اسفارومتفاوت با آن می باشد[۱۸] بویژه در مبحث الاهیات بالمعنی الاخص،[۱۹] واصولاً وی به این مسئله عنایت خاصی داشته است.

از مباحث بسیار مهم دیگری که وی بدان متفطّن گشته است و در زمان حاضر از موضوعات تحقیقی شایان توجهی بشمار می رود، تأثیر مکاتب فلسفی برعلوم است. وی بطور جسته و گریخته تأثیر عرفان نظری و برخی مشارب دیگر، مانند مکتب اشراق و مشاءرا برمبانی علم منطق واختلاف تعاریف موضوعات آن را مورد مداقّه و استنتاج قرار داده و منتجات آنرا ذکر نموده است، مانند: تعریف نوع[۲۰] و اقسام کلی و جزئی[۲۱] و غیره. طرح این بحث در میان متون علمی منطقی ظاهراً اختصاص به سبزواری دارد.

د ـ سبزواری ومنابع خارجی:

بیشتر مورخان، مستشرقین و یا ایرانشناسان غربی و حتی کسانی که صرفاً درباره تاریخ رشته ای از علوم، درایران دوره قاجار، کتابی تألیف کرده اند، فصلی را به زندگانی وشخصیت اخلاقی وعلمی حاج ملاهادی سبزواری اختصاص داده اند و ازوی با تجلیل فراوان وعظمت

۱۷ـ سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری،ص۱۳۰، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور،ط٤،امیرکبیر.

ظاهراً اقبال جز کتاب «اسرار الحکم» اثر دیگری ازحاجی، ملاحظه ننموده است.دراین کتاب هیچگونه مطلبی که دال بر عقیده اقبال باشد به چشم نمی خورد. پذیرش بعضی از اصول فلسفه افلاطونی مانند مُثُل افلاطونی اختصاص به حاجی ندارد بلکه پیش از ملا صدرا و در آثار شیخ اشراق به نحو مُثُل معلقه دیده می شود (مجموعه مصنّفات شیخ اشراق ج۲،ص۲۳۰) جالب آنکه مرحوم سبزواری در «اسرار الحکم» (ص۲۹٤،تصحیح علامه شعرانی) فصلی در رد نظریه تناسخ افلاطونی دارد. ملا صدرا نیز آن را درمبحث نفس اسفار (ج۹،باب ثامن ص۲،ط۳) بحث نموده است.

۱۸ـ اگر بخواهیم این اختلاف را دقیقاً بیان کنیم نیاز به مقالی جداگانه وترسیم و تنظیم جداولی تطبیقی است تا ریز مسائل مشخص شود. به عنوان مثال درامور عامه حاجی اوّل مبحث جعل رابحث نموده بعداً درباره مواد ثلاث وشرح آن پرداخته با مبحث جواهر را بر اعراض مقدم داشته است در صورتیکه ملا صدرا بعکس عمل نموده ودهها مورد وجود دارد که ما در پاورقیهایمان در اکثر غررها موارد تطبیق را ذکر کرده ایم.

۱۹ـ آخوند ملا صدرا در سراسر اسفار، گاه و بیگاه از اصل موضوع منحرف شده بطوریکه خواننده ،مبحث اصلی را فراموش می کند. مثلاً در فصل اوّل موقف سابع از سفر ثالث که مربوط به کلام باری است (اسفار،ج ۷،ص ۲ ـ ٥٤،ط۳) مطالب زیادی ـ حدود پنجاه صفحه ـ می آورد که ارتباط مستقیم با عنوان فصل مذکور مستقیماً ندارد. امثال این موارد زیاد است ولی حاجی کمتر به این شیوه عمل نموده است.

۲۰ـ شرح منظومه (اللآلی المنتظمه) ، ج ۱، ص ۱٥٦، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده نشرناب .

۲۱ـ منبع پیشین ،ص ۱۳۰ .

ویژه ای یاد کرده اند. با آنکه وی فردی عارف ودر شهر دور افتاده سبزوار با سادگی تمام و در انزوا زندگی می کرد، ولی شهرت ونفوذ فوق العاده علمی و اخلاقی وی فضای ایران آن زمان راچنان آکنده بود که توجه وحساسیت بیگانگان و سفرا و اعضای سفارتخانه های کشور های بزرگ استعمارگر ، مانند انگلیس و فرانسه را برانگیخته بود. ظاهراً اوّلین کسی که غربیان را متوجه شخصیت سبزواری نمود کنت دو گوبینو فرانسوی Conte de Gobineau بود. که درفلسفه تاریخ، دارای مکتب خاصی بوده ودر آلمان پیروان زیادی پیدا کرد. وی وزیر مختار فرانسه در ایران بین سالهای۱۲۷۱ تا ۱۲۷٤هـ.ق بود. اودر کتاب:

«Les Religions Et Les Philosophies Dans I'Asie Cental Paris, 1923»

«مذاهب وفلسفه درآسیای مرکزی»[۲۲] یك دوره مختصر تاریخ فلسفه اسلامی درایران را شرح داده وضمن آن، گزارش کوتاهی ازشرح حال و شخصیت اخلاقی و عرفانی وتحلیلی از فلسفه سبزواری ارائه می دهد واو را با ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی مقایسه می نماید.

پس از وی،پروفسور ادوارد گرانویل براون[۲۳] ازاهالی نیوکاسل انگلستان (۱۸٦۲- ۱۹۲٦ میلادی) تحقیقات خود را درباره ایران بطرز گسترده تری ادامه داد. بیشتر اطلاعات اوّلیه براون از طریق گوبینو و مطالعه آثار او بوده است . او بزبانهای ترکی، فارسی،عربی، لاتینی، یونانی،آلمانی و فرانسوی کاملا مسلط بوده است. وی درسن ۲۷ سالگی وارد ایران شد و به مدّت یکسال (۱۸۸۷میلادی،۱۳۰۵هـ.ق) درایران به سیاحت پرداخت وحاصل آن کتاب:

«A Year Amonyst The Persians London 1950»

«یکسال در میان ایرانیان»[۲٤] بود. این کتاب اوّلین بار در سال ۱۸۹۳میلادی در بوداپست، با مقدمه سردنیس روس، چاپ شد. فصل ششم این کتاب (اعتقاد به مبادی علوم ماوراء الطبیعة - جادوگری) بطور مبسوط درباره سبزواری وآثار وفلسفه اوبحث کرده است.

وی اطلاعات خود را از میرزا اسدالله سبزواری یکی از شاگردان حاجی بدست آورده و از زبان او یك دوره فشرده فلسفه حاجی را تقریر نموده است. براون فوت حاجی را به اشتباه ۱۲۹۵هـ.ق ثبت کرده است.

ادوارد براون دراثر بسیار مهم دیگر خود:

۲۲- مذاهب وفلسفه در آسیای وسطی، کنت دوگوبینو،ص۸۸،ترجمه همایون فره وشی.

۲۳- شرح حال براون درمقدمه کتاب یکسال درمیان ایرانیان بطور مشروح آمده.نیزدر مجلهٔ ایرانشهر، سال چهارم،شماره ۲،مقاله مرحوم استاد علامه قزوینی - که در بیست مقاله هم آمده - ومقدمه تاریخ ادبی ایران درجلد اوّل ودوم وسوم وچهارم ومقاله مجتبی مینوی در مجله روزگار نو،جلد اوّل، شماره ۲ ذکر شده است.

۲٤- یك سال در میان ایرانیان، ادوارد براون،ص۱۳۵،ترجمه ذبیح الله منصوری،نشر کانون معرفت.

A LiTERARY HISTORY OF PERSIA 4 vols by professor EDWARD GRANVILLE BROWNE university of Cambridge press ,1902-1924

«تاریخ ادبی ایران» [۲۵] دربخش چهارم آن،بطور خلاصه ودرمباحث دیگر، گاه گاه ازسبزواری نام برده است. از براون دوازده کتاب و بیست و دو رساله تحقیقی درمورد ایران بجای مانده است.حدود نیمی از تألیفات وی تا کنون به فارسی ترجمه شده است.[۲۶]

از جمله کسانی که درباره حاجی و مکتب او سخن رانده اند، پروفسور محمد اقبال لاهوری می باشد. وی درپایان نامه دوره دکترای فلسفه خود که در دانشگاه آلمانی لودویك مکسیمیلان «Ludwig Maximilian» تحت عنوان:

«The Development of Metaphysics in Persia; London,1908»

«سیر فلسفه (الاهیات) در ایران» [۲۷] عرضه داشت،درفصل ششم آن (فلسفه در عصر جدید) به تحلیل آراء سبزواری می پردازد.مرجع وی، تنها کتاب گوبینو و اسرارالحکم حاجی بوده است.

درمیان تألیفات مستشرقین، آثار پروفسور هانری کربن فرانسوی (۱۹۰۳- ۱۹۷۹م) دارای مقام ویژه ای است.[۲۸] تلاش وی در معرفی و شناساندن فلسفه وعرفان اسلامی به جهان غرب بی نظیر وسزاوار تقدیر است. سرگذشت وی بسیار عجیب وعبرت آموز است.[۲۹] او فارغ التحصیل رشته فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است. در ابتدا از طرفداران متعصب فلسفه اگزیستانسیالیسم از نوع هایدگری آن بود.وی از شاگردان لوئی ماسینیون،اسلام شناس معروف فرانسوی است.سر انجام دربرخورد با یکی از آثار شیخ مقتول شهاب الدین سُهروردی (حکمة الاشراق) بکلّی دگرگون ومجذوب فلسفه اسلامی گردید. به منظور جمع آوری نسخ آثار سهروردی، رهسپار اسلامبول،و از آنجا متوجه ایران گردید. درسال ۱۹٤٦ به عنوان رئیس بخش ایران شناسی مؤسسه ایران وفرانسه بر گزیده شد. در آغاز ورودش به ایران، با اساتید کم نظیری مانند: استاد سید محمد کاظم عصّار،مهدی الهی قمشه ای، علامه طباطبائی،

۲۵- تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج٤، ص۳۰۷، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا.

۲٦- علاوه برکتب یاد شده می توان از نامه هایی از تبریز،ترجمه حسن جوادی، انتشارات خوارزمی، تاریخ طب اسلامی،ترجمه مسعود رجب نیا، بنگاه نشر وترجمه کتاب، تاریخ انقلاب ایران، ترجمه احمد پژوه، بنگاه نشرو ترجمه کتاب نام برد.

۲۷- سیرفلسفه در ایران،محمد اقبال لاهوری،ص۱۲۹،ترجمه دکتر امیر حسین آریانپور، انتشارات امیر کبیر.

۲۸- جشن نامه هانری کربن،زیر نظر سید حسین نصر،مقدمه ص۲- ۲۷، انتشارات دانشگاه مك گیل، مونترال - کانادا.

۲۹- درباره سیر تحول فکری هانری کربن رجوع کنید به کتاب «هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»،داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام،انتشارات آگاه ۱۳۷۱هـ.ش

استاد شهید مطهری،دکتر سید حسین نصر، سید جلال الدین آشتیانی وبدیع الزمان فروزانفر آشنا شد واز محضر آنان طی جلسات مکرر بهره ها برد. کربن، نیمه دوم عمر خود را تماماً به کار شبانه روزی نزدیك به هجده ساعت در روز وقف احیا و نشر فلسفه و عرفان اسلامی وفرق دیگر آن نمود. وی حدود بیست و چهار اثر را با کمك جمعی ازدانشمندان ایرانی وعرب تصحیح وبا مقدمه خود بزبان فرانسه انتشار داد و دهها مقاله تحقیقی به زبان های گوناگون نوشت. وی غربیان رابا چهره علمی و آثار ناشناخته بسیاری ازحکمای الهی ایران و اسلام، از جمله ملاصدرا، محی الدین عربی، شیخ اشراق، سید حیدر آملی، ناصر خسرو،روز بهان شیرازی، ابو یعقوب سجستانی و نسفی ودیگران آشنا کرد.[۳۰]

هانری کربن دربخش دوم کتاب خود:

«HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE (deuxieme partie) HENRY CORBIN, paris»

«تاریخ فلسفه اسلامی»[۳۱] در فصل «مکتبهای خراسان» به معرفی حاجی و مکتب او می پردازد.

ازآثار بسیار ارزشمند دیگری که نیاز به یاد کرد آن می باشد و بطور مستقل درباره جهان بینی وایدئولوژی سبزواری تألیف شده است. کتاب:

«The Fundamental Structure of Sabzawari' s Metaphiysics By ToshihikoIzutsu»

«بنیاد یا اصول حکمت سبزواری»[۳۲] می باشد که توسط پروفسور توشی هیکوایزوتسو ژاپنی نگارش یافته است.

وی استاد دانشگاه مك گیل کانادا واستاد ممتاز دانشگاه کیو(keio) ژاپن است. وی مسلط به زبانهای عربی،انگلیسی، یونانی ولاتین است. وی به فلسفه جدید غرب و مکاتب نوظهور آن کاملاً آشنایی دارد و ارزش آثار او بیشتر در بعد تطبیقی آن است. چندین اثر نفیس

۳۰- این درحالی است که علوم عقلی اسلامی مورد بی مهری عناصر خودی و یا تکفیر خشك مقدس های متحجر نادان واقع می شود.درصورتیکه اکثر علما واکابر شیعه از همان آغاز تشکیل حوزه های درسی به تدریس ویا تألیف علوم عقلی همت گماشته اند مانند: «الذخیره» تألیف سید مرتضی علم الهدی ، «تمهید الاصول»تألیف شیخ الطائفه طوسی . شیخ صدوق و کلینی آثار خود رابه سبك متکلمین تألیف وتبویب نمودند. شیخ مفید نیمی از آثارش (طبق فهرست سزگین حدود ۱۷۲ اثرمی باشد)، خواجه نصیر الدین طوسی اکثر آثارش و علامه حلی نیز برخی از آثارش را، درعلم کلام وعلوم عقلی نگاشتند.ازدوره صفویه به بعد اکثر علما، جامع منقول ومعقول بودند که قابل شمارش نمی باشد وکمتر کسی بود که تنها دریك زمینه خاص تدریس ویا تألیف داشته است.

۳۱- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن،ج۲، ص۱۸۷،ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات کویر، سال ۷۰هـ.ش.

۳۲- بنیاد حکمت سبزواری، پرفسور توشی هیکو ایزتسو،ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی،انتشارات دانشگاه مك گیل کانادا،دانشگاه تهران.

وی تاکنون به فارسی ترجمه شده است.[۳۳]

از کسان دیگری که به صورت نسبتاً جامعی به شرح حال حاجی وافکار او اهتمام ورزیده، پروفسور میان محمد شریف پاکستانی است. در مجموعه بسیارگرانقدر دو جلدی که تحت نظر وی گرد آوری شده بنام:

«A HisTORy OF MUSLIM PHILOSOPHY Edited and Introduced by M.M sharif Books seven and Eight of vol.11»

«تاریخ فلسفه دراسلام» در بخش دوم آن با مقاله بسیار وزین و دقیق علمی از دکتر سید حسین نصر در فصل۷۶ تحت عنوان «رنسانس فلسفی درایران»[۳۴] به تبیین و تحلیل ومعرفی آثار واندیشه وشاگردان سبزواری همت گماشته است.

ازدانشمندان عرب مسلمان، علامه شیخ عبد الله نعمة لبنانی،درکتاب «فلاسفة الشیعة، حیاتهم و آراؤهم» [۳۵] درباره حاج ملاهادی سبزواری به تفصیل سخن گفته وبا استفاده محدود از برخی منابع دانشمندان ایرانی،مانند آقا بزرگ تهرانی وتلخیص مطالب کتاب شرح منظومه، عقاید فلسفی سبزواری را بیان نموده است.

آنچه که دراین مبحث یاد گردید تنها نمونه ای بود از مجموعه تألیفاتی که درباره سبزواری سخن گفته اند. بی تردید اگر استحصاء کامل،هدف باشد، چندین برابر منابع یادشده گرد آوری خواهد شد.

هـ ـ شاگردان سبزواری:

حکیم سبزواری حوزه درسی بسیار مهمّی در زمینه فلسفه و عرفان، در شهر سبزوار بر قرار کرد. شاگردان بسیاری از جای جای سرزمین ایران، مانند: اصفهان، تهران، آذربایجان،فارس و غیره جهت کسب فیض بدانجا روی می آوردند. با وجود حوزه های بزرگ علمی، چونان تهران وا صفهان وحضور اساتید کم نظیر ونام آور در آنجا، حوزه درسی وی از شور وحال دیگری برخوردار بود و برای عالمان آن زمان، عنوان «شاگردی حاجی» از افتخارات علمی بی همتا محسوب می شد. آن چنانکه پیشتر اشاره شد، براساس گفته مرحوم

۳۳ـ از جمله آنها خدا وانسان در قرآن، ترجمه احمد آرام،چاپ شرکت انتشار ،مفاهیم اخلاقی قرآن، ترجمه فریدون بدره ای می باشد.

۳٤ـ تاریخ فلسفه دراسلام، میان محمد شریف،ج٤، ص۱۲۹، ترجمه گروهی ازمترجمین، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰هـ.ش.

۳۵ـ فلاسفة الشیعة،حیاتهم وآراؤهم، العلامة الشیخ عبدالله نعمة، ص٦۲۱، دار الفکر اللبنانی، بیروت.

سید محمد کاظم عصّار [۳۶] به نقل از آقا میرزا حسین سبزواري ـ شاگرد بلاواسطه حاجی ـ مرحوم سبزواری، هر روز سه درس، در سطوح مختلف بیان می فرمود: شرح منظومه، برای مبتدیان؛ اسفار، برای متوسطان؛ و درس خصوصی برای خواص از اصحاب. خود نیز از شاگردانش امتحان می گرفت و جایگاه هر یك را در دروس سه گانه مشخص می کرد. [۳۷]

اسامی تمامی شاگردان ـ که طبق برخی اقوال،تعداد آنان بیش ازهزار نفر بوده است ـ [۳۸] ورتبه آنها بدرستی برای ما روشن نیست، تنها نام برخی ازآنان ذکر شده است که ما نیز متذکر خواهیم شد.

۱. آخوند ملامحمد کاظم خراسانی ـ متوفی۱۳۲۹هـ.ق ـ استاد المتأخرین فقیه واصولی نامدار،صاحب« کفایة الاصول». وی به مدت یکسال واندی در درس اسفار حاجی شرکت کرده است. [۳۹]

۲. ملاحسینقلی همدانی،عالم ربانی، حکیم صمدانی، که مدتی از درس حکیم سبزواری بهره برد. وی از شاگردان شیخ اعظم انصاری است. [۴۰]

۳. میرزا حسین سبزواری. او درعلوم ریاضی متبحّر بود و در مدرسه عبد الله خان تهران، اسفار، اشارات، فنون ریاضی، طب،فقه ، اصول وادبیات تدریس می کرد.
مرحوم آقامیرزا ابراهیم زنجانی وآخوند هیدجی ومیرزا علی اکبر یزدی از شاگردان وی می باشند. [۴۱]

٤. شیخ اعظم انصاری(ره)ـ (۱۲۸۱ـ ۱۲۱٤)ـ خاتم الفقهاء والمجتهدین. وی به مدت دوسال،درمدرسه حاج حسن مشهد،شوارق الالهام لاهیجی را نزد حاجی خوانده است.وی احترام فوق العاده ای برای استاد خود قائل بود. [٤۲]

۳٦ـ مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه ص۵۳، ط۳، سازمان اوقاف خراسان، ۱۳۷۰هـ.ش

۳۷و۳۸ـ این مطلب را ادوارد براون به نقل از میرزا اسد الله سبزواری شاگرد بلاواسطه حکیم درکتاب یکسال درمیان ایرانیان آورده است.

۳۹ـ مجموعه رسائل حکیم سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص۷۲، ط۲، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران.

٤۰ـ خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، ص٦۰٤، انتشارات صدرا.

٤۱ـ مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص۷۷، ط اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

٤۲ـ دیوان حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه مرتضی مدرسی چهاردهی، ص۱۵ و تاریخ روابط ایران و عراق از همین مؤلف.

۵. ملا عبد الکریم خبوشانی قوچانی. وی مدتی درسبزوار و مشهد کسب فیض نمود. از وی حواشی بر منطق منظومه به چاپ رسیده است.[٤٣]

٦. آقا شیخ علی فاضل تبّتی. از شاگردان مشهد بود ومکاتباتی نیز با استاد خود داشته است، که درآثار مؤلف به آن اشاره خواهد شد.[٤٤]

۷. آقا میرزا عباس حکیم دارابی شیرازی ـ متوفی ۱۳۰۰هـ.ق ـ که در حافظیه شیراز مدفون است.[٤٥]

۸. سید عبدالغفور دارابی شیرازی، که از اهالی شیراز بوده ویك دوره درس حاجی را درك کرده است.[٤٦]

۹. میرزا آقای حکیم دارابی جهرمی ازاهالی شیراز، ازبرجسته ترین شاگردان حاجی ومدرس علوم عقلی درحوزه شیراز بود.[٤٧]

۱۰. آقا میرزا محمد یزدی، معروف به فاضل یزدی که در سبزوار ازمحضر حکیم بهره برد. وی ردّیه ای برشرح شیخ احمد بحرینی بر «رساله علم» فیض نگاشته است. نیز به خواهش وی، حاجی ردّیه دیگری بر شیخ نوشت، که در آثارحکیم آمده است.[٤٨]

۱۱. حاج میرزا سید ابوطالب زنجانی ازمجتهدین وعلمای بنام ساکن تهران بود ودر سبزوار از محضر حکیم کسب فیض کرد.[٤٩] وی از دوستان سید جمال الدین اسد آبادی بود ومغضوب ناصرالدین شاه واقع شد. وی تألیفاتی نیز درفقه و اصول دارد.

۱۲. حاج شیخ اسماعیل عارف بجنوردی. مدت اندکی ازمحضر حکیم بهره برد و سئوالاتی ازاستاد خود نمود که ذیل آثار حکیم آمده است.[٥٠]

۱۳. آخوند ملااسماعیل سبزواری. وی مدرس فلسفه در مدرسه «شیخ عبدالحسین شیخ العراقین» تهران بود.[٥١]

۱٤. آخوند ملاغلام حسین شیخ الاسلام ـ متوفی ۱۳٤٦هـ.ق ـ استاد حاج فاضل خراسانی و آقابزرگ شهیدی. وی، فرزند حاج میرزامحمد، محرر امام جمعه مشهد، میرزا عسگری است.

٤۳و٤٤ـ مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه، ص٦۸، ط۲.

٤٥ـ همان مرجع، ص۷۱.

٤٦و٤۷و٤۸ـ مرجع پیشین، ص۷٤.

٤۹ـ مرجع سابق، ص۷٥.

٥۰ـ مرجع سابق، ص۷٦.

٥۱ـ مرجع سابق، ص۷۸، استاد شهید مرتضی مطهری، محل تدریس وی رابا نام خود وی به اشتباه ثبت کرده است، خدمات متقابل، ص٦۰٤.

درفقه،شاگردشیخ اعظم انصاری (ره) است ومدت ٦ سال نزد حکیم، فلسفه آموخت.[۵۲]

۱۵.آقا میرزا محمد سرو قدی. وی درسبزوار، ازمحضر حاجی حکمت آموخت.[۵۳]

۱٦.سید احمد پیشاوری، معروف به ادیب. وی یکسال به درس حکیم رفت.[۵٤]

۱۷.آقا میرزا محمد حکیم الهی. دردوره اوّل درس حاجی شرکت کرد وسپس به تهران برگشت.مرحوم ادیب پیشاوری از شاگردان اوست.[۵۵]

۱۸.فاضل مغیثه ای سبزواری. وی دارای اشعار زیادی به لهجه سبزواری است.[۵٦]

۱۹.آخوند ملا ابراهیم سبزواری. مدرس حکمت متعالیه در حوزه مشهد واستاد شیخ الرئیس قاجار، بوده است.[۵۷]

۲۰.آخوند ملا عبد الوهاب مایوانی قوچانی. معروف به منجم باشی واز اعاظم تلامیذ حکیم است.[۵۸]

۲۱.ملا عباسعلی فاضل، استاد مرحوم حاج میرزا حبیب خراسانی.[۵۹]

۲۲.شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی.وی ساکن تهران وازوعاظ معروف بود. مکاتباتی نیز با استاد خود دارد که ضمن آثار حاجی آمده است.[٦۰]

۲۳.آخوند ملامحمد،فرزند حکیم که درزمان پدر نیز تدریس می نمود وبرشرح منظومه حاشیه دارد.[٦۱]

۲٤.حاجی میرزا حسین سبزواری، صاحب«ارجوزه حکمیه». او غیر از آقا میرزا حسین سبزواری است.[٦۲]

۲۵.شازده جناب، جد محمد هاشم میرزای افسر.ازشاگردان حکیم ودر زمان وی تدریس می نمود.[٦۳]

۲٦.حاج ملا علی سمنانی. از اکابر عصر خویش و استاد آقا شیخ محمد فانی سمنانی ازمشایخ «نعمة الهیه» آقا سید علی صدرالعرفاء صفا.[٦٤]

۵۲- مرجع پیشین، ص۷۸.

۵۳- مرجع پیشین، ص۷۹.

۵٤- مرجع پیشین، ص۸۱.

۵۵و۵٦- مرجع پیشین، ص۸۲.

۵۷و۵۸- مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی،مقدمه چاپ سوم ص۵٦، سازمان اوقاف خراسان.

۵۹و٦۰- مرجع سابق، ص۵۷.

٦۱- تاریخ حکما وعرفاء متأخرین صدرالمتألهین، منوچهر صدوقی سها، ص۱۲۰، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران.

٦۲الی٦٤- منبع پیشین، ص۱۲۰- ۱۲۸، برخی از آنهادره «نقباء البشر» و «الکرام البررة» آقا بزرگ تهرانی آمده است.

۲۷.شیخ محمد حسین برجیس.[۶۵]
۲۸.آقا حسن بن ملازین العابدین.[۶۶]
۲۹.حکیم میرزا اسماعیل افتخارالحکماء طالقانی ـ متوفی۱۳۴۵ـ وی طبیبی حاذق وهنگام فوت استاد حضور داشته است.[۶۷]
۳۰.میرزا نصر الله حکیم قمشه ای.[۶۸]
۳۱.ملاعلی اکبر خراسانی.[۶۹]
۳۲.ملامحمد صادق حکیم.[۷۰]
۳۳.میرزا علی النقی صدر العلماء سبزواری، صاحب حواشی برشوارق.[۷۱]
۳۴.حاج میرزا حسن حکیم،داماد حکیم سبزواری.[۷۲]
۳۵.شیخ شهاب الدین محمد بن موسی عراقی بز چلوئی ـ متوفی۱۳۱۳ـ شارح دعای افتتاح، چاپ ۱۳۲۴.[۷۳]
۳۶ـ آخوند ملامحمد حسین، از اساتید بدیع الزمان بشرویه.[۷۴]
۳۷ـ شیخ احمد میامی.[۷۵]
۳۸ـ میرزا اسدالله سبزواری، استاد ادوارد براون وساکن طهران بوده است.[۷۶]
۳۹ـ سید عبد الله موسوی زنجانی ـ(۱۳۱۳-۱۲۶۲)ـ.[۷۷]
۴۰ـ میرزا شمس الدین حکیم الهی لواسانی طهرانی.[۷۸]
۴۱ـ حاج ملا سلطان محمد بن ملاحیدر محمد گون آبادی (۱۳۲۷ـ ۱۲۵۱) صاحب تفسیر«بیان السعادة» و «سعادت نامه» و «مجمع السعادات» و «ولایت نامه» و «بشارة المؤمنین و تنبیه النائمین» و کتاب «التوضیح» شرح فارسی برکلمات بابا طاهر وکتاب «الایضاح».[۷۹]
۴۲ـ آخوند ملا محمد رضا اردکانی.[۸۰]
۴۳ـ وثوق الحکماء سبزواری،شارح گلشن راز.[۸۱]
۴۴ـ آخوند ملاصالح فریدنی،استاد حاج ملك المتکلمین اصفهانی.[۸۲]
۴۵ـ شیخ میرزا نصرالله مشهدی.[۸۳]
۴۶ـ میرزا محمد علی بن میرزا عبد الغنی تفرشی، متوفای ۱۳۰۷ درسبزوار.[۸۴]
۴۷ـ حاج ملامحمد صادق صباغ کاشانی.[۸۵]
۴۸ـ شیخ محمود بن ملا اسماعیل کاشانی.[۸۶]

۶۵الی۸۶ ـ منبع پیشین، ص۱۲۰ـ ۱۲۸

۴۹ـ میرزا نصرالله تربتی(۱۲۶۸ـ ۱۲۳۰).[۸۷]
۵۰ـ شیخ عبد الاعلی قاضی سبزواری، شارح دعای کمیل و برخی اشعار استاد خود.[۸۸]
۵۱ـ آخوند ملامحمد حسن اصفهانی، مشهور به کوهی.[۸۹]
۵۲ـ شیخ علی اصغر سبزواری.[۹۰]
۵۳ـ میرزا حسین قزوینی طبیب.[۹۱]
۵۴ـ حاج میرزا محسن قاضی طباطبائی تبریزی.[۹۲]
۵۵ـ میرزا علی اکبر بن میرزا عبد الغنی تفرشی، متخلص به برقی.[۹۳]
۵۶ـ آخوند ملا تقی اصفهانی، مدرس مدرسه حکیم اصفهان.[۹۴]
۵۷ـ آقا سید جواد طباطبائی حائری، متوفای ۱۳۰۰ در کرمان و ازخاندان بحرالعلوم.[۹۵]
۵۸ـ شیخ محمد حسین طریحی نجفی، مقیم اصفهان، متوفای ۱۳۲۱،[۹۶]
۵۹ـ میرزا محمد مهدی قمشه ای،(۱۳۳۰ـ ۱۲۶۱) صاحب حواشی اسفار.[۹۷]
۶۰ـ ملا محمد کاظم بن آخوند ملامحمد رضا سبزواری، متخلص به میر، وی در مرگ استاد قصیده ای سروده است.[۹۸]

اسرار چون از جهان بدرشد — از فرش به عرش ناله برشد
تاریخ وفاتش ار بپرسند — گویم که نمرد زنده تر شد

۶۱ـ شرف الدین سید علی حسینی مرعشی تبریزی، متوفای ۱۳۱۶ در تبریز ومدفون در نجف اشرف.[۹۹]
۶۲ـ آقا میرزا ابراهیم شریعتمدارسبزواری، متوفای ۱۳۱۶،[۱۰۰]
۶۳ـ شاعری متخلص به محوی.[۱۰۱]
۶۴ـ شاعری متخلص به هما.[۱۰۲]
۶۵ـ میرزا محسن قزوینی.[۱۰۳]
۶۶ـ آقا میرزا حسین امام جمعه کرمان فرزند آقا سید جواد شیرازی.[۱۰۴]
۶۷ـ آقا میرزا محمود تونی.[۱۰۵]
۶۸ـ آقا میرزا محمد حسین کرمانی، که ظاهراً غیر از امام جمعه کرمان است.[۱۰۶]
۶۹ـ سید عبدالرحیم سبزواری.[۱۰۷]
۷۰ـ سید میرزا ابوالحسن رضوی متوفای قبل از ۱۳۰۰،[۱۰۸]
۷۱ـ مولی محمد رضا سبزواری،متخلص به روغنی، استاد آقا شیخ هادی بیرجندی.[۱۰۹]

۸۷الی۱۰۹ـ منبع پیشین، ص۱۲۰ـ ۱۲۸

۷۲ـ حاجی آقا صادق،استاد میرزا آقا خان کرمانی که حکیمی بی بدیل و طب وریاضی تدریس می کرد.[۱۱۰]

۷۳ـ مولی محمد، عالم عارف، متوفای ۱۲۵۰،از اهالی سیاهدشت خبوشان.[۱۱۱]

۷٤ـ سلطان علی شاه گنابادی، که از اصحاب خاص حاجی بوده و بنیانگذار «انجمن اخوت» است.[۱۱۲]

و ـ آثار وتألیفات حکیم سبزواری:

خوشبختانه اکثر آثار مرحوم سبزواری به چاپ رسیده وضمن احوالات حاجی، ذکر شده است . فهرست دقیق آثار وی دردست است. برخی از آنها در «الذریعه» آقا بزرگ تهرانی ذکر شده است. آنچه که اکنون از نظر خوانندگان می گذرد، کاملترین مجموعه ای است که تاکنون فهرست شده است:

۱ـ حواشی بر اسفار آخوند ملاصدرا: این اثر در سال ۱۲۸۲هـ.ق به چاپ رسیده است، و در اوائل جوانی و بتدریج و همزمان با شرح منظومه، تحریر شده است. زیرا مؤلف در شرح منظومه[۱۱۳] به حواشی اسفار و در حواشی اسفار[۱۱٤] نیز به غرر الفرائد اشاره می نماید. این حواشی جزء در بخش جواهر واعراض که فاقد آن است در چاپ جدید اسفار (نه جلدی)، همراه با حواشی آقا علی مدرس و ملا علی نوری و شاگرد وی ملا اسماعیل اصفهانی وحواشی مرحوم علامه طباطبائی نیز آمده است. متأسفانه این چاپ دارای اغلاط فراوان وافتادگی ها وبدون ویراستاری کامل، تحقیق وفهرستهای فنی لازم عرضه شده است.

۲ـ حواشی بر مبداء و معاد ملاصدرا: این حواشی، بسیار اندك و در سال ۱۳۱٤، همراه با حواشی میرزا ابوالحسن جلوه و ملا اسماعیل اصفهانی چاپ شده است.

۳ـ حواشی بر «شواهد الربوبیه» ملا صدرا:

کتاب شواهد با خط محمد علی اصفهانی همراه با تعلیقات حاجی در سال ۱۲٦۸هـ.ق چاپ سنگی شده است. تعلیقات شواهد از حیث علمی، تحقیقی تر و متقن تر از حواشی

۱۱۰و۱۱۱ـ منبع پیشین، ص۱۲۰ـ ۱۲۸

۱۱۲ـ تاریخ فلسفه دراسلام، میان محمد شریف، مقاله دکتر سید حسین نصر،ج٤، ص۱٤۲، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰هـ.ش

۱۱۳ـ شرح منظومه (بخش حکمت)، ج۲، ص۱۳۰، چاپ حاضر.

۱۱٤ـ تعلیقه بر اسفار، ج۲، ص۲۲۲، ط۳، بیروت.

اسفار است.

سیدالحکماء جناب استاد سید جلال الدین آشتیانی ـ کثرالله امثالهم ـ این کتاب را با حواشی حکیم وتعلیقاتشان به سبك جدید درسال ۱۳٤٦هـ.ش به چاپ رساندند و در سال ۱۳٦۰هـ.ش توسط مرکز نشر دانشگاهی مجدداً افست گردید.

٤ـ حواشی بر «مفاتیح الغیب» ملاصدرا: این حواشی همراه با متن کتاب ودر زمان محشی، بچاپ رسیده است . این کتاب، توسط خود وی نیز تدریس می گردید.

٥ـ شرح بر مثنوی مولوی: این کتاب، تنها شرح بعضی از ابیات مشکل مثنوی است، که درسال ۱۲۸۳هـ.ق تألیف آن اتمام یافته ودر سال ۱۲۸٥هـ.ق چاپ سنگی شده است. این کتاب بارها افست گردیده است.ظاهراً چاپ جدیدی از این کتاب در دست انجام است.

٦ـ اسرار الحکم: این کتاب در زمینه حکمت علمیّه و عملیّه،و بطور کلی در زمینه معارف اسلامی دردوجلد و یك مجلد درسال ۱۲۸٦هـ.ق نگاشته شده است. حکیم این اثر را در اواخر عمر و به خواهش ناصر الدین شاه به رشته تحریر در آورد. این کتاب بزبان فارسی روان و ازمتون ارزشمند علمی و ادبی دوره قاجاریه بشمارمی رود. مرحوم ملك الشعرای بهار، در «سبك شناسی»[۱۱٥] از نثر اسرار الحکم وشرح مثنوی حکیم تعریف نموده است.این کتاب با تصحیح و تعلیقات مرحوم علامه شعرانی به سبك جدید، توسط کتابفروشی اسلامیه به چاپ رسیده است.

۷ـ شرح اسماء الحسنی یا شرح دعای جوشن کبیر: این کتاب، از آثار بسیار ارزشمند حکیم است ویقیناً پس از شرح منظومه، تألیف یافته و از آن دقیقتر و علمی تر است. درسال۱۲۸۱هـ.ق توسط محمد حسین کاشانی استنساخ و همراه با شرح دعای صباح در سال ۱۲۸۲هـ.ق در زمان مؤلف به چاپ رسیده است.

۸ـ شرح دعای صباح یا مفتاح الفلاح و مصباح النجاح: در سال۱۲٦۷هـ.ق تألیف ودر سال۱۲۸۲هـ.ق استنساخ و چاپ گردیده است.

۹ـ حواشی برحاشیه خفرّیه: مؤلف، خود در حواشی شرح منظومه[۱۱٦] از آن نام برده است، لیکن اثری از آن در دست نیست و در هیچ منبع رجالی و غیره و حتی در الذریعه از آن یاد نشده است. احفاد ایشان نیز ازوجود چنین کتابی اظهار بی اطلاعی نموده اند.[۱۱۷]

۱۱٥ـ سبك شناسی، محمد تقی بهار، ج۳، ص۳۹۳، ط٥، امیر کبیر.

۱۱٦ـ شرح منظومه (بخش حکمت) ج۲، ص۲۸۹، چاپ حاضر.

۱۱۷ـ مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری، سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه چاپ سوم، ص٥٦.

۱۰- دیوان اسرار: وی در اشعارش به «اسرار» تخلّص می نمود.ذوق و قریحه عالی و کم نظیرش کاملاً در اشعار عرفانی اش به چشم می خورد. این دیوان،باتصحیح های گوناگون از جمله تصحیح آقای مرتضی مدرسی چهاردهی، بارها چاپ شده است.

۱۱- اللئآلی المنتظمه، درعلم منطق: این کتاب،طبق گفته مؤلف[۱۱۸] پس از حکمت منظومه،تألیف شده است. تنهایك چاپ سنگی معروف به ناصری دارد که همراه بخش حکمت شرح منظومه، چاپ گردیده است. این کتاب بارها افست شده است. چاپ جدید آن در سال ۱۳٦۸هـ.ش توسط نگارنده و استاد حسن زاده آملی مدظله همراه با تصحیح و تعلیق و تحقیق به انجام رسیده است. تا کنون بر این کتاب، تعالیق چندی نگاشته اند ازجمله«تعلیقه رشیقه» مرحوم میرزا مهدی آشتیانی است.

۱۲- غرر الفرائد یا بخش حکمت شرح منظومه: این کتاب را مؤلف درعنفوان جوانی ودر طی بیست سال (۱۲٦۰- ۱۲٤۰هـ.ق) تألیف نموده است. این کتاب دارای دوچاپ سنگی معروف به «ناصری» و «مظفری» است. این کتاب درزمان خود مؤلف، کتاب درسی شد. اکثر حکما و علمای پس از سبزواری برآن حواشی و شرح نوشته اند که بالغ بر چهل واندی می شود و نیاز به تحقیق جداگانه دارد. درباره خصوصیات این اثر، جداگانه وبه تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱۳- حواشی بر شرح غرر الفرائد: این حواشی همراه با متن و شرح غرر الفرائد چاپ شده است.ارزش علمی وتحقیقی این حواشی، به مراتب از متن غرر و شرح آن بیشتر است.در پایان نسخه خطی بسیار نفیس کتابخانه مجلس شورای اسلامی - به شماره ۱۷۷٤ فهرست عربی - اتمام تألیف این حواشی در ربیع الاوّل سال ۱۲۸۱هـ.ق ثبت شده است. به عبارت دیگر، دقیقاً بیست و یك سال پس ازنگارش شرح غرر الفرائد؛ تفاوت علمی متن با حواشی، این نکته را بخوبی تأیید می کند.

۱٤- شرح نبراس یا اسرار الاساس فی رموز الطاعات واشارات العبادات: این کتاب در سال ۱۳۱۷هـ.ق استنساخ و در سال۱۳۷۱هـ.ق به چاپ رسیده است.حکیم، دراین اثر، فروع دین (صلوة،طهارة، زکاة، حج و نکاح) واحکام آنرا،توجیه عرفانی وعقلی نموده است. این کتاب به سبك شرح‌منظومه‌نگاشته شده است.یعنی نخست اُمّهات مطالب،به نظم در آمده و آنگاه مؤلف به شرح مطالب پرداخته است. در صفحه ۷ این کتاب، مؤلف،از شرح اسماء الحسنی نام برده است. بنابراین آشکار می شود که این کتاب رادر اواخر عمر تألیف

۱۱۸- شرح منظومه (بخش حکمت)، ص۹۲، طبع ناصری.

کرده است.

۱۵ـ حواشی بر شفا: درحواشی شرح نبراس ، صفحه۲۰٤، کاتب آن، از حواشی حاجی بر شفای بوعلی نام برده است،لیکن به نظر می رسد که اشتباهی از سوی کاتب رخ داده باشد زیرا در هیچ منبعی به این کتاب اشاره نشده است.

۱٦ـ کتاب رحیق: درعلم بدیع.

۱۷ـ کتاب راح افراح: درعلم بدیع.

۱۸ـ حاشیه بر «البهجة المرضیه» سیوطی درعلم نحو.

۱۹ـ کتاب مقباس: منظومه ای است درمسائل فقه. این کتاب غیر از نبراس است.

۲۰ـ کتاب محاکمات دررد شیخیه، که ظاهراً همان رساله ای است که درمجموعه رسائل وی به چاپ رسیده است.

۲۱ـ جواب سئوالات مشکله:در حکمت که بالغ بر پانزده هزاربیت است.

۲۲ـ حواشی بر «شوارق الالهام » لاهیجی.

۲۳ـ حواشی بر «شرح حکمة الاشراق».

۲٤ـ کتاب مختصر درمبدأ و معاد.

۲۵ـ کتاب اسرار العبادة.

۲٦ـ هدایة المسترشدین،این کتاب را فقط صاحب ریحانة الادب[۱۱۹] نقل نموده، که ممکن است مرحوم حاجی بر آن حواشی زده باشند و در الذریعه نیز نیامده است.

۲۷ـ کتاب اصول دین.

۲۸ـ جبر و اختیار.

۲۹ـ حاشیه بر «زبدة الاصول» شیخ بهائی.

رسائل فارسی:

۳۰ـ رساله هدایة الطالبین، به درخواست ناصرالدین شاه،در سال۱۲۷٤هـ.ق تألیف ودر سال ۱۲۸۳هـ.ق استنساخ شده است و درباره شناخت انبیاء و معصومین است.

۳۱ـ جواب مسائل میرزا ابوالحسن رضوی که در سال ۱۲۷٦هـ.ق نوشته شده است.

۳۲ـ جواب مسائل شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی، که درسال۱۲۷٤هـ.ق نگاشته شده است.

۱۱۹ـ ریحانة الأدب، ج۲، ص٤۲۷، کتابفروشی خیام.

۳۳- جواب مسائل سید صادق سمنانی، بدون تاریخ.
۳٤- جواب مسائل یکی از فضلای ساکن قم، بدون تاریخ.
۳۵- جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی، که سؤال وجواب، هر دومنظوم است. بدون تاریخ.
۳٦- جواب سؤال ملا احمد دامغانی، که در سال ۱۲۷۱هـ.ق نوشته شده است.

رسائل عربی:

۳۷- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی که در سال ۱۲۷٤هـ.ق تألیف شده است.
۳۸- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی، این رساله غیر از رساله قبلی است و درباره معاد و برخی مسائل دیگر است و بدون تاریخ.
۳۹- جواب مسائل ملا احمد یزدی، بدون تاریخ.
٤۰- جواب مسائل فاضل تبتی، بدون تاریخ.
٤۱- جواب سؤالات ملا اسماعیل عارف بجنوردی، بدون تاریخ.
٤۲- محاکمات ومقاومات، ردّ ونقد شرح رساله علم شیخ احمد بحرینی بر رساله علم فیض، بدون تاریخ که در شماره ۲۰ نیز شرح آن گذشت.
٤۳- رساله در اشتراك معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق، بدون تاریخ.
٤٤- رساله مشارکت حد و برهان، بدون تاریخ.
٤۵- جواب مسائل سید سمیع خلخالی، بدون تاریخ.
٤٦- جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی، بدون تاریخ.
٤۷- شرح حدیث علوی (معرفتي بالنورانيّة معرفة الله...)، در سال ۱۲۹۰هـ.ق استنساخ شده است.

مجموعه رسائل فارسی وعربی حکیم سبزواری باتصحیح و تعلیق و مقدمه حضرت استاد فرزانه، عارف وارسته وپر تلاش ونستوه جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی به مناسبت صدمین سال در گذشت سبزواری در سال ۱۳٤۸هـ.ش توسط اداره اوقاف خراسان چاپ ومنتشر گردیده است. چاپ سوم این کتاب در سال ۱۳۷۰هـ.ش (توسط همان اداره) باحروف چینی جدید صورت گرفته است.

ز- انگیزه وشیوه تألیف شرح منظومه:

منظومه نگاری و ارجوزه نویسی در تاریخ مباحث علوم، دارای سابقه ای بس کهن وطولانی است. از آنجا که فراگیری وبه خاطر داشتن امهات مطالب هرعلم، مشکل است،یکی از روشهای ابداعی گذشتگان در روان آموزی،به نظم کشیدن مباحث دقیق علمی و یا قواعد آن علم بوده است،تا دانشجویان،بهتر بتوانند آنها را به حافظه بسپارند و تصور جامعی نیز ازآن در اذهان پدید آید.

ازپیشگامان این روش، می توان از آثار منظوم کسانی چون ابن سینا در طب[۱۲۰] و منطق[۱۲۱] وابوالعباس لوکری[۱۲۲] وخواجه نصیر الدین طوسی درعلم منطق[۱۲۳] نام برد. این روش تا عصر ما نیز ادامه یافته است. آثارمنظوم درعلوم دیگر، مانند ادبیات، فقه، اصول و ریاضیات چنان زیاد است که حتی یاد کرد آن در این مقال نمی گنجد، طبیعی است که رعایت صناعات شعری و حفظ لطافت آن در مباحث موضوعات دقیق علمی، کاری بس دشوار وشاید ناممکن به نظر آید. از اینرو قواعد شعری گاه و بیگاه در تبیین مطالب رعایت نمی شود بویژه آنکه در رابطه با مطالب منطقی وفلسفی باشد.

حکیم متأله سبزواری با انگیزه تلخیص وتنظیم یك دوره موضوعات منطقی، و عرفانی درسال ۱۲٤۰هـ.ق سرودن اشعار خود را آغاز ودر سال ۱۲٦۰هـ.ق بپایان برد. او متوجه این موضوع بود که طولانی شدن زمان تحصیل و تدریس علم پیچیده ای مانند عرفان یافلسفه و منطق، باعث ازهم گسیختن روابط موضوعات وپیوند مسائل آن علم در ذهن دانشجو و حتی استاد می شود مشکلی که هم اکنون نیز حوزه های علمیه ودانشگاههای ما با آن مواجه اند ـ براستی که نقش و رسالت تاریخی وآموزشی خودرا بخوبی ایفاء نمود و شاید رعایت این نکته بود که شرح منظومه وی از آن پس کتاب درسی حوزه های علمیه گردید.

مقصود حکیم سبزواری ازاین تألیف، ایجاد زمینه ودیدگاه عمومی منطقی،فلسفی وعرفانی برای ورود وفهم درس اسفار اربعه ملاصدرا بود. وی با زبردستی و مهارت خاصی موفق به

۱۲۰ـ تاریخ طب درایران پس از اسلام، دکتر محمود نجم آبادی، ص۵۵۳، ط۲، دانشگاه تهران.

۱۲۱ـ منطق المشرقیین والقصیدة المزدوجة في المنطق، ابن سینا، ص۲ـ ۱۸، ط۲، مکتبة مرعشی نجفی.

۱۲۲ـ منطق و مباحث الفاظ، باهتمام دکتر مهدی محقق وتوشی هیکو ایزوتسو، شرح قصیده اسرار الحکمة ص۱۰۷، ط۱، ۱۳۵۳هـ.ش، موسسه مك گیل کانادا- دانشگاه تهران.

۱۲۳ـ منبع پیشین، ص۳۱۱.

انجام این امر شد. البته شایان ذکر است که برخی اشعار سُست پایه وی راهزن افکار خرده گیران گردید،[۱۲٤] بدون آنکه توجهی به روش و هدف اصلی و مشکلات موجود درراه رسیدن به آن هدف داشته باشند ونیزخلأ عظیمی را که وی در زمان خود برطرف نمود.

هیچ کتابی پس از تألیف شرح منظومه، تاکنون نتوانسته جایگزین آن ازحیث روش و مبانی گردد[۱۲۵] شمار بسیار از علمای بزرگ و اساتید فلسفه و عرفان،تنهابه شرح وتعلیق این اثر، اکتفا نمودند. (البته سخن در باب تحول محتوای متون درسی کلامی وفلسفی حوزه ها و اینکه آیا «شرح منظومه» می تواند پاسخگوی نیازهای فکری عصر ما باشد؟! گر چه لازم وحل این معضل ازضروری ترین و اساسی ترین وظایف مدیریت حوزه ها بشمار می رود، لیکن مجالی دیگر و فرصتی مستقل را می طلبد)

ح ـ معرفی نسخ شرح منظومه:

درتفحّصی که از فهرست خطی کتابخانه های عمومی کشور بعمل آوردیم،[۱۲٦] به نسخه ای که با دستخط مؤلف نوشته شده باشد،دسترسی پیدا ننمودیم. لذا مبنای ما، درتصحیح متن کتاب، دوچاپ معروف آن، یعنی ناصری ومظفری قرار گرفت که طبع ناصری را اصل وطبع مظفری را نسخه بدل قرار دادیم. درمورد حواشی،نسخه ای خطی از مجلس شورای اسلامی برگزیده شد. وطبع ناصری و مظفری،نسخه بدل قرار گرفتند.

اکنون به شرح ویژگیهای هریك از این نسخ می پردازیم:

۱ـ نسخه چاپ ناصری:

قبل از ورود به بحث ویژگیهای این چاپ، نکته ای را الزاماً بایستی متذکر شوم و آن اینکه پس از انتشار اوّلین جلد ازدوره شرح منظومه (بخش منطق) پاره ای ابهامات پیش آمد از جمله اینکه چند تن از اساتید محترم به اینجانب تذکر دادند که مرحوم حاجی دربخش منطق، یعنی «لئآلی منتظمه» حواشی دارد و چرا در چاپ شما نیامده است؟!

۱۲٤ـ همچون مرحوم سید هبة الدین شهرستانی، که کتاب«فیض الباري في اصلاح منظومة السبزواري» را تألیف نمود. وبرخی تألیفات دیگر که به قصد جبران ضعف شعری منظومه نگاشته شده است.

۱۲۵ـ کتابها یی مانند «بدایة الحکمة و نهایة الحکمة»، تألیف مرحوم علامه طباطبائی و «تحفه حکیم» تألیف مرحوم کمپانی وامثال آن، هرگز نمی توانند جای منظومه را بگیرند، زیرا از حیث مبانی بیشتر با حکمت مشاء سازگارند تا عرفان نظری، وبسیاری از آراء ومباحث منظومه را مانند علم اخلاق، معاد، نفس وغیره را نیز دربر ندارند.

۱۲٦ـ حتی در کتابخانه ملك تهران که تعدادی از وسائل شخصی حاجی و کتابخانه او درآنجا نگهداری می شود نیز چیزی نیافتیم.

در پاسخ این عزیزان لازم به توضیح می دانم که مامکرّراً حواشی موجود در بخش منطق منظومه را مطالعه کردیم جز سه مورد بسیارمختصر[۱۲۷] (که ما آن سه مورد را بعنوان استدراك در پایان همین کتاب ضمیمه کرده ایم.)حواشی دیگر از آن مصنف نمی باشد. همانطور که قبلاً گفتیم ازبخش منطق منظومه یك چاپ بیشتر وجود ندارد وآن هم ناصری است. مطلبی که کاتب نسخه ناصری در پایان بخش حکمت منظومه ذکر کرده، بهترین پاسخ به این سؤال وایراد خواهد بود، وی می گوید:

«نسخه اصل شرح منظومه را که به خط مؤلف است از سبزوار خواستیم ـ که رحمت بر آن تربت پاك باد ـ بعلاوه نسخه حواشی جداگانه وبعلاوه شرح منظومه منطقیه که جمیع به خط مؤلف علیه الرحمة است.

چون پس ازفراغ ازنسخ مزبوره ملاحظه شد شرح منظومه منطقیه خالی از حاشیه است، و عمرشریف مؤلف کفاف ننموده است که حواشی بر آن مرقوم فرمایند. هر گاه این دو نسخه توأم منطبع گردد،یکی با حاشیه و دیگری خالی ازحاشیه، ازمناسبت دور است.

لذا همت گماشتم بر آنکه کتب مبسوط دراین فن ازاساتید قدماء عباراتی نقل می شود که به منزله حاشیه وموضح مطالب این نسخه مبارکه باشد، و چون نیکو تأمل رفت،معلوم گردید که عمده نظر مرحوم مؤلف در حین نظم وشرح این نسخه شریفه به دو کتاب بوده است: منطق شرح حکمة الاشراق و منطق شرح اشارات. لهذا دونسخه صحیحتر انتخاب نموده درکمال دقت با مطالعه ومذاکره و تأمل و مناظره اغلب ابواب وفصول این کتاب رامتناً و شرحاً به عینها در حواشی این نسخه کامل الصحة جابجا ثبت ونقل نمودم».[۱۲۸]

وی پس از این توضیح به تجلیل از مساعی واشراف میرزا تقی خان امیر کبیر که در نشر این کتاب بعمل آورده می پردازد. ظاهراً آنچه که باعث اشتباه برخی شده، آن است که در چند مورد[۱۲۹] (جمعاً شش عدد) حواشی با عنوان «قولنا» آمده، که همه این موارد ازکتاب «شرح اسماء الحسنی»[۱۳۰] مؤلف نقل شده است.

کاتب نسخه ناصری، محمد حسین کاشانی است. وی در سال۱۲۸۹هـ.ق استنساخ

۱۲۷ـ شرح منظومه (بخش منطق) حواشی، ص۲۶و۸۶، طبع ناصری.
۱۲۸ـ شرح منظومه (بخش حکمت)، ص۳۶۲، طبع ناصری.
۱۲۹ـ شرح منظومه (بخش منطق) حواشی، ص۱۱،طبع ناصری.
۱۳۰ـ شرح اسماء الحسنی، حاج ملا هادی سبزواری، ص۳۶و۳۷، طبع ناصری.

حکمت منظومه را از روی دستخط مؤلف پایان برده است. و در چاپخانه آقا مشهدی محمد تقی لواسانی در تهران بچاپ رسانیده است. قبل ازاین چاپ، طبق گزارش وی چاپ مغلوط دیگری نیز بوده است.[۱۳۱] این نسخه دارای دوبخش منطق (اللئآلی المنتظمه) در۱۲۳ صفحه وشامل ۳۹۲ بیت، و بخش فلسفه (شرح غررالفرائد با حواشی) در۳۶۰ صفحه و دارای ۱۰۸۷ بیت وهفت مقصد است و در قطع رحلی تحریر شده است. این طبع دارای خطی خوش وخوانا وکم غلط می باشد. حواشی آن درمواردی قابل خواندن نمی باشد.این چاپ مکرراً افست شده و اکنون در بازار رایج است. بدین لحاظ این چاپ رادر تصحیح اشعار و متن نسخه اصل قرار دادیم، ودر پاورقی ها با رمز «نا» آمده است.

۲ـ نسخه چاپ مظفری:

این نسخه، درزمان مظفرالدین شاه قاجار (۱۳۲٤-۱۲٦۹هـ.ق) استنساخ وچاپ شده است دارای خطی درشت وتنها شامل بخش حکمت است. کاتب آن، فردی کم سواد وسهل انگار بوده است.تاریخ دقیق کتابت وچاپ آن و اینکه از روی کدام نسخه رونویسی شده نیز مشخص نیست. دارای اغلاط وافتادگیهای فراوان است. چندین حاشیه از چاپ ناصری اضافه دارد. درقطع وزیری ودر ۳۵۵ صفحه کتابت شده است. در پاورقیها با رمز «مظ» به آن اشاره شده است.

۳ـ نسخه خطی مجلس شورای اسلامی:

این نسخه، به شماره۱۷۷٤ فهرست خطی کتب عربی مجلس شورای اسلامی ودارای شماره ثبت ٥۰۹۰٦ ودر قطع رقعی است. این نسخه تنها شامل حواشی حکمت منظومه در۱۵۲ صفحه است. درپایان این نسخه تاریخ دقیق اتمام تألیف حواشی شرح منظومه در ماه ربیع الاوّل سال۱۲۸۱هـ.ق یعنی درست بیست و یکسال پس از تألیف شرح غررالفرائد ذکرشده است. این نسخه دارای خط بسیار زیبا وخواناست وتقریباً بدون غلط است. کاتب آن با سلیقه خاصی ابتدا «قولنا» ها را با مرکب قرمز و سپس مطلب حواشی را با مرکب سیاه آورده است. وی یقیناًاهل علم وفلسفه بوده است.بسیاری ازاغلاط املایی ومعنوی که در چاپ ناصری ومظفری آمده است در این نسخه اصلاح گردیده است. و چندین حاشیه افزون ازچاپ ناصری ومظفری دارد. این نسخه از مملوکات فردی بنام احمد بن محمد رضا طیب سمنانی

۱۳۱ـ شرح منظومه (بخش حکمت)، ص۳٦۱، طبع ناصری.

است که درسال۱۲۸۹هـ.ق وقف نموده است.ازاین واقف کتاب «مبدأ ومعاد ملا صدرا» نیز وقف کتابخانه مجلس شده است.این نسخه در تصحیح حواشی اصل واقع شد و با رمز «مج» مشخص گردیده است.دراینجا لازم میدانم از همکاری متواضعانه رئیس محترم کتابخانه مجلس شورای اسلامی جناب آقای حائری، که از کتابشناسان بنام و تلاشگر این مرزو بوم هستند صمیمانه تشکر نمایم.

ط ـ منابع شرح منظومه:

چنانکه قبلاً گفتیم حکیم سبزواری شرح منظومه را در دوران جوانی،بین ۲۸ تا ۴۸ سالگی، و حواشی آنرا بین ۴۸ تا ۶۹ سالگی، تألیف نمود. منابع وی در حین تألیف، همان کتب درسی معروف کلامی،فلسفی وعرفانی زمان خودش بوده و چیز دیگری در اختیار نداشته است. مطالب این کتاب در هفت مقصد، تدوین شده که بترتیب عبارتند از:

مقصد اوّل، درامورعامه؛

مقصد دوم، در جواهر و اعراض؛

مقصد سوم، در الاهیات به معنی الاخص؛

مقصد چهارم،در طبیعیات؛

مقصد پنجم، درنبوات و منامات؛

مقصد ششم،درمعاد؛

مقصد هفتم،در علم اخلاق.

هر مقصد خود به چند فریده وهر فریده به چند غرر تقسیم می شود. مآخذ و منابعی که وی از آنهابهره جسته وخود نیز بدانها تصریح نموده است به قرار زیر است:

ازملاصدرا: اسفار، مبدأ ومعاد،شواهد الربوبیة،مشاعر، شرح هدایه ومفاتیح الغیب.

از ابن سینا: الاشارات والتنبیهات، شفا، نجات، حکمت علائیه.

از قطب الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، شرح قانون ودرة التاج.

از محقق طوسی: تجرید الاعتقاد و بعض شروح آن مانند قوشچی وشوارق الالهام و خفریّه، شرح اشارات وتحریر اقلیدس.

از میرداماد: قبسات، تقدیسات،وافق مبین.

ازمحی الدین عربی: فصوص و بعضی شروح آن مانند شرح عبد الرزاق کاشانی،قیصری، فتوحات مکیه.

آثار متفرقه دیگر مانند :ملّخص چغمینی وشرح اشارات فاضل باغنوی وبعضی از آثار

شیخ احمد احسایی و قاموس المحیط، نهج البلاغه و دواوین شعری ازمولوی، عبدالرحمن جامی، حافظ، ابن فارض، فریدالدین عطار، فردوسی.

ما کلمه به کلمه شرح منظومه را بامنابع یاد شده مطابقت داده ایم وحاصل این تطبیق را تماماً در پاورقی ها آورده ایم. بطور کلی باید گفت که منظومه خلاصه این آثار است. مؤلف خود،در چندین جای حواشی اسفار[۱۳۲] به فقدان کتب مختلف اذعان داشته است. اصولاً نبوغ وخلاّقیت مؤلف بر تحقیقاتش برتری دارد. جای بسی شگفتی است که وی با آنکه مدّت حدود بیست سال دردو شهر اصفهان ومشهد زیسته ولی ظاهراً از کتابخانه های مهم آندو استفاده ای ننموده است!

آثار دیگر حکیم،مانند شرح اسماء الحسنی وغیر آن که پس از شرح منظومه نگارش یافته، از حیث منابع وتحقیق به مراتب غنی تر است. در این تألیفات از آثار عرفا و حکمای بسیاری همانند قاضی سعید قمی [۱۳۳]، ابوسعید ابی الخیر[۱۳۴]، خواجه عبد الله انصاری[۱۳۵] و شیخ بهائی [۱۳۶] وتفاسیری مانند: مجمع البیان[۱۳۷]، کشاف[۱۳۸]،فخر رازی[۱۳۹]، بیضاوی[۱۴۰]، صافی[۱۴۱] و منابع فراوان روائی نام می برد که در شرح منظومه اثر و نامی ازآنهادیده نمی شود. در شرح منظومه و آثار دیگر سبزواری،هیچگونه اشاره ای به آراء حکمای جدید اروپا نشده است،در حالیکه برخی معاصران وی مانند حکیم آقا علی مدرس زنوزی،در آثارخود مانند کتاب «بدایع الحکم» [۱۴۲] به طرح ونقد آراء فلاسفه غرب همچون دکارت و کانت و لایبنتیس وغیره پرداخته است.

ضعف تحقیقاتی مؤلف با در اختیار داشتن کتابی همچون «شوارق الالهام» لاهیجی تا حدود زیادی جبران شده است. همانطورکه قبلاً اشاره نمودیم وی این کتاب رانزدملا اسماعیل درب

۱۳۲- درحاشیه بر اسفار، ج۶، ص۲۰۶، می گوید که «تعلیقات» ابن سینا را ندارد و درصفحه ٦٦ همین جلد به فقدان آثار دوانی وسید صدر شیرازی اشاره می کند و درحاشیه اسفار، ج۱، ص۹۹، به اینکه «رساله مباحثات» ابن سینا راندارد اذعان می نماید.

۱۳۳- شرح اسماء الحسنی، حاج ملاهادی سبزواری، ص۷۰، طبع ناصری.

۱۳٤- منبع پیشین، ص۳۲.

۱۳۵- منبع پیشین، ص۳۰ و ۱۳۲.

۱۳٦- منبع پیشین، ص۱۰۸.

۱۳۷- منبع پیشین، ص۳۳.

۱۳۸- منبع پیشین، ص۵.

۱۳۹و۱٤۰- همان منبع، ص٤۷

۱٤۱- همان منبع، ص۱۲ و ٤۷.

۱٤۲- بدایع الحکم، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی، ص۲۷٦، طبع ناصری.

کوشکی خوانده است.

کتاب شوارق، یکی از تحقیقی ترین ومفصلترین شروح بر تجرید خواجه است و از این حیث مانند ندارد.افسوس که مباحث این کتاب، تا کلام باری، بیشتر ادامه نیافته است. مرحوم لاهیجی، در این کتاب، دچار تذبذب آراست گاه جانب متکلمین را میگیرد وگاه فلاسفه را. متمایل به اصالت ماهیت است و خود اذعان می دارد که در فهم کلمات و مسائل مهم عرفانی دچار مشکل است[۱۴۳]، با آنکه سالها خوشه چین خرمن پر فیض پدر همسرش،یعنی ملاصدرا بوده است. این کتاب در گذشته ـ تااین اواخر ـ جزء کتب درسی حوزه های علمیه بوده واکنون کمتر کسی است که از عهده تدریس این کتاب برآید.[۱۴۴]

درشرح منظومه،آرا و مذاهب ونحله های فراوانی،ازحکمای یونان باستان و ایران باستان گرفته تا اشاعره، معتزله،مشائین،اشراقیین، کرامیه،ثنویه،دهریه،شیخیّه و دیگر از عقاید ملل و نحل منطقی، کلامی،فلسفی و عرفانی مطرح شده است. شرح وبسط همه این آراء با وجود منابع بسیار محدود و دست دوّم مؤلف،طبیعتاً کاری غیرممکن وخطا آمیز است. در نتیجه وی درتحلیل وتبیین واستناد جستن به آراء دیگران دچار اشتباهاتی گردیده است.بسیاری ازاین موارد توسط اینجانب دریاورقی ها و حضرت استاد «مدظله» درتعلیقاتشان، آورده شده است .

متأسفانه بسیاری از محشین وشارحین منظومه جز استاد شهید مرتضی مطهری، از کنار این مسئله بدون توجه لازم گذشته ،درصدد تحقیق و ارزیابی این اقوال بر نیامده اند وصرفاً به شرح وتکرار مطالب منظومه اکتفا کرده اند.

برای جبران این نقیصه،منابع فراوانی رااعم از اصلی و غیره، یاتألیفات ارزشمند ازمعاصرین اسلامی وغیر آن جهت پیگیری موضوعات و مباحث پیشنهاد کرده ایم. همچنین مستند تمام نظریات واقوال، چه آنها که صریحاً مطرح شده اند و چه آنها که به کنایه و به کوچکترین اشاره ای گذر شده است مشخص و محقق نموده ایم. درصورت امکان به منبع دست اوّل ودر غیر آن به منابع دیگر ارجاع داده ایم. درباره روایات نیز به همین شیوه عمل شد.

با استخراج منابع منظومه،بیش از نیمی ازاسناد و مآخذ اقوال در اسفار وشوارق خود بخود به دست آمده است. ازجمله نکاتی که در ارجاعات به منابع، رعایت نمودیم آنکه حتی الامکان به جدیدترین چاپ ها وتحقیقی ترین آنها صورت گیرد ومشخصات دقیق چاپ هریك را متذکر شدیم تا خواننده براحتی به آنها دسترسی پیدا کند.

۱۴۳ـ شوارق الالهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۱، ص۴۱، انتشارات مهدوی اصفهان

۱۴۴ـ ما به فضل پروردگار، این کتاب را با تحقیق و به سبك جدید درآینده به چاپ خواهیم رسانید،ابخشی از کارهای اوکیه آن نیز انجام یافته است.

ی ـ شروح،تعلیقات وترجمه های شرح منظومه:

تاکنون، حدود چهل واندی شرح و تعلیقه، برمنظومه نوشته شده است که خود نیاز به بحث وتحقیق جداگانه ای دارد ـ که ازحوصله این مقال بیرون است ـ و اکثر آنها در کتبی مانند الذریعه و برخی دیگرمضبوط است.[۱۴۵]

ظاهراً اوّلین کسی که منظومه راشرح نمود فرزند مؤلف ملا محمد ودر زمان حیات پدر بود.اکثر شاگردان بلاواسطه وبا واسطه حاجی، برمنظومه حواشی زده اند. مانند حواشی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب « کفایة الاصول» و عبد الکریم خبوشانی وغیره.

ازشروح وتعالیق بسیار ارزشمند علمی می توان ازتعلیقه میرزا مهدی آشتیانی،شیخ محمد تقی آملی،آخوند هیدجی،میرزا احمد آشتیانی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و امام خمینی نام برد.

یکی ازشروح کم نظیر شرح منظومه، شروح سه گانه (شرح مختصر فارسی،شرح مبسوط فارسی،شرح مبسوط عربی) حکیم فرزانه، وحید عصر استادِ علامهٔ شهید مرتضی مطهری ـ اعلی الله مقامه الشریف ـ می باشد. ارزش این شروح، بیشتر در ارائه تطبیقی مباحث فلسفه اسلامی بافلسفه غرب است بابیان بسیار دقیق وروشن علمی که از این حیث همتا ندارد.

هزاران افسوس که این شروح ناتمام و ناقص است. برای جبران این کمبود،دانشجویان وطالبان علم می توانند به آثار دیگر استاد،مانند درسهای اسفار وشفا واشارات رجوع نمایند.

ترجمه هایی به فارسی ازلئآلی و غرر الفرائد همراه با شرح انجام یافته است.[۱۴۶] همچنین ترجمه ای به زبان انگلیسی از بخش جواهر واعراض و الهیات بمعنی الاخص توسط آقای دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو صورت گرفته است.

یا. امتیازات وویژگیهای این چاپ:

بسیاری از امتیازات و ویژگیهای اساسی چاپ جدید منظومه برای خوانندگانی که مقدمه حاضر راتا بدین جا دنبال کرده اند ومقدمه جلد اوّل (اللئآلی المنتظمة) را نیز مطالعه کرده باشند، مشخص وروشن است. لیکن برای جمع بندی کارهای انجام شده تاکنون یاد کرد فهرست وار آن راضروری می دانم:

۱۴۵ـ ازجمله در کتاب «تاریخ حکما و عرفا متأخرین ملاصدرا» تألیف منوچهر صدوقی سها، حدود سی و شش شرح وحاشیه ذکر شده است.

۱۴۶ـ مانند خودآموز منظومه، ترجمه و شرح شیخ زین الدین جعفر زاهدی،مطبوع و ترجمه آقا سید رضی شیرازی، غیر مطبوع، می توان نام برد.

شروع کارها ازنیمه دوم سال۱۳۶۵ بود که نخست تمام دو بخش شرح منظومه (لئآلی منتظمه وشرح غررالفرائد به همراه حواشی مولّف) ازروی چاپ ناصری استنساخ گردید و برای تصحیح اولّیه و ویراستاری به محضر شریف استاد علامه، حضرت آیة الله حسن زاده آملی ـ مدظله ـ تقدیم گردید.پس از آن،با همکاری دوست گرامی آقای حمید بلوری متمدن مقابله بانسخه های سه گانه ناصری، مظفری ونسخه خطی کتابخانه مجلس انجام گردید،اختلاف نسخ ثبت وضبط گردید و کتاب به همراه تعلیقات نفیسه و ارزشمند حضرت استاد جهت حروفچینی ارائه گردید.پس از حروفچینی وصفحه آرایی نیز مجموعاً دو بار توسط اینجانبان ویك مرتبه نیزتوسط استاد،نمونه خوانی شد.

همانطور که پیش ازاین نیز گفته شد منابع ومستندات آراء نظریات واقوال، حتی به کوچکترین اشاره وکنایه از سوی مؤلف توسط اینجانب استخراج گردید.

لازم به تذکر است که در پایان تعلیقات حضرت استاد حسن زاده علامت (ح.ح) و در پایان پاورقی های مربوط به نگارنده علامت (م.ط)، قرار گرفته است. طبیعی است که حواشی و تعلیقاتی که فاقد ایندو علامت هستند،از آن مرحوم سبزواری می باشند.

در پایان کار،فهرست های فنی کتاب نیز توسط اینجانب تنظیم گردیده است.در این بخش آنچه که نیاز به توضیحی افزون دارد فهرست پایانی یعنی «فهرست موضوعی ـ تحلیلی» است که خود نوعی نمایه سازی موضوعات منظومه است. با وجود این فهرست که زمان و وقت بسیاری برای تنظیم آن صرف شده است، خوانندگان ومحققان محترم درکمترین زمان ممکن، می توانند هر موضوع کلی وجزئی رادر سرتاسر منظومه پی گیری و جداگانه مورد مطالعه قرار دهند. همچنین اساتید و دانشجویان جهت تحقیق و یا نگارش پایان نامه می توانند ازاین فهرست و منابع فراوانی که جهت سیر مطالعاتی معرفی شده است، استفاده نمایند.

تعداد اصطلاحات وموضوعات این فهرست بالغ برسه هزار و دویست موضوع ویا اصطلاح شده است.

شاید،بدون اغراق،برای اولّین بار باشد که درایران، یك متن درسی فلسفی وعرفانی، این چنین کم غلط و منقّح وهمراه با تحقیقات وتعلیقات علمی مفید و راهگشا ارائه میگردد.لیکن این بدان معنانیست که کتاب حاضر خالی از نقص واشکال باشد، که این خصیصه بندگان حق تعالی است.

این مجلّد، تنها شامل سه مقصد(امور عامّه ـ جواهر و اعراض ـ الاهیّات بالمعنی الأخص) از مقاصد هفتگانه حکمت منظومه است.دیگر مقاصد آن نیز ـ ان شاءالله ـ درآینده انتشار خواهد یافت.

درپایان از دوست گرامی،آقای مهدی ضیائی که زحمت ترجمه این مقدمه را به زبان انگلیسی پذیرا شده اند،صمیمانه تشکر می نمایم.

والعاقبة للمتّقین

قم - شهریور۱۳۷۱هـ.ش

مسعود طالبی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين

يا موجود ماذا وجد من فقدك وما الذي فقد من وجدك . يا صمد كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك. يامن هدانا اليه و دلّنا حقيقة الوجود عليه فبك عرفتك. يامن قال في كتابه الكريم: «وسقيهم ربهم شراباً طهوراً» فاجعلنا من الذين ترشّحَتْ أشجارُ الشوق إليك في حدائق صدورهم، وأخذتْ لوعةُ محبّتك بمجامع قلوبهم فهُم إلى أوكار الأفكار يأوون، وفي رياض القرب والمكاشفة يرتعون، ومن حياض المحبّة بكأس الملاطفة يكرعون.

صلّ اللهم على ائمة الأمم سيما على سيدهم التجلي الأعظم رسولك الخاتم، أول العدد و صاحب الأبد، نورك الذي قهرت به غواسق الظلم وبواسق العدم، و جعلته بك و منك وإليك وعليك دالاً دليلاً، روحه نسخة الأحدية في اللاهوت، وجسده صورة معاني الملك والملكوت، و قلبه خزانة الحيّ الذي لايموت طاوس الكبرياء و حمام الجبروت؛ و على آله الهادين إلى الطريق الأمم، وعلى تابعيهم من العرب والعجم.

وبعد فيقول آمل فهم الكشف الأتم المحمدي من رحمة ربه الغني المغني الحسن بن عبدالله الطبري الآملي (المدعوبحسن زاده آملي): هذه تعليقات على شرح غررالفرائد للمتأله السبزواري شرف الله نفسه، أهديها إلى بغاة العلم راجياً أن تكون مجدية لمن أخذت الفطانة بيده، و سمّيتها بـ «درر القلائد على غررالفرائد» والله سبحانه اسئل العصمة والسداد، والتوفيق الى سبيل الرشاد، وأن يجعله ذخرًا لناليوم المعاد.

[خطبة المصنف و شرحها]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله المتجلي[1] بنور جماله على الملك والملكوت، المحتجب في عزّ جلاله بشعشعة اللّاهوت عن سكّان الجبروت، فضلاً عن قطّان النّاسوت؛ أنار بشروق وجهه كلّ شيء، فنفذ نوره بحيث افنى المستنير، واعار لمشاهده طرفاً منه، فبعينه راه المستعير[2]

---

١. الحمد شرح لجماله، والتسبيح شرح لجلاله. في النهج: الحمدلله المتجلي لخلقه بخلقه(الخطبة١٠٦). وقال عليه السلام في خطبة خطب بها في ذي قار: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه (الروضة من الكافي ط الرحلى— ص ٢٧١. والوافي الرحلي م ١٤ ص ٢٢). ونحوه ماقال الامام جعفر الصادق —عليه السلام—: «والله لقد تجلّى الله عزوجل لخلقه في كلامه ولكن لايبصرون» رواه ابوطالب المكي في قوت القلوب (ج ١— ط مصر— ص ١٠٠). و رواه العلامة الشيخ البهائي في آخر كشكوله عن تاويلات العارف عبدالرزاق القاساني (ط ١— ايران— ص ٦٢٥). وان شئت فراجع الى رسالتنا في لقاء الله سبحانه (ص ٢٤ من ثمان رسائل عربية). (ح. ح)

٢. كما قال الامام الوصي عليه السلام في جواب ذعلب حين سأله يا اميرالمؤمنين هل رأيت ربك؟: ويلك يا ذعلب ماكنت أعبد ربّاً لم‌اره. ذكرنا مصادر الحديث وأحاديث أخرى في ذلك في رسالتنا «حول الرؤية» (ص ٢٢٢ من ثمان رسائل عربية). (ح. ح)

[خطبة المصنف و شرحها]

يا واهب العقل لك المحامد ... إلى جنابك انتهى المقاصد

يا من هو اختفى لفرط نوره ... الظّاهر الباطن في ظهوره

بنور وجهه استنار كلُّ شيءٍ ... وعند نور وجهه سواه في ءٍ

ثمَّ على النَّبيّ هادي الأُمَّة ... وآله الغرِّ صلوة جمَّة

وبعد فالعبد الأثيم الهادي ... لازال مهديّاً إلى الرَّشاد

يقول هاؤُم اقرُؤا كتابيه ... منظومتي لسقم جهل شافية

نظمتها في الحكمة الَّتي سمت ... في الذِّكر بالخير الكثير سمِّيت

لاقت برسمٍ بمداد النُّور ... في صفحاتٍ من خدود الحور

أبحارها مشحونة من درر ... بستانها موشَّح بالزُّهر

سميت هذا غرر الفرائد ... أودعت فيها عقد العقائد

فيها أنا الخائض في المقصود ... بعون ربِّي واجب الوجود

أزمَّة الأُمور طرّاً بيده ... والكلُّ مستمدَّة من مدده

إنَّ كتابنا على مقاصد ... وكلُّ مقصدٍ على فرائد

فالمقصد الأوَّل فيما هو عمّ ... أُوليه كانت في الوجود والعدم

وعند كشف سبحات جلاله[٣] لم يبق الاشارة والمشير؛ فمنه المسير واليه المصير. والصلوة والسلام على المجلي الأتمّ، سيّد ولد آدم، المستشرق بنور عقله الكليّ عقول من تاخّر و من تقدّم، المتعلّم في مدرس «علّمك ما لم تكن تعلم[٤]»، و هو بصورته، وان لم يخطّ بيمينه، فقد كان بمعناه اعلى القلم بين اصبعيْ ربّه الأكرم، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الّذي فيه جوامع الكلم[٧] و لطائف الحكم، وفي باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم؛ «انّ هذا القرآن يهدي للّتي هي اقوم[٨]»؛ وآله، معادن العلم والحكمة، ومجامع الحلم والعصمة، الّذين هم لسماء الولاية نور وزين، وشموس يرفع بها كلّ ريب ورين، ولايعترها كسف وغيم وغين، القدّيسون المبرّئون عن كلّ نقص وشين، والصّدّيقون المعرّون عن كل زيغ و مين، أولئك الّذين من عاش اليوم ملأ الكفّ بموالاتهم من كلّ عين، سادٍ و عاد غداً، وانّ له جنتين[٩]، و من كان صفر

---

٣. إشارة الى ماقاله —صلى الله عليه و آله— إنّ لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لوكشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره. وفي حديث آخر سبعمائة حجاب. وفي آخر عنه — ص— انّ لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لوكشفها عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه. اعلم أن سبحات وجهه هي أنوار وجهه. وإنما سمّي النور سبحة لأن كل نور يراه ملك يقول سبحان الله فما في الوجود إلا سبحات وجهه سبحانه، فكن انساناً ملكيًّا سبّح الله بمشاهدة سبحات وجهه. والبحث عن الحجاب من «بحر المعارف» للمولى عبدالصمد الهمداني —رضوان الله تعالى عليه— مطلوب. (ط ١ من الرحلي ص ٢٦٩). وفي باب الرد على الثنوية و الزنادقة من توحيد الصدوق قال ابوالحسن عليه السلام: «ان الإحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم». (ح.ح)

٤. النساء ١١٣/٤

٥. هذا العلم علم لدني رباني من غير معلم بشري. (ح.ح)

٦. ناظر الى حديث رسول الله — ص— «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن». وفي الحديث اشارة وايماء الى لطافة القلب و تجرّده فافهم. (ح.ح)

٧. ناظر الى حديثه ايضاً: «اوتيت جوامع الكلم» وفيه ايماء الى سر ختميّته فتدبر. (ح.ح)

٨. الإسراء ٩/١٧

٩. أي الجنة الصورية والمعنوية، اوجنة الذات و جنة مادونها. (ح.ح)

الكفّ عنها، خاب و آب بخفيّ حنين[١٠]؛ وعلى اصحابه و اتباعه الفائزين به في النشأتين.

وبعد فاقول: هذا زمان محل الحكمة[١١] و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب الرّحمة، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل. فانسدّ عليهم أبواب سماء العقل، وحرموا عن معرفة ربّ الفلق بالوغول في العشق بالغسق. وقد فرغوا عن الحقّ الى الأباطيل، وعكفوا على الزّخارف والتّماثيل، ولم يتمكنّوا عن سياحة ديار الكلّيات، وسباحة بحار الحقائق[١٢] المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصّالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفحش و سمّ ناب الأرقش. انّ «الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى[١٣] فما ربحت تجارتهم[١٤]». فغايات حركاتهم واهية وهميّة، وأغراض طلباتهم وانية ونيّة[١٥]. فتبّاً لهمّتهم

---

١٠. قصته مذكورة في فصل الخاء من باب الفاء من القاموس، وعلى التفصيل في مجمع الأمثال للميداني (ص ٢٥٥ ط ١ من الرحلي)، ولنا كلام فيها ذكرناه في كتابنا «مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار». (ح.ح)

١١. المحل بالفتح فالسكون: القحط والجدب. وفي ديوان الحماسة لأبي تمّام:

نزلت على آل المهلّب شاتيًا غريبًا عن الأوطان في زَمَنٍ مَحْلِ

وقال المرزوقي في الشرح: «ويقال زَمَنٌ مَحْلٌ، وصف بالمصدر؛ و زَمَنٌ ماحِلٌ و زَمَنٌ مُمْحِلٌ. والأصل في المحل: انقطاع المطر، ويبس الكلأ» (ج ١ــ ط القاهرة ــ ص ٣٠٣). (ح.ح)

١٢. نعم ماقال العارف الشبستري في گلشن راز:

بقعر اندر رود غوّاص دريا برآرد از صدف لؤلؤ لالا (ح.ح)

١٣. نعم ما قال العارف الرومي في سادس المثنوي:

ملك دنيا تن پرستان را حلال ما غلام ملك عشق بيزوال (ح.ح)

١٤. البقرة ١٦/٢

١٥. الأولى من و ن ى، والثانية من ن ى ء، والواو في البين عاطفة. وفي منتهى الأرب: ناء اللحم نيئاً بالفتح، نيم جوش گرديد گوشت و نيكو پخته نشد. نيْ بالكسر: گوشت نيم پخته، فأبدلت الهمزة ياء وادغمت في الياء والفعل من بابي ضرب وسمع. (ح.ح)

المنحطة وشيمتهم الرّاضية بـأدون خطة. «ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا، ويلههم الأمل، فسوف يعلمون[١٦]». افحسبوا ان يتركواسدي ولم يستعقب يومهم غدا؟ هيهات هيهات،! «انّ اجل الله لآت[١٧]».

وانّي لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان، ونبذ شخصها مع سودده في زاوية الخمول والهجران، وهو كسُلطان رعاياه طغوا عليه، وصلاحهم في اللّجاء اليه، سيّما العلم الالـهـي الّذي له الرياسة الكبرى على جميع العلوم، ومثله كمثل القمر البازغ في النّجوم، فالتجأت الى الله تعالى، ولذت بفنائه، وتعلّقت بذيل سخائه فاجدت قراح سعيي، واجلت قداح رائي، وخضت في بحرالتفكّر، وغصت لاستخرج شيئاً من الدّر. فألهمت ان اكسي ملاح المطالب العالية بحلل النّظم، حثّاً لاوُلي الاذواق السّليمة، وترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشّوق الوافي والتّوق الكافي الى النّظم في الطّبع الصّافي. فنظمت تلك الئلالي في سلك القوافي. فجاءت المطالب العالية كملُوك متوّج بتيجان التقفية هاماتها، وان كانت اكسية التّعابير، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها.

ألا انّ ثـوبـاً خـيط مـن نسـج تسـعةٍ وعشرين حرفاً عن معـاليـه قـاصـر!

نعم، البحر لايسعه الجرّة وأين الأرض السّفلى من المجرّة[١٨]، والثرى من

---

١٦. الحجر ١٥/٣

١٧. العنكبوت ٢٩/٥

١٨. المجرة من «ج ر ر» لامن «م ج ر» كماتوهمه بعض. والمجرّة شَرَج السماء وهي البياض المعترض في السماء. ويقال بالفارسية «كهكشان» و «راه شيرى»، وبالفرنسية ايضا تعرف بالطريق اللبني « Voie Lactée » كما تعرف في الكتب الهيوية بالدائرة اللبنيّة. قال المحقق الطوسي في الفصل الرابع من الباب الثاني من التذكرة في الهيئة: «والدائرةاللبنيّة اعني المجرة مؤلفة من كواكب صغار متقاربة متشابكة كثيرة جدّاً صارت من تكاثفها و صغرها كأنها لطخات سحابية و لذلك شبّهت باللبن لونًا». تفصيل البحث يطلب من الدرس السبعين من كتابنا الفارسي: «دروس علم الهيأة و سائر أقسام الرياضي». (ح.ح)

الثريّا، والعقب من المحيّا، والقطرة من الداما، وذرّة الهباء من الدرّة البيضاء!

ثمّ انّه لمّا برز ولم يخل عن اغلاق لازم لنظم المطالب، وان لم يخل ذوالل ب هذا من المثالب، شرحته شرحاً يذلّل صعابه، و يكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنّبا عن الاطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل.

فهلمّوا الى هذا الرّجز والمعنى المبسوط باللّفظ الموجز، واحفظوا هذا النّظم الفذّ الّذي يطرب الأسماع وتلذّ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ، لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصّادر من جود الوجود التّام، بل فوق التّمام. وعليكم بهذا النّثر الرّفيع الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النّسر الواقع[١٩] فوق السّماء السّابع، ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لآلي الوجود، ويبلغكم المقام المحمود[٢٠] بعون الله الملك الودود. فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا، وتعلّموا الحكمة، وتمّموا الكلمة، واستجلبوا الفيض والرّحمة. انّ الله هو الكريم الوهّاب. ومروا نفوسكم ان لا تمرّ بملاهي خطواتها،

١٩. العقاب هوالنسر الطائر في قبال النسر الواقع الذي من كواكب الشلياق. والنسر الواقع والنسر الطائر صورتان من صور الكواكب يطلب تفصيل بيانها من صور الكواكب لعبد الرحمن الصوفي (ص ٦٧ و ص ١١٠ ط حيدرآباد الدكن). والأوج معرب أوك لفظة هندية كماني شرح المحقق البيرجندي على التذكرة في الهيئة. (ح. ح)

٢٠. المقام المحمود هو المقام الذي يحمده الله سبحانه وجميع ماسواه، وهو ادراك حقائق الاشياء بنحو الشهود، و هذا الادراك هوالحكمة اذالحكمة بالحقيقة هي معرفة الأشياء كماهي كماهو المأثور عن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — اللهم ارنا الأشياء كماهي. وان شئت قلت: المقام المحمود هو التشبه بآله العالم و مفاده أن من يكون علومه حقيقية و صنايعه محكمة واعماله صالحة و اخلاقه جميلة و آراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلاً يكون قربه إلى الله و تشبّهه به اكثر لأن الله سبحانه كذلك. وفي المجلس الواحد والستين من أمالي الصدوق قال رسول الله —ص—: «انا مدينة الحكمة وهي الجنة وانت يا علي بابها، الحديث فافهم، وان شئت فعليك بكتابنا «الانسان والقرآن». (ح. ح)

وملاعب هفواتها، ومثاقف كبواتها، ومواقف لاتها ومناتها ولات حين توان. فاجعلوا ديدنكم رفض عالم الدّيدان، ونفض اغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان؛ فلعلّ آن الترحلّ قد آن، كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد، في كتابه الكريم المجيد: «اولم ينظروا الى ما خلق الله من شيءٍ، وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم؟ فبايّ حديثٍ بعده يؤمنون؟[٢١]» فاختلفوا الى باب الملأ الأعلى، وراودوا المعلّم الشّديد القوى، وراجعوا اليه مرّة بعد اولى، وكرّة بعد اخرى، تفوزوا بالوصول الى الغاية القصوى بعناية من اليه الرُّجعى. انّه هو الموفّق المعين و به استعين.

ياواهب العقل[٢٢] لك المحامد الى جنابك انتهى المقاصد.

---

٢١. الأعراف ١٨٥/٧

٢٢. لما كان دليل السالك في مراحله العروجية إلى المقام المحمود الذي هو في الحقيقة التشبّه بآله العالم العقل سأله سبحانه بقوله ياواهب العقل كما يسأله من في السماوات والأرض. ففي كتاب العقل من الكافي عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام: «العقل دليل المؤمن».

وفيه ايضا عن الامام ابي الحسن موسى بن جعفر — عليهما السلام — يا هشام ان الله تعالى يقول في كتابه: «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» يعني عقل. وقال: «ولقد آتينا لقمان الحكمة» قال: الفهم والعقل.

وفيه ايضا عن الامام الصادق — عليه السلام — في الجواب عن السؤال عن العقل، قال: «ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

فما هو الحريّ بالمراد من العقل بهذا المعنى وهو العاقلة المستكملة بالحكمتين العلمية والعملية. وأما العقل الكلّي الذي هو كصورة للعالم فله مناسبة مّا للمقام؛ على أن ادراكه في بداية الكتاب بعيد عن أفهام المتوسطين فضلاً عن المبتدئين.

وانما كان العقل مستكملاً بالحكمتين لأنّ الانسان ليس إلاّ علمه و عمله على الحكم الحكيم الذي حكم به اتحاد العلم والعالم و المعلوم، و اتحاد العمل والعامل والمعمول.

ولمّا كانت النفس الناطقة برزخًا جامعًا بين المقارن والمفارق، و حدّاً فاصلاً متوسطاً بين المادّي والمجرد كانت لها جهتان تشبه بكلّ واحدة منهما ماتناسب عالمها، و بتلك المناسبة قابلة لأن تصير عالمة بحقائق الأسماء الوجودية كلها، و عالَماً عقليًا مضاهيًا للعالم العيني؛ قوله — علت

الهبة افادة[٢٣] ينبغي لالعوض ولالغرض.

كلمته—: «وعلّم آدم الأسماء كلّها». وكما في مفتاح الغيب للصدر القونوي: «لايطلب شيئ غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينهما، يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الإمتياز لامطلقا بل من جهة مايضاهي به كل منهما ذلك الأمر الجامع ومن حيث يشتركان فيه؛ ولكل مناسبة ثابتة بين طالب و مطلوب رقيقة بينهما هي مجرى حكمها و صورته، و تحدث تارة مع احد الطرفين و أخري من كليهما». (مصباح الأنس ص ٩٥— ط ١).

ومن لطائف كلمات الحكيم الرّباني انباذ قلس —قدس سره— وكان في زمن داود النبي —عليه السلام— وقد أخذ الحكمة عن لقمان بالشام، وقيل عن سليمان النبي —عليه السلام— ماقاله في تعريف هذا المتوسط —أعني به النفس الإنسانية— وقد نقله الشهر زوري في نزهة الأرواح: «انّ من رام أن يعرف الأشياء من العلو— أعني من الجواهر الأول— عسر عليه إدراكها، و من طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف، ومن طلبها من المتوسط وعرف المتوسط كنه المعرفة أدراك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب».

ثم قال الشهر زوري بعد نقل كلامه هذا: «وهذا كلام عجيب لايعرف قدره إلاّ من عرف المتوسط أعني النفس الإنسانية». نزهة الارواح للشهر زوري ج ١ ص ٥٣— ط حيدرآباد الدكن. (ح. ح)

٢٣. ناظر الى كلام الشيخ الرئيس —شرف الله نفسه— في الفصل الخامس من النمط السادس من الإشارات: «أتعرف ماالجود؟ الجود هو إفادة ماينبغي لا لعوض، فلعلّ من يهب السكيّن لمن لاينبغي له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيض مُعامِل وليس بجواد...». و مثله مافي تعليقات الشيخ ايضاً: «وأما الجود فهو افادة الخير بلا غرض...» (ص ٢٢ ط ١ مصر). وما في آخر الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء: «فاذا تحقق و حصل معنى الجود فكل فاعل يفعل فعلاً لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد...» (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٤٥٨). وسياتي بعض الإشارات الأخرىٰ من ذي قَبلِ إن شاءالله تعالى.

اعلم أن الأمر الأهم في مفتتح السفر العلمي أن تعلم أن مصنف الكتاب ناظر في جلّ مسائله و أمهاتها إلى الحكمة المتعالية المشهرة بالأسفار الاربعة، بل كأنه خلاصتها؛ وأن مآل موضوع الحكمة المتعالية و موضوع العرفان الأصيل القرآني واحد إلا في بعض احكام الموضوع و سنشير اليه في تضاعيف مسائل الكتاب وقد بسطنا التحقيق فيه في تعليقا تنا على تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد. فنقول: أن موضوع الحكمة المتعالية في الحقيقة هوالوجود الصمدي المساوق للحق من حيث

والمرادبالعقل: امّاالعقل الكلّي الّذي هوكصورة للعالم الطبيعي [٢٤] وكفصل

معرفته و معرفة صفاته و شئونه وافعاله بقدر الطاقة البشرية. والصمد هوالذى لاجوف له كماهو المأثور عن ائمتنا المعصومين فهو الأول و الآخر والظاهر و الباطن. فان شئت قلت — كمافي الرابع من فاتحة مصباح الأنس — موضوعه وجود الحق من حيث ارتباطه بالخلق ومن حيث انتشاء العالم منه. وان شئت قلت: إن موضوع هذا العلم هوالموجود المطلق السعي الصمدي فيبحث عن أحواله بما هو موجود. وقد تقدم في اللئالي أن الوجود الحقيقي هو موضوع علمهم و نصب عيون قلوبهم. فاذا رزقت معنى الوجود الصمدي دريت أن صور الأشياء الحقيقية هي أنحاء وجوداتها التي هي فصول حقيقية لها، والفصول الميزانية حكايات عن تلك الفصول، وأن الحق سبحانه بوجوده الصمدي تمام الأشياء و صورة الصور و حقيقة الحقائق؛ فان تفوّه بأن العقل كصورة لمادونه أوكفصل محصل له ففهمه لايعتاص على من رزق فهم الخطاب المحمّدى — صلى الله عليه و آله وسلّم — بأنه تعالى شأنه هو الأول والآخر والظاهر و الباطن فافهم. و معرفة الوجود على هذا الوجه هي ما قال صدر المتالهين في صدر المشاعر من أن مسألة الوجود اس القواعد الحكمية، و مبنى المسائل الآلهية، و القطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد وعلم المعاد و حشر الارواح و الاجساد، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب و معظمها، و بالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف و خبيئاتها، و علم الربوبيات و نبوّاتها، و معرفة النفس و اتصالاتها، و رجوعها إلى مبدء مبادئها و غاياتها. (ح.ح)

٢٤. له اربعة معان: احدها انّ الصورة ما به الشيْ بالفعل، كما انّ المادة ما به الشيْ بالقوّة. ولمّا كان العقل الكلي امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليّات مادونه، بنحو ابسط و اعلىٰ، وانحاء الفعليّات المتشتتة اضلاله، وهو ظلّ الله تعالى: «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ» كما انّ الاستعدادات المتفرقة في المواد ترجع الى الهيولىٰ، فذلك كشجرة طيبة. والفعليّات التي فيه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعليّات التي فيمادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها و اوراقها، وهذا كشجرة خبيثة، والقوّة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المتشتتة في المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم. وانّما تخلل كاف التشبيه، لانّ ذاته تلك الفعليّة الاصليّة واللفيّة الرتقيّة. و صورة العالم هذه الفعليّات التي هي فروعها و ظهورها.

و ثانيها ان صورة العالم، على طبق صورته التي في علم العقل، لانّه بقوة الله يفعل العالم عن علم، وايجاد المبادي العالية مادونها، بانها عقلت فاوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلي من حيث علمه، كصورة العالم، سيّما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

محصّل له[٢٥]، وبالجملة جهة وحدة له، وقد كانت النفوس[٢٦] متوسّطة في قبول تلك الفائدة

وثالثها ان الغاية في كل موضع، صورة كماليّة للفعل المغيّا. فما لم يجلس السلطان على السّرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكليّة غايات للنفوس التي هي الصّور النوعيّة و كمالات لها. وتخلل الكاف على الثاني ظاهر، و على الثالث باعتبار الحيثيّة الغائيّة.

ورابعها انا سنبيّن انه كفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا صورة كما انه اذا اخذت الصورة لابشرط كان فصلا وصار وجها آخر للاطلاق الثاني.

٢٥. الفصل حقيقي و منطقي. والمنطقي قسمان: احدهما الفصليّة وهو الفصل المذكور في ايساغوجي المعرّف بالكلّي المقول في جواب أيّ شيْ في جوهره. والثاني كمفهوم الحساس والناطق. ويطلق عليه ايضاً لفظ المنطقي وليس فصلا حقيقيّاً لان الناطق مثلاً، بما هو ناطق، هوالنطق. والظاهري منه كيف مسموع، والباطني منه ادراك الكليّات وهو كيف نفساني. وعلى أيّ تقدير، عرض، لايكون فصلا مقوّماً للجوهر النوعي، ولا علّة محصّلة للجوهر الجنسي. والحقيقي هوالنفس الناطقة في الانسان وهو المحصّل للجنس الطبيعي. ولمّا كان الانسان نوعاً اخيراً، كان فصله محصّلا لكل الانواع اذ كل الفصول الحقيقية للانواع، بالنسبة الى الفصل الاخير الانساني، كالاجناس. وكل الصور النوعية، بالنسبة اليه، كالمواد والقوى. وانّما يسمى الانسان نوعاً اخيراً، لان الانواع الواقعة في صراط الانسان مقدمة في النزول الى مادته عليه.

وبالجملة فصله المحصّل فصل محصل للعالم الطبيعي، لان ذلك الفصل، له درجات، من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، الى ماشاءالله المتعال. ولذا قال القدماء في تعريف الانسان: «حيوان ناطق مائت». واراد وا كلا الموتين الاختياري والطبيعي. ونعم ماقيل:

تا بود باقی بقایای وجود — کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای — کی شود مقصود کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان — کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الكلّي كمال النفس الناطقه، سواء اريد بالعقل الكلّي، العقل الفعّال للصّور النوعيّة في عالم العناصر المتّحد معه النفس الناطقة عند الاستكمال على التحقيق، او جملة العقول الكليّة بل الاصل المحفوظ فيها وحينئذ هوالناطق بالحق عن الحق فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور.

٢٦. يعني انّها الرابطة بين المادّي الصّرف والمجرد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقّق الاستفاضة.

والعائدة، وامّا المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلميّة والعمليّة.

والثاني هو الأنسب بالمقام. وفي هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة الى الفنّ والكتاب. وفي المصراع الأوّل اشارة الى انّ الله جلّ جلاله هو المبدء، وفي الثاني الى انّه المنتهى؛ «كما بدأكم تعودون[٢٧]».

يا من هو اختفى لفرط نوره. أي لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب بينه وبين خلقه، الاّ شدّة ظهوره وقصور بصائرنا عن اكتناه نوره. اذ المحيط الحقيقي لايصير محدوداً[٢٨] مستوراً. فالحجاب مرجعه امر عدميٌّ، هو قصور الادراك. وهو **الظّاهر الباطن في ظهوره**، أي في عين ظهوره باطن ايضاً[٢٩] لما علمت من قصور المدارك. وان جعلت

---

٢٧. الأعراف ٧/٢٩

٢٨. وفي بصائر الدرجات للصفار عن إمامنا ابي جعفر الباقر عليه السلام «... لايحتمل أحد من الخلائق أمره بكماله حتّى يحدّه لأنه من حدّ شيئاً فهو اكبر منه» (ج ١ — ص ٢٤ ط ١). (ح.ح)

٢٩. في الصحيفة الخامسة السجادية للشيخ الحر العاملي، دعائه عليه السلام في ليلة القدر — نقلاً عن اقبال السيد ابن الطاوس —: «ياباطنا في ظهوره، ويا ظاهراً في بطونه، يا باطنًا ليس يخفى، يا ظاهراً ليس يُرىٰ». (ط الفيحاء في دمشق ص ٣٩٨). ففي الحقيقة ماظهر بشيْ من المظاهر إلا وقد احتجب به، وما احتجب بشيْ إلا وقد ظهرفيه.

ای تـو مخفی در ظـهـور خـویشتن وی رخـت پنهان بـنـور خـویشتن

وفي التاسع عشر من البحار في دعاء عن الإمام اميرالمؤمنين على عليه السلام عن رسول الله —صلى الله عليه وآله—: «اللهم إني اسألك يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه» (البحار— ج ١٩— ط ١— ص ١٨٣—) ففيه دلالة على انه لاحجاب مضروب بينه و بين خلقه إلاشدّة ظهوره وقصور بصائرنا فضلاً عن أبصار ناعن اكتناه نوره. و كم لما نقلناه من المأثور من نظير تجده في رسالتنا في «لقاءالله» سبحانه.

وأما قوله —تعالى شأنه العزيز—: «فأينما تـولوافثم وجه الله» فالوجه تارة يراد منه الرضا، نحو قوله سبحانه حكاية عن الأبرار: «انما نطعمكم لوجه الله» أي لرضاه —سبحانه—. وانما اطلق الوجه على الرضا لأن الرضا يوجب ان يواجه الراضي من هو راض عنه، كما أن عدم الرضا يوجب الإدبار و الإعراض عن غير المرضي. واذا كان اثنان بينهما تراض يواجه كل واحدمنهما الآخر، و عدم

كلمة «في» للسّببية كان المصراع الثّاني كالنتيجة للأوّل[٣٠]. وفيه تحلية للسانتا بذكر

رضاهما يوجب إدبار كل واحد منهما عن الآخر. والوجه بهذا المعنى ليس بمرادها هنا.

و تارة أخرى يراد من وجه الشيْ جهة ظهور آثاره. مثلاً ان وجه الانسان هو جهته التي فيها يبصر و يكتب و يتكلم و يمشي و يأكل و يشم و يأخذ و يعطي و يفعل و هكذا. و هذا الوجه هوالمراد من الوجه هاهنا، لكنه فينا في قبال الخلف، والوجود الحق الصمدي لاقدام في قبال الخلف له فلاخلف له بل أينما تولوا فثم وجهه الذي فيه ظهور آثاره — بهر برهانه —.

وفي جامع الأسرار للعارف المتأله السيّد حيدر الآملي أن جماعة من الرهبانيّين سألوا الامام اميرالمؤمنين عليًا —عليه السلام— عن وجه الله، فقالوا: هل في كتاب نبيكم وجه الله؟ قال نعم، قالوا: و ما تفسيره؟ فقال لهم: ما نقول جوابكم بالقول بل بالفعل؛ فأمر باحضار شيْ من الفحم و باشعاله فلمّا اشتعل و صار كله نارا، سأل الرهبان وقال: يا رهبان! ماوجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كلّه وجه النار، و قرأ «فأينما تولوا فثم وجه الله» «كل شيْ هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون» فأسلم الرهبانيون كلهم بذلك على يده و صاروا موحدين عارفين. (ص ٢١٠— ط ١— ايران).

وفي حرز امامنا محمدبن على الجواد —عليهما السلام— كما رواه السيد الأجل ابن طاوس في مهج الدعوات: «وأسألك يانور النهار و يا نور الليل و يا نور السماء والأرض و نورالنور و نورًا يضيئ به كل نور — الى أن قال عليه السلام: و ملأكل شيئ نورك» (ط ١ ص ٣٦).

وفي قوله عليه السلام: «ملأكل شيئ نورك» دقيقة وهي أن ذلك النور لم يترك مكانًا لغيره حتى يوجد شيئ مؤلف منه ومن غيره، بل كل شيئ ليس الاّ ذلك النور فقط وحدودها اعدام ذهنية اعتبارية. وذلك النور الذي ملأكل شيئ هو وجهه تعالى. وفي ابواب التفسير من صحيح الترمذي، في اول تفسير سورة الحديد، في ذيل حديث طويل عنه —صلى الله عليه وآله وسلم—: «والذي نفس محمد بيده لوانكم دَلّيتم رجلاً بحبلٍ إلى الأرض السفلى لَهَبَطَ على الله، ثم قرأ هو الاول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم» (ج ١٢— ط مصر— ص ١٨٣.) و قريب منه في مسند ابن حنبل مع اختلاف يسير في صورة العبارة: «وأيم الله لودلّيتم أحدكم بحبل الى الارض السفلى السابعة لهبط على الله...» (ج ٢ ط بيروت— ص ٣٧٠). (ح.ح)

٣٠. فيه وجهان: احدهما انّه كالتفريع على الاول لانه تعالى لما اختفى، كان باطناً. ولما كان اختفاؤه لفرط نوره، كان ظاهراً. فهو الظاهر الباطن المنصوص في الكتاب والسّنة، و يشهد به العقل والعيان. وقال بعض اهل العرفان: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد».

اسميه الشّريفين. بنور وجهه — هونور الوجود المنبسط[٣١] المشارإليه بقوله تعالى شأنه العزيز: «اينما تولّوا فثمّ وجه الله[٣٢]» — استنار كلُّ شيء، أي كلّ ماهية من ماهيات عوالم الأرواح والأشباح[٣٣]، وعند نور وجهه سواه، وجوداً كان أو ماهية، فيئ. اما الوجود الخاص، فظاهر؛ وامّا الماهية، فمع كونها ظلمة، اطلاق الفيئ عليها باعتبار أصل التعلّق بالغير[٣٤].

وثانيها ان يراد النتيجة المصطلحة، بان يستنتج جمع الله تعالى ما هما كالضدين، بان الله تعالىٰ مختف لفرط نوره وكلّ مختف لفرط نوره، هوالظاهر الباطن في ظهوره. وليس المراد على التقديرين تخصيص ذلك بكون كلمة «في» سببيّة، الاّ انّ الفرق بين المصراعين حينئذ، لمّا كان خفياً — اذ يصير قولنا «في ظهوره» بمنزلة قولنا «لفرط نوره» والباقيان متقاربين معنى — ذكرنا كونه كالنتيجة هيهنا. وحاصل الكلام الخ. بيان الفرق من وجهين: احدهما ان الفرق كمابين المقدمتين والنتيجة، والآخر ان فائدة الثاني تحلية اللسان بذكر اسميه الشريفين اذ في الاول اطلق عليه الاختفاء وفرط النور، لكنهما ليسا اسمين له تعالى لأن اسماء الله تعالىٰ توقيفيّة.

٣١. اضافة النور هنا وفي سابقه بيانيّة. والوجود الحقيقي نور لانّ النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير وهذا صادق حق الصدق على الوجود، لانّه الظاهر بالذات المظهر للماهيّات، كما انّه الموجود بنفسه والماهية موجودة به.

٣٢. البقرة ٢/١١٥.

٣٣. الأرواح هي العقول والنفوس؛ والأشباح هي الأبدان البرزخية المثالية، والابدان العنصرية الجسمانية فافهم. اعلم ان مايسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمّى باصطلاح اهل الله — اي العارفين بالله — بالروح، و لذلك يقال للعقل الاول روح القدس، كما افاده العلامة القيصرى في آخر الفصل الاول من شرحه على فصوص الحكم في المبحث المترجم بقوله: «اشارة الى بعض المراتب الكلية» (ط ١ — ايران ص ١١). فاقول: المرتبة النازلة من العقول باعتبار تعلقها بالابدان من الأجرام والأجسام تسمّى نفسًا و روحًا، و الروح اكثر استعمالاً في منطق الوحي من النفس. وكثرة العقول والنفوس باعتبار التعلق بالأجرام والعناصر على ماسيأتي من ذي قبل. (ح. ح)

٣٤. أي كون وجود الخاص فيئًا للشيْ بحقيقة الشيئية، من وجهين: احدهما التعلق، اذ كل وجود خاص عين الربط بالحق تعالى. وثانيهما[٥] السنخيّة، اذ الظلّ نور، والوجود الخاص ايضاً نور. والحق

---

٥ في النسخة (مظ)، إنّ السنخيّة. (م.ط)

ثمَّ بعد حمد واجب الوجود على النَّبيِّ الختميّ[٣٥]، صلّى الله عليه وآله، هادي

تعالىٰ نور كل نور. والثاني مفقود في الماهيّة، لانّها ليست نوراً. فكونها فيا باعتبار مجرّد التعلق بالحق، تبعاً لوجودها، كما في الدعاء: «يا من كلّ شيْ قائم بك».

زيرنشين علمست كائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

٣٥. الفصل التاسع من فصول شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم للشيخ الاكبر محي الدين الطائي في بيان خلافة الحقيقة المحمدية وأنها قطب الأقطاب؛ و كذلك الفصل الثاني عشر منه في النبوة والرسالة والولاية حاويان لحقائق نورية و مطالب عرشية فى الانسان الكامل الختمي والرسول والنبيّ وقد أفاد وأجاد فراجع الى الفصلين ان كنت من اهل الخطاب و عارفا بلسان الكتاب. وكذا رسائلنا الأربع من الانسان الكامل في نهج البلاغة، و نهج الولاية، والإمامة، والولاية التكوينية، بجدية في المقام جدّاً، وقد طبعت كل واحدة منها غير مرة جمعًا وفرادىٰ. فاعلم أن الانسان الكامل امانبي أو ولي، ولكل من النبوة والولاية اعتباران اعتبار الاطلاق و اعتبار التقييد أي العام والخاص؛ فالنبوة المطلقة هي النبوة الحقيقية الحاصلة في الازل الباقية إلى الأبد. وهي اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهياتها و إعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه بلسان استعداده من حيث إنها الإنباء الذاتي والتعليم الحقيقي الازلي المسمّى بالربوبية العظمى و السلطنة الكبرىٰ. وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة العظمى وقطب الأقطاب والانسان الكبير و آدم الحقيقي المعبر عنه بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم. واليه الإشارة بقوله —صلى الله عليه وآله— اول ما خلق الله النوري، و كنت نبيًا و آدم بين الماء والطين و نحو ذلك. واليه استند كل العلوم والأعمال، و اليه ينتهى جميع المراتب والمقامات نبيًا كان أو وليًا، رسولاً كان أو وصيّاً. و باطن هذه النبوة هي الولاية المطلقة وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكلمات بحسب الباطن في الأزل، و بقائها إلى الأبد، و يرجع إلى فناء العبد في الحق و بقائه به. وإليه الاشارة بقوله —صلى الله عليه وعلى آله—: أنا وعلي من نور واحد، و أول ما خلق الله نوري ثم فتق منه نور علي، و خلق الله روحي و روح علي بن ابى طالب قبل أن يخلق الخلق بألفي عام، و بعث عليًا مع كل نبيّ سرًا و معي جهرًا؛ و بقول أمير المؤمنين عليه السلام كنت وليًا و آدم بين الماء والطين إلى غير ذلك.

والنبوة المقيدة هي الإخبار عن الحقائق الآلهية أي معرفة ذات الحق وأسمائه و صفاته و أحكامه فإن ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسة فهي التشريعية و يختص بالرسالة، وقس عليها الولاية المقيدة. فكلٌّ من النبوة والولاية من حيث هي

الأئمّة، هداية تكوينيّة [٣٥] بباطنه، وتشريعيّة بظاهره، وآله الغرّ— جمع الأغرّ، من الغرّة بياض الوجه— اذ بأنوارهم [٣٦] تلألأت السّموات والارضون، صلوةً جمّة.

وبعد، أي بعد الحمد والصّلوة، فالعبد الأثيم المحتاج الى رحمة الباري، الهادي ابن المهدي السّبزواري، أوتيا كتابهما يميناً [٣٨]، و حوسبا حساباً يسيراً، لازال مهديّاً إلى الرّشاد— دعاء لنفسه— يقول متبجّحاً مستظهراً بانّه ليس في كتابه هذا الا المطالب

صفة لهية مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيدة، والمقيدة مقومة بالمطلقة، والمطلقة ظاهرة في المقيدة، فنبوّة الأنبيا كلهم جزئيات النبوة المطلقة. و كذلك ولاية الأوليا جزئيات الولاية المطلقة.

ولكل من الأقسام الأربعة ختم أي مرتبة ليست فوقها مرتبة أخرى، و مقام لانبّي على ذلك المقام ولاولي سوى الشخص المخصوص به بل الكل يكون راجعًا اليه و إن تاخر وجود طينة صاحبه فانه بحقيقته موجود قبله.

و خاتم النبوة المطلقة نبينا (ص)، و خاتم الولاية المطلقة اميرالمؤمنين على ابن ابي طالب (ع) والنبوة المقيدة أنما كملت و بلغت غايتها بالتدريج فأصلها تمهّد بآدم(ع)، ولم تزل تنمو و تكمل حتى بلغ كمالها إلى نبيّنا (ص) و لهذا كان خاتم النبيين، واليه الإشارة بما روي عنه —ص— مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها إلا موضع لبنة و كنت أنا تلك اللبنة، أولفظ هذا معناه. وكذلك الولاية المقيدة أنما تدرّجت إلى الكمال حتى بلغت غايتها إلى المهدي الموعود ظهوره الذي هو صاحب الأمر في هذا العصر، و بقية الله اليوم في بلاده و عباده صلوات الله عليه و على آبائه المعصومين المطهرين. هذا اجمال الكلام في الولاية والنبوة والعبارة من الكلمات المكنونة للفيض— رضوان الله عليه. (ح.ح)

٣٦. المشارإليه بقوله تعالىٰ: «اعطىٰ كلّ شيْ خلقه ثمّ هدىٰ». وهو سلام الله عليه بروحانيته العقل الكلّي الذي هولسان الله، نور الانوار، يهدي بنوره لنوره من يشاء. والهداية التكوينيّة انّما هي بان وكّل على كل موجود عشق و شوق، بهمايهتدي الى كماله. فبالعشق يحفظ كماله الموجود، وبالشوق يطلب كماله المفقود— حتّى يصل الى المقصود.

٣٧. لانّهم النفوس الكليّة الالهيّة، التّي انفسهم في النفوس، وارواحهم في الارواح.

٣٨. ومن حسن الاتفاق، اتفاق هذا الدّعاء مع قولنا «هاؤم اقرؤا»، لانّه قول «من اوتي كتابه بيمينه».

الحقّة الخالصة النقيّة، والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة: **هاؤم اقرءوا كتابيه**[٣٩]— اقتباس من الوحي الالهي— **منظومتي لسقم جهلي شافية**— هذا المصراع في موضع تعليل للمصراع الاوّل— **نظمتها في الحكمة**[٤٠] **التّي سمت**، أي علت، **في الذّكر**، أي القران المجيد، **بالخير الكثير سمّيت**. قال تعالى و تبارك : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»[٤١] ؛ لأن الحكمة هي الايمان[٤٢] المشارإليه بقوله تعالى: «والمؤمنون كلّ آمن

---

٣٩. الحاقة ١٩/٦٩

٤٠. الحكمة تنقسم الى قسمين لأنها إن تعلّقت بالأمور التى لنا أن نعلمها و ليس لنا أن نعملها سميّت حكمة نظرية؛ وإن تعلّقت بالأمور التي لنا أن نعلمها و نعملها سميت حكمة عملية. وكلّ منهما ينحصر في اقسام ثلاثة: أما النظرية فلأن ما لا يتعلق بأعمالنا إما أن يحتاج في وجوده و حدوده أي في الخارج والذهن إلى المادة فهو العلم الطبيعي؛ وإما أن يحتاج في وجوده فقط الى المادة فهو العلم الرياضي؛ وإما أن لايحتاج فى وجوده وحدوده اليها فهو العلم الأعلى. وأما العملية فلأن مايتعلق بأعمالنا إن كان علمًا بالتدبير الذي يختص بشخص واحد فهو علم الأخلاق، وإلا فهو علم تدبير المنزل إن كان لايتم إلا بالاجتماع المنزلي، وعلم السياسة ان كان علماً بما لايتمّ إلاّ بالاجتماع المدني. (ح.ح)

٤١. البقرة ٢٦٩/٢.

٤٢. وهو الايقان بالمذكورات في الآية الشريفة. فالايمان بالله، هوالايقان بانّه صرف حقيقة الوجود، وبتوحيده، انّه لا ثاني له، و بصفاته التي هي عين وجوده، من حيوته الذاتية و علمه الحضوري السابق على الاشياء، وانّه الفعلي لا الانفعالي، وانّه الواحد البسيط في عين كونه كل العلوم، وقدرته الوجوبيّة، وارادته و فياضيّته، وعدم امساكه عن الجود، و غير ذلك من صفاته العليا. وكل ذلك بالبرهان. كما قال الله تعالى: «قل هاتوا برهانكم». فبمجرّد أن يقول المؤمن «انّ الله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك، وذاك الوجود للملكوت، وذلك الوجود للجبروت، لم يكن مؤمنا حقاً. فأين الوجود لله، او يقول لسان حاله و مقامه بوجود مباين لله و وجود مباين للخلق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه وفس عليه نظائره.

والايمان بملائكته ان يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية، التي ياتي ذكرها ليذعن بوجود مقربيهم، ويوقن بالمجردات المضافة الى العالم العلوي، ليعتقد بمدبريهم، و يوقن بانّ لكل حقيقة رقيقة، ليؤمن باولي اجنحتهم. وبالجملة ان اراد ان يكون ايمانه ايماناً حقاً تفصيلياً لا اجمالياً، فضلاً

بالله وملائكته وكتبه ورسله[١٣]» الآيه؛ وهي المعرفة بقول الحكماء[١٤]: الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً[١٥] مضاهياً للعالم العيني؛ ولانّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل

عن كونه بمجرد اللّسان، لابدّ ان يعلم انّها ماهي، وهل هي، ولم هي.

وحق الايمان بكتبه، ان يوقن ان كتابه تدويني و تكويني؛ والتكويني آفاقي، وانفسي: والآفاقي ام الكتاب والكتاب المبين و كتاب المحو والاثبات، والانفسي علّييني و سجّيني، و يوقن أن جميع الكتب السّماويّة منزلة من عندالله.

وحق الايمان برسله، ان يوقن بالعقول الكلّية العائدة في السلسلة الصعوديّة، وبالنفوس الكليّةالالهيّة المتخلّقة باخلاق الله، تعالى بل ورد في الحديث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة».

٤٣. البقرة ٢/٢٨٥.

٤٤. ناظر الى كلام الشيخ الرئيس في ذيل الاصل الخامس من الفصل السابع من تاسعة الهيات الشفاء من «ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل...» (ج ٢ــ ط ١ــ ايران ــ ص ٥٤٦). وقد تقدم تعريفات أخرى للحكمة في تعليقة على خطبة الكتاب من اللئالي (ج ١ من هذا الكتاب ص ٣٦ ط ١). وقوله: «المبدعة...» المبدعة كالعقول والنفوس، والمخترعة كالفلك والفلكيات، والكائنة كالعنصر والعنصريات، وسيأتي تفصيل الكلام فيها. (ح.ح)

٤٥. انّما قالوا «عقلياً» لانّ صيرورته عالماً حسّياً و عالماً مثالياً، ليست حكمة، فان النار مثلاً نار طبيعيّة في المادّة وهي المحسوسة بالعرض، ونار حسّية وهي المحسوسة بالذات، ونار مثاليّة سواء كانت في المثال المطلق، اوفي المثال المقيد الذي فينا، وهذا هو المتخيّل بالذات وكلها جزئيات لا كمال للنفس بنيلها و دركها وان كانت هذه النيران في وجود الانسان بلا كلفة اذ في بدنك النار الطبيعيّة بعينها، لانّها احد اركان بدنك، و بنظيرتها وهي الصفراء، وفي حسّك المشترك نار، وفي خيالك نار لكن ماهي كمال نفسك نار عقليّة، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، نيلهانيل الكل.[٥] فعليك[٥٥] بادراك نار كليّة عقليّة، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعيّة عن هيولاها وصورتها وانها متصلة واحدة غير مركّبة من اجزاء لا تتجزّى، و لها صورة اخرى نوعيّة. واذا عقلت على سبيل الكليّة ماهيّتها و هليّتها، اعني هليّة النار العقلية وليّتها، ومن ليّة النّار الطبيعيّة،

٥ و ٥٥ سقط في النسخة (مظ). (م.ط)

معلوم. امّا انّها أفضل علم، فلانّها علم يقينيّ، لا تقليد فيه اصلاً، بخلاف سائر العلوم، و لانّ فضيلة العلم امّا بفضيلة موضوعه، أوبوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ والكلّ حقّ هذاالعلم، بلاحاجة الى البيان. وامّا انّ معلومها[٤٦] أفضل المعلومات، فلانّ المعلوم بها هو الحقّ تعالى شأنه، وصفاته، وافعاله المبدعة والمخترعة والكائنة، وما يقرب من ذلك[٤٧]؛ والمعلوم في غيرها ليس الاّ الأعراض، كالكمّيّات أو الكيفيّات أو الحركات، أو مايجري مجراها[٤٨]، لاقت اي الحكمة المتعالية او المنظومة، باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية— وقس عليه الضمير في البيت الثاني— برسم أي بأن يحرّر، **بمداد النُّور في صفحات من ـبيانيّة— خدود الحور، أبحارها مشحونة من درر، بستانها موشّح بالزّهر.**

سميّت هذا عائد الى الكتاب؛ لم نقل «هذي»، وفقالقولنا «فيها»، رعاية للترصيع[٤٩]— **غررالفرائد.** الفريدة هي الجوهرة النفيسة، والدّر اذا نظم. والغرر جمع

سوى تسخين المركّبات و نضجها و تلطيفها، وغير ذلك، اخلاقة عن الانوار العلوية في الاضائة ليلا، فكانّك احطت بجميع النيران الماضيّة والغابرة. والنار الكلّي نور يسعى بين يدي عقلك، يعرف بها جزئياتها. ولذا كان الكلّي كاسباً و مكتسباً، بخلاف الجزئي، وقس عليه سائر موجودات العالم العيني و عقلياتها موجودات محيطة مجردة بسيطة، و وجودها في العقل البسيط ابسط، و بالحكمة تحصل ماهياتها المطابقة لما هي عليه في نفس الامر.

٤٦. ان قلت: ماالفرق بين المعلوم والموضوع الذي قد مرّ؟ قلت: معلومات العلم اجزاؤه الثلاثة: المسائل والموضوعات والمبادي. وهذه الموضوعات ايضاً غير موضوع العلم، لانّ موضوعات المسائل غيره.

٤٧. هوافعاله المنشأة. وهي عالم المثال، وايجاده يسمّى انشاء.

٤٨. من **الاعتباريّات، كالمعقولات الثانية** في المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمير الى الاعراض. واما اذا ارجعناه الى الحركات، فالمراد السكنات والتغيّرات وهي اعمّ من الحركات. لانّ **الحركة** هي الخروج التدريجي الاتصالي من القوّة الى الفعل، والتغيّر يشمل الخروج الدفعي، مثل الكون والفساد، عند القوم، فيشمل مثل النيّة والصّوم والوضع و نظائرها من معلومات الفقه.

٤٩. وفقًا علة للمنفي، و رعايةً علة للنفي. (ح.ح)

الأغرّ[٥٠] وامّا الغرر في عنوانات مسائل الكتاب، فامّا هكذا وامّا بفتح الاوّل، مصدر «غرّوجهه»، اي ابيضّ وصار ذا غرّة **أودعت فيها عقد العقائد**ـ هذا من قبيل لجين الماءِ.

فها أنا الخائض في المقصود، بعون ربّي واجب الوجود، أزفّة الامور طرّاً بيده،

---

٥٠. هكذا في النسخ من المخطوطة والمطبوعة، ولكن الصواب أنها جمع الغرّة بضم أولها كالتحفة والتحف والدرة والدرر والغرفة والغرف. وجمع الأغر الغُرّ، وفي باب الجمع من الفية ابن مالك: «فُعْل لنحو أحمر و حمراء» كأصمّ وصمّاء جمعها صُمّ، و هكذا نظائرهما كقوله سبحانه: «صم بكم عمى فهم لايرجعون» (البقرة ١٩)، و: «حور عين كأمثال اللؤلوء المكنون» (الواقعة ٢٤). والمصنف نطق بالصواب في قوله المقدم: «وآله الغرّ جمع الأغر»، وهاهنا ناظر الى كلام الطريحي في مجمع البحرين حيث قال: «الأغر أبيض من كل شيئ، والكريم الأفعال، والجمع غرر كصرد» لكن قول الطريحي ليس بصواب لانه قد اغترّ من عبارة الجوهرى في الصحاح حيث قال: «و رجل أغر أي شريف، و فلان غرّة قومه أي سيّدهم، وهم غُرّ قومهم» فتوهم الطريحي أن الغرر جمع الأغر أيضا. ولم يجئ في لغة العرب جمع الأغر على الغرر على غير قياس ايضا، و راجع إلى أي معجم لغوي شئت. وفي جمهرة ابن دريد: «غُرّة الفرس معروفة. و غُرّة القوم سيدهم. و ثلاث ليال في اول الشهر يُسَمّين الغُرَر لطلوع القمر في اولهن. و فرس أغرّ والأنثى غرّاء والجمع غُرّ.»

ثم التوحيد الذاتي هو لاهو الاهو، والتوحيد الأفعالي هولاحول ولاقوة إلّابالله. و اشرف الاسماء في حقه تعالى هو اسم هو، وقد بينه صدر المتالهين ـ قدس سره ـ في شرح الحديث الثالث عشر من كتاب العقل من الكافي (ط ١ ـ الرحلي ـ ص ٢٩). وفي تفسير سورة الاخلاص من مجمع البيان عن الامام اميرالمؤمنين على عليه السلام انه قال: رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً انتصر به على الأعداء، فقال: قل «ياهو يامن لاهو الا هو» فلما اصبحت قصصت على رسول الله (ص)، فقال: يا على علمت الاسم الأعظم الخ.

و مقاصد الكتاب سبعة: الأول في الأمور العامة، والثاني في الجواهر والأعراض، و الثالث في الإلهيات بمعنى الأخص، والرابع في الطبيعي، والخامس في النبوّات، والسادس في المعاد، والسابع في الأخلاق.

والأمور العامة هي أحوال الموجود و صفاته بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبيعيّاً أو رياضيّا. (ح.ح)

والكلُّ مستمدَّة من مدده. هذا البيت في موضع التعليل، والمصراع الاوّل اشارة الى التّوحيد الذّاتي، والثاني الى الأفعالي. **إنَّ كتابنا مشتمل على مقاصد، و كلُّ مقصد** مشتمل **على فرائد. فالمقصد الاوّل فيما هو عمّ،** أي في الأمور العامّة، وهي في الالهي كالسّماع الطبيعي المسمّى بسمع الكيان[٥١] في العلم الطبيعي **أوليه** اي الفريدة الاولى من المقصد الاوّل **كانت في الوجود والعدم.**

---

٥١. من الكون، بمعنى الطبع. ومنه الكائن. وبالجملة المراد بها، اول ما يسمع في° الطبيعيّات. وابوابها ثمانية. و وجه الضبط ان يقال: موضوع الطبيعي°، هوالجسم الطبيعي°°، بما هو واقع في التغيّر:

فامّا ان يؤخذ مطلقا، ويبحث عن احواله، فهو كتاب سمع الكيان؛ ويبحث فيه عن الاحوال العامّة، مثل كل جسم له شكل طبيعي، وله مكان طبيعي، وكل جسم له متى وله جهة، وكل جسم متناه الابعاد وغير متناه الاجزاء.

وامّا مقيّدا، بانّه بسيط. فامّا مطلقاً، فهو كتاب السماء والعالم، و يعرف فيه احوال الأجسام البسيطة، والحكمة في صنعها و نضدها؛ وامّا من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو كتاب الكون والفساد، ويعرف فيه كيفيّة التوليد والتوالد و كيفيّة اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضيّة من اشعّة السّماويات، في نشوها وحيوتها و استبقاء الانواع، مع فساد الاشخاص، بالحركات السماوية. واما مقيداً، بانه مركب غيرتام، فهو كتاب الآثار العلوية، و يبحث فيه عن كائنات الجوّ، من السّحب والامطار، والثّلوج والرعد والبرق و قوس قزح والهالة و نحوذلك . وامّا مقيّداً، بانّه مركّب تام؛ فامّا بلانموّ وادراك ، فهو كتاب المعادن؛ وامّا مع نموّ بلاادراك ، فهو كتاب النبات؛ واما مع الادراك بلا تعقل، فهو كتاب الحيوان؛ اومعه، فهو كتاب النفس.

° في النسخة (مظ) من. (م. ط)

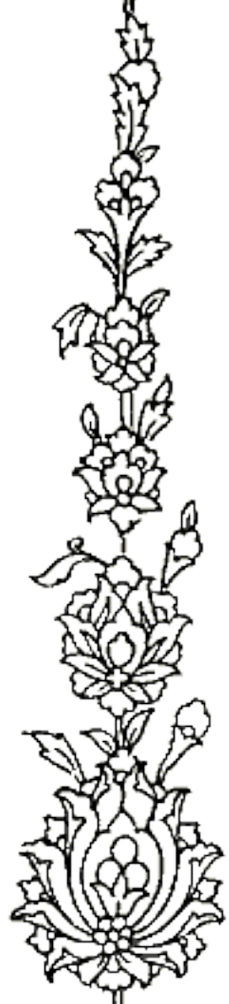
°° سقط في النسخة (مظ) من ابوابها الى موضوع الطبيعي. (م. ط)

°°° سقط في النسخة (مظ) واقع (م. ط)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الأول
في الأمور العامّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى

في

الوجود و العدم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى
في الوجود و العدم
[١]
غرر في بداهة الوجود

معرّف الوجود شرح الاسم ... وليس بالحدّ ولا بالرّسم
مفهومه من أعرف الأشياء ... وكنهه في غاية الخفاء

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى:
في الوجود و العدم

[١]

غرر في بداهة الوجود

وانّه غنيّ عن التّعريف الحقيقي، وانّ ما ذكروا[١] له من المعرّفات تعريف لفظي. معرّف الوجود، كالثّابت العين، اوالّذي يمكن أن يخبرعنه، او غيرذلك[٢]، شرح

---

١. شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٩٥، تحقيق و تعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت وايضاً تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، ص ١٠٥، تحقيق محمدحسين جلالي، ط ١، مكتب الاعلام اسلامي. (م. ط)

٢. مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلاً و منفعلاً، والمعدوم مالايكون فاعلاً ولا منفعلاً. ولايخفى عليك ان الثبوت مرادف للوجود، وكذا الكون المأخوذ فى «يكون» مرادف له، والامكان هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم؛ فتعريف الوجود والعدم بها يشتمل على دور ظاهر. وقد تقدم في اللّئالي مطلب ما الشارحة (ج ١— ص ١٩٠). والوجود مبدء اول لكل شرح لأنه مبدء ينتهي جميع التصورات اليه فهو مبدء المبادي والتصورات. و لكون الوجود بسيطاً واعمّ الأشياء فلاجنس له فلافصل له فلاحد له فلابرهان عليه لأن الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما، فلا أظهر من الوجود. ولما سئل — صلى الله عليه وآله وسلم — بماذا عرفت ربك؟ قال: بالله عرفت الأشياء، أي لظهوره و خفائها. و مفهوم الوجود العام بديهي كما ان كنه الوجود أي مصداق ما ينتزع هذا المفهوم العام البديهي منه في غاية الخفاء ولا يحيطون به علمًا فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته العينية في ذهن من الأذهان والالزم انقلابه عما كان بحسب حقيقته، فكل مايرتسم فى الذهن من الوجود ليس بحقيقته بل وجهًا من وجوهه. نعم يجب الفرق بين المعرفة الفكرية النظرية التي هي رؤية عن بعد و بين المعرفة الشهودية، و حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري على قدر سعة جدول المدرك ، و اما المعرفة بالكنه فلا يحيطون به علمًا وعنت الوجوه للحيّ القيوم. (ح.ح)

الاسم اي مطلب ماالشّارحة[٣]، وهو مايقال بالفارسية: «پاسخ پرسش نخستين». قال الشيخ الرئيس في النّجاة: «انّ الوجود لايمكن ان يشرح بغير الاسم لانّه مبدء اوّل لكلّ شرح فلاشرح له بل صورته تقوم في النّفس بلا توسّط شئ»[٤]. وليس اي المعرّف بالحدّ حيث ان الوجود ببسيط، لافصل له ولا جنس له[٥]، كما سيجئ، ولا بالرّسم لانّ الرّسم يكون بالعرضيّ الّذي من الكلّيّات الخمس الّتي مقسمها شيئيّة الماهية والوجود و عوارضه[٦] ليس من سنخ الماهية؛ ولانّ المعرّف لابدان يكون اظهر واجلى من المعرّف، ولا اظهر من الوجود مفهومه اي مفهوم الوجود من أعرف الأشياء، وكنهه وهو الحقيقة البسيطة

---

٣. في كل مايستعلم حقيقته ويبحث عنه أسئلة. السؤال الاول بما عن شرح لفظه. والثاني بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن ماهيته التي له في نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن احواله، من القدم والحدوث والتجرد والتجرم، و غير ذلك. والخامس بلم، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهي اما الواسطة في الثبوت، واما الواسطة في الاثبات و التصديق فقط.

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع أسئلة. فما لم يتعرف اولاً ماالمراد باسم الخلاء، مثلاً، لم يتطرق السؤال بانّه هل الخلاء موجود؟ كما انّه مالم يعلم وجوده، لم يطلب بما الحقيقية ماهيته و ذاته. اذ ما لاوجود له، لاماهية له. وقس عليه الباقي.

٤. النجاة، ابن سينا، ص ٤٩٦، ط ١، تصحيح محمّد تقي دانش‌پژوه، دانشگاه تهران. (م. ط)

٥. فلايمكن تحديده بالاجزاء المحمولة، ولامادة ولاصورة له، فلايمكن تحديده بالاجزاء الخارجيّة، بناء على جوازه، كتحديد الانسان بانّه نفس و بدن. وبالجملة التعريف للماهيّة وبالماهية، والوجود ليس بماهية. كيف؟ وهوحيثيّة الاباء عن العدم، وهي حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم. نعم ينتزع الماهيات من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام، وهي قوابل تعمليّة لها، لاانّها في قوامها.

٦. عوارض الوجود، كالوحدة والتشخص، بمعنى منع الصدق على الكثرة، التورية والحيوة السّارية والخيريّة والعشق والشعور وغيرها، من العوارض التي تدور معه حيثمادار، وعروضها بحسب المفهوم، لابحسب التحقّق، لانّها متحقّقة بنفس تحقق المعروض. والسّرفي سلب الماهية عنه و عنها اطلاقها السّعيّ و حيطتها والماهية انما هي لوجود محدود، لانها المحدودة بالحدّ الجامع المانع، والمنع عن وجود الغير عن الضيق فللممكن ماهية ذاتية، تحاكي عن مقام وجوده الذاتي، و ماهيّة عرضية تحاكي عن مقام كماله الثانوي.

النّوريّة التي حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباءِ عن العدم. ومنشأية الآثار، والّتي ذلك المفهوم البديهي عنوانه في غاية الخفاءِ.

وبهذا البيت جمع[٧] بين قول من يقول انّه بديهي اي مفهومه، وقول من يقول انّه لايتصوّر أصلا، اي حقيقته وكنهه[٨]، اذلو حصلت في الذّهن، فامّا ان يترتّب عليها آثارها، فلم يحصل في الذّهن، اذ الموجود في الذّهن مالا يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه؛ وامّا ان لايترتّب فلم يكن حقيقة الوجود الّتي هي عين منشأيّة الآثار. وأيضا كلّما يرتسم بكنهه في الأذهان، يجب ان يكون ماهيّته محفوظة مع تبدّل وجوده، والوجود لاماهية له، وماهيّته الّتي هو بها هو عين حقيقة الوجود، ولا وجود زائد عليها حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة في الذّهن.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٧. ولم نتعرّض لقول آخر، وهو انّه كسبي، اذ لاوجه له. بل ظهر خلافه من انّه بسيط، وليس له ماهية ذاتيّة، ولاماهية عرضيّة.

٨. اذ العلم بالحقيقة اكتناها لايمكن الاّ حضوريا. والعلم الحضوري له موردان: احدهما علم الشيْ بذاته، وثانيها علم الشيْ بمعلوله الذاتي والحقيقة، لاذات العقل ولامعلوله. غاية مايمكن ان يكون كالفاني بالنسبة الى المفنى فيه. بل الحصولي المنوط بحصول ماهية لها، محفوظة في الذهن والخارج ايضاً، غيرممكن، كما هومفاد الدليل المذكور.

ان قلت: فكيف يكون حقيقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهي بالمعنى الاعم؟ قلت: بقي للعقل النظري العلم الحصولي بها. ولكنّه بالوجوه والعنوانات المحاكية عنها. كالوجود العام والوحدة المطلقة والنورية والخيريّة والعلم والارادة والقدرة وغيرها، من العوارض الغير المتأخرة في الوجود من الوجود. وهذه وان كانت غيرحقيقة الوجود، حتى الوجود العام البديهي العنواني، كما ذكرنا، الاّ ان وجه الشيء هوالشيء بوجه. وكلّما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة اكثر، والفحص اوفر، كان علمه انور، وعرفانه آثر.

[٢]

غرر في اصالة الوجود

إنَّ الوجود عندنا أصيل ... دليل من خالفنا عليل

لأنَّه منبع كلِّ شرفٍ ... والفرق بين نحوي الكون يفي

كذا لزوم السَّبق في العلِّيَّة ... مع عدم التَّشكيك في المهيَّة

كون المراتب في الاشتداد ... أنواعاً استنار للمراد

كيف وبالكون عن استواءِ ... قد خرجت قاطبة الأشياءِ

لولم يؤصَّل وحدة ماحصلت ... إذ غيره مشار كثرة أتت

ما وحَّد الحقُّ ولا كلَّمته ... إلاّبما الوحدة دارت معه

[٢]

غرر في أصالة الوجود

إعلم انّ كلّ ممكنٍ زوج تركيبيٌّ، له ماهية ووجود.

---

١. ناظر الى كلام الشيخ في الفصل الأول من المقالة الأولى من الهيات الشفاء (ج ٢ــ ط ١ــ من الرحلي ص ٣٠٥). فاعلم ان الذي للممكن باعتبار ذاته ــ وهو الماهية ــ غير الذي باعتبار غيره وهو الوجود، و هذا الممكن الواجب بالغير حاصل الهوية منها جميعًا في الوجود فلذلك لاشيئ غير الواجب تعالىٰ بعريّ عن ملابسة مابالقوة وبالامكان باعتبار نفسه. وهذا كما قال الامام جعفر بن محمد ــ عليهما السلام ــ: «لاظاهر من تدنس بشيئ من الأكوان إلا الله» كما رواه الطبرسي في تفسير سورة الانسان من مجمع البيان، فهو سبحانه الفرد الحقيقي، و غيره على الاطلاق زوج تركيبي. وليس المراد من كون الممكن حاصل الهوية منها جميعًا في الوجود ان للماهية موجودية و للوجود موجودية أخري بل الموجود هوالوجود بالحقيقة، والماهية متحدة معه ضربًا من الاتحاد هو اتحاد الاصل مع الفرع والظل مع ذي الظل، واتحاد الفاني مع المفني فيه، والمتحصل مع اللامتحصل والمبهم مع المعيّن ونحوها.

ثم لايخفى عليك أنّ البحث عن اصالة الوجود أوالماهية متفرع على كون الوجود غير الماهية لاعينها أو جزئها، فالأولى تأخير هذا البحث عن بحث زيادة الوجود على الماهية كما صنعه الفارابي في فصوص الحكم، فراجع الى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم» تجد الفص الأول في الزيادة فقال: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، و ليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته...» و هكذا إلى أن أخذ في الفصل السابع في أن وجوب الوجود بالذات لاينقسم بالفصول، الخ. (ح. ح)

والماهية التي يقال لها الكلّي الطبيعي[٢] ما يقال في جواب ماهو. ولم يقل احد من الحكماء[٣] باصالتها معاً، اذلو كانا اصيلين لزم ان يكون[٤] كلّ شيٍ شيئين

٢. اذ الكلّي الطبيعي، هو معروض الكلّية الذي هو لا كلي ولا جزئي. وانّما يعرضه الكلّية المنطقية في موطن العقل. ويعرضه الجزئية في موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس الماهية. والصفة مخصصة لاخراج الماهية، بمعنى مابه الشئ هوهو،لانّها تطلق على الوجود الحقيقي ايضاً. وهو لايقال في جواب «ماهو؟».

٣. وممّن عاصرناه، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة، من يقول باصالتها، قائلاً في بعض مؤلّفاته، ان الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهيّة مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر امور اصيلة، فصدرها اولى بالاصالة. وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات، وعلة العدم عدم. فكيف لاتكفيه الماهيّة الاعتبارية؟

٤. ان الماهية بذاتها غير طاردة للعدم ولا تأبي عن الوجود والعدم، والوجود بذاته طارد للعدم و يأبي عن العدم، فهما متبائنان، فلوكانا اصيلين لزم التوالي الفاسدة في الكتاب. ولم يتفوه احد من الحكماء بأصالتها معًا. والشيخ احمد الأحسائي توهم اصالتها معًا «بأن الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية مصدر السيئة والشر، وهذه الصوادر امور اصيلة فصدرها أولى بالأصالة» و هذا الرأي القائل ينادي بأنه لم يتقن القواعد الحكمية، وأمثاله منه في مسوداته كشرحيه على المشاعر والعرشية و غيرهما ليست بنزر، وقد انتحل الى الثنوية القائلة بيزدان واهرمن الذين لانصيب لهم من التوحيد من حيث لايشعر. والحكماء وان كانوا يسندون الشرالى الماهية ولكن الشر يقال على وجوه، و مرادهم من شرية الماهية الفقد والنقص عن مرتبة الخير المطلق الذي لانقص فيه لبرائته —سبحانه— عن الماهية، فما سواه مطلقا —وان كان كثير منها من المفارقات النورية— لايخلو كل واحد منها من شوب شرية أي فقد و نقصان بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الواجب بالذات —تعالى شأنه—، لا أن الماهية مصدر شر و موجده حتى يكون في الأعيان شرور بالذات مصدرها الماهيات فان الشرور اعدام والعدم لايحتاج الى وجود علة مستقلة موجدة. وانما الأصل في التحقيق هوالوجود،والماهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه في الذهن متحد به في الخارج اتحاد اللامتحصل بالمتحصل.

ومما هو حريّ بالنقل في المقام أنه اتفق حضور الحكيم المولى علي النوري والشيخ احمد الأحسائي معًا في مجلس فتحعليشاه القاجار، وقد فوّض أمر اصفهان الى فرهاد ميرزا الملقب بمعتمدالدولة، فقال الأحسائي طاعنًا على القاعدة العقلية القويمة من أن معطي الشي واجد له ولايكون فاقدًا له: «بمقتضى معطي الشئ لايكون فاقدًا له، لابد أن يكون الملك —يعني به فتحعليشاه— اصفهان إذ

متباينين[٥]، ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الأوّل، ولزم ان لايكون الوجود نفس تحقق الماهية[٦] وكونها، وغير ذلك من التوالي الفاسدة[٧]. بل اختلفوا على قولين:

احدهما انّ الأصل في التحقّق هوالوجود، والماهية اعتبارية و مفهوم حاك عنه متّحد به[٨]، و هو قول المحقّقين من المشّائين[٩]، وهو المختار كما في النظم: **إنَّ الوجود عندنا أصيل.**

وثانيهما انّ الأصل هوالماهية والوجود اعتباري. وهو مذهب شيخ الاشراق[١٠]

فوّضه إلى معتمدالدولة»؛ فقال الحكيم النوري في جوابه: «ما فوّض المَلِك بناء الاصفهان اليه بل فوّض سلطنته إليه، و المَلِك واجد لها الآن أيضا». (ح. ح)

٥. لانه، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين، لان احدهما كيف، والآخر جوهر، مع انّ بينهما سنخيّة بحسب الوجود، فكيف لايكون الماهية، وهي سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود، وهوسنخ الاباء عن العدم؟

٦. لانّ ما به تذوت الماهية حينئذ كونها وتحققها، لا الوجود، والوجود كون نفسه وتحققه.

٧. كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ، ومثل لزوم الثنوية النفس الامرية الخارجيّة، لان الوجود الحقيقي نور، والماهية ظلمة، والمفروض أنهما موجودان متأصّلان.

٨. اذ لايحاذيها شيْ. ولو حاذاه شيْ، لم يتحدا، لان اتحاد الاثنين المتحصّلين محال. فالماهيّة فانية في الوجود الحقيقي. وهو ماء الحيوة، وهي كسراب بقيعة الآية. وبالفارسية: وجود بود وماهيت نابود و بودش نمود بود.

٩. التحصيل، بهمنياربن المرزبان، الفصل الاوّل والثاني من المقالة الاولى من علم مابعد الطبيعة ص ٢٧٩ الى ٢٩٠، تصحيح و تعليق مرتضى مطهرى، ط ١، دانشگاه تهران و ايضاً الاسفار، ج ١، ص ٣٧، ط ٣، بيروت. (م. ط).

١٠. هو يحيي بن جش المقتول في خامس رجب سنة سبع و ثمانين و خمسمائة و عمره ثمان و ثلاثون سنة. يطلب ترجمته في تاريخ ابن خلكان، وابسط منه في نزهة الارواح للشهر زوري. وانما اشتهر بالإشراقي لأنه كان تابعًا لأفلاطون الالهي ومحيي آثاره، كما ان المشاء اتباع المعلم الأول ارسطو. اعلم ان أصالة الوجود واعتبارية الماهية امر اصيل قوم عند اساطين الحكمة و مشايخ العرفان قديمًا و حديثًا، إلا ان الشيخ شهاب الدين الاشراقي السهروردي تفوه اولاً بأصالة الماهية واعتبارية الوجود و عدم تحققه في الاعيان، وهو اول من ابدع تلك الشبهة، ثم استبصر بكونها واهية موهونة

. . . . . .

كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماءً حتى اذاجاءه لم يجده شيئا فقال في آخر التلويحات: «ان النفس ومافوقها من المفارقات انيّات صرفة و وجودات محضة» لكن الشبهة صارت سائرة في الأفواه و دائرة في الألواح واتخذها غير واحد ممن جاء بعده مذهبًا، فتصدى ابوحامد محمد الاصفهاني المعروف بتركة لردّها فصنّف قواعد التوحيد في ذلك، و بعده شرح القواعد صائن الدين على بن تركة باسم تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد وهو شرح ممتع بعيد الغور كثير الفروع يتدارسونه في المدارس العلمية. وقال في البند الخامس منه: «ان ماذهب اليه المصنف من معني الوجود هوالحقيق الذي ذهب اليه المحققون، لا الاعتباري كما هو رأي بعض المتأخرين...» و يعنى بذلك البعض الشيخ الاشراقي. (ص ٢٩ ط ١— ايران).

وقال صاحب الأسفار في آخر الفصل السادس من الموقف الأول من الهياته: «ذهب ابن كمونة —وهو من شراح كلام صاحب الاشراق— الى اعتبارية الوجود، وأنه لاعين له في الخارج تبعًا لهذا الشيخ الاشراقي (الاسفار— ج ٣— ط ١ ايران ص ١٢).

وكذا قال فى اول الفصل الرابع من المنهج الاول من المرحلة الأولى من الاسفار المعقود في أن للوجود حقيقة عينية: «وأما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود من أن الوجود لوكان حاصلاً في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هوالوجود، وكل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية، فلقائل أن يقول في دفعه...»

ثم قال في آخر هذا الفصل: «أدّى نظر الشيخ الآلهي —أي الشيخ الاشراقي— في آخر التلويحات إلى أن النفس ومافوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة؛ ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرًا واقعيًا عينيًا؟ وهل هذا الا تناقض في الكلام؟ (ج ١— ط ١ ص ٨ و ٩).

ونحو هذا القول مافي الفصل الثاني من المرحلة الثانية من الأسفار حيث قال: «ذهب شيخ الاشراق في المطارحات الى أن المانع للشركة كون الشيْ هوية عينية —الى قوله: «لكن هذا الشيخ العظيم القدرقد أكدّالقول في ان الوجودامرذهني لاهوية له في الاعيان...»(ج ١— ط ١— ص ١١٣).

. وكذا في آخر الفصل الخامس من الموقف الثاني من الهيات الأسفار حيث قال: «ومن هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ماذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمرًا انتزاعيًا لاهوية له في الخارج...» (ج ٣— ط ١— ص ٣٠).

وهكذا في مواضع أخرى من الاسفار، لكن كلامه في أواسط الفصل الثاني والعشرين من

شهاب الدّين السّهروردي — قدّس سرّه[١١] — وهو المشارإليه بقولنا: **دليل من خالفنا عليل:** مثل انّ الوجود، لوكان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله ايضاً وجود، ولوجوده وجود، الى غيرالنّهاية. وهو مزيّف بانّ الوجود، موجود بنفس ذاته[١٢]، لابوجود آخر؛ فلا يذهب الأمر الى غيرالنّهاية. وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجوبتها في المطوّلات. ولا تطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ اشرنا الى بعض ادلّة المذهب المنصور، وهي ستّة:

الأوّل قولنا: **لانّه منبع كلّ شرف**، حتّى قال الحكماء: «مسألة انّ الوجود خيرٌ[١٣] بديهيّة.»[١٤] ومعلوم انّه لاشرف ولاخير في المفهوم الاعتباري.

والثاني قولنا: **والفرق بين نحوي الكون**[١٥] اي الكون الخارجي والكون الذهني.

المنهج الثاني صريح في انه في مقام الاحتجاج مع المشائين تفوه باعتبارية الوجود لانه كان قائلاً باعتباريته واقعًا، حيث قال: «وخلاصة ماذكر صاحب الإشراق من احتجاجه مع المشائين...» (ج ١— ط ١— ص ٦٢). (ح. ح)

١١. مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ١، ص ١٥٦ و ٣٩١ و ٤٠٢، بتصحيح و مقدمهٔ هانرى كربن، ط ٢، انجمن اسلامى فلسفهٔ ايران. (م. ط)

١٢. كالضّوء، فانه مضيء بذاته، وغيره مضيءٌ به؛ وكالعلم، فانّه معلوم بذاته، وغيره معلوم به: وكالكلّي المنطقي، كلي بذاته، والطبيعي كلي به؛ وكالاضافة مضافة بذاتها، وغيرها مضاف بها. ونظائرها كثيرة.

١٣. ذلك لأن الخير مرغوب فيه وليس الا الوجود، والشر منفور عنه وليس الا العدم، ومايرى من الوجود يسمّي شرًا ليس شرًا بالذات بل بالعرض والنسبة

زهرماران مار را باشد حيات نسبتش باآدمى آمد ممات

وأن الماهية في ذاتها ليست بخير ولا شر إذ ليست بنفسها مرغوبًا فيها ولا منفورًا عنها. وأن ما يرغب فيه الطباع ليس مفهوم الوجود الذي هو امر اعتباري انتزاعي ولاشرف ولاخير فيه، فالخير هوالوجود الأصيل في العين. (ح. ح)

١٤. تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسى، ص ١٠٧ و شوارق الالهام، ج ١، ص ٥٣. (م. ط)

١٥. هذا البرهان مبتن على ما هو التحقيق في البحث عن الوجود الذهني من أن الأشياء بانفسها لا بأشباحها توجد في الذهن على ما سياتي بياننا في ذلك. (ح. ح)

في باثبات المطلوب. بيانه انّ الماهية في الوجود الخارجي يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه؛ فلو لم يكن الوجود متحقّقاً، بل المتحقّق هي الماهية، وهي محفوظة[١٦] في الوجودين بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجي والذهنيّ، والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

والثالث قولنا: كذا في باثبات المطلوب لزوم السّبق بالذّات في العلّيّة أي في كون شيءٍ علّة لشيءٍ، **مع عدم جواز التّشكيك في المهيّة**[١٧]. بيانه انّه يجب تقدّم العلّة على المعلول، ولايجوز التشكيك في الماهيّة؛ فاذا كانتا من نوع واحد اوجنس واحد، كما في علية نارلنار، او علية الهيولى والصّورة للجسم، او العقل الأوّل للثاني، وكان الوجود اعتباريّاً، لزم كون الماهية النوعيّة النّاريّه مثلاً، في انّها نار، متقدّمة، والماهية النّاريّة، في انّها نار، مؤخّرة؛ والماهية الجنسيّة الجوهريّة في انّها جوهر، متقدّمة، بما هي في العلّة، وهي في انّها جوهر متأخّرة، بما هي في المعلول، فيلزم التّشكيك في الذّاتي. وقد جمع جمٌّ غفيرمنهم بين اعتباريّة الوجود و نفي التشكيك في الماهيّة، وعلى القول باصالته. فالمتقدّم والمتأخّر، وان كانا ماهية[١٨]، لكن مافيه التقدّم والتأخّر هوالوجود الحقيقي.

والرابع قولنا: **كون المراتب**، أي مراتب الشّديد والضعف الغير المتناهية، كما دلّ

---

١٦. والاّ، لم يكن الصورة الذهنيّة علما بالخارجيّة، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم. كما في الكلي وفرده، وفي الفردين الذهني والخارجي، من جهة تمام الذات المشتركة؛ وايضاً لم يكن لشيءٍ واحد نحوان من الوجود، وغيرذلك من المحذورات.

١٧. الحق جواز التشكيك في الماهية، وقد برهن على التفصيل في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١١١—١٠٦) ومع التشكيك فيها كان الوجود باقيًا على أصالته ايضا فتدبر. وما جرى من القلم من عدم التشكيك في الماهية في نثرالدرارى (ج ١— ص ١٢٧). فانما هو على ممشي المشاء. وقوله: «فاذا كانتا...» اي كانت العلية والمعلولية من نوع واحد كماني علية نار لنار، أو من جنس واحد كماني علية الهيولى والصورة للجسم، وكما في علية العقل الأول للثاني وإن كان العلة على الاطلاق والمؤثر في الوجود هو واجب الوجود تعالى شانه. (ح. ح)

١٨. الفرد الجلي ان المتقدم والمتأخر وما فيه التقدم والتاخر في الوجود الحقيقي واحد.

عليه قولنا: في الاشتداد؛ لانّ الاشتداد حركة[١٩]، والحركة متصلة، و كلّ متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكل منها ماهية متحصّلة استنار للمراد. بيانه انّ مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد، كالاستحالة، انواع متخالفة عندهم. وتلك

---

١٩. معنى الاشتداد عند المشاء كمافي شرح المحقق الطوسي على الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الإشارات: «هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حالٍ فيه غير قار يتبدّل نوعيته إذا قيس مايوجد منها في آن الى مايوجد في آن آخر بحيث يكون مايوجد في كل آنٍ متوسطاً بين مايوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، و يتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية مّا. و معنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالآخذ في الشدة والضعف هو المحلّ لا الحال المتجدّد المتصرم، ولاشك أن مثل هذا الحالّ يكون عرضا لتقوم المحلّ دون كل واحد من تلك الهويات». فني كل آن مفروض معنى نوعي آخر غيرما كان قبله ومايكون بعده اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات مثلاً انواع متخالفة. وحاصل الدليل ان السواد مثلاً من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ماله قبل وماله بعد إذ مراتب الإشتداد انواع متخالفة عند المشائين، فعلى هذا يلزم عند الإشتداد حصول انواع بلانهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد، فقد لزم و تحقق ان الوجود متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود، والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة محمولة عليه متحدة معه ضربًا من الاتحاد؛ ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرًا معقولاً انتزاعيًا كما ذهب اليه طائفة من المتأخرين لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلانهاية بالفعل متمائز بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزّى كما يظهر بأدنى تأمل. فقوله: «كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين...» إذ الماهية مثار الكثرة والاختلاف بالفعل، والمفروض أن حيثية ذواتها هي الأصل في التحقق والكثرة بقدر قبول القسمة الغير المتناهية، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً فهو كخيط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار المعتبر. هذا هوبيان مافي الكتاب على ممشي المشاء؛ ولكن الحق ماذهب اليه الرواقيون في المقام، و ورود البحث يوجب الإسهاب والخروج عن اسلوب تعليقة الكتاب فعليك بالتنبيه التفصيلي من الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الاسفار في ضابط الاختلاف التشكيكي على أنحائه.(ج ١— ط ١— ص ١٠٧ و ١٠٨). (ح. ح)

المراتب غيرمتناهية حسب قول المتصل انقسامات غير متناهية. فلوكان الوجود اعتباريّاً، كان في الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه، اعني الماهيات، وهي هنا غير متناهية متأصّلة، كان انواع غيرمتناهية[٢٠] بالفعل محصورة بين حاصرين، المبدء والمنتهى؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة. فانّه كخيط ينظم شتاتها، ولاينفصم به متفرّقاتها، فكان هنا امر واحد[٢١]. كما في الممتدّات القارّة أو غيرالقارّة، حيث انّ كثرتها بالقوّة.

والخامس قولنا: **كيف** لايكون الوجود أصلاً في التحقّق، و**بالكون**، المراد به ما يرادف الوجود[٢٢]، **عن استواء**، أي استواء نسبة الوجود والعدم، متعلّق بقولنا:

---

٢٠. وأيضاً، لزم تتالي الآنات والآنيات.

٢١. هوالوجود الحقيقي. واما الماهيات، فهي امور كلّية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

ان قلت: على هذا الدليل، ذهب ان بعض المراتب انواع متخالفة، لكن لانسلّم الاختلاف النوعي في جميعها. ولادليل عليه. فني استحالة الفاكهة في الالوان، من البياض الى الصفرة، الى الحمرة، الى الفتمة، الى السواد، سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة، لكن لانسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا في استحالتها في الطعوم، من العفوصة الى القبض، الى الحموضة، الى المزّيّة، الى الحلاوة، المسلم هوالاختلاف النوعي فيها، لافي مراتب كل منها.

قلت: الدليل عليه عدم جواز التشكيك في الماهية. فلوكان ماهيّة الدرجات والمراتب واحدة، وهي متفاوتة بالضعف والشدة، لزم التشكيك في الماهية النوعيّة الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة، ولكلّ مرتبة ماهية على حدة، فلم يلزم تشكيك.

٢٢. أفاد العلامة القيصرى في شرح الفص الآدمي من فصوص الحكم أن «الكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، لامن حيث انه حق، وان كان مرادفاًللوجود المطلق عند اهل النظر» (ص ٦٢— ط ١— ايران).

بيان: يعني بالطائفة أهل العرفان. وقوله: من حيث هو عالم —اي من حيث التعين والماهية—. لامن حيث انه حق— أي لا من حيث الوجود—. وان كان— أي وان كان الكون مرادفًا للوجود المطلق عند الحكماء.

قدخرجت قاطبة الأشياء، اي الماهيّات، اذ الشيْ بمعنى المشيْ وجوده، وهو الماهيّة. وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهّم[٢٣] المصادرة[٢٤] انّه باتّفاق الفريقين، الماهية من حيث هي ليست الاهي[٢٥]، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم، ولوكان الوجود اعتباريّا، فما المخرج لها عن الاستواء؟ وبم صارت مستحقّة لحمل موجود؟ فان ضمّ معدوم الى معدوم لايصير مناط الموجوديّة. وقول الخصم انّ الماهيّة من حيث هي، وان كانت في حدّ الاستواء، الاّ انّها من حيثيّة مكتسبة من الجاعل

وقال صائن الدين علي‌بن تركة في تتميم مقدمة تمهيد القواعد في الشرح على قواعد التوحيد إن: «لفظ الوجود فانه عند اهل النظر أنما يطلق على الكون في الأعيان، أو الكون مطلقا. والكون في عرفهم وإن كان مرادفًا للوجود إلا أنه يحسن عندهم أن يعرّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظ أجلى منه تعريفًا لفظيًا تنبيهيًا — الى أن قال: «وأما لفظ الكون فقد قال الشيخ في شرح الألفاظ على طريقة أهل الله: «إن الكون كل امر وجودي...» (ص ١٣ و ٨— ط ١— ايران).

بيان: يعني بقوله اهل الله العارفين بالله. و يعني بالشيخ العارف محيي الدين الطائي المشتهر بالشيخ الاكبر صاحب الفصوص والفتوحات. و شرح الألفاظ إحدى رسائله قد طبعت مع عدة رسائل أخرى له أيضا في حيدرآباد الدكن. (ح. ح)

٢٣. بأن يقال: خروج الماهيّات عن إستواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على اصالته وهى محل الكلام بعد.

٢٤. المصادرة هي اخذ المدعى في الدليل أوكونه عينه، و تقدم الكلام في المصادرة في اللثالي (ص ٣٥٠ و ٣٥٦— ج ١). وقوله: «فان ضم معدوم...» اي فإن ضمّ المعدوم الذي هو مفهوم الوجود الاعتباري الى المعدوم الذي هو الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم لايصير مناط الموجودية فافهم. و نعم ماقال العارف الجامي:

ذات نـايـافـتـه از هستى بـخش كى تـوانـد كه شـود هستى بخش
خشـك ابرى كه بـود زآب تهى نـايـد از او صـفـت آب دهـى (ح. ح)

٢٥. اذ، كما انّ الوجود غيرالعدم، والعدم غيرالوجود، وهما غيرالماهية، كالبياض، وكلّ غيرليس في مرتبة ذات الغيرالآخر، فكماليس البياض في مرتبة ذات الوجود والعدم فكذلك الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات البياض. فالبياض ليس موجوداً ولا معدوماً. اي ليس شيْ منهما عينه ولاجزءه.

بعد الانتساب إليه، صارت مصداقاً لحمل الموجود. خال عن التحصيل؛ اذ بعد الإنتساب[٢٦]، ان تفاوتت حالها، فا به التفاوت هوالوجود[٢٧]، وان تحاشى الخصم عن اسمه، وكانت تلك[٢٨] الاضافة اشراقيّة[٢٩]، لامقوليّة، لانّها اعتباريّة كالوجود الاعتباري؛ وان لم تتفاوت، ومع هذا كانت مستحقّة لحمل موجود، لزم الانقلاب[٣٠]؛ وان لم تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

---

٢٦. مضافًا إلى أنه على هذا يلزم ان يكون الماهية قبل الإنتساب اليه موجودة لأن الانتساب المقولي —أي الاضافة المقولية— فرع تحقق الطرفين كالأبوة والبنوة والأخوّة فأنها فرع وجود المضافين. (ح. ح)

٢٧. فهو يكون اصيلا، لاالماهية. وانما يكون نفس الماهية وذاتها اصيلة، لوكانت ذاتها التي لاعلاقة لها مع الوجود والعدم، مصداقا لحمل الموجود، مع قطع النظر عمّا به التفاوت. لانّ تلك الذات هي ذات الماهيّة، ونفسها المفروضة اصالتها. وهذا بديهي البطلان.

٢٨. اي وكانت تلك الحيثية المكتسبة من الجاعل هي الاضافة الإشراقية. والاضافة الاشراقية هي مقابل الاضافة المقولية، و اطلاق الإضافة عليها بالإشتراك اللفظي واقعًا. والاضافة الاشراقية هي انتساب الكلمات النورية الوجودية إلى الوجود الصمدي، وليست إلاّ شئونه القائمة به قيام الفعل بفاعله، و معيّته بها معيّة قيومية، كما ان النفس فى وحدتها كل القوى، واضافة القوىٰ اليها اضافة اشراقية و معيتها بها قيومية باذن بارئها. (ح. ح)

٢٩. الاضافة الاشراقية هي اشراق نور الانوار، جلّ شأنه. واشراقه هوالوجود المنبسط، فكان هو اصيلا. وهذه الاضافة هي المرادة بحيثيّة فاعليّة الفاعل الداخلة في مصداق الحكم، بان الشيْ الفلاني موجود، عندالمعتبرين من المشائين.

٣٠. واذا كان كذلك فلم لايجوز صدق الموجود على المعدوم؟ والمعدوم بالبديهة لايكون موجودًا و الالزم الانقلاب. والحاصل أن المراد بالانقلاب إما انقلاب الممكن بالواجب إذالماهية من حيث هي من دون ضم حيثية تقييدية أو تعليلية لو استحقّت حمل الموجود عليها لزم ان تكون واجبة لاممكنة؛ وإما انقلاب الماهية المقابلة للوجود بالوجود فإنّ الماهية من حيث هي من دون لحاظ حيثية تقييدية معها لو استحقت حمل الموجود عليها لزم أن تكون وجودًا لاماهية؛ وإما لزم انقلاب المعدوم بالموجود كما تقدم بيانه أولاً. (ح. ح)

والسادس قولنا: **لولم يؤصّل الوجود، وحدة ماحصلت**[٣١]، **اذ غيره**، وهو الماهيّة، لانّ اصالتها محلّ النزاع[٣٢]، مثار كثرةٍ أتت. واذا كان كذلك[٣٣]، **وماوحدّ الحقّ ولا كلمته ولاصفاته إلاّبما**، اي بحقيقة الوجود الذي **الوحدة دارت معه**. بيانه انّه لولم يكن الوجود اصيلاً، لم يحصل وحدة اصلا، لانّ الماهية مثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فان الماهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات، وتثير غبار الكثرة في الوجود[٣٤]. فانّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما انّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة. و إذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد[٣٥] الّذي هوالهوهويّة، كالانسان كاتب، والكاتب ضاحك، اذا المفروض انّ جهة الوحدة، وهي الوجود، اعتباريّة، والأصل هو شيئيّة ماهيّة الانسان و مفهوم الكاتب والضّاحك. والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف، و تصحّح الغيريّة، وأين احدها من الآخر[٣٦]، لاالهوهويّة[٣٧]، ولم يتمّ مسألة التّوحيد الّتي هي اسّ المسائل: لا توحيد الذّات، لانّه اذا كانت الماهية أصلاً، لايكون بين الواجبين المفروضين[٣٨] ما

---

٣١. كلمة ما نافية. و مثار منصوب مفعول أتت. وضمير أتت راجع إلى الغير، و تأنيث الغير باعتبار معناه و هوالماهية. والمثار من الثور لأن الماهية تثير غبار الكثرة في الوجود. قوله سبحانه: فأثرن به نقعًا. (ح. ح)

٣٢. يعني ان اطلاق لفظ «غيره»، وان شمل العدم، وهو ليس مثارالكثرة، اذلامیز فيه، الاّ ان المقام يقيّده بالماهية، وفي اللّفظ ايضاً قرينة عليها، وهي تأنيث «اتت».

٣٣. أي، كانت الماهيّة مثار الكثرة.

٣٤. ولذا قال العرفاء الشامخون: «التوحيد اسقاط الاضافات».

٣٥. قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل في ماهيات الموضوعات والمحمولات. وامّا مفاد البيت الثاني. فقولنا: «ولم يتمّ مسألة التوحيد» الى آخر المطلب.

٣٦. عطف على الغيرية أي المفاهيم ذاتيّها الاختلاف و تصحّح الغيرية و تصحّح قول أين أحدهما من الآخر. (ح. ح)

٣٧. كلمة لا حرف عطف، وما بعدها عطف على الغيرية. (ح. ح)

٣٨. حيث يقول المشكك: لم لايجوز ان يكون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتيها البسيطتين، ويكون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولا صادقا عليهما؟ فلايمكن دفعه بلزوم التركيب مما

به الاشتراك .حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك ومابه الامتياز. لانّ المفروض انّ ذاتها الماهية، والماهيات متخالفات بالذّات. فلم يستقم استدلالهم[٣٩] على التّوحيد بلزوم التّركيب؛ ولا توحيد الصّفات[٤٠]، لانّه اذا كان الوجود اعتبارياً لايمكن أن يحكم العقل بانّ مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة، ولاهي مع الذّات المقدّسة الوجوبيّة واحدة، اذ المفروض ان لاجهة وحدة، هي الوجود، فيها، حتّى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر.

به الاشتراك وما به الامتياز، ولا بلزوم الاحتياج في تعيّن كل منها، الى امر زائد على ذاته. لانها مشتركان في حقيقة الوجود أو الوجوب، بمعنى شدة الوجود وتأكده. فلابد من امر مختص بكل واحد منها. فيلزم ماذكر اذ المفروض ان الوجود اعتباري، فلايمكن ان يكون ذات الواجب الاّ الماهيّة، لان الشيْ، إمّا الماهيّة أو الوجود. وامر الاصالة في الموجودية يدور عليها. واذا بطل ان يكون ذات الواجب تعالى هوالوجود لاعتباريته، بقيت الماهيّة لاصالتها. والماهيّة مثار الاختلاف، فلاغروان يكونا ماهيتين بسيطتين ممتازتين بذاتيهما ومتعينتين بذاتيهما ايضاً، وليس وجودهما و وجوبها، الاّ انّهما بذاتيهما ينتزع منها مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا. وكان ذات الواجب تعالى من الشيئين، الوجود الحقيقي والنور الاقهر الابهر الغني. فاذا فرض اثنين، وكان كل منهما وجوداً حقيقيا، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذكور قطعاً. ولايمكن كون الوجودين متخالفين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لان مقابل سنخ الوجود هوالعدم، ومقابل سنخ النور هوالظلمة. فاذا كان احدهما هوالوجود، وهو بسيط، وهو طرد العدم، ولاحيثية اخرى فيه، وكان الآخر بسيطاً ومقابلاً له كان عدماً. وايضاً، بعد ماثبت الاشتراك المعنوي فيه والسنخيّة، وادعى جمع من المحققين بداهة الاشتراك ، كيف يتطرق احتمال الاختلاف بتمامي الذات البسيطة في الوجود الحقيقي ؟

٣٩. أي استدلال القائلين بأصالة الماهية، كمالم يستقم استدلال القائلين بالإشتراك اللفظي في الوجود، والقائلين بالتباين في الوجودات بتمام الذات. واما بيان توحيد الذات والصفات والأفعال فرسالتنا في لقاءالله تعالى شأنه كافلة لجميع أنحاء مباحثها و أرجائها، وكافية لمن اخذت الفطانة بيده. وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى لنا في مجلد واحد باسم «ثمان رسائل عربية». (ح. ح)

٤٠. قد ادرجناه في النفي الاول في النظم، لانّ صفاته تعالى عين ذاته سبحانه.

والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها، لانّها أيضاً على هذا التقدير ماهية من الماهيات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصّفات مع الّذات؛ ولا توحيد فعل الله وكلمته، لانّه على هذا، لم يكن الصّوادر الاّ الماهيات المتخالفة الّتي لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو، ويقال في حقّها: أين المجرّد من المادّي، وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشارإليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»[٤١]. و معلوم ان وجه الواحد واحد، وانّى كلمة كن الواحدة[٤٢] المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمرنا الاّ واحدة»[٤٣]. بخلاف ما إذا كان الوجود الّذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه، اصيلاً، فانّه يتوافق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتمايزات، وهو الجهة النّورانيّة[٤٤] التي انطمس فيها الظّلمات، وهو كلمته ومشيّته ورحمته وغيرها[٤٥] من الصفات الفعليّة.

٤١. البقرة ١١٥/٢

٤٢. هذه الكلمة العليا كالكلام الكامل في قوله الآتي في الآلهيات بالمعنى الأخص:

فـنـه مـاقـد كـان عين الـذات كـونٌ بحيـث يـنشـئي الآيـات

وما أمرنا إلا واحدة ومع وحدته كل الوجودات. وفي شرح القيصري على الفص الادريسي من فصوص الحكم: «انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا و فرادىٰ؟ فان كنت ترى الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الإثنينية، وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسنيين». (ح. ح)

٤٣. القمر ٥٠/٥٤.

٤٤. كما قال المتألهون: في كل ممكن جهتان: جهة نورانيّة وهي الوجود، وجهة ظلمانيّة وهي الماهية.

٤٥. في الحديث: «انالله خلق الاشياء بالمشية، والمشية بنفسها». وفي الدعاء: «اللّهم انّي أسئلك برحمتك التي وسعت كل شيْ». وغيرها، كحيوته السارية في كل شيْ، وجوده، واحسانه، وصنعه، وفيضه وغيرها.

[٣]

غرر في اشتراك الوجود

يعطي اشتراكه صلوح المقسم ... كذلك اتّحاد معنى العدم
وأنّه ليس اعتقاده ارتفع ... إذا التّعيُّن اعتقاده امتنع
وأنّ كلاً آية الجليل ... وخصمنا قد قال بالتّعطيل
ممّا به أيُّد الإدّعاء ... أن جعله قافيةً إيطاء

[٣]

غرر في اشتراك الوجود

هذه المسألة[١] ايضاً من امّهات المسائل الحكميّة[٢]، و منها يستنبط حقيقة مذهب

---

١. ولتقدم هذه المسألة بالشرف وبالطبع قدّمت وضعًا في الكتب الحكمية والكلامية غالباً على مسألة زيادة الوجود على الماهية. نعم بين هذا البحث و بحث الزيادة عموم من وجه فيمكن تقديم كل منهما على الآخر.

ثم القول بالاشتراك المعنوي في قوة القول بالوجود الصمدي الذي هو التوحيد الخاصي، و انكاره في قوة إنكاره — وإن لم ينكروه صريحًا بل ادعوا التصلب به — فإن الاشتراك المعنوي وان لم يستدع اولاً سوى أن يكون هاهنا مفهوم مشترك فيه وامور مشتركة إلا أن تلك الأمور المشتركة لولم تكن متناسبة ولو كتناسب الشيْ والفيْ ومابه الإشتراك فيها عين ما به الامتياز و بالعكس كماهو مقتضى التشكيك الخاصي لم يكن انتزاع مفهوم واحد منها، ولم يمكن دفع شبهة ابن كمونة قط لأنه اذا كانت حقيقة وجود الواجب و وجود الممكن في غاية الخلاف بحيث لم يكن سنخية أصلاً ولو سنخية الشيْ والفيْ وكان المخالفة بينها كمخالفة الوجود والعدم مع ان علة الوجود وجود و علة العدم عدم و علة الماهية ماهية كما صرّحوابه فليكن واجبان هكذا كما قاله ابن كمونه و بعض من تقدمه.

ثم المصنف ناظر في هذه المسألة الى الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الاولى من الأسفار. والفصل في امرين أحدهما أن مفهوم الوجود مشترك ، و ثانيها أنه محمول على ما تحته حمل التشكيك لاحمل التواطؤ، ثم قال: «أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات — الى أن قال: وأما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك الخ فراجع (ج ١ — ط ١ — ص ٧). (ح. ح)

٢. اذ عليها يدور علم التوحيد، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت انّ له معنونا بمقتضى ←

الفهلوي ين الّذي سيجيئ ذكره[٣]، فانّه اذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء، ومعلوم انّ مفهوماً واحداً لايتنزع من حقايق متباينة بما هي متباينة، لم يكن الوجودات حقايق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك. والدّليل عليه من وجوه:

الأوّل ما اشيراليه بقولنا: **يعطي اشتراكه**، اي اشتراك الوجود معنىً، **صلوح**[٤]

اصالته، ثبت ان لا افراد له، يكون لها بينونة عزلة، فضلا عن ان يكون له انواع متباينة. لان الجنس والنوع من أقسام الماهيّة، لاالوجود. والافراد التي لها بينونة عزلة، في اية طبيعة من الطبائع المتأصّلة، تتحقّق انما هي بلحوق عوارض متأصلة، واجانب وغرائب، هي ضمائم اصيلة، لكن معنون الوجود لا ثاني له متاصلا، ولاباين عنه بينونة عزلة. وانما اجانبه وغرائبه العدم والماهيات. والعدم نفي محض. والماهيّة اعتبارية، ولاشيئية وجود لها. والمراتب التي قلنا بها للوجود، بينها السنخية. وما به الامتياز فيها، عين ما به الاشتراك. فهي غيرمصادمة لوحدة الحقيقية المشكّكة، بل يؤكدها ويكشف عن سعتها ووفور جامعيتها، لانها وحدة حقة وحق الوحدة. و نعم ماقيل بالفارسية:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعيت ماست — چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

وايضاً

از خلاف آمد عادت بطلب كام كه من — كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم

ثمّ انّه كما ان وحدة هذا المفهوم يكشف عن وحدة المعنون، فبينهما مطابقات اخرى، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والانبساط، وهنا اول الاوليّات في الذهن وهناك اول الاوائل في الخارج، وغيرذلك. فهذا، وان كان وجهاً من وجوه المعنون، لكنّه كالذاتي له. ونسبته اليه كنسبة مفهوم الانسان الى الانسان الحقيقي.

٣. راجع الغرر ٦ هذا الطبع ص ١٠٥ (م. ط)

٤. في الوجوه الثلاثة الأولى ناظر الى المسألة الثانية من الفصل الاول من المقصد الاول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي حيث قال: «و تردّد الذهن حالَ الجزم بمطلق الوجود، و اتحادُ مفهوم نقيضه، و قبوله القسمة يُعطي اشتراكَه» (ص ٢٤ — ط قم بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه).

فإن قلت: ما الفرق بين الإشتراك لفظاً وبين الإشتراك معنى، وكيف لايصح المشترك اللفظي لصيرورته مقسمًا مع صحة تقسيم العين مثلاً إلى الجارية والباكية بتأويل المسمى بالعين، كما أن الوجود يصح تقسيمه إلى أقسامه بهذا التأويل ايضا إذا كان مشتركا لفظيًا؟

فالجواب أن الفرق بينهما من حيث الوضع والمفهوم فإن العين وضع لمفاهيم متعددة بوضع متعدد

المقسم، بان يقسم الوجود الى وجود[٥] الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا. والمقسم لابّد وان يكون مشتركاً بين الأقسام.

والثاني ما اشيراليه بقولنا: **كذلك**، أي يعطي اشتراكه **اتّحاد معنى العدم**[٦]

بخلاف الوجود فانه وضع لمفهوم واحد و معنى فارد فإنه إذا قيل العين صار السامع مترددًا متحيرًا حتى يؤتى له القرينة بخلاف الوجود فإنه إذا قيل الوجود يفهم السامع منه مفهومًا واحدًا بدون قرينة و مهلة، والمقسم بماله من المعنى مأخوذ في جميع الأقسام، فصحّة تقسيم الوجود بالمعنى المتبادر منه في الذهن وهو المعنى الواحد الى الأقسام المختلفة دليل على الاشتراك المعنوي و وجود المقسم والقدر المشترك في جميع الأقسام، بخلاف مالو كان مشتركا لفظيًا فانه عليه لم يصح تقسيمه بماله من المعاني المختلفة الى الاقسام بل لابد من تاويله بالمسمى بالعين أعني بلفظ العين حتى يصح تقسيمه، فعدم الاحتياج الى التأويل دليل على الاشتراك المعنوي، وواضح أن تقسيم العين إلى الأقسام المذكورة تقسيم له بماله من اللفظ لا بما له من المعنى، فيصير صورة القياس لهذا الدليل هكذا: الوجود قابل للقسمة المعنوية، وكلّ ما هو كذلك فهو مشترك معنوي، فالوجود مشترك معنوي. (ح. ح)

٥. وقد أجاد المحقق الطوسي في تقسيم الوجود بالنظم الفارسي:

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل — يا واجب الوجود و يا ممكن الوجود
ممكن دو قسم گشت يقين جوهر وجود — جوهر به پنج قسم شد اى ناظم عقود
جسم و دو اصل او كه هيولى و صورتند — پس نفس و عقل، وين همه را ياد گير زود
نه گشت باز جنس عرض اين دقيقه را — اندر خيال نظم بمن عقل مى نمود
كم است وكيف واين ومتى ومضاف ووضع — پس فعل و انفعال و دگر ملک اى ودود
اجناس كائنات مقولات عشردان — ده گشت، كم ازين نه برين ديگرى فزود
پس واجب الوجود كزين ده منزه است — كو بود پيش از آنكه ازينها يكى نبود

ولكن فى قوله: «اجناس كائنات...» كلامًا سيأتي ذكره من ذي قبل. (ح. ح)

٦. تقرير الدليل الثاني — كما في الشوارق في بيان قول المحقق الطوسي: «واتحاد مفهوم نقيضه» المشار اليه آنفًا — هو أن مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة، فلو لم يكن الوجود أيضا معنى واحدًا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لأنه إذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا: هذا الشيْ إما موجود و إما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيْ إما انسان مثلاً وإما معدوم، و هذا الحصر الأخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الأول بخلاف ما إذا كان العدم ايضا مشتركاً لفظيًا فانه يصير قولنا

اذلا تمايز في العدم[٧]، والوجود نقيضه، ونقيض الواحد واحد، والاّ ارتفع النقيضان.

والثّالث انّه **ليس اعتقاده**، اي اعتقاد الوجود، **ارتفع إذا** اي حين **التعيّن**، كالجوهريّة او العرضيّة— وهو كلفظ «الخصوصيّة» في قول صاحب حكمة العين: «والاّلزال اعتقاد[٨] الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة[٩]»— **اعتقاده**، مبتدء، خبره **امتنع**، والجملة خبر للتعين. تقريره: انّا اذا اقمنا الدّليل على انّ العالم لا بدّله من مؤثّر موجود، اعتقدنا وايقنّا بوجود المؤثّر؛ ثمّ لوحصل لنا التردّد في انّه واجب أوجوهر أوعرض، لم

هذا الشيْ إما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيْ إما إنسان و إما ليس بانسان لأن العدم حينئذيكون رفعًا للإنسان لأنه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض، و ظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيْ إما انسان و اما ليس بانسان؛ فظهر أنه لابد في هذاالدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم؛ لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركاً لفظيًا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب. (ج ١— ط ١— ص ٢٣). (ح. ح)

٧. و ذلك لأن التميز عبارة عن ثبوت صفة للشيْ ليست لغيره، و ثبوتها يستدعى ثبوت الموضوع والموصوف، ولاشيْ من العدم بثابت فلايكون العدم متميزًا عن عدم آخر. الفصل الخامس من المرحلة الثانية من الأسفار في ان العدم مفهوم واحد (ج ١— ط ١— ص ٨٥). (ح.ح)

٨. أي وان لم‌يكن الوجود مشتركاً معنى لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات. وصاحب حكمة العين هوالعلامة نجم‌الدين على‌بن عمر الكاتبي القزويني المتوفي ٦٧٥ هـ. ق المعروف بـ «دبيران كاتبي». وقد شرح حكمة العين العلامة الحلي باسم ايضاح المقاصد وقال في مقدمته: «أما بعد فهذا كتاب «ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين‌القواعد» شرحت فيه ما أجمله شيخنا المعظم الامام الأعظم نجم‌الدين ملك المناظرين على‌بن عمر الكاتبي القزويني...». و عبارة صاحب حكمة العين هكذا: «وهو —أى الوجود— مشترك وإلا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات، و لبطل انحصار الشيْ في الموجود و المعدوم...» (ص ٥ من الايضاح— ط ١). و غرض المصنف هوالتنبيه على أن الخصوصية في عبارة الكاتبي هى بمعنى التعين. وقد شرح حكمة العين العلامة شمس‌الدين محمدبن مباركشاه البخاري ايضاً و هذان الشرحان قد طبعا في جامعة طهران طبعًا مطبوعًا مجوّدًا. (ح. ح)

٩. ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، العلامة حلّي، ص ٥، ط ١، دانشگاه تهران. (م.ط)

يقدح ذلك التردّد في الاعتقاد المذكور. فاذا اعتقدنا انّه واجب، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب، ولايرتفع الاعتقاد بانّه موجود[١٠]. فلو لااشتراكه، لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

و الرّابع: انّ كلاً من الموجودات الآفاقيّة والأنفسيّه آية الجليل[١١]، جلّ جلاله، وعلامته، كما قال في كتابه المجيد: «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ[١٢]». وعلامة الشيْ لا تباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالفيْ من الشيْ. وهل يكون الظلمة آية النّور[١٣]، والظلّ آية الحرور؟ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين

---

١٠. لانّ الاثر، اذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لامحالة. فالحرارة، اذا كانت في الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولايبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد في خصوصياتها، من النار والشمس والحركة.

١١. ولمكان حكم السنخية بين العلة و المعلول كان كل واحد مما سواه تعالى آية و علامة له، و آية الشيْ تحاكي عنه من وجه ولا تباينه من جميع الوجوه و نسبتها اليه كظل إلى ذيه، ولولا حكم السنخية لما يصحّ كون الموجودات الآفاقيه والأنفسية اعني ماسواه آيات له. وتدبر في ألفاظ الآية واخواتها من الآيتين و الآيات المذكورة في القرآن الكريم ترشد إلى الصواب من أن الوجود اصل و ماسواه علامة و فيئ له و نعم ماقال العارف النظامي الگنجوي:

أي سايه مثال كاه بينش در پيش وجودت آفرينش

ولولا الوجود لماكان عن الأشياء عين وأثر، والوجود مساوق للحق. والحق أن التوحيد القرآني الصمدي الناطق بأنه هوالأول والآخر والظاهر والباطن أعلى و اشمخ من التفوه بالعلة والمعلول. (ح. ح)

١٢. الأحقاف ٤٦/٢٢

١٣. اقتباس من القرآن الكريم: «وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور...» (فاطر ٢٢). وقد تقدم الكلام في اقسام الكتاب في نثر الدراري على نظم اللئالي (ج ١ — ص ٢٦). وفي الصحاح: «الحَرور: الريح الحارة، وهي بالليل كالسَموم بالنهار. وقال ابوعبيدة: الحرور بالليل وقد تكون بالنهار، والسَّموم بالنهار وقد تكون بالليل». (ح. ح)

الموجودات، لما كانت آياته تعالى. والحال انّ الموجودات، بما هي موجودات، آيات له تعالى، مسطورة في كتابه التكويني[١٢] الآفاقي، وكتابه التكويني الأنفسي، كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما، موافقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود الذهني والعيني.

والخامس انّ خصمنا، كابي الحسن الأشعري[١٥] وابي الحسين البصري[١٦] وكثير من معاصرينا من غير اهل النظر، النافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلة والمعلول، والحال انّ السنخيّة[١٧] كسنخيّة الشيْ والفيء من شرائط العليّة والمعلوليّة، قد قال بالتّعطيل[١٨]، أي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لانّا اذا

---

١٤. كتاب الله تعالى تدويني، هو ما بين الدفتين، وتكويني، وهو آفاقي وانفسي. والآفاقي كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وام الكتاب — «يمحوالله مايشاء ويثبت، وعنده ام الكتاب» «ولارطب ولايابس الاّ في كتاب مبين». والانفسي، عليّينيّ وسجّيني — «ان كتاب الابرار لفي عليّين، وانّ كتاب الفجّار لفي سجّين».

١٥. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبدالرزاق اللاّهيجي، ج ١، ص ٢٩، انتشارات مهدوى، اصفهان. ايضا المواقف في علم الكلام، الايجي، ص ٤٨، بيروت، عالم الكتب (م. ط)

١٦. المرجع السابق (م. ط).

١٧. كيف لا؟ وعلّة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلّة الماهية ماهية.

١٨. التعبير بـ «خصمنا» لايخفى لطفه. ثم انه ناظر في هذا الدليل الى ما افاده صاحب الأسفار في آخر الفصل الثامن من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه حيث قال: «وأما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل...» (الاسفار — ج ١ — ط ١ — ص ١٧). (ح. ح)

ثم ان اطلاق الوجود والموجود عليه سبحانه وارد في الأثر كثيرًا كمافي دعاء المجير: «سبحانك يا معبود تعاليت يا موجود أجرنا من النار يا مجير».

واطلاق الموجود عليه من حيث انه مشتق كاطلاق سائر المشتقات عليه نحو ياحيّ يا عالم يا قادر و غيرها من اسمائه الحسنى، والناس يتحاشون عن اطلاق الموجود عليه اما لأنه على صيغة صيغة المفعول بمعنى ذات له الوجود، واما لإن اطلاق الاسماء اللفظية عليه توقيفية بمعنى أن كل

قلنا انّه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق— وان كان بعض مصاديقه[١٩] فوق مالايتناهى بمالايتناهى، عدّة ومدّة وشدّة،[٢٠] وغيره كان

اسم لم يرد في الكتاب والسنة لايجوز اطلاقه عليه. والموجود مشتق كسائر المشتقات من الأسماء الحسنى، وقدورد في الأثر ايضا. ومع ذلك تحاشوا عن اطلاقه عليه لأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود فقد ذهبوا الى التعطيل من حيث لايشعرون، من التعطيل عن معرفة ذاته تعالى و صفاته، و تعطيل العالَم عن المبدء الموجود، و تعطيل العقول عن المعرفة على التفصيل والبيان الذي أفاده المصنف في الكتاب.

والحق في اطلاق الأسماء اللفظية هو ما في الأسفار من أن «جلّ الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى، بل كلها أنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى وأشرف ممّا وضعت الأسامي بازائها؛ فكما أن المراد من السمع والبصر السائغين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معنا هما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى واشرف ممّا يفهمه الجمهور. وليس لنا بدٌّ من وصفه و اطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعني الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية. وأما السلوب والإعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية».

ولنا رسالة فارسية مسماة بـ «الكلمة العليا في توقيفية الأسماء» في ثمانية ابواب يبحث كل باب عن مسألة حول توقيفية الأسماء، والرسالة غريزة المحاسن و عزيزة المسائل في موضوعها جدًا. و الباب الخامس منها يحوي عدة روايات في اطلاق الوجود والموجود عليه سبحانه و مطالب أخرى في ذلك. (ح. ح)

١٩. وهو الواجب سبحانه. وفي البند السادس عشرمن الجوشن الكبير: «يامن هو فوق كل شئ ...»، و ضمير غيره راجع إلى بعض مصاديقه فذلك الغير هوالممكنات. (ح. ح)

٢٠. تفصيل لمطلق اللانهاية، سواء كانت اللانهاية الفوقية أو التحتية، لكن على سبيل التوزيع، بان يكون العدّة والمدّة للتحتية، والشدة للفوقية.

فاللانهاية المدّية، كالعقول الكلية.

والعدية، كصورها العلميّة، وكالفلك عندالحكماء، فعدّة فعليّاته وآثاره غيرمتناهية، بل عدّة افراد كل نوع غيرمتناهية تعاقبيّة، وكالنفوس الناطقة، كما قال الحكماء في منطقياتهم: ان

محدوداً، وفي عين محدوديته ظلاً وفيئاً، لا أصلاً وشيئاً— فقد جاء الاشتراك . وهؤلاء يفرّون منه[٢١] ومن لوازمه[٢٢]، فرار المزكوم من رائحة المسك . وان لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على انّه مصداق[٢٣] لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هوالعدم، لزم

الكلّي الغير المتناهي الافراد، المجتمعة في الوجود، كالنفس الناطقة. فالنفوس الناطقة المفارقة، لها مجموعات غيرمتناهية، وكل مجموع منها غيرمتناه، اذ في كل وقت، لها مجموع غيرمتناه. غيرالمجموع الذي قبله، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهي، يحصل مجموع آخر غيرمتناه.

واما اللانهاية الشدّيّة، فعدم نهاية شدة نورية نورالانوار— بهر نوره وقدرته—

ولك ان تعتبر التفصيل فيما لايتناهى الواقع فيما تحت. فاللانهاية العدّيّة والمدّيّة فيه ظاهر. واما الشدّيّة، فلانّه للمجموعات الغير المتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التي مضت انوار غيرمتناهية، لانها الانوار الاسفهبديّة التي هي مطالع الاشعّة العقليّة، ممّا فوقها، ومن كلّ على كلّ منها، اذ لاحجاب في المفارقات. فيحصل من تراميها في عالم الملكوت شدّة نوريّة غيرمتناهيّة. ثمّ العقل الكلّي جامع لجميع تلك الانوار. بمصداق واحد بسيط. فهو اشدّ نوريّة منها، لانّ النور القاهر فوق الانوار المدبّرة. ونورالانوار— جلّ جلاله— فوق الانوار القاهرة والمدبّرة. فهو فوق مالايتناهى شدّة ايضاً، بما لايتناهى شدّة.

واذا عرفت اقسام اللانهاية ومواردها، فلكلّ مما لايتناهى في الموضعين، ثلاثة اقسام. فاضرب الثلاثة في الثلاثة. واستخرج الامثلة والصحيح وغيره. [والصحيح منها ستّة، لانّ اللانهاية العدديّة فيما فوق مع الثلاث فيما تحت، ايضاً صحيحة. اذ في العلم التفصيلي، جاءت الكثرة كم شئت، والاسماء الحُسنى ولوازمها من الاعيان الثّابتة، غيرمتناهية. بل قال المشاؤون: النشأة العلميّة فسيحة جدّاً. وقال انكسيمانس: الصور عندالواجب بالذّات غيرمتناهية.]*

٢١. اي من الإشتراك المعنوي في الوجود. (ح. ح)

٢٢. أي من لوازم الاشتراك من المشابهة والسنخية والمناسبة، وعلى هذا البيان قوله الآتي: «فقد جاء الاشتراك و لوازمه.» (ح. ح)

٢٣. أي بل نحمل على انه تعالى مصداق لمقابل تلك الطبيعة —يعني طبيعة الوجود— لزم صدق المعدوم عليه تعالى شانه و لازمه تعطيل العالم عن المبدء الموجود. (ح. ح)

---

* سقطت هذه العبارة في النسختين (مظ) و (نا). (م. ط)

تعطيل العالم عن المبدء الموجود؛ نعوذبالله منه. وان لم نفهم شيئاً، فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.

وكذا اذا قلنا انّه ذات مذوّت الذّوات، وانّه شئ مشيء الأشياء، فامّا أن نفهم اللّاذات واللّاشئ؛ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً؛[٢٤] وامّا أن نعطّل، ومثله القول في الصّفات، فانّا اذا قلنا انّه عالم اويا عالم، بعنوان اجراء اسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، امّا ان يعني من ينكشف لديه الشئ — فقد جاء الاشتراك ولوازمه — أولا، فقد جاء المحذورات الاخر. فعطّلوا العقول عن المعارف والاذكار الاّ عن مجرّد لقلقة اللسان. وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق[٢٥].

والسادس: ما اشيراليه بقولنا: **ممّا به ايُّد الادّعاء**[٢٦]، اي دعوى الاشتراك

---

٢٤. الاسراء ١٧/٤.

٢٥. [يعني انّهم، لما سمعوا انّ الوجود مشترك فيه، ظنّوا انّ هنا حقيقة منبسطة على الوجود الخارجي. ولم يفهموا انّ الكلي الطبيعي الموجود في الخارج موجود بعين وجود الشخص. فكيف مفهوم الوجود الذي لاموقع له الاّ الذّهن؟ ولم يعلموا انّ في جميع الموارد للاشتراك المعنوي، المفهوم هوالمشترك فيه، والمصاديق هي المشتركات.]*

٢٦. قال الفخر الرازي في شرح الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرحه على اشارات الشيخ: «إن رجلاً لوذكر شعرًا وجعل قافية جميع ابياته لفظة الوجود لا ضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة، ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلاً بحيث يكون اللائق بكلّ بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لايقال فيه أن القافية مكررة، ولولا إن العلم الضروري حاصل للكلّ بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكريرهاهنا كمالم يحكموا به في الصورة الأخرى» (ص ٣٠٥ — ط مصر).

و صاحب الاسفار نقل قوله في الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه (ص ٧ — ج ١ — ط ١)، وفي تعليقاته على شرح حكمة الاشراق ايضا (ص ١٨٢ — ط ١ — ايران).

---

* سقطت هذه الحاشية في النسختين (مظ) و (نا). (م. ط)

المعنوي، مانقله الفخرالرّازي في شرحه للاشارات[٢٧] عن القوم. وهو أن، مخفّفة عن المثقّلة، جعله، أي جعل الوجود، قافيةً لابيات إيطاء، وهو تكرار القافيّة المعيب عندالبلغاء، فدلّ على انّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظيّاً، لم يلزم من الجعل المذكور ايطاء، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ينبغي ان يحكم بالتّحسين لانّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنّات البديعيّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والعالم الأجل السيد على خان المدني قد نقل في كتابه «انوار الربيع في انواع البديع» عدة قصائد كل قصيدة مع طول ابياتها بقافية واحدة فقط بعضها بلفظة العين فقط، و بعضها بلفظة الهلال فقط، وبعضها بلفظة العجوز فقط؛ والعينية منها شاملة على خمس و ثلاثين عيناً مطلعها:

هنيئاً قد أقرّ الله عيني فلازمت الهدي اهلي بعين

(ص ٤٣ — ٤٦ — ط ١ — ايران). (ح. ح)

٢٧. شرحي الإشارات، خواجه نصيرالدين طوسي وامام فخر رازي، ج ١، ص ٢٠٠، مكتبة المرعشي النجفي. ايضا شرح الاشارات والتنبيهات، نصيرالدين الطوسي و قطب الدين الرازي، ج ٣، ص ٣٢، ط ٣، دفتر نشر كتاب، تهران. (م. ط)

[٤]

غرر في زيادة الوجود على الماهية

إنَّ الوجود عارض المهيَّة تصوُّرًا واتِّحدا هويَّةً
لصحَّة السَّلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط
ولانفكاك منه في التَّعقُّل ولاتِّحاد الكلّ والتَّسلسل
والفرد كالمطلق منه والخصص زيد عليها مطلقاً عمّاً وخصّ

[٤]

غرر في زيادة الوجود على الماهية[1]

خلافاً للأشعري[2]، حيث يقول بعينيته لها ذهناً، بمعنى انّ المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر، لانّ المحقّقين من الحكماء[3] قالوا بزيادته عليها في الذّهن، لافي العين، بل ولا في حاقّ الذّهن[5]، بل تحليل و تعمّل من العقل، فانّ الكون في الذّهن

---

١. أي الوجود المحمولي. و زيادة وجود الممكن على الماهية ليس معناها المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف و حقيقة كل شيئ نحو وجوده الخاص به، ولا كونه عرضا قائمًا بها قيام الأعراض بموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر، بل الأصل في التحقق الواقعي هوالوجود والماهية منتزعة من الحد الوجودي و عروض الوجود للماهية بتحليل و تعمل من العقل. (ح. ح)

٢. المباحث المشرقية، امام فخر رازي، ج ١، ص ١٣٠، تحقيق و تعليق محمد المعتصم بالله بغدادي، ط ١، دارالكتاب العربي بيروت ١٩٩٠. و ايضاً شوارق الهام، ج ١، ص ٢٩. (م. ط)

٣. علة لزيادة الوجود. (ح. ح)

٤. تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، ص ١٠٦، تحقيق محمدجواد حسيني جلالي، ط ١، مكتب الاعلام اسلامي وايضاً، الاسفار، ج ١، ص ٢٤٥. (م. ط)

٥. فان ماهيـة البياض مثلاً، الّتي جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض، متحدة مع وجودها، لان وجودها مابه يشارالیها، اشارة عقليّة. ومفهوم الوجود الذي جعله العقل منفصلا عنها، ليس وجوداً لها، اذ وجود الشئ كونه وتحققه، لاغير.

ومن هنا قال الحكيم القدوسي— المحقق الطوسي— قدس سرّه— «انّ زيادته في التصور»، ولم يقل «زيادته في الذهن». وقلنا: «تصوّرا» للاشارة الى انّهما واحد في الذهن ايضاً. الاّ ان لحاظ البياضيّة مثلاً، غيرلحاظ الموجوديّة في البياض.

ثمّ ان من الفروعات الشائعة لهذه المسألة، ارجاع الامكان والنقائص والكثرة ونحوها، الى ←

ايضاً وجود ذهني، كما انّ الكون في الخارج وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيئ من الوجودين، بنحو عدم الاعتبار، لااعتبار العدم. وبعبارة اخرى، بعد التعمّل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود، ليست الماهية، بالحمل الاوّلي الذاتي، وجوداً، وان كانت، بالحمل الشّائع الصّناعي، وجوداً. وكذا التخلية[٧] والتجريد.

إنّ الوجود عارض المهيّة عروضاً ذهنيّاً، يكفيه نفس شيئية الماهيّة لاخارجيّاً[٨] مقتضياً لوجود المعروض سابقاً، تصوُّراً، واتّحدا هويّة في الواقع.

ثمّ اشرنا الى ادلّة اربعة على العروض. الاوّل قولنا: **لصحّة السّلب** المعهودة بين القوم بجعل الاضافة[٩] واللام للعهد، **على الكون فقط**، أي يصحّ سلب الوجود عن الماهية[١٠] ولايصحّ سلبها عن نفسها، ولا سلب ذاتيّاتها عنها. فليس عيناً ولا جزءً لها.

شيئية المهيّة فهي جنّة ووقاية للوجود عن هذه. بل العدل يدور عليها، اذ العطيّات بقدر القابليّات — «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها». فلايسوغ للعقل اهمال شيئية الماهية رأساً. ولها برزات في النشئات العلميّة تبعاً.

٦. العقل يلاحظ الماهية مع عدم ملاحظة شيئ من الوجود معها وإن كانت نحوًا من الوجود في الذهن لكن لايلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذلايلاحظ ذلك الوجود وان كان الماهية في نفس تلك الملاحظة نحوًا من الوجود في الذهن بالحمل الشائع الصناعي والتخلية عن الوجود تحلية به فان عدم اعتبار الشيئ غير اعتبار عدمه، فالماهية بالحمل الأولي الذاتي ليست إلاّ هي فلا تكون بهذا الحمل وجودًا. (ح. ح)

٧. فانّها بالاولي تخلية، لكنّها بالشائع تحلية. والتجريد بالاولي تجريد، وبالشائع تخليط. وهذا من عموم سراية نورالوجود. فكلّما خلّيت الماهية عنه، وجدتها محفوفة به. نعم، اذا نفذ نورالوجود الى المقابل، فكيف يخلي ويغادر القابل؟

٨. والالزم تقدم الشيئ على نفسه، أو التسلسل. (ح. ح)

٩. اي اضافة الصحة الى السلب. (ح. ح)

١٠. فانه يصح سلب غير الشيئ عنه كما يصح ان يقال الانسان ليس بحجر. ولايصح سلب الماهية عن نفسها كمالا يصح ان يقال الانسان ليس بانسان. (ح. ح)

و الثّاني قولنا: **لافتقار حمله**، أي حمل الوجود على الماهية، **إلى الوسط**[١١]، اي ما يقرن بقولنا «لانّه»، كما عرّفه الشّيخ[١٢]. فقولنا: «العقل موجود» مفتقر الى الدّليل. وحمل الماهية وذاتيّاتها غير مفتقر اليه، لانّ ذاتي الشيء بيّن الثّبوت له. فليس عيناً ولا جزءً لها.

والثالث قولنا: **لانفكاك** للماهية— والتّنكير للنوعيّة اشارة الى التّحليل والتعمّل المذكورين— **منه**، اي من الوجود، **في التّعقّل**، اي نعقل الماهية، كماهية المثلّث ونغفل عن وجودها الخارجي والذّهني. و غير المغفول[١٣] غير المغفول. فثبت زيادته عليها.

والرابع قولنا: **لاتّحاد الكلّ**،[١٤] اى للزوم اتّحاد كلّ الماهيات،[١٥] لوكان الوجود عيناً لها، لانّه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها[١٦] و حمل بعضها على بعض حملاً اوّليّاً— لانّ الكلام في العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم— واللّازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التّقرير لايمكن التزام هذا اللّازم[١٧] بناء على مانسب الى جماعة من الصّوفيّة[١٨] من وحدة

١١. أي الى الدليل كما عرفه اي عرف الوسط الشيخ الرئيس بقوله الوسط ما يقارن قولنا لأنه. (ح. ح)

١٢. شرح الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٢٧. (م. ط)

١٣. الأول هو الماهية، والثاني هو الوجود. (ح. ح)

١٤. وايضا لوكان الوجود عين الماهية و نفسها لزم أن يكون قولنا الماهية موجودة غير مفيد لأنه بمنزلة قولنا الماهية ماهية وحمل الشيئ على نفسه غير مفيد بل قبيح مع انا نستفيد من قولنا الماهية موجودة اثبات الوجود لها فثبت أن الوجود زائد و مغائر لها.

وايضا لوكان الوجود نفس الماهية لاستفدنا من قولنا الماهية معدومة تناقضا لأن اثبات العدم للماهية على هذا يكون سلب الشيئ عن نفسه، فيصير قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية، والوجود ليس بوجود. (ح. ح)

١٥. أي من حيث المفهوم والمعنى كماهية الانسان و الفرس والشجر والحجر؛ «لأنه معنى واحد أي لأن الوجود معنى واحد كما ثبت بالبرهان. (ح. ح)

١٦. بأن يكون الانسان موجود، والانسان بقر أو حجر أوشجر كالانسان حيوان ناطق. (ح. ح)

١٧. أي اتحاد كل الماهيات. (ح. ح)

١٨. شوارق الالهام، ج ١، ص ٣٠ وايضاً الأسفار، ج ١، ص ٧١. (م. ط)

الوجود، كما في الشوارق[١٩]؛ لانّ ماقالوا في مقام وجودها الحقيقيّ، وامّا في مقام شيئيّات الماهيات والمفاهيم، فلايمكنهم التزام الاتّحاد. ولزوم التّسلسل، لوكان الوجود جزء للمهيّة[٢٠] بيان اللّزوم انّه على هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوجود على هذا التّقدير جزءً للجزء[٢١]، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء الماهيّة الى غير النّهاية، فيمتنع تعقّل ماهية من الماهيات بالكنه. وهو باطل، لانّا نتصوّر كثيراً من الماهيات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة والثانويّة[٢٢] وانكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتّبة خارجيّة، ظاهر[٢٣]؛ وامّا ان كانت اجزاء عقليّة، فلانّها متّحدة في الوجود، لافي مقام تجوهر ذواتها، فهي متمايزة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها[٢٤] بالتّجوهر[٢٥]؟

---

١٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ٣٠ و ٤١. (م. ط)

٢٠. و يدل على بطلانه ايضا أنه لوكان الوجود ايضا تحقق جزءً للماهية لزم أن يكون الواجب تعالى كالممكن مركبا من الوجود والماهية لصدق الوجود عليها فتدبر. (ح. ح)

٢١. واحتمال العينيّة للجزء، تخصيص في الاحكام العقليّة، مع انّ الكلام على تقدير الجزئيّة.

٢٢. الذاتيات الأولية الجنس والفصل القريبان، والثانوية هي الجنس والفصل البعيدان. (ح. ح)

٢٣. لانّ اجزاء الخارجيّة، مواد و صور وتركيب المادّة والصّورة، انضمامي فوجوداتها متغايرة باخاليّة والمحليّة والعليّة والمعلوليّة، لانّ للصّورة عليّة ما للمادّة.

٢٤. السبق بالتجوهر و يقال له السبق بالجوهر ايضا هو تقدم اجزاء الماهية النوعية التي هي علل قوامها كالجنس والفصل عليها — اي تقدم تلك الأجزاء القوامية على الماهية النوعية نفسها — و مقابل هذا السبق هو تأخر الماهية عن أجزائها القوامية. (ح. ح)

٢٥. فان ماهيّة الجنس والفصل سابقة في نفس تشيّ ماهيتها على نفس تشيّ ماهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها، بحيث لوجاز تقرر الماهيات منفكّة عن وجودها، لكان لتينك الماهيتين تقدم على الماهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم الماهية على لازمها.

وبالجملة، الاجزاء العقليّة، موجودات متمايزة، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة، بعلاوة انّ ما به الاشتراك غيرما به الامتياز في شيئيات الماهيات. فعلى اصالة الماهية، هي امور متمايزة متكثرة لا الى نهاية حينئذ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون اموراً

هذا على قول[٢٦] القائلين بأصالة الماهية وامّا على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتّحادها في الوجود[٢٧] ماهيّات البسائط الخارجيّة، وامّا في ماهيّات المركّبات الخارجيّة، فهي عين المواد[٢٨] والصور، والتفاوت بالاعتبار. فاذا كانت غير متناهية، يلزم التسلسل لامحالة، ولزوم التسلسل في موضع مّا يكفي في المحذورية وفي تحقّق الطبيعة[٢٩].

والفرد من الوجود، كالمطلق منه، وهو مفهوم الوجود المطلق، والحصص وهي[٣٠] نفس المفهوم مضافاً الى ماهية ماهية، بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً، زيد عليها، اي على الماهيّة، مطلقاً تعميم في الفرد، عمّاً وخصّ، اى عامّاً وخاصّاً— بيان للاطلاق—. والمراد بالعموم والخصوص هنا السّعة والضيق[٣١] بحسب الوجود العيني الغير المنافي للفرديّة. وهذا كثير الدّور على السنتنا طبقاً لأهل الذّوق[٣٢]

اعتباريّة، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبثنا بلزوم التسلسل في المركّبات الخارجيّة.

٢٦. أي التسلسل في الأجزاء العقلية والخارجية على قول الخ. (ح. ح)

٢٧. أي اتحاد الاجزاء فيه. (ح. ح)

٢٨. أي الاجزاء العقلية عين المواد الخ. (ح. ح)

٢٩. لانّ تحقّقها بتحقق فرد ما، وانتفائها بانتفاء جميع الافراد.

٣٠. سيأتي الكلام في الحصة في آخر الغرر الآتي: «والحصة الكلّي ...» (ح. ح)

٣١. أي لا العموم والخصوص بالاصطلاح المنطقي. (ح. ح)

٣٢. يعني بأهل الذوق العارفين بالله. والمراد بالذوق في اصطلاحهم — كما بيّنه العلاّمة القيصري في شرح الفص الهودي من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر— هوما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالايمان والتقليد، فان كلاً منها وان كان معتبرًا بحسب مرتبته لكنه لايلحق بمرتبة العلوم الكشفية اذ ليس الخبر كالعيان. (ط ١— ايران— ص ٢٤٥). و نقول في بيانه: الذوق السائر في السنتهم هو في الحقيقة بمعنى وجدان السالك اسمًا من اسمائه تعالى حتى يصير مظهرًا لذلك الإسم و يتصرف به ماشاء باذن الله سبحانه؛ مثلاً كان الرسول عليه السلام واجدًا الاسمين الشريفين المحيي والشافي فكان يحيي الموتى و يبرئ الأكمه و الأبرص، وأما العالم بمفاهيم الأسماء فليس بذائق حقائق الأسماء الوجودية على اصطلاح هذه الطائفة. (ح. ح)

فيطلقون على الوجود الحقيقي الممتنع الصدق على كثيرين لفظ الكلّي والعام والمطلق، ويعنون[٣٣] المحيط الواسع، وعلى نحو من الوجود الحقيقي لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئي، ويعنون المحدود المحاط.

ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيّين لفظ الكلّي على ربّ النوع.[٣٤] والمقصود انّ

---

٣٣. ومنه قول المولوى:

ما عدمهائيم وهستيها نما تو وجود مطلق وهستى ما

٣٤. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١،ص ٤٦٣ (م. ط).

٣٥. احدها المفهوم العام البديهي من الوجود، و ثانيها حصص ذلك المفهوم العام، و ثالثها افراده. فقوله: «وانحاء الوجودات الخاصة» عطف تفسيرى على حقيقة الوجود. فالاولان في الكتاب هما المفهوم والحصص، والثالث هو الأفراد. وأما الفيض المقدس فقد تقدم معنى الفيض، والفيضين الأقدس والمقدس في «نثر الدراري على نظم اللئالي» (ص ٣٦٨— ج ١). ثم لايخفى عليك أن حقيقة الوجود هي في الخارج و متن الأعيان، وأمّا مفهوم العام البديهي من الوجود فصرف الإعتبار من العقل والذهن، وكل ما كان حقيقته في الخارج يمتنع ان يكون في الأذهان والالزم الانقلاب. والمصنف في المقام ناظر الى كلام صدر المتالهين في آخر رسالته في اتصاف الماهية بالوجود، و لمزيد الاستبصار نأتي به قال:

«اعلم ان اشتراك حقيقة الوجود بين الوجودات ليس كاشتراك المفهوم الكلي بين الأفراد لأن حقيقة الوجود ليس بأمر كلي، ولا لها صورة في الذهن متحدة مع افرادها، بل اشتراكها ضرب آخر من الاشتراك لايعرفه إلا الكاملون. فظهر ممّا ذكرنا أن مفهوم الوجود العام أمر ذهني منتزع من الموجودات بسبب الوجودات المقومة لها؛ ولذلك المفهوم حصص متكثرة بتكثر الوجودات الخاصة، و تلك الحصص متماثلة المعاني، وهي مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدان على الماهيات وعلى الوجودات الخاصة ايضا؛ وأما الوجودات الخاصة فهي متخالفة الحقائق بالشدة والضعف، وكذا الماهيات فانها متخالفة المعاني لكنها معلومة الأسامي، والوجودات مجهولة الأسامي. فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصته المتعينة باضافته الى الماهيات، والوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق. ففهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهو نوع لها لأنها أفراد متماثلة متعددة بمجرد اضافة ذلك المفهوم إلى الأشياء؛ وهما أي ذلك المفهوم وحصته زائدان خارجان عن الوجود الخاص لكل موجود. وأما الوجود فهو عين ماهية الواجب بمعنى ان لا ماهية له إلا الوجود و خارج عن سائر

هيهنا ثلثة اشياء[٣٥] كلّ منها مغاير للماهية[٣٦]: المفهوم العامّ البديهي من الوجود، و حصصه وأفراده الّتي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمّى بالفيض المقدّس، و انحاء الوجودات الخاصّة الّتي بها يطرد الأعدام عن الماهيات. و الأولان، كما هما زائدان على الماهية، كذلك زائدان على الثالث، وليسا ذاتيّين له[٣٧]. انّما الذاتي هوالمفهوم العامّ للحصص.[٣٨] والاشاعرة في المقامات الثلاثة يقولون بالعينيّة،[٣٩] اي ليس هيهنا وجود[٤٠] عام، ولا حصص منه، ولا افراد له، سوى الماهيات المتخالفة.

الماهيات بمعنى أنه غير داخل في حدودها و لامعتبر في مفهومها لأن مفهومات جميع الماهيات امور كلية يحتمل مفهومها الصدق على الكثيرين، والوجود حقيقة متشخصه بنفسها لايعرضها العموم والكلية. فعلى هذا اتضح زيادة اتضاح كيفية ارتباط الماهية بالوجود الخاص من جهة ان ليس بينها عارضية و معروضية، بل الموجود والثابت في العين هو بالحقيقة الوجود الخاص لكل شيئ شيئ، والماهية معنى كلي صادق عليه متحدة معه موجود به لابنفسها إلا بمجرد الإعتبار» (رسائل ملاصدرا — ط ١ — ايران — ص ١١٩). (ح. ح)

٣٦. اشارة الى انّ المراد من الزيادة في الافراد، المغايرة، لان الوجود الحقيقي سنخ، والماهية سنخ آخر. كيف، وهو حيثيّة الاباء عن العدم وهي حيثيّة عدم الاباء عنه؟ وليس المراد هنا العروض. أو، لما كان وجه الشيْ هوالشيْ بوجه، ووصفنا الوجود العنواني باحكام الوجود المعنوني، اذ كان العنوان آلة لحاظ المعنون، جاز وصف المعنون ببعض احكام العنوان.

٣٧. ولو كان الوجود العام البديهي جنسًا لأفراده لكان تميز الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرًا. (ح. ح)

٣٨. اي باعتبار العقل لاالخارج. (ح. ح)

٣٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٩ وايضاً مباحث **المشرقية**، ج ، ص ١١٢. (م. ط).

٤٠. أي، لايقولون: هيهنا وجود، ومع ذلك اتحد مع الماهية، لانه اتحد الاثنين وهو باطل. بل كما نقول: الواجب تعالىٰ ماهيته وجود، اي ليس له ماهية سوى الوجود الحقيقي البحت، كذلك يقولون: وجود الممكن ماهيته، أي ليس له وجود سوى ماهيته.

[٥]

غرر في ان الحق تعالى انيةٌ صِرفة

والحـقُّ مـاهـيَّـتـه إنِّـيَّـتُـه إذ مقتضى العروض معلوليَّته
فسابق مع لاحقٍ قد اتَّحد أولم تصل سلسلة الكون لحدّ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٥]

غرر في أنّ الحقّ تعالى إنّيّة صرفة[1]

---

١. الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في نفي الماهية عن الواجب تعالى (ج ٢— ط ١— ايران— ص ٤٨٨ الى ص ٤٩٢).

وكذا الفصل الثالث من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الاسفار في أن واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالانسان مثلاً فان له ماهية هو الحيوان الناطق، و وجودًا وهو كونه في الأعيان. الخ (ج ١— ط ١— ص ٢١). وكذا الفصل الخامس من الموقف الأول من الهيات الأسفار في أن واجب الوجود إنيته ماهيته (ج ٣— ط ١— ص ٩). وكذا الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب الأول من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا (ج ١— ط حيدرآباد الدكن— ص ٣٠ الى ٤١).

ثم ان تعبير المصنف في عنوان البحث بأن الحق انية صرفة حسن جدًا، بخلاف تعبيره في البيت من ان «والحق ماهيته انيته»، و صاحب الأسفار عبّربان «واجب الوجود انيته ماهيته» بعكس مافي نظم الكتاب. وفي تحفة الحكيم للمتأله الكمباني (ص ١٢— ط ١):

ليس لذات الحق حدّماهوي ... بل ذاته نفس وجوده القوي

والعرضي دائما معلّل ... فيلزم الدور أوالتسلسل

وأقول: ما سلكه هولاء الأعاظم من الشيخ و غيره بان الحق سبحانه ماهيته انيته، أو انيته ماهيته تنزيه في عين التشبيه كما حرّرناه في رسالتنا «انه الحق» والصواب أن يسلك مسلك الوجود الصمدى فانه البرهان الحق في ذلك لأن الوجود الصمدي هوالذي لاجوف له فهو الأحد الحق الذي لايشذ عنه مثقال حبة من خردل فهو الكل في وحدته فالحق سبحانه لايشمل بحد ولا يحسب

والحقُّ تعالى شانه — قال المعلّم الثاني[٢]: «يقال حقّ للقول

بعدّ من غير حاجة الى التمسك ببطلان العروض، وكفى في ذلك أن يقال نظمًا:

والصمد هو الذي لاجوف لَه فليس في الوجود شيئٌ قابلَه
والحق ذاته الوجود الصمدي فما له حدٌّ تدبَّرْ تُرْشَدِ

وان شئت فراجع الى رسالة «انه الحق» (ص٢٧٤—١١رساله ط ١).

ثم يجب أن يعلم في المقام الفرق بين التجرد عن الماهية و بين التجرد عن المادة، والحكيم الإلهي حيث يقول ان الحق سبحانه مجرد فمراده تجرده عن الماهية فانه هو سبحانه الفرد الحقيقي و ما سواه على الاطلاق زوج تركيبي كما تقدم الإشارة اليه؛ و حيث يقول ان العقول والنفوس مجردة فمراده تجردها عن المادة فقط فانه لامجرد عن الماهية الا الحق سبحانه؛ وبعض اصحاب الحديث لمالم يصل الى فهم المراد أطال القلم بتسويد ما لا طائل تحته فتبصر. (ح. ح)

٢. ذكر المعلم الثاني ابونصر الفارابي بحث الحق في موضعين من كتابه الفصوص أو فصوص الحكم: احدهما الفص الثالث عشر حيث قال: «فص، هوالحق فكيف لا وقد وجب...»، و ثانيهما الفص الواحد والسبعون حيث قال: «فص، يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول ...» و الثاني تفسير للأول لأن الفارابي هو أول من فسّر فصوصه على التحقيق الأنيق الذي تفردنا به في كتابنا «نصوص الحكم على فصوص الحكم» وهو شرح فصوص الفارابي.

والمتاله السبزواري في هذا الغرر قد لفق مطالب الفصلين من الاسفار احدهما الفصل الذي في ان واجب الوجود انيته ماهيته وهو ما اشرنا اليه اولاً، و ثانيهما هوالفصل السابق على سابق ذلك الفصل أي الفصل الأول من ذلك المنهج في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل (ج ١— ط ١— ص ١٨).

و اعلم أن الحكماء الإلهية ابتدأ وافي مفتتح صحفهم النورية بالحق و معانيه، كما أن ارسطو طاليس ابتدأ في المقالة الأولىٰ مما بعد الطبيعة بقوله: «ان النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة...» (تفسير مابعدالطبيعه لابن رشدالاندلسي ج ١— ص ٣— ط بيروت).

وكما ان الشيخ الرئيس ابتدأ في المقالة الأولى من الهيات الشفاء به حيث قال: «فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الأقاويل في المقدمات الحقة...» (ج ٢— ط ١ من الرحلي— ص ٣٠٦).

وكما ابتدء به العلامة القيصرى في مفتتح شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر حيث قال: «الفصل الأول في الوجود وأنه هوالحق...» (ص ٥— ط ١— ايران).

المطابق[٣] للمخبر عنه، اذا طابق القول، ويقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل[٤]، ويقال حقّ للموجود الّذي لاسبيل للبطلان اليه. والأول تعالى حقٌّ من جهة المخبر عنه، حقٌّ من جهة الوجود، حقٌّ من جهة انّه لاسبيل للبطلان اليهْ. لكنّا اذا قلنا انّه حقّ[٥]، فلانّه الواجب الذي لايخالطه بطلان وبه يجب وجود كلّ باطل. ألا كلّ شيْ ماخلا الله

وكما ابتدء به صدر المتألهين في الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار بقوله: «فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل...»

وغرضهم الأهم في ابتداء مصاحفهم بالبحث عن الحق هوالذب عن السوفسطائي المتعنت و تقبيح رأيهم الفائل بل الباطل من انكارهم الحقيقة والواقعية مطلقا كما يعلم بالمراجعة الى المصادر المذكورة.

و نكتفي هاهنا في البحث عن الحق و بيان عبارة الفارابي في الكتاب بارجاع الفاحص الطالب الى شرحنا على فصوصه (نصوص الحكم على فصوص الحكم— ط ١— ص ١٣ و ص ٥٤٠ الى ٥٥٨)، والى كتابنا «مفاتيح الأسرار لسلاك الاسفار» وهو مجموع تعليقاتنا على اسفار صدرالمتألهين، و الى رسالتنا الموسومة بـ «انّه الحق» (ص ٢٤٩— الى ص ٣٠٤ من ١١ رساله ط ١—)، والى الدرسين الثالث والرابع من كتابنا «دروس معرفة النفس» (ط ١— ص ٥— الى ص ١٢).(ح. ح)

٣. — بفتح الباء— كما ان القول بالمطابق— بالكسر— يوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفين.

٤. في مقابل مايكون الوجود فيه بالقوه. (ح. ح)

٥. اي لابحسب الذات ولا بحسب البقاء والثبات. (ح. ح)

٦. لمّا كان عدم تطرق البطلان هوالدّوام، والدوام اعم من الوجوب الذاتي، كما في العقل الكلي، بل كمافي الفلك، عندالحكماء، اشارالى معنى آخر للحق، وهوالواجب بالذات الذي ينتهي اليه كل واجب بالغير، وكل شيْ ماخلاه باطل، وهي الماهيات التي ليس الوجود عينا لها ولاجزء، وانما هو وديعة فيها.

وما الروح والجثمان الاّ وديعة ولابدّ يوماً ان ترد الودائع

والوجود من صقع الحق تعالى.

باطل»[٧] انتهى[٨] -ماهيّته، اي مابه هوهو، انيّته[٩]؛ اضافة الانيّة اليه تعالى اشارة الى انّ المراد عينيّة وجوده الخاص الّذي به موجوديّته، لا الوجود المطلق المشترك فيه[١٠]، لانّه زائد في الجميع عند الجميع، فهو صرف النّور و بحت الوجود الّذي هو عين الوحدة الحقّة والهويّة الشخصية؛ إذ مقتضى العروض، لوكان وجوده عرضيّاً لماهيّته بأن يكون شيئاً و وجوداً، كما انّ الممكن ماهية و وجود، معلوليّته أي معلوليّة الوجود العارض، لانّ كلّ

---

٧. مصراع بيت قاله ابوعقيل لبيد بن ربيعة العامري الشاعر الصحابي:

الا كل شيئ ما خلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل

و لعثمان بن مظعون مع لبيد في البيت قصة تطلب من السيرة النبوية لابن هشام (ج ١— ط مصر— ص ٣٧٠). وفي جامع مسلم عنه —صلى الله عليه وآله— اشعر كلمة تكلمت بها العرب كلمة لبيد: «الا كل شيئ ما خلا الله باطل» (ج ٤— ط مصر— ص ٤١— العدد المسلسل ٢٢٥٦). وفي رواية اخرى عنه— ص— ان اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد الا كل شيئ الخ، فراجع الى كتابنا «نصوص الحكم على فصوص الحكم» (ص ٥٤٨— ط ١). وقال صاحب الاسفار: «و بهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي اهتزازاً علويّاً لاسفليّاً حيث سمع قول لبيد: الأكل شيئ ما خلا الله باطل، و طربت طرباً قدسيا لا حسيا، وقال: اللهم ان العيش عيش الآخرة» (الاسفار— ج ١— ط ١— ص ٢٠). (ح. ح)

٨. فصوص الحكم، ابونصر الفارابي، ص ٥٦، بتحقيق محمدحسن آل ياسين، ط ٢، انتشارات بيدار، قم. (م. ط)

٩. لمّا كان الشيئ المتحقق، اما وجوداً واما ماهية، وسنخ الماهية لايليق بجنابه، لانها بذاتها ليست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقي ان يكون حقيقته الوجود الذي هو موجود بذاته، لابوجود آخر.

وقول بعضهم: انّ له ماهية مجهولة الكنه ملزومة لوجوده، فيه تهويل وايهام، لنظنّ ان له وجها، ولا وجه له: لان مراده من مجهولية الكنه، انه لايمكننا تعيين تلك الماهية بالملكيّة أو الفلكيّة أو الانسانيّة، أو غيرها. لكنّا نعلم انّها من سنخ الماهيات المخالفة للوجود، اذ الكلام فيها. فلا يمكن ان يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون الاّ قابلة للوجود، لافاعلة له، ولوكانت من سنخ الوجود، لم تكن ماهية، اردنا سلبها عنه تعالىٰ، بل لزم الخلف أو المطلوب.

١٠. والالزم كونه تعالى امرًا اعتباريا لاوجود له إلا في الذهن. (ح. ح)

عرضي معلّل[١١]، حتّى انّه عرّف الذاتيّ بمالا يعلّل والعرضيّ بما يعلّل. فوجوده امّا معلول

١١. هذاينافي مايأتي منه في دفع شبهة ابن كمونة من تخصيص هذا الحكم بالمحمول بالضميمة دون الخارج المحمول حيث يقول: «و مايقال في دفعها —أي دفع شبهه ابن كمونة— انه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معلّلاً فلم يكن شيٌ منها واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل شيٌ ذلك الشيٌ واجب الوجود وقد أبطلوه، فهو مدفوع بأنه يلزم ذلك لوكان وجوب الوجود عرضيا بمعني المحمول بالضميمة ومن عوارض الوجود وليس كذلك بل العرضي بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض الماهية كالشيئية فانها عرضية للاشياء الخاصة مع أنها تنتزع من نفس ذواتها فهي مستحقة لحملها في ذواتها» فتدبر.

ثم هذا الدليل غير وجيه على اصول القائلين بأصالة الوجود فان الوجود عندهم ليس عارضًا للماهية إلاّ تصورًا، بل الأمر بالعكس خارجًا، وعليه فيمكن جعل الوجود علة للماهية كمافي الممكنات؛ و أما على اسلوب القائلين بأصالة الماهية فهذا الدليل وإن كان صحيحًا في تصوير عرضية الوجود بالنسبة الى الماهية لكن لايتم في جعل مثل هذا العارض معللاً كما لايخفى.

فالأولى التمسك لهذا الغرر بأن يقال: لوكان للواجب ماهية لزم أن يكون له افراد ولو بحسب العقل لأنها كلي فتلك الأفراد إما واجبات أو ممتنعات أو ممكنات، فعلى الأخيرين لزم امتناع الواجب أو امكانه وهما خلف. وعلى الأول لزم تعدد الواجب و فساده واضح.

وأيضا كل ماله ماهية زائدة على وجوده فهو إما جوهر أوعرض، والواجب تعالى ليس بجوهر ولاعرض.

وايضا لوكان للواجب ماهية وكان وجوده زائدًا عليه لكان في ذاته فاقدًا للوجود فليس موجوديته بالنظر إلى ذاته بذاته بل لغيره الذي هوالوجود فيلزم امكانه. و هذا البرهان منسوب الى المحقق الشريف وتفصيله في الشوارق (ج ١— ط ١— ص ١١٠).

و أيضا لوكان للواجب تعالى ماهية سوى الوجود لكان زوجًا تركيبيًا، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة ان الواجب حينئذ مجموع الماهية والوجود لا الماهية فقط. واما بطلان التالي فلأن الامكان كما انه مادة التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فكما أن كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل مركب ممكن إذ كل مركب محتاج والحاجة نفس الإمكان أو مساوقة له أو معلولة له.

وايضا لوكان للواجب تعالى ماهيّة لزم امكان تعقله للبشر واللازم باطل عقلاً واتفاقًا فالملزوم مثله. بيان الملازمة أن سنخ الماهية شيٌ ممكن التعقل والإكتناه وإن لم تعقل فعلاً فالواجب تعالى

لمعروضه، والعلّة متقدّمة بالوجود على المعلول[١٢]، وذلك الوجود الّذي[١٣] هو ملاك التقدّم امّا عين ذلك الوجود المعلول فسابق، هو وجود المعروض مع لاحقٍ، هوالوجود العارض، قد اتّحد، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه[١٤]، وامّا غير ذلك الوجود المعلول، فحينئذٍ ننقل

صرف الوجود الذي لايمكن اكتناهه.

و أيضا لوكان له ماهية لم يكن محيطا بكل التعينات لأن خصوصية أية ماهية كانت لاتجامع خصوصيات الماهيات الأخر فلابدأن يكون هوتعالى وجودًا صرفًا يجامع كل التعينات و ينبسط على كل الماهيات.

و ايضا الماهية لاتليق بالحضرة الربوبية لأنها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم والماهيات كلها كماهية واحدة لأنها ليست شيئية الوجود ولا العدم فبقي الوجود لائقًا بجنابه عزوجل لأنه حيثية الإباء عن العدم.

وأمتن تلك الوجوه هو برهان الوجود الصمدي على ما أشرنا اليه أولاً فتبصر. (ح. ح)

١٢. لان المعلول هنا هوالوجود والعلة مطلقاً، وان لم يلزم تقدمها بالوجود، لأن علة الماهيّة، ماهيّة كما في الماهيّة ولازمها، وعلة العدم عدم، الاّ انّ المعلول، اذا كان وجوداً، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ماقيل:

ذات نـــايـــافـــتـــه از هستى بـــخش — كـــى تـــوانـــد كـــه شـــود هستى بـــخش
خشـــک ابـــرى كـــه بـــود زاب تهـــى — نـــايـــد از وى صـــفـــت آب دهـــى

١٣. أي وجود العلة. (ح. ح)

١٤. ويلزم ايضا كونه تعالى فاعلاً للوجود و قابلاً له من جهة واحدة لأنه بسيط و هومحال.

تبصرة: قال الفارابي في المدينة الفاضلة: «إن الحق يساوق الوجود» (ط مصر— ص ١١). ونحوه قول الشيخ في التعليقات: «الاول لايدرك كنهه و حقيقته العقول البشرية، و له حقيقة لا اسم لها عندنا. و وجوب الوجود اما شرح اسم تلك الحقيقة اولازم من لوازمها، وهو اخص لوازمها و أولها إذهو لها بلا واسطة لازم آخر. و سائر اللوازم فان بعضها يكون بوساطة البعض. وكذلك الوحدة هي أخص لوازمها إذ الوحدة الحقيقية هي لها، وما سواها فانه لايخلو عن ماهية وانية فهي من أخص الصفات بها إذلايشاركها في الوجود والحقيقة شيْ، والوجود والحقيّة هما متساوقان» (ص ١٨٥— ط مصر).

أقول: يعبّر في الجوامع الروائية والصحف الحكمية القديمة عن الماهية بالمائية. والماهية والمائية

الكلام اليه— والفرض انّ الوجود عارض وهو ايضاً معلول للمعروض وهكذا— واليه اشرنا بقولنا: **أولم تصل سلسلة الكون**، اي الوجود، **لحدّ**، اي الى حدّ، فيلزم التسلسل: وامّا معلول لغير المعروض، فيلزم امكانه، اذ المعلوليّة للغير ينافي الواجبيّة. وانّما لم نتعرّض له لظهور بطلانه، ولك ان تدرجه في النّظم، لانّ ذلك الغير: امّا ممكن، فيدور، ومفسدة الدور تقدّم الشّيْ على نفسه؛ وامّا واجب آخر فيتسلسل، لانّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل حيث ان عينيّة الوجود للذّات من خواصّ الواجب.

بمعنى واحد مأخوذتان عن ماهو، أوعن ماهي. وأما الإنية فهي عبارة أخرىٰ عن الوجود، ولم يتغير هيأتها اللفظية والجوامع الروائية والصحف الحكمية كلتاهما لسان واحد في التعبير بالإنية. ففي دعاء اليماني المروي عن الامام امير المؤمنين على عليه السلام: «ولم تعلم لك مائية فتكون للأشياء المختلفة مجانسًا. وفي اصول الكافي بالإسناد إلى هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق حين سأله ماهو— الى قوله: قال له السائل فله إنية و مائية؟ قال: نعم لايثبت الشيْ إلا بإنية و مائية، الخ (ج ١— من المعرب— ص ٦٦).

وفي باب تفسير قل هوالله أحد من كتاب التوحيد للصدوق، قال الباقر عليه السلام: الله معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك مائيته والإحاطة بكيفيته.

وفي تاريخ الحكماء للقفطي في ترجمة سقراط: قال له رجل: ما مائية الرب؟ فقال: القول في ما لايحاط به جهل.

و الروايات والعبارات الحكمية في الإنية والمائية كثيرة. والغرض من التبصرة ان التعبير عمّا يصلح لأن يكون بيانًا له سبحانه عسير جدًا، فلو عبر عنه بلفظ الوجود أو الحق كما ان هذين اللفظين سائران على السنة الحكمة والعرفان أنما ذلك تعبير عن الشيْ بأخص اوصافه الذي هو اعم المفهومات هاهنا إذ لووجد لفظٌ يكون ذا مفهوم محصل اشمل من ذلك وأبين لكان اقرب اليه وأخص به، وكان ذلك هوالصالح لأن يعبّر به، ولكن ليس بين الألفاظ المتداولة شيْ احق من لفظ الوجود بذلك اذمعناه اعم المفهومات حيطةً و شمولاً و أبينها تصورًا وأقدمها تعقلاً و حصولاً؛ وقد تصدّى علي بن تركة في ديباجة تمهيد القواعد في بيان كون الوجود اعمّ الالفاظ وأبينها لوجهين وإن شئت فراجع اليه (ص ٨— ط ١). (ح. ح)

[٦]

غرر في بيان الاقوال
في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها

الفهلويُّون الوجود عندهم ... حقيقة ذات تشكُّك تعمُّ
مراتباً غنىً وفقراً تختلف ... كالنُّور حيثما تقوَّى وضعف
وعند مشَّائيَّةٍ حقائق ... تباينت وهو لديَّ زاهق
لأنَّ معنىً واحداً لا يستنزع ... ممَّا لها توحُّد ما لم يقع
كأنَّ من ذوق التَّألُّه اقتنص ... من قال ما كان له سوى الحصص
والحصَّة الكلِّي مقيَّداً يجي ... تقيُّد جزءٌ وقيد خارجيٌّ

[٦]

غرر في بيان الأقوال
في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

الفهلويّون من الحكماء، والفهلويّ معرَّب البهلويّ، **الوجود عندهم**[١] **حقيقة ذات**، أي صاحبة **تشكيك**[٢] تعمّ مراتباً، مفعول تعم، غنيٌّ وفقراً على سبيل التّمثيل، فكذا شدّة وضعفاً، وتقدّماً وتأخّراً، وغير ذلك، **تختلف كالنُّور**. يعني انّ النُّور[٣] الحقيقيّ[٤] الّذي هو حقيقة الوجود، اذا النُّور هوالظّاهر بذاته المظهر لغيره، وهذا

---

١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١١٩. (م. ط)

٢. ولهذه الحقيقة عرض عريض، وفي ذاتها وبذاتها الإختلاف فهي المشككة بالتشكيك الخاصي اذيكون مافيه التفاوت في هذه الحقيقة نفس الحقيقة، وليس التفاوت والاختلاف بأمور زائدة من القوابل والعوارض كما في التشكيك العامّي. (ح. ح)

٣. خبره قوله الآتي بعد سطرين: «كالنور الحسّي ...» (ح. ح)

٤. والشيخ المتألّه البارع المحيي لطريقة اشراق، شهاب‌الدين السهروردي، قدّس‌سرّه، اختار هذا المذهب، اعني التفاوت بالكمال والنقص، مع الا تفاق في اصل الحقيقة في الانوار الحقيقيّة. فقال في حكمة الاشراق: النور كلّه، أي سواء كان جوهراً أو عرضاً، في نفسه لايختلف حقيقته الاّ بالكمال والنقصان.

وقال ايضاً: انانيّتك التي هي نفسك الناطقة، نور مجرّد، ومدرك لنفسه؛ والانوار المجرّدة غيرمختلفة الحقائق. فيجب ان يكون الكلّ، أي كل الانوار المجرّدة، عقولاً كانت أو نفوساً، مدركا لذاته. اذ ما يجب على شئ، كالنفس الناطقة، يجب على مشاركه في الحقيقة، كالعقل.

وقال: فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة، واليرازخ، وهيآتها، الىٰ نور، أي مجرّد عن جميع المواد قائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نورالانوار، لان جميعها منه، والنور المحيط، أي بجميع

خاصيّة حقيقة الوجود، لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها الّذي هو ماهيات سموات الارواح[٥] واراضي الاشباح[٦] كالنور الحسي[٧] الذي هو ايضاً طبيعة مشكّكة ذات مراتب

الانوار، لشدّة ظهوره و كمال اشراقه و نفوذه فيها، والنور القيّوم لان قيام الجميع به، والنور المقدس، أي المنزّه عن جميع صفات النقص، حتى الامكان، والنور الاعظم الا على، والنور القهّار، أي بجميع الانوار لشدّة اشراقه.

وقال في موضع آخر: انّ الانوار، سيّما المجرّدة، غيرمختلفة الحقائق. وانّما هي نوع واحد، لايتميّز بعضها عن بعض، الاّ بالكمال والنقص. وهو راجع في الحقيقة الى زيادة كمال في الذات الكاملة ونقص في الناقصة. فاذاً التميز بين نورالانوار وبين نورالاول الذي حصل منه، ليس الا بالكمال والنقص.

وقال ايضاً: وكلّها متشاركة في الحقيقة النوريّة، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص. وينتهي النقص، في الحقيقة النوريّة، الى مالايقوم بنفسه، بل يكون هيئته في غيره. كالانوار العارضة. هذا كلامه وكلام الشارح العلامة.

وقال الشارح العلامة في اول فصل عقده الشيخ الإشراقي لهذا المطلب، قبل مانقلنا من قوله «النور كله في نفسه لايختلف، الخ «في» انّ اختلاف الانوار المجرّدة العقليّة، هو بالكمال والنقص، لابالنوع، على ماذهب اليه المشاؤن، مستدلين عليه بانها، لوكانت من نوع واحد، لما كان كون البعض علّة لبعض اولى من العكس، لاستوائها في الحقيقة النوريّة. واذا كان كذلك، فلو تخصص البعض بالعلّية دون الآخر، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال. والجواب عنه ان ذلك انّما يلزم عند اتفاق الانوار في النوع، وفي رتبة الوجود، وهي الكمال والنقص. واما مع اختلافها في مراتب الوجود، فكلا، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلّية، ونقصان الآخر المعلوليّة. فانّ النور التام علة لوجود الناقص، دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح. وقال: هذه المسألة من اعظم المباحث الحكميّة، واشرف مواقع الانظار الالهيّة. وهذا هوالعذر لنا في اطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكيمين العظيمين.

٥. الأرواح مرسلة و مقيدة فالمرسلة العقول، والمقيدة النفوس. (ح. ح)

٦. أي اجسام هذا العالم، واجسام عالم المثال. و الجسم المثالي ومافوقه هوالجسم بمعناه الدهري فافهم. (ح. ح)

٧. النور الحسّي له ماهية و وجود وهو طبيعة مشككة ذات مراتب متفاوتة و يصحّ التشكيك في الماهية

متفاوته — حيثما تقوّى ذلك النُّور الحسّي وضعف.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعيّاً، بل بالقوّة والضَّعف، فانّ المعتبر في النّور أن يكون ظاهراً بالذات مظهراً للغير. وهذا متحقّق في كلّ واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة، فلا الضَّعف قادح في كون المرتبه الضّعيفة نوراً، ولا القوّة والشدّة ولا التوسّط شرط أو مقوّمة[٨] الاّ للمرتبة الخاصّة بمعنى ماليس بخارج عنها، أو قادحة.

كما ذهب اليه الاشراقيون والشيخ الإشراقي السهروردى وهو الصواب؛ وأما من كان عنده التشكيك في الماهية غير معقول فالوجود الذي هو نور حقيقي و نورالنور الحسي ايضا يتفاوت بالذات، والنور الحسي يتفاوت بالعرض أي التفاوت في ماهيته بالعرض وفي وجوده بالذات. بمعنى أن مافيه التفاوت فهو ماهية النور الحسّي، وأن ما به التفاوت فهو وجوده.

واعلم أن النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود في عبارة المصنف هو في قبال الوجود الانتزاعي العقلي المسمى بالوجود الاثباتي والكون النسبي والحصول الاثباتي والمعنى المصدري الذهني والموجودية المصدرية. وعبارة صاحب الاسفارفيه المناسبة للمقام هكذا: «كما ان النور قد يطلق و يرادمنه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده أنما هو في الأذهان، وقد يطلق و يرادمنه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العَرَضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسُّرُج، وله وجود في الأعيان لافي الأذهان، واطلاق النور عليها بالتشكيك الإتفاقي، والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلايوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه؛ كذلك الوجود قد يطلق و يرادمنه المعنى الإنتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لاتحقق لها في نفس الأمر و يسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق و يرادمنه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذات بذاته، و عن الماهية بانضمامه اليها...» (ج ١— ط ١— ص ١٣ و ١٤). و مراد صاحب الأسفار من التشكيك الاتفاقي هو أن مابه الإتفاق عين مابه الاشتراك أي التشكيك الخاصي. و يبحث عن الوجود الإثباتي في الموضعين من الأسفار أحدهما على التفصيل في الفصل الثالث من المرحلة الثالثةمنه (ج ١— ط ١— ص ١٠٣)، والثاني في الفصل التاسع والعشرين من المرحلة السادسة منه (ص ١٩٣— ج ١). (ح. ح)

٨. الشرط خارج عن المشروط، بخلاف المقوّم فانه داخل في ما يتقوم به، أو مالايكون خارجا عنه

فالقويّ هوالنّور، والمتوسّط ايضاً هوهو، وكذا الضّعيف. فللنّور عرض عريض باعتبار مراتبه البسيطة، ولكلّ مرتبة ايضاً عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة.[٩]

فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة و الضّعف، والتقدّم والتأخرّ، وغيرها، بحسب أصل تلك الحقيقة.[١٠] فانّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركبا من اصل الحقيقة والشدّة، وكذا الضعيف ليس الاّ الوجود— والضّعف عدمّي[١١]— كالنّور الضعيف، حيث انّه غير مركّب من اصل النّور والظلمة، لانّها عدم، وكالحركة البطيئة. حيث انّها غيرمركّبة من الحركات والسّكنات، بل قدرمن الامتداد على هيئة خاصّة. كذا التقدّم للوجود[١٢] المتقدّم ليس مقوّماً— والاّ لتركّب والوجود

كماقال: «بمعنى ماليس بخارج عنها» يعني ليس كتقوم الجزء للكل كمافي كتاب الإيساغوجي، بل هي عينها كما في كتاب البرهان. (ح. ح)

٩. لكن التشكيك هنا ليس خاصيًا كماهو ظاهر العبارة بل عامي فا فيه التفاوت هو ماهية النور، وما به التفاوت هو وجوده. (ح. ح)

١٠. وان لم يعتبر في اصل الحقيقة فكما سيجيئ. وما بحسب اصل تلك الحقيقة هوالملاك بان يكون مافيه التفاوت نفس مابه التفاوت فيكون التشكيك خاصًا و خاصيًا، ولو لم يكن الشدة والضعف والتقدم و التأخر و غيرها بحسب اصل تلك الحقيقة بل بحسب أمر خارج عن نفس الحقيقة من الأجانب والغرائب عن نفس الحقيقة كالقوابل والماهيات يكون التشكيك عاميًا ومآله إلى التواطئ. (ح. ح)

١١. فيه دفع لمّا قديتوهم انّه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة، والضعف والشدة متباينان، وكذا النقص والكمال: والجواب انّ الضعف، وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذي على حدّ مخصوص، وله السنخيّة مع الشديد والكامل، لاالمباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمي، وله مباينة معهما، لكنّه غيرداخل في الوجود، لانّه نفي محض على انّ الوجود بسيط.

١٢. فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لايتصور وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة ولا لاحقة؛ ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق، فالتقدم للوجود المتقدم ليس جزءً له بل التقدم ليس بخارج عن الوجود المتقدم بل عينه. وجملة الأمر ان التقدم ليس مقوّما للوجود المتقدم بأن ينحل

بسيط — ولا عارضاً، والاّ لكان جائزالتأخّر، والحال انّ جواز[١٣] تأخّره مساوق جواز الانقلاب، بل عينه، وان لم يعتبر في اصل الحقيقة.[١٤] وكذا التأخّر للوجود المتأخّر.[١٥] وجميعها[١٦] بما هي وجود[١٧] ومقيسة الى العدم، كأشعّة واظلّة مقيسة الى ظلمة بحتة، وبماهي

الوجود المتقدم إلى شيْ وتقدم وكان التقويم كتقويم الجزء اللكلّ،و كتقويم الأجزاء الجنسية والفصلية مثلاً للنوع. (ح. ح)

١٣. أي جواز تأخره بحسب الذهن مساوق جواز الانقلاب بحسب الخارج بل التقدم عين الوجود المتقدم. (ح. ح)

١٤. وإن كان بحسب أصل الحقيقة فكمامر. ثم ان كان معتبراًفي اصل الحقيقة لم يكن مابه الإشتراك عين مابه الإمتياز في المراتب الوجودية ومافيه التفاوت عين مابه التفاوت، و لم يكن الحقيقة حقيقة مرسلةً بل يكون حقيقة مرهونة بالتقدم والتأخر مثلاً. (ح. ح)

١٥. أي وكذا التاخر ليس جزء للوجود المتأخر بل عينه.

في الفصل الثاني من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار أن «المتقدم والمتأخر وكذا الاقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات وإن لم تكن كذلك للماهيات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لايتصور وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق» (ج ١— ط ١— ص ٨). ولما كان وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب على الوجوب البتّي بحيث لا تتجافي عن مرتبتها في النظام الوجودي كان التقدم والتأخر وكذا الاقوى و الأضعف كالمقوّمين لها؛ والعارفون يعبّرون عن هذا المعنى بتوقيفية الأسماء و يعنون بالأسماء الاسماء التكوينية. بل عبّر في موضع آخر من الاسفار وهو الفصل الثالث من المرحلة الثالثة منه بأن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظة ماقبلها فارتباط كل وجود بما قبله هوعين حقيقته لايمكن تعقله غير مرتبط الى علته (ج ١— ط ١— ص ١٠٢). (ح. ح)

١٦. مبتدء، خبره قوله الآتي بعد أسطر: «ترجع إلى اصل واحد». (ح. ح)

١٧. هذا الى المتن اشارة الى التوحيد الخاصّي، وانّه الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وان تفاوت المراتب لاينثلم به الوحدة، والى دفع مايتوهم من المحدودية، اذا كان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الاحدي، الذي لااسم ولارسم له، كما ظنّه بعض المتصوفة، وذلك للسنخيّة الّتي بين المراتب، فانها من حقيقة واحدة مشكّكة كأفراد من نوع واحد وان لم يكن حقيقة الوجود نوعاً،

مشتركات في مفهوم الوجود، و بما هي شئ[١٨] لم يتخلّل اللاشئ فيه، و بما ان ما به الامتياز[١٩] في شيئيّة الوجود عين ما به الاتّفاق لبساطته[٢٠]، لافي شيئيّه الماهية، و بما ان هذه الكثرة، من حيث الشدّة والضّعف، والكمال والنقص، والتقدّم و التأخّر، تؤكّدالوحدة[٢١]

← فضلاً عن ان يكون له افراد. نعم لها مراتب متميّزة، لعينيّة الوجودوالوحدة والتشخص. وكيف ينثلم الوحدة الحقّة؟ وكل الكمالات الأولى والشوائي في كل تال على النحو الاتم في متلوه، وبالعكس من المتلو في التالي على النحو الاضعف. فهي كالحد والمحدود. وكيف يحدد الذات الاحديّة، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهور الشئ وكلمته لايباينه. والعلّية هي التشأن. فعاد الوجود طرّاً الى اقليم الله، والنور الى صقع الله تعالىٰ — «الله نور السموات والارض».

١٨. كمايأتي في المعاد الروحاني. و «لفظ ما» في هذه المواضع مبهم، ما بعدها بيانه.

١٩. كالشدة والضعف والتقدم والتأخر ونحوها في شيئية الوجود «عين مابه الاتفاق إذ المراتب المتفاوتة كلها ليس الاوجودًا و نورًا «لبساطته لافي شيئية الماهية» أي ليس مابه الامتياز في شيئية الماهية عين مابه الاتفاق فقولك الانسان حيوان ناطق ليس الناطق عين الحيوان. (ح. ح)

٢٠. كما في الواحد لابشرط، فانّه ما به الاشتراك في الاعداد، وما به الامتياز فيها. فالستة مشتركة مع العشرة في الواحد لابشرط، و ممتازة عنها باربعة، وهي ليست الاّ الواحد لابشرط، اذ قوام جميع الاعداد بالواحد. وكالخط الطويل متفق مع الخط القصير، في الامتداد الطولي، وممتاز عنه بقدر زائد عليه. وهو أيضاً ليس الاّ الامتداد الطولي. ونظائره كثيرة.

واما في شيئية الماهية، فاحدهما غيرالاخر، لان ما به الاشتراك هوالجنس مثلاً، وما به الامتياز هوالفصل. ولاشئ من الجنس بفصل. نعم هيهنا ايضاً ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، بحسب الوجود، اذ وجود هما واحد سيّما في البسائط الخارجيّة. واذا كان اثرالوجود في غيره هكذا، فما ظنك به في نفسه؟

٢١. لانها من السعة والحيطة. فكلّما كانت الفعليّات اكثر، كانت الوحدة اوفر، اذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطوليّة، كلّ ماهوفي التالي منها، ففي المتلوبنحواعلى.

وبالجملة للوجود كثرتان: احديهما انه مقدم ومؤخر، وشديد وضعيف، وتام وفوق التمام، وناقص مستكف وغيرمستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذه كثرة نوريّة. وفي الحقيقة وحدة جمعيّة، بل وحدة حقة حقيقيّة. وحدسك الصائب يكفي مؤنة ان تعلم انّه أين الوحدة الحقّة الظلّيّة التي في الانسان الكامل ظلّ الله، صاحب النفس الكلّية الالهيّة، والجوهرة اللاهوتيّة، من الوحدة العدديّة، كما في الماء الواحد أو النقطة الواحدة.

←

الّتي هي حقّ الوحدة[٢٢]، وان لم تكن الكثرة الّتي من حيث الاضافة الى الماهيّات الامكانيّة، كذلك[٢٣] ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة[٢٤]. و الوجود، عند طائفة مشّائيّة[٢٥] من الحكماء[٢٦] حقائق تباينت، صفة لحقايق، بتمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول— ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً—

والاخرىٰ انّه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها. وهذه كثرة ظلمانيّة، يوصف الوجود بها بالعرض، من حيث الاضافة الى الماهيات، وياخذه التباين والضدّية والندية ونحوها بالعرض، ويأخذ الماهية بالذات.

٢٢. حيث ان دائرة اثباتها و وجدانها كلما كانت أوسع كان سلوبها وفقدانها اقل، ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية. (ح. ح)

٢٣. أي كذلك تؤكد الوحدة. (ح. ح)

٢٤. المذكورة في بحث الوحدة والكثرة الآتية في الفريدة السادسة. (ح. ح)

٢٥. قد عرفت وجه قولهم بالتباين، وانّه باعتبار العلّية والمعلوليّة. وعرفت انّه يكفي التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لايرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية، اذلو تباينت الوجودات بذواتها— وهي بسيطة لاتركيب فيها من الاجزاء الخارجيّة ولا الذهنيّة، فلاجهة وحدة فيها. لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز— لم تنحل شبهة ابن كمونه. لانه اذا كانت الوجودات المرتّبة بالعلّية والمعلوليّة كذلك، فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان. لان الوجوب شدة الوجود. فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيهما. ولم يكن الوجودات الخاصّة آيات الله. ولم يصحّ القاعدة البديهيّة القائلة ان «معطي الشيْ ليس فاقداً له»، ولا انّ «وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول» و «وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها»، كما قاله بعض اساطين الحكمة. ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان «العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول». وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الاخر؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزما للعلم بالعدم؟ وكذا النور والظلمة؛ والعلم والجهل البسيط، والقدرة والعجز. ونظائرها الى غيرذلك. من مفاسد هذا القول. ولما كان ظاهره فاسداً، اوّله صدرالمتألهين، قدّس سرّه، في اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للماهيات.

٢٦. تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسى، ص ١١٠ و ايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٨ (م. ط).

ولا بالمصنّفات والمشخّصات— ليكون نوعاً— بل المطلق عرضيّ لازم لها، بمعنى انّه خارج محمول، لا انّه عرضي بمعنى المحمول بالضّميمة. وهو، أي هذا المذهب، لديّ زاهق، باطل لأنّ معنىً واحداً لاينتزع ممّا، أي من اشياء لها توحُّد ما— ابهاميّة— لم يقع.[٢٧]

بيان ذلك انّه، لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة، بما هي متخالفة بلاجهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً، والتّالي باطل بالضّرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة انّه حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة.

إن قلت: لانسلّم بطلان التّالي، وادّعاء الضّرورة فيه غير مسموع، والسّنداتّ الواحد الجنسيّ عين الكثير النوعي، والواحد النوعي عين الكثير العددي؛ قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير[٢٨]، والسّند من هذا القبيل.

إن قلت: اليس يحمل النّوع على الأفراد مثلا والحمل هو الاتّحاد في الوجود؟ قلت: بلى ولكن الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد، فان جهات الكثرة في أفراد الانسان، مثلا، هي العوارض[٢٩]، كالكم والكيف والوضع وغيرها، ومعلوم انّ كلّ شيء في نفسه ليس الاّ نفسه.

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات، بما هي متخالفات، فامّا ان يعتبر هذه الخصوصيّة في صدقه[٣٠]، لم يصدق على الّذي له خصوصيّة اخرى، ممّا تحته[٣١]؛

---

٢٧. أي لم يتحقق لها توحّدما. (ح. ح)

٢٨. لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الكثرة متأخرّة، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض وكيف يكون الواحد النوعي عين الكثير العددي، ولم يكن قطّ الواحد النوعي عين الواحد بالنوع؟ وقس عليه. وسيأتي في موضعه.

٢٩. وهي هنا الاجانب والغرائب عن الحقيقة.

٣٠. أي في صدق المفهوم الواحد المنتزع من المتخالفات. (ح. ح)

٣١. أي مما تحت ذلك المفهوم المنتزع. (ح. ح)

وامّا أن يعتبر الاخرى[٣٢]، لم يصدق على ماله هذه[٣٣]؛ وان اعتبر المجموع، فلاوجود له سوى كلّ واحدة واحدة، وعلى تقدير وجود على حدة له، يكون الواحد عين الكثير[٣٤].

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين ماهية واحدة[٣٥] ولا تفاوت بين الماهية والحقيقة الا باعتبار وعاء الذّهن والخارج[٣٦]؟ بل مجرّد هذا كافٍ في ابطال مذهب المشّائيّة، لان مفهوم الوجود كالماهية[٣٧] لحقيقته[٣٨]، وإن كانت الخصوصيّات ملغاةً، فالقدر المشترك هو المحكي عنه، و هو واحد. و امّا صدر المتألهين — قدّس سرّه — فقد[٣٩]

---

٣٢. أي الخصوصية الأخرى. (ح. ح)

٣٣. اي هذه الخصوصية. (ح. ح)

٣٤. اذ المجموع هنا الآحاد بالاسر، وكثرته ظاهرة.

٣٥. أي مفهوم واحد. (ح. ح)

٣٦. مافي الذهن الماهية وما في الخارج الحقيقة والذات. (ح. ح)

٣٧. أي الوجود الخارجي. اعلم ان الوجود العام ليس مقومًا للوجودات وانما هو اعتبار عقلي إلا الوجود الخارجي. اعلم ان الوجود العام ليس مقوماً للوجودات وانما هو اعتبار عقلي إلا أنه كالماهية لها حيث انّه عرضي بمعنى الخارج المحمول لابمعنى المحمول بالضميمة، ولوكان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضميمة في الوجودات لاعن ذواتها بذواتها، و إذا كان كذلك كان وحدة المفهوم حاكية عن وحدة الحقيقة كحكاية كل ماهية عن حقيقتها الخارجية على ماهي عليه فيكون في تلك الحقايق جهة وحدة ولكنها عين جهة الكثرة والإمتياز إذ لاتركيب في الوجودات الخاصة لامن الأجزاء العقلية ولامن الأجزاء الخارجية. (ح. ح)

٣٨. لانه حكاية عن ذاته، لاعن عارضه. فنسبة مفهوم الوجود الى حقيقته نسبة الانسانيّة الى الانسان، أي مفهوم الانسان الى الانسان الخارجي. فمفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم.

٣٩. قال: «وظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بأن للأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لاتكون مصداقا لحكم واحد و محكيًا عنها به».

والحاصل أن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات و بالجملة مامنه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن أية حيثية و أية جهة أخرى كانت لايمكن أن تكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلاً. (ح. ح)

جعل في الأسفار[٤٠] والمبدأ والمعاد[٤١] وغيرهما، هذا الحكم، اعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف، من الفطريّات.

كانَّ من مذهب منسوب، على زعم المحقّق الدّواني[٤٢]، الى ذوق التّألّهُ، اي التوغّل في العلم الالهي — فالتّاء للمبالغة، كما في التّطبّب، اذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني — اقتنص واخذ من قال من المتكلمين[٤٣]: ما — نافية — كان له، أي للوجود، افراد حقيقيّة متخالفة بالذّات[٤٤] أو بالمراتب الكماليّة[٤٥] والنقصيّة، سوى الحصص الّتي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت، عندهم، بمجرّد عارض الاضافة الى ماهيّة ماهية. فالوجود، عندهم، اعتباري.

والحصص[٤٦] الذهنيّة[٤٧] كبياض هذا الثلج و ذاك و ذلك في الخارج، حيث انّها متماثلة متّفقة في اللّوازم. والأفراد الخارجيّة[٤٨] المتخالفة، على مذهب المشائين[٤٩]، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة. والمراتب الخارجيّة[٥٠] على مذهب

٤٠. الاسفار، ملاصدرا، ج ١، ص ٣٥، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (م. ط)

٤١. المبداء والمعاد، ملاصدرا، ص ٢٣، ط ١، مكتبة المصطفوي، قم. (م. ط)

٤٢. ثلاث رسائل، الدّواني، جلال الدين، ص ١٦٨، تحقيق الدكتور السيد احمد تويسركاني، ط ١، مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد. ايضا الأسفار، ملاصدرا، ج ٦، ص ٦٣. (م. ط)

٤٣. شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٩ و ايضاً الاسفار، ج ١، ص ٢٤٩. (م. ط).

٤٤. كما يقوله المشأون على ماهو المشهور. (ح. ح)

٤٥. كما يقوله الفهلويون. (ح. ح)

٤٦. مبتدء، و خبره كبياض هذا الثلج و ذاك . (ح. ح)

٤٧. قيد «الذهنية» هنا و «في الخارج» في المشبه به، اشارة الى ان التشبيه في مجرّد التوافق، لافي الخارجيّة. لانّ الحصص اعتباريّة، والبياض خارجي. ولك ان تجعل «الخارج» قيد المضاف اليه، وتريد بـ«البياض» حصصه الذهنيّة.

٤٨. مبتدء، و خبره كالاجناس العالية. (ح. ح)

٤٩. شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٩ و ١٨١ و ايضاً الاسفار، ج ١، ص ٢٤٩ (م. ط).

٥٠. مبتدء و خبره «كمراتب الانوار المتفاوتة» أي المتفاوتة بالنقص والكمال المتحدة بالذات. (ح. ح)

الفهلويين[٥١]، كمراتب الانوار[٥٢] المتفاوتة كما في النظم.

وقد اشرنا في هذا البيت الى قولين: احد هما المذهب المنسوب الى اذواق المتألهين[٥٣] القائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود، بمعنى المنسوب الى الوجود. فانهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة، لا تكثر فيها بوجه من الوجوه[٥٤]؛ و انما التكثر في الماهيات المنسوبة الى الوجود؛ وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها؛ واطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انها نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى انها المنسوبة الى الوجود، مثل المشمس واللابن والتامر ونحوها. وهذا المذهب، وان ارتضاه جمّ غفير، لكنه عندنا غير صحيح[٥٥]، لانهم حيث قالوا باصالة الماهية، يلزم عليهم القول بالثاني للوجود، وانّ في دار التحقّق سنخين[٥٦] وأصلين.

---

٥١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ١٤٩ وج ٢، ٤٦٤. (م. ط).

٥٢. أي، الاشعة الشمسية والقمرية والسرجية والاظلة.

٥٣. الاسفار، ج ٢، ص ٢٤٩ (م. ط).

٥٤. أي، لاانواع ولاافراد ولامراتب. لانّ من يقول بالمراتب، يجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هولاء هوالماهية، لاصالتها في التحقق وفي الجعل.

٥٥. وذلك لأن نسبة الماهيات إلى الباري تعالى إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذاماهية غير الوجود بل ذاماهيات متعددة وهذا باطل للزوم التركيب و غير ذلك، وإن كانت النسبة بينها و بين الواجب تعالي تعلقية والتعلق بين الشيئين فرع وجودهما يلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وهذا ايضا باطل. (ح. ح)

٥٦. لانا حيث قلنا بالمراتب للوجود، قلنا مرتبة منه علّة، ومرتبة معلول. فنحن في وحدة الحقيقية في مندوحة. واما هولاء فليقولوا باصلين: الوجود للوجوب، والماهية للامكان، والوجود نور والماهية ظلمة. فهذا القول لايخلو عن شرك خفي، كما ان القول باصلين للعالم: النور الحسّي والظلمة القابلة له، شرك جلي.

ولايمكنهم القول باعتبارية الماهية، لوجوه: اما اولاً، فلانّه خلاف تصريحاتهم باصالة الماهية. واما ثانياً، فلانها، اذا كانت اعتبارية انتزاعيّة، لابد من منشأ انتزاع لها، ولامرتبة ناقصة تنتزع هي من نقصها، فلابد ان تنتزع من وجود الواجب تعالى، ولاحدّ لوجوده بالبرهان، وعلى

وامّا نحن فنعتقدانّ ذوق التّأله يقتضي سنخاً واحداً واصلاً فارداً، لاصالة الوجود واعتباريّة الماهية، اذ الشيئيّة منحصرة فيها، والامر في الاصالة يدور عليها. فاذا بطل اصالة الثاني، تعيّن اصالة الاوّل. فالمضاف اليه هو الوجود، والاضافة اشراقيّة، هي الوجود، والمضاف ايضاً انحاء الوجودات الّتي هي المتعلّقات بنفسها، المتدليّات بذاتها، بالمرتبة الغير المتناهية في شدّة النوريّة. بل اصطلحنا على تسميتها بالتّعلّقات والرّوابط المحضة، لانّها أشياء لها التعلّق[٥٧] والرّبط.

وثانيها قول المتكلّمين[٥٨] المذكور. ولمّا كان هذا بظاهره باطلاً، أردنا تاويله[٥٩]

اعترافهم. على انّه، لو انتزعت منه، كان له ماهية بل ماهيات وهذا أيضاً باطل بالبرهان، وعلى اعترافهم. واما ثالثا، فلانّها، اذا كانت اعتباريّة، لزم اجتماع المتقابلين في الواحد الشخصي الواجب بالذات، وهما الوجوب الذاتي والإمكان والوحدة والكثرة والعلّية والمعلوليّة، وغيرذلك. والمتقابلان لايكفيها الموضوع الاعتباري، ولاالحيثيّة التعليليّة، ان كانت، بل لابد لها من موضوعين متأصلين، أو حيثيتين تقييديتين. واما اذا كانت الماهية اصلية، أو للوجود مراتب، فلايلزم المتقابلين بوجه من الوجوه.

٥٧. والاّ، لزم غنائها في مرتبة ذاتها. وهو باطل— «ياايهاالناس انتم الفقراء الى الله والله هوالغني»، وهي متقومات في ذواتها بالوجوب، مثل تقوم الماهية بعلل قوامها بوجه.

٥٨. راجع الحاشية ٤٣ هذاالغررص ١١٤(م.ط).

٥٩. اقول: التأويل هوالصواب كما اخترناه فى رسالتنا «الجعل» (ص ١٨— ط ١)، وقد أشار الى هذا التأويل في آخر اللثالي ايضا بقوله: «ولعل العلامة الدواني يشير الى هذا في طريقته التي سماها ذوق المتألهين...» (ج ١— ص ٣٦٢) فراجع. فالحق أن مراد الدواني من ذوق التأله هوالتوحيد الصمدي الذي ذهب اليه العرفاء الشامخون والحكماء الراسخون من ان موجودية الممكنات هو انتساب الماهيات الممكنه بذلك الوجود في تحققها العيني وليس لها من حيث إنها ماهيات حظ من الوجود. بل الدواني صرّح بذلك الحكم الحكيم و القول الثقيل فلاحاجة الى التفوه بالتأويل فعليك بنص كلامه الكامل في أصالة الوجود وانتساب ماسواه سبحانه اليه بالإضافة الإشراقية حيث قال:

«ان حقيقة الوجود عندهم هوالوجود البحت القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود و الإعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن مصداق

بارجاعه الى الاوّل، بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة، بان يكون مرادهم[٦٠]

الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه؛ و معنى كون غيره موجودًا أنه معروض لحصةٍ من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لولاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لابذاته بخلاف الأول — الى أن قال: «هذا المعنى العام (أي مفهوم الوجود) المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينًا لشيْ منها(أي من الواجب والممكن) حقيقةً، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته، و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع (من الواجب والممكن) زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته فانه عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره». انتهى.

عبارته المذكورة نقلناها من الفصل الثالث من المرحلة الثالثة من الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١٠١) والعجب أن القوم اسندوا إلى الدواني القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود مع قوله هذا الناص على وحدة الوجود الصمدي والتوحيد الحق القرآني بأنه سبحانه هوالاول و الآخر والظاهر و الباطن، و غيره انتسابات نورية واضافات اشراقية أي موجودية الممكنات هي انتساب الماهيات الممكنة بذلك الوجود في تحققها العيني وليس لها من حيث انها ماهيات حظ من الوجود. فذوق التأله رأى بنور الايمان وحدة الحق سبحانه وعبر عن انتساب الماهيات بنحو الأمثلة المزبورة من اللابن والتامر و نحوهما تسليكاً إلى ماسلك من ان الوجود ليس بمجعول والجعل يتعلق بالماهيات على ضرب من الاعتبار يعتبر في تطورات الوجود و شئونه و تجلياته في مظاهر آياته. ألا ترى كلام أهل التوحيد الصمدي كمافي مصباح الانس حيث قالوا: «انه لاوجود في الحقيقة للصور لأنها صور النسب العدمية، ومعنى موجوديتها انتساب الوجود اليها فلا وجود إلا للذات الأحدية والباقي نسبه واحواله»؟(مصباح الانس — ط ١— ص ٢٤٧). فاذهب اليه ذوق التأله هوعين ماحكم به في المصباح.

و جملة الأمر ان التوحيد عند ذوق التأله هوأن الوجود الصمدي مطلق بالإطلاق السعي الوجودي، وماسواه حصص ذلك الوجود الصمدي أي جداول مرتبطة و منتسبة ببحر الوجودي الصمدي مثلاً ارتباطاً نوريًا و انتسابًا غير مقولي بمعنى أن ماسواه اضافة اشراقية اليه تعالى شأنه فاعلم ان الواجب تعالى مطلق بالاطلاق الحقيقي السعي الصمدي، و ممتاز عن ماسواه بالتعين الإحاطي لا بالتعين التقابلي فافهم. (ح. ح)

٦٠. بان يكون الحكم على المفهوم، من حيث السراية الى الحقيقة والحكاية عنها.

بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة، كما في ذلك المذهب المنسوب الى أذواق المتألهين؛ ومرادهم بحصصه التجلّيات[٦١] التي لا تستلزم تكثّراً في المتجلّي الاّ في

---

٦١. لأن التجلي شديد المناسبة بالحصّة إذ كما ان الحصة لا تغايرنفس الماهية في الذهن إلاّ بالإضافة بما هي اضافة و تقييد لابما هي طرف و قيد، والإضافة بما هي إضافة امر اعتباري كذلك التجلي في الخارج ليس إلا ظهور المتجلّي في خصوصية ماهية فانية فيه و هذا هو المسمّى بالإضافة الإشراقيه في الاصطلاح، وهو ايضا الإسم الذي هو عين المسمى في الخارج بوجه و غيره بوجه كوجه الشئ في الذهن الذي هوالشئ بوجه و غيره بوجه. وليعلم أن الباب السادس من رسالتنا المسمّاة بـ (الكلمة العليا في توقيفية الأسماء) تجديك في المقام جداً.

ثم بما أهديناه في المقام علمت أن الحصة تطلق على معنيين: أحدهما أعيان الموجودات التي هي الكلمات الوجودية النورية و ظهورات المتجلي الاسمائية، و هذا القسم فوق المفهوم ولايمكن العلم بحقائقها الوجودية إلاّ بالمعرفة الشهودية؛ وثانيها أن الحصة هي نفس المفهوم مضافاً الى ماهية ماهية بحيث يكون الإضافة داخلة و المضاف اليه خارجاً كمافي البيت الآتي من الكتاب: «والحصّة الكلي مقيدايجئ ...» والحصة بالمعنى الأول سائرة في الصحف العرفانيّه كثيرًا، فعليك بالتثبّت في ما يقبلك من الحصة والحصص حتى تكون على بصيرة في الحصة الوجودية، وفي الحصة المفهومية، فتبصّر.

تبصرة: تحوي فائدة جليلة قال المصنف في أول هذه الغرر ان الوجود عند المشائية حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، ولكن كثيرًا من عبارات الشيخ في الشفاء والمباحث و غيرهما تنادي بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المتقابلة، وبأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المختلفتان ليست إحديها شديدة الأخرى ولا الأخرى ضعيفة الأولى فلم يبق القول بالتباين على ظاهر بل التباين فى عباراتهم في الوجودات بمعنى تخالفها و تغايرها. والحق في ذلك مانص به صدر المتألهين في اول الشواهد الربوبية حيث قال بعد نبذة من إفاداته في الوجود ماهذا لفظه: «تفريع، فلاتخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر والتأكد والضعف، و بين ما ذهب اليه المشائون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش». انتهى.

ولايخفى عليك أن قوله عند التفتيش متعلق بقوله فلاتخالف. فنقول: اطلاق التباين على التغاير في كلمات مشائخ العرفان و المشاء والحكمة المتعالية كثير جدًا، فيقولون الحقائق المتباينة فيعنون بها

. . . . . .

الحقائق المتغائرة؛ و كثيرًا ما يصرّحون بالمتغائرة بدل المتباينة، و شواهد نافي ذلك من تعبيرات صاحب الأسفار و غيره اكثر من أن تحصى وعند التفتيش يرجع آرائهم الى التوحيد الصمدي القرآني. مثلاً ان الشيخ قال في التعليقات: «ان وجود الاول مبائن لوجود الموجودات بأسرها»، ثم قال بعد سطرين: «الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازمه لم‌يكن لها وجود...» (ط مصر— ص ١٢١) فالمبائن بمعنى المغائر فقط فافهم، وكم لما قلنا من نظير.

و نكتفي هاهنا بنقل نبذة ممّا حررّناه في رسالتنا في الجعل حول التبصرة فان تفصيل البحث يوجب الخروج عن سياق التعليقة: والحق أن كلمات الشيخ الرئيس نص صريح في أن الوجود حقيقة صمدية وماسواه شئونه و ظلاله و آياته كما قال في المباحثات: «إنّ الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد والضعف، وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع ومافيها من الوجود غير مختلف بالنوع فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لالوجوده».

وكما قال في التعليقات: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقًا بالغير هو مقوّم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته والمقوّم للشيْ لايجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له».

وقال في موضع آخر من التعليقات أيضا: «الوجود إما أن يكون المحتاج الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقوّمة له، وإما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوّمًا له، و يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لايصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجًا والاقوم بغيره و بدّل حقيقتها».

اقول: ولعمري انه يجب ان يجعل عبارات الشيخ المذكورة من المحكمات، و يرجع كلماته الأخرىٰ اوكلمات غيره من المشاء ممّا يوهم بظاهره انه من المتشابهات اليها.

و صاحب الاسفار بعد نقل كلماته المذكورة في الفصل الخامس من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه قال: «إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه مانحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الامكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شئون للوجود الواجبي و اشعة و ظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية، ولايمكن ملاحظتها ذواتًا منفصلة وانيات مستقلة لأن التابعية والتعلق بالغير و الفقر والحاجة عين حقائقها، لا أن لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة اليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و

النسب، كما قالوا، لا تكثّرفي مفهوم الوجود الاّ بمجرّد عارض الاضافة. وكما انّ الحصّة نفس ذلك المفهوم الواحد مع اضافة الى خصوصيّة داخلة— بما هي اضافة، لابما هي مستقلة في اللحاظ، لانّها حينئذ تصير طرفاً، هذا خلف— كذلك معنونها، أعني الحصّة الحقيقيّة[٦٢] الّتي هي نفس حقيقة الوجود مع اضافة اشراقيّة وتجلّ ذاتي، بما هي ربط محض، بحيث لايخلو في اللحاظ عن الحقيقة.

والحصّة هي الكلّي مقيّداً يجي، مقصور لضرورة الشعر، تقيُّد جزء بما هو تقيّد، لا بما هو قيد، وقيد خارجيّ. فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي الاّ بالاعتبار، لانّ القيد خارج والتقييد، بما هو تقييد، وإن كان داخلاً، الاّ إنّه امراعتباري لاحكم له في نفسه بل لانفسيّة له بهذه الحيثيّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها» (الاسفار— ج ١— ط ١— ص ٩).

والمتاله السبزواری ايضا صرّح في تعليقة على الشواهد الربوبية بذلك التحقيق الذي قدّمناه و إن قال في هذا الغرر خلاف ذلك من أن الوجود عند المشائين حقائق متباينة. وان شئت فراجع الى تعليقته على الشواهد (ط ١— من الحجري— ص ٥)، و إلى رسالتنا في الجعل (ط ١— ص ٣٦). هذا ما اردناه من الايقاظ و الإستبصار في هذه التبصرة فاغتنمه فانه علق نفيس.

وانت بالتأمل في ما اهديناه اليك تصدّق بان اعاظم الحكماء من المشاء واهل الحكمة المتعالية لا اختلاف بينهم في أمهات المسائل العقلية، كما انهم موافقون مع أساطين العرفان ايضا في اصول المسائل القدسية العقلية، الإلهية؛ والحق في ذلك ماقلنا كرة بعد كرة في تصانيفنا العلمية انّ القرآن و العرفان و البرهان لايخالف بعضها بعضا ولن يفترق أحدها الآخرين أبدًا، و صنفنا في هذا الموضوع الشريف رسالة عزيزة غريزة المحاسن منضدة على مقدمة و عشرة فصول طبعت بالعربية والفارسية كلتيهما. (ح. ح)

٦٢. اطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمي الذهن والخارج. ففي الخارج تجلّ وانتساب اشراقي، وفي الذهن حصّة وانتساب مقولي.

[٧]

غرر في الوجود الذهني

للشَّيءِ غيرالكون في الأعيان ... كون بنفسه لدى الأذهان

للحكم إيجاباً على المعدوم ... ولانتزاع الشَّيء ذي العموم

صرف الحقيقة الَّذي ما كثرا ... من دون منضمَّاتها العقل يرى

والذَّات في أنحا الوجودات حفظ ... جمع المقابلين منه قد لحظ

فجوهر مع عرضٍ كيف اجتمع ... أم كيف تحت الكيف كلٌّ قدوقع

فأنكر الذِّهنيَّ قوم مطلقاً ... بعض قياماً من حصولٍ فرَّقا

وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت ... وقيل بالأنفس وهي انقلبت

وقيل بالتَّشبيه والمسامحة ... تسمية بالكيف عنهم مفصحة

بحمل ذاتٍ صورة مقولة ... وحدتها مع عاقلٍ مقولة

[٧]

غرر في الوجود الذّهنيّ[١]

للشّيءِ أي الماهية، غيرالكون[٢] في الأعيان، وهو الوجود الّذي يترتّب عليه

---

١. و يعبّر عنه بالظهور الظلّي أيضا. اعلم أيها السالك إلى ذري المعارف أن مبحث الوجود الذهني والظهور الظلّي عقبة كئود جدًا، وأن كثيرًا من المباحث الحكمية كالبحث عن العلم واتحاد العاقل بمعقوله و سيما أحوال الانسان بعد خروجه من هذه النشأة أعني بها مباحث المعادين الجسماني والروحاني مبتن عليه. وقد صنفت ـ بعون ربّي متاح الغيوب وفتاح القلوب ـ رسالة مسماة بـ «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» منضدة على فاتحة و ثلاثة فصول و خاتمة؛ فالفاتحة في تحرير موضوع الرسالة، والفصل الأول يحوي رموزًا هى أصول مستنبطة تنتهي إلى اثنى عشر أصلاً كل اصلٍ لسانٌ عَليّ صادق في بيان حكم حكيم وأساس قويم مما يبتنى حقيقة الأمر في الوجود الذهني عليه، والفصل الثاني في تقرير الحجج على اثبات الوجود الذهني، والفصل الثالث في ذكر اشكالات أوردت على الوجود الذهني والجواب عنها، والخاتمة في ذكر نبذة من المطالب الرئيسة التي تحويها الرسالة، و كأنها فذلكة الرسالة والرسالة قد طبعت منفردة طبعة مرغوبة فيها والله سبحانه مسهّل السبيل والهادي الى الدليل. (ح. ح)

٢. الماهية هي الصورة العلمية للشئ وهي محفوظة بمعناها العلمي و صورتها الثابتة وإن تبدل وجودها أنحاء التبدلات. مثلاً إن هذه الشجرة العنصرية الخارجية ماهيتها صادقة عليها وهي عنصرية، و إذا رأيتها في منامك أوفي مكاشفاتك التمثلية فلها وجود خيالى مجرد عن المادة وتوابعها العنصرية لكن تلك الماهية صادقة عليها بلا تفاوت في الصدق وان تفاوتت الشجرة في الوجودين. وليس معنى التبدل أن ذلك الوجود الخارجي من حيث هو وجود خارجي تبدل بالوجود الذهني لأن هذا المعنى هو التجافي المحال وانقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها. والماهية يعرضها الكلية والعموم وكل ←

الآثار المطلوبة منه، كون بنفسه و ماهيّته. هذا اشارة الى ما هو التحقيق، من انّ الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان؛ وهو الوجود الذي لايترتّب عليه تلك الآثار. لم

ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود، وان شئت قلت الماهية خيال الوجود؛ و مفهوم الوجود الذي يعرضه الكلية والعموم يكون وجهًا من وجوه حقيقة الوجود و حكاية عنها لا كنهًا لها و عينها فكيف الماهية بالنسبة اليها. وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر و الأعراض من الأسفار: «جاز أن يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة و نشئات مختلفة كيف و قد ترى معنى واحدًا في هذا العالم تارة موجودًا بوجود استقلالي تجردي، و أخرىٰ موجودًا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان...» (ج ٢— ط ١— ص ٨١). (ح. ح)

٣. الأشياء هي الماهيات المعبّر عنها بالصور العلمية والأعيان الثابتة ايضا. الماهيات اصطلاح فلسفي، و الأعيان الثابتة اصطلاح عرفاني، والفريقان يعبّران عنها بالصور العلمية كما نصّ مثلاً الشيخ الاكبر الطائي في الفص الموسوي من فصوص الحكم و كذا العلامة القيصرى في شرحه بأن الاعيان الثابتة هي الصور العلمية (ط ١— ايران— ص ٤٤٨). و وصف الاعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية و بين الأعيان الخارجية فقط لا أن الثبوت في مقابل الوجود فان الثبوت مساوق للوجود.

والأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان وهو الوجود الذي لايترتب عليه تلك الآثار الخارجة، وهذا الحصول يسمى بالوجود الذهني و الظهور الظلي. و نزيدك بيانًا فنقول: لاشبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها و تصدر عنها آثارها من الإضائة و الإحراق و غيرهما، و هذا الوجود يسمّى وجودًا عينيا و خارجيا و أصيلاً، و هذا ممّا لانزاع فيه إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا تترتب به عليها تلك الأحكام و الآثار أولا؟ و هذا الوجود الآخر يسمّى وجودًا ذهنيًا و غير اصيل. و كثيرًا ما يعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلّي أيضا. و هذا الظهور الظلي هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث ان الصورة العلمية ممّا ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها لامن حيث إنها مما ينظر فيها و ملحوظة في نفسها. والوجود الذهني غير وجود الذهن لأن الذهن قوة النفس على اكتساب العلوم، وأما الوجود الذهني فهوما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له. (ح. ح)

نقل «في الأذهان» للاشارة الى انّ قيام الأشياء بها قيام صدوريّ، لاحلوليّ[٤] كقيام الأشياءِ بالمبادي العالية، ولاسيّما مبدأ المبادي.

ثمّ اشرنا الى وجوه من الادلّة[٥] الاوّل قولنا: **للحكم إيجاباً**، اي نحكم حكماً ايجابيّاً[٦] **على المعدوم**، أي مالاوجود له في الخارج، كقولنا: «بحرمن زيبق بارد بالطبع»، و «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضّدّين»[٧]. وثبوت[٨] شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. واذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن.

و الثاني قولنا: **لانتزاع الشّيءِ ذي‌العموم**، اي نتصوّر مفهومات تتّصف بالكليّة والعموم، بحذف ما به‌الامتياز عنها، والتصور اشارة عقليّة، والمعدوم المطلق[٩]

---

٤. امّا الصّور الخياليّة، فلان التخيل بانشاء النفس في عالمها صوراً مجرّدة، تجرّداً برزخيّاً مثاليّاً. واما الصّور العقليّة: فقيامها بالعقل البسيط صدوري، كما قال الحكماء: انّ العقل البسيط الّذي هو مقام شامخ من النفس، خلاّق للمعقولات التفصيليّة.

٥. الأسفار، ج ١، ص ٢٦٨ (م. ط).

٦. أي حكمًا صادقًا ايجابيًا. صاحب الأسفار أتى بستّ حجج على اثبات الوجود الذهني عبرعن الثلاثة الأول منها بالطرق، وعن الرابعة منها بقوله و من الاستبصارات، وعن الخامسة منها بقوله و من العرشيات، وعن السادسة منها بقوله: وممّا ينبّهك على ما نحن بصدده. ومن الواردات التي رزقنا بها هي حجة أخرى بالغة وراثها على اثبات الوجود الذهني حررّناها في «النور المتجلّي في الظهور الظلّي». (ح. ح)

٧. وكذا العكس، والاجتماعان لايوجدان في الخارج فلابد من أن يوجدا في الذهن فثبت المطلوب. (ح. ح)

٨. الواو حالية. أي والحال أن ثبوت الشئ فرع ثبوت المثبت له واتصاف المعدوم بالصفات الوجودية محال، واذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن. (ح. ح)

٩. والتفصيل ان الشقوق اربعة. فان الكليّ العقلي، اما معدوم، فالمعدوم لايشارالیه. وامّا انّه ليس له الاّ شيئية الماهية، فيلزم تقرر الماهية منفكّة عن كافة الوجودات. كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. وامّا موجود في الخارج، فلايكون كليّاً، اذالشئ مالم يتشخّص لم يوجد. وامّا موجود في الذهن، فهو المطلوب.

لايشار اليه مطلقا، فهي بنحو الكلّيّة موجودة، واذ ليس في الخارج — لان كلّ مايوجد في الخارج جزئي — ففي الذهن.

والثّالث قولنا: **صرف الحقيقة**، ايّة حقيقة كانت، **الّذي** صفة صرف **ما**، نافية، **كثرا** — الالف للاطلاق — **من دون منضّماتها**، اي غرائبها واجانبها، كالمادّة ولواحقها، **العقل يرى**، أي يعرف، «فصرف الحقيقة» مفعول «يرى» قدم عليه.

والحاصل انّ صرف كلّ حقيقةٍ، باسقاط اضافته عن كلّ ماهو غيره من الشّوائب الاجنبيّة، واحد، كالبياض فانّه اذا اسقط عنه الموضوعات، من الثّلج والعاج والقطن وغيرها، واللواحق، من الزّمان والمكان والجهة وغيرها، ممّا لحقه بالذّات أو بالعرض، كان واحداً، اذ لاميز في الشّئ[١٠]؛ فهو بهذا النّحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ماهو من غرائبه، موجود بوجود وسيع[١١]؛ و اذ ليس في الخارج — لانه فيه بنعت الكثرة[١٢] والاختلاط — ففي صقع شامخ من الذّهن.

وهذه الوجوه الثلاثة[١٣] فروقها جليّة، لانّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعيّة الموجبة؛ وبعضها من مسلك الكليّة؛ وبعضها من مسلك الوحدة.

وايضاً بعضها من مسلك التّصديق[١٤]؛ وبعضها من مسلك التصوّر[١٥].

---

١٠. فلوكان فيه كثرة وميز، انضمّ اليه موضوعان أو مكانان أو زمانان، أو غيرذلك. اذ الشئ لايثنّى ولايتكرّر بنفسه. هذا خلف، اذا المفروض تجرّده عنها.

١١. وليس بمعدوم مطلقا، لانّ الوحدة مساوقة للوجود، بل عينه، ولانّه ملتفت اليه للعقل.

١٢. دفع لما يتوهّم انّ صرف كل حقيقة، هو الكلّي الطبيعي، وهو موجود في الخارج؛ فلايثبت به الوجود الذهني. وبيان الدفع انّ الطبيعيّ موجود بنحو الكثرة والاختلاط، لانّ وجود الطبيعي بعين وجود اشخاصه، والعقل يدرك الصّرف الواحد وهو في الذّهن.

١٣. سيأتي آنفاً (م. ط).

١٤. وذلك كالأول. (ح. ح)

١٥. وذلك كالآخرين. (ح. ح)

ولانّ مباديها مختلفة، فانّ مؤنة قاعدة الفرعية لاتحتاج اليها فيما عدا الأوّل، وكذا مبادي الآخرين[١٦]. فلاوجه لقول المحقّق اللاهيجي في الشّوارق[١٧]، بعد نقل مسلك الكليّة عن المواقف[١٨] و شرح المقاصد[١٩]، انّ هذا داخل في الوجه الّذي تمسّك فيه بالحكم الايجابيّ على المعدوم.

والذّات اي الماهية، وذاتيّاتها[٢٠] في أنحاالوجودات الخارجيّة والذّهنية، عالية كانت أو سافلة[٢١]، حفظ، كما اشتهر بينهم انّ الذّاتي لايختلف[٢٢] ولايتخلّف[٢٣]. فهذا حكم صدّقه العقل، ولكن عارضه و نازعه انّ جمع المقابلين منه، أي من انحفاظ الذّات والذّاتي، قد لحظ، ولزم بنظر العقل أيضاً[٢٤]، وهو محال. فجوهر مع عرضٍ[٢٥] كيف اجتمع؟

---

١٦. المبدء في الثاني هو ان التصور اشارة عقلية. والمبدء في الثالث هو أنه لامیز في صرف الشئ. وقد حرّفت العبارة في بعض النسخ المطبوعة من قبل هكذا: «بخلاف مبادي الآخرين» مكان «وكذا مبادي الآخرين». (ح. ح)

١٧. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢١. (م. ط)

١٨. المواقف في علم الكلام، الايجي، ص ٥٢، عالم الكتب، بيروت. (م. ط)

١٩. شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٣٤٥، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت. (م. ط)

٢٠. ذاتيات الماهية هي أجزائها من الجنس والفصل. (ح. ح)

٢١. أي النفوس السّماوية والعقول الكلّية. فللماهيات كينونات سابقة وبرزات في النشآت العينية. فكما انّ كلّ الحروف في مداد رأس قلم الكتاب بنحو الجمع، ثمّ في لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينيّة في القلم الاعلىٰ بنحو الوحدة والجمع، وفي اللّوح المحفوظ بنحو التفصيل، وفي لوح المحو والاثبات بنحو التقدر. والماهية محفوظة بعينها في النشآت، كالهيولى الباقية في الاحوال.

٢٢. أي أجزاء الذات لا تختلف أي لايتبدل بعض أجزاء الذات بالغير. (ح. ح)

٢٣. أي لايسقط بعض أجزاء الذات في بعض أنحاء الوجودات. (ح. ح)

٢٤. أي، كما انّ ذلك التصديق من العقل، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل.

٢٥. لابدّلك من الرجوع الى الفصل الثالث من «النور المتجلي في الظهور الظلّي» فإن الإشكالات

هذا تعيين للمتقابلين. بيان اللّزوم انّ الحقائق الجوهريّة، بناء على ان الجوهر جنس لها— وقد تقرّر انحفاظ الذاتيّات في أنحاء الوجودات، كما تسوق اليه ادلّة الوجود الذّهني— يجب أن تكون جواهر اينما وجدت، وغير حالّة حيثما تحقّقت، فكيف جاز ان تكون حالّة، كما هو مذهبهم في الذّهن، وهو محلّ مستغن عنها في وجوده، والحالّ في المستغني عرض؟

أم— منقطعة بمعنى بل— **كيف تحت مقولة الكيف كلٌّ من المقولات التسع قد وقع؟** هذا اشكال آخر أصعب من الاوّل. بيانه انّ القوم قد عدّوا العلم كيفاً نفسانيّاً، والعلم عين المعلوم بالذّات، والمعلوم بالذّات قديكون جوهراً وقديكون كمّا وقديكون مقولة اُخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف. وانّما قلنا: «هذا أصعب من الاوّل»، لأنّ العرض عرض عام للمقولات التسع العرضيّة، لكونه من العروض[٢٦]، وهو وجودها في الموضوعات. فليس كثير اشكال[٢٧] في كون الجوهر الذّهني عرضا، اذ لايصير جنسأله، بخلاف الكيف، فانّه جنس عال. فاذا كانت الصّورة

الواردة على الوجود الذهني وأجوبتها و مطالب أخرى شريفة حولها قد حرّرت أتم تحرير فيه على الإستيفاء، والإتيان بها يوجب الإسهاب والخروج عن سياق تعليقة الكتاب، ولا يعجبني ذكر خلاصتها لنفاستها. (ح. ح)

٢٦. وهو نسبة الطرق والحلول. ولمّا كان وجود الاعراض، في انفسها، عين وجودها لموضوعها، قلنا: هو وجودها. وبالجملة عروض الشيْ، أو وجوده، بعد تمامية ماهيته بمقوماتها. فكما انّ الوجود زائد على الماهية، فالعرضيّة زائدة على الكمّ والكيف، الى اخر المقولات. فظهر انّها ليست جنسا لها. ومعلوم انّها، لوكانت جنسا، لم يكن المقولات اجناساً عالية.

٢٧. يتصور في جليل النظر ان هذا ليس بحقيق منه فان مفهوم العرض لاينتزع إلا من إحدى المقولات التسع و حينئذ يؤول الأمر الى اجتماع المقولتين و وحدة الإثنين فالمحذور على السواء في كلا الاشكالين؛ ولكن دقيق النظر ناطق بأن هنا أشياء كثيرة ليست داخلة تحت المقولات العشر، وكذا أعراض غير داخلة عندهم في المقولات التسع كالنقطة والوحدة و عليه يصحّ قوله هاهنا: «فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذهني عرضًا...» فتدبر. (ح. ح)

العلميّة جوهراً، كالإنسان والفرس، او كمّا او وضعاً، كالسّطح اوالانتصاب، لزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين، و مجتمعاً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته؛ واذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً، كالسّواد، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً و كيفاً نفسانياً معاً. فهذا الاشكال جعل العقول حيارى، والافهام صرعى، فاختار كلّ مهرباً.

فانكر الوجود الذّهنيّ، فراراً من هذا و نظائره، قوم من المتكلّمين[٢٨] مطلقاً، وان كان بنحو الشّبح، وجعلوا العلم بالشّيء مجرّد الاضافة[٢٩]. ويبطله العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاته.

بعض، وهو الفاضل القوشجي[٣٠] قياماً بالذّهن من حصول فيه — في التنكير

---

٢٨. المواقف، ص ٥٢ و ايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ٤٨. (م. ط).

٢٩. فان كانت مع الوضع، فهو العلم الاحساسي. وان كانت مجرّدة عنه، فان كانت الاضافة الى واحد من الجزئيات العينيّة، اضافة صميمة، فهو العلم التخيّلي. وان كانت الى كلّها من نوع أو انواع، فهو العلم التعقّلي. واما جعل الاضافة في التخيّل الى عالم المثال، وفي التعقل الى الصّور الكلّية التي في العقل الفعال، فليسوا قائلين به.

وعلى أي تقدير فالعلم الذي هو اعلىٰ رتبة من سائر الكمالات، لايحاذيه شيٌ متاصل حينئذ في النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

ويبطله ايضاً ان لايمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصوّر والتصديق.

٣٠. القوشجي هو علاءالدين الملا على شارح تجريد الاعتقاد للمحقق نصيرالدين الطوسي — و شرحه عليه معروف بالشرح الجديد قبال الشرح القديم للشيخ شمس‌الدين محمودبن عبدالرحمن الإصبهاني — و مؤلف رسالتى الهيئة والحساب بالفارسية، و شارح الزيج الالغ بيكى، و اليه انتهت رياسة مرصد سمرقند بعد وفات غياث‌الدين جمشيد القاشي، و بالجملة هومن أكابر العلماء و أعاظم ابناء التحقيق في علوم عديدة و فنون متنوعة.

وأما نظره الشريف في دفع الإشكال من الفرق بين الحاصل في الذهن و بين القائم به فيعني الفرق بين الحمل الأولي الذاتي و بين الحمل الشائع الصناعي بلافرق، وانما الفرق في التعبير فقط أعني انه عبّر بالحاصل في الذهن و القائم به، و صاحب الأسفار عبّر بالحمل الأولي الذاتي والحمل

الّذي للتنويع اشارة الى ما اصطلح عليه — فرّقا. فقال: «انّ في الذّهن، عند تصوّرنا الجوهر، أمرين: احدهما ماهية موجودة في الذهن، وهو معلوم و كلّي وجوهر وهو غير قائم بالذّهن[٣١] ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشّيء في الزّمان والمكان[٣٢]؛ وثانيهما موجود خارجيّ[٣٣و٣٤] وعلم وجزئي وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النفسانية فحينئذٍ

الشائع الصناعي و تبعه المصنف فانه ناظر في تقرير ما قاله القوشجي الى مافي الأسفار الاأنه أتى بذلك التمثيل في تصوير مرام القوشجي و نحوه ماحرره في تعليقة منه على الأسفار في المقام ولكن قال فيها بعد ذكر المشبه به اعني به المرآة ما هذا لفظه: فهكذا في المرآة التي هي الذهن فعنده لكل شيٍ يدرك ثلاث صور: الصورة الخارجية التي هي المعلومة بالعرض، والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن لاقائمة به وهي الأمر الذهني عنده، والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده، فلكل مقابل موضوع على حدة. ولكن حاشاه أن يتفوّه بأنّ الذهن مثل كأس من بلّور اذا تصور الانسان صورة جوهرية يحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غيرناعتة لها، ثمّ ينعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرى قائمة بالكأس ناعتة لها. وانما الأمر في الحصول والقيام هوما اشرنا اليه من اختلاف الحملين، و التمثيل المذكور ليس من القوشجي بل من المصنف لتوضيح مراد القوشجي على زعمه. و بالجملة انت بالتدبر في عبارة القوشجي حول حصول الشي في الذهن واتصاف الذهن بذلك الشيٍ تعلم أن ماهية واحدة فاردة ذهنية جوهرية كانت أوغيرها لها نحو وجود نفساني وعنوان مرآتي فبالأول قائمة بالذّهن، و بالثاني حاصلة فيه على اصطلاحه و مآله إلى ما اشرنا اليه من الحملين. و يا ليت المصنف نقل عين عبارة القوشجي اولاً ثم بيّن مراده، و عليك بعبارتة في اوائل شرحه على تجريد الاعتقاد عند قول المحقق الطوسي: «وهو —أي الوجود— ينقسم الى الذهني والخارجي والابطلت الحقيقة» (ط ١— من الرحلي الحجري— ص ١٦). و راجع الى الفصل الثالث من النور المتجلّي في الظهور الظلي. (ح. ح)

٣١. وعليه يلزم عند تصورنا السواد مثلاً قيامه بذاته لابالموضوع فلايكون جوهرًا، ولا عرضًا ايضا لقيامه في الذهن بذاته. (ح. ح)

٣٢. منوّر لافتراق الحصولي في الشيٍ عن القيام بالشيٍ. فان الزمان مثلاً، عرض غيرقار. والحاصل فيه جوهر، كالجسم، والنفس، بما هي نفس. ولايقوم الجوهر بالعرض. ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه، بل له اليه نسبة محاطيّة، بما هو موجود طبيعي.

٣٣. لانّ الهيئة القائمة بالموجود الخارجي، موجودة خارجيّة.

٣٤. المراد بالخارجي موجود ذهني باعتبار أن الذهن من الخارج أيضا. (ح. ح)

لايرد اشكال. انّما الاشكال[٣٥] من جهة كون شيْ واحد جوهراً وعرضاً، أوعلماً ومعلوماً، او كليّاً وجزئيّاً»[٣٦] انتهى.

وتصويره انّه، اذا فرض مشكّل محفوفاً بمرآة من بلور او مآءمن جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها، فهيهنا أمران: احدهما شيْ ليس قائما بالمرآة، ولكنه فيها، وهو الصورة؛ وثانيهما شيْ قائم بالمرآة، وهو نفس الصّورة المنطبعة. فقس عليه مافي مرآة الذهن. هذا مذهبه، وفيه[٣٧] مافيه[٣٨].

---

٣٥. جعل الاشكال من وجوه ثلاثة: احدها مامرّ. وثانيها كون شيْ واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لازيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لاالكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لاالعالم. وثالثها كون شيْ واحد كليّاً وجزئيّاً، من حيث انّ الموضوع من جملة المشخّصات. فالكلّي الّذي في نفس شخصيّته جزئي.

والتحقيق في دفع الثاني ان العلم والمعلوم بالذات، وان كانا متحدين بوجه، الاّ انهما متغايران، تغاير الوجود والماهية. فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة الماهية، معلوم. وفي دفع الثالث، انّ الكلّي في ذاته، وان كان جزئيّاً، كما ذكر، الاّ انّه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجيّة والذهنيّة، ولوحظ مشموليّتها له، فهو كلّي. وامّا دفع الاول فهو طويل الذيل، وسياتي.

٣٦. شرح تجريد الاعتقاد، قوشجي، ص ١٣ و ١٤، ط رضي — بيدار، قم. (م. ط)

٣٧. فإنه على ذلك التقرير والتمثيل إن أراد أن هناك أمرين متغائرين بالإعتبار موافقًا لما ذهب اليه المحققون فلايفي إلاّ بدفع اشكال كون شيْ واحدٍ علماً و معلومًا، كليًا و جزئيًا؛ وأما إشكال كونه جوهرًا و عرضًا فبمجرد ما ذكره لايخرج عنه الجواب، وإن أراد أنهما اثنان متغائران بالذات فيرد عليه بأنه مخالف للذوق والوجدان وإحداث مذهب ثالث من غير دليل و برهان لأنه جمع بين المذهبين من المثلية والشبحية لأن ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، و ذلك الحاصل مثل له في الماهية و لازمها؛ أو جمع من حيث القول بالصورتين والقائل بالمثلية قال بصورة واحدة، والقائل بالشبح ايضا قال بصورة واحدة ولم يقل أحد بصورتين. (ح. ح)

٣٨. لأنه خلاف الوجدان، ولانّه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لأنّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له. و وجهه واضح. وفيه محذورات اخرىٰ تطلب من كتب اخرىٰ، كالاسفار والشوارق، وانّي، في تعاليقي على الاسفار، ذكرت له توجيهاً وجيهاً علىٰ طريقة الاشراق، ليس هنا موضع ذكره.

وقيل، والقائل جماعة من الحكماء[٣٩] ،بالأشباح،لابالأنفس،الأشياء انطبعت في الذّهن، فلا يلزم كون شيْ واحدٍ جوهراً وعرضاً، او جوهراً وكيفاً، مثلاً، لأن بقاء الذّاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي. وعلى القول بالشبح، لايحصل بنفسه وماهيّته في الذّهن.

وأنت خبير بانّ الوجوه الدّالة على ثبوت الوجود الذّهني، انّما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذّهن، لامايغايرها في الماهية[٤٠] ويوافقها في بعض الأعراض، كما لايخفى.

وقيل، والقائل هوالسّيد السند صدرالدّين[٤١] ، انطبعت الأشياء في الذهن

---

٣٩. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠٢. و هو مذهب افلاطون والاقدمين. (م. ط).

٤٠. يقولون: ان الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له، له نوع محاكاة عنه كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً على الجدار، و كمحاكاة اللفظ والكتابة إلاّ أن محاكاتها للمعاني بحسب الوضع، و محاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة. و يرد عليهم أن دلائل الوجود الذهني دالّة على أن للمعلومات بأنفسها وجودًا في الذهن لا أمر آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتيّة إذ لايقول أحد إن كتابة زيد واللفظ الدال عليه همازيد بعينه بخلاف صورته المدركة فإنه يجري عليها أحكامه و يحمل عليها ذاتياته و عرضياته.

ثم لنا في الأصل الخامس من الفصل الأول من كتابنا «النور المتجلي في الظهور الظلي» تحقيق انيق وحدس ثاقب و شواهد قوية في القول بالشبح بأن ماهيات الأشياء لمّا لم يظهر عنها آثارها الخارجية في الذهن اطلق هؤلاء الأعاظم عليها لفظ الأشباح، لا الأشباح على الوجه الرائج الذي اسندوه اليهم، فراجع اليه. (ح. ح)

٤١. ولو غايرها في الماهية، لم يكن الوجود الذّهني لهذه الماهيات، ولا لماهيّته واحدة، نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظيمة، على القول بالشبح، لزوم كون العلوم جهالات. لانّ العلم بالشيْ انكشافه بما هو عليه. واذا غرب شيْ من مقوّماته، لم يكن هذه الماهيّة تلك الماهيّة. وقد يوجه الشبح بان الماهيّة، وان كانت محفوظة، الاّ انّها مأخوذة مع الوجود الذهني، شبح لها مع الوجود الخارجي، كما يقال: «للوجود الذهني الوجود الظلّي».

٤٢. الأسفار، ج ١، ص ٣١٥. (م. ط)

بالأنفس، اي بأنفسها وماهيّاتها، وهي، أي والحال ان انفس الماهيات انقلبت، وقدبين مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدّمة[١٣] بانّه، لمّا كانت موجوديّة الماهية[١٤] متقدّمة

---

٤٣. راجع الى الفصل الرابع من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الأسفار فان تلك المقدمة مع تقرير القول بالانقلاب مذكورة في اول ذلك الفصل. (ج ١ــ ط ١ــ ص ٧٧). (ح. ح)

٤٤. يعني بموجودية الماهية مجعوليتها لأن الماهية قبل الجعل عدم صرف؛ و بعضهم توهم من لفظة «موجودية الماهية» انها تدل على اصالة الوجود، وهذا التوهم وَهَمٌ جدّا لان السيد الصدر الشيرازي كان قائلاً باعتبارية الوجود و متصلبًا فيها، والحق كما بيناه ان موجودية الماهية عنده بمعنى مجعوليّتها.

والسيد السند هذا هوالامير صدرالدين محمدبن ابراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي والد الميرغياث الدين منصور، المشهور بالسيد السند صاحب تأليفات عديدة، كان بينه و بين معاصره العلامة جلال الدين الدواني مناظرات. قتل سنة ثلاث و تسعمائة على أيدي التركمانية الديار بكرية.

ذهب السيد إلى أن الماهية اصل في التحقق والوجود اعتباري، و موجودية كل شئ هي كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط كسائر المشتقات يعبّر عنه في الفارسية بهست و مرادفاته، وليس له مبدء اصلاً لا في الذهن ولافي الخارج، فالموجود في كلامه بمعنى المجعول والمجعول هو الماهية، و كذلك الموجودية بمعنى المجعولية، والوجود بمعنى الجعل؛ وإلى أن الماهيات الخارجية ماعدا الكيف منقلبة بأنفسها في الذهن الى الكيف، فعلى الانقلاب اندفع الإشكالات التي مدار جميعها على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

ولايخفى عليك أن الانقلاب الكذائي فاقد عن الأمر المشترك بين الأعيان الخارجية و بين الصور الذهنية إلاّ أمرا مبهمًا عامًا كالموجودية والشيئية و نحوهما مما لايصلح أن يقال انه انقلب من كذا الى كذا والحال أن الانقلاب لايصحّ بدون الأمر المشترك ، والأمر المبهم العام الذي هو صرف الإعتبار العقلي لايصلح للإشتراك بينهما؛ وأن الموجود الذهني علم، والعلم بالشئ انكشافه بما هو عليه فكيف يكون هذا ذاك مع الانقلاب الكذائي الذي هو فوق المغائرة الشبحية التي ذهب اليها القائلون بالأشباح بمراحل لأن هاهنا اعني في الانقلاب مباينة تامة بين الاعيان الخارجية و بين الصور الذهنية، و هناك اعني في القول بالشبح مشابهة ومحاكاة في الجملة، و من المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات فكيف في الإنقلاب. نعم لوكان السيد قائلاً بأصالة الوجود لكان لقوله محمل لأن الوجود مقول بالتشكيك على مراتب هو فيها اصل محفوظ و سنخ باق، والماهية مثار الإختلاف فأنّى لها هذا العرض العريض؟

على نفسها[٤٥]، فمع قطع النّظر عن الوجود، لايكون هناك ماهيّة أصلا. والوجود الذّهني والخارجي مختلفان بالحقيقة. فاذا تبدّل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذّهن، لااستبعاد ان يتبدّل الماهيّة ايضاً. فاذا وجد الشئ في الخارج، كانت له ماهيّة، اما جوهر اوكمّ اومن مقولة أخرى. واذا تبدّل الوجود، ووجد في الذهن، انقلبت ماهيته، وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الاشكالات، اذ مدار الجميع على انّ الموجود الذّهني باق على حقيقته الخارجيّة.[٤٦]

فان قلت: كيف يجوز للسيد هذا مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود، وأن لافرد له خارجا ولا ذهنًا، وأن لاقيام له ولو عقلا بالماهية، بل مناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود كما ينادي به قوله موجودية الماهية متقدمة على نفسها؟

والجواب أن مراده بالموجودية المتقدمة هي الماهية الصادرة عن الجاعل، و بالماهية المتاخرة نفس شيئية الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية، إلا أنه يقول كل ماهو في الخارج بعد الصدور ماهية من الماهيات، و كذا كل ماهو في الذهن؛ فما به يشاراليه أنه ماهية نفسها بعد الصدور هي الموجود، وليس مفهوم الموجود فيها حكاية عن أمر ينضم اليها في شيئ من الوطنين لأن الوجود نفس كون الماهية و تحققها لا أنه أمر ينضم اليها. وكما ان القائل بأصالة الوجود ينكر الشيئين و يقول مناط موجودية الانسان اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقي إذ لا يحاذي شئ مفهومه حتى ينافي الاتحاد، كذلك يقول السيد لايحاذي مفهوم الموجود شيئ سوى نفس الماهية فهو متحد معها وليس هنا شيئان يحاذيها لا أن هنا انسانا و مفهوم موجود، و هكذا. (ح. ح)

٤٥. لعلك تقول: كيف يقول السّيد بهذا، وهو يقول باصالة الماهية واعتباريّة الوجود؟ فاقول: مراده تقدم الماهية الخارجيّة عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثيّة المجعوليّة على الماهية، من حيث هي هي، تقدماً بالاحقيّة. وبعبارة نفسه، الماهية المتّحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على الماهية التي لم تتحذ. لكنّ المناسب لاصالة الماهية ان يقول: الماهية متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السّيد المحقق الداماد، والمحقق الدواني، والمحقق اللاهيجي، قدست اسرارهم.

٤٦. وأما عند السيد لالم يبق الوجود الذهني على حقيقته الخارجية كما علمت فاندفع الاشكالات التي مدارها على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية. (ح. ح)

اقول: مدار اشكال كون شيْ واحد[٤٧] جزئياً و كلّياً ليس عليه.[٤٨]

ثمّ أورد على نفسه انّ هذا هوالقول بالشبح.[٤٩] واجاب بأنّه ليس للشيْ، بالنّظر الى ذاته بذاته،[٥٠] حقيقة معيّنة[٥١]؛ بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذّهن، انقلب كيفاً، واذا وجدت الكيفيّة الذهنيّة في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي.[٥٢]

ثمّ أورد سؤالاً آخر، بانّه انّما يتصور هذا الانقلاب، لوكان بين الموجود الذهنيّ[٥٣] والخارجي[٥٤] مادة مشتركة،[٥٥] كما قرّروا الأمر في الهيولى المبهمة،[٥٦] وليس كذلك.

---

٤٧. اذ مدار جزئيته على كون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار كليته على انّ كلّ شيْ في العقل، يحذف غرائبه، سواء كان ذلك الشيْ نفس الموجود الخارجي، أو شبحه أو منقلبه.

٤٨. أي ليس على بقاء الوجود الذهني على حقيقته الخارجية. (ح. ح)

٤٩. ويردعليه أنه على هذا لايكون الأشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل أمرآخرمباين لها بالحقيقة. (ح. ح)

٥٠. هذا حق طلق للوجود الحقيقي وليس عنده سوى مفهومه؛ والماهية مثار الاختلاف بانواعها واجناسها و غيرها. والسيد قائل بانه ليس للشيئ بالنظر الى ذاته بذاته حقيقة معينه حتى يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج. (ح. ح)

٥١. حتى يكون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انّه الامر الدائر بين الجوهر والكيف. وما قال «بل الموجود...» مثل مايقال في تفسير الكلي بالمطابقة لكثيرين، مع انّ المطابق موجود مجرّد، والكثيرون ماديون مثلاً، وبينها غاية البعد، ان المراد بالمطابقة انّه، لوحصل الكلّي في الخارج، كان عين الافراد، ولو حصلت في العقل، صارت عين ذلك الكلّي المجرّد، اذ يحذف غرائبها.

٥٢. فإن كان المراد بوجود الأشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه و إن انقلبت إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل، وإن اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل إذ مؤدّى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل و في الذهن ليحكم عليه فلايخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر. (ح. ح)

٥٣. أي الصور العلمية. (ح. ح)

٥٤. من الجواهر و الأعراض. (ح. ح)

٥٥. تكون بحسب الوجود الظلي كيفًا و بحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم. (ح. ح)

٥٦. في ذاتها حق الإبهام وهي باقية والصورة تصير تارة ماء و تارة هواء و ظاهرانه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات. و بعبارة أخرى: قالوا في تعريف انقلاب العناصر بعضها إلى بعض ←

واجاب بانّه انما استدعى الإنقلاب مادّه، لوكان انقلاب امر في صفته[٥٧] او صورته[٥٨]؛ وامّا انقلاب نفس الحقيقة[٥٩] بتمامها الى حقيقة اُخرى، فلا[٦٠]. نعم، يفرض العقل[٦١] لتصوير هذا الانقلاب امراً مبهماً[٦٢] عامّا.

هو أن يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر والمادة مشتركة بين الصورتين، و تلك المادة هي الهيولى و إبهامها كإبهام الجنس من حيث إنها دائرة بين هذه الصورة و بين تلك الصورة في تحصّلها العيني الخارجي، ولايخفى أن الهيولى أمر موجود مشترك في الصور الكائنة الفاسدة سواء قلنا بالحركة في الجوهر أم لم نقل، فيسئل السيد السند عن الأمر المشترك في العيني والذهني اللذين هما نشئتان منفصلتان مع ان الماهية مثار الكثرة والاختلاف. (ح. ح)

٥٧. كانقلاب الأسود ابيض. (ح. ح)

٥٨. كانقلاب النطفة جنيناً، او انقلاب الماء هواء مثلاً. (ح. ح)

٥٩. هذا القول ليس اولىٰ من ان يقال: هما حقيقتان برأسهما. واذ ليس فيها مادّة مشتركة، فلم تقول: هذه نفس تلك ؟واذا لم تكن مادة مشتركة في انقلاب امرفي صفته أو في صورته، بل بياض وسواد، أو صورة نوعيّة مائية وصورة نوعيّة هوائية، هل يمكن ايضاً ان يقال: احدهما عين الآخر؟ او بمجرد استعمالٌ لفظ الانقلاب، يكون احدهما عين الآخر.

٦٠. أي فلايستدعي مادة مشتركة موجودة بينها. قال المصنف في حاشية الأسفار: «ان هذا لشيئٌ عجاب، ايها السيّد الجليل اذالم يمكنك اثبات امر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصرًا على أن إحديها هي الأخرى، و ما الداعي للانسان أن يقول السماء هي الارض وليس في نظر عقله منها شيئٌ اصيل إلا ماهيتها وهي ليست إلامثارًا للإختلاف والبينونة و تصحح أين أحدهما من الآخر لا الهوهوية والوجود الذي هوجهة وحدة الماهيات و مصحح الهوهوية عنده اعتباري محض...» (ج ١— ط ١— ص ٧٨). (ح. ح)

٦١. وليس هذا إلاجعل سند البطلان سندًا للصحّة فعلى هذا لايتصور جوهر بحقيقته أبدًا لأنه إذا تصور انقلب بتمام حقيقته فلم يحصل في الذهن لابنفسه ولابشبحه، وهذا الكلام في الأعراض سوى الكيف. (ح. ح)

٦٢. مثل نفس الأمر والشيْ والممكن. لايخفى ان كل واحد منها من المعقولات الثانية، لايحاذيه شيْ في الخارج، فلم يكن شيْ باقياً في الاحوال.

---

٥ سقط في النسخة (نا) (م. ط).

هذا مذهب هذا السيّد[٦٣] — قدس سرّه — وهو بظاهره سخيف، لانّه قائل باصالة الماهية. وانّى للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف، وعدم وجود مادة[٦٤] مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذّاتي؟ نعم، هذا حقّ طلق للوجود، لكونه مقولاً بالتّشكيك على مراتب فيها أصل محفوظ، وسنخ باق. لكنّه — قدس سرّه — لايقول باصالته.

وقيل، والقائل هوالمحقّق الدّواني[٦٥و٦٦]، بالتّشبيه والمسامحة — متعلّق بمفصحة —

---

٦٣. راجع الحاشية ٤٢ من هذا الغرر ص ١٣١ (م. ط).

٦٤. عطف على كونها أي مع عدم وجود مادة مشتركة. (ح. ح)

٦٥. الأسفار، ج ١، ص ٣١٥. (م. ط)

٦٦. كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان، و ذلك لأن السيد يقول: الصور العلمية كلها ماعدا الكيف تنقلب الى الكيف و أما الكيف فكيف بلا انقلاب؛ وأما الدّواني فيقول: إن العلم بكل مقولة ماعدا الكيف ليس شيئاً سوى تلك المقولة واطلاق الكيف عليها بالتشبيه والمسامحة، وأما الصورة العلمية الكيفية فكيف حقيقة بلا تشبيه و مسامحة. فالدواني ينكركون الصورة العلمية كيفًا نفسانيًا سوى العلم بالصورة الكيفية، والسيد يقول كلها كيف إلا أن ماسوى الكيف كيف بالانقلاب والكيف كيف بلا انقلاب.

وجملة الأمر في تقرير غرض الدواني أن القوم لمّا عدو الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجوهر في العقل جوهرًا و كيفًا فتندرج تحت مقولتين قال الدواني في الجواب عن الاشكال: إن العلم بكل مقولة من مقولة المعلوم وإن عدّ الصور العلمية من الكيف من باب المسامحة و تشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية.

ثم بيّن وجه كونها من باب الكيف بالتشبيه والمسامحة بقوله: لأنه إن اريد بالكيف ماهية حقها فى الوجود الخارجي أن تكون في موضوع و غير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسًا من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال، فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لايصدقان على شيئ في شيئ من الظروف.

وإن اريد من الكيف عرض لايكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الإعتبار بينه وبين ماهية الجوهر، و كذا بينه و بين ماهيات بواقي الأعراض فلايلزم اندارج الصور العقلية تحت مقولتين. انتهى ما اردنا من نقل تقرير ←

تسمية أي تسمية العلم بالكيف عنهم، أي عن الحكماء، مفصحة، أي مرويّة. فعند المحقّق، اطلاق القوم لفظ الكيف على الصّور العلمية من الجوهر و من سائر المقولات، ما عدا الكيف، انّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة. وامّا في الحقيقة، فالعلم، لمّا كان متّحدا بالذّات مع المعلوم بالذّات، كان من مقولة المعلوم[٦٧]، فان كان جوهراً، فجوهر، وان كما فكمّ، وان كيفاً فكيف، وهكذا. فلايلزم اندراج شيْ واحد تحت مقولتين. وامّا جوهريّة شي ء واحد وعرضيّته، فليس فيه، عنده، اشكال، لأنّ العرض، كمامرّ، من العروض، وهو الحلول، وهو نحو من الوجود، والوجود ليس ذاتيّاً للماهية[٦٨]، فمفهوم العرض يصدق[٦٩] على المقولات العرضيّة وعلى الجوهر الذّهني، صدق العرض العام على المعروض. ولا منافاة بين كون الشّي ء جوهراً ذهنيّاً، بمعنى انّه ماهية، حقّ وجودها[٧٠] في الأعيان ان لايكون في الموضوع،

غرض الدواني.

ولكن لايخفى عليك مايرد عليه من الاعتراضات. والجواب الحق هو حسم مادة النزاع من اختلاف الحمل وغيره فراجع الى «النور المتجلي في الظهور الظلي». (ح. ح)

٦٧. أي المعلوم بالعرض. فان المعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض، وهما مثلان، والمثلان امران متشاركان في الماهيّة ولازمها. فالعلم بالشمس شمس اخرىٰ، والعلم بالقمر قمر آخر، وبالحجر حجر آخر، وهكذا. ولذا يقال: «العلم بالشيْ صورته الحاصلة عندالعقل». ويقال «صورة الشيْ ماهيّته التي هوبها هو».

٦٨. الفص الأول من فصوص الفارابي في ذلك مطلوب جدًا فراجع الى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم» (ص ٢٢ الى ص ٣١– ط ١). (ح. ح)

٦٩. فمفهوم العرض أعمّ من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته و عرض باعتبار وجوده في الذهن فلامنافاة بينهما، إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها. (ح. ح)

٧٠. أو ماهيّة، اذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع. وعلى أي تقدير، لاتتوهمن ان الماهيّة الجوهريّة التي في الذهن، جوهريتها بالقوّة، لانها بالفعل في موضوع، وذلك لأنّ عدم الكون في الموضوع، بالقوّة، لاالجوهريّة، بل الجوهريّة بالفعل، اعم من اللاكون في الموضوع بالفعل، كما في

وبين كونه عرضاً خارجيّا، لافي مقام ذاته.

بحمل ذاتٍ، أي بالحمل الاولي الذّاتي[٧١]، **صورة** علميّة من كلّ ممكن **مقولة** من المقولات، جوهراوكم أوكيف أوغيرها. وامّابالحمل الشّائع، فهي كيف، ولامنافاة لاختلاف الحمل، كما انّ الجزئي[٧٢] جزئي باحد الحملين. وليس بجزئي بالآخر. ولذا اعتبر[٧٣] في التّناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمان.

وهذا طريقة صدر المتألّهين قدّس سرّه. فقال في مبحث الوجود الذّهنيّ من الاسفار: «انّ الطّبائع الكلّية العقليّة[٧٤] من حيث كليّتها ومعقوليّتها[٧٥]، لا تدخل تحت

الخارج، أو بالقوة، كما في الذهن. وهذا مثل مايقال في تعريف الجسم: انّه «الجوهر الذّي يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم». فالمكعّب جسم، والكرة ايضاً جسم، وان لم يكن فيها خط بالفعل. ففعليّة جسميّة الكرة بقوة قبول الخطوط وامكانها، ولايعتبر فعليّة الخطوط.

٧١. مدار البحث عن الوجود الذهني على أسس ثلاثة: الأول أن تلك المقولات و سائر الطبائع المرسلة والصور العلمية مطلقا من حيث انها نحو وجود حاصل للنفس كيف نفساني بالذات أي انها صور علمية، وليس هذا هوالوجود الذهني بالمعنى الذي كنّا في صدد اثباته. والثاني أنها من حيث كونها حاكية عن الخارجية وجود ذهني ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها.

والثالث أن كل واحدة منها بالحمل الاولي الذاتي كانت من مقولتها، و بالحمل الشائع كيف بالعرض، فلايرد الاشكالات حول الوجود الذهني عليه أصلاً. و سيأتي بيان الحملين في خاتمة هذا الغرر. (ح. ح)

٧٢. أي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الاولي، وليس بجزئي بالشائع، بل كلّي.

٧٣. انّما اعتبرها من اعتبر لماراى، من انّ قولنا: «الجزئي جزئي» و «الجزئي ليس بجزئي» ليس تناقضا، مع انه مستجمع لجميع شرايطه، كالوحدات الثمانية المشهورة، اذ التناقض في القضايا اختلاف القضيتين، بحيث يلزم من صدق كلّ كذب الاخرى. وهماهنا صادقتان وحيث اعتبرت وحدة الحمل، ظهران عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولواتحد، الحمل تناقضتا.

٧٤. أي الكليات الطبيعيّة والماهيات من حيث هي. «من حيث كليتها» أي لفرط ابهامها «و معقوليتها» أي مفهومها الذهني. (ح. ح)

٧٥. ليس مراده، قدّس سرّه، الكلّي العقليّ الموجود بوجود تجرّدي احاطي، بل المراد بكلّيتها الكلّي الطبيعيّ المعروض للكلّية في بعض المواطن، وهو احد معاني الكلّي. أو ابهام الطبيعة، حيث انّها

مقولة من المقولات؛ ومن حيث وجودها في النّفس، أي وجود حالة أو ملكة، في النفس، تصير مظهراً أو مصدراً لها[٧٦]، تحت مقولة الكيف[٧٧]».

ثمّ شرع — قدّس سرّه — في سدّ ثغوره، بما خلاصته: «ان الجوهر، وان اخذ في طبيعة نوعه، كالانسان، وكذا الكم في طبيعة نوعه، كالسّطح، فقد حدّداً[٧٨] بما اشتمل عليها[٧٩]؛ وكذا في بواقي الاجناس والأنواع. كيف؟ ولولم تؤخذ فيها، لم يكن الاشخاص ايضاً جواهر أو كميات أو غيرهما، بالحقيقة، وبالحمل الشّائع، مع انّها كذلك. لكنّه غيرمجد[٨٠]، لانّ مجرّد اخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لايوجب اندراج ذلك النوع في

الماهيّة المطلقة واللابشرط المقسمي الغير المرهونة بالجزئية والكلّية والتجسّم والتجرّد، وغيرها، وبمعقوليّتها مجرّد كونها مفهوماً.

٧٦. المظهريّة بالنسبة الى المعقولات الكلّية، والمصدريّة بالنسبة الى الخيالات مثلاً. وذلك لانّ العلّية تقتضي سوانيّة اريد ممّا في العقليات، اذ لها وجود تجرّدي وسيع، ووحدة جمعيّة تحاكي تجرّد النفس النطقيّة القدسيّة. فهي من صقع النفس، كما يقول: ان العقول المفارقة من صقع الربوبيّة، بخلاف الخياليّات٥، لانّ كلاً منها محدود متقدّر متشكّل، ولاتجرّد حقيقي فيها. ولذا كثيراً مايقول: التعقّل بالاتّحاد، والتخيّل ما٥٥ بالخلاقيّة باذن الله تعالى.

٧٧. الأسفار، ج ١، ص ٢٩٤. (م. ظ)

٧٨. أي الجوهر والكم. (ح. ح)

٧٩. أي على الانسان والسطح. وكأنّ الصواب هوأن يقال: بما اشتملا عليه. (ح. ح)

٨٠. وفي الحقيقة مجرد كون الجوهر مأخوذًا في تحديد الانسان، وكذا الكم في تحديد السطح مثلاً لايوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الانسان، أو المجموع الذي هو حدّ السطح فردًا للجوهر أوالكم مندرجًا تحتها، كما أن مفهوم الجزئي وحدّه وهوما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لايوجب كونه جزئيًا، وكون حدّ الشيئ عين محدوده وإن كان صحيحًا لكن لايستدعي كون الحدّ فردًا للمحدود لأنّ مناط الفردية ترتّب الآثار، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لايصيّره من جزئيات الجوهر و انواعه، وكذا باقي المقولات، و كذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فإنّ حدّالحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحسّاس لايصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمل عليه حملاً أوليًا. (ح. ح).

---

٥ في النسخة (نا) الخيالات. (م.ظ)

٥٥ سقط في النسخة (نا) (م.ظ)

ذلك الجنس، كاندراج الشخص تحت الطبيعة، ولاحمله شائعاً عليه، اذلم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه، حيث لايوجب كونه فرداً من نفسه. بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها، كما يقال: السّطح كم متّصل قارّ منقسم في الجهتين. فيكون السّطح، باعتبار كميته، قابلاً للانقسام، وباعتبار اتّصاله، ذاحدّ مشترك، وباعتبار قراره، ذا اجزاء مجتمعة في الوجود. وترتّب الاثار مشروط بالوجود العيني، كما في الشخص الخارجي من السّطح. وامّا طبيعة السّطح المعقولة، فلا يترتّب عليها تلك الآثار، كما لايخفى. نعم، مفاهيمها لا تنفكّ عنها[٨١و٨٢]».

اقول: الملاك[٨٣] كلّ الملاك فيما ذكره— قدّس سرّه— اعتبارية الماهيات المعبّر عنها بالكليّات الطبيعيّة. فهي، مع قطع النّظر عن الوجود، ليست الاّ مفهوم

---

٨١. أي مفاهيم الطبائع المذكورة. وجملة الأمر أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج و تشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هوالوجود العيني، و اذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها و تشخصت بالتشخصات الظلّية تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للوجود لا للمفهوم. (ح. ح)

٨٢. الأسفار، ج ١، ص ٢٩٤. (م. ط)

٨٣. نعم، الماهيّة التي هي اللاشيْ الوجودي، كيف يتصحّح بها حقيقة شيْ؟ فمجرّد ماهيّة الانسان مثلاً، التي في العقل، ليس انسانا حقيقيّاً، ولاحقيقة الانسان، اذ الماهيّة تصير بالوجود حقيقة. والوجود الذي يضاف الى الماهيّات، بواسطة في العروض، هوالوجودات المتشتتة، لاالوجود العلمي. فكما انّ مفهوم الوجود ليس وجوداً حقيقيّاً، ولايصير به شيْ موجوداً، كذلك مفهوم الجوهر. مثلاً، ليس جوهراً حقيقيّاً.

وبالجملة، هذا الحكيم المتألّه، قدّس سرّه، مع المحقق الدواني في شقاق. فالمحقق يدّعي صحّة السّلب للكيف، وصحّة الاثبات للمقولات الاخر. وهو، قدّس سرّه، يدعي صحّة السلب لحقائق المقولات. وصحة الاثبات للكيف. ومدار هذا الاشكال على اثبات كلاالامرين بالحقيقة لكلّ صورة، صورة من المعقولات. ومتى طرد احدهما انحل.

الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما، لاحقائقها[٨٤] وكذا في انواعها. والوجود، وان لم يكن جوهراً ولاعرضاً، لكنه مابه ظهور[٨٥] الماهيات وآثارها.

إن قلت: تلك الماهيات، وان لم تكن موجودة بالوجود الخارجي، لكنها موجودة بالوجود الذّهني، لانّ الكلام في الكلّي العقلي[٨٦].

قلت: نعم، ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفّلاً، لانّ هذا الوجود للنّفس حقيقة، ومابه يترتّب على الماهيات آثارها هوالوجود الخاص[٨٧]. وهذا نظير الماهيات والأعيان الثابتة[٨٨] في نشأة العلم الرّبوبي، حيث انّها، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء

---

٨٤. إذ الماهيات تصير بالوجود حقائق. ولذا قال في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: «وهذه اللفظة — اعني الماهية أنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، و اذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة و ذات...» (٨٥ بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه). (ح. ح)

٨٥. أي يكون الوجود مبرزًا لأحكام نفس الماهيات الكامنة، وإلا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا. (ح. ح)

٨٦. أي، الكلّي الذّهني، وهوالمفهوم الذي يعقل.

٨٧. ففهوم الجوهر الجنسي أو النوعي كالانسان، وكذا مفهوم الكم الجنسي أو النوعي كالخط و غير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لا تصدق على أنفسها إلاّ بالحمل الأولي. (ح. ح)

٨٨. الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد، والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني، والثالثة سائرة في ألسنة الفريقين. و وصف الأعيان بالثابتة للتميز بين الصور العلمية و بين الأعيان الخارجية فقط؛ فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته و صورته العلمية. والأعيان الثابتة معدومات من المعدوم على اصطلاح العارف أيضا وهو ما فسره المصنف من قوله: «بمعنى أنها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية» و بهذا المعنى يعلم احد الوجوه من معاني قوله — عليه السلام —: كان الله ولم يكن معه شيئ.

قال القيصرى في البحث المعقود بالتنبيه من الفصل الثالث من فصول مقدمات شرحه على فصوص الحكم للشيخ العارف محيي الدين الطائي في الأعيان الثابة ماهذا لفظه: «الأعيان من حيث إنها صور علمية لا توصف بأنها مجعولة لانها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لايكون إلا موجودًا كما لا يوصف الصورالعلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة مالم توجد في الخارج، ولو

والصّفات، معدومات، بمعنى انّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجيّة. فليس، في ذلك المقام[٨٩] الشامخ حيوان وانسان ولاعقل ولانفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع.

كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعولة لأنها صور علمية فالجعل أنما يتعلق بها بالنسبة الى الخارج، وليس جعلها إلا ايجادها في الخارج» (ص ٢٠– ط ١– من الحجري).

وانما وصف المصنف وجود الأعيان الثابته تبعًا لوجود الأسماء والصفات لأن الأعيان الثابتة صور معقولة علمية للأسماء الإلهية والأسماء عين الذات. وعلى لسان العارف الأسماء الإلهية ارواح و تلك الأعيان أبدان، كما ان تلك الأعيان بالنسبة إلى الأعيان الخارجية أرواح وهذه الأعيان الخارجية ابدان. فني مفتتح الفصل المذكور آنفًا:

«اعلم أن للأسماء الإلهية صورًا معقولة في علمه تعالىٰ لأنه عالم بذاته لذاته و اسمائه و صفاته، و تلك الصور العقلية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعيّن خاص و نسبة معيّنة هي المسماة بالأعيان الثابتة سواء كانت كلية أوجزئية في اصطلاح اهل الله. ويسمى كلياتها بالماهيات والحقائق، و جزئياتها بالهويات عند اهل النظر، فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيّنا أوليًا. و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحبّ الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لايعلمها إلاّ هو ظهورَها و كمالَها فإنّ الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس و الفيض المقدس: و بالأول يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصلية في العلم، و بالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها» (ص ١٨).

بيان: يعني القيصري بأهل الله العارفين بالله،وباهل النظر أهل الحكمة والفلسفة الإلهية. و مفاتح الغيب هي الأسماء الذاتية. والفيض الأقدس انماسمّي بالأقدس لأنه أقدس من السوائية ومن كل قيد أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الإمكانية. وإن شئت قلت أي الأقدس من أن يكون الفيض مغائرًا للمفيض كمافي الفيض المقدس. وفي شرح الفصّ الآدمي من الشرح المذكور: الفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور مايقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس (ص ٦٥). و ظهورها و كمالها منصوبان على المفعولية للطلب. (ح. ح)

٨٩. ولذا «كان الله ولم يكن معه شيْ»، مع انّه تعالىٰ عالم بكلّ شيْ. وهذا بوجه بعيد كالمرآة التي يترائى فيه الصّور. فذلك الوجود، انّما هو وجود المرآة لاالمرئيّات، اذ وجود المرئيّات هوالوجودات المتشتتات.

إن قلت: فعلى هذا، لم يكن للشّيء نحوان من الوجود؛ قلت: قد اشرنا الى انّ الوجود الذّهني لها تبعاً. وادلّة الوجود الذّهني لا تثبت أزيد من هذا[٩٠]. وقد أوردنا، في تعاليقنا على الأسفار[٩١]، انّ ماذكر يصحّ في كليّات الجواهر والأعراض الّتي في العقل، واما الصّورة الجزئيّة الّتي في الخيال من الانسان، مثلاً، فهو جوهر وانسان بالحمل الشّائع. وناهيك[٩٢] في ذلك[٩٣] قولهم: انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنيّة. والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشّائع.

والجواب انّه لايتفاوت الأمر، فانّ هذا الوجود ايضاً[٩٤] ليس وجود الطبيعة. فذلك الانسان الّذي في الخيال ليس فرد الانسان ولا الجوهر[٩٥]؛ بل ذلك الوجود ايضاً

٩٠. أي، من انّ هذه الماهيّات التي تحمل على انفسها بالحمل الاولي، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض، لابالذات.

٩١. الأسفار، ج ١، ص ٢٩٧، تعليقه ٢. (م. ظ)

٩٢. وناهيك قول الحكيم المعنوي في المثنوي:

شمس در خارج اگرچه هست فرد — مى‌توان هم مثل او تصوير كرد
شمس جان كو خارج آمد از اثير — نبودش در ذهن و در خارج نظير

٩٣. أي حسبك. وأصله نهاك عن طلب غيره قولهم إنّ لكل طبيعة الخ. وفي الصحاح: يقال هذا رجل ناهيك من رجل و نَهْيُك من رجل و نهاك من رجل، و تأويله أنه بجدّه وغناه ينهاك عن تطلُّب غيره. (ح. ح)

٩٤. فإنّ نفس الطبيعة في الموجود الخيالي ايضا ليس فردًا حتى أن الموجود الخارجي أيضا كونه فردًا ليس باعتبار نفس الطبيعة وإن كان الفرد نفس الطبيعة ايضا بالعرض فانها موجودة بالوجود الخاصّ بها والوجود عين التشخص فهو الشخص بالذات وهو الواسطة لعروض التشخص والفردية للطبيعة ايضا، وأما الموجود الخيالي ممّا يعدّ فردًا من الطبيعة فليس موجودًا بالوجود الخاص بالطبيعة لأن ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك فانها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامّة و خاصّة بلا انثلام في وحدتها و بساطتها، فكل وجود خيالي إشراق من النفس و ظهور منه كماقي الوجود الإحاطي الذي للموجود الذي في العاقلة الذي يشمل سعة ردائه رقائقه من كل نوع نوع. (ح. ح)

٩٥. كيف؟ وقدمرّ معيار الفرديّة الحقيقيّة، من انّه يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها،

اشراق من النّفس وظهور له، كما في ذلك الوجود الإحاطي الّذي للكلّي العقلي. والماهية قد علمت حالها. وبالجملة[٩٦] صحّة هذه السّلوب[٩٧] على وجود تلك الصّور العلميّة، لانها فوق الجوهريّة وغيرها، لالانّها دونها.

إن قلت: اذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذّات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كأخذ كلّ طبيعة في فردها، ومفاهيم المقولات أيضاً امّا نفسها أو جزءها[٩٨]، فلزم اجتماع المتقابلين. واذا كانت كيفاً بالعرض، كما قال فيما بعد هذا الكلام[٩٩]، فلابدّ أن ينتهي الى ما بالذّات. فما هذا الكيف بالذّات؟ فان كان الوجود،

ولايترتب الآثار المترقّبة من الانسان على الانسان الخيالي.

٩٦. وبالجملة ليست الصور العلمية أفرادَ المقولاتِ لكونها فوق المقولات كالنفس لالكونهادونها.(ح.ح)

٩٧. كسلب الجوهريّة، وسلب الانسانيّة، وسلب المقولات الاخر، اجناساً وانواعاً وافراداً، عن وجود تلك الصّور العلميّة، أي بما هي وجود، اشارة الىٰ ماهو المرضيّ عندنا، من انّ العلم وجود و اشراق من النفس، كما سنحقق.

٩٨. اذا كانت المعقولات، هي الاجناس العالية، أوجزئها، اذا كانت انواعها.

٩٩. اي قال صدر المتألهين وأما من حيث كونها صفاتٍ موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها. (ج ١– ط ١– ص ٧٣) وقال المصنّف في تعليقة منه على هذا الكلام من الأسفار: «قوله: وأما من حيث كونها –الى قوله بالعرض، لمّا فرغ من تصحيح أن المقولات في الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات بل بالحمل الأولي فقط ذكر الجزء الثاني من المطلوب وهو انها كيف بالحمل الشائع؛ ولمّا رأى أنه لوصدق عليها الكيف صدقًا ذاتيًا عاد الإشكال جذعًا قال إنها كيف بالعرض لكنه –قدّس سره– ماذكر في بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن، وأن وجودها في النفس، وأنت تعلم أنه لايثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني و غيره فإنّ وجودها في أنفسها كونها و تحققها لا أمر ينضم اليها والوجود ليس كيفًا و نفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس. ثم انتسابها إلى النفس إن كان اضافة اشراقية من النفس فالإشراق هوالوجود فكان كإشراق الحق في كل بحسبه فلم يكن من مقولة الكيف بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض، وإن كان إضافة مقولية كان المعلومات إضافة بالعرض لا كيفًا بالعرض. ثم ما بالعرض لابدوأن ينتهي إلى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات حتى يكون تلك

كما في قوله: «ومن حيث وجودها في النّفس»، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق[١٠٠]، «فالوجود ليس بجوهر ولا عرض.»

قلنا: وجود تلك الماهيات كونها وتحقّقها[١٠١]. وليس المراد من قوله «من حيث وجودها» ذلك الوجود، بل لعلّه وجود خاص له ماهية خاصّه، هي ماهيّة العلم. وذلك الوجود الخاص ظهورها على النّفس، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصّور[١٠٢]، ووجود آخر[١٠٣] لانّ وجودها في الخارج كان متحقّقا، ولم يكن هذا الوجود. فماهية العلم كيف بالذّات، وتلك الصّور المعلومة كيف بالعرض.

ولكن بعد اللتيا والّتي، لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وان اصرّ هذا الحكيم المتألّه عليه في كتبه[١٠٤]، لان وجود تلك الصّور في نفسه ووجودها للنّفس واحد. وليس ذلك الوجود والظهور للنّفس ضميمة تزيد على وجودها[١٠٥]، تكون هي كيفاً

المفهومات الذهنية كيفيات بالعرض له والكيف من المحمولات بالضميمة وليس كالعرض المطلق، ولا ضميمة فيها ينتزع منها ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص كمفهوم العلم؟

والجواب أن بنائه على طريقة القوم من القيام الحلولي لا الصدوري ولا الإتحاد، فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر و كم وكيف — ٥١ — و يضاف إليها وجوداتها عتي عند القوم، وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض». انتهى، وسيأتي كلامنا في ذلك في خاتمة المبحث. (ح. ح)

١٠٠. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٥. (م. ط)

١٠١. اذ الوجود ليس امراً ينضمّ الى الماهيّة، بل ما به تتذوت الماهيّة، وما به يشارالليها اشارة عقليّة، أوغيرها. وقدمرّ معنى زيادته عليها في التصور، لافي حاق الذّهن. وكما يقول اهل الاعتبار انّ الوجود كون الماهيّة وتحقّقها، يقوله اهل التحقيق، لكن بمعنى انّ بالوجود كونها، وليس لها كون وتحقق بدونه، وهي فانية فيه تحقّقا.

١٠٢. أي، لكونها وتحقّقها المذكور.

١٠٣. وهو الرابطي. (ح. ح)

١٠٤. الاسفار، ج ١، ص ٢٦٥. (م. ط)

١٠٥. أي، وجودها في نفسه وجودها للنفس، ووجودها للنفس ليس يزيد على وجود النفس، اذ لاوجود

في النّفس لانّ وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته، وماهياتها في انفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذّهني، لاجوهر ولاعرض. وظهورها لدى النّفس[١٠٦] ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، اذظهور الشّيء ليس امراً ينضّم اليه، والاّ، لكان ظهور نفسه، وليس هنا امر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة.[١٠٧] والظهور والوجود للنّفس، لوكان نسبة مقولية، كان ماهيّة العلم اضافة، لاكيفاً. واذا كان اضافة اشراقيّة من النّفس، كان وجوداً. فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية. فالحقّ انّ كون العلم كيفاً، او الصّور المعلومة بالذّات كيفيّات، انّما هو على سبيل التشبيه. فكما انّ فيض الله المقدّس[١٠٨]، اعني الوجود المنبسط،[١٠٩] لاجوهر

لها الاّ الوجود التطفّلي للنفس، كمامرّ. فكما لم يكن فيها جوهر حقيقي مثلاً، الاّ الجوهر بالحمل الاولي، كذلك لاكيف حقيقي، اذ لاوجود الاّ وجود النفس، والكيف من المحمولات بالضميمة.

١٠٦. جواب عمّا مرّ في توجيه الكيفيّة، من انّ ذلك الوجود الخاص، ظهورها على النفس بانّ المراد بالظهور، اما الظهور لدى النفس، وهو ليس سوى تلك الماهيّات وكونها وتحققها، واما الظهور للنفس، وهذا، امّا نسبته مقوليّة، فيلزم ان يكون العلم اضافة لاكيفاً، وامّا اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود واشراق من النفس، كما هوالحقّ عندنا. وقدمرّ انّ النور هوالوجود، والوجود، سيّما الوجود الضوري التجردي، بمراتبه، هوالنور.

١٠٧. فلا بدله من الماهية والوجود، والمفروض أنّ هنا ليس سوى تلك الماهيةوذلك الوجود.(ح.ح)

١٠٨. الفيض المقدس، هوالتجلّي الافعالي الذي هوظهور الذات المتعالية في المظاهر التي هي الماهيّات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصّة في كلّ بحسبه. والفيض الاقدس هو التجلّي الاسمائي والصّفاتي الّذي هو ظهور الذّات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة، لزوماً غيرمتأخّر في الوجود. فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد. والمراد بالتعيّنات في المرتبة الواحديّة، هي الصّور العلميّة التفصيليّة.

١٠٩. الوجود المنبسط هوالصادر الأول، وقد تقدم تعريفه والفرق بينه و بين العقل الأول في «نثر الدراري على نظم اللئالي» (ج ١– ص ١٩٨) فراجع. وقد دريت في هذا الغرر أن الفيض المقدس هو الأعيان الخارجية كلها، فراده من العناية حيث اطلق الفيض المقدس على الوجود المنبسط على الإطلاق من حيث انه رق منشور و نور مرشوس للاعيان الخارجية كلها. (ح. ح)

ولاعرض، ومع ذلك انبسط على جميع ماهيّات الجواهر والأعراض، وكذا فيضه الاقدس الذي يظهربه بوحدته كلّ التّعينات في المرتبة الواحديّة، لاهو كيف ولا التّعينات، فكذلك اشراق النفس[١١٠] المنبسط على كلّ الماهيات المعلومة لها، ليس بجوهر ولاعرض، فليس كيفاً، وهو علم، ولا الماهيّات المنبسط عليها اشراقها كيفيّات، وهي معلومات.

وبالجملة، اخذت من كل مذهبي صدرالمتألهين[١١١] والمحقّق الدّواني[١١٢] شيئاً، وتركت شيئاً. امّا المأخوذ من الاوّل، فكون الصّور العلميّة بالحمل الاوّلي مقولات، لابالشّائع. وامّا المتروك ، فكونها كيفاً بالشّائع. واما المأخوذ من الثّاني، فكونها كيفاً تشبيهاً. وامّا المتروك ، فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمها كم حقيقي، وهكذا. ولهذا سكتُّ في المتن عن كون الصّور العلميّة كيفاً بالشّائع. وليعذرني اخواني في الخروج عن طور هذا الشّرح من الاختصار لكون هذه المسألة من العويصات.

وحدتها أي وحدة الصّورة المعقولة بالذّات[١١٣] مع عاقلٍ مقولة و معتقدة

---

١١٠. التي هي الآية الكبرىٰ المنبسط على كل الماهيّات العالميّة، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانيّة عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. فلهذه الآية الكبرى، وجود منبسط، وليس بجوهر ولاعرض، لوجهين: احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذّات جوهراً وعرضاً. وثانيهما انّ ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. ووجود النفس لاماهيّة له، كما قال بعض المحقّقين. وياتي في موضعه انّها بحت وجود ظلّ حقّ، وان التفاوت بين الوجودات المجرّدة عن الماهيّة، بالشدّة والضّعف.

١١١و١١٢. راجع الحاشية ١٠٠ من هذاالغرر.ص١٤٥(م.ط).

١١٣. احتراز عن المعقول بالعرض. فلايقول احد انّ العاقل متّحد معه. وبعد ما اريد المعقول بالذات، لايراد ان مفهومه عين العاقل، كما تصرّح به في آخر هذا المبحث، اذ المفهوم لايصير عين حقيقة الوجود، بل يراد ان وجود المعقول بالذات، وجود النفس، اذقد تراناّ وجودها له تبعاً وتطفّلا. وبعد مايراد الاتحاد بحسب الوجود، يراد اتحاده بوجودها الظهوري، ونورها الفعلي، لابوجود اعلى المراتب، كاللطيفة السّرية والخفوية، الاّ ان يراد الموضع الاول من الموضعين المذكورين فيما بعد.

لفرفوريوس[١١٤] الذي هومن اعاظم المشائين. والمعتمد في اثبات مطلبه مانقل[١١٥] عن اسكندر،

١١٤. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٥ وفى الأسفار، ج ٣، ص ٤٨٧ وج ٦، ص ١٨١. والشواهد الربوبيّه، ملاصدرا، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، ص ٣٩، ط ٢، مركز نشر دانشگاهى، تاريخ فلسفه، فردريک كاپلستون، ج ١، ص ٥٤٤، ترجمهٔ جلال الدين مجتبوى، ط ٢، سروش و توضيح الملل والنحل، عبدالكريم شهرستانى، تصحيح محمدرضا جلالى نائينى، ج ٢، ص ٢٩٩. و مفاتيح الغيب، ملاصدرا، تصحيح خواجوى، ص ٤٢١ و ٥٤٤ و ٥٨٣، ط ١، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى. (م. ط).

١١٥. اسكندر هذا هو اسكندر الافروديسي الرومي صاحب الرسالة التي في مبادي الكل وقد طبعت في مجموعة موسومة بارسطو عندالعرب من نشريات خدوم العلم عبدالرحمن بدوى (ط ١— الكويت— ص ٢٥٣— الى ص ٢٧٧). و اسكندر هذا هوالذي يعنيه الشيخ الرئيس في آخر الفصل الثاني من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء (ج ٢— ط ١ من الحجري— ص ٥٢١) بقوله: «و بعض من هو أسدّ قولاً من أصحابه —يعني من أصحاب المعلم الأول ارسطا طاليس— يصرّح و يقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد...».

وقال الشهر زوري في نزهة الارواح: «ذكر اسكندر الافروديسي من مدينة ابرود ماساس، المفسرلجميع كتب ارسطوطاليس على غاية الامكان...»(ج ١— ط حيدرآباد الدكن— ص ٣٠٨).

وفي تاريخ الحكماء للقفطي: «وكان هذا الاسكندر فيلسوف وقته، شرح من كتب ارسطا طاليس الكثير وكانت شروحه يُرغَب فيها في الأيام الرومية وفي الملّة الاسلامية وإلى زمننا هذا عند من يُعنىٰ بهذا الشأن...» (ط ليدن— ص ٥٤).

وأما اتحاد العاقل بمعقوله من باب اتحاد المادة والصورة فقد استوفينا التحقيق والتنقيب عن ذلك المطلب الشامخ في الدرس الثاني عشر من كتابنا الفارسي الموسوم بـ «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» (ط ١— ص ٢٢١— الى ص ٢٢٥).

وأما مسلك التضايف فتامّ بلا كلام، وهو —قدس سره— وإن تفوّه هاهنا بعدم تماميته، وكذلك في الغرر الخامس من الفريدة الثانية من الهيات هذا الكتاب ايضا حيث قال: «ان قلت هل يمكن التمسك بالتضايف— الى قوله: ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب بهذا» الخ؛ وكذلك نحوما قاله في الغرر المذكور قال في تعليقة منه على الفصل السابع من الموقف الثالث من الهيات الأسفار «إن قلت هل يمكن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولية والعاقلية متضائفان— إلى قوله: ولكن عندي أنه لايثبت المطلوب مطلقا...» (ج ٣— ط ١— من

من باب اتّحاد المادّة والصورة[١١٦]؛ فانّ النّفس في مقام العقل الهيولاني مادة المعقولات، وهي صورله.

وامّا مسلك التضايف الّذي سلكه صدرالمتألّهين في المشاعر[١١٧] وغيره،[١١٨] لاثبات هذا المطلب، فغيرتام، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار[١١٩]. وممّا يؤيّد ذلك[١٢٠]

الرحلي— ص ٤٠). و هذا الموضع من الأسفار هوما أشار اليه بقوله: «فغيرتام لما ذكرنا في تعاليق الأسفار»؛ ولكنه مع ابرامه ذلك في تلك المواضع على عدم تمامية مسلك التضايف في اثبات هذا المطلب اعني في اتحاد العاقل بمعقوله استبصر آخر الأمر واعترف بصحة برهان التضايف و تماميته في هذا الكتاب و غيره، فعليك بالدرسين الثالث عشر والرابع عشر من كتابنا المذكور في الإتحاد «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» فإنها حاويان لجميع المباحث والمواضع حول البحث على الإستيفاء التام (ط ١— ص ٢٢٦— الى ص ٢٣٨) والحمدلله رب العالمين. (ح. ح)

١١٦. والذي دعاهم الى القول باتحاد المادّة والصورة، انّ الفعليّات بينها التأبيّ والتنازع، فلا تتحد بعضها ببعض. والهيولىٰ لما كانت قوّة محضة وابهاماً صرفاً، لاتابى ولا تعصى من مباينها. فتتحد بكل فعليّة، فعليّة. فالصورة النوعيّة المائيّة مثلاً، تابي عن الهوائية، لكن هيوليها قابلة للهوائية. واذا كانت هيولى الجسمانيات هكذا، فما حدسك بهيولى العقليات في شدّة لطافتها وتجرّدها؟ وهي العقل الهيولاني الذي هوهيولى المعقولات النفسانيّة. فالنفس للطافتها، بايّ شيْ تتوجّه، تتصوّر بصورته وتتحدّ بها.

١١٧. شرح رسالة المشاعر، ملاجعفر لاهيجي، ص ٢٤٣، مع التعليق والتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ط ٢، دفترتبليغات اسلامى قم. (م. ط)

١١٨. الأسفار، ج ٤، ص ١٨٨. (م. ط)

١١٩. الأسفار، ج ٦، ص ١٦٩. (م. ط)

١٢٠. هذا ممّا خطر ببالي. وهو قويّ بشرط الحدس الصائب. وممّا خطر ببالي ايضاً، دلالة التبدلات والتجددات الاخروية التي وردت في الكتاب والسّنة عليه، مثل قوله تعالى « كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا»، ومثل حركات اهل الجنّة واكلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغيرذلك، ممّا لايحصىٰ. ولولا الاتحاد، ورد الاشكال بانّ القوة والاستعداد هناك مفقودان، اذالهيولىٰ من خاصية هذه النشأة، فلا ترتقي الى هُناك . والدنيا مزرعة، والآخرة دارالحصاد. فاذن، كلّ ما هي لوازم اعماهم وملكاتهم، في طرفي اللطف والقهر، لابدّ ان يشاهدوها دفعة، مع انّه لايساعده العقل

---

٥ في النسخة (نا) جانبها. (م. ط)

المطلب،[١٢١] هو انّ الموجود في الخارج و الموجود في الذّهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما انّ معنى الموجود في العين ليس انّ العين شيٌ وزيد الموجود فيه شيٌ آخر، كالظّرف والمظروف، بل معناه ان وجوده نفس العينية، و انّه مرتبة من مراتب العين،[١٢٢] فكذلك ليس معنى الموجود في الذّهن انّ الذّهن اي النّفس الناطقة، شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد انّه مرتبة من مراتب النّفس.[١٢٣]

ثمّ انّ مراد القائل باتّحاد المدرك[١٢٤] مع المدرك بالذّات ليس نحو التجافي

والنقل. ولايمكن لكثير من المتفلسفة الواقعين في ورطة نفي العلم بالجزئيات عن الحق، تعالى عن ذلك علوا كبيراً، تصويره. فكيف يقع لاصحاب اليمين، فضلاً عن اصحاب الشمال؟ ولو تيسّر هذاالهولاء، لكان لهم اعلى المقامات، مع انّه لم يكن لهم من العلوم والاحوال مايوجبه. وان اثبت هذاالصاحب العقل البسيط والمستفاد، كان موجّها، لكن الكلام في اهل الصورة. فنقول في حلّه: تلك الدار دارالصور الصرفة، ولامادّة ولاقوة هناك. وحركاتها وتبدلاتها كلها صوريحتة. وعدم اجتماعها، مكانا وزمانا، ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة. وزمانها الصوري، وهوالدهر الاسفل، والذاتي لايعلّل. والغيبة في الابعاد القارّة، وعدم القرار في الزمان، انما هما بالذات، ولو في هذه النشاة. وليسا بسبب الهيولى، حتى لو فرض عدم الهيولى لكان الامتدادات القارّة وغيرها بحالها في عدم اجتماع اجزائها. والمدرك، ولوكان من اصحاب اليمين، لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه التجرد الحقيقي والسعة، من القوة الى الفعل. فصار ضيق الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره على الاتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الدائرة. فنفسه بالفطرة الثانوية، لولم يتحد بالمدركات الصورية والمتقدرات الخياليّة، لم تتضيق، ولم تقع في التفرقة والغيبة، التي هي عن لوازم المقادير والاجسام.

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد

فثبت دلالة هذا على اتحاد المدرك بالمدرك، وانحل الاشكال، وان كان عسر الانحلال.

١٢١. قال صاحب الأسفار في بعض عباراته: إن من البين أن المراد بالخارج والذهن في قولنا: هذا موجود في الخارج، و ذلك موجود في الذهن ليسا من قبيل الظروف والأمكنة والمحالّ. (ح. ح)

١٢٢. إذ الخارج ليس كالمكان والخارجي كالمتمكن. (ح. ح)

١٢٣. أي من مراتب النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفًا للذهني. (ح. ح)

١٢٤. اعلم أن المراد بالإتحاد هو الإتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإنّ مفاهيم المعقولات في أنفسها و مع مفهوم العاقل متغائرة كما سيشير المصنف إليه ولكن وجودها واحد، فإذا سمع أن العاقل متحد

عن المقام. بل يستعمل ذلك في موضعين: احدهما في مقام الكثرة في الوحدة، بمعنى انّ وجودات المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى[١٢٥]، كانطواءِ العقول التفصيليّة في العقل البسيط الاجمالي.

وثانيهما في مقام الوحدة في الكثرة، بمعنى انّ المدرك نوره الفعلي انبسط على

بالمعقولات لابد من أن لايذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بماهي مفاهيم، بل المراد أن وجودها وجوده وإلاّ لكان العقل مفاهيم صرفة كتقرر الماهيات الذي يقول به المعتزلة. ثم الظاهر إن اريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد لظهور العاقل في مقام القلب لا لمقام خفائه، وإن اريد المعقول البسيط الذي هوالعقل البسيط الإجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه؛ و بعبارة أخرى مرتبة خفاء العاقل وكنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثرة في الوحدة والإجمال في التفصيل للعاقل.

و اعلم ان للمصنف تعليقة على الغرر الخامس من الفريدة الثانية من إلهيات هذا الكتاب في علمه تعالى تجديك لاستيضاح هذا المقام. وكذا له بيان شريف في شرحه على المثنوي في بيان قوله: «اى برادر تو همين انديشه اى/ مابقى تو استخوان و ريشه اى» يجديك ايضا في المقام (الدفتر الثاني ط ١— من الرحلي الحجري— ص ١٠٣) وان شئت فراجع الى الدرس السابع عشر من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» فإن كل الصيد في جوف الفرأ. (ص ٢٩٧— ط ١). (ح.ح)

١٢٥. المراد بالمدركات، القوى، وما فيها من الصور، لانّ القوى ايضاً من مدركات النفس بالعلم الحضوري. والمراد بالانطواء فيه بنحو اعلى، كينونتها فيه بنحو اللف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيليّة، المعقولات المفصّلة التي تسمّى النفس في مرتبتها قلباً، وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التي تسمّى النفس في مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلي، انّما هي في كتاب النفس، حتى ان النفس تسمّى عقلا، من باب تسمية المحل باسم الحالّ، اذ العقل اسم للكلّي العقلي، كماهو على مذهب القائلين بالتغاير.

ولك ان تجعل العقول التفصيليّة العقول بالفعل البسيطة، والعقل البسيط العقل الفعال، أو تريد بها العقول المفارقة، وبه العقل الكلّي.

ثمّ ان القول بالاتحاد قول المشائين، كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات: والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهو قول المولوي المعنوي في المثنوي:

اى برادر تو همين انديشه اى مابقى تو استخوان و ريشه اى

كلّ المدركات بلاتجاف عن مقامه الشّامخ. بل كلّ مدرك متّحد مع المدرك في مرتبته؛ فالمتخيّل مع النّفس في مرتبة الخيال، وهكذا حتى المعقول متّحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلة المحيطة، لامعه في مرتبة السّر والخفي.

فبالحقيقة المدرك متّحد بالنّور الفعلي للمدرك في الثّاني، ولكن ذلك النّور الفعلي، لمّا كان كالمعنى الحرفي بالنّسبة الى ذات المدرك، لاقوام ولا ظهوره الاّ بوجوده وظهوره— وبين المراتب أصل محفوظ وسنخ باقٍ كالنّفس— يقال اتحد المدرك بالمدرك. وفي الموضعين، ذلك الاتّحاد بحسب الوجود. وامّا المفاهيم فهي مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة.

خاتمة: نذكر فيها مطالب رئيسة عالية مجدية جدًا لنيل المراد من الوجود الذهني و عليك بالتدبر التامّ فى كلّ واحد منها. وتلك المطالب هي ممّا أتينا بها في خاتمة كتابنا «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» وهي مايلي:

١— إن لمسألة الوجود الذهني على الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة المتعالية مدخلاً عظيمًا في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني و كثير من المقاصد الإيمانية.

٢— البحث عن الوجود الذهني جارٍ في العلم الحصولي لافي العلم الحضوري وإن كان مآل الحصولي الى الحضوري ايضا لأن الإدراك يؤول الى اتحاد المدرك بمدركه.

٣— يعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلي ايضا، كما يسمّىٰ وجودًا غير أصيل قبال الوجود العيني الخارجي الأصيل.

٤— الوجود الذهني غير وجود الذهن لأن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية أي من أحد الوجودات العينية، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، وأما الوجود الذهني فهوما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج و محاكٍ له فيقال له الوجود الذهني لذلك الشيئ وهو الوجود للشيئ الذي لايترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي.

و بعبارة اخرى: هذا الظهور الظلي هوفي الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية ممّا ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها، لامن حيث إنها ممّا ينظر فيها و ملحوظة في نفسها، أي المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني.

٥— الوجود هوالمجعول بالذات على الوجه الوجيه الذي ذهب اليه أهل التوحيد الصمدي و

. . . . . .

حررناه في رسالتنا في الجعل. لاينتقل وجود نشأة إلى نشأة أخرى، و كذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبدا، والذهني ذهني أبدا. و يُعبَّر عن عدم صحة انتقال موجود و آثاره من نشأة إلى نشأة أخرى تارةً بعدم صحة التجافي، و أخرىٰ بأن الأسماء توقيفية أي لايصح خروج اسم كونيّ عن مرتبته. والوجود مشكّك وهو ذو مظاهرأو ذو مراتب.

٦– إنّ الفصل الحقيقي هوالوجود الحقيقي فهو فوق المقولة ليس بجوهر ولاعرض. وإنّ هاهنا أشياء كثيرة كالماهيات البسيطة غير داخلة تحت المقولات العشر، ولايقدح ذلك في حصر المقولات في العشر لأنّ المراد من حصر الأشياء فيها أنّ كل ما من الأشياء له حدٌّ نوعيٌّ فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، والبسائط ليس لهاحدّ. وإذا كان الفصل الحقيقي هوالوجود الحقيقي فالأشياء كلّها هالكة مضمحلّة فانية في الوجود، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو أعلى، شهدالله انه لا اله الا هو.

٧– الماهيات عارضة للوجودات في المواطن، و محفوظة في أنحاء الوجودات. مثلاً الجوهر معنى واحد، و ماهية واحدة له أطوار من الوجود والظهور، وأنحاء من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، و يترتب على بعضها من الآثار والخواص مالايترتب على غيره؛ و كذلك لغيره من ماهية واحدة و مفهوم واحد، فالاختلاف بين الموجود العيني و بين الموجود الذهني بالوجود دون الماهية. و مثل الأبدان الطولية التي لكل واحد من أفراد الانسان بحسب نشئاته، أي البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دارالغرورإلاّ أن التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال والنقص، فافهم. وانكار بعض الناس الوجود الذهني ليس إلا لعدم إدراكهم فهم هذا الأصل.

٨– الصور العلمية من حيث إنها محاكية عن خارجها فهي وجودات ذهنية، وأما من حيث إن تلك الصور متحدة بالنفس اتحاد المدرك بمدركه فهي من هذه الحيثية جواهر مجردة خارجية وصور علمية وراء المادة ليست بذهنية، فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لا تيجاة النفس الناطقة، وكونها صورًا علمية عين النفس و من الجواهر الخارجية.

٩– مدار الإشكالات على الوجود الذهني أنما هو على انسحاب آثار الماهية التي لوجودها الخارجي الى وجودها الذهني ايضا؛ ولمّا دريت أن الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة، وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه علمت أن الآثار الخارجية مسلوبة عن الذهنية و بالعكس.

١٠– حقيقة العلم مرجعها الى الوجود به ينكشف الأشياء، وليس منحصرًا في الكيفية النفسانية بل قديكون جوهرًا قائمًا بنفسه، بل يكون واجب الوجود كمافي علمه تعالى. والكلام في

. . . . . .

الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات، ولا شك أنه أمر حادث في انفسنا عارض لها بعد ما لم يكن، و معلوم انه غيرقابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية.

١١– علم شيئ بشيئ على بعض الوجوه إما أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرد بذاته، سواء كان مجردًا من المادة أو منها ومن الماهية أيضا فالمعلوم بالذات هوالعالم؛ واما أن يكون المعلوم ارتساميًا والمعلومات الارتسامية أوصاف ناعتية للعالم بها؛ واما أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فإنها من منشئات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع اياه، فأقرأ وارقه.

١٢– إن مايستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهني بعينه وجودًا عينيًا فلم يكن نحوًا آخر من الوجود، فالمعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها، أي ليس ذلك المفهوم الذي هو بالحمل الأولي الذاتي من مقولة المعلوم الخارجي فردًا من أفراد تلك المقولة. مثلاً ان مفهوم الجوهر جنس عال لماتحته، ولوكان ذلك المفهوم من الجوهر فردًا لنفس الجوهر لكان ذلك الفرد مركبًا من الجوهر و شيئ آخر يتقوم به كما أن كل فرد كذلك فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقًا، فليس ذلك المفهوم من الجوهر فردًا لنفسه.

١٣– الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد؛ والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني، والثالثة سائرة في السنة الفريقين. و وصف الاعيان بالثابتة للتميز بين الصور العلمية و بين الأعيان الخارجية فقط. فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته وصورته العلمية.

١٤– يعبّر عن العوالم العالية والدانية بالأذهان العالية والسافلة قبالَ الأذهان الآدميين، فيقال مثلاً تحقُّق الكلمات النورية الوجودية في الأذهان العالية حكمها كذا، وفي الأذهان السافلة حكمها كذا.

١٥– أدلة الوجود الذهني دالة على أن صور المعلومات أي ماهياتها بأنفسها حاصلة في الذهن لا أشباحها و نقوشها. والشبح يغاير ذاالشبح في الماهية كنقش الفرس على الجدار. على أن المعدوم لاشبح له والعلم حاصل به كقولك اجتماع النقيضين محال. ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات. إلا أن يقال إن القائلين بالأشباح لمّا رأوا أن ماهيات الأشياء لم يظهر عنها آثارها الخارجية ولم يصدر عنها أحكامها العينية في الذهن أطلقوا عليها لفظ الأشباح توسعاً.

. . . . . .

١٦– الحمل إما ذاتي أولي، أو شائع صناعي. والثاني يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضا. فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتًا و ماهية فالحمل ذاتي أولي، وإلاّ فشائع صناعي. فالأول يعني به أن الموضوع هو بعينه عنوانه و مفهومه نفس ماهية المحمول و معناه ولا يقتصر فيه على مجرد الإتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الثاني أي الإتحاد بين الشيئين في الصناعي في الوجود دون المفهوم. فيصدق معنى على نفسه باحد الحملين، و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي واللاشيْ و نحوهما. ولهذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضا من جملة الوحدات أي الشروط الثمانية.

١٧– القضايا الحملية إمّا حمليات بتّية، واما حمليات غير بتّية. والبتية هي قضايا لايكون الحكم فيها على المأخوذ بتقديرمّا بأن يكون التقدير من تتمة الموضوع؛ وأما الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتية. وحيث إن التقدير من تتمة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتية من القضايا الشرطية.

١٨– السبب الأقوىٰ في تعذّر الإحاطة العلمية بالحق سبحانه عدم المناسبة بين ما لايتناهىٰ وبين المتناهي.

١٩– الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثالاً له ذاتًا وصفاتٍ وأفعالاً: فهي تنشئ إبداعًا و تكوينًا كبارئها فتبارك الله احسن الخالقين، وذات قدرة و علم و إرادة و حياة و سمع و بصر لا تأخذه سنة و لانوم، و ذات مملكة شبيهة بمملكته يخلق مايشاء و يختار ما يريد، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

٢٠– كل صورة صادرة عن فاعلها شأن من شئونه، والإضافة بينها إشراقية لأن قيام المعلول بعلته ربط محض. وليس من شرط حصول شيئ لشيئ أن يكون حالاً فيه و صفًا له كحصول جميع الموجودات للباري وارتباطها به؛ فقس على هذا منشئات النفس وحصولها لها.

٢١– العقل لايدرك الجزئيات، بمعنى أنه لايدركها من غير استعانة بآلة إدراكية، وإلاّ فلايدرك الكليات والجزئيات إلاّ النفس الناطقة.

٢٢– عدم ترتب الآثار الخارجية على الوجودات الذهنية أي الصور العلمية لايوجب كونها أضعف من الوجودات الخارجية مطلقًا، و ذلك لأن العلم يصير عين جوهر النفس والنفس فوق الطبيعة.

. . . . . .

٢٣– النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية باذن فاطرها. و يعبّر عن ذلك الإرتباط بالموافادة أي النفس توافي بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ماهو مسانخ لتلك القوة ثم تنشئ و توجد مثاله في صقع ذاتها، و تلك الصور – كمادريت– أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لاانّها حالّة فيها بل بينها و بين النفس إضافة إشرافية.

٢٤– النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية والخيالية مظهرة على هيئة اسم الفاعل أي إنها مبدعها و مخترعها باذن بارئها. و أما بالقياس إلى الصور العقلية فتظهر على هيئة اسم المكان أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتًا عقليةً مجردة بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقليةٍ نوريةٍ واقعةٍ في عالم الإبداع. هذا عند ابتداء السلوك ، و بعد الإستكمال يمكن أن يرىٰ أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاته. وإن شئت قلت ببيان آخر و عبارة أخرىٰ:

الإحساس أنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل، وأما قبل ذلك فلاحاس ولا محسوس إلا بالقوة. والكلام في كون هذه الصورة حسّاً و حاسّة و محسوسة بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً و عاقلة و معقولة. وعلى هذا القياس الكلام في التخيل. و هذا لا ينافي ما تقدم من أن النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية مبدعة. هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية، وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فلما تقدم من أنها مظهر على هيئته اسم المكان. فما ذهب اليه أهل الحكمة الذائعة من أن حصول الصور العلمية للنفس من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية فليس بصواب.

٢٥– إدراك النفس حقائق الأشياء أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات النفس، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعّال، أو من جهة فنائها في ذات الحق و مشاهدتها في صقع الربوبية؟ والنفس لضعف بصرها العقلي لتعلقها بهذا العالم لايتسيّر لها مشاهدة تامة إياها و لذا يأتي الإبهام و العموم والكلية كابصارنا شخصًا في هواء مغبّر من بُعدٍ فنحتمل أن يكون ذا وذا.

٢٦– المتخيل والمحسوس من شئون الطبائع الكلية العقلية لمادريت من أن الوجود ذومظاهر أو ذومراتب، و لمّا كانت النفس مظهرا لتلك الطبائع و مصدرًا للحسية و الخيالية صح أن يقال:

. . . . . .

الطبائع العقلية إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولية فالنفس مظهر لها؛ و إذا تعينت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها. ثم إذا اشتدّت عين التخيل صارت متحدة مع عين الحسّ كما في الآخرة، و عليه يبتني أحوال المعاد الجسماني.

٢٧– مقسم التصور و التصديق هوالعلم الحصولي، و يعبّر عنه بالإرتسامي ايضا، فيقال العلم إما تصور أو تصديق. وأما العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه، وإن كان تعريف العلم بوجه يعم الجميع.

٢٨– العلم الحصولي عند المشاء والمتكلمة هوالصور العلمية التي من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية سواء كانت تلك الصور عقلية أو دونها، والحق أنه علم النفس بالأشياء الخارجة عنها بالموافاة والإنشاء على مادريت.

٢٩– العلم يتعلق بالمجرد لا بالمادي المحفوف بالقوة والإستعداد.

٣٠– الصورة الحاصلة من الشيئ علم، و وجود ذهني من مقولة المعلوم وليس فردًا من أفراد تلك المقولة، وكيف بالعرض، وكيف بالذات و خارج عن المقولات؛ كل واحد منها باعتبار.

أي باعتبار أنها نحو وجود حاصل للنفس صورة علمية وكيف نفساني بالذات.

و باعتبار كونها حاكية عن خارجها وجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولي الذاتي.

و باعتبار الحمل الشائع كيف ذهني بالعرض ينتهي إلى الكيف بالذات أي إلى تلك الصورة العلمية.

و باعتبار أن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود خارج عن المقولات.

و باعتبار أنها ليست مندرجة تحت مقولتها بمعنى كونها فردًا لها خارج عن المقولات أيضًا. ولكنّ كون الصورة العلمية كيفًا حقيقة لايخلو من دغدغة فتدبر في ان وجودها في نفسها و وجودها للنفس واحد، فالصور العلمية كيفيات على سبيل التشبيه.

٣١– النفس تدرك الماهية عارية عن أنحاء وجوداتها مطلقا، ثم تحكم عليها بما هي قينة به. والغرض الأهم من الحدود الإطلاع الى الذاتيات لا الإمتياز عن جميع ماعدا المحدود فقط.

٣٢– وجود عالم المثال المنفصل حق لاريب فيه، وهو برزخ بين المفارقات و بين المقارنات. والأشباح المثالية فيه لها نحو تجرد برزخي، وهي مُثُل معلقة قبال المُثُل الكلية التي هي أرباب الأنواع. والكونان أي العالم وآدم متطابقان، فكل واحد منها على التثليث؛ والنفس تستدل بإدراك

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

. . . . . .

ذاتها على عالم المفارقات، و بإدراك قواها الباطنة على عالم المثال المنفصل، و بإدراك قواها الظاهرة و محالّها على المقارنات.

والقوة الخيالية جبلت للمحاكاة، وهي شأن من شئون النفس جوهر مجرد عن البدن و قواها تجردًا برزخيًا مثاليًا، فالخيال مثال عالم المثال. والصور الخيالية هي الأشباح المثالية بإنشاء النفس لا كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي «من أنها متقررة في المثال المنفصل، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العلم و ترى تلك الصور فيه» وإلا لزم أن يكون تصرفات المتخيلة و دعاباتها الجزافية و ما تعبث به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام وهي من أجل شيطنة القوة المتخيلة و دعاباتها أيضا ونحوها متقررة دائمة في ذلك العالم مع أنها مخالفة لفعل الحكيم تعالى شأنه.

واعلم أن نسبة خيال الإنسان المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرّعت.

٣٣- الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الإقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أوغيره بخلاف الثاني فإن النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أوما هو بمنزلته كالعلامات الدالة.

٣٤- الإدراك هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقًا، فالنفس ليس محلاً للعلم، واطلاق الظرف عليها غير صحيح، وآلات الحسّ والخيال كالمرائي والمظاهر للعلوم الحسية والخيالية لامحالّ ومواضع لها. وظن القوم أن وجود الصور المعقولة مثلاً في النفس كوجود الأعراض في محالّها، فوقعوا في إشكالات لا تفصيّ لهم عنها.

٣٥- ذكر وافي إثبات الوجود الذهني حججًا:

منها أنا نتصور ممتنعًا كاجتماع النقيضين و نحوه من الأشياء التي لاوجود لها في العين، والمتصور متميز عن باقي الممتنعات فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنانحكم على تلك الأشياء بأحكام ثبوتية، وقاعدة الفرعية تستلزم ثبوت الموضوع، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نأخذ من الأشخاص المختلفة شخصًا أونوعًا، معنًى واحدًا كليًا ينطبق عليها، و وجوده من هذه الجهة في الذهن فقط.

ومنها أنا نتصور الأمور الإنتزاعية والصفات المعدومة وفي الخارج و نحكم بها على أشياء، و ثبوتها

. . . . . .

في الخارج محال فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن كل فاعل يفعل لغاية فلها نحو من التقرر، فلوكان في العين لزم تحصيل الحاصل، فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبب للتحريكات و التأثيرات الخارجية، كما عالج محمدبن زكريا الرازي المتطبب منصورين نوح الساماني وقد حكي تفصيل الواقعة الملاجلال الدين الدواني في كتابه «اخلاق جلالي».

ومنها— وهي من الواردات التي رزقنا بها —أن طالب كل شيئ يتصور ذلك الشيئ أولاً إجمالاً لأن طلب المجهول المطلق محال فله نحو من الثبوت وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

٣٦— قد تقدم أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، والأدلة السبعة المذكورة دالة على اثبات الصور العلمية فقط لاعلى محاكاتها، لكن لما كان المحاكاة متفرعة على تلك الصور، أطلق على تلك الأدلة أدلة الوجود الذهني إطلاق اسم المسبب على سببه.

٣٧— ماتقدم من الأدلة على إثبات الوجود الذهني فغير واحدة منها، بل كل واحدة منها دالة على تجرد النفس الناطقة أيضا.

٣٨— المعدوم قسمان: ممكن وجوده، و ممتنع مطلقًا. والأول له نحو وجود في مباديه العالية، والكامل إذاشاء أن علمه علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب، فيصح العلم بالمعدوم الذي له مطابق. و أما العلم بالمعدومات الصرفة فيعرف بما تقدم من اختلاف الحملين و تقسيم القضايا الحملية بالبتية والغير البتية.

٣٩— الحكم في القضية المحصورة على وجه يسري إلى الأفراد أي موضوعها عنوان و مرآة إلى الخارج بخلاف الطبيعية. ولا منافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والإشتراك بين الكثيرين. وإن شئت قلت: موضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و بين الوحدة التي في موضوع الطبيعية.

٤٠— اتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على وجوده الكلّي والسعيّ كما أن كلّ واحد من أرباب الأنواع كذلك. وما نقل الشيخ الرئيس في رسالة من أنه «صادف بمدينة همدان شيخًا كبيرًا غزير المحاسن وافر العلوم متقنا في العلوم الحكمية والشريعة السمعية فاستأنس و استطاب مجاورته...» فذلك العالم الكبير كان قائلاً بالمثل الإلهية أي بأرباب الأنواع. قال العارف الخرّاز:

. . . . . .

إن الله لايعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد.

٤١ــ الوجود الصمدي ملك، و صفاته و أسمائه جنوده، فأين نزل نزلوا معه، وأين داردار وا معه. فالعشق سارٍ في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم، و كذلك الحيوة، والشعور و سائر الصفات.

٤٢ــ ذكروا إشكالات على الوجود الذهني:

منها أن الصورة العلمية كيف نفساني وهو عرض، فعلمنا بالجوهر إن لم يكن جوهرًا كان جهلاً، وإن كان جوهرًا كان شيئ واحد جوهرًا و عرضًا.

و منها أن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة، والصورة العلمية كيف نفساني، فيلزم اجتماع ما عدا الكيف من المقولات مع الكيف ــ أي لزم كون شيئ واحد مندرجًا تحت مقولتين و مجنسًا بجنسين في مرتبة ذات واحدة بحسب ذاته.

ومنها أنا إذا تصورنا الأشياء العظيمة كالجبال والبحار لزم انطباع الكبير في الصغير.

ومنها أن الأشياء لوكان لها وجود ذهني لزم أن يكون لكل نوع منها فرد شخصي مجرد.

ومنها أن الذهن عند تصور الحرارة والبرودة يلزم أن يصيرحارًا و باردًا، و هكذا الكلام عند تصور غيرهما.

و منها أن الذهن موجود خارجي فيلزم أن يكون الأمور الذهنية خارجيةً و منها أن الممتنعات لزم أن يكون لها أفراد في الذهن، والممتنع ممتنع مطلقًا.

ولايخفى عليك الجواب عن كل واحد منها بما أهديناها اليك من اختلاف الحملين، واتحاد المدرك بمدركه، وكون النفس مصدرًا و مظهرًا، و عدم كون النفس محلاً للصور المدركة مطلقا، و عدم كون المعقولات الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها، وكون القوة الخيالية و منشئاتها مجردة، و عدم المنافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والإشتراك، و كون الوجودين العيني والذهني متأصلين، وأنّ للماهية الواحدة أطوارًا من الوجود، وكون القضايا الحملية بتية و غيربتية، و نحوها والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

٤٣ــ وأما جواب القوم عن تلك الإشكالات فأنكر الفخر الرازي الوجود الذهني، و جعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم. اعلم ان الفخر ذهب في البحث عن الإدراك من شرحه على الإشارات (الفصل ٧ــ من النمط ٣)، وفي موضع من المباحث المشرقية الى أن العلم والإدراك

. . . . . .

والشعور حالة إضافية وهي لاتوجد الآ عند وجود المضافين (ج ١— ص ٣٣١— ط حيدرآباد الدكن)، ولكنه استبصر في موضع آخر من المباحث ايضا بأن العلم حقيقته ليست مجرد إضافة بل العلم صفة حقيقية (المباحث المشرقيه— ج ٢— ص ٣٥١ من الطبع المذكور).

وجوّز السيد السند انقلاب الماهية، و جعل الصور العلمية كلّها من مقولة الكيف لاغير بالانقلاب، ما عدا الكيف.

و زعم الملاجلال الدين الدواني أن اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فأنكر كون العلم كيفيّة نفسانية بل جعله أمرًا ذهنيًا فقط من مقولة المعلومات، وأنّ العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه.

و ذهب القائلون بالأشباح إلى أن الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى يلزم المحاذير.

وذهب الفاضل القوشجي إلى الفرق بين الحاصل في الذهن و بين القائم به.

والكلّ كماترى. ولكن الحق أن القوشجي ناظر إلى اختلاف الحملين، وأن القول بالأشباح هوما حققه صاحب الشوارق.

وفي الكتب جواب آخر أيضا وهوالفرق بين الوجودين العيني والظلّي ولا يترتب على الذهني آثار العيني. ولكنه صرف تبدل الألفاظ كما لايخفى.

٤٤— لايخفى عليك مافي القول بالإنقلاب من الإعتراضات الواردة. نعم لوكان قائله قائلاً بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأن الوجود هو مصحّح الهوية وجهة وحدة الماهيات ومقول بالتشكيك، لكنه اعتباري محض عند القائل بالإنقلاب و للماهية أصالة عنده وهي ليست إلامثار الإختلاف والبينونة، فأنّى للماهية ذلك العرض العريض؟ ثم إن قوله في الإنقلاب مشابه القول بإعادة المعدوم.

٤٥— كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان لأن السيد قائل بأن الصور العلمية كلّها كيف، إلاّ أن ماسوى الكيف كيف بالإنقلاب، والكيف كيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فينكر كون الصور العلمية كيفًا سوى العلم بالصورة الكيفيّة فانها كيف.

٤٦— ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء، وكذا كون الشيئ في الحركة، وكون الحركة في الشيئ، وكون الشيئ في الخارج، فان اطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك

. . . . . .

اللفظي، أوفي الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأما في ماورائها فعلى نحو التوسع والمجاز.

هذه كانت طائفة من أمّهات المطالب حول مسألة الوجود الذهني، وأما تفصيل كل واحد منها فليطلب في كتابنا «النور المتجلي في الظهور الظلّي» والله سبحانه فتّاح القلوب و متاح الغيوب. (ح.ح)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٨]

غرر في تعريف :

المعقول الثاني و بيان اصطلاحين فيه

إن كان الاتّصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثّاني صفي
بما عروضه بعقلنا ارتسم في العين أوفيه اتّصافه رسم
فالمنطقيُّ الأوّل كالمعرّف ثانيها مصطلح للفلسفيّ
فشل شيئيّةٍ أو إمكان معقول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ

[٨]

غرر في تعريف :

المعقول الثّاني و بيان الإصطلاحين فيه[1]

إن كان الاتّصاف كالعروض اي الاتصاف بالمعقول وعروضه، كاتّصاف الانسان بالكلّية وعروضها له، كلاهما **في عقلك فالمعقول بالثّاني** أي بلفظ الثاني، والمراد بالثاني ماليس في الدرجة الأولى[2]، نظير الهيولى الثّانية. ثمّ هو متعلّق بقولنا صفي الياء للإطلاق، فانّها تلحق اذا كان الرّويّ مكسوراً، والسّاكن ايضاً ملحق به، لانّه يحرك بالكسر. فخرج من البيت[3] تعريف المعقول الثّاني انّه العارض الّذي عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به كلاهما في العقل.

ثمّ بعدالفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثّاني باصطلاح المنطقي، اشرنا الى رسمه باصطلاح الحكيم بقولنا **بما** متعلّق بـ«رسم» في آخر البيت، أي رسم أيضاً

---

١. أي الإصطلاح الفلسفي و الاصطلاح المنطقي. (ح. ح)

٢. فان النوعيّة مثلاً معقول ثان، مع انّها معقول رابع. فانّ الانسان مثلاً، اذ حذف مشخصاته بنظر العقل، فهو المعقول الاول، و عرضه الكلّية، وهي المعقول الثاني. ثمّ اذا قاسه العقل الى افراده، وراه غير خارج عنها، طرأه الذاتية، وهي المعقول الثالث. ثم اذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة، اخذته النوعيّة، وهي المعقول الرابع. نظير قولهم، «الهيولى الثانية»، مع انها قد تكون رابعة أوخامسة أو غيرها، كالاخلاط للاعضاء، وهي مسبوقة بالهيولى المنوّعة بصورالعناصر، المسبوقة بالهيولى المجسمة، المسبوقة بالهيولى الاولى.

٣. مجهول من التخريج، أي علم و بيّن. (ح. ح)

بعارض عروضه بعقلنا، أي في عقلنا، متعلّق بقولنا ارتسم سواء كان اتّصافه[٤] في العين[٥] أوفيه، أي في عقلنا اتّصافه، أي الاتّصاف به، فهو من باب الحذف والايصال، رسم.

فالمنطقي أي المعقول الثّاني المنطقي هو الاوّل من الرّسمين كالمعرّف وسائر موضوعات مسائل المنطق، كالنّوعيّة والجنسيّة والذّاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرفيّة للحيوان النّاطق بالنّسبة الى الانسان واتّصافه بها في العقل، لانّه في الخارج جزئي، والجزئي ليس معرّفا، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لاوصف معرفيّته.

ثانيها أي ثاني الرّسمين مصطلح للفلسفي وهو اعمّ من الأوّل[٦]. وتوضيح المقام انّ العارض ثلاثة أقسام:

عارض يكون عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به في الخارج، كالسّواد. وظاهر انّه معقول اوّل بكلا الاصطلاحين. وعارض فيه كلاهما في العقل[٧] كالكلّية.

---

٤. أي اتصاف المعروض بالعارض، و هكذا قوله: «اتصافه» اي اتصاف المعروض بالعارض. و «أي الاتصاف به» أي بالعارض. (ح. ح)

٥. معيار كون الاتصاف في العين، ان يكون الوجود الرابط للصفة في الخارج، وكون عروضها في العقل، ان يكون وجودها الرابطي، أي وجودها المحمولي الناعتي، في العقل، لافي الخارج. ولاغرو في ذلك، لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وكون الوجود الرابط، أي ثبوت شئ لشئ في الخارج، لايستدعي زيادة مؤنة، كما ان الاعدام ثابتة للاشياء في الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمى ثابت لزيد في الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسي لها في الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه في الخارج، ان الخارج ظرف لنفسها، لالوجودها، كما انّ النسبة الخارجيّة، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة، لالوجودها. فكون العدم لزيد في الخارج، أو سلب بصره في الخارج، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لالوجودهما، حتى يلزم التهافت.

٦. وهو قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى. (ح. ح)

٧. وهو حال ذهني لموجود ذهني. ثم ضمير «فيه» راجع الى عارض، والتقدير: كلاهما فيه في العقل. وفي بعض النسخ ضرب عليه —أي على فيه— القلم. (ح. ح)

وعارض عروضه في العقل، ولكنّ الاتّصاف به[٨] في الخارج، كالأبوّة. فانّها، و إن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلّية، لكن اتّصاف الأب به في الخارج. وكلاهما معقول ثان.

والاوّل المعقود به[٩] من القضايا قضيّة ذهنيّة، والثّاني المعقود به منها قضيّة حقيقيّة، ووجه التّسمية على الأوّل ظاهر، لانّه اذا عقل عارضاً[١٠] لايعقل الاّ عارضاً لمعقول آخر[١١]، واما على الثّاني، فلانّه مالم يتطرّق تحليل العقل ولم[١٢] يعقل معروض أولاً، لم يعقل عارض ثانياً[١٣].

فمثل شيئيّة أو امكان[١٤] معقول ثان[١٥] جا بمعنىً ثان يعني اذا عرفت عقد

---

٨. بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة. «وكلاهما» أي الأخيران معقول ثان. «والأول» أي المعقول الثاني بالإصطلاح المنطقي «المعقود به من القضايا قضية ذهنية» والقضية الذهنية هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات و انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني كقولنا: الكلّي إما ذاتي أوعرضي، والذاتي إما جنس أوفصل، والعرضي إما خاصة أو عرض عام. «والثاني المعقود به منها قضية حقيقية» إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لابما هي معقولة في الذهن ولا بماهي واقعة في العين كلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هوالذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا: الماهية ممكنة والأربعة زوج. والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لاتكون إلا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ماهي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية و ذهنية صرفة. (ح. ح)

٩. هذان رسمان آخران لها.

١٠. كالنوعية والجنسية. (ح. ح)

١١. كالانسان والحيوان. (ح. ح)

١٢. كزيد يكون أبًا لعمرو. (ح. ح)

١٣. كالأبوة. (ح. ح)

١٤. وكذا الوجوب والوجود بالمعنى المصدري، وهكذا المحمولات المشتقة منها. (ح. ح)

١٥. من باب اضافة الموصوف إلى صفته نحو قوله الآتي في اول الغرر الخامس عشر من هذه الفريدة:

الاصطلاحين في المعقول الثّاني، لاتختلط، كما خلط بعضهم[١٦] الاصطلاحين[١٧] في فهم

«عن نفي مطلق، و هذا من اضافة الموصوف الى الصفة».

اعلم ان المراد من الشيئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشيئ بمعنى المشيئ وجوده أي الماهية بمعنى مايقال في جواب ماهو. وإنما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من ثواني المعقولات لأنه ليس في الماهيات الخاصة التي في الإنسان والبقر والفرس و البياض والسواد وغيرها أمروراء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهية المطلقة وإلاّ فإما أن يكون ذاتيًا مشتركاً بينها فلم تكن عوالي الأجناس أجناسًا عالية، وإما أن يكون عرضيًا مشتركاً محمولاً بالضميمة فلم يكن كل واحد من الأشياء الخاصة والماهيات المتعينة شيئاً إلا عند عروض تلك الضميمة كما أن الجسم ليس مستحقًا لحمل الأبيض مثلاً إلاّ بضميمة البياض، و هذا باطل. (ح. ح)

١٦. شرح تجريد الاعتقاد، قوشجي، ص ٥٣. (م. ظ)

١٧. قال المحقق الطوسي في المسألة الثامنة عشرة من أول تجريد الاعتقاد: «والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيئ مطلقا ثابتٌ بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات» (ص ٤٢ من كشف المراد من المطبوع بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه). و ذلك البعض هو الملاّ علي القوشجي شارح تجريد الاعتقاد خلط الإصطلاحين في بيان العبارة المذكورة (ص ٣٠ — من الطبع الرحلي الحجري). وقال صاحب الشوارق في آخر المسألة الخامسة عشرة من اول الشوارق في تحقيق أن الشيئية من المعقولات الثانية: «وأما ما توهمه الشارح القوشجي من أنه إن أريد أن مفهوم الشيئ الكلّي ليس بموجود في الخارج فلاوجه للتفريع و التخصيص بمفهوم الشيئ فان طبائع الكليات ليس بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات أول أو ثواني، فجوابه أن طبائع الكليات التي هي المعقولات الأول موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيأتي؛ وأما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود و مبحوثا عنها هاهنا، وهو ليس بصدد عدّ جميع ماهو من المعقولات الثانية بل يشير في كل مايبحث عنه إلى كونه منها؛ أو لعلّه كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيئية جنس الأجناس» (ج ١ — ط ١ — ص ٦٥).

واعلم أن المحقق الطوسي في التجريد ذكر في المسألة المذكورة أن الشيئية من المعقولات الثانية، ثم ذكر في المسألة السادسة والثلاثين أن الوجود والعدم وجهاتها والماهية والكلية والجزئية و الذاتية و العرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية (ص ٦٥ الى ٦٧ من كشف المراد من الطبع المذكور)، والمصنف خلط بين الموضعين حيث قال: «فانه حيث قال الجوهرية و

كلام العلامة الطوسي رحمة الله عليه. فانّه حيث قال: الجوهرية والعرضيّة والشّيئية وغيرها من المعقولات الثّانية[١٨] اراد المعنى الثّاني[١٩]؛ وتوهّم ذلك البعض ان لامعنى له الاّ المنطقي[٢٠]، فقدح في كلامه. ثمّ انّ اتّصاف الشيْ الخاص بالشّيئية العامّة في الخارج، ولكن عروضها له في الذّهن، والاّ لزم التّسلسل[٢١]، وان لاتكون من الامور العامّة[٢٢]. وكذا[٢٣] اتّصاف الماهية الخارجيّة بالامكان في الخارج، ولكن عروضه لها في الذّهن، اذلا يحاذيه شيْ في الخارج، لكونه سلب الضّرورتين،ولانّ لازم الماهية اعتباري؛ وايضاً

والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية» و هذه العبارة تنادي بأنه نقلها عن ظهر القلب ولم يراجع شرح القوشجي مستأنفًا. (ح. ح)

١٨. تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، ص ١١٦، تحقيق و تصحيح محمدجواد حسيني جلالي، ط ١، دفترتبليغات اسلامي قم. (م. ط)

١٩. أي، المعقول الثاني الفلسفي، وهو مساوق للأمر الاعتباري النفس الامري عندهم. و وجه التوهم ظنّه ان الاتصاف دائما كالعروض، لابد ان يكون في العقل، والحال انّ الاتصاف في هذه المذكورات و نحوها، في العين. وهذا من بعض الظن، لابتنائه على حصر المعقول الثاني في المنطقي.

٢٠. أي لامعنى للمعقول الثاني الا المنطقي. (ح. ح)

٢١. بيان الملازمة أنه لوكان العروض للشيئية العامة في الخارج لكان العارض أمرًا خارجًا وله وجود في الخارج فكان الشيئية العامة مشاركا للأشياء الخارجية في المعروضية للشيئية العامة ايضا ويكون لهذا العارض ايضا عارض آخر وهكذا الى غير النهاية. (ح. ح)

٢٢. الشاملة لكل شيْ، لانّه اذا لم يكن عروضها في الذهن خاصة، بل كان في الخارج، كان العروض مقدما بالوجود على الشيئية، وكان الضميمة نفسها شيئاً. والانسان والفرس مثلاً، المتقدمان عليها، لم يكونا شيئاً، بل انساناً و فرساً فقط. فلم تشتمل الخصوصيات، بخلاف ما اذا كانت الشيئية انتزاعية، فانّها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كلّ شيْ خاص. وليس المراد من نفي العموم انّها بعد ما كانت ضميمة متأصّلة، كانت خاصّة، اذا الشيْ ما لم يتشخص لم يوجد. فلم تكن من الامور العامة، وذلك لانّه ما من عام يوجد بما هو عام، لما ذكر، ولانّ وجود الطبيعي مطلقا، بوجود اشخاصه، وهذا لاينفي عمومه لكثرة افراده.

٢٣. عطف على التسلسل. (ح. ح)

لوكان عروض الامكان للماهية في الخارج، لزم امّا التسلسل، وامّا الخلف[٢٤]، وامّا خلوّالشّيئ عن المواد الثلاث والتوالي بأسرها فاسدة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٤.لانّه، اذا كان عروضه في الخارج —و وجب تقدم الماهيّة بالوجود على عارضها الخارجي — فان كانت ممكنة، قبل الامكان، اللاحق، لزم الاول. وان كانت واجبة أو ممتنعة، لزم الثاني. وان لم تكن شيئاً منها، لزم الثالث. وهذا هوالخلوفي الواقع، لا في المرتبة.

[٩]

غرر في ان الوجود
مطلق و مقيد و كذا العدم

إنَّ الـوجـود مع مـفـهـوم الـعدم كـلاً مـن اطلاقٍ وتـقـيـيـدٍ قسم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٩]

غرر في أنَّ الوجود مطلق ومقيَّد وكذا العدم

إنَّ الوجود مع مفهوم العدم كلاً، مفعول مقدّم، من اطلاقٍ وتقييدٍ قسم. فالوجود المطلق ماهو المحمول في الهليّة البسيطة[١]، كالانسان موجود؛ والمقيّد ماهو المحمول في الهليّة المركّبة كالانسان كاتب. ورفع هذين عدم مطلق ومقيّد. وفي تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذَّوق[٢]. فيطلقون الوجود المطلق على مالايكون محدوداً بحدّ خاصّ، وهو حقيقة الوجود التي هي عين حيثيّة الاباء عن العدم وعين منشأيّة الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وابسط، والمقيد على المحدود.

---

١. انما سمي بسيطاً بسيطاً لأن المطلوب به وجود الشيْ والوجود المطلق بسيط، والهلية المركبة سميت بها لأن المطلوب بها الوجود المقيد والوجود المقيد مركب من الوجود والقيد. وتقدّم في آخر الغرر الرابع معنى الذوق واهله (ص ٩٣— ح ٣٢). (ح. ح).

٢. راجع ص ٩٣ الحاشيه ٣٢ من الغرر ٤ هذا الطبع وايضاً اصطلاحات الصوفيه، كمال الدين عبدالرزاق القاشاني ص ٤٨، تحقيق وتعليق، الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، ط ٢، قم، بيدار. (م. ط).

[١٠]

غرر في احكام سلبيّة للوجود

ليس الوجود جوهرا ولاعرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض
لا شيءٌ ضدٌّه ولا ما ماثله وليس جزء وكذا لاجزء له
إذ قلب المقسَّم مقوِّما أو القوام من نقيض لزما

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[١٠]

غرر في أحكام سلبيّة للوجود

منها انّه ليس الوجود جوهراً[١] لان الجوهر ماهية[٢]، اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع، والوجود ليس بماهية؛ ولاعرض. وقف المنصوب بالسّكون لغة. وسلب العرضيّة لأجل أن لاموضوع له[٣]. كيف، والموضوع متقوّم بالوجود[٤]؟ نعم مفهومه

---

١. لأن القوم حيث أخذ واني عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً قالوا الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان أن لايكون في موضوع؛ وكذا قالوا: العرض ماهية حق وجودها في الأعيان أن يكون في موضوع فسقط كون الوجود جوهرًا لعدم كونه كليًا، بل الوجودات هويات عينية متشخصة بذاتها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أوالنوع أوالحد؛ وليس عرضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهية الموجودة وان كان عرضيًا متحدًا بها نحوًا من الاتحاد؛ وماهو من الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة للموجودات أنما هوالوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود. ولمخالفته ايضا لسائر الأعراض حيث ان وجودها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهية لاوجود شيٌ آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع ايضا. واذا كان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع فلايصدق الجوهر على الأول تعالى فراجع الى الفصل الخامس و العشرين من النمط الرابع من الاشارات. (ح. ح)

٢. واما الجوهر، بمعنى الموجود القائم بالذات، فالوجود الحقيقي قائم بذاته، لابالماهية. وكذا الجوهر، بمعنى الموجودلافي الموضوع. فان الوجود الحقيقي موجودبذاته، وسلب الموضوع وصف سلبي له، كسائر السلوب.

٣. ولأجل أن لاماهية له ايضا. (ح. ح)

٤. فيلزم الخلف إذا لموضوع متقوم بنفسه لوكان له موضوع. (ح. ح)

عرض، أي عرضي بمعنى الخارج المحمول، لاالمحمول بالضّميمة عند اعتبار ذاته، أي ذات الوجود، بل بالعرض، أي بتبعيّة الماهيات الجوهريّة[٥] والعرضيّة. فيكون الوجود الخاص جوهراً بعين جوهريتها لابجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيّتها، لابعرضيّة اخرىٰ. بل يلحق الوجودات الخاصّة[٦] أحكام اخر للماهيات، لكن بالعرض.

ومنها انّه لاشيء ضدّه[٨]، لانّ الضّدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنسٍ قريب. والوجود ليس وجوديّا، بل نفس الوجود، ولا موضوع ولا جنس له، ولا غاية البعدو الخلاف مع شيٍ[٩].

---

٥. فالماهية واسطة لعروض الجوهرية له كما أن الوجود واسطة لعروضه لها. (ح. ح)

٦. و ذلك لمامر من أن الوجود لاعروض له للماهية في نفس الأمر بل في اعتبار الذهن بحسب تحليل العقل. (ح. ح)

٧. أي، لانفس حقيقة الوجود، بما هي حقيقة احكام اخرىٰ للماهيّات، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم ماهيتي الانسان والفرس. والتضاد حكم ماهيتي البياض والسواد. والتماثل حكم الماهيّة الشخصيّة لزيد وعمرو. لكن يسري في الجميع منها الى وجوداتها الخاصّة، فتتصف بها بالعرض، بل تتصف بنفس الماهيّات، كما قيل: «من» و «تو» عارض ذات وجودي.

لكنه كالاتصاف بالخارج المحمول، لاكالاتصاف بالمحمول بالضميمة. تلك السّراية لاتحاد الماهية وفنائها بالوجود. وحكم احد المتحدين يسري الى الآخر. فكما ان الماهية تتصف بالتحقيق بتبعيّة الوجود، يتصف الوجود باحكامها بالعرض.

رق الزّجاج ورقّت الخمر ... فتشابها وتشاكل الامر

فكأنّه خمر ولاقدح ... وكأنّها قدح ولاخمر

٨. ومن فروعاته الشائعة انه يمتنع عليه العدم، وان المقابل لايقبل المقابل و ذلك لأن عدم ماهية الضد بطريان الضد للاخر على موضوعه فالسواد يعدم البياض، والبرودة الحرارة وقس عليها. وقوله: «داخلين تحت جنس قريب» كالسواد والبياض الداخلين تحت الكيف المبصر الذي يكون جنسًا قريبًا لهما. (ح. ح)

٩. مع شيٍ من الأشياء الموجودة، والعدم ليس بشيٍ حتى يكون بينه و بين الوجود غاية الخلاف. ثم انه

ولذا تخلية الماهية عنه تحليتها به. **ولا ما ماثله**، لانّ المثلين هما المتشاركان[١٠] في الماهية ولوازمها، والوجود لاماهية له نوعيّة أوغيرها، بل لا ثاني له، فضلا عن الضّدوالنّد[١١و١٢]، اذلاميز في صرف الشّيء. فكلّما فرضته ثانياً له فهوهو، لاغيره.

ومنها انّه ليس جزء لشيء، ركّب منه ومن غيره، تركيباً حقيقيّاً[١٣] له وحدة حقيقيّة، لانّ اجزاء المركّب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً[١٤] في البعض، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في الممتزجات. والحلول والانفعال[١٥] على حقيقة الوجود

ليس بين وجود و وجود بماهما وجودان كذلك أي غاية الخلاف، ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق و شيئ من المفهومات القابلة للوجود كذلك، ولا أيضا بينه و بين العدم في التصور إذالعدم المقابل له موجود في الذهن. (ح. ح)

١٠. و إذ لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها و يشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلايتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا. (ح. ح)

١١. قوله سبحانه: فلا تجعلوالله اندادًا وانتم تعلمون أي أمثالاً. وفي گلشن راز للشبستري:

ظهور جمله اشيا بضد است ولى حق را نه مانند و نه نداست

فكأنّه اطلق الضد على الند فتدبر. (ح. ح)

١٢. ربّما يقال: كلّ ضدّ، ندّ وكلّ ندّ، ضدّ. الاول، باعتبار تماثلها في الضّدّيّة، والثاني، باعتبار تباينها في الوجود. وانّ كلاً منهما فاقد لوجود الآخر.

١٣. فخرج مثل ان نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم، فانّها جزء المركّب الذي هو ذلك المجموع، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل.

١٤. وبالجملة، يجب الحاجة فيمابين اجزائه، بنحو الحلول أو العلّيّة، ليحصل الارتباط التّام والاتحاد. فيكون التركيب حقيقيّاً، لااعتبارياً. والحكماء ادعوا البداهة في انّه، لولا الحاجة، لكان التركيب كتركيب الانسان والحجر الموضوع بجنبه. ان قلت: التركيب من الجنس والفصل في البسائط، حقيقي، ولاحلول فيها. قلت: الارتباط فيها من جهة عليّة الفصل للجنس. وادرجناها في الانفعال، اذالمعلول منفعل عن علّته.

١٥. ان قلت: لايلزم ان يكون حقيقة الوجود حالّة أو منفعلة، اذلو كانت محلاً أو علّة، كان الارتباط حاصلاً ايضاً. قلت: المراد بالحلول، القدرالمشترك بين الحالّيّة والمحلّيّة، ولايجوز عليها المحلية ايضاً،

غير جائزين. بل يلزم الخلف، فانّ الجزء الاخر والكلّ كلّها موجودة[١٦]. ثم انّ في قولنا: «ولا تّحاد الكلّ والتسلسل» نفي جزئيته للماهية، وهيهنا مطلق. وكذا لاجزء له.

ثمّ لمّا كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية عنه— حتى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجيّة، أعني المادّة والصّورة، فانّهما مأخذا الجنس والفصل[١٧]، بل عينهما[١٨]، والتفاوت بالاعتبار[١٩]؛ ويلزم منه سلب الأجزاء المقداريّة، لانّ المقدار من لوازم الجسم. واذلامادة وصورة، فلاجسم ولا مقدار— بقولنا: اذ قلب الفصل المقسّم للوجود مقوّما له أو القوام، اي التقوّم والتألّف، من نقيض، أومما هو في قوة النقيض[٢٠]، لزما. بيان ذلك انّه، لوكان لحقيقة الوجود جنس وفصل، فجنسه امّا الوجود[٢١]، فيلزم الاوّل، اذقد تقرّرانّ كلاً من الجنس والفصل عارض للاخر، وحاجة الجنس الى الفصل[٢٢] ليس في قوام ذاته وماهيته، بل

لانّ المحلّ محتاج الى الحال في الوجود، أو التنوّع، أو التشخّص. ولو كانت علّة، كانت منفعلة ايضاً، فان الفصل في الاتّصاف بالجنس محتاج اليه.

١٦. فحقيقة الوجود فيهما. فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزء. هذا خلف.

١٧. أي في الخارج. (ح. ح)

١٨. أي في الذهن. (ح. ح)

١٩. أي، اعتباري بشرط لا ولابشرط. فالجنس الطبيعي عين المادّة، لكن اذا اعتبر لابشرط مع الفصل، كان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، كان مادّة. وكذا الفصل الطبيعي والصورة.

٢٠. النقيض هو العدم، وماهو في قوة النقيض هوالماهية. (ح. ح)

٢١. وأيضا لوكان الوجود جنسًا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته تعالى وهو محال. فان قلت فكيف تميزه سبحانه عن خلقه؟ فالجواب أن تميز المحيط عن المحاط أنما هوبالتعين الإحاطي لابالتعين التقابلي على مايجيئ بيانه من ذي قبل. (ح. ح)

٢٢. حيث انّ الفصل علّة الجنس، وذلك لانّ الفصل الطبيعي صورة، حتى في البسائط الخارجيّة. فانّه بشرط لا، صورة عقليّة، وجنسها بشرط لا، لامادّة عقليّة. وللصّورة علّية مالوجود المادّة. ومايقال «ان الجنس مبهم، والفصل علّة تعيّنه» يرجع الى الوجود، اذ التعيّن بالوجود. وحقيقة الامر ان

في تحصّله. ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس مقسّم، لامقوّم: وذلك انّما يتصوّر[٢٣] في الجنس الّذي ماهيته غيرالوجود، وامّا الجنس الذي هوعينه، ففيد انيّته مفيد ماهيته. وهذا هوالقلب الّذي ذكرنا. ومثل هذا البيان ليس الوجود نوعاً ايضاً اذ النّسبة بين المشخّص والطّبيعة[٢٤] النّوعيّة النّسبة. واما غيرالوجود، والغير هوالعدم، أو الماهيّة، وهذا هواللازم الثاني.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابهام الجنس ليس بحسب ماهيّته، لان ماهيّته معيّنة، انّما هو بحسب الوجود، لانّه مأخوذ لابشرط، ووجوده وجودات. ولذا يقال: الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق، أي يتحدبها وينغمر وجوده في وجودات الفصول الطبيعيّة له، لانّ مقاد الحمل هوالاتحاد في الوجود، بخلاف النوع. فانّه يحمل على الكثرة المتفقة، لانّه يتحد بوجود افراد، تمام ذاتها واحدة، وفصلها واحد. وهذا معنى علّية الفصول للجنس. ولايلزم توارد العلل على معلول شخصي، اذ للجنس حصص، وكل فصل حقيقي علّة لوجود حصّة منه، ووجود الطبيعي وحصصه بوجود افراده.

٢٣. لانّه حينئذٍ يمتاز المحتاج عمّا فيه الحاجة. فالمحتاج نفس ماهيّة الجنس، وما فيه الحاجة وجودها. وامّا الوجود الحقيقي، فلمّا كان محصّله ذاته، كان المحتاج فيه وما فيه الحاجة، واحداً.

٢٤. وفي نسخة بين الشخص والطبيعة. (ح. ح)

[١١]

غرر في انّ تكثر الوجود
بالماهيات وانّه مقول بالتشكيك

بكثرة الموضوع قد تكثّرا وكونه مشكّكاً قد ظهرا
الميز إمّا بتمام الذّات أوبعضها أوجا بمنضمّات
بالنّقص والكمال في المهيّة أيضاً يجوز عند الإشراقيّة
كلٌّ المفاهيم على السّواءِ في نفي تشكيكٍ على الأنحاءِ

[١١]

غرر في أنّ تكثّرُ الوجود

بالماهيات[1] وأنّه مقول بالتّشكيك

بكثرة الموضوع، والمراد به ما يقابل المحمول ومصداقه الماهية، **قد تكثّرا** أي الوجود، والاّ فالشّيء بنفسه لايتثنّى ولايتكرّر. **وكونه** أي كون الوجود **مشكّكاً قد ظهرا**، أي سابقاً عند قولنا: الفهلويّون[2] الى آخره. ثمّ لما خرج من هذا البيت انّ في الوجود كثرتين: احديهما[3] كونه انساناً وفرساً وشجراً وحجراً وغيرذلك، والثّانية[4] كونه **مقدّماً**[5] **ومؤخّراً** وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك، اردنا أن نبيّن انّ التكثّر على الوجه الثّاني

---

١. والماهيات الموجودة مظاهر اسمائه سبحانه وهي آياته و شئونه القائمة به قيام الفعل بفاعله فالوحدة قاهرة والكثرة مقهورة وقد أجاد الحكيم المتأله المولى علي النوري بقوله:

وحدت چو بود قاهر و كثرت مقهور — در هرچه نظر كنى بود حق منظور
در مظهر كثرت است وحدت قاهر — در مجمع وحدت است كثرت مقهور

ثم انه مقول بالتشكيك هل التشكيك بمعنى ان الوجود واحد ذو مراتب، أوذو مظاهر؟ والمصنف يريد الأول. و رسالتنا الفارسية «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» كافلة للاستيفاء عن التشكيك على الوجهين فراجع اليها. (ح. ح)

٢. راجع الغرر ٦، ص ١٠٥، هذا الطبع. (م. ط)

٣. وهي كثرة ظلمانية. (ح. ح)

٤. وهي كثرة نورانية. فتفطّن لقوله —صلى الله عليه و آله وسلم—: انّ لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لوكشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه. (ح. ح)

٥. ونسمّيها كثرة نوريّة، لانّها توكّد الوحدة، لوفور الوجدان للفعليّات وسلب الفقدان، وللسنخيّة ←

ليس تكثّرا في الحقيقة، ولا ينثلم به وحدة الطّبيعة المشكّكة. فقلنا من رأس: أليزبين كلّ شيئين، إمّا بتمام الذّات، كالاجناس العاليةُ وأنواعها كلّ مع الآخرُ أو بعضها، أي بعض الذّات، كالانسان والفرس، أوجاء أليز بمنضمّاتٍ وعوارض غريبة، كزيد وعمرو. والمشّائون[٨] حصروا أقسام التّمايز في هذه الثلاثة ،ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الاشراقيّون[٩] ، كما قلنا: بالنّقص والكمال في أصل الماهية[١٠] الواحدة وسنخها، بأن يكون النّاقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة أيضاً يجوز عند الطّائفة الاشراقيّة[١١] كما

في المراتب، وهي فوق المثليّة فيها، وارفع من ان يقال انّه نوع واحد. والمراتب الطوليّة النزوليّة، كلف ونشر، ومحدود وحد، ورتق وفتق. والصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثمّ لبس، لاخلع ثمّ لبس. هذا حكم وجودها. واما ماهيّاتها، فهي بانفسها محفوظة. ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علما بمرتبة تالية، ونفس الامر لها. وتلك هي الكثرة في الوحدة. وهذا هي الوحدة في الكثرة. ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة، امر العلّية والمعلوليّة، والمغيى والغاية وغيرها، من دون الوقوع في اصالة الماهيّة، ولا في تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين.

٦. الاجناس العالية العشرة من الجوهر والمقولات التسع العرضية. (ح. ح)

٧. أي كل نوع من جنس واحد يمتاز بتمام الذات عن نوع من انواع جنس آخر. (ح. ح)

٨. شوارق الالهام، ج ١، ٦٨. و كشف المراد، العلامه الحلي ص ٤١، تصحيح آيةالله حسن حسن‌زاده آملي (م. ط)

٩. و ينقدح به الحصر وهو أن الافتراق ربما لايكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بماهي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها و لغيرها من الفصول واللواحق، وهذا مما وقع الاختلاف فيه بين الفريقين. و تفصيل البحث بالاستيفاء عن التشكيك في الماهية و ضابط الإختلاف التشكيكي على أنحائه يطلب في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار في الشدة والضعف. (ج ١— ط ١— ص ١٠٦— الى ص ١١١). وقد تقدم البحث عن التشكيك الخاصي في اللئالي وبعض الإشارات منّا في التعليقات(ج ١— ص ١٢٥— الى ص ١٢٨). (ح. ح)

١٠. المراد بهامابه الشيْ هوهو، لتشمل حقيقة الوجود، اذعلى التحقيق، هذاالقسم تحقّقه في حقيقة الوجود.

١١. مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١١٩. (م. ط).

بيّنّا[١٢] في حقيقة الوجود. فالميزبين هذا النّاقص وهذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا ماهيتين، ولا بالفصول، اذكانا بسيطين، ولا بالعوارض، والآ، لكان متواطئاً، هذا خلف؛ بل بكمال من نفس الحقيقة، ونقص كذلك بأن يكون النّاقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطين، لا بأن يكونا ماهيتين، بل بأن يكونا ماهية واحدة مقولة بالتّشكيك. فالخطّان المتفاوتان بكماليّة الخطّ ونقصه، مازاد به احدهما على الآخر هو كما ساوى به في الحقيقة.

وكما علمت انّ الوجود مشكّك، فاعلم انّ كلّ المفاهيم والماهيات، حتّى مفهوم الوجود، من حيث هو، لامن حيث الحكاية عن المعنون، على السّواء في نفي[١٣] تشكيك عنها على الأنحاء باجمعها من الأوّلية والآخريّة، والأولويّة وخلافها، والأشدّية والأضعفيّة[١٤]، والأزيديّة والأنقصيّة[١٥]، والأكثريّة والأقلّية[١٦].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١٢. راجع الغرر٦،ص ١٠٥، هذه الطبعة. (م.ط)
١٣. كمافي العلة والمعلول. (ح.ح)
١٤. كمافي الكيف. (ح.ح)
١٥. كمافي الكم المتصل. (ح.ح)
١٦. كمافي الكم المنفصل. (ح.ح)

[١٢]

غرر في ان المعدوم ليس بشيء
و شروع في بعض احكام العدم والمعدوم

ما ليس موجوداً يكون ليساً ... قد ساوق الشَّي لُدينا الأيسا
وجعل المعتزلي الثُّبوت عمّ ... من الوجود ومن النَّفي العدم
في النَّفي والثُّبوت يبقى وسطاً ... وقولهم بالحال كان شططاً
بصفة الموجود لا موجودةً ... كانت ولا معدومةً محدودة
نفي ثبوت معها مرادفة ... وشبهات خصمنا مزيَّفة

[١٢]

غررفي أنّ المعدوم ليس بشيءٍ
وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم

ما أي ماهية، ليس موجوداً يكون ليسا صرفاً؛ فليس ثابتاً قبل وجوده أيضاً[١]، خلافاً للمعتزلة[٢]، حيث يقولون:انّ الماهية في حال العدم ثابتة، وليست موجودة بوجه

---

١. فعندنا، ماهو موضوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ايضاً. وعند المعتزلة، الماهيّة الامكانيّة، في حال العدم، مرفوعة الوجود، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعي لهم على هذا القول، تصحيح الامكان للماهيّات. فان سلب ضرورتي الوجود والعدم، في حال الوجود، عن الماهيّة، أو تساوي الوجود والعدم لها فيها، لايصحّ، لانها، في حال الوجود، محفوفة بالضرورتين. فلابد ان تكون الماهيّة ثابتة قبل الوجود، ليصح الامكان. وهو وهم، اذ يكفي فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، وانفكاكها عن الوجود مرتبة، عنده، تعمّ المصحح. وكيف تنفك عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنية؟ والماهيّات المحمولة على افرادها حملاً شايعاً، تنتزع من حدود الوجودات وفقدها، وحدّ الشيْ متأخّر عنه. وقدمرّ انّ الوجود مقدّم بالاحقّية على الماهيّة، في أيّ موطن كان.

والداعي الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الازلي، اذلو لم يكن في الازل وجود الاشياء ولاماهيتها، امتنع العلم. ولو كان وجودها فيه، لزم قدمها. فبقي ان يكون فيه ماهيتها. ولا يلزم محذور من قدمها، اذ الممتنع لزوم موجود قديم، سوى الله تعالىٰ، لا ثابت قديم. على انه وجب قدم علمه تعالى، كصفاته الاخر. وسياتي، في مقامه، تحقيق مسألة العلم، من غير حاجة الى القول بثبوت المعدومات.

٢. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٢. (م. ط)

من الوجوه.[٣]

قد ساوق الشَّيء، أي الماهيةَ[٤]، **لدينا**، معاشر الحكماء، **الأيسا**— الألف للإطلاق— والأيس هوالوجود. ولكن **جعل المعتزليّ الثُّبوت عمّ** أي اعمّ **من الوجود ومن النَّفي العدم**؛ أي وجعل العدم اعمّ من النّفي. فالمعدوم أي الماهيةالممكنة[٥]، عنده، ثابت، وليس بموجود، وكذا ليس بمنفيّ. والمعدوم الممتنع، عنده، منفيّ، وليس بثابت. والفطرة السّليمة تكفي في مؤنة ابطال هذا القول.

ثمّ انّ بعض المعتزلة[٦و٧] قال: بتحقّق الواسطة بين الموجود والمعدوم، وسمّاها[٨]

---

٣. حتى بالوجود التبعي بتبعية الأسماء والصفات كالأعيان الثابتة عند اهل العرفان بالله تعالى، و بهذا يفترق هذا المذهب من المعتزلة عن مذهبهم. (ح. ح)

٤. فالشئ بمعنى المشيئ وجوده. والمساوقة في ضمن المساواة في التحقق بمعنى أنه في أيّ نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص و يدور احدهما مع الآخر حيثما دار. ثم تحقيق تلك المساوقة أنه قدمّر أن للوجود حقيقة وأن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والإمكان و نحوها، وان الأعلى من مراتبه الذي هو فوق التمام و لانقص له بوجه من الوجوه وهو الوجود الواجبي الذي لاماهية له، وأن ماسواه يلزمه حدّ و نقص فإنّ حدّ الإنسان أعني حيوانًا ناطقًا فقط —حكاية عن نقص مرتبة وجوده، ولاشك أن نقص الوجود تبع له ولا تحقّق له بدونه. و من ذلك ظهر ماهو الحق في نزاع آخر بينهم من أن مرتبة تحقق الوجود متقدمة على مرتبة تقرر الماهية أو بالعكس.

ثم الفصل الثامن من اول الأسفار في مساوقة الوجود للشيئيّة (ج ١— ط ١— ص ١٦). والمصنف في هذا الغرر ناظر الى ذلك الفصل. (ح. ح)

٥. شوارق الالهام، ج ١، ص ٦٣. (م. ط).

٦. فيه اشارة الى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شئ»، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحت، أو مرفوع شيئية الوجود وشيئية الماهية. وليس كذلك، اذا المراد المعدوم بمعنى ذات، أي ماهيّة، لها العدم، كالانسان المعدوم، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود، لاشيئية الماهية.

٧. كأبي هاشم واتباعه.

٨. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥١ (م. ط)

حالاً.[٩]

٩. الشيخ الاكبر الطائي ذهب في الفص الزكرياوي من فصوص الحكم إلى أن الحال ليست لها عين موجودة في الخارج مستقلة، ولكن لها وجودًا تبعيًا لايزول عن الوجود العيني بحسب الحكم. فالأحوال أحكام و معان كلية واسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى أنها ليست بذوات و أعيان خارجية مستقلة، وليست بمعدومات رأسًا لكونها موجودات بالتبع أي بتبع ذوات الأعيان الموجودة في الخارج.

وذلك نحوما قال اهل العرفان في الأعيان الثابتة من أن الممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لا توصف بالجعل، ويسمونها الأعيان الثابتة في قبال الأعيان الخارجة، وهذا مجرد اصطلاح وليس مرادهم من الثابتة إلا أنها في العلم و ليست من الأعيان الخارجية لاعلى أنها ليست بموجودة رأسًا، أو انها في قبال الوجود المطلق، وكذلك الكلام في الحال.

وصاحب الشوارق قال في الحال ما اشرنا اليه من بيان الواسطة في الحال بهذا التعبير: «ذهب ابوهاشم و اتباعه من المعتزلة و امام الحرمين و القاضي ابوبكر من الأشاعرة إلى أن المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وان كان له ثبوت في الخارج فإما باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود، و إما باعتبار التبعية لغيره فهو حال، فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لايكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل تبعية الغير، والذات يخالفها وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة بل لا معنى للموجود الاّ ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتًا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة، و اذا كانت صفة للموجودات لا تكون معدومة أيضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم» انتهى.

نعم القول بثبوت الماهيات في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كماهو مذهب بعض المعتزلة سخيف ساقط عن الاعتبار، والفطرة السليمة تكفي في مؤنة ابطال هذا القول.

والعلامة القيصري في الفصل الثالث من شرحه على فصوص الحكم ناظر الى هذا القول السخيف حيث قال: «الماهيات كلها وجودات خاصة علمية لأنها ليست ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت اليه المعتزلة لأن قولنا الشيء اما أن يكون ثابتًا في الخارج واما ان لايكون بديهي، والثابت في الخارج هوالموجود فيه بالضرورة، و غير الثابت هو المعدوم. (ص ٢١ — ط ١ — من الحجري — ايران).

وأطلق عليها الثّابت، وبنفي الواسطة بين الثّابت والمنفيّ[١٠]، كما قلنا: **في النّفي والثّبوت ينفي المعتزلي وسطا. وقولهم بالحال كان شططا.** أي عدولاً عن الصّراط المستقيم. **بصفة الموجود[١١]، لاموجودة كانت تلك الصّفة، ولامعدومةً كانت، محدودة**— به يتعلّق قولنا «بصفة»— أي الحال محدودة و معرّفة عندهم بصفة كذا كذا. فقولهم «صفة[١٢]» ارادوابها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالميّة[١٣] والقادريّة والابوّة وسائر

وكذا صدر المتألهين في الفصل الثامن من المرحلة الثانية ناظر الى هذا القول الساقط حيث قال: «وليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيئ عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة...» (ج ١— ط ١— ص ٨٨ من الرحلي)، فتبصّر. (ح. ح)

١٠. أي الماهيات ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي فهي واسطة بين الموجود والمعدوم. ومما يوجب افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدومًا في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي فانه لايخرج الشيئ من النفي والإثبات باعترافهم؛ فان قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعًا وهو محال. وإن قالوا: إن الوجود ثابت له، وكل صفة ثابتة للشيئ يجوز أن يوصف بها الشيئ فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودًا و معدومًا معًا وهو محال، فإن منعوا اتصاف الشيئ بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لايصح أن يقال لها انها شيئ فإن الشيئية ثابتة لها، وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه يصح أن يوصف الشيئ بأمر ثابت له فليس بشيئ وقد قال بأنه شيئ؛ وكذا الامكان. (ح. ح)

١١. الإضافة لامية أي بصفة للموجود. (ح. ح)

١٢. ليس المراد هنا بيان فوايد الفاظ التعريف. والاّ، فـ«الصّفة» كالجنس، لابد ان يشمل جميع الصفات. بل المراد تعيين الصفات التي يطلقون عليها الاحوال. وانّها هي التي يطلق الحكماء عليها المعاني الانتزاعيّة والصّفات الاعتباريّة النفس الامريّة. لانّهم يطلقونها على اية صفة كانت، كالعلم والقدرة، من الصفات النفسانيّة، والبياض والحلاوة، من الصفات الجسمانيّة، كما قلنا: «فيبقى في الحدّ مثل الانتزاعيات»، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...».

١٣. العالمية هي النسبة بين العالم والمعلوم والأمور النسبية لاوجود لها في الخارج. (ح. ح).

الاضافات، لاالمعنى القائم بالغير مطلقاً،[١٤] كما هو معناها المتعارف عندالمتكلّمين.[١٥] فالذات المقابلة للمعنيين ايضاً له معنيان. واحترزوا باضافة الصّفة الى الموجود عن صفات المعدوم، فانّها صفة للثّابت، لاللموجود، وبقولهم «لاموجودة» عن الصفات الوجوديّة للموجود، وبقولهم «لامعدومة» عن الصّفات السّلبيّة. فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيّات الغير المعتبر في مفهومها السّلب من صفات الموجودات.

واعترض الكاتبي[١٦] على هذا الحدّ بانّه لايصحّ على مذهب المعتزلة، لانّهم جعلوا الجوهريّة من الاحوال، مع انّها حاصلة للذات[١٧] في حالتي الوجود والعدم.[١٨] واجاب عنه شارح المواقف[١٩] بانّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له في الجملة، لاانّه يكون صفة له دائماً. وأيضاً هذا على مذهب من قال:بأنّ المعدوم ثابت و متّصف بالأحوال حال العدم. واما على مذهب من لم يقل: المعدوم ثابت[٢٠]، اوقال به ولم يقل باتّصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله.

---

١٤. أي كان ذلك المعنى انتزاعيّا، أو غيره. (ح. ح)

١٥. المواقف، الايجي، ص ١٧٧. (م. ط).

١٦. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٢. (م. ط)

١٧. أي للماهية. وشارح المواقف هوالمير السيد الشريف. (ح. ح)

١٨. ففي حالة العدم، صفة للمعدوم، غاية الامر صفة للثابت لاللموجود.

١٩. شرح المواقف،سيدميرشريف جرجاني،ص١٠٣،ط ١تركيه وج ٢،ص١٨٤،ط قاهرة.(م.ط)

٢٠. الحاصل انّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أي ثبوت الماهيّة منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال. والثانية غيرالاولى. فان الاحوال، عندالقائلين بها، صفات انتزاعيّة للموجودات، في حال وجودها، والثابت، في الثانية، صفات انتزاعيّة. وفي الاولى ذوات وانواع جوهريّة. وأيضاً، الثابت في الاولى، معدوم، وفي الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال، لكن لم يقل بثبوت الماهيّات منفكّة عن الوجود؛ أوقال به، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعية للموجودات، ولم يقل باتصاف الماهيّات الثابتة في حال العدم بالاحوال، كان الاعتراض ساقطاً عنها. ومن جمع بين الاولى والثانية، وقال باتصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم ان يقول الحال صفة للشيْ.

ثمّ اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا: نفي ثبوت— امّا من قبيل التّعداد، وامّا من قبيل اسقاط العاطف للضرّورة— معهما، أي مع العدم والوجود، مرادفة عقلاً واصطلاحاً، كماهما كذلك لغةً وعرفاً. افراده على تقدير العطف باعتبار كلّ واحد، وتأنيثه باعتبار انّ المصدر جائز الوجهين، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدراً؛ اي النّفي والثبوت يصاحبها المرادفة مع العدم والوجود. والحاصل انّه كما انّ الواسطة بين المنفي والثّابت غيرمعقولة، كذلك بين المعدوم والموجود للتّرادف.

وشبهات خصمنا في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم، مزيّفة مردودة. فمن شبهات: ثبوت المعدوم[٢١] انّه مخبر عنه، وكلّ مخبر عنه فهو شيء. والجواب: انّ المراد بالموضوع في الصُّغرى، ان كان المعدوم المطلق، فلايخبر عنه؛ وان كان المعدوم في الخارج، فالاخبار عنه لوجوده في الذّهن[٢٢].

ومن شبهات: اثبات الحال انّ الوجود ليس بموجود والاّ لساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه[٢٣]، ويتسلسل؛ ولابمعدوم، والاّ اتّصف بنقيضه[٢٤]. والجواب:

---

٢١. و منها أن المعدوم متميز، وكل متميز فهو ثابت، فالمعدوم ثابت. أما الصغرى فانا نعلم اللذّات والآلام، و نريد اللذات المعدومة و نترك الآلام، وماهو المراد متميز عمّا ليس بمراد فالمعدوم متميز؛ وأما الكبري فلأنّ تميز الشيئ عن غيره صفة له و ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف.

والجواب عنه أولاً بنقض دليلهم بالممتنعات كشريك الباري فانّه معلوم وكل معلوم متميز و كل متميز ثابت فالشريك ثابت تعالى الله عما يقول المشركون علوا كبيرًا. و ثانيًا نقول ان التميز اما ذهني واما خارجي، فان أريد الأول فمسلّم ولكن التميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي، وان اريد الثاني فغير مسلّم قطعًا وليس له اثباته أصلاً. (ح. ح)

٢٢. أي لا لثبوته في الازل. (ح. ح)

٢٣. اذ الموجود على زعمه ذات ثبت له الوجود. (ح. ح)

٢٤. أي فتعيّن أن يكون الوجود ليس بموجود ولا بمعدوم فهو الواسطة بين الموجود والمعدوم و يقال له الحال. (ح. ح)

من وجوه: الأول انّ الوجود موجود، ولكن بنفس ذاته[٢٥]؛ والثّاني انّه معدوم، بمعنى انّه ليس بذي وجود، ولايتصف بنقيضه، لانّ نقيض الوجود هو العدم اواللاوجود، لاالمعدوم اواللاموجود؛ والثّالث النقض بوجود الواجب تعالى[٢٦]؛ والرّابع قلب الدّليل عليهم، لانّ الوجود لوكان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم أن يكون الماهية قبل الوجود موجودة، ويتسلسل، اللّهمّ الاّ أن يقال انّه صفة للموجود بهذا الوجود، أويقال الوجود عندهم انتزاعيّ، والحال صفة انتزاعيّة، والاتّصاف بالصّفة الانتزاعيّة لايستلزم للموصوف تقدّما بالوجود[٢٧].

ومنها: انّ الكلّي الّذي له جزئيّات متحقّقة في الخارج، كالانسان، ليس بموجود، والاّ، لكان مشخصاً[٢٨] لاكلّيّاً، ولا بمعدوم، والاّ، لما كان جزءً لموجود كزيد[٢٩]. والجواب: انّ الكلّي موجود. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعيّ لايأبى عن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٥. لابوجود آخر حتى يلزم التسلسل كما أن النور نيّر بذاته والبياض ابيض بذاته لابنور آخر حتى يلزم التسلسل. (ح. ح)

٢٦. أي على القائلين بالحال يرد النقض بوجود الواجب فانه — على هذا — ليس بموجود ولا بمعدوم بل يكون حالاً تعالى الله عن ذلك. (ح. ح)

٢٧. كاتصاف الماهيّة بالامكان والشيئية. فان التقدم هنا بالتجوهر، كتقدم الماهيّة على الوجود، عندالقائل بنفي الواسطة وأصالة الماهيّة. والغرض نفي لزوم التسلسل. واما حاليته، فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود.

٢٨. أي لكان جزئيًا. (ح. ح)

٢٩. فان لزيد مثلاً جزئين أحدهما الانسان والآخر العوارض المشخصة بمعنى ان الكلي الطبيعي ليس جزءاً خارجيًا للشخص و متميزًا فيه عن الآخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلّله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض، وكل واحد من العارضية والمعروضية أنما هو بحسب العقل دون الخارج. (ح. ح)

الشّخصيّة، فانّه نفس الطبيعة الّتي يعرضها الكلّية في نشأة الذهن[٣٠]، ولاسيما[٣١] انّه اللّابشرط[٣٢] الذي هو مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أو نقول: انّه معدوم[٣٣]، ولايلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لانّه ليس جزءً له في الخارج.

ومنها: انّ جنس الماهيات الحقيقيّة العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمعدوم، والاّ، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولابموجود والاّ، لزم قيام العرض بالعرض، لانّ التّركيب الحقيقيّ على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجواب: انّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلا تقوّم فيها في الخارج حتّى لوكانت اللّونيّة معدومة في الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.[٣٤]

---

٣٠. ان اريد الاذهان السافلة، كان تسمية الطبيعي بالكلي من باب تسمية الشيْ باسم مايؤول اليه، كقوله تعالى «اعصرخمرا». وان اريد الاذهان العالية، كانت من باب تسمية الشيْ باسم ما كان، كقوله تعالىٰ «وآتوا اليتامىٰ اموالهم». اذ كان هناك محذوف المشخصات، ثمّ صارهنا محفوفاً بها، ثمّ تصير في اذهاننا محذوفة.

هذا ان اريد الاتصاف بالكلّية المنطقيّة، وان عقد الاصطلاح على اطلاق الكلي على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الارتجال، فلا حاجة الى العلاقة، اذ لامشاحة في الاصطلاح.

٣١. لانه اشدّ ابهاما من اللابشرط، الّذي هو قسمه، لاطلاقه عن الاطلاق والتقييد والكلّية والجزئية وغيرها. فالمخلوطة بالوجود والتعين، نفس طبيعة المقسم. واللابشرط يجتمع مع الف شرط. فالحقّ ان وجود الطبيعي، بنفس وجود اشخاصه، لانّه جزء اشخاصه، الآبحسب التعمّل من العقل.

٣٢. هذا غير مرضى عند المحققين من المتأخرين بل هو المطلقة عندهم. (ح. ح)

٣٣. هذا مبني على عدم وجود الطبيعي في الخارج. (ح. ح)

٣٤. وايضا الإحتياج لايستلزم القيام لجواز ان يكون لعلية بعض الأجزاء لبعض، بل الأمر كذلك في المركبات الخارجة فإنّ الفصل علة للجنس من حيث التحصل.

ثم معنى قوله: «وايضا قيام العرض بالعرض جائز» هو أن اللونية على فرض تسليمها موجودة في الخارج يجوز قيام العرض بالعرض كقيام الخط بالسطح العارض للجسم وقيام السرعة والبطؤ بالحركة العارضة على الجسم، وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحال في الجسم، و قيام الاستدارة والاستقامة والإنحناء بالخط العارض للسطح الحال في الجسم. (ح. ح)

[١٣]

غرر في عدم التمايز و العلّية في الأعدام

لاميزفي الأعدام من حيث العدم وهو لها إذاً بوهمٍ ترتسم
كذاك في الأعدام لاعلّيّة وإن بها فاهوا فتقريبيّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[١٣]

غرر في عدم التّمايز والعلّيّة في الأعدام

لامايز في الأعدام من حيث العدم وهو، أي المايز، **لها**، أي للأعدام، **إذاً بوهم**، أي في وهم، ترتسم تلك الأعدام. وارتسامها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات، فيتصوّر ملكات **متمايزة**[١] ووجودات متخالفة، وتضيف اليها مفهوم العدم، فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام. وأما مع قطع النّظر عن ذلك، فلايتميّز عدم عن عدم، والاّ لكان في كل شيء أعدام غيرمتناهية[٢]. **كذلك في الاعدام لاعلّيّة** حقيقيّة، وان كانت لعدم في عدم **وإن بها**، أي بالعلّيّة، **فاهوا**، أي نطقوا؛ كقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول **فتقريبيّة**، أي قول على سبيل التّقريب والمجاز؛ فانّ الحكم بالعلّية

---

١. في الفصل الخامس من المرحلة الثانية من الاسفار انما التمايز في الأعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور أشياء متمائزة في ذواتها أوفي عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد و يضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزًا عن عدم المعلول و مختصًا من جملة الأعدام بالعلية له، و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافي وجود المشروط، وكذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر؛ وأما مع قطع النظر عن ذلك فلايتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و عدم و معدوم و معدوم والوهم حيث يجداليد ممتازة عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولوكان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لامتناهية (ج ١— ط ١— ص ٨٥). (ح. ح)

٢. فكان فيه تحصّلات غيرمتناهية، لاقتضاء التميّز ذلك.

عليها بتشابه الملكات. فاذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار انّ الغيم علّة المطر؛ فبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلّيّة الّتي كانت بين الوجودين. وهذا كما يجري أحكام الموجبات[٣] على السّوالب في القضايا، فيقال سالبة حمليّة أو شرطيّة متّصلة أو منفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

٣. وذلك لأن العدم ليس رابطيًا، وكان الفلاسفة المتقدمون على أن النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت أو سالبةً ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات؛ وأن مدلول القضية السالبة و مفادها ليس الارفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حملٌ و ربطٌ بل سلب حملٍ وقطع ربطٍ، وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه كمافي الرسالة الكبرى في المنطق للمير الشريف الجرجاني: «اطلاق حمليه و متصله و منفصله بر موجبات ظاهر است، و بر سوالب بواسطه مناسبت با موجبات است در اطراف».

فاعلم أن المقام المحمود هو معرفة حقائق الكلمات الوجودية فينبغي لطالبه والسالك اليه أن يفحص و يبحث عنها فالقضايا المعتبرة في العلوم هي الموجبات الحاكية عن احوال تلك الكلمات السامية والباحثة عن نسبة تلك الأحوال اليها، فإن أقبل للسائر العلمي التعبير بقضية سالبة فانما يعبّر و يخبر عن سلب تلك النسب لا أن السوالب لها أصالة في العين؛ والقضية السالبة تحكي عن النسبة الخارجية و ذلك لعدم السلب في الخارج رأسًا، وهذا اصل قويم و حكم حكيم القيناه عليك ايجازًا فافهم. وانت تعلم ان نوره سبحانه قدملأ كل شيئ فما في العين ليس الإنوره فأين العدم حتى يكون رابطيًا؟ ولا وعاء له إلا في الذهن بضرب من دعابات الوهم والخيال، فمن تفوّه بأن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية فهو بمعزل عن الحق جداً فتبصر.(ح. ح)

[١٤]

غرر في ان المعدوم لايُعاد بعينه

إعـادة المـعـدوم مـمَّـا امـتـنـعـا ... وبـعـضـهـم فـيـه الضَّـرورة ادَّعـى
فـــإنَّـــه على جـــوازهـــا حتم ... في الشَّخص تجويـز تخـلُّـل الـعدم
وجـاز أن يـوجـد مـا يمـاثـلـه ... مستـأنـفـاً وسلب ميزيـبطـلـه
والـعـود عـاد عين الابـتـداء ... ولـيس بـالـغـاً إلى انتهـاء
مـاضـرَّ أنَّ الجسـم غـبَّ مـافنى ... هـو المـعـاد في المـعـاد قـولـنـا
وإمـتـنـاعـهـا لأمـرٍ لازمٍ ... ومعنى الإمـكـان خـلاف الجازم
في مثل ذر في بـقـعـة الإمـكـان ... مـا لم يـذده قـائم الـبـرهـان

[١٤]

غرر في أنّ المعدوم لايعاد بعينه[1]

اختلفوا في جواز اعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلّمين على الاوّل[2]، والحكماء وجماعة من المتكلّمين على الثّاني[3]، وهو الحقّ، كما قلنا: انّ إعادة المعدوم بعينه — فانّ محلّ النزاع اعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه — فهي ممّا امتنعا. فلا تكرار في تجليه[4]

---

١. امتناع اعادة المعدوم أبين من الشمس في رابعة النهار إلا أن الناس أخذوا المعدوم مكان الغائب و نحوه فقالوا اذامات الانسان صار معدومًا ثم يعيده الله في القيامة للحساب والكتاب، ولم يعلموا أن الموت ليس بعدم والإماتة ليست بإعدام، بل الموت هو الانتقال من دار الى دار و انقطاع الانسان عن غيره و ارتقاؤه الى بارئه المتوفي إياه على التحقيق الأنيق العميق الذى حرّرناه في شرح العين الثانية والخمسين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون؛ ولما ذهب هؤلاء الناس إلى هذا الوهم الموهون تصدى العلماء للبحث عن امتناع اعادة المعدوم والتنبيه على عدم ارتباط الإعادة بالحشر رأسًا.

وفي الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار: «وحيث ان الوجود للشيئ نفس هويته فكما لايكون لشيئ واحد إلا هوية واحدة فكذلك لايكون له إلا وجود واحد و عدم واحد فلايتصور وجودان لذاتٍ بعينها و لافقدانٍ لشخص بعينه، فهذا مارامه العرفاء بقولهم ان الله لايتجلّى في صورة مرتين فاذن المعدوم لايعاد بعينه» (ج ١ — ط ١ — ص ٨٦). (ح. ح)

٢. شرح المقاصد، ج ٥، ص ٨٢. (م. ط)

٣. كصاحب التجريد، كشف المراد، العلاّمة الحلي، ص ٧٣، تصحيح و تعليق آية‌الله حسن حسن زادهٔ آملي، ط ١، انتشارات اسلامي قم. (م. ط)

٤. أي كلّ تجلٍ منه جديد وفي كل آن له شأن جديد. هذا بمقتضى الصور القابلة وأما بمقتضى المعني

تعالىٰ وفي كل آنٍ له شأن جديدٌ ليس كمثله شيٌ[٨٧].

وفي كـــلّ شـــيٍ لـــه آيـــة تـــدلّ على انّـــه واحـــد

واسقاط اضافته عن القوابل فلا تكرار في التجلي لانه واحد بسيط ليس فيه مضيّ واستقبال ولاحدوث ولا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدًا.

و قوله: «وفي كل شيٍ كل له آيه...» نظيره في الفارسية:

هر گياهى كه از زمين رويد وحده لاشريک له گويد

والنبات من باب المثال، فإنّ كلّ شيء مظهرالاسم الشريف يامن ليس كمثله شيء فكلّ كلمة وجودية قائلة بكونها لاشريك له فكيف يكون لموجدها شريک. ونعم ما قال الشبستری في گلشن راز:

وجود هريكى چون بود واجد به وحدانيّت حق گشت شاهد

و نحوه ماقاله السعدي:

تـوحـيـد گـوى او نسه بنى آدم انـد وبس هر بلبلى كه زمزمه بـر شاخسار كرد

(ح. ح)

٥. اشارة الى الا تفاق من غيرأهل الكلام في هذه المسألة، بل الوفاق لكتاب الله. فقولنا «فلا تكرار» تلميح الى قول العرفاء «لا تكرار في التجلّي». وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسألة، وهو ان لتجليّة الفعلي، تفنّنات وتطوّرات. فكما لاتجد صورتين وصوتين، بل حركتين، وغيرذلك متماثلتين من جميع الوجوه، في مراتب التباعد المكاني، كذلك لاتجدها كذلك في مراتب التعاقب الزماني. وهذه المراتب مردانا بالآنات. والوجودات في اعيانها هي التجليّات.

٦. اقتباس من الآية الشريفة: «كلّ يومٍ هوفي شان». الرحمن ٥٥/٣٠

٧. تلويح الىٰ ما في علم الاسماء، ان كلّ مافي العوالم مظاهر الاسماء الحُسنىٰ، فاسمه الذي تدعوالله تعالىٰ به بقولك: «يا من ليس كمثله شيٌ». هذه المراتب المذكورة من تلك الحيثيّة، مظهره. وهذا معنى البيت المستشهد به. وثانيها، ان حيثيّة الوجود الذي هوالاصل المحفوظ في مراتب السلاسل الطوليّة والعرضيّة، لما كانت عين حيثيّة الوحدة والشخصيّة فمع قطع النظر عن الماهيّات لم تبق سنخاً آخر حتّى يصدق التكرار. وهذا مفاد ذكر «يامن هولااله الاّهو». وثالثها انّه اذا اخذ النظام الجملي للعالم، وهو الانسان الكبير، كان مجلى واحداً «ما خلقكم ولابعثكم الاّ كنفس واحدة». فكان التجلّي واحداً، ولم يكن تكرار في التجلّي، وما امرنا الاّ واحدة.

٨. الشورى ٤٢/١١

وبعضهم[٩]، كالشّيخ الرئيس[١٠و١١]، فيه، أي في الامتناع، **الضَّرورة** والبداهة **ادَّعى**. واستحسن الامام الرازي[١٢] دعوى الضّرورة.

والقائلون بنظريّة المطلق استدلّوا عليه بوجوه: منها ما اشرنا اليه[١٣] بقولنا: فإنّه، الضمير للشأن، **على جوازها**، أي على تقدير جواز الاعادة، **حتم في الشَّخص**[١٤] المعاد

---

٩. واذا كان المراد اعادة المعدوم بعينه، بجميع لوازمه وعوارضه، حتى زمانه ومرتبته فلاريب في امتناعها.

١٠. قال الفخر الرازي في آخر الفصل العاشر من الباب الأول من المباحث المشرقية في أن المعدوم لايعاد: «ونعم ماقال الشيخ من أن كل من رجع الى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة قطعًا، وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لأسباب خارجية، فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج» (ج ١— ط ١— ص ٤٨). و مبحث امتناع اعادة المعدوم في الشفاء يطلب في آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهياته. (ج ٢— ط ١— ص ٢٩٨).

والغرض من قوله: «واستحسن الامام الرازي...» أن الخطيب الرازي مع أنه امام المشككين، وما من مسئلة من المبدء الى المعاد إلا وهو شكّك فيها استحسن الحكم ببداهة امتناع الاعادة. وقد اقتبس هذا الكلام من الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار. (ج ١— ط ١— ص ٨٧). و كذلك الادلة التي اتى بها هاهنا هي الأدلة المذكورة في الفصل المذكور من الأسفار. (ح. ح)

١١. الهيات شفا، ابن‌سينا، ج ١، ص ٣٥، تحقيق دكتر ابراهيم مدكور، ط ٢، مكتبة المرعشي النجفي قم (م. ط)

١٢. المباحث المشرقيه، امام فخرالدين رازي، ج ١، ص ١٣٨، تحقيق و تعليق محمد معتصم‌بالله بغدادي، ط ١، دارالكتاب العربى، بيروت. (م. ط)

١٣. تقريره أنه لواعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيئ و نفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان و ذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم. (ح. ح)

١٤. أي من حيث هو شخص. وحينئذٍ، حال هذا التجويز واضحة، اذ الشخص يكون شخصين، لانه، اذا تخلّل العدم، وهو بطلان شيئيّة وجوده، وبطلان شيئيّة ماهيّته، والوجود مساوق للوحدة ←

تجويز تخلّل العدم، وهو بديهي البطلان.[١٥] كيف؟ وهو تقدّم الشيْ على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشيْ على نفسه بالذّات.

ومنها: انّه على تقدير جواز الاعادة، جاز أن يوجد ما يماثله، أي يماثل المعاد من جميع الوجوه[١٦] مستأنفاً، اي ابتداء، لانّ حكم الأمثال[١٧] فيما يجوز وفيما لايجوز واحد،

والتشخص، بل عينها، كان الوجود وجودين، والواحد اثنين، والشخص شخصين. هذا خلف.

١٥. اذالمفروض أن الموجود في الزمان الأول والثالث شيئ واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيْ و بطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الأول والثالث فيتخلّل العدم الذي في الزمان الثاني بين الموجود في الزمان الأول والثالث الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض، وهو أعني تخلل العدم بين الشيْ و نفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيْ على نفسه بالزمان وهو أفحش من تقدم الشيْ على نفسه بالذات الذي لاشبهة في بداهة بطلانه. (ح. ح)

١٦. ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه، ترفع الامتياز بين المثلين، قلت: نعم، ترفع الامتياز في الواقع، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز، من وضع الاعادة. فان احدهما، بفرض الخصم، معاد الاول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه، بين المبتدأ الاول والمعاد، اذ يخصّص الخصم الاول بالابتداء، والثاني بالعود. فيلزم من رفع الامتياز وضعه.

١٧. ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات. و معنى «حكم الأمثال» أن حكم الأمثال في مايمكن وفي ما لايمكن واحد، يعنى لايجوز الحكم فيها بالتفكيك.

ثم قال صاحب الشوارق في تقرير هذا البرهان: «أن معنى الإعادة هو أن يكون الشيْ موجودًا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث، ولاشك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلايكون ذاته ثابتة بناءً على مامر من مساوقة الوجود للثبوت فلوكانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لأمكن لامحالة أن يحكم على الموجود في الزمان الثالث أنه هوالموجود في الزمان الأول وقد أعيد كما في الصفات التي لايلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف و بطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لاشبهة في صحة الحكم على الأبيض في الزمان الثالث بأنه هو الابيض في الزمان الأوّل، وعلى الابيض في الزمان الأوّل انّه هو الذى عاد ابيض في الزّمان الثالث؛ وأما إذ لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هوالموجود الأول،

والحال انّ **سلب ميزٍ يبطله**، أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. ووجه عدم الامتياز بينهما انّ المفروض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض، فلم يكن احدهما مستحقّاً[١٨] لان يكون معاداً لشيء، والآخر لان يكون حادثا جديداً، بل امّا ان يكون كل واحد منهما معاداً اوكلّ واحد منهما جديداً. نعم، لوكان تقرّر الماهية[١٩] منفكّة عن الوجود جائزاً،

وعلى الموجود الأول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث و ذلك لعدم استمرار الذات فلايكون الموضوع واحدًا، ألا ترى انه لو فرض انه موجود مستأنف لم يكن نسبة المفروض انّه معاد إلى الموجود في الزمان الأوّل أولى من نسبة المفروض انّه موجود مستأنف اليه؟ اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه، و بنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولاً ثم محي» (ط ١— ج ١— ص ١١٨). (ح. ح)

١٨. والمراد أن نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس أولى من نسبتها الى المستأنف المفروض بمعنى أن ليس الحكم بانه هو الذي كان أولى من الحكم بأن هذا المستأنف هوالذي كان لأنّ الحكم بانه هوالذي كان انما يصح إذا حفظت وحدة الذات ولم تفقد وليس كذلك لأن العدم فقدان الذات، بل الحق انه كمالايصحّ أن يقال هذا المستأنف هوالذي كان لم يصح أن يقال هذا الحادث هوالذي كان بناءً على عدم انحفاظ وحدة الذات.

ثم ان لصاحب الاسفار كلامًا في وجه عدم الامتياز بينهما وهو قوله: «لايقال الامتياز بينهما ليس مرفوعًا بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلاً قبل دون الآخر. لأنا نقول هذا الامتياز هوالذي يوجب وضعه رفعه إذ بعد ماتبين ان العدم هو بطلان الذات و ليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه لايكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحدًا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد ان كان من جهة الذات حال عدم و كونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لاذات له، و ان كان لانه كان موجودًا أولاً دون المستانف فهنا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط الى الموجود السابق؟» (ج ١— ط ١— ص ٨٨). (ح. ح)

١٩. قال صاحب الأسفار في المقام في ذيل هذا البرهان: «وليس لاحد أن يقول ان الوجود الذهني للشيئ عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء

وكان الوجود كأمر طارعليها، جاز اختلافهما في الحكم، لكنه محال[٢٠].

و منها: انّه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه، العود عاد، أي صار، عين الابتداء، اذ المفروض انّ الهويّة بعينها هي المبتدئة، ولانّ الزّمان من المشخصات[٢١]، أو لانّه ايضاً يعدم ويجوز اعادته[٢٢]، فاذا عادالزّمان المبتدء، صدق على المعاد انّه مبتدء لكونه موجوداًفي الزّمان المبتدء؛فيلزم الانقلاب[٢٣] والخلف أواجتماع المتقابلين في الهويّة الواحدة.

المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير. لأنا نقول انّ انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدّل الظروف والأوعية إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات وأطوار التشخّصات من لواحقها الخارجية عن معناها و حقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده و تشخصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها» (ج ١— ط ١— ص ٨٨). (ح. ح)

٢٠. والمعتزلة ذهبت الى ذلك الامر المحال حيث قالت بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود في الخارج كما تقدم في الغرر السالفة. (ح. ح)

٢١. كون الزمان من المشخّصات غير صحيح، بل هو من الأمور التي هي أمارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة. وفي الشوارق: «حكوا أنه قد وقع هذا البحث بين الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرًا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ماتزعم فلايلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك، وانت ايضا غيرمن يباحثني فبهت التلميذ» (ج ١— ط ١— ص ١٢٠). (ح. ح)

٢٢. حاصل الكلام أنه لواعيد المعدوم لأعيد زمانه، و لواعيد زمانه لم يبق فرق بين المعاد من حيث هو معاد و بين المبتدء من حيث هو مبتدء إذ الفرق أنما كان بكون المبتدء في الزمان الأول والمعاد في الزمان الثالث، فاذا أعيد الزمان الأول ايضا مع وصف اوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الأول بل المبتدء ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدء معادًا، أو من حيث هو معاد مبتدءاً، و هذا جمع بين المتقابلين ايضا (الشوارق— ط ١— ج ١— ص ١٢١). (ح. ح)

٢٣. لزوم الانقلاب على تقدير ان يقال: الابتداء اللازم عليهم، بالوجوه الثلاثة المذكورة، نفس العود.

ومنها: انّه، على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه، ليس عدد نفس العود بالغاً إلى انتهاء، اذ حينئذ لم يكن فرق بين العود الاوّل[٢٤] وبين الثّاني والثّالث والرّابع وهكذا، حتّى يتعيّن الوقوف على مرتبة. فانّ مافرض عوداً اوّلاً ليس حالة الاّ كما يفرض ثانياً أوغيره، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود.

وكذا ليس عدد المعاد بالغاً الى انتهاء، من وجهين: احدهما انّه حين اعادة ذات شخصيّة، يلزم أن يعاد جميع مايتوقّف عليه، من علّةٍ وشرطٍ و معدّ وغيرها، وعلّة العلّة وشرط الشّرط ومعدّ المعدّ وهكذا، حتّى يعود الاستعدادات[٢٥] بجملتها، والأدوار الفلكيّة والأوضاع الكوكبيّة برمّتها، بل جملة ماسبقت في السّلسلة الطّوليّة والعرضيّة. واللّازم باطل بالضّرورة.

وثانيهما: انّه لو جاز اعادة المعدوم، لجاز اعادة الزّمان. ولواعيد الزّمان، لزم التّسلسل، اذلافرق بين الزّمان المبتدء والزّمان المعاد، الاّ بانّ هذا في زمان لاحق، وذاك في زمان سابق، فللزّمان زمان، فيلزم اعادته ويتسلسل.

فإن قلت: سابقيّة الزمان المبتدء بنفس ذاته، لابكونه في زمان آخر سابق[٢٦]؛

كما قال السيّد القائل بالانقلاب في الوجود الذهني، ان الكيف الذهني نفس الجوهر الخارجي مثلاً. والخلف على تقدير ان يقال: ابتداء، وليس بعود.

واجتماع المتقابلين، على تقدير ان يقال بهما، ويقال احدهما غيرالآخر، ولاانقلاب، الاّ انّهما اجتمعا في ثالث، وهوالهويّة الواحدة المعادة.

وبالجملة، على الاخير، كان الخصم لايقول بتقابلهما، بحسب تحلّل «في» فقط؛ وعلى الاول، كانّه لايقول بتقابلهما بحمل «على» أيضاً.

٢٤. فيلزم في تخصيص احدهما بالوقوع التخصيص بلامخصّص.

٢٥. كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة هما هما بعينها لم يكن المعاد المفروض إعاديا بل انما يكون استينافيّا مماثلاً للابتدايي السابق ويتوهم انه اعادي، فإذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لوعادت الاستعدادات بجملتها بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية والعرضية. (ح. ح)

٢٦. أي فلايلزم التسلسل. وقوله: «قلت فعلى هذا...» قلنا إن كانت السابقية واللاحقية ذاتيتين

قلت: فعلى هذا، لايصدق عليه المعاد، لانّ السّابقيّة ذاتيّة له[٢٧] فلا تتخلّف، ولا تصير لاحقيّة. فقد نهض جواز مفارقة السّابقيّة وطروّ اللّاحقيّة عليه المساوق لجواز كون الزّمان في الزّمان من فرض جواز الاعادة. فهذه وجوه ثلاثة اشرنا اليها بقولنا: «وليس بالغاً الى انتهاء».

ثمّ لمّا كان عمدة دواعي المتكلّم[٢٨] على انكاره ظنّه مخالفته للقول بحشر الأجساد، النّاطق بحقّيّته ألسنة جميع الشّرائع الحقّة، اشرنا الى فساد هذا الظّنّ، فقلنا: ما نافية — ضرّأنّ الجسم، غبّ، أي بعد، ما — مصدريّة — فني، هوالمعاد — بضمّ الميم — في المعاد — بفتح الميم؛ و «انّ» مع اسمها وخبرها، في موضع فاعل «ضرّ» وقولنا مفعوله؛ لما سياتي[٢٩] في الفريدة[٣٠] الثّالثة من المقصد السّادس من اقامة البراهين الوثيقة

كانتا جهتين متغائرتين والمفروض اتحادهما في الماهية، وان كانت الماهية مقولة بالتشكيك والسابقية ذاتية لمرتبة من ماهية الزمان والذاتي لايتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبة حيث كانت مبتدئة في عين فرضها معادة لأن الابتداء والسابقية ذاتها فرضًا فلم تكن معادة هذا خلف، فبقي أن يكون الامتياز بأن هذا في زمان سابق و هذا في زمان لاحق فيتسلسل. (ح. ح)

٢٧. مثلاً كون أمس متقدما على غد ذاتي لأمس كما ان التأخر عن أمس جوهري لغد، و كذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان الى غيره من بواقي الأجزاء، فلو فرض كون يوم الخميس واقعًا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه -اى لأن يوم الخميس- مقوّم له لايمكن انسلاخه عنه، فحينئذ نقول: الزمان المبتدء كونه مبتدءً عين هويته و ذاته فاذا فرض كونه معادًا لاينسلخ عن هويته و ذاته فيكون حينئذ مع كونه معادًا بحسب الفرض مبتدءاً بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدءاً لم يكن المفروض هو هو بل غيره. (الاسفار — ج ١ — ط ١ — ص ٨٧). (ح. ح)

٢٨. المواقف، ص ٣٧٢ و كشف المراد، ص ٤٠٥ (م. ط).

٢٩. راجع الفريدة الثالثة ص ٣٤٦ من الطبعة (نا) (م. ط)

٣٠. وذلك لان النفس لاتفنى بالبرهان وبالنقل، كما ورد في الحديث: «خلقتم للبقاء لاللفناء». فالنفس غيرمعدومة، حتى يقال: هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله. والبدن يعدم، ولكن اذا اعيد بمثله، كما قيل: والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله.

بل الذّي كجلبابها، مثل الجلباب الاول. بل ان سئلت الحق فالبدن ايضاً عين البدن الاول، وان لم يعد بعينه، لان التميّز غير التشخص. والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها الا ترى ان زيداً، من اول عمره الى آخره، كم يرد عليه من التبدلات والتميزات، بحسب اسنانه المختلفة من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، هوهو بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه، وهي باقية. ولوجنى في الشباب وعوقب في المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا: ان البدن المعاد مثل المبتدء. واما اذا قلنا: ان ذلك عين هذا، وهوالحق، فنقول: ان شيئية الشيْ بصورته، والصورة لم تعدم، بل باقية دهراً، وفي علم الله الذي لايتغير، وحاصل معنى عدمها، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص، ثم بعد اجلها، خلعت المادة تلك الصورة، ولبست صورة اخرىٰ، وصورة بصورة لا تنقلب. الصورة البرزخيّة والاخروية، في طول الصورة الدنيوية، لافي عرضها لان تلك كمال هذه وغايتها والغايات في طول المغيّات، والوصول الى الغاية بنحو التحوّل، وكما ان النفس، اذا كملت، اتصلت بالعقل الفعال، اتصالاً معنويا، والروح المضاف تحول روحا مرسلا، كذلك الصورة، اذا كملت ورفضت الهيولى، تحولت صورة برزخية ولايرتفع تشخّصها بنفض غبار الهيولى عن ذيلها اذا الهيولىٰ ليست الاّ قوة صرفة والقوة ليست شيئاً متحصلاً، فضلا عن ان يكون مشخصاً. والهيولىٰ امرمبهم، والقوة عدم، الاّ انها عدم شأني. ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد، لايوم الزراعة. ولهذا، تمنى الكافر «ياليتني كنت ترابا» تمنى امر محال. ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعي — والكل بحالها، من الصور الجسمية، والصور النوعية، والمقادير، والاشكال، والالوان، ونحوها، والنفوس والعقول — كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شيْ كاللاشيْ. فعالم الآخرة، لما كان تامّا، لم يشذّ عنه شيْ ممّا هو فعليّة هذا العالم — كيف؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح، لاخلع ثم لبس، وخسران ثم ربح — فلياخذ عقلك جميع العالم الذي من الله والى الله، ويقال له الانسان الكبير، كانسان واحد، متوجها الى الغاية، طولا من الظاهر الى الباطن، متحولا صورها الى الصور الصرفة الباقية، وارواحها المضافة الى الارواح المرسلة، استشعاراً وتأصلاً ام لا. وحينئذ، رايت الجميع، من المكانيات والزمانيات، من الماضيات والغابرات، كفتايل اطفئت سرجها، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها، نفخة مشعلة موقدة، كقناديل اشتعلت، وانيرت بانوار ارواحها. قال الله تعالى: «ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض إلاّ ماشاء الله ثم نفخ فيه اخرى، فاذاهم قيام ينظرون».

وتلك الصور مشبهة بالصور المرآتية، تشبيها مشروطاً بشرطين: احدهما ان تكون قائمة بذاتها،

على انّ البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن[٣١] الموجود في دار الغرور.

وامتناعها أي امتناع الاعادة لأمرٍ لازم؛ اشارة الى جواب استدلال القائلين بالجواز[٣٢] تقريره انّه لو امتنعت[٣٣]، فذلك امّا لماهية المعدوم ولازمها، فيلزم ان لايوجد ابتداء، وامّا لعارضها المفارق، فالعارض يزول فيزول الامتناع. وتقرير الجواب ان الامتناع لأمر لازم، لا للماهية، بل للهوية أو لماهية الموجود بعد العدم.

ومعنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم، أعني الاحتمال، في مثل قولهم ذر في

لابالمرآة، وثانيها ان يكون حيّة ومتعلّقة للروح. ولو فرض ان روحك تعلّق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية، لكنت انت هي، وصارت هذه شبحاً اجنبياً.

وبالجملة، كن مترقبا مترصداً ليوم القيامة، من مستقبل السلسلة الطولية. ومتاملاً لقوله تعالى: «يوم يرونه بعيداً ونراه قريبا». ويوم القيامة يوم محيط بالايام الدهرية والزمانية، احاطة الدهر بالزمان، أو احاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر. حررته لئلا تزلّ قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة الى مبحث المعاد. وعلى الله الاعتماد.

٣١. الصورة الانسانية لاتخلو عن بدن قط الا أن ابدانها متفاوتة بحسب النقص والكمال فكلما كانت الصورة آكدو اشدّ كان بدنها اضعف وأخسّ واشدّ انفعالاً فالبدن تابع لها بحسب مراتبها شدّة و ضعفًا؛ و يعبّر عن البدن الغير العنصري الطبيعي بالبدن الدهري والجسم الدهري، ومن هاهنا يصح كون معاد الانسان روحانيًا و جسمانيًا معًا فافهم. (ح. ح)

٣٢. لاحظ العنوان التالي شرح على زاد المسافر او معاد الجسماني، ملاصدرا، تأليف سيد جلال الدين آشتياني، ط ١، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران ١٣٥٩ هـ. ش (م. ط).

٣٣. تقريره كما في الشوارق «أن عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لوكان ممتنعا لكان ذلك الإمتناع مستندًا إما الى ماهية المعدوم نفسه، أو إلى لازمها، وإما إلى عارض من عوارضها، وعلى الأول والثاني يلزم أن لايوجد ابتداءً لأن عودالوجود عبارة عن الوجود ثانيًا، فاذا كان الماهية أولازمها منشأ لامتناع الوجود ثانيًا يلزم أن يكون منشأ لامتناعه ابتداءً فان الأولية والثانوية لا أثر لها في ذلك ضرورة أن مقتضى ذات الشيئ ولازمه لايتخلف بحسب الازمنة؛ و على الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزًا و هوالمطلوب. و تقرير الجواب أن حكمنا بامتناع العود أنما هو لامر لازم للماهية أي لماهية المعدوم بعد الوجود و ذلك الامر وصف العدم بعد الوجود و هذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود لاينفك عنه أصلاً، ولايلزم من

بقعة الامكان[٣٤] ما — موصولة — لم يذده، أي لم يدفعه، قائم البرهان — اشارة الى جواب دليل آخر اقناعي لهم. وهو انّ الأصل فيما لادليل على امتناعه ووجوبه هوالامكان، كما قال الحكماء: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، مالم يذدك عنه قائم البرهان.»[٣٥] والجواب انّ التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب، وبعد فيه مافيه[٣٦]. ومعنى ماقاله الحكماء[٣٧] انّ مالادليل على وجوبه ولا على

ذلك امتناع الوجود ابتداء إذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ للامتناع و ذلك لأنه لايتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود أعني الماهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه...» (ط ١— ج ١— ص ١٢١).

و خلاصة الاستدلال على الجواز: لو امتنع اعادة المعدوم — وهي عبارة عن وجوده ثانيًا — فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والالم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيْ او لازمه لايختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهو لأمر ينفكّ عنها — اي لعارضها المفارق — فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزًا. (ح. ح)

٣٤. ناظر الى كلام الشيخ في الفصل الحادي والثلاثين من النمط العاشر من الاشارات حيث قال: «نصيحة — إياك ان يكون تكيّسك و تبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكرًا لكل شيْ فذلك طَيْش و عجز، وليس الخُرق في تكذيبك مالم تستبن لك بعدُ جَليّتُهُ دونَ الخرْق في تصديقك بمالم تقم بين يديك بيّنتُه، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكارما يوعاه سمعك مالم تُبرهَن استحالتُه لك فالصواب لك أن تُسرّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان مالم يذدك عنها قائم البرهان». (ح. ح)

٣٥. شرح الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٤١٨. (م. ط)

٣٦. لانّه، ان اريد بالاصل، الكثير الراجح، فكون الامكان الذاتي أكثر وأرجح، فيما لادليل على وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولو سلّم، فلعلّ هذا من الاقلّ، وانّ الظنّ يلحق الشيْ بالاعمّ الاغلب، لايغني في هذه المسائل. وان اريد بالاصل، مالايعدل عنه الاّ لدليل، فشيْ من المواد الثلاث ليس كذلك. بل كلّ منها مقتضى ماهية الموضوع.

٣٧. قال صاحب الاسفار في المقام: «ومن عجيب الأمر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم

امتناعه لاينبغي أن تنكروه، بل ذروه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي، لانّه يعتقد[٣٨] امكانه الذاتي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطبيعة فذره في بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان، و لعدم تعوّده الاجتهاد في العقليات لم يتميّز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيْ بحسب الذات فحكم بأن الأصل في مالم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان، فأثبت بظنه المستوهن أن إعادة المعدوم ممكن ذاتي، و تشبّث بهذا النظر الخبيث الذي نسجته عنكبوت و همه كثيرٌ ممن تأخر عنه — الى أن قال: «وما قاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لابرهان على وجوبه ولا على امتناعه لاينبغي أن ينكر وجوده و يعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان أي الاحتمال العقلي لا أنه يعتقد امكانه الذاتي، كيف ومن أقواله إن مَن تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية». (ط ١— ج ١— ص ٨٩). (ح. ح)

٣٨. مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجودا، لافي داخل العالم، ولافي خارجه، وليس في الاشياء بوالج، ولاعنها بخارج، فاسجح، ولا تنكروذر وقوعه في بقعة الامكان، أي الاحتمال، لاالامكان الذاتي. والاّ، فانكرته، لانه الوجوب الذاتي.

[١٥]

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لعقلنا اقتدار أن تصوّرا عدمه وغيره ويخبرا
عن نفي مطلقٍ بلا إخبارٍ وبامتناعٍ عن شريك الباري
وثابتٍ في الذِّهن والّا ثابت فيه عن الشَّيءِ بلا تهافتٍ
فا بحمل الأوّلي شريك حقّ عدّ بحملٍ شائعٍ ممّا خلق
وعدماً قس أنّه ذاتاً عدم لكن ثبوت حيث بالذِّهن ارتسم

[١٥]

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لمّا كان النّفس النّاطقة[١] من عالم الملكوت والقدرة، كان لعقلنا اقتدار أن تصوّرا عدمه، أي عدم نفسه، فيلزم اتّصاف العقل بالوجود والعدم[٢]، وعدم غيره من الموجودات الخارجيّة، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجود والعدم. وله اقتدار ان يخبرا عن

---

١. ناظر الى الفصل التاسع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار، قال: «كلّ ما كان معلومًا فلا بدأن يكون متميزًا عن غيره، و كل متميز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معلوم موجود؛ و ينعكس انعكاس النقيض أن مالا يكون موجودًا لايكون معلومًا، لكنّا قد نعرف امورًا كثيرة هى معدومة و ممتنعة الوجود و مع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك البارى، و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرًا؟...»

الى أن قال: «وأنا اقول: «ان للعقل أن يتصور لكل شيْ حتى المستحيلات — كالمعدوم المطلق، والمجهول المطلق و اجتماع النقيضين وشريك الباري و غير ذلك مفهومًا و عنوانا فيحكم عليه أحكامًا مناسبة لها، و يعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية. فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت و يصدق عليها شيْ وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجرى مجراها تصير منشأ لصحة الحكم عليها؛ ومن حيث انها عنوان لأمورباطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها، و عند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها و اشباه ذلك ...» (ج ١— ط ١— ص ٥٨). (ح. ح)

٢. أي يلزم اتصافها بهما معًا، و معلوم أن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا و كليًا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كمالا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلّي و ذلك لعدم كونهما متناقضين فتدبر. (ح. ح)

نفي مطلق وعدم بحت. وهذا من اضافة الموصوف الى الصّفة. وقولنا: بلا إخبارٍ صلة لقولنا «ان يخبرا». والمعدوم المطلق لايخبر عنه اصلا، وهذا اخبار عنه بلااخبار. وان يخبر بامتناعٍ عن شريك الباري، فيقول: شريك الباري ممتنع، مع انّ الاخبار عن الشّي ء يتوقف على تصوّره، وكلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم، فهو من الموجودات، ويحكم عليه بالامكان، لابالامتناع. وثابتٍ— بالجرّ، أي ويخبر بثابت في الذّهن وانّلا ثابت فيه، أي في الذّهن عن الشيءِ، متعلّق بـ«يخبر» المقدّر، اي، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي، عن الشّي ء بأنّه امّا ثابت في الذّهن أولا ثابت فيه، مع استدعاء ذلك تصوّر ماليس بثابت في الذّهن المستلزم لثبوته في الذّهن[٣].

فيظهر ممّا ذكرنا انّ في هذه كلّها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا الى ان لامحذور في ذلك بقولنا: بلاتهافتٍ، أي في كلّ واحد. فما بحمل الاوّلي— الفاء للسّببيّة، بيان لعدم التّهافت— شريك حقٌّ سبحانه وتعالى عدّ بحمل شائعٍ ممّا خلق. فكما انّ

٣. ولكن لامحذور لأن اللاثابت ثابتٌ من جهة انه متصور، وليس بثابت بالحمل الأولي. (ح. ح)

٤. قال في الشوارق في تقرير ما قدمناه من الأسفار ماهذا لفظه: «هذه شبهة مشهورة تقريرها أن القوم حكموا بأن الحكم مطلقا سواء كان ايجابيًا او سلبيًا يستدعي تصور المحكوم عليه، و يلزم من هذا أن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدومًا مطلقا مع أن هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لايمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم و بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين.

و محصّل الجواب عن هذه و نظائرها أنه أنما يصحّ الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور و متمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذوجهتين احديهما كونه متمثلاً في الذهن و موجودًا فيه بالفعل و بهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم؛ والأخرى كونه معدومًا مطلقا لا بالفعل بل بالفرض و بهذه الجهة يسرى الحكم بامتناع الحكم اليه فلايلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والآخر مفروض. والحاصل أن معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أنّ هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلاً فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلاً.» (ح. ح)

الجزئي جزئي مفهوماً، ولكنه مصداق للكلّي، فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوماً، وممكن مخلوق للباري مصداقاً[٥].

ورأيت من لهُ حظّ من الذّوقيّات، ولاحظّ له من النّظريّات، يقول: شريك الباري لايتصوّر، وفرض المحال محال. فيقال له ولامثاله: لولا كنتم مغالطين، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق، لدريتم انّ كلّ مفهوم تحقّق في ذهن أو خارج، لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم، ولم ينقلب حد ذاته؛ بل الوجود يبرزه على ماهو عليه. فالبياض اذا وجد في الخارج أو في الذّهن، عالياً كان أو سافلاً[٧] لم يخرج عن كونه بياضاً ولم ينقلب وجوداً[٨]، كما انّ وجوده لم يصر بذاته بياضاً. فمفهومات المحال و

---

٥. وحاصل الجواب أن للعقل أن يتصور مفهوم شريك الباري و جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم لا على أن مايتصوره هو حقيقة الشريك الباري إذ كل مايتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات، بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة، ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً اوليًا وان لم يحمل عليه حملا شائعًا صناعيًا، فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما و يجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وجواز الإخبار عنه بامتناع الاخبار عنه. والحاصل أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غيربتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد.

٦. كأنه يريد الشيخ احمد الأحسائي فان أقواله في النظريات على هذا المنوال و على هذه المثابة وافرة جدًا كما ان مسوداته شاهدة على ذلك. (ح. ح)

٧. أي الذهن كان عاليًا اوسافلاً. وقد تقدم بيان الاذهان العالية والسافلة في المثالي (ج ١ — ص ٩٥). (ح. ح)

٨. اذ ليس معنى موجودية البياض، ان يكون الوجود عينه اوجزئه، بل الوجود عرضيٌ له،أي خارج محمول عليه. فالوجود وجود سرمدا، والبياض بياض دائماً.

---

٥ في النسخة (نا) عرض. (م.ط)

شريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك؛ لا تنسلخ عن انفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال، كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب؟ وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال. **وعدماً قسْ**، فانّه جزئي آخر من هذه القاعدة، أنّه— في موضع التّعليل— ذاتاً، أي مفهوماً، **عدم لكن ذلك العدم بالحمل الشّائع ثبوت حيث**— تعليلي— **بالذّهن ارتسم.**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبالجملة الحكيم يجب عليه احكام قاعدتين: توحيد الكثير، وتكثير الواحد، واتقان مقامين: التحقيق والتدقيق. فيعطي عقله كل ذي حق حقه. فكما ينبغي في هذه الصفحة من القرطاس، ان يعلم ان سطحه كم متصل، يقبل القسمة بالذات، ولونه كيف محسوس، لايتقضي القسمة بالذات، وشكله كيف مختص بالكم، وترتيب اجزائه وضع، وهيئة محاطيته للمكان والزمان، اين ومتى، ومقداره الذي هو حشوبين السطوح، جسم تعليمي، وامتداده الجوهري، جسم طبيعي. وقس عليه. فليدقق، وليكثره بحسب المقولات، ولايغلط ولايغالط، كذلك. ينبغي ان يعلم ان لفظ شريك الباري موضوع لامهمل. ومفهومه ليس الاّ شريك الباري، لاان مفهومه مفهوم السواد مثلا. ووجود ذلك المفهوم الذي هو بفرض الذهن، لايصادم شيئية المفهوم، كما انّ وجود البياض لايصادم ان يكون مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام في مفاهيم المحالات الاخرىٰ. ومفاهيمها، تمتاز كل عن الآخر، بعد توحّدها في اللاشيئيّة الوجوديّة.

٩. قال المحقق الطوسي: «وكذلك للعقل أن يتصور جميع الأشياء حتى عدم العدم بأن يمثله في الذهن و يرفعه، وهو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار. و اجاب بقوله و يصح الحكم عليه من حيث انه متصور و متمثل في الذهن ولا تناقض. (ح. ح)

[١٦]

غرر في بيان مناط الصدق في القضية

الحكم إن في خارجيَّةٍ صدق ... مثل الحقيقيَّة للعين انطبق

وحقُّه من نسبةٍ حكميَّةٍ ... طبق لنفس الأمر في الذِّهنيَّة

بحدّ ذات الشَّيءِ نفس الأمر حدَ ... وعالم الأمر وذا عقل يعدُّ

من خارجٍ أعمُّ إذ للذِّهن عمّ ... كما من الذِّهنيِّ من وجهٍ أعمُّ

إذ في صوادق القضايا صدقا ... وفي كواذبٍ وحقٌّ فرقا

[١٦]

غرر في بيان مناط الصّدق[1] في القضيّة

الحكم إن في قضيّة خارجيّة صدق. مثل حكم القضيّة الحقيقيّة الصّادقة للعين انطبق[2] وحقّه من نسبة حكميّة تامّة خبريّة والتّعبير بالحقّ للإشارة الى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فان الصّادق هو الخبر المطابق، بالكسر، للواقع، والحقّ هو الخبر المطابق، بالفتح، للواقع طبق لنفس الأمر في الذّهنيّة، متعلّق بالنسبة الحكميّة.

وتلخيص المقام انّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة[3]، وهي الّتي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة، كقولنا: قتل من في الدار، وهلكت المواشي، ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود. وقد تؤخذ ذهنيّة، وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط، كقولنا: الكلّي امّا ذاتيّ وامّا عرضيّ،

---

١. تعقيب مباحث العدم به، باعتبار ان النسبة معدومة في الخارج، ولو في القضية الخارجيّة. وانّما خارجيّة النسبة، بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها، لالوجودها. وبهذا المعنى بعض السلوب خارجي، كما اذا سلب البصر في الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف لنفس السّلب، لالوجوده، حتى يلزم التهافت، اذ لاوجود للسلب، بخلاف ما اذا سلب البصر عنه، بمجرّد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفا لوجوده ولانفسه.

٢. اما في الخارجيّة، فللعين المحقّقة. وامّا في الحقيقيّة، فللعين المحقّقة والمقدّرة.

٣. بأن يكون الحكم باتحاد الطرفين في الخارج محققًا سواء كان اتصافه في الخارج حال الحكم أو قبله أو بعده فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الافراد الخارجية. (ح. ح)

٤. صفة للأفراد. (ح. ح).

والذّاتيّ امّا جنس وامّا فصل. وقد تؤخذ حقيقيّة[٥]، وهي الّتي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج، محقّقة كانت أو مقدرة، كقولنا: كلّ جسم متناه، أو متحيّز، أو منقسم الى غيرالنّهاية، الى غيرذلك من القضايا المستعملة في العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصّدق في الخارجيّة باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج[٦]، وكذا في الحقيقيّة، اذ فيها ايضاً حكم على الموجودات الخارجيّة، ولكن محقّقة أو متذرة. وامّا الصّدق في الذهنيّة فباعتبار مطابقة[٧] نسبتها لما في نفس الأمر، اذ لاخارج لها تطابقه[٨].

وامّا نفس الأمر، فقداشرنا الى تعريفه بقولنا: **بحدّذات الشّيء نفس الامرحدّ**[٩]

---

٥. الحكم في الحقيقة ليس مقصورًا على ماله وجود في الخارج فقط بل على كل ماقدر وجوده سواء كان موجودًا في الخارج أو معدومًا فيه، فان لم يكن موجودًا فيه فالحكم فيه على افراده المقدرة الوجود كقولنا كل عنقاء طائر، وان كان موجودًا فالحكم فيه ليس مقصورًا على افراده الموجودة بل عليها و على افراده المقدرة الوجود ايضا كقولنا كل انسان حيوان. والمعتبر في العلوم هوالقضية الحقيقية. (ح. ح)

٦. أي، لنسبته في الخارج، بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لالوجودها، كمامرّ، اذ لاوجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها.

٧. والحاصل أن صحة الحكم فيها بتطابق النسبتين أي النسبة الحكمية والنسبة الخارجية. (ح. ح)

٨. إذ لم يكن الحكم فيها على الامور الخارجية بالأمور الخارجية، ولم يكن للنسبة فيها مطابق في الخارج، بل كان الحكم فيها باتحاد الطرفين في الذهن والطرفان موجودان في الذهن وان اتفق أن يكون لأحدهما او لكليهما وجود في الخارج ايضا فلايجب في صحة المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر. (ح. ح)

٩. فمعناه نفس الشيْ في حدّ ذاته على أن يكون المراد بالأمر هو الشيْ نفسه، فمعنى كون الشيْ موجودًا في نفس الأمر هو كونه موجودًا في حدّ ذاته، والمراد من كونه موجودًا في حدّ ذاته هو كونه موجودًا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج أو في الذهن فانّ كون الوجود في الذهن لايستلزم أن يكون بفرض الفارض والمصنف في تعريف نفس الامر ناظر الى ما في الشوارق. (ج ١ — ط ١ — ص ١١٣).

أي حدّ وعرّف[١٠] نفس الأمر بحدّ ذات الشّيء. والمراد الذّات هنا مقابل فرض الفارض. ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجي والذّهني. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذّهن، كلّها من الامور النّفس الأمريّة، اذ ليست بمجرّد فرض الفارض، كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هوالشّيْ نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر. ثم اشرنا إلى ما قيل[١١]: انّ نفس الأمر هوالعقل الفعّال[١٢] بقولنا: وعالم الأمر وذا، أي ذلك العالم، عقل كلّي بعدّ، أي، ويعدّ نفس الأمر عند البعض[١٣] عالم الأمر، وذلك العالم عقل، كلّ صغير وكبير

ثم لنا رسالة مفردة في نفس الأمر حاوية لجميع المباحث حول نفس الأمر، وقد طبعت في «ثمان رسائل عربية» وفي سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس. فاعلم أن من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي البحث عن نفس الأمر ويعنى بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي، التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاصّ، وتلك القضايا حاكية عنها، والكواذب بأسرها عارية عن نفس الامر. وقد تقدم بعض الاشارات الى نفس الأمر في اللئالي (ج ١ — ص ١٤٣). (ح. ح)

١٠. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ١٨٦. (م. ط).

١١. وهو محقق الطوسي لاحظ كشف المراد، ص ٧٠ وشرح الاشارت والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٦١. (م. ط).

١٢. فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق، وكل ما ليس كذلك فهو كاذب. قال المحقق الشريف: «فيه أن هذه العبارة لادلالة لها على هذا المعنى الاّ على وجه بعينه وهو أن يجعل الأمر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات. وايضا يتعذر حينئذ وصف الأحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر لوجوب المغائرة بين المطابق والمطابق»، ولايخفى مافيه لأن المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات، والاعتبارية متحققة؛ وايضا علم المبادي أجلّ من أن يوصف بالصدق. (ح. ح)

١٣. كصدر المتألهين وابن فناري، الأسفار، ج ٧، ص ٣٢. وج ٣، ص ٤٣٦ وفي مصباح الأنس، ابن فناري، ص ٣٦، ط ٢، انتشارات فجر. (م. ط).

وبسيط ومركّب فيه مستطر[١١].

والتعبير بالعبارتين للإشارة الى الاصطلاحين: أحدهما اصطلاح أهل الله[١٥]، حيث يعبّرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبسين من الكتاب الالهي: «ألا له الخلق والأمر»[١٦]. وهذا التّعبير أنسب لنفس الأمر. وانّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوجهين: احدهما من جهة اندكاك انّيته و استهلاكه في نور الاحدية، إذ العقول مطلقا من صقع الرّبوبيّة. بل الأنوار[١٧] الاسفهبديّة[١٨] لاماهية لها على التّحقيق.

---

١٤. واذا كانت جميع حقائق الاشياء فيه، فمطابقة القضيّة الفلانية لنفس الامر، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التي في ذلك العقل الكلي، الذي هوكمرآة، فيها جميع الصور، «لارطب ولايابس الاّ في كتاب مبين». وبوجه، نفس الامر، علم الله السابق الفعلي التفصيلي البسيط المبسوط المحيط بكل شيْ، «لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء».

١٥. الأسفار، ج ٧، ص ٣٢، و ٣٦٢ و ايضاً تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمد التركه، ص ٣٠ و ١٤٦، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ط ٢، انجمن اسلامى فلسفه و حكمت. (م. ط).

١٦. الأعراف ٥٤/٧

١٧. وذلك لما سيأتي في الأدلة على تجرد النفس الناطقة من انها بحت وجود ظل حق أي لها مقام فوق التجرد. وان شئت فراجع الى العين الرابعة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحها، والى كتابنا الموسوم بـ «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة». وكذا الى كتابنا الآخر بالفارسية في ذلك الموسوم بـ «گنجينه گوهر روان». (ح. ح)

١٨. أي اللاتي في الصياصي الانسيّة. وانما لم يكن لها ماهيّة، لوجوه. منها ان الماهيّة هي المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا المنع من ضيق وجودها، ووجود النفس لاحد له يقف عنده. بل كل مرتبة تفقدالنفس عليها تتخطي عنها. وكل فعليّة تستكمل بها تكسّرها. وهذا ظلوميّة الانسان. وهذا ايضاً معنى «خلق الانسان ضعيفا»، «ياايهاالانسان انك كادح الى ربك كدحا فلاقيه».

ومنها ان التحقيق، ان النفس، بعد ان صارت عقلا بالفعل، تتحد بالعقل الفعال. والعقل الكلي لاماهية له، كما لوحنا اليه.

ومنها ماذكره الشيخ الاشراقي. شهاب الدين السهروردي، قدس سرّه: ان كل ماهية

فمناط البينونة[١٩] الّذي هو المادّة، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة، مفقود فيها. فهي مجرّد الوجود الّذي هو أمرالله و كلمة «كن» الوجوديّة النّوريّة. و ثانيها انّه، و ان كان ذاماهية يوجد بمجرّد أمرالله و توجّه كلمة «كن» اليه، من دون مؤنة زائدة من مادّة و تخصّص استعداد، فيكفيه مجرّد امكانه الّذاتي.

والآخر اصطلاح الحكماء، حيث يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة.[٢٠] وهذه

فرضته لنفسي اشيراليه بهو (كذا)، واشير الى نفسي بانا. فلا اجد من نفسي، الاّ وجود بحت بسيط.

١٩. ذكر المادة العقلية، وهي الماهيّة، في المناط، من باب ارخاء العنان. والاّ فالمناط الواقعي هوالمادة ولواحقها، كالتحول والحركة. وفي عالم العقول، اذ لا مادة ولا حالة انتظاريّة، فسوائيتها وغيريتها مع الوجوب، مستهلكة. وكل منها يقول: «من رآني، فقد راى الله»، اذ ظهور احكام الوجوب وصفاته، قاهر باهر على احكام الامكان. ومن هنا ذكرت في تعاليقي على الاسفار، توجيها وجيها لكلام فيثاغورس، حيث عرف الحركة بالغيريّة. وقدحوا في كلامه بانه، لوكانت الحركة هي الغيريّة، لكان كل غيريّة حركة، كغيريّة الوجود والعدم، وغيريّة السواد والبياض، وهو ظاهر البطلان. وقال الشيخ الرئيس: ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون مايوجب افادة الغيريّة، هو نفسه غيريّة. فانه ليس كل مايفيد شيئاً، يكون هو. ولو كان الغيرية حركة، لكان كل غيرمتحركا.

اقول: توجيه كلامه ان الحركة ملاك الغيريّة والسّوائية في الوجودعن الوجوب. فان وجود العقول، حيث لاحركة ولاحالة انتظارية فيه، كانت الغيريّة فيه مستهلكة. فكانت العقول من صقع الربوبيّة، وليست من العالم، كما قال صدرالمتالهين، في رسالة الحكمة العرشية: اذالعالم ما سوى الله تعالى وهوالعالم الطبيعي من الاجسام المتغيّرة، والطبايع السّيالة، وما انطبع فيها، وتعلق بها، من حيث التعلق بها، والاتصاف باحكامها. فالحركة تبدي جنبة الغيريّة والسّوائية. والتغير يجلب التغاير. وهذا نظير ما حررنا هناك، ان مناط غيريّة العلم الطبيعي مع الالهي، الّذي موضوعه الموجود المطلق، ان يتخصّص الموجود بالتخصّص الطبيعي، وهو الجسم المتحرك، لامطلق التخصّص، كالامكان والجوهريّة. ولذا لايخرج مباحث العقول عن الالهي، بل هي معظمه.

٢٠. المبدأ والمعاد، ابن‌سينا، ص ٩٨ و في التعليقات، ابن‌سينا، ص ١٠٠ والهيات الشفا، ج ٢، ص ٤٠١. (م. ط).

العبارة أيضا كثير الدّور في لسان الشريعة.[٢١]

ويمكن ان يجعل «يعدّ» من العدّ بمعنى الحسبان لا الحساب، تنبيهاً على اولويّة المعنى الأوّل، لانّ ظهور الشيء بوجود تجرّدي أومادّي وكونه عند شيء، مادة كان أو لوحاً عالياً نوريّا، خارج عن نفسه.

ثمّ بيّنا النّسبة[٢٢] بين نفس الأمر والخارج والذّهن بقولنا: من خارج أعمّ، اي نفس الأمر— حذف لانّ الكلام قدكان فيه— اعمّ مطلقا من الخارج، إذ للذّهن عمٌّ،[٢٣] فكلّ ماهو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس؛ كما انّ نفس الأمر من الذّهنيّ من وجهٍ أعمّ. ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقولنا: إذ في صوداق القضايا، كقولنا: الأربعة زوج، صدقا، أي اجتمع نفس الأمر والذّهني، وفي قضايا كواذب و في حقٍّ مطلق، عزّ اسمه، فرقا. ففي الكواذب مثل: الاربعة فرد، يتحقّق الذّهني، لاالنّفس الأمري. وفي الحقّ تعالى يصدق النّفس الأمري، لاالذّهنيّ، لكونه خارجيّاً صرفاً لايحيط به عقل ولاوهم. ومن هذا ظهر[٢٤] النّسبة بين الخارج والذهن

---

٢١. شرح اصول الكافي، ملاصدرا، ج ٢ (كتاب الحجة، باب الثاني والثالث)، ص ٤١٧ الى ٤٦٢، تصحيح محمد خواجوى، ط ١، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى. (م. ط).

٢٢. ان نفس الأمر أعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه إذ كل مافي الخارج فهوفي نفس الأمر من غير عكس، وليس كل ما في الذهن فهوفي نفس الأمر اذ بعض ماهوفي الذهن أنما هو بمجرد فرض الفارض لاغير كزوجية الخمسة مثلاً؛ وليس جميع مافي الذهن دون الخارج بمجرد فرض الفارض اذ بعض ما في الذهن ليس بمجرد فرض الفارض بل له نفسية كجنسية الحيوان مثلاً. وبين الخارج والذهن عموم من وجه فإنّ انّية الواجب مثلاً لايمكن أن يحصل في ذهن من الأذهان.

ثم ان نفس الامر على بعض وجوه معانيها تشمل الواجب تعالى ايضا، و ذلك الوجه هو نفس الامر بمعنى ذات الشيْ و حقيقته دون غيره من الوجوه الأخرى، فيقال ان الأمر في الحق سبحانه نفسه كذا، أو الحق تعالى نفسه الأمرية كذا، ونحوهما من التعبيرات الأخرى. (ح. ح)

٢٣. كلمة إذ تعليلية، أي لأن نفس الامر يشمل الذهن، والخارج لايشمله. (ح. ح)

٢٤. أي ظهرت بأن الخارج اعم من وجه من الذهن. (ح. ح)

ايضاً. والتّعبير بالذّهن مرّة وبالذّهني اخرى للاشارة الى جريان هذه النّسب[٢٥] بعينها في ذوات النّسب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٥. أي، كما ان هذه النسب الثلاث، بل اثنتين، من النسب الاربع المشهورة، واقعة في نفس الامر والخارج والذهن، كذلك جارية في صاحبات النسب، وهي النفس الامري والخارجي والذهني. ويمكن ان يعكس، أي كما ان النسب واقعة في النسب والاوصاف، كذلك جارية في الذوات.

ولعلك تقول: بين الخارجي والذهني والخارج والذهن، تباين، لان احدهما مايترتب عليه الاثر، والآخر مالايترتب. اقول: العموم والخصوص هنا اعم ممّا بحسب الصدق والحمل، ومما بحسب التحقق. ففي مثل «الاربعة زوج»، قد تحقق الخارجي والذهني وهو ظاهر. وكذا تحقق الخارج والذهن، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق في مورد، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه. وفي قولنا «الاربعة فرد»، تحقق الذهني، لا الخارجي. وفي الحق المطلق، خلاف ذلك.

ثم لعلك تقول: نفس الامر اعم مطلقا من الذهن، لان الذهن هو النفس، وقواها المدركة، وهي الامور النفس الامريّة. فاقول: النفس او الوهم، مع وصف انه المتصور لما هو خلاف الواقع، من حيث انه خلاف الواقع، ليس كذلك. والعلم عين المعلوم.

وجه اخر في جريان النسب بعينها، ماقر من اتحاد الخارجي والخارج والذهني والذهن في مبحث الوجود الذهني.

[١٧]

غرر في الجعل

للرَّبط والنَّفسي الوجود إذقسم ... فالجعل للتَّاليف والبسيط عمَّ

في عرضيٍّ قد بدا مفارقاً ... لاغيربالجعل المؤلَّف انطقا

في كون ماهيةٍ أو وجودٍ أو ... صيرورةٍ مجعولاً أقوالاً رووا

وعزِّي الأوَّل للإشراقيِّ ... وقد مشى المشَّاءُ نحو الباقي

بالذَّات بالعرض من مركَّبٍ ... ومن بسيطٍ في الثَّلاثة اضرب

جعل الوجود عندنا قد ارتضى ... ماهيَّة مجعولة بالعرض

كذا اتِّصاف وبذا الجعل جعل ... تركيباً الوجود مع ذين فنل

ولي على الذَّي هواختياري ... أن لازم المهيَّة اعتباريٌّ

و كلُّ معلولٍ لذيه قد لزم ... في سوى المعلول الأوَّل حتم

من قول الإشراق انتزاعيَّتها ... وايضاً انسلاب سنخيَّتها

كالشَّيءِ للشَّيءِ لواهب الصُّور ... حيث انتفا المهيَّة عنه ظهر

مثل انسلاب كونها مرتبطةً ... وذات مجعول به مشترطة

[١٧]

غرر في الجعل[1]

للرَّبط، اي الى الوجود الرّابط — متعلّق «بقسم» — و الى الوجود النّفسي،

---

١. ناظر في مسائل الجعل الى المرحلة الثالثة من العلم الكلي من الأسفار غالباً (ج ١— ط ١— ص ٩٨— الى ص ١١١) وكذلك الى الشوارق للاهيجي. ثم إن رسالتنا في «الجعل» قد أغنتنا عن الورود في مسائل الجعل. والرسالة مطبوعة قد تداولتها الأيدي وهي وجيزة عزيزة غزيرة المحاسن جدًا، وقد طبعت مع رسالتنا الأخرى: «العمل الضابط في الرابطي والرابط» و قصيدتنا العاثرة «ينبوع الحياة» فالصواب هو أن نكتفي في المقام بالإرجاع اليها لكنّا نشير الى بعض لطائفها الحريّة بالتعليقة والتبيين من تلك الرسالة ومن تعليقاتنا على الأسفار الموسومة بـ «مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار»، والله سبحانه ولى التوفيق.

فاعلم ان من المباحث المهمة الحكمية التي يجب العناية بها ولفت النظر اليها مبحث الجعل. وفي هذا المبحث ينكشف حقيقة الأمر في معنى صدور الأشياء عن جاعلها الواجب بالذات، ويعلم وجه آراء الحكماء في اعتبارية الماهية أو الوجود، أو أصالة احدهما تحققا واعتبارية صاحبه. والمتدرب البصير في التوحيد الصمدي يحدس من هذا المبحث حدسًا نوريا ملكوتيًا أن ماسوى الوجود الصمدي كسراب يحسبه الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفّاه حسابه.

ثم هذا المبحث الجليل من شعب البحث عن العلة والمعلول كما يعطيه الفحص الدقيق والغور العميق في المسائل الحكمية وان كان الامر فوق التفوه بالعلة والمعلول واشمخ من ذلك بمراحل.

ولايخفى عليك أنّ صور الأشياء العلمية لا توصف بالجعل كما ان صورنا العلمية مالم تتحقق في الخارج كذلك ففي مصباح الانس الممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لا توصف بالجعل (ص ٣١٦ من الطبع الرحلي) (ح. ح)

الوجود المطلق إذتوقيتيّة— قسم فالجعل للتّأليف والبسيط عمّ. اي الوجود، لمّا كان مقسوماً الى الرّابط والنّفسي فعمّ الجعل، وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط.

وقد خرج من هذا تعريفهما. فالجعل البسيط ما كان[٢] متعلّقه الوجود النّفسي[٣]، والجعل المؤلّف ما كان متعلّقه الوجود الرّابط[٤]. فانّ الأوّل[٥] جعل الشّيءِ وافاضة نفس الشّيءِ، وبلسان الادباء، الجعل المتعدي لواحد[٦]. والثاني جعل الشّيءِ[٨] شيئاً، والجعل المتعدّي لاثنين. واللبيب يحدس من ذلك ما نحن بصدد اثباته من مجعوليّة الوجود،

---

٢. الجعل من الأفعال المتعدية الى مفعولين متحدين مصداقا متغائرين مفهومًا كافعال القلوب لامثل الإعطاء والإحفار والاطعام و غير ذلك. وقد يجيئ بمعنى خلق فيتعدي الى مفعول واحد. والجعل بالمعنى الثاني هوالجعل البسيط، وبالاول هوالجعل المؤلف و يعبر عنه بالجعل المركب ايضا. والجعل البسيط هو جعل الشيْ وافاضة نفس الشيْ، والمؤلف جعل الشيْ شيئاً. فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي، والمؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط. والعارف الحافظ يشير الى الجعل البسيط في قوله:

گفتم اين جام جهان‌بين به‌تو كى داد حكيم گفت آن روز كه اين گنبدمينامى‌كرد(ح.ح)

٣. اي الجعل البسيط هو وجود الشيْ في نفسه، وهو مفاد كان التامة. (ح. ح)

٤. الوجود الرابط هو ثبوت الشيْ للشيْ وهو مفاد كان الناقصة. والجعل البسيط كتصورات النفس فان التصور حصول نفس الشيْ في الذهن؛ والجعل المؤلف كتصديقاتها فان التصديق صيرورة الشيْ شيئاً. (ح. ح)

٥. الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المولّف كتصديقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه.

٦. كقولنا البياض موجود في الجسم، او الجسم كائن ابيض اوبحذف الرابطة وتكون القضية ثنائية ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية وهو الوجود لافي نفسه فهو معنى حرفي لايخبر عنه إذلو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب. (ح. ح)

٧. كقوله تعالى جاعل الظلمات والنور. (ح. ح)

٨. أي جعل الشيْ شيئاً وتصييره اياه، والأثر المترتب عليه هومفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولاً ومجعولا اليه. (ح. ح)

حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام الوجود.

ثمّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذّات عنها، ولا يتصوّر بين الشيء ونفسه[٩]، ولا بينه وبين ذاتياته، ولا بينه وبين عوارضه اللّازمة، كالانسان انسان، والانسان حيوان، والأربعة زوج، لأنّها نسب ضروريّة[١٠] ومناط الحاجة هوالامكان، والوجوب والامتناع مناط الغنا. ولذا قال الشّيخ: «ما جعل الله المشمش مشمشاً،

---

٩. لان ثبوت الشيئ لنفسه وذاتياته له ضروري، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيدة، والمحتويات الشديدة، على المتكلم في الحقائق، سيّما في مسألة القضاء والقدر، احكام مباحث الجعل، واتقان احكامه، وامتياز اقسامه. اذ، لوفرق القائل لم يقل «لم جعل الله الورد وردا، والشوك شوكا؟»، و «لم جعل السعيد سعيدا، والشقيّ شقيّا؟»، أو «لم جعل الانسان ناطقا، والحمار ناهقا؟»، أو «لم جعلها مختلفين؟» اذ كل ذلك جعل تركيبي في الذات والذاتي ولازم الذات، وهو محال. والمحال غيرمجعول. والامكان مناط الحاجة الى العلة. واذا كان الموضوع، هوالانسان، فجعله انساناً تحصيل الحاصل، اذ لايتصور انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الانسان بسيطاً، او فاض من الجاعل وجوده بسيطاً، وماهيّته بالعرض، ثم الانسان انسان، والوجود وجود، بلا جعل مستأنف.

١٠. ليس المراد أن حصول نفس الشيئ —اي حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقي— أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة إذ هو محل النزاع بين المشائين واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافًا للمعتزلة لقولهم بثبوت الماهيات منفكة عن الوجودات.

ومما يجب أن يعلم في الجعل هوالفرق بين الاحتياج التقوّمي و بين الاحتياج الصدوري فان احتياج الماهية والطبائع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها الى فاعلها و غايتها احتياج صدوري؛ فالأوليان علتان للماهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود، والأخريان علتان لوجودها، فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار و الصدور الى الماهيات لا تصحّ الاّ باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها. (ح. ح)

ولكن أوجده »[١١] والى هذا يشير قولنا: **في عرضيّ قد بدا مفارقاً لاغير**، اي لافي غير العرضي المفارق بالجعل المؤلّف انطقا— مؤكّد بالنون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زوجاً تركيبيّاً له ماهية و وجود، وكان بينها اتّصاف، تشتّتوا في مجعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة اقوال، كما قلنا: **في كون ماهيةٍ أو وجود** أو صيرورة— عبارة أُخرى للاتّصاف، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون— بتلك — **مجعولاً**، خبركون، **أقوالاً**، مفعول رووا. **وعزّي**، اي نسب، **الأوّل للإشراقي**[١٢و١٣]. فقالوا: اثرالجاعل، اوّلاً وبالذّات، نفس الماهية[١٤]، ثم يستلزم ذلك الجعل موجوديّة الماهية، بلاافاضة من

---

١١. شوارق الالهام، ج ١، ص ١٣٨. (م. ط)

١٢. احتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط بأنّ الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

و يقرب منه ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولاشك أن الموجود المعلول ليس الا الماهية لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية. والجواب أن مدارهاتين الحجتين و نحوهما على كون الوجود اعتباريًا، وقد قامت البراهين القاطعة على أن الوجودات الخاصة هي الحقائق العينية. ثم ليس بين ماهية و ماهية أخرى علاقه ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديها. ومن العجب أن بعضا من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالأقدمية و غيرها، ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهيته علة لبعض لكان التشكيك عائدًا في جنس الجواهر وهل هذا الاّ تناقض في المذهب. (ح. ح)

١٣. مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١. (م. ط)

١٤. لما كانت مسألة الاصالة في الجعل، متفرعة على مسألة الاصالة في التحقق، وقدمضى تحقيقها، كنت على بيّنة من ربك ان الماهيّة التي هي اعتبارية، وبذاتها ليست موجودة ولامعدومة، ونفسها ليست الاّ هذا، لاتكون اثر حقيقة الحقائق. كيف؟ ومالم يؤخذ مع الماهيّة الوجود لايطلق عليها الحقيقة. وبهذا يفرقون بين الماهيّة والحقيقة. فالحق ان نفس الماهيّة، كما ليست موجودة ولامعدومة، ليست مجعولة ولا لامجعولة. والكل خارجة عن ذاتها.

الجاعل، لاالوجود ولا للاتّصاف، لانّهما عقليّان مصداقهما نفس الماهية، كما لايحتاج بعد صدور الذّات عن الجاعل كون الذّات ذاتاً الى جعل على حدة.[١٥]

اقول: اكثر شيوعُ[١٦] هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق— قدّس سرّه—

---

١٥. فانه إذا صارت ذات المعلول كماهية الانسان مثلاً عن العلة لاتحتاج بعد صدورها إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها إياها. (ح. ح)

١٦. اعلم أن التعبير عن متن الأعيان و حقيقة الحقائق وجوهر الجواهر عسير جدًا، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشيْ بأخص اوصافه الذي هو اعمّ المفهومات، إذلو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصّل أشمل من ذلك و أبين لكان أقرب اليه و أخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبّر به عنه؛ و لمّا لميكن بين الألفاظ المتداولة لفظ أحق من الوجود أذ معناه أعم المفهومات حيطة و شمولاً و أبينها تصرفًا و أقدمها تعقلاً و حصولاً اختاروه و عبّروا به عنه. و يعبّرون عنه بالحق أيضا فالوجود هوالحق. وان شئت قلت الوجود من حيث هوهو هوالحق سبحانه، والوجود الخارجي والأسمائي والذهني ظلاله، فالوجود هو عين كل شيْ في الظهور ماهو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه و تعالى بل هوهو والأشياء اشياء.

واعلم ان الحكماء المتألهين قبل الشيخ الاشراقي و بعده على اصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولم يتفوّه احدٌ منهم قبله على اعتباريته، والشيخ الاشراقي هو مبدع الشبهة فذهب الى نفي تحقق الوجود بمعنى كون الوجود مجرد مفهوم عام ثم تابعه خلق كثير وانما مالوا الى أن الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط ظنًا منهم أنها لولم تكن مجعولة لزم استغنائها عن الجعل والقول بوجوبها الذاتي. و بعدما ابدع الشبهة استبصر فنطق في آخر التلويحات بالحق بأن النفس و مافوقها انيات صرفة و وجودات محضة، فقال اذا كان ذاتي —يعني نفسي— على هذه البساطة فالعقول— أي علل النفوس— اولى. يعني اذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس و فصل اذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لاتركب فيه فما فوقها من العقول و ماهو فوق الجميع و وراء الكل اي الواجب تعالى شأنه اولى بذلك.

وحمل صاحب الاسفار كلامه في اعتبارية الوجود على اعتبارية الوجود العام البديهي التصور حيث قال في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة ما هذا لفظه: «تنبيه عرشي: ان صاحب الاشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون و انبادقلس و فيثاغورس و سقراط و افلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول و النفوس ذوات نورية ليست نوريتها و وجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود و تنزيل ماذكره في هذا

واتباعه وكانَ القول[١٧] بتقرّر الماهيات منفكّة عن الوجود كان في عصره — قدّس سرّه — شائعاً. فحسبوا ان لو قالوا بمجعوليّة الوجود، ذهب الوهم الى غناءِ الماهية في تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة الماهية للوجود، فيلزم الثّابتات الازليّة. فدفع هذا الوهم حداهم على القول بانّ الماهية في قوام ذاتها مجعولة منتقرة الى الجاعل؛ كما قال المحقّق اللّاهيجي[١٨] عليه الرّحمة في المسألة السّابعة والعشرين من «الشّوارق»[١٩] مع تصلّبه في اصالة

الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار و الاضواء». (ج ١— ط ١— ص ١٠٢).

و اعلم أن ابا حامد المعروف بتركة قد تعرض في كتاب الاعتماد على ادلّة شيخ الاشراق في اعتبارية الوجود، وأجاب عنها وردّها كمافي تمهيد القواعد لابن تركة (ط ١— ص ٢٩)، بل التحقيق أن قواعد التوحيد تصنيف أبا حامد و شرحه تمهيد القواعد، انما هما في ردّ هذا الوهم الموهون و ردّ ادلة شيخ الاشراق في اعتبارية الوجود، فراجع الى رسالتنا في الجعل. (ح. ح)

١٧. فالماهيّات، في تقررها الازلي، عندهم، غيرمجعولة. لان الازليّة مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهو متحقّق في الوجود الامكاني. فاثر الجاعل انضمام الوجود فيما لايزال الى الماهيّة التي كانت متقررة في الازل، لكن لم توجد بعد. فذلك الشيخ الجليل، قدّس سرّه، دفع هذا بان قال: نفس الماهيّة مجعولة وحادثة بالذات. فالممكن بشراشره، فاقرة حادثة، ولاقديم ثابت وموجود، سوى الله، كما انهم يقولون: لاقديم موجود سوى الله تعالى. ولا حاجة بنا الى ذلك العذر، لان ائمه اكبرمن نفعه. وكانهم حسبوا ان الماهيّة جبل لايحركه العواصف، ولايزعزعه القواصف. حاشا، بل هي اوهن من بيت العنكبوت. وقولنا في تشيّ الماهيات، قول الله تعالىٰ «ان هي الاّ اسماء سميتوها انتم وآباءكم، ما انزل الله بها من سلطان». فنحن، حيث قلنا انها اعتبارية منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، وانها متاخرة عن الوجودات، عندالعقل، وللوجودات تقدم بالحقيقة عليها، لم يبق مجال لهذا الوهم. ويدفع ايضاً بما نقل عن صدرالمتالهين، قدّس سرّه، انها مجعولة ايضاً، لكن بالعرض.

١٨. قاله في موضعين من الشوارق: احدهما في أواخر المسألة السابعة والعشرين المترجم بقوله: «تتميم تحصيلي» (ج ١— ط ١— ص ١٠٨)؛ و ثانيها في تعليقته على آخر المسألة الخامسة والثلاثين (ج ١— ط ١— ص ١٢٨). و عبارة المصنف منقولة عن الموضع الثاني. (ح. ح)

١٩. شوراق الالهام، ج ١، ص ١٠٧. (م. ط)

الماهيّة جعلاً وتحقّقاً: المراد من كون المجعول هو الماهيّة، هونفي توهّم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلاجعل ووجود، ثمّ يصدر من الجاعل الوجود او اتّصاف الماهية بالوجود. فاذا ارتفع هذا التّوهم، فلامضايقة في الذّهاب الى جعل الوجود او الاتّصاف، بعدان تيقن ان لاماهية قبل الجعل. والى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهي — قدّس سرّه — في القول بجعل الوجود: «فانّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والماهية مجعولة بالعرض»، انتهى[٢٠]. وكما قال السيّد المحقّق الدّاماد — قدّس سرّه —: «انّه، لمّا كان نفس قوام الماهية مصحّح حمل الوجود[٢١]، فاحدس انّها، اذا استغنت، بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها، عن الفاعل، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الامكان، وهو باطل[٢٢].»

اقول: يرد عليه ان استغناء الماهية بالذّات عن الجاعل لكونها سراباً

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢٠. شوارق الالهام، ج ١، ص ١١٧. (م. ط)

٢١. لان الوجود نفس كون الماهيّة وتحققها، لاامرينضم اليها. والاّ، كان عرضافيها، لاوجوداً لها. هذا خلف. فما به يشارالها اشارة عقليّة، تتذوت به، هو وجودها. فاستغنائها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، في قوّة استغناء وجودها. والمستغني الوجود واجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه. وحاصل الايرادين، كما نشيراليه، انّه اين الاستغناء من جهة ان الشيئ فوق الجعل، كما في الواجب تعالىٰ، من الاستغناء من جهة ان الشيئ دون الجعل، كما في الماهيّة السّرابيّة؟ واذا قلنا: الممتنع، بل العدم بماهو عدم، لايحتاج الى جاعل موجود، فهل نصيّره شيئاً متحصلا، أو موجوداً غنيّاً؟ وأيضاً، قوام الماهيّة مصحح حمل نفسها، لاحمل الموجود، غايته مصحح حمل لاموجودة ولامعدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر في تقديم السلب على الحيثيّة فان الموجبة المعدولة، تستدعي الوجود للموضوع، ولا وجود في المرتبة وفي الحقيقة، عند تخلية الماهيّة في لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهني، لاالقوام.

٢٢. القبسات، ميرداماد، ص ٧٣، باهتمام دكتر مهدي محقق، ط ٢، دانشگاه تهران. و ايضا الأسفار ج ١، ص ٤٠٦. (م. ط)

واعتباريّة، وانّها، دون المجعوليّة، لايخرجها عن الامكان. ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل، وانّه فوق الجعل. وايضاً كيف يكون نفس قوام الماهية مصحّح حمل الوجود، وهي لاموجودة ولامعدومة؟ ولو كانت مصحّحة، لزم الانقلاب عن[٢٣] الامكان الذّاتي الى الوجوب الذّاتي، كما في الأسفار[٢٤].

وقد مشى المشّاء نحو الباقي. لكن محقّقوهم[٢٥] مشوا الى جانب مجعوليّة الوجود، وغيرهم الى مجعوليّة الاتّصاف[٢٦] وصيرورة الماهية موجودة. ولعلّ **هؤلاء**[٢٧] ارادوا انّ اثر الجاعل امر بسيط، يحلّله العقل[٢٨] الى موصوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر

---

٢٣. فانّ الممكن إذا كان في ذاته مصداقًا لصدق الموجوديّة عليه لكان الموجود ذاتيًا له فلم يكن ممكنًا بل واجبًا. (ح. ح)

٢٤. الأسفار، ج ١، ص ٤٠٧. (م. ط)

٢٥. الأسفار، ج ١، ص ٣٩٧. (م. ط)

٢٦. واستدلّوا على انّ مناط الإحتياج الى الفاعل هوالامكان والإمكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل وأثره التابع له اولاً ليس الا النسبة و صيرورة الماهية موجودة.

والجواب أن القول في الامكان ارفع مما هوالمشهور وما فهمه الجمهور، وسيجيئ في ذي قبل أن سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيْ بنفسه متعلق الوجود بغيره. (ح. ح)

٢٧. انّما عبّروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانّه المنتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل.

٢٨. أي يحلّله العقل الى موصوف وهو الماهية وصفة وهي الوجود، ولكن بعد التحليل يحكم بأن الأثر بالذات هوالوجود دون الماهية لعدم تعلّقها من حيث هي هي بشيْ خارج عنها. فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لاغير؛ ثم العقل يجد لكل منها نعوتًا ذاتيّة كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات، ثم يضيفها بالوجود ويصفها بالموجودية المصدرية.

وجملة الأمر في بيان قول المصنّف أن محقّقي المشائين مشوا إلى مجعوليّة الوجود، وغير محققيهم الى مجعولية الاتصاف والصيرورة فان كان مرادهم من الاتصاف ذلك التحليل العقلي فهو المراد والا فظاهر قولهم سخيف لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين وانه امر انتزاعي. (ح. ح).

البسيط هوالوجود، والاّ فظاهره سخيف، لانّ الا تّصاف فرع تحقّق الطرفين، وانّه امر انتزاعيّ.

ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا: بالذّات وبالعرض من جعل مركّب ومن جعل بسيطٍ، وهي اربعة، في ثلاثة، اي الثلاثة المذكورة من مجعوليّة الوجود والماهية والصّيرورة، إضرب، فتصير اثنى عشر. فعلى القول المرضي ماهو الصّحيح من هذه الوجوه، جعل الوجود[٢٩] بالذّات جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مركباً، وجعل الماهية والا تّصاف بالعرض بسيطاً ومركبا. وماهو الباطل جعله بالذات مركبا وجعله بالعرض بسيطاً، وجعلها بالذّات بسيطاً ومركّباً. وقس عليه الصّحيح والباطل[٣٠]، على قول الاشراقيّ[٣١] وعلى القول بجعل الا تّصاف. وإن شئت، فانظر الى هذا الجدول:

٢٩. وهذا هو الحق عندنا وعند قاطبة المحققين من اساطين الحكمة و مشايخ العرفان، ولكن ينبغي التدبر في معنى الجعل على مبنى التوحيد القرآني أعني الوجود الحق الصمدي الذي هو الاول والآخر والظاهر و الباطن حتى يتضح التميز بين الجاعل والمجعول وخلق الأشياء من العدم و صدورها عن جاعلها، والفرق بين الوجود والايجاد. وبالتدبر التام يتبين لك أن الوجود ليس بمجعول على النحو المرتكز في الأذهان السافلة بل الوجود هو الأصل في التحقق وهو ليس الا الصمد الحق و اسماؤه و صفاته وافعاله و شئونه و اطواره. والجعل يرجع الى ظهور الوجود الصمدي في مظاهره والمظاهر ليس الا تعينات المطلق بقيود المجعولات القائمة به، فالوجود الصمدي المساوق للحق هو المتحقق في عظموت جلاله و جبروت كبريائه، والماهيات اوعية تحققها هي الأذهان لاغير وانما تنتزع و تعتبر من حدود اطوار الوجود و شئونه و آياته، و تلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لاحدود لها لقيامها به كامواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما يلينا لابما يلي البحر فافهم. (ح. ح)

٣٠. اذ على كل من القولين الأخيرين[٥]، الاحتمالات اثناعشر ايضاً.

٣١. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١ و ايضا الأسفار ج ١، ص ٤٠٥. (م. ط)

٥ في النسخة (نا) الآخرين. (م.ط)

على المرضي يعني جعل الوجود		على قول الإشراقي يعني جعل الماهية		على قول بعض المشائين يعني جعل الإتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الإتصاف بسيطاً بالذات	جعل الماهية بسيطاً بالعرض	جعل الماهية بسيطاً بالذات
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات	جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات
جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الماهية مركباً بالذات
جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات	جعل الإتصاف مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات	جعل الماهية مركباً بالعرض	جعل الإتصاف مركباً بالذات
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

ثمّ اشرنا الى ماهو الصحيح بقولنا: **جعل الوجود عندنا قد ارتضي؛ ماهية مجعولة**[٣٢] **بالعرض**[٣٣]، **كذا اتّصاف**، أي مجعول بالعرض؛ **وبذا الجعل**، اي بالجعل بالعرض. **جعل تركيباً**، اي جعلاً تركيبيّاً، **الوجود مع ذين**، اي الماهية والاتّصاف. فاذا جعل[٣٤] الوجود بسيطاً، فـ«الوجود وجود» مجعول تركيبيّا بالعرض، وكذا الماهية والاتّصاف مجعولة تركيباً، ولكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطاً، فنل جميع ذلك، وهو أمرمن النّيل.

ثمّ شرعت في ذكر الادلّة على القول المرضي. فمنها قولي: **ولي على القول الذّي هو اختياري أن لازم المهيّة اعتباري.** وانّما كان اعتبارياً لانّه يلزمها بماهي هي مع قطع النّظر عن الوجودين، حتى لوفرض انّ الماهية تكون متقرّرة منفكّة عن كافّة الوجودات، لكان لازماً لها. والماهية، بهذا الاعتبار، اعتباري بالإتّفاق، فما يلزمها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٣٢. قوله سبحانه جاعل الظلمات والنور، يمكن أن يراد بالظلمات الماهيات، و بالنور الوجود. ثم لايخفى عليك لطافة جمع الظلمات و إفراد النور. (ح. ح)

٣٣. أي، مجعولة بعين جعل ذلك الوجود، لابجعل على حدة، كما انّها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه. فكما ان نصب الشاخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاص جعل ماهيته. مثال آخر، جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما في البسائط الخارجيّة، لان وجودها واحد بدليل الحمل، ومفاده الاتحاد في الوجود. فكذا الماهيّة النوعية مجعولة بجعل وجودها، لابجعل مستانف. وهذا ايضاً ممّا يرشدك الى القول المرضي، حيث ان وحدة الجعل وتعدده، تدور على وحدة الوجود الخاص وتعدده، لاعلى وحدة الماهيّة وتعددها. ولو كانت الماهيّة مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها. فان ماهية الفصل، غيرماهيّة الجنس. وكلتيها غيرالماهيّة التامّة النوعيّة. واذا كفى الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان، واتفاق المحققين، فاحدس ان المجعول هوالوجود. فان ماهيّاتها، وان كانت ثلاثاً، لكن لما كان وجودها واحداً، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود.

٣٤. أي جعل الوجود بالذات بسيطاً... و كذا الماهية والا تصاف مجعولة تركيبا و بسيطاً. (ح. ح)

كذلك اولى بالاعتباريّة[٣٥]. **وكلُّ معلولٍ لذيه**— اي لصاحبه، وهوالعلّة؛ وهذا من قبيل قوله: «انّما يعرف ذا الفضل من النّاس ذووه»— **قد لزم**، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فاذا تمهّد هاتان المقدّمتان، **فني سوى المعلول الاول** للجاعل الحقّ والقيّوم المطلق حتم ولزم من **قول الاشراق**[٣٦] وهو مجعوليّة الماهية— انتزاعيّتها، أي انتزاعيّة ذلك السّوي، لأنّ الكلّ لازم الماهية المعلول الأول، اذا المفروض[٣٧] انّ ماهو الصّادر بالذّات والأصل في التّحقق في المعلول الأوّل هو الماهية، وما سواه معلول ولازم لماهيّته. وحينئذٍ فالمحذور لازم[٣٨]. واستثناء المعلول الاول لانّه لازم الوجود الخارجي، فانّ الواجب تعالى ماهيّته انّيته. **وأيضاً** على **المختار انسلاب سنخيّتها**[٣٩] اي سنخية الماهيات،

---

٣٥. لانه سبك اعتباري من اعتباري. فالامكان، مثلاً، الذي هو لازم الماهيّة، من حيث هي، اولى بالاعتبارية منها.

٣٦. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١. (م. ط)

٣٧. اذ قدمرّ ان المتحقق، اما الوجود واما الماهية. واذا كان الوجود اعتبارياً عندهم، فالمتحقق في الواقع في المعلول الاول ليس الاّ ماهيّته. وكل مايعتبرون فيها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجيّاً كان أو عقليّاً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون المجعول هو نفس الماهيّة. فمعلوله لازم نفس ماهيّته. وهكذا في لازم اللازم، بالغا مابلغ.

٣٨. وهو جعل الأمر الاعتبارى الذي ليس قابلاً للمجعولية. (ح. ح)

٣٩. والحال ان السنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة. قال تعالىٰ: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء: «الاثر يشابه صفة موثره» فعلّة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلة الماهية ماهيّة. وكذا في ناحية المعلول. فكيف يكون الماهيّة؟ وهي حيثية لا تابي عن الوجود والعدم، اثر حقيقة الحقائق والوجوب الذاتي، بل اثره الوجود الذي هو حيثيّة طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثيّة الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، الماهية نقيصة، ومرجع النقايص، والوجود خير، فهو تعالى مصدرالخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه.

كالشيءِ[٤٠] للشّيءِ[٤١] لا كالندي من البحر، فانّه توليد، تعالى عن ذلك - لواهب الصُّور- متعلّق بسنخيتها- حيث، تعليليّ، انتفا المهيّة عنه سبحانه ظهر سابقاً. ومعلول الوجود وجود[٤٢]، وعلّة الماهية ماهيّة؛ فالماهية لا تصلح للمجعوليّة، والا تّصاف حاله معلومة، فبقي الوجود.

ومنها مثل انسلاب كونها، اي كون الماهية، مرتبطة بالجاعل، حيث تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الايجاد والارتباط؟ والحال انّ

---

٤٠. مثال للسنخية المعتبرة بين المعلول والعلة فإن المعلول يجب أن يكون مناسبًا للعلة. وفي آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة من الأسفار المترجم بقوله توضيح فيه تلويح: «المعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لاماهياتها الكليّة لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى...» (ج ١— ط ١— ص ١٠٤). (ح. ح)

٤١. بدانكه معنى افاضت اين است كه، بخشش از داراى حقيق بيايد، چنانكه از او چيزى نكاهد. و در بازگشت چيزى برو نيفزايد. پس نسبت معلول بعلت حقيقيه، نسبت نم و يم نشايد، بلكه فئي و شئ بايد.

اى سايه مثال گاه بينش در پيش وجودت آفرينش

پس ماهيات غواسق و ظلماتند، و وجود منبسط سايه بلند پايهٔ اوست. «الم تر الى ربك كيف مدّالظلّ». وهو الواحد الاحد الصمد «لم يلد ولم يولد».

٤٢. الاّ انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلى، كان البينونة بينهما بالكمال والنقص، بعد سنخيّتها في الوجود. والنقص، لما كان عدميا، كان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن اميرالمؤمنين وسيد الموحّدين على عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة، لابينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هي التباين من جميع الوجوه. فلولم يكن في المجعول شيئ، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل مباين الى مباين آخر، وحصول كل شئ عن كل شئ حتى العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنور الذي في المجعول في جاعله، فمّم فيه حصل؟ ومن اين اليه وصل بعد ما كان فاقراً وفاقداً؟

ذات مجعولٍ بالذات به، اي بالارتباط الى الجاعل، مشترطة؛ بل يكون عين الارتباط [٤٣] الحقيقيّ.[٤٤]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤٣. كما في الوجود الخاص الحقيقي، على ما سيجيئ انّه عين الربط والتعلق والفقر، لابالمعاني المصدريّة. بل كلّ منها، في اصطلاح اهل الحكمة المتعالية، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، في ارادة الوجود الخاص الذي هو حيثيّة طرد العدم المتقوم بوجود القيوم، تقوّما وجوديّاً، اتمّ واقوم، من تقوم الماهيّة النوعيّة، بعلل قوامها.

٤٤. إذلو كان ارتباط المجعول بالذات امرًا زائداًعلى ذاته لزم أن يكون ذاته مستغنيًا عن الجاعل في وجوده لأنّ ثبوت الارتباط و التعلق أمر زائد عليه، و ثبوت شيْ لشيْ فرع ثبوت المثبت له، والمثبت له في ما نحن فيه ذات المجعول لاغير وهو في وجوده لايفتقر بشيْ، نعم في ارتباطه الى الجاعل محتاج و مفتقر اليه فذاته لايكون مفتقرًا بل غنيًا هذا خلف، فكلّ ماهو مفتقر بموجد يوجده فهو بذاته مفتقر اليه فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين التعلق و الإرتباط والإفتقار. (ح. ح)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية

في

الوجوب و الإمكان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية :
في الوجوب و الإمكان

[١٨]

غرر في المواد الثلاث

إنَّ الـــوجـــود رابط ورابطـــيٌّ ثُـمَّـتَ نـفسـيٌّ فـهـاك واضبط
لأنَّـــه في نـــفســـه أولا ومـــا في نـفسـه إمَّـا لـنـفسـه سما
أو غـيـره والحـقُّ نحـو أيسـه في نـفسـه لـنـفسـه بـنـفسـه
قـد كـان ذا الجـهـات في الأذهان وجـوبِ امـتـنـاعٍ أو إمـكـان
وهـي غـنـيَّـة عـن الحـدود ذات تـأبَّى فـيـه بـالـوجـود

الفريدة الثانية:

في الوجوب و الإمكان

[١٨]

غرر في الموادّ الثلاث

إنَّ الوجود رابط[1]، اي ثبوت الشيءِ شيئاً، **ورابطي، ثمّت نفسيٌّ** — قديلحق التاء المتحركة بـ«ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فمضيت ثمّت[2] قلت لايعنيني» — والمعنى

---

١. قد تقدم كلامنا في هذا البيت و مافيه في الثاني. (ج ١— ص ١١٦). ثم ان رسالتنا المسماة بـ «العمل الضابط في الرابطي والرابط» حائزة لأمهات المسائل فيها، وقد أغنتنا عن الورود في مسائل الوجود الرابط والرابطي تفصيلاً، والرسالة قد طبعت مع رسالتنا في الجعل.

اعلم ان الوجود الرابط يطلق على ما سواه سبحانه بمعنى ان المعلول مطلقا بالنسبة الى علته المفيضة رابط بل ربط محض لا استقلال له والاضافة بينهما اشراقية لامقولية؛ و قباله الوجود الرابطي بمعنى ان للمعلول وجودًا مستقلاً عن العلة إلا أنه منسوب اليها ولايصحّ سلب هذا الانتساب عنه أي لايصح انسلاخ المعلول عن هذا الانتساب الى العلّة، والرابطي بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد الاّ أن يكون المراد من الانتساب الإضافة الاشراقية فيرجع الى الأول.

و يطلق الوجود الرابط في قبال الرابطي بمعنى آخر يختصان بالقضايا والمركبات التقييدية و هذا هوالمراد في المقام. (ح. ح)

٢. مصراع ثان لبيت أوله: «ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني» والبيت في باب الواو مع اللام من جامع الشواهد. وقال هو لرجل من بني سلول، وكان يتمثل به علي‌بن ابي‌طالب عليه السلام كثيرًا. و أقول: لقدر أينا غير واحدٍ يسندونه اليه — عليه السلام — كسائر الأبيات من الديوان المنسوب اليه. والبيت ليس في ديوانه على أن مافي الديوان ايضا ليس من منشئاته اللهم إلاّ ما ارتجز من الرجز في معارك القتال فانه من دأب الابطال. وقد بسطنا القول حول الديوان المذكور و بيّنّا مصادر كثير من أشعاره مع التنصيص على ذكر قائليها في المجلد الاول من كتابنا «تكملة منهاج البراعة في شرح

المشترك بين الرّابطي والنفسي ثبوت الشيء. فهاك، اي خذ، واضبط لأنّه، اي الوجود مطلقا، امّا ان يكون وجوداً في نفسه، ويقال: له الوجود المحمولي[٣]، وهو مفاد

نهج البلاغة» (ج ١٥– ط ١– ص ٣٠٦– الى ص ٣١٤) و كذا في المجلد الثالث منه (ج ١٧– ط ١– ص ٦٢– الى ٦٥). (ح. ح)

٣. الوجود تارة يقسم بالوجود المحمولي و غير المحمولي؛ والمحمولي على قسمين اما أن يكون ناعتًا اوغير ناعت والناعتي هوالوجود الرابطي، وغير المحمولي ايضا رابطي في صناعتهم بالاشتراك اللفظي. وكان الحكماء قبل صاحب الاسفار واستاذه الميرداماد يطلقون الوجود الرابطي بالأشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي الناعتي ومقابل المحمولي، والتميز بينها كان بحسب موارد استعمالها. و صاحب الاسفار تبعًا لاستاذه في الافق المبين قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الاولى منه: «وكثيرًا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابطي للوجود المحمولي الناعتي، وعلى الوجود الرابط لمقابله المستعمل في مباحث المواد الثلاث، و بازائها الوجود المحمولي في قبال الوجود الرابط، والوجود في نفسه في قبال الوجود الرابطي يقع الصيانة على الغلط» (ج ١– ط ١– ص ١٨).

الوجود المحمولي –و نسميه الوجود المستقل، والوجود النفسي أي وجود الشيْ في نفسه– له معنى مستقلّ اسمي يحمل على موضوعات القضايا كقولك: المادة موجودة، والصورة موجودة، والجسم موجود، والبياض موجود، والإنسان موجود، والصور الخيالية موجودة، والعقل موجود، والله سبحانه موجود. فالوجود المحمولي تارة يتعلق بماهية، و تارة لايتعلق بها كالامثلة المذكورة فان الله تعالى شأنه فرد و ماسواه زوج تركيبي.

فالوجود المحمولي وجود مطلق واطلاقه في قبال الوجود المقيد الآتي بيانه في الوجود الرابط. و يعبّر عن الوجود المحمولي في الفارسية بـ «هست» نحو الانسان موجود فيقال بالفارسية: انسان هست؛ ولذلك يقال في المنطق إن القضية التي محمولها الوجود المطلق ثنائية. فمفاد الوجود المحمولي مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة أي ثبوت الشيْ فقط.

و اما الوجود الرابط فهو المستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب والامكان والامتناع، فهو يقع رابطاً في القضايا الحملية التي مفادها مفاد كان الناقصة فقط، وفي المركبات التقييدية الايجابية فقط لان السلبية سواء كانت في القضايا اوفي المركبات سلب الربط. فالوجود الرابط له معنى حرفي متحقق في غيره و يعبّر عنه في الفارسية بـ «است» نحو الانسان كاتب فيقال في الفارسية: انسان كاتب است. فلا محالة أن هناك موجودًا وراء الموضوع والمحمول ليس موجودًا في نفسه مستقلا

«كان» التامة المتحقّق في الهليّات البسيطة؛ أو يكون وجوداً لا في نفسه[٤]، وهو مفاد «كان» الناقصة المتحقق في الهليّات المركبة، ويقال له في المشهور الوجود الرابطي. والأولى، على ما في المتن، ان يسمىّ بالوجود الرّابط على ما اصطلح عليه السّيد المحقّق الداماد في الافق المبين[٥]، وصدرالمتألهين — قدّس سرّه — في الأسفار[٦]، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض، حيث اطلقوا عليه الوجود الرّابطي. وقول المحقّق اللاهيجي في بعض تأليفاته[٧] انّ وجود العرض مفاد «كان» النّاقصة وهم، لانّه محمولي يقع في هليّة البسيطة، كقولك «البياض موجود»، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، اعني الرابط، فانّه دائما ربط بين الشيئين، لاينسلخ عن هذا الشّأن.

وما اي وجود، في نفسه، إمّا لنفسه، كوجود الجواهر سما — امّا مؤكّد بالنّون

منفصلاً عن الطرفين، بل هو قائم بهما وليس بخارج عنهما بل متحقق فيهما و رابط بينهما وغير متميز الذات عنهما، فمفاد القضايا الحاملة للوجود الرابط ثبوت شيْ لشيْ. في قولنا الانسان كاتب كان الوجود مقيدًا بالكتابة وكانت الكتابة مأخوذة بشرط لاثم حمل الوجود المقيد بالكتابة على الانسان، وكان الوجود المحمولي مطلقًا عن القيد فهو مقابل الوجود المقيّد، فالوجود الرابط والمحمولي مقابلان. فتحصّل أن الوجود اذا حمل كقولنا الانسان موجود فهذا هو الوجود المحمولي ويقال له وجود الشيْ في نفسه و يسمىّ ذلك التصديق بسيطاً ويسأل عنه بهل البسيطة؛ و اذا جعل الوجود رابطةً كقولنا الانسان كاتب لأنّ معناه الانسان يوجد كاتبًا فهذا الوجود يقال له وجود الشيْ لغيره والوجود الرابط ويسمى ذلك التصديق مركبًا و يسأل عنه بهل المركبة. وهاهنا مباحث اخري يطلب في رسالتنا المذكورة «العمل الضابط في الرابطي والرابط». (ح. ح)

٤. فالنفسيّة ثلاثها مسلوبة عنه، وهو اضعف مراتب الوجود، كالمعنى الحرفي، غيرملحوظ بالذات. وكما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسي، يتحقّق في العدمي، مثل «زيد اعمى وامّي» بل في الممتنعات، مثل «شريك الباري محال»، و «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين».

٥. الأفق المبين، ميرداماد، ص ١٢٤، نسخة مخطوطة، مجلس شورای اسلامی، ش ١٧١٤ و دانشگاه تهران، ش ٢٧٩.

٦. الأسفار، ج ١، ص ٧٨ و ٣٢٧. (م. ط)

٧. الأسفار، ج ١، ص ٧٩. (م. ط)

الخفيفة، أوماض، بمعنى علا— أوغيره، يعني، أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهية تامة[٨] ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لانّه في الخارج نعت للموضوع.

ثم النفسي قسمان، لانّ الوجود في نفسه لنفسه، امّا بغيره، كوجود الجوهر[٩]، فانّه ممكن معلول، وامّا بنفسه وهو وجود الحقّ تعالى كما قلنا: والحقُّ جلّ شأنه نحو أيسته أي وجوده في نفسه لا كالرّابط، حيث انّه وجود لا في نفسه، لنفسه، لا كالرّابطي فانّه في نفسه لغيره، بنفسه، لا كوجود الجوهر، فانّه، وان كان لنفسه، لكن ليس بنفسه. وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لاينافي ما

---

٨. فيقال: البياض مثلاً لون مفرّق للبصر فماهيته ملحوظة بالذات في العقل بدون موضوعه، ولكن وجوده في الخارج في غيره لأنه في الخارج نعت للموضوع. (ح. ح)

٩. هذا من باب تحقّق الطبيعة بتحقق فردما فمن المفارقات. كالعقل الكلي، ومن الماديات، كالجسم. وذكر وجود العرض في وجوده في نفسه لغيره، على سبيل التمثيل. فانّ الصور الحالة والنفوس المنطبعة، وجودها رابطي. بل يستعمل الوجود الرابطي في وجود العقل الفعّال للنفوس وفي غيرذلك.

١٠. الواجب تعالى شأنه وجوده بنفسه فهو وجود في نفسه ولنفسه بطريق اولى، وأما ماسواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره أي بالواجب بذاته ثم منها مايكون لها وجود في نفسه، أولا يكون لها وجود في نفسه والثاني هوالوجود الرابط. ثم الاول اى ماله وجود في نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالّة، اويكون لغيره كالأعراض مطلقًا، وكالجواهر الحالّة مثل الصور الحالة في محلّها، وكذا النفوس المنطبعة ونظائرها؛ فني الواجب نفسيات ثلاثة أي في نفسه لنفسه بنفسه، وفي الجواهر الأولان أي في نفسه لنفسه، وفي الأعراض الاول فقط أي في نفسه. وأما الوجود الرابط فالنفسيات الثلاثة كلّها مسلوبة عنه وهو محكوم بكونه وجودًا بالغير لأنه في عدادما سواه سبحانه لكنّه اضعف مراتب الوجود. فالوجود الرابط قسيم للنفسي، وأما الرابطي فقسم منه.

واذ انظرنا إلى الوجود الرابط بالإستقلال واخبرنا عنه بقولنا مثلاً: «الوجود الرابط موجود بالغير» خرج عن كونه وجودًا رابطاً ومعنى حرفيًا، بل كان له حينئذٍ معنى اسمي فتصبّر. (ح. ح)

حقّق[١١] في موضعه من انّ وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لانّ ماذكرهيهنا انّما هوفيمابين الممكنات انفسها، والاّ فالكلّ روابط صرفة[١٢] لانفسيّة لها بالنّسبة اليه. ان هي الاّ تموّهات وتماثيل[١٣]، وبأنفسها أعدام واباطيل.

قدكان، اي الوجود مطلقاً ذاالجهات، أي صاحب الجهات— وهوخبر

---

١١. وأيضاً، المراد بالغير، في وجود في نفسه لغيره، وفي وجود في نفسه لنفسه لالغيره، هوالقابل. فهذه النفسيّة للوجود، لاينافي كونه رابطاً، بالنسبة الى الفاعل القيّوم تعالىٰ.

١٢. هيهنا، مشربان: احدهما ان وجود الممكنات رابطي، لان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا ان الرابطي غيرمنحصر في وجود المقبول للقابل، فيقال ان وجودات الممكنات لفاعلها القيوم تعالىٰ، كوجودات الاعراض لموضوعاتها، في عدم استقلالها، حيث ان وجودات الاعراض في انفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع في تمثيلات العرفاء، من البحر والامواج والحبب، يؤمي الى هذا، وان كان مجال التمثيل ضيقاً.

وثانيهما ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الى القيوم تعالىٰ، كالمعنى الحرفي، فانّه غيرمستقل بالمفهومية، والوجود الخاص غيرمستقل في الموجودية. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلي انه اضافة، اردفناها بالاشراقية، تمييزاً عن الاضافات المفهومية والمقولية. فكما ان الروابط والنسب بين شيئين، كذلك الاضافة الاشراقية التي هي الوجود المضاف الى الممكنات، بين الاحدية الصرفة والماهيّات الاعتبارية. فكل وجود من الجهة الوجودية حرف وكلمة من الله، الاّ انّ الحروف منها عاليات، ومنها نازلات كما قيل:

كنّا حروفاً عاليات لم تقل ... متعلقات في ذُري اعلى القلل

وهذا مشرب اعذب واحلى، اذ على الاول، يثبت لوجود الممكن نفسيّة، اذ الوجود الرابطي من اقسام الوجود في نفسه، بخلاف الرابط والعرض له نفسيّة. الاترى كونه خلوا عن جميع الموضوعات، في نظر العقل، كما يشير العقل الى البياض، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القيوم تعالىٰ لاشيٌ محض. «ياايهاالناس انتم الفقراء الى الله، والله هوالغني». وقد قرر في المعاني ان المسند المعرف باللام، مقصور على المسند اليه، مع تاكيد الحكمين بالجملة الاسميّة وضمير الفصل.

١٣. قال الله تعالى: «ماهذه التماثيل التي انتم لها عاكفون؟» (الأنبياء ٢١/٥٢) والتمثال هنا النقش الّذي لاحقيقة له.

«كان»— **في الاذهان**، هذا اشارةٌ[١٤] الى انّها في الخارج مواد، وفي الأذهان جهات؛ **وجوبٍ**— بالجرّبدل من الجهات، لابالرّفع، ليتوافق الرويّان— **وامتناعٍ أوامكانٍ**، كلمة «أو» للتنويع. **وهي**، اي الجهات، **غنيّة عن الحدودْ**[١٥] لكون معانيها ممّا ترتسم في النفس ارتساماً اولياً. فمن اراد ان يعرّفها تعريفاً حقيقياً لالفظياً، لم يأت الاّ بتعريفات دوريّة؛ مثل «انّ الواجب مايلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن مالايلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ماليس بممكن أو ما يجب ان لايكون» وغيرذلك. **فهي ذات تأسّ فيه** أي صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد **بالوجود**.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٤. تقدم بيانه في اللئالي (ج ١— ص ٢٥٩). (ح. ح)

١٥. والحق ان الحكم بانها بديهيّة، بديهيّ ايضاً، كالوجود وان احتاج الى منبّه، مثل ان يلاحظ ان الصبيان، مثلاً، لايتوقفون في معرفة وجوب الزوجيّة للاربعة، وامتناع الفرديّة لها، وامكان حصول الحركة لزيد.

[١٩]

غرر في انّها اعتبارية

وجودها في العقل بالتَّعمُّل ... للصِّدق في المعدوم والتَّسلسل

ماصحّ أن لو لم تكن محصَّلةً ... إمكانه لاكان لاإمكان له

وأنّه رفع النَّقيضين لزم ... والواجب عنه الوجوب ينحسم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[١٩]

غرر في أنّها إعتباريّة

وجودها، أيْ[١] وجود الجهات الّتي هي كيفيّات النّسب[٢]، **في العقل بالتعمُّل، لا في الخارج**[٣]، لوجوه[٤]: منها قولنا **للصّدق في المعدوم** فانّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجود

---

١. اعلم أن الامكان و نحوه يكون معدومًا بحسب الوجود الرابطي اي الوجود في نفسه الذي هو مفاد كان التامة، وموجودًا بحسب الوجود الرابط أي مفاد كان الناقصة؛ فعلى هذا لانزاع بين اصحاب المعلم الأول القائلين بوجودها في الخارج و بين الحكماء الراوقيين حيث قالوا بأن نحو وجوده هذه المعاني أنما هو بملاحظة العقل واعتباره. هذا هو لبّ ما اشار اليه صاحب الأسفار في الفصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه حيث قال (ج ١– ط ١– ص ٣٢): «تصالح اتفاقي، إنّ ماشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم و نظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجوده هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه».

أقول: مراده من قوله: «فمنشاء ذلك ما حققناه» أن منشأ ذلك الخلاف هو عدم الفرق بين معنيي الوجود الرابطي، أي هو من اشتباه وجود الرابطي بالرابط فتدبّر. (ح. ح)

٢. فيه اشارة الى دليل آخر على اعتباريتها. فانها صفات للنسب التي هي اعتبارية، حيث انّها وثاقتها وضعفها، ففيها سبك اعتبار من اعتبار، فتكون اوغل في الاعتبارية. واشارة ايضاً الى خروج الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى عنها. وسيرجع آخر الكلام الى الاوّل.

٣. و وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينيّة بها. (ح. ح)

٤. تلك الوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة، و بعضها مختص بواحد واحد منها، أما المشترك فوجهان الأول قوله للصدق في المعدوم، والوجه الثاني: «والتسلسل». (ح. ح)

وواجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم، واتّصاف المعدوم بالصّفات الوجوديّة العينيّة محال. ومنها قولنا: **والتّسلسل**. بيانه انّه، لوكان هذه الكيفيّات متحقّقة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميّزة عنها بالخصوصيّات، فوجودها غيرماهيّاتها، فاتّصاف ماهيّاتها بوجودها لايخلو عن احد هذه، ويتسلسل.

ثمّ اشرنا الى بطلان متمسّكات القائلين بانّها امور خارجيّة، بقولنا: **ما**ـ نافية ـ **صحّ أن لولم تكن** الجهة سوى الامتناع، اذلم يذهب احد الى ثبوتيّته، **محصّلة** لزم من عدميّة المجموع[٥] مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة في البيتين، أو كلّ واحد من الثلاثة بأن يكون الخصوصيّة حيث وقعت على سبيل التمثيل.

احدها انّه حينئذٍ قولنا: **إمكانه لاكان** عين قولنا **لاإمكان له، اذ لاميز في**

---

٥. دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «امكانه لا...». مثلاً، بعدميّة الوجوب بان يقال اولاً: مجموع المحذورات لعدميّة مجموع الاثنين على التوزيع، الارفع النقيضين، فيتعلق بهما. اويقال: كل من الثلاثة يجري في مجموع الاثنين، بلااختصاص، لكل بواحد. ففي عدميّة الوجوب، يقال: وجوبه لاكان لاوجوب له؛ وفي عدميّة الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم.

٦. أي على القول بكون الامكان عدميًا. والحاصل أن عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كونه عدميًا يوجب كونه ثبوتيًا.

المراد من قول القائل امكان لاسلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان، و معنى قوله لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الأشياء ولا يحمل عليها الوجود في الأعيان و عدم حمل الموجود على شئ لاينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها.

وقال صاحب الاسفار في هذا المقام: «وبما تحققت انكشف لك ضعف ماوقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفادا لاامكان له و امكانه لا، يوجب كون الامكان ثبوتيًا، وأن كل عدم فانه يتعرّف و يتحقق بالوجود فمايكون له عدم يكون له ثبوت، و ماله ثبوت فهوثابت...» (ج ١ـ ط ١ـ ص ٣٢).

بيان: قوله: «من انّ عدم الفرق...» اى عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كون الامكان عدميًا. وقوله: «وهما مفادا» على التثنية. وقوله: «لاامكان له» كمافي الممتنعات. وقوله: «وامكانه لا» كمافي الممكن المعدوم فكلمة لامتعلقة بسابقها و «يوجب» خبرانّ عدم...

الأعدام[٧]. فيلزم ان لايكون الممكن ممكنا. هذا خلف. ووجه البطلان ان الامكان حينئذٍ هو الأمر العدمي، ونفي الامكان هو رفع هذا الشيء العدمي، والشيء مطلقا ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار مايضاف اليها متمايزة. كمامرّ.

و ثانيها: انّه رفع النّقيضين لزم، لانّه اذا كان الوجوب والامكان عدميين، واللاوجوب واللاامكان ايضاً عدميّان، وكون النقيضين عدميّين هو معنى ارتفاعهما، يلزم المحذور. ووجه البطلان اوّلاً النقض، بالعمى واللاعمى، وثانياً الحلّ، فانّ معنى ارتفاع النقيضين في المفردات[٨] عدم صدقهما على شيء، بأن لايصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء، لاعدميّتهما في انفسهما.

و ثالثها: انّه حينئذٍ **الواجب عنه**، أي عن الواجب، **الوجوب ينحسم**، أي

قال صاحب الشوارق في شرح قول المحقق الطوسي: «والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لايستلزم ثبوته» أي ثبوت الامكان، اشارة الى الجواب عمّا تمسك به الذاهب إلى كون الإمكان ثبوتيًا، وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتًا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لأنا نفرق بين الإمكان ونفيه بالضرورة. وايضا إذ لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا، وقولنا لا امكان له فرق فيلزم أن لايكون الممكن ممكنا هذا خلف. أما الملازمة فلانه لولم يكن ثابتًا لكان منفيًا فلايكون بين نفي الامكان والإمكان فرق إذ الأعدام لا تتمايز.

و تقرير الجواب أنا لا نسلّم الملازمة فإنّ الفرق بين نفي الامكان و الامكان على تقدير كونه منفيًا ثابت فإنّ الإمكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي، و نفي الإمكان هو نفي ذلك الامكان العدمي، و فرق بين الشيْ العدمي و بين رفع الشيْ العدمي كما انه فرق بين الأمر الوجودي و بين رفع الأمر الوجودي ضرورة أن الشيْ و رفعه متناقضان سواء كان الشيْ عدميًا أو وجوديًا فهما متمايزان قطعاً؛ قوله الأعدام لاتتمايز، قلنا ممنوع كمامر. (ج ١ — ط ١ — ص ٧٦). (ح. ح)

٧. يعني أنّ الممكن اذا صدق عليه أن امكانه لا أي ليس بثابت فيصدق عليه انه لاامكان له لعدم الفرق بينهما عند الخصم فيلزم أن لايكون الممكن ممكنًا. (ح. ح)

٨. اذ الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول. وامّا مجموع القضية، فلا.

ينقطع ويزول. بيانه انّ الوجوب[٩]، اذا كان اعتبارياً، لزم ان لايكون الواجب واجباً الاّ عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم يكن وجوب. ووجه البطلان النقض بالامتناع، بل بالشّيئيّة. والحلّ بانّ[١٠] اتّصاف الذّات بصفه في ظرف لايقتضي ثبوت تلك الصّفة فيه[١١]، مع انّ الكلام انّما هو في الوجوب الّذي هو كيف النّسبة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٩. وهذا يجري في الامكان أيضا، بيانه أنه إذا لم يكن للامكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكنًا إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لافي الأعيان فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إما ممتنعاً أو واجبًا لعدم خروج شيْ عن المنفصلة الحقيقية. (ح. ح)

١٠. و بعبارة أخرى لايلزم من صدق الحكم على الشيْ بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعًا في الأعيان. (ح. ح)

١١. لانّ ثبوت شيْ لشيْ فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت.

[٢٠]

غرر في بيان

اقسام كل واحد من المواد الثلاث

وكلُّ واحدٍ لدى الأكياس بالذَّات والغير وبالقياس
إلاَّ في الإمكان فغيريٌّ سلب فليس ما بالذَّات منها ينقلب
ما بالقياس كالمضائفين ثمَّت كالمفروض واجبين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٢٠]

غرر في بيان

أقسام كلّ واحدٍ من الموادّ الثلاث

وكلٌّ واحدٍ من الوجوب والامكان والامتناع لدى الاكياس[1] بالذّات والغير، أي وبالغير، **وبالقياس. فيحصل** من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة، مثل الوجوب بالذّات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس الى الغير؛ وقس عليه الباقي. **الاّ في الإمكان فغيريٌّ[2]،** أي الامكان بالغير، **سلب** من اقسامه. فبقي الأقسام المتحققة ثمانية.

---

١. ناظر الى الفصل الثامن من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الأسفار (ط ١ — ج ١ — ص ٣٦).

يجب أن يكون في ذكرك أن كل مورد يقال الواجب بالغير أو الممتنع بالغير كان ذلك الوجوب والامتناع حال الشيْ و وصفه نحو مايقال الواجب بالذات او الممتنع بالذات او الممكن بالذات؛ وأن كل مورد يقال الوجوب أو الإمتناع أو الامكان بالقياس الى الغير كان ذلك الوجوب أو الامتناع او الامكان بيان حال الغير و وصفه عندما يقاس الشيْ الى ذلك الغير. مثلاً إذ قلت: العلة التامة واجبة بالقياس الى وجود معلولها كان معنى ذلك أن المعلول إذا اعتبر وجوده ولوحظ قياسه الى علته كان وجود العلة واجبًا اي كانت علته واجبة الوجود بالقياس الى وجود معلولها، وهكذا اذا قلت المعلول واجب بالقياس الى علته كان معناه ان العلة اذا اعتبر وجودها ولوحظ قياسها إلى وجود معلولها كان وجود المعلول واجبًا فوجود المعلول واجب بالقياس الى وجود علته.

و بعبارة أخرى أن العلة واجبة بالقياس الى المعلول يعني ان المعلول يأبي ذاته إلا أن يكون للعلة ضرورة الوجود، وانّ المعلول واجب بالقياس الى العلة يعني ان العلة يابي ذاتها الا أن يكون للمعلول ضرورة الوجود فتبصّر. (ح. ح)

٢. اذلو كان الشيْ ممكنًا بالغير فإما أن يكون في حدّ ذاته واجبًا أو ممتنعًا أو ممكنًا إذا القسمة إلى ←

فليس ما بالذّات منها، أي من كلّ واحدة من هذه المواد، ينقلب الى الاخرى. ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسّببية للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، اذ لوكان الشّي ء ممكناً بالغير، فامّا ان يكون في حدّ ذاته واجباً، أوممتنعاً، أو ممكناً، اذ القسمة الى الثّلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي، فلايجوز الخلوّ عنها. فعلى الاوّلين يلزم الانقلاب، وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغواً.

ثمّ اشرنا الى أمثلة ما بالقياس من الثلاثة بقولنا: **مابالقياس**، أي مابالقياس من المجموع كمجموع هذه الامثلة[٣]؛ فقولنا: **كالمضايفين** مثال للواجب بالقياس الى الغير، وللممتنع بالقياس الى الغير. فللاوّل باعتبار وجودهما، وللثاني باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر. وبالجملة، المتضايفان، وضعاً ورفعاً وجمعاً، موضوع المثالين.

وتلخيص المقام انّ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقّق الشي ء بالنّظر الى الغير، على سبيل الاستدعاء الاعمّ من الاقتضاء، ويرجع الى انّ الغير يأبي ذاته الاّ

الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلايجوز الخلوّ عنها، فعلى الأولين يلزم الانقلاب، وعلى الأخير يلزم أن يكون اعتبار الغير لغوًا. (ح. ح)

٣. صيغة الجمع باعتبار ان المضايفين، كمايأتي، موضوع المثالين.

٤. لـمّا كان الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقّق الشيْ بالنظر الى الغير فالغير يأبي ذاته إلا أن يكون لذلك الشيْ ضرورة الوجود يعني إذا كان الغير موجودًا فلابدّ من أن يكون هذا الشيْ موجودًا سواء كان باقتضاء ذاتي أي علية تامة كمافي الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة إلى علّته أي المعلول ضروري الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشئة من اقتضاء العلة وجوده؛ أو كان بحاجة ذاتية كمافي الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر الى معلوله أي العلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشئة من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية و ذلك لأن وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه بها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إمّا بنفسها كمافي العلة الأولىٰ أو بغيرها، وأن وجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتماميتها متأبية إلاّ أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج؛ أو كان لابذلك الوجه ولا بهذا الوجه بل كان باستدعاء من الطرفين أي بلا اقتضاء لأحدهما بالنسبة إلى الآخر كالأول، ولا

ان يكون للشّيْ ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي[٥]، كما في الوجوب بالقياس المتحقّق في المعلول بالنّسبة الى العلّة، أو بحاجة ذاتية، كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلّة بالنّظر الى المعلول، أو باستدعاء من الطرفين بلااقتضاء منهما ولا من احدهما، كما في وجودي المتضايفين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر، لابالآخر، اذلا علّية بين المتضايفين[٦]. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذّاتي والغيري، وينفرد عنهما ايضاً[٧].

والامتناع بالقياس[٨] الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنّظر الى الغير،

حاجة ذاتية له إليه كالثاني بل كان كوجودي المتضائفين فانّ كل واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر لا بالآخر، و كمعلولي علة ثالثة فانه ليس ولا واحد منهما مقتضيًا لوجود الآخر ولا محتاجًا اليه بل يكون كل عند وجود الآخر ضروري الوجود لأنها معلولا علة ثالثة و بينها علاقة طبيعية فهما متضائفان ايضا فتبصّر.

والمتضائفان بما هما متضائفان لاعلية بينها لأن العلية تستدعي تقدم العلة على المعلول وهو يصادم التكافؤ والمتضائفان متكافئان تحققًا و تعقلاً.

و جملة الأمر أن الإستدعاء أعم من الاقتضاء فيشمل الوجوه الثلاثة المتقدمة بخلاف الاقتضاء لأن المتكافئين لا اقتضاء أي لاعلية لأحدهما على الآخر. ثم لايخفى عليك حسن تعبيرنا عن الأول بالاقتضاء أي العلية، وعن الثاني بالاحتياج، وعن الثالث بالإستدعاء لتوضيح المراد فتدبّر. (ح. ح)

٥. فالعلة، لتماميّتها، لايمكن من عدم المعلول، ويقتضي ضرورة وجوده. والمعلول، لفقرة الوجودي الذاتي والصفتي والفعلي، يستدعي وجوب وجود علته، كما في القدس «ياموسىٰ انا بذلك اللازم».

٦. لان العليّة تستدعي تقدّم العلّة على المعلول، وهو يصادم التّكافؤ. والمتضايفان متكافئان تحققاً وتعقّلاً.

٧. فيفترق الوجوب، بالقياس الى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جليّاً بهذا. ويفترقان خفيّاً، بأن الاول حال اضافي للشيْ، بالقياس الى غيره، والثاني حال ذاتي له، وان جاء من غيره.

٨. منصوب معطوف على الوجوب بالقياس، وكذلك قوله الآتي والامكان بالقياس، أي تلخيص المقام أن الوجوب بالقياس الى الغير كذا، وان الامتناع بالقياس الى الغير كذا، وأن الامكان بالقياس الى الغير كذا. (ح. ح)

بحسب الاستدعاء المطلق، كما في وجود المعلول بالنّسبة الى عدم العلّة، وعدمه بالنّسبة الى وجودها، وكما في وجود أحد المتضايفين بالنّسبة الى عدم الآخر، وعدمه بالنّسبة الى وجود الآخر. وهو ايضاً كسابقه في العموم.

والامكان بالقياس الى الغير لاضرورة وجود الشّي ء وعدمه بالنّظر الى الغير، ويرجع الى انّ الغير لايأبي عن وجوده ولاعن عدمه حين مايقاس اليه. وهذا انّما يتحقّق في الأشياء الّتي لايكون بينها علاقة طبيعيّة من جهة العليّة والمعلوليّة أو الاتّفاق في علّة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا: ثمّت— عاطفة— كالمفروض واجبين، اذلا علاقة لزوميّة[٩] اقتضائيّة بينهما، والاّ لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف؛ فكلّ واحد منهما لايأبي عن وجود الآخر ولاعن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علميّة اخرى كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب وغيرها[١٠].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٩. مطالب الفصل الثاني من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار المترجم بأن واجب الوجود لايكون بالذات و بالغير جميعًا، وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا، تجديك في المقام (ج ١— ط ١— ص ٢٠) و ذاك الفصل هو نقاوة ما اتى به الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولى من الهيات الشفاء. و كذلك مطالب الفصل الثامن من ذلك المنهج مجدية في المقام (ج ١— ط ١— ٣٦). (ح. ح)

١٠. فيقال: لوكان للواجب اجزاء، فهي امّا ممكنات، فيلزم حاجته الى الجزء، بل الى الممكن، وامّا واجبات، فلاعلاقة بينها، اذ بينها الصحابة الاتفاقية، لاالرابطة العلّية، اذ صادمها الوجوب الذاتي. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر اثنان كل منهما بسيط. واما غيرهذه المسألة، مثل مايقول الشيخ الاشراقي، في برهان نفي الماهيّة عن الواجب تعالىٰ، انّه، لوكان له ماهية، وكل ماهية لاتمنع الكثرة الافرادية، فكلها واجبة، لو وجبت تلك الماهية، وممكنة، لو امكنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخيران ظاهرا البطلان، وعلى الاول لزم واجبات غيرمتناهية. فبعضهم فهم من كلامه الزام التسلسل، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بينها، اذ لايمكن العلّية فيها، فبينها الامكان بالقياس.

[٢١]

غرر في ابحاث متعلقه بالإمكان

بعضها باصل الموضوع و بعضها باللواحق

عروض الإمكان بتحليل وقع ... وهو مع الغيريّ من ذين اجتمع
وقد يراد منه في استعمال ... أعمُّ والأخصُّ واستقبالي
قد لزم الإمكان للمهيّة ... وحاجة الممكن أوّليّة
وأثر الجعل وجود ارتبط ... وصفة التّاثير في العقل فقط
لايفرق الحدوث والبقاءُ ... إذ لم يكن للممكن اقتضاءُ
وإنّما فاض اتّصال كون شيءٍ ... ومثل المجعول للشّيء كيء
قد كان الافتقار للإمكان ... فليجعل القديم بالزّمان
ضرورة القضيّة الفعليّة ... لوازم الأوّل والمهيّة
ثمّ امتناع الشّرط بالمعاند ... والفقر حالة البقا شواهدي
ليس الحدوث علّةً من رأسه ... شرطا ولا شطراً ولا بنفسه
وكيف والحدوث كيف مالحق ... للفقر إذ عدُّ المراتب اتّسق
والعدم السّابق كونأليس خصّ ... بديله نقيضه دارالحصص

[٢١]

غرر في أبحاث[١] متعلّقة بالإمكان

بعضها بأصل الموضوع[٢] وبعضها باللّواحق

فمنها قولنا: **عروض الإمكان** للماهية بتحليلٍ من العقل وقع، حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلّته والعدم وعلّته، فيصفها بسلب الضرورتين. وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين[٣] أو الإمتناعين.

ومنها قولنا: وهو، أي الامكان الذاتي، مع الغيري من ذين، أي الوجوب والأمتناع، إجتمع بخلاف الذاتي منهما مع الغيريّ منهما. ولامنافاة بين لااقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم.

و منها قولنا: وقد يراد منه[٤]، أي من الامكان، في استعمال، أي استعمال

---

١. المصنف ناظر في هذه الغرر الى الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الاسفار في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان (ج ١ــ ط ١ــ ص ٣٤). (ح. ح)

٢. كذكر معاني الامكان. وانّما تعلّقت باصل الامكان، لانّ ذاتي الشئ ليس من اللّواحق. انّما اللّواحق عرضيّاته.

٣. اي بالضرورة من قبل العلة، والضرورة من قبل المعلول أي وجود نفسه و يقال له الضرورة بشرط المحمول، و سيأتي تفصيل ذلك في الغرر التالية لهذه الغرر المترجمة بقوله: «غرر في بعض احكام الوجوب الغيري». (ح. ح)

٤. استيفاء معاني الامكان، انّها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالي، والاستعدادي، والوقوعي، والفقر. ولم نذكر الثلاثة الاخيرة هنا، اذ المقصود ذكر الجهات وهي ليست بجهات، الاّ الوقوعي ببعض معانيه. فالاستعدادي يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود ←

الالهي والمنطقي، الامكان العمّ، مخفّف العامّ. وهو عامّ وعاميّ، لانّ الامكان في العرف العام ايضاً كان بمعنى سلب الضّرورة عن الطّرف المخالف. فكانوا يقولون: «الشّئ الفلاني ممكن»، أي ليس بممتنع، كما انّ معناه المشهور، أعني سلب الضّرورتين، خاصّ وخاصّي، حيث تفطّن به الخاصّة. ولم نذكره في تعداد معانيه، اذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

والامكان **الأخصّ**، وهو سلب الضّرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة. قال الشيخ في منطق الاشارات[٥]: «قديقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكانّه اخصّ من الوجهين المذكورين. وهو ان يكون الحكم غيرضروري البتّة، لافي وقتٍ، كالكسوف، ولافي حال، كالتغير للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان[٦]» انتهى[٧]. فالكتابة ضرورية للإنسان[٨] في حال تصميم عزمها، واما بالنسبة الى نفس

المحدود. على انّ الاستعدادي — لمخالفته بالموضوع للذاتي — حيث ان موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على السنتهم، وانّه ليس اعتبارياً كالذاتي — لائق بان عقدنا له غررا على حدة.

ثم ان الخاص يفسر بتفسيرات ثلاثة: سلب الضرورتين، وتساوي الطرفين، وجواز الطرفين، والاول احق، والثاني حقيق، بناءه على بطلان الاولوية، والثالث جائز، سيماعلى جوازها.

٥. كأن يقال: كل متحرك متغير مادام كونه متحركاً. وقوله: «قال الشيخ...» قاله في الثالث من النهج الرابع منه. (ح. ح).

٦. اي لنفس طبيعة الانسان. فالحيوانية مثلاً وان كانت ممكنة لكونها مسلوبة الضرورة من الطرفين، وكذا تحرك الأصابع والإنخسا ف إلا أنها لايخلو عن ضرورة اقتضاء الموضوع ذاتًا أو وصفًا أو وقتًا بخلاف الكتابة للانسان اذ كما انها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الانسانية، نعم الكتابة ضرورية بشرط وجودها ولهذا اعتبروا الإمكان الاستقبالي فانه سلب الضرورات جميعًا حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرًا في الاوصاف المستقبلة للشئ. (ح. ح)

٧. شرح الاشارات و التنبيهات، ج ١، ص ١٥٣. (م. ط)

٨. حق العبارة هكذا: فالكتابة وإن كانت ضرورية للإنسان في حال تصميم عزمها ولكن بالنسبة الى نفس الطبيعة الخ. (ح. ح)

الطّبيعة الإنسانيّة، فمعلوم انّ لاضرورة ذاتيّة، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة، ولاضرورة وصفيّة ولاوقتيّة، اذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف عنوانيّ، ولا وقت مشروط بهما الكتابة[٩].

و امكان استقباليّ[١٠]، وهو سلب الضّرورات جميعاً حتّى الضّرورة بشرط المحمول، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلة للشيْ. قال المحقّق الطوسي — قدّس سرّه عند ذكر الشيخ هذا المعنى[١١]: «انّما اعتبرهُ[١٢] من اعتبره لكون ماينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة، امّا موجوداً أو معدوماً، فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الامكان الصّرف لايكون الاّ ماينسب الى الاستقبال من الممكنات الّتي لايعرف[١٣] حالها[١٤]، أتكون موجودة اذاحان وقتها، ام لا تكون وينبغي

٩. نعم الكتابة ضرورية بشرط وجودها ولهذا اعتبروا الإمكان الإستقبالي كما اشرنا اليه آنفاً. (ح. ح)

١٠. أي، امكان حالي لمحمول استقبالي، بل الامكان غير موقت لانّ الماهيّات، في ايّة نشأة كانت، من النشئات العلميّة لها امكان الوجود فيما لايزال. وعندالمتكلمين، فرق بين ازليّة الامكان وامكان الازليّة. فازليّة العالم ممتنعة، وامكانه ازلي.

١١. يعني في الفصل الثالث المذكور من المنهج الرابع من منطق الاشارات. (ح. ح)

١٢. أي فرقة من المنطقيين. و ضمير «فيكون» راجع الى ما في قوله «لكون ما». و ضمير ساقها راجع الى الامور الممكنة وفاعل الفعل هو قوله «ضرورةٌ ما» و جملة الأمر أن المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاقّ الوسط غير مائل الى أحدهما. (ح. ح)

١٣. يعني في الأغلب يكون المنسوب إلى الإستقبال ممكنًا والاّ فنحو طلوع الشمس ضروري. (ح. ح)

١٤. احترز، بهذا القيد، عن مثل طلوع الشمس في الغد، فلايحكم بامكانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت في الشتاء ان الهواء سيحمي بعد ستة اشهر - لان الشمس تدخل في برج السرطان، واوضاع السماء والسماوي لها انتظام واتساق، و «لن تجد لسنة الله تبديلا» — ما حكمت بالامكان عليه، بل بالوجوب الغيري، الاّ الامكان، باعتبار نفس الماهيّة، والكل، بالنسبة الى المبادي والى علومها، هكذا. فالوجوب ثابت للكل في نفس الامر، الاّ انه لاوجود رابطي له، بالنسبة الى الجاهل بالاسباب.

أن يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الأخصّ مع تقيّده بالإستقبال، لانّ الاوّلين ربّما يقعان على ماتعيّن احد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف، فلايكون ممكناً صرفاً»[١٥] انتهى.

وفي قوله — قدّس سرّه —: «من الممكنات الّتي لايعرف — الى آخره —»[١٦] اشارة الى انّ عدم تعيّن الوجود والعدم في الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، انّما هو بحسب علمنا[١٧] لابحسب نفس الأمر.

ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات[٨]: «الصدق والكذب قد يتعيّنان كما في مادّتي الوجوب والامتناع[١٨]، وقد لايتعيّنان كما في مادّة الامكان، ولاسيّما الاستقبالي، فانّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أو عدماً، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين، وان كانا بالقياس الينا، لجهلنا بالأمر، غير متعيّنين. واما الإستقبالي فقد نظر في عدم تعيّن احد طرفيه، أهو كذلك في نفس الأمر، أم بالقياس الينا. والجمهور يظنّونه كذلك في نفس الأمر، والتحقيق يأباه[١٩] لاستناد الحوادث في أنفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها،

---

١٥. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٦. (م. ط)

١٦. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٧. (م. ط)

١٧. أي بحسب علمنا الغير المحيط بما في الآزال والآباد جميعًا بخلاف علوم المبادي و اوائل الوجود فإنّ علومهم علّية احاطيّة ايجابية بتيّة لا أنها انفعالية امكانية ظنية، انما الامكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيْ من طرفي الوجود والعدم. **قوله: «ولهذا قال في مبحث التناقض»** في شرح الفصل الأول من النهج الخامس من شرح منطق الاشارات. (ح. ح)

١٨. الاضافة بيانية. (ح. ح)

١٩. وذلك لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته و ممتنع بعدمها فما لايعلم من الممكن الإمكان فلايتصوران يعلم منه انه واقع اوغير واقع، وان علم وجود سببه كان وجوده واجبًا لاممكنًا، وان علم عدم سببه كان عدمه واجبًا لاممكنا، فإذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب والمصنف ناظر الى مطالب الاسفار في الإمكان الاستقبالي (ج ١ — ط ١ — ص ٣٥). (ح. ح)

وانتهاء تلك العلل الى جاعل اوّل[٢٠] يجب لذاته[٢١]» انتهى[٢٢].

فظهر ان هذا شيء[٢٣] اعتبره الجمهور من المنطقيّين. واما التحقيق الحكمي

---

٢٠. فلما كان هو عالمًا بترتب الأسباب كان عالمًا بلا وصمة شك يعتريه. (ح. ح)

٢١. والسبب موجب للمسبب. الاترى انه، عند موافاة القوة الفعليّة الناريّة والقوة الانفعاليّة الحطبيّة، واستيفاء الشرايط، و رفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع. فكل امر في المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع، ولو باعتبار عدم مضي وقت، هوشرط حصوله. فاين الامكان، الاّ باعتبار نفس الماهيّة، حيث ان الوجود أو العدم، ليس عينها ولاجزئها، وان انسحب احدهما عليها في الواقع. وفرق بين ان يكون الشيْ مع الشيْ دائماً، كاللازم والملزوم، وان يكون الشيْ نفس الشيْ. وكل الحوادث معلومة لله تعالىٰ في الازل. فلولم تقع، انقلب علمه جهلاً، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. الاّ ان الامور مرهونة باوقاتها.... والعلم والارادة تعلقا بوجود كل في وقته. وكما ان كل موجود، في حده، واجب بعلته، وعدمه ورفعه عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملة، الكائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها و علّلها بمنتهى متعلقة سلسلة الحاجات، وهو قيومها و مقومها، لامنفصلة و مستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلي المسمىٰ بالعناية، المرجع للارادة والقدرة، لكونه منشأ للنظام الاحسن.

٢٢. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٧٨. (م. ط)

٢٣. المشاراليه بهذا هو الإمكان الاستقبالي.

اعلم ان المتكلم قائل بأن ازلية العالم ممتنعة، ولكن امكانه ازلي، و وجه ظاهر وسيأتي البحث عن الحركة في الجوهر وعن تجدد الأمثال أن العالم حادث آناً فآناً وفيض الحق مستمرا ازلاً وأبدًا ولكن المتكلم بمعزل عن ادراك نحو هذه الحقائق وكل ميسر لما خلق له. ثم قال المحقق اللاهيجي في بيان الفرق بين ازلية الامكان وامكان الأزلية بأن ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية و غير مستلزمة له، و ذلك لأنا اذا قلنا امكانه ازلي، أي ثابت ازلاً كان الازل ظرفًا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشيْ متصفًا بالإمكان اتصافًا مستمرًا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هوالذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم، واذا قلنا ازليته ممكنة كان الأزل ظرفًا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لايكون مسبوقًا بالعدم ممكن، ومن المعلوم ان الأول لايستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيْ في الجملة ممكنًا امكانًا مستمرًا ولايكون وجوده على ←

فيؤدّي انّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التّعيين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر وفي الضّرورة والإمتناع في الواقع، والامكان باعتبار نفس المفهوم.

ومنها قولنا: **فدلزم الإمكان للمهيّة**، أي نفس شيئيّة الماهية كافية فيه، بلاحاجة الى مؤنة زائدة، لانّه ليس الاّ عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها، علمت انّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان الامكان لازماً للماهية، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلايعبأ بشبهة يبدء في المقام، من انّ الممكن امّا موجود[٢٤] وامّا معدوم، وعلى أيّ تقدير، فله الضّرورة بشرط المحمول، فاين يمكن؟ وايضاً، امّا مع وجود سببه التّام، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.[٢٥]

ومنها قولنا: **وحاجة الممكن الى المؤثر بديهيّة اوّليّة**، غير مفتقرة الى الدّليل؛ بل إلى شيء آخر ممّا يفتقر اليه[٢٦] اقسامه الخمسة الاخرى. ولكن التصديق الاوّلي قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّر اطرافه. وخفاء التصوّر غيرقادح[٢٧] في اوّليّة التّصديق.

وجه الاستمرار ممكنًا اصلاً بل ممتنعًا ولايلزم منه كون ذلك الشيْ من قبيل الممتنعات لأن الممتنع هوالذي لايقبل الوجود بوجه من الوجوه. (ح. ح)

٢٤. هذا ابداء لها، باعتبار الوجوب اللاحق، كما انّ لاحقه، باعتبار الوجوب السابق.

٢٥. وحاصل الجواب عن الإشكالين أن كل ممكن وان كان محفوفًا إما بالوجوبين السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإما بالإمتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لايصادم شيْ منها ماهو حاله بحسب ماهيّتِهِ من حيث هي. (ح. ح)

٢٦. أي من المنبّهات. و «اقسامه الخمسة الأخرى» أي من مقدمات صناعة البرهان التي هي ست وقد تقدم في اللّتالي (ج ١— ص ٣٢٣). وجملة الأمر أن الأوّلي غير مفتقر الى الدليل بل مفتقرة الى منبهات يفتقر اليها مقدمات صناعة البرهان والافتقار الى المنبّه في المقدمات لايوجب كون التصديق غير أوّلي. (ح. ح)

٢٧. فاذا تصوران الممكن شيئية الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انها متساويان بالنسبة اليها،

واعلم انّ القائل بالبخت والاتّفاق ينكر هذه القضيّة[٢٨]، وانكارها مساوق لجواز الترجّح بلامرجّح الذي لايقول به الأشعري ايضاً.[٢٩]

وذكر الفخر الرّازي من قبلهم شبهات[٣٠]:

منها:ان احتياج الممكن الى المؤثّر امّا في ماهية الممكن بأن يجعلها ماهية، وامّا في وجوده بان يجعله وجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه، كما لايخفى، وامّا في الاتّصاف، وهو أمر عدمي[٣١]. والجواب انّ أثر **الجعل**[٣٢] **وجود ارتبط**، لاالوجود وجود،

مثل كفتي الميزان، وان المتساويين مالم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل، لم يقع، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء، وتشبثت بالوجود مثلاً، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة. فلوخفي بعض هذه التصورات، خفي الحكم بالعرض. وهذا لاينافي جلاء الحكم واوليته.

٢٨. اي القضية المفطورة وهي أن المتساويين مالم يترجّح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع. (ح. ح)

٢٩. لان الأشاعرة قائلون بالترجيح بلا مرجّح؛ و بعبارة اخرى ينكرون العلّة الغائية وان استلزم انكارها انكار الفاعل. وفي اول الفصل الثالث عشرمن المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الأسفار: «و منهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان» (ج ١ــ ط ١ــ ص ٤٩). يعني بالحكم الفطري أن الترجيح بلا مرجّح قبيح ومحال، أي انّهم قائلون بجواز الترجيح بلا مرجّح. وقوله الموجب لتنفره صفته للحكم الفطري، و ضمير لتنفره راجع الى الحيوان، اي ذلك الحكم يوجب فرار الحيوان عن صوت الخشب الخ. (ح. ح)

٣٠. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٠٦. و ايضا المطالب العالية من العلم الالهي، الامام فخرالدين الرازي، ج ١، ص ٧٠ الى ١٣٠، تحقيق الدكتور احمد حجازي السّقا، ط ١، دارالكتاب العربي، بيروت. (م. ط)

٣١. الإتصاف هو صيرورة الماهية موجودة، وهو امر عدمي ولايجوز أن يكون اثر العلة. ولمّا كان أمراً عدميًا فلايجوز أن يكون أول الصوادر بالذات، ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين، على أن الاتصاف ايضا ماهية فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف بالاتصاف بالوجود، وكذا الكلام في الإتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر الى لانهاية. (ح. ح)

٣٢. أي، الجعل المتعلق بالوجود، بسيط. فكان الجعل، عند مورد الشبهة، منحصراً في المولف. وهو

كمامر. و منها انّه لو احتاج الى المؤثّر، فصفة المؤثّرية ايضاً شيء ممكن، فاحتاجت الى مؤثّرية اُخرى، وهكذا، فيتسلسل[٣٣]. والجواب انّ صفة التّأثير في العقل فقط، وليست متأصّلة. ولايقدح ذلك[٣٤] في اتّصاف المؤثّر بها، لانّ ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثّابت في الخارج.

ومن الأبحاث المتعلّقة بالإمكان، حاجة الممكن الى العلّة في البقاء ايضاً[٣٥]، كما قلنا لايفرق الحدوث والبقاء في الحاجة، إذ لم يكن للممكن إقتضاء. فكما لم يكن وجوده في اول الحال باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال[٣٦] وثالث الحال وهكذا، لانّ مناط الحاجة، كما سيجيء، هوالامكان، وهو لازم الماهية. فكذا الحاجة، بل الوجود الامكاني، في أيّ وعاء من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدّهر[٣٧]، أو في الزّمان، أو في طرفه[٣٨]، حادثا أو باقياً، عين الفقر و الفاقة الى العلّة — لانّه ذات له

باطل. وفائدة كلمة «ارتبط» الاشارة الى الوجود الحقيقي الخاص الذي هو حيثية طرد العدم، وهو رابط محض، و تعلق صرف بالجاعل.

٣٣. ولهذا ذهب البعض الى انّ المؤثّرية حال، وكذا المتأثريّة.

٣٤. ضمير بها راجع الى صفة التأثير وهي المؤثّرية، اي لايقدح ذلك في اتصاف المؤثر بالمؤثّرية. و بعبارة أخرى: لايقدح ذلك في كون صفة التأثير في العقل، وعدم كون صفة التأثير في الخارج بوجود رابطي. (ح. ح)

٣٥. أي كما كان حاجته اليها في الوجود والحدوث كما قال وحاجة الممكن اولية. (ح. ح)

٣٦. والبقاء وجود بعد وجود، على سبيل الاتصال، كما انّ الحدوث وجود بعد العدم. وكلاهما من العلة، لانّ الماهيّة خلوعن الكلّ.

٣٧. الدهر ينقسم الى الأيمن والأيسر، وكلّ واحد منها إلى الأعلين و الأدنين: الأول العقول الطولية، والثاني العقول المتكافئة، والثالث النفوس الكلية، والرابع النفوس الجزئية. وسيأتي بيان كل واحد منها. (ح. ح)

٣٨. أي في طرف الزمان، و طرف الزمان هوالآن. (ح. ح)

الفقر— وهو[٣٩] متقوّم بها[٤٠]، متذوّت بذاتها، بحيث لو قطع النظر عن وجودها، لم يكن شيئاً، وبوجه بعيد[٤١]، كقطع النظر عن ذاتيّات شيئيّة الماهية، حيث لا تبقى تلك الماهية. فما اسخف قول[٤٢] من يقول: انّ المعلول محتاج الى العلّة حدوثاً لابقاءً. وقد

---

٣٩. و ذلك لأن استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لامن جهة ماهيته، فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل و ارتباطه الى الفاعل مقوّم له أي لايتصور بدونه وإلاّ لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشيْ هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت أبدًا حين الحدوث و حين الإستمرار وحين البقاء جميعًا فحاجته الى العلة في البقاء كحاجته اليها في الحدوث بلا تفاوت. (ح. ح)

٤٠. أي، ليست العلة خارجة عنه، بحيث لامرتبة له خالية عنها، ولاظهور له خالياً عن ظهورها، بل الظهور لها اولا، وله ثانياً، كما قال عليه السلام: «مارايتُ شيئاً الاّ ورايتُ الله قبله». وقال: «داخل في الاشياء لابالممازجة، خارج عن الاشياء لابالمزايلة». وأيضاً، «ليس في الاشياء بوالج، ولاعنها بخارج». وأيضاً، «مع كل شيْ، لابمقارنة، وغير كل شيْ لابمزايلة». وأيضاً: «داخل في الاشياء لاكدخول شيْ في شيْ؛ خارج عن الاشياء، لاكخروج شيْ عن شيْ». وأيضاً، «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة». وبالجملة، هذا متواتر بالمعنى.

٤١. انما كان بعيدًا لأن كل واحدة من علة الفاعلي وعلة الغائي مفيدة للوجود، بخلاف علة المادي والصوري. (ح. ح)

٤٢. انما كان سخيفًا لأن كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودًا ودوامًا.

ثم يمكن أن يورد عليهم بأن يقال لهم لايخلو الأمر من أن يكون الماهية في ثاني الحال عين الماهية في اول الحال أوغيرها: فان كانت عينها فاما ينسحب حكم الاول على الثاني فيلزم افتقارها في البقاء وهو المطلوب، واما ينسحب حكم الثاني على الاول فيلزم غناه في اول الحال؛ وإن كانت غيرها فيلزم الانقلاب وهو محال.

و ايضا يلزم عليهم كون الماهية في البقاء واجب الوجود إذ الواجب ماليس له افتقار الى الغير والحال أن المعلول ليس بواجب لذاته في جميع اوقات وجوده.

ثم اعلم ان من المعلولات مايكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء فانّ علة حدوثه البنّاء وعلة بقائه يبس العنصر ونحوه، ومنها مايكون علة حدوثه هي علة بقائه كالقالب المشكّل للماء مثلاً والعالَم بالنسبة الى الواجب تعالى من قبيل الثاني لكونه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من

تفوّهوا بانّه لوجاز على الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظّالمون.

وقولنا: **وإنّما فاض اتّصال كون شيء** جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن في حال البقاء الى المؤثّر، فتأثيره امّا في الوجود الذى هوكان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل، وامّا في وجود جديد حادث؛ هذا خلف. وحاصل الجواب انّ التأثير في أمر جديد، لكنّه استمرار الوجود الاوّل واتّصاله، لاأمر منفصل عن الاوّل، ليكون خلاف الفرض.

ولما تمسّكوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنائهم عليهم، بأن **مثل المجعول للشّيء** وحاله كفيء أي، كمثل الفيء للشاخص، فانّه تبع محض له، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبنّاء ليس علّة موجدة. بل حركات يده علل معدّة

جميع الجهات لامن قبيل الأول. والناس ظنوا أن العالم بالنسبة اليه سبحانه كالكتابة بالنسبة الى الكاتب وسكون الكاتب لايبطل المكتوب، وهذا منافٍ للعلية الذاتية ولا يبعد بوجه أن يكون العالم بالنسبة اليه كالكلام للمتكلم فإنّه اذا سكت المتكلم بطل وجود الكلام كمافي الفصل الخامس عشرمن سادسة الأسفار: «تمثيل تنبيهي — فاذن ما اسهل لك أن تتيقّن أن وجود العالم عن الباري...» (ج ١— ط ١— ص ١٦٣). والحق أن الأمر ارفع من هذه التعبيرات واشمخ من هذه التمثيلات بل فوق الحكاية عن العلة والمعلول كما قلت في «دفتر دل»:

بگويم حرف حق بی هيچ خوفی — صمد هست و صمد را نيست جوفی
نباشد صرف هستی غير مصمود — وگرنه عين محدود است و معدود
ندانم کيست علّت کيست معلول — که در وحدت دوئی چونست معقول
شئون ذات حق معلول او نيست — عجب از آن که اين معقول او نيست
مثال موج و دريا سخت سست است — مثال يمّ و نم هم نادرست است
چه اندر کعبه باشی و چه در دير — ترا قبله است وجه الله ولاغير
نگارستان عالم با جلالش — حکايت می نمايد از جمالش
برون آ يکسر از وسواس و پندار — که تا بينی حقيقت را پديدار

لاجتماع اللبنات والاخشاب، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها معلول اليبوسة المستندة الى الطبيعة[٤٣]. والمؤثّر الحقيقي ليس الاّالله جلّ شأنه.

ومنها: انّ علّة الحاجة الى العلّة هي الامكان. **قد كان الافتقار إلى العلّة**[٤٤] **للإمكان**، كما هو قول الحكماء. ومن فروعاته انّه **فليجعل القديم بالزّمان**، كالعقل الكلّي، لكونه ممكناً. وامّا على قول خصمهم[٤٥] فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ على المطلوب شواهد، **منها**[٤٦]: **ضرورة القضيّة الفعليّة**[٤٧]، أي ما كان محموله

---

٤٣. و وجودات القوى والطبايع، درجات القدرة الفعليّة، والجهات الفاعليّة لله تعالى. ولهذا قلنا: والمؤثر الحقيقي ليس الاّ الله تعالى.

٤٤. الفصل الثالث عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار في أن علة الحاجة الى العلة هي الإمكان في الماهيات، والقصور في الوجودات. (ج ١— ط ١— ص ٤٩). (ح. ح)

٤٥. الضمير راجع الى الحكماء، أي وأما على قول خصم الحكماء فلايجعل القديم بالزمان لانتفاء الحدوث الذي هومناط الحاجة عند الخصم لأن الحدوث وجود بعد العدم وهو منتف عن القديم بالزمان؛ نعم حدوثه ذاتي بمعنى أن وجوده من الغير لا أن وجوده مسبوق بالعدم فانه لايتصور في القديم.

والخصم: المخاصم والمنازع يطلق على الاثنين والجمع والمؤنث فيقال هما وهم وهي خصمي. وفي الصحاح: الخصم معروف يستوي فيه الجمع والمؤنث لأنه في الاصل مصدر، و من العرب من يثنيه و يجمعه فيقول خصمان و خصوم. انتهى. وفي القرآن الكريم: هـذان خصمان اختصموا في ربهم (الحج ٢١) ثم المصنف في التعبير عن هؤلاء بخصم الحكماء ناظر الى آخر الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الاسفار حيث قال: «وأشدهم عدواة للذين آمنوا من الحكماء الربانيّين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لايعرفون المحسوسات...» (ج ١— ط ١— ٨٩). (ح. ح)

٤٦. وانما قال شواهد ولم يقل دلائل لأن المسألة بديهيّة. (ح. ح)

٤٧. أي المطلقة العامة كقولك كل انسان متنفّس بالفعل، وقد تقدم في اللئالي (ج ١— ص ٢٦١). (ح. ح)

واقعاً في احد الأزمنة. بيانه انّ الشي ء، حال اعتبار وجوده، ضروريّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروريّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفي زمانه، والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين[٤٨]. فلو نظرنا الى الماهية من حيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضّرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال الماهية في ذاتها، أعني امكانها الذّاتي، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة الى السبب[٤٩].

ومنها: لوازم الاوّل تعالى والمهيّة. بيانه: انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق[٥٠]، لوازم. فعند الحكماء[٥١] الصّفات[٥٢] الاضافيّة[٥٣]؛ بل عند

٤٨. يعني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود في الموجود والمعدوم. (ح. ح)

٤٩. اعلم ان الممكن الواجب بشرط المحمول يكون حائز العدم مع كونه واجبًا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الإمكان و لامنافاة لأن الوجوب ناشٍ من الشرط، والإمكان حال للماهية من حيث هي لابشرط، فكما لايكون المنافاة بين الوجوب اللاحق والإمكان لا تكون المنافاة بينه و بين الوجوب السابق فتدبر. (ح. ح)

٥٠. وهم اربع فرق، لانهم اما ان يصلوا اليها بمجرد الفكر أوبمجرد تصفية النفس، بالتخلية والتحلية، أو بالجمع بينها. فالجامعون هم الاشراقيون. والمصفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفكر اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان، وهم المتكلمون؛ اويبحثون على الاطلاق، وهم المشائون. والفكر مشي العقل، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادي، ومن المبادي الى المطالب.

٥١. سيأتي كل المذاهب تفصيلاً في المقصد الثالث في الالهيات بالمعنى الاخص، غرر ٧٠، ص ٥٧١ الى ٥٨٤ هذا الطبع. (م. ط)

٥٢. كالخالقية. «والأنوار القاهرة» أي العقول. «والصفات الحقيقية الزائدة» كالعلم والقدرة. و سيأتي تفصيل كل واحد منها من ذي قبل. واعلم أن الأعيان الثابتة هي الصور العلمية وهي موجودة بوجودها الأحدي وهي عين الذات الواجبية وليست صفاتًا و لوازم زائدة على الذات كما تفوّه بها المصنف. والعجب انه كان على هذا الوهم الموهون وقد تفوّه به في ذكر الأقوال في العلم ايضا كما يأتي في الالهيات بالمعنى الأخص في «غرر في ذكر الأقوال في العلم و وجه الضبط لها». و سيأتي تفصيل الكلام في ذلك. (ح. ح)

٥٣. هذه هي المتفق عليها بين الحكماء، انّها زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة، لكونها مستدعية

الاشراقيين[٥٤] منهم ، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم[٥٥] ، الصوَر المرتسمة؛ وعند الاشاعرة[٥٦] الصّفات الحقيقيّة الزائدة؛ وعند المعتزلة[٥٧] ، الأحوال[٥٨]؛ وعند الصوفيّة[٥٩] ، الأعيان الثّابتة. وليست هذه اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد، فهي ممكنة الثّبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظرا الى ذات الأول تعالى. فثبت انّ التّأثير غيرمشروط بسبق العدم.

فلئن قالوا: الكلام في الأفعال، وهذه ليست بأفعال؛ نقول مقصودنا انّ الدّوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقليّة لاتخصّص. وكذا لكلّ ماهية لازم، مستنداليها، غيرمتأخّر عنها زماناً، ولايتخلّل العدم بينهما.

ثمّ منها؛**إمتناع الشّرط**، أي، الاشتراط **بالمعاند**[٦٠]. بيانه انّ العدم السّابق على وجود الشي ء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشّي ء بمعانده؟ وإن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك ، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّي ء معاند

للطرفين، اذ ليست كالحيوة والارادة والعلم بالذات، ونحوها، ممّا لايستدعيها. وكذا العلم بالغير، اذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذي الصورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقيّة والرازقيّة والغافريّة وغيرها، من الصفات الاضافية، وان كان مبدئها ايضاً عين الذات المتعالية.

٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧. سيأتي كل المذاهب تفصيلاً في المقصد الثالث في الالهيات بالمعنى الاخص،غرر ٧٠ ص ٥٧١ الى ٥٨٤، هذا الطبع. (م.ط)

٥٨. كالعالميّة والقادرية ونحوهما.

٥٩. شرح مقدمهٔ قيصري بر فصوص الحكم، سيد جلال‌الدين آشتياني، ص٣٣٣،ط ٢،دفترتبليغات اسلامي قم. (م. ط)

٦٠. لايخفى أن العدم السابق على وجود الشيْ ليس مقابلاً و معانداً له حتى يلزم اشتراط الشيْ بمعانده بل المعاند له هوالعدم البديل له المقارن معه وهوليس شرطاً هاهنا، نعم من جهة لزوم مقارنة الشرط مع المشروط زماناً الذي هو أيضا من باب لزوم مالا يلزم يكون الممتنع هاهنا هوجعل العدم السابق شرطاً للوجود اللاحق، وعليه فجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل ليس بممتنع الاّ من جهة أن الأثر لابد من أن يكون مقارناً لتأثير المؤثر فيلزم أن يكون شرط التأثيرالذي يكون سابقًامقارناًمع الأثر اللاحق. (ح. ح)

ومناف له ايضاً. واما الامكان، فهو يجامع وجود الشّيء وليس مقابلاً له.

ومنها: **الفقر في حالة البقا**. بيانه: انّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة الى العلّة[٦١]. فلو كان مناط الافتقار هوالحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث[٦٢]. وان كان هوالامكان، يثبت المطلوب.

فهذه الوجوه شواهدي ــ خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضّمير للمتكلم.

ثمّ بيّنا انّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: **ليس الحدوث علّةً** للحاجة، **من رأسه**، أي أصلاً. ويوضحه قولنا: **شرطاً**، بأن يكون علّة الحاجة هوالامكان بشرط الحدوث، **ولا شطراً**، بأن تكون هي هو مع الحدوث، **ولا بنفسه**، بأن تكون هي الحدوث فقط.

وهذه أقوال ثلاثة للمتكلّمين[٦٣]. **وكيف** يتصوّران يكون علّة، **والحدوث كيف**، أي كيفيّة ما، أي وجود، **لحق للفقر والحاجة**، وتأخّر عنه بمراتب؟ بيانه انّ الحدوث كيفيّة الوجود[٦٤]، لانّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الايجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلوكان علّة للحاجة مستقلّة أو جزء أو شرطاً، لتقدّم على نفسه بمراتب، إذ ــ توقيتيّة متعلّقة بـ«لحق» ــ **عدُّ المراتب اتّسق** وانتظم، حيث يقال: الشّيء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجد فوجد فحدث. وأيضاً كيف يتصوّر ذلك، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم[٦٥]؟ **والعدم السّابق كوناً** ــ مفعول «السّابق» ــ **ليس خصّ**[٦٦] **بديله نقيضه** ــ مبتدأ

---

٦١. والاّ يلزم أن لاينعدم شيٌ من الحوادث. (ح. ح)

٦٢. أي فلا يفتقر الى العلة فيكون واجبًا. (ح. ح)

٦٣. المواقف، ص ٧١ الى ٧٨ و ٩٢. وايضاً شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٥٩ الى ٤٩٧ (م. ط).

٦٤. ناظر الى عبارة الأسفار: «الحدوث كيفية نسبة الوجود...» (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ٥٠). (ح. ح)

٦٥. اللازم، هذه المشروطية، لمنوطية وجوده بالحدوث الزماني.

٦٦. أي، لا تعلق له به. فليس عدماً ونقيضاً له.

وخبر— أي، عدم هوبدل ذلك الكون نقيضه، دارالحصص، أي حصص العدم. بيانه انّه، لوكان العدم شرطاً لوجود الممكن، فامّا يكون العدم السّابق مطلقاً[٦٧]، فهو ليس شرطاً لحادث خاص، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص، فيلزم الدّور لتوقّف كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر، وامّا ان يكون العدم البدلي، فهو نقيض الكون الحادث، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم. وان اريد الليسيّة الذّاتيّة للممكن، أعني لااقتضاء الوجود والعدم، فيرجع الى اعتبار الامكان. هذا خلف، مع ان سبقه بالذّات لابالزّمان. وانّما ذكرنا العدم البدلي، مع انّه لم يقصده الخصم، اشارة الى انّه عدم الشّيْ في الحقيقة، ولكن باعتبار ماهيته، من حيث هي هي، مع قطع النّظر عن كونها مظهر التجلّي الالهي، ولو في زمان تنوّرها بالوجود. وامّا بهذا النظر، فلاعدمٌ[٦٨]

٦٧. أي، مطلق العدم عدم أي شيْ كان، فهو ليس كذلك، بل لوكان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو ايضاً باطل، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعي، لكونه مشروطا به، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه، على ان العدم السابق ليس عدما له، اذ ليس وجوده مترقباً في غير وقته، حتى يكون رفعه هناك عدماً له، اذلكل موجود رتبة خاصة، ولكل حادث متى خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده في كل الاوقات ويضع قبول الماهيّة النوعيّة للوجود، و شأنيتها له موضع قبول الهويّة. وهذا طمع كاذب. وايضاً عدم الشيْ لابدان يكون نقيضه و رفعه. فاتحاد الزمان شرط، اذ عدم القيام في الليل لايطرد القيام في النهار. وسيجيْ هذا، عند قولنا: «فكانّه قيل...». والعدم البدلي المفروض في مقامه مرتفع بوجود، هو نعم البدل. وبالجملة، فكانّه قيل بالحقيقة، عند اهل الحقيقة، لاعدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث، الاّ الليسية الذاتية لشيئية الماهيّة، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولاجزء، وان كان منسحبا عليها دائماً. فيرجع الامر في المناط الى الامكان. كيف؟ والوجودات بما هي وجود، انوارالله التي لايمكن عليها الافول، وعلومه التي لها ابداً لديه المثول، ومن ملكه شيْ لايزول.

٦٨. وذلك لأنه إذالحق الوجود بالممكن في وقت فلايمكن ارتفاعه لافي ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق، ولافي غير ذلك الوقت إذلم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه، ولاعن الواقع مطلقًا إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع افرادها و هذا ماقيل ان الأشياء بالنسبة الى المبادي العالية واجبات ثابتات فضلاً عن مبدء المبادي فكل في حدّه حاضر لديه ولادثور ولازوال بالنسبة اليه، ومن اسمائه

لتحقّق نقيضه. والعدم السّابق أو اللّاحق ليس عدماً له في الحقيقة، لانّ عدم الشيء رفعه، ورفعه نقيضه، واتحاد الزّمان شرط في التناقض. فكانّه قيل: العدم السّابق ليس عدماً له، لانّه ليس نقيضاً له، لانّ بدله نقيضه ونقيض الواحد واحد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحسنى يامن لاينقص من خزائنه شيْ، ولا تبدل في علم‌الله. هذا في الماهية من حيث التحقق، وأما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذ الشيْ لايقبل نقيضه ولاضده ولاموضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه فافهم فإن هذه قاعدة نفعها عظيم. وللمصنف حاشية على الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الاسفار في ان المعدوم لايعاد، توضح المقام فراجع. (ج ١— ط ١— ٨٦). (ح. ح)

[٢٢]

غرر في بعض احكام الوجوب الغيري

لايوجد الشَّيءُ بأولويَّةٍ غيريَّةٌ تكون أو ذاتيَّةْ
كافيةٌ أو لاعلى الصَّواب لابدَّ في التَّرجيح من إيجاب
ليسيَّة الممكن تنفي الثَّانية رأساً كذا الأُولى بقاءُ التَّسوية
ثمَّ وجوب لاحق مبيَّن فبالضَّرورتين حقَّ الممكن
ونسبة الوجوب والإمكان كنسبة التَّمام والنُّقصان

[٢٢]

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيريّ

من انّ الشّيء، مالم يجب، لم يوجد والقول بالأولويّة باطل.

لايوجد الشّيء بأولويّة[١] بأنواعها، غيريّةً تكون الأولويّة أو ذاتيّة[٢]، كافيةً تكون الأولويّة الذّاتيّة في وقوع الممكن، أولا، على الصّواب؛ خلافاً لبعض المتكلّمين[٣] القائلين بالأولويّة الغيريّة[٤]، المنكرين للإيجاب والوجوب في ايجاد الممكن. لابدَّ في التّرجيح، أي، في ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه، من إيجاب لذلك، الوجود أو ذلك العدم.

---

١. ناظر في هذه الغرر الى الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار في ابطال كون الشيْ اولى له الوجود و العدم اولويةً غير بالغة حدّ الوجوب (ج ١— ط ١— ص ٤٧)، و كذلك الى الفصل الخامس عشر من ذلك المنهج (ص ٥٤)، و هكذا الى الفصل السادس عشر منه (ص ٥٤). (ح. ح)

٢. سواء فسّرت الاولوية الذاتية باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانًا غير ضروري لايخرج به الشيْ عن حكم الامكان، أوبكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقةً غيرَ واصلةٍ الى حدّ الضرورة لامن قِبَل مبدءٍ خارج ولا باقتضاء و سببية ذاتية على قياس الأمر أي على قياس المطلب في الوجوب الذاتي. (ح. ح)

٣. شرح مواقف، ص ١٤١. ايضاً شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٩٢. وكذا في الأسفار، ج ١، ص ٢٠٣. (م. ط)

٤. ومنهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية. وأما الكافية، فلاقائل بها منهم. كيف؟ وهي توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالىٰ، وهم ملتزمون اهل الرشاد، مبرئون عن الالحاد.

ثمّ اشرنا الى الدّليل بقولنا: **ليسيّة الممكن**، أي كون الممكن من ذاته أن يكون ليس، **تنفي الثّانية**، أي الأولويّة الذّاتية، **رأساً**، أي بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ الماهية لم تكنْ بحسب ذاتها إلاّ هي، وما لم تدخل في دارالوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء، حتّى انّه لم يصدق نفسها على نفسها. وذاتها وذاتيّاتها وامكانها وحاجتها، وان كانت متقدّمةً على وجودها تقدّماً بالمعنى، لكنّه بحسب الذهن، وامّا في الخارج فالأمر بالعكس. فما لم يكن وجود لم تكن ماهية، ولابروز لأحكامها الذّاتيّة. وحينئذٍ فلاماهية قبل الوجود حتّى تستدعي أولويّة مطلقاً.

كذا **تنفي الاولى**، أي الأولويّة الغيريّة، **بقاء التّسوية**، أي تسوية الوجود والعدم بحالها. فانّ هذه الأولويّة، لما كانت غير بالغة الى حدّ الوجوب، لايجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان[٧]،

---

٥. علاقة الماهية الى جاعل الوجود أنما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالاً و نقصًا وقوة وضعفًا، والماهية في حدّ نفسها لاعلاقة بينها وبين غيرها سواء كان ذلك الغير علتها أوغيرها، فالم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضيًا أي بتطفيل الوجود ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم مّا اليه الاّ بحسب التقدير البحت والفرض الصرف، والإمكان وان كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود بأن كانت الماهية مصدوقة للامكان لامصداقا له لكن مالم تقع في دارالوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لايمكن الحكم عليها بأنهاهي حتى يكون من الذاتي في باب الايسا غوجي اي باب الكليات الخمسة، أوبانها ممكنة حتى يكون من الذاتي في باب البرهان وان كان كونها هي اوكونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها و صفات وجودها. (ح. ح)

٦. و ذلك لأن الشيْ قررّ فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد. (ح. ح)

٧. التساوي، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذي هو لذات العلة، لايصادم التساوي في ناحية المعلول، كذلك الاولويّة؛ ولانه، ان كانت الاولوية متعيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز تعلّقها بوقوع العدم، كانت وجوبا، لان التعين والتخصّص، هوالوجوب. هذا خلف والاّ، فهي مستوية النسبة الى الطرفين، فيحتاج الوجود الى شيْ آخر، يرجحه، وهو أيضاً مرجح اولوي، وهكذا ننقل الكلام، و يتسلسل. ومع ذلك، لايحصل تعين لاحد الطرفين، ولايكون

فلايتعيّن بعد احدهما ، بخلاف ما إذا بلغت الى حدّ الوجوب[٨]، لانّه حينئذٍ لايبقى

مرجحاً مافرض مرجحاً.

وبالجملة، بين الاولوية الوقوع والتادي الى الوقوع، تهافت، اذ في حال الوقوع، إن طرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، والاّ، جاز التبادل و حصل التصادم. فان تادت الاولوية الى الوقوع، لزم الخلف. والاّ، فالاولوية كلا اولوية.

وأيضاً، كما ان وقوع الوجود، على سبيل الاولوية، وكذلك وقوع نفس الاولوية، على سبيل الاولوية، فوقوعها ولاوقوعها متساويان. فيحتاج وقوعها الى مرجح. والفرض ان المرجح اولوي لاوجوبي، فيحتاج ايضاً الى مرجح. وهكذا في الاولويات الاخر، الى غير النهاية. ومع ذلك، جميعها كالاولوية الاولىٰ، كما يقال: ان الممكنات الغير المتناهية في حكم الممكن الواحد، في جواز طريان العدم.

والحاصل ان كل موجود ممكن، ينبغي ان يقع اولويته اوّلا، ثم يقع وجوده الاولوي. والحال انّها أيضاً يجوز ان تقع وان لا تقع تبادلا، اذ كل وقوع، عندهم، بلا وجوب. ومن هنا يختلج بخاطري برهان على نفي الاولوية، وهو انه، لو وجد الممكن بالاولوية، لوجد الصادر الاول بها، لانه ايضاً ممكن. ولو وجد بها، لم يكن صادرا اولاً، اذ لابدان يقع اولويته اولاً، حتى يقع وجودها ثانياً. وهذه الاولوية ليست عين وجوده، لانها سبب وجوده. وايضاً، هي جايزة العدم، والوجود يابي عن العدم. وليست صفة الواجب ايضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات. وهذا بخلاف ماهو المذهب المنصور. فان الايجاب صفته تعالى، والوجوب السابق للصادر الاول، هوالخصوصية التي هي عين ذات الواجب، وهي التي لا تمكن من عدمه، وتابي الاّ ان يترتب عليها وجوده، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص. «فاستقم كما امرت».

٨. ناظر الى الفصل الخامس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار. و بالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والفعلية الذاتية مبدء انبتات شعب القوى و أعدام الملكات فلهذا قيل: إن وجوب الشئ قبل امكانه، و فعليته قبل قوّته، و صورته سابقة على مادته، و خيره مستول على شره، بل وجوده قاهر على عدمه و رحمة الله سابقة على غضبه، فإذن كل ماهيةٍ ممكنة وكل وجودٍ امكاني لايتقرر ولايوجد مالم يجب تقرره، و وجوده بعلته فلايتصور كون العلةِ علةً ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحًا ايجابيًا —لا ترجيحًا رجحانيًا— فكل علةٍ واجبة العلية، وكل معلولٍ واجب المعلولية، والعلة الأولى كماهو واجب الوجود كذلك واجب العليّة: فهو بماهو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجباً بذاته هو كونه بعينه مبدءً لماسواه. (ح. ح)

الطّرف الآخر. فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بانّه: لم وقع هذا دون ذاك ؟ هذا هو الوجوب السّابق الجائي من العلّة في الممكن.

ثمّ هنا وجوب آخر يقال له **وجوب لاحق**. وهو ايضاً مبرهن عليه **ومبيّن**. يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل. وهو الذي يقال له الضّرورة بشرط المحمول. ولايخلو عنه قضيّة فعليّة.

ان قلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب، بل عينها، لانّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم؟

قلت: هذا السّبق واللّحوق في اعتبار العقل[٩] عند ملاحظة هذه المعاني، واعتبار التّرتيب[١٠] بينها. فقولهم[١١]: «الشّيء مالم يجب لم يوجد» معناه مالم ينسدّ جميع انحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. **فبالضّرورتين حفّ الممكن**[١٢].

---

٩. الاّ انّه من الاعتبارات النفس الامريّة.

١٠. فالم يعتبر نفس شيئية الماهيّة، ولم يتقرر، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم يات الامكان. واذا اعتبر الامكان، وان المتساويين، مالم يترجح احدهما بمنفصل، لم يقع، ولوحظ تشبثها بأحدهما، حكم بالحاجة الى العلّة. وبعد الحاجة اليها، وملاحظة كيفية التأثير، وانه بنحو السد المسطور، حكم بالايجاب، ثم بالوجوب، كترتب الانكسار على الكسر؛ ثم بالايجاد والوجود. والايجاد الحقيقي متقدم على الوجود، مع انه الوجود الحقيقي، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولان الوجود، مضافاً الى الحق تعالى، ايجاد حقيقي متقدم على الوجود المضاف الى الماهيّة.

١١. وله معنى آخر، وهو ما اشرنا اليه انّ الوجوب السّابق بوجهٍ هوالخصوصيّة المعتبرة في العلّة، والسّبق حينئذ اظهر.

١٢. ناظر الى الفصل السادس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ — ط ١ — ص ٥٤). اعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين معًا فإن الممكن الموجود مسبوق بوجوب علّته و ملحوق بالوجوب اللاحق وهو الوجوب المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، ولايخلو عنهاقضية فعلية فان الحكم بوجودالمشي للانسان مثلاًيكون واجبًا مادام المشي موجوداً له. فكما أنه محفوف بالوجوبين محفوف ايضا بالامتناعين فان وجوب علته معناه أنه يمتنع عدمه، و وجوبه اللاحق

وقولنا: ونسبة الوجوب والإمكان[١٣] كنسبة التّمام والنُّقصان مسألة متداولة بينهم. معناها انّ الامكان، لمّا كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته الى الوجوب كذا. والأولى ان يكون المراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر[١٤] المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتالهين— قدّس سرّه[١٥]— وبالوجوب هوالوجوب الذّاتي. وحينئذٍ فالسنخيّة بنحو الشّيء والفيْ المعتبرة في التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع كونها في نفسها مسألة، بايرادها هنا يدفع توهّم المنافاة[١٦] بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتي كالمادة، والوجوب الغيري كالصورة، فيجتمعان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ايضا يمتنع عدمه بحسب المحمول فالممكن محفوف بهذه الأربعة من الوجوبين و الإمتناعين، والوجوبان أصلان والإمتناعان متفرعان عليها. وكذا الكلام في الممكن المعدوم فإنه محفوف بالإمتناعين السابق واللاحق ثم يتفرع عليها الوجوبان السابق واللاحق بمعنى أن الامتناع السابق يجب على امتناعه، والإمتناع اللاّحق ايضا يجب على امتناعه، فالامتناعان أصلان والوجوبان متفرعان عليها. (ح. ح)

١٣. ان كان المراد بالامكان سلب الضرورتين أوتساوي الطرفين وهما من صفات الماهيات فكونه نقصًا للوجوب مع عدم السنخية أنّما هوبالنسبة الى العدم الصرف واللاشيْ المحض. (ح. ح)

١٤. إذ فقر الوجودات نورى لكونها عبارة عن كونها تعلقيات الحقائق استناديات الذوات، والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية. (ح. ح)

١٥. الأسفار، ج ١، ص ٨٦. (م. ط)

١٦. وأيضاً، بايرادها هيهنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيري، ويبطل الاولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل.

[٢٣]

غرر في امكان الإستعدادي

قديوصف الإمكان باستعداديٍّ ... وهو بعرفهم سوى استعداد

ذاما بالإمكان الوقوعيِّ دعي ... والفرق بينه وذاتيٍّ رعي

لكونه من جهةٍ بالفعل ... وكون ذاتيٍّ له كالأصل

وأنَّ مقويّاً عليه عيِّنا ... وفيه سوغ أن يزول الممكنا

وأنَّ هذا في محلِّ الممكن ... وفيه شدَّةً وضعفا أيقن

[٢٣]

غرر في الإمكان الإستعدادي[1]

قد يوصف الإمكان باستعدادي، وهو بعرفهم سوى استعداد. فانّ تهيّؤ الشيء

---

١. ناظر الى القسم الخامس من معاني الامكان من آخر الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ٣٥): ثم قد يطلق الامكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيّؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض...» و كذلك الى الفصل السابع عشر من ذلك المنهج (ج ١— ط ١— ص ٥٧)، و كذلك الى الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ٢٢١).

واعلم ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الوقوعي وهما مترادفان. ثم ان هذا الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادي غير الامكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال لأن ذلك اعني الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادي يختص بالماديات فقط، وهذا أعم موردًا لتحققه في المجردات ايضا.

ثم ان هاهنا لطيفة عرشية وهي أن الامكان الاستعدادي له لسان صدق عليّ ناطق بأنّ كل حركة استكمالية فيها نظم خاص يرتقي الشيء بذلك النظم الى كماله اللائق له، و ذلك النظم هومن سنة الله التي قال عزمن قائل: «فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً» (الفاطر ٤٢ و ٤٣) ولابد أن يكون ذلك النظم الارتقائي تحت تدبير المتفرد بالجبروت، ولمّا كان ذلك الاستعداد يستكمل آنًا فآنًا فكلّما زادالشيء استعدادًا زاده الواهب تعالى شأنه كمالاً فيعطي الاستعداد لكي يعطي الكمال —يامن لاتزيده كثرة العطاء إلا جودًا و كرمًا— و بالجملة أن الامكان الإستعدادي يدلّنا على وحدة الصنع الدالّة على وحدة الصانع المستجمع لجميع الكمالات الوجودية الصمدية. ثم يستفاد من عطاء الواهب آنًا فآنًا على حسب استعداد المتهب كذلك أنه

لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة الى الشّيْ المستعدّ، وله نسبة الى الشّيْ المستعدّ له. فبالإعتبار الأول يقال له الإستعداد، فيقال: انّ النّطفة مستعدّة للإنسانيّة. وبالإعتبار الثّاني يقال له الامكان الاستعدادي، فيقال: الانسان يمكن أن يوجد في النّطفة. فلو سومح وقيل: النطفة يمكن ان يصير انساناً. كان المراد ماذكرنا. ذا، أي الامكان الاستعدادي، **ماباالإمكان الوقوعي** ايضاً **دعي**. و**هذاالامكان** الوقوعي المرادف للإستعدادي غير الامكان الوقوعي المفسّر بكون الشّيْ بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال، لانّ ذلك في الماديّات، وهذا اعمّ مورداً[٢].

والفرق بينه، أي بين**الامكان** الاستعدادي و**بين** امكان ذاتيٍّ **رعي** من وجوه[٣]

لابد من مناسبة وارتباط بين المفيض والمفاض عليه كما أن بين كلّ مقدمات وبين صورها العلمية التي هي نتيجتها و غايتها مناسبة خاصة، ولايفيض على شيْ مطلقا فيض الفياض الا بحسب مناسبة حاصلة بين المفيض والمستفيض، ثم اقرأ وارقه.

و ليعلم أن الامكان الاستعدادي يقع في السلسلة العرضية دون الطولية بخلاف الامكان الذاتي. لايقال كيف يكون الشيْ الموجود مضافًا الى امر معدوم، و كيف يكون شيْ واحد قوة و فعلاً؟. لأنا نقول: إمكان وجود كل صورة حادثة متقوم بصفة موجودة في محلّها بحيث إذا عقلت تلك الصفة عقلت أنها إمكان وجود تلك الصورة، و هذا مثل سعة الحوض التي هي صفة للحوض فإذا عقلناها واحضرنا معها في الذهن قدر ما يملأها من الماء فهذه السعة امكان له فالسعة بالقياس إلى نفسها فعل، وبالقياس الى مايسعه من الماء عدمي غير حاصل بعدُ وقوة له فلايلزم أن يكون شيْ واحد قوة و فعلاً فراجع الى الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ٢٢١). (ح. ح)

٢. لتحققه في المجردات، اذ لم يلزم من فرض وقوعها، محال. لكنّه اخص مورداً من الامكان الذاتي، لان عدم العقل الاول، له الامكان الذاتي، لكن ليس له الامكان الوقوعي، اذ يلزم من فرض وقوعه، محال، هو عدم الواجب بالذات، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

٣. تلك الوجوه مذكورة في الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١— ط ١— ص ٥٧). (ح. ح)

مذكورة في الافق المبين[٤] والأسفار[٥].

الاوّل قولنا: لكونه أي الاستعدادي من جهةٍ بالفعل، لانّه من الامور المتحقّقة في الأعيان، لكونه كيفيّة حاصلة للمادةِ[٦] مهيّئة اياها[٧] لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيها، كالصّور والأعراض، أو معها كالنّفس المجرّدة[٨]، بخلاف الامكان الذّاتي. فالتّهيؤ، من حيث انّه كيفيّة مخصوصة في المادة بالمعنى الاعمّ، أمر بالفعل، ومن حيث انّه امكان وقابليّة للمستعد له، أمر بالقوة[٩]. وامّا ماذكره في الأسفار بقوله: «لكونه بالفعل من جهة أُخرى، غيرجهة كونه قوةً وامكاناً لشيْ، فان المني، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له، بالقوّة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية، بالفعل. فهو ناقص الانسانية، تامّ المنويّة، بخلاف الامكان الذّاتي الذي هوأمر سلبي محض[١٠]، وليس له من جهة اخرى معنى تحصّليّ»[١١]. فلعلّ المراد به التنظير، أوانّ العرض، سيّما الكيفيّة الاستعداديّة، لمّا كان تابعاً للموضوع، ففي الفعليّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤. الأفق المبين، ميرداماد، ص ١٥٥ و ٣١٧، مخطوط دانشگاه تهران، ش ٢٧٩ (م. ط).
٥. الأسفار، ج ١، ص ٢٣. (م. ط)
٦. أي المادة بمعناها الأعم. (ح. ح)
٧. من هَيَّأ. (ح. ح)
٨. هذا على المشهور في الفلسفة الرائجة، وأما على التحقيق فالنفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء. (ح. ح)
٩. فالمراد بالكيفيّة الكيفيّة الاستعدادية. وبالمعنى الاعم، القدر المشترك بين المحل، كالتطفه لصورة الحيوان، والموضوع، كالحصرم للحلاوة، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعليّة القوة، كفعليّة الهيولى، حيث انها قوة صرفة، وفعليتها عين القوة. وكون حيثية الامكان امراً بالقوة، لكونه اضافة، وهي الى المعدوم الخارجي الموجود في الذهن.
١٠. أي لا اقتضاء. (ح. ح)
١١. الأسفار، ج ١، ص ٢٣٤. (م. ط)

والقوّة، تابع له[١٢]. فالامكان الاستعدادي، لما كان موضوعه مركبًا من الفعليّة والقوّة، فهو فعل من جهة، وقوّة من جهة، بخلاف الذّاتي، فانّ موضوعه ليس بالفعل[١٣]، حتّى في الوجود والعدم، فهو القوّة الصرفة. والاّ فالكلام[١٤] في الامكان الاستعدادي، لافي موضوع الاستعداد.

و الثاني :**كون** امكانٍ ذاتيٍّ له اي للاستعدادي **كالأصل**، من وجهين: احدهما ان الاستعدادي كانّه الذّاتي، مع زيادة اعتبار؛ وثانيهما ان الذّاتي منشأ الاستعدادي، لانّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشّرور، انّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الامكان الذاتي فيه[١٥].

و الثالث:**أنّ مفوتاً عليه**، أي ماعليه القوّة والاستعداد، عيّنا في الاستعدادي لانّه توجّه في طريق خاص الى كمال مخصوص، كاستعداد النّطفة الانسانيّة لصورتها، بخلاف مايضاف اليه الذّاتي، لانّه كلا الطّرفين من الوجود والعدم، والتعيّن ناش من قبل الفاعل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١٢. وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادّة و صورة نبعيّة، أي مادّة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع. فانها بذواتها بسايط خارجيّة.

١٣. وهو الماهية من حيث هي، وهي خالية عن جميع الاعتبارات سوى نفسها حتى عن الوجود والعدم. (ح. ح)

١٤. أي وان لم‌يكن مراده التنظير يرد عليه أن الكلام في الامكان الاستعدادي الخ. (ح. ح)

١٥. وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة في بيداء نوروهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراكمة من خصوصية النشئات، وهناك عالم النور والوحدة الجمعية، وهنا عالم الظلمة والكثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناك لاتتمكّن من البروز لقاهريّة تلك الانوار، و «يدالله مع الجماعة». وهنا فاشية لضعف النور بالتشتّت. والمراد بكون الامكان منشأ منشئية وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان، كما ان المراد بمنشئية امكان الصادر الاول للاطلس ايضاً. هذا. وكذا المراد بمنشئية وجوبه للنفوس النطقية، منشئية وجوده متعلقا بالحق، كما ان المراد بمنشئية وجوب الصادر الأول للثاني ايضاً. هذا. فان العقول الكليّة واجبة بوجوب الحق المتعال.

و الرّابع: انّ فيه، أي في الاستعدادي سوغ أن يزول الممكنا، أي عن الممكن[١٦] بحصول المستعد له، لانّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية، بخلاف الذّاتي، فانّه لازم الماهية دائماً، ويجتمع مع الغيريين، كمامرّ.

و الخامس: أنّ هذا، أي الاستعدادي، في محلّ الممكن، أي في مادته بالمعنى الاعمّ[١٧]. من محل الصوَر النوعيّة والموضوع والمتعلّق. وانّما كان قائماً بمحلّه لانّه المتّصف بالاستعداد[١٨] والقرب والبعد حقيقة. وانّما يوصف به الممكن لتعلّقه به، وانتسابه اليه. فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. وامّا الذّاتي، فهو وصف الممكن بحسب حاله.

و السّادس: أنّ فيه شدّةً وضعفاً أيقن. فاستعداد النّطفة للصّورة الانسانيّة أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا الى استعداد البدن الكامل. وانّما يحصل الاستعداد التّام بعد تحقّق الذّاتي بحدوث بعض الاسباب والشّرائط ورفع بعض الموانع، وينقطع استمراره، امّا بحصول الشّيء بالفعل، وامّا بطريان بعض الموانع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٦. في العبارة حذف وايصال، كما في قوله تعالىٰ: «واختار موسى قومه»، أي من قومه.

١٧. في اطلاق المحل تغليب.

١٨. والاستعداد القريب يسمى استعدادًا، والبعيد يسمّى قوّة. (ح. ح)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثالثة

في

القدم و الحدوث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثالثه في القدم و الحدوث

[٢٤]

غرر في تعريفهما و تقسيمهما

إذا الوجود لم يكن بعد العدم ... أو غيره فهو مسمًّى بالقدم

وادر الحدوث منه بالخلاف ... صف بالحقيقيّ وبالإضافيّ

ويوصف الحدوث بالذّاتي وذا ... قبليّة ليسيّة الذّات خذا

أو عبّرن بالعدم المجامع ... كما يكون سبق ليس واقع

منصرم ينعت بالزّماني ... كالطّبع ذي التّجديد كلّ آن

دهريٌّ أبدا سيّد الأفاضل ... كذاك سبق العدم المقابل

بسابقيّةٍ له فكّيّةٍ ... لكنّ في السّلسلة الطّوليّة

والحادث الإسمي الّذي مصطلحي ... أن رسم اسم جا حديث منمحي

تباين الوصفيّ لا العزلي اثر ... ممّن لعقلٍ كأبينا للبشر

فالحقُّ قد كان ولا كون لشيءٍ ... كما سيطوي الكلُّ بالقاهر طيّ

فذي الحدوثات الّتي مرّت جمع ... لما سوى ذي الأمر والخلق تقع

جزئيّةٍ كلّيّةٍ جزءٍ و كلّ ... وكان حفظ كلّ نوعٍ بالمثل

الفريدةُ الثالثة:

في القدم والحدوث[1]

[٢٤]

غرر في تعريفهما وتقسيمهما

إذ الوجود لم يكن بعد العدم، لاالمقابل ولاالمجامع، أو بعد غيره: ترديد في العبارة؛ يعني ان شئت، عرّف بهذا[2]، وإن شئت، عرّف بذاك. (كذا) وقد عرّف العقلاء بكلّ واحد، والمآل واحد، اذ المراد بالغير اعمّ من العلة والعدم. فهو، أي عدم الكون[3] المذكور، مسمىً بالقدم. فيه اشارة[4] الى انّ التعريف شرح الإسم. وادرالحدوث منه، أي من القدم— متعلّق بقولنا: بالخلاف، اي ادرالحدوث بخلاف القدم. يعني انّه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث و تعريف اكثرها بقولنا: صف كلاً من القدم والحدوث بالحقيقيّ وبالإضافي. امّا الحقيقي منهما، فظهر. واما القدم الاضافي، فهو كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر ممّا مضى من زمان وجود

---

١. ناظر في مباحث هذه الغرر الى فصول المرحلة التاسعة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ٢٦٢— الى ص ٢٦٩). (ح. ح)

٢. هكذا في النسخ المخطوطة والمطبوعة التي عندنا، ولكن الصواب هو أن يقال: يعني إن شئت فعرّف بهذا، وإن شئت فعرّف بذاك. (ح. ح)

٣. المستفاد من كلمة «لم يكن»، لانّ المرجع هوالوجود، لانّه قديم، لاقدم.

٤. أي في لفظ المسمّى.

شيْ آخر، والحدوث الاضافي كونه اقل. ويوصف الحدوث بالذّاتي، وتعريف ذا قبليّة ليسيّة الذّات[٥] خذا— مؤكّد بالنّون الخفيفة— أو عبّرن، بدل ليسيّة الذّات، بالعدم المجامع[٦]، يعني الحدوث الذّاتي مسبوقيّة وجود الشّيْ بالليسيّة الذّاتيّة، أو المسبوقيّة بالعدم المجامع. وهما الامكان الذي هو لازم للماهية، أعني لااقتضاء الوجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون ليس[٧]، وله من علّته ان يكون

٥. وانما كانت ليسيّة الماهيّة قبل الايسيّة، لان الليسيّة، مابالذات، والايسيّة مابالغير. وما بالذات متقدم بالذات على مابالغير. فهذه المسبوقيّة والسابقيّة، معيار الحدوث الذاتي لجميع ماسوى الله تعالى.

٦. وهذا هوالحدوث الذي للعقل الاول ولكليّة العالم، عندالحكماء قالوا لمن طلب مدّة للعدم، قبل وجود الحادث، على سبيل التبصرة والتنبيه، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه، مثل يوم اوشهر أوسنة اويكفي فيها أيّ مدة كانت؛ فانه يقول حينئذ: بل يكفي في الحدوث سبق، أي مدّة يتقدم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفي سنة واحدة؟ فيقول: نعم، فيقال: ان كان بدل السنة شهراً، فهل يكفي؟ فهو لامحالة يكتفي به. ثمّ ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودقيقة، وهكذا. فينبّه حينئذ على ان الزمان لا تأثير له في الحدوث، لان المؤثر لايكون كثيره في التأثير مثل قليله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شيْ من معنى الحدوث. فرفع جميع الزمان لايرفع الحدوث. وانما يؤثر في ضعف التصور.

٧. وفي الدعاء المأثور: «يامَن خلق الأشياء من العدم». ثم كون الممكن من ذاته أن يكون ليس بمعنى أن لا اقتضاء له بالنسبة الى الوجود والعدم والالزم وجوبه أو امتناعه. والذي نقله في الشوارق من كلام الشيخ هاهنا هو هكذا: «ان للمعلول في نفسه أن يكون ليس، وله من علته أن يكون ايس أي موجودًا، والذي يكون للشيْ في نفسه أقدم عندالذهن بالذات لابالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيسًا بعد ليس بعديةً بالذات».

ثم قال صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ: و مقصود الشيخ من التقدم بالذات هاهنا هو التقدم بالماهية لأن تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدم إذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير، وليس بحاصل لما بالغير إلاّ وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هاهنا ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب (الشوارق ج ١— ط ١— ص ٩٧). وهو قدس سرّه وجّه سبق العدم بالذات في الحادث الذاتي في رسالته الموسومة بـ «گوهر مراد» بوجه الطف واحسن مما هاهنا. (ح. ح)

أيس»[٨]؛ كما يكون سبق ليس واقع، أي العدم المقابل الّذي يقال له العدم الزّماني، منصرم، أي منقطع، ينعت ـ خبر «يكون» ـ بالزّماني[٩]، أي يستحقّ هذا الوصف، كالطّبع، أي كحدوث الطبع، ذي التّجديد في كلّ آنٍ بمقتضى الحركة الجوهريّة.

حدوث دهريٌّ ـ أبدا[١٠]، أي أبداه سيّدالأفاضل، وهوالسيد المحقّق الدّاماد البارع في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلّم الثالث[١١] ـ قدّس الله نفسه وروّح رمسه ـ.

---

٨. الهيات شفا، ج ٢، ص ٢٦٦. (م. ط)

٩. الحدوث الزماني حصول الشيْ بعد أن لم‌يكن بعديةً لاتجامع القبلية اي بعد أن لم‌يكن في زمان. والقدم الزماني هو كون الشيْ بحيث لااول لزمان وجوده. والحدوث الذاتي هو أن لايكون وجود الشيْ مستندًا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصًا بزمان معيّن أوكان مستمرًا في كل الزمان أومرتفعًا عن افق الزمان والحركة. والقدم الذاتي هوكون وجود الشيْ غير مستند الى غيره وهذا مقابل للحدوث الذاتي. (ح. ح)

١٠. دهري مبتدء، و «كذاك» خبره، و «سبق العدم المقابل» خبر بعد خبر لقوله دهري، و مايليه من الجملة خبر المبتدء. (ح. ح)

١١. و من تعبيراته في مؤلفاته سيما في القبسات قوله: شريكي في التعليم، و شريكي في الرياسة، والشركاء السابقون و نحوها، يعني بهم ارسطو و الفارابي والشيخ الرئيس. ومن ابياته:

ملک الملوك فضلم بحقايق معانى ... شه كشور كمالم بجنود آسمانى
ارني طلب برايم بسفراز طور سينا ... چو كليم برنگردم بجواب لن ترانى
دل مرده رابجز من نكند كسى مسيحى ... تن حكم را بجز من ندهد كسى روانى
سخن من ارنباشد چه كند خرد دبيرى ... خرد من ارنباشد چه كند جهان جهانى
سوى شكل اول ازمن رود ارنخست اجازت ... پس ازآن نتيجه ريزد زقياس اقترانى
زستاك باغ طبعم بغرامت است طوبى ... زنگار نقش فكرم بخجالت است مانى
زردای من كناغى بردوش سعد اكبر ... زثناي من كناخى در لوح عقل ثانى
دل خسته راپس از من سخنم كندطبيبى ... تن خاك را پس از من جسدم كند روانى

(ح. ح).

فهو يقول بحدوث العالم حدوثاً دهرياً.[١٢] وقد بسط القول فيه[١٣] بما لامزيد عليه[١٤] — كذاك اي مثل الحدوث الزماني سبق العدم المقابل على وجود الشّئ بسابقيّة له، أي للعدم، فكّيّة. لكنّ مقابلة العدم و سبقه الانفكا كي في السّلسلة الطّوليّة، بخلافهما في الحدوث الزّماني، فانّها في السّلسلة العرضيّة.

ولنمهّد لبيان ذلك ثلاث مقدّمات:

الاولى[١٥]: انّ كلّ موجود، فلوجوده وعاء أومايجري مجراه. فوعاء السّيالات، كالحركات والمتحركات، هوالزّمان، سواء كان بنفسه[١٦] أو باطرافه، من الآنات

---

١٢. القبسات، ص ٤ و ١٠٤. باهتمام دكتر مهدى محقق، ط ٢، دانشگاه تهران. (م. ط)

١٣. راجع الى القبسين الثالث والثامن من القبسات. وهو ذهب الى ان العالم حادث مسبوق بالعدم الدهري، كما ان القائل بحدوثه الزماني ذهب الى انه حادث مسبوق بالعدم الزماني الموهوم و سيأتي بياننا في ذلك في «غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الا فلاطونية» حول تأويله المثل. (ح. ح)

١٤. الا انزيادة البسط،سيّمامع اعضال كلامه، كماهوشأن بياناته،قدّس سرّه،لما كان موجبالتحيّر الطالبين، لم انقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيّدة، واوضحت ايضاحات مونقة، تسهيلا للأخذ. وكل من جاء من بعده مانال مطلبه، وتصدى بعضهم للردّ. واني بيّنت مراده في تحريراتي. ومن جملتها في تعليقاتي على الحاشية الجمالية على الحاشية الخفرية، لعلمي بانه مطلب شامخ عن حكيم راسخ.

١٥. حاصلها ان الموجود امّا سرمدي، وامّا دهري، وامّا آنيّ، وامّا زماني. والأخير اقسام، لانه، امّا زماني بنفسه، كنفس الزمان، فان كل زماني غيرالزمان، زماني به، وهو زماني بنفسه، كما انّ كل شئ مضيئ بالضوء، والضوء مضيئ بذاته؛ واما زماني، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعيّة، فانها امر ممتد منطبق على ممتد، هوالزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة، نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛واما زماني، لاعلى وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فانها بسيطة، كنقطةسيّالة، ولايجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لامقدار له في ذاته على المقدار، وانما هي زمانيّة، بمعنى انه لايمكن ان يفرض آن في ذلك الزمان، الاوهي حاصلة فيه اذ المتحرك ، في كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلاً منها، اما منطبق، أوحاصل في جميع الازمنة كما في الحركة الفلكيّة، اوعلى قطعة من الزمان، اوفيها، كما في الحركة المستقيمة.

١٦. أي الزمان بنفسه وعاء. (ح. ح)

المفروضة الّتي هي أوعية الآنيات كالوصولات الى حدود المسافات. وماكان بنفسه اعمّ من ان يكون على وجه الانطباق، كالقطعيّات من الحركات، اولاعلى وجه الانطباق، كالتوسّطيات منها. ومايجري مجرى الوعاء للمفارقات النّورية[١٧] هوالدهر. وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمّية والاتّصال والسّيلان ونحوها. ونسبته الى الزّمان نسبة الروح[١٨] الى الجسد. ومايجري مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه، هوالسّرمد.

الثّانية:انّ للوجودبالاجمال سلسلتين طوليّة وعرضيّة. امّا الطّوليّة فبعد مبدئها، وهو مبدء المبادي[١٩] وغاية الغايات[٢٠]، اللّاهوت والجبروت والملكوت والنّاسوت. وامّا العرضيّة، فأعني بها هنا[٢١] عالم الاجسام الطبيعيّة.

الثّالثة :انّ العدم في احكامه تابع للوجود[٢٢]، مثل وحدته وكثرته وثباته

---

١٧. كالعقول الكليّة النزوليّة والصعوديّة، وكل عقل بسيط بالفعل بماهو عقل، وكذا العالم المأخوذ جملة، بل كل متغير، بماهو متعلق بمافوقه، من المفارق، انما هوفي الدهر، ويكون ثابتاً.

١٨. بل روح الروح، لانّ الآن السيّال روح الزمان، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح.

١٩. وهو غيب الغيوب، والغيب المكنون، والغيب المصون، وهو حقيقة الوجود الّذى لااسم ولارسم.

واللاهوت هوالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنىٰ والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات، الكامنات تحت الاسماء والصفات.

والجبروت عالم العقول الكلية.

والملكوت قسمان: اعلى واسفل فالملكوت الاعلى، هوالنفوس الكليّة، والملكوت الاسفل، هوالمثل المعلقة.

والناسوت، هوعالم الشهادة وعلوياته وسفلياته.

٢٠. وهوالهاهوت اي غيب الغيوب الذي لا اسم له ولارسم. (ح.ح)

٢١. اشرنا بقيد «هنا» الى انّ العرضيّة يطلق على العقول العرضيّة التي قال بها الاشراقيون وهي الطبقة المتكافئة، كما سيجيء.

٢٢. وهذا كما يقال في المنطقيات: ان السوالب تسمّى حمليّة و متصلة و منفصلة و ضروريّة وغيرها، بتبعيّة الموجبات. والاّ ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها.

وسيلانه ووعائه. فمنه زمانيّ[٢٣] ومنه دهريّ ومنه سرمديّ. وانّ راسم الاعدام في الأذهان[٢١] فقد كلّ مرتبةٍ من الوجود للأخرى في الموجودات العرضيّة، وفقد كلّ وجود دانٍ للوجود العالي في الموجودات الطوليّة.

فاذا تمهّد هذه، نقول: قول السيّد[٢٥] — قدّس سره — العالم حادث دهريّ، معناه انّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري، لانّه مسبوق الوجود بوجود الملكوت[٢٦] الذي وعاؤه الدّهر، سبقاً دهريّا. فكما انّ كلّ حدّ من هذه السلسلة

---

٢٣. اعلم أنّ نسبة الثابت الى الثابت سرمد، و نسبة الثابت الى المتغير دهر، و نسبة المتغير الى المتغير زمان. والاول كنسبة الباري جل شأنه الى اسمائه و علومه، والثاني كنسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمّتها بالمعية الوجودية، والثالث كنسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية. وهذا التفسير في السرمد والدهر والزمان قداتى به المحقق الطوسي في شرحه على الفصلين الثامن والتاسع من النمط الخامس من الاشارات، وصاحب الأسفار في آخر الفصل الثالث و الثلاثين من المرحلة السابعة منه (ج ١ — ط ١ — ص ٢٤٠) ولابد من اعتبار الدهر اي نسبة الثابت الى المتغير هاهنا ايضا فتدبر. (ح. ح)

٢٤. بل فقد كل وجود عال للوجود الداني الخاص به في نظام الوجود. (ح. ح)

٢٥. راجع الحاشيه ١٢ هذا الغرر ص ٢٨٩ (م. ط).

٢٦. أي، الملكوت بالمعنى الاعم، أي عالم المعنى، و نشأة الباطن، كما قال تعالى «وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض». وحاصل البيان ان عالم الملك، وهو عالم الصور الطبيعيّة، اذا اخذ جملة بأمكنتها وازمنتها، فهو كشخص واحد، «ماخلقكم ولابعثكم الاّ كنفس واحدة» الاّ انّه لايدع ولايبقي زمانا، حتى يكون كالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم في زمان قبله. بل ينبغي للعقل ان يتوجه الى الطول، أي الى باطن العالم، وانّه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه، في عالم الملكوت. وهو عالم واقعي، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع، ومتن الاعيان. فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعي والمقابل والسابق الانفكاكي، لكن في السلسلة الطولية، لاكالعدم المجامع، فانه ليس مقابل الوجود، ولا منفكاً عنه.

وتلك العوالم الطولية الفوقيّة ايضاً، كلّ مسبوق الوجود بالعدم، في مرتبة الآخر. والكل مسبوق بالعدم في السرمد، ولكلّ منها سبق دهري واقعي على الآخر. ولايصادم السبق العلي، ولكن ليس به، كماقد يظن، اذ يكفي العلي من حيث هوالانفكاك في المرتبة العقلية، بحيث يقال:

العرضيّة وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم[٢٧] لآخر منها وأُخرى منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطوليّة عدم او راسم عدم في تلك المرتبة لاخرى منها. فكما انّ العدم هنا واقعيّ، فكذلك العدم هناك، لانّ الوجودات واقعيّة، وفي مرتبة كلّ عدم للاخر، بل كلّ عدم للاخر وكلّ وعاء لوجود وعاء بعينه لعدم تاليه[٢٨] و قرينه[٢٩]. وكما ان مقادير الحركات الدوريّة هنا أزمنة، كذلك مسير نير النور الحقيقي في قوسي لنزول والصّعود[٣٠]، من مدار فلك وجودات تلك العوالم، ايّام ربوبيّة[٣١]؛ كما قال تعالى:

وجدت العلّة، فوجد المعلول، كما في سبق حركة اليد على حركة المفتاح. وأيضاً، لولم يكن بين العوالم المترتبة في النزول والصعود، عليّة، كما يقول به الاشعري، كان التقدم والتأخر الدهريين بينها بحالها لكونها وجودات واقعيّة متحققة في متن الواقع، على انّ الكلام في الحدوث، وهو المسبوقيّة بالعدم. وسبق العدم على الوجود ليس بالعليّة. انما هو في الدهر هنا.

ان قلت: قد فسّر الحدوث بالمسبوقيّة بالغير، وهي المسبوقيّة، بالعلة، فيرجع الحدوث في هذه العوالم المترتبة الى الحدوث الذاتي.

قلت مجرد المسبوقيّة بالغير ليس حدوثاً ذاتياً، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات. بل المراد بالغير، هوالعدم، لانّ الحدوث هوالوجود بعد العدم، كما ان البقاء هوالوجود بعد الوجود. ولو فسّر المطلوب بالمسبوقيّة بالعلة، كان باعتبار ان العدم لازمها. ثم العدم امّا مجامع، أو مقابل. والمقابل امّا زماني، وامّا دهري. فيحصل الاقسام الثلاثة متمايزة.

٢٧. عدم في الخارج أوراسم عدم في الذهن. وهكذا في السلسلة الطولية عدم اي في الخارج أوراسم عدم اي في الذهن. (ح. ح)

٢٨. أي في السلسلة الطولية. (ح. ح)

٢٩. أي في السلسلة العرضية. (ح. ح)

٣٠. و بازائهما قوس الليل وقوس النهار، وان شئت التطبيق على البروج الاثنى عشر، قسمت كلامن قوسي النزول والصعود على سنة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول، والنفوس الكليّة، والمثل المعلّقة، والطبايع. اذ كل ماهو في النزول، يوجد مثله بازائه في الصعود. فيكون المجموع اثنى عشر.

٣١. وحينئذ، فالانفصال الذّي يطلبه بعض المتكلمين، انه لابد في طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين

---

٥ في النسخة (نا) لكونها. (م. ط)

«وذكّرهم بايّام الله [٣٢]».

والحاصل انّ العالم، عنده[٣٣]، مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري، لا الزّماني الموهوم[٣٤]

الحق تعالىٰ و بين العالم، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها، حتى لايكونون مصاديق قول القائل:

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك شدّت

بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب، وبين عالم الشهادة، وهو التفاوت الرتبي بين النور والظلّ، في السلسلة الطوليّة، «والله بكل شيْ محيط»، «وهو معكم اينما كنتم».

تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته في كلّ معنى وصورة

وفي قولنا «ايام ربوبيّة» ايماء الى تاويل للاية الشريفة: «خلق السموات والأرض في ستة ايام». فانّ المراتب السّت التي في الصعود، عين السّت التي في النزول، بحسب الحقيقة. وبوجه هي اللطائف السّت التي للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسّر و الخفيّ واما اللطيفة السابعة التي تسمّى بالاخفىٰ، فهي مقام الفناء، فهي مقام الفراغ عن الخلقة. و بعض العرفا اوّلها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس المعادن، وجنس النبات، وجنس الحيوان، وجنس الانسان. وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرت الكون الجامع، وهو الانسان الكامل الذي هو مجلى الجميع، ومظهر الاسم الاعظم.

٣٢. ابراهيم ٥/١٤

٣٣. راجع الى شرح الاسماء للمصنف في شرح «يا قديم» من اسماء البند الاول من الجوشن الكبير فان بيانه هناك مجدٍ لفهم ما في المقام من الحدوث الدهري، قال —قدس سرّه— بعد افاداته الأنيقة في ذلك: «و بما أوضحنا ظهر لك أن ماذكره سيد الحكماء و سند العلماء السيد المحقق الداماد —س— من الحدوث الدهري حق لاغبار عليه بل هو مطلب عال و درٌّ ثمنه غال...» (ص ١٢—١٦ من الطبع الناصري). (ح.ح)

٣٤. و ربما يقال بالزمان المتوهم، وهو مالا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه، وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لايحاذيه شيْ، الاّ ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، وراي معوّج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السيّال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شيْ وشيْ، وليس كبقاء الموجود الطبيعي، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الدأماء، والابصار من العين العمياء، والوعاية من الاذن الصمّاء؟

كما يقول المتكلم[٣٥]، ولا العدم المجامع الّتي في مرتبة الماهية فقط، كما ينسب الى بعض الفلاسفة[٣٦]. والحادث الإسمي[٣٧] الذّي هو مصطلحي، أي مما اصطلحت انا عليه[٣٨]، أن

---

٣٥. شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٤ (م. ط)

٣٦. شوارق الالهام، ج ١، ص ٩٦. ايضا شرح المواقف، ص ١٤٨. (م. ط)

٣٧. وهو مستفاد من الصحف النورية العرفانية مثل ما افاده الشيخ الاكبر في الفصّ الموسوي من فصوص الحكم: «من أن الوجود منه أزلي و منه غير ازلي و هو الحادث...» (ص ٤٥٧ — ط ١— من شرح القيصري عليه). قال —س— في الموضع المذكور آنفا من شرح الاسماء: «واما الحادث الاسمي فهو مما اصطلحت عليه مستنبطا من الكلام الإلهي «إن هي الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان» (يوسف ٤١)، ومن كلام مولاي سيّد الأوصياء و الأولياء أمير الموحدين على عليه السلام: «دليله آياته وجوده إثباته توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب و نحن المربوبون». و معنى الحادث الإسمي أن جميع ماسوى الله أسماء و رسوم حادثة وأنها حديثة جديدة إذ كان الله و لم يكن معه شيْ ولا اسم ولا رسم له فأول اسم و رسم حصل كان أسماؤه الحسنى وصفاته العليا المستلزمة للماهيات الإمكانية في مرتبة الفيض الأقدس، ثم اسماء رحمته في مقام الفيض المقدس المستتبعة لأسماء المرحومين برحمته والأمر كائن و سيكون كما كان، ألا الى الله تصير الأمور، إن الى ربك الرجعى وان اليه المنتهى. قال الرضا —عليه آلاف التحية والثناء—: «له معنى الربوبية إذ لامربوب، و حقيقة الالهية إذ لا مألوه، و معنى العالم و لا معلوم، و معنى الخالق ولامخلوق، و تأويل السمع ولامسموع، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد البريئة، كيف ولا تغيبه مذ، ولا تدينه قد، ولا يرجّيه (ولايحجبه—خ ل) لعلّ، ولا يوقّته متى، ولا يشمله حين، ولا يقارنه مع، صدق سلطان الموحّدين و برهان العارفين» (ص ١٦ من الطبع المذكور). (ح. ح)

٣٨. وبناءه على ان الوجود الحقيقي المنبسط، بقول مطلق، يعود الى الله، ومن صفعه. ولايبقى للممكنات الاّ شيئية الماهيّات. ونيل ذلك منوط بعناية الله تعالى، و بالتذكر التام مع الاستقامة، و بقواعد شامخة حكميّة و عرفانيّة، معرفتها بالرياضيات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانّه حيثيّة الاباء عن العدم، و مسألة الوجود خير، وان صرف الوجود لاثاني له، وانّه اذا جاوز الشيْ حدّه، انعكس ضدّه، كالقرب والظهور جاوزافيه تعالى عن حدّهما، انعكسا بعداً وخفاء. وهكذا كثرة التجليّات، لاحدّ لها. فانقلبت وحدة. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جميع الكمالات الاولى. والثانية التي هي من الطواري والعواري، في قوابل جميع الذراري، من المواد المتنورة بها، والماهيّات ←

رسم[٣٩] اسم جا— بالقصر للضّرورة— **حديث**، أي جديد، اذ «كان الله ولم يكن معه شيء»[٤٠]، ولااسم ولارسم ولاصفة ولا تعيّن، فحدّث وجدّد[٤١] من المرتبة الأحديّة، الأسماء والرُّسوم[٤٢]. وكما كلّ ما جاء من اسم ورسم، حديث لم يكن فكان، كذلك

المستنيرة بنور الوجود الى الله تعالى، بان توخذ في مقام تكثير الواحد، بشرط لا. فترى بذواتها كاخواتها من العناصر العطلاء والماهيّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. واليه يرجع عواقب الثناء. فاعرف امّك المستودعة فيها ودايع الحلى والحلل، من النفوس و كمالاتها، بل اصلك الجسماني الطبيعي وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتك الفاقرة الفاقدة لها. بل ان شملتك العناية، وصرت ممسوساً بروح الله، لاتنس فقرك و بؤسك، مثل اياز المتشرف بقرب الملك المحمود، لم ينس جلبابه الرث الخلق، وكان ناظراً اليه. و بالجملة، فانظر الى مظاهر ذات الله و صفاته، نظر مستغرب هايم حائر. وقل: «رب زدني فيك تحيرا»، كمن نشأ في كهف، ولم ير هذه الكمالات، على المواد ولا الاشكال، ولاسمع الاصوات، ولا ادرك المدركات الاخرى. وخرج حين كمال عقله، ونظر الى السماء والارض وانوارهما الحسيّة والمعنوية. فانّه يصير مجذوباً، اويكاد ان ينجذب. فاذن تعرف ان الكل منه و به وله واليه. و سبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدريجي، سيّما الاستدامةُ على النظر الذهولي، والاعراض عن التدبر و التذكر، وعدم التخطي في مقام توحيد الكثير ومقام تكثير الواحد، حتى يعرفوا ان كلّ ماهو على الماهيّات ودايع.

وما الروح والجسمان الأوديعة ولابدّ يوماً ان يردّ الودائع

والى هذا الارجاع، يشيرُ قول علي، عليه السلام، «مالابن آدم والفخر؟ اوله نطفة قذرة و آخره جيفة قذرة» و غير ذلك من القواعد النيّرة.

٣٩. أن مخففة من المثقلة، رسم اسم مبتدء خبره حديث. والاسم الذات مع التعين كالعالم، والصفة التعين بلا ذات كالعلم وسيأتي تفصيل البحث في الاسم والصفة. (ح. ح)

٤٠. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عسقلاني، ج ٦، ص ٢٨٦، دارالمعرفة، بيروت. (م. ط)

٤١. في هذا الحدوث الاسمي كما يحقق حدوث الماهيات الامكانية يحقق ذواتها السرابيّة. (ح. ح)

٤٢. أي المفاهيم والماهيّات. وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلّية ايضاً، لانّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبيّة.

• في النسخة (نا) الإستدامة. (م.ط)

•• في النسخة (نا) يُشبه. (م.ط)

مطموس[٤٣] منمحي عند مصير الكلّ الى الملك الدّيان؛ كما قال سيّد الأولياء علي عليه السلام—: «كمال الاخلاص نفي الصّفات عنه[٤٤]».

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهي: «إن هي الاّ أسماء سمّيتموها[٤٥و٤٦] أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان»[٤٧]، ومن كلام اميرالمؤمنين وسيّد الموحّدين علي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه؛ وحكم التميز بينونة صفة[٤٨]، لابينونة

---

٤٣. اذ، كمااان ماثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ماثبت حدوثه ثبت زواله، لانّه كعكس نقيض للأوّل.

٤٤. نهج البلاغه، خطبه ١، ص ٣٩، ط ٢، صبحي صالح، هجرت، قم. (م. ط)

٤٥. أي، ان الممكنات الاّ الماهيّات التي هي اسماء الوجودات التي هي من صقع الحق تعالىٰ. والضمير وان عاد الى ماهيّات الاصنام، كاللات والعُزّى، الا ان الممكنات ماهيّاتها كلّها اصنام للعقول الجزئية الوهمية، بحسب الباطن، توقع نظرها في التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود.

٤٦. ظاهر الضمير وان كان هو اللات والمناة ونحوهما من الأصنام إلا أن باطنه جميع الماهيات الإعتبارية. (ح. ح)

٤٧. النّجم ٢٣/٥٣

٤٨. افاد الماتن —رضوان الله تعالى عليه— في تعليقته على شرح الأسماء في بيان البينونه بقوله: «قوله بينونة صفة، فيه وجوه: الأول: أن البينونة بين وجوده تعالى و بين وجود خلقه بينونة الشدة والضعف كمافي الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين النوعي.

والثاني: أن البينونة بينها كبينونة الصفة للموصوف، وهذا على وجهين: أحدهما أن الوجودات المجعولة بالنسبة الى الجاعل الحق تعلقية كوجود الصفة للموصوف وكالعرض للموضوع؛ والآخر أن يراد أن الماهيات بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط كالصفات ويكون العروض كعروض عارض الماهية لاعارض الوجود كما قيل: من وتوعارض ذات وجوديم.

والثالث: أن يراد أن البينونة كبينونة موصوف بصفة معه موصوفًا بصفة أخري، فلننظر في مثله الأعلى فالوجود المنبسط مضافًا الى المرتبة الأحدية واحد و ايجاد و مشية و عليّة و نور السموات والارض الى غير ذلك من الأسماء والصفات والشاخة، ولكن مضافًا الى الأشياء كثير و وجود الأشياء و بنورها اتحاد عدد الوجود والايجاد وهو تسعة عشر عدد حروف البسملة و مشيئ و معلول و نحو ذلك؛ فانظر كيف احدث تخالف الصفة بينونة صفتية فافهم واستقم» (ص ١٦ من الطبع الناصري). (ح. ح)

عزلة»[٤٩] ؛ كما قلنا: تباين الوصفيّ[٥٠]، لا التباين العزلي أثر، أي روي[٥١] ممّن لعقل كأبينا للبشر، أي ممّن عقله في التاصّل والكليّة بالنسبة الى العقول في الفرعيّة والجزئية، كابينا آدم(ع) بالنسبة الى الأجساد البشريّة. فهو، صلوات الله عليه، أبوالعقول والأرواح، كما انّ آدم عليه السلام ابوالأجساد والأشباح. ونعم ماقيل[٥٢]:

وانّـي، وان كـنـت ابـن آدم صـورةً فلي فـيـه مـعـنـىً شـاهـد بـابـوتي

فالحقُّ قد كان ولاكون لشئ كما سيطوي الكل بالقاهر طيّ تقرير وتثبيت للمقام، واشارة الى انّ البداية والنّهاية واحد، والى انّ الطيّ باسمه القاهر[٥٣]، كما انّ

٤٩. الاحتجاج، الطبرسي، ج ١، ص ٢٩٩، تعليق و تصحيح سيد محمد باقر خراسان، ط ١، نعمان، نجف اشرف، ١٩٦٦ ميلادي. (م. ط)

٥٠. كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنها متعلّقة بالحق ايجاده لها، فالايجاد الحقيقي لا المصدري والنسبي عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. و ينوره ان كلاً من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو انّ الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة ماهيّات تباينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة الحالة التي عروضها في الخارج، بل الا تصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من و توعارض ذات وجوديم.

٥١. فيكون كمستقر و مستمر ودسر في فواصل الآي، أو اثر بفتحتين، اي رواية اعتبار الصنعة لزوم مالايلزم.

٥٢. البيت من القصيدة التائية للعارف ابن فارض وهو في أواخرها، وفي شرح عزالدين محمود القاشي عليها في (ص ٤٣٨— ط ١). (ح. ح)

٥٣. فالواحد القهار في كل آن باسمه المفني المميت يُفني عالمًا فيقع تحت حيطة اسمه القهّار، و باسمه المنشئ المحيي يبدئ عالمًا آخر، في كل آن إماتة و إحياء، بل بين كل حدّ و حدّ حدّ آخر بنحو الإتصال التدريجي فالعالم حادث حقيقي لابقاء و ثبات فيه إنما الباقي القديم وجه الله بعد فناء كل شئ، فالفيض لاينقطع وان كان المستفيض منقطعًا هالكاً، والصنع قديم وإن كان المصنوع حادثًا؛ و هذا كما أن الضوء الواقع من الشمس على الماء المتموّج يرى متموجًا ولكن باعتبار وجهه الى الشمس ليس له هذا الاضطراب، وكذا صورة الشمس في الماء الجاري السيّال ليس لها السيلان فهي بمنزلة وجه الماء والماء الجاري بمنزلة الطبائع السيّالة والجسم المتجدد الأمثال و بالجملة الخلق ومامن ناحيتهم حادثه والحق وما من صقعه قديم.

النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء[٥٤].

فذي— اسم الاشارة— **الحدوثات الّتي مرّت جمع**— تاكيد لـ«ذي»— **لما سوى ذي**، أي صاحب **الأمر**، أي عالم المجرّدات **والخلق**[٥٥]، أي عالم الأجسام والجسمانيّات[٥٦]، **تقع**، أي المجموع للمجموع. فلاينافي أن يكون للبعض، وهو عالم الخلق، مجموع تلك الحدوثات[٥٧]، حتى الزّمانيّ الذي ما وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه[٥٨]، بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى[٥٩].

اعلم ان كل واحد من الحركة في الجوهر و تجدد الأمثال ناطق بحدوث العالم حقيقةً اى بكونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني، الا أن الحركة في الجوهر حاكمة بذلك في الطبائع المادية فقط، و تجدد الأمثال حاكم بذلك في المجرد والمادي مطلقا. وقد اشبعنا التحقيق فيها في شرح العين الخامسة عشرة من «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» و سيأتي بعض الإشارات فيها في البحث عن الحركة في الجوهر في بيان قوله: «وجوهرية لدينا واقعة؛ تجدد الأمثال كونا ناصري.» (ح.ح)

٥٤. شرح فصوص الحكم، خواجه محمد پارسا، (**فص في كلمة آدمية**) ص ٢١، تصحيح دكتر جليل مسگرنژاد، ط ١، مركز نشر دانشگاهى. (م.ط)

٥٥. اي الله سبحانه كما قال تعالى شأنه: ألا له الخلق والأمر. (ح.ح)

٥٦. أي النفوس و الطبائع. (ح.ح)

٥٧. وان كفى واحد منها، والحدوث الذي عليه اجماع الملّيين حدوث ما، وان كان هوالحدوث **الذاتي**، فصحّ عقيدة من اذعن بواحد منها في العالم. فكيف بصحّة عقيدة من كان العالم عنده مورد جميع الحدوثات؟

٥٨. أي لا لجميعه فانّ الزمان ليس بزماني. (ح.ح)

٥٩. «بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء». وفيه اشارة الى انّه لابدّ لاهل التحقيق ان يجمعوا بين الاوضاع، أي الاوضاع البرهانية والدينيّة. و معلوم ان اثبات الصانع اسّ المطالب، وبعده اثبات المعاد، ولزوم المجازاة، والطريق اليها عند اهل الظاهر من المتشرّعة الحدوث. فالحادثات لابدّ له من محدث. وايضاً الحادث دائر زائل. ومسلك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور، هذا حكمة الحدوث. لكن ينبغي ان لايقف العاقل «على شفاجرف هار». ولاينهار في نار الاعتقاد بامساك الجود، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان. ولايصير

بيانه: انّا سنبرهن على اثبات الحركة الجوهرية، وانّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جوهراً، وأعراضها تابعة لها في التجدّد وقابلها، متّحدة معها في التحصل اتّحاد الجنس مع الفصل، سيّال بسيلانها. فالتغير[٦١] لاينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها ايضاً. والشيُ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه محفوف بالعدمين، سابق ولاحق، وهما سيّالان[٦٢] زمانيّان، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين به[٦٣]، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مسبوق الوجود بالعدم الزّماني. وهكذا في اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا فيمايلي ذلك الحدّ من الطّرفين، ومايلي مايليه. ففي كلّ حدّ من حدود الطبائع السيّالة لاصحّة لسلب المسبوقيّة بالعدم الزّماني. وكذا في الكلّ المجموعي[٦٤]،

مصداقاً لقول القائل: حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء. فالقول بالحدوث الجامع مانبيّنه من التجدّد الذاتي لجميع العالم. ومثله في الجمع القول بالحدوث الدهري.

٦٠. والهيولى كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة كذلك سيالة بسيلان الصور الحالّة فيها، فإبداعية المادّة الأولى لا توجب قدمها اذوحدتها وحدة جنسية لاشخصية عدديّة كما ذهب اليها المشاء المتأخر، والقدم والحدوث وصفان يوصف بشيُ منهما الموجود الواحد الشخصي. وليلطلب الإتضاح اكثر من هذا بمراجعة مابين ص ٤٨— الى ص ٥٨ من رسالة الحدوث ط ١ الصدر المتألهين قدّس سره. (ح. ح)

٦١. تلميح الى انّ القياس المشهور ان العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث، هذا معناه. وكذا قول المتكلمين: انّ الاجسام لاتنفك عن الحركة والسكون الحادثين. وكل مالاينفك عن الحوادث، حادث. المراد به هذا التجدد الذاتي.

٦٢. فيصدق أن كل جزء مسبوق الوجود بالعدم الزماني. إن قلت: العدم ليس بشيُ فكيف يكون سيّالاً؟ قلت: العدم إذا فتّشنا عن حاله ففهومه عدم بالحمل الأولي وإن كان وجوداً بالحمل الشائع الصناعي، ومنشأ انتزاعه الوجودان اللذان قبل الوجود الذي هذا العدم عدمه وبعده. (ح. ح)

٦٣. اي بالعدم. (ح. ح)

٦٤. والحاصل ان العالم الطبيعي من الفلك الاطلس، ومافيه الى المركز، وما تعلق به من النفوس بما هي نفوس، حادث. اذ العالم عوالم، والحادث حوادث، كل منها مجموع خاص. فللعالم اول، بل

اذلا وجود له سوى وجود الأجزاء، ولاسيّما في الممتدّات القارّة والغير القارّة، المتوافقة الأجزاء، والموافقة للكل في الحدّ والإسم. فحكمه حكمها[٦٥] وكذا في الكلّي الطبيعي[٦٦] منها، اذلا وجود له سوى وجود الأشخاص[٦٧]. ولذا قلنا: جزئيّة وكلّيّة. ويمكن أن يقرء كلّ واحد منهما مضافاً الى الضمير، على ان يكون بدل تفصيل ممّا سوى، جزء وكلّ[٦٨].

ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التبدل الذاتي، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نوعيّة ذواتاً متخالفة. قلنا: وكان حفظ كلّ نوعٍ، سيّال بالذّات والصّفات، بالمثل النّوريّة[٦٩][٧٠]، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصيّ انسانيّ ووحدته وثباته،

اوائل، وله مسبوقية بالعدم، بل مسبوقيّات بالاعدام. وسيجيء انّ الفيض منه دائم ومتصل، والمستفيض دائر وزائل.

٦٥. أي حكم الكل حكم الأجزاء. (ح. ح)

٦٦. وما قال كثير من الفلاسفة: ان النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص، ففيه انّ النوع ليس بموجود على حده. والموجبة لابد من وجود موضوعها. بل ليس له حدوث على حده ايضاً لذلك. نعم، وجه الله قديم ومحفوظ، فما من صقع الله قديم، والخلق وما من ناحيته حادثة.

٦٧. فكل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة. (ح. ح)

٦٨. وهذا الذي قرع سمعك كان حكمها باعتبار وجهها الى النفس فاعلم ان لها ثباتًا باعتبار وجهها الى الرب لكن هذا الثبات والبقاء أنما هو لوجه الله تعالى لادخل له بالأشياء، وهذا هوالمصحح لان يقال هذا هوالذي كان في الزمان القبل والمصحح لبقاء الموضوع في الحركة بعلاوة اتصال الحركة و اتصال مافيه الحركة المساوق للوحدة الشخصية واستمرار التوسط و استمرار مافيه و وحدتها و بساطتها كالآن السيّال والنقطة السيّالة، و بعلاوة أن للموضوع نفسه وهو الهيولى وحدة شخصية مبهمة فكما لا تنثلم بتبادل الإتصال والانفصال كذلك لا تنثلم بسيلان الطبع السيّال. (ح. ح)

٦٩. هذا احد الوجوه المحوجة الى البحث عن المثل الإلهية. وسيأتي بعض الاشارات حول المثل الالهية عند قوله الآتي: «غرر في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية...» ولنا بتأييدات الله الفيّاض على الإطلاق رسالة في المثل الإلهية قد استوفينا البحث عنها بجميع شعب المسائل الواردة حولها، والحمدلله رب العالمين. (ح. ح)

٧٠. وهي انوارالله، نورالانوار. فالثبات الّذي ترى في العالم السّيال بمعيّة نورالحق المتعال. «وهو معكم اينما كنتم».

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً، فشيئاً بالتفوس التاطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لمّا اتّصل كلّ منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثّابت على حالة واحدة الّذي هو كروح وهذا كجسده[٧١]، أو كمعنى وهذا كصورته وعبارته، أو كأصل غيرمخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»[٧٢]، لاجرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٧١. او كشعلة مصباح، ثابت في محفل، يحاذيه مرائي، يخرجها يدالغيب من بيت مظلم متواليا فتمرّ بقبالة وجهه، ويدخلها بيتا مظلما آخر. وانّما قلنا «مظلم»، لماورد انّ الله خلق الخلق في ظلمة، ثم رشّ عليهم من نوره، او كشمس وقع عكسه عل ماء جار يستضيئ جميع اجزائه بعكس الشمس بالتناوب والتعاقب. بيت:

قرنها بر قرنها رفست اى همام — وين معماني برقرار و بردوام
شد مبدل آب اين جوچند بار — عكس ماه و عكس اختر برقرار

٧٢. البروج ٨٥/٢٠.

[٢٥]

غرر في ذكر الأقوال في
مرجّح حدوث العالم فيما لايزال

مرجِّح الحدوث ذات الوقت إذ لاوقت قبله وذا الكعبي اتَّخذ
وقيل علم ربُّنا بالأصلح والأشعريُّ النَّاف للمرجِّح
وعندنا الحدوث ذاتي ولا شيء من الذَّاتيِّ جا معلَّلاً

[٢٥]

غرر في ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم فيما لايزال

مرجّح الحدوث[١]، أي حدوث العالم، ومخصّصه بوقت مخصوص، ذات الوقت ونفسه، اذ لاوقت قبله. وذا القول **الكعبيّ**[٢] من المتكلمين **اتّخذوارتضاه**. وفيه انّا ننقل الكلام الى نفس الوقت: لم وقع فيما لايزال، وعلّته فيما لم يزل؟

وقيل— القائل هوالمعتزليّ[٣]— انّ المرجح **علم** ربّنا تعالى وتقدّس **بالأصلح**، أي

---

١. لوكان العالم حادثا، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي، والواقع في عرض العالم، بحيث مضى على وجوده الف سنة، او الف الف سنة، وعلته ازلية تامة غنيّة، لزم التخلف. فربط هذا الحادث بالقديم، تعالى شانه، فيه اشكال، يسمّى الداء العياء. فيطالب المخصص للحدوث. فالكعبي جعله نفس الوقت. يعني كما ان ذاتي يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة، ولايقع في يوم الاحد، كذلك ذاتي اصل الوقت، وقوعه فيمالايزال. ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم. فحدث العالم فيما لايزال. والمخصص هوالوقت. وفيه انه، لم تخلف الوقت؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى؟ ولانقول: لم لم يقدم؟ بل نقول: لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله؟ مع ان قوله «لاوقت قبله» وهم لانّ العدم الذي في عرضه قبله بالزمان، فلزم من رفعه وضعه. بل اذا كان العدم مقابلاً، فامّا لايجتمع مع وجود الوقت، والموقوت بالذات، فهوالزمان، او بالعرض، فيستلزم الزمان.

٢ و ٣. و هوابوالقاسم البلخي، الفَرق بين الفِرق، عبدالقاهر البغدادي، ص ١٢ و ١٨١، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دارالمعرفة بيروت، و وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٣، ص ٤٥، تحقيق الدكتور احسان عباس، ط ٢، رضي، قم، و الفهرست، ابن نديم، ص ١٩٨ و ٤١٦ و ٤٢٠، ط دارالمعرفة بيروت.

٤. إن كان علمه بالأصلح في الأزل و يقع العالم في مالايزال لزم أن لايكون علمه فعليًا وقد ثبت أن علمه تعالى فعلي، وإن كان علمه به في ما لايزال لزم أن يكون علمه حادثاً، تعالى عن ذلك. (ح.ح)

بأن الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لايزال[٥]. وفيه انّه: اىّة مصلحة في امساك الفيض والجود عنه بمالانهاية له؟

والأشعريُّ النافُ— مبتدأ وخبر— **للمرجّح**، لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، بل لا علّية ومعلوليّة عنده، وترتّب المعاليل على العلاّت بمحض جري العادة. وبشاعة هذا القول ممّا لايحتاج الى البيان.

وعندنا الحدوث ذاتيٌّ، اذ قد عرفت انّ الحدوث[٦] والتجدّد طبيعيّ وذاتيّ للعالم الطبيعي، **ولا شيٌ من الذّاتيّ جا معلّلا**فلا مخصص للحدوث.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٥.يعني في الأزل لايكون صالحًا لإيقاعه بل يكون ممتنعًا وفي ما لايزال يصير ممكنًا. والجواب أن هذا لايخلو من تجدّدمًا و سبب المتجدد إما يكون دائمًا قديمًا فالمسبَّب لابد أن يكون قديمًا ايضا، وإما يكون متجددًا فسلسل الكلام اليه ويتسلسل. (ح. ح)

٦. شرح الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ١٣١ و شرح المقاصد، ج ٢،ص١٧. (م.ط)

٧. لما كان التأسيس خيراً من التأكيد، كان الحدوث هوالدهري، المتجدد والحدوث التجددي للطبايع. وذاتيته ظاهرة.وذاتيّة الدهري، معناها ان ذاتي العالم الطبيعي وقوعه في صف النعال العوالم الطوليّة، وكونه بعدالاعدام الواقعيّة.

[٢٦]

غرر في اقسام السبق و هي ثمانيةٌ

أَلسَّبق منه مازمانيّاً كشف والسَّبق بالرُّتبة ثمَّ بالشَّرف
والسَّبق بالطَّبع وبالعِّليَّة ثمَّ الَّذي يقال بالمهيَّة
والسَّبق بالذَّات هواللَّذ كان عمّ بذي الثلاثة الأخيرة انقسم
بالذَّات إن شيء بدا وبالعرض لاثنين سبق بالحقيقة انتهض
والسَّبق فكيّاً يجي طوليّاً سميَّ دهريّاً وسرمديّاً

[٢٦]

غرر في أقسام السَّبق وهي ثمانية

وينقسم مقابلاه[١] أيضاً بحسب انقسامه بلا تفاوت. ولذا لم نتعرض لهما. ولمّا

---

١. أي مقابلا السبق وهما المعية والتأخر. ثم النكتة الرابعة عشرة من كتابنا «الف نكتة و نكتة» حائزة لأمهات المسائل في السبق واللحوق و سيرهما التاريخي والتكاملي فراجع.

قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: «المتقدم والمتأخر قد يكونان بالزمان كالأب وابنه، أو بالذات كالعلة و معلولها، او بالطبع كالواحد والاثنين، أوبالوضع كالصف الأول والثاني، أو بالشرف كالمعلم و متعلمه؛ و كذلك المع».

قوله: «وكذلك المع» يعني به اقسام المعية. وقال العلامة الحلي في الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد بعد بيان اصناف التقدم: «واذا عرفت اصناف التقدم فاعرف منها اصناف التأخر وهو ظاهر، وكذا أصناف المعية إلا في المعيّة بالعلية لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، والمصنف اطلق ذلك وليس بجيّد». (ص ٢٨ و ٢٩— ط ١— ايران).

الفصل السابع من النمط الخامس من الإشارات في اقسام السبق واللحوق. و ملخص ماذكره صاحب المحاكمات القطب الرازي هو: «المعية بإزاء التقدم والتأخر، وإن كان التقدم والتأخر على أنحاء خمسة كانت المعية أيضا على تلك الأنحاء فالمعية الزمانية أن يكونا موجودين في الزمان ولايكون أحدهما متقدمًا على الآخر، والمعية في الرتبة أن يكونا واقعين في الترتيب ولايكون أحدهما أقرب إلى المبدء من الآخر، والمعية بالطبع أن يكونا موجودين معًا من غير احتياج بينهما، و المعية في العلية أن لايكون أحدهما علة للاخر لكنهما مشتركان في العلية، والمعية في الشرف أن يكونا متساويين في الشرف».

وقال صاحب الشوارق: «اذا علم اقسام السبق علم أقسام التأخر أيضا لأنه مضائفه، وأما

كان التقدّم والتأخّر مأخوذين في مفهوم القدم والحدوث، وهما على انحاء، أردفنا مبحثه بمبحثه.

السّبق منه مازمانيّاً كشف. وهذا من أقسام السبق. هوالسّبق الانفكاكي[٢] في الوجود، سواء كان السّابق واللّاحق غير مجتمعين بالذّات، كالأزمنة، أو بالعرض كالزّمانيّات.

ومنه:**السبّق بالرُّتبة**، أي بالتّرتيب.

ثمّ منه:السّبق **بالشّرف**، كتقدّم الفاضل على المفضول[٣].

أقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية كمفهومين متساويين و كمتحاذيين، ولافي المعية بالطبع كعلّتين ناقصتين لمعلول واحد و كمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او لمعلولين لعلة واحدة مطلقًا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء...» (ج ١— ط ١— ص ٩١ و ٩٢).

والغرض أن ماذكره الشارح العلامة من استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فهو يستقيم في المعلول الواحد الشخصي دون النوعي كالحرارة الواقعة بالحركة و شعاع الشمس والغضب و ملاقاة النار، على انه قديكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كماهو المعنى المصطلح الشائع في اللوازم فان اللازم المصطلح هوأن يكون بحيث يلزم من اقتضاء ذات الملزوم إياه له مع قطع النظر عن جميع اعتبارات خارجة عن ذاته، وبعبارة اخصر كون اللازم معلولاً للملزوم، و راجع في ذلك الى الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من الاسفار في أن المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة. (ج ١— ط ١— ١٦٢). (ح.ح)

٢. أي العرضي الزماني. والقرينة انّ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه. وحق الانفكاك ما في الزمانيات والمكانيّات. ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن جمع الصّور، ولايطويان الاّ بيد التجرّد، وفسحة قدم الكلّية. وامّا الانفكاك الطولي في السبق الدهري، فهو، وان كان واقعيّاً، فلايخلوعن اجتماع من حيث انّ التالي واجد للمتلو بنحوالضعف، والمتلو جامع للتالي بنحواعلى.

٣. كتقدم النبيّ الخاتم محمد —صلى الله عليه وآله وسلم على سائر الأنبياء، وان كان بحسب الزمان متأخرًا عنهم. وفي الدفترالرابع من المثنوي للعارف الرومي:

ظاهرًا آن شاخ اصل ميوه است　　باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

ومنه: **السبق بالطبع**[٤]، وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول.

ومنه: **السّبق بالعلّيّة**[٥]، وهو تقدّم العلّة التامّة على المعلول. وهي لا تنفكّ عن المعلول. ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصل للمعلول من العلّة، ولاعكس. فيقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، بتخلّل الفاءُ.

ثمّ منه: **السّبق الّذي يقال له** السّبق بالمهيّة والسّبق بالتّجوهر، وهو تقدّم علل القوام على المعلول[٦] في نفس شيئيّة الماهية وجوهر الذّات، كتقدّم الجنس والفصل على

گر نبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد — گر بصورت از شجر بودش نهاد
مصطفی زین گفت کادم و انبیا — خلف من باشند در زیر لوا
بهراین فرموده است آن دُوفنون — رمز نحن الآخرون السابقون
گر بصورت من زآدم زاده‌ام — من بمعنی جدّ جدّ افتاده‌ام
پس زمن زائید در معنی پدر — پس زمیوه زاد در معنی شجر

٤. كتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلّث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر. (ح.ح)

٥. وهو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتأخر. (ح.ح)

٦. اعلم أن من ذهب إلى أن اثر الجاعل نفس ماهية المجعول لاوجوده، وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لاوجوده يلزمه أن يثبت قسمًا آخر من التقدم هوالتقدم بالماهية و بالتجوهر، وكذا من جعل ماهية الممكن متقدمة على وجوده لاباعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية، بل من لم يقل بها ايضا يلزمه أن يثبت هذا التقدم وإنّ ماهيتي الجنس والفصل متقدمتان على ماهية النوع، وكذا الماهية على لازمها من حيث هي لأن التقدم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود. (ح.ح)

٧. فلو جاز تقرر الماهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها. ولا وجود فرضا، حتى يكون ملاك التقدم والتاخر.

النوع، والماهية على لازمها[۸]، والماهية على الوجود عند بعض.[۹]

والسّبق بالذّات هو اللّذكان عمّ، أي ليس قسماً على حدة من السّبق، بل هوالقدر المشترك الذي بذي الثلاثة الأخيرة، أعني ما بالطبع وبالعلّية وبالماهية انقسم، في المشهور.

ثمّ من السّبق قسم آخر، وهو انّه **بالذّات إن شيء بدا وبالعرض لاثنين** على سبيل التوزيع، أي، ان ظهر حكم لواحد من شيئين بالذّات ولآخر منها بالعرض، كالحركة بالنّسبة[۱۰] الى السّفينة وجالسها، فحينئذٍ **سبق بالحقيقة**[۱۱] **انتهض**. وهذا المسمّى بالسّبق بالحقيقة قد زاده صدرالمتألهين[۱۲] — قدّس سرّه[۱۳] — . وهو غير جميع الأقسام، اذ في

---

۸. هذا و ما بعده عطف على علل القوام.

۹. و هو شيخ الرئيس و اتباعه شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۱ و شوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۰۳. (م. ط).

۱۰. بل كالتحقّق بالنسبة الى الوجود والماهية، أوكالأبيضية بالنسبة الى البياض والجسم. (ح. ح)

۱۱. الحقيقة هنا ما يقابل المجاز.

۱۲. الأسفار، ج ۳، ص ۲۵۵. (م. ط)

۱۳. قال في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة من الأسفار: «وأما التقدمان اللذان أشرنا اليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق، والماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني؛ و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيْ كالحركة أو الوضع اوالكم وكان أحدهما متصفًا به بالذات والآخر بالعرض فلأحدهما تقدم على الآخر. وهذا ضرب آخر من التقدم غيرما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لابد وان يوجد فيه شيْ من ذلك الفضل؛ و غيرما بالطبع والعلية ايضا لأن المتأخر في كل منها يتصف بشيْ مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر؛ و ظاهرانه غير ما بالزمان و ما بالرتبة. فإن قلت لابد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامها موجودًا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملاك التقدم في ماذكرته؟. قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقية أو بالمجاز.

و ثانيها هوالتقدم بالحق والتأخر به، و هذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لايعرفه إلا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما أن له شئونًا ذاتية ايضا لا ينثلم ←

الكلّ، كلّ من المتقدّم والمتأخّر متصف بالملاك بالحقيقة، ولا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخر بالملاك مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلّق[١٤]، و يكون السّلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللماهية بالمجاز و بالعرض.

والسّبق حال كونه فكّياً، كالزّماني، ولكن انفكاكه يجي طوليّا، لا عرضيّا، كمامرّ، سمّي دهريّاً وسرمديّا. هذا قسم آخر من السّبق، قد زاده السيّد المحقق الدّاماد[١٥] قدّس سرّه — وهو غير السّوابق، اذ في الكلّ غيرالزّماني، المتقدّم والمتأخّر

بها أحديته الخاصة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شئ مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية، وأماتقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرما بالعلية إذ ليس بينها تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شئ واحد له شئون و اطوار وله تطور من طور الى طور؛ و ملاك التقدم في هذا القسم هوالشأن الإلهي. واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر، و عرفت المعية التي بازائها بحسب المفهوم» (ج ١— ط ١— ص ٢٦٤ و ص ٢٦٥).

أقول: وجه كون هذاالوجه غامضا هو أن التقدم بالحق والتأخر به مبتن على التوحيد الصمدي الذي هو الاول والآخر والظاهر والباطن. وبعبارة أخرى أن هذا الوجه مبتن على كون الوجود وحدة شخصية، واذا ذقت شهودًا أن الوجود واحد شخصي عرفت ان السبق بالحق في مقابل الباطل ذلك بأن الله هوالحق وأن ما يدعون من دونه هوالباطل (الحج ٦٣). و رسالتنا الفارسية «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم»، و كذلك رسالتنا الأخرى الفارسية «انّه الحق» مجديتان في هذا المرصد الأسنى والمقصد الأعلى. ثم لايخفى عليك ان المتأله السبزواري لم يتعرض بالتقدم بالحق والتأخر به ولعله لم يات به لغموضه على فهم المتوسطين فضلاً على فهم المبتدئين. والله سبحانه فتّاح القلوب و مفتاح الغيوب. (ح. ح)

١٤. بخلاف مثل حركة المفتاح المتاخّرة عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر.

١٥. القبسات، ص ٣. (م. ط)

مجتمعان في الوجود، أو غير آبيين[١٦] عن الاجتماع، وفيه اعتبر الانفكاك ، لاعلى وجه معتبر في الزّماني. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهيجي — رحمة الله عليه[١٧] — فيه مقدوح[١٨]، بشرط الرّجوع الى ماذكرته في بيان الحدوث الدّهري.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٦. كما في تقدّم العلة الناقصة.

١٧. شوارق الالهام، ج ١، ص ٩٦. (م. ظ)

١٨. وسنوضحه عند نقل عبارة السيد —س— انشاءالله تعالىٰ.

[٢٧]

غرر في بعض احكام الاقسام (السبق)

ولا اجتماع في الزَّمانيِّ وما برتبةٍ طبعاً ووضعا قسما
وأوَّل كالجسم والحيوان والشَّان كالتَّرتيب في المكان
والسَّبق بالطَّبع و بالتَّجوهر كاثنين والواحد منه اعتبر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٢٧]

غرر في بعض أحكام الأقسام

ولااجتماع في السّبق الزّمانيّ بنحو الامتداد السّيلاني[١] وما أي سبق برتبة، طبعاً، وهوالسّبق بالرّتبة العقليّة، ووضعاً، وهو السّبق بالرتبة الحسّية، قسّما وأوّل، أي ما بالترتيب[٢] الطبيعي، كالجسم والحيوان، وهكذا في الأنواع والأجناس المترتبة من ايّة مقولة[٣] كانت. والثّان، أي مابالترتيب الوضعي كالتّرتيب في المكان، كتقدّم الامام

---

١. هذا كالفرد الحقي، وهو التقدم والتأخر في نفس اجزاء الزمان. فاذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصاليّة، ففي الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الاولى، لانفصالهما، كتقدم الطوفان علينا.

٢. لوقال: «والأول» لكان أولى وكان البيت على هيأته. (ح. ل)

٣. كما في الكم المطلق، ثمّ المتصل المقداري، ثمّ القار، ثم الممتد في الجهتين فقط، ثمّ المستوي في هذا السطح. وكما في الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع في هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات.

٤. يصّح في التقدم بالترتيب أن ينقلب المتقدم متأخرًا والمتأخر متقدمًا بتغيير الوضع. مثال ذلك: إن جعلت الانسان أولاً فكل ماكان أقرب اليه كان أقدم، وعلى هذا يكون الانسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر، وكذا في المثال الثاني يتقدم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب. وفي الدفتر الثالث من المثنوي للعارف الرومي:

چون كه گله بازگردد از ورود — پس فتد آن بز كه پيش آهنگ بود
پيش افتد آن بز لنگ پسين — ضحكة الرجعى وجوه العابسين (ح.ح)

---

٥ في النسخة (نا) لها. (م.ط)

على المأموم. والسّبق بالطّبع وبالتجوهر كاثنين، أي كما في اثنين، والواحد منه أي من الإثنين اعتبر— بصيغة الأمر. وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السّبق هنا. فان اعتبر الوجود في الواحد والأثنين، وانّ الواحد علّة ناقصة بوجوده لوجود الإثنين، فالسّبق بالطّبع. وان اعتبر نفس شيئيّة مفهومها والتيام هذا المفهوم المركّب من هذا المفهوم البسيط، فالسّبق بالتجوهر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٢٨]

غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها [السبق]

ملاكه الزَّمان في الزَّمانيِّ ... والمبدأ المحدود خذ لثاني

في الشرَّفي الفضل وفي الطَّبعيِّ ... وجود الوجوب في العلِّيِّ

في سادسٍ تقرُّر الشَّيءِ مزا ... في السَّابع الكون ولو تجوُّزاً

في الثَّامن الكون بمتن الواقع ... وفي وعاءِ الدَّهر للبدائع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٢٨]

غرر في تعيين[1] مافيه التَّقدُّم في كلِّ واحدٍ منها [السبق]

وهوالمسمّى عندهم بالملاك . وهو مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء[2] للمتقدّم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء الاّ وهو حاصل للمتقدّم.

ملاكه، أي ملاك السّبق، هوالانتساب الى الزمان في السبق الزماني، سواء كان في نفس الزمان او في شيء زمانيّ والانتساب الى المبدء المحدود خذ ملاكاً لثاني[3]، أي السّبق بالرتبة، كصدر المجلس في السّبق بالرّتبة الحسية، أو كالشّخص[4] أو

---

١. قال المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد: «و مقوليته —اي مقولية السبق— بالتشكيك» وقال صاحب الشوارق: قد يظن أن السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني، والتحقيق أنه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك . قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء: إن التقدم والتأخر وان كان مقولاً على وجوه كثيرة فانها تكاد تجمع على سبيل التشكيك في شيْ واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيْ ليس للمتأخر ولايكون للمتأخر شيْ الا وهو موجود للمتقدم. انتهى. فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الأقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم» (الشوارق— ط ١— ج ١— ص ٩٢. الهيات الشفاء— ط ١— ج ٢— ص ٣٧٤). (ح. ح)

٢. مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الاّ وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته في مرتبة لم يجب بعد معلولها. والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تاخّر، الاّ وقد حصلت لمن تقدم عليه. وهو من يلي الصدر، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم، بنحو اولويّة وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس عليه.

٣. لو قال للثاني لكان أولى. (ح. ح)

٤. في الترتيب الصعودي. (ح. ح)

الجنسُ[٥] العالي في السّبق بالرتبة العقليّة. في السّبق الشّرفي، الملاك هو الفضل والمزيّة. وفي السّبق الطّبيعي، الملاك وجودٌ. والملاك هو الوجوب في السّبق العلّيّ[٦] في سادسٍ[٧]، وهو السّبق بالتجوهر، تقرّر الشّيء وقوامه مزا للملاك — مؤكد بالنّون الخفيفة— في السّابع، وهو السّبق بالحقيقة، الملاك هو الكون ولو تجوُّزاً، أي مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر بهذا النحو. في الثّامن، وهو السّبق الدّهري والسّرمدي، الملاك هو الكون بمتن الواقع وحاق الأعيان وفي وعاءِ الدّهر— الاضافة بيانيّة— للبدائع، أي وعاء الدّهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الاولى أعني «متن الواقع» فانّه يشمل السّرمدي.

قال السّيّد— قدّس سرّه— في القبسات: «واذ تبيّن انّ الوجود الاصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحقّ ونفس حقيقته، فالمرتبة العقليّة وحاق الوجود العيني هناك واحد، وموجوديّته سبحانه في حاق كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان، هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجوديّة المتأصّلة في حاقّ الأعيان ومتن الخارج في العالم الرّبوبي، بمنزلة مرتبة ذات الانسان وماهية العقل مثلاً، من حيث هي هي في عالم الامكان. فاذن تأخّر العالم[٩] عن المرتبة العقليّة لذاته الحقّة،

---

٥. في الترتيب النزولي. (ح. ح)

٦. في العلة الناقصة. (ح. ح)

٧. في العلة التامة. (ح. ح)

٨. لوقال في السادس كان انسب كماقال في السابع، في الثامن. (ح. ح)

٩. يريدان هذا التقدم لايرجع الى ما بالعليّة، بل يرجع ما بالعليّة في الحق الى التقدم السرمدي، اذ لاماهيّة له، سوى الوجود الحقيقي الذي، هوحاق الواقع. والتقدم بالعلية يكفي فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لماهية العلة، متقدمة على المرتبة لماهيّة المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد و حركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الاّ تخلل الفاء بحكم العقل في الماهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما في اكثر التقدمات الاخرى، على ماصرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفي تقدم العلة التامة على المعلول. فني تقدم العقل الكلي على النفس الكليّة، ←

جلّ سلطانه، تأخّرا بالمعلوليّة، هو بعينه التأخّر الانفكاكي عنه سبحانه، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان»[١٠].

ثمّ قال: «وليس يصحّ أن يقاس ماهنالك بالشمس وشعاعها ومابينهما من التقدّم والتأخّر بالذّات بحسب المرتبة العقليّة، والمعيّة في الوجود بحسب متن الأعيان كما تموربه الالسن موراً، وتفور به الافواه فوراً، لما قد دريت انّ المرتبة العقليّة لذات الشّمس بماهي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الرّبوبي. وكذلك الأمر في حركة اليدو حركة المفتاح، مثلاً. فاخفض جناح عقلك للحق ولا تكوننّ من اجاهلين»[١١و١٢] انتهى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقدم ماهيّته على ماهيّتها، بحسب المرتبة العقليّة بالعلّيّة. ومجرد ذلك لايابي عن الاجتماع في الوجود، بحسب نشأة واحدة. لكن تقدمه و تاخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك . فان نشأته في الدهر الايمن الاعلى، و نشأتها في الدهر الايمن الاسفل. وكانها تاخرت عنه بالف سنة. كماورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدي، فالعالم متأخر عنه، تأخّراً انفكاكيا لايقاس، اذ لاحدّ له. «ومن حدّه فقد عدّه». وقد مضى الايام الستة في البين، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدّون». بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة». وما قال، قدّس سرّه، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان وماهية العقل، معناه انه كذلك في التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع في حاق الاعيان، متقدم على وجود العالم المتأخر، تأخرا انفكاكيا دهريًا عنه، لا كمافي المواضع الاخرى، من التقدم بالعلّية، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لابحسب المرتبة العقلية.

١٠. القبسات، ص ٧٥. (م. ط)

١١. الأنعام ٣٥/٦

١٢. القبسات، ص ٧٥. (م. ط)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الرابعة

في

الفعل و القوة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الرابعة :

في الفعل و القوة

[٢٩]

غرر في اقسامهما

على صنوفٍ قوّة قد وردت ... منها الذّي مقابل الفعل ثبت
كذا الّذي يقابل الضّعف وما ... يكون مبدأ التّغيُّر اعلما
وقوّة إمّا بدت منفعلةً ... لشيءٍ أو أشيا و إمّا فاعلةً
فمبدأ الأفعال قد تخالفت ... عديم درك قوّة لما نبت
ومع شعورٍ قدرة الحيوان سم ... بصحّة الفعل وتركه رسم
ومبدأ الواحد إن لم يعدما ... بفعله الشّعور ذا نفس السّما
إن يعدم الدّرك وقوّم المحلّ ... طبيعة إن في البسيط قدحصل
وصورة نوعيّة إذا انفرض ... مركّباً ودون تقويم عرض
فتلك مع مفارقي المواد ... كلُّ جنود مبدإ المبادي
للقدرة انسب قوّةً فعليّةً ... إن قارنت بالعلم والمشيّة
للقدرة السّبق على الفعل وقد ... قيل معيّة وليس المعتمد
للقوّة السّبق زمانيّاً كما ... فعل عليها مطلقاً تقدّما

الفريدة الرابعة
في الفعل و القوة

[٢٩]
غرر في أقسامها

على صنوفٍ قوّة[١] قد وردت،[٢] نذكر بعضها الّذي هو اكثر تداولاً بينهم. منها الصنف الّذي هو مقابل الفعل ثبت، كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة. كذا منها الصنف الّذي يقابل الضّعف، كما يقال: الواجب تعالى فوق مالايتناهى قوّةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيّات الاستعداديّة القوّة واللاقوّة، وكذا منها ما أي صنف، يكون مبدء التّغيُّر في شيء آخر، من حيث هو آخر،[٣] اعلما. وبهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار، كقوى النّفس وغيرها.

---

١. الصنف محمول على معناه اللغوي والعرفي، وهو ما يرادف القسم، لاحقيقته الاصطلاحية، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف، مثل القوة التي تقابل الفعل، فانها عدم، الاّ انها عدم شاني، و تهيؤ، والقوة الفاعلة، والقوة المنفعلة، بينها تباين. ثمّ تبين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضيّة المتقومة بالمحل المستغني، كالحرارة والبرودة، وبين القوة المؤثّرة والمبدء للتغيّر، وبين القوة المسمّاة بالقدرة، عموم و خصوص.

٢. قد ذكرنا عدة اطلاقات القوة بحسب اصطلاحات العلوم في النكتة ٥٠١ من كتابنا الف نكته و نكته. (ح. ح)

٣. وانّما وجب التصدر بهذه الحيثية لأن الشيْ الواحد لو فعل في نفسه كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلاً و فاعلاً معًا و ذلك ممتنع في المركب أيضا فضلاً عن البسيط. (ح. ح)

وقوّة إمّا بدت[٤] **منفعلة** لشيء واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً، وهو الحركة الوضعيّة؛ **أو أشياء محدودة**، كالقوّة الانفعالية في الحيوان، **أو غير متناهية** كقوّة الهيولى الاولى[٥]؛ **وإمّا فاعلة** لشيء واحد أو اشياء متناهية، كالقوّة الفاعلة في الفلك[٦] والحيوان[٧]، أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على كلّ شيء.

نريدان نقسم[٨] القوّة الفاعلة بانّها امّا مبدء أفعال، وامّا مبدء فعل واحد؛ والاوّل امّا مع الشعور اوعديمه؛ والثّاني ايضاً امّا مع الشّعور أو عديمه. ثم العديم من الثّاني امّا متقوّم بالمحلّ، أو مقوّم له؛ والمقوّم امّا في البسيط، أو في المركّب. فقلنا: **فمبدء الأفعال قد تخالفت**— حال من «الأفعال»— **عديم درك** — حال من المبتدا— **قوّة**— خبر المبتدا— **لما نبت**، أي نباتيّة. **ومع كون مبدء الأفعال ذا شعور**، فتلك القوّة **قدرة الحيوان سم**؛ **بصحّة الفعل و صحّة تركه رسم القدرة**. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى انّ هذا الرّسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشّيخ[٩]، لا لقدرة الواجب

٤. نريد انه تطلق «القوّة» مع قيد المنفعلة، وكذا القوة الانفعاليّة على نفس القابل، كما اطلقت «القوة» في الاول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولى الاولى، وعلى الهيولى المجسّمة، وعلى كل مادّة.

٥. الاضافة بيانيّة.

٦. ناظرة الى شيْ واحد. ففعلها مع كونه غيرمتناه متصل واحد، وشأنها على وتيرة واحدة. فمنها مايحرّك الى الغرب، لايدع شانه، ومنها مايحرّك الى الشرق، لايغادر شغله، وما يحرّك سريعاً لايصير بطيئا، وما يحرّك بطيئا لايسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلا»، فهي كملائكة «منهم ركّع لايسجدون، ومنهم سجّد لاينتهضون».

٧. وهي القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكية. عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال و ذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية. (ح. ح)

٨. الأحسن في العبارة هوأن يقال: ولمّا أردنا أن نقسم... فقلنا فمبدء الأفعال الخ. (ح. ح)

٩. الالهيات الشفا، ج ١، ص ١٧٠ (م. ط).

تعالى، خلافا للمتكلمين[١٠].

ومبدء الفعل الواحد إن لم يعدما ـ مؤكد بالنون الخفيفة، كقوله: «يحسبه الجاهل ما لم يعلما» ـ **بفعله**، متعلّق بقولنا: الشُّعور، ذانفس السَّما، فانّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة. **إن يعدم** مبدء الواحد الدّرك **وقوّم المحلّ**، فهو طبيعة، **إن في المحل البسيط**، كالماء **قد حصل. و ذلك المبدء المقوّم صورة نوعيّة إذا انفرض**[١١] **مركّباً**[١٢]، أي في مركّب، أو فرض المحلّ مركّباً. **ودون تقويم** من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقوّماً به، فهو **عرض**. فالحرارة، مثلاً، من حيث انّها مبدء التّسخّن في آخر، قوّة. **فتلك** المبادي المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلّق، **مع مبادي مفارقي المواد** كلّية، **كلٌّ جنود**[١٣]

---

١٠. المواقف، ص ١٥٠ و الأسفار، ج ٦، ص ٣٠٧ و ج ٣، ص ١٠. (م. ط)

١١. لم يأت في لغة العرب الإنفراض. ولو قال: «وصورة نوعية في ما فُرِض؛ أوقال: إذا افترض» لكان الصواب. (ح. ح)

١٢. هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لكن كثيراً مايستعمل الصورة النوعية في طبايع البسائط، بوضع تخصّصي أو بالتجوّز.

١٣. قوله سبحانه: «ولله جنود السموات والأرض...» (الفتح ٥)؛ وقوله تعالى شأنه: «ولا يعلم جنود ربك إلا هو» (المدثر ٣٢). وفي المجلد الرابع من المثنوي للعارف الرومي:

جمله ذرّات زمين و آسمان — لشكر حقند گاه امتحان
بادرا ديدى كه باعادان چه كرد — آب را ديدى كه در طوفان چه كرد
آنچه برفرعون زد آن بحر كين — وانچه با قارون نموده است اين زمين
وانچه آن بابيل با آن پيل كرد — وانچه پشه كله نمرود خورد
وانكه سنگ انداخت داودى بدشت — گشت سيصد پاره و لشكر شكست
سنگ مى بارند بر اعداى لوط — تا كه در آب سيه خوردند غوط
جزو جزوت لشكر او در وفاق — مرتو را اكنون مطيعند از نفاق
بازكن طب را بخوان باب العلل — تا ببينى لشكر تن را عمل
اى نموده ضدّحق در فعل ودرس — در ميان لشكر اوئى بترس

(ح. ح)

مبدءِ المبادي[١٤] تعالى شأنه.

ولما ذكرنا انّ صحّة الصّدور واللّاصدور تفسير لقدرة الحيوان، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر في القدرة مطلقا، حتى يشمل قدرة الواجب بالذّات[١٥] الّذي هو واجب

---

١٤. فالماهيات الجبروتية، اذا اعتبرت بمجرد شيئية الماهية، كانت ارضا بيضاء مشحونة من جنودالله العلامة، صافين بين يدي الله. وكذا الصورة الجسميّة، اذا أخذت فقط و بشرط لا، و ينظر اليها العقل، ويجدها كقاع صفصف، مدحوا من المركز الى المحيط، لايرى فيها «عوجا ولاامتا» معسكراً لجنودالله العمّالة. وذلك، اذا نظر الى هولاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش علم الله، بل بنظر اشمخ، جميعهم درجات قدرته الفعليّة. ففي مقام «قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم»، وفي مقام التوحيد «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها»، وفي مقام اسرافيل بل ملك من اعوانه «يصوّركم» وفي مقام «هوالذي يصوّركم في الارحام كيف يشاء». وفي نظر الغاذية، تحصّل القوت الذي هوالغذاء بالفعل، من الكيموس النقي الجيّد المتصفى بتصفيات اربع لكل عضو، وفي مقام ميكائيل وانصاره، يكيلون الارزاق، و بمشرب اهنى واعذب الله المحيط، هوالمقيت، وفي مقام «علمه شديد القوى». وفي مقام اعلى «علمك مالم تكن تعلم» و «اتقوا الله و يعلمكم الله» في مقام التوحيد، الماهيات كسراب ظهر فيها اسماءه وصفاته، والملائكة العلامة والعمّالة، مجالي علمه و قدرته، بل علمه و قدرته، والناس، ديدنهم ان مالايعلمون اسبابها، يسندونها الى الله. لكن تقليداً للأخيار الذين يحوقلون وجوداً، فضلا عن اللسان. و تقليد المحققين، وان كان نافعالهم، الاّ انك كن محققاً موحدا، ولا تكن كمن يؤمن ببعض و يكفر ببعض، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجلّية والخفيّة. وان الكلّ مظاهر قدرته، لكنّ افعال المكلفين منسوبة اليهم، بنحو الامر بين الامرين، كماياتي، انشاءالله تعالى، انه، كما ان الوجود منسوب لنا، فالفعل فعل الله، وهو فعلنا، فانتظر.

١٥. سيأتي البحث عن القدرة في الالهيات بالمعنى الأخص، وقد تقدم بعض الإشارات اليها في آخر اللئالي (ج ١ — ص ٣٧٦) و جملة الأمر أن قدرته تعالى وجوبية وهي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء ففعل، و صدق الشرطية لايستلزم تحقق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه، بل تتألف من واجبين و ممكنين و ممتنعين و نحو ذلك فمشيته لأنها عين ذاتها المقدسة الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و متعلقها أيضا واجب لدوام الفعل و قدم الإحسان، فعلى هذا فمشيته أحدية التعلق وقدرته وجوبية لأن واجب الوجود بالذات واجب

الوجود من جميع الجهات[١٦]. فقلنا: **للقدرة انسب قوّةٌ فعليّة**، أي القوة المؤثّرة، **إن قارنت القوّة بالعلم والمشيّة**. فالمعتبر في القدرة مطلقا اصدار الفعل عن علم و مشيّة، كما قال الحكماء: «القادر هوالّذي، ان شاء فعل[١٧]، وإن لم يشأ لم يفعل». وامّا الصحّة والامكان وانفكاك الفعل، فغير معتبرين فيها.

للقدرة السّبق على الفعل. وقد قيل، القائل هو الأشعري[١٨]، **لها معيّة بالفعل**. وليس هذا هوالقول المعتمد عليه، لتكليف الكافر، ولزوم احد المحالين: امّا قدم العالم، وامّا حدوث قدرة الله تعالى، وغيرذلك[١٩].

للقوّة الّتي هي مقابلة للفعل السّبق زمانيّاً على الفعل. وبالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتّعاقب والتّناوب **كما فعل عليها مطلقاً**ــ صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا: تقدّما، أي تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاءِ التقدّم من الذّاتي[٢٠] والزّماني والشرفي وغيرها.

الوجود من جميع الجهات وليست فيه جهة امكانية؛ و تفسير القدرة بصحة الصدور واللاصدور أنما يناسب قدرة الحيوان لأن الصحة امكان وهو وجوب كله و فعلية كله الذي لانقيض له. (ح. ح)

١٦. هذا كدعوى الشيْ ببيّنة و برهان، فانّه تعالىٰ، كما انّه واجب وجوده، واجب علمه، و واجب قدرته و مشيته، و هكذا سائر صفاته. فكيف يسوغ ان يكون قدرته حالة امكانية؟ والتعريف عين المعرف.

١٧. فيكفي استعمال ادوات الشرط، وليس في قوة الامكان، اذ قد تقرّر في محلّه، ان صدق القضيّة الشرطيّة، غير مستلزم لتحقّق المقدم، ولا لامكانه، بل تتالف من واجبين و من ممتنعين، وغيرذلك.

١٨. المواقف، ص ١٥٣ و شوارق الالهام ج ٢، ص ٤٣٩، ايضاً المباحث المشرقيه، ج ١، ص ٥٠٢، و شرح المواقف، ص ٢٩٠ و شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٦ و شرح تجريد قوشجي، ص ٢٧٣ و الأسفار ج ٣، ص ١٨ (م. ط)

١٩. مثل ماقال الشيخ الرئيس في الهيّات الشفاء ردّاً عليه: ان المتمكن من القيام يكون عاجزاً عن القيام، قبل ان يقوم. وصحيح البصر غير قادر على الابصار، قبل ان يبصر.

٢٠. فان في الوجود موجودات، هي فعليات غيرمشوبة بالقوة، وهي علل الكون، ولها التقدم السرمدي والدهري على القوّة، والمشوبات بالقوّة، ولها التقدّم بالحقيقة على القوّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الخامسة

في

الماهية و لواحقها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الخامسة
في الماهية و لواحقها
[٣٠]
غرر في تعريفها و بعض احكامها

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهيَّة والذَّات والحقيقة
قيلت عليها مع وجودٍ خارجيّ وكلُّها المعقول ثانياً يجي
وليست إلاَّ هي من حيث هيه مرتبةً نقائض منتفية
والكون في تلك انتفا المقيَّد نقيضه دون انتفا مقيَّدِ
وقدَّ من سلباً على الحيثيَّة حتَّى يعمَّ عارض المهيَّة
فانف به الوجود ذا التَّقييد لا مطلقه واتَّخذنه مثلاً
والسَّلب خذه سالباً محصَّلاً ولا اقتضا ليس اقتضا ما قابلا

الفريدة الخامسة
في الماهية ولواحقها

[٣٠]
غرر في تعريفها وبعض أحكامها

ماقيل، أي حمل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام، **في جواب ماالحقيقة ماهية** للشيء. وقد احترزنا بـ«ما الحقيقة» عن «ما الشّارحة» فانّ ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم. وبالفارسيّة: ماهيت، پاسخ پرسش از گوهر[1] شيْ است، وشرح اسم، پاسخ پرسش نخستين است.

والمطالب ستّة:[2] وبعضهم، وان زادوا عليها، لكن اسّها هي مطلبا «ما» الشّارحة والحقيقيّة، ومطلبا «هل» البسيطة والمركبة، ومطلبا «لم» الثبوت والاثبات[3].

---

١. بگوهركه مراد از او، ذات شيْ است بيرون شد، پاسخ پرسش از عارض شيْ چه ماهيّت نيست، بلكه أيّيت است، چه عارض در جواب «أيّ شيْ في عرضه» مقول است.

٢. قد استوفينا البحث عن المطالب في «نثر الدراري على نظم اللئالي» (ج ١ — ص ١٩٠ — الى ص ١٩٦) فراجع. (ح. ح)

٣. وكلاهما يجريان في لم الغائي ولم الفاعلي. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. الا ترى انّ اجزاء كل علم ثلاثة: موضوعات و مسائل و مبادي، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركّبة، والمبادي التصديقيّة مطالب «لم» والمبادي التصورية مطالب «ما» الحقيقيّة. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمّة العلم الاعلىٰ، وهو علم ماقبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيطة لموضوعات سائرالعلوم فيها، بل بيانها هناك. واما موضوع نفسه، فبيّن المائية، و بيّن الهلّية البسيطة.

و في منظومتي في المنطق[٤] الّتي في نيّتي اتمامها، ان ساعدني التوفيق، ذكرت المطالب بقولي: (نظم)

اسّ المطالب ثلاثة علم ... مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»
فما هو الشّارح والحقيقي ... وذو اشتباك مع «هل»[٥] انيق
و «هل» بسيطاً و مركّباً ثبت ... لميّة ثبوتاً اثباتاً حوت
اليه آلت ما فريق اثبتا ... مطلب «اىّ»[٦] «اين» «كيف» «كم» «متى»
وفي كثير كان «ماهو» «لم هو»[٧] ... كما يكون «ماهو» «هل هو» انتبهوا

٤. شرح المنظومه، حاج ملاهادي سبزواري، ج ١، ص ١٨٣، تصحيح و تعليق استاد حسن حسن زاده آملي، بتحقيق مسعود طالبي، ط ١، نشر ناب. (م. ط)

٥. أي البسيطة، فيتخلل «هل» بين المائين. فانّ مالا انّية له، لاماهيّة له. وبعد الثلاثة «هل» المركّبة. واما اللمّية فلكل هلية عندها.

٦. «أيّ» قسمان مشهوران: ايّ شيْ في جوهر الشيْ، وأيّ شيْ في عرضه. ومطلب «اين» مثل اين فلك المشتري؟ واين العرش و الكرسي؟ واين الجنّة والنار الجسمانيتين؟ و غيرها. ومطلب «كيف» مثل: كيف تلك النار؟ وغير ذلك، مما لايحصى من كيفيات الاشياء، لان الكيفية مايقال في جواب «كيف هو» كما انّ الكمّيّة مايقال في جواب «كم هو» والماهيّة مايقال في جواب «ماهو» كمامرّ. و مطلب «كم» مثل: المقولات كم هي؟ والعقول كم هي؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو؟ الكم المنفصل اكثر شمولا من الكم المتصل. ومطلب «متى» مثل: ان الروح متى وجد؟ ومثل مايقول الجمهور: القيامة متى هي؟ والعالم متى خلق؟ واكثر هذه ليس لها عموم، لانّ كثيراً من الاشياء، لااين ومتى ولاكم مقداري لها، بل ولاعددي، كما في الموضوعات المادية. واما بيان اولها الى الأول، فلان ماخلا «أيّ» الاولى تؤل الى هل المركبة، واما «أيّ» الاولى اي، ايّ شيْ في جوهر الشيْ، ومطلبه الفصل، فتؤل الى ما الحقيقيّة، لانّ مافي جوهره ذاتي له. والذاتي يقال في جواب «ماهو» بل هو عندي احق «بما هو» من الجنس، لان الفصل الحقيقي هوالصورة، و شيئية الشيْ بصورته، والفصل الأخير، وكذا الصورة الأخيرة، جامع بوجوده لجميع ماتقدم عليه، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذي عيّناً».

٧. كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانيّة للتشبّة بالاله، علماً وعملاً. والاولى للتخلق باخلاق الله، علما وعملا. والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطاء في الفكر. والنحو علم

٥ في النسخة (نا) يحصل. (م.ط)

والانخساف الاوّل يناسب[٥] وفي وجودي اتّحد المطالب[٩]

باحوال اواخر الكلم، للعصمة عن الخطاء في اللفظ. وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتاذي الى مجهول. والغاذية قوة تحيل الغذا الى مشابهة المغتذي، ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم، ليبلغ كمال النشو. وقس عليها. والتعريف التام مايشتمل على العلل الاربع. فهذه الغايات والعلل، مطالب «لم هو» ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب «ماهو».

٨. تلميح الى ماذكره الشيخ الرئيس في النجاة، في مشاركة الحد والبرهان، بقوله: «انا كما لانطلب العلة بـ«لم» الاّ بعد مطلب «هل» كذلك لانطلب الحقيقة بـ«ما» الاّ بعد «هل» وعن كل واحد جواب، لكنّ الحقيقة من الجواب عن «لم» هوالجواب بالعلّة الذاتيّة. وأيضاً، فان العلة الذاتية مقومة للشيْ. فهي اذن داخلة في الحد، في جواب «ماهو» فيتفق، اذن، الداخل في الجوابين، مثاله ان يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الارض، فانمحى نوره. ثم يقال: ماكسوف القمر؟ فتقول: هوانمحاء نوره، لتوسط الارض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لايكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدين، أي لايكون جزء من مقدمة البرهان، بل جزئين. والّذي يحمل منها على الموضوع في البرهان اولا، وهو الحد الاوسط، يكون في الحد محمولا بعدالاول. والّذي يحمل في البرهان ثانياً، يكون في الحد محمولا اولا، لانك تقول في البرهان: ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس. وكل مستضيْ من الشمس، يتوسط بينها الارض، فانه ينمحي ضوءه. فينتج ان القمر ينمحي ضوئه. ثم تقول: والمنمحي ضوئه منكسف. فالقمر اذن منكسف. فاوّلا، حملت التوسط، ثم الانمحاء. وفي الحد التام، تورد اولا الانمحاء، ثم التوسط، لانك تقول: انكساف القمر، هوانمحاء ضوءه، لتوسط الارض بينه وبين الشمس.» انتهى كلامه.

فهذا مثال اخذ العلّة الفاعليّة في الحدّ. لان اخذ «لم هو» في «ماهو» قسمان، بحسب الفاعل والغاية. وامثلة اخذ الغاية قدمرّت وتاتي. فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة: حدّ هو مبدء البرهان، وحدّهوٌنتيجة البرهان، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلّة والمعلول، بان تقول: الانخساف انمحاء نورالقمر، لتوسط الارض بينه وبين الشمس، كان من الحدّ الكامل الّذي هو تمام البرهان. وان اقتصرت على العلة، وقلت: هو توسط الارض بينه و بين الشمس، فهو حدّ مبدء البرهان. وان اقتصرت على المعلول، وقلت: هوانمحاء نورالقمر، فهو حدّ نتيجة البرهان. وفي حدّ الغضب والبرهان عليه تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلي دمه. ففلان يغلي دمه. ثم تقول: وكل من يغلي دمه، يغضب. ففلان يغضب. فان جمعت، في الحدّ

٥ ـ سقط في النسخة (نا) هو. (م.ط)

و الماهية مشتقّة عن «ماهو»، و الياء للنّسبة. **والذّات و الحقيقة**، أي كلّ واحدمنها، **قيلت**[١٠] **عليها**، أي على الماهية، **مع وجودٍ خارجي**. فلايقال ذات العنقاء و حقيقتها، بل ماهيتها فان الماهية اعمّ منها. لكن ربّما لايراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى.

وكلّها المعقول ثانياً[١١] **يجي**، اذ معلوم انّه ليس في السّواد أمر يحاذي كونه ماهية مطلقة، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتين، وراء الماهية الخاصّة أعني اللّون القابض لنور البصر.

وليست، أي الماهية، **إلاّهي من حيث هيه**ـ الهاء للسّكت، كقوله تعالى: «وما أدريك ماهيه[١٢]» أي ليست كلّ ماهية من حيث نفسها الاّ نفسها، لاموجودة

للغضب، بين العلّة والمعلول، وقلت: الغضب غليان دم القلب، لارادة الانتقام، فهو حد تمام البرهان. وان قلت: هو ارادة الانتقام، فهو حد مبدء البرهان. وان قلت: هو غليان دم القلب، فهو حد نتيجه البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحد والبرهان، في الحدود، اي الحدّ الاول والحدّ الاخير والحدود الوسطى.

٩. أي «ماهو» في وجودي هو «هلّ هو»، و «ماهو» فيه هو «لم هو»، اما الاول، فلان الماهيّة في الوجود، هو الانيّة، والماهيّة القابلة، خارجة عن الوجود الخاص. وانما هي للوجود، فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أي ما به هوهو هلّيته. واما الثاني، فلان شيئية الشيْ و حقيقته، بتمامه لابنقصه. فحقيقة كل وجود حقيقي وتمامه، هي الوجود المنبسط الذي هو عليّة الحق تعالىٰ لكل وجود ومشيته، فهو «الّلم» الفاعلي و «الّلم» الغائي لكل وجود. وهو «الما» الحقيقية له، اذ المشوب لايخلو عن الصرف، والخاص لايخلو عن الحقيقة، سيّما انّ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك . والنقص عدم، والنفس وجود بسيط.

١٠. **وهوالتفتازاني، لاحظ شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٩٩ وايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ١٤٥. (م. ط).**

١١. يعني انّ هذه الثلاث ليست ذاتية للماهيات المخصوصة، لانّ كونها ماهية مطلقة، أي مقولة في جواب «ماهو» نسبة خاصّة الى السؤال، وهي من العرضيات لها، لامن الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق، ذاتا و حقيقة، هوباعتبار الوجود معها. والوجود زائد ، واعتباره معها طار عليها. ولو كانت هذه ذاتية، لذكرت في حدودها التامة، مثل ان يقال: الانسان ماهية و ذاتاً و حقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضيّة، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول، لابمعنى المحمول بالضميمة، كما قلنا: ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفيّة.

١٢. القارعة ١٠١/١٠.

ولامعدومة، ولاواحدة ولاكثيرة، ولاكليّة ولاجزئيّة ولاغيرها. فكما انّ الوجود والعدم ليس احدهما عين الآخر ولاجزئه، بل الوجود وجود والعدم عدم، كذلك كلّ واحد منها بالنّسبة الى السّواد، مثلاً.

مرتبةً— مفعول فيه لمشتق بعده— **نقائض منتفية**. وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لانّ معناه انّ كلّ واحد منها ليس عيناً للماهية ولاجزء منها، وان لم يخل عن احدهما في الواقع[١٣]، على ان نقيض الكتابة[١٤] في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة، على ان يكون الظرف[١٥] قيداً للمنفيّ[١٦] لاللنفي، كما قلنا: **والكون**، أي كون شيء، **في تلك المرتبة انتفا المقيَّد**— بالاضافة— نقيضه، لان نقيض كلّ شيْ رفعه، **دون انتفاً مقيَّدٍ**— بالتوصيف[١٧]— فاذا كذب ثبوت الصّفة في تلك المرتبة، صدق سلب الصّفة[١٨] الّتي[١٩] في

---

١٣. وخلو الشيْ عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة. لايقال مرتبة من الواقع هي الواقع فالرفع في الواقع؛ لأنا نقول: رفع الطبيعة أنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع. (ح. ح)

١٤. أي نقيض وجود الشيْ في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بأن يكون المرتبة ظرفًا للمنفي لاللنفي. (ح. ح)

١٥. أي في المرتبة. (ح. ح)

١٦. أي قيدًا للكتابة لا للعدم. ناظر الى اول المرحلة الرابعة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ١١٢) و راجع لمزيد الايضاح الى اول الفصل التاسع من المرحلة التاسعة من الاسفار ايضا (ج ١— ط ١— ص ٢٦٨). (ح. ح)

١٧. والصواب بالوصف لأن التوصيف لم يجئ فى لغة العرب. (ح. ح)

١٨. لكن الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتي، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وان كذب... فالوجود، مثلاً، الّذي في المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لان ذلك السّلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والانسحاب على المرتبة، لابنحو الذاتيّة. وانّما اطلقنا «الصفة» في الثاني، لانّ سلب مطلقها ليس في المرتبة بنحو الذاتية.

١٩. أتى في الصورة الأولى بالتي وهي صفة للصفة، وفي الثانية بالذي وهو صفة للسلب. (ح. ح)

تلك المرتبة، لانّه نقيضه، وان كذب ايضاً سلب الصفة الّذي في تلك المرتبة اذ ليس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا نقيضين.

وقدّم من سلباً على الحيثيّة[٢٠] فقل: «ليس الانسان، من حيث هو انسان، بكاتب ولالا كاتب، وبواحد ولالاواحد» وهكذا؛ لاأن يقال: «الانسان، من حيث هو، ليس بكذا وكذا»، **حتّى يعمّ السّلب، لأجل التقديم، عارض المهيّة نفسها**[٢١]،

---

٢٠. حتى تصير الحيثية جزءً من المحمول و توجّه النفي الى القيد ليفيد قولنا ليس الإنسان من حيث هو بموجود ولا بمعدوم و بكاتب ولالا كاتب أن الانسان ليس له الوجود الخاص ولا الكتابة أي بأن يكون حيثية الوجود او الكتابة حيثية الإنسان ويكون الوجود أو الكتابة عينًا أو جزء وان لم يخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينها.

وفي الأسفار: «الماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، ولهذا قالوا لوسئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيْ بتقديم السلب على الحيثية فلوسئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنه ليس من حيث هو موجودًا و لامعدومًا ولا غيرهما من العوارض بمعنى أن شيئاً منها ليست نفسه ولا داخلاً فيه وان لم يكن خاليًا عن شيْ منها أو نقيضها في نفس الأمر...» (ج ١— ط ١— ص ١١٢).

وصاحب الأسفار في قوله: «ولو سئل بطرفي النقيض...» ناظر الى عبارة الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء: «فإن سئلنا عن الفرسية لطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية الف أو ليست بألف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأيّ شيئ كان، ليس على أن السلب بعد من حيث بل على أنه قبل من حيث...» (ط ١— ج ٢— ص ٣٩٣)؛ و إلى عبارة المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد حيث قال: «وهي —أي الماهية— من حيث هي ليست الاهي، و لوسئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيْ قبل الحيثية لابعدها».

وليراجع المريد لمزيد التوضيح إلى المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الأول من كشف المراد (ص ٨٦ بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه)، والى الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ٣٨)، وإلى الفصل الأول من المرحلة الرابعة من الاسفار ايضا (ج ١— ط ١— ص ١١٢)، وإلى تعليقات صاحب الأسفار على الهيات الشفاء (ط ١— ص ١٨٢). (ح.ح)

٢١. أي يكفي في عروضه نفس تقرّرها الاعتباري، ومحض شيئية الماهيّة، من غير اشتراط بتقدمها ←

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولايختصّ بعارض وجودها. بيان ذلك انّ للماهية، بالقياس الى عوارضها، حالتين: احديها عدم الاتّصاف بها ولابنقائضها، حين اخذ الماهية من حيث هي، كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والاخرى الاتّصاف بها، حين ما اخذت كذلك، كما في العوارض الّتي تلحقها مع الوجود، لابشرط الوجود، كالوجود، والوحدة[٢٢]، والامكان، ونحوها. فالماهية، بالقياس الى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها، واما بالقياس الى عوارض نفسها، فانّها، وان لم تخل عن احد الطرفين، لكن ليست حيثيّة نفسها حيثيّة ذلك العارض. فالتقديم الّذي شرطوه انّما هوبالقياس الى عارض الماهية نفسها، اذ الخلوّ عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو[٢٣] ليس بموجود»، يصير الحيثيّة جزء الموضوع، لامن تتمة المحمول، فلايتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص، أي وجود يكون عيناً أوجزءً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم ان يكون الانسان، من حيث هو، أي نفسه، خالياً عن الوجود مطلقا، ونفسه نفسه. وهو باطل، بخلاف ماإذا قلت بالعكس[٢٤]. **فانف** به، أي بالتقديم او بالسّلب، **الوجود ذا التّقييد**، أي ليس الانسان، في مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو، بأن يكون عيناً أو جزء له، **لا مطلقه**، اي مطلق الوجود، ولو بنحو الاتّصاف من قبل الغير. **واتّخذنه**— مؤكّد بالنّون الخفيفة— مثلاً. فاجره في الوحدة فقدّم السّلب وانف الوحدة الّتي من حيث نفس الماهية لامطلقها، وهكذا. وقد يقال في فائدة تقديم السّلب

بالوجود، بخلاف العارض الثاني.

٢٢. أي مفهومها.

٢٣. أي نفسه اشارة الى ان الحيثية اطلاقيّة، وهو في قوّة ان يقال: الانسان نفسه كذا.

٢٤. فان نفي الخاصّ لايستلزم نفي العام. وقدمرّ انّ زيادة الوجود على الماهيّة انّما هي في التصوّر، لافي حاق الذهن. فتذكّر.

غيرذلك[٢٥]. وما ذكرنا أولى.

والسّلب في قولك: «الماهية ليست من حيث هي كذا»، **خذه سالباً محصّلاً** لاموجباً عدولياً[٢٦]، حتّى يتقضي وجود الموضوع، اذ في ملاحظة الماهية من حيث هي لاوجود بعد. **ولااقتضاشيء** شيئاً **ليس اقتضا ما قابلا**، أي مقابله، حتّى يتوهّم انّ الماهية، اذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة، فهي فيها معدومة، واذا لم تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢٥. مثل ان التقديم ليصير القضيّة سالبة، اذلو اخّر، صارت موجبة معدولة، فاقتضت وجود الموضوع. والمرتبة خالية عن الوجود، اذ ليس عينا ولاجزء للماهيّة. وانما كان ماذكرنا اولىٰ، لانّ الفارق بين العدول والتحصيل هوالقصد بان يتعلق بربط السّلب أو سلب الربط، لابالتقديم والتأخير، وان اعتبرنا السّلب التحصيلي، كما قلنا: «والسلب خذه...».

٢٦. قد تقدم آنفًا إذا سُئِلنا عن الانسان بطرقي النقيض فقيل مثلاً هل الانسان الف أم ليس بالف كان الجواب دائمًا بالسلب على أن يكون قبل من حيث لابعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو انسان الفًا، ولانقول الانسان من حيث هوانسان ليس الفًا، لان الانسان ليس هو من حيث هو انسان بألف ولاغير الف لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، و قضية الانسان من حيث هوانسان ليس الفًا في حكم الايجاب العدولي و معناه الانسان من حيث هولا الف، أي هوشيْ و ذلك الشيْ هولاالف فيقتضي وجود الموضوع، وهذا ليس بصحيح لانه ليس الانفسه والالف واللاالف مغائران له وهو كما انه ليس بألف ليس بلا الف ايضا. وليراجع المريد لتوضيح المقام الى أول الفصل التاسع من المنهج الثاني من اولى الاسفار (ج ١— ص ٣٧— ط ١). (ح. ح)

[٣١]

غرر في اعتبارات الماهية

مخلوطة مطلقة مجرَّدة ... عند اعتباراتٍ عليها موردة

من لابشرطٍ وكذا بشرط شيْ ... ومعنيي بشرط لا استمع إليَّ

فأوَّل حذف جميع ما عدا ... والشَّان كالحيوان جزءً قد بدا

ولا بشرطٍ كان لا ثنين نمي ... من أوَّل قسمٍ وثانٍ مقسمٍ

وهو بكلِّيٍّ طبيعيّ وصف ... وكونه من كون قسميه كشف

وشخصه واسطة العروض له ... كالجنس حيث الفصل جا محصِّله

ذو الكون ذات ما له الكلِّيَّة ... ذهناً فحسب وهي المهيَّة

إن جزء فردٍ تصفه التَّعمُّل ... يعنى وإلاَّ لزم التَّسلسل

ليس الطَّبيعيُّ مع الأفراد ... كالأب بل آبا مع الأولاد

[٣١]

غرر في اعتبارات الماهية[1]

التي لايخلو عنها ماهية من الماهيات، بل تجري في الوجود، عند أهل الذّوق. ٣٩٢

---

١. قد استوفينا البحث عن اقسام الكلي من المخلوطة والمطلقة والمجردة، عن مسائل أخرى حولها في «نثر الدراري على نظم اللئآلي» (ج ١— ١٣٠— الى ص ١٤٩) فراجع. (ح. ح)

٢. مثل ماقالوا: حقيقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لايكون معها شيْ من الاسماء والصفات، فهي المرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاشياء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات، فهي المرتبة الواحدية المدلولة لاسم الجلالة، وهوالله. واذا اخذت لابشرط شيْ، فهي الهوية السّارية في كل شيْ. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهيمها. فان حقائقها حقيقة الوجود. فيكون اشتراط الشيْ بنفسه، اذ حقيقة الوجود هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور و غيرها، من الكمالات، ولهذا سرت هذه، سريان الوجود فكانت الاشياء حيّة شاعرة مريدة عاشقة لمبدءها، كما قال تعالىٰ: «سبّح لله ما في السموات والارض». وقال: «وان من شيْ الاّ يسبّح بحمده». والتسبيح تنزيه عن النقائص، وهو فرع الشعور بكمال المسبّح له. والسبب في انّه لايذعن اكثر العقول بكون الوجود، اينما تحقق، هو عين الحيوة والعلم والارادة وغيرها، من الكمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الى مفهومه العام البديهي. وهذا المفهوم خال عنها، بل يخالف مفهوماتها. واما العقول المتالهة، فليست كذلك، بل ترقت الى معرفة حقيقة الوجود البسيط المبسوط. وانت، اذا اردت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لا تقف في مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ايضاً. واصعد بذهنك الى المراتب العاليّة منه، كوجودات الارواح المضافة والارواح المرسلة، حتى ترى انّ المضاف، فضلاً عن المرسلة، وجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليست النفس النطقيّة القدسيّة، الاّ الوجود، عندالتحقيق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوري، ليس الاّ ذاتها. فوجودها علم و عالم و معلوم. وكذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. و مراديّة ماسواها و ←

وقداقتفينانحن اثرهم في كثيرمن المواضع[٣]. فالماهية، مخلوطة[٥] ومطلقة ومجرّدة عند اعتبارات عليها، أي على الماهية، موردة من — بيان للاعتبارات — لابشرط، ناظر الى المطلقة، وكذا بشرط شيء، ناظر الى المخلوطة، ومعنيي بشرط لا، ناظر الى المجرّدة، استمع إلىّ. فاوّلٌ، أي اوّل معنيي بشرط لا، حذف جميع ماعدا، حتّى الوجود خارجاً أو ذهناً. وهذا هوالمستعمل في مباحث الماهية، مقابلا للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده عن جميع ماعداه، فلاوجود للماهية المجردة في الذّهن فضلا عن الخارج.

فان قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنيّة؟ قلت: هذا نظير شبهة

معشوقيته، منطوية في مراديّة ذاتها لذاتها، ومعشوقيّة ذاتها لذاتها.

وأيضاً، ذلك الوجود وحدة جمعيّة وتشخّص وحيوة ونور وقدرة واشراق على القوى، وغير ذلك، كلّ ذلك، في النفس والعقل، قائم بالذات، وفي الواجب تعالىٰ قيّوم بالذات. ولا تعدّد الاّ في مفاهيمها. وهذا هوالمضرّة المشتركة في مقام آخر. فان كثيراً من المتكلمين، لما سمعوا من الحكماء الالهيين والمتالهين، ان الواجب بالذات تعالىٰ لاماهية له، بل هو وجود بحت، ذهب اوهامهم الى الوجود البديهي. فقالوا: الوجود معلوم بالبديهة، وحقيقة الواجب ليست معلومة. والحال ان مرادهم به حقيقة الوجود الذي هوعين الاعيان وحاق الواقع الّذي وجود المفارقات الّذي عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم عليه.

٣. مشارق الدراري (شرح تائية ابن فارض) سعيد فرغاني، ص ١٤ الى ٣٤، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ط، دانشگاه مشهد. (م. ط)

٤. الأسفار، ج ١، ص ٢٤٨ وج ٦، ص ١٢٤. (م. ط).

٥. أي الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر اليها لامن حيث كونها مطلقة حتى يلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لابشرط شيْ و إلى غيرها تقسيم الشيْ إلى نفسه وإلى غيره، والماهية المطلقة التي تكون قسمًا منها ينظر اليها العقل من حيث كونها مطلقة و بشرط الإطلاق، ولاشك أن الأول أي المقسم أعم من الثاني أي القسم وهو الماهية بشرط الإطلاق، فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والمقيد، و نظير الوجود الصمدي والوجود العام المنبسط المعبّر بالصادر الاول المقيد بقيد العموم والإطلاق والوجود الصمدي تعالى شانه مطلق عن هذا القيد فافهم، فتحقق التميزبين معنى اللابشرط المقسمي وبين اللابشرط القسمي. (ح. ح)

٦. لوقال: «فالأول» كان أولى كما قال والثان. (ح. ح)

المعدوم المطلق، وتقسيم الموجود الى الثّابت في الذّهن واللّا ثابت فيه. وقد مرّ دفعها؛ فتذكر[٧]. **والثّان** من معنيي بشرط لا أن تؤخذ الماهية[٨] وحدها بحيث، لوقارنها شي ء، اعتبر لامن حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو أمر زائد عليها، وقد حصل منها مجموع لايصدق هي عليه بهذا الاعتبار، **كالحيوان**، مأخوذاً مادة[٩] و جزء **قد بدا**.

---

٧. بان المجرّدة: وان كانت مخلوطة بالحمل الشايع، الا انّها مجرّدة بالحمل الاوّلي.

٨. لايقال إن المفهوم المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لايقارنه شيْ اصلاً زائدًا كان أو غير زائد، و حينئذ يكون القول بكونه جزءً و منضمّاً لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لايدخل فيه غيره؛ لأنا نقول: إن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية أي لايحتاج في تتميم ذاته الى شيْ آخر حتى لو انضمّ اليه شيْ صار ماهية أخرى غير الأولى فهي في حدّ نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لابشرط فانه ماهية ناقصة تحتاج الى تمام ولاينافي ذلك كونه جزءً له —اي للمجموع— ولما يزيد عليه لأن المجموع ماهية أخرى. (ح. ح)

٩. في الفصل الثاني من المقصد الاول من شرح القوشجي على التجريد: «الأجزاء المحمولة للماهية إذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلاثة فالحيوان مثلاً قد يوخذ تارة بشرط شيْ فيكون عين نوع من انواعه، و تارة بشرط لاشيْ فيكون جزء له، وتارة لابشرط شيْ فيكون محمولاً عليه، وليس معنى أخذه بشرط شيْ أن يؤخذ بشرط أي شيْ كان كالضاحك والكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه مامن شأنه أن يدخل فيه و يحصّله. وبيانه أن الحيوان ماهية مبهمة لايتعين ولا يتحصّل الاّ بفصل ينضم اليه فيحصّله و يكمّله و يعيّنه فيكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث انه متحصّل و متعيّن فإذا أخذ من حيث إنه دخل فيه مايحصّله و يعيّنه قيل هو مأخوذ بشرط شيْ، و لذلك يقال الجنس بشرط شيْ هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الإنسان و بشرط الصاهل عين الفرس و هكذا وليس معنى أخذه هاهنا بشرط لاشيْ أنه يكون مجردًا عن كل شيْ على ماذكر في الماهية المجردة بل معناه أن يؤخذ من حيث إنه قد انضم اليه أمر خارج عنه وقد حصل منها أمر ثالث و بهذ الإعتبار يكون كل واحد منها جزء له و جزء الشيْ من حيث إنه جزء له لايكون محمولا عليه مواطاةً إذ لايصح أن يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل: الحيوان بشرط لاشيْ جزء ومادة لما تركب منه و غير محمول عليه فلابد في هذين الإعتبارين للحيوان من أخذ شيْ معه ففي الأول أعني أخذه بشرط شيْ يؤخذ ذلك الشيْ معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت، وفي الثاني أعني اخذه بشرط لاشيْ يؤخذ معه ذلك الشيْ من حيث هو زائد عليه خارج عنه؛ وأما أخذ

كما قال الشيخ: «انّ الماهية قد يؤخذ بشرط لاشيء، بان يتصوّر معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزء لذلك المجموع، مادّة له، متقدّماً عليه في الوجودين[١٠]، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتّحاد في الوجود. وقد تؤخذ لابشرط، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لاوحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده»[١١]. والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غيرمتحصّلة[١٢] بنفسها في الواقع، بل يكون

الحيوان لابشرط شيْ فهو أن يعتبر من حيث هو من غير أن يتعرض لشيْ آخر أي لايؤخذ معه شيْ من حيث هو داخل فيه ولامن حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحًا لكل واحد من الإعتبارين ويكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته، وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة للماهيات...» (ص ٨٦– ط الحجري ١–) وان شئت فراجع الى نثر الدراري على نظم اللئالي (ج ١– ص ١٥٦– ١٦٢)، والى آخر المنهج الأول من شرح المحقق الطوسي على الاشارات (ص ٢٥– ط الشيخ رضا)، والى شرح القطب على المطالع في المنطق (ص ٩٢ من الطبع الرحلي الاعلى). (ح. ح)

١٠. ربما يقال: ان المادّة من الاجزاء الخارجيّة، فلا تتقدم الاّ في الوجود الخارجي، لاالوجود الذهني، والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النّوع، كالانسان، لايتمّ الاّ بتصور جنسه و فصله. وذات الجنس والمادة واحدة، ولا تغاير الاّ باعتبار اخذها لابشرط و بشرط لا. وايضاً، التحديد بالاجزاء الخارجيّة جايز، كتحديد الانسان بانّه نفس و بدن. والتحديد ليس الاّ التصور العقلي.

١١. الالهيات الشفاء، ج ١، ص ٢٠٤ شوارق الالهام ج ١، ص ١٤٩ و كذا في شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٧٦ و هكذا في الأسفار، ج ٢ ص ١٨. (م. ط)

١٢. اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصلّه، ليس باعتبار ماهيته بما هي مفهوم، لامن حيث التحقق، لان مفهومه متعين، لاابهام فيه، وليس تعيّن مفهومه بالفصل، والاّ، لكان المقسّم مقوّما؛ ولا باعتبار انه ماهية ناقصة، فانّه بعض الماهية، لانّ الفصل ايضاً بعض الماهية والماهية التّامة انّما هي النوع. بل ابهامه من حيث التحقق، لأن وجوده وجودات، وله من حيث التحقق، اطوار. وهي وجودات فصوله المقسّمة، فهو الفاني فيها. ولذا يقال: انّه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل، والحمل هوالاتحاد في الوجود. فالوجود ينسب الى الفصل اولاً، والى الجنس ثانياً. فالحيوان الجنسي،

أمراً محتملاً للمقوليّة على أشياء مختلفة[١٣] الماهيات. وانّما يتحصّل بما ينضاف اليها، فيتخصّص به، ويصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً،[١١] والمنضاف إليه الّذي قوّمه وجعله احد تلك الاشياء فصلاً. وقد نكون متحصّلة[١٥] في ذاتها[١٦]، غيرمتحصّلة

وهو لابشرط، يحمل على الحيوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شيْ، وهوالنوع، وعلى الفصل.

١٣. فالجنس بما هو جنس لايمكن للعقل الإشارة اليه بنحو الاستقلال إلا على انه كان الأمر الدائر والمردد بين الماهيات التامة التي هي للأنواع. (ح. ح)

١٤. فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لايكون معه شيْ وان اقترن به ناطق مثلاً صارالمجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولايقال له حيوان كان مادة، وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متحصلاً به كان نوعًا، وإذا أخذ لابشرط أن يكون مع شيْ وأن لايكون كان جنسًا، فالحيوان الأول جزء الانسان متقدم عليه في الوجود، والثاني نفسه، والثالث جنسه و جنس الأول ايضا فيكون محمولاً ولايكون جزءً. وانما يقال للجنس او الفصل جزء من النوع لأن كلاً منها يقع جزءً من حدّه ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتها في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدمًا على النوع في العقل بالطبع، وأما بحسب الخارج فيكون متأخرًا عنه لأنه مالم يوجد الانسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيْ يعمّه و غيره كالجنس، و شيْ يخصّه و يحصّله و يصيره هوهوبالفعل كالفصل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء. (ح. ح)

١٥. أي لأنها متحصلة بانضياف الفصول. (ح. ح)

١٦. وهي النوع. ربما يقال: انّه، كما ان الجنس مبهم، لكونه مقولا على اشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولا على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلا؟

والجواب ان العبرة في التحصّل والابهام، بالاشارة العقليّة. فالنوع متحصّل، لانّه ماهيّة تامّة في العقل بلا اعراضه وضمايمه، لم يبق له تحصّل منتظر، الاّ باعتبار الوجودات الخارجيّة والاشارة الحسّية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصّة، بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن في وجود النوع، حتى في وجوده العقلي. وليس مشاراً اليه للعقل، الاّ بنحو الاستهلاك في وجود النوع مطلقاً. وهذا اظهر في اجناس البسائط الخارجيّة، كالكم والكيف و غيرهما، اذ في المركبات الخارجيّة، توخذ اجناسها و فصولها مواداً و صوراً، فيختلط لحاظ ماديّتها في جنسيّتها. واذا اخذ العقل جنس

باعتبار انضياف امور اليها.

ولا بشرطٍ أيضاً كان لاثنين نمي من— بيان لهما— اوّلِ قسمٍ، وهو المقيَّد باللابشرطيّة و من ثانٍ مقسمٍ[١٧] للأوّل وللاخرَين، وهو غير مقيّد بشيء، ولو باللابشرطيّة، فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيّد. وهو، أي الثّاني[١٨]، بكلّي طبيعيّ وصف، لاالأوّل، وإن وقع في بعض العبارات[١٩] لانّه أمر عقليّ،

البسائط فقط. فهو حكمه بما هو مفهوم، اوبما هو مادّة عقليّة. لابما هو جنس.

وهيهنا وجه آخر، وهوانّ النوع متحصّل مجرداً عن العوارض الماديّة، من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها، في عالم العقول، في نشاة الابداع، اذ لهذا الموجودات الطبيعية، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس، اذ وجوده هناك ايضاً بنحو الانغمار في النوع الجبروتي.

١٧. و بعبارة أخرى المقسم هو اعتبار الماهية مع عدم التعرض الى شيْ من القيود الخارجة عن نفس الماهية سواء كان القيد وجود الشيْ او عدمه او عدم التعرض بشيْ منها و بعبارة أخرى يكون المقسم هي الماهية لابشرط من غير التفات الى انها يكون لابشرط ويكون القسم هي الماهية لابشرط مع الالتفات الى أنها يكون لابشرط، وقد تقدم بيانه آنفًا. (ح. ح)

١٨. والكلي الطبيعي هو المقسم لأن المقسم لامحالة طبيعة من الطبائع ملحوظة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماعداها.

وفي اول خامسة الهيات الشفاء: «ان الكلي قديقال على وجوه ثلاثة: فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان؛ و يقال كلي للمعنى اذا كان جائزًا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل؛ ويقال كلي للمعنى الذي لايمنع نفس تصوره أن يقال على كثيرين، و يجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق وما أشبه هوهذا» (ج ٢— ط ١— ص ٣٩٣) انتهى ملخصًا. (ح. ح)

١٩. اعلم ان الكلي الطبيعي هو الماهية اللابشرط التي تكون مقسمًا للماهية بشرط لا و بشرط شيْ ولابشرط، وهو الطبيعة الغير المرهونة بالكلية والجزئية بل اذا عرضته الكلية المنطقية في موطن الذهن يصير كليًا، واذا وجد في الخارج محفوفًا بالعوارض المشخصة يصير جزئيًا. واطلاق الكلي على الطبيعي باعتبار مايؤل اليه كقوله اعصر خمرًا. و يفهم من كلام بعض أن الكلي الطبيعي هواللابشرط القسمي وهوخلاف التحقيق إذاللابشرط القسمي يكون مقيدًا بالاطلاق واللابشرطية

لاوجود له في الخارج. و كونه، أي وجوده من كون، أي وجود، قسميه، أعني الماهية بشرط شيء[٢٠] والماهية بشرط لابالمعنى الثاني، فانّه المادة، وخصوصاً الثّانية، موجودة، كشف. وكيف يكون قسم الشيء موجوداً ومقسمه غيرموجود، والقسم هوالمقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهوالاتّحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى وأخف مؤنة ممّا هوالمشهور من انّه جزء للشخص[٢١]، والشخص موجود، وجزء الموجود موجود، كما لايخفى على الفطن العارف بالحقائق.

ولمّا ذكرنا انّ الطبيعي موجود، وهو الماهية وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض؛ بالنسبة اليهالا واسطة في الثبوت[٢٢] اردنا أنّ نبين أنّ الطبيعيّ

فيكون في الذهن؛ وكلام التفتازاني في تهذيب المنطق مشعر بهذا إذ قال: «مفهوم الكلي يسمى كليًا منطقيًا، و معروضه طبيعيًا، والمجموع عقليًا». والفرق بين الكلي العقلي المشهور وبين الكلي الطبيعي الذي قاله التفتازاني في التهذيب في نهاية الدقة والغموض، و يستفاد من كلمات صدر المتألهين في كتبه و عباراته من جملتها ماقاله في تعليقة على شرح حكمة الإشراق: «المراد بالمعنى العام هاهنا ما يعتبر فيه العموم والكلية سواء كان على وجه الدخول كما في الكلي العقلي، اوعلى وجه العروض كمافي الكلّي الطبيعي باصطلاح المنطقيين، أما الأول فلا شبهة في كونه غير موجود في الخارج، وأما الكلي بالمعنى الثاني أي الموصوف بالكلّية فهو ايضا كذلك، وأما الكلي الطبيعي بمعنى الماهية من حيث هي هي بلا اشتراط عموم و خصوص ولا اشتراط عدمها ايضا ففي وجوده و عدمه خلاف»، وقد تقدم في اللئالي الخلاف في وجود الكلي الطبيعي هل هو منتف عن الاعيان رأسًا أو موجود (ج ١ — ص ١٣٤) فتدبر. (ح. ح)

٢٠. وقد تقرر انمّا صحّ على الفرد، صحّ على الطبيعة، بل هنا صحّة واحدة.

٢١. ممنوع، اذ ليس جزء في الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقا تهافت؟ وانما قلنا «اولى» الى الصواب، اذ يمكن حمله على الجزء التحليلي كما سياتي. فان مفهوم النوع جزء ماهيّة الشخص. فان ماهيته، بما هو شخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومي الجنس والفصل، جزءاحدّ النوع. واما الوجود، فوجود الجميع واحد وجعلها واحد.

٢٢. قد يقال: واسطة في الثبوت، اي لاواسطة في الاثبات. وقد يقال: واسطة في الثبوت، أي لا في

موجود بالعرض. وشخصه واسطة العروض له، في باب اتّصافه بالوجود، فانّ التشخّص هوالوجود في الحقيقة. وقد علمت انّ التحقق للوجود أوّلاً وبالذّات، وللماهية ثانياً وبالعرض.

ولمّا ذكرنا أنّ الشخص واسطة في العروض، وهي أن يكون مناطاً لا تّصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض[٢٣]، واتّصاف نفسها به بالذّات، وكانت على أنحاء، وفي بعضها صحّة السّلب[٢٤] ظاهرة، كما في حركة السّفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفيّة، كما في أبيضيّة الجسم وأبيضيّة البياض، وفي بعضها أخفى[٢٥]، كالجنس، في باب التحصّل، حيث— تعليلي— الفصل جا، ذلك الفصل، محصّله، أي محصّلا لذلك الجنس، حيث ان لامرتبة له في التحقّق يكون فيهاخالياً عن تحقّق الفصل، لفناءِ كلّ جنس في فصله، ولاسيما في البسائط، وكلّ مبهم في معيّنه، اشرنا الى أنّ الوساطة في العروض في الطبيعي وشخصه، والماهية ووجودها من هذا القبيل. فصحّة سلب التحقّق والتحصّل هنا بالنّظر الدقيق البرهاني[٢٦]، بل باعانة من الذّوق العرفاني. وامّا بعد التنزّل، فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي، وصحّة السّلب منتفية،

العروض. وهي المرادة هيهنا. وهي التي قد لاتتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذي الواسطة به، في الحقيقة، مطلقا، كما سياتي في اول الربوبيات.

٢٣. أي بالمجاز لعلاقة.

٢٤. أي سلب مافيه الوساطة عن ذي الواسطة.

٢٥. بحيث يترائى الا تصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته، تدور مدار شدّة الارتباط، بحيث يصير كاتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل.

٢٦. فصحّة سلب الوجود عن الكلّي الطبيعي، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلّي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري. وهذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفاني. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي. فان الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحّة اخفى واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق.

لانّ فناء الماهية في الوجود[٢٧] أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحقّقها به أشدّ من تحقّقه به.

ذوالكون،أي ذوالوجود ذات ماله الكلّيّة ذهناً فحسب،وهي،أي الذّات، المهيّة. يعني المحكوم بالوجود ذات الكلّي الطبيعي ونفس الطبيعة الّتي عرضها الكلّية في الذّهن. ومعلوم أنّ الكلّي الطّبيعي نفس المعروض، والماهية الّتي هي لاكلّية ولاجزئيّة.

إن جزء فردٍ تصغه، أي ان تسمع الطبيعي انّه جزء فرده،مثل مايقال: الكلّي جزء الفرد الموجود، **التّعمُّل** يعني، أي يقصد منه الجزء التعمّلي، لاالخارجي. **والاّ** لزم التّسلسل، لانّه إذا كان جزءً خارجيّاً، كان له وجود،وللتشخص وجود. ثمّ إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشي ء مالم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام اليه، والطبيعي جزء منه، كما هوالمفروض، فكان شخصاً، وهكذا.

ليس الطّبيعيُّ مع الأفراد كالأب الواحد مع اولاد متعدّدة، كما زعمه الرّجل

---

٢٧. ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشيْ حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للماهيّة التي هي الكلّي الطبيعي تقرّر حقيقي بذاتها، كضميمة للوجود الذي هوالتشخص الحقيقي، كان هو تحققها، لكنّه باطل. فالتحقق الذي للوجود بالذات، يكون تحققا لها بالعرض، لانّ حكم المفنيّ فيه، ينسحب على الفاني. ولذا يقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصّل والمتحصّل واتحاد المبهم والمعين. و بالجملة، هذا سبيل القصْدْ في القول بوجود الكلّي الطبيعي. ومنهم من افرط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة الماهيّة. ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقا. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لاعلى الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض، بل كانصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال ان وجود الكلي الطبيعي وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقال بوجوده كما ظنّه الهمداني. والكل مزيفة.

ه في النسخة (نا) النفس. (م.ط)

ه ه في النسخة (نا) القصه. (م.ط)

الهمداني[٢٨] الّذي صادفه الشّيخ الرّئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظن أنّ الطبيعي واحد بالعدد، ومع ذلك موجود في جميع الأفراد، ويتّصف بالاضداد، وشنّع عليه الشّيخ ، وقدح في مذهبه، بل مثله كمثل آبا مع الأولاد[٢٩]، كما حقّقنا اتّحاده مع الأفراد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٨. تقدم تحقيق البحث عنه في «نثر الدراري على نظم اللئالي (ج ١— ص ١٤٦— ١٤٩)». (ح. ح)

٢٩. كونه كالآباء باعتبار حصصه فانه يتعدّد الحصص بتعدّد الأفراد إذالحصّة هي الكلّي مضافًا إلى الشخص أوالصنف اوالنوع، وقد أومئ إلى هذا المحقق الإصفهاني الكمباني —رضوان‌الله تعالى عليه— في تعليقته على الكفاية (ص ٣٤— ط ١). وقد تقدم البحث عن الحصّة و تحقيقنا فيها في آخر «غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها». (ح. ح)

[٣٢]

غرر في بعض احكام أجزاء الماهية

جنس وفصل لابشرطٍ حملا ... فهذه وصورة بشرط لا

في الجسم تان خارجيَّتان في ... أعراضه عقليَّتان فاقتف

إذ ما به الشَّركة في الأعيان ... وما به امتيازها سيَّان

وليس فصلان ولاجنسان في ... مرتبةٍ لواحدٍ هاتعرف

والفصل منطقيٌّ اشتقاقيٌّ ... كمبدإ الفصل وذا حقيقيٌّ

[٣٢]

غرر في بعض أحكام أجزاءِ الماهية

جنس وفصل لابشرطٍ حملاً ــ يحتمل أن يكون خبراً، وأن

---

١. ناظر الى الفصل الرابع وعدة فصول بعده من المرحلة الرابعة من الأسفار (ج ١ ــ ط ١ ــ ص ١١٤). ولنا تحقيقات أنيقة واشارات لطيفة حول مسائل تلك المرحلة حررناه في تعليقاتنا على الأسفار المسماة بـ «مفاتيح الأسرار لسُلاك الأسفار».

والذي يجب أن يهتم بعلمه في المقام هو فرق مابين الجنس في المركبات الخارجية، و بينه في البسائط الخارجية فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته و يؤخذ بحيث يصير نوعًا حقيقيًا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته، و ذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبارانه مجردُ جوهرٍ متكمٍ غير داخل فيه شيٌ آخر ــ أي بشرط لا ــ كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذهو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيٌ داخل ــ فيكون نوعًا من الأنواع ــ بل بأمور تنضاف اليه من خارج كالعوارض وهو بهذا المعنى ــ أي باعتبار أخذه بشرط لا ومادة ــ لايصدق ــ اى لايحمل ــ على الانسان والفرس و غيرهما من النظائر لانها مركبة منه و من شيٌ آخر، بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعًا محصلاً في الواقع لأن حقيقته قدتمت و تحصلت بحسب الواقع اي الخارج، بل جنسيته بمعنى انه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلاشرط أن يكون غير هذا أو يكون، واذا أخذ هكذا فكونه ذاحس أو تغذٍ لايلزم أن يكون خارجًا عنه لاحقًا به ــ كالعوارض بالقياس الى النوع بل يكون فصلاً محصلاً له ــ اذ يصدق على الحساس والمتغذي و غيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنها جوهر ذواقطار ثلاثة وان لم يصدق ــ ولم يحمل ــ عليها أنها جوهر ذواقطار ثلاثة فقط؛ وأما الجنس في البسائط كاللونية فلايمكن أن يقرر لها ذات إلاّ أن ينوّع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية و شيٌ آخر غير اللونية يحصل منها البياض كما يوجد في

يكون صفة والخبر مابعده— **فمادّة**— مخفّف «مادة» للضرورة— **وصورة**، إذا اخذابشرط لا، فلم يحمل احديهما على الاخرى. وفيه اشارة الى انّ كلاً من هاتين مع كلّ من هذين متّحد ذاتاً[٢]، مختلف اعتباراً. **في الجسم تان**، أي المادة والصورة، **خارجيّتان**— والجملة مبتدأ وخبر— ولذا كانت الأجسام مركّبات خارجيّة، **وتان في أعراضه**، أي أعراض الجسم، **عقليّتان فاقتف**. فانّهما فيها[٣] نفس جنسها وفصلها، مأخوذين بشرط لاقي العقل، وليستا[٤] مادّة وصورة خارجيّتين. ولذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة، كما قلنا: **إذ مابه الشّركة**، اعني جنسها **في الأعيان وما به امتيازها**، اعني فصلها، **سيّان**، أي متّحدان[٥]، لاكما في المركّبات الخارجيّة، لانّهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيّتين، لكلّ منهما وجود على حدة.

وليس فصلان في مرتبة واحدة، بأن يكونا قريبين، **ولاجنسان في مرتبة واحدة**، بأن لايكون أحدهما جزء للاخر، **لواحدٍ من الأنواع. ها**، أي خذ، **تعرف**.

نعم، ربّما لايكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه. وقد

الخارج جسمية و صورة أخرى غير الجسمية يكون الأنسان حاصلاً منها وهما موجودان مرتبان لا متكافئان اذ لاصورة جسمية بلاصورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهيولى والصورة بناء على التركيب الانضمامي، وأما اللونية والمفرقية فليس لهما وجودان ولو مرتبين و لهذا كانت الأعراض بسائط خارجية فافهم، نقلناه من الأسفار مع بعض الإضافات والتصرفات (ج ١— ط ١— ص ١١٥ و ١١٦). (ح. ح)

٢. أي المادّة متّحدة مع الجنس الطبيعي ذاتا، ومختلف معه باعتباري بشرط لا و لا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي.

٣. قد يقال لها مادّة وصورة تبعيّتين، أي بتبعيّة موضوعاتها.

٤. لم يستعمل ليس في العربى الأصيل على هيئته التثنية، والصواب أن يقال: «وليست لها مادة و صورة خارجيتان». (ح. ح)

٥. فالاثنينيّة المفهومة من لفظ «سيّان» باعتبار مفهومهما. واما وجودهما، فواحد، والقرينة انّ ما به الاشتراك لايساوي ابداً ما به الامتياز.

يشتبه أقربيّة لازمين متساويين بالنّسبة اليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهّم انّهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس والمتحرّك بالارادة في الحيوان[٦]، وليس كذلك لانّ الفصل ملزومهما، وهو واحد.

والفصل منطقيٌّ[٧،٨] وهو لازم الفصل الحقيقي، كالنّاطق أو النطق للانسان،

---

٦. لأن الحساس والمتحرك بالارادة ليس شيٌ منها بحسب المفهوم فصلاً للحيوان بل فصله كونه ذانفس درّاكة متحركة كما يقول صاحب الاسفار وليست الدّراكة والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه و شعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الإطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي إلى الإنحراف عنها إلى اللوازم والعلامات. (اول الفصل الخامس من المرحلة الرابعة ط ١— ص ١١٦ ج ١). (ح. ح)

٧. هذا الاصطلاح في الفصل المنطقي، غير ماهو المشهور في المنطق، لانّ ذلك نفس الفصل والفصليّة. والمراد بـ«المنطقي» هنا مايوضع في حدّ الشيٌ، وهو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم.

٨. يعلم في المقام أن فصول الأشياء عين صورها الوجودية الخارجية. وقد أفاد في ذلك صاحب الأسفار في عدة مواضع منه ومن سائر كتبه منها في اواسط الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه حيث قال: «فان قلت قد صرّح الشيخ في الهيات الشفاء و غيرها بأن فصول الجواهر لايجب أن تكون جواهر...» (ج ١— ط ١— ص ٧٠).

ومنها في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية منه حيث قال: «والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحسّاس بل جوهر نفسه التي بهاتمام ذاته و هويته و حقيقته، وكذا فصول سائر الانواع والأجناس؛ والأول يسمى فصلاً منطقيًا، والثاني فصلاً اشتقاقيًا لانه غير محمول على النوع المركب، والمحمول عليه هوالمفهوم المأخوذ منه و ذلك بالحقيقة لازم من لوازمه» (ج ١— ط ١— ص ٩٧) و أما ذلك الموضوع من الشفاء فهو الفصل السادس من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء (ج ٢ من الشفاء الرحلي ص ٤١٣).

ومنها في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة منه حيث قال: «ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لمايتلى عليك من الأسرار ملتزمًا صونه عن الأغيار الأشرار وهو أن الحكماء قد اطبقوا على...» (ج ١— ط ١— ص ١١٩).

ومنها ما اشرنا اليه آنفًا من اول الفصل الخامس من المرحلة الرابعة حيث قال: «إن مايذكر في

التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم و علامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك بالارادة ليس شيْ منها بحسب المفهوم فصلاً للحيوان — الى آخر ما نقلناه آنفًا (ج ١— ط ١— ص ١١٦).

و منها في الفصل الثالث من المقالة الأولىٰ من الجواهر والأعراض من الأسفار حيث قال: «اعلم أن الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلاّ باللوازم ولايجوز أن يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة...» (ج ٢ من الاسفار— ط ١— ص ٥٦).

ومنها في آخر الفصل السادس من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الاسفار ايضا حيث قال: «تحصيل عرشي: قد سبق منّا ما أفادنا الله بإلهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية مايتنور منه و ينكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات...» (ج ٢— ط ١— ص ١٥٤).

و منها مافي تعليقاته على الشفاء حيث قال: «كلمة عرشية: إن الذي هدانا الله بنوره وأفاض على قلبنا بفضله هو أن الصور النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض، بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بجوهر ولا عرض...» (ط ١— من الرحلي ص ٧٣).

وقد تقدم بعض الاشارات في الفصلين الحقيقي والمنطقي في اللئالي (ج ١— ص ١٦٦).

و حاصل التحقيق أن الفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات الخاصة للاشياء، والفصول الميزانية هي علامات وأمارات و حكايات عنها؛ فإذا كانت أنحاء الوجودات فهي فوق المقولة لأن الموجود ليس بجوهر ولاعرض، فلو كانت الفصول الحقيقية جواهر والجوهر جنس يحتاج في تحصله الى الفصل والفصل ايضا جوهر و هكذا فيتسلسل؛ ولو كانت اعراضًا لزم تحصل الجواهر الخارجية من الأعراض ولزم أن يكون حقيقة واحدة جوهرًا و عرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله، فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكية والاّ لزم تقوم الشيْ من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشيْ الوحداني لايندرج تحت مقولتين إلا بالعرض، بل الفصل بالحقيقة هوالذي مبدء هذه الأمور، وهكذا في نظائره؛ فيما حررناه علم أن معرفة الفصل الحقيقي لاتحصل إلاّ بالمشاهدة الحضورية لا بالمعرفة الفكرية.

و بالذوق إن شاهدتَه كنتَ صادقًا وكم ضلّ مَن ظنّ الوصولَ بفكرةٍ

ولشرافة هذا الموضوع أعني كون الفصول الحقيقية انحاء الوجودات الخاصة يليق تصنيف رسالة

فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذلواريد النطق الظاهري، كان كيفاً مسموعاً، ولواريد النطق الباطني،أي درك الكلّيات،كان كيفاً أو اضافة أوانفعالاً، وكلّها أعراض لا تقوم الجوهر النوعي، ولاتحصّل الجوهر الجنسي[٩]، ومثله الصّاهل والنّاهق والحسّاس والمتحرك بالارادة وغيرها وقد تقرّر[١٠] انّ الشيء غير معتبر في المشتقّات، ولاسيّما الفصول— و اشتقاقيّ، أي المشتق منه والمحكي عنه، كمبدءِ الفصل المنطقي، وهو الملزوم، ككون الانسان ذانفس ناطقة، وكون الفرس ذانفس صاهلة، وكون الحيوان ذانفس حسّاسة. واقتحام «ذي» في قولي: «ذانفس» للاشارة في اللّفظ الى الاعتبار اللّابشرطي المعتبر في الفصل ليحمل. والاّ فنفس النّفس المأخوذة لابشرط[١١] فصل

منفردة فيه، وقد صنف الاسكندر رسالة في الفصل طبعت مع عدة رسائل أخرى في الكويت سنة ١٣٩٢ هـ، وهي وان كانت عزيزة في موضوعها ولكن ينبغي تكميلها بمسائل أخرى تحقيقية ايضا حولها قد فاتتها، و لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا. (ح. ح)

٩. والحاصل أن الفصل الحقيقي الذي هو مقوّم للحقيقة العينية وعلّة لتحصّل الجنس في الخارج ليس ذلك المفهوم ولا المصداق الذي هو الصورة المحسوسة الكيفية ولا الانفعال ولا الاضافة بل هو النفس الملزومة لهذه الأعراض. (ح. ح)

١٠. لأنّ اعتباره إما على سبيل العموم فيلزم كون العرض العام ذاتيًا، وإماعلى سبيل الخصوص فيلزم كون القضية الممكنة ضرورية فتدبر. وليراجع المريد لتوضيح المقام الى آخر الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار حيث قال: «و يؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو أن مفهوم الشيْ لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والا لكان العرض العام— وهو الشيئية داخلاً في الفصل؛ ولواعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيْ انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية فإن الشيْ الذي له الضحك هوالانسان و ثبوت الشيْ لنفسه ضروري، فذكر الشيْ في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه» (ج ١— ط ١— ص ٩).(ح. ح)

١١. هذا احد المواضع التي قلنا انا نستعمل كثيراً ما اللابشرط و غيره في الحقائق ايضاً. فاخذ النفس لابشرط، في الطرف النازل، ليصح لها نحو اتحاد مع القوى البدنيّة؛ بل مع البدن، بما هوبدنها. وفي الطرف الصاعد: ليشمل العقل بالفعل، بل الفعال الى الفناء في الحق المتعال، كما عرف القدماء

حقيقي. لكن اذا أخذت بشرط لا، فهي صورة وجزء خارجي. وذا يقال:له فصل حقيقيّ أيضاً.

الانسان بانّه حيوان ناطق مايت. واذا اخذت بشرط لا، بالنسبة الى البدن، فهي صورة للبدن. والبدن مادّة النفس. والصورة علة للمادة. والاخذ لابشرط فيها ملاحظة ما به الاشتراك في الوجودات المراتب. والاخذ بشرط لامحافظة ما به الامتياز فيها. أو الاول توحيد الكثير، والثاني تكثير الواحد.

[٣٣]

غرر في ان حقيقة النوع فصله الأخير

وذو قـوامٍ مـن مـعـانٍ بـقـيـا ... مـادام فصـلـه الأخير وقـيـا

لأنَّ ذا الـفصـل لهـا تضـمَّـنـا ... فـهـو وإن تـبـدَّلـت ذي عـيَّـنـا

فـهـي على إبهـامـهـا مـعـتـبـرة ... خصٌّ كما في حـدِّ قـوسٍ دائـرة

فـالجسـم والـنُّـمـوُّ قـد تـبـدَّلا ... والجـزءُ مـا في أيِّ فـردٍ حصـلا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٣٣]

غرر في أنّ حقيقة النّوع فصله الأخير

وباقي المقوّمات، معتبرة فيه على الابهام. وذوقوام من الأنواع من معانٍ[١]، جنسيّة وفصليّة، قريبة وبعيدة، بقيا، أي بقي حقيقة ذلك النّوع بحاله، مادام فصله الاخير وقيا وحفظ. فالحقيقة تدور معه حيثما دار[٢]. ولهذا قالوا: شيئيّة الشّيء بصورته[٣].

---

١. كلمة «من» الاولى بيان «ذو» والثانية صلة «قوام»، أي مامن الانواع ذوتقوّم من المعاني.

٢. لأن ما يتقوم و يوجد به الشيُ من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس الاّ مبدء الفصل الاخير لها، و سائر الفصول والصور التي هي متحدة معها —إذا أخذت بشرط لا— بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرر ذاته و قوام حقيقته وإن كان كل منها مقومًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة. مثلاً القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوّم المادة الأولى لأجل كونها جسمًا فقط كالصورة الإمتدادية— أي الصورة الإمتداديه الجوهرية لا العرضية لأنها جسم تعليمي عارض على الصورة الجوهرية—، و بعضها يقوّمها لأجل كونها جسمًا نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد، و بعضها لأجل كونها حيوانًا كمبدء الحسّ والحركة الإرادية، و بعضها لأجل كونها انسانًا كمبدء النطق؛ وكلٌّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها و يتقوم بها في الوجود، فما كانت من الأسباب والشرائط و المعدّات أولاً صارت امثالا من القوى والتوابع والفروعات اخيرًا —لأن هذه القوى غير ما كانت أولاً بحسب الشخص— و يكون الصورة الأخيرة مبدءً للجميع و رئيسها وهي الخوادم والشعب. والحاصل أن لها حصولاً تعاقبيا قبل حصول مبدء الفصل، وحصولاً معه و حصولاً فيه، فالأول بنحو الإعداد والثاني بنحو الفرعية والثالث بنحو

وقال الشّيخ: «صورة الشيء ماهيته الّتي هو بها ماهو»[1] **لانّ ذا الفصل**[2] — «ذا» اسم اشارة — لها، أي للمعاني، متعلّق بقولنا: تضمّنا. أي وجود الكلّ مضمّنة مطويّة في وجوده. فالنّفس النّاطقة الّتي هي الفصل الأخير في الانسان، لمّا كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامع لجميع الكمالات الّتي وجدت فيما تحته، كانت النّاطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدنيّ والنّامي والحسّاس والمتحرّك بالارادة،

الانطواء والإندماج من غير تكثر. و راجع الى الفصل السابع من رابعة الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١١٨). (ح. ح)

٣. اعلم أن كل حقيقة تركيبية فإنها أنما يكون تلك الحقيقة بحسب ماهو منها بمنزلة الصورة لاماهو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة، وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وإنما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها و انفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين و غيرها حتى لوأمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما تقرر أن المادة لا حقيقة لها اصلاً إلا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية كما أن السرير سرير بصورته المخصوصة لا بمادتها الخشبية، والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالمًا، و نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان، ولذا قالوا الانسان إذا أحاط بكيفته وجود الأشياء على ماهي عليه يصير عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العيني؛ ولذا ذهب قدماء المنطقيين إلى جواز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحدّ عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيْ وماهيّته، وقد تقدم الكلام في ذلك و بحثه في اللّئالي (ج ١— ص ٢٠٤— الى ص ٢٠٧). (ح. ح)

٤. **الطبيعيات الشفاء، ج ١، ص ٣٤، ط ١، قاهره. (م. ط)**

٥. بل كلّ تالٍ فيه جميع كمالات المتلوّمع شيْ زائد، لانّ التغيّرات الطوليّة في الصعود استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لاالخلع ثمّ اللبس. كما في الانقلابات، في السلسلة العرضيّة. فينتهي الاستكمال الى تماميّة الفصل الاخير، وهو جامع، بنحو اللّف والرتق، جميع الكمالات التي كانت فيمادونه، بنحو النشر والفتق. ويقوي على جميع مايقوي القوى الاخرى عليه، لانّه تمامها. والتام يجمع فعليّات الناقص، ويفعل فعله.

بنحو البساطة والوحدة. **فهو**، أي الفصل، **وان تبدّلت ذي**، أي المعاني، عينا — خبر «هو» — يعني انّه أصلها المحفوظ، وهذية النّوع به، فلايعبأ بزوال هذه، **فهي**، أي كلّ واحدٍ[٤] من المعاني، **على إبهامها**، لاعلى الخصوص، **معتبرة** في حقيقة النّوع، ففي الانسان، مثلاً، المعتبر من الجوهر اعمّ ممّا في المجرّد والمادّي، ومن الجسم اعمّ من الطبيعي العنصري والمثالي، ومن الحيوة اعمّ من الدنيوية والاخرويّة. وقس عليه الباقي[٧]. **خصٌّ**، أي الخاصّ من كلّ واحد منها من حيث الخصوصيّة، لوأخذ في حدّ النّوع، فهو كما يؤخذ في **حدّ قوس دائرة**، فيقال: القوس قطعة من الدّائرة.[٨] وقد صرّحوا انّه من باب زيادة الحدّ على المحدود. **فالجسم والنّموّ** في الانسان **قد تبدّلا**، حتّى يبلغ بهما التبدّل الى أن يصيرا مثالياً ومعنويّا[٩]. فهما وغيرهما، على وجه الخصوصيّة ليست ذاتية وجزء. وانّما الجزء ما، أي قدر مشترك ، **في ضمن أيّ فردٍ حصلا**.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

٦. هذا متفرّع على التبدّل.

٧. فمن الحسّاسيّة اعم الاحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضوري بالمحسوسات، كما ان بصيرية الحق تعالىٰ وسميعيّته، و بالجملة مدركيّته، هي علمه الحضوري بالمبصرات، وغيرها بنحو اشدّ واتمّ، من حضورها لدى المشاعر، و محرّكيته اعم من التحريك بالقوّة المنبثة العاملة، ومن التحريك بالقدرة الروحيّة.

٨. تقدم بحثه في نثر الدراري على نظم اللئالي (ج ١— ص ٢٠٩— الى ص ٢١٢). (ح. ح)

٩. متعلقان بـ«الجسم» و«النمو»، على سبيل اللّف والنشر. والمقصود دفع ان يقال: الذاتي لايختلف ولايتخلّف، بانّ الذاتي هوالقدر المشترك من تلك المبهمات المذكورة.

[٣٤]

غرر في ذكر الاقوال
في كيفية التركيب من الأجزاء الحدّية

حدّيّة الأجزاءِ ذهناً غايرت ... هل وحدّت في العين أو تعدّدت
ثمَّ على الثّاني فإمّا اتّحدا ... وجوداً أو كذاتها تعدّدا
أقوال الثّاني لديَّ معتبر ... بل باعتباراتٍ له تلك الصُّور

[٣٤]

غرر في ذكر الأقوال

في كيفيّة التّركيب من الأجزاءِ الحدّيّة[1]

وقد وصفه المحقّق الشريف[2] بانّه ممّا تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام حدّيّة الاجزاءِ— من اضافة الصّفة الى الموصوف— ذهناً غايرت، بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتّفاقاً. ولكن الخلافِ في انّها كيف هي في العين. هل وحدّت ماهيتها في العين أو تعدّدت؟ ثمّ على الثّاني، أي تعدّدها ماهية، فإمّا اتّحدا، أي الأجزاء، وجوداً— وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازي كثير في النظم. ورفع «وجود» على الفاعليّة وتنوينه للتّعويض، وإن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السّلاسة— أو وجودها كذاتها، أي ماهيتها تعددا.

فهذه أقوال ثلاثة[3] قد ذهب الى كلّ طائفة. الثّاني، وهو أنّ الأجزاء الحدّية

---

١. لابد للمحقق الفاحص عن هذه المسائل من الرجوع الى الفصل السادس من الباب الثاني من شرح القطب الرازي على منطق المطالع في الحدّ و اجزائه (ص ١٠٤— الى ص ١١٠ من طبع عبدالرحيم)؛ والى المسألة السادسه والعشرين من شوارق اللاهيجي (ص ٨٨— الى ص ٩٨ ط ١— من الرحلي)؛ والى الفصول ٩ و ١٠ و ١١ من المرحلة السادسة من الاسفار في العلة والمعلول (ص ١٥٧— ج ١— ط ١—). (ح. ح)

٢. شرح مواقف، ص ١٢١، ط ١، تركيه. و شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٤. (م. ط)

٣. الاول انها في العين واحدة ماهية. ومعلوم ان الماهيّة الواحدة لايكون لها الاّ وجود واحد. والثاني، انها في العين متكثرة ماهيّة، كما في الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة ماهية و وجودا.

و تزييفها في الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهو ان ماهيّة الاجزاء المعقليّة غير

متعدّدة في العين، ماهية، متحدّة وجوداً، لدي معتبر. فانّ الماهية، لمّا كانت متحقّقة ومجعولة بالعرض في العين، فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها وشيئيّة ماهيتها، مختلفة، ولكنّها في مقام وجودها، واحدة. هذا، إذا نظرنا الى تحقّق الماهية بالعرض. وامّا اذا نظرنا إلى عدم تحقّق الماهيّة بالذات، وانّ الوجود هوالمتحقّق بالذّات، فلامقام ذات للأجزاء في العين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

بل كما يقول أصحاب القول بوحدتها ذاتاً ووجوداً— في جواب من يقول عليهم: انّ الصّور العقليّة المتخالفة كيف تكون مطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووجوداً في العين؟- انّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات و استعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات اقل أو أكثر معه، وتنبّهه لمابه الاشتراك ومابه الامتياز بينها، كذلك نقول نحن: باعتباراتٍ له، أي لما له تلك الأجزاء- فالمرجع معلوم من السّياق -وهوحينئذٍ نحو من الوجود بسيط، تلك الصُّور الذهنيّة. فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنيّة، أو عرضيّة، الا ان ما ينتزع ويحكي عن مقامه الأوّل تسمّى ذاتيّات، وما ينتزع ويحكي عن مقامه الثّاني يسمّى عرضيّات. واما القول الثالث فسخيف، إذ لا يتحقّق الحمل بينها حينئذٍ.

متحققة في العين، لابنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهو مقتضى اصالة الوجود. واعتباريّة الماهيّة. ففي الخارج ليس الاّ نحو وجود، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصّة و عامّة و اعمّ فاذا حصل زيد في العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي. وهكذا، وليست متحققة في العين الاّ بالعرض. وهذا مذهب صدرالمتالهين، قدّس سرّه. واليه ناظر ما ارتضاه من أنّ الفصول الحقيقيّة انحاء الوجودات. والاّ، فالفصل احد الماهيّات و الكلّيات الخمس. وانما خصّه بالفصل، لانّ الجنس ماهية ناقصة مبهمة، تحصّله بالفصل، وشيئية الشيْ، بالصورة التي هي ماخذ الفصل، بل عينه.

[٣٥]

غرر في خواص الاجزاء

بيِّنة غنيَّة عن السَّبب أجزا وسبقها على الكلّ وجب
لكلّ أجزاء اعتبارات تعدُّ الكلُّ أفراداً و مجموعاً ورد
بشرط الإجتماع أو بالشَّطر أو نفس الأجزاءِ التّي بالأسر
فالسَّبق للأجزاءِ بالأسر على كلٍّ بمعنى كان يتلو الأوّلا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٣٥]

غرر في خواصّ الأجزاء[١]

احديها انّها بيّنة— خبر مقدّم— يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهيّة مستغن عن الوسط، فهذا استغناء عن السّبب، لكن في الذهن. ثانيتها انّها غنيّة عن السّبب أي في الوجود الخارجي، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتي مالا يعلّل. والمراد: الغناء عن سبب على حدة وراء سبب الماهية، وعن سببيّة على حدة من قبل سبب الماهيّة. أجزا— مبتدأ مؤخّر— وثالثتها ان سبقها على الكلّ في الوجودين وجب. ولك أن تجعل الواو للحال، حتّى يفيد، مع ذكر[٢] الخاصّة الثّالثة، الدّليل على الخاصتين الأوليين.

ولمّا كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال، هو كالإشكال المشهور[٣] في

---

١. شوارق الالهام، ج ١ ص ٩٦ و ص ١٦١ والاسفار، ج ٢، ص ١٨٩ (م. ط)

٢. اذ كيف لايكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها؟ بل تصور المجموع ليس، الاّ تصوّر هذا وذاك . فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فعلوم انه لم يتصور الماهيّة الاّ بوجه ما. وايضاً، لولم يستغن عن الواسطة في الثبوت، لزم الجعل التركيبي في الذاتيات. وهو باطل.

٣. حتى انكروا سبق العلة التامة للمركب على المعلول إذ من اجزائها المادة والصورة اللتان هما مع المعلول بل عينه، و قالوا: العلة التامة للمركب معه وفيه أيضا. وحاصل الجواب أن العلة المادية و الصورية معتبرتان في ناحية العلة لا المعلول فان المعلول أمروحداني هو صورته التي هو بها ماهو فكيف يتحقق المادة والصورة بماهما شيئان في المعلول حتى يقال هما في العلة عين مافي المعلول فلا تقدم؟ نعم المركب من المادة والصورة لزم وجوده في مرتبة وجود ذلك المعلول الوحداني لجامعيته

سبق العلّة التامّة على المعلول، تصدّينا لدفعه، بذكر الاعتبارات الأربعة الّتي في كلّ كثرة. فقلنا: **لكلّ أجزا اعتبارات تعدّ:** احدها **الكلّ أفراداً**، أي كلّ فرد فرد، وثانيها **الكلُّ مجموعاً ورد بشرط الإجتماع**، وثالثها مافي قولنا: **أو بالشَّطر**، أي الكلّ مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع، ورابعها مافي قولنا: **أو نفس الاجزاءِ الّتي بالأسر**، أي الكلّ مجموعا ولكن ذات المجموع، لامع الوصف العنواني. فانّ ذات المجموع شي ء، وهيئة المجموعيّة شي ء آخر، كما أنّ ذات الواحد شي ء، وصفة الوحدة شي ء آخر. وهذه الثلاثة متعلّقة بقولنا: «مجموعاً» ومشتركة في الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادي إذا عرفت هذه، **فالسَّبق للأجزاءِ بالأسر على كلٍّ بمعنىً كان يتلو الاوّلا**، أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع، لابالمعنى الثالث، فان هيئة الاجتماع أمر

للكمالات السابقة بنحوأعلى فالمركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف علة له سوى علة الملزوم فتلك العلة مقدمة على ذلك المعلول الوحداني ولا مادة و صورة بالذات فيه حتى يقال ان العلة معه أوعينه لكونه نحو الوجود؛ فبهذا البيان يتخلص عن اشكال تقدم العلة التامة على المعلول. والمحقق اللاهيجي أجاب عن هذا الاشكال، وعن اشكال تقدم الأجزاء على الكل بما محصله أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر، والمؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع. هذا بعض ما في حاشية المصنف على الفصل التاسع من سادسة الاسفار. (ج ١ــ ط ١ــ ص ١٥٧).

ثم الظاهر أن اعتبار المادة والصورة في ناحية العلة باعتبار تعميم العلة ليتناول الملزومات، فالأمر الوحداني الملزوم هناحاوٍ للصورة والمادة و به يتم اجزاء العلة للمركب و العلية بمعنى الاستلزام لاينافي المعيّة في الوجود.

وأمّا ما اجاب المحقق اللاهيجي عن الاشكال فينبغي أن يقال نعم ماقال الشيخ على في حاشيته على المسألة السادسة والعشرين من الشوارق في المقام ما ملخصه أن الدفع المذكور في المتن لايثبت تغايراًبالذات بين العلة والمعلول فلا يثبت تقدم خارجي نفس أمري بين العلة والمعلول مع أن سبق العلة سبق خارجي لاذهني كمافي السبق في التجوهر، فالحق في الجواب ما حقّقه صدرالمتألهين من أن المعلول بالذات في المركبات هو الصورة الأخيرة و بايجادها يوجد تمام مافي المركب بالعرض، و تمام الكلام يطلب من مظانه فارجع اليها. اقول ومن تلك المظان التاسع من سادسة الاسفار المذكور آنفًا. (ح. ح)

اعتباري[1]، فكذلك مجموع العارض والمعروض. فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤. اذ، لوكانت هيئة الاجتماع في العشرة، مثلاً، امراً عينياً، كالبياض، كانت هي الحادية عشرة. ففرضت هيئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهيئة الاجتماعية مطلقاً امر عيني. فيصير الاحد عشر اثنى عشر. وله هيئة اخرىٰ عينية. وهكذا. فيلزم التسلسل.

وهيهنا وجه آخر في حل اشكال تقدم العلة التامة المركّبة من اجزائها المادة والصورة على المعلول. وهو انّ العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحداني، على ما عرفت من انّ شيئية الشيْ بصورته، وان الفصل الاخير الجامع لوجودات اجناسهْ و فصوله، هو حقيقة النوع، بل هوالوجود. فكيف يتحقق المادة والصورة، بما هما شيئان في المعلول، حتى يقال: هما في العلة عين ما في المعلول، فلا تقدم؟ كيف لا تقدم للعلة التامة، وهي العلة الحقيقية؟ واطلاق المركب على المعلول المستكمل بالوصول الى الغاية باعتبار قبول التحليل عند العقل الى كمالات تلك الموجودات المتعاقبة وفعلياتها. فانّه جامع لها، بنحو اللّف. وهو، بوحدته، يوازي الكلّ بكثرتها. وليس فاقداً الاّ ماهو من باب الحدود والنقائص.

---

٥ في النسخة (نا) اجناس و فصول. (م.ط)

[٣٦]

غرر في انّه لابد في اجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها

في واحدٍ حقيقةٍ تركّبا ... الفقر فيمابين الأجزا وجبا
لوحدة حقيقةٍ معيار ... أن كان في موصوفها آثار
سوى الّذي الأجزا عرى من أثرٍ ... كأثر الياقوت لا كالعسكر

[٣٦]

غرر في أنّه لابدّ في أجزاءِ المركّب الحقيقيّ من الحاجة بينها

في واحدٍ حقيقةٍ، أي واحدله وحدة حقيقيّة، تركّبا من اجزاء. الفقر فيما بين الاجزا وجبا، والاّ لامتنع أن يحصل منها حقيقة واجدة وحدة حقيقيّة بالضّرورة، كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان. وهذه احدى المسائل الّتي لم يبرهنوا عليها لكونها ضروريّة[1].

ثمّ لمّا ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد الحقيقي أردنا انّ نبيّنْ علامة الوحدة

---

١. اذ من البديهيات والفطريات انّه، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، واذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة. فلم يكن تركيب حقيقي. فالمطلب، لوضوحه وجلائه، لايحتاج الى البرهان. فهذه المسألة، مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها، لبداهتها.

٢. ناظر الى آخر الفصل ١١ من سادسة الاسفار (ص ١٥٩— ج ١— ط ١). اعلم أن المجموع له اعتباران اعتبارانه مجموع واعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيْ واحد لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتبار ياغير حقيقي كوحدة العسكر مثلاً، واما أن يكون أمرًا حقيقيًا كالصور النوعية للمركب العنصري. وفي كون المجموع علة للأثر— اي في ترتب الأثر على المجموع— ثلاثة احتمالات: أحدها أن يكون جهة التاثير والعلية هي الآحاد والأجزاء —بما هي آحاد وأجزاء— فلابد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلايكون للمجموع اثر اصلاً اذليس المجموع إلاّ عين الآحاد. والثاني أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة والعمدة في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية. والثالث عكس ماسبق كتاثير المغناطيس في

الحقيقيّة، فقلنا: **لوحدةٍ حقيقةٍ معيار، هو أن**ـ بفتح الهمزة ـ **كان في موصوفها**، أي موصوف الوحدة، **آثار سوى الّذي الاجزا عري**[٣] أي عري الأجزاء من أثرٍ ـ بيان للموصول ـ **كأثر الياقوت**، كالتفريح مثلاً، فانّه أثر خامس سوى اثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التي لمجموع العناصر[٤]؛ **لا كالعسكر**، إذ ليس اثر العسكر الاّ مجموع آثار آحاده.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جذب الحديد و تأثير الترياقات في دفع السموم فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لابما هو ذو أجزاء، فثبت أن علة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أخرى. (ح. ح)

٣. العائد محذوف أي عري منه، و عرائها منه باعتبار أن الفعل والانفعال بينها يكسر سورة كيفية كل واحد منها فيعري كل منها عن اثره الخاص به. (ح. ح)

٤. كالعناصر الموضوع، كل منها بجنب الاخرىٰ، من غير تصغر اجزاء و تماس و فعل وانفعال وكسر وانكسار بينها.

[٣٧]

غرر في أنّ التركيب
بين المادة و الصورة اتحادي او انضمامي

إنَّ بقول السَّيِّد السَّناد ... تركيب عينيَّةٍ اتِّحاديّ
ينظر في الحكم بتعداد إن ... أنَّ انفكاكاً بينها قد حصلا
إذ صورة بعد العراءِ باقية ... وكان قبلها الهيولى الثَّانية
لكنَّ قول الحكما العظام ... من قبله التَّركيب الانضماميُّ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٣٧]

غرر في أنَّ التَّركيب

بين المادَّة والصُّورة اتِّحاديٌّ أو انضماميّ

إنّ بقول السيّد السّناد[١]، أي القوي، وهو صدرالدين الشيرازي، المشهور بالسّيد السّند— وقدتبعه في ذلك صدر المتألّهين قدّس سرّه[٢]—تركيب اجزاء عينيّة اتّحادي[٣]، ينظر في الحكم بتعداد، حيث يحكم على المادة بانها محلّ، وعلى الصّورة بانّها حالّة، وعلى الجسم انّه مركّب خارجي، فالعذر من هذا وأمثاله انّه بالنّظر الى أنّ انفكاكاً بينها، أي بين العينية قدحصلا، إذ صورة بعد العراء، أي بعد التجرّد عن الهيولى في عالم المثال، باقية بلامحل، وكان قبلها، أي وجد قبل الصورة المعيّنة، الهيولى

---

١. شوارق الالهام، ج ١، ص ١٧٣. (م. ط)

٢. الأسفار، ج ٥، (فصل ٨ الى ١٠، من الفن السادس) ص ٢٨٢ الى ٣٠٩. (م. ط)

٣. فيه اشكال. لانّ حيثيّة القوة تنافي حيثية الفعليّة، كما ينادي به دليل القوة والفعل المثبت للهيولى. فكيف يتحد المتقابلان؟ وايضاً، الاتحاد يجوزبين اللامتحصل والمتحصّل كالماهيّة والوجود، والجنس والفصل، حيث انها اجزاء عقليّة، لاخارجيّة. والهيولى موجودة عندالمحقّقين. والموجودان لايكونان موجوداً واحداً، وتوجيه الاتحاد ان الهيولى، لما كانت قوة محضة، ولم تكن مرهونة بفعليّة، حتى يكون لها تابّ و تعصّ عن الاجتماع بفعليّة اخرى، كما في الصور، «اذ صورة بصورة لا تنقلب»، والقوّة خفيفة المؤنة، جاز ان تتحد الهيولى بكل صورة وفعليّة، ولا تعصي فيها عن قبولها. وهي، وان كانت موجودة، الاّ انّ وجودها في غاية الضعف، حيث انّها قوة صرفة. فتركيبها مع الصورة، تركيب اللامتحصّل مع المتحصّل، لانّ القوّة عدم، الاّ انها عدم شأني. فهذا معنى اتحادهما، لا انّ حيثيّة القوّة و حيثيّة الفعليّة واحدة، لا تعاند بينها.

الثّانية مكتسبة لصورة الأُخرى؛ والاّ ففي حال المصاحبة هما متحدتان. لكنّ قول الحكما العظام[٤] الّذين كانوا من قبله، أي من قبل السّيد، هو التّركيب الانضمامي. وهوالمناسب لمقام التّعليم والتعلّم[٥].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤. الالهيات الشفا، ج ١، ص ٢٤٥. (م. ط).

٥. اشارة الى انّ التركيب الانضماميّ هوالمرضي.

[٣٨]

غرر في التشخص

عين مع الوجود في الأعيان ... تشخُّص ساوق في الأذهان
له الأمارات أُمور خارجة ... تعرض مع عرض كعرض الأمزجة
إذ لايفيد ضمُّ ماهيّات ... كلّيّة تشخُّصاً للذّات

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٣٨]

غرر في التَّشخُّص[1]

عين-خبر مقدّم-**مع الوجود في الاعيان**- متعلّق بالعينية-**تشخُّص**-مبتدأ مؤخّر- **ساوق الوجود في الأذهان**، بحسب المفهوم[2]، وهذا، أعني كون التشخّص بنحو الوجود، مذهب كثير من الفحول[3] منهم المعلّم الثاني[4] وصدر المتألّهين -قدس سرّه[5]-

---

١. ناظر الى الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من الأسفار في البحث عن التشخص وجمع الاقوال فيه (ج ١- ط ١- ص ١١٣). والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه -لا التشخص بمعناه المصدري- بحسب نفس تصوره انما يكون بأمر زائدٍ على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه لايكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فإنّ كل وجود متشخّص بنفس ذاته، واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لايأبي عن تجويز الإشتراك فيه وإن ضُمَّ إليه الف مخصّص فان الإمتياز في الواقع غير التشخص إذالاول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمرٍ عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى أنه لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميز زائدٍ مع أن له تشخصًا في نفسه. (ح. ح)

٢. في هذا البيت اشارة الى الجمع بين القولين، بأنّ من قال بالعينيّة، نظر الى اتحادهما في العين، ومن قال بالمساوقة، نظر الى اختلاف مفهومهما في الذهن.

٣. شوارق الالهام، ج ١، ١٧٦ (م. ط)

٤. التعليقات، للفارابي، ص ٥٣ (تعليقة ٦٠). بتحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، ط ١، دارالمناهل بيروت، ١٩٨٨ ميلادي. (م. ط)

٥. الأسفار، ج ٢، ص ١٠. (م. ط)

له، أي للتشخّص الحقيقي، وهو نحو من الوجود، الامارات الكواشف عنه، لامشخّصات حقيقيّة، أمور خارجة، مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم وكونها علاماتٌ وكواشف عنه ايضاً ليس باعتبار فرد بخصوصه من كلّ واحد، بل حال كونها تعرض

---

٦. وكونها علامات وكواشف عنه ليس باعتبار المفهوم الكلي أوالفرد المنتشر من كل منها إذ ضم الكلي الى الكلي لايفيد الجزئية، والمفهوم المنضم حاله حال المنضم اليه في أن كلامنها من حيث هو لا كلي ولاجزئي، بل مفهوم كل منها من حيث التحقق والوجود لكن لامن حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود والتحقق في ضمن الأوضاع أو الأيون أو الكيفيات الواردة على الشخص في زمان وجوده كعرض المزاج الشخصي.

وإن سئل عن كون الأعراض عوارض مشخّصة بأي معنى يصحّ؟ يجاب بأنها إذا اخذت لابشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعًا؛ واذا اخذت بشرط لا كانت أعراضاً غير محمولة وكان الموضوع هوالمحل المستغني، اذا عرفت هذا فاعلم ان كونها مشخصة بالإعتبار الاول اذ حينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود وتشخص الشيْ نحو وجوده، بخلاف الإعتبار الثاني فانّها حينئذ غير محمولة فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها في انفسها وجوداتها لموضوعاتها لاوجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف تكون مشخصة مع أن الشيْ مالم يتشخص لم يوجد، نعم هي مابه التميز مطلقا ولابأس باطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها. ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخرة في الوجود، وأما على الثاني فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كمًّا و كيفًا و أينًامًا و نحو ذلك لوازم ولم يدروا أن المبهم لاوجود له ولا تشخص إلاّ أن يجعلوها مع عَرَض مّا كعرض المزاج الشخصي أمارات التشخص كصورة مّا هي شريكة العلة للهيولى، ولا اشكال. وفي الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار: «معنى كون الزمان والحيز والوضع و غيرها من العوارض المشخّصة أن كل واحد منها مع سعة ما وعَرَض ما من لوازم الشخص و علامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدّي امتداد شيْ من تلك العوارض لكان هالكاً كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية؛ وهذا لاينافي قولهم: إن اجتماع المعاني الغير المشخصة لايفيد التشخص لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور و هوالذي ليس مناطه إلا نحو من انحاء الوجود، وكلامنافي التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول...» (ج ١ — ص ٨٧ — ط ١). (ح. ح)

للشّخص مع عرضٍ عريض، كعرض الأمزجة. فكما انّ لكلّ مزاج[٧] طرفي افراط وتفريط لايتجاوز الممتزج عنهما، والاّ لهلك، وبينهما حدود غيرمتناهية[٨] هي عرض المزاج الواحد المعيّن، كذلك للاين والمتى والوضع. وبالجملة ماجعلوه مشخّصاً عرض عريض، من اوّل وجود الشخص الى آخره، كلّ واحد منها، بهذا العرض، من امارات التشخص. وانّما لم تكن مشخصات حقيقيّة، إذ لايفيد ضمُّ ماهيّاتٍ كليّةٍ طبيعيّة، مثلاً[٩]، تشخُّصاً للذّات. فكما انّ ماهية الانسان، بذاتها، لاكلّية ولاجزئية، كذلك ماهية الأين وغيرها. فلايحصل من انضمام كلّي الى كلّي، جزئي، مالم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٧. أي شخصي. بقرينة اطلاق الواحد المعيّن، والمزاج النوعي ايضاً، وان كان كذلك، الاّ ان الشخصيّ اوفق بما نحن فيه.

٨. لانّها مافيه الحركة الكيفيّة، والحركة متصلة قابلة للقسمة الى غير النهاية، لانطباقها على المسافة والزمان، وتجزيها في التنقيص لايقف عند حدّ، والاّ، لزم مفاسد الجزء الذي لايتجزّى، فالمزاج الشخصي كيفية شخصيّة، مع هذا العرض العريض. فكذا كلّ من المشخّصات، بمعنى امارات التشخّص، من الاعراض المكتنفة بالشخص.

٩. انما قلنا «مثلاً» لانّ الكلّي العقلي ايضاً كذلك. اذ، كما ان ماهيّة الانسان لايمتنع صدقها على كثيرين، بانضمام ماهيّات الاين والمتى والوضع وغيرها. وهي الكليّات الطبيعيّة منها، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق على كثيرين، بضمّ الكلّي العقلي من الاين وغيره اليها، مالم ينضُمّ الوجود الحقيقي، وهوالتشخص الحقيقي اليها، كما انّ الاين وغيره، مالم ينضم اليه وجود، لم يتشخّص. والشيْ مالم يشخص، لم يتشخص، ولوبمعنى امارة التشخّص. وحال الكلّي المنطقي ابين منها.

٥ في النسخة (نا) الشخص. (م.ط)

[٣٩]

غرر في التميّز بين التميز و التشخّص و بعض اللواحق

فيما إذا الكلّيُّ مثله التحق ... عن التَّشخُّص التَّميز مفترق

شخصيَّة نفسيَّة يضاف ذا ... منه التَّميز للتَّميز اُخذا

تشخُّص عيناً بدا كالأوَّل ... أو زائداً فإن كفى بالفاعل

لايكثر النَّوع ادر ذا عقولاً ... ودونه إمَّا كفت هيولى

كفلكٍ فالنَّوع أيضاً منحصر ... أو ما كفت فكالمواليد اعتبر

وليس كلّي مع الجزئيّ ... بنحوي الإدراك بالمرضيّ

[٣٩]

غرر في التَّميُّز بينَ التَّميُّز والتَّشخُّص وبعض اللَّواحق

فيما إذا الكلّيُّ مثله، أي كليّا آخر، التحق، مثل الانسان الضّاحك، عن التَّشخُّص التَّميُّز مفترق[1]، إذا التميز عن الانسان الغير الضّاحك حاصل هنا، دون التشخّص، إذ لايمنع صدقه على كثيرين[2]. شخصيّة نفسيّة— مبتدأ وخبر— أي كون الشّيء شخصاً صفة نفسيّة له، باعتباره في نفسه، و يضاف ذا، أي التميز، لانّه له بالقياس الى المشاركات في أمر عام. فاذا لم يكن له مشارك، لم يحتج الى مميّز، مع انّ له تشخّصاً في نفسه. منه ايضاً التَّميُّز[3] والافتراق للتَّميُّز عن التشخص اُخذا.

تقسيم للتَّشخُّص

بمعنى ما به يمنع صدق الشيء على كثيرين. تشخُّص امّا عيناً لذات الشخص بدا، كالأوّل تعالى، فانّ تشخّصه عين وجوده الّذي هو عين ذاته[4]، أو بدا زائداً على الذّات. وهو على قسمين، إذ حينئذٍ امّا أن يكون مكتفياً بالفاعل في فيضان التشخّص

---

١. لوقال: «عن التشخص التميّز افترق» لكان اولى. (ح. ح)

٢. بل، ولو ضمّ الف مخصّص، فلايفيد الاّ التميز.

٣. لوقال: «منه التميّز للتميّز خذا» لكان الصواب. (ح.ح)

٤. اذ لاماهيّة له، بخلاف غيره، اذ كلّ ممكن زوج تركيبي، فمن الزيادة استنبط ما قلنا ان الكفاية بعد امكانه الذاتي.

عليه، بعد امكانه الذاتي، اولا. **فإن كفى بالفاعل لايكثر النّوع** وادر مثال ذاعقولافعالة، فانّ ماهيّاتها ليست بذواتها شخصيّة، الاّ انّ مجرّد امكانها الذّاتي يكفي في فيضان التشخّص عليها. فلاجرم[٥]، نوع كلّ واحد منها منحصر في شخصها. ودونه، أي دون الاكتفاء بالفاعل بأن يكون محتاجاً الى القابل الخارجي ايضاً، فهو أيضاً على قسمين، لانّه حينئذٍ إمّا **كفت هيولى كفلكٍ** حيث انّ بعد امكانه الذّاتي الحامل له ماهيته، لايكتفي بالفاعل في فيضان التشخّص عليه، بل يحتاج الى قابل، هوالهيولى، ولكنّه مكتف بها من المخصّصات، لكونه ابداعيّاً، **فالنّوع أيضاً منحصر**[٧] **في الشّخص، أو ما كفت الهيولى**[٨] في ذلك، بل لابدّ من مخصّصات يلحقها، حتّى يتقرّب القابلان بنسكها التكوينيّة الى استحقاق تشخّص بعد تشخص، وموهبة بعد موهبة — «وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها»[٩] — **فكالمواليد اعتبر**. والنوع لامحالة منتشر. **وليس كلّيٌّ مع الجزئيّ**[١٠] **بنحوي**

٥. اذ تكثّر الافراد من نوع واحد بالمادّة القابلة للفك ولواحقها، والعقول مفارقات محضة.

٦. اذالحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يتحقق لأسباب خارجة عن مرتبة ذاته و قوام حقيقته فان مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات. (ح. ح)

٧. لانه، وان كانت له مادة، الاّ انّه ليس لها لواحق هذه المادة العنصريّة، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة، ونحوها.

٨. و ذلك لأن بعض الممكنات ممّا لايكفي ذاته و مقوماته الذاتية في قبول الوجود والتشخص من دون استعانة باسباب اتفاقية و شروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصل والتشخص من غير أن يصلح لقبولها صلوحًا تامًا، ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو الهيولى يتهيأ لقبول الوجود والتشخص و يصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلامحالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير و زمان هوكمية تغيرها و انتقالها من حالة الى حالة أخرى حتى انتهت إلى مواصلة مابين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما و يتولّد من ازدواجهما شيٌ من المواليد الثلاثة. (ح. ح)

٩. سورة ابراهيم ١٤/٣٤.

١٠. ناظر الى مافي الأسفار في المقام من قوله: «فما نقل عن الحكماء أن تشخص الشيٌ بنحو العلم ←

الادراك، أي التعقّل والاحساس بالمرضي، أي على المرضيّ، خلافا لبعضهم[١١]، حيث يقول: الكلّية والجزئيّة بتفاوت في الادراك، لابتفاوت في المدرك. وأنت لاتحتاج في ابطاله الى مؤنة زائدة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا — أي المشخّص للشيّ لايكون بالحقيقة الاّ نفس وجود ذلك الشئ — فإن كل وجود خاص لايمكن معرفته بذاته الاّ بنحو المشاهدة». (ج ١ — ط ١ — ص ١٣٣). وللمصنف تعليقة عليه، قال: «قوله: «فما نقل عن الحكماء...» هم الذين يقولون إن الكلية والجزئية بنحو الإدراك أي الاحساس والتعقل لابتفاوت في المدرَك فلايرجع مذهبهم الى أن الجزئية بالوجود اذا الاحساس لايتعلق بالوجود، نعم يستقيم في المشاهدة الحضورية. و يمكن الجواب بأنّ مرادهم أن الاحساس واسطة في الاثبات للجزئية والتشخص الحقيقي، وأما الواسطة في الثبوت الشخصي فهي الوجود. أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لايأبي عن الارجاع المذكور ولعله — قدّس سرّه — لهذا استعمل لفظ الامكان». (ح. ح)

١١. و هما المحقق الملا جلال الدين الدواني و السيد المدقّقين، الصدرالدين الشيرازى على مانقل في شوارق الالهام، ج ١، ص ١٧٦. (م. ط)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة السادسة

في

الوحدة و الكثرة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة السادسة في الوحدة و الكثرة

[٤٠]

غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي

الوحدة كمثل ماساوقها أعمُّ الأشيا فهي أعرفها
وسرُّ أعرفيَّة الأعمِّ سنخيَّة لذاتك الأتمِّ
ووحدة عند العقول أعرف وكثرة عند الخيال أكشف
خذ وحدةً مع الوجود اثنين في الذِّهن لكن عينه في العين

الفريدة السادسة في الوحدة والكثرة[1]

[٤٠]

غرر في غنائها عن التّعريف الحقيقيّ

ألوحدة كمثل ماساوقها، كالوجود والوجوب، اعم الأشيا فهي، أي الوحدة، أعرفها لانّ الاعمّ أعرف وسرُّ أعرفيّة الاعمّ من الاخصّ سنخيّة في ذلك الاعمّ لذاتك ووجود نفسك الأوسع الاتمّ، حيث انّ ذاتك من عالم القدس والكلّية والحيطة[2] ـ «قل الرّوح من أمر ربّي.[3]» فالسنخيّة التي هي شرط الادراك متحقّقة، فلايعتاص

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١. ناظر الى مسائل المرحلة الخامسة من الأسفار في الوحدة والكثرة ولواحقها من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل بل المعروفة (ج ١ــ ط ١ــ ص ١٢٩). قال: «اعلم ان الوحدة رفيق الوجود تدورمعه حيثما دار اذهما متساويان في الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ــ الى أن قال: ان للوحدة كما اشرنا اسوةً بالوجود في اكثر الأحكام فمنها أنه لايمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم الامع الدور أو تعريف الشيْ بنفسه...» (ح-ح)

٢. اذ ذاتك، اذا صارت بالفعل، تخطت الى عالم اللاهوت، فضلا عن الجبروت والملكوت، من طريق العلم والمعرفة، ومشت على ارض الحقائق، وطارت الىٰ اوج المعاني واحاطت بالصّور. واذا كانت لذاتك هذه السعة والحيطة. والاعم له حيطة ما. ولذا يسمّى القضيّة الكلّية «محيطة»، كما في حكمة الاشراق، ناسب ذاتك فسهل لك معرفته. شعر:

رو مجرّد شو مجرّد را ببين ديدن هر چيزرا شرط است اين

٣. الإسراء ٨٥/١٧.

عليك. ولهذه السنخيّة ايضاً قالوا:[٤] ووحدة عند العقول[٥] أعرف وكثرة عند الخيال أكشف. ثمّ اشرنا الى انّ مرادهم بمساوقة الوحدة والوجود ليس الترادف، بل خذ وحدةً معالوجود اثنين في الذّهن، أي بحسب المفهوم، لكن الوحدة عينه، أي عين الوجود، في العين.

---

٤. الالهيات الشفا، ج ١، ص ١٠٥، ط ١، قاهره، شوارق الالهام، ج ١، ص ١٨١، و الأسفار، ج ٢، ص ٨٢، ط ٣، بيروت. (م. ط)

٥. قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء: «يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيّلنا، والوحدة اعرف عند عقولنا...» (ج ٢ من الرحلي ط ١— ص ٣٣٩).

وفي الأسفار: «ان الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منها وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بَدِيّاً لكنّ الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأن مايرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة أمر عقلي لأن المعقولات أمور عامة اول مايتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلاً منها واحدًا ثم يقسمه إلى كذا و كذا، وإلى مالايكون كذا و كذا؛ فلنا أن نعرّف الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليا بأن ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها، وأن نعرّف الوحدة بالكثرة تعريفًا تنبيهيًا و دلالة على أن المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا عقلاً أوليًا و إشعارًا عليه بسلب هذا منه، في الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي، وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلايلزم دور على هذه الطريقة» (ج ١— ط ١— ص ١٣٥).

وفي المسألة السابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول من تجريد الاعتقاد: «وهي —اي الوحدة—والكثرة عندالعقل والخيال تستويان في كون كل منها اعرفَ بالاقسام»(ص ١٠٠ بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه) وفي الشوارق: «أي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال و هذا هوالمراد من الاقسام، و معنى العبارة أن الوحدة و الكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتأخذ الوحدة الاعرفية عند العقل، و تاخذ الكثرة الأعرفية عند الخيال» (ج ١— ط ١— ص ١٧٠). (ح. ح)

[٤١]

غرر في تقسيم الوحدة

ووحدة إمَّا حقيقيَّة أو ... غير حقيقيَّةٍ ادر ما دروا
أُوليها بحقَّةٍ وغيرها ... قسَّمها أصحابنا أُولو النُّهى
فالذَّات في الوحدة غير الحقَّة ... قد أُخذت في الصِّفة المشتقَّة
وهي انم للخصوص والعموم ... بحسب الوجود والمفهوم
وذوالخصوص العدديّ منه ما ... كمبدإ الأعداد كان مفهما
موضوعه عدم قسمةٍ فقط ... ومنه ما الوضعيّ زاد كالنُّقط
ومنه كالمفارق و منه ما ... موضوعه يقبل أن يقتسما
قابله بالذَّات مقدار و إن ... يقبله بالعارض كالجسم زكن
والوحدة الغير الحقيقيَّة ما ... واسطة العروض ليس معدماً
تجانس تماثل تساوي ... تشابه تناسب توازي
إن وحَّدَ الشَّيئان جنساً نوعاً ... كمّا وكيفاً نسبةً و وضعاً
و واحدٌ بالنّوع غير النوعيّ ... في مثله التّميز ايضاً مرعيٌّ

[٤١]

غرر في تقسيم الوحدة

فانّ الواحد له أقسام، ملخّصها أنّ الواحد إمّا حقيقي، وهو مالايحتاج في الاتّصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض، وبعبارة اُخرى، ما هي وصفه بحاله لابحال متعلّقه، وإمّا غيرحقيقي، وهو بخلافه. ثمّ الحقيقي امّا ذات له الوحدة ام لا، بل نفس الوحدة[1] العينيّة، لامفهومه الذّهني العنوانيّ، الثّاني، هو الواحد بالوحدة الحقّة الّتي هي حقّ الوحدة، كالحق الواحد حقّت كلمته[2]. والاوّل إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم. والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم بمعني السّعة الوجوديّة، وإمّا واحد بالعموم المفهومي. وهو امّا نوعيّ أو جنسي أو عرضي على مراتبها. والواحد بالخصوص إما غيرمنقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً، وإمّا منقسم. وغيرالمنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام، وامّا غيره. والثّاني امّا وضعي، وامّا مفارق. والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذّات، وامّا منقسم بالعرض. والواحد الغير الحقيقي إمّا واحد بالنّوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخر أقسامه. فإلى اقسام الوحدة اشرنا بقولنا: **ووحدة إمّا حقيقيّة ومفهومها يعلم**

---

١. أي ما به يكون الشيْ واحدًا بالذات و يمنع وقوع الكثرة فيها. (ح. ح)

٢. اي كون الشيء واحداً.

٣. اذ لاماهيّة له، سوى الوجود البحت البسيط. والوجود هوالوحدة القائمة بذاتها. والوحدة هي الوجود، كالتشخّص. فهذه المفهومات الثلاثة لها مصداق واحد، هوالوجود الحقيقي.

من مفهوم الوحدة الغير الحقيقيّة كما سيأتي في النّظم[٤]، أو غيرحقيقيّة ادرمادروا أُولِيها أي، الحقيقيّة بحقّه، أي الى وحده حقّة وغيرها قسّمها أصحابنا أُولو النُّهى، أي أولو العقول— عطف بيان—. ثمّ اشرنا الى مفهومها بقولنا: فالذّات، أي الماهية في الوحدة[٥] غيرالحقّة قد اخذت في مفهوم الصّفة المشتقّة منها، أعني الواحد، والوحدة الحقّة بخلافها، أعني الواحد فيها نفس الوحدة، والوحدة نفس الوجود العيني الّذي لاماهية له وراء صرف ذاته وهي، أي الوحدة الحقيقيّة انم للخصوص، وهي الوحدة العدديّة والعموم بحسب— متعلّق بالعموم— الوجود، كحقيقة الوجود لابشرط، والوجود المنبسط، والمفهوم، كالوحدة النّوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

وذوالخصوص العدديّ، أي الواحد بالخصوص، الّذي يقال له الواحد بالعدد— وانّما غيّرنا السّياق في النّظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفرق، وانّ أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلا تفاوت— منه ما كمبدءِ الأعداد كان مفهما موضوعه عدم قسمة فقط، أي الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مفهوم الوحدة الّتي هي مبدء الأعداد، وهو عدم الأنقسام، فهو في المفاهيم آية الوحدة الحقّة في الحقائق؛ ومنه، أي من الواحد بالخصوص، ما أي واحد الوضعيُّ زاد، اي زادموضوعه المفهوم الآخروراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وكان من ذوات الأوضاع، كالنُّقط؛ ومنه كالمفارق، أي منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل والنّفس. ثمّ هذه الثلاثة مشتركة في انّ موضوعها لايقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لايقبلها الكلّ من حيث العارض الذي هوالوحدة، ومنه ما، أي واحد موضوعه يقبل أن يقتسما بخلاف سوابقه من اقسام الواحد

---

٤. واما في الشرح، فقد مضىٰ في قولنا «وهو ما لايحتاج في الاتصاف...».

٥. تلخيصه انّ الوحدة، امّا حقيقيّة، وهي مايكون وصف الشّيْ نفسه، وامّا غيرها. والحقيقيّة، امّا حقّة، وهي نفس الوحدة القيوميّة، لاذات له الوحدة، وامّا غيرها، وهو بخلافها.

بالعدد، وهو قسمان، اذ قابله، أي قابل الاقتسام الوهمي لاالفكي، فانّه يعدم المقدارُ بالذّات مقدار واحد؛ وإن يقبله بالعارض كالجسم الطّبيعي الواحد زكن. وانّما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، ممّا يحلّ في الجسم، كالبياض وغيره، ممّا يقبل القسمة بالعرض، وكذا الصُّورة الواحدة، بل الهيولى الواحدة، فانّها ايضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكيّة بذاتها، وليست هي مرادة.

والوحدة الغير الحقيقيّة ما، أي وحدة واسطة العروض — مفعول مقدم — ليس معد ما، كما في زيد وعمرو، فانّهما واحد في الانسان، وكما في الانسان والفرس، فانّهما واحد في الحيوان. فالانسان واحد حقيقي، وواسطة في العروض لوحدة زيد وعمرو، وكذا الحيوان واحد حقيقي وواسطة في العروض لوحدة الانسان والفرس. فالوحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله، ولزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما. وهكذا في سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقيّة. وهي تجانس تماثل[٧] تساوي تشابه تناسب توازي إن وحّد الشيئان جنساً ناظر الى التجانس، و نوعاً ناظر الى التماثل، وقس عليها كمّاً وكيفاً نسبةً ووضعاً فاللّف والنّشر مرتّب وواحد بالنّوع، كزيد وعمرو، غير الواحد النّوعي كالانسان. في مثله التميز أيضاً مرعي. فلاينبغي أن يختلط عليك الأمر. فالواحد بالجنس، كالانسان والفرس، غيرالواحد الجنسي كالحيوان، والواحد بالعرض غيرالعرضي.

---

٦. لانّ المقدار ليس الاّ القدر المعيّن من امتداد الجسم. واذا ورد عليه الفك، لايبقى، وهو بسيط، لانّ الاعراض بسائط خارجيّة. فليس ان الفك يبقى منه شيئاً ويعدم شيئاً. واما ان القسمة الوهميّة الى الاجزاء المقدارية في الجسم وغيره، بالعرض، لابالذّات، اذ لاقدر و لاصغر ولاكبر ونحوها في مقام ذات الهيولى والجسم وغيره من الاعراض، غيرالكم المقداري. واما ان الهيولى تقبل القسمة الفكيّة، فلانّها غير مرهونة بالاتصال، حتى يعدمها الانفصال شانها القبول واللاتعيّن.

٧. وفي الاسفار: «ثم إن الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير مانسب اليه فالمشاركة في المحمول إذ كانت في النوع يسمّى مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الاضافة مناسبة» (ج ١ — ط ١ — ص ١٣٠). (ح. ح)

[٤٢]

غرر في الحمل و تقسيمه

بكثرةٍ تعلّقت غيرية ... كذاك بالوحدة هو هويّة

هذي هي الحمل وفيه اعتبر ... جهتي الوحدة والتّكثُّر

الحمل بالذّاتيّ الأوّلي وصف ... مفهومه اتّحاد مفهومٍ عرف

فكلُّ مفهومٍ وإن ليس وجد ... فنفسه بالأوّليّ ما فقد

وبالصّناعي الشّائع الحمل صفا ... وباتّحادٍ في الوجود عرّفا

وبالمواطاة والإشتقاق فه ... وذلك الهوهو وذا ذوهوسمة

بتيّةً وغيرها مركّبةً ... بسيطةً هليّةٌ منشعبة

وفي بسيطةٍ من الهليّة ... لاتجرين قاعدة الفرعيّة

لأنّها ثبوت شيءٍ قد بدت ... وهي لكون الشّيءِ شيئاً قدحوت

وربّما بدّل باستلزامٍ ... أو خصّصت عقليّة الأحكام

وقيل مبدأ ولو ذهناً فقد ... مفهوم موجودٍ مع الشّيءِ اتّحد

[٤٢]

غرر في الحمل وتقسيمه

قدمهدنا اوّلا انّ الهوهويّة الّتي هي اتّحادما، وهي مقسم للحمل[١]، من العوارض الذّاتية للوحدة، فهي من متعلّقات الوحدة، والغيريّة الّتي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه[٢]، بأن يقال الغيران امّا متقابلان او متخالفان اومتماثلان، من العوارض الذاتيّة للكثرة، ومن متعلّقاتها. فقلنا: بكثرة تعلّقت غيريّة كذلك بالوحدة تعلّقت هوهويّة هذي، اي الهوهويّة، هي الحمل.

ان قلت: الهوهويّة اتّحادما، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير الحقيقي، فلم خصّصتها بالحمل؟

قلت: أوّلاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد في الوجود؛ والاّ فهو مساوللهوهويّة. وفي النظم ايضاً اطلقنا جهتي الوحدة والتكثّر[٣].

---

١. بناء على ما هوالمشهور، من انّها اعمّ، وهو مخصوص بالاتحاد في الوجود.

٢. فانّ التماثل قد يدرج في الهوهويّة، وقد يدرج في الغيريّة. والثاني سياق اهل الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، امّا متفقان في الماهيّة ولازمها، فهما المثلان، اولا، فاما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد، فهما الخلافان، اولا، فهما الضدان.

٣. فكما ان الضاحك والكاتب متخالفان ماهيّة، متّحدان وجوداً، ولذلك يحمل احدهما على الآخر بهوهو، كذلك زيد و عمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متحدان في الانسانية، لانّ تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن ان يقال: زيد و عمرو في مقام الانسانية. وكذلك الانسان والفرس ←

وثانياً نقول[٤]: لواتّبعنا المشهور، فالهوهوية هنا ليست بمعناها الاعمّ. وفيه، اي في الحمل اعتبر جهتي الوحدة والتكثّر.

تقسيم:

الحمل بالذّاتيّ[٥] الأوّلي وصف مفهومه اتّحاد مفهوم عرف؛ اي مفاده انّ الموضوع نفس مفهوم المحمول، ذاتاً وماهية، لاوجوداً فقط، كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير[٦]، كتغاير الاجمال والتفصيل في حمل الحد على

مختلفان بالماهيّة النوعيّه، متحدان في الحيوانية. فيمكن ان يقال: الانسان فرس في مقام الحيوانية. وقس عليها سائر اقسام الهوهوية.

٤. بل هي بمعنى الحمل، واثبات التعلّق المذكور له لايوجب نفيه عن غيره.

٥. راجع الى نثر الدراري على نظم اللئالي (ج ١ ــ ص ٢٦٨). اعلم أن المحمول ان كان نفس مفهوم الموضوع ذاتًا و ماهيةً فالحمل ذاتي أوّلي، والاّ فشائع صناعي. فقولك الانسان انسان تنبيهًا للذي يجوّز أن يفقد الشيْ نفسه حمل اوّلي ذاتي. و كذلك حمل كل حدّ تام على محدوده حمل أولي ذاتي، مثل قولك: الانسان حيوان ناطق. وأما الرسوم فكلها حمل شائع صناعي و إن كان بعض اجزائها ذاتيًا للموضوع كقولك: الإنسان حيوان ضاحك؛ كما أن كل قضية كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول بمجرد الوجود فقط فالحمل فيها شائع صناعي. والحمل الشائع الصناعي يسمى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضًا. ولهذااعتبرواني شرائط التناقض وحدة أخرى وراء الوحدات الثمان وهي وحدة الحمل. و بهذا الحمل ينحلّ كثير من الاشكالات و ذلك لأن معنى يصدق على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيْ واجتماع النقيضين و شريک الباري و عدم العدم والمجهول المطلق و أشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والإستعداد والهيولى و نظائرها. (ح. ح)

٦. ليفيد الحمل، اذ لكونه ضروريا بمعنيين، اي واجبا وبديهيّاً، يترائى انّه لايفيد. لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتدابها. فان قولك: الانسان انسان في المقامين، بمنزلة ان يقال: الانسان الّذي يجوز عندالسائل ان يفقد نفسه، حيث ان سؤاله في قوة هذا التجويز، هوالانسان الّذي هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه. وانّما قلنا انّه في قوة هذا، لانّ من يقول: لم جعل الورد وردا، والشوك شوكا، والملك ملكا، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك، فكانّه مجوّز ذلك، كما لايخفى.

المحدود، وكملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، اويمكن أن يسلب عن نفسه وملاحظته لاكذلك، بل كما هوهو، كقولهم في مبحث الماهية[٧]: الانسان من حيث هو انسان انسان لاغير، وفي مبحث الجعل[٨]: ما جعل المشمش مشمشا، بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش في ذاته، اذثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال، كما قلنا:

فكلُّ مفهومٍ وإن ليس وجد، ولايعتبر وجوده، فنفسه— مفعول مقدّم— بالاوّليّ من الحمل ما— نافية — **فقد.** وانّما سمّي ذاتيّا اذلايجري الاّ في الذّاتيّات؛ واوليّاً لكونه اوّلي الصّدق اوالكذب. **وبالصّناعي الشّائع الحمل صفا، وباتّحادٍ في الوجود عرّفا.** الفعلان مؤكدان بالنّون الخفيفة. ففاد هذا الحمل هو انّ الموضوع والمحمول متحدان في مقام الوجود، مثل «الضّاحك كاتب»، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فاين احدهما من الآخر؟ ووجه التسمية ظاهر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تقسيم آخر:

وبالمواطاة والاشتقاق[٩]— على حذف المضاف— **فه، أي انطق. وذلك، أي** حمل المواطاة، هو الهوهوسمة؛ **وذا،** اي حمل الاشتقاق، **ذوهوسمة،** اي علامته.

---

٧. راجع الغرر ٣٠، ص٣٢٩، هذا الطبع. (م. ط)

٨. راجع الغرر ١٧، ص ٢٢٠، هذا الطبع. (م. ط)

٩. حمل المواطاة هو أن يكون الشيْ محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان؛ وحمل الإشتقاق هو أن لايكون محمولاً عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الإنسان فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة فلايقال الانسان بياض، بل بواسطة ذو والاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض أو ابيض و حينئذ يكون محمولاً بالمواطاة (شرح القطب الرازي على منطق المطالع— ط عبدالرحيم— ص ٥٠، والفصل السابع من المنهج الاول من شرح المحقق الطوسي على منطق الاشارات— ط الشيخ رضا— ص ١٣). (ح. ح)

تقسيم آخر:

بتيّةٌ — بالنّصب على طريقة الحذف والايصال — **وغيرها ومركّبةٌ**[١٠] **وبسيطة** هليّةٌ، اي قضيّة هي مطلب «هل» منشعبة. وتقدير البيت انّ الهليّة منشعبة الى هلّية بتية وغيربتية، والى هلية بسيطة ومركّبة.

اعلم انّ القضيّة مشتملة على عقدين: عقدالوضع وعقد الحمل. فاذا قلت: «كلّ انسان ضاحك»، كان معناه كلّ شيء صدق عليه الانسان صدق عليه الضّاحك. فاذا كان لموضوعها افراد محقّقة يصدق عليه عنوان الموضوع، كانت بتية. وإذا كان افراد موضوعها تقديرية غيرمحقّقة، كانت تقديرية وغيربتية، مثل «كلُّ معدوم مطلق لايخبر عنه»، و «كلّ شريك الباري ممتنع»، و «كلّ اجتماع النقيضين محال». فأمثال هذه القضايا في قوّة شرطيّة غيرمحقّقة الطرفين؛ فلاوضع مقدّم فيها، اي: كلّ مالو تقرّر وصدق عليه المعدوم المطلق، ونظائره، كان كذا. لكن لم يصدق انّه تحقّق جزئيّات، وصدقت عليها هذه العنوانات. والهلّية البسيطة مايجاب به عن السّؤال بهل البسيط عن وجود شيء. والهلّية المركّبة مايجاب به عن السؤال بهل المركّب عن حالاته. **وفي بسيطةٍ**[١١] **من الهليّة لاتجرين قاعدة الفرعيّة**، بأن تقول في

---

١٠. قد تقدم العدد «١٧» من خاتمة المبحث عن الوجود الذهني في البتيّة و غيرها. (ح. ح)

١١. يعني أن قاعدة الفرعيّة غير جارية في اتصاف الوجود رأسًا و تخصصًا و ذلك لأن الوجود العيني نفس ثبوت الشيْ أي الماهية، لاثبوت شيْ لشيْ. و بعبارة أخرى مفاد وجود الماهية مفاد كان التامّة لا الناقصة، و مفاد هل البسيطة لا المركبة وهذا طريقة صاحب الأسفار. و يؤيّد ماذكرنا أن مفاد قولنا زيد موجود في الهلية البسيطة هو وجود زيد لاوجود امرله. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة فبعضهم خصّص القاعدة الفرعية العقلية الكلية بالإستثناء كالفخر الرازي مع أن الأحكام العقلية لاتخصّص، فهو قائل بأن ثبوت شيْ لشيْ فرع لثبوت المثبت له إلا في ثبوت الوجود للماهية؛ وإلى هذا أشار بقوله: «أو خصصت عقلية الأحكام».

والدواني بدّل الفرعية بالإستلزام فقال ثبوت شيْ لشيْ مستلزم لثبوت المثبت له أي ولو بهذا

البسيطة ايضاً ثبوت شيء، هوالوجود، لشيء هوالماهية. فهو فرع ثبوت المثبت له، أعني الماهية. فننقل الكلام الى هذا الثبوت، فيكون فرع ثبوت آخرها، وهكذا، فيلزم التسلسل. وهذا لزم من ان يكون مفاد البسيط ثبوت شيء لشيء، وليس كذلك. لأنّها، اي البسيطة[٦]، ثبوت شيء قد بدت، لانّ الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجيّة، والماهية ليس أمرا متحقّقا بدون الوجود، حتّى يكون ثبوت شيء لشيء. وهي، اي القاعدة، لكون الشّيء شيئاً قدحوت، لالكون الشيء. وهذا طريقة

الثبوت الثابت فالإستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية لأنه أعمّ منها. والمراد بالاستلزام هو الإستلزام اللغوي بمعنى عدم الانفكاك، وعلى هذا ينتقض بالصفات السابقة على الوجود فتدبر.

و بعضهم كالسيد السند الملقب بسيد المدقّقين ايضا أنكر تحقق الوجود و تأصله رأسًا و ذهب إلى أن الماهيات هي المتأصلة في الحقيقة حتى أن الواجب تعالى عنده ماهية مجهولة الكنه. والموجود عبارة أخرى عن كلمة هست بالفارسية و هو بسيط كسائر المشتقات وليس لمبدء الموجود أي الوجود حقيقة أصلاً ولو ذهنًا أي لافرد ذهني له ايضا إذ كل ماني الذهن ماهية من الماهيات، والوجود الذي يلتفت إليه الذهن ماهية من الماهيات، كما أن كل ماهوفي الخارج عنده ماهية من الماهيات، ولذا يأول قول الحكماء، إن الواجب بالذات وجود بحت إلى أنه موجود بحت.

والمصنف ناظر الى آخر الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار حيث قال: «و تحقيق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية، والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تربهم تارة يخصصون القاعدة الكلية...» (ج ١— ط ١— ص ٩). (ح. ح)

٦. اذ تركيب الماهية والوجود، تركيب اتحادي من اللامتحصّل والمتحصّل. فليس للماهيّة شيئية ثبوت، وراء الوجود، حتى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شئ لشئ، كما في الهليّة المركبة مثل: هذا الجسم ابيض. وهيهنا طريقة اخرىٰ على اصالة الوجود واعتبارية الماهيّة. وهي انّ مثل قولك: الانسان موجود، بمنزلة قولك: هذا النحو من الوجود الحقيقي انسان. وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت. والمثبت له هوالوجود الحقيقي، وهو ثابت سابقاً على الماهية، لكن ثبوته ذاته. وكون المحمول، وهوالماهيّة، لا ثبوت نفسي له، لاباس به، كما عرفت. وعلى اي تقدير، لايلزم التسلسل.

صدرالمتألهين— قدّس سرّه[١٣]— في دفع هذا الاشكال. وامّا غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

وربّما بدّل باستلزام— الظرف نائب الفاعل— والمبدّل هوالمحقّق الدّواني[١٤]. فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، اي ولو بهذا الثبوت الثّابت. فالاستلزام غيرمستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. أو خصّصت بما عدا البسيطة عقليّة الاحكام— من اضافة الصّفة الى الموصوف— مع انّ الاحكام العقليّة لاتخصّص. والمخصّص هوالامام[١٥]. وامّا القول المنصور فهو تخصّص[١٦].

وقيل، والقائل هوالسّيد المدقق[١٧]، مبدءٌ أي مبدء اشتقاق الموجود، وهوالوجود، ولو ذهناً فقد. اي ليس للوجود فرد خارجي ولاذهني، حتّى يقوم بالماهية، ولو قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط موجودية الشيء ان مفهوم موجودٍ مع الشّيء، اي الماهية، اتّحد. فهذا القول مع القول باصالة الوجود في شقاق. فنحن نقول: الماهية متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقي، وهو يقول : متّحدة مع المفهوم، لامفهوم المبدء، اذ لا فرد ذهني ايضاً له[١٨]، بل مع مفهوم الموجود. وكما

---

١٣. الأسفار، ج ١، ص ٣٨. (م. ط)

١٤. الأسفار، ج ١، ص ٤٣ و كذا في شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٥. (م. ط)

١٥. المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٦٤. (م. ط)

١٦. من اول الامر، لا أنه تخصيص.

١٧. الأسفار، ج ١، ص ٤٤ و ٥٩ وايضاً شوارق الالهام، ج ١، ص ١٦٦. (م. ط).

١٨. اذ كل ماهو في الذهن، ماهية من الماهيّات. والوجود الذي يلتفت اليه الذهن، ماهية من الماهيّات، كما انّ كل ماهو في الخارج عنده ماهيّة من الماهيّات. ولذا يأوّل قول الحكماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انّه موجود بحت. ويرد على قوله «الماهية متحدة مع مفهوم الموجود» انه يكون حمل الموجود على الماهية حملاً اوليّاً، لاحملاً شايعاً. وهوظاهر البطلان. وايضاً يلزم كون الماهيّة الامكانيّة واجبة الوجود، لان مفهوم الموجود لايحاذيه شيٌ في المصداق، الاّ نفس الماهيّة. وهذا انقلاب. لانّ الماهيّة التي لاعلاقة بينها وبين مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغيرهما، صارت

نقول نحن: الماهية لمّا لم يكن لها مايحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولوكان شيء يحاذيها لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجود، فاتّحادها من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو : لمّا لم يكن للوجود فرد، لاخارجاً ولاذهناً، فلاحيثيّة تقييديّة خارجيّة ولاذهنية في الماهية، بل مناط الموجوديّة اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود.[١٩] ولكن أين البيضاء من الحرباء!

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مصداقا لمفهوم الموجود خاصة.

ان قلت: هو يقول ان الماهية يجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام في الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجي، ولاذهني، فلاقيام خارجي، ولاقيام عقلي له بها. فكيف تجعل نفس الماهية، ونفسها هي التي لاموجودة ولامعدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود اويصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجودا؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفنى الوجود والموجود في الماهية. وانه لظلم عظيم.

١٩. الأسفار، ج ١، ص ٤٤ (م. ط)

[٤٣]

غرر في التقابل و اقسامه

قد كان من غيريَّةٍ تقابل ... عرَّفه أصحابنا الأفاضل

بمنع جمع في محلٍ قد ثبت ... من جهةٍ في زمنٍ توحَّدت

إذا تقابل الوجوديَّان ... إن عقلا معاً مضايفان

ودونه ضدَّان بالحقيق صف ... مع غاية البعد ولا معها أضف

لشهرةٍ كأحمرٍ وأقتم ... وإن تقابل الوجودي العدميّ

فما اعتبرت فيه قابليَّةٌ ... لما انتفى فعدم وقنية

فإن قبولاً اعتبرت مرسلاً ... في الوقت أولا نوعاً أوجنساً علا

كان حقيقيّاً فألحقن به ... مردودةً و كعمىً في الأكمه

و إن قبول خصَّ بالشَّخص وما ... في الوقت للمشهور قد كان انتمى

فإنَّه المعروف عند النَّاس ... وهو اصطلاح قاطيغور ياس

وما القبول فيه ليس يعتبر ... بالسَّلب والإيجاب عنهم اشتهر

[٤٣]

غرر في التَقابل وأقسامه[1]

قد كان من غيريّة تقابل، كما اشرنا اليه سابقاً،[2] عرّفه أصحابنا الأفاضل[3] بمنع جمع في محلٍّ قدثبت من جهةٍ في زمنٍ توحدَّت— هذا الفعل صفة للثلاثة— أي في محلّ واحد، من جهةٍ واحدة، في زمان واحد، فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين في الوجود[4] في محلّين و بقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الأبوة والبنوة المجتمعين في واحد من جهتين. و بقيد وحدة الزّمان، دخل تقابل المجتمعين في زمانين. و تنوين جمع عوض عن المضاف اليه، أي الغيرين، لان التقابل نوع من الغيريّة[5]. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لأنّ التماثل، و إن كان بوجه من الغيريّة، لكن جهة الإتّحاد والهوهويّة عليه اغلب. أو نقول: تنكير جمع للنوعيّة، أي التقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين. و ذلك النّوع اجتماع متغايرين في الماهية.

---

١. ناظر الى الفصل الخامس والفصول التي بعده من المرحلة الخامسة من الأسفار. (ج ١— ط ١— ص ١٣٤) (ح. ح)

٢. راجع الغرر ٤١، ص ٣٨٧ هذا الطبع (م. ط).

٣. الأسفار، ج ٢، ص ١٠٠ و شوارق الالهام، ج ١، ص ١٨١ (م. ط).

٤. اي، في عالم الكون. فهما، وان كانا مسلوبي الاجتماع في المحلّ الواحد بعينه، لكن لهما الاجتماع في عالم الواقع. ولايضر في تقابلهما.

٥. اي، المخالفة بحسب الماهيّة، والمثلان موافقا الماهيّة.

إذا تقابل الوجوديّان— اشـارة الـى وجه الحصر المشهور[٦و٧] انّهما امّا وجوديّان وامّا أحدهما وجوديّ والآخر عدميّ[٨] ، الى آخر ماقالوا— **إن عقلا معاً، فهما مضايفان.** ودونه، أي إن كان المتقابلان وجوديّين، ولم يكن احدهما معقولاً بالقياس الى الآخر، **فهما ضدّان بالحقيقة صف:** أي صف الضدين بالحقيقيين **مع غاية البعد** بينهما، كالسّواد والبياض، **ولامعها،** أي لامع غاية البعد، **أضف،** أي انسب الضدين **لشهرة،** وقل ضد مشهوري، **كأحمر واقتم،** حيث ليس بينهما غاية الخلاف. **هذا** كلّه اذا كانا معاً وجوديين.

وإن تقابل الوجودي العدمي فما، أي تقابل، **اعتبرت فيه قابليّة** في موضوعه لما انتفى **فعدم وقنية.** وفي كتب الحكمة[٩] كثيراً مايعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهي— بضم القاف وكسرها— اصل المال ومايقتنى. ثمّ اشرنا الى قسمي العدم والملكة بقولنا: **فإن قبولاً اعتبرت مرسلا،** أي مطلقا في الوقت، أي سواء كانت قابليّة موضوع العدم للملكة في الوقت، كعدم اللّحية في الكوسج، **أولا** في الوقت، **نوعاً،** أي وسواء كانت القابليّة نوعاً— ومثال هذين القسمين ما في النظم— **أو جنساً علا،** كعمي العقرب[١٠]، **كان** تقابل العدم والملكة **حقيقيّاً فألحقن به،** أي بتقابل العدم

---

٦. لأن المشهور في تقسيم المتقابلين انهما إما وجوديان أولا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضائفان، أولا فهما المتضادان، وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا فإما أن يعتبر في العدمي محلّ قابل للوجودي فهما العدم والملكة، أو لافهما السلب والايجاب. (ح. ح)

٧. كشف المراد، (مسأله ١٤) ص ٣٩. الالهيات الشفا، ج ٢، ص ٣٠٣ (م. ط).

٨. واما كونهما عدميين، فلايكون، اذ لاميز في الاعدام. واما مثل العدم وعدم العدم والعمى واللاعمى، فيرجع الى الثاني.

٩. الأسفار، ج ٢، ص ١٠٠ وايضاً لاحظ الحاشية ش ٧ هذا الغرر (م. ط).

١٠. في الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: «وأما بحسب التحقيق فان الملكة ماينسب إلى موضوع قابل له لا بحسب طبيعة شخصية لاغير بل بحسب طبيعة من نوعية أو جنسية و ذلك كالبصر

والملكة، مرودةٌ ونحوها من أعدام في غيرالوقت، وكعمي في الأكمه وغيره، ممّا قابليّته بحسب النّوع، لابحسب الشخص. **وإن قبول خصّ بالشخص**، ولايعتبر النّوع والجنس، **وما في الوقت**، ولايعتبر قبول في غيرالوقت، فتقابل العدم والملكة **للمشهور قد كان** انتمي. ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري، **فانّه المعروف عند النّاس**، لاالمعنى الاوّل، **فانّه شيء يعرفه الخواص**، والتعميم عنهم. **وهواصطلاح قاطيغوريا س** يعني انّ المنطقيّين[11]

بالنسبة إلى الأكمه فان طبيعة شخصه وإن لم يكن قابلة له إلا أن طبيعة نوعه وهي الإنسانية قابلة له، و بالنسبة إلى العقرب فإن الإبصار غير ممكن لشخص العقرب ولا لنوعها بل لجنسها وهو كونها حيوانًا» (ط ١ — ايران — ص ٢٧) ولكن في حيوة الحيوان للدميري أن العقرب عيناها في ظهرها. (ح. ح)

١١. اعلم ان دأب القدماء وديدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة. واطلقوا عليها الفنون، كما يقولون: قرر في فن البرهان كذا، وفي فن الجدل كذا، والصناعة، كما يقولون: الصناعات الخمس. وربّما اطلقوا عليها الكتب، كما يقولون كتاب ايساغوجي، وكتاب البرهان. وهذا مثل ما يقال في الفقه: كتاب الصلوة، وكتاب الزكوة، ونحوهما. ولكل منها اسم يوناني، بقي بعد النقل الى العربيّة.

الاول:ايساغوجي، ضبطه فرفوريوس، يبيّن فيه الكليات الخمس.

الثاني:قاطيغورياس، وهو المقولات العشر. الثالث:باريرميناس، وهو القضايا.

الرابع:انولوطيقا، وهو القياس، فيبيّن فيه كيفيّة تركيب القضايا، لتصير قياسا. كما ان في باريرميناس يبيّن كيفيّة تركيب المعاني المفردة بالإيجاب والسلب، لتصير قضية. والمعاني المفردة ما هي المستنبطة من قاطيغورياس.

الخامس:اوفوذوطيقي، وهوالبرهان، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التي بها تصير برهانا منتجا لليقين. والبرهان هو طريق موثوق به، موصل الى الحق، سيّما نمط اللّم منه.

السادس:طونيقا، يبيّن فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان.

السابع:رنطوريقي، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة. والى هذه الثلثة اشير في الكتاب الالهي بقوله تعالىٰ: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن.

الثامن:سوفسطيقي، وهو المغالطات.

التاسع:قوانيطيقي، يبيّن فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل. والمنطق بعضه فرض،

في مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين.[١٢] **وما**، أي تقابل وجوديّ و عدميّ القبول فيه ليس يعتبر، **فهو بالسّلب والايجاب عنهم اشتهر.**

وهوالبرهان، لانه لتكميل الذات. وبعضه نقل، وهو ماسواه من اقسام القياس، لانه للخطاب مع الغير.

١٢. قد صرّح الشيخ الرئيس بأن الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق و بحسب سائر العلوم، فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلايمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط؛ وأما سائر الأقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فإنه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالوجوه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونها وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونها وجوديين والعدم فيها غير مختص بما للشخص في وقته بل جميع الأقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولمّا كان مايذكر في قاطيغورياس انما يذكر للمبتدي اكتفي له بالمشهور ولم يكلّف مايدقّ من الفروق، كل ذلك ممّا صرّح به الشيخ؛ و صرّح أيضًا بأنّ المشهوري من التضاد ومن التقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس، والحقيقي منها هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم. و راجع الى الفصل الأول من المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء في المتقابلات. (ج ١ — من المقولات — ص ٢٤١ — الى ص ٢٤٩ ط مصر). ومافي الأسفار بعكس ما في الشفاء، والمصنف اعترض عليه و لذاأتى هاهنا بما في الشفاء والحق معه. و راجع الى الأسفار (ج ١، ط ١، ص ١٣٨). (ح. ح)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة السابعة

في

العلّة و المعلول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة السابعة في العلّة و المعلول

[٤٤]

غرر في التعريف و التقسيم

إنَّ الّذي الشَّيء إليه افتقرا ... فعلّة والشيء معلولاً يرى

فنه ناقص ومنه ما استقلّ ... ومنه خارج ومنه ما دخل

فالعنصري الصُّوريُّ للقوام ... وللوجود الفاعلي التّماميّ

وما لأجله الوجود حاصل ... فغاية وما به ففاعل

بالطّبع أو بالقسر أو بالقصد أو ... بالجبر بالتّسخير فارع مارعوا

أو بالتّجلّي ثمَّ بالعناية ... أو بالرّضا فادروا أولي الدّراية

إذ مع علمٍ أو بلا علمٍ وهو ... لطبعه لائم أولا فعله

فذان الأوّلان والعالم إن ... وجود الافعال بها العلم زكن

فذاك بالفاعل بالرّضا قصد ... و إن وجود الفعل علماً ماوجد

ولا كفى العلم بذات الفاعل ... بل علم المعلول قبل العمل

فالقصد إن يقرن بداعٍ زيد مع ... إرادةٍ ودونها الجبر وقع

بلا اقتران العلم بالدّاعي فإن ... قد زيد فعليّاً عناية قمن

وإن يكن عيناً فسم تجلّيا ... في علمه العلم بفعلٍ طويا

إرادة طبع إذا ما سخّرا ... للغير فالفاعل تسخيراً يرى

الفريدة السابعة في العلّة والمعلول[1]

[٤٤]

غرر في التّعريف والتّقسيم

إنّ الّذي الشّيء إليه افتقرا مطلقاً، صدوراً أو قواماً، تامّاً أو ناقصاً، فعلّة. والشّيء المفتقر معلولا يرى. فمنه— الضمير عائد الى الموصول— ناقص، ومنه ما استقلّ، ومنه خارج، ومنه مادخل. وقد اشرنا اليها بقولنا: فالعنصري الصُّوريُّ[2]— امّا على سبيل التعداد، أو بحذف العاطف، وكذا فيما بعده[3]، ونظائره كثيرة— للقوام كما يطلق عليهما علل القوام، وللوجود[4] الفاعلي التّمامي. وما لأجله الوجود حاصل فغاية. وما به، أي ما بسببه الوجود حاصل، ففاعل.

ثمّ للفاعل اقسام: وهي باطّبعٍ[5]، أو بالقسر— كلمة «أو» فيه وفي قرائنه

---

١. ناظر الى مسائل المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول (ص ١٤٠— ٢٠٩— ط ١— ج ١). (ح. ح) وكذا، في الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧، ط ٣. (م. ط)

٢. اي، المفتقر اليه المادّي والصّوري.

٣. وهو قوله: وللوجود الفاعلي التمامي. والتمامي، يعني الغائي. (ح. ح)

٤. كما يطلق عليهما علل الوجود. ثمّ انّ الجنس والفصل يرجعان الى المادّة والصّورة. واما الشرط والمعدّ ورفع المانع، فهي من متمّمات تأثير الفاعل، أو مصحّحات قبول المادّة. فلايزيد العلل على ماذكر.

٥. في آخر الفصل الخامس عشر من سادسة الأسفار: «إفادة تفصيليّة، اصناف الفاعل ستّة: الأول ما بالطبيعة...» (ج ١- ط ١- ص ١٦٥). (ح. ح) وكذا، في الأسفار، ج ٢، ص ٢١٢، ط ٣. (م. ط)

للتّنويع— أو بالقصد، أو بالجبر بالتّسخير— فارع مارعوا— أو بالتّجلّي، ثمّ بالعناية، أو بالرّضا. فادروا، يا اولي الدّراية!

ثمّ اشرنا الى وجه ضبط يستنبط منه تعاريفها: ملخّصه انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولا. والثّاني امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع، اولا، فهوالفاعل بالقسر. والاوّل، امّا ان لايكون فعله بارادته[٦]، فهو الفاعل بالجبر، أو يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هوعينه[٧]،ويكونعلمه بذاته[٨] هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لاغير، فهو الفاعل بالرضا؛ اولا، بل يكون علمه بفعله[٩] سابقاً، فامّا يقرن علمه بالدّاعي الزائد فهو الفاعل بالقصد[١٠]؛ اولا، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهو الفاعل بالعناية؛

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٦. بعد ان يكون من شانه الارادة؛ ويقرن بالكراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الى الفاعل بالقصد، كنسبة الفاعل بالقسر الى الفاعل بالطبع. فذاك في ذوي الشعور، وهذا في عديمات الشعور.

٧. كما في انشاء النفس الصور المتخيّلة، والمعيّة باعتبار العنوان، والعينيّة باعتبار المصداق. ففي الحق تعالىٰ، عند الاشراق، صفحات الاعيان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الاذهان بالنسبة الى النفس الناطقة. فما من موجود، الاّ وهو علم الحق، لانّ علمه حضوري اشراقي، كما اذا قوى مدركاتك الذاتية بالنوم اوالسكر اوالمرض اوالغيبة اونحوها، لاتخرج عن كونها علوما، ملذّة كانت او مولمة.

٨. لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولولم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالي، كانت الفاعليّة على سبيل الايجاب.

٩. اي، تفصيليّا لابمجرّد انطواء العلم بالفعل في العلم بذات الفاعل.

١٠. مثل الكاتب، اذله العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعليّاً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المرتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرّد بلاداع، كان مثالاً للفاعل بالعناية، كما في الصور المرتسمة الالهيّة، عندالمشائين.

اولا، بأن يكون عين علمه بذاته الّذي هو عين ذاته[١١]، وذلك[١٢] هوالعلم الاجمالي[١٣] بالفعل

---

١١. كما في الحق تعالىٰ، فانه، لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة، بحيث لايشذّ عن حيطة وجوده وجود، وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحي القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة». فكما انالصور العلميّة ما به الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل— اذ هو كل الوجود، وكله الوجود— ما به الانكشاف لكل الوجودات، لان شيئية الشيْ بتمامه، لابنقصه. فذاته كانّه مجلى الكل بما هي وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستلزم علمه بما عدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلا. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفيه علمه بفعله. وهذا العلم حضوري وفعلي واحدي، في عين كونه كلّ العلوم، كما انّ فعله واحد، في كونه كل الافعال، وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الاّ واحدة».

١٢. كون علمه سبحانه إجماليًا في عين الكشف التفصيلي مما أفاضه الله تعالى شأنه على قلم الشيخ الاكبر محي الدين العربي الطائي أولاً، ثم نقله صدر المتألهين في صحفه النورية و تبعه صاحب الغرر اعني به المتأله السبزواري، في آخر الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار في علمه تعالى: «قال العارف المحقق محي الدين العربي في الباب السابع والسبعين و ثلاثمأة من الفتوحات المكية —الى قوله: وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى و آتيناه الحكمة وفصل الخطاب: إن الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها، و يعلمها الله سبحانه على ماهي عليها في نفسها ويراها و يأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فتكوّن عن أمره، فما عندالله اجمال كما انه ليس في أعيان الممكنات إجمال بل الأمركله في نفسه وفي علم الله مفصّل وانما وقع الإجمال عندنا وفي حقّنا و فينا ظهر، فمن كشف التفصيل في علم الاجمال علمًا أو عينًا أو حقًا فذلك الذي أعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة، وأما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لايعلمون التفصيل في عين الاجمال» (الأسفار— ط ١— ج ٣— ص ٦٣).

بيان: قوله: «متميزة في ذاتها في حال عدمها» اي متميزة في ذاتها في مرتبة العلم في حال عدمها الخارجي. وقوله: «وهو الوجود الخارجي» أي التكوين هوالوجود الخارجي. وقوله «فتكوّن عن امره» أي الممكنات تكوّن عن امره. وما في قوله «فما عندالله اجمال» نافية. وقوله: «في الباب السابع والسبعين...» قد حرف في المطبوعة السابع بالرابع. ثم ان هذه المسألة اعني بها العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي مبتنية على ان الوجود الصمدي واحد شخصي ولابدّ لك من العارف بلسان العرفان والحكمة المتعالية في النيل بهذا السر المستسر و ذلك العارف من الورثة الذين اشار صاحب الفتوحات اليه فإنّ العلماء ورثة الأنبياء. و اياك أن تظن من العلم الإجمالي

في عين الكشف التفصيلي، فهو الفاعل بالتجلّي. ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ بقولنا: إذ الفاعل امّا مع علم بفعله، أو بلاعلم وهو، اي الفاعل بلاعلم لطبعه لائم فعله، أولا يلائم فعله لطبعه. فذان الاوّلان، أي بالطبع وبالقسر، والفاعل العالم بفعله، إن وجود الافعال بهامتعلّق العلم زكن فذاك بالفاعل بالرّضا قصد؛ وإن وجود الفعل علماً للفاعل به ماوجد، ولاكفى العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله سابقا، كما كان كافيا في الفاعل بالرّضا، فهذا مطويٌّ هناك بقرينة المقابلة بل علم المعلول قبل العمل، فالقصد، اي فاعل بالقصد؛[14] اختصرنا اذ القصد معلوم. ولكن إن يقرن العالم أو علمه أوفعله بداع زيد مع ان يكون الفاعل العالم السّابق العلم المقارن للداعي الزائد، مصاحب ارادة ودونها، اي وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته، الجبر وقع، اي فاعل بالجبر، بلااقتران العلم بالدّاعي، اي مع الداعي. فإن قد زيد على ذاته علمه السّابق بفعله تفصيلاً، حال كونه فعليّاً منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل عناية قمن وحقيق. وإن يكن علمه السّابق بالفعل التفصيلي الفعلي عيناً لذات الفاعل، فسم تجليّا، اي الفاعل،

والكشف التفصيلي هاهنا ماهو دارج في اصطلاح اصول الفقه من العلم الاجمالي والتفصيلي فتبصّر. (ح.ح)

١٣. المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شامليّة كل وجود، واشتماله على جميع الاعيان الثابتة، باعتبار استلزام الاسماء الحسنى الالهيّة اياها، لزوما غيرمتاخر في الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمّى. وايّ تفصيل اشدّ من هذا! والنور، كلّما كان اقهر كان التميز ابين. وكيف لايتميّز الافعال، والماهيّات محفوظة بانفسها في النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة في العلّية؟ والقول بالبينونة باطل. والوجود الالهي مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحُسنى، وحاويا لكل الماهيّات، لاماهيّة له، اذ الماهيّة انّما هي ماهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحلت حلاً شايعاً، لاان تحمل على نفسها، حملا اوليا ذاتيا. واعتبر بوجود الماهيّات في عقلك البسيط. ولوكان لعقلك ماهيّة، فليست هذه وهي هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لايلزم قدم الاشياء. انّما القديم علمه.

١٤. تقدم كلامنا في الفاعل بالقصد في «نثر الدراري على نظم اللئالى» (ج ١ — ص ٣٧٥). (ح.ح)

فاعل بالتجلي في علمه —من اضافة المصدر الى المفعول— اي في العلم بذاته **العلم بفعلٍ**، اي بفعله، **طويا**، اي علمه السّابق التفصيلي بفعله منطوفي علمه بذاته، انطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط الاجمالي. وهذا هوالعلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، لاكمافي الفاعل بالرّضا، لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً، بل العلم بالذّات علم اجمالي بالفعل سابق عليه، وامّا العلم التفصيلي بالفعل فعين الفعل؛ ولا كمافي الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ، لانّ العلم التفصيلي بالفعل، وان كان سابقاً عليه هناك ، الاّ انّه زائد على الذّات.

ارادةٌ طبع إذاما —زائدة— **سخّرا** —مبني للمفعول— **للغير فالفاعل تسخيراً يرى**[١٥]. فالطبيعة المسخّرة تحت النفس، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها. والنّفس الفاعلة بالارادة والقصد، إذا لوحظتا من حيث انّ هذه مسخرّة بأمرالله تعالى، وتلك بأمر النّفس، بل الكل بأمر الله تعالى، كانتا فاعلين بالتسخير.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٥. الفاعل بالقصد اوبالطبع اوغيرهما، اذ لوحظ في نفسه، فهو مسمّى باسمه، واذا لوحظ من حيث هومستولٍ قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق على حدة.

• في النسخة (نا) تحت قاهر. (م.ط)

[٤٥]

غرر في انّ اللائق بجنانه ايّ اقسام الفاعل؟

في الأوّل السّـــادس ذو روايـــةٍ وهـو لـدى المشّـاءِ بـالـعـنـايـة
وعـنـدهـم لصـورٍ عـوارضـا وعـنـد الإشراقي لـكـلٍّ بالـرّضا
ومـتـكـلّـم بـداعٍ زيـد قـد قال لـفـعـل الله قصداً قـد قصد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٤٥]

غرر في أنّ اللائق بجنابه تعالى أيُّ أقسام الفاعل؟

في الأوّل، تقدست اسمائه، السّادس[١] من اقسام الفاعل عند التعديد، وهو الفاعل بالتجلي، ذوروايةٍ من الصّوفيّة[٢] اوذوسقاية للعقل بماء حيوة المعرفة. قال في القاموس: «روي الحديث يروي رواية ورواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل فتله فارتوي، وعلى اهله ولهم أتاهم بالماء، وعلى الرّحل شدّه على البعير لئلايسقط، والقوم استقى لهم»[٣] انتهى. والظّاهر من كلامه انّ الرّواية مصدر مشترك بين الكلّ. وهو، اي الأوّل تعالى، لدى المشّاءِ، فاعل بالعناية[٤]، لانّهم قائلون بالعلم السابق

---

١. لنا رسالة مفردة بالفارسية في أقسام الفاعل وان جميعها متحققة في النفس الانسانيّة وان اللائق بجنابه تعالى أي قسم منها، والرسالة طبعت في خاتمة رسالتنا «خير الأثر في رد الجبر والقدر» (ط ١ــ ص ١٥٦ــ الى ص ٢٠٩)، لعلّها مجدية في المقام للفاحص الباحث عن الحقائق. (ح. ح)

٢. التجليات الالهيّه، محي الدين بن العربي، مع تعليقات ابن سودكين، ص ٣٧٨، تحقيق عثمان يحي ط ١ مركز نشر دانشگاهي. ايضًا اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق القاشاني، ص ١٥٦، تحقيق دكتر محمد كمال ابراهيم جعفر، ط ١، مصر ١٩٨١ ميلادى. و شرح على فصوص الحكم، عبدالرزاق القاشاني، ص ١٤، ط ٣، قاهره. (م. ط).

٣. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص ١٦٦٥، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧. (م. ط)

٤. وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم و داعيةٍ خارجة عن ذات الفاعل، وفي عرف المشائين يسمّى بالفاعل بالعناية. (ح. ح)

على الايجاد المنشأله، وهوالصّورالمرتسمة الّتي هي، على رأيهم[٥]، عوارض الذّات المقدسة. ولكنّه تعالى **عندهم**، اي عندالمشاء، **لصورٍ** علمية **عوارضا**ـ الالف للاطلاق ـ فاعل بالرّضا، لانّ العلم بذلك الفعل، أعني الصور، عينه.

وعند الإشراقيّ، لكلٍّ، اي لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، اذالكلّ عنده هذه، أو لكلّ منها ومن الصّور العلميّة القائمة بذواتها، أعني المثل النّوريّة[٦]، وكونها عوارض حينئذ مشاكلة لقول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعي، أعني العلم المصدري، فاعل **بالرّضا**. هذا متعلّق بالظرفين على التنازع.

ومتكلّم[٨] كالمعتزلي، **بداعٍ**[٩]ـ متعلّق بكلمة «قال»ـ زيد قد **قال لفعل الله**، حيث انّه معلّل بالاغراض الزائدة، على رايه، **قصداً قد قصد**، أي هوتعالى عنده فاعل بالقصد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٥. الهيات الشفاء ج ٢، ص ٣٩٨، ايضاً الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٣. وفصوص الحكم، فارابي، فص ٤٩،ص ٨١.(م.ط)

٦. مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥٣. (م. ط)

٧. كما اوّل المعلّم الثاني المثل النورية الى الصور المرتسمة الالهية.

٨. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٠ وايضا الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤. (م. ط)

٩. كايصال النفع الى الغير على رأيه.

[٤٦]

غرر في ان جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانيّة

وبالرِّضا أو بالتَّجلِّي إذ فطر ... يستعمل النَّفس القوى تنشي الصُّور

وبتسوهُّمٍ لسقطةٍ على ... جذعٍ عنايةً سقوط فعلا

بالقصد كالمشي لعلمٍ حادث ... مع ما عليها زيد من بواعث

بالطَّبع كالصِّحَّة بالقسر العلل ... بالجبر من خيِّرةٍ شرٌّ حصل

والنَّفس مع علوِّها لمَّا دنت ... بأمرها كلُّ القوى قد سخرت

معطي الوجود في الإلهي فاعل ... معطي التَّحرُّك الطَّبيعي قائل

[٤٦]

غرر في أنَّ جميع أصناف[1] الفاعل الثَّمانية متحقَّقة في النَّفس الإنسانيَّة

وبالرِّضا أوبالتَّجلّي إذ— توقيتيّة— **فطر:** امّا مبني للفاعل أو للمفعول، **يستعمل النَّفس**— هذا متعلّق بالفعلين على التنازع— **و كذا القوى،** على احد الوجهين[2]، **تنشي النفس الصور الجزئيّة العلميّة.**

امّا كون النفس فاعلا بالرّضا[3]، وبالنسبة الى الصّور، فظاهر؛ وبالنسبة الى القوى[4]، فلانّ علم النفس بها، لولم يكن نفس وجودها، كان صوريّا؛ فصورها امّا في النفس فكانت كلّية، وهي فعلها، واستعملها جزئية، وامّا في ذواتها، فانتقاش صورها فيها استعمال لابدّ من العلم به، ومابه الاستعمال؛ فننقل اليه الكلام وهكذا.

---

١. في آخر الفصل الخامس عشر من سادسة الأسفار: «تمثيل، اصناف الفاعلية متحققة في النفس الآدمية...» (ج ١— ط ١— ص ١٦٥). (ح. ح)

٢. أي على البناء للفاعل فيكون مفعولاً لها. (ح. ح)

٣. فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها فاعل بالرضا. (ح. ح)

٤. والنفس بالنسبة الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها و خيالها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات فاعل بالرضا. (ح. ح)

وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها[٥] وهي جسمانيّة[٦]، وجودها للمادة؟ وامّا في آلات اخر، ولاآلة اُخرى، مع انّه ينقل الكلام اليها.

وامّا كونها فاعلاً بالتجلي، فلانّها، لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها، فتعلم من ذاتها جميعها[٧] بوجود واحد بسيط، علماً متقدّماً على وجوداتها المتكثرة وعلى علمها بها بعين وجوداتها الفعليّة.

وإن لم يكن لها العلم بذلك[٨] وبتوهُّم لسقطة، حال كون المتوهم، على جذع

---

٥. وفي الأسفار: «وليس لتلك القوى إدراك ذواتها لكونها جسمية والتجسّم من موانع الادراك، على أن الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والإستخدام لايتمّ إلا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها، ولا بادراك آلة أخرى إذ لا آلة للآلة. (ح. ح)

٦. وايضاً يلزم اجتماع المثلين. وايضاً صورها غيرها، والنفس تستعملها باعيانها، فلتدركها باعيانها حضوريا. والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضوري واما حصولي. والحصولي اما بحصول صورها للنفس في مقام العاقلة، واما بانطباع صورها في القوى. وانطباع صورها في القوى، اما بانطباع صورة كلّ في ذاتها، او في غيرها، كانطباع صورالقوى الظاهرة في القوى المدركة الباطنة. والحضوري، اما بحضور وجودها بمصداق واحد بسيط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، واما بحضور وجوداتها في مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضوري بقسيمه صحيح، والباقي باطل.

٧. كيف لا، ووجود ذات النفس لف وجوداتها، واصل محفوظ فيها؟ وهذا كما انّ علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطويّة فيه بنحو اتم، وان لم يكن بنحو الاخطار الخيالي. اوالمفاهيم العقليّة المتعاقبة، سيّما فيمن كان عقلاً محضاً، مقهور القوى الجزئية. فان نفي حضورها المتوهم، انما هي نفي الحضور للخيال والعقل التفصيلي. وبالجملة نفي خاص، لاعام.

٨. الا عند الكمال، وبعد الاستكمال. بل تعلم حينئذ القوى الخارجيّة. فان القوى المنتشرة في الآفاق والصياصي، كعكوس للقوى المتراكمة في هذه الصيصية التي هي ام القرى. ومن هنا ورد في الائمة(ع): «انفسكم في النفوس وارواحكم في الارواح».

عال عنايةً سقوط فعلا— بالبناءِ للمفعول— فانّ هذا العلم التوهمي، بمجرده ومحض تخيل السقوط، بلارويّة وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذي هوالسقوط. و بالقصد كالمشي فعل— الكاف هناوفيما بعداسميّة— لعلمٍ حادثٍ للنفس، مع ما عليها، أي على النفس، زيد من بواعثٍ واغراض. و بالطّبع كالضّحّة فعل[9]. فالنفس في مرتبة القوى الطبيعيّة، فاعل بالطبع، لكونها متصفة بصفاتها ايضاً، كما بصفات الروحانيين في مرتبة أعلى؛ فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيرها عنها على مجرى الطبيعي. وبالقسر العلل فعلت. فإفادة الحرارة الغريبة الحمائية، مثلا، فعل النفس في مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما ان الحركة الصّعوديّة من الطبيعة المقسورة، والنزوليّة من الطبيعة المخلاة. وبالجبر من نفس خيّرةشرٍّ، كلطمة اليتيم. حصل.

والنّفس مع علوّها، لمّا دنت[10]، حيث انّها آية التوحيد[11]، متعلمة بأسماء الحق تعالى التّنزيهيّة والتشبيهيّة، لايشذ من حيطة حكايتها ومظهريّتها شيء من الاسماء. فهي عالية في دنوّها، ودانية في علوّها، كلٌّ بحسبها. فهي الأصل المحفوظ في القوى. وعمود جميع المراتب، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسّطية الى القطعيّة. لاجرم،

---

٩. تذكير فعل لرجوع الضمير الى الكاف الاسميّة، وازدياد فعل في المواضع، لانّ المثال للفعل لاللفاعل.

١٠. فكما نقول: تعقّلت، تقول: احسست، وحركت، وتحركت. وتنسب الكل الى نفسها. ولولا الاتحاد بين النفس والقوى، لما تألمت بسوء مزاج، او تفرق اتصال يحدث في البدن ألماحسّيا، بل كانت كمن يحب احداً، والمحبوب يتألم بتفرّق اتصال، والمحبّ يغتمّ بذلك. فالنفس لها وحدة جمعيّة، هي ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقيّة. مثنوي:

«كيف مدّالظلّ» نقش اولياست كودليل نور خورشيد خداست

١١. وفي اثبات الوصية للمسعودي عن برهان الموحّدين الإمام على اميرالمؤمنين عليه السلام: «فسبحانك ملأتَ كلَّ شيْ و باينت كلَّ شيْ فأنت الذي لايفقدك شيْ...» (ص ٩٦— ط ١— من الحجري). (ح. ح)

بأمرها كلُّ القوى[١٢] قد سخّرت. فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها، فاعلات بالتسخير.

تبيين:

يتبين به اصطلاح الالهيين،[١٣] بماهم الهيّون، في اطلاق الفاعل، عن اصطلاح الطبيعيين فيه. معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس الى الأيس، ماهية ووجوداً، ومادة وصورة، في العلم الالهي، فاعل.[١٤] ولكن معطي التَّحُّرك، الحكيم الطبيعي قائل بأنّه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الّذي لم يوجد مادة الشيء ولاصورته، بل انّما حرّك مادة موجودة[١٥] من حال الى حال. والألهيّون كثيراً مايطلقون الفاعل على هذا،مثل مايقولون: النّجار فاعل للسّرير، والنار للاحراق، لكن لابما هم الهيّون. واشير اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى: «افرأيتم ماتمنون، أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون؟ » الى[١٦] آخر الآيات الثلاث.

---

١٢. فالنفس تقول: ايّتها المدركة، تدرك بقوّتي. وايّتها المحرّكة، تحرّك بحولي، ولاحول ولاقوة لكما، ولغيركما الآبي.

١٣. شوارق الالهام، ج ١، ٢٢٧ (م. ط).

١٤. كما أن الفاعل عند النحاة هو اسم اسنداليه ما تقدمه من فعل أو شبهه وان لم يكن ما اسنداليه صادرًا عنه فالملاک هو صرف الإسناد، وفي الدفتر الثالث من المثنوي للعارف الرومي:

مات زيدٌ زيد اگر فاعل بود ليک فاعل نيست کو عاطل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعل است ورنه او مقتول و موتش قاتل است
فاعلی چه کوچنان مقهور شد فاعليها جمله از وی دور شد (ح. ح)

١٥. ووجود الصورة المفاضة، انّما هو من الله تعالى. وهذا احد معاني الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، في اي شيْ كان، هوالله تعالى. وفاعل حركته من حال الى حال هوالفاعل الامكاني. وما اشيراليه في الكتاب، هو هذا، اي: لستم المعطين لوجود المني والمزروع وغيرهما، لاانكم لستم مبادي الحركة الاينيّة للمني والبذور النباتية وغيرهما.

١٦. الواقعه ٥٦/٥٩

[٤٧]

غرر في البحث عن الغاية

وكلُّ شيءٍ غايةٌ مستتبع حتّى فواعل هي الطّبائع
والقسر لايكون دائماً كما لم يك بالأكثر فليتحسما
إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كلّ ممكن لغاية
علّة فاعلٍ بما هي معلولة له بإنّيّتها

[٤٧]

غرر في البحث عن الغاية[1]

وكلُّ شيء في فعله[2] غايةٌ[3] ـ مفعول مقدّم ـ **مستتبع حتّى فواعل هي الطّبائع.** فإذا كانت للطبائع، وهي عديمة الشعور، غايات، كما سنشير اليه، فكيف لا تكون لمبادي عالية، والشعور عين ذاتها ماهيةً أو وجوداً[4]؟ **والقسر لايكون دائماً، كما لم يك بالاكثر، فلينحسما وليرتفعا؛ إذ مقتضى الحكمة الالهيّة والعناية الرّبّانيّة العناية** كما سياتي في مبحث العلم[5] ان شاء الله، هي العلم الفعلي بالنظام الأحسن، وقد يطلق على الإحكام والاتقان في الفعل، بحيث يترتّب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالى في خلق الشيء الفلاني كذا، وهي، بهذا المعنى، من شعب القدرة، كما انّها، بالمعنى،

---

١. هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيّما ان حققّت انّ الوصولات الى الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليّات.

٢. فالفعل مقدّمة وخير توصّلي. والغاية، من حيث هي غاية، ذات المقدمة وخيروكمال اصالي، وهي صورة الصورة بالحقيقة.

٣. ولنا مقالة في المقام ادرجناها في تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لعلّها مجدية في موضوعها وان شئت فراجع اليها (ص ٥٢٥ ـ ط ١). (ح. ح)

٤. هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم في الحق تعالىٰ، والمفارقات العقليّة، فانّ صفات الله تعالىٰ عين ذاته بقول مطلق. وفي العقول عين وجودها، لاعين ماهيّاتها، كما انّ اصل الوجود زائد علىٰ ماهيّاتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لاماهيّة له. واطلاق الشّعور من باب التغليب.

٥. راجع الغرر ٥٦، ص ٤٨٤، هذا الطبع. (م. ط)

الأوّل من أعلى مراتب العلم. ولمّا كانت الحكمة ايضاً تطلق على المعنى الثاني، فالعناية هنا بالمعنى الاوّل[٦] — **إيصال كلّ ممكنٍ لغاية**. وذانك منافيان[٧] متقضى هاتين. والغاية **علّة فاعلٍ**، اي من حيث هو فاعل، **بماهيتها**[٨]، ولكن **معلولة له بانيّتها**. وهذا كما يقال ايضاً: العلّة الغائيّة مقدّمة على الفعل ذهناً، مؤخّرة عنه عيناً[٩،١٠].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٦. اي، لواريد من الحكمة المعنى الثاني. واما لواريد منها الحكمة العلميّة، كانت العناية بالمعنى الثاني، لانّ الجمع اولىٰ.

٧. اي، القسر الدائم والاكثري لغلبة ممنوعيّة الممكن حينئذ عن الوصول الى الكمال المترقب منه.

٨. اي بماهيّتها الموجودة في العلم من حيث ذلك الوجود.

٩. كما يقال: «اول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما.

١٠. لاحظ لمزيد تحقيق: الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٠ و شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٤٠ والالهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٨٣ و شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٥ و ٣٦٢ و كشف المراد، ص ١٢٩ .وشرح المقاصد، ج ٢، ص ٧٥ والمباحث المشرقيه، ج ١، ص ٦٤٧ والمواقف، ص ٩٢ (م. ط).

[٤٨]

غرر في دفع شكوك عن الغاية

يليق أن نذبَّ عن أمر العبث ... إذ دون غايةٍ يظنُّ إن حدث

فغاية فيما إليه الحركة ... وما لأجله غدت مشتركةْ

فغاية العاملة أُوليها ... وربَّما شوقيَّةٌ غيِّي كما

من حيِّزٍ بحيِّزٍ سأماً ترِدُ ... وربَّما غايتها لا تتَّحد

فغاية لقوَّة في العضلة ... مثل الطَّبائع دواماً حاصلة

شوقيَّة غايتها إن لم تجد ... لها مقيساً فعله الباطل عدّ

ذوالغايتين مبدأ بعيداً ... كان له تخيُّل وحيداً

لاالفكر فهو العبث إن غاية ... ماهو للتَّحرُّك نهاية

إن ليس إمَّا وحدة المبدإ أو ... مع طبع أو مزاجٍ أو خلقٍ فلو

كان مع الخلق فعادي وفي ... أوَّلها سمِّي بالمجازف

كاللَّعب باللَّحية عاديٌّ وما ... يبقى فبالقصد الضَّروريّ سما

كحركة المريض والتنفُّس ... كلُّ المبادي في الجميع تكتسي

غايتها لكنَّ حيث ما ثبت ... مبدأ فكرٍ غاية كذا انتفت

وليس في الوجود الاتِّفاقيُّ ... إذ كلُّ ما يحدث فهو راقِ

لعللٍ بها وجوده وجب ... يقول الاتِّفاق جاهل السَّبب

موتاً طبيعيًّا غدا اختراميٌّ ... قيس إلى كلِّيَّة النِّظام

ماليس موزوناً لبعضٍ من نغم ... ففي نظام الكلِّ كلّ منتظم

[٤٨]

غرر في دفع شكوك عن الغاية

فان العبث والجزاف والطبائع والاتّفاقات يظن انّها بلاغايات. فقلنا: يليق أن نذبّ، أي ندفع، عن أمر العبث[١]، إذ دون غاية يظنُّ إن حدث. ثم شرعنا في تمهيد مقدّمات اولا، ودفع الشك ثانياً، بقولنا: فغاية فيما إليه الحركة، وما لاجله الحركة غدت مشتركة. فتستعمل بالمعنيين. ففاعل كلّ حركة ومبدئها كانّه تنحلّ بفواعل ومبادي قريب و أقرب[٢] و بعيد[٣]. ولكلّ منها، حيث تحقق، غاية.

---

١. ذكره على سبيل التمثيل اوالتغليب، كما يطلق في العرف ايضاً. واما العبث في العرف الخاص، فيطلق على مايكون المبدء البعيد فيه هو التخيّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كماياتي.

٢. في المبحث الاول من الفصل الثاني والعشرين من سادسة الأسفار: «اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدء القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان أن تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هوالشوق، والأبعد من الجميع هو الفكر او التخيل؛ واذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقةً حركّت القوة الشوقية الى الإجماع بدون ارادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأوّل على هذا المثال من أن تصور النظام الأعلى علّة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة، ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع و تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتمّ بالأسباب المذكورة...» (ج ١— ط ١— ص ١٧٣). (ح. ح)

٣. وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمّىٰ بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن ←

فغاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك اوليها، اي ماإليه الحركة. وربّما هذا، اعني ماإليه الحركة، محرّكة شوقيّةً غيبي، فاتّحد الغايتان، كما من حيّزٍ بحيّزٍ سأماً من الاول ترقّ، اي تنضجر من موضع، فتتخيل صورة موضع آخر، فتشتاق اليه، فتتحرك نحوه، وينتهي حركتك اليه. فنفس ماإليه الحركة غاية للشوقيّة ايضاً. وربّما غايتها لاتتّحد بغاية الشوقيّة، كما إذا تصوّرت مكاناً، وتحركت نحوه، لتلقي فيه صديقاً وحينئذٍ فغاية لقوّةٍ في العضلة[٥] مثل غاية الطّبائع دواماً حاصلة. فتلك القوة كانّها[٦] طبيعة جماديّة. والطبيعة كانّها قوّه محركة حيوانيّة. فكما انّ المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الاّ الايصال الى ماإليه الحركة، لاالأشياء الاخر من اغراض ذوي الشعور، فكذلك المتوقع[٧] من القوّة المنبثّة في العضلات ليس الاّ الايصال الى ما اليه الحركة. واما ترتّب غرض آخر، كلقاءِ صديق، فهو من اغراض الشوقية.

القوة الشوقيّة، والابعد كالتخيّل اوالفكر التعقّلي.

٤. في الأول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة، وفي الثاني لايكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلاً بعدما انتهت اليه الحركة. وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك أي بالنسبة الى حركة أخرى كما يتحرك زيد من مسكنِهِ الى بيت الرياضة للرياضة. (ح. ح)

٥. والحاصل أن غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدء القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لاغاية له غيرها و ذلك لأن المحركة العاملة اذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أي غير مخلوطة بالشوقية والمدركة كانت كالطبائع، فإن شئت فسمّ القوة العضلية طبيعة، وإن شئت فسمّ الطبيعة التي في البسائط محركة عاملة فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعة مادّتها ليس الاّ نهاية الحركة كذلك في الحركة العضلية. (ح. ح)

٦. المراد انّه في مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، في انّ غايتها ماإليه الحركة، وهي دائماً حاصلة. والطبيعة في المواضع الاخرى، اذا لوحظ مسخّريتها للنفس الكلّية، فهي كانّها قوّة عاملة حيوانيّة.

٧. بخلاف المبادي قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت في لقاء الصديق. (ح. ح)

فلهذه القوّة وللطبائع غايات: شوقيّة غايتها[٨] ـ مفعول مقدّم ـ إن لم تجد لها مقيساً، اي مقيسا الى الشوقيّة، وهو حال من الباطل، فعله الباطل عدّ، يعني اذا حرّكت الشوقيّة نحو غاية ولم يصادفها، سمّي فعله باطلاً بالنسبة اليها، لابالنسبة الى العاملة، لانّها صادفت غايتها. وكونه باطلا بحسب الاصطلاح، اي مقطوعاً عن الغاية، حيث قطع طريق وصوله الى الغاية، لانّه لاغاية له، اذ فرق بين كون الشيء لاغاية له وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصددالايصال الى الثمرة، فإذا ضربها البرد، سمّي ذلك قسراً، لانّ عالم الكون والفساد دارالقسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لاان الشجرة خلقت بلاغاية.

ذوالغايتين، شروع في بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضروري في الاصطلاح[٩]، بأن الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئيه القريب والأقرب، لابأن يكون باطلا بالنسبة الى الشوقيّة، مبدءٌ ـ خبر كان قدم عليه ـ بعيداً كان له تخيُّل وحيداً[١٠] ـ حال ـ لامع الفكر؛ والاّ كان فعلا محكماً مغيّى بغاية فكريّة بلاشبهة، فهو العبث[١١]، إن غاية لذلك الفعل ماهو للتحرّك[١٢] نهاية. يعني يعتبر في البعث أمران:

٨. اي شوقية إن لم تجد غايتها عدّ فعلُه الباطلَ مقيسًا إليها. حاصله أن كل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث إنها غاية له إذالم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلاً. (ح. ح)

٩. ناظر الى الفصل ٢٢ من المرحلة ٦ من الاسفار، ج ٢، ص ٢٥٠، (م. ط).

١٠. هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيديّة هنا غيرماياتي. فانّ المراد بها هنا ان لايكون التخيّل مع الفكر في المبدئية، وان كان مع الطبع أو المزاج او الخلق، ممّا به امتيازها.

١١. اي، مسمّى به في الاصطلاح، لانّه عبث بمعنى انّه لاغاية له، اذ ظهر خلافه. وقس عليه غيره.

١٢. أي إن كانت غاية ما بحذف كانت. والحاصل أن معنى العبث في الاصطلاح أن لايكون هنا مبدء فاعلي فكري فلاغاية فكرية ويكون ما انتهت اليه الحركة التي هي غاية دائمًا للعاملة غاية المتخيل والشوقية. ثم اذالم تتطابق العاملة والشوقية التخيلية في الغاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة بل لكل غاية غير ما للأخرى بعد ما لم يكن غاية فكرية كماني العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض، أو التخيل مع خلق أو

احدهما ان المبدء البعيد له يكون هوالتخيل فقط، بلافكر، وفي هذا الأمر يشاركه اخواته؛ والآخران يتطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى ماإليه الحركة، وبهذا يفترق عنها، كما قلنا ان ليس، اي ليس منتهى الحركة غاية لهما،بل لكلّ منهما غاية على حدة؛ فالتخيل امّا وحدة المبدء[١٣] البعيد، أومع طبع يكون مبدء، أومع مزاج، أومع خلق. فلو كان مع الخلق، فعاديٌّ. وفي اولها، اي اوّل الشقوق، وهوان يكون المبدء البعيد هوالتخيل وحده، سمّي الفعل بالمجازف كاللّعب— الكاف اسميّة— باللّحية عاديٌّ. وما يبقى، وهو ان يكون المبدء البعيد هوالتخيل مع طبع، او مزاج، فبالقصد الضّروريّ سما— مؤكّد بالنّون الخفيفة— وهذه الّتي بعدالعبث مشتركة في عدم تطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذايكون غاية للعاملة، وللشوقيّة شيء آخر. كحركة المريض، مثال لمبدئية التخيل مع المزاج، وحركة التّنفّس، مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ كلّ المبادي الثلاثة في الجميع، اي جميع الصّور، تكتسي غايتها[١٤]؛ امّا غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حال، وامّا غاية الشوقيّة والتخيل، فاللذيذ الخيالي والخير الحيواني، فانّ كلّ فعل نفساني فلشوق ما وتخيل ما،[١٥] الاّ انّ ذلك التخيل ربّما كان غيرثابت، بل سريع البطلان، اوكان ثابتا، ولكن لم

ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا رويّة كاللعب باللحية، فيسمى الفعل في الأول جزافًا، وفي الثاني قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا، وفي الثالث عادة. و راجع في تفصيل ذلك الى الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء (ج ٢— ط ١— ص ٤٥١) (ح. ح)

١٣. أي، بلاشركة من طبع اوغيره، ولا من فكر.

١٤. فاذا كانت لافعال هذه المبادي الجزئية غايات، فما حدسك بافعال مبدء المبادي؟ وهو ذاته غاية الغايات لفعله المطلق، لاشيْ سواه كماياتي في مبحث الارادة. فتبأ لمعرفة من يقول: لاغاية مطلقا ذاتيّة اوغيريّة لفعله، ومن ينفي الذاتية ويثبت الغيريّة. وهذا ايضاً باطل. للزوم الاستكمال.

١٥. الواو بمعنى مع أي مع تخيل ما. (ح. ح)

يشعربه، لان التخيل غيرالشعور بالتخيل.[١٦] لكنّ حيث ماثبت[١٧] مبدء فكرٍ— الاضافة بيانيّة— غاية كذا— صفة غاية— اي غاية فكريّة، انتفت. والفعل لايجب ان يكون له غاية بالقياس الى ماليس مبدء له.[١٨] فلعب الطفل انّما يسمّى لعباً ولهواً[١٩] بالنسبة الى المبدء الفكري الّذي هومنتف فيه، وامّا بالنسبة الى المبادي الموجودة فيه، فلا. فظهران الامور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

قال الشيخ في الهيات الشفاء:[٢٠] «لانبعاث هذا الشوق علة مالامحالة، امّا عادة اوضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى، وامّا حرص من القوى المحركة والمحسّة على ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس. والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ،

---

١٦. ولو كان لكل شعور شعوربه لذهب الأمر إلى غير النهاية. (ح. ح)

١٧. كلمة ما نافية. (ح. ح)

١٨. فقول القائل إن العبث فعل من دون غاية البتة، أومن دون غاية هي خير أو مظنونة خيرًا غير صحيح فان الفعل لايجب أن يكون له غاية ما بالقياس إلى ما ليس مبدء له بل بالقياس الى ماهو مبدء له ففي العبث ليس مبدء فكري البتة فليست فيه غاية فكريّة وأما المبادي الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله تكون تلك الغاية خيرًا بالقياس اليه، فراجع في تفصيل ذلك الى الموضع المذكور من الهيات الشفاء (ط ١— ص ٤٥٢). (ح. ح)

١٩. اي في العرف. ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله، شانية النوع وصلوحه للافعال المتقنة، لاهذا الشخص، من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص الى و، وليس بعدل. نعم، يستحسن في مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وامّا في مقام البرهان، فكما قيل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد اين را هم بدان

٢٠. عبارة الشيخ في الفصل المذكور آنفًا من الهيات الشفاء هكذا: «فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: قول من يقول ان العبث فعلٌ من غير غاية البتة هو قولٌ كاذبٌ؛ وقول القائل ايضا إن العبث فعل من غير غاية البتة هي خيرٌ أو مظنونة خيرًا هو قول كاذب.

أما الأول فان الفعل أنما يكون بلاغاية اذالم تكن له غاية بالقياس إلى ماهو مبدء حركته لابالقياس الى ماليس مبدء حركته وإلى أيّ شيْ اتفق...

وأما الثاني فلأن لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحالة، الخ (ط ١— ص ٤٥١ و ٤٥٢). (ح.ح)

والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعني بحسب القوة الحيوانية[٢٠] والتخيلية. واللذة هي الخير الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة. وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الانساني. فاذا كان المبدء تخيليّا حيوانيّا، فيكون خيره لامحالة تخيليّا حيوانياً. فليس، اذن، هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وان لم يكن خيراً حقيقيّاً، اي بحسب العقل»[٢١] انتهى.

واما في بطلان الاتفاق، فقد[٢٢ و ٢٣] قلنا: وليس في الوجود الشيء الاتفاقي[٢٤]، إذ

---

٢٠. كلُّ ذلك بحسب القوة الحيوانية، واللذة خيرٌ حسّي أو تخيلي فهو خيرٌ حقيقي للحيوان بما هو حيوان، و ظنيٌّ بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خاليًا عن خير حقيقي بالقياس الى ماهو مبدء له وان لم يكن خيرًا حقيقيًا عقليًا. (ح. ح)

٢١. الهيات الشفا، ج ٢، ص ٢٨٨. (م. ط)

٢٢. لنا مقالة مفردة في ذلك أدرجناها في تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لعلها مفيدة في موضوعها، فإن شئت فراجع اليها. (ط ١ — ص ٥٢٧). (ح. ح)

٢٣. القائلان بالاتفاق هما الحكيمان انباذ قلس (امپدوكلس) و ذيمقراطيس (دموكريتوس)، لاحظ لمزيد تحقيق، الطبيعيات الشفا، ج ٢، ص ٦٠ الى ٧٥، ط ١، قاهره و تاريخ فلسفه، فردريک كاپلستون، ج ١، ص ٧٦ و ١٤٨، ترجمه جلال‌الدين مجتبوى و سير حكمت در يونان، شارل ورنر، ص ٢٩، ترجمه بزرگ نادرزاد، ط ١، زوّار و توضيح الملل شهرستانى، ج ٢، ص ١٠١ و ١٦٨ و ١٩٨ و نخستين فيلسوفان يونان، دكتر شرف‌الدين خراسانى، ص ٣٣٩ و ٤٢٨ و سير حكمت در اروپا، محمدعلى فروغى، ج ١، ص ١٠ و ١١ و تاريخ فلسفه غرب، برتراندراسل، ج ١، ص ٩٨ و ١١٤، ترجمه نجف دريابندرى، تاريخ فلسفه در جهان اسلامى، حنا الفاخورى — خليل الجر، ج ١، ص ٣٨ و ٤١، ترجمه عبدالمحمد آيتى. تاريخ فلسفه شرق و غرب، سر و پالى راد كريشنان، ج ٢، ص ٣٦ — ٤١، ترجمهٔ دكتر يوسفان، ط ١، آموزش انقلاب اسلامى ونزهة الارواح و روضة الافراح، شهرزورى، ص ١٩، ترجمهٔ مقصود تبريزى، ط ١، انتشارات علمى و فرهنگى (م. ط).

٢٤. ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنّه ان المطر، مثلا، لضرورة المادّة كان، اذا الشمس بخرت من البحار، والاراضى الرطبة، فاذا ارتفع البخار[٥] وصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتّى، من غيرقصد. ولم يعلم هذا الجاهل انّه لايقع شيْ في

---

٥ في النسخة (نا) البارد. (م.ط)

كلمّا يحدث فهو راقٍ ومرتفع طولاً لعللٍ، اي الى علل، بها وجوده وجب[٢٥]، لانتهاء سلسلة العلل الى واجب الوجود. يقول الاتّفاقُ[٢٦] جاهل السَّبب وجاهل ارتقاء ذلك الشيء الى

العالم، ولوكان احقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقدمرّ ان كلّ القوىٰ والمبادي، بمجالي مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر فمن الذي يسخّرها، ويدير ويسيّرها؟ والنفس المتعلقة بها التي تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الاربعة، من امر من هو؟ وتجلّي من عليه، وبنور من يستضيئ؟ اي آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك.

٢٥. والواجب لايقال فيه انّه اتفق. فلايقال انّه صادفت القوّة النارية الحطب اليابس فاتفق ان احرقته. والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها اكثري الوجود، ومنها اقلّي الوجود، ومنها متساوي الوقوع واللاوقوع. امّا الاولان، فلا اتّفاق فيها قطعاً. فلايمكن ان يقال: اتّفق ان صارت الاربعة زوجاً، وصارالثقيلُ هابطا. وامّا اقلّي الوجود الّذي يقول الجاهل انّه اتفاقي، كالاصبع الزائد، فالقوّة الفاعلة، متى صادفت المادّة الفاضلة عن المصروفة، في تكون كف الجنين واصابعه الخمس، وصادف استعداداً تامّا، فعلته بلا تعطيل للحق عمّن له الحق. فوجب ان يتخلق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. واذا حصل الوجوب والدوام في الاقلي، فما ظنّك بالمتساوي؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلّي، وينظر الى العرض، لاالى الطول. فهو في ضنك المحول عن شمول امطار سحاب العلم والوغول.

٢٦. ناظر إلى الفصل الثالث عشر من أولى طبيعيات الشفاء (ج ١ — ط ١ — ص ٢٦). وفي أول الفصل الثاني عشر من المنهج الأول من شرح المحقق الطوسي على منطق الاشارات: «إن الإتفاق لايخلو عن سبب مّا إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الإتفاق...» (ص ١٨ ط الشيخ رضا). وكذا في آخر الفصل التاسع من النمط الثاني من حكمة الاشارات: «إن الاتفاق ليس على ما يظن انه لايستند الى سبب بل هوالذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق، وكل ممكن فله سبب..» (ص ٥٣ من الطبع المذكور). فاعلم أن اطلاق الإتفاق على ما يستند الى سبب غريب من إطلاقات العرف وعند الحكيم هواللزوم لاغير.

ثم يجب عليك التميز بين الاتفاق الذي يقول به المنطقي، وبين قول الحكيم من أن مايوجد في الخارج ليس باتفاقي، فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمه فما لم يكن بينها لزوم يقول ان القضية اتفاقية كقولك إذا كانت الشمس طالعة كانت الحمامة مغرّدة، وأما الفلسفي فيحكم بأن كل واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد فتبصّر. (ح. ح)

٥ في النسخة (نا) الثقل. (م.ط)

واجب الوجود، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يؤدي الى ذلك الأمر المسمّى بالأتفاقي؛ كنوع حفرالبئر بالنسبة الى العثور على الكنز، وامّا بالنظر الى شخص الحفر، فان الشيء، مالم يتشخص، لم يوجد، ومالم يوجد، لم يوجد فكّلا. فالاتفاق كالامكان، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن ايّاه الى ماهية ووجود مضاف اليها، وامّا بالنّظر الى نفس الوجود والى ايجاب العلّة، فكلّ ممكن محفوف بالضرورتين. موتاً— خبرلغدا— طبيعيّاً[٢٧] غدا اخترامي قيس صفة اخترامي— إلى كلّيّة النّظام. والأسباب المؤدية الى الوجوب، فغايته، وما اليه حركته، هي هذا. فمطلوب كلّ شيئ لم يطلب من صاحبه. نعم، الاخترام[٢٨] وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية ونحوها، بالقياس الى

---

٢٧. ترتيب الشعر هكذا: اخترامي قيس إلى كلية النظام غدا موتًا طبيعتًا». وفي الجذوات: «اخترامیت اجل اخترامي، و قسريت حركت قسري، و اتفاقيت امر اتفاقي قياس به نظامات جزئيه است باعزل نظر ازنظام جملي، وأما نسبت به شخص جملي آجال اخترامية و حركات قسريه و امور اتفاقية همه طبيعي است، وأمري غيرطبيعي قياس به نظام كلّي دربقعه امكان و دائره تحقق نيست، و در كتاب ايقاظات بسط اين اصل و شرح اين مسأله بروجهي اقصى كرده‌ايم. پس در پرده خفاء نخواهد ماند كه ميانه عوالم تقرّر و دوائر وجود بأسرها لازم است كه ارتباط طبيعي و اتساق لزومي وتساوق ارتباطي و تطابق اعتلاقي بوده باشد تا مصحح شود ازجمله آنها تحصيل نظام مجموعي وحداني شخصي مستند به عنايت و اراده جاعل احدى الذات استنادًا وحدانيًا» (ط ١— ص ٦٧— چاپ سنگي— ط بمبئي). (ح. ح)

٢٨. الإخترامي مبتدء، و قوله: «بالقياس الى سير...» خبره. و قوله: «وقطع الطريق و عدم الوصول الى الغاية و نحوها، هذه الألفاظ عبارة أخرى عن الإخترامي. وفي كتاب الجنائز من فروع الكافي باسناده إلى ابي حمزة قال كان علي بن الحسين —عليهما السلام— إذا رأى جنازة قد اقبلت قال: ألحمدلله الذي لم يجعلني من السواد المخترم. (ص ٤٦— ط ١— من الحجري الرحلي). وفي معيار اللغة: «و اخترم فلان عن القوم مجهولاً من الافتعال: مات». وفي المجمع: «المخترم الهالك، و منه الدعاء الحمدلله الذي لم يجعلني من السواد المخترم أي لم يجعلني هالكاً. وفي الحديث لا يأمن الإنسان أن يخترم أي يهلك بأن يموت او يقتل. و اخترمهم الدهر و تخرمهم اي اقتطعهم و استأصلهم. وفيه من مات دون الأربعين فقد اخترم، من قولهم اخترمته المنية أي أخذته». (ح. ح)

سير الانسان الكامل الذي خلق لله وخلق الاشياء لأجله، وبالنظر الى غايته. فاذا قيل النبات أو الحيوان اوالطفل المتوفى من الانسان[٢٩] لم يبلغوا الى الغاية وارتحلوا، فانّما قصد الغاية الثانية، لاالاولى[٣٠]. وهذا الترقب[٣١]، ايضاً بالنظر الى النّوع والى المواد، لاتّحادها بالصّور[٣٢].

وانت ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاد كلماته وان كلمته التامة باب الأبواب، وان الله تعالى لم يخلق الممكن هباء وعبثا، دريت انّ كلّ ممكن، لابدّ[٣٣] له من العكوف على بابه. ماليس موزوناً لبعض من الاشخاص من نغم، بالقياس الى السليقة الحسيّة، ففي نظام الكلّ، كلٌّ منتظم— اشارة الى ماذكرنا من الغاية الاولى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٩. فقد توفى بالموت الاختراعي فانه قدمات دون الاربعين فتدبر. (ح. ح)

٣٠. لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهريّة اسم من اسماء الله الحُسنىٰ، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعيّاً، فالاولىٰ متحقّقة لها، مصراع:

آتش افروز بخارى نخرد بستان را

٣١. أي، ترقب الغاية الثانية من كل شيْ، بالنظر الى شأنية نوع الانسان، لاشخصه. وايضاً بالنظر الى قابليّة الهيولى الثانية الجنسيّة، لاالشخصيّة، والترقب من مادة الشيْ ترقّب منه، اذ ليست اجنبيّة منه، بل ذاتيّة له. والاجسام محكوم عليها بالاحكام عندالاتمام، والفيض لاينقطع فكلّ ذرّة درّة.

٣٢. لانها كانها اجزائه، لانّ النبات ظلّ نباتيّته، والسّباع والبهائم اظلال غضبه وشهوته والشيطان ظلّ نكراه ومكيدته. وهكذا قال الشيخ في خطبة رسالة: «الحمدلله الذي خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان».*

٣٣. أي، كلّ جسم من الممكنات، لما دريت من قابليّته للمسير الى بابه، لامرّة بل مراراً.

* سقطت هذه الحاشية من النسخة (نا). (م. ط)

[٤٩]

غرر في العلّة الصوريّة

وما به للشَّيءِ فعليَّتُه ... صورتُه فنه شيئيته

فعلّة صوريّة للكلّ ... وفاعل وصورة المحلّ

تقال للجسميّة والنّوعيّة ... والشّكل والهيئة والعلميّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٤٩]

غرر في العلّة الصُّوريّة

ومابه للشّيء فعليّته صورته. ولمالم تعرف الصّورة والمادة في اوّل الفريدة[١] عرفتا هيهنا. **فمنه،** أي ممّا به، **شيئيّته. فعلّة صوريّة للكلّ، وفاعل وصورة المحلّ.** يعني انّ للصُّورة اعتبارين. فباعتبار انّها جزء للمركّب منها ومن المادة، علّة صوريّة للمركّب. وباعتبار انّها تقوم المحلّ، أعني المادة، علة فاعليّة وصورة للمحل. وهكذا في المادة. ويعلم من هنا حالها. **تقال،** اي الصّورة لمعانيٍ[٢]، ذكرنا خمسة منها، **للجسميّة،** اي الصّورة الجسميّة، **و الصّورة النّوعيّة، والشّكل والهيئة مطلقا، و الصّورة العلميّة.**

قال الشيخ في الهيّات الشفاء: «وامّا الصّورة، فنقول: قد يقال صورة لكلّ معنى بالفعل يصلح ان يعقل، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً[٣] بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب، حتى تكون

---

١. راجع ص ٤٠٦، غرر ٤٤. (م. ظ)

٢. قد تعرض الشيخ في موضعين من الشفاء لمعاني الصورة، وقد تقدم في «نثر الدراري على اللئالي» تفصيل البحث عن معاني المصورة و نقلها (ج ١ — ص ٧٧ و ٧٨). (ح. ح)

٣. بل اطلق على الواجب صورة الصور، لانّه الفعليّة الصرفة ومجمع الفعليّات، كما اطلق عليه فاعل الفواعل وغاية الغايات، ومبدء المبادي. وفي الحديث: «انّ الله خلق آدم على صورته». وصلوح معقوليته وجوب معقوليته لنفسه، لانه مجرد غاية التجرد. وكل مجرّد عقل و عاقل ومعقول.

الحركات والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوم به المادة[٤] بالفعل. فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يكمل به المادة، وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصحّة وما يتحرك اليها بالطبع. ويقال صورة خاصّة لما يحدث في المواد بالصّناعة، من الاشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كليّة الكلّ[٥] صورة في الاجزاء ايضاً»[٦] انتهى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤. في التحقق، وهو الصورة الجسميّة، او في التنوّع، وهو الصورة النوعيّة.

٥. التفاوت* بينها وبين مامرّ انّها تقال لكل هيئة ان الهيئة عرض. وكلّية الكل لايلزم ان يكون هيئة في آحاد متفاصلة، اذ ليس المراد بها مفهومها، بل ذات الكل الحقيقيّة.

٦. الهيات الشفاء ج ٢، ص ٢٨٢. (م. ط)

* في النسخة (نا) لا تفاوت. (م. ط)

[٥٠]

غرر في العلّة الماديّة

حامل قوّةٍ لشيءٍ عنصره ... بوحدةٍ أو ضمّ مايغايره

كلٌّ مع التّغيير ذاتاً أو صفة ... زيادةً نقصاناً أولا فاقتفه

وأيضاً إمّا واحد ما طبعه ... أو جملة مع منتهىً أولامعه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٥٠]

غرر في العلّة المادّيّة

حامل قوّة لشيء عنصره ومادته بالمعنى الاعمّ هيهنا، حتّى يشمل موضوع العرض، ومتعلّق النّفس، بوحدة— شروع في تقسيم المادة بأن العنصر امّا ان يكون عنصراً للشيء بوحدة— أولأجل ضمّ مايغايره. و كلّ واحد منهما، امّا مع التّغيير ذاتاً أوصفة؛ والتغيير امّا أن يكون زيادة، اي بحسب الزيادة، او نقصاناً، أي بحسب النقصان أولا مع التغيير بأقسامه. فاقتفه.

فالواحد بلا تغيير، كاللوح للكتابة، ومع التغيير في ذاته، زيادة جوهريّة، كالمني للحيوان، حيث يزيد عليه كمالات جوهريّة، حتّى يبلغ الى درجة الحيوان، وان كان مع انسلاخات صوريّة ايضاً؛ ونقصانا جوهريا، كالخشب للسّرير، فانّه ينقص بالنحت؛ ومع التغيير في صفته زيادة، كالشمعة للصنم، والصبي للرّجل، حيث يتغيّر العنصر فيهما في حاله، لعروض الحركة له، في أين اوكم اوغير ذلك، ومع التغيير نقصانا في صفته، مثل الابيض للأسود، حيث يفقد منه صفة البياض؛ والذي بالانضمام بلا تغيير، مثل الخشب والحجارة للبيت، ومن هذا القبيل الآحاد للعدد، والمقدمات لصورة القياس؛ ومع التغيير، كالأدوية للمعجون، فانّها تستحيل حتّى تصير معجوناً، كذا في الشفاء[1]. وأيضاً، إمّا واحدما، اي صورة،

---

١. الهيات الشفا، ج ٢، ص ٢٧٩. (م. ط)

طبعه وحلّ فيه، اي يكون الشي ء عنصراً لشي ء واحد، كهيولى كلّ فلك، بناء على اختلافها بالنّوع، فهي لايقبل الاّ صورة فلكها خاصّة، أوجملة مع منتهى، كالعصير للخمر والخل والدبس وغيرذلك، أوجملة لامعه، اي لامع منتهى، كالهيولى الاولى للكلّ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٥١]

غرر في احكام مشتركة بين العلل الأربع

بسيطةً أو ماله التَّركيب أو ما هو البعيد والقريب
عمَّةً أو خصَّةً أو كلِّيَّةً أو ما هو الجزئيُّ أو ذاتيَّة
أو عرضيَّةً كما بالفعل أو بالقوَّة العلَّة مطلقاً دروا

[٥١]

غرر في أحكام مشتركة بين العلل الأربع[١]

بسيطةً— مفعول مقدّم لقولنا: «دروا»، وما بعده معطوفات عليه— أوماله التَّركيب— وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعات للفظ «ما» — فالفاعل البسيط كالمبدء الاوّل، والمركّب كعدّة رجال يحركون شيئا، والمادة البسيطة كالهيولى، والمركّبة كالعقاقير[٢] للترياق، والصورة البسيطة كصورة الماء، والمركّبة كصورة البستان، والغاية البسيطة كالشبع للاكل، والمركّبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير؛ أو ماهو البعيد والقريب، والأمثلة واضحة[٣]، عمّةً أوخصّة؛ فالفاعل العام

---

١. ناظر الى الفصل العاشر من سادسة الأسفار: «فصل في احكام مشتركة بين العلل الأربع وهى أمور ستّة...» (ج ١- ط ١- ص ١٥٧). (ح. ح) وج ٢، ص ١٩٠، ط ٣ (م. ط).

٢. في بحر الجواهر للهروي: «عقاقير اسم يقع على جميع الأدوية، واحدها عُقّار كزُنّار. وقيل: «العقاقير كل نبت ينبت مما فيه شفاء». اقول: كتاب شرح أسماء العُقّار تأليف ابي عمران القرطبي في شرح مافيه شفاء من النبت. والترياق بالكسر دواء للسموم فارسى معرب. و فيه تفصيل في بحر الجواهر ايضا. (ح. ح)

٣. وفي الموضع المذكور من الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١٥٧): «فالفاعل القريب هوالذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه و بين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء؛ والبعيد كالنفس و ماقبلها؛ والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر. والمادة القريبة هي التي لايتوقف قبولها للصورة على انضمام شيْ آخر اليها، أو على حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن؛ والبعيدة ما لايكون كذلك إمّا لأنه وحده ليس بقابل بل هوجزء القابل، أو إن كان فلابد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك ←

ماينفعل عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء، والخاص ماينفعل عنه واحد[٤]؛ وقس عليه[٥] المادة[٦]. والصورة العامة[٧] كصورة الكرسي مطلقا، والخاصّة، كصورة هذا الكرسي. والغاية العامّة، كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج، والخاصّة، كلقاء زيد صديقه الخاص؛ أو كلّيّةٌ، أو ما هو الجزئيُّ، فالفاعل الكلّي مايكون غير موازٍ[٨] لما بازائه من المعلول،بل اعم، كالطبيب لهذا العلاج، والجزئي، كهذا الطبيب لهذا العلاج، اوكالطبيب للعلاج، وقس عليه البواقي؛ أوذاتيّةٌ، أوعرضيّةٌ؛ فالفاعل بالذّات هوالّذي لذاته يكون مبدء للفعل، والفاعل بالعرض، مثل السّقمونيا للتبريد[٩] مع كونه حارّاً بالطبع، فان فعله بالذات ازالة الصفراء،وإذا زالت الصّفراء، حصلت البرودة، فتضاف اليه— وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً، وان شئت فارجع الى كتبهم[١٠]— والمادة بالذات مايقبل شيئا بذاته، وبالعرض، مثل ان يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادة له، مثل الماء للهواء، والنطفة للانسان، فانّ الصّورة المائيّة

الصورة فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط، أو النطفة لصورة الحيوان فإنّ ذلك لايتمّ إلا بعد أطوار كثيرة. والصورة القريبة كالتربيع للمربع؛ والبعيدة كذي الزاوية له. والغاية القريبة كالصحة للدواء؛ والبعيدة كالسعادة للدواء». (ح. ح)

٤. كالنارالمحرقة لواحد. (ح. ح)

٥. أما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم، وأما في الغاية كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، و أما الكلي فكالإنتصاف من الظالم. (ح. ح)

٦. فالمادّة الخاصّة، كجسم زيد لصورته، والمادة العامّة، كالخشب للسّرير والباب، وغيرهما.

٧. والصورة الخاصة فهي حدّ الشيْ وفصله أو خاصته والعامة كأجناس تلك. (ح. ح)

٨. فلو كانا موازيين، فهو الفاعل الجزئي. وان كان كالعلّة النّوعيّة للمعلول النّوعي، وكالعلّة الجنسيّة للمعلول الجنسي، فهذا اصطلاح خاص لهم.[٥]

٩. تقدم تعريف السقمونيا في نثر الدّرّاري على اللّئالي (ج ١— ص ٣٣٠) (ح. ح)

١٠. الأسفار، ج ٢، ص ١٩١. الطبيعيات الشفاء، ج ١، ص ٤٨، ط قاهره. (م. ط)

---

٥ سقطت هذه الحاشية في النسخة (نا). (م.ط)

اوالنطفيّة ضدّ للمقبول، ولابدّ ان يبطل عن المادّة؛ والصّورة بالذّات، كشكل الكرسي، وبالعرض كالسواد والبياض له؛ والغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض اصنافه كثيرة مذكورة في كتبهم[١١]؛ كما بالفعل أوبالقوّة، والأمثلة واضحة[١٢]، العلّة مطلقا، ايّةٌ من الأربع، كانت دروا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١١. نفس المصادر السابقة. (م. ط).

١٢. فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما يشتعل فيه و يصح اشتعالها فيه. والقوة قدتكون قريبة كقوة الكاتب المتهيّئ للكتابة عليها، وقد تكون بعيدة كقوّة الصبيّ عليها. والمادة قد تكون بالقوة كالنطفة لصورة الإنسان، وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته. و أما الصورة فقد تكون بالفعل و ذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهى الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعيّن. وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل لأن الغاية بالقياس الى شئ صورة بالقياس الى صورته كما أن الغاية لشئ فاعل لفاعله من حيث هو فاعل. (ح. ح)

[٥٢]

غرر في بعض احكام العلّة الجسمانيّه

قد انتهى تأثير ذات مدّة في مدّة وعدّة وشدّة
وليست أيضاً أثرت إلاّ بأن منفعل منها بوضع اقترن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[٥٢]

غرر في بعض أحكام العلّة الجسمانيّة

قد انتهى تأثير ذات مدّة، اي علّة صاحبة مادة، في مدّة، اي زمان التأثير، وعدّة، اي عدد التأثير، وشدّة، اي شدة التأثير. وليست أيضاً، اي كما انّ العلّة الجسمانيّة والقوى الجسمانيّة متناهية التأثير، كذلك ليست أثّرت إلاّ بأن منفعل، اي منفعلها، منها بوضع خاص إقترن. فالقوّة الناريّة لا تؤثر في ماء القدر اينما وقعت، بل اذا حصل بينهما وضع خاص[1] ومحاذاة خاصّة. والشمس لا تضيئ الأرض، كيفما تحققت، بل بمقابلة خاصّة، او مافي حكمها.[2]

---

١. وهذا الوضع وهذه المحاذاة في قبول الفيض واستيهال الرحمة الرحمانيّة، وذلك عبادة تكوينيّة للكونيّات، بمنزلة القربات والعبادات التكليفيّة، في استجلاب النور والرحمة الرحيميّة، والواردات القلبيّة. لكن القرب هنا ليس وضعياً ولارتبياً ولازمانياً ولاشرفيّاً ولاغيرها، ممّا يتحقق بين متأصلين، بل هو التعلّق والتخلّق والتحقّق.

٢. مافي حكم المقابلة هو أن يستضيئ المستنير من الشمس ثم ينعكس النور عنه لصقالته و كثافته إلى وجه الأرض مثلاً، كما أن نور القمر مستفاد من الشمس فينعكس عنه الى وجه الأرض. فالليالي القمر نيّرة من الشمس حقيقة، ولذا جاء في دعاء الصباح: «وجعلت الشمس والقمر للبرية سراجًا و هاجًا» حيث أفرد السراج، ولم يقل سرّاجين وهاجين مع أن الشمس والقمر اثنان فافهم. و ان شئت فراجع الى شرح الفصّ الخامس والخمسين من كتابنا «نصوص الحكم على فصوص الحكم» في شرح فصوص الفارابي (ط ١— ص ٣٤٠). وفي الفصل الثالث عشر من الباب الثاني من

ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله في الاولي، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهريّة في القوى والطبائع، كلّ قوّة تنحلّ الى قوى، كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا. واشتراط الوضع ايضاً سهل النّيل، بعد تصوّر انّ احتياج القوّة الى المادة في الوجود يستلزم احتياجها اليها في الايجادولتفرّع الايجاد على الوجود، والاحتياج الى المادة في الايجاد ليحصل بهاللقوّة وضع مع منفعلها والاّ لم تكن محتاجة الى المادة في الايجاد، فلم تكن محتاجة اليها في الوجود، لانّ الغنيّ في الفعل غنيّ في الذّات؛ فلزم كونها مفارقة. وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف. فنفس تصوّران القوّة جسمانيّة وذات مادة ادّتنا الى المطلوب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التذكرة النصيرية في الهيأة: «اختلاف تشكلات القمر بحسب اختلاف وضعه من الشمس يدل على أن جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته، و ينعكس عنه لصقالته». (ح. ح)

[٥٣]

غرر في احكام مشتركة بين العلّة و المعلول

شرائط التّأثير مايجمع يجب ... معلوله دون المعدّ اعرف تصب
مصدر ذاك ليس مصدراً لذا ... معنىً فكلٌّ اقتضى ما بحذا
فاتّحد المعلول حيث اتّحدت ... كذاك في وحدته قد تبعت
بينهما تضايف ويبطل ... ضرورة دوراً كذا تسلسل
يبطله ما في المطوّلات ... من نحو تطبيقٍ وحيثيّاتِ
ومن دليل الوسط والطّرف ... ومن ترتُّبٍ ومن تضايف
ومن مسمّىً بالأسدّ الأخصر ... وغيرها فاعرف بها تستبصر

[٥٣]

غرر في أحكام مشتركة بين العلّة والمعلول

منها ان شرائط — مفعول مقدّم — التأثير مايجمع — بالجزم، لانّ كلمة «ما» شرطيّة — يجب معلوله[١] فلايجوز تخلف المعلول عن العلّة التامة. وهذا واضح بعد تصور العلة التامّة. فلذا لم نشر الى دليله. دون المعدّ[٢و٣]، ففيه يقع التخلّف. إعرف تصب.

ومنها انّ الواحد لايصدر عنه الاّ الواحد[٤]، وانّ الواحد لايصدر الاّ عن الواحد.

---

١. والإلزم خلاف الفرض، واما ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، واما ترجيح المرجوح، وذلك لأن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة إن كان لتوقفه على أمر ينتظر لزم خلاف الفرض، وإن لم يكن كذلك فإما أن يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول بلا مرجّح لأن الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين، وسواء في ذلك كون الفاعل موجبًا او مختارًا لكون الإرادة أو تعلقها من الشرائط ايضا، واما أن لايوجد المعلول اصلاً فيلزم ترجّح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجّح المرجوح، بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجّح المرجوح لكون وجوده في الزمان الأول مرجحًا على عدمه لامحالة، وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقًا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته. (ح. ح)

٢. بيانه أن العلة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثّرة، أما المعدّة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرّب الأثر الى المعلول؛ وأما المؤثّرة فانها تجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه. (ح. ح)

٣. المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللّغوي. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، ايتها كانت.

٤. اعلم أن المناسبة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة لازمة فلايجوز كون علة واحدة من حيث هي

مصدرذاك ليس مصدراً لذامعنى، أي ذاتاً. فان كلّ علّة لابدّ ان يكون لها خصوصيّة بحسبها يصدرعنها المعلول المعيّن، كما انّ للنار خصوصيّة بالنسبة الى الحرارة، وهي الصورة النوعيّة النارية. وللماء خصوصيّة بالنسبة الى البرودة. فذاك وذا فيما نحن فيه، كالنور والظلمة، كلّ يقتضي خصوصيّة في العلّة يناسب صدوره. واذا تحقّق في بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعني مصدر ذاك ومصدر ذا، فكلٌّ إقتضى في ذلك البسيط مابحذا، اي الخصوصيّة الخاصّة، فيتركب ذلك البسيط. وإذا احكمت هذاالبيان، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدران تدفع الشبهات الفخريةَ التي في هذا المقام.

ثمّ انّ لذلك الكلامٔ، أعني قولهم: «الواحد لايصدرعنه الاّ الواحد» بطناً،

واحدة مصدراً للكثير من حيث هو كثير فالواحد لا يصدر عنه الا واحد، والواحد لايصدر الا عن الواحد. قال المحقق الطوسي في شرح الفصل الحادي عشر من النمط الخامس من الإشارات في تقرير قول الشيخ: «مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها غير مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها ب...» ما هذالفظه: مفهوم كون الشيْ بحيث يجب عنه اغيرمفهوم كونه بحيث يجب عنه ب أي عليته لأحدهما غير عليته للاخر، وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتها فاذن المفروض ليس شيئاً واحدًا بل هوشيئان، أو شيْ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدًا هذا خلف. (ص ١٣٩— ط الشيخ رضا). (ح. ح)

٥. راجع في نقل شبهاته و ردّها الى الموضع المذكور آنفًا من شرح المحقق الطوسي على الاشارات (الفصل ١١ من النمط الخامس). والفخر الرازي ذكر شبهات عديدة على أن الواحد لايصدر عنه الا الواحد في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من كتابه المطالب العالية (ج ٤— ط ١ بيروت— ص ٣٨٣). و راجع في ذلك ايضا الى الفصل الأول من القسم الأول من الفن الرابع من كتابه المباحث المشرقية (ج ١— ص ٤٦١— ط حيدرآباد الدكن). (ح. ح)

٦. اعني، قولهم «الواحد لايصدر عنه الاّ الواحد» بطنا. وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهي الاهتداء بعالم العقل الكلّي. والمنكرون ماراموا الاّ سدّ هذا الطريق على السالكين. والحال انّه من لم يهتد اليه، ممّن انتسب الى اهل العلم، جاء صفر الكفّ، و «استسمن ذاورم». بيانها انّه، لوجاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، جازان يكون اوّل الصوادر هوالجسم مثلاً، ولم يصدر المفارق

لو تفطّن الجمهوربه، لم يسلّوا عن اغماد أوهامهم سيوف الاعتراضات عليهم: منها أنه يلزم من هذه القاعدة التفويض، اذ من جزئياته انّ الواحد الحقيقي اوجد العقل فحسب، وفوّض، على زعمهم، امرالايجاد اليه. ولكن ان هذا الاّ افك افتروه عليهم، بل مغزي مرادهم ليس الاّ ماشار تعالى اليه بقوله: «وما امرنا الاّ واحدة[٧]»، وذلك الامر هوالوجود المنبسط[٨] الذي لا تتكثر الاّ بتكثر الموضوعات. ومعلوم انّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات، وصدوره صدور كلّ الوجودات. ولوكان المراد العقل، فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول[٩]، بل كلّ الفعليّات. ولذا قالوافي التحقيق: «لامؤثر في الوجود الاّالله». ولكن في مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام، لم يهملوا اعتبار السنخيّة، و بيّنوا انّ اوّل صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، لابدّ ان يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلّية، لاالواحد بالوحدة العدديّة المحدودة.

فاتّحد المعلول حيث اتّحدت العلّة، كذلك في وحدته، اي وحدة المعلول، قد تبعت العلّة، فكانت واحدة. فلايجوز توارد علّتين[١٠] مستقلتين لمعلول واحد شخصي،

المحض، بخلاف ما اذا لم يجزاذ مالم يصدر، لم يصل النوبة الى الجسم والجسماني، اذ شيْ منها لايخلوعن كثرة، كما ياتي في موضعه، ان شاءالله تعالىٰ.

٧. القمر ٥٤/٥٠.

٨. قد تقدم استيفاء البحث عن الصادر الأول والعقل الاول في «نثر الدراري على نظم اللئالي» (ج ١— ص ١٩٨—٢٠٠). (ح. ح)

٩. مع انّه يدالله وعين‌الله وقدرةالله ومشيّةالله، وبالجملة، من صقعه. فكل مايصدر عنه، يصدر عن‌الله، «ولاحول ولاقوّة الاّ بالله العلي العظيم»، بلا تفويض ولاغلوّ ولا تعطيل. وهذا سبيل القصد.

١٠. راجع في ذلك الى الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من الاسفار (ج ١— ط ١— ص ١٦٢ . (ح. ح)ج ٢،ص ٢١٠،ط ٣(م. ط)

لوكان كل واحدة من العلّتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منها لكونهاعلّتين له، و استغنائه عن كل واحدة منها لكون الأخرى

اجتماعاً وتبادلاً، بل تعاقباً، لما ذكرنا من اشتراط الخصوصيّة الخاصّة في العليّة. فاذا كان المعلول المعيّن مستدعياً لخصوصيّة بعينها، فهي القدر المشترك في العلل[١١]، فكانت واحدة.

ومنها قولنا: بينهما تضايف[١٢]، وهو ظاهر.

ومنها انّه يبطل ضرورة دوراً[١٣] في العليّة والمعلوليّة. فلاحاجة الى البرهان. كذا

مستقلّة في علّيتها وهو محال. وأما لولم يفرض كون كل واحدة منها بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى أيتها كانت فحينئذ يكون العلّة هوالقدر المشترك بينها فيكون خارجًا عمّا نحن فيه.

و في الموضوع المذكور من الأسفار: «في بيان أن المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة، أما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائيًا أو تعاقبيًا، وجه الإستحالة في الكل أنها إما أن يكون لخصوصية كل منها، أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعها؛ واما أن لايكون لشئ من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين أمرًا واحدًا ولوبالعموم. (ح. ح)

١١. كيف، وتلك الخصوصية هي الوجوب السابق من الوجوبين اللّذين كل ممكن موجود محفوف بهما؟ وهي سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعتبر في ناحية العلة المعبّر عنه في كيفيّة الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية. فلولا الوحدة الحقيقيه فيها، لم يتحقق وجوب وايجاب، فلم يتحقق معلول.

١٢. فإن كلا منها أنما يعقل بالقياس إلى الآخر فيكون تعقلا هما معًا على ماهو المراد من التضايف. و برهان التضايف هوالبرهان الرابع في الفصل الرابع من سادسة الاسفار في ابطال الدور و التسلسل في العلل والمعلولات. (ج ١— ط ١— ص ١٤٩). (ح. ح)

١٣. أي العلة والمعلول لايتعاكسان في العلية والمعلولية، أي لايكون العلة معلولة لمعلولها بوسط أوغيره، و لا المعلول علة لعلّتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا الذي يقال له الدور، وهذه الأحكام كلها ضرورية. (ح. ح)

تسلسل[١٤] في العلّية والمعلولية يبطله ما في المطولات[١٥] من الكتب العقلية[١٦] من نحو دليل تطبيق.[١٧] وهو انّه لووجدت سلسلة غيرمتناهية، ننقص من طرفها المتناهي شيئاً، فيحصل جملتان، احديهما تبتدئ من المفروض جزءً أخيراً، والاخرى مماقبله. ثمّ نطبق بينهما. فان وقع بازاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل والجزء، وإن لم يقع فيكون جزء من التامة لايكون يازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة

---

١٤. ومن الأحكام أنه لايجوز الترتيب بين العلل والمعلولات إلى مالانهاية له بأن يكون الشيْ معلولاً للاخر وهو لآخر و هكذا ولاينتهي الى علة غير معلولة ولايتراق معروض العلية والمعلولية أي العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية، و هذا الترتيب والتراقي ويقال له التسلسل و يبطله البراهين المذكورة في الكتاب و غيرها. (ح. ح)

١٥. كما في الفصل الاول من ثامنة الهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي— ج ٢— ص ٤٧٧)، و شرح القطب عل حكمة الاشراق (ط ١ من الحجري— ص ١٨١). والموضع المذكور آنفًا من الأسفار والشوارق (ط ١— ج ١— ص ٢٠٠). والمطالب العالية للفخر الرازي (ج ١— ط ١— ص ١٤١—١٥٧). (ح. ح)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٦. المصادر السابقة (م. ط).

١٧. برهان التطبيق هوالبرهان الثاني في الاسفار (ط ١— ج ١— ص ١٤٥). وتقريره بوجه أبسط أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديها من معلول معين أو علة معينة، والأخرى من المعلول الذي بعده أو العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبّق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الأخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد أي نطبّق الجزء الأول من احديها على الجزء الأول من الأخرى، و كذا انطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل و الجزء و هو محال، وإن لم يقع و لا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامّة لايكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة، والتامة لايزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة أن الزائد على المتناهي بمقدارمتناه، متناه.

اقول: إذا كانت كل واحدة من السلسلتين غير متناهية فمع حفظ هذا العنوان اعني كونها غير متناهيتين لايلزم بالتطبيق المذكور من جانب التساوي والزيادة و النقصان مما توهّم في برهان التطبيق فتدبر. (ح. ح)

لا تزيد عليها الاّ بمتناه، فيلزم تناهيها ايضاً. ضرورة انّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

ودليل حيثيات[١٨]، وهو انّه، لوترتب حيثيات وامور غيرمتناهية، فما بين المعلول الأخير اوالجزء الأخير[١٩] او كلّ حيثيّة وبين حيثيّة اُخرى، ايّة حيثية كانت من السّلسلة متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين. فالكلّ ايضاً متناه[٢٠]. وقالوا: هذا حكم حدسيّ[٢١] يحكم به العقل المتحدس، وليس من قبيل حكمه على الكلّ بما حكم به

---

١٨. هوالبرهان السادس في الموضع المذكور من الأسفار (ط ١— ج ١— ص ١٥٠). وراجع في ذلك الى شرح القطب على حكمة الاشراق (ط ١— ص ١٨١)، والى الشوارق (ج ١— ط ١— ص ٢٠٧) (ح. ح)

١٩. التعميم ليشمل غير التسلسل ايضاً، مثل اثبات تناهي الابعاد، اذ ظاهر انّه ليس هنا امور غير متناهية وآحاد متسلسلة. فانّ الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصيّة. فالخط المحمور للفلك الاقصى واحد شخصي، بل ولوكان الخط غيرمتناه.

٢٠. لانّه لايزيد على المتناهي المحصور، الاّ بواحد، هوالحاصر المنتهى؛ أو باثنين، هما المبدء والمنتهى.

٢١. يعني أن هذا الدليل يصح للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لأنه قد لايذعن المقدمة الحسية. وبعبارة أخرى انما احتاج البرهان الى الحدس لعدم امكان اعتبارالعقل في الجانب الآخر واحدًا معيّنًا كما اعتبرفي جانب المعلول بل يلاحظه مجملاً فربما توقف في ذلك الحكم الاذهان التي لاحدس لها. هذا خاصة ما افاده المحقق الشريف كما في تعليقة منه على برهان الحيثيات في الشوارق (ج ١— ط ١— ص ٢٠٧).

ثم إن حكم الحدس مأخوذ في متن البرهان كما في الأسفار حيث قال في تقريره: «إن مابين المعلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورًا بين حاصرين و هذا يستلزم تناهي السلسلة لأنّها حينئذ لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان مابين مبدء المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي بإن جعلنا المبدء مدرجًا على ماهو المفهوم من قولنا: ستّي مابين خمسين الى ستّين، والاّ فجزئين فيصلح الدليل للنظر و اصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة و إلزام الخصم لأنه قد لايذعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستندًا بانه أنما يلزم ذلك لوكان مراتب مابين متناهيًا كما في المسافة، وأما على تقدير لا تناهيها كمافي السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى مابين لايوجد مابين آخر أزيد منه...» (ح. ح)

على كلّ واحد. كان يقال: كلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكلّ ايضاً دون الذراع. بل من قبيل ان يقال: إذا كان مابين نقطة طرف المقدار المفروض وايّة نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي، لايزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لايزيد على الذّراع.

وامّا قول صاحب الشوارق— رحمة الله عليه—: «مابين كذا وكذا دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع»[٢٢]، فالظاهر انّه سهو[٢٣] فانّ المفروض انّه ذراع. فكيف يكون دونه؟

والسّيد الداماد— قدّس سرّه— في القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسيّا. فقال: «والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولي لكلّ واحد واحد، إذا صح

---

٢٢. شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٢٤. (م. ط)

٢٣. عبارة صاحب الشوارق في برهان الحيثيات هكذا: «تقريره أنه لوترتب حيثيات أو أمور الى غير النهاية لكانت لاتخلو إما أن يكون مابين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلاً و مابين حيثية أخرى منها أية حيثية فرضت متناهيًا أو غير متناهٍ فإن كان متناهيًا على سبيل الإستيعاب والكلية لزم أن يكون الكل ايضا متناهيًا لوقوعه بين حيثيتين منها لمعلولية و علية؛ و هذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كمالو قيل كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع، بل من قبيل أن يقال مابين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الإستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع، فليتفطن، وان لم يكن متناهياً على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية أخرى أيّة حيثية كانت غير متناه لزم انحصار مالايتناهي بين حاصرين» (ج ١— ط ١— من الحجري— ص ٢٠٧).

أقول: توهّم اسناد السهو اليه أنما توجه من قوله: «من المقدار المفروض» بالتعريف فأرجع المصنف حرف التعريف إلى قوله: «هذا الذارع» كما هو شأن حرف التعريف للعهد، فلو قال صاحب الشوارق «من مقدار مفروض» لم يتوجه اليه ذلك الإسناد كمالا يخفى. ثم لقائل أن يقول إن العبارة مع تعريفها أيضا لا دغدغة فيها بأن لايجعل اللام للعهد بل يراد منها جنس المقدار مثلاً. (ح. ح)

على جميع تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقا، منفرداً كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي ايضاً، من غير امتراء؛ وان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد، كان حكم الجملة غيرحكم الآحاد»[٢١]، انتهى. فالأوّل كالحكم بالامكان على كلّ ممكن، والثاني كالحكم على كلّ انسان باشباع رغيف اياه.

ومن دليل الوسط والطَّرف[٢٥]، وهو الذي قرره الشيخ[٢٦] في الهيّات الشفاء[٢٧]،

---

٢٤. القبسات، ص ٢٢٩. (م. ط)

٢٥. هذا هوالبرهان الأول في الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١٤٥). وقد افاده الشيخ في اول الفصل الأول من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء (ط ١ من الحجري— ج ٢— ص ٤٧٧).

أقول: برهان الوسط والطرف كما انه يصلح على اثبات الموجود الذي لاسبب له كذلك يصلح أن يجعل بيانًا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل من الفاعلية والغائية والصورية والمادية. وهذا البرهان أتى به ارسطو طاليس في المقالة الأولى من مابعد الطبيعة الموسومة بالألف الصغرى (تفسير ابن‌رشد ط الكاثو ليكية— ج ١— ص ١٨)، و بعده أتى به الفارابي في اول رسالته في اثبات المفارقات، و بعده نقله الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء (ج ٢— ص ٤٧٧ — ط ١)، و راجع في بيان تمامية هذا البرهان الأسد و ما يجب أن يعلم في تقريره الى تعليقاتنا على الشفاء في المقام. (ح. ح)

٢٦. و تقريره بعبارة أخرى قريبة ممّا في الشفاء هو ما نقول: بعد ما تحقق في ماسلف أن علة الوجود للشيْ موجودة معه، أنه لولم ينته سلسلة العلل الى علة اولى غير معلولة لكانت السلسلة واسطة بلا طرف والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ المعلول وعلّته و علّة عليّةِ إذا قيس بعضها الى بعض كانت علة العلة علة لها، ولها نسبة المعلولية اليها، والأخير معلول بلاعلة، وعلة العلة علة له بمتوسط، و هذا المتوسط علة له بغير متوسط كما انه معلول للأولى بلامتوسط، فان ترتيبت سلسلة العلل في كثرة متناهية كانت جملة عدد مابين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين؛ و كذلك في مانحن فيه أعني إن ترتّبت في كثرة غير متناهية لانك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير والجملة نفسها معلولة إذ كل واحد من آحاد الجملة معلول والجملة متعلقة الوجود بآحادها و متعلق الوجود بالمعلول معلول كما أن الجملة علة للمعلول الأخير و

محصوله انّ كلّ ما هو معلول وعلّة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة[٢٨]. فلو تسلسلت العلل الى غير النّهاية، لكانت السّلسلة الغير المتناهية ايضاً علّة ومعلولاً. امّا انّها علّة، فلانّها علّة للمعلول الأخير. وامّا انّها معلولة، فلاحتياجها الى الآحاد[٢٩]. وقدثبت انّ كلّ ما هو معلول وعلّة، فهو وسط، فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلاطرف، وهو محال. فلابدّ ان ينتهي الى علّة محضة.

ومن دليل ترتّب[٣٠]، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة[٣١] تقتضي ان

شرط في وجوده، وكلّمازدت في الحصر والأخذ كان ذلك الحكم الى غير النهاية باقيًا، فليس يجوز إذن أن يكون جملة عللٍ موجودة ليس فيها علة غير معلولة فإن جميع الغير المتناهية واسطة بلا طرف وهذا محال.

واعلم ان قولنا بعد ما تحقق— الى قولنا موجودة معه، يعلم وجه الاحتياج الى هذا القيد في تقرير البرهان بما افاد المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الحادي عشر من النمط الرابع من الاشارات حيث قال: وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير الخ. (ح. ح)

٢٧. الهيات الشفاء ج ٢، ص ٣٢٢. (م. ط)

٢٨. وهيهنا مقدمة مطويّة، وهي انّ كلّ ماهو معلول وعلّة، لايخرج عن كونه وسطا مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غيرمتناه. فان الوسطيّة لازمة، واللازم لاينفكّ عن الملزوم.

٢٩. التي هي معاليل، لاستيعاب المعلوليّة كلّها. والمحتاج الى الشيْ معلول، سيّما الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلوليّة السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلوليّة على كلّ واحدٍ، بحيث لايشذّ عنها واحد. والجملة ليست الا كل واحد واحد. والهيئة التركيبيّة اعتباريّة، اذ لامزاج وامتزاج، ولا تركيب مؤدّيا الى الوحدة الحقيقيّة. فالمجموع من المعاليل معلول.

٣٠. دليل الترتب هوالبرهان الثامن في الأسفار (ج ١— ط ١— ص ١٥٠)، وتقرير المصنف هو اختصار مافي الأسفار في المقام. (ح. ح)

٣١. قيد «مترتّبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انّه، لولا الترتيب، لايوجب مجرّد المعلوليّة الانتفاء المذكور، كما في النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها، لايستوجب انتفاء آخر منها، اذ لا ترتب عليّ ومعلوليّ بينها. ولذا سمّي برهان الترتّب.

يكون بحيث، إذا فرض انتفاء واحد منها، استوجب انتفاء مابعده. فاذن، كل سلسلة استوعبتها المعلوليّة على الترتيب، يجب ان يكون فيها علّة اولى، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة؛ لانّ هذا خاصيّة المعلولية والمعلوليّة مستوعبة ايّاها.

ومن دليل تضايف[٣٢]، وهو انّه، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة. وهو باطل، ضرورة تكافؤ العلّية والمعلوليّة. بيان اللزوم انّ كلّ علّة في السلسلة، فهي معلولة على ماهو المفروض، وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الاخير. ومن دليل مسمّىً بالأسدّ الأخصر[٣٣] ذكره

وفي التمثيل، كحلق قيد معلّق من الجوّ العالي، اذا انفصم واحد منها، سقط مابعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق.

٣٢. هو البرهان الرابع في الأسفار. وفي تعليقة على الشوارق: «تقريره أن كل واحد من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل و معلولات أومن حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية له متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الأخير والحادث اليومي فان كلامنها مسبوق محض وليس بسابق على شيء، والمتضائفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويًا بعدد الآخر فلولم ينته السلسلة من الجانب الآخر يجب أن يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق فيجب أن ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لايكون مسبوقا بشيْ و يحصل التكافؤ فيجب انقطاع الزائد وهو عدد المسبوق إذ لم يكن زيادته الاّ بواحد.

واقول: هذا البرهان لايجري في اثبات تناهي الحوادث المتعاقبة، أمّا أولاً فلأن ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضائفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود و ذلك ممتنع. وأما ثانيًا فلأنه إن اريد أن الحادث اليومي مسبوق محض اي ليس بسابق على شيْ مجامع معه في الوجود فلا نسلم أنه مسبوق ايضا بشيْ من هذا المعنى، وإن اريد مطلقا فهو سابق ايضا على الحادث البعد» (ج ١— ط ١— ص ٢٠٧). (ح. ح)

٣٣. وهو البرهان التاسع في الأسفار. وقال المولى اسماعيل استاذ المصنف في تعليقة على برهان الترتب من الشوارق ماهذا لفظه: «لما كان كل واحد من آحاد السلسلة معلولاً كان الكل معلولاً فلابد من علة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه فبملاحظة طرف الوجود يكون هذا هوالبرهان

الفارابي[٣٤]، وهو: «انّه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية الاّ وهو كالواحد[٣٥] [الأخير][٣٦]، في انّه ليس يوجد الاّ ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لا تدخل في الوجود، مالم يكن شيٌ من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهة العقل تحكم بانّه مالم يوجد في تلك السلسلة شيٌ، لم يوجد شيٌ قبله، لايوجد شيٌ بعده[٣٧]».

وغيرها ممّا هومذكور في المطولات.[٣٨] فاعرف بها اي بهذه المذكورات وغيرها تستبصر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأسد الأخصر، و بملاحظة العدم و الإنتفاء يكون برهان الترتّب» انتهى. والحق ان برهان الترتب مستنبط من برهان الأسد والأخصر ولا فرق كثيرًا بينهما إلا بما أفاده المحشي المذكور. (ح. ح)

٣٤. الأسفار، ج ٢، ص١٦٦، وشوارق الالهام، ج ١، ص ٢٢٤. لم نجد هذه العبارة في الآثار المطبوعة للفارابي عندنا. (م. ط).

٣٥. وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز طريان العدم.

٣٦. هكذا عبارة الاسفار في النسخ المطبوعة أيضا. و رأيت في سالف الأيام نسخة من الأسفار في مكتبة مدرسة المروي بطهران كانت العبارة بتصحيح الشيخ على النوري هكذا: «إلا وهو كالواحد الأخير في انه...» باضافة لفظة الأخير. ثم رزقنا بنسخ عديدة من الأسفار مخطوطة و غير مخطوطة مزدانة بتعليقات اساطين الحكمة، والعبارة بزيادة «الأخير» بعد الواحد بلا دغدغة. (ح. ح)

٣٧. فان وجوداتها حينئذ، كشرطيّات، بلاوضع مقدّم فيها، بخلاف ما اذا تحقق فيها علة اولى مطلقة، اذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدّم، فينتج وضع التالي.

٣٨. المصادر السابقة كما تقدّم (م. ط)

المقصد الثاني

في الجوهر والعرض

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى

في

رسم الجوهر وذكر اقسامه

جمعداری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى :

في رسم الجوهر وذكر اقسامه

الجوهر الماهيَّة المحصَّلة إذا غدت في العين لاموضوع له
وجوهر كان محلَّ جوهر هيولىً أو حلَّ به من صور
وجوهر ليس بذاك وبذا إن منهما ركَّب جسماً اُخذا
ودونه نفس إذا تعلَّق جسماً وإلاَّ عقل المفارق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الأولى:

في رسم الجوهر[1] وذكر اقسامه

الجوهر هو الماهيّة المحصّلة، اي لااعتباريّة، التي إذاغدت في العين، لاموضوع له. وهذا كقولهم: «الجوهر ماهيّة[2] إذا وجدت في الخارج، كانت لافي الموضوع». فجوهر كان محلّ جوهرٍ[3] هو هيولىٰ؛ أوجوهر حلّ به، اي في جوهر، فهو من صورٍ، اي من الصورتين الجسمية والنوعية[4]. فالجمع منطقي، وجوهر ليس بذاك وبذا، اي جوهر ليس محلاً لجوهر، ولاحالاً في جوهر، إن منهما، اي من الجوهرين الحالّ والمحلّ، ركّب، فهو جسماً اتخذا. ودونه، اي جوهر ليس محلاً لجوهر، ولاحالاً في جوهر، وكان بدون

---

١. انما قال في رسم الجوهر لأن الجوهر من الأجناس العالية والأجناس العالية بسائط ليس لها جزء من جنس و فصل حتى تعرّف بالحدّ. (ح. ح)

٢. و كقولهم: هوالموجود لافي موضوع، على التفصيل المحرّر في الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات. ثم الفصل الثاني من منطق التجريد و شرحه الجوهر النضيد في المقولات مفيد في المقام للمحصّل الفاحص عن الحقائق (ط ١— من الحجري ص ١٧— الى ص ٢٤). (ح. ح)

٣. ومعلوم انّه لامنافاة بين نفي الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له، للخصوص والعموم بينهما، اذ الموضوع هوالمحل المستغني عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج الى الحال. ثمّ انّه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الاوليّة للموجود، لانّ الحكيم باحث عن احوال الموجودات النفس الامريّة. وبهذه يحصل له احاطة اجماليّة بموضوعات المسائل، والاقتدار التامّ على البحث عن الأحكام والدلائل.

٤. الفرق بينهما مع كون كل منهما حالا في المحل المتقوّم بالحال بأن الجسميّة حالّة في المحلّ المتقوّم بالحال في التحقق، والنوعيّة حالة في المحلّ المتقوّم بالحال في التنوّع. وبعبارة اخرىٰ، الجسمية حالة في الهيولىٰ الاولى، والنوعيّة حالّة في الهيولىٰ الثانية والهيولىٰ الجسميّة.

التركيب منها، فهو مفارق. نفس، إذا تعلّق[٥] — بصيغة المضارع — جسماً؛ والاّ، اي ان لم يتعلّق بالجسم، فهو عقل المفارق — مرفوع على القطع[٦] من النعتيّة، كما في قوله تعالى: «ويل لكلّ همزة لمزة الّذي جمع مالاً وعدّده»[٧]، ويمكن ان يتعلّق بـ«دونه»، اي ودونه هوالمفارق[٨]. ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الالهيّات[٩]، وللباقي في الطبيعيّات.[١٠و١١]

٥. اصله «تتعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسى قومه».

٦. وانّما قطع في الموضعين، لعدم التطابق في التنكير والتعريف.

٧. الهمزة ١٠٤/١.

٨. الفرق بين الاحتمالين، ان المفارق في الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفي الثاني مبتداء موخّر، و «دونه» خبر مقدم. وحينئذ في اللفظ، وان كان المفارق موخرا، لكنّه في التقدير متقدم، اي دونه هوالجوهر المفارق. ثمّ انّه، اما نفس، ان كان المفارق مفارقا، له توجه تدبيري استكمالي بعالم الصورة؛ واما عقل، ان كان المفارق تجرّده، بحيث له تنزّه عن الاكوان، و ترفع عن التوجه التدبيري الاستكمالي بعالم الصورة، وان كان له التوجه التكميلي.

٩. راجع المقصد الثالث، الفريدة الثانية، غرر ٧٩، ص ٥٨٥ و الفريدة الثالثة، غرر ٨١ و ٨٢ و ٨٣ و ٨٧ و ٨٩، ص ٦٥٩—٦٩٦ هذا الطبع. (م. ط).

١٠. راجع المقصد الرابع في الطبيعيّات، ص ٢٠٥، من الطبع الناصري (م. ط).

١١. لاحظ لمزيد تحقيق في المبحث الجواهر، الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٨ والالهيات الشفا، ج ١، ص ٥٧، و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٢٥٨—٣٨٥ و كشف المراد، ص ١٢٨—٢٠١. و شرح المقاصد، ج ٤، ص ٥ والمباحث المشرقيه، ج ١، ص ٢٣٥ والمواقف، ص ١٨٢ و شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ١٣٦. (م. ط).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية

في

رسم العرض و ذكر اقسامه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية :

في رسم العرض و ذكر اقسامه

العرض ما كونه في نفسه ... ألكون في موضوعه لا تنسه

كمٌ و كيف وضع اين له متى ... فعل مضاف وانفعال ثبتا

أجناسه القصوى لدى المعلّم ... وبالثّلاث أو بالأربع نمي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثانية:
في رسم العرض وذكر اقسامه

العرض ما، اي ممكن، كونه في نفسه هو الكون في موضوعه. لا تنسه. امّا كونه في نفسه، فلاستقلال ماهيّته في العقل. وامّا كون هذا الكون عين الكون في الغير، وكونه كوناً رابطيّاً، فبملاحظة حاله في الخارج، انّه أمر ناعت، لم يكن بحيث يكون له استقلال ثمّ يطرء عليه الاضافة الى الموضوع، بل الاضافة عين وجوده، وإن لم يكن عين ماهيّته الاّ في مقولة الاضافة، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة، اذ ليس كلّ تعلّق واضافة اضافة مقوليّة، بل التعلّق في الماهيات. الا ترى انّ كلّ وجود عين التعلّق بالمبدء، وليس اضافة مقوليّة[1]. وللمبدء اضافة اشراقيّة[2] على جميع ماسواه، وليست مقولة.

كمٌّ وكيف ووضع وأين وله — وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة و متى و فعل

---

١. لان الاضافة المقوليّة وغيرها، من مقولات الممكنات، من اقسام الماهيّات. لانها اجناس، ومعروض الجنسيّة انّما هوالماهيّة. وايضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انّما هوالمفهوم، لاالوجود الحقيقي.

٢. وهي اشراق الله تعالىٰ، وهوالوجود الحقيقي المنبسط على الماهيّات. وواضح انّه ليس مقولة، لان المقولة كما علمت، شيئية الماهيّة، بل الماهيّة الناقصة المبهمة الجنسيّة. واشراق الله نور السّموات والارض اجلّ من ان تكون ماهية سرابيّة. وانّما سمّي اضافة اشراقيّة، تشبيهاً بالاضافة التي هيَ* بين الطرفين، في انّه بين المرتبة الاحدية التي هي غيب الغيوب، وبين الماهيات الامكانية، وهو برزخ البرازخ.

---

* في النسخة (نا) هو. (م.ط)

ومضاف و انفعال ثبتا هي أجناسه القصوى لدى المعلّم. فتكون تسعة. وبالثلاث، اي بالمقولات الثلاث، وهي الكم والكيف والنسبة، وهي شاملة[٣] للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه[٤] كلّ واحد منها جنساً عاليا. أوبالاربع، وهي هذه الثلاثة والحركة[٥]

---

٣. أي النسبة شاملة للسبعة الخ. و صاحب البصائرهو عمربن سهلان الساوي، والبصائر هو البصائر النصيرية. والمصنف ناظر الى اول المرحلة الحادية عشرة من الأسفار في المقولات و احوالها، المعروف بالجواهر والاعراض من الأسفار حيث قال: «ومن الناس من جعل المقولات اربعًا الجوهر و الكم والكيف و جعل النسبة جنسًا للسبعة الباقية و وافقهم صاحب البصائر؛ و صاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة والحركة...» (ج ٢— ط ١— ص ١) و صاحب المطارحات هو الشيخ الاشراقي.

تبصرة: المرحلة الحادية عشرة من الأسفار المطبوع مترجمة بهذا العنوان «المرحلة في علم الطبيعي» وقدرأينا غير واحد من طلاّب العلوم يقولون طبيعيات الأسفار، وقد اغتروا من العنوان المذكور وهو غلط والصواب «المرحلة الحادية عشرة في المقولات وأحوالها». والأسفار كله في الإلهيات بقسميها الفلسفة الأولى والمفارقات كماقد صرّح صاحب الأسفار بذلك فى عدة مواضع من صحفه النورية وقد نقلناها في تعليقاتنا على الاسفار المسماة بـ «مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار» و نكتفي هاهنا بما قال —قدّس سرّه— في تعليقته على الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء في اثبات الغاية: «ونحن لما كرهنا رجوع الرحل الإلهي في شيْ من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئي طبيعيا كان أو غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورًا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع الأحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب و نوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار وهو اربع مجلدات كلّها في الالهيات بقسميها الفلسلفة الأولى و فن المفارقات» (ص ٢٥٦— ط ١ من الحجري) فاعلم أن الأسفار مشتمل على إحدى عشرة مقالة، و عشرة مواقف، و أحد عشر بابًا والأبواب في علم النفس من مبدئها إلى معادها، والمواقف في المبدء تعالى شأنه و صفاته، والمراحل في العلم الكلي. (ح. ح)

٤. منطق ارسطو، ج ١، ص ٣٥، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ط ١، دارالقلم بيروت و وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ميلادي. (م. ط)

٥. قد اختلف الآراء في الحركة. فالشيخ الاشراق جعلها مقولة على حدة. واكثرهم جعلوها عرضا وراء المقولات. وقالوا ان المقولات التي هي اجناس الممكنات. تسع او ثلاث. وهيهنا اعراض اخرى ←

نمي؛ الاوّل لصاحب البصائر[٦]، و الثاني للشيخ الاشراقي[٧و٨].

ليست بمقولة، ولاتحتها. ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى، والفصول البسيطة. وليس كذلك. لانّ الوحدة والفصول وجود، كما حقّق في موضع آخر، والنقطة ومثل العمى، عدم بالذات. و صدرالمتالهين، قدّس سرّه، قال: ان الحركة نحو من الوجود، والوجود ليس بمقولة. يعني انها وجود عالم الطبيعة، لما ذهب اليه من الحركة الجوهريّة، وان وجود الطبائع سيّال. فالحركة و وجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة في كلّ مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرّك، من «ان ينفعل». وهذا غيرجيّد، لانّ الحركة غير التحريك والتحرّك، كما انّ السخونة غير التسخين والتسخن.

٦. البصائر النصيرية في المنطق، زين الدين عمربن سهلان الساوي، ص ٢٠—٣٥، مع التعليقات للشيخ محمد عبده، ط ١، قاهره. الأسفار، ج ٤، ص ٤. (م. ط)

٧. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٢٧٨. (م. ط)

٨. لاحظ لمزيد تحقيق في المبحث الاعراض، الالهيات الشفا، ج ١، ص ٩٣. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٨٦—٤٩٤، شرح المقاصد، ج ١ ص ١٥٠—٤٦١. و كشف المراد، ص ٢٠٢—٢٧٨، الأسفار، ج ٤، ص ١٨٨—٢٢٥. والمواقف، ص ٩٦—١٨١ المباحث المشرقيه، ج ١، ص ٢٥٢—٧٩٢ و شرح تجريد العقائد، قوشجي، ص ٢١٩. (م. ط).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثالثة

في

البحث عن اقسام العرض

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريدة الثالثة :

في البحث عن اقسام العرض

[٥٤]

غرر في الكمّ

الكمُّ ما بالذَّات قسمةً قبل ... فنه ما متَّصل ومنفصل

بذي اتِّصال هيهنا قد قصدا ... ما فيه حدٌّ مشتارك بدا

ثانيها يكون الأعداد فقط ... وأوَّل جسم وسطح ثمَّ خطٌّ

فذاك ذوالتَّرصيف والثَّبات ... ثمَّ الزَّمان المتقضِّى الذَّات

وليس كمٌّ قابلَ الضِّدية ... انواعُهُ تُوخذُ تعليميّة

واخصص به وجود ما يعدُّه ... كما التَّساوي خصَّه وضدُّه

كذا نهاية ولا نهاية ... في الجسم فادروايا أُولى الدِّراية

الفريدة الثالثة :

في البحث عن اقسام العرض

[٥٤]

غرر في الكمّ[1]

ألكمُّ ماباالـذّاتــ فخرج مايقبل القسمة بالعرض ــ **قسمةٌ وهميّة**[2] **قبل. فمنه**، اي من الكم، ما هو متّصل، و منه ماهو منفصل. **بذي**ــ بمعنى صاحب ــ اتّصالٍ هيهنا ــ وله معان اُخر[3] في مواضع اُخر ــ **قد قصدا ما**، اي كم، فيه، بعد قبول القسمة، حدٌّ

---

١. الكم هوالذي يقبل القسمة لذاته أي يمكن أن يفرض فيه أجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حدّ واحد مشترك بينهما فهو المتصل والاّ فهو المنفصل. والمراد بالحدّ المشترك مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها إن اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر، و إن اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر، فليس لها اختصاص بأحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية. ولا يوجد بين أجزاء الكم المنفصل حدّ مشترك بالمعنى المذكور فإن العشرة إذا قسمتها إلى ستة و اربعة كان السادس جزء من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمّة أمر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط.

والكم المتصل إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود اوغير قار الذات، و الثاني الزمان، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في الجهات الثلاث أعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي، وإن قبلها في الجهتين منها فهو السطح، وإن لم يقبلها إلا في جهة واحدة فهو الخط. والكم المنفصل هوالعدد. (ح. ح)

٢. لاالفكيّة، لانها يعدم الكمّ. والقابل والمقبول، لابدّ ان يجتمعا. نعم، الهيولىٰ تقبل الفكّية، اذ هي تجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لامتصلة ولامنفصلة.

٣. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٨٩ والأسفار، ج ٤، ص ٨. (م. ط)

متشارك بدا. والحدّ المشترك مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى انّها، ان اعتبر بداية لاحد الجزئين، امكن ان يعتبر بداية للاخرَ، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن ان يعتبر نهاية للاخر، كالنقطة في جزئي الخطّ، والخطّ في جزئي السطح والسطح في جزئي الجسم، والآنِ في جزئي الزّمان؛ بخلاف المنفصل إذالخمسة إذا قسمتها الى ثلاثة واثنين، لم تجد فيها حدّا مشتركاً. والاّ فان كان واحداً منها، كان الباقي أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستّة. وكلاهما خلف. ثانيها، وهو المنفصل، يكون الأعداد فقط، وأوّل، وهو المتّصل، جسم تعليمي وهو الكمية السّارية[4] في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي، وسطح، ثمّ خطٌّ. فذاك المنقسم الى هذه الثلاثة ذوالتّرصيف، اي الاتّصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا في الصّف، اي تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، اي متقاربها، والثّبات، أي هذه الثلاثة كم متّصل قارّ.

ثمّ الزّمان المتقضيّ الذّات، اي هو بحيث يكون تجدد كلّ جزء منه بنحو الانقضاء، وتكوّنه بنحو الانصرام، لاثبات له بوجه من الوجوه. فالزّمان كم متّصل غير قارالذّات.

وليس كم قابل الضّدّيّة[5] كالجوهر. فان المتّصل، بعض انواعه يعرض

---

٤. فهو قدر الجسم الطبيعي ومساحته، لانّ الجسم الطبيعي هوذو الامتداد المطلق، بلا تعين قدر و مقدار. فاذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمي.

٥. آخر الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الفن الثاني من قاطيغورياس الشفاء: «لا تضاد في الكم، وكذلك ليس في طبيعته ضعف و اشتداد ولا تنقص ولا ازدياد، لست أعني بهذا أن كمية لاتكون أزيد من كميته و انقص من كمية ولكن اعني أن كميته لاتكون اشد وازيد في انها كمية من أخرى مشاركة لها فلا ثلاثة اشد بثلاثية من ثلاثة ولا اربعة من اربعة، ولا خط أشد خطيّة أي أشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الأزيد منه أعني الطول الإضافي...»

البعض، فان الخط عارض للسّطح مثلاً. والمنفصل، بعض انواعه مقوّم للبعض[٦]. والعروض والتقوم منافيان للضدية[٧]. وايضاً، الاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنا منتف.

أنواعه، اي انواع الكم الجنسي[٨] في ضمن المتصل القار— ولشهرة المأخوذ تعليميّا، لم نبال بارجاع الضمير الى مطلق الكمّ— **تؤخذ تعليميّة**[٩]، بأن تؤخذ كلّ من

اعلم أن من الخواص المطلقة للكم عدم قبوله التضاد، و يدل على انتفاء الضدية أي على أن الكم لايكون ضدًا للكم حصول منافي الضدية، وكذا في عدم شرط الضدية دلالة على ذلك. أما بيان حصول منافي الضدية فهو أن الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فإن الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم و عروض الشيْ للشيْ مناف للضدية بينهما، وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الأمرين مناف للضدية بينهما. وأما بيان عدم شرط الضدية فهو أن شرط التضاد بين الأمرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيًا أو مشهوريًا، وأن يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيًا، و يمتنع أن يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلاً؛ وكذا النوعان من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي، و للسطح الجسم التعليمي، وللخط السطح، ولايكون بين النوعين من العدد ولابين المقدارين غاية الخلاف لأن كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر أبعد من أحدهما بالنسبة إلى الآخر، وكذا كل من المقدارين. (ح. ح)

٦. هذا على مذهب البعض. وامّا على التحقيق، فكلّ عدد متقوم بالواحد لاغير، اذلو تقوم من العدد الّذي دونه، لزم الترجيح من غير مرجّح، ولزم التكرّر في المقوّم، كمالايخفى. لكن، مع هذا، كان الافناء بالعادّ العددي، والتجزية بالكسور العددية، ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض، والعروض ينافي الضدية.

٧. شوارق الالهام، ج ٢، ٣٩١ (م. ط).

٨. أي الخط والسطح والجسم التعليمي. (ح. ح)

٩. و ذلك بأن يؤخذ كل منها لا بشرط شيْ وهو أن يتصور المقدار من حيث هوهو من غير التفات الى شيْ من المواد وأحوالها، فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلاث من غير أن يلتفت إلى شيْ من المواد و احوالها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًا. (ح. ح)

المقادير لابشرط شيٍ، اي من غير التفات الى شيٍ من المواد واحوالها. فيكون جسماً تعليميّا، وسطحاً تعليميّا وخطّاً تعليميّاً،[١٠] لانّ العلوم التعليميّة تبحث عنها كذلك. وسمّيت تلك العلوم تعليميّة لانّهم كانوا يبتدئون بها في التعليم. **واخصص به**، اي بالكم، ثلاثة احكام:[١١] **وجود ما يعدُّه**،[١٢] اي شيٍ يفنيه. فالكم المنفصل يوجد فيه

---

١٠. مثلاً إذا تخيلنا السطح من غير التفات الى الجسم و أعراضه كان ذلك المتخيل سطحًا تعليميًا؛ وكذا الخط اذا تخيلناه من الغفلة عن السطح و عوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميًا. وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليميًا لأن العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه. وإنما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة أعني الهندسة والحساب تعليمية و رياضيّة لأنهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم و رياضة النفوس تأنيسًا لها باليقينيات و تبعيدًا لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلّما يضل الفكر فيها.

اعلم أن العلوم الرياضية لاسيا علم الهندسة منها ممّا تقوي الفكر و تعينه في كل علم. وقد أجادو احسن ابن خلدون في مقدمة تاريخه بقوله: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، و استقامةً في فكره لأن براهينها كلّها بيّنة الإنتظام جلية الترتيب لايكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها و انتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ و ينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. وقد زعموا أنه كان مكتوبًا على باب افلاطون من لم يكن مهندسًا فلايدخلنّ منزلنا. وكان شيوخنا —رحمهم الله— يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار و ينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه و انتظامه» (مقدمه ابن خلدون— ط مصر— ص ٤٨٦). (ح. ح)

١١. شوارق الالهام، ج ٢، ٣٩٠ و شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٩ والمباحث المشرقيه، ج ١، ص ٢٨١ و شرح تجريد العقائد، قوشجي، ص ٢٢١. (م. ط)

١٢. العادّ على الاصطلاح الرياضي هوالعدد الغير الواحد يفني عددًا آخر اكثر منه فيقال لها المتداخلان كالثلاثة والتسعة مثلاً، ولكن المراد منه هاهنا مطلق العادّ فيشمل الواحد ايضا؛ فقوله: «وجود مايعدّه» أي اشتماله على أمر يفنيه بالإسقاط عنه مرارًا إما بالفعل كما في الكم المنفصل فإنّ الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدّها، وقد يعدّ بعض الأعداد بعضا ايضا كالثلاثة تعدّ التسعة، و الإثنين يعدّ العشرة، وإما بالقوّة كما في الكم المتصل فانّه قابل للتجزية فيجب أن يكون قابلاً للتعديد لأنّ التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدئه الواحد فإذن الكم المتصل قابل

الواحد، وهو عادّ جميع انواعه، مع انّه قد يعد بعضها بعضا. والمتّصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعديد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عادّله. **كما التّساوي**[١٣] **خصّه وضدُّه**، اي ضدالتساوي ايضاً خصّه، وهو اللامساواة. واطلاق الضد عليه مع كونه عدميّا، باصطلاح المنطقيين[١٤] لانّهم لايشترطون في الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمّى الشيخ الرئيس[١٥] السالبة الكلّية ضداً للموجبة الكلية. وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقيّة **كذا نهاية**[١٦] **ولانهاية في الجسم**، أي لانهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لاالسّلب المطلق، فانّه ليس من خواصّه. فهذه الثلاثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكم به من خواصه، وانّما تعرض لغيرها بتوسطه. **فادروا يا اولي الدّراية.**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لأن يفرض فيه واحد عادّ؛ وماعدا العدد والمقدار لايتصور فيه قبول فرض العادّ إلا بملاحظة أحدهما. (ح. ح)

١٣. أي ومن خواص الكم قبول المساواة وعدمه يعني اذا نسب كم الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو انقص وهذه الخاصة من الأعراض الذاتية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها. (ح. ح)

١٤ و ١٥. المنطق الشفاء، كتاب العبارة ج ١، ص ٤٦. ايضا شرح الاشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٨٣، وراجع شرح المنظومه، ج ١، ص ٢٦٩، نشر ناب. (م. ط)

١٦. أي ومن العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل التناهي واللاتناهي لأن التناهي يوصف به الكم ولايوصف به غيره الاّ بسبب مقارنته للكم، وهما اعتباريان لأنه يوصف بهما الأمور التي لاتحقق لها في الأعيان أي يوصف الكم بهما عند وجوده في الذهن. (ح. ح)

[٥٥]

غرر في الكيف

الكيف ما قرَّ من الهيئات ... لم ينتسب ويقتسم بالذَّات

وهو إلى أربعةٍ قد انقسم ... ما اختصَّ بالنَّفس وما اختصَّ بكمّ

وما هو القوَّة واللاَّقوة ... و كيف محسوس بخمس قوَّةٍ

من انفعاليٌّ والانفعال ... كالملكات اعرفها والحال

فالأوَّل الرَّاسخ لاالثَّاني اقتنص ... بذينك الجسم وتين النَّفس خصّ

[٥٥]

غرر فی الکیف

ألکیف ماقرَّ من الهیئات[١] اي هیأة قارة، فخرج الحرکة وأن یفعل و أن ینفعل؛ **لم ینتسب**، فخرج الاعراض النسبیّة؛ **ویقتسم** — عطف علی مدخول لم — **بالذاتِ**، فخرج الکم. **وهو الی أربعة قد انقسم.**

احدها: **ما اختصَّ بالنفس**[٢]، ویقال: له الکیفیّات النفسانیّة، کالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها.[٣]

و ثانیها: **ما اختصَّ بکمٍّ**، ویقال: له الکیفیّات المختصّة بالکمیّات، کالاستقامة والانحناء والشکل ونحوها[٤]، ممّا اختص بالکم المتّصل، و کالزوجیّة والفردیّة ونحوهما، ممّا اختص بالکم المنفصل.[٥]

---

١. الالهیات الشفاء، ج ١ ص ١١١ وشرح الاشارات و التنبیهات، ج ٢، ٤١ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٩٤ والأسفار، ج ٤، ص ٥٨ و کتاب التعریفات، جرجانی، ص ١٩٠، مکتبة لبنان ١٩٨٥. (م.ط)

٢. أي، بالاضافة الی الاجسام، فهي الخاصة الاضافیّة. فلایرد ان العلم والقدرة والارادة وغیرها، من الکیفیّات النفسانیّة، لاتختص بالنفوس، لوجودها في الواجب تعالی، والعقول الکلّیة.

٣. الأسفار، ج ٤، ص ١١٠ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤١٦. (م. ط)

٤. کالزاویة، فانها هیئة محاطیة السطح بحدّین، من حیث الانتهاء بنقطة الملتقی، من غیر ملاحظة المحاطیة الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخری، کما في الشکل. هذا في الزاویة المسطحة. وقس علیه المجسّمة.

٥. الأسفار، ج ٤، ص ١٦٢ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٥١ (م. ط).

و ثالثها: **ماهو القوّة واللاقوّة**، ويقال: له الكيفيّات الاستعداديّة[٦] من الاستعداد الشديد[٧] الى جانب الانفعال، كاللين والمراضيّة، ونحوهما، وهو المسمّى باللاقوّة؛ والاستعداد الشديد الى جانب اللاانفعال، كالصّلابة والمصحاحيّة، ونحوهما، وهو المسمّى بالقوّة.

و رابعها: **كيف محسوس**[٨] **بخمس قوّة**، ظاهرة من الكيفيّات الملموسة كالكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة الّتي هي اوائل الملموسات[٩]، ونحوها[١٠]؛ والمذوقة، كالطعوم البسيطة التسعة[١١]، ونحوها؛ والمشمومة، كالروائح الطيّبة والمنتنة؛ والمسموعة،

---

٦. الأسفار، ج ٤، ص ١٨١، شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٢٤٩ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤١٦. (م. ط).

٧. والجنس للقوّة واللاقوّة، هو الاستعداد الشديد لأمر خارج. و بعضهم جعل القوة جنسا لأمرين: احدهما القوّة على اللاانفعال واللاقبول، وثانيها القوّة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بانّ المصارعة لاتتمّ الاّ بالعلم بتلك الصناعة، وبالقدرة على تلك الافعال. وهما من الكيفيّات النفسانيّة، وبصلابة الاعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الىٰ الاستعداد الشديد على اللاانفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثمّ انّ الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيّات الاستعداديّة، الاّ انّ الشّديدين المذكورين مسمّيان بالقوّة واللاقوّة. هذا ما عندي.

٨. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٣٩٥—٤١٥، الأسفار، ج ٤، ص ٦٧—١٠٨. شرح تجريد العقائد قوشجي ص ٢٢٧—٢٤٩ و كشف المراد، ص ٢٠٩—٢٢٤. (م. ط).

٩. وكما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الأربع منها سميت أوائل الملموسات وهي الحرارةوالبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسات بالذات و بالأصالة والبواقي كاللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف وغيرها منتهية اليها و مدركة بتوسطها. (ح. ح)

١٠. وهي ثواني الملموسات. كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها.

١١. الحاصلة من ضرب الثلاثة الفاعلة، اعني الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، في الثلاثة المنفعلة، اعني المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولمّا[٥] كان المطلب كثير النفع، سيّما في معرفة كيفيّات الاغذية

---

٥ في النسخة (نا) في لمّا. (م.ط)

كالأصوات، والمبصرة، كالأضواء والألوان؛ من — بيان لكيف محسوس[١٢] — **إنفعالي والإنفعال.**[١٣] الكيفيّات المحسوسة، ان كانت راسخة، كصفرة الذهب و حلاوة العسل، سمّيت انفعاليات[١٤]، لانفعال الحواس عنها، ولكونها، بخصوصها أو عمومها[١٥]، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر[١٦]. وإن كانت غير راسخة، كحمرة الخجل وصفرة

والادويّة، حارها و باردها و معتدلها. من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم»
«مل» دسم «مغ» حلوباشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم

فـ«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. والـ«لام» عن لطافة المادة المنفعلة. والـ«غين» عن غلظة المادة. والـ«ميم» عن معتدل المادة. والـ«باء» عن البرودة الفاعلة. و «ميم» اوّل التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ«نحوها» بعد الطعوم هوالطعوم المركّبة.

١٢. يعني ان الكيف المحسوس المطلق، تحته جنسان: الانفعالي والانفعال، ويقع تحت كل منها. جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التي تحت كلّ منها اجناس وانواع.

١٣. الطبيعيات الشفا، ج ٢ (فصل ٩، الكون والفساد)، ص ١٤٧ والأسفار، ج ٤، ص ٦٤ (م. ط)

١٤. ناظر الى آخر الفصل الأول من الباب الاول من القسم الاول من الجواهر والاعراض من الأسفار حيث قال: «وأما التقسيم فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة...» (ج ٢— ط ١— ص ٢٠). ولايخفى عليك وجه كثرة المباني تدل على كثرة المعاني في المقام لأن الكيفية المحسوسة ان كانت راسخة سميّت انفعاليات، وان كانت غيرراسخة سميت انفعالات. (ح. ح)

١٥. أي، بنوعها، فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهي من نوع حرارة النار البسيطة التي لاامتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها.

١٦. فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل، والعموم كمافي البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها — كما قالوا — لايتصور فيها المزاج و حرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كمافي الفلفل و هذا معنى قولهم بشخصها أونوعها و إلاّ فالحرارة ليست نوعًا لحرارة النار و غيرها لاحقيقيًا ولا اضافيًا. (ح. ح)

الوجل، سمّيت انفعالات لانّها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل[١٧و١٨] فهي، وإن كانت مشاركة للقسم الاوّل في وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة[١٩] بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه، وهو عدم ثباته[٢٠]. وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا: كالملكات اعرفهما — جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف — والحال، معناه ان الكيف الانفعالي كالملكة، والكيف المسمّى بالانفعال[٢١] كالحال. فالأوّل، اي الانفعالي، هو الرّاسخ، كالملكة، لاالثّاني، اي الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال. اقتنص — الاقتناص الاصطياد — بذينك، اي بالانفعالي والانفعال، الجسم خص، وتين، اي بالملكات والحالات، النّفس خصّ. والحاصل انّ كلاً من هذين مع كلّ من هاتين مناسب في الرّسوخ اوعدمه، الّا انّ موضوع هذين هوالجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فانّ موضوعهما النفس.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١٧. فان «ان ينفعل» هو التأثّر التدريجي، والامر التدريجي تكون كل مرتبة منه بصدد التصرّم. فالمقولتان متشابهتان في قصر مدّة البقاء.

١٨. فسمّيت بها تمييزًا لها عن الكيفيات الراسخة، وتنبيهًا على تلك المشابهة. (ح. ح)

١٩. يعني ان ماقالوا في وجه التسمية بالانفعاليّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع للمزاج،جار في الانفعالات. لكن لم يسمّوها بالانفعاليّات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفا، لان العوالم متطابقة. فخير اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قيل: زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٢٠. اي عدم ثباته وسرعة زواله. (ح. ح)

٢١. المباحث المشرقيه، ج ١، ٣٧٦، كتاب التعريفات، شريف جرجاني، ص ١٩٨ (م. ط)

[٥٦]

غرر في العلم

علم و إن بدت له مراتب ... إذ بعضه جواهر بل واجب
فبعضه كيفيَّة نفسيَّة ... فهيهنا أبحاثه حريَّة
من تلك أن في جنسه أقوال ... كيف إضافة أو انفعال
فليدر بعدما تشكُّك علم ... أنَّ هنا نقشاً بعقلنا رسم
ففينا الانفعال من مرسوم ... له إضافة إلى المعلوم
فتخرج النِّسبة وانفعال ... عمَّا له علماً وكيفاً قالوا
وهو حصوليٌّ كذا حضوري ... في الذَّات ما الحضور بالحصور
بل ثابت في العلم بالمعلول ... كصورٍ في علمنا الحصوليّ
فأوَّل صورة شيءٍ حاصلة ... للشَّيءِ والثَّاني حضور الشَّيءِ له
والعلم تفصيليٌّ أو إجماليٌّ ... كذاك فعليٌّ أو انفعاليٌّ
فعليُّه ما سبب المعلوم ... والإنفعاليُّ من المرسوم
في العقل بعدما في الأعيان حصل ... في أوَّلٍ يحصل غبَّ ما عقل

[٥٦]

غرر في العلم[1]

انّي، وإن لم اشبع الكلام في الكيفيّات، بل في سائر المقولات العرضيّة[2]، الاّ انّ العلم، لمّا كان اجلّ الكيفيّات، كان يعجبني ان اتعرّض لشطرمن أبحاثه. فقلت: علم، وإن بدت له مراتب، إذ بعضه جواهر، ثم بعضها جواهر ذهنيّة، فان كليّات الجواهر جواهر ذهنيّة، و بعضها جواهر خارجيّة مجردة نفسيّة و مجردة عقليّة، كعلم العقل والنفس بذاتها، بل بعضه، أعني اعلى المراتب، واجب، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانّه عين ذاته[3]، فبعضه —يعني بملاحظة تلك المراتب من العلم، ليس العلم كيفيّة، فهو اجلّ من ان يبحث عنه في باب الكيف، الاّ انّ بعضه— كيفيّة نفسيّة. بل بعضه الأدنى منها معنى مصدري انتزاعي. فهيهنا أبحاثه حريّة بالذكر. من تلك الابحاث، أن في جنسه، اي جنس العلم، أقوال: هل هو كيف، كما هوالمشهور،

---

١. مباحث العلم طويلة الذيل و عويصة النيل جدّاً، و صنفنا رسالة في العلم و اشبعنا الكلام فيها حول مسائله ولكنها لم تطبع بعد لعل‌الله يحدث بعد ذلك أمرًا. ثم بعض الإشارات التي أسلفناها في خاتمة الوجود الذهني تجديك في المقام تدبرترشد ان‌شاءالله تعالى. (ح. ح)

٢. اذ اردت ان ادرجها في منظومة المنطق، تاسيّاً بالقدماء، كما عددت ابواب المنطق لك، في الحواشي التي مضت في مبحث التقابل.

٣. وكذا علمه بما سوى ذاته. ولم نذكره، اطرادا للثلاثة، ولان عينيّة علمه بذاته اتفاقي، دون علمه بما سواه، سيّما علمه التفصيلي بها، كما سياتي. إن‌شاء الله تعالى.

او إضافة؛ كما قال الفخرالرازي[٤]، أو انفعال، كماقال بعض آخر.[٥] فليدر، في تحقيقه، بعد ماتشكّك علم، اذبدت له مراتب انّ —متعلّق بالدراية— هنانقشاً بعقلنا، اي في

٤. الفخر الرازي صرّح في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن الإدراك بأن العلم عرض من مقولة الإضافة؛ ونحوه في كتابه المطالب العالية حيث قال في الفصل الأول من الباب الثالث منه: «العلم و الإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و إضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين و هو المختار عندنا وهوالحق —الى أن قال: جمهور الفلاسفة يقولون: العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم؛ وقد ذكرنا هذه المسألة في أول المنطق من هذا الكتاب و بالغنا في إبطاله و أوردنا في تزييفه دلائل كثيرة قاهرة (المطالب العالية —ط ١— ج ٣— ص ١٠٣ و ١٠٤).

ثم ذهب الفخر في كتابه المباحث المشرقية تارة إلى أن العلم حالة إضافية، و تارة الى أنه صفة حقيقية، فقال في الفصل السادس من الطرف الأول من الباب الأول منه في العلم ما هذا لفظه: «العلم و الإدراك والشعور حالة اضافية وهي لاتوجد الإعند وجود المضافين» (ج ١— ص ٣٣١— ط حيدرآباد الدكن)؛ ثم قال في تجرد النفس الإنسانية ما هذا لفظه: «وأما العلم فقد بينا أن حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولابدّ أن يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون ساريًا فيه...» (ج ٢— ص ٣٥١— ط المذكور)، فقد اضطرب في مسألة العلم كسائر المباحث الحكمية اضطرابًا معجبًا. وقال

«والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى صار الشيْ الذي —أي العلم— به كمال كل حيّ و فضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟! أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: «نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم(تحريم٨)، أما تدبّر في قول الله سبحانه: «ومن لم يجعل الله له نورًا فماله من نور (نور ٤٠)، وفي قوله: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون (زمر ٩)، ألم ينظر في معنى قول رسول الله— صلى الله عليه وآله وسلم—: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن»؟! فهذا و أمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لاتحصل لها خارجًا و ذهنا إلا بحسب تحصّل حقيقة الطرفين (الاسفار— ط ١— الفصل ١١ من المرحلة ١٠— ص ٢٨٨). (ح. ح)

٥. القائل هو خواجه نصيرالدين الطوسي في شرح (رسالة) مسئلة العلم ص ٢٠ تصحيح عبدالله نورانى، دانشگاه مشهد، ط ١، ١٣٤٥هـ. ش. على مانقل صاحب الشوارق، لاحظ شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٢٠ (م. ط)

عقلنا، رسم. فحصول اثر في ذاتنا عند علمنا بشيء واضح، فلايكون امراً انتزاعياً. ففينا الانفعال لخروجنا به من النقص الى الكمالُ ومن القوّة الى الفعل من مرسوم اي المعلوم بالذّات الّذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك . له، اي للمرسوم، إضافة إلى المعلوم بالعرض[٧]. فتخرج، اي اذا علمت ذلك، فتعلم انّه تخرج، النّسبة وانفعال عمّا، اي عن المرسوم الّذي، له علماً وكيفاً قالوا، اي عما قالوا انّه كيف بالذات. فالقول بانّه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

ومن تلك الابحاث تقسيمه

وهو حصولي، كذا حضوريّ[٨]. في الذّات، اي في العلم بالذات ما اي ليس الحضور، اي العلم الحضوري، بالحصور، خلافا للمشائين[٩]، فانّهم حصروه في علم كلّ

---

٦. وهذا الأصل القويم هو مطمح نظر الفارابي في رسالة إثبات «المفارقات»، و نظرنافي «دروس معرفة النفس»، وإن شئت فراجع الى دروس معرفة النفس والى كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول». (ح. ح)

٧. المعلوم بالعرض هوالموجود الخارج الذي تعلق النفس باحدى قواها به فهو خارج عن صقع النفس، وأمّا الصورة المدركة من ذلك الموجود في الخارج الحاصلة لدى النفس بانشائها إيّاها فهو من المعلوم بالذات كما هوالحق، أو بانتزاعها إياها من الموجود في الخارج كما في الفلسفة الرائجة والكلام التابع لها، فلايكون كل موجود خارجي معلومًا بالعرض للنفس بل الموجود الخارجي الذي تعلق النفس به فهو معلومها بالعرض و صورتها لدى النفس معلومة بالذات لها. فتبصر، وان شئت فراجع الى الدرس الحادي عشر من كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول». (ح. ح)

اختصّت العين الخامسة والثلاثون و شرحها من كتابنا عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون بطلب تفصيل البحث عن الحصولي والحضوري فيها، و جملة الأمر في العلم الحصولي والحضوري على ما هو المحقق في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية أن العلم مطلقا وان كان من حيث إنه متحد بالعالم وجودًا حضوري، ولكن العلم الذي أنشأه النفس على وزان المعلوم الخارجي وهو حاكٍ عنه و مرآة له فهو يُسمّى بهذا اللحاظ — اعني بلحاظ محاكاته عن الخارج — علمًا حصوليًا. (ح. ح)

٩. هذه المسئلة محل خلاف بين المشائين، راجع الأسفار، ج ٣، ص ٣٣٥. ذهب الفارابي الى قبول

عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغير بالحصولي، حتّى انّهم رأوا انّ علمه تعالى بالغير قبل الايجاد حصولي ارتسامي. وليس كذلك، **بل الحضوري ثابت في العلم بالمعلول، كصورٍ في علمنا الحصولي**[١٠]. ان كانت الكاف تمثيليّة، كان المراد بالصّور ماهي كالخيالات، بناء على انّ العلم بها بالانشاء والفعاليّة[١١]. وإن كانت تشبيهيّة، كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناء على الحلول، بانّه إذ كان علم النفس بهذه الصور، وهي مقبولة، وتلك قابلة، ونسبة المقبولي الى القابل بالامكان، حضوريّاً، كان علم العلّة الفاعليّة بالمعلول حضوريّا بطريق أولى، لانّ نسبة المعلول الى الفاعل بالوجوب، ولاسيّما الفاعل الالهي المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ومعطي الكمال ليس فاقداً له، ولايشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره. فاية حاجة الى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه؟ **فاوّل**، اي الحصولي، تعريفه: **صورة شيءٍ حاصلة للشّيءِ**[١٢]! **والثّاني**، اي الحضوري، تعريفه: **حضور الشّيءِ نفسه له**، اي للشيء. ولهذا قالوا: العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي.

والعلم تفصيليٌّ أو إجماليّ. فالاوّل هوالعلم بالأشياء المتعددة، بصور متمايزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثاني ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة، لم ينفصل بعضها عن بعض. فإذا سُئلتَ عن عدة مسائل احكمتها من قبل، فانّك تجد جواب

العلم الحضوري في التعليقات، ص ٦٥ وايضاً الشيخ الرئيس في المبدأ والمعاد ص ٨، وقد انكره في **الهيات الشفاء** ج ٢، ص ١٤٠ و٣٥٦، والاشارات. شرح اشارات، ج ٢، ص ٣٠٨. (م. ط)

١٠. وكعلم الواجب تعالى بالوجودات المعلولة، عند اهل الاشراق. فان صفحات نفس الامر، بالنسبة اليه تعالى، كصحائف الاذهان، بالنسبة الينا من وجه، ولانسبة من وجه.

١١. وهوالحقّ، كما يقول به صدرالمتالهين، قدّس سرّه، وكما يراه الشيخ العربي محي الدين. قال في الفصوص: بالوهم يخلق كل انسان في قوّة خياله مالاوجود له الاّ فيها. وقال الحكماء: العقل البسيط خلاّق المعقولات التفصيليّة.

١٢. أي، للنفس، لانّ الكلام في الكيفيّات النفسانيّة.

الكلّ حاضراً، لكنّه حالة بسيطة[١٣] هي خلافة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالي. وإذا شرعت في التفصيل مترتّباً متعاقبا، فانّك احضرت الاجوبة في ذهنك بصور متعددة، فهذا هوالعلم التفصيلي.

كذلك له قسمة أُخرى هي انّه فعليٌّ أو انفعاليّ[١٤] ثمّ ان **فعليّة**، اي فعليّ العلم، **ما هو سبب المعلوم، كمامر**[١٥]. **والانفعاليُّ من المرسوم**— كلمة «من» بيانية؛ وانّما لم نقل: هوالمرسوم، مراعاة للروي، فانّه مكسور في المصراع الاوّل، والجاروالمجرور خبر— **في العقل بعد ما في الاعيان حصل.** كان المعلوم سببه[١٦]، وكان السببيّة والمسبّبيّة متعاكستان فيهما. **و في أوّل، وهوالفعلي، يحصل مافي الاعيان غبَّ ماعقل.**

---

١٣. هي اتمّ مراتب العلم الاجمالي فيك، ومن ادناها علمك بما سوى الله تعالى، بعنوان انها ممكنات، أو انها جواهر و اعراض، أو انها مقارنات و مفارقات و برزخيات.

١٤. العلم الفعلي حاصل قبل الفعل في الخارج و سبب له، والانفعالي بعده ومُنْشَأ على وزانه او منتزَع عنه؛ مثلاً صورة البناء قبل ايجاده في الخارج في نفس البنّاء علم فعليّ، و بعد بنائه الخارجي لمن صار عالمًا به علم انفعالي على التوسع في التعبير لأن حصول العلم للانسان فوق مقولة الإنفعال.

وفي شرح الفصل الرابع عشر من النمط السابع من الاشارات للمحقق الطوسي: «كل صورة معقولة لشيْ موجود في الأعيان أعني كل تعقل انفعالي، أو لشيْ لم يوجد بعد وفي الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإمّا أن تحصل (تلك الصورة المعقولة) من سبب عقلي كالعقل الفعال يُصوِّرها (أي يصوِّر تلك الصورة المعقولة) في جوهر عاقل بالقوه (أي في النفس) قابل لتلك الصور، وإما أن تحصل (تلك الصورة المعقولة) من ذات ذلك الجوهر لامن شيْ خارج عنه؛ والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقه الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك، فإذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود، والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليًا و حاصلاً له من ذاته لامن غيره...». (ص ١٩١— ط الشيخ رضا). (ح. ح)

١٥. في توهمك السقوط، حالكونك على جذع عال، وكصورة بيت تخترعها و تصنعها في المادة.

١٦. استعمال «كان» باعتباران المعلوم بالعرض معدّله. والسبب الفاعلي في السلسلة الطوليّة وباطن الذّات كالعقل الفعّال المعلم الشديد القوىٰ.

[٥٧]

غرر في الأعراض النسبيّة فمنها الأين و المتى

هيئة كون الشَّيءِ في المكان ... أين متى الهيئة في الزَّمان
هيئة ما يحيط بالشَّيءِ جدة ... بنسقله لنقله مقيَّدةً
الوضع هيئة لشيءٍ حاصلا ... من نسبة الأجزاءِ بعضها إلى
بعضٍ و من نسبتها الخارج ... للكون بالحسّ مشاراً قد يجي
الفعل تأثيراً بدا تدرُّجاً ... تأثُّر كذاك الانفعال جا
إنّ المضاف نسبة تكرّر ... منه الحقيقيُّ وما يشتهر
وفي المضاف الانعكاس قدلزم ... تكافؤ فعلاً وقوَّةً حتم
إختلف المضاف أو تشاكلا ... ويعرض الجميع حتَّى الأوَّلا

[٥٧]

غرر في الأعراض النِّسبيّة فمنها الأين والمتى[1]

هيئة تحصل من كون الشيْءِ في المكان أين. فحيث قلنا: هيئة، اشرنا الى انه هيئة خاصة، وكون خاص، وليس مجرد نسبة الشيْء[3] الى المكان، وكذا نظائره. ومتى هو الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزّمان. وكون الشئ في الزمان اعمّ من كونه فيه. ومن كونه في حدّمنه، وهو الآن، كالوصولات والمماسات، وغيرهما من الآنيات. ولذا يسئل عنها بـ«متى». ثمّ كونه فيه أعمّ ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق، كما في الحركة القطعيّة، اولا على وجهه، كما في الحركة التوسطية. ومنها الجدة:[4][5] هيئة

---

١. الأسفار، ج ٤، ٢١٥—٢٢٠ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٥٨. شرح تجريد قوشجى،ص ٢٨٩—٣٠٧. (م. ط)

٢. في قاطيغورياس الشفاء: «وأما الأين فانه يتمّ بنسبة المتمكن الى المكان الذي هو فيه، و حقيقته كون الشئ في مكانه. (ح. ح)

٣. حتى يكون الاين امراً اعتبارياً لايحاذيه شئ في الخارج. وكذا المتى وغيره. فانّ جميعها اكوانا خاصة، ضمائم الموضوعات. لكن كل كون بنحو خاص، فان هيئة محاطيّة امر قار بمحيط قار، وهي الاين، غير هيئة محاطيّة امر سيّال، وهو المتمتى بامر سيّال، لاحدله غير الحدود المشتركة المفروضة. وهو قدرالحركة الفلكيّة الدائمة التي من الله ابتداءها واليه انتهاءها. وقدمرّ تفصيل في الاوعية في الحواشي السابقة على مسألة الحدوث.

٤. مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساوق «الملك» و «له»، كما عبّرنا سابقاً في النظم.

٥. الجدة مايقال بالفارسية «ريخت» و تفسّر بأنها نسبة الجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتقمّص والتختم. (ح. ح)

تحصل ·لاجل مايحيط[٦] فيكون اضافة الهيئة[٧] لادنى ملابسة. ويمكن كون ما مصدريّة — بالشّيء جدة، حال كون تلك الهيئة بنقله، اي بنقل المحيط، لنقله، اي لنقل الشئ، مقيّدة؛ كما يقال: الجدة نسبة الشيء الى ما يحيط به، بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين. اذلا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والاحاطة اعمّ من التامة وغيرها. فيشمل التعمّم والتنعّل كالتقمّص والتجلبب.

ومنها الوضع[٨]. الوضع هيئة[٩] لشيء حاصلا من نسبتين معاً: من نسبة الاجزاء[١٠] اي اجزاء الشئ، بعضها إلى بعض، ومن نسبتها، اي نسبة الاجزاء، لخارج، اي الى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله[١١] أو خارجه، كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها. فالقيام مثلاً هيئة في الانسان، بحسب نسبته فيمابين اجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت. ثمّ الوضع للكون[١٢]، اي لكون

---

٦. الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٣ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٩٣ (م. ط)

٧. انما قلنا ذلك، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميص في التقمّص.

٨. الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٠ و شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٩٢، شرح تجريد قوشجي، ص ٣٠٨ (م. ط).

٩. الوضع وهو هيأة تعرض الجسم باعتبار نسبتين احديها نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض بحيث يتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس الى الجهات في الموازة والإنحراف؛ والثانية نسبتها إلى اشياء غير ذلك الجسم إما خارجة عنه أوداخلة فيه كالقيام فانه هيأة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة في مابين أجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و لهذا يصير الانتكاس وضعًا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط و محاطه على الإطلاق بالعكس، وماهو محيط و محاط بحسب الاعتبارين فقط فتدبر. (ح. ح)

١٠. بدل تفصيلي لقولنا «من نسبتين معاً» أي الوضع هوالهيئة المعلولة للنسبتين. قديقال: النسبة الى الامور الخارجة، زادها الشيخ، وهوضروري. فان الوضع يتغير، ولايتغير النسب التي بين اجزاء الشئ، كالقائم، اذا قلب بحيث لايتغير شئ من النسبة التي بين اجزائه. فلوكان الوضع عبارة عن مجرّد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياما.

١١. هذا لادخال وضع الفلك الاقصى، فان خارجه داخله، اذلا جسم فوقه ولاخلاء ولاملاء.

١٢. وايضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشئ، بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض.

الشي ء. بالحسّ مشاراً اليه قديجي. فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة.

و منها الفعل والانفعال.[١٣] الفعل تأثيراً بدا تدرُّجاً، كتسخين المسخّن، مادام يسخن. تأثر كذلك ، أي تدرّجاً، هو الانفعال جاء، كتسخّن المتسخّن، مادام يتسخن وحيث اعتبر التدرج[١٥] فيهما، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان، كاخراج الواجب تعالى العقل من الليس الى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتي الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف.[١٦] إنّ المضاف نسبة تكرّر. قال الشيخ[١٧] في قاطيغورياس الشّفاء في معنى التكرر: «هو ان يكون النظر لافي النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشي ء نسبة من حيث له نسبة، والى المنسوب اليه كذلك. فان السّقف له نسبة الى

١٣. وهما أن يفعل وأن ينفعل، قيل في تعريفهما أنّ أنْ يفعل هو تأثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال التي للمسخِّن مادام يسخِّن، وأن ينفعل هو تأثّر الشئ عن غير ذلك أعني كل اتصال غير قار كالحال التي للمتسخن مادام يتسخن. (ح. ح)

١٤. شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٣٠٩ و شوارق الالهام، ج ٢ ص ٤٦٠ والأسفار، ج ٤، ص ٢٢٤. و كشف المراد ص ٢٧٨ (م. ط)

١٥. ولذا عبّر عنها بـ«ان يفعل» و «ان ينفعل»، لان المضارع للاستمرار التجددي. وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال، لان الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تاثيره. اذيقال عند انقطاع التاثيرانه «فعل». والانفعال يطلق على المتاثر، بعد انقطاع تاثره، اذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفعل»، بخلاف «انْ يفعل» و «ان ينفعل»، فانها لايطلقان الاّ على الموثر والمتاثر حال التاثير و التاثر. والاول اولىٰ كما لايخفىٰ.

١٦. شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٥٢، شرح تجريد العقائد قوشجي، ص ٢٨٧، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٦٢ (م. ط).

١٧. حاصله ان الاضافة ماهيّة معقولة بالقياس الى ماهيّة معقولة بالقياس الى الاولى. فالنسبة متكرّرة، لان الطرفين كلاهما نسبة. فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرىٰ، وهي البنوّة، بخلاف النسبة. فالاين مثلاً نسبة، لااضافة، لانها نسبة الجسم الى المكان، والجسم والمكان ليسا امرين معقولين بالقياس. نعم، اذا اعتبر الجسم، من حيث المحاطية، والمكان، من حيث المحيطيّة، تحققت الاضافة. وفي مثال الشيخ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط، فهي نسبة لااضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر، والحائط مستقر عليه، كانت اضافة.

الحائط. فإذا نظرت الى السّقف، من حيث النسبة التي له، فكان مستقرا على الحائط. ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط، صار مضافا، لاالى الحائط من حيث هو حائط، بل اليه من حيث هو مستقر عليه. فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة، ومن حيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرار عليه، والسّقف بنفسه منسوب، فهو اضافة. وهذا معنى مايقولون: انّ النسبة تكون لطرف واحد، والاضافة تكون للطرفين»[١٨][١٩] انتهى. منه، اي من المضاف، ماهو الحقيقيُّ، وهو نفس الاضافة، و

---

١٨. و ذلك لأنك إذا أخذت السقف مستقرًا على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر، وأما جانب الحائط فلانسبة فيه إلى شئ أي من حيث هو حائط؛ وأما إذا أخذت النسبة من حيث إن السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه لمستقر فانعكست النسبة وصلحت لأن يكون اضافة فكل نسبة لا تؤخذ من الطرفين جميعًا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة، وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافة.

و بعبارة أخرى ممّا عدّمن خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الإنعكاس أن يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للاب و هذا الانعكاس أنما يجب إذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر، وأما إذا اضيف لامن حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب أب للصبي او للانسان أو للأسود لم يجب الإنعكاس فلا يقال الصبي صبي للأب أو الانسان انسان للاب (المباحث المشرقية للفخرج ١— ص ٤٣٣— ط حيدرآباد الدكن، و الأسفارج ٢— ط ١— ص ٦٦)، ففي اضافة الاب الى الأسود مثلاً تحقق النسبة لطرف واحد، وفي اضافة الاب الى الابن تحقق الاضافة للطرفين.

قال الفاضل القوشجي في شرح قول المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد: «و يجب فيه الإنعكاس» ما هذا لفظه: هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احدالمضافين المشهوريين إلى الآخر من حيث انه مضاف وجب أن ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر أيضا، فكما يقال الأب أب الإبن يقال الإبن ابن الأب؛ وإن أخذ أحدهما من حيث انه مضاف و نسب الى الآخر لامن هذه الحيثية لم ينعكس مثلاً إذا قيل الأب ابوانسان لم يقل الإنسان انسان اب؛ وأما المضاف الحقيقي فلانسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لايقال الأبوة ابوة للبنوّة. (ح. ح)

١٩. المنطق الشفاء، ج ١، ص ١٤٦. (م. ط)

منه مايشتهر، اي مضاف مشهوري، وهو مايعرضه الاضافة[٢٠]. **وفي المضاف الانعكاس قد لزم**[٢١و٢٢]. فالاب اب للابن، والابن ابن للاب. **تكافؤ فعلاً وقوّة**[٢٣] حتم. اي، إذا كان احد المضافين بالفعل[٢٤] فالمضاف الآخر بالفعل، او بالقوة فبالقوة. **إختلف المضاف أوتشاكلا**، اي من الاضافة ما هي مختلفة الاطراف، كالابوة والبنوة، والعلّية والمعلوليّة. ومنها ما هي متشابهة الاطراف، كالاخوة والاخوة، والقرب والقرب. **ويعرض المضاف الجميع**[٢٥] اي جميع الأشياء؛ فلاشيء خاليا[٢٦] عن اضافة، بل

٢٠. أي، نفس الامر المعروض. وكذا مجموع الامرين. والاول هوالمقولة، والثاني خارج عن غرضنا هيهنا. والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة، منها الكلّي والمتصل والابيض والموجود. فالموجود الحقيقي هوالوجود، والموجود المشهوري هوالماهيّة المعروضة وكذا مجموع الماهيّة والوجود، وغير ذلك.

٢١. وهذا من لوازم كونه نسبة متكرّرة، فانّ النسبة، اذا اعتبرت نسبة، لم تتكرّر، فاذا قيل: الاب اب الانسان، لم ينعكس الى انّ الانسان انسان الاب. وكذا اذا قيل: الرأس رأس الحيوان، لم ينعكس الى انّ الحيوان، حيوان الرأس، بخلاف ما اذا قيل: الرأس رأس لذي الرأس. ثمّ انّ هذا الانعكاس غيرما في المنطق. كما لايخفى.

٢٢. كما علم بالتحقيق. وفي قاطيغورياس الشفاء: ومن خواص المضافات انها كلها يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ و ينعكس بعضها إلى بعض. (ح. ح)

٢٣. بل عدداً، وايضاً جنساً ونوعاً و صنفاً وشخصاً. فالابوة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة، والمعيّنة بازاء المعيّنة، والبنوّات المتعدّدة بازائها الابوات المتعدّدة، وان كانت في أب واحد.

٢٤. مثال كون المضافين موجودًا بالفعل كون الشخصين بالفعل أحدهما أبًا والأخر ابنًا. و مثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان، و من شأن الأخر التأخر بحسبه» (الاسفار— ج ٢— ط ١— ص ٦٨). (ح. ح)

٢٥. يعرض الإضافة لجميع الموجودات: للواجب كالأول، والجوهر كالأب، والكم كالأقل، والكيف كالأحرّ، والأين كالأعلى، والمتى كالأ قدم، والإضافة كالأقرب، والوضع كالأشد انتصابًا، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والإنفعال كالأشد تسخّنًا. (الاسفار— ط ١— ج ٢— ص ٦٨ و ٦٩). (ح. ح)

٢٦. هذا على الاجمال، واما على التفصيل، ففي الاوّل تعالى كالاوّل، وفي الجوهر[٥] كالاب، وفي الكم

٥ في النسخة (نا) الجواهر. (م. ط)

اضافات، ولااقل من علّية أو معلولية، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة، حتّى الاوّلا تعالى شأنه[٢٧] اذله صفات اضافية، كالخالقية والمبدئية والرّازقية وأمثالها، اي هذه المفاهيم العنوانية. والاّ، فاضافته تعالى اشراقية[٢٨] نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

كالمساوي، وفي الكيف كالمشابه، وفي المضاف نفسه كالاقرب، وفي الوضع كالاشدّ انتصابا، وفي الاين كالاعلى، وفي المتى كالاقدم، وفي الجدة كالاكسى، وفي «ان يفعل» كالاقطع، وفي «ان ينفعل» كالاشدّ تسخّنا.

٢٧. ولايشكل بأن الباري جل مجده لوكان معروضًا للمضاف يكون محلاً للحوادث فان تغير الاضافات لايوجب في الباري و صفاته تغيرًا. وفي آخر الفصل السادس من المقالة الأولى من الفن الثالث من الجواهر والأعراض من الاسفار: «ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيْ و زوالها عنه يوجب انفعالاً و تغيرًا في ذات الموصوف بها أوفي صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الإثنين بعد مالم يكن كذلك وثالث الثلاثة و رابع الأربعة و هكذا لا توجب تغيرًا في ذاته ولافي صفاته المتقررة، فكذلك تغيّر الإضافات لايوجب في واجب الوجود تغيرًا ولافي صفاته الكمالية» (ج ٢– ط ١– ص ٦٩). (ح.ح)

٢٨. الحكمة المتعالية موضوعها الخصيص بها كموضوع العرفان هو وجود الحق سبحانه من حيث ارتباطه بالخلق، ومن حيث ارتباط العالم به أي من حيث انتشاء العالم منه، والارتباط الأول اضافة اشراقية، والثاني امكان فقري نوري؛ و بالاول هو سبحانه فاطر، و بالثاني العالم منفطر منه فتدبّر القرآن الكريم عن لسان نبيه ابراهيم الخليل عليه السلام: «انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض» (الانعام ٨٠)، وعن لسان نبيه يوسف الصديق عليه السلام: «فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة» (يوسف ١٠٢). وفي «دفتر دل»:

چوابراهيم ويوسف باش ذاكر — جناب حق تعالى را به فاطر
كه بى دوروتسلسلهاى فكرى — بيابى دولت توحيد فطرى
ترا صد شبهه ابن كمونه — نماند خردلى بهر نمونه
به بينى بى زهر چون وچرائى — خدا هست و كند كارخدائى
دراين مشهدرسيدى بى كم وكاست — به برهانى كه صدّيقان حق راست (ح.ح)

Sharh al-Manzūmah

Ilmat section

by

Hajj Mulla Hadi Sabzawari

Notes

Ayatollah Hasan Zadah Amuli

research and prolegomena by

Mesoud Talibi

Translation of prolegomena by

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
۱۲۱-۰۱-۷۰۱۸