شرح المنظومة

للفيلسوف الإسلامي الكبير

الحاج ملا هادي السبزواري

مع حواشٍ مختارة من

العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الآملي

Sabzavārī

غُرر الفَرائِد
في فن الحكمة

وشرحها (شرح المنظومة)

للفيلسوف الاسلامي الكبير
الحاج ملّا هادي السبزواري
(١٢١٢ هج - ١٢٨٩ هجـ)

مع حواشٍ مختارة من
العلّامة المحقق الشيخ محمد تقى الآملى

نقّح النصّ وحرّره، وعلّق عليه
فاضل الحسيني الميلاني

اسم الكتاب: غرر الفرائد (شرح المنظومة) .

المؤلف : الحاج ملاّهادى السبزوارى .

المطبعة : مطبعة سعيد ـ مشهد . تلفون ٤٤٠٧٥

عدد النسخ : ٢٠٠٠ نسخة.

الناشر: دار المرتضى للنشر .

بِسـمِ اللّهِ الرَّحمن الرَّحيمِ

(ترجمة الحاج ملاّ هادي السبزواري)
صاحب المنظومة وشرحها

ولادته، ونشأته العلمية:

وُلد المترجم لـه في مدينـة (سبزوار) من مـدن ايران سنـة ١٢١٢ هجريـة، وكان والده الحاج محمد مهدي السبزواري من تجّار تلك المدينة المرموقين.

مـا ان اكمل العقـد الثـاني من عمـره (١٢٣٢ هجـريـة) حتى غـادر مسقط رأسه قاصداً بيت الله الحرام، وحيث كـان مولعـاً بالفلسفـة الاسلاميـة، وكانت مـدينة (اصفهـان) آنـذاك مـركـزاً لتدريس العلوم العقليـة والنقليـة، وعـاصمـة الفلسفـة والفقه والعـرفان، فقـد اغتنم فرصـة وجود بضعـة أشهـر حتى مـوسم الحج ليزور أعاظم الأساتذة قبل توجّهه الى الحج.

دخل اصفهان فذهب الى حلقة درس الفقيه الأصولي الشهيـد الشيخ محمـد تقي صاحب (هداية المسترشدين) ـ صهر الشيخ كاشف الغطاء وتلميذه المبرّز ـ كـما حضـر درس الشيـخ محمـد ابـراهيم الكلبـاسي صـاحب (إشـارات الأصول)... ولكنه لم يجد ضالته عند هذين الأستاذين.

وحينما كان مارّاً من أمام أحد المساجد ذات يوم، وجـد جماعـة من الطلاب محيطين بأستاذهم ومنشدّين إليه بقلوبهم قبل أسماعهم، فأعجبـه هذا النـوع من التدريس وكيفية سلوك الأستاذ مع طلابه، وعلاقة الطلاب بأستاذهم.

هذا الأستاذ كان الملاّ اسماعيل الاصفهاني ـ المعروف بـواحد العـين ـ الذي استطاع أن يصنع من الحاج ملا هادي السبزواري عملاقاً في الفلسفـة الاسلاميـة في فترة لا تزيد على عشر سنوات.

كان موضوع درس هذا الأستاذ ـ كما يحدثنا السبزواري نفسه ـ علم الكلام، ومسألة التوحيد. ولقد بلغ حسن أسلوب الأستاذ وطريقته الفذة في التدريس درجة شدّت التلميذ إليه بقوّة، فعدل عن الرحيل، ورأى أن من واجبه الشرعي أن يصرف نفقته التي كان يريدها للحج في شراء الكتب واللوازم الدراسية ويقيم عند هذا الأستاذ ينهل من فيض علمه.

لقد بقي السبزواري مدة عشر سنوات في اصفهان، كان في السنوات الستّ الأولى منها يحضر درس أستاذه الملّا اسماعيل فقط، بينما راح يحضر في السنوات الأربع الباقية درس أستاذ استاذه (الملّا علي النوري) المتوّفى سنة (١٢٤٦ هجرية) مضافاً الى درس الملاّ اسماعيل.

كان من دأب الملاّ اسماعيل أنه حينما كان يفرغ من الدرس يتوجه مع زمرة من تلامذته الى درس أستاذه الملاّ علي النوري الذي عمّر ما يقارب المائة سنة، صرف سبعين عاماً منها في تدريس كتب (صدر المتألهين الشيرازي).

في سنة ١٢٤٢ هجرية توجّه السبزواري الى مشهد الرضا، وراح يدّرس العلوم الاسلامية في مدرسة (الحاج حسن)، فحضر درسه عدّة من الفضلاء والعلماء، ودام على هذه الحال فترة حتى تهيأ له السفر الى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج. وبعد الفراغ من المناسك عاد الى ايران ففوجىء بالاضطرابات التي تَلَت موت الملك القاجاري (فتحعلي شاه) فاضطّر ـ نظراً لخطورة الطرق بين المدن آنذاك ـ الى البقاء مدّة في مدينة كرمان. وحسبما ينقله ذوو الاطلاع فان المترجم له مكث في المدرسة المعصومية بكرمان بصفة فرّاش رغم سمّو مقامه العلمي، وكان الجميع يعرفه باسم هادي فقط، وفي هذه الفترة قدّر له أن ينال حظاً من الرياضات الروحية.

ويقدّر البعض هذه الفترة بثلاث سنوات، انتقل بعدها في سنة ١٢٥٢ هجرية الى سبزوار، وراح يدرّس الفلسفة والعلوم الإلهية في هذه المدينة، ويربّي الفحول من تلامذته طيلة السنوات السبع والثلاثين الباقية من عمره. حيث توفي سنة ١٢٨٩، ودُفن في مسقط رأسه.

لقد عمّر هذا الفيلسوف العظيم ٧٨ سنة وهي تطابق لفظ (الحكيم) بحساب الأعداد.

تلامذته :

١ ـ الملا عبد الكريم القوچاني .

٢ ـ الشيخ علي الفاضل **التبّتي**.

٣ ـ الشيخ عباس الدارابي الشيرازي .

٤ ـ الفقيه المحقق، والأصولي البارع الشيخ محمد كاظم الخراساني ـ االمعروف بالآخوند ـ.

٥ ـ السيد عبد الغفور الدارابي الشيرازي .

٦ ـ الشيخ محمد اليزدي ـ المعروف بالفاضل ـ.

٧ ـ السيد أبو طالب الزنجاني .

٨ ـ الشيخ اسماعيل العارف البجنوردي .

٩ ـ الميرزا حسين السبزواري .

١٠ ـ الملاّ اسماعيل السبزواري .

١١ ـ الشيخ غلامحسين شيخ الاسلام .

١٢ ـ الميرزا محمد السروقدّي .

... الى عشرات من الفضلاء والمحققّين الذين حضروا أبحاثه طيلة بقائه في سبزوار.

أسلوبه :

أول ما يُلفت نظر الباحث في كتب السبزواري هو تأثره العميق بأسلوب صدر المتألهين الشيرازي من حيث المحتوى والفكر، فكأنه يعبّر عن آراء صدر المتألهين، وكتبه على نمط كتبه، مع فارق في التعبير. ذلك أن صدر المتألهين كان ـ على حدّ تعبير أستاذنا الشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة (الأسفار) ـ كاتباً موهوباً لم نعهد مثله، ومع هذا كلّه فانك حين تقرأ المقدمة التي كتبها السبزواري لشرح المنظومة تجد الرصانة في التعبير، والتنميق في العبارة، واستخدام التعابير القرآنية أموراً بارزة في أسلوبه.

آثاره المطبوعة :

١ ـ شرح المنظومة : ويشتمل على قسمين : المنطق، والفلسفة. لقد أورد

في المنظومة خلاصة للمنطق والفلسفة، ونظراً لضرورة النظم فقد دُفع الى التعقيد في عباراته، مما اضطر بعد ذلك الى شرح المنظومة بنفسه، وفي مراجعة ثانية فقد أضاف بعض التعليقات على الشرح.

يعتبر هذا الكتاب عرضاً متوسطاً بين الايجاز والتفصيل لآراء صدر المتألهين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هجرية) في (الأسفار الأربعة) وسائر كتبه.

وهناك شروح وحواشٍ عديدة على المنظومة، أشهرها (حاشية الهيدجي) و(درر الفوائد) للشيخ محمد تقي الآملي، وتعليقات الميرزا مهدي الآشتياني.

٢ ـ تعليقات على (الأسفار الأربعة): وهي أرقى وأعمق التعليقات التي كتبت من قبل الفلاسفة على كتاب (الأسفار الأربعة) لصدر المتألهين الشيرازي. ويظهر أنه كان يكتب هذه التعليقات أثناء تدريسه للأسفار، ثم قدّمها للطبع.

٣ ـ حاشية على (الشواهد الربوبية): لقد قام السبزواري بتدريس (الشواهد) عدة مرات، وكان يحشي على الكتاب أثناء قيامه بالتدريس. ومن يقارن بين تعليقاته على الأسفار، وحواشيه على الشواهد الربوبية يجد أن الثانية أدقّ وأعمق.

لقد طبع كتاب الشواهد الربوبية مع حواشي السبزواري طبعة حجرية في طهران عام ١٢٨٦ هجرية، وقام الأستاذ المحقق السيد جلال الدين الآشتياني باعادة طبع هذا الكتاب بعد تنقيح وتصحيح عام ١٣٨٦ هجرية، ضمن منشورات جامعة طهران.

٤ ـ حواشي على (رسالة المبدأ والمعاد) لصدر المتألهين الشيرازي.

٥ ـ تعليقات على (مفاتيح الغيب) لصدر المتألهين.

٦ ـ شرح على (المثنوي) لجلال الدين الرومي.

٧ ـ أسرار الحكيم: وهو في المبدأ والمعاد وأسرار العبادات، ألّفه باللغة الفارسية بناء على طلب الملك القاجاري (ناصر الدين شاه) الذي كان في طريقه لزيارة مشهد الامام الرضا عليه السلام، فالتقى بهذا الفيلسوف في مدينة سبزوار، وطلب منه ذلك.

لقد أُعجب الملك بالسبزواري في لقائه هذا، وقد كتب بعد ذلك يقول: لم أجد في عمري أحداً يضاهي الملّا هادي السبزواري في روحانيّته.

٨ ـ شرح الأسماء الحسنى: لقد كان السبزواري إلى جانب **تبحره** الفلسفي مولعاً بالأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، ولذلك كان يرى الأسماء الالهية مفتاحاً لكنوز الغيب. وعندما يقف عند قوله تعالى: ((**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه**)) **الأعراف / ١٨٠** **يخوض هذا البحر الزّخار برؤية فلسفية** عميقة وروح مشبعة بأدب الدعاء.

لقد ألّف هذا الكتاب شرحاً لدعاء (الجوشن الكبير) المتضمّن لمائة مقطع، وفي كل مقطع عشرة من أسماء الله تعالى فيصبح المجموع ألفاً من الأسماء الحسنىٰ، وكذلك دعاء (الصباح)، وكلاهما مأثوران عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

يقول في مقدمة الكتاب: «وكنت أيضاً في بعض الأوقات مُدرجاً بعض فصوله السنّية في قنوت بعض صلواتي مسقطاً للفقرة التي هي ـ الغوث الغوث خلّصنا من النار يا رب ـ لكن لا بعنوان التصرف في المأثور، بل بعنوان إجراء صفاته العليا وذكر أسمائه الحسنى. وإذ كان له في باب التوحيد عليّ حق كبير شمرت عن ساق الجد مجترئاً على هذا الأمر الخطير مستمداً من الفياض القدير الذي لا شريك له ولا وزير ولا شبيه له ولا نظير».

لقد طبع هذا الكتاب بالطبع الحجري في حياة المؤلف، وقد نفدت نسخة من الأسواق، إلا أن أحد الناشرين قام بتصوير الكتاب على طريقة الأفست، ونُشر أخيراً. ولعلّنا نوّفق لتنقيح هذا الكتاب وطبعه بالشكل الأنيق.

٩ ـ هداية الطالبين: في معرفة الأنبياء والأئمة المعصومين ـ بالفارسية.
١٠ ـ جواب مسائل الميرزا أبو الحسن الرضوي ـ بالفارسية.
١١ ـ جواب مسائل الشيخ محمد ابراهيم الواعظ الطهراني ـ بالفارسية.
١٢ ـ جواب مسائل السيد صادق السمناني ـ بالفارسية.
١٣ ـ جواب مسائل الميرزا بابا الجرجاني ـ بالفارسية.
١٤ ـ جواب مسائل الملا اسماعيل العارف البجنوردي ـ بالعربية.
١٥ ـ جواب مسائل الملا اسماعيل العارف ـ بالعربية.

١٦ ـ جواب مسائل الملا أحمد اليزدي ـ بالعربية.
١٧ ـ جواب مسائل الفاضل التبّتي ـ بالعربية.
١٨ ـ المحاكمات والمقاومات: ردّ على شرح رسالة العلم للبحراني ـ بالعربية.
١٩ ـ رسالة في اشتراك الوجود، والصفات الالهية بين الحق والخلق ـ بالعربية.
٢٠ ـ رسالة في مشاركة الحدّ والبرهان ـ بالعربية.
٢١ ـ جواب مسائل السيد سميع الخلخالي ـ بالعربية.
٢٢ ـ جواب مسائل الملا اسماعيل الميان آبيادي ـ بالعربية.
٢٣ ـ شرح الحديث العلوي (معرفتي بالنورانية معرفة الله) ـ بالعربية.
٢٤ ـ جواب مسائل أحد فضلاء قم ـ بالفارسية.
٢٥ ـ جواب مسائل الملا اسماعيل العارف ـ بالعربية.

وقد قام الاستاذ المحقّق (السيد جلال الدين الآشتياني) بتصحيح الرسائل بين ٩ و٢٥ ـ وهي ١٧ رسالة ـ والتعليق عليها وطبعها في مجموعة واحدة باسم (مجموعة رسائل). وطبعت في مطبعة جامعة مشهد ـ ايران، سنة ١٣٨٩ هجرية ـ ١٩٦٩ ميلادية.

المنظومة وشرحها:

وكما قلنا آنفاً، فان شرح المنظومة يحتوي على قسمين: قسم المنطق، وقسم الفلسفة. ولكل منها اسم خاص.

أما قسم المنطق فقد أسماه السبزواري بـ(اللئالي المنتظمة)، في حين سمّى قسم الفلسفة بـ(غرر الفرائد).

ومن يدقّق في الكتاب يجد أنه اكمل نظم غرر الفرائد قبل اللئالي، لأنه يقول في ص ٢١١ (الفريدة الخامسة في المهية ولواحقها): «وفي منظومتي في المنطق التي في نيتّي إتمامها، ان ساعدني التوفيق...»

شرع في تأليف المنظومة سنة ١٢٤٠ هجرية، وانتهى من الشرح

والتعليقات يوم الجمعة ٢٣ رمضان المبارك سنة ١٢٦١ هجرية. وقد أشار الى تاريخ شروعه في البيت الأخير من المنظومة حيث قال:

ورخّها يَراعة الفصاحة ختامها كَبَدْوِها الفَلاَحة

ثم قال: «فهذا المصراع الأخير مادة تاريخ الشروع في تأليف المنظومة...»

وكما قلنا آنفاً، فان ضرورة الشعر والتقيّد بالوزن والقافية، دفعا بالسبزواري الى التعقيد في العبارة، ولذلك شرح المنظومة بنفسه، ثم أضاف بعض التعليقات على الشرح. لكن طبع الكتاب بالطبع الحجري جعل الاستفادة منه في عصرنا الحاضر صعباً، حتى أن الطالب غالباً، والأستاذ أحياناً كان يحير في استخلاص نظرة كاملة للسبزواري بشأن المباحث المطروحة.

ذلك أن (شرح المنظومة) أصبح من المتون الدراسية في الفلسفة في الحوزات العلمّية (النجف الأشرف، وقم، ومشهد... وغيرها)، وكان بوضعه السابق لا يفي بالغرض، ففكّرت في تنقيح الكتاب وضبط نصّه، وإخراج بما يتناسب وموقعه بين المتون الفلسفة.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف قُمت بما يلي: -

١- قابلت النسخة المطبوعة بالطبع الحجرى، و هى المشهورة و المتداولة فى المكتبات بنسخة خطيّة موجودة فى مكتبة الامام الرضا عليه السلام بمشهد برقم ٨٤٨ من سجل المخطوطات / قسم الفلسفة، و يعود تاريخ كتابة هذه النسخه الى سنه ١٢٧٩ هجرية، و على هذا فهى مكتوبة فى زمن حياة المؤلف.

٢- فى المرحلة الثانية قمت بمقابلة النسخة مع نسخة خطية أخرى موجودة فى مكتبة مجلس الشورى بطهران رقمها ١٧٧٤ و تاريخ كتابتها ١٢٨١ هجرية، أى فى زمن حياة المؤلف أيضاً.

٣- وضعت أصل المنظومة فى أعلى الصفحة، و شرحها فى

الوسط و حاشية السبزواري نفسه في الأسفل .

٤ـ بعد أن أكملت الشروح والتعليقات وجدت بعض النقاط الغامضة ، و قد شرحها المحقق البارع آية الله الشيخ محمد تقي الآملي في (درر الفوائد) ، فاقتبست من ذلك الشرح ما يزيد الأمر توضيحاً ، و أشرت إلى ذلك باسم الآملي و الجزء و الصفحة من شرحه المذكور .

٥ـ و مع ذلك فقد قارنت بين مواضع من حاشية السبزواري على منظومته ، و حواشيه على الأسفار ، حيث يبرز الفارق بين منهجية كل منهما . كما دعت الضرورة في بعض المواضع الى ايضاح بعض المصطلحات و بيان المصطلح الحديث المستساغ عندنا في العصر الحاضر ، فأشرت الى ذلك في الهامش .

٦ـ حيث كان شرح المنظومة شرحاً مزجياً ، فصلت بين المتن و الشرح بواسطة قوسين مشجّرين و ميّزت المتن بحرف أكثر سواداً .

٧ـ لما كان قسم الإلهيّات بالمعنى الأخص موضوعاً شائكاً لا يسهل وُلوجه إلا لمن أتقن مقدّمات هذا الفن ، و استنار قلبه بأنوار اليقين ، و استمدّ من الله تعالى الهداية ، فقد رأيت أن من الراجح إضافة أبحاث جذرية ، و مناقشة مختلف الآراء و النظريات في كل مسألة . لذا فقد أرجأت البحث في ذلك الى القسم الثاني .

٨ـ ولكي أتأكد من صحة النتائج التي توصّلنا إليها في معرفة نظر السبزواري فقد راجعت سائر مؤلفاته و أخص منها بالذكر (تعليقاته على الأسفار الأربعة) و (حواشيه على الشواهد الربوبية) و (أسرار الحكم) .

و اذ انتهيت من هذا الجهد العلمي الذي واكبته طيلة فترة دراستي لشرح المنظومة و تدريسه لعدّة مرات، أتقدم بحصيلة ذلك الى طلّاب الفلسفة الاسلامية في الحوزات العلمية و الجامعات راجياً لهم التوفيق في الاستفادة منه .

خطّه الفلسفي :

ان المطالع في آثار السبزواري يجد خطه الفلسفي واضحاً في كل مؤلفاته . و كنموذج لذلك إليك ما أورده في شرح الحديث العلوي : " معرفتي بالنورانية معرفة الله " إجابة لسؤال بهذا الصدد ، حيث مهّد للجواب بمقدمات منها :

(تقرير جهات الفرق بين التشخّص والتميّز)

((اعلم أن التشخص غير التميز فان التشخص أمر حقيقي نفسي ، و التميز أمر قياسي إضافي . فالشيء مع قطع النظر عن أغياره أو مع أنه لم يكن له مشارك لابد أن يكون له تشخص لأن الشيء مالم يتشخّص لم يوجد، و لا يحتاج الى مميز زائد حينئذ . و المشخص لابد أن يكون له تشخص لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد . و مالا يحتاج الى مميز زائد حينئذ ، و المشخص لابد أن يكون متشخصاً . . .

بخلاف المميز فالتميز يحصل بالماهيات الكلية ، فان الجوهر و العرض ممتازان بذاتيهما مع كليتهما . هذا في الجوهر النوعي والعرض النوعي كالانسان و البياض .

و ان أخذ الجوهر الجنسي مع أجناس العرض فالتميز حاصل مع أنهما أوغل في الابهام و الكلّية)) .

و بعد تمهيد هذه المقدمة يقول :

((اذا عرفت هذه فنقول : العقول الكاملة من العقول الولوية و غيرها متحدة فى نحو وجود العقل الفعّال و هو سنخها الواحد و أصلها الفارد فى مقام و ان كانت متميزة و لكل منها طور و مرتبة وراء ما للآخر.

فهو فى مقام كمركز ينتهى إليه أنصاف أقطار كرة .

و التشخص قد عرفت أنه بالوجود سيما فى المجردات التى لا أين لها و لا متى و لا وضع و لا نظائرها .

فالعقول المترقية فى القوس الصعودى مصورة بصورة واحده ، حيث ان عقيدتهم واحدة ، و صفتهم واحدة ، و فعلهم واحد ، علمهم التوحيد خلقهم العدالة ، و عملهم الاقتصاد . و لا خلاف بينهم فى الكلّيات . و شيئية الشئ بالصورة و الصورة مابه الشئ بالفعل)) .

و هكذا نجد رؤيته الفلسفية الواحدة جلّية فى شتى حقول المعرفة و فى معالجته لكل الموضوعات المطروحة فى الفكر الاسلامى .

* * *

و بعد فهذا نموذج من تراثنا الفلسفى نقدمه الى روّاد العلم و المعرفة ، و كلنا أمل فى أن نوفق لتحقيق سائر مؤلفات هذا الفيلسوف العظيم . و الله ولى التوفيق .

مشهد المقدسة فاضل الحسينى الميلانى

مقدّمة السبزواري
لشرح المنظومة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتجّلي بنور جماله على الملك والملكوت، المحتجب في عزّ جلاله بشعشعة اللّاهوت عن سكان الجبروت، فضلاً عَنْ قُطّان النّاسوت؛[1] أنار بشروق وجهه كلّ شيء، فنفذ نوره بحيث أفنى المستنير، وأعار لمشاهده طرفاً منه، فبعينه راه المستعير، وعند كشف سبحات جلاله، لم يبق الاشارة والمشير؛ فمنه المسير وإليه المصير. والصّلاة والسّلام على المجلى الأتّم، سيّد ولد آدم، المستشرق بنور عقله الكلّي عقول من تأخّر ومن تقدّم، المتعلّم في مدرس «علّمك ما لم تكن تعلم»[2]، وهو بصورته، وإن لم يخطّ بيمينه، فقد كان بمعناه أعلى القلم بين أصبعي ربّه الأكرم، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الذي فيه جوامع الكلم ولطائف الحكم، وفي باطنه النقطة الراسمة لكلّ حروف المعجم؛ «إن هذا القرآن يهدي للّتي هي

---

١ ـ الملكوت هو عالم النفوس، واللاهوت: عالم الأسماء والصفات. والجبروت: عالم العقول. والناسوت: عالم الشهادة وآخر سلسلة النزول.

[فاضل]

٢ ـ سورة النساء/١١٣.

أقوم»؛ وآله، معادن العلم والحكمة، ومجامع الحلم والعصمة، الذّين هم لسماء الولاية نورٌ وزين، وشموس يرفع بها كل ريب ورين، ولا يعتريها كسف وغيم وغين، القدّيسون المبرّأون عن كلّ نقص وشين، والصدّيقون المعرّون عن كل زيغ ومين، أولئك الذّين من عاش اليوم ملأ الكفّ بموالاتهم من كل عين، ساد وعاد غداً، وأنّ له جنتين، ومن كان صفر الكفّ عنها، خاب وآب بخفي حنين؛ وعلى أصحابه وأتباعه الفائزين به في النشأتَيْن.

وبعد فأقول: هذا زمان محل الحكمة وقلّة نزول أمطار اليقين من سحاب الرّحمة، لكثرة ذنوب أهل الغفلة والجهل. فانسدّ عليهم أبواب سماء العَقْل، وحُرمُوا عَنْ معرفة ربّ الفلق بالوغول في العشق بالغسق. وقد فرغوا عن الحقّ الى الأباطيل، وعكفوا على الزّخارف والتمّاثيل، ولم يتمكنّوا عن سياحة ديار الكليّات، وسباحة بحار الحقائق المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفْحَش وسمّ ناب الأرقَشْ. إنّ «الذّين إشتروا الضّلالة بالهدىٰ فما ربحت تجارتهم»[1].

فغايات حركاتهم واهية وهمية، وأغراض طلباتهم وانية ونيّة. فتباً لهمتهّم المنحطّة وشيمتهم الرّاضية بأدون خطّة. «ذر هم يأكلوا ويتمتعّوا، ويلههم الأمل، فسوف يعلمون».
أفحسبوا أن يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا؟ هيهات هيهات، ! «إنّ أجل الله لآت»[2].

وإنّي لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النسّيان، ونبذ شخصها مع سُودده في زاوية الخمول والهجران، وهو كسلطان رعاياه

---

١ ـ سورة البقرة/١٦.

٢ ـ سورة العنكبوت /٥.

طغوا عليه، وصلاحهم في اللّجأ اليه، سيّما العلم الالهي الذّي له الرياسة الكبرىٰ على جميع العلوم، ومثله كمثل القمر البازغ في النّجوم، فالتجأت الى الله تعالى، ولُذتُ بفنائه، وتعلقت بذيل سخائه فأجدت قراح سعيي، وأجلت قداح رأيي، وخضت في بحر التفكّر، وغصت لاستخرج شيئاً من الدّر. فألهمت أن أكسى ملاح المطالب العالية بحلل النظّم، حثّاً لاولى الأذواق السليمة، وترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشّوق الوافي والتّوق الكافي الى النّظم في الطّبع الصافي. فنظمت تلك اللّآلى في سلك القوافي. فجاءت المطالب العالية كملوك متوّج بتيجان التقفية هاماتها، وإن كانت أكسية التّعابير، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها.

ألا أن ثوباً خيط من نسج تسعةٍ وعشرين حرفاً عن معاليه قاصرُ!

نعم، البحر لا يسعه الجرّة، وأيْن الأرض السّفلى من المجرّة، والثّرى من الثّريا، والعقب من المحيا، والقطرة من الدّاما، وذّرة الهبا من الدّرة البيضا!

ثمّ أنّه لمّا برز ولم يَخْلُ عن إغلاق لازم لنظم المطالب، وإن لم يَخلَ ذو اللّب هذا من المثالب، شرحته شرحاً يذلّل صعابه، ويكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنباً عن الأطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل.

فهلمّوا الىٰ هذا الرجز والمعنى المبسوط باللّفظ الموجز؛ واحفظوا هذا النّظم الفذّ الذّي يطرب الأسماع وتلذّ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ، لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصّادر من جُود الوجود التّام، بل فوق التمّام. وعليكم بهذا النثّر الرّفيع الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع على أوْجِ بحضيضه النّسر الواقع فوَق السّماء السّابع، ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لآلى الوجود، ويبلغكم

المقام المحمود، بعون الله الملك الودود. فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا، وتعلّموا الحكمة، وتمّموا الكلمة، واستجلبوا الفيض والرّحمة. إنّ الله هو الكريم الوهّاب. ومُرّوا نُفُوسكم أن لا تمرّ بملاهي خطواتها، وملاعب هفواتها، ومثاقف كبواتها، ومواقف لاتها ومناتها، ولات حين توان. فاجعلوا ديدنكم رفض عالم الدّيدان، ونفض أغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان؛ فلعلّ آن الترحل قد آن، كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد، في كتابه الكريم المجيد: «أولم ينظروا إلى ما خلق الله من شيء، وان عسى أن يكون قد اقترب أجلهم، فبأي حديث بعده يؤمنون؟»[1] فاختلفوا الى باب الملأ الأعلى، وراودوا المعلّم الشدّيد القوىٰ، وراجعوا اليه مرّة بعد أولىٰ، وكرّة بعد أخرىٰ، تفُوزوا بالوصول الى الغاية القصوىٰ بعناية من اليه الرُّجعى. إنّه هو الموفّق المعين وبه أستعين.

---

١ ـ سورة الأعراف /١٨٥. وتمام الآية هكذا: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾.

[فاضل]

يَا وَاهِبَ العَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ إِلَىٰ جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ

﴿يا وَاهِبَ العَقْلِ لَكَ المَحَامِدُ * إلى جَنَابِكَ انْتَهَىٰ المَقَاصِدُ﴾ الهبة إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ ولا لغرضٍ. والمراد بالعقل: اما العقل الكلّي[1] الذي هو كصورة للعالم الطبيعي[2] وكفصل محصّل له[3]، وبالجملة جهة واحدة له[4]،

١ ـ هو العقل الأول الذي هوَ الصادر الأول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية. والمراد بكليته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيته لجميع الوجودات. وبوجه هو الوجود المنبسط والفيض المقدس والرحمة الواسعة.

[الاملي ج ١/٣]

٢ ـ له أربعة معان: احدها أن الصورة ما به الشيء بالفعل، كما أن المادة ما به الشيء بالقوة. ولما كان العقل الكلي أمراً بالفعل جامعاً لجميع فعليات ما دونه، بنحو أبسط وأعلىٰ، وإنحاء الفعليات المتشتتة أظلاله، وهو ظل الله تعالىٰ: «ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل» كما أن الاستعدادات المتفرقة في المواد ترجع إلى الهيولىٰ، فذلك كشجرة طيبة. والفعليات التي فيه بنحو اللف والرتق أصلها، والفعليات التي فيما دونه، بنحو النشر والفتق، فروعها وأغصانها وأوراقها، وهذه كشجرة خبيثة، والقوة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللف أصلها، والاستعدادات المتشتتة في المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم. وإنما تخلل كاف التشبيه، لأن ذاته تلك الفعلية الأصلية واللفيّة الرتقيّة. وصورة العالم هذه الفعليات التي هي فروعها وظهورها.

وثانيها أن صورة العالم، على طبق صورته التي في عالم العقل، لأنه بقوة الله يفعل العالم عن علم، وإيجاد المبادي العالية ما دونها، بأنها عقلت فأوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلي من حيث علمه، كصورة العالم، سيما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها أن الغاية في كل موضع، صورة كمالية للفعل المغيّا. فما لم يجلس السلطان على السرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكلية غايات للنفوس التي هي الصور النوعية وكمالات لها. وتخلل الكاف على الثاني ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثية الغائية.

ورابعها أنا سنبين أنه كفصلَ، والفصل إذا أخذ بشرط لا صورة. كما أنه إذا أخذت الصورة لا بشرط، كان فصلاً. وصار وجهاً آخر للاطلاق الثاني.

[السبزواري] =

٣ ـ الفصل حقيقي ومنطقي. والمنطقي قسمان: احدهما الفصليّة. وهو الفصل المذكور في ايساغوجي، المعرف بالكلي المقول في جواب أي شيء في جوهره. والثاني كمفهوم الحساس والناطق. ويطلق الحكيم عليه أيضاً لفظ المنطقي. وليس فصلاً حقيقياً. لأن الناطق مثلاً، بما هو ناطق، هو النطق. والظاهري منه كيف مسموع، والباطني منه إدراك الكليات. وهو كيف نفساني. وعلى أي تقدير، عرض، لا يكون فصلاً مقوّماً للجوهر النوعي، ولا علة محصلة للجوهر الجنسي. والحقيقي هو النفس الناطقة في الانسان. وهو المحصل للجنس الطبيعي، ولما كان الانسان نوعاً أخيراً، كان فصله محصلاً لكل الأنواع. إذ كل الفصول الحقيقية للأنواع، بالنسبة إلى الفصل الأخير الانساني، كالأجناس، وكل الصور النوعية، بالنسبة إليه، كالمواد والقوى. وإنّما يسمى الانسان نوعاً أخيراً، لأن الأنواع الواقعة في صراط الانسان، مقدمة في النزول إلى مادته عليه.

وبالجملة فصله المحصل فصل محصل للعالم الطبيعي، لأن ذلك الفصل، له درجات، من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، إلى ما شاء الله المتعال. ولذا قال القدماء في تعريف الانسان: «حيوان ناطق مائت». وأرادوا كلا الموتين الاختياري والطبيعي. ونعم ما قيل:

تا بود باقي بقاياي وجود كي شود صاف ازكدرجام شهود
تا بود ييوند جان وتن بجاي كي شود مقصود كل برقع كشاي
تا بود قالب غبار جشم جان كي توان ديدن رخ جانان عيان

فالعقل الكلي كمال النفس الناطقة، سواء أريد بالعقل الكلي العقل الفعال للصور النوعية في عالم العناصر المتحد معه النفس الناطقة عند الاستكمال على التحقيق، أو جملة العقول الكلية، بل الأصل المحفوظ فيها. وحينئذ هو الناطق بالحق عن الحق. فثبت أنه فصل الفصول، وصورة الصور.

[السبزواري]

٤ ـ صورية العقل وفصليته للعالم من جهة جامعيته لجميع فعليات ما دونه بنحو اللف والرتق، والفعليات المنتشرة منه هي الصور والفصول بالحقيقة، والعقل في وحدته كل تلك الفعليات المنتشرة، لكن بنحو اللف بمثل جامعية الدجاجة لأفراخها.

[الآملي ج ١/٥]

يٰا مَنْ هُوَ اخْتَفَىٰ لِفَرْطِ نُورِهِ ٱلْظَاهِرُ ٱلْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ

وقد كانت النفوس متوسّطة[1] في قبول تلك الفائدة والعائدة، وإمّا المراد به العاقلة[2] المستكملة بالحكمتين العلميةّ والعمليّة. والثاني هو الأنسب بالمقام. وفي هذا اللفظ براعة استهلال بالنّسبة الى الفنّ والكتاب. وفي المصراع الأوّل إشارة إلى أنّ الله جلّ جلاله هو المبدأ، وفي الثاني إلى أنّه المُنتهى؛ «كما بدأكم تعودون». [3]

﴿يا من هو اختفى لفرط نوره﴾ أي لا حجاب مسدول ولا غطاء مضروب بينه وبين خلقه، ألاّ شدّة ظهوره وقصوربصائرنا عن اكتناه نوره، إذ المحيط الحقيقي لا يصير محدوداً مستوراً. فالحجاب مرجعه أمر عدمي، هو قصور الأدراك. وهو **﴿الظّاهر الباطن في ظهوره﴾** أي في عين ظهوره باطن أيضاً، لما علمت من قصور المدارك. وإن جعلت كلمة «في» للسببّية كان

---

١ ـ يعني أنها الرابطة بين المادي الصرف والمجرد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقق الاستفاضة.

[السبزواري]

توضيح ذلك: ان النفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وحيث أنها مجردة عن المادة ذاتاً، تشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حيث أنها متعلقة بالمادة فعلاً تشبه المادي. . . فتكون واسطة بين المادي الصرف وبين المجرد المحض.

[فاضل]

٢ ـ أي النفس الناطقة الانسانية المسماة بالعاقلة والعقل الجزئي، لأن العقل يطلق بالاشتراك اللفظي على الجوهر المقابل للنفس، والمراد به المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته، وقد يطلق على النفس وهو الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله باعتبار مراتبها في استكمالها علماً وعملاً. وقد يطلق على نفس مراتبها أيضاً، وعلى قواها في تلك المراتب.

[فاضل]

٣ ـ سورة الأعراف / ٢٩.

بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ كُلُّ شَيْ وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَا ه فَيْ

المصراع الثّاني كالنتيجة للأوّل. [1] وفيه تحلية للساننا بذكر إسميه الشريفين. ﴿بنور وَجْهَهُ﴾ هو نور الوجود المُنبسط[2] المشار اليه بقوله تعالى شأنه العزيز: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»[3]». ﴿اسْتَنَار كُلُّ شَيْء﴾ أي كلّ مهية من مهيّات

---

١ ـ فيه وجهان: احدهما أنه كالتفريع على الأول، لأنه تعالىٰ، لما اختفى، كان باطناً. ولما كان اختفاؤه لفرط نوره، كان ظاهراً. فهو الظاهر الباطن المنصوص في الكتاب والسنة، ويشهد به العقل والعيان. وقال بعض أهل العرفان: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد».

وثانيهما أن يراد النتيجة المصطلحة، بأن يستنتج جمع الله تعالى ما هما كالضدين، بأن الله تعالىٰ مختف، لفرط نوره. وكل مختف لفرط نوره، هو الظاهر الباطن في ظهوره. وليس المراد على التقديرين، تخصيص ذلك بكون كلمة «في» سببية، إلا أن الفرق بين المصراعين حينئذ، لما كان خفياً ـ إذ يصير قولنا «في ظهوره» بمنزلة قولنا «لفرط نوره»، والباقيان متقاربين معنى ـ ذكرنا كونه كالنتيجة هيهنا. وحاصل الكلام الخ. بيان الفرق من وجهين: أحدهما أن الفرق، كما بين المقدمتين والنتيجة، والآخر أن فائدة الثاني تحلية اللسان بذكر إسميه الشريفين. إذ في الأول اطلق عليه الاختفاء وفرط النور، لكنهما ليسا اسمين له تعالى، لأن أسماء الله تعالى توقيفية.

[السبزواري]

[أي] كالنتيجة المترتبة على المقدمتين، وهما مفاد المصراع الأول بمعنى أنه تعالى مختفٍ لفرط نوره، وكل مختف لفرط نوره فهو ظاهر في بطونه، والله تعالى ظاهر في بطونه.

[الآملي ج ١/٨]

٢ ـ إضافة النور هنا، وفي سابقه، بيانية. والوجود الحقيقي نور. لأن النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير. وهذا صادق حق الصدق على الوجود، لأنه الظاهر بالذات المظهر للمهيات، كما أنه الموجود بنفسه والمهية موجودة به.

[السبزواري]

٣ ـ سورة البقرة /١١٥.

. . . . . .

عوالم الأرواح والأشباح[1]، ﴿وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سوَاه﴾[2] وجوداً كان أو مهيّة ﴿فَيء﴾ أما الوجود الخاص، فظاهر؛ وأمّا المهيّة، فمع كونها ظلمة، إطلاق

١- كل من عالمي الأرواح والأشباح ينقسم إلى قسمين: (١) الأرواح المرسلة، وهو عالم العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية. (٢) والأرواح المتعلقة بالأبدان، وهو عالم النفوس الكلية الفلكية والجزئية الانسانية. (٣) والأشباح المجردة القائمة بذاتها، وهو عالم المثال من الأكبر، وهو خيال النفوس الفلكية، والأصغر، وهو خيال النفوس الانسانية. (٤) والأشباح المختلطة بالمادة، ويعبر عنه بعالم السجل الكون، أعني العالم الطبيعي من الأفلاك وفلكياتها والعناصر وما يتركب منها.

[الآملي ج ١/ ٩]

٢ - إن الحق تعالى، على مشرب الحكمة المتعالية الذي عليه صدر المتألهين، هو الوجود الأصيل الذي هو نور كل نور، ومنه يضيىء كل نور، والممكنات برمتها عبارة عن وجود واحد ظلي عكسي فيئي الذي هو بوحدته كل الوجودات الممكنة؛ ويعبرون عنه بالفيض المقدس، والنفس الرحماني، والمشيئة، والرحمة الواسعة، والحق المخلوق به. ونسبته إلى وجود الحق كنسبة الشعاع إلى الشمس. . .

ويسمى هذا الوجود الظلي بالوجود المطلق، وله مراتب، ينتزع من كل مرتبة منه حد، ويعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص، وعن حدة المنتزع منه بالمهية.

والتفاوت بين الوجود الذي هو نور الأنوار والوجود الظلي: بنحو بشرط لا ولا بشرط؛ وبين الوجود المنبسط والوجودات الخاصة: بنحو لا بشرط وبشرط شيء.

فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط، كما أن الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسنخية محفوظة بينها، كما أن للوجودات الخاصة تعلقاً بالمنبسط، وللوجود المنبسط تعلق بنور الأنوار.

وأما المهية فهي عدمي، لا سنخية بينها وبين الوجود مطلقاً، إلا أن لها تعلقاً بالوجود من حيث أنها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فيكون الوجود الخاص فيئاً للوجود المنبسط من وجهين، من حيث كونه ظلاً له، ومن حيث تعلقه به، والمهية فيىء له من وجه واحد، وهو من حيث تعلقها به.

[الآملي ج ١/ ٩]

ثُمَّ عَلَى ٱلنَّبِيِّ هَادِى الْأُمَّةِ وَآلِـهِ ٱلْغُـرِّ صَلٰوةٌ جَـمَّـة
وَبَعْدَ فَالْعَبْـدُ الأَثِيمُ ٱلْهَادِى لَا زَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ

الفيء ﴾عليها باعتبار أصل التعلّق بالغيّر.[1]

﴿ثمّ﴾ بعد حمد واجب الوجود ﴿على النّبيّ﴾ الختمي، صلّى الله عليه وآله، ﴿هادى الأمّة﴾ هداية تكوينية[2] بباطنه، وتشريعية بظاهره، ﴿وَآلِهِ الغُرّ﴾ جمع الأغّر، من الغرّة بياض الوجه ـ إذ بأنوارهم تلألأت السّموات والأرضون،[3] ﴿صلوة جمّة﴾

﴿وبَعَدُ﴾ أي بعد الحمد والصلوة ﴿فَالْعَبْدُ الأثيمُ﴾ المحتاج الى رحمة الباري، ﴿الهادى﴾ إبن المهدي السّبزواري، أوتيا كتابهما يميناً[4] وحُوسبا

---

١ ـ أي كون وجود الخاص فيئاً للشيء بحقيقة الشيئية، من وجهين: أحدهما التعلق، إذ كل وجود خاص عين الـ ـط بالحق تعالى. وثانيهما السنخية، إذ الظل نور، والوجود الخاص أيضاً نور. والحق تعالى نور كل نور. والثاني مفقود في المهية، لأنها ليست نوراً. فكونها فيئاً باعتبار مجرد التعلق بالحق، تبعاً لوجودها، كما في الدعاء: «يا من كل شيء قائم بك».

زيرنشين علمت كائنات ما بتو قائم جو تو قائم بذات
[السبزواري]

٢ ـ المشار إليها بقوله تعالىٰ: ﴿أعطىٰ كل شيء خلقه ثم هدىٰ﴾. وهو سلام الله عليه بروحانية العقل الكلي الذي هو لسان الله، نور الأنوار، يهدي بنوره لنوره من يشاء. والهداية التكوينية إنما هي بان وكل على كل موجود عشق وشوق، بهما يهتدي إلى كماله. فبالعشق يحفظ كماله الموجود، وبالشوق يطلب كماله المفقود، حتى يصل إلى المقصود.
[السبزواري]

٣ ـ لأنهم النفوس الكلية الالهية، التي أنفسهم في النفوس، وأرواحهم في الأرواح.
[فاضل]

٤ ـ ومن حسن الاتفاق، اتفاق هذا الدعاء مع قولنا «هاؤم اقرؤا»، لأنه قول: «من أوتي كتابه بيمينه».
[السبزواري].

يَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤوا كِتَابَيْهِ مَنْظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَه
نَظَمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِكْرِ بِالخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حساباً يسيراً، ﴿لَا زَال مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ﴾ دعاء لنفسه ﴿يَقُولُ﴾ متبجحاً مستظهراً بأنّه ليس في كتابه هذا إلّا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة ﴿هاؤُم اقرأوا كِتَابَيْهِ﴾ اقتباس من الوحي الالهي. ﴿مَنْظُومَتِي لِسُقمِ جَهْلٍ شَافِيَه﴾ هذا المصراع في مَوضع تعليل للمصراع الأوّل. ﴿نَظَمْتَهَا فِى الحِكْمَة التِّي سَمَتْ﴾ أي علت ﴿في الذكر﴾ أي القرآن المجيد ﴿بِالخَيْر الْكَثِير سُمِّيْت﴾ قال تعالى وتبارك: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»[1]؛ لأن الحكمة هي الايمان[2] المشار اليه بقوله تعالى: «والمؤمنون

---

١ ـ البقرة/ ٢٦٩.

٢ ـ وهو الايقان بالمذكورات في الآية الشريفة. فالايمان بالله، هو الايقان بانه صرف حقيقة الوجود، وبتوحيده، أنه لا ثاني له، وبصفاته التي هي عين وجوده، من حيوته الذاتية وعلمه الحضوري السابق على الأشياء، وأنه الفعلي لا الانفعالي، وانه الواحد البسيط في عين كونه كل العلوم، وقدرته الوجوبية، وإرادته وفياضيته، وعدم إمساكه عن الجود، وغير ذلك من صفاته العليا. وكل ذلك بالبرهان. كما قال الله تعالىٰ: ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ فبمجرد أن يقول المؤمن «ان الله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك، وذاك الوجود للملكوت، وذلك الوجود للجبروت، لم يكن مؤمناً حقاً. فأين الوجود لله، أو يقول لسان حاله ومقامه بوجود مباين لله. ووجود مباين للخلق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه. وقس عليه نظائره. والايمان بملائكته أن يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية، التي يأتي ذكرها ليذعن بوجود مقربيهم، ويوقن بالمجردات المضافة إلى العالم العلوي، ليعتقد بمدبريهم، ويوقن بأن لكل حقيقة رقيقة، ليؤمن بأولى أجنحتهم. وبالجملة إن أراد أن يكون إيمانه إيماناً حقاً تفصيلياً لا إجمالياً، فضلاً عن كونه بمجرد اللسان، لا بد أن يعلم أنها ما هي؟ وهل هي؟ ولمَ هي؟ وحق الايمان بكتبه، أن يوقن أن كتابه تدويني وتكويني، والتكويني آفاقي، وأنفسي، والآفاقي أم الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحو والاثبات، والانفسي عليين وسجين. ويوقن أن جميع الكتب السماوية منزلة من عند الله. وحق الايمان برسله، أن يوقن بالعقول الكلية، العائدة في السلسلة الصعودية، وبالنفوس=

. . . . . .

كلّ آمن بالله وملائكته وكتُبُهُ ورُسُله »[1] الآية؛ وهيّ المعرفة بقول الحكماء: الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقليّاً[2] مضاهياً للعالم العيني؛ ولانّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم. أمّا أنّها أفضل علم، فلانّها علم يقيني، لا تقليد فيه أصلاً، بخلاف سائر العلوم ولأن فضيلة العلم إمّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ والكلّ حقّ هذا العلم، بلا

= الكلية الالهية، المتخلقة بأخلاق الله، بل ورد في الحديث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة»

[السبزواري]

١- البقرة/٢٨٥.

٢ - إنما قالوا «عقلياً» لأن صيرورته عالماً حسياً وعالماً مثالياً، ليست حكمة. فان النار، مثلاً، نار طبيعة في المادة، وهي المحسوسة بالعرض، ونار حسية، وهي المحسوسة بالذات، ونار مثالية، سواء كانت في المثال المطلق، أو في المثال المقيد الذي فينا، وهذا هو المتخيل بالذات. وكلها جزئيات لاكمال للنفس بنيلها ودركها، وإن كانت هذه النيران في وجود الانسان بلا كلفة. إذ في بدنك النار الطبيعية بعينها، لأنها أحد أركان بدنك، وبنظريتها، وهي الصفراء، وفي حسك المشترك نار، وفي خيالك نار. لكن ما هي كمال نفسك، نار عقلية، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، نيلها نيل الكل. . .

فعليك بإدراك نار كلية عقلية، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعية عن هيولاها وصورتها. وأنها متصلة واحدة غير مركبة من أجزاء لا يتجزىٰ، ولها صورة اخرىٰ نوعية. وإذا عقلت على سبيل الكلية مهيتها وهليتها، أعني هلية النار العقلية ولميتها، ومن لمية النار الطبيعية، سوى تسخين المركبات ونضجها وتلطيفها، وغير ذلك [من] الخلافة عن الأنوار العلوية في الاضائة ليلاً، فكأنك أحطت بجميع النيران الماضية والغابرة. والنار الكلي نور يسعى بين يدي عقلك، يعرف بها جزئياتها. ولذا كان الكلي كاسباً ومكتسباً، بخلاف الجزئي. وقس عليه سائر موجودات العالم العيني وعقلياتها موجودات محيطة مجردة بسيطة، ووجودها في العقل البسيط أبسط، وبالحكمة تحصل مهياتها المطابقة لما هي عليه في نفس الأمر.

[السبزواري]

لَاقَتْ بِرَسْمٍ بِمِدَادِ النُّورِ فِي صَفَحَاتٍ مِنْ خُدُودِ الْحُورِ
أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ بُسْتَانُهَا مُوَشَّحٌ بِالزُّهَرِ
سَمَّيْتُ هَذَا غُرَرَ الْفَرَائِدِ أَوْدَعْتُ فِيهَا عُقَدَ الْعَقَائِدِ

حاجة الى البيان. وأمّا أنّ معلومها[1] أفضل المعلومات، فلأنّ المعلوم بها هو الحقّ تعالى شأنه، وصفاته وأفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة[2]، وما يقرب من ذلك[3]؛ والمعلوم في غيرها ليس إلّا الأعراض، كالكمّيات أو الكيفيّات أو الحركات، أو ما يجري مجراها[4]، ﴿لاقت﴾ أي الحكمة المتعالية أو المنظومة،

١- إن قلت: ما الفرق بين المعلوم والموضوع الذي قد مرّ؛ قلت: معلومات العلم أجزاؤه الثلثة: المسائل والموضوعات والمبادي. وهذه الموضوعات أيضاً غير موضوع العلم، لأن موضوعات المسائل غيره.

[السبزواري]

٢ - الابداع هو إيجاد الشيء غير مسبوق بالمادة والمدة.
الاختراع هو إيجاده غير مسبوق بالمدة، كالأفلاك.
التكوين هو إيجاده مسبوقاً بالمادة والمدة، كالمركبات من العناصر.
الانشاء هو إيجاد الصور المثالية القائمة بذاتها بلا مادة؛ وهو المراد من قوله: «وما يقرب من ذلك».

[الآملي ج ١/١٣]

٣ - هو أفعاله المنشأة. وهي عالم المثال، وإيجاده يسمى انشاء.

[السبزواري]

٤ - من الاعتباريات، كالمعقولات الثانية في المنطق. هذا إذا أرجعنا الضمير إلى الأعراض. وأما إذا أرجعناه إلى الحركات، فالمراد السكنات والتغيرات. وهي أعمّ من الحركات، لأن الحركة هي الخروج التدريجي الاتصالي من القوة إلى الفعل، والتغير يشمل الخروج الدفعي، مثل الكون والفساد، عند القوم، فيشمل مثل النية والصوم والوضع ونظائرها، من معلومات الفقه.

[السبزواري]

فَهَا أنَا الْخَائِضُ فِي الْمَقْصُودِ بِعَوْنِ رَبِّي وَاجِبِ الْوُجُودِ
أزِمَّةُ الأُمُورِ طُرّاً بِيَدِه وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِه
إنّ كِتَابَنَا عَلىٰ مَقَاصِدَ وَكُلُّ مَقْصَدٍ عَلىٰ فَرَائِدَ

باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية ـ وقِس عليه الضمير[1] في البيت الثاني ـ ﴿برسم﴾ أي بأن يحرّر ﴿بمدادَ النّور فى صَفحاتِ مِنْ﴾ بيانيّة ﴿خُدُود الحُورِ * أبحارها مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ * بُسْتَانُها مُوَشّحٌ بالزّهرَ﴾

﴿سَمّيتُ هذا﴾ عائد الى الكتاب؛ لم نقل «هذي»، وفقاً لقولنا «فيها» رعاية للترصيع. ﴿غُرَرُ الفَرَائِدْ﴾ الفريدة هي الجوهرة النفيسة؛ والدّر إذا نظم. والغُرر جمع الأغرّ. وإمّا الغُرر في عنوانات مسائل الكتاب، فأمّا هكذا، وأمّا بفتح الأوّل، مصدر «غرّ وجهه» أي ابيضّ وصار ذا غرّة ﴿أوْدَعْتُ فِيهَا عُقَدَ العَقَائِدِ﴾ هذا من قبيل لجين الماء[2]

﴿فها أنَا الخائِض فى المَقْصُود﴾ ﴿بعون رَبِ واجِبِ الوُجُود﴾ ﴿أزْمّة الأمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ﴾ ﴿والكُلّ مسْتَمَدّة مِنَ مَدَدِهِ﴾ هذا البيت في موضع التعليل، والمصراع الأوّل إشارة إلى التوحيد الذّاتي، والثاني الى الافعالى. ﴿إنّ كِتابَنا﴾ مشتمل ﴿عَلَى مَقَاصِد * وَكُلُّ مَقْصَد﴾ مشتمل ﴿علىٰ فرائد﴾ ﴿فالمقصد الأول فيما هُوَ عَمّ﴾ أي في الأمور العامّة، وهي في الآلهي كالسمّاع

١ـ يقصد بذلك الضمير المؤنث في (أبحارها) و(بستانها)، فانه إما أن يرجع إلى الحكمة المتعالية أو إلى المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائلها.

[فاضل]

٢ ـ أي من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه، فلجين الماء بمعنى الماء كاللجين، واللجين هو الفضة. فمعنى «عقد العقائد» هو عقائد كالعقد، والعقد هي التي تحمل على رقاب العرائس من الجواهر النفيسة. فالعقائد كأنها عقد محمولة على رقبة معتقدها.

[الآملي ج ١/١٦].

فَالْمَقْصَدُ الْأَوَّلَ فِيمَا هُوَ عَمّ أَوْلَيْهُ كَانَتْ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمْ

الطبيعي (المسمّى بسمع الكيان)[1] في العلم الطبيعي. ﴿أوليه﴾ أي الفريدة الأولىٰ من المقصد الأوّل ﴿كانت في الوجود والعدم ﴾

---

١ ـ من الكون، بمعنى الطبع. ومنه الكائن. وبالجملة المراد بهما، أول ما يسمع في الطبيعيات. وأبوابها ثمانية. ووجه الضبط أن يقال: موضوع الطبيعي، هو الجسم الطبيعي، بما هو واقع في التغير.

فأما أن يؤخذ مطلقاً، ويبحث عن أحواله، فهو كتاب سمع الكيان، ويبحث فيه عن الأحوال العامة، مثل كل جسم له شكل طبيعي، وله مكان طبيعي، وكل جسم له متى وله جهة، وكل جسم متناه الأبعاد وغير متناه الأجزاء.

وأما مقيداً، بأنه بسيط. فأما مطلقاً، فهو كتاب السماء والعالم، ويعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة، والحكمة في صنعها ونضدها؛ وأما من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو كتاب الكون والفساد، ويعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماويات، في نشوها وحيوتها واستبقاء الأنواع، مع فساد الأشخاص، بالحركات السماوية. وأما مقيداً، بأنه مركب غير تام، فهو كتاب الآثار العلوية، ويبحث فيه عن كائنات الجو، من السحب والأمطار، والثلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلك. وأما مقيداً، بأنه مركب تام؛ فأما بلا نمو وإدراك، فهو كتاب المعادن؛ وأما مع نمو بلا إدراك، فهو كتاب النبات؛ وأما مع الادراك بلا تعقل، فهو كتاب الحيوان؛ أو معه، فهو كتاب النفس.

[السبزواري]

المقصد الأوّل

في الأمور العامّة

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في الوجود والعدم

غُرَرٌ فِي بَدَاهَةِ الْوجُود

مُعَرَّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الإِسْمِ وَلَيْسَ بِالحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الأَشْيَاء وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

غُرَرٌ فِي بَدَاهَة الوُجُود

وَإنه غنىّ عن التعريف الحقيقي، وإنّ ما ذكروا له من المعرّفات تعريف لفظي[1]. ﴿مُعَرّف الوُجُود﴾ كالثابت العين[2]، أو الذي يمكن أن يخبر عنه،

---

١ ـ التعريف اللفظي: ما لا يحصل إلا تعيين مدلول اللفظ، فيكون مرجعه إلى التصديق بأن هذا اللفظ بأزاء هذا المعنى.

التعريف الحقيقي بأقسامه: ما هو محصل صورة الشيء، إلا أن ما هو بحسب الحقيقة منه محصل للصورة التي علم وجودها في الخارج، إما بالكنه إذا كان حداً أو بالوجه إذا كان رسماً... وما هو بحسب الاسم من الحقيقي ما هو محصل لصورة ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم عدمه أو لا.

[الآملي ج١/ ٢٠]

٢ ـ معنى الثابت العين أنه ثابت عينه، أي نفسه. فيكون حاصل التعريف أن الوجود هو الذي يكون بنفسه الثبوت. وهذا بخلاف المهية، فان ثبوتها إنما هو بثبوت وجودها...

ولا يخفى أن تعريف الوجود بالثابت عينه مشتمل على الدور الصريح، فان الثبوت مرادف للوجود.

[الآملي ج ١/١٨]

. . . . . .

أو غير ذلك، ﴿شَرْحُ الاسْمِ﴾ أي مطلب ما الشّارحة[1]، وهو ما يقال بالفارسيّة «باسخ بُرسش نخستين».

قال الشيخ الرئيس في النجاة: إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الإسم لأنه مبدأ أوّل لكلّ شرح[2] فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسّط شيء

---

١ ـ في كل ما يستعلم حقيقته ويبحث عنه أسئلة: السؤال الأول: بما، عن شرح لفظه. والثاني: بهل البسيطة عن وجوده. والثالث: بما الحقيقية، عن مهية التي له في نفس الأمر. والرابع: بهل المركبة عن أحواله، من القدم والحدوث والتجرد والتجرم، وغير ذلك. والخامس: بِلَمْ، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهي إما الواسطة في الثبوت، واما الواسطة في الاثبات والتصديق فقط.

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الأسئلة. فما لم يتعرف أولاً ما المراد باسم الخلأ مثلاً، لم يتطرق السؤال بأنه هل الخلأ موجود؟ كما أنه لم يعلم وجوده، لم يطلب بما الحقيقية مهيته وذاته. إذ ما لا وجود له، لا مهية له. وقس عليه الباقي.

[السبزواري]

الما الشارحة: ما يكون شرح اللفظ، ليس تعريفاً بحسب الاسم، بل هو تعريف لفظي. وإنما عبر المصنف عن التعريف اللفظي بشرح الاسم تبعاً للشيخ في النجاة حيث يقول: «إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم». ومراده من قوله: «أن يشرح بغير الاسم» هو التعريف اللفظي المقابل للحقيقي، لا الإسمي الذي هو من أقسام الحقيقي.

[الآملي ج ١/ ٢٠]

٢ ـ ليس للوجود شرح حتى إذا سئل عنه بما هو فيقال هو كذا، بل هو مبدأ الشروح وإليه ينتهي كل شرح... وذلك لأنه إذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو، فيقال بأنه حيوان ناطق، فيسئل عن الحيوان الذي أخذ في حد الانسان بما هو فيقال بأنه نامٍ حساس متحرك بالارادة، فيسئل عن النامي والحساس مثلاً، فيقال بأنهما جسم مطلق، فيسئل عن الجسم المطلق، فيقال أنه جوهر، ثم يسئل عن الجوهر، فيقال أنه موجود، فيسئل عن الموجود، فيقال بأنه وجود إذ الموجود بما هو موجود هو الوجود، والمهيّة إنما هي موجودة بالوجود، وأما الوجود فموجود بنفسه، فهو بنفسه وجود وموجود كما أن البياض من حيث نفسه بياض وأبيض.

[الآملي ج ١/ ٢١]

. . . . . .

﴿وليس﴾أي المعرف ﴿بالحد﴾ حَيْثُ أنّ الوجود بسيط، لا فصل له ولا جنس له،[1] كما سيجيء ﴿ولا بالرسم﴾ لأنّ الرّسم يكون بالعرضّى الذّي من الكلّيات الخمس التّي مقسمها شيئية المهيّة، والوجود وعوارضه[2] ليست من سنخ المهيّة؛ ولأنّ المعرّف لا بد أن يكون أظهر وأجلىٰ من المعرّف، ولا أظهر من الوجود ﴿مَفْهُومُه﴾ أي مفهوم الوجود ﴿مِنْ أعْرَف الأشْيَاء وَكَنْهُهُ﴾ وهو الحقيقة البسيطة[3] النّوريّة[4] التي حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباء عن العدم. ومنشأيّة

---

١ ـ فلا يمكن تحديده بالأجزاء المحمولة، ولا مادة ولا صورة له، فلا يمكن تحديده بالأجزاء الخارجية، بناء على جوازه، كتحديد الانسان بأنه نفس وبدن. وبالجملة التعريف للمهية وبالمهية، والوجود ليس بمهية. كيف؟ وهو حيثية الاباء عن العدم، وهي حيثية عدم الأباء عن الوجود والعدم. نعم ينتزع المهيات من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام، وهي قوابل تعملية لها، لا إنها في قوامها.

[السبزواري]

٢ ـ عوارض الوجود، كالوحدة والتشخص، بمعنى منع الصدق على الكثرة، والنورية والحيوة السارية والخيرية والعشق والشعور وغيرها، من العوارض التي تدور معه حيثما دار، وعروضها بحسب المفهوم، لا بحسب التحقق، لأنها متحققة بنفس تحقق المعروض. والسر في سلب المهية عنه وعنها، إطلاقها السعي وحيطتها. والمهية إنما هي لوجود محدود، لأنها المحدودة بالحد الجامع المانع، والمنع عن وجود الغير عن الضيق. فللممكن مهية ذاتية، تحاكي عن مقام وجوده الذاتي، ومهيته عرضية تحاكي عن مقام كماله الثانوي.

[السبزواري]

٣ ـ المهية، ما لم توجد في الخارج، لا تطلق عليها «الحقيقة». فان الفرق بين المهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهية من الحقيقة؛ فالعنقاء الذي لا وجود له في الخارج لا حقيقة لها، وأن يطلق على ذاتها المهية.

أما كون الوجود حقيقة بسيطة فلأنه لا جزء له كما سيجيء في بيان أحكام السلبية.

[الآملي ج ١/ ٢٠ ـ ٢١]

٤ ـ لأن النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، والوجود هو كذلك، بل ليس هذا الشأن بحقيقته إلا له.

[الآملي ج ١/ ٢١]

. . . . . .

الآثار، والتي ذلك المفهوم البديهي عنوانه ﴿في غَايَة الخفَاء﴾

وبهذا البيت[1] جمع بين قول من يقول أنّه بديهي (أي مفهومه) وقول من يقول أنّه لا يتصور أصلاً (أي حقيقته وكنهه)[2]، إذ لو حصلت في الذّهن، فإمّا أن يترتب عليها آثارها، فلم يحصل في الذّهن، إذ الموجود في الذّهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه؛ وامّا أن لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عينْ منشأية الآثار. وأيضاً كلّما يرتسم بكنهه في الأذهان، يجب أن يكون مهيّته محفوظة مع تبّدل وجوده، والوجود لا مهيّة له، ومهيّته التي هو بها هو عين حقيقة الوجود، ولا وجود زائد عليها حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة في الذّهن.

---

١ ـ ولم نتعرض لقول آخر، وهو أنه كسبي، إذ لا وجه له. بل ظهر خلافه من أنه بسيط، وليس له مهية ذاتية، ولا مهية عرضية.

[السبزواري]

٢ ـ إذ العلم بالحقيقة اكتناها لا يمكن إلا حضورياً. والعلم الحضوري له موردان: أحدهما علم الشيء بذاته، وثانيهما علم الشيء بمعلوله الذاتي والحقيقة، لا ذات العقل ولا معلوله. غاية ما يمكن أن يكون كالفاني بالنسبة إلى المفنى فيه. بل الحصولي المنوط بحصول مهية لها، محفوظة في الذهن والخارج أيضاً، غير ممكن، كما هو مفاد الدليل المذكور.

إن قلت: فكيف يكون حقيقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهي بالمعنى الأعم؟ قلت: بقي للعقل النظري العلم الحصولي بها. ولكنه بالوجوه والعنوانات المحاكية عنها. كالوجود العام والوحدة المطلقة والنورية والخيرية والعلم والارادة والقدرة وغيرها، من العوارض الغير المتأخرة في الوجود من الوجود. وهذه، وإن كانت غير حقيقة الوجود، حتى الوجود العام البديهي العنواني، كما ذكرنا، إلا أن وجه الشيء هو الشيء بوجه. وكلما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة أكثر، والفحص أوفر، كان علمه أنور، وعرفانه آثر.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَصَالة الْوُجُودِ

إنّ الْـوُجُودَ عِنْـدَنَـا أصِيـلٌ دَلِيـلُ مَنْ خَـالَفَنَـا عَلِيـلٌ

إعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبي[1]، له مهيّة ووجود. والمهية التي يقال لها الكلّي الطبيعي[2] ما يقال في جواب ما هو. ولم يقل أحد من الحكماء[3]

---

١ ـ إن قلت: تركيب كل ممكن من المهية والوجود ثابت عند المشائين. وأما عند الاشراقيين وأصحاب الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه فلا، إذ النفوس وما فوقها عندهم انيات محضة ووجودات بحتة بلا مهية وأنوار صرفة بلا ظلمة. . .

قلتُ: مرادهم من أن النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حكم الوجود فيها غالب، وحكم المهية فيها مغلوب، حتى كأنه لا مهية لها حقيقةً. كيف والمهية. . . هي المنتزع عن حد الوجود المحدود، والممكن كيفما كان محدود الوجود، والوجود، الذي لا حد له عبارة عن الواجب الذي مقتضى وجوبه لا حديته.

[الآملي ج ١/٢٤]

٢ ـ إذ الكلي الطبيعي، هو معروض الكلية الذي هو لا كلي ولا جزئي. وإنما يعرضه الكلية المنطقية في موطن العقل. ويعرضه الجزئية في موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس المهية، والصفة مخصصة لاخراج المهية، بمعنى ما به الشيء هو هو، لأنها تطلق على الوجود الحقيقي أيضاً. وهو لا يقال في جواب «ما هو؟».

[السبزواري]

٣ ـ وممن عاصرناه، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية، من يقول باصالتهما، قائلاً في بعض مؤلفاته، أن الوجود مصدر الحسنة والخير، والمهية مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر أمور أصلية، فمصدرها أولىٰ بالاصالة. وأنت تعلم أن الشرور اعدام ملكات، وعلة العدم عدم. فكيف لا تكفيه المهية الاعتبارية؟

[السبزواري]

. . . . . .

باصالتهما معاً، إذ لو كاناأصيلين لزم أن يكون كل شي شيئين متباينين[1]، ولزم التركيب الحقيقي في الصّادر الأوّل، ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق المهيّة وكونها[2]، وغير ذلك من التوالي الفاسدة[3]. بل اختلفوا على قولين:

أحدهما أنّ الأصل في التحقق هو الوجود، والمهيّة اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحدٌ به[4]. وهو قول المحققين من المشّائين، وهو المختار كما في النّظم: **﴿إنّ الوُجُود عِنْدَنَا أصِيلٌ﴾**

وثانيهما أن الأصل هو المهيّة والوجود اعتباري. وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى ـ قدّس سرّه ـ وهو المشار اليه بقولنا **﴿دَليل منْ خَالفَنَا**

---

١ ـ لأنه إذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين، لأن أحدهما كيف، والآخر جوهر، مع أن بينهما سنخية بحسب الوجود، فكيف لا يكون المهية، وهي سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود، وهو سنخ الاباء عن العدم؟

[السبزواري]

٢ ـ لأن ما به تذوت المهية حينئذ كونها وتحققها، لا الوجود، والوجود كون نفسه وتحققه [السبزواري] ولتوضيح ذلك أقول: ـ

إن المهية حينئذ موجودة بحيال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فيكون الوجود أمراً ينضم إلى المهية، لا نفس تحققها.

[فاضل]

٣ ـ كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ؛ ومثل لزوم الثنوية النفس الأمرية الخارجية، لأن الوجود الحقيقي نور، والمهية ظلمة، والمفروض أنهما موجودان متأصلان.

[السبزواري]

٤ ـ إذ لا يحاذيها شيء. ولو حاذاه شيء، لم يتحدا، لأن اتحاد الاثنين المتحصلين محال. فالمهية فانية في الوجود الحقيقي، وهو ماء الحيوة، وهي كسراب بقيعة الآية. وبالفارسية: وجود بود، ومهيّت نابود، وبودش نمود بود.

[السبزواري]

لِأنّـهُ مَنْبَـعُ كُـلِّ شَـرَفِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَىِ الْكَوْنِ يَفِى
كَذا لُزُومُ السّبَقِ فِى الْعِـلِيَّة مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي المَهِيّة

عَلِيلُ﴾ مثل أنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود، إلى غير النّهاية. وهو مزيّف بأن الوجود موجود بنفس ذاته، لا بوجود آخر؛ فلا يذهب الأمر الى غير النهاية. وقس عليه سائر أدّلته المذكورة بأجوبتها في المطولّات. ولا نطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ أشرنا إلى بعض أدّلة المذهب المنصور، وهي ستة.

الأوّل قولنا: ﴿لأنّه منْبَعُ كُلّ شَرَف﴾) حتى قال الحكماء: مسألة أنّ الوجود خير، بديهية. ومعلوم أنّه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري.

والثاني قولنا: ﴿والفرق بَيْنَ نَحْوي الكَوْن﴾ أي الكون الخارجي والكون الذهني ﴿يفي﴾ بإثبات المطلوب، بيانه أنّ المهيّة في الوجود الخارجي يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه؛ فلوْ لم يكن الوجود متحققاً، بل المتحقق هي المهيّة، وهي محفوظة في الوجودين[1] بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجي والذهني. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

والثالث قولنا: (كذا) يفي باثبات المطلوب ﴿لزوم السبق﴾ بالذات ﴿فِى العْلِيّة﴾ أي في كون شيء علّة لشيء ﴿مع عدم﴾ جواز ﴿التّشكيك في المهيّة﴾ بيانه أنه يجب تقدّم العلّة على المعلول، ولا يجوز التشكيك في المهيّة؛ فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد، كما في علّيةنار لنار، أو عليّة الهيولى والصّورة للجسم، أو العقل الأوّل للثاني، وكان الوجود اعتبارياً، لَزِم كون المهيّة النوعيّة النّاريّة مثلاً، في أنّها نار، متقدّمة، والمهيّة النّارية، في أنّها نار،

---

١ ـ وإلا، لم تكن الصورة الذهنية علماً بالخارجية، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم، كما في الكلي وفرده، وفي الفردين الذهني والخارجي، من جهة تمام الذات المشتركة؛ وأيضاً لم يكن لشيء واحد نحوان من الوجود، وغير ذلك من المحذورات.

[السبزواري]

متأخرة؛ والمهية الجنسية الجوهرية في أنها جوهرٌ، متقدّمة، بما هي في العلّة، وهي في أنها جوهر متأخرة، بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي. وقد جمع جمّ غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفى التشكيك في المهيّة، وعلى القول بأصالته. فالمتقدّم والمتأخّر، وإن كانا مهيّة[1]، لكن ما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود الحقيقي.

والرابع قولنا: ﴿كون المراتب﴾ مراتب الشديد والضعيف الغير متناهية، كما دلّ عليه قولنا: ﴿في الاشتداد﴾ لأنّ الإشتداد حركة، والحركة متصلة، وكلّ متصّل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية ﴿أنْوَاعاً﴾ لكل منها مهيّة متحصّلة ﴿إستنار لِلْمُرَاد﴾ بيانه أنّ مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد، كالاستحالة، أنواع متخالفة عندهم. وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصّل إنقسامات غير متناهية. فلو كان الوجود اعتباريّاً، كان في الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه، أعنى المهيّات، وهي هنا غير متناهية متأصّلة، كان أنواع غير متناهية[2] بالفعل محصورة بين حاصرين، المبدء والمنتهى؛ بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة، فإنّه كخيط ينظم شتاتها، ولا ينفصم به متفرّقاتها، فكان هنا أمر واحد[3]، كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة، حيث أن كثرتها بالقوّة.

١- الفرد الجلي أن المتقدم والمتأخر وما فيه التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي واحد.
[السبزواري]

٢ - وأيضاً، لزم تتالي الآنات والآنيات.

[السبزواري]

٣ - هو الوجود الحقيقي. وأما المهيات، فهي أمور كلية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

إن قلت: على هذا الدليل، هب أن بعض المراتب أنواع متخالفة، لكن لا نسلّم الاختلاف النوعي في جميعها. ولا دليل عليه. ففي استحالة الفاكهة في الألوان، من =

كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ، عَنِ اسْتِوَاء قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الأَشْيَاءِ

والخامس قولنا: ﴿كيف﴾ لا يكون الوجود أصلاً في التحقّق ﴿وَبِالْكَوْنِ﴾ المراد به ما يرادف الوجود ﴿عن استواء﴾ أي استواء نسبة الوجود والعدم، متعلّق بقولنا: ﴿قد خرجت قاطبة الأشياء﴾ أي المهيّات، إذ الشيء بمعنى المشيء وجوده، وهو المهيّة. وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهّم المصادرة[1] أنّه بإتفاق الفريقين، المهيّة من حيث هي ليست إلا هي[2]، وكانت بذاتها

البياض إلى الصفرة، إلى الحمرة، إلى القتمة، إلى السواد. سلّمنا أن هذه الألوان الخمسة أنواع متخالفة، لكن لا نسلّم أن درجات كل منها أنواع متخالفة. وكذا في استحالتها في الطعوم، من العفوصة إلى القبض، إلى الحموضة، إلى المزية، إلى الحلاوة، المسلم هو الاختلاف النوعي فيها، لا في مراتب كل منها.

قلت: الدليل عليه عدم جواز التشكيك في المهية. فلو كان مهية الدرجات والمراتب واحدة، وهي متفاوتة بالضعف والشدة، لزم التشكيك في المهية النوعية الواحدة، بخلاف ما إذا كانت أنواعاً متخالفة، ولكل مرتبة مهية على حدة، فلم يلزم تشكيك.

[السبزواري]

١ ـ بأن يقال: خروج المهيات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على أصالته. وهي محل الكلام بعد.

[السبزواري]

ولتوضيح المصادرة أقول: خروج المهيات عن استواء نسبة الوجود والعدم، واللااقتضائية بالنسبة إليهما، بسبب الوجود، موقوف على أصالة الوجود، إذ لو لم يكن أصيلاً، لم تخرج المهية بسببه عن حد الاستواء، والمفروض أن أصالته متوقفة على كونه المخرج للمهية عن حد الاستواء.

[فاضل]

٢ ـ إذ، كما أن الوجود غير العدم، والعدم غير الوجود، وهما غير المهية، كالبياض، وكل غير ليس في مرتبة ذات الغير الآخر، فليس البياض في مرتبة ذات الوجود والعدم. فكذلك الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات البياض. فالبياض ليس موجوداً ولا معدوماً، أي ليس شيء منهما عينه ولا جزءه.

[السبزواري]

لَوْ لَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَا حصَلَتْ إذْ غَيْرُهُ مَثَارَ كَثْرَةٍ أتَتْ

متساوية النسبة الى الوجود والعدم. ولو كان الوجود اعتبارياً، فما المخرج لها عن الاستواء؟ وبم صارت مستحقّة لحمل موجود؟ فإن ضمّ معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجوديّة. وقول الخصم أنّ المهيّة من حيث هي، وإن كانت في حدّ الاستواء، إلّا أنها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب اليه، صارت مصداقاً لحمل الموجود، خال عن التحصيل؛ إذ بعد الانتساب، أن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود[1]، وإن تحاشى الخصم عن اسمه، وكانت تلك الاضافة إشراقية[2]، لا مقوليّة، لأنّها اعتبارية كالوجود الاعتباري؛ وإن لم تتفاوت، ومع هذا كانت مستحقّة لحمل موجود، لزم الانقلاب؛ وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء، هذا خلف.

١- فهو يكون أصيلاً، لا المهية. وإنما يكون نفس المهية وذاتها أصيلة، لو كانت ذاتها التي لا علاقة لها مع الوجود والعدم، مصداقاً لحمل الموجود، مع قطع النظر عما به التفاوت. لأن تلك الذات هي ذات المهية، ونفسها المفروضة أصالتها. وهذا بديهي البطلان.

[السبزواري]

٢ - الاضافة الاشراقية هي إشراق نور الأنوار، جل شأنه. وإشراقه هو الوجود المنبسط، فكان هو أصيلاً. وهذه الاضافة هي المرادة بحيثية فاعلية الفاعل الداخلة في مصداق الحكم بأن الشيء الفلاني موجود، عند المعتبرين من المشائين.

[السبزواري]

الاضافة الاشراقية هي التي بها يتحقق طرف الاضافة، فيكون الطرف متقوماً بها، كاضافة النفس وإشراقها إلى الصور العلمية المرتسمة، حيث أن ارتسام تلك الصور في صقع النفس نفس تلك الاضافة وهذا الاشراق، إذ... بتوجه النفس تتحقق الصور، لا أن التوجه واللحاظ يتعلق بالصور المتحققة، وإن شئت فقل: إن التوجه والمتوجَّه إليه شيء واحد، وإنما التفاوت بالاعتبار...

والاضافة المقولية هي التي متقومة بالطرفين، وتكون متعلقة بهما، فبوجود المضاف إليه تتحقق الإضافة.

مَا وُحِّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلَمَتُهُ إِلَّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ

والسادس قولنا: ﴿لَو لَم يُؤصَل﴾ الوجود، ﴿وَحِدّة مَا حَصَلَتْ* إذ غَيْرُهُ﴾ وهو المهيّة، لأنّ أصالتها محلّ النزاع[1] ﴿مثار كَثْرَة أتَتْ﴾ وإذا كان كذلك، ﴿ما وُحّدَ الحَقّ وَلَا كَلْمَتُهُ﴾ ولا صفاته ﴿إلا بِمَا﴾ أي بحقيقة الوجود الذي ﴿الوحدة دارت معه﴾ بيانه أنه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لانّ المهيّة مثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فإن المهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات، وتثير غبار الكثرة في الوجود[2]. فإنّ الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات ، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة. وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد[3] الذي هو الهوهوية[4]، كالانسان

= والاضافة الاشراقية تتحقق بين العلة والمعلول، وهي إضافة إشراقية باعتبار، ونفس المعلول باعتبار آخر، وهي الوجود المنبسط ونور الرب الذي أشرق به كل شيء، أي كل مهية. . . وهو المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودية على المهيات.
[الآملي ج ١/٣٧]

١- يعني أن إطلاق لفظ «غيره»، وإن شمل كل العدم، وهو ليس مثار الكثرة، إذ لا ميز فيه، إلا أن المقام يقيده بالمهية، وفي اللفظ أيضاً قرينة عليها، وهي تأنيث «اتت».
[السبزواري]

٢ - ولذا قال العرفاء الشامخون: « التوحيد إسقاط الإضافات ».
[السبزواري]

٣ - قد جعلنا مفاد البيت الأول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل في مهيّات الموضوعات والمحمولات. وأمّا مفاد البيت الثاني. فقولنا: « ولم يتمّ مسألة التوحيد » إلىٰ آخر المطلب.
[السبزواري]

٤ - « لم يحصل الإتحاد الذي هو الهوهوية » يعني. . . لم يحصل الإتحاد الذي هو المناط في الحمل الشائع الصناعي، إذ الحمل لا بد فيه من تغاير حتى يجعل أحد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً، ضرورة أنه لو لم يكن تغاير وإثنينية لا يعقل الموضوع والحمل. . . =

. . . . . .

كاتب والكاتب ضاحك، إذ المفروض أن جهة الوحدة، وهي الوجود، إعتبارية، والأصل هو شيئية مهيّة الانسان ومفهوم الكاتب الضاحك. والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف، وتصحّح الغيرية، وإين أحدها من الآخر، لا الهوهويّة، ولم يتمّ مسألة التوحيد التي هي أسس المسائل؛ لا توحيد الذات، لأنّه إذا كانت المهيّة أصلاً، لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك[1]، حتى يتركّب كلّ

= ومن اتحاد حتى يحمل أحدهما على الآخر، إذ حمل أحد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر ممتنع.

فالتغاير في الحمل الشائع في الذات، بمعنى أن مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالإنسان ضاحك، أو الحيوان ناطق... والإتحاد في الوجود، حيث أن المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنى أن وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود أيضاً به لكن بمرتبة أخرى...

هذا يتم لو كان الوجود أصيلاً لا اعتبارياً، إذ مع اعتباريته، لا جهة وحدة بين المتغايرين حقيقة.

[الآملي ج ١/ ٣٩ - ٤١]

١ - حيث يقول المشكك: لم لا يجوز أن يكون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتيهما البسيطتين، ويكون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولاً صادقاً عليهما؟ فلا يمكن دفعه بلزوم التركيب مما به الإشتراك وما به الإمتياز، ولا بلزوم الإحتياج في تعيين كل منهما، إلى أمر زائد على ذاته، لأنهما مشتركان في حقيقة الوجود أو الوجوب، بمعنى شدة الوجود وتأكّده. فلا بد من أمر مختص بكل واحد منهما. فيلزم ما ذكر إذ المفروض أن الوجود إعتباري فلا يمكن أن يكون ذات الواجب إلاّ المهيّة، لأن الشيء، إمّا المهيّة أو الوجود. وأمر الأصالة في الموجودية يدور عليهما. وإذا بطل أن يكون ذات الواجب تعالىٰ هو الوجود لإعتباريته، بقيت المهيّة لأصالتها. والمهيّة مثار الإختلاف، فلا غرو أن يكونا مهيتين بسيطتين ممتازتين بذاتيهما، متعينين بذاتيهما أيضاً. وليس وجودهما وجوبهما، إلاّ أنّهما بذاتيهما ينتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً. وكان ذات الواجب تعالىٰ من الشيئين، الوجود الحقيقي والنور الأقهر الأبهر الغني. فإذا فرض إثنين، وكان كل منهما وجوداً حقيقياً، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذكور قطعا. ولا يمكن=

. . . . . .

منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، لأنّ المفروض أنّ ذاتهما المهيّة، والمهيّات متخالفات بالذّات. فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب، ولا توحيد الصّفات[1]، لانّه إذا كان الوجود اعتبارياً، لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ مفاهيم العلم والارادة والقُدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة، ولا هي مع الذّات المقدّسة الوجوبيّة واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة، هي الوجود، فيها، حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر، والكلّ مع الذات المقدّسة الموصوفة بها، لأنّها أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات، فيلزم الكثرة حَسَب كثرة الصفات مع الذّات. ولا توحيد فعل الله وكلمته ،لأنّه على هذا، لم يكن الصّوادر إلاّ المهيّات المتخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو، ويقال في حقّها: أين المجرّد من المادّي، وأين السماء من الأرض وأين الأنسان من الفرس، وهكذا. فأين وجه الله الواحد المشار إليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا

= كون الوجودين متخالفين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لأن مقابل سنخ الوجود هو العدم، ومقابل سنخ النور هو الظلمة. فإذا كان أحدهما هو الوجود، وهو بسيط، وهو طرد العدم، ولا حيثية أخرىٰ فيه، وكان الآخر بسيطاً ومقابلاً له، كان عدماً. وأيضاً، بعدما ثبت الإشتراك المعنوي فيه والسنخيّة، وادعّى جمع من المحققين بداهة الإشتراك، كيف يتطرق احتمال الإختلاف بتمامي الذات البسيطة في الموجود الحقيقي؟.

[السبزواري]

١- قد أدرجناه في النفي الأول في النظم، لأنّ صفاته عين ذاته.

[السبزواري]

المحتملات في باب الصفات ثلاثة.

الأول: كون صفاته تعالى مغايرة لذاته وكل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة)، وإما مع حدوثها (مذهب الكرامية).

الثاني: كون صفاته تعالى متحدة مع ذاته وكل مع الآخر، مفهوماً ومصداقاً. . .

الثالث، وهو مختار المحققين وعليه أصحابنا الأمامية. . .، إن صفاته متحدة مصداقاً =

. . . . . .

فثمّ وجه الله»[1]. ومعلوم أن وجه الواحد واحد. وأنّى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمرنا إلا واحدة»[2] بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه، أصيلاً، فإنّه يتوافق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النورانيّة التي انطمس فيها الظلمات[3]، وهو كلمته ومشّيته ورحمته[4] وغيرها من الصفات الفعليّة.

= ومتغايرة مفهوماً. . . ولا يخفى أنه [أي اتحادها المصداقي] لا يتم إلا على القول بأصالة الوجود.

[الآملي ج ١/ ٤٠]

١ ـ سورة البقرة/ ١١٥

٢ ـ سورة القمر/ ٥٠

٣ ـ كما قال المتألهون: في كل ممكن جهتان: جهة نورانيّة وهي الوجود، وجهة ظلمانيّة وهي المهيّة.

[السبزواري]

٤ ـ في الحديث: «إن اللّه خلق الأشياء بالمشية، والمشية بنفسها». وفي الدعاء: «اللّهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء». وغيرها، كحياته السارية في كل شيء، وجوده، وإحسانه، وصنعه، وفيضه وغيرها.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي إشْتِرَاكِ الْوُجُود

هذه المسألة أيضاً من أمّهات المسائل الحكميّة[1]، ومنها يستنبط حقيقة مذهب الفهلويين الذي سيجيء ذكره. فإنّه إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء، ومعلوم أنّ مفهوماً واحداً لا ينتزع من حقائق متباينة بما هي متباينة، لم يكن الوجودات حقائق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك. والدّليل عليه من وجوه:

---

١ ـ إذ عليها يدور علم التوحيد، لأنه إذا ثبت أن للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت أنّ له معنوناً بمقتضى أصالته، ثبت أن لا إفراد له، يكون لها بينونة عزلة، فضلاً عن أن يكون له أنواع متباينة. لأن الجنس والنوع من أقسام المهية، لا الوجود. والأفراد التي لها بينونة عزلة، في أيّة طبيعة من الطبائع المتأصّلة، تتحقّق إنما هي بلحوق عوارض متأصلة، وأجانب وغرائب، هي ضمائم أصيلة، لكن معنون الوجود لا ثاني له متأصلاً، ولا باين عنه بينونةعزلة. وإنما أجانبه وغرائبه العدم والمهيات. والعدم نفي محض. والمهية اعتبارية، ولا شيئية وجود لها. والمراتب التي قلنا بها للوجود، بينها السنخية. وما به الإمتياز فيه، عين ما به الإشتراك. فهي غير مصادمة لوحدة الحقيقية المشكّكة، بل يؤكدها ويكشف عن سعتها ووفور جامعيتها، لأنها وحدة حقة، وحق الوحدة. ونعم ما قيل بالفارسية:

زلف اشفته أو موجب جمعيت ماست　　جون چنين است بس اشفته ترش بايد كرد

وأيضاً:

ازخلاف آمد عادت بطلب كام كه من　　كسب جمعيت از آن زلف بريشان كردم

ثمّ إنه، كما أن وحدة هذا المفهوم يكشف عن وحدة المعنون، فبينهما مطابقات أخرىٰ، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والإنبساط، وهنا أول الأوليات في الذهن وهناك أول الأوائل في الخارج، وغير ذلك. فهذا، وإن كان وجهاً من وجوه المعنون، لكنّه كالذاتي له. ونسبته إليه كنسبة مفهوم الإنسان إلى الإنسان الحقيقي.

[السبزواري]

يُعْطَى اشْتِرَاكَهُ صُلُوحُ الْمَقْسَمِ كَذٰلك اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ

الأوّل ما إشير إليه بقولنا: ﴿يُعْطى اشْتِرَاكَهُ﴾ أي اشتراك الوجود معنىً[1]، ﴿صُلُوح المَقْسَمِ﴾ بأن يقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا. والمقسم لا بدّ أن يكون مشتركاً بين الأقسام.

والثاني ما أشير اليه بقولنا: ﴿كذلك﴾ أي يعطى اشتراكه ﴿إتحاد مَعْنَى العَدَمْ﴾ إذ لا تمايز في العدم، والوجود نقيضه، ونقيض الواحد واحد، وإلا ارتفع النقيضان.

---

١ ـ في مصداق الوجود احتمالات. (١) أن يكون نفسه المهيّة وعينها مصداقاً له، أي لم يكن وراء المهية شيء يصدق عليه الوجود؛ وهذا مذهب القائلين بأصالة المهية واعتبارية الوجود، وإن الوجود في كل مهية عين تلك المهية، وحينئذ فكل مهيّة موسومة بإسمين، إسم خاص مثل الإنسان والفرس... وإسم مشترك في الجميع، وهو الوجود... وهذا مناسب مع القول بالإشتراك اللفظي...

(٢) أن يكون الوجود جزء المهية. وهذا الإحتمال يجمع مع الإشتراك المعنوي بأن يكون معنى واحد جزء للمهيات، نظير الحيوان الذي هو جزء من أنواعه كالفرس والبقر ونحوهما، ومع الإشتراك اللفظي بأن يكون ما هو الموسوم بالوجود الذي هو جزء من كلّ مهية مغايراً بحسب الذات في كل مهية مع ما هو جزء من مهية أخرى...

(٣) أن يكون ما هو مصداق الوجود أمراً زائداً على المهية، لا عينها ولا جزء منها، ويكون في كل مهية أمراً مختصّاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزائد على مهية الإنسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزائد على مهية الفرس... فهذا يساوق الإشتراك اللفظي.

٤ ـ أن يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً، وأمراً فارداً، زائداً على الجميع، وهذا هو القول بالاشتراك المعنوي.

[الآملي ج ١/٤٤]

وَأَنَّـهُ لَيْسَ اعْتِقَـادُهُ ارْتَفَـع إِذَا الْتَّعيُّنُ اعْتِقَـادُهُ امْتَنَـع
وَأَنّ كُـلاًّ آيَـةُ الْـجَلِيـلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ

والثالث ﴿أنّه لَيْسَ اعْتِقَادُهُ﴾ أي اعتقاد الوجود ﴿ارْتَفَعَ* إذا﴾ أي حين ﴿التّعَيُّنُ﴾ كالجوهرية أو العرضيّة ـ وهو كلفظ «الخصوصية» في قول صاحب حكمة العين: «وإلا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية».
ـ ﴿إعتقاده﴾ مبتدأ؛ خبره ﴿امتنع﴾ والجملة خبر للتعيّن:. تقريره: إنّا إذا أقمنا الدليل على أنّ العالم لا يدّ له من مؤثر موجود، اعتقدنا وأيقنّا بوجود المؤثر؛ ثمّ لو حصل لنا التردد في أنّه واجب أو جوهر أو عرض، لم يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور. فإذا اعتقدنا أنّه واجب، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بأنّه واجب، ولا يرتفع الاعتقاد بأنّه موجود[1]. فلولا اشتراكه، لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد أنّه واجب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

﴿و﴾ الرّابع: ﴿أنّ كُلاًّ﴾ من الموجودات الآفاقية والأنفسية ﴿آيةُ الجَلْيل﴾ جَلّ جلاله، وعلامته، كما قال في كتابه المجيد: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحقّ»[2]. وعلامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالفيء من الشيء. وهل يكون الظلمة آية النور، والظلّ آية الحرور؟ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالىٰ، والحال أنّ الموجودات، بما هي موجودات، آيات له تعالى، مسطورة في

---

١ ـ لأنّ الأثر، إذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لا محالة. فالحرارة، إذا كانت في الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولا يبدل الإعتقاد بوجود العلة بالتردد في خصوصياتها، من النار والشمس والحركة..

[السبزواري]

٢ ـ سورة الأحقاف/٢٢.

. . . . . .

كتابه التكويني الآفاقي[1]، وكتابه التكويني الأنفسي، كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما، موافقة الوجود الكتبي واللفظي الذهني والعيني.

﴿و﴾ الخامس أنّ ﴿خصمنا﴾ كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وكثير من معاصرينا من غير أهل النظر، النافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول، والحال أنّ السنخيّة[2] ـ كسنخيّة الشيء والفيء. من شرائط العليّة والمعلوليّة ﴿قد قَالَ بالتّعْطِيل﴾ أي عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لأنّا إذا قلنا أنّه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق ـ وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، عدّة ومدّة وشدّة[3]، وغيره كان محدوداً،

---

١ ـ كتاب الله تعالى تدويني، هو ما بين الدفتين؛ وتكويني، وهو آفاقي وانفسي. والآفاقي كتاب المحو والإثبات، والكتاب المبين، وأمّ الكتاب ـ «يمحو اللّه ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب». «ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين». والأنفسي، علّييّ وسجّيّي ـ «إن كتاب الأبرار لفي علّيّين، وإنّ كتاب الفجّار لفي سجّين».

[السبزواري]

٢ ـ كيف لا ؟ وعلّة الوجُود وجُود، وعلّة العدم عدم، وعلّة المهيّة مهيّة.

[السبزواري]

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

فاللانهاية المدّية، كالعقول الكلية.

والعدية، كصورها العلميّة، وكالفلك عند الحكماء، فعدّة فعليّاته وآثاره غير متناهية، بل عدّة أفراد كل نوع غير متناهية تعاقبيّة، وكالنفوس الناطقة، كما قال الحكماء في منطقياتهم: إن الكليّ الغير المتناهي الأفراد، المجتمعة في الوجود، كالنفس الناطقة. فالنفوس الناطقة المفارقة، لها مجموعات غير متناهية، وكل مجموع منها غير متناه، إذ في كل وقت، لها مجموع غير متناه، غير المجموع الذي قبله، إذ بإنضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الأبدان إلى المجموع الأول الغير المتناهي، يحصل مجموع آخرغير متناه. =

. . . . . .

وفي عين محدوديته ظلاً وفيئاً، لا أصلاً وشيئاً ـ فقد جاء الاشتراك. وهؤلاء يفرّون منه ومن لوازمه، فرار المزكوم من رائحة المسك. وإن لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على أنّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم، لزم تعطيل العالم عن المبدء الموجود؛ نعوذ بالله منه. وإن لم نفهم شيئاً، فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.

وكذا إذا قلنا أنّه ذات مذوت الذّوات، وأنّه شيء مشيء الأشياء، فأمّا أن نفهم اللاذات والاشيء؛ تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً؛ وأمّا أن نعطّل. ومثله القول في الصفات. فإنّا إذا قلنا أنّه عالم أو يا عالم، بعنوان أجراء أسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، أمّا أن يعني من ينكشف لديه

= وأما اللانهاية الشدّيّة، فعدم نهاية شدة نورية نور الأنوار ـ بهر نوره وقدرته ـ

ولك أن تعتبر التفصيل فيما لا يتناهى الواقع فيما تحت. فاللانهاية العدّيّة والمدّيّة فيه ظاهر. وأمّا الشّدّيّة، فلأنّه للمجموعات الغير المتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التي مضت أنوار غير متناهية، لأنها الأنوار الأسفهبديّة التي هي مطالع الأشعّة العقليّة، مما فوقها، ومن كلّ على كلّ منها، إذ لا حجاب في المفارقات. فيحصل من تراميها في عالم الملكوت شدّة نوريّة غير متناهيّة. ثمّ العقل الكلّي جامع لجميع تلك الأنوار. بمصداق واحد بسيط. فهو أشدّ نوريّة منها، لأنّ النّور القاهر فوق الأنوار المدبّرة. ونور الأنوار ـ جلّ جلاله ـ فوق الأنوار القاهرة والمدبّرة. فهو فوق ما لا يتناهى شدّة أيضاً، بما لا يتناهى شدّة.

وإذا عرفت أقسام اللانهاية ومواردها، فلكلّ مما لا يتناهى في الموضعين، ثلثة أقسام. فاضرب الثلثة في الثلثة. واستخرج الأمثلة، الصحيح وغيره. والصحيح منها ستّة، لأنّ اللانهاية العدديّة فيما فوق مع الثلث فيما تحت، أيضاً صحيحة. إذ في العلم التفصيلي، جاءت الكثرة كم شئت، والأسماء الحُسنى ولوازمها من الأعيان الثّابتة، غير متناهية. بل قال المشاؤن: النشأة العلميّة فسيحة جدّاً. وقال أنكسيمانس: الصور عند الواجب بالذّات غير متناهية.

[السبزواري]

مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الْادِّعَاءُ أَنْ جَعْلُهُ قَافِيَةً إِيطَاءُ

الشيء - فقد جاء الاشتراك ولوازمه - أولاً، فقد جاء المحذورات الأخر. فعطّلوا العقول عن المعارف والأذكار إلّا عن مجرّد لقلقة اللسان:

وبالجملة، جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق[1].

والسادس: ما أشير اليه بقولنا: ﴿مما بِهِ أيّدَ ادِّعاء﴾ أي دعوى الاشتراك المعنوي، ما نقله الفخر الرازي في شرحه للإشارات عن القوم. وهو ﴿أنْ﴾ مخفّفة عن المثقلة، ﴿جعله﴾ أي جعل الوجود ﴿قافية﴾ لأبيات ﴿إيطاء﴾ وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء فدلّ على أنّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظياً، لم يلزم من الجعل المذكور إيطاء، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين، لأنّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية.

---

١ - يعني أنّهم، لما سمعوا أنّ الوجود مشترك فيه، ظنّوا أنّ هنا حقيقة منبسطة على الوجود الخارجي. ولم يفهموا أنّ الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج موجود بعين وجود الشخص. فكيف مفهوم الوجود الذي لا موقع له إلّا الذّهن؟ ولم يعلموا أنّ في جميع الموارد للإشتراك المعنوي، المفهوم هو المشترك فيه، والمصاديق هي المشتركات.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي زِيادَة الْوُجُودْ عَلَى الْمَهِيّة

خلافاً للأشعري، حيث يقول بعينيته لها ذهناً[1]، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، لأن المحقّقين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذّهن، لا في العين، بل ولا في حاقّ الذّهن[2]، بل بتحليل وتعمّل من العقل، فإنّ الكون في الذّهن أيضاً وجود ذهني، كما أنّ الكون في الخارج

١ـ إعلم أن عينية الوجود للمهية خارجاً هي المتفق عليها بين الكل... لم يقل أحد بزيادة الوجود على المهية خارجاً، بمعنى أن يكون في الخارج وجود عارض ومهية معروضة. ويكون عروض في الخارج. إنما الخلاف في الزيادة في الذهن.

فالمخالف يزعم أن المتصور من المهية بعينه هو المتصور من الوجود؛ فالوجود عين المهية ذهناً كما أنه عينها خارجاً. لزيادة التوضيح راجع:

[الآملي ج ١/٥١]

٢ ـ فإن مهيّة البياض مثلاً، الّتي جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض، متحدة مع وجودها، لأن وجودها ما به يشار إليها، إشارة عقليّة. ومفهوم الوجود الذي جعله العقل منفصلاً عنها، ليس وجوداً لها، إذ وجود الشيء كونه وتحققه، لا غير.

ومن هنا قال الحكيم القدّوسي المحقق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ «إن زيادته في التصور»، ولم يقل «زيادته في الذهن». وقلنا: «تصوّرا» للإشارة إلى أنّهما واحد في الذهن أيضاً. إلّا أن لحاظ البياضيّة مثلاً، غير لحاظ الموجوديّة في البياض.

ثمّ أن من الفروعات الشامخة لهذه المسألة، إرجاع الإمكان والنقائص والكثرة ونحوها، إلى شيئية المهيّة. فهي جنّة ووقاية للوجود عن هذه. بل العدل يدور عليها، إذ العطيّات بقدر القابليّات ـ «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها». فلا يسوغ للعقل إهمال شيئية المهيّة رأساً. ولها برزات في النشآت العلميّة تبعاً.

[السبزواري]

إنّ الْـوُجُودَ عَـارِضُ الْمَهِيَّة تَـصَـوُّراً وَاتَّحَـدَا هُـوِيَّـة
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَىٰ الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَـارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسَط

وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين، بنحو عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم. وبعبارة أخرىٰ، بعد التعمّل الشّديد في تخلية المهيّة عن مطلق الوجود، ليست المهيّة، بالحمل الاوّلى الذاتي، وجوداً، وإن كانت، بالحمل الشّائع الصّناعي، وجوداً. وكذا التخلية والتجريد[1].

﴿إنّ الوجود عارض المهيّة﴾ عروضاً ذهنيّاً، يكفيه نفس شيئية المهيّة، لا خارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً، ﴿تَصَوّرَاً، وَاتّحَدا هُوِيّة﴾ في الواقع.

ثمّ أشرنا الى أدّلة أربعة على العروض. الأوّل قولنا: ﴿ لِصِحَةِ السّلْبِ﴾ المعهودة بين القوم بجعل الاضافة والّلام للعهد. ﴿عَلَى الكَوْنِ فَقَطْ﴾ أي يصحّ سَلْب الوجود عن المهيّة ، ولا يصحّ سلبها عن نفسها، ولا سلب ذاتيّاتها عنها. فليس عيناً ولا جزء لها.

---

١ ـ فإنّها بالأولى تخلية، لكنّها بالشائع تحلية. والتجريد بالأولى تجريد، وبالشائع تخليط. وهذا من عموم سراية نور الوجود. فكلّما خلّيت المهيّة عنه، وجدتها محفوفة به. نعم، إذا نفذ نور الوجود إلى المقابل، فكيف يخلي ويغادر القابل ؟

[السبزواري]

إن التخلية بالحمل الأولى تخلية، لكنها بالحمل الشائع الصناعي تحلية بالوجود، إذ لحاظ الشيء معرى عن الوجود نحو وجود له كذلك، ضرورة أن الحكم عليه بالتخلية يتوقف على تصوره، وتصوره هو تحليته بالوجود، فتخليته بالخاء المعجمة إنما هو بتحليته بالحاء المهملة. . . .

وكذا الكلام في التجريد، فإن تجريد الشيء عن شيء يتوقف على لحاظه مجرداً، ولحاظه كذلك هو تخليطه.

[الآملي ج ١/٥٢]

وَلِانْفِكَاكِ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسَلْسُلِ

﴿و﴾ الثاني قولنا ﴿لافتقار حمله﴾ أي حمل الوجود على المهيّة ﴿إلى الوسط﴾ أي ما يقرن بقولنا «لأنّه»، كما عرّفه الشيخ. فقولنا: «العقل موجود». مفتقر الى الدّليل. وحمل المهيّة وذاتيّاتها غير مفتقر اليه، لأنّ ذاتي الشيء بيّن الثبوت له. فليس عيناً ولا جزءً لها.

﴿و﴾ الثالث قولنا: ﴿لِانْفِكَاك﴾ للمهيّة ـ والتنكير للنوعيّة إشارة الى التحليل والتعمّل المذكورين ـ ﴿منه﴾ أي من الوجود ﴿في التعقل﴾ أي نعقل المهيّة، كمهيّة المثلّث ونغفل عن وجودها الخارجي والذّهني. وغير المغفول غير المغفول. فثبت زيادته عليها.

﴿و﴾الرابع قولنا: ﴿لِاتّحَادِ ا لكُلّ﴾ أي للزوم أتّحاد كلّ المهيّات، لو كان الوجود عيناً لها، لأنه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً أوّليّاً ـ لأنّ الكلام في العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم ـ واللّازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللّازم بناء على ما نسب الى جماعة من الصّوفيّة من وحدة الوجود، كما في الشوارق؛ لأنّ ما قالوا في مقام وجودها الحقيقي، وأمّا في مقام شيئيات المهيّات والمفاهيم، فلا يمكنهم التزام الاتّحاد ﴿و﴾ لُزُوم ﴿التسلسل﴾ لو كان الوجود جزء للمهيّة. بيان اللّزوم أنّه علىٰ هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، فيلزم أن يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء[1]، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهيّة الى غير النهاية، فيمتنع تعقّل مهيّة من المهيّات بالكنه. وهو باطل، لأنّا نتصوّر كثيراً من المهيّات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة

١ ـ واحتمال العينيّة للجزء، تخصيص في الأحكام العقليّة، مع أنّ الكلام على تقدير الجزئيّة.

[السبزواري]

والثانوية[1] وإنكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً، إن كانت هذه الأجزاء المترتّبة خارجيّة، ظاهر[2]؛ وإمّا إن كانت أجزاء عقليّة، فلأنّها متحّدة في الوجود، لا في مقام تجوهر ذواتها، فهي متمايزة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتجوهر؟[3] هذا على قول القائلين بأصالة المهيّة. وأمّا على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتحادها في الوجود في مهيّات البسائط الخارجية، وأمّا في مهيّات المركّبات الخارجية، فهي عين الموادّ والصّور، والتفاوت بالاعتبار. فإذا كانت غير متناهية، يلزم التسلسل لا محالة، ولزوم التسلسل في موضع ما يكفي في المحذورية وفي تحقّق الطبيعة[4].

١ـ الذاتيات الأولية كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان، والثانوية كالجسم والنامي والحساس بالنسبة إليه أيضاً.

[الآملي ج ١/٥٧]

٢ ـ لأنّ أجزاء الخارجيّة، مواد وصور. وتركيب المادّة والصّورة، إنضمامي. فوجوداتها متغايرة بالحاليّة والمحليّة والعليّة والمعلوليّة، لأنّ للصّورة عليّة ما للمادّة.

[السبزواري]

٣ ـ فإن مهية الجنس والفصل سابقة في نفس تشيء مهيتهما على نفس تشيء مهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها، بحيث، لو جاز تقرر المهيّات منفكّة عن وجودها، لكان لتينك المهيتين تقدم على المهيّة النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم المهيّة على لازمها.

وبالجملة، الأجزاء العقليّة، موجودات متمايزة، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة، بعلاوة أنّ ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز في شيئيات المهيّات. فعلى أصالة المهيّة، هي أمور متمايزة متكثرة لا إلى نهاية حينئذ، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً، فإنها تكون أموراً اعتباريّة، تنقطع بإنقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبّثنا بلزوم التسلسل في المركّبات الخارجيّة.

[السبزواري]

٤ ـ لأنّ تحقّقها بتحقق فرد ما، وانتفائها بانتفاء جميع الأفراد.

[السبزواري]

﴿والفرد﴾ من الوجود ﴿كالمطلق منه﴾ وهو مفهوم الوجود المطلق ﴿والحصص﴾ وهي نفس المفهوم مضافاً الى مهيّة مهيّة، بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف إليه خارجاً، ﴿زِيْدَ عَلَيْهَا﴾ أي على المهيّة ﴿مُطْلَقاً﴾ تعميم في الفرد ﴿عَمّاً وخَصّ﴾ أي عامّاً وخاصاً ـ بيان للاطلاق ـ . والمراد بالعموم والخصوص هنا السعة والضّيق بحسب الوجود العيني الغير المنافي للفردّية. وهذا كثير الدّور على ألسنتنا طبقاً لأهل الذّوق. فيطلقون على الوجود الحقيقي الممتنع الصّدق على كثيرين لفظ الكلّي والعام والمُطلق، ويعنون المحيط الواسع[1]، وعلى نحو من الوجود الحقيقي لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئي، ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل إطلاق الاشراقيين لفظ الكلّي على ربّ النّوع.

والمقصود أنّ ههنا ثلاثة أشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة[2]: المفهوم العامّ البديهي من الوجود، وحصصه أفراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المُسمّى بالفيض المقدّس، وأنحاء الوجودات الخاصّة التي بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. والأولّان، كما هما زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، وليّسا ذاتيّين له. إنّما الذاتي هو المفهوم العامّ للحصص. والأشاعرة في المقامات

---

١ ـ ومنه قول المولوي:

ما عدمهائيم وهستيها نما　　تو وجود مطلق و هستي ما

[السبزواري]

٢ ـ إشارة إلى أنّ المراد من الزيادة في الأفراد، المغايرة، لأن الوجود الحقيقي سنخ، والمهية سنخ آخر. كيف، وهو حيثيّة الإباء عن العدم وهي حيثيّة عدم الإباء عنه؟ وليس المراد هنا العروض. أو، لما كان وجه الشيء هو الشيء بوجه، ووصفنا الوجود العنواني بأحكام الوجود المعنوني، إذ كان العنوان آلة لحاظ المعنون، جاز وصف المعنون ببعض أحكام العنوان.

[السبزواري]

. . . . . .

الثلاثة يقولون بالعينية، أي ليس هيهنا وجود[1] عام، ولا حصص منه، ولا أفراد له، سوى المهيّات المتخالفة.

١- أي، لا يقولون: هيهنا وجود، ومع ذلك إتحد مع المهيّة، لأنه إتحاد الإثنين. وهو باطل. بل كما نقول: الواجب تعالىٰ مهيته وجود، أي ليس له مهيّة سوى الوجود الحقيقي البحت، كذلك يقولون: وجود الممكن مهيته، أي ليس له وجود سوى مهيته.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَنَّ الحَقَّ تَعَالىٰ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُهُ إِنِّيَّتُه إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ

﴿والحقّ﴾ الأوّل تعالى شأنه ـ قال المعلّم الثاني: «يقال حقّ للقول المطابق[1] للمخبر عنه، إذا طابق القول، ويقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل، ويقال حقّ للموجود الذي لا سبيل للبُطلان اليه. والأول تعالى حقّ من جهة الخبر عنه، حق من جهة الوجود، حق من جهة أنّه لا سبيل للبطلان اليه. لكنّا إذا قلنا أنّه حقّ،[2]، فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه

---

١ ـ ـ بفتح الباء ـ كما أن القول بالمطابق ـ بالكسر ـ يوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفين.

[السبزواري]

إذا أخبرتَ عن قيام زيد بقولك: زيد قائم، وكان في الواقع أيضاً قائماً، يكون قولك «زيد قائم» مطابِقاً للواقع. وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة، كان الواقع أيضاً مطابَقاً لهذا القول...

فالقول، من حيث أنه مطابِق، يكون صدقاً، وهو من حيث أنه مطابَق، يكون حقاً. فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن بإعتبارين.

[الآملي ج ١/٦٢]

٢ ـ لمّا كان عدم تطرق البطلان هو الدّوام، والدوام أعم من الوجوب الذاتي، كما في العقل الكلي، بل كما في الفلك، عند الحكماء، أشار إلى معنى آخر للحق، وهو الواجب بالذات الذي إليه ينتهي كل واجب بالغير، وكل شيء ما خلاه باطل، وهي المهيّات التي ليس الوجود عيناً لها ولا جزء، وإما هو وديعة فيها.

وما الروح والجثمان إلّا وديعة ولا بدّ يوماً أن تردّ الودائع

والوجود من صقع الحق تعالىٰ.

[السبزواري]

. . . . . .

يجب وجود كلّ باطل. «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» انتهى ـ ﴿ماهيته﴾ أي ما به هو هو ﴿إنّيّته﴾[1] إضافة الانية اليه تعالى اشارة إلى أنّ المراد عينية وجوده الخاص الذي به موجوديته، لا الوجود المطلق المشترك فيه، لأنّه زائد في الجميع عند الجميع؛ فهو صرف النّور وبحت الوجود الذي هو عين الوحدة الحقّة[2] والهوية الشخصية؛ ﴿إذ مُقْتَضى العُرُوض﴾ لو كان وجوده عرضيّاً لمهيّته بأن يكون شيئاً ووجوداً، كما أن الممكن مهيّة ووجود ﴿مَعْلُولِيّتَهُ﴾ أي

---

١ ـ لمّا كان الشيء المتحقق، إما وجوداً وإما مهية، وسنخ المهيّة لا يليق بجنابه، لأنها بذاتها ليست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقي أن يكون حقيقته الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بوجود آخر.

وقول بعضهم: إنّ له مهيّة مجهولة الكنه ملزومة لوجوده، فيه تهويل وإيهام، لنظنّ أن له وجهاً، ولا وجه له: لأن مراده من مجهولية الكنه، أنه لا يمكننا تعيين تلك المهيّة بالملكيّة أو الفلكيّة أو الإنسانيّة، أو غيرها. لكنّا نعلم أنّها من سنخ المهيّات المخالفة للوجود، إذ الكلام فيها، فلا يمكن أن يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون إلا قابلة لوجود، لا فاعلة له، ولو كانت من سنخ الوجود، لم تكن مهيّة، أردنا سلبها عنه تعالىٰ، بل لزم الخلف أو المطلوب.

[السبزواري]

٢ ـ إنك إذا قلت: «إنسان واحد»... تثبت معنى الواحد للإنسان وتحمله عليه. فمعنى الإنسان هو المهية التي بعروض الوحدة عليها تصير واحدة... ومن حيث نفسها لا واحدة ولا متعددة... وهذا الذي هو بنفسه واحد وبعروضه على المهية تصير المهية واحدة هو الوجود...

فالوجود والوحدة مفهومان متغايران في عالم المفهومية، ولكنها متحدان مصداقاً، بمعنى أن ما هو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعكس.

فالمهية واحدة بالوجود، والوجود واحد بنفسه. فيصح إسناد الوحدة إلى المهية، كما تقول: «إنسان واحد»، ويصح إسنادها إلى الوجود، كما تقول: «وجود الإنسان واحد». لكن صدق الوحدة على المهية عرضي، إذ هي واحدة لا بذاتها، بل بما يجعلها واحدة، وهو الوجود؛ وصدقها على الوجود ذاتي، لأنه واحد بنفسه بلا واسطة في العروض... فهو =

. . . . . .

معلولية الوجود العارض، لأنّ كلّ عرضيّ معلّل[1]، حتّى أنّه عرّف الذّاتيّ بما لا يعلّل والعرضيّ بما يعلّل. فوجوده إمّا معلول لمعروضه، والعلّة متقدّمة بالوجود على المعلول[2]، وذلك الوجود الذّي هو ملاكك التقدّم أمّا عين ذلك

= واحد بالوحدة الحقة الحقيقية..

أما أن وحدتها حقة، فلأن إتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشيء بصفة نفسه في مقابل المهيّة التي اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشيء بإعتبار متعلقه، بمعنى إنك تقول: « الإنسان واحد » وبالحقيقة وحدة الإنسان واحدة، لا الإنسان نفسه، فوصف الإنسان بالواحد نظير « زيد قائم أبوه ».

لكن وجود الواجبي واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية، لأنه الأصل في الوحدة كما أنه الأصل في الوجود. والوجود الممكني واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية. فكلاهما واحد بالوحدة الحقة الحقيقية في قبال وحدة المهية التي هي عرضية.

[الآملي ج ١/٦٣]

١ ـ العلة هي الواسطة في الثبوت فيما لا يكون الثبوت ضرورياً.

ففي الجعل التأليفي لا حاجة ولا افتقار في صيرورة الشيء نفسه، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، ولا في صيرورة أجزاء الشيء له، ولا في جعل لوازمه له؛ بل نفس جعله البسيط كاف في جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له.

وأما العرضي المفارق الذي بعد جعل الشيء، يمكن أن يكون له ويمكن أن لا يكون، وجعله البسيط لا يغني عن جعله، بل مع جعله بسيطاً يحتاج إلى جعله له، فهو محتاج إلى العلّة. وهذا معنى ما قالوا: كل عرضي معلل، يعني في جعله التأليفي، محتاج إلى العلة.

[الآملي ج ١/٦٥]

٢ ـ لأن المعلول هنا هو الوجود والعلة مطلقاً، وإن لم يلزم تقدمها بالوجود، لأنّ علة المهيّة مهيّة، كما في المهيّة ولازمها، وعلة العدم عدم، إلّا أنّ المعلول، إذا كان وجوداً، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ما قيل:

ذات نايافته از هستي بخش — كى تواند كه شود هستي بخش

خشك ابري كه بودزاب تهي — نايد از وي صفت آب دهي

[السبزواري]

فَسَابَقَ مَعَ لَاحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدّ

الوجود المعلول ﴿فَسَابَق﴾ هو وجود المعروض، ﴿مع لاحق﴾ هو الوجود العارض ﴿قد إتحدّ﴾ فيلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وإمّا غير ذلك الوجود المعلول، فحينئذ ننقل الكلام إليه ـ والفرض أنّ الوجود عارضٌ وهو أيضاً معلول للمعروض وهكذا ـ واليه أشرنا بقولنا: ﴿أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَة الكَوْنِ﴾ أي الوجود، ﴿لِحَدّ﴾ أي إلى حدّ، فيلزم التسلسل: وإمّا معلول لغير المعروض، فيلزم إمكانه، إذ المعلوليّة للغير ينافي الواجبيّة. وإنّما لم نتعرض له لظهور بطلانه، ولك أن تدرجه في النظم، لأنّ ذلك الغير: إمّا ممكن فيدور، ومفسدة الدور تقدّم الشيء على نفسه؛ وإمّا واجب آخر فيتسلسل، لانّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل حيث أن عينية الوجود للذّات من خواصّ الواجب.

غُرَرٌ فِي بَيَانِ الأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

الْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذَاتُ تَشَكُّكٍ تَعُمّ
مَرَاتِبَاً غِنَىً وَفَقْراً تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّىٰ وَضَعِف

﴿**الفهلويون**﴾ من الحكماء، والفهلوي معّرب البهلوي ﴿**الوجود عندهم حقيقة ذات**﴾ أي صاحبة ﴿**تشكك تعم**﴾ ﴿**مراتباً**﴾ مفعول تعمّ ﴿**غنىً وفقراً**﴾ على سبيل التمثيل، فكذا شدة وضعفاً، وتقدّماً وتأخراً، وغير ذلك ﴿**تختلف**﴾ ﴿**كالنور**﴾ يعني أن النور الحقيقي[1] الذي هو حقيقة الوجود، إذا النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، وهذا خاصيّة حقيقة الوجود، لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها الذي هو مهيّات سموات الأرواح وأراضي الأشباح كالنور الحسي الذي هو أيضاً طبيعة مشككة ذات مراتب متفاوتة ـ ﴿**حيثما تقوى**﴾ ذلك النور الحسي ﴿**وضعف**﴾ فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعيّاً، بل بالقوة والضعف، فإنّ المعتبر في النور أن يكون ظاهراً بالذّات مظهراً للغير. وهذا متحقق في كل واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة، فلا الضعف قادح في كون المرتبة الضعيفة نوراً، ولا القوّة والشدّة ولا التوّسط

---

١ ـ والشيخ المتأله البارع المحيى لطريقة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، قدّس سرّه، اختار هذا المذهب، أعني التفاوت بالكمال والنقص، مع الإتفاق في أصل الحقيقة في الأنوار الحقيقيّة. فقال في حكمة الإشراق: النور كلّه، أي سواء كان جوهراً أو عرضاً، في نفسه لا يختلف حقيقته إلاّ بالكمال والنقصان.

وقال أيضاً: أنانيّتك التي هي نفسك الناطقة، نور مجرّد، ومدرك لنفسه؛ والأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فيجب أن يكون الكلّ، أي كل الأنوار المجرّدة، عقولاً كانت أونفوساً، مدركاً لذاته. إذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة، يجب على مشاركه في الحقيقة، /العقل. =

. . . . . .

= وقال: فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة، والبرازخ، وهيآتها، إلىٰ نور، أي مجرّد عن جميع المواد قائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، لأن جميعها منه، والنور المحيط، أي بجميع الأنوار، لشدّة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه فيها، والنور القيّوم لأن قيام الجميع به، والنور المقدس، أي المنزّه عن جميع صفات النقص، حتى الإمكان، والنور الأعظم الأعلىٰ، والنور القهّار، أي بجميع الأنوار لشدّة إشراقه.

وقال في موضع آخر: إنّ الأنوار، سيّما المجرّدة، غير مختلفة الحقائق. وإنّما هي نوع واحد، لا يتميّز بعضها عن بعض، إلّا بالكمال والنقص. وهو راجع في الحقيقة إلى زيادة كمال في الذات الكاملة ونقص في الناقصة. فإذاً التمييز بين نور الأنوار وبين نور الأول الذي حصل منه، ليس إلا بالكمال والنقص.

وقال أيضاً: وكلّها متشاركة في الحقيقة النوريّة، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص. وينتهي النقص، في الحقيقة النوريّة، إلى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئته في غيره. كالأنوار العارضة. هذا كلامه.

وكلام الشارح العلامة في أول فصل عقده الشيخ الإشراقي لهذا المطلب، قبل ما نقلنا من قوله «النور كله في نفسه لا يختلف، الخ» في أنّ اختلاف الأنوار المجردة العقلية، هو بالكمال والنقص، لا بالنوع، على ما ذهب إليه المشاؤون مستدلين عليه بأنها، لو كانت نوع واحد، لما كان كون البعض علّة لبعض أولى من العكس، لاستوائها في الحقيقة النوريّة. وإذا كان كذلك، فلو تخصّص البعض بالعليّة دون الآخر، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال. والجواب عنه أن ذلك إمّا يلزم عند اتفاق الأنوار في النوع، وفي رتبة الوجود، وهي الكمال والنقص. وأما مع اختلافها في مراتب الوجود، فكّلا، لجواز أن يكون كمال البعض يقتضي العليّة، ونقصان الآخر المعلولية، فإن النور التام علّة لوجود الناقص، دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح. وقال: هذه المسألة من أعظم المباحث الحكميّة، وأشرف مواقع الأنظار الالهيّة. وهذا هو العذر لنا في إطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكيمين العظيمين.

[السبزواري]

شرط أو مقوّمة إلاّ للمرتبة الخاصّة[1] بمعنى ما ليس بخارج عنها، أو قادحة. فالقوى هو النور، والمتوسط أيضاً هو هو، وكذا الضّعيف. فللنّور عرض عريض باعتبار مراتبه البسيطة، ولكلّ مرتبة أيضاً عرض باعتبار إضافتها الى القوابل المتعددة.

فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، بحسب أصل تلك الحقيقة. فإنّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً من أصل الحقيقة والشدّة، وكذا الضعيف ليس إلاّ الوجود ـ والضعف عدمي[2] ـ كالنّور الضعيف، حيث أنّه غير مركّب من أصل النور والظلمة، لأنها عدم وكالحركة البطيئة، حيث أنّها غير مركّبة من الحركات والسكنات، بل قدر من الامتداد على هيئة خاصة. وكذا التقدّم للوجود المتقدّم ليس مقوّماً ـ وإلاّ لتركّب والوجود بسيط ـ ولا عارضاً، وإلا

---

١ ـ الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة إلى أصل النور، وأخرى بالقياس إلى المرتبة الضعيفة والشديدة.

فبالقياس إلى أصل النور، ليس شيء منهما قادحاً في أصله، ولا شرطاً، ولا جزء مقوماً أصلاً، بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات في أصل النورية.

وبالقياس إلى المرتبة الضعيفة والشديدة فالضعف عين المرتبة الضعيفة، والشدة عين المرتبة الشديدة، لا جزء ولا عارض... فيكون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم، فإن التقدم نفس ذاك الزمان المتقدم، لا أنه زمان يعرضه التقدم، أو أنه مركب من زمان وتقدم، بل أنه زمان هو بنفسه عين التقدم.

[الآملي ج ١ / ٧٠]

٢ ـ فيه دفع لما قد يتوهم أنه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة، والضعف والشدة متباينان، وكذا النقص والكمال: والجواب أن الضعف، وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذي على حدّ مخصوص، وله السنخيّة مع الشديد والكامل، لا المباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمي وله مباينة معهما، لكنّه غير داخل في الوجود، لأنّه نفي محض على أنّ الوجود بسيط.

[السبزواري]

. . . . . .

لكان جائز التأخر، والحال أنّ جواز تأخرّه مساوق جواز الانقلاب، بل عينه وإن لم يعتبر في أصل الحقيقة. وكذا التأخّر للوجود المتأخّر.

وجميعها[1] بما هي وجود[2] ومقيسة الى العدم، كأشعة وأظلّة مقيسة الى ظلمة بحتة، وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود، وبما هي شيء[3] لم يتخلل اللاشيء فيه، وبما أن ما به الامتياز في شيئية الوجود عين ما به الاتفّاق لبساطته[4]، لا في شيئية المهيّة، وبما أن هذه الكثرة، من حيث الشدّة

---

١ ـ كلمة (جميعها) مبتدأ، وقوله (ترجع إلى أصل واحد) الآتي بعدخمسة أسطر، خبره. [فاضل]

٢ ـ هذا إلى المتن إشارة إلى التوحيد الخاصيّ، وأنه الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وأن تفاوت المراتب لا ينثلم به الوحدة، وإلى دفع ما يتوهم من المحدودية، إذا كان الذات الأقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الأحدي، الذي لا إسم ولا رسم له، كما ظنّه بعض المتصوفة، وذلك للسنخيّة الّتي بين المراتب، فإنها من حقيقة واحدة مشككّة كأفراد من نوع واحد وإن لم يكن حقيقة. الوجود نوعاً، فضلاً عن أن يكون له أفراد. نعم له مراتب متميّزة، لعينيّة الوجود والوحدة والتشخص. وكيف ينثلم الوحدة الحقّة ؟ وكل الكمالات الأو[ا] لى والثواني في كل تالٍ على النحو الأتم في متلوه، وبالعكس من المتلو في التالي على النحو الأضعف. فهي كالحد والمحدود. وكيف تحدد الذات الأحديّة، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهور الشيء وكلمته لا يباينه. والعليّة هي التشأن. فعاد الوجود طرّاً إلى إقليم اللّه، والنور إلى صقع اللّه تعالىٰ ـ « اللّه نور السماوات والأرض ». [السبزواري]

٣ ـ كما يأتي في المعاد الروحاني. و«لفظ ما» في هذا الموضع مبهم، ما بعده بيانه. [السبزواري]

٤ ـ كما في الواحد لا بشرط فإنه ما به الإشتراك في الأعداد، وما به الإمتياز فيها. فالستة مشتركة مع العشرة في الواحد لا بشرط، وممتازة عنها بأربعة، وهي ليست إلا الواحد لا بشرط، إذ قوام جميع الأعداد بالواحد. وكالخط الطويل متفق مع الخط القصير، في الإمتداد الطولي، وممتاز عنه بقدر زائد عليه. وهو أيضاً =

وَعِنْـدَ مَشَـائِيَّـةٍ حَقَـائِـقُ تَبَـايَنَتْ وَهُـوَ لَـدَىَّ زَاهِقُ

والضّعف، والكمال والنّقص، والتّقدّم والتأخّر، تؤكد الوحدة[1] التي هي حقّ الوحدة، وإن لم تكن الكثرة التي من حيث الاضافة الى الماهيّات الامكانية، كذلك ترجع الى أصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة.

﴿و﴾ الوجود ﴿عند﴾ طائفة ﴿مَشّائيّة﴾ [2] من الحكماء ﴿حقائق* تَبَايَنَتْ﴾[3]

= ليس إلاّ الإمتداد الطولي. ونظائره كثيرة.

وأما في شيئية المهيّة، فأحدهما غير الآخر، لأن ما به الإشتراك هو الجنس مثلاً، وما به الإمتياز هو الفصل. ولا شيء من الجنس بفصل. نعم هٰهنا أيضاً ما به الإشتراك عين ما به الإمتياز، بحسب الوجود، إذ وجودهما واحد سيما في البسائط الخارجية. وإذا كان أثر الوجود في غيره هكذا، فما ظنك به في نفسه؟.

١ ـ لأنها من السعة والحيطة. فكلّما كانت الفعليّات أكثر، كانت الوحدة أوفر، إذ السلب أعوزوأفقد. ثم المراتب الطولية، كلّما هو في التالي منها، ففي المتلوّ بنحو أعلى.

وبالجملة للوجود كثرتان: أحدهما أنه مقدم ومؤخر، وشديد وضعيف، وتام وفوق التمام، وناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذا كثرة نوريّة. وفي الحقيقة وحدة جمعيّة، بل وحدة حقة حقيقيّة. وحدسك الصائب يكفي مؤنة أن تعلم أنّه أين الوحدة الحقّة الظليّة التي في الإنسان الكامل ظلّ الله، صاحب النفس الكليّة الآلهية والجوهرة اللاهوتيه، من الوحدة العدديّة، كما في الماء الواحد أو النقطة الواحدة.

والأخرى أنّه إنسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها. وهذا كثرة ظلمانيّة، يوصف الوجود بها بالعرض، من حيث الإضافة إلى المهيّات، ويأخذه التباين والضديّة والنّدية ونحوها بالعرض، ويأخذ المهية بالذات.

[السبزواري]

٢ ـ قد عرفت وجه قولهم بالتباين وأنه بإعتبار العليّة والمعلولية. وعرفت أنه يكفي التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف أنه لا يرضي بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية، إذ لو تباينت الوجودات بذواتها ـ وهي بسيطة لا تركيب فيها من =

لِأنّ مَعْنَىً وَاحِداً لَا يُنْتَزَعُ مِمّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ

صفة لحقائق، بتمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول ـ ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً ـ ولا بالمصنفات والمشخّصات ـ ليكون نوعاً ـ بل المطلق عرضيّ لازم لها، بمعنى أنّه خارج محمول، لا إنّه عرضى بمعنى المحمول بالضّميمة ﴿وهو﴾ أي هذا المذهب، ﴿لدى زَاهِقٌ﴾ باطل ﴿لأنّ مَعْنَى واحِداً لا يُنْتَزَع *مِمّا﴾ أي من أشياء ﴿لَهَا تَوَحّدُ مَا﴾ ـ إبهاميّة ـ ﴿لَمْ يَقَعْ﴾.

بيان ذلك أنّه، لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة، بما هي

= الأجزاء الخارجية ولا الذهنية، فلا جهة وحدة فيها. لأنّ تمام ذاتها جهة الإمتياز ـ لم تنحل شبهة ابن كمونه. لأنه إذا كانت الوجودات المرتّبة بالعليّة والمعلوليّة كذلك، فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان، لأن الوجوب شدة الوجود. فلا يلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما بـه الإمتياز فيهما. ولم يكن الوجودات الخاصّة آيات الله. ولم يصحّ القاعدة البديهية القائلة أن «معطي الشيء ليس فاقداً له»، ولا أنّ «وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول» و«وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها»، كما قاله بعض أساطين الحكمة. ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين أن «العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول». وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الآخر؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزماً للعلم بالعدم؟ وكذا النور والظلمة؛ والعلم والجهل البسيط، والقدرة والعجز، ونظائرها إلى غير ذلك، من مفاسد هذا القول ولما كان ظاهره فاسداً، أوّله صدر المتألهين، قدّس سرّه، في أوّل الشواهد بأنّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات.

[السبزواري]

٣ ـ لما عرفت مما استدلوا له بأنه لو لم تكن كذلك، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لما كان وجود في كونه علّةً لوجود أولى من كونه معلولاً، فلزم في عليّة وجود لوجود الترجيح من غير مرجح. ولذا يجب أن تكون الوجودات حقائق متباينة. وقد مرّ الجواب عن هذا بأنه يكفي في الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكي في الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين أنواعه الست.

[الآملي ج ١/٧٤]

متخالفة، بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً، والتّالي باطل بالضّرورة، فالمقّدم مثله. بيان الملازمة أنّه حينئذ يكون المصداق والمحكى عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة.

إن قلت: لا نسلّم بطلان التّالي، وإدّعاء الضّرورة فيه غير مسموع، والسّند أنّ الواحد الجنسيّ عين الكثير النوعي، والواحد النوعي عين الكثير العددي.

قُلتُ: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير،[1] والسّند من هذا القبيل.

إن قلت: أليس يحمل النّوع على الأفراد مثلاً؟ والحمل هُو الاتّحاد في الوجود.

قلت: بلى ولكن الموضوع هي الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد، فإن جهات الكثرة في افرادالانسان مثلاً، هي العوارض[2]، كالكم والكيف والوضع وغيرها، ومعلوم أنّ كلّ شيىء في نفسه ليس إلاّ نفسه.

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات، بما هي متخالفات، فامّا أن يعتبر هذه الخصوصية في صدقه، لم يصدق على الذّي له خصوصيّة أخرىٰ، ممّا تحته؛ وأمّا أن يعتبر الأخرى، لم يصدق على ماله هذه؛ وان اعتبر المجموع؛ فلا وجود له سوى كلّ واحدة واحدة، وعلى تقدير وجود علىٰ حدة له، يكون الواحد عين الكثير[3].

---

١ ـ لأن جهة الوحدة متقدمة، وجهة الكثرة متأخرة لتقدم المعروض وتأخر العارض وكيف يكون الواحد النوعي عين الكثير العددي، ولم يكن قط الواحد النوعي عين الواحد بالنوع؟ وقس عليه وسيأتي في موضعه.

[السبزواري]

٢ ـ وهي هنا الأجانب والغرائب عن الحقيقة

[السبزاري]

٣ ـ إذ المجموع هنا الآحاد بالأسر، وكثرته ظاهرة.

[السبزواري]

كَأنّ مِنْ ذَوْقِ التّألُّهِ اقْتَنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهيّة واحدة ولا تفاوت بين المهيّة والحقيقة إلا باعتبار وعاء الذهن والخارج؟ بل مجرّد هذا كاف في إبطال مذهب المشائيّة، لأن مفهوم الوجود كالمهيّة لحقيقته[1]، وإن كانت الخصوصيات ملغاة، فالقدر المشترك هو المحكى عنه، وهو واحد.

وأمّا صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ فقد جعل في **(الأسفار)** و **(المبدأ والمعاد)** وغيرهما، هذا الحكم، أعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف، من الفطريّات.

﴿كأنّ مِنْ﴾ مذهب منسوب، على زعم المحقّق الدّواني، إلى **﴿ذَوْقِ التّألُّه﴾** أي التوغل في العلم الآلهي ـ فالتّاء للمبالغة، كما في التّطبّب، إذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني ـ **﴿إقتنص﴾** وأخذ **﴿مَنْ قَالَ﴾** من المتكلمين **﴿ما﴾** ـ نافية ـ **﴿كَانَ لَهُ﴾** أي للوجود، أفراد حقيقيّة[2] متخالفة بالذّات أو

١ـ لأنه حكاية عن ذاته، لا عن عارضه. فنسبة مفهوم الوجود الى حقيقة نسبة الانسانية إلى الإنسان، أي مفهوم الإنسان إلى الإنسان الخارجي. فمفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم. [السبزواري]

٢ ـ هذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين، فهمْ يزعمون بأنه ليس للوجود فرد حقيقي أصلاً، لا أفراد متخالفة بالذات، كما كان يزعمه المشائون، ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين. بل ليس إلا مفهوم الوجود الذي هو أمر ذهني وحصصه التي هي عبارة عن إضافة ذاك المفهوم إلى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفي داخلة والمضاف إليه خارجاً. وهذه الحصص أيضاً ليست إلا في الذهن.

ففي الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر. بل المتأصل في الخارج ليس إلا المهيات التي ينتزع منها مفهوم الوجود، إلا أن المهية الواجبة مجهولة الكنه، وهي التي ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلا اعتبار شيء آخر مغاير لها. وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم. والمهيات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة، وهي التي مرّ في غرر أصالة الوجود.

[الآملي ج ١/٨٦]

بالمراتب الكماليّة والنقصيّة ﴿سوى الحصص﴾ التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت، عندهم، بمجرّد عارض الاضافة الى مهيّة مهيّة. فالوجود، عندهم، إعتباري.

والحصص الذهنية[1] كبياض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج، حيث أنّها متماثلة متّفقة في اللّوازم. والأفراد الخارجية المتخالفة، على مذهب المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة. والمراتب الخارجية على مذهب الفهلويين، كمراتب الأنوار المتفاوتة كما في النظم.

وقد أشرنا في هذا البيت إلى قولين: أحدهما المذهب المنسوب إلى ذوق المتألهين[2]

١- قيد «الذهنية» هنا و«في الخارج» في المشبه به، إشارة إلى أن التشبيه في مجرد التوافق، لا في الخارجية. لأن الحصص اعتبارية، والبياض خارجي. ولك أن تجعل «الخارج» قيد المضاف إليه، وتريد بـ«ـالبياض» حصصه الذهنية.

[السبزواري]

٢ - للتوحيد مراتب أربع: (١) توحيد العوام (التوحيد العاميّ). (٢) توحيد الخواص (التوحيد الخاصي). (٣) توحيد خاص الخاص. (٤) توحيد أخص الخواص. وإليك التفصيل: -

(١) قسم يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويخصص فرداً منها بالواجب: أكثر الناس في هذا المقام.

(٢) قسم يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً وهذا مذهب الصوفية، وهم على طائفتين:

الأولى: على أن للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً، وأنه ليس إلا واحد؛ وهذا الشيء الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة، ففي السماء سماء وفي الأرض أرض وهكذا. وليس له حقيقة أخرى مجرداً عن تلك المجالي. وهذه الكثرة لا تنثلم بوحدته لأنها أمور اعتبارية. وهذا هو المذهب المنسوب إلى جهلة الصوفية.

والثانية: وهم الأكابر منهم القائلون بأن للوجود حقيقة مجرداً عن المجالي، لكن الوجود =

. . . . . .

= بجميعه، من المجرد عن المجالي وغيره، واجب. وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجرد عن المجالي المعبر عنها بمرتبة بشرط لا، بل الكل، من الدرة إلى الذرة والقرن إلى القدم، وجود الواجب، مع كون ما عدىٰ تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة إلى تلك المرتبة، بل عين الفقر إليها. و[هذا] الفقر [لا] ينافي الوجوب لأنه فقر إلى نفس الحقيقة... [أي] فقر الشيء إلى نفسه. وهذا المذهب... يظهر من صدر المتألهين ارتضائه في كتبه، خصوصاً في مبحث العلة والمعلول من الأسفار.

(٣) قسم يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهذا المذهب المنسوب إلى ذوق التأله. وهو الذي ارتضاه جم غفير من المحققين، كالدواني والداماد، وكان عليه صدر المتألهين في برهة من الزمان. وحاصل هذا القول أن الوجود واحد حقيقي، لا كثرة فيها أصلاً، لا بحسب الأنواع، ولا بحسب الأفراد، ولا بحسب المراتب، والموجود متعدد، وهو المهية. وموجودية الكل بانتسابه إلى الوجود، لا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقري.

(٤) قسم يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، أي كثرة الوجود والموجود وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشامخين... والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث المنسوب إلى ذوق التأله، أن القائل بهذا القول يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة.

وقد أوضحه السبزواري في حاشيته على (الأسفار) بمثال، وهو أنه، إذا كان انسان مقابلاً لمرائي متعددة، فالانسان متعدد وكذا الانسانية، لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية، إذ عكس الشيء؛ بما هو عكس الشيء، ليس بشيء على حياله، بل إنما هو آلة للحاظ الشيء. ولو جعل ملحوظاً بالذات، لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً عنه. فكلما كان نظرك إلى العاكس، تجعل العكوس للحاظه... فظهور العاكس كخيط ينظم لآلي العكوس المتفننة، ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أولاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة.

فالوجودات، إذا لاحظتها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه بالاضافة الاشراقية، أعني بعنوان أنها إشراقات نوره، لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره. وإذا لاحظتها أموراً مستقلة بذواتها، كنت جاهلاً بحقائقها، إذ الفقر ذاتي لها.

فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت

. . . . . .

القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود، بمعنى المنسوب الى الوجود. فإنّهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة، لا تكثر فيها بوجه من الوجوه[1]؛ وإنّما التكثّر في المهيّات المنسوبة الى الوجود؛ وليس للوجود قيام بالمهيّات وعروض لها؛ وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى أنها نفس الوجود، وعلى المهيّات بمعنى أنّها المنسوبة الى الوجود، مثل المشمس واللابن والتّامر ونحوها. وهذا المذهب، وإن ارتضاه جمّ غفير، لكنه عندنا غير صحيح، لأنّهم حيث قالوا بأصالة المهيّة، يلزم عليهم القول بالثاني للوجود، وإنّ في دار التحقّق سنخين[2] وأصلين.

= لا ينافي الوحدة، لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق... وسمي هذه الكثرة كثرة نورانية، وكثرة المهيات كثرة ظلمانية. فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق، ولكنها أضواء لشمس الحقيقة وروابط محضة، لا أنها أشياء لها الربط. اقتباس من:

[الآملي ج ١/٨٧ - ٩٠]

١ - أي، لا أنواع ولا أفراد ولا مراتب. لأن من يقول بالمراتب، يجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هؤلاء هو المهيّة، لاصالتها في التحقق وفي الجعل.

[السبزواري]

٢ - لأنا حيث قلنا بالمراتب للوجود، قلنا مرتبة منه علة، ومرتبة معلول. فنحن في وحدة الحقيقة في مندوحة، وأما هؤلاء، فليقولوا بأصلين: الوجود للوجوب، والمهية للامكان، والوجود نور والمهية ظلمة. فهذا القول لا يخلو عن شرك خفي، كما أن القول بأصلين للعالم: النور الحسي والظلمة المقابلة له، شرك جليّ.

ولا يمكنهم القول باعتبارية المهية، لوجوه. أما أولاً، فلأنه خلاف تصريحاتهم بأصالة المهية. وأما ثانياً، فلأنها، إذا كانت اعتبارية انتزاعية، لا بد من منشأ انتزاع لها، ولا مرتبة ناقصة منتزع هي من نقصها، فلا بد أن تنتزع من وجود الواجب تعالىٰ، ولا حد لوجوده بالبرهان، وعلى اعترافهم. على أنه، لو انتزعت منه، كان له مهية بل مهيات. وهذا أيضاً باطل بالبرهان، وعلى اعترافهم. وأما ثالثاً، فلأنها، إذا كانت اعتبارية، لزم اجتماع المتقابلين في الواحد الشخصي الواجب بالذات، وهما الوجوب الذاتي والامكان والوحدة =

وأمّا نحن فنعتقد أن ذوق التألّه يقتضي سنخاً واحداً وأصلاً فارداً، لأصالة الوجود واعتبارية المهيّة، إذ الشيئيّة منحصرة فيهما، والأمر في الاصالة يدور عليهما. فإذا بطل اصالة الثاني، تعيّن أصالة الأوّل. فالمضاف اليه هو الوجود، والاضافة إشراقيّة، هي الوجود، والمضاف أيضاً أنحاء الوجودات التي هي المتعلّقات بنفسها، المتدلّيات بذاتها، بالمرتبة الغير المتناهية في شدّة النوريّة. بل إصطلحنا على تسميتها بالتّعلقات والرّوابط المحضة،لا أنها أشياء لها التعلّق والرّبط.[1]

وثانيهما قول المتكلمين المذكور. ولمّا كان هذا القول بظاهره باطلاً، أردنا تأويله بارجاعة إلى الأوّل، بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة، بأن يكون مرادهم[2] بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة، كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألّهين؛ ومرادهم بحصصه التجلّيات التي لا تستلزم تكثّراً في المتجلّى إلا في النسب، كما قالوا: لا تكثّر في مفهوم الوجود إلّا بمجرد عارض الاضافة. وكما أنّ الحصّة نفس ذلك المفهوم الواحد مع

= والكثرة والعلية والمعلولية، وغير ذلك. والمتقابلان لا يكفيهما الموضوع الاعتباري، ولا الحيثية التعليلية، إن كانت، بل لا بد لها من موضوعين متأصلين، أو حيثيتين تقييديتين. وأما إذا كانت المهية أصيلة، أو للوجود مراتب، فلا يلزم اجتماع المتقابلين بوجه من الوجوه.

[السبزواري]

١- وإلا، لزم غنائها في مرتبة ذاتها. وهو باطل: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني﴾، وهي متقومات في ذواتها بالوجوب، مثل تقوم المهية بعلل قوامها بوجه.

[السبزواري]

٢ - بأن يكون الحكم على المفهوم، من حيث السراية إلى الحقيقة والحكاية عنها.

[السبزواري]

وَالْحِصَّةُ الْكُلِّي مُقَيَّداً يَجيْ تَقَيُّدٌ جُزْءٌ وَقَيْدٌ خَارِجِيٌّ

إضافة الى خصوصيّة داخلة ـ بما هي إضافة، لا بما هي مستقلة في اللحاظ، لأنّها حينئذ تصير طرفاً. وهذا خلف ـ كذلك معنونها، أعني الحصّة الحقيقية[1] التي هي نفس حقيقة الوجود مع إضافة إشراقية وتجلٍّ ذاتيّ، بما هي ربط محض، بحيث لا يخلو في اللحاظ عن الحقيقة.

﴿والحصة﴾ هي ﴿الكلى مقيّداً يجي﴾ مقصور لضرورة الشعر، ﴿تَقَيّد جُزء﴾ بما هو تقيّد، لا بما هو قيد ﴿وقيد خارجي﴾ فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلّا بالإعتبار، لأنّ القيد خارج والتقييد، بما هو تقييد، وإن كان داخلاً، إلّا أنّه أمر اعتباري لا حكم له في نفسه، بل لا نفسية له بهذه الحيثية.

١ـ إطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمي الذهن والخارج. ففي الخارج تجلّ وانتساب إشراقي، وفي الذهن حصة وانتساب مقولي.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ

لِلْشَّيْء غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَـوْنٌ بِنَفْسِهِ لَـدَى الْأَذْهَـانِ

﴿للشيء﴾ أي المهيّة ﴿غَيْرَ الكَون فِي الأَعْيَانِ﴾ وهو الوجود الذّي يترّتب عليه الآثار المطلوبة منه، ﴿كون بنفسه﴾ ومهيّته. هذا إشارة إلى ما هو التحقيق[1]، من أن الأشياء تحصل بأنفسها ﴿لَدَى الأَذْهَان﴾ وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار. لم نقل «في الأذهان» للاشارة الى أنّ قيام الأشياء بها قيام صدوري، لا حلولي،[2] كقيام الأشياء بالمباديء العالية، ولا سيّما مبدأ المباديء.

---

١ ـ الموجود في الذهن، على التحقيق، هو نفس مهية الشيء الذي يتصور. فإذا تصورت زيداً مثلاً، فمهية زيد المتصور هو المتصور، لا شيء آخر من صورته وشبحه أو أي شيء يكون غيره. فتلك المهية هي هي بعينها في عالم الماهوية. وإنما الإختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود. نعم، هي باعتبار عين وعيني، وباعتبار الذهن صورة. فهي تختلف تسميتها ذهناً وخارجاً. وأما بحسب مقوماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها، فهي هي.

[الآملي ج ١/٩٥]

٢ ـ أما الصور الخيالية، فلأن التخيل بإنشاء النفس في عالمها صوراً مجردة، تجرداً برزخياً مثالياً. وأما الصور العقلية: فقيامها بالعقل البسيط صدوري، كما قال الحكماء: إن العقل البسيط الذي هو مقام شامخ من النفس، خلاق للمعقولات التفصيلية.

[السبزواري]

لِلْحُكْمِ إِيْجَابَاً عَلَى الْمَعْدُومِ وَلِانْتِزَاعِ الشَّيءِ ذِي الْعُمُومِ

ثمّ أشرنا الى وجوه من الأدّلة. الأوّل قولنا: ﴿**للحكم إيجاباً**﴾ أي نحكم حكماً إيجابيّاً ﴿**على المعدوم**﴾ أي ما لا وجود له في الخارج، كقولنا: «بحر من زيبق بارد بالطبع»، و«اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضّدين[1]». وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و إذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن.

﴿**و**﴾ الثاني قولنا ﴿**لانتزاع الشيء ذي العموم**﴾ أي نتصوّر مفهومات تتصّف بالكلّية والعموم، بحذف ما به الامتياز عنها. والتصوّر إشارة عقليّة، والمعدوم المطلق[2] لا يشار اليه مطلقاً. فهي بنحو الكليّة موجودة. وإذ ليس في الخارج ـ لأنّ كلّ ما يوجد في الخارج جزئي ـ ففي الذهن.

---

١ ـ مثال للمعدوم الممتنع الوجود في الخارج ضرورة امتناع اجتماع النقيضين في الخارج. فان قلت: اجتماع النقيضين كما أنه ممتنع في الخارج ممتنع في أي وعاء من الأوعية. فكيف تقول بوجوده في الذهن؟ قلت: المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع النقيضين، وهو ممكن الوجود في الذهن، لأنا إذا تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين، فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر. فهو، وإن كان مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الأولي، لكنه مصداق للموجود في الذهن... إن حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بأن اجتماع النقيضين ممتنع، فهو، أعني مفهوم اجتماع النقيضين، ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث أنه مفهوم. بل المفهوم يؤخذ عبرة لملاحظة مصاديقه، ويحكم عليه لا بأن يقف الحكم عليه، بل بأن يسري منه إلى مصاديقه.

[الآملي ج ١/٩٧]

٢ ـ والتفصيل أن الشقوق أربعة. فان الكلي العقلي، أما معدوم، فالمعدوم لا يشار إليه. وأما أنه ليس له إلا شيئية المهية، فيلزم تقرر المهية منفكة عن كافة الوجودات. كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. وأما موجود في الخارج، فلا يكون كليّاً، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. وأما موجود في الذهن، فهو المطلوب.

[السبزواري]

صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الـذِّي مَا كَثُـرَا مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَىٰ

والثالث قولنا: ﴿صرف الحقيقة﴾ أيّة حقيقة كانت ﴿الذّي﴾ صفة صرف ﴿ما﴾ نافية ﴿كَثُرَا﴾ ـ الالف للاطلاق ـ ﴿من دون منضّماتها﴾ أي غرائبها وأجانبها، كالمّادة ولواحقها ﴿العقل يَرَىٰ﴾ أي يعرف، «فصرف الحقيقة» مفعول «يرى» قدم عليه.

والحاصل أنّ صرف كلّ حقيقة، بأسقاط إضافته عن كلّ ما هو غيره من الشوائب الأجنبيّة، واحد، كالبياض، فإنّه إذا أسقط عنه الموضوعات، من الثلّج والعاج والقطن وغيرها، واللواحق، من الزّمان والمكان والجهة وغيرها، مما لحقه بالذات أو بالعرض، كان واحداً، إذ لا ميز في صرف الشيء[1]، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ما هو من غرائبه، موجود بوجود وسيع[2]، وإذ ليس في الخارج ـ لأنّه فيه بنعت الكثرة والاختلاط ـ[3] ففي صُقع شامخ من الذهن.

وهذه الوجوه الثلاثة، فروقها جليّة، لانّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة؛ وبعضها من مسلك الكلّية؛ وبعضها من مسلك الوحدة؛ وأيضاً بعضها من مسلك التصديق؛ وبعضها من مسلك التصوّر:

---

١ ـ فلو كان فيه كثرة وميز، انضم إليه موضوعان أو مكانان أو زمانان، أو غير ذلك. إذ الشيء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه، هذا خلف، إذا المفروض تجرّده عنها.

[السبزواري]

٢ ـ وليس بمعدوم مطلقاً، لأن الوحدة مساوقة للوجود، بل عينه، ولأنه ملتفت إليه للعقل.

[السبزواري]

٣ ـ دفع لما يتوهم أن صرف كل حقيقة، هو الكلي الطبيعي، وهو موجود في الخارج؛ فلا يثبت به الوجود الذهني. وبيان الدفع أن الطبيعي موجود بنحو الكثرة والاختلاط، لأن وجود الطبيعي بعين وجود أشخاصه، والعقل يدرك الصرف الواحد وهو في الذهن.

[السبزواري]

وَالذَّات فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ جَمعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحظ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلٌّ قَدْ وَقَعَ

ولأنّ مباديها مختلفة، فإنّ مؤنة قاعدة الفرعية لا تحتاج اليها فيما عدا الأوّل، بخلاف مباديء الآخرين. فلا وجه لقول المحقّق اللاهيجي في الشوارق، بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد، إن هذا داخل في الوجه الذي تمسّك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم.

﴿والذات﴾ أي المهيّة، وذاتيّاتها ﴿في أنحا الوجودات﴾ الخارجيّة والذّهنيّة، عالية كانت أو سافلة[1] ﴿حفظ﴾ كما اشتهر بينهم أنّ الذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف. فهذا حكم صدّقه العقل، ولكن عارضه ونازعه أنّ ﴿جَمْع المقَابِلين مِنه﴾ أي من انحفاظ الذّات والذّاتي ﴿قد لُحِظَ﴾ ولزم بنظر العقل أيضاً[2]، وهو محال. ﴿فجوهر مع عَرَض كَيْفَ اجْتَمَعَ؟﴾[3] هذا تعيين للمتقابلين. بيان

---

١ ـ أي النفوس السماوية والعقول الكلية. فللمهيات كينونات سابقة وبرزات في النشآت العينية. فكما أن كل الحروف في مدار رأس قلم الكاتب بنحو الجمع، ثم في لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينية في القلم الأعلىٰ بنحو الوحدة والجمع، وفي اللوح المحفوظ بنحو التفصيل، وفي لوح المحو والاثبات بنحو التقدير. والمهية محفوظة بعينها في النشآت، كالهيولي الباقية في الأحوال.

[السبزواري]

٢ ـ أي، كما أن ذلك بالتصديق من العقل، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل.

[السبزواري]

٣ ـ اعلم أن الاشكال في باب الوجود الذهني... من وجوه: (١) من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً؛ (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً؛ (٣) ومن جهة كونه جزئياً وكليّاً؛ (٤ ومن جهة كونه مجنساً بجنسين ـ فيما إذ تصور فرد من الكم مثلاً، فانه كم وكيف ـ أو كونه نوعين من جنس واحد ـ فيما إذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه، لما كان مهية السواد، كيف محسوس، ولماكان علماً، كيف نفساني.

وإن العمدة في الاشكال هو الاشكال الأخير. وطريق دفعه هو باتخاذ مفر من =

. . . . . .

اللزوم أنّ الحقائق الجوهرية، بناء على أن الجوهر جنس لها ـ وقد تقرّر إنحفاظ الذاتيّات في أنحاء الوجودات، كما تسوق اليه أدّلة الوجود الذهني ـ يجب أن تكون جواهر، أينما وجدت، وغير حالة، حيثما تحقّقت. فكيف جاز أن يكون حالّة، كما هو مذهبهم في الذهن[1]، وهو محلّ مستغن عنها في وجوده، والحالّ في المستغنى عَرَض.

= اجتماعهما. وهو (١) تارةً باخراجه عن تحت المقولتين... هو طريق من أنكر الوجود الذهني مطلقاً، وقال بأن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، كالفخر الرّازي، فأنه، بناءً عليه، لا تكون الصورة من مقولة الكيف، ولا تندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض

وأخرى (٢) بإبقائه تحت مقولة الكيف وإخراجه عن تحت غيره... و[هو] طريق من يقول بالأشباح لا بالأنفس.

وثالثة (٣) بإخراجه عن تحت الكيف وإبقائه تحت غيره... [أي] اندراجه تحت مقولة المعلوم بالعرض. هو طريق المحقق الدواني القائل بأنه كيف بالمسامحة.

ورابعة (٤) بإبقائه تحت المقولتين... هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجي الذي يقول بوجود شيئين أحدهما من مقولة الكيف، وهو القائم بالذهن، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض، وهو الحاصل فيه. وطريق صدر المتألهين... إن كون الصورة العلمية التي هي معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها، لكن مع تفاوت الحملين. فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً أولياً ذاتياً، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً...

وطريق المصنف في باب العلم أنه من سنخ الوجود... إذ عليه لا يكون من سنخ المهيات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف.

[الآملي ج ١/١١٣]

١ـ حيث أن مذهبهم في الصور العلمية أنها قائمة بالذهن قياماً حلولياً والذهن مستغن عنها، فتكون عرضاً، لأن العرض هو الحال في محل يكون ذلك المحل مستغنياً عن هذا الحال.

وهذا بخلاف مذهب المصنف في باب الصور العلمية، فأنه يقول بأن قيامها بالذهن قيام صدوري لا حلولي، فلا يلزم عنده اجتماع جوهرية شيء مع عرضيته.

[الآملي ج ١/١٠١]

فَأَنْكَرَ الذِّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقاً بَعْضٌ قِيَاماً مِنْ حُصُولٍ فَرَّقَا

﴿أم﴾ - منقطعة بمعنى بل - ﴿كَيْفَ تحتَ﴾ مقولة ﴿الكَيْفِ كُلُّ﴾ من المقولات التّسع ﴿قد وقع﴾؟. هذا إشكال آخر أصعب من الأوّل. بيانه أنّ القوم قد عدّوا العلم كيفاً نفسانياً، والعلم عين المعلوم بالذّات، والمعلوم بالذّات قد يكون جوهراً وقد يكون كمّا وقد يكون مقولة أخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف. وإنّما قلنا: «هذا أصعب من الأوّل»، لأنّ العرض عرض عام[1] للمقولات التّسع العرضيّة، لكونه من العروض[2]، وهو وجودها في الموضوعات. فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذّهني عرضاً، إذ لا يصير جنساً له، بخلاف الكيف، فإنّه جنس عال. فإذا كانت الصورة العلميّة جوهراً، كالانسان والفرس، أو كما أو وضعاً، كالسّطح أو الانتصاب، لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين، ومجنّساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته. وإذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً، كالسّواد، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانيّاً معاً. فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ، والافهام صَرْعَى، فاختار كلّ مهرباً.

﴿فأنكر﴾ الوجود ﴿الذهنيّ﴾ فراراً من هذا ونظائره ﴿قوم﴾ من

---

١ - هذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشراً، واحدة منها مقولة الجوهر بادعاء أنه يصدق على الجواهر صدقاً ذاتياً، وتسعاً منها مقولات العرض بناء على أن صدقه عليها عرضي لكونه من ناحية وجوداتها، وأما من حيث ماهياتها فلا عرضية لها، بل هي مستقلات في التعقل.

[الآملي ج ١/١٠٢]

٢ - وهو نسبة الطرّو والحلول. ولما كان وجود الأعراض، في أنفسها، عين وجودها لموضوعها، قلنا: هو وجودها.

وبالجملة عروض الشيء، أو وجوده، بعد تمامية مهيته بمقوماتها. فكما أن الوجود زائد على المهية، فالعرضية زائدة على الكم والكيف، إلى آخر المقولات. فظهر أنها ليست جنساً لها. ومعلوم أنها، لو كانت جنساً، لم يكن المقولات أجناساً عالية.

[السبزواري]

المتكلمين، ﴿مطلقاً﴾ وإن كان بنحو الشبح، وجعلوا العلم بالشيء مجرّد الاضافة[1]. ويبطله العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاته.

﴿بعض﴾ وهو الفاضل القوشجي ﴿قياماً﴾ بالذّهن ﴿من حصول﴾ فيه ـ في التنكير الذّي للتنويع إشارة الى ما اصطلح عليه ـ ﴿فرّقا﴾ فقال: «إنّ في الذهن. عند تصوّرنا الجوهر، أمرين: أحدهما مهيّة موجودة في الذهن، وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو غير قائم بالذّهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزّمان والمكان[2]؛ وثانيهما موجود خارجي[3] وعلم وجزئي وعرض قائم بالذّهن من الكيفّيات النفسانية. فحينئذ لا يرّد الاشكال. إنّما

١ـ فإن كانت مع الوضع، فهو العلم الاحساسي. وإن كانت مجردة عنه، فان كانت الاضافة إلى واحد من الجزئيات العينية، إضافة ضعيفة، فهو العلم التخيلي. وإن كانت إلى كلها من نوع أو أنواع، فهو العلم التعقلي. وأما جعل الاضافة في التخيل إلى عالم المثال، وفي التعقل إلى الصور الكلية التي في العقل الفعال، فليسوا قائلين به.

وعلى أي تقدير فالعلم الذي هو أعلىٰ رتبة من سائر الكمالات، لا يحاذيه شيء متأصل حينئذ في النفس ـ ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً لما له من نور﴾.

ويبطله أيضاً أن لا يمكن تقسيم العلم حينئذ إلى التصور والتصديق.

[السبزواري]

٢ ـ منوّر لافتراق الحصول في الشيء عن القيام بالشيء. فان الزمان مثلاً، عرض غير قارّ. والحاصل فيه جوهر، كالجسم، والنفس، بما هي نفس. ولا يقوم الجوهر بالعرض. ومعنى حصوله فيه أن له نسبة إلى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه، بل له إليه نسبة محاطية، بما هو موجود طبيعي.

[السبزواري]

٣ ـ لأنّ الهيئة القائمة بالموجود الخارجي، موجودة خارجية.

[السبزواري]

وَقِيْلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ وَقِيْلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ

الأشكال[1] من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو علماً ومعلوماً، أو كليّاً وجزئيّاً»إنتهى. وتصويره أنّه، إذا فرض مشكّل محفوفاً بمرءات من بلور أو ماء من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها، فهاهنا أمران: أحدهما شيء ليس قائماً بالمرءات، ولكنه فيها، وهو ذو الصورة؛ وثانيهما شيء قائم بالمرءات، وهو نفس الصورة المنطبعة. فقس عليه ما في مرءات الذهن. هذا مذهبه، وفيه ما فيه[2].

﴿وقيل﴾ والقائل جماعة من الحكماء ﴿بالأشباح﴾ لا بالأنفس ﴿الأشياء انْطَبَعَتْ﴾ في الذّهن، فلا يلزم كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو جوهراً وكيفاً، مثلاً، لأن بقاء الذّاتي في نحوى الوجود فرع بقاء ذى الذاتي. وعلى القول بالشبح، لا يحصل بنفسه وماهيّته في الذّهن. وأنت خبير بأنّ الوجوه

١- جعل الاشكال من وجوه ثلاثة: أحدها ما مرّ. وثانيها كون شيء واحد علماً ومعلوماً، من حيث أن العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لا زيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لا الكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لا العالم. وثالثها كون شيء واحد كليّاً وجزئيّاً، من حيث أن الموضوع من جملة المشخصات. فالكليّ الّذي في نفس شخصيّته جزئي.

والتحقيق في دفع الثاني أن العلم والمعلوم بالذات، وإن كانا متحدين بوجه، إلّا أنهما متغايران، تغاير الوجود والمهيّة، فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهيّة، معلوم. وفي دفع الثالث، أنّ الكليّ في ذاته، وإن كان جزئياً، كما ذكر، إلّا أنّه، إذا قيس إلى الأشخاص الخارجيّة والذهنيّة، ولوحظ مشموليّتها له، فهو كليّ. وأمّا دفع الأول فهو طويل الذيل، وسيأتي.

[السبزواري]

٢ - لأنّه خلاف الوجدان، ولأنّه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لأنّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح، لما فيه محذورات أخرىٰ تطلب من كتب أخرى، كالأسفار والشوارق. وأنّي، في تعاليقي على الأسفار، ذكرت له توجيهاً وجيهاً علىٰ طريقة الاشراق، ليس هنا موضع ذكره.

[السبزواري]

. . . . . .

الدّالة على ثبوت الوجود الذهني، إنّما دلالتها على وجود حقائق الأشياء ومهيّاتها في الذهن، لا ما يغايرها في الماهيّة[1] ويوافقها في بعض الأعراض، كما لا يخفى.

﴿وقيل﴾ والقائل هو السيّد السّند صدر الدّين، انطبعت الأشياء في الذّهن ﴿بالأنفس﴾ أي بأنفسها وماهيّاتها ﴿وهي﴾ أي والحال أن أنفس المهيّات ﴿انْقَلَبْت﴾ وقد بين مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدّمة بأنّه، لمّا كانت موجوديّة المهيّة متقدّمة على نفسها[2]، فمع قطع النظر عن الوجود، لا يكون هناك مهيّة أصلاً[3]. والوجود الذّهني والخارجي مختلفان بالحقيقة. فإذا تبدّل

---

١ ـ ولو غايرها في المهيّة، لم يكن الوجود الذهني لهذه المهيّات، ولا لمهيّة واحدة، نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظيمة، على القول بالشبح، لزوم كون العلوم جهالات. لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه. وإذا غرب شيء من مقوّماته، لم يكن هذه المهيّة تلك المهيّة. وقد يوجه الشبح بأن المهيّة، وإن كانت محفوظة، إلاّ أنّها مأخوذة مع الوجود الذهني، شبح لها مع الوجود الخارجي، كما يقال: «للوجود الذهني الوجود الظليّ».
[السبزواري]

٢ ـ لعلك تقول: كيف يقول السيد بهذا، وهو يقول بأصالة المهيّة واعتبارية الوجود؟ فأقول: مراده تقدم المهيّة الخارجة عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثيّة المجعوليّة على المهيّة، من حيث هي هي، تقدّماً بالأحقيّة. وبعبارة نفسه، المهيّة المتّحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على المهيّة التي لم تتّحد. لكنّ المناسب لاصالة المهيّة أن يقول: المهيّة متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السيّد المحقق الداماد، والمحقق الدواني، والمحقق اللاهيجي، قدست أسرارهم.

[السبزواري]

٣ ـ بمعنى أنه ما لم يصر موجوداً لم يكن مهية من المهيات، إذ المعدوم الصرف ليس له مهية أصلاً... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق، إما ذهناً أو خارجاً، لم يكن مهيّة من المهيات. فإن قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية، وهو ظاهر البطلان؛ أو مهية أخرى، وهو أفحش، مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنساناً. قلت: لا حصر، بل يتصور شق ثالث. أما أولاً، فلأن هذا التقدم =

. . . . . .

الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذّهن، لا استبعاد أن يتبدّل المهيّة أيضاً. فإذا وجد الشيء في الخارج، كانت له مهيّة، أمّا جوهر أو كم أو من مقولة أخرى. وإذا تبدّل الوجود، ووجد في الذّهن، انقلبت مهيّته، وصارت من مقولة الكيف. وعند هذا اندفع الاشكالات، إذ مدار الجميع على أن الموجود الذّهني باقٍ على حقيقته الخارجيّة.

أقول: مدار اشكال كون شيء واحد[1] جزئيّاً وكليّاً ليس عليه. ثمّ أورد على نفسه أنّ هذا هو القول بالشبح. وأجاب بأنّه ليس للشيء، بالنّظر الى ذاته بذاته، حقيقة معيّنة[2]، بل الموجود الخارجي بحيث، إذا وجد في

= رتبي لا زمانـي. وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز. ففي مرتبة الموجودية المطلقة، لا إنسان ولا فرس ولا غيرهما من التعينات. وأما ثانياً، فلأن معنى قولنا: وجد فصار إنساناً، ليس أنه وجد شيء معين فصار إنساناً حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء المعين إما انسان أو غيره؛ بل معناه أن هناك أمر واحد، وهو الموجود المطلق، وهو انسان وموجود، فتحققه وحصوله، من حيث هو موجود، أولى من الحصول من حيث هو مهية الانسان. وأما ثالثاً، فبالنقض بتقدم كل ملزوم على لازمه، كالأربعة على الزوجية؛ إذ يقال حينئذ: لو وُجدت الأربعة أولاً، فصارت زوجاً، فما وُجد أولاً إما زوج، فالزوج يصير زوجاً، أو ليس بزوج، فتكون الأربعة ليست بزوج، ثم تصير زوجاً. والحل هو ما ذكرناه من كون التقدم رتبياً، ففي رتبة الأربعة لا زوج ولا لا زوج، بل النقيضان كلاهما مرتفعان في تلك المرتبة.

[الآملي ج ١/١٠٧]

١ ـ إذ مدار جزئيته على كون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار كليّته على أنّ كلّ شيء في العقل، يحذف غرائبه، سواء كان ذلك الشيء نفس الموجود الخارجي، أو شبحه أو منقلبه.

[السبزواري]

٢ ـ حتى يكون مخالفها شبحها، بل له أبهام، مثل أنّه الأمر الدائر بين الجوهر والكيف. وما قال «بل الموجود. . .» مثل ما يقال في تفسير الكلي بالمطابقة لكثيرين، مع أنّ المطابق موجود مجرّد، والكثيرون ماديون مثلاً، وبينهما غاية البعد، إن المراد بالمطابقة أنّه، لو حصل الكليّ في الخارج، كان عين الأفراد، ولو حصلت في العقل، صارت عين ذلك الكليّ المجرّد، إذ يحذف غرائبها.

[السبزواري]

. . . . . .

الذّهن، انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفيّة الذهنيّة في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي. ثم أورد سؤالاً آخر، بأنّه إنما يتصور هذا الانقلاب، لو كان بين الموجود الذهني والخارجي مادة مشتركة، كما قرروا الأمر في الهيولي المبهمة، وليس كذلك. وأجاب بأنه إنما استدعى الإنقلاب مادة، لو كان انقلاب أمر في صفته أو صورته[1]، وأمّا انقلاب نفس الحقيقة[2] بتمامها إلى حقيقة أخرى، فلا. نعم، يفرض العقل لتصوير هذا الإنقلاب أمراً مبهماً عامّاً[3]. هذا مذهب هذا السيّد ـ قدّس سرّه ـ وهو بظاهره سخيف، لأنه قائل بأصالة المهيّة. وأنّى للمهيّة هذا العرض العريض مع كونها مثار الإختلاف، وعدم وجود مادة مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟ نعم، هذا حقّ طلق للوجود، لكونه مقولاً بالتشكيك على مراتب فيها أصل محفوظ، وسنخ باق. لكنه ـ قدّس سرّه ـ لا يقول بأصالته.

١ـ مثال الانقلاب في الصفة: انقلاب الأسود إلى أبيض، أو الحار إلى بارد. ومثال الانقلاب في الصورة: انقلاب الماء إلى بخار.

[فاضل]

٢ ـ هذا القول ليس أولىٰ من أن يقال: هما حقيقتان برأسهما. وإذ ليس فيهما مادّة مشتركة، فلم تقول: هذه نفس تلك؟ إذا لم تكن مادة مشتركة في انقلاب أمر في صفته أو في صورته، بل بياض وسواد، أو صورة نوعيّة مائية وصورة نوعيّة هوائية، هل يمكن أيضاً أن يقال: أحدهما عين الآخر؟ أو بمجرد لفظ الانقلاب، يكون أحدهما عين الآخر.

[السبزواري]

٣ ـ مثل نفس الأمر، والشيء، والممكن. لا يخفى أن كل واحد منها من المعقولات الثانية، لا يحاذيه شيء في الخارج، فلم يكن شيء باقياً في الأحوال.

[السبزواري]

وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ تَسْمِيَةٌ بِالْكَيْفِ عَنْهُمْ مُفْصَحَةٌ

﴿وقيل﴾ والقائل هو المحقّق الدّواني ﴿بالتشّبيه والمُسَامحة﴾[1] ـ متعلق بمفصحة ـ ﴿تَسْمِيَة﴾ أي تسمية العلم ﴿بالكيف عنهم﴾ أي عن الحكماء، ﴿مفصحة﴾ أي مرويّة. فعند المحقّق، اطلاق القوم لفظ الكيف على الصوّر العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات، ما عدا الكيف، إنّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة. وأمّا في الحقيقة، فالعلم، لمّا كان متحدّاً بالذّات مع المعلوم بالذّات، كان من مقولة المعلوم[2]. فإن كان

١ـ حاصل مراد المحقق الدواني: إن العلم لا يكون كيفاً حقيقةً. وإنما قالوا أنه كيف لمشابهته بالكيف.

إنّ موضوع علم ما بعد الطبيعة... هو عبارة عن الموجودِ بما هو موجود وهل هو الموجود بما هو موجود مطلقاً، سواء كان موجوداً ذهنياً أو موجوداً خارجياً؛ أو هو الموجود الخارجي بما هو موجود، لا مطلق الموجود؟ ففيه خلاف. والسيد المحقق على الأول، والمحقق الدواني على الأخير.

فعلى قول المحقق الدواني، الموجود الخارجي من حيث أنه موجود، ينقسم إلى الواجب والممكن، والممكن منه ينقسم إلى الجوهر والعرض، والعرض منه ينقسم إلى الكمّ والكيف وغيرهما من المقولات العرضية. وذلك لأن المقسم، وهو الموجود الخارجي، معتبر في الأقسام، لأن القسم يحصل من المقسم إذا انضم إليه قيد.

فالعلم، لمّا لم يكن موجوداً خارجياً، بل هو موجود في الذهن، فليس كيفاً، لأن الكيف من أقسام الموجود الخارجي. وإنما أطلقوا عليه الكيف لأنه شبيه به. ووجه شباهته به هو أن الكيف موجود خارجي لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته، والعلم لا يقبل القسمة والنسبة بذاته. ففيه شيء من الكيف. ولكنه ليس موجوداً خارجياً، فليس بكيف، لكنه شبيه به.

[الآملي ج ١/١١٠ ـ ١١١]

٢ ـ أي المعلوم بالعرض. فان المعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض، وهما مثلان، والمثلان أمران متشاركان في المهية ولازمها. فالعلم بالشمس شمس أخرى، والعلم بالقمر

. . . . . .

جوهراً، فجوهر، وإن كما فكمّ، وإن كيفاً فكيف، وهكذا، فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين. وإمّا جوهرية الشيء واحد وعرضيّته، فليس فيه، عنده، اشكال، لأنّ العرض، كما مر، من العروض، وهو الحلول، وهو نحو من الوجود[1]، والوجود ليس ذاتيّاً للمهيّة، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضيّة وعلى الجوهر الذّهني، صدق العرض العام على المعروض. ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً[2] ذهنيّاً، بمعنى أنّه مهيّة، حقّ وجودها في الأعيان أن لا يكون في الموضوع[3] وبين كونه عرضاً خارجياً، لا في مقام ذاته.

= قمر آخر، وبالحجر حجر آخر، وهكذا. ولذا يقال: «العلم بالشيء صورته الحاصلة عند العقل». ويقال: «صورة الشيء مهيته التي هو بها هو».

[السبزواري]

١- فلا تكون عرضية الأعراض ذاتية لها [أي للماهيات] بمعنى الذاتي في باب البرهان، أي ما ينتزع من نفس ذاتها، بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها.

[الآملي ج ١/١١٣]

٢ - لأن جوهريته ذاتي، أي صفة للمهية نفسها، وعرضيته عرضي، وهو المراد بكونه عرضاً خارجياً، أي تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها، فيكون عرضاً بالعرض.

[الآملي ج ١/١١٣]

٣ - أو مهيّة، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع. وعلى أي تقدير، لا تتوهمن أن المهيّة الجوهريّة التي في الذهن، جوهريتها بالقوّة، لأنها بالفعل في موضوع، هو النفس. وذلك لأنّ عدم الكون في الموضوع بالقوّة، لا الجوهريّة، بل الجوهريّة بالفعل، أعم من اللّاكون في الموضوع بالفعل، كما في الخارج، أو بالقوة، كما في الذهن. وهذا مثل ما يقال في تعريف الجسم: أنّه «الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم». فالمكعّب جسم، والكرة أيضاً جسم، وإن لم يكن فيها خط بالفعل. ففعليّة جسميّة الكرة بقوة قبول الخطوط وإمكانها، ولا يعتبر فعليّة الخطوط.

[السبزواري]

بِحَمْلِ ذَاتٍ صُورَةٌ مَقُولَةٌ وَحْدَتُهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ

﴿بحمل ذات﴾ أي بالحمل الاولى الذاتي ﴿صورة﴾ علميّة من كلّ ممكن ﴿مقولة﴾ من المقولات، جوهر أو كم أو كيف أو غيرها. وأما بالحمل الشائع. فهي كيف، ولا منافاة لاختلاف الحمل، كما أنّ الجزئي جزئي بأحد الحملين[١]، وليس بجزئي بالآخر. ولذا إعتبر في التناقض[٢] وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمانية.

وهذا طريقة صدر المتألّهين قدّس سرّه. فقال في مبحث الوجود الذّهني من الأسفار أنّ الطبائع الكليّة العقلية، من حيث كليّتها ومعقوليّتها[٣]، لا تدخل تحت مقولة من المقولات؛ ومن حيث وجودها في النّفس، أي وجود حالة أو ملكة، في النفس، تصير مظهراً أو مصدراً لها[٤]، تحت مقولة الكيف.

---

١ ـ أي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولى، وليس بجزئي بالشائع، بل كليّ. [السبزواري]

٢ ـ إنّما اعتبرها من اعتبر لما رأى، من أنّ قولنا: «الجزئي جزئي» و«الجزئي ليس بجزئي» ليس تناقضاً، مع أنه مستجمع لجميع شرايطه، كالوحدات الثمانية المشهورة، إذ التناقض في القضايا اختلاف القضيتين، بحيث يلزم من صدق كلّ كذب الأخرى. وهما هنا صادقتان وحيث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر أن عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا.

[السبزواري]

٣ ـ ليس مراده، قدّس سرّه، الكليّ العقليّ الموجود بوجود تجرّدي إحاطي، بل المراد بكلّيتها الكليّ الطبيعيّ المعروض للكليّة في بعض المواطن، وهو أحد معاني الكليّ. أو ابهام الطبيعة، حيث أنّها المهيّة المطلقة واللابشرط المقسمي الغير المرهونة بالجزئية والكليّة والتجسّم والتجرّد، وغيرها، وبمعقوليّتها مجرّد كونها مفهوماً.

[السبزواري]

٤ ـ المظهريّة بالنسبة إلى المعقولات الكليّة، والمصدريّة بالنسبة إلى الخيالات مثلاً. وذلك لأنّ العليّة تقتضي سوائيّة أزيد ممّا في العقليات، إذ لها وجود تجردي وسيع، ووحدة =

. . . . . .

ثمّ شرع ـ قدّس سره ـ في سدّ ثغوره، بما خلاصته: أن الجوهر، وأن أخذفي طبيعة نوعه، كالانسان. وكذا الكم في طبيعة نوعه، كالسّطح، فقد حدّدا بما اشتمل عليهما؛ وكذا في بواقي الاجناس والأنواع. كيف؟ ولو لم تؤخذ فيها، لم يكن الاشخاص أيضاً جواهر أو كميات أو غيرهما، بالحقيقة، وبالحمل الشّائع، مع أنّها كذلك. لكنّه غير مجد، لأنّ مجرد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس، كاندراج الشخص تحت الطبيعة، ولا حمله شائعاً عليه، إذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه، حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه. بل الاندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها، كما يقال: السّطح كمّ متّصل قارّ منقسم في الجهتين. فيكون السّطح، باعتبار كميته، قابلاً للانقسام، وباعتبار اتّصاله، ذا حدّ مشترك، وباعتبار قراره، ذا أجزاء مجتمعة في الوجود. وترّتب الأثار مشروط بالوجود العيني، كما في الشخص الخارجي من السّطح . وأمّا طبيعة السّطح المعقولة، فلا يترّتب عليها تلك الآثار، كما لا يخفى. نعم، مفاهيمها لا تنفكّ عنها.

أقول: الملاك[1] كلّ الملاك فيما ذكره ـ قدّس سرّه ـ اعتبارية الماهيات المعبّر

= جمعيّة تحاكي تجرّد النفس النطقيّة القدسيّة. فهي من صقع النفس، كما نقول: إن العقول المفارقة من صقع الربوبيّة، بخلاف الخيالات، لأنّ كلاًّ منها مردود متقدّر متشكّل، ولا تجرّد حقيقي فيها. ولذا كثيراً ما نقول: التعقّل بالاتحاد، والتخيّل بالخلاقيّة بإذن الله تعالىٰ.

[السبزواري]

١ ـ نعم، المهيّة التي هي اللاشيء الوجودي، كيف يتصحّح بها حقيقة شيء؟ فمجرّد مهيّة الانسان مثلاً، التي في العقل، ليس إنساناً حقيقيّاً، ولا حقيقة الانسان، إذ المهية تصير بالوجود حقيقة. والوجود الذي يضاف إلى المهيّات، بواسطة في العروض، هو الوجودات المتشتتة، لا الوجود العلمي. فكما أنّ مفهوم الوجود ليس وجوداً حقيقيّاً، ولا يصير به شيء موجوداً، كذلك مفهوم الجوهر. مثلاً، ليس جوهراً حقيقيّاً.

وبالجملة، هذا الحكيم المتأله، قدّس سرّه، مع المحقق الدواني في شقاق. فالمحقق =

. . . . . .

عنها بالكلّيات الطبيعيّة. فهي، مع قطع النظر عن الوجود، ليست الاّ مفهوم الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما، لا حقائقها؛ وكذا في أنواعها. والوجود، وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً، لكنّه ما به ظهور المهيّات وآثارها.

إن قلت: تلك المهيّات، وإن لم تكن موجودة بالوجود الخارجي، لكنها موجودة بالوجود الذّهني، لأنّ الكلام في الكلّي العقلي[1]؛ قلت: نعم، ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفّلاً، لأنّ هذا الوجود للنفّس حقيقة، وما به يترتّب على المهيّات آثارها هو الوجود الخاص. وهذا نظير المهيّات والأعيان الثابتة في نشأة العلم الربّوبي، حيث أنّها، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصّفات، معدومات، بمعنى أنّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية. فليس، في ذلك المقام الشامخ[2] حيوان وإنسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع.

= يدّعي صحّة السّلب للكيف، وصحة الاثبات للمقولات الأخر. وهو، قدّس سرّه، يدعي صحّة السلب لحقائق المقولات، وصحة الإثبات للكيف. ومدار هذا الإشكال على إثبات كلا الأمرين بالحقيقة لكلّ صورة صورة من المعقولات، ومتى طرد أحدهما انحل.

[السبزواري]

١ ـ أي، الكليّ الذّهني، وهو المفهوم الذي يعقل. [السبزواري]

مراده من الكلي العقلي هو الكلي الطبيعي الموجود في الذهن، لا الكلي العقلي الاصطلاحي أعني الطبيعي المقيد بالكلية. [الآملي ج ١/١١٧]

٢ ـ ولذا «كان الله ولم يكن معه شيء»، مع أنّه تعالىٰ عالم بكلّ شيء. وهذا بوجه بعيد كالمرات التي يترائى فيه الصوّر. فذلك الوجود، إنّما هو وجود المرات، لا المرئيّات، إذ وجود المرئيّات هو الوجودات المتشتتات.

[السبزواري]

هو المرتبة الواحدية المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات... وأتى بكلمة «ذلك» المشار بها إلى البعيد إشارةً إلى ترفّع ذاك المقام وبعده عن أنّ يناله أيدي العقول.

[الآملي ج ١/١١٧]

إن قلت: فعلى هذا، لم يكن للشيء نحوان من الوجود، قلت: قد أشرنا إلى أن الوجود الذهني لها تبعاً. وأدّلة الوجود الذهني لا تثبت أزيد من هذا[١]. وقد أوردنا. في تعاليقنا على الأسفار، أنّ ما ذكر يصحّ في كليّات الجواهر والأعراض التي في العقل، وأمّا الصورة الجزئيّة التي في الخيال من الانسان، مثلاً، فهو جوهر وإنسان بالحمل الشائع، وناهيك في ذلك قولهم[٢]: انّ لكلّ طبيعة أفراداً ذهنية. والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشّائع.

والجواب أنّه لا يتفاوت الأمر، فإن هذا الوجود أيضاً ليس وجود الطبيعة. فذلك الانسان الذي في الخيال ليس فرد الانسان ولا الجواهر[٣]؛ بل ذلك الوجود أيضاً إشراق من النفس وظهور له، كما في ذلك الوجود الاحاطي الذّي للكلّي العقلي. والمهيّة قد علمت حالها. وبالجملة، صحّة هذه السّلوب[٤] على وجود تلك الصّور العلميّة، لأنها فوق الجوهرية وغيرها، لا لأنّها دونها.

---

١ ـ أي، من أنّ هذه المهيّات التي تحمل على أنفسها بالحمل الأولي، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض، لا بالذات.

[السبزواري]

٢ ـ وناهيك قول الحكيم المعنوي في المثنوي:

شمس در خارج اكرجه هست فرد مي توان هم مثل أو تصوير كرد
شمس جان كو خارج آمد از اثير نبودش در ذهن ودر خارج نظير

[السبزواري]

٣ ـ كيف؟ وقد مرّ معيار الفرديّة الحقيقيّة، من أنّه يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها، ولا يترتب الآثار المترقّبة من الانسان على الانسان الخيالي.

[السبزواري]

٤ ـ كسلب الجوهريّة، وسلب الانسانيّة، وسلب المقولات الأخر، أجناساً وأنواعاً وأفراداً، عن وجود تلك الصّور العلميّة، أي بما هي وجود، إشارة إلىٰ ما هو المرضيّ عندنا، من أنّ العلم وجود وإشراق من النفس، كما سنحقق.

[السبزواري]

. . . . . .

إن قلت: إذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذّات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كأخذ كلّ طبيعة في فردها، ومفاهيم المقولات أيضاً أمّا نفسها أو جزءها،[1] فلزم اجتماع المتقابلين. وإذا كانت كيفاً بالعرض، كما قال فيما بعد هذا الكلام، فلا بدّ أن ينتهي الى ما بالذات. فما هذا الكيف بالذّات؟ فإن كان الوجود، كما في قوله: «ومن حيث وجودها في النفس»، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق، فالوجود ليس بجوهر ولا عرض. قلنا: وجود تلك المهيّات كونها وتحقّقها[2]. وليس المراد من قوله «من حيث وجودها» ذلك الوجود، بل لعله وجود خاص له مهيّة خاصّة، هي ماهيّة العلم. [و] ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصور[3]، ووجود آخر، لأن وجودها في الخارج كان متحققاً، ولم يكن هذا الوجود. فمهيّة العلم كيف بالذات، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض.

ولكن بعد اللتّيا والتي[4]، لست أفتى بكون العلم كيفاً حقيقة، وأن أصرّ

---

١ ـ إذا كانت المعقولات، هي الأجناس العالية، أو جزئها، إذا كانت أنواعها.
[السبزواري]

٢ ـ إذ الوجود ليس أمراً ينضمّ إلى المهيّة، بل ما به تتذوّت المهيّة، وما به يشار إليها إشارة عقليّة، أو غيرها. وقد مرّ معنى زيادته عليها في التّصور، لا فيّ حاق الذهن. وكما يقول أهل الاعتبار أنّ الوجود كون المهيّة وتحقّقها، يقوله أهل التحقيق، لكن بمعنى أنّ بالوجود كونها، وليس لها كون وتحقق بدونه، وهي فانية فيه تحقّقا.
[السبزواري]

٣ ـ أي، لكونها وتحقّقها المذكور.
[السبزواري]

٤ ـ يقال: «وقع فلان في اللتيا والتي»، وهما إسمان من أسماء الدواهي... وأصله أن رجلاً تزوج قصيرة، فقاسى منها شدةً، فطلّقها، وتزوج طويلةً، فقاسى منها أضعاف ذلك، فطلّقها. فقال: بعد اللتيا والتي، لا أتزوج أبداً. فكنى بها عن الشدائد المتعاقبة.
[فاضل]

. . . . . .

هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه. لأن وجود تلك الصّور في نفسه ووجودها للنّفس واحد. وليس ذلك الوجود والظهور للنّفس ضميمة تزيد على وجودها[1]، تكون هي كيفاً في النفّس لأن وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته، ومهيّاتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذّهني، لا جوهر ولا عرض. وظهورها لدى النفس[2] ليس سوى تلك المهيّة وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضّم اليه، وإلاّ، لكان ظهور نفسه، وليس هنا أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة. والظهور والوجود للنفس، لو كان نسبة مقولية، كان ماهيّة العلم إضافة، لا كيفاً. وإذا كان إضافة إشراقية من النّفس، كان وجوداً. فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس مهيّة.

فالحقّ أنّ كون العلم كيفاً، أو الصّور المعلومة بالذات كيفيّات، إنّما هو

---

١ ـ أي، وجودها في نفسه وجودها للنفس، ووجودها للنفس ليس يزيد على وجود النفس، إذ لا وجود لها إلا الوجود التطفّلي للنفس، كما مرّ. فكما لم يكن فيها جوهر حقيقي مثلاً، إلاّ الجوهر بالحمل الأولى، كذلك لا كيف حقيقي، إذ لا وجود إلاّ وجود النفس، والكيف من المحمولات بالضميمة.

[السبزواري]

٢ ـ جواب عمّا مرّ في توجيه الكيفيّة، من أنّ ذلك الوجود الخاص، ظهورها على النفس بأنّ المراد بالظهور، أما الظهور لدى النفس، وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها، وأما الظهور للنفس، وهذا، أمّا نسبته مقوليّة، فيلزم أن يكون العلم إضافة لا كيفاً، وأمّا إضافة إشراقية من النفس إليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود وإشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ أنّ النور هو الوجود، والوجود، سيّما الوجود الصوّري التجردي، بمراتبه، هو النور.

[السبزواري] =

. . . . . .

على سبيل التشبيه. فكما أنّ فيض الله المقدّس[1] أعني الوجود المنبسط، لا جوهر ولا عرض، ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض،

= ونقول في توضيح ذلك: ان ظهور الصور العلمية على النفس ليس إلا كونها وتحققها، لا أمر ينضم إلى وجودها في الذهن. لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقوّمها بها. وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم إلى النفس. وإلّا، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية في نفسها، أي تصير مستقلة بالوجود، لا ظهورها لدى النفس.

[فاضل]

١ ـ الفيض المقدس، هو التجلّي الأفعالي الذي هو ظهور الذات المتعالية في المظاهر التي هي المهيّات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصة في كلّ بحسبه. والفيض الأقدس هو التجلّي الاسمائي والصّفائي الّذي هو ظهور الذّات بالأسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة، لزوماً غير متأخّر في الوجود. فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد. والمراد بالتعيّنات في المرتبة الواحديّة، هي الصّور العلميّة التفصيليّة.

[السبزواري]

إن حقيقة الوجود الغير المنزل إلى المراتب الامكانية لها ظهورات: ـ

(١) فأول ظهورها هو تجلي ذاتها لذاتها وظهورها على ذاتها، مع قطع النظر عن التعيّنات الصفاتية والاسمائية. ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية، والهويّة الصرفة، ومقام غيب الغيوب، والكنز المخفى، والغيب المصون، ومنقطع الاشارات، ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(٢) ثم لها ظهور على تعيّنات الصفات والأسماء ولوازمها المسماة بالأعيان الثابتة. وهي المهيات الكلية اللازمة لهذا التجلي الأسمائي الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكاك لوازم المهية عن المهية... وإن شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغير المتأخرة عن وجود ملزومها، ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم. ولذا لا تكون موجودة، أي بوجوداتها الخاصة، وإن كانت موجودة بوجود الحق تطفلاً. وعن ذلك يعبرون بأنها موجودة بوجوده تعالى، لا بإيجاده. وهذا معنى ما قالوا: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. وهذا، أعني ظهورها على الأعيان الثابتة هو الظهورْ الأول على الأعيان، وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود =

. . . . . .

وكذا فيضه الأقدس الذي يظهر به بوحدته كلّ التّعينات في المرتبة الواحديّة ، لا هو كيف ولا التعيّنات، فكذلك إشراق النفس المنبسط[1] على كل المهيّات المعلومة لها، ليس بجوهر ولا عرض، فليس كيفاً، وهو علم، ولا الماهيّات المنبسط عليها إشراقها كيفيّات، وهي معلومات.

وبالجملة، أخذت من كل مذهبي صدر المتألّهين والمحقّق الدّواني شيئاً، وتركت شيئاً. أمّا المأخوذ من الأوّل، فكون الصّور العلميّة بالحمل الأوّلى مقولات، لا بالشائع. وأمّا المتروك فكونها كيفاً بالشائع. وأما المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً. وأمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمها كم حقيقي، وهكذا. ولهذا سكتّ في المتن عن كون الصّور العلميّة كيفاً بالشائع. وليعذرني أخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار، لكون هذه المسألة من العويصات.

= بالحضرة الواحدية، وعالم الأسماء، وبرزخ البرازخ، ومقام الجمع، والتجلي الاسمائي، والفيض الأقدس، والصبح الأزل، ومقام العماء، والنشأة العلمية.

(٣) ثم لها ظهور ثالث، وهو ظهورها الثاني على الأعيان الامكانية، وتجلي ثان عليها، وهو تجلي واحد وظهور فارد في كل بحسبه... وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس، والنفس الرحماني، والحق المخلوق به، والمشية، والرحمة الواسعة، والحقيقة المحمدية، والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من أول العوالم، وهو عالم الجبروت، إلى آخرها الذي هو الناسوت.

[الآملي ج ١/١٢٢]

١ ـ التي هي الآية الكبرىٰ المنبسط على كل المهيّات العالميّة، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. فلهذه الآية الكبرى، وجود منبسط، وليس بجوهر ولا عرض، لوجهين: أحدهما أن الوجود بسيط، وليس بالذات جوهراً وعرضاً. وثانيهما أن ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. ووجود النفس لا مهيّة له، كما قال بعض المحقّقين. ويأتي في موضعه أنّها بحت وجود ظلّ حقّ، وإن التفاوت بين الوجودات المجرّدة عن المهيّة، بالشدّة والضعف.

[السبزواري]

. . . . . .

﴿وَحْدَتُهَا﴾ أي وحدة الصّورة المعقولة بالذّات[1] ﴿مَعْ عَاقِلٍ مَقُولَة﴾ ومعتقدة لفرفوريوس الذي هو من أعاظم المشائين. والمعتمد في إثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر، من باب اتّحاد المادّة والصورة[2]؛ فإنّ النفس في مقام

١- احتراز عن المعقول بالعرض. فلا يقول أحد أنّ العاقل متّحد معه. وبعد ما أريد المعقول بالذات، لا يراد أن مفهومه عين العاقل، كما نصّرح به في آخر هذا المبحث، إذ المفهوم لا يصير عين حقيقة الوجود، بل يراد أن وجود المعقول بالذات، وجو النفس، إذ قد مرّ أنّ وجودها تبعاً وتطفلاً. وبعدما يراد الاتحاد بحسب الوجود، يراد اتحاده بوجودها الظهوري، ونورها الفعلي، لا بوجود أعلى المراتب، كاللطيفة السريّة والخفويّة، إلّا أن يراد الموضع الأول من الموضعين المذكورين فيما بعد.

[السبزواري]

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهيّة المعقول بالعرض، ضرورة أنه ليس من عاقل أن يتفوّه بأنه إذا تعقلنا شجراً تصير مهياتنا عين مهية الشجر، وإذا تعقلنا حجراً تصير مهياتنا عين مهية الحجر... ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي مهية المعقول بالعرض. ولا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون إذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجي الذي هو المعقول بالعرض.

بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذي وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله.

وهذا الاتحاد أيضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب، بل يكون على أحد نحوين: (١) إما بنحو الكثرة في الوحدة بمعنى وجود الصور العلمية على نحو اللفّ والرتق بوجود النفس في المرتبة الشامخة من النفس والمقام العالي منها. (٢) أو بنحو الوحدة في الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر والفتق بنور وجود النفس وشعاعه وإشراقه الذي هو ظل وجودها وكالمعنى الحرفي بالنسبة إليها.

[الآملي ج ١/١٢٤]

٢ - والذي دعاهم إلى القول باتحاد المادّة والصّورة، إنّ الفعليّات بينها التأبيّ والتنازع، فلا تتحد بعضها ببعض. والهيولىٰ لما كانت قوّة محضة وإبهاماً صرفا، لا تأبى ولا تعصى من =

. . . . . .

العقل الهيولاني مادة المعقولات، وهي صور له. وأما مسلك التضايف[1] الذي سلكه صدر المتألّهين في المشاعر وغيره، لاثبات هذا المطلب، فغير تامّ، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار[2].

= جانبها. فتتحد بكل فعليّة فعليّة. فالصّورة النوعيّة المائية مثلاً، تأبى عن الهوائية، لكن هيوليها قابلة للهوائية. وإذا كانت هيولي الجسمانيات هكذا، فما حدسك بهيولي العقليات في شدّة لطافتها وتجرّدها؟ وهي العقل الهيولاني الذي هو هيولي المعقولات النفسانيّة. فالنفس للطافتها، بأيّ شيء تتوجّه، تتصوّر بصورته وتتحدّ بها.

[السبزواري]

١ ـ حاصله أن العاقلية والمعقولية متضايفان كالأبوة والبنوة. . .

قال (صدر المتألهين) في (الأسفار) بعد إثبات أن الصورة المعقولة وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد. . . أنه «لو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين، لكل منهما هوية مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليّة والمحليّة، كالسواد والجسم الذي هو محلّ السواد، لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه. لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال، إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر. وكون الشيء معقولاً لا يتصور إلا أن يكون الشيء عاقلاً له. فلو كان أمراً مغايراً له، لكان هو في حد نفسه، مع قطع النظر عن ذلك العاقل، غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي، وهو وجود الصورة العقلية. فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة، سواء كان تجردها بتجريد مجرّد إياها عن المادة أو بحسب الفطرة، فهي معقولة بالفعل أبداً، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا.

وقد مرّ في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود: إن كان أحدهما بالفعل، كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوة، كان الآخر بالقوة، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة، كان الآخر ثابتاً فيها».

٢ ـ أورد السبزواري على مسلك التضايف في (حاشيته على الأسفار) بأن التكافؤ الذي هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعية ولا يكون بينهما التقدم والتأخر. وأما اتحادهما، فلا يثبت بدليل التضايف، بل يحتاج إلى دليل آخر. [فاضل]

. . . . . .

وممّا يؤيد ذلك المطلب[1]، هو أنّ الموجود في الخارج والموجود في الذّهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّ العين شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظّرف والمظروف، بل معناه أن وجوده

١ ـ هذا ممّا خطر ببالي. وهو قويّ بشرط الحدس الصائب. وممّا خطر ببالي أيضاً، دلالة التبدلات والتجددات الأخروية التي وردت في الكتاب والسّنة عليه، مثل قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا﴾، ومثل حركات أهل الجنة واكلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغير ذلك، ممّا لا يحصى. ولولا الاتحاد، ورد الاشكال بأن القوة والاستعداد هناك مفقودان، إذ الهيولىٰ من خاصية هذه النشأة، فلا ترتقي إلى هُناك، والدنيا مزرعة، والآخرة دار الحصاد. فإذن، كل ما هي لوازم أعمالهم وملكاتهم، في طرفي اللطف والقهر، لا بدّ أن يشاهدوها دفعة، مع أنّه لا يساعده العقل والنقل. ولا يمكن لكثير من المتفلسفة الواقعين في ورطة نفي العلم بالجزئيات عن الحق، تعالىٰ عن ذلك علّواً كبيراً، تصويره. فكيف يقع لأصحاب اليمين، فضلاً عن أصحاب الشمال؟ ولو تيسّر هذا لهؤلاء، لكان لهم أعلى المقامات، مع أنّه لم يكن لهم من العلوم والأحوال ما يوجبه. وإن أثبت هذا لصاحب العقل البسيط والمستفاد، كان موجهاً، لكن الكلام في أهل الصورة. فنقول في حلّه: تلك الدار دار الصور الصرفة، ولا مادة ولا قوة هناك. وحركاتها وتبدلاتها كلها صور بحتة. وعدم اجتماعها، مكاناً وزماناً، ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة. وزمانها الصوري، وهو الدهر الأسفل، والذاتي لا يعلل. والغيبة في الأبعاد القارّة، وعدم القرار في الزمان، إنما هما بالذات، ولو في هذه النشأة. وليسا بسبب الهيولىٰ، حتى لو فرض عدم الهيولى لكان الامتدادات القارّة وغيرها بحالها في عدم اجتماع أجزائها. والمدرك، ولو كان من أصحاب اليمين، لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه التجرد الحقيقي والسعة، من القوة إلى الفعل. فصار ضيق الوجود، إذ نشأ نفسه مدة عمره على الاتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الداثرة. فنفسه بالفطرة الثانوية، لو لم يتحد بالمدركات الصوريّة والمتقدرات الخياليّة، لم تتضيق، ولم تقع في التفرقة والغيبة، التي هي عن لوازم المقادير والأجسام.

أين بخاك اندرشدو كل خاك شد وان نمك اندر شد وكل باك شد

فثبت دلالة هذا على اتحاد المدرك بالمدرك. وانحل الاشكال، وإن كان عسر الانحلال.

[السبزواري]

نفس العينية، وأنّه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذّهن أنّ الذّهن أي النّفس الناطقة، شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس.

ثمّ أنّ مراد القائل بإتّحاد المدرك مع المدرك بالذّات ليس نحو التجافي عن المقام. بل يستعمل ذلك في موضعين: أحدهما في مقام الكثرة في الوحدة، بمعنى أنّ وجودات المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى،[1]، كانطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط الاجمالي. وثانيهما في مقام الوحدة في الكثرة، بمعنى أنّ المدرك نوره الفعلي انبسط على كلّ المدركات بلا تجاف عن مقامه الشّامخ. بل كلّ مدرك متّحد مع المدرك في مرتبته؛ فالمتخيّل مع النفس في مرتبة الخيال، وهكذا حتى المعقول متّحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلة المحيطة، لا معه في مرتبة السّر والخفى. فبالحقيقة المدرك

---

١ ـ المراد بالمدركات، القوى، وما فيها من الصوّر، لأن القوىٰ أيضاً من مدركات النفس بالعلم الحضوري. والمراد بالانطواء فيه بنحو أعلى، كينونتها فيه بنحو اللف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيلية، المعقولات المفصلة التي تسمّى النفس في مرتبتها قلباً، وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التي تسمّى النفس في مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلي، إنّما هي في كتاب النفس، حتى ان النفس تسمّىٰ عقلاً، من باب تسمية المحل باسم الحالّ، إذ العقل اسم للكليّ العقلي، كما هو على مذهب القائلين بالتغاير.

ولك أن تجعل العقول التفصيلية العقول بالفعل البسيطة، والعقل البسيط العقل الفعال، أو تريد بها العقول المفارقة، وبه العقل الكليّ.

ثمّ أن القول بالاتحاد قول المشائين، كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات: والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهو قول المولوي في المثنوي:

أي برادر تو همين انديشه أي ما بقي تو استخوان و ريشه اي
[السبزواري]

. . . . . .

متحدّ بالنور الفعلي للمدرك في الثّاني[1]، ولكن ذلك النّور الفعلي، لمّا كان كالمعنى الحرفي بالنّسبة الى ذات المدرك، لا قوام ولا ظهور له إلاّ بوجوده وظهوره ـ وبين المراتب أصل محفوظ وسنخ باق كالنّفس ـ يقال اتحد المدرك بالمدرك. وفي الموضعين، ذلك الاتّحاد بحسب الوجود. وأمّا المفاهيم فهي مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة.

---

١ ـ أي في مقام الوحدة في الكثرة.

يعني أن المتحد مع المدرَك في مقام الوحدة في الكثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط على هياكل المهيّات والصور العلمية، لا النفس في مقامها الشامخ، حتى يلزم التجافي من مقامها ومرتبتها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقي، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة إلى مقامها العالي، ولم يكن له قوام في مقابل النفس، ولا له ظهور إلا بوجود النفس، بل هو ظهور النفس وظهور الشيء من حيث هو ظهور لا حكم له، بل هو كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى الظاهر، كالعكس بالنسبة إلى العاكس، يقال اتحد المدرِك مع المدرَك. وفي الحقيقة، المتحد هو نور المدرِك، لا المدرِك نفسه.

[الآملي ج ١/١٣٢]

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الإِصْطِلَاحَيْنِ فِيْهِ

إِنْ كَانَ الإِتِّصَافُ كَالعُرُوضِ فِيْ عَقْلِكَ فالْمَعْقُولَ بِالثَّانِي صِفِ

﴿إنْ كان الاتصّاف كالعروض﴾ أي الاتّصاف بالمعقول وعروضه[1]، كاتّصاف الانسان بالكلّية وعروضها له، كلاهما ﴿في*عقلك فالمعقول بالثّاني﴾ أي بلفظ الثّاني، والمراد بالثاني ما ليس في الدرجة الأولى[2]، نظير الهيولى الثّانية. ثمّ هو متعلّق بقولنا ﴿صف﴾ الياء للاطلاق، فإنّها تلحق إذا كان الرّوى مكسوراً، والسّاكن أيضاً ملحق به، لأنّه يحرك بالكسر. فخرج من البيت تعريف المعقول الثّاني أنّه العارض الذّي عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به كلاهما في العقل.

ثم بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثّاني باصطلاح المنطقي، أشرنا إلى رسمه باصطلاح الحكيم بقولنا ﴿بما﴾ متعلّق بـ «رسم» في آخر البيت، أي رسم أيضاً بعارض ﴿عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا﴾ أي في عقلنا، متعلّق بقولنا

---

١ ـ يعني الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه. ولذا أتى بالمثال، وهو اتصاف الانسان بالكلية في مثل الانسان كلي، حيث أن الكلية مصداق المعقول كما لا يخفى.

[الآملي ج ١/١٣٣]

٢ ـ فإن النوعيّة مثلاً معقول ثان، مع أنّها معقول رابع. فان الانسان مثلاً، إذا حذف مشخصاته بنظر العقل، فهو المعقول الأول، وعرضه الكليّة، وهي المعقول الثاني. ثمّ إذا قاسه العقل إلى أفراده، ورآه غير خارج عنها، طرأه الذاتية، وهي المعقول الثالث. ثم إذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة، أخذته النوعيّة، وهي المعقول الرابع. نظير قولهم: «الهيولي الثانية»، مع أنها قد تكون رابعة وخامسة أو غيرها، كالاخلاط للأعضاء، وهي مسبوقة بالهيولىٰ المنوّعة بصور العناصر، المسبوقة بالهيولى المجسمة، المسبوقة بالهيولى الأولى.

[السبزواري]

بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتُسِمَ فِي العَيْنِي أَوْ فِيهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقِي الأَوَّلُ كَالْمُعَرِّفِ ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلْسَفِيِّ

﴿ارْتَسَم﴾ سواء كان اتّصافه[1] ﴿في العين أو فيه﴾ أي في عقلنا ﴿إتّصافه﴾ أي الاتّصاف به، فهو من باب الحذف والايصال ﴿رسم﴾

﴿فالمنطقي﴾ أي المعقول الثّاني المنطقي هو ﴿الأوّل﴾ من الرّسمين ﴿كالمُعرّف﴾ وسائر موضوعات مسائل المنطق، كالنّوعيّة والجنسيّة والذّاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرفيّة للحيوان النّاطق بالنّسبة الى الانسان واتّصافه بها في العقل، لأنّه في الخارج جزئي، والجزئي ليس معرّفاً، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وصف معرفيّته.

﴿ثانيهما﴾ أي ثاني الرّسمين ﴿مصطلح للفلسفي﴾ وهو أعمّ من الأوّل. وتوضيح المقام أنّ العارض ثلاثة أقسام: عارضٌ يكون عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به في الخارج، كالسّواد. وظاهر أنّه معقول أوّل بكلا الاصطلاحين. وعارض فيه كلاهما في العقل كالكليّة. وعارض عروضه في العقل، ولكنّ الاتصاف به في الخارج، كالأبوة، فإنّها، وإن لم يحاذيها شيء في الخارج كالكليّة، لكن اتّصاف الاب به في الخارج. وكلاهما معقول ثان.

---

١ ـ معيار كون الاتصاف في العين، أن يكون الوجود الرابط للصفة في الخارج، وكون عروضها في العقل، أن يكون وجودها الرابطي، أي وجودها المحمولي الناعتي، في العقل، لا في الخارج. ولا غرو في ذلك، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وكون الوجود الرابط، أي ثبوت شيء لشيء في الخارج، لا يستدعي زيادة مؤنة، كما أن الاعدام ثابتة للأشياء في الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمى ثابت لزيد في الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسي لها في الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه في الخارج، أن الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها، كما أنّ النسبة الخارجيّة، معناها أن الخارج ظرف لنفس النسبة، لا لوجودها. فكون العدم لزيد في الخارج، أو سلب بصره في الخارج، معناه أن الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتى يلزم التهافت.

[السبزواري]

فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنَىً ثَانٍ

والأوّل المعقود به[1] من القضايا قضيّة ذهنيّة، والثّاني المعقود به منها قضيّة حقيقية. ووجه التّسميّة على الأول ظاهر، لانّه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر، وأمّا على الثّاني[2]، فلأنّه ما لم يتطّرق تحليل العقل ولم يعقل معروض أولا، لم يعقل عارض ثانياً.

﴿فمثل شيئيّة أو إمكان * معقول ثان جا بمعنى ثان﴾[3] يعني إذا عرفت عقد الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا تختلط، كما خلط بعضهم، الاصطلاحين في فهم الكلام العلّامة الطّوسي رحمة الله عليه. فإنّه حيث قال: الجوهرية والعرضيّة والشيئيّة وغيرها من المعقولات الثّانية، أراد المعنى الثّاني[4]؛ وتوهّم ذلك البعض أن لا معنى له إلّا المنطقي، فقدح في كلامه.

---

١ ـ هذان رسمان آخران لهما.

[السبزواري]

٢ ـ المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي، في تسميته بالمعقول الثاني خفاء، حيث أنه لا يكون عارضاً لمعروضه من حيث هو في العقل، بل هو عارض له من حيث هو هو، وإن كان العروض حين هو في العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه في العقل. ففي تعقله عارضاً لا يحتاج إلى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول.

[الآملي ج ١/١٣٤]

٣ ـ استدل في الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بأنها لو كانت متأصلة في الخارج، لحاذاها أمر في الخارج. وليس كذلك. لأن الأشياء الخارجية أشياء مخصوصة، مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس في الخارج شيء موجود، ولم تكن له خصوصية أخرى حتى يقع بأزاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشيء المخصوص كالانسان ونحوه، إذا حصل في الذهن بأن يجرّده العقل من جميع الخصوصيات فتبقى الشيئية المطلقة.

[الآملي ج ١/١٣٦]

١ ـ أي، المعقول الثاني الفلسفي، وهو مساوق للأمر الاعتباري النفس الأمري عندهم. ووجه التوهم ظنّه أن الاتصاف دائماً كالعروض، لا بد أن يكون في العقل، =

. . . . . .

ثمّ أنّ اتّصاف الشيء الخاص بالشيئيّة العامّة في الخارج، ولكن عروضها له في الذّهن، وإلّا لزم التسلسل[1]، وأن لا تكون من الأمور العامّة[2] وكذا اتصاف المهيّة الخارجيّة بالامكان في الخارج، ولكن عروضه لها في الذّهن، إذ لا يحاذيه

= والحال أنّ الاتصاف في هذه المذكورات ونحوها، في العين. وهذا من بعض الظن، لابتنائه على حصر المعقول الثاني في المنطقي.

[السبزواري]

١- وجه التسلسل أنه لو كان للشيئية العامة فرد يحاذيها بالذات، مثل زيد الذي فرد الانسان، لكان مشتركاً مع بقية الأشياء، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها في كونه شيئاً. لأنه كما يكون الانسان شيئاً، هذا الذي فرد ذاتي للشيئية أيضاً شيء. فهو يشارك الانسان في كونه شيئاً. لكن الانسان شيء هو الانسان، وهذا شيء هو الشيء. فيجب أن يكون فيه ما به يمتاز عن الانسان بعد كونهما مشتركين في كونهما شيئاً، كما أن في الانسان شيء يمتاز به عن هذا الفرد من الشيء، وهو الانسانية. وإذا كان في هذا الفرد من الشيء ما به يمتاز عن الانسان المشترك معه في الشيئية، فننقل الكلام فيما به يمتاز عما يشاركه في الشيئية، فنقول: الذي به يمتاز هذا الفرد من الشيء عمّا يشاركه في الشيئية أيضاً شيء، لأن الشيئية من الأمور العامة، فيكون مشاركاً مع غيره مما يصدق عليه الشيئية. فيحتاج إلى ما به يمتاز عن غيره من المشاركات. ثم ننقل النظر إلى ما به يمتاز، والمفروض أنه أيضاً شيء، فيتسلسل.

[الآملي ج ١/١٣٥]

٢ - الشاملة لكل شيء، لأنه إذا لم يكن عروضها في الذهن خاصة، بل كان في الخارج، كان المعروض مقدماً بالوجود على الشيئية، وكان الضميمة نفسها شيئاً. والانسان والفرس مثلاً، المتقدمان عليها، لم يكونا شيئاً، بل انساناً وفرساً فقط. فلم تشتمل الخصوصيات، بخلاف ما إذا كانت الشيئية انتزاعية، فانها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كل شيء خاص. وليس المراد من نفي العموم أنها، بعدما كانت ضميمة متأصلة، كانت خاصة، إذا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. فلم تكن من الأمور العامة. وذلك لأنه ما من عام يوجد بما هو عام، لما ذكر، ولأن وجود الطبيعي مطلقاً، بوجود أشخاصه، وهذا لا ينفي عمومه لكثرة أفراده.

[السبزواري]

. . . . . .

شيء في الخارج، لكونه سلب الضرورتين، ولأنّ لأزم المهيّة اعتباري؛ وأيضاً لو كان عروض الامكان للمهيّة في الخارج، لزم أمّا التسلسل، وأمّا الخلف[1]، وأمّا خلّو الشيء عن المواد الثلاث. والتوّالي بأسرها فاسدة.

---

١ ـ لأنه، إذا كان عروضه في الخارج ـ وواجب تقدم المهية بالوجود على عارضها الخارجي ـ فان كانت ممكنة، قبل الامكان اللاحق، لزم الأول. وإن كانت واجبة أو ممتنعة، لزم الثاني. وإن لم تكن شيئاً منها، لزم الثالث. وهذا هو الخلو في الواقع، لا في المرتبة.

[السبزواري]

ذلك لأن معروض الامكان في الخارج (١) إما ممكن، (٢) وإما واجب أو ممتنع، (٣) وأما لا يكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً.

فعلى الأول، فإما أن يكون ممكناً بذلك الامكان الذي يعرضه أو بإمكان آخر قبله. فان كان ممكناً بذلك الإمكان، فيلزم تقدم الشيء على نفسه. وإن كان بإمكان آخر، فيلزم التسلسل.

وعلى الثاني، فيلزم الخلف، أعني صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً.

وعلى الثالث، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث، أعني الوجوب والإمكان والإمتناع. وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف.

[الآملي ج ١/١٣٧]

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَم

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَـدَم كُلًّا مِنِ اطْلَاقٍ وَتَقْيِيـدٍ قَسَم.

﴿ إنّ الوجود مع مفهوم العدم* كُلًّا﴾ مفعول مقدّم ﴿من اطلاق وتقييد قسم﴾ فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهليّة البسيطة، كالانسان موجود؛ والمقيّد ما هو المحمول في الهلّية المركّبة كالانسان كاتب. ورفع هذين عدم مطلق مقيّد. وفي تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم إشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذّوق. فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، وهو حقيقة الوجود التي هي عين حيثيّة الاباء عن العدم وعين منشأيّة الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وأبسط، والمقيد على المحدود.

غُرَرٌ فِي أحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُود

لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَراً وَلَا عَرَضْ عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِـالْعَرَضِ

منها أنّه ﴿**ليس الوجود جوهراً**﴾ لان الجوهر مهيّة[1]، إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع، والوجود ليس بمهيّة ﴿**ولا عرض**﴾ وقف المنصوب بالسكون لغة. وسلب العرضيّة لأجل أن لا موضوع له. كيف، والموضوع متقوّم بالوجود؟ نعم مفهومه عرض، أي عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة ﴿**عند إعتبار ذلته**﴾ أي ذات الوجود ﴿**بل بالعرض**﴾ أي بتبعيّة المهيّات الجوهرية والعرضيّة. فيكون الوجود الخاص جوهراً بعين جوهريتّها لا بجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيّتها، لا بعرضيّة

---

١ ـ وأما الجوهر، بمعنى الموجود القائم بالذات، فالوجود الحقيقي قائم بذاته، لا بالمهية. وكذا الجوهر، بمعنى الموجود لا في الموضوع. فان الوجود الحقيقي موجود بذاته، وسلب الموضوع وصف سلبي له، كسائر السلوب.

[السبزواري]

لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان. الأول: الموجود القائم بالذات، والوجود بهذا المعنى جوهر، إذ هو موجود قائم بذاته بناءً على أصالته.

الثاني: الموجود لا في الموضوع. والوجود بهذا المعنى جوهر أيضاً، إذ هو موجود لا في الموضوع بناءً على أصالته أيضاً.

الثالث: مهية، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع. والوجود بهذا المعنى ليس بجوهر، لأنه ليس بمهية، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض.

[الآملي ج ١/١٢٨]

لَا شَيْءَ ضِدُّهُ وَلَا مَا مَاثَلَهُ وَلَيْسَ جُزْءٌ وَكَذَا لَا جُزْءَ لَهُ

أخرى. بل يلحق الوجودات الخاصّة[1] أحكام أخر للمهيّات، لكن بالعرض.

ومنها أنّ ﴿لا شيء ضدّه﴾ لأن الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنس قريب. والوجود ليس وجوديّاً، بل نفس الوجود، ولا موضوع[2] ولا جنس له، ولا له غاية البعد والخلاف مع شيء. ولذا تخلية المهيّة عنه تحليتها به[3] ﴿ولا ما

١ ـ أي، لا نفس حقيقة الوجود، بما هي حقيقة أحكام أخرىٰ للمهيّات، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم مهيّتي الانسان والفرس. والتضاد حكم مهيّتي البياض والسواد. والتماثل حكم المهيّة الشخصية لزيد وعمرو. لكن يسري في الجميع منها إلى وجوداتها الخاصة، فتتّصف بها بالعرض، بل تتصف بنفس المهيّات، كما قيل: «من» و«تو» عارض ذات وجوديم.

لكنّه كالاتصاف بالخارج المحمول، لا كالاتصاف بالمحمول بالضميمة. وتلك السراية لإتحاد المهيّة وفنائها بالوجود. وحكم أحد المتحدين يسري إلى الآخر. فكما أن المهيّة تتصف بالتحقق بتبعية الوجود، يتصف الوجود بأحكامها بالعرض.

رقّ الزّجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنّه خمر ولا قدح وكأنّها قدح ولا خمر

[السبزواري]

٢ ـ أنه لا موضوع له حتى يتعاقب مع شيء آخر عليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف، إذ غيره... أما العدم وإما المهية. أما العدم، فهو ليس بشيء حتى يكون بينه وبين الوجود غاية الخلاف. وأما المهية... فهي من حيث هي هي عدميّ، لا تحقق لها، وإنما تحققها بالوجود.

[الآملي ج ١/١٤٠]

٣ ـ تخلية المهية عن الوجود عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر. وفي هذه الملاحظة يحكم العقل بكونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً عليها.

وكون هذه التخلية وهذا اللحاظ عين التحلية من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً للمهية في الذهن. فتكون تخليتها بعين ايجادها في الذهن، إذ اللحاظ ليس إلا الوجود الذهني.

[الآملي ج ١/١٤١]

. . . . . .

ماثله﴾ لأنّ المثلين هما المتشار كان في المهيّة ولوازمها، والوجود لا مهيّة له نوعيّة أو غيرها، بل لا ثاني له، فضلاً عن الضّد والنّد[1]، إذ لا ميز في صرف الشيء. فكلّما فرضته ثانياً له فهو هو، لا غيره.

﴿و﴾ منها أنّه ﴿ليس جزء﴾ لشيء، ركّب منه ومن غيره، تركيباً حقيقيّاً له وحدة[2] حقيقيّة، لأنّ أجزاء المركّب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً في البعض[3]، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في الممتزجات. والحلول

---

١ ـ ربما يقال: كل ضد ندّ وكل نّدّ ضدّ. الأول، باعتبار تماثلهما في الضّدّيّة، والثاني، باعتبار تباينهما في الوجود. وانّ كلاًّ منهما فاقد لوجود الآخر.

[السبزواري]

٢ ـ فخرج مثل أن نقول: مجموع حقيقة الوجود والعدم، فانها جزء المركّب الذي هو ذلك المجموع، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل.

[السبزواري]

ولزيادة التوضيح نقول: المركب الحقيقي ما له وحدة حقيقية. ومعيار الوحدة الحقيقية هو أن يكون في الموصوف بها آثار غير الآثار التي في الأجزاء، كالياقوت الذي أثره تفريح القلب الذي ليس في أجزائه من العناصر. وحصول التركيب الحقيقي يتوقف على اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد في الآخر وينفعل منه ويؤثر في الآخر ويتأثر به، حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطة بين حالات الأجزاء. وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج.

وإنما قيّد سلب الجزئيّة عن الوجود بالمركب الحقيقي... لصحّة تركيب الشيء بالتركيب الاعتباري من الوجود وغيره، كما يقال: مجموع حقيقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزءاً من هذا المجموع المركب منه ومن العدم. لكن التركيب اعتباري محض.

[فاضل]

١ـ وبالجملة، يجب الحاجة فيما بين أجزائه، بنحو الحلول أو العليّة، ليحصل الارتباط التام والاتحاد. فيكون التركيب حقيقيّاً، لا اعتبارياً. والحكماء ادعوا البداهة في أنّه، لولا =

. . . . . .

= الحاجة، لكان التركيب كتركيب الانسان والحجر الموضوع بجنبه. إن قلت: التركيب من الجنس والفصل في البسائط، حقيقي، ولا حلول فيها. قلت: الارتباط فيها من جهة عليّة الفصل للجنس. وأدرجناها في الانفعال، إذ المعلول منفعل عن علّته.

[السبزواري]

التركيب الحقيقي يحصل باجتماع الأجزاء (١) إما بكون بعضها محلاً، كتركيب الجسم من الهيولي والصورة، حيث أن الهيولي محلّ للصورة، والصورة حالّة فيها. . .

(٢) وإما بكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، كتركيب المهية من الجنس والفصل، حيث أن الفصل علة للجنس.

(٣) وإما بكون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم يكن بعضها حالاً في بعض، أو بعضها علة لبعض، كتركيب المواليد الثلاثة عن العناصر الأربعة، حيث أنها أي المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل كل في الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من أحدها في الآخر، ولا علية ومعلولية فيما بينهما.

لكن العلية والمعلولية، كما تكون بين الجنس والفصل، كذلك تكون بين الحال والمحل، فان الصورة علة لوجود الهيولي. فالعلية والمعلولية بين أجزاء المركب الحقيقي أعم مورداً من الحالية والمحلية. . . والفعل والانفعال بالنسبة إلى العلية والمعلولية كذلك. أي كل مورد مركب يتحقق بين أجزائه العلية والمعلولية، كالمركب من المادة والصورة والمركب من الجنس والفصل، يتحقق بينها الفعل والانفعال أيضاً، إذ العلة فاعلة في معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وكل مركب بين أجزائه الفعل والانفعال لا يلزم أن يكون بعضها علة وبعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، كما في المواليد المركبة من العناصر. فان التركيب في المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض وانفعال بعضها عن البعض، بلا حالية ومحلية أو علية ومعلولية بينها. . .

لتفصيل ذلك راجع [الآملي ج ١/١٤٢-١٤٣]

إِذْ قُلِبَ الْمُقَسِّمُ مُقَوِّمَاً أَوِ الْقِوَامُ مِنْ نَقِيْضٍ لَزِمَا

والانفعال[1] على حقيقة الوجود غير جائزين. بل يلزم الخلف[2]، فإنّ الجزء الاخر والكلّ كلّها موجودة[3]. ثم إنّ في قولنا: «ولاتّحاد الكلّ والتّسلسل» نفى جزئيته للمهيّة، وهيهنا مطلق ﴿وكذا لا جزء له﴾

ثمّ لمّا كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فأشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية عنه ـ حتى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجيّة، أعني المادّة والصّورة، فإنّهما مأخذا الجنس والفصل، بل عينهما، والتفاوت بالاعتبار[4]، ويلزم منه سلب الأجزاء المقداريّة، لأنّ المقدار من لوازم الجسم. وإذا لا مادة وصورة، فلا جسم ولا مقدار ـ بقولنا: ﴿إذ قلب﴾

---

١ ـ إن قلت: لا يلزم أن يكون حقيقة الوجود حالة أو منفعلة، إذ لو كانت محلاً أو علة، كان الارتباط حاصلاً أيضاً. قلت: المراد بالحلول، القدر المشترك بين الحالية والمحلية، ولا يجوز عليها المحلية أيضاً، لأن المحل محتاج إلى الحال في الوجود، أو التنوّع، أو التشخص. ولو كانت علّة، كانت منفعلة أيضاً، فان الفصل في الاتصاف بالجنس محتاج إليه.

[السبزواري]

٢ ـ لأن الجزء الآخر الذي هو غير الوجود يلزم أن يكون، كالكل الذي هو المركب، موجوداً، فتكون حقيقة الوجود متحققاً في الجزء الآخر وفي المركب منهما. فلم يكن جزء ولا كلاً، إذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء، ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل. فلا كل ولا جزء حينئذ أصلاً.

[الآملي ج ١/١٤٥]

٣ ـ فحقيقة الوجود فيهما. فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزء. هذا خلف.

[السبزواري]

٤ ـ أي، اعتباري بشرط ولا بشرط. فالجنس الطبيعي عين المادة، لكن إذا اعتبر لا بشرط مع الفصل، كان جنساً. وإذا اعتبر بشرط لا معه، كان مادة، وكذا الفصل الطبيعي والصورة.

[السبزواري]

. . . . . .

الفصل ﴿المُقسم﴾ للوجود ﴿مقوّماً﴾ له ﴿أو القوام﴾ أي التقوّم والتألّف ﴿من نقيض﴾ أو مما هو في قوة النقيض ﴿لزما﴾ بيان ذلك أنّه، لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل، فجنسه أمّا الوجود، فيلزم الأوّل، إذ قد تقرّر أن كلا من الجنس والفصل عارض للآخر، وحاجة الجنس الى الفصل[1] ليس في قوام ذاته ومهيّته، بل في تحصّله. ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس مقسّم لا مقوّم؛ وذلك إنّما يتصوّر في الجنس[2] الذي مهيّته غير الوجود، وأمّا الجنس الذي هو عينه فمفيد انيّته مفيد مهيّته. وهذا هو القلب الذي ذكرنا. وبمثل هذا البيان ليس الوجود نوعاً أيضاً إذ النسّبة بين المشخّص والطّبيعة النّوعية النّسبة. وأما غير الوجود، والغير هو العدم، أو المهيّة، وهذا هو اللازم الثاني.

---

١ ـ حيث أن الفصل علة الجنس، وذلك لأن الفصل الطبيعي صورة، حتى في البسائط الخارجية. فانه بشرط لا، صورة عقلية، وجنسها بشرط لا لا مادة عقلية. وللصورة عليّة ما لوجود المادة. وما يقال: «إن الجنس مبهم، والفصل علّة تعيّنه» يرجع إلى الوجود، إذا لتعيّن بالوجود. وحقيقة الأمر أن ابهام الجنس ليس سب مهيته، لأن مهيته معينة، إنما هو بحسب الوجود، لأنه مأخوذ لا بشرط، ووجوده وجودات. ولذا يقال: الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق، أي يتحدّ بها وينغمر وجوده في وجودات الفصول الطبيعيّة له، لأن مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود، بخلاف النوع. فانه يحمل على الكثرة المتفقة، لأنه يتحد بوجود أفراد، تمام ذاتها واحدة، وفصلها واحد. وهذا معنى عليّة الفصول للجنس. ولا يلزم توارد العلل على معلول شخصي، إذ للجنس حصص، وكل فصل حقيقي علة لوجود حصة منه، ووجود الطبيعي وحصصه بوجود أفراده.

[السبزواري]

٢ ـ لأنّه حينئذ يمتاز المحتاج عمّا فيه الحاجة. فالمحتاج نفس مهية الجنس، وما فيه الحاجة وجودها. وأمّا الوجود الحقيقي، فلمّا كان تحصله ذاته، كان المحتاج فيه وما فيه الحاجة، واحداً.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ[1] وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا وَكَونُهُ مُشَكِّكاً قَد ظَهَرَا

﴿بكثرة الموضوع﴾ والمراد به ما يقابل المحمول[2] ومصداقه المهيّة[3] ﴿قد تكثّرا﴾ أي الوجود، وإلاّ فالشيء بنفسه لا يتثنّى ولا يتكرّر. ﴿وكونه﴾ أي كون الوجود ﴿مُشكّكاً قد ظهرا﴾ أي سابقاً عند قولنا: الفهلويّون إلىٰ آخره. ثم لمّا خرج من هذا البيت أنّ في الوجود كثرتين: أحديهما كونه إنساناً وفرساً

---

١ ـ إن للوجود كثرتين. إحداهما من ناحية المهيات، والأخرى من حيث نفسه. والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات، والثانية ذاتية، لكن لا ينثلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك.

[الآملي ج ١/١٤٦]

٢ ـ «الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض، ويطلق أخرى ويراد به موضوع المحمول. والمراد به في المقام هو الأخير. لأن الوجود لا يكون جوهراً ولا عرضاً. فليس موضوعه الموضوع للعرض.

[الآملي ج ١/١٤٦]

٣ ـ مفهوم الموضوع بمعنى ما يحمل عليه المحمول ومصداقه هو «زيد» في «زيد قائم» مثلاً. أو «الإنسان» في «الانسان ناطق» وغير ذلك. ومن مصاديقه «المهية» في مثل «المهية موجودة».

فمفهوم الموضوع لا يكون ممّا يحمل عليه المحمول. وإن شئت، فقل: إن مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الأولى، وليس بموضوع بالحمل الصناعي، كما أن مصداق الموضوع بالعكس. أعني أنه موضوع بالحمل الصناعي، وليس بموضوع بالحمل الأولي.

[الآملي ج ١/١٤٧]

الْمَيْزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَّاتٍ
بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَهِيَّةِ أَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الإِشْرَاقِيَّةِ

وشجراً وحجراً وغير ذلك، والثّانية كونه مقدّماً ومؤخرّاً وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك[1]، أردنا أن نبيّن أنّ التكثّر على الوجه الثّاني ليس تكثّراً في الحقيقة، ولا ينثلم به وحدة الطّبيعة المشكّكة. فقلنا من رأس: (﴿الميز﴾ بين كل شيئين ﴿إمّا بتمام الذّات﴾ كالاجناس العالية وأنواعها كلّ مع الآخر ﴿أو بعضها﴾ أي بعض الذّات، كالانسان والفرس ﴿أو جاء﴾ الميز ﴿بمنضمّات﴾ وعوارض غريبة، كزيد وعمرو.

والمشّاؤول حصروا أقسام التمّايز في هذه الثلاثة، ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الاشراقيون؛ كما قلنا: ﴿بالنقّص والكمال في﴾ أصل ﴿المهيّة﴾[2] الواحدة وسنخها، بأن يكون النّاقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة ﴿أيضاً يجوز عند﴾ الطّائفة ﴿الاشراقية﴾ كما بيّنا في حقيقة الوجود. فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا مهيّتين، ولا بالفصول، إذ كانا بسيطين، ولا بالعوارض، وإلاّ لكان متواطئاً، هذا خلف، بل بكمال من

---

١ ـ ونسميها كثرة نورية، لأنها توكد الوحدة، لوفور الوجدان للفعليات وسلب الفقدان، وللسنخيّة في المراتب، وهي فوق المثليّة فيها وأرفع من أن يقال أنه نوع واحد. والمراتب الطولية النزولية، كلّف ونشر، ومحدود وحد، ورتق وفتق. والصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثم لبس، لا خلع ثم لبس. هذا حكم وجودها. وأما مهياتها، فهي بأنفسها محفوظة. ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علماً بمرتبة تالية، ونفس الأمر لها. وتلك هي الكثرة في الوحدة. وهذا هي الوحدة في الكثرة. ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة، أمر العليّة والمعلوليّة، والمغي والغاية وغيرها، من دون الوقوع في أصالة المهيّة، ولا في تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين.

[السبزواري]

٢ ـ المراد بها ما به الشيء هو هو، لتشمل حقيقة الوجود، إذ على التحقيق، هذا القسم تحققه في حقيقة الوجود.

[السبزواري]

نفس الحقيقة، ونقص كذلك بأن يكون الناقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا مهيتين بل بأن يكونا مهيّة واحدة مقولة بالتشكيك. فالخطان المتفاوتان بكماليّة الخطّ ونقصه، ما زاد به أحدهما على الآخر هو كما ساوى به في الحقيقة.

وكما علمت أنّ الوجود مشّكك، فاعلَم أنّ ﴿**كلّ المَفاهيم**﴾ والمهيّات[1]، حتّى مفهوم الوجود، من حيث هو، لا من حيث الحكاية عن المعنون ﴿**على السّواء * في نفي تشكيك**﴾ عنها ﴿**على الأنحاء**﴾ بأجمعها من الأوليّة والآخرية، والأولويّة وخلافها، والأشدّية والأضعفيّة، والأزيديّة والأنقصيّة، والأكثريّة والأقليّة.

١ ـ قد تقدم الفرق بين المفهوم والمهية، وأن بينهما العموم من وجه، لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهيّة، وصدّق المهيّة على المهيّة الموجودة في الخارج دون المفهوم، وصدقهما معاً على المهية الموجودة في الذهن.

[الآملي ج ١/ ١٥٠]

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ والْمَعْدُومِ

مَـا لَيْسَ مَوْجُـودَاً يَكُونُ لَيْسَـاً قَدْ سَاوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الأَيْسَـا

﴿ما﴾ أي مهيّة ﴿ليس موجوداً يكون ليساً﴾ صرفاً؛ فليس ثابتاً قبل وجوده[1] أيضاً، خلافاً للمعتزلة، حيث يقولون أنّ المهيّة في حال العدم ثابتة، وليست موجودة بوجه من الوجوه.

---

١ ـ فعندنا، ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر أيضاً. وعند المعتزلة، المهيّة الامكانيّة، في حال العدم، مرفوعة الوجود، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعي لهم على هذا القول، تصحيح الامكان للمهيات، فان سلب ضرورتي الوجود والعدم، في حال الوجود، عن المهيّة، أو تساوي الوجود والعدم لها فيها، لا يصحّ، لأنها، في حال الوجود، محفوفة بالضرورتين. فلا بد أن تكون المهية ثابتة قبل الوجود، ليصح الامكان. وهو وهم، إذ يكفي فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، وانفكاكها عن الوجود مرتبة، عنده، تعمّ المصحح. وكيف تنفك عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية؟ والمهيّات المحمولة على أفرادها حملاً شايعاً، تنتزع من حدود الوجودات وفقدها، وحدّ الشيء متأخّر عنه. وقد مرّ أنّ الوجود مقدّم بالأحقيّة على المهيّة، في أيّ موطن كان.

والداعي الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الأزلي، إذ لو لم يكن في الأزل وجود الأشياء ولا مهيتها، امتنع العلم. ولو كان وجودها فيه، لزم قدمها. فبقي أن يكون فيه مهيتها. ولا يلزم محذور من قدمها، إذ الممتنع لزوم موجود قديم، سوى الله تعالى، لا ثابت قديم. على أنه وجب قدم علمه تعالى، كصفاته الأخر. وسيأتي، في مقامه، تحقيق مسألة العلم، من غير حاجة إلى القول بثبوت المعدومات.

[السبزواري]

وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلي الثُّبُوت عَمَّ مِنْ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ

﴿قد ساوق الشّيء﴾ أي المهيّة[1] ﴿لدينا﴾ معاشر الحكماء ﴿الأيسا﴾ ـ الألف للإطلاق ـ والأيس هو الوجود ﴿و﴾ لكن ﴿جعل المعتزلي الثّبوت عمّ﴾ أي أعمّ ﴿من الوجود ومن النفّي العدم﴾ أي وجعل العدم أعمّ من النّفي. فالمعدوم أي المهيّة الممكنة،[2] عنده ثابت، وليس بموجود، وكذا ليس بمنفى. والمعدوم الممتنع، عنده، منفّى، وليس بثابت. والفطرة السّليمة تكفي في مؤنة أبطال هذا القول.

ثمّ أنّ بعض المعتزلة قال بتحقّق الواسطة بين الموجود والمعدوم، وسمّاها حالاً، وأطلق عليها الثّابت، وبنفي الواسطة بين الثّابت والمنفى، كما قلنا: ﴿في النفي والثبوت ينفى﴾ المعتزلي ﴿وسطاً﴾ ﴿وقولهم بالحال كان شططاً﴾

---

١ ـ الذي عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشيء مع الوجود، مع الترديد منهم في كون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومي أو تساويهما في الصدق.

فلا وجه لتفسير المصنف الشيء بالمهيّة، ولا لاعتراض الهيدجي بتخصيصه الشيء بالمهيّة. بل ينبغي الاعتراض بفساد هذا التفسير رأساً. لفساد انحصار الشيء بالمهية.

والذي دعاه إلى هذا التفسير هو كونه في مقام نفي الشيئية عن المهية المعدومة، وإثبات أن المعدوم ليس بشيء. فحينئذ، لا بد أن يفسر الشيء بالمهية بمعنى الشيء وجوده. ويريد من المساوقة المساواة.

فمعنى أن الشيئية تساوق الوجود أن المهية يطلق عليها «الشيء» إذا كانت موجودة. فالمهيّة المعدومة لا يصدق عليها الشيء لمساواة الشيء والوجود. فكل ما لا يكون موجوداً فلا يكون شيئاً، خلافاً للمعتزلة القائلين بأن المهية المعدومة شيء.

[الآملي ج ١/١٥١]

٢ ـ فيه إشارة إلى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شيء»، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحت، أو مرفوع شيئية الوجود وشيئية المهيّة. وليس كذلك، إذ المراد المعدوم بمعنى ذات، أي مهيّة، لها العدم، كالانسان المعدوم، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود، لا شيئية المهيّة.

[السبزواري]

فِيْ النَّفْيِ وَالثُّبُوتِ يَنْفِي وَسَطاً وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطَاً
بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةً

أي عدولاً عن الصراط المستقيم. ﴿بصفة الموجود، لا موجودة﴾ ﴿كانت﴾ تلك الصفة ﴿ولا معدومة﴾ كانت، ﴿محدودة﴾ ـ به يتعلّق قولنا «بصفة» ـ أي الحال محدودة ومعرّفة عندهم بصفة كذا [و] كذا. فقولهم «صفة»[1] أرادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالمية والقادريّة والأبوّة وسائر الاضافات، لا المعنى القائم بالغير مطلقاً، كما هو معناها المتعارف عند المتكلّمين. فالذّات المقابلة للمعنيين أيضاً به معنيان. و أحترزوا باضافة الصّفة الى الموجود عن صفات المعدوم، فأنّها صفة للثابت، لا للموجود، وبقولهم «لا موجودة» عن الصفات الوجودية للموجود[2]، وبقولهم «لا معدومة» عن الصّفات السّلبيّة. فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيّات الغير المعتبر في مفهومها السّلب من صفات الموجودات.

وأعترض الكاتبي علىٰ هذا الحدّ بأنّه لا يصحّ علىٰ مذهب المعتزلة، لأنّهم جعلوا الجوهرية من الأحوال، مع أنّها حاصلة للذّات في حالتي الوجود

---

١ ـ ليس المراد هنا بيان فوايد ألفاظ التعريف. وإلّا، فـ (الصّفة) كالجنس، لا بد أن يشمل جميع الصفات. بل المراد تعيين الصفات التي يطلقون عليها الأحوال. وأنها هي التي يطلق الحكماء عليها المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية النفس الأمرية. لا أنهم يطلقونها على أية صفة كانت، كالعلم والقدرة، من الصفات النفسانية، والبياض والحلاوة، من الصفات الجسمانية، كما قلنا: «فبقى في الحد مثل الانتزاعيات» فقولنا: «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا: «فقولهم الحال أرادوا...».

[السبزواري]

٢ ـ كالمعنى القائم بالغير، إذا لم يكن انتزاعياً، كالأعراض مثل السواد والبياض. فانها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من الموجودات دون الحال.

[الآملي ج ١/١٥٥]

. . . . . .

والعدم[1]. وأجاب عنه شارح المواقف بأنّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له في الجملة، لا أنّه يكون صفة له دائماً. وأيضاً هذا علىٰ مذهب من قال[2] بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم. وأمّا على مذهب من لم يقل: المعدوم ثابت[3]، أو قال به ولم يقل باتّصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله.

---

١ ـ ففي حالة العدم، صفة للمعدوم، غاية الأمر صفة للثابت لا للموجود.
[السبزواري]

٢ ـ إشارة إلى ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم. وإلا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال، ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه.
[فاضل]

٣ ـ الحاصل أنّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أي ثبوت المهيّة منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال. والثانية غير الأولى. فان الأحوال، عند القائلين بها، صفات انتزاعيّة للموجودات، في حال وجودها، والثابت، في الثانية، صفات انتزاعيّة. وفي الأولى ذوات وأنواع جوهريّة. وأيضاً، الثابت في الأولى، معدوم، وفي الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال، لكن لم يقل بثبوت المهيّات منفكة عن الوجود، أو قال به، وخصّص الأحوال بالصفات الانتزاعية للموجودات، ولم يقل باتصاف المهيّات الثابتة في حال العدم بالأحوال، كان الاعتراض ساقطاً عنهما. ومن جمع بين الأولى والثانية، وقال باتصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم أن يقول الحال صفة للشيء.
[السبزواري]

نَفْيٌ، ثُبُوتٌ، مَعْهُمَا مُرَادَفَةٌ وَشُبهَاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفَةٌ

ثم أشرنا إلى بطلان هذا القول بقولنا: ﴿نفي ثُبُوت﴾ أمّا من قبيل التّعداد، وأمّا من قبيل إسقاط العاطف للضّرورة ـ ﴿معهما﴾ أي مع العدوم والوجود ﴿مرادفة﴾ عقلاً واصطلاحاً، كما هما كذلك لغة وعرفاً. أفراده على تقدير العطف باعتبار كلّ واحد، وتأنيثه باعتبار أنّ المصدر جائز الوجهين، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدراً؛ أي النفي والثبوت يصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود. والحاصل أنّه كما أنّ الواسطة بين المنفى والثّابت غير معقولة، كذلك بين المعدوم والموجود للتّرادف.

﴿وشبهات خصمنا﴾ في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم ﴿مزّيفة﴾ مردودة. فمن شبهات ثبوت المعدوم أنّه مخبر عنه، وكلّ مخبر عنه فهو شيء. والجواب أنّ المراد بالموضوع في الصّغرى، ان كان المعدوم المطلق، فلا يخبر عنه، وإن كان المعدوم في الخارج، فالأخبار عنه لوجوده في الذّهن. ومن شبهات اثبات الحال أنّ الوجود ليس بموجود وإلاّ لساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه، ويتسلسل؛ ولا بمعدوم، وإلاّ اتّصف بنقيضه. والجواب من وجوه: الأوّل أنّ الوجود موجود، ولكن بنفس ذاته؛ والثّاني أنّه معدوم؛ بمعنى أنّه ليس بذي وجود، ولا يتصّف بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللّاوجود، لا المعدوم أو اللّاموجود؛ والثّالث النقض بوجود الواجب تعالىٰ؛ والرّابع قلب الدّليل عليهم، لأنّ الوجود لو كان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود موجودة، ويتسلسل، اللّهمّ إلاّ أن يقال أنّه صفة للموجود بهذا الوجود، أو يقال الوجود عندهم انتزاعي، والحال صفة إنتزاعية، والاتّصاف بالصّفة الانتزاعية لا يستلزم للموصوف تقدّماً بالوجود[1].

١ ـ كاتصاف المهية بالامكان والشيئية. فان التقدم هنا بالتجوهر، كتقدم المهية على الوجود، عند القائل بنفي الواسطة وأصالة المهيّة. والغرض نفي لزوم التسلسل. وأما حاليته، فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود.

[السبزواري]

. . . . . .

ومنها أنّ الكلّي الذّي له جزئيّات متحقّقة في الخارج، كالانسان، ليس بموجود، وإلّا، لكان مشخصاً لا كلّياً، ولا بمعدوم، وإلّا، لما كان جزء لموجود كزيد. والجواب أنّ الكلّى موجود. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعي لا يأبى عن الشخصيّة، فإنّه نفس الطبيعة التّي يعرضها الكليّة في نشأة الذّهن[1]، ولا سيما أنّه اللاّ بشرط الذي هو[2] مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أو نقول أنّه معدوم، ولا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لأنّه ليس جزء له في الخارج.

---

١ ـ إن أريد الأذهان السافلة، كان تسمية الطبيعي بالكلي من باب تسمية الشيء بإسم ما يؤول إليه، كقوله تعالى «إعصر خمراً». وإن أريد الأذهان العالية، كانت من باب تسمية الشيء بإسم ما كان، كقوله تعالىٰ «وآتوا اليتامى أموالهم». إذ كان هناك محذوف المشخصات، ثمّ صار هنا محفوفاً بها، ثمّ تصير في أذهاننا محذوفة.

هذا إن أريد الإتصاف بالكليّة المنطقيّة، وإن عقدالاصطلاح على إطلاق الكلي على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الإرتجال، فلا حاجة إلى العلاقة، إذ لا مشاحة في الإصطلاح.

[السبزواري]

الكلي الطبيعي ما يكون معروض الكلي المنطقي. فإذا قلت: «الإنسان كلي»، فالإنسان الذي موضوع في هذه القضية كلي طبيعي، والكلي الذي محمول فيها كلي منطقي. ومجموع الموضوع والمحمول كلي عقلي.

ومعلوم أن الإنسان موجود في الخارج. ومعنى كليته أنه إذا تصوّره العقل يحكم عليه بأنه قابل للصدق على الكثيرين في الخارج.

[الآملي ج ١/١٥٨]

٢ـ لأنه أشدّ إبهاماً من اللابشرط، الّذي هو قسمه، لإطلاقه عن الإطلاق والتقييد والكليّة والجزئية وغيرها. فالمخلوطة بالوجود والتعين، نفس طبيعة المقسم. واللابشرط يجتمع مع ألف شرط. فالحقّ أن وجود الطبيعي، بنفس وجود أشخاصه، لا أنّه جزء أشخاصه، إلّا بحسب التعمّل من العقل.

[السبزواري]

. . . . . .

ومنها أنّ جنس المهيّات الحقيقية العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمعدوم، وإلّا، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، وإلّا لزم قيام العرض بالعرض[1]، لأنّ التركيب الحقيقي على قيام الأجزاء بعضها ببعض[2]. والجواب أنّ الأعراض بسائطُ خارجيّة، فلا تقوّم فيها في الخارج حتّى لو كانت اللّونيّة معدومة في الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وأيضاً قيام العرض بالعرض جائز.

---

١ ـ المتكلمون ذهبوا إلى إستحالته [أي قيام العرض بالعرض]. فاستدلوا بوجهين:

(١) إن معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له في التحيز. فلا بد من أن يكون موضوعه متحيزاً بالذات ليصح تبعية العرض إياه في التحيز. والمتحيز بالذات هو الجوهر. فيجب قيام العرض بالجوهر.

(٢) لو قام عرض بعرض، فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض، لإمتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأغراض، ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية في قيام الكل بذلك الجوهر لأنه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصيّره أولى بالمحلية، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام.

هذا، ولا يخفى ما في هذين الدليلين من الوهن.

أما الأول، فلأن معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له في التحيز أولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والمحل منعوتاً به. والذي يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع أنهما ليسا بمتحيزين؛ بل اتصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة «إلى صفاته الإضافية. وثانياً، لو سلم أن معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذُكر، فلا يلزم أن يكون ذلك بلا واسطة، فإن معنى التبعية في التحيز ليس إلا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب أن يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتا بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثاني فلأن قيام شيء بشيء على ما عرفت من معناه من إختصاصه به على وجه يكون الشيء القائم نعتاً والمحل الذي يقوم به منعوتاً، إنما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهيّة تلك النسبة والربط معلومة لنا. فإذا تحققت تلك الرابطة بين =

= العرض الثاني وبين الجوهر إلا بواسطة العرض الأول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهرالآخر إلا بالواسطة. فوجود هذه الواسطة كاف في الترجيح.

[الآملي ج ١/١٦٣]

٢ ـ إذا كان جنس السواد مثلاً هو اللون موجوداً، وله جزء آخر وهو فصله، فلا بد من قيام أحدهما بالآخر ليمكن أن يلتئم منهما مهيّة حقيقية لوجوب احتياج بعض أجزاء المهيّة الحقيقية إلى بعض. وهما، أي الجنس والفصل من المهيّة العرضية كالسواد، عرضان، لأن الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فإذا كان النوع عرضاً، أي موجوداً في موضوع، كان الجنس والفصل عرضين أيضاً بحكم الإتحاد. فيلزم قيام العرض بالعرض. وهو غير جائز عند المتكلمين. هذا غاية تقريب هذا الدليل.

وإنما يتم على تقرير تمامية قيام بعض أجزاء المهيّة الحقيقية ببعض من ناحية وجوب الإحتياج بينهما، والإحتياج يستلزم القيام. ولا يخفى ما فيه. فإن من الجائز أن يكون الإحتياج لعليّة بعض الأجزاء لبعض، كما هو كذلك، فأن الفصل علة لتحصل الجنس وليس قائماً به.

[الآملي ج ١/١٥٩]

غُرَرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الأَعْدَام

لَا مَيْزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذاً بِوَهْمٍ تُرْتَسَمُ
كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّةَ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيبِيَّةٌ

﴿لا ميز في الأعدام من حيث العدم[1] * وهو﴾ أي الميز ﴿لها﴾ أي للأعدام، ﴿إذاً بوهم﴾ أي في وهم ﴿ترتسم﴾ تلك الاعدام. وإرتسامها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات، فيتصوّر ملكات متمايزة ووجودات متخالفة، وتضيف اليها مفهوم العدم، فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام. وأمّا مع قطع النظر عن ذلك، فلا يتميّز عدم عن عدم، وإلّا لكان في كل شيء أعدام غير متناهية[2] ﴿كذاك في الاعدام لا عليّة﴾ حقيقية وإن

١ـ إعلم أن الموجودات متمايزة بحسب الخارج. وأما الوجودات فهي متمايزة في السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والإمكان والكمال والنقص والشدة والضعف. وأما في السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض.

وذلك عند من يقول بتحقق الوجود، كماأنه من يقول بإعتباريته يقول بتمايزه باعتبار إضافته إلى المهيات.

وأما الأعدام... فتمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام، إن أخذت مضافةً إلى الوجودات تتمايز، وإن أخذت بما هي أعدام، فلا تتمايز.

[الآملي ج ١/١٦٥]

٢ ـ فكان فيه تحصّلات غير متناهية، لإقتضاء التميّز ذلك.

[السبزواري]

وإليك ما قال صدر المتألهين في (الأسفار) بهذا الصدد: «والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل، فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر. ولو كان الأمر كما يحسبه، لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرّات لا متناهية».

[فاضل]

. . . . . .

كانت لعدم في عدم ﴿وإن بها﴾ أي بالعليّة ﴿فاهوا﴾ أي نطقوا؛ كقولهم: عدم العلّة علةّ لعدم المعلول[1]، ﴿فتقريبية﴾ أي قول على سبيل التقريب والمجاز؛ فإنّ الحكم بالعليّة عليها بتشابه الملكات. فاذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار أنّ الْغيم علّة للمطر؛ فبالحقيقة، قيل: لم يتحقق العلّية التي كانت بين الوجودين. وهذا كما يجري أحكام الموجبات على السّوالب في القضايا، فيقال سالبة حمليّة أو شرطيّة[2] متّصلة أو منفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

---

١ ـ قال المحقق الطوسي: «وقد تتمايز الأعدام. ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلّة، لا غير، وينافي عدم الشرط وجود المشروط، ويصحح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقي الأعدام».

[فاضل]

٢ ـ إذ في السالبة الحملية يكون سلب الربط، لا ربط السلب؛ وفي السالبة الشرطية المتصلة يكون سلب التعليق، لا تعليق السلب؛ وفي السالبة المنفصلة يكون سلب العناد.

فيكون إطلاق الحملية والمتّصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات.

[الآملي ج ١/١٦٧]

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

إِعَـادَةُ الْمَعْـدُومِ مِمَّـا امْتَنَعَـا وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّـرُورَةَ ادَّعَىٰ

اختلفوا في جواز إعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلّمين على الأوّل، والحكماء وجماعة من المتكلّمين على الثّاني، وهو الحقّ، كما قلنا أنّ ﴿إعادة المعدوم﴾ بعينه ـ فإن محلّ النزاع إعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه ـ فهي ﴿ممّا امتنعا﴾ فلا تكرار في تجلّيه تعالى[1] وفي كل آن له شأن جديد[2] ليس كمثله شيء[3].

١ ـ إشارة إلى الإتفاق من غير أهل الكلام في هذه المسألة، بل الوفاق لكتاب اللّه. فقولنا «فلا تكرار» تلميح إلى قول العرفاء: «لا تكرار في التجلي». وله ثلاثة معان: أحدها مفاد هذه المسألة، وهو أن لتجليّه الفعلي، تفننات وتطورات. فكما لا تجد صورتين وصوتين، بل حركتين، وغير ذلك متماثلتين من جميع الوجوه، في مراتب التباعد المكاني، كذلك لا تجدها كذلك في مراتب التعاقب الزماني. وهذه المراتب مرادنا بالآنات. والوجودات في أعيانها هي التجليّلات. [السبزواري]

٢ ـ إقتباس من الآية الشريفة: «كلّ يومٍ هو في شان». [السبزواري]

٣ ـ تلويح إلىٰ ما في علم الأسماء، أن كلّ ما في العوالم مظاهر الأسماء الحُسنىٰ، فإسمه الذي تدعو اللّه تعالىٰ به بقولك: «يا من ليس كمثله شيء». هذه المراتب المذكورة من تلك الحيثيّة، مظهره. وهذا معنى البيت المستشهد به. وثانيها، أن حيثيّة الوجود الذي هو الأصل المحفوظ في مراتب السلاسل الطوليّة والعرضيّة، لما كانت عين حيثيّة الوحدة والشخصيّة، فمع قطع النظر عن المهيّات، لم تبق سنخاً آخر حتى يصدق التكرار. وهذا مفاد ذكر «يا من هو لا إله إلّا هو». وثالثها أنّه إذا أخذ النظام الجملي للعالم، وهو الإنسان الكبير، كان مجلي واحداً «ما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس واحدة» فكان التجلي واحداً، ولم يكن تكرار في التجلّي، وما أمرنا إلّا واحدة. [السبزواري]

فَـإِنَّـهُ عَـلَىٰ جَـوَازِهَـا حَتَمَ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيْزُ تَخَلُّلِ الْعَدَم

وفـي كـل شـيء لـه آيـة تـدل عـلى أنـه واحـد

﴿وبعضهم﴾[1] كالشيخ الرئيس ﴿فيه﴾ أي في الامتناع ﴿الضّرورة﴾ والبداهة ﴿ادّعى﴾ واستحسن الامام الرازي دعوى الضّرورة.

والقائلون بنظرّية المطلق استدّلوا عليه بوجوه: منها ما أشرنا اليه بقولنا: ﴿فإنّه﴾ الضمير للشأن ﴿على جوازها﴾ أي على تقدير جواز الاعادة ﴿حَتَمَ * في الشخص﴾[2] المعاد ﴿تجويز تخلل العدم﴾ وهو بديهي البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشيء على نفسه بالذّات[3].

﴿و﴾ منها أنّه على تقدير جواز الاعادة ﴿جاز أن يوجد ما يماثله﴾[4] أي

---

١ ـ وإذا كان المراد إعادة المعدوم بعينه، بجميع لوازمه وعوارضه، حتى زمانه ومرتبته فلا ريب في امتناعها.

[السبزواري]

٢ ـ أي من حيث هو شخص. وحينئذٍ، حال هذا التجويز واضحة، إذ الشخص يكون شخصين، لأنه، إذا تخلّل العدم، وهو بطلان شيئية وجوده، وبطلان شيئية مهيّته، والوجود مساوق للوحدة والتشخص، بل عينهما، كان الوجود وجودين، والواحد إثنين، والشخص شخصين. هذا خلف.

[السبزواري]

٣ ـ بل في (الشوارق) هو أفحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات. وعلّله بعض المدققين في (حاشيته على الشوارق) بأن المغايرة بين الشيء ونفسه في تقدم الشيء على نفسه بالزمان أظهر لانفكاكه عن نفسه بالزمان.

[الآملي ج ١/ ١٧٠]

٤ ـ صورة القياس هكذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز أن يوجد ما يماثله في الماهية وجميع العوارض ×

وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَاثِلُهُ مُسْتَأْنَفاً وَسَلْبُ مَيْزَ يُبْطِلُهُ

يماثل المعاد من جميع الوجوه[1] ﴿مستأنفاً﴾ أي ابتداء، لأن حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد[2]، ﴿و﴾ الحال أنّ ﴿سلب ميز يبطله﴾ أي يبطل أن يوجد مثله ابتداء. ووجه عدم الامتياز بينهما أنّ المفروض اشتراكهما في المهيّة وجميع العوارض، فلم يكن أحدهما مستحقّاً لأن يكون معاداً لشيء، والآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل أما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو كل واحد جديداً. نعم، لو كان تقرّر المهيّة منفكة عن الوجود جائزاً، وكان الوجود كأمر طار عليها، جاز اختلافهما في الحكم، لكنّه محال.

= الشخصية. واللازم باطل لعدم التميز. وذلك إذ يلزم من وجود المثل بهذا المعنى أن يتشخص شخصان بتشخص واحد. فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخصاً، إذ مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً. فيلزم من فرض المثلين كذلك رفع الإمتياز والأثنينية بينهما، ومن وضع الإعادة ثبوت الإمتياز من حيث تخصيص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض.

[فاضل]

١- إن قلت: المماثلة من جميع الوجوه، ترفع الإمتياز بين المثلين، قلت: نعم، ترفع الإمتياز في الواقع، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الإمتياز، من وضع الإعادة. فإن أحدهما، بفرض الخصم، معاد الأول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه، بين المبتدأ الأول والمعاد، إذ تخصيص الخصم الأول بالإبتداء، والثاني بالعود. فيلزم من رفع الإمتياز وضعه.

[السبزواري]

٢ - هذا تعليل لجواز وجود ما يماثل المعاد.

[فاضل]

وَالْعَـوْدُ عَـادَ عَـيْنَ الْابْتِـدَاءِ وَلَـيْسَ بَـالِـغَـاً إِلَىٰ انْـتِـهَـاءِ

﴿و﴾ منها أنّه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه ﴿**العود عاد**﴾ أي صار ﴿**عين الابتداء**﴾ إذ المفروض أنّ الهويّة المعادة بعينها هي المبتدئة، ولأنّ الزّمان من المشخصّات، أو لأنّه أيضاً يعدم ويجوز إعادته، فإذا عاد الزّمان المبتدء، صدق على المعاد أنّه مبتدء لكونه موجوداً في الزّمان المبتدء، فيلزم الانقلاب والخلف أو اجتماع المتقابلين في الهويّة الواحدة[1]

﴿و﴾ منها أنّه، ، على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه ﴿**ليس**﴾ عدد نفس العود ﴿**بالغاً الى انتهاء**﴾ إذ حينئذ لم يكن فرق بين العود الأوّل وبين الثاني والثّالث والرّابع[2] وهكذا، حتّى يتعيّن الوقوف على مرتبة. فإنّ ما فرض عوداً أولاً ليس حالة إلاّ كما يفرض ثانياً أو غيره، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود.

وكذا ليس عدد المعاد بالغاً الى انتهاء، من وجهين: أحدهما أنّه حين إعادة ذات شخصية، يلزم أن يعاد جميع ما يتوّقف عليه، من علّة وشرط

---

١ ـ لزوم الإنقلاب على تقدير أن يقال: الإبتداء اللازم عليهم، بالوجوه الثلاثة المذكورة، نفس العود، كما قال السيد القائل بالإنقلاب في الوجود الذهني، أن الكيف الذهني نفس الجوهر الخارجي مثلاً.

والخلف على تقدير أن يقال: ابتداء، وليس بعود.

واجتماع المتقابلين، على تقدير أن يقال بهما، ويقال أحدهما غير الآخر، ولا إنقلاب، إلاّ أنهما اجتمعا في ثالث. وهو الهويّة الواحدة المعادة.

وبالجملة، على الأخير، كان الخصم لا يقول بتقابلهما، بحسب تخلّل « في » فقط؛ وعلى الأول، كأنه لا يقول بتقابلهما بحمل « على » أيضاً.

[السبزواري]

٢ ـ فيلزم في تخصيص أحدهما بالوقوع التخصيص بلا مخصّص

[السبزواري]

ومعّد وغيرها، وعلّة العلّة وشرط الشرّط ومعدّ المعدّ وهكذا، حتى يعود الاستعدادات بجملتها، والأدوار الفلكيّة والأوضاع الكوكبيّة برّمتها، بل جملة ما سبقت في السّلسلة الطّوليّة والعرضيّة. واللّازم باطل بالضّرورة.

وثانيهما أنّه لو جاز إعادة المعدوم، لجاز إعادة الزمان ولواعيد الزمان، لزم التّسلسل، إذ لا فرق بين الزّمان المبتدء والزّمان المعاد، إلّا بأنّ هذا في زمان لاحق، وذاك في زمان سابق، فللزمان زمان، فيلزم إعادته ويتسلسل. فإن قلت: سابقيّة الزمان المبتدء بنفس ذاته، لا بكونه في زمان آخر سابق، قلت: فعلى هذا، لا يصدق عليه المعاد، لأنّ السّابقيّة ذاتيّة له، فلا تتخلّف، ولا تصير لاحقيّة. فقد نهض جواز مفارقة السّابقيّة وطرّو اللّاحقيّة عليه المساوق الجواز كون الزّمان في الزّمان من فرض جواز الاعادة. فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: «و ليس بالغاً الى انتهاء».

ثمّ لمّا كان عمدة دواعي المتكلّم على إنكاره ظنّه مخالفته للقول بحشر الأجساد، النّاطق بحقّيته ألسنة جميع الشّرائع الحقّة، أشرنا إلى فساد هذا الظّن، فقلنا: ﴿ما﴾ نافية - ﴿ضرّ أنّ الجسم، غب﴾ أي بعد ﴿ما﴾ - مصدرية - ﴿فنى * هو المعاد﴾ - بضم الميم - ﴿في المعاد﴾ بفتح الميم، و «إنّ» مع إسمها وخبرها، في موضع فاعل «ضر» ﴿وقولنا﴾ مفعوله؛ لما سيأتي في الفريدة الثّالثة من المقصد السّادس من إقامة البراهين الوثيقة على أنّ البدن المحشور يوم النّشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور[1].

---

١ - وذلك لأن النفس لا تفنى بالبرهان وبالنقل، كما ورد في الحديث: «خلقتم للبقاء، لا للفناء». فالنفس غير معدومة، حتى يقال: هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله. والبدن يعدم، ولكن إذا أعيد بمثله، كما قيل: والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله. بل الذي كجلبابها، مثل الجلباب الأول. بل إن سئلت الحق، فالبدن أيضاً عين البدن الأول، وإن لم يعد بعينه، لأن التميز غير التشخص. والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها ألا ترى أن زيداً، من أول عمره إلى آخره، كم يرد عليه من =

= التبدلات والتميزات، بحسب أسنانه المختلفة، من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، هو هو بعينه. وذلك لأن تشخصه بنفسه، وهي باقية. ولو جنى في الشباب وعوقب في المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا إذا قلنا« إن البدن المعاد مثل المبتدء. وأما إذا قلنا: إن ذلك عين هذا، وهو الحق، فنقول: إن شيئية الشيء بصورته، والصورة لم تعدم، بل باقية دهراً، وفي علم اللّه الذي لا يتغير، وحاصل معنى عدمها، أنها مرهونة بوقت خاص، ولكل أجل مخصوص، ثم بعد أجلها، خلعت المادة تلك الصورة، وليست صورة أخرىٰ، وصورة بصورة لا تنقلب. والصورة البرزخيّة والأخروية، في طول الصورة الدنيوية، لا في عرضها. لأن تلك كمال هذه وغايتها. والغايات في طول المغيّات، والوصول إلى الغايةبنحو التحوّل، وكما أن النفس، إذا كملت، إتصلت بالعقل الفعال، إتصالاً معنوياً، والروح المضاف تحول روحاً مرسلاً، كذلك الصورة، إذا كملت ورفضت الهيولى تحولت صورة برزخية ولا يرتفع تشخصها بنفض غبار الهيولى عن ذيلها. إذ الهيولى ليست إلا قوة صرفة. والقوة ليست شيئاً متحصلاً، فضلاً عن أن يكون مشخصاً. والهيولى أمر مبهم، والقوة عدم، إلا أنهاعدم شأني. ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد، لا يوم الزراعة. ولهذا، تمنى الكافر « يا ليتني كنت تراباً » تمنى أمر محال. ولو فرضت ارتفاع الهيولي من هذا العالم الطبيعي ـ والكل بحالها، من الصور الجسمية، والصور النوعية، والمقادير، والأشكال، والألوان، ونحوها، والنفوس والعقول ـ كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد إرتفاع شيءكاللا شيء. فعالم الآخرة، لما كان تامّاً، لم يشذّ عنه ممّا هو فعليّة هذا العالم ـ كيف ؟ وذلك كمال هذا وغايته والإستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح، لا خلع ثم لبس، وخسران ثم ربح ـ فليأخذ عقلك جميع العالم الذي من اللّه وإلى اللّه، ويقال له الإنسان الكبير، كإنسان واحد، متوجهاً إلى الغاية، طولاً من الظاهر إلى الباطن، متحولاً صورها إلى الصور الصرفة الباقية، وأرواحها المضافة إلى الأرواح المرسلة، إستشعاراً وتأصلاً أم لا. وحينئذ، رأيت الجميع، من المكانيات والزمانيات، من الماضيات والغابرات، كفتايل أطفئت سرجها، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها، نفحة مشعلة موقدة، كقناديل اشتعلت، وأنيرت بأنوار أرواحها. قال اللّه تعالى: « ونفخ في الصور فصعق من في السماوات والأرض، ونفخ فيه أخرى، فإذا هم قيام ينظرون ».

وتلك الصور مشبهة بالصور المراتية، تشبيهاً مشروطاً بشرطين: أحدهما أن تكون قائمة بذاتها، لا بالمرات، وثانيهما أن تكون حيّة ومتعلّقة للروح. ولو فرض أن روحك تعلّق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية، لكنت أنت هي، وصارت هذه شبحاً أجنبياً.

وَإِمْتِنَاعُهَا لِأَمْرٍ لَازِمٍ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ
فِي مِثْلِ ذَرْ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ

﴿وامتناعها﴾ أي امتناع الاعادة ﴿لأمر لازم﴾ إشارة الى جواب استدلال القائلين بالجواز. تقريره أنّه لو امتنعت، فذلك أمّا لمهيّة المعدوم ولازمها، فيلزم أن لا يوجد ابتداء، وأمّا لعارضها المفارق، فالعارض يزول الامتناع. وتقرير الجواب أن الامتناع لأمر لازم، لا للمهيّة، بل للهويّة أو لمهيّة الموجود بعد العدم[1].

﴿ومعنى الامكان خلاف﴾ الاعتقاد ﴿الجازم﴾ أعنى الاحتمال ﴿في مثل﴾ قولهم ﴿ذر في بقعة الامكان * ما﴾ موصولة - ﴿لم يذده﴾ أي لم يدفعه ﴿قائم البرهان﴾ - إشارة إلى جواب دليل آخر إقناعي لهم. وهو أنّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان، كما قال الحكماء: كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان. والجواب أنّ التّمسك بالأصل بعد إقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب، وبعد فيه ما

وبالجملة، كن مترقباً مترصداً ليوم القيامة، من مستقبل السلسلة الطولية. ومتأملاً لقوله تعالى: ﴿يوم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾. ويوم القيامة يوم محيط بالأيام الدهرية والزمانية إحاطة الدهر بالزمان، أو إحاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر. حررته لئلا تزلّ قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة إلى مبحث المعاد. وعلى علته الإعتماد.

[السبزواري]

١- قال [اللاهيجي] في الشوارق: «والإمتناع لازم لمهيّة المعدوم بعد الوجود، لا ينفك عنها أبداً. ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء».

ولا يخفى أن ما في الشوارق أحسن مما في المتن وإن كان المراد واحد.

[الآملي ج ١/١٧٤]

. . . . . .

فيه[1]. ومعنى ما قاله الحكماء أنّ ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه، بل ذرّوه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي، لا إنّه يعتقد إمكانه الذاتي[2].

١ ـ لأنه، إن أريد بالأصل، الكثير الراجح، فكون الإمكان الذاتي أكثر وأرجح، فيما لا دليل على وجوبه وإمتناعه، ممنوع. ولو سلم، فلعلّ هذا من الأقل، وإن الظن يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب لا يغني في هذه المسائل. وإن أريد بالأصل، ما لا يعدل عنه إلاّ لدليل، فشيء من المواد الثلاث ليس كذلك. بل كل منها مقتضى مهية الموضوع.

[السبزواري]

٢ ـ مثلاً، إذا سمعت أن هنا موجوداً، لا في داخل العالم، ولا في خارجه، وليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج، فاسجح، ولا تنكر وذر وقوعه في بقعة الإمكان، أي الإحتمال، لا الإمكان الذاتي. وإلاّ، فانكرته، لأنه الوجوب الذاتي.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَهُ وَغَيْرَهُ وَيُخْبِرَا
عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَارٍ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي

لمّا كان النّفس النّاطقة من عالم الملكوت[1] والقدرة، كان ﴿**لعقلنا اقتدار أن تصوّرا * عدمه**﴾ أي عدم نفسه، فيلزم اتّصاف العقل بالوجود والعدم ﴿**و**﴾ عدم ﴿**غيره**﴾ من الموجودات الخارجيّة، فيلزم اتّصافها حينئذ بالوجود والعدم ﴿**و**﴾ له اقتدار أن ﴿**يخبرا * عن نفي مطلق**﴾ وعدم بحت. وهذا من إضافة الموصوف الى الصفّة. وقولنا: ﴿**بلا إخبار**﴾ صلة لقولنا «أن يخبرا». والمعدوم المطلق لا يخبر عنه أصلاً، وهذا أخبار عنه بلا أخبار. ﴿**و**﴾ أن يخبر ﴿**بامتناع عن شريك الباري**﴾ فيقول: شريك الباري ممتنع، مع أنّ الأخبار عن الشيء يتوقف على تصوّره، وكلّما يتقرّر في عقل اووهم، فهو من

---

١ ـ « الملكوت » يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملةً، في مقابل عالم الشهادة، أعني عالم الحس والمحسوس. ويقال له الملكوت بالمعنى الأعم...

ويطلق تارة أخرى، ويراد منها الملكوت بالمعنى الأخص. وهو على قسمين: (١) عالم النفوس من السماوية وغيره. ويقال له الملكوت الأعلى و(٢) عالم المثال والخيال المنفصل، ويقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الأعم لأنها عالم الغيب، ومن عالم الملكوت الأعلى بالمعنى الأخص.

[الآملي ج١/١٧٤]

وَثَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَاللَّاثَابِتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَاتَهَافُتْ
فَمَا بِحَمْلِ الْأَوَّلِي شَرِيْكُ حَقّ عُدَّ بِحَمْلٍ شَائِعٍ مِمَّا خَلَق

الموجودات، ويحكم عليه بالامكان، لا بالامتناع. ﴿وثابت﴾ بالجر، أي ويخبر بثابت ﴿في الذّهن واللّاثابِت * فيه﴾ أي في الذّهن ﴿عن الشيء﴾ متعلّق بـ «يخبر» المقدّر، أي، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي، عن الشيء بأنه، إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، مع إستدعاء ذلك تصوّر ما ليس بثابت في الذهّن المستلزم لثبوته في الذهن.

فيظهرّ مما ذكرنا أنّ في هذه كلها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا الى أنّ لا محذور في ذلك بقولنا ﴿بلا تهافت﴾ أي في كلّ واحد. ﴿فما بحمل الاولى﴾ الفاء للسببّية، بيان لعدم التهافت ـ ﴿شريك حقّ﴾ سبحانه وتعالى ﴿عُدّ بَحَمْلٍ شائع مِمّا خَلَقْ﴾[1]. فكما أن الجزئي جزئي مفهوماً، ولكنّه مصداق للكلّي، فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوماً، وممكن مخلوق للباري مصداقاً.

ورأيت من له حظ من الذّوقيّات، ولا حظّ له من النظريّات، يقول: شريك الباري لا يتصوّر، وفرض المحال محال. فيقال له ولأمثاله: لولا كنتم مغالطين، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق، لدريتم أنّ كل مفهوم

١ ـ الفرق بين الحمل الأولي والشائع الصناعي: أن صحة حمل شيء على شيء بالحمل الأولي لا تستدعي صحة حمله عليه بالصناعي، كما في مثل (الإنسان إنسان) فإنه يصح بالحمل الأولى ضرورة أنه نفسه، ولا يصح بالصناعي، إذ الإنسان أي مفهومه لا يكون فرداً من الإنسان، بل هو مفهومه، كما أن مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي، وليس فرداً من مفهوم الجزئي بالشائع الصناعي، بل هو فرد من مفهوم الكلي. فإن مفهوم الجزئي كلي طبيعي، أي تعرضه الكلية في العقل، فإنه لا يأبى عن الصدق على الكثيرين، كما ترى صدقه على زيد وعمرو ونحوهما من الجزئيات عند قولك: زيد جزئي، وعمرو جزئي، ونحوهما.

والخلاصة: إن التفاوت بين الحملين أوجب التفاوت في الصدق، حيث يصدق على مفهوم الجزئي أنه جزئي بالحمل الأولي، وليس بجزئي، بل كلي بالحمل الصناعي.
[فاضل]

. . . . . .

تحقّق في ذهن أو خارج، لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم، ولم ينقلب حد ذاته؛ بل الوجود يبرزه[1] على ما هو عليه. فالبياض إذا وجد في الخارج أو في الذهن، عاليّاً كان أو سافلاً، لم يخرج عن كونه بياضاً ولم ينقلب وجوداً[2]، كما أنّ وجوده لم يصرّ بذاته بياضاً. فمفهومات المحال وشريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك؛ لا تنسلخ عن أنفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال[3]، كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب؟ وثبوت الشيء لنفسه

---

١ ـ لكن عدم خروجه عن كونه ذلك المفهوم وإبراز الوجود إياه على ما هو عليه لا يجعله مصداقاً لنفسه. بل هو مصداق لمفهوم يصدق عليه مواطاة بالحمل الصناعي.

[الآملي ج ١/ ١٨٠]

٢ ـ إذ ليس معنى موجودية البياض، أن يكون الوجود عينه أو جزئه، بل الوجود عرض له، أي خارج محمول عليه. فالوجود وجود سرمداً، والبياض بياض دائماً.

وبالجملة الحكيم يجب عليه إحكام قاعدتين: توحيد الكثير، وتكثير الواحد، وإتقان: مقامين التحقيق والتدقيق. فيعطي عقله كل ذي حق حقه. فكما ينبغي في هذه الصفحة من القرطاس، أن يعلم أن سطحه كم متصل، يقبل القسمة بالذات، ولونه كيف محسوس، لا يقتضي القسمة بالذات، وشكله كيف مختص بالكم، وترتيب أجزائه وضع، وهيئة محاطيته للمكان والزمان، أين ومتى، ومقداره الذي هو حشو بين السطوح، جسم تعليمي، وامتداده الجوهري، جسم طبيعي. وقس عليه. فليدقق، وليكثره بحسب المقولات، ولا يغلط ولا يغالط، كذلك. ينبغي أن يعلم أن لفظ شريك الباري موضوع لا مهمل. ومفهومه ليس إلّا شريك الباري، لا أن مفهومه مفهوم السواد مثلاً. ووجود ذلك المفهوم الذي هو بفرض الذهن، لا يصادم شيئية المفهوم، كما أنّ وجود البياض لا يصادم أن يكون مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام في مفاهيم المحالات الأخرى. وبمفاهيمها، تمتاز كل عن الآخر، بعد توحدّها في اللاّشيئيّة الوجوديّة.

[السبزواري]

٣ ـ نعم، إذا كان مراد هذا القائل إستحالة فرض مفهوم المحال، لا مصداقه.

[الآملي ج ١/ ١٨٠]

وَعَـدَمَـاً قِسْ أَنَّـهُ ذَاتَـاً عَــدَمٌ لِكَنْ ثُبُوتٌ حَيْثُ بِالْذِّهْنِ ارْتَسَمَ

ضروريّ وسلبه عن نفسه محال. ﴿وعدماً قس﴾ فإنّه جزئى آخر من هذه القاعدة، ﴿أنّه﴾ في موضع التعليل - ﴿ذاتاً﴾ أي مفهوماً ﴿عدم * لكن﴾ ذلك العدم بالحمل الشّائع ﴿ثبوت حيث﴾ تعليلي - ﴿بالذهن ارتسم﴾.

غُرَرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِي القَضِيَّةِ[1]

الْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ مِثْلَ الْحَقِيْقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ
وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ طِبْقٌ لِنَفْسِ الأَمْرِ فِي الذِّهْنِيَّةِ

﴿الحكم إن في﴾ قضيّة ﴿خارجيّة صدق * مثل﴾ حكم القضية ﴿الحقيقية﴾ الصادّقة ﴿للعين انطبق[2] * وحقّة من نسبة حكميّة﴾ تامّة خبريّة والتّعبير بالحقّ للإشارة الى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فإن الصّادق هو الخبر المطابق، بالكسر، للواقع، والحقّ هو الخبر المطابق، بالفتح، للواقع ﴿طبق لنفس الأمر في الذهنيّة﴾ متعلّق بالنسبة الحكميّة.

---

١ ـ تعقيب مباحث العدم به، بإعتبار أن النسبة معدومة في الخارج، ولو في القضية الخارجيّة. وإنّما خارجيّة النسبة، بمعنى أن الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها. وبهذا المعنى بعض السلوب خارجي، كما إذا سلب البصر في الخارج عن زيد فالخارج هنا أيضاً ظرف لنفس السّلب، لا لوجوده، حتى يلزم التهافت، إذ لا وجود للسلب، بخلاف ما إذا سلب البصر عنه بمجرد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه.

[السبزواري]

٢ ـ امافي الخارجيّة، فللعين المحقّقة. وأمّا في الحقيقيّة، فللعين المحقّقة والمقدّرة.

[السبزواري]

. . . . . .

وتلخيص المقام أنّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة، وهي التّي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة، كقولنا: قتل من في الدار، وهلكت المواشي، ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود[1]. وقد تؤخذ ذهنيّة، وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنيّة فقط، كقولنا: الكلّي امّا ذاتيّ وإمّا عرضي، والذّاتي أمّا جنس وإمّا فصل. وقد تؤخذ حقيقيّة، وهي التّي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج، محقّقة كانت أو مقدرة[2]، كقولنا: كلّ جسم متناه، أو متحيز، أو متقسّم الى غير النّهاية، الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصّدق في الخارجيّة باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج،[3] وكذا في الحقيقيّة، إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجيّة،

١ـ لا يجب أن يكون العنوان المأخوذ في موضوع القضية الخارجية علّة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد في علّة الحكم. ففي مثل «قتل من في الدار» يمكن أن... لا يكون الكينونة في الدار علة لقتلهم، بل كل واحد من أشخاص من في الدار قتل لعلة مختصّة به. وكان على المتكلم أن يخبر عن قتل كل على حدة، لكن لمكان التسهيل في التأدية جمع بين المختلفين في علة الحكم بعنوان واحد لا مدخل له في الحكم...

ومن هنا يظهر أن القضية الخارجية في قوة الجزئية، إذ لا يكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم... بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة. ولذا لا تتداول في العلوم. لأن الجزئي لا يكون مكتسباً.

[الآملي ج ١/١٨١]

٢ ـ هذا هو تفسير المشهور للقضية الحقيقية، في حين فسرها السبزواري نفسه في قسم (المنطق) من المنظومة، بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. فهي على تفسيره في المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لأن النفس الأمر أعم من الذهن والخارج.

[فاضل]

٣ ـ أي، لنسبته في الخارج، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسها، لا لوجودها، كما مرّ، إذ لا وجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها.

[السبزواري]

ولكن محقّقة أو مقدّرة. وأمّا الصدق في الذّهنيّة فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها تطابقه.

وأمّا نفس الأمر ، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: ﴿**بحد ذات الشيء نفس الأمر حد**﴾ أي حدّ وعرّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء والمراد بحدّ الذّات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة المهيّة والوجودين الخارجي والذّهني. فكون الانسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذّهن، كلّها من الأمور النّفس الأمرّية، إذ ليست بمجرّد فرض الفارض، كالانسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر. ثم أشرنا الى ما قيل أن نفس الأمر هو العقل الفعّال بقولنا: ﴿**وعالم الأمر وذا**﴾ أي ذلك العالم ﴿**عقل**﴾ كُلّي﴾ ﴿**يعد**﴾ أي، ويعدّ نفس الأمر عند البعض عالم الأمر، وذلك العالم، عقل كلّ صغير وكبير، وبسيط ومرّكب فيه مستطر[1].

والتعبير بالعبارتين[2] للإشارة الى الاصطلاحين: أحدهما اصطلاح أهل الله، حيث يعبّرون عن عالم العقل بعالم الأمر[3] مقتبسين من الكتاب الالهي:

١- وإذا كانت جميع حقائق الأشياء فيه، فمطابقة القضية الفلانية لنفس الأمر، بإعتبار مطابقتها للعلوم الحقة التي في ذلك العقل الكلي، الذي هو كمرات، فيها جميع الصور، «لا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين». وبوجه، نفس الأمر، علم اللّه السابق الفعلي التفصيلي البسيط المبسوط المحيط بكل شيء، «لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء».

[السبزواري]

٢ - أي عبارة (عالم الأمر) و (العقل الكلي).

[فاضل]

٣ - فيكون (الأمر) في مقابل الخلق، بمعنى عالم الغيب في مقابل الشهادة.

والتعبير عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبير عنه بالعقل الكلي، لمناسبة لفظ الأمر، في نفس الأمر مع لفظه في عالم الأمر.

[الآملي ج ١/١٨٣]

. . . . . .

«الاله الخلق والأمر». وهذا التّعبير أنسب لنفس الأمر. وإنّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوجهين: أحدهما من جهةاندكاك أنيّته واستهلاكه في نور الأحديّة، إذ العقول مطلقاً من صقع الربّوبية. بل الأنوار الاسفهبديّة[1] لا مهيّة لها على التحقيق. فمناط البينونة الذي هو المادّة[2]، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة، مفقود فيها. فهي مجرّد الوجود الذّي هو أمر الله وكلمة «كن» الوجودية النّورية. وثانيهما أنّه، وإن كان ذا مهيّة يوجد بمجرّد أمر الله وتوجّه كلمة «كن» اليه، من دون مؤنة زائدة من مادة وتخصّص استعداد، فيكفيه مجرّد إمكانه الذّاتي.

---

١ ـ أي اللاتي في الصياصي الأنسيّة. وإنما لم يكن لها مهيّة، لوجوه. منها أن المهيّة هي المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا المنع من ضيق وجودها، ووجود النفس لا حد له يقف عنده. بل كل مرتبة تفد النفس عليها تتخطى عنها. وكل فعليّة تستكمل بها تكسّرها. وهذا ظلوميّة الإنسان. وهذا أيضاً معنى «خلق الإنسان ضعيفاً»، «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه». ومنها أن التحقيق، أن النفس، بعد أن صارت عقلاً بالفعل، تتحد بالعقل الفعال. والعقل الكلي لا مهية له، كما لوحنا إليه. ومنها ما ذكره الشيخ الإشراقي، شهاب الدين السهروردي، قدّس سرّه: إن كل مهية فرضته لنفسي أشير إليه بهو، وأشير إلى نفسي بأنا. فلا أجد من نفسي، إلّا وجود بحت بسيط.

[السبزواري]

٢ ـ ذكر المادة العقلية، وهي المهية، في المناط، من باب إرخاء العنان، وإلّا، فالمناط الواقعي هو المادة ولواحقها، كالتحول والحركة. وفي عالم العقول، إذ لا مادة ولا حركة ولا حالة إنتظاريّة، فسوائيتها وغيريتها مع الوجوب، مستهلكة. وكل منها يقول: «من رأني، فقد رأى اللّه»، إذ ظهور أحكام الوجوب وصفاته، قاهر باهر على أحكام الإمكان. ومن هنا ذكرت في تعاليقي على الأسفار، توجيهاً وجيهاً لكلام فيثاغورس، حيث عرف الحركة بالغيريّة. وقدحوا في كلامه بأنه، لو كانت الحركة هي الغيريّة، لكان كل غيريّة حركة، كغيريّة الوجود والعدم، وغيريّة السواد والبياض، وهو ظاهر البطلان.

وقال الشيخ الرئيس: ولم يعلم أنه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيريّة، هو =

. . . . . .

والآخر اصطلاح الحكماء، حيث يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة، وهذه العبارة أيضاً كثير الدوّر في لسان الشريعة.

ويمكن أن يجعل «يُعَدّ» من العد بمعنى الحسبان لا الحساب، تنبيهاً على أولويّة المعنى الأوّل، لأنّ ظهور الشيء بوجود تجرّدي أو مادّي وكونه عند شيء، مادة كان أو لوحاً عالياً نوريّاً، خارج عن نفسه.

= نفسه غيريّة. فإنه ليس كل ما يفيد شيئاً، يكون هو. ولو كان الغيريّة حركة، لكان كل غير متحركاً.

أقول: توجيه كلامه أن الحركة ملاك الغيريّة والسّوائيّة في الوجود عن الوجوب. فإن وجود العقول، حيث لا حركة ولا حالة انتظارية فيه، كانت الغيريّة فيه مستهلكة. فكانت العقول من صقع الربوبيّة، وليست من العالم، كما قال صدر المتألهين، في رسالة الحكمة العرشية: إذ العالم ما سوى الله تعالى. وهو العالم الطبيعي من الأجسام المتغيّرة، والطبايع السيّالة، وما انطبع فيها، وتعلق بها، من حيث التعلق بها، والإتصاف بأحكامها. فالحركة تبدي جنبته الغيريّة والسّوائيّة. والتغير يجلب التغاير. وهذا نظير ما حررنا هناك، إن مناط غيريّة العلم الطبيعي مع الإلهي، الّذي موضوعه الموجود المطلق، أن يتخصّص الموجود المطلق بالتخصص الطبيعي، وهو الجسم المتحرك، لا مطلق التخصّص، كالإمكان والجوهريّة. ولذا لا يخرج مباحث العقول عن الإلهي، بل هى معظمه.

[السبزواري]

مِنْ خَارِجٍ أَعَمُّ إِذْ لِلْذِهْنِ عَمُّ كَمَا مِنَ الذِّهْنِيِّ مِنْ وَجْهٍ أَعَمُّ
إِذْ فِيْ صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا وَفِيْ كَوَاذِبٍ وَحَقٌّ فَرَقَا

ثمّ بيّنا النّسبة بين نفس الأمر والخارج والذّهن بقولنا: ﴿من خارج أعمّ﴾ أي نفس الأمر ـ حذف لأنّ الكلام قد كان فيه ـ أعمّ مطلقاً من الخارج، ﴿إذ للذّهن عمّ﴾ فكل ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، ﴿كما﴾ أنّ نفس الأمر ﴿من الذّهني من وجه أعمّ﴾ ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقولنا: ﴿إذ في صوادق القضايا﴾ كقولنا: الأربعة زوج ﴿صَدَقاً﴾ أي إجتمع نفس الأمر والذّهني، ﴿وفي﴾ قضايا ﴿كواذب و﴾ ﴿حق﴾ مطلق، عزّ اسمه، ﴿فرقاً﴾ ففي الكواذب مثل: الاربعة فرد، يتحقّق الذّهني، لا النفس الأمري. وفي الحقّ تعالى يصدق النّفس الأمري، لا الذّهنيّ، لكونه خارجيّاً صرفاً، لا يحيط به عقل ولا وهم. ومن هذا ظهر النّسبة بين الخارج والذهن أيضاً. والتّعبير بالذّهن مرّة وبالذّهني أخرى للاشارة الى جريان هذه النّسب بعينها في ذوات النسب[1]

---

١ ـ أي، كما أن هذه النسب الثلث، بل الثنتين، من النسب الأربع المشهورة، واقعة في نفس الأمر والخارج والذهن، كذلك جارية في صاحبات النسب، وهي النفس الأمري والخارجي والذهني. ويمكن أن يعكس، أي كما أن النسب واقعة في النسب والأوصاف، كذلك جارية في الذوات.

ولعلك تقول: بين الخارجي والذهني والخارج والذهن، تباين، لأن أحدهما ما يترتب عليه الأثر، والآخر ما لا يترتب. أقول: العموم والخصوص هنا أعم ممّا بحسب الصدق والحمل، ومما بحسب التحقق. ففي مثل « الأربعة زوج »، قد تحقق الخارجي والذهني وهو ظاهر. وكذا تحقق الخارج والذهن، إذ تحقق المشتق أو كالمشتق في مورد، يستلزم تحقق المبدء أو كالمبدء فيه. وفي قولنا « الأربعة فرد »، تحقق الذهني، لا الخارجي. وفي الحق المطلق، خلاف ذلك. =

= ثم لعلك تقول: نفس الأمر أعم مطلقاً من الذهن، لأن الذهن هو النفس، وقواها المدركة، وهي الأمور النفس الأمريّة. فأقول: النفس أو الوهم، مع وصف أنه المتصور لما هو خلاف الواقع، من حيث أنه خلاف الواقع، ليس كذلك. والعلم عين المعلوم [و] وجه آخر في جريان النسب بعينها، ما مرّ من اتحاد الخارجي والخارج والذهني والذهن في مبحث الوجود الذهني.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي الْجَعْلِ

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِي الْوُجُودُ إِذْ قُسِمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ والْبَسِيْطِ عَم

﴿للربط﴾ أي الى الوجود الرّابط ـ متعلق «بقسم» ـ » ﴿و﴾ الى الوجود ﴿النفسي الوجود﴾ المطلق ﴿إذ﴾ ـ توقيتيّة ـ ﴿قسم * فالجعل للتأليف والبسيط عمّ﴾ أي الوجود، لمّا كان مقسوماً الى الرابط والنفسي[1]، فعمّ الجعل، وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط.

وقد خرج من هذا تعريفهما. فالجعل البسيط ما كان متعلّقه الوجود النّفسي، والجعل المؤلف ما كان متعلّقه الوجود الرّابط. فإنّ الأوّل جعل الشيء[2] وإفاضة نفس الشيء، وبلسان الأدباء: الجعل المتعدى الواحد. والثاني جعل الشّيء شيئاً، والجعل المتّعدى لاثنين. واللبيب يحدس من ذلك ما نحن بصدد إثباته من مجعوليّة الوجود، حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام الوجود.

---

١ ـ « الوجود الرابط » ما لا نفسية له أصلاً، ويكون مفاد « كان » الناقصة، أعني ثبوت الشيء للشيء. و « الوجود النفسي » ما يقابله. وهو ما يكون مفاد « كان » التامّة، أعني ثبوت الشيء. ويعبّر عنه بـ « الوجود المحمولي »

وهو على ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه في نفسه عن نفسه، وهو وجود الواجب تعالى؛ وإما يكون بنفسه في نفسه عن غيره، وهو وجود الجوهر؛ وإما يكون بنفسه في غيره عن غيره، وهو وجود العرض المسمى بـ «الوجود الرابطي ».

[الآملي ج ١/١٨٦]

٢ ـ الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المؤلّف كتصديقاتها. بل أن كان الإدراك بالإنشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه.

[السبزواري]

. . . . . .

ثمّ الجعل المؤلف يختّص تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلّو الذّات عنها، ولا بتصوّر بين الشيء ونفسه[1]، ولا بينه وبين عوارضه اللّازمة، كالانسان إنسان، والانسان حيوان، والأربعة زوج، لأنّها نسب ضروريّة، ومناط الحاجة هو الامكان، والوجوب والامتناع مناط الغنا. ولذا قال الشّيخ: ما جعل الله المشمش مشمشاً[2]، ولكن أوجده. وإلى هذا يشير قولنا: ﴿في عرضي قد بدا

---

١ ـ لأن ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته له ضروري، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم أنه من المفروضات الأكيدة، والمحتومات الشديدة، على المتكلم في الحقائق، سيّما في مسألة القضاء والقدر، أحكام مباحث الجعل، وإتقان أحكامه، وامتياز أقسامه. إذ، لو فرق القائل لم يقل «لم جعل اللّه الورد ورداً، والشوك شوكاً؟»، و«لم جعل السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً»، أو «لم جعل الإنسان ناطقاً، والحمار ناهقاً؟»، أو «لم جعلهما مختلفين؟». إذ كل ذلك جعل تركيبي في الذات والذاتي ولازم الذات، وهو محال. والمحال غير مجعول. والإمكان مناط الحاجة إلى العلة. وإذا كان الموضوع، هو الإنسان، فجعله إنساناً تحصيل الحاصل، إذ لا يتصور انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الإنسان بسيطاً، أو فاض من الجاعل وجوده بسيطاً، ومهيته بالعرض، ثم الإنسان إنسان، والوجود وجود، بلا جعل مستأنف.

[السبزواري]

٢ ـ صيرورة ذات الإنسان إنساناً، مثلاً، أو صيرورته حيواناً أو ناطقاً، أو صيرورة الأربعة زوجاً، ضروري. وهذا لا ينافي احتياج الإنسان في وجوده أو احتياج الأربعة في وجودها إلى الجاعل. وبعد جعل الإنسان جعلاً بسيطاً، لا يحتاج في صيرورته إنساناً أو حيواناً إلى جعل تأليفي يجعله إنساناً أو حيواناً. لا أنه يستغني عن الجعل مطلقاً حتى جعل البسيط لكي يكون واجب الوجود بالذات. وإلى ذلك ينظر كلام الشيخ حيث يقول: «ما جعل اللّه المشمش مشمشاً ولكن أوجده» بمعنى أنه يحتاج إلى الجعل البسيط لا المؤلف، لا أنه مستغن عن الجعل مطلقاً.

[الآملي ج ١/١٨٦]

فِي عَرَضِي قَدْ بَدَا مُفَارِقَاً لَا غَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
فِي كَوْنِ مَاهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ مَجْعُولاً أَقْوَالاً رَوَوْا
وَعُزِّيَ الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِيِّ وَقَدْ مَشَى الْمَشَّاءُ نَحْوَ الْبَاقِي

مفارقاً * لا غير﴾ أي لا في غير العرضى المفارق **﴿بالجعل المؤلف إنطقا﴾** مؤكّد بالنّون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زوجاً تركيبيّاً له مهيّة ووجود، وكان بينهما اتّصاف، تشتّتوا في مجعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة أقوال، كما قلنا: **﴿في كون ماهية أو وجود أو * صيرورة﴾** - عبارة أخرى للاتّصاف، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون بتلك - **﴿مجعولاً﴾** خبر كون **﴿أقوالاً﴾** مفعول **﴿رووا * وعزّى﴾** أي نسب، **﴿الأوّل للاشراقي﴾**[1] فقالوا: أثر الجاعل، أوّلاً وبالذّات، نفس المهيّة[2]، ثم يستلزم ذلك الجعل موجوديّة المهيّة، بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود ولا للاتّصاف، لانّهما عقليّان مصداقهما نفس المهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتاً الى جعل على حدة.

---

١ - قال شيخهم في (حكمة الإشراق): «ولما كان الوجود اعتباراً، فللشيء من علّته الفيّاضة هويته».

وقال (صدر المتألهين) في تعليقه عليه: «وليس الفائض من العلّة الفياضة إلا الهويّة الوجودية، لا الماهية الكلية، لأنها ما شمّت رائحة الوجود».

[فاضل]

٢ - لما كانت مسألة الاصالة في الجعل، متفرعة على مسألة الأصالة في التحقق، وقد مضى تحقيقها، كنت على بيّنة من ربك أن المهيّة التي هي اعتبارية وبذاتها ليست موجودة ولا معدومة، ونفسها ليست إلّا هذا، لا تكون أثر حقيقة الحقائق. كيف؟ وما لم يؤخذ مع المهيّة الوجود لا يطلق عليها الحقيقة. وبهذا يفرقون بين المهية والحقيقة. فالحق أن نفس المهيّة، كما ليست موجودة ولا معدومة، ليست بمجعولة، ولا لا مجعولة، والكل خارجة عن ذاتها.

[السبزواري]

. . . . . .

أقول: أكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق ـ قدّس سرّه ـ وإتباعه وكانّ القول[1] بتقرّر المهيّات منفكّة عن الوجود كان في عصره ـ قدّس سرّه ـ شائعاً. فحسبوا أن لو قالوا بمجعوليّة الوجود، ذهب الوهم الى غناء المهيّة في تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة المهيّة للوجود، فيلزم الثّابتات الأزليّة. فدفع هذا الوهم حداهم على القول بأنّ المهيّة في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل؛ كما قال المحقّق اللّاهيجي عليه الرّحمة في المسألة السّابعة والعشرين من الشّوارق[2]، مع تصلّبه في إصالة المهيّة جعلاً وتحقّقاً:

---

١ ـ فالمهيّات، في تقررها الأزلي، عندهم، غير مجعولة. لأن الأزلية مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهو متحقق في الوجود الإمكاني. فأثر الجاعل انضمام الوجود فيما لا يزال إلى المهية التي كانت متقررة في الأزل، لكن لم توجد بعد. فذلك الشيخ الجليل، قدّس سرّه، دفع هذا بأن قال: نفس المهيّة مجعولة وحادثة بالذات. فالممكن بشراشره، فاقرة حادثة، ولا قديم ثابت وموجود، سوى الله، كما أنهم يقولون: لا قديم موجود، سوى الله. ولا حاجة بنا إلى ذلك العذر، لأن أثمه أكبر من نفعه. وكأنهم حسبوا أن المهيّة جبل لا يحركه العواصف، ولا يزعزعه القواصف. حاشا، بل هي أوهن من بيت العنكبوت. وقولنا في تشيء المهيّات، قول الله تعالىٰ: ﴿إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباءكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾. فنحن، حيث قلنا أنها اعتبارية منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، وأنها متأخرة عن الوجودات، عند العقل، وللوجودات تقدم بالحقيقة عليها، لم يبق مجال لهذا الوهم. ويدفع أيضاً بما نقل عن صدر المتألهين، قدّس سرّه، أنها مجعولة أيضاً، لكن بالعرض.

[السبزواري]

٢ ـ اعلم أن بين قول اللاهيجي وقول شيخ الإشراق فرقاً. فالتوجيه الجاري في قول المحقق لا يجري في قول شيخ الإشراق.

وتوضيح ذلك: أن الآراء في باب الوجود مختلفة. فمنهم من يقول أن للوجود (مفهوماً) وهو المعنى المصدري العام البديهي، (وحصصاً) وهو ذلك المفهوم البديهي مضافاً إلى مهيّة مهيّة على نحو يكون التقييد كالمعنى الحرفي داخلاً والقيد خارجاً، (وأفراداً خارجية) وهو الوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين، والمتفاوتة بالتشكيك عند الفهلويين. وهؤلاء القائلون بثبوت الأفراد الخارجية للوجود، متواطياً أو مشككاً، هم القائلون بأصالة الوجود.

. . . . . .

المراد من كون المجعول هو المهيّة، هو نفي توهّم أن يكون المهيّات ثابتات في العدم[1] بلا جعل ووجود، ثمّ يصدر من الجاعل الوجود أو اتّصاف المهيّة بالوجود. فاذا ارتفع هذا التوّهم، فلا مضايقة في الذّهاب الى جعل الوجود او الاتّصاف، بعد أن تيّقن أن لا مهيّة قبل الجعل. والى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهي ـ قدّس سرّه ـ في القول بجعل الوجود. فإنّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والمهيّة مجعولة بالعرض، انتهى. وكما قال السيد المحقق الداماد ـ قدّس سرّه ـ أنّه، لمّا كان نفس قوام المهيّة مصحّح حمل الوجود[2]، فأحدس أنّها، إذا استغنت، بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها، عن الفاعل، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الامكان، وهو باطل.

= ومنهم من يقول بمفهوم الوجود وحصصه وأفراده أيضاً، لكن يقول بأن أفراده ليست في الخارج، وإنما هي اعتبارية، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، لا لوجودها. فيكون عنده أفراد الوجود غير المهية، لكنه يقول بأن المحقَّق في الخارج هو المهية، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهيجي.

ومنهم من يقول بأنه ليس للوجود فرد أصلاً، بل المحكي بالوجود ليس إلا مفهومه وحصصه، وأنه ليس له فرد، لا خارجاً ولا اعتباراً، وإن مصداق الوجود في الخارج هو المهية. وهذا هو مختار شيخ الإشراق... فانظر كيف يستدل على نفي مجعولية الوجود والاتصاف بنفي الفرد عنهما وان مصداقهما نفس المهية.

[الآملي ج ١/١٨٧]

١ ـ بناء على قول المحقق اللاهيجي يمكن تصحيح أصالة المهيّة بإرادة نفي توهم ثبوتها بلا جعل قبل جعل الوجود. فيكون المجعول هو الوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق، إذ لا واقع للوجود حتى يقال بمجعوليته. وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفي ذاك التوهم وأن المقصود هو جعل الوجود، إذ لا وجود على هذا القول إلا نفس المهية.

[الآملي ج ١/١٨٧]

٢ ـ لأن الوجود نفس كون المهية وتحققها، لا أمر ينضم إليها. وإلا، كان عرضاً فيها، =

. . . . . .

أقول: يرد عليه استغناء المهيّة بالذّات عن الجاعل[1] لكونها سراباً وإعتبارية، وأنّها؛ دون المجعوليّة ، لا يخرجها عن الامكان. ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل، وأنّه فوق الجعل. وأيضاً، كيف يكون نفس قوام المهيّة مصحح حمل الوجود، وهى لا موجودة ولا معدومة؟ ولو كانت مصححة، لزم الانقلاب عن الامكان الذّاتي الى الوجوب الذّاتي، كما في (الاسفار)

= لا وجوداً لها. هذا خلف. فما به يشار إليها إشارة عقلية، وتتذوت به، هو وجودها. فاستغنائها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، في قوة استغناء وجودها. والمستغني الوجودواجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه، وحاصل الايرادين، كما نشير إليه، أنه اين الاستغناء من جهة أن الشيء فوق الجعل، كما في الواجب تعالىٰ، من الاستغناء من جهة أن الشيء دون الجعل، كما في المهية السرابية؟ وإذا قلنا: الممتنع، بل العدم بما هو عدم، لا يحتاج إلى جاعل موجود، فهل نصيّره شيئاً متحصلاً، أو موجوداً غنيّاً؟ وأيضاً، قوام المهية مصحح حمل نفسها، لا حمل الموجود، غايته مصحح حمل لا موجودة ولا معدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر في تقديم السلب على الحيثيّة. فان الموجبة المعدولة، تستدعي الوجود للموضوع، ولا وجود في المرتبة. وفي الحقيقة، عند تخلية المهية في لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهني، لا القوام.

[السبزواري]

١ـ حاصله أن الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة أنه فوق المجعولية، وأنّه بلا جعله موجود. والمهية مستغنية عن الجعل من جهة أنها دون المجعولية، وأنها بعد جعلها غير متحققة.

ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهيّة، فهو وإن كان حقاً لكنه مبنائي، لا يرد على السيد المحقّق على مبناه من أصالة المهيّة في مرحلة التحقق.

[الآملي ج ١/١٨٨]

بِالْذَّاتِ بِـالْعَرَضِ مِنْ مُـرَكَّبٍ وَمِنْ بَسِيْطٍ فِي الثَّلَثَـةِ اضْـرِبِ

﴿وقد مشى المشاء نحو الباقي﴾ لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعوليّة الوجود، وغيرهم الى مجعوليّة الاتّصاف وصيرورة المهيّة موجودة. ولعلّ هؤلاء[1] أرادوا أن أثر الجاعل أمر بسيط، يحلّله العقل الى موصوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر البسيط هو الوجود، وإلاّ فظاهره سخيف، لأنّ الاتّصاف فرع تحقّق الطرفين، وأنّه أمر انتزاعي.

ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا: ﴿بالذات﴾ ﴿وبالعرض من﴾ جعل ﴿مركّب * ومن﴾ جعل ﴿بسيط﴾ وهي أربعة ﴿في الثلاثة﴾ أي الثلثة المذكورة من مجعوليّة الوجود والمهيّة والصيرورة ﴿إضْرِبْ﴾ فتصير إثني عشر. فعلى القول المرضى ما هو الصحيح من هذه الوجوه. جعل الوجود بالذّات جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مركباً، وجعل المهيّة والإتّصاف بالعرض بسيطاً ومركباً. وما هو الباطل جعله بالذات مركباً وجعله بالعرض بسيطاً وجعلهما بالذات بسيطاً ومركباً. وقس عليه الصحيح والباطل[2]، على قول الاشراقي وعلى القول بجعل الإتّصاف. وإن شئت، فانظر الى هذا الجدول:

---

١ ـ إنّما عبّروا عن ذلك الأمر البسيط بالاتصاف، لأنه المنتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل.

[السبزواري]

٢ ـ إذ على كل من القولين الآخرين، الاحتمالات إثنا عشر أيضاً.

[السبزواري]

على المرضى يعني جعل الوجود		على قول الاشراقي يعني جعل المهية		على قول بعض المشائين يعني جعل الاتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالذات
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات
جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات
جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات
صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ

جَعْلُ الوُجُودِ عِنْدَنَا قَدِ ارْتُضِيَ مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ
كَذَا اتِّصَافٌ وَبِذَا الجَعْلِ جُعِلَ تَرْكِيباً الوُجُودُ مَعَ ذَيْن فَنِلْ

ثم أشرنا الى ما هو الصحيح بقولنا: ﴿جعل الوجود عِنْدَنَا قَد ارتَضَى﴾ ﴿مهيّة مَجْعُولَة بالعرض[1] * كذا اتّصاف﴾ أي مجعول بالعرض ﴿وبذا الجعل﴾ أي بالجعل بالعرض ﴿جُعِلَ * تركيباً﴾ أي جعل تركيبياً ﴿الوجود مع ذين﴾ أي المهيّة والاتصّاف. فإذا جعل الوجود بسيطاً، فـ «الوجود وجود» مجعول تركيبياً بالعرض، وكذا المهيّة والاتّصاف مجعولة تركيباً، ولكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطاً ﴿فنل﴾ جميع ذلك، وهو أمر من النّيل.

ثمّ شرعت في ذكر الأدّلة على القول المرضى. فمنها قولي: ﴿ولي على﴾ القول ﴿الذي هو اختياري[2] * أن لازم المهيّة اعتباري﴾ وإنما كان اعتبارياً، لأنه يلزمها بما هي

---

١ - أي، مجعولة بعين جعل ذلك الوجود، لا بجعل على حدة، كما أنها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه. فكما أن نصب الشاخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاص جعل مهيته. مثال آخر، جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما في البسائط الخارجية، لأن وجودها واحد بدليل الحمل، ومفاده الاتحاد في الوجود. فكذا المهية النوعية مجعولة بجعل وجودها، لا بجعل مستأنف. وهذا أيضاً ممّا يرشدك إلى القول المرضي، حيث أن وحدة الجعل وتعدده، تدور على وحدة الوجود الخاص وتعدده، لا على وحدة المهية وتعددها. ولو كانت المهية مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها. فان مهية الفصل، غير مهية الجنس. وكلتيهما غير المهية التامّة النوعيّة. وإذا كفى الجعل الواحد للثلثة بالبرهان، واتفاق المحققين، فأحدس أن المجعول هو الوجود. فان مهياتها، وإن كانت ثلثاً، لكن لما كان وجودها واحداً، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود.

[السبزواري]

٢ - وهو مجعولية الوجود بالذات بالجعل البسيط.

[فاضل]

وَلِي عَلَىٰ الَّذِيْ هُوَ اخْتِيَارِيْ أَنْ لَازِمُ الْمَهِيَّةِ اعْتِبَارِيٌّ
وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِذِيهِ قَدْ لَزِمَ فَفِي سِوَىٰ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ

هي مع قطع النظر عن الوجودين[1]، حتى لو فرض أنّ المهية تكون متقرّرة منفكة عن كافّة الوجودات، لكان لازماً لها. والمهيّة، بهذا الاعتبار، اعتباري بالاتفاق[2] فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية[3]. ﴿وكل معلول لذيه﴾ - أي لصاحبه، وهو العلة؛ وهذا من قبيل قوله: «إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه» - ﴿وقد لزم﴾ لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فإذا تمهّد هاتان المقدّمتان، ﴿ففي سِوَى المعْلُول الأوّل﴾ للجاعل الحقّ والقيوم المطلق ﴿حتم﴾ ولزم ﴿من قول الإشراق﴾ - وهو مجعولية المهيّة - ﴿انتزاعيتها﴾ أي

١- إشارة إلى ردّ من زعم كالعّلامة الدوّاني والمحقّق الشريف أن لازم الماهيّة عبارة عن لازم كلا الوجودين. وقد صرّح في المنطق عند قسمته اللازم بأن هذا القول ليس مرضياً عنده.

[فاضل]

٢ - إن المهية من حيث هي هي أمر اعتباري عند الكل، حتى القائلين بأصالتها. وإنما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل.

ولذا أورد عليه بأن تلك الحيثية المكتسبة: هل تزيد عليها شيئاً أم لا؟ فان زادت، فالزيادة هي الوجود، ولو سماها القائل بأصالة المهيّة بالحيثية المكتسبة، إذ الخلاف ليس في اللفظ والتسمية. وإن لم تزد عليها شيئاً، وبقيت المهيّة بعد اكتسابها الحيثية من أنها ليست إلا هي، فلم تستحق حمل الموجودية عليها، أو خرجت عن حد الامكان إلى الوجوب.

وبالجملة، فالمهية من حيث هي أمر اعتباري.

[الآملي ج ١/ ١٩٠]

٣ - لأنه سبك اعتباري من اعتباري. فالامكان، مثلاً، الذي هو لازم المهية، من حيث هي، أولى بالاعتبارية منها.

[السبزواري]

انتزاعية ذلك السّوى، لأن الكلّ لازم مهيّة المعلول الأوّل، إذ المفروض[1] أنّ ما هو الصادر بالذات والأصل في التحقّق لمعلول الأوّل هو المهيّة، وما سواه معلول ولازم لمهيّته، وحينئذ فالمحذور لازم واستثناء المعلول الأوّل لأنّه لازم الوجود الخارجي، فإنّ الواجب تعالى مهيّته أنيّته.

﴿وأيضاً﴾ على المختار **﴿انسلاب سنخيّتها﴾**[2] أي سنخية المهيّات، **﴿كالفي للشيء﴾** لا كالندى من البحر، فإنّه توليد، تعالى عن ذلك ـ **﴿لواهب الصور﴾** ـ متعلّق بسنخيتها ـ **﴿حيث﴾** تعليلي، **﴿انتفا المهيّة عنه﴾** سبحانه **﴿ظهر﴾** سابقاً. ومعلول الوجود وجود[3]، وعلّة المهيّة مهيّة؛ فالمهيّة لا تصلح للمجعوليّة، والاتّصاف حال معلومة، فبقي الوجود.

---

١ ـ إذ قد مرّ أن المتحقق، أما الوجود وأما المهية، وإذا كان الوجود اعتبارياً عندهم، فالمتحقق في الواقع في المعلول الأول ليس إلا مهيّته. وكل ما يعتبرون فيها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجيّاً كان أو عقليّاً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون المجعول هو نفس المهيّة. فمعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا في لازم اللازم، بالغاً ما بلغ.

[السبزواري]

٢ ـ والحال أن السنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة. قال تعالى: ﴿قل كلّ يعمل على شاكلته﴾. وقال بعض العرفاء: «الأثر يشابه صفة موثره». فعلة الوجود وجود، وعلة العدم عدم، وعلة المهية مهية. وكذا في ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة؟ وهي حيثية لا تأبى عن الوجود والعدم، أثر حقيقة الحقائق والوجوب الذاتي، بل أثره الوجود الذي هو حيثية طرد العدم والأباء عنه. كيف وحيثيّة الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، المهية نقيصة، ومرجع النقايص، والوجود خير، فهو تعالى مصدر الخيرات، وجاعل الأنوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس إليه.

[السبزواري]

٣ ـ إلا أنّ المعلول، لما لم يكن مساوياً للعلّة، فضلاً عن كونه أعلى، كان البينونة بينهما بالكمال والنقص، بعد سنخيّتهما في الوجود. والنقص، لما كان عدمياً، كان من ذات

كَالْفَيْءِ لِلشَّيْءِ لِوَاهِبِ الصُّوَرِ حَيْثُ انْتَفَا الْمَهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ
مِثْلَ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةً وَذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

ومنها ﴿مثل أنسلاب كونها﴾ أي كون المهيّة ﴿مرتبطة﴾ بالجاعل، حيث تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الايجاد والارتباط؟ ﴿و﴾ الحال أنّ ﴿ذات مجعول﴾ بالذات ﴿به﴾ أي الارتباط الى الجاعل ﴿مشترطة﴾ بل يكون عين الارتباط الحقيقي[1].

= المعلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن أمير المؤمنين وسيد الموحّدين علي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هي التباين من جميع الوجوه. فلو لم يكن في المجعول شيء، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل مباين إلى مباين آخر، وحصول كل شيء عن كل شيء حتى العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنور الذي في المجعول في جاعله، فسمّ فيه حصل؟ ومن أين إليه وصل بعدما كان فاقراً وفاقداً؟

[السبزواري]

١- كما في الوجود الخاص الحقيقي، على ما سيجيء أنّه عين الربط والتعلق والفقر، لا بالمعاني المصدريّة. بل كلّ منها، في اصطلاح أهل الحكمة المتعاليةْ، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، في إرادة الوجود الخاص الذي هو حيثية طرد العدم المتقوم بوجود القيوم، تقوّماً وجوديّاً، أتمّ وأقوم، من تقوم المهيّة النوعية، بعلل قوامها.

[السبزواري]

الفريدة الثانية

في الوجوب والإمكان

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلاث

إِنَّ الْـوُجُـودَ رَابِطٌ وَرَابِـطِيّ ثُمّتَ نَـفْسِـي فَهَـاكَ وَاضْـبِطِ
لِأَنَّـهُ فِي نَـفْسِـهِ أَوْ لَا وَمَـا فِي نَفْسِـهِ إِمَّـا لِنَفْسِـهِ سِـمَا

﴿إنّ الوجود رابط﴾ أي ثبوت الشيء شيئاً ﴿ورابطي * ثمت نفسي﴾ ـ قد يلحق التاء المتحركة بـ «ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فمضيت ثمت قلت لا يعنيني» ـ والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت الشيء ﴿فهاك﴾ أي خذ ﴿واضبط * لأنه﴾ أي الوجود مطلقاً، أمّا أن يكون وجوداً ﴿في نفسه﴾ ويقال له الوجود المحمولي، وهو مفاد «كان» التامّة المتحقق في الهلّيات البسيطة ﴿أو﴾ يكون وجوداً ﴿لا﴾ في نفسه[1]، وهو مفاد «كان» الناقصة المتحقق في الهليات المركبة، ويقال له في المشهور الوجود الرابطي. والأولى على ما في المتن، أن يسمى بالوجود الرابط على ما إصطلح عليه السيد المحقق الداماد في الأفق المبين، وصدر المتألهين ـ قدس سره ـ في الأسفار؛ ليفرق بينه وبين وجود الأعراض، حيث أطلقوا عليه الوجود الرابطي، وقول المحقق اللاهيجي في بعض تأليفاته أن وجود العرض مفاد «كان» الناقصة وهم، لأنه محمولي يقع في هلية البسيطة، كقولك «البياض موجود» بخلاف مفاد «كان» الناقصة، أعني

---

١ ـ فالنفسية ثلاثها مسلوبة عنه، وهو أضعف مراتب الوجود، كالمعنى الحرفي، غير ملحوظ بالذات. وكما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسي، يتحقق في العدمي، مثل «زيد أعمى وأميّ»، بل في الممتنعات، مثل «شريك الباري محال»، و«اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين».

[السبزواري]

أَوْ غَيْـرِهِ وَالْحَقُّ نَحْـوُ أَيْسِـهِ فِي نَـفْسِـهِ لِـنَفْسِـهِ نِـفَسِـهِ

الرابط فإنه دائماً ربط بين الشيئين، لا ينسلخ عن هذا الشأن.

﴿وما﴾ أي وجود، ﴿في نفسه * إما لنفسه﴾ كوجود الجوهر ﴿سما﴾ ـ أما مؤكد بالنون الخفيفة، أو ماض، بمعنى لا ـ ﴿أو غيره﴾ يعني، أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله مهيّة تامة ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنه في الخارج نعت للموضوع.

ثمّ النفسي قسمان، لأن الوجود في نفسه لنفسه، أمّا بغيره، كوجود الجوهر[1]، فإنّه ممكن معلول، وأمّا بنفسه وهو وجود الحقّ تعالى كما قلنا ﴿والحق﴾ جلّ شأنه ﴿نحو أيسه﴾ أي وجوده ﴿في نفسه﴾ لا كالرابط، حيث أنه وجود لا في نفسه ﴿لنفسه﴾ لا كالرابطي فإنّه في نفسه لغيره ﴿بنفسه﴾ لا كوجود الجوهر، فإنّه، وإن كان لنفسه، لكن ليس بنفسه. وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه

---

١ ـ هذا من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما. فمن المفارقات، كالعقل الكلي، ومن الماديات، كالجسم. وذكر وجود العرض في وجوده في نفسه لغيره، على سبيل التمثيل. فان الصور الحالة والنفوس المنطبعة، وجودها رابطي. بل يستعمل الوجود الرابطي في وجود العقل الفعّال للنفوس وفي غير ذلك.

[السبزواري]

أي وجود بعض الجواهر، كالمفارقات العقلية، وإن كان بعضه الآخر رابطياً، كوجود الصور. ولا منافاة بين أن يكون وجود الصور رابطياً وبين أن يقال: يكون وجود الجوهر في نفسه لنفسه، لكفاية تحقق فرد ما في تحقق الطبيعة. فكون وجود المفارقات من الجوهر في نفسه لنفسه كاف في صحة أن يقال: طبيعة الجوهر كذلك.

[الآملي ج ١/١٩٦]

. . . . . .

بغيره، لا ينافي ما حقّق في موضعه[1] من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لأن ما ذكر هيهنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها، وإلا فالكلّ روابط صرفة[2] لا نفسيّة لها

١- وأيضاً، المراد بالغير، في وجود في نفسه لغيره، وفي وجود في نفسه لنفسه لا لغيره، هو القابل. فهذه النفسية للوجود، لا ينافي كونه رابطاً، بالنسبة إلى الفاعل القيّوم تعالىٰ.
[السبزواري]

٢ - هيهنا، مشربان: أحدهما أن وجود الممكنات رابطي، لأن وجود المعلول في نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا أن الرابطي غير منحصر في وجود المقبول للقابل، فيقال أن وجودات الممكنات لفاعلها القيوم تعالىٰ، كوجودات الأعراض لموضوعاتها، في عدم استقلالها، حيث أن وجودات الأعراض في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع في تمثيلات العرفاء، من البحر والأمواج والحب، يومي إلى هذا، وإن كان مجال التمثيل ضيقاً.

وثانيهما أن وجودها رابط صرف، وفقر محض إلى القيوم تعالىٰ، كالمعنى الحرفي، فأنه غير مستقل بالمفهومية، والوجود الخاص غير مستقل في الموجودية. ولذا، إذا قلنا للوجود الفعلي أنه إضافة، أردفناها بالاشراقية، تمييزاً عن الاضافات المفهومية والمقولية. فكما أن الروابط والنسب بين شيئين، كذلك الاضافة الاشراقية التي هي الوجود المضاف إلى الممكنات، بين الأحدية الصرفة والمهيات الاعتبارية. فكل وجود من الجهة الوجودية حرف وكلمة من الله، إلّا أن الحروف منها عاليات، ومنها نازلات كما قيل:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات في ذُرى أعلى القلل

وهذا مشرب أعذب وأحلى، إذ على الأول، يثبت لوجود الممكن نفسيّة، إذ الوجود الرابطي من أقسام الوجود في نفسه، بخلاف الرابط والعرض، له نفسية. ألا ترى كونه خلواً عن جميع الموضوعات، في نظر العقل، كما يشير العقل إلى البياض، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القيوم تعالىٰ لا شيء محض. «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني». وقد قرر في علم المعاني أن المسند المعرف باللام، مقصور على المسند إليه، مع تأكيد الحكمين بالجملة الأسميّة وضمير الفصل.
[السبزواري]

. . . . . .

بالنسبة اليه. إنّ هي إلاّ تمويهات وتماثيل[1]، وبأنفسها أعْدام وأباطيل.

١ ـ قال الله تعالى: ﴿ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون؟. والتمثال هنا النقش الذي لا حقيقة له.

[السبزواري]

قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الأَذْهَانِ وُجُوب امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانٍ
وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ ذَاتُ تَأَسٍّ فِيْهِ بِالْوُجُودِ

﴿قد كان﴾ أي الوجود مطلقاً ﴿ذا الجهات﴾ أي صاحب الجهات ـ وهو خبر كان ـ ﴿في الأذهان﴾ هذا إشارة الى أنّها في الخارج مواد، وفي الأذهان جهات؛ ﴿وجوب﴾ ـ بالجرّ بدل من الجهات، لا بالرفع ليتوافق الروّيان و﴿إمتناع أو إمكان﴾ كلمة «أو» للتنويع. ﴿وهي﴾ أي الجهات ﴿غنّية عن الحدود﴾[1] لكون معانيها مما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً. فمن أراد أن يعرّفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً، لم يأت إلّا بتعريفات دورية، مثل «أن الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» و«الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و«الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون» وغير ذلك. فهي ﴿ذات تأسّ فيه﴾ أي صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد ﴿بالوجود﴾.

---

١ ـ والحق أن الحكم بأنها بديهية، بديهيّ أيضاً، كالوجود، وإن احتاج إلى منبّه، مثل أن يلاحظ أن الصبيان، مثلاً، لا يتوقفون في معرفة وجوب الزوجية للأربعة، وامتناع الفرديّة لها، وإمكان حصول الحركة لزيد.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّة

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسَلْسُلِ

﴿وجودها﴾ أي وجود الجهات التي هي كيفيات النسب[1] ﴿في العقل بالتعمّل﴾ لا في الخارج، لوجوه: منها قولنا ﴿الصدق في المعدوم﴾ فإن المعدوم الممتنع ممتنع الوجود وواجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم، وإتّصاف المعدوم بالصفّات الوجوديّة العينيّة محال[2]. ومنها قولنا ﴿والتسلسل﴾ بيانه أنّه، لو كان هذه الكيفيّات متحقّقة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميّزة عنها بالخصوصيات، فوجودها غير مهيّاتها، فاتصّاف مهيّاتها بوجودها لا يخلو عن أحد هذه ويتسلسل.

---

١ ـ فيه إشارة إلى دليل آخر على اعتباريتها. فأنها صفات للنسب التي هي اعتبارية، حيث أنها وثاقتها وضعفها، ففيها سبك اعتبار من اعتبار، فتكون أوغل في الاعتبارية. وإشارة أيضاً إلى خروج الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى عنها. وسيرجع آخر الكلام إلى الأول.

[السبزواري]

٢ ـ هو محال للزوم كون الصفة أقوى من الموصوف مع أنها تابعة له فيجب أن تكون أضعف. ولا يخفى أن تمامية هذا الدليل متوقفة على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف إلى الوجود تارةً وإلى العدم أخرى، حتى يقال من جهة إضافته إلى العدم: يجب أن يكون اعتبارياً ولو فيما إذا أضيف إلى الوجود.

[الآملي ج ١/٢٠٣]

مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصَّلَةً إِمْكَانُهُ لَا كَانَ إِمْكَانَ لَهُ

﴿صحّ أن لو لم تكن﴾ الجهة سوى الامتناع، إذا لم يذهب أحد إلى ثبوتيته، ﴿محصلة﴾ لزم من عدميّة المجموع[1] مجموع المحذورات الثلثة المذكورة في البيتين، أو كل واحد من الثلثة[2]، بأن يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل.

أحدها أنّه حينئذ قولنا: ﴿إمكانه لا كان﴾ عين قولنا ﴿لا إمكان له﴾ إذ لا ميز في الأعدام[3]. فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً. هذا خلف. ووجه البطلان أن الامكان

---

١ ـ دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «إمكانه لا...» مثلاً، بعدمية الوجوب بأن يقال أولاً: مجموع المحذورات لعدميّة مجموع الاثنين على التوزيع، الأرفع النقيضين، فيتعلق بهما. أو يقال: كل من الثلثة يجري في مجموع الاثنين، بلا اختصاص، لكل بواحد. ففي عدمية الوجوب، يقال: وجوبه لا كان لا وجوب له، وفي عدمية الامكان يقال: الممكن إمكانه ينحسم.

[السبزواري]

٢ ـ يعني المحذور الأول ليس منحصراً بصيرورة إمكان الممكن عين لا إمكان له. بل ذكر هذا من باب المثال. وإلا فلو كان الوجوب أيضاً عدمياً، يلزم أن يكون وجوبه عين لا وجوب له. ولذا المحذور الأخير، أعني انحسام الوجوب عن الواجب أيضاً ليس محذوراً مختصاً بعدمية الوجوب بل يكون ذكره من باب المثال. وإلا فلو كان الامكان أيضاً عدمياً، لزم انحسامه عن الممكن.

[الآملي ج ١/٢٠٤]

٣ ـ حاصل تقرير هذا الدليل: أنه لو لم يكن الامكان ثابتاً، لكان منفياً لعدم الواسطة بين الثابت والمنفي. ولو كان منفياً، لم يكن فرق بين نفي الامكان وبين الامكان، لأن الأعدام غير متمايزة. ولو لم يكن فرق بين الامكان وبين نفيه، يلزم أن لا يكون الممكن ممكناً. وهو خلف، لأن المفروض أن الممكن ممكن.

[الآملي ج ١/٢٠٥]

وَأَنَّـهُ رَفْـعُ النَّقِيْضَـيْنِ لَـزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ يَنْحَسِمُ

حينئذ هو الأمر العدمي، ونفى الامكان هو رفع هذا الشيء العدمي، والشيء مطلقاً ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار ما يضاف اليها متمايزة، كما مرّ.

﴿و﴾ ثانيها ﴿أنّه رفع النقيّضين لَزِم﴾ لأنه إذا كان الوجوب والامكان عدميّين، واللاوجوب واللاإمكان أيضاً عدميّان، وكون النقيضين عدميّين هو معنى ارتفاعهما، يلزم المحذور. ووجه البطلان أوّلاً النقض، بالعمى واللّاعمى، وثانياً، الحلّ، فإنّ معنى ارتفاع النقيضين في المفردات[1] عدم صدقهما على شيء بأن لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلاً على شيء، لا عدميتهما في أنفسهما.

﴿و﴾ ثالثها أنّه حينئذ ﴿الواجب عنه﴾ أي عن الواجب ﴿الوجوب ينحسم﴾ أي ينقطع ويزول. بيانه أن الوجوب، إذا كان اعتبارياً، لزم أن لا يكون الواجب واجباً إلا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم يكن وجوب. ووجه البطلان النقّض بالامتناع، بل بالشيئية. والحلّ بأنّ اتصّاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه[2]، مع أن الكلام إنما هو في الوجوب الذي هو كيف النسّبة.

---

١ ـ إذ الصدق والحمل شأن للمفهوم المحمول، وأما مجموع القضية فلا.

[السبزواري]

٢ ـ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلاث

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ بِالذَّاتِ، وَالْغَيْرِ، وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فَغَيْرِيٌّ سُلِبَ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِب

﴿وكل واحد﴾ من الوجوب والامكان والامتناع **﴿لدى الأكياس * بالذات والغير﴾** أي وبالغير **﴿وبالقياس﴾** فيحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة، مثل الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس الى الغير، وقس عليه الباقي. **﴿إلا في الامكان فغيرى﴾** أي الامكان بالغير **﴿سُلب﴾** من أقسامه. فبقي الأقسام المتحققة ثمانية. **﴿فليس ما بالذات منها﴾** أي من كل واحدة من هذه المواد **﴿ينقلب﴾** الى الأخرى. ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسببيّة للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، إذ لوكان الشيء ممكناً بالغير، فأما أن يكون في حدّ ذاته واجباً أو ممتنعاً، أو ممكناً، إذ القسمة الى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي[1]، فلا يجوز الخلّو عنها. فعلى الأوّلين يلزم الأنقلاب، وعلى الأخير يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً.

---

١ ـ هي المسمّاة بالقسمة الحقيقية التي لا يمكن اجتماع أقسامها لا في الصدق ـ في مقابل مانعة الخلو التي يجتمع أقسامها في الصدق، وإن لم يجتمع في الكذب ـ ولا في الكذب ـ في مقابل مانعة الجمع التي تجتمع أقسامها في الكذب، وإن لم يجتمع في الصدق ـ . . وإنما كانت القسمة إلى الثلاثة حقيقية لأن كل مفهوم، إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، فإما يكون بحيث يجب له الوجود أو لا يجب. وما لا يجب له الوجود، فإما يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا. فالأول هو الواجب بالذات، والثاني هو الممتنع بالذات، والثالث هو الممكن بالذات.

[الآملي ج ١/٢٠٨]

مَـا بِـالْقِيَـاسَ كَـالْمُضَـايِفَـيْنْ ثُمَّتَ كَـالْمَـفْـرُوضِ وَاجِبَـيْنْ

ثم أشرنا الى أمثلة ما بالقياس من الثلثة بقولنا: ﴿**ما بالقياس**﴾ أي ما بالقياس من المجموع كمجموع هذه الأمثلة[1] فقولنا: ﴿**كالمضايقين**﴾ مثال للواجب بالقياس الى الغير، وللممتنع بالقياس الى الغير. فللأول باعتبار وجودهما، وللثاني باعتبار وجود أحدهما وعدم الأخر. وبالجملة، المتضايفان، وضعا ورفعاً وجمعاً[2]، موضوع المثالين.

وتلخيص المقام أن الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقّق الشيء بالنظر الى الغير، على سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء، ويرجع الى أن الغير يأبى ذاته إلّا أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي[3]، كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة إلى العلة[4] أو بحاجة ذاتية، كما في الوجوب بالقياس المتحقّق في العلّة

---

١ ـ صيغة الجمع باعتبار أن المضايفين، كما يأتي، موضوع المثالين.

[السبزواري]

٢ ـ لما قال قبل هذه الجملة: المتضايفان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس إلى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس إلى الغير، وبقي حالهما باعتبار عدمهما، حيث أنّه بهذا الاعتبار أيضاً يصيران مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير، ولم تكن العبارة المتقدمة دالة عليه، أردفها بقوله «وبالجملة...» حتى يفيد أن المتضايفين باعتبار وجودهما وعدمهما معا مثال للواجب بالقياس إلى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس إلى الغير.

فقوله «وضعاً» بمعنى وجودهما معاً، وقوله «رفعاً» بمعنى عدمهما معاً، وقوله «جمعاً» بمعنى وجود أحدهما وعدم الآخر.

[الآملي ج ١/٢١٢]

٣ ـ فالعلة، لتماميتها، لا يمكن من عدم المعلول، ويقتضي ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودي الذاتي والصفتي والفعلي، يستدعي وجوب وجود علته، كما في القدسي «يا موسى أنا بُدّك اللازم».

[السبزواري]

٤ ـ فالعلة تأبى ذاتها إلا أن يكون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن اقتضائها وجود المعلول اقتضاءً ذاتياً.

[الآملي ج ١/٢١٤]

. . . . . .

بالنظر الى المعلول[1]، أو باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من أحدهما، كما في وجودى المتضايفين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر، لا بالأخر، إذ لا عليّة بين المتضايفين[2]. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيرى، وينفرد عنهما أيضاً[3].

والامتناع بالقياس الى الغير[4] ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير، بحسب

١- فالمعلول يأبى ذاته إلا أن تكون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن فقره إلى وجودها فقراً ذاتياً.

[الآملي ج ١/٢١٤]

٢ - لأن العلية تستدعي تقدم العلة على المعلول، وهو يصادم التكافؤ. والمتضايفان متكافئان تحققاً وتعقّلاً.

[السبزواري]

٣ - فيفترق الوجوب بالقياس إلى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جلياً بهذا. ويفترقان خفيّاً، بأن الأول حال إضافي للشيء، بالقياس إلى غيره، والثاني حال ذاتي له، وان جاء من غيره.

[السبزواري]

٤ - هو ضرورة عدم الشيء بالقياس إلى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكاً عنهما معاً ثالثة:

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول، فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة.

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلة امتناعاً ناشيا من استدعاء العلة وجوده بحسب الاقتضاء.

وكامتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فأنه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر، بلا اقتضاء ولا حاجة.

[الآملي ج ١/٢١٤]

الاستدعاء المطلق، كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلّة، وعدمه بالنسبة إلى وجودها، وكما في وجود أحد المتضايفين بالنسبة الى عدم الآخر. وعدمه بالنسبة الى وجود الآخر، وهو أيضاً كسابقه في العموم.

والامكان بالقياس الى الغير لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير، ويرجع الى أن الغير لا يأبى عن وجوده ولا عن عدمه حين ما يقاس اليه. وهذا إنما يتحقّق في الأشياء التي لا تكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّية والمعلوليّة أو الاتفاق في علّة واحدة. وإلى مثاله أشرنا بقولنا: ﴿ثُمّت﴾ عاطفة ﴿كالمفروض واجبين﴾ اذ لا علاقة لزوميّة إقتضائية بينهما، وإلا لم يكونا أو أحدهما واجباً، هذا خلف، فكل واحد منهما لا يأبى عن وجود الآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علميّة أخرى كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب وغيرها[1].

---

١ ـ فيقال: لو كان للواجب أجزاء، فهي إمّا ممكنات، فيلزم حاجته إلى الجزء، بل إلى الممكن، وإما واجبات، فلا علاقة بينها، إذ بينها الصحابة الاتفاقية، لا الرابطة العليّة، إذ صادمها الوجوب الذاتي. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر إثنان كل منهما بسيط. وأما غير هذه المسألة، مثل ما يقول الشيخ الاشراقي، في برهان نفي المهية عن الواجب تعالىٰ، أنه، لو كان له مهية، وكل مهية لا تمنع الكثرة الافرادية، فكلها واجبة، لو وجبت تلك المهية، وممكنة، لو أمكنت، وممتنعة، لو امتنعت. والأخيران ظاهر البطلان، وعلى الأول لزم واجبات غير متناهية. فبعضهم فهم من كلامه إلزام التسلسل، واعترض بأن بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لا ترتب بينها، إذ لا يمكن العليّة فيها، فبينها الامكان بالقياس.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ[1] وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

عُرُوضُ الإِمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعْ وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِيِّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعْ

فمنها قولنا: ﴿عروض الامكان﴾ للمهيّة ﴿بتحليل﴾ من العقل ﴿وقع﴾[2] حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلّته والعدم وعلّته، فيصفها بسلب الضرورتين. وأمّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين أو الامتناعين.

ومنها قولنا: ﴿وهو﴾ أي الامكان الذاتي ﴿مع الغيرى من ذين﴾ أي الوجوب والامتناع ﴿اجتمع﴾ بخلاف الذاتي منهما مع الغيرى منهما. ولا منافاة بين الاقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم.

---

١ ـ كذكر معاني الامكان. وإنما تعلقت بأصل الامكان، لأن ذاتي الشيء ليس من اللواحق. إنما اللواحق عرضياته.

[السبزواري]

٢ ـ فيكون الامكان من المعقولات الثانية الحكمية التي ظرف عروضها في العقل، وظرف اتصافها في الخارج.

ولا يخفى أن البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وأنه يعرض المهية من حيث هي بحث عن لواحقه.

[الآملي ج ١/٢١٩]

وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِي اسْتِعْمَالٍ أَلْعَمُّ وَالْأَخَصُّ وَاسْتِقْبَالِيّ

ومنها قولنا: ﴿وقد يراد منه﴾ أي من الامكان[1] ﴿في استعمال﴾ أي إستعمال الالهي والمنطقي، الامكان ﴿العمّ﴾ مخفّف العام (٢) وهو عامّ[2] وعاميّ، لأن الامكان في العرف العام أيضاً كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف. فكانوا يقولون: «الشيء الفلاني ممكن» أي ليس بممتنع، كما أن معناه المشهور، أعني سلب الضرورتين، خاص وخاصي، حيث تفطّن به الخاصة، ولم نذكره في تعداده معانيه، إذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

﴿و﴾ الامكان ﴿الأخصّ﴾[3] وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفيّة والوقتّية.

١- استيفاء معاني الامكان، أنها سبعة: العام، والخاص، والأخص، والاستقبالي، والاستعدادي، والوقوعي، والفقر. ولم نذكر الثلثة الأخيرة هنا، إذ المقصود ذكر الجهات وهي ليست بجهات، إلا الوقوعي ببعض معانيه. فالاستعدادي يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود المحدود. على أن الاستعدادي ـ لمخالفته بالموضوع الذاتي، حيث أن موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على ألسنتهم، وأنه ليس اعتبارياً كالذاتي ـ لائق بأن عقدنا له غرراً على حده.

ثم أن الخاص يفسر بتفسيرات ثلثة: سلب الضرورتين، وتساوي الطرفين، وجواز الطرفين، والأول أحق، والثاني حقيق، بناؤه على بطلان الأولوية، والثالث جايز، سيما على جوازها.

[السبزواري]

٢ - لأنه أعمّ من الامكان الخاص، لأنه يجتمع معه تارةً ومع الوجوب الذاتي أخرى، ومع الامتناع الذاتي ثالثةً لأنه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف.

[الآملي ج ١/٢٢١]

٣ - القضية الضرورية على أقسام ستة:

(١) الضرورية الأزلية، وهي التي حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد أصلاً حتى قيد وجود الموضوع... تنعقد في وجود الحق تعالى مثل «الله موجود»، وصفاته مثل «الله حي وقادر». =

. . . . . .

قال الشيخ في منطق الاشارات: «قد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخصّ[1] من الوجهين المذكورين. وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتّة، ولا في وقت، كالكسوف، ولا في حال، كالتغيّر للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان» إنتهى. فالكتابة ضرورية للإنسان في حال تصميم عزمها، وأمّا بالنسبة الى نفس الطبيعة الانسانية، فمعلوم أن لا ضرورة ذاتية، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللّاكتابة، ولا ضرورة وصفية ولا وقتيّة، إذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف عنواني، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

= (٢) الضرورية الذاتية، وهي التي يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيّداً بدوام الموضوع مثل «الانسان إنسان بالضرورة»، أي ما دام كونه إنساناً موجوداً، و«الأربعة زوج» ما دامت موجودة.

(٣) الضرورية الوصفية، وهي التي يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنواني للموضوع مثل «الانسان متحرّك الأصابع» ما دام كونه كاتباً. ويقال لها المشروطة العامة.

(٤) الضرورية في وقت معين، ويقال لها الوقتية المطلقة، وهي التي يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل «كل قمر منخسف» وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس.

(٥) الضرورية في وقت غير معين، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل «كل إنسان متنفس» وقتاً ما.

(٦) الضرورية بشرط المحمول، وهي التي يكون الحكم فيها ضرورياً ما دام ثبوت المحمول للموضوع. وهذه الضرورة هي الوجوب اللاحق الذي يعرض كل قضية، ولا يخلو عنها قضية أصلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: الامكان العام هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية. والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف والموافق معاً... والامكان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين.

[الآملي ج ١/٢٢٢]

. . . . . .

١ـ لم يقل « وهو أخص » لأن الأعمّ والأخصّ ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالإنسان والحيوان الموضوعين لمعنى الإنسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الإنسان، أقلّ تناولاً للجزئيات من الأعمّ... والأهم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخصّ... فالأعمّ كالحيوان يطلق على الأخصّ كالإنسان من جهة اشتمال الإنسان الأخص على مفهومه. فانّ صدق الحيوان على الإنسان ليس لانه موضوع لمعنى الإنسان، بل لاشتمال الإنسان على معناه، وهو معنى الحيوان.

وأما لو كان للأعمّ وضعان، وضع لمعناه الأعمّ ووضع للأخصّ، فدلالته على معناه الأخص بالوضع الثاني، لا يكون من باب دلالة العام على الخاص، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الإمكان على الإمكان الخاص والإمكان الأخص من هذا القبيل، فان إطلاقه على معنى إمكان الأخصّ إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الإمكان منطبقاً عليه... فلا يقال: وقوع الإمكان على الإمكان الخاصّ والامكان الأخصّ يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك في اللفظ.

هذا محصل ما قيل في وجه التعبير بكونه أخصّ. ولا يخفى ما فيه. لأن وقوع الإسم الأعمّ على الأخصّ بالاشتراك الصناعي اللفظي لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخصّ بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذي في ضمن الأخصّ وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاصّ أيضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه أيضاً ان إطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العامّ، بل لمكان كون لفظ الإمكان موضوعاً له بالخصوص في مقابل وضعه لمعنى الإمكان العام فلا وجه لتخصيص الإمكان الأخص في التعبير عنه بكلمة «فكأنه دون الإمكان الخاص».

[الآملي ج ١/٢٢٣]

. . . . . .

﴿و﴾ امْكَانٍ ﴿اسْتِقْبَالِ﴾[1] وهو سلب الضّرورات جميعاً حتّى الضّرورة بشرط المحمول، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلة للشيء. قال المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ عند ذكر الشيخ هذا المعنى: «إنّما اعتبره من اعتبر لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور الممكنة، أمّا موجوداً أو معدوماً، فيكون إنّما ساقها من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الامكان الصرّف لا يكون إلّا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات الّتي لا يعرف حالها[2]، أيكون مَوجُودة إذا حان وقتها، أم لا يكون. وينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإستقبال، لأنّ الأوّلين ربّما يقعان على ما تعيّن أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف، فلا يكون ممكناً صرفاً» انتهى.

وفي قَوله ـ قُدّس سرّه ـ : «من الممكنات الّتي لا يعرف ـ إلىٰ آخره ـ» إشارة إلى أنّ عدم تعيّن الوجود والعدم في الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، إنّما هو بحسب علمنا، لا بحسب نفس الأمر.

---

١ ـ أي، إمكان حالي لمحمول استقبالي، بل الإمكان غير موقت، لانّ المهيّات، في أيّة نشأة كانت، من النشات العلميّة لها إمكان الوجود فيها لا يزال. وعند المتكلمين، فرق بين أزليّة الامكان وإمكان الأزليّة. فأزليّة العالم ممتنعة، وإمكانه أزلي.

[السبزواري]

٢ ـ احترز، بهذا القيد، عن مثل طلوع الشمس في الغد، فلا يحكم بإمكانه، بل بوجوبه. وأنت، إذا علمت في الشتاء ان الهواءسيحمى بعد ستة أشهر ـ لان الشمس تدخل في برج السرطان، وأوضاع السماء والسماوي لها إنتظام واتساق، و«لن تجد لسنة اللّه تبديلا» ـ ما حكمت بالامكان عليه، بل بالوجوب الغيري، الّا الامكان، باعتبار نفس المهية، والكل، بالنسبة إلى المبادى وإلى علومها، هكذا. فالوجوب ثابت للكل في نفس الأمر، الّا انه لا وجود رابطى له، بالنسبة إلى الجاهل بالأسباب.

[السبزواري]

ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات: «الصّدق والكذب قد يتعيّنان كما في مادّتي الوجوب والامتناع، وقد لا يتعيّنان كما في مادّة الامكان، ولا سيمّا الاستقبالي، فانّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أو عدماً، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين، وإن كانا بالقياس إلينا، لجهلنا بالأمر، غير متعيّنين. وأمّا الإستقبالي فقد نظر في عدم تعيّن أحد طرفيه، أهو كذلك في نفس الأمر، أم بالقياس إلينا. والجُمهور يظنّونه كذلك في نفس الأمر، والتحقيق يأباه، لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل يجب بها ويمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل إلى جاعِل أوّل يجب لذاته»[1] انتهى.

فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المَنطقيّين. وأمّا التحقيق الحكمي فيؤدّي إنّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا، وفي التّعيين في نَفْس الأمر وفي الضّرورة والإمتناع في الواقع، والامكان باعتبار نَفْس المفهوم.

---

١ ـ والسبب موجب للمسبب. ألا ترى انّه، عند موافاة القوة الفعليّة الناريّة والقوة الانفعاليّة الحطبيّة، واستيفاء الشرايط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع. فكل أمر في المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع، ولو باعتبار عدم مضي وقت، هو شرط حصوله. فأين الامكان، الّا باعتبار نفس المهيّة، حيث ان الوجود أو العدم، ليس عينها ولا جزئها، وان انسحب احدهما عليها في الواقع. وفرق بين ان يكون الشيء مع شيء دائماً، كاللازم والملزوم، وأن يكون الشيء ونفس الشيء. وكل الحوادث معلومة للّه تعالىٰ في الأزل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. الّا ان الأمور مرهونة بأوقاتها، والعلم والإرادة تعلقا بوجود كل في وقته. وكما ان كل موجود، في حده، واجب بعلته، وعدمه ورفعه عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملة، الكائنات، إذا أخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهى سلسلة الحاجات، وهو قيومها ومقومها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن أتم الأسباب، العلم الفعلي المسمى بالعناية، المرجع للإرادة والقدرة، لكونه منشأ للنظام الأحسن.

[السبزواري]

قَـدْ لَـزِمَ الْإِمْكَـانُ لِلْمَهِيَّـةِ وَحَـاجَـةُ الْـمُمْكِـنِ أَوَّلِـيَّـةٌ

ومنها قولنا: ﴿قَدْ لَزِمَ الإِمْكَانُ لِلْمهِيَّة﴾، أي نَفْس شيئيّة المهيّة كافية فيه، بلا حاجة إلى مؤنة زائدة، لأنّه ليس إلّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فإذا تصورّت المهيّة ونسبة الوجود والعدم إليها، علمت أنّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. وإذا كان الامكان لازماً للمهيّة، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلا يعبأ بشبهة يبدء في المقام، من أنّ الممكن إمّا موجود وإمّا معدوم[1]، وعلى أيّ تقدير، فله الضرّورة بشرط المحمول، فأين يمكن؟ وأيضاً، أمّا مع وجود سببه التّام، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.

ومنها قولنا: ﴿وحَاجَةُ الْمُمْكِن﴾ إلى المؤثّر بديهيّة ﴿أوّليّة﴾ غير مفتقرة إلى الدّليل؛ بل إلى شيء آخر ممّا يفتقر إليه اقسامه الخمسة الأخرى[2]. ولكن التصديق الأولي قد يحصل فيه خفاء لعَدم تصوّر أطرافه. وخفاء التصوّر غير قادح في أوّليّة التصديق[3].

---

١ ـ هذا ابداء لها، باعتبار الوجوب اللاحق، كما انّ لاحقه، باعتبار الوجوب السابق.

[السبزواري]

٢ ـ يعني الأقسام الخمسة الأخرى من البديهيات فإن البديهيات تنقسم على ستة أقسام، وجميع أقسامها تشترك في عدم الاحتياج إلى الدليل. . . .

لكن قسم واحد منها، وهو الأوّليات، كما لا يحتاج إلى الدليل، لا يحتاج إلى شيء آخر، ويسمى بالبديهيات الأولية.

وخمسة أقسام منها تحتاج إلى شيء غير الدليل، وهو المشاهدة في المشاهدات منها، والتجربة في التجربيات، والحدس في الحدسيات، والسماع في المتواترات، والفطرة بمعنى الواسطة التي لا تغيب عند تصورالأطراف في الفطريات.

[الآملي ج ١/ ٢٢٩]

٣ ـ فإذا تصور أن الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انهما متساويان بالنسبة اليها، مثل كفتي الميزان، وان المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل، لم يقع، ولوحظ انهاخرجت عن الاستواء، وتشبثت بالوجود مثلاً، علم انها كانت =

. . . . . .

واعلم أنّ القائل بالبَخت والاتّفاق[1] ينكر هذه القضيّة[2]، وانكارها مُساوق لجواز الترجّح بلا مرجّح الذي لا يقول به الأشعري أيضاً[3].

وذكر الفخر الرّازي من قبلهم شبهات.

منها أن احتياج الممكن إلى المؤثّر أمّا في مهيّة الممكن بأن يجعلها مهيّة، وامّا في وجوده بأن يجعله وجوداً، وهما مستلزمان[4] لسَلب الشيء

= محتاجة إلى الموثر، وبه صارت موجودة. فلو خفي بعض هذه التصورات، خفي الحكم بالعرض. وهذا لا ينافي جلاء الحكم وأوليته.

[السبزواري]

١- المقصود من البخت والاتفاق هو الصدفة، وقد ذهب بعض فلاسفة اليونان كديمقراطيس وأتباعه، إلى ذلك فأنكروا حاجة الممكن إلى المؤثّر، وجعلوا كون العالم بالصدفة. وأنكروا أن يكون له صانع أصلاً. ورأوا أن مبادى الكل أجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها، وأنها غير متناهية بالعدد، ومبثوثة في خلأٍ غير متناه، وأن جوهرها في طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلأ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم.

[فاضل]

٢ - أي قضيّة ان الممكن محتاج إلى العلّة، ويجعل العالم بالبخت والاتفاق، وينكر ان يكون له صانع.

[الآملي ج ١/ ٢٣٠]

٣ - الترجّح بلا مرجح هو تحقق أحد طرفي المتساويين من غير علة. وهذا الشيء مستحيل يعترف باستحالته الأشعري القائل بجواز الترجيح من غير مرجح، أي اختيار الفاعل المختار أحد طرفي المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على الطرف الآخر. والقول بعدم احتياج الممكن الى المؤثر قول بجواز الترجحّ من غير مرجح.

[الآملي ج ١/ ٢٣٠]

٤ - الأوّلان [محالان] لاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء ونفسه حيث ان الشيء عين نفسه بنفسه، لا بجعل الجاعل. ولو كان الوجود وجوداً أو المهية مهية بجعل الجاعل يصح سلب المهية عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه، وسلب الشيء عن نفسه محال.

[الآملي ج ١/ ٢٣٠]

وَأَثَـرُ الْجَعْـلِ وُجُـودٌ ارْتَبَطَ وَصِفَةُ التَّأْثِيْرِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ

عن نفسه، كما لا يخفى، وأمّا في الاتّصاف[1]، وهْو أمر عدمي. ﴿و﴾ الجواب أنّ ﴿أثر الْجَعْل وجُودٌ إرْتَبَط﴾[2] لا الوجود وُجود، كما مر.

﴿وَ﴾ منها أنّه لو احتاج إلى المؤثّر، فصفة المؤثّرية أيضاً شيء ممكن، فاحتاجت إلى مؤثّرية أُخرى، وهكذا، فيتسلسل[3]. والجواب أنّ ﴿صِفَةُ التَّأثِيرِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ﴾ وليست متأصلة[4]. ولا يقدح ذلك في اتّصاف المؤثّر بها، لأنّ ثُبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثّابت في الخارج.

ومن الأبحاث المتعلّقة بالإمكان، حاجة الممكن إلى العلّة في البقاء أيضاً، كما قلنا ﴿لا يَفْرقُ الْحُدُوثُ والبْقَاءُ﴾ في الحاجة، ﴿إذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتَضاءُ﴾ فكما لم يكن وجوده في أول الحال باقتضاء من ذاته،

---

١ ـ جعل الاتصاف [محال] لانه أمر عدمي، لانه عبارة عن النسبة التي بين الوجود والمهية، والنسبة ليست موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها، وان كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها. على ان التأثير في الاتصاف أيضاً إما في مهيته أو في وجوده أو في اتصاف مهيته بوجوده. ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف. وهكذا الى غير النهاية.

[الآملي ج ١/ ٢٣٠]

٢ - أي الجعل المتعلق بالوجود، بسيط. فكان الجعل، عند مورد الشبهة منحصراً في المولف. وهو باطل. وفائدة كلمة «ارتبط» الإشارة إلى الوجود الحقيقي الخاص الذي هو حيثية طرد العدم، وهو رابط محض، وتعلق صرف بالجاعل,

[السبزواري]

٣ ـ ولهذا ذهب البعض إلى انّ المؤثّرية حال، وكذا المتأثريّة.

[السبزواري]

٤ ـ أي إن المؤثرية اعتبار عقلي، وليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى مؤثرية أخرى.

[فاضل]

لَا يَفْـرُقُ الْحُـدُوثُ وَالْبَقَـاءُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتِضَـاءُ

فكذا في ثاني الحال[1] وثالث الحال وهكذا، لأنّ مناط الحاجة، كما سيجيء، هو الامكان، وهو لازم المهيّة. فكذا الحاجة، بل الوجود الامكاني، في أيّ وعاءٍ من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدّهر، أو في الزّمان، أو في طرفه، حادثاً أو باقياً، عَين الفقر والفاقة إلى العلّة ـ لا أنّه ذات له الفقر ـ وهو متقوّم بها[2]، متذوتّ بذاتها، بحيث لو قطع النّظر عن وجودها، لم يكن شيئاً، وبوَجه بعيد، كقَطع النّظر عن ذاتيّات شيئيّة المهيّة، حَيث لا تبقي تلك المهيّة. فما أسخف قَول من يقول: إنّ المعلول محتاجٌ إلى العلّة حُدوثاً لا بقاءً. وقد تفوّهوا بأنّه لَو جاز على الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظّالمون.

وقَولنا: ﴿وَإِنَّمَا فَاضَ اتّصَالُ كَونِ شَيء﴾ جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن في حال البقاء إلى المؤثّر، فتأثيره أمّا في الوجود الذي هو كان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل، وأمّا في وجود جديد

---

١ ـ والبقاء وجود بعد وجود، على سبيل الاتصال، كما انّ الحدوث وجود بعد العدم. وكلاهما من العلة، لأنّ المهية خلو عن الكلّ.

[السبزواري]

٢ ـ أي، ليست العلة خارجة عنه، بحيث لا مرتبة له خالية عنها، ولا ظهور له خالياً عن ظهورها، بل الظهور لها أولاً، وله ثانياً، كما قال، عليه السلام: «ما رأيت شيئاً، الّا ورأيت اللّه قبله». وقال: «داخل في الأشياء لا بالممازجة، خارج عن الأشياء لا بالمزايلة». وأيضاً، «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج». وأيضاً، «مع كل شيء، لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة». وأيضاً، «داخل في الأشياء، لا كدخول شيء في شيء؛ خارج عن الأشياء، لا كخروج شيء عن شيء». وأيضاً، «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة». وبالجملة، هذا متواتر بالمعنى.

[السبزواري] =

وَإِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيءٍ وَمِثْلُ الْمَجْعُولِ لِلْشَّيْءِ كَفَيْءٍ

حادث، هذا خلف. وحاصل الجواب أنّ التأثير في أمر جديد[1]، لكنّه استمرار الوجود الأوّل واتّصاله، لا أمر منفصلٌ عن الأوّل، ليكون خلاف الفَرض.

= الوجود الامكاني في نفس الأمر في كونه عين الربط بعلته أو نفس التعلق به ، لا شيء له الربط بالعلّة، بحيث لو قطع النظر عن الربط لكان هو شيئاً والعلة شيئاً آخر، بل قطع النظر عن ربطه عبارة أخرى عن قطع النظر عن نفسه، إذ نفسه ليس إلا الربط.

[الآملي ج ١/ ٢٣٢]

ـــ ١- إن موجودية كل شيء إنما هي بفيضان نور الوجود والافاضة الاشراقية عليه في حين فيضانه، لا بإفاضته قبله ولا بعده. وإذا كان الشيء موجوداً في ثلاث آنات متتالية مثلاً، فوجوده في الآن الأول بإفاضة وجوده في ذلك، لا في الآن الذي قبله أو بعده، وفي الآن الثاني أيضاً بإفاضة وجوده في الآن الثاني، لا إفاضته التي في الآن المتقدم ولا في الآن المتأخر لكن الآنات متتالية والإفاضات متوالية والوجودات متّصلة.

فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد، كما أن الإفاضات إفاضة واحدة، والآنات زمان متّصل واحد تدريجي الحصول.

فالممكن في الآن الثاني يحتاج إلى إفاضة الوجود اليه في ذلك الآن، ويستحيل بقاء موجوديته بالإفاضة الأولى الواقعة في الآن الأول، كما أن السراج في الآن الثاني من إضائته يضيئى بالقوة التي تصل إليه من مبدء القوة في ذلك الآن، ولا تكفي القوة الواصلة إليه في الآن الأول لإضائته في الآن الثاني...

فإن شئت فعبّر عن إفاضة الوجود عليه في الثاني بالوجود الأول، لانه بإتصاله به يكون هو هو. ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل، لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجزء بجزئين، والتأثير الأول أثر في الجزء الأول، والتأثير الثاني في الجزء الثاني. وإن شئت فعبّر عنه بالوجود الجديد. ولكن ذلك ليس تأثيراً في الجديد على وجه يلزم الخلف، لأنه تأثير في الباقي من جهة اتصال الجديد بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه، وكلاهما شيء واحد. والخلف إنما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الأول بأن يخلو الآن الثاني عن الوجود، ثم =

قَـدْ كَـانَ الْافتِقَـارُ لِـلإِمْكَـانِ فَلْيُجْعَـلِ الْقَـدِيمُ بِـالـزَّمَـانِ

﴿وَ﴾ لما تمسّكوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنائهم عليهم، بأن ﴿مَثَل المَجْعُولِ لِلشَّيء﴾ وحاله ﴿كفيء﴾ أي، كمثل الفيء للشاخص، فانّه تبع محض له[1]، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبنّاء لَيْس علّة موجدة. بل حركات يده علل مُعدّة لاجتماع اللبنات والأخشاب، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها مَعلول اليبوسة المستندة إلى الطبيعة[2]. والمؤثّر الحقيقي لَيس إلّا الله جلّ شأنه.

ومنها أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الامكان. ﴿قَدْ كَانَ الافْتِقَارُ﴾ إلى العلَّةِ ﴿للإِمْكَانِ﴾ كما هو قول الحكماء. ومن فروعاته أنّه ﴿فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيْمُ بِالزَّمَانِ﴾ كالعَقل الكلّي، لكّونه ممكناً. وأمّا على قَول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم.

= تكون الإفاضة في الآن الثالث مع تخلّل العدم في الآن الثاني بين الوجود في الآن الأول وبينه في الآن الثالث.

والحاصل ان ليس الوجود في آن كافياً لموجودية الممكن في آن بعده، بل هو... في وجوده في كل آن يحتاج إلى العلّة، سواء كان وجوده مسبوقاً بعدم قبله ـ ويعبر عنه بالحدوث ـ أو بوجود قبله ـ ويعبر عنه بالبقاء.

[الآملي ج ١/٢٣٣ ـ ٢٣٥]

١ـ التابع على قسمين: (١) تابع يعرضه التبعية للمتبوع، فلا محالة يكون له وجود ولمتبوعه وجود مباين له، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقي ولا يكون تابعاً. وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه، كتبعية العبد لمولاه المجازي. و(٢) تابع تكون التبعية ذاتية له، ولا يكون له وجود عرضه التبعية لكي يبقى هو غير تابع عند زوال التبعية، بل التبعية نفس ذاته ووجوده، بحيث تكون إزالة تبعيته مساوقة لإزالة وجوده. وهذا تكون تبع محض.

[الآملي ج ١/٢٣٥]

٢ ـ ووجودات القوى والطبايع، درجات القدرة الفعليّة، والجهات الفاعليّة للّه تعالى. ولهذا قلنا: والمؤثر الحقيقي ليس إلّا اللّه تعالى.

[السبزواري]

ثمّ إنّ على المطلوب شواهد منها: ﴿ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفَعْلِيَّةِ﴾ أي ما كان محموله واقعاً في أحد الأزمنة. بيانه أنّ الشيء، حال اعتبار وجوده، ضروريّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروريّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفي زمانه. والحدوث عبارة عَن ترتب هاتين الحالتين. فلَو نظرنا إلى المهيّة من حَيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضّرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هُو حُدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال المهيّة في ذاتها، أعني إمكانها الذّاتي، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى السبب.

ومنها ﴿لَوازِمُ الأوَّل﴾ تعالى ﴿وَالْمَهيَّة﴾ بيانه أنّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق[1]، لوازم. فعند الحكماء، الصّفات الاضافيّة[2]؛ بل عند الاشراقيّين منهم، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم، الصوّر المرتسمة؛ وعند الاشاعرة الصّفات الحقيقيّة الزائدة؛ وعند المعتزلة، الأحوال[3]؛ وعند الصوفيّة، الأعيان الثّابتة. ولَيست هذه

---

١ ـ وهم أربع فرق، لأنهم اما أن يصلوا اليها بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس، بالتخلية والتحلية، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الأشراقيون. والمصفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفعل إما يواظبون موافقة أوضاع ملة الأديان، وهم المتكلمون؛ أو يبحثون على الأطلاق، وهم المشائون. والفكر مشى العقل، إذ الفكر حركة من المطالب إلى المبادي، ومن المبادي إلى المطالب.

[السبزواري]

٢ ـ هذه هي المتفق عليها بين الحكماء، انّها زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة، لكونها مستدعية للطرفين، إذ ليست كالحيوة والإرادة والعلم بالذات، ونحوها، ممّا لا يستدعيهما. وكذا العلم بالغير، إذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذي الصورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقية والرازقيّة والغافريّة وغيرها، من الصفات الإضافية، وإن كان مبدئها أيضاً عين الذات المتعالية.

[السبزواري]

٣ ـ كالعالمية والقادريّة ونحوهما.

[السبزواري]

ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ وَالْفَقْرُ حَالَةَ الْبَقَا شَوَاهِدِيْ

اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد، فهي ممكنة الثّبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظراً إلى ذات الأول تعالى. فثبت أنّ التأثير غير مشروط بسبَق العدم.

فلئن قالوا: الكلام في الأفعال، وهذه لَيست بأفعال؛ نقول مقصودنا أنّ الدّوام وعدم سَبْق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقليَة لا تخصّص. وكذا لكلّ مهيّة لازم، مستنداً إليها، غير متأخّر عنها زماناً، ولا يتخلّل العدم بَينهما.

﴿ثُمَّ﴾ منها ﴿إمْتِنَاعُ الشَّرْط﴾ أي، الاشتراط ﴿بِالْمُعَانِدِ﴾ بيانه أنّ العدم السّابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشيّء بمعانده؟ وإن كان سَبْق العدم شَرطاً لتأثير الفاعل[1]، فكذلك، لأنّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّيء معاند ومناف له أيضاً. وأمّا الامكان، فهو يجامع وجود الشّيء ولَيس مقابلاً له.

﴿وَ﴾ منها ﴿الْفَقْرُ﴾ في ﴿حَالَةَ البَقَا﴾ بيانه أنّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة إلى العلّة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث. وإن كان هو الامكان، يثبت المَطلوب.

١- لو جعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل في الوجود اللاحق، وبعبارة أخرى، جعل العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل، لا من شرائط قابلية المنفعل، فكذلك أيضاً يعني أنه اشتراط للشيء بما يعانده. وذلك لإن تأثير الفاعل في وجود القابل يجب أن يكون مقارناً مع وجوده، إذ الإيجاد عين الوجود ومتغايران بالإعتبار. ولا يعقل أن يكون الإيجاد والتأثير في الآن السابق، وهو آن العدم المتقدم والوجود في الآن اللاحق، فبحكم لزوم مقارنة التأثير مع الوجود اللاحق زماناً، يكون آن التأثير هو الآن اللاحق، فلا يجامع العدم الواقع في الآن السابق زماناً. فيكون العدم السابق معانداً للتأثير زماناً غاية الأمر، لا من جهة امتناع اجتماعه معه أولاً، بل من جهة امتناع الم السابق مع ما يعتبر اجتماعه مع التأثير، وهو الوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان.

[الآملي ج ١/ ٢٣٩]

لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ شَرْطاً وَلَا شَطْراً وَلَا بِنَفْسِهِ
وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَا لَحِقَ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْناً لَيْسَ خَصّ بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَ الْحِصَصُ

فهذه الوجوه ﴿شَوَاهِدِي﴾ ـ خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضّمير للمتكلم.

ثمّ بيّنا أنّ الحدوث لَيس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: ﴿لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ﴾ أي أصلاً. ويوضحه قولنا: ﴿شَرْطاً﴾ بأن يكون علّة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث ﴿ولا شَطْراً﴾ بأن تكون هي هو مع الحدوث ﴿ولا بِنَفْسِهِ﴾ بأن تكون هي الحدوث فقط.

وهذه أقوال ثلثة للمتكلّمين. ﴿وكَيْفَ﴾ يتصوّر أن يكون علّة ﴿وَالْحُدُوثُ كَيْفُ﴾ أي كيفيّة ﴿مَا﴾ أي وجود ﴿لَحِقَ * لِلْفَقْرِ﴾ والحاجة، وتأخّر عنه بمراتب؟ بيانه أنّ الحدوث كيفيّة الوجود، لأنّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الايجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلو كان علّة للحاجة مُستقلّة أو جزءً أو شرطاً، لتقدّم على نفسه بمراتب ﴿إِذْ﴾ ـ توقيتيّة متعلّقة بـ «يلحق» ـ ﴿عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ﴾ وانتظم، حيث يقال: الشّيء قرر فامكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث.

وأيضاً كيف يتصوّر ذلك، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم[1]؟ ﴿والْعَدَمُ السّابِقُ كَوناً﴾ ـ مَفْعُول «السّابق» ـ ﴿لَيْسَ خَصَّ[2] * بَدِيْلُهُ نَقِيْضُهُ﴾ ـ مبتدأ وخبر ـ أي، عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه ﴿دارَ الْحِصَص﴾ أي حصص العدم. بيانه أنّه، لو كان العدم شرطاً لوجود

---

١ ـ اللازم، هذه المشروطية، لمنوطية وجوده بالحدوث الزماني

[السبزواري]

٢ ـ أي لا تّعلق له به، فليس عدماً ونقيضاً له.

[السبزواري]

. . . . . .

الممكن، فأمّا يكون العدم السّابق مُطلقاً[1]، فهو لَيس شرطاً لحادث خاص، وأمّا أن يكون العدم المضاف إلى الحادث الخاص، فيلزم الدّور لتوقّف كلّ من المضاف والمضاف إليه على الآخر، وأمّا أن يكون العدم البدلي، فهو نقيض الكون الحادث، فبتحققه ارتفع ذلك العدم. وإن أريد الليسيّة الذّاتيّة للممكن، أعني لا اقتضاء الوجود والعدم، فيرجع إلى اعتبار الامكان. هذا خلف، مع أن سبَقه بالذّات لا بالزّمان. وإنّما ذكرنا العدم البدلي، مع أنّه لم يقصده الخصم، إشارة إلى أنّه عدم الشّيء في الحقيقة، ولكن باعتبار مهيّته، من حَيث هي هي، مع قطع النّظر عَن كَونها مظهر التجلّي الالهي، ولو في زمان تنوّرها بالوجود. وأمّا بهذا النظر، فلا عدم لتحقّق نقيضه. والعدم السّابق أو اللاّحق لَيس عدماً له في الحقيقة، لأنّ عدم الشّيء رفعه، ورفعه نقيضه، واتحاد الزّمان شرط في التناقض. فكأنّه قيل: العدم السّابق لَيس عدماً له، لأنّه لَيس نقيضاً له، لأنّ بدله نقيضه ونقيض الواحد واحدٌ.

---

١ ـ أي، مطلق العدم عدم، أي شيء كان، فهو ليس كذلك. بل لو كان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو أيضاً باطل، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعي، لكونه مشروطاً به، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً إليه، على أن العدم السابق ليس عدماً له، إذ ليس وجوده مترقباً في غير وقته، حتى يكون رفعه هناك عدماً له، إذ لكل موجود رتبة خاصة، ولكل حادث متى خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده في كل الأوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود، وشانيتها له موضع قبول الهويّة. وهذا طمع كاذب. وأيضاً عدم الشيء لا بد أن يكون نقيضه ورفعه. فإتحاد الزمان شرط، إذ عدم القيام في الليل لا يطرد القيام في النهار. وسيجيء هذا، عند قولنا فكانّه قيل: «. . .». والعدم البدلي المفروض في مقامه مرتفع بوجود، هو نعم البدل. وبالجملة، فكانّه قيل بالحقيقة، عند أهل الحقيقة، : لا عدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث، الاّ الليسية الذاتية لشيئية المهية، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولا جزء، وان كان منسحباً عليها دائماً. فيرجع الأمر في المناط إلى الأمكان. كيف؟ والوجودات بما هي وجود، انوار اللّه التي لا يمكن عليها الأفول، وعلومه التي لها أبداً لديه المثول، ومن ملكه شيء لا يزول. [السبزواري]

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيّ

لَا يُوْجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَةً أَوْ لَا، عَلَى الصَّوَابِ لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيجَابِ
لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ تَنْفِي الثَّانِيَةَ رَأْساً كَذَا الْأُوْلَى بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ

من أنّ الشّيء، ما لم يجب، لم يوجد. والقَول بالأولويّة باطل. ﴿**لا يُوْجَد الشّيءُ بِأولَويّة**﴾ بأنواعها، ﴿**غَيْرِيَّةً تَكونُ**﴾ الأولويّة ﴿**أو ذاتِيَّة**﴾ ﴿**كَافِيَةً**﴾ تكون الأولويّة الذّاتيّة في وقوع الممكن ﴿**أولاً، عَلى الصَّواب**﴾ خلافاً لبَعض المتكلّمين القائلين بالأولويّة الغيريّة[1]، المنكرين للإيجاب والوجوب في إيجاد الممكن. ﴿**لا بُدَّ فِي التَّرجيح**﴾ أي، ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه ﴿**مِنَ إيْجَاب**﴾ لذلك الوجود أو ذلك العدم.

ثمّ أشرنا إلى الدّليل بقَولنا: ﴿**لَيْسِيَّةُ المُمْكِن**﴾ أي كَون الممكن من ذاته أن يكون لَيس ﴿**تَنْفي الثَّانِيَة**﴾ أي الأولويّة الذّاتية، ﴿**رَأساً**﴾ أي بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ المهيّة لم تكن بحسب ذاتها إلاّ هي، وما لم تدخل في دار الوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء، حتّى أنّه لم يصدق نَفسها على نفسها. وذاتها وذاتيّاتها وإمكانها وحاجتها، وإن كانت متقدّمة على وجودها تقدّماً بالمعنى، لكنّه بحسب الذهن، وأمّا في الخارج فالأمر بالعكس. فما لم يكن وجود لم تكن مهيّة، ولا بروز لأحكامها الذّاتيّة، وحينئذٍ فلا مهيّة قبل الوجود حتّى تستدعي أولويّة مطلقاً.

١- ومنهم من يقول بالأولوية الذاتية الغير الكافية. وأما الكافية، فلا قائل بها منهم كيف؟ وهي توجب انسداد باب إثبات الصانع تعالىٰ، وهم ملّيون أهل الرشاد، مبرئون عن الإلحاد.

[السبزواري]

. . . . . .

﴿كَذا﴾ تنفي ﴿الأولى﴾ أي الأولويّة الغيريّة ﴿بَقَاءُ التسوية﴾ أي تسوية الوجود والعدم بحالها. فانّ هذه الأولويّة، لما كانتَ غير بالغة إلى حدّ الوجوب، لا يجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقُوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان[1]، فلا يتعيّن بعد احدهما، بخلاف ما إذا

١ ـ التساوي، باعتبار ان الأولوية تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذي هو لذات العلة، لا يصادم التساوي في ناحية المعلول، كذلك الأولوية؛ ولأنه، ان كانت الأولوية متعيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز نقلها بوقوع العدم، كانت وجوباً، لان التعين والتخصّص، هو الوجوب. هذا خلف. والاّ، فهي مستوية النسبة إلى الطرفين، فيحتاج الوجود إلى شيء آخر، يرجحه، وهو أيضاً مرجح أولوي، وهكذا ننقل الكلام، ويتسلسل. ومع ذلك، لا يحصل تعين لأحد الطرفين، ولا يكون مرجحاً ما فرض مرجحاً.

وبالجملة، بين الأولوية الوقوع والتادي إلى الوقوع، تهافت، إذ في حال الوقوع، لن يطرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، والّا، جاز التبادل وحصل التصادم. فان تادت الأولوية إلى الوقوع، لزم الخلف. والاّ، فالأولوية كلا أولوية. وأيضاً، كما أن وقوع الوجود، على سبيل الأولوية، وكذلك وقوع نفس الأولوية، على سبيل الأولوية، فوقوعها ولا وقوعها متساويان. فيحتاج وقوعها إلى مرجح. والفرض أن المرجح أولوي لا وجوبي فيحتاج أيضاً إلى مرجح. وهكذا في الأولويات الأخر، إلى غير النهاية. ومع ذلك، جميعها كالأولوية الأولىٰ، كما يقال: ان الممكنات الغير المتناهية في حكم الممكن الواحد، في جواز طريان العدم.

والحاصل ان كل موجود ممكن، ينبغي ان يقع أولويته اوّلا، ثم يقع وجوده الأولوي. والحال انها أيضاً يجوز أن تقع وان لا تقع تبادلا، اذ كل وقوع، عندهم، بلا وجوب. ومن هنا يختلج بخاطري برهان على نفي الأولوية، وهو أنه، لو وجد الممكن بالأولوية، لوجد الصادر الأول بها، لأنه أيضاً ممكن. ولو وجد بها، لم يكن صادراً أولاً، إذ لا بد أن يقع أولويته أولاً، حتى يقع وجودها ثانيا. وهذه الأولوية ليست عين وجوده، لأنها سبب وجوده. وأيضاً، هي جايزة العدم، والوجود يأبى عن العدم. وليست صفة الواجب أيضاً، لأن واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات. وهذا بخلاف ما هو المذهب المنصور. فان الإيجاب صفته تعالىٰ، والوجوب السابق للصادر الأول، هو الخصوصية التي هي عين ذات الواجب، وهي التي لا تمكن من عدمه، وتأبى الاّ ان يترتب عليها وجوده، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص. « فاستقم كما أمرت ». [السبزواري]

ثُـمَّ وُجُـوبٌ لاَحِـقٌ مُـبَـيَّـنٌ فَبِـالضَّـرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ

بلغت إلى حدّ الوجوب، لأنّه حينئذٍ لا يبقى الطّرف الآخر. فما لم يسّد الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بانّه: لم وقع هذا دون ذاك؟ هذا هو الوجوب السّابق الجائي من العلّة في الممكن.

﴿ثُمَّ﴾ هنا وجوب آخر يقال له ﴿وجُوبٌ لاَحِقٌ﴾ وهو أيضاً مبرهن عليه و﴿مُبَيَّنٌ﴾ يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل. وهو الذي يقال له الضّرورة بشرط المحمول. ولا يخلو عنه قضيّة فعليّة. إن قُلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب، بل عينها، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم؟ قُلت: هذا السّبق واللّحوق في اعتبار العقل[1] عند ملاحظة هذه المعاني، واعتبار التّرتيب بينها[2]. فقولهم: «الشّيء ما لم يجب لم يُوجد» معناه[3] ما لم ينسدّ جميع أنحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. ﴿فَبِالضَّرُورَتَيْن حُفَّ الْمُمْكِنُ﴾

---

١ ـ إلا أنّه من الاعتبارات النفس الأمرية.

[السبزواري]

٢ ـ فما لم يعتبر نفس شيئية المهيّة، ولم يتقرر، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم يأت الإمكان. وإذا اعتبر الإمكان، وان المتساويين، ما لم يترجح أحدهما بمنفصل، لم يقع، ولوحظ تشبثها بأحدهما، حكم بالحاجة إلى العلّة. وبعد الحاجة إليها، وملاحظة كيفية التأثير، وانه بنحو السد المسطور، حكم بالإيجاب، ثم بالوجوب، كترتب الإنكسار على الكسر؛ ثم بالإيجاد والوجود. والإيجاد الحقيقي يتقدم على الوجود، مع أنه الوجود الحقيقي، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولأن الوجود، مضافاً إلى الحق تعالى، إيجاد حقيقي متقدم على الوجود المضاف إلى المهيّة.

[السبزواري]

٣ ـ وله معنى آخر، وهو ما أشرنا إليه أن الوجوب السابق بوجهٍ هو الخصوصية المعتبرة في العلة، والسبق حينئذ أظهر.

[السبزواري]

وَنِسْبَـةُ الْـوُجُـوبِ وَالإِمْكَـانِ كَنِسْبَـةِ التَّـمَـامِ وَالنُّـقْصَـانِ

وقولنا: ﴿وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَ الإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ﴾ مسألة متداولة بَينهم. معناها أنّ الامكان، لمّا كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته إلى الوجوب كذا. والأولى أن يكون المراد بالامكان هُو الامكان بمعنى الفَقر[1] المُستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ وبالوجوب هو الوجوب الذّاتي. وحينئذٍ فالسنخيّة بنحو الشّيء والفيء المعتبرة في التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع كَونها في نَفسها مسألة، بإيرادها هنا يدفع توهّم المنافاة بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتي كالمادة، والوجوب الغيري كالصورة، فيجتمعان.

١ ـ ان امكان المهيّة هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولا إقتضائها في مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى. لأن سلب الوجود ممتنع، كما أن إثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود إلى الوجود بالضرورة وإلى العدم بالامتناع. بل معنى إمكان الوجود هو ضعفه الذي ينشأ من فقره الذي عين ذاته، لا أمر عارض عليه. ففي إمكان الوجود كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص إلى التمام ظاهر جداً وفي إمكان المهيّة الذي هو صفة لها، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكد الوجود، في كون نسبته إلى الوجوب كنسبة النقص إلى التمام خفاء. ولا بد من أن يكون بمقايسة الإمكان إلى العدم الصرف واللاشيء المحض، إذ هو، مقيساً إلى العدم الصرف، له مرتبة من الوجود وحظ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود في مقابل العدم المحض. ومن هنا قال السبزواري في (حاشيته على الأسفار): «إن كان الإمكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، إذ فقر الوجودات نورى، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات. والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوي الطرفين، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية، إنما هو بالنسبة إلى العدم الصرف واللاشيء المحض».

[فاضل]

٢ ـ وأيضاً، بإيرادها هيهنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيري، ويبطل الأولوية. واللّه يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِيٍّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادِ
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ دُعِيَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيٍّ رُعِيَ

﴿قَدْ يُوصَفُ الإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِي﴾ ﴿وَهُوَ بِعُرفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدادِ﴾ فانّ تهيّؤ الشّيء لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة إلى الشّيء المستعدّ، وله نسبة إلى الشّيء المستعدّ له. فبالإعتبار الأول يقال له الإستعداد. فيقال: انّ النّطفة مُستعدّة للإنسانيّة. وبالإعتبار الثّاني يقال له الامكان الاستعدادي، فيقال: الانسان يمكن أن يوجد في النّطفة. فلو سُومح وقيل: النطفة يمكن أن يصير انساناً. كان المراد ما ذكرنا. ﴿ذا﴾ أي الامكان الاستعدادي، ﴿مَا بالإِمْكَانِ الْوُقُوعي﴾ أيضاً ﴿دُعي﴾ وهذا الامكان الوُقوعي[1] المرادف للإستعدادي غير الامكان الوقوعي المفسّر بكون الشّيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، لأنّ ذلك[2] في الماديّات، وهذا اعمّ مَورداً[3].

---

١ ـ وجه تسميته بالامكان الوقوعي: أنه يرجح به وقوع الممكن على عدمه، فيكون الممكن به أقرب الى الوقوع.

[فاضل]

٢ ـ أي الامكان الوقوعي بمعنى الامكان الاستعدادي.

[فاضل]

٣ ـ لتحققه في المجردات، إذ لم يلزم من فرض وقوعها، محال. لكنّه أخص مورداً من الامكان الذاتي، لان عدم العقل الأول، له الامكان الذاتي، لكن ليس له الامكان الوقوعي، إذ يلزم من فرض وقوعه، محال، هو عدم الواجب بالذات، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[السبزواري]

لِكَـوْنِـهِ مِنْ جِهَـةٍ بِـالْفِعْـلِ وَكَـوْنِ ذَاتِيٍّ لَـهُ كَـالأَصْـلِ

﴿والْفَرْقُ بَيْنَهُ﴾ أي بَين الامكان الاستعدادي ﴿و﴾ بَين امكانٍ ﴿ذاتيٍّ رُعي﴾ من وُجوه مذكورة في (الأفق المبين) و (الأسفار).

الأوّل قولنا: ﴿لِكَوْنِهِ﴾ أي الاستعدادي ﴿مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ﴾ لأنّه من الأمور المتحقّقة في الأعيان، لكَونه كيفيّة حاصلة للمادة مُهيّئة إيّاها لافاضة المبدء الجواد وجُود الحادث فيها، كالصّور والأعراض، أو معها كالنّفس المجرّدة، بخلاف الامكان الذّاتي. فالتّهيؤ[1]، من حيث أنّه كيفيّة مخصوصة في المادة بالمعنى الأعمّ، أمر بالفعل، ومن حيث أنّه امكان وقابليّة للمستعد له، أمر بالقوة. وأمّا ما ذكره في الأسفار بقوَله: «لكونه بالفعل من جهة أُخرى، غَير جهة كونه قوةً وامكاناً لشيء، فان المنى، وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الانسانية له، بالقوّة، لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية، بالفعل. فهو ناقص الانسانية، تامّ المنويّة، بخلاف الامكان الذّاتي الذي هو أمر سَلبي محض، ولَيس له من جهة أخرى معنى تحصّليّ». فلعل المراد به التنظير، أو أنّ العرض، سيّما الكيفيّة الاستعدادية، لمّا كان تابعاً للموضوع، ففي الفعليّة والقوّة، تابع لـه[2]. فالامكان الاستعدادي، لما كان موضوعه مركّباً من الفعليّة والقوّة، فهو فعل من جهة، وقوّة من جهة، بخلاف الذّاتي، فانّ موضوعه ليس بالفعل، حتّى في الوُجود والعدم، فهو القوّة الصرفة. وإلّا فالكلام في الامكان الاستعدادي، لا في موضوع الاستعداد.

---

١ ـ فالمراد بالكيفية الكيفية الاستعدادية، وبالمعنى الأعم، القدر المشترك بين المحل كالنطفة لصورة الحيوان، والموضوع، كالحصرم للحلاوة، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعلية القوة كفعلية الهيولي، حيث أنها قوة صرفة، وفعليتها عين القوة. وكون حيثية الإمكان أمراً بالقوة، لكونه إضافة، وهي إلى المعدوم الخارجي الموجود في الذهن.

[السبزواري]

٢ ـ وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادّة وصورة تبعيّة، أي مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع. فانها بذواتها بسايط خارجيّة.

[السبزواري]

. . . . . .

﴿و﴾ الثاني ﴿كَوْنِ﴾ امكانٍ ﴿ذاتيٍّ لَهُ﴾ أي للاستعدادي ﴿كَالأَصْلِ﴾ من وجهين: أحدهما أن الاستعدادي كأنّه الذّاتي[1]، مع زيادة اعتبار؛ وثانيهما أن الذّاتي منشأ الاستعدادي، لأنّ الهيولي التي هي مصحّحة جهات الشّرور، إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الامكان الذاتي فيه[2].

١- ولا يخفى أنه على هذا، يلزم أن يكون الامكان الاستعدادي أمر غير موجود في الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتي الذي غير موجود في الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع. ومن المعلوم أن هذا المركب اعتباري باعتبارية جزئه الذي هو الامكان الذاتي، مع أن ارتفاع بعض الموانع أيضاً ليس أمراً وجودياً كما هو واضح... بل الإمكان الاستعدادي أمر موجود في الخارج كما سبق تحقيقه ولأجل ذلك قال المصنف: «كأنه الذاتي»، ولم يقل «هو الذاتي»، مع زيادة اعتبار.
[الآملي ج ١/ ٢٥٠]

٢ ـ وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة في بيداء نور وهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراكمة من خصوصية النشات، وهناك عالم النوروالوحدة الجمعية، وهنا عالم الظلمة والكثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناك لاتتمكن من البروز لقاهريّة تلك الأنوار، و« يدالله مع الجماعة ». وهنا فاشية لضعف النور بالتشتّت. والمراد بكون الامكان منشأ منشئية وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان، كما ان المراد بمنشئية امكان الصادر الأول للأطلس أيضاً. هذا. وكذا المراد بمنشئية وجوبه للنفوس النطقية، منشئية وجوده متعلقاً بالحق، كما ان المراد بمنشئية وجوب الصادر الأول للثاني أيضاً. هذا. فان العقول الكليّة واجبة بوجوب الحق المتعال. (سبزواري ٦١)

واعلم إن في العقل الذي هو الصادر الأول ست جهات، وليس الصادر منها إلا واحداً، بعضها أشرف وبعضها أخس، ويكون الأشرف منها منشأ لصدور الأشرف والأخس للأخس. وهي: (١) الوجود و(٢) الوجوب بالغير و(٣) تعلقه لمبدئه ـ وهذه الثلاثة أشرف ـ و(٤) المهية و(٥) الإمكان الذاتي، و(٦) تعلقه لنفسه ـ وهذه الثلاثة أخس.

فالإمكان الذاتي منشأ صدور الامكان الاستعدادي الّذي هو هيولي عالم المواد. فيكون الجهة الأخس منشأ للأخس. فصار الامكان الذاتي للعقل منشأ للامكان الاستعدادي في عالم المواد. وبهذا المعنى صار الإمكان الذاتي كالأصل للإمكان الاستعدادي.
[الآملي ج ١/ ٢٥٠]

وَأَنَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ عُيِّنَا وَفِيْهِ سَوْغُ أَنْ يَزُولَ الْمُمْكِنَا
وَأَنَّ هٰذَا فِي مَحَلِّ الْمُمْكِنِ وَفِيْهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَيْقِنِ

﴿و﴾ الثالث ﴿انَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ﴾ أي ما عليه القوّة والاستعداد ﴿عُيِّنَا﴾ في الاستعدادي لأنّه توجّه في طريق خاص إلى كمال مخصوص، كاستعداد النّطفة الانسانيّة لصورتها، بخلاف ما يضاف إليه الذّاتي، لأنّه كلا الطّرفين من الوجود والعدم، والتعيّن ناش من قبل الفاعل.

﴿وَ﴾ الرّابع أنّ ﴿فِيْهِ﴾ أي في الاستعدادي ﴿سَوْغُ أَنْ يَزولَ الْمُمْكِنَا﴾ أي عن الممكن[1] بحصُول المستعد له، لأنّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية، بخلاف الذّاتي، فانّه لازم المهيّة دائماً، ويجتمع مع الغيريين، كما مرّ.

﴿وَ﴾ الخامس ﴿أنّ هَذا﴾ أي الاستعدادي ﴿فِيْ مَحَلِّ الْمُمْكِنِ﴾ أي في مادته بالمعنى الأعمّ[2]، من محل الصوّر النّوعيّة والموضوع والمتعلّق. وإنّما كان قائماً بمحلّه لأنّه المتّصف بالاستعداد والقُرب والبُعد حقيقة. وإنّما يُوصفُ به الممكنُ لتعلّقه به، وانتسابه إلَيْه. فَهو بالوصَف بحال المتعلّق أشبه. وأمّا الذّاتي، فهو وصف المُمكن بحسب حاله.

﴿وَ﴾ السّادس أنّ ﴿فِيْهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَيْقَن﴾ فاستعداد النّطفة للصّورة الانسانيّة أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل. وإنّما يحصل الاستعداد التّام بعد تحقّق الذّاتي بحدوث بعض الأسباب والشّرائط ورفع بَعْض المَوانع، وينقطع استمراره، أمّا بحُصول الشّيء بالفعل، وأمّا بطريان بَعْض الموانع.

---

١ ـ ففي العبارة حذف وإيصال، كما في قوله تعالىٰ: «واختار موسىٰ قومه»، أي من قومه.

[السبزواري]

٢ ـ ففي إطلاق المحل تغليب.

[السبزواري]

الفريدة الثالثة

في القِدَم والحدُوث

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ ... أَوْ غَيْرِهِ فَهْوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ
وَادْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ بِالْخِلَافِ ... صِفْ بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالْإِضَافِيِّ
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي وَذَا ... قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا

﴿إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ﴾ لا المقابل ولا المجامع، ﴿أَوْ﴾ بعد ﴿غَيْرِهِ﴾ ترديد في العبارة؛ يعني إن شئت، عرّف بهذا، وإن شئت، عرّف بذاك. وقد عرّف العقلاء بكلّ واحد، والمآل واحد، إذ المراد بالغير اعمّ من العلة والعدم ﴿فَهْوَ﴾ أي عدم الكون[1] المذكور ﴿مُسَمًّى بِالْقِدَمْ﴾ فيه إشارة[2] إلى أنّ التّعريف شرح الإسم. ﴿وَادْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ﴾ أي من القدم ـ متعلّق بقولنا ﴿بِالْخِلَافِ﴾ أي ادر الحدوث بخلاف القدم. يعني أنّه المَسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف أكثرها بقولنا: ﴿صِفْ﴾ كلّا من القدم والحُدوث ﴿بِالْحَقِيْقِيّ وَبِالإِضافِي﴾ أمّا الحقيقي منهما، فظهر. وأمّا القدم الاضافي، فهو كون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر، والحدوث الاضافي كونه أقل. ﴿وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذّاتِي﴾ ﴿و﴾ تعريف ﴿ذا قَبْلِيَّةُ لَيْسِيّةِ الذّاتِ[3] خُذا﴾ ـ

---

١ ـ المستفاد من كلمة (لم يكن) لا أن المرجح هو الوجود لأنه قديم، لا قدم.

٢ـ أي في لفظ المسمّى. [السبزواري]

[السبزواري]

٣ـ وإنما كانت ليسيّة المهية قبل الايسيّة، لأن الليسيّة ما بالذات، والايسيّة ما بالغير. وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير. فهذه المسبوقيّة والسابقيّة، معيار الحدوث الذاتي لجميع ماسوى اللّه تعالى. [السبزواري]

أَوْ عَبِّرَنْ بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِي كَالطَّبْعِ ذِي التَّجْدِيدِ كُلَّ آنِ

مؤكّد بالنّون الخفيفة ـ ﴿أَوْ عَبِّرَنْ﴾ بدل لَيسيّة الذّات، ﴿بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ﴾[1] يعني الحدوث الذّاتي مَسبوقيّة وجود الشّيء بالليسيّة الذّاتيّة، أو المسبوقيّة بالعدم المجامع. وهما الامكان الذي هو لازم للمهيّة، أعني لا اقتضاء الوُجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون لَيس، وله من علّته أن يكون أيْس»[2]؛ ﴿كَمَا يَكونُ سَبْقُ لَيْسٍ واقِعِ﴾ أي العدم المقابل الّذي يقال له العدم الزّماني، ﴿مُنْصَرِمٍ﴾ أي منقطع ﴿يُنْعَتُ﴾ ـ خبر «يكون» ـ ﴿بِالزَّمَانِي﴾ أي يستحقّ هذا الوَصف[3]، ﴿كَالطَّبْعِ﴾ أي كحدوث الطبع ﴿ذِي التَّجْديد﴾ في ﴿كُلّ آن﴾ بمقتضى الحركة الجَوهريّة.

---

١ ـ وهذا هو الحدوث الذي للعقل الأول ولكليّة العالم، عند الحكماء. قالوا لمن طلب مدة للعدم ـ قبل وجود الحادث ـ على سبيل التبصرة والتنبيه: هل هذه المدة محدودة مقدّرة بتقدير لا بد منه، مثل يوم أو شهر أو سنة، أو يكفي فيها أي مدة كانت؟ فانه يقول حينئذ: بل يكفي في الحدوث سبق، أي مدة يتقدم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفي سنة واحدة؟ فيقول: نعم، فيقال: إن كان بدل السنة شهراً، فهل يكفي؟ فهو لا محالة يكتفي به. ثم ينتقل في السؤال إلى يوم وساعة ودقيقة، وهكذا فينّبه حينئذ على أن الزمان لا تأثير له في الحدوث، لأن المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله. فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شيء من معنى الحدوث. فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدوث. وإنما يؤثر في ضعف التصور.

[السبزواري]

٢ ـ قالوا في توضيح مراد ابن سينا من هذا الكلام: أن الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم. وهذه اللاإستحقاقية وصف عدمي من حيث ذاته.

[فاضل]

٣ ـ فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الحادث. بالعدم الزماني الغير المجامع لوجوده في الزمان.

[الآملي ج ١/٢٥٢]

دَهْرِيٌّ أَبْدَى سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكِّيَّةٍ لٰكِنَّ فِي السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّةِ

حدوث ﴿دَهْرِيٌّ أَبْدَى﴾ أي أبداه ﴿سَيِّدُ الأفاضِلِ﴾ وهو السيد المحقّق الدّاماد البارع في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلّم الثالث ـ قدّس الله نفسه وروّح رمْسَه ـ . فهو يقول بحدوث العالم حُدوثاً دهرياً. وقد بسط القَول فيه بما لا مزيد عليه[1] ـ ﴿كَذاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ﴾ على وُجود الشّيء ﴿بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ﴾ أي للعدم ﴿فَكِّيَّة﴾ ﴿لٰكِن﴾ مقابلة العدم وسَبقه الانفكاكي ﴿فِي السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّة﴾ بخلافهما في الحدوث الزّماني، فانّهما في السّلسلة العرضيّة.

ولنمهّد لبيان ذلك ثلاث مقدّمات: الأولى[2] أنّ كلّ مَوجود، فلوجوده

---

١ ـ إلا أن زيادة البسط، مع اعضال كلامه كما هو شأن بياناته، قدّس سرّه، لما كان موجباً لتحيّز الطالبين، لم أنقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيدة، وأوضحت إيضاحات مونقة، تسهيلاً للأخذ. وكل من جاء من بعده، ما نال مطلبه، وتصدى بعضهم للرد. واني بيّنت مراده في تحريراتي. ومن جملتها في تعليقاتي على الحاشية الجمالية وعلى الحاشية الخفرية، لعلمي بأنه مطلب شامخ عن حكيم راسخ.

[السبزواري]

٢ ـ حاصلها ان الموجود امّا سرمدي، وامّا دهري، وامّا آنيّ، وامّا زماني. والأخير أقسام، لأنه، امّا زماني بنفسه، كنفس الزمان، فإن كل زماني غير الزمان، زماني به، وهو زماني بنفسه، كما انّ كل شيء مضيء بالضوء، والضوء مضيء بذاته؛ واما زماني، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعيّة، فانها أمر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فإن نسبة الزمان إلى الحركة، نسبة خشبة الذراع إلى المذروعات؛ وإما زماني، لا على وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فانها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولا يجوز إنطباق البسيط على الممتد، وما لا مقدار له في ذاته على المقدار، وإنما هي زمانية، بمعنى انه لا يمكن أن يفرض آن في ذلك الزمان، إلا وهي حاصلة فيه، إذ المتحرك، في كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلا منهما، اما منطبق، أو حاصل في جميع الأزمنة كما في الحركة الفلكية، أو على قطعة من الزمان، أو فيها، كما في الحركة المستقيمة.

[السبزواري]

. . . . . .

وعاء أو ما يجري مجراه[1]. فوعاء السيّالات، كالحركات والمتحركات، هو الزّمان، سواء كان بنفسه أو بأطرافه[2]، من الآنات المفروضة التي هي أوعية

١ ـ كما يكون الكوز وعاء للماء، يكون الزمان أيضاً وعاء للزماني.

وما يجري مجرىٰ الوعاء هو الدهر بالنسبة إلى المفارقات النورية؛ فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهري حتى يكون الدهري واقعاً فيه كالزمان والزماني. بل الدهري هو بنفسه الدهر، فيكون دهراً ودهرياً، فنسبة الدهر والدهري كنسبة الخارج والخارجي الذي لا يكون أمراً مغايراً للخارج.

ولذلك لا يكون الدهر وعاء حقيقة للدهري، بل يجري مجرى الوعاء. ولا يخفى أن نسبة السرمد إلى السرمدي أيضاً كذلك.

[الآملي ج ١/٢٥٢].

٢ ـ الزماني إما واقع في طرف الزمان، وهو الآن. وذلك كالآنيات، مثل الوصول إلى نهاية المسافة ومحاذاة الشيء للشيء والخروج عن المسامتة ونحو ذلك. فالوصول إلى نهاية المسافة مثلاً لا يقع في الزمان، وإلا كان حركة لا وصولاً. فهو واقع في طرف الزمان كما أنه بنفسه طرف للحركة.

وإما واقع في الزمان نفسه. وهذا على قسمين: (١) أن يكون واقعاً في الزمان على وجه الانطباق، فيكون أمراً ممتداً تدرجي الحصول ذا أجزاء كنفس الزمان. ويكون كل جزء منه واقعاً في كل جزء من الزمان الذي ينطبق عليه، ولا يكون بجميع أجزائه واقعاً في كل جزء من الزمان، بل جزء منه يقع في جزء من الزمان وجزء آخر في جزء آخر من الزمان وهكذا. وهذا كالحركة القطعية.

(٢) أن يكون واقعاً في الزمان... يكون هو بجميع أجزائه واقعاً في جزء من الزمان وفي جزء آخر وآخر منه. وذلك كالحركة التوسطية إذ هي بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهي كون مخصوص طارٍ على المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهي. وهو بتمامه يقع في الجزء الأول والثاني والثالث إلى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهي، وكالجسم الواقع في الزمان، مثلاً، فإنه أمر قارّ يقع بجميع أجزائه في أجزاء زمانه الذي وعاء له بحيث هو بكله واقع في أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده إلى آخر زمانه. فهذا زماني لا على وجه الانطباق.

[الآملي ج ١/٢٥٣]

. . . . . .

الآنيات كالوصولات إلى حدود المسافات. وما كان بنفسه اعمّ من أن يكون على وجه الانطباق، كالقطعيّات من الحركات، أولاً على وجه الانطباق، كالتّوسطّيات منها. وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النّورية[1] هو الدهر[2]. وهو كنفسها بسيط[3] مجرد عن الكميّة والاتّصال والسّيلان ونحوها. ونسبته

---

١ ـ كالعقول الكليّة النزولية والصعودية، وكل عقل بسيط بالفعل بما هو عقل، وكذا العالم المأخوذ جملة، بل كل متغير، بما هو متعلق بما فوقه، من المفارق، إنما هو في الدهر، ويكون ثابتاً.

[السبزواري]

٢ ـ الدهر وعاء الثابتات والمجردات. وهو على قسمين: الدهر الأيمن والدهر الأيسر. وكل واحد منهما أيضاً ينقسم إلى الأعلى والأسفل.

(١) الدهر الأيمن الأعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والأيمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسر الأعلى وعاء المثل المعلقة النورية.

(٤) الأيسر الأسفل وعاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها إلى مباديها العالية التي بتلك الجهة تكون ثابتات. . .

ولعل المحقق الداماد يشير إلى الأيسر الأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة المتغير إلى الثابت، لأنه اصطلح بأن نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد.

[الآملي ج ١/٢٥٤]

٣ ـ بل قد عرفت أن الدهر هو الدهري. والمفارقات النورية، كالنفوس الكلية والمثل المعلقة والطبائع الكلية، من حيث انتسابها إلى المبدء العالي الذي فوقها، كل مرتبة من الدهر.

فالدهر ليس إلا نفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال.

[الآملي ج ١/٢٥٤]

. . . . . .

إلى الزّمان نسبة الروح إلى الجسد[1]. وما يجري مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه، هو السرّمد[2].

الثّانية أنّ للوجود بالاجمال سلسلتين طوليّة وعرضيّة. أمّا الطّوليّة فبعد مبدئها، (وهُو مَبدأ المباديء وغاية الغايات)[3] اللّاهُوت والجبروت[4] والملكوت[5] والنّاسوت. وأمّا العرضيّة، فأعني بها هنا[6] عالم الأجسام الطبيعيّة.

---

(١) بل روح الروح، لأن الآن السيال روح الزمان، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح.

[السبزواري]

٢ ـ السرمد بمعنى ما لا بداية ولا نهاية لوجوده، أعني مجموع معنى الأزل، والأبد. وهو عبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته.

[الآملي ج ١/٢٥٤]

٣ ـ وهو غيب الغيوب، والغيب المكنون، والغيب المصون، وهو حقيقة الوجود الذي لا اسم ولا رسم.

واللاهوت هو الوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنىٰ والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات، الكامنات تحت الأسماء والصفات.

والجبروت عالم العقول الكلية.

والملكوت قسمان: أعلى وأسفل. فالملكوت الأعلى، هو النفوس الكلية، والملكوت الأسفل، هو المثل المعلقة.

والناسوت، هو عالم الشهادة، وعلوياته وسفلياته.

[السبزواري]

٤ ـ هو عالم العقول الكلية والدهر الأيمن الأعلى. وسمي بالجبروت لجبره نواقص ما دونه، لأن العقول مرتبة كمال ما دونها، كما في كل علة بالقياس إلى معلولها.

[الآملي ج ١/٢٥٥]

٥ ـ وهو ينقسم إلى (١): الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الذي هو الدهر الأيمن =

. . . . . .

الثالثة أنّ العدم في أحكامه تابع للوجود[1]، مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه. فمنه زمانيّ ومنه دهريّ ومنه سرمديّ. وانّ راسم الاعدام في الأذهان فقد كلّ مرتبةٍ مِن الوجود للأخرىٰ[2] في الموجودات العرضيّة، وفقد كلّ وجُود دان للوجُود العالي[3] في الموجودات الطوليّة.

فإذا تمهد هذه، نقول: قول السيّد ـ قدّس سره ـ العالم حادث دهريّ،

= الأسفل في أقسام الأربعة من الدهر. و(٢) إلى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والدهر الأيسر الأعلى.

[الآملي ج ١/٢٥٥]

٦ ـ أشرنا بقيد «هنا» إلى أن العرضية يطلق على العقول العرضية التي قال بها الاشراقيون وهي الطبقة المتكافئة، كما سيجيء.

[السبزواري]

١ ـ وهذا كما يقال في المنطقيات: إن السوالب تسمى حملية ومتصلة ومنفصلة وضرورية وغيرها، بتبعية الموجبات. وإلّا، ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها.

[السبزواري]

٢ ـ أي لمرتبة أخرى، سواء كانت المرتبتان متقارنتين بحسب الزمان أم كانت إحداهم سابقة والأخرى لاحقة، إذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود آخر مما في عرضه، مقارناً معه أو مترتباً عليه ترتيباً زمانياً، وحيث لا علية ولا معلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى. فيرتسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر.

[الآملي ج ١/٢٥٦]

٣ ـ الوجود الداني فاقد لمرتبة وجود العالي لأن الداني معلول للعالي، والمعلول لا يكون واجداً لمرتبة وجود العلة. كيف، وهو ظل العلة وعكسها؟ والظل مرتبة ضعيفة من ذيه. . .

ومما ذكرنا ظهر أن العالي لا يكون في السلسلة الطولية فاقداً للداني، لأن العلة لا تفقد وجود المعلول. كيف، وهو مترشح منه؟ وكيف لا يكون واجداً لما هو معطيه؟ وإلا، يلزم أن يكون معطي الشيء فاقده.

[الآملي ج ١/٢٥٦]

معناه أنّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري[1]، لأنّه مسبوق الوجود بوُجود الملكوت[2] الذي وعاؤه الدهر، سبقاً دهريّاً. فكما أنّ كلّ حدّ من هذه السلسلة العرضيّة[3] وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدمٍ لآخر منها وأُخرىٰ منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطوليّة عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لأخرىمنها. فكما أنّ العدم هنا واقعيّ، فكذلك العدم هناك، لأنّ الوجودات واقعيّة، وفي مرتبة كلٍّ عدم للآخر، بل كلٍّ عدم للآخر، وكلّ وعاء لُوجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه. وكما أن مقادير الحركات الدوريّة

١- إن وجود عالم الملك ـ وهو عالم الناسوت والشهادة ـ متأخر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية، وإن عدم الدهري يكون في رتبة وجود الدهري لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة، وان فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهري في الذهن بحكم المقدمة الثالثة أيضاً.

فعالم الملك حادث دهري، أي وجوده مسبوق بعدمه الواقعي الفكي الواقع في عالم الدهر، بمعنى أنه ليس بموجود بوجود الدهري. فهو حينئذ معدوم بذلك الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملك.

والحاصل أن وجود عالم الملك، وإن كان في الدهر، بمعنى أن الدهري واجد لوجود عالم الملك، لكن عالم الملك معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنى أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهري عدم واقعي غير مجامع لوجوده الملكي، بل سابق عنه ومتقدم عليه سبقاً وتقدماً دهرياً، أي يكون السابق في عالم الدهر والمسبوق في عالم الملك.

[الآملي ج١/٢٥٧]

٢ - أي، الملكوت بالمعنى الأعم، أي عالم المعنى، ونشأة الباطن، كما قال تعالىٰ: ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾. وحاصل البيان أن عالم الملك، وهو عالم الصور الطبيعية، إذا أخذ جملة بأمكنتها وأزمنتها، فهو كشخص واحد، ﴿**ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة**﴾ إلا أنه لا يدع ولا يبقى زماناً، حتى يكون كالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم في زمان قبله. بل ينبغي للعقل أن يتوجه إلى الطول، أي إلى باطن العالم، وأنه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه، في عالم الملكوت. وهو عالم واقعي، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع، ومتن الأعيان. فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعي =

. . . . . .

= والمقابل والسابق الانفكاكي، لكن في السلسلة الطولية، لا كالعدم المجامع، فانه ليس مقابل الوجود، ولا منفكاً عنه.

وتلك العوالم الطولية الفوقية أيضاً، كل مسبوق الوجود بالعدم، في مرتبة الآخر. والكل مسبوق بالعدم في السرمد، ولكل منها سبق دهري واقعي على الآخر. ولا يصادم السبق العلي، ولكن ليس به، كما قد يظن، إذ يكفي العلي من حيث هو الانفكاك في المرتبة العقلية، بحيث يقال: وجدت العلة، فوجد المعلول، كما في سبق حركة اليد على حركة المفتاح. وأيضاً، لو لم يكن بين العوالم المترتبة في النزول والصعود، عليّة، كما يقول به الأشعري، كان التقدم والتأخر الدهريين بينها بحالهما لكونها وجودات واقعية متحققة في متن الواقع، على أن الكلام في الحدوث، وهو المسبوقية بالعدم. وسبق العدم على الوجود ليس بالعلية. إنما هو في الدهر هنا. إن قلت: قد فسّر الحدوث بالمسبوقية بالغير، وهي المسبوقية بالعلة، فيرجع الحدوث في هذه العوالم المترتبة إلى الحدوث الذاتي، قلت مجرد المسبوقية بالغير ليس حدوثاً ذاتياً، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات. بل المراد بالغير، هو العدم، لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم، كما أن البقاء هو الوجود بعد الوجود. ولو فسّر المطلوب بالمسبوقية بالعلة، كان باعتبار أن العدم لازمها

ثم العدم اما مجامع، أو مقابل. والمقابل، أما زماني، وأما دهري. فيحصل الاقسام الثلثة متمايزة.

[السبزواري]

٣ ـ المراد بكل حد من السلسلة العرضية هو الموجودات الواقعية في أفق الزمان المعبر عنها بالزمانيات، كزيد وعمرو، مثلاً. فوجود زيد، مثلاً، عدم لعمرو، بمعنى أن عمراً فاقد لوجود زيد، فهو معدوم بوجود زيد في حال كونه موجوداً بوجود نفسه. وكذلك وجود عمرو عدم لزيد لأنه أيضاً معدوم بوجود عمرو حال كونه موجوداً بوجود نفسه. فوجود كل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع وراسم عدم للآخر باعتبار الذهن.

وكذا كل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخرى. فوجود كل قطعة عدم لقطعة أخرى باعتبار الواقع وراسم عدم لها باعتبار الذهن.

[الآملي ج ١/٢٥٧]

. . . . . .

هنا أزمنَة، كذلك مدّ سَير نيّر النّور الحقيقي في قَوسَي النزول والصعود[1]، من مدار فلك وجودات تلك العوالم، أيّام ربوبيّة[2]؛ كما قال تعالى: ﴿وذكّرهم بأيّام الله﴾.

١ ـ وبازائهما قوس الليل وقوس النهار، وإن شئت التطبيق على البروج الاثني عشر، قسمت كلا من قوسي النزول والصعود على ستة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول، والنفوس الكلية، والمثل المعلقة، والطبايع. إذ كل ما هو في النزول، يوجد مثله بازائه في الصعود. فيكون المجموع اثني عشر.

[السبزواري]

٢ ـ ﴿الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾ النساء /٥٧.

وحينئذ، فالانفصال الذي يطلبه بعض المتكلمين، أنه لا بد في طريقة الملة البيضاء أن يتحقق بين الحق تعالىٰ وبين العالم، يمكن أن يلتزم بشرط أن يأتوا البيوت من أبوابها، حتى لا يكونون مصاديق قول القائل:

أتيت بيوتاً لم تنل من ظهورها وأبوابها عن قرع مثلك سُدّت

بأن يجعل بين مرتبة غيب الغيوب، وبين عالم الشهادة، وهو التفاوت الرتبي بين النور والظل، في السلسلة الطولية؛ «والله بكل شيء محيط»، «وهو معكم أينما كنتم».

تجلّى لي المحبوب من كل وجهة فشاهدته في كلّ معنى وصورة

وفي قولنا «أيام ربوبيّة» إيماء إلى تأويل للآية الشريفة: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾. فان المراتب السّت التي في الصعود، عين الست التي في النزول، بحسب الحقيقة. وبوجه هي اللطائف الست التي للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي وأما اللطيفة السابعة التي تسمى بالأخفىٰ، فهي مقام الفناء. فهي مقام الفراغ عن الخلقة. وبعض العرفا أوّلها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس المعادن، وجنس النبات، وجنس الحيوان، وجنس الانسان. وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرت الكون الجامع، وهو الانسان الكامل الذي هو مجلي الجميع، ومظهر الأسم الأعظم.

[السبزواري]

. . . . . .

والحاصل أنّ العالم، عنده[1]، مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري، لا الزماني المَوهُوم[2]، كما يقول المتكلّم، ولا العدم المجامع التي في مرتبة المهيّة فقط، كما ينسب إلى بعض الفلاسفة.

١ ـ يعني عالم الزمان والزماني (عالم الناسوت، عالم الملك، عالم الشهادة) وجوده مسبوق بعدمه الواقعي الواقع في عالم الدهر، كما أن وجود عالم الدهر مسبوق بعدمه الواقعي الفكي الواقع في عالم السرمد.

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهري، لا زماني. وعالم الدهر حادث بحدوث سرمدي، لا دهري.

[الآملي ج ١/ ٢٦٠]

٢ ـ وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه، وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وأن لا يحاذيه شيء، إلا أن له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا أيضاً خيال فج، ورأي معوّج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السيال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شيء وشيء، وليس كبقاء الموجود الطبيعي، بل لا نسبة لبقائه إلى بقاء سكان الجبروت، مما لا حالة منتظرة لهم. وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الداماء، والابصار من العين العمياء، والوعاية من الأذن الصماء؟.

[السبزواري]

المتكلمون يقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ويحملون الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شيء» على أنه كان تعالى ولم يكن شيء من العالم، ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئا فشيئاً تدريجاً، ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولا يمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم.. عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم «بالزمان المتوهم» تارة و«الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زماني متوهم أو موهوم، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعي فكي غير مجامع لوجوده واقع في ذاك الزمان المتوهم أو الموهوم.

ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانتزاعه، وبالزمان الموهوم هو ما لا فرد يحاذيه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات. [الآملي ج ١/ ٢٦١]

وَالْحَادِثُ الإِسْمِي الَّذِي مُصْطَلَحِيْ أَنْ رَسْمُ اسْمٌ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِيْ

﴿وَالْحَادِثُ الإِسْمِي الَّذِي﴾ هو ﴿مُصْطَلَحِي﴾ أي مما اصطلحت أنا عليه[1]، ﴿أَنْ رَسْمُ اسْمٌ جَا﴾ - بالقصر للضرورة - ﴿حَدِيثٌ﴾ أي جديد، إذ «كان الله ولم يكن معه شيء»، ولا اسم ولا رسم ولا صفة[2] ولا تعيّن، فحدث وجدّد، من المَرتبة الأحديّة، الأسماء والرُّسوم[3]. وكما أنّ كلّما جاء من ا سم ورَسم، حديث لم يكن فكان، كذلك مَطْموس[4] ﴿مُنْمَحِي﴾ عند مصير الكلّ إلى الملك الديّان؛ كما قال سيّد الأولياء علي: «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه».

١ - وبناءه على ان الوجود الحقيقي المنبسط ، بقول مطلق ، يعود الى الله ، ومن صقعه .

ولا يبقى للممكنات الا شيئية المهيات ، ونيل ذلك منوط بعناية الله تعالى ، وبالتذكر التام مع الاستقامة ، وبقواعد شامخة حكمية وعرفانية ، معرفتها بالرياضيات مشفوعة ، مثل مسألة أصالة الوجود ، وانه حيثية الاباء عن العدم ، ومسألة الوجود خير ، وان صرف الوجود لا ثاني له ، وانه اذا جاوز الشيء حده ، انعكس ضده ، كالقرب والظهور جاوزا فيه تعالى عن حدهما . انعكسا بعداً وخفاء . وهكذا كثرة التجليات لا حد لها ، فانقلبت وحدة . « وما امرنا الا واحدة » . ومثل ارجاع جميع الكمالات الاولى والثانية التي هي من الطواري والعواري ، في قوابل جميع الذراري ، من المواد المتنورة بها ، والمهيات المستنيرة بنور الوجود الى الله تعالى ، بأن توخذ في مقام تكثر الواحد ، بشرط لا . فترى بذواتها كأخواتها من العناصر العطلاء والمهيَّات الظلماء . فله البهاء والآلاء . واليه يرجع عواقب الثناء . فاعرف امك المستودعة فيها ودايع الحلى والحلل من النفوس وكمالاتها ، بل اصلك الجسماني الطبيعي وفقره وافلاسه ، بمعرفة خالتك الفاقرة الفاقدة لها ، بل ان شملتك العناية ، وصورت ممسوسا بروح الله ، لا تنس فقرك وبؤسك ، مثل اياز المتشرف بقرب الملك المحمود ، لم ينس جلبابه الرث الخلق ، وكان ناظراً اليه . وبالجملة ، فانظر الى مظاهر ذات الله وصفاته ، نظر مستغرب هايم حائر . وقل : « رب زدني فيك تحيراً » ، كمن نشأ في كهف ، ولم ير هذه الكمالات ، على المواد ولا الاشكال ولا سمع الاصوات ، ولا ادرك المدركات الاخرىٰ ، . وخرج حين كمال عقله ، ونظر الى السماء ، والارض وانوارهما الحسية والمعنوية ، فانه يصير مجذوبا ، او يكاد ان ينجذب ، فاذن تعرف ان الكل منه وبه وله واليه . وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدريجي ، سيما =

. . . . . .

= للاستدامة على النظر الذهولي ، والاعراض عن التدبر والتذكر ، وعدم التخطي في مقام توحيد الكثير ومقام تكثير الواحد ، حتى يعرفوا ان كل ما هو على المهيَّات ودايع .

وما الروح والجثمان الَّا وديعة ولا بدَّ يوماً أن تردَّ الودائع

وإلى هذا الإرجاع، يشبه قول علي عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر؟ أوله نطفة قذرة وآخره جيفة قذرة» وغير ذلك من القواعد النيّرة».

[السبزواري]

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبار الوجود مع محمول من المحمولات العقلية ، والصفة عبارة عن نفس ذاك المحمول العقلي .

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة ، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة . . . فالمحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد ، وهي طبائع كلية والوجود هوية شخصية . وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقلية بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهيَّة والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات .

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم. ولفظ « العالم » و « القادر » وغيرهما اسم للاسم . ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة . فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط .

[الآملي/ج ١/ ٢٦٥]

٣ ـ أي المفاهيم والمهيَّات . وهذا الحدوث يتعلق بالعقول الكلية ايضاً . لانها ايضاً مفاهيمها حديثة ، وان كان وجودها من صقع الربوبية .

[السبزواري]

٤ ـ اذ ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله ، لانه كعكس نقيض للأول .

[السبزواري]

تَبَايُنُ الْوَصْفِيِّ لَا الْعُزْلِي أثِر مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأَبِينَا لِلْبَشَرِ

وهذا الاصطلاح أخذته من الكلام الالهي: «إن هي إلّا أسماء سمّيتموها[1] أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها مِن سُلطان»[2]، ومن كلام أمير المؤمنين وسيّد الموحّدين علي (ع): «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة[3]، لا بَينونة عزلة»؛ كما قلنا: ﴿تَبَايُنُ﴾ ﴿الْوَصْفِي،[4] لَا﴾ التبّاين ﴿الْعَزلي أثِرَ﴾ أي رُويَ[5] ﴿مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأبينَا لِلْبَشَر﴾ أي ممّن عقله في

١ ـ أي، ان الممكنات الّا المهيّات التي هي اسماء الوجودات التي هي من صقع الحق تعالىٰ، والضمير وإن عاد إلى مهيات الأصنام، كاللّات والعُزّى، إلا أن الممكنات مهياتها كلها أصنام للعقول الجزئية والوهمية، بحسب الباطن، توقع نظرها في التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود.

[السبزواري]

٢ ـ سورة النجم/٢٣.

٣ ـ إن دعوى الحادث الأسمى يرجع إلى دعوى أمرين: (١) كون الوجود الامكاني من صقع الربوبي. (٢) ولا شيئية المهية في حد نفسها، فلا يكون معها محل للحكم بحدوثها أو قدمها. والدعوى الأولى مأخوذة من كلام مولى الموالي: «وحكم التمييز بينونة صفة لا عزلة». والدعوى الثانية مأخوذة من الكلام الالهي: «إن هي إلا أسماء سميتموها...».

[الآملي ج ١/٢٦٨]

٤ ـ كما أن مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنها متعلقة بالحق إيجاده لها، فالايجاد الحقيقي لا المصدري والنسبي عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وينوره أن كلا من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو أن الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيّات تباينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة الحالة التي عروضها في الخارج، بل الاتصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من وتو عارض ذات وجوديم.

[السبزواري]

٥ ـ فيكون كمستقر ومستَمِر ودُسُر في فواصل الآي، أو أَثَر بفتحتين، أي رواية اعتباراً لصنعة لزوم ما يلزم.

[السبزواري]

فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنَ لِشَيْءٍ كَمَا سَيُطْوَى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَيِّ
فَذِي الْحُدُوثَاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمَعُ لِمَا سِوَى ذِي الأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعُ

التاصل والكليّة بالنسبة إلى العقول في الفرعية والجزئية، كابينا آدم بالنسبة إلى الأجساد البشرية. فهو: صلوات الله عليه، أبُو العقول والأرواح، كما أن آدم صلى الله عليه وسلم أبو الأجساد والأشباح. ونعم ما قيل[1]:

وانّي، وإن كنت ابن آدم صورةً فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبّوتي
﴿فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلا كَونَ لِشَيء كَمَا سَيُطْوَى الْكُلُّ بِالقَاهِرِ طَيِّ﴾

تقرير وتثبيت للمقام، وإشارة إلى أنّ البداية والنهاية واحد، وإلى أنّ الطيّ باسمه القاهر، كما أنّ النشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدىء، المبدع، المنشىء، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

﴿فَذِي﴾ - اسم الاشارة - **﴿الحُدوثات التي مَرَّت جُمَع﴾** - تأكيد لـ «ذي» - **﴿لِمَا سِوَى ذِي﴾** أي صاحب **﴿الأمْرِ﴾** أي عالم المجرّدات **﴿والخلق﴾** أي عالم الأجسام والجسمانيّات **﴿تَقَع﴾** أي المجموع للمجموع. فلا ينافي أن يكون للبعض، وهو عالم الخلق، مجموع تلك الحُدوثات[2]، حتّى الزمانيّ الذي ما

---

١ - القائل هو ابن الفارض في (تائيته).

والمعنى: وإني أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت فرعه وابنه من حيث الصورة. وذلك لأن حقيقة الرسول ومعناه، وهو الروح التي نفخ منها نفخة في آدم، هي روحه ومعناه. فمعناه أصل معنى آدم.

[فاضل]

٢ - وإن كفى واحد منها، والحدوث الذي عليه اجماع المليّين حدوث ما، وإن كان هو الحدوث الذاتي، فصحّ عقيدة من أذعن لواحد منها في العالم. فكيف بصحة عقيدة من كان العالم عنده مواد جميع الحدوثات؟

[السبزواري]

. . . . . .

وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه، بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه تعالى[1].

بيانه أنّا سَنُبَرْهِن على إثبات الحركة الجوهريّة، وانّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدلة ذاتاً، سيّالة جوهراً، وأعراضها تابعة لها في التجدد وقابلها، متحدة معها في التحصل اتحاد الجنس مع الفَصل، سيّال بسيلانها. فالتغير[2] لا ينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها أيضاً[3]. والشيء السيّال، كلّ حد يلحظ منه مَحْفُوفٌ بالعدَمين، سابق ولاحق، وهما سيالان

---

١ ـ «بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء». وفيه إشارة إلى أنه لا بد لأهل التحقيق أن يجمعوا بين الأوضاع، أي الأوضاع البرهانية والدينية. ومعلوم أن إثبات الصانع اسّ المطالب، وبعده إثبات المعاد، ولزوم المجازات، والطريق إليهما عند أهل الظاهر من المتشرعة الحدوث. فالحادثات لا بد له من محدث. وأيضاً الحادث داثر زايل. ومسلك الامكان دقيق بالنسبة إليه على الجمهور، هذا حكمة الحدوث. لكن ينبغي أن لا يقف العاقل «على شفاجرف هار». ولا ينهار في نار الاعتقاد بامساك الجود، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان. ولا يصير مصداقاً لقول القائل: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء. فالقول بالحدوث الجامع ما نبينه من التجدّد الذاتي لجميع العالم. ومثله في الجمع القول بالحدوث الدهري.

[السبزواري]

٢ ـ تلميح إلى أن القياس المشهور: أن العالم متغير، وكل متغير حادث، هذا معناه. وكذا قول المتكلمين: إنّ الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين. وكل ما لا ينفك عن الحوادث، حادث. المراد به هذا التجدد الذاتي.

[السبزواري]

٣ ـ أوضح السبزواري هذه النقطة في (شرح الأسماء الحسنى) فقال: «فالعالم حادث بمعنى نفس الحدوث، كالأبيض الحقيقي والمضاف الحقيقي، لا ذات له الحدوث. نعم، لو كان السيلان في أعراض العالم، لا في جواهره، لأمكن أن يقال: العالم حادث بمعنى ذو حدوث. وليس فليس».

[فاضل]

جُـزْئِيَّـةٌ كُلِّيَّـةٌ، جُـزْءٌ وَكُـلٌّ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثُـلِ

زمانيّان، لأن وعاءهما وعاء الوجودين المكتنفين به، وهذان الوجودان سيالان. وقَد عرفت أنّ وعاء السيالات زمان. فذلك الحدّ مَسبوق الوجود بالعدم الزّماني. وهكذا في أجزاء ذلك الحدّ، واجزاء أجزائه. وهكذا فيما يلي ذلك الحد من الطرفين، وما يلي ما يليه. ففي كل حد من حُدود الطبائع السيّالة لا صحّة لسَلب المَسبوقية بالعدم الزّماني. وكذا في الكل المجموعي[1]، إذ لا وجود له سوى وُجُود الأجزاء، ولا سيّما في الممتدّات القارّة والغَير القارّة، المتوافقة الأجزاءِ، والموافقة للكل في الحدّ والإسم. فحكمه حكمها. وكذا في الكليّ الطبيعي منها[2]، إذ لا وجود له سوى وجود الأشخاص. ولذا قلنا: ﴿جُزئِيّةٌ﴾ و ﴿كُلِيّةٌ﴾ ويمكن أن يقرء كلّ واحد منهما مضافاً إلى الضمير، على أن يكون بدل تفصيل ممّا سوى ﴿جُزءٌ وكُلّ﴾.

ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التبدل الذاتي، أن يكون كل طبيعة وكل صورة نوعيّة ذواتاً متخالفة، قلنا: ﴿وكانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ﴾ سيّال بالذات والصفات ﴿بِالْمُثُلِ﴾ النوريّة[3]، كما أنّ حفظ كل بدن شخصيّ

---

١ ـ والحاصل أن العالم الطبيعي من الفلك الأطلس، وما فيه إلى المركز، وما تعلق به من النفوس بما هي نفوس، حادث. إذ العالم عوالم، والحادث حوادث، كل منها مجموع خاص. فللعالم أول، بل أوائل، وله مسبوقية بالعدم، بل مسبوقيات بالاعدام. وسيجيء أن الفيض منه دائم ومتصل، والمستفيض داثر وزائل.

[السبزواري]

٢ ـ وما قال كثير من الفلاسفة: إن النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الأشخاص، ففيه أن النوع ليس بموجود على حده. والموجبة لا بد من وجود موضوعها. بل ليس له حدوث على حده أيضاً لذلك. نعم، وجه الله قديم ومحفوظ، فما من صقع الله قديم، والخلق وما من ناحيته حادثة.

[السبزواري]

٣ ـ وهي أنوار الله، نور الأنوار. فالثبات الذي ترى في العالم السيال بمعية نور الحق المتعال. «وهو معكم أينما كنتم». [السبزواري]

. . . . . .

انساني ووحدته وثباته، مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنفُوس الناطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لما اتصل كلّ منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثابت على حالة واحدة الذي هو كروح وهذا كجسده[1]، أو كمعنى وهذا كصُورته وعبارته، أو كأصل غير مخالط وهذا فرعه: «والله من ورائهم محيط»، لا جرم حفظت وحدته وثباته بذلك الإشراق.

١ ـ أو كشعلة مصباح، ثابت في محفل، يحاذيه مرائي، يخرجها يد الغيب من بيت مظلم متوالياً. فتمرّ بقبالة وجهه، ويدخلها بيتاً مظلماً آخر. وإنما قلنا «مظلم»، لما ورد أن الله خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره، أو كشمس وقع عكسه على ماء جار يستضيء جميع أجزائه بعكس الشمس بالتناوب والتعاقب. بيت:

قرنها برقرنها رفت أي همام وين معاني برقرار وبردوام
شد مبدل آب أين جو جندبار عكس ماه وعكس اختر برقرار
[السبزواري]

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأَقْوَالِ فِي مُرَجِّح حُدُوث الْعَالَم فِيْمَا لا يَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِي اتَّخَذَ

﴿مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ﴾[1] أي حدوث العالم، ومخصصه بوقت مخصوص ﴿ذَاتُ الوَقْتِ﴾ ونفسه ﴿إذْ لا وقْتَ قَبْلَه﴾ ﴿وذا﴾ القول ﴿الْكَعْبِيّ﴾[2] من المتكلمين ﴿اتّخذ﴾ وارتضاه. وفيه انّا ننقل الكلام إلى نفس الوقت: لم وقع فيما لا يزال، وعلّته فيما لم يزل؟.

﴿وَقِيْلَ﴾ ـ القائل هو المعتزلي ـ إنّ المرجح ﴿عِلْمُ رَبّنَا﴾ تعالى وتقدّس ﴿بِالأَصْلَح﴾ أي بان الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال. وفيه أنه: أيّة مصلحة في امساك الفَيْض والجود عنه بما لا نهاية له؟.

---

١ ـ لو كان العالم حادثاً، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي، والواقع في عرض العالم، بحيث مضى على وجود ألف سنة، أو ألف ألف سنة، وعلته أزلية تامة غنية، لزم التخلف. فربط هذا الحادث بالقديم، تعالى شأنه، فيه اشكال، يسمى الداء العيا. فيطالب المخصص للحدوث. فالكعبي جعله نفس الوقت. يعني كما أن ذاتي يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة، ولا يقع في يوم الاحد، كذلك ذاتي اصل الوقت، وقوعه فيما لا يزال. ولا يمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم. فحدث العالم فيما لا يزال والمخصص هو الوقت. وفيه انه، لم تخلف الوقت؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولا عد لمضيه كسبق الواجب تعالى؟ ولا نقول: لم لم يقدم؟ بل نقول، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله؟ مع ان قوله «لا وقت قبله» وهم لان العدم الذي في عرضه قبله بالزمان، فلزم من رفعه وضعه بل اذا كان العدم مقابلا، فاما لا يجتمع مع وجود الوقت، والموقوت بالذات، فهو الزمان، او بالعرض، فيستلزم الزمان.

[السبزواري]

٢ ـ هو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي. [فاضل]

وَقِيلَ عِلْمُ رَبِّنَا بِالأَصْلَحِ وَالأَشْعَرِيُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا شَيْءَ مِنَ الذَّاتِيِّ جَا مُعَلَّلا

﴿والأشْعَرِيُّ النّاف﴾ ـ مبتدأ وخبر ـ ﴿لِلْمُرجِّح﴾ لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، بل لا علية ومعلوليّة عنده[1]، وترتب المعاليل على العلات بمحض جَرى العادة. وبشاعة هذا القول مما لا يحتاج إلى البيان.

﴿وَعِنْدَنَا الْحُدوثُ ذاتيٌّ﴾ إذ قد عرفت أن الحدوث والتجدد[2] طبيعي وذاتي للعالم الطبيعي، ﴿ولا شَيء مِنَ الذاتيّ جامُعَلّلا﴾ فلا مخصص للحدوث.

١ـ الظاهر ان الأشعري ينكر العليَّة والمعلوليَّة بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض، لا بين الاشياء وبين الحق تعالى، بل هو يقول بانحصار العليَّة بينه تعالى وبين العالم، وانما ترتبت المعاليل على علتها بمحض جري العادة.

فعند إضائة السراج، مثلا، هو تعالى يخلق الضوء من غير مدخلية السراج فيه أصلا، بل له ان يخلقه بلا سراج، وانما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضائته، وأبى الله الا أن يجري الامور بأسبابها.

[الآملي ج ١/ ٢٧٤]

٢ ـ لما كان التأسيس خيراً من التأكيد، كان الحدوث هو الدهري، والمتجدد: الحدوث التجددي للطبايع، وذاتيته ظاهر، وذاتية الدهري، معناها ان ذاتي العالم الطبيعي وقوعه في صف فعال العوالم الطوليَّة، وكونه بعد الاعدام الواقعيَّة.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَقْسَام السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

اَلسَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بالشَّرَفِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ ثُمَّ الَّذِيْ يُقَالُ بِالْمَهِيَّةِ

وينقسم مقابلاه أيضاً بحسب انقسامه بلا تفاوت. ولذا لم نتعرض لهما. ولما كان التقدم والتأخر مأخوذَين في مفهوم القدم والحُدوث، وهما على انحاءٍ، أردفنا مبحثه بمبحثه.

﴿السّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ﴾ وهذا من أقسام السبق. هو السبق الانفكاكي[1] في الوجود، سواء كان السابق واللاحق غيرُ مُجتمعين بالذات، كالأزمنة، أو بالعرض كالزمانيّات.

﴿و﴾ مِنهُ ﴿السّبقُ بِالرُّتْبَةِ﴾ أي بالتّرتيب.

﴿ثُمَّ﴾ منه السّبق ﴿بِالشّرَف﴾ كتقدّم الفاضل على المَفضول.

﴿و﴾ منه ﴿السّبْقُ بِالطّبْعِ﴾ وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول.

﴿و﴾ منه السبق ﴿بِالْعِلِيّةِ﴾ وهو تقدم العلة التامة على المعلول. وهي لا تنفك عن المعلول. ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصلٌ للمعلول من العلة، ولا عكس. فيقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، بتخلل الفاء.

﴿ثُمَّ﴾ منه السّبق ﴿الَّذِي يُقَالُ لَه﴾ السبقُ ﴿بِالْمَهِيّة﴾ والسبق بالتجوهر،

---

١ ـ أي العرضي الزماني، والقرينة انَّ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه. وحق الانفكاكي ما في الزمانيات والمكانيَّات. ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن جميع الصوَّر. ولا يطويان الا بيد التجرّد، وفسحة قدم الكليَّة. واما الانفكاك الطولي في السبق الدهري، فهو، وان كان واقعياً، فلا يخلو عن اجتماع من حيث ان التالي واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع للتالي بنحو اعلىٰ. [السبزواري]

وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّذُ كَانَ عَمّ بِـذِي الثَّلْثَـةِ الأَخِيْـرَةِ انْقَسَمَ
بِالذَّاتِ إِنْ شَيْءٌ بَدَا وَبِالْعَرْضِ لِاثْنَيْنِ سَبْقٌ بِـالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ

وهو تقدّم علل القوام على المَعلول[1] في نفس شيئيّة المهيّة وجَوهر الذات، كتقدم الجنس والفَصل على النّوع، والمهيّة على لازمها[2]، والمهيّة على الوُجود عند بعض.

﴿والسّبْقُ بِالذّاتِ هُوَ اللَّذّ كَان عَمّ﴾ أي لَيْس قسماً على حدة من السبق، بل هو القدر المشترك الذي ﴿بِذي الثّلثَة الأخيْرة﴾ أعني ما بالطبع وبالعليّة وبالمهيّة ﴿انْقَسَم﴾ في المشهور.

ثمّ من السَبق قسم آخر، وهو أنّه ﴿بِالذّاتِ إنْ شَيءٌ بَدا وبِالْعَرض﴾ ﴿لإِثْنَيْنْ﴾ على سبيل التَوزيع، أي، أنْ ظهر حكم لواحد من شيئين بالـذات ولآخر منهما بالعرض، كالحركة بالنّسبة إلى السفينة وجالسها، فحينئذٍ ﴿سَبْقٌ بِالْحَقِيقَة انْتَهَض﴾[3] وهذا المسمّى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ وهُو غير جميع الأقسام، إذ في الكلّ، كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصف بالملاك بالحقيقة، ولا صحّة لسَلب الاتصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتصاف المتأخر بالملاك مجازاً، من باب الوَصف بحال المتعلّق[4]، ويكون السلب صحيحاً، كسَبْق الوجود على المهيّة، على المذهب المنصور. فان التحقق ثابت للوجود بالحقيقة، وللمهيّة بالمجاز وبالعرض.

---

١ ـ فلو جاز تقرر المهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمتين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها. ولا وجود فرضاً، حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. [السبزواري]

٢ ـ هذا وما بعده عطف على علل القوام. [السبزواري]

٣ ـ الحقيقة هنا ما يقابل المجاز. [السبزواري]

٤ ـ بخلاف مثل حركة المفتاح المتأخرة عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. [السبزواري]

وَالسَّبْقُ فَكِّيّاً يَجِيْ طُولِيّاً سُمِيَّ دَهْرِيّاً وَسَرْمَدِيّاً

﴿والسّبْق﴾ حال كونه ﴿فكيّاً﴾ كالزماني، ولكن انفكاكه ﴿يجي طُوليّاً﴾ لا عرضيّاً، كما مرّ، ﴿سُمِّي دهْرياً وسَرمَديّاً﴾ هذا قسم آخر من السبق، قد زاده السيد المحقق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ وهو غير السّوابق، إذ في الكلّ غير الزماني، المتقدم والمتأخر مجتمعان في الوجود، أو غير آبيَين عن الاجتماع[1]، وفيه اعتبر الانفكاك، لا على وجه مُعتبر في الزّماني.

إذا عرفت هذا، عرفت أن قدح المحقق اللاهيجي[2] ـ رحمة الله عليه ـ فيه مَقدوحٌ[3]، بشرط الرجُوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري.

---

١ ـ كما تقدم في العلّة الناقصة.

[السبزواري]

٢ ـ صاحب الشوارق فهم من كلام السيد [الداماد] أنّه يريد انكار التقدم بالعليّة في تقدمه تعالى على العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلية انما هو العقل، وأنه يتمشى في متقدم يمكن ان يكون له المرتبة العقلية، أي يمكن ان يتحقق في العقل، كالعلة الممكنة بالقياس الى المعلول الممكن، والواجب تعالى شأنه حيث انه ليس له المرتبة العقلية ولا يمكن ان يدرك بالكنه، فلا يكون له تقدم بالعلية.

فأورد عليه بما حاصله انه ليس معنى كون التقدم بالعلية في المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر في التقدم بالعلية يجب ان يكونا في العقل، بل معناه كون الحكم بهذا التقدم، انما هو للعقل بخلاف ساير التقدمات، سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل ـ كما في العلة والمعلول الممكنين كحركتي اليد والمفتاح ـ اولا، كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا، فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج، لا بحسب الذهن، بمعنى أن العقل يحكم بأن حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح، لا بحسب الذهن، وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول.

ولا يخفى ان ما اورده على المحقق الداماد غير وارد عليه.

[الآملي ج ١/ ٢٨٠]

٣ ـ وسنوضحه عند نقل عبارة السيّد، ان شاء الله تعالىٰ.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الأَقْسَام

وَلَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا بِرُتْبَةٍ طَبْعاً وَوَضْعاً قُسِّمَا

﴿وَلا اجْتِمَاعَ فِي﴾ السّبق ﴿الزَّمَانِي﴾ بنحو الامتداد السيلاني[1] ﴿وَمَا﴾ أي سَبْق ﴿بِرُتْبَةٍ، طَبْعاً﴾[2] وهو السبق بالرتبة العقلية ﴿وَوَضْعاً﴾ وهو السبق

---

١ ـ هذا كالفرد الخفي ، وهو التقدم والتأخر في نفس أجزاء الزمان ، فاذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصالية ، ففي الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر ، باعتبار الزمان ، لم يكن اجتماع بالطريق الاولى ، لانفصالها ، كتقدم الطوفان علينا .

[السبزواري]

قد عرفت ان السبق الزماني كان عند الحكماء أعم من سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض ، كسبق الأمس على اليوم ، وسبق الزمانيات بعضها على بعض ، وان السبق في الأول كان ذاتياً وفي الثاني عرضياً بتوسط الزمان .

فقوله : (بنحو الأمتداد السيلاني) إشارة الى القسم الأول .

وإنما أشار اليه ـ قال في الحاشية ـ لأنه كالفرد الخفي ، لانه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية ، فهو شخص واحد ، ومع تشخصه ووحدته لا يجتمع اجزائه في الوجود لما فيه من التجدد والسيلان ، ففي زمانيْين الذين لا وحدة لهما ، كحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم ، يكون الانفكاك أظهر .

[الآملي ج ١/ ٢٨٠]

٢ ـ أي ما يكون ترتبه بالطبع ، وان لم يكن سبقه طبعياً ، لانه في مقام بيان السبق الرتبي لا الطبعي .

[الآملي ج ١/ ٢٨١]

وَأَوَّلٌ كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوانِ وَالثَّانِ كَالتَّرْتِيبِ فِي الْمَكَانِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ كَاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرِ

بالرتّبة الحسيّة، ﴿قُسِّمَا﴾ ﴿وَأَوَّلٌ﴾ أي ما بالترتيب الطبيعي ﴿كَالْجِسْمِ وَالْحَيْوَانِ﴾ وهكذا في الأنواع والأجناس المترتبة من أية مقولة كانت[1]. ﴿وَالثَّانِ﴾ أي ما بالترتيب الوضعي ﴿كَالتَّرْتِيبْ فِي الْمَكَانِ﴾ كتقدم الامام على المأموم. ﴿وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ كَاثْنَيْنْ﴾ أي كما في اثنين[2] ﴿وَالْوَاحِدِ مِنْهُ﴾ أي من الإثنين ﴿اعْتَبِرِ﴾ ـ بصيغة الأمر. وفيه إشارة إلى اجتماع هذين القسمين من السبق هنا. فان اعتبر الوجود في الواحد والاثنين، وان الواحد علة ناقصة بوُجوده لوُجود الإثنين، فالسبق بالطبع. وان اعتبر نَفْس شيئيّة مفهومهما والتيام هذا المَفهوم المركب من هذا المفهوم البسيط، فالسبق بالتجوهر.

---

١ ـ كما في الكم المطلق، ثمَّ المتصل المقداري، ثم القارّ، ثم الممتد في الجهتين فقط، ثمَّ المستوى في هذا السطح، وكما في الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع في هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات.

[السبزواري]

٢ ـ إن الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين: (١) بالطبع، اذا لوحظ وجودهما، و(٢) بالمهية والتجوهر، اذا لوحظ نفس مفهومهما ومهيتهما.

[الآملي ج ١ /٢٨٢]

غُرَرٌ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

مِلَاكُهُ الزَّمَانُ فِي الزَّمَانِيِّ وَالْمَبْدَأَ الْمَحْدُودَ خُذْ لِثَانِي
فِي الشَّرَفِي الْفَضْلُ وَفِي الطَّبِيعِيِّ وُجُودُ الْوُجُوبُ فِي الْعِلِّيِّ

وهو المسمى عندهم بالملاك. وهو مشترك بين المتقدم والمتأخر، ويكون منه شيء[1] للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء إلا وهو حاصل للمتقدم.

﴿مِلاكُهُ﴾ أي ملاك السبق، هو الانتساب إلى ﴿الزّمَانِ فِي﴾ السبق ﴿الزماني﴾ سواء كان في نَفس الزمان[2]، أو في الشيء الزماني. ﴿وَ﴾ الانتساب إلى ﴿المَبْدء المَحْدود خُذْ﴾ ملاكاً ﴿لِثاني﴾ أي السبق بالرتبة، كصدر المجلس في السبق بالرتبة الحسية، أوِ كالشخص أو الجنس العالي في السبق

---

١ ـ مثل الوجوب، فلم يجب المعلول الاَّ وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته في مرتبة لم يجب بعد معلولها. والنسبة إلى الصدر لم تحصل لمن تأخر، إلا وقد حصلت لمن تقدم عليه. وهو من يلي الصدر، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم، بنحو أولوية وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس عليه.

[السبزواري]

٢ ـ كما إذا جُعل الزمان مبدءاً محدوداً، كالآن الحاضر، مثلاً، ينسب إليه الزمان الماضي أو المستقبل. ولكن يختلف الحكم بالنسبة إلى الماضي والمستقبل. فإن الأقرب إلى الآن الحاضر في الماضي متأخر والأبعد عنه متقدم، وفي المستقبل بالعكس، فالأقرب إلى الآن الحاضر فيه متقدم والأبعد عنه متأخر.

[الآملي ج ١/ ٢٨١]

فِي سَادِسٍ تَقَرُّرَ الشَّيْءِ مِـزَا فِي السَّابِعِ الْكَوْنَ وَلَوْ تَجَوُّزاً
فِي الثَّامِنِ الْكَوْنَ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وَفِي وِعَـاءِ الـدَّهْـرِ لِلْبَـدَائِـعِ

بالرتبة العقلية. ﴿ فِي﴾ السبق ﴿الشّـرفي﴾ الملاك هـو ﴿الْفَضْلُ﴾ والمـزية ﴿وفِي﴾ السبق ﴿الطبيعي﴾ الملاك ﴿وُجُودٌ﴾ والملاك هـو ﴿الوُجُـوبُ فِي﴾ السبق ﴿العلّي﴾.

﴿فِي سادِسٍ﴾ وهو السبق بالتجوهر[1] ﴿تَقَرّرَ الشّيء﴾ وقوامه ﴿مِزا﴾ للملاك ـ مؤكد بالنون الخفيفة ـ ﴿فِي السّابع﴾ وهو السبق بالحقيقة، الملاك هو ﴿الْكَونُ وَلَوْ تَجَوُّزاً﴾ أي مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتى يكون مشتركاً بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو. ﴿فِي الثّامِنِ﴾ وهـو السبق الدهري والسرمدي، الملاك هو ﴿الْكَونُ بِمَتْنِ الواقِعِ﴾ وحاق الأعيان ﴿وفِي وِعَاءِ الدَّهْـرِ﴾ ـ الاضافـة بيانيّـة ـ ﴿لِلْبَدائِـعِ﴾ أي وعاء الـدهر مخصـوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الأولى أعني «متن الواقع» فانه يشمل السرمدي.

قال السيد ـ قدّس سرّه ـ في (القبسات): «وإذ تبين أن الوُجود الأصيل في مَتن الأعيان عَين مهيّة الباري الحقّ ونَفْس حقيقته، فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العَيني هناك واحد[2]، وموجوديّته سُبحانه في حاق كبد الأعيان ومَتن

---

١ ـ الملاك في السبق بالتجوهر هو تقرر الشيء وقوامه. فالتقرر والقوام يكون للمتقدم وليس للمتأخر، ولا يكون للمتأخر إلاوهو للمتقدم.

قال المصنف في حاشيته على الكتاب: فلو جاز تقرر المهيّات منفكّة عن كافة الوجودات، لكانت مهية الجنس ومهيّة الفصل متقدمين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها، ولا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر.

[الآملي ج ١/ ٢٨٢

٢ ـ بمعنى أن لا مرتبة عقلية لله جل وعلا، لامتناع حصوله في شيء من المدارك، لأنه تعالى بكل شيء محيط والمحيط لا يصير محاطاً، والحصول في المدارك يكون بإحاطة المدرِك بالمدرك.

[فاضل]

خارج الأذهان، هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة، فالموجودية المتأصلة في حاقّ الأعيان ومَتن الخارج في العالم الرّبوبي، بمنزلة مَرتبة ذات الإنسان ومهيّة العقل مثلاً، من حيث هي هي في عالم الإمكان. فإذن تأخر العالم[1] عن المرتبة العقلية لذاته الحقة، جلّ سُلطانه، تأخّراً

---

١ ـ يريدان هذا التقدم لا يرجع إلى ما بالعلية، بل يرجع ما بالعلية في الحق إلى التقدم السرمدي إذ لا مهية له، سوى الوجود الحقيقي الذي هو حاق الواقع. والتقدم بالعلية يكفي فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لمهية العلة، متقدمة على المرتبة العقلية لمهيّة المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الّا تخلل الفاء بحكم العقل في المهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما في أكثر التقدمات الأخرى، على ما صرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفي تقدم العلة التامة على المعلول. ففي تقدم العقل الكلي على النفس الكليّة، تقدم مهيّته على مهيّتها، بحسب المرتبة العقليّة بالعليّة. ومجرد ذلك لا يأبى عن الاجتماع في الوجود، بحسب نشأة واحدة. لكن تقدمه وتأخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك. فان نشأته في الدهر الأيمن الأعلى، ونشأتها في الدهر الأيمن الأسفل. وكأنها تأخرت عنه بألف سنة، كما ورد انه «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدي، فالعالم متأخر عنه، تأخراً انفكاكياً لا يقاس، إذ لا حدّ له. «ومن حدّه فقد عدّه» وقد مضى الأيام الستة في البين، «وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون». بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة». وما قال، قدّس سرّه، إن وجوده بمنزله ذات الإنسان ومهية العقل، معناه أنه كذلك في التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع في حاق الأعيان، متقدم على وجود العالم المتأخر، تأخراً انفكاكياً دهرياً عنه، لا كما في المواضع الأخرى، من التقدم بالعلية، لأن المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود لا بحسب المرتبة العقلية.

[السبزواري]

يعني تأخر العالم عنه تعالى تأخر انفكاكي، لا يجتمع فيه المتقدم والمتأخر. فيكون تأخراً سرمدياً، ولا يمكن أن يكون تأخراً بالعلية لاعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر في السبق بالعلية. وحيث لا يمكن اجتماع الحق مع العالم في الوجود بل التفكيك بينهما ثابت طولاً، فلا جرم لا يكون تقدمه على العالم بالعليّة.

[الآملي ج ١/٢٨٣]

بالمعلولية، هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه سُبحانه، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان».

ثمّ قال: «وليس يصحّ أن يقاس ما هُنالك بالشمس وشعاعِها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية، والمعيّة في الوُجود بحسب متن الأعيان كما تمور به الألسن مَوراً، وتفور به الأفواه فوراً، لما قد دريت أن المرتبة العقلية ذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في مَتن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي. وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح، مثلاً. فاخفض جناح عَقلك للحق ولا تكونَنَّ من الجاهلين» انتهى.

الفريدة الرابعة

في الفعل والقوّة

غُرَرٌ فِي أَقْسَامِهِمَا[1]

عَلىٰ صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ مِنْهَا الَّذِي مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ

﴿عَلىٰ صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَت﴾[2]، نذكر بعضها الذي هو أكثر تداولاً بينهم. ﴿مِنْهَا﴾ الصنف ﴿الَّذي﴾ هو ﴿مُقَابِلِ الفِعْلِ ثَبَت﴾ كما يقال: اليهولى أمر بالقوة. ﴿كَذا﴾ منها الصنف ﴿الّذي يُقَابِلُ الضَّعْفَ﴾ كما يقال:

١ ـ الذي يستفاد من مجموع كلماتهم أن لفظ « القوة » يقال بالإشتراك على معان ستة: ـ

١ ـ الشدة، يقابلها الضعف.

٢ ـ القدرة، يقابلها العجز.

٣ ـ اللاإنفعال، يقابله الانفعال.

٤ ـ مبدء التأثير، يقابله لا مبدء التأثير.

٥ ـ الامكان، يقابله الفعل.

٦ ـ الخط الذي من شأنه أن يكون ضلعاً لمرّبع عند المهندسين.

[فاضل]

٢ ـ الصنف محمول على معناه اللغوي والعرفي، وهو ما يرادف القسم، لا حقيقته الاصطلاحية، لان بعض الأقسام فيها التباين وغاية الخلاف، مثل القوة التي تقابل الفعل، فانها عدم، الّا انها عدم شأني، وتهيؤ، والقوة الفاعلة، والقوة المنفعلة، بينهما تباين. ثمّ اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضيّة المتقومة بالمحل المستغنى، كالحرارة والبرودة، وبين القوة المؤثّرة والمبدء للتغيّر، وبين القوة المسمّاة بالقدرة، عموم وخصوص. ـ

[السبزواري]

كَذَا الَّذِي يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغَيُّرِ اعْلَمَا
وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَا وَإِمَّا فَاعِلَةً

الواجب تعالىٰ فوق ما لا يتناهى قوةً[1] . وبهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ﴿وَ﴾ كذا منها ﴿مَا﴾ أي صنف، ﴿يَكُونُ مَبْدَءَ التَّغَيُّرِ﴾ في شيء آخر، من حَيث هو آخر[2] ﴿اعْلَمَا﴾ وبهذا المعنى تطلق على مبادي الآثار، كقوى النفس وغَيرها.

﴿وَقُوَّةٌ إما بَدَتْ مُنْفَعِلَة لِشَيءٍ﴾[3] واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً[4]، هو الحركة الوضعية، ﴿أو أَشْيَاء﴾ محدودة، كالقوة الانفعالية في الحيوان، أو غير متناهية كقوة الهيولي الأولى[5]، ﴿وَإِمَّا فَاعِلَة﴾ لشيء

١ـ أي شدة. فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة: (١) المتناهي شدةً، و(٢) ما لا يتناهى شدة، و(٣) فوق ما لا يتناهي شدة : والواجب تعالى هو الأخير.
[الآملي ج ١/٢٨٥]

٢ ـ قيد الحيثية ـ أعني «من حيث هو آخر» إنما هو لأدخال ما إذا كان الشيء الواحد فاعلاً ومنفعلاً، كما إذا كان معالجاً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتنعاً لاستحالة أن يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لأن جهة الفعل جهة الكمال والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهة إستحالة أن يكون الشيء من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. [الآملي ج ١/٢٨٥]

٣ ـ نريد أنه تطلق «القوة» مع قيد المنفعلة، وكذا القوة الإنفعالية على نفس القابل، كما أطلقت «القوة» في الأول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولى الأولى، وعلى الهيولى المجسّمة، وعلى كل مادة. [السبزواري]

٤ ـ إنما انحصر قبول المادة الفلكيّة بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمّية والكيفية عليها. أما الحركة الأينية، فلأنها حركة من جهة إلى جهة أخرى، ولا جهة للجسم الفلكي حتى يتحرك إليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الأفلاك.

وأما الحركة الكيفية، فلأن الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. [الآملي ج ١/٢٨٦] =

فَمَبْدَأُ الأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ عَدِيمَ دَرْكٍ قُوَّةٌ لِمَا نَبَتَ
وَمَعَ شُعُورٍ قُدْرَةَ الْحَوَانِ سِمْ بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ رُسِمَ
وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسُ السَّمَا

واحد أو أشياء متناهية، كالقوة الفاعلة في الفلك والحيوان[1]، أو غير متناهية، كالقوة الفاعلة الواجبة القديرة على كُل شيء.

نريد أن نقسم القوة الفاعلة بأنها اما مبدء أفعال، وأما مبدء فعل واحد، والأول أما مع الشعور أو عديمه؛ والثاني أيضاً اما مع الشعور أو عديمه. ثم العديم من الثاني أما متقوم بالمحل، أو مقوم له؛ والمقوم أما في البسيط، أو في المركب. فقلنا: ﴿فَمَبْدَءُ الأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ﴾ ـ حال من «الأفعال» ـ ﴿عَدِيمَ دَرْكٍ﴾ ـ حال من المبتدأ ـ ﴿قُوَّةٌ﴾ ـ خبر المبتدأ ـ ﴿لِمَا نَبَتْ﴾ أي نباتيّة. ﴿وَمَعَ﴾ كون مبدء الأفعال ذا ﴿شُعُورٍ﴾ فتلك القوّة ﴿قُدرَةُ الْحَيْوَانِ سِمِ بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَ﴾ صحة ﴿تَرْكِهِ رُسِمِ﴾ القدرة. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد أشرنا إلى أن هذا الرسم لقدرة الحيوان، كما صرح به الشيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافاً للمتكلمين.

﴿وَمَبْدَءُ﴾ الفعل ﴿الْوَاحِدِ إِن لَمْ يَعْدَ مَا﴾ مؤكد بالنون الخفيفة، كقوله: «يحسبه الجاهل ما لم يعلما» ـ ﴿بِفِعْلِهِ﴾ متعلّق بقولنا: ﴿الشُّعُور،

---

٤ ـ الإضافة بيانية [السبزواري] ويعني بذلك أنها قوة هي عين الهيولى

[فاضل]

١ ـ ناظرة إلى شيء واحد. ففعلها مع كونه غير متناه متصل واحد، وشأنها على وتيرة واحدة. فمنها ما يحرّك إلى الغرب، لا يدع شأنه، ومنها ما يحرك إلى الشرق، لا يغادر شغله، وما يحرّك سريعاً لا يصير بطيئاً، وما يحرّك بطيئاً لا يسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة اللّه تبديلاً»، فهي كملائكة «منهم ركّع لا يسجدون، ومنهم سجّد لا ينتهضون».

[السبزواري]

إنْ يَعْدَمِ الـدَّرْكَ وَقَوَّمَ الْمَحَلَّ طَبِيعَةٌ إنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ
وَصُورَةٌ نَوعِيَّةٌ إذَا انْفَرَضَ مُرَكَّباً وَدُونَ تَقْوِيمٍ عَرَضْ
فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِ كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَإِ الْمَبَادِيْ

ذَا نَفْسُ السَّمَا﴾ فانها مصدر للفعل على وتيرة واحدة. ﴿إنْ يَعْدِمِ﴾ مبدء الواحد[1] ﴿الدّرْكَ وقَوَّم الْمَحَلّ﴾ فهو ﴿طَبِيعَةٌ، إنْ في﴾ المحل ﴿الْبَسِيطِ﴾ كالماء ﴿قَدْ حَصَل﴾ ﴿وَ﴾ ذلك المبدء المقوّم ﴿صُورةٌ نَوْعِيّةٌ إذا انْفَرَضَ مُركّباً﴾[2] أي في مركب، أو فرض المحلّ مُركّباً ﴿وَدُونَ تَقْوِيمٍ﴾ من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقوماً به، فهو ﴿عَرَض﴾ فالحرارة، مثلاً، من حيث انها مبدء التسخن في آخر، قوة. ﴿فَتِلْكَ﴾ المبادي المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلق، ﴿مَعَ﴾ مبادي ﴿مُفَارِقِي المَواد﴾ كلية، ﴿كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَءِ الْمَبَادي﴾ تعالى شأنه[3].

---

١ ـ القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور على قسمين:

الأول: أن تكون صورة مقوّمة لمحلّها الذي هي فيه. وهي أيضاً على قسمين:

أ ـ إن كانت في الأجسام البسيطة تسمى بالطبيعة، مثل الصورة النارية والمائية.

ب ـ وإن كانت في الأجسام المركبة تسمى بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة في الأفيون.

والقسم الثاني أن تكون عرضاً بالمحلّ الّذي هو فيه، وذلك مثل حرارة النار وبرودة الماء.

[الآملي ج ١/٢٨٧]

٢ ـ هذا أصل الوضع، عند أرباب المعقول. لكن كثيراً ما يستعمل الصورة النّوعية في طبايع البسائط، بوضع تخصصّي أو بالتجوّز.

[السبزواري]

٣ ـ فالمهيات الجبروتية، إذا اعتبرت بمجرد شيئية المهيّة، كانت أرضاً بيضاء مشحونة من جنود اللّه العلامة، صافين بين يدي اللّه. وكذا الصورة الجسميّة، إذا أخذت فقط وبشرط =

لِلْقُـدْرَةِ انْسِبْ قُـوَّةً فِعْلِيَّـةً إنْ قَـارَنَتْ بِـالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّـةِ

ولمّا ذكرنا أن صحة الصدور واللاصدور تفسير لقدرة الحيوان، أردنا أن نذكر ما هو المعتبر في القدرة مطلقاً، حتى يشمل قدرة الواجب بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات[1]. فقلنا: ﴿لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوَّةً فِعْلِيَّة﴾ أي القوة المؤثرة، ﴿إنْ قَارَنَت﴾ القوة ﴿بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ﴾ فالمعتبر في القدرة مطلقاً إصدار الفعل عن علم ومشية، كما قال الحكماء: «القادر هو

= لا، وينظر إليها العقل، ويجدها كقاع صفصف، مدحواً من المركز إلى المحيط، لا يرى فيها «عوجاً ولا امتاً» كانت معسكراً لجنود الله العمّالة. وذلك، إذا نظر إلى هؤلاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش علم الله، بل بنظر أشمخ، جميعهم درجات قدرته الفعليّة. ففي مقام ﴿قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم﴾، وفي مقام التوحيد: ﴿الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾، وفي مقام إسرافيل بل ملك من أعوانه «يصورّكم» وفي مقام ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾. وفي نظر الغاذية، تحصل القوت الذي هو الغذاء بالفعل، من الكيموس النقي الجيّد المتصفى، بتصفيات أربع لكل عضو. وفي مقام ميكائيل وأنصاره، يكيلون الأرزاق، ويمشرب أهنىء وأعذب: الله المحيط، هو المقيت، وفي مقام «علمه شديد القوى». وفي مقام أعلى ﴿علمك ما لم تكن تعلم﴾ و﴿اتقوا الله يعلمكم الله﴾ ففي مقام التوحيد، المهيات كسراب ظهر فيها أسماءه وصفاته، والملائكة العلامة والعمّالة، مجالي علمه وقدرته، بل علمه وقدرته، والناس، ديدنهم أن ما لا يعلمون أسبابها، يسندونها إلى الله. لكن تقليداً لا خيار الذين يحوقلون وجوداً، فضلاً عن اللسان. وتقليد المحققين، وإن كان نافعاً لهم، إلا أنك كن محققاً موحداً، ولا تكن كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض، وأذعن بأن الله مسبب الأسباب الجلية والخفيّة. وإن لكل مظاهر قدرته، لكنّ أفعال المكلفين منسوبة إليهم، بنحو الأمر بين الأمرين، كما يأتي، إن شاء الله تعالى، أنه، كما أن الوجود منسوب لنا، «فالفعل فعل الله، وهو فعلنا» فانتظر.

[السبزواري]

١ ـ هذا كدعوى الشيء ببيّنة وبرهان فأنه تعالى، كما أنه واجب وجوده، واجب علمه، وواجب قدرته ومشيته، وهكذا سائر صفاته. فكيف يسوغ أن يكون قدرته حالة إمكانية ؟ والتعريف عين المعرف.

[السبزواري]

لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ وَقَدْ قِيلَ مَعِيَّةٌ وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدَ
لِلْقُوَّةِ السَّبْقُ زَمَانِيّاً كَمَا فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً تَقَدَّمَا

الذي، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل»[١]. وأما الصحة والامكان وانفكاك الفعل، فغير معتبرين فيها.

﴿لِلْقُدرةِ السّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ. وَقَدْ قِيلَ﴾ القائل هو الأشعري، لها ﴿مَعيّةٌ﴾ بالفعل ﴿وَلَيْسَ﴾ هذا هو القول ﴿الْمُعْتَمَد﴾ عليه، لتكليف الكافر[٢]، ولزوم أحد المحالين: أما قدم العالم، وأما حدوث قدرة الله تعالىٰ، وغير ذلك[٣].

﴿لِلْقُوَّةِ﴾ التي هي مقابلة للفعل ﴿السبق زَمَانيّاً﴾ على الفعل. وبالحقيقة هذا السبق لفرد فرد منها على فَرد فَرد منه[٤] بالتعاقب والتناوب ﴿كَمَا فِعْلٌ عَلَيْها مُطْلقاً﴾ ـ صفة مَفعول مطلق محذوف لقولنا ﴿تَقَدَّمَا﴾ أي تقدم الفعل على القوة بجميع أنحاءِ التقدم من الذاتي[٥] والزماني والشرفي[٦] وغيرها[٧].

---

١ ـ فيكفي استعمال أدوات الشرط، وليس في قوة الامكان، إذ قد تقرّر في محلّه، ان صدق القضيّة الشرطيّة، غير مستلزم لتحقّق المقدم، ولا لإمكانه، بل تتألف من واجبين ومن ممتنعين، وغير ذلك.

[السبزواري]

٢ ـ هو مختار المعتزلة... تقريره: ان الكافر بل مطلق العاصي لم يصدر منه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل، فمن لم يصدر منه الفعل لا يكون قادراً عليه. فيلزم أن يكون الكافر والعاصي غير قادر على الفعل. فلا يصحّ تكليفه بالفعل، إذ التكليف يصح بالنسبة إلى القادر، مع أن الكافر والعاصي مكلفّان بالإجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصي مكلفاً، لم يكن عاصياً، إذ العصيان إنما يتمشى بالنسبة إلى المكلّف.

[الآملي ج ١/ ٢٨٨]

٣ ـ مثل ما قال الشيخ الرئيس في (آلهيّات الشفاء) ردّاً عليه: أن المتمكن من القيام يكون عاجزاً عن القيام، قبل أن يقوم. وصحيح البصر غير قادر على الابصار، قبل أن يبصر.

[السبزواري] =

. . . . . .

= ٤ ـ فالنطفة، مثلاً، التي فيها قوة العلقة متقدمة على العلقة بالزمان. والعلقة التي هي قوة المضغة متقدمة على المضغة التي فيها قوة الإنسانية متقدمة على الإنسانية كذلك. فالتقدم لفرد من القوة على فرد من الفعل، لا أن القوة بقول مطلق متقدمة على الفعل بقول مطلق. كيف، ففي المثال تكون المضغة التي قوة الإنسانية متأخرة عن العلقة التي هي فعلية بالنسبة إلى النطفة.

[الآملي ج ١/ ٢٩٠]

٥ ـ فان في الوجود موجودات، هي فعليات غير مشوبة بالقوة، وهي علل الكون، ولها التقدم السرمدي والدهري على القوة، والمشوبات بالقوة، ولها التقدم بالحقيقة على القوة.

[السبزواري]

٦ ـ السبق بالشرف ظاهر، حيث ان الفعليّة من حيث هي فعليّة أشرف من القوة.

[الآملي ج ١/ ٢٩٠]

٧ ـ هو السبق السرمدي والدهري وبالحقيقة... كسبق المفارقات المحضة التي هي فعليات غير مشوبة بالقوة على ما في عالم الطبع، لأنها علل له، ولها التقدم بالدهر، كما أن الواجب تعالى شأنه له التقدم بالسرمد. والتقدم بالحقيقة كتقدم المفارقات المحضة أيضاً على المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقيقة وللمادة المحضة بالمجاز إذ موجوديتها إنما هي بكونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل.

[الآملي ج ١/ ٢٩١]

الفريدة الخامسة

في المهيّة ولواحقها

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةِ مَـهِيَّـةٌ وَالـذَّاتُ وَالْحَقِيقَـةُ

﴿مَا قِيْلَ﴾ أي حمل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام ﴿فِي جَوابِ مَا الْحَقِيقَة مَهيّةٌ﴾ للشيء. وقد احترزنا بـ«ما الحقيقة» عن «ما الشارحة» فـان ما يقـال في جوابهـا ليس مهية، بـل هو شـرح الاسم. وبالفارسية: مُهيّت باسخ بُرسش از كَوهرشيء است[1]، وشرح اسم باسخ برسش نخستين است.

والمطالب ستة. وبعضهم، وإن زادوا عليها، لكن أسّها هي مـطلباً ﴿ما﴾ الشارحة والحقيقية، ومطلباً (هل) البسيطة والمركبة، ومـطلباً (لم) الثبوت والاثبات[2]، وفي منظومتي في المنطق التي في نيّتي اتمامها، إن

---

١ ـ بكَوهر كه مراد ازو ذات شيء است بيرون شد، باسخ برسش از عارض شيء جهمهيّت نيست، بلكه انيت است، جه عارض درجواب (أيّ شيء في عرضه) مقول أست.

[السبزواري]

٢ ـ وكلاهما يجريان في لِمَ الغائي ولم الفاعلي. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. ألا ترى انّ أجزاء كل علم ثلثة موضوعات ومسائل ومبادىء، فالموضوعات مطالب (ما)، والمسائل مطالب (هل) المركّبة، والمبادىء التصديقية مطالب (لِمَ) والمبادىء التصورية مطالب (ما) الحقيقيّة. نعم، مطالب (هل) البسيطة على ذمّة العلم الأعلىٰ، وهو علم ما قبل الطبيعة. وليس بيان (هل) البسيط لموضوعات سائر العلوم فيها، بل بيانها هناك. وأما موضوع نفسه، بين المائية، وبينّ الهليّة البسيطة.

[السبزواري]

. . . . . .

ساعدني التوفيق، ذكرت المطالب بقولي:

أسّ المَطالب ثلثةُ عُلِم — مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لم)
فما هُو الشّارح والحقيقي — و ذو اشتباك مَع (هل) انيق[1]
و(هل) بسيطاً ومُركّباً ثبت — لميّةً ثُبوتاً اثباتاً حَوت
اَلَيْه آلت ما فريق اثبتا[2] — مطلب (أيّ)[3] (أين) (كيف) (كم) (م

١- أي البسيطة، فيتخلل (هل) بين المائين. فانّ ما لا آنيّة له، لا مهيّة له. وبعد الثلاثة (هل) المركّبة. وأمّا اللميّة فلكل هليّة عندها.

[السبزواري]

وقال السبزواري نفسه في (اللئالي) في شرح هذا المصراع: (ما) و(هل) ذو ترتيب حسن. فـ(ما الشارحة) مقدمة على (هل البسيطة)، بل على الكلّ. ثمّ (هل البسيطة) مقدمة على (ما الحقيقية) إذ الوجود مقدم بالحقيقة على المهية. وبعد (هل البسيطة) (هل المركبة) لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

[فاضل]

٢ - قال في (اللئالي): «أما مطلب (أي) فلأن (أي) الجوهرية يطلب بها الفصل وشيئية النوع بفصله وصورته. فمآل (أي) الجوهرية إلى (ما) الحقيقية. وأما (أيّ) العرضية فهي يطلب بها عوارض الشيء، فيؤل إلى (هل) المركبة. وأما البواقي فرجوعها إلى (هل) المركبة واضح».

[فاضل]

٣ - (أيّ) قسمان مشهوران: أيّ شيء في جوهر الشيء، وأيّ شيء في عرضه. ومطلب (أين) مثل أين فلك المشتري؟ وأين العرش والكرسي؟ وأين الجنّة والنار الجسمانيتين؟ وغيرها. ومطلب (كيف) مثل: كيف تلك النار؟ وغير ذلك، مما لا يحصل من كيفيات الأشياء، لأن الكيفية ما يقال في جواب (كيف هو) كما ان الكميّة ما يقال في جواب (كم هو)، والمهية ما يقال في جواب (ما هو) كما مّر. ومطلب (كم) مثل: المقولات كم هي؟ والعقول كم هي؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو؟ والكم المنفصل أكثر شمولاً من الكم المتصل. ومطلب (متى) مثل: ان الروح متى وجد؟ ومثل ما يقول =

. . . . . .

وفي كثير كان (ما هو) (لِم هَو)[1] كما يكون (ما هو) (هل هو) انتبهوا
والانخسافُ الأوّل يُناسِبُ[2] وفي وُجودي اتّحد المطالب[3]

والمهيّة مشتقّة عن (ما هو) والياء للنّسبة.

= الجمهور: القيامة متى هي ؟ والعالم متى خلق ؟ وأكثر هذه ليس لها عموم، لأن كثيراً من الأشياء، لا أين ومتى ولا كم مقداري لها، بل ولا عددي، كما في الموضوعات المادية. وأما بيان أولها إلى الأول، فلان ما خلا (أيّ) الأولى تؤل إلى هل المركبة، وأما (أيّ) الأولى، أي أيّ شيء في جوهر الشيء ومطلبه الفصل، فتئول إلى ما الحقيقيّة، لأنّ ما في جوهره ذاتي له. والذاتي يقال في جواب(ما هو) بل هو عندي أحق (بما هو) من الجنس، لأن الفصل الحقيقي هو الصورة، وشيئية الشيء بصورته، والفصل الأخير، وكذا الصورة الأخيرة، جامع بوجوده لجميع ما تقدم عليه، من وجودات الأجناس والفصول السابقة « فهو وان تبدلت ذي عيّنا».

[السبزواري]

١ ـ كما يقال: الحكمة استكمال النفس الإنسانيّة للتشبّه بالاله، علماً وعملاً. والأولى التخلق بأخلاق اللّه، علماً وعملاً. والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطاء في الفكر. والنحو علم بأحوال أواخر الكلم، للعصمة عن الخطاء في اللفظ. وكما يقال: الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول. والغاذية قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي، ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية قوة تزيد في أقطار الجسم، ليبلغ كمال النشو. وقس عليها. والتعريف التام ما يشتمل على العلل الأربع. فهذه الغايات والعلل، مطالب (لِمَ هو) ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب (ما هو).

[السبزواري]

وذلك كالمفارقات النورية التي هي مندكّة المهيات فانيات في الحق. فليس لها إلا « لم هو». وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية. فهي وحدانية اللم، كما أنها وحدانية المائية واللمية. والسر في اتحاد ماهيتها مع علتها الغائية التي هي عين العلّة الفاعلية هو كون الوجود مقولاً بالتشكيك.

[الآملي ج ١/٢٩٢] =

. . . . . .

٢ ـ تلميح إلى ما ذكره الشيخ الرئيس في (النجاة) في مشاركة الحد والبرهان، بقوله: «أنا كما لا نطلب العلة بـ (لم) ألا بعد مطلب (هل) كذلك لا نطلب الحقيقة بـ(ما) ألا بعد (هل) وعن كل واحد جواب، لكنّ الحقيقة من الجواب عن (لم) هو الجواب بالعلّة الذاتيّة. وأيضاً، فان العلة الذاتية مقومة للشيء. فهي إذن داخلة في الحد، في جواب (ما هو) فيتفق، إذن، الداخل في الجوابين، مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض، فانمحى نوره. ثم يقال: ماكسوف القمر؟ فتقول: هوإنمحاء نوره، لتوسط الأرض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدين، أي لا يكون جزء من مقدمة البرهان، بل جزئين. والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان أولاً، وهو الحد الأوسط، يكون في الحد محمولاً بعد الأول. والذي يحمل في البرهان ثانياً، يكون في الحد محمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: ان القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس. وكل مستضيء من الشمس، يتوسط بينهما الأرض، فانه ينمحي ضوءه. فينتج أن القمر ينمحي ضوئه. ثم تقول: والمنمحي ضوؤه منكسف. فالقمر إذن منكسف، فأوّلاً، حملت التوسط، ثم الإنمحاء. وفي الحد التام، تورد أولاً الإنمحاء، ثم التوسط. لأنك تقول: إنكساف القمر، هو انمحاء ضوءه لتوسط الأرض بينه وبين الشمس». انتهى كلامه.

فهذا مثال أخذ العلّة الفاعليّة في الحدّ. لأن أخذ «لم هو» فيـ «ـما هو» قسمان، بحسب الفاعل والغاية. وأمثلة أخذ الغاية قد مرّت وتأتي. فاعلم أن هذه الحدود ثلثة: حدّ هو مبدء البرهان، وحدّ نتيجة البرهان، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول، بأن تقول: الانخساف انمحاء نور القمر، لتوسط الأرض بينه وبين الشمس، كان من الحدّ الكامل الذي هو تمام البرهان. وإن اقتصرت على العلة، وقلت« هو توسط الأرض بينه وبين الشمس، فهو حدّ مبدء البرهان. وإن اقتصرت على المعلول، وقلت: هو انمحاء نور القمر، فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفي حدّ الغضب والبرهان عليه، تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلي دمه. ففلان يغلي دمه. ثم تقول: وكل من يغلي دمه، يغضب. ففلان يغضب. فإن جمعت، في الحدّ للغضب، بين العلّة والمعلول، وقلت: الغضب غليان دم القلب، لإرادة الانتقام، فهو حدّ تمام البرهان. وإن قلت: هو إرادة الانتقام، فهو حدّ مبدء البرهان. وإن قلت: هوغليان دم القلب فهوحد نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحدوالبرهان، في الحدود، أي الحد الأول والحد الأخير والحدود الوسطى.

[السبزواري] =

قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِيٍّ وَكُلُّهَا الْمَعْقُولَ ثَانِياً يَجِي

﴿وَالذّاتُ والْحَقِيقَة﴾ أي كل واحد منهما، ﴿قِيلَتْ عَلَيْهَا﴾ أي على المهيّة، ﴿مَعَ وُجُودٍ خَارجي﴾ فلا يقال ذات العَنقاء وحقيقتها، بل مهيّتها. فان المهية اعمّ منهما. لكن ربما لا يراعي هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى.

﴿وكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِياً يَجي﴾[1] إذ مَعلومٌ أنّه لَيْس في السواد أمر يحاذي كونه مهيّة مطلقة، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتَين، وراء المهيّة الخاصة أعني اللون القابض لنُور البصر.

= ٣ ـ أي «ما هو» في وجودي هو «هل هو»، و«ما هو» فيه هو «لم هو»، أما الأول، فلأن المهيّة في الوجود، هو الانيّة، والمهيّة القابلة، خارجة عن الوجود الخاص. وإنما هي للموجود، فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أي ما به هو هو هلّيته. وأما الثاني، فلأن شيئية الشيء وحقيقته، بتمامه لا بنقصه. فحقيقة كل وجود حقيقي وتمامه، هو الوجود المنبسط الذي هو عليّة الحق تعالى لكل وجود ومشيته، فهو «اللّم» الفاعلي و«اللّم» الغائي لكل وجود. وهو «الما» الحقيقية له، إذ المشوب لا يخلو عن الصرف، والخاص لا يخلو عن الحقيقة، سيّما أنّ ما به الإمتياز في الوجود عين ما به الإشتراك. والنقص عدم، والنفس وجود بسيط.

[السبزواري]

١ ـ يعني أن هذه الثلث ليست ذاتية للمهيّات المخصوصة لأن كونها مهية مطلقة، أي مقولة في جواب «ما هو» نسبة خاصة إلى السؤال، وهي من العرضيات لها، لا من الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق، ذاتاً وحقيقة، هو باعتبار الوجود معها. والوجود زائدة، واعتباره معها طار عليها. ولو كانت هذه ذاتية، لذكرت في حدودها التامة، مثل أن يقال: الإنسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم أنه بعدما علمت أنها ليست ذاتية بل عرضيّة، فاعلم أن العرض هنا بمعنى الخارج المحمول، لا بمعنى المحمول بالضميمة، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفيّة.

[السبزواري]

وَلَيْسَتْ إلاَّ هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَهْ مَـرْتَبَـةً نَقَـائِضُ مَـنْتَـفِـيَـةٌ
وَالْكَوْنُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ نَقِيْضُـهُ دُونَ انْتِـفَـا مُقَيَّـدٍ

﴿وَلَيْسَتْ﴾ أي المهية ﴿إلاّ هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَه﴾ ـ الهاء للسكت، كقوله تعالى: ﴿وما أدراك ماهيه﴾[1] ـ أي ليست كل مهية من حيث نفسها إلا نفسها، لا موجودة ولا معدومة[2]، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، ولا غيرها. فكما أن الوجود والعدم لَيس احدهما عين الآخر ولا جزئه، بل الوجود وُجودٌ والعدم عدم، كذلك كلَ واحد منهما بالنسبة إلى السّواد، مثلاً.

﴿مَرْتَبَةً﴾ ـ مفعول فيه لمشتق بعده ـ ﴿نَقَائِضُ مُنْتَفِيَة﴾ وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه أن كل واحد منهما لَيس عيناً للمهية ولا جزء منها، وان لم يخل عن أحدهما في الواقع، على أن نقيض الكتابة في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة، على أن يكون الظرف قيداً للمنفي لا للنفي، كما قُلنا: ﴿وَالْكَوْنُ﴾ أي كَون شيء ﴿فِي تِلْكَ﴾ المرتبة ﴿انْتِفَا الْمُقَيَّـد﴾ ـ بالاضافة ـ ﴿نَقِيضُـه﴾ لأن نقيض كل شيء رفعه ﴿دُونَ انْتِفا مُقَيَّدٍ﴾ ـ بالتوصيف ـ فإذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة، صدق

---

١ ـ القارعة/١٠.

٢ ـ يعني ليس شيء من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية عين المهية ولا جزء منها، وإن لم تخل عن شيء منها حيث أنها إما موجودة أو معدومة، وإما واحدة أو كثيرة أو كلية أو جزئية...

فمن صحة إتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية، يستكشف أنها، في مرتبة ذاتها، ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها. فهي في مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها.

[الآملي ج١/٢٩٥]

وَقَدِّ مَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ حَتّىٰ يَعُمَّ عَارِضَ الْمَهِيَّةِ

سَلب[1] الصفة التي في تلك المَرتبة، لأنه نقيضه، وإن كذب أيضاً سلب الصفة الذي في تلك المرتبة إذ لَيس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا لَيسا نقيضين.

﴿وَقَدِّ مَنْ سَلْباً عَلى الْحَيْثِيَّة﴾ فقل: «لَيس الانسان، من حَيث هُو انسان، بكاتب ولا لا كاتب، وبواحد ولا لاواحد» وهكذا؛ لا أن يقال: «الانسان، من حيث هو، لَيس بكذا وكذا»، ﴿حَتّى يَعُمَّ﴾ السلب، لأجْل التقديم ﴿عَارِضَ الْمَهِيَّة﴾ نَفسها[2]، ولا يختص بعارض وُجودها. بيان ذلك أن للمهية، بالقياس إلىٰ عوارضها، حالتَين: احديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقائضها، حين أخذ المهية من حيث هي، كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والأخرىٰ الاتصاف بها، حين ما أخذت كذلك، كما في العوارض التي تلحقها مع الوُجود، لا بشرط الوُجود، كالوجُود، والوحدة[3]، والامكان،

١- لكنّ الصّدق أعمّ من الصّدق الذاتي، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وإن كذب... فالوجود، مثلاً، الّذي في المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لأنّ ذلك السّلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والإنسحاب على المرتبة، لا بنحو الذاتيّة. وإنّما أطلقنا « الصفة » في الثاني، لأنّ سلب مطلقها ليس في المرتبة بنحو الذاتية.

[السبزواري]

٢ - أي يكفي في عروضه نفس تقرّرها الإعتباري، ومحض شيئية المهيّة، من غير اشتراط بتقدمها بالوجود، بخلاف العارض الثاني.

[السبزواري]

إن للمهية نحوين من العارض: (١) ما يعرضه من حيث هي هي، لا بشرط الوجود. ولا محالة يكون اتصاف المهيّة به في الوجودين معاً، إذ لا يشترط في اتصافها به الوجود الخارجي أو الذهني، بل يكفي في عروضه نفس تقرر المهيّة ومحض شيئيتها... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والإمكان وما يشبهها...

(٢) ما يعرضه بعد عروض الوجود، فتكون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلك كالسواد =

فَانْفِ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيْدِ لَا مُـطْلَقَـهُ وَاتَّـخِـذْنَـهُ مَـثَـلاً

ونحوها. فالمهيّة، بالقياس إلى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها، وأما بالقياس إلى عوارض نفسها، فانها، وإن لم تخل عن أحد الطرفين، لكن لَيست حيثيّة نفسها حيثيّة ذلك العارض. فالتقديم الذي شرطوه إنما هو بالقياس إلى عارض المهية نفسها، إذ الخلو عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فإذا قلت: «الانسان من حيث هو[1] لَيس بموجود»، يصير الحيثية جزء الموضوع، لا من تتمة المحمول، فلا يتوجه النفي إلى الوجود بنحو خاص، أي وجود يكون عيناً أو جزءً له، بل إلى الوجود مطلقاً، فيلزم أن يكون الانسان، من حيث هو، أي نَفسه، خالياً عن الوُجود مطلقاً، ونَفسه نَفسه. وهو باطل، بخلاف ما إذا قلت بالعكس[2]. ﴿فَانْفِ بِهِ﴾ أي بالتقديم أو بالسلب ﴿الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيد﴾ أي ليس الانسان، في مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو، بأن يكون عَيناً أو جزء له ﴿لا مُطْلَقَهُ﴾ أي مطلق الوجود، ولَو بنحو الاتصاف من قبل الغَير. ﴿وَاتَّخِذْنَهُ﴾ ـ مؤكد بالنون الخفيفة ـ ﴿مَثَلاً﴾ فاجره في الوحدة فقدم السلب وانف الوحدة التي من حَيث نَفْس المهيّة لا مطلقها. وهكذا[3]. وقد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك[4]. وما ذكرنا أولى.

= والبياض ونحوهما بالنسبة إلى الجسم، مثلاً.

والقسمان كلاهما من عوارض المهيّة، إلا أنهم اصطلحوا في تسمية الأول بعوارض المهيّة والثاني بعوارض الوجود فرقاً بينهما.

[الآملي ج ١/٢٩٧]

٣ ـ أي مفهومهما. [السبزواري]

١ ـ أي نفسه إشارة إلى أن الحيثية إطلاقية، وهو في قوّة أن يقال: الإنسان نفسه كذا.

[السبزواري]

٢ ـ فإن نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العام. وقد مرّ أنّ زيادة الوجود على المهيّة إنّما هي في التصوّر، لا في حاقّ الذهن. فتذكّر.

[السبزواري] =

وَالسَّلْبَ خُـذْهُ سَالِبـاً مُحَصَّـلاً وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابَلَا

﴿والسّلْب﴾ في قَولك: «المهيّة لَيْسَت مِن حَيث هي كذا»[1] ﴿خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاً﴾ لا موجباً عدوليّاً، حتّى يقتضي وجُود المَوضوع، إذ في ملاحظة المهية من حيث هي لا وُجود بعد. ﴿وَلَا اقْتِضَا﴾ شيء شيئاً ﴿لَيْسَ اقْتِضا مَا قَابَلا﴾ أي مقابله، حتّى يتوهمّ أنّ المهيّة، إذا لم تكن في مرتبة ذاتها مَوجودة، فهي فيها معدومة، وإذا لم تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

= ٣ ـ فعليك بنفي الكثرة والجزئية والكلية وغير ذلك مما هو خارج عن ماهيّة الإنسان وليس عيناً له، ولا جزء منه.

[فاضل]

٤ ـ مثل أن التقديم ليصير القضيّة سالبة، إذ لو أخّر، صارت موجبة معدولة، فاقتضت وجود الموضوع. والمرتبة خالية عن الوجود، إذ ليس عيناً ولا جزء للمهيّة. وإنما كان ما ذكرنا أولىٰ، لأنّ الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد بأن يتعلق ربط السّلب أو سلب الربط، لا بالتقديم والتأخير، وإن اعتبرنا السلب التحصيلي، كما قلنا: «والسلب خذه...».

[السبزواري]

١ ـ أي سلب ما ليس بذاتٍ للمهيّة ـ على نحو ذاتي باب الأيساغوجي ـ عن المهيّة.

[فاضل]

غُرَرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّة

التي لا يخلو عنها مهية من المهيّات. بل تجري في الوجود، عند أهل الـذوّق[1]. وقد اقتفينـا نحن أثرهم في كثيـر من المـواضـع. فـالمهيّـة

---

١ ـ مثل ما قالوا: حقيقة الوجود، إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء من الأسماء والصفات، فهي المرتبة الأحدية المستهلكة فيها جميع الأشياء. وإذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهي المرتبة الواحديّة المدلولة لأسم الجلالة، وهو اللّه. وإذا أخذت لا بشرط شيء، فهي الهويّة السّارية في كل شيء. ومرادهم من الأسماء والصفات مفاهيمها. فأن حقائقها حقيقة الوجود. فيكون اشتراط الشيء بنفسه، إذ حقيقة الوجود هي الحيوة والعلم والقدرة والإرادة والعشق والنور وغيرها، من الكمالات، ولهذا سرت هذه، سريان الوجود فكانت الأشياء حيّة شاعرة مريدة عاشقة لمبدئها، كما قال تعالىٰ: «سبّح للّه ما في السموات والأرض». وقال: «وإن من شيء ألّا يسبّح بحمده». والتسبيح تنزيه عن النقائص، وهو فرع الشعور بكمال المسبّح له. والسبب في أنّه لا يذعن أكثر العقول بكون الوجود، أينما تحقق، هو عين الحيوة والعلم والإرادة وغيرها، من الكمالات، أنه إذا سمعوا الوجود، ذهبوا إلى مفهومه العام البديهي. وهذا المفهوم خال عنها، بل يخالف مفهوماتها. وأما العقول المتالهة، فليست كذلك، بل ترقت إلى معرفةحقيقة الوجود البسيط المبسوط. وأنت، إذا أردت الإذعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لا تقف في مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون أيضاً. وأصعد بذهنك إلى المراتب العاليّة منه، كوجودات الأرواح المضافة والأرواح المرسلة، حتى ترى أنّ المضاف، فضلاً عن المرسلة، وجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليست النفس النطقيّة القدسيّة، ألّا الوجود، عند التحقيق، فقد حقق أن علمها بذاتها حضوري، ليس إلّا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وكذا إرادة وعشق بذاتها لذاتها. ومراديّة ما سواها ومعشوقيّته، منطوية في مراديّة ذاتها لذاتها، ومعشوقيّة ذاتها لذاتها.

وأيضاً، ذلك الوجود وحدة جمعيّة وتشخّص وحيوة ونور وقدرة وإشراق على القوى، وغير ذلك، كلّ ذلك، في النفس والعقل، قائم بالذات، وفي الواجب تعالىٰ قيّوم بالذات. ولا تعدّد إلّا في مفاهيمها. وهذا هو المضرّة المشتركة في مقام آخر. فإن كثيراً من المتكلمين، لما =

مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةٌ عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا مُورَدَةٌ
مِنْ لَا بِشَرْطٍ وَكَذَا بِشَرْطِ شَيْ وَمَعْنِيَيْ بِشَرْطِ لَا اسْتَمِعْ إِلَيَّ

﴿مَخْلُوطَةٌ﴾ و ﴿مُطْلَقَةٌ﴾ و ﴿مُجَرَّدَةٌ﴾ ﴿عِنْدَ اعْتِبَاراتٍ عَلَيْهَا﴾ أي على المهيّة ﴿مُورَدَة﴾.

﴿مِنْ﴾ - بيان للاعتبارات - ﴿لا بِشرَطٍ﴾ ناظر إلى المُطلقة ﴿وكَذا بِشَرطِ شَيءٍ﴾ ناظر إلى المخلوطة، ﴿وَمَعْنِيَيْ بِشَرطِ لا﴾ ناظر إلى المجردة، ﴿اسْتَمِعْ إلَيّ﴾.

= سمعوا من الحكماء الإلهيين والمتالهين، أن الواجب بالذات تعالىٰ لا جهة له، بل هو وجود بحت، ذهب أوهامهم إلى الوجود البديهي. فقالوا: الوجود معلوم بالبديهة، وحقيقة الواجب ليست معلومة، والحال أن مرادهم به حقيقة الوجود الذي هو عين الإيمان وحاق الواقع الّذي وجود المفارقات الّذي عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم زائد عليها.

[السبزواري]

فَأَوَّلُ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانِ جُزْءٌ قَدْ بَدَا

﴿فَأَوَّلُ﴾ أي أول معني بشرط لا، ﴿حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا﴾ حتّى الوجُود خارجاً أو ذهناً. وهذا هو المستعمل في مباحث المهية[1]، مقابلاً للمُطلقة والمَخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده عَن جميع ما عداه، فلا وُجود للمهية المجردة في الذهن فضلاً عن الخارج، فان قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟ قلتُ: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق، وتقسيم الموجود إلى الثابت في الذهن واللاثابت فيه. وقَد مرّ دفعها؛ فتذكر[2]. ﴿وَالثّانِ﴾ من معني بشرط لا أن تؤخذ المهية وحدها بحَيث، لَو قارنها شيء، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو أمر زائد عليها، وقَد حَصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار ﴿كَالْحَيَوْانِ﴾ مأخوذاً مادة ﴿وجُزء قَدْ بدا﴾.

---

١ ـ الفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثاني من وجوه: (١) إن ما أخذت المهيّة مجردة عنه، في هذا الإصطلاح، هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم. ولذا لا تكون المهيّة بهذا الإعتبار في الذهن، فضلاً عن الخارج، إذ الكون في الذهن شيء ما عداها... وما أخذت مجردة عنه، في الإصطلاح الثاني، هو الشيء المخصوص، وهو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه إليها مجموع مركب لا تصدق تلك المهيّة على هذا المركب باعتبارها مجردة عما ينضمّ إليها.

(٢) إن السلب في بشرط لا بالإصطلاح الأول متوجه إلى وجود الأمور الزائدة عليها عنها، ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شيء مما عداها معها، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفي الإصطلاح الثاني متوجه إلى صدقها عليها، والمراد سلب اتحادها معها في الوجود، وإن كانت معها.

(٣) إن المهيّة بشرط لا بالمعنى الأول غير موجودة بخلاف المعنى الثاني، فإنها موجودة كما هو واضح.

[الآملي ج ١/٣٠٣]

٢ ـ بأن المجرّدة؛ وإن كانت مخلوطة بالحمل الشايع، إلا أنّها مجرّدة بالحمل الأوّلى.

[السبزواري]

. . . . . .

كما قال الشيخ: ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء، بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جُزء لذلك المجموع، مادة له، متقدماً عليه في الوجُودين[1]، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحَمل[2]، وهو الاتحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكَونه لا وَحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده. والمهية المأخوذة كذلك قد تكون غَير متحصلة بنَفسها في الواقع[3]، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة المهيات. وإنما يتحصل بما ينضاف

---

١ ـ ربما يقال: إن المادّة من الأجزاء الخارجيّة، فلا تتقدم إلّا في الوجود الخارجي، لا الوجود الذهني، والجواب أن ذلك من جهة أن تصور النّوع، كالإنسان، لا يتمّ إلّا بتصور جنسه وفصله. وذات الجنس والمادة واحدة، ولا تغاير إلّا باعتبار أخذها لا بشرط وبشرط لا. وأيضاً، التحديد بالأجزاء الخارجية جايز، كتحديد الإنسان بأنّه نفس وبدن. والتحديد ليس إلّا التصور.

[السبزواري]

٢ ـ لأن المادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين في العقل والعين. فالجزء يغاير الكل في الوجودين، ومناط الحمل هو الإتحاد في الوجود.

[فاضل]

٣ ـ إعلم أن إبهام الجنس وعدم تحصّله، ليس باعتبار مهيته بما هي مفهوم، لا من حيث التحقق، لأن مفهومه متعين، لا إبهام فيه، وليس تعينّ مفهومه بالفصل، وإلّا، لكان المقسّم مقوّماً، ولا باعتبار أنه مهية ناقصة، فإنّه بعض المهيّة، لأنّ الفصل أيضاً بعض المهية والمهية التّامة إنّما هي النوع. بل إبهامه من حيث التحقق، لأنّ وجوده وجودات، وهو من حيث التحقق، أطوار. وهي وجودات فصوله المقسّمة، فهو الفاني فيها. ولذا يقال: إنّه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل، والحمل هو الإتحاد في الوجود. فالوجود ينسب إلى الفصل أولاً، وإلى الجنس ثانياً. فالحيوان الجنس، وهو لا بشرط، يحمل على الحيوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شيء، وهو النوع، وعلى الفصل.

[السبزواري]

وَلَا بِشَـرْطٍ كَـانَ لِاثْنَيْنِ نُمِيَ مِنْ أَوَّلٍ قِسْمٍ وَثَـانٍ مَقْسَمِ

إليهـا، فيتخصص به، ويصيـر بعَينها أحـد تلك الأشياء فيكـون جنسـاً، والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشيـاء فصلاً. وقَـد تكَون متحصلة في ذاتها[1]، غيَر متحصلة باعتبار انضياف أمور إليها.

﴿وَلَا بِشَـرطٍ﴾ أيضاً ﴿كَـانَ لِاثْنَيْنِ نُمِي مِنْ﴾ - بيـان لهمـا - ﴿أوَّلٍ قِسْمٍ﴾ وهـو المقيَّـد بـالـلا بشـرطيّـة ﴿و﴾ من ﴿ثَـانٍ مَقْسَمٍ﴾ لـلأوّل وللآخرين[2]، وهو غَير مُقيّد بشيء، ولَو باللّابشرطية، فهو كمطلق الوُجود

---

١ - وهي النوع. ربما يقال: إنّه، كما أن الجنس مبهم، لكونه مقولاً على أشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولاً على أشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلاً؟ والجواب أن العبرة في التحصّل والإبهام، بالإشارة العقليّة. فالنوع متحصّل، لأنّه مهية تامّة في العقل بلا أعراضه وضمايمه، لم يبق له تحصّل منتظر، إلّا باعتبار الوجودات الخارجيّة والإشارة الحسيّة. وهذا بانضمام الأعراض الخاصّة، بخلاف الجنس. فإن وجوده مضمن في وجود النوع، حتى في وجوده العقلي. وليس مشار إليه للعقل، إلّا بنحو الإستهلاك في وجود النوع مطلقاً. وهذا أظهر في أجناس البسائط الخارجيّة، كالكم والكيف وغيرهما، «إذ في المركبات الخارجيّة، تؤخذ أجناسها وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديّتها في جنسيّتها. وإذا أخذ العقل جنس البسائط فقط، فهو حكمه بما هو مفهوم، أو بما هو مادّة عقليّة، لا بما هو جنس.

وهيهنا وجه آخر، وهو أنّ النوع متحصّل مجرداً عن العوارض المادّية، من الأوضاع والجهات والأمكنة والأوقات ونحوها، في عالم العقول، في نشأة الإبداع، إذ لهذا الموجودات الطبيعية، أرباب ذات عناية بها، بإذن اللّه تعالى، بخلاف الجنس، إذ وجوده هناك أيضاً بنحو الإنغمار في النوع الجبروتي.

[السبزواري]

٢ - أي اللابشرط المقسمي الذي هو المقسم للابشرط القسمي وبشرط شيء وبشرط لا. والفرق بين القسمي والمقسمي: أن المهية في القسمي مقيدة باللابشرطية، وفي المقسمي غير مقيدة بها.

[الآملي ج ١/ ٣٠٥]

وَهُـوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيْعِيٍّ وُصِفَ وَكَونُهُ مِنْ كَوْنِ قِسْمَيْهِ كُشِفَ

المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيد. ﴿وَهُوَ﴾ أي الثاني، ﴿بِكُلّي طَبِيعيّ وُصِف﴾ لا الأول، وإن وقع في بعض العبارات[1]، لأنه أمر عقليّ، لا وجود له في الخارج. ﴿وَكَونُهُ﴾ أي وجوده ﴿مِنْ كَون﴾ أي وجود ﴿قِسْمَيْهِ﴾ أعني المهية بشرط شيء[2] والمهية بشرط لا بالمعنى الثاني، فانه المادة، والمادة، وخصوصاً الثانية، مَوجودة ﴿كُشِفَ﴾ وكيف يكون قسم الشيء موجوداً ومَقْسمه غَيْر مَوجود، والقسم هو المقسم بعَينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهو الاتحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أوْلى وأخف مؤنة مما هو المشهور من أنه جُزء للشخص[3]، والشخص مَوجود، وجزء المَوجود مَوجُود، كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقائق.

---

١ ـ إن المحصّل من كلمات جملة الأساطين، كالشيخ والمحقق الطوسي، هو أن اللابشرط القسمي هو الكلي الطبيعي، وأنه موجود في الخارج.

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود في الخارج لأنه مقيد باللابشرطية، والمقيد بما هو مقيد لا موطن له إلا في العقل، مع أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج. فهو حينئذ اللابشرط المقسمي غير المقيد بشيء حتى بقيد اللابشرطية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشيء أيضاً مقيد، فيلزم أن لا يكون موجوداً في الخارج. [الآملي ج ١/٣٠٥]

٢ ـ وقد تقرّر أنّ ما صحّ على الفرد، صحّ على الطبيعة، بل هنا صحّة واحدة. [السبزواري]

٣ ـ ممنوع، إذ ليس جزء في الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقاً تهافت؟ وإنما قلنا «أولى» إلى الصواب، إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي كما سيأتي، فإن مفهوم النوع جزء مهية الشخص. فإن مهيته، بما هو شخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومي الجنس والفصل، جزءاً حدّ النوع. وأما الوجود، فوجود الجميع واحد وجعلها واحد. [السبزواري]

وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَا مُحَصِّلَهُ

ولما ذكرنا أن الطبيعي مَوجود، وهو المهية وهي مَوجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض[1]، بالنسبة إليها لا واسطة في الثبوت[2]، اردنا أن نبين أن الطبيعي موجود بالعرض. ﴿وَشَخْصُهُ واسِطَةُ الْعُرُوضِ لهُ﴾ في باب اتصافه بالوجود، فان التشخص هو الوجود في الحقيقة. وقد علمت أن التحقق للوجود أولاً وبالذات، وللمهية ثانياً وبالعرض.

ولمّا ذكرنا أن الشخص واسطة في العروض، وهي أن يكون مناط لاتصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض[3]، واتصاف نفسها به بالذات، وكانَتْ على أنحاء، وفي بعضها صحة السلب[4] ظاهرة، كما في حركة السفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفيّة، كما في أبيضية الجسم وأبيضية البياض، وفي بعضها أخفى[5] ﴿كَالْجِنْسِ﴾ في باب التحصل ﴿حَيْثُ﴾ تعليلي - ﴿الْفَصلُ جَا﴾ ذلك الفصل ﴿مُحَصِّلَه﴾ أي محصِّلاً لذلك الجنس، حيَث أن لا مرتبة له في التحقق يكون فيه خالياً عن تحقق الفصل، لفناءِ كل

---

١ - الواسطة في العروض هي ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولمكان علاقتها مع ذي الواسطة يسند عرضها إلى ذي الواسطة. فيكون إسناد عرضها إليه مجازياً لا حقيقياً.
[الآملي ج ١/ ٣١٠]

٢ - قد يقال: واسطة في الثبوت، أي لا واسطة في الإثبات. وقد يقال: واسطة في الثبوت، أي لا في العروض. وهي المرادة هيهنا. وهي التي قد لا يتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذي الواسطة به، في الحقيقة، مطلقاً، كما سيأتي في أول الربوبيات.
[السبزواري]

٣ - أي بالمجاز لعلاقة.
[السبزواري]

٤ - أي سلب ما فيه الوساطة عن ذي الواسطة.
[السبزواري]

٥ - بحيث يترائىٰ الإتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته، تدور مدار شدّة الإرتباط، بحيث يصير كالإتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل.
[السبزواري]

. . . . . .

جنس في فصله، ولا سيما في البسائط، وكل مبهم في معينه، أشرنا إلى أن الوساطة في العروض في الطبيعي وشخصه، والمهية ووجودها من هذا القبيل. فصحة سلب التحقق والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهاني[1]، بل بإعانة من الذوق العرفاني. وأما بعد التنزل، فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي، وصحة السلب منتفية، لأن فناء المهية في الوُجود[2] أشد من فناء الجنس في فصله[3]، فتحققها به أشد من تحققه به.

---

١ ـ فصحّة سلب الوجود عن الكلي الطبيعي، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد أن يكون بالحقيقة. فالكلّي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري، وهذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفاني. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي. فإن الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وإن كانت هذه الصحّة أخفىٰ، واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق.

[السبزواري]

٢ ـ ما أشبه هذا بقول العرفاء: إذا جاوز الشيء حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للمهيّة التي هي الكلي الطبيعي تقرّر حقيقي بذاتها، كضميمة للوجود الذي هو التشخص الحقيقي، كان هو تحققها، لكنّه باطل. فالتحقق الذي للوجود بالذات، يكون تحققاً لها بالعرض، لأنّ حكم النفس فيه، ينسحب على الفاني. ولذا يقال: إتحادهما إتحاد اللامتحصّل والمتحصّل وإتحاد المبهم والمعين. وبالجملة، هذا سبيل القصة في القول بوجود الكلي الطبيعي. ومنهم من أفرط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون بإصالة المهيّة. ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقاً. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض، بل كاتصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال أن وجود الكلي الطبيعي وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمداني. والكل مزيفة.

[السبزواري]

٣ ـ وجه أشدّية فناء المهيّة في الوجود: أن المهيّة تحتاج إلى الوجود في التحقق لأن الوجود عبارة عن كونها وتحققها، بخلاف الجنس فإنه محتاج إلى الفصل في التحصل، بمعنى أنه لا يوجد بدون وجود الفصل، بناء على المشهور.

[فاضل]

ذُو الْكَوْنِ ذَاتٌ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ ذِهْناً فَحَسْبُ وَهِيَ الْمَهِيَّةُ
إنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِهِ التَّعَمُّلُ يُعْنَى وَإلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ
لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الأَفْرَادِ كَالأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الأَوْلَادِ

﴿ذو الْكَونِ﴾ أي ذو الوجود ﴿ذاتٌ مَالَه الْكُليّة ذِهْناً فَحَسْبُ، وَهِي﴾ أي الذات ﴿الْمهيّة﴾ يعني المحكوم بالوجود ذات الكلي الطبيعي ونفس الطبيعة التي عرضها الكلية في الذهن[1]. ومعلوم أن الكلي الطبيعي نفس المعروض، والمهية التي هي لا كلية ولا جزئية.

﴿إنْ جُزءَ فَردٍ تُصْغِهِ﴾ أي أن تسمع الطبيعي أنه جزء فَرد، مثل ما يقال: الكلي جزء الفَرد المَوجود ﴿التَّعَمُّلُ يُعْنَى﴾ أي يقصد منه الجزء التعملي، لا الخارجي. ﴿وَإلاّ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ﴾ لأنه، إذا كان جزءً خارجياً، كان له وجود، وللتشخص وجود. ثم إذا كان مَوجوداً كان شخصاً، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام إليه، والطبيعي جزء منه، كما هو المفروض، فكان شخصاً، وهكذا.

﴿لَيْسَ الطّبِيْعِيُّ مَعَ الأفْرادِ كالأبِ﴾ الواحد مع أولاد متعدّدة، كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل أنه كان يظن أن الطبيعي واحد بالعدد، ومع ذلك مَوجُود في جميع الأفراد، ويتصف بالأضداد، وشنّع عليه الشيخ، وقدح في مذهبه ﴿بَلْ﴾ مثله كمثل ﴿آباً مَعَ الأوْلادِ﴾ كما حققنا اتحاده مع الأفراد.

---

١ ـ لما كانت الكلية من المعقولات الثانية المنطقية (التي ظرف عروضها، واتّصاف المعروض بها وكلاهما في الذهن) لأن المهية الموجودة في الخارج جزئية، إذ الشيء ما لم يتشخص، لم يوجد في الخارج، عبّر السبزواري بالطبيعة التي عَرضَها الكليّة في الذهن.

[فاضل]

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ المَهِيَّة

جِنْسٌ وَفَصْلٌ لَا بِشَرْطٍ حُمِلَا فَمَـدَّةٌ وَصُـوْرَةٌ بِشَـرْطِ لَا

﴿جِنْسٌ وَفَصْلٌ لا بِشَرْطٍ حُمِلا﴾ ـ يحتمل أن يكون خبراً[1]، وأن يكون صفة والخبر ما بعده ـ ﴿فَمَدَّةٌ﴾ مخفّف «مادة» للضرورة ـ ﴿وَصُوْرَةٌ﴾ إذا أخذا ﴿ بِشَرْطِ لا﴾ فلم يحمل أحديهما على الأخرى. وفيه إشارة إلى أن كلا

---

١ ـ قوله « حملا » (١) إما خبر لقوله « جنس وفصل »؛ فيصير المصراع كلاماً تامّاً، هكذا: الجنس والفصل، إذا أخذا لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر. وكذا المصراع الثاني يصير كلاماً تامّاً، هكذا: المادة والصورة، إذا أخذا بشرط لا، لا يحمل أحدهما على الآخر.

هذا، ولكن المعنى حينئذ لا يخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل ليس لهما حالان ـ وهما أخذهما لا بشرط وبشرط لا ـ حتى يقال عند أخذهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر، وكذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لا بشرط، والمادة والصورة دائماً تكونان بشرط لا. فاعتبار اللابشرطي من مقومات مفهومي الجنس والفصل، كاعتبار البشرط اللائية في مفهومي المادة والصورة.

و (٢) إما صفة لقوله « جنس وفصل »، والخبر قوله « فمدة وصورة. . . ». تقدير الكلام حينئذ: الجنس والفصل المأخوذان لا بشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما على آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معهما. والتفاوت بينهما بنحو لا بشرط وبشرط لا.

[الآملي ج ١/٣١٣]

فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَعْـرَاضِـه عَقْلِيَّتَـانِ فَـاقْتَفِ
إِذْ مَا بِهِ الشِّرْكَةُ فِي الأَعْيَانِ وَمَـا بِـهِ امْتِيَـازُ هَـا سِيَّـانِ

من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً[1]، مختلف اعتباراً. ﴿فِي الْجِسْمِ تَانِ﴾ أي المادة والصورة[2] ﴿خَارِجِيَّتَانِ﴾ والجملة مبتدأ وخبر ـ ولذا كانت الأجسام مُركبات خارجية. وتان ﴿في أعْراضِهِ﴾ أي أعراض الجسم ﴿عَقْلِيّتانِ. فَاقْتَفِ﴾﴾ فإنّهما فيها[3] نفس جنسها وفصلها، مأخوذين بشرط لا في العقل، ولَيستَا مادة وصورة خارجيتين. ولذا كانت الأعراض بسائط خارجية، كما قلنا: ﴿إِذْ مَا بِهِ الشِّرْكَةُ﴾ أعني جنسها ﴿فِي الأَعْيَانِ، وَمَا بِهِ امْتِيَازُهَا﴾ أعني فصلها ﴿سِيّانِ﴾ أي متحدان[4]، لا كما في المركبات الخارجية، لأنهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيتين، لكل منهما وُجُودٌ على حدة.

---

١ ـ أي المادّة متّحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً، ومختلف معه باعتباري بشرط لا ولا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي. [السبزواري]

٢ ـ إن الجسم المركّب من المادة والصورة يكون جزاءه، أعني المادة والصورة، متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجي والذهني معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هو أن يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضماً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم في الذهن كما يتحقق من انضمامهما في الخارج. فيكون رتبة تحقق المادة والصورة في الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم في الذهن، ينحل عقلاً إلى شيء هو الجنس وشيء آخر هو الفصل. فيكون حصول الجنس والفصل في الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه، كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأوّل ما يحصل في الذهن هو المادة والصورة، ثم يحصل منهما الجسم، ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. [الآملي ج ١/ ٣١٤]

٣ ـ قد يقال لها مادّة وصورة تبعيتين، أي بتبعيّة موضوعاتها. [السبزواري]

٤ ـ فالأثنينيّة المفهومة من لفظ «سيّان»« باعتبار مفهومهما. وأمّا وجودهما، فواحد. والقرينة أنّ ما به الإشتراك لا يساوي أبداً ما به الإمتياز. [السبزواري]

وَلَيْسَ فَصْلاَنِ وَلاَ جِنْسَانِ فِي مَـرْتَبَـةٍ لِـوَاحِـدٍ هَـا تَعْـرِفِ
وَالْفَصْـلُ مَنْـطِقِيٌّ اشْتِقَـاقِيٌّ كَمَبْـدَإِ الْفَصْـلِ وَذَا حَقِيقِيٌّ

﴿وَلَيْسَ فَصْلانِ﴾ في مرتبة واحدة، بأن يكونا قريبين ﴿وَلا جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ﴾ واحدة، بأن لا يكون أحدهما جُزء للآخر ﴿لِوَاحِدٍ﴾ من الأنواع ﴿هَا﴾ أي خذ ﴿تَعْرِف﴾.

نعم، ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه. وقد يشتبه أقربيّة لازمين متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم أنهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان، وليس كذلك لأنّ الفصل ملزومهما، وهو واحد.

﴿وَالْفَصْلُ مَنْطَقِيٌّ﴾[1] وهو لازم الفصل الحقيقي، كالناطق أو النطق للانسان، فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أريد النطق الظاهري، كان كيفاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني، أي درك الكليات، كان كيفاً أو اضافة وانفعالاً، وكلها أعراض لا تقوم الجوهر النوعي، ولا تحصل الجوهر الجنسي، ومثله الصاهل والناهق والحساس والمتحرك بالارادة وغيرها وقد تقرر أن الشيء غير مُعتبر في المشتقات، ولا سيما الفُصول ـ و ﴿اشْتِقَاقِي﴾ أي المشتق منه والمحكى عنه، ﴿كَمَبْدَءِ الْفَصْلِ﴾ المنطقي، وهو الملزوم، ككون الانسان ذا نفس ناطقة، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، وكون الحيوان ذا نفس حسّاسة. واقتحام «ذي»[2] في قولي: «ذَا نَفْس» للاشارة في اللفظ

---

١ ـ هذا الإصطلاح في الفصل المنطقي، غير ما هو المشهور في المنطق، لأنّ ذلك نفس الفصل والفصلية. والمراد بـ «المنطقي» هنا ما يوضع في حدّ الشيء، وهو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم.

[السبزواري]

٢ ـ إن اللفظ بما له من المفهوم إذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، ففي حمله لا بد من تحوله إلى المعنى المقابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب». =

. . . . . .

إلى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في الفصل ليحمل. وإلا، فنَفس النفس المأخوذة لا بشرط[1] فصل حقيقي. لكن إذا أخذت بشرط لا، فهي صورة وجزء خارجي ﴿وَذا﴾ يقال له فصل ﴿حَقِيقيّ﴾ أيضاً.

= وحمل «ذو ضرب» عليه حمل هو هو، إذ كلمة «ذو ضرب» لا يحتاج في حملها على الإنسان إلى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لا يحمل على الإنسان، لأنها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا الذي هو بهذا المعنى الصورة، وهي لا تحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط لا مناف للحمل.

[الآملي ج ١/٣١٨]

١ ـ هذا أحد المواضع التي قلنا إنا نستعمل كثيراً ما اللابشرط وغيره في الحقائق أيضاً. فأخذ النفس لا بشرط، في الطرف النازل، ليصح لها نحو اتحاد مع القوى البدنيّة؛ بل مع البدن، بما هو بدنها. وفي الطرف الصاعد؛ لتشمل العقل بالفعل، بل الفعال إلى الفناء في الحق المتعال، كما عرف القدماء الإنسان بأنّه حيوان ناطق مايت. وإذا أخذت بشرط لا، بالنسبة إلى البدن، فهي صورة للبدن. والبدن مادّة النفس، والصورة علة للمادّة. والأخذ لا بشرط فيها ملاحظة ما به الإشتراك في الوجودات المراتب. والأخذ بشرط لا محافظة ما به الإمتياز فيها. أو الأول توحيد الكثير، والثاني تكثير الواحد.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الأَخِيْرُ

وَ ذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا مَا دَامَ فَصْلُهُ الأَخِيرُ وُقِيَا
لِأَنَّ ذَا الْفَصْلَ لَهَا تَضَمَّنَا فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِيْ عُيِّنَا

وباقي المقومات، مُعتبر فيه على الابهام. ﴿وذُو قِوام﴾ من الأنواع ﴿مِنْ مَعَانٍ﴾[1] جنسية وفصلية، قريبة وبعيدة ﴿بَقِيَا﴾ أي بقي حقيقة ذلك النوع بحاله، ﴿مَا دامَ فَصْلُهُ الأخِيْرُ وُقِيَا﴾ وحفظ. فالحقيقة تدور معه حيثما دار. ولهذا قالُوا: شيئية الشيء بصورته. وقال الشيخ: «صُورة الشيء مهيته التي هو بها ما هو»[2]. ﴿لأنَّ ذا الْفَصْلَ﴾[3] - «ذا» اسم اشارة - ﴿لَهَا﴾ أي للمعاني، متعلق بقولنا: ﴿تَضَمَّنَا﴾ أي وجود الكل مضمنة مطوية في وجودُه. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان. لما كانت

---

١ - كلمة (من) الأولىٰ بيان (ذو) والثانية صلة (قوام)، أي ما من الأنواع ذو تقوّم من المعاني.

[السبزواري]

٢ - السرّ في ذلك: أن المادة هي ما به الشيء بالقوة. ولا شك أن قوة الشيء ليست هي الشيء. وأما الصورة هي ما به الشيء بالفعل. وفعلية الشيء هي الشيء.

[فاضل]

٣ - بل كلّ تالٍ فيه جميع كمالات المتلوّ مع شيء زائد، لأنّ التغيّرات الطوليّة في الصعود استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الإنقلابات، في السلسلة العرضيّة. فينتهي الإستكمال إلى تماميّة الفصل الأخير، وهو جامع، بنحو اللّف والرتق، جميع الكمالات التي كانت فيما دونه، بنحو النشر والفتق، ويقوى على جميع ما يقوي القوى الأخرىٰ عليه، لأنّه تمامها. والتام يجمع فعليّات الناقص، ويفعل فعله.

[السبزواري]

فَهِيَ عَلىٰ إبْهَامِهَا مُعْتَبَرَةٌ خَصٌّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ قَدْ تَبَدَّلَا وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

بسيطة الحقيقة، والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملة على وُجودات الجوهر والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرك بالارادة، بنحو البساطة والوحدة. ﴿فَهْوَ﴾ أي الفصل ﴿وَإنْ تَبَدّلَتْ ذي﴾ أي المعاني ﴿عُيّنا﴾ - خبر «هو» - يعني أنه أصلها المحفوظ، وهذية النوع به، فلا يعبأ بزوال هذه، ﴿فهي﴾[1] أي كل واحد من المعاني، ﴿عَلى إبْهَامِهَا﴾ لا على الخصوص ﴿مُعْتَبَرَة﴾ في حقيقة النوع، ففي الانسان، مثلاً، المعتبر من الجوهر اعمّ مما في المجرد والمادي، ومن الجسم أعمّ من الطبيعي العنصري والمثالي، ومن الحيوة أعمّ من الدنيوية والأخرويّة. وقس عليه الباقي[2] ﴿خَصٌّ﴾ أي الخاص من كل واحد منها من حَيث الخصوصية، لَو أخذ في حد النوع، فهو ﴿كَما﴾ يؤخذ ﴿فِي حَدِّ قَوْسٍ دائِرَة﴾ فيقال: القَوس قطعة من الدائرة. وقَد صرّحوا أنه من باب زيادة الحد على الحدود. ﴿فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ﴾ في الانسان ﴿قَدْ تَبَدَّلا﴾ حتّى يبلغ بهما التبدّل إلى أن يصيرا مثالاً ومعنويّاً[3]. فهما وغيرهما، على وجَه الخصوصية لَيست ذاتية وجزء. ﴿و﴾ إنّما ﴿الْجُزءُ مَا﴾ أي قدر مشترك ﴿في﴾ ضمن ﴿أيِّ فَرْدٍ حصَلا﴾

---

١ - هذا متفرّع على التبدّل.

[السبزواري]

٢ - فمن الحسّاسيّة أعم من الإحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضوري بالمحسوسات، كما أن بصيرية الحق تعالىٰ وسميعيّته، وبالجملة مدركيّته، هي علمه الحضوري بالمبصرات، وغيرها بنحو أشدّ وأتمّ، من حضورها لدى المشاعر، ومحرّكيته أعم من التحريك بالقوّة المنبثّة العاملة، ومن التحريك بالقدرة الروحيّة.

[السبزواري]

٣ - متعلقان بـ (الجسم) و (النّمو)، على سبيل اللّف والنشر. والمقصود دفع أن يقال: الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، بأنّ الذاتي هو القدر المشترك من تلك المبهمات المذكورة.

[السبزواري]

غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدِّيَّة

حَدِّيَّةُ الأَجْزَاءِ ذِهْناً غَايَرَتْ هَلْ وُحِّدَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وُجُوداً أَوْ كَذَاتِهَا تَعَدَّدَا

وقَد وصفه المحقق الشريف بأنه مما تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الأعلام ﴿حَدِّيَّةُ الاجْزاءِ﴾ ـ من اضافة الصفة إلى الموصوف ـ ﴿ذِهْناً غَايَرَتْ﴾ بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتفاقاً. ولكن الخلاف في انها كيف هي في العين. ﴿هَلْ وُحِّدَتْ﴾ مهيّتها ﴿فِي العَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ؟ ثُمَّ عَلى الثّانِي﴾ أي تعددها مهية ﴿فَإمّا اتَّحَدا﴾ أي الأجزاء، ﴿وُجُوداً﴾ ـ وتذكير الفعل المسند إلى ضمير المؤنث المجازي كثير في النظم. ورفع «وُجُود» على الفاعلية وتَنوينه للتعويض. وإن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السلاسة ـ ﴿أَوْ﴾ وجودها ﴿كَذَاتِهَا﴾ أي مهيتها ﴿تَعَدّداً﴾.

فهذه ﴿أَقْوالُ﴾ ثلثة[1] قَد ذهب إلى كل طائفة ﴿الثانِي﴾ وهو أن

---

١ ـ الأول أنها في العين واحدة مهية. ومعلوم أن المهيّة الواحدة لا يكون لها إلّا وجود واحد. والثاني، أنها في العين متكثرة مهية، كما في الذهن متحدة وجوداً. والثالث، أنها متكثرة مهية ووجوداً. =

أقـوَالَ الثّـانِي لَـدَيَّ مُعْتَبَـرٌ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّـوَرُ

الأجزاء الحدّية متعددة في العَين، مهيّة، متحدّة وجوداً ﴿لَدَيّ مُعْتَبَر﴾ فان المهية، لما كانت متحققة ومجعولة بالعرض في العين، فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها وشيئية مهياتها، مختلفة، ولكنها في مقام وُجودها. واحدة. هذا، إذا نظرنا إلى تحقق المهية بالعرض. وأما إذا نظرنا إلى عدم تحقق المهية بالذات[1]، وان الوجود هو المتحقق بالذات، فلا مقام ذات للأجزاء في العَين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

﴿بَلْ﴾ كما يقول أصحاب القول بوحدتها ذاتاً ووجوداً ـ في جواب مَن يقول عليهم: إنّ الصور العقلية المتخالفة كيف تكون مُطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووُجوداً في العَين؟ ـ انها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات

= وتزييفها في الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهو أن مهيّة الأجزاء العقليّة غير متحققة في العين، لا بنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما أشرنا إليه بقولنا: «بل بإعتبارات له تلك الصور». وهو مقتضى إصالة الوجود، واعتباريّة المهيّة. ففي الخارج ليس إلّا نحو وجود، ينتزع منه العقل لأجل التنبيه بمشاركات أقل أو أكثر مفاهيم خاصّة وعامّة وأعمّ فإذا حصل زيد في العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له إستعداد حصول الإنسان. وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. وإذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي. وهكذا، وليست متحققة في العين إلّا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتألهين، قدّس سرّه، وإليه ناظر ما ارتضاه من الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات. وإلا، فالفصل أحد المهيات والكليات الخمس. وإنما خصه بالفصل، لأن الجنس مهية ناقصة مهمة، تحصله بالفصل، وشيئية الشيء، بالصورة التي هي مأخذ الفصَل، بل عينه.

[السبزواري]

١ ـ هذا هو القول الرابع الذي هو مختار صدر المتألهين، وهو أن مهية الأجزاء العقلية غير متحققة في الخارج رأساً. فلا تكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددها. بل التحقق للوجود، بناء على أصالته.

[الآملي ج ١/٣٢١]

. . . . . .

تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات أقل أو أكثر معه، وتنبهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها، كذلك نقول نحن: ﴿بِاعْتِبَاراتٍ لَهُ﴾ أي لما لـه تلك الأجزاء ـ فالمرجع معلوم من السياق ـ وهو حينئـذٍ نحو من الـوجود بسيط ﴿تِلْكَ الصُّوَر﴾ الذهنية. فبالحقيقة كلها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنية، أو عرضية، إلا أن ما ينتزع ويحكى عن مقامه الأول تسمى ذاتيات، وما ينتزع ويحكى عَن مَقامه الثاني يسمى عرضيات. وأما القَول الثالث فسخيف[1]، إذ لا يتحقق الحمل بَينها حينئذٍ.

---

١ ـ القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء في الخارج مهيّةً ووجوداً. وهو مختار شيخ الإشراق. واستدل له بأنه، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنه يبقى بعد زوال فصله. فإن الشجر، إذا قطع، والحيوان، إذا مات يبقى جنسهما، وهو الجسم، مع زوال الفصل، وهو النمو والحس.

ووجه سخافته هو استحالة تحقق الحمل بينهما حينئذ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض، إذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع... والإتحاد بحسب الوجود معتبر في الحمل مطلقاً، سواء كان أولياً أو شائعاً صناعياً.

[الآملي ج ١/٢٣١]

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الأَجْزَاءِ

بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَا وَسَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبَ

احداها انّها ﴿ بَيِّنَةٌ ﴾ ـ خبر مقدّم ـ يعني العقل في التّصديق بثبوتها للمهية مستغن عن الوسط (١)، فهذا استغناء عن السّبب، لكن في الذهن.

ثانيتها انّها ﴿ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَب ﴾ أي في الوجود الخارجي، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتي ما لا يعلّل. والمراد: الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهيّة، وعَن سببيّة على حدة من قبل سبب المهيّة. ﴿ أجْزا ﴾ ـ مبتدأ مؤخّر ـ

﴿ وَ ﴾ ثالثتها ان ﴿ سَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ ﴾ في الوجودين ﴿ وَجَبَ ﴾ ولك

---

١ ـ إن الجزء، لمكان تقدمه على الكل بحسب الوجود الخارجي والذهني، يستغنى عن السبب المستقل المغاير لسبب الكل. فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بالكل، ولا يفتقر في تحققه إلى جعل آخر وراء جعل الكل.

وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة في الجزء، بحسب الوجود الذهني، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجي. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهني، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنياً عن الوسط، سمي الجزء «بيّن الثبوت». وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجي، سمي الجزء «غنياً عن السبب».

[الآملي ج ١/٣٢٢]

لِكُلِّ أَجْزَاءِ اعْتِبَارَاتٌ تُعَدُّ اَلْكُلُّ أَفْرَاداً وَ مَجْمُوعاً وَرَدَ
بِشَرْطِ الإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الأَجْزَاءِ الَّتِي بِالأَسْرِ

أن تجعل الواو للحال، حتّى يفيد، مع ذكر الخاصّة الثّالثة [1]، الدّليل على الخاصتين الأوليين.

ولمّا كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال، هو كالإشكال المشهور في سَبْق العلة التامّة على المعلول، تصدّينا لدفعه، بذكر الاعتبارات الأربعة الّتي في كلّ كثرة. فقلنا: ﴿ لِكُلّ أجْزاء اعْتِبَاراتٌ تُعَدّ ﴾

احدها ﴿ الْكُلّ أفْراداً ﴾ أي كلّ فرد فرد.

﴿ و ﴾ ثانيها الكلُّ ﴿ مَجْمُوعاً وَرَد بِشَرْطِ الإجتِمَاعِ ﴾

وثالثها ما في قَولنا ﴿أوْ بِالشَّطْرِ﴾ أي الكلّ مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع[2].

---

١ ـ إذ كيف لا تكون الأجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكل مسبوق بتصورها؟ بل تصور المجموع ليس، إلا تصور هذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فمعلوم أنه لم يتصور المهيّة إلا بوجه ما. وأيضاً، لو لم يستغن عن الواسطة في الثبوت، لزم الجعل التركيبي في الذاتيات. وهو باطل.

[السبزواري]

٢ ـ وهذا لا يكون كلاً ولا جزء، بل هو أمر اعتباري، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التي هي اعتبارية. والمركب من المتأصل والاعتباري اعتباري لا محالة.

وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتباري، فلأنه كلما يلزم من وجوده التسلسل، فهو أمر اعتباري. والهيئة الاجتماعية، لو كانت موجودة، يلزم التسلسل. فهي اعتباري.

وأما لزوم التسلسل من وجودها في الخارج، فلما قرره المصنف في الحاشية.

[الآملي ج ١/٣٢٤]

فَالسَّبْقُ لِلأَجْـزَاءِ بِالأَسْـرِ عَلَىٰ كُـلٍّ بِمَعْنَىً كَـانَ يَتْلُوْ الأَوَّلَا

ورابعها ما في قولنا: ﴿ أَوْ نَفْسِ الاجْزاءِ الَّتي بالأسْر ﴾ أي الكلّ مجموعاً، ولكن ذات المجموع[1]، لامع الوصف العنواني. فانّ ذات المجموع شيء، وهيئة المجموعيّة شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء آخر. وهذه الثلثة متعلّقة بقولنا: « مجموعاً » ومشتركة في الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادي إذا عرفت هذه، ﴿ فَالسَّبْقُ لِلأَجْزاءِ بِالأَسْرِ عَلىٰ كُلٍّ بِمَعْنىً كَانَ يَتْلُو الْأَوَّلَا ﴾ أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع، لا بالمعنى الثالث، فان هيئة الاجتماع أمر اعتباري[2]،

١- يعني مجرد المعروض، لا مع العارض كالمعنى الثالث، ولا مع الحيثية المعروضية كالمعنى الثاني، ولا واحد واحد على نحو العام الاستغراقي كالمعنى الأول. بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها، حيث أن لحاظها بتمامها شيء، ومع الحيثية المعروضية للهيئة الاجتماعية شيء، ومع الهيئة الاجتماعية شيء، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شيء.

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيثية المعروضية. والجزء عبارة عن تمامها من حيث هي هي. فحصل الفرق بين الكل والجزء، وأن الفرق بينهما بالإعتبار؛ وأن الكل عبارة عن اعتبار بشرط شيء، أي بشرط الهيئة الاجتماعية، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط، أي لا بشرط عن الهيئة الإجتماعية.

[الآملي ج ١/٣٢٤]

٢ - إذ، لو كانت هيئة الاجتماع في العشرة، مثلاً، أمراً عينياً، كالبياض، كانت هي الحادية عشرة. ففرضت هيئة اجتماع الأحد عشر. والمفروض أن الهيئة الاجتماعية مطلقاً أمر عيني. فيصير الأحد عشر إثنى عشر. وله هيئة أخرى عينية. وهكذا. فيلزم التسلسل.

وهاهنا وجه آخر في حل أشكال تقدم العلة التامة المركبة من أجزائها المادة والصورة على المعلول. وهو أن العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة، لا المعلول، إذ المعلول أمر وحداني، على ما عرفت من أن شيئية الشيء بصورته، وأن الفصل الأخير الجامع لوجودات أجناس وفصول، هو حقيقة النوع، بل هو الوجود. فكيف يتحقق المادة والصورة، بما هما شيئان في المعلول، حتى يقال: هما في العلة عين ما في المعلول، فلا تقدم؟ كيف لا تقدم للعلة التامة، وهي العلة الحقيقية؟ وإطلاق المركب على المعلول =

. . . . . .

فكذلك مجموع العارض، والمعروض. فحصل المغايرة بَين المتقدم والمتأخّر وارتفع الاشكال.

= المستكمل بالوصول إلى الغاية باعتبار قبول التحليل عند العقل إلى كمالات تلك الموجودات المتعاقبة وفعلياتها. فانه جامع لها، بنحو اللف. وهو، بوحدته، يوازي الكل بكثرتها. وليس فاقداً إلا ما هو من باب الحدود والنقائص.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَنَّهُ لا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيْقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرَكَّبَا اَلْفَقْرُ فِيمَا بَيْنَ الأَجْزَا وَجَبَا
لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مِعْيَارُ أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوْفِهَا آثَارُ

﴿ فِي واحِدٍ حَقِيْقَةٍ ﴾ أي واحد له وحدة حقيقة [1] ، ﴿ تَرَكَّبا ﴾ من أجزاء [2] ﴿ الْفَقْرُ فِيْمَا بَيْنَ الأَجْزاء وَجَبا ﴾ وإلّا لامتنع أن يحصل منها

---

١ ـ الوحدة الحقيقية هنا في مقابل الوحدة الاعتبارية.

[فاضل]

٢ ـ الألف في «تركبا» للإطلاق. و«تركب» صفة لقوله «في واحد»...

ثمّ الكلام في هذه المسألة يقع تارة في مرحلة الثبوت، أي ما به يتحقق المركب الحقيقي، وأخرى في مرحلة الإثبات، أعني ما به يحرز أنه مركب حقيقي.

وأما مرحلة الثبوت، فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع أمور بينها فعل وانفعال واحتياج وافتقار. بكون بعضها مؤثراً في بعض وبعضها متأثراً عن بعض، كالمهية المركبة من الجنس والفصل، والجنس المركب من المادة والصورة.

أما مرحلة الإثبات، فأمارة التركيب الحقيقي هو أن يترتب على الكل أثر مغاير للآثار المترتبة على الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الذي أثره تفريح القلب، وهو غير آثار العناصر.

وأمارة التركيب الإعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء، كفتح البلد الذي هو أثر العسكر، إذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم؛ وهو ينحل إلى علة أفعال، كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هو الفتح.

[الآملي ج ١/٣٢٥]

سِوَى الَّذِي الأَجْزَا عَرىٰ مِنْ أَثَرٍ كَـأَثَرِ الْيَـاقُـوتِ لَا كَـالْعَسْكَـرِ

حقيقة واحدة وحدة حقيقيّة بالضّرورة، كما في الحجر المَوضوع بجنب الانسان. وهذه احدى المسائل الّتي لم يبرهنوا عليها لكونها ضروريّة [1].

ثـم لمّا ذكرنا وجُوب الحاجة في الواحد الحقيقي أردنا أنّ نبيّن علامة الوحدة الحقيقيّة، فقلنا: ﴿ لِوَحْدَةٍ حَقِيْقَةٍ مِعْيَارٌ ﴾ هو ﴿ أنْ ﴾ ـ بفتح الهمزة ـ ﴿ كَانَ فِي موصوفها ﴾ أي موصوف الوحدة ﴿ آثَارٌ ﴾ ﴿ سِوَى الَّذي الأَجْزا عَرَى ﴾ أي عرى الأجزاء ﴿ مِنْ أثَرٍ ﴾ ـ بيان للموصول ـ ﴿ كَأثَر الْيَاقُوْتِ ﴾، كالتفريح مثلاً، فانّه أثر خامس سوى اثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التي لمجموع العناصر [2]، ﴿ لا كَالْعَسْكَرِ ﴾، إذ ليس اثر العسكر الّا مجموع آثار آحاده.

١ـ إذ من البديهيات والفطريات أنه، إذا لم يكن بين الأجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، وإذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة. فلم يكن تركيب حقيقي، فالمطلب، لوضوحه وجلائه، لا يحتاج إلى البرهان. فهذه المسألة، مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها، لبداهتها.

[السبزواري]

٢ ـ كالعناصر الموضوع، كل منها بجنب الأخرى، من غير تصغر أجزاء وتماس وفعل وانفعال وكسر وانكسار بينها.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوْ انْضِمَامِيّ

إنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السِّنَادِ تَرْكِيْبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٌّ

﴿ إنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ ﴾، أي القوي، وهو صدر الدين الشيرازي [1]، المشهور بالسيّد السّند ـ وقد تبعه في ذلك صدر المتألّهين

---

١ ـ لخص اللاهيجي في (الشوارق) مذهب السيد المذكور بما يأتي: «أن التركيب على قسمين: أحدهما التركيب الانضمامي. وهو أن ينضم الشيء إلى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات على حدة في المركب منهما. فيكون في المركب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من الأبواب والأخشاب واللبنات، وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

الثاني التركيب الاتحادي. هو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة، هي عين كل واحد منهما وعين المركب منهما، كصيرورة زيد كاتباً. وهما ذات واحدة في الخارج. ومعنى التركيب أن العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين نظراً إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر. ثم يصير عينه؛ أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً، ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنه عين أحدهما، ويبقى من حيث إنه عين الآخر، كالجسم والنامي. فأنهما أمر واحد، هو الشجر. ثم إذا قطع، انعدم من حيث إنه عين النامي، ويبقى من حيث إنه عين الجسم. وتركيب الجسم من الهيولي والصورة من هذا القبيل»

[فاضل]

٨

يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدادٍ إلىٰ أَنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا قَدْ حَصَلا
إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ
لٰكِنَّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ، التَّرْكِيبُ الْانْضِمَامِيُّ

قدّس سرّه ـ ﴿ تَرْكِيب ﴾ اجزاء ﴿ عَينِيَّةٍ ﴾ ﴿ اتّحادي ﴾[1] ﴿ يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْداد ﴾ حَيث يحكم على المادة بانها محلّ، وعلى الصّورة بانّها حالّة، وعلى الجسم انّه مركّب خارجي، فالعذر من هذا وأمثاله انّه بالنّظر ﴿ إلىٰ أَنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا ﴾ أي بَين العينية ﴿ قَدْ حَصَلا ﴾ ﴿ إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَراءِ ﴾، أي بعد التجرّد عن الهيولى في عالم المثال ﴿ باقِيَة ﴾ بلا محل، ﴿وَكَانَ قَبلَهَا﴾ أي وجد قبل الصورة المعيّنة ﴿ الْهَيُولَى الثّانِيَة ﴾ مكتسية لصورة أُخرى؛ وآلا ففي حال المصاحبة هما متحدتان. ﴿ لٰكِنّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ ﴾ الّذين كانوا ﴿ مِنْ قَبْلِهِ ﴾ أي من قبل السيّد، هو ﴿ التَّرْكِيْبُ الانْضِمَامِي ﴾ وهو المناسب لمقام التّعليم والتعلّم[2].

---

١ ـ فيه أشكال. لأن حيثية القوة تنافي حيثية الفعلية، كما ينادي به دليل القوة والفعل المثبت للهيولي. فكيف يتحد المتقابلان؟ وأيضاً، الاتحاد يجور بين اللامتحصل والمتحصل كالمهية والوجود، والجنس والفصل، حيث أنهما أجزاء عقلية، لا خارجية. والهيولى موجودة عند المحققين. والموجودان لا يكونان موجوداً واحداً، وتوجيه الاتحاد أن الهيولى، لما كانت قوة محضة، ولم تكن مرهونة بفعلية، حتى يكون لها تاب وتعص عن الاجتماع بفعلية أخرى، كما في الصور، «إذ صورة بصورة لا تنقلب»، والقوة خفيفة المؤنة، جاز أن تتحد الهيولى بكل صورة وفعلية، ولا تعصى فيها عن قبولها. وهي، وإن كانت موجودة، إلا أن وجودها في غاية الضعف، حيث أنها قوة صرفة. فتركيبها مع الصورة، تركيب اللامتحصل مع المتحصل، لأن القوة عدم، إلا أنها عدم شأني. فهذا معنى اتحادهما. لا أن حيثية القوة وحيثية الفعلية واحد، لا تعاند بينهما.

[السبزواري]

٢ ـ إشارة إلى أن التركيب الانضمامي هو المرضيّ.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّص

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الأَعْيَانِ تَشَخُّصٌ سَاوَقَ فِي الأَذْهَانِ
لَهُ الأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرْضٍ كَعَرْضِ الأَمْزِجَةِ

﴿ عَيْنٌ ﴾ - خبر مقدّم - ﴿ مَعَ الْوُجُودِ في الاعْيَانِ ﴾ - متعلّق بالعَينيّة - ﴿تَشَخُّصٌ﴾ - مبتدأ مؤخّر - ﴿سَاوَقَ﴾ الوجود ﴿فِي الأَذْهَانِ﴾[1] بحسب المفهوم. وهذا، أعني كَون التشخّص بنحو الوُجود، مَذهب كثير من الفحول[2]، منهم المعلّم الثاني وصدر المتألّهين - قدس سرّه -. ﴿ لَهُ ﴾ أي للتشخّص الحقيقي، وهُو نحو من الوجُود ﴿الأَمَارَاتُ﴾ الكواشف عنه، لا مشخّصات حقيقيّة، ﴿ امُورٌ خَارِجَة ﴾ مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم وكونها علامات وكواشف عنه أيضاً ليس باعتباو فَرد بخصوصه من كلّ واحد، بل حال كونها ﴿ تَعْرِضُ ﴾ للشخّص ﴿ مَعْ عَرْضٍ ﴾ عريض ﴿ كَعَرْضِ الأَمْزِجَة ﴾. فكما انّ لكلّ مزاج[3]

---

١ - في هذا البيت إشارة إلى الجمع بين القولين، بأن من قال بالعينية، نظر إلى اتحادهما في العين، ومن قال بالمساوقة، نظر إلى اختلاف مفهومهما في الذهن.

[السبزواري]

٢ - إن في عينية التشخص مع الوجود أو تغايرهما أربعة أقوال:

(١) القول بالعينية مصداقاً وتغايرهما مفهوماً. ولازم العينية المصداقية والتغاير المفهومي هو تساوقهما بحسب المفهوم، أي صدق كل على ما يصدق عليه الآخر. . .وهذا ما ذهب إليه الفحول، كالمعلم الثاني وصدر المتألهين، وعليه المصنف. =

إذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ ما هيّاتِ كُلِّيَّةٍ تَشَخُّصاً لِلذَّاتِ

طرفي افراط وتفريط لا يتجاوز الممتزج عنهما، وإلّا لهلك، وبينهما حُدود غير متناهية (١) هي عرض المزاج الواحد المعيّن، كذلك للأين والمتى والوَضع. وبالجملة ما جَعلوه مشخّصاً عرض عريض، من اوّل وُجُود الشخص الى آخره، كلّ واحد منها، بهذا العرض، من امارات التشخص. وانّما لم تكن مشخصات حقيقيّة، ﴿ إذْ لا يُفِيدُ ضَمُّ ماهياتٍ كُلِيَّةٍ ﴾ طبيعيّة، مثلاً (٢)، ﴿ تَشَخُّصاً لِلذّاتِ ﴾. فكما انّ مهيّة الانسان، بذاتها، لا كليّة ولا جزئية، كذلك مهيّة الأين وغيرها. فلا يحصل من انضمام كلّي الى كلّي جزئي، ما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين.

= (٢) القول بتقدم الوجود على التشخص. وهو مذهب من يقول بأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص، فثبوته له يتوقف على وجوده.

(٣) القول بتقدم التشخص على الوجود، وهذا مذهب من يقول بأن الشيء ما لم يتشخص، لم يوجد في الخارج.

(٤) ما ذهب إليه المحقق الشريف. وهو أنهما متغايران، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لأنه لو تقدم الوجود على التّشخص، لزم أن يكون المبهم موجوداً في الخارج، ولو انعكس، لزم أن يكون المعدوم ذا هوية في الخارج.

[الآملي ج ١/٣٢٧]

٣ ـ أي شخصي، بقرينة إطلاق الواحد المعيّن، والمزاج النوعي أيضاً، وإن كان كذلك، إلّا أن الشخص أوفق بما نحن فيه.

[السبزواري]

١ ـ لأنّها ما فيه الحركة الكيفيّة، والحركة متصلة قابلة للقسمة إلى غير النهاية، لإنطباقها على المسافة والزمان، وتجزيهما في التنقيص لا يقف عند حدّ، وإلّا، لزم مفاسد الجزء الذي لا يتجزّىٰ. فالمزاج الشخصي كيفية شخصيّة، مع هذا العرض العريض. فكذا كلّ من =

= المشخّصات، بمعنى إمارات التشخّص، من الأعراض المكتنفة بالشخص.

٢ - إنما قلنا «مثلاً» لأنّ الكليّ العقلي كذلك. إذ، كما أنّ مهيّة الإنسان لا يمتنع صدقها على كثيرين، بإنضمام مهيّات الأين والمتى والوضع وغيرها، وهي الكليّات الطبيعيّة منها، كذلك لا تصير ممتنعة الصدق على كثيرين، بضمّ الكلّي العقلي من الأين وغيره إليها، ما لم ينضمّ الوجود الحقيقي، وهو التشخص الحقيقي إليها، كما أنّ الأين وغيره، ما لم ينضم إليه وجود، لم يتشخّص، والشيء ما لم يتشخص، لم يشخص، ولو بمعنى إمارة التشخّص. وحال الكلي المنطقي أبين منهما.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي التَّمَيزَ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

فِيمَـا إذَا الْكُلِّيُّ مِثْلَهُ الْتَحَقَ عَنِ التَّشَخُّصِ التَّميزُ مُفْتَرِقُ
شَخْصِيَّـةٌ نَفْسِيَّـةٌ يُضَـافُ ذَا مِنْـهُ التَّميـزُ لِلتَّميـزِ أُخِـذَا

﴿فيما إذا الْكُلِّيُّ مِثْلَه﴾، أي كليّاً آخر، ﴿الْتَحَقَ﴾، مثل الانسان الضاحك ﴿عَنِ التَّشَخُّص التَّمَيُّز مُفْتَرَق﴾، إذ التميز عن الإنسان الغير الضّاحك حاصل هنا، دون التشخّص، إذ لا يمنع صدقه على كثيرين [1].
﴿ شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ ﴾ ـ مبتدأ وخبر ـ أي كَون الشّيء شخصاً صفة نَفسيّة له، باعتباره في نفسه، و﴿ يُضَافُ ذا ﴾ أي التميز [2]، لأنّه له بالقياس الى المشاركات في أمر عام. فإذا لم يكن له مشارك، لم يحتج الى مميّز، مع أنّ له تشخّصاً في نَفسه. ﴿ مِنْهُ ﴾ أيضاً ﴿ التَّمَيُّز ﴾ [3] والافتراق ﴿ لِلتَّمَيُّزِ ﴾ عن التشخص ﴿ أُخِذا ﴾.

---

١ ـ بل، ولو ضمّ ألف مخصّص، فلا يفيد إلّا التميز. [السبزواري]

٢ ـ فمن هنا يظهر الفرق بين التميّز والتشخّص، إذ التميّز أمر نسبي بخلاف التشخص، لأنه نحو وجود الشيء وهويته.

[فاضل]

٣ ـ يعني افتراق التميز عن التشخص نشأ من كون التميز مضافاً والتشخص نفسياً. فأنه حينئذ في الشخص الذي لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم، يتحقق التشخص دون التميز.

[الآملي ج ١ / ٣٣٠]

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ

تَشَخُّصٌ عَيْناً بَدَا كَالأَوَّلِ أَوْ زَائِداً، فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ ادْرِ ذَا عُقُولاً وَ دُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولَى

تقسيمٌ لِلتَّشَخُّص بمعنى ما به يمنع صدق الشيء على كثيرين. ﴿ تَشَخُّصٌ ﴾ امّا ﴿عَيْناً﴾ لذات الشخص ﴿ بَدا، كالأوّلِ ﴾ تعالى، فانّ تشخّصه عَين وُجوده الّذي هو عَين ذاته [1]، ﴿ أو ﴾ بدا ﴿ زائِداً ﴾ على الذّات. وهو على قسمَين، إذ حينئذٍ امّا أن يكون مُكتفياً بالفاعل في فيضان التشخّص عليه، بَعد امكانه الذاتي، اولا. ﴿ فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ ﴾ ﴿ لا يَكْثُرُ النَّوْع ﴾ و﴿ ادْرِ ﴾ مثال ﴿ ذا عُقُولا ﴾ فعالة، فانّ مهيّاتها لَيسَت بذواتها شخصيّة، الّا انّ مجرّد امكانها الذّاتي يكفي في فيضان التشخّص

---

١ ـ إذ لا مهيّة له، بخلاف غيره، إذ كلّ ممكن زوج تركيبي، فمن الزيادة استنبط ما قلنا أن الكفاية بعد إمكانه الذاتي.

[السبزواري]

إذا كان تشخص الشخص بوجوده، ففيما كان ذاته مهية معروضة للوجود، يكون تشخصه بوجوده العارض على مهيته. وإن كان في الوجود موجود، مهيته هي عين الوجود لا أنها مهيّة معروضة للوجود، يكون لا محالة ذاته عين التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عيناً. لكن واجب الوجود، حقيقته عين الوجود. فيكون ذاته عين التشخص. فلا سبيل في تصور الإنتشار والتكثر في ذاته تعالى.

[الآملي ج ١/ ٣٣٠]

كَفَلَكٍ فَـالنَّوعُ أَيْضـاً مُنْحَصِـرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَا لمَوَالِيدِ اعْتَبِرْ

عليها. فلا جَرَم، نوَع كلّ واحد منها منحصر في شخصها [١]. ﴿ وَدُوْنَه ﴾ أي دون الاكتفاءَ بالفاعل بأن يَكون محتاجاً إلى القابل الخارجي أيضاً، فهو أيضاً على قسمين، لأنّه حينئذٍ ﴿ إمّا كَفَتْ هَيُولي ﴾. حَيثُ انّ بعد امكانه الذّاتي الحامل لَه مهيّته، لا يكتفي بالفاعل في فيضان التشخّص عَليه، بَل يحتاج إلى قابل، هُو الهيولى، ولكنّه مكتف بها من المخصّصات [٢]، لكونه إبداعيّاً، ﴿فَالنَّوْعُ أيْضا مُنْحَصِر﴾[٣] في الشخص، ﴿أوْ مَا

---

١ ـ إذ تكثر الأفراد من نوع واحد بالمادّة القابلة للفكّ ولواحقها، والعقول مفارقات محضة.

[السبزواري]

٢ ـ أي لا يحتاج بعد إمكانه الذاتي ووجود الفاعل والهيولي القابل إلى تخصص إستعداد حتى تقرب قابله به إلى الوجود. فيكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غير سبق مادته على صورته. وهذا معنى الإبداع، لأن الإبداع هو كون وجود الشيء غير مسبوق بالمادة.

[الآملي ج ١/ ٣٣١]

٣ ـ لأنّه، وإن كانت له مادة، إلاّ أنّه ليس لها لواحق هذه المادة العنصرية، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والإستحالة، ونحوها.

[السبزواري]

وذلك لإمتناع الفكّ عليه، وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفك. فالماء مثلاً منتشر أفراده بالفك والفصل، ووقوعهما عليه يتوقف على قبول مادته لهما. ولو لم يقبلهما، لكان الماء متصلاً واحداً، فيكون شخصاً واحداً، لأن الوحدة الإتصالية تساوق الوحدة الشخصية...

ومادة الأفلاك غير قابلة، عندهم، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والإستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمور هو الصور النوعية منها.

[الآملي ج ١/ ٣٣١]

وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوَيِ الْإِدْرَاكِ بِالْمَرْضِيِّ

كفت﴾ الهيولي في ذلك، بل لا بدّ من مخصّصات يلحقها، حتّى يتقرّب القابلان [1] بنسكهما التكوينيّة الى استحقاق تشخّص بَعد تشخّص، ومَوهبة بَعد مَوهبة - « وإن تعدّوا نعمة اللّهِ لا تحصوها » - [2] ﴿ فَكَالْمَوالِيْدِ اعْتَبِر ﴾ والنوع لا محالة منتشر.

﴿ وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوَيِ الإِدْراكِ ﴾ أي التعقّل والاحساس ﴿ بِالْمَرْضِيِّ ﴾ أي على المرضيّ، خلافاً لبَعضهم [3]، حَيث يقول: الكلّية والجزئيّة بتفاوت في الادراك، لا بتفاوت في المدرَك. وأنت لا تحتاج في ابطاله الى مؤنة زائدة [4].

١- يقصد بذلك: العقلي والخارجي، أي الإمكان الذاتي والمادّة. وكل ما لا مادّة له ينحصر نوعه في شخصه. وكذا كل نوع مادّي مستلزم بحسب الطبيعة لما يمنعه عن الإنفصال، كمثال الفلك المذكور في المتن.

[فاضل]

٢ - سورة إبراهيم/٣٤.

٣ - قال الهيدجي في تعليقته: مراده بالبعض هو المحقق الدّواني وسيّد المدققين حيث ذهبا إلى أن التشخص إنما هو بنحو الأدرك. فلو أدرك الماهية بالإحساس، مثلاً، كان المدرَك شخصاً وجزئياً. وإن أدرك بالعقل، كان كلياً؛ وليس هناك تفاوت في نفس المدرَك، بل في نحو الإدراك فقط.

ولا حاجة في إبطاله إلى مؤنة زائدة على تحقيق أن التشخّص بنحو الوجود.

[فاضل]

٤ - كيف؟ ويلزم على هذا القول أن لا تكون الماهية الموجودة في الخارج، من حيث هي موجودة فيه، شخصاً فيه. وهو بديهي البطلان، حيث إن المهيّة الموجودة في الخارج شخص، أدرك أم لم يدرك، كان إدراكها بالإحساس أو التخيل أو التعقل. فلا محالة تكون جزئيتها من جهة تفاوت فيها مع قطع النظر عن ادراكها.

[الآملي ج ١/٣٣٢]

الفريدة السادسة

في الوحدة والكثرة

١ ـ الوحدة والكثرة أيضاً من الأمور العامة، لأن الوحدة عين الوجود، بحسب المصداق وإن تغايره بحسب المفهوم. والوجود كان من الأمور العامة. فتكون الوحدة كذلك. ولأن الوحدة تعمّ جميع الموجودات، والكثرة تعمّ أكثرها، ولأنهما معاً تعمّان جميع الموجودات. فالبحث عنهما من الأمور العامة على جميع التقادير.

[الآملي ج ١/٣٣٢]

غُرَرٌ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيْقِيِّ

اَلْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَا سَاوَقَهَا أَعَمُّ الأَشْيَا فَهِيَ أَعْرَفُهَا
وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الأَعَمِّ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الأَتَمِّ
وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعرَفُ وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ

﴿الوحدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا﴾ كالوُجود والوجوب، ﴿أَعَمُّ الأَشْيَا فَهِيَ﴾ أيّ الوَحْدة ﴿أَعْرَفُهَا﴾ لانّ الاعمّ أعرف ﴿وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الأَعَمِّ﴾ من الأخصّ ﴿سِنْخِيَّةٌ﴾ في ذلك الأعمّ ﴿لِذَاتِكَ﴾ ووُجود نَفسك الأوسع ﴿الأَتَمِّ﴾ حيث انّ ذاتك من عالم القدس والكلّية والحيطة[1]، «قل الرّوح مِن أمر ربّي».[2] فالسنخيّة التّي هي شرط الادراك متحقّقة، فلا يعتاص عليك. وَلهذه السنخيّة أيضاً قالوا: ﴿وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ﴾ ثمّ اشرنا الى أنّ مرادهم بمساوقة الوَحدة والوُجود لَيس الترادف، بل ﴿خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُوْدِ اثْنَيْنِ في الذِّهْنِ﴾ أي

---

١ ـ إذ ذاتك، إذا صارت بالفعل، تخطت إلى عالم اللاهوت، فضلاً عن الجبروت والملكوت، من طريق العلم والمعرفة، ومشت على أرض الحقائق، وطارت إلىٰ أوج المعاني وأحاطت بالصوّر. وإذا كانت لذاتك هذه السعة والحيطة. والأعم له حيطة ما. ولذا يسمّى القضية الكليّة «محيطة»، كما في حكمة الإشراق، ناسب ذاتك فسهل لك معرفته. شعرٌ:

رو مجرّد شو مجرّد را ببين ديدن هرجيزرا شرط است أين
[السبزواري]

٢ ـ سورة الإسراء/٨٥.

خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِي الذِّهْنِ لٰكِنْ عَيْنُهُ فِي الْعَيْنِ

بحسب المفهوم ﴿ لكن ﴾ الوحدة ﴿ عَيْنُهُ ﴾ أي عَين الوجود [1] . ﴿ في الْعَيْنِ ﴾.

---

١ ـ قال صدر المتألهين في (الأسفار): «لفظ الوحدة يطلق بالإشتراك الصناعي على معنيين: أحدهما المعنى الإنتزاعي المصدري، أي كون الشيء واحداً. ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً.

والآخر: ما به يكون الشيء واحداً بالذات، ويمنع وقوع الكثرة فيها. وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة، بخلاف المعنى الأول، فإنه من لوازم نفي الكثرة.

والوحدة بالمعنى الإنتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية، ينتزع منها من نفس ذاتها، وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها».

[فاضل]

غُرَرٌ فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

فانّ الواحد له أقسام؛ ملخّصها أنّ الواحد إمّا حقيقي، وهو ما لا يحتاج في الاتّصاف بالوَحدة الى الواسطة في العُروض، وبعبارة أُخرى، ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلّقه، وإمّا غير حقيقي، وهو بخلافه. ثمّ الحقيقي أمّا ذات له الوحدة أم لا، بل نَفْس الوَحدة العينيّة، لا مفهومه الذّهني العنواني. الثانيّ، هو الواحد بالوحدة الحقّة التي هي حقّ الوحدة، كالحق الواحد حقّت كلمتُه [1]. والأوّل إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم. والواحد بالعموم إمّا واحدٌ بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة، وإمّا واحد بالعموم المفهومي. وهو امّا نَوعيّ أو جنسي أو عرضي على مراتبها. والواحد بالخصوص إما غَير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، وإمّا منقسم. وغير المنقسم امّا نَفْس مفهوم الوحدة

---

١ - إذ لا مهيّة له، سوى الوجود البحت البسيط. والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها. والوحدة هي الوجود، كالتشخّص. فهذه المفهومات الثلثة لها مصداق واحد، هو الوجود الحقيقي.

[السبزواري]

وكالوجود المنبسط الذي هو فعله وكلمته، فإنه أيضا واحد، بمعنى أنه نفس الوحدة لا ذات له الوحدة، وإن كان بينه وبين الحق، جل وعلا، فرقاً من حيث إن الحق عين الوحدة الأصلية، كما أنه تعالى عين الوجود الأصيل، والوجود المنبسط عين الوحدة الحقّة الظلية، كما أنه الوجود الظلي...

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية، بل الوجود مطلقاً، حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقة، أي ذات عين الوحدة، لا ما له الوحدة.

[الآملي ج ١/ ٣٣٤]

وَوَحْـدَةٌ إمَّـا حَـقِـيـقِـيَّـةٌ أَوْ غَيْـرُ حَقِيقِيَّـةٍ ادْرِ مَـا دَرَوْا
أُولـيْهُـمَـا بِحَـقَّـةٍ وَغَيْـرِهَـا قَسَّمَهَـا أَصْحَـابُنَـا أُولُـو النُّهىٰ
فَالذَّات فِي الْوَحْدَةِ غَيْرِ الْحَقَّةِ قَدْ أُخِذَتْ فِي الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ
وَهِيَ انْمِ لِلْخُصوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْـوُجُـودِ وَالْمَفْهُـومِ

ومفهوم عدم الانقسام[1] ، وامّا غَيره. والثّاني امّا وضعي، وامّا مفارق. والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذّات، وامّا منقسم بالعرض. والواحد الغير الحقيقي إمّا واحد بالنّوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخر أقسامه. فإلى اقسام الوحدة أشرنا بقولنا: ﴿ وَوَحْدَةٌ إمّا حَقِيقيَّةٌ ﴾ ومفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقيّة كما سيأتي في النّظم[2] ، ﴿ أَوْ غَيرُ حَقِيقِيَّةٍ ادْرِ مَادَرَوْا أُولِيهُمَا ﴾ أي، الحقيقيّة ﴿ بِحَقَّةٍ ﴾، أي الى وحدة حقّة ﴿ وَغَيْرِهَا قَسَّمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهي ﴾، أي أولُو العُقول ـ عطف بيان ـ ثمّ اشرنا إلى مفهومهما بقولنا: ﴿فَالذّاتُ﴾ أي المهيّة ﴿في الْوَحدَةِ غير الحقّة﴾[3] ﴿قَدْ أُخِذَتْ في﴾ مَفهوم ﴿الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ﴾ منها، أعني الواحد، والوحدة الحقّة بخلافها أعني الواحد فيها نَفْس الوحدة، والوحدة نَفْس الوجود العَيني الّذي لا مهيّة

١ـ مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الإنقسام، لأن عدم الإنقسام حدّ للوحدة، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان.

قال في (الأسفار): الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم.

[الاملي ج ١/ ٣٣٥]

٢ ـ وأما في الشرح، فقد مضىٰ في قولنا « وهو ما لا يحتاج في الإتصاف. . . »

[السبزواري]

٣ ـ تلخيصه أنّ الوحدة، إمّا حقيقيّة، وهي ما يكون وصف الشّيء نفسه، وإمّا غيرها. والحقيقيّة، أمّا حقّة، وهي نفس الوحدة القيوميّة، لا ذات له الوحدة، وأمّا غيرها، وهو بخلافها.

[السبزواري]

وذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيِّ مِنْهُ مَا كَمَبْدَإِ الأَعْدَادِ كَانَ مُفْهَمَا
مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِيِّ زَادَ كَالنُّقَطِ
وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا

له وراءَ صِرْف ذاته ﴿وَهْيَ﴾ أي الوحدة الحقيقيّة [1] ﴿انِمْ لِلْخُصُوصِ﴾، وهي الوحدة العدديّة ﴿وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ﴾ ـ متعلّق بالعموم ـ ﴿الْوُجُودِ﴾، كحقيقة الوجود لا بشرط، والوجود المنبسط، ﴿وَالْمَفْهُومِ﴾ كالوحدة النّوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

﴿وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيِّ﴾، أي الواحد بالخصوص، الّذي يقال له الواحد بالعَدد ـ وانّما غيّرنا السيّاق في النظّم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفَرْق، وانّ أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلا تفاوت ـ ﴿مِنْهُ ما كَمَبْدِءِ الأَعْدادِ كَانَ مُفْهِمَا﴾ ﴿مَوْضُوعُهُ عَدَم قِسْمَةٍ فَقَطْ﴾، أي الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مفهوم الوحدة الّتي هي مبدء الأعداد، وهو عدم الأنقسام، فهو في المفاهيم آية الوحدة الحقّة في الحقائق [1]؛ ﴿وَمِنْه﴾ أي من الواحد بالخصوص ﴿ما﴾ أي

١ـ صرح بمرجع ضمير «هي» بأنه الوحدة الحقيقية مطلقاً بكلا قسميها، من الحقة وغير الحقة، لئلا يتوهم من كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقة منها لأجل كونه أقرب إلى الضمير.

[الأملي ج ١/٣٣٦]

٢ ـ يعني: كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق، وبتكرر تجلياته تتحقق الحقائق بلا تكثر في المتجلي، كذلك بتكرر مفهوم الوحدة تتحقق مفاهيم الأعداد، حيث إن مفهوم الإثنين ليس إلا تكرر الواحد مرتين، وإذا تكرر ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة، وهكذا. فمفاهيم الأعداد كلها ليست حاصلة إلا بتكرار الوحدة. فهي مبدء لمفاهيم الأعداد، كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق.

[الأملي ج ١/٣٣٧]

قَـابِلُهُ بِـالـذَّاتِ مِقْـدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زُكِنَ
وَالْـوَحْـدَةُ الْغَيْـرُ الْحَقِيقِيَّـةِ مَـا وَاسِطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْـدِماً
تَجَـانُسٌ، تَمَـا ثُـلٌ، تَسَاوِيْ تَشَـابُـهٌ، تَنَـاسُبٌ، تَـوَازِيْ

واحد ﴿ الْوَضعيُّ زادَ ﴾ أي زاد مَوضوعه المفهوم الآخر وراء مَفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وكان من ذوات الأوضاع، ﴿ كَالنُّقط؛ وَمِنْهُ كَالْمُفَارِق ﴾، أي منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل والنّفس. ثمّ هذه الثلثة مشتركة في انّ مَوضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لا يقبلها الكلّ من حيث العارض الذي هو الوحدة ﴿وَمِنْهُ ما﴾، أي واحد ﴿مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أنْ يَقْتَسِمَا﴾ بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد، وهو قسمان، اذ ﴿ قَابِلُهُ ﴾ أي قابل الاقتسام الوهمي لا الفكي، فانّه يعدم المقدار ﴿ بِالذّاتِ مِقْدارٌ ﴾ واحد [1]؛ ﴿ وَإنْ يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسمِ ﴾ الطّبيعي الواحد ﴿ زُكِنَ ﴾. وانّما قُلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، ممّا يحلّ في الجسم، كالبياض وغيره، ممّا يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصُّورة الواحدة؛ بل الهيولى الواحدة، فانّها أيضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكيّة بذاتها، ولَيْسَت هي مرادة.

---

١ ـ لأنّ المقدار ليس إلّا القدر المعيّن من امتداد الجسم. وإذا ورد عليه الفك، لا يبقى، وهو بسيط، لأنّ الأعراض بسائط خارجيّة. فليس أن الفك يبقى منه شيئاً ويعدم شيئاً. وإما أن القسمة الوهميّة إلى الأجزاء المقدارية في الجسم وغيره، بالعرض، لا بالذّات، إذ لا قدر ولا صغر ولا كبر ونحوها في مقام ذات الهيولى والجسم وغيره من الأعراض، غير الكم المقداري. وأمّا أن الهيولىٰ تقبل القسمة الفكيّة، فلأنّها غير مرهونة بالإتصال، حتى يعدمها الإنفصال شأنها القبول واللاتعيّن.

[السبزواري]

إنْ وُحِّدَّ الشَّيْئَانِ جِنْساً نَوْعاً كَمّاً وَكَيْفاً نِسْبَةً وَوَضْعاً
وَوَاحِدٌ بِالنَّوعِ غَيْرُ النَّوعِيِّ فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أيْضاً مَرْعِيٌّ

﴿ وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّة ما ﴾، أي وحدة ﴿ واسِطَةَ الْعُرُوضِ ﴾ ـ مفعول مقدم ـ ﴿ لَيْسَ مُعْدِمَا ﴾ كما في زيد وَعمرو، فانّهما واحد في الانسان، وكما في الانسان والفرس، فانّهما واحد في الحيوان. فالانسان واحد حقيقي، وواسطة في العروض لوَحْدة زَيْد وَعمْرو، وكذا الحيوان واحد حقيقي وواسطة في العروض لوَحدة الانسان والفرس. فالوَحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله، ولزَيْد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما. وهكذا في سائر أقسام الوَحدة الغير الحقيقيّة. وهي ﴿ تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوِي تَشَابُهٌ تَنَاسُبٌ تَوازِي ﴾ ﴿ إنْ وُحِّدَ الْشَيْئانِ جِنْساً ﴾ ناظر الى التجانُس، ﴿ ونَوْعاً ﴾ ناظر الى التّماثل، وقس عليهما ﴿ كَمّاً وكَيْفاً نِسْبَةً ووَضْعاً ﴾ فاللّف والنّشر مرتّب [1]. ﴿ ووَاحِدٌ بِالنَّوْعِ ﴾ كزَيْد وَعمرو، ﴿ غَيْرُ ﴾ الواحد ﴿ النَّوْعِي ﴾ كالانسان. ﴿ في مِثْلِهِ التَمْيِيزُ أيْضاً مَرْعي ﴾ فلا ينبغي أن يختلط عليك الأمر. فالواحد بالجنس، كالإنسان والفرس، غير الواحد الجنسي كالحيوان، والواحد بالعرض غير العرضي.

---

١ ـ فالتجانس: هو وحدة شيئين أو أشياء متعددة في جنس واحد...

والتماثل: هو الوحدة في النوع.

والتساوي: هو الوحدة في الكم.

والتشابه: هو الوحدة في الكيف.

والتناسب: هو الوحدة في النسبة.

والتوازي: هو الوحدة في الوضع.

[الآملي ج ١/٣٣٨]

غرر في الحمل

مهّدنا أوّلاً أنَّ الهوهويّة [1] التي هي اتّحاد ما، وهي مقسم للحمل [2]، من العوارض الذّاتية للوحدة، فهي من متعلّقات الوحدة، والغيريّة التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوَجه [3]، بأن يقال الغيران امّا متقابلان أو متخالفان او متماثلان، من العوارض الذاتيّة للكثرة، ومن متعلّقاتها. فقلنا: ﴿بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّة كَذاك بِالوَحْدَةِ﴾ تعلّقت

---

١ ـ مرّكب جعل إسماً، فعرّف باللام. والمراد به إتحاد ما، أي مطلق الإتحاد والإشتراك بين شيئين في معنى من المعاني. وقد يراد به الإتحاد في الوجود، وكذلك الحمل المتعارف الإيجابي مواطاة.

ويوضح المحقّق الآملي (قدس سره) هذا الموضوع بقوله:

« والحمل أيضاً، مثل الهوهوية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الإتحاد في الوجود. فالهوهوية هي الحمل على تقدير كونهما معاً مطلق الإتحاد أو خصوص الإتحاد في الوجود. كما أن الهوهوية تكون أعمّ من الحمل، إذا كانت بمعنى مطلق الإتحاد، وكان الحمل بمعنى الإتحاد في الوجود. والحمل يصير أعم منها، إذا كان هو أعمّ، والهوهوية بمعنى الإتحاد في الوجود».

[الآملي ج ١/٣٣٨]

٢ ـ على ما هو المشهور، من أنّها أعمّ، وهو مخصوص بالإتحاد في الوجود.

[السبزواري]

٣ ـ فإنّ التماثل قد يدرج في الهوهويّة، وقد يدرج في الغيريّة. والثاني سياق أهل الكلام والأصول. فيقولون: الغيران أو الإثنان، إمّا متفقان في المهيّة ولازمها، فهما المثلان، أو لا، فإما يمكن اجتماعهما في محل واحد، فهما الخلافان، أو لا، فهما الضدان.

[السبزواري]

بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّةٌ كَذَاكَ بِالْوَحْدَةِ هُو هُوِيَّةٌ
هٰذِي هِيَ الْحَمْلُ وَفِيْهِ اعْتَبِرِ جِهَتَيِ الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ
اَلْحَمْلُ بِالذَّاتِيِّ الأَوَّلِي وُصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ

﴿ هُوهُويَّة ﴾ ﴿ هذي ﴾ أي الهُوهُويّة ﴿ هِيَ الْحَمْلُ ﴾ ان قلت: الهُوهُويّة اتّحاد ما، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من أقسام الواحد الغير الحقيقي، فلم خصصّتها بالحَمل؟ قلت: أوّلاً، التعارف قد خصصّ الحمل بالاتّحاد في الوجود؛ وإلّا فهو مساو للهوهويّة. وفي النظم أيضاً اطلقنا جهتي الوحدة والتكثر (١). وثانياً نقول (٢): لو اتّبعنا المشهور، فالهوهويّة هنا لَيسَت بمعناها الأعّم (٣). ﴿وَفِيـه﴾ أي في الحمل ﴿ اعْتَبِر جَهَتَيِ الوَحْدَةِ وَالْتَكَثُّرِ ﴾

---

١ ـ فكما أن الضاحك والكاتب متخالفان مهيّة، متّحدان وجوداً، ولذلك يحمل أحدهما على الآخر بهوهو، كذلك زيد وعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متحدان في الإنسانية، لأنّ تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن أن يقال: زيد وعمرو في مقام الإنسانية. وكذلك الإنسان والفرس مختلفان بالمهية النوعيّة، متحدان في الحيوانية. فيمكن أن يقال: الإنسان فرس في مقام الحيوانية. وقس عليهما سائر أقسام الهوهوية.

[السبزواري]

٢ ـ بل هى بمعنى الحمل، وإثبات التعلّق المذكور له لا يوجب نفيه عن غيره.

[السبزواري]

٣ ـ بل يكون بمعنى الإتحاد في الوجود، المساوي للحمل بهذا المعنى أيضاً، وإن كان هذا المعنى فيها خلاف المشهور، كالإتحاد المطلق في معنى الحمل.

[الآملي ج ١/ ٣٣٩]

فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وُجِدَ فَنَفْسُهُ بِالأَوَّلِيِّ مَا فَقَدَ
وَبِالصِّنَاعِي الشَّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا وَبِاتِّحَادٍ فِي الْوُجُودِ عَرِّفَا

تَقْسِيْمٌ: ﴿ **الْحَمْلُ بِالذَّاتِيِّ الأَوَّلى وُصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ** ﴾؛ أي مفاده انّ الموضوع نَفس مفهوم المحمول، ذاتاً ومهيّة، لا وُجوداً فقط، كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير [1]، كتغاير الاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، وكملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أو يمكن أن يسلب عن نفسه وملاحظته لا كذلك، بل كما هُو هُو، كقولهم في مَبْحث المهيّة: الانسان من حيث هو إنسان لا غَير، وفي مبحث الجعل: ما جعل المشمش مشمشاً، بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش في ذاته اذ ثبوت الشيء لنَفسه ضروري، وسلبه عَن نَفسه محال، كما قلنا:

﴿ **فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وُجِدَ** ﴾ ولا يعتبر وجوده، ﴿ **فَنَفْسَه** ﴾ ـ مفعول مقدّم ـ ﴿ **بِالأَوَّلِيِّ** ﴾ من الحمل ﴿ **ما** ﴾ ـ نافية ـ ﴿ **فَقَدْ** ﴾ وانّما سمّي ذاتيّا اذ لا يجري الّا في الذّاتيّات [2]؛ واوليّاً لكونه أوّلى الصّدق أو الكذب.

١ـ ليفيد الحمل، إذ لكونه ضرورياً بمعنيين، أي واجباً وبديهيّاً، يترائى أنّه لا يفيد. لكن ليس كذلك، إذ يفيد فائدة معتداً بها. فإن قولك: الإنسان إنسان في المقامين، بمنزلة أن يقال: الإنسان الّذي يجوز عند السائل أن يفقد نفسه، حيث أن سؤاله في قوة هذا التجويز، هو الإنسان الّذي هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه، وإنّما قلنا أنّه في قوة هذا، لأنّ من يقول: لم جعل الورد ورداً، والشوك شوكاً، والملك ملكاً، والشيطان شيطاناً، ونحو ذلك، فكأنّه مجوّز ذلك، كما لا يخفى.

[السبزواري]

٢ ـ أي في حمل الذات على الذات، لا في الذاتيات مطلقاً، ولو في حمل أجزاء الذات على الذات، مثل: الإنسان حيوان. فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الإنسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كلّه.

[الآملي ج ١/ ٣٣٩]

وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالإِشْتِقَاقِ فُهْ وَذٰلِكَ الْهُوهُو وَذَا ذُو هُو سِمُهُ
بَتِيَّةً وَغَيْرَهَا مُرَكَّبَةً بَسِيطَةً هَلِيَّةٌ مُنْشَعِبَةٌ

﴿ وَبِالصِّنَاعِي الشَّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا، وَبِاتِّحَادٍ فِي الْوُجُودِ عَرِّفَا ﴾ الفعلان مؤكدان بالنّون الخفيفة. فمفاد هذا الحمل هو ان الموضُوع والمحمول متّحدان في مقام الوجود، مثل « الضّاحك كاتب »، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فأين احدهما من الآخر؟ ووجه التسمية ظاهر.

تَقْسِيمٌ آخَر: ﴿ وَبِالْمُواطاةِ وَالاشْتِقَاقِ ﴾ ـ على حذف المضاف ـ ﴿ فُهْ ﴾، أي انطق. ﴿ وَذٰلِك ﴾ أي حمل المواطاة [1]، هو ﴿ الْهُوهُو ﴾ سمه ﴿ وذا ﴾ أي حَمل الاشتقاق، ﴿ ذُو هُوسِمُه ﴾ أي علامته.

تَقْسِيمٌ آخر: ﴿بَتِّيَّةً﴾ ـ بالنّصب على طريقة الحذف والايصال [2] ـ ﴿ وَغَيْرَهَا ﴾ و ﴿مُرَكَّبَةً﴾ و﴿ بَسِيطَةً هِلِّيَّةٌ ﴾ أي قضيّة هي مطلب « هل » ﴿ مُنْشَعِبَة ﴾ وتقدير البيت انّ الهليّة منشعبة الى هليّة بتية وغير بتية، وإلى هليّة بسيطة ومركّبة.

اعلم انّ القضيّة مشتملة على عَقدين: عقد الوضع وعقد الحمل. فاذا قلت: « كلّ انسان ضاحك »، كان معناه كلّ شيء صدق عليه الإنسان صدق عليه الضّاحك. فإذا كان لموضُوعها افراد محقّقة يصدق عليه عنوان

---

١ ـ حمل المواطاة أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، أي بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان.

وحمل الإشتقاق أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة، بل ينسب إليه، كالبياض بالنسبة إلى الإنسان، فإنه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة « ذو » أو الإشتقاق، فيقال: الإنسان ذو بياض، أو أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. [فاضل]

٢ ـ يقصد بذلك حذف حرف الجر (إلى) وإيصال المجرور إلى متعلق الحرف (منشعبة). [فاضل]

وَفِي بَسِيطَةٍ مِنَ الْهَلِيَّةِ لَا تُجْرِيَنْ قَاعِدَةَ الْفَرْعِيَّةِ
لأَنَّهَا ثُبُوتَ شَيْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِيَ لِكَوْنِ الشَّيْءِ شَيْئاً قَدْ حَوَتْ
وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزَامٍ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِيَّةُ الأَحْكَامِ

المَوضُوع، كانت بتية. وإذا كان افراد موضوعها تقديرية غير محقّقة، كانت تقديرية وغير بتية، مثل «كلُّ معدوم مطلق لا يخبر عنه»، و«كلّ شريك الباري ممتنع»، و«كلّ اجتماع النقيضين محال». فأمثال هذه القضايا في قوّة شرطيّة غير محقّقة الطرفين؛ فلا وضع مقدّم فيها، أي: كلّ ما لو تقرّر وصدق عليه المَعدوم المطلق، ونظائره، كان كذا. لكن لم يصدق انّه تحقّق جزئيّات، وصدقَت عليها هذه العنوانات. والهليّة البسيطة ما يجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شيء. والهليّة المركّبة ما يجاب به عن السؤال بهل المركّب عن حالاته. ﴿**وَفي بَسيطَةٍ مِنَ الْهلِيَّة لا تُجْرِيَنْ قَاعِدَةَ الْفَرْعِيَّة**﴾ بأن تقول في البسيطة أيضاً ثبوت شيء، هو الوجُود، لشيء هو المهية، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعني المهيّة. فننقل الكلام إلى هذا الثبوت، فيكون فَرع ثبوت آخر لها، وهكذا، فيلزم التسلسل. وهذا لزم من ان يكون مفاد البسيط ثبوت شيء لشيء، ولَيس كذلك. ﴿**لأنَّهَا**﴾ أي البسيطة [1]، ﴿**ثُبُوتُ شيءٍ قَدْ بَدَتْ**﴾ لانّ الوجُود للمهيّة لَيس من

---

١ ـ إذ تركيب المهية والوجود، تركيب اتحادي من اللّامتحصّل والمتحصّل. فليس للمهيّة شيئية ثبوت، وراء الوجود، حتى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء، كما في الهليّة المركبة مثل: هذا الجسم أبيض. وهيهنا طريقة أخرىٰ على إصالة الوجود واعتبارية المهية. وهي أنّ مثل قولك: الإنسان موجود، بمنزلة قولك: هذا النحو من الوجود الحقيقي إنسان. وثبوت شيءلشيء فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت. والمثبت له هو الوجود الحقيقي، وهو ثابت سابقاً على المهية، لكن ثبوته ذاته. وكون المحمول، وهو المهيّة، لا ثبوت نفسي له، لا بأس به، كما عرفت. وعلى أي تقدير، لا يلزم التسلسل.

[السبزواري]

وَقِيْلَ مَبْدَأً وَلَوْ ذِهْناً فَقَدَ مَفْهومُ مَوْجُودٍ مَعَ الشَّيْءِ اتَّحَدَ

العوارض الخارجيّة، والمهيّة لَيْسَت أمراً متحقّقا بدون الوجُود، حتّى يكون ثبوت شيء لشيء. ﴿وَهي﴾، أي القاعدة ﴿لِكَوْنِ الشَّيء شَيْئاً قَدْ حَوَتْ﴾ لا لكون الشيء. وهذا طريقة صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ في دفع هذا الاشكال. وأمّا غيره فقد ضاق عليهم المجال. ولم يجدوا مخلصاً.

﴿ وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزامٍ ﴾ ـ الظرف نائب الفاعل ـ والمبدّل هو المحقّق الدّواني. فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، أي ولَو بهذا الثبوت الثّابت. فالاستلزام غير مُستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. ﴿ أَوْ خُصِّصَت ﴾ بما عدا البسيطة ﴿ عَقْلِيَّةُ الاحْكَامِ ﴾ ـ من اضافة الصفّة الى المَوصوف ـ مع انّ الأحكام العقليّة لا تخصصّ. والمخصصّ هو الامام. وامّا القَول المنصور فهو تخصصّ [1].

﴿ وَقِيْل ﴾ والقائل هو السيّد المدقق، ﴿ مَبْدءً ﴾ أي مبدء اشتقاق الموجود، وهو الوجود، ﴿ ولَوْ ذِهْناً فَقَد ﴾ أي ليس للوجُود فَرد خارجي ولا ذهني، حتّى يقوم بالمهيّة، ولَو قياماً ذِهْنياً، ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط مَوجودية الشيء ان ﴿ مَفْهُوم مَوْجُودٍ مَعَ الشّيء ﴾ أي المهيّة ﴿ اتَّحَد ﴾ فهذا القَول مَع القَول باصالة الوجُود في شقاق. فنحن نقول: المهيّة متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقي، وهو يقول: متّحدة مع المفهوم، لا مفهوم المبدء، إذ لا فَرد ذهني أيضاً له [2]، بَل مع مفهوم

---

١ ـ من أول الأمر، لا إنّه تخصيص.
[السبزواري]

٢ ـ إذ كل ما هو في الذهن، مهية من المهيّات. والوجود الذي يلتفت إليه الذهن، مهية من المهيّات، كما أنّ كل ما هو في الخارج عنده مهيّة من المهيّات. ولذا، يؤوّل قول الحكماء: « إن الواجب بالذات وجود بحت » أنّه موجود بحت. ويرد على قوله « المهية متحدة مع مفهوم الموجود » إنه يكون حمل الموجود على المهية حملاً أوليّاً، لا حملاً شايعاً. وهو ظاهر البطلان. وأيضاً يلزم كون المهيّة الإمكانيّة واجبة الوجود، لأن مفهوم الموجود لا =

. . . . . .

المَوجُود. وكما نقول نحن: المهيّة لمّا لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولو كان شيء يحاذيها لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجُود، فاتّحادها من لا متحصليتها بذاتها، يقول هو: لمّا لم يكن للوجود فردٌ، لا خارجاً ولا ذهناً، فلا حيثيّة تقييديّة خارجيّة ولا ذهنية في المهية[1]، بل مناط الموجوديّةِ اتحاد المهيّة مع مفهوم الموجود. ولكن أينِ البَيضاء مِن الحرباءِ!

= يحاذيه شيء في المصداق، إلّا نفس المهيّة. وهذا انقلاب، لأنّ المهيّة التي لا علاقة بينها وبين مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغيرهما، صارت مصداقاً لمفهوم الموجود خاصة.

إن قلت: هو يقول أن المهيّة بجعل الجاعل تصير هكذا.

قلت: الكلام في الجعل أنه، إذا لم يكن للوجود فرد خارجي ولا ذهني، فلا قيام خارجي، ولا قيام عقلي له بها. فكيف تجعل نفس المهيّة، ونفسها هي التي لا موجودة ولا معدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود أو يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجوداً؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفني الوجود والموجود في المهيّة، وإنه لظلم عظيم.

[السبزواري]

١ ـ إنبرى السبزواري للمقارنة بين هذين المذهبين في (حاشيته على الأسفار) فقال:

«قول السيد هو نظير قول المصنف بإتحاد مفهوم الإنسان، مثلاً، مع الوجود الخاصّ الحقيقي، إذ ليس له بنفسه ما يحاذيه. فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه. ومعنى الإتحاد مع المفهوم كون الشيء بذاته، بلا حيثية تقييدية مطلقاً خارجية وذهنية، منتزعاً منه لذلك المفهوم».

[فاضل]

غُرَرٌ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلٌ عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الأَفَاضِلُ
بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ

﴿ قَدْ كَانَ مِنْ غيرية تَقَابُلٌ ﴾ [1] ، كما أشرنا اليه سابقاً، ﴿ عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الأَفَاضِلُ ﴾ ﴿ بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتْ مِن جَهَةٍ فِي زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ ﴾ ـ هذا الفعل صفة للثّلثة ـ أي في محلّ واحد، من جهةٍ واحدة، في زمان واحد. فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين في الوجود [2] في محلّين. وبقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الابّوة والبنوة المجتمعين في واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل تقابل المجتمعين في زمانَين. وتنوين جمعٍ عوض عن المضاف اليه، أي الغيرين، لان التقابل نَوع من الغَيرية [3] . فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لانّ التماثل، وان كان بوَجه من الغيرية، لكن جهة الاتحاد

---

١ ـ يعني التقابل من أقسام الغيرية، وهي مقسم له، كما أشار إليه في غرر الحمل، بقوله: والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه.

[الآملي ج ١/٣٤٣]

٢ ـ أي، في عالم الكون. فهما، وإن كانا مسلوبي الإجتماع في المحلّ الواحد بعينه، لكن لهما الإجتماع في عالم الواقع. ولا يضر في تقابلهما.

[السبزواري]

٣ ـ أي، المخالفة بحسب المهيّة، والمثلان موافقا المهية.

[السبزواري]

إِذَا تَـقَـابَـلَ الْـوُجُـودِيَّـانِ إِنْ عُقِـلَا مَعـاً مُـضَـايِفَـانِ
وَدُونَـهُ ضِـدَّانِ بِـالْحَقِيقِ صِفْ مَعَ غَايَةِ البُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفْ
لِـشُـهْـرَةٍ كَـأَحْـمَـرٍ وَأَقْـتَـمِ وَإِنْ تَقَابَلَ الـوُجُودِي الْعَـدَمِيَّ
فَمَـا اعْتَبَـرْتَ فِيـهِ قَـابِلِيَّـةً لِـمَـا انْتَفَىٰ فَـعَـدَمٌ وَقِنْيَـةٌ

والهوهوية عليه أغلب [1] . أو نقول: تنكير جمع للنوعيّة، أي التقابل امتناع نوع اجتماع في المتخالفين. وذلك النّوع اجتماع متغايرين في المهيّة.

﴿ **إذا تَقَابَلَ الْوُجُودِيّان** ﴾ ـ اشارة الى وجه الحصر المشهور [2] : انّهما امّا وُجوديّان وامّا أحدهما وجوديّ والآخر عدمي [3] ، إلى آخر ما قالوا ـ ﴿ **إنْ عُقِلا مَعاً** ﴾ فهما ﴿ **مُضَايِفَانِ** ﴾ ﴿**وَدُونَه**﴾، أي ان كان المتقابلان وجوديَّين، ولم يكن أحدهما معقولا بالقياس إلى الآخر، فهما ﴿ **ضدّان بِالْحَقِيق صِفْ** ﴾ أي صِف الضدين بالحقيقيين ﴿ **مَعَ غَايَةِ الْبُعْد** ﴾ بينهما، كالسّواد والبياض، ﴿ **ولامَعَها** ﴾ أي لامع غاية البعد ﴿ **أضِفْ** ﴾ أي انسب الضدين ﴿ **لِشُهرَةٍ** ﴾ وقل ضد مشهوري ﴿ **كَأحْمَر وَاقتَم** ﴾ حَيْث لَيس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه اذا كانا معاً وجوديّين.

١ـ وذلك لكون الإتحاد في تمام المهية، والتغاير في المنضمّات إليها من الأجانب والغرائب فجهة الإتحاد ذاتي، أي نفس الذات، وجهة التغاير خارج عن الذات.
[الآملي ج ١/ ٣٤٤]

٢ ـ الظاهر أنه يشير إلى الحصر الذي ذكره صدر المتألهين في (الأسفار) حيث قال:

« إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر، أو لا. والأول، إن اعتبر نسبته إلى قابل لما أضيف إليه العدم، فعدم وملكة. وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة، فسلب وإيجاب.

والثاني، إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، فهما متضايفان، أو لا، فهما متضادان ». [فاضل]

٣ ـ وأما كونهما عدميين، فلا يكون، إذ لا ميز في الإعدام. وأما مثل العدم وعدم العدم والعمى واللّاعمى، فيرجع إلى الثاني.
[السبزواري]

فَإِنْ قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلاً ... فِي الْوَقْتِ أَوْلاَ نَوْعاً أَوْ جِنْساً عَلاَ
كَانَ حَقِيقِيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ ... مُرُودَةً وَكَعَمَيٍ فِي الأَكْمَهِ
وَإِنْ قَبُولٌ خُصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا ... فِي الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمىٰ
فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ ... وَهُوَ اصْطِلاَحُ قَاطِيغُورِيَاسِ

﴿ وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودي الْعَدَمِي ﴾ ﴿ فَما ﴾، أي تقا بل، ﴿ اعْتَبَرْتَ فِيْهِ قَابِلِيَّة ﴾ في موضوعه ﴿ لِما انْتَفىٰ فَعَدَمٌ وَقِنْيَة ﴾ وفي كتب الحكمة كثيراً ما يعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهي ـ بضم القاف وكسرها ـ اصل المال وما يقتنى. ثمّ اشرنا إلى قسمي العدم والملكة بقولنا: ﴿ فَإن قبولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلا ﴾، أي مطلقا ﴿ في الوقت ﴾ أي سواء كانت قابليّة مَوضوع العدم للملكة ﴿ فِي الْوَقْتِ ﴾، كعدم اللّحية في الكوسج، ﴿ أوْلا ﴾ في الوقت، ﴿ نَوْعاً ﴾، أي وسواء كانت القابليّة نَوعاً ـ ومثال هذين القسمين ما في النظم ـ ﴿أوْ جِنْساً عَلا﴾ كعمى العقرب﴿كَانَ﴾ تقابل العدم والملكة ﴿حَقيقيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ﴾ أي بتقابل العدم والملكة ﴿مُرُودَةً﴾ ونحوها من أعدام في غير الوقت [1]، ﴿ وَكَعمى في الأكمِه ﴾ وغيره، ممّا قابليّته بحسب النّوع، لا بحسب الشخص. ﴿ وَإن قَبُول خُصّ بِالشَخْص ﴾ [2]، ولا يعتبر النّوع والجنس، ﴿ وَمَا فِي الْوَقْت ﴾، ولا يعتبر قبول في غيّر الوقت، فتقابل العدم والملكة ﴿للمشهور قَدْ كَانَ انْتمى ﴾ ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري، ﴿ فَإنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النّاسِ ﴾، لا المعنى الاوّل، فانّه شيء

---

١ ـ يقصد بغير الوقت، الوقت الذي لا يكون الموضوع فيه قابلاً للملكة. فإن المُرودة (كون الشخص أمرد) عدم اللحية ممّن ليس قابلاً لها في ذلك الوقت.

[فاضل]

٢ ـ فالعدم والملكة المشهوري أخصّ من العدم والملكة الحقيقي، لإختصاص المشهوري بما كان القبول بالشخص، لا بالنوع أو الجنس، وبالوقت، لا في غير الوقت.

فالأمرد والملتحي والأكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهوري، وإن كانا كذلك بالعدم والملكة الحقيقي.

[الآملي ج ١/ ٣٤٤]

وَمَـا الْقَبُـولُ فِيــهِ لَيْسَ يُعْتَبَـرُ بِالسَّلْب وَالْإِيجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ

يعرفه الخواص، والتعميم عنهم. ﴿ وَهُو اصْطِلاح قَاطيغورياس ﴾ يعني انّ المنطقيين في مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه (١)، تسهيلاً للمتعلّمين. ﴿ وَمَا ﴾ أي تقابل وجودّي وعدميّ ﴿ الْقَبُولُ فيه لَيْسَ يُعْتَبَرُ ﴾ فهو ﴿ بِالسَّلْب وَالايْجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ ﴾.

---

١ ـ إعلم أن دأب القدماء وديدنهم أن جعلوا أبواب المنطق تسعة. وأطلقوا عليها الفنون، كما يقولون: قرر في فن البرهان كذا، وفي فن الجدل كذا؛ والصناعة، كما يقولون: الصناعات الخمس. وربّما أطلقوا عليها الكتب، كما يقولون كتاب أيساغوجي، وكتاب البرهان. وهذا مثل ما يقال في الفقه: كتاب الصلوة، وكتاب الزكوة، ونحوهما. ولكل منها إسم يوناني، بقي بعد النقل إلى العربيّة.

الأول: أيساغوجي، ضبطه فرفوريوس، يبيّن فيه الكليات الخمس.

الثاني: قاطيغورياس، وهو المقولات العشر.

الثالث: باريرميناس، وهو القضايا.

الرابع: أنولوطيقاً، وهو القياس، فيبيّن فيه كيفيّة تركيب القضايا، لتصير قياساً، كما أن في باريرميناس يبيّن كيفيّة تركيب المعاني المفردة بالإيجاب والسلب، لتصير قضية. والمعاني المفردة ما هي المستنبطة من قاطيغورياس.

الخامس: أوفوذوطيقي، وهو البرهان، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التي بها تصير برهاناً منتجاً لليقين. والبرهان هو طريق موثوق به، موصل إلى الحق، سيّما نمط اللّم منه.

السادس: طونيقايبين فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان.

السابع: رنطوريقي، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة. وإلى هذه الثلثة أشير في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: « إدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ».

=

= الثامن: سوفسطيقي، وهو المغالطات.

التاسع: قوانيطيقي، يبيّن فيه أحوال الأقيسة الشعرية المفيدة للتخيل. والمنطق بعضه فرض، وهو البرهان، لأنه لتكميل الذات. وبعضه نفل، وهو ما سواه من أقسام القياس، لأنه للخطاب مع الغير.

[السبزواري]

الفريدة السابعة

في العلّة والمعلول

غُرَرٌ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمْ

إنَّ الَّـذِي الشَّيْءُ إلَيْـهِ افْتَقَـرا فَعِلَّةٌ، وَالشَّيْءُ مَـعْلُولاً يُـرىٰ
فَمِنْهُ نَاقِصٌ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقَـلَّ وَمِنْـهُ خَارِجٌ، وَمِنْـهُ مَا دَخَـلَ
فَـالْعُنْصُرِي الصُّـورِيُّ لِلْقِـوَامِ وَلِلْوُجُـودِ الْفَـاعِلِي التَّمَـامِيِّ
وَمَـا لأَجْلِهِ الْـوُجُـودُ حَـاصِـلُ فَغَـايَـةٌ وَمَـا بِـهِ فَفَـاعِـلُ
بِالطَّبْعِ، أَوْبِالْقَسْرِ، أَوْبِالقَصْدِ، أَوْ بِالْجَبْرِ، بِالتَّسْخِيرِ، فَارْعِ مَا رَعَوْا
أَوْ بِـالتَّجَلِّي، ثُمَّ بِـالْعِنَـايَـةِ أَوْ بِالرِّضَا، فَادْرُوا أُولِي الدِّرَايَةِ

﴿ إنّ الَّذي الشَّيءُ إلَيْهِ افْتَقَرا ﴾ مطلقاً، صدوراً أو قواماً، تامّاً أو ناقصاً، ﴿ فَعِلَّةٌ، والشَّيءُ ﴾ المفتقر ﴿ مَعْلَولاً يُرَىٰ ﴾ ﴿ فَمِنْهُ ﴾ ـ الضميرُ عائد إلى المَوصُول ـ ﴿ نَاقِصٌ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ ﴾ ﴿ وَمِنْهُ خَارِجٌ، وَمِنْهُ مَا دَخَلَ ﴾ وَقَد أشرنا اليهما بقولنا: ﴿ فَالْعُنْصُري الصُّوَرِيُّ ﴾ [1] ـ امّا على سبيل التعداد، أو بحذف العاطف، وكذا فيما بعده، ونظائره كثيرة ـ ﴿ لِلْقِوام ﴾ كما يطلق عليهما علل القوام، ﴿ وَلِلْوُجُود [2] الْفاعِلي التَّمامي ﴾ ﴿ وَمَا لأجله الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَغَايَةٌ، وَمَا بِه ﴾ أي ما بسببه الوجُود حاصل ﴿ فَفَاعِلٌ ﴾.

---

١ ـ أي المفتقر إليه المادّي والصورّي.

[السبزواري]

٢ ـ كما يطلق عليهما علل الوجود. ثمّ أنّ الجنس والفصل يرجعان إلى المادّة والصوّرة. وإما الشرط والمعدّ ورفع المانع، فهي من متممّات تأثير الفاعل، أو مصممّات قبول المادّة. فلا يزيد العلل على ما ذكر.

[السبزواري]

. . . . . .

ثمّ للفاعل أقسام: وهي ﴿ بِالطَّبْعِ ، أوْ بِالْقَسْرِ ﴾ ـ كلمة « أوْ » فيه وفي قرائنه للتنويع ـ ﴿ أوْ بِالْقَصْدِ، أوْ بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ ـ فَارْعَ مَارَعَوْا ـ ﴾ ﴿ أوْ بِالتَّجَلِّي، ثُمَ بِالْعِنَايَة، أوْ بِالرِّضَا. ـفَادروا ﴾، يا ﴿ أُوْلِي الدِّرايَة ! ﴾.

ثمّ أشرنا إلى وجه ضبطَ يستنبط منه تعاريفها: ملّخصه أنّ الفاعل، أمّا أن يكون له علم بفعله، او لا. والثاني امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع، اولا، فهو الفاعل بالقسر. والاوّل، امّا ان لا يكون فعله بارادته (١)، فهو الفاعل بالجبر، أو يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل عَينه (٢)، ويكون علمه بذاته (٣) هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لا

---

١ ـ بعد أن يكون من شأنه الإرادة؛ ويقرن بالكراهة. ونسبة الفاعل بالجبر إلى الفاعل بالقصد، كنسبة الفاعل بالقسر إلى الفاعل بالطبع. فذاك في ذوي الشعور، وهذا في عديمات الشعور.

[السبزواري]

٢ ـ كما في إنشاء النفس الصور المتخيّلة، والمعيّة باعتبار العنوان، والعينيّة باعتبار المصداق. ففي الحق تعالىٰ، عند الإشراق، صفحات الأعيان وصحائف نفس الأمر، مثل صفحات الأذهان بالنسبة إلى النفس الناطقة. فما من موجود، إلّا وهو علم الحق، لأنّ علمه حضوريّ إشراقي، كما إذا قوى مدركاتك الذاتية بالنوم أو السكر أو المرض أو الغيبة أو نحوها، لا تخرج عن كونها علوماً، ملذّة كانت أو مؤلمة.

[السبزواري]

يعني المعية بحسب المفهوم، والعينية بحسب المصداق، بمعنى أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان يصدقان على شيء واحد.

فيكون علمه التفصيلي بفعله عين فعله، وعلمه بذاته علم إجمالي بفعله.

والحاصل أن في الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما إجمالي، لا غير، وهو علمه بذاته، لأن ذاته علة لفعله، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخر علم تفصيلي بفعله، وهو نفس فعله. والأول عين العلم، والثاني عين المعلوم.

وكيف كان، فليس في الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم. بل في العلم الإجمالي، عالم =

. . . . . .

غَير، فهو الفاعل بالرضا، اولا، بل يكون علمه بفعله سابقاً [١]، فامّا يقرن علمه بالدّاعي الزائد فهو الفاعل بالقصد[٢]، أولاً، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاتـه، فهو الفاعل بالعناية، اولا، بأن يكون عين علمه بذاته [٣] الّذى هو عَين ذاته، وذلك هو العلم الاجمالى [٤] بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلّى [٥]. ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ.

= ومعلوم والعلم عين العلم. وفي التفصيلي أيضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم.

[الآملي ج ١/٣٤٥ - ٣٤٦]

٣ - لأن العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولو لم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الإجمالي، كانت الفاعليّة على سبيل الإيجاب.

[السبزواري]

١ - اي، تفصيليّاً، بمجرّد انطواء العلم بالفعل في العلم بذات الفاعل.

[السبزواري]

ويقصد بذلك أن علمه التفصيلي بفعله، سابق على فعله. وسيزيده توضيحاً.

[فاضل]

٢ - مثل الكاتب، إذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعليّاً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرّده بلا داع، كان مثالاً للفاعل بالعناية، كما في الصّور المرتسمة الإلٰهيّة، عند المشائين.

[السبزواري]

٣ - كما في الحق تعالىٰ، فإنه لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة، بحيث لا يشذّ عن حيطة وجوده وجود، وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحي القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة» فكما أن الصور العلمية ما به الإنكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل - إذ هو كل الوجود، وكله الوجود - ما به الإنكشاف لكل الوجودات، لأن شيئية الشيء بتمامه، لا بنقصه. فذاته كأنّه مجلي الكل بما هو وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستلزم علمه بما عدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلاً. فعلم الفاعل الأقدس بذاته، منطوفية علمه بفعله. وهذا العلم حضوري وفعلي واحدي، في عين كونه =

. . . . . .

= كلّ العلوم، كما أنّ فعله واحد، في كونه كل الأفعال، وهو كلمة «كن»، «وما أمرنا إلّا واحدة». [السبزواري]

٤ ـ المراد بالإجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شامليّة كل وجود، واشتماله على جميع الأعيان الثابتة، بإعتبار استلزام الأسماء الحسنى الإلٰهيّة إياها، لزوماً غير متأخر في الوجود كلزوم مفاهيم الأسماء لذات المسمى. وأيّ تفصيل أشدّ من هذا! والنور، كلّما كان أقهر كان التميز أبين. وكيف لا يتميّز الأفعال، والمهيّات محفوظة بأنفسها في النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة في العليّة؟ والقول بالبينونة باطل. والوجود الإلٰهي مع كونه جامعاً لكل الأسماء الحُسنىٰ، وحاوياً لكل المهيّات، لا مهيّة له، إذ المهيّة إنّما هي مهيّة، إذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شايعاً، لا أن تحمل على نفسها، حملاً أولياً ذاتياً. واعتبر بوجود المهيّات في عقلك البسيط. ولو كان لعقلك مهيّة، فليست هذه وهي هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لا يلزم قدم الأشياء. إنّما القديم علمه.
[السبزواري]

٥ ـ هو الّذي يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولا يقترن فعله بالداعي، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته. بل يكون عين ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا الّذي هو عين الفاعل، إجمالي، لا غير؛ وفي الفاعل بالتجلي يكون تفصيلياً، بمعنى أنه إجمالي في عين الكشف التفصيلي.

وإنما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة، وإن بسيط الحقيقة كل الأشياء. فكما أن وجوده تعالى وتقدس، مع وحدته، كل الوجودات، بحيث لا يشذ عن سعة وجوده وجود، فكذلك من علمه بذاته الذي يكون عين ذاته، لا أمراً زائداً على ذاته، يعلم كل الأشياء، حيث لا يكون شيء خارجاً عنه. وإذا كان ذاته الذي كل الأشياء حاضراً لدى ذاته، ومعلوماً لذاته، فكل الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الّذي هو عين ذاته، لا بعلم آخر. وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.
[الآملي ج ١/٣٤٦]

إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُوَ ... لِطَبْعِهِ لَائِمَ أَوْلَا فِعْلُه
فَذَانِ الأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ ... وُجُودُ الأَفْعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زُكِنَ
فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ ... وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً مَا وُجِدِ
وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ ... بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ
فَالْقَصْدُ إِنْ يُقْرَنْ بِدَاعٍ زَيْدَ مَعَ ... إِرَادَةٍ وَدُونَهَا الْجَبْرُ وَقَعَ
بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدَّاعِي فَإِنْ ... قَدْ زَيْدَ فِعْلِيّاً عِنَايَةً قَمِنْ

بقولنا: ﴿ إذ ﴾ الفاعل امّا ﴿ مَعَ عِلْمٍ ﴾ بفعله ﴿ أو بلا علم، وَهُو ﴾ اي الفاعل بلا علم ﴿ لِطَبْعِه لائم ﴾ فعله ﴿ أوْلا ﴾ يلائم ﴿ فِعْلُهُ ﴾ لطبعه.

﴿فَذانِ الأَوَّلَانِ﴾ أي بالطبع وبالقسر ﴿وَ﴾ الفاعل ﴿الْعَالِمُ﴾ بفعله ﴿ إنْ وُجود الافْعَال بِهَا ﴾ متعلّق ﴿ الْعِلْم زُكِنَ ﴾ [1] ﴿ فَذاكَ بِالْفَاعِل بِالرِّضا قُصد؛ وَإنْ وُجُودُ الْفِعلْ عِلْماً ﴾ للفاعل به ﴿ مَا وُجِد ﴾ ﴿ ولا كفَى الْعِلْمُ بِذاتِ الْفَاعِل ﴾ عَن علمه بفعله سابقا، كما كان كافيا في الفاعل بالرّضا، فهذا مطوىٌّ هناك بقرينة المقابلة ﴿ بَلْ عُلِمَ الْمَعْلولُ قَبْلَ الْعَمَلِ ﴾ ﴿فَالْقَصْدُ﴾ أي فاعل بالقصد؛ اختصرنا إذ القصد معلوم، ولكن ﴿ إنْ يُقْرَنْ ﴾ العالم أو علمه أو فعله ﴿ بَداعٍ زيدَ مَعَ ﴾ ان يكون الفاعل العالم السّابق العلم المقارن للداعى الزائد، مصاحب ﴿ ارادةٍ وَدُوْنَها ﴾ اي وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته ﴿ الجَبرْ وَقَع ﴾ اي فاعل بالجبر، ﴿ بِلا اقْترَانِ الْعِلْمِ بِالدّاعي ﴾ اي مع الدّاعي. ﴿ فَإنْ قَدْ زيدَ ﴾ على ذاته علمه السّابق بفعله تفصيلاً، حال كونه ﴿ فعليّاً ﴾ منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل ﴿ عِنَايَةً قَمِن [2] ﴾ وحقيق.

---

١ ـ والمعنى: وإن عُلم أن وجود الأفعال هو العلم بها.

[فاضل]

٢ ـ منصوب بنزع الخافض، أي: بعنايةٍ قمنٌ، بأن يسمى بالفاعل بالعناية.

[فاضل]

وَإِنْ يَكُنْ عَيْناً فَسِمْ تَجَلِّيَا فِي عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ طُوِيَا

﴿وَإِنْ يَكَنِ﴾ علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي ﴿عَيْناً﴾ لذات الفاعل، ﴿فَسِمْ تَجَلِّيَا﴾ أي الفاعل فاعل بالتجلي ﴿فِي عِلْمِهِ﴾ ـ من إضافة المصدر إلى المفعول ـ أي في العلم بذاته ﴿ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ ﴾ أي بفعله ﴿ طُوِيَا ﴾ اي علمه السّابق التفصيلي بفعله منطو في علمه بذاته، انطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط الاجمالي [1] . وهذا هو العلم الاجمالي في عَين الكشف التفصيلي، لا كما في الفاعل بالرّضا، لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيليّاً، بل العلم بالذّات علم اجمالي بالفعل سابقَ عليه، وامّا العلم التفصيلي بالفعل فعَين الفعل، ولا كما في الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ، لانّ العلم التفصيلي بالفعل، وان كان سابقاً عليه هناك، الّا انّه زائد على الذّات.

---

١ ـ في العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات:

الأول: أن يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة الّتي تسمى النفس في مرتبتها قلباً؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة، التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً. وانطواء المعقولات المفصلة في العقل البسيط والملكة الخلاقة هو موجوديتها بوجود العقل البسيط، وكون وجوده وجودها، كوجود الحروف بوجود واحد جمعي، هو وجود المعاد في رأس القلم.

الثاني: أن يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل، وبالعقل البسيط العقل الفعّال.

الثالث: أن يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة، وبالعقل البسيط العقل الأول.

وانطواء النفس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل في العقل الفعال، والعقول المفارقة في العقل الأول كانطواء الصور المفصلة في العقل البسيط والملكة الخلاقة.

[الآملي ج ١/٣٤٧]

إرَادَةُ طَبْعٍ إذَا مَا سُخِّرَا لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرىٰ

﴿ ارادَةُ طَبْعٍ إذا مَا ﴾ ـ زائدة ـ ﴿ سُخِّرا ﴾ ـ مبنى للمفعول ـ ﴿ لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرى ﴾ [1]. فالطبيعة المسخّرة تحت النَفس، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها. والنّفس الفاعلة بالارادة والقصد، إذا لوحظتا مِن حَيث انّ هذه مسخّرة بأمر اللّه تعالىٰ، وتلك بأمر النّفس، بل الكل بأمر اللّه تعالىٰ، كانتا فاعلين بالتسخير.

---

١ ـ الفاعل بالقصد أو بالطبع أو غيرهما، إذا لوحظ في نفسه، فهو مسمّى باسمه، وإذا لوحظ من حيث هو مستول قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق على حدة.

[السبزواري]

غرر في أن اللائق بجنابه تعالى أي أقسام الفاعل

فِي الأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَايَةٍ وَهُوَ لَدَى الْمَشَّاءِ بِالْعِنَايَةِ
وَعِنْدَهُمْ لِصُوَرٍ عَوَارِضَا وَعِنْدَ الإِشْرَاقِي لِكُلٍّ بِالرِّضَا

﴿فِي الأَوَّلِ﴾ تقدست اسمائه ﴿السَّادِسُ﴾ من اقسام الفاعل عند التعديد، وهو الفاعل بالتجلي ﴿ذُو رِوايَةٍ﴾ من الصّوفيّة، او ذو سقاية للعقل بماء حيوة المعرفة. قال في القامُوس: «روى الحديث يروي رواية، وترواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل، فتله فارتوى، وعلى اهله ولهم، أتاهم بالماء، وعلى الرّحل، شدّه على البعير لئلا يسقط، والقَوم، استقى لهم» انتهى. والظّاهر من كلامه انّ الرّواية مصدر مشترك بين الكلّ.

﴿وَهْوَ﴾ اي الأوّل تعالىٰ ﴿لَدَى الْمَشّاءِ﴾ فاعل ﴿بِالْعِنَايَة﴾ لانّهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له، وهُو الصّور المرتسمة الّتي هي، على رأيهم، عوارض الذّات المقدسة. ﴿وَ﴾ لكنّه تعالىٰ ﴿عِنْدَهُمْ﴾ اي عند المشاء ﴿لِصُوَرٍ﴾ علمية ﴿عَوارِضا﴾ [1] ـ الألف للاطلاق ـ فاعل بالرّضا، لانّ العلم بذلك الفعل، أعنى الصور، عينه.

---

١ ـ حاصل المعنى أن الحق تعالى عند المشائين فاعل بالرضا، بالنسبة إلى الصور العلمية المرتسمة في الصقع الربوبي؛ وفاعل بالعناية، بالنسبة إلى ساير الموجودات التي معلومات بتلك الصور العلمية.

فملاك علمه تعالى بذوات الصور عندهم بارتسام صورها في الصقع الربوبي بلا داع زائد. فيكون علمه السابق تفصيلياً زائداً على ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنى الأخص. =

وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زِيدَ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللهِ قَصْداً قَدْ قَصَدَ

﴿ وَعِنْدَ الإِشْراقى، لِكُلٍّ ﴾ اي لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، اذا لكل عنده هذه، أو لكل منها ومن الصّور العلميّة القائمة بذواتها، أعنى المثل النّوريّة (١) . وكونها عوارض حينئذ مشاكلة لقَول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعى، أعنى العلم المصدرى، فاعل ﴿ بِالرّضا ﴾ هذا متعلّق بالظرفين (٢) على التنازع.

﴿ وَمُتَكَلِّم ﴾ كالمعتزلى ﴿ بداع (٣) ﴾ ـ متعلّق بكلمة « قال » ـ ﴿ زيدَ قَدْ قالَ لفعل اللّهِ ﴾ حيث انّه معللّ بالاغراض الزائدة، على رايه ﴿ قَصْداً قَدْ قَصَد ﴾ أى هُو تعالى عنده فاعل بالقصد.

= وبالنسبة إلى نفس الصور، لا يكون علمه بها بصور أخرى، بل يكون الصور علماً ومعلوماً، وعلمه السابق بها يكون علماً إجمالياً. وهو علمه بذاته الذي هو عين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة إلى الصور فاعلية بالرضا.

[الآملي ج ١/٣٤٧]

١ ـ كما أوّل المعلّم الثاني المثل النوريّة إلى الصور المرتسمة الإلهية.

[السبزواري]

٢ ـ يقصد بالظرفين: قوله (عندهم) وقوله (عند الإشراقي).

[فاضل]

٣ ـ كإيصال النفع إلى الغير على رأيه.

[السبزواري]

غرر في أن جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الانسانية

وَبِالرِّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّي إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوىٰ تُنْشِي الصُّوَرَ

﴿ وَبالرِّضَا أوْ بالتَّجلّى إذْ ﴾ ـ توقيتيّة ـ ﴿فَطَر﴾ أما مبنى للفاعل أو للمفعول [1] ، ﴿ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ ﴾ ـ هذا متعلّق بالفعلين ـ وكذا ﴿ الْقُوىٰ ﴾ على احد الوجهين، ﴿ تُنْشِي ﴾ النفس ﴿ الصوَر ﴾ الجزئيّة العلميّة.

---

١ ـ كلمة (فطر) في النظم إما مبني للفاعل أو للمفعول. فعلى الأول، تكون كلمة (النفس) فاعله و(القوىٰ) مفعوله. فيتحقق التنازع بينه وبين كلمة (يستعمل)، إذ هو يقتضي أن تكون كلمة (النفس) فاعله ولفظ (القوى) مفعوله.

وعلى الثاني، . . . فإما يكون (النفس) نائب فاعله، أو يكون نائب فاعله كلمة (القوى). فعلى الأول، يقع التنازع بينه وبين (يستعمل) في كلمة (النفس)، باقتضائه أن يكون نائب فاعله واقتضاء (يستعمل) أن يكون فاعلاً له. وعلى الثاني. يقع التنازع بينه وبين (يستعمل) باقتضائه أن يكون (القوى) نائب فاعله واقتضاء (يستعمل) أن يكون مفعوله.

ومنه يظهر أن تنازعه مع (يستعمل) ليس منحصراً بأحد الوجهين. وهو كون (فطر) مبنياً للفاعل، بل يقع بينهما التنازع، ولو كان (فطر) مجهولاً.

وكيف كان، مجهولية (فطر) مع كون (النفس) نائب فاعله بعيد في الغاية، لفساد المعنى، إذ المقصود فاعلية النفس للقوى، وهو لا يناسب ذكر مخلوقيته، كما لا يخفى.

[الآملي ج ١/ ٣٤٩]

. . . . . .

أمـا كَون النفس فاعلا بالرّضا، بالنسبة الى الصّور، فظاهر، وبالنسبة الى القوى، فلانّ علم النفس بها، لَو لم يكن نفس وُجُودها، كان صوريّا؛ فصورها امّا في النفس فكانت كلّية، وهي فعلتها، واستعملتها جزئية، وامّا في ذواتها، فانتقاش صورها فيها استعمال لا بدّ من العلم به، وما بـه الاستعمال، فننقل اليه الكلام وهكذا. وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها، وهي جسمانية (١)، وجودها للمادة؟ وأمّا في آلات أُخر، ولا آلة أُخرى، مع أنّه ينقل الكلام اليها.

وامّا كونها فاعلاً بالتّجلى، فلانّها، لمّا كانت بسيطة جامعـة لجميع شؤونها (٢) وقواها، فتعلم من ذاتها جميعها (٣) بوُجُود واحد بسيط، علماً متقدّماً علىٰ وجوداتها المتكثرة وعلى علمها بها بعَين وجوداتها الفعليّة.

---

١ ـ وأيضاً يلزم اجتماع المثلين. وأيضاً صورها غيرها، والنفس تستعملها بأعيانها، فلتدركها بأعيانها حضورياً. والحاصل أن علم النفس بالقوى المستعملة، إمّا حضوري وإما حصولي. والحصولي إما بحصول صورها للنفس في مقام العاقلة، واما بانطباع صورها في القوى. وانطباع صورها في القوى، إما بانطباع صورة كلّ في ذاتها، أو في غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة في القوى المدركة الباطنة. والحضوري، إما بحضور وجودها بمصداق واحد بسيط، لا على مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، وأما بحضور وجوداتها في مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضوري بقسميه صحيح، والباقي باطل.

[السبزواري]

٢ ـ قوله «لجميع شؤونها» ناظر إلى صورها، لأن الصور العلمية المنشأة فيها من شؤونها، لأنها معلولها. ومعلول الشيء من شؤونه.

[الآملي ج ١/٣٥٢]

٣ ـ كيف لا، ووجود ذات النفس لفّ وجوداتها، وأصل محفوظ فيها؟ وهذا كما أنّ علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطويّة فيه بنحو أتم، وإن لم يكن بنحو الأخطار الخيالي، أو المفاهيم العقليّة المتعاقبة، سيّما فيمن كان عقلاً محضاً، مقهور القوى الجزئية. فإن نفي حضورها المتوهم، إنما هي نفي الحضور للخيال والعقل التفصيلي. وبالجملة نفي خاص، لا عام.

[السبزواري]

وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ عَلَىٰ جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلَا
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْيِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زِيدَ مِنْ بَوَاعِثِ
بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيِّرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ

وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم [1] ﴿ وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ ﴾ حال كون المتوهم ﴿ عَلَىٰ ﴾ ﴿ جِذْعٍ ﴾ عال ﴿ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلَا ﴾ - بالبناء للمفعول - فانّ هذا العلم التوهمى، بمجرده ومحض تخيل السقوط، بلا رويّة وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذي هو السقوط. و﴿ بِالْقَصْدِ كَالْمَشْيِ ﴾ فعل - الكاف هنا وفيما بعد اسميّة - ﴿ لِعِلْمٍ حَادِثٍ ﴾ للنفس ﴿ مَعَ مَا عَلَيْهَا ﴾ أي على النفس ﴿ زِيدَ مِنْ بواعثٍ ﴾ واغراض. و﴿ بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ ﴾ فعل [2]. فالنفس في مرتبه القوى الطبيعيّة، فاعل بالطبع، لكونها متّصفة بصفاتها ايضاً، كما بصفات الروحانيين في مرتبة أعلى، فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيرها عنها على مجرى الطبيعى. و﴿ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ ﴾ فعلت. فإفادة الحرارة الغريبة الحمائية، مثلا، فعل النفس في مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما ان الحركة الصّعوديّة من الطبيعة المقسورة، والنزوليّة من الطبيعة المخلاة. و﴿ بِالْجَبْرِ مِنْ ﴾ نفس ﴿ خَيِّرَةٍ شَرٌّ ﴾ كلطمة اليتيم ﴿ حَصَلَ ﴾.

---

١ - إلّا عند الكمال، وبعد الإستكمال. بل تعلم حينئذ القوى الخارجية. فإن القوى المتشتتة في الآفاق والصياصي، كعكوس للقوى المتراكمة في هذه الصيصية التي هي أم القرىٰ. ومن هنا ورد في الأئمة (ع): « أنفسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح »

[السبزواري]

٢ - تذكير فعل لرجوع الضمير إلى الكاف الإسميّة، وازدياد فعل في المواضع، لأنّ المثال للفعل لا للفاعل.

[السبزواري]

وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوىَ قَدْ سُخِّرَتْ

﴿ وَالنَّفْسُ مَعْ عُلُوّهَا، لَمّا دَنَتْ ﴾[1] حيث انّها آية التوحيد، متعلمة بأسماء الحق تعالىٰ التّنزيهيّة ﴿والتشبيهية﴾[2]، لا يشذ من حيطة حكايتها ومظهريّتها شيء من الأسماءِ. فهي عالية في دنوها، ودانية في علوها [2]، كلّ بحسبها. فهي الأصل المحفوظ في القوى، وعمود جميع المراتب، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسّطية الى القطعيّة. لا جرم، ﴿ بِأمْرِها كُلُّ الْقُوىٰ قُدْ سُخِّرَتْ ﴾ [3] فكانت القوى بالنسبة الىٰ قاهرية النفس عليها، فاعلات بالتسخير.

---

١ ـ فكما نقول: تعقلّت، تقول: أحسست، وحركت، وتحركت. وتنسب الكل إلى نفسها. ولولا الإتحاد بين النفس والقوىٰ، لما تألمت بسوء مزاج، أو تفرق اتصال يحدث في البدن ألماً حسيّاً، بل كانت كمن يحب أحداً، والمحبوب يتألم بتفرّق اتصال، والمحبّ يغتمّ بذلك. فالنفس لها وحدة جمعيّة، هي ظلّ الوحدة الحقيقيّة. مثنوي:

«كيف مدّ الظلّ» نقش أولياست كو دليل نور خورشيد خداست

[السبزواري]

٢ ـ تعلّم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيّتها للأضدادِ. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب في عين بعده، وبعيد في عين قربه، باطن في ظهوره، وظاهر في بطونه، عالٍ في دنوّه، دانٍ في علوه، وإنه تعالى خارج عن الحدّين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدين، هو نفي التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية في دنوّها، دانية في علوّها، قريبة في بعدها، بعيدة في قربها، خارجة عن الحدّين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لهما، عالمة بذاتها، لا بعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها إشراق منها على ما سواها، وإشراقها لا يخلو منها حيث إن إشراق الشيء هو نفس الشيء بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجملة لهاوحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحقة الحقيقية الأصلية.

[الآملي ج ١/٣٥٣]

٣ ـ هذا التعبير اقتباس من كلام زين الموحّدين الإمام علي بن الحسين عليهما الصلاة والسلام، حيث قال في دعائه يوم عرفة: «وأنت اللّه لا إلّه إلا أنت، الداني في علوّه،

مُعْطِي الْوُجُودِ فِي الْإِلٰهِي فَاعِلٌ مُعْطِي التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِي قَائِلٌ

﴿تبيين﴾: يتبين به اصطلاح الالهيين، بما هم الهيّون، في اطلاق الفاعل، عَن اصطلاح الطبيعيين فيه. ﴿مُعْطِى الْوُجُودِ﴾ باخراج الشيء عن الليس الى الأيس، مهيّة ووُجوداً، ومادة وصُورة ﴿في﴾ العلم ﴿الالهى، فاعِلٌ﴾ ولكن ﴿مُعْطِى التَّحَرُّكِ﴾ الحكيم ﴿الْطَبيعى قَائِلٌ﴾ بانّه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الّذى لم يوجد مادة الشيء ولا صُورته، بل انّما حرّك مادة موجودة من حال الى حال [1]. والألهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا، مثل ما يقولون: النجّار فاعل للسّرير، والنار للاحراق، لكن لا بما هم الهيّون. واشير اليه في الكتاب الالهى بقَوله تعالىٰ: «افرأيتم ما تمنون، أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون؟» الى آخر الآيات الثلث.

= والعالي في دنوّه».

[فاضل]

٤ ـ فالنفس تقول: أيّتها المدركة، تدرك بقوّتي، وأيّتها المحرّكة، تحرّك بحولي، ولا حول ولا قوة لكما، ولغيركما إلا بي.

[السبزواري]

وفي هذا إشارة إلى أن القوى مسخرات لأمر النفس.

[فاضل]

١ـ ووجود الصورة المفاضة، إنّما هو من اللّه تعالى. وهذا أحد معاني الأمر بين الأمرين. فإن فاعل الوجود، في أي شيء كان، هو اللّه تعالى. وفاعل حركته من حال إلى حال هو الفاعل الإمكاني. وما أشير إليه في الكتاب، هو هذا، أي: لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرهما، لا أنكم لستم مبادي الحركة الأينيّة للمنى والبذور النباتية وغيرهما.

[السبزواري]

غرر في البحث عن الغاية[1]

وَكُلُّ شَيْءٍ غَايَةً مُسْتَتْبِعُ حَتّىٰ فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ
وَالْقَسْرُ لا يَكُونُ دَائِماً كَمَا لَمْ يَكُ بِالأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا

﴿ وَكُلُّ شَيءٍ ﴾ في فعله [2] ﴿غاية﴾ ـ مفعول مقدّم ـ ﴿ مُسْتَتْبِعُ حَتّى فَواعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ ﴾ فإذا كانت للطبائِع، وهي عديمة الشعور [3]، غايات، كما سنشير اليه، فكيف لا تكون لمبادى عالية، والشعور عَين ذاتها مهيّة أو وجوداً [4] ؟ ﴿ وَالْقَسْرُ لا يَكُونُ دائِماً، كَمَا لَمْ يَكُ بِالاكْثَرِ، فَلْيَنْحَسِمَا ﴾ وليرتفعا.

---

١ ـ هذا أيضاً من أفضل مباحث الحكمة، سيّما إن حققتّ أنّ الوصولات إلى الغايات بنحو التحوّلات، وإنّها طوليّات. [السبزواري]

٢ ـ فالفعل مقدّمة وخير توصّلي. والغاية، من حيث هي غاية، ذات المقدمَة وخير وكمال أصالي، وهي صورة الصورة بالحقيقة. [السبزواري]

٣ ـ استدلوا لإثبات الغاية في أفعال الطبائع بالمشاهدة. فإنا نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية إلى أمور مترتبة عليها ترتّب الغاية على ذي الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية إليها. ولا نعني بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشيء. وذلك التأدي ظاهر لمن تأمل في هذه الأمور حق التأمل. [الآملي ج ١/٣٥٥]

٤ ـ هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم في الحق تعالىٰ، والمفارقات العقليّة، فإنّ صفات اللّه تعالىٰ عين ذاته بقول مطلق. وفي العقول عين وجودها، لا عين مهيّتها، كما أنّ أصل الوجود زائد علىٰ مهيّتها، بخلاف الحق المطلق، إذ لا مهيّة له. وإطلاق الشّعور من باب التغليب. [السبزواري]

إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيْصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةِ
عِلَّةُ فَاعِلٍ بِمَهِيَّتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

﴿إذ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ﴾ الالهيّة ﴿وَالْعِنَايَة﴾ الربانية ـ العناية كما سيأتي في مبحث العلم إن شاء الله، هي العلم الفعلي بالنظام الأحسن، وَقَد يطلق على الإحكام والاتقان في الفعل، بحيث يترتّب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالىٰ في خلق الشيء الفلاني كذا، وهي، بهذا المعنى، من شعب القدرة، كما أنّها، بالمعنى الأوّل، من أعلى مراتب العلم ولمّا كانت الحكمة أيضاً تطلق على المعنى الثاني، فالعناية هنا بالمعنى الأول[1]. ﴿إيصَالْ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَة﴾ وذانك منافيان مقتضى هاتين[2]. والغاية ﴿عِلَّةُ فَاعِلٍ﴾ أي من حيث هو فاعل ﴿بِمَهِيَّتِها﴾[3] ولكن ﴿مَعْلُولَةٌ لَهُ بِانِّيَّتِهَا﴾ وهذا كما يقال أيضاً: العلّة الغائيّة مقدّمة على الفعل ذهناً، مؤخرّة عنه عيناً[4].

---

١ ـ أي، لو أريد من الحكمة المعنى الثاني. وأمّا لو أريد منها الحكمة العلميّة، كانت العناية بالمعنى الثاني، لأنّ الجمع أولىٰ.

[السبزواري]

٢ ـ أي، القسر الدائم والأكثري لغلبة ممنوعيّة الممكن حينئذ عن الوصول إلى الكمال المترقب منه.

[السبزواري]

٣ ـ أي بمهيتها الموجودة في العلم من حيث ذلك الوجود.

[السبزواري]

٤ ـ كما يقال: «أول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما.

[السبزواري]

غرر في دفع شكوك عن الغاية

يَلِيقُ أَنْ نَذُبَّ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ
فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَما لأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِكَةً

فان العبث والجزاف والطبائع والاتّفاقات يظن انّها بلا غايات. فقلنا: ﴿ يَلِيقُ أَنْ نَذُبَّ ﴾ أي ندفع ﴿ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ ﴾ [1]، ﴿ إِذ دُوْنَ غَايَة يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ ﴾ ثم شرعنا في تمهيد مقدّمات أولاً، ودفع الشك ثانياً، بقولنا: ﴿ فَغَايَةٌ فِيما إليه الحَرَكة ﴾ ﴿ وَمَا لأَجْلِهِ ﴾ الحركة ﴿ غَدَتْ مُشْتَرِكَةً ﴾ فتستعمل بالمعنيين. ففاعل كلّ حركة ومبدئها كأنه تنحلّ بفواعل ومبادي [2] قريب وأقرب وبعيد [3]. ولكلّ منها، حيث تحقق، غاية.

---

١ ـ ذكره على سبيل التمثيل أو التغليب، كما يطلق في العرف أيضاً. وأما العبث في العرف الخاص، فيطلق على ما يكون المبدأ البعيد فيه هو التخيّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كما يأتي.

[السبزواري]

٢ ـ قال صدر المتألهين بهذا الصدد: «إعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة. فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أي المباشرة لها، وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو. والّذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع. والذي قبل ذلك الإجماع هو الشوق. والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل. وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة، حركت القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال».

[فاضل]

٣ ـ وأبعد، فالأقرب كالقوة العاملة، والقريب كالإجماع المسمّى بالإرادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقيّة، والأبعد كالتخيّل أو الفكر التعقّلي.

[السبزواري]

فَغَايَةُ الْعَامِلَةِ أُولِيهُمَا وَرُبَّمَا شَوْقِيَّةً غُيِّيَ كَمَا
مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ سَأْماً تُرَدُّ وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ
فَغَايَةٌ لِقُوَّةٍ فِي الْعَضَلَةِ مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ

﴿ فَغَايَةُ ﴾ المحركة ﴿ الْعامِلَةِ ﴾ المباشرة للتحريك ﴿ اوُليهُما ﴾ أي ما اليه الحركة. ﴿ وَرُبَّما ﴾ هذا، أعني ما اليه الحركة، محرّكة ﴿ شَوْقِيَّةً غُيّى ﴾ فاتّحد الغايتان ﴿ كَما مِنْ حَيِّزٍ بحَيِّزٍ سأماً ﴾ من الأول ﴿ تُرَدّ ﴾ أي تنضجر من موضع، فتتخيل صورة موضع آخر، فتشتاق اليه، فتتحرك نحوه، وينتهي حركتك اليه. فنفس ما اليه الحركة غاية للشوقيّة أيضاً. ﴿ وَرُبَّما غايَتُها لا تَتَّحِد ﴾ بغاية الشوقية، كما إذا تصوّرت مكاناً، وتحركت نحوه، لتلقي فيه صديقاً وحينئذٍ ﴿ فَغَايَةُ لِقُوَّةٍ فِي الْعَضُلة ﴾ ﴿ مِثْلُ ﴾ غاية ﴿ الطَّبائِعِ دَواماً حاصِلَة ﴾ فتلك القوة كأنّها طبيعة جماديّة (١). والطبيعة كأنها قوّة محركة حيوانيّة. فكما أنّ المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلّا الإيصال إلى ما اليه الحركة، لا الأشياء الأخر من أغراض ذوي الشعور، فكذلك المتوقع من القوّة المنبثّة في العضلات ليس إلّا الإيصال إلى ما إليه الحركة. وأمّا ترتّب غرض آخر، كلقاءِ صديق، فهو من أغراض الشوقية.

---

١ ـ المراد أنّه في مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، في أنّ غايتها ما إليه الحركة، وهي دائماً حاصلة. والطبيعة في المواضع الأخرى، إذا لوحظ مسخّريتها للنفس الكليّة، فهي كأنّها قوّة عاملة حيوانيّة.
[السبزواري]

ولزيادة التوضيح إليك ما قاله السبزواري في حاشيته على (الأسفار الأربعة): «إن المحركة العاملة، إذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أي غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطبائع. فإن شئت سمّ القوة العضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التي في البسائط محركة عاملة».

وتجد مثل ذلك عند الآملي حيث يقول: «يعني أن القوة المنبثة في العضلات، إذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أي غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطبائع في أن غايتها ما إليه الحركة».
[فاضل]

شَوْقِيَّةٌ غَايَتَهَا إنْ لَمْ تَجِدْ لَهَا مَقِيساً فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ
ذو الْغَايَتَيْنِ مَبْدَأً بَعِيداً كَانَ لَهُ تَخَيُّلٌ وَحِيداً
لَا الْفِكْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إنْ غَايَةٌ مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةٌ

فلهذه القوّة وللطبائع غايات: ﴿ **شَوْقِيَّةٌ غايَتَها** ﴾ ـ مفعول مقدّم ـ ﴿ **إنْ لَمْ تَجِدْ لَها مَقِيساً** ﴾ أي مقيساً إلى الشوقيّة، وهو حال من الباطل، ﴿ **فِعْلُهُ الْباطِلَ عُدّ** ﴾، يعني اذا حرّكت الشوقيّة نحو غاية، ولم يصادفها، سمّى فعله باطلاً بالنّسبة اليها، لا بالنسبة الى العاملة، لانّها صادفَت غايتها. وكونه باطلاً بحسب الاصطلاح، أي مقطوعاً عن الغاية، حيث قطع طريق وصوله الى الغاية، لا انّه لا غاية له، اذ فرق بَين كَون الشيء لا غاية له وبين كَونه بحيث يضرب بينه وبَين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة، فإذا ضربها البرد، سمّى ذلك قسراً، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لان ان الشجرة خلقت بلا غاية.

﴿ **ذُو الْغايَتَيْنِ** ﴾ شروع في بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضّروري في الاصطلاح، بأن الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئيه القريب والأقرب لا بأن يكون باطلاً بالنّسبة الى الشوقيّة ﴿ **مَبْدءً** ﴾ ـ خبر كان قدم عليه ـ ﴿**بَعِيداً**﴾ ﴿ **كَانَ لَهُ تَخَيُّلٌ وحيداً**﴾ [1] ـ حال ـ ﴿ **لا** ﴾ مع ﴿ **الْفِكْرِ** ﴾ والّا كان فعلاً محكماً مغيّى بغاية فكريّة بلا شبهة، ﴿ **فَهُوَ الْعَبَثُ،** [2] **إنْ غايَة** ﴾ لذلك الفعل ﴿ **ما هُوَ لِلتَّحَرُّك نِهايَة** ﴾ يعني يعتبر في

---

١ ـ هذا قدر مشترك بين الأربعة. والوحيديّة هنا غير ما يأتي. فإنّ المراد بها هنا أن لا يكون التخيّل مع الفكر في المبدئية، وإن كان مع الطبع أو المزاج أو الخلق، ممّا به امتيازها.

[السبزواري]

٢ ـ أي، مسمّى به في الإصطلاح، لا إنّه عبث بمعنى أنّه لا غاية له، إذ ظهر خلافه. وقس عليه غيره.

[السبزواري]

إنْ لَيْسَ إمَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَإِ أَوْ مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلْقٍ فَلَوْ
كَانَ مَعَ الْخُلْقِ فَعَادِيٌّ وَفِي أَوَّلِهَا سُمِّيَ بِالْمُجَازَفِ
كَاللَّعْبِ بِاللِّحْيَةِ عَادِيٌّ وَمَا يَبْقَىٰ فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِمَا
كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ وَالتَّنَفُّسِ كُلُّ الْمَبَادِي فِي الْجَمِيعِ تَكْتَسِي

العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط، بلا فكر، وفي هذا الأمر يشاركه اخواته، والآخر ان يتطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى ما اليه الحركة، وبهذا يفترق عنها، كما قلنا ﴿ انْ لَيْسَ ﴾ اي لَيس منتهى الحركة غاية لهما، بل لكلّ منهما غاية على حدة؛ فالتخيل ﴿ امّا وَحْدَة الْمَبْدء ﴾ البعيد [1]، ﴿ أوْ مَعَ طَبْعٍ ﴾ يكون مبدء ﴿ أو ﴾ مع ﴿مزاج، أو﴾ مع ﴿خُلْقٍ. فَلَوْ﴾ ﴿كانَ مَعَ الْخُلْقِ، فَعادِيٌّ وَفِي أوّلها﴾ أي أوّل الشقوق، وهو أن يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده ﴿ سُمِّيَ ﴾ الفعل ﴿ بِالمُجازَفِ ﴾ ﴿ كَاللَّعْبِ ﴾ ـ الكاف اسميّة ـ ﴿ باللِّحْيَةِ عاديٌ، وَما يَبْقىٰ ﴾ وهو أن يكون المبدء البعيد هو التخيل مع طبع، او مزاج ﴿ فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِما ﴾ ـ مؤكّد بالنّون الخفيفة ـ وهذه الّتي بعد العبث مشتركة في عَدم تطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة، وللشوقيّة شيء آخر. ﴿ كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ ﴾ مثال لمبدئية التخيل مع المزاج، ﴿ وَ ﴾ حركة ﴿ التَّنَفُّسِ ﴾ مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ ﴿ كُلَّ الْمَبادِي ﴾ الثلثة ﴿ فِي الْجَمِيع ﴾ أي جميع الصّور، ﴿ تَكْتسى غايَتَها ﴾ [2]؛ امّا غاية العاملة، فمنتهى الحركة

---

١ ـ أي، بلا شركة من طبع أو غيره، ولا من فكر. [السبزواري]

٢ ـ فإذا كانت لأفعال هذه المبادىء الجزئية غايات، فما حدسك بأفعال مبدء المبادىء؟ وهو غاية الغايات لفعله المطلوب، لا شيء سواه، كما يأتي في مبحث الإرادة. فتباً لمعرفة من يقول: لا غاية مطلقاً ذاتيّة أو غيريّة لفعله، ومن ينفي الذاتية ويثبت الغيريّة وهذا أيضاً باطل، للزوم الإستكمال. [السبزواري]

غَـايَتَهَـا لٰكِنَّ حَيْثُ مَـا ثَبَتَ مَبْـدَأُ فِكْرٍ غَـايَـةٌ كَـذَا انْتَفَتْ

على كلّ حال، وامّا غاية الشوقيّة والتخيل، فاللذيذ الخيالي والخير الحيواني، فانّ كلّ فعل نفساني فلشوق ما وتخيل ما، الّا انّ ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت، بلى سريع البطلان، او كان ثابتا، ولكن لم يشعر به، لان التخيل غير الشعور بالتخيل ﴿ لكِنَّ حَيْثُ ما ثَبَت مَبْدَءُ فِكْرٍ ﴾ ـ الاضافة بيانيّة ـ ﴿ غايَ كَذا ﴾ ـ صفة غاية ـ أي غاية فكريّة، ﴿ انْتَفَتْ ﴾ والفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما لَيس مبدء له. فلعب الطفل انّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة إلى المبدء الفكري الّذي هو منتف فيه [1]، وامّا بالنسبة الى المبادي الموجودة فيه [2]، فلا. فظهران الامور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

قال الشيخ في إلّهيات الشفاء: « لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة، امّا عادة او ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى، وامّا حرص من القوى المحركة والمحسّة على ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس. والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعني بحسب القوة الحيوانية والتخيليّة. واللذة هي الخير الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة. وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الانساني. فاذا كان المبدء تخيليّا حيوانيّا، فيكون خيره لا محالة تخيليّا حيوانيّا. فليس، اذن، هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وان لم يكن خيراً حقيقيّاً، أي بحسب العقل » انتهى.

---

١ ـ أي في العرف. ووجه إطلاق أهل العرف هذا على فعله، شانية النوع وصلوحه للأفعال المتقنة، لا هذا الشخص، من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص، وليس بعدل. نعم، يستحسن في مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وأمّا في مقام البرهان، فكما قيل:

بس بد مطلق نباشد درجهان بـد بنسبت باشد أين راهم بدان

[السبزواري]

٢ ـ وقد عرفت أن لعب الطفل يسمّى بالفعل المجازف، وهو ما يكون التخيل بدون الفكر هو المبدء الأبعد، بلا انضمام أمر آخر إليه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها.

[الآملي ج ١ / ٣٦٠]

وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الاتِّفَاقِيُّ إذْ كُلُّ مَا يَحْدُثُ فَهْوَ رَاقٍ

وأمّا في بطلان الإتفاق [1]، فقد قلنا: ﴿وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ﴾ الشيء ﴿ الاتّفاقي ﴾ [2]، ﴿ إذ كُلُّ ما يَحْدُثُ فَهْوَ راقٍ ﴾ ومرتفع طولاً.

١- المقصود من الإتّفاق في مصطلح الفلاسفة هو (الصِدفة).

[فاضل]

٢ - ردّ على القائل بالإتفاق، فيزعم بسوء ظنّه أن المطر، مثلاً، لضرورة المادّة كائن، إذا الشمس بخرت من البحار، والأراضي الرطبة، فإذا إرتفع البارد ووصل إلى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق أن يتحقق مصالح شتّى، من غير قصد. ولم يعلم هذا الجاهل أنّه لا يقع شيء في العالم، ولو كان أحقر ما يتصور بدون علم اللّه وإرادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ أن كلّ القوىٰ والمبادىء، مجالي مشيئته وقدرته. فهب أن الشمس تبخر. فمن الذي يسخّرها، ويدير ويسيّرها؟ والنفس المتعلقة بها التي تجرّها إلى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الأربعة، من أمر من هو؟ وتجلّى من عليه، وبنور من يستضيء؟ أي آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك.

[السبزواري]

ويقول الآملي عند توضيحه هذه العبارة: الإتّفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعي أو إرادي بالعرض، ليس دائم الإيجاب ولا أكثرياً. فإن تأدية الأسباب إلى المسببات، إن كانت دائمية أو أكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والإتفاق بهذا المعنى أمر معقول واقع...

وقد يطلق على ما لا فاعل له، أو على ما لا غاية له، أو على ما لا فاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غير واقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، إذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل.

[الآملي ج ١/٣٦١]

لِعِلَلٍ بِهَا وُجُودُهُ وَجَبَ يَقُولُ الاتِّفَاقَ جَاهِلُ السَّبَب

«﴿ لِعِلَلٍ ﴾ أي الى علل ﴿ بِها وُجُودُهُ وَجَب ﴾ [1]، لانتهاء سلسلة العلل إلى واجب الوُجود. ﴿يَقُولُ الإتفاقَ جَاهِلُ السبَّبَ﴾ وجاهل ارتقاء ذلك الشيء الى واجب الوجُود، وأيضاً يقوله [2] بالنظر الى نوع ما يؤدي

---

١ ـ والواجب لا يقال فيه أنّه اتفق. فلا يقال أنّه صادفت القوّة الناريّة الحطب اليابس فاتفق أن أحرقته.

والتفصيل أن الأمور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها أكثري الوجود، ومنها أقلّي الوجود، ومنها متساوي الوقوع واللاوقوع. أمّا الأولان، فلا اتّفاق فيهما قطعاً فلا يمكن أن يقال: اتّفق أن صارت الأربعة زوج، وصار الثقل هابطاً. وأمّا أقلّ الوجود الذي يقول الجاهل أنّه اتفاقي، كالأصبع الزائد، فالقوّة الفاعلة، متى صادفت المادة الفاضلة عن المصروفة، في تكوّن كف الجنين وأصابعه الخمس، وصادف استعداداً تاماً، فعلته بلا تعطيل للحق عمّن له الحق. فوجب أن يتخلق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. وإذا حصل الوجوب والدوام في الأقلي، فما ظنّك بالمتساوي ؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية إلى الكلّي، وينظر إلى العرض، لا إلى الطول. فهو في ضنك المحول عن شمول أمطار سحاب العلم والوغول.

[السبزواري]

٢ ـ توضيح ذلك أن السبب للشيء قد يكون مستقلاً في السببية بذاته، غير محتاج إلى أمر خارج عن ذاته. ولا محالة، يكون تأدّيه إلى المسبب دائمياً.

وقد يكون محتاجاً إلى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائمياً. فيكون تأديه إلى المسبب أيضاً دائمياً.

وقد يكون محتاجاً إليهما، ولكن يكون حصولهما معه في حال دون حال. فلا يخلو إما يكون الحصول أكثر من اللاحصول، أو يكون مساوياً معه، أو يكون أقلّ منه.

فهذه أقسام خمسة. فالنسب في الثلاثة الأولى منها، أعنى ما كان السبب مستقلاً بذاته، وما كان محتاجاً إلى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه، أو أكثري الحصول معه، يقال إنه سبب ذاتي ومسببّه غاية ذاتية له.

وفي الأخيرين، أعني السبب المحتاج إلى الشرائط والأحوال المتساوي الحصول معه، أو الأقلّي الحصول، لا يخلو إما أن ينسب المسبب إلى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة =

مَـوْتـاً طَبِيعِيَّـاً غَـدَا اخْتِـرَامِيٌّ قِـيسَ إلـىٰ كُـلِّيَّـةِ الـنِّـظَامِ

إلى ذلك الأمر المسمّى بالأتفاقي، كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز، وامّا بالنظر الى شخص الحفر، فان الشيء، ما لم يتشخص، لم يوجَد، وما لم يوجَد، لم يوجد، فكّلا. فالاتفاق كالامكان، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهيّة ووجُود مضاف اليها، وامّا بالنّظر الى نفس الوجُود والى ايجاب العلّة، فكلّ ممكن محفوف بالضرورتَين. ﴿ مَوْتاً ﴾ ـ خبر لغدا ـ ﴿ طَبِيعِيّاً غَدا اخْتِرامي ﴾ ﴿ قِيْسَ ﴾ ـ صفة اخترامي ـ ﴿إلىٰ كُلّيَّة النِّظامُ﴾[1]. والأسباب المؤدية إلى الوجوب، فغايته، وما إليه حركته، هي هذا. فمطلوب كلّ شيء لم يطلب من صاحبه. نعم، الاخترام

= معه على التساوي أو الأقلية؛ أو ينسب إلى نفس السبب وحده.

فعلى الأول، أعني ما إذا نسب إلى المجموع، يقال أيضاً إنه سبب ذاتي ومسببه غاية ذاتية له.

وعلى الثاني، يقال إنه سبب إتفاقي ولمسببه غاية اتفاقية.

فالحفر، بالقياس إلى العثور على الكنز، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز في موضع ينتهي إليه الحفر، ومع عدم مانع مع الوصول إليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا، كان سبباً اتفاقياً، والعثور غاية اتفاقياً.

[الأملي ج ١/٣٦٣]

١ ـ أي إذا قيس الموت الإخترامي إلى النظام الكلي الجملي، يكون طبيعياً، لا اخترامياً.

[الأملي ج ١/٣٦٣]

مَا لَيْسَ مَوْزُوناً لِبَعْضٍ مِنْ نَغَمٍ فَفِي نِـظَامِ الْكُلِّ كُـلٌّ مُنْتَظَمٌ

وقطع الطريق وعدم الوُصول إلى الغاية ونحوها، بالقياس إلى سيّر الإنسان الكاملِ الذي خلق لله وخلق الأشياء لأجله[١]، وبالنظر إلى غايته. فإذا قيل النبات أو الحيوان أو الطفل المتوفى من الإنسان لم يبلغوا إلى الغاية وارتحلوا، فإنّما قصد الغاية الثانية، لا الأولى[٢]. وهذا الترقب[٣]، أيضاً بالنظرإلى النّوع وإلى المواد، لإتحادها بالصّور[٤].

وأنت إن كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاد كلماته وإن كلمته التامة[٥] باب الأبواب، وإن الله تعالى لم يخلق الممكن هباءوعبثاً، دَرَيْتَ أنّ كلّ ممكن[٦]، لا بدّ له من العكوف على بابه. ﴿**ما لَيْسَ مَوْزوناً لِبَعْضٍ**﴾ من الأشخاص ﴿**مِنْ نَغَمٍ**﴾ بالقياس إلى السليقة الحسيّة، ﴿**فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ، كُلٌّ مُنْتَظَمٌ**﴾ - إشارة إلى ما ذكرنا من الغاية الأولى.

---

١ - هذا إشارة إلى ما في الحديث القدسي: «يا بن آدم، خلقت الأشياء لك، وخلقتك لنفسي»...

والحاصل أن الإنسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى.

[الآملي ج ١/ ٣٦٤]

٢ - لوصولها إلى أرباب أنواعها واستكمالها بمظهريّة إسم من أسماء اللّه الحُسنى، وحشرها إلى اللّه تعالى حشراً تبعيّاً، فالأولىٰ متحققّة لها.

آتش أفروز بخاري نخرد بستان را.

[السبزواري]

والمراد بالأولى والثانية، إما بحسب العبارة، حيث إن الغاية بالقياس إلى النظام الكلي مذكورة أولاً، وإما بمعنى الغاية الأولية في الغاية الأولى، وغاية الغايات في الغاية الثانية. فالمراد بالثانية حينئذ ما ليس بالغاية الأولى، وإن كانت غاية الغايات.

[الآملي ج ١/ ٣٦٥] =

. . . . . .

= ٣ ـ أي، ترقب الغاية الثانية من كل شيء، بالنظر إلى شأنية نوع الإنسان، لا شخصه. وأيضاً بالنظر إلى قابليّة الهيولي الثانية الجسميّة الجنسيّة، لا الشخصيّة، والترقب من مادة الشيء ترقّب منه، إذ ليست أجنبيّة منه، بل ذاتيّة له. والأجسام محكوم عليها بالأحكام عند الأنام، والفيض لا ينقطع فكلّ درّة.

[السبزواري]

٤ ـ لأنها كأنها أجزائه، لأنّ النبات ظلّ نباتيّته، والسّباع والبهائم أظلال غضبه وشهوته والشيطان ظل نكراه ومكيدته. وهكذا قال الشيخ في خطبة رسالته: «الحمد للّه الذي خلق الإنسان وخلق من فضالة طينته سائر الأكوان».

[السبزواري]

٥ ـ الكلمة التامة هي التي ليست لها حالة منتظرة، كالعقول والنفوس.

[الآملي ج ١/٣٦٦]

٦ ـ أي، كل جسم من الممكنات، لما دريت من قابليته للمسير إلى بابه، لا مرة بل مراراً.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي العِلَّةِ الصُّورِيَّة

وَمَا بِهِ لِلشَّيْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ
فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةُ الْمَحَلِّ
تُقَالُ لِلْجِسْمِيَّةِ وَالنَّوعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

﴿وَما بِهِ لِلشَّيءِ فِعْلِيَّتُهُ * صُورَتُهُ﴾ ولما لم تعرف الصورة والمادة في أول الفريدة، عرفتا هيهنا ﴿فَمِنْهُ﴾ أي ممّا به، ﴿شَيْئِيَّتُهُ﴾ ﴿فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ، وَفَاعِلٌ وصُورةُ الْمَحَلِّ﴾ يعني أن للصُّورة اعتبارين. فباعتبار أنها جزء للمركب منها ومن المادة، علّة صورية للمركب. وباعتبار أنها تقوم المحلّ، أعني المادة، علة فاعلية وصورة للمحل. وهكذا في المادة. ويُعلم من هنا حالها ﴿تُقَال﴾ أي الصورة، لمعاني، ذكرنا خمسة منها، ﴿لِلْجِسْمِيَّةِ﴾ أي الصورة الجسمية ﴿وَ﴾ الصورة ﴿النَّوْعِيَّة﴾ ﴿وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ﴾ مطلقاً، ﴿وَ﴾ الصورة ﴿الْعِلْمِيَّة﴾.

قال الشيخ في الهيّات الشفاء: «وأما الصورة، فنقول: قدَ يُقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى[1]. وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وُحداني أو

---

١ - بل أطلق على الواجب صورة الصور، لأنه الفعليّة الصرفة ومجمع الفعليات، كما أطلق عليه فاعل الفواعل، وغاية الغايات، ومبدء المبادي. وفي الحديث: «إن الله خلق آدم على صورته». وصلوح معقوليته وجوب معقوليته لنفسه، لأنه مجرد غاية التجرد. وكل مجرد عقل وعاقل ومعقول.

[السبزواري]

. . . . . .

بالتركيب، حتى تكون الحركات والأعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل[1]. فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صُورة لما يكمل به المادة، وإن لم تكن متقومة بها بالفعل، مثل الصحة وما يتحرك إليها بالطبع. ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة، من الأشكال وغيرها[2]. ويقال صورة لنَوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كلية الكل[3] صُورة في الأجزاء أيضاً» انتهى.

---

١ ـ في التحقق، وهو الصورة الجسمية، أو في التنوع، وهو الصورة النوعية.
[السبزواري]

هذا المعنى هو المعنى الأول والثاني من المعاني الخمسة التي ذكرها المصنف. فإن تقوّم المادة بها، إن كان في التحقق، تكون الصورة المقوّمة لها جنسيّة، وإن كان في التنوع، تكون الصورة صورة نوعية.

[الآملي ج ١/٣٦٧]

٢ ـ أي غير الأشكال، كالزاوية، فأنها هيئة تحصل من إحاطة حدّين بالسطح، من حيث انتهائهما بنقطة الملتقى من غير ملاحظة محاطية الجانب بالحد الآخر، كما في المثلث، أو الحدود الأخرى، كما في غير المثلث. وبهذا، أي بعدم الملاحظة المذكورة، تمتاز الزاوية عن الشكل. فإن الشكل هيئة تحصل من إحاطة حد أو حدود على السطح. وهذا، أعني كون المحاط بالهيئة هو السطح، إنما هو في الزاوية المسطحة. وأما في الزاوية المجسمة، فالمحاط بالهيئة فيها هو الجسم. وهكذا الكلام في الشكل المسطح والشكل المجسم.
[الآملي ج ١/٣٦٨]

٣ ـ لا تفاوت بينها وبين ما مرّ أنها تقال لكل هيئة أن الهيئة عرض. وكلية الكل لا يلزم أن يكون هيئة في آحاد متفاصلة، إذ ليس المراد بها مفهومها، بل ذات الكل الحقيقية.
[السبزواري]

غُرَرٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلُ قُوَّةٍ لِشَيْءٍ عُنْصُرُهُ بِوَحْدَةٍ أَوْ ضَمِّ مَا يُغَايِرُهُ
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتاً أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نُقْصَانَاً أَوْ لَا فَاقْتَفِهْ

﴿حامِلُ قُوَّةٍ لِشَيءٍ عُنْصُرُه﴾ ومادته[1] بالمعنى الأعمّ هيهنا، حتى يشمل موضوع العرض، ومتعلق النفس، ﴿بِوَحْدَةٍ﴾ ـ شروع في تقسيم المادة بأن العنصر أما أن يكون عنصراً للشيء بوَحدة ـ ﴿أو﴾ لأجل ﴿ضَمِّ ما يُغايِرهُ﴾ و ﴿كُلّ﴾ واحد منهما، أمّا ﴿مَعَ التَّغْيير ذاتاً أوْ صِفَة﴾ والتغيير أما أن يكون ﴿زيادة﴾ أي بحسب الزيادة، أو ﴿نُقْصاناً﴾ أي بحسب النقصان ﴿أوْ لا﴾ مع التغيير بأقسامه ﴿فَاقْتَفِهْ﴾.

---

١ ـ «العنصر» في الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشيء. والمراد به هنا المادة مطلقاً.

و «المادة» تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص، وهي المحل المفتقر في وجوده إلى الحال فيه؛ وأخرى على المحل مطلقاً، سواء كان مفتقراً إلى الحال، أو مستغنياً عنه، كالموضوع بالنسبة إلى العرض، وسواء كان حلول الحال فيه بنحو السريان أو التعلق كالنفس بالنسبة إلى البدن. فالبدن وموضوع العرض والهيولي التي هي المادة بالمعنى الأخص، كلها مادة بالمعنى الأعم.

[الآملي ج ١/٣٦٩]

وَأَيْضاً إمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهىً أَوْ لاَمَعَهُ

فالواحد بلا تغيير، كاللوح للكتابة؛ ومع التغيير في ذاته، زيادة جوهرية، كالمنى للحيوان، حيث يزيد عليه كمالات جَوهريّة، حتى يبلغ إلى درجة الحيوان، وإن كان مع انسلاخات صوريّة أيضاً؛ ونقصاناً جَوهرياً، كالخشب للسرير، فانه ينقص بالنحت؛ ومع التغيير في صفته زيادة، كالشمعة للصنم، والصبي للرجل، حيث يتغير العنصر فيهما في حاله، لعروض الحركة له، في أين أو كم أو غير ذلك، ومع التغيير نقصاناً في صفته، مثل الأبيض للأسود، حيث يفقد منه صفة البياض، والذي بالانضمام بلا تغيير، مثل الخشب والحجارة للبيت، ومن هذا القبيل الآحاد للعدد، والمقدمات لصُورة القياس؛ ومع التغيير، كالأدوية للمعجون، فانها تستحيل حتى تصير معجوناً، كذا في الشفاء. ﴿**وَأيْضاً، إمّا واحِدٌ ما**﴾ أي صورة (**طَبَعَه**) وحلّ فيه، أي يكون الشيء عنصراً لشيء واحد، كهيولي كل فلك، بناء على اختلافها بالنوع، فهي لا تقبل إلا صورة فلكها خاصة ﴿**أوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهىٰ**﴾ كالعصير للخمر والخل والدبس وغيَر ذلك ﴿**أوْ**﴾ جملة ﴿**لامَعَه**﴾ أي لامع منتهى، كالهيولى الأولى للكل.

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الأَرْبَع

بَسِيْطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيْبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ

﴿بَسِيطَةً﴾ ـ مفعول مقدم لقولنا: «دَرَوْا»، وما بَعده مَعطوفات عليه ـ ﴿أَوْ مالَهُ التَّرْكِيبُ﴾ ـ وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعات للفظ «ما» ـ فالفاعل البسيط، كالمبدء الأول[1]، والمركب، كعدة رجال يحركون شيئاً، والمادة البسيطة، كالهيولي، والمركبة، كالعقاقير للترياق، والصورة البسيطة، كصورة الماء، والمركّبة، كصورة البستان، والغاية البسيطة، كالشبع للأكل، والمركّبة كالتجمّل وقتل القمل للبس الحرير؛ ﴿أَوْ ما هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ﴾ والأمثلة واضحة ﴿عمَّةً أَوْ خَصَّةً﴾ فالفاعل العام ما ينفعل عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء،والخاص ما ينفعل عنه واحد؛ وقس عليه المادة[2] والصورة العامة، كصورة الكرسي مطلقاً[3]، والخاصة، كصورة هذا الكرسي، والغاية

---

١ ـ هذا عند من يقول إنه تعالى فاعل بالتجلي أو بالرضا. وأما من يجعله فاعلاً بالقصد كالمعتزلي، فلا. وقد تقدم بالتفصيل ما يوضح لك هذا الأمر.

[فاضل]

٢ ـ فالمادة الخاصة، كجسم زيد لصورته، والمادة العامة، كالخشب للسرير والباب، وغيرهما.

[السبزواري]

٣ ـ إن الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة، كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي، إلى غير ذلك.

[الآملي ج ١/ ٣٧٠]

عَمَّةً أَوْ خَصَّةً أَوْ كُلِّيَّةً أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِيُّ أَوْ ذَاتِيَّةً
أَوْ عَرَضِيَّةً كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةَ مُطْلَقاً دَرَوْا

العامة، كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج، والخاصة، كلقاء زيد صديقه الخاص ﴿أو كُلِّيَّةً﴾ ﴿أَوْ مَا هُوَ الْجُزئيُّ﴾ فالفاعل الكلي ما يكون غير موازٍ[1] لما بازائه من المعلول، بل اعم، كالطبيب لهذا العلاج، والجزئي، كهذا الطبيب لهذا العلاج، أو كالطبيب للعلاج؛ وقس عليه البواقي ﴿أَوْ ذَاتِيَّةً﴾ ﴿أَوْ عَرَضِيَّةً﴾ فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل، والفاعل بالعرض، مثل السّقمونيا للتبريد، مع كونه حارّاً بالطبع، فان فعله بالذات ازالة الصفراء، وإذا زالت الصفراء، حصلت البرودة، فتضاف إليه ـ وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً، وإن شئت فارجع إلى كتبهم ـ والمادة بالذات ما يقبل شيئاً بذاته، وبالعرض، مثل أن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادة له، مثل الماء للهواء، والنطفة للانسان، فان الصورة المائية أو النطفية ضد للمقبول، ولا بد أن يبطل عن المادة؛ والصورة بالذات، كشكل الكرسي، وبالعرض كالسواد والبياض له، والغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض أصنافه كثيرة مذكورة في كتبهم ﴿كَما بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ﴾ والأمثلة واضحة ﴿الْعِلَّةَ مُطْلَقاً﴾ أيّةً من الأربع، كانت ﴿دَرَوْا﴾.

---

١ ـ فلو كانا موازيين، فهو الفاعل الجزئي. وإن كان كالعلة النوعية للمعلول النوعي، وكالعلة الجنسية للمعلول الجنسي، فهذا اصطلاح خاص لهم.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

قَدِ انْتَهَىٰ تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِي مُدَّةٍ وَعِدَّةٍ وَشِدَّةٍ
وَلَيْسَتْ أَيْضاً أَثَّرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

﴿قَدِ انْتَهىٰ تَأثيرُ ذَات مَدَّة﴾[1] أي علة صاحبة مادة، ﴿في مُدَّةٍ﴾ أي زمان التأثير ﴿وَعِدَّةٍ﴾ أي عدد التأثير ﴿وَشِدَّةٍ﴾ أي شدة التأثير. ﴿وَلَيْسَتْ أَيْضاً﴾ أي كما أن العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير، كذلك لَيست ﴿أَثَّرَتْ إلا بِأن﴾ ﴿مُنْفَعِلٌ﴾ أي منفعلها ﴿مِنْها بِوَضْعٍ﴾ خاصٍ ﴿إقْتَرَن﴾ فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما وضع خاص ومحاذاة خاصة[2]. والشمس لا تضيء الأرض، كيفما تحققت، بل بمقابلة خاصة، أو ما في حكمها.

---

١ ـ يعني: يجب أن يكون تأثير الأمر المقارن للمادة المعبّر عنه بالمادي، وهو الجسم، متناهياً بحسب الزمان والعدد والشدة.

فالجسم لا يؤثر تأثيراً غير متناه زماناً أو عدداً أو شدة.

[الآملي ج ١/٣٧٢]

٢ ـ وهذا الوضع وهذه المحاذاة في قبول الفيض واستيهال الرحمة الرحمانية، وذلك عبادة تكوينية للكونيات، بمنزلة القربات والعبادات التكليفية، في استجلاب النور والرحمة الرحيمية، والواردات القلبية. لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا رتبيّاً ولا زمانياً ولا شرفياً ولا غيرها، مما يتحقق بين متأصلين، بل هو التعلق والتخلق والتحقق.

[السبزواري]

ولم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأولى، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطبائع، كل قوة تنحل إلى قوى، كل واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتاً وأثراً. واشتراط الوَضع أيضاً سهل النيل، بعد تصوّر أن احتياج القوة إلى المادة في الوجود يستلزم احتياجها إليها في الايجاد لتفرع الايجاد على الوجود، والاحتياج إلى المادة في الايجاد[1] ليحصل بها للقوة وضع مع منفعلها. وإلا لم تكن محتاجة إلى المادة في الايجاد، فلم تكن محتاجة إليها في الوجود، لأنّ الغنيّ في الفعل غنّي في الذات؛ فلزم كونها مفارقة. وقَد فرضناها ذات المادة هذا خلف. فنفس تصوّر أن القوة جسمانية وذات مادة ادّتنا إلى المطلوب.

---

١ ـ يمكن منع ذلك بدعوى أن... الإيجاد، من حيث إنه إيجاد، لا يحتاج إلى المادة، بل احتياجه إلى المادة، من حيث كونه متفرعاً على الوجود، والوجود محتاج إليها.

بل يمكن أن يقال إن وجود المادي أيضاً غير مفتقر إلى الوضع، لأنه مفتقر إلى المادة. والمادة ملزومة للوضع. والافتقار إلى الملزوم لا يستلزم الافتقار إلى لازمه. وإلاّ، يلزم أن يكون اللازم مفتقراً إلى نفسه. وهو كما ترى.

[الآملي ج ١/٣٧٣]

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَّةِ والمعلول

شَرَائِطُ التَّأْثِيرِ مَا يَجْمَعْ يَجِبْ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِبْ

منها أن ﴿شَرَائط﴾ ـ مفعول مقدّم ـ ﴿التَّأثير ما يَجْمَعْ﴾ ـ بالجزم، لأن كلمة «ما» شرطية ـ ﴿يَجِبْ، مَعْلُولُه﴾ فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة. وهذا واضح بعد تصور العلة التامة[1]. فلذا لم نشر إلى دليله[2]

---

١ ـ إذ تصور معنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه.

[الآملي ج ١/٣٧٣]

٢ ـ واستدلوا له بأنه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلا مرجح، أو ترجح المرجوح.

وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمر منتظر، أو لا يكون كذلك.

فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية.

وعلى الثاني، فإما أن يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلة، وإما أن لا يوجد أصلاً.

فإن وجد المعلول في زمان ثان، يلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول من غير مرجح، لأن الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجح، لأن وجوده في الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقوع عدمه في الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجح...

وإن لم يوجد أصلاً، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح.

[الآملي ج ١/٣٧٣]

مَصْدَرُ ذَاكَ لَيْسَ مَصْدَراً لِذَا مَعْنىً فَكُلٌّ اقْتَضَىٰ مَا بِحِذَا

﴿دُونَ الْمُعِدّ﴾[٣] ففيه يقع التخلف ﴿إعْرِفْ تُصِبْ﴾

ومنها أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وان الواحد لا يصدر إلا عن الواحد[١]. ﴿مَصْدَرُ ذاكَ لَيْسَ مَصْدَراً لِذا، مَعْنىً﴾ أي ذاتاً. فان كل علة لا بد أن يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين، كما أن للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة، وهي الصورة النوعية النارية، وللماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة. فذاك وذا فيما نحن فيه، كالنور والظلمة، كل يقتضي خصوصية في العلة يناسب صدوره. وإذا تحقق في بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعني مَصدر ذاك ومصدر ذا ﴿فَكُلٌّ إقْتَضَى﴾ في ذلك

١ـ المراد بالمعدّ ليس ما هو المصطلح، بل بمعناه اللغوي. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، أيتها كانت.

[السبزواري]

٢ ـ إعلم أن هيهنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف: »مصدر ذاك ليس مصدراً لذا« بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذاك في وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول. وإنما أدرجها في المسألة الأولى، لاتحادهما في مناط الحكم.

[الآملي ج ١/٣٧٣]

. . . . . .

البسيط ﴿ما بحذا﴾ أي الخصوصية الخاصة، فيتركب ذلك البسيط[1]. وإذا أحكمت هذا البيان، فلا تحتاج إلى البيانات الطويلة الذيل، وتقدر أن تدفع الشبهات الفخرية التي في هذا المقام[2].

١- اعلم أن محل البحث في مسألة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة في العقل، ولا يتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجي. بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزي، فهو مسلوب عنه.

فمثل هذا الفاعل، لو كان فاعلاً لمتعدد في عرض واحد، يجب أن يكون منشأيته للمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاء لشيء، وبخصوصية طارية عليه لشيء آخر؛ أو يكون بخصوصيةٍ منشاء لشيء، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان، فيتركب ذلك البسيط، وهو خلاف الفرض.

[الآملي ج ١/٣٧٥]

٢ - من شبهات (الفخر الرازي) في المقام: معارضته ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة، كما تقول: هذا الشيء ليس بحجر ولا بشجر. وقد يوصف بأشياء كثيرة، كقولك: هذا الرجل أبيض وقائم وعالم. وقد يقبل أشياء كثيرة، كالجوهر للسواد والحركة. ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء، وقبوله لتلك الأشياء، مختلفة. ويعود التقسيم المذكور، حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحد، ولا يوصف إلا بواحد، ولا يقبل إلا واحداً.

وأجاب عنه (المحقق الطوسي) في (شرح الإشارات) بما حاصله: أن عروض سلب الشيء عن الشيء، وكذا اتصاف الشيء بالشيء، وقبول الشيء للشيء، للمسلوب عنه والموصوف والقابل، لا يكفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل. بل لا بد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات، حتى يصح عروضها للذات. ففي عروض السلب، لا بد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب، أي تقرر المسلوب بما هو مسلوب، =

. . . . . .

= أعني فقده وعدمه، في المسلوب عنه. فإنه، لو لم يشتمل على عدم المسلوب، لم يعرضه سلب المسلوب عنه. وكذا في عروض الاتصاف بصفة زائدة، لا بد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه. إذ لولاه، لم يعرضه الاتصاف. وكذا في عروض القبول للشيء، لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه... إذ، لو لم يكن كذلك، لم يعرضه القبول.

فعروض السلوب الكثيرة للشيء، وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة، إنما يكون بجهات كثيرة. فما لا يكون له جهات كثيرة، لا يعرضه السلوب والإتصاف والمقبولات الكثيرة. بل لا يعرضه سلب واحد، ولا اتصاف واحد، ولا قبول واحد. لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثيراً البتة.

وهذا بخلاف صدور الشيء عن الشيء، فأنه أمر ربما يكفي في عروضه للشيء مجرد ذات الشيء، من غير حاجة إلى أمر آخر فيه. وذلك إذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته.
[الآملي ج ١/٣٧٦]

. . . . . .

ثم أن لذلك الكلام، أعني قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» بَطناً،[1] لو تفطّن الجمهور به، لم يسلوا عن اغماد أوهامهم سيُوف الاعتراضات عليهم. منها أنه يلزم من هذه القاعدة التَفْويض، إذ من جزئياته أن الواحد الحقيقي أوجد العقل فحسب، وفوّض، على زعمهم، أمر الايجاد إليه. ولكن إن هذا إلا أفك افتروه عليهم، بل مغزى مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾، وذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثر إلا بتكثر الموضوعات. ومعلوم أنه كلمة محتوية على كل الكلمات وصدوره صدور كل الوجودات. ولو كان المراد العَقل، فالعقل أيضاً مشتمل على كل العقول[2]، بل كل الفعليات. ولذا قالوا في التحقيق: «لا مؤثر في الْوجود إلا الله». ولكن في مقام بيان صُدور الوجودات عَنه بالترتيب والنظام، لم يهملوا اعتبار السنخيّة. وبيّنوا أن أول صادر من الواحد بالوَحدة الحقة الحقيقية، لا بدّ أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظليّة، لا الواحد بالوحدة العدديّة المحدودة.

---

١ ـ وأيضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهي الاهتداء بعالم العقل الكلي. والمنكرون ما راموا إلا سدّ هذا الطريق على السالكين. والحال أنه من لم يهتد إليه، ممن انتسب إلى أهل العلم، جاء صفر الكف، و«استسمن ذاورم». بيانها أنه، لو جاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، جاز أن يكون أول الصوادر هو الجسم مثلاً، ولم يصدر المفارق المحض، بخلاف ما إذا لم يجز إذ ما لم يصدر، لم يصل النوبة إلى الجسم والجسماني، إذ شيء منهما لا يخلو عن كثرة، كما يأتي في وضعه، إن شاء الله تعالى.

[السبزواري]

٢ ـ مع أنه يد الله وعين الله وقدرة الله ومشيّة الله، وبالجملة، من صقعه. فكل ما يصدر عنه، يصدر عن الله، «ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» بلا تفويض ولا غلو ولا تعطيل. وهذا سبيل القصد.

[السبزواري]

فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتْ كَذَاكَ فِي وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ

﴿فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتَ﴾ العلّة، ﴿كذاك فِي وحْدَتِهِ﴾ أي وحدة المعلول ﴿قَدْ تَبِعَتْ﴾ العلة، فكانت واحدة. فلا يجوز توارد علتين مستقلتين لمعلول واحد شخصي، اجتماعاً[1] وتبادلاً[2]، بل تعاقباً[3]، لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة في العلية. فإذا كان المعلول المعيّن مستدعياً

---

١ ـ بحيث تكون كل واحدة منهما علة تامة مستقلة مؤثرة في وجود المعلول.
[الآملي ج ١/٣٨١]

٢ ـ المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصي...

قال المحقق الشريف: «لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان، على سبيل البدل، ممتنعتا الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هي ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصي.

[الآملي ج ١/٣٨١]

٣ ـ المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين العلتين، فيوجد المعلول. ثم انعدم هذه العلة، وتوجد الأخرى. فتكون الأخرى علة لأصل وجود المعلول. أي انعدم المعلول عند انعدام العلة الأولى، ثم وجد بوجود العلة الثانية، أو علة لبقائه، بلا انعدامه عند انعدام العلة الأولى، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة...

ولا يخفى أن الصواب في العبارة على المصنف أن يقول: «تعاقباً بل تبادلاً»، لأن المحقق الشريف، كما عرفت، قائل بالجواز في التبادلي دون التعاقبي. فينبغي أن يجعل عدم الجواز في التعاقبي مفروغاً عنه، ثم يعطف التبادلي الذي هو محل الخلاف عليه في عدم الجواز.

[الآملي ج ١/٣٨٢]

بَيْنَهُمَا تَضَايُفٌ وَيُبْطِلُ ضَرُورَةٌ دَوْراً كَذَا تَسَلْسُلُ
يُبْطِلُهُ مَا فِي الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِيقٍ وَحَيْثِيَّاتٍ

لخصوصية بعينها، فهي القدر المشترك في العلل، فكانت واحدة[1].

ومنها قولنا: ﴿بَيْنَهُما تَضايُفٌ﴾ وهو ظاهر.

﴿وَ﴾ منها أنه ﴿يُبْطِلُ ضَرُورَةً دَوْراً﴾ في العلية والمعلولية. فلا حاجة إلى البرهان.

﴿كَذَا تَسَلْسُلٌ﴾ في العلية والمعلولية ﴿يُبْطِلُهُ ما فِي الْمُطَوَّلاتِ﴾ من الكتب العقلية. ﴿مِنْ نَحْوٍ﴾ دليل ﴿تَطْبِيقٍ﴾ هُو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية، ننقص من طرفها المتناهي شيئاً، فيحصل جملتان، احديهما تبتدىء من المفروض جزءً أخيراً، والأُخرى مما قبله. ثم نطبق بينهما. فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل والجزء وإن لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة لا تزيد عليها إلّا بمتناه، فيلزم تناهيها أيضاً. ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

---

١ ـ كيف، وتلك الخصوصية هي الوجوب السابق من الوجوبين اللذين كل ممكن موجود محفوف بهما؟ وهي سد جميع أنحاء عدم المعلول المعتبر في ناحية العلة المعتبر عنه في كيفية الصنع بالايجاب وبطلان الأولوية. فلولا الوحدة الحقيقية فيها، لم يتحقق وجوب وإيجاب، فلم يتحقق معلول.

[السبزواري]

. . . . . .

﴿وَ﴾ دليل ﴿حيثيـاتٍ﴾ وهو أنه، لو ترتب حيثيات وأمور غير متناهية، فما بين المعلول الأخير أو الجزء الأخير[1] أو كل حيثية وبين حَيثية أُخرىٰ، أيّة حيثية كانت من السلسلة: متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين. فالكل أيضاً متناه[2]. وقالوا: هذا حكم حدسي يحكم به العقل المتحدس[3]، ولَيْس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد؛ كان يقال: كل جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكل أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: إذا كان ما بَين نقطة طرف المقدار المفروض وأيّة نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي، لا يزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع.

وأما قَول صاحب الشوارق ـ رحمة الله عليه ـ: «ما بين كذا وكذا دون

١ـ التعميم ليشمل غير التسلسل أيضاً، مثل إثبات تناهي الأبعاد، إذ ظاهر أنه ليس هنا أمور غير متناهية وآحاد متسلسلة. فان الخط، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية. فالخط المحور للفلك الأقصىٰ واحد شخصي، بل ولو كان الخط غير متناه.

[السبزواري]

٢ ـ لأنه لا يزيد على المتناهي المحصور، إلا بواحدٍ، هو الحاصر المنتهىٰ؛ أو باثنين، هما المبدء والمنتهىٰ.

[السبزواري]

٣ ـ قال صدر المتألهين في (الأسفار): «هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب، وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم، لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية، بل إنما يمنعها مستنداً بأنه يلزم ذاك، لو كان مراتب ما بين متناهياً، كما في المسافة. وأما على تقدير لا تناهيها، كما في السلسلة، فلا إذ لا ينتهي ألى ما بين لا يوجد ما بين أزيد منه».

[فاضل]

الذراع، فهذا المقدار المفروض دُون الذراع»[1]، فالظاهر أنه سَهْو. فان المفروض أنه ذراع. فكيف يكون دُونه؟.

والسيد الداماد ـ قدّس سرّه ـ في القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسياً. فقال: «والقانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد، إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقاً، منفرداً كان عن غيره أو ملحوظاً على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً، من غيَر امتراء؛ وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد» انتهى. فالأول كالحكم بالامكان على كل ممكن، والثاني كالحكم على كل انسان باشباع رغيف إياه.

١ـ قال اللاهيجي في (شوارق الأفهام): «وهذا الحكم إجمالي حدسي، يحكم به العقل المتحدس. وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل: كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع، فهو أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأيّة نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولي، دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع».

[فاضل]

وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرَتُّبٍ وَمِنْ تَضَايُفِ

﴿وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ والطَّرَفِ﴾ وهو الذي قرره الشيخ في (إلّهيّات الشفاء) محصوله أن كلما هو مَعلول وعلة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة[1]. فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، لكانت السلسلة الغير المتناهية أيضاً علة ومعلولاً. أما انها علة، فلأنها علة للمعلول الأخير. وأما أنها مَعلولة، فلاحتياجها إلى الآحاد[2]. وقد ثبت أن كلما هُو مَعلول وعلة، فهو وسط، فيكون السلسلة الغيَر المتناهية وسطاً بلا طرف، وهو محالٌ، فلا بد أن ينتهي إلى علة محضة.

﴿وَمِنْ﴾ دليل ﴿تَرَتُّبٍ﴾ وهو أن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة[3] يقتضي أن يكون بحيث، إذا فرض انتفاء واحد منها، استوجب

---

١ ـ وهيهنا مقدمة مطوية، وهي أن كل ما هو معلول وعلة، لا يخرج عن كونه وسطاً مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ وإذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غير متناه. فان الوسطية لازمة، واللازم لا ينفك عن الملزوم.

[السبزواري]

٢ ـ التي هي معاليل، لاستيعاب المعلولية كلها. والمحتاج إلى الشيء معلول، سيما إلى المعلول. ويمكن أن يثبت معلولية السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب إلى الأجزاء، وهو انسحاب المعلولية على كل واحدٍ، بحيث لا يشذ عنها واحد. والجملة ليست إلا كل واحد واحد. والهيئة التركيبية اعتبارية، إذ لا مزاج وامتزاج، ولا تركيب مودياً إلى الوحدة الحقيقية. فالمجموع من المعاليل معلول.

[السبزواري]

٣ ـ قيد «مترتبة» هنا و«على الترتيب» بعده إشارة إلى أنه، لولا الترتيب، لا يوجب مجرد المعلولية الانتفاء المذكور، كما في النفوس، بعد مفارقتها عن الأبدان، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها، لا يستوجب انتفاء آخر منها، إذ لا ترتب عليّ ومعلوليّ بينها. ولذا سمي برهان الترتب. وفي التمثيل، كحلق قيد معلق من الجو العالي، إذا انفصم واحد منها، سقط ما بعده، بخلاف ما إذا لم يكن بينها تعلق.

[السبزواري]

وَمِنْ مُسَمًّى بِالأَسَدِّ الأَخْصَرِ وَغَيرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرِ

انتفاء ما بعده. فاذن، كل سلسلة استوعبتها المعلولية على الترتيب، يجب أن يكون فيها علة اولى، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة، لأن هذا خاصية المعلولية والمعلولية مستوعبة إياها.

﴿وَمِنْ﴾ دليل ﴿تُضَايُفٍ﴾ وهو أنه، لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة. وهو باطل، ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية. بيان اللزوم أن كل علة في السلسلة، فهي معلولة على ما هو المفروض، وليس كلما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الأخير.

﴿وَمِنْ﴾ دليل ﴿مُسَمّىً بِالأَسَدِّ الأَخْصَرِ﴾ ذكره الفارابي، وهو أنه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية إلا وهو كالواحد[1]، في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود، ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهة العقل تحكم بأنه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء، لم يوجد شيء قبله، لا يوجد شيء بَعده[2].

﴿وَغَيْرِها﴾ مما هو مذكور في المطولات ﴿فَاعْرِف بِها﴾ أي بهذه المذكورات وغيرها ﴿تَسْتَبْصِر﴾.

---

١ ـ وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز طريان العدم.
[السبزواري]

٢ ـ فإن وجوداتها حينئذ، كشرطيات، بلا وضع مقدم فيها، بخلاف ما إذا تحقق فيها علة أولى مطلقة، إذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدّم، فينتج وضع التالي.
[السبزواري]

المقصد الثاني

في الجوهر والعرض

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في رسم الجوهر وذكر أقسامه

١ ـ إنما عبّر بالرسم دون الحد لأن الجوهر الذي هو من الأجناس العالية، لا حدّ له، لأن الحد مشتمل على جنس الشيء وفصله. والأجناس العالية لا جنس لها، وما لا جنس له لا فصل له.

[فاضل]

الفريدة الأولى في رسم الجوهر وذكر أقسامه

اَلْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ
فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ هَيُولَىً أَوْ حَلَّ بِهِ مِنْ صُوَرٍ

﴿الْجَوْهَرُ﴾ هو ﴿الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ﴾ أي لا اعتبارية، التي ﴿إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ، لَا مَوْضُوعَ لَهُ﴾ وهذا كقولهم: «الجوهر ماهية، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع». ﴿فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ﴾[1] هو

---

١ ـ ومعلوم أنه لا منافاة بين نفي الموضوع عن الجوهر وإثبات المحل له، للخصوص والعموم بينهما، إذ الموضوع هو المحل المستغني عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج إلى الحال. ثمّ أنه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الأولية للموجود، لأن الحكيم باحث عن أحوال الموجودات النفس الأمرية. وبهذه يحصل له إحاطة إجمالية بموضوعات المسائل، والاقتدار التام على البحث عن الأحكام والدلائل.

[السبزواري]

هذا شروع في تقسيم الجوهر وبيان أنواعه. وحاصله أن الجوهر على خمسة أنواع:

(١) ما كان محلاً لجوهر، وهو الهيولى.

(٢) ما كان حالاً في جوهر، وهو الصورة مطلقاً، أعمّ من الجسمية والنوعية.

(٣) ما كان مركباً من الحال والمحل، وهو الجسم.

(٤) ما لم يكن حالاً ومحلاً، ولا مركباً منهما، وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولكن له تعلق تدبيري استكمالي بعالم الصورة، وهو النفس.

(٥) ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً معاً، وهو العقل، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً بمعنى أنه ليس له تعلق تدبيري بعالم الصورة، وإن كان له توجه تكميلي بها، بحيث إن كمال عالم الصورة ووصولها إلى غايتها التي هي كمال كل موجود، بالعقل.

[الآملي ج ١/ ٣٨٩]

وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَاكَ وَبِذَا إنْ مِنْهُمَا رُكِّبَ جِسْماً أُخِذَا
وَدُونَهُ نَفْسٌ إذَا تَعَلَّقُ جِسْماً وَإلَّا عَقْلُ الْمَفَارِقُ

﴿هَيُولىً؛ أوْ﴾ جوهر ﴿حَلَّ بِهِ﴾ أي في جوهر، فهو ﴿مِنْ صُوَرٍ﴾ أي من الصورتين الجسمية والنوعية[1]. فالجمع منطقي.

﴿وَجُوْهرٌ لَيْسَ بِذَاكَ وَبِذا﴾ أي جوهر ليس محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر، ﴿إنْ مِنْهُمَا﴾ أي من الجوهرين الحال والمحل ﴿رُكِّبَ﴾ فهو ﴿جِسْماً أُخِذا﴾ ﴿وَدُونَهُ﴾ أي جَوهر ليس محلاً لجوهر، ولا حالاً في جَوهر، وكان بدون التركيب منهما، فهو مفارق ﴿نَفْسٌ، إذا تَعَلَّقُ﴾ بصيغة المضارع[2] ـ ﴿ جِسْماً؛ وَإلّا﴾ أي أن لم يتعلق بالجسم، فهو ﴿عَقْلُ الْمُفَارِقُ﴾ مرفوع على القطع من النعتيّة[3]، كما في قوله تعالى: «ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالاً وعدّده»[4].

١ـ مع الفرق بينهما مع كون كل منهما حالاً في المحل المتقوم بالحال، بأن الجسمية حالة في المحل المتقوم بالحال في التحقق، والنوعية حالة في المحل المتقوم بالحال في التنوع وبعبارة أخرىٰ، الجسمية حالة في الهيولىٰ الأولى، والنوعية حالة في الهيولى الثانية والهيولى المجسّمة.
[السبزواري]

٢ ـ أصله «تتعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسىٰ قومه».
[السبزواري]

٣ ـ وإنما قطع في الموضعين، لعدم التطابق في التنكير والتعريف.
[السبزواري]

٤ ـ سورة الهُمَزة/١.

. . . . . .

ويمكن أن يتعلق بـ (دونه) أي ودونه هو المفارق[1]. ثم أن لاقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدنا لأكثرها فرائد على حِدة للعَقل في الالهيّات، وللباقي في الطبيعيات.

١ ـ الفرق بين الاحتمالين، أن المفارق في الأول خبر مبتدأ محذوف، والجملة صفة «عقل» وفي الثاني مبتدأ مؤخر، و«دونه» خبر مقدم. وحينئذ ففي اللفظ، وإن كان المفارق مؤخراً، لكنه في التقدير متقدم، أي دونه هو الجوهر المفارق. ثم أنه، أما نفس، إن كان المفارق مفارقاً، له توجه تدبيري استكمالي بعالم الصورة؛ وأما عقل، إن كان المفارق تجرده، بحيث له تنزه عن الأكوان، وترفع عن التوجه التدبيري الاستكمالي بعالم الصورة، وإن كان له التوجه التكميلي.

[السبزواري]

الفريدة الثانية

في رسم العرض وذكر أقسامه

اَلثَّانِيَةُ فِي رَسْمِ الْعَرَضِ[1] وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

اَلْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ أَلْكَوْنُ فِي مَوضُوعِهِ لَا تَنْسَهِ

﴿الْعَرَضُ مَا﴾ أي ممكن ﴿كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ﴾ هو ﴿الْكَوْنُ فِي مَوْضُوعِهِ﴾ ﴿لا تَنْسِه﴾ أما كونه في نفسه، فلاستقلال مهيته في العقل. وأما كون هذا الكون عين الكون في الغير، وكونه كوناً رابطياً، فبملاحظة حاله في الخارج، أنه أمر ناعت، لم يكن بحيث يكون له استقلال، ثم يطرء عليه الاضافة إلى الموضوع، بل الاضافة عين وجوده، وإن لم يكن عين مهيته إلا في مقولة الاضافة، ومع ذلك لم يكن وُجود العرض من مقولة الاضافة، إذ لَيْس كل تعلق وإضافة إضافة مقولية، بل التعلق في المهيات. ألا ترى أن كل وجُود عَين التعلق بالمبدء، ولَيْس اضافة مقوليّة[2]. وللمبدء اضافة

---

١ ـ العرض، أعني مفهومه، ليس من الأجناس العالية. وإلا، كانت المقولات منحصرة باثنين: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» على الأجناس العالية، عرضي... لكنه، مع ذلك لا حدّ له، لأنه ليس من المهيات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل. بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض، أعني كوناً رابطياً.

[الآملي ج ١/ ٣٩٠]

٢ ـ لأن الاضافة المقولية وغيرها، من مقولات الممكنات، من أقسام المهيات. لأنها أجناس، ومعروض الجنسية إنما هو المهية. وأيضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول إنما هو المفهوم، لا الوجود الحقيقي.

[السبزواري]

كَمٌّ وَكَيْفٌ وَضْعٌ اَيْنٌ لَهْ مَتىٰ فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا
أَجْنَاسَهُ الْقُصْوىٰ لَدَى الْمُعَلِّمِ وَبِالثَّلٰثِ أَوْ بِالْأَرْبَعِ نُمِيَ

إشراقية[1] على جميع ما سواه، ولَيست مقولة.

﴿كَمٌّ وَكَيْفٌ﴾ و ﴿وَضْع﴾ و ﴿أَيْنٌ﴾ و ﴿لَهُ﴾ ـ وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة و ﴿مَتى﴾ و ﴿فِعْلٌ﴾ و ﴿مُضافٌ وانفِعالٌ ثَبَتا﴾ هي ﴿أجناسُه الْقَصوىٰ لَدى الْمُعلِّمِ﴾ فتكون تسعة. ﴿وَبِالثَّلثِ﴾ أي بالمقولات الثلث، وهي الكم والكيف والنسبة، وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنساً عالياً ﴿أَوْ بِالْأَرْبَعِ﴾ وهي هذه الثلثة والحركة[2]

١ـ وهي إشراق الله تعالى، وهو الوجود الحقيقي المنبسط على المهيّات. وواضح أنه ليس مقولة، لأن المقولة، كما علمت، شيئية المهيّة، بل المهية الناقصة المبهمة الجنسية. وإشراق الله نور السموات والأرض أجلّ من أن تكون جهة ترابية. وإنما سميّ إضافة إشراقية، تشبيهاً بالاضافة التي هو بين الطرفين، في أنه بين المرتبة الأحدية التي هي غيب الغيوب، وبين المهيات الامكانية، وهو برزخ البرازخ.

[السبزواري]

٢ ـ قد اختلف الآراء في الحركة. فالشيخ الاشراقي جعلها مقولة على حدة وأكثرهم جعلوها عرضاً وراء المقولات. وقالوا أن المقولات التي هي أجناس الممكنات، تسع أو ثلث. وهيهنا أعراض أخرىٰ ليست بمقولة، ولا تحتها. ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى، والفصول البسيطة. وليس كذلك، لأن الوحدة والفصول وجود، كما حقّق في موضع آخر، والنقطة ومثل العمى، عدم بالذات. وصدر المتألهين، قدّس سرّه، قال: ان الحركة نحو من الوجود، والوجود ليس بمقولة. يعني أنها وجود عالم الطبيعة، لما ذهب إليه من الحركة الجوهرية، وإن وجود الطبائع سيّال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة في كل مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «أن يفعل»، وباعتبار التحرك، من «أن ينفعل». وهذا غير جيد، لأن الحركة غير التحريك والتحرّك، كما أن السخونة غير التسخين والتسخن.

[السبزواري]

. . . . . .

﴿نُمِي﴾ الأول لصاحب البصائر[1]، والثاني للشيخ الاشراقي.

١- هو ابن سهلان السأوجي، تلمذ عند المحقق الطوسي، وصنّف كتاباً في المنطق سماه (البصائر النصيرية) نسبة إلى أستاذه نصير الدين. تصدى أمر القضاء بمدينة (ساده) من مدن إيران، ثم اختار العزلة وعاش من كد يمينه إلى أن مات.

[فاضل]

الفريدة الثالثة

في البحث عن أقسام العرض

غُرَرٌ فِي الْكَمّ

اَلْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةً قَبِلَ فَمِنْهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ
بِذِي اتِّصَالٍ هٰهُنَا قَدْ قُصِدَا مَا فِيْهِ حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا
ثَانِيهِمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ وَأَوَّلٌ جِسْمٌ وَسَطْحٌ ثُمَّ خَطٌّ

﴿أَلْكَمُّ مَا بِالذّات﴾ ـ فخرج ما يقبل القسمة بالعرض ـ ﴿قِسْمةً﴾ وهميّة[1] ﴿قَبِلَ﴾ ﴿فَمِنْهُ﴾ أي من الكم ﴿ما﴾ هو ﴿مُتَّصِلٌ﴾ ومنه ما هو ﴿مُنْفَصِلٌ﴾ ﴿بِذِي﴾ ـ بمعنى صاحب ـ ﴿اتِّصَالٍ هيهُنا﴾ ـ وله معان أُخر في مواضع أُخر ـ ﴿قَد قُصِدا مَا﴾ أي كم ﴿فِيهِ﴾ بعد قبول القسمة، ﴿حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدا﴾. والحدّ المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى أنها، أن اعتبر بداية لأحد الجزئين، أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن أن يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة في جزئي الخط، والخط في جزئي السطح، والسطح في جزئي الجسم، والآن في جزئي الزّمان؛ بخلاف المنفصل، إذ الخمسة، إذا قسمتها إلى ثلثة واثنين، لم تجد فيها حدّاً مشتركاً. وإلّا فان كان واحداً منها، كان الباقي أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستة. وكلاهما خلف. ﴿ثانيهما﴾ وهو المنفصل ﴿يَكونُ الأعْدَادُ فَقَـط﴾ ﴿وَأوَّلُ﴾ وهو المتصل ﴿جِسْمٌ﴾ تعليمي

---

١ ـ لا الفكية، لأنها يعدم الكـمّ. والقابل والمقبول، لا بد أن يجتمعا. نعم، الهيولىٰ تقبل الفكية، إذ هي يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لا متصلة ولا منفصلة [السبزواري]

فَذَاكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِي الذَّاتِ
وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ أَنْوَاعُهُ تُؤْخَذُ تَعْلِيمِيَّةً

وهو الكمية السارية في الجهات الثلث للجسم الطبيعي[1] ﴿وَسَطْحٌ، ثُمَّ خَطٌّ﴾.

﴿فَذَاكَ﴾ المنقسم إلى هذه الثلثة ﴿ذو التَّرْصِيفِ﴾ أي الاتصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا في الصف، أي تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، أي متقاربها ﴿وَالثَّبَاتِ﴾ أي هذه الثلثة كم متصل قار.

﴿ثُمَّ الزَّمانُ الْمُتَقَضِّي الذّاتِ﴾ أي هو بحيث يكون تجدد كل جزء منه بنحو الانقضاء، وتكونه بنحو الانصرام، لاثبات له بوَجه من الوُجوه. فالزمان كم متصل غَير قار الذات.

﴿وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ﴾ كالجوهر[2]. فان المتصل، بعض أنواعه يعرض البعض، فان الخط عارض للسطح مثلاً. والمنفصل، بعض أنواعه مقوّم للبعض[3]. والعروض والتقويم منافيان للضدية. وأيضاً، الاتحاد في الموضُوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنا منتف.

١ـ فهو قدر الجسم الطبيعي وساحته، لأن الجسم الطبيعي هو ذو الامتداد المطلق، بلا تعين قدر ومقدار. فإذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمي.

[السبزواري]

٢ ـ أي، كما أن الجوهر ليس ضداً لجوهر آخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد. والجوهر لا يكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراده المحل، كالصور الجسمية أو النوعية. فالتضاد منفي بين الجواهر.

[الآملي ج ١/٣٩٨]

٣ ـ هذا على مذهب البعض. وأما على التحقيق، فكل عدد متقوم بالواحد لا غير، إذ لو تقوم من العدد الذي دونه، لزم الترجيح من غير مرجح، ولزم التكرر في المقوّم، كما لا يخفى. لكن، مع هذا، كان الإفناء بالعاد العددي، والتجزية بالكسور العددية، ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض، والعروض ينافي الضدية.

[السبزواري]

وَاخْصُصْ بِهِ وُجُودَ مَا يَعُدُّهُ كَمَا التَّسَاوِي خَصَّهُ وَضِدُّهُ
كَذَا نِهَايَةٌ وَ لَا نِهَايَةٌ فِي الْجِسْمِ فَادْرُوا يَا أُولِي الدِّرَايَةِ

﴿أنْواعُه﴾ أي أنواع الكم الجنسي في ضمن المتصل القار ـ ولشهرة المأخوذ تعليمياً، لم نبال بارجاع الضمير إلى مُطلق الكم ـ ﴿تُؤْخَذُ تَعليميَّة﴾ بأن تؤخذ كل من المقادير لا بشرط شيء[1]، أي من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها. فيكون جسماً تعليمياً، وسطحاً تعليمياً وخطّاً تعليمياً، لأنّ العلوم التعليمية تبحث عنها كذلك. وسميت تلك العلوم تعليمية لأنهم كانوا يبتدئون بها في التعليم. ﴿وَاخْصُصْ بِهِ﴾ أي بالكم، ثلثة أحكام ﴿وُجُودَ ما يَعُدُّهُ﴾ أي شيء يفنيه، فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد، وهو عاد جميع أنواعه، مع أنه قد يعد بعضها بعضاً. والمتصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعديد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عاد له. ﴿كَمَا التَّساوي خَصَّه وَضِدُّه﴾ أي ضد التساوي أيضاً خصّه، وهو اللامساواة. واطلاق الضد عليه مع كونه عدمياً، باصطلاح المنطقيين، لأنهم لا يشترطون في الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمّى الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضداً للموجبة الكلية. وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية[2] ﴿كَذا نِهَايَةٌ وَلَا نِهَايَة فِي الْجِسْم﴾ أي لا نهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لا السلب المطلق، فأنّه لَيس من خواصه. فهذه الثلثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكم به من خواصه، وإنما تعرض لغيرها بتوسطه ﴿فَادْرُوْا يا أولِي الدِّراية﴾.

---

١ ـ إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لا بشرط عن اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها، بنحو عدم اعتبار شيء معه، بل بأن يتصور من حيث هو مقدار، من غير التفات إلى شيء خارج عن ذاته معه، كان ذلك مقداراً تعليمياً.

[الآملي ج ١/٤٠١]

٢ ـ يقصد بالعلوم غير الحقيقية ما ليس ضمن دائرة الحكمة والفلسفة، مثل علم الأصول. فان الأصوليين يعبّرون عن النقيض بالضد العام، كما في مبحث (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده).

[فاضل]

غُرَرٌ فِي الْكَيْف

اَلْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بالذَّاتِ
وَهُوَ إلىٰ أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمَ ما اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكَمٍّ

﴿أَلْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنْ الْهَيْئَاتِ﴾[1] أي هيئة قارة، فخرج الحركة وأن يفعل وأن ينفعل؛ ﴿لَمْ يَنْتَسِبْ﴾ فخرج الاعراض النسبية ﴿وَيَقْتَسِمْ﴾ ـ عطف على مَدخول لم ـ ﴿بِالذّاتِ﴾ فخرج الكم. ﴿وَهُوَ إلى أَرْبَعَةٍ قَدْ انْقَسَمْ﴾.

أحدها: ﴿مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ﴾[2] ويقال لَه الكيفيات النفسانية، كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها.

﴿وَ﴾ ثانيها ﴿ما اخْتَصَّ بِكَمٍّ﴾ ويقال له الكيفيات المختصة

---

١ ـ المراد بـ «الهيئة» هيهنا هو العرض. وفي شرح الهداية للميبدي أنه «لا تغاير بين الهيئة وبين العرض، إلا باعتبار الحصول في الهيئة والعروض في العرض».

فقول المصنف: «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولا يقتسم بالذات»، هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة. وهذا رسم للكيف.

[الآملي ج ١/٤٠٤]

٢ ـ أي، بالاضافة إلى الأجسام، فهي الخاصة الاضافية. فلا يرد أن العلم والقدرة والارادة وغيرها، من الكيفيات النفسانية، لا تختص بالنفوس، لوجودها في الواجب تعالى، والعقول الكلية.

[السبزواري]

وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللاَّقُوَّةُ وَكَيْفٌ مَحْسوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ

بالكميات، كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها[1]، مما اختص بالكم المتصل، وكالزوجية والفَردية ونحوهما، مما اختص بالكم المنفصل.

﴿وَ﴾ ثالثها: ﴿مَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللاَّقُوَّةُ﴾ ويقال له الكيفيات الاستعدادية، من الاستعداد الشديد[2] إلى جانب الانفعال، كاللين والممراضية، ونحوهما، وهو المسمى باللاقوة؛ والاستعداد الشديد إلى جانب اللاإنفعال، كالصلابة والمصحاحيّة، ونحوهما، وهو المسمّى بالقوة.

﴿وَ﴾ رابعها: ﴿كَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ﴾ ظاهرة من الكيفيات الملموسة كالكيفيات الفعليّة والانفعاليّة التي هي أوائل الملموسات، ونحوها[3]، والمذوقة، كالطعوم البسيطة التسعة[4]، ونحوها؛ والمشمومة،

١ـ كالزاوية، فانها هيئة محاطية السطح بحدّين، من حيث الانتهاء بنقطة الملتقى، من غير ملاحظة المحاطية الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الأخرىٰ، كما في الشكل. هذا في الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسّمة.

[السبزواري]

٢ ـ والجنس للقوة واللاقوة، هو الاستعداد الشديد لأمر خارج، وبعضهم جعل القوة جنساً لأمرين: أحدهما القوة على اللاإنفعال واللاقبول، وثانيهما القوة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بأن المصارعة لا تتم إلا بالعلم بتلك الصناعة، وبالقدرة على تلك الأفعال. وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الأعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع إلىٰ الاستعداد الشديد على اللاإنفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثم أن الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيات الاستعدادية، إلا أن الشديدين المذكورين مسميّان بالقوة واللاقوة، هذا ما عندي.

[السبزواري]

٣ ـ وهي ثواني الملموسات، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها.

[السبزواري] =

مِنِ انْفِعَالِيٍّ وَالْانْفِعَالِ كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفْهُمَا وَالْحَالِ

كالروائح الطيّبة والمنتنة؛ والمسموعة، كالأصوات، والمبصرة، كالأضواء والألوان؛ ﴿مِنْ﴾ - بيان لكيف محسوس[1] - ﴿إنْفِعَالِيٍّ والإنْفِعَالِ﴾.

= ٤ - الحاصلة من ضرب الثلثة الفاعلة، أعني الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، في الثلثة المنفعلة، أعني المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولما كان المطلب كثير النفع، سيما في معرفة كيفيات الأغذية والأدوية، حارها وباردها ومعتدلها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم»
«مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم

فـ «الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. والـ «ـلام» عن لطافة المادة المنفعلة. والـ «ـغين» عن غلظة المادة. والـ «ـميم» عن معتدل المادة. والـ «ـباء» عن البرودة الفاعلة. و «ميم» أوّل التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ «ـنحوها» بعد الطعوم هو الطعوم المركبة.

[السبزواري]

وإن أردت اختصارها فهذه الطعوم التسعة هي:

الحرافة، والمرارة، والملوحة، والحموضة، والعفوصة، والقبض، والدسومة، والحلاوة، والثقة.

[فاضل]

١ - يعني أن الكيف المحسوس المطلق، تحته جنسان: الانفعالي والانفعال، ويقع تحت كل منهما، جميع الكيفيات الخمس المحسوسة التي تحت كل منها أجناس وأنواع.

[السبزواري]

فَالأَوَّلُ الرَّاسِخُ لاَ الثَّانِي اقْتَنِصْ بِذَيْنِكَ الْجِسْمَ وَتَيْـنِ النَّفْسَ خُصَّ

الكيفيات المحسوسة، إن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها، ولكونها، بخصوصها أو عمومها[1]، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. وإن كانت غير راسخة، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميّت انفعالات لأنها لسُرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل[2]. فهي، وإن كانت مشاركة للقسم الأوَّل في وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين[3] فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه، وهو عدم ثباته. وقد أشرنا إلى مفهوميهما المَذكورين بقولنا: ﴿كَالْمَلَكاتِ اعْرِفْهُمَا﴾ ـ جملة معترضة بين المَعطوف عليه والمعطوف ـ ﴿وَالْحَالِ﴾ معناه أن الكيف الانفعالي كالملكة، والكيف المسمى بالانفعال كالحال. ﴿فالأَوَّلُ﴾ أي الانفعالي، هو ﴿الراسِخُ﴾ كالملكة، ﴿لاَ الثّاني﴾ أي الانفعال، فهو لَيس براسخ كالحال ﴿اقْتَنِصْ﴾ ـ الاقتناص الاصطياد ـ ﴿بِذَيْنِكَ﴾ أي بالانفعالي والانفعال ﴿الْجِسْمَ﴾ خُص ﴿وَتَيْنِ﴾ أي بالملكات والحالات، ﴿النَّفْسَ خصّ﴾

١ـ أي، بنوعها. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهي من نوع حرارة النار البسيطة التي لا امتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها.

[السبزواري]

٢ ـ فان «أن ينفعل» هو التأثر التدريجي، والأمر التدريجي تكون كل مرتبة منه بصدد التصرم، فالمقولتان متشابهتان في قصر مدة البقاء.

[السبزواري]

٣ ـ يعني أن ما قالوا في وجه التسمية بالانفعاليات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج، جار في الانفعالات. لكن لم يسموها بالانفعاليات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفاً، لأن العوالم متطابقة. فخير اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قيل: زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

[السبزواري]

. . . . . .

والحاصل أنّ كلًّا من هذين مع كل من هاتين مناسب في الرسوخ أو عدمه، إلا أن مَوضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فان موضوعهما النفس.

غُرَرٌ فِي الْعِلْمِ

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبُ إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبُ
فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ فَهِيهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ
مِنْ تِلْكَ أَنْ فِي جِنْسِهِ أَقْوَالٌ كَيْفٌ إِضَافَةٌ أَوِ انْفِعَالٌ

إني، وإن لم أشبع الكلام في الكيفيات، بل في سائر المقولات العرضية[1]، إلا أن العلم، لمّا كان أجلّ الكيفيات، كان يعجبني أن أتعرض لشطر من أبحاثه. فقلت: ﴿عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبُ﴾ ﴿إذ بَعْضُه جواهِرٌ﴾ ثم بعضها جواهر ذهنية، فان كليات الجواهر جواهر ذهنيّة، وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسية ومجردة عقلية، كعلم العقل والنفس بذاتهما ﴿بَلْ﴾ بعضه، أعني أعلى المراتب ﴿واجِبٌ﴾ وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانّه عين ذاته[2]، ﴿فَبَعْضُهُ﴾ ـ يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم، لَيس العلم كيفية، فهو أجلّ من أن يبحث عنه في باب الكيف، إلّا أن بعضه ـ ﴿كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ﴾ بل بعضه الأدنى منها معنى مصدري انتزاعي. ﴿فَهيهُنا أبْحاثُهُ حرَيَّة﴾ بالذكر. ﴿مِنْ تِلْكَ﴾ الأبحاث ﴿أنْ في جِنْسِهِ﴾ أي جنس العلم ﴿أقْوالٌ﴾ هل هو ﴿كَيْفٌ﴾ كما هو المشهور، أو ﴿إضَافَةٌ﴾ كما قال الفخر الرازي، ﴿أوِ انفِعالٌ﴾ كما قال بعض آخر.

---

١ ـ إذا أردت أن أدرجها في منظومة المنطق، تأسيّاً بالقدماء، كما عددت أبواب المنطق لك، في الحواشي التي مضت في مبحث التقابل.

[السبزواري]

٢ ـ وكذا علمه بما سوى ذاته، ولم نذكره، إطراداً للثلثة، ولأن عينية علمه بذاته اتفاقي، دون علمه بما سواه، سيما علمه التفصيلي بها، كما سيأتي.

[السبزواري]

فَلْيُدْرَ بَعْدَمَا تَشَكُّكٌ عُلِمَ أَنَّ هُنَا نَقْشاً بِعَقْلِنَا رُسِمَ
فَفِيْنَا الانْفِعَالُ مِنْ مَرْسُومِ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ
فَتَخْرُجُ النِّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ عَمَّا لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا

﴿فَلْيُدْرَ﴾ في تحقيقه، ﴿بَعْدما تَشَكُّكٌ عُلِمَ﴾ إذ بدت له مراتب ﴿أنّ﴾ ـ متعلق بالدراية ـ ﴿هُنا نَقْشاً بِعَقْلِنَا﴾ أي في عقلنا ﴿رُسِمَ﴾[1] فحصول أثر في ذاتنا عند علمنا بشيء واضح، فلا يكون أمراً انتزاعياً. ﴿فَفِينا الانْفِعالُ﴾ لخروجنا به من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل ﴿مِنْ مَرْسُومِ﴾ أي المعلوم بالذات الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك. ﴿لَهُ﴾ أي للمرسوم ﴿إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ﴾ بالعرض. ﴿فَتَخْرُجُ﴾ أي إذا علمت ذلك، فتعلم أنّه تخرج ﴿النِّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ عَمَّا﴾ أي عن المرسوم الذي ﴿لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا﴾ أي عما قالوا أنه كيّف بالذات. فالقول بأنه إضافة أو انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض مما بالذات.

---

١ ـ عند علمنا بشيء بالعلم الحصولي ثلاثة أشياء: (١) الصورة الحاصلة من الشيء عندنا التي معلومة لنا بالعلم الحضوري. (٢) الانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة لخروجنا بها من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل. (٣) إضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يُطابقها ويحكيها، أعني المعلوم بالعرض.

فمن قال بأن العلم من مقولة الكيف، نظر إلى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن، التي وجودها في نفسها عين وجودها لدى الذهن. فهي كيف، أي عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفساني، أي قائم بالنفس، متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع.

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر إلى الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر إلى الاضافة التي بينها وبين المعلوم بالعرض.

[الاملي ج ١/٤١٣]

وَمِنْ تِلْكَ الأَبْحَاثِ تَقْسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيٌّ فِي الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْصُورِ
بَلْ ثَابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُوَرٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولِيِّ

ومن تلك الأبحاث تقسيمه: ﴿ وَهُوَ حُصُولي، كَذا حُضُوريّ ﴾ ﴿ فِي الذّاتِ ﴾، أي في العلم بالذات ﴿ ما ﴾ أي ليس ﴿ الْحُضُور ﴾ أي العلم الحضوري، ﴿بِالْمَحْصُورِ﴾ خلافاً للمشائين، فأنّهم حصروه في علم كلّ عالم بذاته، وخصّواالعلم بالغَير بالحصولي، حتّى أنهم رأوا أنّ علمه تعالى بالغير قبل الإيجاد حصولي ارتسامي. وليس كذلك، ﴿بَلْ﴾الحُضوري ﴿ ثابِتٌ فِي الْعِلْم بِالْمَعلولِ ﴾ ﴿ كَصُوَرٍ فِي عِلْمِنا الحُصُولي [1] ﴾، ان

---

١ ـ وكعلم الواجب تعالىٰ بالوجودات المعلولة، عند أهل الاشراق. فان صفحات نفس الأمر، بالنسبة إليه تعالى، كصحائف الأذهان، بالنسبة إلينا من وجه، ولا نسبة من وجه. [السبزواري]

اختلفوا في الصور العقلية، فقيل إنها أيضاً من فعل النفس في مرتبة العقل، كما كانت الصور الخيالية فعلها، لكن في مرتبة الخيال. وعلى ذلك تكون قيام تلك الصور العقلية بالنفس قياماً صدورياً. . . نحو قيام كل معلول بعلته.

وقيل إنها حالة في النفس قائمة به بالقيام الحلولي، نظير قيام العرض بمعروضه. ويكون اختراعها من العلة المفيضة إياها على النفس، وهو العقل المفارق، إلى أن ينتهي إلى المبدء الفياض. وتكون النفس محلاً لها وهي حالة فيه.

وعلى كلا التقديرين، يكون علم النفس بتلك الصور العقلية حضورياً، بمعنى كون وجود تلك الصورة في النفس بنفسه ملاكاً لمعلوميتها للنفس، ولا تكون معلوميتها للنفس =

فَأَوَّلٌ صُورَةُ شَيْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ وَالثَّانِي حُضُورُ الشَّيْءِ لَهُ
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إِجْمَالِيٌّ كَذَاكَ فِعْلِيٌّ أَوِ انْفِعَالِيٌّ

كانت الكاف تمثيليّة، كان المراد بالصّور ما هي كالخيالات، بناء على انّ العلم بها بالانشاء والفعاليّة (١). وإن كانت تشبيهيّة، كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناءً على الحلول، بانّه، إذا كان علم النفس بهذه الصور، وهي مقبولة، وتلك قابلة، ونسبة المقبول إلى القابل بالامكان، حُضُوريّاً، كان علم العلّة الفاعليّة بالمَعلول حُضُوريّاً بطريق أولى، لانّ نسبة المَعلول إلى الفاعل بالوُجُوب، ولا سيّما الفاعل الإلٓهي المخرج للمعلول من الليس المحض إلى الايس ومُعطي الكمال لَيس فاقداً له، ولا يشذ عن حيظة وُجُوده وسعة نورُه. فأيّة حاجة إلى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه؟ ﴿ **فَأَوَّلٌ** ﴾ أي الحصولي، تعريفه ﴿ **صورةُ شيءٍ حاصِلَةٌ لِلشَّيءِ** ﴾ (٢). ﴿ **وَالثّاني** ﴾ أي الحضوري، تعريفه ﴿ **حضورُ الشَّيءِ** ﴾ نفسه ﴿ **لَهُ** ﴾ أي للشيء. ولهذا قالوا: العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي.

= بواسطة حصول صورتها في النفس لكي يلزم التسلسل في الصور أو عدم علم النفس ببعض منها.

[الآملي ج ١/٤١٤]

١ ـ وهو الحق، كما يقول به صدر المتألهين، قدّس سرّه، وكما يراه الشيخ العربي محي الدين. قال في الفصوص: بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وقال الحكماء: العقل البسيط خلاق المعقولات التفصيلية.

[السبزواري]

٢ ـ أي، للنفس، لأن الكلام في الكيفيات النفسانية.

[السبزواري]

فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالإِنْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ
فِي الْعَقْلِ بَعْدَمَا فِي الأَعْيَانِ حَصَلَ فِي أَوَّلٍ يَحْصُلُ غِبَّ مَا عُقِلَ

﴿ وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إِجْمالِيّ ﴾، فالأوّل هو العلم بالأشياء المتعددة، بصور متمايزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثاني ان يعلم تلك الأشياء بصورة واحدة، لم يَنفَصل بعضها عَن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احكمتها من قبل، فانّك تجد جواب الكلّ حاضراً، لكنّه حالة بسيطة [١] هي خلاقة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسيط بالأجوبة إجمالي. وإذا شرعت في التفصيل مترتّباً مُتعاقباً، فانّك أحضرت الأجوبة في ذهنك بصُور متعددة، فهذا هو العلم التفصيلي.

﴿ كَذاك ﴾ له قسمة أُخرىٰ هي انّه ﴿ فِعْلِيٌّ أو انْفِعَالِيّ ﴾ ثمّ ان ﴿فِعْلِيُّهُ﴾، أي فعلي العلم ﴿ ما ﴾ هو ﴿ سَبَبُ الْمَعلومِ ﴾، كما مرّ [٢]. ﴿ وَالانْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ ﴾ ـ كلمة « من » بيانية، وإنّما لم نقل: هو المرسوم، مراعاة للروي، فانّه مكسور في المصراع الأوّل، والجار والمجرور خبر ـ ﴿ فِي الْعَقْلِ بَعْدَ ما فِي الاعْيانِ حَصَلَ ﴾ كان المعلوم سببه [٣]، وكان السببيّة والمسبّبيّة متعاكستان فيهما. و ﴿ فِي أَوَّلٍ ﴾، وهو الفعلي ﴿ يَحْصُل ﴾ ما في الأعيان ﴿ غِبَّ ما عُقِل ﴾.

١ـ هي أتم مراتب العلم الاجمالي فيك، ومن أدناها علمك بما سوى الله تعالىٰ، بعنوان أنها ممكنات، أو أنها جواهر وأعراض، أو أنها مقارنات ومفارقات وبرزخيا.

[السبزواري]

٢ ـ في توهمك السوط، حالكونك على جذع عال، وكصورة بيت تخترعها وتصنعها في المادة.

[السبزواري]

٣ ـ استعمال «كان» باعتبار أن المعلوم بالعرض معد له. والسبب الفاعلي في السلسلة الطولية وباطن الذات كالعقل الفعال المعلم، الشديد القوىٰ.

[السبزواري]

غُرَرٌ فِي الأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ فَمِنْهَا الأَيْنُ وَالْمَتَى

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ أَيْنٌ مَتَى الْهَيْئَةُ فِي الزَّمَانِ
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّيْءِ جِدَةٌ بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَةٌ

﴿ هَيْئَةُ ﴾ تحصل من ﴿ كَوْنِ الشَّيءِ فِي الْمَكانِ أَيْنٌ ﴾ فَحيث قلنا: هيئة، أشرنا إلى انّه هيئة خاصة، وكون خاص، ولَيس مجرد نسبة الشيء إلى المكان [1]، وكذا نظائره. و﴿ مَتى ﴾ هو ﴿ الهَيئَةُ ﴾ الحاصلة من كون الشيء ﴿ فِي الزَّمان ﴾ وكون الشيء في الزمان أعمّ من كونه فيه، ومن كونه في حدّ منه، وهو الآن، كالوصولات والمماسات، وغَيرهما من الآنيات. ولذا يسئل عنها بـ« متى ». ثمّ كونه فيه أعمّ أيضا من كونه فيه على وجه الانطباق، كما في الحركة القطعيّة، أولاً على وجهه، كما في الحركة التوسطية. وَمنها الجدة [2]: ﴿ هَيْئَةُ ﴾ تحصل لأجل ﴿ ما يُحيطُ ﴾ ـ فيكون

---

١ ـ حتى يكون الأين أمراً اعتبارياً لا يحاذيه شيء في الخارج. وكذا المتى وغيره. فان جميعها أكواناً خاصة، ضمائم الموضوعات. لكن كل كون بنحو خاص، فان هيئة محاطية أمر قار بمحيط قار، وهي الأين، غير هيئة محاطية أمر سيال، وهو المتمتي بأمر سيال، لا حد له غير الحدود المشتركة المفروضة. وهو قدر الحركة الفلكية الدائمة التي من الله ابتداءها وإليه انتهاءها. وقد مرّ تفصيل في الأوعية في الحواشي السابقة على مسألة الحدوث. [السبزواري]

٢ ـ مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساوق «الملك» و«له»، كما عبرنا سابقاً في النظم.

[السبزواري]

اَلْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيْءٍ حَاصِلا مِنْ نِسْبَةِ الأَجْزَاءِ بَعْضِهَا إِلَى
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجِ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَاراً قَدْ يَجِي
اَلْفِعْلُ تَأْثِيراً بَدَا تَدَرُّجاً تَأَثُّرٌ كَذَاكَ الانْفِعَالُ جَا

إضافة الهيئة لأدنى ملابسة [1] . ويمكن كون ما مصدريّة - ﴿ بِالشَّيء جدَةٌ ﴾ حال كون تلك الهيئة ﴿ بِنَقْلِهِ ﴾، أي بنقل المحيط، ﴿ لِنَقْلِهِ ﴾، أي لنقل الشيء، ﴿ مُقَيَّدة ﴾، كما يقال: الجدة نسبة الشيء إلى ما يحيط به، بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين، إذ لا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والإحاطة اعمّ من التامة وغَيرها. فيشمل التعممّ والتنعّل كالتقمص والتجلبب.

ومنها الوضع. ﴿ الْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيءٍ حاصِلا ﴾ من نسبتين معاً: ﴿ مِن نِسْبَةِ الأجْزاءِ ﴾ [2] ، أي أجزاء الشيء ﴿ بَعْضُها إلىٰ بَعْضٍ، وَمِنْ نِسبَتِهَا ﴾، أي نسبة الأجراء، ﴿ لِخَارِجٍ ﴾ أي إلى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله [3] أو خارجه، كالقيام والقعود والاستلقاءِ والانبطاح

---

١ - إنما قلنا ذلك، لأن الجدة هيئة الاحاطة، لا هيئة المحيط، كالقميص في التقمص.
[السبزواري]

٢ - بدل تفصيلي لقولنا «من نسبتين معاً» أي الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين. قد يقال: النسبة إلى الأمور الخارجة، زادها الشيخ، وهو ضروري. فان الوضع يتغير، ولا يتغير النسب التي بين أجزاء الشيء، كالقائم، إذا قلب بحيث لا يتغير شيء من النسبة التي بين أجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياماً.
[السبزواري]

٣ - هذا لإدخال وضع الفلك الأقصىٰ، فان خارجه داخله، إذ لا جسم فوقه ولا خلاً ولا ملأ.
[السبزواري]

إنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةٌ تَكَرَّرُ مِنْهُ الْحَقِيقِيُّ وَمَا يَشْتَهِرُ

وغَيرها. فالقيام مثلاً هيئة في الإنسان، بحسب نسبته فيما بين أجزائه، وبحسب كَون رأسه من فوق ورجله من تحت. ثمّ الوَضع ﴿ لِلْكَوْنِ ﴾ [1]، أي لكَون الشيء ﴿ بِالْحِسِّ مُشاراً ﴾ إليه ﴿ قَدْ يَجي ﴾ فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة.

وَمنها الفعل والانفعال. ﴿ الْفِعْلُ تَأثِيراً بَدا تَدَرُجاً ﴾ كتسخين المسخّن، ما دام يسخن. ﴿ تَأثُّرٌ كَذاك ﴾ أي تدرُجاً، هو ﴿ الإنْفِعَالُ جاء ﴾ كتسخن المتسخن، ما دام يتسخن. وحيث اعتبر التدرج فيهما [2]، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان، كإخراج الواجب تعالىٰ العقل من الليس إلى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتي الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف. ﴿ إنّ الْمُضَافَ نِسبةٌ تَكَرَّرُ ﴾ قال الشيخ في قاطيغورياس الشّفاء في معنى التكرر [3]: « هو ان يكون النظر لا في النسبة

١ـ وأيضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشيء، بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض.

[السبزواري]

٢ ـ ولذا عبّر عنهما بـ «أن يفعل» و «أن ينفعل» لأن المضارع للاستمرار التجددي. وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال، لأن الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تأثيره. إذ يقال عند انقطاع التأثير أنه «فعل». والانفعال يطلق على المتأثر، بعد انقطاع تأثره، إذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفعل» بخلاف «أن يفعل» و «أن ينفعل»، فانهما لا يطلقان إلا على الموثر والمتأثر حال التأثير والتأثر. والأول أولىٰ كما لا يخفىٰ.

[السبزواري]

٣ ـ حاصله أن الاضافة مهية معقولة بالقياس إلى مهية معقولة بالقياس إلى الأولى. فالنسبة متكررة، لأن الطرفين كلاهما نسبة. فالأبوة إضافة، لأنها نسبة معقولة بالقياس إلى النسبة الأخرىٰ، وهي البنوة، بخلاف النسبة. فالأين مثلاً نسبة، لا إضافة، لأنها نسبة =

وَفِي الْمُضَافِ الانْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ تَكَافُؤٌ فِعْلاً وَقُوَّةً حُتِمَ
إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلا وَيَعْرِضُ الْجَمِيعُ حَتَّى الأَوَّلا

فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن للشيء نسبة من حَيث له نسبة، وإلى المنسوب اليه كذلك. فان السّقف له نسبة إلى الحائط. فإذا نظرت إلى السّقف، من حيث النسبة التي له، فكان مستقراً على الحائط. ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط، صار مضافاً، لا إلى الحائط من حَيث هو حائط، بل اليه من حَيث هو مستقر عليه. فعلاقة السّقف بالحائط من حَيث الحائط حائط، نسبة ومن حَيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرار عليه، والسّقف بنَفسه منسوب، فهو إضافة. وهذا معنى ما يقولون: «انّ النسبة تكون لطرف واحد، والإضافة تكون للطرفين» انتهى. ﴿مِنْهُ﴾ أي من المضاف، ما هو ﴿الحَقيقيُّ﴾ وهو نفس الإضافة، ﴿وَ﴾ منه ﴿مَا يَشْتَهِرُ﴾ أي مضاف مشهوري، وهو ما يعرضه الإضافة [1]. ﴿وَفِي الْمُضَافِ الانْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ﴾ [2]. فالأب ابٌ للابن، والابن ابن للأب.

= الجسم إلى المكان، والجسم والمكان ليسا أمرين معقولين بالقياس. نعم، إذا اعتبر الجسم، من حيث المحاطية، والمكان، من حيث المحيطية، تحققت الاضافة. وفي مثال الشيخ، إذا اعتبر نسبة السقف إلى الحائط، فهي نسبة لا إضافة، وإذا اعتبرت، من حيث أن السقف مستقر، والحائط مستقر عليه، كانت إضافة.

[السبزواري]

١ ـ أي، نفس الأمر المعروض. وكذا مجموع الأمرين. والأول هو المقولة، والثاني خارج عن غرضنا هيهنا. والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة. منها الكلي والمتصل والأبيض والموجود. فالموجود الحقيقي هو الوجود، والموجود المشهوري هو المهية المعروضة وكذا مجموع المهية والوجود، وغير ذلك.

[السبزواري]

٢ ـ وهذا من لوازم كونه نسبة متكررة، فان النسبة، إذا اعتبرت نسبة، لم تتكرر. فإذا قيل: الأب أب الانسان، لم ينعكس إلى أن الانسان انسان الأب. وكذا إذا قيل: الرأس

﴿ تَكَافُؤٌ فِعْلاً وَقُوَّةً [1] حُتِمَ ﴾ أي، إذا كان أحد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل، أو بالقوة فبالقوة. ﴿ إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلا ﴾ أي من الإضافة ما هي مختلفة الأطراف، كالأبوة والبنوة، والعليّة والمعلوليّة. ومنها ما هي متشابهة الأطراف، كالأخوة والأخوة، والقرب والقرب. ﴿ وَيَعْرِضُ ﴾ المضاف ﴿ الْجَمِيعَ ﴾ أي جميع الأشياء؛ فلا شيء خالياً عن إضافة [2]، بل إضافات، ولا أقل من علية أو معلوليّة، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة، ﴿ حَتَّى الأَوَّلا ﴾ تعالىٰ شأنه، اذله صفات إضافيّة، كالخالقيّة والمبدئيّة والرّازقيّة وأمثالها، أي هذه المفاهيم العنوانية. وإلّا، فإضافته تعالىٰ إشراقيّة. نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

= رأس الحيوان، لم ينعكس إلى أن الحيوان حيوان الرأس. بخلاف ما إذا قيل: الرأس رأس لذي الرأس. ثم أن هذا الانعكاس غير ما في المنطق، كما لا يخفىٰ.

[السبزواري]

١- بل عدداً، وأيضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً. فالأبوة المطلقة بأزاء البنوة المطلقة، والمعينة بأزاء المعينة، والبنوات المتعددة بأزائها الأبوات المتعددة، وإن كانت في أبٍ واحد.

[السبزواري]

٢ - هذا على الاجمال، وأما على التفصيل، ففي الأول تعالىٰ كالأول، وفي الجواهر كالأب، وفي الكم كالمساوي، وفي الكيف كالمشابه، وفي المضاف نفسه كالأقرب، وفي الوضع كالأشد انتصاباً، وفي الأين كالأعلى، وفي المتىٰ كالأقدم، وفي الجدة كالأكسى، وفي «أن يفعل» كالأقطع، وفي «أن ينفعل» كالأشد تسخناً.

[السبزواري]

محتويات الكتاب