مجموعه
میراث ایران و اسلام

رسالهٔ حملیّه

آقا علی مدرّس زنوزی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

Princeton University Library
32101 077901716

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

رسالهٔ حملیه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَاللّٰهُ واسِعٌ عَلِيمٌ.
يُؤتِي الحِكمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤتَ الحِكمَةَ فَقَدْ
أُوْتِيَ خَيراً كَثِيراً وَمايَذَّكَّرُ اِلاّ أُولُواالأَلْبٰاب.
(بقره: ۲۶۸، ۲۶۹)

به نام خدای مهربان بخشاینده و خدای فراخ کار است و دانا.
بدهد حکمت آن را که خواهد، و آن‌را که دهد حکمت، بدرستی که
داده شد نیکی بسیار، و نه پند گیرد مگر خداوندان خردها.
(از: ترجمهٔ تفسیر طبری)

Mudarris Zunūzī

مجموعهٔ
میراث ایران و اسلام

رسالهٔ حملیه

آقا علی مدرس زنوزی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

(RECAP)
B163
.M83

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

سه‌هزار نسخه از این‌کتاب درسال ۱۳۶۳در چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی وفرهنگی چاپ شد.

کلیهٔ حقوق برای ناشر محفوظ است

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 011895263

بسم‌الله الرحمن الرحیم

فرهنگ اسلامی، که با کتاب خدا و سنت رسول اکرم(ص) وآداب اهل بیت عصمت و طهارت(ع) پایه‌ریزی شده است، مقدسترین واستوارترین فرهنگ جهانی است. این فرهنگ، که پس از چهارده قرن همچنان زنده و پویاست، بهترین عناصر و مایه‌های فرهنگهای باستانی از جمله فرهنگ ایرانی را جذب کرده ، تعالی بخشیده و دربنای خلل ناپذیر وحدت تمدن اسلامی به کاربرده است.

آثاراین فرهنگ درخشان درفراخنای جهان همه جا به چشم می‌خورد و تلألؤ آنها درموارد بیشماری خیره کننده است. از جملهٔ این ذخائرگرانبها کتب و رسائلی هستند که درمعتبرترین گنجینه‌های دنیای شرق و جهان غرب خفته‌اند و درلابلای اوراق آنها حاصل تجارب ظاهری وباطنی هزاران رهرو طریق علم و ایمان بازتاب یافته است.

بجرأت می توان گفت که آثار مکتوب فارسی وعربی به‌طورعمده و دراساس، مبلّغ ومروّج اندیشه‌های اسلامی‌اند. از این روبرای بیرون کشیدن این آثار پرارزش از زیر گرد غلیظ نسیان هرچه کوشش شود اندك است. شرکت انتشارات علمی‌وفرهنگی، براین اساس ونیاز، مجموعهٔ **میراث ایران واسلام** را به یاری خداوند بیان نهاده است.

هدف این است که به اندیشه‌های اصیل فرهنگ اسلامی جان‌تازه بخشیم، ارزش آنهارا درپرتومعنویت انقلاب‌اسلامی بازشناسیم وبا ارائهٔ سهم‌پرافتخاری که‌این افکار در فرهنگ جهانی داشته‌اند، اعتماد به‌نفس روشنفکران مسلمان را تقویت کنیم.

این مجموعه،آثار قدما را در رشته‌های گوناگون معقول ومنقول دربرمی گیرد و در آن، نخست به نشرامّهات کتب ومصنفات معتبری توجه می‌شودکه چشم‌اندازهائی تازه در جهان اندیشه و ذوق گشوده وکلید دروازه‌های روضات معنوی نوی را به دست داده‌اند.

شرکت انتشارات علمی وفرهنگی امیدوار است به حول وقوهٔ الهی وبا پایمردی و قدم‌صدق ارباب علم‌ومعرفت، دراین‌راه خجسته، خدمات ارزنده‌ای تقدیم‌دارد. ان‌شاءالله.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

80-B16932

باسمه تعالی

آقا علی مدرس زنوزی ولد مبارك ملاعبدالله مدرس زنوزی درسال یکهزار وصد ونود و هفت ه.ش. در اصفهان قدم به‌عرصهٔ وجود نهاد.

دربدایت سن به‌تحصیل مقدمات علمیه پرداخت وپس‌ازآن به‌درس والد علامه حاضر شد و به‌مقامات شامخه و مدارج عالیه نایل‌آمد. آقاعلی نابغه‌ای است در علوم عقلیه و نقلیه که در مدرسهٔ سپهسالار قدیم درهر دو رشته تحقیق و استدلال می‌کرده و به‌همین **جهت به‌مدرس شهرت یافته است.**

معظم‌له علاوه‌بر مراتب علمیه درصفای باطن و تهذیب اخلاق نیز ممتاز و طاق بود، چنانکه سالها در مدرسه سپهسالار اتروا گزید و دراثر همین ریاضت، اخلاق ستوده و ملکات پسندیده‌ای را بهم‌رسانید؛ بلکه ذاتاً درویش‌صفت و فقیردوست و عارف‌پیشه و وارسته و بی‌تعین بود.

حکیم بزرگ الهی، استاد الاساتید، آقاعلی‌مدرس زنوزی، درسال یکهزار ودویست وشصت‌وهشت ه.ش. در تهران ندای حق را لبیك گفت و به‌سرای باقی شتافت. از آثار اوست: بدایع‌الحکم؛ رساله‌ای دراینکه منطق‌از علوم حکمیه است؛ رساله‌ای دراثبات معاد جسمانی مسمّا به سبیل‌الرشاد؛ حواشی و تعلیقات بر اسفار مرحوم صدرالمتألهین؛ وجود رابطی و رساله‌ای در اقسام حمل معروف به‌رسالهٔ حملیه (رسالهٔ حاضر) که طرحی است مقدماتی از مجموع رسائل آقاعلی که ان شاء الله درآتیه دیده به‌چهره می‌گشاید.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

الفهرست

تمهيدات و تأصيلات ٩
وهم و تحصيل ١٠
تفضيح و تنقيح ١٢
فظيعة ١٦
هداية تنبيهية و دراية تحديقية ١٨
تخطئة وجدانية ٢١
خصومة و حكومة ٢٢
مشاجرة و محاكمة ٢٤
كشف و انارة ٢٧
حكمة مشرقيه ٣٥
كلمة عقلية لازالة شبهة وهمية ٣٦
دقيقة الهية ٣٧
تفريع الهامى ٣٨
تفريع آخر الهامى ٣٩
تحقيق و تنبيه ٤٠
لطيفة الهية و دقيقة فلسفية ٤٠
تفضيح حال و تنقيح مقال ٤٣
شك وهمى و تحقيق عقلى ٤٤
ظلمة و انارة ٤٨
ضلالة و هداية ٤٩
حجاب و كشف ٥٠
هدم و دعامه ٥١
وهم و تحصيل ٥١
سياقة جمهورية ٥٢
ظن و توهين ٥٤
تفريع عرشى ٥٧
تتميم و تخذيم ٥٧
بسط و تشييد ٥٨
ايقاظ و توهين ٦٢
هدم و تقويم ٦٣
تحديق عرشى و تحقيق ملكوتى ٦٥
نتيجة عقلية و ثمرة ملكوتية ٨٣

تمهيدات و تأصيلات

نسبة كل مفهوم الى مفهوم آخر هو موضوع له، اما: بوجود «فى» مثل ان يقال: البياض فى الجسم. و اما: بتوسيط كلمة «ذو» او كلمة «له» بين هوهو، مثل ان يقال: فلان ذومال، اوالمؤلف، هو[1] له مؤلف. و يقال لها، «الحمل الاشتقاقى».

و اما بقول «على» و يقال لها، «حمل المواطاة» و هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول، بحيث يمكن ان يقال بان هذا هو ذاك. او هو هو. و ذلك، يفيد اعطاء الاسم و الحد.

فقد حصل من ذلك، ان مفهوماً ما، اذا لم‌يصح حمله على مفهوم آخر بنفسه، بل يفتقر ذلك الى توسيط اشتقاقه، مثل ان يجعل القيام، قائماً ثم يحمل على زيد، او الى توسيط كلمة اخرى مثل «ذو» او «له» مثل ان يدخل عليه «ذو» ويقال: زيد هو ذو قيام، او زيد هو له القيام. فذلك هو «الحمل الاشتقاقى». و ان صح حمله عليه بنفسه، من‌دون توسيط شىء ما، اصلا فهو «الحمل الموأطاة[2]». و هذا، هوتمام السر فى‌اعطائه‌اسم‌المحمول، وحده للموضوع. والاشبه، ان‌قول الحمل عليهما بمجرد اشتراك الاسم، اذلا جامع قريب بينهما، ليكون الاشتراك، بحسب المعنى.

تحديد

و هذا الاخير، حقيقته الحكم بكون المتغايرين فى‌نحو من‌انحآء

---

(١) الظاهر ان «هو» زائد. (٢) الصحيح: حمل الموأطاة.

لحاظ العقل، تغايراً اعتبارياً بحسب المفهوم، اوحقيقياً بحسبه، متحدين فی نحوآخر من لحاظ العقل، بحسب المفهوم،او بحسب نحومن انحآء الوجود، اتحاداً بالذات او بالعرض. فاذن: هذا الاخير، قسمان:

الاول اتحادالمتغايرين فی المفهوم ـ بحسب اعتبار العقل و عمله ـ فی المفهوم، فمورد التغاير والاتحـاد فيه، انما هـو نفس المفهوم، لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد فی الوجود. و هذا هوالمسمى «بالحمل الاولى الذاتی» لكونه بلاواسطة الوجود، ولانه اولى الصدق او الكذب، لابمعنى ان ماهو اولى الصدق اوالكذب، بحسب نفس مفهومی حاشيتی الحمل، بما هو حمل، لايكون الا من هذا الحمل، لمكان الاوليات فی الحمل، بمعنى آخر. ولا بمعنى ان هذا الحمل، لايكون الاحدهما، اذمنه، مالايكون اولياً صدقه ولاكذبه، كحمل الحيوان الناطق على الانسان بهذا الحمـل، قبل تصوره بكنهه من طريق اكتسابه. ولانه لايكون الا فی الذاتی بالمعنى الاعم، المفسر بما لايكون خـارجاً عـن حقيقة الشیء سواء كان ذاتياً بـالمعنى الاخص، وهوالداخل فی حقيقة الشئی، المنحصر فی الجنس والفصل، اولا، بل يكون نفس حقيقته كالنوع.

الثانی اتحاد المتغايرين بحسب المفهوم، تغايراً حقيقياً فی نحو من انحاء الوجود، بان يقتصر على مجردالاتحاد فی الوجـود، كما يقتصر فی الاول، على الاتحاد فی المفهوم، وهوالمسمى «بالحمل الشايع» و «بالحمل التمعارف» و «بالحمل الثانوی العرضی» و «بالحمل الصناعی» لكـونه شايعاً و متعارفاً عند ارباب الصناعات. ولكونه متحققاً فی العـرضيات. و تأخره عن الحمل الاولى. و يقال لهذا الحمل، الحمل بالـذات ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع. والحمل بالعرض، ان كان من عرضياته.

وهم و تحصيل

قال بعض سادات افـاضل المدققين، عند تحصيله حقيقة الحمل الاولى، مـا حاصله هو: «ان حمل شیء على شیء بـالحمل الاولى، انمـا يعنى به، ان الموضوع هو بعينه أخذ محمولا. على ان يتكرر ادراك شیء واحد بتكرر الالتفات اليه، من دون تكثر فی المدرك والملتفت اليه، اصلا

ولو بالاعتبار.»

انتهى تدقيقه بحاصله. و تأبى الضرورة الفطرية، ان يصدق بمثل ذلك، و ان كان هذا السيد السند قدس سره واقعاً فى‌مخمصة تجويزه. فان الحمل والوضع، من عوارض المدرك، لا من صفات الادراك. فالموضوع فى‌كل قضية، و كذا المحمول، انما هو الامر المدرك، لانحو الادراك المتعلق به. فكيف يجوز عاقل، تحقق الحمل بالوحدة الصرفة فى‌الامر المدرك!؟ بل انما هو بوحدة ما، واثنينية ما، فيه. فتغاير الادراك مع وحدة المدرك، لايصحح الحمل. كيف وهو يقتضى نسبة فى‌البين، والنسبة لايعقل الا بين اثنين، بضرورة العقل والوجدان!؟ ثم، كيف يمكن ان يتعلق بشىء واحد بحسب الذات والاعتبار، ادراكان منبعثان من نفس واحدة، فى‌زمان واحد، ليكون لشىء واحد فى‌حال واحدة، صورتان!؟ لااظنك فى‌تردد من ذلك. فاذن: يجب ان‌تزول احدى الصورتين، و تحصل الاخرى. فليس الا ادراك واحد منبعث عن نفس واحدة متعلق بمدرك واحد، فى زمان واحد. و عند ذلك‌الاتحاد، لايجوز عاقل ان يتعقل النسبة.

ولعك تقول: هذاالحمل، انما تحققه مفتقر الى تغاير اعتبارى، وهذا التغاير، لايجب ان يكون بتكرير فى‌الادراك، ليلزم من‌انتفائه، انتفاء الحمل من رأسه. بل يجوز ان يتحقق بتكرر الالتفات الى شىء واحد بعينه. وذلك ليس بعزيز، كما ترى فى‌التاكيدات اللفظية، مثل ان‌تقول: جائنى زيد زيد. و مثل ذلك، الكلام فى‌قولك: زيد زيد والانسان انسان. فصحة امثال هذه، انما هى بتكرر الالتفات الى شىء واحد. اما ترى ما ثبت فى مدارك المحققين من‌الميزانيين، ان الحكم على العنوان بالذات، وعلى الافراد بالعرض. ففى ذلك المثال، قدحكم على عنوان الانسان الملتفت اليه اولا، بانه انسان الذى تعلق الالتفات به‌ثانياً. فاذن: التغاير بتكرر الالتفات، يكفى فى‌تحقق النسبة وليس يلزم تكرر الصورة ـ كما ظنه ـ والصورة الواحدة، من‌جهة تعلق الالتفاتين بها، يكون تصورين. فان التصور على اطلاقه، اعم من‌الالتفات. واذا تعددالخاص، يجب ان يتعددالعام.

و الجواب: ان تكرر الالتفاتين من نفس واحدة، فى زمان واحد،

کتکرر الادراکین، فاسد بالضرورة. والالتفات الواحد المتعلق بصورة واحدة ذاتاً و اعتباراً، لایصحح الحمل، المستلزم لتعقل النسبة. کما انه اذا تعاقب التفاتان علی صورة واحدة ایضاً، لایصححه. فاذن: ذلك لایوجب تغایراً فی المدرك، لیتصور النسبة التی یقتضی اثنین. ولوجوز العقل، تعقل النسبة بین صورة تکررت بعینها، فلایجوز تعقلها بین صورة واحدة لاتکرر فیها، بل فی الالتفات المتعلق بها. مع ان تکرر الصورة الواحدة ایضاً، لایوجب تغایراً مصححاً لتعقل النسبة. ولو نزلنا عن ذلك وقلنا بجواز تعلق الالتفاتین الی شیء واحد، لماکان مجرد ذلك، کافیاً فی تعقل النسبة المقتضیة لطرفین یفرض لاحدهما النسبة بالقیاس الی الاخر.

ثم التاکید اللفظی، لیس یوجب التفاتین الی معنی واحد، فی زمان واحد اجتماعاً او تعاقباً. بل انما یوجب تصویر المعنی الواحد بلفظ واحد مکرراً. فالتکرار، انما هو فی اللفظ، دون المعنی و دون الالتفات الیه. و التغایر فی المثالین المذکورین، لیس بتکرر الالتفات فقط، من دون تغایر فی المدرك بوجه من الوجوه. فاما ان یکون معنی قولك: زید زید، ان زیداً الملتفت الیه بهذا الالتفات، هو زید الملتفت الیه بذاك الالتفات. او زید علی الاطلاق، من دون تقیید. او غیر ذلك من وجوه التغایر. والا، لکان الحمل، حملا للشیء علی نفسه، علی نحو ماهو فاسد بضرورة من الوجدان، من دون تجشم البرهان.

تقضیح و تنقیح

قد اشتهر ان معنی الحمل، هو ان المتغایرین مفهوماً، متحدان ذاتاً. والسید السند ـ قدس سره ـ قدابطل ذلك واصر فی ابطاله. فقال ما حاصله هو: ان حمل الشیء علی نفسه، ضروری، والقول بعدم جوازه، ـ سواء کان بالایجاب اوبالسلب نظراً الی امتناع تعقل النسبة هناك ـ کلام خال عن التحصیل، اذ قد عرفت ان فی تعقلها، یکفی تکرر الالتفات بالقیاس الی شیء واحد، فاذن: التغایر بحسب المفهوم، غیر واجب و قد صرح الشیخ فی مواضع من کتاب «الشفاء» بامکان حمل الجزئی الحقیقی، علی نفسه. و مفهومه نفس ذاته، من دون تغایر.

ثم لو کان الحمل، هوالحکم باتحاد الذاتین اعنی ما صدقا علیه، ـ علی ما فسربه ـ لم یصح ما اشتهر بین المتأخرین، من ان المراد من الموضوع، الافراد، ومن المحمول، المفهوم. فان کلیهما، سواء علی هذا التفسیر. بل الحمل الایجابی، عبارة عن الحکم باتحاد المتغایرین، بحسب الاعتبار والملاحظة، ـ سواء کان التغایر فی المفهوم، اولم یکن ـ بان هذا، ذاك بحسب الواقع. والاتحاد المذکور، قد یکون فی الوجود الخارجی، و قد یکون فی الوجود الذهنی، وقد یکون فی کلیهما. مثال الاول: الانسان حیوان. و مثال الثانی: العنقاء شیء. و مثال الثالث: الکیفیة شیء». انتهی حاصل کلامه.

ولا اظن بفطانتك، التصدیق بامثال تلك الدقایق التی صدرت منه (قدس سره). فان الشیء الواحد بالوحدة الصرفة، من دون شوب کثرة فیه ولو باعتبار العقل و عمله، کیف یمکن ان یعقل فیه نسبة؟ والتغایر بحسب الادراك، لایوجب کثرة فی المدرك. و هو نفسه ایضاً معترف بذلك، کماهو صریح بیاناته و تدقیقاته، اذ عند تعلق ادراکین الی شیء واحد، انما المدرك هوالامر المتعلق لهما، ولاکثرة فیه. واما هما، فلیسا بمدرکین، الا اذاالتفت العقل الیهما، وعندذلك، لایکون مدرك واحدقدتعلق به ادراکان، بل مدرکان قد تعلق بهما ادراکان.

و ما ذکروه، من ضرورة حمل الشیء علی نفسه، انما هو فی ما اذا کان الحمل، معقولا، مثل ان یحمل الشیء المأخوذ باعتبار، علی نفسه مأخوذاً باعتبار آخر. فیحکم علی شیء واحد قد تکرر فی حاشیتی الحمل، فالسواد سواد، انما یعقل لوارید منه، ان السواد الذی ادرکته اولا، هو السواد الذی ادرکته ثانیاً. اوان السواد الذی لاحظته، هوالسواد من دون اعتبار الملاحظة فی طرف المحمول. فیکون مفادالحمل، اتحاد الموضوع والمحمول فی نفس الامر المکرر فی الطرفین. اذ قد جعل تکرر الادراك، حیثیة تقییدیة، یتکثر بحسبها المدرك، فلا یلحظ تعددالامن تلك الجهة. و هذا، هوالذی یقال: انه ضرب متصور من حمل الشیء علی نفسه و انه ضروری. و لیس الامر بتلك المثابة لوارید اتحادهما فی الخارج. اذ هذا

الاتحاد، انما يقتضى وجود السواد فی الخارج، نظراً الی اقتضاء صدق الموجبة الخارجية وجود الموضوع فی الخارج، فالحكم بهذا الاتحاد، انما هو بعدالعلم بوجود السواد و حمل الوجود علی السواد بحسب الخارج، حمل غير ضرورى ومفيد. فما يتوقف عليه، وهو حمل السواد على نفسه، كذلك بطريق اولى. واما الذى تصوره السيد وظن انه مما يعقل من حمل الشیء على نفسه و انه ضرورى، فعدم كونه معقولا، ضرورى عند كل عاقل.

ثم الوجود الذى هو مناط الاتحاد فی الحمل المتعارف، ليس وجود الموضوع، كما يشعر به كلام هذا السيد الجليل ـ شرف الله نفسه ـ حيث قسم الاتحاد بحسبه. و ان كان اصل التقسيم صحيحاً، وقد ذكرنا فی اصول الحكم، حيث قلنا فيه ـ عند بياننا عينية الوجود فی الواجب تعالى ـ:

ان الذى يستفاد من الحمل الثانوى، هو الاتحاد فی الوجود، لكن هذا الوجود، ليس الوجود على اطلاقه، بل انما هو الوجود الخارجى للمحمول. فان موضوعات صناعة الميزان، يمتنع ان يتحقق فی خارج عقولنا او عقول المبادى العالية بوجودنا، اذ هی المعقولات الثانوية المستعملة فی تلك الصناعة، و هی محمولة على الاشياء بذلك الحمل، كما يقال: الانسان نوع، والحيوان جنس. وكل واحد منهما، كلى، مع ان وجود الانسان والحيوان فی العقل، وجود ذهنى. و وجود النوع والجنس والكلى، وجود خارجى.

واما تجويز الشيخ حمل الجزئى الحقيقى على نفسه، فليس بسند لما رامه من الحمل، بل الشيخ يريد من هذا التجويز، مورداً يعتبر فيه تغاير فی نفس الجزئى الحقيقى، ولو باعتبار من العقل وعمله، او يعتبر فی طرف المحمول، مفهوم المسمى مثل ان يعنى بقولك: زيد زيد، ان زيداً، هو مسمى هذا اللفظ.

ولو قال قائل: النسبة المعقولة بين الموضوع والمحمول، هو نحو من الاتحاد، والاتحاد ليس يقتضى التغاير، بل انما يدل على ان الطرفين، واحد. والمذكور فی السنة الجمهور، من ان الحكم فی القضايا بثبوت

المحمول للموضوع، لیس مقصوداً فی‌القضایا مفهوماً[1] منها، بل انما ذلك، بعد ملاحظة العقل و اعتباره مبداء المحمول.

فالجواب: ان الفرق ثابت بین‌الوحدة والاتحاد. و ما ظننته مقتضی الاتحاد، لیس بمقتضاه. بل انما مقتضاه، اثنینیة ما، و وحدة ما. و اذا حکم فی‌القضیه، باتحاد الطرفین ذاتاً او وجوداً، فقد حکم بان ذینك الاثنین ـ بحسب الذات او بحسب الاعتبار ـ لهما جهة واحدة هی‌الوجود، او نفس المفهوم من ذات الطرفین.

و اما المذکور فی‌السنة الجمهور، فهو ایضاً مفاد الحمل[2] فی الهلیات المرکبة، و ان لم یکن منطوقاً له.

و اما ما اشتهر من‌المتاخرین ـ و هو المذکور فی کلام القدماء ایضاً من اعتبار المصداق فی طرف الموضوع، والمفهوم،فی طرف‌المحمول ـ فلیس ینا فی‌تفسیر الحمل بالاتحاد بحسب المصداق. فان ذلك، انما هو فی‌القضایا المحصورة والمهملة، وفی تلك القضایا، یتصور عنوان الموضوع علی انه آلة و حکایة لملاحظة الاشخاص المندرجة تحتها تحقیقاً، کما فی‌الخارجیات، او بحسب ملاحظة العقل تلك الاشخاص محکیاً عنها، کما فی‌الحقیقیات. و یتصور عنوان المحمول، من دون ملاحظته کذلك. و من اجل ذلك، کانوا یقولون بذلك المشهور. نعم، تفسیر الذات المذکورة فی تعریف الحمل باطلاقه، بالمصداق، یوجب تخصیص المعرف ببعض انواعه، بل‌المقصود من‌الذات، الامر الاعم من ذات الشیء بحسب مهیته، و من ذاته بحسب وجوده.

وان لج لاجوقال: الیس الاثنان، انما یحصل بوضع الوحدة مرتین؟ لانه من‌العدد والعدد انما تحصل حقیقته، من تکرر الوحدة. فلیس ینقبض العقل من ان یحصل حاشیتی الحمل، من‌اخذ معنی واحد، کالانسان اوزید، مرتین. و هذا القدر، کاف‌فی تصحیح الحمل و کونه ذانسبة تعقل فی‌البین.

---

(۱) کذا فی الاصل. و الظاهر ان الصحیح: لیس المقصود من «القضایا»، المفهوم منها. والله العالم. (۲) الفرق ثابت بین مفاد القضیة و منطوقها، فان الاول یتحقق فی ظرف انعقادها وهو وعاء امتیاز اجزائها کل عن الاخر، و الثانی فی ظرف مطابقتها. فلاتغفل ولاتکن من الغافلین. منه عفی عنه.

فيقال: الانسان انسان، وزيد زيد. من دون تغاير فی المفهوم المدرك.

فجوابه: ان العدد، انما تحصل حقيقته، من تكرر نفس الوحدة و حقيقتها، لامن تكرر وحدة واحدة. و كيف يتكرر وحدة بعينها، من دون تغاير؟ ليحصل منها شيئی متكثر فی ذاته، بل كثرة فی نفسه هوالعدد؟ فتكرر ادراك وحدة واحدة، لا يوجب حصول الاثنين. اذ لايصير بذلك، الوحدة الواحدة، وحدتين. فكذلك تكرر الادراك فی معنی واحد كالانسان، لا يوجب تكثراً فيه، ولا تغايراً حتی يعقل البين. و كيف يعقل النسبة، حيث لابين ولا اثنين؟

فظيعة

ثم العجب ـ كل العجب ـ من هذا السيد السند الاجل ـ شرف الله نفسه ـ كيف اشتبه عليه الامر فی تحقيق حقيقة الحمل بهذا المعنی!؟ مع انه ممن يدرج نفسه، مع علماء الحقايق، و يسير مع حملة عرش التحقيق. و ان الاحق بشأنه وجلالته، ان يقال فی حقه: هل سمعت بمحقق الحقايق؟ و هل تعرفت حقيقته؟ فهذا السيد الجليل، هو هوبعينه.

ولم يشتبه علی علماءاللسان، ولم يذهلوا عن ادراكه و نيل حقيقته. وقد افصحت به كلمة برعة منهم. قال الشيخ البارع الماهر عبدالقاهر فی «دلايل الاعجاز» كلاماً، تلخيصه: «ان الخبر المعرف باللام، قد يرادبه العهد، كقولك: زيد المنطلق. لمن علم انه كان الانطلاق، ولم يعلم انه ممن كان، و قديراد به حصر مفهومه فی المبتداء، علی انه لم يحصل لغيره اصلا، اوعلی الكمال كقولك: زيد الشجاع. وقد يراد به ظهور اتصاف المبتدأ، و انه مسلم الاتصاف به، معروف بذلك، لا ينكر ولايشك فيه مثل قول حسان:

و ان سنام المجد من آل هاشم بنو بنت مخزوم و والدك العبد

اراد ان يثبت له العبودية ثم يجعله ظاهر الامر فيها، معروفاً بها. و قد يراد به معنی آخر دقيق، لايظهر الا للمتأمل المتدرب، مثل ان تقول: هوالبطل المحامی. فانك لاتريد عهداً ولاحصر جنس البطل عليه مبالغة ولا ظهور اتصاف. بل تريد ان تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامی؟ و هل تصورت حقيقته ماهی؟ فان كنت قد احطت بكنهه خبراً، فعليك بفلان،

واشدد به یدك، فهو ضالتك، و عنده بغیتك. و طریقته، طریقة قولك: هل سمعت بالاسد؟ وهل تعرفت[۱] ماهو؟ فان کنت تعرفه، فزید هو هو بعینه. ولا حقیقة له، ورائه[۲].»

و قال بعض من تأخر عنه و سبق اللاحقین فی علوم اللسان: «المسند المعرف بلام الجنس، قد یقصد به: تارة حصره فی المسند الیه، اما حقیقة او ادعاء. نحو: زید الامیر. اذا انحصرت الامارة فیه، او کان کاملا فیها، کأنه قیل: زید کل الامیر. و یقصد اخری، ان المبتداء، هو عین ذلك الجنس، و متحد به. لاان مفهوم ذلك الجنس، امر مغایر له منحصر فیه باحد الوجهین. فهذا، معنی آخر للخبر المعرف بلام الجنس غیر الحصر.»

و قال صاحب الکشاف، فی قوله جل من قائل «و اولئك هم المفلحون[۳]»: «ان معنی التعریف، فی «المفلحون» الدلالة علی ان المتقین، هم الذین ان حصلت لهم صفة المفلحین، و تحققوا ماهم[۴]، و تصوروا بصورتهم الحقیقة، فهم هم، لایعدون تلك الحقیقة[۵].»

و قال الفاضل الفایق المحقق التفتازانی، فی قول ابی النجم:

انا ابوالنجم و شعری شعری — لله دری ما احس صدری

ینام عینی و فؤادی یسری — مع العفاریت بارض قفر

«انه متأول بحذف المضاف، باعتبار حالین، ای شعری الآن، مثل شعری فی ما کان، ای المشهور والمعروف بالصفات الکاملة. و لیس هذا، بلازم فی کل ما اتحد فیه لفظ المبتدأ و الخبر. ـ علی ما توهمه بعضهم ـ اذ لاحاجة الیه، فی نحو قولنا: زید شجاع. فیمن سمعته یقاوم الاسد، فهو هو بعینه. فاحد الضمیرین، لمن سمعته، والآخر، لزید. وهذا مفید من غیر تأویل[۶].» انتهی کلامه. فاشار اولا، الی فساد ما زعمه السید معنی الحمل الاولی، و ثانیاً، الی ماهو الحق فی حقیقته.

(۱) فی دلائل الاعجاز: وهل تعرف. (۲) دلائل الاعجاز ـ الطبعة السادسة ـ القاهره ۱۹۶۰ ـ الصفحه: ۱۲۷. مع تصرف و تلخیص. (۳) البقرة ـ الایة: ۵. (٤) کلمة «ما» فی «ماهم»، استفهامیه، وقع موقع المفعول الثانی، و تحققوا، علی صیغة المجهول، بمعنی علموا بحقیقتهم و کنههم. (منه عفی عنه). (۵) الکشاف ـ المجلد الاول ـ الصفحة: ٤٦ مع اختلاف و تلخیص. (٦) شرح تلخیص المفتاح (المطول) الباب الثالث فی احوال المسند ـ مبحث تعریف المسند. و کلام الچلبی، مذکور علی الهامش.

ثم قال: و مما ورد علی تعریف العهد، قول ابی نواس:

فان تکونوا براء من جنایته فان من نصر الجانی هو الجانی

ای هوهو، یعنی ان الناصر للجانی والجانی سیان. علی معنی ان هذا ذاك، وذاك هذا، لافرق بینهما فی جواز اضافة الجنایة الی کل منهما، حسب اضافتها الی الآخر. و یجوزان یکون المعنی: فهوالکامل فی الجنایة، المربی علی کل جان، ولم یرد ان من نصر الجانی، فقد جنی جنایة حتی یصح له التنکیر[۱].»

و قال الفاضل المدقق المحشی لکلامه الچلبی: «لایخفی انه یجوز ان یجعل البیت، من قبیل: (هوالبطل المحامی).» انتهی[۲].

هذا اقوالهم، فهم قدادرکوا هذا المعنی الدقیق، لکنهم عبروا فی التعبیر عنه، تعریف الخبر بلام الجنس. و علماء الحقیقة، لیسوا یوجبون فی هذا الحمل، ادخال اللام علی المحمول. فقولنا: الجزئی جزئی ـ علی معنی ان حقیقة الجزئی، هی بعینها، مفهوم ما یمنع تصوره الشرکة ـ یفید هذا المقصود عند علماء الحقیقة. و لیس یفیده، ما لم یعرف المحمول، عند علماء علوم اللسان.

هدایة تنبیهیة و درایة تحدیقیة

ان بعض اجلة المتاخرین، المعروف «بالمحقق الدوانی» ـ انار الله برهانه ـ لما اراد استکشاف حقیقة هذا الحمل، قد خلط امراً حسناً و آخر سیئاً. فاصاب، فی ان التفاتین من نفس واحدة، لایتعلق فی زمان واحد الی[۳] شیء واحد لاتغایر فیه ولاتعدد ذاتاً ولا اعتباراً. ولکنه اخطأ مع ذلك، فی اصل حقیقة هذا الحمل، و سنذکر سر خطائه. والآن، نرید ان نبین ما اصاب فیه. قال مورداً علی نفسه:

«لایقال، ما ذکرته من عدم اجتماع الالتفاتین من نفس واحدة، مصادم لما تقرر من ان معنی الدلالة اللفظیة، انه کلما ارتسم فی الخیال لفظ، التفتت النفس الی معناه. فان النفس اذا کانت ملتفتة الی معنی، و سمع فی

(۱) و (۲) شرح تلخیص المفتاح (المطول) الباب الثالث فی احوال المسند ـ مبحث تعریف المسند. و کلام الچلبی، مذکور علی الهامش. (۳) الصحیح: بشیء واحد.

هذا الحال لفظاً دالا عليه، تلتفت لامحالة، التفاتاً آخر الى ذلك المعنى. فقد اجتمع التفاتان اليه.

لانا نقول: اذا سمع اللفظ، يلتفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى، حتى يسمع اللفظ، و يتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا، ثم يلتفت اليه. فقد انقطع الالتفات الاول، وحدث التفات آخر بعده.» هذا كلامه.

ولما تبع «المحقق الخوانسارى» فى ذلك، وفى اصل حقيقة هذا الحمل، السيد السابق ذكره، أورد على هذا الكلام لهذا المحقق: «بانانجد بالوجدان بديهة اناكثيراً ما، نشاهد شيئاً و نلتفت اليه باعتبار المشاهدة، و اذا سمعنا فى اثناء المشاهدة اسمه، لاينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة، بل ذلك الالتفات، مستمر لايزول. وانكاره مكابرة. ولو تنزلنا عن ذلك، نقول: اذا فرضنا ان عند انتهآء سماع لفظ زيد، ـ مثلاـ اتفقت لنا مشاهدته، ففى هذا الآن، اما ان يحصل لنا صورة واحدة والتفات اليها، او صورة واحدة والتفاتان، او صورتان والتفاتان. وعلى التقديرين الاخيرين، يبطل ما ذكره، و على الاول، يلزم اما: القول بتوارد علتين على معلول شخصى، او تخلف المعلول عن العلة التامة. والقول بان علية سماع اللفظ لفهم المعنى والالتفات اليه او استقلاله فى العلية، مشروطة بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى فى الذهن او التفاته اليه، مكابرة ايضاً.

ولو قيل: بعد سماع اللفظ لابد من مضى زمان يتذكر وضعه للمعنى اجمالا او تفصيلا يلتفت اليه، ـ كما يشعر به عبارته ـ فبعد تسليمه، نفرض اتفاق المشاهدة عند انتهآء ذلك الزمان». هذا كلامه.

و فيه بعد عن الحق، اذ الكلام، انما هو فى التفات قوة واحدة من قوى النفس و جنودها الى شىء واحد بعينه، فى زمان واحد مرتين. و كل من يراجع نفسه، يجد من نفسه، ان ذلك باطل فى نفسه. واما مشاهدة الشىء بآلة الابصار، وسماع اللفظ الموضوع له بآلة السمع، وتخيل صورته الخيالية بالخيال فلايكون هذا، الا باعمال النفس تلك القوى والجنود. وهذا، ليس بباطل. لامن برهان ولامن وجدان. فان الانسان، يجد من نفسه فى بعض اوقات من دهره، ادراكات متعددة و اعمالات متكثرة باطنية و ظاهرية،

فیحرك، و یلمس، ویذوق، ویشم، ویسمع، ویبصر، ویتخیل، او یفکر. و لیس امثال تلك الادراکات والاعمالات، بالتفاتها الی شیئین او اشیآء فی زمان واحد. فان الالتفات، اخص من مطلق الادراك. واذا تعلق ادراك النفس بقوة من قواها کالبصر، وکانت النفس متوجهة الی ما یدرك بها، توجهاً تاماً، فهذا التفات منها الی صورة مبصرة. فانظر هل تقدر عند التفاتك ببصرك الی شیء، هل تقدر التفاتاً آخر الی شیء آخر من تلك القوه بعینها، او من قوة اخری کالخیال، او بهذا الشیء من تلك القوة مرتین؟ لااظنك فی تردد من ذلك. و من اجل ذلك، تری النفس، اذا وردت فی نشأته الخیالیة، و عالمها الصوری، صارت قواها الحسیه، معطلة لیس لها ادراك ولا شعور. و ذلك، انما هو من شدة دخولها فی تلك النشأة والتفاتها الی مدرکاتها. فما ذکره هذا المحقق الجلیل ـ کرم الله وجهه ـ من ان التفاتنا باعتبار المشاهدة باق بحاله، مستمر لایزول، و مع ذلك، نحن ملتفتون الی معنی اللفظ من تلقآء سماعه ـ ینادی الی خلطه مطلق الادراك، بالالتفات. و خلطه موضع النزاع، بغیر موضعه. فان النزاع، فی باب الحمل. والحمل لایمکن بقوة الابصار، بل بتعقل المعنی، او بتخیل الصورة اذا کانت القضیة مخصوصة کزید قائم. فاذن: المشاجرة، قد وقعت فی ان العقل، هل یقدر علی ملاحظة معنی واحد بالتفاتین الیه؟ اولا یقدر؟ و اجراء الکلام فی المشاهدة و سماع اللفظ اجراء فی غیر مقامه.

ثم ما ذکره من ان القول بان علیة سماع اللفظ لفهم المعنی، مشروطة بعدم علة اخری مکابرة، خلافه مکابرة صریحة. فان الفرق ثابت بین العلل التی شأنها اعداد المادة القابلة، و بین العلل التی شأنها ایجاب الشیء و افاضته. فالمعدات، انما یکون اعداداتها، فی مواد لها قابلیات. فاذا لم یکن المادة قابلة، بأن یکون لها فعلیة یأبی عن قبولها فعلیة اخری، و تحرکت من القبول بفاعل اعدادی الی الفعلیة، فمعد آخر اذا ورد علیها، لم یکن یؤثر فیها. اذ حیث لایکون قبول، لایکون اعداد اما تری المقدمات التی یتوصل بها النفس الی النتایج؟ شأنها اعداد النفس لان یصدق بتلك النتایج. فاذا حصل التصدیق بنتیجة من تلك النتایج، ببرهان ثم اقیم برهان

آخر عليها، لايكون ذلك البرهان، علة لحصول تصديق آخر بها. بل هو مستمر لايزول. نعم يحصل بذلك، تمامية و كمالية للتصديق الحاصل بنفس البرهان الاول. مع ان لذلك البرهان الثانى ايضاً، علية بالقياس الى التصديق بتلك النتيجة بعينها، لولم يكن البرهان الاول.

و امثال ذلك كثيرة، مثل انه اذا حصلت نفس نباتية، فى شيء من اسباب معدة، مثل الهواء المعتدل و الحرارة المعتدلة و غيرهما، ثم فسد الهواء، و اشتدت الحرارة فى زمان قليل، بحيث لاينتهى الامر الى فساد ذلك النبات، ثم انقلب الامر الى الاعتدال ثانياً، لايكون هـذا الاعتدال، يحدث فيه نفساً أخرى نباتية. كل ذلك، انما هو من اجـل ان شأن العلل الاعدادية، انما هو اعـداد المادة و تحريكها الى الفعلية. و اذا كانت لها الفعلية و خرجت عن كونها قابلة باعداد آخر من علة أخرى، فلا مادة لفعل علة اخرى ترد عليها. فاذا ادركت النفس معنى اللفظ، بعلة غير سماع لفظه، ثم سمعت لفظه، لم يكن لهـذا اللفظ علية و اعداد لأن تتهيأ النفس لادراك ذلك المعنى، مرة أخرى. فليس ذلك، من توارد علتين على معلول واحد ولا من تخلف المعلول عن العلة. اذلا علية للفظ عند مافرضناه. فافهم ذلك.

تخطئة وجدانية

ان المحقق الدوانى، لما اراد تحصيل حقيقة ذلك الحمل، قال: «ان معنى قولك: السواد سواد، ان السواد الذى لا حظته اولا هوالسواد الذى لا حظته ثانياً، او السواد من دون تقييد». فاذن: معنى ذلك الحمل ـ على طريقته ـ ان الشيئى الماخوذ باعتبار، هو هـذا الشيء، مأخـوذاً باعتبار آخر. فالحكم انماهو باتحادهما فى الذات المكررة فى الطرفين فهو يجعل تكرر الادراك، حيثية تقييدية، يتكثر بحسبها المـدرك، فيحكم بان المدرك باحد الادراكين، هوالمدرك بالادراك الآخر. ولا يقول بتعدد الا من تلك الجهة.

و نقول: هذا ايضاً، مثل ما حصله السيد الجليل، ليس بحمل اولى. بل انما هو ايضاً، حمل الشيء على نفسه، الا ان ما حصله السيد، امر غير معقول، بخلاف هذا. فانا نجد من انفسنا، الحكم بأن الانسان، انسان، وزيداً

زید، من دون التفات الی ان المدرك بهذا الادراك، هوالمدرك بذلك.

نعم، قد یلتفت الی ذلك، ولكن عند ذلك، لایكون الحمل اولیاً. بل حملا للشیء علی نفسه. فالانسان انسان ـ مثلا ـ قد یؤخذ حملا للشیء علی نفسه، علی الطریقة الباطلة التی سلك السید الیها، و قد یؤخا حملا للشیء علی نفسه، علی سبیل الضرب المتصور المعقول الذی سلك الیها هذا المحقق الجلیل، و قد یؤخذ حملا اولیاً. والاولی فی الاخیر، ادخال اداة التعریف فی المحمول، كما هو مذاق علمآء اللسان.

خصومة و حكومة

هذا المحقق الجلیل، قد اورد علی السید السند السابق ذكره، بما محصوله: انه یلزم علی ما ذكره، ان یكون اجزاء القضیة اثنین. اذ لاتعدد عنده فی المفهوم بین الموضوع والمحمول. بل انما التعدد، فی الادراك فقط، و ذلك انما یكون عند القول بما اشتهر عند فرقة من المحدثین، من ان مفاد القضیة مطلقا، انما هو ثبوت المحمول للموضوع. ولا فرق فی ذلك بین الهلیات البسیطة والمركبة. واما لو نظرنا الی ما هو المحقق فی مدارك برعة من المحدقین[1]، من الفرق بین الهلیات البسیطة و بین الهلیات المركبة، بان المفاد فی الهلیة البسیطة، انما هو ثبوت الموضوع و تجوهره و تحققه فی نفسه، اذا كان العقد عقداً ایجابیاً. اولیسیته وبطلانه فی ذاته، لاثبوت مفهوم ما، له او سلبه عنه. وفی الهلیة المركبة، انما هو ثبوت مفهوم ما، للموضوع او سلبه عنه. فاذن: الهلیة البسیطة، ای القضیة التی یسئل عنها «بهل» البسیطة، وهی التی محمولها الوجود، لیس یحتاج الی الرابطة. فاذا حمل الوجود علی نفسه، و یقال[2]: الوجود، وجود، لزم ان لایكون القضیة، الا مفهوماً واحداً تعلق به ادراكان. اذ مفهوم الموضوع والمحمول، عند هذا السید الجلیل، واحد لاتعدد فیه، والنسبة التی هی الرابطة، لایحتاج الیها هیهنا، فیحصل القضیة البسیطة من دون تركیب فیهامن اجزاء هی الموضوع والمحمول والنسبة. لانهما من المدركات، لامن الادراكات، والمدرك، واحد

(١) الصحیح: المحققین. (٢) الصحیح: وقیل.

بحسب الفرض، فلا يصح تفسيرها بالقول. هذا محصول كلامه باتم تقرير مماقرره.

وفيه من الخبط والخلط، شيء لايمكن ان يصدر من اصحاب العلم والتحصيل، فان الفرق ثابت بين عقود الهليات البسيطة، وبين عقود الهليات المركبة، لامن وجه واحد، بل من وجهين:

احدهما: بحسب مصداق الحمل والمحكى عنه بالعقد، والآخر: بحسب نفس العقد والحكاية فى ظرف الحكم. اما الفرق الذى بحسب ما يصدق عليه الحمل وما يطابقه، فهو: ان مفاد الحمل والعقد، ـ و هو بعينه ما يحكى عنه به فى الهليات البسيطه ـ هو نفس تقرر الموضوع و وجوده، او ليسيته و بطلانه فى نفسه و بحسب اعتبار ذاته. و فى الهليات المركبة، هو ثبوت المحمول للموضوع، او سلبه عنه. و اما الفرق الذى هو بحسب الحكاية ـ وهى بعينها نفس العقد ـ فهو ان كلا من اجزاء العقد فى الهليات البسيطة، بسيط. و اما فى الهليات المركبة، فالموضوع او المحمول، متألف من نفس مفهومه و من الوجود او العدم الرابط، و هو غير النسبة الرابطة التى هى فى اى عقد كان. ففرق اذن بين قولنا: الفلك متحرك، الذى هو فى قوة قولنا: الفلك موجود متحركاً، الذى ينحل الى كون الفلك على صفة المتحركية. او كون المتحرك[1] له، وبين قولنا: الفلك موجود.

فقد تقرر: ان نفس العقد، ـ بما هو عقد سواء كان هلياً بسيطاً او هلياً مركباً ـ يجب وان يشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة، و من تضاعيف ما ذكرناه وقررناه، يظهر ان العقد فى حمل الشيء على نفسه، من عقود الهليات المركبة، لامن عقود الهليات البسيطة. فاذا قلنا: الوجود وجود، حصل عقد من الهلية المركبة، و اما اذا قلنا: الوجود موجود، فهو عقد من الهلية البسيطة.

و ان اشكل عليك الامر فى قولك: الموجود موجود، ولم تكن تقدر على اجراء ما بسطناه فيه، و كنت زاعماً انه من الهليات البسيطة و انه حصل من مفهوم واحد، فاعلم: ان هذا القول، يمكن ان يقصد به حمل

(۱) الصحيح: التحرك.

الشیء ـ اعنی الموجود ـ علی نفسه، ویمکن ان یقصد بـه، ان الموجود ـ ای هذا المفهوم الذی جعل موضوعاً للعقد ـ موجود و متحقق. فهو علی القصد الاول، من حمل الشیء علی نفسه، و من الهلیات المرکبة. وعلی القصد الثانی، لیس یکون مـن حمل الشیء علی نفسه، ولا مـن الهلیات المرکبة. بل من الهلیات البسیطة. والقول الفاصل: ان الهلیات البسیطة، انما هی من اقسام الحمل البسیط الذی یتصور فی عقد محموله الوجود. و مفاده تقرر نفس الشیءو تجوهره، وهو من اقسام الحمل الشایع المتعارف. و اما الهلیات المرکبة، فلیست تنحصر فی قسم واحد من الحمل. فقدیکون العقد هلیاً مرکباً و هو من الحمل الشایع، مثل ان یقال: العقل مرب لما دونه. و قد یکون هلیاً مرکباً، و هومن الحمل الاولی الذاتی. مثل ان یقال: الانسان حیوان ناطق، اذا لم یقصد به تعریف الانسان و تحدیده، حتی یلزم ان یکون انشاء فی صورة اخبار. و قد یکون هلیاً مرکباً ایضاً، و هو من حمل الشیء علی نفسه، علی السبیل المتصور الذی بینا لك سابقاً. فـافهم ذلك، ولا تتبع سبیل الذین لا یعلمون.

مشاجرة و محاکمة

قال المحقق الدوانی قدس سره: ان الاعمی، ـ مثلا ـ موجـود بوجه ما، بوجود زید. فانه اذا وجد زید، فقد وجدالانسان والحیوان و سایر ذاتیاته. من حیث انها عینه من حیث الـذات. و قـد وجـد الاعمی، و غیره من العـوارض الصادقة علیه، باعتبار انـه تلك الامـور بالعرض، وان لم یکن ایاها من حیث ذاته. فلذلك ینسب وجوده الی تلك الامـور بالعرض، فهی متحدة معه فی الوجود، بمعنی انها موجودة بوجوده بالعرض. و مصداق ذلك فی مثل الاعمی کونها منتزعة منه، وفی مثل الاسود، قیام السواد به، ولو لم یکن بینهما اتحاد فی الوجود بوجه ما، لم یصح الحکم بکون الاعمی فی الدار، ـ مثلا ـ اذا کان فیها زید، ولم یسر الحکم علی الاعمی، الی افراده.

و تفصیله: ان معنی الهو هو، مقـول بالتشکیك، کالـوحدة، کما سیصرح به المصنف، فکون زید هوالانسان، اولی من کونه اعمی، فان الاول

اتحاد بالذات، والثانی، بالعرض.

قال الشیخ فی‌الشفاء: «والواحد بالعرض، هو ان یقال فی شیء یقارن شیئاً آخر، انه هوالآخر، وانها[1] واحد. وذلك اما موضوع ومحمول عرضی، كمایقال: ان زیداً وابن عبدالله واحد. و ان زیداً والطبیب واحد. واما محمولان فی موضوع واحد، كقولنا: ان الطبیب هو وابن عبدالله واحد. ـ اذا عرض ان كان شیئی[2] واحد، طبیباًوابن عبدالله ـ اوموضوعان فی‌محمول واحد عرضی، كقولنا: الثلج والجص واحد. ای فی‌البیاض، اذا عرض ان حمل علیهما عرض واحد[3].» انتهی كلامه.

و نقول ایضاً: ان الحمل هوالاتحاد، وهو یقتضی اثنینیة ما، و وحدة ما، اذ لوكانت الوحدة الصرفة، لم یتحقق الحمل. اوالكثرة الصرفة، لم یصدق. وكما ان الوحدة على جهات شتی، كالنوعیة والجنسیة، فكذلك الحمل، حتی یجری فی جمیع اقسام الوحدة التی یتحقق فیهاالكثرة. الا ان اشهر افراده، هوالحكم بالاتحاد فی‌الوجود، فلذلك قدیخص البحث به، و یفسر الحمل بالاتحاد فی‌الوجود، فانه المتعارف المشهور. اذ لایقال فی‌المتعارف: زیدعمرو، من حیث اشتراكهما فی‌النوع.

ثم الاتحاد فی‌الوجود، اعم من ان یكون كلاهما موجودین بالحقیقة، كما فی حمل الذاتیات على الموجودات، او یكون الموجود، احدهما، والآخر موجوداً بالعرض، ـ بالمعنی الذی اشیر الیه ـ كما فی حمل الاعتباریات علیها. فلا حاجة فی‌تحقیق الحمل، الی ما قیل: ان‌الحمل فی‌الذاتیات، بمعنی الاتحاد فی‌الوجود، وفی غیره، بمعنی الاتصاف. كیف!؟ و معنی قولك: زید اعمی، هوهو، من غیر ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق. بل معنی مطلق الحمل، مطلق الاتحاد.

و اعم من ان یكون بالذات او بالعرض، فاذا قیل: ـ مثلا ـ ج،ب. فان اریدمطلق الاتحاد، صدق بای نحو من انحاء الوحدة یوجد بینهما، و ان اریدالمعنی الاخص مطلقاً، صدق بكونهما متحدین فی‌الوجود. ـ سواء

---

(۱) الظاهر ان الصحیح: و انهما واحد. (۲) الظاهر ان الصحیح: شخص واحد.
(۳) الشفاء ـ قسم الالهیات ـ الطبعة الحجریه ـ سنة ۱۳۰۳ صفحه: ۳۳۵.

اتحدافیه بالذات اوبالعرض ـ وان ارید به، الاتحاد بالذات، لم یصدق الا بان یکون احدهما ذاتیاً او ذاتاً للآخر، او بالنحو العرضی، لم یصدق الا بان یکون احدهما عرضیاً للآخر» هذا کلامه[1] بعین عبارته. وهو لاغبار علیه.

و لکن السید السند، اورد علیه: «بان اتحاد الوجود، بدون اتحاد الذات المعروضة له، غیر معقول. بناء علی ان الوجود، معنی عام یتکثر بتکثر الموضوعات، فوجود زید، یمتاز عن وجود عمرو، بالاضافة الیهما. لا ان وجود کل واحد منهما، متعین فی نفسه، مع قطع النظر عن الاضافة، حتی یصح ان یقال: هذا الوجود، لوجود واحد. و ذاک، لوجودات متعددة. و اذا کان تکثر الوجود، بتکثر موضوعه، لایکون وجود واحد لذاتین، بل یکون لکل ذات، وجود آخر. فاذا لم یکن الاعمی متحداً مع زید فی الذات ـ کما حسبه ـ لم یکن وجود زید، وجوده اصلا. وعلی تقدیر ان یکون وجود واحد لذاتین، فغایة مالزم من ذلک، صحة حمل وجود احدهما علی وجود الآخر، بان یقال: وجود هذا، وجود ذاک. او یقال: هذا، ذاک فی الوجود. فان مؤدی کلتا العبارتین، هوالحکم باتحاد وجودیهما، ولا یصح بذلک حمل ذات احدهما علی ذات الآخر، لانتفاء الاتحاد بینهما، ولا حمل مفهومه علی مفهوم الآخر، لانتفاء الاتحاد بینهما ایضاً، الا تری ان الانسان والفرس، لما کانا متحدین فی الجنس، صح حمل جنس احدهما علی الآخر، بان یقال: جنس الانسان، جنس الفرس ولایصح بذلک، حمل الانسان علی الفرس.» انتهی کلامه.

فاجاب عنه المحقق: «بان هذا الکلام، مبنی علی التباس اوتلبیس. اذ صریح العبارة، ان مبنی الحمل المتعارف، هوالاتحاد فی الوجود، اعم من ان یکون الاتحاد، اتحاداً بالذات او بالعرض. فلفظة «بالذات» فی مقابلة لفظة «بالعرض» وکلا المتقابلین، متعلق بالاتحاد فی الوجود. وهو قد جعل الاتحاد بالذات، معنی مغایراً للاتحاد فی الوجود، و حمل العبارة، علی انه قد یکون معنی الحمل، الاتحاد فی الوجود والذات، وقد یکون فی الوجود دون الذات، واورد علیه ما اورد. ثم اورد: بانه علی تقدیر ان

(١) ای المحقق الدوانی.

يكون وجودهما واحداً، انما يلزم صحة حمل وجود احدهما على الآخر، لاحمل ذات احدهما، لانتفآء الاتحاد بينهما. و حكم بان معنى قولهم: زيد و عمرو متحدان فى النوع، ان نوع زيد، نوع عمرو، لانهما متحدان فى امر هوالنوع.

و انت خبير بان وحدة نوع زيد و عمرو، و وحدة عارض القطن والثلج، من قبيل الوحدة العددية، وليسانوعين آخرين من الوحدة. اذ كما ان زيداً شخص واحد، فكذلك الانسان نوع واحد، والبياض عارض واحد، والحيوان جنس واحد، و ليست تلك الوحدات، اقساماً متغايرة من الوحدة. بل الاقسام المتغايرة، وحدة الاشخاص فى النوع، و وحدة المعروضات فى العارض، و وحدة العوارض فى المعروض. و منشاء وهمه: انه لم يميز بين الوحدة وجهة الوحدة. فان الوحدة النوعية، عارضة للاشخاص، والنوع جهة الوحدة. وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها.

ثم على ما توهمه، يكون معنى قولنا: كل متعجب ضاحك. ان ذات المتعجب، ذات الضاحك. فنقول: ان كان الحكم باتحاد الذات، من غير ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول، كان حملا للشيء على نفسه. فتنقلب مادة الامكان، الى الضرورة. وان كان مع ملاحظتهما، فهما متغايران. كما ان نفس المفهومين، متغايران. اذ كما ان مفهوم المتعجب، مغاير لمفهوم الضاحك، كذلك ذات المتعجب ـ من حيث انه متعجب ـ مغاير لذات الضاحك، ـ من حيث انه ضاحك ـ فلايصح الحمل بينهما. على ما توهمه.» انتهى كلامه. ومما نقلنا، ظهر عند الالمعى المتفطن، ان الحق فى هذا الباب، مع هذا المحقق الجليل.

كشف و انارة

و نحن بفضل الله و تأييده، و قفنا على مواضع غلطات السيد و اختلاطاته، اكثر مما ذكره المحقق. فاستمع لما نتلو عليك واعلم ان فى لساننا و محاوراتنا:

قد يطلق الذات ويراد منها، تمام ماهية الشيء، مثل الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

وقد يطلق و يراد منها: المعنى القائم بنفسه، فلايطلق بهذا المعنى، على الاعراض والصور الحالة فی المواد والمعانی الناعتية .

وقد يطلق و يراد منها: معنى ثالث، و هو الهوية الشخصية، سواء فرضت تلك الهوية، واجبه بنفسها و لنفسها، اوممكنة فی ذاتها، من الجواهر او الاعراض.

وقد يطلق و يراد منها: معنى رابع، و هو الذی يمكن ان يخبر عنه بالاستقلال، والصفة، هی التی ليست كذلك. و هذا المعنى، هوالمصطلح عند طائفة من المتكلمين الذين يقولون بالواسطة بين الموجود والمعدوم، ويسمونها «بالحال» و يقسمون الذات، الى الموجود والمعدوم. ثم «الصفة»، الى صفة للموجود، وصفة للمعدوم. و يجعلون الصفة التی للموجود، واسطة بين الموجود والمعدوم، واكثرهؤلاء، قائلون بكون صفة المعدوم، معدومة. و يفهم من بيانات بعض منهم، ان صفة المعدوم، كصفة الموجود، واسطة. وهذا، رأی نحيف. ومذهب فاسد.

وقد يطلق و يفهم منها: معنى خامس، وهو مايدخل عليه كلمة «حيث» و يقال: من حيث الذات. او كلمة «الجهة» و يقال: من جهة الذات، او «حرف الباء» و يقال: بالذات. و يقابله: لامن حيث الذات، و لا من جهة الذات، و بالعرض، والمقصود منه: حاق الشیئی مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه. فالاشياء التی يثبت للشیء، اذا نظر الی مرتبته و حاق حقيقته، نظراً اولياً، يقال لها، انها ثابتة له بالذات، ای نظراً الی حد نفسه و حاق حقيقته فی وجوده او ماهيته، ـ كالذاتيات على مصطلح «ايساغوجی» ـ والاشياء التی يثبت له لابمجرد النظر الی مرتبة نفسه و حد حقيقته، بل مع ملاحظة مرتبة ثانية متأخرة عن مرتبة نفسه، كملاحظة قيام صفة انضمامية به، مثل ملاحظة قيام السواد بالجسم عندالحكم بكونه اسود، او قياسه الی شیء آخر فی الخارج، مثل قياس السمآء الی الارض عندالحكم بكونها فوقاً او نسبته الی شیء آخر فی تعمل العقل و ظرف التحليل، كنسبة الماهية الی الوجود والعدم عند الحكم بكونها ممكنة، و خلاصة القول: ان المحمول الذی يثبت للموضوع مع ملاحظة امروراء حد نفس هذا

الموضوع، فذلك المحمول، هوالذى يقال له «بالعرض» والمحمول الذى يقابل ذلك، يقال له «بالذات».

ثم «الذاتى» ايضاً قد يطلق ويفهم منه ما يكون الشىء بحسب ذاته كافياً فى تحققه ـ سواء كانت له حقيقة ام لم تكن ـ كالوجوب الذاتى الذى يكفى فيه، وجوده تعالى، وله حقيقة فى الخارج. وتلك الحقيقة، هى الوجود الذى هو واجب بنفسه، وكالامكان الذاتى الثابت للمهيات الممكنة والاعيان الثابتة، بضرب من تحليل العقل و عمله الاشياء الى ماهية و وجود، فان العقل اذا اثبت الامكان للمهيات، جردها اولا عن كافة الوجودات، حتى عن الوجود الذى لها فى العقل، ولاحظها عارية عنه، ـ وان كانت تعريتها عنه بعينها تخليطها به ـ ثم نسبها الى الوجود و قايسها الى العدم، و عند ذلك، يحكم بانها موصوفة بالخلو عن الوجود والعدم وبلا اقتضائهما ولاضرورتهما بالنظر الى ذاتها، فالماهية بتلك المثابة، امر تقديرى، كتقدير شريك البارى، فكما انه ليس لشريك البارى تجوهر اصلا ـ لاعقلا ولا خارجاً ـ اذ ما حصل فى العقل منه، ليس الاعنوان شريك البارى، وهو شىء وممكن ولا يوصف بالامتناع فكذلك تلك المهية الممكنة، و من اجل ذلك قديقال: ان قضية «المهية ممكنة» قضية حملية غيربتية.

وقد يطلق و يفهم منه معنى آخر، وهوالذى يكون مقتضى ذات الشىء، مثل: ان الحرارة ذاتية للنار، و البرودة للماء، و الزوجية للاربعة، والفردية للخمسة.

وقد يطلق و يفهم منه معنى ثالث، وهو الذى لا يكون خارجاً عن حقيقة الشىء، وهو بهذا المعنى، يطلق على الطبيعة النوعية، و على الجنس والفصل ايضاً بل على الوجود، كما يقولون: ان الوجود الخاص، ذاتى للواجب الوجود بالذات وللذات ـ تعالى و تقدس ـ.

وقد يطلق و يفهم منه معنى رابع، وهوالذى لايكون خارجاً عن المهية النوعية، وهوبهذا المعنى، لايمكن ان يطلق على الوجود، اذالوجود، ليس بمهية، و يطلق على النوع، وكذا على الجنس والفصل.

وقد يطلق و يفهم منه معنى خامس، وهو الذى يكون داخلا فى مهية

الشیء اعنی الجزء المحمول، وهوبهذا المعنی، منحصر فی الجنس والفصل، و هذا، هوالمعروف فی فن «ایساغوجی»، من فنون القسطاس.

وقد یطلق و یفهم منه معنی سادس، وهوالذی یستعمل فی «صناعة البرهان» من القسطاس، و هو فی هذا الموضع، اعم من المذکور فی «ایساغوجی» لانه ینحصر اطلاقه فیه، علی اجزاء الحد التی هی من مقومات المحدود، وهی الجنس والفصل ـ قریبین او بعیدین ـ و فی هذا الموضع، یسمی الاعراض الذاتیه ایضاً، ذاتیة، و هی محمولات یکون لحوقها للموضوعات بحسب ذوات تلك الموضوعات من جهة خصوص اقتضائها فقط، ان کان لحوقها لها، لامن جهة تعلقها بالمواد، کالموضوع للعلم الالهی، او من جهة خصوص استعدادها ایضاً، ان کان لحوقها لها، من اجل تعلقها بالمواد، کالموضوع للعلم الطبیعی، و بعض موضوعات العلوم الریاضیة. فالذاتی بذلك المعنی، هو المحمول الذی یلحق الموضوع، لابسبب امر اعم منه او اخص، کالحرکة الارادیة للحیوان. ولامثال تلك المحمولات، قد لایکون مقابل، کتساوی الزوایا لقائمتین فی المثلث، و قبول التجزیة الغیر المتناهیة فی المقدار، وقد یکون کالزوجیة و الفردیة فی العدد، والاستقامة و الانحناء فی الخط، وعند ذلك، قدیکون متوسط کالزیادة والتمام والنقصان فی العدد، والنقصان و المساوات و الزیادة، فی الکم، و ان کان هذا، تثلیث ینبعث عن التقابل، و کذلك تلك المحمولات، قدیکون من اللوازم، کالضحك بالقوه للانسان، وقد لایکون، کالضحك بالفعل له، وجملة القول: ان اللواحق التی یکون لحوقها للمعنی، بحسب جوهره و طبیعة ذاته و وجوده ولایمکن ان یوجد فی غیره، یسمی بالاعراض الذاتیة فی صناعة البرهان، ولیس یمکن حد شیء من تلك الاعراض، الا بایراد موضوعه فی حده، مثل ایراد الانف فی حد الفطوسة و کالاستقامة، فانه لایمکن التعبیر عنها، الا ان یؤخذ الخط فی التعبیر.

وقد یطلق و یفهم منه معنی سابع، و هذا، فی تلك الصناعة ایضاً، و هو، معنی جامع لذینك المعنین.

قال بهمنیار فی صناعة البرهان من کتاب «التحصیل»: «المقدمات

البرهانية، تجب ان تكون ذاتية، و نعنى بالذاتى شيئين:

احدهما ان يكون المحمول، مأخوذاً فى حد الموضوع.

و ثانيهما ان يكون الموضوع مأخوذاً فى حد المحمول[١].»

وقد يطلق و يفهم منه معنى ثامن، و هذا، من اجل انهم لما جعلوا تباين العلوم و تمايزها، بتباين موضوعاتها و تمايزها، والاعراض الذاتية لموضوعات العلوم، يلحق انواع تلك الموضوعات ايضاً، بل قد يلحق اعراض ذاتية، اعراضاً ذاتية و قد يلحق انواعها، مثال الاول: تساوى الزوايا لقائمتين فى المثلث المتساوى الساقين فى الهندسة، والزوج المحمول على الثمانية التى هى نوع من العدد فى الحساب

و مثال الثانى: حمل الناقص على الفرد،

و مثال الثالث: حمله على زوج الزوج، فان الفردية، عرض ذاتى للعدد الذى هو موضوع علم الحساب، والناقصية عرض آخر، والزوجية ايضاً، من الاعراض له وزوج الزوج، نوع منها، وقد حمل عليه عرض ذاتى آخر، و هو الناقصية، ففى الصورة الاولى، يكون موضوع القضية، نوع[٢] من العدد. وفى الثانية، عرض[٣] ذاتى له. و افى الثالثة، نوع[٤] من عرضى ذاتى له، و تلك المحمولات باسرها فى تلك القضايا، مشتملة على «العدد» الذى هو موضوع الصناعة، ولايكون هو موضوعاً فى شىء منها بل هو فى القضية الاولى، جنس الموضوع. وفى الثانية، معروضه. وفى الثالثة، معروض جنسه. و جملة تلك المحمولات، سميت بالاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلوم. و ان كان العرض الذاتى الحقيقى، لايكون الا ما يكون عروضه لنفس موضوع الصناعة، و اما ما يعرض لنوع منه، اولعرض اخص منه، اولنوع من العرض له، فيكون عروضه بسبب امر اعم، فلايكون عرضاً ذاتياً ـ بالحقيقة ـ لموضوع القضية، بل لذلك الاعم. ولما كانوا يسمون تلك كلها بالاعراض الذاتيه، سموا مايعرض موضوع الصناعة، «بالاولى» و الاولى فى صناعة البرهان، يقال للحمل الذى لايكون لحوق المحمول بالموضوع فيه، بواسطة امر اعم من الموضوع.

(١) التحصيل ـ صفحة: ٢٠٩ مع اختلاف يسير. (٢) كذا فى الاصل، و الصحيح: نوعاً.
(٣) كذا فى الاصل، و الصحيح: عرضاً ذاتياً. (٤) كذا فى الاصل، و الصحيح: نوعاً.

واعتبروا معنی آخر للذاتی، اعم مما ذکر، وهو محمول یؤخذ فی حد الموضوع اوالموضوع او جنسه او معروضه اومعروض جنسه یؤخذ فی حده، و ذلك المعنی ایضاً، مما اعتبر فی صناعة البرهان.

ولکن هنا،دقیقة وهی: انذلك الحکم، لیس علی الاطلاق والعموم، فانه اذا کان جنس موضوع القضیة، یؤخذ فی حد المحمول، و کان ذلك الجنس خارجاً عن موضوع الصناعة، مثل «الکم» الذی هو جنس العدد الموضوع لعلم الحساب، لم یکن الاعراض الذاتیة له، من الاعراض الذاتیة للعدد، وان صدق علیها عند حملها علی العدد، انها محمولات یؤخذ جنس الموضوع فی حدودها ـ وهوالکم ـ ولکن لایعتد بذلك، اذمن لحوق تلك الاعراض بالعدد، لیس انتفاع فی العلم الذی یکون العدد موضوعه، بل یجب عند ذلك، تخصیص تلك الاعراض والمحمولات، بحیث یختص بحصة نوع هو موضوع الصناعة،فاذاً: المساواة والمناسبة، من الاعراض للکم،فاذا حمل فی الحساب ـ بالمعنی الذی هو من عوارض الکم ـ لاینتفع فیه، بل یجب ان یراد من المساوات، المساوات العددیة،و یخصص فی اللفظ، مثل ان یقال: هذا العدد مساو لذالك العدد. لا ان یقال: هذا العدد مساو ـ علی الاطلاق ـ او مساو لذاك المقدار. و کذلك القول فی المناسبة، اذالمناسبة فی العدد، غیر المناسبة فی المقدار. ولو اردنا ادخال تلك الدقیقة فی حد الذاتی، لقلنا: ان الذاتی، هوالذی یدخل فی حد الموضوع، اوالموضوع، او مقوماته ـ بالمعنی الاعم من المقوم المذکور فی ایساغوجی ـ یؤخذ فی حده، بشرط ان لایکون ذلك المقوم، خارجاً عن موضوع الصناعة.

و من تضاعیف ماییناه، یستبین ان: «ذاتی» الموضوع المطلق ـ ای المأخوذ بلامقارنة اعتبار او التقیید بوصف یغایر ذاتیه مع تلك المقارنة او ذلك التقیید،مثاله:القطب والمحور للکرة فانهما لیسا بذاتیین لها اذا اعتبرت مطلقا، بل انما هما، ذاتیان لها اذا اعتبرت متحرکة. و تحقیق تلك الدقیقة، من المهمات فی تعیین موضوعات العلوم و تمیز بعضها عن بعض.

و قد یطلق و یفهم منه معنی تاسع، و هذا، من اجل انهم لما ارادوا بیان حال الاجناس والفصول، وان بعض الاجناس اعم من بعض، وبعضها اخص من

بعض، وان فی الجنس، جنساً لااعم منه، و جنساً لااخص منه، و ان فيه قريباً و بعيداً، و ان الفصول، بعضها قريب و بعضها بعيد، و ان فی الفصل، مقسماً و مقوماً و هكذا ... من المقاصد المذكورة فی فن ايساغوجی المتعلقة باحوال الكليات، و لزمهم من اجل هذه، تمييز الذاتيات عن العرضيات الخاصة او العامة، و بيان الفرقة بينهما، وليس يمكن هذا، الالمن لـه خوض كامل فی العلوم الالهية، وغوص بالغ فی المقاصد العقلية والمعالم الربانية، من الفلسفة التی هی العلم بحقايق الاشيآء علی ماهی عليها فی نفس الامر وحاق الواقع وليس هذا الشأن، للمبتديئن والمتعلمين لصناعة القسطاس ـ ولاسيما الشارع فی كتاب ايساغوجی ـ. جعلوا الاعراض المنتزعه عن الحقايق العينية والهويات الشخصية اولا وبالذات، ذاتيات، والاعراض المنتزعة عنها ثانياً و بالعرض، عرضيات، فجعلوا من تلك الذاتيات، ماهو اعم اجناساً و ما هو اخص فصولا، و كذلك العرضيات التی هی اعم، اعراضاً عامة، و التی هی اخص، اعراضاً خاصة، فوضعوا لذلك امثلة، ليجرون[1] تلك الاحكام والمقاصد عليها، تسهيلا للمتعلمين. ولما وقع لهم شك فی انتزاع الحساس و المتحرك بالارادة عن الحيوان، فی ان ايهما اول ماينتزع منه، ذكروا كليهما فی حده و قالوا: ان الحيوان، هو الجوهر القابل للابعاد، النامی، الحساس، المتحرك بالارادة، فليس هذا، من اجل انهم كانوا يجوزون ان يكون لحقيقة واحدة، فصلان فی مرتبة واحدة، ـ كما هو المعتقد لكثير من الافاضل الذين عاصرناهم ـ كيف وهم قد ابطلوا ذلك فی مسفوراتهم ببيان و برهان!؟

فاذن: الفرق بين ذلك المعنی والمعنی الذی ذكروا اولا من تلك المعانی، ان ذلك، هو الذی ينتزع من هوية الشیء، من دون توسط امر آخر ينتزع اولا من تلك الهوية و يحمل عليه، و لايشترط فيه عدم توسيط حيثية تقييدية فی انتزاعه، مثل ان الناطق ينتزع من الهوية الانسانية، بعد ملاحظة قيام النطق بها. واما المعنی الاول، فيشترط فيه ان يكون محمولا لا بضميمة ينضم الی ماينتزع هو منه، بل يجب ان يكون ذات الموضوع فی حد نفسها من دون

(۱) كذا فی الاصل، و الصحيح: ليجروا.

اعتبار انضمام امر اليها، من الاشياء الخارجة عنها، و ان كان هذا الامـــر ، من الاعتباريات والتعمليات، مصداقاً له ومحكوماً عليه به ومحكياً به عنه، سواء كان ذلك الموضوع، هوية شخصية لشيء، او وجوداً من حيث هـو وجـوده وجوداً صرفا او وجوداً محدوداً ذهنياً اوخارجياً او مفهوماً من المفاهيم و ماهية من الماهيات.

مثال الاول: صدق الذاتيات بالمعنى الثالث، كجنس الشيء وفصله و نوعه، على هويته الشخصيه.

و مثال الثانى : انتزاع عوارض الحقايق الوجودية السارية فى كلية الوجودات، مثل العلم والقدرة، عن الوجود بما هو وجود.

و مثال الثالث : حمل الوجوب الذاتى، على الوجود البحت الـذى لاتم منه.

و مثال الرابع : انتزاع عوارض الحقايق الوجودية الغير السارية فى كافة الوجودات، ـ مثل المعلولية ـ عن الوجودات التى هى فاقرات الذوات الى جاعلها القيوم الخالق لكل وجود .

مثال الخامس : المعلومية الصادقة على صور الاشياء الحاصلة فى قوانا و مداركنا، فانها صادقة عليها بالعرض، و على وجوداتها ـ من حيث أنهـا وجوداتها ـ بالذات، من دون واسطة فى العروض اوفى الثبوت، و تـلك الوجودات ـ من الحيثية المذكوره ـ وجودات ذهنية، و ان كانت من جهة اخرى، وجودات خارجية.

ومثال السادس : صدق الخارجية على الافراد النفس الامرية للوجود، المترتبة عليها خواص الاشياء و آثارها المطلوبة لاعيانها الثابتة، كوجـود الانسان و وجود الفرس الموجودين فى الخارج، فان كل شيء بمهيته، تطلب آثارا ولوازم يترتب على وجوده الخاص به.

و مثال السابع : صدق الامكان على المهيات الممكنة، و صدق الجنس على الفصول الطبيعية.

فاذن : صدق العرضى على تلك الاشياء، لايمكن ان يكون بالمعنـى المقابل للذاتى بالمعنى الاول، فان الضرورة فى جميعها، ضرورة ذاتية مطلقة،

ليس تحتاج ذوات الموضوعات فيها، فى صدق العنوانات التى ذكرناها عليها، الى اعتبار حيثية زائدة على تلك الذوات، او انضمام ضميمة خارجة عنها، اليها، فليكن امثال تلك المحمولات، عرضيات بمعنى آخر، و هو الذى يقابل المعنى الثالث للذاتى، و هو مايكون خارجاً عن تمام حقيقة الشىء ـ وان كان خروجه بعمل من العقل وتعرية من الذهن ـ و كان متحداً مع ذات الموضوع بحسب المصداق والظرف الخارج عن ظرف الحكم وانعقاد القضية، مثال ذلك: مفهوم الوجود، بل كافة العوارض للحقايق الوجودية، مثل الوحدة والتشخص والعلم والقدرة بالنسبة الى تلك الحقايق، و كذلك طبيعة الجنس، بالقياس الى طبيعة الفصل، بل مفهوم القدرة، مقيساً الى مفهوم العلم، والشيئية، بالنظر الى الاشياء الواقعية.

حكمة مشرقية

و من تضاعيف ما حققناه من الاصول والحكم الماضية، استبان ان انفس المعانى والماهيات، لايحمل بعضها على بعض من دون واسطة يوجب الاتحاد بينها، فانها من جهة انفسها متباينة بينونة عزلة، فكل مفهوم من حيث هو، معزول عن مفهوم، لايكون بينهما جهة اتحاد مفهومى، حتى يصح بها حمل احدهما على الاخر، حملا اولياً اوحملا للشىء على نفسه، فليكن حمل واحد منهما على الاخر، حملا عرضياً صناعياً ـ و مفاده الاتحاد فى نحو من انحاء الوجود، كما علمت هذا، فى ابتداء هذا المختصر ـ.

فلو لم يكن للوجود افراد واقعية يصدق عليها الموجودية، صدقاً بالذات، بحيث يكون انفس ذواتها بعينها موجوديتها و تقررها، ويكون تقرر المهيات والاعيان الثابتة التى ماشمت فى حدود ذواتها رايحة الموجودية والتقرر، باتحادها معها بحسب ظرف الواقع و نفس الامر، نحواً من الاتحاد، و كان افراده منحصرة فى الافراد التى تحصلها وتقررها، بمجرد عمل العقل واعتباره واضافته اياه الى المهيات المختلفة الذوات يتكثر بحسب تكثرها،

لم يكن يجوز حمل مفهوم على مفهوم اصلا، اذ مفهوم الوجود ايضاً، من المفاهيم، فحاله، حالها فى التباين والعزلة. فاذن: يجب وان يكون للوجود،

افراد واقعية تكون بحسب سنخها وجوهرها، مغايرة لنسخ المهيات والمفاهيم. فمع قطع النظر عن تلك الافراد النفس الامرية للوجود، لايمكن ان يحمل مفهوم على مفهوم، اويكون مفهوم مصداقاً لمفهوم آخر، اومحكياً عنه به، او منتزعاً عنه، اذ كل معنى ـ كما دريت ـ يكون نفسه بالحمل الاولى ويغاير معنى آخر بهذا الحمل ايضاً، فمعنى الانسان، نفسه، و غير معنى الناطق ومعنى الحيوان، بالضرورة الاولية. فقد استبان ان ماذكره السيد المدقق ـ من ان تكثر الوجود انما هو بتكثر الموضوعات ـ كلام خال عن التحصيل، مخالف لما ادى اليه البرهان القويم البنيان. فاذا تحقق ان تحقق الصدق بين المعانى، انما هو منحصر فى الحمل الشايع الذى مفاده الاتحاد فى الوجود، استبان [ان] الذاتية والعرضية، انماهما باعتبار هذا الحمل، فكل معنيين يصدقان على مصداق واحد، يجب و ان يكون وجود هذا المصداق، وجوداً بالذات لذينك المعنيين، ان كان حملهما عليه حملا بالعرض لذات ـ اى حمل الذاتى على ذى الذاتى ـ اووجوداً بالعرض لهما، ان كان حملهما عليه حملا بالعرض ـ اى حمل العرضى على معروضه ـ اياك وان تحمل الذات على ماحمل عليه السيد، لئلا يشتبه الامر عليك، مثل ما اشتبه عليه، و عليك ان تفهم معنى الذاتى فى مقامنا هذا، لكى لايختلط الامر كل الاختلاط، فقد ظهر و تبين ان وجوداً واحداً يمكن ان يكون وجوداً لذاتين، ويصح حمل مفهوم على مفهوم آخر، باعتبار اتحادهما فى الوجود، وليس هذا الحمل، حملا اولياً او حمل الشىء على نفسه ـ كما حسبه السيد ـ فبطل ماذكره بقوله: «فاذا لم يكن الاعمى...» الى آخر كلامه.

كلمة عقلية لا زالة شبهة و همية

قد حققنا فى اصول الحكم، قاعدة الهية، لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة الى ابن كمونة، الصادرة عن شيخه واستاده شيخ الاشراقيين، يدفع بتلك القاعده بعض شبهة هذا السيد الجليل ايضاً، وهى:

ان الحقيقتين المتباينتين اوالهويتين والانيتين المختلفتين من حيث انهما متبانيتان و مختلفتان، لايمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد، و

محكياً عنهما لحكايةواحدة، سواءتحققت بينهما جهة اتحاد واشتراك ايضاً، امالم يتحقق، والا، لزم انيكون جهةالاختلاف بينهما، بعينها جهةالاتحاد فيهما، فيكونان مختلفتين، من حيث انهما متحدتان، وبطلان اللازم، بديهى، و استحالته، فطرى فاذن: لو صدق على هويتين او حقيقتين، عنوان واحد، لوجب ان يكون بينهما، جهة اتحاد و اشتراك ذاتى، او عرضى ينتهي الى اشتراك و اتحاد ذاتى، اذالاشتراك فى عرضى، يجب وان ينتهى الىالاشتراك فىذاتى، بمثل البيان المذكور. الاترى ان الثلج والعاج، يشتركان فى ان يصدق عليهما الابيضية، وذلك انما هو من اجل اشتراكهمافى كونهما متصفين بالبياض، و اشتراكهما فى البياض ايضاً، انما هو من اجل اشتراكهما فى القابلية الخاصة الراجعة الى الهيولى الخاصة او الجسمية الخاصة، و هاتان مقومتان لحقيقتهما. و قس على ذلك، كون الانسان و الفرس، مصداقاً لمفهوم الماشى والمتحرك بالارادة، فان ذلك، انما يكون من اجل الاشتراك فىالطبيعة الحيوانية، و كذلك كون زيد و عمر و مصداقاً لعنوان المتعجب و الضاحك، انما هو من اجل الاشتراك فى الطبيعةالانسانية. واشتراك الانسان و الفرس فى الحيوانية، كاشتراك زيد و عمرو فى الانسانية، اشتراك ذاتى و اتحاد طبيعى.

دقيقة الهية

و هيهنا دقيقة يجب التنبيه عليه و هو: انالاشتراك فىالعرضيات، كماانهيجب وان ينتهى الىالاشتراك فىالذاتيات، كذلكالاشتراك فىالذاتيات ايضاً، يجب و انينتهى الىالاشتراك فىالوجود، اذ لولم يكنالافرادالمندرجة تحت نوع، مشتركات فىالوجود الانسانى، لماصح حملالانسانية عليها، والا، لزمالمحذور الذى ذكرناه، فان وجودات تلكالافراد عند ذلك، متباينات بتمام حقايقها، و مثل ذلك الكلام، يجرى فىالانواع المندرجة تحت جنس، فيجب انيكون تلكالانواع، مشتركة فىوجود ذلكالجنس وفىالاجناس المندرجة تحت عرضى ـ كالجوهر و سايرالمقولات المندرجة تحت معنى الممكن ـ فيجب اشتراك الجيع فى الوجود الامكانى، لئلا يلزم المحذور

المذکور، و هذا، انما هو مبنی علی المذهب الحق المنصور فی باب الوجود، و هو کونه ذاافراد واقعیة، الذی هو المراد من اصالته فی التصور، و اما علی المذهب الباطل السخیف الذی ذهبت الیه طائفة جمهوریة من المتکلمین و الاقوام المعروفین بالاشراقیین، و هو کونه ذا افراد اعتباریة تحصل بمجرد اعتبار العقل و اضافته مفهوم الوجود المطلق الی الماهیات المختلفة، فیحصل بتلك الاضافة و ذلك الاعتبار، حصص اعتباریة عقلیة، هی المسماة بافراد الوجود، فالاشتراك فی العرضیات، ینتهی الی الاشتراك فی الذاتیات فقط.

تفریع الهامی

ومن هنا یمکن ان یتفطن و یلتفت العاقل اللبیب، الی اصالة الوجود فی التقرر و الجعل، فانه یجب بعین البرهان المذکور، ان ینتهی اشتراك الفصول المختلفة فی جنس واحد، الذی هو عرضی بالنسبة الیها ـ کما قرر فی مقامه، من ان کل جنس بالقیاس الی فصله المحصل له، من العرضیات العامة ـ الی اشتراك ذاتی، و الفصول بما هی فصول، بسائط و لا سیما الفصل الاخیر، و کذلك الکلام، فی الاجناس العالیة فان اشتراکها فی معنی المعلولیه و الممکنیة اللتین هما من الاعراض العامة لها، یجب و ان ینتهی الی اشتراك ذاتی، و الاجناس العالیة بسائط لا ترکیب فیها من ذاتی اعم و ذاتی اخص، فاذن: لابد و ان یکون ورآء سنخ المهیات ـ التی هی من حیث هی، لیست الاهی، لا موجودة و لا معدومة، لا مجعولة و لا لا مجعولة، لا عامة و لا خاصة لا متباینة و لا متناسبة ـ سنخ آخر یکون هو مناطاً لاشتراك الفصول المختلفة فی جنس، و اتحاد الاجناس العالیة فی عرض عام. فاذن: وجودات الفصول المندرجة تحت جنس الجوهر، لایمکن ان تکون متباینة من جمیع الوجوه، بل یجب و ان یکون بینها مناسبة و اتحاد، و الا، لکان موجودیة ذلك الجنس بوجودات تلك الفصول لا بوجودات فصول الاعراض، ترجح[1] من دون مرجح.

---

(۱) کذا فی الاصل، و الصحیح: ترجحاً.

تفريع اخر الهامى

ومن هذا، يظهر ويتبين تحقق التشكيك الخاصى فى الوجود، اذقد استبان ان اشتراك الاشيآء فى المهيات والمعانى الذاتية او العرضية، انما هو من جهة الاشتراك فى نحو من الوجود و سنخ من التصور، و افتراقها فيها، باعتبار الاختلاف فى الوجودات و افتراقها فيها. فاذن : افتراق الاشخاص فى العوارض الشخصيه، و الانواع فى الفصول، و الاجناس فى العوارض الخاصة، يرجع الى الافتراق فى وجوداتها بحسب ذواتها. و اشتراك تلك الاشخاص فى نوع، و تلك الانواع فى جنس، و تلك الاجناس فى عرض عام، يرجع الى الاشتراك فى سنخ من الوجود، اذقد ظهر و تبين انه لايجوز حمل معنى واحد على موضوعين، الا اذا كان بينهما نحو اشتراك و اتحاد فى نحو من الوجود، ليصح بهذا الاشتراك، حمل ذلك المعنى عليهما، فاذا لم يكن بينهما من جهة وجوديها، جهة اتحاد، بل يكون وجوداهما متباينين من جميع الجهات، لزم ان يكون معنى واحد موجوداً بوجودين متباينين، ويكون وجودان متباينان وجوداً لمعنى واحد، و تجويز هذا، يلازم تجويز كون كل وجود، وجوداً لكل معنى من المعانى، اذغاية مايلزم من هذا، كون الوجودات متباينة الذوات. فاذن: يصح ان يكون وجودات متعددة، وجوداً لمعنى واحد، لامن حيث انها متعددة، بل من حيث انها متحدة فى جهة مشتركة، و كذلك يصح صدق المعانى المتعددة، على وجود واحد صدقاً عرضياً ـ الذى مفاده الاتحاد فى الوجود ـ فصدق الحيوان على الانسان والفرس، يوجب اتحاد وجودهما من وجه، وصدق الناطق على الانسان لاعلى الفرس، و صدق الصهال على الفرس لاعلى الانسان، يوجب افتراق وجودهما من وجه، فوجود الانسان كوجود الفرس، فيه جهتان: جهة اتحاد وجودى، و جهة افتراق وجودى، و هاتان الجهتان، لايمكن ان يكونا متمايزتين، والا لم يصح صدق معنى الحيوان و معنى الناطق على الانسان، صدقاً عرضياً ، وكذا صدق الحيوان والصهال، على الفرس بذلك الحمل، اذقد علمت مراراً، ان مفاده الاتحاد فى الوجود، فاذن: افتراق الوجودات، لايتمايز عن اتحادها،

فکل وجود یفترق عن وجود آخر بنفس ذاته، و یتحد معه بعین حقیقته، فما به الاشتراک فی الوجود، بعینه ما به الاختلاف فیه، فیکون بین الوجودات، مناسبة ذاتیه مع وجود مباینة ذاتیة، و هذا، هو المراد من التشکیک الخاصی، الذی لایقول به، الا الرجل الخاصی.

تحقیق و تنبیه

فقد بزغ الحق من سطوع نور البرهان من افق البیان، ان[1] الاشتراک والاتحاد فی المعانی الذاتیة او العرضیة، انما هو من جهة اشتراک و اتحاد بوجه من الوجوه، و یرجع هذا الوجه، الی نحو من الوجود، لکن هنا، دقیقة و لطیفة یجب ان نحققه و ننبه علیه، و هو: ان المعنی المنتزع المحمول علی اشیاء کثیرة، لو کان معنی سلبیاً و مفهوماً عدمیاً، لکانت جهة الاشتراک التی بین تلک الاشیآء، والتی هی مناط صحة حمل ذلک المفهوم علیها، قصوراً فطریاً و نقصاناً ذاتیاً کائناً فی تلک الاشیآء، اذ الوجود ـ بما هو وجود ـ لایمکن ان یصیر مصداقاً للسلوب و الاعدام، و الا، لانقلب الوجود الی العدم، او یتحد الشیء مع نقیضه، اتحاداً ذاتیاً فیکون ذلک المعنی السلبی، معنی ثبوتیاً او ثبوتیاً و سلبیاً. و ذلک الوجود، عدماً او عدماً و وجوداً، ولو کان معنی ثبوتیاً و مفهوماً وجودیاً، لکانت تلک الجهة المشترکة، امراً وجودیاً او حقیقة وجودیة من الحقایق الوجودیة، اذ المعانی الوجودیة ـ بما هی معان وجودیة ـ لایمکن ان ینتزع من الجهات العدمیة، والا، لزم کون تلک المعانی، معانی سلبیة او وجودیة و سلبیة، و تلک الجهات العدمیة، جهات وجودیه، او عدمیة و وجودیه معاً.

لطیفة انیة و دقیقة فلسفیة

و هیهنا دقیقة اخری لطیفة، یجب ان یذکر، و هی: انه قد حصل مما ذکر، ان العوارض للحقایق الوجودیة، بما هی حقایق وجودیه، ینتزع من تلک الحقایق، من دون توسط امر آخر، فقیاس مفهوم الوجود والتشخص

(١) کذا فی الاصل، و الصحیح، اضافة کلمة: «وهو» و امثال ذلک، لتصحیح العبارة، فالعبارة الصحیحة: وهو ان الاشتراک... و نحو ذلک.

والوحدة، الى الحقايق الوجودية، قياس الانسانية الى افرادالانسان. و قد حقق ايضاً بماسلف من البيان، ان الاشتراك فى العرضيات، يجب ان ينتهى الى الاشتراك فى الذاتيات، وكذاالاشتراك فيها، الى الاشتراك فى نحومن الوجود، فما الفرق بين تلك العوارض والماهيات المنتزعة من انحاء الوجودات؟

فنقول: الفرق، ان انتزاع تلك العوارض، انما هومن الوجود بما هو وجود، من دون اعتبار محدوديته بحد من الحدود، وليس الامر فى انتزاع المهيات الممكنة، بتلك المثابة، بل يعتبر فيه، محدودية الوجود بحد معين و مرتبة مخصوصة، لانه قداعتبر فى تلك المهيات، حدود بحسب المفهوم، وهذا، يوجب كون الوجودات التى تلك المهيات، حكايات عنها، محدودة بحدود وجودية.

بيان هذا: ان كل ماهية لها تحصل وجودى، يجب ان يعتبر فيها، مفهوماً سلبياً بملاحظة حدها، فاذاقيل: الانسان هوالحيوان الناطق، وجب ان يقصد بذلك، انه بحقيقته المحصلة، ليس الاذلك، فلو وجد فى الخارج حقيقة، يكون هذه الحقيقة مشتملة على هذين المعنيين، و معانى اخرى وجودية، فلايصدق عليه الانسان، فانه قد اعتبر له حدتام هوالحيوان الناطق، فيجب ان يكون سلب غير هذين المعنيين من المعانى الاخر، عن ذاته و مهيته، معتبراً، والا، فلم يكن مافرض حداً تاماًله، بحدتام. فاذن: تلك الحقيقة المتحصلة التى تشتمل على معنى آخر او معانى اخر، مع اشتماله على ذينك المعنيين، لايصدق عليها الانسان الذى اعتبر فى حده، ان يكون حيواناً ناطقاً فقط، و من اجل ذلك، ترى طائفة من اولياء الحكمة المتعاليه، يقسمون الوجود، الى وجودمطلق، و وجود محدود، ويريدون من الاول، الوجود الذى لايتعلق بمهية ولايتحدد بحد، و لايتقيد بقيد عدمى، والثانى، بخلاف ذلك، كوجود الانسان و وجود الفلك، و السر فى ذلك: ان المهية، تابعة للوجود، منتزعة عنه، فالوجود، اذا كان ناقصاً فاقداً لكمال وجودى، فكان محدوداً بحد خاص ومرتبة معينة من الفعلية، فينتزع منه من لمعانى الوجودية، حسب ذلك الكمال الوجودى الذى له، و من اجل ذلك، ترى انه كلما كانت جهة الفقدان والمحدودية، ضعيفة، و جهة الوجدان و الوجود و الشدة و الاطلاق، قوية، تكون العنوانات

و الحکایات، اکثر، و کلما کان الامر بعکس ذلك، یکون العنوانات، اقل. فاعتبر الانسان والهیولی الاولی، فان الاول لما کان له وجود جامع لکمالات وجودیة بنحو البساطة، ینتزع منه، معانی کثیرة و یحکی عنه بحکایات شتی، مثل الجوهر والممتد فی الجهات والنامی والحساس والناطق، والثانیة، لما کانت درجتها فی الوجود انقص، و مرتبتها ادنی، انحصرت العنوانات فیها علی عنوانین، هما: مفهوم الجوهر ومفهوم الممتد. فقد استبان ان انتزاع المهیات الممکنة، عن الحقایق الوجودیة، انما هو بملاحظة محدودیة تلك الحقایق، بخلاف العوارض الوجودیة، مثل الوجود والتشخص والوحدة وغیرها، و من اجل ذلك، تراهم یسمون الذاتیات، بالحد، و یخصونها باسم الماهیة التی هی مشتقة عن (ماهو)، وهو سؤال عن تمام الحقیقة، و الا، فجمیع المعانی ـ حتی معنی الوجود ـ خارجة عن الحقایق الوجودیة، منتزعة عنها، فهی لیست بذاتیات لها اصلا بل انما هی عرضیات خارجة، فذلك العوارض الوجودیة، حکایات و عنوانات للحقایق الوجودیة، من حیث انها حقایق وجودیة. والمهیات، حکایات لها، من حیث انها محدودة بحد.

لست اقول: ان المعانی الثبوتیة التی لتلك المهیات، ینتزع عن محدودیة تلك الوجودات، کیف؟ والمحدودیة راجعة الی النقصان، والنقصان الی الفقدان، وهو، الی العدم، وقد تقرر فی مقامه: ان المعانی الثبوتیة والحکایات الذاتیة، لاینتزع الا من تحصل الشیء، والا، لزم انقلاب تلك المعانی الثبوتیة، الی المعانی السلبیه.

بل اقول: انها تنتزع من المحدودیة بالعرض، نظراً الی اعتبار حدفیها، هی سلب بعض المعانی الاخر عنها ـ کما ذکرناه ـ فاذن: المحدودیة التی فی الوجود، انما له دخل فی انحصار الحکایات والعنوانات، لا فی نفس انتزاعها، و من اجل ذلك، تری طائفة من اهل الله یقولون: ان جمیع المهیات التی تکون موجودة بوجودات محدودة، علی نهج التشتت والافتراق، موجودة بوجوده تعالی، من دون تفرق وتشتت، لکون وجوده جل ذکره، غیر محدودة بحد من الوجود، فیکون وجوده ـ مع کونه بسیط الحقیقة ـ جامعاً لجمیع المهیات، و تلك المهیات ایضاً، غیر محدودة بحد مفهومی، هو کون کل

واحدة منها فقط، غير مجامع مع مفهوم آخر في الوجود، كما ان الانسان والفلك، الموجودين بوجودين امكانيين، كذلك. و السر في ذلك كله، هو الذي ذكرناه، من ان المهية تابعة للوجود، محدودة، اذا كان محدداً، مطلقة، اذا كان مطلقاً، مجعولة بمجعوليته، لامجعولة بلامجعوليته. فافهم ذلك، فهم عقل، لاوهم جهل.

تقبيح حال و تنقيح مقال

قداستبان من طلوع نور التبيان من افق البيان، ان ذلك السيد الجليل، لم يدقق في كلام المحقق، ولم يتدبر حتى يعلم ان مراده من قوله: «من حيث الذات» هو الذات المقابل لقولهم: «بالعرض» وكذلك المراد من قوله: «من حيث ذاته» هو هذا المعنى بعينه، لاتمام ماهية الشيء، كما فهمه و قال: «اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة له، غير معقول».

ثم ماذكره ثانياً، من ان الوجود معنى عام، يتكثر بتكثر الموضوعات، كلام غير تحقيقي، والتحقيق خلافه، كماشيدنا اركانه و اقمنا عليه البرهان القويم البنيان.

ثم ماذكره ثالثاً، من ان غاية مالزم من اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى، صحة حمل وجود احدهما على وجود الاخر، ليس على ماينبغي، فأن حمل مفهوم على مفهوم آخر ـ كما دريت ـ انما هو معقول في الحمل الشايع الذي مفاده اتحادهما في الوجود، لا الحمل الاولي الذي مفاده الاتحاد بحسب عنوان موضوع العقد، ومفهوم محموله، فيصح حمل الاعمى على زيد، من جهة انهما، موجودان بوجود واحد، وان صح حمل وجود أحدهما على الاخر ايضاً بحمل اولي، نظراً الى وحدة وجودهما بحسب الواقع.

ثم ماذكره رابعاً، من ان الانسان والفرس... الى آخر كلامه. انما صدر منه لغفلته عن تلك القاعدة الالهية التي حققناها، فانه اذا كان الاتحاد في العرضيات، من اجل الاتحاد في الذاتيات، والاتحاد فيها، من اجل الاتحاد في نحو من الوجود، كان اتحاد الانسان والفرس في الجنس، راجعاً الى اتحاد في وجود مشترك ـ و ان لم يرجع الامر الى اتحاد يصح الحمل به ـ فان مثل

هذا الاتحاد، لایوجب الحمل، والا، لکان یصح حمل کل مفهوم علی مفهوم آخر، نظراً الی تحقق التشکیك الخاصی فی الوجود، فاذن: قد ظهر وتحقق ان فی الحمل العرضی، الذی یقابل الحمل الذاتی، حملین: حمل بالذات، و هو حمل الذاتی علی ذی الذاتی، و حمل بالعرض، و هو حمل العرضی علی معروضه، والسید الجلیل، قد انکر هذا، لغفلته عن تلك المقاصد الالهیة، التی حققناها، فاحفظها و کن من الشاکرین، و لاتکن مع الغافلین.

شك وهمی و تحقیق عقلی

قد اورد علی حمل الوجود علی المهیة ـ بناءً علی اصالته ـ بانه لو کانت للوجود افراد فی المهیات سوی الحصص، لکان مفاد حمل الوجود علیها، ثبوت فرد منه، لها، و ثبوت شیء لشیء، فرع علی ثبوت المثبت له، فثبوت فرد منه، لها، یتوقف علی ثبوتها، والثبوت، هو الوجود، فیجری الکلام فیه، وهکذا... فان عاد الامر فی شیء من المراتب الی ثبوت مقدم بحسب الفرض والاخذ، لزم الدور، وان ذهب الی غیر النهایة، لزم التسلسل.

والجواب، بالنقض والحمل[1]، اما الاول، فیقال: لوتم هذا البیان، لکان یدل علی ان لایکون للوجود فرد من الافراد التی یسموه[2] بالخصص، اذ لاخصوصیة له باصالة الوجود، وکونه ذا افراد حقیقیة، اذ العبرة فی لزوم الدور او التسلسل، هو الاتصاف، لاکون الصفة عینیة منضمة الی الموصوف فی ظرف الاتصاف، اذ صدق المشتق، لیس یلازم قیام الصفة بالموصوف فی ظرف الاتصاف، قیاماً انضمامیاً، بل قد یکون کذلك، و قد یلازم قیامها به فیه، قیاماً انتزاعیاً ـ کما سنحقق من ذی[3] قبل انشاء الله العزیز ـ بل وروده علی اعتباریة الوجود، اقوی، والجواب عنه اشکل، اذ الوجود، لو کان اصیلا، لکان بینه و بین الماهیة، نوع من الاتحاد، فلایتحقق الاتصاف الا بعد التحلیل، فلا مغایرة بینهما ولاقیام له بها، الافی ظرف القوة العمالة المحللة، فلیس فی الخارج عن ذلك الظرف، مغایرة و مباینة بینهما، بحسب التحقق. و مناط الاتصاف و معناه،

(١) کذا فی الاصل، و الصحیح: الحل (٢) کذا فی الاصل، و الصحیح: یسمونه.
(٣) کذا فی الاصل، و الصحیح: فیما بعد، کما لایخفی.

هو تحقق شيء لشيء، و حيث لم يكن فى الخارج شيئان، لم يكن اتصاف. واما فى ظرف التحليل: فلها اتصاف بالامر العقلى الاعتبارى الذى هو غير الوجود الحقيقى الذى تكون هى له، موجودة فى متن الواقع و خارج ظرف الاعتبار، وهى متقدمة بحسب هذا الوجود الحقيقى، عليه، فلا يلزم فساد الدور ولا التسلسل. و اما اذا كان اعتبارياً، فله مغايرة معها فى الخارج، فانه على ذلك، كانت الماهية عينية، فلا عينية ولا اتحاد بينهما حقيقة، مع انه ينتزع منها ويحمل عليها، فيكون و صفاً لها، و مفاد حمله عليها ومصداق اتصافها به، ليس الا نفس حصولها، فهى ـ فى اى ظرف و فى اى اعتبار كانت لها ـ كون مصدرى اعتبارى، فلا يمكن ان يتصور لها تقدم على مطلق[1] الكون، بمطلق الكون، فالدور ا والتسلسل، لازم. ولا تتوهم ان الحصص، امور اعتبارية والتسلسل ليس الا فيها، فهو انما يكون فى الامور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار، اذ الكلام، فى اتصاف المهية بالوجود فى الخارج، فيجب تقدمها عليه، بالوجود، مع قطع النظر عن المعتبر والاعتبار، فلو انقطع، لكان ينقطع فى الواقع، فلم تكن المهية موجودة فيه، و ذكر التسلسل، انما هو فى جلى من النظر، و اما فى دقيقه، فالامر ينحصر فى الدور، اذ الوجود، عند اعتباريته، لا يكون الا الكون المصدرى المضاف الى الماهية، فيختلف باختلاف المضاف اليه، ولا اختلاف فيه، ـ بحسب الفرض ـ اذ كلامنا فى حمل الوجود على مهية مخصوصة، فلا تكثر فى الوجود، حتى يتصور التسلسل، فمدار اللزوم فى الشرطية، انما هو حمل الوجود على الماهية واتصافها به، سواء كان اثر الجاعل بالذات، هو الوجود، او المهية، او اتصاف المهية بالوجود ـ كما هو مذهب بعض من عوام المتفلسفة ـ و على اى حال، تكون المهية متصفة بالوجود، و يقال: الشيء موجود، و معناه كونه متصفاً بالوجود ـ كما هو مذهبنا ـ فاللزوم، انما هو بالنظر الى مطلق الاتصاف، و لما اتفق كون الوجود، ذا افراد، لزم اتصاف الماهية به، على زعم القائل[2] توهم ان الملازمة، انما هى بينه وبين الدور او التسلسل. واما الثانى:

(١) مرادنا بمطلق الكون، الكون المطلق، اذ لا فرق بينهما يعتد به على اعتبارية الوجود، حيث ان تكثره ـ على هذه الطريقه ـ بتكثر المضاف اليه، و المضاف اليه واحد لا تكثر فيه، اذ الكلام، انما هو فى حمل الوجود على ماهية من الماهيات الموجودة فافهم ذلك. (منه عفى عنه).

(٢) كذا فى الاصل، ولا يخفى ما فى العبارة من النقص و التشويش، فيجب تكميلها بما يصححها.

فانك قدعلمت من البيانات الماضية، ان الوجود، انماهو مصداق معنى الموجود، بالنظر اليه من دون ملاحظة امر آخر، و اما الماهيات التى يوجدبها، فهى فى ذاتها، لايصدق معنى الموجود ولا المعدوم عليها، بل ذلك، انما هو بعدعزل النظر عن ذاتها و ذاتياتها و ملاحظة امر آخر، هوالمقصود من الوجود.

والان نقول : هذاالوجود، يجب ان يتحد مع الماهية، بحسب ظرف الواقع، نحواً من الاتحاد، و هو اتحاد ما بالذات مع مابالعرض، بان يكون مابه التحقق فيهما واحداً و هو مناط الاتحاد، فالوجود، موجود فى الخارج بالذات، والمهية بالعرض، وهذاالحكم، بعدملاحظة المرادمن المهية والمقصود من الوجود، من اجلى الاوليات، و لكنالتمامية البيان نقول : هذاالوجود ـ كما وصفنالك حاله، من كونه موجوداً بالذات طارداً لعدم الشىء ـ عين الماهية فى الخارج، و مرادنا من الخارج هنا، الخارج من ظرف الاعتبار والتحليل ، وكيف يمكن ان يكون الوجود، منفكاً عن الشىء الذى يوجد به؟ وانه على فرض الانفكاك، لايخلو حاله من ان يكون جزءاً من المهية، اوالمهية جزءمنه، او يكون عارضاً لها قائماً بها ـ قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها ـ اوالماهية عارضة له بتلك المثابة، اويكون عارضاً لها تابعاً لها فى التصور، او الماهية عارضة له منتزعة عنه. و هذه كلها، فاسدة سوى الاخير الذى هو مطلوبنا.

اماالاول والثانى والثالث والرابع: فللزوم كون الماهية، حاصلة للوجود قبل وجود نفسها، لان وجودالجزء، قبل وجودالكل، و وجود الصفة، بعد وجودالموصوف، و هذا الوجود المقدم ـ سواء كان وجودالجزء اوالموصوف ـ ان كان عين الوجود المؤخرالذى هو وجودالكل او الصفة، لزم تقدم الشىء على نفسه وتكرر وجود شىء واحد بعينه. وان كان غيره و هكذا، لزم التسلسل فى الوجودات، وهو باطل بما ذكر فى مقامه، و على فرض امكانه، يلزم خرق الفرض، اما من جهة عدم انتهآء الامر الى وجود يكون الماهية به موجودة، فلايكون موجوداً مافرض بموجود، او من جهة انتهآء السلسلة، لانحصارها بين حاصرين ـ المهية والوجود ـ فلايكون متسلسلا ما فرض بمتسلسل، و اما من جهة استلزامه المدعى، اذقيام جميع الوجودات بالمهية، او قيام الماهية بجميع الوجودات المعروضة لها، او دخول جميعها

فى الماهية، او دخول الماهية فى جميعها ـ بحيث لايخرج شيء منها ـ يستلزم وجوداً غير قآئم بالمهية، او غير معروض لها اوغير داخل فيها، او غير داخلة فيه الماهية، والا، لم يكن مافرضناه جميعاً، جميعاً، و هذا، يستلزم خرق ما فرضناه، و هو انفكاك الوجود عن المهية، فهو عينها. و يلزم على الاحتمال الاول ايضاً، خلاف ماثبت فى موضعه بالبرهان القويم البيان، من ان الوجود زايد على المهية ليس عينها ولاجزءاً لها. وعلى الاحتمال الثانى، يلزم ايضاً خلاف ما حققه اساطين الالهيين، من بساطة كل هوية وجودية، و لنا برهان مخصوص عليه، قدذكرناه فى اصول الحكم و هوان الوجود، ليس يجوزان ينحل الى ابعاض، لانه موجود بذاته، وساير الاشياء المخالفة له بحسب سنخها و جواهرها، موجودة به، فلوانحل الى ابعاض، لكانت تلك الابعاض، لايخلو عن الوجود والعدم والمهية، فاذاكان جميعها او واحد منها، عدماً اوماهية، لم يصدق على المجموع انه موجود بذاته، بل اما ان يصدق عليه انه باطل فى ذاته و بالنظر الى جميع ذاتياته و ابعاضه، او يصدق عليه انه ليس بموجود و لابمعدوم بالنظر الى كل واحد من ابعاضه، او يصدق عليه انه باطل بالنظر الى واحد من ابعاضه و ليس بموجود ولامعدوم بالنظر الى الاخر، و اذاكان جميعها او واحد منها وجوداً، لم يصدق على المجموع انه وجود واحد، بل اما ان يصدق عليه انه وجودان، او وجود شيء آخر، والكلام فى كل واحد من هذين الوجودين او ذاك الوجود، عايد، فينتهى الامر الى شيء هو بذاته مصداق معنى الموجود، وساير الاشياء، انما يصدق عليه هذا المعنى، بواسطته، وذلك الشيء، هو المقصود من الوجود.

و اماالخامس، فللزوم اعتبارية الوجود، و قد حققنا فى البيانات السابقة، اصالته. فاذن: الوجود متحد مع الماهية، اتحاداً خارجياً، لااتحاداً محضاً حتى لايتغايرا مفهوماً و معنى ايضاً، والا، لزم امور باطلة.

منها : اتحاد الماهيات المتخالفة، اذقد ثبت اشتراك الوجود معنى بحكم الضرورة و مقتضى البرهان، فيلزم كون الجوهر عرضاً و العرض جوهراً.

و منها : ترادف لفظ الوجود، مع الالفاظ الموضوعة للماهيات

المخصوصة، فیکون مفاد «الانسان موجود» بعینه، مفاد «الانسان انسان» ، مع ان الاول مفید، والثانی غیر مفید.

و منها : انفکاك الماهیات عن تعقله، مع ان الوجدان، یکذبه.

و منها : غیر هذه، من التوالی الباطلة المذکورة فی کتب القوم ،

و منها : غیر هذه، من التوالی الباطلة المذکورة فی کتب القوم .

فاذا ثبت وتحقق ان وجود کل شیء عین مهیته عیناً، فالوجود انما هو ثبوت الشیء و تحققه، لاثبوت شیء له، فمفاد حمل الوجود علی الاشیاء، انما هو تحقق تلك الاشیآء و وجودها فی انفسها، لاثبوت شیء آخر یغایرها، لها. و هذا هو مفاد الهلیة البسیطة، کما علمناك فی المباحث الماضیة، ومفاد القاعدة الفرعیة الموروثة من عظمآء الحکمة، هو ثبوت شیء لشیء، و هذا هو مفاد الهلیة المرکبة، مع انه علی ما حققناه من اصالة الوجود، یتم البیان، لو اخذنا مفاد حمل الوجود کما هو المعتبر فی الهلیات المرکبة، اذ المعتبر فی جانب الموضوع، انما هو فرد حقیقی من الوجود، والامر المحمول، هو مفهوم الموجود، فلا دور ولا تسلسل.

ظلمة و انارة

و لعلك تقول : ان من شرط استحالة کون الغیر المتناهی، محصوراً بین حاصرین، ان یکون ما فرض حاصراً، بحیث یکون النسبة بینه و بین الامور الواقعة فی الوسط، بعینها، النسبة بین تلك الامور، فان کان الترتب بینهما من جهة کون بعضها معداً لبعض آخر، و جب ان یکون ما فرض حاصراً، ایضاً کذلك بالقیاس الی تلك الامور، و ان کان من جهة الفاعلیة، لزم ان یکون ذلك الحاصر، ایضاً کذلك بالنسبة الیها، و علی هذا القیاس. والمهیة ـ علی ما فرضت ـ لیست کذلك، فانها قابلة لوجودها، و تلك الوجودات المفروضة، لیست بحیث یکون بعضها قابلا لبعض، فاذن : الماهیة لیست من السلسلة، فلا یحدد بها السلسله.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم: ان ذلك الاشتراط، وان کان موروثاً من اعاظم الحکماء ولکنه قد اشتبه الامر فیه علی کثیر من الاعلام، فانکره

الفاضل المحقق والاستاد الكامل المدقق مصطفى العلمآء ـ على مانقل عنه ـ وحمله البحر الزاخر والنور الباهر فخر الحكمآء المعاصرين المرتقى بمدارج الحق واليقين استادنا و سندنا كهف الحاج محمد جعفر اللاهجى ـ موافقاً للحكيم الكامل والنحرير الفاضل الملا احمد اليزدى ـ على مانبينه، و عندنا: ان مقصود اولئك الاعاظم من ذلك الاشتراط، ان مافرض حاصراً للسلسله ، يجب وان يكون واقعاً فى طريق ذهاب السلسلة، بحيث يبتدأ منه اوينتهى اليه، فلوفرض ان السلسلة امور بينها علية بحسب الاعداد، و فرض حاصرها فاعل كل واحد من اجزائها، لماكان مافرض حاصراً لها، بحاصر، اذالفاعل ليس واقعاً فى طريق ذهابها، بل وجوده اتم و اكمل من وجودها، يجامع كل واحد من اجزائها، فلايكون بدأ السلسله ولاختمها، و كذلك لو فرض كونه قابلا لتلك السلسلة، اذالقابل مرتبته فى الوجود اضعف من مرتبة المقبول، فيجامع كل واحد من احاد السلسلة، فلايحدد به السلسلة. واما اذا كان واقعاً فى مرتبة آحاد السلسلة، حاصلا فى طريق ذهابها و سلوك آحادها فى الطول، فيكون حاصراً لها البتة ـ و ان لم يكن نسبتها الى تلك الاحاد، كنسبة بعضها الى بعض ـ والامر فى المهية والوجود، يكون بتلك المثابة. و ذلك جلى بادنى تأمل.

ضلالة و هداية

اولعلك تقول: استلزام السلسلة لوجود غير عارض او غير معروض، انما يتم لوكان لمجموع السلسلة، وجود غير وجودات آحادها، ولكن للمنع فيه مجال، بل المحقق خلافه، اذ تلك الوجودات المتباينة، كيف يمكن ان توجد بوجود واحد، والا، لكان للوجود وجود، فلايكون موجوداً بذاته، و هذا خلاف ما ثبت بالبرهان.

فان اختلج هذا ببالك، فاعلم: ان ذلك ليس بلازم، فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من احاد السلسلة على نهج التفصيل و النظر فيها بحيث يحصل عقد شخصى، وبين الحكم على كل واحد منها على نهج الاجمال والنظر فيها بحيث يحصل عقد كلى، ففى الصورة الاولى، يجب ان يوضع الاحاد،

وينظر الى واحد واحد منها و يحكم عليه بانه عارض للمهية او معروض لها، فلاينتهى الامر عندذلك الى حدولاالى نهاية ولايمكن الحكم على المجموع، بانه عارض اومعروض، الااذا كان للمجموع وجودواحديكون الحكم باعتباره، اويكون السلسلة متناهية، فينتهى الامر الى وجود اخير هو عارض فقط او معروض فقط، فيحكم على تلك الاحاد المتناهية، بانها معروضة للمهية او عارضة لها، من دون واسطة اومعها. و اما فى الصورة الثانية، فذلك الوضع والنظر غير لازم، بل يكفى النظر اليها من حيث انها احادالسلسلة و من جهة عنوان واحد، فيحكم عليها بان كل واحد منها بحيث لايشذ منها شىء عارض للماهية او معروض لها، ثم يحكم على المهية بان لها وجود غير عارض اوغير معروض، نظراً الى ان وجود العارض، بعدوجود المعروض، ووجود المعروض، قبل وجود العارض. فافهم ذلك.

حجاب و كشف

ولو سألنا سائل و يقول[1]: ماذكرته فى وجه الاشكلية، انما هو كون الوجود صفة، و كل صفة فهو فرع على الموصوف فى الوجود، ولست من القائلين بالتخصيص اوالاستلزام او غير ذلك من التعسفات التى ارتكبها الاقوام، بل كنت تقول بتلك الكلية بلاتخصيص و لاتبديل او غير ذلك، ولم تزيف صفتيته فالقاعدة جارية و ليس حين مناص.

لقلنا فى جوابه: ان الذى ذكرناه وقررناه، تزييف للصفتية وابطال لصغرى القياس، اذ قد استبان من تضاعيف ماابيناه، ان المقصود من الصفة فى تلك القاعدة القائلة بانها فرع على الموصوف، مالاتكون نفس ثبوت الموصوف، و لفظ القاعدة ايضاً، ناطق بهذا، حيث ان مفادها، ان ثبوت الصفة للموصوف، فرع على ثبوت الموصوف، فلابد وان يكون الموصوف، ثابتاً لابنفس الصفة، فاذن: القاعدة هى: «ان ثبوت الشىء للشىء فرع على ثبوت المثبت له» والوجود، انما هو نفس ثبوت الشىء، فليس يكون مندرجاً تحت تلك القاعدة.

(١) كذا فى الاصل، و الصحيح: و قال.

هدم و دعامة

ولو رجع قائل و قال: ان کنت تفهم من قولهم «ثبوت الشیء للشیء، فرع علی ثبوت المثبت له» العروض، فلایکاد یصح، فان قولك: الانسان حیوان، مندرج تحت تلك القاعدة وفاقاً، ولاعروض فیه. و ان کنت تفهم منه، الاتصاف، فذلك لایخلو من امرین: فاما ان یعنی به النسبة الحکمیة، فیکون المقصود، انها کلما تحققت، فهی فرع علی ثبوت المثبت له، فذلك یشمل الوجود. و اما ان یعنی به مبدؤه، و هذا ایضاً یشمل الوجود، لتحقق مبدئه فیه بلاشك و ریب، کیف ولو لم یتحقق، فمن این ینعقد القضیة و یقال: «المهیة موجودة» فکیف تقول انه خارج عن تلك القاعدة؟.

لقلنا فی جوابه: ان الوجود، من حیث انه وجود، لیس بشیء، لانه من تلك الحیثیة، لیس الا تحقق الاشیاء، فیقابل الاشیاء و لایدخل فیها، و ان کان یصدق علیه انه شیء من الاشیاء، اذا اخذ لامن تلك الحیثیة، بل من جهة کونه مفهوماً حاصلا فی العقل، وهو من هذه الجهة، لیس بوجود لشیء، بل هو شیء له وجود، فاذن: هذا المفهوم، لوحصل فی العقل وجعل حکایة عن وجود الشیء فی الواقع، بحیث یکون الحکم علیه، حکماً علی المحکی عنه، فلاثبوت له لشیء من الاشیاء، بل هو نفس ثبوت الاشیاء، وثبوت الاشیاء، لیس ینفك عن الاشیاء حتی یقال: ان له ثبوتاً لها. ولوحصل فی العقل ولم یجعل حکایة، بل نظر الیه من حیث انه معنی من المعانی، فله ثبوت لایتصف به من الاشیاء. فاذن: مفاد القاعدة وهو: «ان ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوت المثبت له»، لایشمل الوجود، اذ وجود الشیء من حیث هو وجوده، لیس بشیء، ولو کان یصدق علیه انه شیء بالمعنی الذی للشیء یعمه، فلاثبوت له، بل هو متحد مع ماهو ثبوت له. فاذن: قد حصل من ذلك، ان مفاد تلك القاعدة، ان الهلیة المرکبة انما هی بعد الهلیة البسیطة، فتلك القاعدة، عبارة اخری عن هذا القضیه.

وهم و تحصیل

و لعلك ترجع و تقول: «الماهیة موجودة»، عقد من العقود، و کل عقد فله ثلاثة امور: ذات الموضوع، و مفهوم المحمول، و ثبوته للموضوع،

و خلاصة القول: انه لابدوان يكون فی كل عقد نسبة حكمية، و هی ثبوت شیء لشیء، فكيف تقول فی ذلك العقد، انه ثبوت الشیء، لاثبوت شیء لشیء ؟ فهو مندرج تحت تلك القاعدة الموروثة.

فنقول: ان ذلك، انما هو بحسب تفصيل اجزاء العقد واعتبار الاطراف فی ظرف انعقاد القضية، لابحسب مفاد الحكم و مصداق العقد، فلو قال قائل: زيد زيد، لكان هذا القول، من حيث مفهومه و من جهة انه حكم بين امرين، مشتملا على اركان ثلاثة: هی الطرفان والرابطة، وليس الكلام فيه، انما الكلام فيما يدخل فی مصداق الحكم ومفاده، ومن اجل ذلك، تراهم يقولون: ان السالبة البسيطه، يساوی الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم و تحصيل العقد، انسلب شیء عن شیء، يوجب ثبوت المسلوب عنه فی ظرف الحكم، كما ان اثبات شیء لشیء يستلزم ثبوت المثبت له فی ذلك الظرف، و يجعلون عموم السالبة عن الموجبه، بحسب خارج ظرف الحكم و مايطابقه، فان للموجبة فيه، استدعاء ليس هذا الاستدعاء للسالبة، و هو استدعاؤه لوجود الموضوع، و يعللون ذلك، بان ثبوت شیء لشیء، فرع على ثبوت المثبت له. فنقول: بعض الاحكام، ليس يتحقق فيه بحسب مفاد الحكم، الاذات الموضوع فقط، مثل ان تقول : زيد زيد، اوتقول : زيد حيوان، اذا الطرفان فی هذين العقدين، شیء واحد مهية و وجوداً، او وجوداً فقط. و من هذا القبيل: زيد موجود، فان مصداقه، ليس الامهية الموضوع ووجوده. والمحمول، اذا كان نفس الوجود، فليس يحتاج فی ارتباطه الى[1] الموضوع، الى امر آخر يرتبط به اليه. فان جهة الاتحاد فی العقود الحاصلة بالحمل الصناعی، ليس الا الوجود، و اذا حمل غير الوجود على شیء، فاحتيج[2] الوجود ليصح به الربط بينهما، والوجود لايحتاج الى شیء يرتبط به.

سياقة جمهورية

او لعلك تسأل وتقول: سياق اعتبارية الوجود، وكونه نفس المعنى

(١) الصحيح: بالموضوع. (٢) كذا فی الاصل، و الصحيح: فاحتيج الى الوجود.

المصدرى المتكثر بالاضافات حسب تكثر المهيات و طباع اتصاف المهية به، فى ظرف التحليل العقلى، يوجبان مغايرة كل منهما الاخر، بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن، فيحصل فى الذهن امران، و بينهما اتصاف. والموصوفية عند هذا الاتصاف، انما هى للماهية، فانها محفوظة الذات فى كلا الظرفين، حاصلة فى الذهن بالحقيقة و بالتمام بالاصالة، بخلاف الوجود، فان حقيقته ليس يمكن ان يحصل فى ظرف الذهن، والا، لانقلبت ذاتها، بل الحاصل منها فى الذهن، هو المفهوم الحاكى عنه، و هو وجه من وجوهه و ليس له حكم الموصوفية، لاذهناً، و لاخارجاً، فالاحكام الذهنية التى يستدعى موضوعات ذهنية، انما هى احكام للمهيات التى يمكن ان يحصل فى الذهن و يتصف بالكلية، و اما الاحكام الخارجية التى تستدعى موضوعات موجودة فى الخارج، فهى احكام للوجودات التى هى مبدأ الاثار الخارجية و منشأ الكمالات الوجودية العينية، و ذلك الفرق، انما هو على القول بان للوجود افراداً بحسب نفس الامر، واصالة فى الواقع، و اما على القول باعتباريته، فالامر فى ذلك جلى. والوجود له مرتبة الصفتية ذهناً و خارجاً، والمهية لها مرتبة الموصوفية بحسبهما. فاذن: نهاية مايمكن ان يصحح به اتصاف الماهية بالوجود الخارجى، ان تقول: يحكم على المهية الموجودة فى الذهن، بالوجود الخارجى فلايلزم محذور، فان الوجود ليس بموجود فى الخارج، بل هو اعتبارى محض و انتزاعى صرف، وهو مسبوق بالمهية الموجودة فى الذهن، ولكن الكلام فى اثبات الوجود المطلق لها او الذهنى خاصة، باق، والمحذور فيه، لازم، فان تحليل الماهية عن الوجود ايضاً، وجود لها بلافرض واختراع، والاتصاف بالوجود و مغايرة الصفة والموصوف، متحقق بلا اعتبار وانتزاع، فثبوته للماهية يقتضى ثبوتها قبله، فان كل موصوف او معروض، يجب له درجة من الوجود ومرتبة من التحصل، يكون بحسب تلك المرتبة، مقدماً على الصفة او العارض، واذا كان هذا هكذا، فمعروض الوجود لايخلو من امور: فاما ان يكون هو المهية الموجودة، فيلزم الدور، ان كان وجود المعروض نفس الوجود العارض فى شىء من المراتب، او التسلسل، ان لم يكن كذلك او المهينة المعدومة، فيلزم التناقض، او اللاموجودة او اللامعدومة، فيلزم ارتفاع النقيضين.

ظن و توهين

عساك ان تظن مما ذكرناه فی اصول الحكم ـ عند الذب عن البرهان الذی اقمناه على اصالة الوجود فی الموجودية، من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الشیء فی نفسه ـ انه يكفی جواباً عن هذا السؤال، باخذ الشق الاخير من الشقوق التی ذكرها السائل، حيث قلنا هنالك: «واما حديث ارتفاع النقيضين، فلزومه مسلم و بطلانه على الاطلاق، ممنوع، والقدر المسلم من بطلانه، بطلانه فی الواقع، لا بحسب مرتبة من مراتب الواقع، فان الواقع اوسع من تلك المرتبة، و هی مرتبة الشیء بحسب جوهر ذاته».

و نقد المقام: ان ارتفاع النقيضين او اجتماعهما فی المفردات، كالوجود والعدم والكاتب واللاكاتب، انما هما بحسب حمل المفردين المتناقضين على موضوع واحد بما هو واحد، بحيث يكون الموضوع خارجاً، والمحمول مأخوذاً بما هو محمول، فالكاتب واللاكاتب انما هما متناقضان، اذا اعتبر حملهما على شیء واحد، بحيث لا يحصل من ذلك قضيتان، فانهما لو اعتبرا بحيث يحصل من حملهما قضيتان، محمول احدهما مفهوم الكاتب، و محمول الاخرى مفهوم اللاكاتب، لم يكن تناقض البته. اذ لا تناقض فی قضيتين موجبتين محصلتين، ومعدولتين او مختلفتين. وحمل شیء على شیء، الذی مفاده الاتحاد، انما يتصور على وجهين:

احدهما: الشايع المتعارف المسمى بالصناعی، و مفاده اتحاد الموضوع والمحمول فی نحو من انحاء الوجود، و مرجعه الى ان الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً، فتكون القضية جزئية بالخصوص، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فی الخارج، و جزئية بالعموم، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فی العقل، ويحكم عليه بملاحظة وجوده فی العقل، اذا الصور الكلية، جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها، ولا منافاة، لتغاير الجهتين، او كلياً فتكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه، و محصورة ان حكم على ذاته و افراده و يبين كمية تلك الافراد. و مهملة ان حكم عليها ولم يبين كميتها، و يقال لهذا الحمل، الحمل بالذات، ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، و الحمل بالعرض، ان كان من عرضياته،

و يقال للكل، الحمل العرضى.

و ثانيهما : الحمل الاولى الذاتى، و مفاده ان الموضوع بعينه نفس مهية عنوان المحمول و مفهومه، بعد ملاحظة تغاير اعتبارى بينهما، اى مهية هذا و مفهومه، نفس مهية ذاك و مفهومه، لاان يقتصر على مجرد الاتحاد فى الوجود، كما فى الحمل الاولى، و انما سميناه اولياً، لكونه اولى الصدق والكذب، و ذاتياً، لانه لايتصور الافى الذاتيات. و قد يختلف الحملان فى مفهوم واحد بالقياس الى نفسه اوغيره، فمفهوم العدم، عدم بالحمل الاولى و ليس بعدم بالحمل الصناعى، والانسان ضاحك بالحمل الصناعى، وليس بضاحك بالحمل الاولى، وقديتفقان ايضاً ولكن فى مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر، و كل مفهوم اذاقيس الى مفهوم آخر، فهو يباينه و يغايره و لايصدق عليه، الا اذالوحظ معهما الوجود، وعند تلك الملاحظة ايضاً، لايتحقق الحمل كلية بل قديتحقق وقدلايتحقق. فاذن: حمل مفهوم على مفهوم آخر، مقصور على الحمل الشايع. و يحكم العقل بالضرورة والوجدان من دون حاجة الى برهان، ان مفهوماً واحداً اذاقيس الى مفهوم آخر، فاما هو نفسه صادق عليه اونقيضه، و لايحكم البتة ان كل مفهوم، فواجب عليه ان يصدق هوا و نقيضه على مفهوم اذاقيس اليه، بل يحكم حكماً ضرورياً ان ذلك، ليس بلازم بل ولابجايز، لانه يعلم من وجدانه، تصور مفهوم اولا، ثم مفهوم آخر نقيضاً للاول ثانياً، ثم مفهوماً آخر ليس هوعين المفهوم الاول ولانقيضه، ثالثاً. و يعلم ايضاً: انه لو فرض عند ذلك، الصدق بين اثنين من تلك صدقاً اولياً ، للزم كون الثلاثة اثنين، كما انه لو فرض هذا الصدق بين الثلاثة، للزم كون الثلاثة واحداً، لما قررناه من ان مفاد هذا الحمل، هوالاتحاد بحسب المفهوم، فاذن : كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم يغايره، سلباً ضرورياً، سواء فى ذلك كون المفهومين كليهما ثبوتياً بمعنى عدم دخول السلب فيهما، اوكليهما سلبياً داخلا السلب فيهما، اومختلفان فى ذلك. فاذن: تقرر ان ارتفاع النقيضين عن شىء، كاجتماعهما فيه، باطل فى نفسه، بحكم الضرورة والوجدان، من دون تجشم البرهان، لكن بحسب الحمل المتعارف. واما ارتفاعهما عن شىء بحسب الحمل الاولى، فليس بباطل، بل العقل يحكم حكماً ضرورياً وجدانياً أنه

بحسب ذلك الحمل، واجب ولازم، و يتخلف[1] حاله، حال[2] اجتماع النقيضين فی ذلك، فانه باطل بحسب كل واحد من الحملين، و ذلك الذی ذكرناه، هو المقصود من جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة، و بطلانه عن الواقع، فافهم فهم عقل لاوهم جهل.

فان كنت تظن بذلك الذی ذكرناه هنالك، ان به يدفع هذا السؤال، فاعلم انه من بعض الظن، فان كلمة السؤال، تدل على ان مقصود السائل من الشق الاخير، مالايكون موجوداً و لامعدوماً فی الواقع، كما ان مقصوده من الشق الاول، مايكون موجوداً فيه، و من الشق الثانی، مايكون معدوماً فيه و جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة فی الواقع، انما هو فی غير الوجود من العوارض، فان للمهية مرتبة فی الواقع، تلك المرتبة مقدمة على عوارضها الوجودية، و ليس لها مرتبة فيه، متقدمة على الوجود، حتى يمكن ان يقال : ان الوجود ثابت للمهية الخالية عن الوجود والعدم، بحسب مرتبة من مراتب الواقع ، مع عزل النظر عن تعمل العقل واعتباره. فاذن: الفرق ثابت بين السواد الثابت للجسم الخالی مرتبة ذاته فی الواقع عن السواد واللاسواد، وبين الوجود الثابت للمهية التی ليس لها تحقق فيه تخلو عن الوجود، اذ كلما فرض لها تحقق، فقد فرض وجودها، اذ التحقق بعينه، هو الوجود ليس الا، فجواز ارتفاع النقيضين كالسواد واللاسواد عن مرتبة وجود الجسم، ليس يلازم جواز ارتفاع النقيضين اللذين هما الوجود والعدم عن مرتبة ماهيته، ولاينافی عدم جواز ارتفاع السواد واللاسواد عن الواقع فان القول بجواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الواقع، مع عدم جوازه عن الواقع، صحيح، فان تلك المرتبة، مرتبة من مراتب نفس الامر، و الحكم اذا كان سلبياً، جاز صدقه فی مرتبة من الواقع، مع تحقق الحكم الايجابی فی الواقع، و كذب سلبه فيه، فان الواقع اوسع و اعم من تلك المرتبة، و صدق العام لايستلزم صدق الخاص، و رفع الخاص، لايلازم رفع العام، فاذا كان المحمول عرضياً لادخل له فی تحقق ذات الموضوع، جاز صدق ايجابه و سلبه كليهما فی نفس الامر، الاول: بحسب مرتبة متاخرة عن مرتبة ذات الموضوع، و الثانی: بحسب مرتبة ذاته، بخلاف ما

(١) الصحيح: و يختلف (٢) الصحيح: عن حال ...

اذا کان له دخل فی قوام الموضوع و تحقق ذاته، فانه اذن[1]، لایصدق سلبه عنها، لافی الواقع ولابحسب مرتبة منه، فان المحمول الذی یقوم ذات الموضوع، لایخلو من ان یساویه اویعمه، و سلب العام، یستلزم سلب الخاص، و رفع کل واحد من المتساویین، یلازم رفع الاخر.

تفریع عرشی

ومن هنا یستبین ما ذکره رؤساء العلم ـ عند اقامتهم البرهان علی ان الواجب الوجود، لیس له ماهیة وراء الانیة ـ من ان الماهیة لیس یمکن ان یکون مفیدة لوجودها، بخلاف سایر الصفات العارضة لها، اذ الافادة والایجاد، فرع الوجود لاغیر. قال الشیخ فی الاشارات: «قدیجوز ان یکون مهیة الشیء، سبباً لصفة من صفاته ،و ان یکون صفة لـه، سبباً لصفة اخـری، مثل الفصل للخاصة، و لکن لایجوز ان یکون الصفة التی هی الوجود للشیء، انما هـی بسبب ماهیته التی لیست هی الوجود، او بسبب صفة اخری، لان السبب، متقدم بالوجود، ولامقدم بالوجود، قبل الوجود»[2].

تتمیم و تخذیم

و فصل الخطاب، ان ارتفاع النقیضین، لیس بجایز علی الاطلاق، اذا کانا بالحقیقة نقیضین اذ رفع الوجود عن مرتبة الشیء بحسب ماهیته، لیس معناه الا ان الوجود، لیس عینه، و هذا، حکم صادق، و نقیضه، انه عینه، وهو کاذب و لیس هو نقیض ان العدم عینه، حتی یرتفع النقیضان. بل نقول مـن رأس: ان الفرق ثابت بین سلب المقید و السلب المقید، و نقیض الوجود المقید بالمرتبة، انما هو رفع هذا المرکب، ورفع المرکب، یتحقق برفع جزء واحد منه، من دون تخصیص و تعیین، کما انه یتحقق برفع جمیع اجزائه، فـاذن ، رفع الوجود المقید بالمرتبة، یتحقق برفع الوجود علی الاطلاق، کما انه یتحقق برفع تقییده، فالسلب وارد فی قولنا: «لیس الانسان من حیث هو انسان بموجود» علی الوجود المقید بالمرتبة، فالمرتبة، انما هی ظرف للوجود، فالوجود مقید بالمرتبة، والسلب غیر مقید بها، فیکون السلب، سلب المقید بالمرتبة ،

(۱) الصحیح: حینئذ. (۲) الاشارات والتنبیهات ـ طبعة تهران ـ ۱۳۷۹ الجزء: ۳ الصفحة: ۳۰

و ليست ظرفاً لنفس السلب، حتى يكون السلب مقيداً بها، ويكون الوجود مأخوذاً على نهج الاطلاق عنها، فيكون السلب، السلب المقيد بالمرتبة، وليس اذا سلب الوجود عن المرتبة ـ على النهج الذى ذكرناه ـ تحقق العدم على الاطلاق، او العدم المقيد بالمرتبة، اذ لا يناقض شيء منهما، الوجود المقيد بالمرتبة، حتى يكون لو لم يتحقق واحد منهما، للزم القول بارتفاع النقيضين بل نقيض الوجود المقيد، انما هو رفعه، فالوجود المقيد بالمرتبة، مرفوع عن المرتبة، و كذا العدم المقيد بها، و اما رفعهما، فغير مرفوع، الا اذا اخذ هذا الرفع ايضاً، مقيداً بالمرتبة، فرفع و هكذا.. الى ان ينقطع اعتبار التقييد و ينتهى الامر الى رفع غير مرفوع. فافهم ذلك.

بسط و تشييد

و اذ قد فرغنا ـ بتاييد من هو ولى التاييد ـ من ازالة هذا الوهم، فلنشرع فى الجواب عن اصل الشبهة، و هو يفتقر الى تأصيل اصلين:

الاصل الاول: اعلم ان اتصاف شيء بشيء آخر فى ظرف من الظروف، **اما انضمامى**، فيكون للصفة فى ذلك الظرف، وجود يغاير وجود الموصوف، فينضم بحسبه، الصفة الى الموصوف، فاذن: يستدعى ذلك ثبوت حاشيتى الاتصاف هناك، و ذلك كاتصاف الاشياء بالاعراض العينية التى تقابل الجواهر، فان تلك الاعراض، بوجوداتها مضافة الى موضوعاتها، فاضافتها الى موضوعاتها، داخلة و خارجة، داخلة فى وجوداتها دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم فى الوجود، و خارجة عن ماهياتها خروج العوارض الوجودية عن ماهية الشيء و حقيقته. اما ترى ان السواد بماهيته، ليس الا مفهوم لون قابض للبصر، و ليس فى هذا المفهوم، انه مرتبط الى موضوع ما.

واما انتزاعى، فلا يكون للصفة فى ذلك الظرف، وجود برأسه و ثبوت يغاير نفس ثبوت الموصوف، بل معيار الاتصاف عند ذلك، كون الموصوف فى ظرف الاتصاف، بحيث اذا لاحظه العقل و نظر اليه بحسب حاله التى له

هناك، ينتزع عنه مفهوم تلك الصفة،و يحكى بها عنه فيصفه بها، لابحسب ظرف اللحاظ، بل بحسب حاله فى ظرف الاتصاف، و ظرف كونه منتزعاً عنه لتلك الصفة، و ذلك، كما فى الاضافيات و السلبيات المنتزعة من الاشياء، بقياسات يعتبرها العقل فى تلك الاشياء، اعتباراً يطابق احوالها بحسب ماهى عليه فى نفس الامر و حاق الاعيان، مثل ان يقال: السماء فوق، وفلان اعمى، فمصداق حمل الفوق على السماء، و الاعمى على فلان، انما هوكون الموضوع بحسب الخارج، بحيث يكون بينه و بين موجود آخر، اضافة اذا لاحظها العقل، ينتزع منه معنى الفوقية، او كونه بحسبه، بحيث يكون بينه و بين مفهوم آخر نسبة، و هى كون هذا المفهوم مسلوباً عنه بالفعل، ثابتاً له بالقوة، بحسب نوعه كالبصر، اذالاحظه العقل بتلك النسبة، انتزع منه مفهوم الاعمى فيصفه به ويحمله عليه، فيطابق العقدالحاصل من ذلك الحمل، حال الموصوف الموضوع بحسب وجوده فى الخارج، ومن اجل لزوم اعتبار العقل وقياسه امثال تلك الموضوعات الى اشياء اخر، قال بعض السلاف: ان العقود الحاصلة من تلك الموضوعات وتلك المحمولات عقود ذهنية. فان الارض مالم يتعلق بها قياس العقل و اعتباره، لم ينتزع منها مفهوم التحت، و اذا تعلق بها قياسه واعتباره، فهى من الموجودات الذهنية. و كذلك الامر، فى اتصاف الاشياء الذهنية ببعض صفاتها، وذلك كاتصاف الانسان العقلى بالكلية، فان اتصافه بها، انما هو فى بعض انحاء لحاظ العقل و قياسه الى اشياء اخر موجودة على وجه يصير منشاءاً لانتزاع الكلية منه، وهو كونه بحسب وجوده العقلى غير مانع من الصدق على تلك الاشياء واتحاده معها فى نحو من الوجود، يغاير ذلك الوجود الذى له فى العقل بتلك المثابة، فاذن: يحمل العقل المشتق من ذلك المفهوم عليه، فيحصل عقد من العقود الذهنية، و مطابقه و مصداقه: كون الانسان فى ظرف العقل، لافى ظرف تحصل العقد ـ على النهج الذى وصفناه ـ فقد ظهر من ذلك ولاح ان امثال تلك الاتصافات، ليس تستدعى ثبوت حاشيتى الاتصاف، فى الظرف الذى يكون الاتصاف فيه، بل الذى يلازمها، هو ثبوت الموصوف فقط، فى ذلك الظرف. فان المعنى المحصل من تلك الاتصافات، ليس الا

کون الموصوفات، بحسب الاعیان او الاذهان، بحیث ینتزع منها الصفات المذکورة و یطابق الحکم بها علیها، فتلك الموصوفات، بحسب وجوداتها التی لها تلك الحال، هی المحکی عنهـا بتلك الصفات، و التی یعبّر عنها بالواقع الذی یعتبر مطابقة الحکم له، و یکون صادقاً.

واما اتحادی، فلایکون للصفة مباینة و مغایرة مع الموصوف، الا فی ظرف تحلیل العقل وتفکیکه الصفة عن الموصوف و الموصوف عن الصفة، وذلك کحمل الذاتیات علی الاشیاء التی هی ذاتیات لها، فحمل الانسان علی زید، او الحیوان علی الانسان، و تحقق الصفة منحازة عن الموصوف، و الموصوف منحازاً عن الصفة، انما هو فی العقل، واما فی الخارج، فلیست صفة تغایر الموصوف، ولاموصوف یغایر الصفة، ومع ذلك، فالحاکم یحکم بان زیداً فی الخارج انسان، و انساناً فیه حیوان. و من هذا القبیل حمل الوجود علی الاشیاء، فان الوجود متحد مع المهیة، لاینفك عنه، و ذلك علی اصالة الوجود، لایفتقر الی البیان، و اما علی اعتباریته، فهنا شیء یجب ان ینبه[1]:

فان الوفاق من الحکماء، قد تحقق فی ان الوجود من العرضیات اللاحقة، فان کان صدق معنی الموجود، باتحاد فرد من الوجود مع المهیة، فکان الامر الذی ینتزع منه هذا المفهوم، هو ذلك الفرد، فالفرد والمفهوم، کلاهما عرضیان خارجان، واما اذا کان صدقه بانتزاع الموجودیة المصدریة من حاق المهیات المتقررة، فکان حمله قد اشبه حمل الذاتیات، حیث ان مصداق الحمل و مطابق الحکم، لیس فی کلا الموضعین، الانفس ذات الموضوع، فان الوجود حقیقة علی تلك الطریقة، لیست الانفس الموجودیة المصدریة، ای صیرورة نفس المهیة فی ظرف ما، لامعنی ما، ینضم الیها، مثل السواد و البیاض المنضمین الی الجسم عند الحکم بکونه اسود او ابیض، او ینتزع منها فیجعل مناطاً لصحة انتزاع الموجودیة المصدریة، فاذن: لیس فی ظرف التقرر و الوجود الا ماهو نفس المهیة. ثم العقل بضرب من التحلیل، ینتزع منها معنی الموجودیة المصدریة، و یصفها به ویحمله

(١) الصحیح: ان ینبه علیه.

عليها على ان مصداق الحمل و مطابق الحكم، هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف، لا امر زايد يقوم بها، قياماً انضامياً او انتزاعياً فيصحح الحمل. فما يفتقر اليه صدق حمل الوجود، انما هو مجرد وقوع المهية فى الاعيان، لاقيام شيء به او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه، و ذلك بعينه، حال حمل ذاتيات الاشياء عليها. و اقصى مايمكن ان يفترقا به، ان يقول احد: ان مصداق الحمل فى الوجود، نفس الماهية، لكن لامع عزل النظر عن كل مايغايرها، ولامع ملاحظة حيثية اخرى خارجة عنها ـ انضامية هى كانت او انتزاعية ـ كما فى العوارض التى[1] غير الوجود، بل مع ملاحظة صدورها بنفس ذاتها عن الجاعل القيوم، و تلك الحيثية، خارجة عن المحكوم عليه، مأخوذة على نهج التوقيف، لاالتقييد، بخلاف حمل الذاتيات، فان ذات الموضوع فيها، تستقل بنفسها فى كونها مصداقاً للحمل و مطابقاً للحكم، مع عزل النظر عن اية حيثية كانت، واما حمل الموجود: فمصداقه نفس ذات الموضوع، لكن لا من حيث هى، بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم بها، فان وجد دليل عليه ـ من ضرورة او برهان او مشاهدة ـ ترتب آثار الماهية عليها، فعلم من اجل ذلك، ان معيار الحمل و مطابق الحكم، متحقق، فيحكم العقل بصحة الحمل. لست اقول: ان ترتب الاثار ايضاً يدخل فى مصداق الحمل ـ كما ظنه المحقق الدوانى ـ فان ترتب الاثار، تتأخر عن مرتبة الموجودية، فمعيار الحمل الذى هو مصداقه فى الواقع و حاق الاعيان، مرتبة متقدمة على مرتبة ترتب الاثار. و جملة القول و خلاصة الفصل: ان الماهية مالم تكن صادرة عن الجاعل، لم تكن يحمل عليها شيء ـ ذاتياً كان او عرضياً ـ فان كانت صادرة، صدقت عليها الذاتيات، لامن جهة كونها صادرة، بل على مجرد التوقيت لاالتوقيف، وصدق عليها الوجود من جهة كونها صادرة اى بسببه و حينه. فسنة الحمل فى الوجود، كمايخالف سنة الحمل فى ساير العرضيات ـ كما علمت ـ يخالف سنة الحمل فى الذاتيات ايضاً، هذا غاية مايمكن ان يقال على تلك الطريقة، ولك ان تقول: جعل الجاعل او اى شيء يفرض، اما داخل فى المحكوم عليه بالموجودية، فليس مصداق معنى

(١) كذا: والصحيح: التى هى غير

الموجود نفس المهية فقط، بل اما المجموع، او ذلك الشیء فقط، و الشق الاول باطل، فان ذلك الشیء، لوكان من سنخ المهيات، فحاله حالها، فيحتاج فی كونه محكياً عنه لمفهوم الموجود، الی انضمام امر آخر اليه، والكلام فی هذا الامر ايضاً عايد، فهو خارج من سنخها، فهو موجود بذاته، وتلك المهية موجودة به، و هذا خلاف ما اعتقدوه من اصالة المهية، و اما خارج، فيكون المهية بنفسها، مصداق معنی الموجود، فاين الفرق بين سنة الحمل فی الذاتيات، و سنة الحمل فی الوجود؟ فافهم ذلك.

ايقاظ و توهين

ان سيد سادات المدققين، قد انكر كون القسم الثانی من اقسام الاتصاف التی وصفناها، بحسب نفس الامر، و حمله علی مجرد اختراع العقل و محض فرضه، وما تفطن ان ثبوت الصفة فی ظرف الاتصاف، ليس ممايقتضيه طبيعة الاتصاف، ولم يقم عليه برهان ولم يشهد به ضرورة، بل مايحكم به ضرورة العقل ويدل عليه صريح الوجدان، انما هو وجودالصفة علی الاطلاق ليس الا، اذ مالايكون للشیء ثبوت، فكيف يكون له ثبوت لغيره؟ و هذا الوجود، يختلف فی خصوص الصفات:

فمنها: مايستدعی وجوداً يغاير وجود الموصوف فی الخارج، مثل السواد الثابت للجسم.

ومنها: مايستدعی وجوداً هوبعينه، وجود منشأ انتزاعها، مثل المفاهيم الاعتبارية، كالفوقيه وامثالها. فان البرهان قائم علی ان فی الوجود اشياءاً لايمكن ان توجد الا بوجودماينتزع منه. وقد اورث شيخ الاشراقيين، اخلافه فی ذلك، قاعدة وقال: «كل مفهوم اذا فرض وجود فرد منه فی الخارج، يستلزم هذا ان يتولد من ذلك الفرد افراد من ذلك المفهوم متسلسلة لا الی نهاية، فاحكم باعتباريته.» تلك القاعدة الموروثة منه، تجری فی مفهومات كثيرة، مع ان العقل يحكم بثبوت تلك المفاهيم للاشياء فی الخارج.

ومنها: مايستدعی وجوداً لموصوفها فی الذهن، و ثبوتاً لنفسها

له فيه، لابحيث يغاير وجود الموصوف، كالكلية والنوعية والجنسية. فاذن: طباع الاتصاف و طبيعة الصفة، لايقتضيان وجوداً للصفة يغاير وجود الموصوف، بل ذلك انما هو فى بعض المواضع وفى صفة خاصة، و الخصوصيات ملغاة غير منظور اليها عند الحكم الكلى، بخلاف طبيعة الموصوف، فانها تقتضى وجوداً له فى ظرف الاتصاف.

فلو رجع قائل و يقول:[1] ان الاتصاف بمفهومه يستدعى المغايرة، فانه نسبة ما، والنسبة بماهى نسبة، تقتضى وجود المنتسبين، فكما تستدعى وجود الموصوف، فكذلك تستدعى وجود الصفة.

لقلنا فى جوابه: ان تحقق الاتصاف على الاطلاق، يلازم تحقق حاشيتيه على الاطلاق، و خصوص تحقق الاتصاف، يلازم خصوص تحقق حاشيتيه ـ ان ذهناً فذهناً و ان خارجاً فخارجاً ـ ولكن الاتصاف من الطبايع الاعتبارية التى ليس لها تحقق فى الخارج، وان كان الموصوف متصفاً بالصفة فيه. وبين المعنيين بون بين، وتحقق الاتصاف فى الذهن، يلازم تغاير الحاشيتين، والتغاير متحقق هناك، فاذن: قد ظهر ولاح ان ثبوت شىء لشىء، انما يستدعى ثبوت الموصوف فقط فى ظرف الاتصاف، لاثبوت الصفة، وان كان يتفق فى بعض الصفات، ان تكون موجودة بوجود يغاير وجود الموصوف. فافهم ذلك.

هدم و تقويم

عسى ان يظن ظان و يقول: فاذن لايكون الفوقية موجودة فى الاعيان، فلايمكن ان يكون قولنا: «الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» عقداً خارجياً صادقاً، والا، لزم صدق العقد الايجابى والربط الموجب، مع انتفاء الموضوع، وهو خلاف ماتفقت عليه مدارك المحصلين، فاذن: يصدق نقيضه، وهو: «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» عقداً خارجياً، و هكذا فى ساير الاتصافات. فليس يصح الحكم باتصاف شىء لشىء و ثبوت شىء لشىء، عند عدم ثبوت الصفة وفقدانها فى ظرف الاتصاف. قال سيد سادات

(١) الصحيح: و قال.

اعاظم الحكماء امير محمد باقر الشهير بداماد:

«والذی يحل العقدة هو: ان الفوقية ـ مثلا ـ لما كانت معدومة فی الاعيان، لم يصح عقد خارجی[1] موضوعها، فلذلك صدقت: «ليست الفوقية ثابتة للسماء فی الخارج» خارجية، و ذلك لاينافی كون السماء المتحقق فی الاعيان، بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها فی الاعيان، بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار، و هذا ايضاً، ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فی الاعيان، بحسب حال الموصوف فی الاعيان، و ان لم يكن من ضروب ثبوت الصفة للموصوف فی الاعيان، بحسب حال الصفة فی الاعيان، فان الامرين غير متلازمين، وليس اذا لم يكن ثبوت الصفة للموصوف، ممايتنزع من حال الصفة فی الاعيان وجب ان يكون ايضاً ليس مما يتنزع من حال الموصوف فی الاعيان، فانما الممتنع، ـ حيث لايوجد الصفة فی الاعيان ـ هو الاتصاف الانضمامی فی الاعيان، لاغير. فاذن: لاتصادم بين «السماء فوق الارض. او السماء متصفة بالفوقية فی الاعيان» خارجية ـ على ان يكون موضوعها السماء ـ وبين «ليست الفوقية ثابتة للسماء فی الاعيان» خارجية ـ على ان يكون موضوعها الفوقية ـ.

نعم: لو صدقت «ليست الفوقية ثابتة للسماء فی الخارج» على ان يكون موضوعها الفوقية، خارجية و ذهنية مطلقا، لزم ان يكذب ايضاً «السماء فوق الارض فی الخارج» خارجية، لان اتصاف السماء بالفوقية فی الخارج، و ثبوت الفوقية لها فی الاعيان، انما يتحقق فی الذهن بحسب حال السماء فی الوجود العينی، و ذلك احد ضربی الاتصاف الخارجی، فما لم يتحقق الفوقية فی الاذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء فی الاذهان، بحسب وجود السماء فی الاعيان، لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية، اتصاف خارجی، اذ الاتصاف العينی، ليس الا على ضربين: انضمامی، و يعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف فی الاعيان، كثبوت البياض للجسم. و انتزاعی، و يعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان، كثبوت الفوقية والعمی، للسماء وزيد، و هوانمايكون فی الذهن لكن

(١) كذا فی الاصل، والصحيح: هی موضوعها.

المحكى عنه ومطابق الحكم، انما هو وجود الموصوف فى الاعيان، فالخارج فى الاول، ظرف الثبوت و وعاؤه، و فى الثانى، جهة[1] الاتصاف و مطابقه و مافيه اساسه و بناؤه. و المرجع، الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف ـ من حيث هو موصوف ـ وعلى ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات[2].» هذا مستقر عرش التحقيق و مستودع سر الحكمة. و اما مايتمجمج رهط من متأخرى المقلدة لاتباع المشائية، من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة، كالاتصاف و الثبوت وغيرهما، و بين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة، و كذلك حال الذهن: فاما المصير اليه الى ماتلى عليك، و اما مجمجة لاتؤول الى مدرجة. اما تعرفت ان الوجود، ليس الا وقوع نفس الشىء فى الاعيان او فى الاذهان؟

تحديق عرشى و تحقيق ملكوتى

اما كنت متذكر الكلمة القدسية الموروثة من اعاظم الفلاسفة المكرمين و هى قولهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» المطابق لقوله عز من قائل (قل كل يعمل على شاكلته)[3] و الموافق لقولهم: «كل علة فهى مناسبة لمعلولها» فان كنت متذكراً تلك الكلمات القدسية، كنت عالماً بان كل صفة لها ثبوت لموصوف، له تحقق فى الاعيان او فى الاذهان ـ انضمامية كانت تلك الصفة ويكون لها صورة وجودية منحازة عن صورة الموصوف و وجوده. او انتزاعية ولايكون لها صورة وجودية بحيالها بل يكون وجود موصوفها بحيثية يصدق عليه تلك الصفة وينتزع منه ـ فيجب وان يكون لها، مبدأ به تثبت لموصوفها، ثبوتاً انضمامياً او انتزاعياً. والا، فيجوز ان يكون كل صفة صفة لكل موصوف، وكل موصوف موصوفاً لكل صفة. اذ غاية مالزم، عدم وجود مبدأ قريب للاتصاف. وجملة الصفات و الموصوفات، مشتركة فى ذلك على مافرضناه، فلارجحان فى بعض دون

(١) يعنى ان الخارج، و ان كان ظرف الاتصاف فى القسم الثانى ايضاً، بحسب الاصطلاح، لكن المرجع هناك، الى كون الخارج جهة الاتصاف و ظرف الموصوف، بما هو موصوف. (منه عفى عنه) (٢) الظاهر ان كلام المحقق الداماد، ينتهى هنا، والعبارات التاليه، من المؤلف.
(٣) الاسراء ـ الآية: (٨٤).

بعض، و هذا المبدأ، قديكون وجودياً وقد لايكون، فاذا كانت الصفة من المفاهيم الثبوتية او التى لها حظ من الثبوت، كاعدام الملكات، فمبدأ ثبوتها او منشأ انتزاعها، يجب و ان يكون امراً وجودياً او وجودياً من جهة و عدمياً من جهة اخرى. فعدم البصر، وان كان عدماً او عدمياً، لكنه لما كان مضافاً الى شيء موجود، فله حظ من الوجود، فانه ليس عدم شيء باطلاقه، بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون له هذا الشيء ـ بحسب شخصه او نوعه او جنسه ـ ولكن لايكون له حاصلا بالفعل، فاذن: يكون لذلك العدم، موصوف يقبله، و يجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم ـ بحسب شخصه او نوعه او جنسه ـ فالموصوف بذلك العدم، هو بعينه ما يتصف بملكته، عند خروجه من قوة تلك الملكة وفقدانه اياها، الى فعليتها و وجدانه اياها. فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف، مع ملاحظة ذلك الفقدان، بخلاف ما اذا كانت الصفة ثبوتية محضة، فان مبدأ ثبوتها، ليس الا امراً وجودياً مجرداً عن شوب ملاحظة عدم و فقدان. فمبدأ ثبوت الاسود للجسم، ليس الا السواد القائم به، و من اجل ذلك بعينه، ترى اولئك الاعاظم، يعتبرون فى ماهيات الاشياء، معنى سلبياً هو سلب المفاهيم. فمعنى الشجر و ماهيته، هو الجسم النامى فقط، بحيث لوكان نوع متحصل فى الوجود، يشتمل على هذين و معنى آخر وهوالحساس، لما صدق عليه الشجر، و لاهو ايضاً يصدق عليه. و يقولون فى بيان ذلك، انه لو لم يكن الامر بتلك المثابة، لما كان مافرض حداً تاماً للشجر، بحد تام له. والسر فى ذلك: ان المهية تابعة للوجود، فاذا كان الوجود محدوداً مشتملا على فعلية من الفعليات الوجودية، وعلى فقد ساير الفعليات، فالامر المنتزع من المفاهيم الكلية الذاتية التى يحاكى بها اولا عن تلك الوجودات، يشتمل على مفهوم ثبوتى ينتزع من وجدان ذلك الوجود مرتبة من الفعلية والكمال، و على مفهوم عدمى، ينتزع من فقدانه ساير الفعليات و الكمالات، اذ المعانى الثبوتية، لايمكن ان ينتزع من فقدانات الوجودات، فيعبر بها عنها، كما ان المعانى السلبية، لايمكن ان ينتزع من وجداناتها، فيحاكى بها عنها، والا، لانقلب الوجود الى العدم، او العدم الى الوجود. وهذا هو معنى كون المهية

منتزعة من حد الوجود.

وقد بينا هذا فى مامضى من البيان و ذكرنا انه اذا كان الامر كذلك،فكلما كان الوجود اتم،فانطواؤه على المعانى، اكثر. فاعتبر الانسان و قسه الى النطفة، فانها لايحتوى الا على معنى الجسم، فاذا اشتد وجودها و تصاعد فى الدرجات الاستكمالية التى لها،الى كمالات اخر وجودية، اشتمل اولا على القوى النباتية التى هى مبادى آثار النبات، واذن[1] ينتزع منه معنى النامى. ثم على القوى الادراكية التى يترتب عليها آثار الحيوانية، على الترتيب الذى لتلك القوى، فيشتمل اولا على اللمس ثم على الذوق ثم على الشم ثم على السمع ثم على البصر ثم على الخيال، و اذن[2] ينتزع منه الحساس،حتى يبلغ وجودها فى الاستكمال الى درجة الانسانية، وهناك يشتمل على النفس الناطقة المدركة للصور العقلية المجردة عن المادة و الصورة، و اذن[3] ينتزع منه معنى الناطق، وليس ينحصر ذلك بالدرجات الصعودية التى فى قوس النهايات، بل يجرى البيان بعينه فى الدرجات النزولية التى فى قوس البدايات. فالعقل الفعال الذى درجته فى الوجود، درجة اخيرة فى سلسلة العقول ـ على طريقة اقوامنا المشائيين ـ يشتمل على ماهيات الانواع الكونية المحصلة فى الوجود بنحو آكد و اتم، ولكن الوجود ليس وجوداً خاصاً لتلك الانواع، بل انما هو وجود خاص للعقل الفعال، اذ الوجود الخاص لكل مهية و حقيقة، هو ما يتميز به تلك المهية عن ساير المهيات، و يترتب عليه الاثا رالمخصوصة و الاحكام الخاصة بها. فاذن: ليس يجب ان يكون كل وجود يوجد به المهية، وجوداً خاصاً لها. اما ترى الهيولى الاولى، كيف يتحد مع الصورة فى الوجود؟ اذ ليس لها بحيالها، وجود يباين به الصورة، والا، لزم انقلاب مافرض قوة محضة،الى الفعلية، وليس ذلك الوجود وجوداً خاصاً لها، بل انما هو وجود خاص للصورة، والوجود الخاص بها، وجود القوة و قوة الوجودات، لانها ليست فى ذاتها الا جوهراً له فى الوجود قابلية التلبس بأية صورة و حلية كانت، و كذلك الانسان، يوجد بوجوده كثير من المعانى التى قد يوجد بوجودات

(١) و (٢) و (٣) الصحيح: و حينئذ.

متفرقة متشتتة فی مواضع مختلفة، کالحساس و النامی و الجسم والجوهر، فان لکل واحد من هذه المعانی، وجوداً یخصه و یترتب علیه آثاره و لوازمه، کوجود الفرس و الشجر و الجماد والعقل المجرد المحض ـ ان کانت له مهیة ـ و الانسان لقوة وجوده، حاو لتلك المعانی الموجودة فی مواضع متفرقة و مراتب مترتبة. وعندذلك، تلك المعانی تستهلك فی وجوده، و تستغرق فی فعلیته، فالوجود اذن: بالاصالة للانسان، و لتلك بالعرض. وکما ان وجوده من اجل شدته و قوته، جامع لتلك المعانی و یکون وجوداً جمعیاً لها، کذلك آثار الوجود ایضاً، جامع لاثارها و یکون وجوداً جمعیاً و مبدأ جامعاً لتلك الاثار. و یتضح ذلك اتضاحاً اذا نظر الی الحرکات الاشتدادیة و التحولات الذاتیة للمادة، من صورة الی صورة، کالحرکات الجوهریة التی للنطفة، من وجودها الی فعلیات اخر فوقها، کالنفس النباتیة و الحیوانیة و الانسانیة، فاذا صار وجودها، وجوداً نامیاً، یترتب علیه اثر النامی اولا و اثر الجسمیة ثانیاً بنحو اعلی و کذا اذا صار وجوداً حیوانیاً یترتب علیه آثار النامی بنحو اعلی، لکون مبدأ تلك الاثار هناك، اعلی وهو وجود الحیوان. و کذلك الکلام اذا صار وجوداً انسانیاً، ومن اجل ذلك، کانت الغاذیة و کذا سایر القوی النباتیة التی فی الجنین، قبل افاضة النفس الحیوانیة علیه، و استکمال المادة بها بالحرکة الجوهریة، یغایر الغاذیة و سایر القوی النباتیة بعد افاضتها و استتمام المادة بها، فانها قبل افاضتها، قوی نباتیة موجودة بوجودها الخاص بها، ـ وهووجودالنفس النباتیة، ـ مستقلة فی فعلیتها، مبادی لاثارها، من دون خدمة لنفس اخری. و بعد افاضتها تصیر من شعب القوی التی ینبعث عن النفس الحیوانیةوتفیض منها، لکون وجودها اعلی من وجود النفس النباتیة، فتصیر خوادم لها مستهلکة فیها، لکونها مستخدمة ایاها. ثم ان النفس الحیوانیة و خوادمها و قواها، تصیر خوادم للنفس الانسانیة العقلیة التی هی مرتبة العقل الهیولانیة التی هی لطیفة الخیال الذی فی سایر الحیوانات. وتلك المرتبة خالیة عن جمیع الصور العقلیة و الکمالات الثانویة التی هی من بابالعقل والمعقول، فهی صورة الصور ـ بالاضافة الی عالم الجسمانیات ـ و مادة

الموادـ بالقياس الى عالم العقلانياتـ لكونها جامعة بالفعل، لكلية الكمالات التى دونها، وفاقدة لجملة الفضائل التى فوقها، متوجهة اليها، سالكة فى سبيل الاستكمال بها، و من اجل ذلك، سميت بمجمع البحرين ـ بحر الجسمانيات و بحر العقلانيات ـ و لكنها جامعة للاول بالفعل، و للثانى بالقوة. ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالملكة، التى هى مرتبة فعلية الاوليات العقلية، و ملكة استحصال الثانويات منها. ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالفعل، التى هى مرتبة الاقتدار على استحضار الصور العقلية فى الذكر، واسترجاعها من الخزانة فيه، من دون افتقار الى تجشم كسب جديد. ثم تلك المرتبة، تصير خادمة للعقل بالمستفاد، التى هى مرتبة مشاهدة الصور العقلية و استفادتها من العقل الفعال من جهة اتصال النفس به واتحادها معهـ نحواً من الاتحاد ـ و عند ذلك، تضا هى المفارقات الشامخة العقلية. قال سيدنا و امامنا خاتم الاوصياء عليه آلاف التحية والثناء: «خلق الانسان ذا نفس ناطقة، ان زكيها، فقد شابهت جواهر اوايل عللها».

و جملة القول و اصل الغرض من تلك التضاعيف: ان اشتمال الشىء على معانى كثيرة و عنوانات شتى ـ سلبية او ثبوتية ـ انما هو من اجل ان وجود ذلك الشىء، يكون جامعة لحيثيات تلك المفاهيم، سوآء كانت تلك الحيثيات وجودية او عدمية، حقيقية او اضافية. و من ذلك بعينه، ترى الضد لاينتزع من الضد، ولا النقيض من النقيض. فاذن: انتزاع الفوقية من السماء دون غيرها، يوجب ان يكون فيها، جهة وجودية هى حيثية الفوقية و مبدأ انتزاعها، و الا، لزم ترجح السماء على غيرها ـ فى ان ينتزع الفوقية منها لا من غيرها ـ بلامرجح، وكذا الفوقية على غيرها، فى ان ينتزع من السماء. لكن تلك الحيثية اضافية و هى كون السماء بوجودها، لها حالة كذا مع الارض، وهذا بعينه كون السماء، لاكون شىء آخر، ثابت لها قائم بها. فالفوقية مفهومها، هو كون السماء، لامطلقاً بل اذا لوحظ مع تلك الاضافة والحالة التى لها مع الارض. فاذن: ليس للفوقية كون يغاير كون السماء، حتى يثبت لها تلك الاضافة، فيكون هى ايضاً فوقاً و يتسلسل.

فقد ظهر ولاح ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج، بنفس ثبوت

السماء. لانها ثبوتها مع اضافة ما، فقول القائل: «انه لايمكن ان يكون قولنا: الفوقية ثابتة للسماء، عقداً خارجياً» باطل. اذ ليس يلزم من كون المفهوم من قولنا: السواد ثابت للجسم، ان للسواد وجوداً يغاير وجود الجسم، هو مرتبط به اليه، ان يكون المفهوم من قولنا: الانسانية ثابتة لهذا الانسان، ان للانسانية وجوداً يغاير وجود هذا الانسان، بل ثبوت مفهوم لمفهوم، اعم من ان يكون للثابت وجود براسه، او لايكون، بل يثبت للمثبت له بنفس ثبوته. و ذلك ان كل محمول خارجی، فهو ثابت لموضوعه فی الخارج بنفس ثبوت موضوعه لمكان الحمل، ومفاده الاتحاد. و من هذا، يظهر ظهوراً بيناً: ان ما حققه السيدالعظيم[1]، كلام دقيق حقيق بالاذعان والتصديق. ولكنه لايناسب ما اعتقد به من اصالة المهيات فی التقرر، و كونها بذاتها منتزعاً منها للموجودية المصدرية، وكيف يمكن ان ينتزع مفهوم عن مفهوم وهو خارج عنه؟ اذ كل ماهية فانما هی معزولة عن مهية اخرى ولايحمل عليها، الا اذا اعتبر اتحادهما فی امر آخر هوالوجود. و كيف يسوغ ذلك؟ مع كون الوجود ايضاً، من المفاهيم التی ليست لها صورة خارجية.

«الاصل الثانی»[2]

قال صدر اعاظم الالهيين، فی رسالته المسماة «بالمشاعر»: «اعلم ان العارض على ضربين: عارض الوجود، و عارض المهية.

الاول: كعروض البياض للجسم و الفوقية للسماء فی الخارج. و كعروض الكلية و النوعية للانسان، و الجنسية للحيوان.

والثانی: كعروض الفصل للجنس، و التشخص للنوع.

وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمة، با ن اتصاف المهية بالوجود و عروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون، ليس فی تلك المرتبه مخلوطة[3] بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرداً عنها و عن عروضها، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا: زيد ابيض، او انتزاعية عقلية كقولنا: السماء

(١) ای المحقق الداماد، قدس سره. (٢) مربيان الاصل الاول، فی الصفحة: (٥٨).
(٣) الصحيح: مخلوطاً، كما فی المشاعر.

فوقنا، او سلبية كزيد اعمى. و انما اتصاف المهية بالوجود، اتصاف عقلى وعروض تحليلى، و هذا النحو من العروض، لايمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولاتحصل وجودى ـ لاخارجاً ولاذهناً ـ ولايكون المسمى بذلك العارض. فان الفصل ـ مثلا ـ اذا قيل انه عارض للجنس، ليس المراد ان للجنس تحصلا وجودياً فى الخارج او فى الذهن بدون الفصل، بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن الجنس، لاحق به معنى، وان كان متحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد. فكذا حال المهية و الوجود، اذا قيل ان الوجود من عوارضها.

فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان، لم يكن عروضه للمهية هذا النحو الذى ذكرناه، بل كان كساير الانتزاعيات التى تلحق المهية بعد ثبوتها و تقررها. فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به المهية، و يتحد معه وجوداً، مع مغايرتها اياها معنى و مفهوماً فى ظرف التحليل. تأمل فيه[1]». انتهى ما اردنا نقله من كلامه. وهو بيان لطيف و تحقيق شريف، ولكن يجب علينا ان نشرحه ليوضح ما قصدناه من نقله، فنقول:

فرق بين العارض و المعروض، فان الاول هو المعنى الخارج عن حقيقة الشىء و مهيته المحمول عليه، وهو قديكون جوهراً وقد لايكون. والذى يكون ايضاً على قسمين: قسم يكون جوهراً بالذات، بمعنى حمل الجوهر الجنسى عليه حملا بالذات، و ذلك كالحيوان الصادق عليه الجوهر حملا بالذات، الخارج عن مهية الناطق و مفهومه المحمول عليه حمل العارض. و قسم يكون جوهراً بالعرض، بمعنى حمل الجوهر عليه حملا بالعرض، و ذلك كالناطق الخارج عن حقيقة الحيوان، المحمول عليه حمل العرضى على المعروض، و يحمل عليه الجوهر ايضاً حملا بالعرض، بواسطة حمل الحيوان عليه بذلك الحمل. و كالضاحك المحمول على الانسان حملا بالعرض، فهو جوهر بالعرض. و الذى لايكون ايضاً على قسمين: قسم يكون عرضاً من المقولات العرضية بالذات، و ذلك كاللون المحمول عليه الكيف

(۱) المشاعر لصدر المتالهين ـ طبعة تهران، ۱۳٤۲ ـ الصفحة: ۱۵.

بالذات، الصادق على قابض البصر بالعرض، و قسم يكون عرضاً منها بالعرض، و ذلك كقابض البصر الصادق عليه اللون، صدقاً بالعرض وبواسطة الكيف كذلك. والسر فی ذلك كله: ان قدماء الفلاسفة المكرمين، قد اخذوا المقسم للجوهر و العرض، الموجود بالذات و الشیء المتحصل فی الوجود، و اخرجوا الموجودات بالعرض، و الاشياء التی توجد بوجودات اشياء اخر، وليس لها تأصل و تحصل فی الوجود، لعدم امكان احصائها و انتظامها بحيث يندرج طائفة منها تحت جنس، و طائفة اخرى تحت آخر، ولايختلط الامر ولايشتبه. ثم خصصوا الموجود بالذات بمايكون له حد تام، فانحصر ماهو مندرج تحت تلك المقولات، بالمهيات التی لها تركيب من جنس و فصل، و خرجت المفهومات البسيطة، كالفصول الاخيرة ايضاً، عن ان تكون مندرجة تحتها، اندراج الشیء تحت جنسه، ولكنه يصدق عليها و على المفهومات الموجودات بالعرض، الجوهر، او مقولة اخرى من المقولات العرضية بالعرض، ويندرج هی تحته او تحت واحد منها، اندراج الشیء تحت العرضی الاعم. و من اجل ذلك، ترى اولئك المكرمين يقولون: ان نسبة الفصل الى الجنس، نسبة خاصة الشیء اليه، و نسبة الجنس اليه، نسبة العرض العام الى معروضه. و تمام السر فی ذلك، صدق حكم كل من المتحدين على الاخر، على سبيل الحقيقة، حال الاتحاد حقيقة فی الاسناد ـ كما هو المصطلح عند ارباب علم المعانی، و ان لم يكن حقيقة فيه فی محاورات علماء العقل و المعقول، بل يكون مجازاً عندهم ـ و من اجل ذلك تراهم يقولون: وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر، و وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض، و يجرون حكم المهية على الوجود، و حكم الوجود على المهية، فيطلقون على المهية مفهوم الموجود الثابت للوجود، اولا و بالذات، و يحملون على الوجود، الجوهر او مقولة اخرى من المقولات الصادقة على الماهيات اولا و بالذات.

لست اقول: يصدق كل حكم من كل من المتحدين على الاخر. بل اقول ذلك فی بعض الاحكام، و هو الاحكام التی يثبت لهما حال اتحادهما و بالنظر الى تلك الحال. فلايصدق مفهوم لفظ المهية على

الوجود، لانها حال اتحادها معه، لایقال فی جواب «ماهو» بل اذا جردها العقل عن الوجود. ولایصدق علی المهیة ایضاً انها موجودة بالذات، اذ الموجودیة بالذات، انما هی حال الوجود اذا اعتبر بنفسه، و قیس الی الماهیة المنفصلة عنه فی لحاظ العقل، المتحدة معه فی خارج لحاظه. و من اجل ذلك یکون الانسان الموجود فی عقلنا، کلیاً، بمعنی انه مفهوم یجوز العقل صدقه علی کثیرین. و اما وجوده فی العقل، فلیس کلیاً بذلك المعنی، وان کان واسطة فی ثبوت الکلیة له. و العبرة فیما ذکرناه، الوساطة فی العروض، ای الحمل. واما قولنا: ان وجود الجوهر جوهر بعین جوهریة ذلك الجوهر، فلیس الغرض منه، انه یصدق علیه الجوهریة ـ ای المفهوم الذی یعبر به عن الجوهر الجنسی،وهو ماهیة شأنها فی الوجود الخارجی ان لایکون فی موضوع ـ بل الغرض، انه یصدق ما یعبر عنه بذلك المفهوم، وهو الجوهر الجنسی، لانه هو الصادق علی المهیة المتحدة مع الوجود حال الاتحاد، فکما یصدق علی الانسان الجوهر، یصدق علی وجوده ایضاً، بواسطة صدق الانسان علیه، نظراً الی حال الاتحاد. و اما ذلك المفهوم، فهو الذی اقیم مقام حد الجوهر، و التحدید، انما هومع انقطاع النظر عن الوجود، و یصدق علی الانسان ایضاً کذلك. و یرادف العارض بهذا المعنی الذی وصفناه، العرض فی اصطلاح فن «ایساغوجی» من فنون علم القسطاس. کما تراهم یقسمون الخارج عن حقیقة الشیء المحمول علیها، الی عرض عام و عرض خاص، و کذلك یرادف العرضی الذی یذکر بازاء الجوهری والذاتی. و فرق بین الذاتی الجوهر،و الجوهری،اذ الجوهری یصدق ایضاً علی اجناس الاعراض و فصولها، بخلاف الجوهر. والعرض یفارق العارض ـ بذلك المعنی الذی علمت عند الجمهور من الفلاسفة المشائیة والاشراقیة ـ فی کل موضع بالذات. لانهم کانوا یقولون: ان السواد هو الطبیعة الموجودة فی الجسم، وله وجود یباین وجود الجسم، الا ان هذا الوجود، له علاقة بوجود الجسم، و الاسود هو مفهوم ما ثبت له السواد، و هذا یصدق علی الجسم، فبین السواد والجسم، مباینة فی الوجود، و لهذا لایحمل علیه، واما الاسود فهو متحد معه فیه ویحمل علیه. واما عندنا: فالمفارقة بینهما، فی

بعض المواضع بالذات، و فی بعضها بالاعتبار.

مثال الاول: الناطق، اذا قیس الی الحیوان، فانه عارض له ولیس بعرض، اذ مبدؤه التی هو النفس الناطقة، جوهر، وقد اقیمت علیه البراهین. بل نقول من غیر حوالة: کل ماترکب من امرین ترکیباً طبیعیاً، احدها قد علم جوهریته و الاخر لم یعلم اهو جوهر ام عرض؟ فان کانت درجة هذا الاخر فی الوجود اتم، و مرتبته اعلی، من حیث ترتب الاثار التی هی اعلی واتم، من الاثار التی یترتب علی ماهو متیقن الجوهریة ـ علی وجوده من حیث هو وجوده ـ کانت نسبة التقویم و العلیة و التقدم فی الموجودیة الیه، اولی من نسبة التقوم و المعلولیة و التأخر، بالقیاس الی ما قد علم جوهریته، اولویة عقلیة بتیة، لابمجرد الترجیح و التخمین، فذلك المعلوم الجوهریة، معلول له، متقوم به، متأخر عنه، فیکون: اما جنساً له کالجوهر، او مادة کالهیولی، او نوعاً آخر ضعیف الوجود، مفتقراً الی لاحق یقومه تقویم الصورة لمادتها، کالجسمیة الطبیعیة الساریة فی الاجسام کلها. فاذن: ذلك جوهر اشد وجوداً فی باب الجوهریة من قرینه، و ان کانت درجته فی الوجود انقص من مرتبة وجود ذلك الجوهر، فذلك الجوهر مقدم علیه، مقوم له، مستغنی القوام عنه، فیکون اما موضوعاً له، وهو عرضاً حالا فیه، والمجموع صنفاً. او صورة، وهو مادة حالا له، و المجموع نوعاً. و ذلك لوجوب الایتلاف الحقیقی فی المرکبات الحقیقیة بین اجزائها، و الاثر المترتب علی النفس الناطقة ـ و هو ادراك الصور العقلیة المجردة ـ اتم من الاثر المترتب علی النفس الحیوانیة ـ وهو ادراك الصور الحسیة المجردة ـ فوجودها فی باب الجوهریة، اقوی من وجود النفس الحیوانیة.

و مثال الثانی: الاسود، فانه عارض للجسم، وهو بعینه السواد العرض الحال فیه، اذ لافرق بینهما الا بالاعتبار، فان السواد اذا اخذ بشرط لا، ای بشرط عدم اتحاده مع الجسم فی الوجود، کان عرضاً، و الجسم المباین له ـ بهذا الاخذ و الاعتبار ـ موضوعاً له، و ذلك الوجود للجسم الماخوذ علی وجه المباینة لوجود السواد، هو کماله الاول، ولیس فی ذلك الکمال للجسم، دخل للسواد، لانه بازاء حقیقته الجسمیة فقط، ولایترتب

عليه الا اثر ماهو داخل فی تلك الحقيقة، فاذن: السواد بماهو عرض ومأخوذ بذلك الاخذ، لاحق، خارج، ثم اذا انتقل الجسم الى ماهو كمال ثان له، و حصلت له الاسودية، صار ما فرضناه عرضاً، عرضياً،وما اخذناه موضوعاً، معروضاً. فالسواد اذن، عرض لاحق و خارج مباين لوجود الجسم، ومحمول عرضی متحد معه باعتبارين: الاعتبار الاول: هو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الاول الذی هو كمال اول له، و يصير هو به جسماً وله حقيقة الجسمية فقط. و الاعتبار الثانی: هو اعتبار كون السواد محمولا و متحداً بالوجود مع الجسم،وكون الجسم موجوداً بوجوده الذی هو كمال ثان له ويصير هوبه اسود وله مفهوم الاسودية. فافهم ذلك فهم عقل، لا وهم جهل، فانه مستودع عرش التحقيق.

و تمام السر فيه: كون الاعراض توابع لوجودات موضوعاتها، لا بالمعنى الذی فهمه الجمهور من المتفلسفة، من ان لها وجودات تباين وجود موضوعاتها، وهی بعينها وجوداتها لتلك الموضوعات، بل بمعنى اتحادها معها فی الوجود، فان الاعراض اذا كانت اعراضاً للجواهر العقلية الشامخة، و كان لها وجودات يباين وجودات تلك الجواهر، لكان يجب ان يفاض من الفياض القيوم اولا، انفس وجوداتها، ثم يفاض عليها اعراضها، اذ متابعة تلك الاعراض لها مع مباينتها معها، يوجب تحقق طباع و جد فوجد، واوجد فاوجد، و ذلك الطباع يقتضی التفكيك، بحيث يكون لتلك الجواهر الشامخة، مرتبة من الوجود فی متن الواقع، تخلو عن تلك الاعراض، ثم فی مرتبة اخيرة من مراتب الاعيان، من دون اعتبار و عمل من العقل يقبلها، و هذا يلازم سنوح الحال فی المفارق المحض،وهو يستلزم تحقق الهيولی فيها، فليس ما فرضناه جوهراً شامخاً، بجوهر شامخ. بل هو جوهر خسيس.

و ايضاً قال الشيخ الشهيد الالهی فی «التلويحات اللوحية و العرشية»: ان النفس وما فوقها انيات صرفة، و وجودات محضة. و يريد «بالنفس»، النفس الكاملة السالكة فی مسالك درجات العقل و المعقول، «و بما فوقها»، العقل الشامخ الموجود فی قوس بدايات الوجود. و لنا

خاصة، برهان على ذلك لامجال لان نذكره. و اذا كان هذا هكذا، فكل كمال ثابت لها، فهى كمال للحقايق الوجودية بما هى حقايق وجودية، و كمال تلك الحقايق، انما هو عينها بحسب الهوية و الانية، وغيرها من جهة المفهوم و العنوان. بل كمالات تلك الحقايق، كل واحدة منها عين الاخرى هوية، وغيرها عنواناً و تعبيراً، اذ مهيات الاشياء فى حد انفسها، خالية عن تلك الكمالات والنعوت، غير موصوفة بها، لانها فى ذواتها ليست الاذواتها و ذاتياتها. و هذا معنى قولهم: «المهية من حيث هى، ليست الاهى» فكما ان نسبتها الى الوجود و العدم على السواء، كذلك نسبتها الى تلك الكمالات الوجودية، على السواء، والا، لزم كون المهية علة للوجود، او عين الوجود، او كون الوجود ذاتياً لها، او كون تلك الكمالات من لوازم المهيات. و كل واحدة من تلك التوالى. باطل. اذ الاول: يوجب موجودية المهية، قبل الوجود، اذ علة الموجود بما هو موجود، موجود البتة. و الثانى و الثالث : يستلزمان خرق ما فرضناه من النسبة السوائية للمهية بالقياس الى الوجود و العدم ، مع انهما باطلان من جهات اخرى، ذكروها عند تحقيقهم «زيادة الوجود على المهية». و الرابع ايضاً : يلازم خرق الفرض ، اذ قد فرضناها كمالات الوجودية ، لاعوارض الماهية و لوازمها. فاذن: لو لم يكن تلك الحقايق الوجودية فى حدود ذواتها، مصاديق لتلك الاوصاف و النعوت، لكانت مصاديق لها من جهة ضميمة و اعتبار حيثية تقييدية، و تلك الضميمة لاتخلو عن الوجود والعدم و المهية، و الاخيران لايصلحان لذلك ، اذ الحيثيات التقييدية يرجع من جهته، الى الحيثيات التعليلية، والا يساوى اعتبار وجودها و عدمها فى ثبوت الحكم. فيكون اذن: للعدم و المهية مدخل فى تلك النعوت الوجودية، وذلك غير معقول، اذ العدم باطل فى نفسه، و المهية من حيث هى، ليست الاهى. و اما الانضمام والتقييد: فهما ايضاً من سنخ المفاهيم والمهيات. على انها من الاعتباريات والانتزاعيات: فاذن: الوجود متعين فى كونه ضميمة، فهو: اما مصداق لتلك الكمالات بذاته اولا، و الاول هو المطلوب، والثانى يوجب ضميمة اخرى، هى وجود آخر وهكذا... فيجب و ان ينتهى الامر الى

وجود هو مصداق فی‌حد نفسه لها. ثم التشكيك الخاصی يقتضی عينيتها فی كل وجود. فافهم ذلك و اغتنم فانه مرقاة الی معرفة عينية الصفات فی الواجب الوجود ـ تباركوتقدس ـ و برهان يثبت به وجود النعوت الكمالية للموجود بماهو موجود، التی لاينافی وجوب الوجود، كالوحدة والقدرة و الحيوة والارادة والسمع و البصر و التكلم و العلية، بعد مشاهدة وجود واحدمنها اوجميعها فی موجود امكانی، فيه تعالی، و عينيتهالوجوده الصرف. و اما الطايفة الاخری من النعوت الكلية التی تعرض للموجود بماهو موجود، و تختص بالوجود الامكانی وتنافی وجوب الوجود، مثل الحدوث و المعلولية و الكثرة و الماهية و العلية الصورية او المادية و الواحد بالوحدة الجنسية او النوعية و الواحد بالجنس او بالنوعوالواحد بالاتصال او بالعدد، و كلية اقسام الوحدة الغير الحقيقية، فانما عروضها له بملاحظة حد فی الوجود و نقص فيه و فقدانه مرتبة اخری من الـوجود، فلايمكن اقامة البرهان من وجودها فی موجود من الممكنات، بتلكالقاعدة الالهية التی هی قرة اعين الموحدين، علی وجودها فيه تعالی، لانه صرف الوجود و بحته لايشوبه نقص و فتور ولاضعف و قصور.

وايضاً، العلم ـ كما دل عليه الفحص البالغ فيما اورثته اكابـر الفلاسفة المكرمين، و هدانا اليه البرهان الساطع ـ انما هو حضور مجرد عند مجرد آخر،بحيث يكون وجوده بعينه، حضوره عنده، لا ان له حضور[1] لحق وجوده من خارج، وفی مرتبة متأخرة عن وجوده. و حال الاعراض للمجردات كذلك، فان اضافة العرض الی موضوعه ـ داخلة و خارجة ـ خارجة عن مهيته داخلة فی وجوده، دخول اللازم الغير المتأخر عنالملزوم فی الوجود. فان السواد فی مهيته، لون قابض للبصر، وليس مأخوذاً فيها، انها فی موضوع، و انما ذلك اذا قيس حالها الی الوجود، و من اجل ذلك، اخذ الوجود فیمفهومالعرضية، وفيما اقيم مقام حد الجوهر. فاذن: تلك الجواهر العقلية، عاقلة لاعراضها، و البرهان قائم علی اتحاد العقل والعاقل و المعقول، بمعنی كون المعقول اذا كانت مهيته بحيث يكون حالهبالقياس

(۱) كذا. والصحيح: حضوراً.

الی وجود العاقل، حال المهیة بالنسبة الی الوجود، من الاتحاد، فالموجود بالذات انما هو وجود العاقل، وهو ینسب الی ماهیته بالذات، ـ اذ کانت له مهیة ـ والی المهیة المعقولة، بالتبع. فالوجود اذن: لمهیة العاقل ویترتب علیه اثرها فهی موجودة بوجودها الاصیل ، لاللمهیة المعقولة، ولایترتب علیه اثرها، فهی موجودة بالوجود الظلی، و من اجل ذلك لایحمل علی وجود العاقل، اذ مفاد الحمل ـ کما علمت فی ابتداء تلك الوجیزة ـ اتحاد الموضوع مع المحمول فی الوجود الخارجی للمحمول، فلیس یلزم علی القول باتحاد العاقل و المعقول، جواز حمل الفرس علی الانسان، عند تعقل انسان لمهیة الفرس، کما زعمه بعض سادات المعاصرین و رام به تخطئة اعاظم الفلاسفة الاقدمین کفرفوریوس، و شیخه العظیم ارسطاطالیس.

قال فی «اثولوجیا»: ان الاشیاء کلها من العقل، والعقل هو الاشیاء. اراد ان العقل الذی هو الفیض الاول لمبدأ الوجود، انما هو واسطة الفیوضات و الخیرات منه، و هو بعینه الاشیاء کلها، اذ کلیة المعانی و المهیات التی للاشیاء، موجودة بنفس وجوده، و وجوده وجود علمی و حصول ظلی لجملة الاشیاء، لان وجوده هو بعینه وجودات الاشیاء بنحو اعلی، من دون شوب ترکیب منها و تشتت وتفرق لها. و اما تحقیق[1] الشیخ فاقل[2] هذا القول وتشنیعه علیه فی طبیعیات کتاب «الشفاء» وفی «الاشارات» حیث قال فی الاشارات: «کان لهم رجل یعرف بفرفوریوس، عمل فی العقل والمعقول کتاباً یثنی علیه المشاؤون وهو حشف کله. و هم یعلمون من انفسهم، انهم لایعلمون[3] ولا فرفوریوس نفسه[4]» ثم استدل فیها علی بطلان هذا القول، فانه حمله علی اتحاد الاثنین، و یعلم ذلك من ینظر فیما ذکره، والا، فشأنه اجل من ان ینکر امثال تلك القواعد الالهیة، بعد درك ما قصدت الفلاسفة الاقدمین، بها.

وان کانت[5] اعراضاً للمادیات، سواء کانت من اللوازم او من

(١) و (٢) کذا فی الاصل، والظاهر ان الصحیح: اما تخطئة الشیخ قائل هذا القول و تشنیعه علیه ـ کما لایخفی. (٣) فی الاشارات المطبوعة: لایفهمونه (٤) الاشارات والتنبیهات طبعة تهران ـ ١٣٧٩ الجزء الثالث ـ الصفحة ٢٩٥ (٥) عطف علی قوله: فان الاعراض، اذا کانت اعراضاً للجواهر الشامخه... الصفحة ٧٥ السطر: (١٤).

المفارقات، فلموضوعاتها استتباع لوجوداتها، اذ المادة ليس من شأنها الا القبول و الانفعال، و المعدات الا الاعداد، و الاستعدادات الا التقريب الى القبول و التهيؤ نحو المقبول و التوجه اليه ، و المفارق المحض الا الافاضة على القوابل. و المناسبة التامة ـ كما مرت اليه الاشارة ـ بين المفيض ومفاضه لازمة بحيث لايتصور مناسبة اتم منها بينه و بين امر آخر يصح عليه ان يفاض منه، والا، لزم الترجيح من دون مرجح، بل الترجح من دون مرجح، فاذن: المفيض يجب و ان يكون بحيث لايتصور بينه و بين مفاضه، واسطة فى درجات الوجود. من اجل ذلك يجب و ان يكون بين المجرد المحض و المادى الصرف، برزخ يكون مجمع البحرين و ذى علاقتين، كالبرزخ الكلى المسمى عند طائفة بغيب الامكان وفى لغة طائفة اخرى بالنفس الكلية الالهية. و فى لسان آخر بذات الله و العلوية العليا. و من اجل ذلك ايضاً يجب القول بترتيب فى الوجود نزولا و صعوداً ايضاً، لوجوب التطابق بين الصعود و النزول، و المنع من صدور كثير وجودى، من البسيط من جميع الجهات. اذ قضية تلك المناسبة التامة بل محصل معناها، كون المفاض بالذات مرتبطاً بذاته و بنفسه الى ذات المفيض بالذات، فهو نفس الارتباط و الانتساب اليه. و النسبة يختلف باختلاف كل واحد من طرفيها. و اختلاف المفاض مع كون المفيض واحداً بعينه، يوجب اختلاف النسبة، مع عدم اختلاف طرفها. و لهذا بعينه، ليس يجوز توارد علتين مستقلتين او اكثر، على معلول واحد شخصى، اذ يوجب عدم اختلاف النسبة مع اختلاف طرفها. واذا كان هكذا، فوجب ان يكون واسطة فى صدور تلك الاعراض عن المفيض المفارق، تكون هى علة قريبة لها، و تلك، لايكون الا صور موضوعاتها، اذ فرض الاجنبى يوجب ترجح[1] من دون مرجح. فاذن: لتلك الصور اقتضاء و استتباع لهوياتها و شخصياتها، و من اجل ذلك، قالت الفلاسفة، بكون الموضوع من جملة المشخصات للعرض. و ذلك الاقتضاء، لايمكن ان يكون الا بمشاركة الوضع، اذ الجسمانى لايفعل فى شىء الا و لمادته وضع معه، اذ الجاعلية و المجعولية، انما هما فى باب الوجود، دون

(١) الصحيح: ترجحاً.

المسمی بالماهیة. و جاعل الشیء یجب و ان یکون جاعلا له بالذات، والا، فیحتاج فی الجاعلیة الی امر ینضم الیه، و الکلام مع انضمامه عاید، فان کان هذا المرکب جاعلا بالذات، فهو المطلوب. والا، فیحتاج الی امر آخر و هکذا... الی ان ینتهی الی جاعل بالذات. و الجاعل بالذات، جهة ذاته بعینها جهة الجاعلیة. فجاعلیة الوجود نفس الوجود. و الوجود، اذا کان وضعیاً، فکونه وضعیاً نفس ذاته. اذ الوضع من لوازم المادة، فالوجود الوضعی حال فی المادة، و الحلول هو کون الشیء بحیث یکون وجوده فی نفسه، بعینه وجوده للمحل، فوضعیة الوجود کمادیة نفسه. فاذن: یکون جاعلیة الوجود تلازم وضعیته. بل هی عین وضعیته. فذلك الاقتضاء لو کان اقتضاءاً بمعنی الایجاد، بحیث یکون للعرض وجود یباین وجود الموضوع ویفاض منه، لکان الجسمانی فاعلا من دون مشارکة الوضع، اذ لاوضع للموضوع الموجود مع العرض المعدوم. والقابل له، هو مادة الموضوع بعینها، ولاوضع لصورة الشیء مع مادته. فلیکن ذلك الاقتضاء بمعنی آخر، وهو اقتضاء شیء لشیء، من دون انفصالهما فی الوجود و تخلل الجعل بینهما، مثل اقتضاء الملزوم للازمه المتحد معه فی الوجود. فالوجود اولا للموضوع، و ثانیاً للعرض. و من هذا، یستبین الحرکة فی الجوهر، عند ورود الاعراض المتجددة المتصرمة علی الموضوعات، استبانة جلیة. اذ وجود الموضوع و العرض واحد، وعند ورود الاعراض الغیر المتصرمة ایضاً علیها. والا، لزم تخلف المقتضی عن المقتضی.

ومن تلك التضاعیف قد ظهر ولاح: ان من قال بان السواد من عوارض المهیة، لانه من مشخصیات الجسم و متماته، لم یفرق بین الاعتبارین اللذین قد ذکرناهما، و لم یعلم ان تشخص الشیء، بوجوده المنسوب الیه، الذی یترتب علیه آثاره و لوازمه، فی الظرف الذی یکون موجوداً فیه.

وقوله[1]: «ان العارض علی ضربین، عارض الوجود وعارض المهیة» یرید منه ان العارض اذا کان عارضاً للمهیة باعتبار الوجود، فهو عارض الوجود کالسواد. و اذا کان عارضاً لها لا باعتباره، فهو عارض المهیة. و

(۱) ای صدرالمتألهین فی کلامه المنقول عن «المشاعر».

غرضنا من اعتبار الوجود كون الوجود له دخل فی العروض، سواء كان واسطة فی العروض، كما فی الاسود العارض لمهية الجسم بالعرض، و لوجوده بالذات، و الفوقية المنتزعة عن وجود السماء بالذات، العارضة لـماهيتها بالعـرض. او واسطة فی الثبوت فقط، كالكلية العارضة للمهيـة بواسطة وجودها فی العقل. فان الماهية بذاتها من دون انضمام امر اليها، معروضة للكلية ولكن بشرط وجودها فی العقل، وهذا الوجود لها، لايتصف بالكلية المستعملة فی باب «ايساغوجی» من ابواب القسطاس و فی مباحث المهيات من الفلسفة الكلية. و ان كان الوجود قد يتصف بالكلية بمعنـی الاحاطة والانبساط. فقد انصرح البيان و ظهر: ان من قال بكون عارض المهية هو عارض لكلا الوجودين، فقد اخطأ خطأً فاحشاً. بل انما هو عارض لها من دون وساطة الوجود، و ان كانت مخلوطة معه. و كذلك من قال: ان لازم المهية هو اللازم لكلا الوجودين، فقد اهمل الاعتبار، فان لازم المهية هو مايتبع ذاته نفس المهية، و وجوده وجودها، و عدمه عدمها، فيجب وان يكون له ذات خالية عن الوجود و العدم كملزومه، فيكون هو ايضاً مهية من المهيات. فللزوجية مفهوم تبع مهية الاربعة من حيث هی. و وجوده وجودها، و عدمه عدمها. و من اجل ذلك: تريهم يفرقـون بين لازم المهية و الوجود، و يمنعون كون الوجود من لوازم المهية فی مسئلة نفی المهية عن الواجب الوجود لذاته، نظراً الی انه ليس للوجود ذات خالية عن الوجود ليصح ان يتبع ذاته ذات المهية، و وجوده وجودها، و عدمه عدمها. فاذن: يظهر الفرق بين لازم المهية و عارض المهية. فان فی الاول يمكن ان يكون للمهية مرتبة من الكون، متقدمة علی لازمها، ولكنه لاتنفك عنه فی الواقع، بخلاف الثانی، فلايتصور لها مرتبة من التقرر ليس فيها عارضها، و ان كانت قد تنفك عنه، كعروض الفصل للجنس، والتشخص للنوع بحسب التحليل. فاذا توهم الذهن انفراد كل واحد منهما عن صاحبه، يتحقق العروض بهذا الاعتبار، لابحسب متن الواقع وحاق الاعيان بلااعتبار وتحليل، اذ لايمكن للمعروض مرتبة من الكون و التحصل بدون عارضه، بمعنی انفكاك مرتبة كونه عن كون عارضه بحيث يتقدم عليه، حتی يمكن

ان یتصور العروض فی حاق الاعیان، فان تحصل الجنس بالفعل، لانه کالعلة المفیده لطبیعة الجنس، باعتبار بعض ملاحظات العقل، اعتباراً مطابقاً لمافی الواقع، فما لم‌یتحصل به تحصلا مفهومیاً و لم‌یصر نوعاً لم‌یتحصل له تحصل وجودی. و کذلك حال النوع مقیساً الی التشخص، لانه ـ کما دل علیه البرهان ـ من عوارض الحقایق الوجودیة، فهو عین الوجود، فالتقرر و الوجود المفاض من‌الجاعل‌القیوم، یمر اولا بالفصل، ثم بالجنس. والوجود الذی هو التشخص بعینه، مجعول بذاته، و المهیة التی هی النوع، مجعولة بالعرض. بل الفصول الحقیقیة التی یوجد بها طبایع الاجناس، یرجع فی الحقیقة الی نحو من الوجود و قوته و کماله. ـ وقد علمت ذلك من بعض بیاناتنا فی‌ذلك الرسالة ـ فما لم‌یستکمل وجود الجماد و لم‌ینخلع قضور الجمادیة، لم‌ینتزع منه الفصل المنطقی الذی هو مفهوم النامی. فاذن: لو فرض کون الفصل و التشخص عارضین للمهیة باعتبار الوجود، للزم الخلف، و لزم سبق الشیء بالوجود علی وجـوده. فقد بزغ[1] سطوع نور الحق من افق البیان، ان اتصاف المهیة بالوجود لیس اتصافاً حلولیاً انضمامیاً بـان یکون للعارض وجود، و للمعروض وجود آخر. و یکون العارض بوجوده مرتبطاً الی العروض. فلا انفـراد فیهما ولا انفصال بینهما ـ لا خارجاً و لاذهناً ـ الابحسب الاسم و المفهوم و العنوان و التعبیر، فی‌مرتبة من‌الواقع التی هی مرتبة التحلیل، و اما فی الواقع و حاق الاعیان فبینهما اتحاد. و لیس للمهیة مرتبة من التحقق الا ویکون للوجود تحقق متقدم علیها. والسر فی ذلك: انه کلما کان وجوده زائداً علی ماهیته، جاز للعقل ان‌یفك‌وجوده عن مهیته، فیتحصلان فی العقل منفصلین، علی خلاف حالهما فی الواقع. فیحکم العقل علیهما باحکام، بعضها بملاحظة ظرف الانفصال، و بعضهـا بملاحظة ظرف الاتحاد.

(١) کذا: والصحیح: نقد بزغ من سطوع... ان اتصاف.

نتيجة عقلية و ثمرة ملكوتية

ومن تلك الكلمات العقليات يستبين وجه اندفاع الشبهة من اصلها، فنقول: ان اراد السائل «بالماهيات الموجودة»، المهية الملحوظة مع الوجود، و «بغير الموجودة» المهية الغير الملحوظة مع الوجود، فالمختار من الشقوق هو الاخير. والملازمة التى ادعاها، ممنوعة بكلا قسميها. و ان اراد بها مايصدق عليه الموجود، و بغير الموجودة مايصدق عليه المعدوم، وان لم يلاحظ معها الوجود و العدم، فالمختار منها هو الاول. ولزوم الدور او التسلسل ممنوع، حيث ان العروض عند ذلك تحليلى.

هيهنا جف قلمه الشريف و انتهى كلامه رفع الله فى العليين مقامه و الحمد لله و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين.

copyright 1985 by Sherkat–e enteshârât–e elmi va farhangi

printed in sh. e.e.f. printing House
Tehrân

Legacy of Iran & Islam

Resâle-ye Hamlyyah

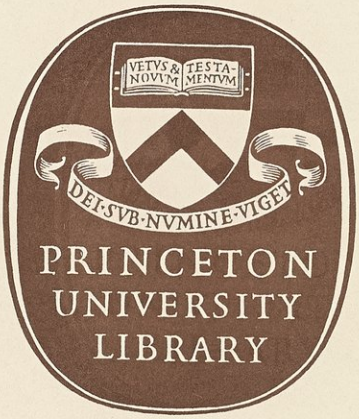
â qâ Ali Modarres zonuzi

Scientific & Cultural Publications Company

Tehran 1985

1687

Princeton University Library



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
SEPT-OCT 1990
We're Quality Bound

(B)
B163
.M83
Princeton University Library
32101 077901716

بها : ۱۷ تومان