

سیری در مبانی وجود شناختی حکیم مؤسس آقا علی مدرس رحمته الله علیه

محسن کدیور

فلسفه الهی «مابعد الطبیعة» را به اعتباری می‌توان به دو شاخه اصلی وجود شناسی^۱ و معرفت شناسی^۲ تقسیم کرد. در وجود شناسی از احکام و عوارض عام وجود، تقسیمات مختلف آن و نیز احکام خاص هر قسم بحث می‌شود. تحقیقات حکیمان مسلمان در مباحث وجود شناسی از نقاط قوت فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. بحث از وجود اگر چه بسته و گریخته در نخستین نگارشهای حکیمان اسلامی از قبیل کندی، فارابی و ابن سینا به چشم می‌خورد، اما تا قبل از حکمت متعالیه هرگز به عنوان محور فلسفه مورد عنایت واقع نشده بود. به عبارت دیگر اگر چه موضوع فلسفه وجود دانسته شده، اما ربط وثیق مباحث مختلف فلسفی با موضوع آن لزوماً مورد التفات حکیمان قبل از حکمت متعالیه نبوده است، حتی در مواردی سایه سنگین غفلت از این رکن رکین مشاهده می‌شود. بنابراین در هزاره اول حکمت اسلامی، انسجام مباحث فلسفی حول محور وجود به چشم نمی‌خورد. سه مکتب فلسفی هزاره اول یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و نیز فلسفه امثال ابوالبرکات بغدادی و فخرالدین رازی و حتی متکلم فیلسوفان در این مسأله همداستانند.

۱ - Ontology.

۲ - Epistemology.

آغاز هزارهٔ دوم حکمت اسلامی با یک نقطه عطف همراه است. این تحول بیش از همه ره‌آورد سفرهای روحانی صدرالمتألهین شیرازی رحمته‌الله (۱۰۵۰-۹۷۹) به وادی عرفان اسلامی بود. با این همه نگرش صدرایی به «وجود» نگرش خاص حکیمانه است نه لزوماً عارفانه. در حکمت متعالیه از زاویهٔ تازه‌ای به «وجود» نگریسته می‌شود. از این زاویه هر آنچه هست وجود است و اقسام و عوارض وجود و یا انتزاع و اعتبار از حد وجود، خارج از وجود هیچ نیست، عدم است. در این بینش فلسفی تمامی حکمت به مثابه منظومهٔ منسجمی است که به نحوی از انحاء در ارتباط با وجود، معنی و مفهوم فلسفی خود را باز می‌یابد. این تنظیم بدیع به برخی از خلطهای رایج فلسفی پایان بخشید، به بسیاری از مسایل جدید حکمت، امکان مطرح شدن داد و در مجموع روحی تازه در کالبد نیمه جان فلسفهٔ اسلامی دمید.

مباحث وجود شناسی فلسفهٔ اسلامی اگر چه با صدرالمتألهین رحمته‌الله واقعاً آغاز می‌شود، اما با وی پایان نمی‌یابد. صدرالمتألهین رحمته‌الله گشایندهٔ راهی شد که توسط دیگر حکیمان متعالیه مرحله به مرحله ادامه یافت. اگر چه تا چند قرن به سبب عظمت شخصیت صدرالمتألهین رحمته‌الله آنچه در حکمت متعالیه به چشم می‌خورد، تنها توضیح و تشریح و تفسیر آراء حکیم پرواوزهٔ شیراز است، اما به تدریج بر اساس مبانی صدرایی تقریرهای تازه و آراء جدیدی ارائه می‌شود که سهم بسزایی در پیشبرد حکمت متعالیه و ارتقای فلسفهٔ اسلامی داراست.

در میان نوآوران حکمت متعالیه آقاعلی مدرس رحمته‌الله (۱۳۰۷-۱۲۳۴ هـ ق) که به حق در زمان حیات خود به «حکیم مؤسس» ملقب شد، از نوعی شخصیت برخوردار است. آنچه وی را از دیگر حکیمان متعالیه پس از صدرالمتألهین رحمته‌الله ممتاز می‌کند این است که او اهل تصرف در مبانی بوده و تنها به شرح و توضیح آراء گذشتگان حتی ملاصدرا اکتفا نکرده است، هر چند در شرح و تفسیر آراء صدرالمتألهین رحمته‌الله نیز چیره دست است. «بدایع الحکم» نمونه‌ای از ژرفای اندیشهٔ فلسفی حکیم مؤسس است. اما آثار آقا علی در بدایع الحکم منحصر نمی‌شود. تعلیقاتی که وی بر آثار مختلف صدرالمتألهین نگاشته، در دقت و عمق و ثنات کمتر از بدایع نیست. نکته‌ای که دربارهٔ تعلیقات آقاعلی نباید از آن غفلت کرد، این است که بسیاری از این تعلیقات فراتر از توضیح و تشریح متن می‌باشد و متن تنها بهانه‌ای است که آقاعلی آراء خود را ابراز دارد. لذا اکثر این تعلیقات در حکم کتاب یا رساله‌ای مستقل می‌باشد. حکیم مؤسس، در زمان حیاتش هفت رساله منفرد و مستقل از تعلیقات خود بر اسفار پرداخت. ^۱ متأسفانه اکثر قریب به اتفاق این

۱- این رسایل عبارتند از: ۱. رساله فی الوجود الرباطی (تصحیح نگارنده، نامه مفید، ش ۷، پاییز ۱۳۷۵)؛ ۲. رساله فی اقسام الحمل (در سال ۱۳۶۳ ش، توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تحت عنوان «رساله حملیه» در تهران منتشر شده است)؛ ۳. رساله فی العلة و المعلول؛ ۴. رساله فی طریقه الصدیقین؛ ۵. رساله فی التوحید (این سه رساله توسط نگارنده تصحیح شده و به زودی منتشر خواهد شد)؛ ۶. رساله فی ان النفس کل القوی (این رساله در حاشیه شرح الهدایة الانیریة در سال ۱۳۱۳ هـ ق در تهران به طریق چاپ سنگی منتشر شده است)؛ ۷. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد (تصحیح نگارنده، نامه مفید، ش ۸، زمستان ۱۳۷۵).

تعلیقات ارزشمند در خزانه نسخ خطی کتابخانه ها از دید اهل نظر مخفی مانده است.^۱ از آقاعلی مدرس تعلیقاتی بر شش اثر صدرالمتألهین رحمته الله علیه بجا مانده است. این آثار عبارتند از: الاسفار الاربعه، الشواهد الربوبیه، شرح الهدایه الاثیریة، تعلیقات شرح حکمة الاشراق، تعلیقات الهیات الشفا، المبدء و المعاد.^۲ لازم به ذکر است که تعلیقات ارزشمند وی بر اسفار در آن هفت رساله، منحصر نمی شود.

یکی از آثار آقاعلی مدرس که تاکنون به زیور طبع آراسته نشده است، تعلیقات وی بر «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»^۳ می باشد. شواهد حاوی خلاصه آراء صدرالمتألهین در حکمت متعالیه است. آخوند این کتاب را بعد از المبدء و المعاد و شرح الهدایه الاثیریة و قبل از تعلیقات شرح حکمة الاشراق و مفاتیح الغیب و تعلیقات الهیات الشفا نوشته است.^۴

صدرالمتألهین اثر دیگری نیز بنام شواهد ربوبیه دارد که در حکم فهرست مطالب فلسفی و ابتکارات وی در حکمت متعالیه می باشد.^۵ شواهد را نباید تلخیص اسفار پنداشت، مقایسه محتوای این دو کتاب نشان می دهد که نسبت اسفار و شواهد عموم و خصوص من وجه است. تقریر بسیاری از مسایل در این دو کتاب متفاوت است. در هر یک براهینی خاص بر مهمترین آراء حکمت متعالیه اقامه شده که در دیگری مشاهده نمی شود. البته موارد مشترک نیز فراوان است. شواهد شامل پنج مشهد می باشد. مشهد اول در امور عامه، مشهد دوم در شناخت واجب الوجود، مشهد سوم در کلیات معاد، مشهد چهارم در معاد جسمانی و بلاخره مشهد پنجم در نبوت و ولایت است. هر مشهدی شامل چند اشراق می باشد. مشهد اول یعنی امور عامه به پنج شاهد تقسیم شده است. شاهد اول عهده دار مباحث عام وجود است. در شاهد دوم احکام وجود ذهنی مطرح شده است. در شاهد سوم با کمال تعجب احکام واجب را مطرح کرده است حال

۱- فارغ از تعلیقات آقاعلی بر آثار صدرالمتألهین رحمته الله علیه، از دو تعلیقه دیگر وی باید یاد کرد یکی تعلیقات شوارق الالهام و دیگری تعلیقات لمعات الهیه ملاعبدالله زنوزی. پنج تعلیقه مختصر بر رساله سرالقدر ابن سینا، شرح اشارات، حاشیه لاهیجی بر شرح تجرید و حاشیه خفزی بر شرح تجرید و شرح باب حادی عشر نیز بجا مانده است. همه این تعلیقات در مجموعه آثار حکیم مؤسس منتشر خواهد شد، ان شاء الله. آقاعلی در دو موضع در ضمن تعلیقات خود بر شرح الهدایه الاثیریة از اثری دیگر بنام «اصول الحکم» در شرح اتولوجیا نام می برد، که متأسفانه تاکنون نشانی از آن نیافته ام.

۲- تعلیقات حکیم مؤسس بر آثار ششگانه صدرالمتألهین توسط نگارنده جمع آوری، تصحیح و تحقیق شده و به زودی منتشر خواهد شد، ان شاء الله.

۳- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة، تألیف صدرالمتألهین شیرازی، با حواشی حکیم سبزواری به همت استاد سید جلال الدین آشتیانی در سال ۱۳۴۶ ش، توسط دانشگاه مشهد منتشر شده است. چاپ دوم آن توسط مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۶۰ ش، انتشار یافته است.

۴- ر.ک: تحقیق محسن بیدارفر درباره ترتیب زمانی تألیفات صدرالمتألهین در مقدمه وی بر تفسیر القرآن الکریم صدرالمتألهین، تصحیح محمد خواجهی (قم، ۱۳۶۳ ش، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش)، ص ۱۱۰.

۵- این رساله اخیراً در «مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتألهین» توسط حامد ناجی اصفهانی منتشر شده است (تهران، حکمت، ۱۳۷۵).

آنکه می‌باید این شاهد را کلاً به مشهد دوم موکول می‌نمود. در شاهد چهارم دیگر تقاسیم وجود و در شاهد پنجم به احوال ماهیت پرداخته است.

کتاب شواهد از زمان تألیف مورد عنایت حکیمان متعالیه بوده است. جمعی از اعظام حکیمان متعالیه بر شواهد تعلیق‌های با ارزشی نگاشته‌اند. این حکیمان به ترتیب زمان عبارتند از: مولی علی نوری (م ۱۲۴۶)، حاج ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹)، آقا محمدرضا قمشه‌ای (م ۱۳۰۶) و آقاعلی مدرس (م ۱۳۰۷) از این حواشی تنها حواشی حکیم سبزواری منتشر شده است. به نظر استاد آشتیانی:

«بر کتاب شواهد، آقا محمدرضا قمشه‌ای به طور متفرقه حواشی نوشته است. حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات عرفانی و فلسفی است. مرحوم آقاعلی حکیم بر قسمت‌های مختلف از مشکلات و عویصات شواهد تعلیقاتی محققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و از حیث جذابی و سلاست نظیر الشواهد الربوبیه است، و بر حواشی سبزواری ترجیح دارد. اصولاً مطالبی که از آقاعلی مدرس باقی مانده است، نفیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات که آقا محمدرضا و آقامیرزا هاشم بر او ترجیح دارند، ولی در فلسفه ملاصدرا شاید بی نظیر باشد و در برخی از تحقیقات مطالب بی سابقه‌ای دارد. در تعلیقات بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌ای از دقائق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده است.»^۱

آنچه در این مجال تقدیم ارباب نظر می‌شود، تعلیقات آقاعلی بر «الشواهد الربوبیه» است. بر اساس فهرست نسخ خطی کتابخانه‌های عمومی و خصوصی کشور که تاکنون منتشر شده‌اند،^۲ از این تعلیقات با ارزش تنها یک نسخه باقی است.^۳ تعلیقات بجا مانده شامل دو بخش است: بخش اول تعلیقات بر بیست و پنج موضع از شاهد اول از مشهد اول. بخش دوم

۱ - مقدمه الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۴.

۲ - تعداد قابل توجهی از نسخ خطی موجود در ایران هنوز فهرست نشده است. برخی از فهرست‌های موجود نیز دقیق نیستند.

۳ - مشخصات این نسخه عبارت است از: نسخه شماره ۵۵۸۸ کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی قم. این نسخه مجموعه‌ای از رسایل آقاعلی به شرح ذیل است:

۱. تعلیقات الشواهد الربوبیه؛ ۲. تقریرات المبدئه و المعاد؛ ۳. رساله فی التوحید؛ ۴. رساله فی الحمل (یک چهارم اول آن)؛ ۵. رساله مختصر وحدت وجود صوفیه. این مجموعه به طور کلی در جلد ۱۴، ص ۳۵۳ فهرست نسخ خطی کتابخانه یاد شده معرفی شده است. خط رساله سوم با دیگر رسائل این مجموعه متفاوت است. رساله اول ۱۴ ورق است و ورق ۱۵ و ۱۶ سفید است. زمان کتابت و نام کاتب مشخص نیست. ورق اول رساله آسیب دیده است و چند کلمه صفحه اول و دوم به همین علت از میان رفته است. خط رساله خوشخوان نیست. ما از این نسخه منحصر به فرد با حرف «ش» یاد کرده‌ایم. آنچه در داخل [] آورده شده اضافات نگارنده به متن می‌باشد. از حجت الاسلام محمودی بابت مقابله درم این تعلیقات سپاسگزارم.

بحث مستقل و ناتمامی است درباره علم واجب به ذات خود. آیا این تمامی تعلیقات آقاعلی بر شواهد است یا تنها بخشی از آن است؟^۱ بر نگارنده معلوم نیست.

اگر چه نام این تعلیقات در رساله سرگذشت^۲ یا الذریعة^۳ و غیر آن^۴ ذکر نشده است، اما از آنجا که بیش از دوسوم آثار آقاعلی در فهرست های یاد شده ثبت نشده، به علاوه وحدت سیاق این اثر با دیگر آثار وی و نیز اشتراک آراء مطرح شده در این آثار با دیگر آثار وی، قطعیت استناد این تعلیقات را به آقاعلی خاطر نشان می سازد.

آقاعلی در این تعلیقات آراء جمعی از فلاسفه متقدم و متأخر را مورد تحلیل، استناد و احیاناً نقد قرار داده است. آراء افلاطون، فرفوریوس، ابن سینا، سهروردی، ابن کمونه، سید صدرالدین دشتکی، ملانعیمه طالقانی، ملاعلی نوری،^۵ و استادش ملامحمد جعفر لاهیجی از جمله این آراء می باشند و تحلیل انتقادی آراء ملاصدرا که وجه نظر تمامی این تعلیقات می باشد.

از نکات قابل توجه این تعلیقات بحث تطبیقی آقاعلی بین مباحث الفاظ اصول فقه با

۱ - از عبارات استاد آشتیانی که قبلاً نقل کردم بر می آید که تعلیقات آقاعلی رحمته بر شواهد بیش از اینهاست: «مرحوم آقاعلی بر قسمتهای مختلف از مشکلات و عویصات شواهد تحقیقاتی محققانه نوشته است...» و در تعلیقات بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره ای از دقائق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده است... در زمستان ۷۵ در ملاقات با استاد آشتیانی ایشان با کمال بزرگواری و سماحت آنچه از نسخ خطی آقاعلی در طول سالیان مختلف گردآورده بودند در اختیار نگارنده گذاشتند که مهمترین آن، حواشی اسفار حکیم مؤسس بود، متأسفانه حواشی شواهد در میان آنها نبود.

۲ - رساله سرگذشت، رساله مختصری است که آقاعلی سرگذشت خود و والدش ملاعبدالله زنوزی را به زبان فارسی به رشته تحریر درآورده است. این رساله در آغاز لمعات الهیه و انوار جلیه ملاعبدالله زنوزی به تصحیح استاد آشتیانی و نیز در تاریخ حکما و عرفا متأخر بر صدرالمتألهین منوچهر صدوقی سپا و نیز در کتاب طرائق الحقائق چاپ شده است. وی در این رساله تنها از آثار ذیل نام برده است: ۱. رساله ای در اینکه منطقی از علوم حکمیه است؛ ۲. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد؛ ۳. حواشی و تعلیقات اسفار؛ ۴. بدایع الحکم؛ ۵. غزلیات. از اثر اول و آخر تاکنون نشانی نیافته ام.

۳ - در الذریعه فی تصانیف الشیعه از آثار آقاعلی تنها به موارد ذیل اشاره شده است: ۱. بدایع الحکم (۶۴/۳)؛ ۲. رساله فی الوجود الربطی (۳۸/۲۵)؛ ۳. رساله فی اقسام الحمل (۹۲/۷)؛ ۴. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد (۱۳۹/۱۲)؛ ۵. تعلیقات شرح الهدایة الاثریة (۱۳۸/۶). حال آنکه آثار بجا مانده از حکیم مؤسس افزون از پنج برابر این مقدار است. کتابشناسی توصیفی آثار آقاعلی آماده شده و به زودی منتشر خواهد شد، ان شاء الله.

۴ - به آثار آقاعلی علاوه بر الذریعه و رساله سرگذشت در کتب ذیل اشاره شده است: در کشف الاسرار (ج ۴، ص ۲۹۰)، بدایع الحکم و در ریحانة الادب (ج ۲، ص ۳۹۲) رساله فی ان النفس کل القوی معرفی شده است.

۵ - واضح است که ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶) غیر از آقاعلی حکیم و آقاعلی مدرس می باشد، دو مورد اخیر عناوین حکیم مؤسس علی بن عبدالله مدرس زنوزی (م ۱۳۰۷) می باشند. در نمایه بعضی شروح اسفار که اخیراً منتشر شده است، عناوین این دو فیلسوف خلط شده و یک نفر قلمداد شده اند و ارجاعات صاحب بدایع در موارد متعددی ذیل «نوری» آورده شده است.

مباحث فلسفی در دو مسأله است. آقاعلی در اصول از محضر شیخ اعظم انصاری رحمته استفاده کرده و تقریرات درس شیخ اعظم به قلم آقاعلی در دست است. از دیگر نکات قابل عنایت این تعلیقات، تلخیص رأی ابتکاری حکیم مؤسس در بحث معاد جسمانی توسط خود وی است.

مقایسه تعلیقات حکیم سبزواری و آقاعلی مدرس بر شاهد اول از مشهد اول شواهد نشان می‌دهد که حکیم سبزواری بیشتر در مقام توضیح و تشریح آراء صدرالمتألهین و گاهی شرح عبارات شواهد است، اما همت آقا علی مصروف تبیین و تعمیق مبانی حکمت متعالیه و فراتر از عبارات شواهد در مقام بیان رأی اجتهادی خود در مسأله مورد بحث می‌باشد و نگارش به سبک تعلیقه تنها بهانه‌ای برای نظم مطلب و احترامی به بنیانگذار حکمت متعالیه است.

اگر چه عنوان این رساله «تعلیقات الشواهد الربوبیه» یا «اشارات الی بعض مقاصد الشواهد الربوبیه» می‌باشد، اما در واقع این رساله حاوی مباحث مستقل وی حول چند مسأله مهم فلسفی است و به تنهایی نیز قابل استفاده می‌باشد. از آنجا که بخش اعظم این رساله عهده دار مباحث وجود است، نام «سیری در مبانی وجود شناختی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس رحمته» را براننده آن دانستیم.

تشریح تفصیلی آراء آقاعلی در این تعلیقات، مقایسه تک تک این آراء با آراء صدرالمتألهین رحمته، استخراج آراء ابتکاری حکیم مؤسس و نقد و بررسی این ابتکارات مجال و مقالی دیگر می‌طلبند، در این مختصر تنها به بیان گزارش گونه رتوس آراء آقاعلی در این تعلیقات اکتفا می‌کنیم.

در بخش اول این رساله شانزده مسأله مورد بحث حکیم مؤسس واقع شده است: مسأله اول: بدهات تصدیقی وجود. با تحلیل حمل وجود بر ماهیت به امری می‌رسیم که جهت ذاتیش همان تحقق و منشأیت اثر می‌باشد، این امر همان حقیقت وجود است. مسأله دوم: وجود فاقد تعریف است. آقاعلی با سه برهان (یا به بیان دیگر با سه تنبیه) اثبات می‌کند که نمی‌توان وجود را تعریف کرد. لذا ادراک وجود جز با علم حضوری میسر نیست.

مسأله سوم: حقیقت وجود نه کلی است نه جزئی، نه عام است نه خاص، این صفات، عوارض مفهومند و اتصاف وجود به آنها مجازی و به عرض ماهیت است.

مسأله چهارم: حقیقت وجود امری بسیط است و جزء عقلی یعنی جنس و فصل ندارد. مسأله پنجم: وجود نه جنس است نه نوع. در ذیل این مسأله آقاعلی کوشیده است واقعیت نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت را بررسی کند. آیا این نزاع لفظی است یا حقیقی؟

مسأله ششم: آیا در واقع وجود و موجود منحصر در حق تعالی است؟ به عبارت دیگر نحوه شمول وجود نسبت به اشیاء چگونه است؟ قول صوفیه و قول مشهور فلاسفه مورد نقد قرار گرفته و مختار حکمت متعالیه در مسأله تقریر می‌شود.

مسأله هفتم: هر کمالی که برای موجود از حیث وجودش اثبات شود، برای تمامی موجودات مافوقش ثابت است. وجود در هر موجودی عین صفات کمالیه آن است.

مسأله هشتم: بین وجود و ماهیت تلازم عقلی برقرار است، ماهیت به عرض وجود موجود است. این تلازم، نه تلازم بین علت تامه و معلول آن است، نه تلازم موجود بین هیولی و صورت، بلکه تلازم بین مجعول بالذات و مجعول بالتبع و منحصر در وجود و لوازم ذاتی آن می باشد.

مسأله نهم: وجود فی حد ذاته نه جوهر است نه عرض.

مسأله دهم: امتیاز بین موجودات به چیست؟ در این مسأله سه نوع امتیاز یعنی امتیاز به مرتبه، امتیاز موجودات هم مرتبه و امتیاز افراد هم ماهیت و ارتباط این سه نحوه امتیاز با حقیقت وجود مورد بحث قرار گرفته است.

مسأله یازدهم: نحوه اتصاف ماهیت به وجود. وجود چه در خارج، چه در ذهن اصل است و ماهیت در هر دو وعاء فرع می باشد.

مسأله دوازدهم: وجود اصیل است و ماهیت مجعول نیست. شیخ اشراق با قول به اعتباریت وجود از یک سو و قول به اینکه واجب وجود صرف است به تناقض مبتلا شده است.

مسأله سیزدهم: موضوع حکمت الهی وجود است.

مسأله چهاردهم: تحقیق در عوارض ذاتیه و نسبت بین موضوع مسأله و موضوع علم.

مسأله پانزدهم: تحقیقی در مورد مقولات عرضی.

مسأله شانزدهم: تحقیق در نحوه علیت صورته و مفارق نسبت به هیولی.

در بخش دوم علم واجب تعالی به ذات خود مورد تحقیق قرار گرفته است. در این بخش یازده مسأله فلسفی بعنوان تمهید مورد بحث قرار گرفته است:

اول: علم - به معنای تعقل - حضور مجرد نزد مجرد قائم بذات است.

دوم: علم یا حصولی ارتسامی است یا حضوری اشراقی.

سوم: علم مانند سایر عوارض حقائق وجود عین وجود است. وجود بذاته علم و عالم و معلوم می باشد. علم مانند وجود حقیقت واحد بسیط ذومراتب است.

چهارم: هر چه وجود تامتر باشد، جهت علمیت و عالمیت در آن اقوی است، لذا علم خداوند صرف، تام و فوق تمام می باشد.

پنجم: اشیاء دو نحوه وجود دارند: خارجی و ذهنی، بین نفس مدرک و اشیاء غایب موجود در خارج (مدرک) علق ذاتیه برقرار است.

ششم: هر عاقل و هر معقولی، عاقل بذاته و معقول بذاته است.

هفتم: هر معلوم بذاته، معلوم به علوم حضوری اشراقی است.

هشتم: علم نفس بذات خود علم حضوری است. علم حصولی تنها به نحو کلیت و اشتراک می باشد. ضمیمه شدن کلی به کلی موجب جزئیت و تشخیص نمی شود. نفس ذات خود

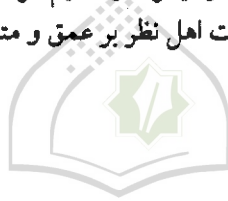
را به نحو جزئیت و تشخیص ادراک می‌کند.

نهم: علم نفس به قوای ادراکی، صور ادراکی و قوای طبیعی‌ش علم حضوری اشراقی است یعنی علم و معلوم متحد ذاتی و متغایر اعتباری هستند.

دهم: علم بر خلاف توهم برخی منحصر در ارتسام صورت شیء در قوه مدرکه و قبول صور توسط قوه مدرکه نیست. انکشاف معلول نزد علت تامه‌اش اتم انحاء حصول شیء برای شیء دیگر است. خداوند بمراسوایش علم حضوری اشراقی دارد.

یازدهم: هر مجرد قائم بذات عاقل ذات خود است و عقل او نسبت به ذات عین ذات است. قول مشهور دال بر اینکه «هر مجردی عاقل ذات خود است» تمام نیست.

افسوس که این رساله به پایان نرسیده (یا تمام آن به زمان ما نرسیده است). تحلیل آراء حکیم مؤسس در مواضع یاد شده و استخراج نکات ابتکاری آن نسبت به صدرالمآلهین و دیگر حکیمان متعالیه در گرو انتشار دیگر آثار آقاعلی - که مباحثی مشابه با مسایل یاد شده دارند - می‌باشد. از جمله آثاری که آقاعلی به مسایل فوق الذکر پرداخته است تعلیقات وی بر شوارق الالهام^۱ می‌باشد. امیدوارم با انتشار دیگر آثار حکیم مؤسس راه تحلیل انتقادی آراء ابتکاری وی هموار شود. پیشنهادات و انتقادات اهل نظر بر عمق و متانت کار می‌افزاید.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱ - آقاعلی مدرس بر شوارق الالهام تا اواسط بحث علت و معلول تعلیقه دارد. این تعلیقات در حاشیه شوارق طبع رضا کتابفروش در سال ۱۳۱۱ ه. ق. در تهران، چاپ سنگی شده است. این تعلیقات ارزشمند توسط نگارنده تنظیم، تصحیح و تحقیق شده است و به زودی منتشر خواهد شد، ان شاء الله.

تعليقات الشواهد الربوبية

للحكيم المؤسس آقا علي المدرس رحمته

صححه وحققه: محسن كديور

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الى بعض مقاصد الشواهد الربوبية والله اعلم.
[المشهد الاوّل: في ما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة]
[الشاهد الاوّل: في الوجود]
[الاشراق الاوّل: في تحقّقه]

[١] قوله ره « الوجود احقّ الاشياء بالتحقّق * لأنّ غيره يكون به متحقّقاً »^١
اقول: لا ريب انّ كلّ ما بالعرض وبالغير وجهة تقييدية لا بدّ ان ينتهي الى ما بالذات وبلا واسطة والى جهة تعليلية، والألدار اول لتسلسل. فاذا حمل الوجود اى ما هو منشأ للآثر ويعبرون عنه بالحقيقة مثلاً على ماهية من الماهيات، فقليل الانسان موجود مثلاً، فأما ان يكون ماهية الانسان من حيث هي مقتضية له وجهة الانسانية عين جهة الموجودية والمفروض ان الماهية ليست من حيث هي الآهي؛ وأما ان يكون ماهية اخرى، وهي ايضا ليست الآهي وهكذا. وأما العدم وليس بالبدئية. وأما مفهوم الوجود الذي هو معنى مصدرى ويعبرون عنه بالحصص والاضافات، وأما يحصل باعتبار العقل وما هو أيضاً بالبدئية. فلا بدّ ان يكون شىء آخر يكون جهة ذاته عين جهة كونه موجوداً، ويعبر عنه بحقيقة الوجود وعند اهل الاشراق بنور الانوار وعند طائفة بالوحدة الحقّة.

ومن هذا يظهر معنى قوله ره « ولأنّه المجعول * بالذات »^٢ كما علمت ان غير الوجود ليس من حيث هو الآهو.

لا يقال: كيف لا يكون الماهية من حيث هي الآهي والشىء لا يخلو عن الوجود والعدم والألزم ارتفاع النقيضين. لأننا نقول: هذا بالنسبة الى الواقع والمرتبة الثانية للشىء بملاحظة تحقّق العلّة وعدمه، ومرتبة الواقع اوسع من مرتبة الذات. وان شئت قلت: لا يستلزم ارتفاع النقيضين بل هو من قبيل نفى العدم والملكة، ونفيهما من موضوع لا يكون قابلاً ومستعداً لها امر

* - بالتحقيق (ش).

١ - صدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح السيد جلال الدين الأستينانى (مشهد، ١٣٤٦ ش)، الصفحة ٦، السطر ٤ و ٥.

** - لانه المجعول بالذات (ش).
٢ - الشواهد الربوبية، ص ٦، س ٧.

صادق كنفى العمى والبصر عن الجدار ، فالماهية فى عين وجودها او عدمها لا يكون موجودة ولا معدومة بالنظر الى ذاتها وعدم استعدادها واقتضائها لشيء من الطرفين ، ولذا لا يجوز نفي الوجود عن الواجب ونفى العدم عن الممتنع، فتدبر. ولذا [قيل] فى هذا المقام ان نقيض اقتضاء الشيء عدم اقتضائه ، لا اقتضاء نقيضه ومقابله.

تنبيه: لا منافاة بين قوله «لأنَّ غيره يكون متحقِّقاً»^١ وبين ما هو صريح كلامه وكلام غيره فى مواضع شتى ان الوجود هو تحقُّق الاشياء وكونها وحصولها ، لا ما به تحقُّق ، اذ المراد من الاوَّل هو حقيقة الوجود ومن الثانى مفهومه.

قال الفاضل محمَّد نعيم بن محمَّد تقى الطالقانى رحمته فى رسالة المبدء والمعاد:

« كما ان للوجود معينين : احدهما معنى مصدرى انتزاعى يعبر عنه فى العربية بالكون والحصول وفى الفارسية ببودن ، وآخرا ما به يصير الشيء موجوداً وبه يصلح انتزاع ذلك المعنى الاوَّل الانتزاعى عنه ، وبالجملة مناط الموجودية ومنشأ انتزاعها وقد يعبر عنه بهستى ؛ كذلك للعلم معنيان : احدهما معنى مصدرى انتزاعى هو عبارة عن انكشاف المعلوم عند العالم ويعبر عنه بدانستن ، وآخرا ما به يصير الشيء عالماً ويعبر عنه بدانش ، وكذى الحال فى كثير من الصفات كالحيوة والقدرة فكذلك الادراك ، الى آخره»^٢.

[الاشراق الثانى: فى وجدانه]

[٢] قوله ره: «الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له...»^٣
 اقول : التعريف^٤ مطلقاً انما يكون بالمفهوم للمفهوم، والمفهوم هو الصورة الذهنية من حيث انها وضعت بازائها اللفظ، وحقيقة الوجود كما علمت جهة ذاته هى جهة تحقُّقه وتحصله ، فلا يكون الاً امراً خارجياً ، وما يحصل فى الذهن هو حقيقة الوجود الذهنى لا مفهومه ، فهو ايضا امر خارجى ولذا يترتب عليه آثاره فانَّ جهة ذاته هى جهة كونه علماً ومعلومية الاشياء به واتصاف الماهية فيه بالكلية وهكذا. ولو تصورت مفهوم وجود الذهنى فهو ايضا كذلك يترتب

١ - الشواهد الربوبية، ص ٤٦، س ٥.

٢ - الشيخ محمَّد نعيم بن محمَّد تقى الطالقانى المعروف بملا نعيما والمشهور بالعرفى الطالقانى (الحنى) فى سنة ١١٥٢ هـ (ق) من افاضل واواخر العصر الصفوية، صاحب «اصل الاصول» و «منهج الرشاد» فى امر المعاد و فصل الخطاب فى تحقيق الصواب فى القضاء والقدر و رسالة فى قاعدة صدور الكثير من الواحد وتعليقه على الحواشى الجلالية وغيرها. لم يذكر رسالة المبدء والمعاد فى الذريعة واعيان الشيعة فى زمرة آثاره ولم اجد مخطوطاً منها الى الآن. صحح السيد الآشتيانى «اصل الاصول» فى المجلد الثالث من كتابه «منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران از عصر ميرداماد ومير فندرسكى تا زمان حاضر» (مشهد، ١٣٥٥ هـ) صفحه ٣٥٩-٥٢٢. ولم يطبع سائر آثاره.
 ٣ - الشواهد الربوبية، ص ٤٦، س ٨.

٤ - فى هامش هذا الموضوع حاشية سقط آخره فليس بمعلوم اهى من المصنّف رحمته ام غيره وهى هكذا: «تصوّر الشيء بالصورة المساوية عبارة عن تصوّره بالاجمال اى بالطبيعة النوعية كتصور الانسان بالصورة الانسانية ومقابله تصوّر الشيء بالتفصيل... الى الجنس والفصل... الناطق...».

عليه آثاره، فهو أيضاً يكون مصداقاً من مصاديقه لا عينه وهكذا وهذا نظير تصوّر الجواهر فكُلّما تريد أن تصوّره فلا يكون متصورك الأّ عرضاً، فلا يكون الوجود الذهني الأّ للماهيات. وايضاً هو بسيط لا جنس له^١ فلا فصل والأّ لزم التركيب، والحاجة للاحتياج المركب في تفرقه ووجوده الى الاجزاء، فلا يكون جهة ذاته جهة موجوديته، وهذا خلف كما مرّ. واذا لم يكن مفهوماً فليس بكلي ولا جزئي ولا عامّ ولا خاصّ، لان بين العموم والخصوص تضائفاً وانتفاءً احدهما يستلزم انتفاء الآخر، نعم له تخصّص وتشخص هو عين ذاته لا بامر خارج كشخص الماهيات.

قوله: «لا يمكن تصوّره بالحدّ...»^٢ فان التصوّر بالحدّ والرسم وبالصورة المساوية اى بالطبيعة النوعية انما هو من اقسام العلم الحسولي^٣ المتجدّد كما هو المقسم في اوائل كتب المنطق، والعلم الحسولي لا يجري في الوجود، فانه بذاته موجود، وكلما كان كذلك فجهة ذاته بعينها هي الموجودية فليس له مرتبة خالية عن الوجود، فاذا كان في الخارج فبذاته فيه فاذا كان في الذهن فكذلك، اذ الذهن والخارج نحوان من الوجود ولا يترتب على الاوّل آثار الماهية بخلاف الثاني، فاذا حصل ما فرض وجوداً خارجياً في الذهن لزم انقلاب ذاته وانخلاءه عمّا هو ذاتيته وهو الخارجيّة فلا يمكن له الحصول لدى المدارك بعد مالم يكن حاصلًا بل كلما كان حاصلًا لقوة ادراكية فجهة ذاته بعينها جهة الحصول لها فلا يمكن مشاهدته الا بصريح العيان سواء كان خارجياً بمعنى الخارج عن الادراك او ذهنياً بمعنى الحاصل في قوة ادراكية.

[٣] قوله ره «بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات...»^٤

اقول: بيان ذلك ان كلاً من المتلازمين المتساويين يتصفّ بكثير من اوصاف الاخر...* ويطلق عيله بلا تجوّز لفظاً وعرفاً وان كان عند العقل مجازاً واستناداً للشيء الى غير من هو له... بعد ان ذكروا ان موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارض الذاتية ادرجوا فيها ما يلحق الموضوع لامر مساو، وسيأتي ان شاء الله تعالى ان كل وجود سوى الواجب تعالى يستلزم ماهية من الماهيات فكثيراً ما يتصفّ الوجود باحكام ماهيته يستلزمها وبالعكس، فان الماهية انما يتصفّ بالموجودية بواسطة الوجود.

[٤] قوله ره: «وهو في ذاته امر بسيط...»^٥

يعنى ليس للوجود جزء عقلي ولا هو طبيعة جنسية ولا نوعية.

اما الاوّل، فلان حمل كل واحد من الجنس والفصل على الطبيعة النوعية لكونه حملاً

١ - في الهامش حاشية من غير المصنف: «اعلم ان نفي التركيب العقلي يستلزم نفي الخارجى لما ثبت ان المادة من جهة الجنسية والصورة من جهة الفصل ولا عكس كلياً كما ذكروا ان السواد مثلاً بسيط واللون جنسه وقابض البصر فصله وان كان هكذا لا تخلو عن تأمل فان الجنس لو كان حقيقياً فلا بد من مادة ينتزع منها فليتأمل. [١٢].

٢ - الشواهد الربوبية، ص ٦، س ٨.

٣ - في حوالى هذا الموضوع حاشية لم يبق اكثره ولم يعرف امضائه.

٤ - الشواهد الربوبية، ص ٦، س ١٣.

٥ - قد يستقط من هذين السطرين بقدر كلمة في «ش».

٥ - الشواهد الربوبية، ص ٧، س ١.

صناعياً الذي مفاده اتحاد الطرفين المتغايرين بالمفهوم في نحو الوجود يستدعى امراً وراء الطرفين به يتحد الطرفان ، وإذا كان الوجود نوعاً له جنس يحمل عليه او فصل يلزم كون ما به اتحاد الطرفين نفس واحد من الطرفين.

وأما الثاني فلأن الوجود لو كان جنساً فله فصل مقسم اي محصل الوجود كالناطق بالنسبة الى الحيوان والألم يكن موجوداً وشأن هذا الفصل تحصيل الجنس وجوداً بعد تقوّم ماهيته بالفصل المقوّم كالحساس بالنسبة الى الحيوان ، فاذن الفصل المقسم للوجود يفيد وجود الوجود ووجود الوجود عين الوجود ، فما فرض مفيداً لوجوده هو بعينه مقوّم لماهيته ، فصله المقسم بعينه هو فصله المقوّم ، وذلك محال.

وأما الثالث ، فلأن الطبيعة النوعية ماهية مبهمه يتعين ويوجد بامر آخر ، والوجود كما علمت موجود بذاته ، وجهة ذاته بعينها جهة الخارجية فهو متعين بذاته متشخص بنفسه فلا يجوز ان يكون طبيعة نوعية التي من شأنها من جهة انها نوعية الابهام بالنسبة الى الشخصيات.

وايضاً لو كان نوعاً لافراده فتشخصه أما بالوجود او بالماهية ، ومنها مفهوم الوجود ، او بالعدم ، والاخيران باطلان. وأما الاول ، فنقول ان الوجود الذي هو مشخص للوجود أما هو ايضاً طبيعة نوعية اولاً وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى المطلوب.

هذا ، ولكن بقي في المقام شيء وهو ما اشرنا اليه في مسئلة العلم ، وهو انه ليس في خارج الذهن الأجزئيات الحقيقة وليس في الذهن الأاطبايع والكليات اذا قيست الى الخارج والا هي ايضاً في ذاتها جزئيات حقيقية فاذا حصل الماء في الذهن فكما ان ماهية نوع للافراد الخارجية فلم لا يكون وجوده نوعاً لوجودات الافراد الخارجية ، فان مناط كلية الذهن للخارج ضعف وجوده وابهامه.

وجوابه ان حقيقة الوجود فرد واحد وهو واجب الوجود وما سواه اشعة فيضه وآثار وجوده كما ستعرف ان شاء الله.

وفيه ، انه على القول باصالة الماهية ، فحقيقة الماهية ايضاً فرد واحد وما سواه من فيضه. وبيان ذلك : ان الممكن وجوده وماهيته وتماهيه من الواجب بلاريب ، فاذا ثبت انه لا اله الا هو فالجميع من فيض احدى الذات وواحدى الافعال ، حكمنا ان مفهوم الوجود العام امر عرضي لافراده فكذا مفهوم الماهية وبالجملة ان الصانع المبدء والمعيد ليس الا واحد وما سواه من فيضه ولاثر وجوده ، فابدائه من العقل الكلي الى جبل الهيولي بمنزلة الصوت وارجاعه منها الى العقل الكلي بمنزلة الصدا ، فمجموع دائرة وجود العالم وقوس نزوله وصعوده بمنزلة صوت شخص يخرج منه فيصدمه الجبل فيعود ، ولذا سمى الجميع بنفس الرحمن. فكما ان مفهوم الوجود العام يعنى «بودن و هستى» امر عرفي يعرض للموجودات الخارجية وان كانت فى الذهن فكذا مفهوم الماهية اي ما يقع فى جواب ما هو امر عرضي للماهيات الخارجية.

ومن هنا يقرب ان يكون النزاع بين القائلين باصالة الوجود وبين القائلين باصالة الماهية لفظياً ، فان اهل الاول يقولون ان للوجود سوى هذا المفهوم العام وسوى اضافته الى الماهيات

افراد حقيقية وهذه الافراد هي المسماة عند الطائفة الثانية بالماهيات المنكرين لان يكون للوجود افراد سوى هذا المفهوم العام المنتزع وحصصه، هذا.

ولكن فيه ، ان الفرق ان مصاديق الماهية من الانسان والفرس مثلاً متباينات الذوات معزول بعضها عن بعض ، لا حمل ولا ربط بينها اصلاً ، فنسبة العلية او التقدم او الشدة الى بعض دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، بخلاف حقائق مفهوم الوجود ، لكمال الارتباط بينها، وبينوتها بينوتة عزلة لا بينوتة صفة^١ ، فاين المقر عن القول باصالة الوجود؟ وأما ما نفى رحمه الله الفصيلة عن الوجود ، لان فصل اخير كل شيء وتشخصه ليس عنده الا الوجود.

[الاشراق الثالث]

[٥] قوله ره «ان شمول الوجود ليس...»^٢

قد وقع التشاجر بين الصوفية والفلاسفة بعد اتفاقهم ان للوجود فرداً في الواقع يكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا المفهوم العام الاعتباري ولما يشتق من مفهوم الوجود فهو وجود وموجود باعتبارين ، في ان ما هو فرد بذاته لهذين المفهومين اهمنا منحصران فيه فليس في الواقع وجود ولا موجود سوى الحق الذي لا يشوبه نقص ولا امكان ، فهو بذاته منزّه عن شوائب العدم وسمات الامكان ، فليس فيه بذاته كثرة خارجية ولا عقلية ولا تحليلية ، ولكنه يتطور بحسب اطواره في مجالى الماهيات ويتشأن بشئونه في مظاهر الاعيان الثابته التي ما شتمت بذاتها رايحة الوجود ولا الموجودية الحقيقية فيكثر من جهة تلك الاطوار العرضية في المظاهر بحسب كثرة تلك المظاهر ام له افراد متكثرة بذواتها ، كل واحد منها فرد للوجود والموجود.

ومستند الصوفية الكشف والعيان لا الدليل والبرهان. نعم استدل بعضهم ممن له خوض في التصوف ومراجعة الى طريق النظر بان الوجود من حيث هو وجود لا يكون علته لنفسه ولا معلولاً له ، والا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وايضاً الجميع مساو في صدق الوجود فعلية بعضها لا يكون اولى من العكس ، فقاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح مع ما ذكر تقتضى انه واحد لا كثرة فيه ، اذ لا يكون العلة تحمّل الوجود كما مر سابقاً.

وفيه ، ان هذا خلط بين التساوى في المفهوم وبين التساوى في الذات والحقيقة ، وصرف التساوى في المفهوم مع الاختلاف في الذات لا يمنع من علية بعض الافراد لبعض وان ادعى التساوى ، وان يدعى فهو خلاف البدهة.

ومستند الفلاسفة ان اختلاف الآثار واللوازم يدل على اختلاف المؤثر والملزومات ولا يمكن ترتيب تلك الآثار على الماهيات ، فان الماهية ليست من حيث هي الا هي ، فلوجود

١ - اشارة الى كلام امير المؤمنين عليه السلام : «توحيد تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينوتة صفة لا بينوتة عزلة» راجع الاحتجاج للطبرسي ، احتجاجات امير المؤمنين عليه السلام في التوحيد (تهران، ١٤١٦ هـ ق، دارالاسوه)، ج ١، ص ٢٤٥.

٢ - الشواهد الربوبية، ص ٧، س ٣.

كثرة حقيقة هي الوجودات والموجودات.

وهي هنا طريق ثالث^١ ذهب اليه اعظم الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين ، وتلقاه صدر الاعاظم عليه السلام بالقبول، وله في اثباته دلائل شافية وبراهين وافية تقتصر على بيان واحد منها: وهو ان المفهوم الواحد لا يجوز ان يصدق ويحمل على امرين متباينين من جميع الجهات ، وكذا على امرين متشاركين من جهة ومتباينين من [جهة] اخرى ، فلا يحمل عليهما من جهة التباين والآن لم يتغير التباين الى الاتحاد ، ففي الوجودات جهة وحدة هي الوجود ولما كان آثارها مختلفة فلا بد فيها من جهة اختلاف ، ولما كان هويته كل وجود بسيطة كما مر فلا بد ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز ، فوحدتها عين كثرتها وكثرتها عين وحدتها ، فاختلفا انما هو بالنقص والتمام والشدة والضعف ، نظير ذلك نور الشمس ومراتب اشراقاته.

ومما ذكرنا من لزوم اتحاد في العمل يضمحل شبهة ابن كمونة^٢ ، فاذن ثبت ان الوجود شامل للاشياء وشمولها ليس كشمول الكلّي للجزئيات الى آخره.

[الاشراق الرابع]

[٦] قوله ره: «ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وساير الصفات الكمالية...»^٣

اقول: بيانه ما مر في حمل الوجود فاذا قيل الانسان مثلاً عالم او قادر فاما ان يكون ماهية الانسان وجهة الانسانية عين جهة كونه عالماً او ماهية اخرى او العدم الى آخر ما ذكرنا. ومن هنا ثبت ان كل كمال ثبت لموجود من حيث الوجود فهو ثابت لما فوقه من علله حتى للبارئ تعالى ايضاً بخلاف العكس ، فان كل قوى يشمل ما للضعيف بلا عكس.

[الاشراق الخامس]

[٧] قوله ره «موقع للارتباط بينهما»^٤

التلازم بين شيئين لا يكون الا اذا كان احدهما علة والاخرى معلولاً ، او كان كل منهما مرتبطاً بالآخر على وجه غير دائر، اي كانا معلولين لعلّة موقعة للارتباط بينهما والآن فلا تلازم ذاتياً عقلياً بل موافقة بحسب الاتفاق اذ حينئذ ذات كل منها معزولة عن الاخرى ليس بينهما

١ - الطريق الاول منسوب الى الصوفية وهو وحدة الوجود والموجود، والطريق الثاني منسوب الى المشائين وهو كثرة الوجود والموجود، والطريق الثالث هو الوحدة في عين الكثرة اي القول بتشكيك الوجود ومختار الحكمة المتعالية، راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثاني، الفصل الثالث، ج ١، ص ١٢٠ (قم، ١٣٧٨ هـ ق).

٢ - سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونة (٦٨٣ هـ ق)، الكاشف: الباب السادس في وحدة واجب الوجود ، النسخة المخطوطة رقم ٢٤٨ في المكتبة المركزية لجامعة طهران ، ص ٢٤٩-٢٥١. ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احد فروض المسئلة واجاب بها. راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثاني، الفصل الخامس، ج ١، ص ١٣٣-١٣٢. و السفر الثالث، الموقف الاول، الفصل السادس، ج ٦، ص ٥٨.

٣ - الشواهد الربوبية، ص ٨، س ٢.

٤ - الشواهد الربوبية، ص ٧، س ١٠.

اقتضاء ولا افتقار ، فمجرد معلوية الشئيين لعل لا يوجب التلازم ، اذ لو لم تكن فيها جهتان لما جاز كونها علّة لهما فهي بجهة علّة لهذا وباخرى لذلك ، فهذا المعلول يلازم تلك الحالة من جهة وذاك من اخرى فلا يتكرر الوسط في قولك هذا المعلول ملازم لهذه العلة و هي ملازمة لذاك المعلول ، و ملازم الملازم ملازم ، فهذا المعلول ملازم لذلك المعلول.

فان قلت : يمكن تكرّر الوسط باستلزام احدى الجهتين للاخرى.

قلت : اذا كان الجهة علّة لهذا المعلول وتلك الجهة فلا بدّ فيها ايضا من جهتين وهكذا فلا يمكن التلازم بين المعلومين لعلّة الأبايقاعها ارتباطاً بينهما بحيث يستتبع كل واحد منهما الآخر على وجه غير دائر كما قالوا في الهيولى والصورة ان علتها العقول المفارقة والصورة بطبيعتها علّة للهيولى وبشخصيتها معلولة لها ، اذ شخصيتها الصورة واكتنافها بالعوارض المشخصة المادية أنّها هي لاجل استعدادات قد حصلتها الهيولى من قبل معدّات خارجيه متوجّهة اليها وليس حال الوجود كما لا يخفى بالنسبة الى الماهية كذلك ، فان الماهية لا يقبل الجعل بذاتها حتى تكون هي والوجود معلولين لعلّة واحدة موقعة للارتباط بينهما. فالوجود مجعول بذاته مستتبع لتلك الماهية به ضرباً من الاتحاد.

فظهر ان التلازم منحصر في اقسام ثلاثة:

الاول : ان يكون احدهما علّة تامة للآخر وهذا ظاهر.

الثاني : ان يكون كلّ منهما علّة ناقصة للاخرى على وجه غير دائر وكلاهما معلولان

لثالثه هو علّة تامة لهما كالهيولى والصورة.

الثالث : ان يمرّ الجعل والمعلوية باحدهما ثم بالآخر فيكون احدهما تابعا للآخر فالمتبوع مجعول بالذات والتابع بالتبع ، وهذا منحصر في الوجود ولوازمه الذاتية ومنها الماهية الواقعة في مرتبة المنتزعة منه ، ومنها العلم والقدرة وهكذا ؛ وفي الماهية ولوازمها كالصدق وحسنه والظلم وقبحه والنار واحراقها والشمس واشراقها ، فالجعل يمرّ بالاصالة الى الوجود اولاً ثم الى لوازمه ومنها الماهية ثانياً والى لوازم الماهية ثالثاً وهكذا الى لوازم اللوازم حتى ينتهى الى لازم لا لازم له.

[الاشراق السادس : ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض]

[٨] قوله ره : «لان كلّاً منهما عنوان....»^١

المعنى الذى صيرّوه جنساً للأنواع الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع والألكان فصله المفروض مقسماً له ومحصلاً لوجوده مقوماً لحقيقته وذلك محال ، فان الجنس من حيث ماهيته غير محتاج الى الفصول المقسمة وأنما احتياجه اليها بعد تقويمه بحسب ماهيته بفصوله المقومة ، فلو فرض الموجود بما هو موجود وهو الوجود جنساً

للأنواع الجوهرية لكان الفصل المحصل لوجوده بعينه مقوماً لماهيته اذ لا ماهية له سوى الموجود بما هو موجود الذي هو الوجود بعينه.

وايضاً لو كان هذا المعنى جنساً للجواهر على فرض انعدام شيء منها انقلاب حقيقته لأن ما كان جنسه الوجود فهو في ذاته موجود فاذا انعدم صار معدوماً والمعدوم ما ليس له الوجود، وذلك انخلاع الشيء عن ذاتيته.

وايضاً لو كان هذا المعنى جنساً لزم تعدد الواجب لذاته فإن الماهية غير قابلة للمجولية بنفسها وإنما مجوليتها باعتبار الوجود، فاذا كان الوجود ذاتياً لها، والذاتى مجعول بنفس مجعولية الماهية وغير مجعول بعين لا مجعولية الماهية، فلزم كون الماهية بذاتها موجودة وغير مجعولة وما هذا شأنه ليس إلا الواجب تعالى.

وكذلك مفهوم الموجود بالفعل ليس عنواناً للحقيقة الجوهرية الجنسية والآن لكان كل من علم شيئاً هو بنفسه جوهر علم انه موجود بالفعل بل المعنى الذي يصلح ان يكون جنساً للجواهر هو ما يعبر عنه بقولنا ماهية اذا وجدت في الخارج كان وجودها الخارجى لا في موضوع واذا كان معنى الجوهر الذي جعلوه جنساً للجواهر هكذا كان من سنخ الماهية، فمقولات الاعراض التي هي اجناس عالية للأنواع العرضية ايضاً كذلك ويكون جميعها من سنخ الماهيات، والوجود كما علمت سنخه وراء سنخ الماهيات، فليس مندرجاً تحت شيء من المقولات، فلا يكون بذاته جوهرًا ولا عرضاً.

نعم لما كانت النسبة بينه وبين الماهية نسبتة اتحادية وعلمت ان حكم كل واحد من المتحدن يصدق على الآخر بالعرض «فوجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض ووجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر».

[لمعة تفرعية]

[٩] قوله ره: «قد بزغ* الامر...»^١

اضافة الاعراض الى موضوعاتها خارجة^٢ عن ماهياتها وداخله في وجوداتها دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم في الوجود فاذن وجودات الاعراض نفس اضافتها الى موضوعاتها، لا ان لها وجوداً في انفسها ذلك الوجود بذاته خال عن الاضافة الى الموضوع ثم لحقتها الاضافة اليه كما ان للجسم وجوداً في نفسه لحقه الوجود في المكان او الزمان، وكذلك وجود الصور الحالة في المواد بنفسه مرتبط الى تلك المواد. ومن اجل ذلك قالت الفلاسفة في

١- الشواهد الربوبية، ص ١٠، س ٥.

* نزع (ش)

٢- توضيح ذلك انه لا ربط بين مفهوم عرض كالسواد وبين محله كالجسم والآن بتصور ولم يعرف بدونه، هذا خلف. وكذا بين مفهوم وجود العرض وبينه وقد علمت من لزوم انها القضية الى حيثية تعليلية، فظهر ان حيثية ذات وجود العرض هي حيثية كونها متعلقة وحيثية وجود المعروض هي حيثية كونه متعلقاً وقد مرّ نظير ذلك «منه، ﴿يُؤَيِّدُ﴾».

تعريف الحلول انه عبارة عن كون وجود الحال بنفسه وجوده في محلّه ، فكما ان الفرق ثابت بين كون الشيء في الزمان والمكان وبين كونه في المحلّ فكذلك الفرق ثابت بين كون شيء حالاً في شيء وبين كون نفس الشيء ولما كان الوجود عبارة عن تحقّق الشيء فليس حالاً في موضوعه ، بل هو نفس تقرّر موضوعه ، فافهم ذلك.

[الاشراق السابع: في ان الامتياز بين الوجودات بماذا؟]

[١٠] قوله ره: «في ان الامتياز بين الوجودات بماذا؟»^١

اقول : لا بدّ من ذكر بعض القواعد وان لم يكن لها كثير ارتباط :

منها ان ماهية كل شيء وحده مأخوذ من اعتبارات وحيثيات وجودية مع قيد « فقط » ، اي الامر السلبي ، اي بشرط لا ، اي بشرط ان لا يلاحظ عدم كون مراتب فوقه فيه ، فلا يؤخذ حدّ الجسم الا مع نفي كمال النمو ومرتبته عنه ، ولا حدّ الجسم النامي الا مع نفي مرتبة الحيوانية ولا حدّ الحيوان الا مع سلب مرتبة الانسانية وهكذا الى اخذ حدّ المعلول الاوّل بنفي مرتبة الواجبية.

ومن هنا تعرف ما يقولون ان الجنس لا يكون جنساً الا اذا اخذ لا بشرط ، واذا اخذ بشرط لا فهو مادة ، واذا اخذ بشرط شيء فهو نوع ، وكذا الكلام في الفصل والنوع وغير ذلك . ومن هنا تعرف ما يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء لاشتماله على جميع الكمالات . وبه تعرف ان المعلول الاوّل ايضاً كل الاشياء سوى الواجب ، وان [المعلول] الثاني كل الاشياء سوى الواجب والمعلول الاوّل وهكذا الى الهولي ، فان الانسان كل الحيوان والجسم النامي والمعدني والجسم المطلق والجوهر ، والحيوان كل النامي والمطلق والجوهر ، فلا يصحّ الانسان ليس بحيوان مثلاً او لا حيوان ، بخلاف العكس ، فافهم . ومن هنا تعرف ان العالي محيط وقاهر علماً وقدرة وتصرفاً بالسافل بخلاف العكس . ولذا خضعت جميع الحيوانات فنازلاً للانسان .

ومنها: انه لا يجوز ان ينتزع مفهوم واحد او يصدق على هويتين او حقيقتين متباينتين من جميع الجهات او من حيث هما متباينتان والاّ لزم ان يكون جهة الاختلاف بعينها جهة الاتحاد فتكونان مختلفتين من حيث هما متحدتان ، فيلزم الانقلاب ، وبطلانه ضروري . فاذن لا بدّ ان يكون ما ينتزع منهما امراً مشتركاً بينهما ذاتياً لهما كاشتركا الافراد في الفصل والنوع ، والافراد والنوع في الجنس وهكذا ؛ او عرضياً ينتهي الى الذاتي لما مرّ ان الجهة التقيدية لا بدّ ان ينتهي الى الجهة التعليلية ، فاشتركا الثلج والعاج في البياض لاشتركا في القابلية الخاصة الراجعة الى الهولي ، او الجسمية الخاصة المتخصصة الاستعداد ، اي لها استعداد خاص اذ لولا ذلك لكان كل جسم منافياً لاشتركا الجميع في الجسمية وهاتان مقومتان لهما ، ومصداقية

١ - الشواهد الربوبية، ص ١٠، س ١١.

الانسان والفرس لمفهوم الماشى او المتحرك بالارادة للاشتراك فى الحيوانية واشترك زيد وعمر فى التعجب والضحك للاشتراك فى الطبة الانسانية وهكذا.

تنبيه: الجهة التقيديّة هي ما يكون واسطة في العروض اى يحمل المحمول على الجهة اولاً وبالذات وعلى ذى الجهة ثانياً وبالعرض ، كاتصاف الكون المخصوص بالوجوب والحرمة لتقيده بعنوان الغضب والصلوة، وهذا هو المسمى بالقضية الضرورية المشروطة.

والجهة التعليلية هي ما يكون واسطة في الثبوت اى يكون الحكم لذى الجهة اولاً وبالذات ، ولها بالعرض عكس الاول ، كاتصاف الماء بالحرارة من جهة مجاورة النار وكاتصاف جميع الاشياء باحكامها من جهة اتصافه بالوجود وهذا هو المسمى [القضية] الضرورية الذاتية. ومن هنا ظهر ما اخترناه من جواز اجتماع الامر والنهي^١ ولا يستعمل فى الاقيسة الا الجهات التقيديّة ليسرى الحكم من الاوسط الى الاصغر. فلو قلت هذا الماء حار لاجل النار ليس بقياس. ولو قلت لانه قريب من النار فهو قياس ، فافهم.

ومنها: ان كل مفهوم وماهيّة يصدق على نفسه بالحمل الاولى وبالضرورة ، ويسلب عنه غيره بهذا الحمل ايضا بالضرورة ولو كان ذاتياً له ، فان الناطق ليس عين الانسان ولا ريب ان مفهوم الوجود ايضاً مفهوم من المفاهيم فلا يصدق على غيره بالحمل الاوّلئى فلا يقال الانسان وجود او موجود بمعنى هو هو ، فانحصر جواز حمل مفهوم على مفهوم فى الحمل الثانوى ومفاده اتحاد الطرفين فى الوجود ، فلو لم يكن للوجود افراد حقيقية واقعيّة لما كان حمل.

فيجب اذن حمل مفهومان على مصداق ان يكون وجود هذا المصداق وجوداً لهما بالذات ان كان حملهما عليه بالذات اى حمل الذاتى على ذى الذاتى ، او وجوداً بالعرض لهما او بالذات لهذا وبالعرض لذلك ، وكذا لى صدق مفهوم على مصداقين يجب ان يكون وجودهما له بالذات او بالعرض او بالاختلاف ، فاذا صدق الانواع على الافراد يدل على اشتراكها فى وجود النوع وصدق الاجناس على الانواع يدل على اشتراكها فى وجود الجنس والجنس العالى على الاجناس عليه فى وجود الجنس العالى وصدق الممكن على ما سوى الله من الجواهر والاعراض وغيرها يدل على اشتراكها فى الوجود الامكانى وصدق الوجود على الواجب والممكن يدل على الاشتراك فى الامر المحكى عنه بمفهوم الوجود ، فصار الوجود جهة اشتراك بين الجميع ، واختصاص كل واحد بماهية خاصة واختصاص الواجب بعدم الماهية يدل على اختلاف بينها، فاذن فى الوجودات اشتراك وامتياز ولما كان الوجود كما مرّ امراً بسيطاً فالامتياز عين الاشتراك وبالعكس كما مرّ.

ثم اختلاف الوجود كما ذكرنا يوجب كونه بذاته متكثرّاً فبطل من يرى الوحدة الصرفة فيه من الصوفية ويقول بكونه واجب الوجود ويثبت له شؤون عرضية هي ظهوره فى مظاهر الماهيات. فيوهم ذلك التكثر العرضى كثرة فيه ، فلا عليّة ولا معلوليّة ، بل الكثرة ان هي الا تطور

١ - راجع ما كتب المصنف رحمته فى علم اصول الفقه اعنى تقريرات اصول الشيخ الاعظم الانصارى رحمته، نسختان منها فى المكتبة المركزية بجامعة طهران (ميكرو فيلم ٧٢٩٩ و ٧٣٠١).

حقيقة واحدة في اطوار مختلفة ، وذلك أنه على هذا المذهب ليس للوجود شؤن ذاتية بخلاف ما ذهبنا اليه ، وعن تحقق الكثرة الذاتية في الوجود فلا بد وان يكون فرد منه واجباً وسائر افراده ممكنات صادرة منه لا في درجة واحدة والألزم صدور الكثير من حيث هو كثير عن الواحد بما هو واحد ، فللممكنات بعضها بالنسبة الى بعض تقدم أو تأخر وكل مرتبة متقدمة أو متأخرة يستتبع ماهية من الماهيات كما مر الى ان ينتهي الامر الى المواد والاستعدادات ، فيتحقق بها وجودات عرضية ، فاذن امتياز الواجب بنفس حقيقته المتقدمة المقدسة عن - شوائب الاعدام وسمات الامكان ، وامتياز الوجودات الطولية بمرتبة من التقدم والتأخر ان اعتبرت الكثرة الذاتية التي هي الشئون الذاتية ، وبموضوعاتها وهي الاعيان الثابتة والماهيات الامكانية ان اعتبرت الكثرة العرضية الحاصلة للوجود باعتبار اتحاده مع الماهيات.

وأما امتياز الوجودات الواقعة في العرض فبموضوعاتها أيضاً ان اعتبرت من حيث الانواع كوجود الانسان ووجود الفرس ، اذ وجود الانسان بما هو انسان يرجع الى وجود رب النوع ، وان اعتبرت من حيث الاشخاص فالامتياز باعراض مشخسه خاصة حاصلة من قبل استعدادات لاحقة للمواد من اجل توجه معدات مخصوصة.

[الاشراق الثامن: في تحقيق اتصاف الماهية بالوجود]

[١١] قوله ره : « ونسبة الوجود إليها على ضرب من الحكاية... »^٢

لما ظهر ان حقيقة الوجود لا يتحصّل في الذهن وتعيّة الوجود للماهية أمّا فيه ، فالتابع والمحمول هو مفهوم الوجود لا حقيقته ، ومفهومه حكاية عنه ، ففي قول الاساطين ان الوجود في الخارج اصل والماهية فرع وفي الذهن بالعكس مسامحة واضحة لاختلاف المعنيين ، فالاصل اصل دائماً والفرع فرع قائماً ، فافهم.

[تأييد تشبيهي]

[١٢] قوله ره : « في الهئية البسيطة... »^٣

بيان التأييد انهم قالوا في وجه تسمية البسيطة بالبسيطة ان في القضية المطلوبة بهل البسيطة يكفي ملاحظة المفهومين اى الموضوع والموجود ، غاية الامر ان الوجود يتصوّر على

١ - « يعنى ان وجود الانسان بشرط لا لما لم يكن موجوداً في عالم الطبيعة بذاته فلو كان له وجود فائماً يكون في عالم العقول كما يقول به افلاطون ، ولما كان لزوم من وجود الفرس بشرط لا فيكون علّة له ومتقدماً عليه اذ ليس في عالم العقول سلسلة عرضية فتميزها ايضاً بنفس الموجود ذاتاً وبالموضوع عرضاً وان اعتبرت من حيث الطبيعة ولا بشرط اى بالاعتبار الذي يصير به كلياً جنساً او فصلاً او نوعاً فتميز الانسان عن الفرس بهذا الاعتبار أمّا هو بنفس الموضوع لا بالعلية ولا بالتقدم اذ ليس في عالم الملك والمواد والاستعداد والحركات شىء ، علّة لشيء ، لان جميعها في سلسلة عرضية بوضعها في عرض الآخر لا في طولها فلا علية فيها الا بنحو الاعداد مثلاً مجاورة الماء لل نار توجب استعداد الماء للحرارة فتفيض عليه من المبدء الفياض ولا امتياز شخص عن شخص من نوع كزيد وعمرو فبالتشخص لا غير وان كانا من نوعين كزيد وهذا الفرس فان اعتبرتهما من حيث الانسانية لا الفرسية فتميزها بتميزهما وان اعتبرتهما من حيث الشخصية فبالتشخص ايضاً لا غير. [منه ﷺ].

٢ - الشواهد الربوبية، ص ١١، س ١٦. ٣ - الشواهد الربوبية، ص ١٢، س ٢.

وجهين: على وجه الحمل وعلى وجه الرابطة بخلاف المطلوبة بهل المركبة لوجوب تصوّر ثلاثة مفاهيم* لتغاير المفهوم والرابطة. وعلى مذهب المتأخرين في القضية فاجزاء الاولى ثلاثة والثانية اربعة. و سرّ ذلك ان القضية لما كانت حاكية عن الخارج وكل جزء منها منتزعه من امر خارجي فالمحكى عنه في الاولى ليس الاشياء ووجوده وفي الثانية وجود شيء لشيء، فافهم. وقد يقال في وجه التسمية ان صدق المركبة يتوقف على البسيطة فقد جرت منها مجرى المركب من المفرد لانّ في المقام تركيباً حقيقة اذ من البين ان قولك زيد عالم ليس ان زيداً موجود في نفسه وعالم. فتحصل لما قالوا ان الوجود اذا كان محمولاً فهو بعينه رابط فمفاد القضية حينئذ وجود الموضوع لا وجود شيء له.

[الاشراق التاسع: في الاشارة الى حلّ الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان] [١٣] قوله ره: «ان الجهل بمسئلة الوجود يوجب الجهل...»^١

بيان ذلك انه على القول بان المجعول هو الماهية فلا بدّ من ان يكون حيثية ذات المجعول حيثية المجعولية وقد علمت ان الماهية ليست من حيث هي الا هي فلا بدّ فيها من حيثية اخرى وهي اما ماهية او عدم او وجود كما مرّ بيانه.

وايضاً ان كان حيثية الماهية هي حيثية المجعولية فجميع الماهيات تلزم ان تكون كذلك لاشتراكها في الماهية، وتلزم ان تكون المجعولية حداً تاماً لجميع الماهيات لما علمت ان كلّ ماهية يسلب عنها غير ما بالضرورة في الحمل الاولى. وعلى اى تقدير يلزم انتفاء العوالم من الجبروت والملكوت والملك لأن بين الجميع بينونة بالعزلة، والشدة والضعف لا يجرى الا في شيء واحد كهذا السواد وذلك ولو قيل: هذا السطح اكثر من هذا الخط او هذا السواد اشدّ من هذا البياض لضحك منه التكلّي وكذا التقدّم والتأخر.

ولو قيل بانّ واجب الوجود ايضاً له ماهية مجهولة الكنه كما قال به المتكلمون للزم تعدّد القدماء لما علمت من سلب الماهيات بعضها عن بعض بالضرورة، فالعلم غير القدرة وهي غير الحياة وهكذا. ثم الجميع غير ذاته تعالى ولذا التزموا بتعدد القدماء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، بخلاف القول بأنه تعالى صرف الوجود وانه المجعول بالذات لانتظام الجميع من غير نقص لجواز انتزاع مفاهيم مختلفة وحيثيات متشتتة من الوجود مع بساطته، فافهم.

[١٤] قوله ره « وهل هذا الا تناقض... »^٢

ويلزم عليه^٣ مع التناقض توهم تعدّد واجب الوجود تعالى اذ نعني به الا الوجود الصرف

١- الشواهد الربوبية، ص ١٤، س ١.

*- تصورات ثلاثة مفاهيم (ش).

٢- الشواهد الربوبية، ص ١٤، س ٧.

٣- اى يلزم على الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي القائل باعتبارية الوجود من وجه و بان النفوس

بلا ماهية. وقيل في دفع هذا التوهم أنه متى كان الوجود أشدّ كان جهة الماهية اضعف ولما كان وجود النفوس وما فوقها في غاية الشدة لقربها من المبدء فمهاياتها في غاية الضعف ولذا نفى عنها الماهية تسامحاً.

وقال الاستاد سلمه الله^١ في دفعه:

«ان الماهية بحسب الاصطلاح عبارة عن مفهوم كلي ينتزع من وجود خاص مع فقد خاص به فلا يكون حاصلًا في وجود يكون أتم منه إلا بنحو من الظلية والتبعية كانتزاع الجسميّة من الجسم والنما من النامي والاحساس من الحيوان ولا ينتزع شيء من ذلك من وجود النفس الناطقة من حيث هو وجودها وان كان وجود الناطقة يشمل هذه الوجودات على نهج بسيط ونحو اعلى وهذه المعاني توجد به بنحو الظلية والتبعية، و من حيث الخارج تفيض منه بيان ذلك ان كل مرتبة عالية من الوجود يجمع وجود ما هو ادنى منه ويؤثر تأثيره بنحو أتم اى بنحو البساطة والجمعية، مثلاً وجود الخيال ارفع من وجود الحواس وله سمع وبصر وذوق وشم ولمس أشدّ من السمع والبصر الظاهري وهكذا كما ادركت ذلك منه في عالم النوم وأتم ايضاً اذ ليس سمعه متميزاً عن بصره وهكذا فالجميع موجود فيه على نحو الجمعية والبساطة والتبعية والظلية، فهو اذن كل الحواس وبهذا المعنى يقولون النفس كل القوى».

ومنه تعرف قولهم صفات الباري عين الذات وانه علم كلّ قدرة كلّ وهكذا، وهذا معنى قولنا يشمل هذه المعاني بنحو اعلى وتوجد به بنحو التبعية. واما معنى قولنا ومن حيث الخارج تفيض منه فهو ان الخيال لما كان وجوده اعلى من الحواس فلا بد ان يكون له نحو من العلية بالنسبة اليها، فهذا السمع الظاهري وكذا هذا البصر وغيرهما تفيض منه على نحو التفرق والتبدّد، هذا واما المعاني التي لم يعتبر في تحقّقها فقد خاص بل العبرة في انتزاعها من الوجودات اما بنفس الوجود او بكماله او بفقد غير خاص فليست بماهية في الاصطلاح بل يسمّى باسماء الوجود او بعوارضه. مثال الاوّل طبيعة الوحدة حيث يطلق على الواجب والممكن. ومثال الثاني التعقل حيث يختصّ بالوجودات الكاملة من المبدء الاوّل والعقول والنفوس الكاملة الناطقة ومثال الثالث المعلولية والفقر الذاتي فانه ينتزع من فقد المرتبة الواجبية ويشمل جميع الممكنات. واذا نظرت على العقول الشامخة فلا تجد في مرتبة ذاتها لا متأخرة عنها سوى التعقل، فانّ معيار التعقل هو التجرد عن المواد والتنزّه عن لوث الامتداد. وهذه الكلمة موروثه عن اساطين الحكمة كل مجرد فهو عاقل لذاته وعقله لذاته عين ذاته،

→ الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية من وجه آخر. اشار صدر المتألهين رحمته الى هذا التناقض في اسفاره، ج ١، ص ٣٤ و ص ١٧٣ ايضاً.

١ - الظاهر هو الملا محمد جعفر اللاهيجي رحمته صاحب شرح رسالة المشاعر ولكن لم اجد كلامه هذا الى الآن.

فالتعقل إنما ينتزع من كمال الوجود ولذا يتحقق في المبدأ أيضاً بنحو أنّ فهو اذن من عوارض الوجود واسمائه، فمن جعل المجردات العقلية مندرجة تحت الجوهر وجعله جنساً لهم كما ترى ذلك في الكتب المعروفة من التجريد^١ وغيره، فأمّا عمّا ذكرنا غافلون او على مذاق الجمهور يتكلمون اذ الجوهر ماهية تكون في الوجود الخارجى مسلوبة عن الموضوع فهو مغاير للتعقل لا محالة ليكون جنساً للأجسام ايضاً فكما يترتب على العقول اثر التعقل فلا بد من ترتب اثر الجوهر ايضاً وكما ينتزع منها وجود العاقلية والمعقلية فلا بد من انتزاع ماهية الجوهر ايضاً. فلما كان الجوهر منتزعا من النفوس والاجسام ايضاً لكونه جنساً لها فماهية الجوهر تقابل التعقل تقابل العام والخاص ولا ينتزع المتقابلان من حيثية واحدة والّا ينقل التقابل الي اللاتقابل* . وقد رأيت ان الانسان لا يكون حساساً بما هو ناطق ولا نامياً بما هو حساس ولا ممتدا بما هو نام بل فيه جهات وحيثيات شتى وبكل جهة مبدء لاثر ومصدر لحكم وبكل حيثية منشأ لانتزاع مفهوم ، وما ذكرنا لا يختص بالمركبات الخارجية فيعم البسائط فما هو منشأ لانتزاع اللونية في السواد غير الجهة التي هي مبدء لانتزاع قابضية البصر لثلا يكون كل لون حتى البياض قابضاً فلا جرم اللون له في السواد وجود عام وللقابضية وجود خاص ، والمفروض ان مفهوم الجوهر والعقول ليس بينهما هذه المثابة فان العقل بكل اعتبار وجود مجرد والتجرد معيار التعقل فالعقل بكل اعتبار من اعتبارات الوجود عاقل ومعقول ، فيلزم ان يكون جوهرًا من حيث هو متعقل ومتجرد هذا خلف فافهم.

[الاشراق العاشر: في ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية]

[١٥] قوله ره « ان الوجود هو الموضوع...»^٢

كل موضوع ومباد وحيثية تقييدية او تعليلية فهو محمول لامر اعم وهكذا الى امر لا يكون اعم منه فهو موضوع لجميع الاشياء وليس له مباد ولا قيد ولا علّة وهو الوجود في الفلسفة الكليّة، فاذا جعل بعض محمولاته قيدها له بصير موضوعاً لسائر العلوم كقولك الموجود المتحرك حكمه كذا في علم الطبيعي وهكذا.

[١٦] قوله ره « من غير ان يحتاج الى ان يصير...»^٣

الاشياء التي ليس وجودها بفعلنا واختيارنا امّا ان يخالط الحركة او لا. والاول على

قسمين :

أ- ما لا يكون له وجود اعم حيثية جواز ان يخالط الحركة مثل الانسان والتربيع ؛ ب -

١- راجع الفصل الاوّل من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد، المسألة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها. قال المحقق نصير الدين الطوسي رحمته: «الجوهرية والعرضية من نوانى المعقولات لتوقف احديهما على وسط». (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده الأملی، قم ١٤٠٧ هـ ق، ص ١٢٠). * - لا لتقابل (ش).

٢- الشواهد الربوبية، ص ١٤، س ١١.

٣- الشواهد الربوبية، ص ١٤، س ١٠.

ما يكون له وجود بحيث يجوز ان لا يخالط الحركة.

والاّوّل على قسمين: أ، ما لا يجوز له التجرّد عن المادّة المعينة لا في الوهم ولا في القوام كالصورة الانسانية والفرسية اذ لا تتوهم صورة الانسانية ولا تتقوم الاّ بمادّة مخصوصة ذات عظم ولحم متباعدة الاستعداد لها. ب، ما يجوز له التجرد في الوهم دون القوام كالكروية والتربيع اذ يمكن توهم الكروية من دون مادّة ولكنّها لا تتقوم الاّ بها. واماّ ما يجوز ان يكون وجود غير مخالط للحركة فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة وامثالها من النعوت الكلّيّة الشاملة للوجود كلّه او اكثره.

فالذّي لا يخالط الحركة اصلاً لأن كمالاتها بالفعل ولا استعداد فيها فهو الموضوع للحكمة الالهية بالمعنى الاخص. والذّي لا يجوز ان لا يخالط ولا ينفك عن مادّة مخصوصة لا في الوهم ولا في القوام فهو الموضوع للحكمة الطبيعية وما ينفك من هذا القسم عنها في الوهم دون القوام فهو الموضوع للحكمة الرياضية. والذّي يجوز ان يخالط وان لا يخالط وان خالط يجوز ان لا يخالط في الوهم دون القوام او لا يجوز فله اعتبارات وبكل اعتبار يدخل في علم فبشرط لا في الالهية الخاصة وهي ما يبحث فيها عن الاله و صفاته و المفارقات من افعاله، و بشرط مخالطة الحركة و خصوصية المادّة تصوراً و قواماً يدخل في الطبيعيه مثل ان يعتبر الواحد ماءً واحداً او ارضاً واحدة، او قواماً لا تصوراً ففي الرياضية مثل ان يعتبر الكثرة من حيث انها في اوهام الناس و يصح عليها الجمع والتفريق بالفعل، وان لوحظ لا بشرط ففي الفلسفة الكلّية، فاندفع بحث شيخ الاشراق^١ انه لمن اشترط في العلم الكلّي عدم المخالطة بالكلية خرج من كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحّة التجرّد دخل موضوع الحساب فيه، فان المفارقات ذوات عدد.

[١٧] قوله ره «من باب الحركات او المتحركات...»^٢

قال النوري نور الله مضجعه:

«وجه التريديد ذهاب سيد المدققين الى ان حيثية الموضوع هي الموضوع حقيقة للعلم ولحمولات المسائل وذات الموضوع الموجودة مع الحيثية موضوعة بالعرض فموضوع الطبيعي الحركة بالذات والمتحرك بالعرض، فأنهم جعلوا موضوعة الجسم من حيث التغير فالتريديد بحسب اللفظ دون المعنى»^٣
اقول: مذهب السيد^٤ كتوجيه النوري ماله من نور، فان موضوعيّة الحيثية اذا^٥ كانت

١- كتاب المشارع و المطارحات، العلم الثالث، مجموعة مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحيى سهروردي، نصحيح هنري كربين، (تهران، ١٣٩٦ هـ ق) ج ١، ص ١٩٧.

٢- الشواهد الربوبية، ص ١٤، س ١٤.

٣- تعليقات المولى على النوري رحمته على الشواهد الربوبية، لم يطبع الى الان، توجد نسخة منها في مكتبة المشكاة (الذريعة، ج ٦، ص ١٢٤).

٤- حواشي السيد السنند صدرالدين الدشتكي رحمته على شرح تجريد الاعتقاد. لم يطبع هذه الحواشي من القديم و الجديد الى الآن.

٥- انما (ش).

الحيثية تقيديّة و واسطة في العروض كالوجود في العلم الكلّي حيث ان موضوعه الموجود بما هو موجود بخلاف التعليلية والواسطه في العروض فان الموضوع حينئذ هو المتحيث لا غير كموضوعية الكلمة للصرف من حيث الصّحة والاعتلال وللنحو من حيث الاعراب والبناء وللمعاني من حيث المطابقة لمقتضى الحال.

فالاولى ان يقال لما كان موضوع الطبيعى الجسم من حيث التغير ، والتغير العرض اى الحركة العرضية من اعراضه فحيثية موضوعيته هى الحركة الذاتية اى الجوهرية، فهى حركة باعتبار ومتحرك باعتبار ، لان المتحرك بالذات جهة ذاته بعينها جهة الحركة فلذا قال « الحركات او المتحرّكات ».

[١٨] قوله « وكيفية نشوها عن النفوس... »^١

اعتقادنا ان هذا البدن يصير متعلّقاً لنفسه وروحه فى الآخرة تعلقاً ايجابياً بعد ما كان فى الدنيا اعدادياً ، ولذا قالوا : ان النفس والبدن متعاكسان اى يتأثر كل واحد من الآخر ولذا يمكن الانفكاك بينهما ، ولذا اذا بلغ النفس الى مقام لا تتأثر من البدن وصارت موجبة له كالعقول لا تنفك عن البدن والشاهد على ذلك عدم تلاشى ابدانهم كالانبياء والاصياء والاولياء ، وقد رأى جمع من الفضلاء الثقات جسد ابن بابويه اعلى الله مقامه كما مات من غير تغيير وتبدّد^٢ ، وكذا ما ينقل من جسد الكليني قدس سرّه^٣ وهذا ايضاً شاهد قوى على بطلان التناسخ. وهذا يدّل على الحركة الجوهرية واشتداد النفس وجوداً وصيرورتها فعلاً بعدما كانت قوّة ولذا لا يقدر الانسان فى الدنيا ان يتنعم بنعم البرزخ ولا الآخرة ولا ان يعذب بعذابها ولا فى البرزخ بنعم وعذاب الآخرة ، ولا فى الآخرة ان يتنعم كل واحد بنعم الآخر وكذا العذاب لهم درجات عند الله والله بما تعملون بصير^٤ ولذا شدّد البلاء والنعم على الانبياء عليهم السلام اما سمعت ابتلائهم وما سمعت ملك سليمان عليه السلام و تسع ازواج النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومنع المعصومين عليهم السلام بعض اصحابهم من طعام الجنة* وثمارها، اللهم ارزق عين اليقين بك وبهم.

١- الشواهد الربوبية، ص ١٥، س ١١.

٢- قال المصنف عليه السلام فى رسالة سبيل الرشاد فى اثبات المعاد (تصحیح محسن كديور، نامه مفيد، الرقم ٨، شتاء ١٣٧٥ ش، ص ١١٨): «واما المقرّبون فلا يبلى جسدهم، كما شاهدت ذلك فى جسد الصدوق محمد بن على بن بابويه القمى [المتوفى ٣٨١ هـ ق] رضى الله عنهما المدفون فى ارض رى فى سرداب، دخلت السرداب بعد مضى سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطاهر، فشاهدته كاسنان حتى تام الاعضاء بلا نقص وفساد وبلاء نام مستلقياً.» ذكر تفصيل هذه الكرامة جمع من الاعاظم كالحوانسارى عليه السلام فى روضات الجنات ج ٦، ص ١٤١-١٤٠، التنكابنى عليه السلام فى قصص العلماء، ص ٣٩٦، القمى عليه السلام فى الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣، المامقانى عليه السلام فى تنقيح المقال والخراسانى عليه السلام فى منتخب التواريخ، فراجع.

٣- قصة نبش قبر الكليني عليه السلام بامر بعض حكام البغداد تذكر فى لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني عليه السلام (تصحیح السيد محمد صادق بحر العلوم، قم) ص ٣٩٢-٣٩١. و روضات الجنات للحوانسارى، ج ٦، ص ١١٧ و ١١٨ و منتهى المقال، ص ٢٩٨.

٤- سورة آل عمران / ١٦٣.

* - ظ، و فى (ش) الخشبه او الخشنه او ما شابههما

والحاصل ان هذا البدن يصير متعلقاً لنفسه في الآخرة تعلقاً ايجابياً بعد ما كان في الدنيا اعدادياً، اذ الدنيا مزرعة الآخرة، ولا زرع فيها، ولذا قال: «كيفية نشوء الآخرة عن النفوس» اى بحسب اعمالها الدنيوية.

ويثبت الحشر الجسماني بمقدمات ثلاث نذكرها اجمالاً:^١

أ: انّ في قوس النزول كل مرتبة عالية مقتضية لمرتبة دانية، فالعقول للنفوس وهى للطبايع وهى للهيوليات.

ب: ان قوس الصعود والنهايات مطابق لقوس النزول والبدائيات ذاتاً وتأثيراً والطفرة محال.

ج: ان عالم الكون اى المواد والحركات من السموات والارضين وما فيها وطبايعها و نفوسها كلها متحركة من نقص الى كمال كما قالوا: «لكل شىء شوق جبلى وعشق غريزى الى الكمال»، وما قالوا قريب من البدهى، فان قوس النزول لاحظة فكل عال بالنسبة الى ساقله مشتاق الى التأثير والاقتضاء والتشبه بالمبدء وفى قوس الصعود فكل سافل مشتاق دائماً وتستعدّ للصعود فالهولى للجسمية والجسم للنباتية وهو للحيوانية وهو للانسانية فهل رأيت شيئاً يستعدّ للنزول وهو محال عقلاً اذ الفعل لا يصير بنفسه قوّة ولا يكون الشىء معدماً لنفسه. ومن هنا قالوا ببقاء النفوس بعد الموت، وان اريد من الاستعداد للنزول لا هذا المعنى بل ما يكون الفعلية شراً مثل ان يصير الطفل المستعد لكل شىء صاحب اخلاق رذيله وملكات ردية، فهذا مع أنّه ليس مقتضى جبلته بل كلّ يولد على فطرة الله وصبغة الله فهو ايضاً من حيث الفعلية والخروج من القوّة اليها نفس الكمال. «از شير حمله خوش بود واز غزال رم» وشريته بالقياس الى اعدام امر آخر كما برهن في محله. فاذا كملت الارض ﴿يوم تبدل الارض غير الارض والسموات﴾^٢ وكملت الابدان كمالاً لايقاً بها وكملت النفوس فى البرازخ سعادة وشقاوة على درجاتها استعدت الابدان لتعلق النفوس واستكملت النفوس لاقتفائها طباعها وابدانها الخاصة بها فى الدنيا^٣ اذ المعلول يجب ان يكون مناسبة تامّة لا يكون بينه وبين غيرها والآلزم الترجّح بلا مرجّح فبطل التناسخ واشباهه.

١- لتفصيل بحث المصنف رحمته فى الحشر الجسماني راجع رسالة «سبيل الرشاد فى اثبات المعاد».

٢- سورة ابراهيم / ٤٨.

٣- ولعله اليه اشار امير المؤمنين عليه السلام الى حديث نقله الصافى فى تفسير سورة يس «وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر الشور فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقا فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض... الحديث وكذا قوله تعالى يوم [تبدل الارض غير الارض والسموات] [منه تعالى].

اقول: الحديث المشار اليه عن الصادق عليه السلام نقله الفيض فى الصافى ذيل آية ٧٩ من سورة يس (تصحیح الاعلمى، بيروت، ١٣٩٩ هـ ق) ج ٤، ص ٢٦١ نقلاً عن احتجاج الطبرسى، ج ٢، ص ٣٥٠. وحديث امير المؤمنين عليه السلام المذكور فى الصافى غير هذا، فراجع. والمصنف شرح مفاد الحديث المذكور تفصيلاً فى رسالة «سبيل الرشاد فى اثبات المعاد» ص ١٢٨، ١١٥ (نامه مفيد، الرقم ٨).

[١٩] قوله ره: «ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكّم...»^١

اثبات الانواع والفصول وحملها على الاجناس اى الموضوع من المسائل واعراضه الذاتية ، فقولك بعض الموجود جوهر كقولك بعض الكلمة اسم وكذا نسبة الاصناف والاشخاص الى الانواع فصاعداً كحمل الجسم على الهوى والنامى على الجسم والحيوان على النامى والانسان على الحيوان وهذا هو طريق العلوم الرسمية وقوس الصعود، لا يعرف* عند الحسّ ، فانّ الاعّم لضعف وجوده صار اعّم صدقاً ، والمبتدى والقاصر لا يعرف الاّ الضعيف لضعفه وهكذا الى ان ينتهى الامر الى الوحدة الحقّة والبسيط الصرف واما فى الحقيقة والخارج ونفس الامر فالامر بعكس ذلك فكل اعّم لازم للاخصّ وتابع له والاخص اجمع واكمل ، وكون المقولات كالانواع للموجود لتقييده بها والوحدة والكثرة كالعوارض لعدم التقييد كقولك الكلمة معرب ومبنى يظهر بادنى تأمل. بلفظ التشبيه لما علمت من بساطة الوجود ان كمالاته ومحمولاته كلّها وجودات وعين الوجود او لأن كثيراً من العوارض للماهيات وهى عوارض للوجود فعوارضها عوارض بالعرض.

[اظلام وهم واشراق عقل]

[٢٠] قوله ره «ربّما يتوهّم...»^٢

منشأ هذا التوهّم اما الخلط بين الطبيعة من حيث هى التّى ليست الاّ هى ولا يكون موضوعاً لشيء ولا محمولاً لامر ولا مبدء ولا ذات مبدء وهكذا، فموضوع العلوم هو الطبيعة المطلقة لا الطبيعة من حيث هى عارية عن جميع العوارض والذاتيات حتى عن الاطلاق واللاشرط وبشرط لا وبين الفرد او بينها وبين الطبيعة المطلقة فظنّ المتوهّم انه اذا كان بعض افراد الطبيعة ذا مبدء او اذا كانت الطبيعة المطلقة علّة ومعلولة يلزم كون الطبيعة من حيث هى كذلك فيقدم الشيء الواحد بعينه على نفسه.

بيان المطلب ان اللابشرط لا وبشرط شيء انما يحصل عنه نسبة الماهية والموضوع الى عوارضها والا فهى ليست الاّ هى فلا يحصل هذه الاعتبارات^٣ الا فى القضية ، والمحمول لا

١ - الشواهد الربوبية، ص ١٥، س ١٥. * - ولا اعرف (ش).

٢ - الشواهد الربوبية، ص ١٦، س ٥.

٣ - ومن هنا يظهر بطلان مذهب صاحب المعالم رحمته فى المشترك اذ اخذ قيد الوحدة وجعله بشرط شيء، ومذهب المشهور فى المطلق اذ جعله موضوعاً للفرد المنتشر واللابشرط فى مقام الوضع لا يؤخذ الا الماهية من حيث هى، والخلط بين المقامين حصل فى كثير من المقام.

ثم لا يخفى ان اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا قد يؤخذ آلة ورابطة فى القضايا وقد يؤخذ محمولاً او قيداً له كالوجوب والامكان ومعنى الآلة والرابطة ما يكون خارجاً عن طرفى القضية فلا يكون متصوراً قبل الحكم كالطرفين بل محال ولهذا يكون تصوّره غير مستقل وقولهم فى اوان مبحث الماهية والماهية منقسمة بالنسبة الى عوارضها الى لابسشرط وبشرط لا وبشرط شيء من الثانى اى قيد للمحمول وملحوظ مستقلاً ولذا جعل بشرط لا

يكون محمولاً إلا لا بشرط اي لا بشرط الاتحاد مع الموضوع، والأى يكون القضايا ضرورية وبلا فائدة كقولك زيد القائم قائم ولا بشرط عدم الاتحاد والأى تكون القضايا سلبية والايجاب غلطاً كقولك زيد اللاقائم قائم ولذا يقولون المعتبر في طرف المحمول هو المفهوم لا المصداق واما الموضوع فهو ايضاً بالنسبة الى المحمول لا يكون إلا لا بشرط والأى لزم ما مرّ، واما بالنسبة الى غيره فقد يكون لا بشرط الغير موضوعاً مثل الانسان ناطق وقد يكون بشرط لا مثل الانسان ابيض اي اذا لم يكن زنجياً أو بشرط شيء مثل الانسان اسود اي اذا كان زنجياً فكثيراً ما يجتمع الثلاثة في موضوع واحد الى امور مختلفة مع اتحاد المحمول لا الى امر واحد كما يمكن مع المحمولات المختلفة. وفي الحقيقة جميع القضايا بشرط شيء وهو الوجود اما فى ثبوت المحمول او فى عروضة، نعم لا يقال للأول بحسب الاصطلاح مشروطة، فاللبشرط الحقيقى هو ما كان الموضوع هو الحق تعالى وحينئذ المحمول عين الموضوع وان كان غيره مفهوماً ويسمى القضية حينئذ ضرورية ازلية.

ثم اعلم ان المراد من العوارض الذاتية هو ان يكون الموضوع مستعداً لها كما فى قوس الصعود وعالم الكون، وهذا كاستعداد الهيولى للصور والجسم للصورة النباتية وهكذا او يكون الموضوع مقتضياً لها كما فى قوس النزول وفوق الطبيعة. بيان ذلك ان الاستعداد ليس الاً من قبل المادة والهيولى وهو من لوازمها والهيولى واقعة فى صف تعال الوجود، فما لم يكن هيولى لم يكن استعداد ولا جنس ولا فصل ولا صورة، فافهم.

وكذا قولنا الله عالم، فان مفهوم العالم غير الذات وان كان هو هو مصداقاً. ومما ذكرنا من اعتبار المفاهيم الثلاثة واختلافها باختلاف الاعتبار لا يرد اشكال اتحاد القسم والمقسم فى قولهم الماهية بالنسبة الى عوارضها اما لا بشرط او بشرط لا او بشرط شيء

→ كبشرط شيء، قسماً لا لبشرط مع انهما قسمان له اذا اخذ الجميع الرابطة والموضوع فى هذه القضية ايضاً لا بشرط ولكن لا بشرط التى هى آلة واعم من هذه المحمولات الذى اخذها لا بشرط.

فيطلب وهم من تزهم جواب قسمة الشيء الى نفسه والى غيره. واما ما اجاب به عن هذا التوهم شارح القوشجى وحاصله ان المقسم هو حال الماهية ومطلق الحال اعم من هذه الاحوال الثلاثة فلا يرجع الى محصل الا بتكلف يرجع الى ما ذكرنا فراجع.

ومما ذكرنا يظهر لك معنى قولهم ان الحروف آلة لملاحظة متعلقاتها وانها اضعف لمعان غير مستقلة وبالجملة مرجع الجميع الى مطلب واحد وهو ان كلما يتصور قبل الحكم من الموضوع والمحمول وما يتعلق بهما من القيود واللواحق فهو ملحوظ مستقل وما كان مع الحكم من جهات القضية من الضرورة والوجوب وغير ذلك. ومما ذكرنا من لا بشرط وقسميه وهى غير ذلك فهو ملحوظ تبعاً فان انزلت ما مع الحكم عن درجته وجعلته موضوعاً او محمولاً او قيداً لهما فيصير مستقلاً فهى حينئذ اخص منه حين كونه آلة واجعل الوجود الرابطة اذا جعل محمولاً مقياساً لك وهذا المقام دقيق يحتاج الى بسط كثير. [منه ﷺ]

اقول: والمصنف ﷺ بسط هذا المطلب فى رسالة الوجود الرابطة، تصحيح محسن كديور، نامه مفيد، الرقم

٧، خريف ١٣٧٥.

فان الموضوع وان كان هنا لا بشرط بالنسبة الى هذه المحمولات لكنّه اعّم من لا بشرط المحمول فانّ الأوّل شامل لجميع المعروضات بخلاف الثاني فانه كيفية من كيفيات نسبة الماهية الى العوارض فانّها ثلاثة فلا حاجة الى ما تجشّموا في دفع الاشكال.

فحاصل جواب المتوهّم ان الموضوع في العلم الكلي هو الطبيعة المطلقة وكونها مبدء من عوارضها الذاتية مثل كونها ذات مبدء بل كل طبيعة مطلقة كذلك مثلاً رب نوع الانسان اى الانسان في عالم العقل مقدم على افراد الانسان اى الانسان الكوني ، وكذا بعض افراده كالاب مقدم على الآخر كالابن ولما كان الطبيعة متحصّله في كل فرد فيصدق ان التقدّم والتأخر من عوارضها بل يصدق انها بنفسها متقدّمة متأخرة وهكذا والامر كذلك في كل طبيعة مطلقة ، ولذا قال: « وكل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق..... »^١

وحاصل كلامه مع الشيخ^٢ ان تخصيص المبدء بانه مبدء لبعض الوجود تكلف غير مطابق لما ذكره في اثبات الاسباب القسوى والمبادئ في الوجود ، اذ ما خصصوا المبدء هناك بانه مبدء لبعض الموجودات بل اثبتوا الفاعل في الوجود والغاية فيه وهكذا مع انه لو كان لكل موجود فرضنا مبدء لما لزم تقدم الشيء على نفسه بل لزم التسلسل ، وعلى فرض التسلسل يكون مفهوم المبدء من العوارض للموجود بما هو موجود على الاطلاق.

وحاصل كلامه ره مع المحقّق نصير الملة والدين قدس سره^٣ ان معنى قول الشيخ « في الوجود وعلله » كون الوجود عللاً لآخر لا كما فهمه من كون شيء علّة للوجود كما هو ظاهر لفظ علله.

[الاشراق الحادى عشر: فى تعريف الامور العامه...]

[شبهة وحل]

[٢١] قوله ره «ان العوارض الذاتية.....»^٤

هنا شبهة عويصة تحيرت الافهام فى حلّها وهى «ان الفلاسفة اتفقت على انّ العارض لامر اخص اذا كان للخاص خصوص تهيوّ واستعداد لعروضه من الاعراض الغريبة للاعّم مع أنّهم ذكروا فى كتاب البرهان من الميزان ان موضوع المسئلة قد يكون نفس موضوع العلم وقد يكون نوعاً منه وقد يكون عرضاً من عوارضه الذاتية وقد يكون نوعاً منه وهل هذا الا التهافت؟» وقد وقفنا الله تعالى لدفعه ببعض القواعد فلنذكر لكى ينفع من له شوق الى الكمال.

القاعدة الاولى:

كل طبيعة مرسلّة يعرضه الجنسية وهى كونها لا بشرط بحيث يمكن صدقها على كثرة

١- صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ١٦، س ١٢.

٢- ابن سينا، الشفا، الالهيات، المقالة الاولى، الفصل الثانى، (قاهرة ١٣٨٠ هـ ق) ص ١٤.

٣- شرح الاشارات والتنبهات للمحقّق الطوسى، النمط الرابع، (تهران ١٣٧٩ هـ ق) ج ٣، ص ١.

٤- الشواهد الربوبية، ص ٢٠، س ٥.

غير متفقه في الحقيقة قد تتحصّل بشرط لا وقد تتحصّل بما ينضاف إليها من الفصول، مثاله الحيوان فإنّه قد يحصل بشرط لا من الناطق وعند ذلك يتحصّل بنفسه لا بامر زائد على طبيعته تنضمّ إليه فهو اذن بذاته نوع متحصّل الوجود وقد يتحقّق بشرط الناطق فيقوم به فيصير نوعاً من الانواع المتحصّلة المندرجة تحت الحيوان الجنسي فللحيوان اللابشرط الذي هو جنس نوعان لا ازيد، احدهما الحيوان بشرط لا وهو غير الناطق وليس الفرس والغنم مثلاً نوعين كما توهم اهل المنطق بل صنفان كهذا النبات وذاك النبات. الثاني الحيوان بشرط شيء وهو الناطق. برهانه مما ايّدنا به ان النطفة في الحركات الاستكمالية والتحوّلات الجوهرية تتصاعد من الفعليات الذاتية الى الكمالات العالية تصاعداً مبدءه شوق الهيولى وتوجّه كل ناقص بفطرته الذي فطره الله عليها فتمر بكل مرتبة من مراتب الكمالات التي في طريق سلوكها فاذا بلغ الى مقام الحيوان* سار في درجاته وقواه من الانقص الى الاكمل الى ان يصل الى مقام الخيال الذي هو صورة الصور بالقياس الى الجسمانيات ومادة المواد بالنسبة الى العقلانيات. ومن ذلك سمى بمجمع البحرين فهو ذلك المقام درجته في الوجود درجة الحس وليس له وراء الحس معنى كمالى يتحصّل به اذ وراء الحس هو النطق ولم يصل اليه بالفرض فهي عند كونها جنيناً حيوانياً حيوان فقط موجود في الخارج متحصّل ما به حساس وكذلك ساير الحيوانات التي عدّها انواعاً.

[القاعدة] الثانية

كل طبيعة فيها شدة وضعف فالشدة فيها بنفس ذاتها لا بامر خارج والا فليست الشدة فيها، فالمقدار بنفسه زائد وناقص، وكذا الكيف والاعداد والوجود وغير ذلك مما يجري فيه القلّة والكثرة والشدة والضعف، فاذا كانت المراتب الشديدة والضعيفة انواعاً متخالفة فالطبيعة الجنسية المشتركة يتنوع بذاتها لا بامر خارج عن ذاتها ينضمّ إليها.

ولك ارجاع القاعدة الاولى الى الثانية بل لا مفر من ذلك اذ لو لم يكن بين بشرط لا وبشرط شيء ضعف وشدة لا يمكن وجود بشرط لا وكذا العكس يعني لو لم يكن بشرط لا موجوداً لم يكن بينه وبين بشرط شيء شدة وضعف والامر كذلك فان الحيوان الحسّي اضعف من النطقى وفاقد له والفقدان لا يكون فصلاً لانه عدم والفصل مميز. بيان ذلك ان كل امر طبيعي مركب من معنى خاص ومعنى عام و [اذا] اردنا ان نعلم ان العام جنس والخاص فصل مقسم له او نوع والخاص خاصة له ننظر الى الاثر المترتب على الخاص فان كان اثره المترتب عليه في قوة الوجود اتم من الاثر المترتب على العام فاحكم بكون العام جنساً والخاص فصلاً مقسماً له كالحيوان والناطق وان كان اثره المترتب عليه في الوجود انقص مثل ان يكون العام معنى وجودياً والخاص عدمياً او العام جوهرياً والخاص عرضاً او عرضاً قاراً والخاص غير قار او مقولة

* - الحيوان (ش).

من المقولات غير الاضافة والخاص اضافة ومعنى نسيان حكم يكون العام نوعاً والخاص خاصة فالعارض للموجود بشرط لا في المورد عارض للابشرط لعدم الفرق بينهما الاً بمحض الاعتبار وليس بشرط لا خصوص تهيئاً واستعداد ليس للجنس ولا بشرط.

قال المحقق النورى رحمته في حاشية الاسفار:

« لا يذهب على اولى النهى ان العرض الذى يعرض لامر اخص كالموضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الي موضوع الالهى يكون بوجه فى بعض الصور عرضاً ذاتياً للاعم وبوجه عرضاً غريباً له والسرفيه ان العام له ذات فى مرتبة من الواقع وذات فى الواقع وبين المرتبتين بون بين والعارض لامر اخص اذا كان الاعم عين الاخص فى الواقع لا فى مرتبة من الواقع كان عرضاً غريباً بالقياس الى ذات الاعم فى المرتبة دون الواقع ، وبهذا ينحل الاعضال وينحسم مادة الاشكال ، والملاك فى العرض الاولى نفى الواسطة فى العروض ولكن فى جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته [فى المرتبة وقد يلاحظ ذاته] فى الواقع ويختلف الحكم كل الاختلاف ومع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند اولى الالباب فافهم الصواب » انتهى كلامه قدس سره ^١.

ومعنى قوله ره « عرضاً غريباً بالقياس الى ذات الاعم فى المرتبة دون الواقع » ^٢ ان الحيوان اللابشرط الذى هو جنس بهذا اللحاظ وعين الفرس والبقر والغنم هو بشرط لا ونوع بهذا اللحاظ فان اخذ الحيوان مقيداً بوصف اللابشرط فعوارض البقر والغنم وغير ذلك مما هو بشرط لا اعراض غريبة له وان اخذ ذات الحيوان اللابشرط لا مقيداً به فعوارض بشرط لا اعراض ذاتية له، فافهم.

ثم لا يخفى عليك ان بين جميع الموجودات شدة وضعفاً لان كل ما هو واقع فى عرض واحد فهو نوع واحد وكل ما هو واقع فى سلسلة طولية فكل مرتبة ذاتية موجود بشرط لا بالنسبة الى مرتبة عالية كالهيوولى من الجسم وهو من النبات وهو من الحيوان وهو من النفوس وهى من العقول وهى من نور الانوار وهذا ايضا من جملة الادلة لما قيل بسيط الحقيقة كل الاشياء.

الى هنا كان الكلام فى رفع الاشكال عن قولهم « قد يكون موضوع المسئلة نوعاً من موضوع العلم وفرداً منه او نوعاً من عرضه الذاتى » واما قولهم « قد يكون موضوع المسئلة عرضاً من عوارض الذاتية » فلا اشكال فيه لان عارض عارض الشىء فى الحقيقة عارض لذلك الشىء فصار الحاصل ان ما يعرض الشىء لامر اخص ان كان الاخص بشرط لا فعرضه الذاتى عرض ذاتى للاعم اذا لم يؤخذ مقيداً باللابشرط وكذا العكس يعنى العرض الذاتى لهذا الاعم

١ - المولى على النورى رحمته، حاشية الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، آخر الفصل الاول،

ذيل قول صدر المتألهين «و من عدم النطقن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر» ج ١، ص ٣٤.

٢ - اى قول المحقق النورى رحمته فى حاشية الاسفار.

فهو ذاتي لهذا الاخص ، وسرّ ذلك اتحادهما في الواقع والاختلاف أنّما نشأ من اللحاظ وما يعرض لامر مساو فهو ايضاً ذاتي لأنّ المساوي لا يكون الاّ عرضاً لمساو آخر لبطلان ترك الشيء من امرين متساويين كما برهن في محلّه وقد مرّ ان عارض العارض عارض. واما ما يعرض لامر مباين فالحقّ انه ايضاً عرض ذاتي لانه واسطة في الثبوت دون العروض والملاك في العروض الاولى نفس الواسطة في العروض كما مرّ في كلام النوري ره ، فانحصر العرض الغريب فيما يعرض لامر اخص يكون خصوصيته بفصل مقسّم او بشرط لا ولكن اخذ الاعم مقيداً بالابشرط.

[الاشراق الثاني عشر: في الاشارة الى المقولات واحوالها]

[٢٢] قوله ره «وانه المقصود بالاشارة الحسية ولعقلية...»*

يعني ان العرض لما لم يمكن ان يكون مشاراً اليه مع قطع النظر عن الموضوع اذ لا وجود له بدونه فيصيرورته قابلاً للاشارة بواسطة المحلّ فالمشار اليه بالذات هو الموضوع والعرض بالعرض ، هذا مقصوده لا ان العرض لا يصير مقصوداً بالاشارة لقاصد فانه خلاف البيهية، اذا ربما لا يقصد بالاشارة الا اللون والطعم ونحو ذلك.

[٢٣] قوله ره «بالاختصاص الناعت...»^١

اي الاختصاص الذي يصير منشأً للحمل والوصف ، وفساده انه ان اريد انه يحتمل بالحمل المؤاطاة فظاهر انه باطل اذ لا يحتمل عرض كذلك ولا يقال زيد بياض فليس بجامع وان اريد بالاشتقاق فليس بمانع لصحّة قولنا زيد متمكّن وفلك مكوكب ونحو ذلك وليس بين زيد والمكان اختصاص وعروض. واما فساد** التابعية في الاشارة فلانه غير جامع اذ الاشارة الى السطح ليس اشارة الى الخط ولا الخط الى النقطة. واما فساد اللزوم في الحركة فلصدقه على جالس السفينة وليس بعرض لها.

[٢٤] قوله ره «وجوده في نفسه وجوده لغيره...»^٢

يعني يكون حيثية ذات العرض حيثية ارتباطه بالموضوع وحيثية ذات الموضوع حيثية موضوعيته للعرض ، لما مرّ من وجوب انتهاء كل ما بالعرض وبالواسطة الى ما بالذات وبلا واسطة فوجوده في نفسه عين ارتباطه بغيره وحصوله له، فالموضوع من جملة المشخصّات.

[٢٥] قوله ره «شريك مفارق تقيم*** الهولي...»^٣

قال الشيخ وسائر الفلاسفة^٤: العقل لا ينقبض من ان يكون الواحد بالعموم الذي

* - الشواهد الربوبية، ص ٢١، س ١٠.

١ - الشواهد الربوبية، ص ٢١، س ١٤.

** - فساد و (ش).

٢ - الشواهد الربوبية، ص ٢١، س ١٦.

*** - ليعم (ش)

٣ - الشواهد الربوبية، ص ٢٢، س ٤.

٤ - ابن سينا، الهيات الشفاء، المقالة الثانية، الفصل الرابع، ص ٨٧؛ صدر المتألهين، تعليقات الهيات الشفاء، ص

٧٩ (قم، الطبعة الحجرية).

يستحفظ وحدة عمومه لواحد بالعدد علّة لواحد بالعدد و هيئتها كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعى بل الجنسى وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق متحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصّح ان يكون علّة لواحد بالعدد وهو المادّة.

وهذا البيان يمكن ان يقرّر بوجهين :

الاول : ان العقل لا يمنع من ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعدد علّة لواحد

بالعدد.

الثاني : ان الموجب الاصيل هيئتها هو العلّة المفارقة بالحقيقة وهو واحد بالعدد ولكن لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امر يقارنه ايها كان لا بعينه فان ذلك لا يخرج عن الوحدة العدديّة بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض وبين ما هو في ذاته قوّة محضة بامر يكون ذى جهتين قوّة وفعل.

وللمصنف رحمته بيان احسن من ذلك ، وهو ان الهوى ليست مشخّصاً متعيّن الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتّى ان وحدته الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية اذ يكفى في انخفاض تشخصها مطلق الصورة كما أنّه يكفى في تعيّن الجنس مطلق الفصل.

ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني من غير انضمام الوجود الخارجى اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهوى ليس مفهوم الصورة بل انما هو وجودها الخارجى لا بالخصوص والعقل لا يمنع من سببية هذا العام المتحصّل بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد بالعدد الذى وحدته الشخصية ليست باقوى من الوحدة الجنسية.

ثم لا يخفى عليك ما فى البيانات الثلاثة ، فان الطبيعة المرسلّة لا توجد فى الخارج منحازة عن هويات اشخاصها فالموجود بالذات انما هو نحو من الوجود والطبيعة موجودة بالعرض ومن اجل ذلك تراها توجد بوجود شخص منها وتعدّم بانعدام ذلك الشخص وتتخفظ وجودها بواحد من اشخاصها فليست لها ذات باقية تتوارد عليها التشخصات بخلاف الهوى فانها عند اتباع المشائين امر باق فى الجسم فهي موجودة بوجود على حده منحازة عن الصورة فهي اقوى وجوداً فى الطبيعة المرسلّة وان كانت ماخوذة مع الوجود الخارجى. ثم افتقارها الى الصورة ثابت وعدم افتقارها الى صورة مخصوصة محقّق وعند ذلك يلزم ان يكون علّة الشىء اضعف من ذلك الشىء بناء على ظاهر البيان الثالث. بل بناء على الاوّلين ايضاً اذ على الاوّل يكون العلّة هي المجموع وهو امر اعتبارى وعلى الثانى يجب ان يكون للصورة اقتضاء للهوى حتّى يتم بها تأثير المفارق ويلزم ايضاً على كل واحد من البيانات الثلاثة ان لا يكون علّة الهوى بما هي علّة باقية عند زوال شخص من الصورة فيلزم انعدام الهوى وهذا خلاف ما اطبقوا عليه من بقائها فلا مفر من ان يقال ان وحدة الهوى فى الخارج بعينها الوحدة الجنسية بمعنى انها نفس الجنس فليس لها تحصل فى الخارج مع اعتبار نفسها فهي موجودة بنفس وجود الصورة

١ - الاسفار، السفر الثانى، الفن الثالث، الفصل السادس فى كيفية كون الشىء الواحد بالعموم علّة لشيء

واحد بالعدد ج ٥، ص ١٥٤ - ١٥٢ وهذا هو البيان الثالث.

فثبت من ذلك ان الهيولى متحدّة بالوجود مع الصورة كما ذهب اليه السيد المدقّق والمصنّف قدس سرّهما.^١

* * *

[٢٦] اعلم^٢ ان تمام الكلام فى اثبات علمه تعالى بذاته وبما سواه يستبين فى ثلاث مقاصد :

المقصد الاول : فى علمه تعالى بذاته

وبيانه يحتاج الى ذكر تمهيدات :

التمهيد الاول :

اعلم ان العلم عبارة عن حضور لشيء بحيث يكون موجّباً لتمييز الحاضر عنده وانكشافه لديه ، وهو بهذا المعنى ينقسم الى التعقل والتوهم والتخيّل والاحساس ، وقد يطلق ويراد به التعقل وهو المراد فى هذا المقام وهو عبارة عن حضور مجرد عنه مجرد قائم بذاته سواء كان من قبيل حضوره لنفسه او من قبيل حضوره لغيره ، والصورة اعم من ان يكون الحضور ارتسامياً لحضور الصور العقلية للقوة العاقلة او صدورياً كحضور المعلول لعلته.

التمهيد الثانى :

العلم بهذا المعنى اما حصولى ارتسامى او حضورى اشراقى. والاول عبارة عن حصول صورة الشيء عند المدرك من جهة انها صورة ومنشأ انكشافه وتمييزه وتلك الصورة من الجهة المذكورة يسمّى بالعلم الحصولى الارتسامى والمحككى بها عنه وهو ذو الصور معلوم بالعلم الحصولى الارتسامى ، لكن العلم بنفس تلك الصورة علم حضورى اشراقى كما سيظهر. والثانى عبارة عن حضور الشيء عند المدرك بنفس ذاته وهويته بحيث تكون صورته العينية بنفسها صورته العلمية كعلمه تعالى بذاته بل علم كل مجرد بذاته وعلم كل علّة بمعلوله.

التمهيد الثالث :

العلم كسائر العوارض للحقائق الوجودية عين الوجود حقيقة وغيره عنواناً ومفهوماً اذ الماهية من حيث هى ليست الا هى فيحتاج فى اتصافه بالعلم مثلاً الى حيثية تقييدية وهى لا

١ - رأى السيد السند مير صدر الدين الدشتكى فى حاشية شرح النجريد وهى من القديمة والجديدة لم يطبع الى الآن. رأى صدر المتألهين مذكور فى الاسفار، السفر الثانى الفن السادس، الفصول الثامن والتاسع والعاشر، ج ٥، ص ٢٨٢، ٣٠٨.

٢ - الى هنا تم تعليقات الحكيم المؤسس عليه السلام على الشاهد الاول. جدير بالذكر ان كلامه من هنا الى آخر الرسالة ليس على منهج التعليقة، بل بحث مستقل فى علمه تعالى. بحث علمه تعالى مذكور فى الاشراق الخامس والثانى عشر من الشاهد الثالث من المشهد الاول من الشواهد الربوبية، ص ٣٩ و ٥٢، فراجع.

تخلو عن الوجود والماهية والعدم، والعدم بما هو عدم لا يصلح لكونه حيثية تقييدية لثبوت الكمالات الوجودية، والماهية من حيث هي ليست الأهي، فيتعين الوجود فهو بذاته عالم وعلم ومعلوم والأ لتسلسل الامر بالبيان المذكور. ولما كان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لها مراتب ودرجات بعضها فوق بعض فالعلم الذي هو عينه ايضاً حقيقة واحدة كذلك ومن اجل ذلك ترى الفلاسفة يقولون بشموله لكل الوجودات ويثبتون للهيبولي الاولى شوقاً وعشماً الى الكمالات وللجسمانيات من النباتات وغيرها غايات ولكن لا يطلقون العلم ولا العالم على الدرجات النازلة من الاجسام والجسمانيات لكون آثاره فيها.

تفريع : ومن ذلك يظهر ان للعلم حقيقة ومفهوماً كما ان للوجود حقيقة ومفهوماً وكما اثر الوجود وهو الخارجية والعينية وطاردية العدم يترتب على حقيقته دون مفهومه فكذلك اثر العلم ليرتب على حقيقته لا على مفهومه ولما كان الوجود بذاته نوراً وظهوراً ترى المحققين من الفلاسفة قد يعبرون عن العلم بالحضور وقد يعبرون عنه بالحصول وقد يعبرون عنه بالصورة الحاصلة او بالظهور. والاول منقول عن الفيلسوف المعظم ارسطاطاليس والاخير عن شيخ الاشراقيين والباقي عن ساير الفلاسفة.^١

التهميد الرابع :

كلما كان الوجود اتم فجهة العلمية والعالمية والمعلومية اقوى و يظهر ذلك بما ذكرناه في التهميد الثالث فالتمييز والانكشاف في عالم العقول اقوى واتم منه في عالم النفوس وفي عالم الاله اظهر وانور منه في عالم العقول ، فعلمه تعالى بذاته وبما سواه اتم انحاء العلم والتعقل بل جميع العلوم والادراكات بمنزلة العكس والاطلال واللمعات والاشراقات بالنسبة الى علمه اذ كما ان وجوده صرف الوجود تام بل فوق التمام ، فكذلك علمه صرف العلم تام وفوق التمام وكما ان الوجودات الامكانية تعلقية وحيثيات ارتباطية بالنسبة الى وجوده فكذلك العلوم الممكنة حقائق مرتبطة بذاتها اي علمه تعالى ومن ذلك ترى في لسان الشريعة الغراء يطلق عليه نور الانوار ونور كل نور وفي لسان الاشراق يطلق عليه النور الصرف والنور لذاته.^٢

١ - العلم عند مقدم المشائين عبارة عن عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة (صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الخامس تصحيح محمد الخواجوي، ص ٢٤٣). العلم هو حصول صور المعلومات في النفس (ابن سينا، التعليقات، تصحيح عبدالرحمن البدوي، ص ٨٢). العلم هو حصول حقيقة مجردة عن الغواشي الجسمانية (ابن سينا، الرسالة العرشية، رسائل، قم، ص ٢٤٨). العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم (رسائل اخوان الصفا ج ٣، ص ٣٨٥). الحق في العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له (شهاب الدين السهروردي حكمة الاشراق، مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٥٢) راجع الاسفار السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الرابع في تحقيق معنى العلم، ج ٣، ص ٢٩٧-٢٨٨.

٢ - يطلق «النور» عليه تعالى في لسان الشريعة: «الله نور السموات والارض» (سورة النور/ ٢٤) وفي دعاء الكميل، «اللهم انى اسئلك... بنور وجهك الذى اضاء له كل شيء يا نور يا قدوس». وفي دعاء المشلول: «يا نور

التمهيد الخامس

ومما تلوناه عليك يظهر ان للاشياء نحوين من الوجود خارجي وذهنى. والاول عبارة عن وجودها بحيث يترتب عليه آثارها المطلوبة منها، والثانى عبارة وجودها بحيث لا يترتب عليها تلك الآثار، والاول موضع وفاق والثانى مورد خلاف بين الحكماء قاطبة ومحققى المتكلمين وبين جمهورهم. وجه الظهور انك قد علمت ان حقيقة العلم نحو من الوجود، والضرورة العقلية حاكمة على ان لنا علماً بالامور الخارجية الغائبة عن مداركنا ويجب فى تحقق الادراك عن علاقة ذاتية بين المدرك والمدرك والآلجاز ان يدرك كل من له صلاحية العالمية كل ما له صلاحية المعلوماتية، وليس كذلك بدهاة، ولا شك ان ليس لنا من الامور الغائبة عنا الموجودة فى الخارج علاقة ذاتية مع انا قد ندركها، فيجب ان يكون للاشياء نحواً من الوجود - وجود خارجي - يترتب به* على الاشياء آثارها ووجود ذهنى ليس كذلك ويكون لانفسنا علاقة ذاتية معه به لذاك الاشياء الغائبة الموجودة فى الخارج.

التمهيد السادس :

كل عاقل ومعقول فرض فالعاقل عاقل بذاته والمعقول معقول بذاته، والمعنى من العاقل بذاته ما يكون جهة ذاته بعينها جهة العاقلية، وكذلك المعنى من المعقول بذاته. برهانه لو لم يكن العاقل عاقلاً بذاته او المعقول معقولاً بذاته فهو عاقل او معقول بحيثية زائدة على ذاته وتلك الحيثية اما عدم او ماهية او وجود، والشقان الاولان باطلان اذ العدم باطل فى نفسه والماهية من حيث هى ليست الاهى، فينحصر فى الشق الثالث، فهو عاقل بذاته او معقول بذاته، والا فيحتاج الى حيثية زائدة، ويتسلسل الامر ولا ينتهى الى حد ونهاية فلا بد وان ينتهى الى وجود جهة ذاته بعينها جهة العاقلية والمعقولية.

التمهيد السابع :

كل معلوم بذاته فهو معلوم بالعلم الحضورى الاشراقى، فانه كما عرفت ما يكون وجوده العينى بعينه وجوده العلمى وحضوره لدى العالم، والمعلوم بذاته كما دريت جهة ذاته بعينها جهة المعلوماتية والحضور، ولا يحتاج الى انتزاع صورة منها تكون بينها وبين العالم علاقة ذاتية. تنبيه : ومن ذلك يظهر ان الصور العقلية المنتزعة من الاعيان الخارجية لها جهتان :

→ النور يا مدبر النور»، وفى دعاء الممجير «سبحانك يا مقدر النور يا نور كل نور يا نوراً قبل كل نور يا نوراً بعد كل نور يا نوراً فوق كل نور يا نوراً ليس كمثل نور». وفى دعاء السحر: «اللهم انى اسئلك من نورك بانوره وكل نورك نير اللهم انى اسئلك بنورك كله». لم اجد تعبير نور الانوار فى لسان الآيات والروايات والادعية واما فى لسان الاشراق فراجع حكمة الاشراق مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٦٤-١٦٢. فى الاصطلاح الاشراقى يطلق عليه تعالى نور الانوار، اما النور الصرف والنور لذاته اعم منه تعالى ومن العقول والنفوس. ذكر المصنف رحمته فى اول هذه الرسالة «و عند اهل الاشراق بنور الانوار»، و الامر سهل. * - يترتب بها (ش).

الاولى أنّها ما به انكشاف الاشياء الخارجية ، فهي علوم والاشياء الخارجية معلومات والعلم غير المعلوم. الثانية أنّها بذاتها حاضرة عند القوة العاقلة فهي معقولة بذاتها ، والعلم عين المعلوم فالعلم بالاشياء الخارجية بواسطتها علم حصولي ارتسامي والعلم بها انفسها علم حضوري اشراقي.

التمهيد الثامن :

علم النفس بذاتها حضوري بحيث يكون العلم والعالم والمعلوم كلّها فيها واحد بحسب الوجود ومتغاير بحسب العنوان ، وفهمه يحتاج الى تنبيهات :

[التنبيه] الأوّل : من الضروريات أنّا نحكم على نفوسنا باحكام بعضها ايجابية وبعضها سلبية ، والحكم على الشيء فرع تصوّره فالنفس حاكمة على ذاتها ، فهي مدركة لذاتها.

[التنبيه] الثاني : العلم الحصولي بمعنى قيام صورة الشيء بالقوة العاقلة لا يكون الاّ بنحو الكلّيّة والاشترك ، اذ قد دريت ان الحاصل في المدارك ليس الاّ ماهيات الاشياء اذ الوجودات الخارجية لا يمكن ان يحصل فيها والاّ للزم انقلاب الخارجية الى الذهنية ، فان ذواتها ذوات خارجية بنفسها وعلمت ايضاً أنّ مناط الجزئية والتشخص هو الوجودات فالماهيات الحاصلة في القوة العاقلة عارية عن وجودات الاشخاص الخارجية ، فلا يترتب عليها آثار الخارجية في العقل ، فهي موجودات ولها نسبة سوائية الى الاشخاص والكلّيّة هي النسبة السوائية بعينها.

[التنبيه] الثالث : ضمّ الكلّي^٣ الى الكلّي لا يوجب الجزئية والتشخص وذلك من

المسلّمات التي قد تلقّتها العقول بالقبول. ولنعم ما قيل :

ذات نايفته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش.

نعم ، ربما يوجب تميزاً وتخصّصاً ينحصر به في شخص مثلاً المسمّى برستم بن المسمّى بزّال الموصوف بشجاعة كذا. وكذا مفهوم كلّي يحتمل عند العقل ان يكون له افراد كثيرة ولكنه في الواقع منحصر في فرد ، وتلك المسئلة وان كانت من البديهيات ولكن لها منافع في كثير من المسائل.

[التنبيه] الرابع : تصوّر النفس لذاته على نحو الجزئية والشخصية بمعنى انها تدرك ذاته

بطريق الهدّية وامتناع الصدق على كثيرين ، لانها يتصوّرها على نحو الكلّيّة والاشترك فيحكم عليها ويسرى الحكم على الكلّي الى ذاتها الجزئية لكون ذلك الكلّي منحصرّاً في فرد ، فان من راجع الى وجه أنّه يعلم انه لا يحكم على نفسه من اجل أنّه تصوّر معنى كليّاً وحكم عليه لان يسرى الى ذاته لعلمه بان ذلك الكلّي منحصر ، مع ان ذلك لو كان في ادراك النفس ذاتها مجوزاً لكان تجويزها في غير ادراك بنحو اولي.

٣ - الكل (ش)

[التنبيه الخامس : ان النفس الانسانية مجردة عن المادة ذاتاً وقد اقيمت عليه براهين من الحكماء، ويتفرّع عليه امر العدد الى الاجساد بعد تحقّقها في البرازخ وعليه بناء الملل والشرائع. واما ذكر البراهين العقلية والشواهد النقلية الدالّة على ذلك فليس هنا موضعه.^١ وبعد التنبيه على تلك الامور نقول : علم النفس بذاتها حضوري ، اذ لو كان حصولاً للزم كونها حاصلة بصورتها اّمّا في قواها او في مجرد آخر او في ذاتها. والاول باطل اذ النفس مجردة عن المادة والماديات وصورة الشيء يجب وان يكون مطابقة معه والصورة الحاصلة في القوى والآلات الجسمانية ليس هكذا حالها. والثاني والثالث يلزم كون علمها بذاتها بنحو الكلية والاشترك اذ الصور الحاصلة في القوى العقلية مجردة كلية* مع انه يلزم عند حصول تلك الصورة في ذاتها اجتماع المثليين فاذن علمها بذاتها اّمّا هو بنحو الجزئية وحضور هويتها المينية لذاتها وهو المطلوب.

التمهيد التاسع :

علم النفس بقواها الادركية جمعاً سواء كانت باطنية او ظاهرية والصور الحاصلة فيها وكذا بقواها الطبيعية والصور الغذائية**، وبالجملة كلما يكون نسبته اليها نسبة العكسية والرشحية والجنودية حضوري اشراقي بحيث يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار.

برهانه انه لو كان حصولاً فلا يخلو من ان تحصل صورها في ذات النفس او في قواها ، والاول يستلزم ان يكون علمها بها على وجه الكلية لما علمت ان المعقول بالعلم الصوري كلى والضرورة قائمة بطلان اللازم ؛ والثاني يستلزم ان يكون استعمال النفس لها من دون شعور وادراك ، بيان الملازمة ان المفروض ان علمها بها بصورها الحاصلة في انفسها وحصول صورها مسبوق باستعمالها لها فاستعمالها لها قبل علمها ، وبطلان هذا يظهر ممّا سيجيء من ان العلم التام بالعلّة المقتضية يلزم العلم التام بالمقتضى ، وقد سبق ان النفس عالمة بذاتها وقامت الضرورة بل البراهين على ان العلاقة الذاتية والارتباط العلى متحقّقه بين النفس وقواها فعلمها بذاتها الذي هو عين ذاتها يلزم علمها بقواها وعلمها بذاتها سابق على استعمالها لقواها فعلمها بقواها سابق على استعمالها لقواها ، واذا بطل العلم الصوري مع تحقق مطلق العلم بتحقيق العلم الاشراقي لما علمت من انحصاره فيهما.

التمهيد العاشر :

ومن تضاعيف ما ذكرناه يظهر ان حقيقة العلم عبارة عن حصول الشيء للمجرد القائم

١ - ذكر الحكيم المزمس رحمته الله آراؤه الشريفة حول تجرّد النفس الانسانية في تعليقاته على السفر الرابع من الاسفار، بعضها طبعت في حاشية المجلد الثامن من الاسفار المطبوعة، فراجع.
* - المجردة الكلية (ش).
** - كذا في (ش).

بذاته سواء كان من قبيل حصول الشيء لنفسه كما في علم النفس بذاتها ، او من قبيل حصول الشيء لقابله كعلمها بالصور العقلية الحاصلة في ذاتها كما ادى اليه انظار الجماهير ، او من قبيل حصول الشيء لما يتحد به وجوداً ويغيره ماهية وسنخاً كعلمها بالصورة العقلية على ما ادى اليه رأى فرفوربوس من الاقدمين وصدر الاعاظم من الاسلاميين^١، او من قبيل حصول المعلول بالذات للعلّة بالذات كما في علمها بقواها ، فاذن العلم لا ينحصر بارتسام صورة الشيء في القوّة المدركة وقبول القوّة لها كما توهمّه الجمهور من ارباب العقل والمعقول.

كشف وانارة : لما دريت ان العلم يرجع الى الحصول والوجود وكل ما كان الحصول اتمّ كان العلم والانكشاف اتمّ ولا شك ان حصول المعلول لعلته بنحو الوجوب وحصول المقبول لقابله بنحو الامكان اذا المعلول جهة ذاته بعينه جهة الارتباط الى علته والعلّة جهة ذاته بعينها الاقتضاء لمعلوله ولا يتصور علاقة ذاتية اتمّ من ذلك بين شيئين اذا العلة اقوى من المعلول فهي ذاته واجدة لعلوله ومقتضية له بذاتها بخلاف القابل فانه في ذاته فاقد لمقبوله غير آب عن استكمالها به واذا جوّز العقل كون حصول المقبول بقابله سبباً لانكشافه له فيجوز بطريق اولي كون حصول المعلول لعلته سبباً لتميزه وانكشافه لها فاذن حصول الاشياء لجاعلها التام الذي نسبتها اليها نسبة الجاعلية والقهارية انحاء حصول شيء لشيء فهي بهوياتها العينية معلومة له تعالى فهو عالم بها علماً حضورياً اشراقياً.

التمهيد الحادى عشر:

كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته وعقله لذاته عين ذاته. برهانه : ان حقيقة العلم بعينها حقيقة الوجود او الحصول بحيث يكون وجود الشيء في نفسه بعينه وجوده وحضوره لشيء آخر بحيث منشأً لتمييزه عنده وانكشافه ، والمجرد اذا كان قائماً بذاته فذاته حاصلة لذاته ، فحصوله في ذاته بعينه حصوله لذاته.

واما ما اشتهر من «ان كل مجرد فهو عاقل لذاته» فهو خال عن التحصيل فان الشيء اذا لم يكن له حصول في نفسه بل لموضوعه او مادته فكيف يحصل له شيء آخر ، بل حصول شيء آخر له بعينه حصول ذلك الشيء لمادته ، فالصور المجردة القائمة بالنفس والاعراض الحالة في الموضوعات والقوى المتعلقة بالابدان والصور المرتبطة بالمواد ليس لها علم بذواتها ولا بما هو حال في ذواتها اذ ليس لها حصول في انفسها ليصدق عليها انها حاصلة لانفسها.^٢

١ - فرفوربوس الصورى Porphyry Of Tyre (٢٣٢ - بعد ٣٠١ م) تلميذ افلوطين، صاحب كتاب الايساغوجى فى المنطق، نقل شيخ الرئيس فى الاشارات والنبهات رآيه فى اتحاد العاقل بالمعقول وردّه، راجع الاسفار الاربعه، السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الثامن، ج ٣، ص ٣٣٥-٣٢١.
٢ - هذا آخر ما وجدت من تعليقاته القيمة على الشواهد الربوبية و الحمد لله.