

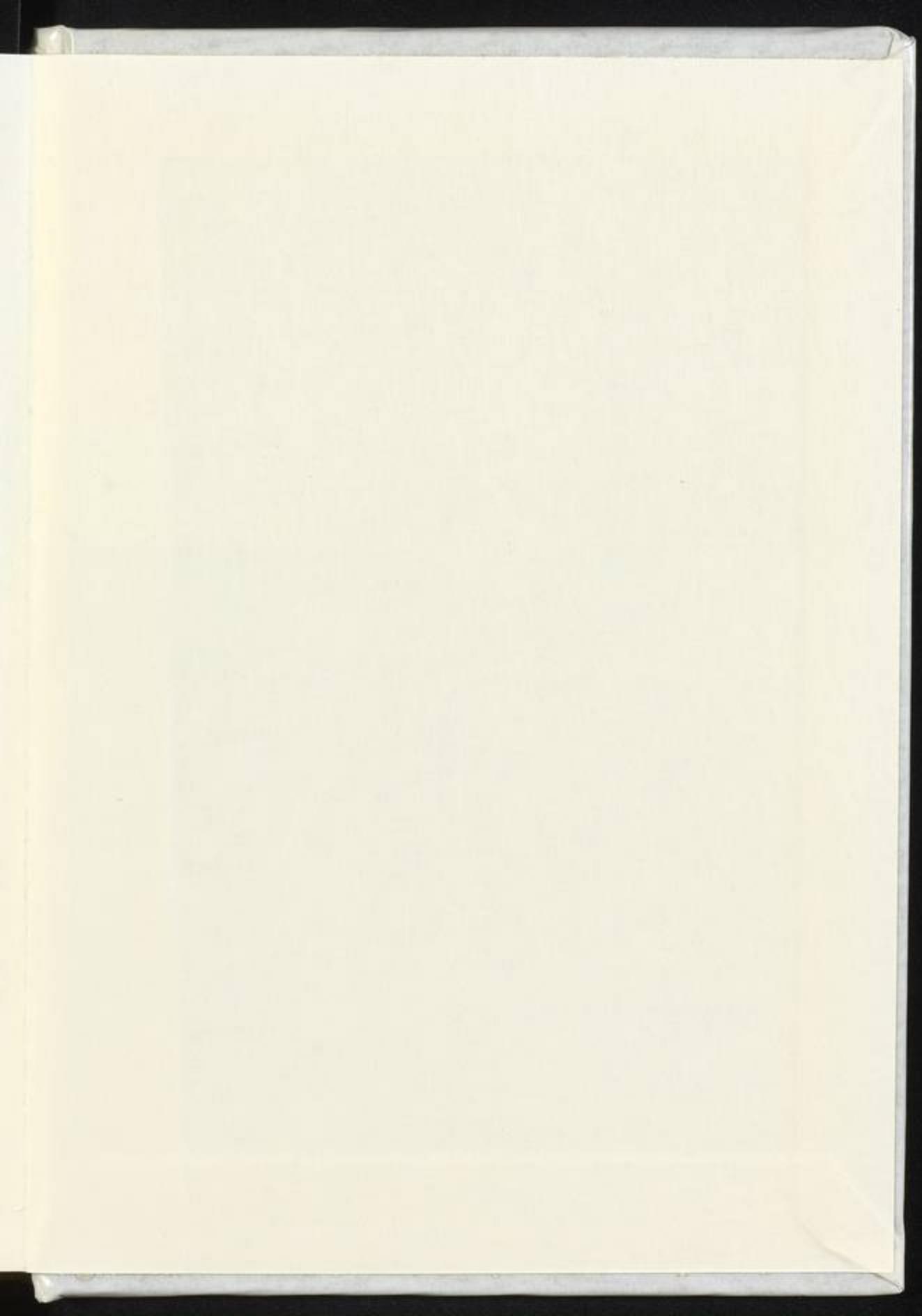
الْكِتَابُ الْمُتَعَالِيَّ

شِرْحُ النَّظُومَةِ (بِحُقْمَةِ حِكْمَةِ)

لِلْعَلَّامَةِ الْكَبِيرِ

تألِيفُ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ كاظِمِ الصَّطَفَوِيِّ



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

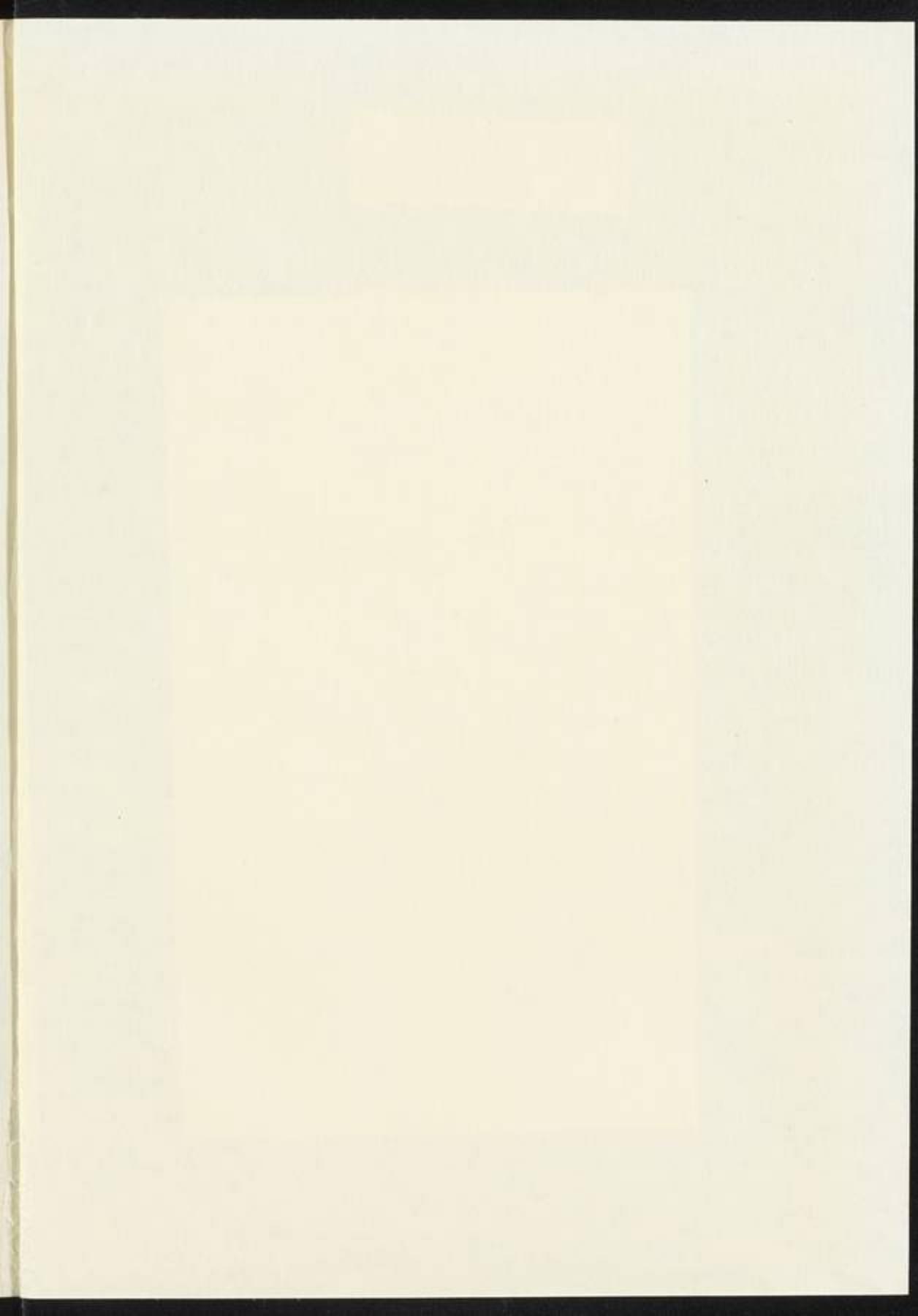
DUPL>



32101 034361129

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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



الْحَكِيمُ الْمُتَعَالِي

شِرْحُ النَّظُومَةِ (مُتَحْقَّقُ الْحَكِيمِ)، لِلْعَالَمِ الْكَبِيرِ الْمَبَانِي

تألِيفُ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ كاظِمِ الصَّطَفَوِيِّ

(Arab)
B5075
• 6424M877
1990_z

مركز النشر
مكتب الإعلام الإسلامي

الحكمة المتعالية	<input type="checkbox"/> اسم الكتاب:
السيد محمد كاظم المصطفوي	<input type="checkbox"/> المؤلف:
مكتب الإعلام الإسلامي	<input type="checkbox"/> الناشر:
مكتب الإعلام الإسلامي	<input type="checkbox"/> طبع على مطابع:
الأولى	<input type="checkbox"/> الطبعة:
جمادي الثاني	<input type="checkbox"/> تاريخ الطبع:
٢٠٠٠ نسخة	<input type="checkbox"/> طبع منه:

- جميع الحقوق محفوظة للناشر.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL.



32101 034361129

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1503 950005254 21648539

من أُوتي الحكمة
فقد أُوتي خيراً كثيراً

المقدمة الاولى:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعود بالله من شرور أنفسنا
وسينات أعمالنا وأفضل الصلة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين
محمد»ص» وأله الأطهرين الأطبيين.

وبعد: فإن للشعر والفلسفة علاقة، يدركها أهلها (ارباب الذوق) وهي
مما يدرك ولا يوصف.

فعلى هذا الأساس أنشد العلامة الكبير الفقيه الوحيد والفيلسوف
الموحد آية الله العظمى الشيخ محمد حسين النجفي (كمباني) ارجوزة في
الحكمة المتعالية سمى لها بـ (تحفة الحكيم) وما ادرك ماتحفة الحكيم.
ارجوza جليلة أصبحت صحفة من صحف مكرمة فلسفية وانها لدى أولى
الالباب في الجودة والجمال بأرفع المستويات وأسمى الأساليب فمن الجدير
أن تكون تلك الأرجوزة مع الشرح الجميل محورة دراسية في الحوزات
العلمية.

وأحمد الله الذي هداني سبيل التحقيق حول الأرجوزة خلال سنين
متطاولة فما من كتاب فلسي (الشفاء، الأشارات، التجريد، الشوارق،
الأسفار، غر الفرائد وغيرها) إلا لاحظتها ونالت عنها بيانات سائدة في
محاولة تبيين محتوى الأشعار حتى نالت حد الكراسة.

فكانـا (المتون والأرجوزة) فتقـا فرتقاـهما وتمـ الطـيـقـ بين دفتـيـ الحلـ
والعقدـ ثمـ بيـناـ معـانـيـ الأـشـعـارـ بـعـارـاتـ وـاضـحةـ كـدـرـاسـةـ تـمـنـحـ كـفـاحـاـ لـمشـكـلةـ
الـتـفـهـيمـ وـفـيـ نـهاـيـةـ الـمـطـافـ أـصـبـعـ الـعـلـمـ كـكتـابـ جـامـعـ فـأـرـجـوـ أـنـ يـصـبـعـ ذـلـكـ
الـكـتـابـ هـدـىـ لـمـتـفـلـسـفـيـنـ وـاسـئـلـ اللـهـ مـنـ فـضـلـهـ أـنـ يـجـعـلـهـ مـنـ الـبـاقـيـاتـ
الـصـالـحـاتـ وـالـسـلـامـ عـلـىـ مـنـ اـتـبـعـ الـهـدـىـ

السيد محمد كاظم المصطفوي

المقدمة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

١٣٦١ - ١٢٩٦

هو الشيخ محمد حسين ابن التاجر المعروف الحاج محمد حسن
الاصفهاني الذي سكن الكاظمية المنتهي نسبه الى الحاج محمد
اسماويل الذي ارتحل من نجفوان الى اصفهان وسكن فيها.
ومن أجل هذا لقب شيخنا بالاصفهاني، وإلا فهو نجفوانى
الأصل.

ولقب شيخنا أيضاً بـ(الغروي)، لأن الغري مسقط رأسه (وكان
ولادته فيه أول محرم سنة ١٢٩٦) ولأنه معهد دراسته ومهد نبوغه.
وكان انتقاله ثانياً الى النجف الأشرف من الكاظمية في أول شبابه في
أخريات العقد الثاني من عمره. وبقي فيها إلى أن وفاه الأجل في
الخامس من شهر ذي الحجة سنة ١٣٦١.

فقد توفي وهو ابن خمس وستين سنة، ودفن في الحجرة الملاصقة
لمنارة الحرم العلوى الشمالية من الجانب الشمالي لها. وكان يوم وفاته
يوماً مشهوداً في الغري، فأقيمت له عدة مجالس للفاتحة في كبريات
مدارس النجف الدينية وجوامعها، عدا المدن العراقية والإيرانية.

* * *

وقد سبق أن ترجمت لأستاذنا العظيم في مقدمة حاشيته القيمة
على مكاسب الشيخ الأنباري (قدس سره)، حينما طبعت سنة ١٣٦٣
أي بعد وفاته بستين عاماً. ونشرت هذه الترجمة مرة أخرى - بعد اجراء

بعض التعديلات الطفيفة عليها - في مقدمة كتابه (الاجارة) المطبوع
سنة ١٣٧٥ .

اما الان - وقد طلب مني تقديم منظومته (تحفة الحكيم) هذه - فما
أراني بحاجة إلى تكرار ما كتبته عنه سابقاً، وقد أصبح في متناول
الجميع. وإنما المهم في هذه المقدمة أن نتحدث عن نفس هذه
المنظومة الجليلة، وقد قلت عنها سابقاً في تلك المقدمة:

«وأعلى آثاره الفلسفية وأغلاها ارجوزته في الحكم والمعقول
(تحفة الحكيم) التي هي آية من آيات الفن، مع اسلوبها العالي السهل
الممتنع. جمعت أصول هذا الفن وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف
النaab عن أسراره وأزاح الستار عن شبهاته» .

«وإن دلت على شيء، فانما تدل على أن ناظمتها من أعاظم
فلسفه الاسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباude،
لولا أن شيخنا غالب عليه الفقه والأصول وانقطع اليهما عن الظهور
بالفلسفة» .

واستشهدت بعد ذلك بعده أبيات من الارجوزة للتدليل على
براعتها الفنية. ثم قلت بالأخير:

«فتتأمل في هذا البيان الجزل، والاسلوب السهل، والتعبير
الرصين عن أدق معاني الفلسفة، بغير تكلف، وبلغة سليمة ناصعة.
ومن أين متحت دلوك في هذا القليب تفترف الماء الزلال، بل الدر
الثمنى . وما سقناه فانما هو غيض من فيض ٠٠٠» .

وأعود الان فأقول - بعد ١٤ عاماً ولا أزال على رأيي :- إن كل
ما في هذه الارجوزة العلمية هو من النظم المختار البارع في سهولة
عباراته وجزالة بيانه، في حدود ما يسعه نظم ارجوزة مقيدة بوزن

وقافية، مع مراعاة الاختصار والايجاز.

ومن التوادر جداً في الاراجيز أن تبلغ بهذه السهولة والجزالة.

وإذا أردنا مقارنتها بمنظومة الحكيم المتأله الحاج هادي بن مهدي السبزواري المتوفى ١٢٨٩، فانا نجد الفرق عظيماً جداً.

وأعتقد أن الذي دفعه إلى نظمها هو تلافق ما في ارجوزة السبزواري من ناحية الأداء والمادة العلمية، لتحل محلها عند طلاب الفلسفة، لأن في منظومة السبزواري من الخلل في الأداء وفي الألفاظ باختزالها واشتقاقاتها وتعقيدها الشيء الكثير الذي كاد أن يسقطها عن درجة الاعتبار والاستفادة.

وإذا قدر لارجوزة استاذنا أن تشرح شرحاً يليق بها، فإنها لاشك ستكون موضعـاً للعناية بالدرس والتدریس، لما يلاقيه طلاب الفلسفة من العناء المرهق في تعقيد منظومة السبزواري وشرحها المزججـاً له، ذلك الشرح الذي زادها تعقيداً وغموضاً لم نعهدـه لكتاب آخر. لافي الفلسفة ولا في غيرها. وعلى الرغم من ذلك كله هو موضع اقبال الطلاب المبتدئـين في دراسة الفلسفة، والسر فيما أعتقد هو اختصاره وجمعـه لأصولـ الفن وسلامـة أكثر آرائه الفلسفـية.

فلذلك أجد من الأجر أن تشرح ارجوزة استاذنا شرحاً واضحاً مختصراً لتحل محل منظومة السبزواري. وقد علمـنا أنـ الحـكـيمـ الجـليلـ استاذـ هذاـ الفـنـ المرـحـومـ مـيرـزاـ مـهـدىـ الـاشـتـيانـىـ (المـتـوفـىـ ١٣٧٢ـ)ـ انـبرـىـ لـشـرحـهاـ،ـ وـهـوـ مـوـضـعـ ثـقـةـ طـلـابـ هـذـاـ الفـنـ،ـ وـلـكـنـ الأـجـلـ لمـ يـمـهـلـهـ إـلـكـمالـهـ فـقـدـ اـنـتـهـىـ بـهـ إـلـىـ مـبـحـثـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ.ـ وـلـوـ تـمـ لـكـانـ لـهـ شـأنـ كـبـيرـ فـيـ درـاستـهـ.

وعسىـ أنـ يـهـىـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـ يـتـلـافـىـ هـذـاـ الـأـمـرـ بـعـدـ نـشـرـ هـذـهـ

المنظومة، ليقرب هذا الفن إلى الأفهام، ويريح طلابه من العناء وقتل الوقت الثمين فيما لا جدوى فيه: من حلّ عبارة، أو توجيهه تركيب، أو تخريج لفظة - كما صنع الحكيم السبزواري في شرح منظومته - بلا ضرورة لذلك، ولافائدة، حتى الفائدة من ناحية لغويةٍ ولو سلمنا جدلاً أن هناك فائدة لغوية، فانما هي على كل حال استطراد غير مرغوب فيه، ثم هي - بعد ذلك - إقحام لفنٍ أجنبي في فنٍ دقيق يربك فيه تسلسل الفكرة وأداؤها، وفهمها بالأخير.

وتقديم هذه المنظومة للنشر - الآن - هو باكورة العمل للأستفادة منها، وأول خطوة لتهيئة شرح جدير بها. فاني لأرجو - اذ تصبح في متناول الجميع - ان يتسابق علماء هذا الفن الذين يعنيهم امر طلابه الى شرحها شرحاً واضحاً سهلاً، فيمكث ماينفع الناس في الأرض ويذهب الباقي جفاء.

* * *

٣ ذي القعدة سنة ١٣٧٧

محمد رضا المظفر

بسم الله الرحمن الرحيم

يامبدأ الكل إليك المنتهي
 يامبدع العقول والأرواح
 كل لسان الكل عن ثنائك
 أنت كما أثنيت يارب على
 صل على فاتح باب الرحمة
 معلم الحكمه والكتاب
 وأله الفرّ الولاة السادة

لَكَ الْجَلَالُ وَالْجَمَالُ وَالْبَهَا
 وَمِنْشِئُ الْمُفْوَسِ وَالْأَشْبَاحِ
 وَضَلَّ فِي بِيَدَاءِ كَبْرِيَانِكَ
 نَفْسُكَ لَا أَحْصِي ثَنَاءً لَا وَلَا
 وَخَاتَمُ الرَّسُلِ نَبِيُّ الْأُمَّةِ
 وَقَادَ الْخَلْقَ إِلَى الصَّوَابِ
 فِي مَلْكُوتِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ

يقول عبد الله وابن عبده
 عامله الله بلطفه الخفي
 تعرف من فضيلة المعلوم
 معرفة الواجب ذاتاً وصفه
 وجمعه للكل بعد فرقه
 حاوية اصولها المهمة
 صحيفه من صحف مكرمه
 وفصلت بالحق بيناته
 ما هو قرة لعين العارف
 والحق باتباعه أحق!
 معتصماً بالواهب العليم

وبعد حمد الله حق حمده
 (محمد) هو (الحسين) النجفي
 فضيلة الحكمه في العلوم
 وكيف وهي عند اهل المعرفة
 وصنعيه من أمره وخلقه
 وهذه منظومة في الحكمه
 وانها لدى النفوس الملهمه
 وهو كتاب احکمت آياته
 وفيه من لطائف المعارف
 وكيف والمنعوت فيها الحق
 وسمتها بـ (تحفة الحكيم)

تعريف الوجود

قال العلامة الطوسي: الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين (كما عن المتكلمين) او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقضه (كما عن الحكماء) او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ، اذ لاشيء اعرف من الوجود. وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفاد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد واما كان كذلك لانه لاشيء اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه .^(١)

ان مناط التحديد هو كون المعرف ماهية مركبة من الجنس (الجزء الاعم من المعرف) ومن الفصل (الجزء المساوي للمعرف) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق.

اما الوجود فهو بسيط لا اجزاء له من الجنس والفصل حتى يعرف بها ولا شيء اعم منه (الحيوان بالنسبة الى الانسان) حتى يكون صالحًا للتحديد فاذن لا يمكن تعريف الوجود بالحد وكذلك بالرسم لأن الرسم يتحقق بالعرضي والعرضي يترب على الماهية فيما ان الوجود ليس بالماهية لم يكن له عرضي فلا يكون له تعريف بالرسم كما قال الحكيم السبزواري: ولا (يمكن التعريف) بالرسم لأن الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي مقسمها شيئاً من الماهية و (اما) الوجود وعوارضه ليست من سند الماهية . ثم افاد الحكيم السبزواري وجهاً آخر تجاه عدم امكان التعريف فقال:

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٦٥

ولأن المعرف لا بد أن يكون اظهر واجلى من المعرف ولا يكون اظهر من الوجود^(١). وللمناظقة توضيح حول الموضوع لابأس بذلك وهو ان المعرف في التعريف بالحد يكون من الذاتيات وفي التعريف بالرسم يكون من لوازם الذاتيات اما المعرف في التعريف بالحد اذا كان مبيناً للحقيقة فهو تعريف بالحد الحقيقي واما اذا كان مثيراً الى الحقيقة بوجهه من الوجه فهو تعريف بالحد الاسمي وكذا التعريف بالرسم فاذا كان المعرف مبيناً للحقيقة ومعرفاً لها فهو تعريف بالرسم الحقيقي واما اذا كان مثيراً ومرسماً للحقيقة فهو تعريف بالرسم الأسماي^(٢).

واما التعريف اللغطي فلا يكون من التعريف بل هو بحسب الحقيقة ترجمة الكلمات كما قال المحقق القوشجي: وما احسن ما قيل ان التعريف اللغطي (يختص) بالمباحث اللغوية والاسمي (يختص) بالمباحث العلمية^(٣).

الحد كالرسم لدى التحقيق يوصف بالأسمى وال حقيقي

المعنى :

التحقيق ان الحد كالرسم يتصف بالحد الأسمى والحد الحقيقي.

وليس للوجود معنى ماهوي وان شرح اللفظ شأن اللغوي

المعنى :

ولاتكون للوجود حقيقة هي الماهية (معنى ماهوي) حتى تقع معرف له

(١) غرفاند: ص ٩

(٢) رهبر خرد: ١٤٤

(٣) الشوارق: ص ٦٦

وان شرح لفظ الوجود بما يخبر عنه او بالثابت العين، يكون من باب المباحث اللغوية فلا يكون بتعريف حقيقي ولا اسمي.

فليس مفهوم الوجود يعرف الا بلفظ هو منه اعرف
المعنى:

فان مفهوم الوجود كما قالوا من اعرف الاشياء فلا يعرف الا باللفظ (كالثابت العين وغيره) الذى كان الوجود اعرف منه فلامجال لتعريف مفهوم الوجود اصلاً.

وكنه يعرف بالشهود لا غير كالرسوم والحدود
المعنى:

وكنه الوجود (وهو الحقيقة السليمة النورية التي هي منشأ للاثان) يعرف وبيان بواسطة المشاهدة العينية لآثاره الوجودية ولا يعرف من غير هذا الطريق كالتعريف بالحد والرسم لانه ليس للتعريف بالحد والرسم على الوجود سبيل.

بل تستحيل صورة علمية في النفس للهوية العينية
المعنى:

بل يقال انه لا يمكن ان توجد صورة علمية من الوجود الخارجي مع اثاره العيني في الذهن وعلى هذا الاساس يصبح تعريف الوجود بالمفاهيم الذهنية من المحالات العقلية.

كما قال الحكم السبزواري اذ لو حصلت (حقيقة الوجود) في الذهن فاما ان يتربى عليها اثارها فلم يحصل في الذهن اذ الموجود في الذهن مالايترب عليه الاثار المطلوبة منه واما ان لايترب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأة الاثار (١).

اصالة الوجود

لاريب في ان لكل ما وجد في عالم الكون وجود (ضد العدم) وماهية (حدود الوجود) واتما الكلام في ان الاصل (الحقيقة - منشأ الاتان) هل هو الوجود أو الماهية؟

اختلف فلاسفة المشائى والاشراقي في هذه المسئلة فذهب المشائى الى اصالة الوجود والاشراقي الى اصالة الماهية ولكل من الطرفين براهين واتجاهات اما المشائين واتباعهم في هذه الفكرة فذكروا عدة براهين:

الاول: ان الخروج عن حد الاستواء بين الوجود والعدم لا يكون الا بواسطة الوجود لأن الماهية من حيث هي ليست الا هي قال الحكم السبزواري: باتفاق الفريقين الماهية من حيث هي ليست الا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء ويم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية (١).

يختص بالوجود طرد العدم اذ متساوٍ عدم او عدمي

المعنى:

ان طرد العدم والاخراج عن حد الاستواء يختص بالوجود فحسب لأن متساوٍ الوجود لا يكون الا عدم صرف (نفيض الوجود - عدم المطلق) او امر عدمي (الماهية).

قد يقال ان الماهية باعتبار اكتساب الحقيقة عن العلة و الجاعل تصبح

مصداقاً لحمل الموجود وبهذا تخرج عن حد الاستواء كما قال الحكيم السبزواري: وقول الخصم ان الماهية من حيث هي وان كانت في حد الاستواء الا انها من حقيقة مكتسبة من الجاعل بعد الاتساب اليه صارت مصداقاً لحمل الموجود (فاجاب انه) خالٍ عن التحصيل اذ بعد الاتساب ان تفاوت حالها فما به التفاوت هو الوجود (الى ان قال) وان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب (١).

فالتحقيق ان مجرد اتساب الماهية الى العلة لا يكون مناط طرد العدم البديل بأن يكون نفس الاتساب هو المخرج عن حد الاستواء بنحو تشبيت جانب الوجود وطرد العدم البديل لذلك الوجود فلا يكون طارد العدم الا الوجود.

وليس العلة للمعلول مناط طرد العدم البديل

المعنى:

ولا يكون مناط طرد عدم البديل للوجود (العدم الخاص) هي العلة والجاعل بل الطارد انما هو الوجود فقط.

الثاني: انه يستلزم الوحدة بين الموضوع والمحمول في الحمل ولا يحصل ذلك الا على اساس اصالة الوجود لأن الماهية مظاهر الكثرة وشأنها الاختلاف فلا يوجد الوحدة على اساس اصالة الماهية قطعاً كما قال الحكيم السبزواري: لو لم يكن الوجود اصيلاً لم يحصل وحدة اصلاً لأن الماهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف (الى ان قال) واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوهوية كالانسان كاتب (٢). وبما انه نرى الاتحاد

(١) غرر الفرائد: ص ١٣

(٢) غرر الفرائد: ص ١٤-١٣

بالوجودان فنكشف عن الوحدة التي هي من آثار الوجود، اصالة الوجود واما على اساس اصالة الماهية فيكون حقيقة الانسان غير حقيقة الكتابة فلا يتحقق الوحدة في البين ولا الاتحاد.

وهو مدار الوحدة المعتبرة في العمل بل كانت به المغایرة

المعنى:

والوجود يكون مناط الوحدة المعتبرة في حمل شيء على شيء بل تكون المغایرة والكثرة ايضاً بواسطة الوجود بمعنى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. لأن ما هو منشأ الآثار انما هو الوجود فحسب واما الماهية فلاتكون الا امراً اعتيادياً.

الثالث: ان التوحيد مطلقاً لا يتحقق الا بواسطة اصالة الوجود قال الحكيم السبزواري: ولم يتم مسئلة التوحيد التي هي اس المسائل لا توحيد الذات لانه اذا كانت الماهية اصلاً لا يكون بين الواجبين المفروضين مابه الاشتراك حتى يترکب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز لأن المفروض ان ذاتهما الماهية والمهيات مخالفات بالذات فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزم التركيب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن ان يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية واحدة اذ المفروض ان لاجهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متغيرة (الى ان قال) ولا توحيد فعل الله وكلمته لانه على هذا لم يكن الصوادر الا المهييات المخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو ويقال في حقها اين المجرد من المادي و.. اين السماء من الارض وain الانسان من الفرس وهكذا فاين وجہ الله الواحد المشار اليه

بقوله تعالى «إِنَّمَا تُولِّوْا فَثِمَ وَجْهَ اللَّهِ» بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عينه أصيلاً فإنه يتافق فيه المتخالفات ويشارك فيه المتمايزات وهو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلامه ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات الفعلية (١).

ومركز التوحيد ذاتاً وصفة وفعلاً أيضاً عند اهل المعرفة
المعنى:

ويكون مركز توحيد الذات مع الصفات الذاتية وتوحيد الصفات الذاتية بينها هو الوجود وايضاً يكون مدار الوحدة في صفات الباري الفعلية هو الوجود عند العرفاء كما قال تعالى «وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحَ بِالْبَصَرِ» .
الرابع: انه يتحقق الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني باعتبار الاثر فلو كان الاصل هو الماهية لما كان الاختلاف بين الوجودين لأن الماهية موجودة في الخارج والذهن بلا فرق بينهما كما قال الحكمي السبزواري: ان الماهية في الوجود الخارجي يترب عليها الاثار المطلوبة منها وفي الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هي الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي و الذهني وبالتالي باطل (بالوجودان) فالمقدم مثله (٢).

وكونه مطابق العنوان بالذات عين الكون في الاعيان

المعنى:

(١) غرر القرآن: ص ١٤-١٥

(٢) غرر القرآن: ص ١١

ويلزم كون الوجود مطابقاً للعنوان بالذات (الكون الذهني) نفس كونه في الخارج في ترتيب الآثار لأن الماهية محفوظة في الوجودين بلا فرق.

وليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حبيثياته

المعنى:

والوجود في ثبوته لذاته على ما هو شأنه لا يكون غنياً عن جميع الحبيثيات الذهنية والخارجية حتى لم يتواجد الفرق بين الوجودين.

اشتراك الوجود

ان الوجود مشترك معنوي بين الماهيات قال صدر المتألهين: اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة والتشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم (١). فعليه لا يحتاج الامر الى ذكر الدليل ومع ذلك استدل عليه الحكماء والمتكلمون بوجوه:

منها ما قاله العلامة الطوسي: ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها (٢). فان التقسيم يلازم وجود المقسم في جميع الاقسام كما هو واضح واذن يكون التقسيم دليلاً على الاشتراك.

الحق ان صحة التقسيم علامة الشركة في المفهوم

المعنى:

التحقيق ان علامة الاشتراك في المعنى (المشترك المعنوي) هي صحة التقسيم.

ومنها ما قاله العلامة الطوسي: ان مفهوم السلب واحد لاتعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقىضه الذي هو الوجود واحد (٣). ان نقىض الواحد واحد بالضرورة والا اذا كان نقىض الواحد كثيراً متعددأ لزم ارتفاع النقىضين.

وحدة النقىض خير شاهد فواحد ايضاً نقىض الواحد

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٧

(٣) تجريد الاعتقاد: ص ٧

المعنى:

وتكون وحدة النقيض للوجود وهو العدم(الواحد) احسن دليل وخير شاهد على وحدة الوجود وكونه مشتركاً بين الجميع فاذا كان العدم واحداً يكون نقيض الواحد وهو الوجود ايضاً واحداً وهو المطلوب.
ومنها ماقال العلامة الطوسي: انا قد نجزم بوجود ماهية وتردد في خصوصيتها مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثراً حكمنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بأنه ممكناً ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزد الحكم الاول ببقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك (١).

لايزول القطع بالوجود بالشك في ماهية الموجود

المعنى:

ان العلم بالوجود لايزول بواسطة الشك والتردد في خصوصيات الماهية.

ومنها ماقال الحكيم السبزواري: ان كلاماً من الوجودات الافقية والانفسيّة آية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال في كتابه المجيد «سريرهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق» وعلامة الشيء لابيابنه من جميع الوجوه بل يكون كالشيء من الشيء وهل يكون الظلمة آية النور والظلل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لما كانت آياته تعالى والحال ان الموجودات بما هي موجودات آيات له تعالى مسطورة

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٧

في كتابه (١).

فالصحيح ان عالم الخلق كله مندرج تحت عنوان الآية ويبكون الجامع الوجودي بين جميع المخلوقات هي الآية وهي بهذا المناطق (الوحدة) تصلح ان تكون اثراً للمؤثر الواحد بالذات لأن الكثير بالذات لا يصلح ان يقع اثراً للواحد بالذات كما هو معلوم.

وليس ما في الكون الا آية
والاتحاد مقتضى الحكمة
عن واحد في الذات والصفات
اذ لاتحاكي كثرة بالذات

المعنى:

وليس كل ما في عالم الكون من الموجودات الا آية الباري تعالى ويبكون اتحاد كل الموجودات في مفهوم الآية مقتضى حكمة الخلق الواحد عن الخالق الواحد لأن الكثير بالذات لا يحكي عن الواحد بالذات والصفات.
قال ابو الحسن الاشعري وغيره: ان في القول باشتراك المعنوي يلزم محذور مشابهة المخلوق للخالق وهو محال (٢). وفيه ان مجرد الاشتراك في المفهوم لا يوجب المشابهة بعد ما ثبت ان الوجود حقيقة ذات التشكيك فالمراتب محفوظة بين ما يتأهلي وما لا يتأهلي فain التراب ورب الارباب.

وليس في الشركة من تشبيه
والظل لا يبلغ شأن ذيه

(١) غرر الفرائد: ص ١٦

(٢) غرر الفرائد: ص ١٦

المعنى:

وليس يلزم على القول بالاشتراك المعنوي في الوجود من تشبيه المخلوق مع الخالق كيف والمراتب محفوظة ولا يمكن ان يبلغ الفضل (الخلق) شأن ذي الظل (الخالق).

زيادة الوجود على الماهية

التحقيق ان الوجود غير الماهية مفهوماً بالجمل الاولى ويتحد معها مصداقاً بالجمل الشابع كما قال صدر المتألهين: والماهية متعددة معه (الوجود) ضرورة من الاتحاد (مصداقاً) ولانزعاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والماهية ائما هو في الادراك لا بحسب العين(٢).

لاريب في زيادة الوجود معنى على الماهية الموجود
وائما الوحدة والعينية في الذهن والخارج في الهوية

المعنى:

لاشك في مغایرة الوجود (المعبر عنها بالزيادة اصطلاحاً) مع الماهية مفهوماً وانما تكون الوحدة بين الوجود والماهية في الذهن وفي الخارج وجوداً (في الهوية). واستدل على المغایرة بعض الفلسفه باربعة وجوه:
الاول: الاستدلال بصحة السلب قال الحكيم السبزواري: يصح سلب

الوجود عن الماهية (فيقال الانسان معدوم والفرس معدوم) ولا يصح سلبها عن نفسها ولا سلب ذاتياتها عنها فليس عيناً ولا جزءاً لها (١).

الثاني: الاستدلال بان اثبات الوجود للماهية يفتقر الى الدليل فاذا كان الوجود عين الماهية لما كان مفتقرأ الى دليل الاثبات بل كان مجرد تصور الماهية كافياً لاثبات الوجود كما قال الحكيم السبزواري: ان الوجود عارض الماهية لافتقار حمله اي حمل الوجود على الماهية الى الوسط... كما عرّفه الشيخ: فقولنا العقل (مهية من المهيات) موجود مفتقر (هذا لحمل من الوجود على الماهية) الى دليل وحمل الماهية (على الماهية) او (حمل) ذاتياتها (على الماهية) غير مفتقر اليه (الى دليل الاثبات) لأن ذاتي الشيء بين الثبوت له فليس (الوجود) عيناً ولا جزءاً لها (٢).

لسلبه عنها بسلب ذاتي لافتقاره الى الاثبات

المعنى:

ان التغاير بين الماهية والوجود يكون لصحة سلب الوجود عن الماهية على نحو السلب الذاتي (السلب المفهومي) ويكون لأجل ان اثبات الوجود للماهية يحتاج الى الدليل وهو منفي في المقام.

قال الحكيم السبزواري: وبعبارة اخرى بعد التعامل الشديد في تخلي الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الاولى الذاتي وجوداً وان كانت بالحمل الشائع الصناعي وجوداً (٣).

(١) غرر الفرائد: ص ١٨

(٢) غرر الفرائد: ص ١٩-٢٠

(٣) غرر الفرائد: ص ١٨

لصحة السلب مع الجزئية
والسلب لاينفى سوى العينية
فيبطل الشابع بالكلية
ومورد البحث هي الشخصية

المعنى:

ان صحة السلب في المقام لاتنفى الا الوحدة التامة (صحة سلب الكلي مع الموجبة الجزئية فيجتمع سلب الكل مع ايجاب الجزء) ويكون مورد البحث هنا هو الذات والشخصية فاذن يصح السلب بالحمل الاولى الذاتي واما سلب الوجود عن الماهية بنحو الحمل الشابع فيكون باطلاقاً مطلقاً لأن الوجود نفس الماهية بالحمل الشابع.

الثالث: انفكاك الماهية عن الوجود قال الحكيم السبزواري: نعقل الماهية كمهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني (١).

ولانفكاكها لدى التعقل عن الوجودين بلا تعلم

المعنى:

وتكون المغایرة بين الوجود والماهية لأجل انفكاك الماهية عن الوجود الذهني والخارجي عند تعقل نفسها بلا تكلف واعمال نظر في الانفكاك.

الرابع: لزوم اتحاد كل المهيّات ولزوم التسلسل اما لزوم الاتحاد، قال الحكيم السبزواري: للزوم اتحاد كل المهيّات لو كان الوجود عيناً لها لانه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اولياً.
وقال المحقق الاملي شرحاً لهذه الكلمات: لو كان الوجود مع كونه معنى واحداً .. عيناً للمهيّات لاتحدت المهيّات (عليه) لم يتحقق المغایرة ذاتية بين

مهية ومهية أخرى ضرورة أن مهية الإنسان حينئذ متعددة مع مفهوم الوجود ومهية الفرس ايضاً متعددة مع مفهومه فيلزم اتحاد مهية الفرس مع مهية الإنسان لأن المتعدد مع الشيء متعدد مع ذلك الشيء وبالتالي باطل بالضرورة ضرورة تغير المهيّات بعضها مع بعض تغایرًا ذاتيًّا^(١). واتما لزوم التسلسل قال الحكيم السبزواري: بيان اللزوم انه على هذا (على كون الوجود جزءاً للماهية) كان لها جزء آخر موجود لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءاً للجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجزاء المهمة الى غير النهاية^(٢).

ثم اتحاد الكل ليس يعقل الآ محالاً وكذا تسلسل

المعنى:

وفي ختام المسألة يقال ان لازم العينية هو اتحاد كل المهيّات واتحاد الكل لا يعقل الآ على نحو المحال وكذا التسلسل اللازم للوحدة مستحيل كما اشبعنا الكلام فيهما.

(١) درر الفراند: ج ١ ص ٥٥

(٢) غرر الفراند: ص ١٩

الواجب لاماهية له

قال صدر المتألهين: ان واجب الوجود انته ماهيتها بمعنى انه لاماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلاً فان له ماهية هو الحيوان الناطق وجود وهو كونه في الاعيان^(١). فان الواجب تعالى صرف الوجود ومحض الذات فلا يكون في الواجب وجود وماماهية.

ليس لذات الحق حد ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي

المعنى:

ان لذات الحق تعالى ليست ماهية وحدود بل يكون ذاته المقدسة نفس وجوده القوي العزيز.

والآ لو كان للباري تعالى ماهية غير الوجود ليلزم الدور او التسلسل وذلك لانه على اساس المفاسدة يقال ذات وجود فعليه يعرض الوجود للماهية (الذات) طبعاً والعرضي (الوجود على المفروض) يعلل كما ان الذاتي لا يعلل فيحتاج العارض (الوجود) الى العلة ويكون معرض الوجود وهو الماهية علة الوجود الذي هو العارض ولما كان الوجود عارضاً كان معلولاً ولما كان معلولاً لذات (الماهية) فليكن للماهية وجود لضرورة تحقق وجود العلة قبل وجود المعلول وبعد ذلك ان كان الوجود المقدم (وجود العلة) عين الوجود المؤخر (وجود المعلول) يلزم تقدم الشيء على نفسه واما اذا كان وجود المقدم (وجود العلة - الماهية) غير وجود المؤخر (وجود المعلول) ننقل

الكلام الى ذلك الوجود المقدم والمفروض ان ذلك الوجود ايضاً عارض و بما انه عارض يكون معلولاً يحتاج الى علة موجودة (ذات وجود) وهي الماهية وهكذا الى مالا نهاية له.

والعرضي دائمأ يعلل فيلزم الدور او التسلسل

المعنى:

ولو كان الوجود غير الماهية يكون عارض عليها والعارض كيما كان يحتاج الى العلة فيكون لازم هذا العرض هو الدور او التسلسل.

حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

التحقيق ان الوجود حقيقة واحدة ذات التشكيك له مراتب بحسب النقص والكمال والشاهد على وحدة الوجود هو وحدة المعنى كما هو من البديهيات ومثلوا له بوحدة النور مع اختلاف المراتب فيه شدتاً وضعفاً.

حقيقة الوجود حقاً واحدة ووحدة المعنى عليها شاهدة

المعنى:

ان حقيقة الوجود واحدة على التحقيق ويشهد عليه وحدة مفهوم الوجود.
واعلم ان وحدة الوجود لا تكون من الوحدة الجنسية والنوعية وغيرهما
بل الوحدة تكون من الوحدة الحقة.

قال صدر المتألهين: ان وحدته تعالى ليست وحدة عدديه الى ان يذكر عشر وحدات ونفيها فقال: وانما وحدته تعالى وحدة حقيقة حقة صرفة لايشهوه كثرة ولا يخالطه تعدد وهي وحدة حقيقة الوجود الذي لا يشهوه العدم والقصور.

وليست الوحدة ماهوية جنسية نوعية صنافية
وليست الوحدة ايضاً بالعدد بل هي ظل وحدة الحق الأחד

المعنى:

ان وحدة الوجود ليست عبارة عن الاتحاد في الجنس او النوع او الصنف بل الوحدة تكون وحدة حقة في ظل وحدة الحق الأחד.
بمعنى ان وحدة الوجود تنبثق عن وحدة الصرفة فتكون الوحدة في ضوء الوحدة الحقة كما قال صدر المتألهين: ان الوجودات هويات بسيطة وان

حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولانواعياً ولا كلياً مطلقاً (١). ويكون له مراتب مع بساطته قال الحكيم السبزواري: حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها بحسب اصل تلك الحقيقة فان كل مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً من اصل الحقيقة والشدة وكذا (٢).

وهي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها محطة
المعنى:

ان حقيقة الوجود مع وحدتها بسيطة تكون لها مراتب من الكمال والنقص تحيط حقيقة الوجود بتلك المراتب.
ثم لا يخفى ان هنالك اقوال ثلاثة:

الاول: ما هو التحقيق وهو القول بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة كما قال الحكيم السبزواري: وما ان مابه الامتياز في شيئاً الوجود عين مابه الاتفاق لبساطته لافي شيئاً الماهية وما ان هذه الكثرة من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر، تؤكّد الوحدة التي هي حق الوحدة (٣).

وما به التشكيك والتشريح عين الوجود مابه شريك
المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٥.

(٢) غر الفراند: ص ٢٣

(٣) غر الفراند: ص ٢٣-٢٤

و يكون مابه الامتياز (التشكيل) عين الوجود كما ان مابه الاشتراك (الاتحاد والتشريك) هو عين الوجود، ولا يكون للوجود شريك في هذا الامر بان يكون مابه الاشتراك هو الوجود وما به الامتياز شيء آخر (شريك الوجود) بل يكون مابه الامتياز عين مابه الاشتراك.

والثاني: ماعن المشائين بان افراد الوجود حقائق مختلفة قال الحكيم

السبزواري:

وعند مشائية حقائق تبأنت وهو لدی زاهق

المعنى:

فقال: بيان ذلك انه لو انتزع مفهوم واحد (الوجود) من اشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيراً وبالتالي باطل بالضرورة فا المقدم مثله (١).

وقيل بل حقائق مغايرة ووحدة الكثير منه ظاهرة

المعنى:

وقيل (والسائل هو المشائى) ان الوجود لا يكون حقيقة واحدة بل يكون حقائق مغایرة متکرة وفيه ان الظاهر من هذا القول واللازم منه وحدة الكثیر، وهو باطل بالضرورة وهي عبارة عن انتزاع الوجود الذي هو العنوان الواحد من الافراد المختلفة.

الثالث: ماعن المتكلمين وهو ان الوجود حقيقة واحدة لاتکر فيه اصلاً وليس له سوى الحصص الذهنية قال الحكيم السبزواري: هي (الحصص)

(١) غرر الفرائد: ص ٢٤

مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرد عارض الاضافة الى مهية
مهية فالوجود عندهم اعتباري (١).

ومن يقول انها ذات حচص فليس بالمعنى الاعم بل اخص
المعنى:

ومن يقول من المتكلمين ان حقيقة الوجود ذات حচص لا يكون المراد
هو الحচص بالمعنى الاعم (حقيقة الوجود المنبسط والوجودات الخاصة) بل
المراد،الحচص بالمعنى الاختصاص (الوجودات الخاصة) كما قال الحكيم
السبزواري: وحصصه افراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى
بالفيض المقدس وانحاء الوجودات الخاصة(٢). وقال المحقق الاملي: شرحاً
لهذه الكلمات: قوله - حقيقة الوجود - وهي الفرد العام والمطلق بالاصطلاح
العرفاني. (الى انقال) وقوله انحاء الوجودات عطف على قوله حقيقة فيكون
بياناً لافراد الوجود والمراد بها افراده الخاص والمقييد بالاصطلاح الذوقى
(٣).

لانها في هذه الطريقة تجليلات نير الحقيقة

المعنى:

لان الحচص في طريقة المتكلمين تجليلات من نور الانوار (نير الحقيقة)

(١) غرر الفرائد: ص ٢٦

(٢) غرر الفرائد: ص ٢٠

(٣) درر الفرائد: ج ١ ص ٦٠-٦١

في انحاء الوجودات الخاصة.
 كما قال الحكيم السبزواري بعد التوجيه: ومرادهم بحصصه التجليات
 التي لاستلزم تكراراً في المتجلى الا في النسب كما قالوا لاتكرر في مفهوم
 الوجود الا بمجرد عارض الاضافة (١).

(١) غرر الفراند: ص ٢٧

اثبات الوجود الذهني

قال صدر المتألهين: قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشريذة من الظاهرين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر عتر عنه بالوجود الذهني مظهراً بل مُظهراً المدارك العقلية والمشاعر الحسية^(١).

فمن المعلوم أن لكل شيء وجود عيني يتربّط عليه الآثار ويسمى بالوجود الأصيل وله وجود ذهني يسمى بالوجود الظلي ولا يتربّط عليه الآثار وبحسب الحقيقة يكون الوجود الذهني ظلاماً للوجود العيني.

لله شيء نحوان من الظهور ف منه عيني ومنه نوري

المعنى:

ان لكل شيء يكون نحوان من الوجود والظهور فمن الوجود ما هو عيني خارجي ومن الوجود ما هو صورة نورية في الذهن ولا مادة له فيه.
واستدلوا على اثبات الوجود الذهني بعدة وجوه :

الاول صحة الحكم الابجادي على المحال والمعدوم قال صدر المتألهين عند ذكر الا أدلة: الطريقة الاولى انا قد تصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضاً بياناً فهو في الذهن^(٢).

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٣

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٨

مطابق في خارج المفهوم وليس للمحال والمعدوم

المعنى:

وليس في الخارج مصداق واثر من المحال والمعدوم سوى ما هو المفهوم في الذهن ويحكم على هذا المفهوم الذهني حكماً ايجابياً والحكم يرشدنا الى وجود الموضوع لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت مثبت له (القاعدة الفرعية).

الثاني: تصور الصرافة فإنها لا توجد في الخارج فيكون موطنها الذهن قال الحكيم السبزواري: ان صرف كل حقيقة باسقاط اضافته عن كل ما هو غيره من الشوائب الاجنبية واحد كالبياض فإنه اذا اسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها ومن اللواحق الزمان والمكان والجهة وغيرها مما لحقه بالذات وبالعرض كان واحداً^(١).

الثالث: تصور الكلية فإن الكلية تتصور في الذهن ولا تتحقق في الخارج فلاتكون الكلية الا من الوجود الذهني قال صدر المتألهين: انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلاً باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملأً لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريرة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجوداً آخر هو الوجود الذهني^(٢).

(١) غر الفرائد: ص ٢٨-٢٩

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٧٠

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفية والكلية

المعنى:

كما ان الحكم على المحال والمعدوم دليل على الوجود الذهني كذلك تصور عوارض الماهية من الصراقة (صرف البياض) والكلية (الانسان الكلي) فان هذا التصور لا يكون الا في الذهن.

فالعلم بالكل وجود الكل في النفس لكن بوجود ظلي

المعنى:

فان العلم المتعلق بالكلية يكون على اساس وحدة العلم والمعلوم هو (العلم بالكل) بنفسه وجود الكل في النفس ولكن هذا ائما يكون بالوجود الذهني.

وبعد ما فرغنا عن ذكر الأدلة (المقتضى) نتعرض الاشكالات التي (المانع) ذكروها حول الوجود الذهني وهي على مایلی: منها بان الحكم على الكلي المعدوم كقولنا كل عنقاء طائر وكقولنا بحر زبiq بارد بالطبع، ايحاب على المعدوم وهو غير معقول كما قال المحقق الاهيجي بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد: ان هذا داخل في الوجه الثاني (الذى تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم) (١).

ويحاب عنه بان فرض الوجود نحو من الوجود فلا يكون الحكم على الوجود المفروض حكمًا ايجابياً على المعدوم قال صدر المتألهين: ان القضايا

(١) الشوارق: ص ٤٧

التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتبة وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور (١).

وليس الاعتبار بالمفهوم في الحكم ايجاباً على المعدوم

المعنى:

وليس في الحكم على المفهوم الاعتباري الفرضي ايجاباً على المعدوم.

بل اعتبار الفرض والتقدير وانه نحو من الحضور

المعنى:

بل يكون الاعتبار هو اعتبار الفرض والتقدير وان هذا الفرض والتقدير نحو من الوجود والحضور الذهني.

ومنها اندراج المقولات المتباعدة تحت مقوله واحدة كما قال صدر المتألهين: ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباعدة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف (٢). وذلك لأن الموجود في الذهن ائما يوجد بمطيته التي كانت له والا فلا معنى للوجود الظلي.

قال المحقق الاملي: الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس مهية الشيء الذي يتصور فإذا تصورت زيداً مثلاً فمهية زيد المتصور هي المتصور

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣١٢

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٧٧

لا شيء آخر^(١). فعليه يلزم اندراج المقولات تحت مقوله الكيف.
وقال الحكيم السبزواري: هذا اشكال اصعب من الاول بيانه ان القوم قد عدوا العلم كيماً نفسانياً والعلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات قد يكون جوهرأً وقد يكون كتاً وقد يكون مقوله اخرى فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف (إلى ان قال) فإذا كانت الصورة العلمية جوهرأً كالانسان ... لزم ان يكون شيء واحد مندرجأً تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته (ويلزم منه وحدة الاثنين) وإذا كانت كيماً محسوساً مثلاً كالسود لزم ان يكون شيء واحد كيماً (ويلزم منه قيام العرض بالموضوعين في الخارج وفي الذهن)^(٢).

وليس فيه وحدة الاثنين
فانه العارض للماهية ولا قيامه بموضوعين
وليس من عوارض الهوية

المعنى:

فيجيب عن الاشكال المذكور بأنه لا يلزم من الوجود الذهني وحدة الاثنين ولا يلزم قيام العرض بالموضوعين فان الكيف النفسياني (الوجود الذهني) يعرض للماهية ولا يكون الكيف من عوارض الوجود حتى يلزم اشكال المذكور، والماهية لا تدرج تحت مقوله اخرى.

قال صدر المتألهين: فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئاً من المقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقوله من المقولات بمعنى كونها افراداً لها بل المقولات اما عينها او مأخوذ فيها واما من حيث كونها

(١) درر الفراند: ج ١ ص ٩٥

(٢) غرر الفراند: ص ٢٠

صفات موجودة للذهن ناعته له من مقوله الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها (١).

ومنها ان الذاتي للشيء لا يختلف عنه فعليه كيف يمكن المساعدة على تحقق ذاتي الجوهر (لا في الموضوع) في الذهن قال صدر المتألهين: ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم ان حفاظ الذاتيات في اتجاه الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهراً اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضاً قائمة به (٢). فيلزم منه الجمع بين المتقابلين.

ويحاب عنه بان في اجتماع المتقابلين مضافاً الى الوحدات التمانية يشترط وحدة الحمل وفي مسئلتنا لم تتحقق وحدة الحمل فلا يكون جمع المتقابلين وذلك لأن الجوهر يكون جوهراً (لافي الموضوع) بالحمل الاولى ويكون كيماً نفسيانياً (في الموضوع) بالحمل الشائع الصناعي فلا يلزم التقابل في المقام كما قال صدر المتألهين: فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كقيبات ذهنية يصدق عليها معانيها (الجوهرية) بالحمل الاولى ويكتبه عنها بالحمل المتعارف (الشائع) ودلائل الوجود الذهني لايعطي اكتر من هذا في العقليات (٣).

الجمع بين المتقابلات
ما كان بالشائع لا بالذاتي

وليس يقتضي ان حفاظ الذات
اذ ماله تقابل بالذات

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٩٧-٢٩٨

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٧٧

(٣) الاسفار: ج ١ ص ٣٠٦

فالعلم بالجوهر كيف وعرض والجوهر المعلوم كيف بالعرض

المعنى:

وانحفاظ الذات في جمع انحاء الوجود لا يقتضي اجتماع المتقابلين لأن ماله تقابل من مقوله (الجوهر) مع مقوله اخرى (الكيف) تقابلًا بالذات ائما هو فيما اذا كان العمل في المقولتين حملًا شابعاً لا ان يكون حمل المقوله (حمل الجوهرية على الجوهر) حملًا ذاتياً فعليه يكون العلم بالجوهر كيف نفسياني وعرض قائم في الموضوع واما الجوهر المعلوم (الصورة المعلومة من الجوهر) فهو كيف بالعرض بالحمل الشابع لا بالذات بالحمل الاولى الذاتي.

بل هو عقل عاقل معقول وليس في النفس له حلول

المعنى:

بل يقال ان الوجود الذهني على اساس وحدة العاقل والمعقول نفس العاقل فهو عقل وعاقل ومعقول ولا يكون حصوله في النفس بنحو الحلول حتى يقال انه كيف نفسياني.

فعليه لا يقىء موضوع للأشكال فيصبح الوجود الذهني من مقوله الجوهر كما اشار اليه صدر المتألهين: ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة المادية... وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالاً فيه (١).

الى هنا تم الجواب على ما هو التحقيق ومن الاعاظم اجوبة اخرى

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٦٤-٢٦٥

لابأس بذكرها.

الاول: ماعن المحقق الدواني بان العلم لا يكون من مقوله الكيف حتى يلزم الاندراج قال الحكيم السبزواري: فعند المحقق (الدواني) اطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا الكيف ائما هو على المسامحة تشبيهاً للامور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحدداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقوله العلوم فان كان جوهراً فهو وان كتا فكم وان كيفاً فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين (١).

وقيل لا كيف على المرسوم
والعلم من مقوله المعلوم
وصح في الاول دون الثاني
فانه مخالف البرهان

المعنى:

وقيل (القائل - المحقق الدواني) انه لا يتحقق الكيف على الصورة المرسمة في الذهن ويكون العلم من مقوله المعلوم ان جوهراً فهو وان كيفاً فكيف وهكذا وصح هذا البيان في مصرع الاول وهو ان الصورة الذهنية لا تكون كيفاً نفسانياً كما قلنا انه على اساس اتحاد العاقل والمعقول يكون الامر كذلك دون المصرع الثاني وهو ان العلم من مقوله المعلوم فلا يصح ذلك وانه مخالف للبرهان القائم في باب اتحاد العاقل والمعقول.

الثاني: ماعن السيد صدر الدين (السيد السندي) بأن الماهية بعد ما انتقلت في الذهن انقلبت كيفاً فتكون مرحلة الانتقالية هي مرحلة الانقلابية فلا يلزم الاشكال المتقدم قال صدر المتألهين في مقام تقرير هذا القول: لما كانت

موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلاً والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لاستبعاد ان يتبدل الماهية ايضاً فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او من مقوله اخرى واذا تبدل الوجود وووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقوله الكيف وعند هذا اندفع الاشكال (١). وفيه ان الانقلاب يصح على اساس اصاله الوجود بان يقال ان الوجود يبقى في المرحلتين والماهية تتبدل الى ماهية اخرى فالاصل (الوجود) محفوظة والتبدل انما هو في المراتب واما على اصاله المهمة فان الماهية الاولى تendum في مرحلة الانتقال وتوجد ماهية ثانية بدون الربط في البين فain الانقلاب من احد الى الآخر قال الحكم السبزواري: هذا مذهب هذا السيد وهو بظاهره سخيف لانه (السيد) قائل باصالة المهمة واتى لل مهمية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف وعدم وجود مادة مشتركة (٢).

والانقلاب ليس بالسديد الا على اصالة الوجود

المعنى:

والقول بالانقلاب في مرحلة الانتقال ليس بصحيح الا على اساس اصاله الوجود ولكن بما ان القائل (السيد) يستنكر اصاله الوجود فلا يبقى مجال لهذا القول.

الثالث: ماعن جماعة من الحكماء وهو ان الموجود في الذهن شبح من

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣٦٧

(٢) غر الفراند: ص ٣٢

الوجود العيني فعليه لا يرد اشكال المتقدم.
 قال صدر المتألهين: اعلم ان قوماً من المتأخرین... اختاروا ان
 الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية
 عنها (١). ثم قال : ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدللت على ان
 للمعلومات بانفسها وجوداً في الذهن (٢).

**ولا يصح الالتزام بالشبح
 والشبح اللازم للهوية**

المعنى:

والالتزام بالشبح ليس ب صحيح لأن القول بالشبح انكار ماقد ثبت
 واتضح بالبرهان بان الموجود في الذهن انما هو بنفس مهيته التي كانت في
 الخارج والشبح انما هو لازم للوجود فلم يكن الشبح مطابقاً لنفس المهمة
 (الكيفية) الموجودة كنقش صورة الانسان في اللوح ومن المعلوم ان صورة
 الزيد في اللوح غير صورة الزيد في الذهن.

الرابع: ماعن المحقق القوشجي وهو الفرق بين الحصول والقيام فيقال
 ان للذهب عند التصور والادراك يوجد شيئاً الاول حصول ماهية المعلوم ان
 جوهراً فجوهر وان كيماً فكيف وهكذا وهو حاصل في الذهن حصول الشيء
 في الزمان والمكان والثاني قيام صورة المعلوم (بعد الحصول) في الذهن
 ويكون بنحو عرض القائم في الموضوع.

قال صدر المتألهين: قال بعض اهل الكلام ... انا اذا تصورنا الاشياء

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣١٤-٣١٥

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٣١٥

يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلی وهو غير حال في الذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجذري وعرض قائم بالذهن من الكيفيات الفسانية فحيث لا اشكال فيه (١). وفيه انه خلاف الوجودان وذلك لأن في الذهن نحو واحد من الوجود فلا يكون هناك مرحلة من الحصول والقيام. وقال صدر المتألهين: فيرد عليه سوى كونه مخالفًا للذوق والوجودان واحداث مذهب ثالث (مضافاً على المثلية والشجاعة) من غير دليل ويرهان انه قد تقرر عندهم وستلوا عليك ان شاء الله تعالى ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها (٢).

قول به وليس بالمعقول
اذ ليس ما هناك موجودين ولا اتحاد للمقولتين

المعنى:

وما قال به بعض المتكلمين من الفرق بين الوجود بالقيام والوجود بالحصول في الذهن هو كلام ليس بمعقول وذلك لانه لا يكون في الذهن موجودان (الحاصل والقائم) وليس في ذلك الموطن اتحاد بين المقولتين من الجوهر (بالحصول) والعرض (بالقيام).

ليس للحصول في المجرد معنى سوى الحصول بالتجدد

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢٨٢

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢٨٣

وليس في الذهن (في المجرد) للحصول معنى سوى حصول الشيء مجردًا عن المادة بنحو الصورة العلمية فلا يكون حصول صورة الشيء في الذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان.

المعقول الاول والثاني عند الحكيم والميزاني

قال الحكيم السبزواري: وتوسيع المقام ان العارض ثلاثة اقسام:

- ١- عارض يكون عروضه للمعرض واتصاف المعروض به في الخارج كالسود والظاهر انه معقول اول بكل الاصطلاحين (المنطقي والفلسفى).
- ٢- عارض فيه كلاهما في العقل كالكلية (وهو معقول ثانى بالاصطلاح المنطقي).
- ٣- عارض عروضه في العقل ولكن الاتصاف به في الخارج كالابوة (وهو معقول ثانى بالاصطلاح الفلسفى) (١).

فتحصل ان المناط في المعقول الاول هو العروض والاتصاف في الخارج كالبياض والابيض، وفي المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي يكون المناط هو العروض والاتصاف في الذهن، وفي المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفى يكون المناط هو العروض في الذهن اعمًا من ان يكون الاتصاف في الذهن او في الخارج.

كما قال الحكيم السبزواري: (صف المعقول الثاني) بما عروضه بعقلنا

(١) غرر الفرائد: ص ٣٩ - ٤٠

ارتسم، في العين او فيه (الذهن) اتصافه رسم (١). فتبين ان النسبة بين الاصطلاحين تكون اعمّاً مطلقاً وذلك لأن المعقول الثاني بالأصطلاح المنطقي اخص لكون المناط فيه هو العروض والاتصاف في الذهن والمعقول الثاني بالأصطلاح الفلسفى اعم لأن المناط فيه هو العروض في الذهن سواء كان الاتصاف في الخارج او في الذهن.

ما كان في العين له العروض فالصدق فيها لازم مفروض

المعنى:

ان الشيء الذي كان له العروض في الخارج فمن المفروض اللازم ان صدقه ايضاً في الخارج.

وحيث لا عروض في التعقل فذاك معقول بوصف الاول

المعنى:

وبما ان ذلك العروض لم يكن في الذهن والتعقل فيكون ذاك معقولاً بوصف الاول (المعقول الاول) بالأصطلاحين كالبياض والأبيض.

وما له العروض في العقل اعم من حيث صدقه وان خص وعم

المعنى:

والعارض الذي يكون له العروض في الذهن اعم من ان يكون صدقه في الذهن فقط (خاص) او يكون الصدق في الخارج وفي الذهن (عم) فهو معقول

ثاني. هذا ملخص البحث، وأما تفصيله فيكون على ما يلي:

فكل معقول يسمى الثاني بالصدق في العقل لدى الميزاني

المعنى:

فإن كل معقول يسمى بالمعقول الثاني عند المنطقى إنما يكون بواسطة
الصدق في الذهن.

وبالعرض فيه والتعيم في صدقه الثاني لدى الحكيم

المعنى:

ويسمى ما يعقل في الذهن بالمعقول الثاني لدى الفلاسفة بواسطة
العرض في العقل وبواسطة التعيم في الاتصال والصدق ذهناً وخارجاً.

تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد

قال الحكمي السبزواري: فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب ورفع هذين عدم مطلق ومقيد^(١).

فالعدم المطلق هو سلب وجود المطلق كقولنا الانسان ليس بموحود والعدم المقيد هو سلب وجود المقيد كقولنا الانسان ليس بكاتب.

الحق ان مطلق الوجود يوصف بالاطلاق والتقييد

المعنى:

التحقيق ان مطلق الوجود (الوجود بما هو وجود) ينقسم الى المطلق والمقيد.

والمطلق المحمول في القضية على الوجود او على الماهية

المعنى:

والوجود المطلق هو المحمول في القضية (في الهلية البسيطة) اعم من ان يكون هذا الوجود المطلق محمولاً على الوجود او على الماهية. كقولنا الانسان موجود فان المحمول هو الوجود المطلق والموضع هو الانسان سواء كان المراد منه وجود الانسان او مهيته فهذا هو الوجود المطلق.

(١) غر الفراند: ص ٤٦

مضافاً او محسناً بقول مطلق والعدم المطلق سلب المطلق

المعنى:

ويكون العدم المطلق سلب الوجود المطلق كقولنا الانسان ليس بموجود فيسلب الوجود عندئذ بقول مطلق اعم من ان يكون وجوداً مضافاً ومقيداً او وجوداً مطلقاً ومحضاً.

فالنتيجة يكون سلب وجود الانسان هو سلب ذات الانسان مع سلب الانسان الكاتب وهذا هو معنى سلب المطلق.

والربط في الهلية المركبة مقيد حيث تكون موجبة

المعنى:

ويكون ربط الموضوع والمحمول (الوجود) في الهلية المركبة مقيداً من حيث كونها قضية موجبة كالانسان كاتب واتما عبرنا عن الوجود في القضية المركبة بالربط لأن المحمول بحسب الحقيقة هو الكاتب والوجود هنا لا يكون الا رابطاً في البين.

وسلبه مقيد من العدم لاربط سلبه ولا المعنى الاعم

المعنى:

ويكون سلب ذلك الوجود الرابط (الربط) عدم المقيد (مقيد من العدم) كالانسان ليس بكاتب ولايكون المراد من سلب الرابط هو ربط سلب الرابط ولا المعنى الاعم من سلب الرابط وربط سلب الرابط.

ولايختفي ان سلب الرابط (ليس) مع كونه سلب ربط الوجودي بحسب الحقيقة يصبح ربطاً سلبياً بين الموضوع (الانسان) والمحمول (الكاتب) وهو مما لا اساس له لأن قضية السالبة لتنفيذ الا سلب الوجود ولا تفيد ازيد من

ذلك.

كما قال العلامة الشهيد المطهرى عند تقسيم الوجود الى المطلق والمقيد مالخصته: التحقيق كما به جمع من الفلاسفة الاسلاميين ان القضية السالبة لاتفيد الا رفع النسبة الابيجائية ففي قضية السالبة البسيطة يكون نفي الوجود المطلق وفي السالبة المركبة يكون نفي الوجود المقيد فقط (١).

(١) شرح المنظومة: ص ١٤٤

الاحكام السلبية للوجود

قال صدر المتألهين: اعلم ان حقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل (١) وافاد لاثبات هذا المطلب دليلاً ساماً نذكر ملخصه خلال شرح الآيات التالية:

ان الوجود في تطوراته امر بسيط بتمام ذاته
فانه بمقتضى المقابلة مقابل للعدم البديل له

المعنى:

ان الوجود في جميع مراتبه يكون امر بسيط بتمام الذات وكمال الحقيقة
فان الوجود على اساس تقابل الايجاب والسلب يكون مقابلأً للعدم المقابل
لذاك الوجود فلا يكون واقع الوجود الا طرد العدم.

فليس ذاته عدا طرد العدم فهي بسيطة على الوجه الاتم

المعنى:

فليس ذات الوجود وواعقه سوى طرد العدم فتكون ذات الوجود بسيطة
بتمامها وكمالها.
فإن حقيقة الوجود تكون بمعنى منشأة الاثر وواقعية الوجود عبارة عن
طرد العدم.

من دون حاجة الى مقوم في ذاته ولا الى مقسم

للخلف في الاول بالوجودان والانقلاب بين في الثاني

المعنى:

فالوجود وجود من غير حاجة الى المقوم في الذات ومن غير حاجة الى المقسم للزم الخلف في فرض المقوم للوجود وجدانًا ولزوم الانقلاب الواضح في فرض المقسم للوجود.

اما لزوم الخلف فقال المحقق الاملي: لأن الجزء الذي هو غير الوجود يلزم ان يكون كالكل الذي هو المركب منهما موجوداً فتكون حقيقة الوجود متحققاً في (هذا) الجزء وفي المركب منها فلم يكن جزء ولا كلام يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء ومن ضمه بجزء آخر يحصل الكل فلا كل ولا جزء حينئذ اصلاً^(١). واما لزوم الانقلاب فقال الحكيم السبزواري: ان كلام من الجنس والفصل عارض للآخر وحاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته ومهمته بل في تحصله ولذا فالفصل بالنسبة الى الجسم مقسم لامقوم وذلك انما يتصور في الجنس الذي مهمته غير الوجود واما الجنس الذي هو عينه فمفيها نيته مفيدة مهمته وهذا هو القلب^(٢).

وحيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحب
وكل ما يعرض للماهية بالذات منفي عن الهوية

المعنى:

وبما انه يمتنع التجزية والتحليل في الوجود فيكون مطلق التركيب سواءً

(١) درر الفراند: ج ١ ص ١٤٥

(٢) غرر الفراند: ص ٤٢ - ٤٣

كان التركيب عن الأجزاء الخارجية او العقلية مستحيل في الوجود وعليه مايعرض على الماهية ذاتاً من التركيب وغيره منفي عن الوجود فلا يعرض على الوجود.

تكثر الوجود بالتشكير وبالماهية

قال العلامة الطوسي: و بتكثر (الوجود) بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكير على عوارضها. وقال العلامة الحلبي في شرح هذه الكلمات: الوجود طبيعة معقوله (مقولة) كلية واحدة غير متكررة فإذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكررها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة (١). وقد تقدم في البحث عن ان حقيقة الوجود تشكيكية واحدة بان في الوجود وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة ويكون مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فلانعید. وبحث هنا عن اقسام التمايز والتكثر فنقول ان المشهور عند المشائين كون التمايز في الباب على ثلاثة اقسام: كما قال الحكم السبزواري: الميز بين كل شيئين اما بتمام الذات كالاجناس العالية وانواعها كل مع الآخر او بعضها اي بعض الذات كالانسان والفرس او جأ الميز بمنضمات وعارض غريبة كزيد وعمر (٢). فهذه هي اقسام التمايز على ما هو المشهور.

لا يتكثر الوجود وحده الا بما ليس ينافي الوحدة

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٢

(٢) غرر الفراند: ص ٤٣

المعنى:

ان الوجود بذاته (وحدة) لا يذكر الا انه يتذكر بواسطة امر لا ينافي وحدة الوجود كالاختلاف بالتشكيك وبالماهية كما تقدم الكلام فيه.

ففي الوجود كثرة نورية
بالذات كالعالم العقلية
فانها مراتب مشككة

المعنى:

فيكون في الوجود كثرة نورية ذاتاً من حيث القوة والضعف كالعقل والكلية.

فإن تلك الكثرة مراتب مشككة للوجود فيكون ذات المراتب فيما به هو هو (الوجود) مشتركة وهذا هو الكثرة في الوحدة.

وامتنع التشكيك في المعاني
وليس فيه للوجود معنى ثانٍ
فانها بذاتها تختلف
وليس فيها ما به تألف

المعنى:

ولا يخفى ان التشكيك امتنع في المعاني وليس في تشكيك المراتب للوجود تشكيك المعنى للوجود فلا يكون للوجود الا معناً واحداً بخلاف الماهية فان الماهيات تختلف بالذات معناً وليس في الماهيات ما به الانتلاف والاشتراك كما قال الفلاسفة: انها مثار الكثرة والاختلاف.

وكثرة اخرى له بالعرض
فانه كثرة امر عرضي

المعنى:

وهنا يكون كثرة اخرى للوجود بالعرض بواسطة الماهيات فان تلك الكثرة تكون كثرة امر عرضي (الماهية) يعرض للوجود بواسطة الماهية.

وحدة الحقيقة العينية تجامع الكثرة في الماهية
اذ ليس في الوجود للماهية تخلل فكيف الاثنينية

المعنى:

والوحدة الحقيقة للوجود التي تنبثق من نفس الوجود وعيشه تجامع الكثرة التي تتوارد في الماهية وذلك (الجمع بين الوحدة والكثرة) لانه ليس للماهية تخلل في الوجود فلاتوجب الماهية خلاً في وحدة الوجود فاذا لم يكن في الوجود خلل من ناحية الماهية تكون الماهيات كلها مشتركة ومتعددة في الوجود فعليه كيف يتصور الاثنينية بين الكثرة والوحدة وفي نهاية المطاف نصل الى ما هو الصحيح وهو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

المعدوم ليس بشيء

ان الوجود يساوق الشيئية والمعدوم ليس بشيء فالتحقيق ان الوجود هو الثبوت والعدم هو النفي ولا واسطة في البين.

قال العلامة الطوسي: ويساوق (الوجود) الشيئية فلا تتحقق (الشيئية) بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله. وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فان الثبوت هو الوجود (١). وقال بعض المعتزلة ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من عدم كما قال الحكم السبزواري:

يجعل المعتزلي الثبوت اعم من الوجود ومن النفي (عدم) (٢)

المعنى:

ان المعتزلي جعل الثبوت اعم من الوجود وجعل عدم اعم من النفي فيقولون ان الثبوت قد يطلق على الشيء الموجود وقد يطلق على الممكن المعدوم فان للشيء الممكن نحو ثبوت ولو لم يكن موجوداً فعلاً بخلاف المعدوم الممتنع كشريك الباري فانه لا ثبوت له وكذلك يكون عدم اعم من النفي فان المعدوم الممكن له نحو ثبوت فلا يكون منفي واتا المعدوم الممتنع فهو منفي ولا واسطة بين النفي والاثبات فالنسبة بين الثبوت والوجود وكذلك بين عدم والنفي اعم واخص مطلقاً وبين النفي والاثبات تباعي كلي قال المحقق الاملي نقاً عن بعض الحكماء: والذي دعاهم الى القول بثبوت

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٤

(٢) غرر الفراند: ص ٤٤

المعدومات امران احدهما تصحيح الامكان للممكبات فان سلب ضرورة الوجود والعدم في حال الوجود عن المهمة غير صحيح لانها في حال الوجود محفوفة بضرورتين فلا بد من ان تكون حال العدم ثابتة حتى تكون محكومة بالامكان (واجاب صاحب الدرر) ولا يخفى ما فيه من الوهم (الوهن) لانها في حال الوجود محكومة عليها بالامكان بمعنى انها ولو في حال وجودها بالنظر الى ذاتها تكون) مما يصح سلب الوجود والعدم عنها وان كان بالنظر الى علة وجودها واجبة الوجود بالغير وبالنظر الى عدم علة وجودها ممتنع الوجود بالغير واجبة العدم (١).

**بالذات لا ثبوت للماهية وحيث لا ثبوت لاشيئية
بل الثبوت يتبع الهوية عينية تكون او ذهنية**

المعنى:

التحقيق انه لا ثبوت للماهية بالذات وحيث لا ثبوت لها فلا شيئية لها بل الثبوت والشيئية انما يتبع الوجود خارجياً او ذهنياً هذا كله بالنسبة الى الامر الاول.

واما الامر الثاني فقال المحقق الاملي: ثانيهما تصحيح علم الواجب بالأشياء قبل وجوداتها.
وفيه ان علم الأزلي لا يوجب ثبوتاً في ذات الماهيات (٢).

وليس للعلم بها في الاذل شهادة لما يرى المعتزلي

(١) درر الفراند: ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) درر الفراند: ج ١ ص ١٥٣

اذ صفة العلم بها لانقتصي ثبوتها بالذات بل بالعرض

المعنى:

وليس للعلم الأزلي من الباري بالماهيات دلالة وشهادة لما يراه المعتزلي
من ثبوت بعض المعدومات لأن صفة العلم بالماهيات لانقتصي ثبوت الماهية
بالذات بل لانقتصي بالعرض (بواسطة العلة مثلاً) ايضاً لعدم دخل علم الباري
في الثبوت اصلاً.

وانها واحدة لذاتها في العقل كلامكان من صفاتها

المعنى:

وان الماهية واحدة ذاتاً (ليست الا هي) عند العقل كوحدة الامكان الذي
هو من صفات الماهية.

كما قلنا نقاً عن درر الفرائد بان الماهية في حال الوجود محكومة عليها
(متصفه) بالأمكان وفي هذا الحال تكون بالنظر الى ذاتها (واحدة) مما يصح
سلب الوجود والعدم منها.

ولainافي الوصف بالضرورة فانها مادام بالضرورة

المعنى:

ولainافي وصف الامكان بالنظر الى الذات مع الوصف بالضرورة فان
الضرورة تكون صفة عارضية (مادام بالضرورة) على اساس وجود العلة واما
الامكان فهو صفة ذاتية للماهية.

وهنا شبّهات من المعتزلة حول ثبوت المعدوم لا يأس بذكرها قال الحكيم
السبزواري: فمن شبّهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه (المعدوم لا يخبر عنه -

هذه القضية في الحقيقة - اخبار عن المعدوم) وكل مخبر عنه فهو شيء (له ثبوت) والجواب ان المراد بالموضوع (الصغرى) ان كان المعدوم المطلقاً فلا يخبر عنه وان كان المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن (١). فالمعدوم يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه بالحمل الاولى في الذهن ولا يخبر عنه بالحمل الشائع فلا يكون موصوفاً بما لا يخبر عنه بالشائع.

وليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى الفرض والاعتبار

المعنى:

وليس في الاخبار عن المعدوم سوى الفرض والاعتبار الذهني ثبوت وشيئية اصلاً.

وقال العلامة الطوسي: ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان هيئنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لم يوجد لا يوصف بالوجود والعدم. واجاب بقوله: فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم (٢).

والعقل قد قضى بنفي الواسطة والشبهات كلها مغالطة

المعنى:

ويكون العقل قاضياً بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والشبهات التي ذكروها حول اثبات الواسطة تكون كلها مغالطة.

(١) غرر الغرائد: ص ٤٦

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٦

قال الحكم السبزواري: ومن شبّهات اثبات الحال ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره (من الموجودات) في (الاحتياج با) لوجود فزيد وجوده (الوجود) عليه (وهكذا الى ان يتسلسل) ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب من وجوه الاول ان الوجود موجود ولكن بنفس ذاته (١).

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود

المعنى:

فلا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود يكون بنفسه فالوجود بنفس ذاته موجود فلا يحتاج الى الغير بالوجود بل يكون وجوده بنفسه ويكون الوجود والموجود شيء واحد.

وقال الحكم السبزواري: ومنها ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان مشخصاً لا كلياً ولا بمعدوم والا لما كان جزءاً ملحوظاً فما قال: والجواب ان الكلي موجود قولكم فيكون مشخصاً قلنا الطبيعي لا يأبى عن الشخصية فإنه (يكون شخصاً) نفس الطبيعة التي عرضها الكلية في نشأة الذهن (٢). فيكون الكلي شخصاً في الذهن.

وليس ما يعرضه الكلية في الذهن ابداً عن الشخصية

المعنى:

وليس الموجود الذي يعرضه الكلية في الذهن كالانسان آبداً عن

(١) غر الفرائد: ص ٤٦

(٢) غر الفرائد: ص ٤٦-٤٧

التشخص في هذا الموطن.

وقال الحكيم السبزواري: ومنها ان جنس المهيات حقيقة العرضية كلونية السود ليس بمعدوم والا ل تقوم الموجود (الاسود) بالمعدوم (السود) ولا (يكون العرض) بموجود والا لزم قيام العرض بالعرض لأن تركيب الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب ان الاعراض بسائط خارجية فلاتقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم وايضاً قيام العرض بالعرض جائز (١).

وليس في الجنس البسيط الخارجي تقويم بنوعه في الخارج

المعنى:

وليس في العرض الذي هو الجنس البسيط الخارجي (مثلاً السود) قوام بنوعه (الحجر الاسود مثلاً) في الخارج فلا يكون الحجر الاسود مثلاً متقوماً بالسود.

(١) غر الفرائد: ص ٤٧

عدم التمايز في الاعدام

اختلف الحكماء في مسألة تمايز الأعدام فقال بعض الفلاسفة والمتكلمين بوجود التمايز كما قال العلامة الطوسي: وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لغيره. وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فانها تمايز بتمايز ملكاتها^(١). واستنكر التمايز بعض آخر من المؤخرين.

كما قال الحكم السبزواري: لا تمايز في الاعدام من حيث العدم^(٢). والتحقيق ان هذا النزاع لفظي وذلك لأن القائلين بوجود التمايز يثبتون التمايز بواسطة الاضافة الى الملكات كما في تجريد الاعتقاد لا بالنسبة الى العدم بما هو واما المنكرون انما استنكرروا التمايز باعتبار نفس العدم لا باعتبار الاضافة الى الملكات كما قال الحكم السبزواري: وارتسامها في الوهم (يكون) باعتبار الاضافة الى الملكات... وتضييف اليها مفهوم العدم فيحصل عنده اعدام متمايز في الاحكام^(٣).

فتبيّن انه لازم ابدئياً بين القولين وان العدم بما هو عدم لا تمايز فيه. قال العلامة الطباطبائي: لا تمايز في العدم اذا تميز بين الشترين اما بتمام الذات.. او ببعض الذات... او بما يعرض الذات .. ولا ذات للعدم نعم ربما يضاف العدم الى الوجود فيحصل له حظ من الوجود وتبعد نوع من التمايز كعدم البصر الذي هو العمى المتميز من عدم السمع^(٤).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٣

(٢) غرر الفرائد: ص ٤٧

(٣) غرر الفرائد: ص ٤٧

(٤) نهاية الحكمة: ص ١٩

لاريب في وحدة مفهوم العدم
لا اذا كان بغيره استلزم
له تمايز على الاطلاق
وليس لمفهوم من مصداق

المعنى:

لاريب في ان مفهوم العدم واحد لا تكتر ولا تمايز فيه الا اذا كان مستنداً
بغيره ومضافاً الى غيره من الملكات ولا يوجد لمفهوم العدم بما هو مفهوم
العدم مصداق الذي كان له التمايز عن غيره مطلقاً بدون الاضافة او مع
الاضافة.

اذ يقتضي التمييز التعيينا فاللاتناهي فيه عاد بيتنا

المعنى:

لان التمييز في الاعدام تقتضي التعيين فيها فالتمايز يعود الى التسلسل
بنحو البين:

كما قال الحكم السبزواري: واما مع قطع النظر عن ذلك (الاضافة الى
الملكات) فلا يتميز عدم من عدم والا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية
(١). وقال المحقق الاملي: شرحاً لهذه الكلمات: لانه يصدق على الحجر مثلاً
عدم الشجر وعدم عدم الشجر وعدم عدم الشجر وهكذا الى غير النهاية
وذلك محال لما ذكره في الحاشية من انه يلزم ان يكون في شيء تحصلات
غير متناهية لاقتضاء تميز الاعدام الغير المتناهية لذلك (٢).

(١) غر الفراند: ص ٤٧

(٢) درر الفراند: ج ١ ص ١٦٧

وحيث ليس ميزة معقولاً فليس علة ولا معلولاً

المعنى:

وبما ان ميزة العدم ليس معقولاً للزوم التسلسل فليس العدم علة ولا معلولاً لأن العلة وكذا المعلول فرع التمييز والتعين.

واما ما يقال ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو قول على سبيل التقريب والمجاز قال الحكيم السبزواري: فإذا قيل عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علة المطر فالحقيقة قيل لم يتحقق العلية التي كانت بين الوجودين (١).

امتناع اعادة المعدوم

التحقيق ان اعادة المعدوم بجميع خصوصياته ممتنع وقال الشيخ الرئيس ان هذا الامتناع من الضروريات واستحسنه الامام الرازى ومع التنزل عن ذلك يمكن ان يستدل على امتناع اعادة المعدوم بوجوه:

منها ما يقول به العرفاء: لاتكرار في التجلي. قال المحقق الاملي ان له(قول العرفاء) معان: الاول ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفض المقدس لا تكرر ولا تعدد ولا عدم لها لأن عدمها برفقها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها والمفروض عدم خلوه عنها....

الثاني: ان هذا الوجود المنبسط مع قطع النظر عن مراتبه شيء واحد وجلوة واحدة لا تكرر ولا تعدد فيه....

الثالث: ان العالم اي ماسوى الله من جهة ارتباط بعضه ببعض كارتباط اجزاء بدن واحد بعضها بعض شيء واحد لاتكرار فيه وقد جعل وحدة العالم في الالهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى (١).

وكيف كان فيستفاد امتناع اعادة المعدوم من قانون التجلي ومن المعلوم ان للذات الواحدة يكون وجود واحد فلاتعدد لوجود ذات واحدة ولا تكرار في التجلي.

قال العلامة الطباطبائی: كل موجود في الاعيان فان هويته العينية وجوده... والهوية العينية تأبی بذاته الصدق على كثرين وهو التشخص فالشخصية للوجود بذاته فلو فرض لموجود (واحد متشخص) وجودان كانت هوية العينة الواحدة كبيرة وهي واحدة (٢).

(١) درر الفرائد: ج ١ ص ١٦٨ - ١٦٩

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢١

وجود كل شيء الهوية وهي مناط ذاته الشخصية
فلا وجودان لذات واحدة ووحدة الذات عليه شاهدة

المعنى:

ان وجود كل شيء يكون هوية ذلك الشيء والهوية تكون مناط تشخص الذات فلا يكون وجودان لذات واحدة والشاهد على ذلك وحدة الذات فان وحدة الذات دليل على وحدة الهوية والا ليلزم تكرر الواحد وهو محال.

ومنه لاتكرار في التجلی اذ التجلي بوجود فعلى

المعنى:

ويكون من باب امتناع الوجودين للموجود الواحد ما قال به العرفاء: انه لاتكرار في التجلی لأن التجلي الفعلى (ايجاد الباري) انما يكون بالوجود ولا تكرر فيه.

قال صدر المتألهين: العدم ليس له ماهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ماراشه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف اذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدنة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضاً واحداً فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددأ هذا خلف ويلزم ايضاً ان يكون حقيقة الابتداء عين حقيقة الاعادة مع كونهما متنافيين هذا محال (١).

قال بعض المحققين: فقولنا لاتكرار، تلميح الى قول العرفاء لاتكرار في التجلي وله ثلاثة معان احدها مفاد هذه المسئلة وهو ان تجليه الفعلي تفنيات وتطورات فكما لا تجد صورتين وصوتين بل حركتين وغير ذلك متماثلين من جميع الوجوه في مراتب الباعد المكاني كذلك لا تجدها في مراتب التعاقب الزمني وهذه المراتب مرادنا بالانات والوجودات في اعيانها هي التجليات .(١)

ومنها لزوم الخلف فإذا قلنا بجواز اعادة المعدوم يتخلل العدم بين الشيء نفسه لأن المفروض هو اعادة شخص المعدوم فيكون بينه وبين المعدوم عدم متخلل ويلزم منه كون الواحد اثنين قال الحكيم السبزواري: حال هذا التجويف واضحة اذ الشخص يكون شخصين لانه اذا تخلل العدم وهو بطلان شيئاً وجوده وبطلان شيئاً مهيته والوجود مساوق للوحدة والشخص بل عينهما كان الوجود وجودين والواحد اثنين والشخص شخصين وهو خلف .(٢)

وليس للمعدوم ذاتاً ابداً والخلف من جواز عوده بدأ

المعنى:

ان المعدوم بطلان محض ليس له ذات اصلاً ومن جواز اعادة المعدوم يلزم الخلف.

بل يمكن ان يقال انه على فرض تخلل العدم يلزم تقدم الشيء (المعد) على نفسه وذلك لأن المفروض كون المعد هو الشخص المعدوم وبعد انعدام الشخص ما قبل العدم لم يكن لذاك الشخص ما بعد العدم وجود وعندئذ اذا قلنا

(١) غرر الفرائد: ص ٤٨ الهاشم

(٢) غرر الفرائد: ص ٤٨ الهاشم

بوجود ذلك الشخص مابعد العدم (المعاد) كان الامر من تقدم الشيء (الشخص الواحد) على نفسه ف يتم تقدم الشخص المعاد (المعدوم) على نفسه (المعاد) كما قال الحكمي السبزواري: وهو (تخلل العدم بين الشخص ونفسه) بديهي البطلان كيف وهو تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو بحزاء تقدم الشيء على نفسه بالذات (١).

بل قيل في رجوعه لأنّه لزوم كون الشيء قبل نفسه

المعنى:

بل قيل (القاتل صاحب غرر الفرائد) انه يلزم في رجوع الشيء المعدوم لوجوده الذي كان قبل العدم، كون الشيء قبل نفسه.
ومنها تجويز وجود المماثل للمعاد الملازم لاجتماع المثلين قال العلامة الطباطبائي: لو جاز اعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز ايجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتدأً وهو محال اما الملازمة فلان الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو جاز ايجاده بعينه ثانياً بنحو الاعادة جاز ايجاد مثله ابتدأً واما استحالة اللازم فلاستلزم اجتماع المثلين في الوجود عدم التمييز بينهما وهما اثنان متمايزان (٢).

وهنا اشكال آخر وهو عدم الفرق بين المبتدأ والمعاد ويكون تعين احدهما بالمعاد والآخر بالمبتدأ بلا معين كما قال الحكمي السبزواري: فلم يكن (في فرض الاعادة) احدهما مستحقاً لأن يكون معاداً لشيء والآخر لأن

(١) غرر الفرائد: ص ٤٨

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٢

يكون حادثاً جديداً بل اما ان يكون كل واحد منها معاداً او كل واحد جديداً .^(١)

وهنا اشكال ثالث وهو ان وضع الامتياز يلزم رفع الامتياز وذلك لما تبين ان المماثل ائما فرض مماثلاً للمعاد من جميع الوجوه فلا يكون اية جهة امتيازية لاحدهما بالنسبة الى الآخر ومن جانب الآخر قد فرض الخصم ان يكون احدهما معاداً والآخر مبتدأ وهو نحو امتياز بينهما فعلى هذا اذا وضع الامتياز (بان يقول احدهما معاداً والآخر مبتدأ) يلزم رفع الامتياز على المفروض بأنهما (المعاد والمبتدأ) كمثيلين لا امتياز بينهما فيلزم من رفع الامتياز وضعه كما قال المحقق الآملي: وجود الاثنين كذلك (بنحو التمايز) ابتداءً مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلاً ولكن في المقام يكون رفعه (الامتياز) مع وضعه (الامتياز) اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم والآخر مبتداء فوضع الامتياز مستلزم .^(٢)

وجاز ان يوجد من كتم العدم مماثل المعاد مثل ما انعدم ورفع الامتياز وجه منعه ووضعه مستلزم لرفعه

المعنى:

ولو جاز الاعادة لجاز ان يوجد مماثل المعاد من كتم العدم مثل المعدوم من جميع الجهات وعندئذ يكون رفع الامتياز (الاعادة والابتداء) من بين المعاد والمثل وجهاً لمنع المماثل (عدم تحقق المثل) واما وضع الامتياز (الاعادة والابتداء) فهو يوجب التمايز الذي نتيجته عدم الامتياز .

(١) غر الفراند: ص ٤٩

(٢) درر الفراند: ج ١ ص ١٧١

ومنها لزوم التسلسل قال العلامة الطباطبائي: انه لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه اذ لا فرق بين العودة الاولى والثانية والثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتداً وتعين العدد من لوازم وجود شيء المتشخص^(١). هذا بالنسبة الى نفس العود وكذا الحال بالنسبة الى عود العلل قال الحكيم السبزواري: انه حين اعادة ذات شخصية يلزم ان يعاد جميع ما يتوقف عليه من علة وشرط ومعد وغيرها، وعلة العلة وشرط المعد وهكذا حتى يعود الاستعدادات بجملتها^(٢).

والتحقيق ان عود العلل لا يبلغ الى النهاية اذا فرضنا ان ادوار الفلكلة في السلسلة غير متناهية والا تكون سلسلة العلل متناهية عقلاً وان كانت غير متناهية احصاءاً بحسب العادة الا ان يقال ان العلل يتبع المعاليل (المعاد) فتصبح غير متناهية.

وعود شيء يقتضي عود العلل على النظام في الثنائي والحادي

المعنى:

وان عود الشيء في المعاد الاول والثاني والثالث (الثانوي) الى ما لا نهاية له يقتضي عود العلل على النظام الطبيعي وهو مستحيل. ثم لا يخفى ان عامل الرئيسي للقول باعادة المعدوم هو الاعتقاد باليوم المعاد والصحيح ان الحشر في ذلك اليوم لا يكون من اعادة المعدوم بل يكون خروج من نشأة الى نشأة اخرى.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٣

(٢) غرر الفرائد: ص ٤٩

وليس نشر البدن الرميم وحشره اعادة المعدوم
ولا انعدام عند تلطيف البدن بل عينه باق على وجه حسن

المعنى:

ونشر البدن الذي صار رمياً وكذا حشره يوم القيمة ليس من اعادة المعدوم ولا يكون تلطيف البدن وتغيير شكله انعداماً له بل يكون عين البدن عندئذ باقاً على وجه حسن وشكل جميل.

والنَّشَآتُ كُلُّهَا مَنَازِلُ لِلْفَيْضِ وَهُوَ لِلصَّعُودِ نَازِلٌ

المعنى:

وتكون النشآت (من نشأة الجمادات والنباتات والحيوانات الى نشأة الآخرة) كلها منازل للفيض البارء الفياض، بالنسبة الى المخلوق ويكون البدن لأجل الصعود الى منزلة الرفيعة نازل من منزل الى منزل آخر.

وَمَقْتَضِيُّ الْخُرُوجِ مِنْ حَدِّ الدُّنْيَا حَدِّ الْبَقاءِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ

المعنى:

ويكون مقتضى خروج البدن من حد الدنيا الى حد (الآخر) هو البقاء عند العقلاء والمتفكرين لا الفناء والانعدام.

وقد يشكل كما قال الحكم السبزواري: انه لو امتنعت فذلك اما لمهية المعدوم ولا زمها فلزم ان لا يوجد ابتداء (العدم الفرق) واما لعارضها المفارق فالعارض يزول فيزول الامتناع (واجاب بقوله) وتقرير الجواب ان الامتناع لامر لازم لا للمهية بل للهوية او لمهية موجودة بعد العدم (١). فالمستحيل هو

اعادة وجود المعدوم لامهيته.

والامتناع لازم المهوية لا لازم الماهية الكلية

المعنى:

وامتناع الاعادة انما يكون من لازم الوجود على اصالة الوجود ولا يكون من لازم الماهية الكلية الصادقة على كثيرين (كالحيوانية والتاطقية مثلاً). وقد يتورهم ان الاصل فيما لا دليل عليه ثبوتاً ونفياً هو الامكان كما قال الحكيم السبزواري:

ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يزدك عنه قائم البرهان (فاجاب عنه) والجواب ان التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل امر غريب وبعد فيه ما فيه ومعنى ما قاله الحكماء: ان ما لا دليل على وجوده ولا على امتناعه لا ينبغي ان تذكره بل ذروه في سبليه وفي بقعة الاحتمال العقلي لانه يعتقد امكانه الذاتي (١).

والاحتمال مقتضى الامكان لا الجزم بالشيء بلا برهان

المعنى:

ان مقتضى قاعدة الامكان هو مجرد احتمال العقلي فقط ولا يكون مقتضى القاعدة هو الجزم بالشيء بلا دليل وبرهان.

(١) غرر الفرائد: ص ٥٦

دفع شبهة المعدوم المطلق

ان المعدوم الذي لا يضاف الى وجود خاص يسمى المعدوم المطلق في مقابل الوجود المطلق الذي لا يضاف الى ماهية خاصة والتحقيق انه لامانع من ثبوت مفهوم العدم المطلق في الذهن بالحمل الشائع وان لم يكن له ثبوت بالحمل الاولى كما ان الجزئي جزئي بالحمل الشائع وكلی بالحمل الاولى يصدق على كثرين قال العلامة الطوسي: كان المعدوم مطلقاً (المطلق) متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت (الى ان قال) الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور (١).

العدم المطلق حتى الذهني لامنح من وجوده في الذهن

المعنى:

ان العدم المطلق (بدون القيد والاضافة) حتى العدم الذي هو عدم في الذهن لا محذور عن وجود ذلك العدم وتصوره في الذهن.

اذ البديل للوجود ليس ما يكون عنواناً وذاتاً عدماً

المعنى:

لان مقابل الوجود (العدم) ما يكون عدماً ذاتاً ولا يكون مقابل الوجود (العدم) ما يكون عدماً ذاتاً ولا يكون مقابل الوجود هو العدم عنواناً وتصوراً.

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٠

لكنه لافرد للمعدوم
ولا على ثبوته بالشايق
اذ هو خلف او خلاف الواقع

المعنى:

لكن الصحيح انه لافرد ولا شبيهة للمعدوم ذاتاً ولا يكون للمعدوم حكم مفهوماً بالحمل الاولى ولا يكون للمعدوم حكم على ثبوته مصداقاً بالحمل الشايق لأن الحكم (اثر، وجودي) من العدم الذي هو بطلان محض يستلزم الخلف وبعبارة اخرى يكون على خلاف الواقع.

والتحقيق ان العدم بما هو عدم بطلان محض ذاتاً فلا فرد له ولا حكم عليه بالحمل الاولى وبالحمل الشايق واما اذا فرض ثبوت له عند العقل فلا مانع من الحكم ولا منافاة في البين.

بل هو عنوان لذات باطلة مفروضة الثبوت عند العاقلة

المعنى:

بل العدم عنوان لذات باطلة محضاً ولكن تكون تلك الذات باطلة مفروضة الثبوت عند العقل.

قال المحقق الاملي: لكنه (المعدوم بالحمل الشايق) متعدد مع افراده الفرضية لا الفعلية اذ ليست له افراد بالفعل فمن جهة اتحاده مع افراده الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية ويحكم عليه لا لأن يقف الحكم عليه على ما هو مفاد قضية الطبيعية (١).

(١) درر الفراند: ج ١ ص ١٧٦

والحكم باعتبار تلك الذات وهي مناط النفي والاثبات

المعنى:

ويكون الحكم باعتبار هذه الذات المفروضة ثبوتها وهي (الذات المفروضة ثبوتها) تكون مناط النفي في الحمل الاولى ومناط الاثبات في الحمل الشائع.

قال العلامة الطباطبائي: واما الشبهة بان قولهم (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) ينافق نفسه فانه يعنيه اخبار عنه بعدم الاخبار فهي مندقة بما سيجيء (الى ان قال) والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولى ولا يخبر عنه وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع ولذا يخبر عنه بعدم الاخبار عنه فلاتنافق (١). هذا مضافاً الى ان الحمل في هذه القضية غير بيتي.

والحمل فيه لا ينحو البٰت فان عقد الوضع غير بيتي

المعنى:

ولايكون الحمل في المعدوم المطلق بنحو القطعى البٰت فان عقد الوضع (الموضوع) وهو المعدوم غير بيتي فلا يمكن ان يتحقق حمل البٰت في القضية التي يكون موضوعها غير البٰت.

(١) بداية الحكمة: ص ١٨

مناط الصدق في القضايا

ان القضايا باعتبار الصدق تنقسم الى ثلاثة اقسام:

- ١- الخارجية وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها الموجود في الخارج محققاً كقولنا اجتهد علماء النجف وانتصر المجاهدون في افغانستان.
- ٢- الحقيقة وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها في الخارج محققاً ومقدراً كقولنا كل جسم متناء، وكل من في المدرسة فهو عالم.
- ٣- الذهنية وهي التي يحكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا: الكلي اما ذاتي او عرضي ويكون مناط الصدق في الاولتين، هو انطباق النسبة مع الواقع الخارجي وفي الثالثة يكون المناط مطابقة النسبة مع نفس الامر قال الحكيم السبزواري: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقة اذا فيها ايضاً حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققة او مقدرة واما الصدق في الذهنية باعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الامر اذا خارج لها تطابقه (١).

موطن صدق نسبة القضية خارجها ان تكون خارجية
كذا الحقيقة في المشهور بمقتضى التحقيق والتقدير

المعنى:

ان موطن صدق القضية اذا كانت خارجية هو الخارج محققاً وكذا (موطن الصدق هو الخارج) اذا كانت القضية حقيقة على ما في مسلك المشهور ولكن مطلقاً محققاً ومقدراً فيكون الموطن بمقتضى تحقق الافراد

وهو الخارج محققاً ويكون الموطن بمقتضى تقدير الأفراد هو الخارج مقدراً.

وجاء نفس الامر في الذهنية وعاء صدق النسبة الحكيمية
لكن نفس الامر ليس يقتضي نحواً من الثبوت الا العرضي

المعنى:

واما في القضية الذهنية يكون موطن صدق النسبة هو نفس الامر ولكن الانطباق مع نفس الامر بمعنى حد ذات الشيء لا يقتضي نحواً من الثبوت والتحقق الا بالعرض تتبع ذات المدرك.

قال الحكم السبزواري: وعرف نفس الامر بعد ذات الشيء والمراد بعد الذات هنا مقابل فرض الفارض (الى ان قال) فالمراد بالامر هو الشيء نفسه (وقال) فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر (١).

وقد يستشكل بان نفس الامر اذا كان حد ذات الشيء فلا دخل له في الصدق والكذب لأن مناط الصدق والكذب لا يكون الا الخارج او الذهن ولا يكون المناط حد الذات.

وليس للذاتي مدخلية بل هو كالقضية الحينية

المعنى:

ولايكون للذاتي (حد الذات) مدخلية في الصدق والكذب بل يكون انطباق القضية الذهنية مع نفس الامر كالقضية الحينية (بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان) فتكون النسبة في هذه القضية الى حد الذات ولادخل

(١) غرر الفرائد: ص ٥٤

لها في الصدق والكذب.

وقال الحكماء: إن نفس الامر هو عقل كلي وقال العرفاء: إنه عالم الامر وعلى كلا القولين يكون نفس الامر جامع لصور الموجودات بتمامها وكمالها من باب بسيط الحقيقة فيه كل الاشياء (على اساس الفلسفة) ومن باب العلم الجمعي الالهي المحيط بكل شيء (على اساس العرفان).

وقييل نفس الامر عقل جامع وهو لكل ماسواه واقع

المعنى:

وقييل (القاتل هو من الفلاسفة) ان نفس الأمر هو عالم العقل الكلي الذي هو جامع لجميع الصور وهو محيط بكل ماسواه. ولكن يشكل بان عالم الامر او العقل مرءة لكل صورة كاذبةً كان او صادقاً فعليه يصبح الكواذب صادقة لأن من الكواذب صورة في ذلك العالم فمن مطابقتها لصورها يتتحقق مناط الصدق فيلزم تحقق مناط الصدق في الكاذبة.

لكنه لالخصوص الصادقة فكيف تختص بها المطابقة

المعنى:

لكن عالم العقل لا يكون وعاءً لخصوص القضية الصادقة بل يجتمع فيه كل صور فكيف تختص المطابقة به بالقضية الصادقة.

اذ فيه مع وحده كما اشتهر كل كبير وصغير مستطر

المعنى:

لأن في ذلك العالم مع بساطته ووحدته كما هو المشهور تكون صور الكل وهو مرءاة لكل شيء وفيه كل صغير وكبير مسطورة.
وهذا اشكال معروفة ذكر في الشوارق وغيره واجاب عنه المحقق الاشتياني: بأن النسب الموجودة فيها على قسمين منها ماهي موجودة فيه مع التصديق بها وهي النسب الواقعية ومنها ماهي محفوظة من غير تصديق بها وهي النسب الكاذبة (١).

وقيل في الكاذب ادراك فقط اذا لايسوغ منه تصديق الغلط

المعنى:

واجيب بان في القضية الكاذبة تصور ساذج فحسب لأن من الكذب لايسوغ تصدق الذي لاصحة له.

وفيه ان هذا المقال يلزم ان يكون عالم العقل (العقل الفعال) هو العقل الانفعالي بان يكون منفعلاً تجاه الصادقة فينعكس فيه صورتها ولا ينعكس فيه صورة من الكاذبة فلم يكن من الاول جامعاً ومحيطاً لجميع الصور.

**وليس علم العقل بانفعالي بل هو فعلي بلا اشكال
وحيث انه وجود كلي فهو بنفسه وجود الكل**

المعنى:

ولايكون علم العقل بالعلم الانفعالي كعلم الانسان بان يكتسب صورة من الصادقة ولا يكتسب من الكاذبة بل هو علم فعلي من جميع الجهات بلا ريب

ولا اشكال وهو العلم الجماعي الريبوبي وبما ان هذا العلم وجود كل لجميع الموجودات بمعنى البسيط الحقيقة كل الاشياء فهو (علم العقل) يكون بنفسه وجود كل الاشياء.

والكل من حيث الوجود لا العدم هناك موجود على الوجه الاتم

المعنى:

ويبكون كل الموجودات في ذلك العالم موجودة على وجه الاكم والاتم
بوجوداتها النورية المجردة.

والتحقيق في الجواب ان صورة الكاذبة ايضاً موجودة هناك ولكن
وجودها يكون في غير ما هو له بخلاف القضية الصادقة فانها موجودة هناك
فيما هو له فالمناطق هو مطابقة النسبة مع الصورة التي تكون في عالم العقل
على ما هو له لابنحو الكذب، والفرق بين النحوين اوضح من ان يخفى.

فالكذب لا بحده موجود فيه والا لزم التقييد

المعنى:

فيكون الكذب موجوداً هناك غاية الامر يكون وجوده في غير حده
وموضعه والانطباق مع الوجود الكاذب غير مفيد والا اذا لم يكن للکذب
وجود وصورة هناك يلزم تقييد عالم العقل وتحديده بحد الصدق وهو خلف
لأن ذاك العالم محيط بكل شيء.

اقسام الجعل وما هو مجعل بذاته

قال صدر المتألهين: الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره ايامه (١). وقال الحكيم السبزواري: الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط النفسي فعم الجعل وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي (المستقل - والمحمولي بنحو مفاد كان التامة وهل البسيط ويعبر عنه بالوجود المطلق) والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط (بان يكون الوجود رابطاً بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان كاتب على نحو معنى الحرفي بمفاد كان الناقصة وهل المركب ويعبر عنه بالوجود المقيد) فان الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء (وهو ايجاد الشيء فحسب ويكون جعل الوجود) والثاني جعل الشيء شيئاً (٢).

الجعل للشيء بسيطاً يعرف وجعل شيء شيئاً المؤلف

المعنى:

ان جعل الشيء واجاده ذاتاً نفسياً يعرف بالجعل البسيط كما في قوله تعالى «خلق الانسان» الدال على ايجاد الانسان وجعله فحسب واما جعل الشيء شيئاً يكون الجعل المؤلف كقوله تعالى «علمه البيان» الدال على تعلم البيان وجعله للانسان كما قال الحكيم السبزواري: ثم الجعل المؤلف يختص

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣٩٦

(٢) غر الفراند: ص ٥٦

تعلقه بالعراضيات المفارقة لخلو الذات عنها ولا يتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بين عوارضه الالزمة كالانسان انسان والانسان حيوان والاربعة زوج لأنها نسب ضرورية ومناط الحاجة هو الامكان، والوجوب والامتناع مناط الغناء (١).

وليس جعل الذات ذاتاً يعقل اذ ليست الذات لها تخلل

المعنى:

ولايعقل في باب الجعل جعل الذات ذاتاً كجعل الانسان انساناً لأن الذات بالنسبة الى الذات ضروري لاتخلل في البين ومناط الجعل هو الامكان.

كذاك لا يعقل جعل الذاتي او عرضي لازم للذات

المعنى:

كما ان جعل الذات ذاتاً لا يعقل، كذلك لا يعقل جعل الذاتي للذات كجعل الحيوان للانسان ولا يعقل جعل العرضي الذي هو لازم الذات للذات كجعل الزوجية للأربعة وذلك لعدم تحقق مناط الجعل.

ولا كذاك العرض المفارق فان امكان الثبوت فارق

المعنى:

ولايكون الأمر كذلك (عدم معقولية الجعل) في العرض المفارق فان

للعرض المفارق (كالضاحكية مثلاً للانسان) يتحقق ملاك الجعل وهو امكان ثبوته للذات وهذا هو الفارق بين العرض المفارق وبين غيره من الموارد المتقدمة.

كما قال الحكيم السبزواري: لقا كان الممکن زوجاً تركيباً له مهیة وجود وکان بينهما اتصاف تشتوا في مجعلیة الممکن جعلاً بسيطاً على ثلاثة اقوال (١).

والاقوال على مايلي:

الاول: ما عن الاشراقيين بان المجعل بالاصالة هو المهیة واما الوجود والاتصاف فهما مجعلان بالعرض.

والثانی: ما عن بعض المشائين بان المجعل بالاصالة هو الاتصاف وفيه ان الاتصاف امر انتزاعي من طرفي الصفة والموصوف فلا يصلح ان يكون اثر الجعل للذات.

الثالث: ما عن المحققين المشائين بان المجعل بالاصالة انما هو الوجود اما المهیة فهي مجعلة بالطبع.

والحق مجعلية الوجود بالذات لاماهية الموجود

المعنى:

والحق كما عليه اهله ان المجعل بالذات هو الوجود لا الماهية.
وذلك لوجوه:

١- ان المعلول والمجعل مرتبط مع الجاعل، والمهیة من حيث هي لا يصلح ان تكون مربطة كما قال الحكيم السبزواري: ومنها مثل انسلاط

كونها (المهية) مرتيبة بالجاعل حيث تلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فكيف عن الايجاد والارتباط والحال ان ذات مجعل بالذات به اي بالارتباط الى الجاعل مشترطة بل يكون عين الارتباط الحقيقي (١). فاذا لم يكن للمهية حظ من الوجود لم يكن لها حظ من الايجاد.

لوحدة المفاض والافاضة ذاتاً بلا ريب ولا عضاضة

المعنى:

لان الوجود (المفاض) متعدد مع الايجاد (الافاضة) فانهما متهددان بالذات بلا ريب ولا اشكال وانما يختلفان بالاعتبار فالمهية التي من حيث هي ليست الا هي لاتتمكن من ان تقع متعلقة للجعل والايجاد فضلاً من ان تكون عين الايجاد والارتباط.

٢- ان مجعلية الماهية بالاصالة تستلزم الانقلاب من الامكان الى الضرورة كما قال الحكيم السبزواري: كيف يكون نفس قوام المهمة مصحح حمل الوجود وهي لاموجودة ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي (٢).

**وان مجعلية الماهية تستلزم الضرورة الذاتية
لذاته ضرورة الوجود اذ لازم التقرر الوجودي**

المعنى:

(١) غرر الفرائد: ص ٦٦

(٢) غرر الفرائد: ص ٥٨

ان مجعلية الماهية بالأصل تتلزم كون الماهية موجودة بالضرورة ذاتاً لأن تقرر الوجود ذاتاً بدون ملاحظة اي اعتبار آخر يلزم ضرورة الوجود وهو الانقلاب.

قال المحقق الاملي شرعاً للزوم الانقلاب: لأن الممكן بعد صدور مهنته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتياً له فيلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الواجب الذاتي (١).

ومقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس مساواه قط

المعنى:

ويكون مقتضى تقرر الذات وثبوتها وجداً هو جعل الوجود فحسب لأن الوجود بنفسه وجود وبذاته متقرر بالجعل البسيط لا انه ذات حامل للوجود (كما في الماهية) حتى يلزم اشكال المتقدم فلا جعل لما سوى الوجود.

قال صدر المتألهين: حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعلية الوجود بالجعل البسيط (الى ان قال) بعد التحليل نحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصوارد بالذات هي الوجودات لغير (٢).

(١) درر الفراند: ج ١ ص ١٨٨

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٤١٤

ويلزم التشكيك في الماهية وهو محال لا كذا الهوية

المعنى:

وإذا كان المجعل هو الماهية يلزم التشكيك لاختلاف مراتب الجعل، والتشكيك في الماهية محال (خلف) لأن الماهيات مع كثرتها تكون في مرتبة واحدة ولا يكون الأمر كذلك (استحالة التشكيك) في الوجود.

قال صدر المتألهين: القوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لابن نفسها (١).

وقد تبين أن الماهية مجعلولة بالعرض ولا يكون معنى عدم كون الماهية مجعلولة بالاصلية، أنها لم تكن مجعلولة أصلاً.

فالتحقيق أن المهمة مجعلولة بالعرض تتبع جعل الوجود لا يجعل آخر مستقل قال الحكيم السبزواري: مهمه مجعلولة بالعرض اي مجعلولة بعين جعل ذلك الوجود لا يجعل علىحدة كما أنها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه فكما ان نصب الشاخص نصب ظله كذلك جعل الوجود الخاص جعل مهمته مثال آخر جعل النوع جعل فصله و الجنسه سيما في البساط الخارجية لأن وجودها واحد بدليل الحمل ومفاده الاتحاد في الوجود فكذا المهمة النوعية مجعلولة بجعل وجودها لا يجعل مستأنف (٢).

وجعلها بعين التعلقية لذاتها بجعل الماهية

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٣٧

(٢) غرر الفرائد: ص ٦٠

ويكون جعل الماهية لذاتها عين التعلق والربط بالجاعل (جاعل الماهية).

قال صدر المتألهين: فالسود والبياض (الماهية) مختلفان بانفسهما لا يتصف بهما بل بذاتيهما اللتين هما عيناً وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلاً ليس بجعل جاعل (١).

فذاك كالذاتي للمقوله مع انها بدونه معقوله

المعنى:

فيكون الماهية كالذاتي (الجنس والفصل) للذات (المقول في جواب ما هو) مع ان الماهية مجردة عن الذات تتصور عند العقل.
فإن العقل يتمكن على ان يجرد الماهية عن الوجود في الذهن ولكن في الخارج لاثبات لها الا يتبع الوجود.

كذاك بالحقيقة العينية تكرر الماهية النوعية

المعنى:

ويكون من هذا الباب جعل الماهية النوعية (كالانسان والفرس) فانها مع كثرتها مجعلولة بالتبع بنحو جعل الذاتي يتبع الذات.
ويشهد على ذلك (الماهية ذاتي للوجود) حمل الماهية على الوجود بنحو الحمل الاولى فان الذاتي يحمل على الذات ولا يعقل هذا النحو من الحمل اذا كان الماهية مجعلولة بجعل مستقل ولم تكن ذاتياً ومجعلولة بالتبع.

(١) الاسفار: ٢٧ ص ٤١٨

وليس بين الذات والمجموع الحمل الاولى بالمعنى

المعنى:

وليس من المعقول، الحمل الاولى بين الذات والمجموع بجعل مستقل الماهية على فرض جعلها مستقلاً لأن المجموع المستقل يصبح مبانياً للذات ولا يكون ذاتياً لها.

وقد يتواهم ان الوجود امر مضاد الى الماهية وهو بحسب الحقيقة يكون شخصاً حاصلاً بواسطة الاضافة اليها كما قال صدر المتألهين ماملخصه: وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه، فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية وهو ليس بسديد فانه (الوجود) ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لاكون شيء آخر له^(١).

فالتحقيق ان الوجود ليس من مقوله الاضافة حتى يقال باضافته الى الماهية الالازمة لعدد الجعل في الوجود والماهية.

وليس من مقوله المضاد كل مقوله لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف والصحيح انه ليس كل مقوله من المقولات في جواب ما هو من مقوله الاضافة.

قال المحقق الاهيجي في المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية بعد

(١) الاسفار: ج ١ ص ٤٧

ذكر قول المختار: بل الوجود هو كون المهيأ لا أمر قائم بها وليس أيضاً تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى المهيأ ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك^(١).

ومما يرشدنا الى اصالة جعل الوجود هو ان من الكليات ما هو منحصر بفرد في مرحلة التتحقق كمفهوم الواجب فان هذا المفهوم بما هو مفهوم لا يمتنع فرض صدقه على كثرين وانما له مصدق واحد يمتنع ان يكثر في الخارج للزوم الخلف وانقلاب الواجب ممكناً ولا يتم ذلك الا على اساس مجعلولية الوجود لأن الوجود يلائم الوحدة واما اذا بنى على اصالة جعل المهيأ وهي مثار الكثرة والاختلاف فلامجال لانحصر الكلي في الفرد اصلاً.

ولا انحصر قط للكري في فرد بلا جعل الوجود فاعرف

المعنى:

فليعرف ان انحصر الكلي في مصدق واحد لا يتحقق بدون اصالة جعل الوجود قطعاً.

نم في ختام هذه المسألة نقول ان الاتصال الذي هو امر ينزع من طرفي الصفة والموصوف لا يكون صالحأً للجعل.

والاتصال باعتبار العقل فليس ذاتاً قابلاً للجعل

المعنى:

والاتصال امر ينزع باعتبار العقل من الطرفين فليس الاتصال، حقيقة (الذات) حتى يكون قابلاً لجعل الجاعل.

تقسيم الوجود الى المحمولي وغيره

قال صدر المتألهين: اطلاق الوجود الرباطي في صناعاتهم يكون على معنيين أحدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في العمليات الإيجابية وراء نسبة الحكمية... والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر... والحاصل ان الوجود الرباطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية... وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه (١).

ثبوت شيء كونه المحمولي وهو على قسمين في المعقول

المعنى:

ان ثبوت الشيء وكينونة نفسه يسمى بالوجود المحمولي وهذا الوجود المحمولي ينقسم في الفلسفة على قسمين.

فرباطي ناعتي يقتضي ثبوته لغيره كالعرضي

المعنى:

فالقسم الأول: هو الوجود الرباطي ويسمى الناعتي ايضاً ويكون هذا

الوجود هو الثبوت لغيره (القائم في الموضوع) كالعرض.

وثابت لنفسه كالجوهر وعنده بالنفس فليعبر

المعنى:

والقسم الثاني: من الوجود المحمولي ما يكون ثبوته لنفسه لافي الموضوع كالجوهر وعبر عنه بالوجود النفسي.

وماءعا الحق به موجود وهو لنفسه له وجود

المعنى:

وليعلم ان الوجود الذي هو بنفسه لنفسه في نفسه وله استقلال بتمامه وكما له وجود الباري تعالى وتقديس ويكون ماعداه موجوداً بفيضه الاطلاقي وهو عز اسمه كمال الوجود واصله.

وماهو المعدود في الروابط فهو وجود رابط لا رابطي

المعنى:

ومن الوجود ما هو معدود في الروابط ويكون في غيره لغيره وهو معنى حرفياً لا استقلال له فهو يسمى وجوداً رابطاً وهو صرف النسبة ومحض الربط القائم بين طرفي الموضوع والمحمول.

ولايقال له الوجود الابطي كما قال صدر المتألهين: فلو اصطلح على الوجود الرابط لاول الابطيين (صرف النسبة بالمعنى الحرفياً) والرابط للآخر (وجود العرض القائم في الموضوع) ... يقع الصيانة عن الغلط (١).

وخص بالهليمة المركبة مالم تكن سالبة بل موجبة

المعنى:

وقد اختص الوجود الرابط بمفاد الهيئة المركبة اذا كانت القضية موجبة وذلك لعدم معقولية ربط الذي يكشف عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول الا في الموجبة فلا يعقل الاتحاد بين الوجود والعدم.

وهو وراء النسبة الحكمية مناط الاتحاد في القضية

المعنى:

والوجود الرابط هو ربط وراء النسبة الحكمية وهو مناط الاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية كما هو واضح.

الكل في جنب الوجود المطلق بالذات عين الربط والتعلق في قبال ذاته القدسية روابط ليس لها النفسية

المعنى:

ان الوجود كله في عالم الالاهوت والناسوت يكون عين الربط ونفس التعلق في جنب الوجود المطلق بالذات المطلق بالصفات فيكون الكل في قبال ذات الباري المقدسة القدسية روابط محضة وتعلقات صرفة فليس لهذه الوجودات والروابط نفسية واستقلالية اصلاً.

كما اشار صدر المتألهين الى ذلك (الوجود المطلق) بقوله: بأن يكون ذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا (١).

(١) الاسفار: ج ١ ص ٨٠

مواد القضايا ووجهاتها

ان للقضايا كيفيات تسمى عناصر العقود كالوجوب والامكان والامتناع ويعبر عنها بالمواد الثلاث باعتبار الخارج وبالجهات باعتبار الذهن . قال الحكيم السبزواري :

قد كان ذ الجهات في الاذهان وجوب امتناع او امكان

المعنى :

وقال في الشرح ان في كلمة الاذهان : اشاره الى انها في الخارج مواد وفي الاذهان جهات (١).

كيفية النسبة واقعية وقد تسمى عنصر القضية

المعنى :

ان للنسبة كيفية واقعية لاذهنية فحسب وقد سمي هذه الكيفية بالعنصر او المادة للقضية .

وفي اعتبار العقل تدعى بالجهة تسمية اللفظ بها متوجهة

المعنى :

وتدعى تلك الكيفية بالجهة للقضية في اعتبار العقل فتكون تسمية اللفظ (لفظ الكيفية) بالجهة متوجهة بوجهه .

فإن كل مادة من المواد الثلاث بحسب الحقيقة جهة من الجهات في القضية ومن الجدير بالذكر أن هذه الجهات من المفاهيم الاولية فلا تحتاج إلى التعريف. قال صدر المتألهين: إن من المعاني التي ترسم النفس بها ارتساماً اولياً هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تبيهياً عرفها بما يتضمن دوراً فعرف الممتنع بأنه ليس يمكن (إلى أن قال) فهذه الأشياء يجب أن يؤخذ من الأمور البينة فان الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيشية العامتين مفهوماً اقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً وإذا نسب اللاضرورة إلى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص (١).

وهي ضرورة ولا ضرورة في النفي والاثبات بالضرورة

المعنى:

وتلك الجهات عبارة عن الضرورة في الاثبات وهو الوجوب، والضرورة في النفي وهو الامتناع، واللاضرورة في النفي والاثبات وهو الامكان وهي هذه بالضرورة و البداهة فلا تحتاج إلى التمسك بالدليل.

وليعلم أنَّ الضرورة هو الوجود بذاته في ذاته ولا يكون منه المراد انه علة لنفسه لأنَّ الشيء لا يصلح ان تكون علة لنفسه نفياً او اثباتاً.

وليس شيء علة لنفسه لا لانعدامه ولا لأسيمه

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٨٣-٨٤

وليس الشيء (أي شيء كان) علة لنفس ذلك الشيء لاسلباً ولا ايجاباً
للزوم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون المراد من الوجوب ذات المعنى.

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود

المعنى:

بل الوجود اذا كان بذاته عين الموجود لازانياً عليه (مطابق الوجود) فهو
واجب الوجود واصله.

وممكن ان كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته

المعنى:

وان كان الوجود لا بذاته بل بواسطة بعض الحيثيات والمرجحات
(الحيثية الاضافية الى العلة) فهو ممكن الوجود.

ويوصف الوجود ايضاً بهما غنى وفقرًا في كلام الحكماء

المعنى:

وقد يوصف الوجود في كلام الحكماء بواسطة الكون بذاته ولا بذاته
بالوجود الغني والوجود الفقير.

الجهات اعتبارية

قال العلامة الطوسي: والثلاثة (الوجوب والامكان والامتناع) اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: هذه الجهات الثلاث اعني الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق في الاعيان لوجوده:

منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران:
الاول: ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فإذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصف العدمي بالثبوتي.

الثاني: انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لمابه الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصفها باحد الثلاثة وتسلسل وهو محال (١). فالجهات كلها اعتبارية (تعتبر بالعمل العقلي) ولا يكون لها مابازاء في الخارج ولا يتحقق في الخارج الا صرف النسبة بالمعنى الحرفي الذي يعبر عنه بالوجود الريطي وقد تقدم ذكره قبل سطور كما قال صدر المتألهين: فان وجودها (الجهات) في الخارج عبارة عن اتصف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دررت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية

لانيافي الامتناع الخارجي للمحمول (١).

وليس الجهات في الذهن فقط ولا لها مطابق في العين قط

المعنى:

ولايكون موطن الجهات منحصراً في الذهن وليس لها تحقق في الخارج
اصلاً.

وجودها الرابط في الاعيان والرابطي منه في الادهان

المعنى:

بل يكون وجود الجهات بنحو الربط في الخارج واما وجود التعني
الرابطي كما تقدم فهو في الذهن ولا منافاة في البين.
وقد يشكل بان الامكان كالوجوب لابد ان يتحقق في الخارج والا للزم
الخلف وذلك لعدم الفرق حينئذ بين الامكان لا، (الممكן المعدوم) والـلا
امكان (الممتنع) فعندئذ يكون الانسان ذو رأسين (امكان لا) وشريك الباري
(لا امكان) واحداً وهو الخلف.

ويحاب عنه بان امكان لا، امر عدمي والـلا امكان، نقىض له وبعبارة
واضحة بان الامكان هو الاستعداد والقابلية واما الا امكان فهو رفع
الاستعداد وعدم القابلية كما قال صدر المتألهين: ومعنى امكانه لا، سلب
الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان كما
في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود

(١) الاسفار: ج ١ ص ١٤.

في الاعيان (١). هذا مع ان الاعدام تميز بواسطة الاضافة كما قال الحكيم السبزواري:- والاعدام باعتبار ما يضاف اليها متمايزة (٢).

فالحق ان مقتضى المقابلة (امكانه لا) غير (لا امكان له)

المعنى:

والتحقيق ان مقتضى النسبة بين الامكان والامتناع كون (الامكان لا) المعدوم الممكн غير (لا امكان له) الممتنع لأن المعدوم الممكن لا اقتضاء له والمعدوم الممتنع له اقتضاء العدم.

وهنا اشكال آخر وهو ان اعتبارية الوجوب والامكان توجب اجتماع النقيضين وذلك لأن الامكان اذا كان امراً عدانياً ونقضه الذي هو ألا امكان ايضاً يكون عدماً فيرفع النقضان (لأن كلا النقيضين معدومان) قال الحكيم السبزواري: انه (فرض الاعتبار) رفع النقيضين لزم لانه اذا كان الوجوب والامكان عدمين واللاوجوب واللامكان ايضاً عدمان وكون النقيضين عدمين هو معنى ارتفاعهما يلزم المحذور (واجاب بقوله).

ووجه البطلان اولاً النقض بالعمي واللاعمي وثانياً الحل فان معنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شيء بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء لا عدمنتهما في انفسهما (٣). فارتفاع النقضين انما يتحقق اذا يوجد شيء بنحو الموضوع الواحد وارتفاع عنه الامكان وألا امكان وليس يجدي في الباب اذا ارتفع كلا النقضين ولم يكن موضوع واحد، في البين.

(١) الاسفار: ج ١ ص ١٤٠

(٢) غرر الفراند: ص ٦٤

(٣) غرر الفراند: ص ٦٤

وهكذا رفع الوجود الراطي ليس نقضاً للوجود الراط

المعنى:

وكذلك لا اشكال في ان رفع الوجود الراطي مثل الا امكان واللا ووجب لا يكون نقضاً للوجود الراط (الامكان صرف النسبة) حتى يقال ان الامكان والا امكان نقضايان مرتفعان.

وفرض عينيتها في الممتنع خلف وليس ربطها بممتنع

المعنى:

ويكون فرض تحقق الجهة في الممتنع خلفاً كما هو واضح ولكن ليس ربط الجهة فيه ممتنعاً في الخارج على ما هو التحقيق.

والخلف في الممكن والتسلسل يقضي بكل منهما التأمل

المعنى:

ويكون الخلف لازماً في فرض تتحقق الجهة في الممكن ايضاً لكونها اعتبارية محضة وكذا يلزم التسلسل (بيان تقدم ذكره) على فرض تتحقق الجهة في الممتنع والممكن فيوجب (يقضي) الخلف وكذا التسلسل في كل من الممكن والممتنع تاماً ومنعاً من التتحقق في الخارج.

كذا الوجوب ان يكن في العين فمقتضاه احد الأمرين

المعنى:

وكذا لك الوجوب ان فرض كونه في الخارج فيكون مقتضى ذلك احد الأمرين الخلف او التسلسل.

اقسام الجهات

قال العلامة الطاطباني: ينقسم كل من هذه المواد الثلاث الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس الى الغير الا الامكان فلا امكان بالغير والمراد بما بالذات ان يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ماعداه كافيا في اتصافه وبما بالغير ان لا يكفي فيه وضعه كذلك بل يتوقف على اعطاء الغير واقضائه وبما بالقياس الى الغير ان يكون الاتصال بالنظر الى الغير على سبيل استدعائه الاعم من الاقتضاء (١).

ويوصف الكل بوصف الذاتي عند اعتبارها لنفس الذات

المعنى:

ويتصف كل من المواد الثلاث بوصف الذاتي اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن جميع ماسواها.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته والامتناع بالذات كضرورة عدم للمحالات الذاتية كاجتماع النقيضين والامكان بالذات كالماهيات الامكانية التي لا تقتضي في ذاتها ضرورة الوجود وضرورة عدم.

وماعدا الامكان غيرياً يقع وفيه لانقلابه قد امتنع

المعنى:

ووقع الانقسام بما بالغير فيما عدا الامكان (الوجوب والامتناع) وامتنع

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٦

هذا الانقسام في الامكان للزومه الانقلاب فيه.

اما الوجوب بالغير فهو كضرورة وجود الممکن من ناحية العلة والامتناع بالغير كضرورة عدم الممکن من ناحية عدم العلة واما الامكان بالغير فممتنع كما قال العلامة الطباطبائي: لأن اذا فرضنا ممکناً بالغير فهو في ذاته اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممکن بالذات اذ المواد منحصرة في الثلاث الاولان يوجبان الانقلاب والثالث يوجب كون اعتبار الامكان بالغير لغواً (١).

ويوصف الجميع بالقياسي والفرق واضح بلا التباس

المعنى:

ويتصف جميع المواد الثلاث بوصف ما بالقياس الى الغير والفرق بين ما بالغير وما بالقياس الى الغير واضح وظاهر.

اما الوجوب بالقياس الى الغير فهو كوجود احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر والامتناع بالقياس الى الغير كوجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الآخر وكعدم احدهما اذا قيس الى وجود الآخر والامكان بالقياس الى الغير فيشترط فيه ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولاً ولا يكونان معلولاً لعلة واحدة.

كما قال العلامة الطباطبائي: ولا امكان بالقياس بين موجودين لأن الشيء المقىس اما واجب بالذات مقىس الى ممکن او بالعكس وبينهما عليه وملوأة واما الممکن مقىس الى ممکن آخر وهمما ينتهيان الى الواجب بالذات نعم للواجب بالذات امكان بالقياس اذا قيس الى واجب آخر مفروض او الى معلولاته من خلقه (٢).

(١) بداية الحكمة: ص ٣٦

(٢) نهاية الحكمة: ص ٤٧

ويتبين ان الضابط في مابالقياس الى الغير هو مجرد الاستدعاة كما قال الحكيم السبزواري ان الملاك فيه: باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منها ولا من احدهما^(١). بخلاف مابالغير فان فيه يكون نحو اقتضاء بينه وبين الغير.

اذ لا اقتضاء في القياسي كما يكون في الغيري عند الحكماء

المعنى:

لأن الجهة عند الفلاسفة فيما بالقياس الى الغير يكون بنحو لا اقتضاء ويكون الجهة في مابالغير هو الاقتضاء.

بل الملاك محض الاستدعاة طوراً وطوراً عدم الاباء

المعنى:

بل يكون الملاك في مابالقياس الى الغير مجرد الاستدعاة بان لا يأبى احدهما من وجود الآخر ومن عدمه، كوجود احد المتضاديين اذا قيس الى وجود الآخر في الوجوب بالقياس الى الغير وكعدم احد المتضاديين اذا قيس الى وجود الآخر او بالعكس في الامتناع بالقياس الى الغير.

ومن المعلوم ان المقايسة انما تكون في الوجوب والامتناع بين مابالغير وما بالقياس الى الغير واما الامكان فلا يصلح ان يكون بالغير كما تقدم والامكان بالقياس الى الغير فهو قادر الاستدعاة فلا يقع الامكان طرفاً في المقايسة.

الى هنا تم مايقع من الاقسام التي تقابل وصف الذاتي من الغيري

والقياسي وقد يقع في مقابل الامكان الذاتي امكان الواقعى وهو ما لا يلزم من وقوعه محال.

وباعتبار اللازم المحال تدعى وقوعياً في الاستعمال

المعنى:

ويكون الامكان متصفًا بالواقعى في الاستعمال باعتبار عدم لزوم المحال عن وقوعه وهو ماليس بمحظى بالذات وبالغير.

مباحث خاصة بالامكان

منها البحث عن معانٍ الامكان وذكر الفلاسفة للامكان ثلاثة معان:

الاول: عدم الامتناع قال العلامة الطباطبائي: وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضرورياً او غير ضروري فيقال: الشيء الفلاني ممكناً اي ليس بمحض و هو المستعمل في لسان العامة اعم من الامكان الخاص ولذا يسمى امكاناً عامياً وعاماً.

الثاني: سلب الضرورة عن الجانبين قال العلامة الطباطبائي: هو (المعنى المبحوث) لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية المأخوذة من حيث هي وهو المسمى بالامكان الخاص والخاصي.

الثالث: سلب الضرورات الثلاث قال العلامة الطباطبائي: وقد يستعمل في معنى اخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفيه والوقتية كقولنا الانسان كاتب بالامكان حيث ان الانسانية لاقتضي ضرورة الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الامكان بهذا المعنى في القضية بحسب اعتبار العقل بمقاييس المحمول الى الموضوع لainافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بشروط العلة وسمى الامكان الاخص فتبين ان المعانٍ الثلاث للامكان هو العام والخاص والخاص وقد يقال ان هنا معنى رابعاً للامكان وهو سلب الضرورات الثلاث وسلب الضرورة بشرط المحمول ويعبر عنه بالامكان الاستقبالي . . . وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول ايضاً كقولنا: زيد كاتب غداً بالامكان ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول (وفيه ماقال) وهذا

الامكان انما يثبت بحسب الظن والغفلة عن ان كل حادث مستقبل اما واجب او ممتنع لاتهانه الى علل موجبة مفروغ عنها ويسمى بالامكان الاستقبالي (١).

ومعنى الامكان لدى العلوم عم فانه سلب ضرورة العدم

المعنى:

ان معنى الامكان عند العوام اعم من الممكن والواجب وهو عبارة عن سلب ضرورة العدم (عدم الامتناع).

لكنه بالنظر الخصوصي سلب الضرورتين بالخصوص

المعنى:

لكن الامكان بنظر الخواص عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم فقط.

وثالث وهو اخص منهما سلب الضرورات جميعاً فاعلما

المعنى:

وهنا معنى ثالث وهو اخص من الاولين وهو سلب الضرورات الثلاث من الذاتي والوصفي والوقتي جميعاً فاعلم المعاني واضبط.

وليس للامكان الاستقبالي في نظر التحقيق من مجال

المعنى:

واما امكان الاستقبالي فلا مجال له على ما هو التحقيق.
كما قال صدر المتألهين: واما التحقيق الفلسفى فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضاً لا يتجرد عن احدى الضرورتين (١).

ومنها البحث عن عروض الامكان لشيء الممكن قال صدر المتألهين:
ان الامكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر
عن اتسابها الى الفاعل النام ومعلوم ان مايتصف به الماهية المأخوذة على
هذا الوجه لا يكون امراً عيناً بل (يكون) اعتبارياً وايضاً الامكان مفهومها
سلبي والسلوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لاعيناً ولا ذهناً (٢).
فيكون وصف الامكان لشيء امراً اعتبارياً بتحليل من العقل.

ليس من العوارض العينية امكان شيء وكذا الذهنية

المعنى:

لا يكون وصف الامكان لشيء من العوارض الخارجية وكذا لا يكون من
العوارض الذهنية كسائر العوارض.

ليس الى سواه من سبيل بل العروض فيه بالتحليل

المعنى:

بل يكون العروض في باب الامكان بتحليل العقل وليس غيره طريق

(١) الاسفار: ج ١ ص ١٥٣

(٢) الاسفار: ج ١ ص ١٧٦

آخر للعرض وذلك لأن العروض اذا فرض خارجياً او ذهنياً يلزم الاثنيين بين الامكان والممكן ويلزم تقدم وجود الممكן من صفة الامكان وهو خلف. ومنها البحث عن عدم الاقتضاء في الامكان قال صدر المتألهين ان الامكان: عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضانها سلبها وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول (الموجبة السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع كقولنا الانسان هو شيء ليس بحجر والمعدولة المحمول ما حمل فيها عدم مفهوم في نفسه كقولنا الحيوان لاجماد) والثاني ايجاب لا حدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق (١).

وحيث ان طبعه الا اقتضاء لا يقتضي مقتضاً ومقتضى

المعنى:

وبيا ان الامكان نفس استواء النسبة فيكون طبعه مالا اقتضاء له فعليه لا يحتاج الى المقتضى ولا يكون له المقتضي.

والسلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب ولا عدول

المعنى:

ويكون السلب (سلب الضرورتين) في الامكان عند الحكماء من السلب التحصيلي من دون ان يكون من موجبة سالبة المحمول او معدولة المحمول.

هذا (عدم الاقتضاء والسلب) انما يكون بحسب الذات وهو (سلب الضرورة) لا ينافي الضرورة من ناحية العلة ومن ناحية اشتراط المحمول.

والاحتفاف بالضرورتين لا يأبه اذا لايقتضي المقابل

المعنى:

واحتفاف الممكن بالضرورتين (ضرورة مالم يجب لا يوجد) و (ضرورة بشرط المحمول) لا يأبه عدم اقتضاء الذاتي لأن الامكان بحسب الذات لا يقتضي التقابل مع الضرورة في مرحلة العلية والاشترط بالمحمول. ومنها البحث عن افتقار الامكان فان الافتقار للأمكان عد من البديهيات قال العلامة الطوسي: والحكم باحتياج الممكن ضروري وقال العلامة الحلبي في شرحه: ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرف الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو مساواً^(١).

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان

المعنى:

ويكون الاحتياج الى المرجح لازم طبع الامكان فلا يحتاج التصديق به الى البرهان.

بل هو عينه اذا ما قدر نسب الى الوجود كالغنى فيما وجب

المعنى:

بل الافتقار عين الامكان وذلك لأن الامكان اذا نسب الى الوجود (ممكن الوجود) يكون بحسب الحقيقة (مفتر في الوجود) كما ان الغنى عين الوجوب فيما يجب وجوده فيكون (واجب الوجود) بحسب الحقيقة (غنى في الوجود).

والقول بالبخت والاتفاق انكار للقضية المتقدمة (افتقار الممكناة) وهذا قول على خلاف الفطرة ومساوق لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لا يمكن المساعدة عليه اصلاً.

والقول بالبخت والاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

المعنى:

ويكون القول بالصدفة والاتفاق مع وجود حكم الفطري من العقل بان الافتقار لازم الامكان لفي شقاق بعيد.

وهنا شبكات ذكرها الفخر الرازى منها ان افتقار الممكناة الى العلة يستلزم سلب الشيء عن نفسه قال المحقق الاملى: وحاصله ان تأثير المؤثر اما في مهية الممكناة بان يجعل المهمة بالجعل التأليفى او في وجوده بان يجعل الوجود وجوداً كذلك اي بالجعل التأليفى او في اتصاف المهمة بالوجودية والكل محال اما الاولان فلاستحالة الجعل التأليفى بين الشيء ونفسه حيث ان الشيء عين نفسه بنفسه لا يجعل الجاعل ولو كان الوجود وجوداً او المهمة مهية بجعل الجاعل يصح (يلزم) سلب المهمة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال واما الاخير اعني جعل الاتصال فلانه امر عدمي (١).

وقيل يستلزم سلب الشيء عن نفسه وليس ذا بشيء

المعنى:

وقيل (من ناحية القائلين بالاتفاق) ان الافتقار الى العلة يستلزم سلب الشيء عن نفسه عند الجعل وهو توهّم باطل (ليس بشيء) لأن الجعل ليس تأليفيّاً حتى يلزم اشكال المذكور بل الجعل يكون بسيطاً يتعلق بالوجود على اصالة الوجود ويتعلق بالماهية على اصالتها فلا يكون مجال للزوم سلب الشيء عن نفسه.

اذ ليس جعل الشيء بالذات بسيطاً فاعرف بل هو بالذات بسيطاً بالمؤلف

المعنى:

اذ الجعل لا يكون جعل التأليفي بل الجعل بسيط بالذات.

فنفيه يفيد نفي الذات لسلبها عن نفسها بالذات

المعنى:

فعلى اساس جعل البسيط يكون نفي الشيء (فنفيه) وسلبه سلب الذات رأساً لسلب الذات عن نفس الذات بالذات.
فإذا قلنا بعدم الوجود عند الجعل لكان هو سلب الذات و(عدمها) من الاول لا انه سلب الشيء عن نفسه عند الجعل.

قال صدر المتألهين: ان للقائلين بالاتفاق متمسّكات الاول ان وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين وقال في

الجواب والحاصل ان تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا تحصيل غيره وهذا غير مستحيل (١).

ولا اجتماع المتناقضين يلزمكلاً ولا المثلين

المعنى:

ولايلزم للجعل اجتماع النقيضين (الوجود حال العدم) حاشا وكلاً ولا يلزم اجتماع المثلين (الوجود حال الوجود وهو تحصيل الحاصل).

لوحدة الحصول والتحصيل بعين طرد العدم البديل

المعنى:

لان الحصول والتحصيل امر واحد يتحقق بنفس التأثير (الايجاد - طرد العدم البديل للوجود).

وقال الحكيم السبزواري: ومنها (من الشبهات) انه لو احتاج الى المؤثر فصفة المؤثرة ايضاً شيء ممكناً فاحتاجت الى مؤثرة اخرى وهكذا فيسلسل والجواب ان صفة التأثير في العقل فقط وليس متصلة (٢).

وليس للتأثير والعلية مطابق وصورة عينية

المعنى:

(١) الاسفار: ج ١ ص ٢١٢-٢١٣

(٢) غرر الفراند: ص ٧٦

ولايكون للتأثير والربط العللي مصدق وصورة خارجية بل التأثير امر انتزاعي ينزعه العقل من الاجداد ولايكون امر خارجي حتى يحتاج الى العلة.

وكونها الرابط في الخارج لا يوجب محذوراً ولا تسلسلاً

المعنى:

وكون العلية وجوداً رابطاً بين المؤثر والأثر في الخارج لا يلزم المحذور ولا التسلسل.

كما قال الحكم السزواري: ولایقدح ذلك (كون التأثير في العقل) في اتصف المؤثر بها لأن ثبوت الشيء بشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج^(١).

ومنها احتياج الممكن الى العلة حدوثاً وبقاءً قال صدر المتألهين: فالافتقار للوجود العلقي ثابت ابداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت^(٢). فيكون الافتقار لازم لوجود الممكن فيدور معه اينما دار.

لفرق ما بين الحدوث والبقاء في لازم الذات ولن يفترقا

المعنى:

لايكون في احتياج الممكن الى العلة فرق بين مرحلة الحدوث والبقاء فان الاحتياج لازم لذات الممكن فلا يفترق فيه الحدوث من البقاء.

(١) عصر الفرائد: ص ٧١

(٢) الاسفار: ج ١ ص ٢١٩

كذا الوجود الرابط التعلقي ينافي الاستقلال في التحقق

المعنى:

ان شأن الوجود الرابط الذي هو بحسب الحقيقة نفس التعلق يكون كذلك (الاحتياج الدائم) فينافي الرابط مع الاستقلال في الوجود للتضاد بين الرابط والاستقلال.

وقد يتوجه اشتباهاً في التطبيق ان البناء علة البناء فيموت البناء ويبقى البناء وهو استغناء المعلوم من العلة بقاءً فيدفع بأنه من باب اشتباه الفاعل بالمعد فالبناء هو المعد لا الفاعل.

ولا يقاس بالمعد الفاعل فانه عقلاً قياس باطل

المعنى:

ولا يصح قياس الفاعل من ناحية البقاء بالمعد فانه قياس مع الفارق كما تقدم ذكره وهو باطل عقلاً وشرعأً.

ومنها ان علة الحاجة الى العلة هل هو الامكان او الحدوث؟ قال العلامة الطوسي: واذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره (فان تصور نفس الامكان وتساوي الذاتي يكفي في الحكم بامتناع الرجحان الى احد الطرفين بدون العلة) وقد يتصور وجود الحادث فلا يتطلبها (فان تصور الحدوث وهو الوجود بعد العدم لا يستدعي الى العلة) ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب، وقال العلامة الحلي: ان الحدوث كيفية للوجود فيتاخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متاخر عن الاجداد والاجداد متاخر عن الاحتياج والاحتياج متاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .(١)

وعلة الحاجة في الماهية امكانها وهكذا الهوية

المعنى:

وتكون علة الاحتياج الى العلة في الماهية والهوية هو الامكان.

وليس للحدث من علية فانه كيفية الانية

المعنى:

ولايكون للحدث (الوجود بعد العدم) من علية للاحتجاج الى العلة لأن الحدوث كيفية الوجود وصفته.

فلا يجوز سبقة بالذات على الوجود لامتناع ذاتي

المعنى:

فلا يمكن ان يكون الحدوث سابقاً على الوجود ذاتاً وذلك لامتناع ذاتي للحدث وهو تقدم الشيء على نفسه.

توضيح: وهو ان علة الفقر وال الحاجة هي نفسها علة الغنى فان الشيء الممكн بواسطة الامكان الذاتي يرتبط مع العلة ويكتسب الوجوب الغيري فكما ان الامكان تكون علة الحاجة كذلك تكون علة الغنى (الوجوب الغيري) لأن الوجوب مالم يجب لم يوجد.

وعلة الحاجة علة الغنى اذا الوجود بالوجوب اقتربنا

المعنى:

ان علة الحاجة وهي الامكان بنفسها علة الوجوب والغنى لأن الوجود يقترن بالوجوب ولا يوجد الوجود بدون الوجوب فتكون علة الفقر والغنى هي الامكان في قضية العلية.

والفقر والغنى هما سيان في مقتضى الوجوب والامكان

المعنى:

ان الفقر والغنى مساويان بالنسبة الى الوجوب والامكان فان الامكان كما يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الوجود (باعتبار القابل) كذلك الوجوب يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الابعاد (باعتبار الفاعل).

وذلك لأن علة الموجدة انما هو وجوب الوجود لاقدم الوجود في مقابل الحدوث.

اذ الوجوب علة لاقدمه ففي ثبوت الفقر يغنى عنده

المعنى:

فالعلة انما تكون هو الوجوب لا القدم ويؤثر الوجوب في ظرف تحقق الفقر فيغنى وجوب الوجود عنده.

وقد يشكل بان الامكان اذا كان علة للوجود (وهو لا اقتضاء الذاتي وهو العدم) يلزم الدور مثل ما يرد على القول بان علة الحاجة هي الحدوث (الوجود المسبوق بالعدم) كما قال الحكيم السبزواري: لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن فاما يكون العدم السابق مطلقاً فهو (العدم المطلق = عدم كل شيء) ليس شرطاً لحدث خاص واما ان يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف والمضاف اليه على الآخر (١). وبحاجة عنه بان المضاف اليه (الحادث الخاص) يتوقف على العدم المضاف ولكن العدم (المضاف) لا يتوقف على المضاف اليه بل العدم بنفسه شرط لتأثير العلة.

والعدم السابق للحادث لا يستلزم الدور كما قد اشکلا

المعنى:

وكون العدم السابق شرطاً للتاثير لا يستلزم الدور كما توهם.

فانه بنفسه شرط الاثر وقيده في دخله لا يعتبر

المعنى:

ان العدم بنفسه يكفي في تأثير العلة واما قيد العدم (الحادث الخاص =

المضاف اليه) لا يعتبر في دخل العدم في الانر حتى يتوقف به، ولكن لا يخفى ان العدم شرط التأثير لشرط الحادث فالتعبير بكلمة (انر) لا يخلو من الاشكال.

وليس شرطاً حيث لا يقارنه لانه مقابل مباینة

المعنى:

ولا يكون العدم الذي هو شرط التأثير شرطاً للحادث لأن العدم بنحو العدم المطلق لا يقارن وجود الحادث الخاص (المشروط) والمفروض تقارن الشرط والمشروط زماناً كما هو معلوم ولا يكون العدم، العدم مقابل (النقيض = العدم البديل) حتى يكون مباینة للحادث الخاص بل المراد من العدم هو العدم المجامع.

كما قال الحكم السبزواري في مقام بيان ان الحدوث (مبوبية الوجود بالعدم) لا يصلح ان يكون علة للاحتجاج بالعلة: ان العدم السابق على وجود الشيء مقابل ومعانده له فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده (الى ان قال) واما الامكان فهو يجامع وجود الشيء وليس مقابل له (١). فالامكان هو العدم المجامع.

نفي الاولوية الذاتية والغيرية

قال بعض المتكلمين ان في ايجاد الممكن تكفي الاولوية الذاتية (مجرد الخروج عن حد الاستواء) ولا حاجة الى الوجوب الغيري كما قال الحكماء بأن الشيء مالم يجب لا يوجد.

قال العلامة الطوسي: ولا يتصور الاولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته لأن الامكان هو التساوي الذاتي فلا يتصور الرجحان) ولا يكفي (الاولوية) الخارجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب (١).

العقل حاكم على الماهية بسلب الاولوية الذاتية

المعنى:

ان العقل يحكم على عدم الاولوية الذاتية من الماهية لانها من حيث هي ليست الا هي.

بل حيث لا ثبوت للماهية لا يعقل التأثير والعلية

المعنى:

بل من المحال تحقق التأثير للماهية والترجح لها بينما لم تكن لها اي ثبوت وشيئه.

ويستحيل ان يكون الذاتي بفرضه مقتضياً للذات

المعنى:

ومن المحال ان يكون الاولوية (المفروضة كونها ذاتياً للذات) مقتضياً للذات ومؤثراً في الوجود.

كما قال صدر المتألهين: ان الاولوية الناشئة عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه (وهو محال) واما انه يقع الشيء لامقتضى ومحب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم (١). هذا كله في نفي الاولوية الذاتية.

كذاك الاولوية الغيرية لاقتضي الوجود للماهية

المعنى:

فاما ان الاولوية الذاتية لا وجه لها في الاجداد كذلك الاولوية الغيرية لاقتضي ايجاد الماهية.

فانها بالفرض مع رجحانها من قبل الغير على امكانها

المعنى:

فان الماهية على فرض رجحانها بالاولوية كان ذلك الرجحان من قبل الغير الواقع على امكان الماهية وهذه هي جزء العلة الموجدة.

فصح ما الى الحكيم قد نسب لا يوجد الشيء اذا مالم يجب

المعنى:

فعلى هذا صح مانسب الى الحكماء: بان الشيء مالم يجب لا يوجد.

الامكان الاستعدادي

قال العلامة الحلى: الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قريها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقة لها (١). ذكروا في الافق المبين وفي الاسفار وغيرهما فروقاً بين الامكان الذاتي والاستعدادي ملخصها على ما يلى:

- ١- الامكان الذاتي اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية من حيث هي، والاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة كامكان الانسان من النطفة.
 - ٢- الذاتي لا يقبل الشدة والضعف فانه اعتبار عقلي محض والاستعدادي يقبل ذلك باعتبار شدة المحل وضعفه كما في المثال المتقدم.
 - ٣- الذاتي لا يزول فانه لازم المهمة والاستعدادي يزول فان النطفة بعد ما صارت انساناً يزول عنها الامكان الاستعدادي.
- وبعد بيان الفرق بين الامكانين يقال ان للامكان الاستعدادي (تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر) نسبة الى المستعد ونسبة الى المستعد له فاعتبار الاول يقال له الاستعداد كما تقول ان النطفة لها استعداد الانسانية وباعتبار الثاني يقال له الاستعدادي كما تقول ان الانسان يمكن ان يوجد في النطفة.

يكون نحوان من الامكان
وهو الذي يعرض نفس الذات
يتبع عدة من المبادي

لكل ما في العالم الجسماني
فمنه امكان يسمى الذاتي
ومنه ما يدعى بالاستعداد

المعنى:

ان الامكان في العالم الجسماني على نحوين الاول الامكان الذاتي وهو اعتبار عقلي يعرض لنفس الذات والثاني امكان استعدادي يعرض الماهية الموجودة فيتبع الاستعدادي عدة من المبادي (يتتحقق في عدة من الموارد كالنطفة وغيرها).

وليس الامكان بمعنى القوة بل هو من اوصاف ما بالقوة

المعنى:

والامكان الاستعدادي ليس بمعنى القوة نفسها بل يكون وصف وجودي
لما هو بالقوة (النطفة).

فتلك كافية امر عيني وذاك عين الاعتبار الذهني

المعنى:

فيكون الاستعدادي كيفية (صفة) لامر عيني (ماهية موجودة) والذاتي هو نفس الاعتبار العقلي.

وتلك للقابل وصف ظاهر وخص بالمقبول ذاك الآخر

المعنى:

والاستعدادي وصف للقابل كاما كان تحقق الانسان من النطفة التي هي

القابل والذاتي يختص بالمقبول (ماهية الانسان في المثال).

وليس للامكان الاستعدادي ميز بضعف فيه وشتداد
 او بزواله او الفعلية فانه حقيقة عقلية
 بالذات لا الامكان الاستعدادي بل هي من صفات الاستعداد

المعنى:

والتحقيق ان الامكان الاستعدادي لا يقبل الشدة والضعف وكذلك
 لا يقبل الزوال فان الاستعدادي اعتبار عقلي محض واما الشدة والضعف
 والزوال والفعلية من اوصاف الاستعداد لا الاستعدادي.
 فان النطفة بما لها استعداد تقبل الشدة والضعف والزوال والفعلية ذاتاً
 واما امكان تحقق الانسان من النطفة فهو اعتبار عقلي لا يقبل التشكيك
 والزوال وغيرهما.

الحدوث والقدم

قال العلامة الطوسي: والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحدث (١). فالحدث هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم او كونه بعد العلة والقدم خلاف ذلك ويسمى هذا الحدوث بالحدث الزمانى الحقيقي وفي مقابله القدم الزمانى الحقيقي وقد يكون الحدوث هو الحدوث الزمانى الاضافي مقابلاً للقدم الزمانى الاضافي ويعتبر عنهما في العرف بالقديم والجديد فعليه كل شيء كان وجوده اكثراً زماناً بالنسبة الى شيء آخر فهو قديم وذلك جديد وللحكماء قسم آخر من الحدوث وهو الحدوث الذاتي وهو عبارة عن الاقتضاء الذاتي (الامكان) كما عرّفه الحكيم السبزواري:

ويوصف الحدوث بالذاتي وذا قبلية لبسية الذات خذا

المعنى:

اي الحدوث الذاتي مسبوقة وجود الشيء بالليسية الذاتية او المسبوقة بالعدم المجامع وهذا الامكان الذي هو لازم للمهمة. فيكون لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الرئيس: الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس (٢). فاذن لا يابي الحدوث الذاتي عن ان يكون قدماً زمانياً بان يكون الذات من الماهيات الممكنة ولم يكن ظرف الزمان خالياً عن وجودها. وعلى اساس هذا التقسيم يقال ان العدم اما عدم مقابل وهو الذي يقع

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٣٤

(٢) غر الفراند: ص ٨٠

في مقابل الحدوث الزمانى فيكون بينه وبين الشيء الحادث تقابل الایجاب والسلب وأما عدم مجتمع وهو عبارة عن العدم الذي يقع في مقابل الحدوث الذاتي وهذا العدم يجمع الوجود لأن لا اقتضائية الذاتية للماهية يجمع مع وجودها من ناحية العلة(الوجوب بالغير).

حدوث شيء كونه بعد العدم وفي قباله المسمى بالقدم

المعنى:

ان الحدوث هو كون الشيء مسبوقة بالعدم، والقدم خلاف ذلك.

والعدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزمانى

المعنى:

ويكون المسبوقة بالعدم الزمانى مختصة بالحدوث الزمانى.

وما يكون سبقه بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي

المعنى:

والمسقوقة بالعدم الذاتي للماهية توجب الحدوث الذاتي لها.

هو الملاك دون سبق السبب فانه عن الحدوث اجنبي

المعنى:

ويكون المسبوقة بالعدم هو الملاك في الحدوث لامساقية الشيء بالعلة كما افاد العلامة الحلبي: الحادث هو الذي يسبقه العدم (١). فان المسبوقة بالسبب اجنبي عن الحدوث.

كذا الذي الى الوجود ينسب لكونه لشيء لولا السبب

المعنى:

والشيء الذي ينسب الى الوجود يكون الملاك فيه كذا (سبق السبب) لكون الوجود الحادث بلا شينية (عندما) لو لم يكن مرتبطاً بالسبب لأن المنسوب الى العلة انما هو وجود الشيء لا الحدوث.
كما قال صدر المتألهين: وليس حدوثها مستنداً الى (العلة) الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعل بالذات لا وصف الحدوث (١).

والعدم الاول بالمبادر يوصف والأخير بالمقارن

المعنى:

ويتصف العدم الاول (العدم الزمانى) بالعدم المبادر (المقابل) ويتصف العدم الآخر (العدم الذاتي) بالعدم المقارن (المجامع).
وقال السيد المحقق الداماد (ره) : ان العالم مسبوق بالعدم الدهري وهذا القول يبسط على امور:
الاول: ان الوجود على ثلاثة اقسام: ١- الباري ٢- العقول ٣- العالم المادي، ولكل وعاء.

فوعاء الاول هو السرمد بمعنى، لا اول ولا آخر له، ووعاء الثاني هو الدهر، ووعاء الثالث هو الزمان.

الثاني: ان للوجود سلسلتان ١- الطولية وهي سلسلة العلة والمعلول على اساس العلية ٢- العرضية وهي العلل والمعاليل التي لم يكن بينها ترتيب العلية.

الثالث: ان العدم تابع للوجود فكما ان الوجود يتتصف بالسرمدي والدوري والزمني كذلك العدم يتتصف بهذه الصفات.
كما قال الحكيم السبزواري : قول السيد (س) العالم حادث دوري معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري لأنه مسبوق الوجود بوجود الملوك الذي وعاءه الدهر سبقاً دهرياً (١).

وقيل للخلق حدوث دوري لسبقه حقيقة بالأمر
المعنى:

وقيل والقائل السيد المحقق الدماماد ان لعالم الخلق حدوث دوري لكونه مسبوقاً بعالم الامر (العقل).
فيكون وعاء عالم الامر (الدهر) عدماً بالنسبة الى عالم الملك.

فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتيب العوالم
المعنى:

وبما ان العالم كان متأخراً بالنسبة الى العقول على اساس ترتيب العوالم فيقتضي المسبوقة بالعدم الدهري الذي هو وعاء العقول.
والتحقيق ان ما افاده السيد (ره) لا يمكن المساعدة عليه لأن ترتيب العوالم لا يوجب تفاوت الاعدام.

ومقتضى طولية السلسلة ليس سوى تفاوت القوابل
المعنى:

ومقتضى ترتيب العوالم في سلسلة الطولية لا يكون الا التفاوت في القابل

(قابلية العقول = وقابلية العالم المادي) ولا يقتضي الترتيب تفاوتاً في الاعدام حتى يقال العدم الدهري والعدم الزماني.

وليس بينها انفكاك فالعدم مجتمع لها فلا يأبى القدم

المعنى:

ولايكون بين العالم انفكاك من ناحية العدم بل العدم بالنسبة الى جميع الممكنات هو العدم الذاتي بمعنى الآلا اقتضاء الذاتي (المجتمع) فلا يأبى عن الوجود والقدم الزماني.

ويتبين مما قلناه ان العدم الذاتي اعم بالنسبة الى العدم الزماني والسبة تكون اعمأً واصحأً من وجه وبعد الفراغ عن العدم الدهري وتوضيح العدم الذاتي والزمني، يقع الكلام في ان العالم المادي، هل هو مسبوق بالعدم الذاتي، او بالعدم الزماني.

قال بعض الفلاسفة انه مسبوق بالعدم الذاتي وقال بعض المتكلمين ان العالم مسبوق بالعدم الزماني.

والحق ان العالم الجسماني عقلاً ونقلأً حادث زماني

المعنى:

والتحقيق ان العالم المادي يكون حادثاً زمانياً بحكم العقل (الحركة والتغير) والنقل (الآيات والروايات).

لأن مقتضى تجدد الطبياع حدوثها الثابت في الشرياع

المعنى:

فإن مقتضى الحركة الجوهرية في الموجودات، الحدوث الزماني لها كما هو ثابت في الشرياع بالاجماع.

فهي لها في كل حدّ عدم وليس للمجموع منها القدم
المعنى:

فالحركة والتتجدد للموجودات في كل آن عدم زمانى بعد آن آخر
ولايكون لمجموع الطبائع قدم مع حدوث الأفراد.

اذ ليس للكل وجود آخر فالكل حادث وهذا ظاهر

المعنى:

لان وجود الطبائع بنحو الكلي هو وجود افرادها ولا يكون للطبائع غير
وجود الأفراد وجود آخر كما هو ظاهر.

لكنه تجدد المفاض لا يأبى دوام الفيض عند العقلاء

المعنى:

فعالم الخلق كله متتجدد آناً فاناً ولكن تجدد الخلق المفاض بالفيض
المطلق لا ينافي دوام الفيض من الباري لأن الفيض لازال مستمر من الفيض
إلى كل شيء بحسب قابلية وعليه يكون التجدد هو اللبس بعد اللبس لا الخلع
واللبس.

قال الحكم السبزواري: كان الله ولم يكن معه شيء ولا اسم ولا رسم
ولا صفة ولا تعين فحدث وجدد من المرتبة الواحدية الأسماء والرسوم (١).
وهذا القسم من الحدوث هو مصطلح خاص من الحكم السبزواري (ره)
ولكن لا اصل له في الواقع.

وليس معنى للحدث الاسمي مع قدم الوجود غير الاسم

(١) غرر الفراند: ص ٨٢.

المعنى:

ولايكون للحدث الاسمي وقدم الوجود للباري معنى محض (مع عينية الصفات مع الذات) فليس للحدث الاسمي الا الأسم.

مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

يقع البحث حول مرجح حدوث العالم في وقت خاص ومخصصه في زمان مخصوص، التحقيق ان الحدوث ذاتي للعالم فلا يحتاج الى المرجح لأنه لا يكون من الصفات الخارجية حتى يكون محتاجاً الى التعليل.

ليس الحدوث صفة عينية بل هو كالذاتي للهوية

المعنى:

ان الحدوث ليس صفة خارجية بل يكون ذاتي للذات.

يجعلها جعل حدوثها بلا مخصص اذ لم يكن معللاً

المعنى:

فيكون جعل الذات هو جعل الحدوث بلا حاجة الى مخصص آخر لأن الحدوث هو الذاتي والذاتي لا يعلل.

وقال الكعبي: ان المخصص هو نفس الوقت وهو لا وجده له لأن الوقت (الزمان) منتزع من العالم فكيف يصلح لأن يكون مخصصاً للعالم الذي منشأ انتزاعه.

الوقت عند بعضهم مخصص وهو كغيره فلا يخصص

المعنى:

ان الوقت عند الكعبي يكون مخصصاً وهو كغيره من الأمور التي قالوا بها لا يصلح ان يكون مخصصاً.

وقال بعض الاشاعرة: ان الحدوث لا يحتاج الى مرجع لجواز تخلف المعلول عن العلة وترتبط عدة اشياء على عدة اشياء (المعاليل والعلل) يكون بحسب جري العادة وهذا قول على اساس الاعتقاد بالارادة الجزافية ويرد عليه ان الارادة الجزافية غير معقوله من الباري الحكيم بل تستلزم التسلسل لأن الارادة الجزافية تستلزم ارادة جزافية اخرى وهكذا.

كذا الارادة الجزافية لا تعقل بل تستلزم التسلسلا

المعنى:

فكم لا وجه لقول الكعبي كذلك لاتعقل الارادة الجزافية بل هي مستلزمة للتسلسل.

وقال بعض المعتزلة ان المرجع هو علم الباري قال الحكيم السبزواري: وقيل والقائل هو المعتزلي ان المرجع علم ربنا تعالى وتقديس بالاصلح اي بان الاصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال وفيه انه اية مصلحة في امساك الفيض والجود عنه بما لانهاية له (١).

وهكذا المصلحة المرجحة اذ ليس ترك الجود فيه مصلحة

المعنى:

والقول بالمصلحة المرجحة في وقت خاص لامسوغ له مثل الأقوال

المتقدمة لأن ترك الجود في وقت آخر لمصلحة له بما هو ترك الجود .
 والتحقيق ان العتزمي لا يقول بأن في هذا الوقت مصلحة (زمان الحدوث) وفي
 ذاك الوقت لم يكن مصلحة حتى يشكل عليه بأن ترك الجود لا يكون فيه
 مصلحة بل الظاهر من كلامهم هو ان علم الباري بما هو علم الباري وارادته
 يوجب المصلحة وهو مما لا يأس به .

اقسام السبق واللحوق

قال العلامة الطوسي: والسبق ومقابله (اللحوق والمعينة) اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحضر استقرائي (١).

ان السبق واللحوق من العوارض التي تنتزع من النسبة القائمة بين الموجودين وذكر في تجريد الاعتقاد سعة اقسام من السبق واللحوق على اساس الاستقراء وزاد سيد الافاضل المحقق الداماد قسماً آخر وهو السبق بالدهر فعليه اصبحت الاقسام ثمانية وهي على مايلي:

والسبق بالزمان والعلية والطبع والرتبة والماهية

المعنى:

الاول السبق بالزمان كتقدمناه اليوم على الغد والثاني بالعلية كتقدمناه ذات العلة على ذات المعلول والثالث بالطبع كتقدمناه الواحد على الاثنين والرابع بالرتبة كتقدمناه الامام على الماموم الخامس بالماهية كتقدمناه الاربعة على الزوجية.

ومنه مايدعى بسبق شرفي ومنه بالسرمد والدهر صف

المعنى:

السادس من السبق مايدعى بالسبق بالشرف كتقدمناه الفاضل على المفضول والسابع من السبق مايتصف بالسبق السرمدي والدهري كتقدمناه نشأة

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٣٥

العقول على نشأة الملك كما عن سيد الأفضل المحقق الداماد.
 واضاف صدر المتألهين الى هذه الاقسام قسمين آخرين كما قال: واما
 التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على
 الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق،
 وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخير، فقال: وبالجملة وجود كل علة موجبة
 يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، وقال في بيان الفرق
 بين التقدم بالعلية والتقدم بالحق: فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم
 بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية (١).

والسبق بالحق وبالحقيقة زبادة دقيقة رقيقة

المعنى:

ويكون من السبق ما هو السبق بالحق وبالحقيقة وهذا زبادة على الاقسام
 المعروفة الثمانية وهو سبق دقيق ولطيف زاده صدر المتألهين (ره).

وكل ماللسبق من حياثية يكون للحقوق والمعيبة

المعنى:

وكل ما بیناه من الاقسام للسبق يجري للتأخير والتصاحب.
 واما السبق بالذات قال العلامة الطوسي: ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر
 للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس
 تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان آخر
 وتسلسل(٢). وقال الحكماء ان السبق بالزمان لا يكون قسماً آخر من الاقسام

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٧-٢٥٨

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٣٥

بل هو سبق يتحقق بتحقق السوابق الثلاثة وهو على مايلي:

والسبق بالذات لدى الاعلام ليس بنفسه من الاقسام

المعنى:

وليس السبق بالذات بنفسه من الاقسام عند الحكماء الكبار.

بل جامع للسبق بالعلية والسبق بالطبع وبالماهية

المعنى:

بل يكون السبق بالذات مساوأً مع السبق بالعلية وبالطبع وبالماهية.

فالسبق بالعلية هو السبق بالذات بحسب الحقيقة وكذا الباقي واما المثال

المذكور في تجريد الاعتقاد فهو مثال للسبق بالزمان كما هو معلوم.

واما السبق بالرتبة فهو على اقسام:

والسبق بالرتبة منه حسي ومنه عقلي بغیر لبس

المعنى:

من السبق بالرتبة هو السبق الحسي كسبق الامام على المأموم ومنه

السبق العقلي كسبق الجنس على النوع كما لا يخفى.

فمنه وضعی ومنه طبی ترتیبه لاسبقة بالطبع

المعنى:

ومن السبق بالرتبة هو سبقة الوضعی كسبق الباب على المحراب ومنه

السبق الطبی كسبق النبات على الحيوان، ومن المعلوم ان المراد من السبق

ال الطبيعي هنا ما يكون ترتيبه طبيعياً كما في المثال لا أن يكون سبقه طبيعياً حتى يصبح من السبق بالطبع.

وخص مثله بالانقلاب اخذأ من الباب الى المحراب

المعنى:

وبما ان في السبق بالرتبة مجال للوضع والاعتبار اختص هذا السبق بالانقلاب بواسطة الاعتبار ففي مثل الباب والمحراب اذا اعتبر الباب مبدأ فله السبق على المحراب (من الباب الى المحراب) واذا اعتبر المحراب مبدأ يكون له السبق على الباب (من المحراب الى الباب) فينقلب السبق بتبع الاعتبار.

ملاك السبق باقسامه

قال العلامة الطباطبائي ان المراد من الملاك هنا: هو الامر المشترك فيه بين المتقدم والمتاخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر ولا يوجد منه شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم (١). فالملأك هو الامر المشترك بين طرفي السابق واللاحق وهو العيـار في السبق.

ان ملاك السبق في الزمانى عين ملاك السبق في الزمان

المعنى:

والتحقيق ان الملاك في السبق بالزمانى (الحوادث الزمانية) هو عين الملاك في السبق بالزمان وهو الاشتراك في الوجود المتصرم الذى هو مختلط بالقوة والفعل.

لكن في هوية الزمان السبق واللحوق ذاتيان
وفي الزمانى هما بالعرض مالهما سوى الزمان مقتضى

المعنى:

ولكن الملاك (الوجود المتصرم) في اصل الزمان يكون ذاتياً (التصرم ذاتي لذات الزمان) وفي الزمانى يكون الملاك بالعرض (بواسطة الزمان) لأن التصرم يعرض للحوادث الزمانية بواسطة الزمان وليس للسبق واللحوق الزمانيين ملاك (ومقتضى للسبق = او متقض ومتصرم) سوى الزمان فعليه يكون السبق واللحوق في الزمان ذاتين وفي الزمانى عرضين.

والسبق واللحوق بالعلية ملاكه الضرورة الذاتية

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق بالعلية هو الوجوب الذاتي.

كذاك امكان الوجود يعتبر للسبق بالطبع لدى اهل النظر

المعنى:

وملك السبق في السبق بالطبع عند الحكماء هو امكان الذاتي للوجود.

والبُدأ الملحوظ عند النسبة لماله تقدم بالرتبة

المعنى:

ويكون الملاك في السبق بالرتبة هو المبدأ المفروض عند النسبة كالباب

وغيره.

واعتبروا للسبق بالتجوهر ثبوته المعروف بالتقرير

المعنى:

يعتبر ملاك السبق في السبق بالتجوهر والماهية هو تقرر الماهية

وثبوتها.

والفضل لا اختيار امر فاعرف لماله تقدم بالشرف

المعنى:

ويكون الملاك في السبق بالشرف هو الفضل واعرف ان الشرف

لا يحصل الا بالفضل ولا مجال لاختيار امر آخر ملاكاً للشرف.

والواقع المحسن ونفس الامر للسبق بالسرمدة او بالدهر

المعنى:

ويكون ملك السبق في السبق بالسرمدة والدهر هو نفس الامر.

ومطلق الثبوت للحقيقي والشأن للتقدم الدقيق

المعنى:

ويكون ملك السبق في السبق الحقيقي هو الثبوت السابق وفي السبق الدقيق هو الشأن.

القوة والفعل واقسامهما

اعلم ان القوة تطلق على اربعة معان الاول القوة مقابل الفعل - الثاني القوة مقابل الضعف - الثالث القوة التي هي مبدأ التأثير في شيء آخر المسماة بالقوة الفاعلة - الرابع القوة التي هي عبارة عن نفس القابل وتسمى بالقوة المنفعلة ثم القوة الفاعلة على اقسام لأنها اما مبدأ افعال او مبدأ فعل واحد، ومبدأ الافعال اما مع الشعور او عديمه ومبدأ الفعل الواحد اياً اما مع الشعور او عديمه ثم العديم من مبدأ الفعل الواحد اما متقوم بال محل او مقوم له والمقوم اما في البسيط او في المركب.

للشأن والقدرة تأتي القوة وفي قبال الضعف واللاقوة

المعنى:

ان القوة تطلق بمعنى القدرة والشأن في مقابل الضعف وعدم القوة.

وهكذا للصفة المؤثرة وهي تعم قدرة المفسرة

المعنى:

فكما تطلق القوة على القدرة كذلك تطلق بمعنى مبدأ التأثير (صفة المؤثرة) وتسمى قوة فاعلة والقوة بهذا المعنى اعم من القدرة التي تفسر القوة وتسمى قوة منفعلة و شأنها اما يكون هو القبول لامر لاحق والحفظ لصورة فعلية او يكون الشان هو خصوص (الاول) القبول.

فتارة مثل الهيولي للفلك قوة امر خاص كالتحرك

المعنى:

فتكون القوة تارة منفعلة لامر خاص واحد كالهيولي الفلكية التي تقبل

الحركة الوضعية فقط.

وتارة كقوه الحيوان تقبل عدة من المعاني

المعنى:

وتكون اخرى منفعة لاشيء متعددة كقوه الحيوان التي تقبل حالات
كثيرة محدودة.

وقد يكون شأنها القبولا لكل امر كالهيبولي الاولى

المعنى:

وثالثة يكون شأن القوة المنفعة هو القبول لكل (شيء) صورة بلا حد ولا
نهاية كالهيبولي الاولى.

وقوه الفاعل مثل القابل في كل مامر بلا تفاضل

المعنى:

واما القوة الفاعلة فهو مثل القوة المنفعة(القابل) في كونها قوه لشيء
واحد او لاشيء كثيرة محدودة او غير محدودة بلا زيادة ونقيصة في هذه
المراحل.

وما يكون مبدأ التأثير فقد يكون مبدأ الكثير

المعنى:

ومن القوة ما يكون مبدأ التأثير فاذن قد يكون مبدأ كثير.

وقد يكون مبدأ الواحد عن شعور او لاعن شعور فاعلمن

وفاقد الشعور مما قد مضى ان فقد التقويم يدعى عرضاً

المعنى:

وما يكون من مبدأ الواحد (ما مضى) فاقد الشعور ولم يكن مقوماً للمحل فهو العرض مثل الحرارة والبرودة للنار والماء واما اذا كان مقوماً للمحل فهو على ما يلي:

وفي البسيط ان يكن مقوماً كالماء والنار طبيعة سما

المعنى:

فان يكن ذاك الفاعل مقوماً في المحل البسيط كصورة نارية التي تكون مقوماً للنار ولها اثر واحد وهو الاحراق تسمى بالطبيعة.

وصورة نوعية ان كان في مركب كما يراه الفلسفي

المعنى:

وان كان ذلك التقويم في محل مركب بعض الادوية المقوية التي تتربّك من عناصر مختلفة ويكون له اثر واحد وهو التقوية تسمى بالصورة النوعية.

هذا كلہ بالنسبة الى فاعل الواحد واما فاعل الكثير فهو اما عن شعور او لاعن شعور.

وفاعل الكثير عن شعور كقدرة الحيوان في المشهور

المعنى:

ويكون فاعل الكثير (المبدأ للتأثير في افعال كثيرة) مع الشعور مثل قوة

الحيوانات على ما هو المشهور.

ومنه ما كان بلا التفات وذاك مثل قوة النبات

المعنى:

ومن فاعل الكثير اذا كان بدون الشعور والالتفات فهو مثل القوة
النباتية.

سبق القوة على الفعل وعدمه

المشهور ان القوة متقدمة على الفعل ومن الاشعرى من يقول ان للقدرة معاية مع الفعل.

والتحقيق ان للقدرة تقدماً زمانياً على الفعل وللفعل تقدم على القوة بجميع اتجاه التقدم من الذاتي والشرفي والسرمدي وغيرها.

كما قال صدر المتألهين: ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والاسنان من ان للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به، ثم القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لانتقام بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به (١).

ال فعل مشروط بنفس القدرة ليس بسبقهها عليه عبرة

المعنى:

فقول ان الحالة الفعلية مشروطه بالقدرة بما هي القدرة نفسها ولا اعتبار سبق القدرة على الفعل زائداً على اعتبار نفس القدرة كما هو معلوم.

وان تكون سابقة بالذات بل بالزمان دائم الاوقات

المعنى:

فالشرط هو القدرة فقط وان فرض كون القدرة سابقة على الفعل ذاتاً في بعض الاشياء كما قال به المعتزلي، بل على فرض كون القدرة سابقة على الفعل زماناً في جميع الممكنت دائمأ كما هو الصحيح.

وذلك لأن تحقق السبق لا يوجب كونه شرطاً للفعل.

وليس سبقها عليه يقتضي في صفة القوة للتبعض

المعنى:

ولا يقتضي سبق القدرة على الفعل زيادةً في صفة القوة بان يكون السبق جزءاً للقدرة وبعضاً لها.

اذ ليست القوة ايجابية بل هي ما يقابل الفعلية

المعنى:

لأن القوة ليست امراً ايجابياً مستقلاً في الوجود حتى يفرض كون السبق جزءاً له بل القوة تكون في مقابل الفعل.

كما قال العلامة الطباطبائي: وجود الشيء في الاعيان بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه يسمى فعلاً ويقال ان وجوده بالفعل وامكانه الذي قبل تتحققه يسمى قوة ويقال ان وجوده بالقوة (١). وقال المحقق الاشتياقي: والفعل راجع الى الوجود والقوة الى العدم والمهمة (٢).

ولاتقاد القوة الفعلية بالانفعالية في المعيبة

المعنى:

ان القوة الفعلية لا تساوي مع القوة الانفعالية في التقارن والمعيبة.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٧٤

(٢) التعليقة على المنظومة: ص ٣٦٥

اذ مابه القوة والفعل معاً في الانفعالية لن يجتمعان

المعنى:

لأن المعنة تتحقق بين القوة والفعل في فرض القوة الفعلية (القوة التي كانت مستجعة لشراط التأثير) وأما في فرض القوة الانفعالية (القوة التي هي نفس القابل كالهيبولي) فلا تجتمع القوة مع الفعل أبداً بل تكون مقدمة على الفعل.

والسبق للقوة لا ينافي تقدم الفعل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف أن سبق القوة على الفعل زماناً لا ينافي تقدم الفعل على القوة بجميع أنحاء التقدم كما بناه.

اذ قوة الشيء على شيء لها فعلياتان مبدأ ومتنهما

المعنى:

لأن قوة الشيء (الماء) على أن يصير شيئاً آخر (الهواء) تكون فعلياتان، فعلية في المبدأ التي بها نشأت (المرحلة المائية) وفعلية في المنهى التي إليها تحولت (المرحلة الهوائية).

الماهية ولو احقيها

قال العلامة الطوسي: المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت الانسان ما هو فقد سئلت عن حقيقته وما هيته فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعمول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات- والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه (الثلاث) عوارض لها (١).

ماهية الشيء كما نراه هو المقول في جواب ما هو

المعنى:

ان ماهية الشيء هو المقول في جواب ما هو ومشتقة عن «ماهو» والباء للنسبة والباء للمصدرية. وقال الحكيم السبزواري: ما قيل في جواب ما الحقيقة مهية للشيء وقد احترزنا بماء الحقيقة عن ماء الشارحة فان ما يقال في جوابها ليس مهية بل هو شرح الاسم (٢).

فيستفاد من هذه الكلمات ان الماهية تنحصر في المقول جواباً عن ماء الحقيقة لا الشارحة.

وليس دعوى الحصر في الجواب عن الحقيقة بالصواب

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٥٨

(٢) غرر الفراند: ص ٩٢

المعنى:

ان دعوى الحصر بان الماهية هو المقول في جواب ماء الحقيقة
لا أساس له.

اذليس شرح اللفظ معنى الشارحة كما به تضيى النصوص الواضحة

المعنى:

لأن معنى ماء الشارحة لا يكون شرح اللفظ فقط بل يكون تارة شرح
التعريف اللغطي = ترجمة) واخرى يكون معنى ماء الشارحة شرح
الاسم وهو نحو من التعريف الحقيقي ويصدق على الماهية كما تشهد عليه
النصوص والاقوال ومنه ما قال المحقق اللاهيجي (في حاشية منه) مامحصله:
ان التعريف ينقسم الى الحقيقي والى اللغطي وال حقيقي ينقسم الى ما يكون
بحسب الحقيقة والى ما يكون بحسب الاسم وما يكون بحسب الحقيقة ينقسم
الى الحد والرسم فالتعريف بحسب الاسم من اقسام التعريف الحقيقي في
قبال التعريف اللغطي (١).

فيكون تعريف شرح الاسم معنى ماء الشارحة والفرق بين المعنيين كما
قالوا ان معنى الماء الحقيقة هو التعريف بالحد ولكن بعد الفراغ عن مفاد هل
البسيط (احراز الوجود) ومعنى ماء الشارحة هو التعريف بالحد قبل الفراغ
عن مفاد هل البسيط قال المحقق الآملي: والتعريف الحقيقي باقسامه ما هو
محصل صورة الشيء الا ان ما هو بحسب الحقيقة من محصل الصورة التي
علم وجودها في الخارج. وقال: وما هو بحسب الاسم (شرح الاسم) من

(١) الشوارق: ص ١٦

ال حقيقي ما هو محصل لصورة مالم يعلم وجوده في الخارج (١).

وهي مع الوجود بالحقيقة موسومة بالذات والحقيقة

المعنى:

والماهية مع الاتصال بالوجود حقيقة تطلق على الذات والحقيقة. قال المحقق الأعملي: المهمة مالم توجد في الخارج لانطلاق عليها الحقيقة فان الفرق بين المهمة وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق باعمية المهمة من الحقيقة فالعنقاء الذي لا وجود له في الخارج لاحقيقة لها وان يطلق على ذاتها المهمة (٢).

وكلها من خارج المحمول يوصف بالثاني من المعقولة

المعنى:

وتكون الماهية والذات والحقيقة من خارج المحمول وتتصف كلها بالمعقولات الثانية كما ذكرنا في اول المثلة. فتكون هذه الثلاث من خارج المحمول وتترتب من حاق الذات ولا تحتاج الى الضمية كما في المحمول بالضمية، وتكون من المعقولات الثانية وذلك لأن الاشياء التي تتصور في الذهن ويكون لها مابجزاء في الخارج تكون من المعقولات الاولية كتصور السواد بأنه لون قابض للبصر واما الاشياء التي تصور في الذهن ولم يكن لها مابجزاء في الخارج تكون من المعقولات الثانية والمهمة في قضية (الانسان مهمه) من القسم الثاني فليس لها مابجزاء في الخارج وانما يتصورها الذهن

(١) درر الفراند: ج ١ ص ٢٠

(٢) درر الفراند: ج ١ ص ٢٠

وتحملها على الإنسان ولا يكون في الخارج إلا الموضوع (الإنسان) .

وانها واجدة في ذاتها لمحض ذاتها وذاتياتها

المعنى:

والماهية في حد ذاتها واجدة لنفسها بما هي ماهية وواجدة لذاتها
كالإمكان (الفرض الذاتي) .

وما سواها ليس عين الذات ولا مقوماً لها كالذاتي

المعنى:

واما ماسوى الذات من الوجود والعدم وغيرهما لاتكون عين الذات
ولاجزء الذات فلا يكون ذلك الغير ذاتاً للماهية ولا ذاتياً لها .

فصح سلب المتقابلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات

المعنى:

فعلى اساس ما ذكر يصح سلب الصفات المقابلة من الوجود والعدم
والوحدة والكثرة وغيرها من حد ذات الماهية بالحمل الاولى (سلباً بسيطاً)
لانها لم تؤخذ في حد الذات، قال صدر المتألهين: وليس اذا لم يكن للممكن
في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود، لأن خلو الشيء
عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل (١) .

بل قيل لاتقيند للسلوب وانما التقييد للمسلوب

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٤

المعنى:

بل افيد (وال المقيد هو صدر المتألهين) بان في رفع الصفات المقابلة عن الماهية لا يلزم رفع النقيضين لأن التقييد انما يكون للمسلوب (الصفة المسلوبة كالكتابة مثلاً) ولا يكون التقييد للسلب (لفظة لا مثلاً). وقال: على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بان تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد (بالاضافة) لا الرفع المقيد (بالاتفاق). وقال الحكيم السبزواري: اذا كذب ثبوت صفة في تلك المرتبة (الكتابة مع قيد المرتبة) صدق سلب الصفة التي في المرتبة لانه نقيضه، وكيف لا يصدق (القضية السالبة) و (والحال) كذب تلك الصفة في المرتبة بعينه (هذا الكذب) سلب تلك الصفة الصادق فيها وان كذب (على الفرض) ايضاً سلب الصفة الذي (النفي الذي) في المرتبة اذ ليس (كذب السلب المقيد) نقيضه (نقيض كذب ثبوت المقيدة) فما ارتفعا ليسا نقيضين وماهما نقيضان لم يرتفعا (١). وقال المحقق الاملي توضيحاً لهذه المسألة: فنقيض قضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو الانسان ليس بكاتب بالكتابة المقيدة ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة فلم تجتمع القضيتان في الصدق او الكذب وما كانت كاذبة في طرف السلب هو قضية الانسان ليس بكاتب بالسلب المقيد على ان يكون القيد قيداً للسلب وهي ليست نقيضاً لقضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة والحاصل ان ماهما كاذبان ليسا نقيضين وماهما نقيضان ليسا بكاذبين بل تكون احديهما صادقة والاخري كاذبة (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٥ المتن والهامش.

(٢) درر الفرائد: ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧

فهذه السلوب غير موجبة رفع النقيضين ولو في المرتبة

المعنى:

على ما ذكرنا كذب النفي المقيد وكذب المنفي المقيد لا يوجبان رفع
النقيضين أصلاً ولو من باب رفع النقيضين عن المرتبة.

لكن في العوارض الذاتية يقدم السلب على الحقيقة

المعنى:

ان في سلب العوارض العارضة لذات الماهية يقدم ادات السلب على
الحقيقة (كذا شرطوا) قال صدر المتألهين ولهذا قالوا: لو سئل بطرف النقيض
كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحقيقة فلو سئل ان
الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بأنه ليس من حيث هو موجوداً
ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئاً منها ليست نفسه ولا
داخلاً فيه (١).

وليس حقيقة كل عارض حقيقة الذات بلا معارض

المعنى:

ولايكون لكل عارض من عوارض الماهية حتى العوارض التي تعرض
لها بعد عروض الوجود حقيقة الذات حتى يقدم ادات السلب كالسوداد
والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم قال المحقق الاملي: والقسمان (من

العارض) كلاهما من عوارض المهمة الا انهم اصطلحا في تسمية الاول
بعوارض المهمة والثاني بعارض الوجود فرقاً بينهما (١). وهذه الفكرة لا
اشكال فيها ولا معارض لها.

(١) درر الفراند: ج ١ ص ٢٩٨

اعتبارات الماهية

قال المحقق اللاهيجي: المسئلة الثالثة في اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مررت مغایرتها لها وهي ثلاثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات، الثاني اعتبار الماهية بشرط ان يكون معها شيء منها، الثالث اعتبارها لاشرط ان يكون معها شيء منها ولاشرط ان لا يكون معها شيء منها وسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لشيء وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لاشرط شيء^(١).

الشيء ان قيس الى سواه له اعتبارات بمقتضاه

المعنى:

ان للماهية بمقتضى القياس الى غيرها اعتبارات ثلاثة.

وهي بشرط الشيء او بشرط لا او لا بشرط الشيء فيما عقل

المعنى:

والاعتبارات على ما يلي: ١- بشرط الشيء (المخلوطة) ٢- بشرط لا (المجردة) ٣- لا بشرط (المطلقة).

هذه اعتبارات فيما يعقل لحوجه بالماهية من الوحدة والكثرة وغيرها هنا قسم آخر من الابشرط يسمى بلاشرط مفاصي وهو مقسم للقسام

في قبالالابشرط القسمي، قال المحقق اللاهيجي تلخيصاً لما افاده الشيخ الرئيس: من الكليات ما قد نتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون معناه الاول مقولاً على ذلك المجموع بل جزءاً منه، ومنها مانتصور معناه لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره او لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولاً على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهاً محتملاً لأن يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو عينه احد تلك الاعمال وقد يكون متحصلاً بنفسه (١). وعلى ضوء هذا البيان يتوجه انالابشرط المقسمي، هو المبهم الغير المتحصل.

والتحقيق انه لا يبرر لهذا التوجه لأنالابشرط المقسمي هو محيط القياسات الثلاثة واماالابشرط المبهم فلا يتحقق فيه القياس اصلاً.

وليس معنى الابشرط المقسمي الآ المقياس منه دون المبهم

المعنى:

ان معنى الابشرط المقسمي هو المقياس منه في القياسات المتقدمة وهي الماهية نفسها بعد تحقق القياس فلا ابهام فيها.
والمبهم الخالي عن القياس الى سوى الذات بلا التباس

المعنى:

واماالابشرط المبهم (الغير المتحصل كالجنس) فهو خالي عن القياس الى غير الذات كما هو واضح، وعليه لا يكون للمبهم مساس مع لابشرط

(١) الشوارق: ص ٤٧، الشفاء: ص ٤٥

المقسمي.

واللابشرط ليس بالمقسم قط الا بتلك الاعتبارات فقط

المعنى:

وبالتالي لا يتحقق اللابشرط المقسمي الا بواسطة الاعتبارات الثلاثة.

وقال بعض الفلاسفة المتأخرین ان اللابشرط المقسمي هو الكلی الطبيعي واما الا بشرط القسمی فلا وجود له في الخارج لتقیده بلا بشرطیة كما قال الحکیم السبزواری: وهو ای الثاني (المقسمي) بكلی طبيعي وصف لا الاول (القسمی) و ان وقع في بعض العبارات لأنه (القسمی المقید) امر عقلی لا وجود له في الخارج (١). ووافقه العلامہ الطباطبائی فقال: والمقسم للقسام الثلاث الماهیة وهي الكلی الطبيعي وتسمی اللابشرط المقسمي وهي موجودة في الخارج لوجود بعض اقسامها فيه كالمخلوطة (٢). وقال الأعظم من القدماء كالشیخ الرئیس والعلامة الطوسي ان اللابشرط القسمی هو الكلی الطبيعي لا المقسمي كما قال: وقد تؤخذ لابشرط شيء وهو کلی طبيعي موجود في الخارج (٣).

وما هو القسمی منه مطلق عما عدّها وبه يفترق

المعنى:

ومن اللابشرط ما يكون هو القسمی يسمی مطلقة وبهذا الاعتبار تمتاز

(١) غرر الفرائد: ص ٩٧

(٢) نهاية الحکمة: ص ٦٨

(٣) تجريد الاعتقاد: ص ٦٠

عما عدتها من المجردة والمخلوطة.

هو الطبيعي بقول الحكماء لاما يسمى مقسما او مبها
المعنى:

ويكون القسمي المطلق هو الكلي الطبيعي كما قال به الحكماء المتقدمين ولا يكون من الابشرط ما يسمى بالمقسم او المبهم، بالكلي الطبيعي ولا يكون امراً ذهنياً كما قيل.

وليس ذهنياً كما قد اشتهر اذ ليس الاعتبار قيد المعتبر
المعنى:

ولايكون الابشرط القسمي ذهنياً كما اشتهر عند المتأخرین: ان الابشرط القسمی مقید بلا بشرطیة في الذهن والمقید في الذهن لا يوجد في الخارج وذلك لأن الاعتبار (الابشرطیة) لا يكون قيد المعتبر (الطبعیة) وعليه يتحقق طبیعة لابشرط في ضمن تحقق طبیعة بشرط الشيء، كما قال المحقق الاشتیانی: ان قيد الابشرطیة لا ينافي الوجود الخارجي بل هو مما يؤکده حيث ان الابشرط يجتمع مع الف شرط (١).

والاعتبارات لها المقابلة لا كل ما يکون الاعتبار له
المعنى:

والتقابل انما يكون بين الاعتبارات الثلاثة ولا يكون التقابل بين ذوي

(١) التعليقة على المنظومة: ص ٣٨١

الاعتبار اصلاً وعلى هذا الاساس يتحد الطبيعة المطلقة (لا بشرط) مع الطبيعة المخلوطة (بشرط لا) مصداقاً لعدم التقابل ولا تتحد المطلقة ولا المخلوطة مع المجردة (بشرط لا) للتقابل.

وللطبيعي حصن عينية تطابق الموصوف بالكلية

المعنى:

ويكون للكري الطبيعي (طبيعة لا بشرط في المسئلة) افراد خارجية تقع مصداقاً للطبيعي الموصوف بالكلية (الطبيعة الكلية).

وفي الوجود تابع لها وفي لوازم الوجود ايضاً فاعرف

المعنى:

ويكون الطبيعي تابعاً لتلك الحصص في الوجود ولوازم الوجود كالشخص.

وهو بنفسه له الكلية في الذهن لا الهوية الذهنية

المعنى:

وال الطبيعي هو الموجود بنفسه في الخارج ويتصف بالكلية في الذهن.
ولا يكون معنى الاتصال الذهني ان للطبيعي وجود ذهني.

ولاتقاء الحصة العينية في الصدق والتطبيق بالذهنية

المعنى:

ان الحصة العينة (الفرد الخارجي للكري الطبيعي) في صدقها وتطبيقاتها

مع الكلي كما في ماهية الابشرط القسمى لاتقاد بالقضية الذهنية (ماهية بشرط لا) التي تكون مقيدة بالعدم ولا يكون لها وجود في الخارج أصلًا.

اذ موطن التطبيق في العقل فقط وليس للخارج حظ منه قط

المعنى:

لأن موطن الصدق والتطبيق في القضية الذهنية (ماهية بشرط لا) لا يكون في الذهن ولا يكون لها في الخارج عين ولا اثر.

بعض احكام اجزاء الماهية

قال العلامة الطوسي: والماهية منها بسيطة وهي مالاجزء له (كالجوهر الذي لا جزء له) ومنها مركبة وهي ماله جزء (الانسان المتقوم من الحيوان والنطق) وهم موجودان ضرورة (١).

اعلم ان الاجزاء على قسمين خارجية وعقلية كما قال المحقق الاهيجي ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية فاشار اليه بقوله: وهي قد تتميز في الخارج بأن يكون لكل واحد منها وجود عليحدة غير وجود الآخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير.

وقد يتميز في الذهن بأن يكون كل واحد منها موجوداً بوجود عليحدة غير وجود الآخر مختصاً بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الأجزاء العقلية المحمولة (الحيوان والناطق للانسان) كاللون وقابض البصر للسود (٢). وعليه قالوا: ان اجزاء الماهية اذا اخذت بشرط لا (عدم الحمل) لاتكون قابلة للحمل وهي اجزاء خارجية كالمادة والصورة واذا اخذت لابشرط (بالنسبة الى الحمل) فتكون قابلة للحمل كالجنس والفصل وهذه الاجزاء كلها متحدة ذاتاً ومختلفة بالاعتبار كما قال العلامة الطباطبائي وافقاً لما في الاسفار: ان الجنس والمادة متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً فالمادة اذا اخذت لابشرط كانت جنساً والجنس اذا اخذ بشرط لا كان مادة وكذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٦١

(٢) الشوارق: ص ١٦٤

ومختلفان اعتباراً فالفصل بشرط لا، صورة كما ان الصورة لا بشرط فصل (١).

ان الهيولي هي عين الجنس من حيث ذاتها بغير لبس
المعنى:

ان المادة من حيث الذات هي عين الجنس ولا خفاء فيه.

كذلك الصورة عين الفصل لفرق ما بينهما في الاصل
المعنى:

وتكون الصورة في الاصل (الذات) عين الفصل.

والفرق بينها بالاعتبار ومنه الاختلاف في الآثار

المعنى:

ويكون الفرق بين هذه الاجزاء الأربعية بحسب الاعتبار ويتواجد من
الاعتبار، الآثار المختلفة كالحمل وعدمه.

فمبدأ الجنس الطبيعي اذا لوحظ لا بشرط جنساً اخذا

المعنى:

فإن مبدأ الجنس المادي (ال الطبيعي) اذا لوحظ لا بشرط يكون جنساً ويقبل
الحمل.

وهي هيولي ان يكن بشرط لا ومبدأ الفصل كما قد فضلا

المعنى:

وذلك المبدأ اذا لوحظ بشرط لا، يكون مادة (الهيولي) وكذلك مبدأ الفصل والصورة كان على نهج الجنس والمادة. قال العلامة الطوسي: ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمامية واحدة (للزوم الخلف) (١).

وليس للواحد من جنسين عرضاً بلا ريب ولا فصلين

المعنى:

ولا يكون للنوع الواحد (الانسان مثلاً) جنسان في مرتبة واحدة كالحيوان والجسم النامي وكذلك لا يكون للنوع الواحد من فصلين في مرتبة واحدة. هذا اذا كان الفصل هو الحقيقي واما اذا كان لازم الفصل فلا بأس بالعدد.

وربما لا يعلم المقصود بل قال قوم لا يكاد يعلم

المعنى:

ان في التعريف ربما لا يوجد الفصل الحقيقي المقصود للنوع بل قال جمع من الحكماء ان كشف الفصل الحقيقي بعيد جداً. قال صدر المتألهين: ان ما ذكر في التعريف بازاء الفصول بالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم (الى ان قال) لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقة (٢).

فلازم الفصل مكان الفصل يؤخذ تعریفاً به للاصل

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٦٧

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥

المعنى:

فإذا لم يكن الفصل الحقيقي معلوماً يوضع لازم الفصل (الناطق مثلاً)
موقع الفصل ويعرف به اصل الشيء وذاته.

وربما يوضع لازمان في موقع فصل الشيء اذا لم يعرف

المعنى:

وعند عدم وجود الفصل ربما يوضع لازمان (الحساس والمتحرك
بالارادة مثلاً للانسان) موقع الفصل الحقيقي.

ولازم الفصل يسمى المنطقي وهو اصطلاحاً غير مافي المنطق

المعنى:

وسمى لازم الفصل (الناطق مثلاً) بالفصل المنطقي وهو المصطلح في
علم الميزان ولكنه بحسب الحقيقة خلاف المنطق.

ومبدأ الفصل هو الحقيقي كجوهر النفس على التحقيق

المعنى:

والتحقيق ان الفصل الحقيقي هو مبدأ الفصل وهو الملزوم ككون
الانسان ذات نفس ناطقة (كما قالوا).

حقيقة النوع فصله الآخر

ان تتحقق الشيء وشيئته انما يكون بفصله الآخر الذي يسمى بالصورة النوعية كما اشتهر: ان شيئاً من الشيء بصورته لا يماثله، وعليه اذا فرض زوال الفصل الآخر عن نوع لم يكن للنوع تحقق فيزول الانسانية مثلاً عند تبدل الناطقة بالصاہلية.

قال صدر المتألهين: ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذات الماهيات سواءً كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الآخر لها وسائر الفصول والصور التي هي متعددة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الآخر (١).

شيئية الشيء بعين الصورة وفصله الآخر بالضرورة

المعنى:

ان تتحقق الشيء يكون بنفس تحقق صورته وفصله الآخر كما هو من الضروريات.

وكل ذاتياته الطولية مطوية في الصورة النوعية

المعنى:

ان الذاتيات كالجوهر والجسم والنامي والمتحرك بالارادة والحساس كلها مندرجة في الصورة النوعية.

كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

اختلف الفلاسفة في أن الأجزاء الحدية (الجنس والفصل) بالنسبة إلى الموجودات المركبة (الإنسان مثلاً) هل تكون متعددة في الخارج أو لا واتفقوا على أن هذه الأجزاء متعددة ذهناً ووصف المحقق الشريف أن هذا الامر مما تحيرت فيه الأوهام وقال المحقق اللاهيجي: إن تميز الأجزاء بعضها عن بعض وعن الكل إنما هو في العقل لكون كل منها موجوداً فيه بوجود عليةدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه^(١). هذا بالنظر إلى اعتبارية الماهية واصالة الوجود وتحققها وأما بالنظر إلى تحقق الماهية بالعرض (بتبع الوجود) فلا يأس بالقول على تعدد الأجزاء ماهية في الخارج.

تعدد الأجزاء في المركبة في الذهن ثابت كما في المرتبة
المعنى:

أن الأجزاء في الموجود المركب متعددة في الذهن كما يرشدنا إليه تعددها بحسب المرتبة (العلوي والسفلي).

وهكذا في العين لكن بالعرض ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض

المعنى:

وكل ذلك تتعدد الأجزاء في الخارج ماهية على أساس تحقق الماهية بالعرض وليس مثل الموجود المركب (الجوهر) ما هو البسيط بالذات مثل العرض فيما أن العرض هو البسيط ذاتاً فلا يبحث فيه عن التعدد والتوكيد.

خواص الاجزاء

قال العلامة الطوسي: والمركب انما يترکب عما يتقدمه وجوداً وعديماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الفناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى، وقال في الشرح: هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب (الى ان قال) فان علة كل جزء داخلة في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب (١).

السبق للجزء على الكل وجب وذلك علة الغنى عن السبب

المعنى:

ان تقدم الجزء على الماهية ضروري ويكون ذلك التقدم علة لغباء الاجزاء عن سبب عليحدة غير سبب الماهية.

وسبيقه في عالم التقرير وهو ملاك السبق في التجوهر

المعنى:

ويكون سبق الجزء في عالم الوجود ملاكاً للسبق بالتجوهر.

وباعتبار الذهن يدعى بینا وباعتبار العين صفة بالغنى

المعنى:

فالامر (التقدم) باعتبار الذهن يكون بين الشبوت وباعتبار الخارج يكون غنياً عن السبب الجديد.

وشكل شارح المقاصد بأن تقدم العلة المادية والصورية على المعلول من تقدم الشيء على نفسه لأنهما عين المعلول فعليه لا يمكن تقدم الجنس والفصل على الماهية.

وأجابوا عن هذا الأشكال بأمور متعددة لامجال لذكرها والتحقيق في الجواب أن الوحدة (بين الجزء والكل = الأجزاء والماهية) إنما تكون بحسب الذات والتغير إنما يكون بحسب الاعتبار.

والكل مع اجزائه بالاسر واحدة ذاتاً بغير نكر

المعنى:

لا أشكال في أن الماهية (الكل) مع اجزائها كلها واحدة بالذات.

وباعتبار لهما التغير بالسبق واللحوق وهو ظاهر

المعنى:

والتغير (بالتقدم والتأخر) بينهما يكون بحسب الاعتبار.

والآبشرط دائم السبق على كل الذي يشرط شيء عقلا

المعنى:

ان الجزء يعقل لا يشرط والكل يعقل بشرط الشيء فعلى هذا الاعتبار يكون الجزء (الآبشرط) دائم التقدم على الكل (يشرط شيء = الماهية).

لزوم الحاجة بين اجزاء المركب

قال العلامة الحلي: كل مركب على الاطلاق فانه مركب من جزئين فصاعداً ولا بد من ان يكون لأحد الاجزاء حاجة الى جزء آخر مغایر له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة (١). وقالوا ان التركيب على قسمين حقيقي ومجازي فال حقيقي ما كان لموصوفه اثر جديد غير اثار الاجزاء قبل التركيب كالياقوت المركب من العناصر الاربعة.

واما المجازي فلا يكون له اثر خاص سوى آثار الافراد كالعسكر المركب من احد الجيش والتركيب في المقام يكون من القسم الحقيقي فتصف اجزاء المهمية بالتركيب الحقيقي ويكون لها وحدة حقيقة.

لابد في المركب الحقيقي من نحو وحدة على التحقيق

المعنى:

ان في المركب الحقيقي لابد ان يكون من وحدة حقيقة.

فالافتقار بين جزئيه بدا اذ كل فعليين لن يتحدا

المعنى:

فيكون من الواضح وجود الافتقار بين الاجزاء في المركب لأن الاجزاء اذا كان كل واحد منها تماماً فعلياً غير مفتقر لاتحد ولا تتركب. وعلى هذا الاساس، صحة الحمل بين الاجزاء تكشف عن الوحدة التي

تكشف عن الافتقار الحاكم بين الأجزاء.

صحة العمل لأجل الوحدة لا اعتبار الآبشرط وحده

المعنى:

ان صحة العمل في اجزاء الماهية (الجنس والفصل) لا تكون باعتبار الآبشرط فحسب بل تكون لأجل الوحدة القائمة بين الأجزاء ايضاً.

التشخص

قال صدر المتألهين: والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه، فالشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الانفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني (الى ان قال) فان الامتياز في الواقع غير الشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخيصاً في نفسه (١).

ان للماهية تميزاً وتشخصاً اما التميز فهو وصف اضافي للماهية ويحصل من اضافة مهية الى مهية اخرى (الانسان والفرس) واما الشخص فهو وصف نفسي للماهية وهو يحصل بالوجود. كما قال العلامة الحلبي: الشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠

هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد (١).

فتبين ان التشخص انما هو بواسطة الوجود فقط.

ان الوجود مابه التشخص ولا يكاد غيره يشخص

المعنى:

ان مابه التشخص ليس الا الوجود لا غير.

اذ غيره ماهية كلية فضمنها لا يقتضي الشخصية

المعنى:

لان غير الوجود وهو الماهية الكلية (الكلي الطبيعي كالانسان والفرس مثلاً) لا يفيد التشخص والجزئية ولو ضم بعضها مع بعض.

كما قال الحكم السبزواري: ان مهية الانسان لا يمتنع صدقها على كثيرين بانضمام مهيات الاين والمتى والوضع وغيرها وهي الكليات الطبيعية (الى ان قال) مالم ينضم الوجود الحقيقي وهو التشخص (٢).

بل يقتضي التمييز والتحصصا به التمييز فارق التشخصا

المعنى:

فلا تفيد الماهية تشخصا بل تفيد التمييز والتحصص وبهذا اعتبار يتواجد الفرق بين التمييز والتشخص.

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٧٠

(٢) غر الغرائد: الهاشم ص ١٠٦

فلا ترى شخصاً من الذوات مالم يكن مشخصاً بالذات
المعنى:

اذا لم يكن الوجود (المشخص بالذات) فلاتشاهد فرداً معيناً (شخصاً) من الماهيات.

انحاء التشخيص

ان التشخيص على اساس قول الحكماء القائلين بالعقل والافلاك على اربعة اقسام (كما في غر الفرائد ص ١٠٧ وفي الشوارق ص ١٧٦).

الاول: الشخص الذي هو عين الذات فلا يحتاج المتشخص الى غير الذات في تشخيصه كالباري تعالى.

الثاني: الشخص الزائد على الذوات ويكون المتشخص مكتفياً بالفاعل ويوجد بمجرد امكانه الذاتي كالعقل العشرة.

الثالث: الشخص الزائد على الذات ويكون المتشخص محتاجاً الى الفاعل والقابل كالأفلاك التسعة.

والرابع: الشخص الزائد مع الحاجة الى الفاعل والقابل والعوارض الخارجية كتشخيص المواليد الثلاث من الجماد والنبات والحيوان.

ما كان ماهيته هويته ففي مقام ذاته شخصيته
المعنى:

ان الذات التي يكون ماهيتها وجوده (الماهية الابدية) كان تشخيصه في مقام الذات بدون حاجة الى شيء آخر غير الذات.

كواحد الوجود بالذات فقط وليس للممكن حظ منه قط

المعنى:

وذلك الشخص يختص بالباري تعالى وليس من الممكنات شيء بهذا الشخص اصلاً.

اذ الوجود فيه والشخصية كلاماً يغاير الماهية

المعنى:

وذلك لأن الوجود والشخص في الممكן زائدان على الماهية.

واختلفت مراتب الممكן في حاجتها الى الشخص اعرف

المعنى:

وليعرف ان الممكן يختلف باعتبار مرتبة الحاجة الى الشخص.

في بعضها مجرد الامكان يكفيه كالعقل بالبرهان

المعنى:

فمن الممكنات ما يكفيه الفاعل ويشخص بواسطة امكانه الذاتي كالعقل المجردة الكلية فيكفي نفس قابليتها للاضافة، لعدم تعلقها بالمادة.

وبعضها لا يتضمن القبول الا مع الامكان والهيولي

المعنى:

ومن الممكنات ما لا يقبل الشخص بالفاعل فقط بل يحتاج الى القابل (الهيولي) ايضاً مضافاً الى الامكان الذاتي.

مثل المدبرات للافلاك نفوسها الكلية الزواكي

المعنى:

كالنفوس الزاكية الفلكية التي تسمى بالمدبرات أيضاً.

بعضها الآخر يحتاج إلى مخصصات غير مأقد فصلا

المعنى:

ويبكون من الممكناط مايحتاج الى العوارض والمخصصات الاخرى غير الفاعل والقابل.

مثل المواليد من العناصر وهي ثلاثة بحصر الحاصر

المعنى:

كالمواليد التي هي ثلاثة بالحصر العقلى في عالم العناصر، الحيوانات والنباتات والجمادات.

والنوع في هذا الأخير منتشر وعندهم في الاولين منحصر

المعنى:

ويكون النوع عند الحكماء في قسم الأخير (مايحتاج الى العوارض) منتشرأ في افراد كثيرة واما في الاولين (العقل - والافلاك) فيكون النوع منحصرأ في الفرد.

الوحدة والكثرة

قال العلامة الحلي: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظاً بلفظ آخر اوضح منه (١). وما ذكر من التعريف لهما (عدم الانقسام والانقسام) مستلزم للدور، قال صدر المتألهين: ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد (الى ان قال) انه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه (٢).

عينية الوحدة للوجود مشهودة عند اولى الشهود

المعنى:

ان الوحدة عين الوجود مصداقاً وهذا امر معلوم عند المتفکرين.

فهي تدور حيثما يدور ولا يساوي النور الا النور

المعنى:

فت دور الوحدة حيثما يدور الوجود لأن النور لا يساوي الا مع النور.

ولاتنافي وحدة الهوية تعدد المفهوم لا الماهية

المعنى:

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٧٦

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٨٢

و تلك الوحدة الوجودية لاتنافي تعدد المفهومي وذلك لأن الاتحاد بين الوحدة والوجود انما يكون بحسب الوجود والماهية الخارجية لا بحسب المفهوم.

وقد يتوهم كما في الشفاء وغيره من كتب القوم بأن الوجود يصدق على الكثير ايضاً فيقال كثير موجود وهذا ينافي القول بعينية الوجود مع الوحدة (كل موجود واحد) لأن الكثير غير الواحد فإذا كان الكثير موجوداً يلزم أن يكون عين الشيء (الوجود) صادقاً لغير الشيء (الكثير) قال صدر المتألهين دفعاً لهذا التوهم: ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئاً واحداً^(١).

والتحقيق ان الوجود لا يصدق على الكثير بنحو الصدق الحقيقي.

وليس صدقه على الكثير صدقاً حقيقةً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد وغيره بفرض الاتحاد

المعنى:

ان صدق الوجود على الكثير لا يكون صدقاً حقيقةً عند اولي الابصار بل يكون الصدق الحقيقي على الاحاد التي تنتزع منها الكثرة فان صدق الوجود على العشرة مثلاً يكون بحسب الحقيقة صدق الوجود على كل واحد من افراد العشرة فيصدق الوجود اولاً وبالذات على الافراد وثانياً وبالتابع على الكثرة فيكون صدق الوجود على الكثرة (على المفروض) صدقاً تبعياً.

وهي من الكثرة في التعقل اعرف كالكثرة في التخييل

المعنى:

وتلك الوحدة اعرف من الكثرة عند العقل كما ان الكثرة اعرف من الوحدة عند التخيل.

اذ كثرة المحسوس في الخيال والعقل للوحدة والارسال

المعنى:

لأن الكثرة تكون في عالم الحس والخيال ويكون مفهوم الوحدة، التجريد من المفاهيم الكلية العقلية كما قال الشيخ الرئيس: علينا ان نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضاً اعرف عند تخلينا والوحدة اعرف عند عقولنا (١).

فصح ما في كتب القوم رسم اذ قيل الوحدة مالا ينقسم

المعنى:

فتبيين عما ذكر، صحة تعريف القوم (بالرسم) بأن الوحدة مالا ينقسم والكثرة مالا ينقسم.

تقسيم الوحدة

قال العلامة الطباطبائي: الواحد اما حقيقي واما غير حقيقي وال حقيقي ماتتصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض كالانسان الواحد وغير الحقيقي بخلافه كالانسان والفرس المترحدين في الحيوان (فيكون الحيوان واسطة في عرض الوحدة) والواحد الحقيقي اما ذات هي عين الوحدة واما ذات متصفه بالوحدة والاول هو صرف الشيء الذي لا يشتمي ولا يتكرر وتسمى وحدته وحدة حقة والواحد والوحدة هناك شيء واحد والثاني كالانسان الواحد (ولا عينية في البين) (١).

وذكر الأصحاب في كتبهم سبعة عشر قسماً للوحدة وهي على مايلى:

الواحد الحق لدى التحقيق احق باسم الواحد الحقيقي
اذ جهة الوحدة عين ذاته كما عدا الوحدة من صفاته

المعنى:

التحقيق ان الواحد الحق تعالى وتقديس اولى واحرى بالواحد الحقيقي لأن الوحدة عين ذاته تعالى كما ان سائر صفاتة الخاصة عين الذات.

وكل وصف ناعتي ذاتي مبدأ عين تمام الذات

المعنى:

ويكون كل صفة كمالية ذاتية مبدئياً عين الذات بلا زيادة ونقيصة وهذا هو الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة.

ثم الحقيقى على الرسوم يوصف بالخصوص والعموم

المعنى:

وبعد ذكر الواحد الحقيقى بالوحدة الحقة يذكر الواحد الحقيقى بالوحدة غير الحقة وهذا الواحد على اساس رسوم القوم يتصرف بالواحد بالخصوص والواحد بالعموم.

والواحد الشخصى اعني العددى هو الشخصى الذى به ابتدى

المعنى:

ويكون الواحد الشخصى كالواحد بالعدد (الانسان الواحد) هو الواحد بالخصوص وهو الذى يتواجد بتكرر العدد.

فمنه مابذاته لاينقسم وضعى او مفارق كما رسم
وما هو الوضعي مثل النقطة فانها بذاتها منقطة

المعنى:

فيكون من الواحد بالخصوص ما لا يقبل القسمة بالذات وهو اما وضعى او مفارق والوضعي مثل النقطة فانها منقطة بالذات عن القسمة.

والعقل والنفس مفارقان فكيف بالقسمة في الأعيان

المعنى:

ويكون العقل وكذا النفس من المفارق وبينما كان المفارق من المفاهيم المجردة يكون كيماً يقبل القسمة في الخارج.

ومنه ماله قبول القسمة كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه

المعنى:

ومن الواحد بالخصوص ما يقبل القسمة كالجسم الطبيعي والمقدار
فليحفظ الرسم.

فالكلم للقسمة ذاتاً مقتضى والجسم قابل لها بالعرض

المعنى:

فالمقدار يقبل القسمة بالذات والجسم يقبل القسمة بالعرض (بواسطة
المقدار).

وما هو الواحد بالعموم ان كان في مرتبة التقويم
فانه ذو وحدة ذاتية جنسية نوعية فصلية

المعنى:

واما ما يكون هو الواحد بالعموم ان كان الوحدة مقوماً للواحد فيتصف
الواحد بالوحدة الذاتية كالوحدة الجنسية والفصالية والنوعية من الحيوان
والناطق والانسان.

وفاقد التقويم يدعى العرضي كضاحك وكاتب وابيض

المعنى:

وان لم يكن الوحدة داخلة في القوام يسمى ذلك الواحد بالواحد
العرضي كالضاحك وغيره.

والواحد الغير الحقيقي عرف بماله واسطة اذا وصف

المعنى:

وعرفوا الواحد الغير الحقيقي بأنه اذا اتصف بالوحدة يكون الاتصاف مع الواسطة.

وباعتبار الاشتراك في الجهة له اسام عندهم متوجهة

المعنى:

ويكون لهذا الواحد بحسب الاشتراك في الجهة، اسماء ذات مناسبة عند الحكماء.

مجانس مماثل في الجنس والنوع فاحفظه بغير لبس

المعنى:

فسمى التجانس في الواحد بالجنس والتماثل في الواحد بالنوع فاحفظ الاسماء ولا تسمح.

ثم مشابه مساور رسمأ للكيف والكم فخذ منظماً

المعنى:

وسمى التشابه في الواحد بالكيف والتساوي في الواحد بالكم على ترتيب مارسموا.

في الوضع والمضاف مايناسب مواز او مطابق مناسب

المعنى:

ويسمى التوازي في الواحد بالوضع او التطابق، والتناسب في الواحد بالإضافة والنسبة.

ثم الكثير في قبال الواحد في كل مامرّ بقول واحد

المعنى:

والكثير يتصف بكل ماتتصف به الواحد على اساس التقابل القائم بينهما وقال الحكيم السبزواري: الواحد بالعموم اما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية (كالوجود المنبسط) واما واحد بالعموم المفهومي وهو اما نوعي او جنسي او عرضي على مراتبها (١). فيزيده (في ما ذكرنا من الاقسام) قسماً آخر وهو الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية.

(١) غرر الفراند: ص ١٠٩

الاتحاد والهوية

ان ملاك الحمل الهووية (الاتحاد بين الشيئين في الوجود فقط) كما ان ملاك التقابل الغيرية.

وقد يتوجه ان هذا (الاتحاد) يكون من اتحاد الاثنين وهو محال قال صدر المتألهين: ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانوا موجودين كانوا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيء منها موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوناً لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض. تم اجاب عنه فقال: وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسماً واحداً كما اذا جمع الماء في انان واحد او مزج الخل والسكر فصار سكتجين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءً واحداً ويحسب الاستحاله من صيرورة الجسم المتكييف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم (المستشكل) انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلاً لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة (الفناء الذي هو قرة عين العارفين) تلبيق بالمفارقات لأن هناك اتصال جرمي او امتزاج ولا بطلان احدى الهويتين (١). والامر كما افاده.

صيروة الذاتين ذاتاً واحدة خلف محال والعقول شاهدة

المعنى:

ان الاتحاد بمعنى صيروة الذاتين ذاتاً واحدة يوجب الخلف (وحدة الاثنين بما هما اثنان) ويكون محالاً من ناحية الخلف او من ناحية اجتماع الضدين وهذا امر واضح يشهد به العقول.

وليس الاتصال بالفارق من المحال بل بمعنى لائق كذلك الفناء في المبدأ لا يعني به المحال عند العقلاء

المعنى:

ولا يكون اتصال الجسم بالعقل الفعال (المفارق) وكذلك فناء العارف في الحق عز اسمه من المحال بل يكون له معنى آخر على مبنيعرفاء.

اذ المحال وحدة الاثنين لارفع انيته في البين

المعنى:

لأن المحال انما هو صيروة الذاتين ذاتاً واحدة لارفع موجودية احدى الذاتين من بين وفائها في المبدأ الكمال.

والصدق في مرحلة الدلالة في المزج والوصل والاستحالة

المعنى:

ان الامتزاج والاتصال والاستحالة كما ذكرنا امثالها (من الاسفار انفا) تكون من باب الصدق والوحدة في مرحلة دلالة الالفاظ.

فالحمل اذ كان بمعنى هو هو ذو وحدة وكثرة فانتبهوا

المعنى:

و بما ان العمل كان بمعنى الهوهوية، له وحدة من جهة وتغاير من جهة اخرى فتبصر واضبط.

تقسيم العمل

قال الفلاسفة ان للعمل تقسيمات: الأول تقسيمه الى العمل الاولى الذاتي والعمل الشابع الصناعي الثاني تقسيمه الى العمل الاشتقافي وحمل المواطن الثالث تقسيمه الى حمل اصل الوجود وحمل الوجود المقيد وكل واحد منها الى ضرورة وتقديرية.

العمل منه اولي ذاتي بالاتحاد في مقام الذات
والجمع والفرق بالاعتبار كما به نص اولو الابصار

المعنى:

من العمل ما هو اولي وذاتي وذلك بواسطة الاتحاد في مرحلة الذات
واما الجمع والتفرق بين الموضوع والمحمول يكون بحسب الاعتبار كما هو صريح اهل النظر.

فالذات في الموضوع والمحمول تلحوظ بالاجمال والتفصيل
ذاتاً وباللحاظ قد تعددت كالحد والمحدود حيث اتحدا

المعنى:

فلاحظ الذات في الموضوع بالاجمال وفي المحمول بالتفصيل حتى يوجد مبرراً للحمل مثل الانسان حيوان ناطق وعندئذ يكون الاتحاد بين طرف القضية ذاتاً ومفهوماً ويكون التغاير بلحاظ الاجمال والتفصيل فيما ان المحمول هناك من ذاتيات الموضوع ويكون أولى الصدق على الموضوع سقى الحمل بالأولي الذاتي.

ومنه حمل متعارف كما يوصف بالشائع عند الحكماء
وانه اتحاد مفهومين هوة في الذهن أو في العين

المعنى:

ومن الحمل ما يتصرف بالشائع الصناعي الذي هو المتعارف في الصناعات وهو عبارة عن اتحاد المفهومين (المتغيرين) وجوداً في الذهن، اذا كانت القضية مقدرة وفي الخارج اذا كانت القضية محققة والمناط الوحيد هنا تغاير المفهومي.

وان يكن بالذات او بالعرض فالكل حمل ثانوي عرضي

المعنى:

واذا كان في البين اتحاد المفهومين المتغيرين فلا فرق فيه بين ان يكون الاتحاد ذاتاً او عرضاً وعلى كلا التقديرين يكون الحمل من الحمل الشائع الصناعي.

فحمل ذاتي على ذي الذاتي بالذات وهو شائع لا ذاتي
وتحمل معنى عرضي بالعرض والميز ما بين الجميع مفترض

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم يكون حمل الذاتي (الانسان) على ذي الذات (زيد) من الاتحاد بالذات بين المفهومين ومع ذلك يكون من العمل الشائع لا العمل الأولي الذاتي لتفاير المفهومي القائم بينهما.

وإذا حمل على الذات معنى العرضي مثل الانسان كاتب يكون الاتحاد بين المفهومين بالعرض والفرق واضح.

وذكرها في باب العمل اشكالاً بالنسبة الى الواحد المتصل كما قال العلامة الطباطبائي: بأن لازم عموم صحة الحمل في كل اتحاد ما من مختلفين هو صحة الحمل في الواحد المتصل المقداري الذي له اجزاء كثيرة بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض اجزائه على بعض وبعض اجزائه على الكل وبالعكس فيقال: هذا النصف من الزراع هو النصف الآخر وهذا النصف هو الكل او كله هو نصفه وبطلانه ضروري (١). واجاب عنه صدر المتألهين فقال: ان المتصل الوحداني مالم ينقسم بوجه من الوجه ... لم يتحقق المغایرة فيه اصلاً فلما ينكم في حمل شيء آخر ولو بالأعتبار وإذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومقادها احداث الهوتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل، عرضت الاثنيين في الوجود فain هناك هوية واحدة تنسب الى شيئاً من المغایرة هي معيار الحمل (٢).

وليس في المتصل الوحداني مصحح للحمل بالوجود
اذا ليس فيه وحدة معتبرة طوراً وطوراً لاترى المغایرة

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢٥

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٩٧

المعنى:

ولا يكون في الشيء الواحد المتصل مبرر للحمل بالضرورة اذا لا يوجد فيه (البسيط) وحدة (طوراً) من جهة ومغايرة (طوراً) من جهة اخرى فلا يتحقق معيار الحمل.

تقسيم آخر للحمل

قال المحقق الاملي: حمل المواطنات هو حمل هو هو مثل الانسان ناطق او الانسان ذو نطق والحمل الاشتقاقي هو حمل ذو هو مثل حمل النطق على الانسان فانه لا يصح الا اذا توسل الى كلمة ذو او نقل الى اسم الفاعل وقيل ناطق فحمل النطق على الانسان اشتقاقي يعني يصح اما بوسيلة ذو واما بالنقل الى اسم الفاعل ونحوه وعلامة عدم صحته مجرد اعنةما كما ان علامه حمل المواطنات صحته على نحو هو هو مثل الانسان ذو نطق حيث ان في حمل ذو نطق على الانسان لا يحتاج الى التوسل الى كلمة ذو او الى النقل فحمل النطق على الانسان اشتقاقي وحمل ذو النطق عليه مواطاني (١).

ان حمل الوصف كزيد خاطي فحمله يوصف بالتواطي
وباعتبار مبدأ المشتق حمل بالاشتقاق في الحق

المعنى:

ان الوصف (الخاطيء) اذا حمل على الموضوع مثل «زيد خاطيء»

(١) درر الفرائد: ج ١ ص ٣٤٠

يتصف هذا الحمل بالمواطات بنفس ذات الوصف اذا يحمل باعتبار مبدأ المشتق (الخطأ) على الموضوع (امر خطأ) المناسب يسمى حمل اشتقاقياً لتحقيق الحاجة الى النقل.

**وليس حمل وصف اشتقاقي في الاصطلاح حمل الاشتقاقي
وما هو المحمول بالحقيقة ما بالمواطات فخذ تحقيقه**

المعنى:

ولا يكون حمل المشتق بما هو مشتق من الحمل الاشتقاقي الاصطلاحي وما يكون محمولاً حقيقة على اساس صحة الحمل بدون الحاجة الى التصرف فهو من الحمل بالمواطات ولا تغفل عما هو التحقيق.

بعض احكام الوحدة

قال صدر المتألهين: ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لأن العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فلا نزاع معه لأن راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقويمه الا بالوحدة لابما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجع فان تقويمها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقويمها بستة واربعة ولا من تقويمها بسبعة وثلاثة والتقويم بالجميع غير ممكن... وان اخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينهما هو الوحدات (١).

من زعم الواحد انه عدد لعله اراد انه يبعد
كيف وللكلم قبول القسمة وليس للواحد هذى الوسمة

المعنى:

ان الواحد ليس بعدد ومن زعم ان الواحد عدد لعله اراد بالعدد ما يدخل تحت العدة والحساب ولا يكون كذلك بل العدد هو المقدار (الكم) والمقدار قابل للقسمة وهذه الخاصية (الوسمة) لا توجد للواحد فالواحد لا يقبل القسمة ولا يكون من العدد.

بل هو مبدأ يقوم العدد وهو له لغيره لا يستند
اذ في سواه وصفة الترجيح بلا مرجح على الصحيح

المعنى:

بل الواحد مبدأ يتقوم به الأعداد وهو (التقويم) يكون للواحد فقط ولا يستند الى غير الواحد لأن في غير الواحد اذا استند التقويم يلزم اشكال (وصمة) ترجح بلا مرجع كما تقدم شرحه.

له بضميه الى الاشباه مراتب ليس لها تناه
والميز في المراتب المختلفة بنفس ما غدت به مؤتلفة

المعنى:

وللواحد بضميه الى الوحدات مراتب عدديّة لانهاية لها وما به الفرق بين الأعداد عين ما به الجمع وهو الواحد، فكما ان القدر المشترك بين الجميع هو الواحد كذلك ما به الامتياز في الجميع هو الواحد كما هو واضح. قال صدر المتألهين: فالوحدة لا بشرط في مثالنا (وجود المراتب) بازاء الوجود المطلق والوحدة المحسنة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبى الذي هو مبدأ كل وجود (١).

والواحد المحسن مثال الواحد مبدأ كل غائب وشاهد
والآلا بشرط كالوجود المطلق فخذه مرقة اليه وارتقا

المعنى:

والمثال الصحيح للواحد المحسن هو الواحد من جميع الجهات وهو مبدأ كل شيء وبما ان الوجود والوحدة مساويان في الصدق فكلما كان شيء

واحداً كان موجوداً فعليه يكون مصداق الاتم للواحد الابشر ط^٢ الوجود المطلق تعالى وتقديس فاتخذوه سبيلاً (مرقاة وسيلة الارقاء) اليه وتكتسب الارقاء (وارتق) والتقرب.

تميم

قد يتصف الحمل بالبسيط والمركب فالحمل البسيط يكون مفاداً لهل البسيط الذي يستدل به عن اصل الوجود مثل هلزيد موجود والحمل المركب يكون مفاداً لهل المركب الذي يستدل به عن عوارض الوجود مثل هلزيد كاتب.

المعنى: لا حمل في قضية الهمة الا بالاتحاد في الهوية

الحمل لا يتحقق في القضية الهمة الا اذا كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود بنحو الحمل الشائع ولا مجال فيها للحمل الاولي لأن الذاتي للشيء ضروري الثبوت فلا يقع معرضاً للسؤال بكلمة هل، حتى يتحقق الحمل الاولي في القضية الهمة.

المعنى: وان خلا عن الوجود الرابط اذ ليس هذا بالملك الضابط

والحمل يتحقق في مدخل الهمة، ولو لم يكن السؤال عن عوارض الوجود (الوجود الرابط) لأن الوجود الرابط ليس تمام الملك في الحمل فعليه

يتحقق العمل في مفad هل البسيط كما يتحقق في مفad هل المركب.
و هنا اشكال معروض على اساس القاعدة الفرعية عند الحكماء: بان
ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا الانسان موجود فرع ثبوت الانسان قبله
فله وجود قبل ثبوت الوجود له و تجري فيه القاعدة الفرعية وهلم جرا
فيتسلسل (وهذا مندفع)، وجه الاندفاع ان قاعدة الفرعية انما تجري في
ثبوت شيء لشيء، ومفad الهلية البسيطة ثبوت الشيء، لاثبوت شيء لشيء
فلا تجري فيها القاعدة (١).

فليس في الهلية البسيطة تسلسل ولا به المنوط

المعنى:

فلا يكون في مفad هل البسيط اشكال التسلسل ولا يكون الاشكال منوطاً
بمفad هل البسيط لأنّه خارج عن مورد القاعدة تخصصاً فلا تشمله القاعدة من
الاول.

ال مقابل واقسامه

قال صدر المتألهين: فال مقابل هو امتناع اجتماع شيئين مخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التحالف التمايل (١).

المتصوران في الذهن معاً بهذه القيود لن يجتمعوا
تحالف ووحدة متوجهة من المحل والزمان والجهة
المعنى:

اذا يتصور المخالفان في الذهن (السود والبياض) مع الوحدة من ناحية المكان والزمان والجهة لا يجتمع احدهما مع الآخر اصلاً.

منه بدت حقيقة مقابل كما به امتاز عن التمايل
انواعه اربعة كما اشتهر كل نوع منه فصل مستطر

المعنى:

قد تبين من ذكر الشروط المتقدمة، المناطق لل مقابل كما ان بواسطه قيد التحالف تبين امتياز مقابل عن التمايل ولا يخفى ان انواع مقابل على ما هو المشهور اربعة ولكل نوع شرح مبسوط. قال صدر المتألهين: واما وجه كون مقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدماً للآخر اولاً والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الآ بالقياس الى الآخر فهما المتضادان والا فهما متضادان (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٢

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٣

تقابل السلب والايحاب

ان اشد التقابل واهمه تقابل التناقض (الايحاب والسلب) قالوا في تعريف التناقض: ان نقىض كل شيء رفعه المراد بالرفع هو الطرد والابطال كما يطرد الانسان عدم الانسان.

تقابل الشيء ورفعه عرف بالسلب والايحاب كـلما وصف

المعنى:

كلما وصف التقابل يعتبر عن مقابلة الشيء مع عدمه بمقابلة السلب والايحاب. وقال صدر المتألهين، اعترافاً على تعريف التناقض (بيان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً): فبجواز كونهما عدميين كالعمي واللامعنى المتقابلين بالسلب والايحاب (١).

فمن تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب اعم
اذ يتقابل العمى واللامعنى ولا وجودي يحاطي عدما

المعنى:

ان تقابل الايجاب والسلب اعم من تقابل الوجود والعدم لأن العمى واللامعنى يتقابلان بنحو الايجاب والسلب وهو العدميان فالعمى هو العدمي واللامعنى هو اللاوجودي وهو يساوى العدم كما قال صدر المتألهين:

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٣

وما يحاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فال مقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد (لأنهما يختلفان مفهوماً) فلا يتحدان مفهوماً وان كانوا متلازمين صدقأً . وقال في مقام الرد: ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولاً وبالذات في المثال المذكور (الحركة والسخونة) انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزمأً لانتفاء الحركة صار مقابلأ لها بالعرض (١).

وليس في النقيض للازم مع ملزمته الا التنافي بالتبع

المعنى:

ولايكون التنافي والمقابل في النقيض الذي هو نقيض (العمى) لازم (اللامعى) اللازم للبصر الذي هو الملزم بالنسبة الى ملزم (البصر) ذاك اللازم الا بالتبع فيكون مقابل اولاً وبالذات بين العمى واللامعى وبما ان اللامعى مستلزم للبصر لازم له يكون تقابل العمى مع الملزم (البصر) ثانياً وبالعرض .

قال العلامة الطوسي ان اول اقسام مقابل: مقابل السلب والايحاب وهو راجع الى القول والعقل وقال المحقق الاهيجي تعليلاً لهذه الكلمات: لأن السلب والايحاب نسبتان لاتتحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج (٢). واشكل عليه صدر المتألهين فقال: (و) ما وقع في عبارة التجريد ان مقابل السلب والايحاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف ومقابل القضيتين ليس من حيث انهما

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤

(٢) الشوارق: ص ١٩٢

قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض (١).

والتحقيق (على ما أدى إليه فهمي الفاصل) أن هذا الأشكال غير وارد لأن في التجريد لم يصرح بأن التناقض بين القضايا بالحقيقة لا بالعرض حتى يشكل بأن في القضايا يتحقق التناقض بالعرض يتبع النفي والاثبات وقال الحكيم السبزواري رداً للاشكال المتقدم: ولعل المصنف (ره) (صاحب الأسفار) ظن أن المحقق الطوسي (ره) بقصد بيان منشأ هذا التقابل ومرجعه الفاعلي وأنه في أي شيء بالذات وفي أي شيء بالعرض وليس كذلك بل هو بقصد تعين موضوعه وبيان مرجعه القابلي (٢).

فتبيّن أن ما أفاد في التجريد هو الصحيح من أوله إلى آخره.

وكونه في القول والعقد فقط حكم متين ليس فيه من غلط
إذ ليس للسلب ثبوت خارجي فلم تكن نسبته في الخارج

المعنى:

والحكم بأن التناقض إنما يتحقق في اللفظ والعقد لا في الخارج صحيح متين لا أشكال فيه لأن للسلب لا يكون وجود خارجي فلا تكون نسبة القائمة بينه وبين الإيجاب متحققاً في الخارج قطعاً.

والسلب مثل نسبة المقابلة ثبوته في اللفظ أو في العاقلة

(١) الأسفار: ج ٢ ص ١٠٦-١٠٧

(٢) الأسفار: ج ٢ ص ١٠٧ الهاشم

المعنى:

وحال السلب حال النسبة القائمة بين المتقابلين فلاتحقق للسلب الا في اللفظ او الذهن . قال صدر المتألهين: ومن احكامهما عدم خلق الموضوع عنهم في الواقع (١). فالتناقض يعم جميع الاشياء .

وليس يخلو منه شيء ابداً والحكم في مرتبة الذات بدا

المعنى:

كل شيء وجد او فرض يكون نقضاً لعدمه فلا يخلو من التناقض شيء ابداً وذلك حكم ظاهر للتناقض بالذات (المراد من مرتبة الذات هو بالذات في مقابل بالتبع لامرتبة الماهية) . كما قال صدر المتألهين: ولاشك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاته ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف (الى ان قال) فالمنافاة الذاتية انما هي بين الإيجاب والسلب واما في مساواهما ف تكون تابعة لمنافاتهما (٢) .

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٨

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٤

بحث وتحقيق

قد يقال ان التناقض لا يتحقق الا في القضايا كما قال العلامة الحلي: تقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لازيد فهو تقابل عدم والملكة وان اخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (١). وهذا هو النظر الذي وافقه المناطقة واتا نظر الفلاسفة اوسع من ذلك كما قال صدر المتألهين: وهو (الايجاب والسلب) قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الامر كزيد ايض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللبياض (٢).

وكيف كان فالتناقض في القضايا يشترط بشرط خاصة والتناقض في المفردات غير مشترط بتلك الشروط قال المحقق اللاهيجي: وانما خص بالقضايا لأن تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها (على الشرط المشهورة) وهذا اي الاشتراط بالثمان (المشهور) انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بأن يكون احديهما كليلة والآخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبها مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٧٩

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١٠٥

حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيات صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منها بنقيضين لأن التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الأخرى وهذا الاشتراط بالشروط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضاً فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضرورتين في مادة الامكان مع تحقق الشروط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة (١).

وفي القضايا صفة بالتناقض له شرائط بلا معارض
قد تنتهي عدتها للعشرة ووحدة الحمل غدت معتبرة

المعنى:

ويتصف تقابل السلب والايجاب في القضايا بالتناقض ولوه شرائط ثمان مشهورة لا اشكال فيها وقد يتضاعد الشرائط الى التسع اذا كانت القضية محصورة والى العشرة اذا كانت موجهة فينتهي العدد الى العشرة الكاملة وزاد صدر المتألهين وحدة اخرى وهي وحدة الحمل فهذه الوحدة ايضاً اصبحت شرطاً للتناقض.

تقابل العدم والملكة

قال صدر المتألهين: وما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهم امران يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً اي عندماً لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريباً كان او بعيداً فالعمى والظلمة وانتشار الشعر بداع الشغل الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق شخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة المعكн لنوعها كل هذه عديمات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقدرة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على مامن شأنه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار وعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيو في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالاعمى لا كالجرو، قبل فتح البصر (١).

سلب الوجودي عن القابل له من احد الانواع لالمقابلة هو المسمى (قنية وعدماً) وعadam القوة يخلو منها

المعنى:

من احد الانواع للتقابل عدم الأمر الوجودي (العمى بالنسبة الى البصر) في محل القابل (الانسان) لكل واحد من الطرفين، وهو كثيراً مايسمى في كتب الحكماء بالعدم والقنية، والذي ليس له قابلية للعدم والملكة ليس منهما. قال العلامة الطوسي: واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقأً لا كذباً وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: ان

العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب وهي مقابل الوجودية في الصدق (١).

وحيث ان السلب في المحمول قيد يسمى العقد بالمعدول المعنى:

و بما ان السلب يكون في محمول القضية يصبح قياداً له تسمى القضية معدولة.

تقسيم:

ينقسم مقابل العدم والملكة على قسمين: ١- الحقيقى .٢- المشهورى، اما الاول فالمناط فيه تحقق القابلية مطلقاً والثانى فهو ما يشترط فيه القابلية الخاصة (الوقتية والشخصية).

وهو حقيقى لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم في الشخص او في النوع او في الجنس في وقته او لا بغیر لبس المعنى:

اذا كان القبول اعمماً من الشخصي (العمى بالنسبة الى الانسان) والنوعي (عدم اللحية بالنسبة الى المرأة) والجنسى (العمى بالنسبة الى العقرب) والوقتى (عدم الالتحاء بالنسبة الى الولد). كل ذلك كان من القسم الحقيقى عند

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٨١

الحكماء ولا خفاء فيه.

وخصت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

المعنى:

ويختص القسم المشهوري فيما اذا كان القبول مختصاً بالوقت والشخص
كالعمى بالنسبة الى ابو بصير الذي فقد بصره شخصاً في زمان خاص.

تقابل التضائف

قال صدر المتألهين: ومن جملة التقابل تقابل التضائف والمتضائفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوبة والبنيوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى^(١).

تضائف المعقول بالقياس نوع تقابل بلا التباس
هذا هو المشهور في العلوم لكنه ليس على العموم

المعنى:

اضافة احد المعقولين الى الآخر بحسب المقايسة نوع من التقابل ولا خلاف فيه وهذا امر مشهور في مختلف العلوم ولكن ليس لهذا التقابل عمومية حتى تشمل جميع المتضائفات.

اذ ليس في العاقل والمعقول تقابل عند اولي العقول
كذاك في المحب والمحبوب أليس حب النفس بالمرغوب

المعنى:

وذلك (عدم العمومية) لأن في بعض الموارد يتحقق التضائف ولا يتحقق التقابل وهذا امر مسلم عند أرباب الفكر كالعقل والمعقول وكذا المحب والمحبوب فإن العاقل مع المعقول من المتضائفين ولكن يجتمعان معاً كما ذكر في مسئلة اتحاد العاقل والمعقول وكذلك يكون المحب مع المحبوب من المتضائفين ومع ذلك يجتمعان في الانسان بالنسبة الى حب نفسه فليس أحد

ينكر حب الإنسان نفسه والرغبة إليها، إذن يكون الإنسان نفسه محبًا ومحبوبًا.

بل ماقضى البرهان بامتناعه لا أنه بمقتضى طباعه
المعنى:

فتبيّن أن التضایف لا يساوی التقابل (ليس على العموم) بل يكون التقابل بالنسبة إلى التضایف الذي يحكم البرهان بامتناعه لأن التقابل يتحقق بمقتضى طبع التضایف. كما قال الحکیم السبزواري: وفي موارد من کلام المصنف (ره) ما يشعر بأن التضایف لا يأبی عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقلية والمعقولية ونحوهما بل الاجتماع يتمتع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعلية والمعلولة هذا (١). هنا اشكال: وهو أن التضایف أعم من التقابل فكيف يمكن أن يكون قسماً له قال صدر المتألهین: وربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضایف قسماً من التقابل وقسماً للتضاد؟ والحال أن التضایف أعم من أن يكون تقابلًا أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لفهذه وقسيماً له أيضاً وقال في دفع هذه الشبهة: والحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضایف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضایف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من أحد مفهوم الجنس (٢). وقال الشارح توضيحاً لهذا الجواب: وبناء الثالث(الجواب) على التفرقة بين الحمل الذاتي الأولى والحمل الشائع فلا

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١. الهاش

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١ - ١١١

غرو في كون مفهوم التقابل بالحمل الأولى تقابلًا وبالحمل الشائع مصداقاً للتضائف لا التقابل ومفهوم شيء قد يكون فرداً لفرده^(١).

فيكون التقابل اعمًا من التضائف مفهوماً بالحمل الأولى وخصوصاً منه مصداقاً بالحمل الشائع ويكون التضائف اعمًا من التقابل مفهوماً بالحمل الأولى وخصوصاً منه مصداقاً بالحمل الشائع الصناعي.

وصح صدقه على التقابل كذا على التضاد والتماثل
لكن على الذاتي منها يحمل كذا على التضاد والتماثل

المعنى:

ويصدق التضائف على التقابل والتضاد والتماثل ولكن على الحمل الأولى (مفهوم التضائف) ولا يعقل صدق التضائف على الحمل الشائع منها (ال مقابل، التضاد، التماثل) لعدم كون التضائف اعمًا من التقابل مصداقاً فلما يصدق التضائف عليه بالحمل الشائع (مصداقاً).

والامر في اندراجه بالعكس يندرج الشائع تحت الجنس

المعنى:

وفي اندراج التضائف تحت التقابل يكون الامر بالعكس (بأن يكون التضائف بالحمل الشائع وال مقابل بالحمل الأولى) فيندرج التضائف (النوع) بالحمل الشائع تحت التقابل (الجنس).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١١ الهاشم

تقابل التضاد

قال صدر المتألهين: ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المثانيين هما الوجوديان غير المتضاديين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف... فالتضاد انما عرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء (١).

تقابل التضاد فيما امتنعا لغاية الخلاف ان يجتمعوا
هما وجوديان عند الفلسفي وعند غيره أعم فاعرف

المعنى:

يتحقق التضاد في أمرين امتنع اجتماعهما لغاية الخلاف بينهما وهما وجوديان عند الحكماء واما عند المنطقين فهو أعم من أن يكون في الوجوديين او في الوجودي والعدمي.

كما قال صدر المتألهين: ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرخ به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة (٢).

وتبين مما ذكرناه ان التضاد، انما هو القائم بين الأمرين الوجوديين الذين هما نوعان تحت الجنس القريب كالسود والبياض كما قال صدر المتألهين: ومن شرط التضاد ان يكون الأنوع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب (٣).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٨ - ١١٩

(٣) الاسفار: ج ٢ ص ١١٣

وليس في الاجناس بل في كل ما ليس له جنس قريب فاعلما
المعنى:

ولايتوارد التضاد في الاجناس العالية بل لا يتحقق في كل نوع وفصل
لا يكون له جنس قريب.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان الاجناس العالية من المقولات العشر
لا يقع بينها تضاد لأن الأكثـر من واحد منها يجتمع في محل واحد كالكم
والكيف وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسماني (١). وقد يتوهـم
وقوع التضاد بين الاجناس كالتعانـد بين الخير والشر قال صدر المتألهين:
وقد ظن بعضـهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمـهم ان الخير والشر متضادـان
وكل واحدـ منها جنس لـانواع كثـيرة وهذا الظن باطل من وجهـين الأول ان
التقابل بينـهما ليس بالتضاد ولكون احدهـما عـدمـاً للآخر اذ الخـير وجودـ او
كمـال وجودـ والـشر عدمـ الـوجودـ او عدمـ كـمال الـوجودـ والـثـاني انهـما ليسـا
بـجنسـين (٢). فالـخير والـشر ليسـا بـجنسـين لـانـهما اما يـرجعـان الى الـوجودـ والـعدـمـ
واما انـهما من النـسبـ والـاعتـبارـاتـ.

والـخـير والـشر بـغيرـ مـيـنـ ليسـا بـجـنـسـين ولا بـضـديـنـ
الـمعـنى:

ولا يـقعـ التـضـادـ بـيـنـ الـخـيرـ والـشـرـ لـأنـهـما ليسـا بـجـنـسـينـ ولا بـضـديـنـ لـماـ بيـناـ
ـبـاـنـهـماـ لـيـساـ اـمـرـيـنـ وـجـودـيـنـ فـتـمـ ماـقـصـدـ اـنـ يـتمـ بـلـامـيـنـ (ـالـكـذـبـ =ـ الاـشـكـالـ).

(١) نهايةـ الحـكـمةـ: صـ ١٣٤

(٢) الاسفارـ: جـ ٢ـ صـ ١١٣ـ

لاشكال في انه على اساس الضابطة لا يقع التضاد بين الاجناس ولا بين الاعراض التي تدخل تحت جنس بعيد كالطعم والسوداء. وهنا اشكال آخر كما قال صدر المتألهين: تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى يناسب الى الموضوع الواحد. وقال في الجواب: والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيهما لأن الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلّق الا بما يستقل في التحصيل الخارجي والفصل لا استقلال لها في الخارج واتصف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للآخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي (١).

وحيث ان النوع عين الفصل فاتحدا وصفاً بغير فصل

المعنى:

وبما ان النوع في الخارج عين الفصل يتحددان بالوصف الخارجي من التضاد وغيره بلا فرق ولا فصل بينهما. وقال صدر المتألهين: ومن احكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن الضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر (٢).

وياعتبار غاية التباعد ليس لضد غير ضد واحد

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١١٥ - ١١٦

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ١١٤

المعنى:

وبيما انه يعتبر في التضاد غاية التباعد لا يكون للضد الواحد الا الضد الواحد والا ليلزم الخلف.

وقد تقدم في اول هذه المسئلة ان من الشرائط في التضاد هو التعاقب على الموضوع الواحد وبه يخرج الجوهر لعدم قيام الجواهر في الموضوع فان الجوهر مالا موضوع له في الخارج.

وحدة الموضوع شرط آخر فيخرج الجوهر وهو ظاهر

المعنى:

والشرط الآخر في التضاد هو وحدة الموضوع فعليه يخرج الجوهر عن محل الكلام لعدم قيامه في الموضوع كما هو ظاهر. نعم اذا قلنا بكفاية وحدة المحل فتحقق المجال للجواهer.

وقيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

المعنى:

قد يقال بعدم اشتراط وحدة الموضوع بل يكفي وحدة المحل فعليه لا يكون لخروج الجوهر مجال لتحقق المحل فيه.

كما قال صدر المتألهين: واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخلفة (الجواهer) المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقي (١).

تتميم:

قال الشيخ الرئيس: وبالحرى ان تتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وسنتحقق بعد ايضاً ان صورة التقابل يوجب ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل الضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة وذلك لأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه الى ان أفاد بانه ليس من التقابل بين السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد فقال بعد شرح طويل: واذ قد بان لك جميع هذا فالحرى ان تجزم ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلتحقهما تقابل (١).

تقابل الواحد والكثير امر خفي عادم النظير

المعنى:

كون التقابل بالنسبة الى الواحد والكثير خفي جداً.

لامهما تكافؤ المضاف ولا هناك غاية الخلاف

المعنى:

فلا يكون للواحد والكثير تكافؤ المتضاديين حتى يكون تقابلهما من التضاد ولا يكون بينهما غاية التباعد حتى يكون من التضاد.

وكيف والكثرة بالآحاد ويستحيل ذاك في الاضداد

المعنى:

ولايوجد ملأك التضاد، وكيف لا يكون كذلك الحال ان الكثرة تقوم بالوحدات، وفي الاضداد يستحيل تقويم احد الضدين بالآخر وكذلك ليس الأمر من التناقض.

وليس شيء منها سلبياً والحصر فيها قد بدا جلياً

المعنى:

ويمـا انه لا يـكون اـحد المـتـقـابـلـين فـي الـكـثـرـة وـالـوـحـدـة سـلـبـيـاً فـلاـيـكـون الـأـمـر من تـقـابـل السـلـب وـالـإـيجـاب وـلاـالـعـدـم وـالـمـلـكـة وـقـدـتـقـدـمـانـالـتـقـابـلـمـنـحـصـرـفـيـ الـأـرـبـعـة وـتـقـابـلـالـكـثـيرـوـالـوـاحـدـلـيـسـمـنـهـذـهـالـأـرـبـعـةـ.

بل متـخـالـفـانـفـيـالـمـفـهـومـ لـامـتـقـابـلـانـبـالـمـرـسـومـ

المعنى:

فتـبـيـنـأـنـالـسـبـةـبـيـنـالـوـاحـدـوـالـكـثـيرـلـاـيـكـونـمـنـالـتـقـابـلـمـصـطـلـحـبـلـ
يـكـونـالـوـاحـدـوـالـكـثـيرـمـتـخـالـفـيـمـفـهـومـأـ.

لـكـنـتـعـدـالـلـحـاظـيـقـتـضـيـ تـقـابـلـأـبـيـنـهـماـبـالـعـرـضـ

المعنى:

وـاـمـاـتـعـدـالـلـحـاظـبـيـنـالـوـاحـدـوـالـكـثـيرـيـقـتـضـيـتـقـابـلـأـبـالـعـرـضـ.

فـالـوـاحـدـالـمـلـحـوظـمـنـضـمـاـإـلـىـ اـمـثالـهـيـقـابـلـبـشـرـطـلـاـ

المعنى:

فعـلـىـالـاسـاسـمـتـقـدـمـاـذـاـلـوـحـظـالـوـاحـدـبـشـرـطـالـشـيـءـ(ـالـانـضـامـ)ـيـكـونـ
ـهـوـالـكـثـيرـفـيـقـابـلـمـعـالـوـاحـدـذـيـلـوـحـظـبـشـرـطـلـاـبـالـنـسـبـةـإـلـىـالـانـضـامـ
ـفـيـكـونـالـتـقـابـلـبـوـاسـطـةـالـلـحـاظـ.

مباحث العلة والمعلول

قال العلامة الطوسي: كل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال (تمام المصدر = العلة التامة) او الانضمام (جزء المصدر = العلة الناقصة) فانه علة لذلك الامر والامر معلول له ... وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية. وقال في شرح هذه الكلمات: العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول او خارجة عنه والاول اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة والأول الصورة والثاني المادة (العلة الصورية والعلة المادية) وان كانت خارجية فاما ان تكون مؤثرة او يقف التأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية. (العلة الفاعلية والعلة الغائية) (١). هذا ما قسم الحكيم ارسطاطاليس .

مصدر كل شيء او مقومه علته والافتقار يلزمـه

المعنى:

ان مامنه صدور الشيء وجودـه هو العلة ولازم ذلك الشيء الصادر هو
الافتقار في الوجود.

كذا انعدام الشيء بانعدامـه لا انه الداخـل في قوامـه

المعنى:

فـكما يفتقر المعلول الى العلة حدوثـاً كذلك يحتاج بقاءً فيكون انعدام المعلول بـانعدام العلة ولا يكون معنى ذلك (عدم المعلول بواسطـة عدم العلة) ان

(١) تحرير الاعتقاد: ص ٨٢ - ٨٣

عدم العلة داخل في قوام عدم المعلول بنحو العلية والمعلولة لأن العدم لا تأثير له.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان القول ب حاجتها (الماهية) في عدمها الى غيرها نوع من التجوز حقيقته ان ارتفاع الغير الذي تحتاج اليه في وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده ومن المعلوم ان هذا التوقف على وجود الغير لأن المعدوم لاشيئته له (١).

وما به الصدور فاعل وما لاجله الصدور غاية سما

المعنى:

والذي بواسطته يصدر المعلول يسمى بالعلة الفاعلية والذى لا جله يصدر المعلول يسمى بالعلة المادية.

وما به الفعل بنحو القوة فهو هيولاه فخذ بقوه

المعنى:

والذى هو استعداد وقوه بالنسبة الى الفعل فهو مادة (الهيولي) المعلول ويسمى بالعلة المادية وخذ الكتاب بقوه.

وما به بالفعل فهي الصورة والحصر فيها صح بالضرورة

المعنى:

والذى بواسطته فعلية المعلول يكون صورة الشيء ويسمى بالعلة الصورية وانحصر العلة الناقصة في هذه الأربعه يكون من الحصر العقلي فيكون

التقسيم صحيحاً بالضرورة.

قد يقال ان الشرط من العلل الناقصة فلا يتم الحصر فيقال ردأً عليه بأن الشرط مندرج تحت الاقسام ولا يكون له استقلال.

والشرط من مصححات الفاعل او هو من متممات القابل

المعنى:

واما الشرط فهو اذا كان في جانب الفاعل (كتقريب النار الى الحطب) يكون مصحح الفاعل ويندرج تحت العلة الفاعلية وان كان في جانب القابل (كبيوسة الحطب) يكون من متمم المادة ويندرج تحت العلة المادية.

قال الحكيم السبزواري: من العلل الناقصة الشرط وارتفاع المانع وكثيراً ما لا يفردان بالذكر لجعلهما من تمة الفاعل اذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية وربما يجعلان من تمة المادة لامتناع قبول الشيء صورة بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وفي شرح الملخص جعل الادوات من تمة الفاعل وما عدتها من عداد المادة (١).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ الهاشم

اقسام العلة الفاعلية

ذكر الفلسفه للفاعل ثمانية اقساماً على مايلي: ١- الفاعل بالطبع. ٢- الفاعل بالقسر. ٣- الفاعل بالجبر. ٤- الفاعل بالرضا. ٥- الفاعل بالقصد. ٦- الفاعل بالعنایة. ٧- الفاعل بالتجلي. ٨- الفاعل بالتسخير. كما قال العلامه الطباطبائي: ان الفاعل اما ان يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل او لا والثاني اما ان يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع او لا يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالقسر والاول يعني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه اما ان لا يكون فعله بارادته وهو الفاعل بالجبر او يكون فعله بارادته وحيثنه اما ان يكون علمه بفعله قبل فعله وحيثنه اما ان يكون علمه بفعله مقرروناً بداع زائد على ذاته وهو الفاعل بالقصد واما ان لا يكون مقرروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأً لتصور المعلول وحيثنه فاما ان يكون علمه زائداً على ذاته وهو الفاعل بالعنایة او غير زائد وهو الفاعل بالتجلي والفاعل كيف فرض ان كان هو وفعله المناسب اليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير (١).

ما كان فعله بميل طبيعي بلا شعور فاعل بالطبع

المعنى:

الفاعل الذي كان فعله ملائماً لطبعه ولم يكن له علم بفعله يسمى فاعل بالطبع (ونذكر المثال لكل من الفواعيل بعد شرح العنوان).

وفاعل بالقسر ان كان بلا ميل طبيعي وعلم فعلا

المعنى:

وإذا كان الفعل بدون الميل الطبيعي وبدون العلم فالفاعل كان بالقسر.

فاعل بالجبر والتسخير فاقد الاختيار لا الشعور
وليس شأنية الاختيار في غير الأخير وهو فارق وفيه

المعنى:

وان كان الفاعل عالماً لفعله وفاقداً للاختيار فهو الفاعل بالجبر والفاعل بالتسخير وما هو الفارق الوافي بينهما شأنية الاختيار في الفاعل بالتسخير وعدمها في الفاعل بالجبر. (خلافاً لما أفاد في الأسفار بأن الفاعل بالجبر من شأنه الاختيار).

فاعل بالقصد والأرادة عن غرض يوصف بالزيادة

المعنى:

وان كان الفعل ناشئاً عن الغرض الذي يتصف بالزيادة ويعبر عنه بداع زائد، يكون الفاعل اذن فاعلاً بالقصد.

وان يكن في علمه الكفاية فانه الفاعل بالعناية

المعنى:

وإذا كان نفس العلم كافياً لايجاد الفعل بأن تكون الصورة العلمية نفسها منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد عليه فالفاعل اذن هو الفاعل بالعناية كما قال الحكيم السبزواري عند ذكر الاقسام: فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية (١). وهذا هو النظر المشهور.

(١) غرر الفرائد: ص ١١٨

ولكن التحقيق خلاف ذلك لما تقدم ان المناط الوحد في الفاعل بالعناية هو كفاية العلم في ايجاد الفعل فيكون شرط الزيادة زائداً على المناط.

وليس شرط عند تدقيق النظر زبادة العلم كما قد اشتهر

المعنى:

ولايكون زبادة العلم شرطاً في الفاعل بالعناية ولو كان للاشتراط اشتهر
ولكن دقة النظر تخالفه وترده.

ويرشدنا الى ذلك ما افاد صدر المتألهين عند بيان اقسام الفواعل:
الخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون
علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لتصوره عنه من غير قصد زائد على العلم
وداعية خارجة عن ذلك الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين

.(١)

وان يكن رضاه محضآً قد قضى بالفعل فالفاعل كان بالرضا

المعنى:

واذا كان مناط صدور الفعل هو مجرد رضاء العلة الفاعلية تسمى تلك
العلة بالفاعل بالرضا. ويقال بأن للفاعل بالرضا لا يكون علم بالنسبة الى فعله
الآ على نحو الاجمال كما افاد العلامة الطباطبائي: الفاعل بالرضا هو الذي
له ارادة لفعله عن علم وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل
الآ علم اجمالي (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٣

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٥٣

والتحقيق ان الأمر على خلاف ذلك لأن المناط في الفاعل بالرضا هو الرضا ولا تهافت بينه وبين العلم التفصيلي كما هو واضح فلا أساس للالتزام بالعلم الاجمالي.

وليس شرطه خلو الفاعل عن نحو علم بالنظام الكامل
المعنى:

ولايكون الفاعل بالرضا مشترطاً بعدم كونه عالماً بفعله بنحو الكامل قبل الاجاد لامكان الجمع بين الرضا وبين العلم التفصيلي.

فربما تتحد العناية مع الرضا عند اولى الدراسة
المعنى:

فعلى الاساس المتقدم (عدم الاشتراط) يتبيّن للقاريء المتفكر بأنه قد يتحد الفاعل بالعنابة مع الفاعل بالرضا.
لأن المناط على ما استسنا من المبني في كلا الفاعلين هو علم الفاعل بالفعل من غير اشتراط بزيادة العلم ويخلو الفاعل عن العلم التفصيلي.

كذلك الفاعل بالتجلي فليس قسماً في قبال الكل
المعنى:

والامر في الفاعل بالتجلي ايضاً كذلك (يتحد مع غيره) فلايكون قسماً آخر في مقابل اقسام الفواعيل كما قال الحكيم السبزواري: وذلك (العلم بالفعل) هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له الفاعل بالعنابة بالمعنى الأعم (١). فيكون الفاعل بالتجلي هو

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٢ الهامش.

الفاعل بالرضا ايضاً لأن مناط الفاعل بالرضا (مجرد الرضا) يتحقق في الفاعل بالتجلي (الذى يفعل الفعل مع العلم التفصيلي والاجمالي لأن علمه التفصيلي بالفعل هو عين علمه الاجمالي بذلك) على النحو الآثم الأكمل.

لكنه ان خص بالصوفية فليس بالدقة من علية

المعنى:

وليعلم ان الفاعل بالتجلي على نهج يراه الصوفية ليس من باب العلية فان الایجاد من باب التجلي (الظهور بالذات على الذات) غير الایجاد من باب العلة و المعلول وبحثنا انما هو عن العلية لاعن غيرها.

**والذات مع شئونها الذاتية بينهما حقيقة العينية
ففعله ت شأن الذات فقط في ذاته وهو على الله شطط**

المعنى:

ان الذات مع التجلي (الشئون الذاتية) متحدة بالوحدة الحقيقة فعليه (اذا كان الفاعل بالتجلي على رأي الصوفي) يكون الفعل في ذاته نفس تجلي الذات (تشأن الذات) فقط وهو على الله شطط (بعيد عن الحق) للزوم عينية الخلق مع الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

نحو فاعليته تعالى مجدہ

اختلف الفلاسفة في نوع فاعلية الباري على اربعة اقوال: الاول انه سبحانه فاعل بالتجلي (من الصوفية)، الثاني انه تعالى فاعل بالعنابة (من المشائين)، الثالث انه سبحانه فاعل بالرضا (من الاشراقيين)، الرابع انه عز اسمه فاعل بالقصد (من المتكلمين).

الحق فاعل لدى المعتزلة بالقصد والداعي الى ما فعله

المعنى:

ان الباري تعالى فاعل بالقصد عند المتكلمين (من المعتزلي وغيره).
ومعنى القصد هنا ان له داعياً وغرضًا بالنسبة الى الفعل.

وهو بلا داع بقول الاشعري ليس الجذاف عنده بمنكر

المعنى:

وبيما ان الاشعري يعتقد بالجذاف فيقول انه تعالى فاعل لفعله بلا غرض ولا داع على اساس الاداة الجذافية.

فاعل بعلمه العنائي بوجهه الخاص لدى المشائين

المعنى:

والباري تعالى فاعل بالعنابة بنحو الخاص عند المشائين والمراد من الوجه الخاص هو مبناهم في المسئلة.

كما قال الحكم السبزواري: وهو اي الاول تعالى لدى المشائين فاعل بالعنابة لأنهم قاتلوا بالعلم السابق على الإيجاد المنشأ له وهو الصور

المرسمة التي هي على رأيهم عوارض الذات المقدسة (١)
وبالرضا في مسلك الاشراق بما يراه لا على الاطلاق
المعنى:

وهو تعالى فاعل بالرضا على مذهب الاشراقيين لكن لا مطلقاً (في
جميع الموجودات) بل بالنسبة الى الموجودات الخارجية على ما يراه
الاشراقيون.

قال الحكيم السبزواري: وعند الاشراقي لكل (فاعل بالرضا) اي لكل
فعل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده هذه (٢).

وبالتجلّي لا على المعروف بل بتشأن يراه الصوفي
المعنى:

وهو جلّ وعلى فاعل بالتجلّي على مذهب الصوفية بمعنى ت شأن الذات
لا على المعنى المعروف الذي يساوي الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم.

وكلّها بحدّها مطروحة لكن لكل وجهة صحيحة
المعنى:

ويكون كل واحد من الاقوال اُطروحة محدودة بحدّ خاص على اساس
المبني ولكل واحد منها اتجاه صحيح على ما يلي:

(١) و (٢) غرر الفرائد: ص. ١٢٠ - ١٢١

والقصد فيه عندنا هو الرضا فالحق مرضى وراضٍ وراضٌ
وعلمه بالذات عين الذات كذا الرضا وسائر الصفات

المعنى:

ان الباري عز اسمه فاعل بالقصد وفاعل بالرضا ولكن القصد فيه تعالى
معنى الرضا على ما هو التحقيق فالباري هو المرضى وهو الراضي وهو
الرضا وكل العبار ينتهي الى حسن واحد.

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير
وذلك كما أن علمه بذاته عين ذاته (فهو عالم ومعلم وعلم للعينية)
كذلك الرضا وسائر الصفات الذاتية تكون عين الذات.

وهو تعالى غاية الغايات ليس سواه غاية بالذات
فاعل بالقصد وهو الغاية وقصده رضاه والعنابة

المعنى:

ولا ريب في انه تعالى منتهى المقاصد وغاية الغايات وليس غيره مقصود
الآ بالعرض (لوجهه) فعليه هو الفاعل بالقصد (الذي يفعل عن غرض) وذاته
هو الغاية والمقصود وليس الآ هو القصد فيه هو رضاه وعناته فهو الفاعل
بالعنابة ايضاً لما تقدم ان الفاعل بالرضا يتحد مع الفاعل بالعنابة.

كذا هو الفاعل بالتجلي اذ منه ذاتي ومنه فعلي
ومبدأ الكل وجود كلي بذاته له التجلي الفعلي

المعنى:

فكم ان الباري جل شأنه فاعل بالانحاء الثلاثة المتلبة كذلك، هو

الفاعل بالتجلي ولا يرد عليه ما اوردناه على المذهب الصوفية، لأن التجلي على قسمين:

١ - الذاتي، ٢ - الفعلى، والاول مقول من الصوفية وتقدم الاشكال فيه والثاني (التجلي الفعلى) لا ياس به، ويكون مبدأ الكل الذي هو الوجود الكلى بتمامه وكماله ذو تجلٍ بالافعال - ويعتبر عنه بالتجلي الفعلى بمعنى الافاضة في الوجود.

تمثيل لفاعلية النفس

قال صدر المتألهين : اصناف الفاعلية المذكورة وانحائتها السمة المسفورة متحققة في النفس الادمية - بالقياس الى افاعيلها المختلفة (١).

كل القوى وجودها في النفس وجودها لها بغير لبس
كذا تصوراتها موجودة بذاتها فهي لها مشهودة
المعنى:

ان مختلف القوى من المتفكرة والمتخيله والمتوهمه موجودة في النفس كما هو واضح.

وكذا تصورات القوى موجودة فيها فان النفس تستخدم القوى وتنشئ بها الصور الخيالية والوهمية والفكريه فعليه يتحقق المجال للفاعل كلها في النفس الانسانية.

١- الفاعل بالرضا في النفس:

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥

فالنفس كالفاعل بالرضا لها فخذه مبدأ لذاك المنهى

المعنى:

ف تكون النفس فاعلاً بالرضا بالنسبة الى التصورات واجعل النفس فاعلاً
 (مبدأ) للتصورات (المنهى).
 كما قال صدر المتألهين: فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها
 بالرضا (١).

٢- الفاعل بالعناية في النفس:

وربما يؤثر الوهم فقط كمن تخيل السقوط فسقط
من دون قصد ولحاظ غاية فالنفس كالفاعل بالعناية

المعنى:

وقد يكون المؤثر في الفعل هو الوهم فقط بان يكون نفس التخيل في
 المثال منشأ لصدر الفعل (السقوط) من دون داع وغرض زانداً على التخيل
 فاذن يكون النفس هي الفاعل بالعناية.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد
 التصور والتوجه بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع العاصل منها من تخيل
 السقوط (٢).

٣- الفاعل بالقصد في النفس

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥

وفاعل بالقصد عن داع عرض فال فعل عن علم وقصد وغرض

المعنى:

ويكون الفاعل بالقصد مقترباً بداع زائد فعليه يكون الفعل متحققاً على ضوء العلم، والقصد والغرض.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجية عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد (الفاعل بالقصد) كالكتابة والمشي وغيرهما (١).

٤- الفاعل بالجبر في النفس

وفاعل بالخير ان شرأً بدا منه فكالفاعل بالجبر غالباً

المعنى:

اذا تحقق الفعل على خلاف المراد كما اذا صدر من الفرد الصالح الخير فعل الشر اجباراً فاذن يكون النفس فاعلاً بالجبر.

٥- الفاعل بالطبع في النفس

وفي الطبيعية من قواها بالطبع ان وافق مقتضاهما

المعنى:

واما كان الفعل في القابل الطبيعي موافقاً لمقتضى القوى الطبيعية كالاكل والشرب يكون النفس فاعلاً بالطبع.

٦- الفاعل بالقسر في النفس

وما على الخلاف منها يجري فالنفس فيه فاعل بالقسر

المعنى:

وإذا كان الفعل جارياً على خلاف القوى الطبيعية فيكون النفس بالنسبة إلى هذا الفعل فاعلاً بالقسر.

كما قال صدر المتألهين: وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح ك فعل الزنا..... بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج و... بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية و.... بالقسر (١).

البحث عن الغاية

قال صدر المتألهين: أما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئاً آخر (٢).

الفاعل الكامل عين الغاية فانه المبدأ والنهاية

المعنى:

ان الفاعل الاول الذي هو الكمال المطلق يكون عين الغاية فهو مبدأ الافعال ومتهاها انا لله وانا اليه راجعون.

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٢٥-٢٢٦

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥

بلا تقدم ولا تأخر علمًا وعييناً فتبصر تبصر

المعنى:

والعينية قائمة بين ذاك الفاعل وتلك الغاية بالمعنى الكلمة بلا تقدم
للفاعل بالنسبة الى الغاية تصوراً وبلا تأخر للغاية بالنسبة الى الفاعل وجوداً
فتبصر نفسك حتى تصبح بصيراً.

والسبق واللحوق والغيرية فيما يكون ناقص الهوية
 فهو لذاك فاعل بالقوه مستكملاً بالغاية المرجوه

المعنى:

واما سبق الفاعل ولحوق الغاية وبعبارة اخرى الغيرية القائمة بين الفاعل
والغاية انما تكون بالنسبة الى الفاعل الناقص بالذات فاذن يكون الفاعل على
اساس النقص الذاتي فاعلاً بالقوة (غير تام) ويستكملاً بواسطة الغاية
المقصودة ويتوصل الى الفعلية.

دفع الشكوك عن الغاية

قال العلامة الطاطباني: ان لافعالنا الارادية وحركاتنا الاختيارية مبدأ قريباً مباشراً للحركات المسمأة افعالاً وهو القوة العاملة المنبثة في العضلات المحركة ايها وقبل القوة العاملة مبدأ اخر هو الشوقيّة المنتهية الى الارادة والاجماع وقبل الشوقيّة مبدأ آخر هو الصورة العلمية من تفكير او تخيل يدعوا الى الفعل لغايتها فهذه مبادئ ثلاثة غير الارادية اما القوة العاملة فهي مبدأ طبيعي لا شعور له بالفعل فغايتها ما تنتهي اليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية واما المبدئان الاخران اعني الشوقيّة والصورة العلمية فربما كانت غايتهاما غاية القوة العاملة وهي ما ينتهي اليه الحركة وعندئذ تتحد المبادئ الثلاثة في الغاية كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق اليه فتحرّك نحوه واستقر عليه وربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة كمن تصور مكاناً غير مكانه فانتقل اليه للقاء صديقه والمبدأ البعيد اعني الصورة العلمية ربما كانت تخيلة فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر وربما كانت فكرية و لا محالة معها تخيل جزئي للفعل وايضاً ربما كانت وحدتها مبدأ للشوقيّة وربما كانت مبدأ لها باعنة من الطبيعة كما في التنفس او من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب الى جانب او من الخلق والعادة كاللعب باللحية.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية كالانسان (الذي) يتخيّل صورة مكان فيشتاق اليه فيتحرّك نحوه ويسمي جزاً فاما لفعله بما له من المبادىء غايتها واذا عَقَبَ المبدأ العلمي الشوقيّة باعنة من الطبيعة كالتنفس او من المزاج كانتقال المريض من جانب املأه الاسفار عليه الى جانب ويسمي قصداً ضرورياً او باعنة من الخلق كاللعب باللحية ويسمي الفعل حينئذ عادة باللحية.

كان لكل من مبادى الفعل غايتها ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور أو جميعها فان تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية والعلم غير العلم بالعلم والغاية في جميع هذه الصور المسممة عيناً ليست غاية فكرية ولا ضير فيه لأن المبدأ العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية (١).

لكل فعل غاية حتى العبث وهو لخير في الخيال قد حدث

المعنى:

ما من فعل إلا وله غاية حتى فعل العبث ويكون العبث ناشتاً عن التخيل
لغاية (الخين) خيالية.

كذاك في العادي والجزاف وفي الضروري لدى الانصاف

المعنى:

وكذا لك ينشيء الفعل عن تخيل لخير خيالي في الفعل العادي
والضروري والجزاف ولا ينكره من له الفهم والانصاف

ينبعث الشوق عن التخيل لغاية كما عن التعقل

المعنى:

ان في الافعال المذكورة يتحقق القوة الشوقيّة عن تخيل لا عن فكر لغاية
تخيلية كما توجد القوة الشوقيّة عن تعقل في الافعال الارادية.

والخير لا يختص بالعقلاني بل مطلق اللذذ كالحيواني والخير في كل بما يناسبه دون الذي لم يتحقق سببه

المعنى:

ولا يختص الخير (الغاية) بالخير الناشيء عن تعلم بل الخير يطلق على كل مطلوب (اللذذ) تعلق أو تخيلياً كاللذذ الحيواني ويكون الخير (الغاية) في كل فعل بحسبه وعليه اذا كان الفعل ناشئاً عن تخيل فتكون الغاية تخيلية وإذا كان الفعل عن تعلم ف تكون الغاية تعلقية ولا يكون الخير (الغاية) خيراً الذي لم يوجد مبدأه بان يكون في الفعل الناشيء عن التخيل، الخير التعلقي الذي لم يتحقق سببه (التعلق) على المفروض (نشوء الفعل عن التخيل).

كما قال الشيخ الرئيس: والانتقال من المملوأ للذذ والحرص على الفعل الجديد للذذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخييلية، واللذذ هي الخير الحسي والحيواني والتخييلي بالحقيقة وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الانساني فإذا كان المبدأ تخيلياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً فليس اذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه وان لم يكن خيراً حقيقياً اي بحسب العقل (١).

فح حيث لا مبدأ فكري فلا غاية عقلية فيما فعلا

المعنى:

فلما لم يكن للفعل على فرض الجزاف والعادي والضروري مبدأ فكري لا يكون لها غاية فكرية.

ولا تكون غاية المحركة والشوق نفس من اليه الحركة

المعنى:

وليست الغاية في القوة العاملة (المحرك) والغاية في القوة الشوقية معاً ما
اليه الحركة (للفرق مبدئياً كما ظهر مما تقدم).

بل غاية الشوق على الاطلاق فائدة تعود لالمشتاق

المعنى:

تكون غاية القوة الشوقية هي ما لا جله الحركة (فائدة) مطلقاً بخلاف غاية
القوة المحركة.

في نفي الاتفاق

التحقيق انه لا اتفاق (اتفاق الرابطة بين الفاعل والغاية) في الممكناط
والامر من البديهيات واما القول بالاتفاق فهو ناشيء عن الجهل بالأسباب
وليس للقائلين بالاتفاق سوى الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها على اثبات
الاتفاق.

منها عثور الحافر للبئر على الكنز الدفين فيقال انه امر تحقق على
اساس الاتفاق ويرد عليه ان العثور غاية مرتبطة بسببه الذاتي وهو الحفر
المحاذي للكنز واما نسبة العثور الى الحفر بما هو حفر البئر تكون الى غير
السبب فتصبح الغاية اذن عرضية ويتبين من ذلك سائر الامثلة قبولاً وردأ.
فتحصل ان القول بالاتفاق يتنى على الجهل بالسبب.

والاتفاق المدعي في الغاية جهالة عند اولى الدراسة

:المعنى:

والذى ادعى من الاتفاق في تحقق الغاية تكون جهالة عند اولى الفكر والدراءة.

فانه بمقتضى نوع السبب لا الشخص بل به مؤداه وجب

:المعنى:

فالعمل (العثور على الكنز) يكون كذلك (امر اتفاقي) بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلقاً) ولا يكون كذلك بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذى) بل بواسطة السبب الذاتي (الحفر المحاذى) يجب ان يوجد الغاية (المؤدى = العثور).

بل هو ذاتي لشخص المقتضى وان يكن لنوعه بالعرض

:المعنى:

بل العمل (العثور) يكون غاية ذاتية بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذى) واما بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلقاً) تكون غاية بالعرض.
 قال صدر المتألهين: زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق... واما اباز قلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطورية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج منها أن الطبيعة لاروية لها فكيف يفعل لاجل غرض.

وأجاب عنه بقوله: إن الروية لا تجعل الفعل ذات غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل اليها لذاته لا يجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية.

ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضاً ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكرة لم يحتاج في استعمالها الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا القواد الماهر لا يتذكر في كل نقرة وادا روى الكاتب في كتبه حرفاً او العواد في نقرة يتبدل في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية (١).

وليس للقصد ولا الروية في مطلق الغاية مدخلية بل التروي بعد فرض الغاية لواه لم تكن له نهاية

المعنى:

ولا يكون للرواية (النظر والتفكير) مدخلية في مطلق الغاية ارادياً كان او غير ارادية بل يمكن ان يقال با ان التروي انما يوجد بعد فرض الغاية لاجل التميز بين الافعال ولو لم يكن التروي بعده بلا دخل في الغرض لما كان نهاية للتروي فاذا فرض صدور الفعل مع الغرض عن روية وهي بنفسها ايضاً فعل

ذو غرض يتوقف على رؤية أخرى فيتسلل الامر.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وبيض وجه الثوب (وهؤلاء الافعال اتفاقات صدرت عن الطبيعة والا لكان لها غاية واحدة مقصودة) (١).

واجاب عنه فقال: ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها (احتراق جسم القابل) واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسود والتبيض وغيرها فانما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احدى الغايات بالعرض (٢).

وغاية الواحد ايضاً واحدة وغیرها توابع وزائدة فالبعض منها غاية للمقتضي بالذات والباقي له بالعرض

المعنى:

وتكون غاية فعل الواحد واحدة كالاحتراق بالنسبة الى القوة المحرقة واما غيرها من الاثار التي تترتب على الاحتراق فهي (من التوابع) خارجة عن حقيقة الغاية وعليه فيكون بعض هذه الاثار كالاحتراق غاية للمقتضي (القوة المحرقة) بالذات واما الباقي منها فتكون غاية للمقتضي بالعرض اي تتبع الغاية الاصلية.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاماً لا يتغير كا ضدادها فعلم ان الجميع -

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٤

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩

غير مقصودة للطبيعة واجب عنه فقال: ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول مواطن واردات خارجة عن مجرى الطبيعة... فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعي عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهبها سر ليس هذا المشهد موضع بيانه^(١).

وليس شرط ما تفيد الغاية بلوغه قهراً الى النهاية بل للقصور او وجود المانع تنفك غaiات عن الطبيعة

المعنى:

ولا يكون من شرط ماله الغاية ان يصل الى الغاية (النهاية) بالضرورة بل رب فعل له غاية ولكن لا يصل اليها لاجل قصور في نفس الفعل او لاجل المانع فيصبح الفعل باطلأ وتنفك الغaiات عندئذ عن الافعال (الطبيعة).

فالموت والفساد والذبول ليس على خلاف ما نقول بل في نظام الكل كل ما سبق فوائد مقصودة على الاحق

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم لا يكون النقايس والشروع على خلاف ما قررناه (من وجود الغاية في الافعال) بل كل ما ذكر من النقايس تكون فوائد وغايات مقصودة على ما هو اللائق بها في ضوء نظام الكل.

كما قال العلامة الطباطبائي: وما كان منها من قبل الغaiات التي هي شروع وهي على نظام دائمي فهي امور خيرها غالب على شرها فهي غaiات بالقصد الثاني والغايات بالقصد الاول هي الخيرات الغالبة الالازمة لهذه الشروع^(٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٢٥٤ - ٢٥٧ - ٢٥٨

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٦٩

العلة الصورية

ان الصورة محصلة للمادة وتكون فعلية الشيء بواسطة الصورة كما اشتهر: ان شيئاً من الشيء بصورته لا يماثله قال العلامة الطباطبائي: واما العلة الصورية فهي الصورة بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل بالنسبة الى الشيء المركب منها ومن المادة لضرورة ان المركب توقفاً عليها واما الصورة بالنسبة الى المادة فليست علة صورية لها لعدم كون المادة مركبة منها ومن غيرها مفتقرة اليها في ذاتها بل هي محتاجة اليها في تحصلها الخارج من ذاتها ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة اليها ومحصلة لها^(١).

صورة شيء علة صورية لا للهيولاء بل الماهية

المعنى:

ان ما به شيئاً من الشيء (صورة الشيء) علة صورية بالنسبة الى المركب (الماهية) منها ومن المادة ولا تكون علة للمادة (الهيولى = المادة الاولى التي تكون بالقوة من جميع الجهات الا من جهة كونها بالقوة من كل جهة).

صورة لما تحل فيه ليست لغيره لدى النبيه

المعنى:

ويكون ما به شيئاً من الشيء صورة للمادة التي تحل الصورة فيها ولا تكون الصورة الحالة في محل خاص صورة لغير ذلك المحل وهو من المعلوم .

وهي وان راموا لها الحلول شريكة العلة للهيولى

المعنى:

والصورة وان قال الفلسفه: أن لها الحلول في المادة (وعليه يتقدم المادة على الصورة زماناً) ولكن لما كانت المادة محتاجة في تحصلها الخارج عن ذاتها الى الصورة فتكون الصورة شريكة العلة بالنسبة الى المادة (الهيولي) كما قال العلامة الطباطبائي: ان كل فعلية وتحصل تعرض المادة فانما هي بفعلية الصورة لاما ان تحصلها بتحصل الصورة وان الصورة شريكة العلة للمادة وان الصورة متقدمة على المادة وجوداً وان كانت المادة متقدمة عليها زماناً (١).

فالجوهر القدسي فاعل لها وهذه شرط لدى اولى النهى

المعنى:

فالنتيجة هي ان العلة الفاعلية للمادة هو الجوهر القدسي الباري تعالى واما الصورة فهو شرط التحصل بالنسبة الى فعل الفاعل كما قال العلامة الطوسي: ان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة (٢).

وحيث انه بها الفعلية فهي باطلاقاتها حرّة

المعنى:

وبيما ان بواسطة الصورة فعلية الشيء المركب، من الجدير ان تطلق عليها علة صورية وصورة الشيء.

(١) نهاية الحكمه: ص ٩٤

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٩٥

فللمفارقات ايضاً تعتبر بل قبل للمبدأ صورة الصور

المعنى:

كما ان الصورة تعتبر في الماديات كذلك في المجردات فعليه يكون للمفارقات (الجواهر المجردة) صور بحسها بل يقال ان في مبدأ المبادي صورة الصور .

كما قال الشيخ الرئيس: واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجوادر المفارقة صوراً بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صوراً ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حنيذ الجوادر العقلية والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضاً^(١).

وقال الحكيم السبزواري فالصورة تعم الجميع بل قيل ان مبدأ المبادي صورة الصور لأن فعلية الوجود فيه تعالى اقوى واتم: ولأنه عز اسمه الفعلية الصرفه ومجمع الفعاليات^(٢).

وباختلاف ماله الفعلية جسمية نوعية علمية

(١) الشفاء ص ٤٤٧-٤٤٨

(٢) غرر الفراند: عن ١٢٩ الهاشمي

المعنى:

وتبين مما بناه ان (ماله الفعلية) الصورة تختلف باختلاف الموارد فتكون بالنسبة الى الجسم صورة جسمية (الابعاد الثلاثة) وبالنسبة الى النوع (الانسان) صورة نوعية (الحيوان الناطق) وبالنسبة الى الوجود الذهني صورة حاصلة في الذهن وكذلك في غير هذه الموارد.

تقال للهيئة والشكل كما لغيرها في كلمات الحكماء

المعنى:

وتطلق الصورة للهيئة وهي الحاصلة في المركب من الاجزاء كالهيئة الاجتماعية من افراد الناس وكذلك يصح اطلاق الصورة للشكل في الصناعات كشكل السرير مثلاً فتطلق الصورة عليهما كما تطلق لغيرهما في اصطلاح الحكماء.

العلة المادية

قال العلامة الطوسي: والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فال محل المتقوم بالحال هو الهيولي والمقوم للحال هو الموضوع والهيولي باعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة (١).

كل محل متقوم بما يحل فيه بالهيولي وسما

المعنى:

ان المحل الذي كان قوامه بالحال يسمى بالهيولي.

وحيث انها محل الصورة فهي هيولاها على الضرورة

المعنى:

وبما ان الهيولي محل بالنسبة الى الصورة ف تكون الهيولي مادة الصورة بالضرورة وقال العلامة الطباطبائي: وللمادة علية بالنسبة الى النوع المادي المركب منها ومن الصورة لتوقف وجوده عليها توقيتاً ضرورياً فهي بما انها جزء للمركب علة له (٢).

وانما تكون للماهية من علل القوام كالصورية

المعنى:

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٩٤

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٧٠

والمادة انما تكون من علل القوام بالنسبة الى الماهية كالعلة الصورية.

لها القبول عند تدقيق النظر من حيث ذاتها لمطلق الصور

المعنى:

ويكون حال المادة من حيث الذات هو القبول لمطلق الصور وليس للمادة على النظر الدقيق الآقابلي للصورة.

بلا اختصاص بالهيولى الاولى بل هو شأن مطلق الهيولى

المعنى:

والقبول لا يختص بالهيولى الاولى بل يكون شأن مطلق الهيولى هو القبول اعم من الاولى او الثانية كما قال العلامة الطباطبائي: ان الانواع التي لها كمال بالقوة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليه كمالاتها الاولى والثانية من الصور والاعراض فان كانت حبيته حبّة القوة من جهة وحيثية الفعلية من جهة كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسمية وبالقوة من جهة الصور والاعراض اللاحقة لجسميته سمي مادة ثانية وان كانت حبيته حبّة القوة محضاً وهو الذي ينتهي اليه المادة الثانية بالتحليل وهو الذي بالقوة من كل جهة الآ جهة كونه بالقوة من كل جهة سمي هيولي ومادة اولى (١).

وعندهم تنقسم الهيولى بما له العموم وهي الاولى

المعنى:

وتتقسم الهيولى عند الحكماء بالعام والخاص اما العام فهو بمعنى القابلية العامة للصور مع عدم التناهي كالهيولى الاولى القابلة لمطلق الصور

واما الخاص فهو مختص بالفلك

وبالخصوص في هيولى الفلك اذ نوعه منحصر في الفلكي

المعنى:

والهيولى بالخصوص تحصر في هيولى الفلك لأن نوع الفلك ينحصر في الصورة الفكلية فلا يقبل الا صورة واحدة.

وهناك قسم ثالث وهو الهيولى بالعموم مع التناهي وهي على ما يلي.

وغيرها لجملة من الصور مثل العصير هكذا قد اشتهر

المعنى:

والقسم الثالث (غيرها = غير ما تقدم) ماله قابلية لعدة من الصور كما اشتهر مثاله في العصير فان العصير قابل لصورة الخل والدبس وغيرها (ذكر هذا المثال في كتاب القوم).

اما الهيولى فمعناه الاعم لها انقسام غير ما مرّ وتم

المعنى:

ان للهيولى بالمعنى الاعم تقسيم اخر غير ما مرّ من التقسيم بالعام والخاص.

وهذا التقسيم حسب ما ذكره الشيخ في الشفاء ٤٤٦ على سبعة

اقسام:

الاول: القابل الواحد بلا تغير.

فقد تكون بانفرادها بلا تغير اصلاً بما قد فصل

كاللوح حيث يقبل الكتابه ذاتاً بلا تغيير اصابه

المعنى:

فذلك الهيولي قد تكون واحدة بدون التغير مطلقاً ذاتاً ووصفاً (بما قد فصلا) مثل اللوح فإنه قابل بالذات لأن يكتب فيه ولا يوجب الكتابة تغييراً في ذات اللوح.

الثاني: الواحد مع التغير الذاتي وكان التغير بنحو الزيادة.

وربما يزيد بالتغيير في جوهر الذات بامر جوهري

المعنى:

وقد يكون في الواحد بواسطة التغير زيادة في الذات وهو التغير الذاتي (التغير بالأمر الجوهري).

وذاك كالمني للحيوان اذ يقتضي شأناً عقيب الشأن

المعنى:

ويكون ذاك القسم مثل المني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهريه حتى يبلغ درجة الحيوان وهذا هو معنى اقتضا المني شأناً بعد شأن.

الثالث: الواحد مع التغير الذاتي نصاً فقط.

وربما ينقص بالتغيير كالخشب المنحوت للسرير

المعنى:

وقد يكون الواحد مع التغير بنحو النقصان كالخشب القابل للسرير فإنه ينقص بالتحت.

الرابع: الواحد مع التغير الوصفي بالزيادة.

وقد تكون بزيادة الصفة وذاك مثل الشمعة المكيفة

المعنى:

والتحير قد يكون بالوصف زيادةً كالشمعة المكيفة - بكيفية خاصة حيث يتغير العنصر فيها بالصنع.

الخامس: الواحد مع التغير الوصفي نقصاً.

وربما ينقص امر عرضي وذاك كالاسود عند الابيض

المعنى:

وقد يكون التغيير بالنسبة الى الصفة (امر عرضي) نقصاً مثل الاسود القابل للبياض حيث يفقد منه صفة السواد.

السادس: القابل المتعدد بلا تغير.

وقد تكون لا بالانفراد وذاك كالحاد للاعداد

المعنى:

والقابل قد يكون متعدداً بدون التغير كالحاد القابل لصور الاعداد العالية منها.

اذ بانضمامها بلا تغيير كان لها مراتب الكثير

المعنى:

لان من انضمام الاحاد بلا تغير في ذاتها وصفاتها، يحصل مراتب

كثيرة مثل مراتب العشرات والمئات والآلاف.

السابع: القابل المتعدد مع التغيير في الحالة والخاصية.

وما مع التغيير في الشؤون فذاك كالاجزاء للمعجون

: المعنى:

وما يكون من المتعدد مع التغيير في الشؤون (الحالات) فهو كالاجزاء القابل للصورة المعجونة.

الاحكام المشتركة بين العلل الاربع

وهيها احكام عامة تشمل العلل الاربع باجمعها من الفاعلية والصورية والمادية والغائية قال صدر المتألهين: وهي (الاحكام) امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض ... وثانيها القرب والبعد... وثالثها الخصوص والعموم. ورابعها الكلي والجزئي... وخامسها البسيط والمركب وسادسها القوة والفعل.... (١) وذكر العلامة الطوسي قسمًا سابعاً: وهو الاشتراك والاختصاص.

لمطلق العلة احكام كما قد فصلت في كلمات الحكماء

: المعنى:

يكون لجميع العلل الاربع احكام مشتركة بينها كما قرروا في محلها.

جزئية تكون او كلية وماله القوة والفعلية

المعنى:

والعلة باعتبار الاحكام المشتركة تكون جزئية وكلية وتكون ما بالقوة وما بالفعل.

ذاتية او عرضية وما له الخصوص والعموم فاعلما

المعنى:

والعلة ذاتية وعرضية ثم اعرف انها خاصة وعامة.

بسطّة تكون او مركبة في قربها وبعدها مرتبة

المعنى:

وتكون بسطّة ومركبة وفي حالة القرب والبعد تكون قريبة وبعيدة على الترتيب.

ان هذه الاحكام تشمل جميع اقسام العلل الاربع فتكون احكام عامة يشترك الجميع فيها ولكل مثال ذكر في كتب الحكماء (الشفاء والتجرید والاسفار) وتركناه احالة بالوضوح ورعاية للاختصار.

بعض الاحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

قال العلامة الطباطبائي: العلل الجسمانية متناهية اثراً وعدةً وشدةً لأن الانواع الجسمانية متحركة بجوهرها واعراضها فما لها من الطابع والقوى الفعالة منحلة منقسمة الى ابعاض كل منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدوداً ذاتاً واثراً^(١).

تجدد القوى الطبيعية في وجودها وفصلها غير خفي

المعنى:

ان العلة الجسمانية بما انها ذات مادة يعبر عنها بالقوى الطبيعية وهي تتجدد في هويتها (وجودها) على اساس الحركة الجوهرية وتتجدد في ايجادها (فعلها) ولاشكال فيه.

فهي بتلك الحالة الموصوفة بالعدمين دائمًا محفوفة

المعنى:

فتكون العلة الجسمانية على اساس الاتصال بالتجدد الدائم محفوفة بالعدمين السابق واللاحق.

ومقتضاه عندنا التناهي في فعلها وذاتها بما هي

المعنى:

ومقتضى الاحتفاف بالعدمين هو كون العلة الجسمانية متناهية ومحدودة

(١) نهاية الحكمة: ص ١٧١ - ١٧٢

في ايجادها وحقيقةها (فعلها وذاتها). قال صدر المتألهين: ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع وقال في تعليمه: لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع (الى ان قال) فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه (١).

وحيث لا وضع فلا تأثير في مفارق لها تأمل تعرف

المعنى:

وبما انه لا يكون للمفارق (المجرد) وضع مادي فلا تأثير من العلة الجسمانية في المعلول المجرد وهذا امر يعرف بادنى تأمل.

والامر سار بالهيولي المبهمة وهكذا في الصورة المقومة

المعنى:

والحكم (عدم التأثير) يشمل الهيولي والصورة.
كما قال صدر المتألهين: ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد ما لا خير له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولي والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام (٢).

(١) الاسفار: ج ٢ ص ٣٧٧

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٣٧٨ - ٣٧٩

الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول

ان للعلة والمعلول احكام تتعلق بكليهما وهي اربعة:

الاول: الاشتراك في الوجود فاذا وجدت العلة التامة وجد المعلول بالضرورة كما قال المحقق الاهيجي: فمنها (من الاحكام) امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العدمة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجتمع لشروط التأثير وللاشارة الى ذلك صرخ بكون الفاعل مبدأ للتأثير فقال والفاعل مبدأ للتأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساوين بلا مرجع (١).

ان تمت العلة فالمعلول بلا تخلف له الحصول

المعنى:

اذا وجدت العلة التامة فيكون المعلول حاصلاً ولا يمكن التخلف.

وفي سواها ليس في التخلف خلف بلا منع ولا تكلف

المعنى:

واما في غير العلة التامة فلا مانع من التخلف ولا اشكال فيه:

وليس يبقى بعدها معلول الا المعد فالبقاء معقول

المعنى:

وبقاء المعلول بدون العلة غير معقول الا اذا كان الفاعل هو المعد لا العلة.

الثاني: الوحدة السنخية كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والمهمة ولا يكون متصفًا بصفة حقيقة زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط و آلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافاً للتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجباً او مختاراً^(١).

والاحدى الذات ليس يقتضي تكثيراً بالذات بل بالعرض

المعنى:

والعلة الواحدة ذاتاً لا تقتضي التكثير مطلقاً (بالذات وبالعرض). وهذا امر ثابت بالوجدان وبالبرهان كما قال العلامة الطباطبائي: ان المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وان قطع النظر عن كل شيء ومن الواجب ان يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها والا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها آلة جهة واحدة معاليل كبيرة بما هي كثيرة متباعدة لا ترجع الى جهة واحدة تقررت في ذات

(١) الشوارق: ص ٢٠٦

العلة جهات كثيرة متبانية متدافعة وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة هذا خلف فالواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو المطلوب (١).

اذ ذاته حيثية العلية فلم يجز تعدد الحيثية

المعنى:

لان ذات العلة هو حيثية العلية فلا يجوز تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

لذاك لا يصدر الا الواحد عن واحد والعقل نعم الشاهد

المعنى:

وعلى الاساس المتقدم لا يصدر عن الواحد الا الواحد بشهادة العقل والوجودان. هذا بالنسبة الى العلة.

**كذلك المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلاء
فان معلولية المعلول حيثة الذات بلا حلول**

المعنى:

والامر في المعلول كذلك فان المعلول الواحد بالذات لا يصدر الا عن علة واحدة ولا يقبل العلتين مثلاً لأن معلولية المعلول حيثية ذات المعلول بلا عروض وحلول فلا يمكن تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

ولا وجوبان لواحد لاما فيه من الخلف على ما اعلمـا

المعنى:

ولا يمكن الوجوبان من ناحية العلتين لمعلول واحد لأن المفروض هو المعلول الواحد ذو ذات واحدة وجود واحد فإذا فرض وجوبان يلزم جودان لذات واحدة وهو خلف ومحال قطعاً.

فغير معقول صدور الواحد عن غير واحد بقول واحد

المعنى:

فتحصل أن صدور الواحد من الكثير غير معقول بلا خلاف.
الثالث: التضائف كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها أن بينهما مقابلة التضائف فان كلا منهما إنما تعقل بالقياس الى الآخر فيكون تعقلاً، بما معاً على ما هو المراد من التضائف (١).

ثم من المسلم المقبول تضائف العلة والمعلول

المعنى:

و بعد الفراغ عن اثبات السخية يقال ان التقابل بين العلة والمعلول هو التضائف وهذا من المسلمات الفلسفية.

ولا ينافي عدم العلية في المتضايفين بالكلية

المعنى:

والتضائف في المقام لا ينافي عدم وجود العلية في سائر المتضايفات

كالابوة والبنوة وغيره من الموارد التي ليست فيها العلية لأن العلة والمعلول احد مصاديق التضاد ولهم مصاديق اخر ونسبة تكون اعمماً مطلقاً بين العلة والمعلول وبين التضاد.

الرابع: استحالة الدور والتسلسل بينهما كما قال المحقق الاهيجي: ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لانهاية له بان يكون الشيء معلولاً للاخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما قال ولا يتراقى معروضهما اي معروضاً للعلية والمعلولة وهم العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والترaci يقال له التسلسل فالعلة والمعلول مشتركان في استحالة الدور والتسلسل (١).

اما الدور (تقدم الشيء على نفسه) فهو ضروري الاستحالة.

والدور باطل ويكتفي في الوسط علية الشيء لنفسه فقط

المعنى:

ان في بطلان الدور يكتفي في البين، لزوم الشيء علة لنفسه ولا حاجة الى دليل اخر.

وقد يشكل بان علية الشيء لنفسه غير محال لأن العلة الغائية هي علة لنفسها وهو مغالطة او مخالطة.

وليس للغاية من علية لنفسها كي تبطل الكلية وجودها العلمي علة وما في العين معلول بقول الحكماء

المعنى:

ولا يكون للعلة الغائية علية لنفسها حتى تبطل الكلية لقولنا (كون الشيء

علة نفسها محال) لأن في المسئلة (العلة الغائية) يكون تصور الغاية (وجودها العلمي) علة وتحقق الغاية (وجودها العيني الخارجي) معلوماً فعليه لا يلزم عليه الشيء نفسه في الغاية وتوافق عليه الحكماء.

واما التسلسل (ترتيب العلة والمعلول الى غير النهاية) فهو ايضاً محال والبرهان في الباب متوفّر.

والقول في استحالة التسلسل مفصل فنكتفي بالمجمل
وليس في ادلة الاصحاب اجمل مما قاله الفارابي

المعنى:

ذكر الفلاسفة في مسئلة استحالة التسلسل براهيناً كثيرة مفصلة لا مجال لذكرها واجمل البراهين واحسنها ما ذكره الفارابي، قال صدر المتألهين في هذه المسئلة: التاسع البرهان الاسد الاخضر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر ورأوه من قبل كانت الاحاد الامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فاذن بذاته العقل قاضية بأنه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده (١).

ومقتضاه ان كل السلسلة في الحكم كالواحد لا علة له

المعنى:

ويكون مقتضى عدم التناهي ان كل احاد السلسلة في الحكم (لا يوجد

اً لا يوجد اخر قبله) كالواحد الذي يوجد بلا علة وهو محال.

اذ كل ما بالغير موقوف على ما هو بالذات بحكم العقلاء

المعنى:

وذلك لقاعدة عقلية مسلمة عند الحكماء: بان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات، فكل واحد من الافراد (السلسلة) بحسب الحقيقة يتوقف وجوده الى ما هو بالذات (الواجب بالذات).

فينتهي الكل على هذا النمط حتماً الى ما هو علة فقط

المعنى:

فعليه ينتهي وجود الكل الى ما هو علة وليس بعملول وهو الواجب.
ولا مجال للتوضيح بان الشيء البسيط يمكن أن يكون فاعلاً وقابلأً (علة وعملولاً) كما قال صدر المتألهين: فصل في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً؟ المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد (إلى ان قال) والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثير فالشيء لا يتأثر عن نفسه وكذا اذا كان العقول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصال بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيمما البسيطة في الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية (وجهة) القابلية فيها (١).

ومطلق القبول لا ينافي حقيقة الفعل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف ان مطلق القبول للشيء (القابل) حتى بنحو الانصاف بصفة غير كمالية لا ينافي نفس الفعل (الفعالية) للشيء (الفاعل).

بل التنافي بين الانفعال والفعل لا غير بلا اشكال

المعنى:

ولكن التنافي قائم بين صفتى الانفعال والفعل (بين القابل المتأثر وبين الفاعل) في الشيء البسيط فقط ولا اشكال فيه.

مباحث الجوهر والاعراض

تعريف الجوهر واقسامه

قال الفلاسفة في تعريف الجوهر: ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها كما قال الحكم السبزواري:

الجوهر الماهية المحصلة اذا اغدت في العين لا موضوع له
وقالوا في محاولة التقسيم ان الجوهر ينقسم الى خمسة اقسام كما قال صدر المتألهين: الاقسام الاولية للجوهر على مذهب القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة العادبة وغير الكائن فيه اما ان يكون محلًا لشيء يتقوم به او لا يكون الاول هو الهيولي والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبًا من الهيولي والصورة وهو الجسم او لا يكون وحيثئذ لا يخلو اما ان يكون ذاتا علاقه انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل (١).

ما كان موجوداً ولا يفتقر عيناً الى الموضوع فهو جوهر

المعنى:

الشيء الموجود في الخارج اذا لم يكن في الموضوع فهو الجوهر.

تم المحل ان يكن له الغنى عما هو الحال فموضوع هنا

المعنى:

فالمراد من الموضوع هو المحل الذي حل في الجوهر وكان مستغنياً عن

الحال.

فهذا الحال هو الصورة ويكون قسماً من الجوهر وذاك المحل هو الهيولي وهي قسم آخر.

قال صدر المتألهين من خواص الجوهر: انه لا ضد له وهذا ان عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف. وقال من توابع هذه الخاصية: نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف، انما يكون فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة واجزاً الحركة غير مجتمعة في محل واحد وبقاء الموضوع شرط في تمام الحركة (١).

فلا له ضد ولا اشتداد في جوهر الذات كما افادوا

المعنى:

ولا يكون للجوهر في مرحلة الماهية ضد ولا شدة وضعف كما قالوا بانه لا تناقض ولا تضاد ولا تشكيك في مرتبة الماهية وقال صدر المتألهين: ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهنته (٢).

ولا ينافي القول بالتشكيك في وجوده عند الحكم الفلسفي

المعنى:

على ما قلنا لا ينافي عدم التشكيك في الماهية مع وجود التشكيك في الوجود وذلك لتعدد الموضوع.

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٧١

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٧٦

بل صَحْ عندنا وقوع الحركة في جوهر الطبيعة المشتركة

المعنى:

بل الصحيح هو تحقق الحركة (الشدة والضعف) في جوهر الاجناس
العالية (الطبيعة المشتركة) كما ذكر في بحث الحركة الجوهرية.

وانه جنس مقوم لما يكون تحته وليس لازماً

المعنى:

ومن اوصاف الجوهر هو ان الجوهر جنس عال بالنسبة الى المقولات
الاخر العرضية ولا يكون لازماً للمقولات الاخر.

فيكون تعريف المقولات بالجوهر تعريفاً بالحد لا تعريفاً بالوصف اللازム
خلافاً لما افاد العلامة الطوسي: بان الجوهر ليس جنساً لما تحته بل هو
عارض لما تحته^(١). كما قال العلامة الطباطبائي: الجوهر جنس لما يصدق
عليه من الماهيات النوعية مقوم لها مأخوذ في حدودها لأن كون الماهيات
العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي الى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود
ماهية في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها والا ذهبت سلسلة الافتقار الى
غير النهاية^(٢).

فمنه عقلي ومنه نفسي جسم وجزءاه بغير لبس

المعنى:

فمن الجوهر هو العقل (العقلي) ومنه النفس (ال النفسي) ومنه الجسم ومنه

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٠١

(٢) نهاية الحكم: ص ٨٣

الهيولى ومنه الصورة (جزءان للجسم) وهذا امر واضح لاخفاء فيه.

والعقل ذاك الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً وبه يحدد

المعنى:

واما العقل فهو جوهر مجرد بالذات بالفعل فلا يكون له علاقة بالجسم
ويعرف العقل بهذا الحد (الجوهر المجرد).

والنفس كالعقل هو المفارق في الذات دون الفعل وهو فارق

المعنى:

واما النفس فهو ايضاً جوهر مفارق من المادة ذاتاً ولكن لها علاقة
بالجسم بوجه فعلاً وهذا هو الفرق بينهما.

والحال والمحل قد تقدما والجسم بالجزئين قد تقوما

المعنى:

واما الحال (الصورة) والمحل (الهيولى) فقد تقدم ذكرهما انفأً واما
الجسم فهو كما قال به ارسطو مركب عن الجزئين الصورة والمادة.
قال صدر المتألهين: العرض هو الموجود في شيء غير متocom به لا كجزء منه
ولا يصح قوامه دون ما هو فيه^(١). وقال غير واحد من الاصحاب: ان العرض
ماهية قائمة بالغير بمعنى انها اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع
مستغن عنها وكونها في نفسها (باعتبار استقلالها في العقل) عين كونها في
موضوعها (باعتبار احتياجها الى المحل خارجاً).

العرض الموجود في الموضوع و التابع الناتج للمتبع

المعنى:

ان العرض يكون موجوداً في الموضوع خارجاً وهو التابع الوصفى
(الموجود بالتابع) بالنسبة الى الموضوع (المتبوع) كاللون مثلاً.

وهو من العروض والحلول فليس جنساً هو للمقولي

المعنى:

ومن المعلوم ان العرض يكون من باب العروض في الموضوع والحلول
في المحل ولا يكون العرض جنساً لمنسوب اليه المقولية (المقولي) كما قال
العلامة الحلى: اتفق العقلا على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس
جنساً لما تناهه بل هو عارض (١).

اذ العروض لازم الوجود فليس للذاتي للموجود

المعنى:

لان العروض وصف لازم للوجود ولا يكون من الذاتيات للموجود.

فما هو الحال هي المقولية وهي من الطبائع المحمولة

المعنى:

فعلى هذا ما يكون حالاً وعارضاً يصبح مقولية على مسلك الفلسفه

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٠١

وهي تكون من الطابع المحمولة التي تقع محمولاً على الموضوع.

اما المقولات فتلك تسع كم وكيف جدة ووضع متى واين فعل افعال ثم اضافة كذا يقال

المعنى:

ان عدة المقولات عند جمهور المشائين عشرة كاملة، الجوهر والاعراض التسع ذكر امثالها في الشعر (زيد طويل، ازرق، ابن مالك) (في داره، بالامس، كان يتكى) (بيده سيف، لواه فالتوى) (فهذه عشر مقولات سوى) وتكون الامثلة على الترتيب، الجوهر والكم والكيف والاضافة والайн والمتى والوضع والجدة والفعل والانفعال وبطريق المقوله على العشر وبطرق مفهوم العرض على التسع وبطرق الهيئة النسبية على السبع الاخير وقال شيخ الاشراق ان المقولات خمس: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وجعل النسبة جنساً للمقولات النسبية شاملة لها. ويرد عليه بان النسبة لا تصلح ان تقع مقوله لعدم استقلالها كما قال في الاسفار: اعلم ان النسبة ليست امراً مستقل المهمية يمكن تعقلها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه (الى ان قال) فلا يمكن اخذها طبيعة محملة على جزئيات لها (١).

وليس النسبة في النسبية جنساً لها فانها حرفية ولما تكن ماهية مقوله مالم تكن طبيعة محملة

المعنى:

ولا تكون النسبة في الاعراض النسبية جنساً لهذه الاعراض لأن النسبة معنى حرفي لا تتحقق مجردأ عن المتسببن ولا تكون قابلة للحمل وما لم يكن الشيء قابلاً للحمل على الموضوع (طبيعة محملة) لا يسمى بالماهية

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٥

المقوله واما الحركة فهي ايضاً لا تكون صالحة للمقوله كما قال صدر المتألهين: ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور (الى ان قال) فالحركة ليست بجنس فضلاً عن ان تكون مقوله (١).

وعند بعضهم تعد الحركة ايضاً من الطبائع المشتركة
وعندنا نحو من الوجود خارجة ذاتاً عن الحدود

المعنى:

وسميت الحركة عند الاشرافي من الاجناس العالية والمقولات (الطبائع المشتركة) والتحقيق ان الحركة نحو من انحاء الوجود وتكون خارجة ذاتاً عن الماهية والحدود

تعريف الکم

قال الشيخ الرئيس ره: فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحداً عاداً ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية (١). وقال صدر المتألهين: فالاولى ما فعله الشیخان فعرفاه بأنه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاداً فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غنى عن التعريف وكذلك العدد غنى عنه (٢).

الکم ماله قبول القسمة بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه
وقيل ما يمكن ذاتاً ان يعد بواحد وهو له احسن حد

المعنى:

قد اشتهر في تعريف الکم بأنه عرض يقبل القسمة بالذات ولا يخفى ان هذا تعريف بالرسم (لانه تعريف بالاخص) وقيل والقائل هو الفارابي والشيخ الرئيس بان الکم ما يمكن ان يعد بواحد ذاتاً وقالوا ان هذا التعريف احسن تعريف للكم ويكون تعريف بالحد.

(١) الشفاء: ص ٣٤٨

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٠

اقسام الکم

قال صدر المتألهين: ان اقسام الکم المتصل اربعة: الخط والسطح والجسم والزمان.. واما الکم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بوحد في او ليس فيه واما انه ينفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلاثة واثنتين لم تجد حدأً مشتركاً بينهما (١). والحد المشترك كما عرفوا هو ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر.

فمنه ذو حد فكم متصل ومنه ما ليس له فمنفصل

المعنى:

فالکم منه ما هو ذو حد مشترك فهو کم متصل ومنه ما ليس له حد مشترك فهو کم منفصل.

وذو اتصال منه ذو قرار ذاتاً ومنه عادم القرار

المعنى:

واما الکم المتصل فمنه ما هو القار ثابت بالذات ومنه ما هو غير القار.

وذو القرار منه كالتعليمي والسطح والخط لدى الحكيم

المعنى:

والکم المتصل القار كالجسم التعليمي وهو القابل للانقسام في جهاته الثلاث (العرض، الطول، والعمق) وكالسطح وهو القابل للانقسام في الجهتين

(العرض والطول) وكالخط وهو القابل للانقسام في جهة واحدة هذا على ما عند الحكماء.

وعادم القرار كالزمان وليس للزمان فيه ثان

المعنى:

والكم المتصل الفاقد للقرار فهو كالزمان الذي هو المنصرم في الوجود ولهذا القسم لا يكون الا مصدق واحد وهو الزمان.

واختصت الكمية المنفصلة بالعدد المفروض ان لا حد له

المعنى:

واما الكم المنفصل فيختص بالعدد والمفروض ان العدد لا يكون له حد مشترك.

نفي التضاد في الكم

قال صدر المتألهين: ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويقوم بالاقل منه والضدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به. وقال: واما المتصل فليس المقادير الثلاثة بعضها مضاداً للآخر (لوجوه ايضاً) الاول ان كل منها اما قابل للآخر او مقبول له والمقبول لابد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده (١).

وليس للعرض والتقويم ضدية فيه على العموم

المعنى:

ولا يكون للعرض كعروض الخط على السطح ولا للتقويم كمقومية الثالثة للاربعة ضدية في الكل بجميع اقسامه لأن الضد لا يعرض ضده ولا يتقوم بضده كما هو المعلوم. قال صدر المتألهين: المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كيمات، هذه اضافات في كيمات لا انها في انفسها ومهياتها كيمات (٢).

وما يرى فيه من الضدية فليس في حيثية الكمية

المعنى:

والضدية التي تتوارد في الكم كالصغر والكبير وغيرهما فتلك لا تكون في الkm بحسب الذات بل تكون ضدية في عوارض الkm: قال صدر

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩

(٢) الاسفار: ج ٤ ص

المتألهين: المتصل ضد المنفصل مع انهم كميتان، هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يدرج تحت جنسه بحسب المهمة وان ادرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض (١).

والتحقيق ان التضاد قائم بين القسمين الرئيسيين من الكم وهمما المتصل والمنفصل وذلك لانهما ولو كانوا فصلين لنوعي الكم ولكن النوعين (وهما الاتصال والانفصال) نفسها في معرض التضاد ولا فرق في ذلك بين الفصل والنوع ويندرج النوعان تحت الجنس بدون الواسطة ويتحقق التضاد.

الاتصال ضد الانفصال فالنوع كالفصل بلا اشكال

المعنى:

واما الاتصال الذي هو نوع من الكم فهو ضد الانفصال الذي هو نوع اخر من الكم، والنوع كالفصل من هذه الجهة.

ولا ينافي عدم الضدية في كل نوع احسن الروية

المعنى:

ان فرض التضاد بين الاتصال والانفصال لا ينافي عدم التضاد في سائر الانواع وللقاري حسن التفكير والتدبر.

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩

نفي الاشتداد في الکم

قال العلامة الحلي: الکم بانواعه يوصف (بالزيادة والنقصان) وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان يكون خطأ اشد من خط اخر في الخطية ولا ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى في الثلاثية (١). فلا تنافي بين نفي الاشتداد وثبوت الزيادة.

ونفي الاشتداد لا ينافي ثبوت مثله لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف ان نفي الاشتداد في الکم لا ينافي ثبوت الزيادة والكثرة بواسطة اضافة المثل لاحد الطرفين بالقياس الى الآخر.

اثبات تناهي الابعاد في الکم

ذكر الفلسفه لاثبات التناهي ثلاثة براهين، ١-برهان الموازاة، ٢-برهان السلمي، ٣-برهان التطبيق. وخير البراهين اوسطها كما قال صدر المتألهين: لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال بعد بزيادة الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير متناهي فيكون غير متناه ايضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي (٢).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٥٥

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٣

وباعتبار ما يسمى سلما تناهي الابعاد غداً مسلما

المعنى:

قد اصبح تناهي الابعاد في الکم ثابتاً ومسلماً بواسطة البرهان السلمي.

وبالموازاة وبالتطبيق وغيرها عند اولى التحقيق

المعنى:

ويمكنا اثبات التناهي بواسطة برهاني الموازاة والتطبيق وغيرها من البراهين الاخر التي حققها اولوا التحقيق في محلها.

الكيف

قال صدر المتألهين: المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها (١).

ما ليس فيه قسمة ونسبة بذاته كيف بغير ريبة

المعنى:

العرض الذي لا يكون له انقسام ولا اتساب ذاتاً فهو بلا ريب من مقوله الكيف.

ولا اعتبار للقرار فيه اذا لا يعم الصوت بل ينفيه

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٥٩

المعنى:

والتحقيق خلافاً للمشهور ان قيد القرار والثبات لا يعتبر في الكيف لأن هذا القيد لا يشمل الصوت وهو من الكيفيات التي لا قرار لها بل القيد (القارة) ينفي الصوت ويخرجه عن الكيف.

أنواعه بحكم الاستقراء أربعة في احسن الاراء

المعنى:

أنواع الكيف على الرأى السائد المشهور أربعة بالاستقراء كما قال صدر المتألهين: واما تقسيمه الى انواعه فيحصر بالاستقراء في اقسام اربعة (١) الكيفيات المحسوسة (٢) والنفسانية (٣) والمحصصة بالكميات (٤) والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء (١).

فبعضها يختص بالنفوس وببعضها يوصف بالمحسوس

المعنى:

فيكون بعض اقسام الكيف مختصاً بالنفوس ويسمى النفسانية وببعضها يتصف بالأمر المحسوس ويسمى بالكيفيات المحسوسة.

وببعضها كيفية مدعوة في الباب بالقوة واللائقه

المعنى:

وي بعض اقسام الكيف يعبر في باب المقولات بالقوة واللائقه ويسمى بالكيفيات الاستعدادية.

وبعضاها ما يعرض الكمية فهذه انواعه الاصلية

المعنى:

بعض الكيفيات ما يعرض على الكميات فيسمى بالكيف المختص
بالكم فهذه الاربعة تكون الانواع الاصلية للكيف.

الكيفيات النفسانية

فالعلامة الحلي: القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات النفسانية وعني بها المختصة بذوات الانفس وهي ضربان اما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالاً لسرعة زوالها واما بطينة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفضل مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة (١).

ما يعرض النفس من الصفات كيف حقيقي لها بالذات

المعنى:

العرض الذي يعرض للنفس ذاتاً يسمى كيماً نفسانياً حقيقة وذكروا للكيفيات النفسانية اقساماً كثيرة من العلم والقدرة والارادة والخلق وغيرها.
اما العلم فيكون بعض اقسامه كيف نفسي كما قال الحكم السبزواري:

في بعضه كيفية نفسية فهـيـهـا اـبـحـاثـهـ حـدـيـهـ

ولا يخفى ان المراد من العلم الذي هو الكيف يكون علمًا حصولياً لا الحضوري كما قال العلامة الطباطبائي: المراد به (الكيف) العلم الحضوري الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه (١).

اشرفها العلم على المشهور وعندها نحو وجود نوري

المعنى:

ويكون اشرف الكيفيات النفسانية على مذهب المشهور هو العلم ولكن التحقيق خلافاً للمشهور هو ان العلم لم يكن من الكيف بل هو وجود مجرد (نوري) ليس بعرض ولا جوهر (٢).

بل هو مطلق الحضور عندنا كان الحضور واجباً او ممكناً

المعنى:

بل العلم على ما هو التحقيق عبارة عن مطلق الحضور اعم من ان يكون الحضور عند الواجب او عند الممكن.

والاختلاف باختلاف الحاضر بوحدة الحضور غير ضائز

المعنى:

ولا يضر اختلاف الحاضر (الواجب والممكن) بوحدة الحضور. وذلك لأن علم الحضوري يصل في نهاية المطاف الى الحضوري قال العلامة الطباطبائي: وانقسام العلم الى القسمين قسمة حاصرة فحضور المعلوم

(١) نهاية الحكمة: ص ١٠٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣٣ نقلأً عن الاسفار.

للعالم اما ب Maherite وهو العلم الحصولي او بوجوده وهو العلم الحضوري هذا ما يؤدي اليه النظر البدوي من انقسام العلم الى الحصولي والحضوري والذى يهدى اليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضاً ينتهي الى علم حضوري بيان ذلك ان الصورة العلمية كيما فرضت مجرد عن المادة عارية من القوة وذلك لوضوح انها بما انها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة فلو فرض اي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مبادلة للصورة المعلومة سابقاً ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير (١).

هذا كله على ما هو التحقيق بان العلم بجميع اقسامه حضوري ولا يكون من الكيف اصلاً واما على مبني المشهور فينقسم العلم الى تقسيمات على ما يلي:

منها تقسيمه الى الحصولي والحضوري

قال الحكم السبزواري:

فأول صورة شيء حاصلة للشيء والثانية حضور الشيء له فالعلم الحصولي هو صورة المعلوم والعلم الحضوري هو عين المعلوم (٢).

فإن يكن معنى من المعاني فهو حصولي لدى الاعيان
وان تكون ذات لنفس ذاتها فهو حضوري لدى الوا النهائي

المعنى:

فإذا كان العلم صورة حاصلة من المعلوم (معنى من المعاني) فهو علم حصولي عند الفلاسفة الكبار واما اذا كان العلم ذاتاً لنفس معلومة (ذاتها)

(١) نهاية الحكم: ص ٢١١

(٢) غرر الفرائد: ص ٤٤٦

والمراد منه علم الانسان بنفسها فاذن يكون العلم هو النفس والمعلوم ايضاً هو النفس فيصبح العلم عين المعلوم وهو الحضوري عندهم.
ونسب الى المشائين بأنهم ينحصرون العلم الحضوري في علم كل عالم
بذاته وهو غير متوجه بل الحضوري يعم علم العلة بالمعلول وغيره.

كذلك المعلول عند العلة يدعى حضورياً لدى الاجلة

المعنى:

كما ان علم الشخص بذاته حضوري كذلك علم العلة بالمعلول حضوري
عند الاشراقين.

اذا كونه حقيقة الربط فقط وليس في الحضور اقوى منه قط

المعنى:

لان حقيقة المعلول حقيقة الربط فقط فهو بهذا المعنى حاضر عند العلة
ولا يكون في باب الحضور اقوى من حضور المعلول الى العلة اصلاً. كما قال
العلامة الطباطبائي في اثبات ذلك الامر: لان وجود المعلول وجود رابط
بالنسبة الى وجود علته قائم به غير مستقل عنه بوجه فهو اعني المعلول
حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً
حضورياً (١).

ومنها تقسيمه الى الفعلي والانفعالي

فالعلم الفعلي ما يسبب الفعل (المعلول) في الخارج كعلم المهندس بكيفية البناء الموجب للبناء في الخارج والعلم الانفعالي هو العلم الحاصل من الاشياء الخارجية في الذهن بتغير ما في النفس وما هو غيرهما فليس منهما قال العلامة الحلي : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه (كما في المهندس) ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباهمها ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته (١).

وحيث كان علة للفعل يسمى في اصطلاحهم بالفعل كالعلم في الفاعل بالعنابة فانه يفيد تلك الغاية المعنى:

وبيما انه فرض كون العلم علة وسبباً للفعل يسمى في الاصطلاح بالفعل كالعلم في الفاعل بالعنابة فان العلم في هذا الفاعل يفيد ايجاد الفعل (تلك الغاية).

والانفعالي هو العلم بما ليس بمحول له اذ وسما المعنى:

واما العلم الانفعالي فهو العلم بما ليس معلول له ولذلك سمى بالانفعال.
وما عداهما بلا اشكال ليس بفعلي ولا انفعالي

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٧٥

المعنى:

والعلم الذي يكون غير هذين التحرين ليس بهما بلا شبهة
كعلم كل عالم بذاته وكل ما في النفس من صفات

المعنى:

مثل علم العالم بالنسبة إلى ذاته وصفاته النفسانية التي لا تغيب عنها.

ومنها تقسيمه إلى الواجب والممکن

قال العلامة الطباطبائي: من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممکن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجوادر العقلية بذواتها وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم (١).

ومنه واجب كعلم الواجب ومنه ممکن وغير واجب

المعنى:

ومن العلم ما هو الواجب كعلم واجب الوجود ومنه ما هو الممکن وهو غير علم الواجب كعلم الانسان.

فمنه جوهر كعلم العقل بذاته فهو وجود عقلي بذاتها فهو وجود نفسي كذا من الجوهر علم النفس

المعنى:

فمن العلم الممكّن ما هو جوهر مجرد عقلي كعلم العقل بالنسبة إلى ذاته ويكون هذا العلم وجوداً عقلياً ومن الجوهر ما هو جوهر مجرد نفسي كعلم النفس بالنسبة إلى ذاتها فيكون هذا العلم وجوداً نفسياً.

ومنه ما يدعى لديهم بالعرض وهو خلاف الحق حتى بالعرض

المعنى:

ومن العلم الممكّن ما يسمى عند المشهور بالعلم العرضي بمعنى القيام والحلول في الذهن وهو خلاف الحق كما حرق في محله (بحث اتحاد العاقل والمعقول) ان النفس متحدة مع العلم ولا معنى لحلول العلم بالنفس اصلاً فلا مجال لاطلاق العرض بالعلم حتى على سبيل العرض والمجاز لعدم وجود العلاقة في البين.

ومنها تقسيمه بالعلم التفصيلي والاجمالي

قال الحكيم السبزواري: فالاول هو العلم بالأشياء المتعددة بصورٍ متمايزة منفصلة بعضها عن بعض، والثاني ان يعلم تلك الأشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض (١). وهذا هو معنى العلم الاجمالي ولا يكون العلم الاجمالي علماً بالقوة.

(١) غرر الفراند: ص ١٤٣

وليس للموصوف بالاجمالي للعلم بالقوة من مجال بل هو بالفعل بنحو الوحدة والجمع مقتضي الوجود وحده

المعنى:

ولا يكون للعلم الموصوف بالاجمالي مجال للعلم بالقوة (ليس العلم الاجمالي علم بالقوة) بل العلم الاجمالي يكون العلم بالفعل التام بنحو البسيط كما قال المحقق الاشتياقي: بأنه الوجود البسيط التام الشديد العقلاني (١). ومقتضاه الجمع القرآني في قبال التفصيل الفرقاني ويكون الجمع (الكشف الجمعي) مقتضى العلم البسيط(الوجود وحده).

والعقل مهما زيد في بساطته زيد على التحقيق في احاطته

المعنى:

وكلما زيد في بساطة العلم (العقل) زيد في احاطته على معلومه قطعاً.

(١) تعليقه المنظومة: ص. ٤٨.

من الكيفيات النفسانية القدرة

قال صدر المتألهين: انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشاً وضد ذلك العجز^(١).

وعدت القدرة من صفاتها وليس لازماً لحد ذاتها
بل ربما تكون نفسانية وربما تكون جسمانية

المعنى:

ان القدرة تعد من صفات النفس ولا تكون القدرة لازماً لحد ذات النفس حتى لا يختلف عنها بل القدرة قد تكون قدرة نفسانية على اساس اتصف النفس بها بمعنى تمكن النفس من الفعل والترك بواسطة المشية وعدم المشية وقد تكون القدرة جسمانية فتتعلق بالاعضاء والبدن ولا تكون من صفات النفس.

وعليه فالقدرة صفة تعم النفس والبدن ولا تكون لازماً للنفس والا فلا تنفك عنها اصلاً.

فقوة النفس على افعالها ككيفية تعد من احوالها

المعنى:

فتكون قدرة النفس بالنسبة الى افعالها كيفية نفسانية التي تعد من احوال النفس (حالة نفسانية).

وليس من صفاتها قوى البدن الا بالانطواء في وجه حسن

المعنى:

ولا يكون من صفات النفس قدرة اعضاء البدن (قوى البدن) كالقدرة على الحركة السريعة والبطيئة، فان هذه القدرة صفة عارضة للبدن لا للنفس الا أن يقال ان قدرة البدن منظوية في قدرة النفس بمعنى كونها مسخرة بمشية النفس.

وهذا هو الانطواء بوجه حسن فعليه تكون قدرة البدن ايضاً من الكيفيات النسانية لا بانها صفة البدن بل بمعنى كونها تحت تسيير النفس

وما يصح معه الصدور والأصدور حذها المشهور

المعنى:

ويكون حد القدرة على المشهور هو صحة الصدور وعدم الصدور على اساس المشية. قال صدر المتألهين: وكل منهما (الصدر واللاصدور) قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقاً ان يصح منه صدور كل ما يشاء والآ لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه (الى ان قال) وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه (١).

وليس في الواجب من امكان فلا يعم قدرة الرحمن

المعنى:

ومن المعلوم انه ليس في واجب الوجود من القدرة التي تكون في

الحيوان بمعنى صفة الامكانية فاذن لا تعم القدرة التي هي من الكيفيات النفسانية (لا يعم حد المشهور) قدرة القادر الواجب كما قال صدر المتألهين: واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان باللغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية (١).

بل كونه بحيث ان شأ فعل وهو كذا ذاته عز وجل

المعنى:

لا يكون حد المشهور شاملًا لقدرة الواجب بل التحقيق هو كون حد القدرة(كونه) للواجب بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو (حد القدرة) يكون كذا (ان شأ فعل) مختصاً لذات الباري عز اسمه لأن القدرة من صفاته الذاتية.

ومن الكيفيات النفسانية الارادة

قال صدر المتألهين: وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحأً عند الفعل (العقل خ) غير متلبس بغيرها. (إلى ان قال) وهؤلاء جعلوا مبادئ الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع التضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١١٢

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١١٣-١١٤

وعدت الارادة المرجحة كافية بعد اعتقاد المصلحة
المعنى:

ومن الكيفيات النفسانية تعد الارادة التي ترجح الفعل بعد التصديق بالفائدة (اعتقاد المصلحة) وهذا المعنى يختص في ارادة الحيوان.

او انها نوع من العلم كما في المبدأ الاعلى بقول الحكماء
المعنى:

او تكون الارادة نوع من العلم ولا تكون صفة اخرى كما هو كذلك في المبدأ الاعلى تعالى وتقديس على اساس قول الحكماء. كما قال صدر المتألهين: واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الامثل الاكملي (١).

والحق انها على العموم تغير الصفات في المفهوم
المعنى:

والتحقيق ان الارادة على العموم في الممكن كانت او في الواجب ذاتية كانت او افعالية تختلف مع الصفات الاخر من العلم والقدرة وغيرهما بحسب المفهوم كما هو واضح.

مفهومها الحب على الاطلاق ولا ينافي وحدة المصداق
المعنى:

ويكون مفهوم الارادة هو الحب مطلقاً في الواجب كان او في الممكن

ولا ينافي ذلك (تغيير المفهومي) وحدة الارادة مع الصفات الاخر مصداقاً كوحدة الارادة مع العلم مصداقاً في الباري.

والعقل في التعبير عنها قد قضى بالشوق تارة واخري بالرضا
المعنى:

واما بحكم العقل قد يعبر عنها بالشوق (في الممكн) وقد يعبر بالرضا (في الواجب) على ما قال به الحكماء.

والحب فينا صفة نفسانية وفيه عين ذاته القدسية
المعنى:

وعلى ما قلنا ان مفهوم الارادة هو الحب يكون الحب في الممكн صفة نفسانية وفي الواجب يكون صفة ذاتية (عين ذاته القدسية).

ومن الكيفيات النفسانية الخلق

قال صدر المتألهين: الخلق ملكرة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية (١).

والخلق مبدأ لما يراد من غير صعوبة على رأي قمن
المعنى:

ان الخلق على الرأي السائد هو المبدأ العامل للافعال الارادية الحسنة ويكون ذلك بدون صعوبة فالخلق يعمل بدون التروي.

**فمبدأ الخير فضيلة وما يستلزم الشر رذيلة سما
المعنى:**

فيكون مبدأ الخير مسمى بالفضيلة، ومبدأ الشر (مستلزم الشر) يسمى بالرذيلة.

قال صدر المتألهين: واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان، هما رذيلتان.

اما الشجاعة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجنون وهذا الطرفان رذيلتان.

واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخmod وهذا الطرفان رذيلتان.

واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجريمة والغباء وهذا الطرفان رذيلتان. وقال: وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقاً وما يصدر منه وافراطه ايضاً فضيلة كما مرّ والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كثفرطيه رذيلة ظهر الفرق بين البابتين وادا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئه اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم (١).

والاصل في الفضائل المهمة شجاعة وعفة وحكمة
ومجمع الكل هي العدالة يحوز الانسان بها كماله

المعنى:

ان اصول الفضائل الخلقية ثلاثة (الشجاعة والعفة والحكمة) والجامع بينها هي العدالة التي بها يصبح الانسان حائزًا لكماله النفسي.

وهذه المنزلة الرفيعة اخص ماتا هي في الشريعة

المعنى:

وتكون العدالة الاخلاقية (منزلة الرفيعة) اخصاً من العدالة الشرعية.
وذلك لأن العدالة في شرع الاسلام كما قال به الفقهاء: عبارة عن الملكة التي تعصم من ارتكاب المعااصي الكبيرة غالباً فالعدالة بهذا المعنى مجرد الاجتناب عن المعااصي ولا يشترط فيها اكتساب الفضيلة ف تكون اعمأ واما العدالة في المقام فيشترط فيها مضافاً الى الاجتناب عن المعااصي الوصول الى الدرجة الرفيعة التي هي منزلة عباد الله المخلصين.

وهذه مراتب الاوساط بنسبة التفريط والافراط وكل حد وسط في البين فضيلة بين رذيلتين

المعنى:

وتكون هذه العدالة عبارة عن الحد الوسط بالنسبة الى التفريط والافراط فيكون كل حد وسط في البين فضيلة وكل واحد من طرفين التفريط والافراط رذيلة على ما يلي:

فالخلق بين الجبن والتهور
شجاعة عظيمة في الخطر
وهكذا بين الخمود والشره
صيانة وعفة مشتهره

المعنى:

فيكون الخلق الواقع بين طرفي الجبن والتهور في مظان الخطر هي
الشجاعة ويكون الخلق الواقع بين طرفي الخمودية والشرارة عند الهواء
النفسانية هي العفة.

وما هي الحكمة والنباهة يقابل الحدة والبلاهة

المعنى:

والخلق الواقع بين طرفي الحدة والبلاهة في مقام التدبير والتفكير هي
الحكمة والانتباه.

وفي قبال الجور من كل طرف عدالة لها نهاية الشرف

المعنى:

وتكون العدالة خط الاستواء في قبال كل انحراف من طرفي الافراط
والتفريط، وتكون لها نهاية العزة والشرف.

وهي كما ذكرنا، هيئة اجتماع الاصول الاخلاقية وتقابل الجور
والانحراف في اي جانب كان من الاطراف وهذه هي نهاية المطاف في فلك
العز والشرف وفقنا الله بها

الكيفيات المحسوسة

قال صدر المتألهين: فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلوة العسل سميت انفعاليات... وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين (انفعال الحواس والمنع من الامتزاج بالغير) لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال^(١).

ما كان محسوساً كما يقال اما انفعالي او انفعال

المعنى:

ما يقال من الكيف المحسوس في اصطلاح الفلسفة يكون على قسمين الاول الكيف الانفعالي والثاني الكيف الانفعال.

واشتراكا في الانفعال مطلقاً وفي الرسوخ والثبات افترقا

المعنى:

وكان القسمان مشتركين في مطلق الانفعال لوجود انفعال الحواس في كل واحد منها وتفرقان في الرسوخ والثبات فان الرسوخ يتواجد في الاول كحلابة العسل وحرارة النار ولا يتواجد في الثاني كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

فسمى الاول باسم الجنس حيث خلا عن شبه ولبس

المعنى:

فالأول بما انه راسخ في المحل (الحلاوة في العسل) وحالياً عن المشابهة والالتباس بالانفعال، يسمى باسم الجنس.

وباعتبار سرعة الزوال يدعى الاخير باسم الانفعال

المعنى:

والثاني (الاخير) بما انه سريع الزوال (الحمرة عن الخجل) يسمى بالانفعال، كما قال المحقق الاهيجي: لأنها (الانفعالات) لسرعة زوالها شديد الشبه بان ينفعل فسميت بها تميزاً لها عن الراسخة وتنبيهاً على تلك المشابهة (١).

والنقض في اللفظ دليل النقص في معناه من حيث الرسوخ فاعرف

المعنى:

ويكون النقص (عدم الياء) في اللفظ (الانفعال) دليل النقص في معناه وهو عدم الرسوخ فتأمل تعرف.
كما قال الحكيم السبزواري: حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه وهو عدم ثباته (٢).

وقبيل ليس ما وراء الشكل كيف وردة بامتناع الحمل

(١) الشوارق: ص ٣٩٤

(٢) غر الفرائد: ص ٦٤٠

المعنى:

قد يقال ان الكيف هو الشكل ويرة هذا القول بامتناع حمل محمول
الكيف على الشكل فعليه يكون الكيف غير الشكل.

قال العلامة الحلي: ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس
الاشكال قالوا: الاجسام تنتهي في التحليل الى اجزاء صغار تقبل القسمة
الوهمية لا الانفكارية (الى ان قال) والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان
الاشكال والالوان (الكيف) مختلفة في المحمولات فيحمل على احدهما
بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة وبيانه ان
الاشكال ملموسة وغير متضادة والالوان (الكيف) متضادة غير ملموسة وايضاً
الاشكال مبصرة والحرارة والبرورة ليست كذلك (١).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٥٩

المبصرات

قال العلامة الحلبي: من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله
اوائل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولاً
 وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء (١).

فمنه ما يكون كيماً مبصراً كاللون والنور على ما اشتهرنا

المعنى:

فمن الكيفيات ما يكون كيماً مبصراً كاللون والتور على ما هو المشهور.

واللون ثابت وليس التور شرط الثبوت بل به الظهور

المعنى:

اما اللون فله ثبوت في نفس الامر وليس من شرط ثبوت اللون هو التور
بل يكون بواسطة التور ظهور اللون.

قال العلامة الحلبي: ذهب ابو علي سينا الى ان الضوء (النور) شرط
وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة ي عدم عنها الوانها لانا لا نراها في
الظلمة... وهو خطأ جداً لانا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو
الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه (٢).

والنور في المشهور كيف زائد وككونه جسماً خيال فاسد

المعنى:

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٦٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١١٦

واما النور فيكون على المشهور كيف زاند على اللون وتوهم كونه جوهراً جسمانياً خيال باطل.

كما قال العلامة الطوسي: ولو كان الثاني(النور) جسماً لحصل ضد المحسوس(القيام بنفسه مستغنياً عن الموضوع) بل هو عرض قائم بال محل (١).

المسموعات

قال العلامة الطوسي : ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع (٢).

ومنه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لا توهما يحدث من تموج الهواء لقرع او قلع بلا مراء

المعنى:

ومن الكيف المحسوس ما يكون مسموعاً كما يتحقق في الصوت قطعاً ويتوارد الصوت اثراً لتموج الهواء بواسطة القرع والقلع ولا ريب فيه.

لا شك في وجوده التدريجي وليس عين القرع والتموج

المعنى:

والتحقيق انه لا شبهة في وجود الصوت خارجاً بواسطة الامواج تدريجاً ولا يكون الصوت نفس القرع والقلع والتموج.

قال العلامة الحلبي: وذهب اخرون الى انه (الصوت) عبارة عن التموج

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٦٦-١٦٧

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٦٨

الحاصل في الهواء من القلع او القرع واخرون قالوا انه القلع او القرع وهذا المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فأن الصوت معلول للتموج المعلول للقرع او القلع وليس هو احدها لانها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت (١).

وقد يكون الصوت ذا كيفية توجب ميزه عن البقية وهي له كالفصل دون الكيف سمى باعتبارها بالحرف

المعنى:

والصوت قد يتکيف بكيفية تلفظية توجب تلك الكيفية تميز الصوت المتکيف عن بقية الاصوات وهي تكون فصلاً للصوت ولا تكون کيماً له وباعتبار تحقق الفصل سمي الصوت بالحرف.

كما قال العلامة الحلي: يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً (٢).

ينتظم الكلام منها ثم لا كلام غيره بحکم العقلاء

المعنى:

فيشكل وينتظم الكلام من الكيفية المتقدمة (ترتب الحروف التهجي) ولا يكون وراء هذا الكلام اللفظي كلاماً آخر نفسياً.
كما قال الاشاعرة:

أن الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ولا اصل للكلام النفسي عند العقلاء كما حق في محله.

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٦٨

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٦٩

الملموسات

قال العلامة الطوسي: فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة والببوسة والبواقي منتبة اليها فالحرارة جامدة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهمما متضادتان وتطلق الحرارة على معانٌ اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة (احدها الكيفية المحسوسة) والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكيل (١).

ومنه ملموس له انواع وقد جرى في بعضها النزاع

المعنى:

ومن الكيفيات المحسوسة هو الكيف الملموس وله انواع كثيرة بعضها محل الوفاق كالحرارة والبرودة وبعضها محل النزاع كاللطفافة والكثافة وغيرها.

مفصل في الكتب المفصلة
اصولها حرارة محسوسة
برودة رطوبة ببوسة
كان الى الاصول منتهاها
والقول في تحقيق هذى المسئلة
ثقل وخفة وما عداتها

المعنى:

البحث عن جزئيات مسئلة الملموسات مفصل ذكر في الكتب الفلسفية

(١) تجريد الاعتقاد: ص. ١٦١-١٦٢

المطلولة واما اصول الكيفيات الملموسة فهي ستة انواع من الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة والثقالة والخفة واما ما عدا هذه الستة فيكون مرجعها في نهاية المطاف الى هذه الاصول.

والزم الحرارة التفرير والجمع والتصعيد والترقيق

المعنى:

ويكون لازم الحرارة امور مختلفة من الانفصال والاجتماع والتصاعد والرقابة. كما قال صدر المتألهين: فالخاصية الاولى للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثاراً مختلفة من الجمع والتفرير والتبيخ وغير ذلك (١).

وقيل ان لازم الرطوبة الوصل والفصل بلا صعوبة
وقيل بل سهولة التشكيل والكل جيد لدى التأمل

المعنى:

قد يقال في تعريف الرطوبة انها مستلزمة للوصل والفصل بلا مشقة وقد يقال لا هكذا بل الرطوبة هي سهولة التشكيل، والتحقيق ان كلا القولين جيد عند التأمل بالوجه والقول الاول من الرازي والثاني من الشيخ.
كما قال صدر المتألهين نقاً عن الشيخ بأنه قال: فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للشكل وتركه. وقال نقاً عن الامام الرازي بأنه قال: المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٦٨

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٧٣

ومقتضى الميل الى حد الوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط

المعنى:

الثقل هو الذي يقتضي الميل (سبب القريب للحركة) الى المركز بالطبع ولا يكون الثقل هو نفس الميل قطعاً.

كما قال العلامة الطوسي: والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم (الى ان قال) والميل طبعي وقسري ونفساني (١).

والميل طبعي بغير لبس ومنه قسري ومنه نفسي

المعنى:

ويكون الميل طبعي بلا اشكال كهبوط الحجر الى الاسفل ومن الميل ما يكون قسري كرمي الحجر الى الاعلى ومن الميل ما هو نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه الارادي.

وحيث كان مبدأ للحركة يسرى الى الطبائع المشككة

المعنى:

وبما ان الميل هو السبب القريب للحركة يسرى ويؤثر في الطبائع المتحركة المشككة قوة وضعفاً.

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٦١-١٦٢

المطعومات

قال العلامة الطوسي: ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل
الثلاثة في مثلها (١).

ومنه ما يوصف بالمطعموم يعرف من بسانط الطعوم
المعنى:

ومن الكيف هو الذي يتصرف بالمطعموم ويتشخص في الطعوم البسيطة
واما غيرها فهو المركب من البسانط.

تسعة انواع لها معلومة حرافة ملاحة دسومة
مرارة حلارة حمسوبة تفاهة عفوصة قبوضة

المعنى:

ان انواع الطعوم البسيطة على ما هو المشهور والمعروف تسعة، الحرافة
واخواتها.

قال العلامة الحلي: وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات
هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد اعني ثلاث كيفيات
لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان
فعل في الكيف حدث المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة
والبارد ان فعل في الكيف حدث العفوصة وفي اللطيف الحمسوبة وفي
المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدث الدسومة وفي الكيف

الحلوة وفي المعتدل التفاهة (١).

لكل واحد لديهم عمل لطيف او كثيف او معتدل ثلاثة تعمل في ثلاثة	فالحار والبارد والمعتدل وما هو القابل والمنفعل تنتج تسعة لها الوراثة
--	--

المعنى:

ويكون لكل واحد من الحار والبارد والمعتدل لدى الفلسفه تفاعل وعمل والذي يكون قابلاً ومنفعلاً بالنسبة الى عمل الكيفيات الثلاثة المتقدمة هو ايضاً ثلاث كيفيات من اللطافة والكتافة والاعتدال والثلاثة (الحار والبارد والمعتدل) تعمل في الثلاثة (الكثيف واللطيف والمعتدل) فتصبح النتيجة تسعة التي تكون حاصلة ووراثة من ضرب الثلاث في الثلاث.

المشمولات

قال العلامة الحلبي: من انواع الكيفيات المحسوسة والروائح المدركة بحسنة الشم ولم يوضع لانواعها اسم مختص بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل مزروا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة متننة او من حيث اضافتها الى محل كراحة المسك (٢).

ومنه مشموم هي الروائح ليس لكل نوع اسم صالح

(١) بجريدة الاعتقاد: ص ١٧١

(٢) بجريدة الاعتقاد: ص ١٧١

وانما انواعها مبينة بانها طيبة او منتهة

المعنى:

ومن الكيف المحسوس هو كيف المشموم كالروائح ولا يكون لكل نوع من انواع كيف المشموم اسم صالح ومعين وتبين انواعها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة عند موافقة الطبع ويقال رائحة منتهية عند مخالفة الطبع.

الكيفيات الاستعدادية

قال العلامة الحلى: وهي (الاستعدادية) ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم الى ان يتنهى اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة (١).

قوه الانفعال والمقاومة كيف والاستعداد وصف وسمة

المعنى:

يكون قوه القبول (الانفعال) واللاقبول(المقاومة) – كيف يتصف ويتسم بالاستعدادي.

(١) تحرير الاعتقاد: ص ١٧١

لا مطلق القوة بل كمالها تقوى لأحدى الحالتين حالها

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي مطلق القوة باي نحو كان بل المراد منها القوة الكاملة التي حالها ترجيح احد الجانبين (الصحة والمرض مثلاً).

وليس ايضاً قوة الاجاد داخلة في الكيف الاستعدادي

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي القوة الفاعلة ايضاً.
كما قال صدر المتألهين: فثبتت مما بينا بالبرهان ان لا (يكون) قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيروة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن (١).

واللذين منه لا من اللمسية ولا من المختص بالكمية

المعنى:

ويكون وصف اللذين من الكيف الاستعدادي ولا يكون من الكيف الملموس ولا من الكيف المختص بالكم لانهما مما يدرك بالحس واللذين استعداد طبيعي لا يدرك بالحس.

قال صدر المتألهين: والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلاً عن اللمس فالصلابة واللذين من باب الكيفيات الاستعدادية (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٠٦

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٨٤

وهو وجودي لدى العصابة كما على التحقيق في الصلابة
المعنى:

واللَّذِينَ امْرَ وَجُودِي عِنْدَ جَمْعِ الْفَلَاسِفَةِ كَمَا يَكُونُ الْأَمْرُ كَذَلِكَ
(الوجودي) قطعاً في الصلابة.
كما قال صدر المتألهين بعد التعريف: فاذن ليس التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان (١).

الكيفيات المختصة بالكميات

قال صدر المتألهين: الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية
تعرض اولاً للكمية وب بواسطتها للجسم (٢).

ما اختص بالكم من الكيفية بـالذات من عوارض الكمية
ويعرض الجسم بتلك الواسطة وهو لهذا النوع خير ضابطه

المعنى:

الكيف الذي يختص بالكم يكون من عوارض الكم اولاً وبالذات ويعرض
على الجسم ثانياً وبالعرض (بواسطة الكم) والعرض بالواسطة هو الضابط
الصحيح لهذا النوع من الكيف.

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٠٨

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٦٢

قال صدر المتألهين: الثاني في اقسامه وهي اربعة في المشهور الاول
الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة، والزاوية وهي ما احاط به
خطان بلقيان عند النقطة او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او
يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة، الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل
الاستقامة والاستدارة، الثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل
من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية
والفردية والتربع والتجذير والتكعيب (١).

والمستدير ثابت محقق
كالمستقيم عنه لا يفترق
وليس ما بينهما ضدية
بل مخالفان في النوعية

المعنى:

والوصف المستدير وكذا المستقيم كيف ثابت يختص بالكم ولا يفترق
عنه ولا يكون بين المستدير والمستقيم تضاد بل هما مخالفان في النوع.
وذلك لعدم التعاقب في الموضوع الواحد ولعدم غاية الخلاف بينهما هذا
هو احد الاقسام في الباب وهو ما لا يكون بشكل ولا زاوية.

والشكل ما احاطت الحدود به
وهو مشكل لدينا فانتبه
بل هو نفس هيئة المقدار
كيف له بهذا الاعتبار

المعنى:

ويكون الشكل على المشهور عبارة عن المحاط بالحدود والتحقيق انه
بما يكون محاطاً يصبح مشكلاً بحسب الواقع بل الشكل هي الهيئة الحاصلة

للكم وهو بهذا الاعتبار يختص بالكم كالتشليث بالنسبة الى المثلث
ومنتهى الحدين عند الملتقى زاوية وهي على ما سبقا
المعنى:

وتكون الزاوية هي منتهى الحدين المتلاقيين عند نقطة ويكون حالها على
نهج ما سبق في الشكل آنفاً.

والخلقة الشكل مع اللون فلا
والجمع ما بين المقولتين لا يقتضي مقوله في البين

المعنى:

واما الخلقة فهي عبارة عن الشكل واللون معاً فلا يكون لها معنى مقولي
من المقولات سوى ما فصل في الشكل وفي اللون، فالخلقة هي الجمع بين
مقوله الكيف المختص بالكم ومقوله الكيف المحسوس ولا يقتضي الجمع
بين المقولتين وجود المقوله الثالثة في البين كما هو واضح.

وما يكون من عوارض العدد كالزوج والفرد من الكيف يعد

المعنى:

والكيف الذي يعرض العدد كالزوجية والفردية فهو يكون من الكيف
المختص بالكم.

الملك والجدة

قال صدر المتألهين: ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعم والتختم والتتعل وينقسم الى طبيعي كالحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسليح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقدمة ((له)) فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقوله المضاف لا غير (١).

الملك هيئة لما احيط به حاصلة من المحيط فانتبه
ينتقل المحيط بانتقاله به يكون الاين في قباليه

المعنى:

ان مقوله الملك عبارة عن الهيئة الحاصلة من احاطة شيء بشيء ومن وصفه انتقال المحيط (القميص) بانتقال المحاط (المتقمص) ويتحقق في ضوء الانتقال مقوله الاين طبعاً.

قال العلامة الطوسي: السابع الملك وهو نسبة التملك (٢) والتحقيق خلاف ذلك.

وليس عين نسبة التملك بل حالة نسبية كما حكى

المعنى:

ان الملك (الجدة) لا يكون نفس التملك والا ليصبح من مقوله الاضافة

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٣

(٢) تحرير الاعتقاد: ص ٢٦

بل يكون حالة ذات نسبة على ما قال الفلاسفة.

فمنه كالحيوان في اهابه ومنه كالانسان في ثيابه

المعنى:

فيكون قسم من الملك بالطبيعي كاحاطة اهاب الحيوان له وقسم اخر منه يكون بالغير الطبيعي كالتعنم في احاطة الناقصة والالتحاف في احاطة التامة. والمناط في الملك هو الاحاطة.

والملك ليس فيه جل وعلى مقوله فانه لن يعقل

المعنى:

ولا يكون في الباري تعالى باعتبار تملكه للعالم مقوله الملك وذلك لأن الملك بمعنى الاحاطة لا يعقل في الواجب الذي هو المحيط على كل شيء. بل هو عين فعله الاطلقي اضافة توصف بالاشراق

المعنى:

بل الملك للباري هو عين فعله الارادي بلا تقييد وتحديد بشيء سوى ارادته تعالى وتقديس وفعله يتسم بالإضافة الاشراقية التي يكون المضاف اليه فيها عين بالإضافة.

كذلك الملك بالاعتبار فانه مضاد اعتباري

المعنى:

ولا يكون من مقوله الملك ملك الاعتباري ايضاً ككون الفرس لزيد فان هذا من مقوله المضاف بحسب الحقيقة.

الوضع

قال العلامة الطوسي: السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين. وقال العلامة الحلى شرحأ لهذه الكلمات: كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة للاجزاء ونسبة لها الى الامور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من اسفل ولو لا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية (١).

الوضع هيئه بغير مبن تعرض للجسم بنسبتين
ما بين الاجزاء الى جهاتها لا نسبة الاجزاء في ذاتها

المعنى:

لا اشكال في ان الوضع هو الهيئة العارضة للجسم وله نسبتان، احداهما نسبة الاجزاء بينها وهي عبارة عن النسبة الى جهاتها المختلفة كالموازاة والانحراف ولا يكون المراد منها نسبة الاجزاء بعضها الى بعض بحسب الذات حتى تكون من مقوله المضاف.

كما قال صدر المتألهين وهو (الوضع) كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لأن النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة (٢).
ثم ان للوضع اقسام اربعة: ١ - بالطبع ، ٢ - لا بالطبع ، ٣ - بالفعل ، ٤

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢١٥-٢١٦

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٠

- بالقوة، قال صدر المتألهين: الوضع قد يكون بالطبع (كاستقرار الشجرة على اصلها) وقد يكون لا بالطبع (كحال ساكن البيت من البيت) وقد يكون بالفعل (كوضع الارض من الفلك) وقد يكون بالقوة (كتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبهما اذا لا دائرة بالفعل فلا وضع الا بالتوبه او بالقوة) (١).

فمنه بالطبع ولا بالطبع فعلاً وقوة بغير منع

المعنى:

فيكون من الوضع ما هو بالطبع ومنه ما هو لا بالطبع ومنه ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة وتقدم الامثلة لهذه الاقسام آنفاً.

قال العلامة الحلي: الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذه الاعتبار... وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب سبة اجزائه بعضها الى بعض، والثالث (المبحث عنه = الذي هو من المقولات) (٢).

وليس للنقطة والمقدار وضع مقولي على المختار

المعنى:

والتحقيق انه لا يكون الوضع الذي هو احدى المقولات من الوضع الذي يوجد في النقطة والمقدار قال صدر المتألهين: والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان رأسه الى السماء ورجله الى الارض مضاد لوضعه اذا صار معكوساً والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٤٤٤

(٢) تحرير الاعتقاد: ص ٢١٥

على موضوع واحد من غير ان يجتمعوا فيه وبينهما غاية الخلاف.
واما الشدة فكالاشد اتصاباً او الاكثر اتحاءً^(١).

ويقبل الشدة والضعف كما يجري التضاد فيه عند الحكماء
والمعنى:

والوضع كما قال فلاسفة قابل للشدة والضعف ويكون معرض للتضاد.

المتى

قال صدر المتألهين من جملة ما عَدَ من المقولات متى وهو كون الشيء
في زمان واحد او في حد منه فان كثير من الاشياء يقع في اطراف الازمه^(٢).

متى لـ	كل كائن في ذاته	كون زماني ومن حالاته
متاه عين	كونه الزماني	لا نسبة الشيء الى الزمان

المعنى:

المتى هو الكون الزماني لـ كل ما في الكون ذاتاً ولا ينفك منه ويكون
المتى للشيء نفس الكون الزماني لذلك الشيء ولا يكون المراد من المتى هو
نسبة الشيء الى الزمان (كما قيل في التجريد ص ٢١٤).

وهو يعم الكون في الزمان او في طرف منه على ما قد رأوا

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٣

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢١٩

المعنى:

والمتى بالمعنى المتقدم على رأى الفلسفة يشمل الكون في الزمان والكون في طرف الزمان (الكون التدريجي والكون الآنى) قال الحكيم السبزواري: وكون الشيء في الزمان اعم من كونه فيه ومن كونه في حد منه وهو الآن كالوصولات والمماسات وغيرهما من الاميات ولذا يستثنى عنها بمعنى ثم كونه فيه اعم ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق كما في الحركة القطعية او لا على وجهه كما في الحركة المتوسطية^(١).

ومنه ما يكون كالقطعية ومنه ايضاً كالتوسطية

المعنى:

ومن المتى ما يكون منطبقاً على الزمان جزءاً فجزءاً كالحركة القطعية ومن المتى ما يكون بسيطاً لا ينطبق كذلك كالحركة المتوسطية.

موضوعه طبيعة السيالة من جوهر او عرض او حالة

المعنى:

ويكون موضوع المتى هي الطبيعة المتتجدة السيالة من الجوهر والعرض والحالة التي هي الآن (طرف الزمان).

(١) غزر الفرائد: ص ١٤٣

الاين

قال صدر المتألهين: عَرَفَ الْاِيْنَ بَاْنَهُ هُوَ كُونُ الشَّيْءِ حَاصِلًاً فِي مَكَانِهِ وَيَنْبُغِي أَنْ لَا يَكُونَ نَفْسُ نَسْبَةُ الشَّيْءِ إِلَى مَكَانِهِ وَالْأَنْكَانُ نَوْعًا مِنْ مَقْوَلَةِ الْمَضَافِ. وَقَالَ فِي تَقْسِيمِهِ: وَهُوَ (التَّقْسِيمُ) مِنْ طَرِيقَيْنِ احْدَهُمَا أَنْ مِنَ الْاِيْنِ مَا هُوَ أَوَّلُ حَقِيقَى وَمِنْهُ مَا هُوَ ثَانٌ غَيْرُ حَقِيقَى فَالْأَوَّلُ كُونُ الشَّيْءِ فِي مَكَانِهِ الْخَاصِ بِهِ الَّذِي لَا يَسْعُهُ فِيهِ غَيْرُهُ مَعَهُ كَوْنُ الْمَاءِ فِي الْكَوْزِ وَالثَّانِي كَمَا يُقَالُ فَلَانُ فِي الْبَيْتِ فَإِنَّ الْبَيْتِ يَسْعُهُ وَغَيْرُهُ فَلَيْسَ جَمِيعَ الْبَيْتِ مَشْغُولًا بِهِ وَحْدَهُ... وَقَالَ: الْطَّرِيقُ الثَّانِي أَنَّ الْاِيْنَ مِنْهُ جَنْسِي وَهُوَ كَوْنُ فِي الْمَكَانِ وَمِنْهُ نَوْعِي وَهُوَ كَوْنُ فِي الْهَوَاءِ أَوِ الْمَاءِ أَوِ فَوْقَهُ أَوْ تَحْتَهُ وَمِنْهُ شَخْصِي كَوْنُ هَذَا الشَّخْصِ فِي هَذَا الْوَقْتِ فِي مَكَانِهِ الْحَقِيقِيِّ (١).

الاين كون خاص في المكان يعرض للموجود في الاعيان
وليس عينه على الاطلاق فانه يزول وهو باق

المعنى:

ان الاين هو الكون الخاص المكاني الذي يعرض للükائن خارجاً ولا يكون عين المكان مطلقاً.
وذلك لأن الاين يزول (الكون الخاص) والمكان يبقى وهو شاهد الغيرية.

فمنه نوعي ومنه جنسى ومنه شخصي بغير لبس

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢١٥-٢١٦

المعنى:

فيكون من الاين ما هو نوعي ومنه ما هو جنسي ومنه ما هو شخصي ولا شبهة فيه. ثم ان للain احوالاً قال صدر المتألهين: فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهم امران و جوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين... بل انما يقبل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانتها كالفوق او التحت (١).

ويجري الاشتداد في انواعه كذلك التضاد من طبائعه

المعنى:

والاشتداد كذا التضاد يجري في الاين بحسب طبيعته النوعية.

ال فعل والانفعال

قال صدر المتألهين في مقولتي الفعل والانفعال: اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددى كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود (١).

الفعل كون الجوهر الجسماني مؤثراً آناً عقيب أن
والانفعال حالة التأثير آناً آناً لا قبول الاثر

المعنى:

ان الفعل هو الهيئة الحاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره ما دام يؤثر تسخين المسخن ما دام يسخن وتكون غير قارة والانفعال هو الهيئة الحاصلة في المتأثر ما دام يتأثر (حالة التأثير) كتسخين المتتسخن ما دام يتتسخن وتكون غير قارة، ويكون معنى مقوله الانفعال هو التأثير المتجدد آناً فآناً (ان ينفع) لا قبول الاثر الصادق على التأثير الدفعي (الانفعال). كما قال صدر المتألهين: فالتعبير عنهمما بان يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاب بلا حركة وللقبول بلا تجدد (٢).

وتبين مما ذكرنا اولاً ان مقولتي الفعل والانفعال تعرضان على غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها وثانياً ان معرضهما لا يخلو

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٤

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٤

عن حركة وتجدد كما قال صدر المتألهين: واعلم أن وجود كل منها في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضاً وجود كل منها وجود المقوله التي يقع بها التحرك والتحرّك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود الشيء من هذه المقولات ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او السخونة مثلاً من حيث انه سواد من باب مقوله الكيف وجود كل منها من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي اخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقوله ان يفعل او ان ينفع اواما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت بحد وجودهما في الخارج وعرضيهما^(١).

ويظهر مما ذكرنا ان مقولتي الفعل والانفعال توجدان في الخارج خلافاً لبعض المتكلمين القائل بان وجودهما لا يكون الا ذهنياً كما قال العلامة الطوسي: الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفع والحق ثبوتهما ذهناً والا لزم التسلسل^(٢). ونذكر شرح التسلسل ودفعه بتقريب سائدٍ هو من العلامة الطباطبائي: واما الاشكال في وجود المقولتين بان تأثير المؤثر يمتنع ان يكون وصفاً ثبوتاً زائداً على ذات المؤثر والا افتقر الى تأثير اخر في ذلك التأثير ونقل الكلام اليه فيتسلسل ذاهباً الى غير النهاية وهو محصور بين حاصرين ويجدى نظير الاشكال في زيادة تأثير المتأثر على ذات المتأثر فلو كان قبول الاثر زائداً على ذات القابل احتاج الى قبول آخر ونقل الكلام اليه

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٢١٦

فيتسلل وهو محصور بين حاصلين فالتأثير والتأثير سواءً كانا دفعيين أو تدريجيين وصفان عدميان غير موجودين في الخارج.

فيدفعه انه انما يتم فيما كان الامر الشبتوبي المفروض موجوداً بوجود منحاز يحتاج الى تأثير منحاز جديد يخصه واما لو كان ثابتاً بشبوت امر آخر فهو مجعل عين الجعل المتعلق بمتبوعه والتأثير والتأثير التدريجيان موجودان بعض ايجاد الكيف كالسوداد في المسود والمتسود ولا دليل على وجود الشيء اقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية (١).

وليس شيء منهما ذهنياً بل كان كل منهما عينياً
جعلهما يجعل موضوعهما بلا تسلسل كما توهما

المعنى:

ولا يكون كل واحد منهما ذهنياً بل يكونان موجودين في الخارج ويكون جعل مقولتي الفعل والانفعال بواسطة جعل معروضهما الذي هو الموضوع لهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها، وهذا امر صحيح بلا اشكال (التسلسل) كما يتوهם.

قال صدر المتألهين: وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبسيض ضد التسويد والتسخين ضد البريد كما ان البياض ضد السوداد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد اخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولاً الى الغاية من بعض آخر منها وهذا الاشتداد والتقصص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسوداد فانهما ليسا بالقياس الى السوداد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو

عبارة عن الحركة الى السود فان السلوك الى السود غير السود (١).

والاشتداد قبيل فيهما يقع
وليس بالذات ولكن بالتبع
ومنه ايضاً فيهما قد اشتهر
كذلك التضاد فهو للاثر

المعنى:

ويقال ان الاشتداد يقع في مقولتي الفعل والانفعال ولكن لا بالذات بل
بواسطة الاشتداد القائم في المعروض وكذلك الامر في التضاد القائم للاثر
الحاصل من التأثير والتأثير وعليه من التضاد (ومنه) ايضاً يقع فيهما وهو
المشهور.

الاضافة

قال صدر المتألهين بعد كلام طويل حول الاضافة: ليس كل نسبة
اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة
فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى
الحاطط بأنه يستقر عليه وللحاطط ايضاً نسبة اليه بأنه مستقر عليه (٢).

تكرر النسبة في المضاف مقوم له بلا خلاف

المعنى:

مقوم مقوله الاضافة ومحققها هو التكرر في نسبة المضاف ولا اشكال
فيه.

والاضافة على قسمين: الحقيقى والمشهورى كما قال الحكيم

(١) الاسفار: ج ٤ ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٢

السبزواري: منه اي من المضاف ما هو الحقيقى وهو نفس الاضافة (ابوة) ومنه ما يشتهر اي مضاف مشهورى وهو ما يعرضه الاضافة (١).

منه حقيقى هي الاضافة فانها بذاتها مضاف
ومنه ما يوصف بالمشهورى **كالاب والابن على المشهور**

المعنى:

من الاضافة ما هو حقيقى تكون نفس الاضافة كالابوة والبنوة فان الابوة مضاف بالذات وهذه هي المقوله ومن الاضافة ما هو المشهوري كالاب او الابن وهو موضوع المقوله لا نفسها هذا على ما هو المشهور.

قال بعض المتكلمين ان الاضافة تكون من الامور الذهنية كما قال العلامة الطوسي: ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وثبوته ذهني والا تسلسل (٢). وقال بعض الحكماء ان الاضافة تتحقق في الاعيان كما قال صدر المتألهين: ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقاً باشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر وجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقيه وجود الاضافات (٣). والتحقيق هو تحقق الاضافة في الخارج كما عن الحكماء الكبار.

وهو من الحقائق العينية ليس من العوارض الذهنية
لكنه لا بوجود مستقل وكيف وهو بالقياس قد عقل

(١) غر الفراند: ص ١٤٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٢٠٠

(٣) الاسفار: ج ٤ ص ٢٠٤

المعنى:

وتكون الاضافة من الحقائق الخارجية ولا تكون من الامور الذهنية ولكن لا توجد في الخارج مستقلاً وذلك ان الاضافة لا تعقل الا بواسطة المقايسة بين الطرفين.

وذكر الفلاسفة للاضافة خواصاً متعددة منها الانعكاس قال صدر المتألهين: وما عد من خواص المتناضفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه فكما يقال: الاب اب لابن يقال: الابن ابن لاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر (١).

والانعكاس لازم الاضافة ولو بحرف نسبة مضافة

المعنى:

ويكون الانعكاس من لوازيم مقوله الاضافة وخواصها، ولو كان ذلك، بواسطة حرف النسبة (حروف الربط مثل ذو، لام، با) كما قال صدر المتألهين: ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يساوي حرف النسبة من الجانبيين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم (٢).

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٧

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٨

ومنها: التكافؤ في الشؤن والاحوال كما قال صدر المتألهين: فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجاً وذهناً بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضاً^(١).

والطرفان المتضادان في كل شأن متكافئان
في الجنس والنوع وفي الشخصية
كذاك في القوة والفعالية
وذلك العموم والخصوص
والحكم في اشاهتها منصوص

المعنى:

ويكون الطرفان المتضادان متكافئين في كل شأن وحالة من الجنس والنوع والشخص والقوة والفعل والعموم والخصوص وعليه ان كان احد الطرفين جنساً فيكون الطرف الآخر جنساً وهكذا التقدم والتأخر مثلاً ويكون الحكم بالتكافؤ في هذه الصفات واسبابها كمنصوص العلة.

وقد يشكل بأن التكافؤ منتفض بالتقدم والتأخر في اجزاء الزمان فانهما متضادان ولكن ليس لهما وحدة في الوجود فان المتقدم ليس بموجود عند وجود المتأخر وكذا العكس كما قال صدر المتألهين: وهذا (التكافؤ) مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر الاخر عنه فهما متضادان مع انهم ليسا متكافئين معين^(٢). ويجاب عنه بان لا اجزاء الزمان وجود متدرج متصل يشمل المتقدم والمتأخر.

والاتصال في الزمان يجدي في السبق واللحوق منه عندي

المعنى:

(١) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٢

(٢) الاسفار: ج ٤ ص ١٩٣

والتحقيق ان في وحدة الوجود بالنسبة الى اجزاء الزمان يكفي الاتصال وجوداً.

كما قال العلامة الطباطبائي: بان معية اجزاء الزمان ليست آنية بان يكون الجزءان موجودين في آن واحد بل معيتهما اتصالهما في الوجود الوحداني التدرجى الذى معيتهما فيه عين التقدم والتأخر فيه (١).

وقد يقال ان مقوله الاضافة تشمل جميع الاشياء حتى الباري تعالى كما قال الحكيم السبزواري: وعرض المضاف الجميع اي جميع الاشياء فلا شيء خالياً عن اضافة بل اضافات ولا اقل من علية او معلولية ومن مخالفة او مماثلة او مقابلة حتى الاولى تعالى شأنه اذ له صفات اضافية كالخالقية والمبدئية والرازقية وامثالها اي هذه المفاهيم العنوانية والاضافاته تعالى اشراقية نحمده على صفاته ونسبح باسمائه (٢).

وليس للواجب في صفاته مقوله اصلاً لقدس ذاته
بل الاضافيات عنوانية ليست من الاعراض الامكانية

المعنى:

ولا تكون للباري تعالى في صفاته من الخالقية والرازقية وغيرهما مقوله الاضافة التي هما من اعراض الممكناط لقدس ذاته عن الاعراض والاصاف الامكانية تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل الاضافيات فيه تعالى تكون عنوانية بمعنى ان تكون الاضافة بالنظر الى مفاهيم الاصاف لا بالنظر الى حقائقها ومصاديقها.

(١) نهاية الحكمة: ص ١١٤

(٢) غر الفراند: ص ١٤٥

الاليهيات

اثبات واجب الوجود

قال صدر المتألهين: واعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو مولتها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاتيه وبصفاته على افعاله واحداً بعد واحد.. وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بأمور زائدة كما في افراد مهيبة نوعيه وغاية كمالها مالا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضاً ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه الا به (١).

ما كان موجوداً بذاته بلا حيث هو الواجب جلّ وعلى

المعنى:

الموجود الذي كان بذاته موجوداً بدون حيثية تقبيدية (كما في المفهمة الامكانية) هو واجب الوجود جل اسمه.

وهو بذاته دليل ذاته اصدق شاهد على اثباته

المعنى:

والواجب بذاته يدل على ذاته وهذا المعنى (الوجوب) اقوى دليل على اثبات المطلوب

يقضي بهذا كل حدس صائب لوجود

لكان اما هو لامتناعه وهو خلاف مقتضى طباعه

او هو لافتقاره الى السبب والفرض فرديته لما وجد

المعنى:

كل نظر صحيح يحکم بان الموجود بذاته دليل على ذاته الواجب ولو لم يكن الموجود بذاته هو واجب الوجود (مطابقاً للواجب).

فلا بد أن يكون منطبقاً على احد المفهومين (الامتناع والامكان) على سبيل منع الخلو فاما يكون ذلك الوجود، موجوداً بذاته لاجل امتناعه وهو خلاف مقتضى طبع الموجود (خلف) واما يكون ذلك الوجود موجوداً بذاته لاجل افتقاره (الامكان) الى السبب والمفترض انه موجود احد صرف الوجود الذي لا اتم منه لاما انه واجب بالذات كما قال الحكم السیزواري

تعليلًا للفردية: لأن تلك الحقيقة لا ثانى لها حتى تتعلق به وتفتقر إليه بل كلما فرضته ثانية لها فهو هي لا غيرها^(١).

فالنظر الصحيح في الوجوب يفضي إلى حقيقة المطلوب

المعنى:

وبيا ان الوجود بذاته لا ينطبق على الامتناع والامكان فالنظر الصحيح الدقيق في مفهوم الوجوب ينتهي الى انه بذاته لذاته وهو المطلوب كما قال العلامة الطوسي: الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب والا فاستلزم (استلزم الوجوب)^(٢).

وقد يقرر البرهان المتقدم بنحو آخر وهو: ان الوجود قد يكون نفسياً وقد يكون تعلقياً ويستحيل تحقق الثاني بدون الاول.

وللوجود تارة نفسيّة من حيث الاستقلال في الهوية وтараة حيّثية الربط فقط

المعنى:

ان الوجود على قسمين: ١- النفسي، ٢- الربطي، وعليه فالوجود تارة يكون نفسياً من حيث انه موجود مستقل في وجوده وذاته. وتارة اخرى يكون ربطاً فله حيّثية الربط والتّعلق، والموجود اذن نفس الربط ويمتّع وجود الربط في فرض عدم وجود النفسي في البين.

(١) غر الفراند: ص ١٤٦

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ٢٦٧

ل ل لزوم الدور والتسلسل بل ل لزوم الخلف بالتأمل

المعنى:

لا يكون الامتناع في وجود الربط لاجل لزوم الدور والتسلسل على فرض عدم وجود النفسي كما يقال بل الامتناع انما هو لاجل لزوم الخلف كما يظهر بادنى تأمل.

اذا ما فرضناه من الربطية حيثية الذات فلا علية

المعنى:

لان المفروض في الوجود من الربط هو ان الربط حيثية الذات فلا يكون الربط حيثية العلية حتى ينتهي الى الدور والتسلسل.
فيكون الوجود الربطي نفس الربط وعين التعلق وبما انه فرضناه نفس الربط يستدعي وجود النفسي ولا معنى للربط بدون الوجود النفسي فوقه فانه ربط على اساس الربط بالنفسي فاذا فرض عدم وجود النفسي ينتهي الامر الى الخلف.

توحيده تعالى من حيث وجوب الوجود

قال العلامة الطوسي: ووجوب الوجود يدل على سرديته ونفي الزائد والشريك، وقال العلامة الحلي: والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لشاركا في مفهوم كون كل واحد منها واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركه الاول يستلزم التركيب وهو باطل والا لكان كل واحد منها ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف واما النقل فظاهر (١).

ما لم يكن وجود ذات الواجب صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب
ما لم يكن وجود ذات الواجب مفتراً والخلف منه قد بدا اذ كل محدود بحد قد غدا

المعنى:

ان وجود ذات الباري ما لم يكن وجوداً صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب
الوجود فيكون واجب الوجود مساوياً لصرف الوجود لأن كل وجود كان
محدوداً بحد من الحدود الوجود فهو ناقص ومفتقر والافتقار في فرض
الوجود مستلزم الخلف.

وليس صرف الشيء الا واحداً اذ لم يكن له بوجه فاقداً
 فهو لقدس ذاته وعزته صرف وجوده دليل وحدته

المعنى:

ان صرف الوجود تارة يراد منه الوجود المأخوذ بشرط لا وآخر يراد
منه الوجود المطلق اعني المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييد
بالاطلاق. فيكون صرف الوجود هو الوجود الأتم وعليه لا يكون صرف
الوجود الا واحداً لأن صرف الوجود لا يكون فاقداً للوجوب بوجه من الوجوه
وقلنا ان الواجب صرف الوجود فالباري تعالى لقدس ذاته العزيز عن جميع
النفائض يكون صرف وجوده دليلاً على وحدته الحقة.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا
ماهية له ولا جزء عدمي فيه فهو صرف الوجود وصرف الشيء واحد بالوحدة
الحقة التي لا تستثنى ولا تتكرر اذ لا تتحقق كثرة الا تميز احادتها باختصاص
كل منها بمعنى لا يوجد في غيره وهو ينافي الصرافة فكل ما فرضت له ثانياً
عاد اولاً فالواجب لذاته واحد لذاته كما انه موجود بذاته واجب لذاته وهو

المطلوب (١).

و هنا شبهة ذكرها شيخ الاشراق في المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة واشتهرت الشبهة باسمه ملخصها: هو انه لا مانع من ان يكون ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباثتان بتمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود متزعاً منها مقولاً عليهما قولأً عرضياً.

واجيب عنها باجوبة متعددة كما في الاسفار وغيره منها: ان الشبهة مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباثة بما هي كثيرة متباثة وهو محال.

والتحقيق في الجواب هو ان يقال: بان الشبهة تدفع بواسطة تفسير صرف الوجود.

ومنه يستبين دفع ما اشتهر عن ابن كمونة والحق ظهر

المعنى:

ومن نفس تحقق صرف الوجود بان صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر يتبيّن دفع ما اشتهر (الشبهة) عن ابن كمونة.

توحيد تعلى من حيث الصانعية

بعد الفراغ عن اثبات التوحيد من ناحية وجوب الوجود يقع الكلام في التوحيد من حيث الصنعة والايجاد.

قال صدر المتألهين: واجب الوجود لا شريك له في الإلهية وإن الله العالم واحد فنقول: لما تبين أن واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكناً بذاته وجوداتها متعلقة به وبه صار واجباً موجوداً فهو جو布 استناد كل الموجودات وارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثة عنه ونسبة إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائماً بذاته) إلى الأشياء المستضيئه منه المظلمة بحسب ذاتها فإنه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارتته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بأن النور الثاني من الشمس واستند إليها وكذا الثالث والرابع وهكذا إلى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله (فقال) طريق آخر اشير إليه في الكتاب الإلهي سلكه معلم المشائين ارسطاطا ليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواءً كانت فيه سمات وارضون واسطقطاسات موافقة لما في هذا العالم، بالنوع او لا بآن يقال لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتون اذا لم يكن احديهما محطة بالآخر لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبانٍ لهذا العالم محال ايضاً فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين (١).

**وجوبه لذاته القدسية
وما سواه ممكן تعلقي**

المعنى:

ويكون وجوب الباري لذاته تعالى وتقديس، بذاته المستقل النفسي،
فيصبح الوجوب وجوباً لذاته بذاته ويكون ما سواه ممكناً تعلقياً وربطياً محضاً
بالوجود المطلق الذي هو المبدأ الفياض.

فمبدأ الممكן واحد بلا توقف على استحالة الخلاء

المعنى:

فيكون مبدأ عالم الكون هو الواحد على اساس ما قلنا بان الممكן هو
نفس الربط والتعلق ولا يوجد الربط والتعلق الا ان يكون في بين مبدأ واحد
هو واجب الوجود (كلما بالعرض ينتهي الى ما بالذات) ولا حاجة في ذلك
إلى الاستدلال بلزوم الخلاء كما عن الأرسطو

**والربط في مرحلة الشهود عين ظهور واجب الوجوب
ولا يعد في قبال الظاهر ظهوره فضلاً عن المظاهر**

المعنى:

ويكون الربط (العالم الوجود) في مرحلة الكشف والشهود العرفاني هو
نفس ظهور الحق تعالى وتقديس وهذا الظهور لا يعد موجوداً مستقلاً في
مقابل الباري (الظاهر المطلق) فضلاً عن المظاهر الموجودة فإذا لم يكن
الظهور (وجود الممكنت) الذي هو التجلي والافاضة امراً مستقلاً في قبال
الظاهر الحق (الباري) لا يعد المظاهر (ماهية الممكنت) في مقابل الباري

شيئاً بطريق أولى.

لـه كـما عـن عـيـن أـهـل الـعـرـفـة بـيـنـونـة مـضـافـة إـلـى الصـفـة
لـا إـنـهـا بـيـنـونـة بـالـعـزـلـة كـمـاـبـهـنـصـأـمـامـالـمـلـة

المعنى:

ويكون على اساس نظر العرقاء للظهور مع الظاهر بـيـنـونـة المـضـافـ إلى
الـصـفـةـ كـأـضـافـةـ الـعـلـمـ إـلـىـ الـعـالـمـ (ـعـلـمـ الـعـالـمـ)ـ فـلـاـ تـعـدـ وـلـاـ فـصـلـ إـلـاـ بـالـلـفـظـ
بـوـاسـطـةـ اـضـافـةـ الـمـضـافـ (ـالـظـهـورـ)ـ إـلـىـ الـصـفـةـ (ـالـظـاهـرـ)ـ وـاـمـاـ بـحـسـبـ الـمـعـنـىـ
فـيـكـونـ الـمـضـافـ عـيـنـ الـصـفـةـ فـالـعـلـمـ عـيـنـ الـعـالـمـ وـالـظـهـورـ عـيـنـ الـظـاهـرـ،ـ كـمـاـ قـالـ
الـحـكـيمـ السـبـزـوـارـيـ:ـ هـوـ ظـاهـرـ بـذـاتـهـ وـظـهـورـ قـائـمـ بـذـاتـهـ فـهـوـ ظـاهـرـ كـمـاـ انـ
عـلـيـهـ الـظـهـورـ فـهـوـ نـفـسـ الـظـهـورـ وـاـذـ هـوـ ظـهـورـ قـائـمـ بـذـاتـهـ فـهـوـ ظـاهـرـ كـمـاـ انـ
الـبـيـاضـ لـوـ كـانـ قـائـمـ بـذـاتـهـ كـانـ اـبـيـضـ (١).ـ وـلـاـ يـكـونـ الفـصـلـ هـنـاـ مـنـ الفـصـلـ
بـالـاعـزـالـ بـاـنـ يـكـونـ الـمـضـافـ مـنـعـزـلاـًـ عـنـ الـمـضـافـ اـلـيـهـ:ـ كـمـاـ قـالـ اـمـيرـ الـمـؤـمنـينـ
اـمـامـ الـمـسـلـمـينـ عـلـىـ بـنـ اـبـيـ طـالـبـ عـلـيـهـ الـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ بـعـدـ وـجـودـ الـمـسـتـقـلـ
لـلـصـفـاتـ فـيـ قـبـالـ ذـاتـ الـبـارـيـ وـالـيـكـ نـصـ الـبـيـانـ،ـ وـكـمـالـ الـاخـلـاـصـ لـهـ نـفـيـ
الـصـفـاتـ عـنـهـ،ـ اـرـادـ بـهـ نـفـيـ الـصـفـاتـ التـيـ وـجـودـهـ غـيـرـ وـجـودـ الذـاتـ وـالـآـذـانـهـ
بـذـاتـهـ مـصـدـاقـ لـجـمـيعـ الـصـفـاتـ الـكـمـالـيـةـ فـيـكـونـ كـلـ اوـلـيـكـ مـوـجـودـ بـوـجـودـ ذـاتـهـ
الـاـحـدـيـةـ مـعـ اـنـ مـفـهـومـاـنـهاـ مـخـلـفـةـ.

فالـحقـ مـوـجـودـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ لـاـ غـيـرـهـ فـيـ هـذـهـ الـطـرـيـقـةـ

الـمـعـنـىـ:

فـعـلـيـ طـرـيـقـ الـعـرـقـاءـ يـكـونـ الـمـوـجـودـ بـحـسـبـ الـحـقـيـقـةـ هـوـ الـحـقـ تـعـالـىـ فـقـطـ

(١) غـرـرـ الـفـرـانـدـ:ـ صـ ١٦٠ـ

فلا وجود الا لله تبارك وتعالى.

و فعله وهو تجلي نوره
تشأن الظاهر في ظهوره
يقابل الوجود عند الحكماء
لا انه تشأن الذات بما

المعنى:

ويكون الفعل (الرزق والخلق والعطاء وغيرها من الصفات الفعلية) من شؤن الظاهر في ظهوره (كل يوم هو في شأن) وللظاهر في الظهور شأن في كل وقت بحسبه ولا موجودية للشأن في قبال الظاهر الذي هو ذو الشأن فعليه يكون الشأن في الباري بمعنى التجلي لا بمعنى الذي يقابل الوجود (صفة مضافة إلى غير الذات) فيكون غير الوجوب (زائد عليه) على أساس مذهب الحكماء. كما قال العلامة الطباطبائي: لا ريب ان للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجود والغفور والرحيم إلى غير ذلك وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم.

ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تتحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية (١).

وهذه حقيقة التوحيد قرة عين العارف الوحد

المعنى:

ويكون هذه الطريقة (طريقة العرفاء) معنى الحقيقي للتوحيد على نظر العرفاء بالله

بساطته تعالى

قال صدر المتألهين انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة: وذلك لأن كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقياس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبة الى الكل تقدماً بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بتحقيقه وان لم يكن اثراً صادراً عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجوب لذاته بل لغيره فيكون ممكناً لذاته هذا محال (١).

بساطة الوجود فيما قد سبق ثابتة فصرفه بها احق

المعنى:

قد تبين مما تقدم ان واجب الوجود صرف الوجود فصرف الوجود احق بالبساطة وقد يعبر عنه بالوحدة الحقة.

وليس للواجب من ماهية فيستحيل مطلق الجزئية

المعنى:

ولا يكون للواجب تعريف وتحديد (الماهية) فعليه يستحيل له التركيب من مطلق الجزء عقلياً كان (الجنس والفصل) او خارجياً (المادة والصورة).

اذ لازم الكل افتقار الذات وهو مناف للوجوب الذاتي

(١) الاسفار: ج ٦ ص ١٠٠

المعنى:

وذلك (عدم التركيب) لأن لازم وجود الأجزاء باي نحو كان هو افتقار الذات اليها لأن المركب متاخر عن الأجزاء ومحتاج اليها وكل مفتقر الى الغير فهو ممكן وهذا ينافي الوجوب الذاتي الذي يستحيل الفقر وال الحاجة.

فجل شأنناً وبه العقل قضى من ان يكون جوهراً او عرضاً

المعنى:

فالباري تعالى يكون اعظم شأناً بضرورة العقل من ان يكون جوهراً (في ذاته بغيره) او عرضاً (في غيره لغيره).

وجوده ووصفه الكمالية كلاهما صرف بلا اشكال

المعنى:

لا ريب ان وجود الباري وصفاته الذاتية كلاهما صرف الوجود.
ليس له مشارك في الذات كلاً ولا في مطلق الصفات

المعنى:

فليس للباري شريك في ذاته اصلاً ولا في صفاتيه الكمالية (لعينية الصفات مع الذات) وذلك لأن الصفات الكمالية فيه تعالى يكون بنحو الاتم مثلاً العلم الذي يوجد فيه جل اسمه يكون بنحو الاكم الاتم ولا يوجد في غيره بهذا المستوى.

فمقتضى وجوبه لذاته وجوبه في الكل من جهاته

المعنى:

فيكون مقتضى وجوب الواجب لذاته بذاته وجوبه في كل الصفات الكمالية من جميع الجهات.

تقسيم صفاته تعالى

قال صدر المتألهين: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله «تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام» فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقائص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقة كالعلم والحياة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلمية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيوية هكذا حقق المقام والآفيؤدي الى اسلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحادية تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً^(١).

صفاته الكاملة العلية اما ثبوتية او سلبية

المعنى:

ان صفات الباري الكاملة العالية تنقسم الى الثبوتية والسلبية.

بها تجلت لأولى الكمال مراتب الجلال والجمال

المعنى:

وبهذه الصفات ظهرت للعرفاء مراتب الجلال (القدسية) والجمال (الكمالية).

والحق ذو الجلال والاكرام بالاعتبارين بلا كلام

(١) الاسفار: ج ٦ ص ١١٨ - ١٢٠

المعنى:

ويكون الحق باعتبار ما جلت ذاته عنه ذي الجلال وباعتبار ما تكررت ذاته به يكون ذي الاحترام ولا كلام فيه كما في الآية المتلوة.

ثم الثبوتية من صفاته اما شؤن فعله او ذاته

المعنى:

فاعلم ان الصفات الثبوتية اما تكون من شؤن ذات الباري او من شؤن فعل الباري.

فما يكون من شؤن الذات كالعلم والقدرة والحياة

المعنى:

فالذى يكون من شؤن ذات الباري عبارة عن العلم والقدرة والحياة هي الحقيقة عند الحكمـا وتلك عين الذات ايضاً فاعلما

المعنى:

وتسمى تلك الصفات بالصفات الحقيقة واعلم انها تكون الصفات الذاتية ايضاً.

وما يكون من شؤن فعله فانه كخلقـه وجعلـه

المعنى:

واما الذى يكون(الصفة الثبوتية) من شؤن فعل الباري فهو مثل الخلق والصنع والرزق

هي الاضافية وهي واحدة وهي على الذات لدىهم زائدة

المعنى:

وتكون تلك الصفات صفات اضافية وهي بحسب الحقيقة اضافة واحدة هي اضافة اشرافية وهذه الصفات لدى الحكماء زائدة على الذات.
واما السلبية كسلب الرؤية وسلب المكان وسلب التركيب لا توجب تكراً في الذات بان يتواهم: ان كل سلب كان باعتبار حيادية فعلية (سلب المكان يكون من حيث كونه مجرد سلب التركيب يكون من حيث كونه بسيطاً وهكذا) فتوجب السلوب تكراراً في المسلح عنه، واجب عنه صدر المتألهين فقال: ان سلوب الوجودات بما هي ووجودات مما يوجب تكراراً في المسلح عنه والذي من السلوب لا يوجب تكرار الحيادية في الموصوف به هو (راجع الى الموصول) سلب السلوب كسلب الامكان عن واجب الوجوب (١).

لا توجب السلوب كثرة ولا حدأ لها وان تكون بشرط لا بل هي سلب مطلق النقصان كسلب الافتقار والامكان

المعنى:

فعلى ما ذكرنا لا يوجب الصفات السلبية تكراراً في الذات ولا توجب تحديداً للذات وان يكن الاشتراط بالسلب، بل السلوب تكون بحسب الحقيقة سلب كل نقص وجمعها سلب الامكان.

ولا يخفى ان السلب قد يكون سلب باللفظ كعدم التركيب وقد يكون سلب بالمعنى كالقدوسيه وهو عبارة عن سلب المادة بل الماهية.

اثبات الصفات الثبوتية

بما ان الباري مبدأ الكمالات ومصدر الخيرات فعليه كل كمال يوجد في الموجودات كان للباري بنحو اعلى وشرف كما قال صدر المتألهين: ان بديهية العقل حاكمة بان ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمel من ذات لها كمال زائد على ذاتها (الى ان قال) وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفicioس لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض علىه (١).

كل كمال كان للموجود ثابت لواجب الوجود
وما يسمى صفة الجمال لا شك انه من الكمال

المعنى:

ان كل كمال تحقق للموجودات الممكنة فهو متتحقق لواجب بنحو الامر
والذى يسمى صفة الجمالية لاريب في انها من الصفات الثبوتية الكمالية
كالعلم والقدرة والحياة وغيرها.

ومثله فيه تعالى شأنه يكفيه في وجوبه امكانه
كيف ولا كمال للذوات بلا وجود كامel بالذات

المعنى:

وفي مثل الصفة الجمالية للباري يكفي في وجودها مجرد امكانها ومعنى

الامكان هنا كون الصفة كمالاً (ضد النقص) فإذا تحقق الامكان (الكمال) تتحقق الوجوب لأن صفات الواجب واجبة لا يقبل الواجب صفة الامكان والامتناع بذلك (وجوب صفات الواجب) لأنه لا يوجد الكمال للذوات الممكنة بدون وجود كامل بالذات. كما قال صدر المتألهين فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي: وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود (إلى ان قال) نقلأً عن الفارابي بأنه يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات ... حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات (١).

عينية الصفات الحقيقية

قال صدر المتألهين: الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلاً) في حد ذاته ذاته عالماً بالأشياء قادراً على ما يشاء وبالتالي باطل لأن ذاته مبدأ كل الخيرات والكلمات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملأً بغيره .^(١)

شُؤن عِيْنَ الْذَّاتِ مِنْ صَفَاتِهِ تَجْلِيَاتِ ذاتِهِ بِذَاتِهِ

المعنى:

يكون شُؤن ذات الباري عبارة عن صفاتيه الكمالية وهي بحسب الحقيقة تجليات ذات الحق بذاته لذاته غنياً عن الغير.

فَانَّهُ حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ فِي غَيْبِ ذاتِهِ بِوْجَهِ لَا تَقْ

المعنى:

فِيمَا اَنَّ الصَّفَاتُ حَقِيقَيْةٌ مِنْ شُؤنِ الذَّاتِ يَكُونُ الْبَارِي فِي مَرْتَبَةِ ذاتِهِ الْبَحْتَةِ الْمُتَقْدِمَةِ عَلَى التَّفَاضُلِ (غَيْبِ ذاتِهِ) حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ (اَصْلُ الصَّفَاتِ الْحَقِيقَيْةِ).

وَلَيْسَ مَا عَدَا الْوُجُودُ لِلصَّفَةِ حَقِيقَةٌ فَانْظُرْ بِعِيْنِ الْمُعْرِفَةِ وَحِيثُ اَنَّهُ وَجُودٌ مَحْضٌ فَكُونَهُ كُلَّ الْوُجُودِ فَرَضٌ

المعنى:

واعلم انه على اساس نظر العرفاء ليس للصفة اي حقيقة سوى الوجود وبما ان الباري تعالى (وجود محسن) هو الوجود المطلق فلا تعين له بامر ولا تحديد له بحد. كما قال صدر المتألهين مستنداً الى العرفاء ان الوجود المطلق كل الكمال: وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفي اياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى (١). فيجب أن يكون الواجب كل الوجود من حيث الوجود لا من حيث التعيينات كما ان مقدار العظيم يوجد فيه كل المقدار من حيث المقدارية لا من حيث التعيينات بامر والتحديات بحد.

فهو بنفس ذاته مطابق للكل من صفاته

المعنى:

فالباري تعالى على اساس انه واجب بذاته لذاته يتحدد مع جميع صفاته الكمالية الثبوتية. كما قال العلامة الطباطبائي: وتحقق ان وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقة فليس في ذاته تعدد جهة ولا تغاير حقيقة فكل كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الاخر المفروض له فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصداقاً وهو المطلوب (٢). وقال الاشاعرة ان الصفات الكمالية معان زائدة على الذات لازمة لها وكلها قديمة يقدم الذات وفيه كما عن العلامة الطباطبائي: ان لازمه

(١) الاسفار: ج ٦ ص ١١٦

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥١

فقدان الواجب في ذاته صفات الكمالية وقد تقدم انه صرف الوجود الذى لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودى (١).

ومقتضى زيادة الصفات هو الخلو عن مقام الذات

المعنى:

ويقتضي زيادة الصفة الكمالية على الذات خلو الذات عن الكمال في مقام الذات وهو خلف.

ويستحيل فيه الاستكمال كيف ومنه ينشأ الكمال

المعنى:

ولا يمكن الاستئصال في البارى (على فرض خلوه عن الكمال في مقام الذات) وذلك لأن الكمال يتواجد من البارى تعالى فهو المنشأ لجميع الكمالات والمبدأ لكل الخيرات. وقالت المعتزلة ان الصفات غير الذات وتكون الذات في افعالها ناتية مناب الصفات.

وهكذا نياية المعتزلية عن الصواب عندنا بمعزل

المعنى:

ويكون نظر المعتزلة (نيابة الذات عن الصفات) مثل نظر الاشاعرة بعيد عن الحق. كما قال العلامة الطباطبائى: ان لازمه فقدان الذات للكمال وهي فياضة لكل كمال وهو محال (خلف) (٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٢

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥٢

علمه تعالى بذاته

لا كلام بين المتكلمين وال فلاسفة الاسلامية في ان الباري تعالى عالم بذاته بالعلم الحضوري ويمكننا ان نستدل به على وجوه بما يلي:

١- الاستدلال بقاعدة كل مجرد عاقل، بان الباري مجرد وكل مجرد عالم بذاته كما قال العلامة الحلي: انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرى فانها (ظاهرة)، واما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته (١).

تجرد الواجب من صفاتة ذاته حاضرة لذاته

المعنى:

لا ريب ان التجرد من صفات الباري فعليه يكون ذات الباري معلومة حاضرة لذاته.

ومن المعلوم ان الحضور والعلم عبارة عن الوجود كما قال صدر المتألهين: قد ثبت ان للأشياء وجوداً في الخارج وجوداً في المدركة (الى ان قال) بعد صفحات: ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتياج بالملابس الظلمانية ثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلبسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقوله لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير (٢).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ١٤٩ و ١٧٤

وليس للحضور والشهود معنى سوى حقيقة الوجود

المعنى:

ولا معنى للعلم والحضور عند الباري الا الوجود نفسه.

٢- الاستدلال بقاعدة المعطى للشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء فيقال ان العلم للعلماء بالذات (علم كل شخص بذاته) من عطاء الباري وبما ان معطى الشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء يجب ان يكون الباري عالماً بذاته. كما قال صدر المتألهين: كيف يسوعن ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ويفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟ فيكون المستوهد اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفید. وحيث ثبت استناد جميع الممكناة الى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف وفعالية محسنة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء او في بكل كمال غير مكثر لثلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته كما مرّ (١).

**وهو تعالى للوجوب الذاتي مبدأ كل عالم بالذات
ذاته احق بالحضور لذاته اذ هو نور النور**

المعنى:

ان الباري تعالى بما ان له من الوجوب الذاتي يكون مبدأ لكل عالم حصل له العلم بذاته لانه تعالى معطى الفيض فلا يكون فاقداً له فعلى هذا الاساس يكون ذات الباري اولى واحق بالعلم الحضوري بالنسبة الى ذاته لانه

مفيض الفيض ونور النور.

٣ـ الاستدلال بالتضاريف بمعنى ان العالم والمعلوم متضاريفان فلا ينفك احدهما عن الآخر قوة وفعلاً، تصوراً وجوداً.

وحدة العالم والمعلوم بمقتضى التضاريف المرسوم

المعنى:

وتثبت وحدة العالم والمعلوم على اساس التضاريف القائم بينهما بالوجودان فاذا ثبتت الوحدة بينهما يثبت كون الباري عالماً بذاته.

واشكُل على هذا الاستدلال الحكيم السبزواري فقال: التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التضاريف لا يقتضي ازيد من تحقق احد المتضاريفين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لا مقدماً ولا مؤخراً لا الاتحاد كيف والعلة مضاريف للمعلوم والمحرك للتحرك والتكافؤ لا يستدعي الآنبوت المعاية في المرتبة بين طرفي كلّ منها لا اتحادهما وجوداً وحيثية والا اجتماع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة (١).

والتحقيق انه لا اصل لهذا الاشكال لان التضاريف اعم من التقابل كما قال صدر المتألهين: بعض المتضاريفات يحكم العقل بتناسبها كالعلية والمعلولة و... وبعضاها ليس كذلك كالعلمية والمعلومية وما يجري مجرّبهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذى يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني (٢).

(١) غر الفراند: ص ١٦٣

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ١٧٣ - ١٧٤

بل هو علم لصحيح النقل اتى على طبق صريح العقل

المعنى:

ولا يكون اخر المطاف هو اثبات الوحدة بين العالم والمعلم بل الباري تعالى هو نفس العلم (لا العالم) كما ورد في النقل الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام: وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بمعنى انه جل ذكره عين الصفات فلا يكون صفة ولا اتصف بل هو تعالى عين العلم وهذا ما حكم به العقل السليم من انه وجود صرف له كل كمال ولا مجال للتحديد والتعيين اذن ابداً.

علمه تعالى بما سواه

قال صدر المتألهين: فلنمد لبيانه اصولاً احدها ان كل هوية وجودية هي مصدق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها و هويتها وهي المسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء... الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واتم تحصلاً كان مع بساطته اكثراً حيطة بالمعاني واجمع اشتمالاً على الكلمات المتفرقة في سائر الاشياء غيره الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجية عن مهيته وحده... الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكلمات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكملاً... فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والمهارات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه (تعالى) بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواءً كانت صوراً عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلي بوجه والاجمالى بوجه وذلك

لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد سبسط في هذا المشهد الإلهي والمجلب الإلهي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة (١).

صرف الوجود ذاته البسيطة بكل معلولاته محبيطة

المعنى:

وبيما إن الباري صرف الوجود (الوجود الاتم) فيكون ذاته التي لها البساطة والوحدة الحقة محبيطة بجمع معلولاتها.

فإنما كما اقتضى الشهود كل الوجود كله الوجود

المعنى:

فالتحقيق إن الباري (كما هو اقتضاء الكشف والشهود العرفاني) يكون كل الوجود والوجود يكون كل الباري.

كما قال السيد الدمامد في التقديسيات: وهو كل الوجود وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته (٢).

وهو له العلية الذاتية والذات عين هذه الحقيقة

المعنى:

والباري يكون له علية ذاتية وتكون الذات عين العلية.

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٦٤-٢٦٧

(٢) غر الفراند: ص ١٧٢-١٧٣

فمبدأ الكل ينال الكل من حضور ذاته على رأي قمن

:المعنى:

فينال مبدأ الكل (الباري) جميع الموجودات علماً من جهة علمه بذاته (حضور ذاته) على رأي الحري. قال الحكيم السبزواري: وليس مجد وكمال ان وجودها بما هو مضاف اليها انكشف له تعالى بل انكشف اي انكشف الاشياء منطويأ في انكشفه اي انكشف ذاته بذاته على ذاته شرف وذلك الانكشف المنطوي هو حضور النحو الاعلى من كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالى وهذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء وتارة باستتباع علمه تعالى بذاته علمه بما عداه (١).

لكن ماهياتها بالعرض تعلم اذ لها وجود عرضي

:المعنى:

كل ما قلنا كان متعلقاً بوجود ما سوى الباري واما الماهيات فهي تعلم تتبع الموجودات (بالعرض) لانها حدود الوجود (وجود عرضي) فاذا علم المحدود (الوجود) يعلم الحد (الماهية) بالعرض والتابع .

وعلمه صرف على العينية فلا اتم منه في العلمية

:المعنى:

ويكون علم الباري صرف على اساس عينية العلم مع وجود الباري الذي هو صرف الوجود (لان متعدد الصرف صرف) فعليه لا يكون في العلمية اتم احاطة من صرف العلم.

فذاته بمقتضى الجمعية حقيقة الحقائق العينية

المعنى:

فيكون ذات الباري حسب اقتضاء الوجود الجمعي الإلهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومتناه حقيقة جميع حقائق الخارجية (أصلها وأوليتها) لأن الشيء مع تمامه في شبيته أولى به من نقصانه (كما قالوا).

وصرف علمه له التفصيل اذ ليس للجهل هنا سبيل

المعنى:

ويكون لعلمه الصرف الذي هو الاتم الاكملي تفصيل لكل شيء فيكون هو علماً تفصيلاً لانه لا سبيل للجهل حول صرف العلم.

والقول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا اصدق الاقوال

المعنى:

ويكون اصح الاقوال واصدقها هو القول بان علم الباري هو علم تفصيلي في عين الاجمال (الوحدة والبساطة) كما يتبناه.

علمه تعالى الفعلى بعد الايجاد

الى هنا كان البحث حول علمه تعالى بما سواه في مرتبة ذاته وتبيّن ان هذا العلم عين ذاته تعالى (من الصفات الذاتية).

واما علمه بالنسبة الى ما سواه بعد الايجاد فلا يكون في مرتبة ذات الباري بل يكون هذا العلم الذي هو الايجاد والخلق في مرتبة ذات الموجودات والمخلوقات لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الايجاد حتى يكون علماً فعليه يكون العلم بعد الايجاد من الصفات الفعلية الزائدة على الذات كما قال العلامة الطباطبائي: ان للواجب تعالى علمًا بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته وان له تعالى علمًا بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته وهو المسمى بالعلم قبل الايجاد وانه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي وان له تعالى علمًا تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الايجاد وان علمه حضوري كيما صور (١).

ايجاده عين ظهوره فلا اقوى حضوراً منه عند العقلاء
هذا حضور في مقام الفعل وربما يدعى بعلم فعلى

المعنى:

ان ايجاد الباري (وجود الموجودات باعتبار اخر) يكون نفس تجلي الباري وظهوره فلا يكون شيء اقوى (حضوراً) كشفاً بالعلم الحضوري من الايجاد كما هو واضح عند من له الدراية والعقل وهذا العلم يكون بعد الايجاد

في مقام الفعل وعليه سمي بالعلم الفعلي.

فكل موجود بنحو الجمع والفرق معلوم بغير منع
المعنى:

فيكون كل شيء من الخلق بنحو الاجمال (الجمع) وبنحو التفصيل
(الفرق) معلوماً حاضراً عند الباري بدون مانع في البين.

وجوده علماً وعييناً واحد فعلمه الفعلي نعت زائد

المعنى:

وبما ان وجود كل الموجودات بنحو الصورة العلمية (علماً) يتحدد مع وجودها بنحو حقائق خارجية (عييناً) وتكون الصورة العلمية تابعة للحقيقة الخارجية، كان العلم الفعلي للباري صفة فعلية زائدة على، الذات.

مراتب علمه تعالى مجده

قال صدر المتألهين في بيان مراتب علمه: وهي (المراتب) العناية والقضاء ويقال له (ام الكتاب) والقدر ويقال له (كتاب المحو والاثبات) كما اشار اليه بقوله «يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنه ام الكتاب» ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ (١).

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٩١-٢٩٣

عنابة الواجب علم ذاتي بما سواه في مقام الذات

المعنى:

ان اول المراتب من علم الباري هو العلم الذاتي للواجب في مقام الذات بالنسبة الى ما سواه ويسمى العلم بالعنابة.

كما قال صدر المتألهين: واما العنابة فقد انكرها اتباع الاشراقين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه... . والحق انها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعية في عالم الامكان على نظام اتم مؤدياً الى وجودها في الخارج مطابقاً له اتم تأدبة (١).

قضاءه علومه الفعلية في القلم الاعلى عدت مطوبة

المعنى:

قضاء الباري عبارة عن علوم الباري الفعلية وهي اصبحت متجلية في العقل الاول (القلم الاعلى).

عقل العقول اعظم الارواح علومه بالفرق والتفصيل وسائل الاقلام والعقل

المعنى:

والمراد من القلم الاعلى في اصطلاح الفلسفه هو العقل الاول (عقل العقول) وهو اعظم الارواح واجلها وانما عبر بالقلم لاجل الوساطة للأفاضة

تشبيهاً بالقلم المادي الذي يتوسط للكتابة واما سائر الأقلام من العقول الطولية (بعد العقل الاول) فهو علوم الباري بنحو الكثرة (الفرق) والتفصيل. وهو قضاء تفصيلي اولي والصورة القائمة بالعقول التفصيلية كما قال الحكيم السبزواري: لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات كان على ضربين، (١)- قضاء اجمالي وهو الصور القائمة بالقلم اعني العقل الاول بل مجموع العقول الطولية لأن الترتيب يؤدي الى الوحدة، (٢)- قضاء تفصيلي اولي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية اعني الطبقة المتكافئة، (٣)- وتفصيلي ثانوي وهو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبام الكتاب (٤).

ولوح تلك الصور العقلية نفس لها العموم والكلية وهي محل قابل للصور لوحها المحفوظ عن تغير المعنى:

اما لوح تلك الأقلام والعقول (الصور العقلية) عبارة عن النفوس الكلية وهو قضاء تفصيلي ثانوي وتلك النفوس تكون قوابلاً للصور ومن جهة العقلية تسمى باللوح المحفوظ (باعتبار المصنونة عن التغيرات).

كما قال صدر المتألهين: واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سياما الفلك الأقصى اذ كلما جرى في العالم او سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، الى ان بين اقسام اللوح فقال: ان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحظوظ والاثبات (٥). والمراد من اللوح الثاني لوح القدر وهي النفوس الفلكية التي ينتقد فيها صور جزئية كما قال صدر المتألهين، واما القدر فهو عبارة عن وجود

(١) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٠ الهامش

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٥

صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجهة بها (١).

وعالم المثال لوح القدر بالفرق لا بالجمع نقش الصور
وهو كتاب المحو والاثبات ومنه عنوان البداء أن

المعنى:

ويكون في الآلهوت (عالم المثال) لوح القدر ل نقش الصور العلمية بنحو الكثرة والتفصيل لا بالوحدة والاجمال ويكون ذلك اللوح كتاب المحو والاثبات ومن هنا يتحقق عنوان البداء فإذا محى من اللوح ما كان ثابتاً على اساس انتهاء الامد يحصل البداء المصطلح.

والصور الكونية الجزئية أخيرة المراتب العلمية

المعنى:

وتكون الصور الجزئية في عالم الكون مرتبة الاخيره من مراتب علمه تعالى.

واشكـل عليه صدر المتألهين وقال: فـما اسـخف قولـ من حـكمـ بـانـ وجودـ تلكـ الصـورـ الجـزـئـيةـ فيـ موـادـهاـ الـخـارـجـيـةـ أـخـيرـةـ مـرـاتـبـ عـلـمـهـ (ـتـعـالـىـ)ـ وـسـمـىـ المـادـةـ الـكـلـيـةـ الـمـشـتـمـلـةـ عـلـيـهـاـ دـفـتـرـ الـوـجـودـ وـكـأـنـ سـهـىـ وـنسـىـ مـاـ قـرـئـهـ فـيـ الـكـتـبـ الـحـكـمـيـةـ انـ كـلـ عـلـمـ وـاـدـرـاكـ فـهـوـ بـضـرـبـ مـنـ التـجـرـيدـ عـنـ المـادـةـ (ـ٢ـ).ـ ولاـ يـخـفـيـ انـ هـذـاـ القـولـ(ـالـقـولـ بـالـمـرـتـبـةـ الـأـخـيرـةـ)ـ مـخـتـارـ عـنـ السـيـدـ وـمـنـ

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٢٩٣

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٢٩٦

تبعه وقال السيد المحقق الداماد في افق المبين ان تلك المرتبة من القضاء العيني وتبعد الحكيم السبزواري فقال: الصورة الجزئية العينية المنطبقة في المواد الكونية عينية اي عيني القدر والقدر العيني (١).

قدرته تعالى

قال صدر المتألهين ان للقدرة تعریفین على المشهور: احدهما صحة الفعل ومقابله يعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة، ومن افضل المتأخرین من ذهب الى ان المعنین متلازمان بحسب المفهوم والتحقق (٢) والتحقق ما ذهب اليه فلاسفة.

قدرته بحيث ان شاء فعل وهي له ثابتة من الاذل
اذ ليس قوة ولا امكان في ذاته فانه نقصان

المعنى:

ان قدرة الباري تكون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وتلك الصفة ثابتة للباري من الاذل فتكون من الصفات الذاتية لأن في ذات الواجب لا سبييل للامكان فان الامكان نقص وهو في واجب الوجود محال.

(١) غر الفرائد: ص ١٧٧

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٣٠٧

الضرورة الذاتية

بل النعموت كلها فعلية للذات بالضرورة الذاتية

المعنى:

تبين انه لا دخل في الصفات للأمكان بل الصفات كلها فعلية للذات وذلك بواسطة ضرورة التي تنبثق عن كونها ذاتية فيما ان الصفات الذاتية تكون لها عينية للواجب الذي هو كمال مطلق تصبح الصفات فعلية بفعلية الذات.

ومن هنا يظهر ضعف التفسير الاول كما قال صدر المتألهين رداً على هذا التفسير: فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لأن هناك وجوداً بلا عدم ووجوباً بلا امكان وفعلية بلا قوة (١).

والتحقيق ان يقال أن في ذلك (تفسير القدرة بالصحة) وقع الخلط بين صفة الفاعل (القادر) وصفة الفعل (المقدور) فان الصحة لو كانت صفة الفعل، وكانت بمعنى الامكان واما اذا كانت صفة الفاعل لكان ذلك بمعنى القدرة.

وليس في الوجوب من ايجاب لبعده جداً من الصواب
بل هو في قبال الاختيار لا وصف الامكان على المختار

المعنى:

ولا دخل لايحاب الوجود في وجوب الوجود بان يكون الباري قادرأً موجباً كما قد يتواهم ان واجب الوجود واجب الايجاد بل التحقيق ان الايجاب يقع في قبال الاختيار (فيقال الموجب والمختار) ولا يقع الايجاب في مقابل وصف الامكان المقابل للوجود.

كما قال صدر المتألهين بعد تأييد تفسير الثاني: وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقدتها و فعل الماء في تبريده و فعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامر الله سبحانه (١).

وقال الحكيم السبزواري ان منشأ ذلك (اطلاق الموجب للباري) من تحريف الكلمة (الاشتباه في القراءة) فقال: وليس موجباً بفتح الجيم اي فاعلاً (موجباً) يجب فعله لا بقدرته واختياره كالمضطر تعریض الى من نسب الى الحكماء اطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بانه حرف الكلمة عن موضعها فانهم اطلقوا الموجب بالكسر وقد حرف الى الفتح كيف وهو تعالى عندهم عين العلم والارادة والاختيار فكيف يعتقدون ان فاعليته كفاعليه الشمس للاشراق والنار للحرق (٢).

والاختيارية بالكلية بالعلم والقدرة والمشية
لا دخل للوجوب والامكان في الاختيارية بالبرهان

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣١٠

(٢) غرر الفرائد: ص ١٧٨

المعنى:

وتكون الاختيارية الكاملة للباري بواسطة العلم والقدرة والارادة ولا يكون في الاختيارية دخل للوجوب والامكان وذلك للزوم الخلف.
كما قال صدر المتألهين: واما الواجب (جل اسمه) فلكونه في ذاته تماماً
و... فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير
ويجود النظام وصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة (١).

فهو بنفس ذاته يفيض النور

المعنى:

فعلى ما قلنا يفيض الباري فيضاً (النور - الوجود) من نور ذاته بذاته وهو قادر المتعال بالذات.

والاختيارية في الافاضة كالعلم عين ذاته الفياضة

المعنى:

وتكون صفة الاختيار (المراد منها القدرة) في افاضة الفيض والوجود عين ذاته الفياضة كالعلم والحياة وغيرهما.

وقدرة الواجب صرف القدرة فهي محبيطة بكل ذرة

المعنى:

وبما ان القدرة كالعلم عين الذات تكون تمام القدرة وكمالها (صرف

القدرة) فعلى الاساس العينية والصرافة لها عمومية واحاطة بجميع الكائنات من كراتها الى ذراتها.

قال الحكيم السبزواري: ولا تتوهمن الجبر من ذلك (عموم القدرة) لأن علمه الفعلي كما تعلق ب فعلك كذلك تعلق بمبادئه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن او السيء وتصورك اياه وتصديقك بغايته العقلية الدائمة او الوهمية الدائرة وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبوقاً بمبادئه فلزمت المبادي فاختيارك ايضاً حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب الاختيار لا ينافي الاختيار^(١).

ليس انتهاء كل قدرة الى قدرته جبراً كما قد اشكلا
وال فعل موصوف بالاختياري لا الاختياري تحت الاختيار

المعنى:

ان انتهاء قدرة الناس بالقدرة العامة المطلقة من الباري لا يستلزم الجبر كما قد يتواهم لان القدرة كيما كان تنفي الجبر، والفعل الصادر عن قدرة موصوف بالاختياري ولا يكون الفعل الاختياري مقهوراً تحت الاختيار حتى يلزم الجبر.

قال الحكيم السبزواري: فالفعل فعل الله لان نسبة ذلك الوجود الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان وان في مقام التوحيد يسقط اضافات الوجود الى المهييات فكذا في الفعل وهو في عين كونه فعل الله تعالى، فعلنا اذ علمت ان الايجاد متفرع على الوجود وخلاصة الامر بين الامرين ان الايجاد يدور مع الوجود حيثما دار ومعرفة نسبة الايجاد يتوقف على معرفة نسبة

الوجود وقد علمت ان الوجود الامكاني له نسبة الى الفاعل وله نسبة الى القابل فكذا الایجاد وهاتان النسبتان في الوجود متحققتان ما دام ذات موضوعه متحققة فكذا في الایجاد (١).

ونسبة الایجاد كالوجود وربطه كربطه المشهود

المعنى:

وتكون نسبة ایجاد الفعل (في افعال العباد) الى الخالق والمخلوق مثل نسبة الوجود الى الخالق والمخلوق وربط الایجاد بالباري كربط الوجود به تعالى وهذا الامر هو المشهود عند اهل البصيرة.

وقال الحكيم السبزواري: اردنا (في قولنا وكيف فعلنا اليها فوضنا والحال ان ذا اي تفويض فعلنا تفويض ذاتنا) ان نبين ان المقصود ابطال التفويض المستلزم للشرك الخفي وان التحقيق ما هو مذهب اهل الحق الماثور من الانمه الاخير عليهم السلام من الامر بين الامرين (٢).

**ودعوى الاستقلال في الایجاد شرك فلا تفويض للعباد
فصح لا جبر ولا تفويض بل بينهما امر وان دق وجل**

المعنى:

وما يدعي ان العباد في وجودهم مربوطة بالباري واما في افعالهم (في الایجاد) مستقلة عن الباري فهو الشرك بالله لا التفويض منه اليهم فعليه يكون النظر الصحيح انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وهذا هو الرأي السادس وان كان دقيقاً جداً.

(١) غر الفراند: ص. ١٨٠-١٨١

(٢) غر الفراند: ص. ١٨٠

ارادته تعالى شأنه

قال صدر المتألهين: الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب (تعالى) عين ذاته وهي بعينها عين الداعي (١).

ارادة الواجب حب ورضا لا الشوق فالعقل بمنعه قضى

المعنى:

ان اراده الباري هو نفس الحب والرضا ولا تكون بمعنى الشوق لأن الشوق كيف نفسي يختص بالانسان وهو في الواجب غير معقول.

مفهومها يغاير العلم بما هو الصلاح عند جل الحكماء
وانما الوحدة والعينية في واجب الوجود في الهرية

المعنى:

وليعلم ان مفهوم الارادة يغاير مفهوم العلم على ما هو المختار عند اكبر الحكماء (على اساس الصلح والجمع بين الوحدة والتغاير) وانما تكون الوحدة بين الارادة والعلم، مصداقاً بالنسبة الى ذاته المقدسة.

والبدأ الكامل خير محض وحب صرف الخير حتم فرض
ذاته محبوبة لذاته ومنه حبه لملواراته

المعنى:

لا ريب في ان مبدأ الكامل من جميع الجهات خير مطلق فهو كل الخير

وبيا ان حب صرف الخير (المبدأ الكامل) امر حتمي ومقطوع ف تكون ذاته التي هي صرف الخير محبوبة لذات الباري جل ذكره ويستضيء من حبه لذاته حبه لمعلولاته.

وحبها بعين حب الذات بالجمع لا بالفرق حب ذاتي
وحبها بالفرق حب فعلي فانه كالعلم عين الفعل

المعنى:

ويكون حب المعلولات بعين حب الذات وهذه العينية تكون بالوحدة والاجمال (بالجمع) لا بالكثرة والتفصيل (بالفرق) فعليه يكون حب المعلولات حباً ذاتياً واما حب المعلولات بالكثرة والتفصيل (بالفرق) يكون حباً فعلياً فان الحب الفعلي عين الفعل كما ان العلم الفعلي عين المعلوم.

وهذه مشية فعلية غيرية الذات لها جلية

المعنى:

وتكون هذه الارادة (الحب الفعلي) عبارة عن المشية الفعلية ومن المعلوم جلياً انها زائدة على الذات.

والحكم بالحدوث في الاخبار في مثلها جار بلا انكار

المعنى:

ويكون الحكم بحدوث الارادة في اخبار المعصومين (ارادته احداثه) صحيحـا في مثل المشية الفعلية.

اقسام الارادة

ان الارادة على نظر الفلسفه على قسمين، ١- الذاتية وهي عين الذات ولا تتعلق الا بالذات و معلولاتها، ٢- الفعلية (عزمية) وهي زائدة على الذات، ثم الفعلية تنقسم باعتبار المتعلق بالشرعية (باعتبار التعلق بعالم الشرع) وبالتكوينية (باعتبار التعلق بعالم الكون).

وليست الارادة الذاتية في موقع التكليف الشرعية
اذ المراد في مقام ذاته ليس سوى الذات و معلولاته

المعنى:

فتبيّن ان الارادة الذاتية لا توجد في مقام التكليف الشرعي فلا تكون الارادة الذاتية بالارادة الشرعية لان المراد (متعلق الارادة) في الارادة الذاتية التي هي في مقام الذات، ليس الا الذات و معلولاتها.
والامر والنهي على القول الاسد ارادة عزمية كما ورد

المعنى:

ويكون الامر والنهي على القول الصحيح من الارادة الفعلية كما ورد عن ابي الحسن عليه السلام قال: ان لله ارادتين ومشيئتين: ارادة حتم وارادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء او ما رأيت انه نهي ادم وزوجته ان يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما غلت مشيئتهما مشيئه الله تعالى وامر ابراهيم ان يذبح اسحاق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلت مشيئه ابراهيم مشيئه الله (١). ان هذه الرواية دلت على ان الامر والنهي من الارادة العزمية.

(١) اصول الكافي: ج ١ ص ١١٧ الحديث ٤١

وال فعل بالارادة العزمية يراد لا الذاتية الحتمية
وحيث ان الذات مرضى بها ففعلها كذا لدى اولى النهي

المعنى:

وظهر ان الفعل (الخلق) يراد (يصبح مراداً) بالارادة الفعلية (العزمية) ولا يكون الفعل مراداً بالارادة الذاتية التي لا تختلف عن المراد ونما ان الذات تكون مرضية فيكون فعل الذات كذلك مرضياً لأن ما صدر من المرضى مرضى عند اولى الدراسة السامية.

وهو وجود مطلق كما وصف
وكونه خيراً بديهياً عرف
فليس بالذات مراداً فاعلما
ولا يكون الشر الا عندما

المعنى:

ويكون فعل الباري على ما وصف الفلسفه امراً وجودياً على الاطلاق (فلا دخل للاعدام فيه) وعليه اصبح فعل الباري خيراً بالبداهة فاعلم ان الشر لا يكون الا امراً عدمياً فعليه لا يكون الشر مراداً بالذات بل يكون مراداً بطبع الخير الكثير.

كما قال صدر المتألهين بعد بيان ان فيض وجود الباري انما يتعلق بما يعلمه خيراً: فالخيرات كلها مرادة بالذات والشروع القليلة الالزمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شروع فالشروع الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض وهي مضى بها كذلك (١).

وعالم الامر هو القضاء
لا بدغ في ان يجب الرضاء
فكله خير على الوجه الام
اذ هو نور لا يشوبه الظلم

المعنى:

ويكون عالم الامر هو عالم القضاء الالهي (وهو الخير بتمامه وكماله) ولا عجب في ان الرضا بالقضاء واجب.
كما قال صدر المتألهين: فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقطبي (١). والقضاء يستحق الرضا بالضرورة لأن عالم القضاء (عالم الامر) نور مطلق لا تشويه الظلمات اصلاً فيكون كله الخير بتمامه وكماله.

وعالم الخلق هو المقطبي فالفرق ما بينهما مرضي

المعنى:

واما عالم الخلق(ال فعل) فهو المقطبي ومن المسلم ان بين العالمين فرق واضح فان عالم الامر هو القضاء وعالم الخلق هو المقطبي.
كما قال الحكم السبزواري في حاشيته على الاسفار: فان القضاء هو العلم الفعلي والمقطبي هو المعلوم ولكل منها حكم ليس للاخر الا ترى انه يصح ان يقال علمه(تعالى) بالأشياء عن ذاته ولا يصح ان يقال الأشياء عن ذاته وكذا علمه بالأشياء واحد ولكن الأشياء كثيرة (٢).

فانه تصحبه الشرور ففي الرضا بحده المحذور

المعنى:

فان عالم الخلق مصاحب للشروع عليه في تعلق الرضا بعالم الخلق

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣٨٢

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٣٨٠ الهاشم

مانع ومحذور.

كما قال صدر المتألهين: عالم الامر كله خير، والشَّر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى: «قل اعوذ برب الفلق من شر مخلق» (١).

انه تعالى غاية الغايات

قال صدر المتألهين: لا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه (٢). فيكون لكل موجود في العالم السفلي، وجود نوري في العالم العلوي كما قال الحكيم السبزواري.

فالكل من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني (٣) ويمكن الاستدلال عليه بالنسبة الى وجود الانسان بأية: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين» بان يكون المراد(على حسب الاحتمال) من الجملة الاولى (خلقنا الانسان في احسن تقويم) هو الوجود النوري في العالم العلوي والمراد من الجملة الثانية (ثم رددناه اسفل سافلين) وجود الانسان بعد الهبوط في العالم السفلي (على ما فهمته).

ان النظام الحسن الامكاني طبق النظام الكامل الرباني

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣٨٢

(٢) الاسفار: ج ٢ ص ٣٨٢

(٣) غرز الفراند: ص ١٧٦

المعنى:

يكون النظام الحسن والصنع البديع الموجود في عالم الكون على التحقيق مطابقاً مع النظام الكامل النوري الموجود في العالم العلوي.

فانه ظهور صرف النور فليس اجل منه في الظهور
وكل مصنوعاته بديعة وفي الجميع حكم منيعة

المعنى:

فإن النظام الكوني ظهور وتجلى من وجود الباري (صرف النور) فلا يكون شيء أجل وأظهر من النظام الموجود في العالم بالنسبة إلى ظهور نور الباري ويكون كل مصنوعات الباري بديعة الشكل وفي كل مصنوع حكمة منيعة وكل شيء آية من آيات الله عز اسمه الكريم.

ثم اعلم ان الهدف الاقصى وغاية الغايات من خلق المخلوقات هو مبدأ المبادي كما يستفاد من قوله تعالى «(إن الله وإن إليه راجعون)» وقال صدر المتأنثين: ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقة ومهيتها لفاعلية الفاعل (إلى أن قال) والغايات متربة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً (الباري) ومتتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش (١).

وغاية الكل الذي سواها ان إلى ربك منتهاها

المعنى:

وتكون غاية كل الموجودات هو الذي خلقها (سواها) كما قال في القرآن

اختلف الحكماء واهل الكلام بالنسبة الى وجود الغرض في فعل الباري
ذهب الحكماء الى نفي غرض زائد على ذات الباري واقوى الدليل عليه هو:
ان الباري عز اسمه غني مطلقاً فاذا كان فعله لغرض يستلزم الاستكمال الذي
هو فرع النقص وهو محال واما المتكلمين فذهبوا الى ان فعل الباري يكون
للغرض واقوى الدليل عليه هو لزوم العبرت، كما قال العلامة الحلبي:

ان كل فعل لا يقع لفرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحبيل منه القبيح احتاج المخالف بان كل فاعل لفرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحبيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص ائما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه اما اذا كان الغرض عائداً الى غيره فلا، كما تقول انه تعالى يخلق العالم لنفهم (٢).

والقصد من نفي زيادة الغرض ليس على الاطلاق حتى بالعرض
بل نفي كل غاية بالذات وحصرها في غاية الغايات

المعنى:

والتحقيق ان المراد من نفي زيادة الغرض لا يكون نفي الغرض مطلقاً حتى الغرض الذي يتربّ بالطبع بل المراد منه نفي الغاية بالذات وحصر الغاية في غاية الغايات (الباري تعالى).

واما الغرض التبعي فلا مانع منه كما قال صدر المتألهين: فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله(سبحانه) مطلقاً لا يكون لغرض سواه من ا يصلح خير

٤٢ آية التجم:

(٢) تحرير الاعتقاد: ص ٢٣٨

بممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترب (بالتابع) على افعاله هذه الغايات والاغراض (١).

فإن فرض غاية سواه نقص كمال عزه يأبه
وليس يجدي غرض الاتصال للنفع في محذور الاستكمال

المعنى:

فالذى يرشدنا الى المطلوب هو ان فرض كل غاية سوى الباري (زاده عليه) لازمه الاستكمال المتفرع بالنقص وهو مستحيل بالنسبة الى الكمال المطلق فيمنعه كمال عز الباري واما تحقق الغرض في افعال الباري لاجل اصال الخير والنفع للعباد كما عن المتكلمين لا يجدي في محذور الاستكمال المتفرع على النقص.

اذ هو اما يقتضي كماله او نقصه او هو لا اقتضاء له
وما عد الاخير نقص بين وهو تعين بلا معين

المعنى:

لان الغرض لا يخلو اما ان يقتضي كمال الباري او يقتضي نقص الباري او يكون بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الكمال والنقص والالوان (ما عد الاخير) نقص ظاهر وهو مستحيل في الباري واما الاخير فهو غرض وقصد (تعين) بلا مغرض وقادص (بلا معين) وهو ايضاً لا يعقل لان القصد والتعين لا يتحقق بدون القاصد.

فكل فعل واجب الوجود صرف عنائية ومحض جود

المعنى:

فالنتيجة يكون كل فعل من افعال الباري صرف العناية والجود فلا يكون فعل المبدأ الجواب الا جوداً وعناء. كما قال صدر المتألهين بان الفائدة والغاية والغرض: كلها في فعل الله(سبحانه) شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام (١).

حياته تعالى

قال صدر المتألهين: الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك والا دراك في حق اكثربالحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني (على الاغلب) ... فقال: فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات والصفة و ... ومنشأاً للكل فهو احق واليق باسم الحياة من جميع، كيف؟ وهو محى الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود، كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة (١).

حياته كعلمه وقدرته اشرف مما هو في بريته

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٣٦٦-٣٦٧

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٤١٣-٤١٤

المعنى:

ان حياة الباري تكون مثل العلم والقدرة من الصفات الذاتية اعلى واشرف مما هو في مخلوقاته.

كما قال صدر المتألهين: انه واهب العلم والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها للصلة على وجه اعلى واشرف (١). فتبين ان الباري تعالى حي ولكن لا كالاحياء.

يجل عن كيفية المزاج وكل تركيب او امتزاج

المعنى:

لا ريب في انه: جل الباري عن الحياة المادية (كيفية المزاج) وجل عن التركيب والامتزاج.

كما قال صدر المتألهين: ان حياة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من اثار العلم والقدرة (٢).

بل الحياة مبدأ الادراك والفعل في الكل بالاشتراك

المعنى:

بل تكون الحياة هو مبدأ الادراك والفعل في جميع الاحياء بنحو

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٤٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٤١٧

الاشتراك في المفهوم.

كما قال صدر المتألهين: فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك (سائر الصفات من العلم والقدرة والحياة) (١).

ولا ينافي وحدة المفهوم تفاوت المصدق في الموسوم
ففيه عين مبدئية الاثر في غيره كيفية كما اشتهر

المعنى:

ولا يكون تفاوت المصدق من حيث الوجوب والامكان منافياً مع الوحدة في المفهوم فعليه تكون الحياة في الباري عين مبدأ الاثر (عين الذات) وتكون في الممكن كيفية خاصة مزاجية التي تنبثق من تركيب المادة والصورة.

كما قال صدر المتألهين: ان حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود (الى ان قال) فالحياة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود (٢).

(١) الاسفار: ج ٦ ص ٤٢٠

(٢) الاسفار: ج ٦ ص ٤١٨ - ٤١٩

بصره وسمعه تعالى شأنه

قال صدر المتألهين: ان الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشرافي المتعلق بالسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر (١).

شهود للمبصرات بصره اذ هو موجود له ما يبصره
ونيل كل مبصر ابصاره وان يكن تفاوت اطواره

المعنى:

ان علم الحضوري (شهوده) منه تعالى بالنسبة الى المبصرات يكون بصر الباري لان الحق جل ذكره هو الموجود الذي بين يديه وجود كل ما يبصره الباري وبيده كل شيء وله تعالى (من لطفه عز اسمه) نيل كل مبصر بنعمة البصر وان يكن الاختلاف بين الابصار بحسب تفاوت المراتب والاطوار من الابصار بالاحاطة ومن الابصار بالاحساس.

كذا ارتباط كل مسموع به يحقق السمع له فانتبه

المعنى:

ويكون ارتباط المسموعات بالباري كالمبصرات يثبت وجود السمع للباري فانتبه ان ذلك (وجود السمع والبصر) يكون على اساس قاعدة كل ما

يوجد في المعلومات من الكمالات الوجودية يوجد في العلة بنحو أعلى وشرف.

والكل غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلوماته

المعنى:

ويكون كل من السمع والبصر ذاتاً غير العلم المطلق الذي هو العلم بجميع المعلومات.

كما قال صدر المتألهين: والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم (١).

**والذوق والشم كما في اللمس كمال حيوان بغير لبس
ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود**

المعنى:

واما الصفة الذائقة والشامة وكذلك الصفة اللاhmaة (في اللمس) كل ذلك من الكمالات الحيوانية بلا لبس واسكارا.
فليست تلك الصفات من الكمالات الوجودية وعليه لم تكن الصفات الثلاثة موجودة لواجب الوجود تعالى وتقديس.

كلامه تعالى شأنه

ان الكلام بحسب العرف لفظ دال على المعنى الوضعي فيكون الكلام ميرزاً لما هو في الضمير هذا مما لا اشكال فيه واما كلام الباري فهل هو لفظ او لا؟ قال اهل الكلام ان كلام... لفظ ولكن بما انه تعالى منزه عن مشابهة الانسان في التلفظ يكون معنى تكلمه عز اسمه ايجاده وحالقيته للكلام كما قال العلامة الحلي: انه تعالى اوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد الى ان استدل على ثبوت الكلام بالاصل الموضوعي: من كونه تعالى قادرًا على كل مقدور ولا شك في امكان خلق الاصوات في اجسام تدل على المراد (١).

والتحقيق ان الكلام هو اظهار ما في الضمير واعلام ما في المكنون فعليه كل شيء كان مظهر لما في المكنون فهو كلام سواء كان لفظاً او فعلأً وبما ان اوضح اظهاراً وايسر وجوداً في الانسان هو اللفظ فاشتهر ذلك (اللفظ) بالكلام في عرف الناس واما بحسب الحقيقة كل فعل وعمل كان دالاً على ما في الضمير هو الكلام.

كما قال العلامة الطباطبائي: ان اللفظ وجود اعتباري لمعنىه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت والغاية فيه اعلام ما في الضمير و من هنا يظهر ان الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقة كان كلاماً لفاعله كاسفاً عمما في ضميره يصدق حد الكلام عليه (٢) وعلى اساس ذلك يطلق على

(١) تحرير الاعتقاد: ص ٢٢٤

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٣ و ٤ الهاشم.

الموجودات كلمات الله، كما في قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مداداً» (١) والمراد من الكلمات في هذه الآية هي الموجودات وبطريق على الرسول الاعظم جامع الكلم وعلى الائمة الكلمات التامات فيكون كلام الباري ظهوره الكاشف عن غيب ذاته كما قال صدر المتألهين نقاً عن بعض العارفين: اول كلام شق اسماع الممكناة كلمة (كن) وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومتازله (٢).

ان الكلام فيه ذو شأن فمنه ما في به المكنون

المعنى:

لا شك في ان لكلام الباري شؤن متعددة فمن ذلك الكلام ما هو يختص لكشف غيب المكنون.

**يدعى لدينا بالكلام الذاتي وهو ظهور ذاته للذات
في ذاته عن غيره مكتونة يعرب عن حقائق مكتونة**

المعنى:

ويكون الكلام الكاشف عن غيب المكتون ظهور الذات فهو دلالة الذات على الذات وسمى هذا الكشف والدلالة عندنا بالكلام الذاتي وهو يكشف عن اجمال ذاته (حقائق مكتونة في ذاته) الذي يكون مصنوناً عن درك الغير فلا يدل على جلال الذات الا جمال الذات.

(١) الكهف: آية ١٠٩

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٥

ومطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير

المعنى:

ويكون المراد من مطلق الكلام على ما هو المشهور ما كان مظهراً عما في الضمير.

فليس في دعوى الكلام النفسي
وفي قيامه به من بأس
لكنه ليس مراد الاشعري
فانه بمثله لم يشعر

المعنى:

فعلى اساس ان الكلام هو مظهر ما في الضمير لا بأس بقيام الكلام في النفس ولا اشكال على القول به كما عن الاشاعرة ولكن ما هو المقصود عندنا من الكلام النفسي (وجود المعنى في الذهن) لا يكون مراد الاشاعرة فانهم لا يقولون (لم يشعروا) بمثل ما قلنا كما قال العلامة الحلي نقلأً عن الاشاعرة: انه (تعالى) متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفسي وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام (١). ومن المعلوم ان الكلام النفسي على تفسير الاشعري ليس الا اسم بلا رسم وليس الا الدعوى بلا شاهد وقال الحكم السبزواري: ان من قال بالكلام النفسي اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط القدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجهاً (٢).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٢٤

(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٢ الهاشم.

ومنه فعلى له مراتب
معربة عما اقتضاه الواجب
يُعرب عن مكنون اسم وصفة
اذ كل فعل عند اهل المعرفة
المعنى:

ومن الكلام ما هو الفعل (لا الذاتي) ويكون له مراتب عديدة تظهر عما
اقتضاه شأن الواجب من الكلمات الوجودية لأن كل فعل من افعال الباري
كلام يظهر عن مكنون الأسماء والصفات على ما عند العرفاء.

وفعله كلامه كما ورد وهو لهذا المدعى خير سند
المعنى:

ويكون فعل الباري هو كلامه تعالى كما ورد في نهج البلاغة عن
امير المؤمنين عليه السلام: انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع
ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله (١). وهذا البيان اقوى شاهد للمقصود
وخير سند للمدعى

وهذه المراتب العالية اتمها حقائق عقلية
هي الحروف العالىات وهي لا ترى لها نقصاً ولا تبدلاً
المعنى:

ويكون اتم هذه المراتب العالية (من الكلام الفعلى) حقائق عقلية التي هي
حروف عاليات وهي التي لا ترى لها نقصاً ولا تغيراً.
كما قال صدر المتألهين تقرباً لها: الجوهر العقلية حروف عاليات

(١) الاسفار: ج ٧ ص ٤ الهاشم

وهي كلمات.... التامات التي لا تبدي ولا تنقص (١). وتلك الكلمات انما سميت بالحروف العالىات لأنها منكمة الانيات كما ان الحروف غير مستقل بالمفهومية.

والملکوت **كلمات محكمة وكل ما في الملك ايضاً** **كلمة**
المعنى:

وتكون مرتبة اخرى هي الملکوت وهي كلمات الله المحكمة والمرتبة الثالثة هي كل ما في عالم الخلق والملك فهي ايضاً كلمات الحق.

فعلم النفوس اسماء وما في عالم الاجسام افعالاً **سما**
المعنى:

ففي مرتبة الملك يسمى عالم النفوس، بالاسماء وذلك باعتبار استقلالها في انتساب الوجود الى ذاتها وعدم اندكاك انياتها (كما قرروا) وما يكون في عالم الاجسام يسمى بالافعال فيقال للاجسام المتتجدة والطبع السائلة بحسب الاصطلاح انها افعال في مقابل الاسماء وبكلمة واحدة تعبر عن الانفس بالاسماء وعن الاجسام بالافعال في عالم الملك.

ومنه لفظي ومنه كتبي وكل واحد كلام رب
المعنى:

ومن الكلام ما هو الكلام اللغطي الذي يتحقق بالصوت ومنه الكتبي الذي يتحقق بالكتابة كما تجلى للانبياء كلام الله لفظاً وكتباً وكل واحد من اللغطي والكتبي كلام الله المجيد.

الفرق بين الكلام والكتاب

قال صدر المتألهين نقاً عن بعض المحققين: ان كلام الله غير كتابه، والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبيان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتکثر والتغير لقوله تعالى «وما امرنا الا كلّم بالبصر او هو أقرب». واما عالم الخلق فمشتمل على التکثر والتغير ومعرض للتضاد لقوله تعالى «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين». اقول ولاحد أن يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متفاوت بالاعتبار (الى ان قال) صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة (١).

بين الكلام منه والكتاب فرق لدى العارف باللباب
المعنى:

التحقيق عند العارفين بالحقائق هو وجود الفرق بين كلام الباري وكتابه.

فكل موجود من الكلام من جهة الصدور والقيام
والكل من حقيقة القبول كتابه عند اولي العقول

المعنى:

فيكون من الكلام كل موجود (لفظاً كان او فعل) اذا لوحظ من جهة

الصدور والقيام (اي باعتبار الفاعل) ويكون من الكتابة كل موجود لوحظ له حقيقة القبول (اي باعتبار القابل) هذا ما عند الحكماء.

وباعتبار عالم الأمر فقط كلامه فانه بلا وسط
وعالم الخلق كتاب ممحض والجمع في ذي الجهتين فرض

المعنى:

وعلى اساس ما تقدم يقال ان كلامه تعالى يوجد باعتبار عالم الامر، وهو عالم غيب غيبه على وجه لا يعلمه الا هو فان هذا العالم كلام الباري فيلاحظ فيه جهة القيام بالفاعل فقط بدون تخلل واسطة في البين من العقول الطولية ويقال ان عالم الخلق والكون هو الكتاب فقط.

ومن المعلوم تحقق الوحدة (الجمع) لما هو ذي الجهتين (الصورة اللفظية التي لها جهة الكلامية وجهة الكتابية) كما قال صدر المتألهين: فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين (قال بعد التمثيل) فوضع ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة (١).

وللكلام باعتبار الجمع والفرق وصفان بغیر منع
فياعتبار الجمع بالقرآن يدعی كما في الفرق بالفرقان

المعنى:

ولا اشكال في ان لكلام الباري (من جهة انه كلام) وصفان باعتبار الاجمال (الجمع) وباعتبار التفصيل (الفرق) فباعتبار الاول يسمى بالقرآن وبالاعتبار الثاني يسمى بالفرقان.

وجوده الجمعي في أعلى القلم
فيه انطوى كل العلوم والحكم
في غيره من سائر العقول
وجوده الفرقي والتفصيلي
المعنى:

ويكون وجود الكلام الجمعي بنحو الاجمال والبساطة في العقل الكل (أعلى القلم) الذي ينطوي فيه كل العقول والحكم البدعة، ويكون وجود الكلام الفرقي بنحو الكثرة والتفصيل في غير ذلك العقل من سائر العقول.
كما قال صدر المتألهين: إن هذا المنزل من الكلام عن نبينا(ص) قرآن وفرقان جميعاً. (وقال في شرح هذه الكلمات) فكلام الله المنزل على نبينا(ص) هو العقل الكل الذي هو مقامه(ص) وروحانيته بمعنى جملة العقول المحركة للسماءات والارضين لكونها بدايات وغايات فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود وفرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا: بان لها ماهيات كما هو المشهور والا فرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة والضعف (١).

وان في دائرة الوجود قوسين للنزول والصعود
المعنى:

والتحقيق ان في حوزة الوجود يكون قوسان ١- النزولي الذي هو النزول الى عالم الناسوت، ٢- الصعودي الذي هو الصعود الى عالم الآلهوت.
كما قال صدر المتألهين: صورة حكمة الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم

الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية الامر كما قال تعالى «تنزيلاً من خلق الارض والسماءات العليا»، وقال: «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يرجع اليه» فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله تعالى «إليه يصعد الكلم الطيب» (١) .

والمراد منها الكلمات التامات العقول البسيطة الانمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام.

وبالنبي المصطفى والآل قد ختمت دائرة الكمال

المعنى:

وقد تمت دائرة الكمال بتمامها وكمالها بوجود النبي الراكم وآل الانمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام فان اول ظهور الحق من عالم الغيب الى عالم الشهادة هي الجوادر المجردة، العقول البسيطة.

وهي على التحقيق، الانوار القدسية (النبي الخاتم والانمة الاطهار) اولئك هم وسائل الفيض وابواب الرحمة وفي نهاية المطاف تصعدوا وتقربوا الى ان النبي «ص» دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى، اولئك هم السابقون في الوجود على اساس قاعدة الاشرف فالاشرف وهم المقربون كما قال تعالى «السابقون السابقون اولئك المقربون» وعليه ورد في زيارت الجامعة: وانت الاخيار وهداة الابرار وحجج الجبار بكم فتح الله وبكم يختتم الله وبكم ينزل الغيث وبكم يمسك السماء (٢) .

واول المراتب العقلية هو الحقيقة المحمدية

(١) الاسفار: ج ٢ ص ١٦

(٢) مفاتيح الجنان: ٧٠٤

المعنى:

ويكون أول مرتبة مما افاض عليه الفيض والوجود من الجوادر العقلية هو وجود النبي الاكرم الرسول الاعظم(ص).

فما وعاه قلبه مما وعى يكون قرآنًا وفرقانًا معاً

المعنى:

فيكون ما وعاه قلب النبي(ص) مما وعى من الوحي قرآنًا وفرقانًا باعتبار الاجمال والتفصيل

وغيره ليس على هذا النمط بل كل ما اوتى فرقان فقط

المعنى:

واما غير القرآن (النازل على قلب النبي(ص)) من الكتب السماوية فلا تكون كذلك بل كل ما اوتى من التوراة والإنجيل والزبور بالأنبياء يكون فرقانًا فقط.

ولا خصاصه به كما عالم يقول اوتى جوامع الكلم

المعنى:

ولأجل اخصوص النبي(ص) بذلك الفيض والمنزلة كما عرفت كان رسول الله(ص) يقول اوتى جوامع الكلم(القرآن).

باسم النبي(ص) خاتم الرسالة وقد ختمت هذه المقالة
وخصه بعلمه وحكمته فيامن اصطفاه من برته
ورثائه في سره وسيرته صل على محمد وعترته

اللهم صل على محمد وآل محمد.

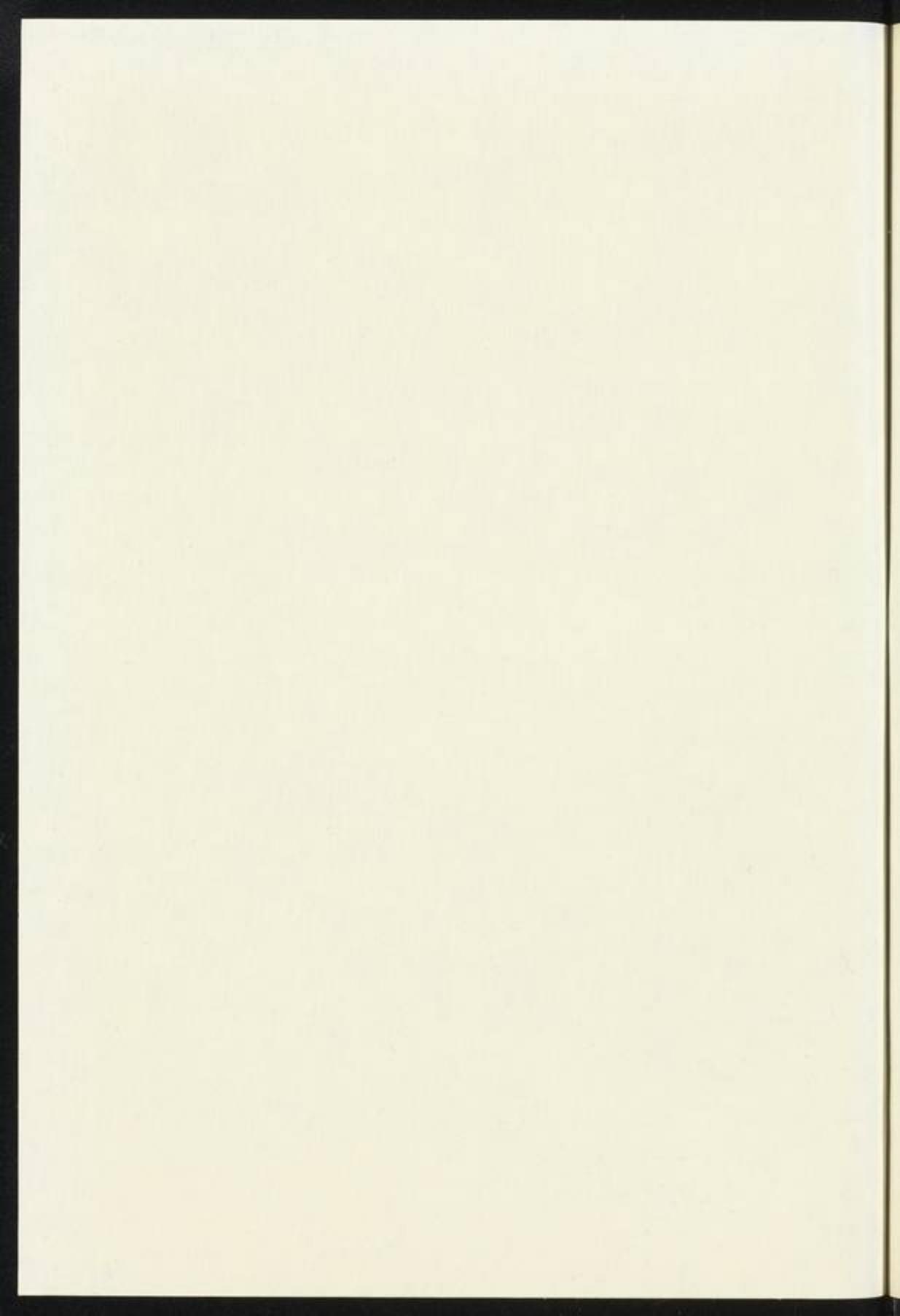
- الفهرست -

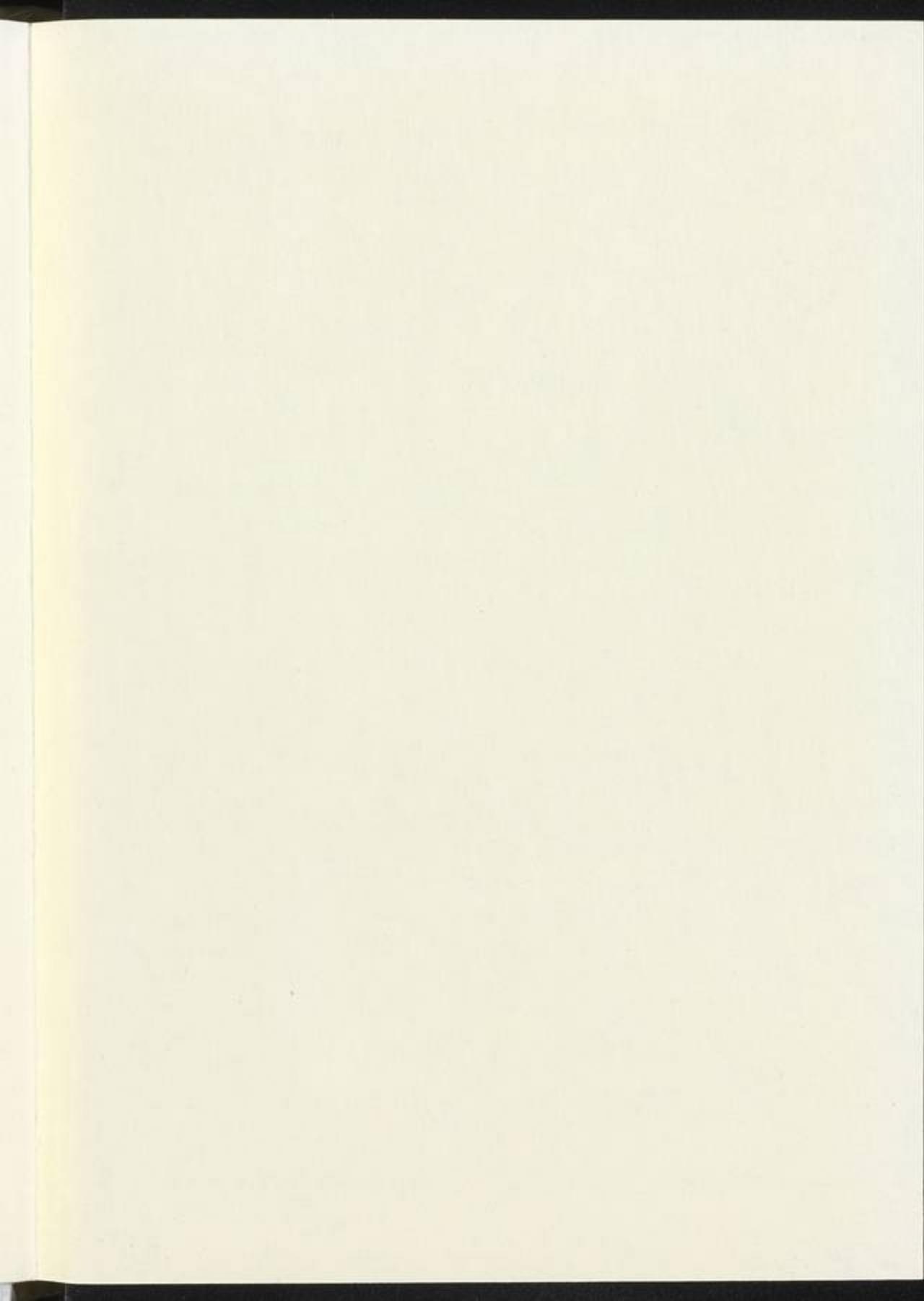
٥	المقدمة الأولى
٦	المقدمة الثانية
١٠	شعر
١١	تعريف الوجود
١٤	أصلية الوجود
١٩	اشتراك الوجود
٢٢	زيادة الوجود على الماهية
٢٦	الواجب لاماهية له
٢٨	حقيقة الوجود تشكيكة واحدة
٣٣	اثبات الوجود الذهني
٤٤	المعقول الأول والثاني عند الحكيم والميراني
٤٧	تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد
٥٠	الأحكام السلبية للوجود
٥٢	نكر الوجود بالتشكيك وبالماهية
٥٥	المعدوم ليس بشيء
٦١	عدم التمايز في الاعدام
٦٤	امتناع اعادة المعدوم
٧٢	رفع شبهة المعدوم المطلق
٧٥	مناطق الصدق في القضايا
٨٠	اقسام البطلان وما هو مجموع بذاته
٨٩	تقسيم الوجود الى المحمولي وغيره
٩٢	مواد القضايا وجهاتها
٩٥	الجهات اعتبارية
٩٩	اقسام الجهات
١٠٣	مباحث خاصة بالامكان
١١٧	نفي الاولوية الذاتية والغيرية
١١٩	الامكان الاستعدادي
١٢٢	الحدث والقدم
١٢٨	مرجع حدوث العالم فيما لا يزال
١٣١	اقسام السبق واللحوق

١٣٥	ملاك السبق بأقسامه
١٣٨	القوة والفعل واقسامهما
١٤٢	سبق القوة على الفعل وعدمه
١٤٥	الماهية ولو احتجها
١٥٢	اعتبارات الماهية
١٥٨	بعض احكام أجزاء الماهية
١٦٢	حقيقة النوع فصله الأخير
١٦٣	كيفية التركيب في الأجزاء الحدية
١٦٤	خواص الأجزاء
١٦٦	لزوم الحاجة بين أجزاء المركب
١٦٧	التشخص
١٦٩	انحاء التشخص
١٧٢	الوحدة والكثرة
١٧٥	تقسيم الوحدة
١٨٠	الاتحاد والهوية
١٨٢	تقسيم العمل
١٨٥	تقسيم آخر للعمل
١٨٧	بعض احكام الوحدة
١٨٩	تنعيم
١٩١	القابل واقسامه
١٩٢	تقابل السلب والأيجاب
١٩٦	بحث وتحقيق
١٩٨	تقابل العدم والملكة
٢٠١	تقابل التضاد
٢٠٤	تقابل التضاد
٢٠٦	مباحث العلة والمعلول
٢١٣	اقسام العلة الفاعلية
٢١٨	نحو فاعليته تعالى مجده
٢٢١	تمثيل لفاعلية النفس
٢٢٤	البحث عن الغاية
٢٢٦	دفع الشكوك عن الغاية

٢٢٩	في نفي الاتفاق
٢٣٤	العلة الصورية
٢٣٨	العلة المادية
٢٤٣	الأحكام المشتركة بين العلل الأربع
٢٤٥	بعض الأحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية
٢٤٧	الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول
٢٤٩	مباحث الجوهر والاعراض (تعريف الجوهر واقسامه)
٢٦٢	تعريف الكم
٢٦٣	اقسام الكم
٢٦٥	نفي التضاد في الكم
٢٦٧	نفي الاشتداد في الكم
٢٦٧	اثبات تناهي الأبعاد في الكم
٢٦٨	الكيف
٢٧٠	الكيفيات النسبية
٢٧٢	منها تقسيمه إلى الحصولي والحضورى
٢٧٤	ومنها تقسيمه إلى الفعلي والانفعالي
٢٧٥	ومنها تقسيمه إلى الواجب والممكن
٢٧٦	ومنها تقسيمه بالعلم التفصيلي والإجمالي
٢٧٨	من الكيفيات النسبانية القدرة
٢٨٠	ومن الكيفيات النسبانية الارادة
٢٨٢	ومن الكيفيات النسبانية الخلق
٢٨٦	الكيفيات المحسوبة
٢٨٩	البصرات
٢٩٠	السموعات
٢٩٢	الملومات
٢٩٥	المطعومات
٢٩٦	الشمومات
٢٩٧	الكيفيات الاستعدادية
٢٩٩	الكيفيات المختصة بالكميات
٣٠٢	الملك والجدة
٣٠٤	الوضع

٢٠٦	المى
٢٠٨	الأين
٢١٣	الاضافة
٢١٨	الالهيات - (ابيات واجب الوجود)
٢٢٤	توحيد تعالى من حيث الصانعية
٢٢٨	بساطته تعالى
٢٣٠	تقسيم صفاته تعالى
٢٣٣	ابيات الصفات التبوتية
٢٣٥	عينية الصفات الحقيقة
٢٣٨	علمه تعالى بذاته
٢٤٢	علمه تعالى بما سواه
٢٤٦	علمه تعالى الفعلى بعد الايجاد
٢٤٧	مراتب علمه تعالى مجده
٢٥١	قدرته تعالى
٢٥٧	إرادته تعالى شأنه
٢٥٩	أقسام الارادة
٢٦٢	إنه تعالى غاية الغايات
٢٦٦	حياته تعالى
٢٦٩	بصره وسمعه تعالى شأنه
٢٧١	كلامه تعالى شأنه
٢٧٦	الفرق بين الكلام والكتاب
٢٨١	الفهرست









مركز النشر

مكتب الاعلام الاسلامي

٣٠٠٠ ريال

مركز التوزيع، هاتف: ٢٣٤٢٦