

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):



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٢٠]

غُررٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ بِالذَّاتِ وَالغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فَعَيْرِيٌّ سُلْبٌ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ
مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَايِفَيْنِ ثَمَّةٌ كَالْمَفْرُوضِ وَاجْبَيْنِ

غرر في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث

(وَكُلُّ واحدٍ) من الوجوب والإمكان والامتناع، (لدى الأكياس بالذات والغير) أي وبالغير، (وبالقياس)، فيحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة^(١) تسعة، مثل الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس إلى الغير، وقس عليه الباقي^(٢).
 (إلا في الإمكان فغيري^(٣)) أي الإمكان بالغير، (سلب) من أقسامه^(٤). فبقي الأقسام^(٥) المتحققة ثمانية. (فليس ما بالذات منها) أي من كل واحدة من هذه المواد^(٦)،

- (١) أي من ضرب المواد الثلاثة، في هذه الأمور الثلاثة، أعني (ما بالذات - ما بالغير - ما بالقياس)، وسيجيء تفسير كل واحد منها.
- (٢) من الإمكان والامتناع، فإمكان بالذات، وإمكان بالغير، وإمكان بالقياس إلى الغير، وكذا الامتناع.
- (٣) أي من أقسام الإمكان الثلاثة، سلب الإمكان بالغير، أي يمتنع أن يكون إمكان بالغير.
- (٤) التي هي للمواد.
- (٥) وهو ثلاثة:

الأول: وجوب بالذات، وهو أن يكون الشيء، ضروري الوجود في نفسه بنفسه.
 والثاني: الإمكان بالذات، هو عدم ضرورة الشيء، وامتناعه في نفسه.
 والثالث: الإمتناع بالذات، وهو أن يكون الشيء، ضروري عدم وجوده، في

(يَنْقَلِبُ) إِلَى الْأُخْرَى^(٦). ذكر هذه المسألة^(٧)، بالفاء المفيدة للسببية، للإشعار

نفسه بنفسه. فهذه المواد الذاتية، يستحيل انقلاب بعضها إلى بعض، فلا يكون الإمكان الذاتي، وجوباً ذاتياً، بخلاف ما بالغير، أو بالقياس إلى الغير، فإنه ينقلب، فالشيء قد يكون واجباً بالغير، إذا وجدت علته، وينقلب إلى الإمتناع بالغير، إذا عدمت علته، والشيء قد يكون واجباً، بالقياس إلى وجود مضايفه، وينقلب - إذا عدم مضايفه - إلى الإمتناع بالقياس إليه.

إن قلت: ما معنى كونها ذاتية، والحالة أنها ليست جزء الذات.

قلت: أن الذاتي له معنيان، كما بيّنه المصنّف في منطق المنظومة^(٨):

[الأوّل]: الذاتي في باب الإيساغوجي^(٩)، وهو غير الخارج عن الذات.

والثاني: هو الذاتي في كتاب البرهان، وهو ما انتزع من نفس الشيء، والمواد المراد بها، الذاتي بالمعنى الثاني.

(٦) وإنّما كان يستحيل الانقلاب في الذاتي، من هذه المواد؛ لإمتناع أن يزول ما بحسب الذات، ويصير الذات غير الذات، فالحيوان الناطق، لا يصير حيواناً صامتاً.

(٧) أي مسألة عدم انقلاب الذاتي، حيث قال: فليس ما بالذات، وكأنه إشكال

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم المنطق)، ج ١، ص ١٧٩.

(٢) كتاب (ايساغوجي) في المنطق لفرفوريوس الحكيم، ترجمه وشرحه الاسكندر الافروديسي، وقد كتبت عليه العديد من الشروحات. الجمع بين رأي الحكيمين، ابو نصر الفارابي، ص ٥٩.

بدليل إمتناع الإمكان بالغير^(٨)، إذ لو كان الشيء ممكناً بالغير، فإما أن يكون في حد ذاته واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، إذ القسمة إلى الثلاثة^(٩)، على سبيل الإنفصال^(١٠) الحقيقي، فلا يجوز الخلو عنها^(١١).

ودفعه، وحاصل الإشكال: أنه لا وجه لذكر الفاء هاهنا، مع أن هذه المسألة، لا تعلق لها بما تقدم.

(٨) الذي قلنا أنه سلب من أقسام الإمكان، وبسببه صارت أقسام المواد ثمانية.

(٩) أي الوجوب والإمتناع والإمكان، بحسب الذات.

(١٠) أي لا يجوز اجتماعها، ولا يجوز الخلو منها، وذلك لاستحالة أن يكون شيء، واجباً لذاته وممتنعاً لذاته، أو ممكناً لذاته، أو يكون ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته.

إذ الوجوب بالذات: هو الشيء الواجب، الغير المفتقر إلى فاعل في نفسه بنفسه.

والإمتناع: هو الشيء الضروري العدم، الذي لا يقبل التأثير في ذاته بذاته.

والممكن: هو الذي يقبل الوجود والعدم في ذاته.

ولا يمكن الخلو من واحد منها، إذ الشيء في ذاته، إما يجب وجوده [أو] لا، والثاني

إما يمتنع [أو] لا، والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.

وكذا كل محمول بالنسبة إلى الموضوع، وليس مخصوصاً بالوجوب، بالنسبة إلى

الماهية، فالحيوانية بالنسبة إلى الإنسان؛ أما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة.

(١١) ولا يجوز اجتماعها، إنَّما ذكر خصوص إمتناع الخلو عنها؛ لأنه هو الذي

ينفع في المقام.

فعلى الأولين يلزم الانقلاب^(١٢)، وعلى الأخير^(١٣) يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً^(١٤).

(١٢) أي إذا كان الممكن بالغير، واجباً أو ممتنعاً، لزم الانقلاب؛ لأن كل ممكن بالغير، ممكن بالذات؛ لأن الإمكان بالغير، هو أن يكون الشيء، يسلب فيه ضرورة الوجود وضرورة العدم، بسبب الغير، فهو ممكن بالذات؛ لأن الإمكان، هو سلب الضرورة عن الطرفين، فإذا صار الواجب أو الممتنع ممكناً بالغير، فقد صار ممكناً بالذات.

(١٣) أي إذا كان الممكن بالغير، ممكناً بالذات.

(١٤) أي ان يكون هو المؤثر للإمكان في هذا الممكن بالذات، لغواً، إذ يلزم توارد علتين على معلول واحد؛ لأن الذات تقتضي الإمكان، والغير يقتضيه، فتواردت علتان على معلول واحد، إذ لا تعدد في الإمكان، بل هو عبارة عن ذلك السلب^(١٥).

(١) (ان قلت: لم لا يجوز اجتماع إمكانين، في الذات الواحدة، احدهما بالذات، والآخر بالغير. ويكون الثاني مؤكداً للأول؟).

قلت: المراد بالإمكان الغيري، ما لا يكون حاصلاً، مع قطع النظر من الغير. وفي هذا الفرض، قد حصل بدون الغير، فضلاً عن قطع النظر عنه.

فإن قلت: الحاصل هنا كذلك، هو الإمكان الذاتي، لا ما هو حاصل بالغير، مؤكداً للأول.

قلت:

أولاً: إذا كان الإمكان ذاتياً، يصير مستغنياً عن الغير، كما في الوجوب والامتناع؛ لأنه يصير ضروري الوجود للموضوع، والضرورة مناط الغناء، فيكون فرض الغير لغواً، كما لا يخفى.

ثانياً: حصول الإمكان بالغير، ممّا لا يتصور اصلاً؛ لأن إعطاء الغير، للإمكان على الشيء، فرع إمكانه؛ لأن الواجب والممتنع، يمتنع احتياجهما إلى الغير، فيلزم تقدّم الشيء، على ما يتقدّم عليه.

ثمّ أشرنا إلى أمثلة، ما بالقياس من الثلاثة^(١٥)، بقولنا: (ما بالقياس) أي ما بالقياس من المجموع^(١٦)، كمجموع هذه الأمثلة^(١٧)، فقولنا (كالمضايقين)^(١٨)، مثال للواجب بالقياس إلى الغير^(١٩)، وللممتنع بالقياس إلى الغير^(٢٠). فلأول^(٢١) باعتبار وجودهما، وللثاني باعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر.

(١٥) أي من المواد الثلاثة.

(١٦) أي مجموع المواد الثلاثة.

(١٧) أتى بلفظ المجموع، والحال أنه ذكر مثالين، حيث إنه واحد من المثالين بمنزلة مثالين، لأن يصلح ان يكون مثلاً، لقسمين ممّا بالقياس.

(١٨) وهما الأمران الوجوديان، اللذان لا يعقل احدهما بدون الآخر^(١٩)، كالأخوة كما سيجيء.

(١٩) لأنه إذا [وجد] أحدهما، لا بدّ أن يوجد الآخر، فكل واحد واجب بالقياس إلى صاحبه، وسيجيء توضيح ذلك تفصيلاً.

(٢٠) فإنه يمتنع وجود أحدهما، عند عدم الآخر، فكل واحد ممتنع، عند عدم الآخر، كما سيجيء تفصيل ذلك.

(٢١) أي فقول كالمضايقين، مثال للواجب بالقياس، باعتبار وجودهما، وقولنا



ثالثاً: تأكد الشيء، بتضاعف الاعتبارات، غير متصور كما لا يخفى، فتدبر. تعليقة الأشتياني على

شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الأشتياني، ج ٢، ص ٣٠٧.

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلبي، ص ١٣.

وبالجملة المتضايقان وضعاً^(٢٢) ورفعاً^(٢٣) وجمعاً^(٢٤)، موضوع المثالين^(٢٥).
وتلخيص المقام^(٢٦): أن الوجوب بالقياس إلى الغير، ضرورة تحقّق الشيء^(٢٧)، بالنظر
إلى الغير، على سبيل الاستدعاء^(٢٨)،

كالمضايقين، مثال للثاني، أي للممتنع بالقياس، باعتبار وجود أحدهما وعدم
الآخر، وقد بيّنا ذلك.

(٢٢) أي وجودهما، وهو مثال للواجب بالقياس، إذ كل واحد منهما، واجب
بالقياس إلى صاحبه.

(٢٣) أي عدمهما، وهو مثال للواجب أيضاً، فإن عدم أحدهما، واجب بالقياس
إلى صاحبه.

(٢٤) أي وجود أحدهما، وعدم الآخر، وهو مثال للممتنع بالقياس، فإنه يمتنع
وجود أحدهما، بالقياس إلى عدم الآخر، كما أنه عدم أحدهما، يمتنع بالقياس إلى
وجود الآخر.

(٢٥) أي عنوان يصلح، لمثال الواجب بالقياس إلى الغير، ولمثال الممتنع بالقياس
إلى الغير.

(٢٦) في بيان اقسام ما بالقياس، من المواد وتفاسيرها.

(٢٧) أي وجوب تحقّق الشيء.

(٢٨) أي أن الغير، يستدعي وجوب وجود ذلك الشيء، سواء كان بنحو الاقتضاء؛
لأنه علّة له، أو بدون اقتضاء، كما في وجود العلّة بالنسبة إلى المعلول،
وإن وجود المعلول، يستدعي وجود العلّة، ولكن لا يقتضي وجودها، فالعلّة

الأعم^(٢٩) من الاقتضاء، ويرجع^(٣٠) إلى أن الغير يأبى ذاته^(٣١)، إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان^(٣٢) باقتضاء ذاتي، كما في الوجود، بالقياس المتحقق في المعلول، بالنسبة إلى العلة، أو بحاجة ذاتية^(٣٣)، كما في الوجود، بالقياس المتحقق في العلة، بالنظر إلى المعلول، أو باستدعاء من الطرفين^(٣٤)، بلا اقتضاء منهما، ولا من أحدهما، كما في وجودي المتضايفين. فكل واحد منهما، واجب بالقياس إلى

واجبة بالقياس إلى المعلول.

(٢٩) هذه صفة للاستدعاء، وقد بينا وجه عموم الاستدعاء من الاقتضاء، من أنه أينما وجد الاقتضاء، وجد الاستدعاء، بدون العكس، فالعلة بالنسبة إلى المعلول، تقتضيه وتستدعيه، والمعلول بالنسبة إليها، يستدعيها ولا يقتضيها، فإنه يستحيل أن يوجد المعلول، بدون العلة، فوجوده يستدعي وجودها.

(٣٠) أي فيجعل الوجود بالقياس إلى الغير.

(٣١) أي لم تقبل ذاته الغير، لا أن يكون للشيء الواجب بالقياس إليه، وجوب الوجود.

(٣٢) أي إباء ذاته الغير، سواء كان بسبب اقتضاء ذاتي، في ذات الغير، كما [في الوجود]... الخ.

(٣٣) أي إباء ذات الغير، لحاجة ذاته إلى ذلك الشيء، بمعنى لا يوجد إلا بذلك الشيء.

(٣٤) أي إباء ذات الغير، بسبب استدعاء كل واحد من الغير، وذلك الشيء وجود صاحبه.

الآخر، لا بالآخر^(٣٥)، إذ لا عليّة بين المتضايقين. فالوجوب بالقياس، يجتمع مع الوجوب الذاتي^(٣٦) والغيري^(٣٧)، وينفرد عنهما أيضاً^(٣٨). والإمتناع بالقياس إلى الغير، ضرورة عدم وجود الشيء، بالنظر إلى الغير، بحسب الاستدعاء المطلق^(٣٩)،

(٣٥) أي بسبب الآخر، على أن يكون علّة له.

(٣٦) كما في العلّة، فإنها واجبة بذاتها، وبالقياس إلى المعلول.

(٣٧) كما في المعلول بالنسبة إلى العلّة، فإنه واجب بالغير؛ لأنّه مسبب وجوده عن العلّة، وواجب بالقياس إلى الغير؛ لأن العلّة، تستدعي وجوده، فلا يمكن أن توجد بدونه.

(٣٨) كما في المتضايقين^(١)، فإن كل واحد منهما، واجب بالقياس إلى غيره، إذ وجود أحدهما، يستدعي وجود الآخر، وليس أحدهما بالنسبة إلى الآخر، واجباً بالغير، إذ ليس أحدهما علّة لصاحبه، ولا وجوب ذاتي فيهما؛ لأنهما دائماً، معلولان لعلّة ثالثة، وإلا لو كان أحدهما واجباً، لكان الآخر واجباً؛ لأنّه عند وجود ذلك، يوجد صاحبه، ولو كانا كلاهما واجبين، لزم تعدّد الواجب، وهو باطل كما سيجيء.

(٣٩) سواء كان بالافتضاء الذاتي، أو بحاجة ذاتية، أو باستدعاء من الطرفين.

(١) (يفترق الوجوب بالقياس إلى الغير، عن الوجوب بالغير، افتراقاً جلياً بهذا. ويفترقان خفياً، بان الأوّل حال إضافي للشيء، بالقياس إلى غيره، والثاني حال ذاتي له، وان جاء من غيره). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

كما في وجود المعلول، بالنسبة إلى عدم العلة^(٤٠)، وعدمه بالنسبة إلى وجودها^(٤١)، وكما في وجود أحد المتضايقين^(٤٢)، بالنسبة إلى عدم الآخر، وعدمه بالنسبة إلى وجود الآخر. وهو أيضاً كسابقه^(٤٣) في العموم. والإمكان بالقياس إلى الغير، لا ضرورة وجود الشيء وعدمه، بالنظر إلى الغير، ويرجع إلى أن الغير، لا يأبى عن

(٤٠) هذا الاستدعاء باقتضاء ذاتي، فإن ذات العلة تستدعي عدمهما، إمتناع وجود المعلول.

(٤١) هذا أيضاً مثال للاقتضاء، بذات الغير، وهو العلة، وأما مثال الاستدعاء، لحاجة في ذات الغير - كما في عدم العلة بالنسبة إلى وجود المعلول - فحيث إن ذات المعلول، محتاجة لذات العلة، فكان عدمها ممتنعاً بالنسبة إلى وجوده.

(٤٢) هذا مثال للاستدعاء، بسبب استدعاء كل منهما صاحبه، لا بنحو العلية والمعلولية.

(٤٣) أي والإمتناع بالقياس إلى الغير، كسابقه، وهو الوجوب بالقياس إلى الغير، فكما أنه يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري، وينفرد عنهما، كذلك الإمتناع بالقياس إلى الغير، يجتمع مع الذاتي، كما في عدم العلة، بالنسبة إلى وجود المعلول، فإنه ممتنع بالذات في الواجب تعالى، في حد ذاته، وبالقياس إلى وجود المعلول، أيضاً ممتنع، ويجتمع مع الإمتناع بالغير، كعدم المعلول بالنسبة إلى وجود علة، فإنه ممتنع بسبب الغير، وهو وجود العلة، وممتنع بالقياس إلى الغير، فإن العلة تستدعي وجود المعلول، وينفرد عنهما في المتضايقين، فإن عدم كل منهما، ممتنع بالنسبة إلى الغير.

وجوده^(٤٤)، ولا عن عدمه، حين ما يقاس إليه. وهذا إنما يتحقق، في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية^(٤٥)، من جهة العلوية والمعلولية، أو الاتفاق في علة واحدة^(٤٦). وإلى مثاله أشرنا بقولنا (ثُمَّة) - عاطفة^(٤٧) - (كالمفروض واجبين)^(٤٨)، إذ لا علاقة لزومية اقتضائية^(٤٩) بينهما، وإلا لم يكونا أو أحدهما واجباً^(٥٠)، هذا خلف، فكل

(٤٤) أي لا يمتنع عن وجود ذلك الشيء.

(٤٥) أي بحسب طبيعتهما وحقيقتهما.

(٤٦) أي الاجتماع في علة واحدة، كما في المتضايين، قريبة كانت أو بعيدة. وبهذا يظهر عدم صحة التمثيل، بناطقة الإنسان، وناهية الحمار.

(٤٧) عاطفة على قوله كالمتضايين.

(٤٨) أي كما لو فرضنا هناك واجبين، فإن كل واحد منهما، ليس ضروري الوجود، ولا عدمه بالنسبة إلى الآخر.

(٤٩) أي تقتضي لزوم المقدم للتالي، سواء كانت ناشئة من كون احدهما علة، والثاني معلولاً، أو بالعكس، أو كونهما معلولين لعلة ثالثة^(٥١).

(٥٠) أي وأن كانت بينهما علاقة لزومية اقتضائية، لم يكونا واجبين، في صورة لو كانت العلاقة، ناشئة من كونهما معلولين لعلة ثالثة، فإن الواجب لا يكون معلولاً لشيء، وإلا لكان ممكناً؛ لأن شأن الوجوب، الاستغناء عن العلة - كما سيجيء - أو لم يكن أحدهم واجباً، في صورة لو كانت العلاقة، ناشئة من كون أحدهم

واحد منهما، لا يأبى^(٥١) عن وجود الآخر، ولا عن عدمه. وهذا الفرض^(٥٢)، له فوائد علمية أخرى^(٥٣)، كما في مسألة^(٥٤) نفي الأجزاء عن الواجب، وغيرها^(٥٥).

معلولاً، والآخر علة، فإن المعلول لم يكن واجباً، لما قدمنا.

(٥١) أي لا يمتنع عن وجود الآخر، ولا عن عدمه، فلا ضرورة لأحدهما، بالقياس

إلى الآخر، لا بحسب الوجود، ولا بحسب العدم، وكذا مخلوقاتهما.

(٥٢) هذا جواب سؤال مقدّر، كأن السائل يقول: لم خصصتم التمثيل، بالممكن

بالقياس إلى الغير، بفرض الواجبين، لم لم تمثلوا له بالعلتين، [اللّتين] لا يستدعي

وجود أحدهما الآخر، أو بمعلول علتين كذلك؟.

فأجاب: بأن لهذا التمثيل فوائد... الخ.

(٥٣) غير فائدة التمثيل به، للممكن بالقياس إلى الغير.

(٥٤) وذلك بأن يقال: لو كان للواجب أجزاء^(٥٦)، فإما أن تكون ممكنة، فيلزم احتياج

الواجب إلى الممكن، وأما واجبات، فلا علاقة بينها، إذ لا عليّة ولا معلولية؛

لكونها واجبة بالذات، فتكون مستقلة، وصار الواجب أثنتين، لا واحداً مركّباً،

ففرض الواجبين، أخذ في هذا الدليل أحد شقيه، وتمّ به.

(٥٥) كما في رد الملا جلال لشيخ الإشراق^(٥٧)، وذلك أن شيخ الإشراق، أستدل

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص ٤٣.

(٢) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الأفغاني - الشيخ محمد عبدة،

تقديم السيد هادي خسرو شاهي، ص ٢٠٤-٢٠٥.

على أنه ليس للواجب ماهية^(١)، بأن الماهية لا تمنع عن كثرة الافراد، وكلها واجبة لو كانت واجبة، وكلها ممتنعة لو كانت ممتنعة، وكلها ممكنة لو كانت ممكنة.

فلو كان للواجب ماهية، إمّا أن تكون ممكنة أو ممتنعة، وهو خلاف الفرض، إذ يكون ما فرضناه واجباً؛ ممتنعاً أو ممكنًا، لما بيّناه.

وإن كانت ماهية الواجب واجبة، لزم أن تكون واجبات غير متناهية؛ لأن لكل ماهية، أفراد غير متناهية، ولما كانت الماهية واجبة، كانت كلّها واجبة.

والملا جلال الدواني، فهم من هذا الدليل: أن مراد شيخ الإشراق، بعدم التناهي في الواجبات - على تقدير وجوب الماهية - أنه يريد التسلسل في الواجبات، فأشكل عليه: أن التسلسل هو ترتيب أمور، وعلى فرض كونها واجبات، فلا ترتيب بينها، إذ لا عليّة بينها، بل إمكان بالقياس.

وأشكل الملا صدرا على الملا جلال^(٢): بأن مراد الشيخ، لزوم عدم تناهي الواجبات، وهو باطل؛ لأنّه ينافي أدلة التوحيد.

فكان في اشكال الملا جلال، أخذ الفرض في تعدد الواجب، ورتب عليه عدم

(١) التلويحات، شهاب الدين السهروردي، ص ٣٤-٣٥. المطارحات، شهاب الدين السهروردي، ص ٣٩٨-٣٩٩. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥، ص ٣٩، ص ٥٨. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٧-٢٩. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٩٦-١١٣، ج ٦، ص ٤٨-٥٧. شرح الهداية الأثرية، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٨٣-٢٨٨. شرح الهداية الاثرية، للمبيدي، ص ١٦٧. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩٩-١٠٨. شرح التجريد، علاء الدين القوشجي، ص ٥٢. التحصيل، بهمنيار، ص ٥٧١.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٩، ص ٣٨٠.

التسلسل، والإمكان بالقياس، فتمثيل الإمكان بالقياس بهذا الفرض، أوضح لنا كلام الملا جلال، ولو لم يمثل لنا به، لما فهمنا، كيف بينها إمكان بالقياس، وأنه يستدعي عدم العلية والمعلولية من الطرفين، حتى لا يكون تسلسل^(١).

(١) (فيقال: لو كان للواجب اجزاء، فهي اما ممكنات، فيلزم حاجته إلى الجزء، بل إلى الممكن، واما واجبات، فلا علاقة بينها، إذ بينها الصحابة، إلا الإتفاقية، لا الرابطة العلية، إذ صادمها الوجوب الذاتي، وهذا خلف. حيث فرض الواجب الواحد مركبًا، وظهر اثنان، كل منهما بسيط. واما غير هذه المسألة، مثل ما يقول الشيخ الإشراقي، في برهان نفي الماهية عن الواجب تعالى، انه لو كان له ماهية، وكل ماهية لا تمنع الكثرة الإفرادية، فكلاهما واجبة، لو وجبت تلك الماهية، وممكنة، لو امكنت، وممتنعة، لو امتنعت، والاخيران ظاهرا البطلان، وعلى الاول لزم واجبات غير متناهية، فبعضهم فهم من كلامه، إلزام التسلسل، واعتراض بأن بطلان التسلسل، مشروط بالترتب، والواجبات لا ترتب بينها، إذ لا يمكن العلية فيها، فيبينها الإمكان بالقياس). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص ٢٥٣، حاشية ١٠.

غرر في أبحاث متعلّقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع وبعضها باللواحق

عُرُوضُ الإمكانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ
وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِي اسْتِعْمَالِ
قَدْ لَزِمَ الإمكانُ لِلْمَاهِيَّةِ
وَأَثَرُ الْجَعْلِ وَجُودُهُ ارْتَبَطَ
لَا يَفْرُقُ الحُدُوثُ وَالبَقَاءُ
وَإِنَّمَا فَاصُّ اتِّصَالٍ كَوْنِ شَيْءٍ
قَدْ كَانَ الإفتقارُ للإمكانِ
ضَرُورَةُ القَضِيَّةِ الفَعْلِيَّةِ
ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بالمُعَانِدِ
لَيْسَ الحُدُوثُ عَلَّةً مِنْ رَأْسِهِ
وَكَيْفَ وَالحُدُوثُ كَيْفَ مَا لِحِقِ
وَالعَدَمُ السَّابِقُ كَوْنًا لَيْسَ خَصْصَ

وَهُوَ مَعَ الغَيْرِيِّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ
العَمُّ وَالأَخْصُ وَاسْتِقْبَالِي
وَحَاجَةُ المُمَكِّنِ أَوَّلِيَّةُ
وَصِفَةُ التَّأثيرِ فِي العَقْلِ فَقَطُ
إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمَكِّنِ اقْتِصَاءُ
وَمَثَلُ المَجْعُولِ لِلشَّيْءِ كَفِيءُ
فَلْيُجْعَلِ القَدِيمُ بِالزَّمَانِ
لِوَاظِمِ الأَوَّلِ وَالْمَاهِيَّةِ
وَالفَقْرُ حَالَةُ البَقَا شِوَاهِدِي
شَرْطًا وَلَا شَرْطًا وَلَا بِنَفْسِهِ
لِلْفَقْرِ إِذْ عُدَّ المَرَاتِبُ اتَّسَقُ
بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارِ الحِصَصِ

غرر في أبحاث مُتعلِّقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع^(١) وبعضها
باللواحق^(٢)

فمنها قولنا (عُرُوضُ الإمكان)^(٣) للماهية، (بِتَحْلِيلٍ) من العقل (وَقَع)، حيث^(٤) يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر، عن اعتبار الوجود وعلته، والعدم وعلته، فيصنفها بسلب الضروريتين^(٥). وأما عند اعتبارهما^(٦)، فمحفوفة بالضرورتين^(٧)، أو

(١) أي في نفس الإمكان، وبيان معناه^(٨).

(٢) أي لواحق الإمكان، أي أحكامه.

(٣) هذا بحث من اللواحق، وغرضه من ذكره أن يبين، أنه جهة عروض الإمكان الذاتي للماهية.

(٤) بيان إلى تحليل العقل.

(٥) أي ضرورة العدم والوجود.

(٦) فالماهية في حين كونها معروضة للإمكان الذاتي، معروضة للوجوب والإمتناع الغيري، ولكل منهما باعتبار.

(٧) أي الوجوبين، سيجيء إن شاء الله تعالى، أن للماهية وجوبين^(٩)، عند ملاحظتها مع الوجود:

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) غرر في بعض احكام الوجوب الغيري.

الامتناعين^(٨). ومنها قولنا: (وَهُوَ)^(٩) أي الإمكان الذاتي، (مَعَ الْغَيْرِيِّ مِنْ ذَيْنِ) أي الوجوب والامتناع (اجْتَمَعَ)^(١٠)، بخلاف الذاتي منهما^(١١)، مع الغيري منهما. ولا منافاة^(١٢)

الأول: ضرورة سابقة، وهي التي يعبر عنها، بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهي سابقة على وجودها، وإن كان عروضا بالنسبة إليه.

والثاني: ضرورة لاحقة، وهي التي يعبر عنها، بالضرورة بشرط المحمول، وهي التي يثبت لها وجوب الوجود، بعد الوجود، ولذا سميت ضرورة لاحقة.

(٨) سيجيء إن شاء الله، أن للماهية بالنسبة إلى العدم، امتناعين بالغير، إمتناع سابق، وهو الذي يعبر عنه، أن الماهية ما لم تمتنع لم تعدم، وذلك أنه بعدم علّتها، تمتنع الماهية. وإمتناع لاحق، وهو الإمتناع بشرط المحمول، فإنه بعد العدم، فهي ممتنعة عن الوجود، وضروري لها العدم.

(٩) هذا أيضاً من اللواحق.

(١٠) ولكن كما قدمنا، عروض كل منهما من جهة.

(١١) أي من الوجوب والامتناع، فإنه لا يجتمع مع الغيري منهما، والصور هاهنا أربعة:

(إمتناع ذاتي مع إمتناع غيري - وجوب ذاتي مع وجوب غيري - إمتناع ذاتي مع وجوب غيري - وجوب ذاتي مع إمتناع غيري).

أما عدم صحة القسمين الأولين، فللزوم اللغوية، وأما عدم صحة القسمين الأخيرين؛ فلأن الإمتناع الذاتي يقتضي عدم الوجود، والوجوب الغيري يقتضي

بين لا اقتضاء^(١٣) من قبل ذات الممكن، للوجود والعدم، واقتضاء من قبل الغير^(١٤)، للوجود أو العدم. ومنها قولنا (وَقَدْ يُرَادُ^(١٥) مِنْهُ) أي من الإمكان، (في استعمالٍ) أي

الوجود، وكذا الكلام في الوجود الذاتي، فإنه يقتضي الوجود الدائمي، والإمتناع بالغير يقتضي العدم، فبين مقتضاهما تنافٍ، فيسري التنافي إليهما؛ لأن المعلولين إذا كان بينهما تنافٍ، فبين عليهما أيضاً يكون تنافٍ.

(١٢) هذا بيان وجه اجتماع الإمكان الذاتي، مع الغير منها.

(١٣) الذي هو معنى الإمكان الذاتي.

(١٤) فإن عدم اقتضاء شيء لشيء في ذاته، لا ينافي أن يكون شيء آخر، يجعله يقتضي له، نعم لو هو اقتضى شيئاً في ذاته، لا يمكن الغير أن يجعله يقتضي غيره. أما^(١٦) لو اقتضى هو شيئاً؛ لا يمكن ان يجعله شيئاً آخر، لا يقتضي شيئاً، أو يقتضي آخر.

(١٥) هذا بحسب المتعلق بأصل الموضوع، أي في نفس الإمكان^(١٧).

(١) قوله (واقتضاء من قبل الغير)، شرح لعبارة مكررة.

(٢) حيث علق المصنّف على هذا المورد، فقال: (استيفاء معاني الإمكان، انها سبعة: (العام، والخاص، والأخص، والإستقبالي، والإستعدادي، والوقوعي، والفقر)، ولم نذكر الثلاثة الأخيرة هنا، إذ المقصود ذكر الجهات، وهي ليست بجهات، إلا الوقوعي ببعض معانيه، فالاستعدادي يكون محمولاً، والإمكان بمعنى الفقر والتعلق، عين الوجود المحدود، على ان الاستعدادي - لمخالفته بالموضوع للذاتي - حيث ان موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على الستهم، وانه ليس اعتبارياً كالذاتي - لائق بأن عقدنا له غرراً على حدة.

استعمال الإلهي^(١٧) والمنطقي، الإمكان (العَمُّ) مخفّف العام^(١٨). وهو عام وعامّي؛ لأن الإمكان^(١٩) في العرف العام أيضاً، كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف. فكانوا يقولون، الشيء الفلاني ممكن، أي ليس بممتنع^(٢٠)، كما أن معناه^(٢١) المشهور^(٢٢)، أعني سلب الضروريتين^(٢٣)،

(١٦) المراد به المعنى الأعم، أي في الحكمة.

(١) لأنّه أعمّ من الإمكان الخاص.

(١٨) هذا إشارة إلى وجه التسمية بالعامي.

(١٩) أي ليس عدمه ضرورياً، وإلا كان ممتنعاً.

(٢٠) أي معنى الإمكان.

(٢١) عند الحكماء والمنطقيين^(٢٤)، بحيث إذا اطلق عندهم مجرداً عن القرائن، يحمل عليه.

(٢٢) للإمكان الخاص أربعة معانٍ:

الأول: العدم المحض، سلب الضروريتين عن الطرفين، بطور السالبة البسيطة.



ثمّ ان الخاص، يفسّر بتفسيرات ثلاثة: سلب الضروريتين، وتساوي الطرفين، وجواز الطرفين، والأوّل أحق، والثاني حقيق، بناء على بطلان الأولوية، والثالث جائز، سيّما على جوازها). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٥٥-٢٥٦، حاشية ٤.

(١) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ٢٩٦. التعليقات على الشواهد الربوبية، الحكيم هادي السبزواري، ص ٥٦٥.

خاص^(٢٣) وخاصي^(٢٤)، حيث تفتن به الخاصة^(٢٥). ولم نذكره في تعداد^(٢٦) معانيه،

الثاني: هو الأول بطور الموجبة المعدولة.

الثالث: تساوي الطرفين.

الرابع: جواز الطرفين، وأحسن التفاسير التفسير الأول؛ لأنه عليها يكون الإمكان أمراً وجودياً، فيقتضي أن لا يجعل وصفاً للمعدوم، مع أنه يكون وصفاً له. والثالث أحسن من الرابع؛ لأن الثالث فيه اشعار، برد من قال بأولوية الوجود في الممكن.

(٢٣) لأنه أخص من الإمكان العام.

(٢٤) هذا تعليل إلى تسميته بالخاصي فقط.

(٢٥) من الحكماء والمنطقيين^(١).

(٢٦) هذا دفع إشكال، والإشكال هو: أن هذا البحث معقود لذكر معاني الإمكان، فلماذا لم تذكره في المتن، فأجاب بما ترى.

فإن قلت: أن في وجه عدم ذكره في هذا البحث، للإمكان الفقري، الذي معناه الوجود المحدود، وسمي إمكاناً فقرياً؛ لأن الفقر عين ذاته، والإمكان الوقوعي والإمكان الاستعدادي، كما سيحيي تفسيرهما.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ١، المنطق، ص ١٩٥. الجوهر النضيد في شرح

منطق التجريد ويليهِ رسالة التصور والتصديق، نصير الدين الطوسي - صدر الدين محمد

الشيرازي، شرح العلامة الحلبي، بأشراف محسن بيدارفر، ص ٦٣.

إذ جعلناه أصلاً^(٢٧)، والكلام فيه. (و) الإمكان (الأخص)، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقية. قال الشيخ في منطق الإشارات: قد يقال ممكن، ويفهم منه معنى ثالث، فكأنه أخص من الوجهين المذكورين. وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة، لا في وقت كالكسوف^(٢٨)، ولا في حال، كالتغير للمتحرك^(٢٩)، بل يكون كالكتابة للإنسان انتهى. فالكتابة ضرورية للإنسان، في حال تصميم عزمها^(٣٠)، وأما بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانية، فمعلوم أن لا ضرورة ذاتية، لاستوائها بالنسبة إلى الكتابة واللاكتابة،

قلت: الكلام في ذكر الإمكان، الذي يكون جهة، لنسبة الهلية البسيطة أو المركبة، وهذه الثلاثة لا تقع جهات للقضية، أما الإمكان الفقري، فقد تبين أنه صرف الوجود المحدود، وأما الاستعدادي، فربما يشير إلى عدم كونه من الجهات، وأما الوقوعي فعلى بعض معانيه، ليس من الجهات، كما ربما نشير إليه ان شاء الله، ولذا لم يتعرض له هاهنا.

(٢٧) لهذا الفرد والكلام فيه، وهو موضوع البحث، فكان معناه مفروغاً عنه، كما هو شأن موضوع أي شيء كان، ولذا لم يجعلوه من العلم.

(٢٨) فإنه ضروري في وقت الحيلولة.

(٢٩) فإنه ضروري في حال الحركة، والفرق بين الوقت والحال، ان الحال هو الوصف العنواني، بخلاف الوقت.

(٣٠) أي في حال إرادتها، لاستحالة تخلف المراد عن الإرادة، وإلا لم تكن إرادة، بل شوق، فهي ضرورية للمريد الكتابة، في حال الإرادة.

ولا ضرورة وصفية^(٣١) ولا وقتية، إذ لم يؤخذ في جانب الموضوع، وصف عنواني، ولا وقت مشروط بهما الكتابة. (و) إمكان (استقبالي)^(٣٢)، وهو سلب الضرورات جميعاً، حتى الضرورة بشرط المحمول^(٣٣)؛ لكونه معتبراً^(٣٤) في الأوصاف المستقبلية للشيء.

(٣١) أي حاليّة؛ لأن وصف الإنسان، لا يقتضي الكتابة.
(٣٢) ليس المراد الإمكان في الاستقبال، فليس الاستقبالي صفة للإمكان، بل هو صفة للممكن، أي إمكان ثابت، حالاً للممكن، يقع في الاستقبال، بل الإمكان غير مؤقت؛ لأن الماهيات في أية نشأة كانت، من النشآت العلمية^(١) في العلم الربوبي، أو العقلاني، أو الفلك، أو لها إمكان الوجود فيما لا يزال.
(٣٣) وهي الضرورة اللاحقة، التي هي تثبت للشيء، عند اتّصاف الموضوع بالمحمول، فإنه يجب ثبوت المحمول له، فالإمكان الاستقبالي، ينفي جميع الضرورات عن النسبة، حتى هذه، فهي أخصّ من الأخصّ، إذ الأخصّ لا يسلب الضرورة بشرط المحمول.
(٣٤) هذا تعليل إلى كونه سلب الضرورة، حتى الضرورة بشرط المحمول، وحاصل التعليل: أن هذا الإمكان، معتبر في المحمول المستقبل، التي لم تقع حالاً، فلا ضرورة لها بشرط المحمول، إذ هي حالاً غير واقعة.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

قال المحقق الطوسي^(٣٥) (قدس سره)، عند ذكر الشيخ هذا المعنى: إنّما اعتبره من اعتبره؛ لكون ما ينسب إلى الماضي والحال، من الأمور الممكنة، إما موجوداً أو معدوماً، فيكون إنّما ساقها^(٣٦) من حاق الوسط^(٣٧)، إلى أحد الطرفين، ضرورة ما^(٣٨)، والباقي على الإمكان الصرف^(٣٩)، لا يكون إلا ما ينسب^(٤٠) إلى الاستقبال من الممكنات، التي لا يعرف حالها^(٤١)،

(٣٥) غرضه من نقل هذا القول^(١)، الاستشهاد بكونه معتبراً في الاوصاف المستقبلية، مع ذكر وجه التسمية بالاستقبالي.

(٣٦) أي ساق تلك الأمور الممكنة، الحالية والماضية، وفاعل ساق قوله (ضرورة ما).

(٣٧) أي من كمالية التوسط، أي التوسط الكامل بين الوجود والعدم.

(٣٨) هي [الضرورة] بشرط المحمول، فإن الأمور الماضية والحالية، واجبة بشرط المحمول؛ لأن الوجود والعدم كان ثابت لها.

(٣٩) أي والثابت على الإمكان الصرف، أي الذي لا يخالطه ضرورة، لا وقتية، ولا وصفية، ولا محمولية.

(٤٠) هذا خبر قوله والباقي.

(٤١) أما التي يعرف حالها^(١)، كطلوع الشمس بكثرة، فهي واجبة الثبوت بكثرة، إذ لا تبديل لسنته، فتكون ضرورة التحقق عنه بشرط المحمول، لتحقيقها، أما

أ تكون موجودة إذا حان وقتها، أم لا تكون^(٤٢)، وينبغي أن يكون هذا الممكن، ممكناً بالمعنى الأخصّ، مع تقيده بالاستقبال؛ لأنّ الأولين^(٤٣) ربما يقعان على ما تعين أحد طرفيه، لضرورة ما، كالكسوف^(٤٤)،

التي لا يعرف حالها، فحيث لا يعلم تحقّق أي واحد من الطرفين، فليس أحدهما واجب التحقّق في نظرنا، فهو المعتبر للإمكان الاستقبالي، إذا لم يتعيّن الاستقبالي في نظرنا، فهو غير متعين في الواقع.

(٤٢) هذا بيان لعدم المعرفة.

(٤٣) هذا تعليل لوجه التسمية بالأخصّ فقط، وأما وجه التقييد بالاستقبالي، فلوضوحه ممّا تقدّم، حيث بيّن إنه إنّما يكون في الأمور المستقبلية، التي لا يعرف حالها، فلذا لم يتعرض لوجه التقييد به، وقوله (لأنّ الأولين)، أي الإمكان العام والخاصّ، لا الأخصّ.

(٤٤) فإنه تعين أحد طرفيه للقمر، بالضرورة الوقتية.



(١) وقد احترز هذا القيد، عن مثل طلوع الشّمس في الغد، فلا يحكم بإمكانه، بل بوجوبه، وانت إذا علمت في الشتاء، ان الهواء سيحامي بعد ستة أشهر— لأنّ الشّمس تدخل في برج السرطان، واطواضع السماء، والسماوي، لها انتظام واتساق، [قال تعالى]: [ولن تجد لسنة الله تبديلاً]. سورة الأحزاب، الآية ٦٢— ما حكمت بالإمكان عليه، بل بالوجوب الغيري، إلّا الإمكان، باعتبار نفس الماهية، والكل، بالنسبة إلى المبادئ وإلى علومها هكذا، فالوجوب ثابت للكل في نفس الامر، إلّا انه لا وجود رابطي له، بالنسبة إلى الجاهل بالأسباب). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٥٧، حاشية ١٤.

فلا يكون ممكناً صرفاً^(٤٥) انتهى .

وفي قوله (قدس سره) من الممكنات، التي لا يعرف إلى آخره، إشارة إلى أن عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال، وبقاء الممكن على صرافة الإمكان، إنما هو بحسب علمنا^(٤٦)، لا بحسب نفس الأمر .

ولهذا قال في مبحث^(٤٧) التناقض من شرح الإشارات: الصدق والكذب

(٤٥) فلا يكون ممكناً أخصّ؛ لأن الإمكان الأخصّ، هو الإمكان الصرف كما تقدّم^(١).

(٤٦) حيث نجهل وقوع أحد الطرفين، فليس أحدهما واجباً عندنا، أما بحسب المبادئ العالية - كالله ﷻ والفلك والعقل، حيث متعيّن عندهم أحد الطرفين - فهم بالنسبة إليهم، لا إمكان استقبالي، إذ الأمور المستقبلية، يعلمون أحد طرفيها، وأما بالنسبة إلى نفس الأمر، فاحد الطرفين أيضاً متعيّن، فلا إمكان استقبالي بالنسبة إليه.

(٤٧) ونقل هذا القول^(٢) لفائدتين: الأولى: تأييد ما ذكره، من أنه معتبر في الأمور المجهولة لنا. والثانية: إبطال الإمكان الاستقبالي.

وقوله (ولهذا)، أي ولأجل كون عدم التعين، إنما هو بالنسبة إلينا، لا بحسب نفس الأمر.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ١، المنطق، ص ١٥٦

(٢) قول الشيخ الرئيس، في شرح الفصل الأوّل من النهج الخامس، من شرح منطق الإشارات.

قد يتعيّنان^(٤٨)، كما في مادتي الوجوب والامتناع، وقد لا يتعيّنان، كما في مادة الإمكان، ولا سيّما الإستقبالي، فإن الواقع في الماضي والحال، قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أو عدماً، ويكون الصادق والكاذب، بحسب المطابقة^(٤٩) وعدمها متعنين^(٥٠)، وإن كانا بالقياس إلينا، لجهلنا بالأمر^(٥١)، غير متعنين. وأما الاستقبالي^(٥٢)، فقد نظر^(٥٣) في عدم تعين أحد طرفيه، أهو كذلك في نفس الأمر^(٥٤)، أم بالقياس إلينا. والجمهور يظنونه كذلك^(٥٥) في نفس الأمر،

(٤٨) بحسب الواقع، و(قد) ها هنا ليست للتقليل، بل للتكثر^(١).

(٤٩) في الواقع.

(٥٠) أعني الصادق والكاذب.

(٥١) أي بالواقع، ولذا بالنسبة إلى المبادئ العالية، إذ لا جهل لها بالواقع، فهما متعيّنان.

(٥٢) أي وأما مادة الإمكان الاستقبالي، أي الممكن بالإمكان الاستقبالي.

(٥٣) أي بحث.

(٥٤) أي غير متعين أحد طرفيه في نفس الأمر، فيظنون أن الشيء المجهول لنا من الأمور الأستقبالية، غير متعين - بحسب الواقع - أحد طرفيه.

(٥٥) أي جمهور المنطقيين^(١)، يظنون الاستقبال كذلك، أي غير متعين أحد طرفيه، بالنسبة إلى الواقع، فليس في الاستقبال، واجب الثبوت أو العدم.

(١) واران بالمادة، هو الواجب والممتنع، وأن مادة العرض المعروف (منه رحمه الله).

والتحقيق بأباه^(٥٦)؛ لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل، يجب بها، ويمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل، إلى جاعل أول، يجب لذاته^(٥٧) انتهى.

وقوله (والجمهور يظنونه كذلك)، ربّما يشكل على هذا: بأنه منافٍ لكلامه السابق، وهو (والباقي على الإمكان الصرف، لا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات، التي لا يعرف حالها)، فإنه ظاهر، أن اعتبار الإمكان الاستقبالي، إنّما هو بحسب علمنا، وها هنا يظهر منه بحسب الواقع.

والجواب: أن جمهور المنطقيين، حيث ظنّوا أن الأمور المستقبلية التي لا يعرف حالها، هي التي تكون غير معيّنة بحسب الواقع، فلذا تارة يسند ذلك إلى عدم المعرفة، وتارة إلى عدم التعين في الواقع.

(٥٦) أي يمنع من كون المجهول الاستقبالي، غير متعين في الواقع، وجوبه أو امتناعه بالغير، الذي هو الضرورة اللاحقة، أي بشرط المحمول.

(٥٧) فإذا كان الجاعل الأول واجباً لذاته، فالعلل واجبة به، فالحوادث واجبة بها في أوقاتها^(٥٨)، سواء كانت استقبالية أو ماضية أو حالية^(٥٩).



(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٥٢. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ١، المنطق، ص ١٥٧.

(٢) وذلك لأن: (السبب موجب للمسبب. ألا ترى انه عند موافاة القوّة الفعلية النَّارية، والقوّة الإنفعالية الحطّية، واستيفاء الشرائط، ورفع الموانع، وجود الأحتراق واجب، وعند عدم العلة ممتنع، فكل امر في المستقبل، عند تحقّق سببه واجب، وقبله ممتنع، ولو باعتبار عدم مضي وقت، هو شرط حصوله، فأين الإمكان، إلا باعتبار نفس الماهية، حيث ان الوجود او العدم، ليس عينها ولا جزئها،



فظهر أن هذا شيء^(٥٨)، اعتبره الجمهور من المنطقيين.
وأما التحقيق الحكمي، فيؤدي أن الاستقبال^(٥٩) والماضي والحال، متساوية في عدم
التعيين في نظرنا^(٦٠)، وفي التعيين^(٦١)

(٥٨) أي الإمكان الاستقبالي.

(٥٩) الأمر الواقع في الاستقبال.

(٦٠) بمعنى أنه قد لا يتعين أحد طرفيه في نظرنا، لا على نحو القضية الدائمة، بل
المراد بها فعلية.

(٦١) أي تعيين احد الطرفين، وهذا عطف على عدم التعيين.



وان انسحب احدهما عليها في الواقع، وفرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائماً، كاللزام
والملزوم، وان يكون الشيء نفس الشيء، وكل الحوادث معلومة لله تعالى في الأزل، فلو لم تقع،
انقلب علمه جهلاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، إلا ان الامور مرهونة بأوقاتها... والعلم والإرادة،
تعلقاً بوجود كل في وقته، وكما ان كل موجود في حده، واجب بعلمه وعدمه، رفعه عن مرتبته ممتنع،
كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لأنّ الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملة،
الكائنات إذا اخذت متعلقات بعلمها، وعللها بمنتهاى، متعلقة بسلسلة الحاجات، وهو قيوّمها
ومقومها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت، ومن أتمّ الاسباب، العلم الفعلي
المسمّى بالعناية، المرجع للإرادة والقدرة؛ لكونه منشأ للنظام الأحسن). شرح المنظومة، الحكيم
ملاهادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٥٩،
حاشية ٢١.

(١) انتهى المصنّف، من نقل كلام الشيخ في شرح الإشارات والتنبّهات، ج ١، ص ١٧٨.

في نفس الأمر، وفي الضرورة والإمتناع^(٦٢) في الواقع، والإمكان^(٦٣) باعتبار نفس المفهوم.

ومنها قولنا: (قَدْ لَزِمَ^(٦٤) الإمكانُ لِلْمَاهِيَّةِ) أي نفس شَيْئِيَّةِ الماهية، كافية^(٦٥) فيه، بلا حاجة إلى مؤنة زائدة؛ لأنه ليس إلا عدم الاقتضاء للوجود والعدم.

(٦٢) أي الغيرين، وهذا عطف على عدم التعين أيضاً، فظهر أن الإمكان الاستقبالي - الذي ينفي الضرورة بشرط المحمول - لا وجود له، إذ الشيء المجهول لنا في الاستقبال، أي تثبت له الضرورة بشرط المحمول، أو الإمتناع بشرط المحمول.

(٦٣) أي الذاتي الخاص، وهذه جملة مستأنفة، يدفع فيها إشكال. وحاصل الإشكال: أنه إذا كانت الضرورة والإمتناع، يثبتان في الواقع، فيقتضي أن الإمكان - وهو سلب الضروريتين - لا يثبت لشيء من الأشياء. فأجاب: أي أنه يثبت باعتبار المفهوم دون الواقع؛ لأنها لا تخلو عن إحدى الضروريتين.

(٦٤) هذا من جملة لواحق الإمكان، والفرق بين هذا الملحق، والسابق المذكور في صدر البحث، أن المتقدم في بيان كيفية عروض الإمكان للماهية، وهذا بيان لزومه للماهية.

(٦٥) بيان هذا المطلب، ووجه تفسيره بهذا التفسير: أن اللازم للوجود هو المقتضي، والوجود علّة له، كطلوع الشمس المقتضي لوجود النهار، والنار المقتضية للحرارة.

فإذا تصورت الماهية، ونسبة الوجود والعدم إليها، علمت أنها بذاتها، كافية لانتزاع هذا العدم^(٦٦). وإذا كان الإمكان لازماً للماهية، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلا يعبأ بشبهة يبدأ في المقام^(٦٧)، من أن الممكن^(٦٨)، إما موجود وإما معدوم، وعلى أي تقدير، فله الضرورة بشرط المحمول، فأين يمكن^(٦٩)؟.

وأما لازم الماهية، فعلى رأي الملا جلال^(١)، من أنه لازم لكلا الوجودين، فمعناه أن كلا الوجودين يقتضيانه، وأما إذا قلنا بأنه لازم لنفس الماهية، فلا معنى لاقتضائها له، إذ هي أمر اعتباري عدمي، لا يؤثر في شيء، فيراد حينئذٍ باللازم، هو التابع لها، ولما كان الإمكان سلباً بسيطاً، وعدمًا محضًا، فلا يمكن أن يقال في حقه أنه تابع للماهية، فسر لزومه بأنه نفس الماهية، كافية في تحققه، كما أنه يطلق عليه، أنه ذاتي بهذا المعنى، لا أنه جزء الماهية.

(٦٦) أي عدم الاقتضاء المسمى بالإمكان، وقوله (لانتزاع هذا العدم)، لا يلاحظ الواقع في انتزاعه.

(٦٧) أي تذكر فيه.

(٦٨) هذا ابداء لها، باعتبار الوجوب اللاحق.

(٦٩) ودقع هذا ظاهر مما تقدم، حيث أن الماهية تلحظ من حيث هي هي، لا بقيد

(١) وقد ناقش صدر المتألهين في اسفاره، قول المحقق الدواني، حول اشتباهه في مبحث لازم الماهية. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٢، ص ٩٢-٩٣. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم المنطق)، ج١، ص ١٧٤-١٧٦، تعليقة ٢٨.

وأيضاً^(٧٠) أما مع وجود سببه التام، فيجب، وأما مع عدمه، فيمتنع^(٧١).
ومنها قولنا: (وَحَاجَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ، بَدِيهِيَّةٌ (أَوْلِيَّةٌ)، غَيْرُ مَفْتَقِرَةٍ إِلَى الدَّلِيلِ،
بَلْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ^(٧٢)، مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ أَقْسَامُهُ الْخَمْسَةُ الْآخَرَى^(٧٣). ولكن التصديق
الأولي، قد يحصل فيه خفاء؛ لعدم تصور أطرافه^(٧٤).

كونها موجودة أو معدومة، بالنسبة إلى الوجود والعدم.
(٧٠) هذا ابداء للشبهة، باعتبار الوجوب السابق.
(٧١) والجواب: أن الإمكان عند عروضه للماهية، من حيث هي هي، لا بقيد
وجود السبب ولا عدمه.
(٧٢) أي وغير مفتقرة إلى شيء آخر، غير الدليل، من حدس أو تجربة أو شاهد أو
تواتر أو واسطة، لا تغيب عن الذهن.
(٧٣) أي أقسام البدهي الأخرى، واعلم أن أقسام البدهي ستة: الأوليات، وهي لا
تحتاج إلى الجزم بها، إلى شيء خارج عنها، بل يكفي فيها تصور أطرافها، ومنها
هذه القضية.
والخمس الباقية هي: المشاهدات، والتجريبات، والحدسيات والمتواترات،
والفطريات. وتفصيل الكلام فيها في المنطق^(١).
(٧٤) ذكر الأستاذ: أن في حاشية^(١) المنطق^(٢)، يشكل بعضهم على قول المنطقيين،

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم
المنطق)، ج ١، ص ٣٢٣.

وخفاء التصور غير قادح في أولية التصديق. واعلم^(٧٥) أن القائل بالبخت والإتفاق^(٧٦)،

بأن الكل أعظم من الجزء، من القضايا الأولية.

وحاصل إشكاله: أنها كاذبة؛ لأن الطاووس ذيله جزء منه، والحالة أن الذيل اعظم منه، فهذا الشخص حيث إنه لم يتصور أطراف هذه القضية، أشكل عليهما، وما عرف أن الكل هو الطاووس مع ذيله، وإلا لم يكن ذيله جزء منه. وقوله (لعدم تصور اطرافه)، فإذا تصوّر أطراف هذه القضية، عرف أن الممكن، هو الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وهما بالنسبة إليها، على حدٍ سواء، وعلم أن المؤثر هو الموجود للوجود، علم أن الممكن يحتاج في وجوده إلى المؤثر، وإلا لزم الترجح بلا مرجح.

(٧٥) غرضه الرد على من أنكر هذه القضية.

(٧٦) الإتفاق: هو حصول الشيء - سواء كان اختيارياً أم لا - بدون فاعل وغاية^(٧٧).

والبخت: هو حصول الشيء الاختياري بدون فاعل وغاية.

واعلم أن هذا القول، منسوب إلى ذيمقراطيس^(٧٨)، ونظره: أن في العالم ذرات صغار،



(١) (حمد الافر)، كذا رسمت في المخطوط.

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ٣٨٠.

(٣) إلا ان الآشتياني يرى: (القائلون بالاتفاق، منهم من ينكر العلة الغائية لإيجاد الموجودات، ومنهم

من ينكر العلة الفاعلية، ولما كان انكار العلة الغائية، في معنى انكار العلة الفاعلية، ومساقاً معه،

جعل القائلين بالاتفاق مطلقاً، منكرين لهذه القاعدة، وإلا فالفرقة الثانية، غير منكرين لها ظاهراً،

فتدبر). تعليقة الآشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرس الآشتياني، ج ٢، ص ٣١٦.

ينكر هذه القضية، وإنكارها، مساوق لجواز الترجّح بلا مرجح^(٧٧)، الذي لا يقول به

متشابهة في الحقيقة، تتكون منها الاجسام، وإن كان الملا صدرا، نزهه^(٧٨) عن هذا القول في اسفاره، وأول كلماته.

وهذا القول يذكر في كتب الحكمة، في ثلاثة مواضع:

الأول: هنا جهة مخالفته لقضية الممكن محتاج إلى المؤثر، ويرد من جهة البخت والاتّفاق^(٧٩).

والثاني: في مبحث الطبيعيات^(٨٠)؛ لاشتماله على كون الاجسام، مركّبة من أجزاء صغار، ويرد من هذه الجهة هناك، ويذكر.

والثالث: في بحث العلّة والمعلول^(٨١)؛ لاشتماله أن الشيء، يوجد بلا غاية، ويرد من هذه الجهة.

(٧٧) عندنا ترجيح بلا مرجح، وهو أن يكون الفاعل، يوجد الشيء بلا مرجح،



(١) شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، ج ١، ص ١٣٧. نظرية الأكمل وإشكالية الشرور، عمار التميمي، ص ١٨٤-٢٠٤. المذهب الذري، بانيس، ص ٩٤. شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٩٢.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٧، ص ٢٥٣-٢٥٧.

(٣) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تحقيق الاستاذ جلال الدين آشتياني، ص ٢٣٧. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ١١١.

(٤) شرح الهيئات الشفاء، محمّد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، ج ١، ص ٣٠٦.

(٥) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٨.

الأشعري أيضاً. وذكر الفخر الرازي من قبلهم^(٧٨)، شبهات:

منها: أن احتياج الممكن إلى المؤثر، إما في ماهية الممكن، بأن يجعلها ماهية، وإما في وجوده، بأن يجعله وجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه^(٧٩)، كما لا يخفى، وإما في الإتصاف، وهو أمر عدمي^(٨٠). (و) الجواب أن (أثر الجعل^(٨١) ووجود

وعندنا ترجح بلا مرجح، وهو أن يكون الشيء خارج بنفسه، إلى أحد الطرفين بلا مرجح، والأول لا يسلم ببطلانه الأشعري^(٨١)، والثاني يسلم ببطلانه الأشعري، وعلى القول بالبخت والاتفاق، يلزم الترجح بلا مرجح؛ لأنه يلزم خروج الممكن عن التساوي، بلا فاعل وغاية، وذلك بأن يخرج بنفسه إلى أحد الطرفين.

(٧٨) أي من قبل القائلين بالاتفاق^(٨١).

(٧٩) لأن الفاعل، لو كان يجعل الماهية ماهية قبل الجعل، فالماهية ليست بماهية، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فلزم سلب الشيء عن نفسه، وكذا الكلام في جعل الوجود وجوداً.

(٨٠) إذ ليس موجود في الخارج، والشيء العدمي، لا يتعلّق به الجعل، إذ ليس قابلاً للوجود، وقد تقدّم الكلام فيه تفصيلاً في مبحث الجعل، فراجع ترشد.

(٨١) حاصل هذا الجواب: أنه عندنا صورة غير تلك الثلاثة^(٨١)، وهو جعل الوجود

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٢٠٦. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر

الدين الرازي، تحقيق الدكتور احمد حجازي السقا، ج ١، ص ٧٠-١٣٠.

ارتبط^(٨٢)، لا الوجود وجود كما مر^(٨٣). ومنها أنه لو احتاج إلى المؤثر، فصفة المؤثرية أيضاً شيء ممكن، فاحتاجت إلى مؤثرية أخرى، وهكذا، فيتسلسل. (و) الجواب أن (صفة التأثير في العقل فقط)، وليست متأصلة^(٨٤). ولا يقدر^(٨٥) ذلك في اتصاف المؤثر بها؛ لأن ثبوت شيء لشيء، لا يستلزم^(٨٦) ثبوت الثابت في الخارج.

الذي هو الجعل البسيط، لا جعل الوجود وجوداً.

(٨٢) هذا قيد، لا دخل له بالجواب، وإنما ذكره لبيان الواقع، وهو أن الوجود المجعول، هو نفس الارتباط، لا شيء له الربط.

(٨٣) في بحث الجعل فتذكر.

(٨٤) أي ليست لها وجود خارجي مستقل خاص، فهي توجد بوجود محل انتزاعها، ولا تحتاج إلى مؤثر خارجي.

(٨٥) حاصل القدح: أن صفة المؤثرية، لو كانت في العقل، لما كان وجهه للاتصاف بها في الخارج.

(٨٦) ألا ترى، أن الأعمى يتصف بالعمى في الخارج، مع أن العمى ليس موجوداً في الخارج.



(١) وذلك لأن (الجعل المتعلق بالوجود بسيط، فكان الجعل عند مورد الشبهة، منحصراً في المؤلف، وهو باطل، وفائدة كلمة (ارتبط)، الإشارة إلى الوجود الحقيقي الخاص، الذي هو حيثة طرد العدم، وهو رابط محض، وتعلق صرف بالجاعل). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة) ج ٢، ص ٢٦١-٢٦٢، حاشية ٣٣.

ومن الأبحاث المتعلقة بالإمكان، حاجة الممكن إلى العلة في البقاء أيضاً^(٨٧)، كما قلنا (لا يَفْرُقُ الحُدُوثُ والبَقَاءُ) في الحاجة، (إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتِضَاءٌ)، فكما لم يكن وجوده في أول الحال، باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال^(٨٨)، وثالث الحال وهكذا؛ لأن مناط^(٨٩) الحاجة - كما سيجيء - هو الإمكان، وهو لازم الماهية، فكذا الحاجة، بل الوجود^(٩٠)

(٨٧) كما قلنا في الحدوث.

(٨٨) الذي هو البقاء؛ لأن البقاء هو الوجود بعد الوجود، في ثاني الحال وثالثه، على سبيل الإتصال، كما أن الحدوث هو الوجود بعد العدم.

(٨٩) هذا تعليل إلى أن وجوده في ثاني الحال، ليس باقتضاء من ذاته، فإنه لو كان باقتضاء من ذاته، لكانت علة الحاجة إلى المؤثر منتفية؛ لأن الشيء المقتضي بذاته للوجود، لا يحتاج إلى مؤثر.

(٩٠) هذا دليل آخر على كون الممكن في البقاء، محتاجاً إلى المؤثر، ولكنه على مسلك المصنّف، والدليل الأول عام على جميع المسالك.

وحاصله: أن الوجود عندنا، هو عين الفقر إلى العلة، ومتقوم بها، بحيث إذا قطع النظر عنها، يكون لا شيء، وحينئذ لا بد^(١) في بقائه من العلة، وإلا فيكون لا شيء. والفرق بينه وبين الأول، أن الأول كان دليلاً من جهة ماهية الممكن، وهذا من جهة وجوده.

(١) (لا بد ان)، هكذا وجد في المخطوط.

الإمكاني^(٩١)، في أي وعاء من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدهر^(٩٢)، أو في الزمان^(٩٣)، أو في طرفه^(٩٤)، حادثاً أو باقياً، عين الفقر والفاقة إلى العلة - لأنه ذات له الفقر - وهو متقوم بها، متدوّت^(٩٥) بذاتها، بحيث لو قطع النظر عن وجودها، لم يكن شيئاً، وبوجه بعيد، كقطع^(٩٦) النظر عن ذاتيات شئيّة الماهيّة،

(٩١) المراد بالإمكان هنا، هو الفقر، لا سلب الضرورة عن الطرفين، فإنه وصف للماهيّة، لا للوجود، نعم الإمكان بمعنى الفقر، من أوصاف الوجود. قوله (فالوجود الإمكاني)، أي الوجود الفقري، ويقابله الوجود الواجبي.

(٩٢) هو العقل الكلّي، وهو وعاء وجودات المجردات^(٩١).

(٩٣) وهو وعاء الوجودات السيالة كالحركة.

(٩٤) أي طرف الزمان وهو الآن، فإن الآن يكون نهاية أي زمان فرض كالنقطة، وهو محلّ الآليات كالصفاق، وكالوصلات إلى حدود المسافات، فإنها تقع في الجزء الأخير من ذلك الزمان.

(٩٥) هذا عطف تفسير.

(٩٦) أي يكون التشبيه بوجه بعيد، لا بوجه قريب، والتشبيه البعيد، هو الذي لا ينتقل من المشبه إلى المشبه به، وإنّما كان هنا كذلك؛ لأن ذاتيات الماهيّة، اجزاء

(١) ويمكن القول، بأنّ (الدهر، ينقسم إلى الأيمن والأيسر، وكل واحد منهما، إلى الأعلى والأدنى: الأوّل العقول الطولية، والثاني العقول المتكافئة، والثالث النفوس الكلّية، والرابع النفوس الجزئية. وسيأتي بيان كل واحد منها). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٦٢، حاشية ٣٧.

حيث لا تبقى تلك الماهية. فما أسخف قول من يقول: إن المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاء. وقد تفوهوا بأنه لو جاز على الصانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظالمون. وقولنا: (وَإِنَّمَا فَاضِئَاتُ كَوْنِ شَيْءٍ)^(٩٧) جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن في حال البقاء إلى المؤثر، فتأثيره إما في الوجود، الذي هو كان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل، وإما في وجود جديد حادث، هذا خلف^(٩٨). وحاصل الجواب: أن التأثير في أمر جديد، لكنه استمرار الوجود الأول^(٩٩)، واتّصالة^(١٠٠)،

لها، بخلاف العلة بالنسبة إلى المعلول، فإنه ليس جزء لها، بل هو ظلّها وفيؤها. (٩٧) أي الجاعل والفاعل عند البقاء، إنّما يفيض اتصال كون شيء، أي استمرار وجود شيء.

(٩٨) لأنّ المفروض، أن التأثير في بقاء الشيء، لا في حدوثه، وعلى تقدير تأثيره في وجود جديد حادث، يكون مؤثراً في حدوثه؛ لأن هذا الوجود لم يكن سابقاً، بل كان معدوماً، والحدوث هو الوجود بعد العدم^(١٠١). وذكر الأستاذ وجه الخلف: بأن الشيء الموجود، لم يكن هو الأول، بل غيره؛ لأن وجوده غير الوجود الأول.

(٩٩) والمراد بالاستمرار، هو الوجودات المتّصلة، التي تكون بحسب الظاهر وجوداً واحداً، ولم يتخلّل بينها انفصال، ولو تبدّلت الصورة. (١٠٠) عطف تفسير على الاستمرار.

لا أمر منفصل عن الأول^(١٠١)، ليكون خلاف الفرض^(١٠٢). (وَ) لما تمسكوا بمثال البناء والبناء^(١٠٣)، هدمنا بناءهم عليهم، بأن (وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّيْءِ) وحاله، (كفِيء) أي كمثل الفيء للشاخص، فإنه تبع محض له، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبناء ليس علة موجودة. بل حركات يده علة معدة، لاجتماع اللبنة^(١٠٤) والأخشاب، وذلك الاجتماع علة لشكل ما^(١٠٥). ثم بقاء ذلك الشكل فيها، معلول اليوسة^(١٠٦)، المستندة إلى الطبيعة^(١٠٧).

(١٠١) أي وجود منفصل عن الوجود الأول.

(١٠٢) بأن ينقلب البقاء إلى الحدوث، أو ما فرض باقيًا، ليس هو الشيء الأول، بل غيره.

(١٠٣) وحاصل تمسكهم به: أن البناء يحتاج في حدوثه إلى العلة، دون بقاءه، فإن البناء يبقى، مع أن الباني يعدم، وكذا الكتابة تبقى مع أن الكاتب يعدم^(١).

(١٠٤) والفاعل هو الله ﷻ.

(١٠٥) أي علة معدة، والفاعل له هو الله ﷻ.

(١٠٦) بنحو العلة المعدة، والفاعل هو الله ﷻ.

(١٠٧) أي طبيعة هذه الاحجار والاشباب من حيث وجودها، لا من حيث هي هي.

(١) المصدر السابق، ج٧، ص٢١٦، ص٣٧١. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، تحقيق

الشيخ فاضل العرفان، ج١، ص١٥٨.

والمؤثر الحقيقي^(١٠٨) ليس إلا الله جل شأنه.

ومنها^(١٠٩): أن علة الحاجة إلى العلة، هي الإمكان. (قد كانَ الإفتقارُ)^(١١٠) إلى العلة للإمكان، كما هو قول الحكماء. ومن فروعاته^(١١١) أنه (فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ)^(١١٢) كالعقل الكلي،

(١٠٨) لهذه الأمور.

(١٠٩) اي ومن الابحاث المتعلقة بالإمكان^(١).

(١١٠) أي افتقار الممكن إلى العلة، لأجل إمكانه، لا لأجل حدوثه.

(١١١) أي ومن فروعات هذا المبحث، أي من الثمرات المترتبة عليه.

(١١٢) أي الذي لم يسبق وجوده عدمه، ولم يقتضي بذاته الدوام والأزلية، بخلاف

القديم بالذات، فإنه بذاته كان مقتضياً للأزلية والدوام، وهذا ليس إلا الله ﷻ.

والحاصل: أنه على القول بأن الإمكان هو العلة^(٢)؛ لحاجة الممكن إلى الفاعل،

فالقديم الزماني محتاج إلى العلة؛ لأنه ممكن. وعلى القول بأن الحدوث هو العلة،

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) (وبذلك يندفع ما احتج به، بعض القائلين: بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث، دون الإمكان،

من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث، جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أول

لوجوده ولا آخر له، ومعلوم أن فرض دوام وجوده، يغنيه عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه، حتى

يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أن المفروض، أن ذاته هي المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على

فرض دوام الوجود، حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له، بنحو الضرورة بشرط

لكونه ممكنًا^(١١٣). وأما على قول خصمهم، فلا^(١١٤)، لانتفاء الحدوث، الذي هو مناط الحاجة عندهم. ثم إن على المطلوب شواهد منها: (صُرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفَعْلِيَّةِ)^(١١٥) أي

لحاجة الممكن إلى الفاعل، فالقديم بالزّمان الممكن، غير محتاج إلى العلة، وليس قابلاً للجعل؛ لأنّه ليس بحادث؛ لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم.

(١١٣) هذا محلّه لجعل القديم بالزمان.

(١١٤) أي فلا يجعل القديم بالزمان^(١١٥).

(١١٥) أي المطلقة العامة^(١١٦)، سواء كان المحمول فيها العدم أو الوجود.



المحمول، مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها). بداية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، ص ٦٨.

في حين ان مراده من (بعض القائلين)، جمعٌ من المتكلمين، كما نسبه إليهم العلامة التفتازاني، في شرح المقاصد، ج ١، ص ١٢٧. ونسبه الشيخ الرئيس إلى ضعفاء المتكلمين، في النجاة، ص ٢١٣. ونسبه المحقق اللاهيجي إلى قدماء المتكلمين، في شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٩-٩٠. ونسبه صدر المتألهين، إلى قوم من المتسمين بأهل النظر وأولياء التميز، في الأسفار، ج ١، ص ٢٠٦. ونسبه ابن ميثم إلى أبي هاشم من المتكلمين، في قواعد المرام، ص ٤٨. فالقائل به، جمعٌ من قدماء المتكلمين، وأما المتأخرون منهم، فذهبوا إلى خلاف ذلك.

(١) فلا يجعل القديم بالزمان؛ لانتفاء الحدوث، الذي هو مناط الحاجة عند الخصم؛ لأنّ الحدوث وجود بعد العدم، وهو منتف عند القديم بالزمان، نعم حدوثه ذاتي، بمعنى ان وجوده من الغير، لا ان وجوده مسبوق بالعدم، فانه لا يتصور في القديم. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٦٥، تعليقة ٤٥.

(٢) المصدر السابق، (قسم المنطق)، ج ١، ص ٢٦١.

ما كان محموله^(١١٦) واقعاً في أحد الأزمنة. بيانه أن الشيء حال اعتبار وجوده، ضروري الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروري العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفي زمانه، والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين^(١١٧).

فلو نظرنا إلى الماهية، من حيث لها هذه الحالة^(١١٨) فقط، كانت ضرورة^(١١٩). والضرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال الماهية في ذاتها، أعني إمكانها الذاتي، لم يرتفع الوجوب^(١٢٠)، ولم تحصل الحاجة إلى السبب.

قوله (ضرورة القضية الفعلية)، بمعنى أن المحمول فيها يكون ضروري الثبوت، عند ثبوته له، وفي زمان تحققه له، وتسمى الضرورة اللاحقة.

(١١٦) أي الذي كان محموله بهذه الصفة، يطلق عليه القضية الفعلية، وما عبارة عن القضية، وذكر الضمير باعتبار لفظ ما.

(١١٧) بمعنى وجود الشيء، عقيب عدمه.

(١١٨) أي حالة الحدوث.

(١١٩) لأنها في حال العدم السابق، هي ضرورة العدم، وحال الوجود هي ضرورة الوجود، ولم يبق حال لها، وفي حالة الحدوث، لم تكن فيها ضرورة، ومحتاجة معها إلى الفاعل، بسبب الحدوث.

(١٢٠) اللاحق لها في حال وجودها، وحال عدمها، الذي هو ملاك الغناء عن الفاعل، كالتقدم في مبحث الجعل.

ومنها: (لوازم^(١٢١) الأول) تعالى (وَالْمَاهِيَّةُ). بيانه^(١٢٢): أن للواجب تعالى عند كل فرقة من الفرق، المتصددين لمعرفة الحقائق^(١٢٣) لوازم. فعند الحكماء الصفات الإضافية^(١٢٤)، بل عند الإشراقيين منهم،

(١٢١) أي ومن الشواهد على المطلوب.

(١٢٢) أي بيان هذا الشاهد.

(١٢٣) هم أربع فرق، لأنه: إما أن يكون طريقهم النظر والاستدلال إلى معرفتها.

وإما أن يكون الرياضة والتخلية. وإما أن يجمعوا بين كليهما.

والثالث [هم] الإشراقيون، والأول أن كان يقتصرون على ملّة من الملل، بحيث إن وافق الاستدلال أخبار تلك الملّة وظاهرها، أخذوا به، وإلا طرخوا الاستدلال وإن كان صحيحاً، ويطلونه بأمور ولو كانت فاسدة، فهم والمتكلمون. وإن كان يتبعون مؤدى الاستدلال، سواء وافق الشريعة أم لا، فهم المشائون. والثاني هم الصوفيون^(١).

(١٢٤) اعلم أن صفاته تعالى على قسمين:

(١) وكذا الحال عند المصنّف، حيث قسّمهم إلى (أربع فرق؛ لأنّهم اما ان يصلوا إليها بمجرد الفكر، او تصفية النفس بالتخلية والتخلية، او بالجمع بينهما، فالجامعون هم الإشراقيون، والمصنفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفكر، اما يواظبون موافقة اوضاع ملّة الاديان، وهم المتكلمون، او يبحثون على الاطلاق، وهم المشائون. والفكر مشي العقل، اذ الفكر حركة، من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املبي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٦٦، حاشية ٥٠.

الأنوار القاهرة^(١٢٥)، وعند المشائين منهم،

[الأول]: ما هي قائمة في ذاته، ولا تستدعي طرفين، كالعلم بذاته والحياة، وتسمّى (الحقيقية).

[الثاني]: ما تستدعي الطرفين كالقدرة- فإنها لا بدّ لها من المقدور- والعالمية والرحمة ونحوها، وتسمّى (الإضافية)^(١).

والحكماء زعموا^(٢) أن القسم الأول عين ذاته، لا لازم له، بخلاف القسم الثاني، فإنه أدعوا أنه لازم له؛ لأنّه لو كانت عينه، لزم أن يكون الواجب مستدعيًا للطرفين، لمكان العينية، فلما كان كذلك، قيّد الصفات بالإضافية؛ لأنها هي اللازمة عندهم للواجب، لا الحقيقية.

(١٢٥) علاوة على الصفات الإضافية، والذوات القاهرة هي العقول^(٣).

(١) شرح الالهيات من كتاب الشفاء، محمّد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، ج٢، ص٤٧٤. الأسفار الاربعة، ج٦، ص١٠٦-١٠٧. شرح فصوص الحكم، محمّد داوود القيصري، ص٥٠.

(٢) هذه هي المتفق عليها بين الحكماء، انها زائدة على الذات، لكنها لوازم قديمة؛ لكونها مستدعية للطرفين، إذ ليست كالحياة والإرادة والعلم بالذات ونحوها، ممّا لا يستدعيهما، وكذا العلم بالغير، إذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذي صورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقيّة والرازقيّة والغافريّة وغيرها، من الصفات الإضافيّة، وان كان مبدئها أيضاً عين الذات المتعالية). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٢٦٦-٢٦٧، حاشية ٥٣.

(٣) وقد ذكر المصنّف تلك الاقوال، للمذاهب المختلفة بالتفصيل، في المقصد الثالث، في الالهيات

الصور المرتمسة^(١٢٦)، وعند الأشاعرة الصفات الحقيقية^(١٢٧) الزائدة^(١٢٨)، وعند المعتزلة الأحوال^(١٢٩)، وعند الصوفية الأعيان الثابتة^(١٣٠). وليست هذه اللوازم واجبة الوجود لدلائل التوحيد^(١٣١)، فهي ممكنة الثبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظراً إلى ذات الأول تعالى^(١٣٢).

(١٢٦) علاوة على الصفات الإضافية، والمراد بالصور المرتمسة، هي صور المعلومات، فإنه عندهم أن علم الله ﷻ، حصولي لا حضوري.
(١٢٧) لأن نظرهم، أن صفات الله ﷻ، ليست عين ذاته مطلقاً، إضافية كانت أو حقيقية.

(١٢٨) قيد توضيحي، فهم علاوة على الإضافية، يقولون في الحقيقية.
(١٢٩) الصفات القائمة بالغير، كالعالمية والقادرية، فإنها كما تقدم عندهم أحوال، وهي لازمة في نظرهم له تعالى.
(١٣٠) وهي الماهيات في علم الله ﷻ، فإنها لازمة له^(١).
(١٣١) وهي الناطقة بأن واجب الوجود هو الله تعالى لا غيره.
(١٣٢) لأنه بعدما ثبت أنها ممكنة ولازمة، فهي معلومة، وإلا لا معنى لوجودها للترجيح بلا مرجح.



بالمعنى الاخصّ. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج٣، ص ٥٧١-٥٨٤.

(١) شرح فصوص الحكم، محمّد داوود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٣٣.

فثبت أن التأثير،^(١٣٣) غير مشروط بسبق العدم^(١٣٤). فلئن قالوا: الكلام في الأفعال^(١٣٥)، وهذه ليست بأفعال، نقول مقصودنا أن الدوام، وعدم سبق العدم، لم يمنع الاستناد^(١٣٦).

(١٣٣) وذلك لأنه بعدما ثبت، انها لازمة لذات الواجب، فهي غير مسبوقه بالعدم، فلا حدوث بالنسبة إليها، وثبت أنها ممكنة لدلائل التوحيد^(١)، فهي محتاجة إلى الأول؛ لأن الممكن محتاج إلى المؤثر، فيثبت من هذا كله، أن علة الحاجة في الممكن إلى الفاعل والمؤثر، هو الإمكان، وليس الحدوث له مدخل في الاحتياج، وإلا لو كان له مدخل؛ لزم أن تكون هذا الصفات الممكنة، غير محتاجة إلى المؤثر، لانتهاء علة الاحتياج، والحالة قد تقدم، أن كل ممكن محتاج إلى المؤثر بالبدهة الأولية، فلا بد أن يكون علة الاحتياج، هو الإمكان فقط.

(١٣٤) الذي يتوقف عليه الحدوث، فإذا لم يشترط بسبق العدم، فلا يشترط بسبق الحدوث.

(١٣٥) أي الحدوث له دخل في علة الاحتياج، في الأفعال الممكنة، لا الصفات القديمة.

(١٣٦) ومقتضى كلامكم أنه يمنع؛ لأن علة الاستناد هو الحدوث، ومع الدوام لا حدوث، فيقتضي أن لا يكون هناك استناد ولا تأثير، والحالة قد ثبت - فيما سبق - أن كل ممكن مستند إلى العلة، ومحتاج لها.

(١) الإلهيات، جعفر سبحاني، تحقيق حسن مكي العاملي، ص ٤٠٨.

والقاعدة العقلية^(١٣٧) لا تخصّص. وكذا لكل ماهية^(١٣٨)، لازم مستند إليها، غير متأخر

(١٣٧) هذا جواب ثانٍ عن ذلك الإشكال، وحاصله: إن كل قاعدة عقلية لا تخصّص^(١)، فلو كان الحدوث هو علة الاحتياج، لكان في جميع الموارد، فقولكم مقصودنا في الافعال، تخصيص للقاعدة العقلية، وبعضهم جعل (ال) للعهد، والمراد بالقاعدة العقلية، هي القضية المتقدمة، كل ممكن محتاج إلى مؤثر، وكان هذا الشخص، جعل هذا دفع توهم.

وحاصل التوهم: أن الدوام، يمنع الاستناد في الممكن.

فأجاب: بان تلك القاعدة، وهي كل ممكن محتاج ومستند إلى المؤثر، لا تخصّص بالدائم.

(١٣٨) اعلم أن هذا الدليل، مبني على مقدمات:

[الأولى]: أن الحدوث: هو سبق العدم على الوجود، في زمان العلة، بأن تكون العلة موجودة، والشيء معدوماً، ثم توجده.

الثانية: أن لوازم الماهية، معلولة لها.

الثالثة: أن لوازم الماهية، يستحيل وجود الماهية بدونها، وإلا لم يكن اللازم لازماً. فإذا عرفت هذا فنقول: لو كان الحدوث علة الحاجة^(٢)؛ لزم أن تكون لوازم الماهية،

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، هامش ص ٤٦.

(٢) كما نسب إلى بعض المتكلمين، وقال الملا صدر في اسفاره: (وهذا - يعني كون علة الحاجة إلى العلة، هي الحدوث - أيضاً باطل؛ لأننا إذا حللنا الحدوث، بالعدم السابق، والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم، وتفحصنا عن علة الإفتقار إلى الفاعل، فهي أحد الأمور الثلاثة، أم أمر

عنها زماناً، ولا يتخلل العدم بينهما. (ثمّ) منها (امتناعُ الشَّرْطِ) أي الاشتراط (بالمُعاندِ).

تعدم في زمان الماهية، ثمّ توجد، وإلا لم تكن حادثة؛ لأن الحدوث - كما تقدم - هو العدم في زمان العلة، ثمّ الوجود في زمانها، فلا بدّ أن تكون حادثة، لثبوت الاحتياج فيها إلى الماهية، وكونها حادثة باطل؛ لأنّه يلزم أن تنفك الماهية عنها؛ لأنّه حينئذٍ لا بدّ من أن تعدم في زمان الماهية، وهذا هو الأنفكاك، فالاحتياج ثابت دون علته في اللّوآزم، وهو باطل؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن علته، فلا بدّ أن تكون علة الاحتياج أمراً آخر، وليس هو إلاّ الإمكان، إذ لم يقل بغيرهما في المقام، وإذا بطل أحدهما، ثبت الآخر.

ويرد على هذا الدليل: بمنع المقدّمة الأولى؛ لأن الحدوث عندهم، هو سبق الوجود بالعدم، وليس بلازم أن يكون العدم في زمان العلة، ولوآزم الماهية كذلك. وثانياً بمنع المقدّمة الثانية، وهي أن اللّوآزم ليست معلولة للماهية، بل الماهية



رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شيء، إلاّ القسم الرابع، أما العدم السابق؛ فلاّنه نفي محض، لا يصلح للعلية، وأما الوجود، فلاّنه مفتقر إلى الإيجاد، المسبوق بالاحتياج إلى الوجود، المتوقف على علة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلة هي الوجود، لزم توقف الشيء على نفسه بمراتب، وأما الحدوث، فلافتقاره إلى الوجود؛ لأنّه كيفية وصفة له، وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علة الحاجة، يتقدم على نفسه بمراتب، فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٤. شرح المقاصد، العلامة التفتازاني، ج ١، ص ١٧٣. نهاية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، ص ٧٣.

بيانه: أن العدم السابق^(١٣٩) على وجود الشيء، مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده^(١٤٠)؟

ولوازمها معلول لشيء آخر.

(١٣٩) يشكل عليه، بأنه سيجيء منه، أن المعاند لوجود الشيء، عدمه البديل، لا العدم السابق، لمكان اختلافهما بالزمان.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: أنه تنزيلي؛ لأن كون المعاند للشيء، هو العدم البديل، إنما تفتن له بعض الخاصة من المتأخرين، وإلا فالجمهور على أن العدم السابق، هو المعاند^(١).

(١٤٠) مع أنه لو جعل علّة الاحتياج إلى العلّة، هو الحدوث، يلزم ذلك؛ لأنّ وجود الشيء، مشروط باحتياجه، والاحتياج معلول الحدوث، والحدوث متوقف على عدم الشيء سابقاً، والمشروط بأمر، متوقف على شيء مشروط بذلك الشيء، فالوجود يكون مشروطاً بالعدم.

(١) حيث (لا يخفى ان العدم، السابق على وجود الشيء، ليس مقابلاً ومعانداً له، حتّى يلزم اشتراط الشيء بمعانده، بل المعاند له، هو العدم البديل له، المقارن معه، وهو ليس شرطاً هاهنا، نعم من جهة لزوم مقارنة الشرط مع الشروط زماناً، الذي هو أيضاً من باب لزوم مالا يلزم، يكون الممتنع هاهنا، هو جعل العدم السابق، شرطاً للوجود اللاحق، وعليه فجعل العدم السابق، شرطاً لتأثير الفاعل، ليس بممتنع، إلا من جهة ان الأثر، لا بدّ من ان يكون مقارناً، لتأثير المؤثر، فيلزم ان يكون شرط التأثير، الذي يكون سابقاً، مقارناً مع الأثر اللاحق). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٦٧، تعلية ٦٠.

وإن كان سبق^(١٤١) العدم، شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك^(١٤٦)؛ لأن المعاند^(١٤٣) لما يجب أن يكون مقارناً للشيء، معاند ومناف له أيضاً. وأما الإمكان^(١٤٤) فهو يجمع وجود الشيء، وليس مقابلاً له. (و) منها: (الفقر) في (حالة البقا).

بيانه: أن الحوادث في حال البقاء، مفتقرة إلى العلة. فلو كان مناط الإفتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل

(١٤١) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن العدم السابق، إنما كان يتوقف عليه، تأثر الفاعل في وجود هذا الشيء؛ لأن التأثير فرع الاحتياج إلى الفاعل، والاحتياج فرع الحدوث، والحدوث فرع العدم السابق، فالتأثير مشروط بالعدم السابق، لا الوجود، فأجاب بما ترى.

(١٤٢) أي أيضاً يلزم اشتراط وجود الشيء بمعاندة.

(١٤٣) حاصل هذا التعليل: أن المعاند لأمر من الأمور، كالعدم السابق، المعاند للوجود اللاحق، وذلك الأمر مقارن للشيء، وملازم له، كما في وجود الشيء، فإنه لازم لتأثير الفاعل، فذلك المعاند، يكون معانداً لهذا المقارن، لاجتماعه مع معانده، فالعدم السابق، يكون معاند لتأثير الفاعل، فكيف يجعل شرطاً له^(١).

(١٤٤) الذاتي أو الفقري، يجمع وجود الشيء، أما الذاتي فيتصف به الشيء في حال وجوده؛ لأنه بمعنى أنه لو قطع النظر عن وجوده، لا يكون موجوداً ولا معدوماً، كما تقدم سابقاً، فراجع ترشد. وأما الفقري فلائنه عين الوجود.

الحدوث^(١٤٥). وإن كان هو الإمكان، يثبت المطلوب. فهذه الوجوه (شواهدية)، خبر

(١٤٥) فلا يكون الحدوث، هو العلة لوجود معلوله بدونه، كما في حالة البقاء. وقوله (فالبقاء مقابل الحدوث)، [أي أن] البقاء الوجود بعد الوجود، والحدوث الوجود بعد العدم.

[أما] البقاء مقابل العدم، يشكل عليه^(١٤٦): أن مسألة أن البقاء محتاج إلى العلة، بناها على هذه المسألة، وهي أن الإمكان علة الاحتياج، كما في الدليل الأول، وفي هذا الدليل، كانت هذه المسألة، مبنية على تلك، فلزم الدور.

والجواب: أن بالأدلة المتقدمة على أن الإمكان علة الاحتياج، ثبت كون الإمكان علة الاحتياج، فثبتت المسألة المتقدمة، وحينئذٍ تثبت هذا المسألة أيضاً، أو نقول

(١) (أن قلت: هذا مصادرة مع المطلوب الأول، حيث ان احتياج الشيء حال البقاء، إلى العلة، مبني على كون علة الحاجة هو الإمكان؛ دون الحدوث، والقائلون بأن علة الحاجة هو الحدوث، لا يقولون باحتياج الحوادث حال البقاء، إلى العلة، حتى يكون هذا ردّاً عليهم.

قلت: القائلون بشرطية الحدوث، ليسوا بمتفقين على عدم احتياج الشيء حال البقاء، إلى العلة، بل بعضهم قائل، باحتياجه حالة البقاء أيضاً إلى العلة، سيما القائلين بمدخلية الإمكان، في الحاجة إلى العلة أيضاً. فهذا يكفي في الزامهم، بكون العلة هو الإمكان دون الحدوث؛ لأن البقاء - كما افاده قدّه - مقابل الحدوث. فهو لا يمكن ان يكون دخيلاً في الإحتياج إلى العلة، حال البقاء اصلاً، وأيضاً احتياج الشيء إلى العلة حال البقاء ضروري، لا ريب فيه اصلاً، والمقصود من هذا الدليل، إثبات الحق القراح، لا صرف اسكات الخصم، حتى يقدح هذا في ارغامهم، فإنّ فيما أقيم من الأدلة ممّا مر، أو سيجيء الإشارة إليها، غنى وكفاية لإرغام انوفهم، فتدبر). تعلية الآشيتاني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الآشيتاني، ج ٢، ص ٣٢٥.

ضرورة، وما عطف عليها، والضمير^(١٤٦) للمتكلم. ثم بيّنا أن الحدوث، ليس مناط الحاجة مطلقاً^(١٤٧)، فقلنا: (ليس الحدوثُ علّةٌ للحاجة (من رَأْسِهِ) أي أصلاً. ويوضحه^(١٤٨) قولنا (شَرْطاً)، بأن يكون علّة الحاجة، هو الإمكان بشرط الحدوث، (ولا شَطْراً)، بأن تكون هي هو^(١٤٩) مع الحدوث، (ولا بِنَفْسِهِ)، بأن تكون هي الحدوث فقط.

وهذه أقوال ثلاثة للمتكلمين. (وَكَيْفَ) يتصور^(١٥٠) أن يكون علّة، (وَالْحُدُوثُ كَيْفَ) أي كيفية (ما)، أي وجود،

أن هذا الدليل، مبني على ثبوت تلك المسألة بالدليل الثاني، لا بالدليل الأول، الذي كانت تماميته، موقوفةً على هذه المسألة.

(١٤٦) في شواهد.

(١٤٧) سيجيء وجه الإطلاق.

(١٤٨) أي يوضح قولنا من رأسه وأصلاً.

(١٤٩) أي بأن تكون علّة الحاجة الإمكان مع الحدوث، فالضمير الأوّل، راجع لعلّة الحاجة، والثاني للإمكان.

(١٥٠) ذكر الأستاذ، أن هذا والذي سيأتي، جعله المصنّف ردّاً عليهم^(١)، مع أنه يمكن أن يكون دليلاً على المطلوب، مثل الأدلة المتقدمة.

(١) أي على المتكلمين. المواقف، المحقق عضد الدين الايجي، ص ٧١ - ٧٨. شرح المقاصد، سعد

(لِحَقِّ لِلْفَقْرِ)^(١٥١) والحاجة^(١٥٢)، وتأخر عنه بمراتب^(١٥٣)؟.

بيانه^(١٥٤): أن الحدوث كفيّة الوجود^(١٥٥)؛ لأنّه عبارة^(١٥٦) عن مسبوقية^(١٥٧) الوجود بالعدم، فيتأخر^(١٥٨) عن الوجود^(١٥٩)،

(١٥١) أي مرتبه متأخرة عن الفقر، كما سيجيء بيانه.

(١٥٢) والاحتياج إلى الفاعل، وهذا عطف تفسير على الفقر.

(١٥٣) أي وتأخر الوجود عن الفقر بمراتب، وسيجيء ذكر تلك المراتب، فكيف يجعل الحدوث علّة للفقر، أو جزء علّة، أو شرطها، مع أنه صفة للوجود، الذي هو متأخر عن الفقر بمراتب.

(١٥٤) أي بيان هذا الرد.

(١٥٥) أي وجود الممكن، ومن هنا قيل الوجود الحادث^(١).

(١٥٦) أي لأنّه الحدوث.

(١٥٧) والمسبوقية كفيّة الوجود، فالحدوث كذلك.

(١٥٨) أي لأن الكيفية متأخرة عن المكيف، ورتبه التقدّم عليها.

(١٥٩) اشكل صاحب الشوارق^(٢)، بأن الإمكان متأخر عن الوجود أيضاً؛ لأنّه كفيّة النسبة بين الوجود والماهية، فلا يكون علّة الافتقار المتقدّم عليه.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٢، ص٢٠٧.

(٢) قال المحقق اللاهيجي في شوارقه: (ثمّ الحدوث، كفيّة الوجود، فليس علّة لما تقدّم عليه بمراتب، حجة لإبطال كون الحدوث، له مدخل في علّة الافتقار مطلقاً، سواء كان بالاستقلال أو بالجزئية أو بالشرطية.

المتأخر عن الإيجاد^(١٦٠)،

وأجاب: بأنه كيفية لنسبة مفهوم الوجود، من حيث هو للماهية، لا بين الماهية والوجود، الحاصل لها، ولذا توصف الماهية بالإمكان، قبل اتصافها بالوجود، بخلاف الحدوث، فإنه وصف للوجود الحاصل لها، ولا شك في تأخره عن الإيجاد.

وبالجملة لا تتصف الماهية به، إلا حال الوجود، لا قبله.

(١٦٠) أي الوجود متأخر عن الإيجاد.

اشكلت على أستاذه في مجلس الدرس: بان الإيجاد عين الوجود، فلو كان متأخراً عنه، لزم تأخر الشيء عن نفسه.



تقريرها: أن الحدوث كيفية للوجود؛ لأنه عبارة عن مسبوقة الوجود بالعدم، فيتأخر عن الوجود، المتأخر من الإيجاد، المتأخر عن الحاجة، المتأخرة عن علتها، فلو كان علّة للحاجة، أو جزءاً وشرطاً، لتقدم على نفسه بمراتب.

فإن قيل: الإمكان أيضاً، لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود، متأخر عن الوجود، فلا يكون علّة للافتقار المتقدم عليه بمراتب.

قلنا: الإمكان إنما هو كيفية النسبة، بين الماهية ومفهوم الوجود، من حيث هو متصور، لا بين الماهية والوجود الحاصل لها.

ولهذا يوصف الماهية بالإمكان، قبل اتصافها بالوجود، بخلاف الحدوث، فإنه مسبوقة الوجود- الحاصل للماهية- بالعدم، ولا شك في تأخره عن الإيجاد، لصحة أن يقال: (أوجد فحدث)، وبذلك يتم المطلق، سواء قلنا بتأخره عن الوجود أيضاً، أو لا). شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أكبر اسد علي زادة، ج ١، ص ٣٥٨-٣٥٩.

المتأخر عن الحاجة^(١٦١)، المتأخرة عن علّتها. فلو كان علّة للحاجة مستقلة، أو جزءاً أو شرطاً، لتقدم على نفسه بمراتب^(١٦٢)، (إذ) توقيتية^(١٦٣)، متعلقة بلحق (إذ عُدّ المراتبُ اتَّسَقُ) وانتظم، حيث يقال^(١٦٤)

واجاب: بأن الإيجاد، هو نسبة الوجود إلى الفاعل^(١)، والوجود هو نسبة الوجود إلى المفعول، كالتأثير والأثر، والمراد أنه تلك النسبة - أعني نسبة الوجود إلى المفعول - متأخرة، عن نسبته إلى الفاعل؛ لأن النسبة إلى الفاعل، كانت علّة لتلك النسبة.

(١٦١) بواسطتين، لأن الإيجاد متأخر عن الإيجاب، وهو متأخر عن الوجوب، وهو متأخر عن الحاجة، كما سيشير إليه.

(١٦٢) لأنه متأخر عنها بثلاث مراتب، فلو كان عينها أو جزئها أو شرطها، لزم تقدّمه على هذه المراتب، أو تأثير المتأخر في نحو الحدوث، في المتقدّم، وهو الحاجة، والحالة أن المؤثر، رتبة التقدّم على المؤثر فيه.

(١٦٣) أي بمعنى وقت، أي الوجود الذي يلحق الفقر والحاجة، عند عدّ المراتب على الإنتظام، بمعنى لا يقدم المتأخر، ولا يؤخر المتقدّم.

(١٦٤) في عدها على الانتظام.

(١) الإيجاد عين الوجود، وتغايرهما بالاعتبار، فإن الوجود الواحد، إذا نسب إلى القابل، سمي وجوداً، وإذا نسب إلى الفاعل، سمي إيجاداً. تقارير بحث السيد محمّد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ١، ص ٥٣١. تقارير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، ج ١، ص ١٦٢.

الشيء قرر^(١٦٥) فأمكن، فاحتاج فأوجب^(١٦٦)، فأوجد فوجد^(١٦٧)، فحدث. وأيضاً كيف يتصور^(١٦٨) ذلك، ويكون وجود الممكن^(١٦٩)، مشروطاً بسبق العدم؟ (والعدم السابق^(١٧٠) كوناً^(١٧١)) - مفعول السابق -

(١٦٥) أي ثبت في علم الله ﷻ.

(١٦٦) بالبناء للمجهول، والكلام في الإيجاب، والوجوب هو الكلام في الإيجاب والوجود، والجواب هو الجواب، فراجع.

(١٦٧) فالوجود متأخر عن الحاجة، والفقر عند عدّ المراتب للشيء.

(١٦٨) أي كيف يتصور كون الحدوث علّة للاحتياج، أو جزئها أو شرطها، وهذا رد ثاني عليهم.

(١٦٩) هذا عطف اللازم على الملزوم، وذلك لأن وجود الممكن، موقوف على احتياجه، والاحتياج موقوف على الحدوث؛ لأن فرض الكلام، أنّه له دخل في علته، والحدوث موقوف على العدم السابق، فيكون وجود الممكن موقوفاً على العدم السابق؛ على القول بأن الحدوث له دخل في الاحتياج.

(١٧٠) وهذا عطف على قوله (والحدوث كيف ما لحق)، أي كيف يتصور ذلك والعدم السابق، وهذه الجملة حالية؛ لأنها معطوفة على الحالية أيضاً. قوله (والعدم السابق)، أي العدم المطلق لجميع الأشياء، الذي هو أزلي، وسابق على وجود كل ممكن، فإن الممكنات لم تكن أزلاً موجودة.

(١٧١) أي العدم المطلق، السابق وجوداً.

وحاصل هذا الرد: أن العدم الذي جعلتموه شرطاً؛ أما أن تريدوا به العدم المطلق،

(لَيْسَ (١٧٢) خَصَّ بِدَيْلِهِ نَقِيضَهُ (١٧٣)) مبتدأ وخبر أي، عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه، (دار الحِصَصِ) (١٧٤) أي حصص العدم. بيانه أنه لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن، فاما يكون العدم السابق مطلقاً (١٧٥)،

الذي لم يتخصص بالمضاف إليه، ولم يقيّد بشيء، فهذا غير مخصوص بحادث، حتى يكون شرطاً. واما أن تريدوا به العدم البديل لوجود الشيء - أي العدم لولا هذا الوجود لحلّ محله - فهذا العدم نقيض لذلك الوجود، وقد فرض تحقّق هذا الوجود، فالعدم البديل مرتفع، فالشرط للوجود مرتفع، فيلزم ارتفاع الوجود، وأن به العدم المتخصص، أي المضاف لهذا الشيء، فيلزم الدور كما سيجيء تفصيل ذلك فانتظر.

(١٧٢) أي ليس مخصوصاً بحادث خاص، وممكن معين، بل هو عدم لكل ممكن، فلا يكون شرطاً، لما سنذكره.

(١٧٣) فلا يكون شرطاً له أيضاً، والضمير في بديله، عائد إلى الكون المذكور سابقاً، وهو صفة لمحذوف، تقديره عدم بديل الكون، كما اشار إليه في الشرح (١).

(١٧٤) أي يلزم الدور، على جعل حصص الأعدام السابقة، شرطاً لوجود الممكنات، بمعنى عدم كل شيء سابق، يكون شرطاً لوجوده.

(١٧٥) هذا قيد للعدم (١) لا للسابق، أي العدم الأزلي، الذي كان عند عدم كل ممكن

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املبي، (قسم

فهو ليس شرطاً لحادث خاص^(١٧٦)،

بأن يجعل ذلك العدم، شرطاً لوجود هذا الحادث.

(١٧٦) أي العدم المطلق، ليس شرطاً لحادثٍ خاص، أي ليس شرطاً لوجود أي

ممكّن كان؛ لوجهين:

الأول: من جهة اعتراف الخصم بذلك.

[الثاني]: من جهة الاعدام للأشياء الأخرى، لا دخل لها في وجود هذا الشيء، ولا

ربط لها به، فعدم الجدار لا ربط له بوجود زيد، فلا معنى لإرادة العدم المطلق.



(١) (أي مطلق العدم، عدم أي شيء كان، فهو ليس كذلك، بل لو كان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك

الكائن، هو أيضاً باطل، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعي، لكونه مشروطاً به، وتوقف

ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً إليه، على ان العدم السابق، ليس عدماً له، إذ ليس وجوده مترقباً في

غير وقته، حتّى يكون رفعه هناك، عدماً له، إذ لكل موجود، رتبة خاصّة، ولكل حادث متى خاص.

نعم، الوهم يطمع وجوده في كل الاوقات، ويضع قبول الماهيّة النوعيّة للوجود، وشأنيتها له،

موضع قبول الهوية، وهذا طمع كاذب، وأيضاً عدم الشيء، لا بدّ ان يكون نقيضه ورفعته، فأتّحاد

الزّمان شرط، إذ عدم القيام في الليل، لا يطرد القيام في النهار، وسيجيء هذا، عند قولنا: (فكأنه

قيل... والعدم البدلي، المفروض في مقامه، مرتفع بوجوده، هو نعم البدل. وبالجملة، فكأنه قيل

بالحقيقة عند اهل الحقيقة، لا عدم، حتّى يكون سبقه بالزّمان، شرطاً لوجود الحادث إلاّ اللسيّة

الذاتية، لشيئيّة الماهيّة، بمعنى ان الوجود ليس عيناً لها ولا جزء، وان كان منسجماً عليها دائماً.

فيرجع الأمر في المناط إلى الإمكان، كيف؟ والوجودات بما هي وجود، انوار الله ﷻ، التي لا يمكن

عليها الأفول، وعلومه التي لها ابداً، لديه المثول، ومن ملكه شيء لا يزول). المصدر السابق،

واما أن يكون العدم المضاف^(١٧٧) إلى الحادث^(١٧٨) الخاص^(١٧٩)، فيلزم الدور^(١٨٠)، لتوقف كل من المضاف^(١٨١) والمضاف إليه^(١٨٢)، على الآخر، وإما أن يكون العدم البدلي^(١٨٣)، فهو نقيض الكون الحادث^(١٨٤)، فبتحققه ارتفع ذلك العدم^(١٨٥).

(١٧٧) السابق على الحادث الخاص.

(١٧٨) كعدم زيد السابق، المضاف إلى زيد.

(١٧٩) هو يكون شرطاً لوجود ذلك الحادث الخاص، والضمير فيه، يكون عائداً على العدم، الذي هو شرط للممكن.

(١٨٠) وذلك أن العدم إنما يتحصص، وتكون له حصصه، ويتميز بالمضاف إليه كما تقدّم، عند قوله (لا ميز في الأعدام من حيث العدم)، بإضافته لشيء، بأن يقال: عدم زيد يتحصص، فهو موقوف على المضاف إليه، والمضاف إليه موقوف عليه؛ لأن وجوده كما يدعي الخصم، موقوف على هذا العدم، فكل منهما توقف على صاحبه، فلزم الدور.

(١٨١) في خصوص هذا المورد، لا أنه في جميع الموارد، يكون المضاف، متوقف على المضاف إليه. وقوله (كل من المضاف)، وهو العدم، فإنه يتوقف على المضاف إليه، لأجل تحصّصه وتميّزه.

(١٨٢) وهو الشيء، حيث إنه متوقفاً على العدم، لأجل أن وجوده مشروط به.

(١٨٣) وهو الذي يكون في مكان الوجود، إذا لم يحصل.

(١٨٤) وذلك لأنه رفعة، وزمانها واحد، سنوضحه عن قريب فاصبر.

(١٨٥) فلا يكون شرطاً له؛ لأنّ الشرط يكون موجوداً، عند وجود مشروطه،

وإن أريد الـليسيّة^(١٨٦) الذاتية للممكن، أعني لا اقتضاء^(١٨٧) الوجود والعدم، فيرجع إلى اعتبار الإمكان. هذا خلف، مع أن سبقه^(١٨٨) بالذات لا بالزمان. وإنما ذكرنا العدم البدلي^(١٨٩)، مع أنه لم يقصده الخصم، إشارة إلى أنه عدم الشيء في الحقيقة، ولكن

وثانياً الشيء لا يكون شرطاً لنقيضه.

(١٨٦) أي وأن أريد بالعدم، الذي هو شرط الوجود الـليسيّة، ولم يذكر الشارح هذا الاحتمال في المتن، لوضوح بطلانه.

(١٨٧) هذا تفسير الـليسيّة، ويقابلها الـليسيّة الوقوعية، وهي عدم الوقوع.

(١٨٨) أي سبق اللاقتضاء، الذي هو عبارة عن الـليسيّة الذاتية، على الوجود، سبق بالذات، لا بالزمان، إذ ان الشيء في حال العدم، لا يتّصف بشيء من الاشياء، حتّى أن نفسه تسلب عنه، بل إنّما يتّصف بذلك حال الوجود، ولكن الاتّصاف باللاقتضاء، يكون سابقاً على الوجود بالذات، بمعنى أن عند الذهن في مقام التحليل، أول ما يتّصف باللاقتضاء^(١)، ثمّ بالوجود، وهذا المراد بالسبق بالذات، كما سيجيء عن قريب. قوله (مع ان سبقه)، والحالة أن مرادهم، سبق العدم على الوجود، السابق بالزمان لا بالذات.

(١٨٩) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن العدم البديل، لما كان نقيض الكون الحادث - وليس أحد النقيضين سابقاً على الآخر، للاتّحاد في الزمان -

(١) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علي التهانوي، ج ٢، ص ١٣٠٥. الأسفار الاربعة، صدر

باعتبار ماهيته، من حيث هي هي، مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلي الإلهي^(١٩٠)، ولو في زمان تنورها بالوجود^(١٩١). وأما بهذا النظر^(١٩٢)، فلا عدم، لتحقق نقيضه^(١٩٣). والعدم السابق أو اللاحق، ليس عدماً له في الحقيقة^(١٩٤)؛

فليس هذا العدم، سابقاً على الكون الحادث، لا بالذات ولا بالزمان، بخلاف العدم المطلق السابق، والعدم الخاص، بل اللىسية الذاتية، كما أنها سابقة بالذات، فلا معنى لاحتمال كونه مراداً للخصم.

وحاصل الدفع: أنا ذكرناه للإشارة إلى إشكال عليهم، وهو أن الشيء لا يسبق بعده، فقولكم شرط وجود الشيء سبق عدمه، لا معنى له؛ لأن الشيء لا يسبق بعده.

(١٩٠) أي مع قطع النظر عن كون ماهيته موجودة، اما على تقدير وجودها، فلا معنى له؛ للزوم أتصافه حينئذٍ، بالوجود والعدم، الذي هو عبارة عن اجتماع النقيضين.

(١٩١) أي لا في زمان أتصافها بالوجود، فان عدمها الحقيقي، هو العدم البدلي، ولكن باعتبار قطع النظر عن الوجود.

(١٩٢) أي بنظر أنها موجودة.

(١٩٣) وهو الوجود.

(١٩٤) لان عدم الشيء، رفع وجوده، لا رفع نفسه، إذ هو من حيث هو، ليس قابلاً للرفع، ولا للأثبات، والشيء سابقاً لم يكن موجوداً، حتى يرفع وجوده، وكذا عند عدمه اللاحق.

لأن عدم الشيء^(١٩٥) رفعه، ورفع نقيضه، واتحاد الزمان شرط في التناقض. فكأنه قيل^(١٩٦): العدم السابق، ليس عدماً له؛ لأنه ليس نقيضاً له؛ لأن بدله نقيضه، ونقيض الواحد واحد^(١٩٧).

(١٩٥) هذا تعليل إلى أن العدم اللاحق والسابق، ليس عدم الشيء في الحقيقة^(١). وحاصل هذا التعليل: أنه من المسلّم، أن العدم البديل، نقيض، ومن المسلّم أن عدم الشيء رفعه، ومن المسلّم أن رفع الشيء نقيضه، ومن المسلّم أن شرط التناقض، الاتحاد في الزمان.

فإذا عرفت هذا المقدمات الأربع، المسلمة عند الكل، علمت أن العدم السابق واللاحق، ليس عدم الشيء في الحقيقة، وذلك أن عدم الشيء رفعه، ورفع نقيضه، ونقيضه متحد معه في الزمان، والعدم السابق واللاحق، والاتحاد والسابق، ليسا متحدين معه في الزمان، فلا يكون نقيضه، فلا يكون رفعه، فلا يكون عدمه.

(١٩٦) في المتن عند قولنا بديله نقيضه.

(١٩٧) هذا دفع إشكال، حاصل الإشكال: أنه لا يلزم من كون البديل، نقيض العدم السابق، ليس عدماً له، حتى يستفاد من المتن ما ذكرتم.

فإجاب: بأن نقيض الواحد واحد، فبعد كون العدم البدلي نقيضاً، فالعدم السابق ليس نقيضاً، فلا يكون رفعاً للشيء، فلا يكون عدماً له كما تقدّم.

واعلم أن تحقيق هذا المطلب على هذا الوجه، لم يسبقني إليه أحد فيما أعلم.

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

لا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ	غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ	لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِجَابِ
لَيْسِيَّةِ الْمُمَكِّنِ تَنْفِي الثَّانِيَةَ	رَأْسًا كَذَا الْأُولَى بقاء السُّوِيَّةِ
ثُمَّ وَجُوبٌ لِحَقِّ مُبَيَّنٍ	فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِّنُ
وَنَسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ	كَنَسْبَةِ التَّمَامِ وَالنَّقْصَانِ

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد والقول بالأولوية باطل

(لا يُوجدُ الشيءُ بأولويَّةٍ) بأنواعها^(١)

(١) اعلم أن أولوية الممكن بحسب الوجود^(٢)، وكون وجوده أولى من عدمه، يتصور على أربعة أقسام، وذلك لأنه إما أن تكون الأولوية ذاتية: أي ذات الممكن تقتضيها، أو غيرية: بمعنى بسبب الغير، حصلت له أولوية الوجود، واليقينية: وكل منهما إما كافية، أي يكون العدم معها محالاً، أو غير كافية، أي لا يكون محال، بل يجوز وجوده وعدمه. فالإقسام أربعة:

الأولى: الأولوية الذاتية الكافية، وهذه لم يذهب إليها أحد، من أهل المثل والأديان؛ لأنه بها يلزم سد باب اثبات الصانع تعالى؛ لأن الماهيات تكون حيثئذٍ، كلُّها واجبة الوجود بأنفسها، إذ عدمها حيثئذٍ يكون محالاً.

الثانية: الأولوية الذاتية الغير الكافية.

الثالثة: الأولوية الغيرية الغير الكافية.

الرابعة: الأولوية الغيرية الكافية، التي هي الوجوب بالغير ومن الفاعل، وهي مدعانا، وإذا اطلقت الأولوية الغيرية بدون قيد، فيراد منها الغير الكافية، ولا يراد منها الكافية، بل يعبر في ألسنتهم عنها، بالوجوب الغيري.

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٩٩.

(غَيْرِيَّةٌ^(١) تكونُ) الأولوية، (أو ذاتِيَّةٌ كَافِيَّةٌ)، تكون الأولوية الذاتية في وقوع الممكن، (أو لا^(٢) على الصَّوابِ)، خلافاً لبعض المتكلمين، القائلين بالأولوية الغيرية^(٣)،

فجّل غرضنا في هذا المقام، إبطال القسم الثاني والثالث من الأولوية، وربما تعرض استطراداً، لإبطال القسم الأول، كما صنع المصنّف^(٤)، فالمراد بأنواعها، هي الأنواع الثلاثة؛ لأن النوع الرابع، لا يطلق عليه أولوية، بل وجوب بالغير كما ذكرنا. (٢) وهي أن تكون أولوية الوجود الغير الكافية، أي التي لم يكن معها الطرف الآخر محالاً، التي لم تقتضيها ذات الممكن، بل أمر خارج عنها، وليس المراد الغيرية الكافية، إذ ليست باطلة عنده.

(٣) أي أو غير كافية، وهذا تقسيم للذاتية، أي الأولوية الذاتية، التي تقتضيها ذات الممكن، سواء كانت كافية أم لا، فهي باطلة.

(٤) الغير الكافية، ويزعمون أنه معها يقع الممكن، وأن كان العدم جائزاً. وقوله (القائلين)، وكذا هم قائلون بالأولوية الذاتية الغير الكافية.

وأما الكافية، فلم يقل بها المتكلمون^(٥)؛ لأنهم أهل دين وشريعة، كما بيننا ذلك تفصيلاً، فراجع.

(١) في هذا الغرر، وفي تعليقاته على الاسفار. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٠٠.
(٢) هكذا قال المصنّف في حاشيته: (ومنهم من يقول بالأولوية الذاتية الغير الكافية، واما الكافية، فلا قائل بها منهم، كيف؟. وهي توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالى، وهم مليون اهل الرشاد، ميرثون عن الإلحاد). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٧٢، حاشية ٤. شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ص ١٤١.

المنكرين للإيجاب^(٥) والوجوب، في إيجاد الممكن. (لا بُدَّ في التَّرجيحِ) أي في ترجيح الفاعل، وجود الممكن أو عدمه، (مِنْ إيجابٍ) لذلك الوجود، أو ذلك العدم. ثمَّ أشرنا إلى الدليل^(٦) بقولنا (لَيْسِيَّةُ الْمُمَكِّنِ) أي كون الممكن من ذاته^(٧)، أن يكون ليس، (تَنْفِي الثَّانِيَّةُ)^(٨) أي الأولوية الذاتية، (رَأْسًا) أي بكلا قسميه من الكافية وغيرها.

(٥) أي يقولون^(٥)، بأن صدور الممكن من الفاعل، لا يستدعي أن يوجهه، بمعنى يجعل عدمه محالاً، فيكون واجب الوجود فيوجد، فلا إيجاب عندهم ولا وجوب عند الوجود.

(٦) الذي يبطل الأولوية بأنواعها الثلاثة، ويثبت من أنه لا بدَّ في وجود الممكن من الإيجاب.

(٧) أي من حيث ذاته ليساً، أي يسلب عن ذاته كل شيء - حتى نفسه - بالحمل الشائع، فكيف يتَّصف بالأولوية، ويحمل عليه حملاً شائعاً قبل الوجود، حتى بها يحصل الوجود.

(٨) بل الأول.



شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٤٩٢. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٠٣.

(١) والناقل صاحب المواقف وشارحه، حيث ذكر في هذا المقام، اقوالاً أخرى. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ص ١٤١. ونقله أيضاً صدر المتألهين في اسفاره، ج ١، ص ٢٠٤.

فإن الماهية لم تكن بحسب ذاتها، إلا هي، وما لم تدخل في دار الوجود بالعرض^(٩)،
لم تكن شيئاً من الأشياء، حتى إنه لم يصدق نفسها على نفسها^(١٠). وذاتها^(١١)

(٩) لأن الداخل في دار الوجود- أعني الخارج- هو الوجود بالذات؛ لأنه هو الأصل لا الماهية، والماهية بالتبع والعرض.

(١٠) أي لم تحمل بالحمل الشائع الصناعي؛ لأن الموجبة، لا بد لها من وجود الموضوع، ومع عدم اتصافها بالوجود، لم يكن الموضوع موجوداً، فهي سالبة بانتفاء موضوعها.

(١١) هذا مبتدأ، خبره لكنه. وقوله (وذاتها)، هذا دفع إشكال على كون الماهية، إذا لم تكن موجودة، يسلب عنها كل شيء، وأنها قبل وجودها، حتى نفسها تسلب عنها.

وحاصل الإشكال: أنه قد تقرّر في محله^(١٢)، أن اتصاف الماهية بنفسها وبالإمكان، متقدم على وجودها، فهي متصفة قبل وجودها بنفسها، وبصفات كثيرة.

فأجاب: أن تقدّمها على الوجود بحسب الذهن^(١٣)، بمعنى أن الذهن بعدما يحل الماهية عن الوجود؛ ينسب إليها أولاً ذاتها وإمكانها، ثم ينسب إليها الوجود.

(١) اللمعات العرشية، محمد مهدي النراقي، ص ٦٠-٧٠. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٤، ص ٣١.

(٢) انوار الحكمة، الفيض الكاشاني، ص ١٦. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ٢، ص ١٥٦.
عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار، الفيض الكاشاني، ج ١، ص ٦٩.

وذاتياتها^(١٢)، وإمكانها وحاجتها، وإن كانت متقدمة على وجودها، تقدماً بالمعنى^(١٣)، لكنه بحسب الذهن^(١٤)، وأما في الخارج، فالأمر بالعكس^(١٥).
فما لم يكن وجود، لم تكن ماهية، ولا بروز لأحكامها^(١٦) الذاتية. وحينئذٍ فلا ماهية قبل الوجود، حتى تستدعي^(١٧) أولوية مطلقاً. (كذا) تنفي (الأولى)، أي الأولوية

(١٢) أي اجزائها.

(١٣) أي عند التحليل.

(١٤) أي لكن هذا التقدم بحسب الذهن، بمعنى عند التحليل الذهني، حيث إن الذهن يحللها إلى الوجود والماهية، وينسب تلك الأمور لها، قبل نسبة الوجود.
(١٥) أي فالوجود متقدم عليها؛ لأنها اعتبارية، ومنتزعة من حدوده، بخلاف الذهن، فإن الوجود بنفسه لم يوجد فيه، بل عنوانه، وهو عارض للماهية، حيث أنها تتصف به، والشيء لا يعرض له شيء آخر، إلا بعد ثبوت لوازمه وذاتياته، فلذا قيل أنها متقدمة على الوجود، بحسب المعنى في الذهن.

(١٦) أي ولا ظهور ولا ثبوت لتلك الأحكام؛ لأنها تكون معدومة، فأحكامها كذلك.

(١٧) أي تكون متصفة بالأولوية الذاتية. ويشكل على هذا الدليل: بأنه الماهيات ثابتة في علم الله ﷻ، وعلم الأنوار القاهرة، وباقي المجردات، فهي متصفة بالأولوية قبل وجودها، باعتبار ثبوتها هناك. وأجيب^(١): أن هذا المطلب، إنما يراد

(١) وقد ردت هذه الأقوال، بعد إيضاح فسادها. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ١٢٧-

الغيرية، (بقاء التَّسْوِيَةِ)^(١٨) أي تسوية الوجود والعدم^(١٩)

اثباته، قبل اثبات تلك، فليس اثباته متوقفاً على تلك، حتّى تجعله متوقفاً عليه، إنّما غرضهم أن تثبت الأولوية للماهية قبل الوجود، بقولٍ مطلق، وبأي نحو كان، وإلا فننقل الكلام بالنسبة إلى تلك الوجودات.

وأشكل أستاذنا في مجلس درسه، على هذا الدليل، بما حاصله: إنّما يمكننا أن ندعي، أن الأولوية مثل الإمكان، بمعنى له تقدّم بحسب الذهن، وان كان بروزها بحسب الوجود الخارج، فكما كان الإمكان علّة لوجود الممكن، كذلك الأولوية، وأدعى (حفظه الله): أنه لم يتعرض أحد لهذا الإشكال، على هذا الدليل أصلاً.

نعم، هذا الدليل يدفع قول الخصم، الذي يقول: بأن الأولوية ثابتة للماهية قبل وجودها، ولكن لا يدفع هذه الدعوى لو أدّعت، فلا بدّ أن نذكر دليلاً آخر^(٢٠). وهو أن الأولوية لو كانت ثابتة، لكان للماهية ترجيح بالنسبة إلى الطرف المرجح، والحالة أنه عند ملاحظتها في ذاتها، لم يكن ثابتاً لها هذا الترجيح؛ لأنّه لا تابع لها، كما هو كذلك في الإمكان.

(١٨) في الممكن مع هذه الأولوية.

(١٩) في الجواز، بمعنى أن الممكن، يجوز فيه مع هذه الأولوية، العدم والوجود،



ص ١٢٩. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ١٣٢. الأسفار الأربعة، صدر الدين

الشيرازي، ج ١، ص ٢٢١-٢٢٢. المحصل، فخر الدين الرازي، ص ٥٣.

(١) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، الفصل الثاني عشر في بطلان الأولوية، ص ١٩٩.

بحالها^(٢٠). فإنّ هذه الأولويّة^(٢١)، لما كانت غير بالغة إلى حد الوجوب^(٢٢)، لا يجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقوع بهذه الأولويّة، وعدم الوقوع بها، كلاهما متساويان^(٢٣)،

لا التسوية بالنسبة إلى نفس الوجود والعدم، إذ لا ينكر مع فرض الأولوية، والوجود أولى من العدم في الماهية.

(٢٠) هذا متعلّق ببقاء التسوية، أي أن الأولويّة لا ترفع التسوية، بل تبقى معها التسوية، ومع بقائها لا يمكن وجود الممكن، كما سأذكر لك ذلك.

(٢١) هذا تعليل إلى بقاء التسوية بحالها.

(٢٢) إذ فرض الكلام، أن الأولويّة غير كافية.

(٢٣) في عدم التعيين والجواز؛ لأنّه لو كانت الأولويّة الغيرية، متعيّنة للوجود، ولم يجز تعلّقها، لا وقوع العدم، وتكون مانعة منه، كانت وجوباً بالغير، وهو المطلوب. وإن كانت غير معينة، ومعها يبقى السؤال لم وجد؟. والعدم يكون جائز الوقوع، فالممكن متساوي الطرفين بالنسبة إليها، فيحتاج الوجود إلى شيء آخر يرجّحه، فإنّ كان يوجب، فهو المطلوب، وإن كان أولويّاً، فأيضاً يحتاج إلى مرجح آخر، لبقاء التساوي، فيلزم التسلسل، ومع ذلك لا يحصل تعيين لاحد الطرفين، كذلك في الحاشية^(١).

(١) (التساوي، باعتبار ان الأولويّة تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذي هو لذات العلة، لا يصادم



التساوي في ناحية المعلول، كذلك الاولوية؛ ولأنه ان كانت الأولوية متعينة التعلق، بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز تعلقها بوقوع العدم، كانت وجوباً؛ لأن التعيين والتخصّص، هو الوجوب، هذا خلف. وإلا، فهي مستوية النسبة إلى الطرفين، فيحتاج الوجود إلى شيء اخر يرجّحه، وهو أيضاً مرجح أولوي، وهكذا ننقل الكلام، ويتسلسل. ومع ذلك لا يحصل تعين لاحد الطرفين، ولا يكون مرجحاً، ما فرض مرجحاً.

وبالجملة: بين اولوية الوقوع، والتأدي إلى الوقوع، تهافت، إذ في حال الوقوع، ان طرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، وإلا جاز التبادل، وحصل التصادم، فإن تأدت الأولوية إلى الوقوع، لزم الخلف، وإلا فالأولوية كلا اولوية.

وايضاً، كما ان وقوع الوجود على سبيل الاولوية، كذلك وقوع نفس الأولوية، على سبيل الاولوية، فوقوعها ولا وقوعها متساويان، فيحتاج وقوعها إلى مرجح، والفرض ان المرجح أولوي لا وجوبي، فيحتاج أيضاً إلى مرجح، وهكذا في الاولويات الأخر، إلى غير النهاية، ومع ذلك جميعها كالأولوية الاولى، كما يقال: ان الممكنات الغير المتناهية، في حكم الممكن الواحد، في جواز طريان العدم.

والحاصل، ان كل موجود ممكن، ينبغي ان يقع اولويته أولاً، ثم يقع وجوده الاولوي، والحال انها أيضاً، يجوز ان تقع، وان لا تقع، تبادلاً، إذ كل وقوع عندهم، بلا وجوب.

ومن هنا يختلج بخاطري، برهان على نفي الاولوية، وهو انه: لو وجد الممكن بالاولوية، لوجد الصادر الأول بها؛ لأنه أيضاً ممكن، ولو وجد بها، لم يكن صادراً أولاً، إذ لا بدّ ان يقع اولويته أولاً، حتّى يقع وجودها ثانياً، وهذه الأولوية ليست عين وجوده؛ لأنها سبب وجوده، وايضاً، هي جائزة العدم، والوجود يأبى العدم. وليست صفة الواجب ايضاً؛ لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا بخلاف ما هو المذهب المنصور، فإن الإيجاب صفته تعالى، والوجوب السابق للصادر الأول، هو الخصوصية، التي هي عين ذات الواجب، وهي التي لا تمكن من عدمه، وتأبى إلا ان يترتب عليها وجوده، إذ لكل علة خصوصية، مع معلولها الخاص. (فاستقم



فلا يتعين بعد أحدهما^(٢٤)، بخلاف ما إذا بلغت إلى حد الوجوب؛ لأنه حينئذ لا يبقى الطرف الآخر^(٢٥). فما لم يسدّ الفاعل، جميع أنحاء عدم المعلول، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بأنه: لم وقع هذا دون ذلك؟ هذا هو الوجوب السابق^(٢٦)، الجائي من العلة^(٢٧) في الممكن. (ثم هنا وجوب آخر، يقال له (وجوبٌ لاحق)^(٢٨)).

(٢٤) بل لا بدّ من مرجح موجب.

(٢٥) أي لا ينبغي جوازه، بل يكون محالاً.

(٢٦) أعني انسداد جميع أنحاء العدم بالفاعل، الذي ينقطع معه السؤال: لم وجد؟. هو المسمّى بـ(الوجوب السابق)؛ لأنه سابق على وجود الممكن عند العقل، حيث إن العقل، أول ما يحكم على الممكن بوجوبه، وانسداد جميع أنحاء عدمه، ثمّ يحكم بوجوده.

(٢٧) لأنها هي التي تسدّ أنحاء عدم الممكن، الذي هو الوجوب، فالوجوب يجيء منها.

(٢٨) لما كان الوجوب، هو عبارة عن الإباء عن الطرف المخالف ومحالتيه، وكل من العدم والوجود يلحقه، ويتبعه الإباء عن مقابله، فكل منها له وجوب يلحقه ويتبعه، وهذا أيضاً وجوب بالغير، بالنسبة إلى ماهية الممكن؛ لأنه إنّما يحصل



بشرط الاتصاف بالمحمول^(١)، والاتصاف من الفاعل، فالوجوب اللاحق يكون منه وبسببه، وأما بالنسبة إلى وجود الممكن، فهو ذاتي له، بمعنى تابع له؛ لأنه لو لم يكن تابعاً له - بمعنى لم يكن يجب المحمول بشرط الاتصاف - لكان جائز الطرف المقابل في حال الاتصاف، وجوازه يستلزم اجتماع النقيضين؛ لأن هذا الاتصاف موجوداً حالياً، ونقيضه يجوز تحققه، لأنه يأبى عنه، فيجوز اجتماع النقيضين، وهو مع الوجود متحد ذاتاً، متغاير عند العقل.

ولذلك [قال] أستاذنا: أن الوجود اللاحق، عين الوجود الخارج، لا أنه متحد معه ذاتاً، نعم العقل من مقام الوجود الخارجي، يتنزع مفهوم الوجود والوجوب اللاحق، واستدل على العينية، من أن الوجود هو عين الإباء عن العدم، وإنما يتقوم بهذا.

فإن قلت: لو كان الوجود اللاحق، لازماً لذات وجود الممكن، وليس بالغير كما

(١) وقد ذهب الحكيم المؤسس، آغا علي مدرّس (قدس سره): إلى أن الوجود بشرط المحمول، أخصّ من الوجود اللاحق، وإليك نص كلامه، فيما علّق على شوارق الإلهام: (أقول: الوجود السابق، هو تعين المعلول بهويته الخاصة، في مرتبة اقتضاء العلة المقتضية، الجامعة لجميع جهات اقتضاء تلك الهوية، الذي هو عين وجودها، والوجود اللاحق، هو تعين المعلول، في مرتبة وجوده وهويته، بل وجوب اعتبر في مرتبة ذات الشيء، هو وجوب لاحق له، وإن كان سابقاً بالنسبة إلى وجوب معلوله منه، ووجه تسميته باللاحق، هو كونه لاحقاً بالوجوب السابق، في أكثر أفراده، وهي الوجوبات الحاصلة، في مرتبة الوجودات الممكنات، والوجوب بشرط المحمول، وجوب آخر أخصّ منه، ولا يحصل إلا باعتبار الاشتراط، واعتبار المحمول مع الموضوع، الخالي عنه بحسب ذاته). مجموعة مصنّفات حكيم مؤسس آغا علي مدرّس طهراتي، علي بن عبد الله زنوزي، تحقيق محسن كيدور، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٤.

وهو أيضاً مبرهن عليه^(٢٩)، و(مُبَيَّنٌ). يلحق الممكن، بعد حصول^(٣٠) الوجود أو العدم بالفعل^(٣١). وهو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول^(٣٢).

قررتم، لزم أن يكون وجوده واجباً، فينقلب.

قلنا: أن وجوبه اللاحق^(٣١)، إنما يكون ذاته، ما دام ذات الوجود، فإذا انقطع الفيء، وذهبت ذات الوجود، ذهب الوجوب؛ لانقائه بانتفاء موضوعه، كالحوانية بالنسبة إلى الإنسان، نعم لو كانت له ضرورة أزلية، مثل وجوب الواجب لوجوده؛ للزم انقلابه، ولكن نحن لم ندع ذلك.

(٢٩) وحاصل البرهان^(٣١): أن الوجود المحمول، بسيطاً كان [أم] مركباً، أن كان يجوز أن يتحقق معه الطرف المقابل، فيلزم جواز اجتماع النقيضين، فيلزم استحالة التحقق للطرف المقابل، وهو الوجوب للوجود، وكذا الكلام في الوجوب اللاحق للعدم. وأما الوجوب السابق؛ فالبرهان عليه، ما تقدم من البرهان النافي للأولية.

(٣٠) أما الوجوب السابق، يلحقه قبل الحصول.

(٣١) أي في حال الحصول وفي حال الاتصاف، يكون ذلك الطرف واجباً، لاستحالة مقابله.

(٣٢) فإنه عند الاتصاف بالمحمول، يكون الثبوت والوجود- المركب أو البسيط- ضرورياً، لحصول الإباء عن العدم، وإلا لجاز اجتماع النقيضين.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٢٤-٢٢٩.

(٢) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الأملي، ج ١، ص ٢٤٤.

ولا يخلو عنه قضية فعلية^(٣٣).

إن قلت: ما معنى^(٣٤) سبق الوجوب على الوجود، ولحوقه له، وحيثية الوجود^(٣٥)، كاشفة عن حيثية الوجوب^(٣٦)، بل عينها^(٣٧)؛ لأن حيثية الوجود^(٣٨)،

(٣٣) أي كانت ضرورية أو دائمة أو مطلقة عامة، ما عدا الممكنة، لأنه لم يكن في موردها، الثبوت في أي ظرف كان، بخلاف الفعليات، فإنه فيها، وفي موطنه لا بد من الوجوب بالغير، والضرورة بشرط المحمول.

(٣٤) حاصل هذا الإشكال: أن الوجوب هو عبارة عن الإباء عن الطرف المقابل ومحالته، وهذا عين الوجود في الخارج، فلا معنى لجعل سابقاً ولاحقاً.
(٣٥) أي وجهة الوجود.

(٣٦) حيث إن وجود الشيء، ينبأ عن أن الطرف المقابل محال الإباء عنه، وإلا لما وجد، للزوم الترجيح بلا مرجح.

(٣٧) هذا استدلال ثاني، وهو يكون على عدم اللحق والسبق كليهما.

(٣٨) هذا دليل، على خصوص عدم سبق الوجوب على الوجود، وليس ناظراً إلى اللحق.

وينبغي إن يقرر هكذا: أن الوجوب ليس سابقاً في الخارج على الوجود؛ لأنه غير محتاج إليه، حيث أنهما غير متميزين في الخارج، بل الوجوب متوقف عليه؛ لأنه صفة له، فيكون هو الأسبق. ولا في الذهن؛ لأن الوجود كاشف عن الوجوب، فالوجوب متأخر في الذهن، لا سابق.

والمقدّمة الأولى التي تنفي الأسبقية في الخارج، وإن كان المستشكل محتاج إليها؛

حيثية الإباء^(٣٩) عن العدم^(٤٠)؟.

قلت^(٤١): هذا السبق واللحوق في اعتبار العقل، عند ملاحظة هذه

لأن مجرد كونه كاشفاً، لا يثبت عدم اسبقيته، إذ أن المعلول يكشف عن العلة، مع أنها اسبق، إلا أنه لما كانت بديهية عند المصنّف - لأنه يعترف أنهما غير متمايزين في الخارج، وليس أحدهما علة للآخر، بل العقل يجعلها متمايزين - فلذا أهملها لوضوحها، مع اختصار مؤلفه.

(٣٩) الذي هو الوجوب، فالوجود عين الوجوب.

(٤٠) كما أن [حيثية] العدم، حيثية الإباء عن الوجود.

(٤١) لما كان في نظر المصنّف، أن الوجوب هو الإباء عن الطرف المقابل، وهذا عين الوجود في الخارج، بين أن الاسبقية واللحوق باعتبار العقل^(١)، عندما يلاحظ الوجوب والوجود والماهية والفاعل، وإلا فهي والخارج شيء واحد. فقولكم: أنه كاشف، لا يلزم عدم الاسبقية عند العقل، فإنّ بعض الأشياء، طالما عند حصولها في الذهن، يكون كاشفاً عن شيء آخر، ولكن عند ملاحظة العقل لهما، يحكم العقل بتقدم ذلك الشيء الآخر، كالإمكان مع وجود الماهية، فإنّ وجودها كاشف عن إمكانها، مع أنه أسبق.

وقولكم: أن حيثية الوجود، عين حيثية الإباء عن العدم، إن أردتم به أنه في الخارج،

(١) (وهي من الاعتبارات النفس الأمرية). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه

المعاني^(٤٢)، واعتبار الترتيب^(٤٣) بينها. فقولهم الشيء، ما لم يجب، لم يوجد، معناه ما

فصحيح، ولكن لا نقول نحن به، بل نريد الأسبقية واللحوق عند العقل. وإن أردتم به في العقل، عند ملاحظة هذه المعاني، فليس كذلك، فإن العقل يفككها، ويراهها متغايرة، بعضها اسبق عنده من الأخرى، وتحقيق هذا المطلب، على هذا المنوال، مما لم يسبقني إليه أحد فيما أعهد، بعون الملك الجبار.

واعلم أن بعضهم، ذهب إلى أن الوجوب السابق، هو الخصوصية الموجودة في العلة، التي بها حصل الارتباط بين العلة المعلول، ووجود المعلول بها، وإن كانت هي عين العلة، وحينئذ فالوجوب السابق والوجود، متميزان في الخارج، كما في العقل، نعم اللاحق مع الوجود، متحدان خارجاً، متميزان عقلاً.

(٤٢) هي الوجوب بالغير والوجود.

(٤٣) هذا عطف على ملاحظة^(١)، أي عند اعتبار الترتيب بينها، فيحكم أولاً بالوجوب، أي أن ماهية الطرف الآخر فيها محال، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح،

(١) (فما لم يعتبر نفس شيئية الماهية، ولم يتقرر، ولم يلاحظ خلوها، بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم يأت الإمكان، وإذا اعتبر الإمكان، وان المتساويين، ما لم يترجح احدهما بمنفصل، لم يقع، ولو حظ تشبها بإحدهما، حكم بالحاجة إلى العلة، وبعد الحاجة إليها، وملاحظة كيفية التأثير، وانه بنحو السد المسطور، حكم بالإيجاب، ثم بالوجوب، كترتب الإنكسار على الكسر، ثم بالإيجاد والوجود، والإيجاد الحقيقي، متقدم على الوجود، مع انه الوجود الحقيقي؛ لأنه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولان الوجود مضافاً إلى الحق تعالى، إيجاد حقيقي، متقدم على الوجود المضاف إلى الماهية). المصدر السابق، ص ٢٧٥، حاشية ١٠.

لم ينسد جميع أنحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده^(٤٤). (فبالضرورتين^(٤٥) حُفَّ
المُمْكِنُ^(٤٦)). وقولنا (وَنَسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنَسْبَةِ التَّمَامِ^(٤٧) وَالنَّقْصَانِ)، مسألة
متداولة بينهم. معناها أن الإمكان، لما كان برزخاً بين الوجوب والإمتناع^(٤٨)، كانت
نسبته إلى الوجوب كذا^(٤٩).

فتوجد، فوجودها بعد وجوبها، وبعد وجودها، يكون فيها وجوب؛ لأنه بعد
الاتّصاف بالوجود، تأبى عن الطرف المقابل، ويكون محالاً، وإلاّ لجاز اجتماع
النقيضين، فتكون واجبة. قوله (واعتبار الترتيب)، فإنه بمجرد ملاحظة هذه
المعاني، لا يكون أحدها اسبق، بل عندما يرد اعتبار الترتب بينها، بعد ملاحظتها.

(٤٤) لأنه مرادهم أنه في الخارج، ما لم يجب لم يوجد، فتكون القاعدة، اعني أن
الشيء ما لم يجب لم يوجد، صحيحة.

(٤٥) أي الوجوب السابق، والوجوب اللاحق.

(٤٦) عند وجوده، أو عند عدمه.

(٤٧) يطلق التمام والكمال، على الوجوب في جانب الوجود، ولم يتعارف اطلاقه،
على الوجوب في جانب العدم؛ لأنه بطلان محض، وفي درك سفلي، فليس فيه
كمال لشيء.

(٤٨) تعارف عندهم، أن الوجوب: يطلق على الوجوب في طرف الوجود، وأما
الوجوب في طرف العدم، فيطلق عليه الامتناع.

(٤٩) أي كنسبة النقصان والتمام، وذلك لأن إمكان الوجود، لما كان وجوباً
بالقوة، صار بالنسبة إليه، انقص منه درجة، والوجوب هو الكامل، وحينئذٍ فالكاف

والأولى أن يكون^(٥٠) المراد بالإمكان، هو الإمكان بمعنى الفقر، المستعمل في الوجودات^(٥١) المحدودة^(٥٢)، المصطلح عليه^(٥٣) لصدر المتألهين (قدس سره)، وبالوجوب هو الوجوب الذاتي.

في كنسبة، للتشبيه؛ لأنه ليس حيثئذ الإمكان ناقصاً، والوجوب أمر تام له، إذ أن التمام والنقصان، إنما يكون في حقيقة واحدة، ذات مراتب، والوجوب والإمكان، كل منهما حقيقته غير الآخر. نعم يكون شبيه بنسبة التمام والنقصان؛ لأن الوجوب أعلى من الإمكان، أي الإمكان انقص منه.

(٥٠) التوجيه الأول: كأن المراد بالإمكان فيه، هو الإمكان الذاتي، الذي هو سلب الضرورتين^(١).

والتوجيه الثاني: المراد بالإمكان، هو الإمكان الفقري.

وأيضاً يكون الوجوب في التوجيه الأول، هو الوجوب الغيري، وأما في الثاني، فهو الوجوب الذاتي. وإنما كان الثاني أولى بالإرادة من المعنى الأول؛ لأنه عليه تكون نفس نسبة النقص والتمام، متحققّة بين الوجوب والإمكان، إذ لا شك أن الوجود الغيري - الذي هو الإمكان - أنقص من الوجوب الذاتي، إذ الأول فيء، والثاني ظلّ.

(٥١) أي الذي يطلق، ويراد به الوجودات المحدودة؛ لأنها عين الفقر كما تقدّم.

(٥٢) هي وجودات الماهيات.

(٥٣) أي الذي اصطلح على هذا المعنى في الإمكان، هو صدر المتألهين^(١).

(١) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ٢٩٦.

وحينئذ فالسخرية بنحو الشيء والفيء^(٥٤)، المعبرة في التام^(٥٥) والناقص، متحققة^(٥٦).
ثم مع كونها^(٥٧) في نفسها مسألة بإيرادها^(٥٨) هنا،

(٥٤) أي بنحو الأصل وفيئه، لا بنحو التساوي بين افراد الماهية الواحدة.
(٥٥) وذلك لأن التام والناقص، لا بدّ وأن يكونا من افراد حقيقة واحدة، والناقص هو من التام، ولم ينقص شيء من التام.
(٥٦) بين الإمكان الفقري، الذي هو الوجود بالغير، والوجوب الذاتي، الذي هو واجب الوجود، لما قدّمنا أن الأول فيء للثاني. بخلاف التوجيه الأول؛ فإن السخرية بنحو الشيء والفيء- التي هي معتبرة بين الناقص والتام- غير متحققة فيه كما قدّمنا.

(٥٧) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن هذه مسألة على حدة، فلا وجه لإيرادها هنا في هذه المسألة، بل ينبغي أن يعقد لها باب مستقل.
فأجاب: أنه مع التسليم أنها مسألة مستقلة، إلا أنه هناك فائدة بإيرادها هنا، كما سيظهر لك.

(٥٨) هذا متعلّق بقوله: يدفع توهم، وهذا الكلام والجواب، بناءً على التوجيه الأول. وأما على التوجيه الثاني، فهي لا تكون مسألة مستقلة عن المسألة المتقدمة؛ لأنها تدل على نفي الأولوية، لأننا إذا قلنا إن الوجود الغيري ناقص بالنسبة للوجود الذاتي، وعين الربط والتعلّق، فلا أولوية حينئذٍ، إذ يكون واجباً به.



يدفع توهم المنافاة^(٥٩)، بين الضرورتين والإمكان، فإن الإمكان الذاتي كالمادة^(٦٠)، والوجوب الغيري كالصورة^(٦١)، فيجتمعان^(٦٢).

(٥٩) وحيثئذٍ يشكل على الكلام السابق عند التوهم، بأنه كيف تقول الممكن بالضرورتين حقّ، وبإيراد هذه المسألة، يرتفع هذا التوهم، ويثبت عكس هذا التوهم، وهو انه يجتمعان.

(٦٠) لأنّه يقبل لأن يتصور بالوجوب، ويقبل لأن يتصور بالامتناع، وإستفدنا كونه كالمادة، من اطلاق النقص عليه؛ لأنّه كما بيّنا، أن معنى نقصه بالنسبة إلى الوجوب، هو كونه وجوباً بالقوّة. وقوله (كالمادة) وإثما لم يكن المادة؛ لأن المادة إنّما تكون في عالم الجسم، لا في الامور الاعتبارية، كالإمكان والوجوب.

(٦١) لأن الصورة ما به يكون الشيء بالفعل، وبطرو الوجوب الغيري، يكون وجوباً بالفعل.

(٦٢) لأن الصورة والمادة، بينهما كمال الوئام.

غرر في الإمكان الاستعدادي

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِي
 ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِي دُعِي
 لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةِ الْفِعْلِ
 وَإِنْ مُقَوِّمًا عَلَيْهِ عَيْنًا
 وَأَنَّ هَذَا فِي مَحَلِّ الْمُمْكِنِ
 وَهُوَ بَعْرِفِهِمْ سَوَى اسْتِعْدَادِ
 وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِي رُعِي
 وَكَوْنِ ذَاتِي لَهْ كَالْأَصْلِ
 وَفِيهِ سَوْغٌ أَنْ يَزُولَ الْمُمْكِنَا
 وَفِيهِ شِدَّةٌ وَضَعْفًا أَيْقِنِ

غرر في الإمكان الاستعدادي

(قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِيٍّ^(١) وَهُوَ بَعْرُفُهُمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ). فَإِنَّ تَهْيِئَ الشَّيْءِ لَصِرُورَتِهِ شَيْئًا آخَرَ، لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ الْمُسْتَعَدِّ^(٢)، وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ الْمُسْتَعَدِّ لَهُ. فَبِالاعتبار الأول يقال له الاستعداد، فيقال: إن النطفة مستعدة للإنسانية. وبِالاعتبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي^(٣)، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في

(١) أي بحسب الاعتبار^(١)، لا بالذات.

(٢) الذي هو موضوع التهيؤ.

(٣) فيكون وصفاً للمستعد له؛ لأنَّه عبارة عن التهيؤ المنسوب له، وليس وصفاً للمستعد؛ لأنَّه ليس التهيؤ المدلول له، منسوب إليه، كما أن (مضروب)، لَمَّا كان

(١) (أَنَّ الْإِمْكَانَ الْاسْتِعْدَادِيَّ، وَإِنْ كَانَ مَغَايِرًا لِلذَّاتِي، لِأَنَّهُ مِثْلُهُ، فِي كَوْنِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ، وَلَيْسَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ، كَمَا عَلَيْهِ الْمَتَأَخَّرُونَ، إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى وَجُودِ كَيْفِيَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِي النَّطْفَةِ مِثْلًا، مَغَايِرَةً لِلْكَيْفِيَّةِ الْمَزَاجِيَّةِ، وَغَيْرِهَا مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ فِيهَا، مَقْرِبَةً لَهَا إِلَى قَبُولِ الصُّورِ، الَّتِي تَتَوَارَدُ عَلَيْهَا.

فَالْحَقُّ: أَنَّ الْاسْتِعْدَادَ أَيْضًا أَمْرًا اعْتِبَارِيًّا، مَغَايِرًا لِلْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ بِوَجْهِهِ، كَمَا قَرَّرْنَاهُ، وَعَدَّ الْقَدَمَاءُ إِيَّاهُ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ، لَا يَوْجِبُ اعْتِقَادَهُمْ وَجُودَهُ فِي الْخَارِجِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَتَسَامَحُونَ، وَلَا يَفْرُقُونَ فِي الْأَغْلَبِ، بَيْنَ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ، وَالْمَوْجُودِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَهُوَ - أَيُّ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ الْفَرْدِ - وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ، زَوْجَ تَرْكِيْبِيٍّ، لَمَّا عَرَفَتْ مِنْ تَرْكِيْبِهِ مِنْ أَمْرَيْنِ). شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، محمّد

النّطفة. فلو سومح وقيل: النطفة يمكن أن يصير إنساناً^(٤). كان المراد ما ذكرنا^(٥).
(ذا) أي الإمكان الاستعدادي (ما بالإمكانِ الوُقُوعِيّ) أيضاً (دُعِيّ).

عبارة عن (الضرب)، المنسوب إلى المفعول، كان وصفاً للمفعول، لا وصفاً للفاعل. وقوله (يقال له الإمكان الاستعدادي)^(٦)، وهو ليس من المراد بهذا المعنى، بل هو عرض من الكيفيات الاستعدادية؛ لأن التهيؤ من الكيف الاستعدادي. وأشكل الأستاذ على هذا التفسير: بأن الإمكان الاستعدادي عند الحكماء^(٧)، هو الإمكان الذاتي للمستعد له، مع حصول بعض الشرائط، وارتفاع بعض الموانع، وليس ذلك بمعتبر في الإمكان الذاتي، فهو متحد معه ذاتاً، وليس هو عبارة عن التهيؤ، وأما صاحب الشوارق^(٨)، فتارة يفسره بالمعنى الذي ذكره المصنّف، وتارة بالمعنى الذي ذكره الأستاذ، ويزعم أن الفرق بينه وبين الإمكان الذاتي، هو الفرق بين الكل والجزء، وعلى تفسير الأستاذ يكون من المواد.

(٤) أما وجه المسامحة، فلما قدّمنا، من أن الإمكان لا يكون وصفاً للمستعد، بل للمستعد له، وهنا جعل وصفاً للمستعد.

(١) ثمّ قد يطلق الإمكان، ويراد به الإمكان الاستعدادي، الذي هو تهيؤ المادّة واستعدادها، لما يحصل لها من الصور والاعراض... الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٨٢-١٨٦، ص ٢٣١، ص ٣٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٤.

(٣) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ علي أكبر اسد زاده، المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأوّل، في الإمكان الاستعدادي، ج ١، ص ٣٨٠.

وهذا الإمكان الوقوعي، المرادف للاستعدادي، غير الإمكان الوقوعي، المفسّر بكون الشيء، بحيث^(٦) لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ لأن ذلك^(٧) في الماديات^(٨)، وهذا أعمّ موردًا^(٩).

(٥) أعني كون الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة، ويكون من الوصف بحال المتعلّق كما قيل.

(٦) وهذا أيضاً ليس من الجهات.

(٧) أي الإمكان الاستعدادي.

(٨) وهي ما عدا المجردات؛ لأنها هي التي يكون فيها القوّة أو التهيؤ، لشيء آخر، واما المجردات فليس فيها قوّة وتهيؤ، بل كلّها فعليات، إذ القوّة والتهيؤ من شأن الناقص لا الكامل، وهي كاملة جامعة لجميع فعلياتها.

(٩) أي والإمكان الوقوعي بالمعنى الثاني؛ أعمّ من الإمكان الاستعدادي، بحسب التحقق^(١٠) ومورد الأجماع، لا بحسب الصدق، وذلك لأن الإمكان الوقوعي بالمعنى الثاني، يتحقّق في الماديات؛ لأنّه لا يلزم من فرض وقوعها محال، ويوجد

(١) قال السيد العلامة، مبيّنًا الفرق بينهما: (وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمّى (الإمكان الوقوعي)، وهو كون الشيء، بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعًا بالذات أو بالغير، وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام، سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما: (الإمكان الاستعدادي)، وهو كما ذكره، نفس الاستعداد ذاتًا، وغيره إعتبارًا، فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئًا آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد، ونسبة إلى الشيء المستعد له، فبالاعتبار الأول

في المجردات؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال، ولذا هي واقعة، وقد قلنا: أن الإمكان الاستعدادي مختص بالماديات، والوقوعي بالمعنى الثاني، يوجد فيها وفي غيرها، فهو أعم بحسب المورد، أعني بحسب التحقق.

وأما بين الوقوعي بالمعنى الثاني، وبين الإمكان الذاتي، فبحسب ظني أن بينهما عمومًا من وجه، لا عموم من المطلق، والعموم في جانب الإمكان الذاتي^(١)، وذلك



يسمى (استعداداً)، فيقال مثلاً: (الظفة لها استعداد أن تصير إنساناً)، وباعتبار الثاني يسمى (الإمكان الاستعدادي)، فيقال: (الإنسان يمكن أن يوجد في الظفة).

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي، أن الإمكان الذاتي - كما سيجيء - اعتبار تحليلي عقلي، يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية، تلحق الماهية الموجودة، فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الانسانية، المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق الظفة، الواقعة في مجرى تكون الإنسان.

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف، فإمكان تحقق الانسانية في العلة، أقوى منه في الظفة، بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي، يقبل الزوال عن الممكن، فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت. ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي - ومحلّه المادّة بالمعنى الأعم - يتعين معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعد لها المادّة، بخلاف الإمكان الذاتي، الذي في الماهية، فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي، أن الاستعدادي إنّما يكون في الماديات، والوقوعي أعم مورداً). بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٦٥.

(١) (لتحققه في المجردات، إذ لم يلزم من فرض وقوعها محال، لكنه اخصّ مورداً من الإمكان الذاتي؛ لأنّ عدم العقل الأول له الإمكان الذاتي، لكن ليس الإمكان الوقوعي، إذ يلزم من فرض وقوعه



(وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ) أي بين الإمكان الاستعدادي، (و) بين إمكان (وذا تِي رُعي) من وجوه، مذكورة في الأفق المبين^(١٠) والأسفار.

الأول قولنا: (لِكَوْنِهِ) أي الاستعدادي^(١١)، (مِنْ جِهَةِ بِالفِعْلِ)^(١٢)؛ لأنّه من الأمور المتحقّقة في

لتحقّق الإمكان الوقوعي بالمعنى الثاني في الله ﷻ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال (تعالى عن ذلك)، دون الإمكان الذاتي، فإنّه تعالى غير مسلوب عنه الضرورتان، لثبوت ضرورة الوجود له، ويوجد الإمكان ذاتي دون الوقوعي بالمعنى الثاني، في عدم العقل الأول، فإنه مسلوب عنه الضرورتان، ولذا كان معلولاً، ولكن ليس فيه إمكان وقوعي بالمعنى الثاني؛ لأنّه يلزم من فرض وقوعه محال، إذ لو عدم العقل الأول، لزم عدم الواجب؛ لأنّه لازم له، ومستحيل وجود العلة بدون المعلول، ويجتمعان في وجود العقل الأول، وسائر الوجودات الممكنة، فإنها ممكنة ذاتاً، ولا يلزم من فرض وقوعها محال.

(١٠) للدّاماد^(١٠).

(١١) أي الإمكان الاستعدادي.

(١٢) أي متحصّل بالفعل، أي في الحال.



محال، وهو عدم الواجب بالذات، تعالى عن ذلك علواً كبيراً). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي

السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٧٩، تعليقة ٢.

(١) الأفق المبين، محمّد باقر الميرداماد، ص ١٥٥، ص ٣١٧.

الأعيان^(١٣)، لكونه كيفية^(١٤) حاصلة للمادة^(١٥)، مهية إياها، لإفاضة المبدأ^(١٦) الجواد، وجود الحادث فيها كالصور^(١٧) والأعراض، أو معها^(١٨) كالنفس المجردة^(١٩)، بخلاف الإمكان الذاتي^(٢٠). فالتهيؤ من حيث إنه كيفية مخصوصة في المادة، بالمعنى الأعم^(٢١)، أمر بالفعل^(٢٢)،

(١٣) أي فيه الخارج.

(١٤) هذا تعليل إلى كونه متحققاً في الأعيان.

(١٥) أراد بالمادة بالمعنى الأعم، وهي ما كانت محلاً لشيء آخر، أو ما كان يوجد معه شيء آخر.

(١٦) المبدأ فاعل الإفاضة، وقوله وجود الحادث، مفعول لها.

(١٧) هذا مثال لوجود الحادث المفاض في المادة.

(١٨) هذا عطف على قوله (فيها)، أي مهية لإفاضة المبدأ الجواد، وجود الحادث معها.

(١٩) فإنها لا تفاض في المادة؛ لأنها متعلقة بالمادة، لا في المادة كما سيجيء، بل تفاض مع المادة.

(٢٠) حيث إنه ليس له جهة فعلية، حيث إنه غير متحقق في الخارج، إذ أنه عدم محض؛ لأنه سلب الضرورتين.

(٢١) وهو ما يوجد معه الشيء، أو يحل فيه، وليس المراد بالمادة بالمعنى الأخص، وهو ما كان محلاً للشيء.

(٢٢) هذا خبر قوله فالتهيؤ.

ومن حيث إنه^(٢٣) إمكان وقابلية^(٢٤) للمستعد له، أمر بالقوة^(٢٥). وأما ما ذكره في الأسفار^(٢٦) بقوله: (لكونه بالفعل^(٢٧) من جهة أخرى^(٢٨)، غير جهة كونه قوة وإمكاناً^(٢٩)

(٢٣) أي التهيؤ

(٢٤) عطف تفسير للإمكان.

(٢٥) أي في قوة الشيء المستعد له، وفي تقديره^(١)، وقابل لأن يكون الشيء المستعد له.

(٢٦) غرضه من هذا، دفع إشكال عن الأسفار^(١)، وهو أنه في بيان كون الإمكان الاستعدادي، له جهتان، ذكر لمحلّه الجهتان، لا لنفسه.

وحاصل دفعه: أن ذكره للمحل من قبيل التنظير، أو لأجل التبعية كما سيجيء.

(٢٧) أي لكون الإمكان الاستعدادي.

(٢٨) وهي من جهة ذاته، فإنه من الأمور الخارجية كما تقدّم.

(٢٩) أي يمكن وجود ذلك الشيء فيه، فلما كان الإمكان الاستعدادي فيه هذه الجهة، وهي الوصفية للمعدوم، صار بالقوة بالنسبة إلى ذلك المعدوم.

(١) لأن المراد بالكيفية، الكيفية الاستعدادية. وبالمعنى الأعم، القدر المشترك بين المحل، كالتنظفة لصورة الحيوان، والموضوع، كالحصرم للحلاوة، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعلية القوة، كفعلية الهولوى، حيث انها قوة صرفة، وفعاليتها عين القوة، وكون حيثية الإمكان أمراً بالقوة، لكونه إضافة، وهي إلى المعدوم الخارجي، الموجود في الذهن). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٨٠، حاشية ٩.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٣٣٤.

لشيء^(٣٠)، فإن المني^(٣١)، وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة، لكن بالقياس إلى نفسه، وكونه ذا صورة منوية بالفعل. فهو ناقص الإنسانية، تام المنوية، بخلاف الإمكان الذاتي، الذي هو أمر سلبي محض، وليس له من جهة أخرى معنى تحصيلي^(٣٢). فلعل المراد به^(٣٣) التنظير، أو أن العرض^(٣٤) سيّما الكيفيّة الاستعدادية^(٣٥)، لما كان تابعاً للموضوع، ففي الفعلية والقوة تابع له.

(٣٠) إمكاناً استعدادياً.

(٣١) هنا نقطة الإشكال، إذ أن المني هو محل الإمكان، وكان عليه أن يذكر التهيؤ.

(٣٢) بل هو قوة صرفة، وقابلية محضة للوجود أو العدم، وليس له معنى تحصيلي، بل هو عدم؛ لأنه عبارة عن سلب الضرورتين.

(٣٣) أجاب عن الاسفار^(١) بجوابين:

الأول: أن المراد تنظير الإمكان الاستعدادي بالمني، الذي هو محله، فكما أنه للمني جهتان، الفعلية والقوة، فكذا للإمكان الاستعدادي.

الثاني: سيذكره.

(٣٤) هذا هو الجواب الثاني عنه: وهو مبني على مقدّمة، وهي أن العرض تابع لموضوعه، فإن كان له جهة قوة وفعلية، كان كذلك، وإن كان له جهة قوة، كان كذلك.

(٣٥) إنّما خص الكيفية الاستعدادية بالذكر، دون من عداها من الاعراض؛ لأنها

فالإمكان الاستعدادي لما كان موضوعه، مركباً من الفعلية والقوة، فهو فعل^(٣٦) من جهة، وقوة من جهة، بخلاف الذاتي^(٣٧)، فإن موضوعه ليس بالفعل^(٣٨)، حتى في الوجود والعدم، فهو القوة الصرفة^(٣٩). وإلا فالكلام^(٤٠) في الإمكان الاستعدادي، لا في موضوع الاستعداد^(٤١).

اضعف الأعراض وجوداً وتحصلاً، لانتسابها لأمر عديم، فجهة القوة والفعلية فيها يظهر أزيد.

(٣٦) أي فالإمكان الاستعدادي، فعل من جهة تحصيله، كما أن موضوعه فعل من جهة تحصيله، وبالقوة من جهة كونه، هي قوة المستعد له، كما أن موضوعه في قوة المستعد له.

(٣٧) أي الإمكان الذاتي.

(٣٨) حيث إن موضوعه هو الماهية، التي يحللها ويفكها العقل عن كل الاعتبار، حتى الوجود والعدم، فموضوعه ليس له تحصيل أصلاً. نعم له جهة قوة، إذ موضوعه له قابلية الوجود والعدم، كالهولي التي لها قابلية الصور.

(٣٩) أي فالإمكان الذاتي هو القوة الصرفة؛ لأن له قابلية الوجود^(٤٠) والعدم، كما أن موضوعه كذلك، في أن له قابلية الوجود والعدم. وقوله (القوة الصرفة)، أي الغير المشوبة بالفعلية.

(٤٠) أي ولأن لم يحمل كلامه على التنظير أو التبعية. يرد عليه: أن الكلام في نفس

(١) (قابلية لوجوب الوجود والعدم)، كذا وجد في المخطوط.

(و) الثاني (كُونِ) إمكان (ذاتيَّ لهُ) أي للاستعدادي^(٤٢)، (كالأصل)^(٤٣)، من وجهين:
أحدهما^(٤٤) أن الاستعدادي، كأنه الذاتي^(٤٥) مع زيادة اعتبار^(٤٦)،

الإمكان، لا في موضوعه، وأنت بيّنت موضوعه^(٤٧). وقوله (فالكلام)، من أن له جهة فعلية وجهة قوّة.

(٤١) فلا معنى لجعل كلام الصدر فيه، فلا بدّ من تأويله بما ذكرنا.

(٤٢) أي للإمكان الاستعدادي، أي بالنسبة له.

(٤٣) الأصل هو ما ابتنى عليه غيره، أي الذاتي، كالأصل للاستعدادي.

(٤٤) وعلى هذا تكون الكاف، كاف تشبيه؛ لأن الذاتي بهذا الوجه، ليس أصلاً للاستعدادي، بل شبيه بالأصل؛ لأنّه شبيه بالجزء.

(٤٥) في تعين المستعد له، وقرب حصوله.

(٤٦) وهو حصول بعض الشرائط، وارتفاع بعض الموانع، فالذات كالجزم له، وكالجزء كالأصل للشيء، وأما بناءً على التفسير الثاني، الذي ذكره الأستاذ، فهو أصل وجزء حقيقة، وأيضاً بناءً عليه، لا يتأتى الفرق الأول؛ لأنّه لا يكون كيفية استعدادية، حتّى يكون له جهتان.

(١) (لا يخفى ان الكلام في الإمكان الاستعدادي، لا في موضوع الاستعداد كالمني، ولعل مراده التنظير، أو ان العرض سيما الكيفية الاستعدادية، لما كان تابعاً للموضوع، ففي الفعلية والقوّة تابع، فالإمكان الاستعدادي، لما كان موضوعه مركباً من الفعلية والقوّة، فهو فعل من جهة، وقوّة من جهة، بخلاف الذاتي، فإنّ موضوعه ليس بالفعل، حتّى في الوجود والعدم، فهو القوّة الصرفة).

وثانيهما^(٤٧) أن الذاتي منشأ^(٤٨) الاستعدادي؛ لأن الهيولى^(٤٩) التي هي^(٥٠) مصححة^(٥١) جهات الشرور، إنما نشأت من العقل الفعال^(٥٢)، بواسطة جهة الإمكان

(٤٧) وعليه تكون الكاف تطبيقية، كقولنا الضاحك كالإنسان؛ لأنه عليه يكون الإمكان الذاتي، أصلاً للاستعدادي، لا أنه شبيه بالأصل.

(٤٨) أي بواسطة حصل.

(٤٩) التي هي محل الإمكان الاستعدادي؛ لأن لها استعداداً إلى الصورة النوعية، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله.

(٥٠) هذا قيد واقعي، لا دخل له في المقام.

(٥١) لبعدها عن مبدأ النور، والوحدة الجمعية، وعالم الخير، ولا تتصلها بعالم العدم، الذي هو الشر، كما تقدم أن الوجود خير محض، والعدم شر محض.

(٥٢) على رأي المشائين هو العقل العاشر^(١)، وعند العرفاء هو رب النوع.

(١) وقد بين المصنّف، وجه الاختلاف في المصطلحين، في حاشيته على الاسفار، فقال: (فيه ان هذا يستقيم على مذهب المشائين، إذ عندهم فاعل النفوس، ومخرجها من القوّة إلى الفعل، هو العقل الفعّال، ويعنون به العقل العاشر، وهو أيضاً فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى، وقالوا إليه مفوض (كدخائليه)، أي تصرف عالم العناصر، واما عند الإشراقيين والمصنّف (قدس سره)، 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 - إلا أنهم لم يحدّدوا الطولية، في مبلغ معين، عشرة وعشرين، بل قالوا يبلغ الأنوار القاهرة، في مراتب التنزّلات والاصطكاكات، إلى نور لا يفيض منه النور، كما في مراتب الأضواء الحسّية، من الضوء الأول والثاني والثالث، إلى أن ينتهي

الذاتي فيه^(٥٣).

(و) الثالث: (إِنْ مُقَوِّياً عَلَيْهِ) أي ما عليه القوّة^(٥٤) والاستعداد، (عَيْنَا) في الاستعدادي؛ لآئته^(٥٥) توجه في طريق خاص، إلى كمال مخصوص، كاستعداد النّطفة الإنسانية لصورتها^(٥٦)،

(٥٣) أي في العقل الفعّال، فلو لم يوجد الإمكان الذاتي في العقل الفعّال، لما صدرت منه الهولوى، وذلك أنه سيجيء من إثبات، أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، من أن كثرة المخلوقات، من تعدّد الجهة، فالعقل الأول باعتبار إمكانه ونفسه، صدر منه العقل الثاني والفلك الأول، وكذا العقل الفعّال باعتبار جهة إمكانه، إمكاناً ذاتياً، صدرت منه الهولوى، التي هي محل الإمكان الاستعدادي. واعلم أن هذا إنّما يتم بناءً على المشهور، من أن العقل الفعّال ماهية، وأما بناءً على رأي المصنّف، من أنه وجود بحت، فالإمكان الذي فيه، ليس إمكاناً ذاتياً؛ لأن موضوعه الماهية، ولا ماهية هنا، بل هو إمكان فقري؛ لأن موضوعه الوجود. وعليه فلا يتم المدعى، من كون الإمكان الذاتي، هو الأصل بهذا الوجه.

(٥٤) أي ما أضيفت له القوّة والاستعداد، أي المستعد له.

(٥٥) أي الإمكان الاستعدادي.

(٥٦) لا للفرسية، فالمستعد له متعيّن.



إلى ضوء ضعيف، لا يفيض منه ضوء أصلاً). الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٩،

بخلاف ما يضاف إليه الذاتي^(٥٧)؛ لأنه كلا الطرفين^(٥٨) من الوجود والعدم، والتعین ناش من قبل الفاعل.

(و) الرابع^(٥٩) أن (فيه) أي في الاستعدادي، (سَوْغُ أَنْ يَزُولَ الْمُمكنَا) أي عن الممكن^(٦٠)، بحصول المستعد له؛ لأن الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية^(٦١)، بخلاف الذاتي، فإنه لازم الماهية دائماً، ويجتمع مع الغيرين^(٦٢) كما مر^(٦٣).

(و) الخامس (أن هذا) أي الاستعدادي، (في مَحَلِّ الْمُمكنِ)^(٦٤) أي في

(٥٧) أي المقوي عليه في الإمكان الذاتي، فإنه لم يعين بحسب نفس الإمكان، فإنه يجوز أن يكون العدم، ويجوز أن يكون الوجود، نعم قد يتعين المقوي عليه بواسطة الفاعل، فإن كان هناك فاعل الوجود، تعين الوجود، وإلا فالعدم.

(٥٨) أي لأن ما يضاف إليه الذاتي.

(٥٩) وحاصل هذا الفرق الرابع، أن الإمكان الاستعدادي يجوز أن يزول، فإنه عند حصول المستعد له، ينتفي الاستعداد له، ويكون حينئذٍ بالفعل، بخلاف الذاتي، فإنه لا يزول، وإن حصل المقوي عليه، وهو الوجود، فإنه باقٍ في الممكن كما تقدم.

(٦٠) أشار إلى أن الممكن، منصوب بنزع الخافض.

(٦١) للمستعد له، وإنما كان يرتفع الاستعداد بطريان الفعلية؛ لأن القوة بالنسبة للمستعد له - التي كانت مأخوذة فيه - ترتفع.

(٦٢) وهما الإمتناع بالغير، والوجوب به.

(٦٣) في كل المباحث المتعلقة بالإمكان ولواحقه، من عدم المنافاة.

(٦٤) أي الإمكان الاستعدادي، قائم في مادة الممكن، فإن الإنسانية التي [هي]

مادته^(٦٥) بالمعنى الأعمّ، من محل الصور النوعية^(٦٦)، والموضوع^(٦٧) والمتعلق^(٦٨).
وإنّما كان قائماً بمحلّه^(٦٩)؛ لأنّه المتصف بالاستعداد^(٧٠)، والقرب والبعد^(٧١) حقيقة.

ممکن استعدادي، ليس الاستعداد- الذي هو ذات الإمكان الاستعدادي- موجود في ماهيتها، بل موجود في مادتها، وهي النطفة، بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه قائم بماهيّة الشيء.

(٦٥) أشار إلى أن المراد بالمحل هنا، المادّة بالمعنى الأعمّ^(١)، لا محل الصور النوعية بخصوصه، كما هو المتعارف في اطلاقه.

(٦٦) أو الشخصية في الأنواع والأشخاص.

(٦٧) في الأعراض.

(٦٨) في النفوس، وأما المادّة بالمعنى الأخصّ، فهي عبارة عن خصوص محل الصور النوعية.

(٦٩) أي بمادته بالمعنى الأعمّ.

(٧٠) الذي هو ذات الإمكان الاستعدادي، وعبارة عنه، ليس المتّصف به، الممكن بالإمكان الاستعدادي، أي المستعد له، إذ هو معدوم والاستعداد موجود.

(٧١) الذي هو من مراتب الاستعدادي؛ لأن الاستعداد إلى الشيء، يكون قريباً،

(١) المادّة بالمعنى الأعمّ، تشمل المادّة بالمعنى الأخصّ، وهي الجوهر القابل للصور، المنطبعة فيها، كمادّة العناصر لصورها، وتشمل متعلّق النفس المجردة، كالبدن للنفس الناطقة، وتشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير والكيفيات). بداية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، ص ٦٥.

وإنما يوصف به الممكن^(٧٢)؛ لتعلقه به^(٧٣) وانتسابه إليه. فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه^(٧٤). وأما الذاتي، فهو وصف الممكن بحسب حاله^(٧٥).

(و) السادس أن (فِيهِ شِدَّةٌ وَضَعْفٌ أُيْقِنُ)^(٧٦). فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية، أضعف^(٧٧) من استعداد العلقة^(٧٨) لها، وهو^(٧٩) من استعداد^(٨٠) المضغة، وهكذا^(٨١)

ويكون بعيداً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(٧٢) أي (بطروء)، إنما يوصف بالإمكان، الاستعداد الممكن، بالإمكان الأستعدادي.

(٧٣) أي لتعلق الاستعداد بالممكن.

(٧٤) لأن الإمكان الاستعدادي، ينبغي أن يوصف به المستعد لقيام الأستعدادية، ولكن لما تعلق الاستعداد بالممكن - والممكن كان متعلقاً بالإستعداد - وصف بالإمكان الاستعدادي.

(٧٥) لقيامه به.

(٧٦) أي اعلم.

(٧٧) فيكون الإمكان الاستعدادي للصورة الإنسانية ضعيفاً.

(٧٨) للصورة الإنسانية.

(٧٩) أي واستعداد العلقة للصورة الإنسانية، فالضمير الثاني، عائد لاستعداد العلقة، والأول راجع للصورة الإنسانية.

(٨٠) أي اضعف من استعداد المضغة، للصورة الإنسانية.

(٨١) مثلاً استعداد العلقة للصورة الإنسانية، أضعف من استعداد العظام لها.

إلى استعداد البدن الكامل^(٨٢). وإنما يحصل الاستعداد التام^(٨٣)، بعد تحقق الذاتي^(٨٤)،
بحدوث^(٨٥) بعض الأسباب والشرائط، ورفع بعض الموانع، وينقطع استمراره^(٨٦)،
إما بحصول الشيء بالفعل، وإما بطريان بعض الموانع^(٨٧).

(٨٢) الذي هو محل الصورة الإنسانية.

(٨٣) هذا لبيان اشدية الإمكان الاستعدادي، الذي لا يكون مرتبة اشد منه، وبعده
يكون الشيء فعلياً.

(٨٤) أي الإمكان الذاتي للمستعد له.

(٨٥) أي مع حدوث.

(٨٦) أي استمرار الاستعداد.

(٨٧) عن حصول المستعد له، فيرتفع الاستعداد.

الفريدة الثالثة

في القِدَم والحدُوث

فِي الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ غَررٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذِ الْوَجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُسَمًّى بِالْقَدَمِ
وَإِذِ الْحُدُوثِ مِنْهُ بِالْخِلَافِ صِفٌ بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالِإِضَافِي
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي وَذَا قَبْلِيَّةً لَيْسِيَّةَ الذَّاتِ خُذَا
أَوْ عَبَّرَ بِالْعَدَمِ الْمَجَامِعِ كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسَ وَقِيعِ
مُنْصَرِّمٍ يُنْعَعُ بِالزَّمَانِي كَالطَّبْعِ ذِي التَّجْدِيدِ كُلِّ أَنْ
دَهْرِي أَبَدًا سَيِّدُ الْأَفْاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكِّيَّةُ لَكِنَّ فِي السَّلْسَلَةِ الطُّوَلِيَّةِ
وَالْحَادِثُ الْإِسْمِي الَّذِي مُصْطَلَحِي إِنْ رُسِمَ اسْمٌ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِي
تَبَايَنَ الْوَصْفِيِّ لَا الْعَزَلِي أَثَرُ مِمَّنْ لِعَقْلِ كَابِينَا لِلْبَشَرِ
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنٌ لَشَيْءٍ كَمَا سَيُطَوَّى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَيِّ
فَذِي الْحُدُوثَاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمَعِ لِمَا سَوَى ذِي الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعِ
جُزْئِيَّةً كَلِيَّةً جِزَاءً وَكُلُّ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمَثَلِ

فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

[٢٤]

غرر في تعريفهما وتقسيمهما

إذ الوجود لم يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ) لا المقابل ولا المجامع^(١)، (أو) بعد (غَيْرِهِ)

(١) العدم المقابل، هو الذي لم يجتمع مع وجود الشيء أصلاً، ويسمى هذا العدم (العدم الفكي) وهو على قسمين:

[القسم الأول]: عدم فكي للشيء في السلسلة الطولية^(٢)، كعدم المعلول في مرتبة العلة، مثل عدم العالم الجسماني في مرتبة العقول.

والقسم الثاني: عدم فكي للشيء، في السلسلة العرضية، كعدم الشيء في مرتبته، قبل زمان وجوده، مثل عدم زيد قبل عشرين سنة، أما العدم المجامع^(٣) لوجود الشيء، السابق عليه، فهو سلب الضرورتين السابق على وجود الممكن؛ لا تصاف ماهيته به قبل وجوده، وبعد الوجود أيضاً، مجامع له، ومتى الوجود كان سابقاً، [على] أحد هذه الأعدام، فهو حادث، وليس يلزم في الحدوث عليه، أن يكون سابقاً عليه كل هذه الأعدام، وكذا لا يشترك في قدمه، عدم سبق هذه الأعدام بأجمعها عليه، بل

(١) فرهنك معارف اسلامي، السيد جعفر سجادي، ج ٢، ص ١٢٤٧.

(٢) توضيح المراد، السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٧٦. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي

السبزواري، ص ٧٣.

ترديد^(٢) في العبارة، يعني^(٣) إن شئت عرّف بهذا^(٤)، وإن شئت عرّف بذلك.

يكفي سبق واحد منها. ومن هنا ظهر، أن في عبارة المصنّف تسامحاً، والأولى أن تؤوّل هكذا، إذا الوجود لم يكن بعد فرد من العدم، لا إذا الوجود لم يكن بعد أفراد العدم بأجمعها.

(٢) اشار إلى أن (أو) في النظم، إنّما هي للتنويع في التعبير.

(٣) الأولى أن يعتبر بالألف المقصورة بالبناء للمجهول، أي يعني بقولنا ترديد في العبارة.

(٤) غرضه^(١) بهذا البيان، دفع ما أشكل على المتقدمين، حيث عرّفوا القدم بالتعريف الأول: وهو عدم مسبوقية الوجود بالعدم^(٢). وعرّفوا الحدوث: بمسبوقية الوجود بالعدم^(٣).

وحاصل الإشكال: هو أن العدم على ما يتبادر منه عرفاً، هو العدم في الزّمان السابق، وحينئذٍ هذا التعريف، لا يشمل الحادث الذاتي، كالعقول عندنا؛ لأنها ليست مسبوقه بالعدم المقابل، إذ لم تكن معدومة سابقاً، فلذا عدلوا عن هذا

(١) قال المصنّف: (المستفاد من كلمة (لم يكن)، لا ان المرجع هو الوجود؛ لأنّه قديم، لا قدم). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٨٦، حاشية ٣.

(٢) مصنّفات الميرداماد، محمّد باقر الداماد، تحقيق هنري كرابان، ص ٤٣٦. تلخيص المحصّل، نصير الدين الطوسي، ص ٣١٨.

(٣) سبع رسائل، المحقّق الدواني، اسماعيل الخواجوي، ص ٢٣٣، ص ٢٥٣.

كذا وقد عرّف العقلاء، بكل واحد، والمآل واحد^(٥)، إذ المراد بالغير، أعمّ من العلة والعدم. (فَهُوَ) أي عدم الكون المذكور، (مُسَمَّى بِالْقِدْمِ). فيه إشارة^(٦) إلى أن التعريف شرح الاسم^(٧). (واذِرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ) أي من القدم - متعلّق بقولنا (بالخلاف) أي ادر الحدوث بخلاف القدم، يعني انه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

التعريف، وعرّفوا الحادث بالمسبوقية بالغير^(٨)، وعرّفوا القدم بعدم المسبوقية بالغير، واران بالغير أعمّ من العلة والعدم، والمصنّف اشار إلى دفع الإشكال، بأن مرجع هذين التعريفين إلى معنى واحد، وهو عدم المسبوقية بالعدم^(٩)، والمسبوقية به؛ لأن المراد بالغير، اعم من العلة والعدم، والعلة إذا كانت سابقة، فمعناه أن عدم كان سابقاً؛ لأن العلة للشيء، تستلزم إمكانه، الذي هو عبارة عن عدم المجامع لوجود الشيء، والسابق عليه أيضاً.

(٥) وهو مسبوقية العدم، وعدم مسبوقيته.

(٦) حيث اتى بلفظ المسمّى، فيكون معنى لمدلول لفظ القدم.

(٧) لأنهما من عوارض الوجود، فهما من اعرف الاشياء، وكنههما في غاية الخفاء، فهي ليس لها جنس ولا فصل ولا خاصة، لأنهما ليسا بماهيّة، وقد تقدّم في أوائل وحدة الوجود، ما ينفعك هنا، فراجع.

(١) شرح المقاصد، الفتازاني، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٦. كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علي التهانوي، ج ٢، ص ١٣٠٥.

ثم شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث، وتعريف أكثرها^(٨)، بقولنا (صِفْ) كلا من القدم والحدوث، (بالحقيقيّ وبالإضافي). أما الحقيقيّ منهما، فظهر. وأما القدم الإضافي^(٩)، فهو كون ما مضى من زمان وجود شيء، أكثر ممّا مضى، من زمان وجود شيء آخر، والحدوث الإضافي، كونه أقل. (ويوصفُ الحُدُوثُ بالذاتيّ و) تعريف (ذَا قَبْلِيَّةٍ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذًا) مؤكّد بالنون^(١٠) الخفيفة، (أَوْ عَبْرُنُ)^(١١) بدل ليسية الذات، (بالعدَمِ المُجمَعِ) يعني الحدوث الذاتي، مسبوقة وجود الشيء،

(٨) وهي اقسام الحدوث، وأقسام القدم تعرف منها، لأنها بخلافها.

(٩) إنّما لم يتعرض له، ولا للحدوث الإضافي في المتن؛ لأنّه في الحقيقة، ليس بقدم ولا حدوث، ولذا قيّد بالإضافيين، وهما الشائعان في ألسنة العرف^(١٠).

(١٠) غرضه دفع توهم ما^(١١)، ربما يقال: من أنه لا وجه لإتيان الألف في هذا. فأجاب: بأنها نون توكيد خفيفة، وهي تقلب ألف عند الوقف.

(١١) أشار إلى أنه لا فرق في التعبير بهذين اللَّفظين، في بيان هذا

(١) قد يراد بالقدم، كون ما مضى من زمان وجود الشيء، أكثر ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر، فيقال للأوّل بالنسبة إلى الثاني قديم، وللثاني بالنسبة إلى الأوّل حادث. شرح تجريد العقائد،

القوشجي، ص ٤٢. شوارق الإلهام المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) وقد بيّنه المصنّف في حاشيته، فقال: (وإنّما كانت ليسية الماهية، قبل الأيسية؛ لأنّ ليسية ما بالذات، والأيسية ما بالغير، وما بالذات متقدّم على ما بالغير، فهذه المسبوقية والسابقية، معيار الحدوث الذاتي، لجميع ما سوى الله تعالى). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق

عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٨٧، حاشية ٥.

بالليسية الذاتية^(١٢)، أو المسبوقية بالعدم المجامع.

القسم من الحدوث.

(١٢) أي بالإمكان، وهذا السبق يسمّى بـ(السبق بالماهية)، وذلك بأن يكون الشيء، بالنسبة إلى الماهية بالذات، والمسبوق عليه بالغير، ومن هنا قيل أن اجزاء الماهية، سابقة على وجودها^(١٣)؛ لأنها بالذات للماهية، والوجود بالغير، وما بالذات مقدّم على ما بالغير.

ولا شك أن الإمكان - أي الليسية - ذاتي للماهية كما تقدّم، فهو سابق على وجودها؛ لأنّه بالغير، وقد أشار إلى ذلك بالحاشية^(١٤)، فلا يرد ما ذكره بعضهم، أن الوجود أصيل، والماهية منتزعة من حدوده، فليس لها ولا لأجزائها ولوازمها السبق عليه^(١٥).

(١) المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٣٨.

(٢) حاشية المصنّف السابقة.

(٣) وقد نقل صاحب الشوارق قول الشيخ: (ان للمعلول في نفسه، ان يكون ليس، وله من علته ان يكون ايس، أي موجوداً، والذي يكون للشيء في نفسه، اقدم عند الذهن بالذات، لا بالزمان، من الذي يكون له من غيره، فيكون كل معلول أيساً بعد ليس، بعدية بالذات).

ثمّ قال صاحب الشوارق، بعد نقل كلام الشيخ: (ومقصود الشيخ، من التقدم بالذات هاهنا، هو التقدم بالماهية؛ لأن تقدم ما بالذات على ما بالغير، هو هذا التقدم، إذ التقدم لما بالذات حاصل، وليس بحاصل لما بالغير، إلا وهو حاصل لما بالذات، فيتحقّق هاهنا، ملاك التقدم بالماهية، فما بالذات، متقدم بالماهية على ما بالغير، وهو المطلوب). شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩٧.

وهما الإمكان، الذي^(١٣) هو لازم للماهية، أعني لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها^(١٤)، كما قال الشيخ^(١٥): الممكن من ذاته، أن يكون ليس، وله من علته أن يكون أيس، (كما يكون سَبْقُ لَيْسَ واقِعٌ)^(١٦)، أي العدم المقابل، الذي يقال له العدم الزماني، (مُنْصَرِمٌ) أي منقطع^(١٧)، (يُنْعَتُ) خبر يكون، (بالزَمَانِي) أي يستحق^(١٨) هذا

(١٣) الضمير عائد للعدم المجامع، وإلى الليسية الذاتية.

(١٤) متعلق بقوله لا اقتضاء.

(١٥) هذا شاهد^(١) على كون الممكن من ذاته، لا اقتضاء، وان هذا العدم لازم له.

(١٦) اي عدم واقعي، وثابت في الواقع.

(١٧) بوجود المعدوم، وليس بجامع وجوده.

(١٨) هذا المعنى، وهو أن يوصف بالحدوث الزماني^(٢).

(١) الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ج ٢، ص ٢٦٦.

(٢) إذ أنّ (الحدوث، المسمّى بالحدوث الجوهرى والذاتى، ممّا أبداه صدر المتألهين (قدّس سره)، فإنّ الحدوث الزماني، قد كان في عرف الحكماء، يطلق على حدوث الزمانيات، والذاتى على حدوث الزمان. وقد أطلق الحكماء على كليهما الزماني، وجعلوا الزماني أعم من ان يكون زمانياً بذاته، او بسبب كونه في الزمان او طرفه، على وجه الإنطباق، او لا على وجه الإنطباق. ولكن، كلا الفريقين، لما كانا من المنكرين للحركة الجوهرية، جعلوا الحدوث الزماني للزمان بالذات، ولما يقع فيه او في طرفه بالعرض. وزعموا ان جواهر الاجسام العنصرية ثابتة، وصفاتها متجدّدة، وانها بسبب سبق وجودها بالعدم، (الغير المجامع)، ومن جهة تجدد صفاتها، وتغير عوارضها، متّصفة بالحدوث الزماني بالعرض، وان كانت من حيث ثبات ذواتها، غير متّصفة به، واما الأفلاك، فزعموا انها لتقدمها على الزمان، من جهة حدوثه، من حركتها عندهم، غير مسبوقه بالزمان والمدة أصلاً.

الوصف، (كالطَّبْع) ^(١٩) أي كحدوث الطبع، (ذِي التَّجْدِيدِ) فِي (كُلِّ آنٍ)، بمقتضى ^(٢٠)
الحركة الجوهرية ^(٢١).

(١٩) وهو طبع العالم الجسماني، أي طبيعته، فإنه متجدد في كل آن، فهو مسبق
بالعدم المقابل.

(٢٠) هذا متعلق بقوله ذي التجدد.

(٢١) لطح العالم التي اثبتها الملا صدرا ^(٢١)، وسيجيء بيانه مفصلاً.



وصدر متألهة الحكماء (قدس سره)، حيث اثبت بالبرهان النير العرشي، تحقّق الحركة والسيلان، في
ذوات الاجسام مطلقاً، من الفلكيات والعنصریات بأجمعها، جعل كلّها حادثة بالحدوث الزماني
بالذات، لا بالعرض.

ومصنّف الكتاب (قدس سره)، حيث اختار مذهبه (قدس سره)، واقتدى بهداه، اشار بقوله إلى هذا
القسم من الحدوث الزماني، الذي لم يتفطن له الجمهور، فتأمل!.

ولا يتوهمن ان مرجع هذا الحدوث، إلى الحدوث الذاتي، كما توهمه البعض؛ لأنّه سبق عدم المجامع،
وهذا غير مجامع، ولا يلزم منه الفصل، الغير المتناهي بين الممكن والواجب؛ لأن المراد بالغير
المتناهي، ان كان المقداري منه، فلا مقدار هنا، حتّى يوصف الفصل بين الحق والخلق، باللاتناهي
المقداري، وان كان المراد به اللاتناهي الشّدي، فهو فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي، شدّة ومدّة،
سواء قلنا بهذا التقدم ام لا، وليس هذا أيضاً السبق بالعلية فقط، بل مع الفك الوجودي، في موطن
الاعيان، وباعتبار وجودي العلة والمعلول، فتدبر). تعليقة الآشتياني على المنظومة، الميرزا مهدي
المدرس الآشتياني، ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(١) بمقتضى الحركة الجوهرية، التي يقول بها. ولدينا تحقيق أنيق على ذلك، في سالتنا الموسومة
(الحركة الجوهرية بين ملا صدرا وابن سينا).

حدوث (دَهْرِي أَبَدًا)^(٣٣) أي أبداه،

(٢٢) منشأ القول به، أن العالم على رأي المتكلمين، حادث زماني^(٣٤)، بمعنى أنه وجد العالم، بعد مضي زمان على عدمه، والحكماء لا يسلّمون بهذه المقالة^(٣٥)، ونظرهم أن العالم إنّما هو حادث ذاتي، وليس له عدم سابق على وجوده زماناً، مستدلين على ذلك بدليلين:

[الدليل] الأول: هو أن الله ﷻ، أما أن يكون علّة تامة لوجود العالم، أو علّة ناقصة، لا سبيل إلى الثاني، إذ لا علّة سواه، وإن كان علّة تامة، فيستحيل وجودها بدون وجود معلولها، فيستحيل أن يكون العالم، بعد مضي عدمه؛ وإلا لم يكن علّة تامة، لتخلف المعلول عنها، فلا بدّ بوجوده وجود العالم، فهو قديم زماني، وما ذكر من المصلحة والإرادة باطل، كما ذكر الشيخ الرئيس في كتبه^(٣٦).

والدليل الثاني: أنه لو كان كما ذكرتم، من مضي عدم العالم، يلزم أن تكون إفاضة الله ﷻ لوجود العالم، ممكنة لا واجبة؛ لانسباقها بالعدم، فيلزم أن يكون واجب

(١) وقد صنّف المعلّم الثالث الميرداماد، كتاب القيسات، لأجل مناقشة قدم العالم وحدوثه.

(٢) نظرية الأكمل وإشكالية الشرور، عمار التميمي، ص ١٢٣-١٧٣.

(٣) وقد قدم الفارابي وابن سينا، صورة خاصة لمسألة قدم العالم، والتي انبثقت منها نظرية، عرفت فيما بعد، بنظرية الصدور أو الفيض. أنظر: كتاب النجاة، ابن سينا، المقالة الثانية من الالهيات، ص ٣١٠-٢٨٨. الرسالة النيروزية، ابن سينا، تعليق د. محمّد ثابت، ص ١٦-١٢. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، ص ١٣٧-١٣٥. رسالة العشق، ابن سينا، ص ٢٧-٢٢. العرشية، ابن سينا، ص ٣٧-٣٦.

الوجود مركّباً، لأنّ له جهة وجوب وهو من حيث ذاته، وله جهة إمكان من حيث افاضته، والتركيب فيه مستحيل، كما سنبرهن عليه، وأيضاً قد قيل أن واجب الوجود، واجب الوجود من جميع الجهات.

ولما جاء السيد الداماد، ورأى حقيقة هذين الدليلين، والحالة مع أن الشرائط مجمعة، على أن العالم حادث، أراد أن يرفع منفاة هذين الدليلين، لأجماع الشرائع، فقال بالحدوث الدهري للعالم، بأن قال الاجماع في الشرائع، ليس إلاّ على أن للعالم وجود بعد العدم^(١)، والعالم لا شك أنه غير موجود في مرتبة الله ﷻ، وسمّي هذا- وهو عدم وجود الشيء في مرتبة علته- ب(الحدوث الدهري). ولكن الملا صدرا قال^(٢): وإن كان ما ذكره الداماد^(٣) صحيحاً، من الحدوث الدهري، إلاّ أن الحق، أن الاجماع إنّما قائم على أن العالم الجسماني- لا مطلق العالم النوراني والجسماني- حادث زماني، كما قال المتكلمين^(٤)، فأثبت حدوثه الزماني بالحركة الجوهرية، لا بما قاله المتكلمون^(٥)، من مضي زماني لم يوجد فيه العالم، حتّى يرد عليه الإشكالان، وسيجيء ذلك تفصيلاً.

(١) القبسات، محمّد باقر الداماد، تحقيق مهدي محقق، ص ١١٧.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ٦٣، ج ٤، ص ٢٠٧، ص ٢٣٣، ج ٧، ص ٥٨-٥٩.

(٣) راجع إلى القبسين، الثالث والثامن من القبسات.

(٤) شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ٧، ص ٢٣٠. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام،

المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ٢، ص ٣٤٧، ص ٥٠٢-٥٠٤.

(٥) وقد عقد صدر المتألّهين، رسالة في بيان هذا المطلب، سمّاها (رسالة في الحدوث). ولمزيد من

الإطلاع، انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور حسام محي الدين الألوسي، ص ١٠٣،

(سَيِّدُ الْأَفْاضِلِ)، وهو السيد المحقق الداماد، البارع في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلم الثالث (قدّس الله نفسه، وروّح رسمه).

فهو يقول بحدوث العالم حدوثاً دهرياً. وقد بسط القول فيه، بما لا مزيد عليه، (كذلك)^(٢٣) أي مثل الحدوث الزماني^(٢٤)، (سَبَقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ) على وجود الشيء، (بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ) أي للعدم، (فَكَيْتٌ لَكِنَّ) مقابلة العدم، وسبقه الانفكاكي (في السلسلة الطولية)^(٢٥)، بخلافهما^(٢٦) في الحدوث الزماني، فإنهما في السلسلة العرضية^(٢٧).

ولنمهد لبيان ذلك^(٢٨)، ثلاث مقدمات:

الأولى: أن كل موجود، فلوجوده وعاء، أو ما يجري مجراه^(٢٩). فوعاء السيالات كالحركات،

(٢٣) خبر قوله سبق العدم المقابل.

(٢٤) في كون كل منها، سابقاً عليه عدم انفكاكي، غير مجامع للوجود، ولكن الفرق بينهما، أن الأول انسباق عدمه في السلسلة العرضية، والثاني في الطولية.

(٢٥) وهي سلسلة عالم العلة، وعالم المعلول.

(٢٦) أي بخلاف مقابلة العدم، وسبقه الانفكاكي.

(٢٧) وهي سلسلة عالم المعلول، أي المعلولات، فإنّ عدم الشيء في هذه المرتبة، السابق على وجوده فيها، يقال له حدوث زماني.

(٢٨) أي الحدوث الدهري، وإنّما بيّنه وبسط فيه القول؛ لأنّ كلامه لا يخلو من إبهام.

(٢٩) وهو ليس إلّا رتبة وجود الشيء.

والمتحرّكات^(٣٠) هو الزمان^(٣١)، سواء كان^(٣٢) بنفسه أو بأطرافه^(٣٣)، من الآنات المفروضة، التي هي أوعية الآنات، كالوصلات إلى حدود المسافات. وما كان بنفسه^(٣٤)،

- (٣٠) وهي فاعل الحركات، وسيجيء أنه وعاء لها.
- (٣١) ولا ينافي أن تكون اطرافه، وعاءاً إلى غيرها.
- (٣٢) هذا تقسيم لوعائه مطلقاً، لا لوعائيته بالنسبة إلى السيّالات، حتّى يشكل عليه، أن [الآنات] ليست من السيّالات.
- (٣٣) وهي التي تكون طرفه آخره، عند فرض إنقطاعه.
- (٣٤) أي والذي كان الزّمان بنفسه، وعاء له، وقد ذكر له قسمان، وأهمل ثالث، وهو وعاء الزّمان للزّمان، فإنّ الزّمان بنفسه، وعاء لنفسه، كما أن الضوء مضيء بنفسه، وقد ذكر هذا القسم في الحاشية^(١)، كذا قرّر الأستاذ.

(١) كما (ان الموجود: اما سرمدي، واما دهري، واما آني، واما زمني. والأخير اقسام؛ لأنّه اما زمني بنفسه، كنفس الزمان، فإنّ كل زمني غير الزمان، زمني به، وهو زمني بنفسه، كما ان كل شيء مضيء بالضوء، والضوء مضيء بذاته، واما زمني على وجه الانطباق على الزّمان، كالحركة القطعيّة، فأنها امر ممتد، منطبق على ممتد، هو الزمان، فإنّ نسبة الزّمان إلى الحركة، نسبة خشبة الذارع إلى المذروعات، واما زمني لا على وجه الانطباق، كالحركة التّوسّطية، فأنها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولا يجوز انطباق البسيط على الممتد، واما لا مقدار له في ذاته، على المقدار، وإتّما هي زمانية، بمعنى انه لا يمكن ان يفرض أنّ، في ذلك الزمان، إلّا وهي حاصلة فيه، إذ المتحرك في كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلّاً منها، اما منطبق، او حاصل في جميع الأزمنة، كما في الحركة

أعمّ من أن يكون على وجه الانطباق^(٣٥)، كالتقطيعات من الحركات^(٣٦)، أو لا على وجه الانطباق، كالتوسيطات^(٣٧) منها^(٣٨).

وأقول: لا يخلو هذا من تعسف، إذ الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه، وإن كان يمكن أن يكون مضيئاً بنفسه، ويمكن توجيه عبارته في المتن، نعم يمكن أن يعد هذا، بما يجري مجرى الوعاء.

(٣٥) على الزّمان، كانطباق الذارع على المذروع.

(٣٦) اعلم أن للشيء حركتين^(١): [الحركة] القطعية: وهي الحركة والانتقال، الممتدة من المبدأ إلى المنتهى، وهي أمر متزّع من وجود الشيء المتحرك، في اجزاء المسافة، باعتبار الأناث، وسيجيء تفصيلها في مبحث الطبيعيات.

(٣٧) والحركة التوسّطية، وهي كون المتحرك، متحركاً من المبدأ والمنتهى، كنقطة الحبر، التي يخط القلم منها الخط، وهذا الكون أمر بسيط، والبسيط ليس بمنطبق على الزمان؛ لأنّه مقدار، ولا مقدار للبسيط حتّى ينطبق عليه، وإنّما كان الزّمان ظرفاً له؛ لأنّها واقعة فيه، وسيجيء تفصيل ذلك في الطبيعيات.

(٣٨) أي من الحركات.



الفلكية، أو على قطعة من الزمان، أو فيها، كما في الحركة المستقيمة). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الأستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٨٩، حاشية ١٥.

(١) نهاية الحكمة، السيد محمّد حسين الطباطبائي، الفصل الخامس في مبدأ الحركة ومنتهاها،

وما يجري مجرى الوعاء، للمفارقات النورية^(٣٩) هو الدهر، وهو كنفسها^(٤٠) بسيط، مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها^(٤١). ونسبته^(٤٢) إلى الزمان، نسبة الروح إلى الجسد^(٤٣). وما يجري مجرى الوعاء، للحق وصفاته وأسمائه، هو السرمد^(٤٤). الثانية: أن للوجود بالإجمال سلسلتين^(٤٥)، طولية وعرضية. أما الطولية فبعد مبدئها، وهو مبدأ المبادي^(٤٦)،

- (٣٩) وهي [العقول] الكلّية والنفوس، وسمّيت مفارقات؛ لأنها فارقت المادة.
- (٤٠) وبعبارة أجمل وأوضح، هي مرتبة وجودها.
- (٤١) من خواص الجسم كالتحيّز.
- (٤٢) أي ونسبة الدهر إلى الزمان.
- (٤٣) وهنا أراد بالروح النفس، فكما أن النفس محيطة بالجسد، كذلك الدهر محيط بالزمان؛ لأن المفارقات النورية محيطة به، وهو خاص بعالم الجسم.
- (٤٤) وهي أيضاً مرتبة وجودها، وهو محيط بالكل.
- (٤٥) وإنما قيّد بالإجمال؛ لأنه لكل مرتبة من المراتب؛ لان لبعض مراتب السلسلة الطولية، سلسلتين أيضاً - كما سيجيء - بل للسلسلة العرضية أيضاً.
- (٤٦) فإن الخالق المتعال في حدّ ذاته، لا صفة له، ولا رسم، ولا اسم، وهو علّة العلل، ويسمّى مبدأ المبادئ، وغيب الغيوب، والغيب المصون، وهو المرتبة الأولى من السلسلة الطولية، وقد تقدّم تفصيل هذا المطلب، في الوجود الذهني^(١).

(١) الجزء الاول، غرر في الوجود الذهني.

وغاية الغايات^(٤٧)، واللاهوت^(٤٨) والجبروت^(٤٩) والملكوت^(٥٠)

(٤٧) هذا اسم ثانٍ له؛ لأنه غاية الكل وإليه ترجعون.

(٤٨) هذا مبتدأ خبره قوله (فبعد مبدئها) الذي تقدم. وقوله (اللاهوت)، وهو المرتبة الثانية من السلسلة، وهو عالم مفاهيم الاسماء، أي وجود الخالق، الذي ينتزع منه مفاهيم الاسماء والصفات، التي يلزمها الاعيان الثابتة، كالله والرحمن والرحيم، فقد قيل: أن مفهوم الله ﷻ، يلزمه الإنسان الكامل^(١)؛ لأن هذه الصفات تحتاج إلى مظهر، فالإنسان في النشأة الربوبية، عين ثابتة لمفهوم الله ﷻ، وكذا كل الصفات، وقد تقدم في الوجود الذهني، ما ينفعك في المقام، فراجع.

(٤٩) هذه المرتبة الثالثة للسلسلة الطولية، وهو عبارة عن العقول الكلية، وقيل عبارة عن الاعيان الثابتة، فإنها هي العقول؛ لأنها فاعلة لماهياتها، فكل ماهية لها عقل، وسيجيء تحقيق ذلك.

(٥٠) هذه المرتبة الرابعة من السلسلة الطولية، وهي قسمان: ملكوت أعلى، وهي النفوس الكلية. وملكوت اسفل، وهو عالم المثال^(٢).

(١) مصباح الانس بين المعقول والمشهود، محمّد حمزة الفناري، ص ٣٦٢-٣٦٥. المشوي المعنوي، جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه الدكتور ابراهيم الدسوقي شتا، ج ٤، ص ٢٠-٣٣. شرح فصوص الحكم للقيصري، داود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ص ٣٢٩-٣٦٩. الانسان الكامل، عبد الكريم الجيلي، تحقيق صلاح بن محمد بن عويصة.

(٢) (اللاهوت): هو الوجود الجامع، لجميع الاسماء الحسنی، والصفات العليا، الملزومة للاعيان الثابتات، الكامنات تحت الاسماء والصفات.

والناسوت^(٥١). وأما العرضية، فأعني بها^(٥٢) هنا، عالم الأجسام الطبيعية^(٥٣).

الثالثة: أن العدم في أحكامه^(٥٤)،

(٥١) وهو المرتبة الخامسة، وهو منتهى السلسلة وآخرها، وهو عالم الجسم وعالم المادة، وهو عبارة عن الاطلس وما في جوفه.

(٥٢) إحترز من السلسلة العرضية، فإنها يطلقها الاشراقيون^(١)، على العقول العرضية، وهي ارباب النوع.

(٥٣) أي عالمنا المادي، وهو الذي يكون آخر السلسلة الطولية، وسَمِّي سلسلة عرضية؛ لأنه من مبدئه إلى منتهاه، مشترك في المعلولية لله تعالى، وليس بعرضه علة إلى بعض بنحو الفاعل، ما منه لا ما به.

(٥٤) التي قابل لأن يشترك معه بها، وإلا فمن جملة أحكام الوجود، أنه يترتب آثار الشيء عليه، والعدم لا يترتب آثار الشيء عليه.



والجبروت: عالم العقول الكلّية.

والملكوت قسمان: اعلى واسفل، فالملكوت الاعلى هو النفوس الكلّية، والملكوت الاسفل هو المثل المعلقة.

والناسوت: هو عالم الشهادة وعلوياته وسفلياته). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص ٢٩٠، حاشية ١٩.

(١) المشاريع والمطارات، شهاب الدين السهروردي، ص ٤٥٥-٤٥٩. وقد تعرّض لها صدر

المتألّهين في اسفاره، ج٢، ص ٥٢-٥٥. حكمة الاشراق، شهاب الدين السهروردي، ص ١٤٢-

تابع^(٥٥) للوجود، مثل وحدته وكثرته وثباته^(٥٦)، وسيلانه^(٥٧) ووعائه^(٥٨). فمنه زماني^(٥٩)، ومنه دهري، ومنه سرمدى. وأن راسم الأعدام في الأذهان^(٦٠)، فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى، في الموجودات العرضية^(٦١)، وفقد كل وجود دان^(٦٢)، للوجود

(٥٥) لأنه إنما يتميز ويتحصص بالذي ينتزع منه، فالوجود أي حكم ترتب عليه، فهو يسري إليه؛ لأن العدم ليس له هوية مستقلة كما قدّمنا، مثلاً إذا كان الوجود واحداً، فالعدم يكون أيضاً واحداً؛ لأنه لم يتشخص إلا بذلك الوجود الوجداني، فلا يكون العدم إلا وحدانياً؛ لأنه لم يكن منتزعاً إلا من وجود واحد، كما أنه عند التكثر يتكثر، فعدم زيد المنتزع عن وجود عمر واحد، كما أن عدم عمر المنتزع عن متعدّد، هو متعدّد أيضاً.

(٥٦) بضم التاء، وهو المقابل للسيلان، كوجود الخط.

(٥٧) وهو الوجود الذي لم يكن ثابتاً، وغير قار، كالحركة والزمان.

(٥٨) فإن كان الوجود وعايه الزمان، فعدمه كذلك.

(٥٩) أي فمن العدم زماني، هذا تفريع على ذكره، إن العدم تابع للوجود في وعايه، وحيث إن الوجود له هذه الأوعية، فالعدم أيضاً كذلك، فكل مرتبة ترسم لصاحبها عدم.

(٦٠) أي الذي ينتزع منه العدم لشيء، فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى، فالأخرى عدمها منتزع من هذه المرتبة، والموجب لانتزاعها منها، هو فقدها إياه.

(٦١) أي في السلسلة العرضية.

(٦٢) اعلم أنّه لما كان فاقد الشيء لا يعطيه، والوجود العالى في السلسلة الطولية،

معطي الوجود لمرتبة السافل، فالعالي غير فاقد لوجود السافل، ولكن الداني بمرتبه الخاصة، مفقود عن العالي، وليس موجوداً فيه، وإلا لزم انقلاب العالي دانياً، فليس وجود الداني مفقوداً عن العالي، بل مرتبه الخاصة به مفقودة، فالوجود العالي ينتزع منه عدم الوجود الداني، وهذا عدم وعائه وعاء العالي.

فإذا عرفت هذا، ظهر لك: أن عالم الجسم والطبيعة والمادة، مسبوق بعدم انفكاكي؛ لأن عدمه منتزع من عالم الملكوت السابق عليه، فالعدم سابق عليه؛ لأنه تابع لمنتزعه، وهذا عدم انفكاكي غير مجامع معه في الوجود، وهذا السبق كان في الدهر، فثبت الحدوث الدهري.

واشكّل عليه: بأن هذا السبق هو السبق العليّ، لا وجود الملكوت، علّة لعالم الطبيعة، فكلام الداماد راجع إلى السبق في العليّة، كذا ذكره [صاحب] الشوارق^(١).
والجواب:

أولاً: أن السبق في العليّة، يتحقّق في الموجودات العرضية، كحركة اليد والمفتاح، والحدوث الدهري لا يتحقّق في الموجودات العرضية.

ثانياً: أن الاشعري الذي لا يقول، بأن في العالم علّة ومعلول، فهو لا يقول بالسبق في العليّة، ولكن له أن يقول بالحدوث الدهري.

ثالثاً: أن الحدوث الدهري، هو سبق عدم على الوجود، ولا عليّة بينهما.
واشكّل عليه ثانياً: أن الحدوث المطلق، هو المسبوقية بالغير، والغير هو العلّة، فيرجع هذا الحدوث إلى الحدوث الذاتي، الذي [هو] عبارة عن المسبوق بسلب

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٦.

العالي، في الموجودات الطولية.

فإذا تمهّد هذه، نقول: قول السيد- قدس سره- العالم حادث دهرى، معناه أن عالم الملك^(٦٣)، مسبوق الوجود^(٦٤) بالعدم الدهرى^(٦٥)؛ لأنّه مسبوق الوجود^(٦٦)، بوجود الملكوت^(٦٧)،

الضرورتين كما تقدّم؛ لأن هذا مسبوق بالعلّية.

والجواب: أن المسبوق بالعلّية، تعريف لمطلق الحدوث، وهذه أفرادها، فالمسبوق بالعدم المجامع هو الذاتى، والعدم الدهرى هو الدّهري، وكذا باقى الاقسام. وهذا الإشكال إنّما ذكرناه على سخافته؛ لأن المصنّف ذكره في هامشه^(١).

(٦٣) أي عالم الجسم والمادة.

(٦٤) أي مسبوق وجوده.

(٦٥) العدم الذي وعاءه الدهر؛ لأنّه منتزع من عالم الملكوت، الذي وعاءه الدهر، والعدم تابع لمنتزعه كما سيّجيء.

(٦٦) هذا التعليل إلى أن وجود عالم الملك، مسبوق بالعدم الدهرى. وقوله (لأنه مسبوق)، أي لأن عالم الملك.

(٦٧) أراد بالملكوت بالمعنى الأعمّ، وهو عالم العقول والنفوس والمثال، لا الملكوت بالمعنى الأخصّ، وهو عالم النفوس والمثال، وعالم الملكوت

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

الذي وعاؤه الدهر^(٦٨)، سبقاً دهرياً^(٦٩). فكما أن كل حد^(٧٠) من هذه السلسلة العرضية، وكل قطعة من زمانها عدم، أو راسم عدم^(٧١) لآخر منها^(٧٢)، وأخرى منه^(٧٣)، كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم، أو راسم عدم في تلك المرتبة، لأخرى منها. فكما أن العدم هنا واقعي^(٧٤)،

والملك، حادث بالحدوث السرمدى؛ لأنه مسبق بمبدأ المبادئ الذي وعاؤه السرمد، فهو مسبق بالعدم السرمدى.

(٦٨) فيكون العدم الذي منشأ انتزاعه الملكوت، أيضاً وعاؤه الدهر، والدهر أيضاً وعاء للملك؛ لأن وعاء العالي وعاء السافل.

(٦٩) سيجيء عد السبق الدهري، من أنواع السبق، وحاصله أن يكون احدهما متقدماً على الآخر في وعاء الدهر.

(٧٠) أي كل وجود محدود، كزيد ويوم الخميس.

(٧١) يطلق على هذا الحد عدم، باعتبار أنه فاقد وجود تلك المرتبة، وراسم عدم؛ لأنه يوجب انتزاع عدم ذلك الشيء منه. وأشكل عليه الاستاذ: بأن اطلاق العدم على هذا الموجود، لا وجه له؛ لأن العدم له حيثية إلباء عن الوجود، والوجود له حيثية الإلباء عن العدم، فكيف يطلق عليه. نعم اطلاق انه راسم عدم لا باس به.

(٧٢) أي لحد وجود آخر من السلسلة العرضية، كزيد يرسم، عدم لعمى.

(٧٣) أي وقطعة أخرى من الزمان، كيوم الخميس يرسم عدماً ليوم الجمعة.

(٧٤) أي في السلسلة العرضية، واقعي ومتحقق في الواقع، كما تقدم أن العدم منه واقعي، ومنه مجامع.

فكذلك العدم هناك^(٧٥)؛ لأن الوجودات^(٧٦) واقعية، وفي مرتبة كل^(٧٧) عدم للآخر^(٧٨)، بل كل عدم للآخر^(٧٩)، وكل وعاء لوجود وعاء بعينه، لعدم تاليه^(٨٠) وقرينه^(٨١). وكما أن مقادير الحركات^(٨٢)

(٧٥) أي في السلسلة الطولية أيضاً واقعي.

(٧٦) أي وجودات السلسلة الطولية، هذا دليل على أن العدم في السلسلة الطولية واقعي.

(٧٧) التنوين عوض عن مضاف، أي وفي مرتبة كل وجود، رسم عدم للوجود اللاحق.

(٧٨) فيكون العدم أيضاً واقعي؛ لأنه تابع للوجود في حكمه.

(٧٩) أي، بل كل وجود عدم للآخرى.

(٨٠) لأنه منتزِع منه، فوعاء الملكوت، وعاء لعدم الملك. وقوله (لوعاء تاليه) في السلسلة الطولية.

(٨١) أي ولعدم قرينه، وهذا في السلسلة العرضية.

(٨٢) توضيح هذا المطلب مع هامشه، يحتاج إلى مقدّمات:

الأولى: أن اليوم ليس معناه هو الحركة الدورية للفلك - كما هو المشهور - لوجود استعماله في القرآن، بخلاف هذا المعنى، كاطلاق اليوم على يوم القيامة إذ لا فلك هناك، كقوله [تعالى]: {فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ} (١).

الثانية: إن القرآن حيث إن له معانٍ، لا يدركها العقل العرفي الساذج، فلذا الله تعالى، كان يقربها لنا بأمر محسوسة، كما أنه لو أريد بيان لذّة المجامعة إلى الطفل، فيقال له أنه كالحلو، ولما يكبر يرى خلاف ذلك، ولا يكون هذا قصوراً في المتكلم، بل يكون قصوراً في المخاطب.

الثالثة: أن الألفاظ لها روح، ولها ظاهر، مثلاً الميزان روح، معناه ما يوزن به، وهو ظاهر [هذه] الحديدية المخصوصة، وعلم المنطق؛ لأنّه يوزن به الأمور الفلسفية، وعلم العروض؛ لأنّه يوزن به الشعر، والإمام في يوم القيامة؛ لأنّه يوزن الأعمال، والمفسّرون للقرآن، حيث إنه لم يدركوا روح الألفاظ، وادركوا الظاهر، كلّ فسّره بظاهر له، وكذا المتشابه له روح، ويتردّد بين ظاهره، فالجامع بين الظواهر هو معناه، فلا اختلاف في أغلب تفاسير القرآن، لأنّ الروح واحدة، وكلّ يشير لها بالظاهر عنده، فراجع ترشد.

الرابعة: أن ليس المراد باليوم في قوله تعالى: { وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ }^(١)، حركة الفلك الدورية، أو لم يكن هناك فلك ولا شمس، بل المراد باليوم، مرتبة من الوجود، كاطلاق اليوم على القيامة، فالمراد بالأيام هنا، مراتب وجود ستة، واختلفوا في تعيين هذه المراتب، حتّى المصنّف^(٢) فسّرها تفسيرين:

[الأول]: بأن جعلها عبارة عن اللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول والنفوس

(١) (سورة هود ٧).

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الدورية^(٨٣) هنا^(٨٤)، أزمنة، كذلك مدّ سير نير التّور الحقيقي^(٨٥)، في قوسي النزول والصعود^(٨٦)، من مدار فلك وجودات^(٨٧)

الكلية، والمثال والناسوت.

و[الثاني]: جعلها بتفسير آخر، هي عبارة عن الطبع، والنفس، والقلب، والروح والسر، والخفي، وأما الأخرى فهو مقام الفناء، ولا خلقة بالنسبة إليه، وبعضهم من فسرها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس النبات، وجنس المعادن، وجنس الإنسان، وجنس الحيوان.

(٨٣) أي حركات الفلك ودورانه.

(٨٤) أي في عالم الجسم، والذي يعدم فيها، ثم يوجد حادث زمني.

(٨٥) أي الوجود المنبسط للنور الحقيقي، وهو الله تعالى.

(٨٦) وهما تلك الأمور الستة: اللاهوت، والوجود المنبسط... الخ^(١)، فنور الله ﷻ يسري في هذه المراتب.

(٨٧) هذا متعلق بمد سير، والمراد بالمدار هو الله ﷻ، وإضافة فلك إلى الوجود، إضافة بيانية، الذي [هو فلك] الوجودات.

(١) وبإزاتهما قوس الليل وقوس النهار، وان شئت التطبيق على البروج الاثني عشر، قسمت كلاً من قوسي النزول والصعود على ستة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول والنفس الكلية، والمثل المعلقة، والطباع، إذ كل ما هو في النزول، يوجد مثله بإزائه في الصعود، فيكون المجموع اثني عشر). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٢٩٢، حاشية ٣٠.

تلك العوالم^(٨٨)، أيام ربوبية^(٨٩)، كما قال تعالى^(٩٠): (وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ)^(٩١).

(٨٨) الست التي مبدؤها اللاهوت، وتنتهي بالناسوت، وتسمّى هذه العوالم في السنة العرفاء^(١)، بالحضرات، فيقال حضرة اللاهوت.

(٨٩) هذا خبر مد سير، كما أن هنا سير الشمس يسمّى بيوم، كذا مد سير النور الحقيقي، وإفاضة الوجود من مبدأ المبادئ، على هذه العوالم، يسمّى (أيام ربوبية). فأفاضته على أي عالم، يسمّى (يوم)، وحيث إنها في قوس النزول ستة، [وهي في] تلك الستة، فيكون اثنا عشر يوماً ربوبياً.

(٩٠) في أنه اطلق على القطعة من الوجود باليوم، وإلا فهي لم يرد بها الأيام الربوبية. وقوله (كما قال تعالى)، مخاطباً لموسى (عليه السلام).

(٩١) وهي على ما رويت في كتب الاخبار اربعة^(٢): يوم الظهور، ويوم الرجعة، ويوم القيامة، ويوم الموت، وإنما نسبه إلى الله ﷻ؛ لأنّه يشعر بها الإنسان بالفناء، وتظهر الوحدة.

(١) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، محمّد حمزة الفناري، تحقيق عاصم الكيالي، ص ٤٦٨. الفواتح الالهية والمفاتيح الغيبية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ج ١، ص ٥٠٣. كشف الوجود الغر لمعاني نظم الدرر، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق احمد المزيدي، ص ١٧٦.

(٢) في تفسير علي بن إبراهيم في قوله تعالى (وذكرهم بأيام الله) قال: أيام الله ثلاثة: يوم القائم (عجل الله تعالى فرجه)، ويوم الموت، ويوم القيامة. وفي الخصال، ومعاني الأخبار: عن مشي الحنات قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: أيام الله ثلاثة: يوم يقوم القائم جعفر ﷺ، ويوم الكرة، ويوم القيامة. مستدرک سفينة البحار، علي النمازي الشاهرودي، ج ١٠، ص ٦١١. بحار الانوار، العلامة

والحاصل أن العالم عنده، مسبق الوجود بالعدم الواقعي^(٩٢) الدهري، لا الزماني^(٩٣)

(٩٢) أي المتحقق في الواقع، كما تقدم في قوله ليس واقعاً.

(٩٣) هذا عطف على الدهري، أي لا العدم الواقعي الزماني.



المجلسي، ج ١٣، ص ١٣. ج ٥١، ص ٥٤. تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة الحويزي، ج ٤، ص ٨٤.

ورود أيضاً عن إبراهيم بن عمر، عن ذكره، عن أبي عبد الله جعفر عليه السلام في قول الله (وذكرهم بأيام الله)، قال: بآلاء الله يعني نعمه. بحار الانوار العلامة المجلسي، ج ٦٨، ص ٥٣. ج ٨٣، ص ١٤٥. تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، ج ٢، ص ٢٢٢.

(لا شك ان المراد بها أيام خاصة، ونسبة أيام خاصة إلى الله سبحانه، مع كون جميع الأيام وكل الأشياء له تعالى، ليست إلا لظهور امره تعالى فيها ظهوراً، لا يبقى معه لغيره ظهور، فهي الأزمنة والظروف التي ظهرت، أو سيظهر فيها امره تعالى وآيات وحدانيته وسلطنته، كيوم الموت، الذي يظهر فيه سلطان الآخرة، وتسقط فيه الأسباب الدنيوية عن التأثير، ويوم القيامة الذي لا يملك فيه نفس لنفس شيئاً، والامر يومئذ لله، [او يوم خروج القائم (عجل الله له الفرج)، فيملئ الأرض عدلاً وقسطاً]، او هي كالأيام، التي أهلك الله فيها قوم نوح وعاد وشمود، فإن هذه وأمثالها أيام، ظهر فيها الغلبة والقهر الإلهيان، وان العزة لله جميعاً.

ويمكن ان يكون منها أيام، ظهرت فيها النعم الإلهية، ظهوراً ليس فيه لغيره تعالى صنع، كيوم خروج نوح عليه السلام، وأصحابه من السفينة بسلام، من الله وبركات، ويوم انجاء إبراهيم من النار وغيرهما، فإنها أيضاً كسوابقها، لا نسبة لها في الحقيقة إلى غيره تعالى، فهي أيام الله منسوبة إليه، كما ينسب الأيام إلى الأمم والأقوام. ومنه أيام العرب، كيوم ذي قار، ويوم فجار، ويوم بغاث، وغير ذلك). الميزان في تفسير القرآن، العلامة محمد حسين الطباطبائي، ج ١٢، ص ١٨ - ١٩. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج ٤، ص ٨١.

الموهوم^(٩٤)، كما يقول المتكلم، ولا العدم المجامع، التي في مرتبة الماهية^(٩٥)

(٩٤) اعلم أن المتكلمين^(١)، لما زعموا أن العالم حادث زمني، وأنه مسبق بالعدم الواقع في الزمان.

فأشكل عليهم: أن العالم هو ما سوى الله تعالى، والزمان من جملته، فكيف يكون عدم الزمان، واقعاً في الزمان، بل هذا الزمان أيضاً حادث، فيحتاج إلى الزمان، فيلزم أن يكون للزمان ظرف، وتكون أزمته لا تتناهى.

فأجابوا عن هذا الإشكال^(٢): أن عدم العالم، واقعي في زمان موهوم، لا يحاذيه شيء في الخارج، ولا يصدق على شيء خارجاً، ومنشأ انتزاعه بقاء الواجب، فهو أمر موهوم وليس له شأن، حتى يكون من العالم، بل لا شأن له، إلا شأن الواجب، فهو ليس بحادث، بل واجب.

واشكل عليهم^(٣): أن الزمان امر سيّال، وكيف يتتزع من وجود باقي على حالة واحدة، لا تبدل له ولا تغير، فلذا لا الزماني الموهوم؛ لأنه باطل بالذي ذكرنا.

(٩٥) كان عليه أن يقول، الذي في مرتبة الماهية؛ لأنه صفة للعدم، إلا اللهم أن يقال: لما كان العدم المجامع، هو الليسية الذاتية؛ أنّ الموصول [التي]، أو من

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ١٤.

(٢) مصنفات ميرداماد، محمّد باقر الداماد، ص ٢٨٩-٢٩٤. اللمعات العرشية، محمّد مهدي النراقي، ص ٤٨١-٤٨٨.

(٣) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩٦. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ص ١٤٨.

فقط^(٩٦)، كما ينسب إلى بعض الفلاسفة^(٩٧). (والحدوثُ الإسميُّ^(٩٨) الذي) هو

غلط الناسخ، وهو الأقرب للدوق.

(٩٦) أي منحصر حدوثه بهذا الحدوث، وهو مسبوقية الوجود بالعدم المجمع لمرتبة الماهية، اعني الحدوث الذاتي.

(٩٧) حيث زعموا^(٩٧)، أن العالم حادث ذاتي فقط، وليس حادثاً بحدوث آخر.

ويردهم: أنه حادث بالحدوث الدهري أيضاً.

ويردهم أيضاً: أن الحدوث الذاتي، هو مسبوقية الوجود بالعدم المجمع لمرتبة الماهية، فهو إنما يكون في الوجودات التي لها ماهية، وأما الوجودات التي لا ماهية لها، بل هو وجود محض، فليس لها ليسية ذاتية، إذ ليسية الذاتية هي سلب الضرورتين، والوجود لا يصح [مع] سلب الضرورتين، بل ضرورة الإيجاب ثابتة له، وقد ذكرنا سابقاً - وسنين لاحقاً - أن النفوس والعقول، هي من جملة العالم، وهي وجودات محضة، فلا حدوث ذاتي بالنسبة لها، فالعالم إنما هو حادث بالحدوث الدهري.

(٩٨) حاصله: أن هذه الماهيات، كان الله ﷻ ولم تكن، فعدم كونها حادثات، موجودة في وقت، عند وجود المبدأ، هو معنى الحدوث الأسمي^(٩٩).

ولا بدّ لك أن تعرف، أن هذا الحدوث الأسمي، ليس بجارٍ في الوجود عند

(١) المصدر السابق.

(٢) شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ٧٧.

(مُصْطَلَحِي) أَي مِمَّا اصْطَلَحْتَ أَنَا عَلَيْهِ، (إِنْ رُسِمَ اسْمٌ^(٩٩) جَا) بِالْقَصْرِ^(١٠٠)

المصنّف؛ لأن نظره وحدة الوجود، وأن الوجود المنبسط قديم، نعم التّعينات - أعني الماهيّات - حادثة، إذ كان الله ﷻ ولم يكن معه، بخلاف الوجود المنبسط، وسمي هذا الحدوث بالاسمي^(١٠١)؛ لأن الماهيّات في السنة العرفاء^(٩٩)، أسماء ومفاهيم، منتزعة من حدود الوجود.

(٩٩) الرسم عند العرفاء^(٩٩)، هو الصفة، والاسم عندهم هو الماهية، اعني التّعين، التّعين الخاص، المنتزع من حدود الوجود، وإضافة رسم الراسم، إضافة بيانية، اي الرسم هو الاسم، والمراد ان المفهوم والتّعين الخاص، المنتزعين من حدود الوجود، سواء كان ذلك المفهوم، مفهوماً صفتياً، أو مفهوماً ماهوياً. وقوله (ان رسم اسم جا)، أي أو حدّ وتعين ومفهوم خاص، جاء في الوجود المنبسط.
(١٠٠) أي بقصر جاء.

(١) شرح فصوص الحكم، داوود القيصري، ص ٤٥٧.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٩٤، تعليقة ٣٧.

(٣) شرح أسماء الله الحسنى، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق عبد الرؤوف سعيد - سعد حسن محمد علي، ص ٣٢٧. شرح القيصري على تائبة ابن الفارض الكبرى، داود القيصري، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ص ٨١-٨٢. الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، عبد الكريم الجيلي، تحقيق قاسم الطهراني، ص ٢١-٢٣. نحو القلوب، (القشيري)، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق أحمد علم الدين الجندي، ص ١١٩-١٢٤. تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن ترکه، تحقيق السيد جلال الدين الأشثاني، ص ١١٨-١١٩.

للضرورة، (حديث^(١٠١)) أي جديد، إذ كان الله، ولم يكن معه شيء، ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعين، فحدث وجدد، من المرتبة الأحدية^(١٠٢)،

(١٠١) أي حادث، وهذا خبر إلى مبتدأ محذوف، جواباً لأن الشرطية، أي فهو حديث.

(١٠٢) أن مبدأ المبادئ، والمرتبة التي لا مرتبة فوقها، في السلسلة الطولية. وإلى هنا يظهر فرقان بين الحدوث الدهري والحدوث الإسمي:
الأول: أن الحدوث الدهري يجري في الوجودات والماهيات، والحدوث الاسمي لا يجري إلا في التعيينات الصفية والماهية، حيث جعله في خصوص الرسوم والاسماء.

والثاني: أن مرتبة اللاهوت - التي هي مرتبة اسماء الله ﷻ وصفاته - لما كانت متحدة معه وهي عينه، لا كسائر المراتب، فهي قديمة بقدمه، ليست حادثة بالحدوث الدهري، وأما بالحدوث الاسمي، فظاهر عبارة المصنّف أنها حادثة؛ لأنها عبارة عن اسماء ورسوم حدثت، وحدثت من المرتبة الأحدية، وعلى هذا الفرق الثاني، لا يخلو عن الفساد، وأن المصنّف غير مرید له؛ لأنه صرح في هامشه على شرحه للأسماء^(١)، في اسم قديم، بأن اسماء الله ﷻ وصفاته، قديمة اسمية، وأيضاً بناءً على أن كل حادث - من أي قسم كان - لا بدّ وان يكون له قديم من

(١) شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ٦٩، ص ٧٧،

الأسماء والرسوم^(١٠٣). وكما كل ما جاء من اسم ورسوم، حديث لم يكن فكان،

قسمه، والحادث الاسمي، لا بدّ وأن يكون له قديم اسمي، والله ﷻ ليس قديماً اسمياً؛ لأنّه ليس باسم، فأسماء الله ﷻ وصفاته، قديمات اسمية، كذا قرره الاستاذ. فالأصح أن يقال في تفسير عبارته: أن مرتبة اللاهوت - أعني اسماءه وصفاته، لما كانت عين مرتبة الاحدية، وإنّما الاختلاف بالاعتبار، فمراده بالذي حدث من المرتبة الاحدية، أي الذي حدث منها، غير مرتبة اللاهوت؛ لأنها عينها ونفسها، فلا حدوث بينهما.

(١٠٣) غير اسمائه^(١) وصفاته، وغير الأسماء، التي هي عنوان للوجود، لكن لا بحدوده، بل باعتبار ربطه، ككلمة كن والوجود المنبسط، فإنها قديمة، وأما الاسماء التي له باعتبار حدود، كاسم العقل الأول، فإنه اسم للوجود المتعين.

(١) (المراد بالأسماء مثل مفاهيم العالم، والقادر والحي ونحوها. وبالرسوم مظاهرها، مثل الإنسان والحيوان ونحوهما. ويكون وجه تسميتها بالرسوم، من جهة انها مظاهر الاسماء ونقوشها، بمنزلة رسم الدار.

ويمكن ان يكون المراد من كلّها، الماهيات والأعيان الثابتة، كما يظهر ممّا أفاده (قدس سره) في الحاشية). تعليقة الأشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرس الأشتياني، ج ٢، ص ٣٦٠. وقد ذكر المصنّف في الحاشية، بأن المراد من الاسماء والرسوم (أي المفاهيم والماهيات، وهذا الحادث يتعلّق بالعقول الكلية أيضاً؛ لأنّها أيضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صنع الربوبية). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٩٥، حاشية ٤٦.

كذلك مطموس^(١٠٤) (مُنْمَحِي)، عند مصير الكل^(١٠٥)، إلى الملك الديان، كما قال سيد الأولياء^(١٠٦) علي عليه السلام: (كمال الإخلاص^(١٠٧) نفي الصفات عنه).

(١٠٤) أي كذلك، كل اسم ورسم زائل، عند رجوع العالم إلى الملك الديان، ويوم إليه ترجعون، وذلك لا كل حادث يزول، والاسماء حادثة، فهي تزول في ذلك الوقت.

(١٠٥) أما البرهان على أن القديم، يمتنع وقوع عدمه^(١)؛ فلأنه في الأزل، لو لم يكن عدمه ممتنع الوقوع، لوقع، فقدمه^(٢) وقوعه ممتنع، حتى يكون قديماً، وأما البرهان على أن الحادث، يرجع إلى الملك الديان، لما سيجيء في مبحث الغاية، أن الله تعالى هو غاية الوجودات، وإليه ترجعون.

(١٠٦) هذا راجع إلى أصل المطلب، وشاهد على أن كلما جاء، من اسم ورسم حديث، لم يكن فكان.

(١٠٧) المشهور في أن هذه الفقرة، ناظرة إلى رد الأشاعرة^(٣)، القائلين بأن لله عز وجل صفات، أما المصنّف فزعم أن المراد بالصفات، التعيينات والماهيات

(١) أي العدم.

(٢) إذ كما ان ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه، ثبت زواله؛ لأنه كعكس نقيض للأول). المصدر السابق، ص ٢٩٦، حاشية ٤٣.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور، ص ٣٦. معالم الفتن، سعيد ايوب، ج ٢، ص ٤٠١. تاريخ الفرق الاسلامية، مصطفى بن محمد مصطفى، ص ١٥٨.

وهذا الإصطلاح^(١٠٨) أخذتها^(١٠٩) من الكلام الإلهي: (إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ
وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ)^(١١٠)،

والمفهومات، المنتزعة من حدود الوجود، فإذا كان كمال توحيد^(٣)، نفي التعينات
عنه، ظهر أن الله ﷻ، لم يكن معه شيء، وجميعها مسلوبة عنه، وحادثة بعده.

(١٠٨) أي استفدت هذا القسم من الحدوث، من كلام... الخ.

(١٠٩) الأصح وبحسب السليقة، أخذته.

(١١٠) وجه استفادة هذا المعنى، من هذه الآية، يتوقف على ذكر مقدمات:

الأولى: أن الألفاظ إنما هي موضوعة، للمفهومات العنوانية والماهيات، ولا يمكن
وضعها للوجود، إذ هو ليس قابلاً للإفادة والاستفادة، إذ لا يجيء في ذهن ذاهن،
فأسماء الاصنام مثل لات وعزى وغيرها، من أسماء غيرها، إنما هي موضوعة
للتعينات والمفهومات، المنتزعة من حدود الوجود.

الثانية: أن الماهيات في عقولنا الضعيفة اصنام^(٣)؛ لأنها في نظرنا أن لها وجوداً
استقلالياً، أجنياً عن الذات المقدسة، كالبناء والبناء، وترتب عليها الآثار من
حيث تعينها، لا من حيث وجودها المطلق، المتحد مع الذات، وهي حاكية عن

(١) (سورة النجم ٢٣).

(٢) نهج البلاغة، خطبة ١، ص ٣٩.

(٣) أي ان الممكنات إلا الماهيات، التي هي أسماء الوجودات، التي هي من صقع الحق تعالى،
والضمير وان عاد إلى ماهيات الاصنام، كالات والعزى، إلا ان الممكنات، ماهياتها كلها، اصنام
للعقول الجزئية الوهمية، بحسب الباطن، توقع نظرها في التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود).

ومن كلام أمير المؤمنين^(١١١) وسيد الموحدين علي^{عليه السلام}: (توحيده، تميزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة^(١١٢))،

وجه الله ﷻ أيضاً كالأصنام.

الثالثة: أنه تقدّم أن الماهيات والتعينات، أمر نعتبه نحن، ولم يتعلّق به الجعل بالذات، من المبدأ الفيّاض، وإنّما تعلّق به بواسطة الوجود.

إذا عرفت هذا فنقول: ضمير هي، وإن عاد على الاصنام التي هي عند العرب، إلا أنّه لما كانت كل التعيّينات اصنام مثلها، فالآية جارية في جميع التعيّينات والماهيات^(١)، فالمعنى: أن هذه الماهيات، تعيّنات للوجود المطلق، لم ينزل الله ﷻ بها من قوة، ولم تكن من الله ﷻ في شيء، فهذه الآية^(٢) تدل، على أن هذه التعيّينات، لم تكن مع الله ﷻ وهي موجودة بعده؛ لأنّها منتزعة من الوجود، الذي هو معلول له تعالى.

(١١١) أي واخذت هذا الاصطلاح من كلام... الخ.

(١١٢) بعضهم فسّرها بأن الله ﷻ والممكنات، متّحدة الوجود، والتمايز بالصفة؛



شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٢٩٦، حاشية ٤٥.

(١) فإنّ ظاهر الأمر، وان كان الضمير عائد إلى اللات والعزى، وغيرها من الأصنام، إلا ان باطنه، إرادة جميع الماهيات الإعتبارية.

(٢) سورة النجم، الآية ٢٣.

لأنه هو اشدّ، والممكنات اضعف.

وذكر لها تفسير ثانٍ، وحاصله: أن المخلوقات مرتبطة به، ومتعلّقة به، تعلق الصّفة بالموصوف.

ولها تفسير ثالث: أن المراد بالصّفة هو التعيين والماهية، فالتباين بينه تعالى وبين مخلوقاته، بالتعيين والماهية.

فظهر من هذا الوجه، أنه كان الله ﷻ ولم يكن معه شيء، وهي مسلوبة عنه، وحادثه منه؛ لأنها عارضة للوجود المعلول له^(١).

(١) وقد أشار المصنّف إلى هذا المعنى، في تعليقه على شرح الاسماء الحسنی، في بيان البينونة، فقال:

(وحكم التميز بينونة صفة. فقال فيه وجوه:

الأول: أن البينونة بين وجوده تعالى، وبين وجود خلقه، بينونة الشدة والضعف، كما في الحقيقة المقولة بالتشكيك، لا كالتباين النوعي.

والثاني: أن البينونة بينهما، كبينونة الصّفة للموصوف، وهذا على وجهين:

أحدهما، أن الوجودات المجعولة، بالنسبة إلى الجاعل الحق، تعلّقيّة، كوجود الصّفة للموصوف، وكالعرض للموضوع، والآخر، أن يراد أنّ الماهيات بالنسبة إلى الوجود المطلق المنبسط، كالصفات، ويكون العروض كعروض عارض الماهية، لا عارض الوجود، كما قيل: (من تو عارض ذات وجوديم).

والثالث: ان يراد أنّ البينونة، كبينونة موصوف، بصفة معه، موصوفاً بصفة أخرى، فلننظر في مثله الأعلى، فالوجود المنبسط، مضافاً إلى المرتبة الأحديّة، واحد، وإيجاد ومشيّة وعلية ونور السماوات والأرض، إلى غير ذلك من الأسماء والصفات الشامخة، ولكن مضافاً إلى الأشياء كثير، ووجود للأشياء - وبنوره اتّحاد عدد الوجود والإيجاد، وهو تسعة عشر، عدد حروف البسملة - ومشيء ومعلول ونحو ذلك، فانظر كيف أخذت تخالف الصّفة، بينونة صفتية؟، فافهم واستقم). شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، ص ٧٦-٧٧.

لا بينونة عزلة^(١١٣)، كما قلنا:^(١١٤) (تباين الوصف^(١١٥) لا) التباين (العزلي أثر) أي روي، (ممن لعقل كأبينا للبشر) أي ممن عقله في التأصل^(١١٦) والكلية^(١١٧)، بالنسبة إلى العقول في الفرعية^(١١٨) والجزئية^(١١٩)، كأبينا آدم عليه السلام، بالنسبة إلى الأجساد البشرية. فهو (صلوات الله عليه واله) أبو العقول والأرواح، كما أن آدم عليه السلام أبو الأجساد والأشباح. ونعم ما قيل:

(١١٣) أي ليس بينه وبين مخلوقاته تباين بالعزلة^(١)، أي ليس مخلوقاته مستقلة في وجودها عنه.

(١١٤) في كلام عليخ.

(١١٥) بين الاسمي الحادث وفاعله.

(١١٦) أي في كونه أصلاً لباقي العقول.

(١١٧) وأراد بها هنا- كما اشار إليه سابقاً- السعة، ولذا وسع عقول البشر، إذ هو متّحد مع العقل الأول.

(١١٨) عن عقله؛ لأنه اصل لها، وهي مياه جارية من بحره.

(١١٩) أراد بها الضيقة.

(١) الاحتجاج، احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي، تحقيق السيد محمّد باقر الخرسان، ج ١،

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى^(١٢٠) شاهد بأبوتي^(١٢١)
(فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ^(١٢٢) وَلَا كَوْنٌ لِشَيْءٍ، كَمَا سَيَطُورُ^(١٢٣) الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ^(١٢٤) طَيِّ)، تقرير
وتثبيت للمقام^(١٢٥)، وإشارة^(١٢٦) إلى أن البداية^(١٢٧) والنهاية واحد، وإلى أن الطيِّ
باسمه^(١٢٨) القاهر، كما أن النشر بالأسماء

(١٢٠) وهو خلقي له؛ لأنه أتحد مع العقل الأول، الذي خلق منه آدم ﷺ، فصار
آدم ﷺ مخلوقاً منه.

(١٢١) وأنه مستمد من روحه ونفسه وعقله^(١).

(١٢٢) هذا في قوس النزول.

(١٢٣) ويرجع إليه، أي إلى الحق، وهذا في قوس الصعود.

(١٢٤) أي باسم القاهر.

(١٢٥) وهو الحدوث الاسمي، وإلا لم يكن له ربط في المقام.

(١٢٦) أي هذا البيت إشارة، وهي إشارة استطرادية، لا ربط لها في مقامنا.

(١٢٧) أي أن ابتداء العالم من الحق، وانتهاءه إليه، كما سيجيء البرهان على
ذلك، في مبحث الغاية.

(١٢٨) أي وفي البيت إشارة، إلى أن انطواء العالم باسمه القاهر.

(١) ديوان ابن الفارض، ابن الفارض، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، ص ٧٣. منتهى المدارك في

شرح تائبة ابن فارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، ج ٢،

المناسبة له^(١٢٩) كالمبدىء، المبدع، المنشىء، المكون، كما هو طريقة العرفاء^(١٣٠).

وهذا مطلب عرفاني، مراراً أشرنا إليه، من ان الله تعالى خلق اسماءه، وجعل لكل منها مظهراً، وجعل الإنسان مظهراً لله ﷻ، وبه خلق الإنسان، فكذا لفظ القاهر مظهره انطوى العالم، وقهره فيه، وبه ينطوي العالم، وباسمه المبدع ونحوه ينشر العالم ويظهر؛ لأنه مظهره.

(١٢٩) أي للنشر.

(١٣٠) ومذهبهم^(١) من أن الله ﷻ بأسمائه، يخلق هذه الموجودات، وهي مظاهر لها، هذا تمام الحدوث الاسمي.

وربما يشكل عليه: بان الحدوث الاسمي، ان رجع إلى الحدوث الدهري، فهو الحدوث الدهري، وإلا فلا معنى محصل له.

والجواب عنه: ان الحدوث الدهري، إنما هو في الوجود، والحدوث الاسمي في الماهيات، نعم ملاكهما واحد، وهو عدم وجود هذا في المرتبة العالية، وسلبه عنها، إلا ان يقال: ان الحدوث والقدم من صفات الوجود، واما الماهيات فلا تتصف بهما، إذ هي ليست إلا هي، وإنما تتصف بهما بواسطة الوجود، نعم الوجود المطلق قديم، وهو إنما يتصف بالذات، باعتبار تعيينه. ويشكل عليه: حيث انه جعل عالم اللاهوت - اي اسماءه وصفاته - قديماً اسمياً، في شرحه للأسماء، والحالة انها مخلوقة له، وعلّة له، نعم لا تكون حادثاً دهرياً؛ لأن وجودها عين وجوده، ويمكن

(١) شرح فصوص الحكم، خواجه محمّد بارسا، تصحيح دكتور جليل مسكرنزا، ص ٢١.

(فَدِي) اسم الإشارة^(١٣١)، (الحدوثاتُ التي مرَّتْ^(١٣٢) جُمِعَ) تأكيد لذي^(١٣٣)، (لما سُوِيَ^(١٣٤) ذي) أي صاحب، (الأمرِ) أي عالم المجردات^(١٣٥)، (وَالْخَلْقِ)^(١٣٦) أي عالم الأجسام والجسمانيات^(١٣٧)، (تَقَعُ)^(١٣٨) أي المجموع للمجموع^(١٣٩). فلا ينافي أن يكون للبعض^(١٤٠)، وهو عالم الخلق، مجموع تلك الحدوثات، حتّى الزماني،

انه بهذا الاعتبار، جعلها قديماً اسمياً.

(١٣١) للحدوثات.

(١٣٢) وهي الحدوث الذاتي والزماني والدهري والاسمي.

(١٣٣) اي لأسم الإشارة.

(١٣٤) اي لما سوى الله ﷻ من المجردات والجسمانيات.

(١٣٥) هذا تفسير للأمر.

(١٣٦) هذا عطف على الأمر، اي لما سوى صاحب الأمر والخلق، وهو الله ﷻ.

(١٣٧) كالأفعال الصادرة من الاجسام.

(١٣٨) هذا خبر اسم الإشارة.

(١٣٩) اي هذه الحدوثات بأجمعها، تكون للمجموع ما سوى الله ﷻ من

المجردات وغيرها، لا ان كل واحد مختصّ بواحد، ممّن سوى الله ﷻ، بحيث لا

يوجد في غيره، فلا ينافي وجود بعضها في شيء، ولا يوجد في غيرها، كالحدوث

الزماني، فانه يوجد في عالم الخلق، ولا يوجد في عالم الامر، ولا ينافي وجود

جميعها في شيء واحد، إذ انها ليست مختصة كل واحد منها، بشيء دون الاخر.

(١٤٠) ممّا سوى الله ﷻ.

الَّذِي مَا وَصَلَ إِلَيْهِ^(١٤١)،

(١٤١) ينبغي قبل الخوض في هذا المطلب، من الكلام على ثلاثة أمور:

[الأمر] الأوّل: ان امسك الفيض والإيجاد محال.

[الأمر] الثاني: اجماع الملمّين على الحدوث.

[الأمر] الثالث: اثبات الحدوث الزماني للعالم.

اما [الأمر] الأوّل: اعني امسك الفيض محال، فقد ذكر له أستاذنا أدلة:

الأوّل: انه لو امسك الفيض، يلزم انفكاك العلة التامة عن المعلول، لأنّه لو كان

الله ﷻ، ولم يكن شيء؛ لزم الانفكاك، وقد ذكرنا هذا الدليل مراراً، فراجع.

الثاني: انه لو لم تكن معلولاته، واجبة الوجود عند وجوده، بل ممكنة، لزم تركيبه

من الإمكان والوجوب؛ لأن جهة افاضته ممكنة، وجهة ذاته يكون واجباً، فيلزم

تركبه من جهتين، وسيجيء بطلانه.

الثالث: انه لا بدّ من السخية بين العلة والمعلول، فلو كانت الإفاضة محدودة، لزم

ان يكون محدوداً، فيكون مشتملاً على النقص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الرابع: ان تعالى ذكر في كتابه المنزل: (وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون)^(١)،

والتحقيق: ان المراد بالعبادة هي المعرفة، ولا شك ان المخلوق، لو كان محدوداً،

لكان معرفته محدودة، فيكون المعروف لديهم، وهو الله ﷻ محدوداً، فيلزم النقص

فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الخامس: انه يلزم حدوث الواجب؛ لأن القدرة الفعلية عين ذاته، وهي حادثة؛ لأن ما لم يكن، لم تكن قدرة فعلية له، ثم حدث.

السادس: انه يلزم ان يكون الله ﷻ ماديًا زمنيًا؛ لأن القدرة على العالم، كانت فيه بالقوة، ثم صارت فعلية، فهو تحرك من القوة إلى الفعل، والاستعداد من شأن المادة، والتحرك يكون له زمان.

السابع: ان قول المتكلم، ان الله ﷻ قبل العالم، ان أراد بها القبلية الذاتية، فنحن نقول بها، وان أراد القبلية الزمانية، فيلزم ان يكون الله ﷻ زمان.

اما [الأمر] الثاني: اعني ان اجماع الملميين على اي حدوث.

فنقول: قطعاً لم يتم اجماع الملميين على الحدوث^(١) الزماني للعالم، الذي يقول به المتكلم، لما ذكرناه في الأمر الأول من الأدلة، على ان امسك الفيض محال، وقول المتكلم يلزمه امسك الفيض؛ لأنه يدعي ان العالم لم يكن، ثم كان^(٢).

وأيضاً لم يتم اجماع الملميين، على ان العالم حادث بحدوث ما، فمن قال بالحدوث الذاتي، او بالدهري، او الأسمي، لم يخالف الاجماع، كما يظهر من عبارة المصنّف، في هامشه على هذا الكتاب^(٣)، وذلك لأن ظاهر الآيات والروايات، أنه حادث زماني، مثل قوله تعالى:

(١) وجود العالم بعد العدم عند الإمامية، السيد قاسم علي الاحمدي، ص ٤٦. درر الفوائد، الشيخ

محمد تقي الأملي، ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) حدوث العالم، ابن الغيلان، ص ٣.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

الحكمة)، ج ٢، ص ٢٩٧، حاشية ٥٣.

{وَإِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأَانِكُمْ} (١)، {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ} (٢)، وغيرها ممّا لا يحصى، فإن يستدل على حدوث العالم، بالأمر الحادثة الزمانية، بل من راجع الأخبار (٣)، يرى صحة ما ذكرناه.

فإذا عرفت أن معقد الاجماع، هو الحدوث الزماني، فنقول: هل أن المراد بالعالم، الذي يعقد محلية الاجماع، بالحدوث الزماني؛ هو ما سوى الذات الإلهية، أو ما سوى الله ﷻ.

فتقول: لا يمكن أن يقوم الإجماع على حدوث ما سوى الذات زمان؛ لأن جملة ما سوى الذات، هي الاسماء والصفات، فيلزم أن يكون الله ﷻ في وقت، ولم تكن له صفة من الصفات، ولا أسم، فيلزم امسك الفيض، الذي بينا بطلانه، فلا بد أن يكون المراد به، ما سوى الله ﷻ، أعني ما سوى المجردات؛ لأن المجردات، كلّها داخلية في الصقع الربوبي، فهي الله ﷻ.

ويؤيد ذلك: أنهم يستدلون على حدوث العالم بالأمر المادية، فثبت أن معقد الأجماع، هو الحدوث الزماني لعالم المادة، أي عالم الجسم والجسمانيات. أما الأمر الثالث: أعني اثبات الحدوث الزماني، لما سوى الله ﷻ، أعني عالم المادة، فنقول أنه ذكر للدليل عليه أمران:

[الأمر] الأول: أن عالم الجسم له دورات، كما هو صريح الاخبار (٤)، في أنه كان قبل هذا العالم، عوالم متعدّدة، فقبل هذه العوالم، عوالم لا تحصى ولا تعدّ ولا

(١) (سورة الروم ٢٢).

(٢) (سورة الروم ١٩).

(٣) المروية في اصول الكافي في باب (حدوث العالم واثبات المحدث) من كتاب التوحيد.

تتناهى، لا أول لها ولا آخر، كذلك الواجب، فإنه لا أول له ولا آخر؛ لاستحالة امسك الفيض، فكل واحد مسبوق بالعدم الزماني، في العالم السابق عليه، فهو حادث زماني.

وقد يشكل على هذا، بما حاصله: أن مجموع هذه العوالم الجسمية، هو فرد ما سوى الله ﷻ، فينبغي أن يكون حادثاً زمانياً، لأنكم زعمتم، أن كل ما سوى الله ﷻ حادث، ولو كان حادثاً زمانياً، لزم انقطاع فيضه؛ لأنه يكون الله ﷻ، ولم يكن معه شيء.

وأجاب الأستاذ عنه بثلاثة أجوبة:

الأول: أن الذي لا يتناهى، لا يمكن فرض شيء يحده، والمجموع يحدد العوالم.
 الثاني: أنه عندنا الماهيات المتكررة، أعني التي يستلزم وجودها في الخارج، وجود ماهيات لا تتناهى، ليست موجودة في الخارج، وإنما هي أمور اعتبارية، والمجموعية من هذا القبيل، فإنه من فرض وجودها في الخارج، يستلزم مجموعية منها ومن غيرها، وكذا لو كانت هذه موجودة في الخارج، وهلم جرا.
 فالمجموعية أمر اعتباري، والحادث بالذات أو القديم بالذات، هو الموجود الخارجي، لا الأمر الاعتباري، فليست هي من الأمور الحادثة أو القديمة بالذات.
 الثالث: أن الكل ليس له حقيقة، وراء حقيقة الأجزاء، فإذا ثبت أنها حادثات زمانية، فهو حادث زماني.



(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٢٧٨. الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، ص ٦٣٩، ص ٦٥٢.

كثير من أهل النظر لمجموعه^(١٤٢)، بحيث لا يلزم^(١٤٣) الإمساك عن الجود عليه تعالى.

الأمر الثاني: أن العالم في كل آن، يتبدّل - كما سيجيء إثبات ذلك - بالحركة الجوهرية^(١)، أو تبدل الامتثال، فيكون كل آن، حادثاً زمانياً؛ لأنّه مسبوق بالعدم الزماني في السلسلة، في الآن الذي قبله، وهذا الأمر لا ينافي الأمر الأول، فإن بالأول يثبت حدوث كلي العالم، وهذا آنياته.

(١٤٢) أي الذي لم يصل إلى هذا الحدوث الزماني، لمجموع عالم الخلق، كثير من أهل التحقيق، كالداماد^(٢) والشيخ الرئيس^(٣) وأتباعه.

(١٤٣) في إثبات هذا الحدوث الزماني، لعالم الخلق، امساك الفيض والوجود^(٤)، الذي هو باطل بالأدلة المذكورة.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج٤، ص٢٣٧-٣١٧.

(٢) مصنّفات ميرداماد، محمّد باقر الداماد، تصحيح عبد الله نوراني، ص٢٤-٤٤.

(٣) شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)، فخر الدين الأسفرائيني النيشابوري، ص١٢٤.

(٤) {قال تعالى: {يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِثُ كَيْفَ يَشَاءُ} (سورة المائدة ٦٤). وفيه إشارة إلى انه، لا بدّ لأهل التحقيق، ان يجمعوا بين الاوضاع، أي الاوضاع البرهانية والدينية، ومعلوم ان اثبات الصانع، أس المطالب، وبعده اثبات المعاد، ولزوم المجازاة، والطريق إليهما عند اهل الظاهر من المتشريعة، الحدوث، فالحدوثات لا بدّ له من محدث، وأيضاً الحادث دائر زائل، ومسلك الإمكان، دقيق بالنسبة إليه على الجمهور، هذا حكمة الحدوث، ولكن ينبغي ان لا يقف العاقل، كما قال تعالى: {عَلَى سَفَا جُرْفٍ هَارٍ} (سورة التوبة ١٠٩). ولا ينهار في نار الاعتقاد، بإمساك الجود، وانقطاع الفيض الحاكم، ببطلانّه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان، ولا يصير مصداقاً لقول القائل:

بيانه: انا^(١٤٤) سنبرهن^(١٤٥) على إثبات الحركة الجوهرية، وأن طبائع العالم^(١٤٦) فلكية^(١٤٧)، أو عنصرية، متبدلة ذاتاً، سيالة جوهر^(١٤٨)، وأعراضها^(١٤٩) تابعة لها في التجدد، وقابلها^(١٥٠) متحدة معها^(١٥١) في التحصل، اتحاد الجنس مع الفصل، سيال

(١٤٤) أي بيان الحدوث الزماني في عالم الخلق.

(١٤٥) في باب المقصد الرابع في الطبيعيات^(١)، عند ذكر اقسام الحركة.

(١٤٦) فسّر الأستاذ الطبائع بالصور، وبعضهم فسّرها بالهيولى^(٢).

(١٤٧) هي عبارة عن الافلاك التسعة، والعنصرية: هي العناصر الأربعة، أعني النار والهواء والماء والتراب، وما تركّب منها.

(١٤٨) أي متحركة بالحركة الجوهرية، وهذا تفسير إلى المتبدل ذاتاً.

(١٤٩) من الافعال والحركات.

(١٥٠) أي قابل الطبائع، وهي الهيولى على تفسير الأستاذ، والصور على تفسير غيره.

(١٥١) وسيجيء إن شاء الله تعالى، اثبات اتحاد الصورة والهيولى، في الافلاك



حفظت شيئاً، وغابت عنك اشياء. فالقول بالحدوث الجامع، ما نبينه من التجدد الذاتي لجميع العالم، ومثله في الجمع، القول بالحدوث الدهري). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٢٩٨، حاشية ٥٩.

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٠١.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص١١٦-١٤٣.

بسیلانها. فالتغیر^(١٥٢) لا ینسحب حکمه

والعنصریات، خلافاً لبعضهم^(١).

(١٥٢) فی العالم، شامل لكل الاشیاء، لا كما قاله بعضهم^(٢)، من أن التغیر إنما هو فی الصور والاعراض، لا فی الهیولی.

ویزعم هذا البعض، أن الدلیل المشهور^(٣): العالم متغیر، وكل متغیر حادث^(٤)، أن العالم لیس بأجمعه متغیر، بل بعضه، فلا یتم الدلیل، ولكن علی الذي قررناه، أن العالم بأجمعه متغیر، فالدلیل^(٥) جاری فی جمیع العالم، وهو تام.

(١) كما ذهب إليه متأخري المشاء. رسالة في الحدوث، صدر الدين الشيرازي، ص ٤٨-٥٨.

(٢) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج ١، ص ٧٠٧. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ٦، ص ٢١٦. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ٤٢٣. الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء للشيخ الرئيس. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلبي، ج ٣، ص ٤١١.

(٣) (تلميح إلى ان القياس المشهور، ان العالم متغیر، وكل متغیر حادث، هذا معناه، وكذا قول المتكلمين: ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين، وكل ما لا ينفك عن الحوادث، حادث، المراد به هذا التجدد الذاتي). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املبي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٩٩، حاشية ٦١.

(٤) المواقف، المحقق الايجي، ج ١، ص ١٤٥. جامع الافكار وناقد الانظار، محمّد مهدي النراقي، ج ١، ص ١٠٣.

(٥) شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، ص ٣٥، ص ٧٢. حوار بين الالهيين والماديين، الشيخ محمّد الصادقي، ص ١٩٢. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ١، ص ٢٤٠-٢٤٦.

على صفات العالم^(١٥٣) فقط، بل على ذواتها^(١٥٤) أيضاً. والشيء السيال^(١٥٥)، كل حد يلحظ منه^(١٥٦)، محفوف بالعدمين^(١٥٧)، سابق ولاحق، وهما سيالان^(١٥٨) زمانيان؛ لأن

(١٥٣) أي الاعراض.

(١٥٤) أي ذوات الصفات، أي موضوعاتها.

(١٥٥) أي الوجود السيال كزيد وعمرو.

(١٥٦) أي كل مقدار من ذلك الوجود، لوجود زيد في يوم الجمعة.

(١٥٧) لأنه لم يكن سابقاً، ولم يوجد لاحقاً.

(١٥٨) أي العدمين، السابق واللاحق^(١).

(١) ويستحسن في هذا المقام، ان نقل فائدة، ذكرها المصنّف، في حاشيته على الاسفار، وهو اشكال ظاهر الوجود، قد نقله السيد المحقّق الداماد، عن المحقّق الطوسي (قدّس سرّهما)، في كتابه (القبسات)، وقد وصفه السيّد (قدس سره)، بأنه من مستصعبات العقد التعضيلية، وهو: (انه إذا عدم شيء في العالم، لزم منه عدم الواجب (تعالى عن ذلك)؛ لأن عدم ذلك الشيء، اما لعدم شرطه، أو شرط علته، أو لعدم جزء علته، والكلام في عدمه، كالكلام فيه، حتّى ينتهي إلى الواجب تعالى؛ لأنّ الموجودات بأسرها، ينتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب تعالى.

والجواب: ان عدم الحادث، ينتهي إلى عدم مرتبة، وقطعه من حقيقة متجدّدة بالذات، كالطبيعة الجوهرية، السيالة الوجود عند المصنّف، وكالحركة الوضعية الفلكية عند القوم، وتلك الحقيقة، كل حد منها ضروري العدم، عند وجود حد آخر، بلا حاجة إلى علّة أخرى، كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس ويوم السبت، فإذا انتهى عدم الحادث، إلى عدم تلك المرتبة، من تلك الحقيقة السيالة الوجود، يقال عدمها ذاتي، والذاتي لا يعلّل، فلا ينتهي إلى عدم الواجب تعالى، فالجاعل جعل نفس ذاتها، جعلاً بسيطاً، لا انه جعلها مقتضية متجدّدة، والسيد (قدس سره)، أشار



أولاً إلى ما ذكرناه، وثانياً إلى تحقيق آخر، بقوله: فإذاً يجب علينا، ان نقطع وريد الشبهة، ونجب عرق الأعضال، فنقول: ما حققناه لك، ان الحدوث والزوال في عالم امتداد الزمان، لا يتصحح، إلا بالانتهاء إلى طبيعة متجددة متصرمة، يكون طباع جوهرها، ثبات اتصال التجدد والتصرم، وسيلان استمرار الحدوث والبطلان، من غير استناد في الانقضاء والتصرم، إلى علة خارجية عن ذاتها، يضمن للمتأمل، المخرج عن هذه المضائق.

ولكننا نستأنف الآن، بياناً طارفاً من سبيل آخر، فاعلمنّ انه إنّما يعتاص الأمر هنالك، على من بتوهماته الفاسدة، يحسب أن العدم الطاري، على الشيء الكائن، الفاسد في الزمان، حادث متجدد في متن الواقع، وطرو العدم، عبارة عن تجدد البطلان بعد التقرّر، وان انعدام الشيء الزماني، إنّما هو بارتفاع وجوده، الحاصل في زمن حصوله، من تلقاء الجاعل، الموجب عن وعاء التحقق، عن زمان الحصول، وان العدم فعل الفاعل، والفاعل فاعل البطلان، وان عدم حصول الشيء في زمان ما، غير متحقق الصدق، إلا في ذلك الزمان، ومع تحققه لا قبله، وان انتفاء المانع، متقدّم على وجود المعلول بالذات، تقدّمًا بالطبع، لكونه من اجزاء علة التامة، وشيء من تلك الأوهام، ليس له في عالم العقل من نصيب، ولا في إقليم الحكمة من خلاق، وان في المتكلمين والمتفلسفين، أقواماً وعشائر، تلك أمانهم، ومن هو على بصيرة في امره، يعلم أن ما يحدث ويتجدد، ويعقل فيه الفعل والقبول، يكون لا محالة شيئاً ما، يعبر عنه بالليسية والانتفاء، بل هو سلب محض، وليس صرف، لا يخبر إلا عن لفظه، ولا يروم بمفهومه، إلا انه ليس في الحصول أمر ما أصلاً، وإنما طرو العدم على الكائن الزماني، هو سلب وجوده في الزمان العاقب، سلباً صرفاً.

ثمّ قال: أفليس من المنصرح، ان ارتفاعه عن زمانه، في قوّة اجتماع النقيضين، وعن الزمان البعد غير معقول، إذ لم يكن متحققاً قط. فإذاً قد استوى واستبان، ان الزوال حقيقة انقطاع اتصال الفيضان، لعدم الإفاضة الابقائية، المعبر عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم، تارة بالحفظ (ولا يؤده حفظهما)، وتارة بالامسك (ويمسك السماوات والأرض ان تزولا)، وانه لا عدم إلا وهو أزلي، وان طرو العدم على الحادث الزماني، إنّما معناه المحصل، تخصيص وجوده، بزمان ما، محدود في



وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين^(١٥٩) به، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت أن
وعاء^(١٦٠)

(١٥٩) أي لذلك الحدّ الوجودي الملحوظ، وإّما كان وعاء العدميين، وعاء
الوجودين؛ لأنّهما منتزعان منهما.
(١٦٠) في المقدّمة الأولى من كلام الحدوث الدهري^(١).



جهة النهاية، بحدّ بعينه، كما هو محدود في جهة البداية كذلك، وذلك الوجود المحدود بحدي
الطرفين، غير مرتفع، لا عن الدهر، ولا عن ذلك الزّمان المحدود في الجهتين.
ثمّ قال: فإنّ قد بزغ، ان العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلي، ليس يصح استناده، إلى عدم تحقّق العلة
التّامة؛ لحصول الوجود في الزّمان العاقب، من بدو الامر في الأزال والآباد رأساً، كما أن العدم
السابق، قبل حصول الوجود، الحادث في الزّمان الأول، أيضاً كذلك، لا أنّه متجدّد، مستند إلى
انتفاء جزء ما، من اجزاء العلة التّامة، للوجود الحاصل في زمان الكون، فإنّ العلة التّامة لذلك
الوجود، ولأبي وجود، قد دخل في التّحقّق، غير منتفية ابداً، وإّما الصحيح، ان العلة التّامة لتقرر ما
مفروض، ووجود ما مقدّر، غير داخل في التّحقّق من بدو الأمر، أزلاً وأبداً، والعدميات الأزلية-
سابقة كانت أو لاحقة- من حاشيتي الوجود، الكائن في زمان، بعليّة متسلسلة في العليّة والمعلولية،
على الجهة اللايقفية، بما هي متمثلة في لحاظ العقل، متماتزة بحسب الإضافة إلى الملكات، لا إلى
نهاية أخيرة، يقف الأمر عندها، فليستيقن.

انتهت كلماته النورية، وإّما نقلناها بطولها، مع كونه خروجاً عن طور هذه الحاشية؛ لاشتمالها على
تحقيقات شريفة نافعة في هذا المقام، وفي مقامات آخر، فليدرك بعد غوره، وليدعن حسن طوره).

الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٨، هامش ص ٣٨٦.

(١) القبسات، محمّد باقر الداماد، ص ١١٧.

السيالات زمان^(١٦١). فذلك الحدّ مسبق الوجود^(١٦٢) بالعدم الزماني. وهكذا في أجزاء ذلك الحدّ^(١٦٣)، وأجزاء أجزائه. وهكذا فيما يلي ذلك الحد من الطرفين^(١٦٤)، وما يلي ما يليه. ففي كل حدّ من حدود الطبائع السيّالة^(١٦٥)، لا صحة لسلب المسبوقية^(١٦٦) بالعدم الزماني. وكذا في الكل^(١٦٧)

(١٦١) فوعاء الوجودين الزمان، وقد عرفت في المقدّمة الثالثة من الحدوث الدهري، أن العدم المنتزع من الوجود؛ تابع له في أحكامه، من الوعاء أو غيره، فالعدمان وعائهما الزمان.

(١٦٢) أي مسبق وجوده بالعدم الزماني، وليس الحدوث الزماني إلا هذا، لا غيره.

(١٦٣) هذا سيجيء في مبحث الطبيعيات، من نفي الجزء الذي لا يتجزأ عن الجسم، وأنه مستحيل أن ينتهي أن يتجزأ الجسم، إلى جزء ليس قابل للتجزأ، في أي جزء فرضته، فهو ينقسم، فالجسم أي حدّ من وجوده فرضته، فهو له حدود، ولتلك الحدود حدود أيضاً، وهلم جرا، إلى ما لا نهاية له.

(١٦٤) أي من الوجودين المكتنفين به، فإنها حادثات زمانية.

(١٦٥) واعراضها وقوابلها.

(١٦٦) بل إنّما هي مسبوقة.

(١٦٧) هذا دفع للإشكال الذي ذكرناه: من أن المجموع من الأفراد، ما سوى الله ﷻ، من عالم الخلق، ينبغي أن [يكون] مسبقاً بالعدم الزماني، مع أنه ليس مكتنف بالوجود السابق الزماني، حتّى يكون عدمه السابق، عدماً زمانياً.

المجموعي^(١٦٨). إذ لا وجود له، سوى وجود الأجزاء، ولا سيّما في الممتدات^(١٦٩) القارّة^(١٧٠) والغير القارّة^(١٧١)، المتوافقة للأجزاء^(١٧٢)، والموافقة للكل^(١٧٣)،

إن قلت: أن الحادث الزماني، عالم الخلق فقط. فأجاب بما ترى.
(١٦٨) فإنه حادث زماني؛ لأنّه لا وجود للمجموع، إلّا وجود الأجزاء، فهو أمر اعتباري، تابع لها في الحكم، وحيث هي حادث، فهو حادث بالتبع^(١).
(١٦٩) أي ولا سيما كون الكل المجموع، وجوده عين وجود أجزاء في الممتدات... الخ.

(١٧٠) كالخط والسطح والجسم التّعليمي.

(١٧١) كالزّمان والحركة.

(١٧٢) فإنّ هذا الخط، أي جزء منه، موافق للجزء الثاني منه في الاسم، حيث يطلق عليهما اسم الخط، وفي الحد، إذ تعريفهما واحد، وهو طرف السطح، أو القابل للانقسام طولاً فقط.

(١٧٣) فإنّ جزء الخط، يوافق الخط في التّسمية والتّعريف، وكذا جزء الزمان، وكذا جزء الحركة.

(١) ذ(الحاصل ان العالم الطبيعي من الفلك الأطلس، وما فيه إلى المركز، وما تعلق به من النفوس، بما هي نفوس، حادث. إذ العالم عوالم، والحادث حوادث، كمل منهما مجموع خاص، فللعالم أوّل، بل أوائل، وله مسبوقية بالعدم، بل مسبوقيّات بالاعدام، وسيجيء ان الفيض منه، دائم متّصل، والمستفيض دائر وزائل). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٢٩٩، حاشية ٦٤.

في الحدّ والاسم^(١٧٤). فحكمه حكمها^(١٧٥). وكذا في الكلّي الطبيعي^(١٧٦) منها، إذ لا وجود له سوى وجود الأشخاص. ولذا قلنا^(١٧٧) (جُزئيةً) و(كليةً). ويمكن أن يقرأ كل واحد منهما، مضافاً إلى الضمير^(١٧٨)، على أن يكون بدل تفصيل^(١٧٩)،

(١٧٤) أي في التعريف والتسمية.

(١٧٥) أي حكم الكل المجموعي، حكم وجود الاجزاء.

(١٧٦) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن الكلّي الطبيعي من عالم الخلق، مع أنه قديم، أذ هو مستمر الوجود، ولا تغير ولا تبدل فيه، بل زعمت الفلاسفة^(١) قدمه. فأجاب: أن وجوده، عين وجود أفراده.

فإذا قلت: حدوثها.

قلنا: فهي أيضاً حادثة.

(١٧٧) ولكون الكل المجموعي حادثاً، والكلّي الطبيعي أيضاً، حادث بحدوث الأجزاء والأفراد، قلنا كذا وكذا.

(١٧٨) بأن يقول جزئية بالهاء، على أن تكون عائدة إلى ما سوى.

(١٧٩) أي يفصل المبدل منه، وهو كثير في كلامهم، كما تقول (أكرم الرجلان زيد وعمر).

(١) وما قال كثير من الفلاسفة: ان النوع قديم ومحفوظ، بتعاقب الاشخاص، ففيه ان النوع ليس بموجود على حدة، والموجبة لا بد من وجود موضوعها، بل ليس له حدوث على حدة أيضاً لذلك، نعم وجه الله ﷻ قديم ومحفوظ، فما من صقع الله ﷻ قديم، والخلق وما في ناحيته حادثة.

مما سوى^(١٨٠) (جزءٌ وكُلٌّ)^(١٨١). ولما كان لقائل أن يقول: يلزم بناءً على التبدل الذاتي^(١٨٣)، أن يكون كل طبيعة^(١٨٤)، وكل صورة نوعية^(١٨٥)، ذواتاً متخالفة^(١٨٦). قلنا: (وكانَ حِفْظٌ^(١٨٧) كُلِّ نَوْعٍ سيّال بالذات والصفات، (بالمَثَلِ) النوريّة^(١٨٨)،

(١٨٠) المذكور البيت المتقدم عليه.

(١٨١) أيضاً بدل تفصيلي، أي جزءه وكلّه، أي الكل المجموعي.

(١٨٢) حاصل الإشكال: أنه لو كان الحدوث الزماني، بتبدل الذوات في كل آن، وكذا الصفات، يلزم أن يكون النوع ذواتاً متخالفة، وذلك لأن الكلّي الطبيعي، عين وجود افراده، وهو منتزع منها، فإذا كانت الأفراد تجدد في كل آن، ويكون لها وجود غير الوجود السابق، والذي يلحق، كانت للنوع ذواتٌ متخالفة، لا ربط بعضها ببعض.

(١٨٣) الذي هو الحركة الجوهرية، وتعاقب الأمثال.

(١٨٤) أي نوعية، بل وشخصية أيضاً.

(١٨٥) هذا عطف تفسير.

(١٨٦) حيث أنها وجودات متعدّدة، والحالة أنا نراها واحدة، لا تتبدل، فالصورة النوعية والطبيعية النوعية لزيد، باقية له، لا تتبدل بالوجدان والعيان.

(١٨٧) وحاصل الجواب: أن حفظ النوع، واستمرار الوجود، وعدم تبدله في الظاهر، بواسطة وجود رب النوع له، الذي هو عقل له.

(١٨٨) وهي عقل كل ماهية، ورب نوعها، وتسمّى المثل الافلاطونية، وهي أمور

كما أن حفظ كل بدن شخصي إنساني، ووحدته وثباته، مع تبدله بالتحلل شيئاً فشيئاً، بالنفوس الناطقة^(١٨٩). فهذه الأنواع المتبدلة، لما اتصل كل منها بإشراق صاحبه^(١٩٠)، الواحد البسيط، الثابت على حالة واحدة، الذي هو كروح، وهذا كجسده^(١٩١) أو كمعنى، وهذا^(١٩٢) كصورته وعبارته^(١٩٣)، أو كأصل غير مخالط^(١٩٤)، وهذا فرعه، (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ)^(١٩٥)، لا جرم حفظت وحدته^(١٩٦) وثباته، بذلك الإشراق.

ثابتة واحدة^(١)، لا تتغير ولا تتبدل، وبوحدتها وثابتها، ينتزع ثابت الطبيعة النوعية ووحدتها.

(١٨٩) فوحدة زيد ثباته بثبات نفسه الناطقة.

(١٩٠) وهو المثل النوري له، ورب نوعه.

(١٩١) أي نوعه كجسد له؛ لأن النوع متقوم به.

(١٩٢) أي والمثل النوري كمعنى، والنوع عبارته.

(١٩٣) عطف تفسير على الصورة.

(١٩٤) لفرعه، وهكذا المثل النورية.

(١٩٥) هذا كناية على قهره لهم، وسلطانه عليهم.

(١٩٦) أي وحدت النوع، وهذا جواب لما في قوله: لما اتصل كل منها.

(١) المطالب الالهية من العلم الالهي، فخر الدين الرازي، ج٤، ص١٦٦. اللمعات العرشية، محمّد

غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ
وَقِيلَ عِلْمُ رَبِّنَا بِالْأَصْلَحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا
لَا وَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِيِّ اتَّخَذَ
وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
شَيْءٌ مِّنَ الذَّاتِيِّ جَامِعًا

غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

اعلم أن هذا البحث، أول من أسسه المتكلمون، لدفع شبهة - ترد على قولهم بحدوث العالم زماناً - تسمى بـ (الداء العياء)^(١).

وحاصله: أن العالم - أعني ما سوى الواجب - من مجردات وماديات، لو لم تكن موجودة في ما لا يتناهى، ثم وجدت في وقتٍ مخصوص؛ لزم الترجيح بلا مرجح، إذ لا مرجح لوجود العالم في هذا الوقت دون وقتٍ آخر، فعقد المتكلمون باباً لدفع هذه الشبهة، والمصنّف^(٢) ذكر أهم الأجوبة عنها، وابطلها، فيكون قولهم

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٧، ص٣٩٢، تعليقة ٣.

(٢) (لو كان العالم حادثاً، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي، والواقع في عرض العالم، بحيث مضى على وجوده الف سنة، او الف الف سنة، وعلته ازيلية تامّة غنيّة، لزم الخلف. فربط هذا الحادث، بالقديم تعالى شأنه، فيه اشكال يسمّى (الداء العياء). فيطالب المخصّص للحدوث، فالكعبي جعله نفس الوقت، يعني كما ان ذاتي يوم الاثنين، وقوعه في مرتبة خاصة، ولا يقع في يوم الأحد، كذلك ذاتي اصل الوقت، وقوعه فيما لا يزال، ولا يمكن تقدّمه، حتّى يتقدم وجود العالم، فحدث العالم فيما لا يزال، والمخصّص هو الوقت.

وفيه انه لم تخلف الوقت؟ ولم لم يخلق، بحيث لا حد ولا عد لمضيه، كسبق الواجب تعالى؟ ولا نقول: لم لم يقدّم؟ بل نقول: لم قطع ولم لم يتصل به وقت، فيكون قبله؟ مع ان قوله (لا وقت قبله) وهم؛ لأنّ العدم الذي في عرضه، قبله بالزمان، فلزم من رفعه وضعه، بل إذا كان العدم مقابلاً، فاما لا يجتمع مع وجود الوقت، والموقوت بالذات، فهو الزمان، او بالعرض، فيستلزم الزمان).

(مُرَجِّحُ الحُدُوثِ) أي حدوث العالم، ومخصّصه^(١) بوقت مخصوص^(٢)، (ذاتُ الوقتِ)^(٤)

باطلاً، وصحّ قول صدر المتألّهين في حدوث العالم بالحركة الجوهرية^(١)، أو الحدوث الدهري.

(١) أي في الذي ليس بزائل في المستقبل، حتّى تقوم القيامة، وهو القيامة، والفرق بينه وبين ما لم يزل، أن الأول إنّما يدل على استمرار وجوده في المستقبل. وأمّا الثاني فيدل على عدم استمرار وجوده في الماضي؛ لأن معناه فيما ليس بزائل، حيث إن (لم) إذا دخلت على الفعل المضارع، قلبه إلى الماضي.

(٢) عطف تفسير.

(٣) دون غيره من الأوقات.

(٤) أي ذات وقت الحدوث، هي المرجحة للحدوث فيه، لا قبله ولا بعده، والذاتي لا يعلّل، كما أن ذات يوم الأحد، تقتضي وقوعه في هذا المرتبة الخاصة منه، ولا يقع في يوم السبت، كذا نظر في الحاشية.



شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٠٣، حاشية ١.

(١) لمزيد من الاطلاع والتوسعة، أنظر: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، هادي العلوي. النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، عبد لرسول عبوديت، تعريب علي الموسوي - مراجعة خنجر حمية، ج ٢، ص ٨٣-٢٠٦.

ونفسه^(٥)، (إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ^(٦) وَذَا) القول (الكعبي) من المتكلمين، (اتَّخَذَ) وارتضاه. وفيه أنا ننقل الكلام إلى نفس الوقت^(٧): لم وقع فيما لا يزال^(٨)، وعلته فيما لم يزل؟. (وَقِيلَ) القائل هو المعتزلي، إن المرجح (عَلِمَ رَبَّنَا) تعالى وتقدس، (بِالْأَصْلَحِ) أي بأن الأصلح بحال العالم، إيقاعه فيما لا يزال. وفيه أنه: أية مصلحة في إمساك الفيض والوجود عنه^(٩)، بما لا نهاية له؟. (وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ)^(١٠) -

(٥) عطف تفسير على ذات الوقت.

(٦) هذا تعليل إلى كون مرجح الحدوث، هو ذات الوقت، وحاصل التعليل: أن ترجح ذات الوقت للحدوث، إذ لا وقت سابق على ذلك الوقت، فإنّ الاوقات التي يسأل عن التّرجّح فيها، ليست بموجودة، حيث لا زمان ولا وقت ولا شيء من الاشياء، والزّمان الموهوم لا تحقّق له.

فطلب الترجيح في اجزائه الفرضية، غير مقبول أن يكون ذلك، من قبيل الموجبة بانتفاء الموضوع، وهذا مستحيل.

(٧) الذي ذاته تقتضي الحدوث للعالم.

(٨) أي لم وقع الوقت في الذي لا يزال، أي في المرتبة الخاصّة، التي تكون بعد الواجب، بما لا يتناهى، دون أن يقع قديم، في الذي لم يزل، أي في المرتبة الخاصّة، التي هي قديمة.

(٩) أي عن العالم، والحالة أن العدم شر محض، والوجود خير محض، على أنه ينافي العلية التامة.

(١٠) أصله النافي، فحذفت الياء للضرورة.

مبتدأ وخبر-^(١١) (للمرَّجِح) ، لقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة، بل لا علية ومعلولية عنده، وترتب المعاليل على العلات، بمحض جري العدة. وبشاعة هذا القول^(١٢)، ممّا لا يحتاج إلى البيان. (وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ^(١٣) ذَاتِيٌّ)، إذ قد عرفت أن الحدوث^(١٤) والتجدد^(١٥)، طبيعي وذاتي للعالم الطبيعي، (ولا شيء من الذاتيّ جا مُعَلَّلًا)، فلا مخصص للحدوث^(١٦).

(١١) الاشعري^(١) هو المبتدأ، والخبر الناف.

(١٢) إذ قد بيّنا أن الإمكان، علة الحاجة إلى الفاعل، وإن الترجيح بلا مرجح باطل.

(١٣) أي الحدوث الزماني للعالم الخلفي، مرجّحه أن نفس ذات الحدوث، تقتضي الوقوع لهذا الموجود بعد ذلك، فالوجود الآني، يقتضي ذات حدوثه، وقوعه بعد الوجود الأول، وهلم جرا إلى ما لا نهاية له، والذاتي لا يعلّل.

(١٤) أي الحدوث الزماني بالحركة الجوهرية.

(١٥) أي الحدوث الدهري.

(١٦) غير ذاته، فالوجود من العالم الطبيعي، يقع في هذا الآن- دون ذاك- من جهة ذاته.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج٣، ص١٣١. شرح المقاصد، سعد الدين

غرر في أقسام السَّبْق وهي ثمانية

وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرْفِ	السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كَشَفِ
ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالمَاهِيَّةِ	وَالسَّبْقُ بِالمَطْبَعِ وَبالْعَلِيَّةِ
بِذِي الثَّلَاثَةِ الأَخِيرَةِ انْقَسَمَ	وَالسَّبْقُ بِالذَاتِ هُوَ الَّذِي كَانَ عَمَّ
لَاثْنَيْنِ سَبْقُ بِالحَقِيقَةِ انْتَهَضَ	بِالذَاتِ إِنْ شَيْءٌ بَدَأَ وَبالْعَرَضِ
سُمِّيَ دَهْرِيًّا وَسَرْمَدِيًّا	وَالسَّبْقُ فَكَيْفًا يَجِيءُ طَوِيلًا

غرر في أقسام السَّبْق وهي ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابله^(١) أيضاً بحسب انقسامه، بلا تفاوت، ولذا لم نتعرض لهما. ولما كان^(٢) التقدم والتأخر، مأخوذين في مفهوم القدم والحدوث^(٣)، وهما على

(١) وهما التَّأخِر والمعيّة^(٤).

(٢) هذا إشارة إلى إشكال، وحاصله: أنكم جعلتم بحث اقسام السَّبْق، من جملة مباحث القدم والحدوث؛ لأنّه جعلتموه من غرره، ولم تجعلوه مبحثاً مستقلاً، بأن يكون فريدة، كسائر الفرائد. فأجاب بما ترى.

(٣) حيث فسّر القديم، بعدم مسبقية العدم أو الغير، والحدوث بعكسه، فمعرفة موقوفه على معرفة السَّبْق والحدوث.

(١) قال العلامة الحلبي: (وإذا عرفت اصناف التَّقدم، فاعرف منها اصناف التَّأخِر، وهو ظاهر، وكذا اصناف المعيّة، إلّا في المعية بالعلية؛ لاستحالة اجتماع علتين مستقلّتين، على معلول واحد، والمصنّف اطلق ذلك، وليس بجيد). الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلبي، ص ٢٨-٢٩. اما صاحب الشوارق، فقال: (إذا علم اقسام السَّبْق، علم اقسام التَّأخِر ايضاً؛ لأنّه مضانفه، واما اقسام المعيّة، فلا خفاء في المعيّة الرتيبة، كمفهومين متساويين وكمتحاذيين، ولا في المعية بالطبع، كعلتين ناقصتين، لمعقول واحد، وكمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعلية، كعلتين مستقلّتين لمعقول واحد نوعي، او لمعلولين لعلّة واحدة مطلقاً عند المتكلمين، ومن جهة الحكماء...). شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩١-٩٢.

أنحاء^(٤)، أردفنا مبحثه بمبحثه^(٥). (السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كَشَفَ)، وهذا من أقسام السَّبْقِ^(٦). هو السَّبْقُ الانفكافي^(٧) في الوجود، سواء كان السابق واللاحق،

(٤) أي السَّبْقُ والحدوث على الأقسام، فلا بدّ من معرفة أقسامهما، حتّى نعرف إيهما معتبر في الحدوث والقدم.

(٥) أي أوصلنا بمبحث السَّبْقِ، بمبحث القدم والحدوث، وجعلناهما مبحثاً واحداً.

(٦) العبارة الصحيحة هي: وهذا هو السَّبْقُ الانفكافي.

(٧) أي اللّذان لا يجتمعان في وقت، كطوفان نوح عليه السلام، وإرسال محمّد (صلى الله عليه واله): وأشكل على التّعريف للسَّبْقِ الزماني؛ بأنه يشمل السَّبْقِ الدهري، فإن المرتبة الأولى من السلسلة الطولية، منفكة الوجود عن الثانية؛ لأن تلك في مرتبة، وهذه في مرتبة.

وأجيب: كما هو في الحاشية^(٨)، أن السَّبْقِ الدهري فالانفكاف فيه، وإن كان واقعياً؛ فلا يخلو عن اجتماع، من حيث إن المرتبة الثانية، واجدة للمرتبة الأولى بنحو اضعف، والأولى جامعة وواجدة للثانية، بنحو أعلى.

(١) (أي العرضي الزماني، والقريته ان المطلق، ينصرف إلى الفرد الكامل منه، وحق الانفكاف ما في الزمانيات والمكانيات، ولهذا كان المكان والزّمان، حجابين عظيمين عن جميع الصور، ولا يطويان إلا بيد التّجرد، وفسحة قدم الكلّية، واما الانفكاف الطولي في السَّبْقِ الدهري، فهو وان كان واقعياً، فلا يخلو عن اجتماع، من حيث ان التالي، واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع

غير مجتمعين بالذات كالأزمة^(٨)،

(٨) مثل الأمس واليوم، فإنَّ الأمس سابق على اليوم بالزمان؛ لأنَّه فيهما أنفكاك بالوجود، وغرضه بهذه العبارة، الرد على المتكلِّمين، حيث زاد بعضهم^(٩) السَّبق بالذات، ومثَّل له باليوم والأمس، وقال لا يمكن أن يكون في هذا سبق زماني، إذ يلزم أن يكون للزمان زمان؛ لأنَّهم اعتبروا في السَّبق الزماني، أن يكون للسابق والمسبوق، زمان خارج عنهما، والحكماء لم يجعلوا هذا قسمًا مستقلًّا، بل جعلوه داخلًا في السَّبق الزماني، والسابق والمسبوق فيه، لا يلزم أن يكون لهما زمان



للتالي بنحو اعلى). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علَّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٠٧، حاشية ٢.

(١) اعلم أن الشيخ الرئيس، ذكر للتقدم والتأخر خمسة أقسام، وتبعه غيره من الحكماء. الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء. النجاة، الشيخ الرئيس، ص ٢٢٢. التحصيل، بهمنيار، ص ٣٥-٣٦، ص ٤٦٧-٤٦٨. وتبعه الشيخ الإشراقي. المطارحات، شهاب الدين السهروردي، ص ٣٠٢-٣٠٣.

ثم المتكلمون زادوا قسمًا آخر، وسمّوه (التقدم والتأخر الذاتي). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، ص ٥٧-٥٨.

ثم السيد الداماد زاد قسمًا آخر، وسمّاه (التقدم والتأخر بالدهر). القبسات، محمّد باقر الداماد، ص ٣-١٨.

ثم زاد صدر المتألهين قسمين آخرين: أحدهما (التقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز). وثانيهما (التقدم والتأخر بالحق). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ٢٥٧. الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، ص ٦١.

أو بالعرض كالزمانيات^(٩).

(و) منه: (السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ)^(١٠) أي بالترتيب.

(ثُمَّ) منه: السَّبْقُ (بِالشَّرْفِ) كتقدم الفاضل على المفضول.

ومنه: (وَالسَّبْقُ بِالطَّبَعِ)، وهو تقدم العلة الناقصة^(١١) على المعلول.

(و) منه: السَّبْقُ (بِالْعِلِّيَّةِ) وهو تقدم العلة التامة^(١٢) على المعلول.

خارج عنهما؛ لأن ملاك الانفكاك في الوجود، وهذا قد يكون السابق والمسبوق، نفس الزمان، ويكون عروض السابق والمسبوق لهما لذاتهما، ويكون عروض هذا السبق الزماني، بغير أجزاء الزمان بالعرض، ولأجزاء الزمان بالذات.

(٩) أي الافعال، الأمور الواقعة في الزمان، فإنها توجد نفسها، قابلة للاجتماع في زمان واحد، إلا أن بحسب وقوعها في الزمان اللاحق والسابق، لا يمكن اجتماعهما.

(١٠) ويسمى السبق بالمكان، كتقدم الإمام على المأموم^(١٠).

(١١) سواء كانت العلة الصورية او المادية أو الفاعلية أو الغائية.

(١٢) في المرتبة العقلية.

(١) (فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه. وإن اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمر السبق واللحوق بالعكس. ويقابل السبق والتقدم بالرتبة، اللحوق والتأخر بالرتبة). بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي،

وهي لا تنفك عن المعلول. ولكن العقل يحكم بأن الوجود، حاصل للمعلول من العلة^(١٣) ولا عكس. فيقول: تحركت اليد، فتحرك المفتاح^(١٤) بتخلل الفاء. (ثُمَّ) منه: السبق، (الَّذِي يُقَالُ) له السبق (بالمَاهِيَّةِ)، والسبق بالتجوهر، وهو تقدّم^(١٥) علل القوام^(١٦) على المعلول، في نفس شَيْئِيَّة الماهية^(١٧)، وجوهر الذات^(١٨)،

(١٣) فهو في نظر العقل، مقدم وجودها على وجوده.

(١٤) ربّما يقال أن حركة اليد، ليست علة تامة لحركة المفتاح؛ لأنها متوقفة على حركة العضلات. والجواب: أن المراد بالعلة التامة، ما يستحيل إنفكاك المعلول، عند وجودها، وبعد وجودها يوجد المعلول، بلا توقف على شيء آخر، ولا يضر في ذلك، توقفها على شيء آخر.

(١٥) ذكر افراده، لتتضح حقيقته، وقد تقدّم الكلام في تعريفه، في حاشية المصنّف، في مبحث زيادة الوجود على الماهية^(١٩)، بما حاصله: أنه عبارة عن تقدم ماهية أحد الأمرين على الآخر، من حيث الماهية والشئية، والفرق بين هذا السبق، وباقي الأقسام من السبقو أن تلك ملاك تقدّمها الوجود، وهذا ملاك التّقدم هو الماهية، ولذا المتقدم بالطبع باعتبار وجوده، يكون متقدّمًا بالطبع، وباعتبار الماهية، يكون متقدّمًا بالماهية والتّجوهر.

(١٦) هي العلة الصورية، والعلة المادية، والجنس والفصل، كما أن العلة الفاعلية

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

كتقدم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها^(١٩)، والماهية على الوجود عند بعض^(٢٠). (والسَّبْقُ بالذاتِ^(٢١) هُوَ اللَّذْكَ كَانَ عَمَّ) أي ليس قسماً على حدة من السَّبْقِ، بل هو القدر المشترك، الذي (بِذِي الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ)، أعني ما بالطبع وبالعلية وبالماهية، (انْقَسَمَ) في المشهور^(٢٢). ثم من السَّبْقِ قسم آخر، وهو أنه (بالذاتِ إن شَيْءٌ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ لِأَثْنَيْنِ)^(٢٣)

والغائية، تسمى علّة الوجود.

(١٧) لا في نفس شيئية الوجود، فإنهما فيها، يكونان متقدمين بالطبع، لا بالتجوهر.

(١٨) الإضافة بيانية.

(١٩) هذا عطف على قوله تقدم علل القوام، أي وهو تقدم علل القوام، وتقدم الماهية... الخ.

(٢٠) وهم القائلون^(١) بأصالة الماهية، فإنه عندهم أن الماهية سابقة على الوجود، لكن ليس بالوجود، وإلا لزم التسلسل، بل بنفس شيئتها وتجوهرها.

(٢١) وهو تقدم المتوقع عليه، على المتوقع.

(٢٢) أي انقسم السَّبْقِ الذاتي، إلى هذه التّقدمات الثلاثة في المشهور، وبعضهم^(١) زعم أنه ينقسم إلى التّقدم بالطبع والعلية فقط.

(٢٣) أي إذا كان أمران عرض لهما شيء، كان منسوباً لأحدهما بالذات، وكان

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١. شوارق الإلهام في شرح تجريد

الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٠٣.

على سبيل التوزيع^(٢٤)، أي إن ظهر حكم^(٢٥) لواحد من شيئين بالذات، ولآخر منها بالعرض، كالحركة بالنسبة إلى السفينة وجالسها، فحينئذٍ (سَبَقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضُ)، وهذا المسمّى بالسَّبِقِ بالحقيقة^(٢٦)، قد زاده صدر المتألّهين (قدس سره)، وهو غير جميع الأقسام^(٢٧)،

منسوباً للآخر بالعرض، فما بالذات سابق - باعتبار هذا الشيء - على ما بالعرض.

(٢٤) بان يكون بدوه لأحدهما بالذات، وبدوه للآخر بالعرض.

(٢٥) فسّر الشيء في البيت بالحكم.

(٢٦) الحقيقة هي ما قابل المجاز، وإتّما يسمّى بها^(٢٧)؛ لأنّ نسبة هذا الحكم، إلى ما

بالذات بالحقيقة، ونسبته إلى الآخر بالمجاز.

(٢٧) لما كان الفرق، بينه وبين السَّبِقِ بالتجوهر واضحاً، إذ هو ملاكه الوجود،



(١) (المقابل للمتكلّمين، الذين يجعلون السَّبِقِ بالذات، قسماً على حدة، وخصّوه بسبق اجزاء الزمان،

بعضها على بعض، فهم يخالفون مع الحكماء في موردين: أحدهما في جعل سبق اجزاء الزمان،

بعضها على بعض، قسماً على حدة، مغاير للسَّبِقِ بالزّمان، على ما تقدّم بيانه. وثانيهما في جعل

السَّبِقِ بالذات، قسماً سادساً، مغايراً مع الأقسام المشهورة عند الحكماء. واما الحكماء، فجعلوا

سبق اجزاء الزّمان، بعضها على بعض، من السَّبِقِ بالزّمان، ولم يجعلوا السَّبِقِ بالذات، قسماً على

حدة، بل هو عندهم القدر المشترك، بين السَّبِقِ بالطبع وبالعلية وبالماهية). درر الفوائد، الشيخ

محمّد تقي الآملي، ج ١، ص ٢٧٨.

(٢) أي التّقدم بالحقيقة، وهو ما ذكره صدر المتألّهين في اسفاره. الأسفار الاربعة، صدر الدين

الشيرازي، ج ٣، ص ٢٥٥، ص ٢٦٤-٢٦٥.

إذ في الكل، كل من المتقدم والمتأخر، متّصف بالملاك^(٢٨) بالحقيقة، ولا صحة لسلب الاتّصاف من المتأخر، وفيه قد اعتبر^(٢٩)، أن يكون اتّصاف المتأخر بالملاك^(٣٠) مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلّق^(٣١)، ويكون السلب صحيحاً^(٣٢)، كسبق الوجود على الماهية^(٣٣)، على المذهب المنصور. فإنّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللماهية بالمجاز وبالعرض. (والسّبُق) حال كونه (فكّيّاً) كالزماني، ولكن إنفكاكه (يَجِي طُولِيّاً) لا عرضياً، كما مر، (سُمِّي دَهْرِيّاً وَسَرْمَدِيّاً)^(٣٤). هذا قسم آخر من السّبُق، قد زاده السيّد المحقّق الداماد (قدس سره)، وهو غير السوابق، إذ في الكل غير الزماني، المتقدم والمتأخر، مجتمعان في الوجود، أو غير آيين عن الاجتماع^(٣٥)،

بخلاف ملاك السّبُق بالتّجوهر، فإنه بالماهية، لذا لم يتعرض للفرق بينهما.

(٢٨) وهو الوجود.

(٢٩) أي وفي السّبُق بالحقيقة اعتبر.

(٣٠) وهو الوجود الخاص، يعني الحكم كمثّل الحركة.

(٣١) أي المرتبط.

(٣٢) أي سلب الحكم، والملاك عن الثاني صحيحاً.

(٣٣) في التّحقّق.

(٣٤) أي له إسمان، وليس الدهري غير السرمدي، كما في القدم والحدوث.

(٣٥) في الوجود، وهما في السّبُق الطبيعي، فإنه العلة الناقصة، لا تأتي عن الاجتماع

مع المعلول.

وفيه اعتبر الإنفكاك، لا على وجه معتبر في الزماني^(٣٦).

إذا عرفت هذا، عرفت أن قدح المحقق اللاهيجي - رحمة الله عليه - فيه مقدوح، بشرط الرجوع إلى ما ذكرته^(٣٧)، في بيان الحدوث الدهري.

(٣٦) فإنّ الانفكاك المعتبر في الزماني، الانفكاك في السلسلة العرضية، وفيه في السلسلة الطولية.

(٣٧) في الهامش عند تفسير قوله؛ لأنّه مسبوق بالوجود.

وحاصل إشكال الشوارق^(١): أن هذا هو السبق بالعلية لا غيره؛ لأنّ السابق علّة للأحق، في السلسلة الطولية.

وأجاب عن هذا القدح: هناك أن الاشعري الذي لا يقول بالعلية والمعلولية، لا ينكر هذا السبق، وينكر السبق بالعلية، وأيضاً السبق بالعلية، يوجد في السلسلة العرضية، وهذا لا يوجد فيها، وأيضاً الإنفكاك بين العلّة والمعلول عقليان، والانفكاك في هذا السبق واقعي.

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩٦.

غَرر فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

بِرُتْبَةِ طَبَعًا وَوَضْعًا قُسَمًا
وَالثَّانِ كَالْتَرْتِيبِ فِي الْمَكَانِ
كَاثْنَيْنِ، وَالوَاحِدَ مِنْهُ اعْتَبِرِ

وَلَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا
وَأَوَّلُ كَالجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبَعِ وَبالتَّجَوُّهِرِ

غرر في بعض أحكام الأقسام

(ولا اجتماع^(١) في) السبق (الزمني^(٢))، بنحو الإمتداد السيلاني^(٣)،

- (١) بين السابق والمسبوق في وقت واحد.
- (٢) أي في المتقدم والمتأخر، اللذين بينهما سبق زمني.
- (٣) وتحقيقه على ما ذكره في الحاشية^(١)، أن المتقدم بالسبق الزمني، مع المتأخر، تارة يكونان نفس أجزاء الزمان كالיום والغد. وتارة يكونان زمانين، كطوفان نوح عليه السلام، وارسال محمد (صلى الله عليه واله)، وفي كلا القسمين، لا اجتماع بين المتقدم والمتأخر.

وأما الثاني: فواضح أن هذا الفعل، غير مجامع في الوجود مع ذلك.

وأما الأول: فربما يشكل عليه، حيث إن بينهما وحدة إتصالية، وسيلان في الوجود. وجوابه: أن الزمان الأول، ليس موجوداً مع هذا الزمان اللاحق، وأن اتصل به، وهذا هو معنى الانفكاك. والمصنّف لما رأى أن القسم الأول، ليس بدهي الانفكاك فيه، بل ربما يخفى على السطحي، نبّه عليه بقوله: بنحو الامتداد

(١) (هذا كالفرد الخفي، وهو التّقدم والتّأخر، في نفس أجزاء الزمان، فإذا لم يكن فيه اجتماع، مع الوحدة الاتصالية، ففي الزمانين اللّذين فيهما التّقدم والتّأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الأولى، لانفصالهما، كتقدم الطوفان علينا). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣١٣، حاشية ١.

(وما) أي سبق (بُرْتَبَةٌ طَبْعًا)، وهو السَّبِقُ^(٤) بالرتبة العقلية^(٥)، (وَوَضْعًا) وهو السَّبِقُ بالرتبة الحسّية، (فُسِمَا^(٦) وأوّل) أي ما بالترتيب الطبيعي (كالجِسْمِ والحَيوانِ)، وهكذا في الأنواع^(٧) والأجناس المرتبة، من أية مقولة كانت^(٨)، (والثانِ) أي ما

السيلائي، وترك القسم الثاني، لوضوح الانفكاك فيه، بل الانفكاك فيه بالطريق الأولى.

قوله (بنحو الامتداد السيلائي)، الذي يكون بين شيئين، وجودهما يكون بنحو الامتداد السيلائي، وهما جزئًا نفس الزمان، لا بنحو الامتداد الغير السيلائي كالخط. (٤) يريد أن يقسم السَّبِقُ الرتبي - الذي هو القسم الثاني من اقسام السَّبِقُ - إلى قسمين: سبق طبعي، غير السَّبِقُ الطبيعي المتّقدم، ذكره في اقسام السَّبِقُ، وسبق وضعي.

(٥) بأن العقل يرى هذا مقدّمًا على ذلك، لا من جهة العلّية والمعلولية. والتحقيق: أن السَّبِقُ بالرتبة، هو عبارة عن كون السابق، اقرب إلى ما فرض مبدأ من المسبوق، فما فرضه العقل مبدأ، كالجنس العالي، فرضه قريبًا منه، وبعيدًا عنه هو السابق، والبعيد هو المتأخر، وكذا إذا فرض مبدأ في الحسيّات، كالإمام بالنسبة إلى المأمومين.

(٦) أي قَسَمَ السَّبِقُ بالرتبة إليهما.

(٧) الإضافية، فإذا العقل فرض لها مبدأ، فما قرب منه فهو السابق، وما بعد عنه فهو المتأخر.

(٨) سواء كانت من الكم، كما يقال كم، ثم الكم المتّصل، ثم القار، ثم الممتد في

بالترتيب الوضعي، (كالترتيب في المكان) كتقدم الإمام على المأموم. (والسبب^(٩))
بالطبع وبالتجوهر^(١٠) كاثنين^(١١) أي كما في اثنين، (والواحد منه) أي من الاثنين،
(اعتبر) بصيغة الأمر. وفيه إشارة إلى اجتماع هذين القسمين من السبق هنا^(١٢). فإن
اعتبر الوجود في الواحد والاثنين، وأن الواحد^(١٣) علة ناقصة بوجوده، لوجود الاثنين،
فالسبق بالطبع. وإن اعتبر نفس شيئية مفهومهما، والقيام هذا المفهوم المركب، من
هذا المفهوم البسيط^(١٤)، فالسبق بالتجوهر.

كم الجهتين، الطول والعرض، ثم المستوي، ثم السطح، أو من الكيف كما يقال
كيف، ثم المحسوس، ثم المبصر، ثم اللون، ثم البياض، فالمبدأ - وهو المقولة -
هو السابق، وما بعده متأخر بالنسبة إليه، سابق بالنسبة إلى ما بعده.

(٩) بالطبع، الذي هو القسم الرابع من اقسام السبق.

(١٠) الذي هو القسم السادس من أقسام السبق.

(١١) هذا كافٍ في التمثيل، أي يمثل لها بالاثنين مع الواحد.

(١٢) أي في الاثنين مع الواحد.

(١٣) هذا عطف تفسير.

(١٤) وهو مفهوم الواحد.

[٢٨]

غرر في تعيين ما فيه التّقدّم في كل واحد منها [السَّبْقُ]

والمبدأ المحدود خذ لثاني
وجود الوجود في العلي
في السابع الكون ولو تجوّزا
وفي وعاء الدهر للبدائع

ملاكه الزمان في الزماني
في الشرفي الفضل وفي الطبيعي
في سادسٍ تقرّر الشيء مزا
في الثامن الكون بمتن الواقع

غرر في تعيين ما فيه التّقدّم في كل واحد منها [السّبِق]

وهو المسمّى عندهم^(١) بالملاك. وهو مشترك^(٢) بين المتقدم والمتأخر، ويكون منه شيء للمتقدم، وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء، إلا وهو حاصل للمتقدم. (ملاكه) أي ملاك السّبِق، هو الانتساب إلى (الزّمان^(٣) في) السّبِق (الزّمانِي)، سواء كان في نفس الزّمان^(٤)، أو في شيء زمني، (و) الانتساب إلى

(١) أي والذي يقع فيه التّقدم والتّأخر، يسمّى بالملاك^(١) لهذا النوع من التّقدم والتّأخر.

(٢) وإلا لم يقع فيه التّقدم والتّأخر.

(٣) فإن انتساب افعالنا إلى الزّمان، مؤخر عن انتساب طوفان نوح ﷺ، إلى زمان، فهو متّقدم السّبِق في هذا الانتساب. قوله (هو الانتساب إلى الزمان)، وهو الانتساب الحاصل للمتقدم، بنحو أولى؛ لأنّ الزّمان السّابق، معد للزمان اللاحق، والانتساب إلى المعد، أولى من الانتساب للمعد له، إذ هو بمثابة العلة، فهذه الخصوصية، كانت حاصلة للمتقدم دون المتأخر في الزمان.

(٤) أي ولو كان السّبِق في نفس الزّمان، كيوم الخميس والجمعة، فإنه أيضاً إنتسابه

(١) قال الشيخ الرئيس: (ان التّقدم والتّأخر، وان كان مقولاً على وجوه كثيرة، فإنها تكاد تجمع، على سبيل التّشكيك في شيء واحد، وهو ان يكون للمتقدم، من حيث هو متّقدم، شيء، ليس للمتأخر، ولا يكون للمتأخر شيء، إلا وهو موجود للمتقدم). الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس، ج ٢، ص ٣٧٤.

(المبدأ المحدود^(٥) خُذ) ملاكاً (لثاني)، أي السبق بالرتبة، كصدر المجلس، في السبق بالرتبة الحسية، أو كالشخص^(٦) أو الجنس^(٧) العالي في السبق بالرتبة العقلية^(٨). (في) السبق (الشرفي)، الملاك هو (الفضل) والمزية^(٩). (وفي) السبق (الطبيعي)، الملاك (وجود)^(١٠). والملاك هو (الوجوب^(١١)) في (السبق (العلي في سادس))، وهو السبق بالتجوهر،

إلى ذاته، متقدم على انتساب المتأخر إلى ذاته.

(٥) أي المعني، أي ما فرض أولاً، ولو حظ التقدم والتأخر بالنسبة إليه، كصدر المجلس أو المحراب، فإن المتقدم فيه يكون له مزية، وهي القرب إلى المبدأ، غير موجودة في المتأخر.

(٦) إذا أخذ مبدأ للسلسلة العقلية، بأن جعل هو الأول، وفوقه الصنف، وفوق الصنف النوع، وفوقه الجنس.

(٧) إذ اخذ مبدأ، وجعل هو الأول، وتحت النوع وهلم جرا.

(٨) الذي هو قسم من السبق بالرتبة.

(٩) بأن يشتركا فيهما، وللمتقدم زيادة عليه.

(١٠) فإن العلة الناقصة، متقدمة بحسب الوجود على المعلول، ولو جودها نحو استقلال، وعدم احتياج إلى شيء، لم يوجد مع هذا النحو من الاستقلال، في الوجود للمعلول.

(١١) في السبق العلي، فإن المعلول والعللة التامة، يشتركان في الوجوب، إلا أن وجوب العلة، أقوى من وجوب المعلول.

(تَقَرَّرَ الشَّيْءُ) ^(١٢)، وقوامه ^(١٣) (مِزَا) ^(١٤) للملاك، مؤكّد ^(١٥) بالنون الخفيفة (في السابع)، وهو السَّبِقُ بالحقيقة، الملاك هو (الكَوْنُ وَلَوْ تَجَوُّزًا) ^(١٦) أي مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً ^(١٧)، بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو ^(١٨).

ولا يقال ان في تقدم العلة الناقصة على المعلول ^(١٩) - الذي هو التّقدم الطبيعي للملاك - لم لم يجعل الوجود، دون الوجود؛ لأنّه يقال أن وجوب المعلول، غير مستفاد منها، بل إنّما استفيد من العلة التّامة، فليس هو أقوى منه في الوجود.

(١٢) فإنّ الماهية مع الجنس، كل منهما ثابت في مرتبته العقلية، وفي نفسها، إلا أن الجنس اسبق في هذا التقرّر؛ لأن الماهية متوقفة عليه.

(١٣) عطف تفسير.

(١٤) أي انسب للملاك هو الكون.

(١٥) أي لفظ من المؤكّد.

(١٦) أي أعمّ من الوجود الحقيقي أو المجازي.

(١٧) وإلا لو كان المراد به الحقيقي، لم يكن مشتركاً بين المتقدم والمتأخر؛ لأنّ المتأخر متّصفاً به مجازاً، فلا يكون ملاكاً للتّقدم والتأخر.

(١٨) أي بنحو الاطلاق، وإلا بنحو التقييد بالحقيقة أو المجاز، يكون مختصّاً بأحدهما، إما المتقدم وإما المتأخر.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ٢٥٩، تعليقة ٢. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ٩٩.

(في الثامن) وهو السَّبِقُ الدهري والسرمدى^(١٩)، الملاك هو (الكونُ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ)^(٢٠) وحق الأعيان^(٢١)، (وفي وُعاءِ الدَّهْرِ)^(٢٢) - الإضافة بيانية^(٢٣) - (للبدائع)^(٢٤) أي وعاء

(١٩) والسَّبِقُ الدهري، هو سبق اللاهوت على ما عداه، أعني سبق ما عدا مبدأ المبادئ على غيره، وسبق مبدأ المبادئ على غيره، يسمّى (السَّبِقُ السرمدى)، وقد يطلق الدهري عليه، وكلّه يرجع إلى وجود عدم الشيء الانفكاكي^(١)، في المرتبة السابقة.

(٢٠) أي وجود الشيء في نفسه، فوجود الشيء في نفسه، أمر يشترك فيه المتقدم والمتأخر؛ لأن كلاً منهما موجود في نفسه، إلا أن السابق موجوديته في نفسه، أقوى من المتأخر؛ لأن المتقدم في هذا السبق، فيه ما في المتأخر من الوجود وزيادة، بل المتأخر مرتبة ضعيفة منه. وقوله (بمتن الواقع) أي أصل الواقع.

(٢١) أي ونفس الأعيان، وهذا عطف تفسير على متن الواقع.

(٢٢) أي والكون في وعاء الدهر، أي الثامن ملاكه الكون بمتن الواقع، والكون في وعاء الدهر، إلا أن هذا الأخير، إنما يكون ملاكاً لقسم من السَّبِقِ الثامن، وهو سبق المبدعات، بعضها على بعض.

(٢٣) أي فيكون المعنى وعاء هو الدهر.

(٢٤) اعلم أن الأفعال، الغير المسبوقه بمادّة ومدة، أي هيبولى وزمان، تسمّى (المبدعات والبدائع)، مثل العالم، أعني ما سوى الله ﷻ، فإنه غير مسبوق بمادّة

الدهر^(٢٥)، مخصوص بالمبدعات^(٢٦)، بخلاف العبارة الأولى، أعني متن الواقع^(٢٧)، فإنه يشمل السرمد^(٢٨). قال السيّد^(٢٩) (قدس سره) في القيسات:

ومدة، وعاءه الدهر، والتي تكون مسبوقه بمادة فقط دون مدة، تسمى بـ(المخترعات) وهي الأفلاك، والتي تكون مسبوقه بهما كلاهما، تسمى (الكائنات)^(٣٠).

(٢٥) لمّا نوع التّعبير عن ملاك السّبق الثامن، أراد أن يبين، أن بعض التعبيرات مخصوصة ببعض أقسامه. قوله (وعاء الدهر)، أي الكون في وعاء الدهر.

(٢٦) أي مخصوص في كونه ملاكاً للمبدعات، أي للسبق الذي يقع بينها، كسبق الملكوت على الناسوت، وإنّما لا يكون ملاكاً للسبق السرمد^(٢٧)؛ لأنّ المتقدم غير متّصف به؛ لأنّ مبدأ المبادئ - أعني الله تعالى - ليس كائن في وعاء الدهر، وإنّما هو كائن في وعاء السرمد.

(٢٧) أي الكون في متن الواقع، وحذفه اعتماداً على وضوحه.

(٢٨) أي يشمل في كونه ملاكاً للسبق السرمد^(٢٩)، والسبق الدهري؛ لأنّ الله ﷻ موجود في متن الواقع.

(٢٩) هذا برهان على كون ملاك السّبق الثامن، هو الكون بمتن الواقع، واستشهد بكلامه^(٣٠)؛ لأنّه هو أخترع هذا القسم من السبق، فهو أعرف بملاكه، وهناك في عبارته فوائد، لذا نقلها كلّها.

(١) شرح الاسماء الحسنی، الحکیم هادی السبزواری، تحقیق نجف قلی حبیبی، ص ٧٣.

وإذ تبين أن الوجود الأصيل^(٣٠)، في متن الأعيان، عين ماهية^(٣١) الباري الحق، ونفس حقيقته، فالمرتبة العقلية^(٣٢)، وحق الوجود العيني^(٣٣) هناك^(٣٤) واحد^(٣٥)،

(٣٠) أراد به الله ﷻ؛ لأنه في نظره أن الماهية أصيلة، والوجود اعتباري، إلا وجود الباري، فإنه أصيل، وماهيته عين ذلك الوجود.

(٣١) وقد تقدم من المصنّف، البرهان على ذلك، وأن وجود الله ﷻ عين ماهيته.

(٣٢) التي هي ملاك السّبِق العَلِّي. وقوله (فالمرتب العقلية)، وهي التي يكون السّبِق فيها لماهية العلة، على ماهية المعلول، بحكم العقل.

(٣٣) ونفس الوجود الخارجي. وقوله (وحق الوجود العيني)، وهو ملاك لسبق وجود العلة على المعلول، في الخارج.

(٣٤) اي الله ﷻ.

(٣٥) لأنه بعدما تبين أن ماهية الباري عين وجوده، فلا يمكن وجود ماهيته في العقل، فليس له مرتبة عقلية، يكون فيها التقدم على من عداه، نعم وجوده في حق الأعيان، سابق على من عداه، فالوجود في حق الأعيان، بمنزلة المرتبة العقلية، ولذا قلنا بالنسبة إلى الذات المقدسة، المرتبة العقلية مع الكون في حق الأعيان، شيء واحد، من جهة وقوع السّبِق فيه، كما يقع في المرتبة العقلية، بين ماهية العلة والمعلول.

إن قلت: هب أن الوجود الاصيل، لا يوجد في الذهن، ولكن يمكن وجوده



وموجوديته^(٣٦) سبحانه، في حاق كبد الأعيان، و متن خارج^(٣٧) الأذهان، هي بعينها المرتبة العقلية^(٣٨) لذاته الحقّة، من كل جهة^(٣٩). فالموجودية المتأصلة^(٤٠) في حاق الأعيان و متن الخارج، في العالم الربوبي^(٤١)، بمنزلة مرتبة ذات الإنسان^(٤٢)، وماهيّة

بمفهوماته المنتزعة، فله مرتبة عقلية.

قلنا: أن التقدم بالرتبة العقلية، ليس إلى الوجود الأصيل بالذات؛ لأنّه لم يوجد بنفسه في العقل، فلا بدّ وأن يكون بالعرض، وكل ما بالعرض، لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، ولا شيء يكون هنا بالذات، إلا نفس المفهوم المنتزع، وهو غير صحيح، لأنّه ليس علّة للموجودات، حتّى يكون مقدّمًا عليها. وقوله (واحد)، أي بمنزلة واحدة، في أن المرتبة العقلية، كما يقع فيها السّبِق، كذلك الباري وقع له السّبِق في الوجود العيني.

(٣٦) هذا عطف تفسير.

(٣٧) هذا عطف تفسير أيضًا.

(٣٨) في كونها ملاكًا لسبقه على معلولاته، وإلا فليس له مرتبة عقلية على مدّعاها.

(٣٩) متعلق بالحقّة، أي ليس فيه باطل من كل جهة، أعني ليس فيه نقصان من كل جهة.

(٤٠) أي وجود الباري.

(٤١) وهو وعاء الوجود الحقّ، أعني السرمد، وهو متعلّق بقوله الموجودية المتأصلة.

(٤٢) أي مرتبته العقلية، بالنسبة إلى معلولاته الصادرة منه.

العقل^(٤٣) مثلاً، من حيث هي في عالم الإمكان^(٤٤). فيأذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية، لذاته^(٤٥) الحققة (جلّ سلطانه)،

(٤٣) أي ومرتبته العقلية، لماهيّة العقل الفعّال، بالنسبة إلى معلولاته.
 (٤٤) فإنّ الإمكان، ظرف لهذه الموجودات، فحاصل ما يحاوله في المقام، جعل الكون في متن الواقع، في العالم الربوبي، بمنزلة المرتبة العقلية في عالم الإمكان.
 (٤٥) أي الكون في متن الواقع لذاته الحققة، لما بيّننا أنّ لا مرتبة عقلية له، وأنهما فيه عبارة عن الكون في متن الواقع، وغرضه بهذا الكلام^(٤٦)، إرجاع التّقدم بالعلية فيه، إلى التّقدم السرمدى.

(١) (يريد هذا التّقدم، لا يرجع إلى ما بالعلية، بل يرجع ما بالعلية في الحق، ان التّقدم السرمدى، إذ لا ماهية له، سوى الوجود الحقيقي، الذي هو حاق الواقع، والتّقدم بالعلية، يكفي فيه حكم العقل، بأن المرتبة العقلية، لماهيّة العلة، متقدمة على ماهية المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح، فليس معنى التّقدم فيه، إلّا تخلل الفاء، بحكم العقل في الماهيتين، واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما في اكثر التّقدمات الأخرى، على ما صرّحوا به، ومن إفراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفي تقدم العلة التّامة على المعلول، ففي تقدم العقل الكلّي، على النفس الكلّية، تقدم ماهيته على ماهيتها، بحسب المرتبة العقلية بالعلية، ومجرّد ذلك، لا يأبى عن الاجتماع في الوجود، بحسب نشأة واحدة، لكن تقدّمه وتأخرها الدّهريين، يقتضيان الانفكاك، فإنّ نشأته في الدهر الأيمن الأعلى، ونشأتها في الدهر الايمن الأسفل، وكأنّها تأخرت عنه بألف سنة، كما ورد (خلق الارواح قبل الاجساد بألفي عام). واما الحق تعالى، من حيث تقدّمه السرمدى، فالعالم متأخر عنه تأخراً انفكاكياً لا يقاس، إذ لا حد له، (ومن حدّه فقد عدّه)، وقد مضى الأيام الستة في البين [وإنّ يوماً عند ربك كألف سنةٍ ممّا تعدّون] (سورة الحج، الآية ٤٧)، بل قال تعالى [تعرج

تأخراً بالمعلولية^(٤٦)، هو بعينه^(٤٧) التأخر الانفكافي^(٤٨) عنه سبحانه، بحسب وجوده^(٤٩) سبحانه، في حاق الأعيان.

ثم قال: وليس يصح أن يقاس ما هنالك^(٥٠)، بالشمس وشعاعها، وما بينهما^(٥١) من التقدم والتأخر بالذات، بحسب المرتبة العقلية^(٥٢)،

(٤٦) مفعولاً مطلقاً، لقوله تأخر العالم.

(٤٧) أي تأخر العالم بعينه، وهذا خبر قوله تأخر العالم.

(٤٨) وهو مجامعة عدم المتأخر في السلسلة الطولية للمتقدم، وهنا عدم العالم كذلك، فالتأخر كان تأخراً سرمدياً، فرجع إلى التأخر السرمدى.

(٤٩) لا بحسب صفاته، فإنها من العالم أيضاً.

(٥٠) من الوجود الأصيل والعالم، وما بينهما من التقدم والتأخر.

(٥١) أي وبما بينهما.

(٥٢) فإنّ العقل يحكم بماهيّة العلة، على ماهيّة المعلول، فهو يحكم بتقدم ماهيّة الشمس، على ماهيّة الشعاع، بتحلل الشعاع، بحسب حصول الوجود.



الملائكة والروح إليه في يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة] (سورة المعارج، الآية ٤). وما قال قدس سره، ان وجوده بمنزلة ذات الإنسان، وماهيّة العقل، معناه انه كذلك، في التقدم على جميع الاعتبارات، فوجوده الواقع في حاق الاعيان، متقدم على وجود العالم، المتأخر تأخراً انفكافياً دهرياً عنه، لا كما في المواضع الأخرى، من التّقدم بالعليّة؛ لأنّ المتقدم والمتأخر، مجتمعان بحسب الوجود، لا بحسب المرتبة العقلية). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣١٧-٣١٨، حاشية ٩.

والمعيّة في الوجود^(٥٣)، بحسب متن الأعيان^(٥٤)، كما تمور به الألسن^(٥٥) موراً، وتفور^(٥٦) به الأفواه فوراً، لما قد دريت، أن المرتبة العقلية لذات الشمس، بما هي هي، ليست بعينها هي الوجود في متن^(٥٧) الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي. وكذلك الأمر في حركة^(٥٨) اليد، وحركة المفتاح مثلاً. فاخفض جناح عقلك للحق، ولا تكونن من الجاهلين، انتهى.

(٥٣) أي يوجدان معاً، فالشمس مع الشعاع، يوجدان دفعة واحدة في الخارج.

(٥٤) أي الخارج.

(٥٥) أي تنطق به الألسن.

(٥٦) عطف تفسير.

(٥٧) لأنّه العلة والمعلول، والشمس وشعاعها موجودان معاً، فليس أحدهما

سابقاً بالوجود في متن الأعيان، بالسّبق الإنفكاكي، نعم في المرتبة العقلية، كان أحدهما سابقاً على الآخر.

(٥٨) فإنّ أحدهما، ليس سابقاً بحسب الوجود العيني، فلا يصح القياس.

الفريدة الرابعة

فِي الْفَعْلِ وَالْقُوَّةِ

فِي الْفَعْلِ وَالْقُوَّةِ

[٢٩]

غرر في أقسامهما

على صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ
كذا الذي يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا
وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةٌ
فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ
وَمَعَ شُعُورِ قُدْرَةِ الْحَيَوَانِ سَمٍ
وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا
إِنْ يَعْذَمُ الدَّرَكُ وَقَوْمُ الْمَحَلِّ
وَصُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ
فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِّ
لِلْقُدْرَةِ انْسِبَ قُوَّةٌ فِعْلِيَّةٌ
لِلْقُدْرَةِ السَّبْقِ عَلَى الْفَعْلِ وَقَدْ
لِلْقُوَّةِ السَّبْقِ زَمَانِيًّا كَمَا
منها الذي مُقَابِلِ الْفِعْلِ ثَبَّتْ
يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغْيِيرِ اعْلَمَا
لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَاءٍ وَإِمَّا فَاعِلَةٌ
عَدِيمٌ دَرَكٌ قُوَّةٌ لِمَا نَبَتْ
بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرَكَهُ رُسْمٌ
بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسِ السَّمَاءِ
طَبِيعَةً إِنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ
مُرَكَّبًا وَدُونَ تَقْوِيمِ عَرَضٍ
كُلُّ جَنُودٍ مَبْدَأُ الْمَبَادِي
إِنْ قَارَنْتَ بِالْعِلْمِ وَالْمَشْيَةِ
فِيَلْ مَعِيَّةً وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدُ
فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقًا تَقَدَّمَا

فِي الْفَعْلِ وَالْقُوَّةِ

[٢٩]

غرر في أقسامهما

(على صُنُوفٍ قُوَّةٌ^(١) قَدْ وَرَدَتْ) نذكر بعضها، الذي هو أكثر تداولاً بينهم.

قيل عليه: أن الفعل لم يذكر له اقسام، في هذا البحث.
وأجيب: أنه من باب التّغليب؛ لأنّه لما كان للقوّة أقسام، جعل كأنه للفعل أقسام.
واشكّل عليه أيضاً: أن ما ذكر في المبحث، معانٍ للفظ القوّة، لا أقسام لها؛ لأنها ليس لها جامع، كما سيظهر لك ذلك، بل المصنّف صرّح على أن لفظ القوّة، مشترك لفظي بين هذه المعاني، في حاشيته على الأسفار^(٢).
وأجاب الأستاذ: أن مراده، أقسام المسمّى بالقوّة، فيكون استعمل لفظ القوّة، في معنى كليّ، وهذه اقسام له، وهو المسمّى بالقوّة.
(١) أي على أقسام المسمّى بالقوّة، قد جاء، وليس المراد بالصنّف هنا، معناه الحقيقي^(٣)؛ لأنّه ليس بين هذه المعاني، حقيقة مشتركة، هذه حصص منها، كيف وبينها التّباين.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٩، هامش ص ١٠.

(٢) (الصنّف محمول على معناه اللّغوي والعرفي، وهو ما يرادف القسم، لا حقيقته الاصطلاحية؛ لأنّ بعض الاقسام، فيها التّباين، وغاية الخلاف، مثل القوّة التي تقابل الفعل، فأنها عدم، إلّا أنّها عدم

منها (مُقَابِلَ الْفِعْلِ^(٣) ثَبْتُ)، كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة^(٤). (كذا) منها الصنف (الذي يُقَابِلُ الضَّعْفَ)^(٥)، كما يقال: الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى قوّة^(٦). وبهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية^(٧)،

(٢) أي القسم.

(٣) أي المعنى الذي يقابل الفعل، وهو نفس التهيؤ، ويقابله الفعل، وهي نفس تلك الصورة المتهياً لها، كصورة الجنين.

(٤) أي أمر متهياً، لقبول صورة.

(٥) وهو الشدّة.

(٦) هو أراد الشدّة، أي شدة في الوجود، وقوله قوّة مفعول يتناهى.

(٧) وهي الكيفيات التي يكون معها الشيء، قابلاً للإستعداد الشديد، إلى جانب اللانفعال كالصلابة، وتسمّى (القوّة) أو (الاستعداد الشديد)^(٨)، وإلى جانب الانفعال كاللين، وتسمّى (اللاقوة)، وقيد الكيفيات بالاستعدادية^(٩)؛ لإخراج الكيفيات الغير الاستعدادية، وهي الكيفيات النفسية، مثل الإرادة ونحوها.



شأني وتهيؤ، والقوّة الفاعلة والقوّة المنفعلة، بينهما تباين. ثم بين القوّة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوّة الفاعلة العرضية، المتقوّمة بالمحل المستغني، كالحرارة والبرودة، وبين القوّة المؤثرة والمبدئي للتغير، وبين القوّة المسماة بالقدرة، عموم وخصوص). شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي

السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٢٢، حاشية ١.

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، ج ١، ص ٤٦٧، ص ٥٩٧.

(٢) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج ١، ص ٢١٦. شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٥٤.

القوة^(٨) واللاقوة، (وَ) كذا منها (ما) أي صنف، (يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغْيِيرِ)^(٩) في شيءٍ آخر، من حيث هو آخر^(١٠)، (اعلما) وبهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار، كقوى النفس^(١١)

(٨) أي الشدة، فيقال هذه الكيفية فيها قوة، أي شدة في عدم قبول الإنفعال، وهذه الكيفية فيها لا قوة، أي لا شدة في عدم قبول الأنفعال، أي [تفعل بسرعة]^(٩)، وقد تطلق القوة، على نفس الكيفية التي فيها شدة، على عدم قبول الانفعال كالصلابة، كما ذكرناه سابقاً، وحينئذٍ فلا إشكال على عبارة المصنّف، كما ذكره الأستاذ، من أن القوة هي نفس الكيفيات، لا أنها بهذا المعنى - أعني الشدة - تطلق على الكيفيات، وعلى هذا، فيقابلها اللاقوة، وهي الكيفيات الاستعدادية، التي فيها شدة على قبول الانفعال كاللين.

(٩) أي علة التأثير في شيء آخر، كالنار فإنها علة الإحراق في شيء آخر.
(١٠) قيّد بهذا القيد، لإدخال ما هو مبدأ التغيير في نفسه، وعلة للتأثير فيها، كالطبيب المريض، الذي يؤثر بنفسه الجوع، واكل هذا الشيء، وشرب الدواء، فإنه يؤثر، ويكون مبدأ للتغيير في نفسه، من حيث كونه عالماً وطبيعياً، ويتعالج، وتقبل نفسه ذلك، من تعلقها بالمادة القابلة، فمن حيث هو فاعل غيره من حيث إنه منفعل.

(١١) وهي كالقوة المدركة، والقوة الماسكة، والمغذية، والقوة الباصرة، وغيرها

(١) ورد في الأصل: (بسرعة تفعل)، فتم تقديم الفعل على الظرف.

وغيرها^(١١). (وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً^(١٢) لِشَيْءٍ) واحد، كما دة الفلك^(١٤)، حيث تقبل أمراً واحداً، وهو الحركة الوضعية^(١٥)، (أَوْ أَشْيَاءَ)^(١٦) محدودة^(١٧)، كالقوة الانفعالية في

من قوى النفس، فإنها مبدأ التغير في شيء آخر.

(١٢) كالنار فإنها مبدأ التغير، والتأثير في شيء آخر كالخشب، فإنها تؤثر فيه الإحراق.

(١٣) غرضه كما هو في الحاشية^(١)، أن لفظ القوة، قد يطلق على نفس القابل لشيء آخر، كما تطلق على نفس التهيؤ لشيء آخر، الموجود في القابل، وهذا الاطلاق، إنما يطلق على نفس القابل، أعني المتهيأ كالنطفة، بخلاف الاطلاق الأول، فإنها كانت تطلق على تهيؤ النطفة.

وإذا أريد بالقوة هذا المعنى، فلا بد أن تقيّد إما بالمنفعلة أو الانفعالية، فيقال قوة منفعلة أو قوة أنفعالية.

(١٤) فإنه يطلق عليها قوة منفعلة أو انفعالية، أي قابلة.

(١٥) وهي الحركة بنحو الإستدارة.

(١٦) أي منفعلة، وقابلة لأشياء.

(١٧) أي متناهية.

(١) نريد أنه تطلق (القوة)، مع قضيد المنفعلة، وكذا القوة الانفعالية عن نفس القابل، كما اطلقت

(القوة) في الأول، فتطلق على الهيولى الأولى، وعلى الهيولى المجسمة، وعلى كل مادة). شرح

المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

الحيوان^(١٨)، أو غير متناهية كقوة الهيولى الأولى^(١٩)، (وإمّا فاعلة^(٢٠)) لشيء واحد، أو أشياء متناهية، كالقوة الفاعلة في الفلك^(٢١) والحيوان^(٢٢).

أو غير متناهية^(٢٣)، كالقوة الفاعلة^(٢٤) الواجبة، القديرة على كل شيء. نريد أن نقسم^(٢٥) القوة الفاعلة، بأنها إما

(١٨) أي كجنس القوة المنفعلة في الحيوان، كالمخيلة، فإنها قابلة للصورة، والسماعة، فإنها تقبل الصوت.

(١٩) أي كقوة هي الهيولى الأولى، فالإضافة بيانية، والهيولى الأولى، سيجيء فيها الكلام، أنها تقبل اموراً لا تتناهى.

(٢٠) وهذه هي القوة، التي بمعنى مبدأ التغير في شيء آخر، وإنما ذكرها مرة ثانية، لأجل تقسيمها.

(٢١) أي كمبدأ التأثير في الفلك، وهو نفسه التي يعبر عنها بالنفس الفلكية، فإنها فاعلة للحركة الوضعية، كما أن مادة - كما ذكرناه سابقاً - قوة منفعلة، قابلة للحركة الوضعية.

(٢٢) أي وقوة الحيوان، التي هي مبدأ التغير والتأثير في شيء آخر، وهي نفسه الناطقة، فإنها تؤثر الذهن والارواح والافعال، وغير ذلك، فهي فاعلة لأشياء متناهية.

(٢٣) أي فاعلة لأشياء غير متناهية.

(٢٤) هي ذات الله ﷻ.

(٢٥) أي نريد من كلامنا، أما فاعلة أن نقسم، فلا يكون كلامنا تكراراً.

مبدأ أفعال^(٢٦)، وإما مبدأ فعل واحد، والأوّل^(٢٧) إما مع الشعور أو عديمه^(٢٨)، والثاني^(٢٩) أيضاً، إما مع الشعور أو عديمه.

ثمّ العديم من الثاني^(٣٠)، إما متقومّ بالمحل^(٣١)، أو مقومّ له، والمقومّ^(٣٢) إما في البسيط^(٣٣)، أو في المركّب. فقلنا^(٣٤) (فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ) ^(٣٥) حال من الأفعال، (عَدِيمٌ دَرْكٌ)^(٣٦) حال من المبتدأ^(٣٧)، (قُوَّةٌ) خبر المبتدأ^(٣٨)،

(٢٦) أي علة أفعال.

(٢٧) أي مبدأ الأفعال.

(٢٨) أي عديم الشعور.

(٢٩) أي مبدأ فعل واحد.

(٣٠) أي ثمّ عديم الشعور، من الذي يصدر منه فعل واحد، وحيث أن هذا التقسيم بحسب الوقوع، خصّص العديم من الثاني بذلك، وإلا فالعقل يجربها في جميعها.

(٣١) وهو العرض.

(٣٢) أي المقوم للمحل.

(٣٣) أي أما في المحل للبسيط.

(٣٤) هذا تفرّيع على قوله، نريد أن نقسم القوّة الفاعلة.

(٣٥) أي متغايرة.

(٣٦) أي عديم شعور.

(٣٧) هو فمبدأ.

(٣٨) أعني مبدأ.

(لَمَا نَبَتْ) ^(٣٩) أي نباتية ^(٤٠). (وَمَع) كون مبدأ الأفعال ذا (شُعُورٍ)، فتلك القوة ^(٤١)
(قُدْرَةَ الْحَيَوَانِ) ^(٤٢) سَمٌ ^(٤٣) بِصِحَّةِ الْفِعْلِ (و) صحة، (تَرْكِيهِ رُسْمٍ) القدرة ^(٤٤). والتذكير ^(٤٥)
لأجل التعبير بالمبدأ ^(٤٦).

وقد أشرنا ^(٤٧) إلى أن هذا الرسم ^(٤٨)، لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشيخ، لا لقدرة
الواجب ^(٤٩) تعالى، خلافاً للمتكلمين.

(٣٩) متعلّق بقوّة، مثل القوّة التي تكون للذي ينبت، أي النفس النباتية، فإنّها تفعل
أفعال متخالفة، من النمو وشرب الماء واعطاء الشمس.

(٤٠) أي قوّة نباتية، وهي النفس النباتية.

(٤١) التي هي مبدأ الافعال، وكانت ذات شعور.

(٤٢) وهي كيفية نفسانية.

(٤٣) أي سمّي تلك القوّة، قدرة الحيوان.

(٤٤) أي عرفت قدرة الحيوان، بصحة الفعل، اي إمكان وصحة تركه.

(٤٥) في قوله رسم، ولم يقل رسمت.

(٤٦) أي من جهة أنه تعبير بقدرة الحيوان عن المبدأ، فالضمير باعتبار معناه.

(٤٧) أي صرّحنا.

(٤٨) وهو صحة الفعل ^(١)، وصحة تركه.

(٤٩) وسيجيء ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) كما صرّح به الشيخ الرئيس. الشفاء (الالهيات)، الشيخ الرئيس، ج ١، ص ١٧٠.

(وَمَبْدَأُ) الفعل (الوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا) مؤكداً^(٥٠) بالنون الخفيفة، كقوله: يحسبه الجاهل، ما لم يعلم (بِقَعْلِهِ) متعلق بقولنا: (الشُّعُورَ^(٥١) ذَا نَفْسِ السَّمَاءِ)^(٥٢)، فإنها مصدر^(٥٣) للفعل على وتيرة واحدة^(٥٤). (إِنْ يَعْدَمَ) مبدأ الواحد (الدَّرْكُ وَقُوْمُ الْمَحَلِّ)، فهو (طَبِيعَةٌ^(٥٥) إِنْ فِي) المحل^(٥٦) (البسيطِ) كالماء^(٥٧)،

(٥٠) يعني قوله يعدما.

(٥١) مفعول يعدما.

(٥٢) فهذا إشارة إلى المبدأ، أي هو مبدأ الفعل الواحد، الذي كان عنده شعور، هو مثل النفس السمائية، أي نفس الفلك.

(٥٣) أي نفس السماء.

(٥٤) وهو الحركة الوضعية.

(٥٥) ويعبر عنها بالفعل كالمائية، فإنها مقومة لهيولى الماء ومادته، التي هي محل للطبيعة النوعية.

(٥٦) أي يكون مبدأ الفعل الواحد، العديم الدرك، المقوم لمحلّه، فيسمى (طبيعة)، إذا حصل في محل بسيط.

(٥٧) اعلم قد كثر التمثيل لمقامنا، بهذين المثالين.

وربما يشكل على التمثيل بها، وحاصله: أن الطبيعة المائية والطبيعة النارية، ليسا مبدأ لفعل واحد، بل يصدر منهما افعال متعددة، فالطبيعة المائية يصدر منها، البرودة والحركة والإرتواء والنظافة، والطبيعة النارية يصدر منها، الإضاءة والحركة والإحراق.

(قَدْ حَصَلَ وَ) ذلك المبدأ^(٥٨) المقوم، (صورةٌ نوعيةٌ إذا انفَرَضَ مُرَكَّبًا) أي في مركَّب^(٥٩)، أو فرض المحل مركَّبًا. (وَدُونَ تَقْوِيمٍ) من ذلك المبدأ للمحل، بل يكون متقوِّمًا به^(٦٠)، فهو (عَرَضٌ). فالحرارة^(٦١) مثلاً، من حيث إنها مبدأ التسخن، في آخر قوّة. (فَتِلْكَ) المبادي^(٦٢) المقارنة للمواد،

وقد أجب عنه في الإشارات^(٦٣)، وشرحها بما حاصله: أن المادّة التي تحلّ فيها الطبيعة عند وجودها، لا بدّ وأن تقترن بأعراض، لا يمكن للجسم الانفكاك عنها عند وجوده، كالأين والوضع والكم والكيف غير ذلك، وطبيعة الجسم لا بدّ وأن تقتضي - مع كل واحد منها - فعلاً واحداً، على وتيرة واحدة، فالطبيعة النوعية، دائماً تقتضي فعلاً واحداً، غاية ما في الباب، هذا الفعل الواحد، قد يكون إحراقاً، وقد يكون إضاءة، بحسب اختلاف ما يعرض لوجودها من الاجناس.

(٥٨) وهو مبدأ الفعل الواحد العديم الشعور، المقوم للمحل، إذا كان محله مركَّباً لا بسيطاً، فيسمّى (صورة نوعية).

(٥٩) يريد أن يبين أن قوله مركَّباً، إما منصوب بنزع الخافض، أو منصوب على أنه حال، من الضمير العائد إلى للمحل.

(٦٠) وكان عديم شعور.

(٦١) التي هي عرض قائم بجسم النار، أو غيره.

(٦٢) هذه فائدة استطرادية، لا ربط لها بالمقام.

ولو بنحو التعلّق^(٦٣)، (مَع) مبادي (مُفَارِقِي الْمَوَادِّ)^(٦٤) كَلِيَّة^(٦٥)، (كُلُّ جُنُودٍ مَبْدَأُ الْمَبَادِي)^(٦٦)، تعالى شأنه. ولما ذكرنا أن صَحَّة^(٦٧) الصِّدُورِ وَاللَّاصِدُورِ، تفسير لقدرة الحيوان، أردنا أن نذكر ما هو المعتبر في القدرة^(٦٨) مطلقاً^(٦٩)،

(٦٣) أي المقارنة للمواد، سواء كانت بنحو الحلول، كالطبيعة والصورة النوعية، أو بنحو التعلّق؛ أي لها وجود مستقل، إلا أنها مدبرة للمادة، كالنفس النباتية، أو النفس الناطقة، وقدرة الحيوان.

(٦٤) أي مع العلل المفارقة للمواد كالعقول، إضافة مبادئ إلى ما بعدها، إضافة بيانية.

(٦٥) أي مفارقة كَلِيَّة، أي لا تجتمع مع المواد، لا بنحو التعلّق، ولا بنحو الحلول.

(٦٦) أي كل هذه المبادئ جنود لله، يسخرها حيثما يشاء، فهو القدير على كل شيء، لا تعصيه في أمر من الأمور.

(٦٧) أي إمكانه، وهذه إشارة استطرادية، إلى ما ذكره الحكماء في تعريف القدرة، والرد على المتكلمين^(١)، وإلا فهو اجنبي عن مقامنا.

(٦٨) أي في تعريفها وتفسيرها.

(٦٩) أي قدرة الواجب تعالى، وقدرة الحيوان.

(١) المواقف، المحقق عضد الدين الايجي، ص ١٥٠. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ١٠. ج ٦، ص ٣٠٧. وقد ذكر المصنّف مبحث القدرة في، ج ١، ص ٣٧٦. ثم في مبحث الإلهيات بالمعنى الاخصّ، ج ٣، ص ٦١٨.

حتى يشمل قدرة الواجب بالذات، الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات^(٧٠).
فقلنا: (للقُدْرَةِ انْسِبُ قُوَّةً فِعْلِيَّةً)، أي القُوَّةُ المؤثرة^(٧١)، (إِنْ قَارَنْتَ)^(٧٢) القُوَّةُ (بِالْعِلْمِ
وَالْمَشِيئَةِ)^(٧٣).

فالمعتبر في القدرة مطلقاً، إصدار الفعل عن علم ومشية، كما قال الحكماء:
القادر هو الذي إن شاء^(٧٤) فعل، وإن لم يشأ لم يفعل^(٧٥). وأما الصحة

(٧٠) في هذا اشارة إلى المتكلمين^(١)، حيث إنهم يفسرون قدرة الواجب، بإمكان
الفعل، فيلزم أن يكون منه، جهة قدرته وعليته، ممكناً لا واجباً؛ لأنه حينئذٍ تكون
قدرته على الشيء، جائزة الوجود، وجائزة العدم، وإلا لو كانت واجبة الوجود،
لكان المعلول واجب الوجود أيضاً، إذ مع القدرة يوجد المقدور.

(٧١) ففسر الفعلية بالمؤثرة فعلاً.

(٧٢) أي القُوَّةُ الفعلية.

(٧٣) أي والإرادة.

(٧٤) أي القادر مطلقاً، سواء كان الواجب أو الحيوان.

(٧٥) غاية ما في الباب، أن المشيئة واجبة أزلية في الله ﷻ، وعدم المشيئة ممتنع في
الله ﷻ، وبالنسبة إلى الحيوان كلاهما ممكن.

(١) (هذا كدعوى الشيء، بينة وبرهان، فإنه تعالى، كما انه واجب وجوده، وواجب علمه، وواجب
قدرته ومشيتته، وهكذا سائر صفاته، فكيف يسوغ ان يكون قدرته حالة إمكانية؟ والتعريف عين
المعرف). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي،
(قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٢٦، حاشية ١٦.

والإمكان^(٧٦)، وانفكاك الفعل^(٧٧)، فغير معتبرين فيها^(٧٨).

(٧٦) أي هذا عطف تفسير؛ لأنّ الصّحة هي الإمكان، أي تعريف القدرة مطلقاً، بصحة الصدور وصحة اللاصدور.

(٧٧) أي واعتبار انفكاك الفاعل عن الفعل، بمعنى أن القادر، لا بدّ وأن ينفك الفعل عنه، لا عند وجوده يوجد الفعل.

(٧٨) كما اعتبر [المتكلّمون ذلك]^(٧٦)، في القدرة مطلقاً^(٧٧)، مستدلين على أن القادر، لا بدّ له من مقتدر وعلم، وإلا كان موجب، ففعله لا بدّ له من قصد وإرادة، فيوجد منه، فيكون عدم الفعل مقارناً للإرادة، فينفك عنه الفعل، فيعتبر فيها

انفكاك الفعل، ولا بدّ أن يكون ممكن الوجود؛ وإلا لو كان واجب الوجود، لكان موجباً لا قادر؛ لأنّه يصدر منه بدون قصد وإرادة، ولو كان صدوره مع الإرادة، لكان يجوز وجوده، ويجوز عدمه؛ لأنّ الفاعل مختار بالنسبة إليه.

والجواب عنه: أن قصد الله ﷻ وإرادته، عين ذاته، وواجبة الوجود، فلا ينافي قدرته، وجوب معلوله وقدمه، وعدم انفكاكه بالنسبة إليه، نعم هذا هو معتبر في قدرة الحيوان، إذ الإرادة فيه زائدة على ذاته وحادثه، فلا يكون معلوله واجب الوجود وقديماً، بل ينفك عنه، ويكون ممكناً. وقوله (فغير معتبرين فيها)، أي في القدرة مطلقاً.

(١) العبارة في الأصل (كما اعتبر في القدرة مطلقاً المتكلّمون ذلك)، والأصح ما اثبتناه.

(٢) الموافق، عضد الدين الايجي، ص ١٥٣.

(للقُدرةِ السَّبِقُ^(٧٩) على الفعلِ وقد قِيلَ) القائل هو الأشعري، لها (مَعِيَّةٌ) بالفعل^(٨٠).
(وليس) هذا هو القول^(٨١) (المُعْتَمَدُ) عليه، لتكليف الكافر^(٨٢)، ولزوم أحد
المحالين^(٨٣)،

(٧٩) أي للقُدرةِ مطلقاً، سواء كانت قدرة الله ﷻ، أو قدرة الحيوان، السَّبِقُ على
الفعل الصادر من القادر، غاية ما في الباب، والسَّبِقُ في قدرة الواجب على الفعل،
سبق ذاتي، وفي الحيوان سبق زماني.

(٨٠) أي اقتران مع الفعل الصادر من القادر.

(٨١) أي وليس قول الأشعري^(٨١)، هو القول... الخ.

(٨٢) هذا دليل أول، لعدم الاعتماد عليه، وحاصله: أن الكافر مكلف، وشرط
التكليف القدرة، فلو كانت القدرة مقارنة للفعل، لزم أن لا يصح تكليف الكافر؛
لأنه غير قادر على الفعل حال الكفر، إذ هو ليس يصدر منه الفعل حالاً، فلا فعل،
فلا قدرة، وهذا لا يلتزم به إيها الأشعري.

(٨٣) هذا دليل ثاني وحاصله: أن القدرة إذا كانت مقارنة إلى الفعل،
فلا يخلو: إما أن تكون قدرة الله ﷻ قديمة، أو حادثة، فإن كانت قديمة، يلزم أن
يكون العالم قديم؛ لأن العالم فعل الله ﷻ، وهو مقارن للقدرة، وأنتم لا
تقولون بذلك، بل تقولون بحدوثه، وإن كانت حادثة فهو باطل؛ لأنه يلزم أن يكون

(١) شرح المواقف، سيد شريف الجرجاني، ص ٢٩٠. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق
عبد الرزاق اللاهيجي، ج ٢، ص ٤٣١. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٥٠٢.

إما قدم العالم، وإما حدوث قدرة الله تعالى، وغير ذلك^(٨٤). (للقوة)^(٨٥) التي هي مقابلة للفعل^(٨٦)، (السُّبْقُ زَمَانِيًّا) على الفعل^(٨٧). وبالْحَقِيقَةُ هذا السُّبْقُ، لفرد فرد منها^(٨٨)،

الله ﷻ، محلاً للحوادث.

(٨٤) من [الاقوال] الباطلة، المترتبة على هذا القول، كما ذكره الشيخ في الشفاء^(١)، في الرد على الاشعري^(٢)، أن المتمكن من القيام، يكون قادراً قبل أن يقوم، والصحيح البصر، كان قادراً على الابصار، قبل أن يبصر.

(٨٥) وهذا مطلب مستقل، اشار إليه أستطراداً.

(٨٦) أعني التي بمعنى التهيؤ، لقبول صورة وفعلية أخرى.

(٨٧) فالقوة التي في النطفة، سابقة على فعلية الجنين.

(٨٨) حاصله: أن هذا السُّبْقُ، ليس لمطلق القوة على مطلق الفعل، إذ القوة مؤخره

(١) (زعم قوم من المتقدمين، وطائفة من المتأخرين، من علماء الكلام، أن القدرة لا تكون إلا حين الفعل، ولا القوة يمكن ثبوتها، إلا مع الفعل.

والشيخ رد عليهم: بأن هذا القائل يلزم عليه، أن لا يقدر على القيام، عند القعود، ولا على القعود عند القيام، فكيف صار الممتنع الوجود، موجوداً، وأن يرى شيئاً قبل أن يبصر، وأن يبصر في يوم واحد مراراً، فهو بالحقيقة أعمى، إذ الذي كان يمتنع عليه أن يرى شيئاً، يستحيل أن يصير بصيراً، إذ الخشب الذي ليس في طبعه، أن يقبل النَّحْتِ، كيف يصير منحوتاً، فكل ما ليس بوجود بالفعل، ولا فيه إمكان الوجود، فهو مستحيل الوجود، فبطل مذهبهم). الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ١٦٨.

(٢) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٢، ص ١١٦. شرح التجريد، القوشجي، ص ٢٧٣.

على فرد فرد منه^(٨٩)، بالتعاقب والتناوب، (كَمَا فَعَلُ عَلَيْهَا مُطْلَقًا) صفة مفعول مطلق^(٩٠) محذوف، لقولنا: (تَقَدَّمَا)، أي تقدم الفعل على القوة، بجميع أنحاء التَّقَدُّم، من الذاتي^(٩١) والزماني^(٩٢)

عن الفعل؛ لأنّها لا تقوم في محل، ما لم يكن موجوداً، ولا يكون موجوداً، ما لم يكن بالفعل، إذ المادّة لا بدّ لها من صورة، فالقوّة الموجودة في مادّة النّطفة، لقبول الجنين، لا بدّ من أن تكون متّصّفة بالنّطفة فعلاً. نعم كل فرد من أفراد القوّة، سابق على فعليته، فإذا وجدت تلك الفعلية، وذهبت تلك القوّة، حلّت في مكانها قوّة لفعلية أخرى، وهي سابقة على الفعلية، فكل قوّة جزئية، في هذه الموجودات الفاسدة الباطلة، سابقة على فعلية جزئية، فدائماً تعقب قوّة، قوّة أخرى، وتكون بدلها، وهي تكون مقدّمة على ذلك الفعل، الذي هي تكون قوّة له، حتّى تنتهي إلى فعلية الواجب، فلا قوّة حينئذٍ، إذ تخرج من عالم الفساد، وتدخل في العالم الربوبي.

(٨٩) أي من الفعل.

(٩٠) تقديره تقدماً مطلقاً.

(٩١) أي سابق بالسبق العلي على القوّة؛ لأن العقول كلّها فعلية، وهي علل إلى هذه القوات والتهيئات، الموجودة في هذا العالم، عالم القوّة والبطلان.

(٩٢) فإن كل فعل جزئي في هذا العالم، مقدم على قوّة جزئية، فالنطفة الفعلية مقدّمة بالزّمان على القوّة الموجودة في الجنين للإنسان.

(٩٣) فإن الفعل كمال الشيء، والقوة نقصانه، والكامل اشرف من [الناقص]، على أن الفعل جهة وجود، والقوة جهة عدم، والوجود خير والعدم شر.

(٩٤) من التقدم السرمدي، فإن فعلية الله ﷻ، مقدّمة على القوات الموجودات في عالم الفساد، وكذا بالتقدم الدهري، فإن فعلية القوى، مقدّمة على القوة الموجودة في هذا الكون، وكذا سابق عليها بالسبق بالحقيقة، الذي قاله صدر المتألهين^(١)، فإن الفعل موجود بالذات، والقوة موجودة بالعرض والمجاز، وكذا بالسبق الوصفي، فإنّ الفاعل ما لم يتّصف بالصورة النوعية، ويكون بالفعل، لا يصدر منه قوة بالنسبة إلى فعل من الافعال، وسبق في التجوهر بينهما؛ لأنّه يكون بين الماهيات، ولا ماهية هنا.

الفريدة الخامسة

في الماهية ولواحقها

غرر في تعريفها وبعض أحكامها

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية والذات والحقيقة
 قيلت عليها مع وجود خارجي وكلها المعقول ثانياً يجني
 وكسبت الأهي من حيث هي مرتبة نقائص متفية
 والكون في تلك انتفا المقيّد نقيضه دون انتفا مقيّد
 وقد من سلباً على الحثية حتى يعمّ عارض الماهية
 فانف به الوجود ذا التقيّد لا مطلقه واتخذنه مثلاً
 والسلب خذّه سلباً محصّلاً ولا اقتضا ليس اقتضا ما قابلاً

فِي الْمَاهِيَّةِ ^(١) وَلِوَاحِدِهَا ^(٢)

[٣٠]

غَرَرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضُ أَحْكَامِهَا

أَعْلَمُ أَنَّ مَبْحَثَ الْمَاهِيَّةِ، إِنَّمَا عَدَّهُ الْمَصْنُفُ مِنْ مَبَاحِثِ الْأُمُورِ الْعَامَةِ؛ لِأَنَّ آخِرَ مَا انْتَهَوْا إِلَيْهِ فِي حَدِّهَا، مِنْ أَنَّهَا هِيَ الْأُمُورُ الَّتِي لَمْ تَخْتَصْ بِوَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، أَعْنِي الْجَوْهَرَ وَالْعَرَضَ وَالْوَاجِبَ، وَالْمَاهِيَّةُ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ، فَأَنَّهَا تَكُونُ لِبَعْضِ الْجَوَاهِرِ، الَّتِي هِيَ الْجَسْمِيَّةُ، وَأَمَّا مِثْلُ الْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ، فَهِيَ لَا مَاهِيَّةَ لَهَا، وَأَمَّا الْوَاجِبُ فَلَا مَاهِيَّةَ لَهُ ^(١)، وَالْأَعْرَاضُ بِإِقْسَامِهَا التَّسْعَةَ، لَهَا مَاهِيَّاتٌ ^(٢).

(١) الْمَاهِيَّةُ لَهَا مَعْنِيَانِ:

الْأَوَّلُ: مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ ^(٣)، وَبِهَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ: أَنَّ مَاهِيَّةَ الْوَاجِبِ عَيْنُ إِنِّيَّتِهِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى، هِيَ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، حَتَّى الْوَاجِبِ وَالْعُقُولِ؛ لِأَنَّهَا مَا بِهِ

(١) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ، صَدَرَ الدِّينُ الشِّيرَازِيُّ، ص ٢٥٤.

(٢) سُورَاقُ الْإِلْهَامِ فِي شَرْحِ تَجْرِيدِ الْكَلَامِ، الْمُحَقِّقُ عَبْدِ الرَّزَاقِ اللَّاهِيَجِيُّ، ج ١، ص ١٨١. كَشَفَ الْمُرَادُ فِي شَرْحِ تَجْرِيدِ الْإِعْتِقَادِ، الْعَلَامَةُ الْحَلِي، تَحْقِيقُ حَسَنِ زَادَةَ آمَلِي، ص ١١٤. وَكَمَا مَعْلُومٌ بِأَنَّ (الْأَعْرَاضَ تَسْعَةَ، هِيَ الْمَقُولَاتُ وَالْإِجْنَاسُ الْعَالِيَّةُ، وَمَفْهُومُ الْعَرَضِ، عَرَضٌ عَامٌ لَهَا (وَالْأَلَا انْحَصَرَتِ الْمَقُولَاتُ فِي مَقُولَتَيْنِ، وَالْعَرَضُ قِيَامٌ وَجُودٌ شَيْءٍ بِشَيْءٍ آخَرَ، يَسْتَعْنِي عَنْهُ فِي وَجُودِهِ، فَهُوَ نَحْوُ الْوُجُودِ) لَا جِنْسَ فَوْقَهَا، كَمَا أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْمَاهِيَّةِ، عَرَضٌ عَامٌ لَجَمِيعِ الْمَقُولَاتِ الْعَشْرِ، وَلَيْسَ بِجِنْسٍ لَهُ). بِدَايَةِ الْحِكْمَةِ، الْعَلَامَةُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ حَسِينُ الطَّبَاطِبَائِي، ص ٨٧.

(٣) تَعْلِيقَاتٌ عَلَى الشُّوَاهِدِ الرَّبُوبِيَّةِ، السَّيِّدُ جَلَالُ الدِّينِ أَشْتِيَانِي، ص ٥٧٢.

تكون هي هي، وهو الوجود.

والثاني: وهي التي تقال في جواب ما هو، وبهذا المعنى هي المقصودة لنا بالبحث، وهي مختصة بالجواهر والعرض، ولا تكون للواجب، وبهذا المعنى نفاها بعض المحققين^(١)، عن العقول والنفوس، وهي تصدق على الكليات الخمسة بهذا المعنى، فيقال للجنس والنوع والفصل وغيرها، ماهية.

فإن قلت: أنكم عرفتم الماهية، بما يقال على الشيء في جواب ما هو، والفصل والخاصة والعرض العام، لا يقال في جواب ما هو، بل الفصل يقال في جواب أي شيء هو في ذاته، والخاصة في جواب أي شيء هو في عرضه الخاص، والعرض العام في جواب أي شيء هو في عرضه العام، فالأولى أن تسمى هذه بال(أيسية) كما سماها بعضهم بهذا الاسم.

قلنا: أن هذه الثلاثة - كما اشار إليه صاحب المطالع^(٢) - كلها أنواع بالنسبة إلى افراده، حتى الجنس؛ لأنها تمام حقيقة ما تحتها من الأفراد، وهي بالنسبة إلى افرادها، تقال في جواب ما هو،

نعم هي بالنسبة إلى مصاديقها، لا تقال في جواب ما هو إلا الجنس، فإنه يقال في جواب ما هو، فالكتابة نوع هذه الكتابة الخاصة، ويقال في جواب ما هو عليها، نعم هي بالنسبة إلى معروضها - وهو زيد - لا يقال في جواب ما هو، مضافاً إلى أن

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، شهاب الدين السهروردي، ج ٢، ص ٢١٣. شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السيزواري، علق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٥، ص ١٤٨-١٤٩.

(٢) شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، ص ٦١.

(ما قيل) أي حمل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام^(٣) (في جواب ما الحقيقة^(٤) ماهية^(٥) للشيء^(٥). وقد احترزنا بما الحقيقة، عن ما الشارحة^(٦)، فإن ما يقال في جوابها، ليس ماهية،

الفصل، بعضهم^(١) زعم أنه يقال في جواب ما هو، حتى بالنسبة إلى مصاديقه.

(٢) من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية وغيرها.

(٣) أي من سوق الكلام في هذا المقام، فإن الحمل لا بد له من شيء يحمل عليه.

(٤) وهي التي يقع جوابها حقيقة الشيء، وماهيته وكنهه، لا تعريفه اللفظي، وشرحه اللغوي.

(٥) الذي وقع السؤال بما هو الحقيقة عنه.

(٦) اشكل عليه الأستاذ: بان ما الشارحة أيضاً، تقع في جوابها الماهية، غاية ما في

الباب، أنها قبل إحراز وجود الشيء، المسؤول عنه، تسمى ما الشارحة، وبعد إحراز وجوده، تسمى ما الحقيقية، بل التعريف اللفظي لا يقع في جوابها. نعم بعضهم ادعى وقوعه في جوابها، وعلى كل.

فقول المصنّف لا يقال في جوابها إلا الماهية، لا وجه له، بل هو المنطق ذكر أنه تقع الماهية في جوابها^(٣).

(١) ولمزيد من التفصيل أنظر: شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم المنطق)، ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) وقد ناقش المصنّف في قسم المنطق، بعض الاقوال. أنظر: شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم المنطق)، ج ١، ص ١٩٠-١٩٣. الحاشية

بل هو شرح الاسم^(٧). وبالفارسية^(٨)، ماهيت^(٩) باسخ^(١٠) برسش^(١١) از^(١٢) كوهر شي^(١٣)
است، وشرح اسم^(١٤) باسخ^(١٥) برسش^(١٦) نخستين^(١٧) است^(١٨).

(٧) أي التعريف اللفظي.

(٨) أي ما يقال، وجواب ما هو يسمّى بالفارسية... الخ.

(٩) أي ماهية.

(١٠) أي جواب.

(١١) أي سؤال.

(١٢) أي من.

(١٣) أي جوهر شيء، وبعبارة أخرى: معناه ماهية جواب السؤال، عن جوهر
الشيء وحقيقته.

(١٤) أي ويسمّى بالفارسية شرح الاسم، الذي يقال في جواب ما الشارحة بكذا.

(١٥) أي جواب.

(١٦) سؤال.

(١٧) أي أول.

(١٨) رابطة، وبعبارة أخرى: جواب سؤال الأول؛ لأن الإنسان أول ما يسأل بما
الشارحة، فيفهم معنى الشيء، ثم بعد ذلك يسأل عن حقيقته.



والمطالب ستة^(١٩): وبعضهم وإن زادوا عليها، لكن أسسها^(٢٠) هي،

(١٩) أي أدوات السؤال ستة^(١٩)، وسمّيت مطالب؛ لأنّها يطلب بها الجواب.
 (٢٠) اعلم أن أس المطالب وأمّهاتها عند المناطقة، هي ادوات السؤال، التي تكون بالنسبة إلى باقي الأدوات السؤاليّة، كنسبة الجنس إلى الكليات، أو كنسبة النوع إلى أصنافه، في أن الكل راجع إليه، بمعنى أن كل ما يسأل عنه بأدوات السؤال، يسأل عنه بأحدها.

- فبعضهم زعم أن أس المطالب ثمانية، فزاد مطلب (أي)، أعني (أي الذاتية)، وهي يسأل بها عن الذاتي، و(أي العرضية)، وهي التي يسأل بها عن الخاصة والعرض العام.
- وبعضهم جعلها تسعة، وزاد (أين)، حيث يطلب بها المكان.
- وبعضهم جعلها عشرة، وزاد مطلب (كيف)، وهي التي يسأل بها عن كيفية الشيء.

(١) (وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة، كل علم من العلوم المدونة، إلّا ترى ان أجزاء كل علم ثلاثة: موضوعات، ومسائل، ومبادئ، فالموضوعات مطالب (ما)، والمسائل مطالب (هل) المركبة، والمبادئ التصديقية مطالب (لم)، والمبادئ التصورية مطالب (ما) الحقيقية. نعم، مطالب (هل) البسيطة، على ذمة العلم الاعلى، وهو علم ما قبل الطبيعة، وليس بيان (هل) البسيطة، لموضوعات سائر العلوم فيها، بل بيانها هناك، وأما موضوع نفسه، فبين المائبة، وبين الهلية البسيطة). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة امللي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٣٠، حاشية ٣.

- وبعضهم جعلها أحد عشر، وزاد مطلب (كم)، التي يطلب بها المقدار.
 - وبعضهم جعلها اثني عشر، وزاد مطلب (متى)، وهي التي يطلب بها الزمان^(١).
- والتحقيق: أن أس المطالب ستة، وهي مطلب (ما الشارحة) ومطلب (ما الحقيقة) ومطلب (هل البسيطة) ومطلب (هل المركبة) ومطلب (لم الثبوتية) ومطلب (لم الإثباتية).

ففي الحقيقة اس الادوات، ادوات ثلاثة: (أو) و(هل) و(لم)، وما عداها يرجع في السؤال إليها.

وذلك لأن ما الشارحة: يطلب بها شرح الاسم، وإيضاح معناه، ويقع في جوابها الماهية، إما بطور الحدّ أو الرسم، وإما التعريف اللغوي، فمحل نزاع في وقوعه بعدها، ف(الملا جلال) جوز [وقوعه]^(٢)، وغيره منعه ك(الملا صدرا)^(٣)، حيث ذكر في الأسفار، أن التعريف اللفظي، هو من الأمور التصديقية؛ لأنه يفيد التصديق بان هذا اللفظ، موضوع لهذا المعنى، بخلاف شرح الاسم، فإنه لإفادة تصور معنى اللفظ. فالأصح أن يقع التعريف اللفظي، في جواب هل المركبة.

وما الحقيقية: هي التي يطلب بها الحد الماهوي، أو الرسم الماهوي، بعد أحراز وجود الماهية المسؤول عنها، وانفقوا على أنه لا يقع في جوابها، التعريف اللفظي.

(١) ولمزيد من البحث عن المطالب، انظر لذلك: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلي، ص ١٦٥-١٦٩. منطق الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، النهج التاسع. منطق حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، وعليه شرح القطب الرازي، ص ١٣٣-١٣٥.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٩.

(٣) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٢٥.

وهل البسيطة: وهي التي يسأل بها عن الوجود المطلق للشيء، فيقع في جوابها الوجود المطلق، وهو الوجود البسيط، لإسمية هل البسيطة.

وهل المركبة: وهي التي يطلب بها الوجود المقيّد كالكتابة، فيقال (هل زيد كاتب). ولم الثبوتية: وهي التي يطلب بها علّة ثبوت الشيء، لشيء آخر في الواقع، وتقع في جوابها العلل الأربعة، وهي الفاعلية والغائية والصورية والمادية، وعلل القوام، وهي الجنس والفصل، ويسمى جوابها (دليل لمي).

ولم الإثباتية: وهي التي يسأل بها عن علّة العلم، بثبوت هذا لذلك، ويقع في جوابها الحد الأوسط، ويسمى جوابها (دليل إئي).

فأما أين وكيف وكم ومتى، فما يسأل بها، ويقع في جوابها، يسأل بـ(هل المركبة)، ويقع في جوابها؛ لأنها يطلب بها وجوداً مقيّداً من كيفية شيء، أو مقداره أو مكانه أو زمانه، وهذه كلّها وجودات مقيدة، تقع في جواب هل المركبة.

وأما أي الذاتية: وهي التي يسأل بها عن الفصل، فعلى ما حقّقه المصنّف، من كون فصل الشيء وصورته، ما به يكون الشيء شيئاً، فالحدّ الحقيقي له، هو الفصل، فهو يقع في جواب ما الحقيقة، بعد العلم بالوجود، وبعد ما الشارحة، قبل العلم بالوجود.

وأما أي العرضية: وهي التي يسأل بها عن العرض الخاص أو العام، ويقعان في جوابها، فهما يقعان في جواب هل المركبة؛ لأنّه يسأل بها عن وجود مقيّد، وهما نحوان من الوجود المقيّد^(١).

(١) وقد استوفى المصنّف، البحث في اللالغ المنتظمة، شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري،

مطلبا ما الشارحة^(٢١) والحقيقية^(٢٢)، ومطلبا هل^(٢٣) البسيطة والمركبة، ومطلبا لم^(٢٤)
الثبوت والإثبات.

وفي منظومتي في المنطق، التي في نيتي إتمامها، إن ساعدني التوفيق، ذكرت المطالب
بقولي: (نظم)

أس المطالب ثلاثة علم مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لم)
فما هو الشارح والحقيقي وذو اشتباك مع هل أنيق^(٢٥)

(٢١) بعض النسخ، موجود فيها لفظ (مطلب)، مكتوب بالتنوين، والأصح بألف
الثنية، وكذا اللام في هل ولم. قوله (هي مطلبا ما الشارحة)، إذا اطلق المطلب
بدون الإضافة إلى أداة السؤال، فالمراد به نفس الأداة، وإذا أضيف إلى الأداة، أريد
به الجواب.

(٢٢) وهما: الماهية قبل العلم بالوجود، والماهية بعد الوجود.

(٢٣) وهما: الوجود البسيط، والوجود المركب.

(٢٤) وهما: علة الحكم في الواقع، وعلة العلم به.

(٢٥) لفظ ذو، إشارة إلى ما الشارحة والحقيقية، والاشتباك هو الترتيب، وأنيق هو
الحسن، أي وما الشارحة، مع هل المركبة والبسيطة، لها ترتيب حسن؛ لأن الترتيب
الذي يقتضيه الطبع في السؤال، تقدم ما الشارحة، ثم هل البسيطة، ثم ما الحقيقية،
ثم هل المركبة، وذلك لأن السائل، أول ما يعرف شرح الاسم ومعناه، ثم يطلب



(وهل) بسيطاً ومركباً ثبت لمية^(٢٦) ثبوتاً إثباتاً حوت^(٢٧)
إليه آلت^(٢٨) ما فريق أثبتا^(٢٩) مطلب (أي) (أين) (كيف) (كم) (متى)

بهل البسيطة وجوده، ثم يطلب حقيقته؛ لأن معرفة الحقيقة بعد احراز الوجود، والوجود مقدم بالحقيقة على الماهية، وما لا وجود له لا ماهية له، ثم يطلب بهل المركبة، إذا اراد معرفة بعض عوارضه؛ لأن ثبوت شيء لشيء، فرع لثبوت المثبت له.

(٢٦) تصغير لم.

(٢٧) أي اشتملت.

(٢٨) أي إلى أس المطالب رجعت.

(٢٩) أي الذي اثبته فريق من مطلب أي، ومطلب أين... الخ، إلى أس المطالب، رجع لا أنه غيره.

بقي شيء: وهو ان مذهب صدر المتألهين^(٣٠) [يرى]، أن الرسوم لا تقع في جواب ما الحقيقية أو الشارحة؛ لأنها يطلب بها ماهية الشيء، وهي ليست بماهية للشيء. نعم على سبيل الاضطرار، تقع في جوابهما، إذا سئل بهما عن البسائط، فإن الرسوم هي حاق تلك البسائط، ولا يتوصل إليها إلا بها، إذ لا ماهية لها.

ثم أن المصنّف استدل، على أن هل البسيطة، مقدّمة على ما الحقيقية في الحاشية،

(١) المشاعر، صدر الدين الشيرازي، تقديم هنري كربين، ترجمة ابتسام الحموي، تعليق وتصحيح

وفي منظومته المنطقية^(١)، بأن قيل: الوجود لا ماهية ولا حقيقة، إذ ما لا وجود له، لا ماهية له؛ لأن الماهية اعتبارية، فلا بد من معرفة الوجود، حتى تعرف الماهية^(٢).

وأشكل عليه الأستاذ، بأن هذا غير صحيح لوجهين:

الأول: أن ما الشارحة، مقدّمة على هل البسيطة، مع أنه يسأل بها عن الماهية، فالماهية يسأل عنها قبل إحراز الوجود. نعم على مذهب المصنّف، من أن ما الشارحة، لا يطلب بها إلا التعريف اللفظي لا يرد هذا الإشكال؛ لأن الماهية حينئذٍ، لا تقع في جوابها، ولكن بيّنا بطلان هذا المذهب.

الثاني: أن مطلب الماهية في السؤال، يكفي فيه الوجود الذهني، ولا حاجة لمعرفة الوجود الخارجي، حتى تقول ما لا وجود له، لا ماهية له، ولذا في ما الشارحة،

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم المنطق)، ج ١، ص ١٩١-١٩٣.

(٢) (إن قلت: هذا صحيح، على مذاق القائلين بأصالة الوجود، حيث ان الماهية، حد الوجود عندهم، وأما عند القائلين بأصالة الماهية، فليس هذا بمسلّم عندهم، بل ولا عند غيرهم. لأنهم صرّحوا، بأن الفرق بين الماهية والحقيقة، بالعموم والخصوص، وأن الماهية تطلق على المعدوم الخارجي أيضاً، مع ان بعضهم ذهب إلى ثبوت المعدومات الازلية، فكيف يمكن أن يقال: بأن ما لا إينية له، لا ماهية له؟).

قلت: المراد بالإنية، اعمّ من الوجود الخارجي والذهني، وما أفاده (رحمه الله)، مبني على مساوقة الوجود مع الشئية، ونفي الثابتات الازلية. فعلى مذهب كلتا القبيلتين، يصح ما أفاده (رحمه الله)، وأما عكس ما ذكره، أي كل ما لا ماهية له، لا إينية له، فإنّما يصح على مذهب القائلين بثبوت المعدومات. والقائلين بثبوت الماهية للواجب فقط، وعلى سائر الأقوال، ليس بصحيح قطعاً، فتدبر تعرف). تعليقة الأشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرس الأشتياني، ج ٢، ص ٣٧٣-٣٧٤.

يطلب بها الماهية؛ لأنها موجودة ذهنياً، فماهية العنقاء في السؤال بما الشارحة، يكفي فيها التصور لماهيتها، نعم لو كان الوجود الذهني، دائراً مدار الوجود الخارجي، فصحيح ما ذكره، إلا أن اثبات ذلك دونه خرط القتاد.

نعم دليله الثاني على هذا المطلب صحيح، من أن الحكيم، إنما يبحث عن الماهية من حيث الوجود، فهي عنده لا شيء بدون الوجود، فلذا كانت هل البسيطة، مقدّمة عنده على ما الحقيقية.

ثمّ اعلم أنه على هذه المطالب، يدور محور كل علم مدوّن، إذ ان اجزاء العلوم ثلاثة^(١):

[الأول]: تعريف موضوع العلم، وبيان موضوع العلم: وهي مطالب ما الشارحة.

[الثاني]: المسائل: وهي مطالب هل المركبة.

[الثالث]: المبادئ التصورية: هي مطالب ما الحقيقية، والمبادئ التصديقية: هي مطالب لم الثبوتية، ولم الإثباتية.

أما هل البسيطة، فمطلبها هو وجود نفس الموضوع، الذي يبحث عنه في العلم، وهو ليس من العلم، إلا أن يذكر وجوده في العلم، الذي يكون موضوعه أعم منه، ويسمى بـ(العلم الأعلى)، فمثلاً علم الطب موضوعه جسم الإنسان، والعلم الطبيعي موضوعه الجسم مطلقاً، فالطبيعي موضوعه أعم، فوجود الجسم الإنساني، يبحث عنه في العلم الطبيعي؛ لأنه من جزئياته، وهو عارض عليه، ومن

(١) رسائل شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تحقيق وتصحيح هنري كربن، السيد حسين

وفي كثير كان (ما هو) (لم هو) (٣٠)

شأن العلم أن يبحث عن معروضاته فيه، فوجود كل موضوع، إنّما يذكر في العلم الأعلى منه، ويتهي الأمر إلى موضوع العلم الذي لا أعلى منه، فيكون موضوعه بين ماهيته، وبين هليته البسيطة، كما أن علم الحكمة الإلهية، موضوعها أعم من كل علم؛ لأنه الموجود، وهو معلوم وجوده، وواضح معناه ومفهومه.

(٣٠) أي كثير ما يكون مطلب، ما هو الشارحة أو الحقيقية، مطلب لم هو الثبوتية. قال الأستاذ: أن الفلاسفة كثيراً ما إهتموا في هذه القاعدة^(١)، وليس المراد بها أن الفصل والجنس، اللذين هما علل القوام، كما يقعان في جواب ما هو الشارحة أو الحقيقية؛ لأنهما ماهية للشيء، كذلك يقعان في جواب لم؛ لأنهما علّة لقوام الشيء، إذ هذا أمر معلوم لكل أحد يعرفه، من له أدنى إلمام بالفلسفة، بل المراد أن العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية، كما يقعان في جواب لم هو، كذلك يقعان في جواب ما هو، كما في المفارقات النورية، كالعقول والنفوس، على القول بأنها وجود بحت، لا ماهية لها، فيكون الوجود البسيط، هو ماهيتها واصلها وذاتها؛ لأنها به تكون شيئاً، فشيئيتها به، وما به الشيء هو هو ماهية الشيء، وحيث إنه لا ماهية لها بمعنى الكلّي، كان هو ماهيتها، بل هو ماهية كل وجود نفسه، والكلّيات ماهيات

(١) بد العارف، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد (ابن سبعين)، تصحيح جورج كتورة، ص ٥١-٥٢.

التحصيل، بهمينار، ص ١٩٦-١٩٧. رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، شمس الدين

الشهرزوري، ص ٣٩٨-٣٩٩. النجاة، الشيخ الرئيس، ص ١٢٩.

كما يكون (ما هو) (هل هو) (٣١) انتبهوا

الموجودات، وأيضاً الوجود البسيط، هو علّتها الغائية؛ لأنها له، تعود وترجع كل الوجودات، وأيضاً الوجود البسيط، علّتها الفاعلية؛ لأنها به توجد، فإذا سئلت بما هو عن المفارقات، وقع الجواب هي الوجود، فإن سئلت لم هي عن العلة الفاعلية، وقلت لم هي، يقع الجواب للوجود، وكذا إن سئلت عن العلة الغائية، وقلت لم هي، يقع الجواب للوجود، وكذا نفس الوجود الحقيقي لكل وحدة، فإنّ حقيقته الوجود المنبسط، وهو علة فاعلية وغائية له، كما سيجيء، فلو سئل عنه (ما وجود زيد)، فيقال الوجود البسيط، وإذا سئل عنه وقيل (لم وجود زيد)، فيقال للوجود البسيط.

وكذا الكلام في الوجود البسيط، فإن علة فاعليته الله ﷻ، وغايته الله ﷻ، وماهيته وذاته، وما به يكون هو هو؛ ليس إلا الله ﷻ، فإذا سئل ما هو، قيل في الجواب (هو الله ﷻ)، وإذا سئل لم هو، قيل (الله ﷻ). ونظيره يقال ما المنطق، فيقع في الجواب (آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ)، فإذا سئل بلم هو، فيقال (لأنه آلة قانونية... الخ)، وهي علة غائية. وكذا يقال ما الحكمة، فيقال (استكمال النفس للتخلق بالأخلاق علماً وعملاً)، فلو سئل بلم هي، لقليل (للاستكمال وغير ذلك). وكذا يقال ما البصر، فيقال (قوة ينظر بها الأشياء)، فلو يسأل بلم هو، لقليل (لأنه قوة ينظر... الخ).

(٣١) أي قد يكون ما يقع في جواب ما هو، عين ما يقع في جواب هل هو البسيطة، وذلك كالمفارقات النورية، ونفس الوجود الحقيقي لكل أحد، والوجود البسيط،

والانخساف الأول يناسب^(٣٢)

إذ هذه إنّما تكون موجودة بنفسها، لا بوجود آخر، وإلا لزم التسلسل، فإذا سئل عنها بهل البسيطة، يقع في جوابها الوجود، الذي هو ماهيتها، وأصلها وذاتها؛ لأن وجودها - كما قدّمنا - ليس زائداً على ماهيتها وذواتها، فإذا سئل بهل عنها، وقيل (هل هي موجودة)، فيقال (موجودة)، والمشتق غير المبدأ، وإنّما يختلف باعتبار لا بشرط، وبشرط لا، فكأنه قال وجود، وكذا إذا سئل بما هو عنها، وقع الوجود، وبعبارة أخرى أن وجودها عين ذاتها، وذاتها عين الوجود، فتقع ماهيتها وذاتها في جواب لم، وجواب هل.

وليعلم أن بين القاعدتين عموم من مطلق بحسب المورد، والعموم في جانب الأول، فيجتمعان - كما قدّمنا - في المفارقات النورية، والوجود الحقيقي، والوجود البسيط، وتفترق الأولى عن الثانية، في الانخساف، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(٣٢) أي انخساف القمر، عند السؤال عنه بما هو، ولم هو، يكون الجواب واحد. فإذا قلت: ما الانخساف؟. وقع الجواب هو توسط الأرض، بين القمر وبين الشمس. وإذا قلت: لم الانخساف؟. فيقع الجواب، لتوسط الأرض بين القمر والشمس. وأما عند السؤال بهل هو البسيطة عنه، فيقع الوجود، الذي هو زائد على حقيقته، وهو غير التوسط، فلم هو كان عين ما هو في الانخساف، أما ما هو، فلم يكن عين هل هو في الانخساف؛ لأن الواقع في جواب هل، هو الوجود، وهو لم يكن عين حقيقة الانخساف. وقوله (الأول يناسب)، هو أن جواب ما هو فيه، عين

جواب لم هو، ولم يكن عين جواب هل هو فيه، وقربنا الوجه من كون حقيقته، ليس صرف الوجود^(١).

(١) وقد ذكر المصنّف، على هامش هذا المطلب، (تلميح إلى ما ذكره الشيخ الرئيس في النّجاة، في مشاركة الحد والبرهان، بقوله: (انا كما لا نطلب العلة بـ(لم)، إلّا بعد مطلب (هل)، كذلك لا نطلب الحقيقية بـ(ما)، إلّا بعد (هل)، وعن كل واحد جواب، لكن الحقيقة من الجواب عن (لم)، هو الجواب بالعلّة الذاتيّة. وأيضاً فإنّ العلة الذاتيّة، مقومة للشيء، فهي إذن داخلة في الحد، في جواب (ماهو)، فيتفق إذن، الداخِل بين الجوابين، مثاله ان يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لأنّه توسط بينه وبين الشّمس والأرض، فانمحي نوره. ثمّ يقال: ماكسوف القمر؟ فتقول: هو انمحاء نوره، لتوسط الأرض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان، بل حدين، اي لا يكون جزء من مقضدّة البرهان، بل جزئين. والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً، هو الحد الأوسط، يكون في الحد محمولاً بعد الاول. والذي يحمل في البرهان ثانياً، يكون في الحد محمولاً اولاً، لأنك تقول في البرهان: ان القمر قد توسط الأرض، بينه وبين الشّمس. وكل مستضيء من الشّمس، يتوسط بينهما الأرض، فأنّه ينمحي ضوئه. ثمّ تقول: والمنمحي ضوئه منكسف. فالقمر إذن منكسف. فأولاً، حملت التّوسط، ثمّ الإنمحاء. وفي الحد التّام، تورّد اولاً الانمحاء، ثمّ التّوسط، لأنك تقول: انكساف القمر، هو انمحاء ضوئه، لتوسط الأرض بينه وبين الشّمس). انتهى كلامه.

فهذا مثال اخذ العلة الفاعلية في الحد؛ لأنّ اخذ (لم هو)، في (ما هو)، قسمان بحسب الفاعل والغاية، وامثلة اخذ الغاية، قد مرّت وتأتي. فاعلم ان هذه الحدود الثلاثة: حد هو مبدأ البرهان، وحد هو نتيجة البرهان، وحد كامل هو تمام البرهان. فإن جمعت في حد الانخساف، بين العلة والمعلول، بأن تقول: الانخساف، انمحاء نور القمر، لتوسط الأرض، بينه وبين الشّمس، كان من الحد الكامل، الذي هو تمام البرهان. وان اقتصر على العلة، وقلت: هو توسط الأرض، بينه وبين الشّمس، فهو حد مبدأ البرهان. وان اقتصر على المعلول، وقلت: هو انمحاء نور القمر، فهو حد نتيجة البرهان، وفي حد الغضب، والبرهان عليه، تقول: فلان يريد الانتقام، وكل من يريد الانتقام، يغلي

وفي وجودي اتحد المطالب^(٣٣)

والماهية مشتقة عن ما هو، والياء للنسبة. (والذاتُ والحقيقةُ) أي كل واحد منهما، (قِيلَتْ عَلَيْهَا) أي على الماهية، (مَعُ وُجُودٍ خَارِجِيٍّ)، فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها^(٣٤)، بل ماهيتها، فَإِنَّ الماهيةَ أعمُّ منهما^(٣٥). لكن ربما لا يراعى هذا الفرق^(٣٦)،

(٣٣) أي في وجودي الحقيقي الجزئي، اتحدت المطالب، وهي مطلب لم وما وهل؛ لأن حقيقة هذا الوجود الحقيقي، هو الوجود المطلق، وعلته أيضاً الوجود المطلق، وموجود بنفسه، فوجوده عين ذاته، لا زائد عليها، وإلا لزم التسلسل، فإذا سئل بلم أو ما أو هل عنه، يقع الجواب بالوجود.

(٣٤) وكذا لا يقال طبيعة العنقاء، إذ ماهيتها لم تكن موجودة.

(٣٥) أي من الذات والحقيقة، إذ هما لا يطلقان على الماهية، إلا بعد وجودها، بخلاف الماهية، فإنها تطلق على ماهية الموجود والمعدوم.

(٣٦) بأن يطلق الحقيقة والذات، على الماهية المعدومة.



دمه، ففلان يغلي دمه، ثم تقول: وكل من يغلي دمه، يغضب، ففلان يغضب، فإن جمعت في الحد للغضب، بين العلة والمعلول، وقلت: غليان دم القلب، لإرادة الانتقام، فهو حد تمام البرهان، وان قلت: هو إرادة الانتقام، فهو حد مبدأ البرهان، وان قلت: هو غليان دم القلب، فهو حد نتيجة البرهان، وهذه المذكورات، بيان مشاركة الحد والبرهان في الحدود، أي الحد الأول، والحد الأخير، والحدود الوسطى). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السيزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٣٢-٣٣٣، حاشية ٨.

فيستعمل كل بمعنى^(٣٧). (وَكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِيًا^(٣٨) يَجِي)،

(٣٧) أي كل من الذات والحقيقة، بمعنى الماهية، فيطلقان على ماهية المعدوم والموجود.

(٣٨) أي مفهوم الماهية والذات والحقيقة، وكذا يلحق بها مفهوم الطبيعة، معقولات ثانية، وذلك لأن المعقول هو العارض، الذي لا يحاذيه شيء في الخارج، أي يكون عروضه للشيء في العقل، فمثل السواد، لا يسمّى معقولاً ثانياً؛ لأنّه يحاذيه شيء في الخارج، ويكون عروضه للشيء فيه، وليس هناك أمر يحاذي هذه الأمور في الخارج، إذ هذه المفاهيم إنّما تصدق على الماهيات، وليس أمر يحاذيها في الخارج، يكون عارضاً لها أو ذاتياً، إذ ان في الخارج حيوان ناطق، لا ما هو هو^(١) يكون للإنسان.

وربما يستدل على نفي كونها ذاتية، لما تحتها من الأفراد بدليلين:

(١) (اي (ماهو) في وجودي هو (هل هو)، و(ما هو) فيه هو (لم هو)، اما الاوّل، فلان الماهية في الوجود، هو الإتيّة، والماهية القابلة، خارجة عن الوجود الخاص، وإنّما هي للوجود، فتحقّق الوجود الخاصّ، عين حقيقته وماهيته، اي مابه هو هو هليته. واما الثاني، فلان شيئية الشيء، وحقيقته بتمامه، لا بنقصه، فحقيقة كل وجود حقيقي وتمامه، هي الوجود المنبسط، الذي هو علية الحقّ تعالى، لكل وجود ومشيئته، فهو (اللم) الفاعلي، و(اللم) الغائي لكل وجود، وهو (الما) الحقيقية له، إذ المشوب لا يخلو عن الصرف، والخاص لا يخلو عن الحقيقة، سيّما ان مابه الامتياز في الوجود، عين مابه الاشتراك، والنقص عدم، والنفس وجود بسيط). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص ٣٣٣، حاشية ٩.

إذ معلوم أنه ليس في السواد، أمر يحاذي^(٣٩) كونه ماهية مطلقه^(٤٠)، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتين^(٤١)،

الأول: أنها لو كانت ذاتية، وأجزاء مقومة لما تحتها من الماهيات؛ لأخذت في تعريفها، فيقال للإنسان ماهية حيوان ناطق، أو حقيقته، أو ذات حيوان ناطق.
الثاني: أنها لو كانت ذاتية لما تحتها؛ لكانت جنس الأجناس، إذ هي حينئذ تصدق على جميع الماهيات، وينحصر جنس الأجناس في واحد، وهو مفهوم هذه الأمور والالفاظ، وسيجيء البرهان في باب الجوهر والعرض، أن الأجناس العالية، متعدّدة لا واحدة.

وقوله (المعقول ثانياً) فلسفياً؛ لأن العرض في الذهن، والاتّصاف بمفاهيمها في الخارج، كالأبوة والإمكان، حيث إنها تثبت لها في الخارج، بخلاف المعقول الثاني المنطقي، فإن الاتّصاف به في الذهن، كما أن العروض فيه أيضاً كالكلية، فإن الاتّصاف بها في الذهن.

(٣٩) أي شيء يصدق عليه مفهوم الماهية، يكون عارض السواد، أو ذاتياً له، فيكون مفهوم الماهية من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، حيث لا شيء يحاذيه.

(٤٠) أي كون السواد ماهيته المطلقة ومراده، أن ليس شيء موجود في السواد، يكون مصداقاً واقعياً لمفهوم الماهية. وقوله (ماهية مطلقه)، أي كلي الماهية، أي مفهوم هذا اللفظ.

(٤١) أي مفهوم لفظ الحقيقة لفظ الذات.

وراء الماهية^(٤٢) الخاصة، أعني اللون القابض^(٤٣) لنور البصر. (وَلَيْسَتْ)^(٤٤) أي الماهية، (الْأَيْ مِنْ حَيْثُ هَيْئُهُ) الهاء للسكت^(٤٥)، كقوله تعالى: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هَيْئُهُ)^(٤٦) أي ليست كل ماهية، من حيث نفسها إلا نفسها، لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية ولا غيرها^(٤٧). فكما أن الوجود والعدم، ليس أحدهما عين الآخر ولا جزئه، بل الوجود وجود والعدم عدم، كذلك كل واحد منهما^(٤٨)، بالنسبة إلى السواد مثلاً. (مَرْتَبَةٌ)^(٤٩) مفعول فيه^(٤٩)، لمشتق بعده^(٥٠)،

(٤٢) أي غيرها.

(٤٣) وكونه ما هو هو للسواد، ليس موجوداً في الخارج، بل امر يعتبره العقل.

(٤٤) وهذا حكم ثالث للماهية.

(٤٥) في قوله معية.

(٤٦) أي لا ممكنة ولا واجبة، ولو كانت من حيث هي متصفة بواحد منها، لما

إتصفت بمقابله أبداً، فلو كان الوجود جزءاً من حقيقتها، لما اتصفت بالعدم.

(٤٧) أي كل واحد من الوجود والعدم، كذلك منتف عن السواد، والإنسان من

حيث هو.

(٤٨) أي مرتبة الماهية.

(٤٩) أي لفظ مرتبة مفعول فيه.

(٥٠) وهو قوله منتفية.

(نقائض متفية)^(٥١). وارتفاع النقيضين^(٥٢)

(٥١) أي في مرتبة الماهية، أي من حيث هي النقيضان يرتفعان، فيقال لا موجودة ولا لا موجودة، ولا كلية ولا لا كلية.

(٥٢) هذا دفع اشكال، وحاصل الإشكال: أنه قد برهن، بل جعل من القضايا البديهية، أن ارتفاع النقيضين محال، فقولكم أن مرتبة الماهية، ارتفع عنها النقيضان، لا وجه له، وحينئذ لا يصح هذا الحكم الثالث، وهو أن الماهية من حيث هي، ليست إلا هي. فأجاب عنه بجوابين:

الأول: وحاصله، أنه كما ذكرنا في مبحث الصدق والكذب، أن الماهية في حد ذاتها، مرتبة من الواقع، كالوجود الذهني والخارجي، وما قيل من أن ارتفاع النقيضين محال؛ إنما هو بالنسبة إلى مطلق الواقع، أي كلية الواقع، لا يمكن أن يرتفع عنه النقيضان، وهذا هو الذي قامت عليه البراهين^(٥٣)، لا أن ارتفاع النقيضين عن مرتبة من الواقع محال، والماهية مرتبة من الواقع، فيجوز أن يرتفع عنها النقيضان، فمثلاً الماهية في الواقع، لا بد أن تكون أما موجودة أو معدومة، ولكن الماهية في مرتبة نفسها، لا تكون موجودة ولا معدومة.

وهنا تعرض الأستاذ إلى فائدة مهمة هي: أن كل وجود خاص، ترتفع عنه نقائض

(١) الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ٢٣٣. تقويم الايمان، السيد احمد

العلوي، ص ٦٦٨-٦٦٩. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي،

عن المرتبة^(٥٣) جائز؛ لأن معناه^(٥٤) أن كل واحد منهما^(٥٥)، ليس عيناً للماهية، ولا جزءاً منها^(٥٦)، وإن لم يخل عن أحدهما في الواقع^(٥٧)،

كثيرة بالنسبة له، فوجود زيد مسلوب عنه وجود الأرض والسماء، وعمر وغير ذلك، ومسلوب عنه اعدام هذه الأمور؛ لان عدم الشيء، بديله وجوده، ووجود زيد ليس عدم الأرض؛ لأنه ليس بديل وجودها، وإلا لما وجد زيد والأرض؛ لأن الشيء لا يوجد مع عدمه، نعم وجود الأرض وعدمها بالنسبة إلى الواقع كلية، إما موجود أو معدوم.

وأما الجواب الثاني: فسيجيء الكلام عليه^(١).

(٥٣) أي مرتبة الماهية، وهي كون الماهية من حيث هي هي.

(٥٤) أي معنى ارتفاع التقيضين عن المرتبة.

(٥٥) أي من التقيضين.

(٥٦) أي من الماهية، وذلك واضح؛ لإنا إذا قلنا أن الماهية من حيث هي - بإسقاط جميع العوارض الخارجة - مرتفع عنها التقيضان، فمعناه أن كل واحد منهما. ليس جزءاً لها، ولا عينها، فلا العدم جزء لها، ولا الوجود، ولا الكلية جزؤها، ولا الجزئية، وهذا أمر جائز صحيح، لا ينكره من كان له أدنى عقل، فبعد هذا التفسير، إتضح أنه يجوز أن يرتفع عنها التقيضان.

(٥٧) أي أن لم تخل الماهية عن أحد التقيضين، فهي إما موجودة أو غير موجودة،

(١) تعليقة رقم (٥٨).

على أن نقيض الكتابة^(٥٨) في المرتبة، عدم الكتابة في المرتبة^(٥٩)،

وهلم جرّاً.

(٥٨) هذا هو الجواب الثاني، عن الإشكال الذي على قاعدة: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، من لزوم ارتفاع النقيضين^(٦٠).

وحاصل هذا الجواب - أن نقيض كل شيء رفعه، فالوجود الذي هو جزء الماهية، من حيث هي؛ إنّما يكون نقيضه سلب الوجود الموصوف، ذلك الوجود بأنه جزء الماهية، لا أن نقيضه سلب الوجود المطلق، الذي يكون ذلك السلب، جزءاً أو عيناً للماهية؛ لأنه ليس رفعاً للوجود، الذي هو جزء أو عين، بل هو رفع للوجود المطلق.

فإذا عرفت هذا: فليس النقيضان يرتفعان عن إنية الماهية^(٦١)؛ لأن الوجود الذي هو جزء أو عين، إذا ارتفع، صار مسلوباً عن مرتبة الماهية، هذا النحو الخاص من الوجود، نعم لو كان نقيض السلب، الذي هو جزء للماهية، أو عينها، المتعلق بنفس الوجود المطلق، نعم ارتفع النقيضان؛ لأن السلب ليس جزءها ولا عينها، كيف ولو كان السلب عينها لها، وجزئها، لما اتّصفت بالوجود.

(٥٩) أي هذا قيد للكتابة، أي نقيض الكتابة، التي هي في مرتبة الماهية،

(١) ولمزيد من التفصيل، حول الشبهة المقدّرة، وهي: (أن الماهية لا يمكن أن تخلو من الوجود أو عدم؛ لأنّه ارتفاع للنقيضين، وهو محال). أنظر: تعليقة الأشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الأشتياني، ج ٢، ص ٣٧٤-٣٧٦.

(٢) القبسات، المحقق الداماد، ص ٢١-٢٢. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٤-٥.

على أن يكون^(٦٠) الظرف^(٦١)، قيماً للمنفى^(٦٢) لا للنفي^(٦٣)، كما قلنا (والكون) أي كون شيء (في تلك) المرتبة، (انتفاً المقيّد) بالإضافة^(٦٤) (نقيضة)^(٦٥)؛ لأن نقيض كل شيء رفعه^(٦٦) (دون انتفاً مقيّد) بالتوصيف^(٦٧)،

أي جزئها أو عينها.

(٦٠) في قولنا عدم الكتابة في المرتبة.

(٦١) يعني قوله في المرتبة.

(٦٢) يعني الكتابة.

(٦٣) يعني العدم، وذلك لأن نقيض كل شيء رفعه، والرفع المقيّد بشيء المتعلّق، هو الرفع المطلق، المتعلّق بالمقيّد.

(٦٤) أي بإضافة انتفاء إلى المقيّد، بالإضافة بمعنى اللام، أي انتفاء للمقيّد^(٦٥).

(٦٥) مبتدأ مؤخر، وخبره انتفاء المقيّد، والضمير في نقيضه، عائد إلى قوله الكون.

(٦٦) فنقيض المقيّد، الرفع المتعلّق بذلك المقيّد.

(٦٧) بأن يجعل المقيّد، صفة للإنشاء، أي السلب المقيّد بكونه في المرتبة، وإن ذلك السلب، أما عين الماهية أو جزؤها، فإن هذا السلب، لا يكون نقيضاً للكون الثابت في المرتبة، والنسبة بين السلب الذي هو عين المرتبة أو جزئها، أو السلب المعلّق، المتعلّق بالوجود المقيّد؛ بكونه جزءاً أو عيناً، عموماً وخصوصاً من وجه، فيجتمعان فيما لو كان السلب المطلق، عين الماهية أو جزؤها، متعلّقاً

(١) أي انتفاء للكون، المقيّد بكونه في المرتبة. (منه رحمه الله).

فإذا كذب^(٦٨) ثبوت الصّفة، في تلك المرتبة^(٦٩)، صدق سلب^(٧٠) الصّفة، التي في تلك المرتبة؛ لأنّه نقيضه^(٧١)، وإن كذب أيضاً^(٧٢) سلب الصّفة، الّذي في تلك^(٧٣) المرتبة، إذ ليس نقيضه^(٧٤).

بالوجود، المقيد، بكونه جزءاً أو عيناً، ويوجد سلب المقيد بالإضافة، بدون السلب المقيد بالتوصيف، في صورة لو سلب المقيد بالإضافة، ليس جزء للماهية ولا عينها، ويوجد السلب المقيد بالتوصيف، دون سلب المقيد، في صورة ما لو كان السلب، عين الماهية أو جزءها، ولم يكن متعلّقاً بالوجود المقيد، بكونه جزء أو عين، بل بالوجود العارض مثلاً.

(٦٨) أراد بالكذب عدم الحمل؛ لأنّ كلامنا في المفردات، إذ محل البحث، أن مرتبة الماهية النقيضان، مثل الكتابة اللاكتابة، يرتفعان عنها أم لا، وإلا فلا إشكال، في أن التقائض في القضايا، مرتفعة عن كل موضوع من الموضوعات.

(٦٩) أي مرتبة الماهية، وهذا قيد إلى الثبوت.

(٧٠) أي حمل سلب الصّفة، على مرتبة الماهية، ولكن بالحمل الشائع لا بالحمل الذاتي، إذ ليس هذا السلب ذاتياً للماهية، حيث إنه لا جزؤها ولا عينها.

(٧١) أي لأنّه نقيض ثبوت الصّفة.

(٧٢) أي وإن لم يحمل أيضاً على الماهية، من حيث هي.

(٧٣) هذا قيد للسلب، أي السلب الّذي هو جزء أو عين.

(٧٤) أي ليس نقيض ثبوت الصّفة في تلك المرتبة، سلب الصّفة [التي] في تلك المرتبة، فلذا عند كذب ثبوت الصّفة، لا يصدق هذا السلب.

فما هما نقيضان^(٧٥) لم يرتفعا^(٧٦)، وما ارتفعا^(٧٧)، ليسا نقيضين^(٧٨). (وَقَدْ مَنْ سَلْبًا عَلَى
الحيثية^(٧٩))

(٧٥) وهما ثبوت الصفة في المرتبة، وسلب الصفة التي في تلك المرتبة.

(٧٦) إذ قلنا أن السلب صدق على المرتبة.

(٧٧) وهما ثبوت الصفة في تلك المرتبة، وسلب الصفة [التي] في تلك المرتبة.

(٧٨) ولذا كلاهما كذبا.

(٧٩) حاصله: أنه إذا سئل عن ثبوت شيء للماهية^(٨٠)، من حيث هي، وليس من جوهريتها، أو سلب ذلك الشيء عنها، فلا بد في مقام الجواب بسلب كلا الطرفين

(١) فقال ملا صدرا: (والماهية بما هي ماهية، اي باعتبار نفسها، لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، والماهية الانسانية مثلاً، لما وجدت شخصية، وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية، وليس ان الإنسانية، إذا لم تخل من وحدة أو كثرة، أو عموم أو خصوص، يكون من حيث إنها إنسانية؛ اما واحدة أو كثيرة، أو عامة أو خاصة، وهكذا الحكم في سائر المتقابلات، التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها، وسلب الاتصاف من حيثية، لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى، وليس نقيض اقتضاء الشيء، إلا لا اقتضاؤه، لا اقتضاء مقابله، ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين، لزوم المقابل الآخر، وليس إذا لم يكن للممكن، في مرتبة ماهية وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود، لأن خلو الشيء عن النقيضين، في بعض مراتب الواقع، غير مستحيل، بل إنهما المستحيل، خلوه في الواقع، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة، ألا ترى ان الأشياء، التي ليست بينها علاقة ذاتية، ليس وجود بعضها ولا عدمها، في مرتبة وجود الاخر أو عدمه، على أن نقيض وجود الشيء، في مرتبة من المراتب، دفع وجوده فيها، بأن تكون المرتبة، ظرفاً للمنفى، لا للنفي، أعني رفع المقيّد، لا الرفع المقيّد، ولهذا قالوا: لو سئل بطرفي النقيض،

فقل ليس الإنسان^(٨٠) من حيث هو إنسان، بكاتب ولا لا كاتب، وبواحد ولا لا واحد. وهكذا، لا أن يقال^(٨١) الإنسان من حيث هو، ليس بكذا وكذا، (حَتَّى يَعْصَمَ)

من الماهية، إلا أن الحيشية - أعني قولنا من حيث هي - يقدم السلب عليها، فيقال (ليس الإنسان من حيث هو بكاتب ولا لا كاتب)، والفرق بين تقديم السلب على الحيشية، وبين تأخيره عنها، أنه في الأول، يكون السلب مسلطاً على المحمول، من حيث كونه عين الماهية أو جزءها، وفي الثاني يكون المحمول مسلوباً مطلقاً، أي من حيث كونه جزءاً أو عيناً أو عارضاً عن مرتبة الماهية. وبعبارة أخص، أنه في الأول يكون السلب مسلطاً على الحيشية، بخلاف الثاني.

(٨٠) في مقام سلب ما ليس من الجوهريات له، عند سؤال السائل عن ثبوت أحد



كان الجواب الصحيح، سلب كل شيء، بتقديم السلب على الحيشية، فلو سئل ان الإنسان، من حيث هو موجود أو معدوم، يجاب بأنه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً، ولا غيرهما من العوارض، بمعنى ان شيئاً منها ليست نفسه، ولا داخلاً فيه، وان لم يكن خالياً عن شيء منها، أو نقيضها، في نفس الامر، ولا يراد من تقديم السلب على الحيشية، ان ذلك العارض، ليس من مقتضيات الماهية، حتى يصح الجواب بالإيجاب، في لوازم الماهية، كما فهمه بعض، لظهور فساده، ولا الغرض من تقديمه عليها، ان لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي؛ لأن مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب، تقديم الرابطة عليه، وتأخيرها عنه، لا غير). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٧، ص ٥. ولمزيد من التوضيح، أنظر: الشفاء، الشيخ الرئيس، ص ٤٨٢-٤٨٤. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، ص ١١١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، تحقيق الاستاذ حسن زادة املي، ص ٨٦.

السلب^(٨٢)، لأجل التقديم^(٨٣)، (عارض الماهية) نفسها، ولا يختص بعارض وجودها^(٨٤). بيان ذلك: أن للماهية بالقياس إلى عوارضها، حالتين: إحداهما^(٨٥) عدم الاتصاف بها، ولا بنقائضها، حين أخذ الماهية،

التقيضين، كالكتابة واللاكتابة

(٨١) أي يقدم الحثية على السلب.

(٨٢) حفظ تعليل، إلى تقديم السلب على الحثية، دون تأخره عنها. وقوله (حتى يعم السلب)، لأجل أن يصح السلب في عارض الماهية، كما يصح في عوارض الوجود، فإنه عند التقديم، لا يصح السلب أن يتعلّق بعارض من الماهية، ويتعلّق بخصوص عارض الوجود، كما سنوضح ذلك عن قريب.

(٨٣) أي لأجل تقديمه على الحثية.

(٨٤) أي ولا يختص السلب حينئذٍ، بعارض الوجود الذهني أو الخارجي.

(٨٥) وتسمّى عوارض الوجود؛ لأنها تعرض للماهية بشرط الوجود، وهي على قسمين^(١):

عوارض الوجود الخارجي: مثل الحركة والكتابة، لوجود الإنسان الخارجي، وكالحرارة العارضة لوجود النار الخارجي.

وعوارض الوجود الذهني: كالكلية والتوعية، وهي بمنزلة المشروطة، موضوعها الماهية الموجودة، ومحمولها نفس العارض، والوصف العنوان، نفس الوجود.

(١) شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ٣، ص ٤٥-٤٩.

من حيث هي، كما في العوارض التي تعرضها، بشرط الوجود، كالكتابة والحركة ونحوهما. والأخرى^(٨٦) الاتّصاف^(٨٧) بها، حين ما أخذت كذلك^(٨٨)، كما في العوارض التي تلحقها مع الوجود، لا بشرط الوجود، كالوجود^(٨٩) والوحدة^(٩٠) والإمكان^(٩١) ونحوها^(٩٢). فالماهية بالقياس إلى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين^(٩٣) في مرتبة

(٨٦) وتسمّى عوارض الماهية، وهي التي تعرض الماهية في وجودها، إلى الخارجي والذهني، كالزوجية للاربعة، وهي ترجع إلى القضية الحينية، موضوعها نفس الماهية، محمولها العارض، وقتها هو الوجود. وقوله (والأخرى) أي والحالة الأخرى.

(٨٧) أي اتّصاف الماهية بالعوارض.

(٨٨) أي حينما اخذت الماهية موجودة، باي من الوجود في الخارجي أو الذهني.

(٨٩) أي كمفهوم الوجود، فإنه عارض لها، وهي لا تخلو عن الاتّصاف به، لا ذهنًا ولا خارجًا.

(٩٠) فإنّ الوحدة - كما سييجيء - عين الوجود، فهي لا تخلو عنها، ذهنًا ولا خارجًا.

(٩١) قد تقدم أن الماهية، لا تخلو عن الإمكان، لا ذهنًا ولا خارجًا.

(٩٢) كالتشخص، لا ينفك عنها لا ذهنًا ولا خارجًا، وكذا الشيئية.

(٩٣) في مرتبة نفسها، إذ كما بيّن أن الماهية في مرتبة ذاتها، ممكنة متشخصّة، واحدة موجودة، إذ أنها إنّما تثبت لها هذه المرتبة، عند وجودها في الذهن، فهي لا تلحظ معها هذه المرتبة، التي هي مرتبة نفسها، إلّا في الذهن، ومعه لا تخلو عن

من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها، وأما بالقياس إلى عوارض نفسها، فإنها، وإن لم تخل عن أحد الطرفين^(٩٤)، لكن ليست حيثية نفسها، حيثية ذلك العارض^(٩٥).
فالتقديم الذي شرطوه^(٩٦)، إنما هو بالقياس إلى عارض الماهية نفسها^(٩٧)،

هذه العوارض.

(٩٤) أي وجود العارض أو عدمه، بخلاف عارض الوجود، فإنه في المرتبة - كما تقدم - لا يكون موجوداً فيها ولا معدوماً، فالمرتبة نفسها تخلو عن أحد طرفيه.
(٩٥) أي وليس ذلك العارض، جزءاً من الماهية أو عينها، أي ليس العارض من حيث هو ثابت لها، من حيث هي. قوله (ولست حيثية)، لأن كون شيء مع شيء، لا يقتضي أن يكون عينه أو جزءه.

(٩٦) أعني تقديم السلب على حيثية.

(٩٧) لأنه لو لم يقدم السلب على حيثية، لما صح السلب في هذا القسم من العارض، وإن صح في عارض الوجود، ولكن إجراءً للباب، على نسق واحد، التزم تقديم السلب على حيثية^(٩٨).

وبيان عدم صحة السلب في عارض الماهية، عند تأخير السلب عن حيثية، أنه عند تأخر السلب عن حيثية، تكون حيثية جزء الموضوع، وتكون حيثية اطلاقية، ويكون السلب مسلطاً على العارض، بأي نحو كان^(٩٩).

(١) الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ٨٣. التعليقات على الشواهد الربوبية،

إذ الخلو^(٩٨) عن عارض الوجود، وعن مقابله^(٩٩)، جائز^(١٠٠).

فإذا قلت: الإنسان من حيث هو، ليس بممكن، فمعناه أن الإنسان في نفسه، لم يكون الإمكان ثابتاً له، لا بنحو الجزئية، ولا بنحو العينية، ولا بنحو العارضية. وهذا غلط؛ لأنه قد ذكرنا سابقاً، إن الإمكان عارض للماهية في مرتبة ذاتها، فكيف يسلب عن المرتبة مطلقاً، نعم يصح السلب عن عارض الماهية، لو قدم على الحيثية^(٩٧)، إذ أنه تكون حينئذٍ الحيثية، داخلية في المحمول، وتكون الحيثية تقييدية، وعنده يكون السلب متوجهاً للمحمول، المقيد بكونه جزء الماهية أو عينها.

فإذا قلت: ليس الإنسان من حيث هو بممكن، فمعناه إن الإنسان، ليس الإمكان جزءه أو عينه. وهو صحيح، إذ لا يلزم منه أنه ليس عارضاً له، نعم عارض الوجود، لا ضرر في تقدم الحيثية على سلبه، ويقال الإنسان من حيث هو ليس بكاتب؛ لأنه يصح سلب الكتابة مطلقاً، ولو بنحو العروض عن مرتبة الإنسان؛ لأنها من عوارض الوجود، والمرتبة تخلو عن طرفيها.

(٩٨) هذا تعليل إلى كونه بالنسبة إلى عارض الماهية، دون عارض الوجود. وقوله (إذ الخلو)، أي خلو الماهية في مرتبتها.

(٩٩) أي نقيضه.

(١٠٠) فيصح سلبه مطلقاً، ولو بنحو العروض.



(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٦.

(٢) اللغات العرشية، محمّد مهدي النراقي، ص ٣٥-٣٨.

فإذا قلت: الإنسان^(١٠١) من حيث هو ليس بموجود، يصير الحثية جزء الموضوع، لا من تتممة المحمول، فلا يتوجه النفي إلى الوجود^(١٠٢) بنحو خاص، أي وجود^(١٠٣) يكون عيناً أو جزءاً له^(١٠٤)، بل إلى الوجود مطلقاً^(١٠٥)، فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو، أي نفسه^(١٠٦)، خالياً عن الوجود مطلقاً^(١٠٧)، ونفسه نفسه^(١٠٨). وهو باطل^(١٠٩). بخلاف ما إذا قلت بالعكس^(١١٠)

-
- (١٠١) أي سلبت عنه عارض الماهية، وقدمت الحثية على السلب.
- (١٠٢) الذي هو العارض.
- (١٠٣) يكون هذا بياناً للوجود الذي هو بنحو خاص.
- (١٠٤) أي للإنسان.
- (١٠٥) أي بل يتوجه النفي إلى الوجود مطلقاً، أي الوجود الذي هو عين أو جزء أو عارض.
- (١٠٦) هذا تفسير إلى قوله من حيث هو.
- (١٠٧) ولا الوجود العارض.
- (١٠٨) الواو حالية، أي والحال إن الإنسان إنسان.
- (١٠٩) أي ونفي الوجود عن شيء، حال كونه متصفاً عن شيء باطل؛ لأن الشيء عند العدم، تسلب نفسه عنه، فالإنسان المعدوم ليس بإنسان، وفي مقام المرتبة، الإنسان إنسان، فلا بد أن يكون مفهوم الوجود عارضاً له.
- (١١٠) بأن قدمت السلب على الحثية، وقلت: ليس الإنسان من حيث هو موجوداً، فإنه يكون سلباً للوجود، من حيث كونه جزءاً أو عيناً،

(فانف به) ^(١١١) أي بالتقديم ^(١١٢)، أو بالسلب، (الوجود ذا التقييد) ^(١١٣) أي ليس الإنسان في مرتبة ذاته، موجوداً من حيث هو، بأن يكون عيناً أو جزءاً له ^(١١٤)، (لا مُطْلَقَهُ) أي مطلق الوجود، ولو بنحو الاتّصاف من قبل الغير ^(١١٥). (وَأَتَّخِذْنَهُ) ^(١١٦) مؤكّد بالنون الخفيفة (مثلاً)، فأجره في الوحدة ^(١١٧)، فقدم السلب، وانف الوحدة، التي من حيث نفس الماهية ^(١١٨)، لا مطلقها ^(١١٩)، وهكذا ^(١٢٠).

لا من حيث كونه عارضاً.

(١١١) هذا تفريع على ما تقدّم.

(١١٢) أي بتقديم السلب على الحيثية، وهذا تفسير للضمير فانف به.

(١١٣) أي الوجود، الذي هو جزء أو عين، لا الوجود العارض.

(١١٤) أي للإنسان.

(١١٥) أي بنحو العروض؛ لأن الشيء العارض، لا بدّ وأن يقتضيه أمر غير المعروض.

(١١٦) أي واتّخذ الوجود مثلاً في عوارض الماهية، في أنه في مقام السلب، يقدّم السلب على الحيثية، لا أنها تؤخر.

(١١٧) أي فأجر هذا النحو من السلب في الوحدة.

(١١٨) أي التي تكون جزءاً أو عيناً.

(١١٩) أي حتّى بنحو العروض.

(١٢٠) يقال في باقي عوارض الماهية، من الإمكان ونحوه.

وقد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك^(١١).

(١٢١) ذكر الأستاذ: أن هذا إنما يجري، في صورة السؤال عن النقيضين، وأما في صورة السؤال عن العدول والإيجاب، بأن يقال: الإنسان من حيث هو، هل هو كاتب أو لا كاتب؟ أو ما كان بمنزلة النقيضين، مثل هل الإنسان واحد أو كثير؟. فقد ذكر صاحب الشوارق^(١٢): أنه لا جواب لها؛ لأن العرض في مقام السؤال، يطلب تعيين أحد الطرفين، بنحو الجزئية أو العينية، في مرتبة الماهية، والماهية ليس أحد الطرفين، جزءها أو عينها، فإذا أريد الجواب عنه، قيل: لا هذا ولا ذاك، ووافقه على ذلك الملا صدر^(١٣).

ثم اوردوا سؤالاً عليهم: أنه في صورة السؤال عن النقيضين أيضاً، الإجابة بأحد الطرفين، يلزمه أنه جزؤه أو عينه كما هاهنا؟. فأجابوا عن ذلك: لأننا نقدم السلب على الحثية في الجواب^(١٤)، فلا يتوهم أنه جزؤه أو عينه، أحد الطرفين.

وأشكل عليهم الأستاذ: إنه في هذه الصورة أيضاً لم يكن جواباً أصلاً، وما أوجب به، ليس بجواب؛ لأن السائل كان يطلب في قوله: هل الإنسان كاتب أم ليس بكاتب

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، الفصل التاسع من المنهج الثاني.

(٣) التعليقات على الشواهد الربوبية، الحكيم هادي السبزواري، ص ٥٣٨-٥٣٩. الحاشية على

الهيئات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ١٨١-١٨٣. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي،

وما ذكرنا أولى^(١٣٢).

بكاتب، تعيّن أحد الطرفين، بنحو الجزئية أو العينية فيه، وفي مقام الجواب، لم يكن عن تعين احدهما، بل سلبهما بهذا النحو عنه، على أنا نقول، أن السؤال عن التقيضين لم يكن، لأنّه كان سئل عن تعيّن الوجود أو السلب في المرتبة، وقد ذكرنا أن التقيض، السلب عن المرتبة، لا السلب المقيد بالمرتبة، فتذكر.

(١٢٢) هذا راجع إلى ما ذكر في الشوارق، من فائدة تقديم السلب.

وحاصل ما ذكره في الشوارق: أن السلب، لو أخرج عن الحيثية، وقيل للإنسان من حيث هو ليس بموجود، لصارت القضية، موجبة معدولة المحمول، والموجبة المعدولة المحمول، لا بدّ وأن يكون موضوعها، موجود في مرحلة الانطباق والتحقق، وحيث أن صدق هذا الحكم على الماهية في المرتبة، والماهية في المرتبة ليست موجودة ولا معدومة، فلا تصدق القضية، فلا بدّ من تقديم السلب؛ لأنها حينئذ تكون سالبة، ومعه لا بشرط وجود الموضوع^(١).

(١) حيث قال: (فإنّ الإنسان الواحد مثلاً، من حيث هو واحد، مقابل للإنسان الكثير، من حيث هو كثير، وهي -أي الماهية- ملحوظة من حيث هي، غير مأخوذة مع شيء من الاعتبارات، ليست إلّا هي، فإنّ الإنسان الملحوظ من حيث هو إنسان؛ غير مأخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة، إلى غير ذلك، إنسان فقط، لا إنسان ضاحك، ولا إنسان كاتب، ولا إنسان واحد، ولا إنسان كثير، ولا بشرط ان يكون منها شيء منها، إلى غير ذلك، فلو سئل بطرفي التقيض، على سبيل اسناد الفعل المجهول، إلى الظرف، ولذا لم يؤنثه، بأن قيل: هل الإنسان من حيث هو إنسان، كاتب أو ليس بكاتب، فالجواب السلب لكل شيء، أي ليس بكاتب، ولا بشيء من الأشياء، قبل الحيثية

(والسلبُ) في قولك: الماهية^(١٢٣) ليست من حيث هي، كذا، (خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاً) لا موجباً عدولياً^(١٢٤)، حتّى يقتضي وجود الموضوع^(١٢٥)، إذ في ملاحظة

وأشكل عليه: إنه في صورة التأخير، يمكن أن تكون سالبة؛ لأنّ السلب والعدول، تابع للقصد، فإنّ قصد سلب الربط، كان سلباً، وإن قصد ربط السلب، كان عدولاً، فيمكن أن يؤخّر أداة السلب، ويقصد سلب الربط، فتكون سالبة. فلذا قال المصنّف: وما ذكرنا أولاً.

(١٢٣) أي في صورة تقديم السلب على الحيثية.

(١٢٤) وعليه تكون معدولة المحمول.

(١٢٥) أي حتّى يقتضي قولك: الماهية ليست من حيث هي، موجودة إلى وجود



لا بعدها، اي يذكر حرف السلب، قبل الحيثية، بأن يقال: الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان، بكاتب، لا بعد الحيثية، بأن يقال: الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب؛ لأنّ هذه الصيغة، قد تكون للإيجاب العدولي، كأنك قلت: الإنسان من حيث هو إنسان شيء، هو اللاكاتب مثلاً، وهو باطل. و إلى هذا أشار الشيخ، حيث قال في خامسة إلهيات الشفا: فإن سألنا سائل وقال: أُلستم تجيبون وتقولون، انها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا، غير كونها إنسانية بما هي إنسانية، فنقول: انا لا نجيب انها من حيث هي إنسانية، ليست كذا، بل نجيب: انها ليست من حيث هي إنسانية كذا، وقد علم الفرق بينهما في المنطق، وإنّما قال بطرفي التقيض، لكون التّرديد حيثئذ، حاصراً البتة، فيستحق الجواب، باختيار احد الشّقين، بخلاف ما اذا سئل بطرفين، لا يكونان متناقضين، كان يقال هل الإنسان كاتب او ضاحك، او هل الإنسان كاتب او لا كاتب، فلا يستحق الجواب أصلاً). شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٤٥-١٤٦.

الموضوع، إذ على تقدير جعلها موجبة معدولة المحمول؛ لا بدّ لها من أن يكون الموضوع، موجوداً في مرتبة الصدق؛ لأن الموجبة بخصوصها، لا بدّ في صدقها- لا في مقام الحكم- من وجود الموضوع، وهنا الموضوع لم يكن موجوداً؛ لأنّه اعتبرت الماهية من حيث ذاتها، مجردة عن كل العوارض، وحكم عليها بهذا الحكم، فلو كان الحكم إيجابياً، لا بدّ فيه من أن يكون الموضوع موجوداً، والحالة أن الماهية بهذا الاعتبار، ليس لها وجود في مرحلة الصدق والواقع، فلا بدّ أن يكون هذا الحكم سلبياً، وعندها لا يحتاج لأن يكون الموضوع موجوداً.

إن قلت: بأنه تقدّم منكم، أن الماهية يعرض عليها الوجود، ولذا قلتم بأنه لا يصح تأخير السلب، عن الحيثية؛ لأنّه يلزم منه، سلب العارض على الماهية، وهو باطل، فلا يجوز أن تقول: الماهية من حيث هي، ليست بموجودة؛ لأنّه يلزم سلب الوجود مطلقاً، ولو كان بنحو العروض عنها، وهو غلط؛ لأن الوجود عارض لها من حيث هي، فالماهية موجودة بالوجود العرضي، ومعه يصدق الحكم، بنحو الإيجاب العدولي؛ لأن الموضوع موجود.

قلنا: إن المحمول قد يكون في القضية مطلقاً، مثل ليس زيد الكائن في الدار بقائم، فإن معناه أنه ليس بقائم في الدار، والسوق والمسجد وغير ذلك، وقد يكون مقيداً، كما في قولنا (زيد ليس بقائم في الدار)، فإنه لا يلزم منه، أنه ليس بقائم في البيت، وهنا هكذا، فإن الوجود يعرض للماهية من حيث هي، عند إتصافها بالوجود الخارجي.

فإذا قلنا: الماهية من حيث هي، ليست بموجودة، فمعناه سلب الوجود المطلق، أي ليس الوجود جزءها ولا عينها، ولا يعرض لها، عند إتصافها بالوجود الخارجي،

وهذا غلط، لا وجه له، إذ إن الوجود يعرض لها، عند اتّصافها بالوجود الخارجي، كما تقدّم، فلا معنى لسلبه مطلقاً، وهذا لا يلزم منه، أن الماهية في مرتبة ذاتها، عارض لها الوجود، كيف والمعروض في مرتبة ذاته، مجرد عن العارض، إذ هو متقدم عليه، والماهية في هذه القضية، ملحوظ فيها مرتبة ذاتها، ومن هنا قيل: إن الماهية في حدّ ذاتها، لا موجودة ولا معدومة^(١)، فليس الموضوع موجوداً، حتّى تكون موجبة.

وأورد عليه أستاذنا المحقق الشيخ محمود الشيرازي^(٢): بأن المصنّف سيجيء منه، في قاعدة الفرعية، أن القضايا البسيطة الموجبة، لا يشترط فيها وجود الموضوع، خلافاً للمشهور، وهذه قضية بسيطة؛ لأن موضوعها الماهية، ومحملها مفهوم الوجود، فليس يلزم في كونها موجبة، أن يكون الموضوع موجوداً.

وأجبت: بأن المصنّف يمكن أن يكون، جرى على مذهب المشهور، من أن وجود الموضوع، يشترط حتّى في الموجبة البسيطة^(٣).

وأجاب أطال الله عمره: بأن هذا إنّما يرد، لو أخذت هذه القضية، بالنسبة إلى عوارض الماهية، ولكن هي كما تقدم، مأخوذة بالنسبة إلى عوارض الوجود أيضاً، والقضية معها تكون مركّبة.

(١) شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ١، ص ١٧٠.

(٢) العلامة الفقيه الميرزا محمود الشيرازي النجفي، صاحب الحواشي على الكتب الرياضية، وعلى كفاية الأصول، ومطرح الأنظار، وغيرها، درس الشارح عنده في النجف الأشرف، المسائل العقلية. دفن في سامراء (قدّس الله نفسه).

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، ص ١٥٩.

الماهية^(١٢٦)، من حيث هي، لا وجود بعد^(١٢٧). (ولا اقتضا) شيء شيئاً^(١٢٨)، (ليس اقتضا ما قابلاً) أي مقابله^(١٢٩)، حتى يتوهم أن الماهية، إذ لم تكن^(١٣٠) في مرتبة ذاتها موجودة، فهي فيها^(١٣١) معدومة، وإذ لم تكن واحدة^(١٣٢)، كانت كثيرة وهكذا.

(١٢٦) هذا تعليل إلى كونه سلباً محصلاً، لا إيجاباً عدولياً.

(١٢٧) أي لا وجود لها بعد هذه الملاحظة؛ لأنها في مرتبة ذاتها، لا موجودة ولا معدومة.

(١٢٨) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: أن عدم اقتضاء الماهية للوجود، تقتضي أن تكون معدومة ولا موجودة، فكيف تقولون أن الماهية، ليست من حيث هي، بموجودة ولا معدومة.

فأجاب: أن لزوم اقتضاء الماهية للوجود، لا يستدعي أن تكون الماهية، مقتضية للعدم. وقوله (شيء شيئاً)، أراد بالشيء الأول الماهية، والثاني هو الوجود، وغيره من العوارض.

(١٢٩) أي مقابل الشيء، الذي لم يقتض شيئاً آخر.

(١٣٠) أي لم تقتض.

(١٣١) أي فالماهية في مرتبة ذاتها معدومة.

(١٣٢) أي وإذ لم تكن الماهية في مرتبة ذاتها واحدة.

غرر في اعتبارات الماهية

مخلوطة مطلقه مجردة
 من لا بشرط وكذا بشرط شي
 فأول حذف جميع ما عدا
 ولا بشرط كان لاثنين نمي
 وهو بكلّي طبيعي ووصف
 وشخصه واسطة العروض له
 ذو الكون ذات ماله الكليّة
 إن جزء فرد تصغه التعمّل
 ليس الطبيعي مع الأفراد

عند اعتبارات عليها مُوردة
 ومعني بشرط لا استمع إلي
 والثان كالحوان جزءاً قد بدا
 من أول قسم وثاني مُقسم
 وكونه من كون قسميه كشف
 كالجنس حيث الفصل جا مُحصله
 ذهنًا فحسب وهي الماهية
 يعني وإلا لزم التسلسل
 كالأب بل أبامع الأولاد

غرر في اعتبارات الماهية^(١)

التي لا يخلو عنها ماهية من الماهيات، بل تجري في الوجود^(٢) عند أهل الذوق^(٣)، وقد اقتفينا نحن أثرهم، في كثير من المواضع، فالماهية، (مخلوطة مُطلقة مُجرّدة عند اعتباراتٍ عليها) أي على الماهية، (مُوردة من) بيان للاعتبارات،

(١) وهي بشرط لا، ولا بشرط، وبشرط شيء.

(٢) فمرتبة مبدأ المبادئ، وتسمى بـ(الأحدية)، و(غيب الغيوب) وجود، بشرط أن لا يكون معه شيء، من الأسماء والصفات، فهو بشرط لا، ومرتبة الفيض المقدّس وتسمى بـ(الجبروت)، فيها الاسماء والصفات، تكون وجود بشرط الاسماء والصفات، فهو بشرط شيء، والوجود المطلق، الساري في الواجب والممكن، ويسمى بـ(الهوية السارية)، هو وجود لا بشرط؛ لأنّه ثابت في الواجب والممكن.

(٣) أي أهل العرفان، وسيجيء مواضع كثيرة، تابعهم فيها، وتقدّمت مواضع متعدّدة، تابعهم فيها، ومنها هذا الموضوع، فإنه يوافقهم^(٤)، على جريان هذه الاعتبارات في الوجود، وقد قرّر ذلك في حاشيته^(٥)، على هذا الكتاب.

(١) كشف الغايات في شرح التجليات الالهية، ابن سودكين، تحقيق محمّد عبد الكريم النمري، ص ١٠٧-١٠٨. مشارق الذراري (شرح تائية ابن الفارض)، سعيد الدين فرغاني، تحقيق وتعليق الاستاذ جلال الدين آشتياني، ص ١٤-٣٤. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٤٨.



(١) (مثل ما قالوا: حقيقة الوجود، إذا أخذت بشرط ان لا يكون معها شيء، من الاسماء والصفات، فهي المرتبة الأحدية، المستهلكة فيها جميع الأشياء، وإذا أخذت بشرط الاسماء والصفات، فهي المرتبة الواحدية، المدلولة لإسم الجلالة، وهو الله ﷻ. وإذا أخذت لا بشرط شيء، فهي الهوية السارية في كل شيء، ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهيمها، فإن حقائقها، حقيقة الوجود، فيكون اشتراط الشيء بنفسه، إذ حقيقة الوجود، هي الحياة والعلم والإرادة والعشق والنور، وغيرها من الكمالات، ولهذا سرت هذه، سريان الوجود، فكانت الأشياء، حية شاعرة مريدة، عاشقة لمبدئها، كما قال تعالى: (سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (سورة الحديد، الآية ١) وقال: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ) (سورة الإسراء، الآية ٤٤). والتسبيح تنزيه عن النقائص، وهو فرع الشعور، بكمال المسبَّح له، والسبب في انه لا يذعن أكثر العقول، بكون الوجود اينما تحقق، هو عين الحياة والعلم والإرادة، وغيرها من الكمالات، انه إذا سمعوا الوجود، ذهبوا إلى مفهومه العام البديهي، وهذا المفهوم خالٍ عنها، بل يخالف مفهوماتها، واما العقول المتألَّهة، فليست كذلك، بل ترقَّت إلى معرفة حقيقة الوجود البسيط المبسوط، وانت إذا اردت الإذعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لا تقف في مقام الفرق، ومقام فرق الفرق، من المعنون ايضاً، واصعد بذهنك إلى المراتب العالية منه، كوجودات الأرواح المضافة، والأرواح المرسله، حتَّى ترى المضاف، فضلاً عن المرسله، وجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليس النفس النطقية القدسيَّة، إلا الوجود عند التَّحقيق، فقد حقق ان علمها بذاتها، حضوري، ليس إلا ذاتها، فوجودها علم وعالم ومعلوم، وكذا إرادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادية ما سواها، ومعشوقيته منطوية في مرادية ذاتها لذاتها، ومعشوقية ذاتها لذاتها.

وأيضاً ذلك الوجود وحدة جمعية، وتشخّص وحياة ونور وقدرة وإشراق، على القوى، وغير ذلك، كل ذلك في النفس، والعقل قائم بالذات، وفي الواجب تعالى قيوم بالذات، ولا تعدد، إلا في مفاهيمها، وهذا هو المضرة المشتركة في مقام آخر، فإن كثيراً من المتكلمين، لما سمعوا من الحكماء الإلهيين والمتألَّهين، ان الواجب بالذات تعالى، لا ماهية له، بل هو وجود بحت، ذهب اوهامهم، إلى الوجود البديهي، فقالوا: الوجود معلوم بالبديهية، وحقيقة الواجب، ليست معلومة، والحال ان



(لا بِشَرَطٍ) ناظر إلى المطلقة^(٤)، (وكذا بِشَرَطِ شَيْ) ناظر إلى المخلوطة، (وَمَعْنِي) بِشَرَطِ (لا) ناظر إلى المجردة^(٥)، (اسْتَمِعْ إِلَيَّ^(٦) فَأَوْلُ) أي أول معني بشرط لا، (حَذَفُ جَمِيعِ مَا عدا)^(٧)، حَتَّى الوجود خارجاً أو ذهنياً. وهذا هو المستعمل^(٨)، في مباحث الماهية، مقابلاً للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده^(٩) عن جميع

(٤) أي الماهية تكون مطلقة، عند أخذها لا بشرط.

(٥) أي الماهية تسمى (مجردة)، إذا أخذت بشرط لا، بالمعنيين المذكورين، إلى بشرط لا.

(٦) في هذه الأمور، ولا تعتنى بالمخالف لنا في هذه الأمور المذكورة في الأبيات، كما قال الشاعر:

فدع كل صوت غير صوتي فإنني أنا الصامت المحكي والآخر الصدي^(١)

(٧) ما عدا الماهية، أي الخارج عن ذاتها وذاتياتها، سواء كان عارضاً مفارقاً أو لازماً.

(٨) أي وهذا المعنى إلى بشرط لا، هو المراد في مباحث الماهية.

(٩) أي اعتبر في المقيّد بشرط لا، بهذا المعنى، أن يتجرد عن جميع ما عداه.



مرادهم به حقيقة الوجود، الذي هو عين الاعيان، وحقاق الواقع، الذي وجود المفارقات، الذي عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم عليه). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه

الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠، حاشية ٢.

(١) ظاهرة العدول في شعر المتنبّي، مصطفى عبد الهادي عبد الله، ص ١٠٢.

ما عداه، فلا وجود للماهية^(١٠) المجردة في الذهن، فضلاً عن الخارج.
 فإن قلت: فكيف^(١١) تكون من الاعتبارات الذهنية؟. قلت: هذا نظير شبهة^(١٢)
 المعدوم المطلق^(١٣)، وتقسيم الموجود^(١٤) إلى الثابت في الذهن، واللاثابت فيه. وقد
 مرّ دفعها^(١٥) فتذكر.

(١٠) لأنها إذا وجدت، لا بدّ أن يكون معها غيرها، واقله التّشخّص ونفس الوجود،
 وهو [خلاف] الفرض، إذ المفروض أنها مجردة عن كل شيء.

(١١) حاصل هذا الإشكال: هو أنّكم زعمتم، أن الماهية التي تكون بشرط لا بهذا
 المعنى، لا وجود لها في الذهن، ولا الخارج، وهذا باطل؛ لأن اعتبار بشرط لا في
 الماهية، إنّما يكون في الذهن، فهو من الاعتبارات الذهنية للشيء، فلا بدّ أن يكون
 الشيء، يوجد في الذهن بهذا الاعتبار، حتّى يمكن نسبة هذا الاعتبار له، فلا بدّ أن
 يوجد في الذهن، فلا يكون لها هذا الاعتبار.

(١٢) فالجواب عن هذه الشبهة، عين الجواب عن تلك.

(١٣) التي تقدم تقريرها، من أن قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه، هو إخبار عن
 المعدوم المطلق.

(١٤) أي وشبهة تقسيم الموجود، إلى الثابت في الذهن واللاثابت، وقد تقدم
 تقريرها، من أنه هذه القسمة غير صحيحة؛ لأن اللاثابت يكون ثابتاً في الذهن.

(١٥) أي دفع شبهة المعدوم المطلق، وشبه التقسيم قد تقدم في مبحث المعدوم
 المطلق، وكان حاصل الدفع قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، المراد به: ما كان
 معدوماً مطلقاً بالحمل الشائع، والذي أخبر عنه هنا، معدوم مطلق بالحمل

(والثان) من معني بشرط لا^(١٦)، أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها شيء، اعتبر^(١٧) لا من حيث هو داخل فيها^(١٨)، بل من حيث هو أمر زائد عليها،

الأولي، لا بالحمل الشائع، وكذا اللائبات، المراد به اللائبات في الذهن بالحمل الشائع، لا بالحمل الأولي، وهذا لا ثابت بالحمل الأولي، وإلا فهو بالحمل الشائع ثابت.

وكذا هذا الإشكال يدفع هنا: أن الماهية حال اعتبارها بشرط لا، معها في الذهن، وإن كانت موجودة، إلا أنها يطلق عليها مجردة بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع، إذ هي بالحمل الشائع مخلوطة؛ لأنها كانت بشرط الوجود الذهني، فهي بشرط شيء.

(١٦) والفرق بينه وبين الأول، أن الأول: هو سلب الأمور الخارجة عن الماهية، سواء كانت عارضة أو لازمة، والثاني: سلب اتحادها معها، وحملها عليها، وأيضاً أن المقيد بالأول، الوجود له في الذهن والخارج، بخلاف الثاني؛ فإنه له وجود في الذهن. فقوله (والثان من معني)، وهو اصل استعماله، في الفرق بين الجنس والمادة والصورة والفصل، ثم استعمل في تعريف كل ماهية، بالنسبة إلى شيء آخر. (١٧) أي ذلك الشيء المقارن.

(١٨) أي لا من حيث إن ذلك الشيء داخل في الماهية، بأن يكون له دخل في مفهومها ومصداقها، ومتحد معها في الوجود، ومحصل إليها، بل من حيث أنه شيء، وهي شيء آخر، وكل منهما ممتاز عن الآخر، والمجموع تركيب منه ومن الماهية، فالحيوان بشرط لا، لو قارنه الناطق، لم يكن من حيث أنه جزء، داخل في

وقد حصل منهما مجموع^(١٩)، لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار^(٢٠)، (كالحيوان) مأخوذاً مادة^(٢١)، (جُزءاً قَدْ بدأ)^(٢٢)، كما قال الشيخ: إن الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء، بأن يتصور معناها، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً^(٢٣) لذلك المجموع^(٢٤)، مادة له^(٢٥)،

المفهوم أو المصداق، وتمعّد معه في الوجود، ومحصل له، بل من حيث إن الحيوان شيء، والناطق شيء، تركّب منهما الإنسان، وكذا الكلام في الناطق، إذا أخذ بشرط لا.

(١٩) قد يكون نوعاً أو شخصاً.

(٢٠) أي لا تصدق الماهية على هذا المجموع، إذا أخذت باعتبار بشرط لا.

(٢١) فإنه يكون بشرط لا؛ لأن المادة هي الجنس المأخوذ بشرط^(٢١).

(٢٢) أي قد ظهر مثال لما ذكرنا من المعنى الثاني، الحيوان الذي هو جزء للموجود الخارجي، فإنه يكون بشرط لا، وأما إذا جعل جزءاً للموجود الذهني، يكون لا بشرط.

(٢٣) أي فيكون الكلّي المأخوذ بشرط لا، جزءاً.

(٢٤) الذي تركّب من الكلّي، المأخوذ بهذا الاعتبار، ومن الشيء الزائد عليه.

(٢٥) أي هذا الكلّي المأخوذ باعتبار بشرط لا، مادة للمجموع إن كان جنساً،

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج ١، ص ٢٥. شرح مطالع الأنوار، قطب الدين

الرازي، ص ٩٢. شرح القوشجي على التجريد، علاء الدين بن علي القوشجي، ص ٨٦.

متقدماً عليه في الوجودين^(٢٦)، فيمتنع حمله على المجموع^(٢٧)، لانتهاء شرط الحمل،

وصورة للمجموع إن كان فصلاً، وخصّص الكلام في المادة على سبيل التمثيل.
 (٢٦) أي هذا الكلّي المأخوذ بشرط لا، متقدم على المجموع، في الوجود الذهني والخارجي، أي المادة أو الصورة، مقدّمة على المجموع المركّب منهما، في الوجود الخارجي والذهني. أما في الخارج فواضح؛ لأن المادة جزء خارجي للشيء، وكذا الصورة، والكل متوقف وجوده في الخارج، على وجود أجزائه فيه، فالمادة وكذا الصورة، متقدّمان في الوجود الخارجي، على الشيء المركّب منهما^(١)، وأما في الوجود الذهني؛ فلأن تصور النوع، لا يتم إلا بتصور جنسه وفصله، وذات الجنس والمادة واحدة، لا تغاير فيهما، إلا بالاعتبار، حيث إن الجنس هو المادة لا بشرط، والمادة هي الجنس بشرط لا، وكذا الفصل والصورة، فالمادة أيضاً متقدّمة في الوجود الذهني، على الشيء المركّب منهما.

(٢٧) أي حمل الكلّي، الذي هو بشرط لا- الذي هو عبارة عن الصورة والمادة - على النوع المركّب منهما.

(١) (ربّما يقال: ان المادة من الأجزاء الخارجية، فلا تتقدّم إلا في الوجود الخارجي، لا الوجود الذهني. والجواب عن ذلك: من جهة ان تصور النوع كالإنسان، لا يتم إلا بتصور جنسه وفصله، وذات الجنس والمادة واحدة، ولا تغاير، إلا باعتبار اخذها لا بشرط، وبشرط لا، وأيضاً التحديد بالأجزاء الخارجية، جائز، كتحديد الإنسان، بأنه نفس وبدن. والتحديد ليس ألاً التصور العقلي). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

وهو الاتحاد في الوجود^(٢٨). وقد تؤخذ لا بشرط^(٢٩)، بأن يتصور معناها، مع تجويز كونه وحده^(٣٠)، وكونه لا وحده، بأن يقترن^(٣١) مع شيء آخر، فيحمل على المجموع^(٣٢)، وعلى نفسه وحده^(٣٣). والماهية المأخوذة كذلك^(٣٤)، قد تكون غير

(٢٨) والمادة والصورة، موجودان بوجودين في الخارج والعقل، فالمادة تغاير المجموع في الوجود الخارجي والذهني، فلا تحمل عليه، وكذا الصورة؛ لأن وجود الكل حينئذٍ، عبارة عن الوجودين، وهو غير وجود الجزء؛ لأنه وجود واحد. (٢٩) وحينئذٍ تسمى جنساً، إن كانت مشتركة بين الحقائق، وفصلاً إن كانت مختصة.

(٣٠) أي منضمّاً إلى الغير، وهو الفصل مثلاً.

(٣١) هذا تفسير إلى كونه لا وحده.

(٣٢) أي على المركّب منها، ومن ذلك الشيء المقترن بها، كالنوع المركّب من الجنس والفصل. قوله (فيحمل على المجموع)، لأنها حينئذٍ متّحدة معه في الوجود، إذ لا قوام ولا وجود لها بهذا الاعتبار، إلا وجود المجموع.

(٣٣) أي الكلّي لا بشرط، يحمل على نفسه أيضاً وحده، كما يحمل على

المجموع، فيقال الحيوان حيوان^(١).

(٣٤) أي لا بشرط.

(١) انتهى كلام الشيخ. الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس، ج ١، ص ٢٠٤. شرح الإشارات والتنبيهات،

المحقق الطوسي، ج ١، ص ٧٦. الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ١٨.

متحصّلة بنفسها في الواقع^(٣٥)، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية، على أشياء مختلفة الماهيات. وإنما يتحصّل بما ينضاف إليها^(٣٦)، فيتخصّص به، ويصير بعينها أحد تلك الأشياء^(٣٧)، فيكون جنساً^(٣٨)، والمنضاف إليه، الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء^(٣٩) فصلاً. وقد تكون متحصّلة^(٤٠)

(٣٥) وهي الجنس المأخوذ لا بشرط، وليس المراد أن مفهومها غير متحصّل، فإن مفهوم كل ماهية، متحصّل في نفسه، بل المراد أنها غير متحصّلة، وغير متعينة بنفسها، من حيث التّحقق والوجود؛ لأن وجود الجنس، عبارة عن وجودات متعدّدة، وتحقّقات مختلفة، ولذا قيل^(١): إن الجنس هو المقول في الكثرة، المختلفة الحقائق.

(٣٦) من الفصول.

(٣٧) أي ويصير الجنس، أحد تلك الاشياء، أي الماهيات والانواع، بعينها في الخارج؛ لأنّهما يتّحدان وجوداً في الخارج، فيصير الجنس عين النوع.

(٣٨) أي فيكون هذا الأمر المتحمل للمقولية، على كثيرين جنساً.

(٣٩) وهي الأنواع.

(٤٠) أي وقد تكون الماهية، المأخوذة لا بشرط، متحصّلة في ذاتها، وهي النوع.

إن قلت: أن الجنس عدم تحصّله وتعيّنه، وكونه مبهماً؛ لكونه وجودات مختلفة،

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، ج ١، ص ٢٠١. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني،

ولها تحققات متباينة، كذلك النوع، فإنه له وجودات مختلفة؛ لأنه مقول على اشخاص، مختلفة الهويات والوجودات، فكيف يكون النوع متحصلاً دون الجنس.

والجواب عنه من وجهين^(١):

الأول: أن العبرة في التّحصيل والابهام، هو أن يكون الشيء في العقل، تام الحقيقة، ليس هو حالة منتظرة، وليس له ذاتي يلحقه، والنوع كذلك؛ فإنه في العقل له ماهية تامة، غير منتظرة لأن يلحقها شيء، بخلاف الجنس فإنه في العقل - بما هو جنس - متضمّن وجوده في النوع، ومحتاج إلى لحوق شيء آخر به، وهو العقل، نعم بما هو ماهية مستقلة، غير محتاج إلى شيء، ولكن يكون حينئذٍ نوع إلى ما تحته، كما ذكرنا سابقاً ذلك، عن شارح المطالع^(٢).

الثاني: أنه قد تقرّر عند الاشرافيين^(٣)، أنه لكل نوع فرد موجود في الخارج، مجرد عن جميع العوارض، وحقيقة خالصة عن كل أمر عارض، ويسمى عندهم بـ(رب النوع)، فيكون النوع له وجود مستقل، متحصّل في نفسه، بدون العوارض، بخلاف الجنس، فإنه ليس له فرد كذلك.

وقوله (غير متحصّلة)، أي غير متعيّنة، وتامة الوجود، بل تكون محتاجة إليها في الوجود، لا في التّفوّم.

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

الحكمة)، ج ٢، ص ٣٤٣، حاشية ١٦.

(٢) شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، ص ٦١.

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروردي، ج ١، ص ٤٥٩-٤٦٤.

في ذاتها، غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها^(٤١)، (وَلَا بِشَرَطٍ) أيضاً^(٤٢)، (كان لاثنتين^(٤٣) نُمِي مِنْ) بيان لهما، (أولِ قِسْمٍ)^(٤٤)، وهو المقيّد باللابشرطية^(٤٥)، (و) من (ثاني^(٤٦) مُقسّم^(٤٧)) للأول^(٤٨) وللآخرين^(٤٩)، وهو غير مقيّد^(٥٠) بشيء، ولو باللابشرطية،

(٤١) وهي المشخصات.

(٤٢) أي مثل بشرط لا.

(٤٣) أي لمعنيين نسب.

(٤٤) أي الأول من المعنيين، يسمّى لا بشرط قسمي، وحذفت ياء النسبة للوزن.

(٤٥) أي الكلّي الذي أخذ فيه اللابشرط قيّداً، ليس في مقام اللّحاظ، أي يلحظ

الكلّي بقيّد كونه، لا يشترط فيه شيء، وعليه لا يكون موجوداً في الخارج؛ لأن

الشيء بقيّد الاطلاق، لا وجود له في الخارج، بل موطنه الذهن.

(٤٦) هذا عطف على من أول.

(٤٧) أي الثاني من معنى لا بشرط، يسمّى لا بشرط مقسمي، وهو يكون مقسماً

للابشرط القسمي، بشرط لا، وبشرط شيء.

(٤٨) وهو لا بشرط القسمي.

(٤٩) وهما بشرط لا، وبشرط شيء.

(٥٠) أي والشيء الذي يكون، لا بشرط مقسمي، لا يكون مقيّداً بشيء في مقام

اللّحاظ، وليس اللابشرطية، قيّداً في المّلحوظ واللّحاظ مطلقاً، بأن تلحظ الماهية

المقيّدة باللابشرطية، كما في اللابشرط القسمي، بل اللابشرطية تكون قيّداً في

اللّحاظ، بمعنى أنه يلحظ الماهية، بهذا النحو من اللّحاظ، أعني يلحظها لا بشرط

فهو كمطلق^(٥١) الوجود^(٥٢)، المنقسم إلى الوجود المطلق^(٥٣) والوجود المقيّد^(٥٤).
 (وَهُوَ) أي الثاني^(٥٥)، (بِكُلِّيِّ طَبِيعِيٍّ وَصِفٍ) لا الأول^(٥٦)، وإن وقع في بعض
 العبارات^(٥٧)؛ لأنّه أمر عقلي^(٥٨)، لا وجود له في الخارج، (وَكَوْنُهُ)^(٥٩) أي وجوده،

شيء، لا أنه يلحظها مقيدة باللا بشرطية، بل يلحظ نفس الماهية، غير مقيد لها
 بلحاظه، بشيء من الاشياء، فتكون اللا بشرطية قيّداً بلحاظه، وكيفية له، لا
 للملحوظ، فأفهم جيداً وتبصر.

(٥١) أي فلا بشرط المقسم، كمطلق الوجود.

(٥٢) في أن الاطلاق ليس قيّداً له، بل هو كيفية للحاظه، مجرداً عن كل خصوصية.

(٥٣) الذي أخذ الاطلاق قيّداً فيه، ويسمى بالوجود السعي.

(٥٤) بشرط لا، وهو مبدأ المبادئ، وبشرط شيء، وهو الوجود الجبروتي، فإنه
 مقيّد بمفهوم الاسماء والصفات.

(٥٥) يعني اللا بشرط المقسمي.

(٥٦) وهو اللا بشرط القسمي.

(٥٧) تسمية اللا بشرط القسمي بالكلّي الطبيعي^(١).

(٥٨) لأن الكلّي الذي هو لا بشرط قسمي، أمر عقلي، لا وجود له في الخارج،
 والكلّي الطبيعي، موجود في الخارج، فلا وجه لجعل اللا بشرط القسمي، هو

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

(مِنْ كَوْنِ) أي وجود (قِسْمِيهِ)^(٦٠)، أعني الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا،
بالمعنى الثاني^(٦١)،

الكلي الطبيعي. وقوله (لانه امر عقلي)، لما قدّمناه، من أن اللابشرية تكون قيّداً فيه، والاطلاق مأخوذاً معه، الماهية المقيدة بالإطلاق، غير موجودة في الخارج؛ لأن الموجود في الخارج، يكون متشخصاً، وعنده فلا يكون مطلقاً، بل مقيّداً.

(٥٩) هذا شروع في الاستدلال، على وجود الكلي الطبيعي في الخارج^(٦٠)، وحاصل الاستدلال: أن الخصماء يعترفون، بأن الكلي الطبيعي، يكون مقسماً للماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا بالمعنى الثاني، أعني المادة أو الصورة كما تقدّم، والاقسام هي عبارة عن المقسم، مع ضم قيود متخالفة إليه، فإذا كانت هذه الاقسام موجودة بالخارج، فالمقسم أيضاً يكون موجوداً في الخارج. وقوله (كونه)، أي كون الطبيعي في الخارج، وكان تامة لا ناقصة.

(٦٠) هذا الجار والمجرور، متعلّق بكشف، أي ظهر وجود الكلي الطبيعي، من وجود قسميه.

(٦١) الذي هو كما تقدم، عبارة عن المادة والصورة، اللذين هما جزآن خارجيان، للشيء الموجود في الخارج. وقوله (بالمعنى الثاني)، وأما الماهية بشرط لا بالمعنى الأول، فقد تقدم أنها ليس لها وجود في الذهن، ولا الخارج، فلا يستدعي

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، ص ١٦٧-١٧٠. الحاشية

على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ١٥٠-١٥٢.

فإنه المادة^(٦٢)، وخصوصاً الثانية^(٦٣)، موجودة، (كُشِفَ). وكيف يكون^(٦٤) قسم الشيء موجوداً، ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه، مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطأة^(٦٥)، وهو الاتّحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي، أولى وأخف مؤنة، ممّا هو المشهور^(٦٦)، من أنه جزء^(٦٧) للشخص،

كونها قسمًا للكلي الطبيعي، وجود الكلي الطبيعي.

(٦٢) أي فإن الذي يكون بشرط لا، هو المادة والصورة. قوله (فانه المادة) أو الصورة، فذكر المادة، يكون على سبيل التمثيل.

(٦٣) قد تقدم وسيجيء، أنه عندنا مادة أولى، وهي مادة البسائط، ومادة ثانية، وهي مادة المركّبات، فوجود الأولى محل النزاع، بخلاف الثانية، فإنه متفق على وجودها.

(٦٤) هذا بيان لكون وجود الاقسام، يكشف عن وجود المقسم.

(٦٥) أي بين المقسم والقسم، حمل المؤاطاة، الذي هو حمل هو هو، لا حمل هو ذي هو، كقولنا (السقف ذو فوقية)، الذي ليس ملاكه الاتّحاد في الوجود، فلذا الفوقية لم تتحد مع السقف في الوجود الخارجي، فهي أمر اعتباري.

(٦٦) لأن الاستدلال المشهور، المنسوب إلى الشيخ ابن سينا^(١)، يرد عليه إشكال، سنذكره بعد، بخلاف هذا، فإنه لا إشكال عليه.

(٦٧) أي من أن الكلي الطبيعي.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ١٦٠-١٦١.

والشخص موجود، وجزء الموجود موجود، كما لا يخفى على الفطن^(٦٨) العارف بالحقائق.

(٦٨) أولوية استدلالنا على هذا الإستدلال، وذلك لأنّه أن اريد بكون الكلّي الطبيعي، جزء للشخص في الخارج^(١)، فهو أول الكلام، وعين المتنازع فيه، وإن أراد أنه جزء له في العقل، فلا يثبت المطلوب؛ لأن المتنازع فيه، كونه موجوداً في الخارج، لا كونه موجوداً في الذهن، وهذا الإيراد، منسوب للسيد شريف، ذكره على ما أعهد، في شرحه على الشمسية^(٢). وقوله (كما لا يخفى على الفطن)، أقول: في كلامه مواضع للنظر، وفي الخوض فيها، لا بدّ لنا من تقديم مقدّمتين:

الأولى: أن الماهية، قد تلحظ من حيث هي هي، مع قطع النظر عن كل أمر لاحق لها، زائد عليها، بحيث لا يلحظ معها إلا ذاتها وذاتياتها، وتسمّى الماهية المهملة. وتارة تلحظ بالنسبة إلى أمور خارجة عنها، فإن كانت متّصفة بشيء، اسميه بشرط شيء، بالنسبة لذلك الشيء، وإن كانت غير متّصفة بأمر، كانت بشرط لا بالنسبة

(١) (ممنوع، إذ ليس جزء في الخارج، كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل - المعتبر في الطبيعي مطلقاً - تهافت؟. وإنّما قلنا (أولى) إلى الصواب، إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي كما سيأتي، فإن مفهوم النوع، جزء ماهية الشخص، فإن ماهيته بما هو شخص، مفهوم النوع، مع العوارض المشخّصة، ومفهومي الجنس والفصل، جزء أحد النوع، وأما الوجود، فوجود الجميع واحد، وجعلها واحد). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٤٥، حاشية ٢١.

(٢) شرح الرسالة الشمسية، السيد شريف الجرجاني، ص ٦١-٦٢.

إلى ذلك الشيء. وتارة تلحظ مطلقة، لا بقيد كونها متصفة، ولا بقيد كونها مجردة، وتسمى الماهية لا بشرط.

الثانية: أن المقسم، إنما يكون ملحوظاً، لا بشرط قيود أقسامه.

فإذا عرفت هذا، فنقول: إن الفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي، هو أن الأول لا بشرطيته، بالنسبة إلى قيود الأقسام، والثاني لا بشرطيته بالنسبة إلى لواحق الماهية وعوارضها، لا كما ذهب إليه المصنّف، من أن اللا بشرطية، قيد في القسم دون المقسم، فإن اللا بشرطية، ليس قيد فيه، بل الحق أن اللا بشرطية، ليست قيداً في مجموع كليها، بل هي كيفية للحاظ الماهية - كما تقدم - من غير فرق، وكأن المصنّف، لما لم يلتفت إلى هذا الفرق، ففرّق بما علمت فساد، والكلي الطبيعي، هو اللا بشرط القسمي، لا المقسمي؛ لأنه هو الكلي المطلق، بالنسبة إلى لواحق الماهية، واللا بشرط القسمي، هو الذي يكون كذلك، لا المقسمي، فإنه لا يشترط بالنسبة إلى قيود، كالأقسام، وكأن المصنّف ليست عنده الماهية المبهمة، حيث إنه لم يتعرض لها معها، فهي مصداق القاعدة، التي هي الماهية من حيث هي ليست هي، نعم الدليل على الكلي الطبيعي صحيح؛ لأن الكلي الطبيعي بالمعنى الذي ذكرناه، كان من اللا بشرط القسمي، يكون منقسم إلى بشرط شيء، وبشرط لا بالمعنى الثاني، ومقسم الوجود موجود.

فإن قلت: أن مقسم الشيء لا يكون قسيمه، وعلى هذا يكون اللا بشرط القسمي، مقسم بشرط شيء وبشرط لا، فيكون هذه الثلاثة، أقسام للابشرط المقسم.

قلنا: أن التقسيم بحسب الاعتبار، وهي متغايرة اعتباراً، إذ بعضها اعتبرت بشرط لا، وبعضها لا بشرط، وبعضها بشرط شيء، ولا ينافي ذلك، صدق بعضها على

ولما ذكرنا^(٦٩) أن الطبيعي موجود، وهو الماهية، وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض^(٧٠)

بعض، فافهم وتدبر.

وقد أتضح لك، أن الماهية المبهمة، ليست من اقسام لا بشرط المقسمي، إذ هو ملحوظ بالنسبة إلى العوارض. وقوله (كما لا يخفى على العاقل الفطن)، ويمكن تصحيح استدلال الشيخ، وذلك بأن نقول: ان الأجزاء المفهومية، منها اجزاء تحليلية، وهي التي تحمل على الموجود الخارجي، كالجنس والفصل، فإنها تحمل على النوع، ومنها أجزاء غير تحليلية، لا تحمل على الموجود الخارجي، كالخط المأخوذ في مفهوم النقطة، حيث يقال في تعريفها، النقطة طرف الخط، ومثل البصر المأخوذ في تعريف العمى، فيقال العمى عدم البصر، فإنها لا تحمل على المعرف. فإذا عرفت ذلك، ظهر لك: أن الأجزاء التحليلية موجودة في الخارج؛ لأنها تحمل على الموجود الخارجي، وشرط الحمل، الاتحاد في الوجود الخارجي، والكلّي الطبيعي، جزء تحليلي للشخص، وهو يحمل عليه، فلا بد أن يكون موجود في الخارج؛ لأن شرط الحمل، الاتحاد في الوجود الخارجي.

(٦٩) غرضه، أن ما ذكرناه، من كون الكلّي الطبيعي، موجود في الخارج، إنّما هو بالنظر السطحي، العرفي الظاهري، وأما بالنظر الدقيق العرفاني، فليس بموجود في الخارج.

وحاصل مراده: هو دفع المنافاة، بين كون الطبيعي موجوداً في الخارج، وبين كون الماهية اعتبارية، والوجود هو الأصل.

وحاصل دفعه: أن قولنا، أن الطبيعي موجود في الخارج، بالنظر السطحي، حيث إن الواسطة في عروض الوجود له، خفية، وأما بالنظر البرهاني العرفاني فلا، حيث يرون الواسطة، وإن الوجود الخارجي، لم يكن ثابتاً له بالذات، بل بنحو الواسطة. فالحاصل أن مرادنا، بكون الطبيعي موجوداً، هو أنه موجود بالعرض، ومرادنا بان الماهية، التي هي عبارة عن الطبيعي، غير موجودة، هو أنها غير موجودة بالذات، والموجود الاصيل هو الوجود.

(٧٠) اعلم أن الواسطة على ثلاثة أقسام^(١):

[الأول]: واسطة في الإثبات وهي الحد الأوسط، حيث إنه يوجب العلم بثبوت المحمول للموضوع.

[الثاني]: وواسطة في الثبوت، وهي على قسمين:

الأول: وهو أن يكون الواسطة، وذو الواسطة، متّصّفين بالذات بالشيء، مثل الحركة العارضة لليد، والمفتاح بالذات.

والثاني: أن يكون ذو الواسطة متّصّف بالشيء بالذات، دون الواسطة، مثل القطع، الذي تتصف به الخشبة بالذات، دون المنشار، الذي هو واسطة في عروض القطع على الخشبة.

[الثالث]: وواسطة العروض، وهي أن يكون الواسطة، متّصّفة بالعارض بالذات، دون ذي الواسطة، فإنه غير متّصّف به بالذات، بحيث يصح سلب العارض عنه،

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املبي، (قسم

بالنسبة إليها^(٧١)، لا واسطة في الثبوت^(٧٢)، أردنا أن نبين، أن الطبيعي موجود بالعرض،
(وَشَخْصُهُ^(٧٣) واسطة العروض له^(٧٤)) في باب اتصافه^(٧٥) بالوجود، فإنَّ التشخص^(٧٦)،

دون الواسطة، مثل الحركة العارضة للجالس في السفينة، فإن السفينة هي المتحركة بالذات، دون الجالس فيها، فإنه يصح سلب الحركة عنه، وكذا مثل البياض، فإن الجسم عرض له، وصف البياض بواسطة البياض، ووصف البياض، عارض لنفس البياض بالذات، دون الجسم، ولذا يصح سلب البياض عن الجسم بالذات. فإذا عرفت هذا، فالوجود واسطة، في عروض وصف الموجودية للماهية؛ لأنه كما قدّمنا، أن الماهية غير أصيلة، والوجود هو الأصيل، فالموجودية يصح سلبها عن الماهية، إذ هي لم تكن عارضة لها بالذات، ولكن لا يصح سلبها عن الوجود؛ لأنها عارضة له بالذات.

(٧١) أي بالنسبة إلى الماهية، فالوجود واسطة في عروض الموجودية لها.
(٧٢) إذ ليس الماهية متصفة بالموجودية بالذات، بحيث لا يصح سلب الوجود عنها.

(٧٣) اراد به التشخص، والتشخص هو الوجود نفسه، والعوارض المسماة عندهم بالمشخصات، هي امارات للتشخص، وكاشفة عنه، لا أنها مشخصات حقيقية.

(٧٤) أن واسطة في عروض الوجود، للكلي الطبيعي.
(٧٥) أي في الاتصاف الكلي الطبيعي بالوجود، فإن الوجود والتشخص، يكون واسطة في اتصاف الكلي بالوجود.

(٧٦) هذا تعليل إلى كون التشخص، واسطة في العروض، للكلي.

هو الوجود في الحقيقة. وقد علمت^(٧٧) أن التحقّق للوجود أولاً وبالذات، وللماهيّة ثانياً وبالعرض. ولما ذكرنا أن الشخص واسطة في العروض، وهي أن يكون^(٧٨) مناطاً، لا تصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض^(٧٩)، وتصاف نفسها^(٨٠) به بالذات، وكانت على أنحاء^(٨١)، وفي بعضها صحة السلب^(٨٢) ظاهرة^(٨٣)، كما في حركة السفينة، وحركة جالسها، وفي بعضها

(٧٧) في مبحث اصالة الوجود.

(٧٨) أي الواسطة في العروض أن تكون.

(٧٩) أي بالمجاز للعلاقة، بحيث يصح سلبه عنه، وإثما يقال عليه متّصف، ويوصف به، لعلاقة موجودة.

(٨٠) أي تصاف نفس الواسطة بالشيء، فالسفينة مثلاً، متّصفة بنفسها بالحركة دون ذي الواسطة، وهو الجالس فيها.

(٨١) أي كانت الواسطة في العروض، على أنحاء واقسام، والواو هنا حالية، أي والحال أن الواسطة في العروض على أنحاء.

(٨٢) أي صحة سلب الشيء العارض عن ذي الواسطة، كسلب الحركة عن الجالس في السفينة، وبعبارة أوضح: صحة سلب ما كانت له الواسطة، عن ذي الواسطة^(١).

(٨٣) بحيث كل واحد من العرف، يلتفت إلى صحة السلب هنا.

(١) شرح الاسماء الحسنی، الحکیم هادی السبزواری، ص ٣٣١.

خفية^(٨٤)، كما في أبيضية الجسم^(٨٥)، وأبيضية البياض، وفي بعضها أخفى^(٨٦) (كالجنس)

(٨٤) بحيث لا يلتفت إلى صحة السلب عن ذي الواسطة، كل أحد، بل بعض المحققين والمدققين وما عداهم، فيترأى له، أن ذي الواسطة، متّصف حقيقة بالذات^(١). قوله (وفي بعضها خفية)، ومنشأ الخفاء اتّحاد ذي الواسطة، والواسطة في الإشارة الخارجية، بخلاف فيما كانت صحة السلب فيه ظاهرة، فإنّ الواسطة وهي السفينة، وذي الواسطة وهو الجالس، فإنّهما غير متّحدان^(٢) في الإشارة الخارجية، ولذا كانت ظاهرة. ومن هنا قيل: أن الخفاء شدّة وضعفًا، دائر مدار شدّة الارتباط، بين الواسطة وذيها، ولذا ترى في أنه لو اتّحدا في الإشارة الحسية والعقلية، كان صحة السلب أخفى.

(٨٥) فإن الجسم عارض له الأبيضية، بواسطة البياض، وليس الأبيضية ثابتة له بالذات، إذ هو في نفسه لا اسود ولا أبيض، ولو كانت بالذات، لما صح اتّصافه بالسواد، فيصح سلب الأبيضية عنه، وإنّما المتّصف بالذات بالأبيضية، بحيث لا يصح سلبها عنه، هي الواسطة، أعني البياض، إنّما كانت صحة السلب هنا خفية، بحيث سائر الناس لا ينتبهون لها، لاتّحاد الجسم مع البياض، في الإشارة الخارجية، بحيث يشار لها بإشارة واحدة، وإنّما العقل يفكك بينهما، فيشير

(١) مجموعة آثار آقا محمّد رضا القمشي حكيم صهبا، محمّد رضا قمشي، تحقيق حامد ناجي

الأصفهاني، خليل بهرامي قصرجمي، ص ٢٢٩.

(٢) رشحات البحار، محمّد علي شاه آبادي، ص ١٥٣.

في باب التحصّل^(٨٧)، (حيثُ) تعليلي^(٨٨)، (الفصلُ جا)، ذلك الفصل (مُحصّلة)^(٨٩)، أي محصلاً لذلك الجنس، حيث إن لا مرتبة له^(٩٠) في التحقّق، يكون فيها

لكل منهما على حدة.

ومن هنا يظهر لنا برهان على بساطة المشتق، وهو أن كل ما بالعرض، لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات^(٩١)، وقد ذكرنا أن المشتق، يصدق بالعرض وبالمجاز على الموصوف، وإلا ما صح اتّصاف الموصوف بنقيضه، ويصدق على نفس المبدأ، كالبياض بالذات وبالحيقة، فيكون حقيقة فيه، وبسيط لا مركّب.

(٨٦) أي صحة السلب تكون أخفى، لا يلتفت لها إلا الأوحدي من الناس، ومنشأ الخفاء، شدّة الارتباط، واتّحادها في الإشارة الخارجية والعقلية.

(٨٧) أي عند عروض التّحصيل والتعيّن.

(٨٨) إلى كون الجنس، ليس اتّصافه بالتّحصيل بالذات، بل بالعرض.

(٨٩) فالتّحصيل والتعيّن، عارض للفصل بالذات، وللجنس بالعرض بواسطة الفصل.

(٩٠) هذا تعليل إلى كون صحة السلب اخفى. قوله (لا مرتبة له)، فلا مرتبة للجنس، ولا تحقّق له في الذهن والخارج.

(١) ومن المتقرّرات، أن ما بالعرض، لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات. قال المعلم الثاني: (لا بدّ أن يكون في العلم، علم بالذات، وفي القدرة، قدرة بالذات، وفي الإرادة، إرادة بالذات، حتّى يكون هذه في شيء، لا بالذات، فكما أنه في طرف الفعلية، تنتهي الفعليات، إلى فعلية قائمة بذاتها، كذلك في طرف القوّة، تنتهي القوى، إلى قوّة قائمة بذاتها). فصوص الحكمة، ابو نصر الفارابي، الفصل ١٨.

خالياً^(٩١) عن تحقّق الفصل، لفناء كل جنس^(٩٢) في فصله، ولا سيّما في البسائط^(٩٣)،

(٩١) أي يكون الجنس في ذلك التحقّق الخاص، خالياً عن تحقّق ووجود الفصل؛ لأن ما هو جنس بالحمل الشائع - كما تقدم - لا بدّ وأن يكون مع الفصل، وإلا كان نوعاً لما تحته، فإذا كان الجنس لا يخلو عن الفصل، لا ذهنياً ولا خارجاً - واتّحدا في التّحقّق - لحمل أحدهما على الآخر، فكانا متّحدين في الإشارة العقلية والخارجية، فكان الارتباط بينهما شديداً، فلذا صحة السلب فيهما، كانت خفية.

(٩٢) تعليل إلى قوله لا مرتبة له في التّحقّق... الخ، وقوله (لفناء كل جنس)، كما اشرنا إليه سابقاً، من جهة أن وجوده، تابع لوجود وتحقّق فصوله، ولذا كان له وجودات مختلفة، واطوار متباينة، وقيل في تعريفه: أنه يقال على الكثرة المختلفة بالحقائق^(٩٤).

(٩٣) الخارجية، كالأعراض مثل السواد، وإنّما قال لا سيّما في البسائط؛ لأن المركّبات الخارجية، لما كان لها صورة ومادة، ولكل منهما وجود على حدة، فربما الشخص، يلاحظ الصورة والمادة، بخيال أنها جنس وفصل، فيظن أنه لا فناء للجنس في الفصل، إذ المادّة غير فانية في الصورة، بخلاف البسائط الخارجية، فإنها لا مادّة لها ولا صورة، فلا يشتهه لحاظها، بلحاظ المادّة والصورة، حتّى يقول لا

(١) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، ص ٣٦، ص ٢٣٣. التعليقات على

وكل مبهم في معينه^(٩٤)، أشرنا إلى أن الوساطة في العروض، في الطبيعي وشخصه،
والماهيّة ووجودها^(٩٦)، من هذا القبيل^(٩٧). فصحة سلب التحقّق^(٩٨) والتحصّل هنا^(٩٩)،
بالنظر الدقيق البرهاني^(١٠٠)، بل بإعانة من الذوق العرفاني^(١٠١). وأما بعد التنزّل^(١٠٢)،

فناء للجنس في الفصل.

(٩٤) أي ولفناء كل مبهم في معينه، إذ وجوده تابع له، والجنس مبهم والفصل
معين، فهو فانٍ فيه، وكذا الماهيّة مبهمة، والوجود معين، فهي فانية فيه.

(٩٥) هذا جواب القول، ولما ذكرنا أن التّشخّص... الخ.

(٩٦) عطف تفسير؛ لأن الطبيعي هو الماهية، وشخصه هو الوجود كما تقدّم.

(٩٧) أي من قبيل الجنس والفصل، أي ممّا كانت صحة السلب فيه اخفى.

(٩٨) عن الطبيعي.

(٩٩) أي في باب الطبيعي.

(١٠٠) الذي أقيم على اصالة الوجود، وإن الماهيّة ليس لها تحقّق وجود، بل هي
اعتبارية سرايية.

(١٠١) فإنه لو لا الكشف، بأنه لا وجود إلّا للحق، وإن الماهيّة سرايية، لما استطاع
العقل البشري، الوصول إلى ذلك.

(١٠٢) من عدم صحة السلب عن الكلّي الطبيعي، وأن الوجود والتّحقّق، ثابت له
بالذات، أو بعد التّنزّل عن الذوق العرفاني، والنّظر الدقيق، وهذا التّفسير أقرب
من الأول.

فالتحقّق لذي الواسطة^(١٠٣) هنا حقيقي، وصحة السلب منتفية؛ لأنّ فناء الماهية^(١٠٤) في الوجود، أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحققها به^(١٠٥)، أشدّ من تحقّقه به^(١٠٦). (ذو الكون)^(١٠٧) أي ذو الوجود،

(١٠٣) وهو الكلّي الطبيعي، ويكون الوجود، واسطة في ثبوت الوجود له، كالحركة للمفتاح واليد.

(١٠٤) وذلك لأنّ فناء الماهية في الوجود، من قبيل فناء الاعتباري في الاصيل، وأما فناء الجنس في الفصل، فيكون فناء اعتبار في اعتبار^(١).

(١٠٥) أي تحقّق الماهية بالوجود.

(١٠٦) أي من تحقّق الجنس بالفصل.

(١٠٧) وهو الكلّي الطبيعي؛ لأنّه هو الذي اثبتنا وجوده، وهذا شروع في مسألة

(١) (ما اشبه هذا بقول العرفاء: إذا جاوز الشيء حدّه، انعكس ضدّه، فلو كانت الماهية، التي هي الكلّي الطبيعي، تقرر حقيقي بذاتها، كضميمة للوجود، الذي هو التّشخّص الحقيقي، كما هو تحقّقها، لكنه باطل، فالتحقّق الذي للوجود بالذات، يكون لها تحقّقاً بالعرض؛ لأنّ حكم المفني فيه، ينسحب على الفاني، ولذا يقال: اتّحادهما اتّحاد اللامتخصّص والمتخصّص، واتّحاد المبهم والمعين، وبالجملة، هذا سبيل القصد في القول، بوجود الكلّي الطبيعي، ومنهم من أفرط، فقال بوجوده بالذات، وهم القائلون بإصالة الماهية، ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقاً، ومنهم من قال بوجوده بالعرض، ولكن لا على الوجه اللطيف، الذي قلنا في معنى ما بالعرض، بل كاتّصاف الجالس في السفينة، بالحركة العرضية، ومنهم من قال ان وجود الكلّي الطبيعي، هو وجود ربّ النوع، ومنهم من يقال بوجوده، كما ظنّه الهمداني. والكل مزيفة). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٤٧، حاشية ٢٧.

(ذاتٌ ما له الكليَّةُ^(١٠٨) ذهنًا فحَسْبُ^(١٠٩) وَهِيَ) أي الذات^(١١٠)، (الماهية)، يعني المحكوم بالوجود، ذات الكلي الطبيعي، ونفس الطبيعة التي عرضها الكليَّة في الذهن.

ومعلوم أن الكلي الطبيعي، نفس المعروض، والماهية التي^(١١١) هي، لا كليَّة ولا جزئية. (إنَّ جُزْءَ فَرْدٍ^(١١٢) تصغهُ) أي إن تسمع الطبيعي، أنه جزء فرده مثل ما يقال: ^(١١٣) الكلي جزء الفرد الموجود، (التعمُّلُ يَعْنِي) أي يقصد منه الجزء التعمُّلي،

مستقلة وهي: أن الكلي الطبيعي، هو ذات المعروض للكليَّة.

(١٠٨) كنفس الإنسان، لا بقيد كونه كليًا، فإنه مع التقيد بالكليَّة، يكون كليًا عقليًا.

(١٠٩) أي الذي تعرض له بالكليَّة في الذهن فقط، بأن يكون عروضه في الذهن، والاتصاف بها في الذهن ايضًا، كما هو شأن المعقول الثاني المنطقي.

(١١٠) يعتبر ذات، ما له الكليَّة.

(١١١) ومعلوم أن الكلي الطبيعي، نفس الماهية.

(١١٢) هذه مسألة أخرى.

(١١٣) كما في الاستدلال المشهور، على وجود الكلي الطبيعي في الخارج^(١).

(١) الدرر الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، عبد الرحمن الجامي، ص ٦، ص ٨٣. شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، ص ٥٨. منطق الملخص، فخر الدين الرازي، ص ٣٧٠.

لا الخارجي^(١١٤). (وإلا لزم التسلسل)^(١١٥)؛ لأنه إذا كان جزءاً خارجياً، كان له وجود^(١١٦)، وللتشخص وجود. ثم إذا كان موجوداً^(١١٧)، كان شخصاً، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام إليه^(١١٨)، والطبيعي جزء^(١١٩) منه، كما هو المفروض، فكان شخصاً^(١٢٠)، وهكذا^(١٢١). (ليس الطبيعي^(١٢٢) مع الأفراد كالأب)

(١١٤) أي يقصد، أن الطبيعي جزء عقلي، لا جزء خارجي، وذلك لأن العقل، يحلل الشخص إلى التشخص، والكلّي الطبيعي، والجزء الخارجي، هو الذي يكون له وجود مستقل، غير وجود الجزء الآخر، بخلاف العقلي، فإنه ليس وجوداً مستقلاً، غير وجود الجزء الآخر، بل هو جزء، يحلله العقل من الموجود الخارجي، والكلّي الطبيعي كذلك.

(١١٥) أي ولو كان الطبيعي، جزءاً خارجياً لا تعميلاً، لزم التسلسل.

(١١٦) كما هو شأن الأجزاء العقلية التحليلية.

(١١٧) أي إذا كان الكلّي الطبيعي موجوداً، وثم هنا بمعنى الفاء للترتيب، أي بعد فرض كونه موجوداً، لكان جزءاً خارجياً، له وجود.

(١١٨) أي إلى ذلك الشخص، الذي هو مركّب من الطبيعي والتشخص.

(١١٩) خارجي، وكان له وجود، فكان أيضاً شخصاً.

(١٢٠) أي فكان الطبيعي، الذي هو جزء منه خارجاً شخصاً، والطبيعي أيضاً جزء منه، فله وجود آخر، وهلم جراً.

(١٢١) فيلزم التسلسل بالوجودات، وأن تكون هناك وجودات تتسلسل.

(١٢٢) هذه مسألة أخرى، وحاصلها: أن الكلّي الطبيعي، هل هو بالنسبة إلى

الواحد، مع اولاد متعددة، كما زعمه الرجل الهمداني، الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل أنه كان يظن، أن الطبيعي واحد بالعدد^(١٢٣)، ومع ذلك موجود في جميع الأفراد، ويتصف بالأضداد، وشنَّ عليه الشيخ، وقدح في مذهبه، (بَلْ) مثله كمثل (أباً مع الأولاد)، كما حقّقنا^(١٢٤) اتّحاده مع الأفراد^(١٢٥).

أفراده، كنسبة الأب الواحد إلى ابنائه^(١)، بمعنى أن الإنسان شيء واحد، وله وجود واحد سعي. وبعبارة أوضح: أن الكلّي الطبيعي، بصفة الوحدة والكلّية، واقع ومتحقّق في الاعيان، أم كنسبة الآباء إلى الابناء، بمعنى أن كل فرد تتحقّق فيه حصّة، غير الحصّة المتحقّقة في الآخر، وكل حصّة بمنزلة الأب لذلك الفرد، فيكون للإنسانية وجودات متعدّدة، والقدر المشترك بينها الإنسان، فهو موجود بوجود واحد، في الذهن فقط، دون الخارج.

(١٢٣) أي ليس في الخارج، إلّا إنسانية واحدة، لا إنسانيتين، ولا ثلاثة، وليس المراد بالوحدة، هي عدم الشريك له، كما هو معناها في الله تعالى.

(١٢٤) في أوائل هذا المبحث، عند الاستدلال على أن الكلّي الطبيعي، موجود^(٢).

(١٢٥) فيكون وجوده، عين وجود الافراد، فيكون له وجودات، وحصص بعدد الافراد.

(١) درر الفوائد، الشيخ محمّد تقي الأملي، ج ١، ص ٣١٢.

(٢) وقد حقّقه المصنّف في اللأئى المنتظمة. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علق عليه

الاستاذ حسن زادة املي، قسم المنطق، ج ١، ص ١٤٦-١٤٩.

[٣٢]

غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية

جِنْسٌ وَفَضْلٌ لَا بِشَرَطِ حُمْلًا فَمُدَّةٌ وَصُورَةٌ بِشَرَطِ لَا
فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَعْرَاضِهِ عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ
إِذْ مَا بِهِ الشُّرْكَةُ فِي الْأَعْيَانِ وَمَا بِهِ امْتِيَازُهُمَا سَيِّئَانِ
وَلَيْسَ فَضْلَانِ وَلَا جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ لَوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ
وَالْفَصْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ كَمَبْدِ الْفَصْلِ وَذَا حَقِيقِيٌّ

غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية^(١)

(جِنْسٌ وَفَضْلٌ لَا بِشَرَطٍ^(٢) حُمَلًا)، يحتمل أن يكون^(٣) خبراً، وأن يكون صفة، والخبر ما بعده، (فَمُدَّةٌ) مخفف مادة^(٤) للضرورة، (وَصُورَةٌ) إذا أخذ^(٥) (بِشَرَطٍ لَا)^(٦)،

(١) وإنما كان هذا المبحث، في بيان البعض منها^(٧)؛ لأنه لم يذكر بعض الأحكام لها، مثل أن الجنس قريب وبعيد، وكذا الفصل، وكذا مثل أن المقوم للعالي، مقوم للسافل، والمقسم بالعكس، وغيرها من الأحكام.

(٢) أراد به لا بشرط المقسمي، لا القسمي، حيث إن القسمي على رأي المصنّف، كلّي عقلي.

(٣) أي يحتمل أن يكون قولنا لا بشرط، حمل خبر إلى الجنس والفصل، والمسمّى بالابتداء، إرادة العموم؛ لأن المعنى كل جنس وفصل، نظير (تمرة خير من جرادة)^(٨)، ويحتمل ان يكون صفة للجنس والفصل وغيرها.

(٤) بحذف الالف.

(٥) أي الجنس والفصل.

(٦) بالمعنى الثاني، وهي ان تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها بشيء، اعتبر من حيث أنه امر زائد عليها، وقد حصل منهما مركّب، لا تصدق هي عليه بهذا

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٨٣.

(٢) شرح الاشموني على الفية ابن مالك، علي بن محمّد الاشموني، ج ١، ص ٣٧.

فلم يحمل أحديهما^(٧) على الأخرى. وفيه إشارة إلى أن كلا من هاتين^(٨)، مع كل من هذين^(٩)، متحد ذاتاً^(١٠)، مختلف اعتباراً، (في الجسم تان) أي المادّة والصورة، (خارجيّتان)^(١١)، والجملّة^(١٢) مبتدأ وخبر، ولذا كانت^(١٣) الأجسام مركّبات

الاعتبار، وأما بالمعنى الأول، فلم يكن الشيء موجوداً، لا في الخارج ولا في الذهن، فلا يمكن اعتباره في المقام، وقد تقدم الكلام في ذلك فراجع. (٧) أي المادّة والصورة، بخلاف الجنس والفصل، فإنه يحمل احدهما على الآخر^(١١).

(٨) أي المادّة والصورة.

(٩) وهما الجنس والفصل.

(١٠) الضمير في متحد، عائد إلى قوله كلا من هاتين، أي أن الجنس متحد مع المادّة ذاتاً، ومختلف بالاعتبار؛ لأن المادّة بشرط لا، والجنس لا بشرط، وكذا الفصل متحد مع الصورة ذاتاً، ومختلف بالاعتبار؛ لأن الصورة معتبر فيها بشرط لا، والفصل معتبر فيه لا بشرط.

(١١) أي لكل منهما وجود في الخارج على حدة.

(١٢) يعني بها قوله: في الجسم تانٍ خارجيتان. وقوله (مبتدأ وخبر)، ذاتان مبتدأ، وخارجيتان خبره، وفي الجسم متعلّق به.

(١٣) أي ولكون المادّة والصورة- اللذين كان الجسم مركّباً منهما- خارجيتين،

خارجية^(١٤)، وتان (في أعراضه)^(١٥) أي أعراض الجسم، (عَقْلِيَّتَانِ^(١٦) فَاقْتَفِ).

كانت الاجسام... الخ.

(١٤) أي كانت اجزائها، ممتازة في الوجود الخارجي، وكان لكل واحد منها، وجود على حدة، غير وجود الآخر.

(١٥) أي والمادة والصورة في أعراض الجسم، بل في كل بسيط خارجي كالعقول، على القول بان لها ماهيات^(١٧)، وكالصورة نفسها، والمادة نفسها.

(١٦) أي المادة والصورة في أعراض الجسم، عقليتان ولا خارجيتان، إذ ان تميز كل منهما عن الآخر في أعراض الجسم، بل في كل بسيط خارجي، إنما هو في العقل؛ لكون كل منها موجوداً في العقل، بوجودين على حدة، بمعنى أن العقل إذا

(١) ونسب هذا القول، إلى المعلم الثاني، كما ذكر ذلك الأستاذ جلال الدين آشتياني، فقال: (يترائى أن الظاهر أن يقول، وإلا لكانا متساويين، لا ترجيح، لكون أحدهما علّة، والآخر معلولاً، ولم تكونا شيئاً واحداً؛ لأن المفروض تساوي وحدانيتها، بل وجودهما، بل لم يكونا شيئاً واحداً، وإن فرض وحدانية وحدانيتها ووجودهما، إذ الاثنيتية باقية، ولو لأجل الماهية في العقل، وعدمها في الواجب تعالى، وينادي كلام المعلم بعد أسطر، بأن للعقل ماهية.

والجواب أنه قد مر: أن انبعثت الماهيات، من اختلاف الوجودات، شدة وضعفاً، فإذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف في المبدع، والمبدع كيف يحصل الماهية، حتى يكونان شيئين، ولا أقل يمتاز أحدهما بالماهية، والآخر بعدمها). تعليقة على الشواهد الربوبية، الاستاذ جلال الدين آشتياني، ص ٢٢٧-٢٣٦. وقد ناقشها أيضاً صدر المتألهين في اسفاره. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ص ٣١٧-٣٥٧. وايضاً، الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي،

فإنهما فيها^(١٧)، نفس جنسها وفصلها،

نظر إلى البسيط وحده، ملتئمًا من جزئين، وأما في الوجود الخارجي، فموجودان بوجود واحد، وليس لكل منهما وجود على حدة، ففي الحقيقة، ان هناك تركيبًا حقيقياً من الاجزاء، إلا ان التمييز بين الأجزاء في الوجود العقلي لا الخارجي، فمثلاً السواد بسيط في الخارج، مركّب في العقل، إذا كان له جزءان في العقل، وهما اللونية وقابلية البصر، موجودين بوجود واحد في الخارج، وغير متميزين فيه، وإنّما هما ممتازان في الوجود العقلي.

وهذه الأجزاء العقلية، ان لو حظت بشرط لا، سمّيت (مادّة وصورة عقلية)، وأن لو حظت لا بشرط، سمّيت (جنس وفصل)، وكذا في المركّبات الخارجية، فإن اجزاءها العقلية، أن لو حظت بشرط لا، سمّيت (مادّة وصورة عقلية)، وإن لو حظت لا بشرط، سمّيت (جنس وفصل).

فتلخص: أن للمركّبات الخارجية، مادّة وصورة خارجية^(١٨)، ومادّة وصورة عقلية، وهما عينهما، إلا أنّهما موجودان بالوجود العقلي، وذانك موجودان بالوجود الخارجي، ولها جنس وفصل، يختلف معهما بالاعتبار، وللبسائط الخارجية مادّة وصورة عقلية، وفصل وجنس يختلفان بالاعتبار، وليس لهما مادّة وصورة خارجية، كما تقدّم.

(١٧) أي فإن المادّة والصورة في اعراض الجسم.

(١) درر الفوائد، الشيخ محمّد تقي الآملي، ج ١، ص ٣٢٤.

مأخوذين^(١٨) بشرط لا في العقل، وليستا مادة^(١٩) وصورة خارجيتين. ولذا كانت الأعراض بسائط خارجية^(٢٠) كما قلنا: (إذ ما به الشَّرْكَةُ) أعني جنسها (في الأعيان^(٢١)) وما به امتيازها) أعني فصلها، (سيان) أي متّحدان^(٢٢)، لا كما في المركّبات الخارجية، لأنهما تؤخذان فيها^(٢٣)، مادة وصورة خارجيتين، لكل منهما وجود على حدة^(٢٤).

(١٨) أي نفس الجنس والفصل، حال كونهما مأخوذين [في] المادة.
(١٩) أي وليست المادة والصورة في الأعراض، خارجيتين، وهذا الكلام عطف على قوله عقليتان.

(٢٠) أي ليس لها أجزاء موجودة بوجود على حدة، غير وجود الجزء الآخر، وغير وجود الكل.

(٢١) أي في الخارج.

(٢٢) كانا موجودين بوجود واحد.

(٢٣) أي في المركّبات الخارجية.

(٢٤) وانضم كل من الوجودين إلى الآخر، فصارا مركّبًا خارجيًا، وليسا متّحدين بالوجود، فيكون التركيب بينهما، انضماميًا لا اتّحاديًا.

فتلخص من هذا المقام، أن رأي المصنّف هنا هو: أن الجنس والفصل، يختلفان مع المادة والصورة، الخارجيتين والعقليتين، بالاعتبار، مع أن تركيب الجسم من المادة والصورة الخارجيتين، انضمامي لا اتّحادي، وزعم بعضهم، كالقاضي في

شرح السّلم^(١): أن الجنس والفصل، إنّما هما متّحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، مع المادّة والصورة العقليتين، وربما يظهر ذلك من كلام صاحب الشوراق^(٢)، في بعض الأماكن، وإن كان صرّح بمذهب المصنّف، في بعض الأماكن أيضاً، ويمكن حمل كلام القاضي ومن تبعه، على مذهب المصنّف، إذا لم يكن في كلامهم، تصريح بالخلاف، بأن يقال: أن الجنس والفصل، أولاً يتّحدان بالذات، مع المادّة والصورة العقليتين، ثمّ يتحدا مع المادّة والصورة الخارجيتين، بواسطة اتّحادهما مع العقليتين^(٣).

والتحقيق أن يقال: أنه على القول بأن المركّبات الخارجية، التركيب فيها انضمامي^(٤)، بأن يكون للمادّة وجود على حدة، وللصورة كذلك - كما تقدم من

(١) سلّم العلوم وحاشيته المشهورة بالقاضي مع منهيته، القاضي محمّد بن مبارك، ص ١٠٧-١١١.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٦٢-١٧٨.

(٣) الجوهر النضيد في شرح منطّق التجريد ويليّه رسالة التصور والتصديق، نصير الدين الطوسي، صدر الدين محمّد الشيرازي، شرح العلامة الحلبي، ص ٢٥٢. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج ١، ص ١٥٧.

(٤) أما الميرداماد فيرى ان (انعدام الشيء ببعض أجزائه، دون بعض، إنّما يتصوّر في المركّبات الخارجية، لا في الماهيات البسيطة، بحسب الأعيان، وإن كان تحصّلها في لحاظ التعيّن والإبهام، من جوهرياتها، بطبائعها المرسلّة المحمّولة. أمّا لديك من المنصرح: أنّ طبائع المقومّات المحمّولة، متّحدة جعلاً وتقرّراً، فكيف تتفازز بالبقاء والزوال، في الماهية البسيطة. وقد انصرح: أنّ الهيولى الشخصية، تبقى مع طروء الانفصال، وتزول الشّخصية الجرمانيّة. فياذن، تألّف الجسم منهما، انضمامي، بوجود الصورة في الهيولى، في الأعيان، لا تركيب اتّحادي في العقل، فهما مادّة وصورة خارجيتان للجسم، لا جنس وفصل له، ووجود الصورة الشّخصية الجرمانيّة في ذاتها، هو

مذهب المصنّف - فلا يمكن القول بهذه القاعدة، أعني أن الجنس والفصل، متّحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، مع المادّة والصورة الخارجيتين، وذلك لأن الجنس والفصل متّحدان بالوجود، والمتّحدان بالوجود، كيف يتّحدان بالذات، مع الموجودين بوجودين، منضمّاً أحدهما إلى الآخر، ويختلفان بالاعتبار. نعم لو قلنا بأن التركيب في المركّبات الخارجية، اتّحادي، صح القول بهذه القاعدة^(١)،

أعني كون الجنس والفصل، متّحدين بالذات، مع المادّة والصورة الخارجيتين، ومختلفان بالاعتبار، وذلك لأنّه في التركيب الاتّحادي، تكون الصورة موجودة بالذات، والمادّة موجودة بتبعها، فالمادّة والصورة مشتركان بالوجود، إلا أن للصورة درجة من الوجود، غير الدرجة التي هي للمادّة؛ لأن وجود الصورة بالذات، ووجودها بالعرض والتبع لوجودها.

فإذا كان الأمر كذلك فنقول: أن المادّة والصورة، باعتبار الوجود الواحد، الساري فيهما، يكونا جنساً وفصلاً، ويؤخذان لا بشرط، ويحمل كل منهما على الآخر، وعلى الكل، الاتّحاد في الوجود، باعتبار الدرجة والمرتبة من الوجود، فيكون لكل منهما وجود، غير وجود الآخر؛ لأن أحدهما بالذات، والآخر بالعرض، فيكونان



بعينه وجودها في الهولي، فلا محالة عدمها عنها، هو بعينه عدمها في ذاتها). مصنّفات الميرداماد، محمّد باقر الداماد، تحقيق عبد الله نوراني، الإيماض ٢٧، ص ٦٣.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، ص ٢٢٢، ص ٢٨٢. رسالة في الحدوث، صدر الدين الشيرازي، ص ٧٧.

مادّة وصوره بشرط لا، ولا يحمل احدهما على الآخر، لعدم الاتّحاد في هذه الدرجة من الوجود، ويعني هذا الكلام، يقال في البسائط الخارجية. فإن قلت: فأذن ما الفرق بين البسائط والمركّبات.

قلت: الفرق كما سيجيء، أن ذات المادّة، لا بعنوان كونها مادّة للمركّب، قد توجد قبل وجود المركّب، وقد توجد بعده، كما في النّطفة، فإنها مادّة الجنين، وكذا الإنسان مادّة الجنين أيضاً، فإذا كان حال الشيء كذلك، سمّي مركّباً خارجياً، وإذا لم يوجد قبله وبعده، سمّي بسيطاً خارجياً كالسواد^(٢٦).

(٢٥) هذا حكم آخر، وحاصله: أنه لا يمكن أن يكون لماهيّة واحدة، فصلان قريبان^(٢٧)، والعلّة في ذلك؛ أن الفصل كالعلّة التامة في وجود الجنس، إذ لا يحتاج الجنس في وجوده إلى شيء، بعد وجود الفصل، بل كما تقرّر أنه محصّل له، ولا يمكن توارده على مستقّلتين على معلول واحد^(٢٨)، وأيضاً لو كان للشيء فصلين قريبين، لزم الاستغناء عن الذاتي؛ لأن أحد الفصلين، إذا اقترن بالجنس القريب،

(١) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود الشهابي، ص ٥٢-٥٣.

(٢) شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، ص ٩٤. الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ١٨٥. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، ج ٣، ص ٧٨-٧٩.

(٣) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلبي، ص ٣٥. مصنّفات ميرداماد، محمّد باقر الداماد، ص ١١٦. شرح حكمة العين، محمّد بن مبارك البخاري (ميرك البخاري)، ص ١٩٦. سبع رسائل، المحقّق جلال الدين الدواني، ص ٨٩.

في مرتبة واحدة^(٢٦)، بأن يكونا قرييين، (ولا جنسان في مرتبة) واحدة، بأن لا يكون^(٢٧) أحدهما^(٢٨) جزء للآخر^(٢٩)، (لواحد) من الأنواع، (ها) أي خذ (تعرف). نعم، ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه^(٣٠) مكانه.

حصلت الماهية النوعية، فيكون الفصل الآخر، مستغن عنه، غير محتاج إليه، وهذا ينافي كونه ذاتياً.

(٢٦) وذلك لأن الجنس، هو تمام المشترك بين افراده، ولا مشترك آخر معه، فإذا كان لماهية واحدة، جنسان في مرتبة واحدة، كان كل منهما، بعضاً من تمام المشترك، لوجود الآخر معه، فلا بد أن يكون الجنس هو مجموعهما؛ لأن المجموع منهما، هو تمام المشترك، وأيضاً لو كان للشيء جنسان قرييان؛ يلزم الاستغناء عن الذاتي، فإن احد الجنسين إذا أقرن بالفصل، تحصّلت الماهية النوعية، ويكون الجنس الآخر لغواً، لا يحتاج إليه، ومستغنياً عنه في التّفوّم.

(٢٧) هذا تفسير إلى قوله، في مرتبة واحدة.

(٢٨) أي أحد الجنسين.

(٢٩) وإلا فقابل لأن يكون لماهية، اجناس متعددة، يكون بعضها جزءاً لبعض آخر كالإنسان، فإن له الحيوان والنّامي والجسم والجوهر، إلا أن بعضها جزء لبعض.

(٣٠) أي اقرب لوازم النوع، مكان الفصل، كما يقال ذلك في النّاطق، فإنه ليس بفصل الإنسان^(١)، حيث إنه من العوارض، إذ النطق من مقولة الكيف، فهو عارض

(١) منطق الشفاء، الشيخ الرئيس، ص ٩٧. البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي،

وقد يشتهه أقربيّة لازمين^(٣١) متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم
أنهما فصلان^(٣٢) في مرتبة واحدة، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان،
وليس كذلك؛ لأن الفصل ملزومهما، وهو واحد، (والفصل منطقي^(٣٣))،

لا ذاتي، فحيث أن الفصل، لم يكن معلوماً، وضع بدله هذه الخاصة.
(٣١) أي لا يعلم أن هذين اللازمين - اللذين هما مساويان له في الصدق - أيهما
يكون أقرب إليه، أي أيهما يكون عارضاً له بالذات، والآخر عارضاً له بالواسطة،
فمثلاً التّعجب والضحك، مساويان للإنسان، ولكن التّعجب أقرب إليه.
(٣٢) كما توهم الشيخ في الشفاء^(١)، فجوّز أن يكون للماهيّة، فصلان قريبان، منظرّاً
لذلك، بالحساس والمتحرك بالإرادة، بالنسبة إلى الحيوان.
(٣٣) هذا حكم آخر، وحاصله: تقسيم الفصل على قسمين، الأول ويسمّى



ص ٨٦. الاعمال الفلسفية، ابو نصر الفارابي، ص ٣٩٧. التعليقات، الشيخ الرئيس، ص ١٣٧.
(١) حيث قال: (وكذلك قد توجد، فصول كثيرة، متفاوتة في الترتيب، ولكنها لا تكون كلّها، فصول
الشيء بالحقيقة، بل بعضها فصول جنسه، كما مثل به، فإنّ الناطق ليس فصلاً قريباً للإنسان، على
هذه الطريقة، التي رتبوا عليها قسمتهم، بل هو فصل جنسه، وإنّما فصله الملاصق على هذا
المذهب، هو المائت، وهذا في مثاله واحد، بل كما أن الجنس الأقرب، الذي ليس بجنس الجنس،
هو في مثاله واحد، كذلك الفصل الأقرب، الذي ليس بفصل الجنس، هو في مثاله واحد، وهو
المائت، لكن قد يوجد لهذا الموضوع، أمثلة أخرى، مثل الحساس والمتحرك بالإرادة؛ فإنّهما على
ظاهر الأمر، فصلان قريبان للحيوان، فيكون الجنس القريب، ليس إلا واحداً، والفصول القريبة، قد
تكون أكثر من واحد). منطق الشفاء، الشيخ الرئيس، ص ٩٧.

وهو لازم الفصل الحقيقي^(٣٤)، كالناطق أو النطق للإنسان^(٣٥)، فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أريد النطق الظاهري، كان كيفاً^(٣٦) مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني أي درك الكلّيات،

بالمنطقي، والثاني ويسمى الاشتقائي، أي الذي يشتق منه الفصل المنطقي ويؤخذ، وليس المراد بالاشتقاق هاهنا، الاشتقاق العرفي، بل المراد به، أن ينتزع منه، ويسمى أيضاً بمبدأ الفصل المنطقي، وبالفصل الحقيقي^(٣٧).

(٣٤) هو منتزع منه، والحاصل: أن الفصل المنطقي، هو العرض المنتزع من الفصل الحقيقي، وليس مقوماً للذات، إلا أنه لازم للفصل الحقيقي، ولذا يوضع مكانه، ويسمى بالفصل.

(٣٥) اشار بهذا، إلى أن لا فرق بين المشتق ومبدئه، في كونه فصلاً منطقياً، غاية ما في الباب، يعتبر الحمل فيهما، فالمبدأ يحمل عليه، بحمل ذي هو، لا بحمل هو هو، كما في المشتق.

(٣٦) نفسانياً كما هو المشهور^(٣٨).

(١) (هذا الاصطلاح في الفصل المنطقي، غير ما هو المشهور في المنطق؛ لأن ذلك نفس الفصل والفصلية، والمراد بـ(المنطقي) هنا، ما يوضع في حدّ الشيء، وهو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمّى المعروف، باسم العارض اللازم). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٥٢، حاشية ٧.

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين البيزدي، ص ١٣٠، ص ٣٩١. التعليقات، ابو نصر الفارابي، ص ٢٠.

كان كيفاً أو إضافة^(٣٧)، أو انفعالاً^(٣٨)، وكلّها أعراض، لا تقوم الجوهر النوعي^(٣٩)، ولا تحصل الجوهر الجنسي^(٤٠)، ومثله الصاهل والناهي والحساس والمتحرك بالإرادة وغيرها، وقد تقرّر أن الشيء^(٤١)

(٣٧) كما عليه الإمام الفخر الرازي ومن تابعه^(١).

(٣٨) كما عليه بعض المتأخرين^(٢).

(٣٩) أي لا تقوم النوع.

(٤٠) أي ولا تقسم الجنس، ومحصل الجنس بها، فيكون نوعاً من الأنواع.

(٤١) هذا العبارة لا دفع لها هنا، إلاّ اللهم أن يقال، أنها دفع إشكال.

وحاصل الإشكال: أن مثل المتحرك بالإرادة، يكون ذاتياً؛ لأن معنى المشتق، شيء ثبت له التحرك، فيكون ذاتي الثبوت للحيوان؛ لأن الشيء الذي ثبت له التحرك، هو عين الحيوان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فلا تكون أعراضاً. فأجاب: بأن المشتقات، قد تقرّر أن ليس مفهوم الشيء، ولا مصداقه، معتبراً في المشتقات، بل هو دال على المبدأ لا بشرط.

(١) شرح عيون الحكمة، الفخر الرازي، ج ٢، ص ٢٧٢. المحاكمات بين شرحي الإشارات، قطب الدين الرازي، ج ٢، ص ٢٩٠. شواكل الحور في شرح هياكل النور، المحقق جلال الدين الدواني، ص ١٣٧.

(٢) النطق، بالضم وسكون الطاء، يطلق على النطق الخارجي، وهو اللفظ، وعلى النطق الداخلي، الذي هو إدراك الكليات، وعلى مصدر ذلك الفعل، وهو اللسان، وعلى مظهر هذا الانفعال، أي الإدراك، كذا في شرح المطالع، في تعريف المنطق. شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، ص ١٥.

غير معتبر في المشتقات^(٤٢)، ولا سيما الفصول^(٤٣) و(اشتقاقِي)^(٤٤) أي المشتق منه،

(٤٢) للزوم انقلاب القضية الممكنة الخاصّة، ضرورية، كما في (كل إنسان ضاحك)، فإنّها تكون ضرورية؛ لأن معناه، شيء ثبت له الضحك، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، وأيضاً يلزم تكرار الموصوف.

(٤٣) من المشتقات، فإنّ السيد شريف^(١)، استدل على عدم إمكان، أخذ الشيء في مفهوم خصوص الفصول، بأنه يلزم دخول العرض العام في الفصل، فلا يكون الذاتي ذاتياً^(٢).

(٤٤) هذا هو القسم الثاني من الفصول.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، حاشية السيد مير شريف الجرجاني، ص ١٦٠-١٦٤، ص ٢١٣-٢١٥.

(٢) وذلك (لأنّ اعتباره، اما على سبيل العموم، فيلزم كون العرض العام ذاتياً، واما على سبيل الخصوص، فيلزم كون القضية الممكنة ضرورية، فتدبر. وليراجع المزيد، لتوضيح المقام؛ إلى آخر الفصل الرابع، من المنهج الأوّل، من المرحلة الأولى من الأسفار.

حيث قال: (ويؤيد ذلك، ما يوجد في الحواشي الشريفة، وهو ان مفهوم الشيء، لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلاّ لكان العرض العام- وهو الشئيّة- داخلاً في الفصل؛ ولو اعتبر في المشتق، ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادّة الإمكان الخاص ضرورية، فإنّ الشيء الذي له الضحك، وهو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات، بيان لما رجع إليه الضمير، الذي يذكر فيه). الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٢، ص ٤١-٤٣. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٥٤، هامش ١٠.

والمحكي عنه^(٤٥)، (كمبدأ الفصل) المنطقي^(٤٦)، وهو الملزوم^(٤٧)، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة^(٤٨)، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، وكون الحيوان ذا نفس حساسة. واقتحام ذي^(٤٩) في قولي: ذا نفس، للإشارة في اللفظ، إلى الاعتبار اللابشرطي، المعبر في الفصل، ليحمل. وإلا فنفس النفس^(٥٠) المأخوذة لا بشرط، فصل حقيقي.

(٤٥) لما كان لفظ (اشتقائي)، يوهم أن هذا القسم الثاني، يكون مشتقاً، والحال أن الفصل المنطقي، يشتق منه، فسّر الاشتقائي في النظم، بالذي يشتق منه، ولما كان يتوهم من قوله، يشتق منه الاشتقاق العرفي، هو صوغ كلمة من كلمة أخرى، والحال أن الفصل الاشتقائي، ليس بكلمة، يصاغ منه كلمة الفصل المنطقي، بل هو أمر ينتزع منه الفصل المنطقي، ويكون حاكياً عنه، فسّر المشتق منه، بأنه المحكي عنه.

(٤٦) من حيث إن الفصل المنطقي، منتزع منه، وعنوان له، وحالٍ عنه.

(٤٧) أي والفصل الاشتقائي، ملزوم للمنطقي، والمنطقي لازم له، كالناطق، فإنه فصل منطقي، لازم للفصل الاشتقائي، الذي هو النفس الناطقة، ومشتق منها.

(٤٨) فالإنسان هو النوع، والنفس الناطقة، هو الفصل الاشتقائي، ومبدأ للفصل المنطقي، والحال أنه بصدد التمثيل، للفصل الاشتقائي فقط، لأجل بيان، أن الفصل الاشتقائي يعتبر الحمل فيه.

(٤٩) بين النوع، وبين الفصل الحقيقي الاشتقائي.

(٥٠) وإن لم يكن اقتحام ذا، لما ذكرناه. وقوله (فنفس النفس) أي دون ذا.

لكن إذا أخذت^(٥١) بشرط لا، فهي صورة وجزء خارجي^(٥٢). (وذا) يقال له فصل (حَقِيقِي)^(٥٣) أيضاً.

(٥١) أي النَّفس .

(٥٢) كما تقدم، أن الفرق بينهما اعتباري .

(٥٣) أي والفصل الاشتقائي، يسمّى بالفصل الحقيقي أيضاً .

اعلم: زعم أستاذنا (حفظه الله)، أن الوجه في تخصيص هذا التّقسيم، بالاشتقائي والمنطقي، بالفصل دون الجنس والنّوع، أما على رأي صدر المتألّهين^(٥٤)، من أن الفصل هو الوجود الخاص للماهية، ومفهوم الجنس والفصل المنطقي والنّوع، منتزعات منه، فواضح اختصاص هذا التّقسيم بالفصل؛ لأن الوجود الخاص، لا يوجد في الذهن، وهو الحقيقي؛ لأنّه هو الذي به قوام الماهية، وله مفهوم منتزع منه، حاكٍ عنه، ولكن الجنس والنّوع حينئذٍ، لم تكن إلا مفاهيم، منتزعة من الفصل فقط، ولم تكن حاكية عن نوع حقيقي، وجنس حقيقي .

ثمّ قال بعد هذا: أما على رأي القوم، من [ان] الفصل هو ماهية، لا وجود، فلا أرى وجهاً لاختصاص هذا التّقسيم، بل هو جارٍ في الجنس والنّوع، فافهم واعقل، لا تغفل .

(١) وقد ذكر البعض من اقوال صدر المتألّهين، في هامش حاشية المصنّف. شرح المنظومة، الحكيم

ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٤،

ومن هنا ظهرت فائدة جليظة، وهي: وجه القول بعدم إمكان معرفة الاشياء بحقائقها، حيث إن الوجود، لا يمكن أن يكون في الذهن، مضافاً إلى ما استدل به، من عدم تميّز الجنس عن العرض العام، والفصل من الخاصّة، كما عن سيد شريف^(١)، وإن كان ما قاله محل تأمل، ومضافاً إلى ما استدل به على ذلك، من كون المركّبات، تنتهي إلى البسائط؛ لأن الفصل القريب بسيط، وكذا جنس الاجناس، والبسيط لا يعرف بحقيقته، فهذه المركّبات، لا تعرف بحقائقها.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، حاشية السيد مير شريف

غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير

وَذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا
لَأَنَّ ذَا الْفَصْلِ لَهَا تَضَمَّنَا
فَهِيَ عَلَى إِبَاهِمَا مُعْتَبَرَةٌ
فَالْجِسْمُ وَالنَّمُوءُ قَدْ تَبَدَّلَا
مَا دَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ وَقِيَا
فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي عَيْنَا
خُصَّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير^(١)

وباقى المقومات^(٢)، معتبرة فيه^(٣) على الإبهام^(٤).

اعلم أن هذا البحث من المباحث المهمة، وهو أحد المقدمات لدليل المعاد الجسماني، الذي ذكره صدر المتألهين^(١).

(١) بحيث لو انفصل عنه الجنس، وبقي فصله القريب - كما يقال في النفوس عند العقل الأول - يكون النوع باقياً، وكذا لو تبدل الجنس، وكان الفصل القريب على حاله، كان النوع موجوداً، بخلاف ما لو تبدل الفصل القريب، والجنس باقياً، فإن النوع يتبدل ويزول، فحاصل الدعوى: أن ما به قوام النوع، هو الفصل الأخير، وهو عليه المدار، دون ما عداه.

(٢) مثل الجنس.

(٣) أي في النوع.

(٤) بمعنى أنه لا يعتبر مرتبة خاصة منه في النوع، بل يكون معتبراً فيه على سبيل الإطلاق، لا على سبيل التعيين والتخصيص، فمثلاً الإنسان معتبر فيه الحيوان المطلق، أعّم من أن يكون الحيوان الدنيوي أو البرزخي أو الأخرى.

والحاصل: أن الدعوى المطلوب اثباتها هنا، هو أن الفصل القريب، هو حقيقة النوع، التي لا تتبدل ولا تتغير، ومعتبرة فيه على سبيل التعيين، بحيث لو زالت أو

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٩، ص١٠٨.

(وَذُو قِوَامٍ)^(٥) من الأنواع^(٦)، (مِنْ مَعَانٍ)^(٧) جنسية وفصلية، قريبة وبعيدة، (بَقِيَا) أي بقي حقيقة ذلك النوع بحاله، (مَا دَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ وَقِيَا) وحفظ، فالحقيقة تدور معه^(٨) حيثما دار. ولهذا قالوا:^(٩) شَيْئِيَّةُ الشَّيْءِ^(١٠) بصورته. وقال الشيخ:^(١١) صورة

تبدّلت، زال النوع، ولم يبق ذلك النوع^(١٢).

(٥) أي صاحب القوام والتركيب.

(٦) هذا بيان لذو.

(٧) متعلّق بنفس قوام وجوده، الذي يكون متقومًا من معانٍ، أي النوع.

(٨) أي حقيقة النوع، تدور مع الفصل القريب.

(٩) أي ولكون الحقيقة تدور معه، قالوا... الخ.

(١٠) أي كون الشيء شيئًا، وله حقيقة مغايرة، لحقائق الأشياء الباقية، بسبب

الصورة التي هي عين الفصل ذاتًا، فلو لم يكن الفصل، هو مدار الحقيقة، لما

كانت شَيْئِيَّةَ الشيء بها.

(١١) أي ولهذا قال الشيخ^(١٢). فإن الفصل لو لم يكن حقيقة النوع، لما كان وجه

لتخصيص هذا المقال من الشيخ، بالصورة التي هي عين الفصل ذاتًا، ومن هنا

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) (والعجب أنه قد ذكر: أن صورة الشيء، هي ماهيته، التي بها هو ما هو، ثم يقول عقبيه ومادته، هي

حامل صورته، وهذا بعيد، فإن الصورة بالمعنى الذي يصحّ أن يحمله الهولوى؛ ليست الصورة التي

هي بمعنى الماهية، فإن هذه الصورة، هي مجموع المادة والصورة في المركّب، لا ما يحمله المادة

نفسه). الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ٢١٧.

الشيء، ماهيته التي هو بها^(١٢) ما هو، (لأنَّ ذا الفصل)^(١٣)،

يظهر لنا، استدلال غير الذي سيذكره المصنّف بعد، وهو أن الفصل عين الصورة، وقد عرّفوا الصورة بأنّها: ما بها الشيء هو هو، أي ما بها فعلية الشيء، والمادّة ما بها الشيء بالقوّة، وما يكون قوّة الشيء، خارج عن حقيقة الشيء، وما به فعلية الشيء، ويكون الشيء شيئاً بسببه، هو الذي يكون حقيقة الشيء. فيثبت أن حقيقة النوع، هو فصله الأخير.

(١٢) أي الشيء بسببها.

(١٣) هذا هو الدليل على كون، أنه ما دام فصل الشيء الأخير باقياً، فالحقيقة باقية.

وقبل الخوض في الاستدلال، لا بدّ لنا من مقدّمة:

وهي أنه قد تقدم، أن للوجود قوسين، قوس نزول وقوس صعود، وفي قوس النزول يكون المتلو، علّة للتالي^(١)، وجامعاً لجميع وجودات التالي، بنحو أتم واعلى، فالعقل الأول، علّة للنفوس الناطقة، النازلة منه، وجامع لجميع صفاتها، بنحو أتم

(١) (بل كل تال، فيه جميع كمالات المتلو، مع شيء زائد؛ لأنّ التغيرات الطولية في الصعود، استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الانقلابات، في السلسلة العرضيّة. فينتهي الاستكمال، إلى تماميّة الفصل الاخير، وهو جامع، بنحو اللّف والرتق، جميع الكمالات، التي كانت فيما دونه، بنحو النّشر والفتق، ويقوي على جميع ما يقوي، القوى الأخرى عليه، لأنّه تمامها، والتّام بجميع فعليات النّاقص، ويفعل فعله). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٥٨، حاشية ٥.

ذا اسم إشارة^(١٤)، (لها) أي للمعاني^(١٥)،

وأعلى، والنفوس الناطقة علّة لما تحتها، أي أنقص منها، من وجودات الجوهر والجسم والمتحرك بالإرادة.

وفي قوس الصعود، وهو أن يرجع الداني إلى العالي، وهو في مقام الترقّي، مثلاً الجوهرية تترقى إلى الجسمية، ثم إلى النامية، ثم إلى الحسّاسية، ثم إلى النفس الناطقة، ثم إلى العقل الأول، فتتحد معه، وفي هذا القوس، يكون الأمر بالعكس، أعني التالي يكون جامعاً للمتلو في جميع صفاته، بنحو أتم وأعلى، والفصول القريبة تكون في قوس الصعود، تالية للفصول البعيدة، والأجناس المتحصلة بها؛ لأن الشيء مثلاً يكون جوهرًا، ثم جوهرًا حسيًا، ثم معدنيًا، ثم ناميًا، ثم حيوانًا، ثم نفس ناطقة، ثم يكون عقلاً.

فالفصل الأخير للإنسان ولغيره، يكون تالٍ للفصول البعيدة والأجناس، والمتحصلة به، في قوس الصعود، وقد ذكرنا أن التالي في قوس الصعود، جامع لجميع وجودات المتلو، بنحو أتم وأعلى، فيكون الفصل القريب، جامعاً لجميع وجودات ما كان سابقاً عليه، من الأجناس والفصول، وحيث ثبت أن الأجناس والفصول البعيدة، موجودة في وجود الفصل القريب، بنحو أتم وأعلى، ثبت أن الفصل الأخير، ما دام باقياً، كانت حقيقة ذلك النوع، باقية ببقائه؛ لأنّه جامع لجميع وجودات فصوله البعيدة وأجناسه، وهو المطلوب لنا.

(١٤) إلى الفصل القريب للنوع.

(١٥) المقومة للنوع.

متعلّق بقولنا: (تَضَمَّنَا) أي وجود الكل^(١٦)، مضمنة مطوية في وجوده.
فالنفس الناطقة، التي هي الفصل الأخير في الإنسان، لما كانت بسيطة الحقيقة^(١٧)،
والبسيط جامع^(١٨) لجميع الكمالات، التي وجدت فيما تحته^(١٩)،

(١٦) لما كان في بادئ الرأي، يشكل على عبارته، من أن الفصل لم يكن متضمَّنًا،
للأجناس والفصول البعيدة، حيث إنه بسيط، فهي ليست أجزاءً له، ولا أنها تحمل
عليه بالحمل الأولي، فليس الفصل متضمَّنًا لها، فلا معنى لما قلته، من أن الفصل
تضمن المعاني المقومة، فلذا فسّر تضمَّن الفصل لها، بان وجوده مشتمل على
وجوداتها، بنحو البساطة، لا بنحو التركيب، كاشتغال وجود الواجب على
وجوداتنا، بنحو البساطة والأتمية. وقوله (وجود الكل)، أي كل المعاني المقومة،
من الأجناس والفصول البعيدة.

(١٧) لأنّها فصل.

(١٨) ولذا قيل بسيط الحقيقة كل شيء^(٢٠).

(١٩) بمعنى كان البسيط تاليًا، وما تحته متلو في قوس الصعود.

واعلم: أن المصنّف، لم يكن له داعٍ - في مقام الاستدلال - لأن يستعين بقاعدة
(بسيط الحقيقة كل شيء)، بل كان يكفي في المقام أن يقول: (فالنفس الناطقة -

(١) شرح فصوص الحكم (القيصري)، داود القيصري، تحقيق الاستاذ جلال الدين آشتياني، ص ٧٢.

مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محمّد خواجهوي، ص ٧٦٨-٧٦٩. ولمزيد من

التّفصيل، أنظر: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود الشهابي.

كانت الناطقة^(٢٠)، مشتملة^(٢١) على وجودات الجوهر، والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرّك بالإرادة، بنحو البساطة^(٢٢) والوحدة^(٢٣).

التي هي الفصل الأخير في الإنسان - لما كانت جامعة لجميع الكمالات فيما تحتها، في قوس الصعود، كانت الناطقة... الخ) كما أنه في شرحه على المنطق، لم يكن ذاكرةً لهذه القاعدة في الاستدلال، على أنه لا معنى لإعمالها هنا؛ لأن قاعدة بسيط الحقيقة، بحسب البراهين المذكورة عليها، إنّما تتم وتكون صحيحة، في البسيط من جميع الجهات^(٢٤)، أعني الله ﷻ، لا في الوجودات المقيّدة، كالنفس الناطقة.

(٢٠) أي النفس الناطقة.

(٢١) بحسب وجودها.

(٢٢) اعلم أن الشيء، يشتمل على شيء آخر، تارة بنحو التركيب، حيث إنه كان المركّب منه ومن غيره، وتارة بنحو البسائط، أي لا يكون مركّباً منه ومن غيره، لكن وجوده فيه، بنحو أتم وأعلى، كما هو الشأن في وجوداتنا، بالنسبة إلى وجود البارئ تعالى، والنفس الناطقة، مشتملة على تلك، بنحو البساطة.

(٢٣) أي يكون المشتمل والمشتمل عليه، واحداً لا اثنين، كما في اشتمال المركّب على أجزائه، بخلاف اشتمال البسيط على أمر، فإنه يكون بنحو الاتحاد، وأنه عينه، فيكون عطفاً، والوحدة على البساطة، عطف لازم على ملزوم.

(فَهُوَ) أي الفصل^(٢٤)، (وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي) أي المعاني^(٢٥)، (عَيْنًا)^(٢٦) خبر، هو يعني أنه أصلها المحفوظ، وهذية النوع^(٢٧) به، فلا يعبأ بزوال هذه^(٢٨)، (فَهِيَ) أي كل واحد^(٢٩) من المعاني، (على إبهامها)، لا على الخصوص^(٣٠)، (مُعْتَبَرَةٌ) في حقيقة النوع، ففي الإنسان مثلاً، المعبر من الجوهر، أعم ممّا في المجرد والمادي^(٣١)، ومن الجسم^(٣٢)

(٢٤) لما برهن على هذه القاعدة، فرّع على ثبوتها.

(٢٥) وهي الاجناس والفصول البعيدة.

(٢٦) بلفظ الماضي المبني للفاعل، مصدره التّعين. وقوله (عيناً) أي عين الفصل، النوع وحصته.

(٢٧) أي وحقيقة النوع به.

(٢٨) المعاني وتبدلها.

(٢٩) هذا تفرّيع على قوله: أن تبدلت، كذا ذكر في الحاشية^(١).

(٣٠) أي له خصوص مرتبة واحدة منها، معتبرة فيه.

(٣١) أي أعم من الجوهر، الموجود في المجرد والمادي، وذلك لأن لو اعتبرنا خصوص المادي في الإنسان، لم يكن موجوداً مع الإنسان المجرد؛ لأنّه يتبدل إلى جوهر مجرد، وكذا لو اعتبرت خصوص الجوهر، ولم يكن موجوداً مع الإنسان، فهو معتبر في الإنسان، على سبيل الإبهام والعموم.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

أعمّ من الطبيعي^(٣٣) العنصري^(٣٤) والمثالي^(٣٥)، ومن الحياة^(٣٦) أعمّ من الدنيويّة والأخرويّة. وقس عليه الباقي^(٣٧)، (خُصّ) أي الخاص^(٣٨) من كل واحد^(٣٩)

(٣٢) أي والمعتبر في الإنسان من الجسم.

(٣٣) أي الذي هو موجود في عالم الطبيعة، ويسمّى بالمادي أيضاً.

(٣٤) وهو المركّب من العناصر الأربعة، الماء والهواء والنّار والتراب.

(٣٥) وهو الجسم الموجود في عالم المثال، فالإنسان الجسم المعتبر فيه، ليس أحدهما بخصوصه، وإلا لما كان وجهاً للتبدل.

(٣٦) والمعتبر في الإنسان من الحياة، أعمّ من الدنيوية. وقوله (الحياة) التي يعبر عنها في تعريف الإنسان بالحيوان.

(٣٧) مثل الحسّاسيّة، فإنّ المعتبر في الإنسان منها، أعمّ من الحسّاسيّة بالعلم الحسولي، أو بالعلم المشاهدي الحضورى.

(٣٨) هذا بيان إلى أن خصّ، مخفّف الخاص.

(٣٩) لما بيّن أن كل واحد من الأجناس والفصول البعيدة، معتبر على سبيل الإبهام في النّوع، رتب عليه بأنه، ينبغي ان تأخذ للأجناس والفصول البعيدة في حدّ النّوع، على سبيل الإبهام والعموم، لا خصوص مرتبة منها، لما ذكره، من أن المقوم من تلك المعاني، هو المبهم، ولا دخل لخصوصية مرتبة منها، فلو أخذ واحد منها، مع الخصوصية، بأن أخذ في حدّ الإنسان، الحيوان الدنيوي، لا الذي هو أعمّ من الدنيوي والأخروي، كانت خصوصية كونه دنيويّاً، خارجة، وكونه حيوان، هو أعمّ من الدنيوي والأخروي، داخل في التّعريف، فاخذ الخصوصية في حدّ النّوع، نظير

منها^(٤٠)، من حيث الخصوصية^(٤١)، لو أخذ في حد النوع، فهو (كما)^(٤٢) يؤخذ^(٤٣) (في حَدِّ قَوْسٍ دائِرَةً)، فيقال^(٤٤): القوس قطعة من الدائرة^(٤٥). وقد صرّحوا أنه من باب زيادة الحد^(٤٦) على المحدود. (فالجِسْمُ والنُّمُو)^(٤٧) في الإنسان،

أخذ الدائرة في حدّ القوس، حيث قيل في حدّه، أنه قطعة من الدائرة^(٤٨)، فإن الدائرة ليست معتبرة في القوس، وكذا نظير أخذ الخط في تعريف النقطة، حيث تحدّ بأنها طرف الخط. وقوله (الخاص) أي مرتبة خاصة.

(٤٠) أي من تلك المعاني المقومة، من الأجناس والفصول البعيدة.

(٤١) والمرتبة، وأما من حيث نفسه، مع قطع النظر عن الخصوصية، فليس الأمر كذلك كما ذكرناه.

(٤٢) أي فأخذ الخصوصية في حدّ النوع، كأخذ الدائرة في حدّ القوس.

(٤٣) ما مصدرية، أي كالأخذ في حدّ قوس الدائرة.

(٤٤) أي في حدّ القوس.

(٤٥) والدائرة ليست جزءاً من حقيقة القوس؛ لأن القوس سطح يحيط به خط مستدير، فينتهي طرفاه بنقطتين.

(٤٦) أي أن أخذ الدائرة في حدّ القوس، من هذا الباب، فكذا أخذ الخصوصية، يكون من هذا الباب.

(٤٧) هذا تفريع على قوله: أنها معتبرة على سبيل الإبهام.

(قد تَبَدَّلَا) ^(٤٨) حتى يبلغ بهما التبدل، إلى أن يصير ^(٤٩) مثالياً ^(٥٠) ومعنوياً ^(٥١). فهما وغيرهما ^(٥٢)، على وجه الخصوصية، ليست ذاتية ^(٥٣) وجزء. (و) إنما (الجزء ^(٥٤) ما) أي قدر مشترك، (في) ضمن (أي فَرْدٍ حَصَلاً) ^(٥٥).

(٤٨) في العالم الأخروي.

(٤٩) أي يصير الجسم والنمو.

(٥٠) هذا راجع إلى الجسم، فإنه في العالم الأخروي، يكون جسماً مثالياً.

(٥١) هذا راجع إلى النمو، فإنه في العالم الأخروي، يكون نمواً معنوياً، وهو عبارة

عن الترقى النفسي، دون الترقى الجسمي، الذي يكون في عالم الدنيا.

(٥٢) من الفصول البعيدة والأجناس.

(٥٣) للنوع.

(٥٤) أي الجزء للنوع، من الفصول البعيدة والأجناس.

(٥٥) أي مرتبة حصل، وليس الجزء هو مرتبة خاصة منه.

غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدية

حَدِيثُ الْأَجْزَاءِ ذَهْنًا غَايَرْتُ هَلْ وَحَدَّثْتُ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدْتُ
 ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وَجُودًا أَوْ كذَاتِهَا تَعَدَّدَا
 أَقْوَالُ الثَّانِي لَدَيَّ مُعْتَبَرٌ بَلْ بِإِعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّوَرُ

غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب^(١) من الأجزاء الحدية^(٢)

وقد وصفه المحقق الشريف، بأنه ممّا تحيّرت فيه الأوهام، واختلفت فيه آراء الأعلام، (حدّية الأجزاء) من إضافة الصّفة إلى الموصوف^(٣)، (ذهناً غايرت)^(٤) بحسب ذواتها^(٥)،

(١) أي تركيب النّوع من الأجزاء، التي تؤخذ في حدّه، هل مركّبة منها بنحو الاتّحاد، أو بنحو الانضمام، أو بنحو وحدة الماهية.

(٢) وهي الجنس والفصل، والصورة والمادة، فإنه سيجيء الكلام، في كيفية التركيب منهما^(٦).

(٣) أي الأجزاء الحدية.

(٤) أي عند التّحليل العقلي متغايرة، وليس المراد بوجودها في الذهن، بأي نحو يكون، حتّى لو كانت موجودة في ضمن النّوع، فإنّها إذا كانت موجودة في ضمن النّوع ذهنياً، أيضاً تكون محلاً للنزاع، وإنّما الذي هو ليس بمحل النزاع، هو عند وجودها في ظرف التّحليل العقلي.

(٥) لأنها لا تحمل أحدها على الآخر، بالحمل الأولي، في ظرف التّحليل، فلو كانت متّحدة ذاتاً هناك، لحملت بالحمل الأولي.

(١) شرح مطالع الانوار، القطب الرازي، ص ١٠٤-١١٠. شرح الإشارات والتنبيهات، الفخر الرازي،

ص ١٠٧-١٢٥. منطق المشرقيين، الشيخ الرئيس، ص ٣٤-٤٧.

وبحسب وجوداتها^(٦) معاً، قطعاً^(٧) وانفاقاً^(٨). ولكن الخلاف في أنها كيف هي في العين^(٩). (هل وَحَدَّتْ) ماهيتها (في العَيْنِ^(١٠) أو تَعَدَّدَتْ، ثُمَّ على الثاني) أي تعددها ماهية^(١١)، (فإِذَا اتَّحَدَا)^(١٢) أي الأجزاء، (وُجُوداً) وتذكير الفعل^(١٣) المسند إلى ضمير المؤنث المجازي^(١٤)، كثير في النظم. ورفع وجود على الفاعلية^(١٥)، وتنوينه

(٦) الذَّهني في ظرف التَّحليل، فإنَّها لا يحمل أحدهما بالحمل الشائع على الآخر، ولو كانت متَّحدة الوجود هناك، لحمل أحدهما على الآخر.

(٧) لما ذكرناه، من عدم الحمل الأُولي والشائع.

(٨) حيث أنه لم يخالف في ذلك أحد.

(٩) أي في الخارج، بمعنى بأي نحو ترَكَّب منها النَّوع. قوله (كيف هي في العين)، وعند وجودها في ضمن النَّوع، في الذهن.

(١٠) أي هل كانت ماهية الجنس والفصل في الخارج واحدة، فتكون موجودة بوجود واحد؛ لأن الماهية الواحدة، لا توجد بوجودين، وهذا الوجود الواحد، الذي يكون لماهية واحدة، ينتزع منه الجنس والفصل.

(١١) أي تعدد الأجزاء بحسب الماهية، أي كانت ماهيتها متعدِّدة.

(١٢) الألف في اتَّحد للاطلاق، ليخفف به القافية.

(١٣) وهو اتَّحد، إذ لم يقل اتَّحدت.

(١٤) وهو ضمير الأجزاء، والأجزاء جمع التَّكسير، وجمع التَّكسير مؤنث مجازي.

(١٥) لاَّتحد، فلا يلزم اسناد الفعل المذكور، إلى الضمير المجازي.

للتعويض^(١٦)، وإن كانا ممكنين^(١٧)، لكن يخلو الكلام عن السلاسة^(١٨)، (أو) وجودها^(١٩)، (كذاتها) أي ماهيتها (تعدداً). فهذه (أقوال) ثلاثة، قد ذهب إلى كل طائفة. (الثاني) وهو أن الأجزاء الحدية، متعددة في العين، ماهية^(٢٠) متحدة وجوداً (لديّ معتبر)، فإن الماهية، لما كانت متحققة، ومجمولة بالعرض^(٢١) في العين، فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها^(٢٢)، وشيئية ماهيتها^(٢٣) مختلفة، ولكنها في مقام وجودها واحدة^(٢٤).

(١٦) أي تنوين وجود، للتعويض عن المضاف إليه، الذي هو الأجزاء، فيكون المعنى اتحد وجود الأجزاء.

(١٧) أي الرفع والتنوين.

(١٨) أي الوزن والنظم.

(١٩) هذا قول ثالث وحاصله: أن وجود الأجزاء في الخارج والعين، مثل ماهيتها في أنه متعدد.

(٢٠) أي كل واحد منها، موجود في الخارج، ولا يصح نفيه عنه، إلا أنها مشتركة في وجود واحد.

(٢١) بواسطة الوجود، كما قدمنا الكلام فيه.

(٢٢) أي في مقام نفسها، ومقام ماهيتها، وذاتها وذاتياتها.

(٢٣) هذا عطف تفسير على ما قبله.

(٢٤) ولذا يحمل أحدها على الآخر بالحمل الشائع، الذي ملاكه الاتحاد في الوجود.

هذا إذا نظرنا إلى تحقق الماهية بالعرض^(٢٥). وأما إذا نظرنا إلى عدم تحقق الماهية بالذات، وأن الوجود هو المتحقق بالذات، فلا مقام ذات للأجزاء في العين^(٢٦)، وراء الوجود^(٢٧)، فضلاً عن بساطة الذات^(٢٨) أو تركيبها،

(٢٥) أي نختار القول الثاني، إذا لاحظنا الماهية، باللاحظ العرفي الساذج، من أنها موجودة في الخارج، وأما إذا لاحظنا الماهية، باللاحظ الفلسفي العرفاني، من أنها ليست موجودة في الخارج، وليس في الخارج [إلا] الوجود، وهي سرايية اعتبارية، فلا نختار القول الثاني، من أن ماهياتها موجودة في الخارج، بوجود واحد، بل نقول ليس في الخارج إلا وجود بحت، وليست ماهيتها موجودة في العين، بل تكون الأجزاء الحدية، صور اعتبارية، منتزعة من ذلك الوجود، فيكون هذا قولاً رابعاً، وإليه اشار بالمتن بقوله: بل اعتبارات... الخ.

(٢٦) أي بهذا النظر الدقيق، لا يكون للأجزاء ماهية في الخارج.

(٢٧) أي غير الوجود.

(٢٨) أي بساطة ذات الأجزاء، واران ببساطتها، أن تكون ذات الأجزاء الحدية وماهيتها، واحدة غير متعدّدة في الخارج، كما هو مؤدي القول الأول، واران بتركيب ذات الأجزاء، أن تكون ذاتها وماهيتها، متعدّدة في الخارج، سواء كانت متّحدة الوجود فيه، كما هو مؤدي القول الثاني، أو كانت متعدّدة الوجود، كما هو مؤدي القول الثالث^(١).

(١) (الأوّل أنّها في العين واحدة ماهية، ومعلوم ان الماهية الواحدة، لا يكون لها إلا وجود واحد،

(بَل) كما يقول أصحاب القول^(٢٩)، بوحدها ذاتاً ووجوداً، في جواب من يقول عليهم: إن الصور العقلية^(٣٠)

وقوله (فضلاً عن بساطة)، يريد أن هذا النَّظْر، لا وجه للنزاع، والذهاب إلى واحد من الأقوال؛ لأنَّه بهذا النَّظْر، لا ماهية للأجزاء في الخارج، حتَّى ينزاع في أن الماهية، واحدة أو متعدّدة. اما قوله: (بل باعتبارات له... الخ) هذا إشارة إلى القول الرابع، المبني على النَّظْر الدقيق العرفاني.

(٢٩) يعني به أصحاب القول الأول.

(٣٠) هذا مقول قول من يقول عليهم، وبعبارة أوضح: هذا يكون تقريراً للإشكال



والثاني انها في العين متكررة ماهية، كما في الذهن، متّحدة وجوداً، والصواب قول رابع، وهو ان ماهية الأجزاء العقلية، غير متحقّقة في العين، لا بنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما اشرنا إليه بقولنا: (بل باعتبارات له تلك الصور). وهو مقتضى اصالة الوجود، واعتبارية الماهية، ففي الخارج، ليس إلّا نحو وجود، ينتزع منه العقل، لأجل التنبية، بمشاركات اقل او اكثر، مفاهيم خاصة وعامة واعم، فإذا حصل زيد في العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الإنسان، وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً، حصل الحيوان، وإذا شاهد معها الشجر، حصل له الجسم النَّامي، وهكذا، وليست متحقّقة في العين إلّا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتألّهين (قدس سره)، وإليه ناظر ما ارتضاه، من ان الفصول الحقيقية، انحاء الوجودات، وإلّا، فالفصل احد الماهيات والكليات الخمس، وإتّما خصه بالفصل، لأن الجنس ماهية ناقصة مبهمة، تحصّله بالفصل، وشيئية الشيء، بالصورة التي هي، مأخذ الفصل، بل عينه). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢،

المتخالفة^(٣١)، كيف تكون مطابقة لأمر بسيط^(٣٢)، ذاتاً ووجوداً في العين؟ إنها تنتزع^(٣٣) من ذلك البسيط^(٣٤)، بحسب اعتبارات واستعدادات، تحصل للعقل^(٣٥)، بمشاهدة^(٣٦) جزئيات أقل أو أكثر معه،

عليهم. وقوله (ان الصور العقلية) وهي الجنس والفصل.

(٣١) في الذهن ذاتاً ووجوداً.

(٣٢) أي لشيء بسيط، وهو ماهيتها؛ لأن المفروض أنّها واحدة.

(٣٣) هذا مقول قول، ما يقوله اصحاب القول، بوحدتها ذاتاً ووجوداً، وبعبارة أوضح: أنه مفعول لقوله، كما يقول اصحاب... الخ. وقوله (انّها تنتزع) أي أن الصور العقلية، أعني الجنس والفصل.

(٣٤) أي البسيط ذاتاً ووجوداً، وهو ماهيتها.

(٣٥) أي بحسب انتزاع العقل واعتباره، واستعداده لحصول الصورة العقلية، من الشيء فيه، وبعبارة أخرى، أنه يكون اعتبارات للعقل، واستعدادات موجودات فيه، فينتزع منه هذه الصور العقلية.

(٣٦) هذا متعلّق بقوله (تنتزع)، أي ينتزع من ذلك الأمر البسيط، بحسب مشاهدات جزئيات، قليلة أو كثيرة، مع ذلك الأمر البسيط، كما مثّل لذلك في الحاشية^(١)، بما حاصله: أنه إذا حصل زيد في العقل بالمشاهدة، وشاهده معه عمر، وتكرر خالد أو أكثر من ذلك، حصل للعقل استعداد حصول الإنسان، فإذا له

وتنبّه^(٣٧) لما به الاشتراك، وما به الامتياز بينها^(٣٨)، كذلك نقول^(٣٩) نحن (باعتبارات له)^(٤٠) أي لما له تلك الأجزاء^(٤١)، فالمرجع معلوم^(٤٢) من السياق، وهو حينئذٍ^(٤٣) نحو من الوجود بسيط، (تلك الصور)^(٤٤) الذهنية.

استعداد لحصوله حصله، وإلا فلا، وإذا شاهد معه الفرس وغيرها، حصل الحيوان، إذا كان له استعداد، وإذا شاهد العقل معه الشجر، حصل الجسم النامي، وإذا شاهد معه الحجر، حصل الجسم وهكذا. ثم يلاحظ الفارق ما بين هذه المشاهدات، فيحصل الفصل، كالناطق والصاهل، فالمشاهدة مع الإنسان، حصل للعقل بحسب استعداده، اعتبار أمر في الإنسان، به الاشتراك، واعتبار أمر فيه، يكون به الامتياز.

(٣٧) أي وبسبب تنبه العقل.

(٣٨) أي بين هذه الأمور الاعتبارية.

(٣٩) أي كما يقول أصحاب القول... الخ، كذلك نقول.

(٤٠) أي كما نقول نحن، بسبب اعتبارات العقل، تكون له تلك الصور.

(٤١) وهو النوع.

(٤٢) أي مرجع الضمير في قوله باعتبارات له... الخ، الذي هو عائد إلى ماله تلك الأجزاء.

(٤٣) أي وماله تلك الأجزاء، حين النظر إلى عدم تحقق الماهية بالذات، في الخارج.

(٤٤) مبتدأ مؤخر إلى قوله: باعتبارات له.

فبالحقيقة كلّها^(٤٥) خارجة من ذلك الوجود، ذاتية كانت^(٤٦) المفاهيم الذهنية، أو عرضية، إلا أن ما ينتزع^(٤٧)، ويحكى عن مقامه الأول^(٤٨)، تسمى ذاتيات، وما ينتزع ويحكى عن مقامه الثاني^(٤٩)، يسمى عرضيات. وأما القول الثالث فسخيف، إذ لا يتحقق الحمل بينها^(٥٠) حيثنذ^(٥١).

(٤٥) أي الصور الذهنية.

(٤٦) أي تلك الصور العقلية.

(٤٧) هذا شروع في الفرق في المفاهيم الذاتية والعرضية^(١).

(٤٨) أي بلا واسطة شيء، يثبت العقل له، ويعتبره فيه.

(٤٩) أي بواسطة شيء، يثبت العقل له، ويعتبره فيه.

(٥٠) لعدم الاتحاد في الوجود.

(٥١) أي حين القول بالقول الثالث، وأما القول الأول، فسخيف أيضاً؛ لأن إذا تغيرت المفاهيم ذهنياً، والماهية في الذهن، كيف تكون لها ماهية واحدة في الخارج، كذا ذكر الأستاذ.

(١) (نظير الاسماء الإلهية، مثل العلم المطلق، والحياة والقدرة المطلقتين ونحوها، فإنها، من جهة حكايتها، عن الكمال الذاتي للوجود، وانتزاعها عن حاق ذاته، تسمى بأسماء الذات، وما يحكى عن مقام ظهوره، والتعيينات الطارئة عليه، في هذا المقام، يسمى بأسماء الفعل ونحوه، مع ان كلّها - من حيث مفاهيمها - خارجة عن حاق الوجود، فتدبر). تعليقة الاشتياني على المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الأشتياني، ج ٢، ص ٣٩٢.

غرر في خواص الأجزاء

بَيْنَةُ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أجزا وَسَبْقُها على الكُلِّ وَجِبَ
لِكُلِّ أَجْزَاءِ عَتَبَاتٍ تُعَدُّ الكُلُّ أَفْراداً ومجموعاً وَرَدُ
بِشَرْطِ الاجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الأجزاءِ الَّتِي بالأَسْرِ
فالسَّبْقُ للأجزاءِ بالأَسْرِ على كُلِّ بِمَعْنَى كانَ يَتَلَوُ الأَوَّلَ

غرر في خواص الأجزاء^(١)

أحديها انها (بَيِّنَةٌ) خبر مقدّم، يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهية^(٢)، مستغنٍ عن الوسط، فهذا استغناء عن السبب^(٣)، لكن في الذهن^(٤). ثانیها أنها (غَيِّبَةٌ عَنِ السَّبَبِ) أي في الوجود الخارجي^(٥). كما هو المتبادر^(٦).

(١) اراد بالخاصة هاهنا: سواء كانت مطلقة^(١)، وهي التي توجد في غير الشيء، إلا أن الشيء، لا يمكن أن يكون بدونها. وخاصة مقيدة، وهي التي لا توجد في غيره. وقوله (الاجزاء)، سواء كانت جنساً أو فصلاً، أو صورة أو مادة.

(٢) المتصورة بالكنه والحقيقة، أما المتصور بوجه؛ فيحتاج إثباتها له، إلى حدّ أوسط.

(٣) أي من الحد الاوسط.

(٤) أي لكن هذا الاستغناء يكون في الذهن، ومن المعلوم أن هذه الخاصة، ليست مختصة بالأجزاء، بل هي موجودة في لوازم الماهية، كالزوجة للأربعة.

(٥) ومن المعلوم أن هذه الخاصة، موجودة في لوازم الماهية أيضاً، فأنها لا يكون لها سبب، غير سبب الماهية.

(٦) عندما ينفي السبب عن شيء، فإنه يتبادر منه، نفي السبب الخارجي، دون

(١) منطق المشركين، الشيخ الرئيس، ص ٥٣. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد

وقد عرّف الذاتيّ^(٧) بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتيّ ما لا يعلل.

والمراد: الغناء عن سبب على حدة، وراء سبب الماهيّة^(٨)، وعن سببية على حدة^(٩)، من قبل سبب الماهيّة. (أجزا) مبتدأ مؤخر^(١٠)، (وَ) ثالثتها^(١١) أن (سَبَقُهَا عَلَى الْكُلِّ)^(١٢)

السبب الذّهني، الذي هو الحدّ الأوسط، فإذا قيل: أن الله ﷻ ليس له سبب، يفهم منه، أنه لا سبب له في الخارج.

(٧) أي جزء الماهية.

(٨) إلّا فهو ممكن الوجود، يحتاج إلى سبب، وسببه هو سبب الماهيّة نفسها.

(٩) مراده أن لا يكون سبب الماهيّة، مؤثراً في الجزء بسببته، غير سببته للماهية، أي لا تكون جهة تأثير في الماهية، غير جهة تأثير فيه.

(١٠) لقوله بينة.

(١١) أي ثالث الخواص.

(١٢) أي سبق الأجزاء على المجموع، وسبقها بحسب الماهيّة، يكون سبقاً بالتّجوهر؛ لأنّ الجزء مقوم للكل، وسبقها بحسب الوجود، يكون سبقاً بالطبع؛ لأنّ ملاك السّبِق بالطبع، أن يكون المتأخّر محتاجاً للسابق، وليس عند وجود السابق، يوجد المتأخّر، وكذا هنا، فإنّ الكل في وجوده، محتاج للجزء، وليس عند وجود الجزء، يوجد الكل^(١٣).

(١٣) الذّهني والخارجي.

(١) وهذه الخاصّة، لا توجد في غير الجزء من اللّوازم. (منه رحمه الله).

في الوجودين^(١٣) (وَجَبْ). ولك أن تجعل الواو للحال^(١٤)، حتى يفيد مع ذكر الخاصّة الثالثة، الدليل على الخاصتين الأوليين^(١٥). ولما كان في تقدم الأجزاء على الكل إشكال^(١٦)، هو كالأشكال المشهور، في سبق

(١٤) كما جعلناها استئنافية فيه.

(١٥) إمّا جعله دليلاً على الخاصّة الأولى، فتقريره أن يقال: كيف لا تكون الأجزاء بيّنة الثبوت^(١٧)، وتصور الكل بالحقيقة، مسبوق بتصورها، فيلزمه التّصديق بثبوتها للكل، وإلا فلا يكون متصوراً للماهيّة، بالكنه والحقيقة. وإمّا جعله دليلاً على الخاصّة الثانية، فتقريره أن يقال: حيث إن سبقها على الماهيّة، يكون من قبيل سبق الأجزاء على الكل، وذاتيات الشيء، على نفس ذلك الشيء، فلو كانت تحتاج الأجزاء، إلى سبب وراء سبب الماهية، ذلك السبب، هو الذي يجعلها جزءاً للماهية، للزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته، وهو باطل، كما ذكرناه في باب الجعل.

(١٦) وهو أن الكل عين الأجزاء، فلو كانت الأجزاء متقدّمة على الكل، لزم سبق الشيء على نفسه، وهو باطل.

(١) (إذ كيف لا يكون الأجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكل، مسبوق بتصورها؟ بل تصوّر المجموع، ليس إلاّ تصوّر هذا وذلك، فيلزمه التّصديق بثبوتها للكل، ولولاه، فمعلوم انه لم يتصور الماهيّة، إلاّ بوجه ما، وأيضاً لو لم يستغن عن الوساطة في الثبوت، لزم الجعل التّركيبي في الذاتيات. وهو باطل). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٦٤، حاشية ٢.

العلة التامة^(١٧) على المعلول^(١٨)، تصدينا لدفعه بذكر الاعتبار الأربعة^(١٩)، التي في كل كثرة^(٢٠). فقلنا: (لكل أجزاء اعتبارات تُعدّ)^(٢١)

(١٧) وهو أن العلة التامة، مشتملة على مادة المعلول وصورته، والمادة والصورة لشيء، يمتنع تقدمها على ذلك الشيء؛ لأنّها أجزاء له، وهو كلُّ لها، والكل عين الأجزاء، فلو كانت الأجزاء مقدّمة على الكل، لزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا الإشكال ذكره السيد شريف، في شرح المقاصد^(٢١)، وذكر أنه لا وجه لإطلاق القول، بان العلة سابقة على المعلول، بل إنّما السابق، هو العلة الناقصة لا التامة.

(١٨) المركّب، وأما البسيط فلا يرد عليه ذلك الإشكال؛ لأنّه لا مادة له ولا صورة.

(١٩) التي تكون لأجزاء كل مركّب.

(٢٠) تكون أجزاء لمركّب خارجي.

(٢١) الأول: أن تعتبر كل واحد من الأجزاء، منفرداً عن الآخر، أي يلحظ كل واحد منها، على حدة، بشرط عدم انضمامه، إلى شيء آخر من الأجزاء، وهذا اللّحظ لا تكون أجزاء، بل أمور مستقلة، ويسمّى هذا اعتبار بشرط لا.

الثاني: أن تلحظ منضمّة بعضها لبعض، أي مجتمعة بشرط الاجتماع، وهذا هو الكل، ويكون هذا الاعتبار بشرط شيء.

الثالث: أن تلحظ مجتمعة، بشرط الاجتماع، أي على نحو يعتبر، أن الهيئة الاجتماعية جزء مثلها.

أحدها (الكُلُّ أفراداً) أي كل فرد فرد^(٢٢)، وثانيها الكل (ومجموعاً^(٢٣)) وَرَدَ بِشَرْطِ
الاجتماع^(٢٤)، وثالثها ما في قولنا: (أو بالشَّطْرِ) أي الكل^(٢٥) مجموعاً، بنحو شَطْرِيَّةِ
الاجتماع^(٢٦)،

الرابع: أن تلحظ مجتمعة لا بشرط الاجتماع، أي لا يعتبر معها الاجتماع، ولا
يلحظ معها الاجتماع، فيكون هذا الاعتبار، لا بشرط، وبهذا اللَّحَاطِ، تكون أجزاء
للمركَّب، الَّذِي هو الأجزاء الملحوظة بشرط الاجتماع، وليس اللابشرط،
وبشرط لا، المذكوران في هذا المبحث، هما اللابشرط وبشرط لا، المذكورين في
مبحث الفرق بين الصورة والمادة، وبين الجنس والفصل؛ لأنهما هناك، تكون
اعتبارات في الأجزاء، التي هي معتبرة باعتبار لا بشرط هنا، وأيضاً أن المضاف
إليه، لا بشرط وبشرط لا هناك، هو الاتِّحَادِ، والمضاف إليه لا بشرط وبشرط لا،
هو اللاجتماع.

(٢٢) أي تلحظ الأجزاء، كل على حدة.

(٢٣) أي كل الأجزاء، تلحظ منضمة.

(٢٤) أي تلحظ الأجزاء المنضمة، بشرط الانضمام والاجتماع، بأن يكون
الاجتماع خارجاً^(٢٥).

(٢٥) أي كل الأجزاء مجتمعة.

(٢٦) أي بنحو الاجتماع، الَّذِي هو أمر اعتباري، جزء مثلها.

ورابعها ما في قولنا (أو نَفْسِ الأجزاءِ التي بالأَسْرِ)^(٢٧)، أي الكل مجموعاً، ولكن ذات المجموع^(٢٨)، لا مع الوصف العنواني^(٢٩). فإن ذات المجموع^(٣٠) شيء، وهيئة المجموعية^(٣١) شيء آخر، كما أن ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء^(٣٢)

(٢٧) أي التي تكون مجتمعة، أي الأجزاء التي تكون منضمة، تلحظها لا بشرط الانضمام، لا أننا نلحظها بشرط عدم الانضمام، نظير ذلك مثلاً، لو لاحظنا الشيء الذي يكون واحداً، لا بشرط الوحدة.

(٢٨) أي لا الكل المجموعي بشرط الاجتماع، بل يلحظ الكل المجموعي بذات، لا مع وصف العنوان، كما يلحظ العارض له الوحدة، من حيث ذاته، لا بشرط الوحدة ولا بشرطها، ولو لحظ المتّصف بالعالمية، لا بشرط العالمية.

(٢٩) وهو الاجتماع، لا بشرط الاجتماع، ولا بشرط الاجتماع.

(٣٠) هذا جواب، ودفع سؤال مقدر: أنه كيف يلحظ كل الأجزاء مجموعاً، ولم يأخذ معها الاجتماع، لا بنحو الشرط، ولا بنحو الشرط، فأجاب بما ترى.

(٣١) أي الاجتماع والانضمام.

(٣٢) ويصحّ أن يلحظ المتّصف بشيء، لا بشرط ذلك الشيء، ولا بشرطه^(٣٣).

(١) (أنّ المتّصف بشيء، بالعرض مطلقاً، ما لا يتّصف به حقيقة، وإنّما يوصف به، لمقارنته، لما هو الموصوف به حقيقة، وهذا لا يختصّ بالانضمام بالوجود، بل يجري في سائر الإضافات - كالاتّصاف بالحركة، والوضع، والأين، والكيف، وأمثال ذلك - فالتجوّز في الموجود بالعرض، في نفس الانضمام والإسناد، فهو تجوّز عقلي، وفي الموجود بالكتابة والعبارة، في جعل المدلولية لهما وجوداً، وهو تجوّز لغوي، ولمّا كان المتبادر من المجاز في عرفهم، هو اللغوي، أطلقوه على هذين

آخر^(٣٣). وهذه الثلاثة^(٣٤) متعلّقة بقولنا: مجموعاً^(٣٥)، ومشاركة في الاجتماع^(٣٦) والمعية^(٣٧)، بخلاف الكل الفرادي^(٣٨).

(٣٣) ويصح لحاظ الواحد، لا بشرط الوحدة، ولا بشرطها.

(٣٤) يعني ما عدا اعتبار الكل افراداً.

(٣٥) أي اقسام له، وهو معتبر فيها؛ لأنّها عبارة عن لحاظ، تلحظ الأجزاء الموصوفة بالاجتماع؛ بشرط الاجتماع أو بشرطه، أو لا بشرطه ولا شرطه.

(٣٦) أي تلحظ الأجزاء بوصف الاجتماع، فترد عليها، هذه الاعتبارات الثلاثة.

(٣٧) عطف تفسير على الاجتماع.

(٣٨) فإنه لا يلحظ معه الاجتماع، بل يلحظ عدمه.



الوجودين، وجعلوا الموجود، بوجود الغير، قسماً على حدة، وسمّوه بال(الموجود بالعرض) كسائر الإتصافات العرضية.

وعلى ما ذكر، فلو وصف زيد بالموجود في الخارج، باعتبار وجود دالّ من الكتابة، أو العبارة، عليه فيه، كان من قبيل الاتّصاف بالعرض، وكان مجازاً عقلياً.

وعلى ما ذكر يعمّ الوجود بالذات، كون الشيء في نفسه، من دون كونه لغيره، وهو مطلب هل البسيطة، كقولنا (زيد موجود)، وكونه لغيره، إذا كان لهذا الشيء وجود في نفسه أيضاً، وهو مطلب هل المركّبة، كقولنا (زيد إنسان أو حيوان). ويختصّ الوجود بالعرض، بكونه لغيره، إذا لم يكن له وجود في نفسه، بل كان موجوديته بوجود الغير، لأجل مقارنته له، أو انتزاعه منه، كما في سائر الإتصافات العرضية). شرح الالهيات من كتاب الشفاء، محمّد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي،

إذا عرفت هذه، (فالسَّبْقُ للأجزاءِ بالأسْرِ^(٣٩) عَلَى كُلِّ^(٤٠) بِمَعْنَى كَانَ^(٤١) يَتَلَوُّ الأَوَّلَا^(٤٢))
 أي على الكل المجموعي^(٤٣)، بشرط الاجتماع، لا بالمعنى الثالث^(٤٤)، فإن هيئة^(٤٥)

الاجتماع

(٣٩) الأجزاء المجتمعة، لا بشرط الاجتماع، أي الأجزاء بالاعتبار الثالث.

(٤٠) أي على المركّب.

(٤١) أي الكل، والمركّب الذي هو عبارة عن الأجزاء الملحوظة، بشرط الاجتماع، الذي هو الاعتبار الثاني، المذكور في النظم، بعد اعتبار الكل أفراداً، الذي هو الاعتبار الأول.

(٤٢) أي كان يتلو الاعتبار الأول في النظم، فالاعتبار المذكور بعد الاعتبار الأول، الذي هو الكل أفراداً، هو معنى الكل والمركّب.

(٤٣) أي سبق الأجزاء بالأسر، على الكل المجموعي.

(٤٤) أي ليس السَّبْقُ على الكل بالمعنى الثالث، وهو الأجزاء بشرط الاجتماع؛ لأن الكل بهذا المعنى، لا وجود له في الخارج؛ لأن للهيئة الاجتماعية - أعني الاجتماع - أمر اعتباري، فإذا كانت جزءاً لشيء، لم يكن ذلك الشيء موجوداً؛ لأن الأمر الاعتباري غير موجود في الخارج، فالذي يكون جزءه، لم يكن موجوداً في الخارج؛ لأن المركّب إذا انتفى أحد اجزائه في مكان انتفى نفسه، فإذا كان الأمر كذلك، فليس الكل والمركّب بالمعنى الثالث، وإلا لزم عدم وجود المركّبات في الخارج، وهذا لا يقول به أحد.

(٤٥) هذا تعليل إلى كون الكل، ليس بالمعنى الثالث، وأما كون الكل ليس

أمر اعتباري^(٤٦)، فكذلك مجموع العارض

بالمعنى الأول، فواضح، إذ من المعلوم، أن الأجزاء بذلك اللّحاظ، ليست بأجزاء، وحيث لا جزء، فلا كل، والجزئية والكلية، متكافئان في الوجود، إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر.

(٤٦) إذ لو كان أمر موجود في الخارج، للزم التسلسل، وذلك لأن الأجزاء الأربعة، التي تكون لها هيئة اجتماعية، لو كانت الهيئة موجودة؛ لكانت الأجزاء خمسة، وتكون لها هيئة، فتكون الأجزاء ستة، وهلم جرا^(٤٧).

(١) (إذ لو كانت هيئة الاجتماع، في العشرة مثلاً، امرأ عينيّاً، كالبياض، كانت هي الحادية عشرة، ففرضت هيئة اجتماع الاحد عشر، والمفروض ان الهيئة الاجتماعية مطلقاً، امر عيني، فيصير الاحد عشر اثني عشر، وله هيئة أخرى عينية، وهكذا، فيلزم التسلسل.

وهاهنا وجه آخر، في حل إشكال: تقدم العلة التامة، المركبة من اجزائها- المادّة والصورة- على المعلول، وهو ان العلة الماديّة والصوريّة، معتبرتان في ناحية العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحداني، على ما عرفت من ان شئيّة الشيء بصورته، وان الفصل الأخير، الجامع لوجودات اجناسه وفصوله، هو حقيقة النوع، بل هو الوجود، فكيف يتحقق المادّة والصورة، بما هما شيئان في المعلول، حتّى يقال: هما في العلة، عين ما في المعلول، فلا تقدّم؟ كيف لا تقدم للعلّة التامة، وهي العلة الحقيقية؟ واطلاق المركّب على المعلول، المستكمل بالوصول إلى الغاية، باعتبار قبول التحليل عند العقل، إلى كمالات تلك الموجودات المتعاقبة، وفعليّاتها، فإنّه جامع لها بنحو اللّف، وهو بوحده، يوازي الكل بكثرتها، وليس فاقداً، إلا ما هو من باب الحدود والنقائص). شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٦٦، حاشية ٤.

والمعروض^(٤٧). فحصل المغايرة بين المتقدم^(٤٨) والمتأخر^(٤٩).

(٤٧) أي الأجزاء التي عرضت لها الهيئة، وتكون جزء مثلها، يكون ذلك المجموع، أمراً اعتبارياً، لا وجود له في الخارج، ونحن كلامنا في المركبات، التي عندنا بأيدينا، التي يمكن وجودها في الخارج، وبهذا المعنى، لا يمكن أن يوجد في الخارج، كما بينا، فليس كلامنا في المركب بالمعنى الثالث.

(٤٨) وهو الأجزاء المجتمعة، لا بشرط الاجتماع.

(٤٩) وهو الأجزاء بشرط الاجتماع.

وارتفع^(١) الإشكال في تقدم الأجزاء على الكل؛ لأنه لم يكن المتقدم عين المتأخر، وكذا ارتفع بهذا التقرير، إشكال العلة التامة، فإن المتقدم في العلة التامة، نفس المادة والصورة، الملحوظة لا بشرط الاجتماع، والمتأخر هو المعلول، الذي [هو] عبارة عن الأجزاء، بشرط الاجتماع.

(١) (قوله وارتفع الإشكال... الخ)، كذا وجد في المخطوط.

[٣٦]

غرر في أنه لا بدّ في أجزاء المركّب الحقيقي
من الحاجة بينها

في واحدٍ حقيقةً تركّباً الفقرُ فيما بين الأجزاء وجباً
لوحدٍ حقيقةً معياراً إن كان في موصُوفها آثارُ
سوى الذي الأجزاء عراً من أثر كآثر الياقوتِ لا كالعسكرِ

غرر في أنه لا بُدَّ في أجزاء المركَّب الحقيقي^(١)
من الحاجة بينها^(٢)

(في واحدٍ حقيقةً) أي واحد^(٣)، له وحدة حقيقية^(٤)، (ترَكَّبًا)^(٥) من أجزاء.

(١) ويقابله المركَّب الاعتباري، الذي هو عبارة عن اعتبار أمور مجتمعة، لم تكن بينها وحدة حقيقية، أي لم تكن متشخِّصة بتشخص واحد، غير تشخصات الأجزاء، والمركَّب الحقيقي، هو الذي ينقسم في ألسنة القوم، إلى اتِّحادي^(٦) وأنضمامي، وأما المركَّب الاعتباري، فدائمًا انضمامي.

(٢) إنّما من الحاجة، أما في الحاليّة والمحليّة، والعلية والمعلولية، كما أن الصورة محتاجة إلى الهيولى؛ لأنها حالة فيها، والهيولى محتاجة إلى الصورة؛ لأن الصورة علّة لها، أو في التأثير والتأثر، كما في الممتزجات، فإنّ كل من الأجزاء، كان محتاجًا إلى الآخر، في تأثره بالآخر، وغير ذلك من جهات الحاجة.

(٣) أي شيء واحد.

(٤) أي له تشخص مستقل، وراء تشخص أجزائه، ويقابل الوحدة الحقيقية، الوحدة الاعتبارية، كوحدة العشرة والعسكر، فإن الوحدة الاعتبارية، تتحقق في المركَّب الاعتباري.

(٥) أي ذلك الواحد، تركَّب من أجزاء، والألف للإطلاق.

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، ص ٢٨٢.

(الفقر^(٦)) فِيمَا بَيْنَ الْأَجْزَاءِ (٧) وَجَبَا، وَإِلَّا لَامْتَنَعَ (٨) أَنْ يَحْصَلَ مِنْهَا (٩) حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، وَحِدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ (١٠) بِالضَّرُورَةِ، كَمَا فِي الْحَجَرِ الْمَوْضُوعِ (١١) بِجَنْبِ الْإِنْسَانِ. وَهَذِهِ إِحْدَى (١٢) الْمَسَائِلِ، الَّتِي لَمْ يَبْرَهِنُوا

(٦) أَيُّ الْحَاجَةِ، [وَهُوَ] مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ وَجَبَا.

(٧) أَيُّ بَيْنِ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ الْمَرْكَبِ.

(٨) أَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَرَّبَيْنِ الْأَجْزَاءِ.

(٩) أَيُّ مِنَ الْأَجْزَاءِ.

(١٠) أَيُّ لَهَا تَشَخُّصٌ.

(١١) فَإِنَّهُ حَيْثُ لَا حَاجَةَ بَيْنَهَا، لَا تَلْتَمُّ مِنْهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، لَهَا وَحِدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ.

(١٢) أَيُّ وَكُونَ الْمَرْكَبِ الْحَقِيقِيِّ، لَا بَدَّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنِ أَجْزَائِهِ، [هِيَ]

أَحْدَى الْمَسَائِلِ (١٣).

(١) وَمِنْهَا مَسْأَلَةُ (الوجود خير محض). وَمِنْهَا مَسْأَلَةُ (ان التلازم العقلي بين الشئيين، فرع كون احدهما علّة، والاخر معلولاً). وَمِنْهَا (بطلان الترجيح بلا مرجح). و(احتياج الممكن إلى العلّة). وَمِنْهَا (عدم اجتماع الضدين والتقيضين والمثلين). و(عدم ارتفاع الوسطين). وَمِنْهَا (ان الماهية من حيث هي ليست إلا هي). وَمِنْهَا (بطلان الدور). و(توقف الشيء على نفسه)، إلى غير ذلك من المسائل النَّافعة كثيراً، حيث يثبت بها، نفى التركيب عن الواجب، من الأجزاء الواجبة، ونفي كون الواجب، جزء من غيره، وعدم جواز توارد الفصلين، على جنس واحد، وعدم تركيب الماهية من أمرين متباينين، إلى غير ذلك من المسائل). تعليقة الأشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي

غرر في انه لا بدّ في أجزاء المركّب الحقيقي الحاجة بينها..... ٣٤٩

عليها^(١٣)؛ لكونها ضرورية^(١٤). ثمّ لما ذكرنا وجوب الحاجة في الواحد الحقيقي، أردنا أن نبين علامة الوحدة الحقيقية، فقلنا: (لَوْحِدَةٍ حَقِيقَةٌ مِعْيَارٌ)^(١٥)، هو (إن)^(١٦)

(١٣) نظير كون الوجود خيراً محضاً، والعدم شراً محضاً، فإنّها أيضاً لم يبرهنوا عليها، وكذا مثل مسألة أن بين المستفيد والمفيد، لا بدّ من المناسبة، فإنّها أيضاً لم يبرهنوا عليها، كصاحب الشوارق في المقدمة، عند الكلام في الصلاة.

(١٤) وممّا يدلّك على كونه من البديهيات، التي لا تحتاج إلى برهان، أنه إذا لم يكن بين أجزاء المركّب الحقيقي حاجة، لم يكن بينها ارتباط، وإذا لم يكن بينها ربط، فلا تحصل الوحدة الحقيقية، ولا يترتب على المجموع اثر، وراء أثر الأجزاء، كما سيجيء إن شاء الله. قوله (لكونها ضرورية)، والضرورة يستحيل البرهان عليها؛ لأن البرهان ما يحصل الأمر المجهول، وهي ليست من الأمور المجهولة، حتّى يحصّلها البرهان، فلو أقيم عليها البرهان، يلزم تحصيل الحاصل^(١٧).

(١٥) أي ميزان.

(١٦) أي ذلك المعيار أن.. الخ، وحاصله: أن علامة الوحدة الحقيقية، ومعيّارها، أن يكون للمتّصف بالوحدة أثر، لم يكن هو أثر احد الأجزاء، ولا مجموع آثار الأجزاء.

(١) شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، (قسم

بفتح الهمزة^(١٧)، (كَانَ فِي مَوْصُوفِهَا) أي موصوف الوحدة^(١٨)، (أَثَارُ سُوىِ الَّذِي
الأجزاء عراً)^(١٩) أي عري الأجزاء، (من أثر) بيان للموصول^(٢٠)، (كأثرِ الياقوتِ)^(٢١)
كالتفريح^(٢٢) مثلاً، فإنه أثر خامس، سوى أثر كل واحد من عناصره^(٢٣)، وسوى الآثار
الأربعة، التي لمجموع العناصر^(٢٤)، (لا كالعسكرِ)^(٢٥)، إذ ليس أثر العسكر، إلا
مجموع آثار آحاده.

(١٧) أي مصدرية، والمعنى معيار، وهو كون في موصوفها... الخ.

(١٨) الحقيقية، يعني المركب الحقيقي.

(١٩) أي سوى الأثر، الذي عرض على الأجزاء، فعري بمعنى عرض.

(٢٠) وهو الذي.

(٢١) فإنه علامة للوحدة الحقيقية؛ لأنه أثر، لم يكن أثر لاحد أجزائه.

(٢٢) ونفي الفقر.

(٢٣) أي من عناصر الياقوت وأجزائه المركب منها، من التراب والماء
والهواء والنار.

(٢٤) أي وليس التفريح، هو مجموع آثار أجزاء الياقوت وعناصره، كما في رفع
الحجر الكبير، بالنسبة إلى عشرة رجال، فإنه هو مجموع آثار الأجزاء، وهم
الرجال، فلا يكون علامة للوحدة الحقيقية.

(٢٥) هذا عطف على ما في النظم، من قوله (كأثر الياقوت)، أي لا كأثر العسكر،
فإن أثرهم من هزم العدو، هو مجموع آثار رجالهم، فلا يكون علامة للوحدة
الحقيقية، مثل هذا الأثر.

غرر في أن التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي أو انضمامي

إِنَّ بَقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةِ اتّحَادِي
يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادِ إِلَى أَنْ أَنْفِكَأَ بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا
إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَّةُ
لَكِنَّ قَوْلَ الْحُكْمِ الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرْكِيبُ الْإِنْضَامِي

غرر في أن التركيب بين المادّة والصورة^(١) اتّحادي^(٢) أو انضمامي^(٣)

(إنّ بقول السّيّد السنّاد^(٤) أي القوي، وهو صدر الدين الشيرازي^(٥)، المشهور

- (١) أي الجنس والفصل، المأخوذين بشرط لا، أعني الأجزاء الخارجية للجسم.
- (٢) وهو عبارة عن أن يصير شيء، عين شيء آخر، ويتحدّاه في الوجود، ولا تمايز بينهما في الخارج، ويشار لهما بإشارة واحدة في الخارج، تكون لها ذات واحدة في الخارج، ومعنى التركيب فيه^(٦): هو أن العقل يجرّؤه إلى مادّة وصورة مثلاً، وإلاّ في الخارج وجود واحد، له ذات واحدة، يشار إليه بإشارة واحدة.
- (٣) التّركيب الانضمامي^(٧)، عبارة عن أن ينضم شيء إلى شيء آخر، ويكون لكل واحد منهما، وجود غير وجود الآخر، وذات غير ذات الآخر، ويشار لكل واحد منهما في الخارج، لا أنّهما موجودان بوجود واحد، ولها ذات واحدة، ويشار إليها بإشارة واحدة في الخارج، لا بإشارة متعدّدة.
- (٤) صفة للسيد، أي السيد القوي.
- (٥) ويكون من اجداد سيد علي خان، صاحب أنوار الربيع^(٨).

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، ص ٢٨٢-٣٠٩.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي، ج ١، ص ١٧٣.

(٣) وقد مرت ترجمته، ج ١، ص ٢٠٨-٢٠٩.

بالسيد السند، وقد تبعه في ذلك، صدر المتألهين قدس سره، (تَرْكِيْبَ) أجزاء
(عَيْنِيَّةٌ) اتِّحَادِيٌّ^(٦) يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ^(٧) بِتَعْدَادٍ، حيث يحكم على المادة بأنها محلّ،
وعلى الصورة بأنها حالة، وعلى الجسم

(٦) أي تركيب الأجزاء الخارجية، يعني المادة والصورة؛ لأنها هي المسمّاة
بالأجزاء العينية، أي الخارجية.

(٧) خبر تركيب.

(٨) هذا دفع ما يورد على التّركيب الاتّحادي^(٨)، وحاصل الإيراد: أن التّركيب
الاتّحادي، عبارة عن أن يتحدا في الوجود، وذاتهما في الخارج واحدة، ومقتضى
هذا، أن لا يكون هناك تعدد في اجزائه، لاتّحادها في الوجود، فلا معنى لقولهم، أن

(١) فقال: (فيه إشكال؛ لأنّ حيثيّة القوّة، تنافي حيثيّة الفعلية، كما ينادي به دليل القوّة والفعل، المثبت
للهيولى، فكيف يتحدّ المتقابلان؟ وايضاً، الاتّحاد يجوز بين اللامتخصّص والمتخصّص، كالماهية
والوجود، والجنس والفصل، حيث انها اجزاء عقلية، لا خارجية، والهيولى موجودة عند
المحقّقين، والموجودان لا يكونان موجوداً واحداً، وتوجيه الاتّحاد، ان الهيولى لما كانت قوّة
محضة، ولم تكن مرهونة بفعلية، حتّى يكون لها تاب وتعص، عن الاجتماع بفعلية اخرى، كما في
الصورة (إذ صورة بصورة لا تنقلب)، والقوّة خفيفة المؤنة، جاز ان تتحد الهيولى، بكل صورة
وفعلية، ولا تعصي فيها عن قبولها، وهي وان كانت موجودة، إلّا ان وجودها في غاية الضعف،
حيث انها قوّة صرفة، فتركيبها مع الصورة، تركيب اللامتخصّص مع المتخصّص، لأنّ القوّة عدم، إلّا
أنها عدم شأني، فهذا معنى اتّحادهما، لا ان حيثيّة القوّة، وحيثيّة الفعلية واحدة، لا تعاند بينهما).
شرح المنظومة، الحكيم ملاهادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم

أنه مرّكب خارجي^(٩)،

المادّة محل الصورة، وغير ذلك مما يذكر على التّعدد، وأيضاً يلزم أن لا يكون فرق بين المرّكب - على تقدير أن يكون التّركيب اتّحادي - وبين البسائط الخارجية؛ لأن البسائط أيضاً لها وجود واحد في الخارج، وذات واحدة، وجنس وفصل في الذهن.

فأجاب بما حاصله: أن ذات المادّة، لما كانت تنفك عن الصورة؛ لأن ذات المادّة التي تكون لصورة الجنين، تكون مفارقة لصورة الجنين في النّطفة، وإن كان حال كونها في النّطفة، ليست مادّة الجنين؛ لأن مادّة الشيء لا تنفك عن صورته، نعم هي ذات مادّة الجنين، وكذا قد [تنفك] الصورة عن المادّة، كما في الإنسان إذا مات، فإنه تنخلع عنه الصورة الإنسانيّة، ويتلبس بالصورة الجماديّة، وكذا على رأي صدر المتألّهين^(١٠) ومن تبعه، من أن الصورة في العالم الأخرى، تكون مجردة عن المادّة، فلما كانت الصورة، تفارق المادّة، حصل التّعدد في العقل، واعتبر العقل كل منها على حدة، في مقام التّحليل، وحصل الفرق بينها وبين البسائط، فإنه ليس لها مادّة تفارق الصورة، بل هي على هذه الحال، حتّى في العالم الأخرى.

(٩) فهذه الاحكام، تقتضي أن لا يكون مرّكباً اتّحادياً؛ لأنّه على التركيب الاتّحادي، لا تركيب في الخارج، إذ في الخارج ليس إلا وجود واحد، وذات

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج١، ص٣٠٠، ج٢، ص١٣. ولمزيد من التّفصيل، أنظر:

الحجج البالغة على تجرّد النفس النّاطقة، الاستاذ حسن زادة أملي.

فالعذر من هذا وأمثاله^(١٠)، أنه بالنظر (إلى أن انفكاكاً بينها) أي بين العينية^(١١)، (قد حَصَلَا، إذ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ) أي بعد التجرد عن الهيولى، في عالم المثال (بأقيّة)^(١٢) بلا محل^(١٣)، (وَكَانَ قَبْلَهَا) أي وجد قبل الصورة^(١٤) المعينة^(١٥)، (الهيولى الثانية)^(١٦)

واحدة، فلا شيء في الخارج، محل لشيء آخر.

(١٠) من الاحكام، حيث مثل ما يقال، المادة ملازمة للصورة، والصورة علّة لها،

فإن هذه الاحكام، تنافي التركيب الاتحادي، وكونهما متّحدين في الخارج.

(١١) أي بين الأجزاء العينية، أعني الأجزاء الخارجية، وهي الصورة والمادة.

(١٢) على رأي بعض المحققين، كصدر المتألّهين^(١).

(١٣) أي بلا هيولى تحل فيها تلك الصورة.

(١٤) كما أن هيولى صورة الجنين موجودة في النطفة، لا أنها مكتسبة لصورة

النطفة.

(١٥) أي الخارجية.

(١٦) قد تقدم أن الهيولى الأولى، هي القوّة المحضّة، بحيث لا فرق بينها وبين

العدم، إلا بالاستعداد للوجود، وهي هيولى العناصر الأربعة، والهيولى الثانية^(٢)،

وهي الجسم القابل للصورة، ومن المعلوم أن الهيولى الثانية، تفارق بعض الصور،

حال كونها مكتسبة لصورة غيرها، كالهيولى الموجودة في النطفة، فإنها مفارقة

(١) المصدر السابق.

(٢) اشراق هياكل النور، غيّاث الدين دشتكي الشيرازي، ص ٧٩ - ٨٠.

مكتسبة لصورة أخرى^(١٧)، وإلا ففي حال المصاحبة^(١٨)، هما متّحدتان^(١٩). (لَكِنَّ قَوْلَ الْحُكْمَا الْعِظَامِ)، الذين كانوا (مِنْ قَبْلِهِ) أي من قبل السيّد، هو (التركيبُ الإِنْضِمَامِيّ). وهو المناسب لمقام التعليم والتعلم^(٢٠).

لصورة الجنين، حال اكتسائها بصورة النطفة، وكذا الهيولى الأولى، مفارقة لصورة الجنين، حال كونها مكتسبة لصورة أحد العناصر، أو لصورة النطفة مثلاً، وحينئذٍ فتخصيصه الكلام بالهيولى الثانية، لا وجه له، إلا اللهم أن يكون ذكرها، من قبيل التمثيل، وإنّما مثّل بها بالخصوص، لأجل القافية، أو لكون الكساء والعراء عن الصورة فيها، ظاهر كما قيل، وهو حسن.

والأولى أن يقول: ذات الهيولى الثانية؛ لأن هيولى الشيء، لا تكون مفارقة لصورته ابداً، نعم ذات هيولاه تكون مفارقة لصورته، عندما تكتسي صورة أخرى.

(١٧) كذلك القول بالعكس، فإن هيولى النطفة، تكون مفارقة لصورتها، حال اكتسائها بصورة الإنسان.

(١٨) أي وإن لم ينظر إلى الانفكاك، بين الصورة والمادّة، فهما متحدان وشيء واحد، ولا معنى للحكم على المادّة، بأنها محل للصورة، وغير ذلك من الاحكام، الناظرة إلى أنهما شيئان، لا شيء واحد، فلا بدّ أن تكون تلك الاحكام، ناظرة إلى الانفكاك بينهما، وإلا فتلك الاحكام، لا تلتئم مع التركيب الاتحادي. وقوله (حال المصاحبة) أي مصاحبة الصورة إلى الهيولى.

(١٩) على القول بالتركيب الاتحادي.

(٢٠) لأنّه هو الصحيح، والمذهب الصحيح، هو الذي ينبغي تعليمه

وتعلّمه^(١)، دون المذهب الباطل، فهذه العبارة كناية عن كون التركيب الانضمامي، هو الصحيح، ولذا قال في الحاشية^(٢) عليها، أنها اشارة، إلى أن التركيب الانضمامي، هو المرضي.

وقد استدل على كونه هو المرضي، بوجوه، نذكر المهم:

منها: أن حيثة القوّة، تنافي حيثة الفعل، والهيولى ما به قوّة الشيء، والصورة ما به فعلية الشيء، فالهيولى حيثتها حيثة القوّة، والصورة حيثتها حيثة الفعلية، كما سيجيء إن شاء الله ذلك.

ومن المعلوم أن بين القوّة والفعل، تقابل العدم والملكة؛ لأن القوّة هي عدم الفعلية، عما من شأنه أن يتّصف بها، وإذا كان الأمر كذلك، فلو اتّحدت الصورة والمادة، ووجدا بوجود واحد، وبشيء واحد خارجي، كما [هو] مبنى التركيب الاتّحادي، لزم أن تجتمع الحثيتان في شيء واحد، فيلزم اجتماع المتقابلين في أمر واحد خارجي، وأما على التركيب الانضمامي، فلا يتوجه هذا الإيراد؛ لأن كلاً منها موجود بوجود على حدة، وهما شيان، وهذا الدليل ذكره الشيخ إسماعيل، في حاشية الشوارق^(٣)، وتبعه المصنّف، فذكره في الحاشية.

ومنها: أن الاتّحاد أن يكون بين المتحصّل واللامتحصّل، كالجنس والفصل،

(١) الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املي، (قسم الحكمة)، ج ٢، ص ٣٧٢، حاشية ٥.

(٣) التعلّيقه عليه، للمولى إسماعيل بن المولى سميع الأصفهاني، من تلاميذ المولى علي النوري، المتوفي عام (١٢٧٧ هـ). ولم نعثر عليها.

والماهية والوجود، والهيولى موجودة عند المحققين، والصورة موجودة عندهم، فهما متحصّلان، فكيف يتحدان ويكونان شيئاً واحداً، وغير ذلك من الأدلة، التي ذكرها صدر المتألهين^(١)، وأجاب عنها، وأما هذان الدليلان، فلم يتعرض لهما. والجواب عن الأول: أنه قد تقدم سابقاً، أن العدم المقابل للوجود، هو العدم البديل، والهيولى عند وجود الصورة، تكمل قوتها، فتكون فعلية محضة، والهيولى ليس لها قوة، بالنسبة إلى الصورة المكتسبة بها؛ لأنّه لم يكن لها استعداد بالنسبة إلى تلك الصورة، إذ تلك الصورة صارت موجودة فيها، بل إنّما لها قوة بالنسبة إلى الصور الأخرى، وقوتها بالنسبة إلى الصورة المكتسبة بها، ذهبت، ولم تبق، والبرهان الذي سيجيء في الطبيعيات، لا يثبت أكثر من أن الهيولى، لها قوة بالنسبة إلى الصور الأخرى، غير الصورة المكتسبة بها، ومن المعلوم أن هذه القوة، لا تقابل بينها وبين الفعلية الموجودة فيها؛ لأن هذه القوة بالنسبة إلى فعليات، غير هذه الفعلية، فهي ليست عدم بديل لهذه الفعلية، حتّى لا تجتمع معها في الوجود، ولا تتحد معها في التّحقّق.

فتلخص: أن الصورة والهيولى، ماهيتين، وجدا بوجود واحد، ولا تقابل بينهما، كتقابل ماهية العمى، وماهية البصر، حتّى لا يمكن وجودهما بوجود واحد.

والجواب عن الثاني: أن قول الحكماء، أن الهيولى موجودة، والصورة موجودة، أن ارادوا بذلك، أن كلاً منهما موجود بوجود على حدة، بحيث يكونان متحصّلين، فلا نسلم ذلك. وإن كان مرادهم كونهما موجودين بوجود واحد، وأن الهيولى

(١) الأسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٥، ص ٢٨٢-٣٠٩.

موجودة بالعرض، والصورة موجودة بالذات، فهو صحيح.
واعلم أن الحق مع السيد السند، من أن تركيب الجسم من الهيولى والصورة،
اتّحادي لا انضمامي لوجوه:

منها: أنا قد ذكرنا، أن كل مركّب حقيقي، لا بدّ فيه من الوحدة الحقيقية، والوحدة
الحقيقية، لا تكون إلا مع وحدة الوجود؛ لأنها عبارة عن التّشخص، والتّشخص هو
عين أن يكون هناك وجود واحد، كما سيجيء ذلك، ومن هذا الدليل يظهر، أن كل
مركّب حقيقي، لا بدّ وأن يكون التّركيب فيه اتّحادي، من جهة أنه لا بدّ في التّركيب
الحقيقي، من الوحدة الحقيقية، ومعها لا بدّ وأن يكون الوجود واحداً.

ومنها: أنه قد تقدم، أن الفرق بين المادّة والجنس، بالاعتبار، ويتّحدان ذاتاً، وكذا
الحال في الصورة والفعل، وقد تقدم أن الجنس والفصل، يتّحدان في الوجود في
الخارج، بل قلت أن المذهب الحق، أن الوجود هو الموجود، والجنس والفصل،
ماهيتان منتزعتان من ذلك الوجود، فإذا كان الأمر كذلك في الجنس والفصل،
فالمادّة والصورة، لا بدّ أن يكونا ماهيتين منتزعتين، من وجود واحد، لأنهما عين
الجنس والفصل، وإنّما يختلفان بالاعتبار، والاعتبار لا يغير شيئاً من الواقع.

ومنها: أن الجنس والفصل، إنّما يصحّ حملهما، لأجل اتّحادها في الوجود خارجاً،
فلو كانت الهيولى والصورة، غير متّحدتين خارجاً، لما صحّ الحمل؛ لأنّه لم يكن
حينئذٍ الجنس والفصل، متّحدتين خارجاً.

الفهارس الفنية

أولاً: فهرس الايات

ثانياً: فهرس الأعلام

ثالثاً: فهرس المصادر والمراجع

رابعاً: محتويات الكتاب

فهرس الآيات

الآية	اسم السورة ورقم الآية	الجزء	الصفحة
{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}	سورة الإخلاص ١	ج ١	٧٦
{فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}	سورة البقرة ١١٥	ج ١	٧٦
{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}	سورة الشورى ١١	ج ١	٩٢
{وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ}	سورة الأنعام ٥٩	ج ١	٩١
{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}	سورة النور ٣٥	ج ١	١٣٤
{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ}	سورة الحديد ٣	ج ١	١٣٤
{إِنِّي أَرَانِي أَعْرَضَ حَمْرًا}	سورة يوسف ٣٦	ج ١	٢٩٥
{وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ}	سورة النساء ٢	ج ١	٢٩٦
{كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}	سورة الرحمن ٢٩	ج ١	٣٠٨
{عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ}	سورة الواقعة ٦١	ج ١	٣٢٤
{قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}	سورة الإسراء ٨٥	ج ١	٣٤٧
{كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ}	سورة الإسراء ٨٤	ج ١	٣٩٩
{فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ}	سورة المعارج ٤	ج ٢	١٣٢
{وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ}	سورة هود ٧	ج ٢	١٣٣
{وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأَانِكُمْ}	سورة الروم ٢٢	ج ٢	١٥٢
{يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ}	سورة الروم ١٩	ج ٢	١٥٢
{وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَّةٌ}	سورة القارعة ١٠	ج ٢	٢٤٣

فهرس الاعلام

الاسم	الجزء ورقم الصفحة
ابن سينا	ج ١: ٩-٢١-٤٣-٨٦-٨٧-٣٠٩-٣١٤-٤٣٤.
	ج ٢: ١٢٠-١٥٤-٢٧٨-٢٩٢.
ابن كمونة	ج ١: ١٤٨.
ابو الحسن الاشعري	ج ١: ٩٠-١٠٣-١٠٧.
	ج ٢: ٤١-١٢٩-١٦٥-١٦٩-١٨١-٢١٧-٢١٨.
ابو نصر الفارابي	ج ١: ١٢٣.
الاسكندر الافروديسي	ج ١: ٢٣٠.
بهمنيار	ج ١: ١٠٨-٣١٤.
الدواني	ج ١: ٦٩-١٥٤-١٩٤-٢٠٠-٢٠١-٢٢٦.
	ج ٢: ١٧.
سعد الدين التفتازاني	ج ١: ٣١٠.
الشريف الجرجاني	ج ٢: ٣٠٧-٣٣٨.
شهاب الدين السهروردي	ج ١: ١٠-٥٤-٣٧١-٣٧٢-٣٧٣-٣٧٤.
	ج ٢: ١٧.
صدر الدين الشيرازي	ج ١: ٢١-٦٨-١٣٠-١٤٩-١٥٤-٢٠٤-٢٠٥-٢١٠.
	٢١٧-٢١٩-٢٢٦-٢٢٧-٢٣٠-٢٣٣-٢٣٤-٣٢٢.
	٣٩٦-٤١٥.
	ج ٢: ٨٨-١٦٨-١٧٩-٢٢٠-٢٣٣-٣٠٩-٣١٣.
	٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦.

- الطوسي
ج ١: ٢٥٠-٣٠٢-٣٤٦-
ج ٢: ٣٠.
- عبد الرزاق اللاهيجي
ج ١: ٢١-٥٥-١١٢-١٧٣-١٧٧-١٩٢-٣٧١-
٣٧٢-٣٧٤-٣٧٥-٣٧٦-٤١٤-٤١٥.
ج ٢: ٦٠-١٢٩-١٨١-٣٤٩.
ج ١: ١١٢-٣٠٩-٤٢٣.
- عضد الدين الايجي
ج ١: ١٠٠-٣٠٩.
ج ٢: ٤١-٣٠٦.
- فخر الدين الرازي
ج ١: ٢٣٩-٢٤٠.
- فرفوروس
ج ١: ١٨٣-١٨٤-١٨٦-٢٥٠-٤١٧.
- القوشجي
ج ١: ١٩٤-٣٥٧-٣٧٧-٣٨٠-٣٨١-٤١٥.
ج ٢: ١٢١-١٢٢-١٢٩-١٥٤-١٨٠.
- محمد باقر الداماد

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكرم.

نهج البلاغة.

١. أثر فرفرىوس الصورى، الدكتور محمد جلوب الفرهان، مجلة دراسات الاجيال، (١٩٨٦م).

٢. ارسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت، (١٩٧٨م).

٣. أسرار الآيات، صدر الدين الشيرازى، تحقيق محمد خواجوى، وزارت فرهنگ آموزش، ايران، (١٤٠٢هـ).

٤. إشراق هياكل النور، غياث الدين دشتكى الشيرازى، تحقيق على اوجبى، ميراث مكتوب، ايران، (١٣٨٢هـ).

٥. اصول الكافى، الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى، تحقيق على اكبر الغفارى، دار الكتب الاسلامىة، ايران، (١٣٨٨هـ).

٦. اعيان الشىعة، محسن الامين، تحقيق حسن الامين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (١٤٠٣هـ).

٧. انوار الحكمة، الفيض الكاشانى، منشورات بيدار، قم، (١٤٢٥هـ).

٨. إنباه الرواة على أنباه النحاة، على بن يوسف القفطى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربى، القاهرة، (١٤٠٦هـ).

٩. أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، السيد حيدر آملى، تحقيق السيد محسن الموسوى، مطبعة الاسوة، قم، (١٣٨٢هـ).

- ٣٦٨.....تعليقة على شرح المنظومة
١٠. ايقاظ النائمين، صدر الدين الشيرازي، تحقيق محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، (١٣٦١هـ).
١١. بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، دار احياء الكتب الاسلامية، طهران، (١٣٨٨هـ).
١٢. البحر المديد، احمد بن عجيبة، تحقيق احمد القرشي، القاهرة، (١٤١٩هـ).
١٣. بد العارف، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد (ابن سبعين)، تصحيح جورج كتورة، دار الاندلس، بيروت، (١٩٨٧م).
١٤. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (١٤٢٢هـ).
١٥. بداية الوصول في شرح كفاية الاصول، محمد طاهر ال الشيخ راضي، تصحيح السيد محمد البكاء، مطبعة ستارة، قم، (٢٠٠٤م).
١٦. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد بن جعفر الاسترابادي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، (١٤٢٤هـ).
١٧. البصائر النصيرية في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، تعليق الشيخ محمد عبدة، تحقيق حسن المراغي، القاهرة، (١٩٨٩م).
١٨. التبصير في الدين، الاسفرائيني، تعليق محمد زاهد كوثرى، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة.
١٩. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠١٤م).

٢٠. التحصيل، بهمنيار، تحقيق مرتضى مطهري، دانشگاه الهيات ومعارف اسلامي، طهران، (١٣٤٩هـ).

٢١. تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالي، دفتر تبليغات حوزة علمية، قم، (١٤٠٧هـ).

٢٢. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب، مصر.

٢٣. تعليقة الاشتياني على شرح المنظومة، الميرزا مهدي المدرّس الاشتياني، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، (٢٠١٢م).

٢٤. التعليقات على شرح الدواني العقائد العضدية، السيد جمال الدين الأفغاني - الشيخ محمد عبدة، تقديم السيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، لبنان، (٢٠٠٢م).

٢٥. التعليقات، ابو نصر الفارابي، تحقيق جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، (١٩٨٨م).

٢٦. التعليقات، الشيخ الرئيس، ابن سينا، تصحيح عبد الرحمن بدوي، مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية، قم.

٢٧. التعليقات على شرح العقائد العضدية، جلال الدين الدواني، تقديم السيد هادي خسروشاهي، تحقيق الدكتور عمارة - الشيخ محمد عبدة، لبنان، (١٤٢٣هـ).

٢٨. تعليقات على الشواهد الربوبية، الحكيم هادي السبزواري، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، (١٩٤٨م).

٣٧.تعليقة على شرح المنظومة
٢٩. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلابادي، تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود- طه عبد الباقي سرور، مطبعة السعادة، مصر، (١٩٦٠م).
٣٠. تفسير بيان السعادة في مقدمات العبادة، سلطان محمد كلابادي، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت.
٣١. تفسير الاصفى، الفيض الكاشاني، مطبعة مكتبة الاعلام الاسلامي، قم، (١٤١٤هـ).
٣٢. تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، تحقيق هاشم رسولي المحلّاتي، المكتبة الاسلامية العلمية، طهران.
٣٣. تفسير الامثل، ناصر مكارم الشيرازي، دار احياء التراث العربي، (١٤٢٦هـ).
٣٤. تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة الحويزي، تصحيح هاشم الرسولي، مؤسسة اسماعيليان، قم.
٣٥. تقارير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، مطبعة القدس، قم، (١٤١٥هـ).
٣٦. تقارير في أصول الفقه، تقرير بحث البروجردي للاشتهاودي، مؤسسة النشر الاسلامي التابع لجماعة المدرسين، قم، (١٤١٧هـ).
٣٧. التوحيد، السيد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار فرقد، قم، (٢٠٠٢م).
٣٨. التلويحات، شهاب الدين السهروردي، طبع في مجموعة مصنفات شيخ الاشراف، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، طهران.
٣٩. تلخيص المحصّل، نصير الدين الطوسي، تحقيق عبد الله نوراني، جامعة طهران، طهران، (١٣٥٩هـ).

٤٠. تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن تركة، تحقيق السيد جلال الدين الأشتياني، انجمن اسلامي، طهران، (١٣٥٨هـ).
٤١. التوحيد، الشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (١٣٩٨هـ).
٤٢. توضيح المراد، السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات المفيد، طهران، (١٤٠٧هـ).
٤٣. ثلاث رسائل، جلال الدين الدواني، تحقيق السيد احمد تويسركاني، استان قدس رضوي، مشهد، (١٤١١هـ).
٤٤. جامع الاسرار ومنبع الانوار، السيد حيدر الأملي، تحقيق هنري كربان، عثمان يحيى، مركز النشريات العلمية والثقافية، طهران، (١٤٠٩هـ).
٤٥. جامع الافكار وناقد الانظار، محمد مهدي النراقي، منشورات الحكمة، طهران، (١٤٢٣هـ).
٤٦. الجمع بين رأي الحكيمين، ابو نصر الفارابي، تحقيق البير نصري نادر، مطبعة الزهراء، قم، (١٤٠٥هـ).
٤٧. جوامع الكلم، الشيخ احمد الاحسائي، مطبعة الغدير، البصرة، (١٤٣٠هـ).
٤٨. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الطوسي، منشورات بيدار، قم.
٤٩. جواهر النصوص في شرح الفصوص، عبد الغني النابلسي، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، دار ٥٣ - الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٩هـ).
٥٠. الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

٥١. الحاشية على الهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، قم.
٥٢. الحاشية على الهيات الشفاء، حسين الخوانساري، تحقيق احمد عابدي، بوستان كتاب، (١٣٨٧هـ).
٥٣. الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد، آغا جمال الخوانساري- المحقق السبزواري، تصحيح رضا أستاذي، مؤتمر المحقق الخوانساري، قم، (١٤٢٠هـ).
٥٤. حاشية الدواني على شرح القوشجي على التجريد، مخطوط.
٥٥. الاحتجاج، احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي، تحقيق السيد محمد باقر الخрсان، دار النعمان للطباعة، النجف الاشرف، (١٣٨٦هـ).
٥٦. الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، الاستاذ حسن زادة آملّي، بوستان كتاب، قم، (١٣٨١هـ).
٥٧. حدوث العالم، ابن الغيلان، مؤسسة الدراسات الاسلامية، قم.
٥٨. الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني، تحقيق الشيخ محمد تقي الايرواني، دار الاضواء، بيروت، (١٩٨٥م).
٥٩. الحديقة الوردية (الاربعينيات لكشف أنوار القدسيات)، القاضي سعيد القمي، تحقيق نجف قلي حبيبي، التراث المكتوب، طهران، (١٤٢٣هـ).
٦٠. حكمة الاشراف، شهاب الدين السهروردي، مؤسسة الابحاث والدراسات الثقافية، طهران.

٦١. حِكْمَ الفصوص وحِكْمَ الفتوحات المسمّى مجمع البحرين في شرح الفصّين، ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني، تحقيق احمد فريد المزيدي، دار الآفاق، القاهرة، (١٤٢٨هـ).
٦٢. حوار بين الالهيين والماديين، الشيخ محمد الصادقي، دار المرتضى، بيروت، (١٤٠٧هـ).
٦٣. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور حسام محي الدين الألويسي، مطبعة الزهراء، بغداد، (١٩٦٧م).
٦٤. خزانة الادب ولب اللباب لسان العرب، عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١٩٩٧م).
٦٥. الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، (١٤٠٣هـ).
٦٦. درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الأملي، مؤسسة دار التفسير، قم، (١٤١٦هـ).
٦٧. الدرّة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، نور الدين عبد الرحمن الجامي، تحقيق نيكولا هير - علي الموسوي البهبهاني، مؤسسة الدراسات الاسلامية، طهران، (١٣٩٩هـ).
٦٨. ديوان ابن فارض، ابن الفارض، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٠هـ).
٦٩. ديوان الجامي، عبد الرحمن الجامي، مخطوط.
٧٠. ذروة من حياة الشيخ علي كاشف الغطاء، العلامة السيد عبد الستار الحسيني، مؤسسة كاشف الغطاء، النجف الاشرف، (١٤١٨هـ).

- ٣٧٤.....تعليقة على شرح المنظومة
٧١. الذريعة الى تصانيف الشيعة، اغا بزرك الطهراني، دار الاضواء، لبنان، (١٤٠٣هـ).
٧٢. رسائل ابن سبعين، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد (ابن سبعين)، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٨هـ).
٧٣. رسائل شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تحقيق وتصحيح هنري كربن - السيد حسين نصر - نجف قلي حبيبي، مؤسسة الابحاث والدراسات الثقافية، طهران، (١٤١٧هـ).
٧٤. رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق نجف قلي حبيبي، مؤسسة بزوهشي، طهران، (١٣٨٣هـ).
٧٥. رسالة التصور والتصديق، نصير الدين الطوسي صدر الدين محمد الشيرازي، شرح العلامة الحلبي، بأشراف محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم.
٧٦. رسالة العشق، ابن سينا، تحقيق حسين الصديق، دار الفكر، بيروت، (٢٠٠٥م).
٧٧. رسالة في الحدوث، صدر الدين الشيرازي، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، (١٣٧٨هـ).
٧٨. الرسالة النيروزية، الشيخ الرئيس، طبعت ضمن رسائل ابن سينا، مطبعة بيدار، قم، (١٤٠٠هـ).
٧٩. رشحات البحار، محمد علي شاه آبادي، معهد الثقافة والفكر، طهران، (١٤٢٨هـ).

٨٠. رشحات عين الحياة، حسين بن علي الكاشفي، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠٠٨هـ).
٨١. زاد المسافر، صدر الدين الشيرازي، شرحه وعلّق عليه الاستاذ السيد جلال الدين آشتياني، مكتب الاعلام الاسلامي، قم.
٨٢. الاسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، (١٣٧٨هـ).
٨٣. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني، معه كتاب منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل - تأليف - محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (١٩٦٤م).
٨٤. شرح أسماء الله الحسنى، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق عبد الرؤوف سعيد - سعد حسن محمد علي، دار الحرم للتراث، القاهرة، (١٤٢٢هـ).
٨٥. شرح اصول الكافي، محمد صالح المازندراني، تحقيق وتعليق الميرزا ابو الحسن الشعراني، تصحيح علي اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، (١٣٨٨هـ).
٨٦. شرح اصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، مؤسسة الدراسات والابحاث الثقافية، طهران، (١٤٠٨هـ).
٨٧. شرح الالهيات من كتاب الشفاء، محمد مهدي النراقي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، الناشر كنگره بزرگداشت محققان نراقي، قم، (١٣٨٠هـ).
٨٨. شرح التجريد، علاء الدين القوشجي، منشورات بيدار، قم.

- ٣٧٦.....تعليقة على شرح المنظومة
٨٩. شرح حكمة العين، محمد بن مبارك البخاري (ميرك البخاري)، طبعة حجرية.
٩٠. شرح حكمة الاشراف، قطب الدين الشيرازي، تحقيق عبد الله نوراني، مهدي محقق، انجمن اثار ومفاخر فرهنگي، طهران، (١٣٨٣هـ).
٩١. شرح رسالة المشاعر، جعفر اللاهيجي، تحقيق جلال الدين آشتياني، بوستان كتاب، قم، (١٣٨٦هـ).
٩٢. شرح الاسماء الحسنی، صدر الدين القونوي، تحقيق قاسم الطهراني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (٢٠٠٨هـ).
٩٣. شرح الاسماء الحسنی، الحكيم هادي السبزواري، منشورات جامعة طهران، (١٤١٤هـ).
٩٤. شرح الاشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، تحقيق حسن زادة آملی، بوستان كتاب، قم، (١٣٨٣هـ).
٩٥. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات، قطب الدين الرازي، مع حاشية الباغنوي، تصحيح مجيد هادي زادة، ميراث مكتوب، قم، (١٣٨١هـ).
٩٦. شرح الاشارات والتنبيهات (لباب الاشارات)، فخر الدين الرازي، تحقيق احمد حجازي، مطبعة نفرتيتي، مصر، (١٩٨٦م).
٩٧. شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاستربادي، تحقيق محمد نور الحسن - محمد الزفراف - محمد محي عبد الحميد، دار الكتب العلمية، لبنان، (١٩٧٥م).

٩٨. شرح العرشية، الشيخ احمد الاحسائي، طبعت مع موسوعة جوامع الكلم، مطبعة الغدير، البصرة، (١٤٣٠هـ).
٩٩. شرح عيون الحكمة، الفخر الرازي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، طهران، (١٤١٥هـ).
١٠٠. شرح فصوص الحِكم للقيصري، داود القيصري، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، الشركة العلمية والثقافية للنشر، طهران، (١٣٧٥هـ).
١٠١. شرح فصوص الحِكم، صائن الدين تركة، تحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، (١٤٢٨هـ).
١٠٢. شرح فصوص الحِكم، خواجه محمد پارسا، تصحيح دكتور جليل مسگرز رحمته الله، مركز نشر دانشكاهي، قم، (١٣٦٦هـ).
١٠٣. شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى، داود القيصري، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٥هـ).
١٠٤. شرح القبسات، السيد احمد بن زين العابدين العلوي، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، تقديم مهدي محقق، ميراث مكتوب، قم، (١٣٧٦هـ).
١٠٥. شرح القوشجي على التجريد، علاء الدين بن علي القوشجي، مطبعة الرضي وبيدار، قم.
١٠٦. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، المحقق عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ علي اكبر اسد زاده، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، (١٣٩٠هـ).
١٠٧. شرح مطالع الانوار، قطب الدين الرازي، قم، الطبعة الحجرية.

١٠٨. شرح المنظومة، الحكيم ملا هادي السبزواري، علّق عليه الاستاذ حسن زادة املّي، تحقيق مسعود طالبي، مطبعة امير، قم، (١٩٩٢م).

١٠٩. شرح المنظومة، الحكيم الهيدجي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، (١٣٦٥هـ).

١١٠. شرح المواقف، السيد شريف الجرجاني، حاشية السيالكوتي، القاهرة، (١٣٧٠هـ).

١١١. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، (١٩٨٩م).

١١٢. شرح نبراس الهدى، الحكيم السبزواري، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، (١٤٢١هـ).

١١٣. شرح النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)، فخر الدين الأسفرايني النيشابوري، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، اشراف مهدي محقق، انجمن اثار ومفاخر فرهنگي، قم، (١٣٨٣هـ).

١١٤. شرح نهاية الحكمة، السيد كمال الحيدري، مؤسسة الامام الجواد، قم، (١٤٣٦هـ).

١١٥. شرح الهداية الاثرية، للمبيدي، طهران، (١٣٣١هـ).

١١٦. شرح الهداية الاثرية، صدر الدين الشيرازي، حجري، طهران، (١٣١٣هـ).

١١٧. شواكل الحور في شرح هياكل النور، المحقق جلال الدين الدواني، دار ومكتبة بيلون، بيروت، (٢٠١٠م).

- ١١٨ . الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، تعليق السيد جلال الدين آشتياني، مركز انتشارات، قم، (١٣٦٠هـ).
- ١١٩ . الشيخ علي كاشف الغطاء ودوره الاصلاحى والدينى فى العراق، صباح جابر عبد الحسين، رسالة ماجستير مقدمة الى قسم التراث فى الجامعة الحرة فى هولندا، (١٤٢٩هـ).
- ١٢٠ . سبع رسائل، المحقق الدوانى - اسماعيل الخواجوى، التراث المكتوب، طهران، (١٤٢٣هـ).
- ١٢١ . سير أعلام النبلاء، محمد بن احمد الذهبى، إشراف وتخرىج شعيب الأرنؤوط، تحقيق أكرم البوشى، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٩٩٣م).
- ١٢٢ . سلم العلوم وحاشيته المشهورة بالقاضى مع منهياته، القاضى محمد بن مبارك، حجرى، (١٣٠٦هـ).
- ١٢٣ . ظاهرة العدول فى شعر المتنبى، مصطفى عبد الهادى عبد الله، المجموعة العربية للتدريب والنشر، بيروت.
- ١٢٤ . الاعلام، خير الدين الزركلى، دار العلم، بيروت، (١٩٨٠م).
- ١٢٥ . العباة العنبرية فى الطبقات الجعفرية، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، تحقيق الدكتور جودت القزوينى، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٩٨م).
- ١٢٦ . العرشية، ابن سينا، مطبعة مولى، طهران، (١٣٦١هـ).
- ١٢٧ . العمل الضابط فى الرابطى والرابط، الاستاذ حسن زادة آملى، انتشارات قيام، قم.

١٢٨. الاعمال الفلسفية، ابو نصر الفارابي، تحقيق جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، (١٩٩٢م).

١٢٩. عوالي اللئالي العزيزية، ابن ابي جمهور، مطبعة سيد الشهداء، قم، (١٩٨٣م).

١٣٠. عين اليقين الملقب بالأنوار والاسرار، الفيض الكاشاني، دار الحوراء، بيروت، (١٤٢٨هـ).

١٣١. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٣هـ).

١٣٢. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق الشيخ ابراهيم رمضان، دارالمعرفة، بيروت، (١٤١٥هـ).

١٣٣. فرفيوس، أ.باركر، منشور في معجم أكسفورد الكلاسيكي.

١٣٤. فرهنگ معارف اسلامي، السيد جعفر سجادي، منشورات جامعة طهران.

١٣٥. الافق المبين، محمد باقر الميرداماد، ميراث مكتوب، قم، (١٣٧٦هـ).

١٣٦. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، دار الصادر، بيروت، (١٣١٧هـ).

١٣٧. الفكر المنطقي الإسلامي، الدكتور محمد جلوب فرحان، منشورات مكتبة بسام، الموصل، (١٩٨٨م).

١٣٨. الفواتح الالهية والمفاتيح الغيبية، نعمة الله بن محمود النخجواني، دار الركابي، مصر، (١٩٩٩م).

١٣٩. الفتوحات المكية، ابن عربي، تصحيح عثمان يحيى، دار احياء التراث العربي، بيروت، (١٩٩٤م).
١٤٠. فصوص الحِكم، ابو نصر الفارابي، تحقيق محمد حسن ال ياسين، منشورات بيدار، قم.
١٤١. القبسات، محمد باقر الداماد، تحقيق مهدي محقق، السيد علي الموسوي البهبهاني، بروفيسور ايزوتسو، الدكتور ابراهيم ديباجي، دانشگاه، طهران، (١٣٦٧هـ).
١٤٢. قصص الابرار، مرتضى مطهري، دار المحجة البيضاء، بيروت، (٢٠٠٨م).
١٤٣. الكافي، الشيخ الكليني، منشورات الاسلامية، طهران، (١٤٠٣هـ).
١٤٤. الكتاب التذكري، جمع من المؤلفين، بإشراف ابراهيم بيومي مذكور، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، (١٩٨٥م).
١٤٥. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان.
١٤٦. كشف ابن الرضا عن فقه الرضا، الشيخ علي كاشف الغطاء، تحقيق مصطفى ناجح الصراف، مطبعة صبح، بيروت، (٢٠١١م).
١٤٧. كشف الغايات في شرح التجليات الالهية، ابن سودكين، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠٠٤م).
١٤٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، تحقيق الاستاذ حسن زادة آملّي، جامعة المدرسين، قم، (١٤٠٧هـ).

١٤٩. كشف الوجود الغر لمعاني نظم الدرر، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق احمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٦هـ).

١٥٠. الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، عبد الكريم الجيلي، تحقيق قاسم الطهراني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (٢٠٠٨م).

١٥١. اللمعات المشرقية، صدر الدين الشيرازي، مؤسسة انتشارات اكاه، ايران، (١٣٦٢هـ).

١٥٢. لطائف الاعلام في اشارات أهل الالهام، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق احمد عبد الرحيم السائح - توفيق علي وهبة - عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (١٤٢٦هـ).

١٥٣. لطائف الإشارات، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تصحيح إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، (١٩٨١م).

١٥٤. اللمعات العرشية، المولى مهدي النراقي، مطبعة العهد، ايران، (١٤٢٣هـ).

١٥٥. ماضي النجف وحاضرها، جعفر بن باقر ال محبوبة النجفي، دار الاضواء، بيروت، (١٩٨٦م).

١٥٦. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، تحقيق محمد المعتصم، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٩٩٠م).

١٥٧. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تحقيق الاستاذ جلال الدين آشتياني، بنياد حكمت اسلامي صدر، طهران، (١٣٨١هـ).

١٥٨. المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات اسلامي، طهران، (١٣٦٣هـ).

١٥٩. المشوي المعنوي (معرب الدسوقي)، جلال الدين محمد البلخي (الرومي)، إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، (١٤١٦هـ).

١٦٠. مجموعة آثار آقا محمد رضا القمشئي حكيم صهبا، محمد رضا قمشئي، تحقيق حامد ناجي الأصفهاني - خليل بهرامي قصرچمي، مركز الابحاث، اصفهان، (١٤٢٠هـ).

١٦١. مجالس المؤمنين، السيد الشهيد نور الله المرعشي التستري، دار هشام، بيروت.

١٦٢. المحصل، فخر الدين الرازي، مكتبة دار التراث، القاهرة، (١٤١١هـ).

١٦٣. المحاكمات بين شرحي الاشارات، قطب الدين الرازي، مطبعة نشر البلاغة، قم.

١٦٤. محاضرات في الالهيات، جعفر سبحاني، تلخيص علي الرباني الكلبايگاني، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، (١٤٢٨هـ).

١٦٥. المزهر، جلال الدين السيوطي، تحقيق فؤاد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ).

١٦٦. المطارحات، شهاب الدين السهروردي، طبعت مع مصنفات شيخ الاشراف السهروردي، مؤسسة الابحاث والدراسات الثقافية، قم.

١٦٧. مستدرك سفينة البحار، علي النمازي السهروردي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، (١٤٠٥هـ).

- ٣٨٤.....تعليقة على شرح المنظومة
١٦٨. مصباح الانس بين المعقول والمشهود، محمد حمزة الفناري، تحقيق
عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠١٠م).
١٦٩. مذاهب الاسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت،
(١٩٧١م).
١٧٠. المشاريع والمطارات، شهاب الدين السهروردي، تصحيح الدكتور
مقصود محمدي، حق ياوران، ايران، (١٣٨٥هـ).
١٧١. مشارق الذراري (شرح تائية ابن الفارض)، سعيد الدين فرغاني، تحقيق
وتعليق الاستاذ جلال الدين آشتياني، دانشگاه، مشهد، (١٣٥٧هـ).
١٧٢. المشاعر، صدر الدين الشيرازي، تقديم هنري كربين، ترجمة ابتسام
الحموي تعليق وتصحيح الدكتورة فاتن محمد خليل اللبون، طهران،
(١٣٦٣هـ).
١٧٣. مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، السيد الخميني، تحقيق السيد جلال
الدين آشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث السيد الخميني، طهران، (١٤١٨هـ).
١٧٤. مصباح الانس بين المعقول والمشهود، محمد بن حمزة (ابن الفناري)،
تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠١٠م).
١٧٥. مصباح الانس بين المعقول والمشهود، محمد بن حمزة (ابن الفناري)،
تعليق الاشكوري - حسن زادة آملّي، مطبعة فجر، قم، (١٣٦٣هـ).
١٧٦. مصنفات الميرداماد، محمد باقر الداماد، تحقيق هنري كريان، انجمن آثار
ومفاخر فرهنگي، طهران، (١٣٨١هـ).

١٧٧. مطارح الانظار، الشيخ مرتضى الانصاري، ابي القاسم النوري الطهراني، تحقيق علي الفاضلي، معهد السيد الخميني للتحقيق والدراسات، طهران، (١٤٢٨هـ).

١٧٨. المطالب العالية من العلم الالهي، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور احمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٩٨٧م).

١٧٩. المعاد الجسماني، شاعر عطية الساعدي، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، بيروت، (١٤٢٥هـ).

١٨٠. معالم الفتن، سعيد ايوب، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، قم، (١٤١٦هـ).

١٨١. معجم مصطلحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق الدكتور عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، (١٩٩٢م).

١٨٢. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، مع تعليقات المولى علي النوري، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسة الابحاث والدراسات الثقافية، طهران، (١٤٠٤هـ).

١٨٣. مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، محمد تقي النقوي القائني، مكتبة المصطفوي، طهران.

١٨٤. مقالات الاسلاميين، ابي حسن الاشعري، فرانز شتاينر، المانيا، (١٤٠٠هـ).

١٨٥. المكتوبات للسرهندي، احمد الفاروقي السرهندي - محمد المراد المنزلي، تحقيق عبد الله احدم الحنفي المصري - علي رضا قشلي، مكتبة النيل، القاهرة.

١٨٦. الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق احمد فهمي، دار الكتب العلمية، لبنان، (١٤١٣هـ).

١٨٧. منتهى المدارك في شرح تائية ابن فارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، منشورات مكتب الاعلام الاسلامي، قم، (١٤٢١هـ).

١٨٨. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، دار الغدير، قم، (٢٠٠٣م).

١٨٩. منطق الملخص، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور احمد فرامرزي، جامعة الامام الصادق، طهران، (١٣٨١هـ).

١٩٠. منطق الشفاء، الشيخ الرئيس، تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور، منشورات مكتبة اية الله المرعشي النجفي، قم، (١٤٠٤هـ).

١٩١. منطق المشرقيين، الشيخ الرئيس، منشورات مكتبة اية الله المرعشي النجفي، قم، (١٤٠٥هـ).

١٩٢. منهاج اليراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، تحقيق السيد ابراهيم الميانجي، دار الهجرة، قم، (١٣٦٠هـ).

١٩٣. المواقف، المحقق عضد الدين الايجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، (١٤١٧هـ).

١٩٤. موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة ناشرون، لبنان، (٢٠١٣م).

١٩٥. موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، بإشراف الشيخ جعفر سبحاني، مطبعة اعتماد، قم، (١٤١٨هـ).

١٩٦. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (١٩٩٦م).
١٩٧. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، (١٩٩٧م).
١٩٨. النجاة، الشيخ الرئيس، تصحيح محمد تقوي دانش، دانشگاه، ايران، (١٣٦٤هـ).
١٩٩. نحو القلوب (القشيري)، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق أحمد علم الدين الجندي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٤م).
٢٠٠. الانسان الكامل، عبد الكريم الجيلي، تحقيق صلاح بن محمد بن عويصة، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ).
٢٠١. النصوص، صدر الدين القونوي، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، مركز النشر الجامعي، طهران، (١٤١٣هـ).
٢٠٢. نظرية الحركة الجوهريّة عند الشيرازي، هادي العلوي، دار المدى للثقافة، بيروت، (٢٠٠٧م).
٢٠٣. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، سهيلة عبد الباعث الترحمان، تحقيق حربي عباس عطيتو، مكتبة الخزعلي، بيروت، (١٤٢٥هـ).
٢٠٤. نظرية الاكمل واشكالية الشرور، عمار التميمي، مطبعة الثقليين، النجف الاشرف، (٢٠١٢م).

٢٠٥. النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، عبد الرسول عبوديت، تعريب علي الموسوي - مراجعة خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، (٢٠١٠م).

٢٠٦. النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود الشهابي، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة، ايران، (١٣٥٥هـ).

٢٠٧. نظام حكمت صدرائي، تشكيك در وجود، مؤسسة آموزشي، قم، (١٣٨٢هـ).

٢٠٨. نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، تصحيح عبد الله نوراني، دانشگاه، طهران، (١٣٥٩هـ).

٢٠٩. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (١٤٢٤هـ).

٢١٠. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلبي، تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، (١٤١٩هـ).

٢١١. الالهيات، جعفر سبحاني، تحقيق حسن مكّي العاملي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، (١٤١٧هـ).

٢١٢. الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق ابراهيم مدكور، مكتبة المرعشي، قم، (١٤٠٤هـ).

٢١٣. هدى الطالب الى شرح المكاسب، جعفر الجزائري المروج، مؤسسة دار الكتاب الجزائري للطباعة، قم، (١٣٨٣هـ).

٢١٤. هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إستانبول سنة (١٩٥١م)، أعادت طبعه بالأوفسيت دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٢١٥. وسائل الشيعة، الحر العاملي، مؤسسة ال البيت لأحياء التراث، قم، (١٤١٤هـ).
٢١٦. وفيات الاعيان، ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، مطبعة رضي، قم.
٢١٧. وجود العالم بعد العدم عند الامامية، السيد قاسم علي الاحمدي، منشورات وليد الكعبة، قم، (١٤٢٨هـ).

محتويات الكتاب

- ٧ غرر في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث
- ٢٣ غرر في أبحاث متعلقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع وبعضها باللواحق ..
- ٧٣ غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري
- ٩٣ غرر في الإمكان الاستعدادي
- ١٠٩ الفريدة الثالثة: في القدم والحدوث
- ١١٣ غرر في تعريفهما وتقسيمهما
- ١٦٧ غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال
- ١٧٣ غرر في أقسام السبق وهي ثمانية
- ١٨٥ غرر في بعض أحكام الأقسام
- ١٩١ غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها السبق
- ٢٠١ الفريدة الرابعة: في الفعل والقوة
- ٢٠٣ غرر في أقسامهما
- ٢٢١ الفريدة الخامسة: في الماهية ولواحقها
- ٢٢٥ غرر في تعريفها وبعض أحكامها
- ٢٦٥ غرر في اعتبارات الماهية
- ٢٩٥ غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية
- ٣١٣ غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير
- ٣٢٥ غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدية

- ٣٣٥ غور في خواص الأجزاء
- ٣٤٧ غور في أنه لا بد في أجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها
- ٣٥٣ غور في أن التركيب بين المادة والصورة اتّحادي أو انضمامي
- ٣٦٣ فهرس الآيات
- ٣٦٥ فهرست الاعلام
- ٣٦٧ فهرس المصادر
- ٣٩١ محتويات الكتاب

