

تعليقة
على شرح المنظومة

للحكيم الإلهي
ملا هادي السبزواري

اية الله العظمى
الشيخ علي بن محمد رضا كاشف الغطاء

تحقيق
عمار التميمي

تعليقة على شرح المنظومة



- ◆ اسم المؤلف: الشيخ علي بن محمد رضا كاشف الغطاء
- ◆ تحقيق: عمار التميمي
- ◆ الطبعة: الثانية 1443 هـ / 2022 م
- ◆ الإخراج الفئتي: مصطفى التميمي
- ◆ رقم الإيداع الدولي (ISBN):





فِي تَقْرِيبِ شَرْحِ الْمَنْظُومَةِ

لِلْعَلَّامَةِ السَّيِّدِ عَبْدِ السُّتَّارِ الْحَسَنِ

يَبَانُ عَلِيٌّ بِنِ الرِّضَا شَرَحَ الصَّدْرَا
وَوَطَّدَ لِلْفِكْرِ الْأَصِيلِ قَوَاعِدَا
فَكَمْ دَبَّجَتْ سِفْرًا نَفِيسًا يَمِينُهُ
وَخَاضَ فُنُونَ الْعِلْمِ خَوْضَ مُنْقَبِ
فَلَيْسَ بِيَدِعِ إِنْ حَبَانَا جَوَاهِرَا
وَفِي (نَقْدِهِ الْأَرَاءِ) أَبَدَى مَهَارَةً
وَأَظْهَرَ بِالتَّنْقِيرِ كُلَّ خَبِيئَةٍ
فَلَا حَ سَنَاها مُسْفِرًا عَن (فَرَائِدِ)
وَفِي (النَّقْضِ وَالْإِبْرَامِ) جَاءَ مُجَلِّيًا
وَفِي شَرْحِهِ (مَنْظُومَةً) الدَّرَّ شَاهِدًا
إِذِ اسْتَخْرَجَ الْمَكْنُونِ مِنْهَا كَأَنَّهُ
وَحَسْبُ (الْحَكِيمِ السَّبْزَوَارِيِّ) أَنْ لَهَا
وَلِلشَّيْخِ (عَمَّارِ التَّمِيمِيِّ) بَارَكَتْ
غَدَاةَ أَنْبَرِي - بِالْعَزْمِ - مُتَّدِبًا لَهَا
وَأَضْفَى عَلَيْهَا مَا بِهِ خَلَدَ اسْمُهُ
فَهَا هُوَ ذَا يُهْدِي - التَّجَاجَ - بِغِبْطَةٍ

وَعَنْ مُبْهَمَاتِ الشَّرْعِ قَدْ كَشَفَ السُّتْرَا
يَوْمٌ صُؤَاها مَنْ تَبَعَ وَاسْتَقْرَى
بِهِ غَبَطَتْهَا بِالْعَطَا يَدُهُ الْيُسْرَى
مَكِينٍ خَيْرٍ حَيْثُ أَوْسَعَهَا سَبْرَا
وَأَتَحَفْنَا مِنْهَا اللَّالِيَّ وَالذُّرَا
وَحَقَّقَ بِ(الصُّغْرَى) الْكِفَايَةَ وَ(الْكُبْرَى)
حَصَانٍ - سَجِيسَ الدَّهْرِ - حَالَفَتِ
أَنَافَتِ عَلَى (الْأَسْفَارِ) وَاتَّالَقَتْ فَجْرَا
فَحَازَ رِهَانَ السَّبْقِ وَاتَّشَحَّ الْفَخْرَا
عَلَى مَا بِتَوْضِيحِ (مَقَاصِدِهَا) أَثْرَى
بِأَسْرَارِها مِنْ فَهْمِ (مَاتِنِها) أَدْرَى
تَصَدَّى (عَلِيٌّ) إِذْ أَحَاطَ بِها حُبْرَا
أَسَاطِينُ أَهْلِ الْعِلْمِ وَاكْتَسَبَ الْأَجْرَا
بِتَحْقِيقِهِ الْوَافِي الْغَنِيِّ عَنِ الْإِطْرَا
وَعَطَّرَ مِنْهُ فِي مَحَافِلِنَا الذُّكْرَا
وَفِي نَشْرِهِ الدَّاكِي يَزِفُّ لَنَا الْبُشْرَى

فَأَلَقِ الْعَصَا^(١) وَاجْهَرْ وَأَرْخُهُ: حَالِيًا نِتَاجِ عَلِيٍّ طَابَ فِي عَبَقِ نَشْرَا

(١-) (٥٠) (٤٥٤) (١١٠) (١٢) (٩٠) (١٧٢)

سنة ١٤٣٨ هـ

مع مَزِيدِ الشُّكْرِ وَوَافِرِ الْاِمْتِنَانِ لِسَمَاحَةِ الْعَلَامَةِ الْجِهْدِي عَيْلِمِ الْمَعْقُولِ وَعَلِمِ الْمَنْقُولِ
النَّابِغَةِ الْمُجَلِّي الْأُسْتَاذِ الْحُجَّةِ الثَّبَتِ الشَّيْخِ عَمَّارِ التِّيمِي (دَامَ كَمَا رَامَ)، لِمَا خَدَمَ
بِهِ الْمَتْنَ وَالشَّرْحَ، وَوَشَّاهُمَا بِبَدَائِعِ الْفَوَائِدِ، وَأَعْلَاقِ الْفَرَائِدِ، وَالنُّكَاتِ الْعِلْمِيَّةِ
الْبَدِيعَةِ، الْمُعْرَبَةِ عَنِ سُبُوغِ فَضْلِهِ وَفَضِيلَتِهِ، وَتَضَلُّعِهِ مِنْ دَقَائِقِ الْأَسْرَارِ الْحَكِيمِيَّةِ،
وَامْتِلَاكِهِ نَاصِيَةِ الْفُنُونِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْبُحُوثِ الْكَلَامِيَّةِ، عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يُبَوِّئُهُ الْمَقَامَ
الْأَسْمَى الْمُوَطَّدَ بِعَطَائِهِ الْأَتْمَى فِي هَذِهِ الْمَجَالَاتِ.

وَمِمَّا يُسَجَّلُ لَهُ بِكُلِّ فَخْرٍ وَاعْتِزَازٍ، هُوَ مَا اتَّحَفَ بِهِ الْمَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ مِنْ رَوَائِعِ
آثَارِهِ، الَّتِي هِيَ غُرُرٌ شَادِحَةٌ فِي جَبِينِ الدَّرَاسَاتِ الْكَلَامِيَّةِ وَمَا دَارَ فِي فَلَكِهَا:

(سُبُوغٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدٌ)^(٢)

وَلِلْحَدِيثِ عَنْهَا مَوْضِعٌ غَيْرٌ هَذَا.

واكرر العذر من القصور والتقصير، لعوارض المرض والضعف، والعذر عند كرام
الناس مقبول.

مِنَ الْأَقْلِّ

عبد الستار عفا عنه المليك الغفار

(١) فِي عِبَارَةِ (وَأَلَقِ الْعَصَا)، تَوْرِيهٌ بِحَذْفِ (١) مِنْ مَادَّةِ التَّارِيخِ، وَبِهِ يَتِمُّ الْمَقْصُودُ.

(٢) مِنْ قَصِيدَةٍ لِلْمُنْتَبِي.

المقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ، وَعَلَى
أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

حازت الكتب القديمة، التي تحتوي على أبحاث الأفكار، ولوامع الأسرار،
على مطالع انظار الباحثين، وطوالع تأملات المفكرين، حيث تداولوها
بالشرح المبين، والكشف عن سرها المتين، وذلك لما حوته من جزالة اللفظ،
وعمق الفكرة، وسباكة البيان، فكانت الصّحائف الأكثر تداولاً - من حيث
الشّرح والنّقد والعرض - هي تلك التي تعنى بالفكر العقائديّ.

ولا غرو ان الاختلاف في الرّؤى بين المفكرين، قد ولّد العديد من التّباين
في الآراء، حتّى تمخّض عن كلّ منها، مدرسةً مستقلةً، تبنّى منهجاً خاصّاً،
بتوجّهٍ معيّن، ذو طابع كلامي أو فلسفيّ أو أصوليّ أو فقهيّ، وغير ذلك.

فكانت تلك الإبهامات والمجادلات، التي تدور في أفق المعرفة، قد
اتّخذت ألواناً متعدّدة، إلّا ان العنصر المشترك في هذا الاختلاف، بشكلٍ عامّ،
يعود إلى المسائل الكلاميّة، وما يتعلّق بالخصوص منها، في أبحاث الهيئات
الفلسفة، فمثلاً من تناول الرّازي في النّقد والتّجريح في كتابه (اعلام النّبوة)، لم
يكن ناظراً إلى ما كتب في الطّب أو الهندسة، بل إلى أبحاثه المتعلّقة
بالإلهيات، وآراءه الكلاميّة، وكذا الحال للشيخ الرّئيس، حتّى ان أكثر

إشكالات أبي الرّيحان عليه، كانت تصبّ في آراءه الفلسفيّة، ونظريّاته فيها، ولم يتعرّض لنقد أبحاثه في الطّبيعيّات والفلك والرياضيّات، التي برع فيها الشيخ الرّئيس، كما اختصّ بها أبو الرّيحان، فقلّمَا كتب التّاريخ، وأقرّ بالاختلاف في العلوم الرّياضيّة، التي عمل بها الخوارزميّون والنّوبختيون، أو على الأمور الطّبيّة، التي تحدّث عنها الشيخ الرّئيس، وابن الهيثم وابن البيطار، أو علم الهيئة والفلك والطّبيعة، التي تحدّث عنها البيرونيّ، بل إن الخلافات والمناكفات- التي وصلت إلى حدّ التّكفير- كان جلّها يرجع إلى أبحاث الإلهيّات، والمسائل المتعلّقة بها، والتّاريخ حاكٍ عن تلك الوقائع، التي حصلت مع البعض، ممّن توسّم بالفكر الفلسفيّ، سواء في تاريخ الحضارة الإسلاميّة، أو ما قبلها من الحضارات الأخرى، حيث كان أصحاب السّلطة، يقربون البعض وينفون الأخر، لأسباب مختلفة، وأدّى ذلك، إلى وقوع إحداث أليمة، لأصحاب العلوم العقليّة، والفلسفات النّظريّة، وتعرّضوا لشتّى أنواع الأذى والقتل والتّهجير.

فإن قلت: ما الدّاعي لتوجّه المسلمين نحو الفلسفة، والاهتمام بها؟. بل ما هو هدف طالب العلوم الفلسفيّة؟. وكيف يجب أن يكون؟. وهل تقدم العلوم الفلسفيّة، بديلاً عن الخطابات الإلهيّة، التي أقرّتها الشّرائع السّماويّة؟. وهل تجعل من الإنسان، إنساناً كاملاً؟. وما هدف الحكّام من بناء المؤسّسات، وتقريب الفلاسفة، أو التّنكيل بهم؟. وهل القواعد الفلسفيّة الإسلاميّة، هو نسخٌ إغريقيّ متداول؟. وغير ذلك من الأسئلة المتعدّدة والكثيرة.

قلنا: تلك الاستفهامات وغيرها، تحمل أبعاداً متعدّدة، فمنها البعد السياسي والأخلاقي والعلمي والعقائدي والتاريخي، فنحتاج لبحثٍ مستقلّ لبيانها، وعلى هذا الأساس، انطلقت النظرة الحكمية على أصحاب هذا المسلك، والتي لا تستوقف دراسة موضوعية لإبعاده.

وكما نعلم، أنّ الحضارة الإسلامية، أنجبت العديد من المدارس الكلامية والفلسفية، ذات المناهج المتعدّدة، إضافة إلى الثقافات المستوردة، والاندماج الحاصل بين الفكرين، فقدمت كلّ منها، تعريفاً وبياناً لمفهوم الفلسفة - كما تعتقد وتؤمن - فكانت الأحكام تصدر تبعاً لذلك.

حيث قدّمت الحضارة اليونانية - بما تمتلك من مدارس - بيانات مختلفة عن مفهوم الفلسفة، وكذلك المدارس الإسلامية، بأطيافها المتلوّنة، إلا أن العنصر المشترك في تداولهم لتعريف الفلسفة، هما العلم والعمل، العلم بما ينبغي، للوصول إلى الكمالات، من خلال تهذيب النفس بالعمل، وبالتالي إيجاد نظام إنسانيّ متكامل، وهذا ما يسعى إليه الفلاسفة الإلهيون، من خلال معرفة حقائق الموجودات، لذا قسّموها إلى: الحكمة النظرية، والحكمة العملية.

وعلى هذا الأساس تواضع الباحثون، على تسمية المنهج الأرسطي، الذي يمتاز بالدقة العقلية بـ(المدرسة المشائية)، وهي في قبال النهج الأفلاطوني، المعتمد على الذوق والإلهام، المسمّى بـ(المدرسة الإشراقية)، وتجد ذلك واضحاً في كلمات الأعلام، في وصف حال الشيخ الرئيس، بمحي النظام

المشائي في الحضارة الإسلامية، وكذا الفارابي والكندي وغيرهم، أما المسلك الإشراقي، فقد التصق بالشيخ شهاب الدين السهروردي.

وقد ذكرت في كتاب (عقلانية التفكير ومنهجية التفكير)، إن الإنسان بما يمتلك من مدركات عقلانية وعقلانية وعقلية، لا يمكنه استنساخ فكرة بكامل جزئياتها، أي بتعبيرٍ آخر، لا يوجد فيلسوف مثاء محض، أو إشراق محض، وإن كان البعض يقول إن ابن رشد والكندي أرسطويان، وهو ظاهر البطلان، من خلال الإطلاع على ما كتبا، فالشيخ الرئيس قد تناول العديد من آراء أرسطو بالنقد والنقض، ومن قبله المعلم الثاني، الذي سعى في تقريب الأفكار بين المدرستين (إن صحّت التسمية)، بوضعه كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين) أرسطو وأفلاطون.

وهذا التنوع في تكمّص الفكرة، وعرضها على معيار العقل والمرشح النقديّ، هو ما امتاز به الحكيم السبزواري، حيث أشار في مواضع مختلفة، إلى رفض القولية، والاتّسام بالنهج الإشراقي أو المشائي، كما رسمها في منظومته، وذكر ذلك في أكثر من موضع، حيث قال في مبحث الوجود الذهني: (وبالجملة، أخذت من كلّ مذهبي صدر المتألّهين والمحقق الدواني شيئاً، وتركت شيئاً)، وكذلك الحال في مباحث التشكيك في الماهية، والتركيب بين المادة والصورة، والقول بالأشباح، والتّمايز بالأعراض لا بالأجزاء، وغيرها.

وكتاب المنظومة، من الكتب التي استوقفت المفكرين، لما ضمته من دقة الفكرة، وبديع البيان، كتبها الحكيم العارف المولى هادي السبزواري، بطريقة الثر، على قسمين:

الأول: في المنطق، وسمّاها بـ(الثالث المتظمة).

والثاني: في الحكمة، وسمّاها بـ(غرر الفرائد). وتشتمل على سبعة (مقاصد)، وقسم كل مقصد إلى (فرائد)، وبسط القول في كل فريدة، من خلال (غرر)، وجاءت مقاصده على النحو التالي:

المقصد الأول: الأمور العامة.

المقصد الثاني: الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث: الإلهيات بالمعنى الأخص.

المقصد الرابع: الطبيعيات.

المقصد الخامس: النبوات والمنامات.

المقصد السادس: المعاد.

المقصد السابع: الأخلاق.

وكما هو ظاهر، اشتمال هذه المنظومة، على مختلف الفنون الحكمية، فإن كلمة (فريدة)، التي جاءت عنواناً لأبواب هذا المقصد، تعني لغة (الجوهرة النفيسة). والغرر جمع (أغر)، وهو الشريف، فيكون معنى (غرر الفرائد)، الجواهر النفيسة الشريفة.

وقد أصبح هذا الكتاب، من الكتب الدرسيّة في حوزاتنا العلميّة، ونال الاهتمام الواسع، من أساطين الفكر ورواد المعرفة، فكتبت عليه الكثير من الشّروحات والتّعليقات، بالنّقص والإبرام، والموافقة والوثام.

ومن هذه التّعليقات، ما نقرض له، للمحقّق الشيخ علي كاشف الغطاء، حيث تناول الفرائد الخمسة الأولى، من المقصد الأوّل، والتي دونها في مسودة أيام شبابه، عندما كان يدرّس كتب السّطوح للحوزة العلميّة.

النّسخة التي اعتمدها، هي بخطّ الشّارح (قدس سره)، وهي المخطوطة الوحيدة، الموجودة في خزّانة أسرة ال كاشف الغطاء، وتمتاز أيضاً بسلاسة عرض المطلب، والابتعاد عن التّعقيد في العبارة، مع الدّقة في الاستعراض، وعمق التّحقيق، وهذا ما يسعى إليه الطّالب، لفهم مطالب المنظومة، ولهذا لم يقيم الشّارح بمناقشة موسّعة، لما تبناه المصنّف، من آراءٍ ومبانٍ، واكتفى ببيان العبارة، إلّا في مواضع قليلة، تحتاج إلى المناقشة والتّأمّل.

وهذا الشّرح كبقية الشّروحات، لا يخلو من النّقص والنّقص، وإلّا لانتفى الدّاعي لتعدّدها، وهو السّبيل الذي يتقوّم عليه، بناء الشّخصيّة العلميّة، التي تسعى للإتيان بالأفضل.

المنهج المتبع في التحقيق

ويمكن بيانه على النحو التالي:

١- المخطوطة تقع في جزئين، الأول منها يندرج تحت التسلسل (١٧٣٥)، في قسم الحكمة، بعدد (٣٠١) صفحة، وبإبعاد (٢٢،٥) سم طول × ١٤ سم عرض)، والجزء الثاني يقع تحت التسلسل (١٧٣٦)، وبعدد (١٠٨) صفحة، بإبعاد (٢٢،٥) سم طول × ١٤ سم عرض)، من الورق الأبيض، في مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة.

٢- بعد المقابلة مع النسخة الخطيّة، قمت بتصحيح بعض الكلمات، التي وردت في المخطوطة، وكذلك التي صحّفت، مع بيان الرّموز المعهودة والمختصرات، في كتابة المخطوطات.

٣- ترجمة يسيرة لبعض الأعلام، الذين ورد ذكرهم.

٤- الاعتماد في بعض المواضع، على ما قرّره الأستاذ حسن زاده آملّي، في تحقيقه لشرح المصنّف، وكذا في تدوين المتن.

٥- الابتعاد عن إبداء المقارنات، بين شروحات الكتاب، وكذلك عن محاكمة النّص، وطريقة الشّرح، وهذا لا يتناسب بطبيعة الحال، مع مهام التحقيق، إضافة إلى الاقتصاد في بيان المطلب، والاقتصار على الاختصار في التعليق.

٦- السير على مسلك المحققين، في تخريج الايات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة والروايات، ووضع الفوارز، وتخريج المصادر، وكتابة بعض الفهارس، وغير ذلك من مرتكزات التّحقيق.

٧- كتابة مقدّمة ميسرة عن المصنّف رحمته، وعن الشّارح رحمته.

وفي الختام، أقدم الثّناء الجميل، لذريّة الشّارح الشيخ الدكتور عباس كاشف الغطاء؛ لاهتمامه بنشر التّراث الإسلاميّ، وإلى الإخوة في مؤسّسة آل كاشف الغطاء العامّة، وأسأل العليّ الأعلى، إن يوفّق جميع العاملين، لخدمة الدّين والمعرفة.

عمار التميمي

النّجف الأشرف

٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

تَرْجَمَةُ الْمَصْنُفِ

ولادته

ولد الحكيم السبزواري سنة (١٢١٢هـ)، في مدينة سبزوار، وكان أبوه مهدي بن هادي السبزواري، من أكابر التجار في مدينة سبزوار، عرفت عائلته بالعلم والفضل والفقاهة، توفي والده وهو في سن الثامنة، ليتولاه ابن عمته المولى حسين السبزواري، وقد ذكر ذلك رحمته في ترجمة، كتبها الحكيم نفسه في رسالة، جواباً لمن سأل منه ذلك، والرسالة هذه بالفارسية، مطبوعة في (مجلة يادگار/ السنة الأولى/ رقم ٣/ ص ٤٥-٤٧)، وقد ترجمها إلى اللغة العربية، المحقق محسن بيدارفر بإيجاز، في مقدمة كتاب (شرح نبراس الهدى).

فقال: (استدعى بعض الأبناء مني، كتابة شيء عن كيفية تحصيلي للعلم، وتعريف أساتذتي، وإجابة عن هذا، أكتب موجزاً من ذلك: شرعنا في السبع أو الثمان من الحياة، بتحصيل النحو والصرف، ووالدنا الفاضل (حشره الله مع الأخيار)، عزم زيارة بيت الله الحرام، وفي المراجعة، ارتحل في شيراز إلى الدار الباقي، وهذا الحقير بقي إلى العاشرة من عمره في سبزوار، وبعد ذلك أتى بي ابن عمتي الفاضل الكامل، الحاج ملا حسين السبزواري رحمته إلى المشهد الرضوي، وكان رحمته ساكناً بالمشهد طوال السنين، وكان أبوه شريك أبي، مشاعاً في الأموال، مشغولاً بالتحصيل، عالماً منزوياً عفيفاً، قليل

الغذاء، مجتنباً عن المحرّمات والمكروهات، مواظباً على الفرائض والنوافل، وحيث كنت برهة من الزّمان معه، وفي حجرته، أسهمني في ذلك السياق، وطال معيشتنا كذلك معه، سنوات في هذه الرّياضات.

وكان رحمته أستاذاً في العلوم العربيّة والفقهية والأصولية، ولكنه مع علمه بالحكمة والكلام، لا يعلمني من ذلك غير المنطق، وقليلاً من الرّياضيات، مع ما كان يرى مني من الاستعداد لذلك العلم، والشّوق إليه.

فكنت مصاحباً لهذا المرحوم، في جوار الإمام المعصوم (عليه السلام) عشر سنوات كاملة، حتّى اشتدّ شوقي إلى الحكمة الإشرافية، وبلغني صيت حوزة أصفهان، وانبساط بساط الحكمة فيها، فعزمت إليها، وتركت الأموال والأملاك الكثيرة في المحل، وسكنت في أصفهان، قريباً من ثمان سنوات، ووفقت لتحصيل العلوم الحقيقيّة، والرّياضات الشرعية فيه، وكنت في أغلب الأوقات، مشغلاً بالحكمة الإشرافية. تعلّمت الحكمة خمس سنوات، في مجلس دروس زبدة الحكماء الإلهيين وفخر المحقّقين، وبدر المتخلّقين بأخلاق الرّوحانيين، بل بأخلاق الله، الآخوند ملا إسماعيل الأصفهاني (قدس سره الشريف).

وبعد وفاته رحمته حضرت سنتين أو ثلاث سنوات، مجلس دروس الحكيم المتألّه، المحقّق الفائق، والنير الشّارق، الآخوند المولى علي النّوري (قدس الله رمسه وطيب رمسه)، وقبل ذلك أوان ورودي إلى أصفهان، كنت أحضر سنتين أو ثلاث، درس الفقه للمولى النبيل، والعالم الوجيه، والمحقّق الفقيه،

الآغا محمد علي المشهور بالنجفي (أعلى الله مقامه)، وبعد مراجعتي إلى خراسان، كنت مشتغلاً بتدريس الحكمة في المشهد، خلال خمس سنوات، مع قليل من الفقه والتفسير؛ لأن العلماء كانوا مقبلين إلى هذه العلوم، ومعرضين عن الحكمة بالكلية، ولذلك كان اعتناء الداعي بالحكمة الإشرافية أكثر، وبعد ذلك، سافرت قاصداً لزيارة بيت الله، وطال هذا السفر سنتين أو ثلاث، والآن أنا مشتغل في سبزوار، طوال ثمانية وعشرين سنة، بتدريس الحكمة. هذه الأسباب الظاهرية، والهادي في الحقيقة هو الله، الذي علمني ورباني). انتهى ما حكيناه من رقيمة الحكيم السبزواري^(١).

دراسته

امتاز رحمته بالنبوغ والذكاء الحاد، وعشقه للعلم والمعرفة، وقد ذكر المحقق الهيدجي، أنه: (عزم في سنة الحادية والعشرين من عمره، إلى سفر الحج، وكان رحمته إذ ذاك، ممتازاً بين أقرانه في العلوم الغربية والفقه، قال: ولما كان لأصفهان حينذاك دار العلم، فسافرت إليها قبل الموسم، قاصداً الإقامة نحو شهر فيها، للاطلاع على كيفية التدريس والتحصيل، وأهل العلم فيها، وحضرت مجلس درس الحاج الكلباسي، والمرحوم الشيخ محمد تقي، وكنت اتفحص عن الدروس الأخرى أيضاً، واتفق عبوري يوماً إلى مسجد، رأيت حلقة درس دائراً فيها، فجلست فيهم، وكان الجمع أكثر من مائة طالب،

(١) شرح نبراس الهدى، الحكيم ملا هادي السبزواري، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٩.

یستمعون إلی أستاذ، علیه أرذل الثیاب، ذا سکینةٍ ووقار، یدرس علم الکلام ومسألة التّوحد، فأعجبني تقريره للمسألة، وحضرت الدّرس ثلاثة أيام متوالية، ورأيت الواجب علی شرعاً، حضور ذلك الدّرس، وأنّ ذلك أوجب علی من سفر الحج، فصرفت مؤنة حجي في شراء الكتاب، ولوازم الإقامة، وبقيت قريباً من عشر سنوات، ملتزماً محضراً ذلك الأستاذ العظيم، المولى إسماعيل.

وكان الأستاذ بعد الفراغ من الدّرس، يروح إلی حلقة درس الآخوند المولى علي النّوري، فصرت بعد خمس أو ست سنوات، مضى من تعلمي عنده، أروح في مصاحبته، إلی درس أستاذه النّوري أيضاً، فاستفيد منه، وبعد إقامة ثمان سنوات في أصفهان، جاء المرحوم الشيخ أحمد الإحسائي إلی أصفهان، وأمر الآخوند النّوري تلامذته، بحضور درس ذلك الشيخ، فحضرت إجابة لأمر الأستاذ مجالسه، خلال ثلاثة وخمسين يوماً، ورغم أنّه كان في الزّهد بلا مثال، غير أن علميته، لم تتظاهر قبال علمية أفاضل أصفهان^(١).

أساتذته

المولى حسين السبزواري ابن عمته.
الشيخ محمد علي المازندراني النجفي.

الحاج محمّد إبراهيم الكلّباسي .

الشيخ محمّد تقي النّجفي، صاحب كتاب هداية المسترشدين .

المولى إسماعيل الدرّيكوشكي الأصفهاني، المعروف بواحد العين .

المولى علي بن جمشيد النوري .

الشيخ أحمد الإحسائي .

السيد رضي اللاريجاني المازندراني .

تلامذته

حسين قلي الهمداني (أستاذ العرفاء) .

محمّد كاظم الخراساني (صاحب كتاب الكفاية) .

الميرزا حسين السبزواري .

مؤلفاته

١ - أجوبة مسائل أبو الحسن الرّضوي بالفارسيّة، طبعت ضمن (مجموعة

رسائل سبزواري)، مع تعليقات الأستاذ السيد جلال الدين الاشتياني .

٢ - أجوبة مسائل المولى أحمد اليزدي بالعربية، طبعت ضمن مجموعة

الرسائل المذكورة .

٣ - أجوبة مسائل المولى إسماعيل البجنوردي الأولى والثانية والثالثة

بالعربيّة، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة .

٢٠.....تعليقة على شرح المنظومة

٤ - أجوبة مسائل المولى إسماعيل الميان آبادي بالعربية، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.

٥ - أجوبة مسائل السيّد صادق السمناني بالفارسيّة، طبعت ضمن الرّسائل المذكورة.

٦ - أجوبة مسائل الشيخ محمّد إبراهيم الواعظ الطهراني بالفارسيّة، طبعت ضمن مجموعة الرّسائل المذكورة.

٧ - أجوبة مسائل الميرزا بابا الجرجاني بالفارسيّة، وقد سأل السّائل أسألته نظماً، فأجابه المجيب على منواله، طبعت ضمن مجموعة الرّسائل المذكورة.

٨ - أجوبة مسائل بعض فضلاء قم بالفارسيّة، طبعت ضمن مجموعة الرّسائل المذكورة.

٩ - أجوبة مسائل السيّد سميع الخلخالي بالعربيّة، طبعت ضمن مجموعة الرّسائل المذكورة.

١٠ - أجوبة مسائل الفاضل التّبيّ بالعربيّة، طبعت ضمن مجموعة الرّسائل المذكورة.

١١ - أسرار الحكم بالفارسيّة، في الحكمتين العلميّة والعملية: كتبه إجابة لطلب السّلمان

ناصر الدّين القاجار، طبع في حياة المؤلّف، ثمّ مع حواشي العلامة أبو الحسن الشّعراي (قدّس سرّه) سنة (١٣٥١ هـ)، (الطبعة الثّانية)، بطهران.

١٢ - تعليقات على الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، طبعت على هوامش الحكمة المتعالية.

١٣ - تعليقات على الشواهد الربوبية لصدر المتألهين، طبعت مع أصل الكتاب، طبعة حجرية سنة (١٢٦٨ هـ)، ومع تصحيح وتعليقات الأستاذ العلامة السيد جلال الدين الاشتياني.

١٤ - تعليقات على المبدأ والمعاد لصدر المتألهين.

١٥ - تعليقات على مفاتيح الغيب لصدر المتألهين.

١٦ - تعليقات على البهجة المرضية في شرح الألفية لابن مالك في النحو، لم يطبع، وتوجد مخطوطة منها في المكتبة المركزية لجامعة طهران (رقم ١٥٨، فهرس المكتبة: ٣٧٤ / ٢).

١٧ - تعليقات على شوارق الإلهام في علم الكلام، للمحقق عبد الرزاق اللاهيجي، لم يطبع، ولم يذكرها صاحب الذريعة.

١٨ - تعليقات على الشفاء لابن سينا، ذكره كاتب كتاب النبراس، في خاتمة الكتاب، ضمن تأليفات الحكيم، ولم توجد نسخته.

١٩ - ديوان الأشعار، مجموعة من إشعار الحكيم بالفارسية.

٢٠ - راح القراح - كما في فهرس مكتبتي الرضوية والمرعشية، أراح الأفراح، كما ذكره صاحب مطلع الشمس - في علم البديع.

٢١ - الرّحيق، في علم البديع.

- ٢٢.....تعليقة على شرح المنظومة
- ٢٢ - رسالة في اشتراك الوجود والصفات الإلهية بين الحق والخلق، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.
- ٢٣ - رسالة في مشاركة الحد والبرهان، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.
- ٢٤ - شرح الحديث العلوي (معرفتي بالنورانية)، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.
- ٢٥ - شرح دعاء الجوشن الكبير، المشهور بـ(شرح الأسماء الحسنی)، منضمًا إليه شرح دعاء الصباح.
- ٢٦ - شرح المثنوي للمولى جلال الدين الرومي، شرح فيه الأبيات المشكّلة، ولم يشرح جميع المثنوي.
- ٢٧ - المحاكمات والمقاومات على شرح رسالة العلم للشيخ أحمد البحريني، طبعت ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.
- ٢٨ - مفتاح الفلاح ومصباح النّجاح في شرح دعاء الصباح، المروية عن أمير المؤمنين عليه السّلام.
- ٢٩ - المقياس، منظومة فقهية غير النبراس، ولم يطبع، ذكرها صاحب مطلع الشّمس (٢٠٣/٣) والذريعة (١٢٦/٢٣).
- ٣٠ - منظومة في المنطق وشرحها، أرجوزة في المنطق، سمّاها (اللّئاليّ المنتظمة)، ثمّ شرحها بنفسه.

٣١ - منظومة في الحكمة، سمّاها (غرر الفرائد)، شرحها مثل سابقتها بنفسه، ثمّ كتب على الشّرح، تعليقات كثيرة (منها الكتاب الذي بين أيدينا)، وهذا الكتاب بعد انتشاره، صار كتاباً درسياً في الحوزات العلمية.

٣٢ - كتاب مختصر في المبدأ والمعاد.

٣٣ - نبراس الهدى، وشرحه.

٣٤ - هداية الطالبين في معرفة الأنبياء والأئمة المعصومين بالفارسية، طبع ضمن مجموعة الرسائل المذكورة.

٣٥ - ذكر في فهرس مخطوطات المكتبة المرعشية بقم (١٣١ / ٥) رقم (١٧٤٧)، هادي المضلّين في (١٣٦) ورقة، من تأليفات الحكيم السبزواري في العقائد، كما أنّه ذكر رسالة بنفس الاسم، في الفهرس إلأبجدي، لمخطوطات المكتبة الرّضوية بمشهد (ص ٦٠٥)، رقم (٢٩٠) و(١٠٧١٥). ولعلّه متّحد مع المبدأ والمعاد^(١).

وفاته

انتقل رحمته إلى جوار ربّه، في العشرة الأخيرة من ذي الحجّة، سنة (١٢٨٩هـ)، وكانت مدّة عمره، ثمانٍ وسبعين سنةً، ودفن في مدينة شيراز، وبنيت على قبره قبة، في عهد ناصر الدين شاه، وهي مقبرة كبيرة فخمة، وكانت أرض المقبرة من أملاك الحكيم السبزواري، فتولّى المماليك

(١) شرح نبراس الهدى، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٢١.

أمر بنائها، فبنى فيها بناءً كبيراً، يضمّ عدداً كبيراً من الغرف، التي تقرّر أنّ تكون، جزءاً من مدرسةٍ ضخمة، لكنّها تحوّلت بالتدريج، إلى مقابر للعلماء والأعلام من تلامذة الحكيم السبزواري^(١).

(١) أنظر لذلك: شرح نبراس الهدى، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق محسن بيدارفر. شرح الأسماء الحسنى، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي. قصص الأبرار، مرتضى مطهري. أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ٢، ص ٦٠١.

ترجمة الشارح

ولادته

هو الشيخ علي بن محمد رضا بن هادي ابن الشيخ عباس ابن الشيخ علي صاحب (الخيارات)، ابن الفقيه الكبير الشيخ جعفر، صاحب كتاب (كشف الغطاء)، وقد ولد سنة (١٣٣١هـ) في محلة العمارة، من محال النجف الأشرف، نشأ وترعرع في أحضان العلم والمعرفة، حيث كانت هذه الأسرة العلمية، مزدانة بكواكب العلم، وبدور الفضل، من الفقهاء والمجتهدين.

دراسته

تربى في طفولته على حب العلم وشغف المعرفة، في كنف أسرته، التي ضمت الأدباء والمفكرين، والفقهاء والمجتهدين، حيث تولى عنايته جده العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء، فهياً له سبل التحصيل المعرفي، والغذاء الأخلاقي، ليكمل دراسته الأولية، ثم لينتقل بعد ذلك إلى مراحل التدرج العلمي، بعدما حصل على ما يؤهله للحضور عند أكابر أساتذة الفقه والأصول^(١).

فحضر بعض أبحاث الشيخ محمد حسين النائيني، والمحقق ضياء الدين العراقي، والشيخ كاظم الشيرازي، وغيرهم، حتى نقل ان الشيخ كاظم

(١) ماضي النجف وحاضرها، جعفر بن باقر ال محبوبة النجفي، ج ١، ص ١٨٣.

الشيرازي (قدّم شيخنا المترجم (أعلى الله مقامه) على سائر حضار بحثه، بل كان يؤثره بإلقاء مطالب عالية، في الفقه وأصوله، على نحو الاختصاص، ولم يشاركه غيره من كبار تلاميذه في حضورها، ثم بلغ الأمر بالشيخ الشيرازي، ان حرّم على الشيخ كاشف الغطاء، إن يحضر درس غيره من الأعلام^(١).

أساتذته

ومن أشهر أساتذته الأعلام من غير أسرته:

الشيخ ضياء الدين العراقي.

الشيخ محمد حسين النائيني.

الشيخ كاظم الشيرازي.

السيد علي اللكنهوي في الفلسفة والمنطق والعقائد.

السيد حسن النبي في الفلسفة والحكمة.

الشيخ محمود الشيرازي.

إجازته في رواية الحديث

يروى الشيخ المترجم بالإجازة، عن جدّه الشيخ الهادي، عن العلامة الكبير السيّد أبي محمد الحسن ال صدر الدين الموسوي العاملي الكاظمي، وصورة إجازته محفوظة في مكتبة الأسرة، وقد كتبها السيّد المذكور، للشيخ الهادي جدّ المترجم، على نحو التفصيل.

(١) ذرو من أحوال اية الله الشيخ علي كاشف الغطاء، العلامة السيّد عبد الستار الحسيني، ص ١١.

إمامته للصلّاة في الصّحن الشّريف

بعد وفاة والده العلامة الكبير الشيخ محمّد رضا ال كاشف الغطاء، الذي كان يقيم صلاة الجماعة في الصّحن الحيدري الشّريف، من جهة باب الطّوسي، تصدّى الشيخ لإشغال مكان والده في الإمامة، فائتمّ به جمعٌ من الصّالحاء والمؤمنين، وقد دأب على إمامة المصلين في الموضع المذكور، إلى ما يقارب أربعة عقود^(١).

مواقفه ومنهجه في الحياة

كان متّصفاً بالزّهّد والتّقى، بل كل ما كان يملكه دار وقف، ورثها من أسلافه الصّالحين، ومات (رضوان الله عليه)، وفيه من الحاجة ما لا يعرفه إلاّ خاصّة معارفه، وربما احتاج إلى الدواء، فعزّ عليه ثمنه، وقد اضطر في أيام مرضه الذي توفي فيه، إلى بيع مخطوطات مكتبته العامرة، كما ينقل عنه، أنه في أيام تحصيله العلمي ومطلع شبابه، باع (جبّته) من أجل شراء مخطوط، كان قد عرض للبيع في مدينة كربلاء المقدّسة^(٢).

تلامذته

السّيّد جمال الدّين نجل المرجع الدّيني السّيّد أبو القاسم الخوئي.
أخوه السّيّد علي نجل السّيّد الخوئي.

(١) المصدر السّابق، ص ١٢.

(٢) المصدر السّابق.

الشيخ باقر شريف القرشي .

الشيخ عبدالكريم القطيفي .

الشيخ عبدالمنعم الفرطوسي .

الشيخ أسد ال حيدر صاحب كتاب الإمام الصادق والمذاهب الأربعة .

الدكتور الشيخ أحمد الوائلي .

الشيخ نورالدين الجزائري .

الدكتور مهدي المخزومي من علماء النحو .

الشيخ حسين ال زائر دهام المخزومي النجفي .

مؤلفاته

١- النور الساطع في الفقه النافع، تقريراً لبحثه الخارج في الفقه (٤)

مجلّدات .

٢- كتاب الأحكام، تقريراً لبحثه الخارج في الأصول (٦) مجلّدات .

٣- أسس التقوى لنيل جنة المأوى، رسالة عملية .

٤- شرح كفاية الأصول (١٠) مجلّدات .

٥- شرح الرسائل (١٦) مجلّد .

٦- شرح المكاسب (٥) مجلّدات .

٧- شرح العروة الوثقى (تقريراً لدروس أستاذه الشيخ كاظم الشيرازي) .

٨- شرح منظومة السبزواري (التي بين أيدينا) .

- ٩- نقد الآراء المنطقيّة (٢) مجلّد.
- ١٠- مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني (٢) مجلّد.
- ١١- إظهار الحقّ، مختصر من شرح كبير على حاشية الشيخ ملا عبد الله اليزدي.
- ١٢- التّعادل والتّعارض والترجيح.
- ١٣- نهج الصّواب إلى حلّ مشكلات الاعراب.
- ١٤- الكواكب الدرّية في الأحكام النّحوية.
- ١٥- الحقّ اليقين في تراجم المعصومين عليهم السلام.
- ١٦- نهج الهدى في علم الكلام.
- ١٧- شرح تجريد الاعتقاد.
- ١٨- كشف ابن الرّضا عن فقه الرّضا.
- ١٩- نظرات وتأمّلات، وهو شذرات من المطارحات العلميّة، والمناظرات الأدبيّة، بينه وبين الدّكتور فلييب متي.
- ٢٠- مرشد الأنام لحجّ بيت الله الحرام.
- ٢١- أدوار علم الفقه وأطواره.
- ٢٢- باب مدينة علم الفقه.
- ٢٣- الكلم الطّيب، مجموعة رسائل ومقالات.
- ٢٤- رسالة في وحدة الوجود.
- ٢٥- رسالة في أمّارية اليد.

وتعمل الان مؤسسة كاشف الغطاء العامّة، على تحقيقها وإخراجها،
ضمن موسوعة تراث الشيخ علي ال كاشف الغطاء.

وفاته

انتقل رحمته إلى جوار ربّه، بعد أن أكمل تكبيرة الإحرام من فريضة العشاء،
وذلك في يوم الثلاثاء (١٩) رجب الأصم، من سنة (١٤١١هـ)، بعد مرض
عضال، ألزمه الفراش بضع سنين.

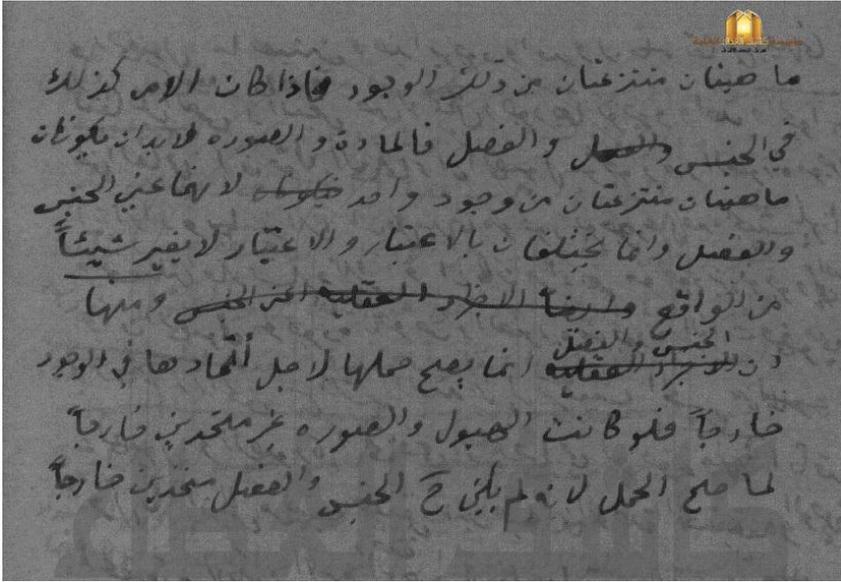
وقد أعقب وفاته، وفاة ثلاثة مجتهدين، كانت وفياتهم على التعاقب بعد
ثلاثة أيام لكل واحد منهم، ودفن في مقبرة جدّه الشيخ الأكبر كاشف الغطاء،
في محلة العمارة من محال النّجف الأشرف^(١).

(١) أنظر لذلك: ذرو من أحوال اية الله الشيخ علي كاشف الغطاء، العلامة السيد عبد الستار الحسيني.
العبارات العنبرية في الطبقات الجعفرية، الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، ص ١٢. كشف ابن
الرضا عن فقه الرضا، الشيخ علي كاشف الغطاء، تحقيق مصطفى ناجح الصّراف، ص ١١-١٦.
الشيخ علي كاشف الغطاء ودوره الإصلاحية والدينية في العراق، صباح جابر عبد الحسين، رسالة
ماجستير.

قوله توقيف لفظي وهو توقيف مدلول اللفظ و توضيح معناه كقول
 الامد بالفظني قوله او بغير ذلك مثل توقيف الوجود لتوحيده
 بل هو فاعلا و صفعلا وهو الذي يكون حادث و قد علم قوله
 شرح الاسم ان توضيح معناه لا لبيان ماهيته فالتعاريف
 المذكورة انما هي توضيح لمدلول الوجود قوله اي مطلب ما اثاره قال
 الاستاذ لانه لهذه التسمية لان المطلوب بما اثاره قبل الوجود انما هو
 شرح ماهية يكون شرح الماهية وبعد الجزم بوجوده يكون بيان للحقيقة
 تلك الماهية و التوقيف اللفظي لا يوضح شرح الماهية بل يوضح
 ولا يبين صفتها بل يوضح اللفظ خلا وجه لغيره فشرح الاسم
 بمطلب ما اثاره اذ المطلوب بها لا يكون توقيفا لفظيا نعم
 الا اذا جرى على رأي ملا جلال حيث ان رايه ان ما قدره طلب
 بالتعريف لفظي و اتقول رأيي المناطقة ان ما اثاره نصي
 التي تسعمل لطلب شرح الاسم و بيان مفهومه و ي توقيف لفظي بطلب ما اثاره
 و شرح الماهية قوله ما نسخ او مطلب قوله بمرسئس اي السوال قوله فحفظنا
 اي الاول قوله بغير الاسم اي شرح الاسم فهو مفهومه قوله لانه مبدا اول اي
 لان الوجود مبدا اول شرح كل شئ اي متوقفة عليه كل الشرح بحيث
 لا يمكن معرفة اي شئ بدون معرفته كما انه ادعى ان النفسان لا يجتمعان ولا يتفقا
 مبدا طرقتين و اولاهما كان تصانف تصديق بشيء قوله فلا شرح له
 و الازم الدور اذ عليه تفوق كاهية الاشياء فلو توقفة موقفة على
 شرح منهازم الدور قوله بالمد هذا نفق لذكر الحد لمفهومة و منه يتبين
 حال صفتها فهذا دليل على انفعال الحد المعرفي و الحقيقة لانه اذا لم
 يكن المفهوم مد لم يكن للحقيقة مد قوله لان الاسم يكون بالوصفي

صورة الصفحة الأولى من المخطوطة، في مكتبة كاشف الغطاء العامة، والتي تقع تحت

التسلسل (١٧٣٥) في قسم الحكمة



صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة، في مكتبة كاشف الغطاء العامة، والتي تقع تحت

التسلسل (١٧٣٦) في قسم الحكمة

مقدمة الشارح

تعريف الحكمة

الحكمة^(١): هي العلم بأعيان أو بحقائق الموجودات، أي الوجودات العينية، أي الخارجية، على ما هي عليه، بقدر الطاقة البشرية، أي الوجود والإمكان والإمتناع، والتحيز والقدم.

(١) قسمت الحكمة باعتبار غايتها ومنفعتها، إلى قسمين:

الأول: اما انه نفس العلم فقط، من غير إعتبار عمل بمقتضاه، فهو الحكمة النظرية، والنظر فيها، اما انه في نفس وجودات الأشياء، وهو الفلسفة الأولى، أو في عوارضها، فالنظر اما في اوائل الأشياء أو اوسطها أو آخرها، فالعلم الإلهي والرياضي والطبيعي.

الثاني: واما هو العمل بها، وهي الحكمة العملية، والعمل اما انه عمل الجواهر البدنية، فهو اما متعلق بيد شخص واحد، فعلم تهذيب الأخلاق، أو جماعة مشتركين في البيت، فتدبير المنزل، أو مشتركين في المدينة، فالسياسة المدنية، واما انه عمل القوى الفكرية، فهو المنطق.

وقد أشار إلى هذا التقسيم الأولي للفلسفة، الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، حيث قال: (ان العلوم الفلسفية- كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب- تنقسم إلى النظرية وإلى العملية). الشفاء، (قسم الإلهيات)، ابن سينا، ص ٣.

وقال الشيخ الرئيس أيضاً، في تعريفه للحكمة النظرية والحكمة العملية:

(والأشياء الموجودة، اما أشياء موجودة، ليس وجودها باختيارنا وفعالنا، واما أشياء وجودها باختيارنا وفعالنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأول، تسمى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني، تسمى فلسفة عملية). المصدر السابق، (قسم المنطق)، ص ١٢.

اما صدر الدين الشيرازي، فقال: (ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية، ومادة حسية خلقية، وكانت لنفسه أيضاً، جهتها تعلق وتجرد، لا جرم أفنتت الحكمة بحسب عمارة

وتنقسم إلى:

العلمية: وهي العلم بما هو خارج عن محيط قدرتنا واختيارنا.

والعملية: وهي العلم بما يكون تحت اختيارنا وقدرتنا، وبما يكون من أفعالنا، من حيث أنه يؤدي لإصلاح المعاد والمعاش.

و[الحكمة] العلمية: إن كان البحث فيها، عن ما هو مجرداً عن المادة، ذهنياً وخارجاً، فهو العلم الإلهي، ويسمى بالعلم الأعلى، والفلسفة الأولى، والعلم الكلّي، وما بعد الطبيعة، وما قبل الطبيعة، ويخص بالإلهي بالمعنى الأخص، وقد يطلق الإلهي، على ما يبحث فيها، عمّا لا يفتقر إلى المادة، سواء كان لم يقارنها اصلاً، أو قارنها، كالوحدة والكثرة، وسائر الأمور العامة، ويسمى بالإلهي بالمعنى الأعم، كالبحث عن ذات الله ﷻ وصفاته واسمائه، وموضوعه الوجود بما هو واجب، وإن كان البحث فيها، عمّا يحتاج إلى المادة، ذهنياً وخارجاً، [فهو] العلم الطبيعي، فإنه يبحث عن الجسم، من حيث انه واقع في التغير، والجسم يحتاج في وجوده الذهني الى المادة؛ لانه إنّما يتصور، بتصوره بمادته وصورته، وهكذا الخارجي، وموضوعه الجسم، وان كان البحث فيها عن ما يحتاج إلى المادة،

النشأتين، بإصلاح القوتين، إلى فنين: نظريّة تجرّدية، وعملية تعلّقيّة.

اما النظرية: فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود، على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً، مشابهاً للعالم العيني، لا في المادّة، بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه.

واما العملية: فثمرتها مباشرة عمل الخير، لتحصيل الهيئة الإستعلائية للنفس على البدن، والهيئة

الإنقيادية الانقهارية، للبدن من النفس). الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٧.

يبقى السؤال المطروح في المقام، حول اعتبارية هذا التّقسيم وحقيقته، في حاجة إلى البحث والبيان.

خارجاً لا ذهنًا، [فهو] العلم الرياضي بأقسامه الأربعة، الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى.

وأما الحكمة العملية: وهي ما كان موضوعها، ما تحث قدرتنا واختيارنا. أقول: إن كان البحث فيها، عمّا يصلح أنفسنا، [فهو] تهذيب الأخلاق، أو يصلح البيت، [فهو] تدبير المنزل، أو يصلح الخارج مع الناس، [فهو] علم السياسة، أو ما يصلح الخارج مع الله ﷻ، فهو علم النواميس وهو الفقه، موضوعها الموجودات الخارجيّة، وعليه فيخرج المنطق منها.

الفريدة الأولى

في الوجود والعدم

[١]

غرر في بداهة الوجود

مَعَرَّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْأَسْمِ وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

[١]

غرر في بداهة الوجود

وإنه غني عن التعريف الحقيقي، وإن ما ذكروا له من المعرفّات، تعريف لفظي^(١).
(مُعَرَّفُ الْوُجُودِ) كالثابت العين، أو الذي يمكن أن يخبر عنه، أو غير ذلك^(٢)، (شَرْحُ
الاسم)^(٣) أي مطلب ما الشارحة^(٤).

-
- (١) وهو تفسير مدلول اللفظ، وتوضيح معناه، كتعريف الأسد بالغضنفر.
(٢) مثل تعريف الوجود، بأنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، وحادث وقديم، والعدم
ما ليس كذلك.
(٣) أي توضيح معناه، لا لبيان ماهيته، فالتعاريف المذكورة، إنّما هي توضيح
لمعنى الوجود.
(٤) قال الأستاذ^(٥): لا وجه لهذا التفسير؛ لأن المطلوب ب(ما) الشارحة، قبل الجزم
بوجوده، إنّما هو شرح الماهية، وبعد الجزم بوجوده، يكون بيان لحقيقة تلك
الماهية، والتعريف اللفظي، لا يشرح الماهية، ولا يبين حقيقتها، بل يوضح اللفظ،
فلا وجه لتفسير شرح الاسم، بمطلب (ما) الشارحة، إذ المطلوب بها، لا يكون

(١) نقل الشارح في بعض تعليقاته، آراء لمجموعة من أساتذته في فنّ المعقول، فيذكر البعض منهم، وفي
بعض الأحيان، يكتفي بالإشارة إلى بيان رأي الأستاذ، في مجلس الدرس.

وهو ما يقال بالفارسية: **باسخ**^(٥)

تعريفاً لفظياً. نعم، إلا إذا جرى على رأي الملا جلال الدين، حيث أن رأيه ان (ما) قد يطلب بها تعريف لفظي^(٦).

وأقول: رأي المنطقة أن (ما) الشارحة، هي التي تستعمل لطلب شرح الاسم، وبيان مفهومه، أي تعريف لفظي يطلب بها، كما أشار إليه محمد علي في شرح الحاشية^(٧).

(٥) أي مطلب.

(١) ان شرح الاسم، يرادف التعريف اللفظي، وبعبارة أخرى: ان ما يقال في جواب ما الشارحة، ويعبر عنه بشرح الاسم، ويرادف التعريف اللفظي، كما أشار إليه ملا جلال الدين الدواني، في حاشيته على التهذيب، وعلى شرح الشمسية، وكذلك في حاشيته على المطالع، وهو مذهب الحكيم السبزواري (قدس سره)، وقد تبع في ذلك، ما أفاده الشيخ في النجاة، من (ان الوجود، لا يمكن ان يشرح بغير الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس، بلا توسط شيء). ومراده التعريف اللفظي، المقابل للحقيقي، أي ان صورته تقوم في النفس، بلا توسط شيء، ولا يكون شيء محصلاً لصورته، حتى يكون تعريفاً حقيقياً له، بل ما يعبر عنه، فإنما هو تعريف بلفظ آخر كالترجمة.

وإلا فالذي صرح به الشيخ في الإشارات، والمحقق الطوسي في شرحها، والمحقق اللاهيجي في حاشيته على الشوارق، والمحقق الاصفهاني: ان التعريف اللفظي، يقابل التعريف الحقيقي.

شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الأستاذ حسن زاده آملی، (قسم المنطق)، ج ١، (مبحث المعرفات)، ص ١٩٠. النجاة، الشيخ الرئيس، ص ٤٩٦. شرح الإشارات

والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ١، ص ٣٠٩.

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، باب المعرف، ص ٥٠.

برسش^(٦) نخستين^(٧). قال الشيخ الرئيس في النجاة: إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم^(٨)؛ لأنه مبدأ أول^(٩) لكلّ شرح، فلا شرح له^(١٠)، بل صورته تقوم في النفس، بلا توسط شيء.

(٦) أي السؤال.

(٧) أي الأوّل.

(٨) أي شرح الاسم، فهو على حذف مضاف^(١١).

(٩) أي لأن الوجود مبدأ أول لشرح كل شيء، أي متوقّف عليه كل الشروح، بحيث لا يمكن معرفة أي شيء بدون معرفته^(١٢)، كما أنه أدعى أن النقيضين - لا يجتمعان ولا يرتفعان - مبدأ كل تصديق، ولولاها، لما كان هناك تصديق بشيء. والبرهان على ذلك، مذكور في حاشية المصنّف في المنطق، في بحث تقسيم المبادئ، عند قوله مبدأ المبادئ^(١٣).

(١٠) وإلا يلزم الدور، إذ عليه - [أي الوجود] - تتوقّف الأشياء، فلو توقفت معرفته

(١) النجاة، الشيخ الرئيس، تصحيح محمد تقي دانش، ص ٤٩٦.

(٢) (لأن التعاريف تنتهي إليه، مثلاً الإنسان يعرف بالحيوان الناطق، والحيوان يعرف بالجسم النامي الحساس، والجسم النامي، هو الجسم القابل للعدّ، والجسم الجوهر، هو القابل للأبعاد الثلاثة، والجوهر هو ما إذا وجد، كان لا في محل، فإذا أنتهى إلى الوجود، لم يحتاج إلى تعريف، حيث إنّ مفهومه واضح). (منه رحمه الله).

(٣) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زاده آملّي، (قسم المنطق)، ج ١، (مبحث الصناعات الخمس)، ص ٣٣٤-٣٣٥.

(وليس)، أي المعرف (بالحدِّ)^(١١)، حيث إن الوجود بسيط، لا فصل له ولا جنس له، كما سيجيء، (ولا بالرَّسم)؛ لأن الرسم يكون بالعرضي^(١٢)، الذي من الكليات الخمس، التي مقسمها شئنيّة الماهية^(١٣).

والوجود وعوارضه، ليس من سنخ الماهية^(١٤)، ولأن المعرف لا بدّ أن يكون أظهر وأجلى من المعرف، ولا أظهر من الوجود، (مفهومه) أي مفهوم الوجود^(١٥)، (من أعرف الأشياء وكنهه)، وهو الحقيقة البسيطة النورية، التي حيثية ذاتها، حيثية الإباء

على شيء منها، لزم الدور.

(١١) هذا نفي لذكر الحدِّ لمفهومه، ومنه يبني حال حقيقته، فهذا دليل على انتفاء

الحدِّ المفهومي والحقيقة؛ لأنه إذا لم يكن للمفهوم حد، لم يكن للحقيقة حد.

(١٢) هذا الدليل يمكن اجراؤه في نفي الحد؛ لأنه مركّب من جنس وفصل، وهما

[جزآن] لشئنيّة الماهية، وهذا نفي لرسمية مفهومه، ومنه يعلم الرسم [الحقيقي].

(١٣) الإضافة بيانية.

(١٤) [لأن] له حيثية الإباء عن العدم، وهي لها حيثية اللا إباء.

(١٥) هنا أمور ثلاثة:

[الأمر الأول]: إن مفهوم الوجود العام، هو أمر ذهني متزع من الموجودات،

بسبب الوجودات المقومة لها، ولذلك المفهوم حصص متكثرة، بتكثّر الوجودات

الخاصة، بواسطة الإضافة إلى الماهيات، كوجود الإنسان والفرس، والمفهوم

العام للوجود ذاتي لها، وهو نوع لها؛ لأنها أفراد متماثلة متعدّدة، بمجرد إضافة ذلك

المفهوم إلى الماهيات، فهي حصص متماثلة المعاني، وهي مع ذلك المفهوم العام

المشترك - الذي هو ذاتي لها - زائدة على الماهيات، وعلى الوجودات الخاصة أيضاً، أما الوجودات الخاصة، فهي متخالفة الحقائق بالشدة والضعف، وليست متخالفة بمعاني ذاتية، داخلية فيها كالفصول، أو بضمائم مأخوذة معها، كالمصنّفات والمشخصّات، بل اختلافها بكمالية ونقص، وشدة وضعف، في نفس طبيعة الوجود، سنخ حقيقته البسيطة، فإنّ الاختلاف بذلك، يكون اختلافاً في نفس ما به الإشتراك والاتّفاق، كطبيعة النور المشترك بين الأنوار المختلفة، بالأشدّ والأضعف، والأكمل والانقص، وكطبيعة العدد المشترك بين الأعداد المتفاوتة، بالأزيد والأنقص، وهذا بخلاف الماهيات، فإنها متخالفة بالمعاني، وهي الفصول والمصنّفات والمشخصّات، والماهيات معلومة الأسامي، والوجودات مجهولة الأسامي.

[الأمر الثاني]: ثمّ أنّ معرفة ماهية الوجود وتصوّرها، إنّما يكون بوجهها لا بكنهها، لاستحالة وجود نفس ماهية الوجود في الذهن، وإلّا لأنقلب الذهن خارجاً؛ لأنّ الأشياء في مقام تصوّرها، تحصل بأنفسها في الذهن، فلو وجد نفس الوجود في وعاء الذهن، صار الذهن خارجاً.

وبعبارة أخرى: أنّ المعاني التي توجد في الذهن، لا بدّ أن يكون لها وجودان، أصلي عيني خارجي، ووجود ظلي ذهني، مع انحفاظ الذات في كلا الوجودين، حتّى تخلع أحدهما، وتلبس الآخر، وماهية الوجود، لما كانت ذاتها الوجود الأصلي العيني، فمن المحال أن تخلعه، وتلبس غيره، وإلّا لتخلّفت الذات عن نفسها، وصحّ سلبها عن نفسها. نعم، إنّما تعرف ماهيته الحقيقية، على سبيل الإحاطة، بأن يكون بالعلم الشهودي الحضورى، كعلم الله عز وجل بها.

عن العدم، ومنشئة الآثار^(١٦)، والتي ذلك المفهوم البديهي عنوانه^(١٧)، (في غاية الخفاء)، وبهذا البيت، جمع بين قول من يقول إنه بديهي، أي مفهومه، وقول من يقول إنه لا يتصور أصلاً، أي حقيقته وكنهه،

إن قلت: إنا نعلم بوجودنا، علماً حضورياً، بإحاطة أنفسنا به، نظير الجوع. قلنا: أنفسنا ليست لها إحاطة، إلا ببعض ماهية الوجود؛ لأن ماهيته عبارة عن شيء وجداني شخصي، منبسط على العالم كله، فنفس الإنسان لا تحيط، إلا بمقدار الحصة التي أنبسطت عليها، وهي كالقطرة في البحر الخضم، فهو لا يوجب العلم بالكنه والحقيقة.

[الأمر الثالث]: وأما مفهوم الوجود- فهو الشئية والممكنية- أمر إنتزاعي من حقيقة الوجود، يقع به الحكاية عنها، وآلة لملاحظتها، وليس بذاتي لها؛ لأن مصداقه صرف الحقيقة، فهو بسيط.

(١٦) كالعلم والقدرة والحياة. واعلم ان مفهوم الوجود، ليس يندرج تحت كلي من الكليات؛ لأنه لوحظ فان في معناه.

(١٧) أي عنوان ذلك الكنه، واعلم ان المفهوم، يكون عنواناً للذات، إذا كان لم يوجد في الخارج، مثل مفهوم الوجود، فإنه لو كان هو الموجود في الخارج، ويوجد في الذهن، لزم انقلاب الذهن خارجاً.

فلذا قيل له، عنوان لذات الوجود، وليس موجوداً بها، وتارة يكون ليس بعنوان، كالإنسان والنّاطق، الذي يوجد بوجود ذاته.

إذ لو حصلت^(١٨) في الذهن، فاما أن يترتب عليها آثارها، فلم يحصل في الذهن، إذ الوجود في الذهن، ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه^(١٩)، وإما أن لا يترتب، فلم يكن حقيقة الوجود، التي هي عين منشئية الآثار. وأيضاً كل ما يرسم بكنهه في الأذهان، يجب^(٢٠) أن يكون ماهيته^(٢١) محفوظة، مع تبدل وجوده^(٢٢)، والوجود لا ماهية له، وماهية^(٢٣) التي هو بها، هو^(٢٤) عين حقيقة الوجود،

(١٨) وهذا دليل على عدم حصولها، حقيقة الوجود في الذهن، بالعلم الحسولي، واما بالعلم الحضورى، فقد بينه المصنّف في الحاشية، فليراجع^(١).

(١٩) في الخارج، وإلا لو حصل، لانقلب الذهن خارجاً.

(٢٠) ان يكون ماهية؛ لأنه لا بد ان يكون محدوداً، حتى يحيط به الذهن، فتحصل منه صورة فيه.

(٢١) أي المراد بها، ما يقع في جواب ما هو.

(٢٢) الخارجى بالذهني.

(٢٣) أي ماهية الوجود.

(٢٤) للماهية إطلاقان:

الأول: ما يقع في جواب ما هو، وحينئذ تكون لا تصدق على الوجود؛ لأنه يقع في جواب ما هو.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم

ولا وجود زائد عليها، حتى يزول عنها، وتبقى نفسها محفوظة في الذهن^(٢٥).

والثاني: ما به الشيء هو هو، وحينئذٍ تصدق على الوجود.

(٢٥) فتثبت ان ماهية الوجود، لا توجد في الذهن، فلا يكون لها تعريف، فافهم.

غرر في أصالة الوجود

دليلٌ مَنْ خالفنا عَلِيْلُ	إنَّ الوجودَ عِنْدَنَا أَصِيْلُ
والفرقُ بَيْنَ نَحْوِي الكَوْنِ يَفِي	لأنَّه مَبْعُ كُلِّ شَرَفِ
مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي المَاهِيَةِ	كذالِ زُوْمِ السَّبْقِ فِي العَلِيَّةِ
أنواعاً اسْتِنَارَ للمُرادِ	كُونِ المراتبِ فِي الاشْتِدَادِ
قَدْ خَرَجَتْ قاطِبَةُ الأَشْيَاءِ	كَيْفَ وَبِالكَوْنِ عَنِ اسْتِواءِ
إذْ غَيْرُهُ مَثارُ كَثْرَةِ أَتَتْ	لو لَمْ يُوَصَّلْ وَحدةً ما حَصَلَتْ
إِلا بِما الوحدَةُ دارَتْ مَعَهُ	ما وَحَّدَ الحَقُّ ولا كَلِمَتُهُ

غرر في أصالة الوجود^(١)

إعلم أن كل ممكن^(٢)، زوج^(٣) تركيبى، له ماهية وجود. والماهية التي يقال لها الكلّي

(١) معنى الأصالة: هو كون أي واحد منهما، طارداً للعدم، هل الماهية أو الوجود، وأيهما هو منشأ الأثار، وأيهما له ما بأزاء في الخارج، ولا شك أن الوجود هو الطارد للعدم؛ لأنه هو نقيضه، لا الماهية، والذي يطرد العدم، ليس الأمر الاعتباري، بل الأمر الموجود في الخارج، فالوجود موجود في الخارج.

(٢) الدليل أن للممكن جهتين: وجود، وحدود وجود، والماهية منتزعة من الثاني، فلا وجه لتخصيص النزاع بالممكن، بل في الواجب أيضاً يجري؛ لأنه قيل: أنه عين الوجود، وأن الوجود أصيل، وقيل: [الوجود] اعتباري، ولكن لما عقد لوجود الواجب، باب مستقل، لذا خصص النزاع بالممكن^(٤).

(٣) لا وجه للتقسيم، فإنه على رأيه^(٥)، أن النفس ممكنة، وليس لها ماهية مقولة في

(١) وقد أشار المصنّف، إلى ما ذكره الشيخ الرئيس: (فاعلم، ان الذي للممكن باعتبار ذاته- وهو الماهية- غير الذي باعتبار غيره- وهو الوجود- وهذا الممكن الواجب بالغير، حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب تعالى، يعزى عن ملابسة ما بالقوة وبالإمكان، باعتبار نفسه... فهو سبحانه الفرد الحقيقي، وغيره على الاطلاق زوج تركيبى). الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس، ج ١، ص ٣٠٥.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٥، مبحث تجرد النفس الناطقة.

الطبيعي، ما يقال في جواب ما هو. ولم يقل أحد من الحكماء^(٤) بأصالتها معاً.

جواب ما هو، ولكن عمم الحكم؛ لأن الرأي المشهور، ان لها ماهية.
(٤) نعم، قال الشيخ أحمد الأحسائي^(١)، الشارح للعرشيات، بأصالتها^(٢)، وهو ليس بحكيم^(٣)، بل رجل إخباري.

(١) نسبه: أحمد بن زين الدين بن إبراهيم بن صقر بن إبراهيم بن داغر بن راشد بن دهيم بن شمروخ آل صقر المطيري الاحسائي البحراني.

ولادته ووفاته: ولد بالأحساء في رجب (١١٦٦-١٢٤١هـ)، وتوفي وهو متوجّه إلى الحجّ، بمنزل هدية، قريباً من المدينة، في آخر ذي القعدة، وحمل إلى المدينة، ودفن بالبقيع.
دراسته: فقد درس أولاً في الأحساء مبادئ العلوم، وأكمل فيها المقدمات والسطوح، على يد جماعة من الفضلاء في قرابة ست سنين، ثم هاجر إلى العراق عام (١١٨٦هـ)، وهو ابن عشرين سنة، وورد كربلاء، حضر فيها بحث الوحيد البهبهاني، والسيد علي الطباطبائي صاحب (الرياض)، والسيد ميرزا مهدي الشهرستاني، ثم هاجر إلى النجف الأشرف، وحضر عند الشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيد محمّد مهدي بحر العلوم وغيرهم، وبعد مدة - لم تحدّد - حدث طاعون جارف في العراق، عاد على أثره، إلى وطنه في الأحساء

تلامذته: كان منهم السيد محسن ابن السيد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي، والسيد كاظم ابن السيد قاسم الحسيني الرشتي الحائري، والميرزا حسن بن علي الشهير بـ(كوهر)، والسيد أبو الحسن بن الحسين الحسيني التنكابني القزويني، والشيخ محمّد حمزة الحمزة كلائي، مؤلف (أسرار الشهادة)، والشارح لـ(شرح العرشية)، تأليف أستاذه، والشيخ عبدالمطلب بن محمّد حسن الأصفهاني الشهير بـ(العباس آبادي)، صاحب كتاب الحجة البالغة، وغيرهم.

مؤلفاته: شرح العرشية، شرح المشاعر، رسائل في الفقه، رسائل في الأصول، حقيقة الرؤيا وأقسامها، حياة النفس في العقائد، بيان حجة الإجماع، توضيح معنى الجسمين والجسدين، وبيان حقيقة

إذ لو كانا أصليين، لزم أن يكون كل شيء، شيئاً^(٥) متباينين، ولزم التركيب الحقيقي

(٥) وذلك باطل؛ لأنهما ان كانا مستقلين، فهو باطل لمخالفة الوجدان، وإن كان أحدهما حالاً في الآخر، فيكون لكل منهما وجود؛ لأن وجود الحال، غير وجود المحل، فيكون للوجود وجود، وننقل الكلام إلى هذا الوجود، فيلزم التسلسل.

العقل والروح، وغير ذلك، وقد جمعت مؤلفاته في دورة ضخمة، تقع في (٩) أجزاء، سميت بد(جوامع الكلم). انظر: جوامع الكلم، الشيخ أحمد الأحسائي، ج ١، ص ٢-٢٢. الاعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ١٢٨. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج ٥، ص ٢٥٣، ج ١٢، ص ٢٥٣، ج ١٣، ص ٣٠٥. أعيان الشيعة، محسن العملي، ج ٢، ص ٥٩٢.

(١) شرح العرشية، الشيخ أحمد الأحسائي، المجلد الثالث من جوامع الكلم، ص ٣١-٥٠. شرح المشاعر، الشيخ أحمد الأحسائي، المجلد الرابع من جوامع الكلم، المشعر الخامس، ص ٢٣١.

(٢) نقل الحكيم السبزواري عن أحد معاصريه، ممن لم يكن له، معرفة كاملة بالقواعد الفلسفية حسب رأيه، بأنه يعتقد بأصالة كليهما، واستدل على نظريته: (ان الوجود مصدر الحسنه والخير، والماهية مصدر السيئة والشر، ومن الصوادر أمور أصيلة، فموردها أولى بالأصالة).

ثم أشكل على هذا الإستدلال، فقال: (وان تعلم ان الشرور اعدام ملكات، وعلة العدم عدم، فكيف لا تكفيه الماهية الاعتبارية).

وقد بين المحقق الأستاذ حسن زادة آملّي: (ان الماهية بذاتها، غير طاردة للعدم، ولا تأتي عن الوجود والعدم، والوجود بذاته طارد للعدم، ويأبى عن العدم، فهما متباينان، فلو كانا أصليين، لزم التوالي الفاسدة في الكتاب، ولم يتفوه أحد من الحكماء بأصالتهما معاً، والشيخ أحمد الأحسائي توهم أصالتهما معاً... وهذا الرأي القائل، ينادي بأنه: لم يتقن القواعد الحكمية، وأمثاله منه في مسوداته، كشرحه على المشاعر والعرشية وغيرهما). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علق عليه الأستاذ حسن زادة آملّي قسم الحكمة، ج ٢، ص ٦٥.

في الصادر الأوّل^(٦)، ولزم أن لا يكون الوجود^(٧)، نفس تحقّق الماهيّة وكونها، وغير ذلك^(٨) من التوالي الفاسدة. بل اختلفوا على قولين: أحدهما أن الأصل في التحقّق هو الوجود، والماهيّة إعتبارية، ومفهوم حاك عنه^(٩)، متّحد به، وهو قول المحقّقين من المشائين، وهو المختار كما في النظم، (إنّ الوجودَ عندنا أصيلٌ). وثانيهما أن الأصل هو الماهيّة، والوجود إعتباري، وهو مذهب شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي (قدس سره)، وهو المشار إليه بقولنا (دليلٌ من خالفنا عليلٌ)، مثل أن الوجود، لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولو جوده وجود، إلى غير النهاية. وهو مزيف^(١٠)، بأن الوجود موجود بنفس ذاته، لا بوجود

(٦) وهو العقل الأوّل، وهو باطل كما سيجيء.

(٧) وذلك لأنّ كلّاً منهما، متأصل في الوجود، فكل منهما متحقّق في الخارج، فهو له وجود، فلزم التسلسل.

(٨) من اللّوازم الفاسدة، [عدم صحة] حمل أحدهما على الآخر؛ لأن كل منهما شيء مبين للآخر.

(٩) أي عن الوجود، فإذا قلت الحيوان الناطق، فهو حاكٍ عن الإنسان الموجود، وأما الذي ليس بموجود، [فالمفهوم غير حاكٍ عنه]، فإنّه ليس بحيوانٍ [ناطق].

(١٠) أي باطل، وليعلم أن القائلين بأصالة الماهيّة، على قسمين: بعضهم يقول أن الوجود إعتباري^(١١)، وليس موجوداً في الخارج، وبعضهم يقول أن الوجود نفسه

(١) وهو مبنى الإشراقيين، وقد ذكر الشيخ شهاب السهروردي، في اعتباريّة الوجود، ثلاثة احتمالات:

آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية. وقس عليه، سائر أدلته المذكورة بأجوبتها في المطوّلات.

متحقّق في الخارج، وهو صاحب الشوارق^(١). وحاصل مذهبه، ان الأشياء على قسمين:

[الأول]: ما هو موجود بوجوده في الخارج، كالماهيات على رأيه. فالخارج ظرف وجوده.

[الثاني]: ما يكون الخارج ظرفاً لأنفسها، لا لوجودها، كالوجود، فإنّ الخارج ظرف لنفس الوجود، لا لوجود الوجود، وإلّا لزم التسلسل.

الأوّل: هو أنّ الوجود الزائد على الوجود العيني، أمر اعتباري، لا تحقّق له وراء الاعتبار. الثاني: هو أنّ المجموع من الوجود العيني، وما يعرض عليه من المفاهيم الاعتبارية، الحاصل في وعاء الاعتبار، أمر اعتباري غير حقيقي.

والثالث: هو أنّ الوجود نفسه أمر اعتباري، غير متحقّق في ظرف الواقع. وقد تصدّى أبو حامد، المعروف (بتركة) لردّها، فصنّف قواعد التوحيد في ذلك، وبعده شرح القواعد لصائن الدّين علي بن تركة، بإسم (تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد). وايضاً بحثها وناقشها صدر المتألّهين في كتابه (المشاعر)، وغيرهم كثير.

مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تصحيح هنري كربان، ج ١، ص ١٥٦، ص ٣٩١، ص ٤٠٢. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين تركة، ص ٥٤. المشاعر، صدر الدين الشيرازي، ص ٨٤. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تنبيه، ص ١٤٩.

(١) شوارق الإلهام، المحقّق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أكبر أسد علي زادة، ج ١، مبحث زيادة الوجود على الماهية، ص ١٤١-١٨١.

ولا نطيل هذا المختصر بذكرها^(١). ثم أشرنا إلى بعض أدلة المذهب المنصور، وهي ستة:

الأول: قولنا (لأنه منبوع كل شرف)، حتى قال الحكماء، مسألة أن الوجود خير^(٢) بديهية.

وقد أبطل الأستاذ السيد حسن^(٣) هذا القول، بان قال: إنا لا نعقل وجود نفس الشيء في الخارج؛ لأن الشيء، اما متحقق في الخارج، أو غير متحقق فيه، فالأول موجود فيه دون الثاني، وكذا الوجود.

فإن قلت: قد ذكر القوم، أموراً نفسها في الخارج، لا وجودها، كالإضافات والاعتباريات.

قلنا: هذا اصطلاح منهم، على أن الذي ليس له وجود في الخارج، بل الموجود، منشأ إنتزاعه، يسمّى نفسه في الخارج، وإن كان هو موجوداً، فيسمّى موجوداً في الخارج.

(١١) وملاكها التسلسل، وهو مدفوع بما ذكرناه.

(١٢) قد يعرضه الشر، من جهة العدم كالزنا، فإن وجوده خير، وعرض له الشر، من جهة زوال كمال النفس به، ووجود الشمر خير، والشر عرض له، من جهة أزهاق روح [الإمام] الحسين عليه السلام، ولذا هو أوجب كون [الإمام] الحسين عليه السلام في الجنة، بمنزلة النبي (صلى الله عليه واله)، وتحصيل الثواب للباكين عليه، وهذا

(١) لم نعر على ترجمة له.

ومعلوم أنه لا شرف ولا خير في المفهوم الإعتباري^(١٣).
والثاني: قولنا (والفرقُ بينَ نَحْوَيِ الكَوْنِ)، أي الكون الخارجي والكون الذهني،
(يفي) بإثبات المطلوب. بيانه: أن الماهية في الوجود الخارجي، يترتب عليها الآثار
المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني^(١٤) بخلافه،

بدهي، حتى أن المتكلمين والحكماء أتفقوا عليه، وبعضهم أستدلّ عليه، من أن
وجود كل شيء يلائم ذاته^(١)، فهو ليس شراً على ذاته^(٢)، وكذا يلائم علته، وكذا
بالنسبة إلى وجود آخر، فهو ليس شراً. نعم، يكون شراً بالنسبة إلى اعدام وجود
شيء، أو عدم كمال وجوده، من علم أو قدرة، وحينئذٍ الشرية تعرض عليه، فمعنى
الخير [حينئذٍ]^(٣)، هو ما لائم الذات، وطلبتة الأشياء بفطرتها، والوجود تطلبه
الحيوانات والحجر والنبات كما سيجيء.

(١٣) الذي ليس له تحصيل في الخارج.

(١٤) الظلي للوجود الخارجي، وإلا فالموجودات الذهنية على رأي الحكماء^(٤)،
تتلبس بصور محسوسة، كما في حالة النوم والموت والأغماء، فلذا تستلذ برؤية
المحسوب في الرؤيا، وتفر من النار هناك.

(١) محاضرات في الإلهيات، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٥٤.

(٢) تجريد الأعتقاد، نصير الدين الطوسي، ص ١٠٧. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق
عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٥٣.

(٣) (وحيثئذٍ) جاءت قبل (فمعنى). كذا وجد في المخطوط.

(٤) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، (فصل في إثبات الوجود الذهني)، ص ٢٦٣.

فلو لم يكن الوجود متحققاً^(١٥)، بل المتحقق هي الماهية، وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجي والذهني^(١٦)، والتالي^(١٧) باطل^(١٨)، فالمقدم^(١٩) مثله.

(١٥) أي في الخارج.

(١٦) لأن الماهية، هي منشأ الإنتزاع للوجود الخارجي^(١)، وهي موجودة في الذهن بنفسها، كما سيحقق فيما بعد^(٢).

فالوجود الخارجي ثابت للماهية، لتحقيق منشأ انتزاعه، فيلزم أن يكون الوجود الذهني، عين الوجود الخارجي؛ لأن منشأ انتزاعهما واحد، فإذا وجدت في الخارج، فهي موجودة في الذهن؛ لأن منشأ انتزاع الوجود الذهني - وهو الماهية - موجود، فليتنزع عنه. نعم، إذا قلنا أن الوجود هو الأصيل، والماهية إعتبارية، فنقول: الوجود الخارجي، مرتبة من مراتب الوجود، والوجود الذهني، مرتبة من مراتبه، وهو ليس منتزع من الماهية.

(١٧) وهو عدم كون فرق، بين الوجود الذهني أو الخارجي.

(١٨) لأن الفرق بينهما واضح؛ لان آثار هذا، غير آثار ذاك.

(١٩) وهو كون الماهية هي الأصل، باطل.

(١) بناءً على أصلاتها.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الأستاذ حسن زادة آملّي، (قسم

الحكمة)، ج٢، الفريدة الخامسة في الماهية ولواحقها، ص٢٢٩.

والثالث: ^(٢٠) قولنا (كذا)، يفني بإثبات المطلوب، (لِزُومِ السَّبْقِ) بالذات (في العليّة)، أي في كون شيء علةً لشيء، (مَعَ عَدَمِ) جواز (التَّشْكِيكِ فِي المَاهِيَةِ).

(٢٠) قبل الخوض في بيان هذا الدليل، يحتاج إلى تقديم مقدّمة، وهي:
 أن القائلين بأصالة الوجود، يقولون لا تشكيك في الماهية، وإنّما التشكيك في الوجود، وأن له مراتب ^(٢١).
 والقائلين بأصالة الماهية، على قولين: الأكثر قائلون بأنه لا تشكيك في الماهية، وإنّما التشكيك في عوارضها، وبعضهم قال بالتشكيك بالماهية ^(٢٢).
 فهذا الدليل لا يكون رداً، إلاّ على القائلين بأصالة الماهية، مع أن التشكيك لا يكون فيها ^(٢٣).

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٤٤، ص ٤٩، ص ٤٢٧، ص ٤٤٦. الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، ص ٩٥.

(٢) مصنّفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ٢١، ص ١٥٣، ص ٢٦٩، ص ٢٩٩، ص ٣٣٣. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٥٤-٤٢٧.

(٣) ذكر صدر المتألّهين، في تعليقه على حكمة الإشراق، في نفيه للتشكيك في الماهية، بما هي هي، بالمعنى الأوّل: (ليس لاحد ان يقول: القوّة والضعف، حالتان للمعاني والمفهومات، حتى يكون مفهوم الإنسان، أقوى من مفهوم البعوضة، مع قطع النظر عن وجوديهما، لأنّه معلوم الفساد، فمن قال مفهوم العقل، أقوى من مفهوم النفس، فقد خرج عن الإنصاف).

وفي موضع آخر من نفس الكتاب، يشير (قدس سره)، إلى نفي التشكيك في الماهية، بما هي هي، بالمعنى الثاني، فيقول: (لا علاقة بين ماهية وماهية، من حيث كل واحد منهما، هي هي، فإن كل ماهية كلية، إذا نظرت إليها، من حيث هي هي، لم تجد فيها، اقتضاء التّقدّم والتّأخّر، ولا العليّة ولا

بیانه: أنه یجب تقدّم العلة على المعلول^(٢١)، ولا یجوز التشکیک فی الماهیة، فإذا كانتا^(٢٢) من نوع واحد، أو جنس واحد، كما فی علیة نار لنار^(٢٣)، أو علیة الهیولی والصورة للجسم، أو العقل الأول للثانی^(٢٤)، وكان الوجود إعتباریاً، لزم كون الماهیة النوعیة الناریة مثلاً، فی أنها نار^(٢٥) متقدّمة، والماهیة الناریة فی أنها نار مؤخّرة^(٢٦)، والماهیة الجنسیة الجوهریة، فی أنها جوهر، متقدّمة بما هی فی العلة^(٢٧)، وهي فی أنها

(٢١) وهما عبارة عن الماهیة، على القول بأصالتها، والوجود إعتباری.

(٢٢) أي العلة والمعلول.

(٢٣) إعلم أنّ المفیض للوجود، هو الله ﷻ لا غیره. نعم، قد یحصل الوجود للماهیة، كالنار تحصل الوجود، لنار أخرى، وكالبناء یحصل الوجود للبيت، وأما الوجود، فالذي صنعه هو الله ﷻ.

(٢٤) أي للعقل الثاني.

(٢٥) بما هي علة.

(٢٦) بما هي معلولة، فالتقدّم بالعلیة والمعلولیة، إنّما كان فی الماهیة، لأنّها هي التي كان أحدهما علة للآخر، وأما الوجود فاعتباری، فلا یكون علة للماهیة.

(٢٧) وهي الهیولی والصورة والعقل الأول.

المعلولیة، وإلا لكان مفهومهما من مقولة المضاف، لصدق حدّ المضاف، وتعریفه علیهما، وهو ماهیة کلیة، إذا عقلت، عقلت معها معنی آخر). شرح حکمة الإشراق، صدر الدين الشیرازی،

جوهر، متأخرة بما هي في المعلول^(٢٨)، فيلزم التشكيك في الذات^(٢٩). وقد جمع جم غفير منهم^(٣٠)، بين اعتبارية الوجود، ونفي التشكيك في الماهية، وعلى القول بأصالته^(٣١). فالمتقدم والمتأخر^(٣٢) وإن كانا ماهية، لكن ما فيه التقدم والتأخر، هو الوجود الحقيقي.

(٢٨) وهو الجسم والعقل الثاني.

(٢٩) وهو الماهية، على رأي القائلين بأصالتها.

(٣٠) أي القائلين بأصالة الماهية.

(٣١) أي أصالة الوجود.

(٣٢) أي الذي به حصل تقدم الماهية هو الوجود، وحاصله: أن التشكيك^(١) إنما وقع في الوجود، على القول بأصالته؛ لأنه هو العلة وهو المعلول، لا الماهية؛ لأنها إعتبارية، فلما وقع التقدم والتأخر فيه، وهو متحد مع الماهية، ترشح التقدم والتأخر

(١) ان مفردة (التشكيك) في الفلسفة، قد ترد بمعنى: ان ما به الإشتراك وما به الامتياز، في الأمور المتكثرة، حقيقة واحدة، سواء كان منشأ هذه الخصوصية، التفاضل (والذي يطلق عليه التشكيك الطولي، أو التفاضلي)، أو كان منشأ ذلك غير التفاضل، (وهو ما يطلق عليه التشكيك العرضي). فالمعيار الأساسي للتشكيك، (الذي يكون عامًّا)، بنحو يشمل التشكيك التفاضلي، والتشكيك العرضي أيضاً، وحده ما به الإشتراك وما به الامتياز، أو ما فيه التفاوت، أو ما به التفاوت.

وقد اشار صدر المتألهين، إلى هذا المعنى بقوله: (ان التفاوت بين شيئين، قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما، لا بما يزيد عليه، ولا بما يدخل فيه). شرح الهداية الأثرية، صدر الدين الشيرازي،

والرابع: (٣٣) قولنا (كونُ المراتبِ)، أي مراتب الشدید والضعف، الغير المتناهية،

على الماهية، فصارت متقدّمة ومتأخرة، والتشكيك إنّما وقع في الوجود، دون الماهية، ترشّح عليها التقدّم والتأخر، فهي مشكّكة بالعرض والمجاز^(١).

(٣٣) هذا الدليل مبني على أربع مقدّمات:

الأولى: أنّ الإشتداد، حركة من الضعيف إلى القوي، كحركة البرودة، التي تكون في الماء، إلى أشدّها، حتّى يجمد الماء، وكذا الحرارة تتحرّك، إلى أن تصل إلى الغليان.

الثانية: الكّم المتّصل، هو القابل عند الوهم إلى التجزّء، إلى أجزاء غير متناهية، وموجود فيه حدّ مشترك، قابل لأن تفرضه أولاً لهذا القسم، أو آخر لهذا القسم كالخطّ، فإنه أحد نقاطه الوسطية، كما يمكن للوهم ان يفرضها، بداية لقسمه الثاني، وقابل لأن يفرضها نهاية للقسم الأول.

(١) المراد من التشكيك في الماهية - سواء لدى الفلاسفة، المنكرين له، أو القائلين به - التشكيك في فرد الماهية، لا في نفس الماهية بما هي هي، أو في صدقها، حيث يقول الشيخ الرئيس: (ان التقدّم والتأخر في جزئيات، يشملها معنى واحد، لا يخلو اما...). الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، (قسم المنطق)، ج ١، ص ٧٤. ويقول شيخ الإشراق: (فكل كلّي واقع بالتشكيك، لا يلزم ان يكون الامتياز بين شخصياته في الوجود، بما وراء الماهية). مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ٢٢. ويذكر الميرداماد: (فليعلم ان التشكيك هو: ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها، في نحو الفردية، وفي درجة الفردية). مصنّفات الميرداماد، المحقّق الداماد، ج ١، ص ١٤٢.

كما دلّ^(٣٤) عليه قولنا (في الاشتداد)؛ لانّ الاشتداد حركة، والحركة متّصلة، وكلّ متّصل، يمكن أن يفرض

الثالثة: الاشتداد لَمّا كان حركة، كان من الكمّ المتّصل، والدليل على ذلك: أن الحركة منطبقة على الزمان، فهي لا تكون إلّا مع الزمان؛ لأنّها لا توجد إلّا معه، وهي منطبقة مع المسافة؛ لأنّها لا توجد، إلّا معها، والمسافة منطبقة على الجسم، فإذا كان كذلك؛ فالحركة لو كانت كمّاً منفصلاً، فهي مركّبة من أجزاء لا تتجزأ، فالجزء الأخير، منطبق على جزء من الزمان، وعلى جزء من المسافة، فلا بدّ أن يكون الجزء من الزمان، والجزء من المسافة، جزءاً لا يتجزأ، وإلّا فلا ينطبق عليهما الجزء من الحركة، فيلزم أن يكون الزمان والمسافة، متركّبين من جزء لا يتجزأ، وذلك باطل كما سيجيء، فالاشتداد كمّ متّصل.

الرابعة: أنّ الماهيّة على قولهم^(٣٥)، لا يكون فيها شدّة وضعف، إنّما الأختلاف في الأنواع، فتكون ماهيّة أخرى، ويستدلون على ذلك، بأنّ الاشتداد أما في العوارض؛ فحينئذٍ لا اشتداد في الماهيّة، [أو] أن يكون الاشتداد في الماهيّة، فحينئذٍ تكون ماهيات متعددة كالبياض.

(٣٤) أي على هذا القيد، وهو الغير المتناهية.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، ج٣، ص٣٤. الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، ص١٦٦-١٦٦. مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ج١، ص١٥٣، ص٢٩٤-٣٠٠.

فيه حدود^(٣٥) غير متناهية، (أنواعاً) لكل منها ماهية متحصلة، (استناراً للمراد)^(٣٦).

(٣٥) أي أجزاء.

(٣٦) هذا الدليل الرابع، وبيانه مبني على مقدمات:

أحدها: أن الإشتداد في الماهيات، حركة من الضعيف إلى القوي.

ثانيها: أن الحركة كمّ متّصل، والكمّ المتّصل كما قرّر في محله، ليس له أجزاء خارجاً، بل هو قابل في الذهن، للانقسام إلى أجزاء لا تتناهي، إذ كل ما فرض تجزئته كمّاً مقدار، فالعقل يجوز انقسام ذلك المقدار، إلى أجزاء أخرى، وهلم جرا، إلى [أن] ينقطع الفرض.

ثالثها: أن الماهيات، ليست بنفسها قابلة للإشتداد؛ لأنّ الشديد منها، إن كانت شدّته بوجود أمر داخل في الماهية، وجزء منها، كان الضعيف فاقداً له، وكان الضعيف ماهية أخرى، وإلا لزم تخلف الذاتي عن ذاته، وإن كانت شدّته بأمر خارج عن الماهية، فلم يكن الإشتداد في الماهية، بل في غيرها.

رابعها: أن الإشتداد لا يكون في الأمر الإعتباري^(١)، إذ ليس الإعتبار قابلاً للشدّة والضعف.

خامسها: أن الوجود الإعتباري، تابع في الوحدة والكثرة لمنشئه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت الماهية أصيلة، والوجود اعتبارياً، كان الإشتداد في الماهية، للمقدّمة الرابعة، ولا بدّ أن يكون إشتدادها، بتبدّل الماهية بأخرى،

(١) جاء هاهنا، أن الأمر الإعتباري، تابع في الوحدة والكثرة لمنشئه (منه رحمه الله).

للمقدّمة الثالثة، ولا بدّ أن تكون الماهيّات المتبدّلة، لا تتناهى، للمقدّمة الثانية؛ لأنّ الماهيّات إذا كانت هي الأصل، كانت أجزاء الحركة، والحركة كمّ متّصل، أجزائه لا تتناهى، فيلزم وجود ما لا يتناهى، في أمرٍ متناه، للمقدّمة الخامسة؛ لأنّ الوجود إعتباري، منشأ الماهيّة، وهي كانت لا تتناهى.

فإنّ كل مرتبة منه، ماهيّة ونوع، غير مرتبة الآخر، فحينئذٍ يتوجه الإشكال: أنّ البياض لو أخذ في الشدّة، فيلزم أن يكون هناك ماهيّات غير متناهية؛ لأنّ الإشتداد حركة، فهو كمّ متّصل، والكمّ المتّصل مركّب من أجزاء لا تتناهى، فالإشتداد مركّب من ماهيّات لا تتناهى، ولا يمكن أن تقول أنها وهمية، لأنّكم جعلتم هذا الإشتداد الموجود، هو عبارة عن الماهيّات، فهي موجودة، وأيضاً بناؤكم على أصالة الماهيّات، وإنها هي الموجودة، فيلزم وجود ما لا يتناهى من الماهيّات، في شيء متناهي، ويلزم أن يكون الكمّ المتّصل [كمّاً منفصلاً]، وذلك كلّه باطل.

وأما على القول بأصالة الوجود فنقول: إن الوجود خيط مستمر، بين مراتب الإشتداد، وليس عبارة عن وجودات مستمرة. ولكن هذا الإشكال ليس بصحيح؛ لأنّ القائلين بأصالة الماهيّة، يقولون الإشتداد في نفس الماهيّة؛ لأنّه هناك ماهيّات، كما زعم ذلك شيخ الإشراق^(١). فالمقدّمة الرابعة، ليست مسلّمة عند الخصم، ولا عندنا؛ لأننا نقول: بأنّ الإشتداد يكون في الوجود، لا في الماهيّة. نعم، يكون هذا رداً على من قال بالمقدّمة الرابعة من الخصم.

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ٢١، ص ١٥٣، ص ٢٩٤، ص ٢٩٦-

٣٠١. وقد ذكر صدر المتألّهين تلك الآراء، وناقشها بالتّفصيل. الأسفار الأربعة، صدر الدين

الشيرازي، ج ١، ص ٤٠١-٤١٩. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٨٣.

بيانه: أن مراتب الشديد والضعيف في الإشتداد، كالإستحالة^(٣٧)، أنواع متخالفة عندهم. وتلك المراتب غير متناهية، حسب قول المتصل، انقسامات غير متناهية. فلو كان الوجود إعتبارياً، كان في الوحدة^(٣٨) والكثرة، تابعاً للمتنزع منه، أعني الماهيات، وهي هنا، غير متناهية متأصلة، كان أنواع غير متناهية بالفعل، محصورة بين حاصرين، المبدأ والمنتهى، بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة. فإنه كخيطة ينظم شتاتها^(٣٩)، ولا ينفصم به متفرقاتها، فكان هنا أمر واحد، كما في الممتدات القارة^(٤٠)، أو غير القارة^(٤١)، حيث إن كثرتها^(٤٢) بالقوة^(٤٣).

(٣٧) التي هي حركة من ماهية إلى أخرى.

(٣٨) أي كان الوجود واحداً أو كثيراً، تابع للماهيات؛ لأنه متنزع منها على رأيهم^(١).

(٣٩) أي شتات الماهيات، وحيث إنا سنبرهن على وحدة الوجود^(٢)، فلا يلزم تعدد الوجود حينئذٍ، ويمكنك أن تفرض له حدوداً، وكل واحد منها، تنتزع منه ماهية.

(٤٠) كالخط.

(٤١) كالزمان.

(٤٢) أي كثرة أجزائها.

(٤٣) أي بالوهم. [وقد ذكر الأستاذ السيّد حسن: أن المقدمة الرابعة لذلك

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج١، ص١٥٦، ص٣٩١، ص٤٠٢.

(٢) مبحث زيادة الوجود على الماهية.

والخامس: قولنا (كيف) لا يكون الوجود، أصلاً في التحقّق، (وبالكون) المراد به^(٤٤)، ما يرادف الوجود، (عن استواء)، أي استواء نسبة الوجود والعدم، متعلّق

الإشكال، لا يلزم ذكرها، حتّى يتوجّه الإشكال، بل نقول: لو كان هناك إشتداد في الماهيّة، أو في عوارضها، فلو اخذت الماهيّة أو عوارضها في الإشتداد، فحيثُ تكون اشخاص لها، غير متناهية بين حاصرين، وأما على القول بأصالة الوجود، فالوجود واحد، لما سيحيى من وحدة الوجود^(٤٥).

(٤٤) الكون له معنيان:

الأوّل: ما ذكره المصنّف^(٤٦).

والثاني: هو عالم الفساد.

فإنّ العوالم ثلاثة^(٤٧): عالم الإبداع وهو عالم العقول، وعالم الأختراع، وعالم الفساد وهو العالم المادي، وهو نحن.

(١) (والاشحاط في عالم الوهم، غير متعدد). (منه رحمه الله).

(٢) فـ(الكون في اصطلاح هذه الطائفة، عبارة عن وجود العالم، من حيث هو عالم، لا من حيث انه حقّ، وان كان مرادفًا للوجود المطلق عند أهل النّظر). شرح فصوص الحكم، داود القيصري، شرح الفص الأدمي، ص ٦٢.

(٣) وقد ذكرنا تقسيمات أخرى:

منها: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة، ويكون ذلك التّقسيم، بحسب درجة صفاء وكدورة العوالم، من الكثافات العنصرية، والصور الجسميّة. فعالم العقل: عالم لا تشوبه كثافة مادية ولا صورية. وعالم المادة: هو عالم الكثافات العنصرية والأجسام المادية. وعالم المثال: هو عالم متوسط لطيف، ليس فيه عناصر مادية، وإنّما صور مجرّدة، قائمة بأجسام أثيرية.

بقولنا (قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ)، أي الماهيّات، إذ الشيء^(٤٥) بمعنى المشيء^(٤٦) وجوده^(٤٧) وهو الماهيّة. وبيان هذا الوجه، بحيث يدفع توهم المصادرة^(٤٨)، أنه باتّفاق

(٤٥) هذا تعليل إلى تفسير الأشياء بالماهيّة، وأن المراد بها هو الماهيّات.

(٤٦) أحترز عن الشيء المساوق للوجود.

(٤٧) أي المفاض على وجوده، الإشاءة والإرادة.

(٤٨) وذلك أن هذا الدليل، كان صدر المتألّهين^(١) يذكره، أوّل الأدلة على أصالة الوجود بهذه الصورة:

وهي أن خروج الماهيّات عن الاستواء بالوجود، يدلّ على أصالة الوجود، والماهيّة إعتبارية. فأشكل عليه: بأن هذا مصادرة على المطلوب؛ لأنّ المصادرة، هو أن يكون الدليل عين المدّعى، أو يكون الدليل مبني على المدّعى، وهاهنا

ومنها: تقسيمه إلى عالم اللاهوت، وعالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك، ويستند هذا التّقسيم، إلى درجة التّجرد من التّعلّقات، فعالم اللاهوت مجرد من كافة التّعلّقات. وعالم الجبروت مجرد من التّعلّقات المادية والصورية معاً، ولكنه غير مجرد من المعاني العقلية. وعالم الملكوت عالم مجرد من التّعلّقات المادية والصورية والمعنوية، وهو عالم النفوس المجردة، القابلة للتّعلّق بالأجسام. وعالم الملك هو عالم التّعلّقات بكافة أنواعها، مادية ومعنوية وصورية. وقد تجد في محلّ آخر، ما يسمّى بنظرية (تطابق العوالم)، ولمزيد من التّفصيل، أنظر: الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٦، ص ٤١٢. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، ص ٥٧-٦٥.

(١) وقد ذكر صدر المتألّهين، بعض الآراء للمحقّق الدواني وغيره، راداً عليها في أسفاره. أنظر لذلك: الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج١، ص ٧٣-٧٤، ج٢، ص ٢١٨.

الفريقين، الماهية من حيث هي، ليست إلا هي، وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود إعتبارياً، فما المخرج لها عن الأستواء؟ وبم صارت مستحقة لحمل موجود؟ فإن ضم معدوم^(٤٩) إلى معدوم، لا يصير مناط الموجودية. وقول الخصم: إن الماهية من حيث هي، وإن كانت في حدّ الاستواء، إلا أنّها من حيثية مكتسبة^(٥٠) من الجاعل، بعد الانتساب^(٥١) إليه، صارت مصداقاً لحمل الموجود، خالٍ عن التحصيل^(٥٢)، إذ بعد الانتساب، إن تفاوتت حالها^(٥٣)، فما به التفاوت هو الوجود، وإن تحاشى الخصم عن اسمه، وكانت تلك الإضافة

كذلك؛ لأنّ خروج الماهيات عن الاستواء بالوجود، متوقفة على أصالة الوجود، لحمل الوجود بعدما كانت معدومة.

(٤٩) هذا جواب إشكال، وهو أنها صارت موجودة، بضم مفهوم الوجود الإعتباري إليها. فأجاب: بأنّ مفهوم الوجود على رأيكم، إعتباري عدمي، وهي كانت معدومة، فضم معدوم إلى معدوم، يزيد العدم.
(٥٠) وهي المجعوليّة.

(٥١) أي أنتساب الماهية إليه، أي الأتّصال به، على نحو اتّصال العلة بالمعلول.
(٥٢) هذا خبر قوله: (وقول الخصم)، الذي هو قول الملا جلال الدين الدواني، ذكره في شرح التجريد^(١).
(٥٣) أي حال الماهية.

(١) حاشية الدواني على شرح القوشجي على التجريد، ص ٩١.

إشراقية^(٥٤)، لا مقولية؛ لأنها اعتبارية^(٥٥)، كالوجود الإعتباري^(٥٦)، وإن لم تتفاوت^(٥٧)،

(٥٤) الإشارة عائدة للحيثية المكتسبة من الجاعل، أي إضافة وجود المعلول، ونسبته للذات المقدسة إضافة إشراقية^(٥٥)، وليعلم أن الإضافة على قسمين:

[القسم] الأول المقولية: وهي التي تقوم بين شيئين، ووجودها موقوف على فرض وجودها، كالأبوة والبنوة التي هي إعتبارية.

والقسم الثاني الإشراقية: وهي التي تكون متوقفة على أحد الطرفين، ويوجد الطرف الثاني بوجودها كالوجود، فأنه مفاض على الأشياء، وهو موقوف على وجود الباري، والطرف الثاني موجود بوجود هذه الإضافة الإشراقية كالتور، فأنه مفاض على الأشياء، ويوجد الطرف الثاني- وهو المتنور- بوجود تلك الإضافة، وكذلك الفيض على الأشياء، أي من العلة إلى المعلول.

(٥٥) هذا تعليل إلى كون تلك الإضافة، إشراقية لا مقولية. وقوله (أنها)، أي لأن الإضافة المقولية.

(٥٦) على قول الإشراقيين، القائلين بأصالة الماهية.

(٥٧) أي الماهيات بعد الانتساب إلى الذات المقدسة.

(١) حيث ان (الإضافة الإشراقية، هي إشراق نور الأنوار جل شأنه، وإشراقه هو الوجود المنبسط، فكان هو أصيلاً، وهذه الإضافة، هي المرادة بحيثية فاعلية الفاعل، الداخلة في مصداق الحكم، بأن الشيء الفلاني موجود، عن المعبرين من المشائين). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة) ج٢، ص٧٣، حاشية ٢٩.

ومع هذا^(٥٨) كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب^(٥٩)، وإن لم تستحق، كانت باقية على الاستواء، هذا خلف^(٦٠).

والسادس: قولنا (لو لم يؤصّل) الوجود (وحدة ما حصلت^(٦١) إذ غيرُهُ)، وهو الماهية^(٦٢)؛ لأن أصلاتها^(٦٣) محل النزاع، (مثارٌ كثرة^(٦٤)

(٥٨) أي ومع عدم تفاوتها بعد الانتساب.

(٥٩) أي انقلاب الماهية إلى الوجود؛ لأننا فرضنا أن الماهية لا يكون فيها تفاوت، وهي تستحق لحمل الوجود، لزم أن تكون الماهية عين الوجود، ولزم أن يكون الممكن عين الواجب، وذلك لأن الواجب ما انتزع من نفس الوجود، من ذاته ونفسه - بعد فرض عدم التفاوت - فيلزم انتزاع الوجود من نفس الماهية، فتكون واجبة الوجود.

(٦٠) لأن بقائها على الاستواء، يخالف ما فرضناه، من أنها مستحقة لحمل الوجود عليها.

(٦١) أي ومن بين الماهيات لم تحصل؛ لأن الماهيات متعددة، والوجود منتزع منها، فهو متعدّد بتعدّدّها، فلا يصح حينئذٍ الحمل؛ لأنّه لا بدّ من الإتحاد في الوجود وفيه، ولا وحدة بين الواجبين، ولا بين الصفات

(٦٢) لما كان غير الوجود العدم والماهية، بين المراد بالغير هاهنا.

(٦٣) هذا تعليل إلى كون المراد بالغير، هو الماهية لا العدم، وأيضاً هناك دليل آخر، على ان المراد بالغير هو الماهية، وهو تأنيث (أت).

(٦٤) أي محل التكثر.

أَتْتُ) (٦٥). وإذا كان كذلك، (ما وَحَدَّ الحَقُّ ولا كلمته) ولا صفاته، (إلا بما)، أي بحقيقة الوجود، الَّذِي (الوحدة دَارَتْ مَعَهُ). بيانه: (٦٦) أنه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لأنَّ الماهية مثار الكثرة، وفطرتها الأختلاف، فإن الماهيات بذواتها، مختلفات (٦٧) ومتكثرات، وتشير غبار الكثرة في الوجود (٦٨). فإن الوجود (٦٩) يتكثر نوع تكثر (٧٠)، بتكثر الموضوعات، كما أن الوجود مركز، يدور عليه فلك الوحدة (٧١).

(٦٥) أثنها مع كون الضمير عائد إلى غيره، لتأول الغير بالكثرة.

(٦٦) أي بيان هذين البيتين.

(٦٧) لما تجد من أختلاف مفاهيمها، فماهيات الجنس، غير ماهية الفصل، وكل واحد منها، مغاير لماهية النوع، ولكون ما يقع في جواب ما هو مختلف.

(٦٨) لأنه على رأيهم إعتباري، فهو تابع للمنتزع منه، فإن كان واحداً، صار واحداً، وإن كان متعدداً صار متعدداً.

(٦٩) تعليل إلى نشر غبار الكثرة.

(٧٠) لأن الوجود [له] نوعان [من] التكثر: الأوّل، التكثر بحسب المراتب. والثاني، التكثر بحسب الموضوعات، أي الماهيات.

(٧١) أي أينما كان الشيء موجوداً، كان واحداً، وهذا معنى أن الشيء لا يتشخص، حتّى يوجد، والوجود إن ضعف ضعف الوحدة، وإن قوي قويت، فإن الواحد وجوده قوي، فوحده قوية، بخلاف [الألف] من حيث هو ألف، فوجوده ضعيف، كذلك كونه واحداً ليس بالألف ضعيف.

وإذا لم يحصل وحدة، لم يحصل الإتحاد، الذي هو الهووية^(٧٢)، كالإنسان كاتب، والكاتب ضاحك^(٧٣)، إذا المفروض أن جهة الوحدة^(٧٤) وهي الوجود، إعتبارية^(٧٥)، والأصل هو شَيْئِيَّة ماهية الإنسان، ومفهوم الكاتب والضاحك. والمفاهيم ذاتيها الاختلاف^(٧٦)، وتصحح الغيرية^(٧٧)، وأين أحدها من الآخر، لا الهووية^(٧٨)، ولم يتم^(٧٩) مسألة التوحيد،

(٧٢) هو الحمل.

(٧٣) لوجود الجوهر مع العرض، ووجود العرض مع العرض.

(٧٤) أي جهة إتحاد الوجودين، بين الموضوع والمحمول.

(٧٥) أي جهة الإتحاد إعتبارية، لما كان هذا الدليل مبنياً على مقدمتين:

الأولى: هي أن الماهية مثار الكثرة.

والثانية: ان الوحدة إعتبارية، تابعة للوجود؛ لأنه جهة لها، فأشار إلى المقدمة الثانية بتلك العبارة.

(٧٦) فالوجود حيث أنه إعتباري، تابع للمنتزع منه، وحيث إنه متكثّر، فالوجود متكثّر ومتعدّد، فلم يكن هناك وحدة، حتى يصحّ الحمل.

(٧٧) أي وذات المفاهيم تقتضي التغير.

(٧٨) عطف على تصحح الغيرية.

(٧٩) أي لما كان مقتضى قولهم، انتفاء الوحدة، رتب عليه لازمان باطلان:

الأول: عدم صحة الحمل، سواء كان بـ[الحمل] الشائع، أو بالحمل الأولي،

التي هي أسّ المسائل^(٨٠)، لا توحيد الذات^(٨١)؛ لأنه إذا كانت الماهية أصلاً، لا يكون بين الواجبين المفروضين، ما به الاشتراك، حتى يتركب كل منهما، ممّا به الإشتراك وما به الامتياز؛ لان المفروض ان ذاتهما الماهية؛ والماهيات متخالفات بالذات.

وكلام ملا صدر^(٨١)، يشعر بانتفاء الأول دون الثاني، ولكن الأصحّ، أن الثاني ينتفي أيضاً؛ لأنه يعتبر فيه، إتّحاد الوجود الذهني، كالإنسان إنسان، فإذا قلنا أن الوجود إعتباري، صار الوجود الذهني متعدّداً، فلا [يوجد]، فلا يصح الحمل.

والثاني: عدم تمامية مسألة التوحيد.

(٨٠) أي مسائل الحكمة.

(٨١) وذلك أنّهم استدلوا^(٨١) على وحدة الواجب، وأنّه واحد: بأنه لو [كانا] اثنين، [كانا] مشتركين في وجوب الوجود، وما به الاشتراك، لا يكون [ما] به الامتياز، فإن لم يكن بينهما تمايز، لزم الخلف، وإن كان، لزم التركيب في كل واحد منهما، فيكون مركّباً، ممّا به الامتياز وممّا به الاشتراك، والتركيب يلزم الإحتياج في المركّب، إلى أجزاءه، والإحتياج من شأن الممكن، لا من شأن الواجب.

وهذا الدليل، هو الشائع بين المتقدّمين والمتأخّرين^(٨٢)، وعليه بنوا مسألة التوحيد.

(١) في حين لم يذكر صدر المتألّهين، هذا المطلب، إلّا بالإشارة إليه في مبحث الوحدة والكثرة. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مبحث الهووية وما يقابلها، ج٧، ص٩٢.

(٢) ذكر المصنّف بعض الإشكالات، وردّ عليها. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة الأملي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٧٤-٧٥، حاشية ٣٨.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، السيد حيدر الأملي، تحقيق هنري كربان، ص٦٥٧. مفتاح السعادة في

فعلى القول بأصالة الماهية: لا يكون هذا الدليل^(١) صحيحاً^(٢)؛ لأن المفروض أن ذات كل واحد من الواجبين، [له] ماهية مستقلة، فليس هناك شيء مشترك بينهما؛ لأن الوجود أمر إعتباري، والمنتزع منه متعدّد، فهو متعدّد، فالذي فرضتموه مشتركاً، ليس بمشتركٍ.

أما على القول بأصالة الوجود: فالدليل يتم؛ لأن الوجود الذي فرضناه مشتركاً، ليس باعتباري، حتى يتعدّد بتعدّد الماهية، بل هو أمر واحد، لما سنبين من وحدة الوجود، فلا بدّ حينئذٍ، أن تكون الماهية مركّبة.

ولذا قال: آغا حسين الخوانساري، في حاشيته على الشفاء^(٣)، بأن توحيد الباري،

شرح نهج البلاغة، محمّد تقي النقوي القائني، ج ١، ص ١١٣. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ٥٧. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٤٥١ - ٤٥٤.

(١) ولمزيد من التوسعة، يمكن الاطلاع على الشبهة التي اعترت ابن كمونة، والتي سمّيت بـ(أفتخار الشياطين)، وصرّح صدر المتألّهين أيضاً، بأن هذه الشبهة التي تنسب لابن كمونة، هي بالأصل تعود إلى صاحب الإشراق. أنظر: الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ٦٣. وكذا المحقّق الداماد، حيث قال: (وهذا الأعضاء، معزي على ألسن هؤلاء المحدثّة، إلى رجل من المتفلسفين المحدثين، يعرف بـ(أبن كمونة)، لكنّه ليس أوّل من اعتراه هذا التشكيك، كيف والأقدمون كالعاقبين، قد وكّدوا الفصيّة عنه، وبذلوا مجهودهم في سبيل ذلك، قرونًا ودهورًا). انتهى كلامه. التقديسات، الميرداماد، ص ١١٥-١١٦.

وقد ذكرها صدر المتألّهين، وناقشها في أكثر من موضع. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ١٤٦-١٤٩. المشارع والمطارحات، شهاب الدين السهروردي، ص ٣٩٥.

(٢) (لا يكون صحيحاً هذا الدليل). كذا وجد في المخطوط.

(٣) الحاشية على الهيات الشفاء، حسين الخوانساري، ص ٢٨٨-٢٩٧. وقد أستدل بقوله تعالى: {لَوْ

كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} (سورة الأنبياء ٢٢).

فلم يستقم استدلالهم على التوحيد، بلزوم التركيب، ولا توحيد الصفات؛ لأنه إذا كان الوجود إعتبارياً، لا يمكن أن يحكم العقل، بأن مفاهيم العلم والإرادة والقدرة، وغيرها من الصفات الحقيقيّة^(٨٢) واحدة، ولا هي مع الذات المقدّسة الوجودية واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة، هي الوجود فيها، حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة، كل مع الآخر.

والكل مع الذات المقدّسة الموصوفة بها، لأنّها أيضاً على هذا التقدير، ماهيّة من الماهيّات، فيلزم الكثرة^(٨٣)، حسب كثرة الصفات مع الذات، ولا توحيد فعل الله وكلمته^(٨٤)؛ لأنّه على هذا، لم يكن الصوادر إلا الماهيّات المتخالفة، التي لكل منها

تعبّد مستفاد من قوله [تعالى]: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}^(١)، [لمن] كان قائلاً بأصالة الماهيّة.

(٨٢) وهي التي تكون صفات للذات، وأما الإضافية، وهي القائمة بين شيئين، وهي صفات الأفعال، كالتفاديّة والعالميّة والخالقيّة ونحوها.

(٨٣) بخلاف ما لو قلنا: أن الوجود أصيل، فيكون وجودها واحداً، وهي متّحدة؛ لكون وجودها واحداً، وإن كانت مفاهيمها مختلفة.

(٨٤) هذا عطف تفسير؛ لأنّ كلمة الله ﷻ هي فعله، وهذا معنى أن المسيح كلمة الله ﷻ، أي فعله، وسيجيء أن الله ﷻ أفعاله واحدة، وهذا معنى الوجه في قوله تعالى: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}^(١)، أي فعله، وهذا معنى كلمة كن، والواحد فإنّ

جواب^(٨٥)، عند السؤال عنه بما هو، ويقال في حقها^(٨٦)، أين المجرّد^(٨٧) من المادي، وأين السماء من الأرض، وأين الإنسان من الفرس وهكذا. فأين وجه^(٨٨) الله الواحد، المشار إليه بقوله تعالى: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)، ومعلوم أن وجه الواحد واحد^(٨٩)، وأتى كلمة كن الواحدة، المدلول عليها بقوله تعالى: (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ)، بخلاف ما إذا كان الوجود، الذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه أصيلاً، فإنه يتوافق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتميزات،

معناه حقيقة - بالنسبة إلى الذات المقدّسة - هو الفعل الواحد، وذلك الفعل هو الوجود، وهو العقل الأول، وهو نور محمّد (صلى الله عليه واله)، وهو في وجوده، وهناك دليل عقلي على وحدة أفعاله، وهو أنه واحد، والواحد لا يصدر منه متعدّد.

(٨٥) ليس للأخرى يقع جواباً.

(٨٦) من حيث التغير، وعدم الإتحاد.

(٨٧) كالعقل والنفس، فهي ليست متّحدة، مع أنّها أفعال لله ﷻ.

(٨٨) أي فعل الله ﷻ.

(٨٩) هذا دفع إشكال: وهو أنه من أين عرفت، أن وجه الله ﷻ واحد. فأجاب بما

تري، أن الله ﷻ واحد، فلا بدّ أن يكون وجهه واحداً.

وهو الجهة النورانية^(٩٠)، التي انطمس فيها الظلمات، وهو كلمته ومشيتته ورحمته، وغيرها من الصفات الفعلية^(٩١).

(٩٠) للممكن جهتان: احدهما نورانية وهي الوجود، والثانية الظلمة، [والتي هي]^(١) جهة تعين الوجود.

(٩١) كالإفاضة والإحسان، فإنها كلّها عبارة عن الوجود، فثبت أن كل الأشياء وجود، والماهيات إعتبارية.

(١) (وهي التي). كذا وجد في المخطوط.

[٣]

غرر في اشتراك الوجود

يعطي اشتراكهُ صلوحَ المُقسَمِ كذلك اتّحادُ معنى العَدَمِ
وأنَّهُ ليسَ اعتقادهُ ارتقَع إذا التَّعَيَّنُ اعتقادهُ امتَّعُ
وأن كُلاً آيةُ الجليلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بالتَّعْطِيلِ
مِمَّا بِهِ أَيْدِ الادِّعَاءِ أَنْ جَعَلَهُ قَافِيَةً إِنْطَاءِ

غرر في اشتراك الوجود^(١)

هذه المسألة أيضاً، من أمّهات^(٢) المسائل الحكمية، ومنها يستنبط^(٣) حقيقة مذهب الفهلويين، الذي سيجيء ذكره، فإنه إذا كان مفهوم الوجود، مشتركاً فيه لجميع الأشياء، ومعلوم أن مفهوماً واحداً، لا يتزع من حقائق متباينة، بما هي متباينة، لم يكن الوجودات حقائق متباينة،

(١) المراد بالاشتراك: يعني هل الذي قلنا بأصالته، مفهومه مشترك أم ليس بمشترك، سواء كان يسمّى ذلك المفهوم وجود، أو حصولاً، أو غير ذلك من الأسماء، فليس النزاع في الوضع، وإلا لاستدلّ بصحة السلب، أو بالتبادر. بل النزاع: أن الوجود هل هو واحد، وهذه الأشياء مراتبه كالضوء، فإن [كان] له مراتب، فهو مشترك معنوي، أو أن الوجود مختلف، وأن هذا الوجود غير ذلك الوجود، وإن كلاً منهما، حقيقة غير الآخر.

(٢) كما أن أصالة الوجود كذلك.

(٣) أعلم أن القائلين بالتوحيد^(٤):

(١) القائل بالتوحيد:

- أما ان يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً، مع التكلّم بكلمة التوحيد، لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، وأكثر الناس في هذا المقام.
- وأما ان يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب بعض الصوفية.
- وأما ان يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين، وعكسه باطل.

- تارة يقولون بتوحيد الوجوب: وأن الواجب هو الله ﷻ لا غيره، وهذا أغلب الشرائع متّفقة عليه.
- وتارة يقولون بتوحيد الخالقيّة، بمعنى أن الخالق هو الله ﷻ وحده. والمخالف في ذلك المعتزلة^(١)، حيث قالوا: إن العبد أيضاً يخلق، وأنه يصنع هذه الأشياء من قيام وعود^(٢)، وكذا الثنويّة^(٣).

• واما ان يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً، في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنّف (قدس سره)، والعرفاء الشامخين.

والأوّل توحيد عامّي، والثالث توحيد خاصّي، والثاني توحيد خاص الخاص، والرابع توحيد أخص الخواص.

فللتوحيد أربع مراتب، وفي مراتبه الأربع، في تقسيم آخر، التي هي: توحيد الآثار، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات. أنظر: الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٧٥.

(١) لتتعرّف على آراء المعتزلة. أنظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٤٥. التبصير في الدين، الاسفرائيني، ص ٥٨. محضل افكار المتقدّمين والمتأخرين، الرازي، ص ٢٨١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، ج ٣، ص ٣٣-٦٢. مقالات إسلاميين، لأبي حسن الأشعري، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ص ٢٩٨-٣١٠. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١١٤. مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ٤٧-٥٤.

(٢) لعلّ الباعث الذي دفع بالفكر الإعتزالي، من نسبة صدور الأفعال إلى الإنسان مباشرة، وعلى نحو الإستقلال، يكمن بحرصهم، على تنزيه حريم العدل الإلهي، من صدور القبائح عن الإنسان، ممّا يتنزّه الباري عنها، ولا تتسجم مع عدله. وتسمّى نظريتهم بالتّقويض، وقد نوقشت على مستوى البعد العقلي، والبعد التّقلي، من قبل جمعٍ غفير من علماء الإسلام. التوحيد، السيد كمال الحيدري، ج ٢، ص ٦٤-٨٥.

(٣) القائلين بوجود مبدأين وخالقين، أحدهما للخير والثاني للشر. شرح نهاية الحكمة، السيد كمال الحيدري، ج ٢، ص ٢٥٣-٢٥٧.

- وتارة يقولون بتوحيد الوجود^(١)، يعني أن الوجود واحد، بمعنى أن وجود الباري واحد^(٢)، وهذه الوجودات، كلها وجود الباري، فليس هناك وجود وراء وجود الباري، وهذا مذهب الفهلوي^(٣)، الذي يذهب إليه المؤلف^(٤). وهذا مبني على أن مفهوم الوجود، مشترك معنوي^(٥)، وإلا لو كان مشتركاً لفظياً، لما كانت حقائقه متفقة، ولم يكن الوجود واحداً، بل أمور متباينة^(٦).

(١) الفتوحات المكيّة، ابن عربي، ج ٣، ص ٢٨-٤٠. فيما ذكر صدر المتألّهين: (إن بعضاً من أجلّة العلماء المتأخّرين، أراد أن يصل إلى مقام الواصلين، من أصحاب المعارج، وأولياء الحكمة المتعالية، فقال في رسالته المسماة بـ(الزوراء)، المعقودة لبيان توحيد الوجود). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٣٣١.

(٢) نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترجمان، ص ٢٢٤-٢٢٩.

(٣) الفهلوي: معرب بهلوي في الفارسيّة، وهم حكماء الفرس. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٤) إلا أن المصنّف لا يقول بوحدة الوجود، التي تبنّاها المسلك الصوفي، حيث ذكر صدر المتألّهين، الاختلاف بين المسلكين، في شرحه للهداية الأثرية، فقال: (الثاني: وهم الصوفية من أهل الوحدة، قائلون: بأن ليس في الوجود، إلا الموجود الحقيقي، والعالم ليس إلا شؤونه وظهوراته وتعيّناته، لم يروا في الوجود، إلا الله ﷻ وفيضه، لا أن لفيضه وجوداً بالإنفراد. والصنف الثالث: وهم الراسخون في العلم من الحكماء، قائلون بأن العالم، ليس عبارة عن الممكن الصرف، ولا عن الوجود الحقيقي الصرف، بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي، له اعتبار، ومن حيث إنه ينقسم إلى العقول والنفوس، وغيرها إعتبار آخر، فالعالم زوج تركيب من الممكن، والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود، فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة، كما حسبه المحجوبون، بل ذاته واحد، هو الحقّ، الذي هو الوجود الحقيقي، ولا وجه للممكنات، إلا بارتباطها به، لا بان يفيض عليها وجودات، مغايرة للموجود الحقيقي، وبرهان ذلك، موجود في كتابنا المسمّى بـ(الأسفار الأربعة)، فراجع). شرح الهداية الأثرية، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٠٩.

بل مراتب حقيقة^(٤)، مقولة بالتشكيك، والدليل عليه^(٥) من وجوه:

(٤) كالضوء فإن له مراتب، وهو مقول بالتشكيك على أفراد^(٣).
 (٥) أي على هذا المطلب، قيل: أن هذه الأدلة كلها منبّهات؛ لأن المسألة بديهية؛
 ولأن كل أحد لا ينكر على أن بين الموجودات، شيئاً مشتركاً، ليس موجوداً بينها
 وبين العدم، وذلك الشيء هو الوجود، فمفهوم الوجود واحد، مشترك إشتراكاً
 معنوياً^(٤).

(١) والمصنّف ناظر في هذه المسألة، من خلال الفصل بين أمرين، أحدهما: ان مفهوم الوجود مشترك،
 وثانيهما: انه محمول على ما تحته، حمل التشكيك، لا حمل التواطؤ. كما قال صدر المتألّهين:
 (واما كونه مشتركاً بين الماهيات، فهو قريب من الأوليات... إلى ان قال: واما كونه محمولاً على
 ماتحته بالتشكيك... الخ). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٧.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املّي، (قسم
 الحكمة)، ج ٢، ص ٧٩-٨٠.

(٣) حيث مثل أكثر الحكماء، بحقيقة النور، لكونه ذا مراتب مختلفة. الأسفار الأربعة، صدر الدين
 الشيرازي، ج ١، ص ٤٩، ص ٦٩-٧١.

(٤) إن الأقوال في حقيقة الوجود ثمانية:

الأول: ما ذهب إليه الأشاعرة، وهو ان الوجود مشترك لفظي مطلقاً، أي في جميع ما يطلق عليه لفظ
 الوجود، من الواجب والممكن بأقسامه.

الثاني: أن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن، ومشارك معنوي بين اقسام الممكن، كما ذهب
 إليه جماعة من المتأخرين.

الثالث: أن الوجود مشترك معنوي، في كل ما يطلق عليه، وليس له فرد أصلاً، وتكثّره، إنّما هو
 بالوجودات المضافة إلى الماهيات، المعبر عنها بالحصص، وهو مذهب جماعة من المتكلمين.

الأول: ما أشير إليه بقولنا (يعطي اشتراكه)، أي اشتراك الوجود، معنى (صُلوح المُقسّم)، بأن يقسم الوجود، إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن، إلى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا. والمقسم لا بدّ وأن يكون مشتركاً^(٦) بين الأقسام.

(٦) لأن المقسم هو ضم حصة إلى شيء، فيحصل قسم، ثم ضم حصة أخرى إليه، فيحصل قسم، فحينئذٍ المقسم مفهوم مشترك بين القسمين، فيكون الوجود مفهوماً مشتركاً بين القسمين، وهذا ليس نزاعاً في الوضع، حتّى يقال الاستعمال

الرابع: ان الوجود مشترك معنوي، في كل ما يطلق عليه، وله أفراد متعدّدة، غاية الأمر واحد منها موجود خارجي، وهو الواجب تعالى، وما سواه أمور خارجيّة، غير قائمة بذاتها، لا موجودات خارجية، وهذا ما ذهب إليه السيّد الشريف، والمحقّق اللاهيجي.

الخامس: ان الوجود له فرد واحد في الخارج وراء الحصص، وهذا الفرد هو الواجب تعالى، وليس للممكنات وجودات اخر، وراء الحصص، فالوجود واحد، والموجود كثير، وهو قول المحقّق الدواني، ونسبه إلى ذوق المتألّهين.

السادس: ان الوجود له أفراد متعدّدة، كلّها موجودة في الخارج بالأصالة، وتلك الأفراد، بسائط متباينة بتمام الذات، غاية الأمر انها تشترك في مفهوم الوجود، وهو قول المشائين.

السابع: ان الوجودات، بل الموجودات، ليست متكرّرة في الحقيقة، بل هنا موجود واحد، هو الله تعالى، قد تعدّدت شؤونه، وتكثّرت اطواره، وهذا ما ذهب إليه الصوفية.

الثامن: أن للوجود أفراداً متعدّدة، كلّها موجودة في الخارج، والوجود فيها حقيقة واحدة مشكّكة، واختلافها إنّما هو بالشدّة والضعف، وغيرهما من اقسام التشكيك، وهذا ما نسب إلى الفهلويين، واختاره صدر المتألّهين، وتبعه المصنّف. نهاية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق

والثاني: ما أشير إليه بقولنا (كذلك)، أي يعطي اشتراكه^(٧)، (اتّحادُ معنى العدم)، إذ لا تمايز في العدم، والوجود نقيضه، ونقيض الواحد واحد^(٨)، وإلا^(٩) ارتفع النقيضان.
 (و) الثالث: (أنّه ليس اعتقاده)، أي اعتقاد الوجود (ارتفع إذا)، أي حين (التعین)^(١٠) كالجوهرية أو العرضية، وهو كلفظ الخصوصية^(١١)، في قول صاحب حكمة

أعمّ من الحقيقة والمجاز، بل المراد تصوير الجامع، وأن مفهوم الوجود، مشترك بين جميع الموجودات.

(٧) أي اشتراك الوجود.

(٨) فالوجود واحد؛ لأنّه نقيض العدم.

(٩) أي وإن لم يكن واحداً، أرتفع النقيضان؛ لأنّه إذا ثبت الثالث أرتفعاً، بل يكونان حينئذٍ ضدّين.

(١٠) أي تعين الوجود بأنه جوهر أو عرض أو واجب^(١١).

(١١) أي لفظ التعین في البيت، كلفظ الخصوصية في كتاب الشيخ الرئيس^(١٢)، في أن معناهما واحد، والمراد بهما واحد.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، تحقيق الأستاذ حسن زادة آملی، ص ٢٤.

(٢) وصاحب كتاب (حكمة العين)، هو: العلامة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (٦٠٠-٦٧٥هـ)، وقد كتب على مصنّفه هذا، العديد من الشروح، كان من أبرزها (إيضاح المقاصد)

للعلامة الحلبي، وأيضاً شرحه محمّد بن مبارك بن شاه البخاري، كما كتبت حواشي عليه، من قبل قطب الدّین الرازي، والسيد الشريف الجرجاني، وغير ذلك من الشروحات الأخرى.

العين^(١٢): (وإلا لزال^(١٣) اعتقاد الوجود، بزوال اعتقاد الخصوصية)، (اعتقاده)^(١٤) مبتدأ، خبره (امتنع)، والجملة خبر للتعين.

تقريره: إنا إذا أقمنا الدليل، على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود، اعتقدنا وأيقنا بوجود المؤثر، ثم لو حصل لنا التردد، في أنه واجب أو جوهر أو عرض، لم يقدر ذلك التردد في الإعتقاد المذكور. فإذا اعتقدنا أنه واجب، ثم بدل ذلك الإعتقاد، باعتقاد أنه ممكن، ارتفع الإعتقاد بأنه واجب، ولا يرتفع الإعتقاد بأنه موجود. فلولا اشتراكه، لارتفع الإعتقاد بكونه موجوداً، بارتفاع اعتقاد أنه واجب، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

(و) الرابع (أن كلاً) من الموجودات الآفاقيّة^(١٥)

(١٢) هو الشيخ الرئيس^(١).

(١٣) هذا مقول القول، أي وأن لم يكن الوجود مشتركاً معنوياً، لزال إعتقاد الوجود... الخ.

(١٤) أي اعتقاد التعين.

(١٥) وهي الأشياء التي ما عدا الأنفس الناطقة.

وقد ذكر صاحب حكمة العين في كتابه: (وهو- أي الوجود- مشترك، وإلا لزال اعتقاد الوجود، بزوال اعتقاد الخصوصية، ولبطل انحصار الشيء، في الوجود والمعدوم...). إيضاح المقاصد في شرح حكمة العين، العلامة الحلبي، ص ٥.

(١) بل هو العلامة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (٦٠٠-٦٧٥هـ)، المعروف بـ(دبيران كاتبي).

والأنفسية^(١٦)، (آية الجليل) جلّ جلاله وعلامته، كما قال في كتابه المجيد: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ). وعلامة الشيء، لا تباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالشيء من الشيء^(١٧). وهل يكون^(١٨) الظلمة آية النور، والظل آية الحرور^(١٩)، فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالى^(٢٠).

(١٦) وهي الأشياء التي لها نفس ناطقة^(١)، وهي نفس البشر والأولياء، وأنفس الأفلاك^(٢).

(١٧) في أن له سنجية مع الشيء، وهو أن صورته عين صورة الشيء، ويدل على الشيء.

(١٨) هذا استفهام إنكاري.

(١٩) أي والليل علامة [لغروب] الشمس^(٣).

(٢٠) لأنها لا بد وأن تكون بينها وبينه نحو سنجية، وليس لله ماهية، حتى تكون السنجية بالماهية، فلا بد أن تكون السنجية بالوجود، فهي حيث [أنها] دالة عليه،

(١) حكم الفصوص وحكم الفتوحات المسمى مجمع البحرين في شرح الفصين، ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني، ص ٥٨-٦٠.

(٢) فكل الموجودات الآفاقية والأنفسية - اعني ما سواه - آيات له، كما جاء في الآيتين المباركتين.

(٣) وقد أشار المصنّف إلى قوله تعالى: { وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ } (سورة فاطر ٢٠ - ٢١). واعلم ان: (السموم تكون بالنهار، والحرور بالليل والنهار، وقيل بالليل خاصة).

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، ج ٣، ص ٦٠٨.

والحال أن الموجودات بما هي موجودات^(٢١)، آيات له تعالى، مسطورة^(٢٢) في كتابه التكويني^(٢٣) الآفاقي،

فهي فيها سنخية، وهي الوجود.

وهذا الدليل يدل على أصالة الوجود؛ لأنّه لو لم يكن أصيلاً، لما كان بينها وبينه سنخية؛ لأنّه لم يكن وجود في البين، حتّى تكون سنخية، ويدل على وحدة الوجود، وأن الوجود واحد، وإلا لم تكن سنخية في البين، ويدل على أن مفهوم الوجود واحد، وذلك لأنّه إذا دلّ على أن حقيقة الوجود واحد، فيكون مفهوم الوجود واحداً؛ لأن الشيء الواحد، ينتزع منه شيء واحد، وإذا^(١) كان مشتركاً- أي حقيقة واحدة مشتركة- فالمفهوم المنتزع أيضاً مشتركاً.

(٢١) أما بما انها ماهيات، فلا تدل عليه؛ لأنّه ليس له تعالى ماهية.

(٢٢) هذه فائدة إستطراذية، وقعت، وإلا فالدليل تام.

(٢٣) كل شيء له أربعة وجودات^(٢): وجود لفظي، ووجود كتبي، ووجود ذهني، ووجود واقعي^(٣).

فإذا عرفت هذا فنقول: القرآن له أيضاً أربعة وجودات، الأوّل لفظي: وهو حال

(١) قوله ((لما كانت آياته) وإذا كان مشتركاً... الخ). كذا وجد في المخطوط.

(٢) أي لجميع الأشياء- على ما هو مقتضى الجمع المحلّي باللام- فلا ينافي وجود نوع آخر، أو أنواع آخر من الوجود، لبعض الأشياء، كالصورة الفتوغرافية، أو التمثال للأجسام، وكذا الوجود المثالي، والوجود العقلي.

(٣) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر، ج ١، (مبحث الألفاظ)، ص ٢٧-٣٠.

النطق به، و[الثاني] كتبي: وهو المكتوب، و[الثالث] ذهني: وهو المعاني المفهومة منه، [والرابع واقعي]: وهو نفس محمّد (صلى الله عليه واله). وكذا كل مؤلف، فإنّ وجوده الواقعي نفس مؤلفه. فالقرآن المجيد، وجوده الواقعي نفس محمّد (صلوات الله عليه واله)، التي في العقل الأوّل^(١)، وهي ما اشتملت على كل شيء، لأنّها خلق منها كل شيء.

قال: (أول ما خلق نوري، ثمّ خلق من نوري جميع الأشياء)^(٢)، نور محمّد (صلى الله عليه واله) ونفسه، كان كل شيء موجود فيه، وإليه أشار [تعالى]: {وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ}^(٣)، يريد نفس محمّد (صلى الله عليه واله)^(٤)، كذا ذكره الأستاذ السيد حسن. وقوله التكويني [أي] الواقعي.

(١) تفسير بيان السعادة في مقدّمات العبادة، سلطان محمّد كنبادي، ج ١، ص ١٦-١٧. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، السيد حيدر آملّي، ص ٤١٠.

(٢) الحديث: (وعن جابر أيضاً قال: قال رسول الله (صلى الله عليه واله): أول ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقّه من جلال عظّمته). وفي رواية أخرى: (أول ما خلق الله نوري، ففتق منه نور عليّ، ثمّ خلق العرش واللّوح والشّمس وضوء النّهار ونور الأبصار والعقل والمعرفة... الخبر). بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، ج ١، ص ٩٧، ص ١٠٥، ج ١٥، ص ٢٤، ج ٥٤، ص ١٧٠. عوالي اللئالي، ابن ابي جمهور، ج ٤، ص ٩٩.

(٣) (سورة الأنعام ٥٩).

(٤) تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تصحيح هاشم الرسولي، ج ٤، ص ٧-٩. وقد ورد في بيان (الكتاب المبين) أوجه متعدّدة. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، ج ٧، ص ٦٩-٨٠. تفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٣، ص ٣٨٨.

وكتابه التكويني الأنفسي^(٢٤)، كما ذكر في مواضع^(٢٥) من كتابه التدويني^(٢٦)، الموافق لهما^(٢٧)، موافقة الوجود الكتبي واللفظي، للوجود الذهني والعيني^(٢٨).
(و) الخامس: انّ (خَصْمُنَا) كأبي الحسن الأشعري^(٢٩)، وأبي الحسين البصري،

(٢٤) الذي هو مشتمل على أحوال النفوس، قيل والكتاب الآفاقي موجود في كتابه الأنفسي؛ لأنّ الأنفس الناطقة فيها أولياء، وهم عالمون بالآفاق، فإذا كتب عنهم، لا بدّ أن يكتب عن أحوالهم، وعن علومهم، وعلمهم حضوري، فيكتب نفس الأشياء في الكتاب الأنفسي.

(٢٥) حيث قال [تعالى]: {وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ} (١).

(٢٦) وهو المكتوب.

(٢٧) أي التدويني، والموافق للكتاب الآفاقي والأنفسي، إذ هو يحكي عنهما، وإلّا لزم فيه الكذب، وهو كتاب كريم، لا ريب فيه.

(٢٨) أي الخارجيّ.

(٢٩) بعض الخصم^(٣٠)، له من يقول بنفي الإشتراك المعنوي، بين كل الموجودات، و[بعضهم] من يقول بنفي الإشتراك بين الموجودات الممكنة، وبين الواجب، وأما الوجود بين الممكنات، فمشارك معنوي.

(١) (سورة الأنعام ٥٩).

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٩. الموافق في علم الكلام، الأيجي، ص ٤٨.

وكثير من معاصرنا^(٣٠)، من غير أهل النظر، النَّافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة والسنخية^(٣١)، بين العلة والمعلول،

(٣٠) كالشيخ أحمد الإحسائي^(١)، وصاحب الفصول^(٢).

(٣١) هذا عطف تفسير، والمراد بالسنخية هي: أن المعلول يشتمل على امر موجود في العلة، وذلك الأمر، هو الذي أفيض من العلة على المعلول، فجملة من القوم، أنكروا هذا المطلب، وقالوا: لو كان هناك سنخية بين المعلول والعلة، ومشابهة، لزم أن يكون بين الله عز وجل، وبين معلولاته مشابهة، والحال أنه [تعالى] يقول: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}^(٣).

وكذا يستفاد من الرواية عن [الإمام] الرضا (عليه السلام): (إننا نشترك مع الله عز وجل في الاسم فقط)^(٤)، بمعنى يطلق على إنسان رحيم، ويطلق عليه رحيم، فلو

(١) لإصراره على عدم السنخية بين العلة والمعلول، بل تكفير القائل بها. شرح المنظومة، الحكيم الهيدجي، ص ١٦٥.

(٢) محمّد حسين الحائري، صاحب كتاب الفصول الغروية.

(٣) (سورة الشورى ١١).

(٤) عن عليّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني، ومحمّد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سمعته يقول: (وهو اللطيف الخبير، السميع البصير، الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، لو كان كما يقول المشبهة، لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشئ من المنشأ، لكنه المنشئ فرق بين من جسمه وصوره، وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبهه هو شيئاً).

قالوا بالإشراك المعنوي في الوجود، لزمهم القول بالسنخية، والمشابهة بين الله عز وجل ومعلولاته، ففراراً عن هذا، قالوا ليس هناك إشراك^(١).

لكن التحقيق وجوب السنخية بين العلة والمعلول، وذلك لدليلين: أحدهما: لزوم الترجيح بلا مرجح، إذ أنه لم يكن بين هذا المعلول مع تلك العلة مناسبة، بل نسبة المعلول إليها، كنسبته إلى شيء آخر، فجعل هذا علة دون ذلك،

قلت: أجل، جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبهه شيء، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوجدانية؟

قال: (يا فتح أحلت ثبتك الله، إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء، فهي واحدة، وهي دالة على المسمى، وذلك أن الإنسان وإن قيل واحد، فإنه يخبر أنه جثة واحدة، وليس باثنين، والإنسان نفسه ليس بواحد؛ لأن أعضائه مختلفة، وألوانه مختلفة، ومن ألوانه مختلفة غير واحد، وهو أجزاء مجزئة، ليس بسواء، دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر جميع الخلق، فالإنسان واحد في الاسم، ولا واحد في المعنى، والله جل جلاله هو واحد، لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت، ولا زيادة ولا نقصان، فأما الإنسان المخلوق المصنوع، المؤلف من أجزاء مختلفة، وجواهر شتى، غير أنه بالاجتماع شيء واحد). شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، ج ٧، ص ٤٧.

(١) وقد ذكر المصنّف في حاشيته على الأسفار: (الذين قالوا بعدم السنخية بين العلة والمعلول، بل بين وجود ووجود، ولو كالسنخية بين الشيء والفيء، سواء قالوا بالإشراك اللفظي في الوجود - حذراً من السنخية - أو بالإشراك المعنوي، بل وان قالوا بأصالة الوجود، ولكن قالوا فيه بحقائق متباعدة، بذواتها البسيطة، بحيث لا حيثية اتفاق بينهما، تكون عين ما به الاختلاف، بل أقول دفعها على هؤلاء، أصعب من دفعها على أولئك، بل لا تنحل؛ لأنّها من لوازم ذلك المذهب، حيث لا يشعرون، لكنهم ينطقون بالتوحيد وبه يعتقدون، لأنّهم إذا جوّزوا عدم تلك السنخية، بين العلة والمعلول، فليجوّزوا بين علتين وواجبين). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٨، ص ٥٨.

يلزمه التّرجيح بلا من مرّجّح.

وفيه: ان مجرد الاقتضاء من العلة، كافٍ في التّرجيح.

[ثانيهما]: إن فاقد الشيء لا يعطيه، فلا بدّ أن تكون العلة، لها شيء تعطيه للمعلول، فإذا كان كذلك، فالمعلول مشارك لها في ذلك الشيء، مشابه لها في ذلك، وهذا هو معنى السنخية.

وفيه: أن القدرة على إيجاد الشيء، كافٍ في العلية، فإن المتكلّم يوجد الكلام، ولم يكن عنده، والشخص يوجد عدم، كالشمر يوجد عدم الروح عن الحسين (عليه السلام)، مع أنه لا سنخية، ولا وجدان.

وأما [ما] استدللّ به الخصم من الآية، فمردود، بأن المراد بالمثل هو المماثل، والمماثل غير المشابه؛ لأنّ المماثل هو الذي يكون مشابهاً للشيء، من جميع الوجوه، والمعلول لا يشترط فيه أن يكون مشابهاً للشيء، من جميع الوجوه، والسنخية بيننا وبين الله ﷻ، هي الوجود.

وأما الخبر فالجواب عنه: أن المراد بالاسم هو المفهوم، ونظيره قوله (عليه السلام): (من عبد الاسم فقد كفر)^(١)، أي من عبد مفهوم الاسم، فيكون الخبر دليلاً لنا، لا علينا.

(١) عن هشام بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن أسماء الله (عزّ ذكره) واشتقاقها، فقلت: الله ممّا هو مشتق؟ قال: (يا هشام الله مشتق من إله، وإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى، فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر، وعبد الاثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم، فذاك التّوحيد). وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ٢٨، ص ٣٥٣. اصول الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٨٧.

والحال أن السنخية، كسنخية الشيء والفيء^(٣٢)، من شرائط العلوية والمعلوية، (قد قال بالتعطيل)^(٣٣)، أي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لأننا إذا قلنا إنه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد، في جميع المصاديق^(٣٤)، وإن كان بعض مصاديقه^(٣٥) فوق ما لا يتناهى^(٣٦)،

(٣٢) أي كمشابهة الشيء وظله.

(٣٣) هذا هو الدليل الخامس، والكلام الذي تقدم عليه، كان إستطرادياً، وقوله (بالتعطيل) أي بتعطيل العقول عن معرفة ذاته، وهذا باطل؛ لأنه يلزم عبثية إرسال الرسل، والأمر بمعرفة الله ﷻ، والتصديق بوجوده.

(٣٤) هذا صفة للمفهوم، أي الواحد الغير المتعدد، الموجود في جميع المصاديق.

(٣٥) أي مصاديق هذا المفهوم.

(٣٦) قبل الخوض في هذه العبارة، لا بد لنا من ذكر أمور:

[الأول]: إن العلة فوق المعلول، وليس المراد [هنا] الفوقية الحسية، بل المعنوية، وهي علو المنزلة، فالله فوق العقل الأول.

الثاني: إن عدم التناهي شدة، هو عبارة أن تكون الماهية صرفة، أي مشتملة على جميع المراتب لها، كالله ﷻ مشتمل على جميع مراتب الوجود، وإلا فمتى فقدت الماهية إحدى المراتب، لم تكن صرفة، بل مركبة من عدم تلك المرتبة، مع باقي المراتب، وعدم التناهي في الشدة، لا يوجد إلا في الله ﷻ، وأما باقي الأشياء، فلم يوجد فيها عدم التناهي بحسب الشدة، والعقل الأول ليس ما لا متناهيًا بحسب

الشدة؛ لأنه غير مشتمل على مراتب الوجود بأجمعها؛ لأنّ منها وجوب الوجود، وهو غير مشتمل عليها.

الثالث: إنّ عدم التناهي بحسب المدة^(١)، هو أن يكون هذا الشيء، موجوداً في جميع الأزمنة كالله ﷻ، فإنه موجود في جميع الأزمنة.

واعلم أن اطلاقهم، أن الله ﷻ غير متناهٍ بحسب المدة، لا يخلو من تسامح؛ لأنّ الله ﷻ ليس له زمان^(٢)، وكذا العقل الأوّل، غير متناهٍ بحسب الزمان؛ لأنّ الله ﷻ - حسب مدعى الحكماء - علة تامة لوجود العقل الأوّل، فهو قديم كالله ﷻ.

الرابع: إنّ عدم التناهي بحسب العدة، هو أن آثاره لا تتناهي، ولا شك إن الله ﷻ أثره العقل الأوّل، وهو حقيقة منبسطة، مألوفة للكون غير متناهية، وكذا العقل الأوّل غير متناهٍ؛ لأنّ الآثار التي تصدر منه، لا تقف عند حدٍ محدود، كما سيجيء.

الخامس: إن الله ﷻ ليس بما أنه غير متناهٍ بحسب المدة والعدة، فوق العقل الأوّل؛

(١) أمّا معنى المدة، فقد بيّنها الفخر الرازي، فقال: (إنّ الأقرب عندنا في المدة والزمان، هو مذهب أفلاطون. وهو أنّه موجود قائم بنفسه، مستقلّ بذاته، فإنّ اعتبرنا نسبة ذاته، إلى ذوات الموجودات القائمة، المبرّاة عن التغيّر، سمّيناه بالسرمذ، وإنّ اعتبرنا نسبة ذاته، إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات، فذاك هو الدهر الداهر، وإنّ اعتبرنا نسبة ذاته، إلى كون المتغيّرات مقارنة له، حاصله معه، فذاك هو الزمان). موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي، سميح دغيم، ص ٦٩٨.

(٢) عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)، أنّه قال: (إنّ الله تبارك وتعالى، كان لم يزل، بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان، ولا يشغل به مكان، ولا يحل في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة، إلّا هو رابعهم، ولا خمسة إلّا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر، إلّا هو معهم أينما كانوا، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجابٍ محجوب، استتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو، الكبير المتعال). بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٣، ص ٣٢٧.

بما لا يتناهى^(٣٧)، عدّة ومدّة^(٣٨) وشدّة^(٣٩)،

لأنّه يلزم - إذا كان غير متناهٍ، باعتبار كونه فوق العقل الأوّل، علّة وعلو - أن يكون له زمان غير متناهٍ، قبل العقل الأوّل، وعلى رأي الحكماء: أن العقل الأوّل، ليس وجوده متأخر عن وجود المبدأ الفيّاض، بل قديم مثله. وأن يكون له آثار متقدّمة على العقل الأوّل؛ لأنّه فرضناه سابقاً عليه بحسب العدّة، والحال أنهم فرضوا، أنه لا آثار متقدّمة قبل العقل الأوّل^(٤٠).

فإذا عرفت هذا، فحينئذٍ الله ﷻ فوق العقل الأوّل، الذي لا يتناهى مدّة وعدّة، كما أن الله ﷻ لا يتناهى شدّة.

(٣٧) هذا راجع إلى الفوق، أي كما لا يتناهى ذلك، وبعض النسخ تكون بالباء، وحينئذٍ فهو متعلّق بفوق، والباء للملابسة.

(٣٨) وهذان تميزان للذي لا يتناهى للفوق، لما ذكرناه في الأمر الخامس^(٤١).

(٣٩) كان تميزاً للذي لا يتناهى الفوق، بناءً على ما قرّرناه في الأمر الثاني، ولكن المصنّف عدل عن هذا الرأي^(٤٢)، وزعم أنه أيضاً غير متناهٍ، بحسب الشدّة؛ لأنّه مجرد، والمجرّدات تتعكس أنوارها، فالعقل الأوّل، جامع لكل أنوار الوجود، فهو غير متناهٍ.

(١) شرح فصوص الحكم، داوود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين الأشتياني، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢) أنظر الصفحة السابقة.

(٣) بيّنه في المصنّف في الحاشية. شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ

حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٨٤-٨٥، حاشية ٢٠.

وغيره^(٤٠)، كان محدوداً^(٤١)، وفي عين محدوديته^(٤٢) ظلاً وفيئاً^(٤٣)، لا أصلاً وشيئاً^(٤٤)، فقد جاء الأشتراك^(٤٥).

وهؤلاء يفرون منه ومن لوازمه^(٤٦)، فرار المزكوم من رائحة المسك. وإن لم نحمل^(٤٧)

ويشكل عليه بأنه: من جملة مراتب الوجود، وجوب الوجود، وليس العقل الأول
مشملاً عليها.

(٤٠) أي وغير ذلك البعض من مصاديقه.

(٤١) لأنه عبارة عن وجود محدود.

(٤٢) أي في حين محدوديته، وبعبارة أخرى وفي نفس محدوديته.

(٤٣) أطلق على المخلوقات الظليّة والفيئيّة، لوجود هذا الإطلاق في بعض
الأخبار^(١)، كما ذكر ذلك الأستاذ، وهو إطلاق مجازي، كما أن الظل، مرتبة ضعيفة
من الشيء، كذلك نحن مرتبة ضعيفة من الوجود.

(٤٤) بنفسه ليس متأصلاً بالوجود، بحيث يكون موجوداً بنفسه. وقوله (وشيئاً)
موجوداً بنفسه، [فإن] المراد بالشيء، هو المقرّر الثابت في الخارج، مستقلاً عن
الوجود.

(٤٥) لأنهم قالوا بوجود مفهوم مشترك في المقام.

(٤٦) أي لوازم القول بالإشتراك، وهي وحدة الوجود والسنخية وغيرها.

(٤٧) أي وأن لم نحمل على ذلك المصدق، وهو الله ﷻ المفهوم من الوجود،

(١) شرح فصوص الحكم، صائغ الدين تركة، تحقيق محسن بيدارفر، ج ١، ص ٤٣٦-٤٤٣.

على ذلك المفهوم، بل على أنه مصداق، لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم، لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، نعوذ بالله منه. وإن لم نفهم^(٤٨) شيئاً، فقد عطّلنا عقولنا عن المعرفة.

وكذا إذا قلنا^(٤٩) إنه ذات مذوّت الذوات^(٥٠)، وإنّه شيء مشييء الأشياء، فإما أن نفهم اللاذات واللاشيء، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وإما أن نعطل^(٥١)، ومثله القول في الصفات، فإننا إذا قلنا إنه عالم أو يا عالم،

نحمل الوجود على الله ﷻ في قولنا (أنه موجود)، بالمعنى المتعارف، فيكون المفهوم مفعول مجمل، واسم إشارة، إشارة للمصداق المعدّ، الذي هو قول ما لا يتناهى.

(٤٨) من الوجود عند حمله عليه، فقد عطّلنا عقولنا عن معرفته - [ويكون أمر الأنبياء لنا عبثاً]^(١) - والتصديق بوجوده، وتفسير الأئمة لنا بعض صفاته.

(٤٩) والحاصل أن المصنّف أشار [إلى] أن النزاع، جارٍ في الوجود، وغيره من الأمور، التي تطلق عليه وعلينا.

(٥٠) أي صانع الذوات.

(٥١) عقولنا، وهو باطل، وأما أن نفهم منه، ما كنّا نفهمه عند إطلاقه على غيره، وهو المطلوب لنا.

(١) (ويكون عبث أمر الأنبياء لنا). كذا وجد في المخطوط.

بعنوان إجراء أسمائه الحسنی^(٥٢)، في الأدعية والأوراد، إما أن يعني، من ينكشف لديه الشيء - فقد جاء الإشتراك ولوازمه^(٥٣) - أولاً، فقد جاء المحذورات الأخر. فعطلوا العقول^(٥٤) عن المعارف والأذكار، إلا عن مجرد لقلقة اللسان. وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين، مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق^(٥٥).

والسادس: ما أشير إليه بقولنا (مما به أيدّ الأدعاء)، أي دعوى الإشتراك المعنوي، ما نقله الفخر الرازي، في شرحه للإشارات عن القوم. وهو (أن) مخففة عن المثقلة، (جعلهُ)، أي جعل الوجود، (قافيةً) لأبيات (إيطاء)، وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء، فدّل على أنّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظياً، لم يلزم من الجعل المذكور إيطاء، كما لو جعل لفظ العين، قوافي الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين؛ لأنه يصيرها من باب تجنيس القافية، المعدود من المحسنات البديعية.

(٥٢) أي عند خطابه بها، بأن نقول يا عالم، لا في صورة الإخبار، كما نقول هو العالم.

(٥٣) وهي السنخية والوحدة.

(٥٤) هذا بيان للمحذورات الأخر.

(٥٥) فأفهم، لماذا المصاديق متغايرة، تخيلوا أن مفهوم الوجود، متغاير فيها، حيث يدعون أن وجوده غير وجودنا، فالذي يفهم من إطلاق الوجود عليه، غير الذي يفهم من إطلاق الوجود علينا، وكذا عالم، ومن هنا يعلم، أن هذا النزاع ليس جارٍ في الوجود فقط، بل في كل من الأسماء والصفات، المشتركة بيننا وبينه.

[٤]

غَرر في زيَادَةِ الوجودِ عَلَى المَاهِيَّةِ

إِنَّ الوجودَ عَارِضُ المَاهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتِحَاداً هُوِيَّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الكونِ فَقَطْ وَلا فَتقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الوَسَطِ
وَلَا نِفْكَاءٍ مِنْهُ فِي التَعَقُّلِ وَلا تِحَادِ الكُلِّ وَالتَّسْلُسِ
وَالفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحُصْصُ زَيْدَ عَلَيَّهَا مُطْلَقاً عَمَّ وَخَصَّ

غرر في زيادة الوجود على الماهية

خلافًا للأشعري، حيث يقول بعينته لها ذهنًا، بمعنى أن المفهوم من أحدهما^(١)،

(١) يعني أن المفهوم من الإنسان، عين مفهوم وجوده، وهي الحيوانية الناطقة. واعلم أنه على القول بزيادة الوجود على الماهية^(٢)، تحصل عندنا فائدتان: الأولى: أنه يندفع الإشكال على القاعدة الفرعية، وهي أن ثبوت شيء لشيء، فرع لثبوت المثبت له. وحاصل الإشكال: أن هذه القاعدة في الهلية المركبة جارية، وأما في الهلية البسيطة، فليست جارية؛ لأن الموضوع فيها، أن كان ثابتًا بالثبوت الأول، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان بثبوتٍ آخر، (فتحلّ)^(٣) منه قضية بسيطة، ويجيء عين هذا الكلام. ولدفع هذا الإشكال، أجوبة متعدّدة، سيجيء ان شاء الله، ومن هنا يمكن أن يكون جوابًا عن هذا الإشكال، وأن نقول أن الوجود زائد على الماهية، وعارض لها في الذهن^(٤)، فيكون الموضوع في البسيطة، موطنه الذهن لا الخارج؛ لأنّ التحليل إنما يكون في الذهن، لا في الخارج، وهذا ثابت في موطنه، والوجود أثبت له.

(١) شرح الهيات الشفاء، محمّد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، ج ١، ص ٣٥١-٣٦١.

(٢) (فتكون تحل). كذا وجد في المخطوط.

(٣) خلافًا للأشعري. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق محمّد المعتصم، ج ١، ص ١٣٠.

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٩.

عين المفهوم من الآخر؛ لأنّ المحقّقين^(٢) من الحكماء، قالوا بزيادته عليها في الذّهن، لا في العين^(٣)، بل ولا في حاقّ الذّهن^(٤)، بل تحليل وتعمّل^(٥) من العقل، فإنّ

والثانية: أن بعدما اثبت أن الوجود عارض الماهيّة، اندفع ما يقال: لم خلق الله ﷻ الحمار حماراً، وهذا ظلم للحمار، ولم جعل الشقي شقي، وجعله ظلم، وإنّما اندفع هذا؛ لأنّه بعدما ثبتت زيادة الوجود على الماهيّة، فالله ﷻ يعلم بهذه الماهيّات، قدماً وأزلاً من الأبد، وليس علمه حادث، فهي في علم الله ﷻ ثابتة، وكل منها طالب للوجود من الله ﷻ، ومعنى طلبه استحقاقه للوجود، فالله ﷻ يفيض عليه الوجود، حيث هو يطلبه، وهو العدل، وهذا معنى ملأ عدله كلّ شيء. (٢) هذا تعليل إلى جعل النزاع^(٦)، في زيادة الوجود على الماهيّة في الذّهن، لا في الخارج.

(٣) هنا ما نافية، أي لا في العين، أي لا في الخارج.

(٤) أي نفس الذّهن، فإنّ الوجود الذّهني، متّحد مع الماهيّة.

(٥) أي وعمل من العقل، بأن يقول العقل: هذا الوجود وهذه الماهيّة، وإن كانت الماهيّة في هذه الصورة أيضاً موجودةً، فالماهيّة لها وجود في مرتبة التحليل، منفكّة عن الوجود.

(١) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، تحقيق محمّد جواد حسيني، ج ١، ص ٢٤٥. الأسفار

الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٤٥.

الكون في الذّهن^(٦)، أيضاً وجود ذهني، كما أن الكون في الخارج، وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين، بنحو عدم الإعتبار^(٧)، لا إعتبار العدم. وبعبارة أخرى، بعد التعمّل الشديد في تخلية الماهية، عن مطلق الوجود، ليست الماهية بالحمل الأولي^(٨) الذاتي وجوداً، وإن كانت بالحمل^(٩) الشائع الصناعي^(١٠) وجوداً.

(٦) هذا تعليل إلى أن زيادة الوجود، ليس في حاقّ الذّهن، وأن هي تكون عند التعمّل، لقوله الوجودين الذّهني والخارجي.

(٧) أي يلاحظ الماهية، من غير ملاحظة الوجود معها، بل منفكة عنه، على نحو عدم اعتبار الوجود معها، بأن يلاحظها بنفسها، لا أنه يلاحظها، ويعتبر عدم الوجود معها، فإنها حينئذ تكون معدومة، لا أنها موجودة^(١١).

(٨) أي ليست الماهية في مقام التحليل، وإلا فهي أخصّ كهوية، والحمل الأولي، هو حمل شيء على شيء، متّحدين مفهوماً، أي بعد التحليل، ليس حمل الوجود عليها حملاً أولياً، بل من قبيل حمل العارض على المعروض.

(٩) أي وإن كانت الماهية.

(١٠) وهو حمل شيء على شيء، مع الإتحاد في الخارج، والتغاير في المفهوم، والوجود هو متّحد مع الماهية في الخارج، وأن كانا متغايرين في عالم الذّهن،

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، السيد الخميني، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٨.

وكذا التّخلية^(١١) والتّجريد. (إنّ الوجودَ عارضُ الماهيّة^(١٢))، عروضاً ذهنيّاً،
يكفيه نفسُ شيءٍ الماهيّة، لا خارجيّاً^(١٣)، مقتضياً^(١٤) لوجود المعروض سابقاً،

كحمل الجزء على الكلّ، كـ(الإنسان حيوان)، والعارض على المعروض كقولنا
(الإنسان ضاحك).

(١١) في أنّها بعد التعمّل بالحمل الأوّلي، الماهيّة عند التعمّل، خالية عن الوجود،
وبالحمل الشائع، الماهيّة غير خالية عن الوجود، بل هي متحلّية به، وكذا بالحمل
الأوّلي، الماهيّة مجردة عن الوجود، وبالحمل الشائع الماهيّة مختلطة به، فهي
بالحمل الأوّلي متخلّية ومتجرّدة عن الوجود، وبالحمل الشائع، غير متخلّية وغير
مجرّدة عن الوجود^(١٥).

(١٢) ولا يشترط وجودها، بخلاف المعقولات الثانیة، فإنّه يشترط في عروضها
للماهيّات في الذّهن، وجود الماهيّة، ولا يكفيه شيءٌ الماهيّة، ونفس الماهيّة.
(١٣) أي لا عروضاً خارجيّاً، أي في الخارج.

(١٤) ذلك العروض الخارج، لوجود المعروض وهو الماهيّة، سابقاً ذلك
الوجود، على وجود العارض، وهو الوجود، كعروض السواد للماهيّة، فإنّه عارض
يقتضي سابقية الماهيّة على السواد؛ لأنّه عرض له خارجاً.

(١) قال المصنّف: (فأنّها بالأوّلي تخلية، لكنّها بالشائع تحلية، والتّجريد بالأوّلي تجريد، وبالشائع
تخليط، وهذا من عموم نور سراية الوجود، فكّل ما خلّيت الماهيّة عنه، وجدتها محفوفة به. نعم،
إذا نفذ نور الوجود إلى المقابل، فكيف يخلى ويغادر القابل). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي
السيزوري، علّق عليه الإستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٩٠، حاشية ٧.

(تَصَوُّراً واتحداً هُوِيَّةً)^(١٥) في الواقع.

ثمَّ أشرنا إلى أدلة أربعة على العروض.

الأوَّل: قولنا (لِصِحِّهِ السَّلْبِ)^(١٦) المعهودة^(١٧) بين القوم، بجعل الإضافة، واللام

للعهد (على الكونِ فَقَطُ)^(١٨)، أي يصح سلب الوجود عن الماهية،

ولا يصح سلبها^(١٩) عن نفسها، ولا سلب ذاتياتها عنها^(٢٠). فليس عيناً^(٢١)

(١٥) أي ذاتاً في الواقع، وإن كان التعمُّل يجعل كلاً على حدة.

(١٦) بأن يقال ماهية الإنسان الموجودة في العقل، وفي مقام التعمُّل، ليست وجوداً.

(١٧) وهي سلب اللفظ، بمعناه المرتكز في الذهن أجمالاً عن معنى.

(١٨) أي في الكون، بأن يكون الكون، يصح سلبه عن الماهية.

(١٩) أي سلب الماهية عن نفسها، فهي ليست عين الوجود.

(٢٠) لا يقال الإنسان ليس حيوان، فهو ليس جزءاً منها.

(٢١) خلافاً للأشعري^(١).

(١) ذهب الحكماء إلى زيادة الوجود على الماهية في الذهن، لا في الخارج، واستدلوا على ذلك بصحة

سلب الوجود عن الماهية، وبافتقار حمل الوجود على الماهية إلى الدليل، وبانفكاك الماهية من

الوجود في الذهن، وبلزوم إتِّحاد كل الماهيات، لو كان الوجود عيناً لها، وبلزوم التسلسل، لو كان

الوجود جزءاً للماهية.

أمَّا أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري، وأبو إسحاق بن نوبخت، فذهبوا إلى ان الوجود، هو

نفس الماهيات، واجبة كانت أو ممكنة. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٣١٢-

ولا جزءاً لها^(٣).

(٢٢) خلافاً لبهمنيار^(١)، واشكل على هذا الدليل، بأن صحة السلب، أن كان المراد به سلب الحمل الأوّلي، فهذا لا يثبت إلا أن العينية منتفية دون الجزئية؛ لأنّ حمل الجزء على الكل، حملاً شائعاً صناعياً، وأنّ أراد سلب الحمل الشائع الصناعي، فهو غير صحيح؛ لأنه يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً.

وأجيب بأنه: الحمل الشائع على قسمين:

الأوّل: حمل الجزء على الكل، كحمل الحيوان على الإنسان.

والثاني: حمل العارض على المعروف، كحمل الضاحك على الإنسان، وهو أراد سلب الحمل الأوّلي، والحمل الشائع الصناعي، الذي هو حمل الجزء على الكل، والوجود يحمله على الماهية، من قبيل حمل العارض على المعروف.

والعبارة الجامعة لكلا القسمين السابقين، بأنّ يقال: صحة سلب الوجود عن الماهية، من حيث هي، فحينئذٍ تنفي العينية، وتنفي الجزئية، ولا تنفي العارضية؛ لأننا قلنا من حيث هي، نعم لو قلنا من حيث العروض، لانتفت العارضية.

فالحاصل: أن العبارة تنفي صحة حمل الوجود، على نحو العينية والجزئية، وليس تنفيه على نحو العارضية، بل يحمله عليها، على نحو حمل العارض على المعروف.

البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمّد بن جعفر الأسترابادي، ج ١، ص ١٦٤-١٦٥.

(١) التحصيل، بهمنيار، تحقيق مرتضى مطهري، ص ٥٣١.

(و) الثاني: قولنا (لافتقارِ حَمَلِهِ)^(٢٣)، أي حمل الوجود على الماهية (إلى الوَسْطِ)^(٢٤)، أي ما يقرن^(٢٥) بقولنا لأنه، كما عرّفه الشيخ^(٢٦). فقولنا العقل موجود، مفتقر إلى الدليل. وحمل الماهية وذاتياتها، غير مفتقر إليه؛ لأنّ ذاتي الشيء بين الثبوت له^(٢٧). فليس عيناً^(٢٨) ولا جزءاً لها.

(و) الثالث: قولنا (لاَنفِكَائِ) للماهية^(٢٩)—

(٢٣) حاصله: لو قلنا بأن الوجود عين الماهية، فإذا قلنا أن هذا الشيء ماهيته كذا، ينبغي أن نقول أنه موجود؛ لأنّ ماهيته عين وجوده، فالقول بها، قول بوجوده، وكذا لو كان جزءاً، فالقول بها، قول بوجوده، لاستحالة وجود الكل بدون جزئه، والحال انا نقول بالماهية، ونختلف في اتّصافها بالوجود، كما في العقل، فإنّنا نقول: بأن ماهيته جوهر بسيط مجرد، غير مقارن في فعله وذاته للمادة، مع أنّهم اختلفوا في وجوده، مع الاتفاق على أن ماهيته ما ذكرناه.

(٢٤) أي واسطة في الإثبات.

(٢٥) كقولنا: العالم حادث لأنه متغيّر، زيد محموم لأنه متعفن الأخلاط.

(٢٦) في الشفاء^(١)، بأنّ الوسطية ما يقرن بقولنا؛ لأنه حينما يقال لأنه كذا.

(٢٧) كالحيوانية والنّاطقية.

(٢٨) أي الوجود ليس عيناً للماهية.

(٢٩) عن الوجود.

(١) كما عرّفه الشيخ الرئيس. شرح الإشارات والتنبيهات، الشيخ الطوسي، ج ٣، ص ٢٧.

والتنكير^(٣٠) للنوعية^(٣١)، إشارة إلى التحليل والتعمّل المذكورين - (منه)، أي من الوجود، (في التعقل)، أي نعقل الماهية، كماهية المثلث^(٣٢)، ونغفل عن وجودها الخارجي والدّهني، وغير المغفول^(٣٣) غير المغفول^(٣٤). فثبت زيادته عليها.

(و) الرابع: قولنا^(٣٥) (لإتحاد الكل)^(٣٦)، أي للزوم إتحاد كل الماهيات، لو كان الوجود عيناً لها؛ لأنه معنى^(٣٧) واحد، فيكون حمل الوجود عليها، وحمل بعضها على بعض، حملاً أولياً - لأنّ الكلام في العينية، والمغايرة بحسب المفهوم^(٣٨) -

(٣٠) أي تنكير الأنفكاك.

(٣١) أي إشارة إلى نوع من الإنفكاك، وهو الذي في العقل، لا الإنفكاك الخارجي.

(٣٢) فإنها بالاتفاق، توجد في العقل، وكذا كل جسم تعليمي كالمربع، بخلاف ماهية الإنسان، فإنهم اختلفوا في وجودها في الذهن.

(٣٣) عنه كالماهية.

(٣٤) أي مغاير للمغفول عنه كالوجود.

(٣٥) هذا الدليل الرابع، مشتمل على محذورين:

الأول: مترتب على القول بالعينية. والثاني: مترتب على القول بالجزئية.

(٣٦) هذا هو المحذور، الذي يترتب على كون الوجود، عين الماهية.

(٣٧) أي لأنّ الوجود معنى واحد مشترك بين الماهيات، كما تقدّم البرهان عليه^(١).

(٣٨) ودعواكم أن الماهية [عين] الوجود^(١)، وهو مشترك بينها، فتكون الماهيات

(١) في مبحث أشتراك الوجود.

واللّازم باطل^(٣٩) بالضرورة. وعلى هذا التّقرير^(٤٠)،

متّحدة بالمفهوم، فيلزم حمل بعضها على بعضها، حملاً أوّلياً.
(٣٩) أي حمل الوجود عليها، وحمل بعضها على بعضها، حملاً أوّلياً، الذي هو عبارة عن إتّحاد الكلّ في المفهوم.
(٤٠) هذه العبارة ذكرها المصنّف، لدفع أشكال صاحب الشوارق، على هذا الدليل^(٣٧)، وحاصل اشكاله: أن الإلتزام بإتّحاد الكل غير باطل، بل قالوا به، كما نسب إلى جماعة من الصوفيّة^(٣٨)، [القائلين] بوحدة الوجود، بل هو الظاهر من كلام صاحب الأسفار، في البحث عن العلة والمعلول^(٤١)، ومن كلام المصنّف في كتابه أسرار الحكم^(٤٢).

-
- (١) (ان الماهية الوجود عينها). كذا وجد في المخطوط.
(٢) حيث ذكر أدلّة الحكماء، القائلين بزيادة الوجود على الماهية، مناقشاً إياها، واستدل على مبناه. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٤١-١٨٠.
(٣) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفيّة والمتكلّمين والحكماء المتقدّمين، نور الدّين عبد الرّحمن الجامي، ص ٣-٤.
(٤) وقد ذكر في مبحث (إتّحاد الوجود بالماهية) مناقشات مع شيخ الإشراق، وطائفة من الصوفيّة، وغيرهم. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٤٥-٢٦١.
(٥) أسرار الحكم بالفارسيّة في الحكمتين العلميّة والعملية: كتبه إجابة لطلب السلطان ناصر الدين القاجار، طبع في حياة المؤلف، مع حواشي العلامة أبو الحسن الشعراي سنة (١٣٥١ هـ) (الطبعة الثانية) بطهران.

لا يمكن التزام هذا اللازم^(٤١)، بناءً على ما نسب^(٤٢) إلى جماعة من الصوفيّة، من وحدة الوجود، كما في الشوارق^(٤٣)؛ لأنّ ما قالوا^(٤٤) في مقام وجودها الحقيقي، وأما في مقام شيئيّات الماهيّات والمفاهيم^(٤٥)،

وقد أجاب صاحب المواقف^(١) عن هذا الدليل: بأن وحدة الوجود، طوراً وراء طور العقل، ليس العقل يمكنه ادراكها، إلاّ بالعلم الحضورى، وبالمجاهدات النفسانيّة، فنحن ابناء الدليل، وليست وحدة الوجود، ممّا تثبت بالدليل، فهي باطلة. وحاصل دفع المصنّف لإشكال صاحب الشوارق: أن ما نسب إلى الصوفيّة، هو وحدة الوجود الحقيقي، ومصداق الوجود، ونحن كلامنا في المفاهيم، هل هي متّحدة أو غير متّحدة، [فهم]- الصوفيّة- قائلون باختلاف المفاهيم وعدم اتّحادها، فأصلاً هذا الإشكال غير وارد.

(٤١) أي إتّحاد كل المفاهيم^(٣).

(٤٢) أي ولو بنينا على ما نسب... الخ.

(٤٣) أن هذا الدليل، لا يتم على هذا البناء، فهذه العبارة رجعت للمنفي لا للنفي^(٣).

(٤٤) أي الصوفيّة^(٤).

(٤٥) عطف تفسير على شيئيّات الماهيّة.

(١) المواقف، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) (لإتّحاد الكل)، أي إتّحاد كل الماهيّات.

(٣) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٣٠، ص ٤١.

(٤) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٧١.

فلا يمكنهم^(٤٦) التزام الاتحاد. (و) لزوم (التسلسل)^(٤٧)، لو كان الوجود جزء للماهية.

بيان اللزوم: أنه على هذا، كان لها^(٤٨) جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود^(٤٩) بالمعدوم، فيلزم أن يكون الوجود على هذا التقدير، جزءاً للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء الماهية، إلى غير النهاية، فيمتنع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه^(٥٠). وهو باطل، لأننا نتصور كثيراً^(٥١) من الماهيات، بجميع ذاتياتها

(٤٦) أي فلا يمكن للصوفية، الإلتزام بإتّحاد المفاهيم؛ لانا نجد بالوجدان، مفهوم هذه الماهية، غير مفهوم تلك الماهية.

(٤٧) هذا هو محذور الجزئية.

(٤٨) أي للماهية جزء آخر موجود غير الوجود.

(٤٩) هذا تعليل إلى كون الجزء الآخر موجود، وإنّما^(٥٢) كان ممتنعاً، لاستحالة كون العدم فصلاً؛ لأنّ الوجود هو كان مشتركاً، فلا يصح فيه الفصلية؛ لأنّ ما به الإشتراك لا يكون به الامتياز، فلا بدّ أن يكون شيء به الامتياز، والعدم لا يكون به الامتياز^(٥٣).

(٥٠) لأنّه يلزم حضور ما لا نهاية له في الدّهن.

(٥١) كالمثلث والماهيات الاصطلاحية والإعتبارية.

(١) (قوله لامتناع)، وإنّما كان ممتنعاً... الخ). كذا وجد في المخطوط.

(٢) فيلزم أن يكون الكل موجوداً ومعدوماً، وهذا باطل. (منه رحمه الله).

الأولية^(٥٢) والثانوية، وإنكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً^(٥٣)، إن كانت هذه الأجزاء المترتبة^(٥٤) خارجية^(٥٥) ظاهر، وأما إن كانت أجزاء عقلية، فلأنها متّحدة في الوجود^(٥٦)، لا في مقام تجوهر ذاتها^(٥٧)، فهي متميزة بحسب نفس الأمر^(٥٨). كيف وهذا ملاك^(٥٩) سبقها بالتجوهر؟.

(٥٢) وهي جنسها وفصلها، والذاتيات الثانوية، هي جنس الجنس وفصله، كالإنسان على القول بأن حقيقته حيوان ناطق، فالحيوان ذاتي أولي، وكذا الناطق، والجسم الحساس المتحرّك بالإرادة، ذاتيات ثانوية.

(٥٣) أي وكون المراد به هاهنا، هو ذهاب أجزاء الماهية المترتبة، إلى غير النهاية. (٥٤) في التقدّم والتأخر؛ لأنّ بعضها كلّ وبعضها جزء، والجزء سابق على الكل، ومن [هنا] يظهر أن المراد بالتسلسل هاهنا، هو ترتّب اجزاء لا تتناهي.

(٥٥) هذا لا يحتمل في المقام؛ لأنّ كلامنا في مفهومية الوجود، أنها جزء من مفهوم الماهية أو لا، فليس الكلام في الوجود الخارجي، بل أنه قلنا أتحداه هويّة، ولكن هذا مجازاة للخصم، وجميع ما يحتمل، يذكر في ردّه.

(٥٦) كالحيوان والناطق، فإنّ وجودها واحد.

(٥٧) أي جوهرية ذاتهما، أي في ذاتها ونفسها في الحيوان والناطق، في ذاتهما يتغيّران، وفي ذاتهما سابقان على النوع، وكذا في الناطق، سابق على الحيوان، على القول بأنّه علّة له، ولكن في الوجود واحد.

(٥٨) أي في ذاتها.

(٥٩) أي وتمايزها ملاك سبقها على النوع، وسيجيء تحقيق هذا سبق، وإذا كان

هذا على قول القائلين بأصالة الماهية، وأما على القول بأصالة الوجود، فنقول: **إتحادها في الوجود^(١)**، في ماهيات البسائط الخارجية، وأما في ماهيات المركبات الخارجية،

للماهية بحسب نفس الأمر، أجزاء لا تتناهي، أعني كان لها أجزاء عقلية، فيلزم أن لا توجد ماهية بكنهها في الذهن، وهذا باطل، على أن عدم تناهي أجزاء الماهية، بحسب نفس الأمر، باطل عندهم^(٢).

(٦٠) لما كان التسلسل في الإعتباريات، ينقطع بانقطاع الإعتبار، فلذا لم يكن باطلاً، وحيث إنه على القول بأصالة الوجود، فالماهية اعتبارية، وحيث أجزاءها المفهومية، قابلة لأن تنقطع بانقطاع الإعتبار، ولكن حيث إن الهولوى والصورة، موجود ثاني في الخارج كما سيجيء، وأن كانت الماهية اعتبارية، والجنس والفصل منتزعان من الهولوى والصورة، فحيث إذا كان الوجود جزء من مفهوم الماهية - وحيث إن المفهوم، عبارة عن الجنس والفصل - فتكون للماهية أجناس وفصول لا تتناهي، فتكون للماهية هولويات وصور لا تتناهي، فتكون أجزاء الماهية الخارجية لا تتناهي، وذلك باطل. ولكن هذا جارٍ في الماهية المركبة^(٣)، دون البسيطة؛ لأنه

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٩٢، حاشية ٢٥.

(٢) الماهية المركبة، التي لها وحدة طبيعية، هي التي أجناسها وفصولها، بحذاء اجزائها المادية والصورية (كما مر في مبحث الماهية). فنقول، لتلك الماهية اعتباران: إعتبار كثرتها وتفصيلها، وإعتبار وحدتها وإجمالها، فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي، وأردت تحديدها، فلا بدّ

فهي^(٦١) عين المواد والصور، والتفاوت بالإعتبار^(٦٢). فإذا كانت^(٦٣) غير متناهية، يلزم التسلسل^(٦٤) لا محالة، ولزوم التسلسل في موضع ما، يكفي في المحذورية^(٦٥)،

ليس لها هيولى وصورة، حتّى يكون لها جنس وفصل، مأخوذاً فيهما الوجود، وقوله (فنعول إتّحادها) أي إتّحاد اجزاء الماهية، في الوجود الخارجيّ؛ لأنّ القائل بأصالة الوجود، لا أنه يقول بعدمها، كأنياب الأغوال، بل وجودها أتحد مع الوجود.

(٦١) اي اجزاء للماهية الموجودة في الذهن.

(٦٢) بمعنى أن المادة والصور، اعتباراً بشرط لا، والجنس والفصل - اللذان هما أجزاء للماهية الذهنية - اعتباراً لا بشرط، ولذا صحّ حمل كل منهما على الآخر، وحملهما على الماهية.

(٦٣) أي الأجزاء الذهنية غير متناهية.

(٦٤) في المواد والصور كما بينا^(١).

(٦٥) من جزئية الوجود، ونحن كلامنا عام في جميع الماهيات، لا في بعض دون بعض، والأحكام العقلية لا تخصّص.

لك من إيراد جميع المعاني، التي هي بحذاء تلك الأجزاء، وإذا نظرت إليها، من الجهة التي هي بها واحد، وهي صورتها الكمالية، وأردت تحديدها، فهذا التّحديد لا يكون بالأجزاء؛ لأنّ الصورة بسيطة، لا جزء لها خارجاً ولا ذهنًا، كما هو التّحقيق، بل باللوازم). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، ص ١٨٨.

(١) (والصورة علة للمادة) كذا وجد في المخطوط.

وفي تحقّق الطبيعة^(٦٦). (والفردُ) من الوجود^(٦٧)، (كالمُطلقِ مِنْهُ)، وهو مفهوم الوجود^(٦٨) المطلق، (والْحُصَصُ) وهي نفس المفهوم، مضافاً^(٦٩) إلى ماهية ماهية^(٧٠)، بحيث يكون الإضافة^(٧١) داخلة، والمضاف إليه خارجاً^(٧٢)، (زَيْدٌ عَلَيَّهَا) أي على الماهية، (مُطْلَقًا) تعميم في الفرد، (عَمَّ وَخَصَّ) أي عامّاً وخاصّاً - بيان للإطلاق - والمراد بالعموم والخصوص هنا^(٧٣)، السعة والضيق، بحسب الوجود العيني^(٧٤)، الغير المنافي للفردية.

(٦٦) أي طبيعة التسلسل؛ لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد منها، وتتفني بانتفاء جميع أفرادها، وحيث إن هذه الطبيعة على ذلك القول، يلزم تحقّقها؛ وهي مستحيلة الوجود، فيستحيل تحقّقها.

(٦٧) أعني مصداق الوجود.

(٦٨) الذي هو (هست) في الفارسية.

(٦٩) كوجود الإنسان، ووجود زيد، ووجود الفرس، فهذا الوجود حصة من حصص الوجود.

(٧٠) هذا نظير علمته الحساب باباً باباً.

(٧١) أي التقيد داخل، بحيث تكون الحصة، هي الوجود المقيّد بكذا.

(٧٢) أي القيد خارج، وهو عبارة عن الماهية المضاف إليها. وبعبارة أخرى، أن

الوجود المقيّد، هو الحصة من مطلق، لا الوجود مع الماهية هو الحصة.

(٧٣) في الفرد.

(٧٤) أي المتعيّن أي الوجود الفردي.

وهذا كثير^(٧٥) الدور على ألسنتنا، طبقاً لأهل الذوق، فيطلقون على الوجود الحقيقي^(٧٦)، الممتنع الصدق على كثيرين، لفظ الكلّي والعام والمطلق، ويعنون المحيط الواسع^(٧٧)، وعلى نحو^(٧٨) من الوجود الحقيقي، لفظ الخاص والمقيّد والجزئي، ويعنون المحدود المحاط^(٧٩). ومن هذا القبيل^(٨٠) إطلاق الإشراقيين، لفظ الكلّي على ربّ النوع^(٨١). والمقصود^(٨٢) أن هاهنا ثلاثة أشياء، كل منها مغاير للماهية^(٨٣)، المفهوم العام البديهي من الوجود، وحصصه وأفراده،

(٧٥) أي وعموم فردية الوجود، وخصوصها كثير... الخ.

(٧٦) أي مصداق الوجود لا مفهومه^(١).

(٧٧) وهو وجود المبدأ الفياض، المالى عدله كل شيء.

(٧٨) أي ويطلقون على نحو.

(٧٩) وهو وجود الأشياء، الخارجى أو الذهنى.

(٨٠) أي ومن قبيل إطلاق الكلّي، على الفرد الواسع المحيط.

(٨١) أي على عقل النوع، فإنه واسع، مع أنه فرد كما سيجيء^(٢).

(٨٢) من هذه الآيات.

(٨٣) اتى بلفظ المغاير، إشارة إلى المراد بالزيادة في الأفراد المغايرة؛ لأنّ الوجود

الحقيقي سنخ، يقتضى الإباء عن العدم، والماهية سنخ، يقتضى الإباء، وليس

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصرى، ص ٢٤٥.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردى، ج ١، ص ٤٦٣.

التي هي^(٨٤) حقيقة الوجود^(٨٥) المنبسط، المسمّى بالفيض المقدّس، وأنحاء الوجودات الخاصة^(٨٦)، التي بها يطرد الأعدام عن الماهيات. والأولان كما هما^(٨٧)، زائدان على الماهية^(٨٨)، كذلك زائدان على الثالث، وليسا ذاتيين له. إنّما الذاتي هو المفهوم العام^(٨٩) للحصص. والأشاعرة في المقامات الثلاثة، يقولون بالعينية، أي ليس هاهنا وجود عام، ولا حصص منه، ولا أفراد له، سوى الماهيات المتخالفة^(٩٠).

المراد بزيادة الوجود في الأفراد هنا، هو العروض، بل المغايرة، ولكن اتّحدا هويّة، ويجوز أن يريد بالزيادة في المقام العروض؛ لأنّه لما كان الوجود المطلق، عنوان لهذا الوجود، وصفنا الوجود المعنون، بأحكام الوجود العنواني؛ لأنّ العنوان علّة للحاظ المعنون، جاز وصف المعنون، ببعض أحكام العنوان، ومن احكامه العروض، فلذا هذا حكمه العروض.

(٨٤) هذا صفة للأفراد.

(٨٥) وهو وجود الله تعالى.

(٨٦) وهي وجوداتنا.

(٨٧) هذا مطلب خارج عن المقام، تعرض إليه استطراداً. وقوله (والأولان) وهما الوجود المطلق وحصته.

(٨٨) أي مفهوم الوجود وحصته، عارضان للفرد.

(٨٩) يريد أن المفهوم العام، ذاتي للحصص من الوجود؛ لأنّ الحصص مركّبة من شيئين: مفهوم الوجود والتقيّد، فمفهوم الوجود ذاتي للحصص.

(٩٠) كالفرس والبقر والإنسان.

[٥]

غَررَ فِي انِ الْحَقِّ تَعَالَى إِنِّيَّةَ صِرْفَةٍ

وَالْحَقُّ مَا هِيَئَهُ إِسِّيَّةُ
فَسَابِقُ مَعِ لَاحِقٍ قَدْ اتَّحَدُ
إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُومِيَّةُ
أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدِّ

غرر في ان الحقَّ تعالىَّ إِنِّيَّة صِرْفَة

(وَالْحَقُّ) تعالى شأنه، قال المعلم الثاني: (يقال حقُّ للقول المطابق^(١) للمخبر عنه، إذا طابق القول، ويقال حقُّ للموجود الحاصل بالفعل، ويقال حقُّ للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه^(٢)).
والأول تعالى^(٣) حقُّ من جهة المخبر عنه^(٤)، حقُّ من جهة الوجود^(٥)، حقُّ من جهة أنَّه لا سبيل للبطلان إليه.

- (١) بفتح [الباء]، ذكر المعلم الثاني في فصوص الحكم^(١): أن القول بإعتبار مطابقتة للواقع، يسمَّى (صدقاً)، وبإعتبار مطابقة الواقع له، يسمَّى (حقاً)^(٢).
(٢) أي لا سبيل للزوال إليه، أي يتطرَّقه العدم، أعني أنَّه دائم.
(٣) أراد الله ﷻ.
(٤) بالوجود، فيقال: الله ﷻ موجود.
(٥) لأنَّ وجوده فعلي.

- (١) رسالة فصوص الحكم، او فصوص الحكمة، للمعلم الثاني ابو نصر الفارابي، وهو غير كتاب (فصوص الحكم لابن عربي). وقد طبعت عدَّة طبعات، وكتبت عليها الكثير من الشروحات. الذريعة، آغا برزك الطهراني، ج ١٦، ص ٢٣٥.
(٢) وقد ذكره في الفص العاشر، والثاني عشر. فصوص الحكمة، ابو نصر الفارابي، تحقيق محمّد حسن ال ياسين، ص ٥٦، ص ٥٩. نصوص الحكم على فصوص الحكم، الاستاذ حسن زادة آملّي، ص ١٣، ص ٥٤٠.

لكنّا إذا قلنا ^(٦) إنّه حقّ، فلائّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان، وبه يجب وجود كل باطل ^(٧). ألا كلّ شيء، ما خلا الله باطل ^(٨). انتهى.

(٦) هذا من كلام المعلّم الثاني، أعني (الفارابي) ^(١)، وهذا معنى رابع للحقّ، يختصّ بذاته المقدّسة المتعلّية، وأما تلك المعاني، فلا تختص به. أما بالمعنى الأوّل، فيطلق على القول، وأما المعنى الثاني، فيطلق على وجوداتنا، وأما المعنى الثالث، فيطلق على العقل الأوّل، فإنّه على رأيهم قديم، غير قابل للنزوال، بخلاف هذا المعنى الرابع ^(٢).

(٧) أي وجوباً غيريّاً.

(٨) اشكل على أن هذا، لا وجه للاستشهاد به؛ لأن ما خلا الله ^(٣)، من جملته العقل الأوّل. والجواب: أن المراد بالبطل هنا، ما قابل الحق بالمعنى الرابع، وهو الذي يكون واجباً لا يخالطه باطل ^(٤)، وبه يجب وجود كل باطل.

(١) المصدر السابق.

(٢) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق حسن زادة أملي، الفصل الاول في الوجود وانه الحقّ، ص ٢١. وقد ذكر الشارح العلامة القيصري، في الفصّ الهودي: (والعلوم الإلهية، ما يكون موضوعه الحق وصفاته، كعلم الأسماء والصفات، وعلم احكامها ولوازمها، وكيفية ظهوراتها في مظاهرها، وعلم الأعيان الثابتة، وعلم الأعيان الخارجيّة، من حيث أنّها مظاهر الحق). شرح فصوص الحكم، داود القيصري، ص ٢٤٥. ونقل الحكيم ابن الفناري في (مصباح الأنس)، حجج المنكرين، لحقيقة الحق، من السوفسطائيين وغيرهم، ودفع كل واحد منها، بأكمل وجه. مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، محمّد ابن حمزة الفناري، ص ٥٦.

(٣) من بيت شعر قاله ابو عقيل لبيد بن ربيعة العامري:

(ماهية) أي ما به هو هو^(٩)، (إنية)^(١٠) إضافة الإنية إليه تعالى، إشارة إلى أن المراد عينية وجوده الخاص^(١١)، الذي به موجوديته، لا الوجود المطلق المشترك فيه^(١٢)؛ لأنه زائد في الجميع^(١٣)،

(٩) للماهية تفسيران:

الأول: هو الذي تقدّم في أصالة الوجود، من أنه هو الواقع في جواب ما هو، أي الكلّي الطبيعي.

الثاني: هو ما به الشيء هو هو، وهذا أعمّ من الأول؛ لأنّ الأول يصدق على الكلّي الطبيعي فقط، والثاني على الكلّي الطبيعي والوجود الصرف؛ لأنّ الكلّي الطبيعي، بكيّته الطبيعية كلّي، كالإنسان بإنسانيته إنسان، وكذا الوجود بوجوديته وجود، ولكن الوجود لا يقع ماهيته في جواب ما هو، وإلا يلزم وجودها في الذهن.

(١٠) أي تحقّقه مأخوذ من (أن) المشبهة.

(١١) أي الحقيقي.

(١٢) بفتح التاء.

(١٣) أي في جميع الموجودات، لما بيننا أن الوجود المطلق - أعني مفهوم الوجود - زائد في جميع الماهيات.

عند الجميع^(١٤)، فهو صرف^(١٥) النور، وبحث الوجود^(١٦)، الذي هو عين الوحدة الحقة^(١٧)، والهوية الشخصية^(١٨)، (إذ مقتضى العرُوضِ)، لو كان وجوده عرضياً لماهيته، بأن يكون شيئاً ووجوداً، كما أن الممكن ماهية ووجود^(١٩)، (مَعْلُوتُهُ) أي معلولية الوجود العارض؛ لأنَّ كلَّ عرضي معلل، حتى إنه عرّف الذاتي بما لا يعلل، والعرضي بما يعلل. فوجوده^(٢٠) إما معلول لمعروضه، والعلّة متقدمة

(١٤) ما عدا الأشاعرة^(١)، فإنهم لا يقولون إلا بالماهيات، وليس عندهم هناك وجود.

(١٥) أي فالذات المقدسة.

(١٦) أي و صرف الوجود.

(١٧) أعلم أن الماهية ذو وحدة؛ لأنَّ الوحدة غير ذاتها، وحيث إن الواجب لا ماهية له - وهو صرف الوجود - كان عين الوحدة، لا ذو وحدة^(٢).

(١٨) الإضافة بيانية، ولو كان له ماهية، لقليل ذي الشخص.

(١٩) واتّحدا خارجاً، وليس أحدهما عارضاً للآخر في الخارج، نعم في الذهن عارض مفهوم الوجود للماهية.

(٢٠) أي وجود الحقّ تعالى.

(١) المواقف في علم الكلام، المحقق الآيجي، ص ٤٨-٥٩.

(٢) إضافة لهذا الدليل، فقد ذكر في غرر الفرائد، أدلة أخرى في فساده. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢.

بالوجود على المعلول^(٢١)، وذلك الوجود الذي هو ملاك التّقدّم، إما عين ذلك الوجود المعلول، (فَسَابِقٌ) هو وجود المعروض، (مَعُ لَاحِقٍ) هو الوجود العارض، (قَدِ اتَّحَدَ)، فيلزم تقدّم الشيء^(٢٢) على نفسه، وإما غير ذلك الوجود^(٢٣) المعلول، فحينئذٍ ننقل الكلام إليه^(٢٤)، والفرض أن^(٢٥) الوجود عارض، وهو أيضاً معلول للمعروض^(٢٦)، وهكذا^(٢٧)، وإليه أشرنا بقولنا (أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ)، أي الوجود، (لِحَدِّ) أي إلى حدّ، فيلزم التسلسل، وإما معلول لغير المعروض^(٢٨)،

(٢١) لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولذا كان علّة الماهيّة ماهيّة، كلوازم الماهيّة، كالزوجيّة للأربعة، فإن علّتها الماهيّة، وعلّة العدم العدم، فلا بدّ هي متقدّمة بوجودها، على وجود معلولها، وكلامنا في العلّة هاهنا، ما منه لا ما به، فنفس الماهيّة، لا يمكن أن [تؤثر] بالوجود، فلا بدّ أن تؤثره وهي موجودة.

(٢٢) الذي هو لازم فاسد، لا أفسد منه، وبه بطل الدّور.

(٢٣) هذا عطف على قوله: أما عين ذلك الوجود.

(٢٤) أي إلى هذا الوجود الثاني للمعروض.

(٢٥) لأنّ الكلام إنّما هو في ردّ القائلين: بأن وجود ذاته، ليس عين ذاته.

(٢٦) لأنّ كلامنا مع الخصم، على فرض أن المعروض، هو المؤثر والعلّة.

(٢٧) أي ننقل الكلام إلى وجود هذا المعروض، فإن كان عين الأوّل، لزم تقدّم

الشيء على نفسه، وإن كان غيره، لفرض أن المعروض هو المؤثر، فلا بدّ أن يكون

موجوداً، وهلم جرا، فيلزم تسلسل الوجودات، وذلك باطل.

(٢٨) هذا عطف على قوله: إما معلول لمعروضه.

فيلزم إمكانه^(٢٤)، إذ المعلولية^(٣٠) للغير، ينافي الواجبية^(٣١). وإنما لم نتعرض له^(٣٢)، لظهور بطلانه، ولك أن تدرجه في النظم^(٣٣)؛

وقوله (وإما معلول) أي الوجود.

(٢٩) أي إمكان الواجب؛ لأنه كان محتاجاً إلى الغير.

(٣٠) هذا تعليل إلى إمكانه.

(٣١) ويستدعي الإمكانية.

(٣٢) أي وإنما لم نتعرض لهذا الشق الثاني، وهو: وإما معلول لغير المعروف.

(٣٣) أي ولك أن تدرج هذا الشق الثاني في النظم، بمعنى [أن] نجعل أحد ذينك اللازمين الباطلين، مترتباً على القول بالشق الثاني، كما إن كان احدهما مرتباً على القول بالشق الأوّل.

وبيان ذلك أن نقول: إن ذلك الغير، إمّا ممكن، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وذلك لأنّ الواجب وجوده مستمد من الممكن، فالممكن متقدّم على الواجب، والممكن مستمد من الواجب، فالواجب متقدّم على الممكن، فصار الممكن متقدّمًا على الواجب، والواجب متقدّمًا على الممكن، فلزم تقدّم الشيء على نفسه، وصار حينئذٍ السابق - وهو الممكن - [متحدًا] مع اللاحق، وهو الممكن، وتوقف الشيء على نفسه^(١). وإمّا أن يكون واجبًا، فننقل الكلام إليه، فإن كان بواجب آخر، فأيضًا نقل الكلام إليه، فتجئ سلسلة الواجبات.

لأنّ ذلك الغير، إما ممكن فيدور^(٣٤)، ومفسدة الدّور، تقدّم الشيء على نفسه، وإما واجب آخر فيتسلسل^(٣٥)؛ لأنّ الكلام فيه، كالكلام في الأوّل، حيث^(٣٦) إن عينيّة الوجود للذات، من خواص الواجب^(٣٧).

(٣٤) لأنّ الواجب متوقف عليه، وهو متوقف على الواجب، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وقد أشار إلى هذا اللازم بقوله: فسابقٌ مع لاحقٍ قد اتّحد.

(٣٥) وأشار إلى هذا اللازم بقوله: أو لم تصل سلسلة الكون لحد.

(٣٦) هذا تعليل إلى أن الكلام في الثاني، عين الكلام في الأوّل.

(٣٧) وليس من خواص الذات المقدّسة بخصوصها، بل المدعى العينيّة، يدعي في كل من وجدت فيه صفة وجوب الوجود، فحينئذٍ أن قلتم بأنّ واجب الوجود الثاني، وجوده عين ذاته، فلم تفصلون، هناك ليس بعينه وهنا عينه، وإن لم تقولوا بأنّه عينه، يجري الكلام فيه كالأوّل.

قال الأستاذ السيّد حسن (ادام الله علينا فيض علمه): أنّ صدر المتألّهين، أورد على هذا الدليل^(١): بأن الوجود عارض مفهوماً على الماهيّة في الدّهن، وأما في الخارج، فمتحدان، لا أن احدهما عارض على الآخر، ونحن كلامنا في وجود الحقّ الحقيقي والخارجي، هل هو عين ذاته أو لا؟ وهما في الخارج متّحدان، فليس أحدهما عارضاً للآخر، فقابل لمنكرٍ أن يقول: أنهما متّحدان في الخارج، كوجود الممكن،

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، الفصل الثالث في ان واجب الوجود أنيته ماهيّة،

فحيثئذ ليس الوجود عارضاً، حتى يقتضي علّة، وتغايرهما كما في الممكن، لا يستدعي العلّة. نعم العروض يستدعي العلّة؛ ولكن ليس هنا عروض، فهذا الدليل باطل.

ثمّ قال: قد يتعجب السامع لهذا الدليل من المصنّف؛ لأنّ المصنّف شارح للإسفار، ورد هذا الدليل، مذكور فيها في مقامين.

وأجاب الأستاذ: بأن المصنّف في حاشيته على الأسفار- في الجزء الثاني^(١)- أجاب عن رد هذا الدليل: بأنّه إذا كان الوجود في [الدّهن]، عارض الماهيّة، والعقل مرتبة من الواقع، فيكون الوجود في الواقع، عارض الماهيّة، فيجيب الإشكال: أن العروض يقتضي العلّة... الخ.

واشكّل عليه أستاذنا: أن هذا لا يرفع الإشكال؛ لأنّ كلامنا في الوجود الحقيقي الخارجي، لا في المفهوم، وهذا الدليل حينئذٍ، ينفي عروض مفهوم الوجود للماهيّة.

والحقّ أن هذا الدليل غير صحيح، فلا بدّ لنا من الإستدلال بغيره، وهناك أدلّة كثيرة^(٢)، منها أنه لو لم يكن وجوده عين ماهيّة، لزم التركّب، وهو من شأن الممكن لا الواجب. وأيضاً لو كان له ماهيّة، لزم أن يكون وجوده ناقصاً؛ لأنّ الماهيّة هي تحدّد الوجود. وتمنع بسطه.

(١) المصدر السابق، هامش ص ١٠٨.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١١٠. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

الفهلويون الوجود عندهم
 مراتباً^(١) غنى وفقرًا تخلف
 وعند مشائبة حقائق
 لأن معنى واحدا لا يتزع
 كأن من ذوق التأله اقتنص
 والحصة الكلي مقيداً يجي
 حقيقة ذات تشكك تعم
 كالنور حيثما تقوى وضعف
 تباينت وهو لذي زاهق
 ممالها توحد ما لم يقع
 من قال ما كان له سوى الحصص
 تقيد جزء وقيد خارجي

(١) مراتب من صيغة منتهى الجموع، وهي ممنوعة من الصرف، وصرفت هنا لمرعاة كمال الوزن.

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها^(١)

(١) (في بيان أقوال وعلة الوجود)، قبل الخوض في بيان هذا المبحث، نحتاج إلى بيان أربع مقدمات:

الأولى: أنه عندنا وحدة الواجب^(٢)، ووحدة الخلق، وقد نازع فيها الثنوية^(٣)، ووحدة الوجود^(٤)، وقد نوزع فيها.

الثانية: أن بعضهم قال: أن الله ﷻ وجوده غير وجودنا، وهذه وحدة الوجود العامية، [الذي] يقول ان الله ﷻ، وجوده غير وجودنا، وزعم ملا جلال^(٥) بأن الوجود واحد، وذلك أنه أدعى أن الله ﷻ هو المتّصف بالوجود، ونحن ليس فينا الوجود، بل يقال لنا موجودين، بإعتبار نسبتنا إليه، كما يقال (تامر) نسبة للتمر، لا أنه فيه تمر، وهذه يقال لها وحدة الوجود الخاص؛ لأنه قال بها خاصّة الناس، وهم بعض العلماء. وزعم الفهلويون^(٦) - وهم أهل لسان الفرس، وكانوا في زمان المجوس - أن الوجود واحد، والموجود واحد، فهو كالبحر الواحد، والنور الواحد، ولهم في هذا القول مشربان:

(١) واغلب الشرائع متّفة عليه.

(٢) القائلين بوجود مبدئين وخالقين، أحدهما للخير والثاني للشر.

(٣) الذي تقول به المدرسة الصوفيّة.

(٤) التعليقات على شرح العقائد العنصرية، جلال الدين الدواني، ص ٢٥٩.

(٥) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ج ٢، ص ١١٩.

الأول: هو مشرب الفهلويين، وهو أن الوجود والموجود واحد، ولكن كان بينها تفاوت بالشدة والضعف، والإحتياج وعدمه، كالنور كيف يختلف بالشدة والضعف، والبحر بالحلو والمالح، والصافي والكدر.

والثاني: وهو مشرب الصوفيين، [وهو أن] الوجود واحد، ولا تفاوت بينها، وقالوا هذا لا يظهر إلا بالعلم الشهودي، وإلا فالعقل لا مسرح له هنا، وقد استدلوا ببعض الآيات، كقوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (١)، {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ} (٢)، ولكن حيث إن هذا طور وراء طور العقل، لا بد لنا من التأويل فيها.

الثالثة: أن الماهيات، قد تتفاوت بأنفسها كالأجناس، كالجوهر والكيف، وقد تتفاوت بالأجزاء، كالنوع لجنس واحد، وقد تتفاوت بالأعراض والطوارئ، كما هيّة الإنسان في زمان آدم وزماننا، فهذه اختلفت بحسب العوارض، وهو الزمان. وهذه الأقسام متفق على صحتها، ولكن هناك قسم رابع، وهو أن الماهيات تتفاوت بالشدة والضعف، والعلية والمعلولية، والتقدم والتأخر لذاتها بذاتها، بمعنى الماهية واحدة، وتكون لها مراتب متفاوتة، لا بعراض، بل بنفسها وحقيقتها، وهذا هو الذي قال به الإشراقيون (١) وأنكره المشاؤون، وهو كحقيقة الوجود والنور.

(١) (سورة النور (٣٥)).

(٢) (سورة الحديد (٣)).

(١) فقد ذهب شيخ الإشراق، إلى جواز التشكيك في الماهية، وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغيرها. شرح حكمة الإشراق، السهروردي، ص ٢٢٤.

(الفَهْلَوِيَّوْنَ) من الحكماء، والفهلوي معرب البهلوي، (الوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذاتٌ) أي صاحبة، (تَشْكُكُ تَعْمُ مَرَاتِبًا)، مفعول تعم، (غِنَى وَفَقْرًا)^(١) على سبيل التمثيل، فكذا شدة وضعفًا^(٢)، وتقدمًا وتأخرًا، وغير ذلك^(٣)، (تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ)، يعني أن النور الحقيقي، الذي هو حقيقة الوجود، إذا النور هو الظاهر بذاته، المظهر لغيره، وهذا خاصية حقيقة الوجود^(٤)؛ لكونها ظاهرة بذاتها، مظهرة لغيرها، الذي هو ماهيات سماوات^(٥) الأرواح، وأراضي الأشباح^(٦)،

الرابعة: أن مذهب الفهلوي، لم يقم المصنّف عليه دليلًا مستقلًا، حيث إنّه لما أبطل المذاهب التي غيره، ثبت هو.

(٢) بعض المراتب مستغنية عن المؤثر كالله ﷻ، وبعضها مفتقرة إليه.

(٣) كوجود الله ﷻ ووجودنا.

(٤) كالعلية والمعلوليّة، وكمراتب الماهيّة.

(٥) لأنّه ظاهر بنفسه، ومظهر للماهيات، والنور عبارة عن الوجود، فلا يرد أن هذا غير مختص بالوجود.

(٦) هذا صفة للغير.

(٧) المراد بسماوات الأرواح، هي الأجسام المجردة كالعقول، وسمّيت سماء لأنها

والحق أنّه لا تشكيك إلّا في حقيقة الوجود، وهو ما اثبتته صدر المتألّهين، في تعليقاته على حكمة الإشراق. شرح حكمة الإشراق، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٣٤، ص ٢٣٧. ولمزيد من التوسعة، والاطلاع على الهيكلية العامة لمدرسة الحكمة المتعالية، آراء مبحث التشكيك، أنظر: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، عبد الرسول عبوديت، ج ١، ص ١٩١-٢٤١.

كالنور الحسي، الذي هو أيضاً طبيعة مشكّكة، ذات مراتب متفاوتة، (حيثما تقوى)^(٨) ذلك النور الحسي (وَضَعْفٌ). فالاختلاف بين الأنوار^(٩)،

عالية، والمراد بالأراضي الأشباح^(١٠)، هي الأجسام السفلى، أي الغير المجردة. (٨) هذه الحثية راجعة إلى النور، وهذا هو وجه الشبه، حيث يتفاوت [بالقوة] والضعف، فكذا الوجود له تفاوت^(١١).

وللأستاذ دليل على هذا المذهب، هو: الموجودات متفاوتة ومختلفة، فإن كانت بأنفسها، لزم عدم السنخية بينها، وأن لا يكون مفهوم عام جامع لها، وقد اثبتنا أن الوجود مشترك بينها. وإن كانت بأجزائها، فلزم تركب الوجود؛ لأنها ليست إلا وجود، والوجود بسيط، وإن كان بامرٍ خارجٍ عن الوجود، فلا يخلو إما أن يكون العدم أو الماهيات، ولا [يجوز] أن يكون العدم؛ لأنّ الأعدام لا تستدعي التميز- كما سيأتي- ولا الماهيات، لأنها معدومة، فحيث انتزاع الماهية من هذا الوجود دون ذلك، ترجيح بلا مرجح، فلا بدّ أن تكون هناك مراتب للوجود، هي التي استدعت التمييز بين الموجودات، وصحة انتزاع الماهية من هذا الوجود، دون هذا، وتلك المراتب ذاتية.

(٩) الحسّية، اي المشبه بها.

(١) البحر المديد، احمد بن عجيبة، تحقيق احمد عبد الله القريشي، ج٤، ص٣٦٥.

(٢) حيث ذكر المحقق في غرر الفرائد، مجموعة من الأقوال لصاحب الإشراق. شرح المنظومة،

الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢،

ليس اختلافًا نوعيًا^(١٠)، بل بالقوة والضعف، فإن المعبر في النور^(١١)، أن يكون ظاهرًا بالذات، مظهرًا للغير. وهذا متحقق^(١٢) في كل واحدة، من مراتب الأشعة^(١٣) والأظلة^(١٤)، فلا الضعف قادح في كون المرتبة الضعيفة نوراً، ولا القوة والشدة^(١٥)، ولا التوسط شرط أو مقومة^(١٦)، إلا للمرتبة الخاصة^(١٧)، بمعنى ما ليس بخارج^(١٨) عنها،

(١٠) أي ليس الإختلاف بينها، أي كالإختلاف بين الأنواع.

(١١) هذا دليل على أن الاختلاف في مراتب النور، لا أن النور حقائق متخالفة.

(١٢) فحيث إنه تحقق في كلها، مفهوم حقيقة الظل، علم أنها ليست حقائق متباينة.

(١٣) هو النور الكامل الشديد.

(١٤) هو النور الحاصل مع الظل، وهو مرتبة ضعيفة.

(١٥) عطف تفسير.

(١٦) هذا راجع للقوة والشدة والتوسط.

(١٧) أي لمرتبتها، فالشدة تقوي مرتبة الشدة، والتوسط يقوي مرتبة التوسط.

(١٨) المقوم له تفسيران:

[الأول]: مقوم بمعنى جزء الذات، وهو الجنس والفصل.

[الثاني]: ومقوم معناه ما ليس بخارج عن الذات.

وحيث النوع يكون مقومًا؛ لأنه مقوم لأفراده، لأنه ليس خارجًا عنها ولا جزئها،

فكذا هاهنا الشدة مقومة لمرتبتها، بمعنى أنها غير خارجة عن المرتبة، لا أنها جزء

مرتبتها؛ لأن مراتب النور كلها بسيطة.

أو قاذحة^(١٩). فالقوي هو النور، والمتوسط أيضاً هو هو، وكذا الضعيف. فللنور عرض عريض^(٢٠)، باعتبار مراتبه البسيطة، ولكل مرتبة^(٢١) أيضاً عرض، باعتبار إضافتها^(٢٢) إلى القوابل المتعددة.

فكذلك حقيقة الوجود، ذات مراتب متفاوتة، بالشدة والضعف والتقدم والتأخر، وغيرها، بحسب أصل تلك الحقيقة^(٢٣).

(١٩) هذا عطف على مقومة.

(٢٠) حقيقة واسعة عامة غير ضيقة.

(٢١) أيضاً عرض، أي سعة.

(٢٢) كمرتبة من النور، تضيفها إلى زجاجات متلونة، فهذه مرتبة من النور أيضاً، كان لها وسع، من جهة كونها لها مراتب.

واعلم أن تمثيل الوجود بالنور، لا يخلو من إشكال؛ لأن النور تفاوت مراتبه^(١)، إنَّما كان بحسب القوابل، فنور القمر المستفاد من الشمس، ونور الظل المستفاد منها، كان ضعيفاً من جهة اختلاف القوابل، لا من جهة نفس النور، ولذا لو خلي النور في العالم بنفسه، لكان هذا النور واحد لا تفاوت فيه، بخلاف الوجود؛ فإن الاختلاف فيه، ليس بحسب القوابل، بل بذاته لذاته، ولكن يحتمل أنه متمثل به، من جهة الاختلاف في الشدة والضعف، من جهة أنه حقيقة واحدة، كما أن الوجود كذلك.

(٢٣) لا بحسب القوابل لها كالنور، فإنَّه بحسب القوابل، وليس بسبب جزئها، بل

(١) إيقاظ النائمين، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محسن مؤيدي، ص ٦٠-٦١.

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها ١٣٩

فإن كل مرتبة^(٢٤) من الوجود، بسيط، ليس شديده^(٢٥) مركباً من أصل الحقيقة والشدة، وكذا الضعيف^(٢٦)، ليس إلا الوجود- والضعف عدمي - كالنور الضعيف، حيث إنه غير مركب من أصل النور والظلمة؛ لأنها عدم^(٢٧)، وكالحركة البطيئة،

نفس تلك الحقيقة، تارة متقدمة ومتأخرة^(١).

(٢٤) هذا تعليل إلى كون الوجودات مراتباً، والاختلاف بحسب أصل تلك الحقيقة.

(٢٥) مركبة من أصل الحقيقة والشدة، أي ليس كل مرتبة شديدة، بل بعضها شديد، والشديد منها ليس مركباً من أصل الحقيقة والشدة، بل الشدة مقومة له، بمعنى ليس بخارجة عنه، كالنوع ليس بخارج، وليس بجزء.

(٢٦) أي من المراتب.

(٢٧) والوجود لا يتركب مع العدم، وإلا لزم كون الشيء موجوداً ومعدوماً^(٢).

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٦٩-٧١.

(٢) والمصنّف يرى ان (فيه دفع لما قد يتوهم، انه كيف يكون الوجود على هذا المذهب، حقيقة واحدة، والضعف والشدة متباينان، وكذا النقص والكمال.

الجواب: ان الضعف وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف، الذي على حدٍ مخصوص، ولّه السخية مع الشديد والكمال، لا المباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمي، وله مباينة معها، لكنه غير داخل في الوجود؛ لأنه نفي محض، على ان الوجود بسيط). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

حيث إنها غير مركّبة من الحركات والسكنات^(٢٨)، بل قدر من الإمتداد على هيئة خاصّة. كذا التقدّم للوجود المتقدّم، ليس مقوماً^(٢٩)، وإلا لتركّب^(٣٠)، والوجود بسيط^(٣١)، ولا عارضاً^(٣٢)، وإلا لكان جائز التأخر^(٣٣)،

(٢٨) لأنّه لو كانت مركّبة منها، لزم تركب الشيء من الوجود والعدم؛ لأنّ السكنات عدم الحركة.

(٢٩) على نحو أنّه جزء له، وإلا فهو مقومّ، بمعنى أنّه غير خارج عن مرتبته، كالنوع بالنسبة إلى أفرادها.

(٣٠) أي الوجود المتقدّم.

(٣١) أي والحال أن مطلق الوجود بسيط.

(٣٢) أي ولا التقدّم عارض للوجود المتقدّم.

(٣٣) أي لكان الوجود المتقدّم، يجوز أن يكون متأخراً؛ لأنّ العارض يجوز أنفكاكه، فيجوز أن تنقلب الماهيّة.

واشكلت على الأستاذ: من أنّه يحتمل أن يكون من العوارض المستحيلة الانفكاك، فبانفكاكها تذهب الماهيّة، لا أنها تنقلب.

وأجاب: بأنّه المراد بأنها عرض مفارق، أو تأثر بدليل آخر، وهو أنّه ليس شيء وراء الوجود إلا الماهيّة والعدم، والماهيّة ليس الشدّة والتقدّم شيء منهما، والشيء لا يعرض لنفسه، فالشدّة داخله في الوجود، مقومة لمرتبتها، بمعنى أنها ليست بخارجة عنها]، فكذا التقدّم.

والحال أن جواز تأخره، مساوق جواز الانقلاب^(٣٤)، بل عينه، وإن لم يعتبر في أصل الحقيقة^(٣٥). وكذا التأخر^(٣٦) للوجود المتأخر. وجميعها بما هي وجود^(٣٧)،

(٣٤) في الماهية؛ لأن الوجود المتقدم فيه ماهية، والوجود المتأخر فيه ماهية، فإذا جاز الانقلاب في الوجود، جاز الانقلاب في الماهية، وسيجيء البرهان على عدم جواز الانقلاب في الماهيات^(١).

(٣٥) هذا عطف على قوله ولا عارضاً، وإن وصلية، أي ليس بعارض، وإن لم يعتبر في نفس حقيقة الوجود، بل اعتبر في مرتبة من مراتبها؛ لأنه لو أعتبر في نفس الحقيقة؛ لزم أن تكون جميع مراتب الوجود [متقدمة]، ولزم أن تكون المراتب كلها متقدمة.

(٣٦) أيضاً ليس مقوماً بنحو الجزئية؛ وإلا لزم التركب، بل هو عديمي، وكذا ليس بعارضٍ؛ وإلا لزم الانقلاب، وليس معتبراً في أصل الحقيقة؛ وإلا لزم تأخر جميع المراتب^(٢).

(٣٧) لما ذكر^(٣) جهة اختلاف الوجود، أخذ في جهة اتحاده، وقوله (وجميعها) مبتدأ خبره ترجع، أي وجميع مراتب الوجود.

(١) أنظر الفريدة الخامسة في الماهية ولواحقها.

(٢) وقد ذكر صدر المتألهين ان (المتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف، كالمقومين للوجودات، وإن لم تكن كذلك للماهيات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب، لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى، لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق ولا لاحق). الأسفار الأربعة،

ومقيسة إلى العدم، كأشعة وأظلة^(٣٨)، مقيسة إلى ظلمة بحتة، وبما هي مشتركات^(٣٩) في مفهوم الوجود، وبما هي شيء، لم يتخلل^(٤٠) اللاشيء فيه، وبما أن ما به الامتياز في شبيبة الوجود، عين ما به^(٤١)

(٣٨) الوجود الواجب كالشعاع، ووجودنا كأظلة.

(٣٩) أي وجميعها بما هي مشتركات في مفهوم الوجود، والأشياء المتباينة، لا تشترك في معنى واحد.

(٤٠) أي وجميعها بما هي شيء، لم يتخلل اللاشيء فيه، لما بيننا أن الوجود بسيط، ولأن الشيء لا يتركب من عدمه.

(٤١) وجميعها بما أن ما به الامتياز، عين ما به الاتفاق، كما في الأعداد، فإن ما به

(١) وقد اشار المصنّف (إلى التوحيد الخاصّي، وانه الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وان تفاوتت المراتب لا ينتمل به الوحدة، وإلى دفع ما يتوهم من المحدودية، إذا كان الذات الأقدس، مرتبة فوق التمام والوجود الأحدي، الذي لا اسم ولا رسم له، كما ظنّه بعض المتصوّفة، وذلك للسنيّة التي بين المراتب، فأنها من حقيقة واحدة مشكّكة، كأفراد من نوع واحد، وان لم يكن حقيقة الوجود نوعاً، فضلاً عن ان يكون له افراد. نعم لها مراتب متميِّزة، لعينيّة الوجود والوحدة والتشخص، وكيف ينتمل الوحدة الحقّة؟ وكل الكمالات الأولى والثواني في كل تالٍ، على النحو الأتم في متلوه، وبالعكس من المتلو في التالي، على النحو الاضعف، فهي كالحده والمحدود، وكيف يحدّ الذات الأحديّة، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهور الشيء وكلمته لا يباينه، والعليّة هي التشان. فعاد الوجود طراً إلى اقليم الله تعالى، والنور إلى صقع الله تعالى، (الله نور السماوات والأرض) سورة النور، الآية (٣٥). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص١٠٩، حاشية١٧.

الاتفاق لبساطته^(٤٢)، لا في شيئية الماهية^(٤٣)، وبما أن هذه الكثرة من حيث الشدة^(٤٤) والضعف، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة^(٤٥)، وإن لم تكن الكثرة، التي من حيث الإضافة إلى الماهيات الإمكانية،

الامتياز الواحد، لا بشرط، وهو ما به الافتراق، فإن الأعداد كلّها مركبة منه على ما سيجيء، والعشرة مع الستة، مشتركة في الواحد لا بشرط، ومفترقة عنها بأربعة، وهي ليست إلا الواحد لا بشرط، وكذا الخط الطويل مع الخط القصير، متفق في الإمتداد الطولي، وممتاز عنه بالزائد عليه، وذلك الزائد أيضاً أمتداد طولي، كذا ورد في الحاشية^(١).

(٤٢) لأنه لو كان ما به الامتياز غير ما به الإشتراك؛ لكان كل مرتبة منه، مركبة من شيئين متغايرين.

(٤٣) فإن ما به الامتياز غير ما به الإشتراك، فإن الأول الفصل، والثاني الجنس.

(٤٤) أي وجميعها، بما [أن] هذه الكثرة من الشدة... الخ، تؤكد إنّما ما كانت تؤكد الوحدة؛ لأنها كلما كثرت مراتب الوجود، اتسعت نطاق الوحدة، وكلما قلت مراتب الوجود، ضعفت وحدته، لضعف نطاقها.

(٤٥) أي الوحدة، وسيجيء الكلام في الوحدة، أنها على قسمين:

[الأول]: أن تكون الوحدة عين الذات، وهي تسمى (الوحدة الحقة)، كما في

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الأستاذ حسن زادة املي، قسم الحكمة،

كذلك^(٤٦) ترجع^(٤٧) إلى أصل واحد^(٤٨)، وسنخ فارد، وحدة ليست من جنس
الوحدات المشهورة^(٤٩).

الوجود، فإنها عين الذات.

[الثاني]: أن تكون خارجة عن الذات، كوحدة الماهية، والجنس والفصل، فإنها
ذات وحدة.

والوحدة الحقّة على قسمين: (ظليّة) وهي وجودنا، و(حقيقيّة) وهي وحدة
الواجب.

(٤٦) أي تؤكد الوحدة؛ لأن الماهية تحدّد الوجود، وتمنع سعته وتوجب ظلمته.

(٤٧) خبر قوله وجميعها.

(٤٨) أي إلى حقيقة واحدة، وسنخ واحد، والسنخية أعلى من المثلية؛ لأنّ
السنخية تكون في فرد واحد، له مراتب متعدّدة، بخلاف المثلية، إنّما تكون في
فردين.

(٤٩) لأنّها ليست من وحدة الجنس ولا النوع ولا الفصل، ولا الوحدة بما [هي]،
المقابلة للأثنين، بل معنى وحدة الوجود، أنه ليس شيء في العالم غيره؛ لأنّ
الماهيات منتزعة منه، وتابعة له، بل هي ملحقة بالعدم، والعدم عبارة عن البطلان،
فلا يصح أن يكون شيء وراء الوجود في الكون، وربما يشكل على مذهب
الفهلوي، بأنه جعلتم الوجود مراتباً، وجعلتم الله ﷻ مرتبة منه، فيلزم تحديد
الواجب، وفقدانه لباقي المراتب.

والجواب: أن هذا ناشئ من عدم الفهم، وإلا فالله ﷻ مرتبة جامعة لجميع

(و) الوجود (عند) طائفة (مُشَائِيَّة) من الحكماء، (حَقَائِقُ تَبَايُنَتْ) ^(٥٠) صفة
لحقائق، بتمام ذواتها ^(٥١) البسيطة، لا بالفصول ^(٥٢) -

المراتب، كيف وفاقد الشيء لا يعطيه، نعم تلك المراتب فيها حدود، والحدود
نقص؛ لأنّها أعدام، فلذا لم توجد تلك الحدود في الذات المقدّسة، وإن شئت
فاعتبر ذلك في النور الشديد، فإنه فيه مرتبة نور الظل.

(٥٠) أي الوجودات حقائق متباينة ^(١).

(٥١) وهو القسم الأوّل من التباين، الذي تقدّم سابقاً. وقوله (بتمام ذواتها) متعلّق
بتباينت.

(٥٢) أي ليس الوجودات لها جنس، وهو الوجود المطلق، ولها فصول متخالفة،
هي التي ميزت بعض الحقائق عن بعضها؛ لأن الوجود بسيط، لا جزء له في الذهن
ولا في الخارج كما سيجيء البرهان عليه. وقوله (لا بالفصول)، أي لا ان تماسها
وتباينها بالفصول.

(١) قال صدر المتألّهيّن في الشواهد الربوبية: (ان الوجود مع كونه أمراً شخصياً، ممّا يجوز القول بأنه
مختلف الحقائق، بحسب الماهيّات المتّحدة، كل منها بمرتبة من مراتبه، سوى الموجود الأوّل،
الذي لا يشوبه ماهيّة اصلاً... فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه، من إتّحاد حقيقة الوجود، واختلاف
مراتبها... وما ذهب إليه المشاؤون... من اختلاف حقائقها عند التفتيش). الشواهد الربوبية، صدر
الدين الشيرازي، الإشراف الثالث من المشهد الأوّل، ص ١٠-١١. نقلاً عن شرح المنظومة،
الحكيم الهيدجي، ص ١٧٦-١٧٧. وتجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، ص ١١٠. شوارق
الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٨.

ليلزم التركيب^(٥٣)، ويكون الوجود المطلق جنساً- ولا بالمصنّفات والمشخصات^(٥٤)- ليكون نوعاً- بل المطلق عرضي لازم لها، بمعنى أنه خارج محمول، لا أنه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة.

(٥٣) أي لتركيب الوجود في الذهن؛ لأن الفصل والجنس من الأجزاء الذهنية، وسيجيء أن الوجود ليس متركباً، لا في الذهن ولا في الخارج، على أنه لو كان للوجود جنس وفصل، لوجد في الذهن بحقيقته؛ لأن الجنس والفصل من الأجزاء الذهنية، ومتى وجد في الذهن وجدت الحقيقة، والوجود لا يمكن أن يوجد في الذهن، وإلا إنقلب الذهن خارجاً.

(٥٤) أي وليس حقائق الوجود، متباينة بالأصناف والمشخصات، كالأفراد لنوع واحد كزيد وعمرو، فإنهما تباينا بالأصناف، وهو كون هذا رومي وذلك نجفي، وبالهيئة الحاصلة لعمر، وغير الهيئة الحاصلة لزيد؛ لأنه لو كانت حقائق الوجودات، متباينة بالأصناف والمشخصات؛ لكان الوجود المطلق هو النوع، فيلزم أن يوجد في الذهن؛ لأن النوعية إنما تعرض للأشياء في الذهن، والحال إنا بينا أن الوجود لا يمكن أن يوجد في الذهن، ولا التمايز بعين ما به الإشتراك؛ لأنّ الاشدّية والاضعفية والكمال والنقصان:

• إن كانت عين المراتب من الوجود؛ لزم أن تكون تلك المراتب حقائق متباينة.

• وإن كان اجزاؤها؛ لزم أن يكون الوجود مركباً.

• وإن كانت اعراضاً، فليس هناك تفاوت بالوجود، بل بأعراضه، وهذا باطل؛ لأنه لا شيء وراءه، حتى يعرض له على أنه يلزم الانقلاب.

هذا دليل المشائين^(١)، وهم موافقون لنا، في كون التمايز لا بالأجزاء ولا بالأعراض، ومخالفون لنا في كون أن ما به التمايز عين ما به التفاوت، ولكن الحق ما ذكرناه، من أن ما به التمايز عين ما به الإشتراك.

والجواب عن دليلهم: أنه ما كان بهذه الحيطه والسعة، وليس محدوداً بحد، بل هو لا يتناهى مدة وشدة وعدة، قابل لأن يتحد ببعض المراتب، وتكون مرتبة لجزء، ومرتبة أخرى لجزئه، نعم حيث ان الماهيات، ليس لها سعة وإحاطة بالأشياء، لذلك كان ما به الإشتراك غير ما به الافتراق، ونحن نسلم هذا في الماهيات، والمراتب والحدود هي وجود، لا أنها غير وجود.

وربما اشكل المشاؤون على مذهب الفهلويين: بأنه يلزم تأثير الشيء بنفسه؛ لأن الأشياء كلها متفقه وسنخ واحد.

والجواب: أن الاختلاف في المراتب، كافٍ في تصحيح المعلولية والعلية، وقوله (بل المطلق عرضي) أي الوجود المطلق، عرضي لحقائق الوجودات، وذلك أن العرض له إطلاقان:

الأول: في باب الجوهر والعرض، حينئذ المراد به ما كان قائم بالغير.

[الثاني]: ويطلق العرض في باب الكليات، وحينئذ المراد به ما هو خارج عن الذات.

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، (مبحث الشدة والضعف)، ص ٤٣١-٤٤٦.

ويحمل عليها ولو كان جوهر، فالحيوان عرض في باب الكلّيات؛ لأنّه يحمل على الناطق، وهو خارج عن الناطق، وبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لاجتماعهما في الاسود، ويفترق الذي في باب الجوهر، في السواد والبياض، فإنه عرض في باب الجوهر، وليس عرضاً في باب الكلّيات؛ لأنّه لا يحمل، ويفترق الثاني في الحيوان؛ فإنّه عرض في باب الكلّيات، وليس عرضاً في باب الجوهر.

والعرض في باب الكلّيات قسمين:

[القسم الأوّل]: خارج المحمول، وهو الخارج عن الذات، الذي يحمل عليها، وليس له وجود، وراء وجود الموضوع، ومنتزع منه، كالوحدة والشيئية، وكذا كل المعقولات الثانية، والوجود المطلق على رأي المشائين^(١) من هذا القبيل؛ لأنّ الوجود المطلق، محمول على هذه الحقائق المتباينة، ومنتزع منها.

[القسم الثاني]: عندنا محمول بالضميمة: وهو الخارج عن الذات، الذي له بإزاء في الخارج، وله وجود غير وجود الموضوع، كالأبيض؛ فإنه يحمل على الموضوع، وله بإزاء في الخارج.

واعلم أنّه على مذهب المشائين، لم تنحل شبهة ابن كمونة^(٢)؛ لأنّه يمكنه دعوى وجودين بسيطين، فليس هناك ما به الإشتراك، وأما على رأي الفهلويين فتنحل؛

(١) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، ص ١١٠. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٨.

(١) ولمزيد من التوسعة، يمكن الاطلاع على الشبهة التي اعترت ابن كمونة، والتي سمّيت بـ(افتخار الشياطين) وصرّح صدر المتألّهين أيضاً، بأن هذه الشبهة التي تنسب لابن كمونة، هي بالأصل تعود إلى صاحب الإشراق. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ٦٣.

(وَهُوَ) أي هذا المذهب، (لدي زاهق) باطل، (لأنَّ مَعْنَى واحدًا لا يُتَنَزَعُ مِمَّا) أي من أشياء، (لها توحدٌ ما) - إبهامية - (لَمْ يَقَعْ). بيان ذلك: أنه لو انتزع مفهوم واحد، من أشياء متخالفة، بما هي متخالفة، بلا جهة وحدة، هي بالحقيقة^(١) مصداقه، لكان الواحد كثيراً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

لأنَّه وجودان واجبان، ليس أحدهما إلا أكمل والآخر أنقص، وإلا لو كانا من جميع الجهات متوافقين، كانا شيئاً واحداً، فيكون أحدهما علّة والآخر معلول، ولم تكن سنخية، فيلزم أن يكون فاقد الشيء يعطيه، ولم تكن الوجودات آية له، ولم يكن العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول، كذا في الحاشية^(٢).

ولذا صدر المتألهين^(٣)، أوّل مذهبهم، بأن المراد: أن تفاوت الوجودات بالماهيات؛ لأنّها مثار الكثرة، فسرى الحكم للوجود بالعرض.

(٥٥) أي بلا إتّحاد بينها، واعلم أنه سيجيء، أن المتخالفات والمتباينات، إذا كانت

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ٤، ص ٢٠١-٢١٣.

(٢) جاء في هامش الأسفار (اذ الماهية مثار الكثرة والاختلاف بالفعل، والمفروض ان حيثيات ذواتها، هي الأصل في التحقّق والكثرة، بقدر قبول القسمة الغير المتناهية، بخلاف ما إذا كان الوجود أصلاً، فهو كخيوط ينظم شتاتها، بل هي اعتبارية، تحقّقها بإعتبار المعتر، ما دام يعتبر، ولو بنى على ظاهر مذهب المشائين، من أن الوجود أصل، ولكنه حقائق متباينة، بتمام ذواتها البسيطة، لتم الاستدلال أيضاً، لأنّ التباين إنّما هو في موضع الكثرة الوجودية بالفعل، وهنا وجود واحد، لكنه متصل سيّال، على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول، ولذا أوّل كلامه *ثبتت*). الأسفار الأربعة، صدر الدين

بيان الملازمة: أنه حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه، بذلك المفهوم الواحد^(٥٦)، تلك الجهات الكثيرة المكثرة^(٥٧).

إن قلت: لا نسلم بطلان التالي، وادعاء الضرورة فيه غير مسموع^(٥٨)، والسند^(٥٩) ان الواحد الجنسي^(٦٠)، عين الكثير النوعي^(٦١)، والواحد النوعي^(٦٢)، عين الكثير العددي^(٦٣).

قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير^(٦٤)،

بينها جهة وحدة في الحقيقة، فالمفهوم الصادق عليها مصداقه الواقعي، هي جهة الوحدة، وتلك الحصص التي هي متحدة مصداقه.

(٥٦) أي المفهوم الواحد، لما كان منتزعاً من هذه الكثرة، فهو منطبق عليها، فيكون المفهوم الواحد، عين الأشياء المتخالفة، والأشياء المتخالفة عين الواحد، وهذا باطل.

(٥٧) اسم فاعل، أي التي توجب الكثرة.

(٥٨) أي غير مقبول.

(٥٩) أي والمستند في عدم تسليم بطلان التالي.

(٦٠) كالحيوان.

(٦١) كالإنسان والفرس والحمار... الخ.

(٦٢) كالإنسان.

(٦٣) كزيد وعمرو وخالد... الخ.

(٦٤) كالمفهوم المنتزع عن نفس الكثير.

وبين أن يكون تحته الكثير^(٦٥)، والسند من هذا القبيل^(٦٦).

إن قلت: ليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً، والحمل هو الإتحاد في الوجود؟^(٦٧).
قلت: بلى، ولكن الموضوع في الحقيقة، جهة الوحدة^(٦٨) في الأفراد، فإن جهات
الكثرة في أفراد الإنسان مثلاً، هي العوارض، كالكف والكيف والوضع وغيرها،
ومعلوم أن كل شيء في نفسه، ليس إلا نفسه^(٦٩).

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد^(٧٠) من المتخالفات، بما هي متخالفات، فإما أن
يعتبر هذه الخصوصية^(٧١) في صدقه، لم يصدق على الذي له خصوصية أخرى،

(٦٥) بأن ينتزع من شيء واحد، ولكن هذا الواحد، تعرض له الكثرة كالإنسان،
فإنه ينتزع من الإنسانية الموجودة في الأفراد، وهذه الإنسانية عرضت لها الكثرة،
بأن صارت زيداً، وأخرى عمر، وأخرى خالداً.

(٦٦) أي من قبيل ان يكون المفهوم الواحد، تحته كثيرين، ويصدق على كثيرين،
لا انه منتزع عن الكثيرين، وعين الكثيرين، حتى يكون سند العدم صحيحاً.

(٦٧) فالنوع الواحد متحد مع الكثرة من الأفراد، فالواحد يمكن أن يكون عين
الكثرة.

(٦٨) كالإنسانية.

(٦٩) فالكم لا يكون إنساناً، ولا الكيف يكون إنساناً، فلا بد أن يكون الموضوع،
هو جهة الوحدة، أعني الإنسانية.

(٧٠) هذا دليل ثاني، على أن الواحد لا يكون عين الكثرة.

(٧١) بعينها، أو على سبيل عدم التعيين، وحينئذ الذي يصدق عليه المفهوم،

مما تحته، وإما أن يعتبر الأخرى، لم يصدق على ما له هذه، وإن اعتبر المجموع^(٧٢)، فلا وجود له سوى كل واحدة^(٧٣) واحدة، وعلى تقدير^(٧٤) وجود على حدة له، يكون الواحد عين الكثير^(٧٥). ثم كيف يكون^(٧٦) لحقيقتين مختلفتين،

لا يعلم ما هو.

(٧٢) أي مجموع الخصوصيات المتخالفة.

(٧٣) أي ليس وجود المجموع، إلا وجود أفرادها، فإذا انتزع مفهوم واحد منه، لزم إتحاد الواحد مع الكثير.

(٧٤) أي مع التنزل أن للمجموع، وجوداً على حدة، غير وجود الأفراد، وحينئذٍ أيضاً يلزم أن يكون الواحد عين المتكثّر؛ لأنّ المجموع ليس إلاّ الأفراد والأجزاء.

(٧٥) هذا جواب إلى قوله وان اعتبر المجموع.

(٧٦) هذا دليل ثاني، على عدم إعتبار المجموع.

وبيانه: أن الفرق بين الماهية والحقيقة بالاعتبار، بمعنى أن المفهوم إن وجد في الذهن، فيسمى (الماهية)، وإن وجد في الخارج، فيسمى (الحقيقة)، فالمفهوم الواحد، لو انتزع من المجموع؛ فيلزم أن تكون الماهية واحدة، والحقائق كثيرة لتلك الماهية، والحال أنه لا فرق بينهما، إلاّ بالاعتبار في الخارج والذهن.

ولكن هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّ المدعى: أن مطلق المفهوم الواحد، لا ينتزع من المجموع، سواء كان مفهوماً عنوانياً كالمعقولات الثانية مثل الشيء، والكلية كالوجود؛ لأنّ المفهوم العنواني: هو عبارة عن الذي لم يكن ذاتياً للأفراد

ماهية واحدة، ولا تفاوت بين الماهية والحقيقة، إلا باعتبار وعاء الذهن والخارج؟ بل مجرد هذا^(٧٧)، كافٍ في إبطال مذهب المشائية، لأن مفهوم الوجود كالماهية^(٧٨) لحقيقته^(٧٩)، وإن كانت الخصوصيات ملغاة، فالقدر المشترك، هو المحكي عنه، وهو واحد.

ولا عرضياً، والوجود كذلك، كما أن المعقولات الثانية كذلك، سواء كان المفهوم ماهوياً [أو لا].

وهذا الدليل إنما يجري في المفهوم الماهوي، لا في المفهوم العنواني، نعم [هو] قابل لإجرائه في مفهوم الوجود؛ لأنه كالمفهوم الماهوي؛ لأنه حكاية عن ذات الوجود، لا عن عارضه، فنسبة مفهوم الوجود إلى حقيقته، نسبة مفهوم الإنسان إلى الإنسان الخارجي، بحيث لو كان الوجود يوجد في الذهن، لوجد له هذا المفهوم، فمفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من ذات الملزوم.

وهذا المطلب: وهو عدم تفاوت الماهية والحقيقة، إلا في الاعتبار، يمكن أن يجعل دليلاً مستقلاً، على عدم إمكان انتزاع مفهوم واحد، من أشياء متخالفة؛ لأنه يلزم أن تكون الماهية واحدة والحقائق متعدّدة، والحال أنه لا فرق بينها إلا في الاعتبار، وهذا قابل لأن نسريه في مفهوم الوجود؛ لأنه كما بينا، أنه مثل مفهوم الماهية في الملاك، فلا يمكن أن يختلف مع ما في الخارج.

(٧٧) أي عدم الاختلاف بين الماهية والحقيقة إلا بالاعتبار.

(٧٨) أي مثل مفهوم الماهية، قد بينا في الحاشية المتقدمة، وجه المثلية.

(٧٩) أي لحقيقة الوجود، وهذا متعلق بقوله (مفهوم الوجود).

وأما صدر المتألهين (قدس سره)، فقد جعل في الأسفار، والمبدأ والمعاد، وغيرهما، هذا الحكم، أعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد، من حقائق متخالفة، من حيث التخالف من الفطريات^(٨٠).

(كَأَنَّ مِنْ) مذهب منسوب على زعم المحقق الدواني، إلى (ذوقِ التَّأْلِهِ)^(٨١)، أي التوغل في العلم الإلهي^(٨٢)، فالتاء للمبالغة، كما في التطب، إذ زيادة المباني، تدل على زيادة المعاني، (اقتَصَص) وأخذ (مَنْ قَالَ) من المتكلمين^(٨٣)، (ما نافية)، (كان لَهْ) أي للوجود أفراد حقيقيّة^(٨٤)،

(٨٠) فلا يحتاج إلى دليل^(١).

(٨١) أي أن القائل بهذه المقالة، قد اخذها من القول المنسوب لملا جلال الدواني^(٢).

(٨٢) أي التعمق في العلم الإلهي، والحكمة الإلهية.

(٨٣) أي يرجع قول المتكلمين^(٣)، إلى القول الصادر من الرجال، الذين دخلوا في العلم الإلهي، وتوغلوا فيه، وصار لهم ذوق فيه.

(٨٤) أي خارجيّة.

(١) ولمزيد من الإطلاع على آراء صدر المتألهين. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٣٥. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٣.

(٢) ثلاث رسائل، جلال الدين الدواني، تحقيق السيد احمد تويسركاني، ص ١٦٨.

(٣) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٩. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٤٩.

متخالفة بالذات^(٨٥)، أو بالمراتب^(٨٦) الكمالية والنقصية، (سوى الحِصص) التي هي^(٨٧) مفهوم الوجود المطلق، المتفاوت عندهم، بمجرد عارض الإضافة إلى ماهية ماهية. فالوجود عندهم^(٨٨) إعتباري^(٨٩). والحصص الذهنية^(٩٠)، كيباض هذا الثلج وذاك، وذلك في الخارج^(٩١)،

(٨٥) كما قال المشاؤون.

(٨٦) كما قال الفهلويون.

(٨٧) هذا [نعت] للحصص.

(٨٨) أي عند المتكلمين، هذا وأراد أن يفرق بين مذهب الفهلويين والمشائين والمتكلمين^(٩١).

(٨٩) لأنهم جعلوه عبارة عن الحصص، وليس له أفراد في الخارج، وقد تقدم أن الحصص في الوجود، هي عبارة عن أن تكون الإضافة داخلية، والمضاف إليه خارجاً، أي التقييد داخل، والتقييد متى ما كان معتبراً في الشيء، يكون ذلك الشيء ذهنيّاً؛ لأن التقييد ذهني.

(٩٠) مبتدأ خبره كيباض الثلج.

(٩١) إشارة إلى أن التشابه بين حصص الوجود، وبياض هذا الثلج، وذلك في الاختلاف بحسب المضاف إليه، فإنّ البياض كما أنه اختلف بالإضافة إلى هذا

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروردي، تصحيح هنري كربان، ج ١، ص ١٥٦، ص ٣٩١-

حيث إنها متماثلة^(٩٢)، متفقة في اللوازم. والأفراد الخارجية^(٩٣) المتخالفة، على مذهب المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها^(٩٤) البسيطة.

الثلج وذاك - وإن كان هو حقيقة واحدة - كذلك الوجود مختلف، بالإضافة إلى هذه الماهية وتلك، وإن كان المشبه موجوداً في الذهن، والمشبه به في الخارج؛ لأن البياض موجود في الخارج، فهذا قيد المشبه، وهو الحصص بالذهنية، وقيد البياض بالخارج، فحينئذ يكون الغاية من التشبيه، الاختلاف بحسب المضاف إليه، هذا إذا جعلت القيد في الخارج راجعاً إلى البياض، وأما إذا جعلته راجعاً للثلج، وارتدت بالبياض الحصص، فيكون البياض حصصه، فيكون موجوداً في الذهن، فيتفق المشبه والمشبه به في الوجود الذهني.

(٩٢) هذا وجه الشبه بين الحصص الذهنية، وهذا البياض وذاك، وقوله (حيث انها متماثلة) أي أن الوجودات متماثلة في ذاتها، وكذا البياض للثلج، تماثل في الحقيقة، وكذا بياض الثلج متفق في لوازمه، وكذا الوجود المضاف للحصص، متفق في لوازمه. إذا جعل المتكلمون له لازماً، كأن يجعلوا طرد العدم لازماً له، فالحاصل أن المتكلمين، لم يجعلوا أفراداً للوجود، بل جعلوا له حصصاً.

(٩٣) هذا مبتدأ، خبره كالأجناس العالية، فالمشاورون^(٩٤) قائلون بالأفراد المتخالفة، دون المتكلمين.

(٩٤) هذا بيان وجه الشبه.

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٩، ص ١٨١.

والمراتب الخارجية^(٩٥) على مذهب الفهلويين، كمراتب الأنوار المتفاوتة، كما في النظم^(٩٦). وقد أشرنا في هذا البيت، إلى قولين: أحدهما المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين، القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود، بمعنى المنسوب^(٩٧) إلى الوجود^(٩٨). فإنهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة، لا تكثر فيها بوجه من الوجوه^(٩٩)، وإنما التكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها، وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة^(١٠٠)، بمعنى أنها نفس الوجود، وعلى الماهيات، بمعنى أنها المنسوبة إلى الوجود، مثل الشمس^(١٠١) واللابن والتامر ونحوها.

-
- (٩٥) مبتدأ، خبره كمراتب الأنوار، فالفهلويون^(١) يقولون أن هذه الوجودات وجود واحد، وهي متخالفة في المراتب. فظهر الفرق بين المذاهب الثلاثة.
- (٩٦) المتقدم سابقاً، وهو قوله كالنور حيثما تقوى وضعف.
- (٩٧) هذا تفسير إلى كثرة الموجود.
- (٩٨) وهي الذات المقدسة.
- (٩٩) ولا الأفراد، ولا المراتب، ولا الحصص.
- (١٠٠) وهي الذات المقدسة.
- (١٠١) في قولهم الماء الشمس، أي المنسوب إلى الشمس.

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ١١٩، ج ٢، ص ٤٦٤. الأسفار الأربعة،

وهذا المذهب، وإن ارتضاه جُمٌّ غفير، لكنه عندنا غير صحيح^(١٠٢)؛ لأنهم حيث قالوا بأصالة الماهية، يلزم عليهم^(١٠٣) القول بالثاني للوجود، وأن في دار التحقق، سنخين وأصلين^(١٠٤).

وأما نحن فنعتقد أن ذوق التأله، يقتضي سنخاً واحداً، وأصلاً فardاً، لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، إذ الشيئية منحصرة^(١٠٥) فيهما، والأمر في الأصالة، يدور عليهما^(١٠٦). فإذا بطل أصالة الثاني^(١٠٧)، تعين أصالة الأول. فالمضاف إليه^(١٠٨) هو الوجود،

(١٠٢) لأنه اثبتنا أن هذا المفهوم، يطلق على الممكنات، والواجب بمعنى واحد، وبيّنا أن كل ممكن، زوج تركيبى من الماهية والوجود.

(١٠٣) أي بأصالة الوجود، للوجود الذي على رأيهم هو الوحدة، التي لا تكثر فيها.

(١٠٤) وجود وماهية، والحال إنا بيّنا سابقاً، أن الأدلة التي اقمناها على أصالة الوجود عامّة، لوجود الواجب ولوجود الماهية، فليس في دار التحقق، إلا أصلاً واحداً.

(١٠٥) أي إما شيئية الوجود، أو شيئية الماهية.

(١٠٦) أي على أصالة شيئية الوجود، أو شيئية الماهية.

(١٠٧) أي أصالة الماهية.

(١٠٨) على رأي المصنّف، أي المنسوب إليه الوجود، هذا جرياً على ذوق المتأله، وأراد بالمضاف إليه، هو الواجب.

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها ١٥٩

والإضافة^(١٠٩) إشراقية^(١١٠)، هي الوجود، والمضاف^(١١١) أيضاً أنحاء الوجودات^(١١٢)، التي هي المتعلقة بنفسها^(١١٣)، المتدلّيات^(١١٤) بذاتها، بالمرتبة^(١١٥) الغير المتناهية في شدة النورية^(١١٦). بل اصطلاحنا^(١١٧) على تسميتها^(١١٨)، بالمتعلقات والروابط المحضة، لا أنها أشياء لها التعلق^(١١٩)

(١٠٩) إي الإشراق من الذات المقدسة علينا بالوجود.

(١١٠) أي التي يوجد المضاف بوجودها.

(١١١) أي وهو وجود الماهيات، وهو منسوب إلى الماهيات.

(١١٢) أي مراتبها.

(١١٣) بالذات المقدسة، لا بواسطة شيء من الأشياء.

(١١٤) هذا تفسير إلى المتعلقة.

(١١٥) وهو الله وَعَلَيْهِ، وهذا متعلق بالمتعلقات.

(١١٦) هذا متعلق بالمتناهية.

(١١٧) في بعض كلامه، اصطلاح على أن يسمّى أنحاء الوجود.

(١١٨) أي تسمية أنحاء الوجود.

(١١٩) كما لو أنه^(١) يفهم هذا المعنى، لو عبّرنا بالمتعلقات، هذا وربما زعم

بعضهم أن القائلين بمذهب ذوق التأله، قائلون باعتباريّة الماهية، فلا يلزم أن يكون

في دار التحققّ سنخية، ولكن هذا لا وجه له لتصريحهم بأن الماهية أصل، كما

(١) (كما لو كما انه). كذا وجد في المخطوط.

والربط^(١٢٠).

وثانيهما قول المتكلمين^(١٢١) المذكور. ولما كان هذا بظاهره باطلاً، أردنا تأويله

ذكره صدر المتألهين في أسفاره^(١)، وحيثُ يرد عليهم ما يرد على الوحدة الصوفيّة، وهو أن الماهيّة إذا كانت اعتباريّة، لا بدّ لها من منشأ انتزاع، وليس في دار التحقّق، مرتبة قابلة للانتزاع منها، إلا من وجود واجب الوجود، إذ لا وجود غيره، وحيث إنها ناقصة، فلا [بدّ] أن تنتزع من مرتبة ناقصة، فيلزم أن تكون مرتبته ناقصة، تعالی عن ذلك علواً كبيراً.

ويلزم أن يكون لوجوده حدّ، حتى تنتزع منه الماهيّة، ولا حدّ لوجوده؛ لأنّه يلزم أن يكون ماهيّة، بل يكون له ماهيّات لكثرة الماهيّات، وكلّها منتزعة منه، وحيث أن وجود الماهيّات ممكن، ووجود الواجب واجب، لزم اجتماع المتقابلين بالذات، في وجود واجب الوجود، ولزم أن تكون العلة عين المعلول.

(١٢٠) بل أنحاء الوجودات، هي نفسها عبارة عن الربط والإضافة والتعلّق، والوجود المنبسط، والوجود السعي، لا شيء وراءها، كالنور الذي اخترقه، والصادر منه نور.

(١٢١) المذكور سابقاً، وهو أن الوجود ليس له فرد في الخارج، وإن في دار التحقّق ماهيّات، واجباً كان أو ممكن.

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، في جواب الإشكالات التي وردت على أصالة

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها ١٦١

بإرجاعه إلى الأوّل^(١٢٢)، بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة^(١٢٣)، بأن يكون مرادهم، بكون الوجود مفهوماً واحداً، كون حقيقته واحداً^(١٢٤)، كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين، ومرادهم بحصصه^(١٢٥) التجليات^(١٢٦)، التي لا تستلزم تكثراً في المتجلي^(١٢٧)،

(١٢٢) وهو قول ذوق التأله، على نحو يكون إرجاع فاسد إلى فاسد، وحيث إن المتكلمين القائلين بهذا القول، من الكبار، الذين لا يصدر منهم هذا القول^(١)، لذلك أرجعه إلى هذا القول، وإن كان فاسداً أيضاً، إلا أنه أقرب إلى الصواب من ذلك.

(١٢٣) بأن تقول أنهم أرادوا بمفهوم الوجود، حقيقة الوجود، أي الوجود الخارجي^(٢).

(١٢٤) وهي الذات المقدسة.

(١٢٥) أي حصص مفهوم الوجود.

(١٢٦) أي الظهورات للواجب، وحقيقة الوجود، وهو الظهور في الماهيات، على نحو (النسبة)، كما أن ذوق المتألهة، يقولون بظهور الواجب، وحقيقة الوجود في الماهيات، لنسبتها له.

(١٢٧) [بكسر] اللام من المتجلي، والمراد به حقيقة الوجود، أي واجب الوجود.

(١) وقد ذكر صدر المتألهين عبارة المحقق الدواني في اسفاره. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، تحقيق الشيخ حسن زادة آملی، ج ١، ص ١١٦-١١٧ تعليقة ٥٩. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٩.

(٢) بأن يكون الحكم على المفهوم، من حيث السراية إلى الحقيقة والحكاية عنها. (منه رحمه الله).

إلا في النسب^(١٢٨)، كما قالوا^(١٢٩): لا تكثر في مفهوم الوجود^(١٣٠)، إلا بمجرد عارض الإضافة^(١٣١). وكما أن الحصّة، نفس ذلك المفهوم الواحد، مع إضافة إلى خصوصية^(١٣٢) داخله، بما هي^(١٣٣) إضافة^(١٣٤)، لا بما هي مستقلة^(١٣٥) في اللّحاظ؛ لأنّها

(١٢٨) لأن ذوق التّأله يقول: الحقيقة واحدة، ولها مظاهر متعدّدة، ولا تستلزم تلك الظهورات تكثراً؛ لأن ظهورها على نحو النسبة إليها، نعم تلك الظهورات تستدعي كثرة النسب.

(١٢٩) أي المتكلمين، عرض المصنّف تطبيق قول المتكلمين على ذوق التّأله.
 (١٣٠) وحيث بيّنا أن المراد بالمفهوم هو الحقيقة، فيكون معناه: لا تكثر في حقيقة الوجود، إلا بمجرد النسب، وهذا عين قول ذوق التّأله.
 (١٣١) أي النسبة.

(١٣٢) وهي الماهية الشخصية أو الكلية.
 (١٣٣) أي الإضافة داخله، أعني النسبة داخله، وهذا تقدّم كلّه.
 (١٣٤) أي نسبة، أي معنى حرفياً، وملحوظة مع الغير، وحالة له، كما هو شأن المعنى الحرفي.

(١٣٥) أي لا بأن الإضافة ملحوظة مستقلة؛ لأنّها حينئذٍ تصير قيّداً، فتحتاج إلى تقيّد ونسبة، وهذا خلاف الفرض من أنها هي نسبة، وقوله (لا بما هي مستقلة)، بأن يكون هكذا مفهوم الوجود، المقيّد بالإضافة إلى ماهية، فتصير الإضافة قيّداً وطرفاً، وهذه الإضافة غير معتبرة في الحصّة، بل المعتبرة فيها هي التي بالمعنى الحرفي.

غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها ١٦٣

حينئذٍ تصير طرفاً^(١٣٦)، هذا خلف^(١٣٧). كذلك معونها^(١٣٨)، أعني الحصّة الحقيقيّة^(١٣٩)، التي هي نفس حقيقة الوجود^(١٤٠)، مع إضافة إشراقية^(١٤١)، وتجلٍ ذاتي^(١٤٢)، بما هي ربط^(١٤٣) محض،

(١٣٦) أي قيداً، إذ المعنى الحر في يصير اسماً، يتوجه الالتفات إليه.

(١٣٧) لأنّ المعتر في الحصّة، هو المعنى الحر في، والرابطة بين القيد والمقيّد، لا التي هي قيد.

(١٣٨) هذا خبر أن في قوله (وكما أن الحصّة)، أي الذي جعلت الحصّة عنواناً له عند المتكلّمين، بحسب الارجاع.

(١٣٩) وهذا تفسير لمعنون الحصّة.

(١٤٠) وهو الله ﷻ تعالى على رأيهم.

(١٤١) أراد هاهنا بالإضافة الإشراقية، لا المعنى المصطلح عليه بينهم، وهي المقابلة للمقولية، فإن ذوق التألّه لا يقول بها، بل المراد بالإضافة هاهنا، هي النسبة، ووصفها بالإشراقية؛ لأنّها توجب أن تكون الماهية ظاهرة ومشركة، وتخرجها عن ظلمة العدم، فلا يرد ما ذكره بعض المحشين^(١).

(١٤٢) في حقيقة الوجود والذات المقدّسة.

(١٤٣) أي تلك بالإضافة الإشراقية، وقوله (بما هي ربط)، أي غير مستقلة بنفسها، وملحوظة استقلالاً، بل بما أنها عبارة عن التقييد، الكائن بين الحقيقة والماهيات.

(١) درر الفوائد، الشيخ محمّد تقي الأملي، ج ١، ص ٩٣-٩٤.

بحيث لا يخلو^(١٤٤) في اللّحاظ عن الحقيقة. (والحصّة^(١٤٥)) هي (الكليّ مُقَيِّدًا يَحِيّ)، مقصور^(١٤٦) لضرورة الشعر، (تقيّد جزء) بما هو تقيّد، لا بما هو قيد^(١٤٧)، (وقيد خارجي)^(١٤٨).

فالحصّة لا تغاير نفس الكليّ، إلا بالإعتبار^(١٤٩)؛ لأنّ^(١٥٠) القيد خارج، والتقيّد بما هو تقيّد، وإن كان داخلاً، إلا أنّه أمر إعتباري، لا حكم له في نفسه^(١٥١)،

(١٤٤) هذا بيان للربط المحض، وقوله (بحيث لا يخلو) هذا الربط عند لحاظه، لحاظ حقيقة الوجود، بل لا بدّ عند لحاظه، من لحاظ حقيقة الوجود، كما هو شأن المعنى الحرفي، من أنه لا بدّ في لحاظه، من لحاظ متعلّقه، وكما في حصّة الوجود؛ فإنّه لا يخلو لحاظ الربط فيها، من لحاظ مفهوم الوجود.

(١٤٥) هذا تفسير للحصص الواقعة في البيت المتقدّم.

(١٤٦) [لأنّ] أصله يجيء، فحذف الهمزة.

(١٤٧) أي غير مستقل في اللّحاظ، وقوله (لا بما هو قيد)، كما لو لوحظ مستقلاً.

(١٤٨) وهو الذي اضيف المقيد - أعني الكليّ - إليه.

(١٤٩) وذلك لأنّ الكليّ، لم يعتبر ويلحظ معه التقيّد، بخلاف الحصّة، فإنّها الكليّ الذي لوحظ معه التقيّد.

(١٥٠) هذا بيان لوجه عدم التغاير بينهما.

(١٥١) أي نفس التقيّد، لا حكم له ولا يحكم عليه، بأنّه هو أو ليس هو؛ لأنّه كان

آلة للحاظ الغير، وربطاً محضاً، فكيف يصح الحكم عليه في ذاته، فلا يحكم عليه

بل لا نفسية له بهذه الحيثية^(١٥٢).

(١٥٢) وهي من حيث إنه تقييد وربط محض، أي لا ذات للتقييد قائمة بنفسها، حتى يصح الحكم عليه، بأنّه هو أو ليس بهو، من حيث إنه تقييد، بل هو الآلة لملاحظة حالة الغير، فهو قائم بالغير.

غرر في الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان
 للحكم إيجاباً على المعدوم
 لانتزاع الشيء ذي العموم
 من دون منضماتها العقل يرى
 صرّف الحقيقة الذي ما كثرا
 والذات في أنحاء الوجودات حفظ
 كونه بنفسه لدى الأذهان
 فجوهر مع عرض كيف اجتمع
 جمع المقابلين منه قد لحظ
 فأنكر الذهني قوم مطلقا
 أم كيف تحت كيف كل قد وقع
 بعض قياماً من حصول فرقاً
 وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت
 وقيل بالتشبيه والمسامحة
 وتسمى بالكيف عنهم مفصحة
 وحدثها مع عاقل مقولة
 بحمل ذات صورة مقولة

قال الأستاذ قبل الخوض فيه، لا بدّ من تقديم مقدّمات:

الأولى: أنّ محلّ النزاع ليس في العلم، بل المنكرون للوجود الدّهني^(١)، قائلون بالعلم، وأنّه عندهم المعلومات، منقسمة إلى تصور وتصديق، غاية ما في الباب، يفسرون العلم بالإضافة، بين العالم [والمعلوم]، ويقولون ليست الاشياء موجودة في الدّهن، وليس لها وجود وراء الوجود الخارجي، وأما القائلون بالوجود الدّهني، فمراهم: أنّ الاشياء لها وجود في انفسنا، كما لها وجود في الخارج، فبعضهم يجعل حصول تلك الاشياء أو انفسها هي العلم، وبعضهم يجعل العلم هو بالإضافة كما تقدّم^(٢).

الثانية: أنّ القائل بأصالة الماهيّة، لا يمكنه القول بالوجود الدّهني؛ لأنّه على رأيه تكون الماهيّات، هي المترتبة عليها الآثار، فلو وجدت الماهيّة في الدّهن، يلزم ترتب الآثار الخارجية عليها في الدّهن، وذلك باطل بالحس. وكذا القائل بالوحدة الصرفة، لا يمكنه القول بالوجود الدّهني؛ لأنّ الاشياء كلّها وجود واحد، لا مرتبة له، فلا يمكن وجودها في الدّهن؛ وإلّا لزم انقلاب الدّهن إلى الخارج، فالذي له حقّ النزاع، هو القائل بأنّ الوجود مراتب متعدّدة، والقائل بأنّ الاشياء وجودات متباينة بالذات.

(١) وقد صنّف العلامة الشيخ حسن زادة آملّي، رسالة مفيدة جداً في تحقيق الوجود الدّهني، ربّتها في ثلاثة فصول وخاتمة، مقرّراً أصل المطلب، وذاكراً الحجج المتعدّدة في اثبات الوجود الدّهني، ومناقشاً أدلة المعترضين والنافين. وسماها (النور المتجلّي في الظهور الظلي).

(٢) كذا قيل، وذكره الأستاذ: أنّ النزاع في ملاك العلم، هل انه على نحو الإضافة، أو على نحو الوجود في الدّهن. (منه رحمه الله)

الثالثة: أن هذه المسألة تنفع في المعاد الجسماني.

الرابعة: أن لا نزاع في أن حقيقة الوجود الخارجي، لا يمكن أن توجد في

الذهن، وإلا لزم الانقلاب.

غرر في الوجود الذّهني

(للشيء^(١)) أي الماهية، (غير الكون في الأعيان)، وهو الوجود، الذي يترتب عليه الآثار^(٢) المطلوبة منه^(٣)، (كون بنفسه) وماهيته^(٤). هذا إشارة إلى ما هو التحقيق، من أن الأشياء تحصل بأنفسها^(٥) (لدى الأذهان)، وهو الوجود الذي لا يترتب^(٦) عليه تلك الآثار^(٧).

(١) أي الماهية خارج الوجود الخارجي.

(٢) ويقال له الوجود الخارجي، والوجود العيني، والوجود الأصيل.

(٣) أي المطلوب من الوجود الخارجي.

(٤) عطف تفسير على نفسه، أي كون بنفس ذلك الشيء وماهيته، أي له وراء وجوده الخارجي، وجود بنفسه وبماهيته.

(٥) لا بأشباحها في الذهن^(١).

(٦) ويقال له الوجود الذّهني (في الذهن)، والوجود الظلي، والوجود الغير الأصيل، كذا ذكره بعض المحشّين^(٢). وقوله (الذي لا يترتب عليه تلك الآثار)، أي الآثار المترتبة على الوجود الخارجي.

(٧) ما لم يقوى بالموت أو الفناء أو النوم، فإنه إذا قوى بهذه الثلاث، فيترتب عليه

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، ص ١٤٨.

(٢) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الأملي، ج ١، ص ٩٤-٩٥.

لم نقل في الأذهان، للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها^(٨)، قيام صدوري^(٩) لا حلولي، كقيام الأشياء بالمبادئ العالية^(١٠)، ولا سيما مبدأ المبادي^(١١). ثم أشرنا إلى وجوه من الأدلة.

الأول: قولنا (للحُكْمِ إيجاباً)، أي نحكم حكماً إيجابياً، (على المعدوم)، أي ما لا وجود له في الخارج، كقولنا بحر من زبيق بارد بالطبع، واجتماع النقيضين، مغاير لاجتماع الضدين. وثبت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن^(١٢).

الآثار الخارجية، بل تكون أقوى.

(٨) أي بالأذهان.

(٩) قيام الفعل بالفاعل، لا كقيام الفعل بالمفعول، بمعنى أن النفس والذهن، خالقة للأشياء فيها، وموجودة لها هناك، وهذا لا ينافي ما ذكر، من أن فاعل الوجود هو الله ﷻ لا غيره؛ لأن النفس هو فاعل ما به لا منه، والفاعل للوجود ما منه هو الله ﷻ فقط، وأما الذي ما به وبسببه يحصل الوجود، فهذا كثير، ومن جملة النفس والذهن.

(١٠) وهي نفوس الأفلاك والعقول، فإن الأشياء قائمة بها قيام صدوري، لأنها تصدر منها بعض الأشياء، وهو قائم بها.

(١١) وهو الذات المقدسة، فإن جميع هذه المخلوقات، قائمة قيام صدور؛ لأنها صادرة منه.

(١٢) واجتماع النقيضين والبحر المذكور، كلها أثبتت لها أحكام، وقاعدة ثبوت

(و) الثاني: قولنا (لإنتزاع الشيء ذي العموم) أي نتصور مفهومات^(١٣)، تتصف بالكلية والعموم، بحذف ما به الامتياز عنها^(١٤)، والتصور^(١٥) إشارة عقلية،

شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، مسلّمه عند الخصم، وحيث إنه لا وجود لهذين الموضوعين في الخارج، فهما موجودان في الذهن، فثبت الوجود الذهني. وأشكل على هذا الدليل: بأنه إن هذه الموضوعات، إنّما حكمه عليها، لوجودها في المبادئ العالية، ونحن كلامنا في أن الأشياء توجد في انفسنا، أو لا. فهذا الدليل لا يثبت المطلوب.

وأجاب صاحب الشوارق^(١١)، بجواب لم يرتضيه الأستاذ، واجاب: بأن حكمنا عليها، إمّا مع الإلتفات إلى وجودها في تلك المبادئ، أو لا. وإمّا مع عدم الإلتفات، فلا يصح الحكم؛ لأنّه هناك عندك شيء، وإن كان مع الإلتفات، بأن أدركتها وبلغتها، وصلت إليها، فليس طريق الوصل إليك بها، إلّا أن توجد لها نفسك، عندها ويصح حينئذ الحكم إليها، وإلا فلا يمكن بالالتفات الحكم؛ لأنّها غير محيطة بها. (١٣) كالإنسان والفرس.

(١٤) أي بدون مشخصاتها.

(١٥) حاصله ما يرده بهذا: أن هذه المفهومات التي تتصف بالكلية المنطقية، ليست معدومة مطلقاً؛ لأنّ المعدوم لا يتصور، وليست في الخارج؛ لأنّ الذي

(١) وقد ذكر صاحب الشوارق، أدلة إثبات القائلين بالوجود الذهني، ثمّ شرع في مناقشتها. شوارق

الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٩٤-٢٠٨.

والمعدوم المطلق^(١٦) لا يشار إليه مطلقاً^(١٧)، فهي بنحو الكلية موجودة، وإذ ليس في الخارج - لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي - ففي الذهن^(١٨).

والثالث: قولنا (صرف الحقيقة)^(١٩)، أية حقيقة كانت^(٢٠)، (الذي) صفة صرف^(٢١)،

يوجد فيه، يكون شخصياً لا كلياً، وأما أن يكون له شئية الماهية فقط، لا موجود ولا معدوم كما تقول المعتزلة^(٢٢)، وهو باطل كما سيجيء، فلا بد أن يكون موجوداً في الذهن، فثبت المطلوب.

(١٦) فليست تلك المفهومات معدومة مطلقاً.

(١٧) أي لا بالإشارة الحسية ولا العقلية.

(١٨) أي فوجودها في الذهن.

(١٩) المراد بالصرف هو الخالص، أي الحقيقة الخالصة، من عدم كل مرتبة من مراتبها، بحيث كل مرتبة منها أوجدت، جاءت فيها تلك الحقيقة، وهي صادقة على جميع مراتبها، فالصرف هنا، هو الحقيقة الصادقة، على أفرادها المفروضة لها كالإنسان.

(٢٠) ما عدا حقيقة الوجود، فإنه بيننا أن الكلام ليس فيها، بل في الماهيات؛ لأنها تجيء في الذهن، دون حقيقة الوجود.

(٢١) أي تعريف إلى صرف الحقيقة.

(١) في مبحث أن المعدوم ليس بشيء، وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم.

(ما) نافية، (كثرا)^(٢٢٢) - الألف للإطلاق - (مِنْ دُونَ مُنْضَمَّاتِهَا) أي غرائبها^(٢٢٣) وأجانبها^(٢٢٤)، كالمادة ولو احقها^(٢٢٥)، (العقلُ يرى) أي يعرف، فصرف الحقيقة مفعول يرى، قدّم عليه.

والحاصل: أن صرف كل حقيقة، بإسقاط إضافته، عن كل ما هو غيره من الشوائب الأجنبية، و احد^(٢٢٦)، كالبياض فإنه إذا أسقط عنه الموضوعات^(٢٢٧)، من الثلج والعاج والقطن وغيرها.

واللواحق من الزمان والمكان والجهة^(٢٢٨)، وغيرها ممّا لحقه بالذات^(٢٢٩) أو بالعرض^(٣٠)،

(٢٢) أي ما كثر صرف الحقيقة، أي الحقيقة الخالصة، لا تكثر فيها.

(٢٣) أي الخارجة عن ذاتياتها.

(٢٤) أي والاجانب عن الحقيقة، وهذا عطف تفسير.

(٢٥) كالمقدار والأين والوضع والكيف ونحوها.

(٢٦) خبر قوله فصرف كل حقيقة، أي الحقيقة الصرفة واحدة، أي الحقيقة

المتوحدة والمتفردة، التي ليست مع اشياء أخرى.

(٢٧) أي المواد؛ لأن مادة العرض، هو موضوعه ومحله.

(٢٨) المراد بها الجهات الست، وان كان يوجد فيها.

(٢٩) كالمقدار للبياض، فانه لحقه بالذات.

(٣٠) اي بواسطة الجسم، كالمكان والزمان، فإنه لما كان الجسم في مكان، كان

البياض فيه، وكذا لما كان الجسم في زمان، كان البياض فيه.

كان واحداً^(٣١)، إذ لا ميز في الشيء^(٣٢)، فهو بهذا النحو^(٣٣) من الوحدة، الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها^(٣٤) ما هو من غرائب^(٣٥)، موجود بوجود وسيع^(٣٦)، وإذ ليس في الخارج^(٣٧)؛ لأنه فيه^(٣٨) بنعت الكثرة والأختلاط، ففي صقع^(٣٩) شامخ^(٤٠) من الذهن.

(٣١) هذا جواب إذا، أي كان البياض واحداً، أي صرف الحقيقة.

(٣٢) فلا تكثر فيه، بل الشيء الصرف واحد، لا يمارسه العدم.

(٣٣) أي فالبياض بهذا النحو من الوحدة الجامعة، تلك الوحدة لكل ما هو من سنخ البياض، بحيث أينما وجد مقدار خردلة من البياض، فهذا البياض يصدق عليه، فهذا البياض المتصور لا يتناهى؛ لأن كل مرتبة فرضتها له، صدق عليه.

(٣٤) هذا صفة للوحدة.

(٣٥) أي من غرائب حقيقة البياض، أي الخارج عن حقيقة البياض.

(٣٦) هذا خبر قوله (فهو بهذا النحو)، وقوله (بوجود وسيع) الذي يوجد فيه:

• تارة بوجود ضيق، وهي الجزئيات، إذا وجدت، فأنت تكون في وجه واحد.

• وتارة بوجود وسيع، وهو وجود الكلّيات؛ لأنها تصدق على كثيرين.

(٣٧) أي وإذ هذا الوجود الوسيط، ليس في الخارج.

(٣٨) أي لأنه في الخارج ينعت بالكثرة، فلا يكون له أفراد كثيرة، والحالة أنه فرضناه واحداً، ويكون هذا الوجود مختلطاً بالغير، والحالة أنه فرضناه مجرداً عن الغير، وقطعاً ليس بمعدوم مطلقاً؛ لأنه متصور، فهو مشار إليه بالإشارة الحسية.

(٣٩) أي جهة، وهي التعقل؛ لأنها هي التي يوجد فيها الوجود الوسيط.

(٤٠) أي وسيع عالي؛ لأن هذه الجهة، هي التي توجد فيها الوجودات الوسيعة،

وهذه الوجوه الثلاثة^(٤١) فروقها جلية؛ لأن بعضها يثبت المطلوب، من مسلك موضوعية الموجبة^(٤٢)، وبعضها من مسلك الكلية^(٤٣)، وبعضها من مسلك الوحدة^(٤٤)، وأيضاً بعضها من مسلك التصديق^(٤٥)، وبعضها من مسلك التصور^(٤٦).
ولأن مبادئها مختلفة، فإن مؤنة قاعدة الفرعية، لا تحتاج إليها، فيما عدا الأول^(٤٧)، وكذا مبادئ الآخرين^(٤٨)، فلا وجه لقول المحقق اللاهيجي في الشوارق، بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف، وشرح المقاصد،

لا غيرها من المراتب.

(٤١) التي ذكرها لإثبات المطلوب.

(٤٢) وهو الوجه الأول، حيث إنه كان مبتنياً، على أن ثبوت شيء لشيء، فرع لثبوت المثبت له.

(٤٣) وهو الدليل الثاني: حيث إنه ذكرنا، أن الشيء المعدوم كلياً، وليس موجوداً في الخارج، فلا بد أن يكون موجوداً في الذهن.

(٤٤) وهو الدليل الثالث.

(٤٥) وهو الدليل الأول.

(٤٦) وهو الدليل الثاني والثالث.

(٤٧) وهو الثاني أو الثالث، ولذا لو لم تثبت قاعدة الفرعية، فالدليل الثاني والثالث يتم.

(٤٨) وهي الثاني والثالث، أما مبدأ الثاني فهو: أن المعدوم مطلقاً، لا يشار إليه مطلقاً، وأما مبدأ الثالث وهو: أنه بإسقاط الشوائب الاجنبية، كان واحداً.

إن هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه^(٤٩)، بالحكم الإيجابي على المعدوم. (والذات)^(٥٠) أي الماهية وذاتياتها، (في أنحاء الوجودات) الخارجية والذهنية^(٥١)، عالية كانت أو سافلة، (حُفِظَ)^(٥٢)، كما اشتهر بينهم، أن الذاتي لا يختلف^(٥٣) ولا يتخلف^(٥٤).

(٤٩) وهو الوجه الأول، الذي مبدؤه القاعدة الفرعية^(١).

(٥٠) هذا اشارة إلى إشكالين مهمين^(٢) على الوجود الذهني، كما سيذكرهما لك.

(٥١) فإن الموجودات الذهنية: تارة توجد في النفوس السماوية والعقول الكلية، وهذه على أنحاء الوجودات. وتارة توجد في طرف الخارج وفي الذهن، وهذا نحو من الوجود، لكنه نحو سافل^(٣).

(٥٢) هذا خبر والذات، أي والذات حفظت في إتّحاد الوجودات خارجاً وذهناً، والنفوس الكلية السماوية والعقول.

(٥٣) أي ينقلب.

(٥٤) اي لم يأت.

(١) المواقف في علم الكلام، الايجي، ص ٥٢. شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة،

ج ١، ص ٣٤٥.

(٢) وقد ذكر صاحب الشوارق ادلة النافين للوجود الذهني. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام،

المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٠٩.

(٣) (لان المراد بالوجود الذهني، هو الوجود (الغير ان-كذا رُسمت) الذي لا يترتب [عليه الآثار]).

(منه رحمه الله).

فهذا حكم صدّقه العقل، ولكن عارضه ونازعه، أن (جَمْعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ) أي من إنحفاظ الذات والذاتي، (قَدْ لِحِظَ) ولزم بنظر العقل أيضاً، وهو محال. (فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ)؟ هذا تعيين للمتقابلين^(٥٥).

بيان اللزوم^(٥٦): أن الحقائق الجوهرية، بناء على أن الجوهر^(٥٧) جنس لها، وقد تقرّر إنحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني^(٥٨)، يجب أن تكون^(٥٩) جواهر أينما وجدت^(٦٠)،

(٥٥) اللذين لزم اجتماعهما من الحكم، بوجود الذات في أنحاء الوجودات.
 (٥٦) أعلم أن هذا الإشكال، يثبت اجتماع الجوهر والعرض فقط، بخلاف الإشكال الثاني؛ فإنه يثبت أن المقولات التسع، كلّها مندرجة تحت الكيف.
 (٥٧) وأما على القول بأن الجوهر عرض لها، فلا يرد هذا الإشكال؛ لأنّه إذا كان الجوهر عرضاً، وقد اجتمع مع العرض، والعرض يجتمع مع مطلق العرض، كالكيف يجتمع مع العرض في السواد، فإنه يصدق عليه كيف وعرض، وهذا لا مانع منه؛ لأنّه لا تقابل بين الكيف والعرض، فكذا إذا قلنا الجوهر عرض، فإذا اجتمع مع العرض، لا مانع منه؛ لأنّه حينئذٍ لا تقابل بينهما.
 (٥٨) حيث نقول إن الشيء موجود بذاتياته في الذهن، على أنه لو كان الشيء غير موجود في الذهن بذاتياته، وليس هو حينئذٍ موجوداً فيه، بل غيره؛ لأن شيئية الشيء بذاتياته، فإذا لم يوجد بذاتياته، فلا يوجد بنفسه.

(٥٩) أي الحقائق الجوهرية.

(٦٠) في الذهن او في الخارج؛ لأن جوهريته حينئذٍ ذاتية لها.

وغير حالة^(٦١) حيثما تحققت، فكيف جاز أن تكون حالة، كما هو مذهبهم^(٦٢) في الذهن^(٦٣)، وهو محل مستغن عنها في وجوده، والحال في المستغني عرض؟ (أم) - منقطعة^(٦٤)، بمعنى بل - (كَيْفَ تَحْتَ) مقولة (الكَيْفِ كُلُّ) من المقولات التسع، (قَدْ وَقَع)؟ هذا إشكال آخر أصعب^(٦٥) من الأول.

بيانه: أن القوم قد عدّوا العلم كيفاً نفسانياً، والعلم عين المعلوم بالذات^(٦٦)،

(٦١) أي الحقائق الجوهرية؛ لأنها لو كانت حالة في محل، أي محتاجة إلى محل، وهو غير محتاج إليها، كانت عرضاً، والحالة قد ذكرنا أنها جوهر، والجوهر جنس لها، وهو مقابل للعرض.

(٦٢) أي مذهب القائلين بالوجود الذهني، لا المصنّف، فإنه قائل بالصدور لا بالحلول.

(٦٣) أي أن تكون الحقائق الجوهرية، حالة في الذهن، وحينئذٍ اجتمع المتقابلات في الجوهر؛ لأنه ذاتي، فهو موجود معها. والعرض؛ لأنها حالة في الذهن، والذهن مستغن عن الحقائق الجوهرية، والحال في المستغني عرض.

(٦٤) هذا شروع في الإشكال الثاني، وهو مبني على مقدمة: من أن المقولات التسعة، جنس إلى ما تحتها، فالكيف جنس إلى ما تحته، وكذا غيره من المقولات. (٦٥) سيجيء وجه الأصبعية.

(٦٦) الصورة الذهنية للشيء، معلومة بالذات، والشيء الخارجي معلوم بالعرض؛ لأنه بواسطة الصورة علم، وليس العلم إلا عبارة عن تلك الصورة الحاصلة، فالعلم عين المعلوم بالذات.

والمعلوم بالذات قد يكون جوهرًا، وقد يكون كمًّا، وقد يكون مقولة أخرى، فيلزم إندراج جميع المقولات في الكيف^(٦٧). وإنما قلنا هذا أصعب من الأول؛ لأنَّ العرض، عرض عام^(٦٨) للمقولات التسع العرضية، لكونه من العروض، وهو وجودها في الموضوعات^(٦٩). فليس كثير إشكال^(٧٠) في كون الجوهر الذهني،

(٦٧) وذلك لأنها كلّها تكون معلومة، وحينئذٍ تتصف بالكيف، وحينئذٍ يكون الكيف جزء من حقيقتها، والحالة أن الجوهرية أيضًا، جزءٌ من حقيقتها، وكذا الكم، فيجتمع المتقابلان في شيء واحد، وذلك باطل أشد البطلان.
(٦٨) وليس جنسًا لها.

(٦٩) ربّما يشكّل أن العروض، هو الطرو والحلول، فلا وجه لتفسيره بالوجود في الموضوعات.

والجواب: أنّ الطرو والحلول، ليس له وجود، وراء وجود العوارض في محلها. قلنا: أن العروض هو وجودها في الموضوعات، وقوله (وهو وجودها في الموضوعات)، والوجود للشيء بعد تمام ماهيته، فكان الوجود زائدًا على الماهية، فالعرضية زائدة على الماهية، فهي زائدة على الكم والكيف وسائر المقولات. فظهر أن العرض ليس جنسًا إلى ما تحته، بل عارض عليها.

ومّا يؤيد أن العرض، عرض عام للمقولات التسعة، أن المقولات التسعة أجناس عالية، ولو كان العرض جنسًا لها، لما كانت اجناس عالية.

(٧٠) أي ليس هناك إشكال عظيم، في كون الجوهر الموجود في الذهن عرضًا، بل أنه قد أوجب عن الإشكال الأول - كما سيجيء - بأن الجوهر إن وجد في الخارج،

عرضاً، إذ لا يصير جنساً له^(٧١)، بخلاف الكيف، فإنه جنس عال. فإذا كانت الصورة العلمية جوهرًا، كالإنسان والفرس، أو كمًّا أو وضعًا، كالسطح أو الانتصاب، لزم أن يكون شيء واحد^(٧٢)، مندرجًا تحت مقولتين^(٧٣)، ومجنسًا بجنسين،

كانت الجوهرية تقتضي الاستغناء عن المحل، وأن وجد في الذهن، لم تقتض ذلك، بل يكون عرضًا، فحينئذٍ قابل لأن يكون الشيء جوهرًا، بإعتبار استغناءه عن المحل في الخارج، وعرضًا بإعتبار احتياجه إلى المحل في الذهن، فقابل لأن يكون الشيء جوهرًا وعرضًا باعتبارين، ولا منافاة بينهما، وليس هناك جمع بين المتقابلين؛ لأن كلاً منهما كان باعتبار، وإنما المنافاة لو اجتمعا على شيء واحد، كما لو كان العرض جنسًا، فحينئذٍ يلزم أن يجتمعا في شيء واحد دائماً، [أمران متقابلان]، العرض والجوهر في كل من انحاء الوجودات.

وقوله (فليس كثير إشكال)، كما بيّنا في الحاشية السابقة، من أنه قابل لأن يكون الجوهر عرضًا، أجاب عنه بعضهم.

(٧١) أي إذ لا يصير العرض جنسًا للجوهر، وحينئذٍ قابل أن يكون الجوهر الذهني عرضًا. نعم لو كان العرض جنسًا، كان كثير إشكال اجتماع الجوهر والعرض؛ لأنهما متقابلان، فكيف يجتمعان في شيء واحد، وجزء من حقيقة شيء واحد.

(٧٢) كصورة الإنسان، [فإن] جنسها الجوهر، وهي أيضاً كيف؛ لأن المعلوم بالذات كيف، فهذه كيف وجوهر.

(٧٣) احدهما الكيف، والآخر أحد المقولات التسعة.

في مرتبة واحدة^(٧٤) بحسب ذاته، وإذا كانت^(٧٥) كيفاً محسوساً مثلاً، كالسواد، لزم أن يكون شيء واحد، كيفاً محسوساً، وكيفاً نفسانياً معاً.

فهذا الإشكال جعل العقول حيارى، والأفهام صرعى، فاختر كل مهرباً.
(فَأَنْكَرَ) الوجود (الذَّهْنِيَّ)، فراراً من هذا ونظائره، (قَوْمٌ) من المتكلمين (مُطْلَقًا)، وإن كان بنحو الشبح، وجعلوا العلم بالشيء، مجرد الإضافة^(٧٦).
ويطله العلم بالمعدوم^(٧٧)، وعلم النفس بذاته. (بَعْضٌ) وهو الفاضل القوشجي، (قياماً) بالذهن، (مِنْ حُصُولٍ) فيه^(٧٨)، في التنكير^(٧٩) الذي للتنويع، إشارة

(٧٤) وهي مرتبة الوجود الذهني.

(٧٥) أي الصورة العلمية.

(٧٦) بين العالم والمعلوم^(١).

(٧٧) فإنه لا إضافة بينهما؛ لاستحالة الإضافة بالقياس إلى المعدوم، وكذا استحالة تحقّق إضافة الشيء إلى نفسه، وذلك لأن الإضافة تستدعي تحقّق الطرفين، وليس في المقام كذلك.

(٧٨) أي في الذهن.

(٧٩) الكائن في قياماً وحصولاً.

(١) المواقف، المحقّق الايجي، ص ٥٢. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق

إلى ما اصطلىح عليه^(٨٠) (فَرَّقَا)، فقال: إن في الذَّهن عند تصورنا الجوهر أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذَّهن، وهو معلوم وكلِّي، وجوهر، وهو غير قائم بالذَّهن، ناعتًا له^(٨١)، بل حاصل فيه، حصول الشيء في الزمان والمكان^(٨٢)، وثانيهما موجود خارجي^(٨٣)،

(٨٠) الفاضل القوشجي^(١)، وهو أنه أراد هنا بالقيام، حصول شيء في الذهن، على نحو الإحتياج إليه، وأراد بالحصول هنا، وجود شيء في الذهن، لا على نحو الإحتياج إليه، كوجود الشيء في الزمان والمكان.

(٨١) أي وغير ناعت للذهن بالعلم، وغير واصف له، أي الذهن ينعت بالعلم، ليس بهذا الشيء الحاصل في الذهن، بل ينعت من جهة حصول صورة وشبح فيه، مطابقاً لهذا الموجود في الذهن، فحينئذ ينعت بالعلم ويوصف به.

(٨٢) فإن الشيء الحاصل فيها، ليس بحال.

(٨٣) وهو الصورة والشبح، الذي حصل من صورة الشيء الموجودة في الذهن، وحيث إن هذا الشبح قائم بالذهن، وحال فيه، حلول العرض بمعرضه، والذهن موجود في الخارج، فهذا أيضاً موجود في الخارج؛ لأن هذا الشبح عارض للذهن، فوجوده تابع لوجود الذهن، والذهن موجود في الخارج، فهذا أيضاً موجود في

(١) التمثيل المذكور من المصنّف، لتوضيح مراد القوشجي، كما ذكر في حواشي المصنّف أيضاً على الاسفار. تعليقة الاشتياني على شرح المنظومة، مهدي المدرّس الاشتياني، ج ٢، ص ١٩١. تعليقة الفاضل القوشجي على عبارة الشيخ الطوسي في التجريد. شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين القوشجي، ص ١٦.

وعلم وجزئي، وعرض قائم بالذهن، من الكيفيات النفسانية^(٨٤)،

الخارج، وهذا الشبح هو العلم، لا تلك الصورة الحاصلة في الذهن.

(٨٤) على الوجود الذهني، اشكلوا أربعة إشكالات^(١):

الأول: يلزم أن يكون الجوهر عرضاً، وقد تقدّم الكلام عليه.

والثاني: يلزم أن تكون جميع المقولات، مندرجة تحت مقولة الكيف، وقد تقدّم

الكلام أيضاً فيه.

والثالث: يلزم أن يكون العلم عين المعلوم، على القول بالوجود الذهني؛ لأن العلم

(١) ويمكن بيان اهم الإشكالات، التي وردت على القائلين بالوجود الذهني:

١- يلزم من القول به اجتماع الجوهر والعرض.

٢- يلزم اندراج كافة المقولات- والماهيات المندرجة تحت المقولات- في مقولة الكيف.

٣- لزوم الفرد المجرد لكل نوع جسماني.

٤- لزوم اتصاف النفس بصفات الاجسام، وبالأمر المتضادة.

٥- لزوم وجود امور ممتعة بالذات.

٦- لزوم اجتماع الجزئية والكلية.

٧- لزوم انطباق الصغير في الكبير.

٨- لزوم مباينة الصورة المنطبعة في العضو الحسي مع ذي الصورة.

٩- لزوم كون الامور الذهنية خارجية.

ولمزيد من الاطلاع على هذه الإشكالات، مع الأجوبة عليها، راجع: الأسفار الاربعة، صدر الدين

الشيرازي، ج ١، ص ٢٩٧-٣٠٨. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي،

ص ٣٠-٤٠. مفتاح الغيب، صدر الدين الشيرازي، ص ١٠١-١٠٤. النظام الفلسفي لمدرسة

الحكمة المتعالية، عبد الرسول عبوديت، ج ٣، ص ٤٨.

هو الوجود ذهنًا، وحيث إنكم قلتم بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن، فالشيء الواحد علم ومعلوم، والحالة أن العلم غير المعلوم، ولذا للعلم حكم، وللمعلوم حكم آخر، لا يكون كل منهما ثابتًا للآخر، فإن العلم بالكفر، لا يوجب وصف الإنسان بالكفر، ولو^(١) كان العلم عين المعلوم؛ لزم أن يكون العلم بالكفر كفر، والله ﷻ عالم بالعالم، وعلمه عين ذاته، فيلزم أن يكون الله ﷻ، عين ذاته العالم، بناءً على أن العلم عين المعلوم.

والرابع: هو أن يكون الكلّي جزئي، وذلك لأنّه بعدما وجد الكلّي في الذهن، احتاج إلى موضوع، والشيء إذا احتاج إلى موضوع تشخص، ولذا قيل: الشيء إذا وجد، تشخص، وفي عبارة المصنّف، ذكر ثلاثة إشكالات وأهمّل الثاني.

والأصح: أنه بقوله (وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية)، أشار إلى الإشكال الأول والثاني؛ لأنّ المحذور فيهما، إنّما كان لزوم العرضية للجوهر والكيف، للمقولات الباقية، وإلى المحذور الأول أشار بالعرض، وإلى الثاني بقوله أي الكيفيات النفسانية.

والجواب عن هذا الإشكال، دفعه الفاضل القوشجي بما ذكره^(٢)، من أن الموجود في الذهن شيئان، فالحاصل في الذهن هو الجوهر، وهو المعلوم، وهو الكلّي، وهو الكم ونحوه. والقائم في الذهن هو الكيف، وهو العلم، وهو الجزئي، فتغاير الكلّي والجزئي والعلم والمعلوم، وأما المصنّف فالإشكالان الأولان، سيجيء

(١) (ليس ولو). كذا وجد في المخطوط.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين القوشجي، ص ١٣-١٤.

فحينئذ لا يرد إشكال^(٨٥). إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد، جوهرًا^(٨٦) وعرضًا، أو علمًا ومعلومًا، أو كليًا وجزئيًا، انتهى.

دفعه لهما.

وأما الإشكال الثالث، فأجاب عنه في حاشيته^(١): أن العلم والمعلوم بالذات، متّحدان ذاتًا ومختلفان اعتبارًا، فالشيء الحاصل في الذهن - باعتبار وجوده فيه وحصوله فيه - علم، من حيث هو علم، وهذا نظير تغاير الوجود والماهية، فإنهما متّحدان ذاتًا ومختلفان بالاعتبار، فمن حيث الحدود ماهية، ومن حيث التحقق في الخارج وجود.

وأما الإشكال الرابع: فجوابه على رأي المصنّف، كما ذكره في الحاشية^(٢)، في أن الكلّي في الذهن وإن كان جزئيًا، إلا أنه إذا قيس إلى الأشخاص الخارجية والذهنية - باعتبار الصدق عليها - فهو الكلّي، وباعتبار وجوده في الذهن جزئي. (٨٥) لأنّه ثبت شيان في الذهن، أحدهما علم والآخر معلوم، واحدهما كلي والآخر جزئي، وأحدهما عرض والآخر جوهر، واحدهما كيف، والآخر أحد باقي المقولات التسعة.

(٨٦) أي الإشكال الذي كان يرد، هو: كان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، وعليه

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٠، حاشية ٣٥.

(٢) المصدر السابق.

وتصويره^(٨٧) أنه إذا فرض مشكل^(٨٨)، محفوفاً بمرآة من بلور أو ماء، من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته^(٨٩) فيها^(٩٠)، فهاهنا أمران: أحدهما: شيء ليس قائماً بالمرآة، ولكنه فيها وهو الصورة. وثانيهما: شيء قائم بالمرآة، وهو نفس الصورة المنطبعة. فقس عليه ما في مرآة الذهن، هذا مذهبه^(٩١).

ترتب ذلك المحذور الفاسد، وهو كيف يجتمع الجوهر والعرض، وبعدما اثبتنا أن هناك شيئين في الذهن، أحدهما جوهر والآخر عرضاً، فلا إشكال حينئذٍ وارد؛ لأن لا محذور في كون شيئين موجودين في موضوع واحد، أحدهما جوهر والآخر عرض، وكذا الكلام في باقي الإشكالات.

(٨٧) أي تصوير مذهب الفاضل القوشجي.

(٨٨) أي له شكل.

(٨٩) أي صورة هذا الشكل.

(٩٠) أي في المرآة، أو في الماء، ومثل بعض شارحي السلم بالضياء في غرفة، فقال: هناك شيء حاصل في الغرفة وهو نفس الضياء، وشيء حال في الغرفة، وهو نفس الضياء، وشيء حال في الغرفة، وهو النور الحاصل من الضياء، ثم قال: وهذا التمثيل أولى من غيره.

(٩١) فتلخص ان عنده، يوجد الشيء في الخارج، ويحصل في الذهن، ويقوم شبحه الحاصل من تلك الصورة في الذهن.

وفيه ما فيه^(٩٢). (وَقِيلَ) والقائل جماعة من الحكماء، (بالأشباح) لا بالأنفس، (الأشياء انطَبَعَتْ) في الذهن، فلا يلزم كون شيء واحد، جوهرًا وعرضًا، أو جوهرًا وكيفًا مثلًا؛ لأنَّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود، فرع بقاء ذي الذاتي.

(٩٢) وذلك بأن يقال: إن أراد الفاضل المذكور^(٩١)، بالتغاير بين هذين الشئيين في الذهن، التغاير الاعتباري، فهذا لا يدفع إشكال الجوهر والعرض، وإنذار المقولات التسعة تحت الكيف؛ لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف باختلاف الاعتبار، والشيء باقٍ على وحدانيته، فلزوم اجتماع الأمرين المتقابلين في شيء واحد، باقٍ على حالته، وإن أراد أنهما متغايران بالذات، كما هو ظاهر عبارة هذا القائل، وكذا المصنّف في الحاشية^(٩٣)، رد على هذا الوجه الثاني، لا الأول، فيرد عليه:
أولاً: أن هذا مخالف^(٩٤) للضرورة والوجدان.

وثانياً: إحداه قول ثالث، بلا بينة ولا برهان؛ لأن الحكماء منهم من قال بحصول الأشياء بأشباحها في الذهن، ومنهم من قال بحصولها بأنفسها في الذهن، ولم يقل

(١) وهو قول لاحد الحكماء. (منه رحمه الله)

(٢) (لأنه خلاف الوجدان؛ ولأنه جمع بين القول بالشيح، والقول بالمثلية؛ لأن ذلك القائم شح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له، ووجهه واضح. وفيه محذورات أخرى، تطلب من كتب أخرى كالأسفار والشوارق، وأني في تعاليقي على الأسفار، ذكرت له توجيهًا وجيهًا على طريقة الأشراق، ليس هنا موضع ذكره). شرح المنظومة، الحكيم هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٠، حاشية ٣٨.

(٣) (انه مخالف هذا). كذا وجد في المخطوط.

أحد بأن الأشياء توجد بأشباحها وانفسها في الذهن، ولا داعي إلى هذا الإلتزام، مع إمكان دفعه بغير هذا الإلتزام.

وثالثاً: يلزمه أن يقول: تكون النفس فعّالة، لما هو عقل بالفعل؛ لأن هذه الصورة الموجودة في النفس، الغير القائمة بها، عقل بالفعل، لما تقرّر عند الحكماء، أن كل مجرد قائم بذاته، فهو عقل عاقل لذاته، ومعقول لذاته، فهذه الصورة عقل وعاقل ومعقول.

ولا يمكن القول بحصول هذه الصورة، من دون مدخلية للنفس في حصولها فيها، وإلا لم حصلت في تلك دون هذه، فهذه الصورة التي حصلت للنفس بأدراكها إياها، لا بدّ أن يكون للنفس علّة بالقياس إليها، أما أن تكون النفس علّة فاعلية لها، أو ماديّة^(١) أو غائيّة أو صورّيّة، لا سبيل إلى كونها علّة غائيّة أو صورّيّة؛ لأنّه بعدما أثبتنا أنها عقل، والعقل أتمّ وأشرف من النفس؛ لأنّه هو الذي أخرج النفس من القوّة إلى الكمال، حيث صيرّها مدركة، فكيف يكون الأنقص غاية للأشرف، أو صورة له، فلا يمكن أن تكون النفس صورة، أو غاية للصورة الحاصلة فيها، وأيضاً لا سبيل إلى كونها علّة ماديّة؛ لأنّه باعتراف الفاضل، أنها غير قائمة بالنفس.

فتعيّن كونها علّة فاعلية لهذه الصورة، التي هي عقل، وحيث إن قلنا أنها اشرف، والنفس أقل مرتبة منها؛ لأنّ النفس في قوس النزول، لا في قوس الصعود، فلا يمكن أن يتأثر الأنقص في الأعلى، فلا تؤثر النفس في الصورة مطلقاً.

(١) أي الصورة عارضة عليها، وإلا فلا يعقل أن تكون مادة، والصورة الحاصلة، صورة لها.

وعلى القول بالشبح، لا يحصل بنفسه^(٩٣) وماهيته في الذهن. وأنت خير^(٩٤) بأن
الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني، إنما دلالتها على وجود حقائق^(٩٥)
الأشياء، وماهياتها في الذهن، لا ما يغيرها في الماهية^(٩٦)،

ورابعاً: هذا قوله بحدوث العقل وتجده، هو خلاف ما تقرّر عندهم، وقد قرّر
هذه الإشكالات على هذا الفاضل، في حاشية الشوارق فراجع^(٩٧).

(٩٣) أي ذي الذاتي، لا يحصل بذاته ونفسه، فحينئذ ذاتياته لا تحصل، بل يوجد
ظله الحاكي عنه، كحكاية اللفظ والكتابة، إلا أن محاكاة الألفاظ والكتابة بحسب
الوضع، وتلك الأشباح بحسب الطبيعة.

(٩٤) هذا جواب عن القول بالأشباح^(٩٨) في دفع الإشكال.

(٩٥) لأن مفادها أن الشيء لو لم يوجد في الذهن، لكان كذا وكذا.

(٩٦) كما لو قلنا الشبح، فإن ماهيته غير ماهية الشيء، فلم يكن الشيء موجوداً في
الذهن، ولم يكن للماهية نحوان من الوجود الذهني والخارجي، بل كان لها وجود
خارجي فقط.

ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح، لزوم كون العلوم جهالات؛ لأن العلم
بالشيء، انكشافه بما هو عليه، وإذا لم يوجد شيء من مقوماته، لم تكن هذه الماهية

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٠٨-٢١٨.

(٢) وهو مذهب افلاطون والأقدمين. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي،

ويوافقها في بعض الأعراض^(٩٧)، كما لا يخفى. (وقيل) والقائل هو السيد السند صدر الدين^(٩٨)، انطبعت الأشياء في الذهن، (بالأنفس) أي بأنفسها وماهياتها، (وهي) أي والحال، أن أنفس الماهيات، (انقلبت)، وقد بين مذهبه هذا القائل،

تلك الماهية، فلم ينكشف الشيء بما هو عليه، إذا لم يوجد بنفسه في الذهن، وقد وجه القول بالشبح اللاهيجي^(٩٩): من أن الماهية وإن كانت موجودة بنفسها، إلا إنه بالوجود الذهني، فهي شبح للماهية بوجودها الخارجي، كذا في الحاشية للمصنف^(١٠٠).

(٩٧) كالكم والهيئة.

(٩٨) حاصل مذهبه^(١٠١): أن الماهية لها وجودان، وهي تختلف بذاتياتها، وتنقلب بحسبهما، فماهية الإنسان، هي المرددة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، وهي في الخارج جوهر، وفي الذهن عرض، ففي الخارج لها ذاتيات، وهي في

(١) المصدر السابق.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣١، حاشية ٤١.

(٣) والقائل به هو السيد السند الصدر.

نسبه: محمّد بن غياث الدين الأوّل منصور بن صدر الدين الثاني محمّد بن إبراهيم ابن صدر الدين الأوّل محمّد بن إسحاق الحسيني صدر الدين الثالث، أبو المعالي الدشتكي الشيرازي.

ولادته ووفاته: ولد في شعبان سنة ثمان وعشرين وثمانمائة (٨٢٨-٩٠٣ هـ)، وقال ولده غياث الدين: إن والده استشهد في صبيحة يوم الجمعة الثاني، عشر من شهر رمضان سنة ثلاث وتسعمائة بيد التركمان.

بعد تمهيد مقدّمة، بأنه لما كانت موجودية الماهيّة، متقدّمة على نفسها^(٩٩)، فمع قطع النظر عن الوجود، لا يكون هناك ماهيّة أصلاً.

الذهن، تنقلب تلك الذاتيات، فالجوهر يكون عرضاً، والكم كيفاً، فماهيّة زيد، وجدت بذاتياتها الدّهنية، ومع ذلك أندفع الاشكالان المذكوران.

(٩٩) أي نفس الماهيّة؛ لأنّها قبل الوجود لم تكن ماهيّة، وبعد الوجود صارت ماهيّة. فموجودية الماهيّة، سابقة على نفس الماهيّة، والمراد بالتقدّم هنا، التقدّم

دراسته: وأخذ العلوم الشرعية عن أبيه، وابن عمّ أبيه، نظام الدين أحمد بن إسحاق ابن إبراهيم، والعلوم العربية والفنون الأدبية عن ابن عمته حبيب الله، والعلوم العقلية عن السيد مسلم الفارسي وغيره، ومهر فيها، وكان فقيهاً، مناظراً قديراً، من كبار العلماء بالحكمة والالهيات.

تلامذته: شمس الدين محمّد بن أحمد الخفري، وولده غياث الدين منصور.

مؤلفاته: صنّف أربعة عشر كتاباً، منها: تعليقات على التيسير في فقه الشافعية، شرح مختصر أصول ابن الحاجب المالكي، إثبات الواجب، حاشية على الكشف في التفسير للزمخشري، حاشية شرح المطالع، وحاشية على شرح الشمسية في المنطق لقطب الدين الرازي، رسالة في خواص الجواهر، رسالة في القوس قرح.

وذكر في كتاب مجالس المؤمنين أنّ أسلاف المترجم، كلّهم من حفظة السنّة والحديث، إلّا أنّ الغالب على أمرهم، عدم التصريح بمذهبهم، ولذلك اقتصروا في تأليفهم، على نقل أحاديث أهل السنّة، لكن سيدنا المترجم، عدل عن ذلك، وصرّح بمعتقده من ولاية أئمة آل البيت عليهم السلام.

مجالس المؤمنين، السيد الشهيد نور الله المرعشي التستري، ج ٢، ص ٢٣٩. اعيان الشيعة، محسن الامين، ج ٩، ص ٦٠. موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، بإشراف الشيخ جعفر سبحاني، ج ١٠، ص ٣٢٨٣.

بالأحقية، يعني تحقّق الشيء، وحصوله من حيث هو موجود، أولى وأحسن وأحقّ بالحصول، من حيث هو ماهية.

قال المصنّف في الحاشية على الأسفار^(١): وهذا الكتاب لعلّك تقول، كيف يقول السيّد بهذا، وهو يقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وأقول: قد كان متصلباً في ذلك، حيث أدعى أصالة الماهية، حتّى في الواجب، وكان يقول: إذا اقترن مفهوم الموجود مع الماهية وجودات، وليس عندنا وجود أصلاً.

ثمّ قال المصنّف فأقول: مراده تقدّم الماهية الخارجة، عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود عليها، باكتسابها حيثية المجعولية على الماهية، من حيث هي هي تقدّمًا بالأحقية، وبعبارة [أخرى] نفس الماهية المتّحدة مع مفهوم الموجود، متقدّمة على الماهية، التي لم تتحد، لكن المناسب لأصالة الماهية أن يقول: الماهية متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السيّد الداماد، والمحقّق الدواني^(٢)، والمحقّق اللاهجي^(٣).

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٣١٥.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٣، حاشية ٤٥.

(٣) أقول: هو ليس قولاً بأصالة الماهية، لان حقيقة الأصالة، اقتضاء الاسية في البناء العقلائي على الاشياء، لتكون هي المنطلق والمرتكز للبناء، إلّا اني ارى انه قول بالتقدّم الرتبي، للقائلين بالتجوهر، فلا يصح الوجود العبشي اللادراكي، فحقيقة الاشياء إدراكها قبل وجودها، وإلّا كان وجوداً عبشياً. نعم لا أقول بأصالتها، بل الوجود هو الأصيل، الذي يبتني عليه اللوازم الذاتية والعرضية، واعتقد النزاع لفظي.

والوجود الذهني والخارجي، مختلفان بالحقيقة^(١٠٠). فإذا تبدل الوجود، بأن يصير الموجود الخارجي، موجوداً في الذهن، لا استبعاد أن يتبدل الماهية^(١٠١) أيضاً. فإذا وجد الشيء في الخارج، كانت له ماهية، إما جوهر أو كم، أو من مقولة أخرى. وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن، انقلبت ماهيته^(١٠٢)، وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع، على أن الموجود الذهني، باقٍ على حقيقته الخارجية.

أقول: مدار إشكال^(١٠٣)، كون شيء واحد جزئياً وكلياً،

(١٠٠) إلى هنا تمت المقدمة.

(١٠١) لما بينا في المقدمة، من أن الماهية من حيث هي، تابعة للماهية الموجودة، فقابل لأن تختلف الماهية من حيث هي، باعتبار الوجودين، بخلاف ما لو قلنا أن الماهية هي المتقدمة، وليست بتابعة، فحينئذٍ يستبعد تبدلها بتبدل الوجود.

(١٠٢) وحينئذٍ فالأشياء توجد في الذهن بماهياتها، غاية ما في الباب، أنه لها ماهية، إن كانت في الخارج، فهي تلك ذواتها، وإن كانت في الذهن، فهي ذواتها منقلبة عن تلك، وحينئذٍ زيد وجود ماهيته، ونفسه في الذهن. فكأنه يجعل ماهية زيد، هو الماهية التابعة للوجود الخارجي والذهني.

(١٠٣) هذا إشكال على السيد السند^(١).

(١) وذلك لأن مدار كون شيء واحد، جوهرًا وعرضًا، وعلماً ومعلومًا، هو ان الموجود في الذهن، لما كان بعينه الموجود في الخارج، وما في الخارج معلوم وجوهر، وما في الذهن علم وعرض، فيلزم

ليس عليه^(١٠٤). ثمَّ أورد على نفسه، أن هذا هو القول بالشبح^(١٠٥). وأجاب بأنَّه ليس للشيء، بالنظر إلى ذاته بذاته حقيقة معينة^(١٠٦)،

(١٠٤) أي على كون الوجود الذهني، باقٍ على حقيقته الخارجية، قال المصنّف في الحاشية^(١): إذ مدار جزئيته، على كون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار كليته، على أن كل شيء في العقل، يحذف غرائبه، سواء كان نفس الموجود الخارجي، أو شبحه، أو منقلبه.

(١٠٥) لأن القائلين بالشبح، يقولون بأنه يوجد شيء حاكٍ، مخالف في الحقيقة للوجود الخارجي.

(١٠٦) كما هو قول القائلين بالشبح، من أن له حقيقة معينة، وهذا مخالف لها حاكمي عنها، فهو شبحها، وعلى رأي السيد، فليس لها حقيقة معينة، حتّى يكون لخالقها وشبحها، بل على رأيه، أن لها إبهام، مثل أنه الأمر الدائر [بين] الجوهر

كون شيء واحد باعتبار الوعائين، جوهرًا وعرضًا وعلماً ومعلوماً، واما مدار إشكال كون شيء واحد جزئياً وكلياً، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط، اذ الوجود في الذهن جزئي، باعتبار كونه قائماً بالذهن، والموضوع من جملة المشخصات، وكلياً باعتبار ان كل شيء في العقل، محذوفاً عنه الغرائب كلياً، سواء كان ذلك الشيء، نفس الموجود الخارجي، على ما يقوله المحققون، أو شبحه على قول القائلين بالشبح، او منقلبه على قول هذا المحقق السيد السند). درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الأملي، ج ١، ص ١٠٨.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٣، حاشية ٤٧.

بل الموجود الخارجي^(١٠٧)، بحيث إذا وجد في الذهن، انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي. ثم أورد سؤالاً آخر، بأنه إنَّما يتصور هذا الانقلاب، لو كان بين الموجود الذهني والخارجي، مادة مشتركة^(١٠٨)، كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمه^(١٠٩)، وليس كذلك^(١١٠).

والكيف، فتكون إما هذه حقيقة وإما تلك، فإن وجد في الخارج فتلك حقيقته، وإن وجد في الذهن فتلك حقيقته.

(١٠٧) نظر لهذا المطلب المصنّف في الحاشية^(١)، بأن قال مثل ما يقال في تفسير الكلّي بالمطابق للكثيرين، مع أن المطابق مجرد، والكثيرون ماديون، وبينهما غاية البعد. أن المراد بالمطابقة: أنه لو حصل الكلّي في الخارج، كان عين الأفراد، ولو حصلت الافراد في العقل، كانت عين الكلّي المجرد، إذا يحذف غرائبها تكون عينه. (١٠٨) بين المنقلب والمنقلب إليه، وبرهنوا على ذلك، بأنه لو لم تكن مادة مشتركة، لم يقل هذا منقلب عن ذاك دون هذا، أو لم يقل أن كلياً منهما حقيقة بنفسه، فلا بد من وجود مادة مشتركة.

(١٠٩) حيث قال: أن الهيولى تنقلب صورتها إلى صورة نوعية أخرى، كما في هيولى الماء، فتارة تصير ماءً، وتارة هواءً، وتارة ناراً، والمشارك بين هذه العناصر الثلاث، هو الهيولى المبهمه الصورة.

(١١٠) أي والموجود الذهني والخارجي، ليس بينهما أمر مشترك، بل صار كل

وأجاب: بأنه إنما استدعى الانقلاب مادة، لو كان انقلاب أمر في صفته^(١١١) أو صورته^(١١٢)، وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها، إلى حقيقة أخرى فلا^(١١٣). نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب، أمراً مبهماً عامّاً^(١١٤). هذا مذهب هذا السيد (قدس سره)، وهو بظاهره سخيف^(١١٥)؛ لأنه قائل بأصالة الماهية.

منهما تحت جنس غير الجنس الأول، كما لو صار للشيء هيوولى، غير الهيوولى الأولى، فلم يكن هناك أمر مشترك، يصح الانقلاب.

(١١١) كما لو انقلب الجسم الأسود إلى البياض، فهناك شيء مشترك وهو الجسم.

(١١٢) كما [لو] انقلبت صورة الماء إلى صورة الهواء، وصورة الهواء إلى صورة النار، فهنا أيضاً يراد أمراً مشتركاً، وهو الهيوولى.

(١١٣) أي فلا يريد أمراً مشتركاً. ويشكل عليه: أنه ليس ترجح لأن يقال هذا منقلب من ذلك، على أن يقال أنهما حقيقتان برأسهما، إذ ليس فيهما مادة مشتركة، فلم تقول هذه تلك.

(١١٤) للموجود في الذهن والخارج، مثل الممكن والأمر والشيء، ولا يخفى أن كل واحد منها من المعقولات الثانية، ولا يحاذيه شيء في الخارج، مشترك بينهما، بل هي أمور اعتبارية، فلم يكن شيئاً باقياً في الاحوال.

(١١٥) أتى بلفظ الظاهر، للإشارة على أنه له توجيه، تندفع به تلك الإشكالات،

وأنى للماهية هذا العرض العريض^(١١٦)، مع كونها مثار الاختلاف، وعدم وجود مادة مشتركة^(١١٧)، كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟ نعم هذا^(١١٨) حق طلق للوجود، لكونه مقولاً بالتشكيك، على مراتب فيها أصل محفوظ، وسنخ باق.

كما ذكره ملا صدرا في الوجود الذهني من أسفاره^(١).

(١١٦) أي تكون ماهية واحدة، مقولة بالتشكيك، فتارة تكون لها مرتبة الجوهرية، وأخرى مرتبة العرضية، مع كونها مثار الاختلاف ومنشأ للتعدد، وعدم وجود مادة مشتركة، حتى تقول هذه الماهية هي تلك، فمع هذه الأمور الثلاث، كيف يقال أنهما ماهية واحدة، ولشخص واحد، مع القول بأن الذاتيات مختلفة، فلا بد أن يقال أن هناك ماهيتين مختلفتين، وحينئذ لا علاقة بينهما توجب العلاقة، وماهية الإنسان واحدة منهما، فأما أن يقول هي الخارجية فقط، والذهنية فقط، وأما أن لا تكون موجودة في الخارج، إن كانت ذهنية، وإلا فليس موجود في الذهن، إن كانت ذهنية.

(١١٧) فلا يكون لها مراتب، بل لا بد وأن تكون لها مرتبة واحدة.

وأشكل على هذا الجواب الأستاذ، بما حاصله: أنه يظهر من هذا الجواب، بأنه لو كان للماهية هذا العرض العريض، لصحّ مذهبه، والحالة هو غير صحيح؛ لأنه باعترافه يقول بالانقلاب، وجعل الانقلاب جزء من دليله، ولم يجعل الاشتراك، وفي هذا نظر.

(١١٨) أي العرض العريض، والتشكيك وجود المراتب، إنما هو حق طلق

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، مبحث الوجود الذهني، ص ٢٦١.

لكنه (قدس سره)، لا يقول بأصالته^(١١٩).

(وَقِيلَ) والقائل هو المحقق الدواني، (بالتشبيه والمسامحة) - متعلق بمفصحة -
 (تسمية) أي تسمية العلم، (بالكَيْفِ عَنْهُمْ) أي عن الحكماء، (مُفْصِحَةً) أي مروية.
 فعند المحقق إطلاق القوم، لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر، ومن سائر
 المقولات ما عدا الكيف^(١٢٠)، إنما هو على المسامحة، تشبيهاً للأُمور الذهنية^(١٢١)،
 بالحقائق الكيفية الخارجية.

الوجود، أي مطلق الوجود.

(١١٩) أشكال الأستاذ عليه: بأن هو ظاهره هذا الجواب، أنه لو قال بأصالة
 الوجود، فصحيح مذهبه، والحالة أنه لو قال ايضاً [بعدم أصلته]، لم يكن
 صحيحاً؛ لأن الكلام في الماهيات، هل يمكن وجودها في الذهن بذاتها أم لا، ولا
 دخل في هذا المذهب لأصالة الوجود.

(١٢٠) لأنه على نظر الدواني^(١)، أن الصورة العلمية، تابعة للمعلوم الخارجي، فإذا
 كانت الصورة العلمية للكيف، فإطلاق الكيف عليها صحيح؛ لأنها تابع.

(١٢١) ووجه الشبه أن الصورة العلمية، غير قابلة للقسمة، محتاجة إلى المحل،
 والمحل مستغن عنها، وليس لها إضافة إلى أمر من الأمور، فاستحقت أن يطلق
 عليها لفظ الكيف تسامحاً، ولأجل المشابهة، لا أنها كيف واقعاً.

(١) وقد ذكره صدر المتألهين وردّه. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج١، مبحث الوجود

وأما في الحقيقة، فالعلم لما كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات^(١٢٢)، كان من مقولة المعلوم^(١٢٣)، فإن كان جوهرًا، فجوهر، وإن كما فكم، وإن كيفًا فكيف، وهكذا. فلا يلزم اندراج شيء واحد، تحت مقولتين^(١٢٤).

(١٢٢) والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية، وهو مطابق للمعلوم بالعرض، وهو الأمر الخارجي، فهما مثالان، والامران المتماثلان، مشتركان بالماهية واللازم. قال المصنّف في الحاشية^(١)، ممثلاً لذلك: إن العلم بالشّمس شمسٌ أخرى، ولذا يقال العلم بالشيء، الصورة الحاصلة عند العقل، ويقال صورة الشيء ماهيته.

(١٢٣) أي كان العلم من مقول المعلوم بالعرض، لما بينا من أنهما متماثلان، فاللازم والذاتي لاحدهما، عين اللازم والذاتي للآخر.

(١٢٤) إن قلت: قد ذكرتم أن الصورة العلمية فيها، حدّ الكيف ومفهومه، من أنه القائم في محلٍ من دون إضافة، غير قابل للقسمة، فهي كيف.

قلت: هذا الإشكال وارد على مذهب الدواني^(٢)؛ لأنّه على رأيه: أن هذه المقولات، مأخوذ فيها الوجود الخارجي، وذلك لأنّه يقول: أنهم قسّموا الموجود الخارجي إلى قسمين: واجب وممكن، والممكن إلى المقولات التسعة والجوهر، فهذه التسعة والجوهر، جعل مقسمها الوجود الخارجي، فالكيف معناه، هو الشيء

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٧، تعليقة ٦٧.

(٢) وقد ذكره صدر المتألّهين ورده. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، مبحث الوجود الذهني، ص ٢٩٨.

وأما جوهرية شيء واحد وعرضيته، فليس فيه عنده إشكال؛ لأنَّ العرض كما مر من العروض، وهو الحلول، وهو نحو من الوجود^(١٢٥)، والوجود ليس ذاتياً للماهية، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية^(١٢٦)، وعلى الجوهر الذهني، صدق العرض العام على المعروض.

ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا، بمعنى أنه ماهية، حق وجودها في الأعيان، أن لا يكون في الموضوع، وبين كونه عرضًا خارجيًا^(١٢٧)، لا في مقام ذاته^(١٢٨).

الذي إذا وجد في الخارج، يكون قائمًا في محل، من دون إضافة، غير قابل للقسمة، وصورة الجوهر ليست كذلك، فصورة الإنسان ليست إذا وجدت في الخارج، تحتاج إلى محل، وكذا الجوهر هو الشيء الذي إذا وجد في الخارج، لا يحتاج إلى محل، ومتقوم بذاته، وهذا ينطبق على صورة الإنسان، فهي جوهر لا كيف، وكذا سائر المقولات، فالصورة تابعة، ولا يصدق عليها تعريف الكيف، نعم يصدق على صورة الكيف؛ لأنها إذا وجدت في الخارج، تكون محتاجة إلى المحل، غير قابلة للقسمة ولا النسبة.

(١٢٥) وهو الوجود الرباطي، والوجود يكون بعد تمام الماهية، زائدًا عليها، فلا يكون العرض المطلق، ذاتياً للماهية، بل [هو] خارج محمولاً عليها، فلا يلزم أن تتركب ماهية، عند وجودها في الذهن، من أمرين متباينين.

(١٢٦) أي التسعة.

(١٢٧) أي موجوداً فعلاً في موضوع.

(١٢٨) أي كونه عرضاً لا في مقام ذاته، بل بالعرض، وعارض عليه العرضية،

(بِحَمَلِ ذَاتِ) (١٢٧) أي بالحمل الأولي الذاتي، (صُورَةٌ) علمية من كل ممكن، (مَقُولَةٌ) من المقولات، جوهر أو كم أو كيف أو غيرها. وأما بالحمل الشائع، فهي كيف، ولا منافاة، لاختلاف الحمل، كما أن الجزئي جزئي بأحد الحملين.

وليست جزءاً لذاته.

ويبطل هذا الجواب: أن الصور الذهنية بلحاظها إلى الوجودات الخارجية، تسمى ذهنية، وإلاً باللحاظ إلى نفسها، تكون خارجية؛ لأنّها موجودة في النفس، والنفس خارجية، فهي موجودة في الخارج، ورتبت عليها آثارها وهو العلم، فهي أيضاً في نفسها، جوهر وكم ونحوها، مع أنها محتاجة إلى محل، فهي في الخارج بالنسبة إلى نفسها، وهي محتاجة إلى محل في الخارج، فيلزم الإشكال المذكور.

وإذا قلت: أنها كيف، فعرضيها ذاتية لها، وفي مقام ذاتها.

وأيضاً يرد عليه: من أن الصور العلمية، ليست تدرج تحت أية مقولة من المقولات، من حيث هي، كما سنحققه في مذهب ملا صدرا^(١)، والمصنّف لم يبطل هذا الجواب؛ لأنّه يظهر الجواب عنه من كلام ملا صدرا؛ لأنّه في جوابه عن الإشكاليين، يختار أحد شقيه.

(١٢٩) هذا مذهب ملا صدرا^(٢)، وله في الجواب عن هذين الإشكاليين، مسالك

ثلاث:

(١) كما سيأتي في آخر هذا الغرر.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٥.

الأول: أن الصور الذهنية، ليست قائمة في الذهن، قيام حلول، بل قيام صدور، فليست بكيف؛ لأنها ليست حالة في الذهن، كالصور المناميّة عندما يراها النائم، أما في مثل الصور الجزئية، فواضح صدورها من النفس، وأما الكلّيات المعقولة، فهي [عندما] يلاحظ رب النوع ويتجلّى لها، يصدر منها صورة ومفهوم له.

والثاني: أنه بالنسبة إلى الصور الجزئية صدور، وبالنسبة إلى المعقولات الكلّية، من قبيل مشاهدات رب النوع، لا أنه تأتي صورة له، وتصدر عنها صورة، بل يظهر رب النوع للنفس، عند أدراكها للكلّيات.

وسيجيء مسلك ثالث له، وهذا جواب له، مع البناء على أن الصور العلمية، حالة في النفس، والنفس محل لها، وإلا فهذه المسالك الثلاث المذكورة، كافية في الجواب، فهذا الجواب مع عدم البناء على هذه المسالك.

وحاصل هذا الجواب: ولما كان محصّل الإشكالين لزوم التناقض؛ لأنّه على هذا، تارة يقال له جوهر وغير جوهر، وكيف وغير كيف... الخ، لذلك محصل جوابه منع التناقض، بل كونه جوهرًا وليس بجوهرٍ، وكيفًا وليس بكيفٍ، وذلك أنهم اشترطوا في وجود التناقض، شرطًا تاسعًا، وهو وحدة الحمل، إن ذاتي فذاتي، وإن شائع فشائع، مستدلين على ذلك: بأن الجزئي يصح حمل الجزئي عليه، ويصح سلبه عنه، ومع ذلك فلا تناقض؛ لأنّه في صورة الحمل، يكون حملًا أوليًا، من قبيل حمل الشيء على نفسه، وصورة سلب الجزئية عنه، يكون من قبيل سلب الحمل الشائع، وذلك لأن الجزئي ليس بجزئي بالحمل الشائع؛ لأنّه بالحمل الشائع من افراد الكلّي لا الجزئي، والصورة الذهنية من حيث هي، ليست فردًا لاي مقولة من المقولات، ولا تحمل عليها بالحمل الشائع، بل هي كم أو كيف بحسب ذاتها،

وليس بجزئي بالآخر. ولذا اعتبر في التناقض، وحدة الحمل أيضاً، وراء الوحدات الثمان. وهذا طريقة صدر المتألهين (قدس سره). فقال في مبحث الوجود الذهني من الأسفار: إن الطبائع الكلية^(١٣٠) العقلية، من حيث كليتها^(١٣١) ومعقوليتها^(١٣٢)، لا تدخل تحت مقولة من المقولات^(١٣٣)، ومن حيث وجودها في النفس، أي وجود^(١٣٤) حالة^(١٣٥) أو ملكة^(١٣٦) في النفس، تصير مظهراً أو مصدرأ لها^(١٣٧)،

ويحمل عليها ذات، لا بالحمل الشائع، وأما من حيث وجودها في الذهن، فهو كيف بالحمل الشائع، وليست فرداً لغيره، وحيث قولنا للصورة الذهنية جوهر، أي ذاتاً وليست بجوهر، أي بالحمل الشائع، وهلم جرا.

(١٣٠) هذا مذكور على سبيل التمثيل، وإلا فالطبائع الجزئية العقلية، كصورة زيد وعمر، فهي جوهر ذاتاً، وليست بالحمل الشائع جوهرأً، بل كيف وعرض.

(١٣١) أي كونها كلياً طبيعياً، لا من حيث جزئيتها، وهو كونها موجودة في الذهن.

(١٣٢) أي كونها مفهوماً من المفاهيم.

(١٣٣) أي لا تدرج، ولا يحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي، أي مقولة من المقولات.

(١٣٤) صفة لقوله وجودها في النفس، وهو بمنزلة قولنا مطلقاً.

(١٣٥) أخذ في تفصيل الوجودات النفسانية، وأنه لا تفاوت بينها في هذا الحكم، وقوله (حالة) فهي الصورة الغير الراسخة.

(١٣٦) هي الصورة الراسخة.

(١٣٧) أعلم أن صدر المتألهين، لما رأى أن الصور الكلية، لا تتغير ولا تتبدل، بل

هي على حالة واحدة، فهي لا يمكن انتزاعها من الأمور الجزئية لتغيرها، وعدم ثباتها على حالة واحدة، فهي مباينة للجزئيات، والكليات، أعظم مرتبة منها، فلا يمكن انتزاع الكليات منها، بل التزم أن هناك أمراً موجوداً في الخارج لكل نوع، غير متغير على حالة واحدة، ولكنه وسيع، يسمّى رب النوع^(١)، فلإنسان رب النوع، وللفرس كذلك، وهو مرتبته تحت العقول، والنفس عند ملاحظته^(٢)، تظهر منه صورة تحل في النفس، وهي أيضاً مثله وسيعه، كائنة على حالة واحدة، ولما كان لها وجود سعي، يحاكي النفس (النفس الناطقة)، لم نقل بأن الصورة للكلي مصدرراً للنفس، بل يعبرّ بالظهور، أو بكونها من صقع النفس، كما أن العقول من حيث إن لها وجود سعي، يقال لها: أنها من صقع الواجب، لا أنها صادرة من الواجب، ولما كانت الصور الجزئية، هي متغيرة كتغير الجزئيات، قيل بأن النفس تصدرها، عند ملاحظتها للجزئيات، ولما لم يكن لها وجود سعي، قيل أن النفس تخلق تلك الصور وتصدرها.

فأتضح أن النفس الناطقة، تكون مظهرة^(٣) للصور الكلية، لا مصدررة لها، وبالنسبة إلى الصورة الجزئية، مصدررة لها وخالقة لها، وعلى كل فتلك الصور المظهرة والمصدررة، حالة في النفس، وهي من حيث وجودها، كيف وعرض.

(١) المصدر السابق، ج٧، ص٥٧.

(٢) وإن كانت لا تشعر بذلك كما هو واضح (منه رحمه الله).

(٣) فدالمظهرية بالنسبة إلى المعقولات الكلية، والمصدرية بالنسبة إلى الخيالات مثلاً، وذلك لأن العلية تقتضي سوائية، أزيد ممّا في العقليات، إذ لها وجود تجرّدي وسيع، ووحدة جمعية، تحاكي تجرّد النفس النطقية القدسية. فهي من صقع النفس، كما يقول: ان العقول المفارقة، من صقع

تحت مقولة الكيف^(١٣٨). ثم شرع (قدس سره) في سدّ ثغوره^(١٣٩)، بما خلاصته^(١٤٠):
أن الجواهر، وإن أخذ في طبيعة نوعه كالإنسان، وكذا الكم في طبيعة نوعه كالسطح،
فقد حدّد^(١٤١)، بما اشتمل عليهما^(١٤٢)، وكذا في بواقي الأجناس والأنواع^(١٤٣).
كيف؟ ولو لم تؤخذ فيها^(١٤٤)، لم يكن الأشخاص أيضاً جواهر^(١٤٥)، أو كميات أو

(١٣٨) أي مندرجة تحت مقولة الكيف، ويحمل عليها الكيف، حملاً شائعاً
صناعياً^(١).

(١٣٩) أي في الدفع عمّا يرد عليه.

(١٤٠) هذا تقرير الإشكال عليه.

(١٤١) أي الإنسان والسطح، والفاء في فقد، لتعليل الأخذ والبرهان على الأخذ.

(١٤٢) أي بشيء اشتمل على الجواهر والكم.

(١٤٣) في أنه الأنواع، أخذ فيها الأجناس.

(١٤٤) هذا دليل ثانٍ على أخذ الأجناس في الأنواع، وأن الجواهر مأخوذ في طبيعة

نوعه كالإنسان، وكذا الكم أخذ في طبيعة نوعه كالسطح، وقوله (لو لم تؤخذ فيها)،

أي لو لم تأخذ الاجناس في الأنواع.

(١٤٥) لأنه ليس الأشخاص، إلاّ التشخص العارضي والطبيعة، فليس الجوهريّة

الربوبية، بخلاف الخيالات؛ لأن كلاً منها محدود متقدّر متشكّل، ولا تجرد حقيقي فيها، ولذا كثيراً
ما يقول: التعقل بالاتّحاد، والتخيّل ما بالخلاقيّة باذن الله تعالى). شرح المنظومة، الحكيم ملا
هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٣٩، حاشية ٧٦.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٩٤.

غيرهما، بالحقيقة، وبالحمل الشائع، مع أنها كذلك^(١٤٦)، لكنه غير مجد^(١٤٧)؛

جزء من التشخيص؛ لأنه عارض والجوهرية ذاتية، والمفروض أنه ليس بجزء للطبيعة، فهو ليس بجزء من الأشخاص، ولا مأخوذ فيها، وذلك باطل؛ لحمله على الأشخاص حملاً شائعاً، فهو لا بدّ وأن يكون مأخوذاً في الطبيعة، وإذا أخذ فيها، فلا بدّ أن يحمل على الطبيعة حملاً شائعاً؛ لأن مناط الحمل الشائع، الأخذ في الشيء، وقد اثبتنا أخذه فيها، فالجوهرية تحمل على طبيعة الإنسان، حملاً شائعاً، سواء وجدت في الذهن أو في الخارج، فيجتمع الحملان الشائعان - الجوهرية والكيف في الذهن - على طبيعة واحدة، فعاد الإشكال جذعاً.

(١٤٦) أي تحمل بالحمل الشائع على الأشخاص، فيعلم أخذها في الطبيعة، وأخذها في الطبيعة، يكفي لصحة الحمل الشائع الصناعي، ففي مرتبة الذهن، يحمل على الطبيعة الجوهرية مثلاً، والكيف، وكل ذلك بالحمل الشائع، وهذا هو الإشكال المذكور سابقاً.

(١٤٧) هذا جواب هذا الإشكال، وحاصل هذا الجواب: أن حمل الشيء الذاتي، على شيء آخر، حملاً شائعاً صناعياً، يشترط فيه شرطان^(١):
الأول: الأخذ فيه حقيقة ذلك الشيء.

الثاني: ترتب آثاره عليه، فالجوهرية وإن أخذت في الإنسان الذهني، ولكن آثار الجوهرية، لا تترتب عليها في مرتبة الذهن، بل من القيام بذاته، نعم إذا وجد في

(١) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآملي، ج ١، ص ١١٥-١١٦.

لأن مجرد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي، لا يوجب اندراج ذلك النوع، في ذلك الجنس، كاندراج الشخص تحت الطبيعة، ولا حملة شائعاً عليه، إذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه، حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه. بل الإندراج الموجب لذلك، أن يترتب على المندرج، آثار تلك الطبيعة المندرج فيها^(١٤٨)، كما يقال: السطح كم متصل قار، منقسم في الجهتين^(١٤٩). فيكون السطح باعتبار كميته، قابلاً للانقسام، وباعتبار اتصاله ذا حد^(١٥٠) مشترك، وباعتبار قراره، ذا أجزاء مجتمعة في الوجود. وترتب الآثار، مشروط بالوجود العيني، كما في الشخص الخارجي من السطح. وأما طبيعة السطح المعقولة، فلا يترتب عليها تلك الآثار، كما لا يخفى. نعم مفاهيمها^(١٥١) لا تنفك عنها.

الخارج، ترتبت تلك الآثار عليه، فلذا يحمل على الإنسان، حملاً شائعاً، فالمشكل توهم أن صرف الأخذ، يكفي في الحمل الشائع، ولكن هذا خطأ كما بيّننا. نعم أن صرف الأخذ، يقتضي الحمل الأولي. قال الأستاذ: فزيد الموجود في الذهن، يحمل عليه الجوهرية، حملاً أولياً، لا حملاً شائعاً.

(١٤٨) بفتح الراء.

(١٤٩) أي الطول والعرض.

(١٥٠) أي مشترك بين القسمين، بأن يكون صالحاً لهذا القسم، ولذلك القسم، ولا شك أن السطح - أي مقداراً منه - هو صالح لأن يكون حداً لهذا القسم، وحداً لذلك، وسيجيء تفصيل هذا.

(١٥١) أي مفاهيم تلك الآثار، لا تنفك عن تلك الطباع المعقولة.

أقول: الملاك كل الملاك^(١٥٢) فيما ذكره (قدس سره)، اعتبارية الماهيات، المعبر عنها بالكليات الطبيعية. فهي مع قطع النظر عن الوجود، ليست إلا مفهوم الجوهر^(١٥٣)، أو مفهوم الكم وغيرهما، لا حقائقها^(١٥٤)، وكذا في أنواعها^(١٥٥).

(١٥٢) وبيان ذلك: أن ما ذكره صدر المتألهين^(١)، من شرط الحمل الشائع، ترتب الآثار، وهي إنما تترتب بالوجود العيني، إنما يصح إن قلنا بأصالة الوجود، وأنه هو منشأ الآثار وترتيبها، وحينئذ المقولات لا تحمل على أفرادها بالحمل الشائع، إذا وجدت الأفراد في الذهن؛ لأنها لم يترتب عليها آثارها في عالم الذهن، وإنما تترتب بالوجود الخارجي، ولكننا إذا قلنا بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، فتكون الماهية هي منشأ الآثار، وهي بنفسها موجودة في الذهن، وحينئذ فيصح حمل المقولات على الأفراد الذهنية، حملاً شائعاً؛ لأن منشأ الآثار حينئذ موجود في الذهن.

(١٥٣) ولا يحمل عليها إلا بالحمل الأولي لا الشائع.

(١٥٤) أي لا حقائق الجوهر أو الكم، إذ الحقيقة باعتبار الوجود العيني للماهية.

(١٥٥) أي أنواع الكم والجوهر وباقي المقولات، فهي في نفسها ليست إلا

(١) ورد في حاشية المصنّف: (هذا الحكيم المتأله *تنته*، مع المحقق الدواني في شقاق، فالمحقق يدعي صحة السلب للكيف، وصحة الإثبات للمقولات الاخر، وهو *تنته* يدعي صحة السلب، لحقائق المقولات، وصحة الإثبات للكيف، ومدار هذا الإشكال، على إثبات كلا الأمرين بالحقيقة، لكل صورة صورة من المقولات، ومتى طرد احدهما، أنحل). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املئي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٤٠، حاشية ٨٣. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٩٨.

والوجود وإن لم يكن^(١٥٦) جوهرًا ولا عرضًا، لكنه ما به^(١٥٧) ظهور الماهيات وأثارها.

مفاهيمها، وليست بحقائق، إذ ليست متصفة بالوجود الخارجي .
 (١٥٦) حاصله دفع إشكال، وهو أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض، فكيف به تترتب آثار الجوهر والاعراض، وتظهر به .
 فإجاب: بأنه وإن لم يكن كذلك، لكنه به ظهور الماهيات والآثار وأثارها، وهو كالنور، فإنه ليس بلون من الألوان، ولكن به تظهر الألوان.
 (١٥٧) أي بسببه تظهر الماهيات. للقوم نزاع: في أنه هل للماهية لوازم، أم لا، ملا جلال^(١) ذهب إلى الثاني، من أنه ليس للماهية لوازم، وإنما هي كلها لوازم الوجود. ومختار أستاذنا محتجًا على ذلك: من أن الشيء الذي يحمل على شيء آخر، لا بد وأن يكون، إما بالذات حملة له، أو بالعرض، واللوازم والآثار، هي عوارض على الماهية، فهي لا بد وأن تحمل عليها، فإما أن يكون حملها عليها بالذات، أو بالعرض والواسطة، لا سبيل إلى القول بكون حملها عليها بالذات؛ لأن الماهية في نفسها ليست إلا هي، أو أجزائها، فالذي يحمل عليها بالذات أجزاؤها ونفسها، والآثار خارجة عنها، فليس حملها عليها بالذات، فلا بد أن تكون عارضة للوجود حقيقة، وبالعرض تنسب إلى الماهية بواسطة الوجود؛ لأنه هو منشأ كل شيء، فاللوازم حينئذٍ، لازم لخصوص الوجود الخارجي أو الذهني، أو لكليهما كالزوجية

(١) حاشية الدواني على شرح التجريد للقوشجي، ص ٢٧.

إن قلت: ^(١٥٨) تلك الماهيات، وإن لم تكن موجودة بالوجود الخارجي، لكنها موجودة بالوجود الذهني، لأن الكلام في الكلّي العقلي ^(١٥٩). قلت: نعم ^(١٦٠)، ولكن هذا الوجود ^(١٦١) لها تبعاً وتطفلاً ^(١٦٢)؛ لأنّ هذا الوجود للنفس حقيقة، وما به يترتب ^(١٦٣)

للأربعة. والمصنّف رأيه أن هناك لوازمًا للماهية، غاية ما في الباب، إنّما تكون في عين الوجود الخارجي أو الذهني، لا كما يذهب إليه ملا جلال، من أنه بشرط الوجود، والعبارة المتقدمة، كما هو مفاد الباء، ظاهرها أن الوجود سبب للآثار. (١٥٨) حاصله أنكم زعمتم، أن الوجود الخاص، ما به ظهور الماهيات، وترتب الآثار، والماهية عند الذهن موجودة بوجود خاص لها، يعبر عنه بالذهني، فينبغي أن تحمل عليها المقولات بالحمل الشائع، لترتب الأثر عليها، لاتصافها بالوجود الخاص.

(١٥٩) المراد بالكلّي العقلي، هو الموجود في الذهن، سواء كان شخصياً أو كلياً. (١٦٠) حاصل الجواب: أن الوجود الذهني، ليس وجوداً خاصاً للماهية، بل هو وجود للنفس، والماهيات الذهنية، موجودة تبعاً لوجود النفس، كالصور في المرأة موجودة، تبعاً لوجود المرأة، وليس لها وجود خاص، فلذا لا يترتب عليه الآثار، فإذن لم يكن للصور الذهنية وجود خاص، فلا معنى لحمل المقولات عليها، حملاً شائعاً. وقوله (قلت نعم) أي موجودة بالوجود الذهني.

(١٦١) أي الوجود الذهني.

(١٦٢) عطف تفسير.

(١٦٣) أي والوجود الذي يترتب بسببه.

على الماهيات آثارها، هو الوجود الخاص^(١٦٤). وهذا نظير الماهيات^(١٦٥) والأعيان
الثابتة^(١٦٦)،

(١٦٤) أي الوجود الذي يكون للماهية، لا لغيرها.

(١٦٥) أي الموجودات الذهنية، نظير الماهيات... الخ.

(١٦٦) أعلم أن واجب الوجود:

- تارة يلحظ مجرداً عن الأسماء والصفات، ويسمى (مبدأ المبادئ) و(غيب الغيوب) و(مرتبة اللاهوت)، وحيث لا يمكن أن يشار إليه، وليس له اسم.
- وتارة يلحظ مع كماله، فتتزع منه أسماء الصفات، كالعلم والقدرة والدوام ونحوها، وأيضاً تتزع أسماءه، كالعالم والقادر والدائم، وهذه المرتبة تسمى (الفيض الأقدس)^(١)، وتسمى (مرتبة اللاهوت).

قال العرفاء: ولما أراد الله ﷻ أن يظهر نفسه، جعل لكل صفة مظهراً، فزعموا أن الفلك مظهر للدائم الرفيع، والمظهر الكامل له هو الإنسان، ولذا قيل انه مظهر لفظ

(١) حكم الفصوص وحكم الفتوحات المسمى مجمع البحرين في شرح الفصين، ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني، تحقيق احمد المزيدي، ص ١٣٣-١٣٤. شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ١٥٥-١٥٦. الأسفار الاربعة، صدر الردين الشيرازي، ج ٢، ص ٣٥٤، ج ٨. أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، السيد حيدر آملبي، تحقيق السيد محسن الموسوي، ص ٤٢. شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٧٠-٧٣. ايقاظ النائمين، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محسن مؤيدي، ص ٣٣. المشاعر، صدر الدين الشيرازي، ص ٩٧.

في نشأة^(١٦٧) العلم الربوبي^(١٦٨)، حيث إنها مع وجودها، تبعاً لوجود الأسماء والصفات، معدومات^(١٦٩)، بمعنى أنها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية. فليس في ذلك المقام الشامخ حيوان وإنسان، ولا عقل ولا نفس، يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع^(١٧٠).

الله ﷻ، فجميع الطبائع مظهر لأسمائه وصفاته، فالطبائع ثابتة في علم الله ﷻ، تبعاً لوجود صفاته وأسمائه؛ لأنها تقتضي تلك الطبائع، فالماهيّات في العلم الربوبي موجودة، ولكن وجودها ليس خاصاً لها، بل تابع لوجود الأسماء والصفات، وقوله (والأعيان الثابتة)^(١)، عطف تفسير على الماهيّات.

(١٦٧) أي في عالم.

(١٦٨) أي الإلهي.

(١٦٩) هذا معنى كون الماهيّات في علم الله ﷻ معدومة.

(١٧٠) نعم هناك، أي في العلم الربوبي، حيوان وإنسان وعقل ونفس، يصدق عليها عنواناتها بالحمل الأولي.

(١) فصوص الحكم، داود القيصرى، تحقيق حسن زادة أملي، ج ١، ص ٨١-٩٤. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٣٤٩. مجموعة آثار آقا محمّد رضا القمشي، محمّد رضا قمشئي، تحقيق حامد ناجي الأصفهاني، خليل بهرامي، ص ٨٦-٩٤. الكتاب التذكري، جمع من المؤلفين، تصحيح إبراهيم بيومي مذكور، ص ٢٠٧-٢٢٠. جواهر النصوص في شرح الفصوص، عبد الغني النابلسي، تحقيق عاصم إبراهيم، ج ١، ص ١٣٦-١٣٩. شرح الاسماء الحسنی، صدر الدين القونوي، تحقيق قاسم الطهراني، ص ١٦٥. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، ص ٣٣١.

إن قلت: فعلى هذا^(١٧١)، لم يكن للشيء نحوان من الوجود.
قلت: قد أشرنا^(١٧٢) إلى أن الوجود الذهني لها تبعاً. وأدلة الوجود الذهني، لا تثبت
أزيد من هذا.

وقد أوردنا في تعاليقنا على الأسفار^(١٧٣)، أن ما ذكر يصحّ في كليات الجواهر
والأعراض، التي في العقل، وأما الصورة الجزئية، التي في الخيال^(١٧٤) من الإنسان^(١٧٥)
مثلاً، فهو جوهر^(١٧٦)، وإنسان بالحمل الشائع. وناهيك في ذلك قولهم: إن لكل
طبيعة، أفراداً ذهنية.

(١٧١) أي بناء على كون الماهيات في الذهن، ليس لها وجود خاص، إنما هو
وجود للنفس.

(١٧٢) في ان قلت المتقدم.

(١٧٣) حاصل هذا الإشكال: أن الصور الجزئية، كصورة زيد وعمر، تحمل عليها
الماهيات بالحمل الشائع، وحينئذٍ فيحمل الكيف عليها شائعاً، والجوهر عليها
شائعاً، فالإشكال باقٍ على حاله^(١).

(١٧٤) والمراد بالصور الخيالية، هي التي تكتسي قوّة في النوم والبرزخ.

(١٧٥) أي من صور جزئيات الإنسان.

(١٧٦) أي فالصور التي في الخيال جوهر، ومن هنا يظهر أن العبارة الصحيحة
(فهو جوهر)، إلا اللهم باعتبار الخبر.

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٩٧، تعليقة ٢.

والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع. والجواب: أنه لا يتفاوت الأمر^(١٧٧)، فإن هذا الوجود أيضاً، ليس وجود الطبيعة^(١٧٨). فذلك الإنسان^(١٧٩) الذي في الخيال، ليس فرد الإنسان^(١٨٠)، ولا الجوهر، بل ذلك الوجود أيضاً، إشراق من النفس، وظهور له^(١٨١)، كما في ذلك الوجود^(١٨٢) الإحاطي^(١٨٣)، الذي للكلي العقلي. والماهية قد علمت حالها^(١٨٤). وبالجملة^(١٨٥) صحة هذه السلوب، على وجود تلك الصور العلمية؛ لأنها فوق الجوهرية وغيرها، لا لأنها دونها.

(١٧٧) بين الصور العقلية، والصور الخيالية.

(١٧٨) الخاص.

(١٧٩) أي فذلك الجزئي من الإنسان.

(١٨٠) حيث إنه لا يترتب عليه الآثار الخارجية.

(١٨١) أي وظهور للنفس، والعبارة الصحيحة أن يقول لها.

(١٨٢) فإنه أيضاً وجود للنفس، وظهور لها.

(١٨٣) أي الوسيط.

(١٨٤) فالصور الذهنية، لما علمنا أن الوجود ليس لها، فلا يكون منشأ لترتب

الآثار عليها، فلا يكون الحمل شائعاً من جهة الوجود، وأيضاً ليس من جهة

الماهية، يقتضي أن يكون الحمل شائعاً، لما ثبت أنها اعتبارية، وليست منشأ

لترتب الآثار، وقوله (الماهية قد علمت حالها) من أنها اعتبارية، وليست منشأ

لترتب الآثار.

(١٨٥) حاصله: أن سلب الماهية عن الصور الذهنية، لا لكونها بهذا الوجود

إن قلت: ^(١٨٥) إذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كأخذ كل طبيعة في فردها، ومفاهيم المقولات أيضاً،

الذهني، أقل مرتبة منها عند الوجود الخارجي الخاص، بل هي في الوجود الذهني، أشرف منها في الوجود الخاص الخارجي؛ لأن هذا الوجود للنفس، التي وجودها أشرف الوجودات، ما عدا الله ﷻ، فالماهية إذا اتصفت بوجود النفس، فهي أشرف من وجودها الخارجي؛ لأنه وجود لها، لا للنفس، وهو أحسن من وجودها النفسي، وهذا كالأعيان الثابتة في العلم الربوبي.

واعلم أن هذا الذي ذكره المصنّف من شرفية الماهية، عند وجودها في الذهن، ينافي ما ذكره صدر المتألهين^(١) في الشق الثاني، من أنها كيف، من حيث وجودها في الذهن، فإن وجود الكيف، أضعف من وجود الجوهر، وأخس منه.

إلا اللهم أن يقال أن قوله (بالجملة)، ذكره على مسلكه، حيث إنه كما سيجيء يختار هذا الشق، ويبطل الشق الثاني، وحينئذ فيصح قوله وبالجملة.

(١٨٦) لما سدّ ثغور الشق الأول، وهو: أن تلك الصور، ليست تصدق عليها مقولاتها بالحمل الشائع، أخذ يسدّ ثغور الشق الثاني، وهو أنها يحمل عليها الكيف، بالحمل الشائع.

وحاصل هذا الإشكال: أنه بعد فرض أن الكيف، يحمل عليها، فإما أن يكون ذاتياً لها، فيلزم المحذور السابق من اجتماع الكيف، وتلك المقولة الأخرى؛ لأن تلك

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٧٣-٧٤.

إما نفسها^(١٨٧)، أو جزءها، فلزم اجتماع المتقابلين. وإذا كانت كيفاً بالعرض، كما قال فيما بعد هذا الكلام^(١٨٨)، فلا بد ان ينتهي إلى ما بالذات، فما هذا الكيف بالذات؟ فإن كان الوجود كما في قوله: ومن حيث وجودها في النفس، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق، فالوجود ليس بجوهر ولا عرض.

المقولة، داخله في ذات تلك الماهية، والكيف أيضاً داخل في ذاتها، فيلزم أن يوجد المفهوم المتقابلان في ذلك الشيء، وإن كانت تلك الصور كيف بالعرض، فلا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، أي إلى ما يكون بالذات كيف، وليس وراء الصور في الذهن إلا الوجود، الوجود لا جوهر ولا عرض، فيلزم أن يكون ما بالعرض، بدون ما بالذات.

(١٨٧) أي نفس تلك المعقولات، أو جزء تلك المعقولات.

(١٨٨) أي بعد الكلام على دفع الإشكال^(١)، على الوجود الذهني، حيث قال: ومن حيث وجودها في الذهن، فمن مقول الكيف، لا أن الكيف ذاتي لها.

(١) وقد علق المصنّف على قول ملا صدرا في اسفاره: (لما فرغ من تصحيح ان المقولات في الذهن، ليست بالحمل الشائع مقولات، بل بالحمل الأولي فقط. ذكر الجزء الثاني من المطلوب، وهو انها كيف بالحمل الشائع، ولما رأى أنه لو صدق عليها الكيف، صدقاً ذاتياً، عاد الإشكال جذعاً، قال إنها كيف بالعرض، لكنه ثبت ما ذكر في بيان كفيته، سوى انها صفات للذهن، وان وجودها في النفس، وأنت تعلم أنه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة، الشاملة لكل المقولات في الذهن، كما قال المحقق الدواني وغيره، فإن وجودها في أنفسها، كونها وتحققها، لا امر ينضم إليها، والوجود ليس كيفاً، ونفس تلك الماهيات، من مقولات المعلومات، مع أن وجودها في أنفسها، عين وجودها

قلنا: (١٨٩) وجود تلك الماهيات^(١٩٠)، كونها وتحققها. وليس المراد من قوله من حيث

(١٨٩) حاصل هذا الجواب: أن الصور لها كمال أول وهو تحققها، وهو كما أنه في الذهن، كذلك هو في الخارج، ولها كمال ثانٍ، وهو ظهورها للنفس، ووجود خاص مشتمل على ماهية، هي ماهية العلم، وهي كيف بالذات، وهذا الكمال الثاني، متحد مع الكمال الأول، بمعنى أنه وجود واحد للصور، ولماهية العلم، فالصور بواسطة العلم، قيل أنها كيف، فمراد صدر المتألهين^(١) يقول: من حيث الوجود، أي من حيث الماهية، التي اشتمل عليها هذا الوجود الخاص، وتلك الماهية هي ماهية العلم.

(١٩٠) أي في الذهن.

لموضوعها، وهو النفس. ثم انتسبها إلى النفس، إن كان إضافة إشراقية من النفس، فلا إشراق هو الوجود، فكان كإشراق الحق في كل بحسبه، فلم يكن من مقولة كيف، بل من مقولة المعلوم، ولكن بالعرض، وإن كان إضافة مقولية، كان المعلومات إضافة بالعرض، لا كيفاً بالعرض، ثم ما بالعرض، لا بدّ وان ينتهي إلى ما بالذات، فما ذلك كيف بالذات، حتى تكون تلك المفهومات الذهنية، كيفيات بالعرض له، وكيف من المحمولات بالضميمة، وليس كالعرض المطلق، ولا ضميمة فيها، ينتزع منها ماهية كيف المطلق، وماهية كيف الخاص، كمفهوم العلم.

والجواب: ان بنائه على طريقة القوم، من القيام الحلولي لا الصدوري، ولا الإتحاد، فالمقولات في العقل، مفاهيم جوهر وكم وكيف.. الخ، ويضاف إليها وجود ناعتي عند القوم، وهذا الوجود له ماهية، هي مفهوم العلم، وهي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض). الأسفار الأربعة، صدر

الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٩٩.

(١) المصدر السابق.

وجودها، ذلك الوجود^(١٩١)، بل لعلّه وجود خاص، له ماهية خاصة، هي ماهية العلم. وذلك الوجود الخاص، ظهورها على النفس^(١٩٢)، وهذا كمال ثانٍ، لوجود تلك الصور، ووجود آخر؛ لأن وجودها في الخارج كان متحققاً^(١٩٣)، ولم يكن هذا الوجود^(١٩٤). فماهية العلم كيف بالذات، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض. ولكن بعد اللتيا والتي^(١٩٥)، لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن أصرّ هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه؛ لأن وجود تلك الصور في نفسه^(١٩٦)،

(١٩١) أي الكون، والتحقق في الذهن والنفس.

(١٩٢) أي ظهور الصور على النفس، وتجليها لها.

(١٩٣) هذا تقليل لكون هذا الظهور كمالاً ثانياً. وحاصله: أن وجود الصور في الذهن، مثله كان وجودها في الخارج، وحيث إن الوجود في الخارج، لم يكن مترتباً عليه ظهورها للنفس، ولم يحصل به ظهورها للنفس، يعلم أن ظهورها وتجليها كمالاً ثانٍ، غير الوجود في الذهن. وقوله (لان وجودها)، أي وجود الصور في الخارج.

(١٩٤) أي التجلي، فيعلم أن الوجود في الذهن أيضاً، غير هذا التجلي والظهور، وإن هذا الظهور كمالاً ثانٍ.

(١٩٥) حاصله الرد على الظهور، كمالاً ثانٍ غير التحقق، وأبطال كون العلم من مقولة الكيف.

(١٩٦) الضمير عائد للوجود.

ووجودها للنفس واحد^(١٩٧). وليس ذلك الوجود^(١٩٨) والظهور^(١٩٩) للنفس، ضميمة تزيد على وجودها، تكون هي كيفاً^(٢٠٠) في النفس؛ لأن وجودها^(٢٠١) الخارجي^(٢٠٢)، لم يبق بكتيئته^(٢٠٣)، وماهياتها في أنفسها، كل من مقولة خاصة^(٢٠٤)، وباعتبار وجودها الذهني، لا جوهر ولا عرض. وظهورها لدى النفس^(٢٠٥)،

-
- (١٩٧) فليس الظهور كما لثانياً، وراء التحقق في النفس.
- (١٩٨) أي وجود الصور للنفس، وتجليها لها.
- (١٩٩) عطف تفسير قوله (على وجودها)، أي وجود النفس.
- (٢٠٠) أي تكون تلك الضميمة، كيفاً للنفس.
- (٢٠١) هذا دليل على [ان] الدعوى الأولى [باطلة]؛ لكون هناك كمالاً ثانٍ، وهو قوله (لأن وجود تلك الصور في نفسه... الخ)، وأيضاً دليل على الدعوى، المبطله لدعوى كون العلم كيفاً، وهي قوله (وليس ذلك الوجود والظهور... الخ).
- (٢٠٢) أي وجود الصور والمعقولات.
- (٢٠٣) لأنها موجودة في الذهن.
- (٢٠٤) تحمل عليها بالحمل الأولي، لا الشائع كما ذكرنا.
- (٢٠٥) أعلم أن الفرق بين الظهور لدى النفس، والظهور للنفس، أن الأول يكون نسبة الظهور إلى النفس، نسبة الظرفية، والثاني: نسبة الفعل للفاعل. وعلى الأول لا يكون الظهور إضافة. وعلى الثاني: يكون إضافة. والاستاذ قال أن الأول من قبيل الحيثية، والثاني من قبيل المشروطة.

ليس سوى تلك الماهية^(٢٠٦) وذلك الوجود^(٢٠٧)، إذ ظهور الشيء، ليس أمراً ينضم إليه^(٢٠٨)، وإلا لكان ظهور نفسه^(٢٠٩)، وليس هنا أمر آخر^(٢١٠)، والكيف من المحمولات

وقوله (وظهورها لدى النفس)، قال في الحاشية^(١): هذا جواب عمّا مر في توجيه الكيفية: من إن ذلك الوجود الخاصّ، ظهورها على النفس وهو الكمال، الثاني بأن المراد بالظهور، إما الظهور لدى النفس، وإما الظهور للنفس، وكل منهما وجود تبعي للنفس.

(٢٠٦) المعقولة.

(٢٠٧) الذهني.

(٢٠٨) بل يتحد مع الشيء، ويكونان شيئاً واحداً.

(٢٠٩) أي لو كان الظهور انضمامياً، لكان الظهور ظهور ذاته، لا ظهور ذلك الشيء.

(٢١٠) أي وليس في النفس أمر آخر، غير تلك الماهيات والوجود، وقد بينّا أن الماهيات هي في أنفسها من كل مقولة، والوجود لا جوهر ولا عرض، والكيف من المحمولات، التي لها ما بإزاء في الخارج، ولذا قيل من المحمول بالضميمة، وها هنا لم يكن للنفس شيء، ينضم إليها عند تعقلها للأشياء، يكون هو العلم، ومن مقولة الكيف.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

بالضميمة^(٢١١). والظهور والوجود للنفس، لو كان نسبة مقولية^(٢١٢)، كان ماهية العلم، إضافة^(٢١٣)، لا كيفاً. وإذا كان^(٢١٤) إضافة إشراقية^(٢١٥) من النفس، كان^(٢١٦) وجوداً^(٢١٧). فالعلم^(٢١٨) نور وظهور^(٢١٩)، وهما وجود، والوجود ليس ماهية^(٢٢٠). فالحق أن كون العلم كيفاً، أو الصور المعلومة بالذات كصفات، إنما هو على سبيل التشبيه. فكما أن فيض الله المقدس^(٢٢١)، أعني الوجود المنبسط، لا جوهر ولا عرض، ومع ذلك

-
- (٢١١) ولم يكن عند الوجود الذهني ضميمة، حتى تكون كيفاً.
- (٢١٢) أي نسبة الظهور للنفس نسبة مقولية، بين الصورة والنفس، أي تدرج تحت مقولة من المقولات، وهي الإضافة، كنسبة الأبوة والفوقية للسماء، فإنها نسبة، تدرج تحت مقولة من المقولات، وهي الإضافة.
- (٢١٣) لأنها عبارة عن تلك النسبة، وهي الظهور القائم بين الصور والنفس.
- (٢١٤) أي الظهور للنفس.
- (٢١٥) أي وجود من النفس للصور، كالوجود من الله ﷻ عليها، فإنه إضافة إشراقية.
- (٢١٦) أي العلم.
- (٢١٧) من النفس مقيداً بتلك.
- (٢١٨) هذا تفرع على كون العلم إضافة إشراقية.
- (٢١٩) للصور.
- (٢٢٠) فالعلم أيضاً ليس ماهية، بل هو عبارة عن ذلك الوجود للصور.
- (٢٢١) ذكر أهل العرفان، أن حقيقة الوجود الواجب - مع قطع النظر عن جميع

الصفات والاسماء - هو المسمى بـ (الحضرة الأحديّة) و (الهويّة الصرفة) و (غيب الغيوب) و (الكنز المخفي) و (الغيب المصون) و (منقطع الإشارات) و (مقام لا اسم له ولا رسم)^(١).

ثمّ أنّ الله ﷻ أراد ظهور نفسه وتجليها، كما ورد: (كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلائق)^(٢) فله ظهوره، صفاتي واسمائي، والفرق بينهما، كالفرق بين المشتق والمبدأ، فالرحمن اسم والصفة الرحمة، ولكل من هذه الصفات والاسماء، ماهية، تكون لها مظهراً، حتّى قالوا: (أن الإنسان مظهر لفظ الله ﷻ)^(٣)، فلذا قيل: إن الماهيات ثابتة في نشأة العلم الربوبي، وهذا هو الظهور الأول على

(١) للاطلاع على مزيد من التفاصيل، حول هذه المباحث، أنظر: مجموعة رسائل ابن عربي، محي الدين ابن عربي، ج ٣، ص ٣١. منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق عاصم ابراهيم، ج ١، ص ٦٣٥-٦٣٦. مجموعة رسائل ومصنّفات الكاشاني، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق محمّد هادي زادة، ص ٦٤٣-٦٤٤. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ٤٩، ص ٢١١، ص ٣٨١. شرح فصوص الحكم، صائن الدين علي بن تركة، تحقيق محسن بيدار، ج ١، ص ٢٩٣-٢٩٤. لطائف الاعلام في اشارات أهل الالهام، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق احمد عبد الرحيم السائح - توفيق علي وهبة - عامر النجار، ج ٣، ص ٥٤٧.

(٢) بحار الانوار، العلامة المجلسي، تحقيق ابراهيم الميانجي، محمّد باقر البهبودي، ج ٨٤، ص ١٩٩، ص ٣٤٤. شرح اصول الكافي، محمّد صالح المازندراني، تحقيق وتعليق الميرزا ابو الحسن الشعراني، ج ١، ص ٧٤، ص ٩٧.

(٣) مصباح الانس بين المعقول والمشهود، محمّد بن حمزة الفناري، تحقيق محمّد خواجهوي، ص ٦٧١. تعليقات على الشواهد الربوبية، الحكيم هادي السبزواري، تعليق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٦٩٧. اسرار الايات، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محمّد خواجهوي، ص ٤٢.

انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض، وكذا فيضه الأقدس، الذي يظهر

الأعيان، ويسمى هذا الظهور بـ(الحضرة الواحديّة) و(عالم الأسماء) و(برزخ البرازخ) و(مقام الجمع) و(التجليّ الاسمائي) و(الفيض الأقدس) و(صبح الأزل) و(العماء) و(النشأة العلمية).

ثمّ له ظهورٌ ثانٍ على الماهيات الممكنة، وتجلّ ثانٍ عليها، وهو في كلّ بحسبه، وينال كل ما يستحقه، وله اطلاق وارسال، وكلّية وانبساط، وهذا الظهور الثاني يسمّى (الفيض المقدّس) و(النفس الرحمانيّ) و(الحقّ المخلوق به) و(الرحمة الواسعة) و(الحقيقة المحمدية المطلقة) و(مادة المواد) و(المحبة) و(المشيئة الافعالية) و(نور السماوات والأرض).

قالوا: ولهذا الفيض^(١) المنبسط على الماهيات، والظهور الثاني، مراتب ودرجات، مرتبة بحسب العليّة والمعلوليّة. فأول منازل هذه المرتبة العقول، وهذه مرتبة الجبروت، وبعدها مرتبة النفوس، وهي عالم الملكوت، وبعدها مرتبة الطبائع الجسمانيّة الماديّة، من الأطلس وما في جوفه، وهي عالم الناسوت، وهي آخر سلسلة النزول^(٢).

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، قسم الحكمة، ج ٢، ص ١٤٦، حاشية ١٠٨. درر الفوائد، محمّد تقي الآملّي، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) اسرار العبادات وحقيقة الصلاة، القاضي سعيد القمي، تحقيق السيد محمّد باقر السبزواري، ص ٩١. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ١٥١.

معرفة الله، السيد محمّد حسين الطهراني، ج ١، ص ١٦٨.

به^(٢٢٢) بوحده^(٢٢٣)، كل التعینات^(٢٢٤) في المرتبة الواحدة، لا هو كيف، ولا التعینات، فكذلك إشراق النفس، المنبسط على كل الماهیات المعلومة لها^(٢٢٥)، ليس بجوهر ولا عرض، فليس كيفاً وهو علم^(٢٢٦)، ولا الماهیات المنبسط عليها إشراقها كیفیات، وهي معلومات^(٢٢٧).

وبالجملة أخذت من كل مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدواني شيئاً، وتركت شيئاً.

أما المأخوذ من الأول^(٢٢٨)، فكون الصور العلمية بالحمل الأولي، مقولات لا بالشائع. وأما المتروك، فكونها كيفاً بالشائع. وأما المأخوذ من الثاني^(٢٢٩)، فكونها كيفاً تشبيهاً،

(٢٢٢) الضمير عائد للفيض الأقدس.

(٢٢٣) الضمير أيضاً راجع للفيض الأقدس.

(٢٢٤) أي الماهیات بالظهور الأولي.

(٢٢٥) أي للنفس.

(٢٢٦) أي والإشراق علم.

(٢٢٧) أي والماهيات معلومات.

(٢٢٨) وهو مذهب صدر المتألهين.

(٢٢٩) وهو الدواني^(١).

(١) وقد تقدّم الكلام في مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدواني.

وأما المتروك، فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي،
وكمّها كم حقيقي، وهكذا.

ولهذا^(٢٣٠) سكت في المتن^(٢٣١)، عن كون الصور العلمية، كيفاً بالشائع. وليعذرني
إخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الأختصار، لكون هذه المسألة من
العويصات^(٢٣٢).

(٢٣٠) لما^(١) أختار كون الصور بالحمل الشائع.

(٢٣١) عند ذكر رأي صدر المتألهين.

(٢٣٢) قال استاذنا العلامة: أن قوله أن العلم إضافة إشراقية، ينافي ما ذكره سابقاً،
من [كون] وجود الصور تبعياً؛ لأن الإضافة الإشراقية، تكون في الوجود الخاص.
وأيضاً يشكل عليه: لو كانت الصور موجودة بوجود النفس، لما قويت عند المنام،
وحصل منها الأثر!.

فالأولى في الجواب أن يقال: أنها ضعيفة الوجود في النفس، ولذا لم تصدق عليها
المقولات بالحمل الشائع، وأما عند المنام فتقوى، فيصدق عليها مقولاتها بالحمل
الشائع.

ثم ذكر الأستاذ أن [دليل المصنّف] على هذا الجواب، هو بطلان باقي الأجوبة.

قلنا: كان دليله هو أصح الأدلة.

قال الأستاذ: ويمكن تصحيح قول صدر المتألهين، بأن الصور توجد في مرتبة من

(١) (ولكوني لما). كذا وجد في المخطوط.

(وَحَدَّثَهَا) (٢٣٣) أي وحدة الصورة المعقولة بالذات، (مَعْ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ)

النفس، وهذا الوجود يكون وجوداً للصور، ولما هيّة العلم، وليس هناك وجودان كما توهم المصنّف.

(٢٣٣) هذا جواب أيضاً عن الوجود الذهني.

وحاصله: أن المعقول يتحد مع العاقل، وليس المراد أن المعقول يصير عين ذات العاقل، فإن هذا لا يقول به أحد، وكذا ليس المراد أن المعقول بالعرض عين العاقل، لوضوح اثنيتهما، وكذا ليس المراد أن ماهية العاقل عين المعقول واحدة، لوضوح اختلافهما بالماهية، بل المراد أن المعقول بالذات - أي الصورة الذهنية - تكون مع ذات العاقل، موجودة بوجود واحد، ومن هنا يظهر لك فيما قاله الشيخ الرئيس^(١) من الإشكالات على هذا، فإن معظمها يرجع إلى ظنه، أن المراد بالإتحاد إتحاد العاقل مع المعقول بالعرض، أعني الذات الخارجية، وهذا أول من قاله فورفيوس^(٢)، صاحب مؤلف الكليات الخمس، أي باب إيساغوجي.

(١) شرح الاشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٤، ص ٥٤١.

(٢) ولادته: ولد فرفيوس الصوري، في مدينة صور اللبنانية، من أسرة فينيقية سنة (٢٣٣-٣٠٥ م)، إلا أن تكوينه الثقافي، ومن ثمّ الفلسفي، كان يونانياً خالصاً.

دراسته: درس عند لونكنس مدة ثلاثين عاماً في أثينا، وكان فرفيوس واحداً من طلابه. ويقال إن لونكنس هو الذي أطلق عليه الإسم فرفيوس (والذي يعني لباس الإرجوان)، وهو دلالة على (سحنة فرفيوس)، أو لون الرداء الإمبراطوري، الذي كان يرتديه.

ثمّ رحل إلى روما، ليلتقي بأستاذه افلوطين، ويحضر عنده الدرس الفلسفي.

ومعتقدة^(٢٣٤) لفروريوس، الذي هو من أعظم المشائين.

(٢٣٤) أي وحدة الصورة وجوداً مع العاقل، معتقدة لفروريوس^(١).

مؤلفاته: كتب فروريوس الصوري، مؤلفه في علم المنطق، والمعنون (الإيساغوجي)، والذي يعد من أفضل مساهماته في تلك الفترة، في مضمار الفلسفة، وفي طرف منه قدّم لنا نصّاً، يساعد في دراسة المعقولات، وهي في التقويم الأخير، خلاصة إفلاطونية محدثة أساسية للمقولات، والتي تضمنت شرحاً لمقولات أرسطو، وهذا هو العنوان الحقيقي لكتاب الإيساغوجي، كما ان اول من ترجمه إلى العربية، هو ابن المقفع.

نشاطه التدويني: إعتنى فروريوس الصوري بالعلم الرياضي، ومنحه أهمية في مشروعه في التدوين الفلسفي عامة، والتدوين العلمي خاصة، تتوج ذلك في الشرح الذي وضعه على كتاب الأصول في الهندسة، والذي كتبه عالم الهندسة إقليدس سنة (٣٠٠ ق.م)، كما وكتب أيضاً في علم التنجيم، والدين، والفلسفة.

بدأ بجمع رسائل أستاذه إفلوطين، ونقحها ووضع لها مقدّمة، ونشرها مع سيرة إفلوطين في العام (٢٧٠م). و فروريوس هو الذي وضع لها عنوان (التساعيات)، أو (تاسوعات افلوطين)، وهو العنوان الذي أستنبطه من رسائل إفلوطين ذاتها.

الفكر المنطقي الإسلامي، الدكتور محمّد جلوب الفرحان، ص ٤٢. فروريوس، أ. باركر، منشور في معجم أكسفورد الكلاسيكي، ص ١٢٢٦-١٢٢٧. أثر فروريوس الصوري، الدكتور محمّد جلوب الفرحان، مجلة دراسات الاجيال، ١٩٨٦.

(١) شرح الاشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٣٩٥. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ٤٨٧، ج ٦، ص ١٨١. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، تصحيح خواجهوي، ص ٤٢١، ص ٥٤٤.

والمعتمد في إثبات مطلبه^(٢٣٥)، ما نقل عن إسكندر^(٢٣٦)،

(٢٣٥) قال: والمعتمد؛ لأنه في نظره أن دليل صدر المتألهين، على أثبات هذا المطلب، فاسد كما سيجيء.

(٢٣٦) قال بعض المحشين^(١)، هو الاسكندر الافروديسي^(٢)، وهو غير اسكندر الرومي^(٣)، وذكر أستاذنا أنه متأخر عن فرفوروس.

(١) تعليقات على شرح المنظومة، الحكيم الهيدجي، ص ١٩٣. إلا ان الشيخ حسن زادة أملي في تعليقه، ذكر ان (اسكندر هذا هو اسكندر الافروديسي الرومي) والأول هو غير الثاني، ولعل الداعي إلى حصول الخلط بينهما، هو نسبة الحكيم الافروديسي، إلى حكماء روما (كما سيأتي في ترجمته)، والأمر سهل. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٤٨.

(٢) ولادته: وهو من مدينة ابرودماساس، عاش في الربع الأخير من القرن الميلادي الثاني، والربع الأول من القرن الثالث، وقد أهدى كتابه (في القدر) إلى الامبراطورين سيفيريوس وأنطونيوس، بين سنتي (١٩٨ و ٢٠٨م)، وعهد إليه تدريس فلسفة أرسطو في أثينا، بين عامي (١٩٧-٢١١م). وثمة ما يشير، إلى أنه أقام مدة من الزمن في روما، حيث يحتمل أنه لقي جالينوس.

دراسته: حضر عند ارسطوطاليس مدة من الزمن، متأثراً بأفكاره ونظرياته، مما حدى به، إلى التفرغ لشرح وتدوين مؤلفات أستاذه، وقد عدّ خبيراً في فلسفة أرسطو، ولاسيما في مجال الكليات ونظرية العقل، إلى ان لقب بـ أرسطو الثاني أو الشارح. وباتت شروحه منهلاً وأ نموذجاً، يستفيد منها أتباعه، من الإغريق والبيزنطيين، ونقلت تلك الشروح، إلى اللغات السريانية والعربية واللاتينية.

مؤلفاته: وإلى جانب شروح الاسكندر على أرسطو، كانت له آراء خاصة، ضمّنها في رسائل، فقد أكثرها في أصلها اليوناني.

من باب إتّحاد المادة والصورة^(٢٣٧)، فإنّ النفس في مقام العقل الهولاني، مادة المعقولات، وهي صور له.

(٢٣٧) حاصل هذا الدليل: أن النفس في أول تعلقها بالبدن، لا تعلم بشيء سوى علمها بذاتها، وتسمّى هذه المرتبة (العقل الهولاني)، وأن تدرجت بالنمو، بحيث أدركت المحسوسات بطريق الحس، سمّيت (العقل بالملكة)، وإن تدرجت، فأخذت تکرّر النظريات بواسطة الحسّيات والأمر البديهية، سمّيت (العقل الاستعدادي)، وإن أدركت الأمور النظرية بمجرد ملاحظتها، وإنكشفت لها الحقائق سمّيت (العقل بالفعل)، وحيث إن النفس للطافتها وتجردها، كانت هي هولي المعقولات النفسانية، والمعقولات صور لها، والصورة متّحدة مع الهولي وجوداً، فهي متّحدة مع الصورة، الذي توجهت إليه وتصورته، الحاصل أنها لو لم

وقد كتب التحليلات، وفيها شروح لأستاذه، كانت التحليلات الأولى، تتضمن كتابين، الكتاب الأول الجدل (طوبيقا)، (والمفقود منها: المقولات، والعبارة)، والكتاب الثاني في المغالطات، والآثار العلوية، وفي الإحساس، وفي الميتافيزيقا (والمفقود منها: الطبيعة، وفي السماء، وفي الكون والفساد، وفي النفس)، أما مصنّفاته الخاصة: كتاب في النفس، وكتاب في العقل، وكتاب في القدر، ورسالة في مبادئ الكل، وكتاب في العناية الإلهية (مفقود باللغة اليونانية)، ويسميه عبد الرحمن بدوي (في العناية).

ارسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥٣-٢٧٧. الموسوعة العربية، عادل العوا، الاسكندر الافروديسي. الملل والنحل، الشهرستاني، تصحيح احمد فهمي، ص ٤٩٠. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ١٥٣.

(١) الاسكندر المقدوني، الذي لقّب بذي القرنين.

تتحد، لما صارت هذه مراتب لوجود العقل، بل هي تكون عوارض.
 أشكال الأستاذ على المصنّف: بأنه هذا يتم، إذا قلنا بأن التركيب بين الصورة
 والهيولى أتحادي^(١)، أما إذا قلنا انضمامي، فلا يتم هذا التقريب؛ لأنّه هناك
 وجودان، وليس وجود واحد للصورة والهيولى، والمصنّف قائل بأن الصورة
 والمادة، مركبان تركيباً انضمامياً^(٢)، فلا يتم هذا الدليل على رأيه، فلا وجه لقوله
 والمعتمد.

(١) سيأتي ذلك في غرر أن التركيب بين المادة والصورة إتحادي أو انضمامي.

(٢) (فإن قلت: قد اختار نيتش في الفريضة الخامسة، التي يبحث فيها عن الماهية ولو احققها، مذهب
 المشائين، من أن التركيب بين المادة والصورة انضمامي، لا إتحادي، فكيف خالف ما اعتقده هنا؟
 إلا أن يقال بعدوله عن تلك العقيدة فيما بعد، فيلزم أن يعدل عمّا اعتقده من إتحاد العاقل
 بالمعقول، أو يبقى عنده بلا دليل؛ لأنّ مسلك التضاف على ما سيصرّح به، غير تام عنده، وإذا لم

يكن التركيب الاتحادي مرضياً عنده، فبأي دليل يثبت ما ادّعى من الإتحاد؟

قلت: أما أولاً، فليس الطريق عنده نيتش، لأثبت إتحاد العاقل بالمعقول، منحصراً في مسلكي التضاف،
 والتركيب الإتحادي بين المادة والصورة، بل لإثبات هذا المطلب العالي، والدر الغالي، طرق
 عديدة، ومسالك كثيرة، غير المسلكين المذكورين، قد أشار إلى اثنين منها في الشرح والحاشية،
 وإلى الباقي في حواشي الأسفار والشواهد وغيرها.

وأما ثانياً، فما اختاره فيما بعد، هذا المبحث من التركيب الإنضمامي، ليس ممّا ينافي ما ذهب إليه هنا،
 من الإتحاد؛ لأنّ مراده فيما سيأتي، عدم ذهاب حكم المادة مطلقاً، بعد حصول الصورة فيها، بل
 تكون مرتبة القوّة ودرجتها وأحكامها، التي هي من لوازمها، محفوظة في عين اكتسائها بالصورة في
 الجملة، مع القول بفنائها فيها، وانمحاءها تحتها، وانمحاءها عندها، فإنّ بقاء هيكل القوّة، عند
 طلوع شمس الفعلية - وعدم اندكائها عند تجليها وتحققها، بجميع آثارها وخواصها ولوازمها
 وحدّها - كبقاء الشيء في جنب الشيء، ممّا لا يتفوه به جاهل، فضلاً عن عاقل).

وأما مسلك التضاييف^(٢٣٨)، الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر

(٢٣٨) هذا برهان على إتّحاد العاقل والمعقول بالذات، لصدر المتألهين^(١)، وهو مبني على مقدمتين:

الأولى: أن المعقولات بالذات، سواء كان حضورياً كعلم الواجب المتعال بالغير، أو حصولياً كعلم النفس بالاغيار، أما علم الشيء بنفسه، فقطعاً هناك إتّحد العاقل والمعقول، لا بدّ ان يكون لازم وجوده المعقولية، ولا شأن له إلا شأن المدركية والمعقولية، بل أن المعقولية ووجوده في نفسه واحد، فالمعقولية ذاتية لوجوده لا لماهيته؛ لأنّ الذات هو الثابت للشيء، مع قطع النظر عن جميع الأغيار. وعبارة أخرى أنّ المعقول بالذات، عند ملاحظة وجوده في نفسه، يكون عنوان المعقولية ثابتاً له.

الثانية: أن المتضاييفين متكافئان، بمعنى أنّهما يوجدان معاً، ويعدمان معاً، فلا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

فإذا عرفت هذا فنقول: قد عرفت أن المعقول بالذات، بالنظر إلى وجوده، ثابتة له المعقولية، فلو تكنّ العاقلية ثابتة له، لزم وجود أحد المتضاييفين بدون الآخر، ولزم تصوّره وحده، وهذا يرفع التكافؤ المقرّر عندهم، فلا بدّ أن يكون المعقول بالذات في نفسه، عاقل ومعقول، وقد اثبت بالبراهين أن هناك عاقل، فصار العقل والمعقول

تعليقة على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرس الاشتياني، ج ٢، ص ٢٢٣.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٤، ص ٣١٢-٣٢٦.

وغيره^(٢٣٩)، لإثبات هذا المطلب، فغير تام، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار^(٢٤٠). وممّا يؤيد ذلك المطلب^(٢٤١)، هو أن الموجود في الخارج، والموجود في الذهن،

بالذات، متحدّاً وجوداً، ومن تأمل في اطراف هذا الدليل، لم يكن له شك، في إتحاد العاقل والمعقول بالذات.

والمصنّف ظن أن المقدّمة الثانية، هي الدليل على الإتحاد، فاشكل على صدر المتألّهين بما حاصله^(١): أن تكافؤ المتضايين، لا يكون دليلاً على إتحاد العاقل والمعقول، إذ التكافؤ في المرتبة- الذي هو من أحكام التضاييف- لا يقتضي أزيد من تحقّق أحد المتضايين مع الآخر، ولو بنحو المقارنة، لا مقدّماً ولا مؤخراً، ولا الإتحاد في الوجود، كيف والعلة مضايفة للمعلول، والمحرّك للمتحرّك، وهما متغايران.

(٢٣٩) وهو الأسفار^(٢).

(٢٤٠) عند الكلام في المقصد الثالث^(٣)، عن بيان أنه الله تعالى عالمٌ بذاته، وقد بيّنا أن الدليل تام، والمصنّف لاحظ المقدّمة الثانية، ولم يلاحظ الأولى، ويعلم أن المعقولة، لازمة لوجود الصورة المعقولة في النفس.

(٢٤١) وهو الإتحاد.

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٠.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٤، ص ١٨٨. شرح رسالة المشاعر، جعفر اللاهيجي، تحقيق جلال الدين آشتياني، ص ٢٤٣.

(٣) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ١٦٩.

توأمان يرتضعان^(٢٤٢) بلبنٍ واحد. فكما أن معنى الموجود في العين، ليس أن العين شيء^(٢٤٣)، وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفس العينية^(٢٤٤)، وأنه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى^(٢٤٥) الموجود في الذهن، أن الذهن - أي النفس الناطقة - شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس.

(٢٤٢) لكون كل واحد منهما، عبارة عن الماهية والوجود، فما يثبت لأحدهما، يثبت للآخر، بحسب الحدس الصائب.

(٢٤٣) أي ليس أن الخارج شيء، وإلا لكان الخارج محيطاً بالموجود فيه، وحينئذ يلزم أن محيط الخارج بالواجب وبالقول؛ لأنها كلها موجودة في الخارج، ولا يمكن احاطة شيء به، على أنه يلزم تعدد القدماء؛ لأن الواجب موجود في الخارج أولاً وأبداً.

(٢٤٤) أي الخارجية، فهذا الموجود خارجي وخارج.

(٢٤٥) ربما ينازع فيها بأن يقال: لا يلزم ذلك في الموجود في الذهن، وأنهما ليسا تؤامين، وإن سلمنا ذلك في الموجود بالخارج، فلما كانت هذه المقدمة قابلة للنزاع، ذكر هذا الدليل بنحو المؤيد.

ثم قال الأستاذ: يمكن أن يجعل هذا المؤيد دليلاً، وذلك أن يستدل على المقدمة الثانية، وهي أن الموجود في الذهن، مرتبة من مراتب النفس، كما استدللنا على المقدمة الأولى، بأن نقول: لو كانت النفس ظرف للموجود فيها، يلزم أن لا تتسع وتنمو بالمعلومات، فيكون نفس الحكيم، عين نفسه حال كونه صغيراً، لاستحالة

نمو واتساع الظرف بالمظروف بهذا النحو، بل لا معنى لها، فلا بد أن تكون هذه المعلومات، مرتبة من النفس، فزيادتها تزداد مراتبها، وتنمو وتتسع.

ثم ذكر الأستاذ مؤيداً ثانياً، بيّن المصنّف في الحاشية^(١)، وبناء على مقدمات: الأولى: أن كل مرتبة من هذا العالم، معلومة للمرتبة التي أعلى منها، ولذا قيل علم فأوجد، فنحن علم لما كان في مرتبة أعلى.

الثانية: أن الشخص إذا كملت جنبته العلمية والعملية، يكون من السابقين السابقين، وهذا عند الموت، تلحق نفسه بالعقول، وتحيط بالعالم، والذي تقوى جنبته العلمية دون العملية، فهذا في الجنة شيئاً فشيئاً، تقوى صورته العلمية، وكذا لو كانت الجنبه العملية، وضعفت الجنبه العلمية، فأيضاً لم يحصل الدرجات العالية، ويقال لهم أصحاب اليمين، وأن ضعفت كلتا الجنبتين، فأولئك أصحاب الشمال. إذا عرفت هذا فنقول: أن في عالم الآخرة، صور صرفة، بدون هيولى ومادة، إذ لا استعداد هناك، لصيرورة الاشياء كلّها فعليات، فلا معنى للهيولى، ولا حاجة لها، فإذا كان كلّها صوراً، وليس هناك هيولى واستعداد، وكلّها فعليات، فيشكل الأمر بأصحاب اليمين، الذين تتدرج أفعالهم شيئاً فشيئاً، وتتدرج أفعالهم، والتدرج من شأن الهيولى والاستعدادات، لا من شأن الفعليات.

والجواب: أن إتّحاد العقل بالصور، كان متدرجاً، فالتدرج صار ذاتي لها، ففي مرتبة التجرد تلك الصور، توجد على التدرج، فالجواب أنحل بالقول بالاتّحاد.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

ثم إن مراد القائل بإتّحاد المدرك مع المدرك بالذات، ليس نحو التجافي^(٢٤٦) عن المقام، بل يستعمل ذلك في موضعين: أحدهما: في مقام الكثرة في الوحدة، بمعنى أن وجودات المدركات^(٢٤٧)، منطوية^(٢٤٨) في وجود ذلك المدرك،

(٢٤٦) أي التنزيل من مقام ذاته، والانحطاط من محلّه، بل المدرك في محلّه ومرتبة ذاته، ويتحد مع المدرك.

(٢٤٧) بلفظ اسم المفعول، وقال وجودات؛ لأن نفس المدركات أمور اعتباريّة، تنتزع من تلك الوجودات، وهي مفاهيم مباينة للمدرك، والمراد بالمدركات، أعمّ من أن تكون معلومة بالعلم الحضورى، كالقوى النفسانية، أو الحصولي كالصور.

(٢٤٨) أي موجودة فيه، ومحتوي عليها وجود المدرك، فوجود النفس، مشتمل على وجودات المدركات، كالله تعالى، مشتمل وجوده على وجودنا.

فإن قلت: النفس لو كان وجودها، مشتمل على وجود المدركات، لزم أن نعلم بكل الاشياء، إذا هي موجودة في النفس، لا تطراً وجودها فيها.

قلت: نعم كان ينبغي ذلك، ولكن هي موجودة فيها، ولكننا نعلم بها بالعلم البسيط، أي نعلم بالأشياء، ولكننا لا نعلم بأننا نعلم بالأشياء، نعم بالمجاهدات النفسانية، يتمكن الإنسان أن يعلم بأنه يعلم بالأشياء (أترعم انك جرم صغير، وفيك أنطوى العالم الأكبر)^(١)، وهذا المقام وإن كان صحيحاً في حد ذاته، ولكنه لا يفيد هنا

(١) وقد نسبت هذه الأبيات إلى أمير المؤمنين عليه السلام:

بنحو أعلى^(٢٤٩)، كانطواء العقول التفصيلية، في العقل البسيط الإجمالي.
 وثانيهما: في مقام الوحدة في الكثرة، بمعنى أن المدرك نوره الفعلي، انبسط على كل
 المدركات، بلا تجاف عن مقامه الشامخ^(٢٥٠)، بل كل مدرك متّحد مع المدرك
 في مرتبته، فالمتخيل مع النفس في مرتبة الخيال، وهكذا حتى المعقول، متّحد مع

شيئاً، إذ الكلام في الوجودات الذهنية، وهي بالنسبة للنفس من المقام الثاني، الذي
 سيجيء ذكره، فنحن نسلّم صحة هذا المقام، وهو أن الوجودات الذهنية، منطوية
 في وجود النفس، ولكن كلامنا في الوجودات الذهنية، في مقام الإنتشار، وهو الذي
 سيجيء^٥.

(٢٤٩) أي أن تكون تلك الوجودات، في وجود النفس، بنحو اللف والبط
 والوحدة، كذا في الحاشية^(١).

(٢٥٠) أي بدون تنزله عن محلّه، فالنفس في مرتبتها العالية، تتحد في مقام النشر
 والكثرة، مع كل المدركات في مراتبها.

وداؤك منك فلا تشعر	دواؤك فيك فلا تبصر
بأحرفه تظهر المضمّر	وأنت الكتاب المبين اللذي
وفيك انطوى العالم الأكبر	أترعهم أنك جرم صغير

منهاج اليراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، تحقيق السيد ابراهيم الميانجي، ج٧،
 ص٣٦.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم
 الحكمة)، ج٢، ص١٥١، حاشية ١٢٥.

العقل^(٢٥١) في مرتبة الظهور، بالمعقولات^(٢٥٢) المرسلة المحيطة^(٢٥٣)، لا معه^(٢٥٤) في مرتبة السر والخفي. فبالحقيقة المدرك^(٢٥٥)، متحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني^(٢٥٦)، ولكن ذلك النور الفعلي^(٢٥٧)،

(٢٥١) أي النفس الناطقة.

(٢٥٢) أي العلم بها وإدراكها.

(٢٥٣) أي الامور الكلّية، وحيث أنها مرسلة من كل قيد ومطلقة، سمّيت (مرسلة)، وحيث إنها محيطة بكل الأفراد، وصادقة على أفرادها، فهي محيطة بأفرادها، ولذا سمّيت (محيطة).

(٢٥٤) هذا عطف على قوله (كل مدرك متحد مع المدرك في مرتبته)، والمعنى أن العاقل يتحد مع المعقول في مرتبة المعقول، في مقام الكثرة والانتشار، لا في مرتبة العاقل. نعم، يتحد مع مرتبة العاقل، في مقام اللف والوحدة والبساطة. وقوله (لا معه)، أي لا متحد المدرك مع المدرك، في مرتبة المدرك، ومن جملة مراتب المدرك السر والأخفي.

(٢٥٥) بفتح الراء وهي الصور، والقوى بكسر الراء، وهو النفس الناطقة.

(٢٥٦) أي في المقام الثاني، وهو مقام الكثرة والانتشار، قال الأستاذ وهو كوجود الله ﷻ، أيضاً له تلك المقامات.

(٢٥٧) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن المدرك أتحد مع النور الفعلي، ولم يتحد مع المدرك في هذا المقام الثاني، فليس كما تدعون، من أنه اتحد العاقل بالمعقول، والمدرك بالمدرك في المقام الثاني.

لما كان كالمعنى الحرفي^(٢٥٨)، بالنسبة إلى ذات المدرك^(٢٥٩)، لا قوام ولا ظهور له^(٢٦٠)، إلا بوجوده^(٢٦١) وظهوره - وبين المراتب^(٢٦٢) أصل محفوظ، وسنخ باق كالنفس^(٢٦٣) - يقال^(٢٦٤) اتحد المدرك بالمدرك. وفي الموضوعين، ذلك الإتحاد بحسب الوجود. وأما المفاهيم^(٢٦٥)، فهي مثار المغايرة، وعليها مدار الكثرة.

وحاصل الدفع: أن هذا النور الذي هو فعل للمدرك، هو كائن من وجود المدرك، فهو وجود المدرك، وهذا المدرك اتحد مع هذا الوجود، فأتحاده واتصافه بوجود المدرك، هو الذي استدعى لأن يقال، اتحد العاقل والمعقول. وقوله (النور الفعلي)، أي النور الذي هو فعل للمدرك.

(٢٥٨) من حيث إنه لا استقلال له، بل هو تعلق صرف بوجود النفس، وإضافة إشراقية، وهو تدلي من صقع النفس.

(٢٥٩) بكسر الراء.

(٢٦٠) أي لا قوام لذلك النور الفعلي، المتحد مع المدرك، إلا بوجود المدرك، فهو وجود المدرك، إذا فاقد الشيء لا يعطيه، فكان المدرك والمدرك وجودهما واحد.

(٢٦١) أي بوجود المدرك.

(٢٦٢) أي مراتب الظهورات والأنوار، التي هي للنفس المتحددة مع الصور.

(٢٦٣) أي كوجود النفس، وهذه كاف تطبيق.

(٢٦٤) هذا جواب لما.

(٢٦٥) هذا دفع إشكال وهو: أنه لم كان الإتحاد في الوجود، ولم يكن في المفهوم.

أجاب: بأن المفاهيم مثار الكثرة والتغاير، فليس بينها اتحاد.

فائدة تنفع في البحث

هي أن العرفاء ذكروا للإنسان سبع لطائف^(١):

الطبع: [وهي] القوى المدبّرة للجسم، كالهاضمة والماسكة.

والنفس: وهي البخار اللطيف، الذي يخرج من القلب، فيكون في البصر الباصرة،

وفي الإذن السامعة، وهلم جرا، [وهذه] هي الروح في السنة الاطباء، وهذه تفتى

بفناء البدن.

والقلب: وهو المدرك لأموال الكلية، وله مراتب، ويسمى العقل التفصيلي، وهو

المنطوي في العقل البسيط كما ذكره الشارح.

(١) أنظر لذلك: المثنوي المعنوي (معرب الدسوقي)، جلال الدين محمد البلخي (مولوي) تحقيق

إبراهيم الدسوقي شتا، ج ٢، ص ٥٢٠. النصوص، صدر الدين القونوي، تحقيق السيد جلال الدين

أشتياني، ص ١٠٢. شرح فصوص الحكم (القيصري)، داود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين

أشتياني، ص ١١٥، ص ٢٥٠. رشحات عين الحياة، حسين بن علي الكاشفي، تحقيق عاصم إبراهيم

الكيالي، ص ٥٩٤. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محمد خواجهوي، ص ٣٩. شرح

الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ١٢٦، ص ١٧٠،

ص ٣٨٢، ص ٥٠٧. مجموعة آثار آقا محمد رضا القمشي حكيم صهبا، محمد رضا قمشي،

تحقيق حامد ناجي الأصفهاني-خليل بهرامي قصرجمي، ص ٢١٠-٢١١. رشحات البحار، محمد

علي شاه آبادي، ص ١٢٥-١٢٧. المكتوبات للسرهندي، احمد الفاروقي السرهندي- محمد

المراد المنزلي، تحقيق عبد الله احمد الحنفي المصري- علي رضا قشلي، ج ١، ص ١٠٠،

ص ٣١٦، ج ٢، ص ٤٦٣.

الروح: هي حصول الملكة البسيطة، الخلاقة للتفصيل، وتسمى الاجتهاد.

السر: وهو فناء النفس في العقل الأول.

والخفي: وهو فناء النفس في عالم الاسماء والصفات.

والأخفى: وهو فناء النفس في غيب الغيوب.

غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان اصطلاحين فيه

إن كان الاتِّصافُ كالعُرُوضِ في
 بما عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتَسَمَ
 فالمنطقي الأولُ كالمُعَرِّفِ
 فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانِ
 عَقْلِكَ فالمعقولُ بالثاني صِفِ
 في العَيْنِ أَوْ فِيهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
 ثانيهما مُصْطَلَحٌ للفلسفي
 مَعْقُولٌ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ

غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه^(١)

(إن كان الاتصاف^(٢) كالعروض) أي الإتصاف بالمعقول^(٣) وعروضه، كاتصاف الإنسان بالكلية وعروضها له، كلاهما^(٤) (في عقلك فالمعقول بالثاني) أي بلفظ الثاني، والمراد بالثاني، ما ليس في الدرجة الأولى^(٥)،

(١) أي اصطلاح المنطقي، واصطلاح الفيلسفي.

(٢) هو التلبس بذلك الشيء، والعروض هو ثبوت شيء لشيء، وسيجيء الفرق بينهما.

(٣) أي الثاني.

(٤) أي الاتصاف والعروض.

(٥) وليس المراد بالثاني، ما كان في الدرجة الثانية، فإن النوعية - كما في الحاشية^(١) - معقول ثانٍ، مع أنه معقول رابع، فإن الإنسان مثلاً إذا حذف مشخصاته بنظر العقل، فهو معقول أولي، وعرضه الكلية.

ثم إذا قاسه العقل إلى افراده، ورآه غير خارج عنها، طرأته الذاتية، وهي المعقول الثالث. ثم إذا لاحظ حملها على الكثرة المتفككة الحقيقية، طرأته النوعية، وهي المعقول الرابع.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، قسم الحكمة،

نظير الهيولى الثانية^(٦). ثمّ هو متعلّق^(٧) بقولنا، (صِف) الياء للإطلاق، فإنها تلحق، إذا كان الرّوي مكسوراً، والساكن أيضاً ملحق به؛ لأنّه يحرك بالكسر. فخرج من البيت^(٨)، تعريف المعقول الثاني، أنه العارض الذي عروضه للمعروض، واتصاف المعروض به كلاهما في العقل^(٩). ثمّ بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثاني، باصطلاح المنطقي، أشرنا إلى رسمه باصطلاح الحكيم^(١٠) بقولنا (بما) متعلّق برسم في آخر البيت، أي رسم أيضاً بعارض^(١١)، (عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا) أي في عقلنا، متعلّق بقولنا (ارْتَسَمَ)، سواء كان اتصافه^(١٢)

(٦) الهيولى كما سيجيء في الطبيعيات، إن كانت هي أول الهيولات، كهيولى الفلك والعناصر الأربعة، وإن كانت متفرّعة على هيولى أخرى، تسمّى هيولى ثانية، وإن كانت هيولى ثالثة، فإن هيولى العناصر أولى، ثمّ تكون هيولى العناصر الخشب وهي الثانية، ثمّ الخشب يكون هيولى الباب وهي ثالثة، فالمراد بالثانية، عبارة عمّا لم تكن في الدرجة الأولى.

(٧) أي قوله بالتالي.

(٨) أي فاستخرج من البيت، واستنتج منه.

(٩) أي العروض والاتصاف.

(١٠) أي الفيلسوف.

(١١) أشار إلى أن (ما) عبارة عن العارض.

(١٢) أي في الخارج كالشيئية، فإنها عارضة عند العقل، والاتصاف بها في الخارج، والمراد بالاتصاف في الخارج، أن يكون الوجود الرباطي، للصفة في الخارج.

(في العَيْنِ أو فِيهِ) ^(١٣) أي في عقلنا، (اتَّصَفُهُ) أي الاتصاف به ^(١٤)، فهو من باب الحذف ^(١٥) والإيصال (رُسِمَ).

(فالمنطقي) أي المعقول الثاني المنطقي، هو (الأوَّل) من الرسمين، (كالمُعَرَّفِ)

والمراد بالعروض في عقلنا، وهو أن يكون وجودها الرباطي، ووجودها المحمول الناعتي في العقل، كذا في الحاشية ^(١٦).

(١٣) من هنا يظهر لك، أن المعقول الثاني برأي الحكيم، أعم من المنطقي؛ لأنّه يقال على المنطقي، وهو الذي يكون العروض والاتصاف في العقل، وعلى غيره، وهو الذي يكون العروض في العقل، والاتصاف في الخارج.

(١٤) أي بالعارض.

(١٥) لأنّه حذف حرف الجر، وأوصل قوله الاتصاف بالضمير.

(١) قال المصنّف: (معيار كون الاتصاف في العين، ان يكون الرابط للصفة في الخارج، وكون عروضها في العقل، ان يكون وجودها الرباطي، أي وجودها المحمولي الناعتي في العقل، لا في الخارج، ولا غرو في ذلك؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت، وكون الوجود الرباطي، أي ثبوت شيء لشيء في الخارج، لا يستدعي زيادة مؤنة، كما ان الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمى ثابت لزيد في الخارج، وكذا الجهل البسيط، وسلب الكناية ونحوها، ولا ثبوت نفسي لها في الخارج، وبوجهٍ آخر، معنى كون هذه في الخارج، ان الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها، كما ان النسبة الخارجية، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة، لا لوجودها. فكون العدم لزيد في الخارج، او سلب بصره في الخارج، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتى يلزم التهافت). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة امللي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٦٥، حاشية ٥.

وسائر موضوعات مسائل المنطق، كالنوعيّة والجنسيّة والذاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس، فعروض المعرفة للحيوان الناطق، بالنسبة إلى الإنسان، واتصافه بها في العقل؛ لأنّه في الخارج^(١٦) جزئي، والجزئي ليس معرفاً، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وصف معرفيّه. (ثانيتها) أي ثاني الرسمين، (مُصطَلَحٌ للفلسفي)، وهو أعمّ من الأول. وتوضيح المقام^(١٧)، أن العارض ثلاثة أقسام:

عارض يكون عروضه للمعروض، واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد. وظاهر أنه معقول أول، بكلا الاصطلاحين. وعارض فيه كلاهما في العقل كالكلية. وعارض عروضه في العقل، ولكن الاتصاف به في الخارج، كالأبوة، فإنها وإن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلية، لكن اتصاف الأب به في الخارج. وكلاهما معقول ثانٍ، والأول المعقود^(١٨) به من القضايا، قضية ذهنية، والثاني المعقود به^(١٩)، منها قضية حقيقية، ووجه التسمية على الأول^(٢٠) ظاهر؛ لأنّه إذا عقل عارضاً،

(١٦) أي لأن الحيوان الناطق، عند تحقّقه في الخارج جزئي.

(١٧) لكل الرسمين، المنطقي والفلسفي.

(١٨) أي العارض الأول، الذي يكون عروضه واتصاف المعروض به في العقل، فإنه إذا كان موضوع قضية، تكون تلك القضية ذهنية، لعدم وجود أفراد موضوعها، إلا في الذهن.

(١٩) وهو العارض الذي يكون عروضه في العقل، ولكن الاتصاف به في الخارج، فإذا كان موضوع قضية، تكون حقيقية؛ لأنّه كان وجود أفرادها في الخارج.

(٢٠) أي الاصطلاح المنطقي.

لا يعقل إلا عارضاً^(٢١) لمعقول آخر، وأما على الثاني^(٢٢)، فلأنه مالم يتطرق تحليل العقل، ولم يعقل معروض أولاً، لم يعقل عارض ثانياً.

(٢١) أي إذا تصور هذا بوصف عارضيته، أي إذا تصور شيئاً، يصدق عليه، وكذا العارض بالحمل الشائع، كما إذا تصورنا كلية الإنسان، فهي يصدق عليها الكلية، فلا يرد أن مفهوم الكلّي، عندما يتعقل بدون تعقل معروض.

(٢٢) وهو المعقول الثاني، الذي يكون العروض في العقل، والاتصاف في الخارج، ولما كان المعروض متصفاً بالعارض خارجاً؛ فكيف يسمّى العارض، معقولاً ثانياً بعد المعقول الأول، فذكر وجه التسمية.

وآلحق الأستاذ هاهنا فائدتين:

الأولى: أن الوجود كما سيجيء رابط، وهو عبارة عن ثبوت شيء لشيء، وهو مفاد الهلية المركبة، وهو عبارة عن النسبة الحكمية في الموجبة. ووجود رابطي، وهو الوجود لشيء، وهو وجود المحمول، حيث إنه يكون للموضوع، فالمعقول المنطقي، هو أن يكون الوجود الرابط والرابطي، كلاهما في العقل، والقسم الثاني من المعقول الفلسفي، الوجود الرابط في الخارج، والرابطي في العقل.

فإن قلت: كيف يكون الوجود الرابط في الخارج، والحالة أن المعقول الثاني، غير موجود في الخارج.

والجواب: أن لا يلزم تحقق المحمول في الخارج، إذا كان ثبوته للشيء في الخارج، فإن قولنا زيد لا حجر، فهو محمول على زيد، ومع ذلك هو عدم، وكذا زيد اعمى، فإن العمى ليس موجوداً في الخارج، كيف وهو عدم.

(فَمَثَلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ مَعْقُولٌ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ) (٢٣)، يعني إذا عرفت عقد الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا تختلط كما خلط بعضهم الاصطلاحين (٢٤)، في فهم كلام العلامة الطوسي (رحمة الله عليه)، فإنه حيث (٢٥) قال: الجوهرية والعرضية والشئية، وغيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني (٢٦)، وتوهم ذلك البعض، أن لا معنى له (٢٧) إلا المنطقي،

الثانية: أن الإعتباري، إذا اطلق مجرداً عن القرائن، فيراد به المعقول الثاني المنطقي، ومع القرينة يراد به المعقول الفلسفي، وأما الفقهاء (١) فإذا أطلقوا الإعتباري، فيريدون ما يكون وجوده، بسبب إعتبار المعبر كالملكية، فإنها بسبب الشارع، وكذا الوضع بإعتبار الواضع، حيث هو اعتبره، وغير ذلك.

(٢٣) أي معقول ثاني بالمعنى الفلسفي.

(٢٤) وهو القوشجي (٢).

(٢٥) أي فإن العلامة الطوسي رحمته الله (٣).

(٢٦) من معنى المعقول الثاني، وهو الفلسفي.

(٢٧) للمعقول الثاني.

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الاصول، محمّد طاهر ال الشيخ راضي، تصحيح السيد محمّد البكاء، ج ٣، ص ٢٤١. هدى الطالب إلى شرح المكاسب، جعفر الجزائري المروج، ج ١، ص ٦، ص ١٨٥-١٨٨.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، القوشجي، ص ٥٣.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، تحقيق حسن زادة أملي، ص ٤٢.

فقدح في كلامه^(٢٨). ثم إن اتصاف^(٢٩) الشيء الخاص^(٣٠)، بالشيئية العامة^(٣١) في الخارج، ولكن عروضها له في الذهن، وإلا لزم التسلسل^(٣٢)، وأن لا تكون من

(٢٨) أي في كلام المحقق^(١)؛ لأن الشيئية والجوهرية والعرضية، لم تكن معقولات منطقية.

(٢٩) بعدما بين كَلْبِي المعقول الثاني، أخذ يستدل على كون [بعض] الأشياء، من المعقولات الثانية، فذكر الشيئية.

(٣٠) أي الذي تحمل عليه الشيئية، حملاً شائعاً.

(٣١) أي مفهوم الشيء.

(٣٢) أي ولو كانت الشيئية عارضة في الخارج، لزم التسلسل؛ لأنه حينئذ تكون الشيئية موجودة في الخارج، وهي شيء خاص حينئذ؛ لأن الشيئية العامة، لا يمكن أن توجد؛ لأنها عبارة عن مفهوم الشيء، وذلك الشيء الخاص، أيضاً عارضة له الشيئية، فإن كانت في الذهن، فهو المطلوب، وإلا فهي شيء خاص أيضاً، عارضة له الشيئية، وهلم جرا، فتذهب السلسلة.

(١) ذكر المحقق الطوسي في التجريد بأن (الشيئية من المعقولات الثانية، وليست متأصلة في الوجود). ص ١١٠. وفي موضع آخر قال: (والوجود من المحمولات العقلية، لامتناع استغنائه عن المحل، وحصوله فيه، وهو من المعقولات الثانية، وكذلك العدم وجهاتهما، والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية النوعية)، ص ١١٦. ولم يذكر ما أورده المصنف نقلاً عنه: (فانه حيث قال: والجوهرية والعرضية والشيئية، وغيرها من المعقولات الثانية). تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالى، ص ١١٠، ص ١١٦.

الأمر العامة^(٣٣). وكذا اتصاف الماهية الخارجية، بالإمكان في الخارج، ولكن عروضه لها في الذهن^(٣٤)، إذ لا يحاذيه شيء^(٣٥) في الخارج، لكونه سلب الضرورتين؛

وقد أشكل صاحب الشوراق^(١) على هذا، بما محصله: أنه يمكن أن يقال، أن الشيئية عارضة في الخارج، وهي شيء خاص، وقولكم يلزم أن تكون عارضة له الشيئية، وهي أيضاً شيء خاص، فيلزم التسلسل^(٢).

نقول: ليس بلازم ذلك، فإن الشيئية عارضة في الخارج، وشيئيتها بذاتها، كما أن السواد عارض في الخارج، وسواديته بذاته، والأستاذ سلم بوروده.

(٣٣) هذا دليل ثانٍ، على كون الشيئية عارضة في الذهن، وحاصله: أنه لو كانت عارضة في الخارج كالسواد، لكانت مخصوصة بالصدق على ذلك العارض، ولا تصدق على باقي الأمور من الماهيات والوجودات كالسواد، فإنه لا يصدق إلا على ذلك اللون، والحالة أن الشيئية من الأمور العامة، الصادقة على كل شيء، وليست كالوجود.

(٣٤) أي ولكن عروض الإمكان لها في الذهن.

(٣٥) هذا الدليل الأول، على كون الامكان عارض في الذهن للماهية، وحاصله: أن الإمكان عدم، والعدم ليس موجوداً في الخارج. وقوله (إذ لا يحاذيه)، أي ليس شيء يصدق عليه، ولا فرد له في الخارج.

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٢٨٧-٢٩٦.

(٢) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآملي، ج ١، ص ١٣٥.

ولأن لازم الماهية^(٣٦) إعتباري، وأيضاً لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج،
لزم إما التسلسل^(٣٧)،

(٣٦) هذا دليلٌ ثانٍ، وحاصله: أن الإمكان لازم للماهية، من حيث هي هي، بقطع
النظر عن الوجودين، وهي اعتبارية، فما يلزمها أولى بالاعتبار.

(٣٧) هذا دليل ثالث، وبيانه: أنه لو فرض عروض الإمكان، للماهية الممكنة في
الخارج، فالماهية في مرتبة ذاتها، هل متصفة بالإمكان - غير ذلك الإمكان - أو
متصفة بالامتناع أو الوجوب، أو غير متصفة بشيء من ذلك؟.

لا سبيل إلى الأول، للزوم التسلسل؛ لأنه إن كان ذلك الإمكان الثاني، عارض في
الخارج، فأيضاً نعيد الكلام ونقول: الماهية في مرتبة ذاتها ما هي. فإن كان أيضاً
عارضاً عليها إمكان آخر، فأيضاً نسأل ما هي في مرتبة ذاتها، وهلم جرا، فيلزم
التسلسل.

وأيضاً لا سبيل إلى القول بأنها في مرتبة ذاتها، متصفة بالوجوب أو الامتناع؛ لأنه
خلاف الفرض من أنها ممكنة.

ولا سبيل إلى القول بأنها خالية عن الوجوب والامتناع والإمكان؛ لأنه كما
سيجيء، أنه كل ماهية لا تخلو في الواقع عن هذه الثلاثة.

فإن قلت: إنه سيجيء تحقيقه، أن الماهية من حيث هي، ليست إلا هي، فهي خالية.
الجواب: أن الماهية من حيث هي، ليست موجودة ولا معدومة، ونحن كلامنا في
الماهية الموجودة، لو كان الإمكان عارضاً عليها خارجاً، كعروض السواد
للجسم، فهي في مرتبة ذاتها، في الواقع الذي هي لا تخلو فيه، عن أن تكون ممكنة أو

وإما الخلف^(٣٨)، وإما خلو الشيء عن المواد الثلاث^(٣٩)، والتوالي بأسرها فاسدة^(٤٠).

ممتنعة أو واجبة.

فإذا قلنا أن الإمكان معقول ثاني، وهو عارض، وليس شيء يحاذيه في الخارج، فيكون منتزعاً من مقام الذات، فلا يمكن أن تكون الذات في الواقع، في مرتبة بدونه؛ لأنه انتزع منها. وقوله (لزم اما التسلسل)، اي لو كان هناك إمكان ثانٍ.

(٣٨) لو كانت الماهية الممكنة في مرتبة ذاتها، واجبة أو ممتنعة.

(٣٩) وهو أنه لو لم تتصف الماهية في مرتبة ذاتها، لا بالوجوب والإمكان ولا الامتناع.

(٤٠) كما بينا، واعلم أنه استدل على أن الشيئية عارضة في الذهن، وكذا الإمكان، ولم يستدل على أنهما يتصف بهما المعروف في الخارج؛ لأن هذا أمر بديهي؛ لأن الإمكانية إنما هي ثابتة للأمور الخارجية، وكذا الشيئية، بخلاف المعرفية، إنما تثبت للصور الذهنية، لا للأمور الخارجية.

[٩]

غرر في أن الوجود مُطلق ومقيّد وكذا العدم

إنّ الوجود مع مفهوم العدم كلاً من اطلاقٍ وتقييدٍ قسّم

غرر في أن الوجود مُطلق ومُقَيّد وكذا العَدَم

(إنّ الوجودَ مَعَ مفهومِ العَدَمِ كلاًّ) مفعول مقدّم^(١)، (مِنِ اطلاقٍ وتقييدٍ قَسَمَ)، فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة^(٢)، كالإنسان موجود، والمقَيّد ما هو المحمول في الهلية المركّبة^(٣)، كالإنسان كاتب. ورفع هذين، عدم مطلق^(٤) ومقَيّد^(٥).

وفي تخصيص العدم، بإضافة لفظ المفهوم، إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود، بمفهوم، بل جارية في حقيقته^(٦)،

(١) إلى قوله قسم.

(٢) وهي التي يكون المحمول فيها، نفس الوجود لا غيره، وهذا تقسيم لمفهوم الوجود، والمحمول يعتبر فيه المفهوم.

(٣) وهي التي يكون فيها ثبوت شيء لشيء، كالإنسان كاتب، فحمل على الإنسان، الوجود المقَيّد بالكتابة، وسمّيت هليّة بسيطة، وهليّة مركّبة، لوقوعها في جواب هل البسيط ك(هل زيد موجود)، وهل المركّبة ك(هل زيد كاتب).

(٤) كقولنا زيد معدوم.

(٥) كالموجبة المعدولة المحمول، كقولنا (كل إنسان هو لا حجر).

(٦) أي حقيقة الوجود، أي الوجود الحقيقي، الذي يحمل عليه الوجود بالحمل الشائع، أعني الوجود الخارجي، وقوله (بل جارية في حقيقته)، بخلاف العدم، فإنه ليس له حقيقة، فالقسمة جارية في مفهومه فقط.

كما هو مصطلح أهل الذوق^(٧). فيطلقون الوجود المطلق، على ما لا يكون^(٨) محدوداً بحدٍ خاص، وهو حقيقة الوجود، التي هي عين حيثية الإباء عن العدم، وعين منشئية الآثار، الجامع لكل الوجودات، بنحو أعلى وأبسط^(٩)، والمقيّد على المحدود^(١٠).

(٧) هم العرفاء^(١).

(٨) أي على الوجود الحقيقي.

(٩) وهو وجود الله ﷻ.

(١٠) وكوجود الإنسان المحدود بالماهية، المخلوطة مع الأعدام.

(١) معجم مصطلحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم، ص ٤٨.

[١٠]

غرر في أحكام سلبية للوجود

ليس الوجودُ جوهرًا ولا عرض
لا شيءٌ ضدهُ ولا ما مثله
إذ قلبَ المُقسَّمُ مُقَوِّمًا
عند اعتبارِ ذاتهِ بلْ بالعرض
وليسَ جزءًا وكذا لا جزءَ له
أو القوأمُ مِنْ نقيضِ لزما

غرر في أحكام سلبية للوجود

منها أنه (ليس الوجودُ جوهرًا)؛ لأنَّ الجوهر^(١) ماهيةٌ، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع، والوجود ليس بماهية، (ولا عَرَضٌ)، وقف المنسوب بالسكون لغة^(٢)، وسلب العرضية لأجل أن لا موضوع له، كيف والموضوع

قد تقدّمت الاحكام الثبوتية للوجود، وأخذنا الآن في الاحكام السلبية للوجود.

(١) للجوهر ثلاثة إطلاقات:

الأول: هو الموجود القائم بذاته، وبهذا المعنى يكون الوجود جوهرًا؛ لأنَّه الموجود القائم بذاته، وليس قائمًا بالماهية.

الثاني: هو الموجود لا في موضوع، وعلى هذا أيضًا الوجود جوهر؛ لأنَّه ليس بقائم في موضوع، ومحتاج إلى محل.

والثالث: هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج، لا تكون في موضوع، وعلى هذا الوجود ليس بجوهر؛ [لأنَّه] ليس بماهية.

(٢) المعروف انها لغة ربعية^(٣).

(١) جرى على لغة ربعية من الوقف على المنسوب بالسكون، ومثله قول الأعشى:

إلى المرء قيس أطيل السرى وأخذ من كل حي عصم

إنباه الرواة على أنباه النحاة، علي بن يوسف القفطي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ج ٢، ص ٦٠.

شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاسترابادي، تحقيق محمّد نور الحسن - محمّد الزفراف -

محمّد محي، ج ٢، ص ١٧، ص ٧٠.

متقوم بالوجود^(٣)، نعم مفهومه^(٤) عرض، أي عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة (عند اعتبار ذاته)^(٥)، أي ذات الوجود، (بَلْ بِالْعَرَضِ) أي بتبعية الماهيات الجوهرية والعرضية. فيكون الوجود الخاص^(٦)، جوهرًا بعين جوهريتها^(٧)، لا بجوهرية أخرى، وعرضًا بعين عرضيتها، لا بعرضية أخرى.

(٣) فكيف الوجود يتقوم به، للزوم توقف الشيء على ما يتوقف عليه.

(٤) اعلم أن مفهوم الوجود، ليس عين حقيقة الوجود، وإلا لزم أن ينقلب الذهن خارجًا، ولا غير عارضه، إذ كل الأشياء وجود، بل هو منتزع منه، يحمل على الوجود ذاتًا، وعلى الماهية بالعرض، وهو من قبيل المعقول الثاني الفلسفي، أو ليس شيء يحاذيه في الخارج، والإتصاف به في الخارج، وقلنا من قبيل المعقول الثاني؛ لأنّ معروضه - وهو حقيقة الوجود - لا يجيء في الذهن، فمفهوم الوجود خارج عن حقيقة الوجود والماهية، وهو يحمل عليها، وليس له مصداق ينضم.

(٥) هذا ظرف إلى كون الوجود، ليس جوهرًا ولا عرضًا.

(٦) أي الخارجي.

(٧) أي أن الماهيات واسطة في العروض، وذو الواسطة في العروض، يكون متصفًا بوصف الواسطة، كالحركة في السفينة للراكب فيها، فإن حركته عين حركة السفينة، بخلاف الواسطة في الثبوت، فحركته ليست عين حركتها، بل غيرها، كحركة اليد للمفتاح، فإنّ حركة المفتاح، ليست عين حركة اليد، بل كل حركة نفسه. وقوله (جوهرًا بعين جوهريتها)، بأن سرت جوهرية الماهية إلى [الوجود]، فصار جوهرًا بالعرض، [لإمكان] الإتحاد بينهما، وفناء الماهية بالوجود.

بل يلحق الوجودات الخاصة، أحكام آخر للماهيات^(٨)، لكن بالعرض.

قال في الحاشية^(٩): فكما أن الماهية تتصف بالتحقق تبعاً للوجود، كذلك الوجود، يتصف بأحكامها بالعرض.

رق الزجاج ورق الخمر فتشابهها وتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قرح وكأنما قرح ولا خمر^(١٠)

(٨) فيتصف بها الوجود عرضاً، كالضدية والمثلية والمخالفة، والإحتياج إلى الموضوع وغيرها.

(٩) أعلم أن الشئيين المتغايرين، إما مثلان، وإما متخالفان، وإما متقابلان؛ لأنهما إن كانا يجتمعان كالحلاوة والسواد، فهما المتخالفان، وإن كان لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد، من جهة واحدة وزمان واحد، فإما أن يكونا مشتركين في تمام الماهية كزيد وعمر، فهما المثلان، وإن لم يكونا مشتركين في تمام الماهية، فهما المتقابلان.

والمقابلان على أربعة أقسام: تقابل التضاييف، والعدم والملكة، والإيجاب والسلب، والضدين. هذا هو التقسيم المعروف عند الأصوليين والحكماء^(١١).

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٧٤، حاشية ٧.

(٢) والقائل هو: أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الطالقاني المشهور بـ(الصاحب). سير أعلام النبلاء، محمّد بن احمد الذهبي، إشراف وتخريج شعيب الأرنؤوط، تحقيق أكرم البوشي، ج ١٦، ص ٥١٣. وفيات الاعيان، ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، ج ١، ص ٢٣٠.

ومنها أنه (لا شيءٌ ضِدُّه)^(١٤)؛ لأن الضدين أمران وجوديان^(١٥)، يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنس قريب^(١٦). والوجود ليس وجودياً^(١٧)، بل نفس الوجود، ولا موضوع^(١٨) ولا جنس له، ولا غاية البعد والخلاف مع شيء. ولذا تخلية الماهية عنه^(١٩)، تحليتها به.

وهناك تقسيم آخر، وهو أن الشئيين المتغايرين، أما ضدان، أو متمثالان، أو متخالفين، فيراد بالمتخالفين، المتخالفان بالمعنى الأول، والإيجاب والسلب، والتضاييف، والعدم والملكة، وعلى هذا التقسيم الثاني، بنوا هذا المبحث، ولذا قالوا: لا ضد له لا مثل له.

(١٠) أي يتصفان بالوجود.

(١١) لأنهما إن كانا داخلين تحت جنسٍ بعيد، قد يكونان متخالفين، كالحلاوة والسواد.

(١٢) أي يتصف بالوجود.

(١٣) للوجود، لما بيننا من أن الموضوع متقوم به.

(١٤) أي عن الوجود، قد تقدّم سابقاً، أن الماهية إذا خلّيت عن الوجود في الذهن، فهي محلاة به في الذهن بالوجود، ولذا قيل أن الوجود من شرفه، عند تجريد الماهية عنه في الذهن، فهي حينئذٍ متصفة به ذهنًا، فالماهيات الملائمات له أشدّ

(١) تقريرات في أصول الفقه، تقرير بحث البروجردى للاشتهاردى، ص ٩٥. مطارح الانظار، الشيخ

مرتضى الانصارى، ص ١٠٦. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، ص ٢٤٣.

(ولا ما مائله) لأن المثليين، هما المتشاركان في الماهية ولوازمها، والوجود لا ماهية له، نوعية أو غيرها^(١٥)، بل لا ثاني له^(١٦)، فضلاً عن الضد والند، إذ لا ميز في صرف الشيء، فكل ما فرضته ثانياً له فهو هو، لا غيره.

الملائمة. إلى هنا تمّ الدليل على كونه لا ضد له، وهذا الدليل كما يصلح لأن يكون دليلاً على أن حقيقة الوجود، لا ضد لها، فهو أيضاً يصلح لأن يكون دليلاً، على أن مفهوم الوجود لا ضد له؛ لأنه ليس بينه وبين باقي المفاهيم - حتى مفهوم العدم - غاية الخلاف، بل هو يحمل عليها.

(١٥) أي جنسية، وهذا دليل كما ينفي المماثل لحقيقة الوجود، كذلك ينفي المماثل.

(١٦) هذا دليل عام، ينفي عن حقيقة الوجود، الضدية والمثلية، والمقابل على سبيل العدم والملكة، والتضاييف والتخالف، وحاصله: أن هذه الأحكام، تقتضي المغايرة بين الشئيين الوجوديين، والوجود الحقيقي ليس وجودياً، بل هو عين الوجود، وليس الوجود مغاير لوجودي آخر؛ لأن حقيقة الوجود وصرفه، كل أمر مغاير له، فهو وجود وموجود في هذا البحر العظيم، وهو القاهر، فليس هناك شيء وجودي مغاير له. نعم العدم مقابل لحقيقة الوجود، تقابل الإيجاب والسلب، وأما مفهوم الوجود مع باقي المفاهيم، فليس بينهما إلا التخالف بالمعنى الأخص، أعني كالسواد والحلاوة، فإنه ليس عين باقي المفاهيم، بل هو مجتمع معها، ومغاير لها، حتى مع مفهوم العدم.

(و) منها^(١٧) أنه^(١٨) (وليس جزءاً) للشيء، ركب منه ومن غيره، تركيباً حقيقياً^(١٩)،

(١٧) أي ومن الأحكام السلبيّة.

(١٨) أي أن الوجود.

(١٩) وهو أن يكون للأجزاء بعد تركيبها، وحدة حقيقية، وعلامة حصول الوحدة الحقيقية، أن يكون للمجموع أثر، لم يكن للأجزاء سابقاً، كالياقوت، فإن له أثراً، وهو المفرحية عند الرؤية، وهو لم يكن لأجزائه، وهي العناصر المركب منها، والمركب الإعتباري، هو أن لا يكون للمركب أثر، وراء أثر اجزائه، كالصلاة، فإن اثرها النهي عن الفحشاء، فإنه كل جزء فيه ذلك، ولكنه ليس شديد، كشدة المجموع، فالأثر موجود في الجزء، ولكنه بنحو أضعف. وقوله (تركيباً حقيقياً)، قيد التركيب بالحقيقي، إحترازاً عن التركيب الإعتباري، فإن الوجود قد وقع جزء من المركب الإعتباري، حيث قيل أن الأشياء الموجودة، مركبة من الوجود والعدم؛ لأنّه مشتمل على فعليته، ومعدومة منه فعلية الآخر، فالخل موجود فيه فعلية الخل، ومعدوم منه فعلية العسل، وباقي الأشياء، وسمّي هذا القسم من التراكيب الاعتبارية بـ(شر التراكيب)^(٢٠)؛ وذلك لأنّه هو يستدعي تركيب شيء مع شيء، فالخل لما كان معدوماً منه فعلية العسل، احتجنا لأن نضمه مع العسل، حتّى يكون سكنجبيناً، فالوجود جزء من شر التراكيب، الذي هو تركيب إعتباري.

(١) شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، ص ٦. تعلیقات على الشواهد الربوبية، السيد

له وحدة حقيقية؛ لأن أجزاء المركب الحقيقي، يجب أن يكون^(٢٠) بعضها حالاً في البعض^(٢١)، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في الممتزجات^(٢٢). والحلول^(٢٣)

(٢٠) ليحصل الارتباط التام والاتحاد، فيكون التركيب حقيقياً لا اعتبارياً، والحكماء^(١) راعوا البدهة، في كون بين الأجزاء ارتباط وحاجة. وأشكل عليهم: أن تركيب البسائط الخارجية، لعدم اشتغالها على صورة ومادة، كالسواد والبياض، من الجنس والفصل حقيقياً، ولا ارتباط هناك؛ لأنه لا حلول ولا انفعال.

وأجيب^(٢): أن الارتباط فيها، من جهة عليّة الفصل للجنس، والمعلول منفعل من علته، فينبهما انفعال.

(٢١) كحلول الصورة في الهيولى.

(٢٢) هذا مثال للمنفعل بعضها عن بعض.

(٢٣) أراد بالحلول، بأن الوجود بالنسبة إلى باقي الأجزاء، لا يمكن أن يكون حالاً في بعضها؛ لأنه يلزم أن يكون محتاجاً إلى المحل، والحالة أن المحل متقوم به، ولا يمكن أن يكون محلاً لجزء آخر؛ لأن المحل لجزء آخر، محتاج هذا الجزء المحل، إلى ذلك الجزء الحال، أما في الوجود كالهيولى، فانها محل للصورة، وهي

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة امللي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ١٧٥، حاشية ١٤.

(٢) المصدر السابق.

والإنفعال^(٢٤) على حقيقة الوجود، غير جائزين، بل يلزم الخلف^(٢٥)، فإن الجزء الآخر والكل، كلها موجودة. ثم إن في قولنا^(٢٦) ولاتحاد الكل والتسلسل، نفي جزئيه

محتاجة لها في الوجود، فإن الهيولى لا توجد بدون الصورة.

وأما في التنوع كالجنس، فإنه محل للفصل، وهو محتاج للفصل، لأن يصير نوعاً.

وأما في التشخص كالنوع، فإنه محل للعوارض، ومحتاج إليها في التشخص.

(٢٤) أي لا يمكن أن يكون الوجود، جزءاً منفصلاً لجزء آخر، إذ كل فاعل مؤثر متقوم به، ولا يمكن أن يكون الوجود جزءاً فاعلاً، لكان أيضاً منفصلاً، لاحتياجه في التحقق، إلى وجود ذلك الجزء الثاني، فإن الفصل علة للجنس، والفصل محتاج إليه، لأجل أن يتصف بذلك الجنس.

(٢٥) هذا دليل ثاني على مدعاه، وحاصله: أن أحد الأجزاء في المركب، أن يكون غير الآخر، وأن يكون المركب غير المجموع، ولو فرضنا أن الوجود جزء، فالمركب أيضاً وجود، والجزء الآخر أيضاً وجود، فيكون كلها موجوداً، وفي حقيقة الوجود، فلا يكون جزءاً ثانياً، مقابلاً للجزء الأول، فلا يكون جزءاً ما فرضناه جزءاً.

(٢٦) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: انه قد تقدم في مبحث زيادة الوجود على الماهية، ما يغني عن هذا البحث، فإن هناك قد برهن، بان الوجود ليس جزءاً للماهية، بقوله (ولاتحاد الكل والتسلسل) وحاصل الدفع: ان ذاك مختص بنفي جزئية الوجود، عن خصوص الماهية، وهذا المبحث ينفي جزئية الوجود عن كل

للماهية، وها هنا مطلق. (وكذا لا جُزءَ لَه) (٢٧). ثم لما كان وجه السلب الآخر (٢٨) ظاهراً، لم نتعرض له، بخلاف هذا. فأشرنا إلى وجه سلب الأجزاء العقلية (٢٩) عنه - حتى يلزم منه (٣٠)، سلب الأجزاء الخارجية، أعني المادة والصورة، فإنهما (٣١) مأخذاً الجنس والفصل، بل عينهما (٣٢)، والتفاوت بالاعتبار (٣٣)، ويلزم منه سلب الأجزاء المقدرية (٣٤)؛ لأن المقدار من لوازم الجسم. وإذ لا مادة وصورة (٣٥)، فلا جسم ولا مقدار - بقولنا: (٣٦)

-
- (٢٧) أي للوجود، أي كما ان الوجود ليس جزء، كذلك ليس له جزء.
- (٢٨) أي الدليل على الاحكام المسلوبة سابقاً واضح، لم يتعرض إليه بالنظم، بخلاف هذا الحكم السلبي، فإنه لم يكن ظاهراً، لذا تعرّض له في النظم.
- (٢٩) أي الجنس والفصل.
- (٣٠) أي من سلب الأجزاء العقلية.
- (٣١) هذا بيان لوجه اللزوم.
- (٣٢) فإذا سلب الجنس والفصل، قد سلبت الصورة والمادة.
- (٣٣) أي والتفاوت بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فالجنس والفصل هما لا بشرط، والمادة والصورة بشرط لا، أي بشرط عدم الحمل على المركب.
- (٣٤) كالقطع الصغار من الخط والسطح والجسم.
- (٣٥) حيث إنهم لم يثبتوا المادة والصورة للجسم، فإذا انتفيا، علم أن لا جسم، فلا مقدار، إذ ان المقدرية من عوارض الجسم.
- (٣٦) هذا متعلقٌ بـ(اشرنا إلى وجه سلب الاجزاء العقلية)، حاصل هذا الدليل: أنه

(إذ قَلِبَ) (٣٧) الفصل، (المُقَسَّم) للوجود، (مُقَوِّمًا) له، (أو القوِّم)، أي التقوِّم والتألف، (مِنْ نَقِيضٍ) (٣٨)، أو ممَّا هو في قوة النقيض (لِزِمًا) (٣٩).

بيان ذلك: أنه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل، فجنسه أما الوجود، فيلزم الأول (٤٠)، إذ قد تقرَّر (٤١) أن كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر (٤٢)،

لو كان للوجود جنس وفصل، فلا يخلو جنسه من أحد أمور ثلاثة: إما الوجود أو العدم أو الماهية، إذ ليس هناك أمر عام وراء هذا الثلاثة، يصلح أن يكون جنساً للوجود، وقد أبطل المصنّف، كون كل واحد منها جنساً، فتعين أن لا جنس له، وما لا جنس له لا فصل له، فلا جنس ولا فصل للوجود، فليس له اجزاء عقلية.

(٣٧) هذا يلزم لو جعل الوجود جنساً.

(٣٨) هذا يلزم لو جعل العدم جنساً.

(٣٩) هذا يلزم لو جعل الجنس هو الماهية.

(٤٠) أي انقلاب الفصل المقسم للشيء مقوِّمًا له، وهذا الانقلاب محال؛ لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وذلك أن الماهية متقدّمة رتبة على وجودها، والفصل المقوم، هو الذي تكون الماهية، متوقف قوامها وذاتها عليه، فهو موجود مرتبة الماهية، والفصل المقسم، هو الذي تحتاج إليه الماهية عند وجودها، لا في قوامها، فهو موجود في مرتبة الوجود والتحصّل، فهو متأخر رتبة عن الشيء، فلو جعل مقومًا، لزم تقدّمه على مرتبة نفسه.

(٤١) هذا تعليل على لزوم الانقلاب، إذا جعل الوجود جنساً.

(٤٢) أي أن جنس الماهية وفصلها، كل منهما يعرض للآخر، ولكن الجنس عرض

وحاجة الجنس إلى الفصل، ليس في قوام ذاته^(٤٣) وماهيته، بل في تحصيله^(٤٤). ولذا
فالفصل^(٤٥) بالنسبة إلى الجنس مقسم،

عام للفصل، كما أن الفصل عرض خاص للجنس، فليس احدهما ذاتياً للآخر، فلا
يكون أحدهما مقوماً إلى الآخر.

(٤٣) لما بيننا من أن الفصل عارض على الجنس^(١).

(٤٤) أي بل في وجوده؛ لأن الفصل، علة للجنس كما سيجيء.

(٤٥) أي ولكون الفصل علة لتحصيل الجنس، ووجود حصة منه في الخارج، سمي
الفصل بالنسبة إلى الجنس مقسماً؛ لأنه يقسمه حيث يأخذ حصة منه، وليس
التقسيم، إلا ضم حصص للأقسام.

(١) فقد ذكر المصنّف في الحاشية: (ان الفصل علة الجنس، وذلك لأنّ الفصل الطبيعي، صورة حتى في
البيئات الخارجية، فانه بشرط لا صورة عقلية، جنسها بشرط لا، لا مادة عقلية، وللصورة عليّة ما
لوجود المادة، وما يقال: (ان الجنس مبهم، والفصل علة تعيينه)، يرجع إلى الوجود، اذ التعيّن
بالوجود، وحقيقة الامر، ان ايهام الجنس ليس بحسب ماهيته؛ لأنّ ماهيته معيّنة، إنّما هو بحسب
الوجود؛ لأنّه مأخوذ لا بشرط، ووجوده وجودات، ولذا يقال: الجنس يحمل على الكثرة المختلفة
الحقائق، اي يتحد بها، وينغمر وجوده في وجودات الفصول الطبيعية له؛ لأنّ مفاد الحمل هو
الإتحاد في الوجود، بخلاف النوع، فانه يحمل على الكثرة المتفقة؛ لأنّه يتحد بوجود افراد تمام ذاتها
واحدة، وفصلها واحد، وهذا معنى عليّة الفصول للجنس، ولا يلزم توارد العلل، على معلول
شخصي، إذ للجنس حصص، وكل فصل حقيقي، علة لوجود حصّة منه، ووجود الطبيعي
وحصصه، بوجود افراده). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن
زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٧٦-١٧٧، حاشية ٢٢.

لا مقوم^(٤٦)، لا مقوم^(٤٦)، وذلك إنما يتصور^(٤٧) في الجنس، الذي ماهيته غير الوجود، وأما الجنس الذي هو عينه^(٤٨)، فمفيد إنيته^(٤٩) مفيد ماهيته^(٥٠). وهذا هو القلب^(٥١)

(٤٦) أي وليس فصل الماهية مقومًا لجنسها، أي ليس داخلًا في ذاته، ويكون جزءًا منه.

(٤٧) أي تقسيم الفصل إلى الجنس، إنما يتصور في غير الجنس، الذي ماهيته غير الوجود، أما الجنس الذي هو عين الوجود، وماهيته هي الوجود، فالفصل حينئذٍ مقوم لماهية هذا الجنس، إذ ماهية هذا عبارة [عن] عين وجوده، وجوده لا يكون بدون الفصل، إذ الجنس محتاج في وجوده للفصل، فيكون هذا الفصل مقومًا ومقسمًا للجنس.

(٤٨) أي عين الوجود.

(٤٩) أي تحققه ووجوده.

(٥٠) إذ المفروض أن ماهيته، هي الوجود البحت، فيكون الفصل مقومًا لماهية الجنس، والحالة كما ذكرناه، أن الفصل بالنسبة إلى جنسه مقسم، فكيف يكون مقومًا.

(٥١) إذ القلب هو عبارة عن أن يكون الفصل مفيد الأنية، والوجود هو المقوم، أعني مفيد الماهية.

وأشكل أستاذنا (حفظه الله): بأنه لا بأس بالانقلاب، في صورة يكون الجنس، ماهيته عين التحقق، والدليل الذي أقاموه على استحالة الانقلاب، إنما هو في الماهية، لا في الوجود؛ لأن الجنس الذي ماهيته عين التحقق، ليس هناك فيه

الذي ذكرنا^(٥٢). وبمثل هذا البيان^(٥٣)، ليس الوجود نوعاً أيضاً، إذ النسبة

مرتبتان، ماهية وتحقق، هما شيء واحد، ومرتبة واحدة، فلا مانع من أن يكون الفصل حينئذٍ مقوماً ومقسماً.

وأجاب بما حاصله: أن هذا المطلب، مبني على وحدة الوجود، إذ مع التسليم بها، يكون الوجود حقيقة، فلو كان مركباً من جنس هو الوجود وفصل، فالوجود الذي هو الجنس، لا بدّ وأن يكون مركباً أيضاً من الجنس، وهو الوجود، وعين ذلك الفصل، والجنس مقدّم رتبة على الماهية، فيكون فصلاً واحداً، كما أنه مقوم للجنس، محصّل له ومقوم له، ويلزم الانقلاب، وحينئذٍ يكون باطلاً، لحصول تقدّم الشيء على نفسه، أما على القول بأن الوجود حقائق متباينة، فلا يصح هذا القول، إذ يمكن أن يقال، أن ماهية هذا الوجود، مركبة من جنس هو الوجود وفصل، ولا يلزم أن يكون ذلك الوجود، الذي هو الجنس، مركباً من هذا الجنس والفصل؛ لأنّه عندهم الوجود حقائق متباينة، فيمكن أن يكون هذا الجنس، مركباً من جنس وفصل آخر.

(٥٢) في المتن.

(٥٣) البيان في منع كون الوجود جنساً، وهذا مطلب ذكره المصنّف استطراداً. وحاصله: نفي النوعية عن الوجود، وكون الوجودات أفراداً له، وذلك لأن العوارض للنوع، ليست مقومة له، بل هي مقيّدة، تحصله ووجوده، فلو صار النوع، عبارة عن حقيقة الوجود، فتكون العوارض بالنسبة إلى النوع مقومة؛ لأنّها مقيّدة وجوده، والمفروض أنه عبارة عن الوجود، فتكون مقومة له، فيلزم انقلاب

بين المشخص^(٥٤)، والطبيعة النوعية النسبة^(٥٥). وأما غير الوجود^(٥٦)، والغیر^(٥٧) هو العدم، أو الماهية^(٥٨)، وهذا هو اللازم الثاني^(٥٩).

المحصّل مقوّمًا، وذلك باطل.

(٥٤) وهو عبارة عن العوارض، حيث إنها تشخص النوع.

(٥٥) هذا خبر قوله (اذ النسبة)، أي النسبة بين النوع ومشخصه، هي النسبة بين الجنس وفصله، فكما أن حاجة الجنس إلى الفصل، ليست في تقوّمه، بل في تحصّله، كذلك حاجة النوع إلى المشخص، ليست في تقوّمه، بل في تحصّله.

(٥٦) أي وأما أن يكون جنس الوجود، غير الوجود.

(٥٧) أي والذي هو غير الوجود، يصلح لأن يكون جنسًا له، ليس الماهية أو العدم، إذ ليس هناك شيء مغايرًا له^(١) وراءها.

(٥٨) والعدم لا يصلح أن يكون جنسًا للوجود؛ لأنّه نقيض الوجود، وكذا الماهية، لا تصلح أن تكون جنسًا للوجود؛ لأنّها في قوة النقيض، إذ هي عبارة عن اللاإقتضاء، والوجود عبارة عن اقتضاء التحقق، فلا يمكن التركب منهما.

(٥٩) أي كون العدم أو الماهية، جنسًا للوجود، وهو اللازم الثاني، الذي اشرنا له في المتن، بقولنا: (أو القوأم من نقيض لَرما).

(١) (إذ ليس هناك مغاير له شيء). كذا وجد في المخطوط.

غرر في أن تكثر الوجود بالمَاهِيَّاتِ وأنه مقول بالتشكيك

وكونُهُ مُشَكَّكًا قَدْ ظَهَرَ	بِكثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا
أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَّاتِ	الْمَيْزِ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ
أَيْضًا يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ	بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَاهِيَّةِ
فِي نَفْيِ تَشْكِيكِ عَلَى الْأَنْحَاءِ	كُلِّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ

غرر في أن تكثر الوجود بالمَاهِيَّات وأنه مَقُول بالتَّشْكِيك

(بِكثْرَةِ الموضوع) والمراد به ما يقابل المحمول^(١)، ومصداقه^(٢) الماهية، (قَدْ تَكَثَّرَا) أي الوجود، وإلا فالشيء بنفسه لا يتشنى ولا يتكرر. (وكونه) أي كون الوجود، (مُشَكِّكًا قد ظَهَرَ) أي سابقًا عند قولنا الفهلويون إلى آخره. ثم لما خرج من هذا البيت، أن في الوجود كثرتين:

إحدهما كونه إنسانًا^(٣) وفرسًا وشجرًا وحجرًا وغير ذلك.، والثانية كونه مقدمًا^(٤) ومؤخرًا وشديدًا وضعيفًا ونحو ذلك،

(١) احترازًا عن الموضوع بمعنى المحل، وقوله (ما يقابل المحمول)، في الهلية البسيطة.

(٢) أي لفظ الموضوع الماهية، وكأن ما تقدّم، إشارة إلى مفهومه.

(٣) وهذه الكثرة بالموضوع، وتسمى (كثرة ظلمانية)^(٥)؛ لأنه الوجود يضعف بها، وتكون مرتبة ضعيفة، حيث يختلط معه العدم.

(٤) وهذه الكثرة بالتشكيك، وتسمى (الكثرة النورية)^(٦)؛ لأنها تؤكّد الوحدة، لوفور الوجدان للفعليات، والكثرة إنما تنشأ من السلوب، وحيث إنه لا سلوب ولا فقدان، فيكون هذا الشيء واحداً، كذا اشار إليه في الحاشية^(٧).

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

أردنا^(٥) أن نبين، أن التكثر على الوجه الثاني، ليس تكثرًا في الحقيقة، ولا ينثلم به وحدة الطبيعة المشككة^(٦).

فقلنا من رأس^(٧) (الميز)، بين كل شيئين^(٨)، (إما بتمام الذات)، كالأجناس العالية وأنواعها^(٩)، كل مع الآخر^(١٠)، (أو بعضها) أي بعض الذات^(١١)، كالإنسان والفرس، (أو جا) الميز، (بمنضّمات) وعوارض غريبة^(١٢)، كزيد وعمرو. والمشائون حصروا أقسام التمايز في هذه الثلاثة، ولم يتفطنوا بقسم رابع، تفتن به الإشراقيون

(٥) هذا جواب لما.

(٦) صفة للطبيعة.

(٧) أي من أول المطلب.

(٨) هذا شروع في أقسام التمايز.

(٩) أي نوع هذا الجنس العالي، ونوع ذلك الجنس العالي الآخر، كالإنسان الذي [هو] نوع الجوهر، والسواد الذي [هو] نوع الكيف.

(١٠) أي كل من الأجناس العالية، مع الجنس العالي الآخر، وكل نوع من جنس عالم، مع نوع من جنس عالم آخر، فإن بينها التمايز بحسب الذات.

(١١) لو كان نوعان من جنس واحد.

(١٢) هذا عطف تفسير.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

كما قلنا، (بالنقص والكمال في) أصل (الماهية^(١٣)) الواحدة وسنخها، بأن يكون الناقص والكمال، كلاهما من تلك الحقيقة، (أيضاً يجوز عند الطائفة، الإشراقية^(١٤)) كما بيّنا في حقيقة

(١٣) أي في نفسها، واران بالماهية ما به الشيء هو هو، لتشمل حقيقة الوجود، وباقي الماهيات.

(١٤) واعلم أنك إن أردت الإطلاع على حقيقة الحال، فاستمع إلى ما نتلوه لك: أن الإشراقين^(١٥)، اثبتوا قسماً رابعاً، وهو أن الماهية - أعني ما يقع في جواب ما هو - قابل لأن يقع بها التمايز بين شيئين، كلاهما من تلك الحقيقة، على نحو النقص والكمال.

وأشكل عليهم المشاؤون^(١٦) بما حاصله: أن الكمال الحاصل في ذلك الشيء، والنقص الحاصل في الآخر، إن كان نفسه ماهية ذلك الشيء - والنقص نفس ماهية الآخر - فالتمايز في الماهية، وإن كان النقص والكمال جزء الماهية، فالتمايز ببعض، وإن كان النقص والكمال عارضين، فالتمايز بالعوارض، فلا يكون الإشتراك في نفس الماهية، والتمايز بها.

وأجاب الإشراقيون^(١٧): أن هذا جائز أن يكون الإشتراك بشيء، والتمايز به، فإن

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ٢، ص ١٢٠.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق حسن زادة آمل، ص ٤٥. شوارق الالهام في شرح نجرى الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٨.

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ٢، ص ١١٩.

الوجود^(١٥). فالميز بين هذا الناقص^(١٦) وهذا الكامل، ليس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا ماهيتين، ولا بالفصول، إذ كانا بسيطين^(١٧)، ولا بالعوارض، إلا لكان متواطئاً،

الخطين [الذين] أحدهما قصير [والآخر طويل]، فأنهما يتساويان في الخطية، ويتفاوتان بالخطية أيضاً.

وأما أهل الحكمة المتعالية^(١٨)، فاختاروا جزءاً من قول المشائين، وهو عدم التفاوت بالماهيات، وجزءاً من قول الإشراقين، وهو أن هذا القسم الرابع - اعني ما به الإشتراك به الامتياز - اثبتوه في الوجود، والمصنّف أولاً عمّم المطلب، ثم بعد ذلك، نفى هذا القسم من التمايز في الماهية، التي تقع في جواب ما هو.

والسر في اختيار أهل الحكمة المتعالية، كون هذا القسم من التمايز، مخصوصاً في الوجود، أن أهل الحكمة المتعالية، نظرهم أن الوجود أصل والماهية اعتبارية، فلا يتم فيها الأزيدية، والأنقصية، والاشدية، والاضعفية، إذ لا أثر يترتب عليها. والاشراقين حيث إنهم يرون أن الوجود إعتباري، والماهية اصيلة، فلا يمكن الاختلاف في الوجود، بالاضعفية والاشدية، أذ هو اعتباري، ولا شدة في الإعتباري.

(١٥) عند قوله (كونه مشككاً قد ظهر).

(١٦) من حقيقة الوجود.

(١٧) لأنهما من ماهية الوجود.

هذا خلف^(١٨)، بل بكمال من نفس الحقيقة، ونقص كذلك، بأن يكون الناقص والكمال، ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا ماهيتين، بل بأن يكونا ماهية واحدة، مقولة بالتشكيك.

فالحطان^(١٩) المتفاوتان، بكمالية الخط ونقصه، ما زاد به^(٢٠) أحدهما على الآخر^(٢١)، هو كما ساوى به^(٢٢) في الحقيقة^(٢٣). وكما علمت أن الوجود مشكك، فاعلم أن (كُلُّ المفاهيم) والماهيات، حتى مفهوم الوجود، من حيث هو، لا من حيث الحكاية^(٢٤)

(١٨) لفرض الاختلاف بالتشكيك.

(١٩) هذا تنظير إلى الوجود، في كون ما به النقص والكمال، هو نفس ما به الاشتراك.

(٢٠) هذا خبر قوله فالحطان.

(٢١) وهو الإمتداد الطولي والخطية.

(٢٢) أي الزائد، هو الذي تساويا فيه من الإمتداد الطولي والخطية، فإنها تساويا فيه وأترقا.

(٢٣) هذا وجه الشبه في أن حقيقتهم واحدة، قال الأستاذ: نحن ارباب الحكمة المتعالية^(١) نقول، هذا التشكيك بالوجود الخاص، وأما المشاؤون فيقولون بالماهية.

(٢٤) فإنه من هذه الحيثية، يكون فان في المعنون، وغير المقصود بالذات، فيكون

عن المعنون، (على السّواء في نفي تشكيكٍ) عنها، (على الأنحاء) بأجمعها من
الأولية والآخرة والأولية وخلافها، والأشدية^(٢٥) والأضعفية والأزيدية^(٢٦) والأنقصية
والأكثرية^(٢٧) والأقلية.

حكمه حكم المعنون، وليس له حكم على حدة.

(٢٥) هذا في الكيف.

(٢٦) هذا في الكم المتصل.

(٢٧) هذا في الكم المنفصل.

غرر في أن المعدوم ليس بشيءٍ وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم

قد ساق الشئ لَدِينَا الْأَيْسَا	مَا لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا
مِنَ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمُ	وَجَعَلَ الْمُعْتَزَلِيُّ الثَّبُوتَ عَمَّ
وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا	فِي النَّفْيِ وَالثَّبُوتِ يَنْفِي وَسَطًا
كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةً	بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً
وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفَةٌ	نَفْيِ ثَبُوتٍ مَعَهُمَا مُرَادِفَةٌ

غرر في أن المعدوم ليس بشيءٍ وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم (ما) أي ماهية، (ليس موجوداً يكون لئسا) صرفاً، فليس ثابتاً قبل وجوده أيضاً، خلافاً للمعتزلة^(١)، حيث يقولون: إن الماهية في حال العدم ثابتة، وليست موجودة

قال الأستاذ: ان هذا البحث ليس مذكور أصالة؛ [لأن العدم ليس]^(٢) من الأمور العامة، إذ الامور العامة، هي التي تصدق على الواجب والممكن والممتنع، أو اثنين منها، والعدم ليس كذلك، وإنما ذكر [هذا المبحث] استطراداً، لأجل الوجود.

(١) هنا ثلاثة نزاعات، ادرجها المصنّف بهذه الأبيات، وأشار إليها:

[النزاع الأول]: هل الماهيات الممكنة، التي لم توجد، هل هي ثابتة أو معدومة، فالمعتزلة^(٣) يقولون بأنها ثابتة، وليست موجودة ولا معدومة، ونحن نقول أنها معدومة، مع الاتفاق فيما بيننا، [على] أن الماهيات الممتنعة - كشريك الباري - ليست ثابتة. قال المصنّف في الحاشية^(٤): والذي دعاهم إلى ذلك أمران:

الأول: أن الماهية في حال العدم، موصوفة بالإمكان، وهو سلب الضرورة عن

(١) (لأنه ليس العدم). كذا وجد في المخطوط.

(٢) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٣٥٢.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ١٨٣، حاشية ١.

الوجود والعدم، وهي في حال الوجود ضرورة الوجود، وفي حال العدم ضرورة العدم، فلا بدّ أن تكون ثابتة، لا موجودة ولا معدومة، حتى يصح سلب الضرورتين.

والجواب: أنه يكفي في ثبوت الإمكان لها، سلب الضرورتين عنها، في مرتبة ذاتها عند العقل.

والثاني: تصحيح علم الواجب، فإن علمه أزلي، وإذا لم يكن في الأزل وجود الأشياء - وهو علمه إحاطي - يلزم جهله تعالى، وليست هي موجودة فيه، وإلا لزم أن تكون الماهيات قديمة، فلا بدّ أن تكون ليست موجودة ولا معدومة، وهي ثابتة، والله ﷻ محيط بها، ولا يلزم تعدّد القديم، إذ الممتنع وجود قديم سوى الله ﷻ، لا ثبوته.

والجواب: أنه سيأتي اثبات علمه أزلاً، من دون حاجة إلى القول بثبوت المعدومات.

إن قلت: ليس المعتزلة قائلين بذلك فقط، بل العرفاء أيضاً قائلون بذلك، حيث [يقولون] بثبوت الماهيات في العلم الربوبي، ويسمونها الأعيان الثابتة. قلنا: هم يقولون بوجود الماهيات، تبعاً وتطفلاً، أما المعتزلة فينكرون وجودها، بأي نحو كان، تبعاً أو تطفلاً.

النزاع الثاني: أن المعتزلة^(١)، يزعمون أن الشئئية أعمّ من الوجود، فالماهيات الممكنة المعدومة هي شيء، وأما الحكماء^(٢)، فعلى رأيهم أن الشئئية مساوقة

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٦٣.

غرر في أن المَعْدوم ليس بشيء وشروع في بَعْض أحكام العدم والمعدوم ٢٨٧

بوجه من الوجوه^(٢). (قد ساوق الشّيء) أي الماهيّة^(٣)، (لَدَيْنا) معاشر الحكماء،
(الأيسا) الألف للإطلاق، والأيس هو الوجود.

للوجود، أي متّحدة مصداقاً معه، فأينما صدق الوجود، صدقت هي، وأينما انتفى
انتفت.

النزاع الثالث: في أن بعض المعتزلة^(٤)، اثبت واسطة بين الوجود والعدم، وسماها
الحال، وعلى رأي الحكماء: [أن الواسطة غير موجودة بينهما]^(٥).

(٢) لا تطفلاً ولا خاصاً، أي لا بالوجود العلمي ولا الخارجي.

(٣) أراد بالماهية ما به الشيء هو هو، ليشمل الماهية بمعنى الكلّي والوجود،
والمراد أن الشيء الذي يصدق على الماهية والوجود، ساوق الوجود، بمعنى إيّنا
صدق الوجود على أمر - سواء كان ماهية أو وجود - صدق الشيء عليه،
وبالعكس.

وفسرّه الأستاذ: بان مراد المصنف بالشيئية، أنها ليست هي العدم، وإلا فلا معنى
للمساوقة ولا الوجود، إذ لا معنى لمساوقة الوجود للوجود، بل المراد بها الماهية،
أي أينما حلّت الماهية، حل الوجود، إذ هي اعتبارية، فهي تابعة للوجود، وليس
الوجود تابعاً لها، فلذا لا تصدق على الواجب الشيئية، هو شيء لا كالأشياء.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٩٥.

(٢) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٣٥١.

(٣) (أنها غير موجودة الواسطة بينها). كذا وجد في المخطوط.

(و) لكن، (جَعَلَ الْمُعْتَزَلِيُّ الثَّبُوتَ عَمًّا) أي أعمّ (من الوجود^(٤)) ومن النفي العدم أي وجعل العدم، أعمّ من النفي^(٥)، فالمعدوم أي الماهية الممكنة عنده^(٦)، ثابت، وليس بموجود، وكذا ليس بمنفي. والمعدوم الممتنع عنده منفي، وليس بثابت. والفطرة السليمة^(٧) تكفي في مؤنة إبطال هذا القول.

ثم إن بعض المعتزلة، قال بتحقيق الوسطة بين الوجود^(٨) والمعدوم، وسماها حالاً. وأطلق عليها الثابت، وبنفي الوسطة^(٩) بين الثابت والمنفي، كما قلنا (في النفي والثبوت ينفي) المعتزلي،

(٤) لصدقه على الماهيات الممكنة المعدومة، دون الوجود.

(٥) لأن النفي لا يصدق إلا على الماهيات، المعدومة الممتنعة كشريك الباري، وأما على الماهيات الممكنة المعدومة، فلا يصدق النفي، ويصدق العدم على كلا القسمين.

(٦) أي عند المعتزلي.

(٧) إذ بعد ملاحظة أن الوجود معناه تحقق الماهية، والثبوت معناه تحقق الماهية، فهما مترادفان، واذن بعد ملاحظة أن العدم، عبارة عن عدم تحقق الماهية، والنفي عبارة عن عدم تحققها، فهما مترادفان، والذي ينازع، فليس عنده فطرة سليمة.

(٨) أما الفرقة الأولى، فلم تقل بالوسطة بينهما، بل ذكرت للمعدوم قسمين: ثابت ومنفي.

(٩) أي وقال بنفي الوسطة... الخ، ومعنى الثابت عنده، هو الماهيات الموجودة، والأحوال التي غير موجودة، ومعنى المنفي، هو ما عدا ذلك.

(وَسَطًا^(١٠)) وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا، أي عدولاً عن الصراط المستقيم.
(بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ) تلك الصفة، (ولا معدومة) كانت، (محدودة)
به يتعلق قولنا بصفة، أي الحال محدودة، ومعرفة عندهم بصفة كذا كذا. فقولهم
صفة، أرادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالمية والقادرية والأبوة،
وسائر الإضافات، لا المعنى القائم بالغير مطلقاً^(١١)، كما هو معناها المتعارف^(١٢)
عند المتكلمين. فالذات المقابلة^(١٣) للمعنيين، أيضاً له معيان. واحترزوا بإضافة
الصفة إلى الموجود، عن صفات المعدوم^(١٤)، فإنها صفة للثابت، لا للموجود،

(١٠) ويقول به في الوجود والعدم.

(١١) أي [سواء كان] انتزاعياً أو انضمامياً كالسواد.

(١٢) الضمير يعود إلى التعريف الثاني^(١).

(١٣) لما كانت الصفة تقابلها الذات، فإذا جوّزنا في الصفة معيان، فلا بدّ للذات
من معنيين، مغاير كل منهما، لما قابله من معنى الصفة، فهي إذا قابلت الصفة
بالمعنى الأول، يكون المراد بها، ما ليس بالمعنى الانتزاعي القائم بالغير، فحينئذٍ
تصدق الذات على السواد، ولأنّه ليس معنى انتزاعياً قائماً بالغير. وإذا قابله الصفة
بالمعنى الثاني، فيكون معناها، ما ليس بمعنى قائم بالغير، فتصدق على الجواهر
فقط.

(١٤) كصفات الثابتات الازلية على القول بها، مثل الإمكان والجوهرية والعرضية،

(١) المواقف، المحقق الايجي، ص ١٧٧.

وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية^(١٥) للموجود، وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية^(١٦). فبقي في الحد مثل الإنتزاعيات، الغير المعبر في مفهومها^(١٧) السلب، من صفات الموجودات.

واعترض الكاتب على هذا الحد، بأنه لا يصح على مذهب المعتزلة؛ لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال، مع أنها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم. وأجاب عنه شارح المواقف، بأن المراد بكونه صفة للموجود، أن يكون صفة له في الجملة، لا أنه يكون صفة له دائماً. وأيضاً هذا^(١٨) على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت، ومتصف بالأحوال حال عدمه. وأما على مذهب من لم يقل المعدوم ثابت، أو قال به، ولم يقل باتصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله^(١٩). ثم أشرنا إلى بطلان هذا القول بقولنا (نفي ثبوت)^(٢٠)،

الثابتة لتلك الأشياء المعدومة.

(١٥) كالسواد لهذا الجسم.

(١٦) كاللاحمة والعمى والفقر.

(١٧) أي غير داخل في مفهومها السلب، كالمعقولات الثانية الفلسفية، كالإمكان والكليّة.

(١٨) أي هذا التعريف المذكور.

(١٩) إذ حينئذ لا يرى إن الجوهرية حال.

(٢٠) هذا رد على قول المعتزلة بالماهيات الثابتة، ورد على قول بعضهم، أن هناك

غرر في أن المَعْدوم ليس بشيء وشروع في بَعْض أحكام العدم والمعدوم ٢٩١

إما من قبيل التعداد^(٢١)، وإما من قبيل إسقاط العاطف^(٢٢)، للضرورة (مَعَهُمَا)، أي مع العدم والوجود، (مرادفة) عقلاً^(٢٣) واصطلاحاً^(٢٤)، كما هما كذلك، لغة^(٢٥) وعرفاً^(٢٦)، إفراده^(٢٧) على تقدير العطف، بإعتبار

واسطة بين الوجود والعدم، تسمى به (الحال)^(١).

(٢١) كما تقول للمحاسب، ثوب، دار، مسجد، فنفى ثبوت التعداد.

(٢٢) واصله نفى وثبوت.

(٢٣) إذ الأصل هو الوجود، والعدم في نقيضه، إذ معناه عدم الوجود، فلا يخلو منهما شيء، وليس الثبوت إلا التحقق، وهو عبارة عن الوجود، والعدم معناه عدم الوجود، وهو النفي.

(٢٤) عند المتكلمين والحكماء، حتى إذا أطلق الوجود، فهم منه الثبوت، وكذا إذا أطلق العدم، فهم منه النفي، وبالعكس.

(٢٥) كما تشهد به الكتب اللغوية.

(٢٦) كما هو المتبادر عند الإطلاق.

(٢٧) أي أفراد مرادفة. حاصله دفع إشكال: هو أنه مرادفه خبر عن نفى ثبوت، فينبغي أن يثنىها ويقول مرادفان، وأيضاً لم أنث (مرادفة)، مع أنها خبر عن نفى وثبوت وهو مذكر، فأجاب بما ترى.

(٢٨) فيكون المعنى كل واحد من النفي والثبوت، مع الوجود والعدم مرادفة،

(١) شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ١، ص ١٠٣، ج ٢، ص ١٨٤.

كل واحد^(٢٨) وتأنيشه، بإعتبار أن المصدر^(٢٩) جائز الوجهين، ويحتمل^(٣٠) أن يكون المرادفة مصدر^(٣١)، أي النفي والثبوت، يصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود. والحاصل أنه كما أن الوسطة بين المنفي والثابت غير معقولة^(٣٢)، كذلك بين المعدوم والموجود للترادف. (وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا) في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم، (مُزَيِّقَةٌ) مردودة.

فمن شبهات ثبوت المعدوم، أنه مخبر عنه، وكل مخبر عنه فهو شيء. الجواب: أن المراد بالموضوع^(٣٣) في الصغرى، إن كان المعدوم المطلق، فلا يخبر عنه، وإن كان المعدوم في الخارج، فالإخبار عنه^(٣٤)؛ لوجوده في الذهن. ومن شبهات إثبات الحال، أن الوجود ليس بوجود، وإلا لساوى غيره في

فلو حظ الوحدة عند الاخبار.

(٢٩) وهو نفي وثبوت.

(٣٠) وأما بناء على ما تقدّم، فهي اسم فاعل.

(٣١) وحينئذٍ تكون فاعل فعل محذوف، كما قرره المصنّف، دلّ عليه سياق الكلام.

(٣٢) على كلا المذهبيين، الذين قالوا بهما المعتزلة سابقاً، فإنهم لم يقولوا بالوسطة بين المنفي والثابت اصلاً.

(٣٣) مضافاً، إلى أن الدليل لو سلّم، يثبت أن الممتنع ثابت أيضاً.

(٣٤) بان يقال أن عدم زيد، ليس بعلة لعدم بكر.

غرر في أن المَعْدوم ليس بشيء وشروع في بَعْض أحكام العدم والمعدوم ٢٩٣

الوجود، فيزيد وجوده عليه ويتسلسل^(٣٥)، ولا بمعدوم، وإلا اتصف بنقيضه^(٣٦).
والجواب من وجوه، الأول: أن الوجود موجود، ولكن بنفس ذاته^(٣٧). والثاني: أنه
معدوم^(٣٨)، بمعنى أنه ليس

(٣٥) بان يكون لوجود الثاني، أيضاً وجود، وذلك الوجود الثالث، أيضاً [وجود]،
وهلم جرا.

(٣٦) فيلزم اجتماع المتناقضين.

(٣٧) كملحية الملح.

(٣٨) حاصل هذا الجواب الثاني، إنا نختار الشق الثاني، وهو أن الوجود معدوم،
وقولكم أنه يلزم أن يكون الشيء متصفاً بفعله، قلنا لا يلزم ذلك. وبيان عدم
لزومه: أنه قد تقدّم، أنه يشترط وحدة الحمل في التناقض، علاوة على الوحدات
الثمانية.

فإذا عرفت ذلك فنقول: الحمل الشائع قسمان: حمل مواطأة وهو حمل هو هو،
وحمل اشتقاق وهو حمل ذي هو، وحمل الاشتقاق تارة يكون بإتيان ذي، بأن يقال
زيد ذو حركة، وتارة يأتي بلفظ المشتق، ويريدون به ذي هو، فيكون حمل اشتقاق،
كما لو قلنا زيد متحرك، واردنا به ذي حركة، كما أنه قد يراد به حمل المواطأة،
ويكون المعنى زيد هو المتحرك، ويصدق عليه المتحرك، وقد يسمون حمل
المواطأة حمل على؛ لأن مفاده صدق المحمول على الذات الموضوعية، ويسمّون
حمل الاشتقاق حمل في؛ لأن مفاده ان الموضوع في المحمول، فزيد ذي حركة،
معناه زيد في الحركة.

بذي وجود^(٣٩)، ولا يتصف بنقيضه؛ لأن نقيض الوجود هو العدم، أو اللاوجود، لا المعدوم^(٤٠) أو اللاموجود^(٤١). والثالث: النقص بوجود الواجب^(٤٢) تعالى. والرابع: قلب الدليل عليهم؛ لأن الوجود لو كان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم ان يكون

فإذا عرفت هذا فنقول: من شرط التناقض، الإتحاد في اقسام الحمل، كما أنه اشترط الإتحاد فيه، ولذا لم يكن من التناقض قولنا الحركة حركة، والحركة ليس بذي حركة، حيث إن الأول حمل مواطأة، والثاني الحمل فيه اشتقاق، نعم لو قلنا هذه الحركة حركة، وليست بحركة، صار تناقض؛ لأن الحمل في كليهما حمل مواطأة، كذلك ما نحن فيه، فإن المعدوم المحمول على الوجود، المراد به ليس ذي وجود، وهذا ليس بنقيض؛ لأنه حمل إشتقاق، والوجود وجود بحمل المواطأة، فلا تناقض، نعم النقيض للوجود هو العدم واللاوجود، لأنك إذا قلت الوجود عدم أو لا وجود، كان حملهما عليه بحمل المواطأة، فهما نقيضان لقولنا الوجود وجود.

(٣٩) خبره بذلك؛ لأن الوجود مقدّم، بمعنى أنه يصدق عليه العدم، نقيض للوجود وجود.

(٤٠) الذي بمعنى ليس ذي وجود.

(٤١) الذي بمعنى ليس بذي وجود.

(٤٢) فإنهم يعترفون بأن وجوده موجود، وليس بحال، فإنه يقال لهم، أن وجود الواجب موجود، فهو له وجود ثاني، هل أنه معدوم أو موجود؟.

غرر في أن المَعْدوم ليس بشيء وشروع في بَعْض أحكام العدم والمعدوم ٢٩٥

الماهية قبل الوجود موجودة، ويتسلسل، اللهم إلا أن يقال إنه صفة للموجود بهذا الوجود، أو يقال الوجود عندهم انتزاعي، والحال صفة انتزاعية، والانصاف بالصفة الانتزاعية، لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود^(٤٣).

ومنها: أن الكلّي الذي له جزئيات متحقّقة في الخارج كالإنسان، ليس بموجود، وإلاّ كان مشخصاً لا كلياً، ولا بمعدوم، وإلاّ لما كان جزءاً لموجود كزيد^(٤٤).

والجواب: أن الكلّي موجود. قولكم فيكون مشخصاً. قلنا الطبيعي لا يأبى عن الشخصية، فإنه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن^(٤٥)،

أن قلت أنه معدوم، لزم اتصاف الشيء بنقيضه، وإن كان موجوداً، فلا وجود ثالث، وهكذا.

(٤٣) بل بالتجوهر، نظير إتصاف الماهية بالإمكان والشيئية، فإن التقدّم في موصوفهما بالتجوهر، كذا ذكر في الحاشية^(١).

(٤٤) لاستحالة تقوّم الموجود بالمعدوم.

(٤٥) أي في عالم الذهن، فإن أريد بالذهن الاذهان السافلة، كان تسمية الكلّي الطبيعي حال وجوده في الخارج، بالكلّي بـ(علاقة [المأل])، كما في [قوله تعالى]: {إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا}^(٢)، أي ما يؤل إلى الخمر، وإن أراد بالذهن الاذهان العالية

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ١٨٩، حاشية ٢٧.

(٢) (سورة يوسف ٣٦).

ولا سيما^(٤٦) أنه اللا بشرط^(٤٧)، الذي هو مقسم للمطلقة^(٤٨) والمخلوطة^(٤٩) والمجردة^(٥٠)، أو نقول: إنه معدوم، ولا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم؛ لأنه ليس جزءاً له في الخارج^(٥١).

كالعقل، كان تسميته بالكليّ حال وجوده في الخارج بـ(علاقة الكينونة)، كما [في قوله تعالى]: {وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ} ^(١)، أي ما كانوا يتامى، اعطوهم أموالهم. (٤٦) أي ولا سيما أن الكليّ، الذي له جزئيات محقّقة في الخارج، أي الكليّ الطبيعي.

(٤٧) الذي يجتمع مع الف شرط.

(٤٨) هو الماهيةّ اللا بشرط القسمي، أي بشرط عدم اجتماعها، مع كل شرط وجودي أو عدم.

(٤٩) هي الماهيةّ بشرط شيء.

(٥٠) هي الماهيةّ بشرط لا.

(٥١) أي الكليّ معدوم في الخارج، وليس جزءاً خارجياً للشخص الخارج، بل هو جزء ذهني، كالجنس والفصل، اللذان هما جزآن للألوان في الذهن، وليس جزآن لها في الخارج، إذ هي بسائط في الخارج، فاللونية والمفرقية، اللذان هما جنس وفصل للبياض، هما معدومان في الخارج، لبساطة البياض، بل هما جزآن في الذهن.

غرر في أن المَعْدوم ليس بشيء وشروع في بَعْض أحكام العدم والمعدوم ٢٩٧

ومنها: أن جنس الماهيات^(٥٢) الحقيقية العرضية، كلونية السواد، ليس بمعدوم، وإلا لتقوم الموجود بالمعدوم، ولا بموجود^(٥٣)، وإلا لزم قيام العرض بالعرض؛ لأن التركيب الحقيقي، على قيام الأجزاء بعضها ببعض^(٥٤).
والجواب: أن الأعراض بسائط خارجية، فلا تقوم فيها في الخارج^(٥٥)، حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وأيضاً قيام العرض بالعرض جائز^(٥٦).

(٥٢) وكذا فصل لها.

(٥٣) فهو حال منتزع من الذات، كالكلّي الطبيعي على رأيهم.

(٥٤) والجنس - كما بينا - قائم بالفصل؛ لأنه عارض له، والفصل عارض للمحل، فقام العرض بالعرض، وهو باطل.

(٥٥) بأجزاء خارجية، نعم لها أجزاء ذهنية، بعضها متقوم ببعض.

(٥٦) كقيام الحرارة بالحركة الشديدة، نعم قيام العرض بالعرض، غير جائز في صورة، لو لم تنتهي إلى عرض قائم بجوهر هو باطل، وإلا فلا مانع من قيام العرض بالعرض.

غَرر فِي عَدَمِ التَّمَايِزِ وَالْعَلِيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

لَا مَيِّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهَوَ لَهَا إِذَا بِوَهُمْ تَرْتَسِمُ
كَذَلِكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عَلِيَّةٌ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقَرَّبِيَّةٌ

غرر في عَدَم التَّمَايز والعَلِيَّة في الأَعْدَام

(لا مَيِّزَ في الأَعْدَام^(١) مِنْ حَيْثُ العَدَمَ وَهُوَ) أي المَيِّز، (لها) أي للأَعْدَام، (إِذَا بَوَّهْم) أي في وهم (تَرْتَسِمُ)^(٢) تلك الأَعْدَام. وارتسامها في الوهم، بإعتبار الإضافة إلى الملكات، فيتصور ملكات متمايزة، ووجودات متخالفة، وتضيف إليها مفهوم العدم، فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام^(٣). وأما مع قطع النظر عن ذلك^(٤)، فلا يتميِّز عدم عن عدم، وإلا لكان في كل شيء^(٥)، أعدام غير متناهية. (كَذَاكَ في الأَعْدَام لا عِلِّيَّةٌ) حقيقية،

-
- (١) إذ لا وجود له في الخارج، وإلا لزم اتصاف الشيء بنفسه، فتأمل.
 - (٢) إنما جعل المَيِّز في الوهم؛ لأن العدم بالنسبة إلى الماهيات، يكون جزئياً، فلا وجود له إلا في الوهم.
 - (٣) فيقال عدم هذا، علّة لعدم ذلك، وعدم هذا يلازم عدم ذلك.
 - (٤) أي عن تلك الملكات والماهيات، التي أضيف إليها العدم.
 - (٥) أي إن لم يكن تمايزها بالنظر إلى الملكات، بل بنفسها، لكان في كل شيء أعدام غير متناهية. وقوله (لكان في كل شيء)، هذا يشير به إلى دليل ملا صدرا^(٦)، على نفي التمايز بين الأعدام، من حيث هي.
- وحاصله: يلزم أن يكون للشيء الواحد، صفات وسلوب متسلسلة؛ لأنّه عدمه،

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٣٣٩.

وإن كانت لعدم في عدم^(٦)، (وإن بها) أي بالعلية، (فاهواً) أي نطقوا، كقولهم^(٧) عدم العلة، علة لعدم المعلول، (فَتَقْرِيْبَةً) أي قول على سبيل التقريب والمجاز^(٨)، فإن الحكم بالعلية عليها، بتشابه الملكات^(٩).

وعدم عدمه، وهلم جرا، فلو قلنا أنها من حيث هي، لزم امر متعدّد لشيء واحد ومتسلسل، ولكن لو قلنا إنها ليس تميزها من حيث هي، فهي شيء، والإعتبار تارة يضيفه إلى هذا، وإلى ذلك، وهناك دليل آخر على ذلك، وهو أن [العدم] نفي صرف، لا إشارة له اصلاً، وكل ما هو متميز، فله وجود وتحصل لا محالة، فتكون الاعدام موجودة ومتحصّلة، فيلزم اتصاف الشيء بما يعانده.

(٦) بأن يكون أحد العدمين علة للآخر حقيقة، فضلاً عن أن يكون العدم علة للوجود.

(٧) قد قال ذلك المحقق الطوسي^(١٠).

(٨) عطف تفسير على التقريب. قوله (والمجاز) والعلاقة، أن الملكات لما وقعت بينها العلية، والعدم لما أضيف إليها، صار علة ومعلولاً، وإلا فالعلة هي المؤثرة، والمعلول هو المتأثر، والأعدام لا تأثر ولا تأثير فيها.

(٩) هذه علاقة المجاز، وحاصلها كما ذكرناه: أن الأعدام لما أضيفت إلى الملكات، صارت علة ومعلولاً؛ لأنّها صارت شبيهة بالملكة بواسطة الإضافة.

(١) الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد، آغا جمال الخوانساري - المحقق السبزواري،

فإذا قيل: عدم الغيم، علّة لعدم المطر، فهو بإعتبار أن الغيم علّة المطر، فبالحقيقة قيل: لم يتحقّق العلية التي كانت بين الوجودين. وهذا كما يجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال سالبة حملية^(١٠) أو شرطية، متصلة أو منفصلة أو غيرها^(١١). كل ذلك بتشابه الموجبات.

- (١٠) والحال أن السالبة، هي سلب الحمل فيها، ولكنها لما شابهت الموجبة الحملية في الأطراف، أطلق عليها حملية.
- (١١) كعنادية ولزومية واتفاقية.

غَررَ فِي أَنْ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى	إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا
فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزَ تَخْلُلِ الْعَدَمِ	فَإِنَّهُ عَلَى جَوَازِهَا حَتَمٌ
مُسْتَأْنَفًا وَسَلَبَ مَيِّزٍ يَبْطُلُهُ	وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَاتِلُهُ
وَلَيْسَ بِالْغَايَةِ إِلَى انْتِهَاءِ	وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ
هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمَعَادِ قَوْلُنَا	مَا ضَرَّ أَنْ الْجِسْمَ غَبَّ مَا فَنَى
وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافِ الْجَازِمِ	وَإِمْتِنَاعُهَا لِأَمْرِ لَازِمٍ
مَا لَمْ يَكُنْ قَائِمًا بِالْبُرْهَانِ	فِي مِثْلِ ذَرِّ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ

غرر في أن المعدوم لا يُعاد بعينه

اختلفوا في جواز إعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلمين على الأول، والحكماء وجماعة من المتكلمين على الثاني، وهو الحق كما قلنا، إن (إعادة المعدوم) بعينه^(١) - فإن محل النزاع، إعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه - فهي (مما امتنعا).

هذه مسألة مستقلة، وليس لها ربط في مبحث المعاد، فلا ينفي إنكارها، من جهة أن القول بها ينفي المعاد، كما سيشير إليه المصنّف، ومن هنا يظهر لك غلطة المتكلمين^(٢)، حيث أنكروا هذه المسألة، ظناً منهم بأنه يوجب القول بها، أنكار المعاد.

(١) أعلم أن إعادة المعدوم:

- تارة يراد بها إعادة ماهيته الشخصية، وأما الوجود، فمتغاير مع الوجود الأول.
- وتارة يراد بها إعادة الماهية الشخصية، ووجودها الأولي، بأن تكون الماهية والوجود، عين الماهية الاصلية والوجود الأصلي، والأدلة التي يذكرها المصنّف، نافية للإعادة، بكلا معنيها.

(١) للاطلاع على آراء المتكلمين، أنظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٥، ص ٨٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، تحقيق حسن زادة أملي، ص ٧٣.

فلا تكرر^(٢) في تجليه^(٣) تعالى، وفي كل آن، له شأن جديد^(٤)، ليس كمثله شيء^(٥).

- (٢) أخذ يؤيد هذا المصنف^(١)، بكلمات العرفاء والقرآن والعرف.
- (٣) أي تجلّي الخالق، لا تكرر فيه، فلو أعيد المعدوم بنفسه، صار هناك تكرر للتجلّي، فهذه الكلمة بهذا المعنى، تصحّح قولنا.
- (٤) هذا مقتبس من قوله [تعالى]: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}^(٦)، والمراد بالآن، هي الوجودات والتصورات للأشياء، وهي شؤونه، فلو كان المعدوم يعاد بعينه، لزم أن لا يكون في كل آن شأن جديد؛ لكون في بعض الآنات شأن عتيق.
- (٥) كل شيء من هذه الموجودات، هو مظهر لصفة من صفات الله ﷻ، أو لاسم من اسمائه، حتّى قيل إن الإنسان الكامل، مظهر للاسم (الله ﷻ)^(٧)، فاسم (يامن ليس كمثله شيء)، مظهر هذه الآنات الموجودات، فإنه ليس مثل لواحدٍ منها شيء. فلو قلنا أنه يعاد، لزم أن لا تكون هذه الوجودات، مظهرًا لهذا الاسم، فإنه ثبت لها مثل، وحيث إنه لا مثل لها في الآن الثاني - كما هو مقتضى

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ١٩٦، حاشية ٥.

(٢) (سورة الرحمن ٢٩).

(٣) شرح فصوص الحكم للقيصري، داود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٤٣١.

مجموعة آثار آقا محمّد رضا القمشي حكيم صهبا، محمّد رضا قمشي، تحقيق حامد ناجي

الأصفهاني - خليل بهرامي قصرجمي، ص ١٠٨.

وفي كل شيء له آية^(١) تدل على أنه واحد
(وَبَعْضُهُمْ) كالشيخ الرئيس، (فيه) أي في الامتناع، (الضَّرُورَةُ) والبداهة (ادَّعى).
واستحسن الإمام الرازي^(٢) دعوى^(٣) الضرورة. والقائلون بنظرية المطلق^(٤)،

المظهرية - فلا عين له^(٥).

(٦) أي في كل شيء له علامة ومظهرية، بأنه لا مثل له، فهذا هو معنى البيت، فلو
قلنا بالإعادة، لزم اثبات المثلية، فالييت مفاده مفاد الآية، فراجعها.

(٧) مع أنه يعبر عنه برئيس المشككين^(٦).

(٨) القائل أن القول بإعادة المعدوم، نظير الطفر في المكان، فكأنها طفرة في الزمان؛
لأنه يلزم وجود الشيء في الزمان المتأخر، من دون وجوده [في] الزمان المتوسط،
والطفرة باطلة عندنا^(٧)، كما سيجيء.

(٩) والقائلون ببداهة المطلب، كصاحب المواقف^(٨)، استدل عليه بوجوه، الأول

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم
الحكمة)، ج ٢، ص ١٩٦، حاشية ٧.

(٢) فقال في المباحث المشرقية: (ونعم ما قال الشيخ، من أن كلّ من رجع إلى فطرته السليمة، ورفض
عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح، بأنّ إعادة المعدوم ممتنع). المباحث المشرقية،
فخر الدين الرازي، الفصل العاشر من الباب الاول، ج ١، ص ١٤٨. الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس،
تحقيق ابراهيم مذكور، ج ١، ص ٣٨.

(٣) (وإذا كان المراد إعادة المعدوم بعينه، بجميع لوازمه وعوارضه، حتى زمانه ومرتبته، فلا ريب في
امتناعها). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي،
(قسم الحكمة)، ج ٢، ص ١٩٧، حاشية ٩.

استدلوا عليه بوجه:

منها: ما أشرنا إليه بقولنا: (فإنه) الضمير للشأن، (على جوازها) أي على تقدير جواز الإعادة، (حتم في الشخص) المعاد (تجويز تخلل العدم)، وهو بديهي البطلان^(١). كيف؟ وهو تقدم الشيء على نفسه بالزمان، وهو بحذاء^(٢)، تقدم الشيء على نفسه بالذات.

من الوجوه التي ذكرها المصنّف، وأشكل التفتازاني^(٣) عليهم: بان بداهة الدليل، لا يستلزم بداهة المدعى، وهذا الدليل وإن كانت مقدّماته بديهية، لكن لا يستلزم بداهة هذه الدعوى.

(١٠) إذ أن الوجود مساوق للوحدة والتشخص، والعدم هو الموجب للثنائية، وبطلان الوحدة، فإذا تخلل العدم بين الشخص [ونفسه]، لزم أن يكون شخصين، إذ العدم ليس إلا بطلان صرف للماهية الشخصية ولوجودها، فإذا بطل هذا الشيء وذهب، فلا وجه لان يكون ما يأتي هو عينه، إذ أنه ذاك انعدم.

(١١) لأنه إذا تقدم بالزمان عليه، فقد تقدم بالرتبة وبالذات، بل قيل هو أعظم بطلاناً من التقدم بالذات، إذ التقدم بالذات، لا يدرك إلا بالبرهان، بخلاف التقدم بالزمان، فإنه يدرك بأدنى تنبه.

(١) المواقف في علم الكلام، المحقق عضد الدين الايجي، المرصد الثاني، المقصد الاول، ص ٣٧١.

(٢) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، الفصل الثاني، المبحث الاول، ج ٥، ص ٨٦.

(و) منها: أنه على تقدير جواز الإعادة، (جاز أن يُوجَدَ ما يُماثلُهُ) أي يماثل المعاد^(١٢)

(١٢) وحاصل هذا الدليل^(١١): أنه لو عدم الشيء، ثم وجد ثانيًا، فحينئذٍ ممكن أن يوجد ابتداءً، مماثل في الماهية، والعوارض لمعاد، فحينئذٍ أيهما تحكم بأنه هو المعاد السابق، لا يجوز أن تقول كلاهما عود له، وإلا لزم أن يكون الشخص

(١) وقال صاحب الشوارق في تقرير هذا البرهان: (أن معنى الإعادة، هو أن يكون الشيء موجوداً في زمان، ثم عدم في زمانٍ ثانٍ، ثم وجد في زمان ثالث. ولا شك في أنه إذا عدم، كان قد بطل ذاته، فلا يكون ذاته ثابتة، بناءً على ما مرّ، من مساوقة الوجود للثبوت، فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني، لأمكن لا محالة أن يحكم على الموجود في الزمان الثالث، أنه هو الموجود في الزمان الأول. وقد أعيد كما في الصفات، التي لا يلزم من إنعدامها عن الذات الموصوفة بها، إنعدام ذات الموصوف وبطلانها، مثل الجسم إذا كان أبيض في زمان، ثم زال عنه البياض في زمانٍ ثانٍ، ثم أعيد عليه البياض في زمان ثالث، فإنه لا شبهة في صحة الحكم على الأبيض، في الزمان الثالث، بأنه هو الأبيض في الزمان الأول، وعلى الأبيض في الزمان الأول، أنه هو الذي عاد أبيض في الزمان الثالث. وأما إذا لم يكن الذات ثابتة، كما في صورة زوال الوجود، فإن نسبة الوجود إلى الماهية، ليست نسبة العوارض، التي يجوز تبدلها واختلافها، مع انحفاظ وحدة الذات، لم يكن الحكم على الموجود الثالث، أنه هو الموجود الأول. وعلى الموجود الأول، أنه هو الذي أعيد في الزمان الثالث، وذلك لعدم استمرار الذات، فلا يكون الموضوع واحداً.

ألا ترى أنه لو فرض أنه موجود مستأنف، لم يكن نسبة المفروض، أنه موجود مستأنف إليه؟ اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح، ثم محى، ثم كتب في ذلك الموضوع، ذلك الحرف بعينه، وبنقش آخر، كتب في ذلك الموضوع ابتداءً، من دون أن كتب فيه أولاً، ثم محى.

فمعنى كلام المصنّف، أنه يمتنع الإشارة إلى المعدوم، الذي قد بطل ذاته، فلا تكون ثابتة، ليحكم عليه، أنه هو الذي أعيد، فلا يصحّ ذلك الحكم عليه، ولا يصدق، لعدم وحدة الموضوع.

من جميع الوجوه، (مُسْتَأْنَفًا) أي ابتداءً؛ لأن حكم الأمثال^(١٣)، فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، (و) الحال أن (سَلَبَ مَيِّزٍ^(١٤) يَبْطُلُ) أي يبطل أن يوجد مثله^(١٥) ابتداءً.

شخصين، والهوية الواحدة هويتين. وإن قلت: هذا عود لذلك، لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن يكون هذا عوداً، وذلك ليس بعودٍ للسابق.

(١٣) زعم بعضهم^(١)، أن هذا تعليل إلى قوله جاز أن يوجد، والأصح أنه تعليل إلى تفسير المماثلة، بكونها من جميع الوجوه.

(١٤) أي الامتياز بين المعاد والمثل المستأنف.

(١٥) فأيضاً لا يمكن الإعادة، حيث إن حكم الأمثال واحد، أي أن عدم الامتياز، يبطل وجود المثل المقارن للمعاد، للزوم الترجيح بلا مرجح، فكذلك المعاد، يبطل وجوده مع المثل، الذي هو ممكن الوجود، إذ يلزم الترجيح بلا مرجح.

فإن قلت: المعدوم وإن بطل ذاته في الخارج، لكنّها ثابتة في الذهن، فيصح الحكم عليها. قلت: الموجود في الذهن، ليس هو الموجود في الخارج بعينه، بل مثله كما مرّ، وليس معناه أنّه يمتنع الحكم عليه، لاستدعاء الحكم بصحة العود، وجود المحكوم عليه، كما حمل عليه الشارحون، بل سائر المتأخرين في تقرير هذا الدليل.

فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقاً، سواء كان بصحة العود أو بسلبها، بل بصحة الوجود والحدوث مطلقاً ذلك، فيلزم ان لا يصحّ الحكم عليه، بامتناع العود أيضاً، ولا على معدوم بصحة الإيجاد مطلقاً، إلى غير ذلك من الاعتراضات، وكيف يتصوّر من عاقل، مثل هذا الاستدلال؟. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أكبر اسد علي زادة، ج ١، ص ٤٩٦-٤٩٧.

(١) غرر الفوائد، محمّد تقي الأملي، ج ١، ص ١٧٠.

ووجه عدم الامتياز بينهما^(١٧)، أن المفروض اشتراكهما في الماهية، وجميع العوارض، فلم يكن أحدهما مستحقاً لأن يكون معاداً لشيء، والآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل إما أن يكون كل واحد^(١٧) منهما معاداً^(١٨)، أو كل واحد منهما جديداً^(١٩).

نعم^(٢٠)، لو كان تقرر الماهية منفكة عن الوجود جائزاً، وكان الوجود^(٢١) كأمر طار

(١٦) أي بين المستأنف والمعاد.

(١٧) وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

(١٨) وهو باطل، إذ المفروض سابقاً ماهية واحدة، وتشخص واحد.

(١٩) وهو المطلوب.

(٢٠) حاصله: أنه على رأي المعتزلة^(٢١)، يمكن أن نقول هذا معاد، وذاك مستأنف، وذلك لأنهم يقولون بأن الماهيات ثابتة، فإذا كان كذلك، فالماهية الشخصية، التي قد خلع الوجود الأول منها، ثم اكتست الوجود الثاني، وما بينهما تكون هي ثابتة، هي التي تكون معاده، والتي لم تكن كذلك، تكون هي المستأنفة، فيحصل التميز واقعاً، وتلك يقال لها أنها معادة، ولا يقال للثانية مستأنفة.

(٢١) هذا عطف تفسير.

(١) وقد ذكرها صدر المتألهين عند التعرض إلى البراهين الفلسفية، التي اقامها على امتناع إعادة

المعدوم، وفي معرض ردّه على المتكلمين أيضاً. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٢،

عليها، جاز اختلافهما في الحكم^(٢٢)، لكنه محال^(٢٣).

(و) منها: أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، (الْعَوْدُ عَادَ) أي صار (عَيْنَ الابتداء)، إذ المفروض^(٢٤) أن الهوية^(٢٥) بعينها، هي المبتدئة، ولأن الزمان^(٢٦)

(٢٢) بأن هذه عود، وتلك مستأنفة.

(٢٣) أي تقرّر الماهية محال، بل هي تابعة للوجود، ولا شيء وراءه لأصالته.

(٢٤) لما كان هذا الدليل يرجع إلى مقدمتين:

[الأولى]: أن المعاد يكون عين المبتدأ، على تقدير الإيجاد.

[الثانية]: أن هذا باطل، فاستدل على المقدّمة الأولى، بثلاثة أدلة، ثمّ أستدل على كون المعاد عين الابتداء باطل.

(٢٥) هذا دليل أول على المقدّمة الأولى، أعني أنه لو جاز الإعادة، لزم أن يكون المعاد عين المبتدأ. وقوله (ان الهوية)، أي الماهية الشخصية ووجودها.

(٢٦) من المشخصات، فإذا عاد الشيء، عاد زمانه الذي كان فيه، فيعود الزمان المبتدأ، فيصير المعاد مبتدأ لحلوله في الزمان الأول.

وربما أشكل على كون الزمان من المشخصات، بحكاية معروفة للشيخ أبي علي [سينا]، مع تلميذه بهمنيار^(١)، وذلك أن بهمنيار كان مصرّاً على كون الزمان مشخصاً، فقال استاذة: إن كان الأمر على ما تزعم، فلا يلزم مني الجواب، لأنني غير

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ اكبر اسد

من المشخصات، أو لأنه أيضاً يعدم^(٢٧)، ويجوز إعادته، فإذا عاد الزمان المبتدأ، صدق على المعاد أنه مبتدأ؛ لكونه موجوداً في الزمان المبتدأ،

من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير الذي تباحثني.
قال الأستاذ: والحق مع بهمنيار؛ لأن المراد بالزمان - الذي هو مشخص - هو مجموع زمانه، من أوله إلى آخره، ويميّز عن السابق عليه واللاحق، فالذي عمّر مائة سنة، الزمان المشخص له، هو نفس المائة سنة، لا كل يوم يوم، ولذا إذا قيل الزيدان إيهما عمر منهما؟. فيقال في الجواب: ذاك في زمان كذا، وهذا في زمان كذا، فلو أعيد الموجود في زمان أول؛ لزم أن يعاد زمانه معه.

وأما حكاية الشيخ مع تلميذه، أن تلميذه كان مصرّاً، مطالباً للشيخ على بقاء الذات والهوية، فالشيخ قال له: إن لم تكن الذات باقية، فلم تطالبي بالجواب، وأنا غير الذي سألته، وأنت غير السائل، لا كما اشتبه المتكلّمون، من [أن] هذا الحديث وقع في الزمان، كيف والشيخ معترفٌ بكون الزمان من المشخصات، كما نقل عنه الأستاذ. نعم يمكن أن يكون المتكلّمون، نقلوا عنه هذه الحكاية، لإتحاد الملاك، في كون الزمان من المشخصات، وبقاء الذات. وقوله (ولأن الزمان من المشخصات)، هذا دليل ثاني على المقدّمة الأولى.

(٢٧) سواء قلنا أنه من المشخصات أم لا، وحينئذٍ إذا عدم جاز عوده؛ لأن الاحكام العقلية لا تخصيص فيها، فإذا أعيد مع المعدوم، لزم كون ذلك المعاد في الزمان المبتدأ، فهو مبتدأ حينئذٍ، وهذا هو الدليل الثالث على المقدّمة الأولى.

فيلزم الانقلاب^(٢٨) والخلف، أو اجتماع^(٢٩) المتقابلين في الهوية الواحدة.
(و) منها: أنه على تقدير جواز إعادة المععدم بعينه، (ليس) عدد نفس العود^(٣٠)

(٢٨) وهذا برهان للمقدمة الثانية، وهي بطلان كون المبتدأ عين المعاد. وحاصل هذا البرهان أن يقال: أنه لو كان المبتدأ عين المعاد، فهذه الهوية الواحدة- التي أعيدت- إما أن تكون مبتدأه أو معاده، لا جائز أن تكون مبتدأه؛ لأنه خلاف الفرض، إذ فرضت أنها معاده، ولا جائز أن تكون معاده؛ لأنه يلزم الانقلاب، إذ أنها هي مبتدأه، كيف تكون هي معاده، فيلزم إنقلاب الإبتداء عوداً، وهو انقلاب الضد إلى آخر، وهذا مستحيل، نظير استحالة انقلاب الجوهر الخارجي، كيفاً ذهنياً- الذي زعمه السيد^(١) في الوجود الذهني- وقد بينا بطلانه، فهذا الانقلاب أيضاً باطل، بالبرهان المتقدم، الذي أبطلنا به قول السيد في الوجود الذهني، ولا جائز أن تكون مبتدأه ومعاده؛ لأنه يلزم اجتماع المتقابلين في محل واحد.

(٢٩) جعل اجتماع المتقابلين قسماً، والخلف والانقلاب قسماً على حدة؛ لأنه في صورة الخلف والانقلاب، يثبت إما أن الهوية معاده أو مبتدأه، فيثبت واحد منهما، وإما في صورة اجتماع المتقابلين، فيثبتان كلاهما.

(٣٠) المراد بالعود هو فعل الإعادة، والمعاد وهو الذي وقع عليه العود، فقد يكون العود واحداً، ولكن المعاد كثير، كما لو أعيد مقدار كثير دفعة واحدة، وقد يكون العود كثيراً والمعاد واحداً، كما لو أعيد الشيء الواحد [مراتٍ] متعددة.

(١) السيد السند الصدر في مبحث الوجود الذهني.

(بالغاً إلى انتهاء)، إذ حينئذٍ لم يكن^(٣١) فرق بين العود الأول، وبين الثاني^(٣٢) والثالث والرابع وهكذا، حتى يتعين الوقوف^(٣٣) على مرتبة. فإن ما فرض عوداً أولاً، ليس حالة، إلا كما يفرض ثانياً، أو غيره^(٣٤)، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود.

وكذا ليس عدد المعاد^(٣٥)، بالغاً إلى انتهاء، من وجهين:

(٣١) هذا تعليل إلى كون، أنه على تقدير إعادة المعدوم، ليس عدد العود بالغاً إلى انتهاء.

(٣٢) فلا وجه للوقوف على مرتبة من العود، إذ لا مخصص لها، لفرض تساويها مع غيرها، فالوقوف عليها ترجيح بلا مرجح، فيذهب العود إلى غير النهاية، والحالة أنه ليس كذلك، إذ الخصم إنما يقول بالإعادة، مرتين أو واحدة، على اختلاف الرأيين في البعث، من أنه هناك بعث واحد أو إثنان.

(٣٣) هذا متعلق بـ(يكن)، والمعنى لم يكن فرق، فكيف يتعين الوقوف على مرتبة، إذ يلزم تخصيص هذه المرتبة بلا مخصص، فيلزم عليه عود غير متناهٍ، وهو لا يقول به الخصم. وأيضاً يلزم ترجيح بلا مرجح، إذ لا مرجح لأن يكون هذا العود أولاً، ويكون الثاني نافياً.

(٣٤) وهو ثالثاً ورابعاً.

(٣٥) أي وعلى تقدير جواز إعادة المعدوم، كذلك يكون المعاد، أشياء كثيرة غير متناهية.

أحدهما: أنه حين إعادة ذات شخصية، يلزم أن يعاد جميع ما يتوقف^(٣٦) عليه، من علةٍ وشرطٍ ومعدٍّ وغيرها، وعلّة العلة وشرط الشرط، ومعدّ المعدّ وهكذا، حتى يعود الاستعدادات بجملتها، والأدوار الفلكية، والأوضاع الكوكبية برمتها،

(٣٦) واعلم أنه قد ذكر الحكماء^(٣٧)، أن العلة التامة، لا تنفك عن المعلول، بحيث إذا وجدت وجد، ولهذا قيل أن الحوادث ليست معلولة لله ﷻ؛ لأنه يلزم أن تكون قديمة، لقدمه تعالى، أو يكون الله ﷻ حادثاً، وإلا لانفكت العلة التامة عن معلولها، بل كل حادث، العلة الفاعلية له هو القديم، وهناك حوادث متقدمة عليه، جعلته مستدعيًا للوجود، كالأب بالنسبة إلى ابنه، وكذا الأم، واعطاء الدراهم للعقد على أمه والمجامعة، وكل حادث فرضته، فهو لا بدّ أن يكون قبله حوادث لا تنتهي؛ لأنه لو كان ذلك الحادث المفروض، معلولاً للقديم، على نحو يكون القديم علة تامة له، لزم ما ذكرنا، فلا بدّ [ان يكون هو] معلولاً لحادثٍ آخر، وداخل في إيجاد حادثٍ آخر، ولذا نقل في الأخبار^(٣٨)، قبل هذا العالم، ألوف من العوالم لا تحصى، وكل حادث، له ربط بألوف ألوف من العوالم، وقد زعموا أن كل عالم متقدّم، معد للعالم اللاحق، فإذا أعيد شخص، لزم إعادته بجميع متعلقاته، فلا بدّ للإعادة زمان غير متناهٍ، يعاد فيه تلك العوالم؛ لأنها كلّها كانت لها دخل في وجوده،

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٤، ص ٢٦٥. بداية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزراعي، ص ١١٤.

(٢) بحار الانوار، العلامة المجلسي، تحقيق يحيى العابدي الزنجاني، ج٨، ص ٣٧٥، ج٥٤، ص ٣٢١. التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٣٧٨.

بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية^(٣٧) والعرضية^(٣٨). واللازم باطل بالضرورة. وثانيهما: أنه لو جاز إعادة المعدوم، لجاز إعادة الزمان^(٣٩). ولو أعيد الزمان، لزم التسلسل، إذ لا فرق بين الزمان المبتدأ، والزمان المعاد، إلا بأن هذا في زمان لاحق، وذلك في زمان سابق^(٤٠)، فللزمان زمان، فيلزم إعادته ويتسلسل. فإن قلت: سابقة^(٤١) الزمان المبتدأ بنفس ذاته، لا بكونه في زمان آخر سابق.

والضرورة قاضية بطلان هذا عند الإعادة، فلا بدّ [ان يكون] المعاد ليس بعينه، وأيضاً الخصم يسلمّ بأنه عند الإعادة، لا يقتضي أن يكون للإعادة زمان لا يتناهى. (٣٧) المراد بها الإفاضات الإلهية.

(٣٨) المراد بها الناسوت، أي عالم الأجسام.

(٣٩) أما لكون الأحكام العقلية لا تخصيص فيها، وأما لأن الزمان من جملة المشخصات.

(٤٠) إذ لا تفاوت بالماهية؛ لأن الماهية واحدة، ولا بالوجود وصفات الوجود، إذ الوجود واحد، بل التفاوت بالقبلية والبعديّة، أي السابقة واللاحقة لا غير.

ومعنى القبلية كون الشيء في زمان متقدّم، ومعنى البعدية كون الشيء في زمان متأخر، فلو أعيد الزمان المتقدّم؛ لزم إعادة الزمان الذي حلّ فيه الزمان الأول؛ لأن امتياز به، وقوامه به، والزمان الثاني أيضاً له زمان؛ لأنّه لا بدّ أن يعاد، ولا فرق بينه وبين المعاد، إلا بالسابقة، فله زمان، وهلم جرا، فيلزم إعادة اشياء متسلسلة غير متناهية.

(٤١) أن الاشياء سبقها بالزمان، وأما الزمان فسبقه بذاته.

قلت: فعلى هذا لا يصدق عليه^(٤٢) المعاد؛ لأنَّ السابقة ذاتية له، فلا تتخلف^(٤٣)، ولا تصير لاحقية^(٤٤). فقد نهض جواز مفارقة السابقة، وطرو الاحقية عليه، المساوق لجواز كون الزمان في الزمان، من فرض جواز الإعادة^(٤٥). فهذه وجوه ثلاثة، أشرنا إليها بقولنا، وليس بالغاً إلى انتهاء^(٤٦).

(٤٢) أي لا يصدق على الزمان الذي وجد ثانياً.

(٤٣) لاستحالة تخلف الذاتي.

(٤٤) للزوم الانقلاب، الذي هو باطل كما سيجيء.

(٤٥) هذا متعلق بنهض، وأما إذا لم نقل بجواز الإعادة، فنقول: الفارق بين الزمان، هو السابقة واللاحقية الذاتية، ولا يلزم إعادة المعدوم بعينه.

(٤٦) لأنَّه يجوز أن يكون اسم (ليس)، العود أو المعاد بالوجهين.

تنبيه

ذكر أستاذنا الأعظم (أدام الله علينا إفاضات علمه): أن الدليل الأول على إعادة المعدوم، المشار إليه بقوله: (وليس بالغاً إلى انتهاء)، إنما يتم على تقرير المصنّف، إذا كان الخصم يقول بأن العود يقف إلى حدّ، ولا يتجاوزه، وأما إذا قال لا يقف إلى حدّ، بل لا يتناهى، لا يكون هذا الدليل رداً عليه. وإن الدليل الثاني المستفاد أيضاً من تلك العبارة، اذن يتم؛ إذا قال الخصم ان العود في زمان متناهٍ، وأما إذا قال الخصم أن العود ليس في زمان متناهٍ، فحينئذ لا يرد ذلك الدليل عليه؛ لأنَّه يلتزم بإعادة أمر غير متناهٍ، ولا يشكل على هذا الدليل الثاني، بأنه مبني على كون الحوادث لا تتناهى، والمتكلّمون لا يقولون بذلك، فهو مخالف لمبناهم.

ثمّ لما كان عمدة دواعي المتكلم على إنكاره^(٤٧)، ظنّه مخالفته للقول بحشر الأجساد، الناطق بحقيته السنة جميع الشرائع الحقّة، أشرنا إلى فساد هذا الظن، فقلنا: (ما) نافية، (ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غَبَّ) أي بعد، (ما) مصدرية، (فَنَى هُوَ الْمُعَادُ) بضم الميم، (في المَعَادِ) بفتح الميم، وأن مع اسمها وخبرها، في موضع فاعل ضر، (وقولنا) مفعوله لما سيأتي^(٤٨) في الفريضة الثالثة، من المقصد السادس، من إقامة البراهين الوثيقة، على أن البدن المحشور يوم النشور، هو عين البدن الموجود في دار الغرور. (وإمتناعها) أي امتناع الإعادة، (لأمرٍ لازم)، إشارة إلى جواب استدلال القائلين بالجواز.

قلنا: إنه سيجيء أن مبناهم غير صحيح كما سيجيء. وأيضاً قولنا: أن الزمان من المشخصات، أنه هو مشخص، بل الوجود هو المشخص، والزمان أمانة للتشخص، فإذا أعيد المعدوم، أعيد الزمان بما أنه أمانة للتشخص.

(٤٧) أي إنكار القول باستحالة إعادة المعدوم^(١).

(٤٨) هذا بيان لوجه الضرر، وحيث أن وجه عدم الضرر بعيد، و(تمر الآن خير من جرده)، و(خير البر ما كان عاجله)^(٢)، لا بدّ أن نبين وجه الضرر، بالبيان الذي ذكره الأستاذ، وحاصله:

(١) المواقف، عضد الدين الايجي، ص ٣٧٢.

(٢) هذه امثال يطلقها العرف.

أن القول بالمعاد الروحاني، قطعاً لا ينافي القول بعدم إعادة المعدوم بعينه، إذ الروح لا تفنى كما في الحديث: (خلقتهم للبقاء لا للفناء)^(١)، فهي غير معدومة، حتّى يقال هذا المعدوم أعيد بنفسه أو بمثله، وأما المعاد الجسماني، فقد كان القوم من الحكماء المتقدمين، لم يقدّم برهان عليه عندهم، وإلى زمان الشيخ ابن سينا، حتّى زعم الشيخ في بعض كتبه^(٢)، أنه كافٍ لنا في القول بالمعاد الجسماني، التعبّد بالشرائع الحقّة، ولكن صدر المتألّهين^(٣)، أقام البرهان عليه، وأن الجسم يعاد بعينه.

(١) بحار الانوار، العلامة المجلسي، تحقيق يحيى العابدي الزنجاني، ج٦، ص٢٤٩، ج٥٨، ص٧٨. شرح أصول الكافي، محمّد صالح المازندراني، تحقيق وتعليق ابو الحسن الشعراني، ضبط علي عاشور، ج٦، ص٧٠.

(٢) إلّا ان الشيخ الرئيس لم يحقّق المعاد الجسماني، بالبرهان والإستدلال العقلي، ولكنه اعترف بثبوته عن طريق الشرع، كما ذكر ذلك في كتاب النجاة والشفاء، حيث قال: (يجب أن يعلم: أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته، إلّا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروطه معلومة، لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة، التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمّد (صلى الله عليه وعلى آله) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالقياس، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا، تقصر عن تصورهما الآن، لما نوضح من العلل، والحكماء الإلهيون، رغبتهم في إصابة هذه السعادة، أعظم من رغبتهم، في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة، التي هي مقاربة الحقّ الأول، وهي على ما سنصفها عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية، مفروغ منها في الشرع). كتاب الشفاء - الالهيات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق ابراهيم مذكور، ج٢، ص٤٢٣. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه

وبعض من قال باستحالة إعادة المعدوم، قال: بأن الجسم يعاد بمثله، بمعنى أن النفس باقية في عالم الدنيا، تخلع هذا البدن، فيصير تراب، وهي باقية، ثم في عالم الآخرة من ذلك التراب، يصنع جسماً مماثلاً للجسم الدنيوي، وحينئذٍ تحل النفس به، ولا يرد على هذا القول: كيف يعاقب هذا البدن الاخروي، ولم يكن هو المذنب.

قلنا: المذنب هو الروح، والمتألم هو الروح، وهي باقية، وإلا فالبدن ليس له ألم أصلاً، وهذا القول يمكن أن يرجع إلى الإعادة بعينه، بأن يكون الشخص، هو الشخص الدنيوي، وإن كان بينهما تميّز، كما أن الشخص في حال الطفولة، عينه في حال الشيخوخة،

وإن كان بينهما تميّز، إلا أنه شخص واحد، بحيث الاحكام المترتبة عليه في حال الطفولة، تترتب عليه في حال الشيخوخة، كما لو كان في حال البلوغ سرق، وبعد الشيخوخة قبض عليه حاكم الشرع، فحينئذٍ يحده. فالشخص واحد، والسر في ذلك: ان التشخص إما أن يكون بكون النفس واحدة، أو بكون الوجود واحداً، فإن زيد واحد، وإن طرأ عليه ما طرأ من التبدلات، بحسب أسنانه، فحيث أن النفس واحدة، ولم تغنى، وأن عرض عليها أمور متبدلة والشخص واحد، وحينئذٍ في يوم

الاستاذ حسن زادة املي، قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٧٣-٢٨٣، ص ٣٠٨، ص ٣١٤. وقد حقّق اقوال الشيخ الرئيس في المعاد احد الباحثين المعاصرين. المعاد الجسماني، شاعر عطية الساعدي، ص ١٨٤-١٩٠.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، الباب الحادي عشر في ذكر الاصول التي يحتاج اليها في اثبات المعاد الجسماني، ص ١٨٥ إلى نهاية الباب.

تقريره: أنه لو امتنعت^(٤٤)، فذلك إما لماهيّة المعدوم ولازمها، فيلزم أن لا يوجد

القيامة أعيد بنفسه، وقد أيد قوله هذا القائل بالمثل، بقوله تعالى: {عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ
أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ} ^(٤٥)، فهذا القول بالمثل، لا ينافي عدم إعادة
المعدوم.

وأما إذا قلنا أن هذا المعاد عين المعدوم، فأيضاً لا ينافي القول بالامتناع، كما هو
الحق، وذلك ان شيئية الشيء بصورته، والصورة بعد الموت لا تعدم، نعم الهيولى
تعدم، وهي مرتبة النقص، وحيث إن ذلك العالم هو مرتبة الكمال، والوصول إلى
الغاية، تذهب الهيولى؛ لأنها نقص صرف، فتبقى الأشياء صور محضة، وتلك
الصور شبيهة بالصورة في المرأة، إلا أن الصورة في المرأة، غير قائمة بنفسها، وتلك
الصور قائمة بنفسها، والصور في المرأة، ليس فيها روح، وتلك فيها روح، ولو
فرض أن روحك تعلقت بتلك الصورة، في المرأة الحاكية عن صورتك الهيولانية،
لكنت هي، وصارت صورتك الهيولانية شبحاً، فليس في المعاد إلا الصور
[الصرفة]، وهي أجسام وأرواح، وتذهب الهيولى عنها، كذا في الحاشية^(٤٦).

(٤٩) أي الإعادة^(٤٧).

(١) (سورة الواقعة ٦١).

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم
الحكمة)، ج ٢، ص ٢٠٢-٢٠٤، حاشية ٣٠.

(٣) وقد عقد صدر المتألّهين كتاب زاد المسافر، لأثبت المعاد الجسماني. زاد المسافر، صدر الدين
الشيرازي، شرحه وعلّق عليه، الأستاذ السيد جلال الدين آشتياني.

إبتداء^(٥٠)، وإما لعارضها المفارق، فالعارض يزول، فيزول الامتناع^(٥١). وتقرير الجواب: أن الامتناع لأمر لازم، لا للماهية، بل للهوية^(٥٢)، أو لماهية الموجود بعد العدم^(٥٣).

(٥٠) أي يلزم أن لا يوجد المعدوم إبتداء؛ لأن عود المعدوم عبارة عن وجوده ثانياً، فإذا كانت الماهية أو لوازمها، مقتضية لامتناع الوجود ثانياً، يلزم أن تكون مقتضية لامتناع الوجود إبتداءً، فإن الأولية والثانوية لا أثر لهما في ذلك، بداهة أن مقتضى ذات الشيء ولازمه، لا يتخلف بحسب الأزمنة، نعم إذا كان الموجود تدريجياً، فيجوز أن يتخلف ذاتي الشيء أو لازمه، كالزمان، فتأمل.

(٥١) فيجوز الإعادة، إذ أن العارض المفارق، يجوز أنفكاكه عن الماهية، وحينئذ فيجوز الإعادة، وهو المطلوب.

(٥٢) أي التشخص.

(٥٣) وذلك الامر الذي كان لازماً، لأحد هذين الشئيين، هو عدم تخلل العدم بين الشيء الواحد، الموجود بالوجود الواحد، لا كما قيل، هو وصف العدم بعد الوجود، ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود إبتداءً، إذ لم يكن شيء موجود واحد، تخلل العدم بينه، فلا يلزم تخلف مقتضى لازم الماهية عنه، وهذا الشيء اللازم للهوية أو المهية الموجودة، لا ينفك عنها، حتى يجوز الإعادة، فالإعادة ممتعنة. وهذا الجواب يمكن أن يكون المصنّف، أختار الشق الثاني به، وهو أن الامتناع ل لازم الماهية، تقولون يلزم أن لا توجد إبتداء.

قلنا: هو لازم للماهية الموجودة، أو المتشخصّة، ولم تكن الماهية في الابتداء،

(ومعنى الامكانِ خلافِ) الاعتقادِ (الجازمِ)، أعني^(٥٤) الإحتمالِ (في مثل) قولهم، (ذر في بُقعةِ الإمكانِ ما) موصولة، (لم يَدُدْهُ) أي لم يدفعه، (قائمُ البرهانِ)، إشارة إلى جواب دليل آخر إقناعي^(٥٥) لهم. وهو أن الأصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الإمكان^(٥٦)، كما قال الحكماء: كل ما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان. والجواب: أن التمسك بالأصل، بعد إقامة الدلائل على الامتناع، أمر غريب، وبعد فيه ما فيه^(٥٧).

موجودة ولا متشخصّة، فلذا جاز الوجود، ويمكن أنه اختار فيه، أن الامتناع لأمر مفارق للماهيّة. تقولون إذن يمكن الانفكاك، فيجوز الإعادة. قلنا: هو مفارق بالنسبة إلى الماهيّة، من حيث هي هي، ولكن بعد وجودها أو تشخصها، صار لازماً لها، ويمكن أنه يجعل هناك قسم رابع. ويرد على الخصم: بأن القسمة غير حاصرة، والقسم الرابع هو اللازم للماهيّة الموجودة، أو للهوية.

(٥٤) أي بالإمكان.

(٥٥) لا برهاني، إذ يشمل على مقدّمات ظنيّة.

(٥٦) الخاص، وكذا كلّما أطلق لفظ الإمكان مجرداً عن القرائن.

(٥٧) قال في الحاشية^(١) ما ملخصه: أنه إن أريد بكون هذا أصلاً، كونه كثيراً راجحاً

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

ومعنى^(٥٨) ما قاله الحكماء، أن ما لا دليل على وجوده، ولا على امتناعه، لا ينبغي أن تنكره، بل ذروه في سنبله، وفي بقعة الإحتمال العقلي، لا أنه يعتقد إمكانه الذاتي.

فلا نسلم كون الإمكان الذاتي أكثر وأرجح، فيما لا دليل على وجوده وإحتماله. وإن أريد أن الظن يلحق الشيء الأعم الأغلب، والإمكان الذاتي هو الأعم الأغلب، فالمشكوك يلحق به. فنقول: إن الظن لا يغني في هذه المسائل، بل لا بد من الاعتقاد والجزم فيها، على أن الحجية، إنما قامت على خصوص بعض الموارد؛ وإن أريد بكونه أصلاً، أنه لا يعدل عنه إلاً لدليل، فليس شيء من الوجوب والإمكان كذلك.

(٥٨) هذا إبطال ثالث لهذا الدليل، وهو أن مراد الحكماء^(٥٩) بالإمكان، هو الإحتمال، لا الإمكان الذاتي، فلا معنى للاستدلال بهذا.

(١) قال المصنف: (مثلاً، إذا سمعت ان هنا موجوداً، لا في داخل العالم ولا في خارجه، وليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج، فاسجح، ولا تنكر، وذر وقوعه في بقعة الإمكان، أي الإحتمال، لا الإمكان الذاتي، وإلاً، فانكرته؛ لأنه الوجوب الذاتي). المصدر السابق، ص ٢٠٦، حاشية ٣٨. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤١٨.

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوِّرَا عَدَمُهُ وَغَيْرُهُ وَيُخْبَرَا
 عَنْ نَفْسِي مُطْلَقٍ بِإِلَّا إِخْبَارِ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي
 وَثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَاللَّا ثَابِتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِإِلَّا تَهَافُتِ
 فَمَا بِحَمَلِ الْأُولَى شَرِيكَ حَقِّ عَدًّا بِحَمَلِ شَائِعٍ مِمَّا خَلَقُ
 وَعَدَمًا قِسْ أَنَّهُ ذَاتًا عَدَمٌ لَكِنْ ثَبُوتٌ حَيْثُ بِالذَّهْنِ ارْتَسَمُ

غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لما كان النفس الناطقة؟، من عالم الملكوت^(١) والقدرة^(٢)، كان (لِعَقْلِنَا^(٣)) اقتدارُ أنْ تَصَوِّرَ عَدْمَهُ) أي عدم نفسه، فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم، (و) عدم (غيره) من الموجودات الخارجية، فيلزم اتصافها حينئذٍ^(٤) بالوجود والعدم^(٥). وله اقتدار أن (يُخْبِرَا عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ)، وعدم بحث. وهذا^(٦) من إضافة الموصوف إلى الصفة.

المصنّف عنون هذا البحث بهذا العنوان؛ لاشتماله على هذه الشبهة المشهورة بين الحكماء، بخلاف باقي الشبه^(٧).

(١) الذي هو عالم النفوس كما تقدّم، قد قال الأستاذ، المراد به هو أعمّ من عالم الجبروت أي العقول، والملكوت أي النفوس والمثال.

(٢) أي عالم القدرة، فهي مقتدرة على إيجاده، أي حقيقة فيها.

(٣) الذي هو جزء من النفس.

(٤) أي اتصاف الامور الخارجية، حين تصوّر عدمها.

(٥) إذ هي عند تصوّر عدمها، موجودة في الذهن، وإلا فلا يمكن فرض نسبة العدم إليها.

(٦) أي قولنا نفي مطلق.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، في دفع شبهة المعدوم المطلق، ص ٣٤٧-٣٦٤.

وقولنا (بلا إخبار)، صلة^(٧) لقولنا أن يخبر. والمعدوم المطلق، لا يخبر عنه أصلاً، وهذا إخبار عنه^(٨) بلا إخبار. (و) أن يخبر (بامتناع عن شريك الباري)، فيقول شريك الباري ممتنع، مع أن الإخبار عن الشيء، يتوقف على تصوره، وكل ما يتقرر في عقل أو وهم، فهو من الموجودات^(٩)، ويحكم عليه^(١٠) بالإمكان، لا بالامتناع.

(وثابت) بالجر، أي ويخبر بثابت (في الذهن واللا ثابت فيه) أي في الذهن، (عن الشيء) متعلق بـ(يخبر) المقدر، أي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء، بأنه إما ثابت في الذهن^(١١)، أو لا ثابت فيه^(١٢)،

(٧) أي متعلق به.

(٨) فاجتمع النقيضان؛ لأن المعدوم المطلق حينئذٍ، أخبر عنه، ويناقضه عدم الإخبار عنه، فيلزم اجتماع النقيضين.

(٩) فحينئذٍ لزم اجتماع النقيضين، وهو في شريك الباري؛ لأنه موجود، لوجوده في الذهن، ومعدوم للإخبار عنه بالامتناع.

(١٠) فعلى هذا أيضاً يلزم التناقض؛ لأنه يصدق على شريك الباري - عند الحكم عليه بالامتناع - أنه ممكن، لوجوده في الذهن، وممتنع لأنه أخبر عنه بذلك.

(١١) أي قابل لأن يثبت فيه، أو المراد بالذهن الذهن العالي، أي العقول كالماهيات، فإنها ثابتة في الذهن.

(١٢) كحقيقة الوجود، فإنها لا يمكن أن تأتي في ذهن ذاهن؛ وإلا لزم الانقلاب، والإشكال في هذا الشق لا غيره.

مع استدعاء ذلك^(١٣)، تصور ما ليس بثابت^(١٤) في الذهن، المستلزم لثبوته في الذهن. فيظهر مما ذكرنا، أن في هذه كلها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا إلى أن لا محذور في ذلك بقولنا: (بِلا تَهَافُتِ)، أي في كل واحد. (فَمَا بِحَمَلِ الْأُولَى) الفاء للسببية^(١٥)، بيان لعدم التهافت، (شريكُ حَقِّ) سبحانه وتعالى، (عَدَدَ بِحَمَلِ شَائِعٍ مِمَّا خَلَقَ). فكما أن الجزئي جزئي مفهومًا، ولكنه مصداق للكلي، فكذا شريك الباري، شريك الباري مفهومًا، وممكن مخلوق للباري مصداقًا.

(١٣) أي استدعاء التقسيم.

(١٤) لاستحالة الحكم بالمجهول، والاقسام حكم على المقسم، فالشيء الذي ليس بثابت بهذا العنوان، ثابت في الذهن؛ لأنّه وجد فيه، وأيضًا ليس بثابت؛ لأنّه حكم عليه، بأنه ليس بثابت، فالشيء الذي ليس ثابتًا، أجمع فيه النقيضان.

(١٥) وحاصل الجواب عن تلك الإشكالات: أن ليس هناك تناقض لاختلاف الحملين.

فالإشكال الأول يرتفع: إذ أن العقل موجود بالحمل الشائع، ومعدوم بالحمل الأولي، إذ العدم الذي تصوره، ليس عدماً بالحمل الشائع، إذ لا يترتب عليه آثار، أذ هو ليس من أفراد العدم، فهو عدم العقل بالحمل الأولي.

وكذا الإشكال الثاني: فإن الأمور الخارجية، موجودة بالحمل الشائع؛ لوجودها في الخارج، وهي معدومة بالحمل الأولي، إذ أن تصور عدمها، ليس من أفراد العدم.

كذا الإشكال الثالث: فإن قولنا النفي المطلق لا يخبر عنه، هو إخبار بالحمل الشائع، ولا إخبار عنه بالحمل الأولي، إذ هذا عين اللاإخبار عنه.

وكذا الإشكال الرابع: فإن صورة شريك الباري، شريك الباري مفهوماً، وبالحمل الأولي، وهو ممتنع بحسب المفهوم، ولكن تلك الصورة مخلوقة للباري، وأوجدها الباري، وهي ممكنة لا ممتنعة، كل ذا بالحمل الشائع.

وكذا الإشكال الخامس أيضاً ارتفع: إذ أن ما ليس بثابت، هو ليس بثابت بالحمل الأولي، وثابت بالحمل الشائع.

فالإشكالات الخمسة كلها ارتفعت؛ لكون الأختلاف في الحمل، ولذا اشار إليها إلى الرفع بالبيتين، اللذين سيحيي الكلام فيهما.

(١٦) قيل هو الشيخ أحمد الأحسائي^(١).

(١) فقال الشيخ حسن زادة آملی في تعلیقته: (كأنه يريد الشيخ أحمد الاحسائي، فإن أقواله في النظريات على هذا المنوال، وعلى هذه المثابة وافرة جداً، كما ان مسوداته شاهدة على ذلك). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢١٠، تعليقة ٦. وأما الميرزا مهدي الاشتياني قال: (لعلّ مقصود القائل، ما أفاده قطب المكاشفين، محي الدين الاعرابي من الفتوحات)). تعليقة الاشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي الاشتياني، ج ٢، ص ٢٨٥. اما الشيخ محمد تقي الآملي، قال: (ولا يخفى ان هذا القائل، ان كان مراده من ان شريك الباري لا يتصور، ان مصداقه لا يتصور، وأن فرض مصداق المحال محال، فهو كلام حق، لا إشكال فيه، ضرورة انه لو كان شيء مصداقاً لشريك الباري، فهو لا يدخل في تصوّر متصور، كما ان الباري عز اسمه كذلك، فكما لا يكون لشريك الباري، مصداق في الخارج، لا يكون له مصداق في الذهن، وما يمكن تصوّره، هو مفهوم شريك الباري، وهو ليس مصداقاً له، بل هو مصداق لممكن موجود في الذهن، موجود بإيجاد الذهن، وكذلك مصداق

حظّ من الذوقيّات^(١٧)، ولا حظّ له من النظريات، يقول: شريك الباري لا يتصور^(١٨)، وفرض المحال^(١٩) محال. فيقال له ولأمثاله: لولا كنتم مغالطين^(٢٠)، ولم يختلط عليكم^(٢١) المفهوم والمصداق، لدريتم^(٢٢)، أن كل مفهوم تحقّق في ذهن أو خارج،

(١٧) أي العرفانيات، وحاصل كلام هذا الشخص، أن غرضه دفع هذه الإشكالات، وحاصله: أن هذه كلّها فروض للمحال، والمحال لا يمكن فرضه.

(١٨) أي يلزم وجوده وفرضه في الذهن.

(١٩) أي وجوده.

(٢٠) فهذا إشكال أول على جواب هذا الشخص، وحاصله: أن هذه مغالطة، إذ أن تصور المحال عبارة عن وجود مفهومه، وفرض المحال محال، أي فرض مصداقه ووجوده في الخارج، هو المحال لا مفهومه، فاشتبه المصداق بالمفهوم، فالآثار المترتبة على المصداق، ثبتت على المفهوم.

(٢١) أشار إلى أن هذه المغالطة، ناشئة من اشتباه المفهوم بالمصداق، وللمغالطة أنواع، من جملتها هذا النوع، كما ذكره المصنّف في المنطق.

(٢٢) هذا هو الجواب الثاني عن إشكال ذلك الشخص.

المحال غير متصور، إذ التصور نحو وجود له، وهو مع كونه مصداقاً للمحال، لا يكون موجوداً بوجود أصلاً، ولو بالوجود الذهني، وأما مفهوم المحال، فهو ليس بمصداق للمحال، بل هو مصداق للممكن الوجود، كما في مفهوم شريك الباري). درر الفوائد، الشيخ محمّد تقي الآملي،

لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم، ولم ينقلب حد ذاته^(٢٣)، بل الوجود يبرزه على ما هو عليه. فالبياض إذا وجد في الخارج أو في الذهن، عالياً^(٢٤) كان أو سافلاً^(٢٥)، لم يخرج عن كونه بياضاً^(٢٦)، ولم ينقلب وجوداً^(٢٧)، كما أن وجوده^(٢٨) لم يصر بذاته بياضاً. فمفهومات المحال وشريك الباري^(٢٩) والمعدوم المطلق، وغيرها كذلك، لا تنسلخ عن أنفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال، كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن^(٣٠)، أو مفهوم الواجب؟^(٣١)

(٢٣) فحينئذٍ عندما يوجد المحال في الذهن، لم يكن ممكناً.

(٢٤) كأذهان المجردات كالعقول.

(٢٥) كأذهاننا.

(٢٦) بالحمل الأولي.

(٢٧) أي ولم ينقلب البياض وجوداً، بل هو مركّب من وجود وبياض^(١).

(٢٨) أي وجود البياض لم يكن بياضاً، فليس أحدهما ينقلب إلى الآخر.

(٢٩) أي ومفهوم شريك الباري، ومفهوم المعدوم المطلق.

(٣٠) فلا معنى لكلام الشيخ أحمد الأحسائي، إذ لم يفرض مفهوم الممكن، بل

فرض مفهوم الممتنع، نعم هو ممكن بالحمل الشائع.

(٣١) هذا جاء به على سبيل التمثيل، وإلا لم يكن عندنا هناك مفهوم المحال،

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)

وثبوت الشيء لنفسه^(٣٢) ضروري، وسلبه عن نفسه محال. (وعدمًا قيس)^(٣٣) فإنه جزئي^(٣٤). آخر من هذه القاعدة^(٣٥)، (أنه) في موضع^(٣٦) التعليل، (ذاتًا) أي مفهومًا، (عَدَمٌ لَكِنْ) ذلك العدم بالحمل الشائع، (ثبوتٌ حيثُ) تعليلي^(٣٧) (بالذهن ارتسَم).

يصدق عليه أنه مفهوم الواجب.

(٣٢) الواو للحال، أي كيف يقال، والحال أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري كالامتناع، فشريك الباري الممتنع، شريك الباري الممتنع.

(٣٣) أي قسه على شريك الباري.

(٣٤) هذا بيان لوجه القياس.

(٣٥) وهي لزوم اجتماع المتناقضين، وذلك لأن العدم إذا تصور، فهو عدم ووجود؛ لأنه موجود في الذهن، فأجاب أيضًا: بأنه لا تناقض؛ لاختلاف الحملين، فهذا البيت إشارة إلى إشكال ودفعه.

(٣٦) أي أي بها في هذا المكان، لأجل التعليل.

(٣٧) أن حيث تعليلي إلى حمل الثبوت على العدم.

غرر في بيان مناط الصدق في القضية

الْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ مَثَلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ أَنْطَبَقُ
 وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةِ حُكْمِيَّةِ طَبَقُ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ
 بَحْدِ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حَدُّ وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٍ يُعَدُّ
 مِنْ خَارِجِ أَعْمٍ إِذْ لِلذَّهْنِ عَمٌّ كَمَا مِنْ الذَّهْنِيِّ مِنْ وَجْهِ أَعْمٍ
 إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا صُدِّقَا وَفِي كَوَاذِبِ وَحَقِّ فُرْقَا

غرر في بيان مناط الصدق في القضية

(الحُكْمُ^(١) إن في) قضية (خارجية صدق مثل)، حكم القضية (الحَقِيقِيَّةِ)، الصادقة
 (للعين^(٢) انطبقت وحقه^(٣) من نسبة^(٤) حكومية) تامة خبرية،

جرت عادة القوم، أن يعقبوا بحث العدم بهذا البحث؛ لأن النسبة من الاعتباريات،
 وهي معدومة.

فإن قلت: نسمعهم يقولون هذه النسبة خارجية، وتلك ذهنية.

قلنا: المراد أن الخارج ظرف، نفس النسبة لا وجودها، كتعبيرهم عن الأعدام
 بالملكة الخارجية، أي أن الخارج ظرف نفسها، ومعنى كون الخارج ظرف لنفس
 الشيء، دون وجوده، والحالة أن الشيء يرتفع عن المحل، بارتفاع وجوده، هو أن
 هذه الأعدام، لا يمكن أن تتصف بالوجود، والاعتباريات لا وجود لها، بل إنما هي
 موجودة بوجود المعبر فيه، فهي في الحقيقة لا وجود لها، فهذان القسمان قيل
 فيهما: أن الخارج ظرف لنفسهما لا لوجودهما.

(١) أي النسبة الحكمية، التي هي الوقوع او اللاوقوع.

(٢) أي للخارج إنطبق، أي صدق الحكم انطباقه للخارج، غاية ما في الباب، في
 الخارجية يكون إنطباقه للخارج المحقق، وفي الحقيقة يكون أنطباقه للخارج
 المحقق أو المقدر؛ لأن الحكم فيها، يعم المحقق والمقدر.

(٣) أي وصدق الحكم، وهذا بيان لمناط صدق الحكم في القضية الذهنية.

(٤) لفظ من هذا للسببية، أي صدق الحكم كائن، بسبب نسبة حكمية في الذهنية،

والتعبير بالحق^(٥)، للإشارة إلى اتحاده بالذات^(٦) مع الصدق. فإنّ الصادق هو الخبر المطابق بالكسر للواقع، والحق هو الخبر المطابق بالفتح للواقع، (طَبَّقُ^(٧) لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ)، متعلق بالنسبة^(٨) الحكمية.

وتلخيص المقام: أن القضية قد تؤخذ خارجية، وهي التي 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 ذهنية، وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط، كقولنا^(٩): الكلّي إما ذاتي وإما عرضي، والذاتي إما جنس وإما فصل.

وقد تؤخذ حقيقية^(١٠)، وهي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج،

طبق نفس الأمر، هذا إن قرأ وحقه بالضمير، وأما إن قرأ بالتاء التأنيث فمن للبيان.

(٥) أي وإتّما عبّرنا عن صدق الحكم في المتن، بحقيّة الحكم، ولم نقل وصدقه.

(٦) وإن اختلفا بالاعتبار، إذ أن الصدق، هو مطابقة الخبر للواقع، والحق هو مطابقة الواقع للخبر.

(٧) هذا خبر قوله وحقه.

(٨) أي وصدق الحكم كائن، بسبب كون النسبة الحكمية في القضية الذهنية، طبقاً لنفس الأمر.

(٩) بل قيل: أن مسائل علم المنطق، كلّها ذهنية، إذ موضوعاتها من المعقولات الثانية، التي لم توجد في الخارج.

(١٠) وسّمّاها بعض المتأخرين حقيقية خارجية، وجعل مقابلها الحقيقة الذهنية،

محقّقة كانت أو مقدّرة، كقولنا: كل جسمٍ متناهٍ^(١١)، أو متحيز أو منقسم إلى غير النهاية^(١٢)، إلى غير ذلك من القضايا^(١٣)، المستعملة في العلوم. إذا عرفت هذا، فنقول: الصدق في الخارجية، باعتبار مطابقتها نسبتها لما في الخارج، وكذا في الحقيقية، إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجية، ولكن محقّقة أو مقدّرة^(١٤).

وأما الصدق في الذهنية، فباعتبار مطابقتها نسبتها، لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها تطابقه. وأما نفس الأمر، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا (بحدّ ذاتِ الشّيءِ نفسُ الأمرِ حدّ)، أي حد وعرف نفس الأمر، بحد ذات الشيء. والمراد الذات هنا، مقابل فرض الفراض. ويشمل مرتبة الماهية^(١٥) والوجودين، الخارجي والذهني.

وهي التي يكون الحكم فيها، على الأفراد الموجودة في الذهن حالاً، والتي ستوجد فيه، وجعل القضايا المنطقية، كلّها من هذا القبيل. (١١) في الأبعاد الثلاثة.

(١٢) وهي ذرات صغار، وقد يسمونها الأجزاء الديمقراطية^(١٦).

(١٣) الحقيقية، وأما الخارجية والذهنية، فقليل استعمالها في العلوم.

(١٤) وهي مطابقة للنسبة الخارجية المحقّقة أو المقدّرة.

(١٥) لنا ثلاث مراتب: الوجود الخارجي، والوجود الذهني، والماهية من حيث

(١) نظرية الأكل وإشكالية الشرور، عمّار التميمي، ص ١٨٤-٢٠٤. المذهب الذري، بانيس،

فكون الإنسان حيواناً في المرتبة^(١٦)، وموجوداً في الخارج^(١٧)، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها^(١٨) من الأمور النفس الأمرية، إذ ليست بمجرد فرض الفراض، كالإنسان جماد^(١٩). فالمراد بالأمر، هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أن الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا، من باب^(٢٠) وضع المظهر موضع المضمّر. ثمّ أشرنا إلى ما قيل: إن نفس الأمر، هو العقل الفعّال^(٢١)،

هي، فهي لا موجودة ولا معدومة، ونفس الأمر^(٢٢) يشمل هذه المراتب الثلاث.

(١٦) أي ثابت له في مرتبة الماهية.

(١٧) أي فكون الإنسان موجوداً ثابت في الخارج.

(١٨) أي كون الإنسان حيواناً في المرتبة، وكونه في الخارج، وكون الكلّي موجوداً في الذهن، فإن كل هذه، من الأمور، موجودة في نفس الأمر.

(١٩) فإن الذهن فرض جمادية الإنسان، وليس أمراً ثابتاً في حدّ ذاته، وكذا سائر الكواكب.

(٢٠) أي في نفسه، فالأمر عبارة عن الشيء الذي أخبر عنه، أنه في نفس الأمر.

(٢١) قال الاستاذ بعد الجدل معه، ما ملخصه: أن العلماء متفقون، على كون الوجود في نفس الأمر، هو وجود الشيء في نفسه، ولكن اختلفوا أن وجود الشيء في نفسه، المسمّى بوجود الشيء في نفس الأمر، هل هو وجود الشيء في حدّ ذاته،

(١) أي وكما عرّفها الشيخ الرئيس في المتن. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٢،

أو وجوده في العقل الفعّال^(١).

ولذا المصنّف يبطل القول بالوجود في العقل الفعّال، بل وجود الشيء في عالم المادة، لا شك بأنه وجود الشيء في نفسه ونفس الأمر، وليس وجوده في العقل الفعّال، فلا بدّ أن يراد به وجوده في حدّ ذاته، فإن وجود الشيء في عالم المادة، وجوده في حدّ ذاته، بدون إعتبار فرض فاض.

وقوله (العقل الفعّال)، هو عند الحكماء العقل العاشر^(٢)، وعند العرفاء هو رب النوع^(٣).

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٣٦١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، ص ٧٠.

(٢) وقد ذكر ذلك المصنّف في حاشيته على الأسفار (ان هذا يستقيم على مذهب المشائين، إذ عندهم فاعل النفوس، ومخرجها من القوّة إلى الفعل، هو العقل الفعّال، ويعنون به العقل العاشر، وهو أيضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى، وقالوا إليه مفوض كدخائيه، أي تصرف عالم العناصر، واما عند الإشراقيين والمصنّف ^{ثالث}.

ففاعل النفوس الإنسية، مخرجها من القوّة إلى الفعل، هو رب النوع الإنساني، مبادئ صور الأنواع الأخر، التي في هذا العالم، أصحاب أنواعها، لا صاحب النوع الإنساني ولا العقل العاشر؛ لأنهم وان قالوا بالطبقة الطولية من العقول، كما قالوا بالطبقة العرضية، إلّا أنهم لم يحددوا الطولية، في مبلغ معين، كعشرة وعشرين، بل قالوا يبلغ الأنوار القاهرة، في مراتب التنزلات والاصطكاكات، إلى نور لا يفيض منه النور، كما في مراتب الأضواء الحسية، من الضوء الأوّل والثاني والثالث، إلى أن ينتهي إلى ضوء ضعيف، لا يفيض منه ضوء أصلاً، مع أن أنواع هذا العالم، نفساً كانت أو جسماً، مستندة إلى الطبقة المتكافئة، لا إلى الطبقة المترتبة). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٩، ص ٣٩٨. الشفاء- كتاب الالهيات، الشيخ الرئيس، تحقيق ابراهيم مذكور، ج ١، ص ٢٢.

بقولنا (وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا)، أي ذلك العالم^(٢٢)، (عَقْلٍ) كَلِّي^(٢٣) يعد، أي (يُعَدُّ) نفس الأمر عند البعض^(٢٤)، عالم الأمر، وذلك العالم عقل^(٢٥) كل صغير^(٢٦) وكبير، وبسيط ومركّب، فيه مستنظر^(٢٧). والتعبير بالعبارتين^(٢٨)، للإشارة إلى الاصطلاحين:

(٢٢) أي عالم الأمر، وسيجيء عالم العقل.

(٢٣) أي محيط واسع منبسط، وليس المراد بالكلية، الصدق على كثيرين، بل هو جزئي، بل المراد بها ما ذكرنا من الإحاطة.

(٢٤) كما نقل العلامة عن الخواجة نصير الدين الطوسي^(٢٩) (رحمه الله) في شرح (التجريد)، ان المراد بنفس الامر، هو العقل الفعّال.

(٢٥) اي يسمّى بالعقل الفعّال.

(٢٦) مبتدأ، وخبره فيه مستنظر.

(٢٧) اي موجود فيه، اي في ذلك العالم، الذي يسمّى (عالم الامر) و(عالم العقل الفعّال).

(٢٨) وهما عالم الامر وعالم العقل.

(١) رسائل شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تحقيق هنري كرين - السيد حسين نصر - نجف قلبي حبيبي، ج ١، ص ٤٥٩-٤٦٤، ج ٢، ص ١٥٨-١٥٩. الحديقة الوردية (الاربعينيّات لكشف أنوار القدسيات)، القاضي سعيد القمي، تحقيق نجف قلبي حبيبي، ص ٢٣٠.

(٢) وصدر المتألهين وابن الفناري. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، ص ٧٠. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ٤٣٦، ج ٧، ص ٣٢. مصباح الانس، محمّد بن حمزة الفناري، ص ٣٦.

أحدهما اصطلاح أهل الله^(٢٩)، حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر، مقتبسين من الكتاب الإلهي: (ألا له الخلق والأمر)^(٣٠). وهذا التعبير أنسب^(٣١) لنفس الأمر.

(٢٩) هم العرفاء الشامخون^(١).

(٣٠) قال بعض الشارحين^(٢): المراد بعالم الخلق، عالم المحسوسات، ويقال له عالم الشهادة، وعالم الملك، وعالم الأجسام، والعالم السفلي، والمراد بعالم الامر: هو ما وراء المحسوسات، ويقال له عالم الغيب، وعالم الملكوت، وعالم الاوراح، والعالم العلوي، فلما كان عالم العقل، عبّر عنه الله تعالى في كتابه المجيد بالأمر، فلذا سمّاه العرفاء عالم الامر، وعلى هذا المعنى حمل قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} ^(٣)، اي من عالم المجردات.

(٣١) اي والتعبير بعالم الامر، عن معنى نفس الامر، انسب من التعبير عنه بعالم العقل، والمناسب من جهة اللفظ، اذ حينئذٍ يشتمل هذا التعبير على لفظ الامر، دون الثاني، فيشترك مع المفسّر في اللفظ، وايضاً حينئذٍ قولنا نفس الامر، من وضع الظاهر، موضع المظهر، الذي هو غير مستحسن عند علماء البيان، إذ حينئذٍ المراد بالأمر، هو عالم العقل والمجردات، لا الشيء نفسه، بخلاف التعبير بعالم العقل، فلا يشعر بذلك.

(١) تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمّد التركة، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٠، ص ١٤٦. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٧، ص ٣٢، ص ٣٦٢.

(٢) تعليقات الهيدجي على شرح المنظومة، محمد الهيدجي، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٢١٤.

(٣) (سورة الإسراء ٨٥).

وإنما عبّر تعالى عنه بالأمر^(٣٢)، لوجهين: أحدهما: من جهة اندكائك إنيته^(٣٣)،
واستهلاكه في نور الأحدية^(٣٤)، إذ العقول^(٣٥) مطلقاً

(٣٢) أي عن عالم العقل وسائر المجردات. والمصنّف يريد أن يذكر فائدة
مستطردة، لا ربط لها بأصل المطلب، وهي: أن الله ﷻ لم عبّر في كتابه المجيد، عن
عالم العقل وسائر المجردات بالأمر. وذكر لذلك علّتين:
[الأولى]: وهي^(١) مبنية على القول، بأن عالم العقول، وجودات بدون ماهية،
وليست لها ماهية.

والثانية: مبنية على كون عالم العقول لها ماهية.

(٣٣) أي وجوده، أعني وجود العقل الفعّال.

(٣٤) هذا عطف تفسير، والنور الأحدية، هو نور الله تعالى، أي أن وجود العقل
الفعّال، مندك ومستهلك في وجوده تعالى، كاستهلاك نور القمر، الذي هو مستفاد
من نور الشمس، في نور الشمس نهراً.

وقوله (واستهلاكه في نور الاحدية)، بحيث لو سألته يقول: من رأي فقد رأي
الله ﷻ، كنور القمر بالنسبة إلى نور الشمس في النهار، بحيث لو رأيته، فقد رأيت
نور الشمس.

(٣٥) مطلقاً العقل الفعّال وغيره من باقي العقول، وغرضه بهذا أن يبيّن ويستدل،
على أن العقول مندكة في النور الأحدي.

(١) (أحدهما وهي الأولى). كذا وجد في المخطوط.

من صقع الربوبية^(٣٦)، بل الأنوار الأسفهدية^(٣٧)، لا ماهية لها^(٣٨) على التحقيق.

(٣٦) أي من طرف وناحية وجهة هي الربوبية، فهي وجود بحث لا ماهية له ولا مادة، إذ ليس في جهة الربوبية ماهيات ولا مواد، كيف والماهيات مثار الكثرة، والمادة من شأن النواقص، لا من شأن الكمال، ولذا قيل: أن التجرد من المادة هي الغاية^(١)، ولا نقص في العقول فلا مادة. فإذا لم يكن لها ماهية ولا مادة، فليس هناك شيء يقتضي المغايرة بينها وبين النور الأحدي، إذ الذي يقتضي المغايرة والبينونة، هو الماهية والمادة ولو احقها؛ من حركة وتحوّل وتحيّز وتحديد، فلا فرق بينه وبينها، فإذا لم يكن هناك فرق، فثبت المدعى أنها مستهلكة ومندكة فيه، وهو المطلوب.

(٣٧) التي هي أقل مرتبة من العقول، وقوله (فكيف بالعقول)، وذكرها في المقام، ليس الغرض منه، إلاّ صرف التأييد، لكون العقول لا ماهية لها. وقوله (الأنوار الاسفهدية)، معرب اسفهد^(٢): أي مدبر الجسم، والمراد بها النفوس الناطقة.

(٣٨) أي للعقول والأنوار الاسفهدية، وإنما نفى الماهية فقط عن العقول، مع أن

(١) (هي الحسننة الغاية). كذا وجد في المخطوط. ولعله أراد: (أن التجرد من المادة الحسية، هي الغاية).

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٧، ص٤٤-٤٥، ج٨، ص١٧، ص٧١، ص٩٣. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم ملا هادي السبزواري، ج١، ص٨٨، ص١٦٧، ج٢، ص١٥، ص٩٣. رسائل شيخ الاشراف، شهاب الدين السهروردي، تحقيق هنري كرين - السيد حسين نصر - نجف قلبي حبيبي، ج٢، ص٢٢٣-٢٢٦.

فمناط البيئونة^(٣٩) الذي هو المادة^(٤٠)، سواء كانت خارجية^(٤١)،

الحال يقتضي أن ينفي المادة أيضاً، إذ ان نفي الماهية، لا يستلزم نفي المادة، ولذا لا نقول بالاندكاك، والاستهلاك في الانوار الاسفهدية، إذ لها تعلق بالمادة والأجسام، فنقول في الجواب: أن العقول مسلّم بينهم، على أنه لا مادة لها، ويكاد يكون فيما بينهم من البديهيات، نعم نفي الماهية عنها، ممّا وقع فيه النزاع، والحيص والبيص، ولذا قال على التحقيق، وعلى هذا البناء، أتي بالفاء التفرعية، وقال فمناط... الخ.

(٣٩) أي التغير بين الأشياء، والنور الأحدي^(١).

(٤٠) إذ أن الشيء مع تجرده عن المادة بالمعنى الأعم، قصده المصنّف، يكون مشابهاً للذات المقدّسة، حتّى يكون لا فرق بينه وبينها، إلّا بالإمكان والوجود، إذ ان الشيء مع مشابهة للشيء الآخر من جهة، يكونان من تلك الجهة شيئاً واحداً، والنور الأحدي لا فرق بينه وبين الأشياء، إلّا بكونه لا مادة له - أي هيولى وصور - ولا ماهية، وواجب الوجود والعقول لا مادة لها - كما هو مسلّم عند من قال بها - ولا ماهية، كما سيرهن عليه. نعم هي ممكنة، فهي متّحدة معه، والاختلاف بالوجوب والإمكان، لا يضر بالاتّحاد.

(٤١) وهي التي يعبر عنها بالجسم، التي هي عبارة عن الصور والهيولى.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، قسم الحكمة،

أو عقلية^(٤٢)، مفقود فيها^(٤٣). فهي مجرد الوجود^(٤٤)، الذي هو أمر الله، وكلمة كنّ الوجودية النورية. وثانيهما^(٤٥): أنه وإن كان^(٤٦) ذا ماهية^(٤٧)، يوجد بمجرد أمر الله، وتوجه كلمة كنّ إليه، من دون مؤنة زائدة من مادة، وتخصّص

(٤٢) وهي الماهية، فإنها يقال لها مادة عقلية.

(٤٣) أي في العقول، وإنما جعلنا الضمير عائداً إلى العقول فقط، دون الأنوار الاسفهبديّة؛ لأنّها غير مندكة بالنور الأحدي، لتعلّقها بالمادة، أي الأجسام، وإن كان لا مادة عقلية لها، إذ لا ماهية، ولكنها، لها مادة خارجية، لتعلّقها بها.

(٤٤) فبعد أن ثبت أنها مستهلكة، حيث لا مادة عقلية ولا خارجية، فهي حينئذٍ مجرد الوجود، المفاض من النور الأحدي، الذي هو أمر الله ﷻ، المعبر عنه بـ(كن)، إذ أن الله ﷻ ليس له الألفاظ، بل أن أوامره هي أفعاله، وحيث إن أمره ليس هو الماهيات، إذ أن الماهيات غير مخلوقة له كما سيجيء، فليس أمره إلا الوجود البحت، الذي هو عبارة عن العقول، والعقول منها أفيض عليها الوجود، فلما كانت العقول هي أمر الله ﷻ، لذلك عبّر عنها الله تعالى في كتابه بلفظ الامر.

(٤٥) هذا هو التعليل الثاني، لتعبير الله ﷻ عن العقل بالأمر، وهو مبني على أن لها ماهية، كما هو المشهور.

(٤٦) أي إن العقل أو الأمر والشأن.

(٤٧) حاصله: أن الماهيات عند وجودها، لا بدّ من أن تكون هناك مادة مستعدة، لقبول صورة تلك الماهية النوعية، وأن يكون وجودها ممكناً بالإمكان الذاتي، ولكن العقول على تقدير أن يكون لها ماهية، فلا يحتاج وجودها إلى مادة متصفة

استعداد^(٤٨)، فيكفيه^(٤٩) مجرد إمكانه الذاتي. والآخر اصطلاح^(٥٠) الحكماء، حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة^(٥١). وهذه العبارة^(٥٢) أيضاً، كثير الدور في لسان الشريعة.

بالاستعداد، بل يكفي في مجرد وجودها إلى الإمكان الذاتي، وكلمة (كنّ) الوجودية، ولا تحتاج إلى مادة هناك، مستعدة لقبول صورتها كما سيحيى. (٤٨) في المادة، أي أن يكون استعداد مخصوص لماهياتها، كسائر الاستعدادات المختصة بكل ماهية ماهية، فإنّ استعداد المادة للإنسانية، غير استعدادها للفرسية. (٤٩) أي يكفي وجود العقل، فكلمة (كنّ) قائمة مقام الاستعداد المادي، فلما كان في العقل كذلك، بأن استغنى بأمر (كنّ)، عن استعداد المادة في العقل، عبّر عنه بالأمر.

(٥٠) أي والتعبير الآخر عن نفس الأمر بالعقل، هو اصطلاح الحكماء^(٥١). (٥١) للمادة الخارجية، أي المجردات المحضة، أي التي لا تعلق لها بالمادة أصلاً، وهذه هي العقول، وأما المفارقات الغير المحضة، بمعنى أنها لها افتراق عن المادة، ليس إفتراقاً محضاً، بل لها تعلق واتصال بها، وهذه هي النفوس، فإنها لا ماديات كالحجر، ولا مفارقات للمادة تماماً، بل لها تعلق بالمادة، كما سيحيى ان شاء الله تعالى.

(٥٢) أي العقل كثير الوجود في لسان الشرع، كما ورد: (إن الله أول ما خلق العقل

(١) المبدأ والمعاد، الشيخ الرئيس، ص ٩٨. الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس، ج ٢، ص ٤٠١.

ويمكن أن^(٥٣) يجعل يعدّ^(٥٤) من العدّ، بمعنى الحساب^(٥٥)، لا الحساب، تنبيهاً على أولوية المعنى الأول^(٥٦)؛

ثمّ قال له: اقبل فاقبل، ثمّ قال له: أدبر فادبر، ثمّ قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت أشرف منك^(١)، وغير ذلك، فليراجع كتب الاخبار^(٢).

(٥٣) هذا شروع في الإشكال، على من فسّر نفس الأمر [بأنه] هو العقل الفعّال، ويمكن أن يجري هذا الإشكال، على من فسّر نفس الأمر بعلم الله ﷻ.

وحاصل هذا الإشكال: أن وجود زيد في عالم المادة، وجود في نفس الأمر، وليس وجوداً في عالم العقل الفعّال، أو علم الله ﷻ، إذ المفروض أن وجوده المادي في حدّ نفسه، لا يفيد كونه في علم الله ﷻ، أو في العقل الفعّال، فهو وجود في حدّ ذات الشيء، وليس وجوداً في علم الله ﷻ أو العقل الفعّال.

(٥٤) أي الموجودة في النظم.

(٥٥) أي الظن، معناه أنه ظن بعضهم هذا التفسير في نفس الأمر، وحيث أنّ أي أنه ليس بمتين؛ لورود هذا الإشكال المذكور، فتكون (يعدّ) في البيت، إشارة إلى الإشكال المذكور.

(٥٦) لنفس الأمر، وعبر بالأولوية، من أن المقام يقتضي أن يقول والصواب؛ لأن

(١) الكافي، الشيخ الكليني، ج١، ص١٠، ص٢٦. الحدائق النضرة، المحقّق البحراني، تحقيق الشيخ محمّد تقّي الايرواني، ج٧، ص١٢٧. الوسائل، الحر العاملي، ج٥، الباب الثاني من احكام

الملابس. القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، السيد المرعشي، ج١، ص٣٢.

(٢) شرح اصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، تصحيح محمّد خواجهوي، ج٢، ص٤١٧-٤٦٢.

لأن ظهور الشيء بوجود تجرّدي^(٥٧) أو مادي^(٥٨)، وكونه^(٥٩) عند شيء مادة^(٦٠) كان، أو لوحاً عالياً نورياً، خارج^(٦١) عن نفسه. ثمّ بيّنا النسبة، بين نفس الأمر^(٦٢) والخارج والذهن، بقولنا (من خارج أعم)، أي نفس الأمر - حذف لأن الكلام قد كان فيه -

الأولية قد تستعمل للتعين، كأولية أولي الأرحام.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال، بما اورده على الأستاذ في مجلس درسه: من أن الشيء أي وجود فرضته له، فهو موجود في علم الله ﷻ والعقل الفعّال.

(٥٧) كظهور الله ﷻ ووجوده.

(٥٨) كوجودنا في عالم الجسم، فوجود الشيء في نفس الأمر، هو وجوده في نفس ذاته، التجرّدي أو المادي، فمعنى المطابقة لنفس الامر: هو المطابقة لذلك الوجود، الثابت له في حد ذاته، مادياً كان أو تجرّدياً.

(٥٩) أي كون ظهور الشيء ووجوده.

(٦٠) أي وجود الشيء المرهون بالمادة، أو اللوح المحفوظ، خارج هذا عن وجوده في نفسه، إذ هو تقييد لوجوده في نفسه، فقولكم وجود النفس الأمري، هو الوجود عند العقل الفعّال، لم يكن له معنى، إذ الوجود عند العقل الفعّال، هو وجود الشيء، ليس في نفسه، بل وجود الشيء، بقيد كونه في العقل الفعّال، فالنفس الأمر، هو الوجود بطور الماهية اللا بشرط.

(٦١) عن نفسه، أي عن وجوده في نفسه.

(٦٢) توضيح هذا المقام: أن النسبة بين الخارجي والنفس الأمري والذهني - أعني الواقع في نفس الأمر - والخارج والذهن، فنقول كل نسبة كانت متحقّقة في الخارج،

فهي متحققة في نفس الأمر، إذ هي حينئذ موجودة، بدون فرض فإرض، وليس كلما تحققت النسبة في نفس الأمر، تحققت في الخارج، كما لو كانت ذهنية لا توجد في الخارج، كجنسية الحيوان وكلية الإنسان، فبين الخارج ونفس الأمر عموم مطلق، والعموم في جانب النفس الأمر، وأما النسبة بين الذهني ونفس الأمر، عموم وخصوص من وجه، فإنهما يجتمعان في زوجية الأربعة، إذ هذه النسبة موجودة في نفس الأمر، بدون فرض فإرض، وهي توجد في الذهن، وكذا جنسية الحيوان، وتوجد النسبة الذهنية، بدون أن تكون نفس الأمرية في الكواذب، كزوجية الخمسة، فإنها ليست موجودة في حد ذاتها، بل بفرض الفإرض، وهي موجودة في الذهن، دون نفس الأمر، وتوجد النسبة النفس الأمرية، بدون أن توجد الذهنية، كوجود الله تعالى، فإنه لا يوجد في ذهن ذاهن، كما قرر في محله، وبين الخارجية والذهنية عموم من وجه، لاجتماعهما في زوجية الأربعة، إذا يصدق عليها نسبة خارجية، وأيضاً كنسبة ذهنية، لوجودها في الذهن والخارج.

وتتفرد الذهنية عن الخارجية في الكواذب، فإنها نسبة موجودة في الذهن دون الخارج، وتتفرد الخارجية عن الذهنية، كما في وجود الله تعالى، فإنها نسبة خارجية لا ذهنية.

فظهرت النسبة بين الخارجي والذهني ونفس الأمر، ومنه يعلم النسبة بين الخارج والذهن ونفس الأمر، إذ ما يكون من النسبة بين المشتقات، تكون بين مبادئها، فبين الخارج ونفس الأمر عموم مطلق، وبين الذهن ونفس الأمر عموم من وجه، يجتمعان في زوجية الأربعة.

ويفترق الذهن في الكواذب ونفس الأمر، في وجوده تعالى، وبين الذهن والخارج

أيضاً عموم من وجه، لاجتماعهما في زوجية الأربعة، ويفترق الذهني في الكواذب، ويفترق الخارج في وجوده تعالى.

فإن قلت: إن بين الذهن والخارج تباين، إذ لا يصدق أحدهما، على ما يصدق عليه الآخر، ولا نسلم أن النسبة الواقعة بين المشتقين، لا بد من وجودها بين المبدئين، كيف وبين الناطق والضاحك تساوي، والحالة أن بين الضحك والنطق، لم يكن تساوي، بل بينهما التباين.

قلنا: إن النسب تارة تعتبر بحسب الصدق، بأن يصدق هذا على أفراد ذلك، أو لا، وتارة بحسب التحقق، بمعنى أن هذا يتحقق مع ذلك، كما هو حال النسب بين القضايا والدلالات الثلاث، فإنه لا تصدق احدهما على ما صدق عليه الآخر، بل المراد أنهما يتحققان دفعة واحدة.

فكذا قولنا أن المشتق، إذا كان بينه وبين مشتق آخر نسبة، كان بين مبدئيهما تلك النسبة، أي بحسب التحقق، وإن كان بين المشتقين تلك النسبة بحسب الصدق، فبين الناطق والضاحك النسبة بحسب الصدق، وبين الضحك والنطق النسبة بحسب التحقق، إذ كلما تحقق النطق بالقوة في مورد، تحقق الضحك بالقوة في ذلك المورد، بل من الواضح إن الاتصاف بالمشتق، يستدعي وجود مبدأه فيه، فإذا فرضنا في جميع الموارد، اجتمع المبدأن بحسب التحقق في جميعها، وهلم جرا، فالمراد بكون هذه المبادئ الثلاثة - أعني الخارج ونفس الأمر والذهن - بينها النسب الموجودة بين المشتقات، منها أن تكون بحسب التحقق، لا بحسب الصدق، ولا شك أنها بحسب التحقق، تكون بينها تلك النسب.

هذا واعلم أن المحقق الداماد (قدس سره)^(١)، ادعى أن بين نفس الأمر والذهن عموماً مطلقاً، برهانين:

الأول: أن الموجود في الذهن، سواء كان من الكواذب أو غيرها، موصوف بالإمكان، إذ هو ممكن الوجود في الذهن لا واجب، والإمكان من الصفات الواقعية، فالموصوف به، لا بدّ وأن يكون واقعي، إذ أن الصفة تابعة للموصوف، فلو لم يكن الموصوف واقعياً، لم تكن الصفة واقعية، فالموصوف بالإمكان، لا بدّ وأن يكون واقعياً، وإلا لزم أن يكون الإمكان غير واقعي، وهذا خلف. فالموجود في الذهن، يكون واقعياً ونفس الأمري.

الثاني: أن النفس وقواها الإدراكية، كلّها نفس الامرية، فما وجد فيها، وما تعلّقت به، هو أيضاً نفس الأمري، فالكواذب موجودة في نفس الأمر، فيصدق نفس الأمر على الذهن؛ لكون كل ما وجد فيه، فهو نفس الأمري.

وللقوم أجوبة عن هذين الإشكاليين، والأصح في الجواب إن يقال:

أنه عندنا معلوم بالذات، وهو الصورة الذهنية، ومعلوم بالعرض وهو الأمر الخارجي، إذ هو معلوم بواسطة الصورة الموجودة في الذهن، ومناطق الصدق في المعلوم بالذات، الذي يمكن أن يكون له معلوم بالعرض، إن يطابق المعلوم بالذات، للمعلوم بالعرض، فإذا لم يكن للمعلوم بالذات، أمر بالخارج يطابقه، كذب.

فإذا عرفت هذا فنقول: أن الكواذب لها جهتان:

(١) القيسات، محمّد باقر الميرداماد، تحقيق مهدي محقق، ص ٣٨٦-٣٨٧.

أعمّ مطلقاً من الخارج، (إذ للذهن عمّ)^(٦٣)، فكل ما هو في الخارج، فهو في نفس الأمر، من غير عكس^(٦٤)، (كما) أن نفس الأمر (من الذهنيّ من وجهٍ أعمّ).
ثمّ ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق^(٦٥)، بقولنا (إذ في صِوَادِقِ الْقَضَايَا)، كقولنا الأربعة زوج، (صُدِّقَا) أي اجتمع نفس^(٦٦) الأمر والذهني، (وفي) قضايا (كواذبٍ و) في (حَقِّ) مطلق عز اسمه (فُرَّقَا)، ففي الكواذب مثل: الأربعة فرد، يتحقّق الذهني، لا النفس الأمري. وفي الحق تعالى يصدق النفس الأمري، لا الذهني؛ لكونه خارجياً صرفاً، لا يحيط به عقل ولا وهم.

[الجهة الأولى]: جهة وجودها الذهني، وبهذا موجودة في نفس الأمر، وتتصف بالإمكان، إذ أن وجودها في الذهن، أمر واقعي ثابت.
والجهة الثانية: جهة عدم مطابقتها للواقع، وفي هذه الجهة يقال لها كاذبة، ولا تتصف بالإمكان، وليست متحقّقة في الواقع، فلا تكون نفس الأمرية، كذا قرره الأستاذ، فافهم.

(٦٣) أي شمل نفس الأمر الذهن، في موارد لم يتحقّق فيها الخارج، كجنسية الحيوان وكلّيته، وغير ذلك من المعقولات الثانية.

(٦٤) لما بينا من أن نفس الأمر، يشمل موارد لم يشملها الخارج، كما في بعض الموارد الذهنيّة، كجنسية الحيوان.

(٦٥) لنفس الأمر والذهن.

(٦٦) إذ هي موجودة في كليهما.

ومن هذا ظهر^(٦٧) النسبة بين الخارج والذهن^(٦٨) أيضاً. والتعبير بالذهن مرة وبالذهني أخرى، للإشارة إلى جريان هذه النسب بعينها، في ذوات النسب^(٦٩).

(٦٧) أي من بيان النسبة بين الذهن ونفس الأمر، مع التمثيل للمادة، الاجتماع والافتراق، ظهر النسبة... الخ.

(٦٨) وهي العموم من وجه.

(٦٩) فسره المصنّف بتفسيرين في الحاشية^(١)، بما حاصله: أن النسب الجارية بين الخارج والذهن ونفس الأمر، كذلك جارية هي بين صاحبات النسب، أي التي اشتملت على النسبة، إلى هذه الأمور الثلاثة، وهن الخارجي والذهني والنفس الأمري، ويمكن أن يعكس، أي كما أن النسب واقعة في هذه الأوصاف، وهي الخارجي والذهني والنفس الأمري، كذلك جارية في الذوات، وهي الخارج ونفس الأمر والذهن.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

غرر في الجعل

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِيِّ الِوَجُودِ إِذْ قَسَمَ
 فِي عَرَضِيَّيِّ قَدِ بَدَأَ مُفَارِقَا
 فِي كَوْنِ مَا هِيَ أَوْ وَجُودِ أَوْ
 وَعُزِّيَ الْأَوَّلِ لِلإِشْرَاقِي
 بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبِ
 جَعَلَ الِوَجُودِ عِنْدَنَا قَدِ ارْتَضِي
 كَذَا اتَّصَافُ وَبِذَا الْجَعْلِ جَعَلَ
 وَلِيَّ عَلَى الَّذِي هُوَ اخْتِيارِي
 وَكُلُّ مَعْلُولٍ لَدَيْهِ قَدْ لَزِمَ
 مِنْ قَوْلِ الإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا
 كَالْفِيءِ لِلشَّيْءِ لَوَاهِبِ الصُّوَرِ
 مِثْلَ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةٌ

فَالْجَعْلُ لِلتَّأْلِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمَّ
 لَا غَيْرَ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
 صَيْرُورَةً مَجْعُولًا أَقْوَ الْأَرْوَا
 وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءَ نَحْوَ الْبَاقِي
 وَمِنْ بَسِيطٍ فِي الثَّلَاثَةِ اضْرِبِ
 مَا هِيَ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ
 تَرْكِيبًا الِوَجُودِ مَعَ ذَيْنِ فَتَلَّ
 أَنْ لَزِمَ الْمَاهِيَّةَ اعْتِبارِي
 فَفِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ
 وَأَيْضًا انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا
 حَيْثُ انْتَفَا الْمَاهِيَّةُ عَنْهُ ظَهَرَ
 وَذَاتِ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

غرر في الجعل

(للرَبْطِ)^(١) أي إلى الوجود الرابط - متعلق بقسم - (و) إلى الوجود (النفسي الوجود) المطلق، (إذ) توقيتية (قَسَمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّأْلِيفِ وَالبَسِيطِ عَمَ). أي الوجود لما كان مقسوماً، إلى الرابط والنفسي^(٢)، فعمّ الجعل، وانقسم إلى الجعل التأليفي، والجعل البسيط. وقد خرج^(٣) من هذا تعريفهما^(٤).

(١) أي في الخلق والإيجاد، وأنه بأي شيء يتعلّق، وربّما قيل على أن بحث أصالة الوجود، يغني عن هذا، إذ أن الجعل إنّما يتعلّق بالأصيل، وبالأمر الذي يجعل، فلو قلنا بأصالة الماهية، فهي التي تجعل لا الوجود، إذ هو اعتباري، وكذا بالعكس. ويقال في الجواب عنه: أنه فرّق بين البحثين، إذ أن من قال بأنه لا جاعل - كالطبيعة - فلا يبحث عن هذا المبحث، أعني مبحث الجعل، إذ لا جاعل عنده، ولكن له أن يبحث، في أن الوجود أصيل أم لا، مضافاً [إلى أنه] ستجيء الإشارة، إلى [إنه] يمكن ان يقال بأصالة الماهية، ويقال بالجعل في الوجود، وانكار العكس لا يمكن القول به كما سيأتي.

(٢) أعلم أن الوجود النفسي، هو مفاد الهلية البسيطة، والوجود الرابط هو مفاد الهلية المركبة، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تفصيلاً.

(٣) إذ أنه إذا تعلّق بالرابط، صار جعلاً تأليفيّاً، وإذا تعلّق بالنفسي صار جعلاً بسيطاً.

(٤) هذا التعريف المستفاد، إنّما هو على رأيه، حيث أنه يرى أن الجعل، إنّما يتعلّق

فالجعل البسيط، ما كان متعلّقه الوجود النفسي^(٥)، والجعل المؤلف، ما كان متعلّقه الوجود الرابط^(٦). فإنّ الأول^(٧) جعل الشيء^(٨)، وإفاضة نفس الشيء، وبلسان الأدباء^(٩)، الجعل المتعدي لواحد^(١٠).

بالوجود لا بالماهية، وأما على القول بأن الجعل يتعلّق بالماهية؛ فلا يكون تعريفها صحيح.

(٥) بمعنى أن يتعلّق بالوجود نفسه، بحيث هو عبارة عن إيجاد الوجود، وأما جعل الوجود إلى الماهية - أي جعلها موجودة - فهو جعل تألّفي، إذ كان جعل الشيء شيئاً.

(٦) بأن يجعل الماهية متّصفة بشيء، فهو جعل يتعلّق بوجود الإرتباط بين شيئين، ومنه جعل الماهية مرتبطة بالوجود.

(٧) غرضه من هذا في لب الأمر، أن يبين أن تعريفه، ينطبق عليه تعريف القوم، ولكن التعريف للقوم الموجود في كتبهم، يصلح للانطباق على جميع المذاهب، وتعريفه مخصوص بمذهبه في هذا الباب. وقوله (فإن الأول)، أي الجعل البسيط.

(٨) إما الوجود فقط أو الماهية فقط، كما عرفه القوم، وأما المصنّف فيقول، الشيء هو الوجود لا الماهية. قوله (جعل الشيء) وحينئذٍ جعل الوجود البسيط، هو جعل شيء، لا جعل شيء لشيء، فالتعريف صحيح، وينطبق عليه تعريف القوم.

(٩) أي أهل العربية.

والثاني جعل الشيء شيئاً^(١١)، والجعل المتعدي لاثنين^(١٢).
واللبيب يحدث من ذلك، ما نحن بصدد إثباته من مجعولية الوجود، حيث يدور

(١٠) الذي هو عبارة عن (جعل) التامة المتعدية^(١٣)، إلى مفعول واحد، (كجعل
الظلمات والنور)^(١٤).

(١١) أي متصفاً بشيء آخر، كما عرفه القوم، وحينئذٍ الجعل الذي متعلقه الوجود
الرابط، هو جعل الشيء شيئاً، فحينئذٍ التعريف ينطبق عليه تعريف القوم، فثبت أن
تعريف المصنّف صحيح، إذ أنه ينطبق عليه تعريف القوم.

(١٢) أي للمفعولين بلسان الادباء^(١٥)، مثل (جعلت الطين ابريقاً)، وهو
(جعل) الناقصة.

(١) (الجعل من الأفعال المتعدية إلى مفعولين، متّحدين مصداقاً متغايرين مفهوماً، كأفعال القلوب، لا
مثل الإعطاء والأحفار والأطعام وغير ذلك، وقد يجيء بمعنى خلق، فيتعدى إلى مفعول واحد.
والجعل بالمعنى الثاني، هو الجعل البسيط، وبالأول هو الجعل المؤلف، ويعبر عنه بالجعل
المركّب أيضاً. والجعل البسيط، هو جعل الشيء وإفاضة نفس الشيء، والمؤلف جعل
الشيء شيئاً.

فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي، والمؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط). شرح
المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢،
ص ٢٢٢، تعليقة ٢.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: { وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ } . (سورة الأنعام ١).

(٣) شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني، معه كتاب منحة الجليل، بتحقيق
شرح ابن عقيل، محمّد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ٥١٢.

إنقسام الجعل^(١٣)، مدار انقسام الوجود. ثم الجعل المؤلف، يختص تعلقه بالعرضيات المفارقة، لخلو الذات عنها، ولا يتصور بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، ولا بينه وبين عوارضه اللازمة^(١٤)، كالإنسان إنسان، والإنسان حيوان والأربعة زوج؛ لأنها نسب ضرورية، ومناطق الحاجة^(١٥)

(١٣) حيث جعلنا في البيت المتقدم، أن انقسام الجعل إلى قسمين، مترتب على انقسام الوجود، فالظن يحدث من ذلك، مذهبنا في المقام، ورأينا أن الجعل يتعلّق بالوجود، وإلا لو كان على مذهبنا متعلّقاً بالماهية، لما كان معنى، لترتيبه على انقسام الوجود، إذ لا دخل له حينئذٍ.

(١٤) المراد بها لوازم الماهية، فإنه عند جعل الماهية بالجعل البسيط، توجد وتحّد، وإلا فلوازم الوجود بالنسبة إلى الماهية، عوارض مفارقة، فيتخلل بينها الجعل التأليفي. نعم لوازم الوجود، بالنسبة إلى الوجود، لا يتخلل بينها الجعل التأليفي.

(١٥) إلى الجعل، هذا تعليل على كون الجعل التأليفي، لا يتعلّق بهذه الموارد الثلاثة، أعني بين الشيء ونفسه، وبين الشيء وذاته، وبين الشيء وعوارضه الذاتية. وحاصل هذا التعليل: أن الذي يحتاج إلى الجعل هو الممكن، إذ لا وجه لترجيح طرف الوجود على العدم، فعلة الحاجة إلى الجعل هو الإمكان، ولذا لم يتعلّق الجعل بالذات المقدّسة، إذ هي واجبة، ولا بوجود شريك الباري. إذ هو ممتنع، وهذه المواد الثلاث، واجبات الثبوت لموضوعها، فعند وجود موضوعها، يلزم ثبوتها ويجب تحقّقها، ولا داعي هناك إلى جعلها، [وهذا] فرق بينها وبين وجوب

هو الإمكان^(١٦)، والوجوب والامتناع مناط الغنا^(١٧). ولذا قال الشيخ: ما جعل الله الشمس ممشأً، ولكن أوجده. وإلى هذا يشير قولنا (في عَرَضِيٍّ قد بدأ مُفَارِقًا لا غَيْرَ)، أي لا في غير العرضي المفارق^(١٨)، (بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقًا) مؤكّد بالنون^(١٩) الخفيفة. ثم لما كان الممكن^(٢٠) زوجاً تركيبياً، له ماهية وجود، وكان بينهما

الله ﷻ، فإن وجوب الله ﷻ سرمدى، بخلاف وجوبها، فانه ما دام الموضوع، فإنه عند وجود الموضوع، فلا بد أن توجد نفسه وذاتياته ولوازمه.

(١٦) وهذه ثبوتها ضروري، فالإمكان مفقود فيها.

(١٧) عن الجعل، فإن الشيء إذا كان واجب الوجود، ففي وجوده لا يحتاج إلى الجعل، فلا يعدم، والشيء الممتنع لا يمكن وجوده، حتى يجعل، والمواد الثلاث واجبة الثبوت للموضوع ما دام موجوداً، فعند وجود الموضوع، لا نحتاج إلى جعل، بل توجد بوجوده الخاص.

(١٨) هذا يشمل المواد الثلاث.

(١٩) وقلبها الفأ؛ لأن نون التوكيد الخفيفة، تقلب الفأ عند الوقف.

(٢٠) لما عرّف الجعل بقسميه، أخذ يذكر محل النزاع، فبين أنه في الممكن، وأن المجعول بالذات بالجعل البسيط في الممكن، هو وجوده أو ماهيته، أو نفس إتصاف الماهية بالوجود، أي أن الجعل تعلق بنفس هذا الشيء، أعني الاتصاف، فهو جعل بسيط.

وبهذا الجعل البسيط للاتصاف، يجعل الماهية والوجود بالعرض، لا بالذات، كما أنه على القول بتعلق الجعل بالوجود، يكون جعل اتصاف الماهية بالوجود، وجعل

اتصاف، تشتتوا^(٢١) في مجعولية الممكن^(٢٢)، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة أقوال، كما قلنا: (في كَوْنِ ماهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ) - عبارة أخرى للاتصاف^(٢٣)، فقد يعبرون بهذا^(٢٤)، وقد يعبرون بتلك^(٢٥)، (مَجْعُولاً) خبر كون، (أقوالاً) مفعول (رَوَوْا)^(٢٦)

الماهية، كلاهما بالعرض، وجعل الماهية ماهية، وجعل الوجود وجوداً، وجعل جزء الشيء للشيء، وجعل عارض الشيء اللازم للشيء، فأنها وإن لم تكن هذه مجعولات بالذات كما برهننا، ولكنها مجعولات بالعرض، بالجعل التأليفي، وكذا إذا قلنا أن جعل التعلق بالماهية، فهذه الجعول التأليفية، والجعول البسيطة، تكون بالعرض، كلها راجعة إلى الجعل الذي تعلق بالماهية، وكذا على القول بأن الاتصاف، تعلق به الجعل، فالجعول الباقية، سواء كانت تأليفية أو بسيطة، تكون بالعرض.

(٢١) تفرقوا.

(٢٢) أي: أي من هذه الثلاثة، مجعولاً بالذات من هذه الثلاثة، والباقي مجعول بالعرض.

(٢٣) أي قولنا صيرورة، عبارة أخرى للاتصاف.

(٢٤) أي بالاتصاف.

(٢٥) أي بالصيرورة.

(٢٦) والمعنى رَوَوْا أقوالاً^(١)، في كون الماهية وجود، أو صيرورة مجعولاً، وأراد

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ٣٠١.

وَعُزَيَّ) أي نسب (الأول للإشراقي). فقالوا: أثر الجاعل، أولاً وبالذات^(٢٧)، نفس الماهية، ثم يستلزم ذلك الجعل^(٢٨) موجودة الماهية^(٢٩)، بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود ولا للاتصاف^(٣٠)؛ لأنهما عقليان^(٣١)،

بالكون نفس، والمعنى في نفس الماهية، أو نفس الوجود، أو نفس الاتصاف، وإلا فالعبارة لا تخلو عن تسامح.

(٢٧) أي ابتداءً بدون واسطة، وقد بيّناه تفصيلاً في نهج الصواب^(١).

(٢٨) أي جعل الماهية، وهذا كما ذكرنا سابقاً، من أن القائل بجعل الماهية، ويقول بأن وجود الماهية مجعولاً بالعرض، وكذا جعل الماهية موجودة بالعرض، وكذا جعل الماهية ماهية، فإنه بالعرض، إذ أن هذه الجعول، كلّها مستندة إلى المجعول بالذات، وهو الماهية، وتلك الجعول تابعة لهذا الجعل البسيط، فاستلزم جعولاً بسيطاً، مؤلفة لما يتركب منه الممكن.

(٢٩) أي جعل موجودة الماهية، وهو جعل بسيط، إذ تعلّق بالوجود المنسوب للماهية، نعم جعل الماهية موجودة، ومرتبطة بالوجود، هو جعل تأليفي.

(٣٠) أي وليس الجاعل للممكن، بفيض وجوده، أو اتصاف ماهيته بوجوده، كما يدّعيه بعضهم.

(٣١) هذا تعليل إلى أن الجاعل، لا يفيض الوجود ولا الاتصاف، وحاصل هذا التعليل: أن الماهية اصيلة، والوجود إعتباري يوجد في العقل، وكذا الاتصاف أمر

(١) نهج الصواب في حل مشكلات الاعراب، الشيخ علي كاشف الغطاء، ص ١٣-٥٣.

مصادقهما نفس الماهية^(٣٢)، كما لا يحتاج^(٣٣) بعد صدور الذات عن الجاعل، كون الذات ذاتاً، إلى جعل على حدة. أقول: أكثر شيوع^(٣٤)

عقلي، يعتبره العقل، فهما إمران اعتباريان، يعتبران في الماهية، والامر الإعتباري يوجد بوجود المعبر فيه، فوجودهما، تابع لوجود الماهية. فالماهية هي المجعولة بالذات، والوجود والاتصاف مجعول بالعرض.

وهذا الدليل أجاب المصنّف عنه، بجواب مذكور بالحاوية^(١): وهو انا اثبتنا أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فهو أمر عقلي، لا الوجود، فالدليل منقلبٌ عليهم. (٣٢) إعلم أنه يقال للذي أعتبر فيه شيء، مصادق لذلك الأمر المعبر، إذ أن الأمر المعبر، لا تحقّق له، ولا وجود له، إلا بالذي أعتبر فيه، كما أن الشيء لا يوجد إلا بمصادقه.

(٣٣) أي كما أن الوجود والاتصاف، لا يحتاجان بعد صدور الماهية عن الجاعل، إلى جعل على حدة، بل يكونان مجعولين بالعرض، كذلك لا يحتاج كون الذات ذاتاً، بعد صدور الماهية عن الجاعل، إلى جعل على حدة. نعم هي مجعولة بالعرض، وكذا سائر اللّوازم والذاتيات، فهي محتاجة إلى الجاعل بالعرض.

(٣٤) لما كان مذهب الاشراقيين، مبنياً على أصالة الماهية، إذ أنهم علّقوا الجعل بالماهية؛ لأصالتها واعتبارية الوجود والاتصاف، أخذ المصنّف يحقّق في أن القول

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

هذا المذهب^(٣٥)، كان من زمان شيخ الإشراق (قدس سره)^(٣٦) وأتباعه، وكان القول بتقرّر الماهيات^(٣٧)، منفكة عن الوجود، كان في عصره (قدس سره) شائعاً.

بإصالة الماهية، ينافي القول بتعلّق الجعل بالوجود، أم لا ينافيه.

(٣٥) وهو القول بتعلّق الجعل بنفس الماهية.

(٣٦) وهو كما تقدّم يقول بأصالة الماهية^(١).

(٣٧) كما تقدّم من مذهب المعتزلة، فإن قالوا بأن الماهيات ثابتة في العدم، وهي أزلية قديمة، غير مجعولة، إذ الأزلية مناط الغناء عن الجعل، وأثر الجاعل، انضمام الوجود إلى تلك الماهية الأزلية.

(١) وقد ذكر شيخ الإشراق في آخر التلويحات، بان النفس وما فوقها آليات صرفة، ووجودات محضة: (إذا كان ذاتي على هذه البساطة، فالعقول أولى، وأما عدم الأولوية في إيجاد بعض نوع لبعضه، فإنّما يستقرّ عند استواء رتبة الوجود، والمساواة في الكمال والنقص، وإلا عند التفاوت كما في النور التام، والناقص لا يصحّ). مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ج ١، ص ١١٧.

وحمل صاحب الأسفار، كلام الشيخ الإشراقي في اعتباريّة الوجود، بان مراده اعتباريّة الوجود العام البديهي التصور، حيث قال: تنبيه عرشي (ان صاحب الإشراق ومتابعيه، حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين، كإثنا عشرية وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، إلى أن الواجب تعالى، والعقول والنفوس ذوات نورية، ليست نوريتها ووجودها، زائدة على ذاتها، فيمكن حمل ما نقلناه عنه، في اعتباريّة الوجود، وتنزيل ما ذكره في هذا الباب، على أن مراده اعتباريّة الوجود العام، البديهي التصور، لا الوجودات الخاصّة، التي بعينها من مراتب الآتوار والأضواء، وان يؤول احتجاجاته، على عدم اتّصاف الماهية بالوجود، بامتناع عروض الوجود في الخارج، لماهية ما، لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٤١١.

فشيخ الإشراق أراد دفع هذا القول، من كون الماهيات ثابتة أزلاً - كما تقوله المعتزلة - فقال أن الماهيات مجعولة وحادثه بالذات، فالذي دعاه إلى القول بمجعولية الماهية، ليس كون الماهية اصيلة، وأنه لا يمكن تعلق الجعل بالوجود، على تقدير أصالة الماهية، بل أن الذي دعاه إلى القول بمجعولية الماهية، هو دفع قول المعتزلة، الذين يقولون بأن الماهيات ثابتة إزلاً، فلأجل هذا زعم ذلك، فإنه لو قال بمجعولية الوجود؛ لتوهم أن الماهيات ثابتة أزلاً وأبداً، واطاف الجاعل إليها الوجود. فليس قول شيخ الإشراق بجعل الماهية، لأجل أن الوجود - مع القول بأصالة الماهية - لا يمكن تعلق الجعل به، بل هو ممكن مع القول بأصالة الماهية، بل إنما هو لأجل رد المعتزلة في قولهم، أن الماهيات ثابتة أزلاً وأبداً، والذي أشار إلى هذا المطلب، المحقق اللاهيجي^(١)، وعليه استند المصنف في هذا المطلب.

ويشكل على شيخ الإشراق ومن تبعه: من أن القول بتعلق الجعل بالماهية، من جهة رد المعتزلة في قولهم، بأن الماهيات ثابتة أزلاً، وإلا فيمكن تعلق الجعل بالوجود، لو ثبت أنها ليست ثابتة أزلاً وأبداً. بأنه لو قال: يتعلق الجعل بالوجود، والماهية مجعولة بالعرض أيضاً، لكان رداً على قول المعتزلة، إذ أن الثابت الأزلي، ليس مجعولاً بالذات ولا بالعرض، فمع قوله بجعل الماهية بالعرض، يكون دفعاً لقولهم من أنه ثابت أزلاً.

قال الأستاذ: ولا بد لنا من أثبات، أن على تقدير أصالة الماهية، يمكن القول بجعل

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ اكبر اسد

الوجود، وإلا فيكون هذا القول، من عدم المنافاة بين أصالة الماهية وجعل الوجود، مجرد دعوى لا بيّنة عليها، بل أقيمت البيّنة على خلافها، كما تقدّم الدليل، من أنه على تقدير أصالة الماهية، يكون الوجود والاتصاف اعتباريين، وليس لهما تحقّق في الخارج، والجعل إنّما يتعلّق بالأمر الخارجية. فنقول في اثبات كون أصالة الماهية لا تنافي القول بمجعية الوجود.

وبيان ذلك: أن القول بأصالة الماهية على مذهبين:

[الأول]: ما ذهب إليه صاحب الشوارق^(١)، وأدعى أن شيخ الإشراق يذهب إليه، من أن الماهية والوجود، كلاهما خارجيان، أي أن الماهية بوجودها الخاص في الخارج، وليس الوجود اعتبارياً محضاً، فهو يقول بأصالة الماهية، مع الاعتراف بكون وجودها ليس اعتبارياً، بل خارجي، غاية ما في الباب يقول: أن الماهية الخارج ظرف لوجودها، والوجود الخارج ظرف لنفسه، ولو كان ظرفاً لوجوده، لزم أن يكون للوجود وجود، فيلزم التسلسل.

والثاني: وهو أن الماهية هي الموجودة في الخارج، وليس الوجود خارجياً، بل هو إعتباري محض، وهذا هو الذي ذهب إليه المتكلمون^(٢).

(١) المصدر السابق، ج ١، مبحث زيادة الوجود على الماهية، ص ١٤١-١٨١. ولمزيد من التوسعة، أنظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تصحيح هنري كربان، ج ١ ص ١٥٦، ص ٣٩١، ص ٤٠٢. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائغ الدين تركة، ص ٥٤. المشاعر، صدر الدين الشيرازي، ص ٨٤. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تنبيه، ص ١٤٩.

(١) شوارق الالهام، المحقّق اللاهيجي، تحقيق الشيخ اكبر اسد علي زادة، ج ١، ص ٢١٩.

فإذا عرفت هذا فنقول: ما ذكره المصنّف من أن القول بأصالة الماهية، يمكن أن يجتمع مع القول بتعلّق الجعل بالوجود، إنّما يتم على المذهب الأول لأصالة الماهية، وهو مذهب صاحب الشوارق، إذ حينئذٍ الوجود ليس باعتباري محض، بل هو أمر خارجي، قابل لتعلّق الجعل به.

وأما على القول الثاني، فلا يجتمع القول بأصالة الماهية، مع القول بتعلّق الجعل بالوجود، إذ ان الوجود إعتباري محض، لا تحقق له بالخارج، حتى يتعلّق به الجعل، وحيث إن صاحب الشوارق اختار الأصالة بالمعنى الأول، وكذا شيخ الإشراق، بإرجاع صاحب الشوارق كلامه إليه، كان يمكنهما القول بأصالة الماهية، وتعلّق الجعل بالوجود.

وحيئنذٍ يظهر لك تشويش كلام المصنّف هنا، إذ أنه ذكر دليل من قال بأصالة الماهية بالمعنى الثاني، ثمّ زعم أن أصالة الماهية، لا تنافي القول بتعلّق الجعل بالوجود، فإن كان أراد بأصالة الماهية المعنى الثاني، لا تنافي القول بتعلّق الجعل بالوجود، فهو باطل اشد البطلان، إذ أن الوجود حينئذٍ إعتباري محض، وصاحب الشوارق لا يذهب إليه، وإن اراد بأن أصالة الماهية بالمعنى الأول، لا تنافي القول بتعلّق الجعل بالوجود، فهو صحيح لا غبار عليه، إذ الوجود خارجي - ولكنه لا يلائمه الإستدلال المتقدم ذكره - إذ كان مبنياً على اعتبارية الوجود (كذا وجهه الأستاذ).

فحسبوا أن لو قالوا^(٣٨) بمجعية الوجود، ذهب الوهم إلى غناء الماهية، في تقررها عن الجاعل، لمغايرة الماهية للوجود^(٣٩)، فيلزم الثابتات الأزلية^(٤٠). فدفع هذا الوهم، حداهم^(٤١) على القول، بأن الماهية في قوام ذاتها مجعولة^(٤٢)، مفتقرة إلى الجاعل، كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة - في المسألة السابعة والعشرين من الشوارق، مع تصلبه في أصالة الماهية، جعلاً^(٤٣) وتحققاً^(٤٤):- المراد من كون المجعول هو الماهية، هو نفي توهم، أن يكون الماهيات ثابتات في العدم، بلا جعل^(٤٥)

(٣٨) نسبة إلى حسابان، ولم يقل (بضرسٍ قاطع) ولو قالوا، إذ أنه يمكن أن يقولوا بتعلق الجعل بالوجود، والماهية مجعولة بالعرض، وحينئذ لا يذهب الوهم إلى ما ذكر، إذ الأزلي لا يجعل لا بالعرض ولا بالذات.

(٣٩) فلو قالوا بتعلق الجعل بالوجود، توهم إن الماهية لا تحتاج إلى الجعل، فلا بد أن تكون ثابتة أزلاً، إذ هي موجودة.

(٤٠) وشيخ الإشراق منكرها اشد الإنكار.

(٤١) أي ساقهم، وفاعل حدا هو دفع هذا الوهم، والمعنى دعاهم دفع هذا الوهم، وعلى كل فليس حداهم بتشديد الدال، كما زعم الأستاذ.

(٤٢) فهي ليس ثابتة أزلاً وأبداً، بخلاف ما لو قالوا بتعلق الجعل بالوجود، فانهم حسبوا بكون هذا، مجالاً للوهم، بأن الماهيات ثابتة أزلاً.

(٤٣) أي أن الماهية هي المجعولة، لا الوجود.

(٤٤) أي وخارجاً، بأن يقول الأصل في الخارج، هو الماهية لا الوجود.

(٤٥) لتلك الماهيات، ولا إيجاد.

وجود^(٤٦). ثمَّ يصدر من الجاعل^(٤٧) الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود. فإذا ارتفع^(٤٨) هذا التوهم، فلا مضايقة في الذهاب، إلى جعل الوجود أو الاتصاف، بعد أن تيقن أن لا ماهية قبل الجعل.

وإلى هذا يؤل مذهب أستاذنا الحكيم المحقق الإلهي (قدس سره)، في القول بجعل الوجود: فإنه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات^(٤٩)، والماهية مجعولة بالعرض. انتهى.

(٤٦) عطف تفسير للجعل.

(٤٧) هذا من جملة التوهم، الذي يرفع بالقول بجعل الماهية، فالمعتزلة^(١) يتوهمون أن الماهيات ثابتة أزلاً بتعلق، والجاعل يصدر منه الوجود أو الاتصاف.

(٤٨) هذا التوهم وهو كون الماهيات ثابتة أزلاً.

(٤٩) حيث اثبت وتيقن منه، أن لا ماهية قبل الجعل، حيث أثبت أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنها منتزعة من الوجود.

(٥٠) فإن من لاحظ هذا الدليل المذكور، المنسوب إليه^(٢)، رأى أن سر قوله، بتعلق الجعل بالماهية دون الوجود، هو لزوم ثبوت الماهية أزلاً وأبداً، فلا مانع له إلا هذا، فلو زال هذا المانع، جاز القول بتعلق الجعل بالوجود، وإذ قلنا بأصالة الماهية، فلم يجعل مناط عدم القول بتعلق الجعل بالوجود، هو أصالة الماهية،

(١) توضيح المراد، السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٢٨.

(٢) القبسات، الميرداماد، تحقيق مهدي محقق، ص ٧٣.

وكما قال السيد المحقق الداماد (قدس سره)^(٥٠): إنه لما كان نفس قوام الماهية، مصحح حمل الوجود^(٥١)،

فيظهر أنه لا ينافي القول بالجعل بالوجود. فظهر من القائلين بأصالة الماهية: أن القول بتعلق الجعل بها، ليس لأن الوجود عند أصلتها، غير قابل للجعل، بل هو قابل لتعلق الجعل به، ولكن عدم القول، خوفاً من توهم كون الماهيات ازلية، لو تيقن كونها غير ازلية. واعلم أن هذا صحيح في حق الداماد، إن قال بأصالة الماهيات، مثل قول صاحب الشوارق، وإلا فلا يصح في حقه ذلك.

(٥١) أي أن الماهية قبل الجعل لا شيء، حتى نفسها يسلب عنها، فلا كلام لنا فيها، وأما بعد الجعل، فالذي يصح حمل الوجود عليها هو قوامها، أي ذاتها، والسري في ذلك: أن المحقق الداماد قائل بأصالة الماهية، فالوجود عنده، إنما يحمل على الماهية باعتبار ذاتها، إذ هو إعتباري حيثئذٍ، فهو تابع للماهية كسائر الاعتبارات، فإن المصحح لحملها ذات المعبر فيه، وهذا التعليل هو الذي علل به هذه المقدمة ملا صدر^(٥٢)، كما نقل الأستاذ، ولم يرتض تعليل المصنّف لها في الحاشية^(٥٣).

(١) الاسفار الابعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) حيث قال: (لأن الوجود، نفس كون الماهية وتحققها، لا امر ينضم إليها، وإلا كان عرضاً فيها، لا وجوداً لها، هذا خلف. فما به يشار إليها إشارة عقلية، تذكّرت به، هو وجودها. فاستغناها بحسب

فأحدس أنها، إذا استغنت بحسب نفسها^(٥٢)،

(٥٢) بأن قلنا أن الجعل لم يتعلّق بها، وقوله (استغنت بحسب نفسها)، فلما كان وجودها المصحح لحمله عليها هو ذاتها، فهو داخل في ذاتها، وراجع لذاتها ونفسها، فاستغنائها بحسب ذاتها ونفسها؛ في قوّة استغناء وجودها، والمستغني في وجوده عن الفاعل، هو الواجب، فيلزم أن يكون الممكن واجباً، وثابتاً أولاً وأبداً، فلا بدّ أن نقول، أن الجعل متعلّق بها، فهي محتاجة إلى الفاعل، وغير مستغنية عنه، فوجودها أيضاً غير مستغنٍ عنه، إذ هو تابع للماهيّة، فما يثبت للماهيّة يثبت له. ومن هنا يظهر أن الداعي للقول، بتعلّق الجعل بالماهيّة، ليس كون الماهيّة أصيلة،

ذاتها عن الجاعل، في قوّة استغناء وجودها. والمستغني الوجود واجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه.

وحاصل الإيرادين، كما نشير إليه، أنه أين الإستغناء من جهة ان الشيء فوق الجعل، كما في الواجب تعالى، من الإستغناء من جهة ان الشيء دون الجعل، كما في الماهيّة السرابيّة؟ وإذا قلنا: الممتنع، بل العدم بما هو عدم، لا يحتاج إلى جاعل موجود، فهل نصيرّه شيئاً متحصّلاً، او موجوداً غنياً؟

وايضاً قوام الماهيّة مصحح حمل نفسها، لا حمل الموجود، غايته مصحح حمل، لا موجودة ولا معدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود، وسلب حمل المعدوم، كما قرر في تقديم السلب على الحيثيّة، فإن الموجبة المعدولة. تستدعي الوجود للموضوع، ولا وجود في المرتبة وفي الحقيقة، عند تخلية الماهيّة في لحاظ العقل، كان مصحّح حمل الموجود، وجودها الذهني، لا القوام). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٢٢٧، حاشية ٢٥١.

ومن حيث أصل قوامها^(٥٣)، عن الفاعل، صدق حمل الموجود عليها^(٥٤)، من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة^(٥٥) الإمكان، وهو باطل.

أقول: يرد عليه^(٥٦)،

وأصالة الماهية تنافي القول بتعلق الجعل، بل خوفاً من ذهاب الوهم، إلى كونها قديمة واجبة الوجود، فلو لم يذهب الوهم إلى ذلك، لما كان مانع من القول، بتعلق الجعل بالوجود.

(٥٣) هذا عطف تفسير على قوله بحسب نفسها، وإضافة أصل إلى القوم، إضافة بيانية. وقوله (أصل قوامها)، أي أصل ذاتها.

(٥٤) أي يكون صدقاً لا كذباً، حمل الموجود عليها من جهة ذاتها، لا من جهة فاعلها، إذ إن المصحح لحمل الموجود هو القوام، وهو مستغن عن الجاعل، إذ الجعل لم يتعلّق به على الفرض، فالوجود يحمل على الماهية من جهة ذاتها، لا من جهة العلة، إذ القوام لم يتعلّق به الجعل، وهو مستغن عنه؛ لأن فرض الكلام، أن الماهية غير مجعولة، فتكون الماهية واجبة الوجود؛ لأن واجب الوجود هو الذي يستغني، ويصدق حمل الوجود عليه، بدون علة، بل في ذاته.

(٥٥) لما بينا في الحاشية التي تقدّمت، وهذا عطف لازم على ملزوم، أو عطف تفسير، وعلى كلِّ، فقد أوضحنا المطلب جداً. وقوله (خرجت عن حدود)، ودخلت في بقعة الوجوب

(٥٦) حاصله كما أشار إليه في الحاشية: أن الشيء يستغني عن الجعل، أما لكونه فوق الجعل كما في الواجب تعالى، وأما لأنّه دون الجعل كما في الماهية، إذ هي

أن استغناء الماهية بالذات عن الجاعل، لكونها سراباً^(٥٧) واعتبارية، وأنها دون المجمولية، لا يخرجها عن الإمكان^(٥٨). ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصل^(٥٩)، وأنه فوق الجعل^(٦٠).

اعتبارية محضة، والجعل إنما يتعلّق بالموجود الخارجي، فلا يلزم إنا إذا قلنا بعدم تعلّق الجعل بالماهية، وأنها مستغنية عن الجعل، أنها واجبة الوجود. إذ عدم تعلّقه بها من جهة دنوها، كما أن الممتنع والعدم بما هو عدم، فإنه مستغن عن الجعل؛ لدنوه من مرتبة الجعل.

واشکل الأستاذ على هذا الجواب: بأن كلام الداماد، مبني على أصالة الماهية، وأنها غير اعتبارية، فهي على هذا قابلة للجعل وفي مرتبته، فلا معنى للإشكال عليه، بأنها اعتبارية سرابية.

(٥٧) يحسبه الظمان ماء، وليست هي أمراً لها تعلّق بالخارجي، [كما في قوله تعالى: {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} (١)، الجار والمجرور متعلّق بالاستغناء.

(٥٨) هذا خبر أن في قوله أن الاستغناء.

(٥٩) أي بسبب شدة التحصل، والوجود. وقوله (من فرط التحصل) متعلّق بالغير، أي الغني عن الفاعل، والجاعل بفرط التحصل.

(٦٠) هذا عطف على فرط، عطف لازم على ملزوم، أو تفسير الماهية لتأويلها

وأيضاً^(٦١) كيف يكون نفس قوام الماهية، مصحح حمل الوجود، وهي^(٦٢) لا موجودة ولا معدومة؟^(٦٣). ولو كانت مصححة^(٦٤)، لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي،

بالشيء، والضمير في أنه عائد إلى المجعل المفهوم من الكلام، أي ولا يلحقها بالغنى عن الفاعل، من جهة أنها فوق الجعل، بل هي دون الجعل.

(٦١) هذا إشكال ثانٍ على الدّاماد.

(٦٢) أي والماهية بحسب ذاتها وقوامها.

(٦٣) بطور السالبة بانتفاء الموضوع، لا موجبة معدولة المحمول، إذا الموجبة تستدعي وجود الموضوع.

(٦٤) هذا إشكال ثالث على دليل الدّاماد، وحاصله: أنه لو كان المصحح لحمل الوجود، قوام الماهية، يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي، إلى الوجوب الذاتي، فإن مناط وجود الواجب بالذات عندهم، هو كون نفس حقيقة الواجب، من حيث هي منشأ لانتزاع الموضوعية، ومصداقاً لحملها عليها، ومناطق الإمكان الذاتي، هو ان لا يكون نفس ذات الممكن، وماهيته من هي، منشأ لانتزاع الموضوعية، ومصداقاً لحملها عليها، فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل، إذا كانت ذاته بحيث تكون مصداقاً لحمل الموضوعية، بلا ملاحظة شيء آخر معها، لكان الوجود ذاتياً للممكن.

فإن قلت: أن بعد فرض الصدور عن الجاعل، لم يكن حينئذٍ الممكن واجباً، إذ الواجب ليس بصادر عن الفاعل والجاعل.

قلنا: أن الصدور عن العلة، إن كان مأخوذاً مع الماهية، عند حمل الوجود أم لا،

إلى الوجوب الذاتي، كما في الأسفار^(٦٥). (وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي)^(٦٦).

فإن لم يكن مأخوذاً، عاد المحذور، إذ لزم الانقلاب، ولزم كون الممكن انقلب إلى الواجب، وصار الوجود ذاتي له، إذ هو منتزِع حيثُذ من مقام الذات. وإن كان مأخوذاً وداخلاً في حمل الوجود، وانتزاعه منه، أن يكون الصادر عن الجاعل، المسمّى بالماهيّة، وتلك الحيثية أي الصدور عن الفاعل، فيكون هذا خلاف الفرض، إذ الفرض أن قوام الماهيّة هو الصحيح دون غيره. انتهى موضحاً من الأسفار^(٦٦). وقوله (لو كانت مصححة)، أي لو كانت ذات الماهية وقوامها مصححة^(٦٧).

(٦٥) هذا راجع إلى الدليل الثالث.

(٦٦) أي قد ذهب المشائين^(٦٧) إلى القول بجعل الوجود، وإلى القول بجعل اتصاف الماهيّة بالوجود، فبعضهم ذهب إلى الأول، وبعضهم ذهب إلى الثاني، وعبر عن هذين القولين بالباقي؛ لأن الأقوال كما بيّنا سابقاً ثلاثة: تعلّق الجعل بالماهيّة، أو بالوجود، أو بالاتصاف.

وقد ذكر أن الإشراقيين ذهبوا إلى الأول، فالباقي هو القول بتعلّق الجعل بالوجود، أو تعلّقه بالاتصاف.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، في نقد احتجاجات القائلين بمجعية الماهيّة، ص ٤٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٧.

(٣) (وقوامها مصححاً مصححة). كذا وجد في المخطوط.

لكن محققوهم، مشوا إلى جانب مجعولية الوجود، وغيرهم^(٦٧) إلى مجعولية الاتصاف، وصيرورة الماهية^(٦٨) موجودة.

ولعل هؤلاء^(٦٩)، أرادوا أن أثر الجاعل أمر بسيط^(٧٠)، يحلله العقل إلى موصوف وصفة^(٧١). وبالْحَقِيقَةُ ذلك الأمر البسيط، هو الوجود^(٧٢)، وإلا فظاهره سخيف^(٧٣)؛

(٦٧) اي غير المحققين من المشائين.

(٦٨) هذا عطف تفسير على الاتصاف.

(٦٩) أي الذين قالوا بتعلق الجعل بالاتصاف، وغرض المصنّف من هذا الكلام، أن يؤوّل كلامهم، ويرجعه إلى القول بتعلق الجعل بالوجود.

(٧٠) خارجي لا ذهني، وهو الوجود الخارجي.

(٧١) الموصوف هو الماهية، والصفة [هي] الوجود، وقد تقدّم أن الوجود عارض الماهية تصوراً، واتّحداً في الخارج ذاتاً.

(٧٢) وإتّما عبّروا عن هذا الأمر البسيط بالاتصاف؛ لأنّه هو الذي انتزع منه الاتصاف، وهو القابل للتّحليل العقلي، إلى صفة وموصوف.

(٧٣) أي وإن لم يحمل، ويرجع إلى القول بمجعولية الوجود، ونحمله على ظاهره، من أن الجعل تعلق بالاتصاف والنسبة، دون الماهية والوجود، فهما مجعولان بالجعل البسيط العرضي، فيكون هذا القول سخيف جداً، إذ ليس الاتصاف إلا عبارة عن تلك النسبة المنتزعة، من مقام الموصوف والصفة، فهو أمر انتزاعي ليس موجوداً في الخارج، فكيف يتعلّق الجعل به، إذ الشيء المعدوم عن الخارج، لا يتعلّق الجعل به بالذات، وأيضاً الاتصاف معنى صرفياً، لا يقوم إلا

لأن الاتصاف فرع تحقّق الطرفين^(٧٤)، وأنه أمر انتزاعي^(٧٥).
ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل^(٧٦) بقولنا: (بالذات^(٧٧)) و(بالعرض^(٧٨) مِنْ) جعل
(مُرَكَّبٍ وَمِنْ)^(٧٩) جعل (بَسِيْطٍ)، وهي أربعة (في الثلاثة)، أي الثلاثة المذكورة، من

بطرفين، فهو لا يوجد إلا أن يوجد طرفاه، وعلى القول بتعلّق الجعل بالاتصاف،
يكون وجود الطرفين، تابعاً لوجود الاتصاف، فيلزم الدور، إذ هو متوقف عليهما،
وهما متوقفان عليه.

فإن قلت: إن الاتصاف نسبة إشراقية، وهي غير متوقف وجودها، على وجود
الطرفين، بل عند وجودها يوجد الطرفين.

قلنا: حينئذٍ يكون الاتصاف هو الوجود، إذ النسبة الإشراقية هو الوجود وهو
المطلوب.

(٧٤) فعلى القول بتعلّق الوجود به، يلزم الدور، وقد تقدّم بيانه في الحاشية السابقة.

(٧٥) هذا دليل ثانٍ على سخافة هذا القول، وقد تقدّم تفصيله في الحاشية المتقدمة.

(٧٦) أي الإحتمالات التي فيه على المذاهب الثلاثة، سواء كانت صحيحة أم غير
صحيحة.

(٧٧) المجمعول بالذات، هو ما تعلّق به الجعل بنفسه بدون واسطة، ولا يصح
سلبه عنه.

(٧٨) المجمعول بالعرض، هو الذي لم يتعلّق الجعل بنفسه وذاته، بل تعلّق به
بواسطة تعلّقه بشيء آخر، ويصح سلبه عنه.

(٧٩) قد تقدّم في صدر البحث، تفسيره مع الجعل البسيط.

مجموعية الوجود والماهية والضرورة، (اضرب) فتصير إثني عشر^(٨٠).
فعلى القول المرضي^(٨١)، ما هو الصحيح من هذه الوجوه^(٨٢)، جعل الوجود بالذات،
جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مركباً^(٨٣)، وجعل الماهية والاتصاف بالعرض

(٨٠) قسماً وليست كلها صحيحة، بل بعضها صحيح وبعضها غير صحيح على
قول المصنّف، وكذا بعضها صحيح وبعضها غير صحيح، على قول بعض
المشائين^(٨١)، المخالفين لرأي المصنّف بحسب الظاهر، وكذا بعضها صحيح
وبعضها غير صحيح، على رأي الإشراقيين^(٨٢).

(٨١) وهو كون الجعل تعلق بالوجود.

(٨٢) الاثني عشر، وهانها هي حصول صفة للقول المرضي، ويصح الذي تقدّم
منها هو ستة، والستة الباقية بالكلية.

(٨٣) أي جعل الوجود وجوداً.

فإن قلت: إن تعلق الجعل بوجود الوجود باطل، إذ يلزم التسلسل.

قلنا في الجواب: إن جعل الوجود وجوداً، هو جعل الشيء بنفسه، فالمجوعول
عين المجوعول له، فالقضايا المترتبة كجعل وجود الوجود وجوداً، هي عين جعل
الوجود وجوداً، إذ ليس - والوجود الذي تعلق به الجعل - للوجود شيء غيره، بل

(١) وسيأتي ذلك في الجدول الذي وضعه المصنّف لتلك الاقوال.

(٢) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ج ١، ص ٣٠١. الأسفار الاربعة،

بسيطاً ومركباً^(٨٤). وما هو الباطل^(٨٥)، جعله بالذات مركباً، وجعله بالعرض بسيطاً، وجعلهما بالذات^(٨٦) بسيطاً ومركباً. وقس عليه^(٨٧) الصحيح والباطل، على قول الإشراقي، وعلى القول بجعل الاتصاف. وإن شئت فانظر إلى هذا الجدول^(١).

هو عينه، فلا تسلسل، إذ لم يكن هناك أشياء متعدّدة، وجعل الشيء نفسه، إنّما هو بالعرض، ويصح سلب الجعل عنه، ولكنه باعتبار أن جعل الشيء، هو جعل لشيئية، قبل جعل الشيء شيئاً.

(٨٤) [وهذه] اربعة أقسام، وهي: جعل الماهية بالجعل البسيط، وجعل الماهية ماهيةً بالجعل المركب، وجعل الاتصاف بالجعل البسيط، وجعله بالجعل المركب، أي جعل الاتصاف إتصافاً، فصار مجموع الأقسام الصحيحة من تلك الأوجه ستة، أربعة هذه، وأثنان تقدّما.

(٨٥) من الأوجه الأثنى عشر، والأوجه الباطلة أيضاً ستة.

(٨٦) أي جعل الماهية والاتصاف.

(٨٧) أي إذ كل من القولين ستة، من هذه الأوجه الأثنى عشر صحيح، وستة باطلة.

(١) إذ على كل من القولين الأخيرين، تكون الإحتمالات اثنا عشر ايضاً. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص ٢٣٠، جدول

على قول بعض المشائين		على قول الإشراقي يعني		على المرضي يعني جعل	
يعني جعل الإتصاف		جعل الماهية		الوجود	
جعل الوجود	جعل الإتصاف	جعل الوجود	جعل الماهية	جعل الماهية	جعل الوجود
بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات
جعل الوجود	جعل الوجود	جعل الماهية	جعل الوجود	جعل الوجود	جعل الماهية
بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض
جعل الماهية	جعل الماهية	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف
بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض
جعل الوجود	جعل الإتصاف	جعل الماهية	جعل الوجود	جعل الماهية	جعل الوجود
مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
جعل الماهية	جعل الوجود	جعل الوجود	جعل الماهية	جعل الوجود	جعل الماهية
مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
جعل الإتصاف	جعل الماهية	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف	جعل الإتصاف
مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح

ثم أشرنا إلى ما هو الصحيح بقولنا: (جَعْلُ الوجودِ عِنْدَنَا قَدْ ارْتُضِيَ ماهيةً مجعولةً بِالْعَرَضِ)، (كذا اتَّصَفُ) أي مجعول بالعرض، (وبذا الجَعْلُ) أي بالجعل بالعرض (جُعِلَ تركيباً) أي جعلاً تركيبياً، (الوجود مع ذين) أي الماهية والاتصاف. فإذا جعل الوجود بسيطاً، فالوجود وجود، مجعول تركيباً بالعرض، وكذا الماهية والاتصاف مجعولة تركيباً، ولكن بالعرض، بنفس جعل ذلك الوجود بسيطاً، (فَلْ) جميع ذلك، وهو أمر من النيل. ثم شرعت في ذكر الأدلة^(٨٨) على

(٨٨) وقد اشار إلى دليلين:

[الاول]: فإنه قد ظهر مما تقدم، أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية، والجعل لا يتعلّق بالاعتباري، إذ هو ليس بشيء، حتى يتعلّق به الجعل.

والثاني: أن وحدة الجعل، دائرة مدار وحدة الوجود، فمتى كان الوجود واحداً، كان الجعل واحداً، لا على وحدة الماهية وتعددها، ولو كانت الماهية مجعولة بالذات، لتعدّد الجعل بتعددها، مع أنه ليس كذلك، فإن ماهية الجنس غير ماهية الفصل، وهما غير ماهية النوع، فيلزم تعدد الجعل عند تعلّقه بهذا النوع، مع أنه يكفي جعل واحد للماهية باعترافهم، مع أن البرهان قائم على أن الجعل واحد، عند تعلّقه بمثل هذا النوع؛ لأن الجعل هو الإيجاد، ولا فرق بين الإيجاد والوجود إلا بالاعتبار.

فلو تعدّد الجعل تعدّد الوجود، فلو لم يكن جعل واحد متعلّقاً بالنوع، بل كانت ثلاثة جعول، أحدها متعلّق بالجنس، والثاني بالفصل، والثالث بالنوع.

فيلزم أن يكون للجنس وجود، وللفصل وجود آخر، وللنوع وجود ثالث، لاختلاف الجعل، وحينئذٍ يلزم أن لا يصح حمل الجنس والفصل على النوع؛ لأن مناط

القول المرضي. فمنها قول^(٨٩)، (وَلِيَّ عَلَى) القول (الَّذِي هُوَ اخْتِيَارِي أَنْ لَازِمُ
الْمَاهِيَّةِ^(٩٠) اعتباري).

الحمل وحدة الوجود، والوجود هاهنا أختلف، فلا يصح الحمل.
ولو قلنا أن الجعل يتعلّق بالوجود، فالنوع وجوده واحد، وتعلّق به جعل واحد،
وحيثُ يصح الحمل، فالجعل واحد، وتعدّد دائر مدار الوجود، وليس دائراً مدار
الماهية، فيعلم أنه تعلّق بالوجود، لا بالماهية، إذ لو كان متعلّقاً بالماهية؛ لتعدّد
بتعدّها، إذ التابع يتعدّد بتعدّد متبوعه، وهذا الدليل هو الذي أشار إليه في
الحاشية^(٩١).

(٨٩) وهو مبني على ثلاث مقدمات:

الأولى: أن لازم الماهية اعتباري، كما سيرهن عليه في أثناء هذا الدليل.

الثانية: أن كل معلول لازم لعلته، التي هي ما منها، لا ما بها^(٩٢).

الثالثة: أن الماهية من حيث هي اعتبارية، على القول بالأصالة، وعلى القول بعدم
أصالتها، وإلاّ لزم القول بالثابتات الأزلية، والذين يقولون بالأصالة، إنّما يقولون في
الماهية الموجودة.

(٩٠) هذه هي المقدمة الأولى للدليل.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم
الحكمة)، ج ٢، ص ٢٣١، حاشية ٣٣.

(٢) العلة كما أشار إليه على قسمين: ما [منها] وهي المعطية للشيء، وما بها وهي التي تلصق الشيء
بشيء آخر، كالصباغ يلصق الحبر بالشوب (منه رحمه الله).

وإنما كان اعتبارياً^(٩١)؛ لأنه يلزمها بما هي هي، مع قطع النظر عن الوجودين، حتى لو فرض^(٩٢) أن الماهية تكون متقرّرة، منفكّة عن كافة الوجودات، لكان لازماً لها. والماهية بهذا الاعتبار^(٩٣)، إعتباري بالاتفاق، فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية^(٩٤). (وَكُلُّ مَعْلُومٍ^(٩٥) لَدَيْهِ) - أي لصاحبه وهو العلة، وهذا من قبيل^(٩٦)

(٩١) هذا دليل على المقدّمة الأولى.

(٩٢) كما قال به [المعتزلة] من الماهيات ثابتة أزلاً^(٩٧)، فلازمها لا بدّ وأن يكون ثابتاً أزلاً.

(٩٣) أي بإعتبار قطع النظر عن الوجودين.

(٩٤) لبدهة أن غير الإعتباري، ليس بلازم للاعتباري، فثبت أن لازم الماهية إعتباري محض.

(٩٥) هذه مقدّمة ثانية للدليل.

(٩٦) هذا دفع إشكال وحاصله: أن (ذو) إنّما تضاف لاسم الجنس الظاهر، كقولنا (ذو مال)، فكيف هاهنا أضفتها إلى الضمير، فأجاب أن هذا جائز في الضرورة، وأتى عليه بشاهد في العربية^(٩٨).

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٤٢٧. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أكبر اسد علي زادة، ج ١، ص ٥٢٦-٥٢٨.

(٢) (إعلم أن الأصل في وضع (ذو)، التي بمعنى صاحب، أن يتوصل بها، إلى نعت ما قبلها بما بعدها، وذلك يستدعي شيئين:

أحدهما: أن يكون ما بعدها، ممّا لا يمتنع أن يوصف به.

وهو قول الشاعر^(١):

إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذوو

والثاني: أن يكون ما بعدها ممّا لا يصلح أن يقع صفة، من غير حاجة إلى توسط شيء، ومن أجل ذلك، لازمت الإضافة، إلى أسماء الأجناس المعنوية، كالعلم والمال والفضل والجاه، فتقول: (محمّد ذو علم)، و(خالد ذو مال)، و(بكر ذو فضل)، و(علي ذو جاه)، وما أشبه ذلك؛ لأنّ هذه الأشياء، لا يوصف بها إلاّ بواسطة شيء، ألا ترى أنك لا تقول (محمّد فضل) إلاّ بواسطة تأويل المصدر بالمشق، أو بواسطة تقدير مضاف، أو بواسطة قصد المبالغة، فأما الأسماء التي يمتنع أن تكون نعتاً - وذلك الضمير والعلم - فلا يضاف (ذو)، ولا مثناه ولا جمعه إلى شيء منها.

وشدّ قول كعب بن زهير بن أبي سلمى المزني الذي سبق إنشاده:

صبحنا الخزرجية مرهفات أبار ذوي أرومتها ذووها

كما شدّ قول الآخر: (إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه).

وشدّ كذلك ما أنشده الأصمعي قال: أنشدني أعرابي من بني تميم، ثمّ من بني حنظلة لنفسه:

أهنأ المعروف ما لم تبتذل فيه الوجوه
إنّما يصطنع المعروف في الناس ذووه

وإن كان اسم، أو ما يقوم مقامه، ممّا يصح أن يكون نعتاً، بغير حاجة إلى شيء - وذلك الاسم المشتق والجملة - لم يصح إضافة (ذو) إليه، ونذر نحو قولهم: (أذهب بذئ تسلم)، والمعنى: (أذهب بطريق ذي سلامة).

فتلخص: أن (ذو)، لا تضاف إلى واحد من أربعة أشياء: العلم، والضمير، والمشتق، والجملة، وأنها تضاف إلى اسم الجنس الجامد، سواء أكان مصدراً أم لم يكن). شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني، معه كتاب منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل، محمّد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ٥٧.

(١) قال الزجاجي في شرح أدب الكاتب، أنشدنا أبو بكر بن دريد، قال: أنشدنا عبد الرحمن ابن اخي الاصمعي، عن عمه، قال: أنشدني إعرابي من بني تميم ثمّ من بني حنظلة لنفسه:

قوله: إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه- (قَدْ لَزِمَ)، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة. فإذا تمهد هاتان المقدمتان^(٩٧)، (ففي سوى^(٩٨))

(٩٧) الأولى: لازم الماهية اعتباري. الثانية: كل معلول لازم لعلته.
 (٩٨) وحاصل الدليل بعد المقدمتين: أنه لو تعلّق الجعل بالماهية، لزم أن يكون كل ما في العالم- ما عدا العقل الأول- اعتبارياً محضاً، إذ أن الله خلق العقل الأول، وجعله علة لباقي الاشياء الكونية، فلو تعلّق جعله به، بماهية العقل الأول، فحينئذٍ ماهيته بنفسها، هي العلة لما في الكون، الذي أودع فيه الله ﷻ تلك الخاصية، أعني العلية لما عداه، هو مخلوقه، ومخلوقه هو ماهيته لا وجوده، فما في العالم معلول لماهية العقل الأول، من حيث هي هي، والماهية من حيث هي هي اعتبارية- كما تقدّم- باتفاق الفريقين، وما في العالم لازم لها؛ لأنه معلول لها، ولازم الإعتباري اعتباري، فكل من في العالم ما سوى العقل الأول اعتباري، أما العقل الأول فهو ليس باعتباري؛ لأنه معلول للواجب، وقد بينا انه لا ماهية له، بل الحق أن ماهيته عين إنيته، فهو ليس معلولاً للماهية من حيث هي، بل هو معلول

تلبسوا أثوابَ عز	فاسمّعوا قولي وعوه
أنت ما استغنيت عن	صاحبك الدهرَ أخوه
فإذا احتجت إليه	ساعة مجّك فوه
أهنأ المعروف ما لم	تبتدل فيه الوجه
إنما يصطنع المعروف	ففي الناس ذووه

المعلولِ الأوَّل^(٩٩) للجاعلِ الحقِّ^(١٠٠)، والقيوم المطلق، (حُتِّمَ) ولزم (مِنْ قَوْلِ
الاشراقِ) - وهو معنوية الماهية - (انتزاعيتها) أي انتزاعية ذلك السوي^(١٠١)؛ لأن
الكل^(١٠٢) لازم الماهية المعلول الأول، إذا المفروض^(١٠٣) أن ما هو الصادر بالذات،
والأصل في التحقق في المعلول الأول، هو الماهية،

لوجود البحت، ولازم له، وليس الوجود اعتبارياً.

(٩٩) من المخلوقات الكونية، والمراد بالمعلول الأول، هو العقل الأول، الذي
هو علة لباقي الأشياء.

(١٠٠) أعني الله ﷻ، والجار والمجرور، متعلق بالمعلول الأول.

(١٠١) فيه إشارة إلى أن الضمير في انتزاعيتها، عائد إلى السوي، وأنه؛ لأن فيه الف
مقصورة، كذا ذكر الأستاذ.

(١٠٢) هذا تعليل إلى كون لازم قول الإشراقي^(١٠٤)، اعتبارية الكل. وقوله (لأن
الكل)، الذي هو ما سوى المعلول الأول.

(١٠٣) إذ قد مر في أول مبحث أصالة الوجود، أن المحقق أما الوجود وأما
الماهية، وإذا كان الوجود اعتبارياً عندهم؛ فليس المحقق عند الجعل في المعلول
الأول، لا الماهية، وهي التي أودع فيها العلية إلى ما سواها، ولا الوجود؛ لأنه
إعتباري محض، ويلزم أن يكون هو المتحقق من الله ﷻ.

إذ أن الله ﷻ إنما يودع في مخلوقه ومجعله شيئاً، لا في غير مجعوله، ولا الماهية

وما سواه معلول ولازم لماهيته. وحينئذٍ فالمحذور لازم^(١٠٤). واستثناء^(١٠٥) المعلول الأول؛ لأنه لازم الوجود الخارجي^(١٠٦).

الموجودة؛ لأنه يلزم أن لا يكون المجعول هو نفس الماهية، لدخل الوجود في العلية حينئذٍ، لما عداه، والله ﷻ إنما أفاض العلية على ماهية الصادر الأول؛ لأنها هي المخلوقة له بالذات، كما يدعي الإشراقي، والوجود حينئذٍ إعتباري، فليس مخلوقاً له تعالى، فلا يدع فيه تلك الخصوصية.

(١٠٤) وهو اعتبارية ما سوى المعلول الأول، فلا يكون شيئاً موجوداً في العالم.

(١٠٥) هذا جواب سؤال مقدّر وهو: أن المعلول الأول، لم يكن اعتبارياً أيضاً. فأجاب بما ترى.

(١٠٦) أعني وجود واجب الوجود، فهو ليس معلولاً، ولا لازماً لأمر اعتباري، حتى يلزم أن يكون اعتبارياً.

وأشكل على هذا الدليل بثلاثة إشكالات:

[الإشكال الأول]: ان هذا الدليل إنما الزم الخصم، بانه على قوله، يكون جميع ما في العالم - ما عدا العقل الأول - اعتبارياً، وهذا لا بأس به، كيف وقد ذهب إليه العرفاء والمحققون، قال قائلهم^(١):

كل ما في الكون وهم أو خيال
أو عكوس في المرايا أو ضلال
وقد قيل: ليس في الدير إلا الديار.

(١) ديوان الجامي، عبد الرحمن الجامي، ج١، ص ٥٥٠-٥٥١.

والجواب: أن الإعتبار والوهم والخيال، الذي في ألسنة العرفاء، يطلق على العالم غير الإعتباري، الذي الزمنا به الخصم، وسيجيء تفصيل ذلك.

[الإشكال الثاني]: أنه ليس يلزم الخصم، كون ما سوى المعلول الأول إنتزاعياً، إذ ليست ماهيته بإعتبار ذاتها، ومن حيث هي هي، علّة لما سواها، إذ الماهيّة بهذا الإعتبار، لا تقتضي شيئاً، بل إنّما هي علّة لما سواها، من حيث هي موجودة في الخارج، فلم تكون الاشياء لازمة للاعتباري، كذا قرره بعض المحشين.

وأقول: كأني بهذا المحشي^(١)، لم يراجع حاشية المصنّف على هذا الدليل، فإنه عند مراجعتها، يظهر الجواب منها، وحاصل ما ذكره: أن الماهيّة لما كانت هي المجعولة، فالعلية لما سواها، مودعة فيها نفسها؛ لأن الوجود إعتباري حينئذٍ، وهو غير مجعول بالذات حتى تودع فيه العلية، وإن أردت معرفة الجواب عن هذا الإشكال مفصلاً، فراجع الحاشية المتقدّمة على قوله (إذ المفروض المذكور)^(٢) في هذا الجواب، فإنه يظهر لك الجواب فيها، بأحسن ما يرام.

الإشكال الثالث: وهو لأستاذنا السيد السند، والركن المعتمد السيد حسن

(١) تعليقات الحكيم الهيدجي على شرح المنظومة، الحكيم محمّد الهيدجي، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٢٢١.

(٢) فقال المصنّف: (اذ مرّ ان المتحقّق، اما الوجود واما الماهيّة، وإذا كان الوجود أعتبارياً عندهم، فالمتحقّق في الواقع في المعلول الأول، ليس إلّا ماهيته. وكل ما يعتبرون فيها، من الأنتساب والارتباط والانضمام، خارجياً كان او عقلياً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون المجعول هو نفس الماهيّة. فمعلوله لازم نفس ماهيته. وهكذا في لازم اللازم، بالغاً ما بلغ). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٣٢، حاشية ٣٧.

النبوي^(١)، وحاصله: أن لازم الماهية فيه ثلاثة أقوال:

[الأول]: للمعتزلة، وهو اللازم لها، في حال العدم وحال الوجود.

والثاني: هو اللازم للماهية، في حال الوجودين الذهني أو الخارجي، لأنه لازم لها في حال العدم، إذ هي ليست موجودة.

والثالث: أنه لازم لها في حال الوجودين، على نحو يكون الوجودان شرطاً للزوم. والمصنّف لم يختر المذهب الأول، إذ لم يقل بالثابتات الأزلية، وحينئذٍ فأى من المذهبين الأخيرين اختاره في لازم الماهية، تكون الماهية غير اعتبارية، على رأي الخصم، إذ الماهية في حال الوجود، تكون أصيلة على رأي الخصم، لأنها اعتبارية، فمعلولها ليس اعتبارياً.

والحاصل: أن الأستاذ يرد المصنّف، بإبطال هذه المقدمة، وهي: أن لازم الماهية اعتباري؛ لأنها هي من حيث هي اعتبارية.

وحاصل رده: ان الماهية عند اللزوم، ليست اعتبارية على رأي الخصم؛ لأنها أصيلة في حال الوجود، إلا اللهم أن يضم إليه مقدمة ويقال: أن الخصم يقول بكون لازم الماهية اعتبارياً، كما صنع صدر المتألهين^(٢)، فيكون الدليل إلزامياً. فأفهم وتعقل.

ثم قال: نحن إنّما نتقد دليله على المقدمة الاولى، وإلا فالمقدمة الاولى صحيحة، إذ هو مسلم، ان لوازم الماهية اعتباري، إذ ليس له وجود خاص، وإلا كان لازم

(١) لم نعر على ترجمة له.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٩١، ص ١٧٩، ص ٤١١.

فإن الواجب تعالى، ماهيته إنيته. (وأيضاً)^(١٠٧) على المختار، (انسلاّب سنخيتها)

الوجود، فهو من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة، وهو اعتباري، إذ ليس له وجود خاص، بل [هو منتزَع من مقام الماهية دائماً]^(١).

(١٠٧) هذا دليل ثانٍ على المدعى، وهو مبني على مقدّمة واحدة وهي: أنه لا بدّ من السنخية بين العلة والمعلول، والدليل على ذلك نقلي وعقلي^(٢).

أما النقلي: فقد قال الله تعالى: (قل كل يعمل على شاكلته)^(٣)، وقال بعض العرفاء: (الشيء لا يكون أثر ضده)^(٤).

وأما العقلي: فهو أن فاقد الشيء لا يعطيه، وإلا لزم اجتماع النقيضين؛ لأنّه مقتضى فقدانه أنه لا يعطيه، ومقتضى اعطائه أنه يعطيه، فهو يعطيه ولا يعطيه، وأيضاً لولا السنخية، لزم الترجيح بلا مرجح، في جعل ذلك علة لهذا، دون هذا، والسنخية بين العلة والمعلول، هي كالسنخية بين الفيء وذو الفيء، في أنه بخروج هذا الفيء منه، لا ينقص شيء منه، ولا بالرجوع إليه، يزيد فيه شيء، أو كالنور بالنسبة لشعاع الشمس، وليست السنخية بين العلة والمعلول، كالسنخية بين البحر وقطرته، فإن

(١) (بل دائم منتزَع من مقام الماهية). كذا وجد في المخطوط.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٣٢، حاشية ٣٩.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٤.

(٤) منتهى المدارك في شرح تائيه ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، ج ١، ص ١٩٠.

أي سنخية الماهيات، (كالفِيءِ للشَيْءِ) (١٠٨)، لا كالندي (١٠٩) من البحر، فإنه توليد (١١٠)،
تعالى عن ذلك (١١١)،

السنخية بينهما، تقتضي زيادة البحر، وإن كانت غير محسوسة عند رجوع القطرة إليه، ونقصانه، وإن كان غير محسوس عند أخذها منه، وتسمى (توليد) بخلاف العلة، فإنها لا تنقص ولا تزيد، عند أخذ المعلول منها، أو رجوعه إليها. فإذا عرفت هذا، فلا بد أن يكون علة الوجود هو الوجود، وعلة الماهية هي الماهية، وعلة العدم هو العدم.

فإذا عرفت هذا فنقول: لو كان الجعل متعلقاً بالماهية؛ لأنه يلزم أن يكون الوجود اعتبارياً، والماهية هي الاصل، وقد بينا [أن] الواجب الوجود - وهو العلة - وجود محض، فلا تكون سنخية بين المعلول وعلته. وقوله (وأيضاً منها) أي منه الأدلة على المدعى المختار.

(١٠٨) فإنه لا ينقصه إذ خرج منه، ولا يزيد إذا رجع إليه، وكذا العلة بالنسبة إلى المعلول.

(١٠٩) أي القطرة، فإنه يزيده إذا رجع إليه، وينقص إذا خرج منه.

(١١٠) أي فإنه الندى بالنسبة إلى البحر توليد، والله ﷻ لا توليد فيه، فليست نسبته إلى الماهية نسبة توليدية، بل أنه نسبة سنخية.

(١١١) لأنه يلزم نقصانه عن خروج المعلول، وزيادته عند رجوعه له، فيلزم إفتقاره إلى المعلول، وإذن لم يبين الله ﷻ وبين الماهيات نسبة توليدية، فليست السنخية بينهما توليدية، بل سنخية فيئية.

(لواهبِ الصُّورِ)^(١١٣) متعلِّقٌ بسنخيتها، (حيث) تعليلي^(١١٣) (أنتفا الماهية عنه) سبحانه (ظهر) سابقاً^(١١٤). ومعلول الوجود وجود، وعلّة الماهية ماهية؛ فالماهية لا تصلح للمجعولية^(١١٥)، والاتصاف^(١١٦) حاله معلومة^(١١٧)، فبقي الوجود^(١١٨).

(١١٢) وهو الله ﷻ، وحيث أن السنخية منسوبة بين الله ﷻ والماهيات، فكيف تكون مجعولة له، وهو جاعل لها وعلّة لها، مع اشتراط السنخية بين العلة والمعلول.

(١١٣) أي أنها حيثية تعليلية، وهي علّة إلى كون السنخية منسوبة بين العلة والمعلول، وحاصل الدليل: [ان] بين الماهيات والله ﷻ، لا سنخية، لما قد ظهر أن الله ﷻ ماهيته عين وجوده، فلا يكون الله ﷻ علّة للماهيات، بل للوجودات؛ لأنّه هو وجود فالسنخية موجودة حينئذٍ.

(١١٤) في بحث أن ماهيته عين إتيته.

(١١٥) لواهب الصور.

(١١٦) كأنه جواب سؤال مقدر، وهو أن هذه الأدلة التي ذكرتها، إنّما تنفي مجعولية الماهية، ولا تنفي مجعولية الأتصاف، حتى يثبت مطلوبك، من أن الوجود مجعول، فإجاب بأن الاتصاف... الخ.

(١١٧) ممّا سبق عند ذكر قول المشائين، من أن القول به سخيف؛ لأنّه أمر نسبي انتزاعي.

(١١٨) هذا جواب شرط مقدر، مفهوم من الكلام تقديره، وإذ بطل القول بمجعولية الماهية، والقول بمجعولية الاتصاف، تعيّن القول بمجعولية الوجود،

ومنها (مثل انسلابِ كَوْنِهَا)^(١١٩) أي كون الماهية (مُرْتَبِطَةً) بالجاعل، حيث تلاحظ

إذ لا شيء قابل للجعل غير هذه الثلاثة، وإذ بطل الثاني تعين الثالث.

(١١٩) هذا دليل ثالث على مدعاه، هذا الدليل مبني على مقدمتين، ينبغي

إحرازهما:

الأولى: أن ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، والدليل عليها: أن اتصاف

الشيء بوصفٍ، أما أن يكون ذاتياً له أو لا يكون، فإذا كان ذاتياً، فهو ليس بعرض -

ونحن كلامنا في الشيء الذي يكون بالعرض - وإن لم يكن ذاتي له، فهو سارٍ له من

شيء آخر، إذ لو لم يكن ذاتياً له، حتّى يتّصف به، فلا بدّ أن يكون سارياً له من

شيء آخر، وحينئذٍ إن كان عارضاً لشيء آخر، فهو سارياً له من شيء ثالث، وهلم

جرا، فلا بدّ أن ينتهي إلى شيء [يكون] ذلك الوصف ذاتياً [له].

الثانية: أن معرفة كون هذا الوصف بالذات لهذا الشيء، أن الشيء بدونه ليس هو،

أي يعدم بدونه، ولا يتصور بدونه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان والناطق، فإنه

بدونهما ليس بإنسان، وليس المتصور الإنسان، يمكن تصوره بدونهما، ومع قطع

النظر عنهما، وإلا فالمتصور ليس بإنسان، ومتى أمكن تصور هذا الشيء بالكنه

بدونه، فيعلم أنه ليس بالذات له، مثلاً يمكن تصور الإنسان بالكنه، وليس يتصور

معه الكتابة، فالكتابة بالعرض، وهي لا بدّ وأن تنتهي إلى ما بالذات تكون كتابة،

وهو الكتابة، فإنها كتابة بالذات، ومن هنا قيل: إن الجنس [عرض له الفصل]؛

لأنه يمكن تصوره بدونه، وكذا الفصل بالنسبة له، فإن الحيوان وصف النطق له

بالعرض، إذ يمكن تصوره بكنهه بدونه، وهو ينتهي إلى ما بالذات وهو النطق،

من حيث هي^(١٢٠)، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الإيجاد^(١٢١) والارتباط؟ (و)
الحال أن (ذات مجعول)

وكذا وصف الحيوان بالنسبة له.

فإذا عرفت هذا فنقول: أن صفة الجعل، لا يمكن أن تكون بالذات إلى الماهية، إذ قد يمكن تصورها بكنهها، مع قطع النظر عن الوجود والإيجاد، والمجعولية والجعل، فلو كانت صفة الجعل لها بالذات، لما أمكن تصورها مع قطع النظر عنه، فلا أن يكون صفة الجعل، هي بالذات للوجود، إذ الاتصاف قد علم حاله، بأنه أمر انتزاعي، فلا يمكن تعلق الجعل به، كيف والوجود لا يمكن تصويره إلا بتصور الجاعل، وهو الله ﷻ، إذ هو التدلي من الجاعل، و[كونها] متقومة بالجاعل، ومرتبطة به، لا يمكن تعقلها إلا به، فالجعل والمجعولية، صفة ذاتية له، فالوجود هو المجعول بالذات، والماهية بالعرض.

(١٢٠) إذ ويشهد بذلك ملاحظتها بعض الماهيات، بدون الالتفات إلى وجودها، بل قد تتنازع في وجودها، فلو كان الوجود والمجعولية ذاتية لها، لكان بمجرد تصورها؛ حكمنا بوجودها ومجعوليتها، كما عند تصورنا للإنسان نحكم بحيوانيته.

(١٢١) أي الجعل ظاهر، عبارته أنه إذا لم يتصور الوجود مع الماهية، فالطريق الأول عدم تصور الإيجاد معها، أي الإنجعال، وذلك واضح؛ لأن الفرق بين الإيجاد والوجود، والانجعال والجعل، إنما هو اعتباري، فالإيجاد والانجعال، بإعتبار ملاحظة الفعل عن الفاعل، والجعل والوجود، إعتبار ملاحظته مع المنفعل. فإذا كانت الماهية يمكن تصورها بدون الوجود والجعل، فبالطريق الأولى بدون

بالذات^(١٢٣)، (به) أي بالارتباط إلى الجاعل (مُشْتَرَطَةً)^(١٢٣)، بل يكون عين الارتباط^(١٢٤)

الانجعال والإيجاد؛ لأنه ملحوظ مع الفاعل، وذلك ملحوظ معها.

(١٢٢) لا المجعول بالعرض.

(١٢٣) أي لا يمكن تعقلها، بدون تعقل الارتباط والمجعولية، الماهية ليست كذلك، بخلاف الوجود في الممكنات، لا يمكن تعقله بدون تعقل الارتباط والمجعولية، بل هو عين الارتباط والتدلي الخاص، فكيف يمكن تعقل الشيء بدون نفسه.

وقد أشكلت على الأستاذ: بأن الطبيعيين يتعقلون وجود الشيء، بدون تعقل الارتباط.

واجاب: بأنهم جاهلون بالجهل المركب، وكأنه يريد أنهم لم يتعقلوا الوجود بالكنه، نعم لو تعقلوه بالكنه بطور الفناء، لرأوه عين الارتباط بالجاعل.

(١٢٤) أي يكون المجعول عين الارتباط^(١)، والماهية ليست كذلك لما بينا، فليست هي مجعولة، والاتصاف حاله معلوم، فيبقى الوجود. قوله (بل يكون عين الارتباط)، وذلك لأن المجعول بالذات، أما أن يكون الارتباط بالجاعل عارضاً

(١) و(كما في الوجود الخاص الحقيقي، على ماسيجيء انه عين الربط والتعلق والفقر، لا بالمعاني المصدرية. بل كل منها، في اصطلاح اهل الحكمة المتعالية، مرادف، مع حصص مفهوم الوجود، في إرادة الوجود الخاص، الذي هو حيثية طرد العدم، المتقوم بوجود القيوم، تقوّمًا وجوديًا، أتمّ

له، وذلك باطل؛ لأنه لم يكن حينئذٍ له تعلُّق بالذات بالجاعل، بل أجنبي عنه، فلا يكون مجعولاً بالذات، وهو خلاف الفرض. وأما أن يكون مركَّباً من الارتباط بالذات، مع شيء آخر، وهذا أيضاً باطل؛ لأن الشيء الآخر حينئذٍ مجعولٌ بالذات، إذ حينئذٍ يكون اجنبياً عن الجاعل، فلم يكن ما فرض مجعولاً بالذات، مجعولاً بالذات بأجمعه، وأما أن يكون عين الارتباط، وهو المطلوب.

(١٢٥) أعلم أن الارتباط الخارجي يسمَّى (الارتباط الحقيقي)، والارتباط المفهومي أي مفهوم الارتباط، يسمَّى (الارتباط المصدرية)، كما أن الوجود الخارجي يسمَّى (الوجود الحقيقي)، ومفهوم الوجود يسمَّى (الوجود المصدرية)، والمصنّف هنا اراد أن يبين أن المجعول بالذات، ان يكون عين الارتباط الخارجي، لا عين الارتباط المصدرية.

واقوم، من تقوّم الماهية النوعية، بعقل قوامها). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٣٤، حاشية ٤٣.

الفريدة الثانية

في الوُجُوب والإمكّان

غرر في المواد الثلاث

تُمَّتَ نَفْسِي فَهَاكَ وَاضْبَطِ	إِنَّ الْوَجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِي
فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سَمَا	لَأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا
فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ	أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوَ أَيِّسِهِ
وَجُوبَ إِمْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانِ	قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ
ذَاتُ تَأْسٍ فِيهِ بِالْوُجُودِ	وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ

في الوجوب والإمكان

[١٨]

غرر في المَوَادِّ الثَّلَاثِ^(١)

(إِنَّ الْوُجُودَ^(٢) رَابِطٌ)

قوله (في الوجوب والإمكان) لم يذكر الإمتناع، مع أنه من المواد الثلاثة؛ لأنّه لا يقع البحث عن الإمتناع في مسائل الحكمة، وذلك لأن علم الحكمة، إنّما يبحث عن حال الموجودات، والإمتناع ليس من حال الموجودات، بل هو من حال المعدومات، نعم يتعرض له استطراداً لتتيمم الفائدة، كما أن العدم يتعرض له في مبحث الوجود استطراداً^(٣).

(١) وهي الوجوب والإمكان والامتناع، وسمّيت مواداً؛ لأنها تكون مادّة للقضايا^(٤).
(٢) صدرّ البحث عن المواد بتقسيم الوجود؛ لأنّه عوارض للوجود، وقد قيل

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٢، ص١٩٤-١٩٦، ج٣، ص٢٥٠-٢٥٣. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، ص٨٨-١١٣. اللمعات المشرقية، صدر الدين الشيرازي، ص١٦-١٧. شرح الالهيات من كتاب الشفاء، محمد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، ص٥٠٣. شرح فصوص الحكم، داوود القيصري، ص٤٨٦.

(١) (إنّما عقّب مباحث الجعل، وتقسيم الوجود إلى الرابط والرابطي والنفسي، بمباحث المواد الثلاثة؛ لأنّها من الكيفيات العارضة على الوجود الرابط، الذي هو متعلّق الجعل التركيبي، بناءً على عدم تحقّق الوجود الرابط، في الهلية البسيطة.

أنها كفيات له^(١). وحاصل^(٢) هذا التقسيم - حتى يتضح لديك مطلب المصنّف - أن الوجود على قسمين:

[القسم] الأول: الرابط، ويسمى (الوجود الرابطي)، ووجود الشيء في غيره، وهو ثبوت الشيء شيئاً، أي ثبوت شيء لشيء، وهو الوجود المقيّد المحمول في القضية، وهو الواقع في جواب هل المركبة، ولذا القضية المشتملة عليه، تسمى (هلية مركبة)، كقولنا (الإنسان كاتب)، فإن معناه الإنسان يوجد كاتباً، وتوجد الكتابة مرتبطة به، وهو مع النسبة الحكمية، بحسب المورد والاجتماع، لا بحسب الصدق، بينهما عموم وخصوص مطلق، والعموم في جانب النسبة الحكمية؛ وذلك لوجود النسبة الحكمية في القضية السالبة، إذ لا ينكر وجود النسبة الحكمية فيها، وإنما اختلفوا أنّها [هي] النسبة الإيجابية أم لا، مع أنه لم يكن وجود رابطي هنا، إذ لم يكن ثبوت شيء لشيء، وكذا في (الهلية البسيطة)، التي يكون المحمول فيها، هو الوجود المطلق، كقولنا (الإنسان موجود) و(البياض موجود)، فإنه وجدت فيها النسبة الحكمية، ومع ذلك ليس هناك وجود رابط، إذ لم يكن فيها ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت الشيء فقط، كما سيحيى تحقيق ذلك في القاعدة الفرعية، وكلّما كان الوجود الرابطي؛ كانت النسبة الحكمية.

وذلك لأنّهم اختلفوا في كونه من اقسام الوجود ومراتبه، او من اقسام الماهية، وفي كونه متحقّقاً في الهليات البسيطة، او غير متحقّق فيها). تعلية الاشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الاشتياني، ج ٢، ص ٢٩٨.

(١) المصدر السابق.

(٢) (قوله ان الوجود)، وحاصل هذا التقسيم... الخ. كذا وجد في المخطوط.

وأما النسبة بينهما بحسب الصدق، فزعم الأستاذ، أنه يظهر من كلام بعض المحققين^(١)، ومن كلمات المصنّف، أنه بحسب الصدق، بينهما عموم وخصوص مطلق^(٢) أيضاً، والعموم في جانب النسبة الحكمية أيضاً، ك(الحيوان) للإنسان، مستدلين على ذلك، أنه ليس في القضية إلا الموضوع والمحمول والنسبة، والموضوع ليس هو الوجود الرابط، وكذا المحمول، فيتعيّن أن تكون النسبة هي الوجود الرابط.

والأستاذ زعم أن بينهما تبايناً بحسب الصدق، إذ إن الوجود الرابط، هو ذلك الارتباط، والوجود الخارجي بين المحمول والموضوع، فهو مرتبة من الخارج، والخارج لا يوجد في الذهن، فلهذا لا يمكن إفادته بلفظ، إذ الألفاظ إنما تخطر المعاني في الذهن، وهذا لا يوجد في الذهن؛ لأنّه مرتبة من الخارج، فوجوده ينقلب الذهن خارجاً. نعم له مفهوم عنواني، يوجد ببعض الألفاظ الدالة عليه، كالوجود الحقيقي، فإنه لا يمكن وجوده في الذهن كما تقدّم، له مفهوم عنواني، يوجد في الذهن ببعض الألفاظ، كلفظ الوجود والثبوت والأيس و(هست) بالفارسية، وأما النسبة الحكمية: هي تلك الصورة الذهنية، التي هي عبارة عن الجزم، ولا توجد في الخارج، وهي مرتبة من الذهن، وبعبارة أوضح: أن النسبة الحكمية، حاكية عن الوجود الرابط، فالفرق بينها، كالفرق بين الحاكي والمحكي، فهما متباينان، كذا قرّره الأستاذ.

(١) لمزيد من البيان والتفصيل، انظر: العمل الضابط في الربطي والرباط، الأستاذ حسن زادة آملّي.

حيث جمع الكثير من الأقوال والآراء حول ذلك.

(٢) (من مطلق). كذا وجد في المخطوط.

وأقول: بعد البناء على أن الوجود الرابط، هو ذلك الارتباط الخارجي، والنسبة الحكمية، هي تلك الصورة الذهنية، التي هي جزء من القضية العقلية، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه، بحسب المورد والاجتماع، لا من مطلق؛ لتحقق الوجود الرابط، بدون النسبة الحكمية، في صورة لو ثبت شيء لشيء، ولم يعتقد أحد ثبوته له في هذه الصورة، فالنسبة الحكمية لم تكن موجودة، بخلاف الوجود الرابط، فإنه موجود.

والقسم الثاني: ويسمى (الوجود المحمولى) ووجود الشيء في نفسه، وهو الذي يقع في جواب هل البسيطة، ولذا سميت القضية المشتملة عليه (هلية بسيطة)، وهو عبارة عن الوجود المطلق، المحمول في القضية، وهو عبارة عن ثبوت الشيء فقط، كقولنا (الإنسان موجود) و(البياض موجود)، والنسبة بينه وبين النسبة الحكمية، كالنسبة بين الوجود الرابط وبينها، مورداً ومصداقاً، وهو على قسمين:

[القسم] الأول: نفسي، وهو ثبوت الشيء في نفسه لنفسه، لا للمحل، كوجود الجواهر، التي هي غير حالة في محل، كالهولى والعقل والجسم، وهو على قسمين أيضاً:

الأول: ثبوت الشيء في نفسه لنفسه بنفسه، وهو وجود الواجب، فإنه ثبوت وجود في نفسه، لا في غيره، وحالاً في غيره، كالوجود الرابط، ولنفسه لا لغيره، كوجود الاعراض، وبنفسه لا بغيره، إذ لم يكن لله وَكَلَّ خَالِقٌ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والثاني: ثبوت الشيء، ووجوده في نفسه لنفسه بغيره، كوجود الجواهر التي لم تحل في محل، كالعقل والجسم، فإن وجودها في أنفسها، [ليس] منتشرأ في غيرها، كالرابط، فإنه منتشر في الموضوع والمحمول، ولذا قيل هو كالمعنى الحرفي، وكذا

أي ثبوت الشيء شيئاً، (ورابطي^(٣) ثُمَّتَ نَفْسِي^(٤)) - قد يلحق^(٥) التاء المتحرّكة،

لنفسها لا غيرها، كوجود الأعراض، فإن وجودها لموضوعاتها، وكذا كان غيرها؛ لأن وجودها بالله ﷻ.

[القسم] الثاني: من تقسيم الوجود المحمولي، يسمّى بـ(الرابطي)، وهو ثبوت الشيء، ووجوده في نفسه لغيره بغيره، وهو وجود الجواهر المحتاجة إلى محل، كالصورة بالنسبة إلى الهيولى، ووجود الأعراض، فإنه وجود في نفسه، إذ ليس منتشرأ في الموضوع والمحمول، إذ العقل يتصور لها ماهية مستقلة، غير ملحوظ معها شيء، كماهية السواد والبياض، ثم يثبت لها الوجود، من دون ملاحظة شيء آخر. وأيضاً لغيره، إذ وجودها كان للمحال، والموضوعات التي حلت فيها، ليس لأنفسها وملكها. وأيضاً بغيره، إذ وجودها كان بالله ﷻ.

فالرابطي، اسم لوجود الشيء في نفسه لغيره بغيره، واسم للوجود الرابط، ولذا قد يطلق ويراد به الرابط، وقد يطلق ويراد به المعنى الثاني. فتعقّل وتدبّر فيما ذكرنا، تفهم مراد المصنّف.

(٣) أراد به ثبوت الشيء في نفسه لغيره بغيره، كما تقدّم.

(٤) وهو وجود الشيء في نفسه لنفسه، سواء كان بنفسه أو بغيره، فهو ذكر ثلاثة اقسام للوجود.

(٥) هذا دفع إشكال: وهو أنه ما وجه لحوق التاء بثمّ العاطفة^(١)، مع أنه غير

(١) خزانة الادب، البغدادي، تحقيق محمّد نبيل طرفي - اميل بديع البعقوب، ص ٣٤٨.

ب(ثمّ) العاطفة، ومنه قوله: (فمضيت ثمّت قلت لا يعينني) - والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي^(٦)، ثبوت الشيء. (فهاك) أي خذ، (واضبط لأنه) أي الوجود^(٧) مطلقاً، إما أن يكون وجوداً (في نفسه)، ويقال له: الوجود المحمولي^(٨)، وهو مفاد كان التامة، المتحقّق في الهيئات البسيطة، (أو) يكون وجوداً (لا) في نفسه^(٩)، وهو

مسموح. فأجاب: بأنه مسموح لحوقها بها. وقوله (ثمت) أي وقلت.

(٦) والمذكوران في المتن، في مقابل الرابط، هو ثبوت الشيء، والمعنى الذاتي يختلفان فيه، هو أن الرابطي ثبوت الشيء لغيره بغيره، والنفسي ثبوت الشيء لنفسه مطلقاً، سواء كان بنفسه أو بغيره^(١٠).

(٧) هذا شروع في الاستدلال على تقسيم الوجود، إلى هذه الأقسام الثلاثة، المذكورة في المتن.

(٨) وهو الذي ينقسم إلى الرابطي والنفسي، المذكورين في المتن.

(٩) وهو الرابط المذكور في المتن.

(١) الحكماء كانوا يطلقون مفهوم (الوجود الرابطي)، على كلا القسمين، وهما: الوجود المحمولي الناعتي، والوجود المحمولي، وكأنه مشترك لفظي بين هذين القسمين، وكان التمييز يقع بحسب وقوعهما في المورد. إلا ان صاحب الأسفار - وتبعاً لاستاذه الميرداماد - لم يرتض ذلك، فقال: (وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ، فلو اصطلح على الوجود الرابطي، للوجود المحمولي الناعتي، وعلى الوجود الرابط لمقابلته، المستعمل في مباحث المواد الثلاث، وبإزائهما الوجود المحمولي، في قبال الوجود الرابط، والوجود في نفسه، في قبال الوجود الرابطي، يقع الصيانة على الغلط). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٨٣.

مفاد كان الناقصة، المتحقق في الهيئات المركبة، ويقال له في المشهور، الوجود الرباطي. والأولى على ما في المتن، أن يسمّى بالوجود الرباط، على ما اصطلاح عليه السيد المحقق الداماد، في الأفق المبين، وصدر المتألهين (قدس سره) في الأسفار، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض^(١٠)، حيث أطلقوا عليه الوجود الرباطي^(١١). وقول المحقق اللاهيجي^(١٢) في بعض تأليفاته^(١٣)، إن وجود العرض، مفاد كان الناقصة

(١٠) ووجود الجواهر الحالة في محل كالصورة، فإنه يسمّى وجودها رباطي أيضاً.

(١١) وإنما خصّ صدر المتألهين^(١٤) واستاذه الداماد^(١٥)، وجود الأعراض بالرباطي، والأول بالرباط، ولم يعكسوا؛ لأن ثبوت شيء لشيء، هو ربطه به، ولكن وجود الأعراض - حيث إنه عرض عليه الارتباط لا بنفسه - ارتباط وربط، لذا سمي (رباطي).

(١٢) غرضه الإشكال عليه^(١٦)، حيث جعل هو وجود الأعراض، مفاد كان الناقصة، والحالة أن وجودها الرباطي، الذي هو قسم من المحمولي، والمحمولي هو مفاد كان التامة، فوجودها مفاد كان التامة، لا الناقصة، نعم الرباط هو مفاد كان الناقصة.

(١٣) وهو حاشيته على القوشجي^(١٧)، في تعريف العرض والجوهر.

(١) الأفق المبين، الميرداماد، ص ١٢٤.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٠.

(١) شرح تجريد العقائد، للشيخ علاء الدين علي بن محمد القوشجي، (المتوفي ٨٧٩هـ)، ويعرف بـ (الشرح الجديد)، وقد كثرت الحواشي والتعليقات على هذين الشرحين: (القديم) و(الجديد)، ولاسيما ثانيهما. لمزيد اعتناء المحققين به.

ومن أهم الحواشي على هذا الشرح، ثلاثة حواشٍ، بعنوان (حاشية التجريد) للملا جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (المتوفي ٩٠٧هـ). واشتهرت حاشيته الأولى بـ(الحاشية القديمة)، كتبها في البداية باسم السلطان يعقوب بايندري آق قوينلو (٨٨٣-٨٩٦ هـ)، ثم أهداها إلى السلطان بايزيد.

كما أنّ هناك حاشية أخرى، للسيد صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (٨٢٨-٩٠٣ هـ)، سجّل فيها مؤاخذاته، على حاشية الدواني المتقدم، فقام الدواني بكتابة حاشية ثانية على ذلك الشرح، دون فيها اعتراضاته على حاشية الدشتكي الشيرازي، واشتهرت هذه الحاشية بـ(الحاشية الجديدة). ثم كتب صدر الدين حاشيته الثانية، وأجاب فيها عن اعتراضات الدواني. فرد عليه الدواني بحاشيته الثالثة المشهورة بـ(الحاشية الأجدد).

وتعتبر هذه الحواشي أيضاً، من أفضل الحواشي المكتوبة على شرح التجريد. وتعرف حواشي الدواني الثلاثة، وحاشيتا صدر الدين بين العلماء باسم (الطبقات الجلالية والصدريّة). ولم يكتب المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، حاشية على شرح القوشجي، بل كتب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، وقيل عند البعض، ان له كتاب آخر غير الشوارق، اسمه مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ويقال انه شرح فيه الأمور العامة فقط. ذكره صاحب الذريعة، مشعراً بأنه غير شوارق الإلهام، ولعل الشرحين شرح واحد، اختلفا في الاسم، مع وحدتهما في المسمى. أنظر لذلك: الذريعة، آغا بزرك الطهراني، ج٣، ص٣٥٥، ج٦، ص١٤٤، ج١٣، ص١٣٩. هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، ج١، ص٥٦٧. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ علي اكبر اسدزاده، ج١، ص١٤-١٦.

وهم^(١٤)؛ لأنه محمولي^(١٥)، يقع في هلية البسيطة^(١٦)، كقولك البياض موجود^(١٧)، بخلاف مفاد كان الناقصة، أعني الرابط، فإنه دائماً ربط بين الشئيين^(١٨)، لا ينسلخ عن هذا الشأن^(١٩). (وما أي وجود^(٢٠) (في نفسه إما لنفسه) كوجود الجواهر^(٢١))

(١٤) هذا خبر قوله (وقول اللاهيجي).

(١٥) أي لأن وجود الاعراض محمول، والمحمول - كما تقدّم - مفاد كان التامة، لا الناقصة.

(١٦) ومفاد كان الناقصة، لا يقع في الهلية البسيطة، بل يقع في الهلية المركبة.

(١٧) هذا تعليل إلى كون وجود الاعراض محمولاً، يقع في الهلية البسيطة؛ لأن الوجود المحمول، هو الوجود الذي يقع محمولاً^(٢٢)، كما أن الهلية البسيطة، هي محمولها الوجود المطلق، وهاهنا كان الفرض، الوجود المنسوب إليه محمول، ومفاد الهلية البسيطة؛ لأنه لم يقيد بشيء، بل كان مطلقاً.

(١٨) فلا يكون محمولاً، ولا مفاد الهلية البسيطة.

(١٩) أي الربط بين الشئيين؛ لأنه كما تقدم ثبوت شيء لشيء.

(٢٠) لما فرغ من تقسيم الوجود، إلى ما في نفسه، وإلى ما لا في نفسه، أخذ الآن في تقسيم الوجود الذي في نفسه، ولذا قال (وما في نفسه).

(٢١) التي هي غير حالة في محل، فوجود الصورة، وإن كان وجوداً جوهرياً، إلا أنه لا يقال له وجود لنفسه، بل يقال له وجود لغيره.

(١) (محمولاً بدون). كذا وجد في المخطوط.

(سما) - إِمَّا مؤكّد^(٢٢٢) بالنون الخفيفة، أو ماضٍ، بمعنى علا- (أو غيره)، يعني أو وجود في نفسه لغيره^(٢٢٣)، كوجود العرض^(٢٢٤)، حيث يقال: ^(٢٢٥) وجود العرض في نفسه، عين وجوده لغيره^(٢٢٦). فله وجود في نفسه^(٢٢٧)؛ لكونه محمولاً، وله ماهية تامة، ملحوظة^(٢٢٨) بالذات^(٢٢٩) في العقل، ولكن ذلك الوجود^(٢٣٠)

(٢٢) فيكون حينئذٍ فعل أمر، مأخوذاً من الاسم، أي الوجود في نفسه، إِمَّا سميّه وجود لنفسه، وإِمَّا سميّه وجود لغيره.

(٢٣) اِشَارَ إِلَى أَنْ (أو غيره) في المتن، عطف على (لنفسه)، ولذا ادخل عليها اللام.

(٢٤) وكوجود الصور، وهو الذي يسمّى بالرابطي.

(٢٥) هذا تعليل إلى كون وجود العرض، وجوداً في نفسه.

(٢٦) مصداقاً وهوية، وإن اختلفا بالاعتبار، فإن وجوده لنفسه، باعتبار أن ماهيته أمر ملحوظ بالذات لا بالغير، فالوجود يثبت لها في نفسها، وباعتبار إن وجوده قائم في الموضوع خارجاً، فالوجود لغيره.

(٢٧) وإِلَّا لِمَا قِيلَ وجود العرض في نفسه.

(٢٨) فَإِنَّ الْبَيَاضَ يَلْحَظُ بَدَايَتَهُ، فَهَذَا دَلِيلٌ ثَانٍ، عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ لَهُ وجود في نفسه.

(٢٩) وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ يَثْبُتُ لَهُ الوجود في نفسه؛ لَا فِي غَيْرِهِ. نَعَمْ لَوْ كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ ملحوظة في الغير، ثبت لها الوجود في غيرها؛ لِأَنَّ الوجود تابع للماهية، إذ هما متّحدان هوية، وعارض لها في الذهن.

(٣٠) أي وجود العرض.

في غيره^(٣١)؛ لأنه في الخارج نعت للموضوع^(٣٢).

ثم النفسي^(٣٣) قسمان؛ لأن الوجود في نفسه لنفسه، أما بغيره كوجود الجوهر^(٣٤)، فإنه ممكن معلول، وإما بنفسه وهو وجود الحق تعالى، كما قلنا: (والحقّ) جل شأنه، (نَحْوَ أَيْسِهِ) أي وجوده (في نَفْسِهِ)، لا كالرابط، حيث إنه وجود لا في نفسه^(٣٥) (لِنَفْسِهِ)، لا كالرابطي^(٣٦)، فإنه في نفسه لغيره^(٣٧) (بِنَفْسِهِ)، لا كوجود الجوهر، فإنه وإن كان لنفسه، لكن ليس بنفسه^(٣٨). وجعل العرض^(٣٩) موجوداً في نفسه لغيره،

(٣١) إلّا، و(في) هنا بمعنى اللام، وإلّا لزم التناقض؛ لأنه قال فيما تقوم وجود، والعرض في نفسه، فكيف يقول ها هنا في غيره.

(٣٢) أي للمعروض، وليس وجوده إلّا وجود الموضوع، ومتقوم به.

(٣٣) بعدما قسم الوجود في نفسه: إلى الذي لنفسه ويسمى بـ(النفسي)، وإلى الذي لغيره ويسمى بـ(الرابطي)، شرع في التقسيم النفسي: إلى ما يكون موجود بنفسه، وهو (الحقّ تعالى)، وإلى ما يكون بغيره، وهو (وجود الجواهر)، التي لم تحل في محل.

(٣٤) الذي لم يحل في محل.

(٣٥) بل هو كالمعنى الحرفي، لقيامه بالموضوع والمحمول.

(٣٦) كوجود الاعراض.

(٣٧) وهو المعروض.

(٣٨) بل بوجود الله ﷻ.

(٣٩) هذا إشكال ودفعه.

والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما حقق في موضعه، من أن وجود ما

أما الإشكال: فهو أنكم زعمتم أن وجود الاعراض، ووجود الجواهر، وجود في نفسه، وليس بالوجود الرابط، والحال قد حقق، بل قد تقدم أن وجود ما سوى الله ﷻ، رابط محض، وهل هذا إلا هو عين الخبط والخلط. وأجيب عن هذا الإشكال، بثلاثة أجوبة:

الأول: هو المذكور في الكتاب، وحاصله: أن جعل العرض موجوداً بنفسه، وكذا الجوهر، بالنسبة إلى دائرة الممكنات، لا بالنسبة إلى الواجب.

الثاني: مذكور في الحاشية^(١) وحاصله: أن جعل العرض موجوداً بنفسه، وكذا الجوهر، بالنسبة إلى القابل، أي المحل القابل لها، وإطلاق الرابط على وجودها، بالنسبة إلى الجاعل والفاعل؛ أعني الله سبحانه وتعالى.

والثالث: ذكره أستاذنا وهو، أن الوجود الرابط، الذي جعل مقابلاً للوجود في نفسه - المذكور في مقام التقسيم - هو غير الوجود الرابط، الذي يطلق على ما سوى الله ﷻ، فإن معناه مختلف، فالوجود الرابط المذكور في التقسيم، المراد به ثبوت شيء لشيء، والوجود الرابط الذي يطلق على سائر الممكنات، المراد به أن وجودها، هو وجود الجاعل، وليس غيره إلا وهم وباطل. فبين المعنيين فرق عظيم.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املّي، (قسم

سوى الواحد الأحد، رابط محض؛ لأن ما ذكر هاهنا، إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها^(٤٠)، وإلا فالكل روابط صرفة^(٤١)، لا نفسية^(٤٢) لها، بالنسبة إليه^(٤٣). إن هي إلا تمويهات^(٤٤) وتمائيل، وبأنفسها أعدام^(٤٥) وأباطيل.

(قَدْ كَانَ)^(٤٦) أَي الوجود

- (٤٠) فإن قلت: لو كان بين الممكنات، فلا معنى لاشتغال التقسيم على الوجود، في نفسه لنفسه بنفسه، الذي هو وجود الواجب.
- والجواب: أنه لم يرد ان التقسيم، كان فيما بين الممكنات، حتى يرد الإشكال، بل اراد أن جعل وجود العرض والجواهر في نفسه، إنما هو بالملاحظة للممكنات.
- (٤١) بالنسبة لله ﷻ.
- (٤٢) أي وجود مستقل.
- (٤٣) أي إلى الواحد الأحد.
- (٤٤) أي خلاف ما نراه، وخيالات بحثه، وصور محضه، ولو اطلعت على الواقع، لم تجد شيء سوى الله تعالى^(١).
- (٤٥) هذا عطف تفسير.
- (٤٦) لما قسم الوجود إلى قسمين: محمولي وهو مفاد الهلية البسيطة، ورباط وهو مفاد الهلية المركبة، أخذ في ذكر الجهات والمواد الثلاثة، فذكر الذي هو محطّ البحث.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (ما هذه التّماثيل التي أنتم لها عاكفون). سورة الأنبياء، الآية ٥٢.

مطلقاً^(٤٧)، (ذا الجهات) أي صاحب الجهات - وهو خبر كان، (في الأذهان) هذا

(٤٧) سواء كان محمولياً [ام] [رابطياً]، هو يكون صاحب الجهات، فوجود زيد، ووجود زيد كاتب، هو صاحب جهة الإمكان، ومعنى كون الوجود ذا الجهات؛ بمعنى أنه عند حمله، وعند ربطه للموضوع بالمحمول، تحدث نسبة، تلك النسبة مكيفة بأحد هذه الجهات، وكذا عند العدم، سواء جعل محمولاً كقولنا (زيد معدوم)، أو رابطة كقولنا (زيد معدوم عنه الكتابة)، حينئذٍ أيضاً تتولد الجهات الثلاثة، للنسبة التي حصلت.

واعلم أن هذه الامور الثلاثة المتولدة عند الوجود وعند العدم، بالنسبة إلى نفس الأمر، تسمى (مواد)^(٤٨)، وبالنسبة إلى الذهن - بمعنى تكون لها صورة في الذهن، كما تكون صورة للموضوع والمحمول - فتلك الصورة تسمى (جهة).
فالحاصل عند حمل الوجود وعند ربطه، تتولد نسبة، ولا بدّ فيها من تلك المواد، فهذا هو معنى كون الوجود ذا الجهات، وإتّما خصّ الوجود بالذكر؛ لأن العدم لا يبحث عنه في الحكمة المتعالية.

وقوله (أي الوجود مطلقاً)، هذا إشارة إلى أن الجهات - عند أهل الحكمة المتعالية - تكون كصفات، للنسبة الحاصلة عند الوجود المحمولي^(٤٩)، وعند الوجود

(١) شرح الشمسية، قطب الدين الرازي، ص ١٠٢. الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلي، ص ٥٠. النجاة، الشيخ الرئيس، ص ١٧. شرح مطالع الأنوار، قطب الدين الرازي، ص ١٤٥.

(٢) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٧٩.

إشارة إلى أنها في الخارج مواد^(٤٨)، وفي الأذهان جهات^(٤٩) - (وَجُوبَ) بالجر بدل من الجهات، لا بالرفع، ليتوافق الرويان^(٥٠)،

الرابط، فليس فرق عندهم بينها، كما هي عند المنطقيين، فالاصطلاحان متّحداً، خلافاً لصاحب المواقف^(١)، حيث أدعى أن الإمكان مطلق، والوجوب والإمتناع عند المنطقيين، كصفات للنسبة مطلقاً، وعند أهل الحكمة، كصفات للنسبة في الهلية البسيطة، لا في الهلية المركبة.

فهذه عبارة المصنّف رداً عليه، وينبغي أن يفهم أنها عند الحكمة، كصفات لمطلق النسبة، ولكن المبحوث عنه فيها، هو كونها كصفات للنسبة في الهلية البسيطة.

(٤٨) أراد بالخارج نفس الأمر، وإلا فهي اعتبارية، لا وجود لها في الخارج.

(٤٩) والألفاظ الدالة عليها أيضاً، تسمى (جهات)، وإنما ذكرنا تسميتها، بالنسبة إلى نفس الامر، وإلى الذهن، ولم يذكرها بالنسبة إلى اللفظ؛ لأن الحكماء، إنما يبحثون عن الوجود الخارجي والوجود الذهني، دون الوجود اللفظي والوجود الكتابي. وقوله (في الأذهان جهات)، فبينهما تباين، إذ الجهات مرتبة الحكاية، والمواد مرتبة المحكي عنه، كما بين النسبة والوجود الرابط، كما تقدّم.

(٥٠) لأنه إذا قرأ وجوب، بالرفع على ألفها، خبر إلى مبتدأ، تقديره هي وجوب... الخ. حينئذٍ الإمكان يقرأ بالرفع، فلا يتوافق الرويان؛ لأن روي الصور- أعني في الأذهان- مجرور، وروي العجز اعني والإمكان مرفوع، فيلزم أن يتخالف

(١) شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ص ١٣١.

و(إمتناع أو إمكان)^(٥١) كلمة أو للتنويع^(٥٢). (وَهِيَ) أي الجهات، (عَنْيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ)،
 لكون معانيها ممّا ترتسم في النفس، ارتساماً أولياً^(٥٣). فمن أراد أن يعرفها تعريفاً
 حقيقياً لا لفظياً، لم يأت إلا بتعريفات دورية؛ مثل أن الواجب ما يلزم من فرض
 عدمه محال، والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال،
 والممتنع ما ليس بممكن^(٥٤)، أو ما يجب أن لا يكون^(٥٥)،

الرويان في الإعراب، ومن شأنهما التوافق.

(٥١) واعلم أن كيفية الوجود، تدل على وثاقة الربط، في طرف الثبوت، والإمتناع
 على وثاقته في طرف العدم، والإمكان على ضعف الربط.

(٥٢) فهي بمعنى الواو.

(٥٣) فهي لا تحتاج إلى كسب، حتّى إن الاطفال يفهمون معانيها، وهي موجودة
 في اذهانهم، فهم يعلمون أن الصعود إلى السماء، لا يمكن، وهذا الامر ممكن،
 وهذا الشيء يجب وجوده، كإمثال أمر والده، فهي معانيها موجودة في اذهانهم،
 حتّى أدعى الأستاذ، أن معانيها موجودة في أذهان الحيوانات.

(٥٤) فمعرفة الممتنع، كانت متوقفة على معرفة الممكن، وكانت معرفة الممكن،
 متوقفة على معرفة الممتنع، لأخذه في تعريفه، حيث عرفه كما تقدّم: بأنه ما لا يلزم
 من فرض وجوده وعدمه محال، والمحال هو الممتنع لا غيره.

(٥٥) فهانذا توقف معرفة الممتنع على الوجود، وقد تقدم أن الواجب، ما يلزم
 من فرض عدمه [محال]، فحينئذٍ فهو متوقف معرفته، على معرفة الممتنع؛ لأنّ
 المحال هو الممتنع.

وغير ذلك^(٥٦). فهي (ذاتُ تَأَسُّ فيه) أي صاحبة اقتداء، في الغناء عن التَّحْدِيدِ
(بالوَجُودِ).

(٥٦) كما عرف الوجوب بإمتناع الانفكاك، والإمتناع بعدم الإمكان، والإمكان
بعدم الوجوب، وكذا يعرف كل منهما بسلب الآخرين، فيقال الوجوب سلب
الإمكان والإمتناع. واعلم أنَّ الحكم بأنها بديهية المعنى بدهي، لإمكان العلم بها.

[١٩]

غرر في أنها اعتبارية

وَجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسْلُسْلِ
مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصَّلَةً إِمكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمكَانَ لَهُ
وَأَنَّهُ رَفَعُ النَّقِیْضِیْنِ لَزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوَجُوبُ یُنَحْسِمُ

غرر في أنها اعتبارية

(وُجُودُهَا) أي وجود الجهات^(١)، التي هي كَيْفِيَّاتُ النِّسَبِ^(٢)

(١) أراد بها المواد الثلاثة، واطلاق الجهات، لا يخلو من تسامح، إذ ان المواد توصف بأنها جهات، لا ينكر كونها في العقل، فلا وجود لها في الخارج، وإنما النزاع^(٣) في أنها توصف، أنها مواد، هل هي موجودة في الخارج، أو اعتبارية، ولذا قلنا أراد المواد.

(٢) كنسبة الزوجية إلى الأربعة نسبة الوجوب، ونسبة الحجرية للإنسان هي الامتناع، والكتابة إلى الإنسان إمكان، والجهات التي عند المنطقي، ترجع إليها، فالضرورة ترجع للوجوب والدوام، والفعلية ترجع إلى الإمكان. قوله (التي هي

(١) وقد حرّره صدر المتألهين، فقال في ختامه، تصالح اتّفاقي: (ان ما اشتهر من الحكماء المشائين، اتباع المعلّم الأول، من الحكم بوجود هذه المعاني العامّة، كالوجوب والإمكان والعلية والتّقدم ونظائرها، وانهم يخالفون الأقدمين، من حكماء الرواق. حيث قالوا: بان نحو وجود هذه المعاني، إنّما هو بملاحظة العقل واعتباره.

فمنشأ ذلك ما حقّقناه، وفي التحقيق وعند التفتيش، لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فإن وجودها في الخارج؛ عبارة عن اتّصاف الموجودات العينية بها، بحسب الأعيان، وقد دريت ان الوجود الرابط، في الهلية المركبة الخارجية، لا ينافي الإمتناع الخارجي للمحمول، فعلى ما ذكرناه، يحمل كلام أرسطو واتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين، سيّما الشيخ المتأله صاحب الإشراق). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٣٩. حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ص ٧١-٧٢.

(في العقل بالتعمّل)^(٣)، لا في الخارج؛ لوجوه: منها قولنا (للصدق في المعدوم) فإن المعدوم الممتنع، ممتنع الوجود وواجب العدم، والمعدوم الممكن، ممكن الوجود والعدم، واتّصاف المعدوم بالصفات^(٤)

كصفات للنسب)، من هذه العبارة يستفاد أمران:

الأول: دليل على اعتبارية المواد، حيث هي صفات للنسب، والنسب اعتبارية، فهي أولى بالاعتبار؛ لأنها سبب اعتبار من اعتبار، ولا يمكن أن تكون خارجية؛ لأنه يلزم تحقّق الصّفة بدون الموصوف في الخارج، إذ هي صفات للنسب، والنسب ليست خارجية، فكذا هي ليست خارجية.

الثاني: أن الوجوب الحقيقي، الذي [هو] عبارة عن شدّة الوجود، فإنه عين ذاته، وهو خارجي، وليس كيفية للنسب، فهو ليس من المواد، نعم الوجوب الذي هو كيفية لنسبة الوجود إليه، ذاك هو من المواد.

(٣) بمعنى أن العقل يحلّل هذا الشيء الخارجي، إلى ماهيّة ووجود، ونسبة وكيفية، وكذا في صورة العدم، يحلّل الشيء إلى ماهيّة وعدم، ونسبة وكيفية، ففي نفس الأمر، هناك شيء واحد، العقل يحلّله إلى كيفية ومادّة وغيرها، فهي امور يعتبرها العقل.

(٤) لأن وجود الصّفة خارجاً، يستدعي وجود الموصوف؛ لاستحالة قيام الصّفة بدون الموصوف، فلا بدّ أن تكون صفات عدمية.

فإن قلت: هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن غاية ما يثبت على أنها غير خارجية، عند جعلها صفة للمعدوم، وكيفيات النسبة إليه، وعند جعلها صفة للموجود،

الوجودية العينية^(٥) محال. ومنها قولنا (والتَّسْلُوسُ)، بيانه: أنه لو كان هذه الكيفيات متحققة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميزة عنها بالخصوصيات^(٦)، فوجودها غير ماهياتها^(٧)، فاتصاف ماهياتها^(٨) بوجودها، لا يخلو عن أحد هذه، ويتسلسل.

وكيفيات للنسبة إليه، فلا.

قلنا: هذا الدليل يحتاج إلى ضم مقدّمة له، حتّى يتم، وهي أن هذه المواد بالمعاني، التي تكون بها صفة للموجود، تكون صفة للمعدوم، فهي إذا كانت اعتبارية في شيء، فلا بدّ في الباقي، أن تكون أيضاً كذلك.

(٥) أي الخارجية لا اعتبارية.

(٦) وإلا لكانت وجود بحت، لا يشوبه تحديد، وليس كذلك غير الله ﷻ، فهي لا بدّ وأن تكون ممتازة عن غيرها بالخصوصيات، وهي ماهياتها؛ لأنّه لو كانت وجوداً، لزم المحذور الأول، وهي أن تكون وجوداً بحتاً، فلا بدّ أن تكون هي ماهياتها، وهي الإمكانية والامتناعية والوجوبية.

(٧) أما لكون ما به الامتياز، غير ما به الاشتراك، أو لأنّه لو كانت ماهياتها عين وجودها، لزم المحذور المتقدّم، وهو أن ليس هناك غير الواجب، ماهيته عين أنيته.

(٨) أي ماهيات المواد بوجودها، أي نسبة وجودها، إلى ماهيات مكيفة بأحدى هذه الكيفيات، وتلك الكيفية، أن كانت خارجية فهي موجودة، فنسبة الوجود إليها، تحتاج إلى كيفية، وهلم جرا.

وهذه الكيفيات بينها ترتب، الأولى مقدّمة على الثانية؛ لأن الثانية وصف لها، فلذا

ثم أشرنا إلى بطلان متمسكات القائلين، بأنها أمور خارجية، بقولنا (ما) نافية،
 (صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ) ^(٩) الجهة سوى الإمتناع ^(١٠)، إذ لم يذهب أحد إلى ثبوتيته ^(١١)،
 (مُحَصَّلَةٌ) ^(١٢) لزم من عدمية ^(١٣) المجموع،

قال يلزم التسلسل، أما إذا كانت اعتبارية، فالتسلسل ليس باطلاً في الاعتباريات؛
 لأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار.

(٩) نفي النفي اثبات، والمعنى ما صح، ان كانت محصّل كذا وكذا.

(١٠) فهذه أدلة على كون الوجوب والإمكان، خارجيين فقط.

(١١) إذ هو صفة للمعدوم.

(١٢) أي موجودة في الخارج.

(١٣) هذا دفع إشكال ^(١٤)، وحاصل الإشكال: أن قولك لو لم تكن الجهات محصّلة،

وموجودة في الخارج، لزمتم المحذورات الثلاثة المذكورة، ظاهر في أن كل

واحدة، إذا عدت من الجهات؛ أن يلزم المحذورات الثلاثة، على عدميتها، مع أنه

لعدمية الوجوب شيء، ليس يلزم هذا الشيء، لعدمية الإمكان.

(١) وهو (دفع لما قد يتوهم، من عدم تعلّق قولنا: (إمكانه لا...) مثلاً، بعدمية الوجوب، بان يقال أولاً:

مجموع المحذورات، لعدمية مجموع الاثنين على التوزيع، إلّا رفع النقيضين، فيتعلّق بهما. او

يقال: كل من الثلاثة، يجري في مجموع الاثنين بلا اختصاص، لكل واحد. ففي عدمية الوجوب

يقال: وجوبه لا كان ولا وجوب له، وفي عدمية الإمكان يقال: الممكن إمكانه ينحسم). شرح

المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املبي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

مجموع المحذورات الثلاثة، المذكورة في البيتين، أو كل واحد^(١٤) من الثلاثة، بأن يكون الخصوصية^(١٥)، حيث وقعت على سبيل التمثيل^(١٦).

فأجاب عن هذا الإشكال: بأنه المراد، لزم لعدمية مجموع الإمكان والوجوب، مجموع هذه المحذورات، على نحو التوزيع، بأن يقال: المحذور الأول، لازم على عدمية الإمكان، المحذور الثالث، لازم لعدمية الوجوب، المحذور الثاني، لازم لعدمية كل من الإمكان والوجوب، وهذا نظير ركب القوم دوابهم، بأنه على سبيل التوزيع، أي كل واحد منهم، ركب دابته، فلا اشكال.

أو بأنه المراد لزم لعدمية مجموع الاثنين، بلا اختصاص بواحد، بحيث هذه المحذورات الثلاثة، تترتب على كل واحدة، من عدمية الإمكان والوجوب، بأن نجريها في عدمية كل واحد، بأن نسقط خصوصية ما كان منها مختصاً، بعدمية واحد دون واحد، ونجعل ذكر الخصوصية على سبيل التمثيل؛ لأن كل واحد من هذه المحذورات - التي ظاهراً مختصة في عدمية شيء دون آخر - يمكن أن تجعل جارية في عدمية الآخر، كما سنجريها لك عند ذكرها.

(١٤) هذا عطف على مجموع المحذورات.

(١٥) التي تستدعي اختصاصه، بعدمية واحد دون آخر، وهي لفظ الإمكان في المحذور الأول، فإنه يستدعي اختصاصه بعدمية الإمكان، ولفظ الوجوب في المحذور الثالث، فإنه أيضاً يستدعي اختصاصه بعدمية الوجوب، بخلاف المحذور الثالث، فإنه مشترك بينهما.

(١٦) فيكون جاريًا في كليهما.

أحدها^(١٧) أنه حينئذٍ^(١٨) قولنا: (إمكانه^(١٩) لا

(١٧) هذا دليل على كون الإمكان، ثبوتياً وخارجياً، استدلل به الشيخ أبو علي ابن سينا^(٢٠).

(١٨) أي حيث كونها غير محصّلة.

(١٩) حاصل هذا الدليل، أنه إذا قلنا: الإمكان ليس ثابتاً لهذا الشيء في الخارج، كما يدعي الخصم^(٢١)، ولا محصّل، يكون عين قولنا لا إمكان لهذا الشيء. بيان الملازمة: أنه إذا لم يكن الإمكان ثابتاً لشيء، فليس له إمكان؛ لأن الاعدام لا تمايز بينها، فإذا لم يكن ثابتاً للإمكان، فهو معدوم عنه، وإذا لم يكن له إمكان، فهو معدوم عنه، فصار قول الخصم لا إمكان لهذا الشيء، والتالي - أعني عدم الإمكان لهذا الشيء - باطل، للزوم الانقلاب، من الإمكان لغيره، والانقلاب باطل؛ لأنه سيجيء أن الشيء إذا ثبتت له هذه المواد، فلا يمكن انقلابها عنه، فالممكن لا يمكن أن يكون غير ممكن، فالمقدم - وهو كون الإمكان ليس بمحصّل أيضاً - باطل، والدليل بنفسه، قابل لأن يجري في الوجود أيضاً، بأن قولنا الوجود ليس

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج٣، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) قال صاحب الأسفار في هذا المقام: (ومما تحققت، انكشف لك، ضعف ما وقع التمسك به، في بعض المسطورات الكلامية، من أن عدم الفرق، بين نفي الإمكان، والإمكان المنفي، وهما مفاد لا إمكان له وإمكانه، لا يوجب كون الإمكان ثبوتياً، وان كل عدم، فإنه يتعرف ويتحقق بالوجود، فما يكون له عدم، يكون له ثبوت، وما له ثبوت، فهو ثابت...). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٢، ص١٤٠.

كانَ) عين^(٢٠) قولنا (لا إمكانَ له)، إذ لا ميّز في الأعدام^(٢١). فيلزم^(٢٢) أن لا يكون الممكن ممكناً. هذا خلف. ووجه البطلان^(٢٣):

ثابتاً، عين قولنا لا وجوب له، إذ لا ميّز في الأعدام، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً. فقوله إمكانه لا، أي إمكان الشيء، لا محصل ولا ثابت، وإنّما حذف مدخول (لا)، لوضوحه للاختصار، فهم بدل أن [يقولوا] إمكانه ليس ثابتاً، [قالوا] إمكان لا.

(٢٠) اسم كان، ضمير عائد إلى قولنا السابق.

(٢١) هذا دليل على كون قولنا، عين هذا القول، وقد ذكرنا سابقاً، وجه الاستدلال به، وهو إذا كان الإمكان ليس ثابتاً، فهو معدوم، ولا إمكان، معناه أن الإمكان معدوم عنه، فكلاهما عدمان، ولا ميّز في الأعدام^(٢١)، فاذا ميز بين شيئين، كان أحدهما عين الآخر، فالإمكان ليس ثابتاً مع لا إمكان له، شيء واحد، وأحدهما عين الآخر.

(٢٢) أي على [قول] الخصم، أن يكون الممكن، ليس له إمكان؛ لأنّه يدّعي أن إمكانه ليس ثابتاً، الذي هو عين لا إمكان له، فتنحل دعواه، إلى أنه لا إمكان للممكن.

(٢٣) هذا [هو] الدليل وحاصله: أن هناك فرقاً بينهما، فإن معنى قولنا، الإمكان ليس ثابتاً، أن الإمكان أمر عدمي، ومعنى قولنا لا إمكان له، أن ذلك الأمر العدمي

أن الإمكان حينئذٍ^(٢٤) هو الأمر العدمي، ونفي الإمكان، هو رفع هذا الشيء العدمي والشيء مطلقاً^(٢٥)، ورفعه متناقضان^(٢٦)، والأعدام باعتبار^(٢٧) ما يضاف إليها، متميزة، كما مر.

(و) ثانيها: (أنه رَفَعُ النقيضين لَزِمَ)؛ لأنه إذا كان الوجود والإمكان عديمين، واللاوجود واللاإمكان أيضاً عديمان^(٢٨)، وكون النقيضين عديمين، هو معنى ارتفاعهما، يلزم المحذور^(٢٩).

ليس ثابتاً، وهذا نظير قوله، العمى ليس بثابت له، ولا عمى له، والشيء مطلقاً سواء كان ثابتاً أو معدوماً مع عدمه متناقضان، فيكون الفرق بينهما، هو الفرق بين المتناقضين؛ لأن احدهما كان رفعاً للثاني.

(٢٤) أي حين كونه ليس ثابتاً.

(٢٥) وجودياً كان أو عديمياً.

(٢٦) فالفرق بينهما، هو الفرق بين المتناقضين.

(٢٧) هذا وعلى تلك المقدمة، التي استدلت بها على العينية، فالإمكان لا - أي ليس ثابتاً - مضاف إلى الخارج، لا معناه إمكان لا، ثابت في الخارج، فهو منسوب هذا الامر العدمي إلى الخارج، وفي الثاني المضاف إليه هو نفس الإمكان؛ لأن (لا) أتصلت به.

(٢٨) لصدقهما على الممتنع، والوجودي لا يصدق على المعدوم.

(٢٩) وهو ارتفاع النقيضين، وهذا جواب إذا، فهذا الدليل مشترك، بين الوجود والإمكان، وليس مختص بأحدهما.

ووجه البطلان: أولاً النقض، بالعمى واللاعمية^(٣٠)، وثانياً الحل^(٣١)، فإن معنى ارتفاع النقيضين في المفردات، عدم صدقهما على شيء، بأن لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلاً على شيء، لا عدميتهما في أنفسهما^(٣٢).

(و) ثالثها^(٣٣): أنه حينئذ^(٣٤) (الواجبُ عنهُ) أي عن الواجب، (الوجوبُ يُنَحَسِمُ) أي ينقطع ويزول. بيانه: أن الوجوب إذا كان اعتبارياً، لزم أن لا يكون الواجب واجباً، إلا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم يكن وجوباً^(٣٥).

(٣٠) فإنهما كلاهما عدمان، وبينهما التناقض.

(٣١) وحاصله: أن التناقض بين القضايا، يستدعي عدم تحقق احدهما، وتحقيق الآخر، فارتفاعهما إنَّما يكون، إذا كانا عدمين، غير متحققين في الخارج، كما أن اجتماعهما تحققهما في الخارج، ووجودهما فيه، أما تناقض المفردات، فهو إنَّما يستدعي صدق أحدهما بدون الآخر، فارتفاعهما إذا لم يصدق أحدهما على هذا الشيء، لا كونهما عدمين، كما أن اجتماعهما هو صدقهما معاً على هذا الشيء، والتناقض بين الإمكان واللاإمكان، وكذا الوجوب، إنَّما هو تناقض المفردات، فعدميتهما لا توجب ارتفاعهما.

(٣٢) فكونهما عدمين، لا يوجب ارتفاعهما، كما يدعي الخصم.

(٣٣) هذا دليل لكون الوجوب ثابتاً خارجاً، وقابلاً لأجرائه في الممكن.

(٣٤) أي حين كون المواد، التي منها الوجوب، اعتبارية.

(٣٥) أي وعند عدم اعتبار العقل، لم يكن وجوب، فيلزم عند عدم العقل لا وجوب، إذ لا اعتبار حينئذٍ، مع أنه واجب على كل حال، مضافاً إلى أن الانقلاب،

ووجه البطلان النقض بالامتناع، بل بالشيئية^(٣٦). والحل^(٣٧) بأن اتّصاف الذات بصفة، في ظرف^(٣٨)، لا يقتضي ثبوت تلك الصّفة فيه، مع أن الكلام^(٣٩)،

مستحيل في حق المواد الثلاثة، فلا يمكن أن يكون الواجب، ليس بواجب، وهذا الدليل، يمكن أن يجري في الممكن، بأن يقال: أنه حينئذٍ الممكن عن الإمكان ينقطع، فيلزم الانقلاب.

(٣٦) والخصم، وهم المتكلمون^(١)، [قالوا] بأن الإمتناع أمر اعتباري، وكذا الشيئية والشيء، يتصف بهما، وإن كان العقل لم يعتبره فيها.

(٣٧) حاصل هذا الجواب، بأن نقول: الوجوب أمر اعتباري، يتصف به الواجب في الخارج، ولا يلزم من عدم اعتبار العقل، عدم وجوده؛ لأنّه أمر يتصف به في الخارج، فهو يوجد بوجود، مبدأ الاتّصاف به في الخارج، ولا يلزم من الاتّصاف به في الخارج، وجوده في الخارج، نعم يلزم وجود موصوفه فيه، ولذا قيل: ثبوت شيء لشيء، فرع لثبوت المثبت له^(٢)، ولم يقل فرع لثبوت المثبت، نظير ذلك العمى، فإن الاعمى يتّصف به في الخارج، فهو عند عدم اعتبار العقل له، أيضاً متّصف بالعمى، مع أنه اعتباري، وليس بموجود في الخارج.

(٣٨) المراد به هو الخارج.

(٣٩) هذا الجواب، إنّما يكون على تقدير، تخصيص الدليل بالوجوب، بخلاف

(١) غاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، ج ١، ص ٩٣.

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ٥٨.

إنما هو في الوجوب، الذي هو كيف النسبة^(٤٠).

الأجوبة الأولى، فإنها تصلح للجواب، ولو على تقدير اشتراكه، وأيضاً هذا الجواب، على تقدير إرادته الخصم، بوجوب الواجب، الوجوب الحقيقي كما هو المتبادر، عند اطلاق وجوب الواجب في الستهم، أما إذا أراد الوجوب، الذي هو كيفية لنسبة الوجود إليه، فلا يرد هذا عليه أيضاً، ولم أر من حَقَّق هذا الجواب بهذا التحقيق.

(٤٠) بين الموضوع والمحمول، وليس كلامنا في الوجوب الحقيقي، الذي هو خارجي ليس باعتباري، إذ هو عين شدة الوجود وقوته، والمرتبة العليا منه، وهي عين الواجب تعالى، فبأن بعيد بينهما، فلا يصح النقض به، والإشكال على الخصم به، لما بينه وبين الوجوب - الذي هو من الكيفيات - بعد المشرق والمغرب.

محتويات الكتاب

٥	في تقرّظ شرح المنظومة للعلامة السّيد عبد الستار الحسنّي
٧	المقدمة
١٥	ترجمة المصنّف
٢٥	ترجمة الشارح
٣٣	مقدمة الشارح
٣٧	الفريدة الأولى: في الوجود والعدم
٣٩	غرر في بداهة الوجود
٤٩	غرر في أصالة الوجود
٧٩	غرر في اشتراك الوجود
١٠١	غرر في زيادة الوجود على الماهية
١٢١	غرر في أن الحق تعالى إنية صرفة
١٣١	غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها
١٦٧	غرر في الوجود الذهني
٢٤٣	غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان اصطلاحين فيه
٢٥٥	غرر في أن الوجود مطلق ومقيّد وكذا العدم
٢٥٩	غرر في أحكام سلبية للوجود
٢٧٥	غرر في أن تكثر الوجود بالماهيّات وأنه مقول بالتشكيك
٢٨٣	غرر في أن المعدوم ليس بشيء وشروع في بعض أحكام العدم والمعدوم

- ٢٩٩ غرر في عدم التمايز والعلية في الاعدام
- ٣٠٥ غرر في أن المعدوم لا يعاد بعينه
- ٣٢٩ غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق
- ٣٣٩ غرر في بيان مناط الصدق في القضية
- ٣٦١ غرر في الجعل
- ٤٠٥ الفريدة الثانية: في الوجوب والامكان
- ٤٠٩ غرر في المواد الثلاث
- ٤٢٩ غرر في انها اعتبارية
- ٤٤١ محتويات الكتاب