

مجموعہ صفات

حکیم موسیٰ
آقا علی مدرس طهرانی

(۱۳۰۷-۱۲۳۴ھ.ق)

: جلد دوم

رسائل و تعلیمات

مجموعه مصفات

حکیم مؤس آقا علی مدرس طهرانی

جلد دوم:
رسائل و تعلیقات

مقدمه تهذیم، تصحیح و تحقیق
محسن کدیور



انتشارات اطلاعات
تهران - ۱۳۷۸

کدیور، محسن، ۱۳۳۸ -

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی
۱۳۰۷-۱۲۳۴ هـ.ق) / مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور -
تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.

ج: عکس.

مندرجات: ج ۱. تعلیقات اسفار - ج ۲. رسائل و تعلیقات - ج ۳. رسائل
فارسی، تقریبطات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات.
کتابنامه.

۱. فلسفه اسلامی، ۲. زنوی، علی بن عبدالله، ۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق. -
سرگذشت‌نامه. الف. عنوان.

۱۸۹/۱

B

۱۴۱۵م

کتابخانه مؤسسه اطلاعات



کدیور، محسن

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی

جلد دوم: رسائل و تعلیقات

چاپ اول: ۱۳۷۸

تعداد: ۳۱۵ نسخه

حروف‌چینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

ISBN 964 - 423 - 414 - 6 (vol. 2)

شابلک ۶ - ۴۱۴ - ۴۲۳ - ۹۶۴ (جلد ۲)

ISBN 964 - 423 - 412 - X (3 vol. set)

شابلک X - ۴۱۲ - ۴۲۳ - ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)

تقدیم به همسر هماره و فداکارم

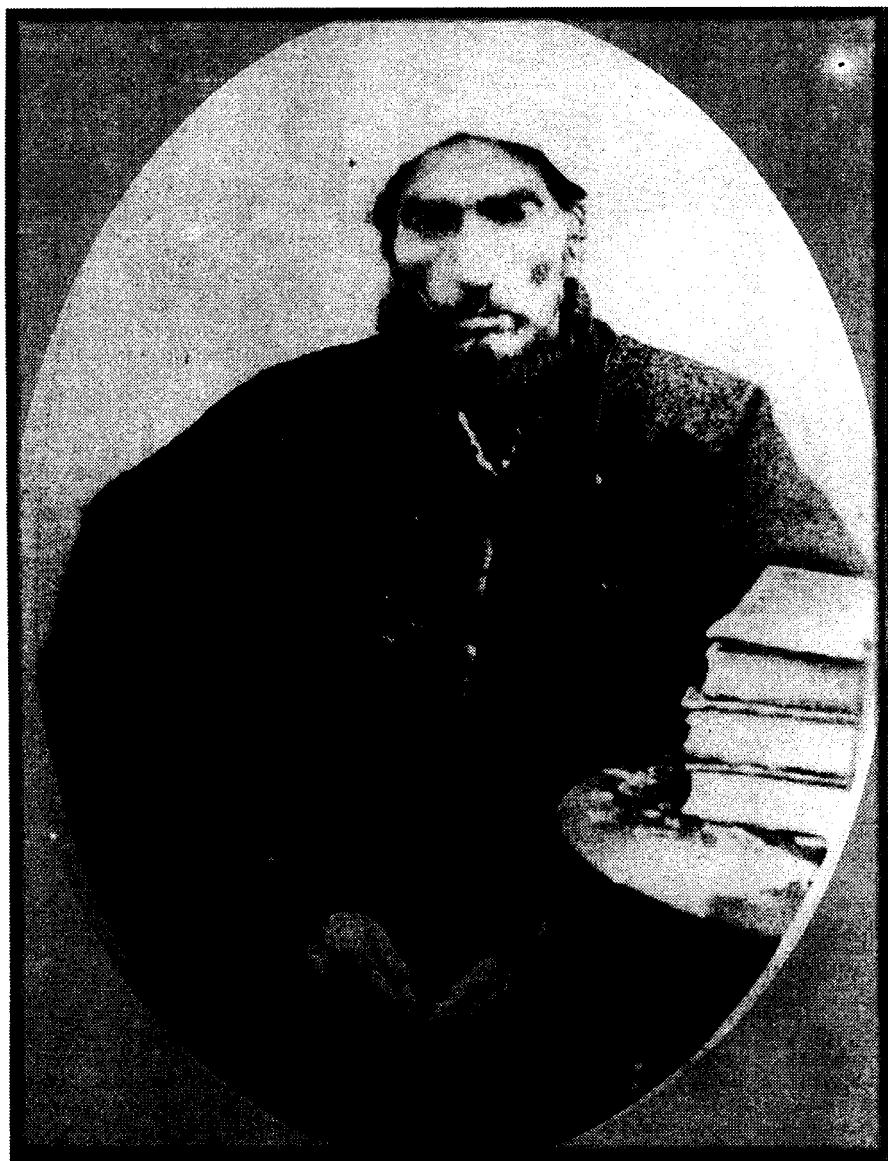
«هان ای خردمند، تا کی در زاویه خمول نشسته، جواهر معارف
ولای حقيقة را در گنجینه خاطر مستور داشته‌ای، ... به جلوه
عیان آور آنچه را که مدت‌ها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای، و به
محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته‌ای،
تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید، و دلهای صاحبان معرفت و
حکمت را منزّر و روشن گرداشد.»

آقاعلی مدرس طهرانی، ذی القعده ۱۳۰۷

مقدمه شرح اسرار الآیات ملاصدرا (آخرین اثر)

عقده مشکل گشاست حلقة گیسوی دوست
سلسله گرزلف یار، حلقه اگر موی دوست
آقاعلی مدرس طهرانی

آینه حق نماست جلوه رخسار یار
سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زند



حکیم مؤسس آفاعی مدرّس طهرانی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ ه.ق.)

فهرست اجمالي

١٣

مقدمة

القسم الأول: الرسائل العربية

٦٧

١- رسالة في التوحيد

٨٥

٢- رسالة سبيل الرشاد في ثبات المعاد

١٤٣

٣- رسالة في الوجود الرباط

١٩٣

٤- رسالة في مباحث العمل

القسم الثاني: التعليقات الفلسفية

الصنف الأول: تعليقات على كتب صدر المتألهين

٢٧١

٥- تعليقات الشواهد الروبية

٣١٣

٦- تعليقات على شرح الهدایۃ الائیریۃ

٣٤١

٧- تعليقات على حواشی الهیات الشفاء

٣٥٣

٨- تعليقات على حواشی شرح حکمة الاشراف

الصنف الثاني: تعليقات على كتب الفیاض اللاهیجی

٣٧٣

٩- تعليقات شوارق الالهام

٤٩١

١٠- تعليقات على حواشی شرح الاشارات

الصنف الثالث : تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزي

- ٥٠١ ١١- تعليقات على حواشى والده على حواشى عبد الرزاق اللاهيجى على شرح التجريد
 ٥٠٧ ١٢- تعليقات لمعات الهيه

الصنف الرابع : تعليقات مختصرة اخرى

- ٥٢٧ ١٣- تعليقة على حاشية الآقا جمال الدين الخوانساري على حواشى الخفرى على شرح التجريد للقوشجي
 ٥٣١ ١٤- تعليقة على حاشية رسالة سرّ القدر

نمايه ها

٥٣٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خاتم الأنبياء محمد و على أهل بيته الطاهرين
 جلد دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعدلی مدرس طهرانی شامل چهار رساله عربی و تعلیقات برده کتاب فلسفی است. در این مقدمه پس از اشاره‌ای گنرا به احوال آقاعدلی به مشخصات عمومی این چهارده اثر و نحوه تنظیم آنها می‌پردازیم، سپس در باره‌های اثر نکات ذیل مورد بحث قرار می‌گیرد: عنوان اثر، چگونگی معرفی آن در مجموعه‌های کتاب‌شناختی، مشخصات کامل نسخه‌های خطی، پیشینه چاپ، بررسی نحوه انتساب به آقاعدلی و بالاخره تحلیل محتوای هر اثر.

حکیم مؤسس در یک نگاه^۱

نام: آقاعدلی مدرس طهرانی
 القاب: حکیم مؤسس، استاد الاساتید، حکیم الهی
 تاریخ تولد: ذی قعده ۱۲۳۴ هجری قمری (۱۱۹۷ هجری شمسی، ۱۸۱۸ میلادی)

۱. در مقدمه مجموعه در آغاز جلد اول به تفصیل در باره احوال و آثار آقاعدلی بحث کرده‌ایم.

محل تولد: اصفهان

نام پدر: ملا عبد‌الله مدرس زنوزی (متوفی ۱۲۵۷ هـ ق. تهران)

تاریخ وفات: ۱۷ ذی قعده ۱۳۰۷ هجری قمری (۱۲۶۸ هجری شمسی، ۱۸۸۹ میلادی) تهران.

مدفن: شهر ری، بین مرقد حضرت عبدالعظیم و امامزاده حمزه.

اساتید: ملا عبد‌الله مدرس زنوزی (معقول و منقول)، میرزا محمد حسن نوری، ملا آقا قزوینی، سید رضی لاریجانی، ملام محمد جعفر لاھیجی لنگرودی، حاج محمد ابراهیم نقشه‌فروش و میرزا حسن آشتیانی (منقول).

حوزه‌های تحصیل: تهران (مقالات، منقول، معقول)، عتبات (منقول)، اصفهان (معقول)، قزوین (معقول)، تهران (منقول).

تلریس: حوزه تهران، حدود ۴۰ سال، (از جمله مدرسه قاسم خان، مدرس رسمی مدرسه سیه‌سالار بیش از ۲۰ سال)

مواد درسی: حکمت متعالیه (اسفار، شرح الهدایه الایمیری، الشواهد، الهیات شفا، المبدئ والمعاد، شرح حکمة الاشراق)، کلام، ریاضیات، فقه استدلایی.

مهتمترین شاگردان: میرزا محمد باقر اصطهباناتی، حیدرقلی خان قاجار نهادنی، میرزا حسن کرمانشاهی، میرزا هاشم اشکوری، میرزا علی اکبر حکمی یزدی، شیخ غلامعلی شیرازی، شیخ علی نوری، میرزا طاهر تنکابنی، میرزا الطف علی صدرالافضل، ملانظر علی طالقانی، شیخ عبدالنبی مازندرانی، میرزا حسن آشتیانی.

خصوصیات ظاهري: قصیر القامه، صغیر الجثه.

اخلاق و منش: متواضع، مهذب، استغلال دائمی به عبادات و سنن، مشهور به نظر صائب در استخاره به قرآن کریم و اخبار از ضمیر.

حکماء معاصر: حاج ملا‌هادی سیزواری (م ۱۲۸۹)، آقا محمد رضا قمشه‌ای (م ۱۳۰۶)، میرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۴) میرزا حسین سیزواری.

دیگر معاصران: شیخ آقا بزرگ طهرانی، بدیع الملک میرزا، محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، حاج محمد کریم‌خان کرمانی، کنت دو گوینو، ناصر الدین شاه قاجار.

مهترین آثار: *بدایع الحكم، تعلیقات الاسفار، رسالت سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، رسالت فی مباحث العمل، رسالت فی الوجود الرابط، تعلیقات الشوارق*. مهمترین ابتکارات فلسفی؛ رأی تازه یا تقریر جدید در مباحث: معاد جسمانی، اعتبارات ماهیت، حمل، وجود رابط، علم، معقولات ثانیة فلسفیه، حرکت جوهری و موضوع آن، عوارض ذاتی در بحث موضوع علم، اصالت وجود، بساطت وجود، تشکیک وجود، وجود صرف بودن نفس و ماقوّق آن، اتحاد وجودی اعراض با موضوعات، انتیت نظام عالم امکان، حرکت روح در آخرت، اتحاد قوس صعودی با قوس نزولی.

امتیازات فلسفی: ۱- صاحب ابتکار در چندین مسئله فلسفی و بر اهین و تقریرات تازه در بیش از ده مسئله فلسفی.

۲- از چیره دست ترین شارحان آراء صدر المتألهین و مبانی حکمت متعالیه.

۳- *بدایع الحكم* پس از اسفار مهترین کتاب حکمت متعالیه و از مهمترین کتب فلسفی به زبان فارسی است.

۴- اولین گام در فلسفه مقایسه‌ای بیان تفکر شرق و غرب در ایران. جایگاه علمی: پس از صدر المتألهین، به همراهی ملاعی نوری، حاج ملاهادی سبزواری، آقا محمد رضا قمشه‌ای یکی از پنج چهره شاخص حکمت متعالیه محسوب می‌شود. بلکه از زاویه برهانی پس از ملا صدر امهمترین فیلسوف پنج قرن اخیر جهان اسلام است.

رسائل عربی و تعلیقات فلسفی

جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس یک سرہ به تعلیقات اسفار اختصاص یافت. طبیعی است که جلد دوم را بارسائل اسفاری که تعلیقات بلند برآمده از این «کتاب مستطاب»^۱ هستند، آغاز کنیم؛ یعنی «رسالت فی التوحید» و «رسالت سبیل الرشاد فی اثبات المعاد». فارغ از ترتیب مواضع این دو تعلیقه در اسفار، شروع این جلد را با مباحث مبدء و

۱. آقاعلی غالباً از اسفار بالین تعبیر در آثار خود یاد کرده است.

معاد مغتتم دانستیم. «رساله فی الوجود الابط» و «رساله فی مباحث الحمل»، دورساله دیگر فلسفی حکیم مؤسس را در دنیال آوردیم. فارغ از این چهار رساله فلسفی عربی، دو تعلیقۀ بلند «فی العلة والمعلول» و «فی طریقة الصدیقین» را در ضمن جلد اول و در قالب تعلیقه ذکر کردیم، چرا که نه در بیان آقاعدۀ و نه در کلمات شاگردانش عنوان رساله را نیافتدۀ بودند، اگرچه چنین صلاحیتی را داشتند. تعلیقۀ «فی ان النفس كل القوى» نیز کوتاه‌تر از آن بود که نام رساله بخود بگیرد. رسائل باقیمانده حکیم مؤسس در فلسفه (که یا به زبان فارسی است، یا حداقل بخشی از آن فارسی است) به لحاظ اعتبار استناد در سطح رسائل اربعۀ عربی نیستند، لذا ترجیح دادیم جلد دوم مجموعه مصنفات را با دو رساله اول که به لحاظ کرت نسخ خطی در میان آثار حکیم مؤسس بی‌مانند هستند، همراه با دو رساله اخیر که پس از بدایع الحكم و تعلیقات الاسفار از مهمترین آثار مدرس طهرانی به حساب می‌آیند، آغاز کنیم.

تمامی تعلیقات آقاعدۀ بر کتب فلسفی در این مجلد گردآوری شده است. شرح اسرار الآیات ملاصدراً مقدمه فراتر نرفته و تقریظ مفاتیح الغیب نیز در عدد این تعلیقات قرار نمی‌گیرند. این تعلیقات فلسفی را به چهار صنف تقسیم کردیم. صنف اول به تعلیقات آثار صدر المتألهین اختصاص یافت، در صنف دوم تعلیقات آثار فیاض لاهیجی آمده است. تعلیقات شوارق الالهام مفصل‌ترین اثر این جلد در این صنف قرار دارد. در صنف سوم تعلیقات آثار والدمکرم آقاعدۀ، مدرس زنوی گردآمده، تعلیقات لمعات الهیه تنها اثر فارسی این مجلد است. وبالآخره صنف چهارم به دو تعلیقۀ مختصر آقاعدۀ اختصاص یافته است. به استثنای تعلیقات الشواهد الربوبیة و تعلیقات شوارق الالهام، نسخه‌اصل دیگر تعلیقات به خط حکیم مؤسس در دست است و این نکته به اعتبار آثار این مجلدمی افزاید. در دنیال، مشخصات و محتوای هر یک از چهارده اثر این مجلد را به تفکیک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. رساله فی التوحید

دیگر عنوانین دیگر این رساله عبارتند از «رساله فی مسئلة التوحيد»، «الرسالة التوحيدية» و «رساله توحیدیه». از این رساله شش نسخه خطی به شرح ذیل شناسایی کرده‌ایم:

نسخه اول: مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی در قم (صفحه ۱۲۶ تا ۱۳۶) تاریخ کتابت جمادی‌الآخری ۱۲۹۴ هـ.ق. نام کاتب مشخص نیست. (ش)

نسخه دوم: مجموعه خطی شماره ۱۱۰ کتابخانه مدرسه علمیه ولی‌عصر (عج) خوانسار، کاتب: محمدعلی شریف خوانساری، تاریخ کتابت بین ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۵ هـ.ق. این نسخه حاوی مقدمه‌ای فاخر و ادبیانه به سبک مقدمه‌ای اسفار است که توسط یکی از شاگردان آفاعی‌علی به رشتة تحریر در آمده است. (خ)

نسخه سوم: مجموعه خطی شماره ۱۱۹۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی مجموعه سید صادق طباطبائی (ورق ۱۳۶ تا ۱۶۱)، تاریخ کتابت بین ۱۲۹۲ تا ۱۲۹۶ هـ.ق. نام کاتب مشخص نیست. (ط)

نسخه چهارم: مجموعه خطی شماره ۹۶۴۶ کتابخانه آستان قدس‌رسوی مشهد، کاتب محمدعلی کرمانشاهی، تاریخ کتابت ۱۲۹۶ هـ.ق. این نسخه نیز مانند نسخه دوم حاوی مقدمه‌ای دیباخته شاگرد آفاعی‌علی است. (ك)

نسخه پنجم: مجموعه خطی شماره ۵۹۲ کتابخانه ملی ملک تهران، که به عنوان «حاشیة علی کتاب فی الحکمة» ثبت شده است. فاقد تاریخ کتابت و نام کاتب است. نخستین رساله این مجموعه به امر شیخ علی مدرس نوری (شیخ الشوارق) از شاگردان آفاعی و توسط یکی از شاگردان وی استنساخ شده است. در این مجموعه بخش قابل توجهی از تعلیقات آفاعی بر اسفرار نیز موجود است. تنها در این نسخه موضوع این تعلیقه در اسفار مشخص شده، چرا که این رساله در حاشیه قول صدرالمتألهین «هذا بعينه كمسئلة التوحيد هذه من غواص المسائل الالهية»^۱ (الاسفار، السفر الرابع، الباب الخامس، الفصل الرابع في ان النفس كل القوى) نگاشته شده است. (م)

نسخه ششم: مجموعه خطی شماره ۱۹۷۴۵ کتابخانه آستان قدس‌رسوی مشهد، فاقد تاریخ کتابت، کاتب سید احمد صفائی صاحب کشف الاستار (متوفی ۱۳۵۹ هـ.ق) که

در هامش آغاز آن چند سطر از اواسط مقدمه پیش گفته آمده است. (ص)

باتوجه به تاریخ کتابت نسخ شش گانه، این رساله قبل از ۱۲۹۴ هجری قمری تدوین شده، با عنایت به سه اشاره «تلک التعلیقات»، «اوائل الكتاب» و «الذی ذکرہ قدس سرّه» تعلیقۀ شمارۀ ۱۵۷۴ اسفار است که در مجلد اول مجموعه مصنفات در جای خود به آن اشاره کردیم. این تعلیقۀ بلند در زمان حیات حکیم مؤسس به صورت رساله مستقلی درآمده، مقدمه‌فاخری نیز توسط یکی از شاگردان آقاعلی به آن اضافه شده است. در این مقدمه از بی‌دانشی اهل زمانه گلایه شده: «من در بعضی مجالس به کسانی مبتلا هستم که در معقولات بحث می‌کنند، در حالیکه محسوسات رانمی‌شناستند، بسیاری اوقات در مسئله توحید سخن می‌گویند، در حالیکه ندانسته آراء اشاعره و معتزله را برازبان می‌رانند».

از این رساله در آثار آقاعلی یا در مجموعه‌های کتابشناسخنی از قبیل التربیة سخنی به میان نیامده است. این عدم ذکر باتوجه به شمرده شدن این رساله از تعلیقات الاسفار پذیرفتی است و با عنایت به شیوه نگارش، سطح مطلب و نیز شهادت کاتبان شناخته شده نسخ مختلف رساله از قبیل محمدعلی شریف خوانساری، محمدعلی کرمانشاهی و سید احمد صفائی (که آثار دیگری از آقاعلی به خط آنها موجود است) تردیدی در انتساب این رساله به آقاعلی باقی نمی‌گذارد. هر چند این رساله با ارزش در گنجینه نسخ خطی از دیدگان مخفی مانده بود. «رسالة فی التوحید» برای نخستین بار سال گذشته توسط راقم این سطور بر اساس سه نسخه تصحیح و در مجله خردنا�ه صدرا منتشر شد^۱ و اکنون با اصلاح کاستی‌های آن بر اساس شش نسخه در این مجموعه توفیق نشر می‌یابد.

«رسالة فی التوحید» شامل سیزده فصل است، که از عنایون متنوع به جای فصل استفاده کرده و در هر فصل به یکی از مقدمات مسئله توحید پرداخته است. در این رساله حکیم مؤسس می‌کوشد تا تصویری عمیق، صحیح و مورد تأیید قرآن کریم از مسئله اساسی توحید ارائه کند و اندیشه‌دینی را ز باورهای معتزلی، اشعری، ثنوی، مانوی،

۱. فصلنامه خردنا�ه صدرا، شماره ۸ و ۹، بهار ۱۳۷۶، تهران.

دھری، طبیعی و یهودی پالایش نماید و بنایی رفیع را بر اساس حکمت متعالیه بنیاد نهد. اگر بتوان هر فصل رساله را در یکی دو جمله خلاصه کرد، چکیده رساله را می توان به شکل زیر در سیزده گزاره گزارش نمود:

۱- عدم- از آن حیث که عدم است- نه حکمی بر آن بار می شود، نه خبری از آن داده می شود.

۲- ماهیت از حیث ماهویش، جز خودش نیست و همه آنچه خارج از ذات اوست از جمله وجود و عدم از او سلب می شود، نه ماهیت بالذات مجعلو است و نه اتصاف ماهیت به وجود. جعل تنها به وجود تعلق می گیرد و ماهیت بالتابع و بالعرض مجعلو می شود.

۳- وجود- که بذاته موجود است- کثرتش به وحدتش بازمی گردد. چرا که وجود امری بسیط است. این دو امر با هم پذیرفته نمی شوند، مگر اینکه وجود را حقیقتی تشکیکی بدانیم. جاعل- فی حد ذاته- تمامیت و حد تام مجعلو است و مجعلو حد ناقص جاعل می باشد.

۴- ماهیت- به علت فقدان تقرّر ذاتی- برای وقوع. فاقد اولویت ذاتیه (کافیه و غیر کافیه) است، بدون مرجح خارجی، ماهیت ثبوت و تقرّر نمی یابد.

۵- ماهیت تنها در صورتی موجود می شود، که از جانب مرجح خارجی، «واجب» شود (الشیء مالم يجب لم يوجد) و تنها در صورتی معلوم می شود که از جانب مرجح خارجی، ممتنع شود. مراد، وجوب و امتناع سابق است.

۶- وجوب از عوارض وجود است، نه ماهیت و نه عدم؛ عوارض وجود ذاتاً عین وجودند و مفهوماً غیر وجود.

۷- سریان و عدم سریان عارض، تابع سریان و عدم سریان معروض است. به این معنی که اگر یکی از عوارض، برای وجود علی الاطلاق اثبات شد، چنین عوارضی متعلق به همه وجودات است، و اگر عوارضی برای وجود صرف اثبات شد، از وجود صرف به وجودهای دیگر تجاوز نخواهد کرد، چرا که عوارض وجود دو گونه‌اند: گونه‌ای منافی وجود و وجود از قبیل حدوث و کثرت و مجعلویت؛ و گونه‌ای سازگار با وجود وجود از قبیل علم و قدرت و حیات و قدم ذاتی.

- ۸- وجوب سابق همان وجود علت است، و وجوب لاحق همان وجود معلول می باشد.
- ۹- در وجود، فاعل مستقلی جزو اجنب الوجود نیست. وجودهای امکانی، حقائق تعلقیه و مرتبط به جاعل هستند.
- ۱۰- همه افعالی که از مبدعات صادر می شود یا آثاری که از مختبر عات و مکونات بدست می آید، به افاضه قیوم مطلق - جل جلاله - منتهی می شود، به بیان دیگر اثر هر موجود مادون، با واسطه اثر موجود مافق است.
- ۱۱- ایجاد مانند ایجاب از عوارض موجود - از آن حیث که موجود است - می باشد، لذا عین وجود است و به وحدت وجود، واحد؛ و به کثرت وجود، کثیر می شود. اطلاق و تقیید و صرافت آن تابع اطلاق و تقیید و صرافت وجود است. ایجاد مانند وجود، حقیقت واحد تشکیکی است. بالاترین حد آن ایجادی است که بالاتر از آن ایجادی نیست، پائین ترین حد آن ایجادی است که مادون آن ایجادی تصور نمی شود. آحادین سلسله از حیثی متصل و از حیثی منفصل هستند. هر عالی قاهر، و هر دانی مقهور است. قاهر کنه و باطن مقهور و حد تام آن می باشد، و مقهور وجه قاهر و حد ناقص آن است. توحید به گونه ای است که ظاهر آن در باطنش، و باطن آن در ظاهرش می باشد.
- ۱۲- آنچه را به روش فلسفی اثبات کردیم (یعنی اینکه در وجود، فاعل بالاستقلالی جز واجب الوجود نیست و ...) مورد تأیید قرآن کریم است، چرا که در موارد متعددی، قرآن فعل واحدی را، هم به فاعل مباشرش نسبت داده، هم به خداوند. موحد با دو چشم به وقایع جهان می نگردد (واين دوراباهم سازگار می يابد)، اما آنان که در مسئله توحید با يك چشم نگریسته اند، منحرف شده اند، یا ثنوی و مانوی شده اند و در نتيجه اهریمن را شریک بزدان پنداشته اند، یا به روش اشعاره خداوندر امباشر حرکات دانسته، خلقت عقول و نفوس را عبیث یافته اند، یا به شیوه معتزله قیومیت خداوند را محدود پنداشته اند، در فیاضیت استقلالی خداوند شریک اثبات کرده اند، یعنی قولی فاحش تراز دهری ها بر زبان رانده اند، و یا یهودی و ار «ید الله» را مغلوله اعلام کرده اند. آنان که با دو چشم به معارف می نگرند را می يابند که نه جبر است نه تقویض، بلکه امری بین این دو امر است، نه ابطال و تشبیه، بلکه توحید.

۱۳- آنچه گذشت، روش فاعلیت خداوند و جریان مشیّت و لراده اور در هستی است. فاعلیت نفس، نسبت به قوایش، نشانه فاعلیت خداوند و حکایت وجود و لفاظه است. آری سر وحدت در اعیان پیداست.

آنچنانکه شیوه حکمت متعالیه است، «رسالة فی التوحید» با بحث عقلی برهانی آغاز می شود و با نوق عرفانی خاتمه می پذیرد، همچنانکه در این سفر روحانی، تأییدات قرآنی چراغ راهند. سالک از سه طریق قرآن و برهان و عرفان به یک مقصد می رسد، یعنی به توحید، که «وحدة لا اله الا هو» است.

۲. رسالت سبیل الرشاد فی اثبات المعاد

آقایی در رسالت خود نوشت سر گذشت در معرفی آثار خود از جمله نوشته است: «رساله‌ای در اثبات معاد جسمانی مسمی به سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، تخمیناً هزار و پانصد بیت». ^۱ حکیم مؤسس در آغاز این رسالت آورده است: «این تعلیقه‌ای از تعلیقات بر مباحث معاد اسفار اربعه صدر الحکماء و المتألهین است که از آن استخراج کرده، به درخواست برخی برادران دینی رساله‌ای مختصر مخصوص به اثبات معاد جسمانی براساس برهان عقلی براساس قواعدی که حکمای محقق الهی تحقیق کرده‌اند، قرار دادم و آنرا سبیل الرشاد فی اثبات المعاد نامیدم». این رسالت در آغاز تعلیقه‌ای بود در حدود چهار صفحه در ذیل قول صدرالمتألهین «والتحقیق فی التوفیق بینها» ^۲ (الاسفار، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادی عشر) که به خط آقایی باقی مانده، وی سپس این تعلیقه را گسترش داده، به این رسالت با ارزش تبدیل کرده است. آقایی مدرس در بدایع الحكم به رأی ابتکاری خود در این رسالت در اتحاد قوس صعودی و قوس نزولی استناد کرده است: و در رسالت سبیل الرشاد فی اثبات المعاد برهانی خاص به آن رسالت بیان نموده‌ام». ^۳ رسالت سبیل الرشاد فی اثبات المعاد کثیر النسخه ترین اثر مدرس طهرانی است:

۱. رجوع کنید به جلد سوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس.

۲. اسفار، ج ۹ ص ۱۸۳. تعلیقۀ ۱۶۳۳، جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، صفحه ۶۶۸ تا ۶۷۱.

۳. بدایع الحكم، صفحه ۱۷۲.

نسخه اول: نسخه خطی تعلیقات الاسفار به خط آقاعلی که حاوی تحریر اولیه این رساله در قالب یک تعلیقه است. تاریخ کتابت این نسخه ۱۲۸۵ تا ۱۲۸۹ هجری قمری است، این نسخه متعلق به استاد حسن حسن‌زاده آملی است و مادر ضمن معرفی تعلیقات اسفار از آن با علامت (ن) به تفصیل یاد کردیم، و آنرا به عنوان تعلیقه ۱۶۳۳ نقل نمودیم. دیگر نسخه همگی تحریر دوم تعلیقه بسط یافته در قالب رساله هستند.

نسخه دوم: نسخه خطی شماره ۱۶۷۹ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، تاریخ کتابت: ۱۲ جمادی الاولی ۱۳۰۲، نام کاتب مشخص نیست، اما تذکر داده که آنرا برای فرزندش حاج میرزا ابراهیم از طلاب علوم دینیه استنساخ کرده است. این نسخه متعلق به فیلسوف معاصر مرحوم سید محمد کاظم عصار بوده است. (الف)

نسخه سوم: نسخه خطی کتابخانه شخصی استاد حسن حسن‌زاده آملی در قم، تاریخ کتابت ۱۳۰۲، کاتب عبدالعلی عراقی گرمروdi از شاگردان آقاعلی، این نسخه در اختیار مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه بوده است. (ع)

نسخه چهارم: مجموعه خطی شماره ۷۵۳۵ کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار تهران (شهید مطهری). تاریخ کتابت ظاهراً ۱۳۰۴، کاتب: محمدعلی کرمانشاهی از شاگردان آقاعلی، حاوی حواشی توضیحی کاتب، در انتهای بعضی از حواشی آمده است «هکذا سمعت من الاستاد». (ک)

نسخه پنجم: نسخه خطی شماره ۴۶۶۲ کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی در قم. تاریخ کتابت ۱۳۰۷، کاتب خود را با عنوان «الخامس من الخمس» مأمور کتابت و تصحیح رساله از جانب مصنف معرفی کرده است. (ش)

نسخه ششم: مجموعه خطی شماره ۲۸۲۶ کتابخانه ملی ملک در تهران، تاریخ کتابت جمادی الثاني ۱۳۴۰ هجری قمری. نام کاتب موسی بن فتح الله طبرسی نوری. (م)

نسخه هفتم: نسخه خطی شماره ۱۹۷۷۴ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، فاقد تاریخ کتابت، کاتب: مرحوم سید احمد صفائی صاحب کشف الاستار (متوفی ۱۳۵۹ هـ.ق). (ص)

تاریخ نگارش رساله سبیل الرشاد می‌باید بین ۱۲۸۹ تا ۱۳۰۲ صورت گرفته باشد.

این رساله در سال ۱۳۱۰ هجری قمری به خط ابوالقاسم جیلانی به همت شیخ محمدحسین شمیرانی طهرانی در تهران در ۱۰۹ صفحه به شیوه چاپ سنگی منتشر شد^۱(ح). سبیل الرشاد در حقیقت نخستین اثر منتشر شده حکیم مؤسس است که سه سال بعد از وفاتش به حلیه طبع آراسته شد. چاپ سنگی سبیل الرشاد در مجموع بسیار کم غلط و خوشخوان است. بعلاوه در هامش صفحات چاپ سنگی عنوانین مطالب این رساله به چشم می خورد. ماتمامی نسخ را با این نسخه تصحیح کرده، اختلاف نسخ مغایر معنی را در پاورقی تذکر داده ایم.

شیخ آقابزرگ طهرانی در التریعه این رساله را چنین معرفی کرده است: «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد الجسمانی للحکیم الماهر الاقا علی المدرس ابن المولی عبد الله المدرس الزنوی مقیم طهران المتوفی ۱۳۰۷ طبع بطهران ۱۳۱۰ فی ۱۰۹ ص. اوله [یا معید من افناه اذا بُرِزَ الخلاق لدعوته من مخافته...] ذکر انه استخرجه من تعليقاته على مباحث الاسفار الاربعة»^۲

این رساله بر اساس پنج نسخه در سال ۱۳۷۵ با مقدمه تحلیلی، تصحیح و تحقیق نگارنده در فصلنامه نامه مفید قم منتشر شد^۳ که اینک با اصلاح خطاهای مطبعی بر اساس هشت نسخه در این مجموعه درج می شود.

رساله سبیل الرشاد پس از بداع الحکم مشهورترین رساله حکیم مؤسس و حاوی رأی ابتکاری وی در باب معاد جسمانی است. وی با نقد رأی صدرالمتألهین در این زمینه بر اساس مبانی حکمت متعالیه نظری تازه ابراز می دارد. در مسئله مهم معاد، از سوی عالمان مسلمان، اختلافات علمی ذیل به چشم می خورد:

نزاع اول: آیا معاد منحصر در معاد جسمانی است، یا العم از معاد جسمانی و روحانی

۱. التریعه فی تصنیف الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۳۹.

۲. فصلنامه نامه مفید، قم، زمستان ۱۳۷۵، شماره هشتاد، صفحه ۹۷-۱۰۲.

می باشد؟ متکلمان غالباً از انحصار معادر معاد جسمانی دفاع کرده‌اند، و حکیمان مسلمان و محققان از متکلمین از آغاز به اثبات معاد جسمانی و روحانی توأمان کمرسته‌اند. بقول حکیم مؤسسه در میان فلسفه‌ای اسلامی کسی را سراغ ندلریم که با انکار معاد جسمانی، معادر منحصر در معادر روحانی دانسته باشد، یا اینکه در جسمانی و روحانی بودن معادر متوقف مانده باشد.

نزاع دوم: واضح است که بر معادر روحانی فارغ از دلیل عقلی می‌توان به ظواهر برخی آیات و روایات نیز تمسک کرد. ادله نقلی بویژه نص برخی آیات و روایات معتبر بر معاد جسمانی دلالت دارد. آیا فارغ از طریق نقلی، اثبات معاد جسمانی عقلاً ممکن است؟ تاقرن دهم رأی حکیمان مسلمان براین تعلق گرفته بود که طریق منحصر اثبات معاد جسمانی طریق نقلی است و این بحث فراتر از طور عقل می‌باشد. شیخ الرئیس ابن سینا رئیس فلسفه اسلام خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق صادق مصدق اعلام کرده، عجز فلسفه را از اثبات این مهم خاطرنشان می‌سازد. هرچند بعضی خضوع علمی ابن سینا را بد تعبیر کرده، اور انکر معاد جسمانی دانسته‌اند. در قرن دهم در حوزه عقلی شیراز در زمینه بحث عقلی از معاد جسمانی، نخستین قدم از سوی میر غیاث الدین منصور دشتکی برداشته شد، این رأی بلا فاصله توسط معاصر وی جلال الدین دوانی مورد نقد قرار گرفت. چندی بعد صدر المتألهین شیرازی با تمسک به مبانی ابتکاریش در حکمت متعالیه، نخستین برهان فلسفی بر معاد جسمانی را اقامه می‌کند.

نزاع سوم: مراد از معاد جسمانی چیست؟ در اینکه در قیامت بدنی محشور می‌شود. تردیدی نیست. اما آیا بدن محشور شده بدنی عنصری است یا جسم اثيری یا بدن مثالی یا حتی بدن هور قلیابی؟ جمعی از فلسفه به دلایلی حشر بدن دنیوی را در قیامت محال دانسته‌اند، از سوی دیگر نصوص دینی دال بر معاد جسمانی را نیز باور داشته‌اند، لذا احتمل مسئله را قائل شدن به حشر بدن مثالی یا بدن هور قلیابی یا اتحاد نفس و اجسام فلکی (اثیری) دانسته‌اند. رأی تعلق نفس به افلاک اثيری ناسازگار با ظواهر دینی و فاقد دلیل عقلی معتبر است. قول شهاب الدین سهروردی در باره حشر بدن مثالی نیز با انتقادات جدی مواجه است. حشر بدن هور قلیابی نیز مانند دیگر آراء قائل این قول متمهم به دور بودن از مبانی فلسفه می‌باشد. رأی غالب قائلین به معاد جسمانی قول به حشر بدن عنصری دنیوی در رستاخیز است.

نزاع چهارم: پس از پذیرش لزوم حشر بدن عنصری دنیوی در قیامت، بحثی جدی در تفسیر «عینیت» در گرفته است. مراد از اینکه می‌باید بدن محسور «عین» بدن دنیوی باشد، چیست؟ متكلمان معتقدند که همین بدن دنیوی بعینه می‌باید در قیامت محسور شود. چرا که اگر بدن محسور عین بدن دنیوی نباشد، این گناهکار نیست که عذاب می‌بیند، و این نیکوکار نیست که ثواب می‌بیند، فرد دیگری است. لذا در نظر اینان مراد از عینیت معنای تحت‌اللفظی آن است. حکیمان در مقابل معتقدند اعاده معلوم بعینه ممتنع است. بدن محسور به این معنا عین بدن دنیوی نیست. این مطلب استحاله عقلی دارد. این نکته عقلی قرینه تصرف در آیات و روایات می‌شود. بلکه مراد از عینیت مثلیت است، به این معنا که چون اورادر قیامت ببینند، بگویند، این خود اوست. بعلاوه شخصیت انسان به نفس اوست، نه به بدن او. چرا که بدن انسان حتی در طول حیات دنیوی نیز ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. در طول تغییر بدن انسان، کدام بدن وی محسور می‌شود؟ بدن کودکی یا جوانی یا میانسالی یا حتی کهنسالی وی؟ عینیت واقعی به این است که دریافت کننده ثواب یا عذاب، فاعل آن باشد، یعنی همان نفس که فعل را مرتكب شده است.

نزاع پنجم: بنابر مبانی فلسفه بویژه اصول حکمت متعالیه، وجود انسان در حرکت جوهریش، به مرحله‌ای می‌رسد که نفس او بدون تعلق به بدنش امکان حیات می‌باید. انسان در نشأه اول نفس و جسم عنصری، در نشأه دوم نفس و جسم مثالی برزخی است و در نشأه سوم نفس انسانی مجرد تام می‌شود و حیات عقلانی را آغاز کرده، دوباره این نفس مجرد با بدن دنیوی متحدمی شود. اکنون بحث در این است که در مرحله‌آخر، این بدن دنیوی چگونه بازسازی می‌شود؟ و این مطلب با مبانی عقلی چگونه اثبات می‌شود؟ در واقع نزاع اصلی فلسفی در این مرحله محقق می‌شود. عدم توفیق در پاسخ‌گویی برهانی به این سؤال جدی باعث می‌شود پذیرش معاد جسمانی به تعبد نسبت داده شود. در حکمت متعالیه تاکنون به این پرسش دشوار فلسفی دوپاسخ داده شده است:

اولین پاسخ، پاسخ صدرالمتألهین شیرازی است. به نظر وی نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، همواره بدن دنیوی خود را تخیل می‌نماید. چرا که قوهٔ خیال بعد از مرگ نیز در نفس باقی است، و همین که بدن خود را خیال کرده، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر

می شود. نفس با این بدن که حاصل قدرت خیال بر اختراع بدن است در آخرت محسور می شود و همین بدن مخلوق نفس نیز ثواب یا عقاب اخروی را می چشد. بدن اخروی بمنزله سایه و پرتو نفس است و به تناسب نفس، ظلمانی یا نورانی خواهد بود. این بدن بگونه ای است که هر کس آنرا ببیند، بلا فاصله تصدیق خواهد کرد که این همان بدن دنیوی است. ملاصدرا برای استدلال فلسفی خود، پذیرش برخی اصول حکمت متعالیه را به عنوان مقدمه شرط دانسته است، این اصول مقدماتی در آثار مختلف او همچون اسفرار، المبدع و المعاد، الشواهد الروبية، زادالمسافر، متفاوت است و عدد آنها بین هفت تا دوازده در تغییر است^۱. به نظر صدرالمتألهین قدس سرہ با تدبیر در اصول یاد شده به شرط سلامت از اعوجاج به یقین دانسته خواهد شد که همین بدن عیناً در روز قیامت محسور می شود و آنچه در معاد بازمی گردد، مجموع نفس و بدن عیناً همان شخص دنیوی است. هر قوه ای از قوای نفسانی و غیرنفسانی کمال خاص و لذت وال شایسته خود را دارد و به اعتبار آنچه انجام داده، جزا پاداش خواهد دید، هر جوهر طبیعی دارای حرکت ذاتی است و با نفوس و طبایع به سوی حق تعالی در حرکت است و به طرف او جذب می شود. هر کس این امر برایش محقق شود به لزوم بازگشت همه چیز یقین خواهد کرد. این مسئله مقتضای حکمت باری تعالی و وفای به عهد و وعده و عید الهی و لزوم مكافات و مجازات در طبیعت می باشد.

پاسخ دوم: بیش از دو قرن و نیم بعد از صدرالمتألهین، حکیم مؤسس، آقاضعلی مدرس طهرانی قدس سرہ جواب صاحب اسفرار را تمام ندانست. وی ضمن پذیرش اکثر اصول صدرایی، به ترتیجه ای متفاوت با ترتیج صدرالمتألهین قدس سرہ رسید. به نظر آقاضعلی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی اگرچه رابطه تدبیری او نسبت به بدن گستته می شود، اما در بدن و دایع و آثاری ذاتی بجای می گذارد، به نحوی که هر بدنی از دیگر بدنها

۱. اسفرار، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الاول الى الثالث، ج ۹ ص ۲۱۸-۲۱۵. المبدع و المعاد، المقالة الثانية، ص ۴۳۲-۴۷۲.

الشواهد الروبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، من الاشراف الاول الى الثالث، ص ۲۶۱-۲۶۸. زادالمسافر، اول شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ ش.

بواسطه همین مناسبات و آثار و ودایع ممتاز می‌شود. هرچقدر که نفس قوی‌تر باشد و در سیر تحصیل کمال صعود بیشتری کرده باشد، بدن او نیز پس از مفارقت نفس از آن قوی‌تر خواهد بود، لذا بدن‌های مقرّین به حسب درجات شان فاسد نمی‌شود. نفس حتی بعد از مفارقت از بدن، فاعل بدن است. نفس پس از واصل شدنش به کمال ذاتیش فاقد حرکت خواهد بود، اما بدن پس از مفارقت از نفس به حرکت خود ادامه می‌دهد. بدن اخروی عین بدن دنیوی است، اما نه بالوازم دنیوی، بلکه عینیت حقیقی با حرکت جمیع اجزاء بدن از دنیا به آخرت. غایت این حرکت استکمالی، وصول بدن به نفس در دار آخرت است. بنابراین در معاد، این نفس نیست که به سوی بدن دنیوی تنزل یا عود می‌کند، بلکه این بدن است که به سوی نفس مجرد صعود می‌کند.

رأی ابتكاری حکیم مؤسس در باب معاد جسمانی مبتنی بر سه اصل عقلی است که در آغاز رساله سبیل الرشاد مورد بحث و اشاره قرار گرفته است:

اصل اول: بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری تفاوت است. مرکب حقیقی می‌باید دارای دو جزء جوهری باشد، جزء اول هیولی واستعداد و قوه، جزء دوم صورت که مبدء تحصیل و منشأ فعلیت و باعث وقوع جزء بلا تحصیل می‌باشد. ملاک تحقق مرکب حقیقی این است که اجزاء مرکب یعنی ماده و صورت به وجود واحد موجود باشند. لذا صرف معلولیت بعضی از اجزاء و علیت برخی دیگر، بدون ائتلاف و وحدت طبیعی، ترکیب حقیقی و طبیعی حاصل نمی‌شود.

اصل دوم: ترکیب نفس و بدن ترکیب حقیقی اتحادی می‌باشد. بدن و قوای بدنی علل اعدادی تکامل نفس می‌باشند و نفس صورت تمامی بدن و قوای آن است. لذا نفس علت موجّه بدن، و بدن علت معدّه و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. از باب همین مساخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن وبالعكس سرایت می‌کند. این ترکیب اتحادی نشان از تلازم نفس و بدن در جمیع نشأت وجود و مراحل هستی اعم از دنیا و آخرت دارد. اضافه نفس به بدن مادی که اضافه‌ای ذاتی است و از حرکت‌های جوهری و تحولات ذاتی بین نفس و بدن، این ترکیب طبیعی و اتحاد حاصل شده است، هرگز منقطع نمی‌شود و بعد از عروض موت نیز این اضافه به اعتباری باقی است.

اصل سوم: بعد از مفارقت نفس از بدن مادی، نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی فرد رسیده، با فاعل و منشأ وجود نفس متّحد می‌شود. اما بدن مادی پس از مفارقت نفس از آن، به سوی نفس حرکت می‌کند. لین حرکت از آن جهت رخ می‌دهد که لر تباط نفسم و بدن حتی پس از مفارقت نفس از بدن به کلی قطع نشده، و بدن متعلق هر نفسی حامل آثار و وداع همان نفس است که بواسطه همین وداع هر بدنی، از دیگر بدنها تمایز می‌شود. اتحاد نفس با بدن و تعاقس ایجابی و اعدادی بین این دو، سبب حصول این آثار و وداع از جانب نفس در بدن می‌شود. غایت حرکت استكمالی بدن، اتحاد آن با نفس در قیامت است. این امر تحقق اصل «کل شی بر جع الی اصله» می‌باشد.

دومین بخش رساله عهده‌دار مقایسه نظر خاص آقای اشعاره از یک سو و نظر صدرالمتألهین از سوی دیگر می‌باشد. نقد اجمالی آقای اشعاره به این دو مبناراه را برای فهم دیدگاه ویژه‌وی هموار می‌سازد:

اشاعره پنداشته‌اند که معاد عیناً همان دنیاست، چرا که عود را عود نفس از بزرخ به دنیا، و تعلقش را به بدن دنیوی برای مرتبه دوم مانند تعلق نفس به بدن قبل از مفارقت از بدن، بدون هیچ فرق قابل توجهی گرفته‌اند. به نظر ایشان پس از اجتماع اجزاء متفرق بدن، نفس از بزرخ به آن ملحق می‌شود. واضح است که این قول نه تنها عقلایاً باطل است، بلکه با ضروریات نقلی نیز در تعارض می‌باشد، چرا که نشأه دنیا و آخرت نمی‌تواند یکسان باشند.

ظاهر کلام جناب صدرالمتألهین این است که وی بدن دنیوی را از درجه اعتبار در عود و معاد ساقط کرده است، چرا که نزدیکی بدنها اخروی مجرّد از ماده دنیوی قابل حالات مختلف و پذیرش صور و تجدد حرکات و کون و فساد هستند و تنها از صور امتدادیه مجرد نیستند. در اندیشه‌وی بدن اخروی تنها به جهت فاعلیت قائم است، اما بدن دنیوی هم به جهت فاعلیت و هم به جهت قابلیت قوام دارد. بنابراین بدن اخروی در بیانات مؤسس حکمت متعالیه همان بدن بزرخی است، اما بدن دنیوی با عناصر متشکل آن فاسد شده، لذا نفس بار دوم به آن تعلق نمی‌گیرد.

به نظر حکیم مؤسس حق مطلب در بحث معاد جسمانی این است که نفس برای بار دوم به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد، اما با رجوع بدن به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس، نه با

عود نفس به دنیا و تنزل آن به حیث بدن، تا اینکه بدن واقف و نفس به سوی آن متحرک باشد. سومین بخش رساله به تشریح تفصیلی مؤیدات روایی رأی مختار مدرس طهرانی (یعنی رجوع بدن دنیوی به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس) اختصاص دارد. مهمترین مستند روایی وی روایت امام صادق(ع) در احتجاج طبرسی به نقل از تفسیر صافی می‌باشد:

«روح در مکان خود مقیم است، روح نیکوکار در نور و فراغی و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. بدن خاک می‌شود، آنچنانکه از آن خلق شده بود. آنچه درندگان و وحوش از انلرون خودقی می‌کنند، از آنچه خورده و پراکنده بودند، همه آنها در خاک - نزد آنکه از علمش نزد المثلقالی در ظلمات ارض مخفی نمی‌ماند و عدد اشیاء و وزن آنها را نیز می‌داند. محفوظ است. خاک روحانیین بمنزلة طلا در خاک است، لذار وقت رستاخیز، بر زمین باران رویش باریده، پس از زمین می‌روید، سپس [خاک، همچون] مشک [شیر برای جدا کردن کره] حرکت داده می‌شود، پس خاک بشر - همچون جدا شدن طلا از خاک، آنگاه که با آب شسته شود، یا جدا شدن کره از شیر، آنگاه که [شیر] زده شود - می‌گردد، پس خاک هر قالبی به موضع خود برد می‌شود، به اجازه خداوند قادر به حیث روح انتقال داده می‌شود. پس صور به اذن [خداوند] صور تگر مانند هیات آن باز می‌گردند و روح در آنها ولوج می‌کند. پس آنگاه که مستوی شد، هیچ چیز را از خود انکار نمی‌کند.»^۱

آقای علی ضمن توضیح و تغییر جمله به جمله این روایت، آن را مستند نقلی بقای ارواح بعد از موت و بقای مناسبت موجب تمیز بدنها از یکدیگر و تمیز اجزاء بدنها متعلق ارواح بعد از قطع علاقه تدبیری ارواح از دیگر اجزاء موجود در خاک می‌داند. به نظر وی عبارت «ان الروح مقیمة في مكانها» بر این دلالت دارد که بدن به تبع نفس محشور می‌شود، تنزل نفس از مقام شامخ خود جهت تعلق به بدن باطل است، چرا که تنزل نفس از مقام تجرد و قبول تعلق تدبیری امری غیر از تبدیل فعلیت به قوه، و انقلاب وجود به نقیض خود نیست. وی بعلاوه سربطان تناسخ را نیز از همین بیان استفاده می‌کند.

۱. احتجاج الطبرسی، ج ۲ ص ۳۵۰، تفسیر الصافی، بیروت، ج ۴ ص ۲۶۱.

به نظر حکیم مؤسس دنیا با تمام وجودش به سوی آخرت رهسپار است، چرا که حرکت جوهری در تمام دنیا صادق می‌باشد. آخرت هر جزء دنیوی متناسب با آن است و آخرت آنها همچون دنیايشان باهم متفاوت است. هر جزء دنیوی بسوی غایت متناسب خود در حرکت است، پس چون به غایت خود واصل شد، شخصیت و تمام هویت او کامل می‌گردد. هر چند در نظر دقیق-یعنی توحید افعالی و نظام جمعی و جملی- همه اشیاء به سوی غایت واحدی در حرکتند، یعنی خداوند که هو الاول والآخر.

به نظر این حکیم الهی با توجه به ترکیب اتحادی موضوع و عرض، از آنجا که موضوع به عنوان جوهر همواره متحرک به حرکت ذاتی است، و نوالمبدع هرگز از مبدع خود جدا و منفك نمی‌شود، چرا که موضوع همواره مبدع عرض به شمار می‌آید، می‌توان تنبیه گرفت که هر عملی که از نفس صادر می‌شود و به مرتبه‌ای از مراتب نفس منسوب بوده و مبدع آن عمل در ذات این مرتبه متحقق است، به صورت جمع و اجمالی در نفس موجود می‌باشد.

در اوآخر رساله، آقا علی به بحثی عمیق در باب مبدع بویژه توحید افعالی مباررت ورزیده، به تفصیل با برهانی و بیزه اتحاد قوس صعود و قوس نزولی را ثبات می‌کند. در اتهای رساله حکیم طهرانی تصریح می‌کند که معاد جسمانی بوجهی که او بیان کرده، محتاج برهان نیست، و از ضروریات دین است و برهان عقلی در این باب تنها برای کسی حجت است که خارج از دین باشد. هیچیک از حکماء الهی معاد جسمانی را انکار نکرده اند، تنها گروهی از ایشان مانند شیخ الرئیس از ارائه برهان عقلی بر آن اظهار عجز کرده اند. او با کلامی از صدر المتألهین در تأیید معاد جسمانی رساله ارزشمند خود را به پایان می‌برد.

علیرغم پیشکسوتی صدر المتألهین در حل عقلانی مسأله معاد جسمانی و راه حل ژرف نگرانه و تحسین برانگیز حکیم مؤسس به عنوان آخرین پاسخ فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، پرونده این بحث همچنان مفتوح است، هر چند به جرأت می‌توان گفت هرگونه بحث فلسفی از معاد جسمانی بلوغ بررسی «رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» ناقص خواهد بود.

آقابعلی در تعلیقات الشواهد الربوبیة خلاصه نظر ابتکاری خود را در باب معاد جسمانی آورده است.^۱ سبیل الرشاد از زمان نگارش تا امروز مورد عنایت دوستداران فلسفه اسلامی بوده است و بسیاری از فلاسفه پس از آقابعلی، رأی خاص وی را در مساله معاد جسمانی پذیرفته‌اند. استاد سید جلال الدین آشتیانی معتقد است که «اغلب اساتید ما تمایل به طریقه آقابعلی حکیم داشتند».^۲

نخستین فیلسوفی که در این مساله بر مبنای نظر آقابعلی سلوک کرده، مرحوم آیت الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (متوفی ۱۳۶۱ ه. ق) حکیم، اصولی و فقیه بزرگ معاصر و صاحب منظومه تحفة الحکیم است. وی در «رسالة فی اثبات المعاد الجسماني» بی آنکه به نام آقابعلی اشاره کند، کاملاً بر مبانی حکیم مؤسس معاد جسمانی را اثبات کرده است.^۳ مرحوم غروی اصفهانی (مشهور به کمیانی) با یک واسطه شاگرد آقابعلی است، زیرا استاد او شهید میرزا محمد باقر اصطهباناتی شاگرد طراز اول حکیم طهرانی است.

مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (متوفی ۱۳۹۵ ه. ق) حکیم و فقیه معاصر نیز رأی آقابعلی را در معاد جسمانی پذیرفته «بر مشکلات رساله سبیل الرشاد حواشی نوشته‌اند».^۴ متأسفانه علیرغم تفحص فراوان به جزیکی از این حواشی ارزشمند رانیافتیم. این حاشیه را در جای خود در ذیل رساله سبیل الرشاد نقل کردیم. آنچنانکه گذشت حواشی توضیحی محمدعلی کرمانشاهی از شاگردان آقابعلی رانیز برای مزید فایده در پاورقی رساله آورده‌ایم.

از میان معاصرین استاد سید جلال الدین آشتیانی در شرح بزاد المسافر (معاد

۱. تعلیقات الشواهد الربوبیة، تعلیقۀ شمارۀ ۱۸.

۲. شرح بزاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، ص ۱۸۴ و ۱۸۵، حاشیة.

۳. شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، رسالت فی اثبات المعاد الجسماني، کتاب رسائل اربعه عشر، تصحیح رضا استادی.

۴. استاد سید جلال الدین آشتیانی شاگرد مرحوم رفیعی در کتاب شرح بزاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی ص ۳۰۲ نوشته است: «استاد میرزا ابوالحسن قزوینی قدس الله روحه فی النشأت المقلبة والمثالیة بر مشکلات رساله سبیل الرشاد حواشی نوشته‌اند». در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی (بامقدمه و تصحیح غلامحسین رضائیاد، تهران ۱۳۶۷) این حواشی به چشم نمی‌خورد. تنها حاشیۀ مرحوم رفیعی را از کتاب شرح بزاد المسافر ملاصدرا ص ۳۰۲ و ۳۰۳ نقل کرده‌ایم.

جسمانی)، و نیز مقدمه تحلیلی المبدء والمعاد صدرالمتألهین به تفصیل پس از توضیح رأی آقای مدرس به نقد آراء حکیم مؤسس دست یازیده، از مبنای صدرالمتألهین در مسألة معاد جسمانی جانبداری کرده است.^۱ استاد محترم آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در نخستین اثر مستقل در زمینه تشریح آراء حکیم مؤسس بنام معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی به تحلیل آراء آقای مدرس جسمانی پرداخته است.^۲ وی کوشیده است آراء آقای مدرس جسمانی در این رساله را در قالب ده مسئله فلسفی به شیوه صدرالمتألهین به سامان آورد. نقد و بررسی اعراضات استاد آشتیانی به آراء حکیم مؤسس و تحلیل انتقادی رأی انتقادی آقای مدرس جسمانی از حوصله این مختصر بیرون است، این مهم را به تفصیل در کتابی مستقل مطرح کرده‌ایم.

۳. رسالتی الوجود الرابط

آقای مدرس جسمانی در رسالت خود نوشت سرگذشت این رساله را در زمرة آثار خود ذکر نکرده است، در دیگر آثارش نیز به آن اشاره‌ای نشده است. این رساله تنها اثر حکیم مؤسس است که علیرغم تفحص فراوان نسخه خطی آن را بدست نیاوردیم.

استاد آشتیانی در مقدمه یکی از آثار ملا عبدالله مدرس زنوزی متذکر شده است که: «...یکی از دوستان رساله وجود را بخط آقای مدرس زنوزی فرزند مؤلف را که یکی از شاگردان او در زمانی که به درس او می‌رفته است، و از روی نسخه مؤلف استاد استنساخ نموده است، برای حقیر فرستادند... خط این رساله خیلی شبیه است به خط مر حوم آفاسیخ غلامعلی شیرازی از اعاظم تلامیز آقای مدرس جسمانی. چون حواشی آفاسیخ غلامعلی بر مقدمه

۱. سلسله مقالات استاد سید جلال الدین آشتیانی تحت عنوان «معاد جسمانی» از سال ۱۳۵۱ در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد منتشر شد. چاپ دوم این سلسله مقالات تحت عنوان شرح بروز امسافر ملاصدرا، معاد جسمانی در سال ۱۳۵۹ در تهران منتشر شد. (نقد آراء آقای مدرس، (تقدیر آقای ابراهیمی، ص ۲۰۰-۲۵۲). مقدمه المبدء والمعاد ملاصدرا، (تهران، ۱۳۵۴، ش) ص ۸۸۵۲-۸۸۵۲. بین دو اثر استاد آشتیانی در زمینه نقد آراء آقای مدرس زنوزی شباخت فراوان به چشم می‌خورد. مطالب اثر اخیر اخص از مطالب اثر قبلی است.

۲. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، ۱۳۶۸، انتشارات حکمت، ۲۹۸ صفحه.

فصوص قیصری، در کتاب حواشی شرح فصوص که ملک آفاسیخ غلامعلی بوده است و فعلاً در اختیار این فقیر فانی است، بدون شک دلالت دارد براینکه رساله خطی وجود رابطی نوشتۀ شیرازی است...»^۱ در سال ۱۳۷۵ در ملاقات با استاد آشتیانی ایشان متأسفانه این نسخه خطی را یافتند و با توجه به گذشت بیش از سی سال از آن، چیزی به خاطر نیاوردند. به هر حال این رساله در سال ۱۳۱۵ هجری قمری در تهران توسط شیخ احمد شیرازی در ۱۱۸ صفحه به قطع جیبی چاپ سنگی شده است. مقدمه این رساله نیز به قلم شیخ احمد شیرازی است که از جمله در ضمن آن آمده است: «فهذه طرف من كلمات... الاستاد المؤسس آقاعلی المدرس قدس روحه و روح فتوحه قد طبعت لذوی الاشراف المستقيمة والاذواق السليمة». شیخ آقابزرگ طهرانی در النزیعه این رساله را چنین معرفی کرده است؛ «رساله فی الوجود الرابطی لاقاعلی المدرس ابن عبدالله المدرس الزنوزی التبریزی نزیل طهران المتوفی فی لیلة السبت ۷ ذی قعده ۱۳۰۷ طبعت مع بدايع الحكم ۱۳۱۴».^۲

در انتهای چاپ سنگی بدايع الحكم (تهران، ۱۳۱۴ هـ.ق) آمده است: «اعلان: وقد طبع بحمد الله و توفيقه لمصنف هذا الكتاب سابقاً كتاب المستطاب المسمى بسبيل الرشاد في أمر المعاد و ايضاً قد طبع رسالة له في تحقيق الوجود الرابطی وارجو الله ان يطبع ايضاً رسالة له في مسئلة الحملية في كمال التحقيق والتدقیق». با توجه به اینکه بدايع الحكم و سبیل الرشاد و این رساله یک بار بیشتر در تهران به شیوه چاپ سنگی منتشر شده است، اوّلاً این عبارت النزیعه که «طبعت مع بدايع الحكم ۱۳۱۴» اگر منظور معیّت اضمامی در یک مجلد باشد، صحیح نیست، چرا که آنچنانکه گذشت در اعلان آخر بدايع الحكم تصریح شده که این رساله قبل از بدايع منتشر شده است، بعلاوه قطع این رساله جیبی است که باقطع رقعی بدايع الحكم نمی تواند منتشر شده باشد، تاریخ انتشار این دو اثر نیز متفاوت است. ثانیاً: تاریخ انتشار این رساله ۱۳۱۵ با اعلان آخر بدايع که این رساله قبل از بدايع یعنی قبل از شوال ۱۳۱۴ منتشر شده است، سازگار نیست و به احتمال قوی، تاریخ انتشار این رساله می باید

۱. انوار جلیه، ص ۳۷، متن و یاور قی.

۲. النزیعه، ج ۲۵، ص ۳۸.

۱۳۱۴ باشد که اشتباهًا ۱۳۱۵ درج شده باشد، در این صورت اگر مراد النریعه نیز معیت زمانی یعنی انتشار در یک سال باشد اسکالی به وی وارد نیست، هر چند خلاف ظاهر است. به هر حال علیرغم اینکه از این رساله جز همین نسخه چاپ سنگی در دست نیست استناد آن به آقایی محرز است، زیرا شیخ احمد شیرازی کاتب این رساله فردی کاملاً موافق است که بدایع الحکم نیز به اهتمام و منتشر شده است بعلاوه، تصریح شیخ آقا بزرگ طهرانی در النریعه که خود او اخر حیات آقایی را درک کرده است به تهایی کافی است. مهمتر از همه، سیاق عبارات و مفاد رساله بویژه در مقایسه با محتوای «رساله فی مباحث الحمل» و اشتراک مفاد چندین فصل این دور رساله حتی گاهی با عبارات واحد تردیدی در صحت انتساب این رساله به حکیم مؤسس باقی نمی گذارد، به این سه نکته می باید شهرت عظیم انتساب این رساله به آقایی را افزود.

عنوان این رساله توسط آقایی تعیین نشده است، شیخ احمد شیرازی در صدر نسخه خطی و شیخ آقا بزرگ در النریعه آنرا «رساله فی الوجود الرباطی» نامیده‌اند، حال آنکه در اعلان آخر بدایع الحکم با عنوان «رساله فی تحقیق الوجود الرباطی» خوانده شده است. ظاهراً این عنوان برگرفته از اولین جمله رساله است، اما تأمل در مفاد رساله نشان می‌دهد که عنوان «رساله فی الوجود الرباط» با مفاد رساله سازگارتر است. لذا با توجه به نکته اخیر آنرا «رساله فی الوجود الرباط» نامیدیم، والامر سهل.

این رساله را نگارنده در سال ۱۳۷۵ در فصلنامه نامه مفید با مقدمه تحلیلی، تصحیح و تحقیق منتشر کرد^۱ و در این مجال با اصلاحاتی درج خواهد شد.

نوشته آقایی با عبارت «فصل فال وجود الرباطی یطلق فی مصطلح جمahir الفلاسفة علی معنین...» آغاز می‌شود. این فاء تفریغ اشاره به کدام مطلب است؟ آیا این تعلیقه بلندی بر بحث وجود رابط در اسفار است؛ محتمل است. به هر حال این رساله که قطعاً در زمان حیات آقایی به عنوان رساله مستقل تدوین نشده، کاملاً ناظر بر مباحث وجود رابط اسفار صدر المتألهین است.

۱. فصلنامه نامه مفید، قم، پائیز ۱۳۷۵، شماره هفتم، ص ۷۰-۷۱.

تقسیمات داخلی رساله و عنوانین این بخشها مشابه دیگر آثار آقاعدلی از قبیل رساله فی مباحث الحمل، بداع الحکم و رساله فی التوحید است. این فصول به سی فصل بالغ می شود. اما مانند دیگر آثار آقاعدلی نباید انتظار داشت که همه مطالب آن در باره وجود رابط باشد، حکیم مؤسس در همه آثارش از باب الكلام یجرّ الكلام مباحث متعدد فلسفی را مسلسل وار بدبیال هم متعرض شده است.

مسئله وجود رابط از مسائل مستحدث فلسفه اسلامی است. برای نخستین بار میرداماد در کتاب الاقف المبین به دو وجود رابط و رابطی در کنار وجود محمولی به نحو مستقل اشاره کرده است.^۱ صدرالمتألهین در اسفرار در ضمن سه فصل به تفصیل به بحث در باره وجود رابط پرداخته است^۲ وی به تبع استاد خود پیشنهاد کرده است به وجود مقابله وجود محمولی، «رابط» اطلاق شده، وجود ناعتی، «رابطی» خوانده شود.^۳ آقاعدلی مدرس طهرانی به تبع صدرالمتألهین رساله خود را با اشاره به دو معنای وجود رابطی یعنی وجود مقابله وجود محمولی وجود ناعتی آغاز می کند. حکیم مؤسس در این رساله کوشیده است به چهار سؤال اصلی در باب وجود رابط پاسخ دهد. این سؤال‌های عبارتند از:

سؤال اول: آیا وجود رابط تنها در قضایای حملیه موجبه محقق می شود یا در قضایای

حملیه سلیمانی نیز می توان از آن سراغ گرفت؟

سؤال دوم: آیا وجود رابط وجود محمولی تخلاف نوعی دارند، یا اینکه اطلاق وجود بر این دو به اشتراک معنوی است؟

سؤال سوم: آیا وجود رابط منحصر در هلیات مرکبه است یا در هلیات بسیطه نیز محقق می شود؟

سؤال چهارم: آیا از وجود رابط ماهیت انتزاع می شود؟

۱. میرداماد، الاقف المبین، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۴.

۲. صدرالمتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ۱ ص ۷۸-۸۲، والمرحلة الثانية، الفصل الاول، ج ۱ ص ۳۲۷-۳۳۲، والفصل التاسع، ج ۱ ص ۳۶۵-۳۷۰.

۳. الاسفار، ج ۱ ص ۸۲.

آقایی در پاسخ به پرسش‌های چهارگانه فوق به دقت به تحلیل انتقادی آراء صدرالمتألهین می‌پردازد و می‌کوشد با توجه به جواب مختلف آراء مؤسس حکمت متعالیه از مبانی وی دفاع کند.

حکیم مؤسس در بحث از وجود رابطی به اقسام قیام معنی به موضوع پرداخته، آنرا به سه قسم قیام اعتباری، قیام حقیقی انضمامی و قیام حقیقی انتزاعی تقسیم می‌کند. وی سپس مسئله حمل را در ارتباط با سه نحوه قیام یاد شده مورد بحث قرار می‌دهد. آقایی مدرس در ضمن بحثی عمیق از نحوه وجود نسب و اضافات، مسئله معقولات ثانیه را مورد عنایت و کاوش قرار می‌دهد. بحث از معانی اعتباریه غیر متأصله و تقسیم آنها به ثبوته و عدمیه و تقسیم معانی ثبوته به نسب و اضافات و غیر آنها، از مباحثی است که تعمق در نحوه وجود معقولات ثانیه را هموار کرده است.

آقایی در سرتاسر رساله به دفاع از مبنای اصالت وجود و ابطال مبنای اصالت ماهیت از جواب مختلف پرداخته است. تقریری تازه از اصل بساطت وجود از دیگر ابتكارات آقایی در این رساله می‌باشد. قاعده فرعیه (ثبت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) و تأمل در مفاد آن بخش قابل توجهی از این رساله را به خود اختصاص داده است. تأمل در بارهٔ فصل و ارتباط آن با وجود و تفاوت بین ذاتی و عرضی از دیگر نکات مطرح در این رساله می‌باشد.

علاوه بر تحلیل آراء صدرالمتألهین، آراء جمعی دیگر از حکما از قبیل امام فخر رازی، جلال الدین دوانی، میرداماد نیز مورد نقد قرار گرفته است. مناقشات آقایی به استاد حکمت متعالیه یعنی حاج ملا هادی سبزواری، ملام محمد اسماعیل درب کوشکی اصفهانی، ملا حمدين ابراهیم اردکانی، ملام مصطفی قمشه‌ای (مصطفی الحکماء) و بالاخره استادش ملام محمد جعفر لاهیجی لنگروdi از دلکش ترین مباحث این رساله است و حاکی از نگاه نافذ و قوت علمی و مبانی متنین آقایی می‌باشد. به جرات می‌توان گفت در فلسفه اسلامی بدون مراجعه به تأملات فلسفی آقایی مدرس در این رساله نمی‌توان مدعی بحث مستوفی از وجود رابط و رابطی بود. رساله حکیم مؤسس مبسوط‌ترین و عمیق‌ترین بحث حکیمان مسلمان در باب وجود رابط و رابطی است اما با این همه پرونده بحث وجود

رابط هنوز مفتوح است و علیرغم مباحث عمیق آقاعدگی و دو تک نگاری در باره وجود رابط^۱ هنوز نقاط قابل بحث در این زمینه به چشم می خورد.

بحث وجود رابط با بحث «اقسام کلمه» و تأمل در «حرف» در علم نحو آغاز می شود.^۲ سپس باز از فاندیشی در بحث معروف «معنی اسمی- معنی حرفی» در علم اصول فقه به اوج خود می رسد. تأملات عالمان اصول فقه در زمینه «وجود حرفی» افق دیگری را در مسئله وجود رابط بدست داده است.^۳

فارغ از جوانب سده گانه ادبی، اصولی و فلسفی وجود رابط در فرهنگ اسلامی، استیفای بحث اقتضا می کند تأملات فلاسفه غربی را نیز از نظر دور نداریم. تقسیم وجود به محمولی و رابط در فلسفه غرب به چشم نمی خورد. اماریشه دارترین بحث فیلسوفان مغرب زمین در زمینه وجود رابط را می باید در کتاب «تقد عقل محض»، کانت فیلسوف شهری آلمانی جستجو کرد.^۴ وی وجود رابط را کلی رابطه و نسبت مقولی تصور کرده و اصولاً به وجود محمولی- یعنی وجودی که حقیقتاً محمول قضیه ای واقع شود- قائل نیست. لذا معتقد است قضایای حملیه بسیطه در منطق وجود ندارد. از سوی دیگر چون وی وجود را مطلق رابطه می داند، براین باور است که وجود نمی تواند چیزی به موضوع قضیه بیافزاید.

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، (تهران، ۱۳۶۲)، حسن حسن زاده آملی «العمل الضابط في الرابط والرابط» (همراه با درساله دیگر الجعل و قصيدة بنبيوع الحياة) (قم، ۱۳۶۸) و نیز رجوع کنید به مهدی حائری بزدی، کاوش‌های عقل نظری، ص ۹۵-۱۰۰ (چاپ دوم).

۲. کتاب الکافیة، تأليف ابن حاجب نحوی، شرح رضی الدین محمد بن حسن استرآبادی، بیروت ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۲۶.

۳. رجوع کنید به: آخوند ملام محمد کاظم خراسانی، کفاية الاصول، الامر الثاني من المقدمة، ص ۱۰-۱۳ (طبع آل البيت(ع)): شیخ محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، به قلم شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، ج ۱ ص ۵۹-۶۳؛ شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، نهاية الرایة فی شرح الکافیة، ج ۱ ص ۵۱-۵۶، آقا ضیاء الدین عراقی، نهاية الافکار، به قلم شیخ محمد تقی بروجردی نجفی، ج ۱ ص ۳۸-۵۴، و مقالات الاصول، المقالة الرابعة، المعانی الحرفیة ج ۱، ص ۸۸۳-۱۰.

4. Immanuel Kant's Critique of pure Reason.

Translated by Norman Kemp Smith, Macmillan, 1973.

این کتاب تحت عنوان «ستجش خردناک» (تهران ۱۳۶۲) به فارسی ترجمه شده است. سلیمان خاص مترجم محترم در واژه‌بایی فارسی رجوع به متن انگلیسی را ناگزیر می کند.

این نظر کانت در بارهٔ مسأله وجود را تقریباً همه علمای تجربی پس از او پذیرفته‌اند و قائل شده‌اند که وجود در همه جا حالت (Copula) دارد یعنی ربط محض است و هیچ کجا محمل حقیقی نیست، یعنی وجود همواره به معنای «استی» می‌باشد، نه به معنای «هستی». اینکه پدیدار شناسان وجود را در بست در اختیار فنomen (Phenomenon) گذاشته‌اند، به همین دلیل است. در فنomen وجود به هیچ وجه حالت محمولی ندارد. این رشتہ از سخن در انتولوژی غربی تا امروز امتداد یافته است. تئوری توصیفی راسل (Description Theory) و نیز ورثه علمی او از قبیل کواین (Quine) در این سخن که «معنای وجود برای اشیاء فقط ارزش متغیرات منطق است و بیشتر از این نیست» همگی مبتنی بر تلقی Copula- ربط محض - از وجود است.^۱ مقایسه آراء حکیمان مسلمان با فلسفهٔ غربی پرده از برتری تأملات مباحثت هستی‌شناسی اسلامی بر می‌دارد.

بحث تفصیلی در بارهٔ آراء ابتکاری حکیم مؤسس در باب وجود رابط و تحلیل انتقادی نظریات وی را مستقلانه در کتابی مختص به آراء آقاعلی مدرس طهرانی مطرح کرده‌ایم.

۴. رساله فی مباحث العمل

آقاعلی مدرس نام این رساله را در ضمن بیان آثارش در رساله سرگذشت ذکر نکرده، در دیگر آثارش نیز به آن اشاره نکرده است. علیرغم تفحص فراوان، از این رساله نسخهٔ خطی کاملی بدست نیاوردیم. تنها نسخهٔ خطی بدست آمده از این رساله بخشی از آن است، از آغاز تا اواسط فصل نهم (تاقوله «بان یکون احدهما عرضیاً للاخر هذا کلامه بعین عبارته») بدون هیچ توضیحی در اول و آخر آن دال بر این که مطالب مذکور چیست و متعلق به کدام اثر است. تنها در آغاز این مجموعه آمده است که از آثار آقاعلی مدرس زنوی است: مجموعهٔ خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی در قم، ورق ۱۳۶ تا ۱۴۲ با خطی نه چندان دلپذیر. (ش)

۱. «بحث تطبیقی در وجود رابط» نخستین بار توسط دکتر مهدی حائری بزدی در کتابهای کاوش‌های عقل نظری، (ص ۱۰۶-۱۱۵) و هرم هستی (ص ۲۱-۲۲ و ۲۸-۳۷) مطرح شده است.

این رساله در سال ۱۳۱۳ هجری قمری در ۹۴ صفحه به خط احمد طهرانی به اهتمام فضل الله الهی [آشتیانی] در تهران به طریقہ چاپ سنگی منتشر شده است. مرحوم الهی در آغاز چاپ سنگی نوشه است: «مخفى نماناد که این نسخه شرife مباحث العمل... لاقاعلی المدرس اعلی اللہ فى العلیین مقامه... نسخه ای است که تا این زمان [کسی] در این مسئله تحقیق صحیحی ننموده و تدقیق نظری نکرده، لهذا این داعی در صدد طبع او برآمد و از نسخه اصل به خط شریف مصنف که هنوز از مسوّد به مبیّضه نیاورده بودند نقل نموده شد». متأسفانه نسخه اصلی مورد اشاره بجانمانده است. نسخه چاپ سنگی نسخه ای کم غلط و قابل اعتماد است. در این نسخه چند حاشیه با امضای ۱۲ دیده می شود. این نسخه در مرداد ۱۳۲۰ هجری شمسی در چاپخانه و کتابخانه مرکزی تهران افست شده است، روی جلد آن آمده است: «رسالة فی بیان اقسام الحمل للحکیم المحقق و التحریر المدقق والخبریت فی الفلسفة و الفائض بجوار ربه العلی الاقاعلی المدرس الزنوزی قدس سره العزیز».

شیخ آقابزرگ طهرانی در النریعه این رساله را چنین معرفی کرده است: «الرسالة الحملیة لاقاعلی الحکمی ابن الاقا عبد الله المدرس الزنوزی الطهرانی المتوفی بها ۱۷ ذی القعده ۱۳۰۷ و مؤلف حاشیة الاسفار (المذکور فی ج ۶، ص ۲۰) طبع مع بعض رسائله». ^۱ ظاهر اعبارت اخیر النریعه چندان دقیق نیست و این رساله مستقلًا چاپ شده است، بویژه که تاریخ آن (۱۳۱۳) با تاریخ دیگر رسائل منتشره آقاعلی در همان ایام یعنی رساله فی الوجود الرابط (۱۳۱۵) و بدایع الحکم (۱۳۱۴) سازگار نیست. ضمناً آنچنان که گذشت در اعلان آخر چاپ سنگی کتاب بدایع الحکم آمده است: «... وارجو الله ان يطبع ايضًا رساله فی مسئلة الحملیة» متأسفانه این عبارت نیز با توجه به انتشار رساله فی مباحث الحمل یک سال قبل از آن مطابق واقع نیست، و ظاهر ایکی از تاریخهای کتب یادشده باید نادرست باشد. این احتمال نیز قابل توجه است که از زمان کتابت تا انتشار بعضی از این رسائل، از جمله رساله مورد بحث، بیش از یک سال به طول انجامیده باشد. اما در انتساب این رساله به حکیم مؤسس هیچ تردیدی نیست، اولاً مرحوم فضل الله

۱. النریعه، ج ۷، ص ۹۲.

الی همان فضل الله آشتیانی مستشار دیوان عالی تمیز است که استاد سید جلال الدین آشتیانی کراراً به این که نسخه‌ای از تعلیقات آقاعلی بر اسفرار به خط اصل را نزد ایشان دیده اشاره کردند،^۱ آن مرحوم فردی موافق است و شهادت او به اینکه نسخه چاپ سنگی از نسخه اصل مصنف استنساخ شده است کافی است، بعلاوه نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی (حالوی ربع اول رساله) نیز مؤید این انتساب است. ثانیاً تصریح شیخ آقابزرگ که او اخر حیات آقاعلی را در کرده است، در الذریعه به تنهایی برای چنین انتسابی کافی است. ثالثاً: شهرت فراوان این رساله رافع هرگونه ابهامی در نحوه انتساب این اثر به حکیم مؤسس است. رابعاً از همه مهمتر، سبک و سیاق مطلب، اشتراك محظوظ با برخی از آثار دیگر آقاعلی بویژه رساله‌ی الوجود الرابط و حتی گاهی وحدت عبارات و بطور کلی سطح این اثر همگی دلالت بر صحت انتساب رساله به حکیم طهرانی دارند.

ظاهر آقاعلی برای رساله خود عنوانی بر نگریده است، در نسخه خطی ناقص، رساله فاقد عنوان است. در چاپ سنگی عنوان «رساله‌ی مباحث الحمل» انتخاب شده است. شیخ آقابزرگ آن را «الرسالة الحملية» نامیده است، در افست چاپ سنگی، عنوان «رساله‌ی بیان اقسام الحمل» به چشم می‌خورد. در نخستین چاپ حروفی، این رساله «رساله حملیه» نامیده شده، هر چند در مقدمه آن آمده است: «رساله‌ای در اقسام حمل معروف به رساله حملیه»، و عنوان بالای صفحات «رساله‌ی مباحث الحمل» ذکر شده است، ما عنوان نخستین را گویاتر دانسته، رساله را با همان عنوان نامیدیم، هر چند عنوان رساله حملیه نیز بلا اشکال است، اما جهت هماهنگی با عنوان دیگر رسائل حکیم مؤسس (فی التوحید، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، فی الوجود الرابط) عنوان (فی مباحث الحمل) را از گارتر دانستیم، والامر سهل.

این رساله در سال ۱۳۶۳ هجری شمسی توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در ۸۳ صفحه با تصحیح و تحقیق متن و فهرست مطالب با عنوان رساله حملیه منتشر شد. رساله حملیه نخستین اثر آقاعلی که به شکل حروفی منتشر شده است. مصحح محترم

۱. مقدمه المسائل القدسية ص ۵۵ و مقدمه المظاهر الالهية ص ۲۵، شرح حال و آراء فلسفي ملا مصطفی: «اسفار مرحوم آقاعلی که مشتمل بر همه حواشی اوست و حواشی رابه خط خود نوشته در کتابخانه داشمند محترم فضل الله خان آشتیانی مستشار سابق دیوان عالی تمیز موجود است...»

رساله به نام خود و نیز نسخه‌ای که مستند تصحیح قرار گرفته اشاره نکرده است. ظاهراً مستند تصحیح، افست چاپ سنگی است. در تصحیح و تحقیق مجدد «رساله فی مباحث الحمل» از نخستین چاپ حروفی در کنار چاپ سنگی و نسخه خطی ناقص استفاده شد.

از نکات قابل ذکر در رساله فی مباحث الحمل این است که سه بار از یکی از آثار مفهوده آقاعدی به نام «اصول الحكم فی شرح اثولوجیا» عباراتی نقل شده است. «رساله فی مباحث الحمل» فاقد مقدمه است، ظاهراً مطالب آن به پایان نرسیده، رها شده است، واضح است که در زمان حیات مصنف صورت یک رساله مستقل را به خود نگرفته است. رساله از سی و چهار فصل کوتاه و بلند تشکیل شده است.

مسئله حمل در علم نحو، علم معانی، علم منطق و بحث الفاظ علم اصول فقه مطرح است. اما جاداشت که در فلسفه مستقلابه شکل مستوفی مورد بحث و دقت قرار گیرد. «رساله فی مباحث الحمل» نخستین قدم در تعمیق ابعاد مختلف این بحث مهم فلسفی است. حکیم مؤسس در نخستین گام حمل را به حمل اشتقاقي و حمل مواطاة تقسیم می کند. در حمل اشتقاقي محمول بدون توسط اداتی از قبیل فی، له و ذوب موضوع حمل نمی شود. اما حمل مواطاة اتحاد بین موضوع و محمول است، به شیوه این همانی و هو هو، بدون نیاز به وساطت ادات. اطلاق حمل به این دو به اشتراک لفظی است، زیرا وجه جامع قریبی بین آنها یافت نمی شود تا اشتراک معنوی باشد. در دومین گام حمل مواطاة به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تقسیم می شود. در حمل اولی ذاتی تغایر موضوع و محمول در مفهوم است و اتحاد آن دو نیز به حسب اعتبار عقل محقق می شود. در حمل شایع صناعی تغایر موضوع و محمول به حسب مفهوم و اتحاد آن دو در یکی از انداء وجود است. در سومین گام حمل شایع صناعی به حمل بالذات و حمل بالعرض تقسیم می شود. پس از تقسیمات سه گانه حمل، آقاعدی به بیان مباحث حمل می پردازد. در این مختصر به مهمترین این مباحث اشاره می کیم:

مسئله اول: به نظر حکیم مؤسس حمل و وضع هر دو از عوارض مدرک (به صیغه مفعول) است، نه از صفات ادراک یا التفات. برخلاف مدرس طهرانی، سیدسنند صدرالدین دشتکی حمل را از صفات ادراک می شمارد. علاوه بر این سیدسنند برخلاف آقاعدی لزوم

تغایر مفهومی و اتحاد وجودی در حمل را نمی‌پذیرد. حکیم مؤسس تأییدات متعددی از علماء لسان دال بر لزوم تغایر مفهومی در حمل را رائمه می‌کند.

مسئله دوم: آقایی با محقق دوانی هم نظر است که التفات قوهای از قوای نفس به شیء واحد دوبار بعینه در زمان واحد منوع است، و نظر آفاق جمال خوانساری در این باب صائب نمی‌باشد، چرا که نزاع در این است که آیا عقل قادر به ملاحظه معنای واحد به دو التفات است یا نه؟ نه این که نزاع در مشاهده یا سمع لفظ باشد.

در سومین مسئله مدرس طهرانی به تحلیل حمل شیء بر خودش می‌پردازد. به نظر محقق دوانی در چنین حملی مدرک به شیوهٔ حیثیت تقيیدیه، به تعدد ادراک متعدد می‌شود، به این معنی که حکم به اتحاد مدرک به یکی از دو ادراک با مدرک به ادراک دیگر می‌شود.

در داوری بین نزاعهای علمی محقق دوانی و سیدسند، حکیم مؤسس چهارمین مسئله خود را در فرق بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه مطرح می‌کند: به نظر آقایی، تفاوت بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه برخلاف نظر محقق دوانی منحصر در وجه واحد نیست، بلکه این دو قضیه دو تفاوت اساسی دارند: اول به حسب مصدق حمل و محکی عنه عقد و دوم: به حسب خود عقد و حکایت در ظرف حکم. عقد از آن حیث که عقد است چه بسیطه و چه مرکبه لازم است که بر موضوع، محمول و نسبت مشتمل باشد. بنابر این حمل شیء بر خودش، از هلیات مرکبه است نه از هلیات بسیطه. بنابر این قضیه وجود وجود است هلیهٔ مرکبه است، حال آن که قضیه وجود موجود است، هلیهٔ بسیطه می‌باشد. چرا که هلیات بسیطه از اقسام حمل بسیطی هستند که در عقد محمول آن موضوع تصور می‌شود، و مفاد آن تقرر نفس شی و ذات آن است. هلیهٔ بسیطه از اقسام حمل شایع صناعی شمرده می‌شود. اما هلیات مرکبه در یکی از اقسام حمل منحصر نیست، بلکه هلیات مرکبه بر سه گونه‌اند: گونهٔ اول از قبیل حمل شایع صناعی، مثل عقل مرتبی مادون خود است. گونهٔ دوم از قبیل حمل اولی ذاتی مانند انسان حیوان ناطق است. گونهٔ سوم از قبیل حمل شی بر خودش به شیوه‌ای که تصویرش گذشت.

در پنجمین مسئله بحث تشکیک در حمل مورد تحقیق قرار می‌گیرد. حمل اتحاد است که مقتضی نحوه‌ای دوگانگی و نحوه‌ای وحدت و یگانگی است. همچنانکه وحدت

اقسامی دارد، از قبیل نوعیت و جنسیت، حمل نیز اقسامی دارد. اما یکی از اقسام حمل، یعنی اتحاد در وجود از میان اقسام حمل مشهور شده است، اما باید فراموش کرد که حمل منحصر در اتحاد در وجود نیست. این اتحاد در وجود به دو گونه ممکن است: یکی اینکه موضوع و محمول هر دو حقیقتاً موجود باشند، (مثال آن حمل ذاتیات بر موجودات)، یا اینکه یکی از آن دو بالذات و دیگری بالعرض موجود باشد. (مثال آن حمل اعتبارات بر موجودات). آقای علی سپس به دفاع از محقق دوانی به نقد اعتراضات سیدسندمی پردازد.

ششمین مسئله مباحث حمل تفکیک معانی مختلف «ذات» در فلسفه است. آقای علی

در پژوهشی عالمانه پنج معنی متفاوت برای ذات در فلسفه یافته است:

معنای اول ذات تمام ماهیت شی یعنی نوع است. معنای دوم ذات، قائم به نفس است لذا به این معنی بر اعراض، صور حال در مواد و معانی ناعتنی اطلاق نمی شود. معنای سوم ذات هویت شخصیه است (چه واجب، چه ممکن، از جواهر یا از اعراض). معنای چهارم ذات امری است که استقلالاً می توان از آن خبر داد، حال آنکه صفت چنین نیست. مراد متکلمین از ذات همین معنای چهارم است چرا که ذات را به موجود و معدوم تقسیم می کنند و به چیزی بنام حال بین موجود و معدوم قائل می شوند. معنای پنجم ذات همان است که مدخل حیث، جهت و باء واقع می شود (من حیث الذات، من جهة الذات، و بالذات) و مقصود از آن حاق شیء باقطع نظر از امور خارج از آن است. بنابراین به اموری گفته می شود که با نظر اولی به حاق حقیقت شیء برای آن اثبات می شوند، و برای آن بالذات ثابت هستند. به بیان دیگر محمولی که برای موضوع بالاملاحظه امری و رای حد نفس آن موضوع ثابت می شود، «بالعرض» خوانده می شود و محمولی که برای موضوع بدون ملاحظه امری و رای آن، ثابت می شود، بالذات گفته می شود.

در هفتمین مسئله حکیم مؤسس با دقت و نکته سنجی تمام به تفکیک نه معنای متفاوت از «ذاتی» می پردازد: معنای اول ذاتی: آنچه شیء به حسب ذاتش در تحقیق آن کافی است، ذاتی به این معنی می تواند دارای حقیقت خارجی یا فاقد حقیقت خارجی یعنی اعتباری باشد. مثال اول وجود ذاتی که وجود خداوند تعالی برای تحقیق آن کافی است و دارای حقیقت خارجی است (همان وجود واجب تعالی بنفسه واجب است)، مثال دوم:

امکان ذاتی است که برای ماهیات ممکنه و اعیان ثابتہ با تحلیل عقل موجود است. لذا قضیه «ماهیت ممکن است» قضیه حملیه غیر بتبیه است. (ذاتی به معنای اول همان خارج المحمول و المحمول من صمیمه است) معنای دوم ذاتی: مقتضی ذات شیء است مثلاً زوجیت ذاتی چهار، حرارت ذاتی آتش و برودت ذاتی آب است. معنای سوم ذاتی: آنچه که از حقیقت شیء خارج نیست و بر این معنی به طبیعت نوعیه و جنس و فصل و حتی بر وجود اطلاق می‌شود مثلاً گفته می‌شود: وجود خاص ذاتی واجب الوجود است. معنای چهارم: آنچه خارج از ماهیت نوعیه نیست، واضح است که ذاتی به این معنی به وجود اطلاق نمی‌شود. معنای پنجم ذاتی: آنچه داخل در ماهیت شیء است یعنی جزو محمول است (جنس و فصل- ذاتی در باب کلیات خمس). معنای ششم ذاتی: ذاتی باب برهان منطق که اعم از ذاتی باب ایساغوبی منطق است، زیرا علاوه بر شمول آن نسبت به ذاتی به معنای پنجم، اعراض ذاتیه را نیز شامل می‌شود، یعنی محمولاً تی که لحو قشان به موضوع به حسب ذات آن موضوعات است یعنی آن موضوعات چنین اعراضی را قضا می‌کنند، پس ذاتی به این معنی محمولی است که به سبب امر اعم یا اخص به موضوع ملحق نمی‌شود. معنای هفتم ذاتی: که جامع معنای پنجم و ششم است: یا محمول مأخوذه در حد موضوع باشد یا موضوع مأخوذه در حد محمول باشد. [آیا این همان معنای ششم ذاتی نیست؟!] معنای هشتم ذاتی: آنچه داخل در حد موضوع است یا موضوع یا مقومات موضوع بالمعنى الاعم از مقوم مذکور در فن ایساغوبی، در حد آن اخذ شود، بشرط این که آن مقوم خارج از موضوع علم نباشد. این معنای از ذاتی در تمایز علوم مورد استعمال قرار می‌گیرد. معنای نهم ذاتی: اعراض منتزعه از حقائق عینیه و هویات شخصیه اولاً و بالذات ذاتیات خوانده می‌شود و اعراض منتزع ثانیاً وبالعرض عرضیات. در انتزاع ذاتی به این معنی غیر از هویت شیء، وساطت امر دیگر لازم نیست، در این انتزاع حیثیت تقيیدیه واسطه نمی‌شود. حکیم مؤسس آنگاه به تفصیل برای اقسام مختلف ذاتی مثال ارائه می‌کند.

مسئله هشتم: حمل مفهومی بر مفهوم دیگر از برکات اصالت وجود است. به بیان دیگر حمل شایع از فروع اصالت وجود می‌باشد. بنابر این تحقق صدق بین معانی، منحصر در حمل شایع است که مفاد آن اتحاد در وجود می‌باشد. لذا وجود واحد ممکن است وجود

دو ذات باشد و حمل مفهومی بر مفهوم دیگر به اعتبار اتحادشان در وجود است و چنین حملی بر خلاف نظر سیدسند حمل اولی ذاتی و یا حمل شی بر خودش نیست.

مسئله نهم: دو حقیقت متباینة از آن حیث که متباین و مختلفند، ممکن نیست مصادق های مفهوم واحدی قرار گیرند. لذا اگر بر دوهیت یادو حقیقت، عنوان واحدی صدق کرد، لازم است که بین آنها جهت اتحاد و اشتراک ذاتی، یا عرضی متنه بی اشتراک و اتحاد ذاتی برقرار باشد. از این قاعده فلسفیه برای دفع شباه منسوب به این کمونه کمال استفاده می شود.

مسئله دهم: آنچنانکه اشتراک در عرضیات لازم است که متنه بی اشتراک در ذاتیات شود، اشتراک در ذاتیات نیز لازم است که به اشتراک در وجود متنه شود. این قاعده مهمه مبتنی بر مبنای اصالت وجود در تصور است. این مسئله یکی از مهمترین ابتکارات حکیم مؤسس است.

مسئله یازدهم: حکیم مؤسس از لزوم متنه شدن هر عرضی به ذاتی برهانی جدید بر اصالت وجود در تقرر و جعل اقامه می کند که از ابتکارات وی به حساب می آید.
در دوازدهمین مسئله مطروحه در این رساله، تشکیک خاصی در تمامی موجودات اثبات می شود، افتراق اشخاص در عوارض شخصیه و انواع در فصول و اجناس در عوارض خاصه به افتراق ذاتی در وجودهایشان باز می گردد. و اشتراک اشخاص در نوع، و انواع در جنس و اجناس در عرض عام به اشتراک در سنخ وجود باز می گردد بنابر این افتراق وجودات متمایز از اتحادشان نیست، هر وجودی به ذات خود متمایز از وجود دیگر و متحد با آن به عین حقیقت آن است، یعنی مابه الاشتراک و مابه الافتراق هر دو وجود است.

در سیزدهمین مسئله بدبندی قاعده لزوم رجوع اشتراک در معانی ذاتیه و عرضیه به اشتراک در نحوی از انحصار وجود، به این نکته تنبیه می شود که معنای متزع محمول بر اشیاء کثیره یا معنایی سلبی و مفهومی عدمی است و یا معنایی ثبوتی و مفهومی وجودی، آنگاه قاعده در دو مقام یادشده تطبیق می شود.

چهاردهمین مسئله به تفاوت عوارض وجودیه و ماهیات ممکنه اختصاص دارد، با توجه به این که هر دواز حقائق وجودیه انتزاع می شوند، فرقشان در این است که هر ماهیتی که تحصل وجودی دارد، در آن مفهومی سلبی به ملاحظه حدش اعتبار می شود. اما در عوارض

وجودیه هر چه جهت فقدان و محدودیت ضعیف تر و جهت وجود و وجود شدت و اطلاق قوی تر باشد، عنوانات و حکایات متزعزعه از شی بیشتر و هر چه امر به عکس باشد، عنوانات یادشده کمتر خواهد بود. لذا انتزاع ماهیات ممکنه از حقائق وجودیه به ملاحظه محدودیت آن حقائق است، برخلاف عوارض وجودیه از قبیل وجود، تشخّص، وحدت و غیر آنها. پس عوارض وجودیه حکایات و عنوانات حقائق وجودی است از آن حیث که حقائق وجودی هستند، اماماً ماهیات حکایات وجوداتند، از آن حیث که وجودات محدود به حدند.

مسئله پانزدهم: آقایی پس از تقسیم حمل عرضی به حمل بالذات و حمل بالعرض، به دفاع از اصالت وجودی پردازو در نهایت این بحث، برهانی مخصوص بر بساطت هر هویت وجودی اقامه می کند که از ابتکارات اوست. وی پس از تبیین مقصود از اشتراط استحاله تسلسل و اجرای آن در ماهیت وجود و بیان فرق بین حکم بر یک یک آحاد سلسله بر نهج تفصیل و اجمال به بحث درباره قاعدة فرعیه می پردازو هلیات بسیطه را تخصصاً خارج از این قاعدة اعلام می کند، و با بر این متعدد عدم شمول قاعدة فرعیه نسبت به وجود را خاطر نشان می سازد، از جمله با تکیه بر فرق بین ظرف انعقاد قضیه و بین ظرف حکم و تحصیل عقد این مهم را اثبات می کند. آقایی به وضوح نشان می دهد که بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود اشکال در هلیات بسیطه وارد است.

مسئله شانزدهم: بحث تفاوت ارتفاع نقیضین در حمل شایع و حمل اولی از دقیق ترین مباحث این رساله است. آقایی به وضوح اثبات می کند که ارتفاع نقیضین علی الاطلاق ممنوع است، حال آن که ارتفاع نقیضین از مرتبه مجاز است. وی برای پاسخگویی به شباهت بحث هلیات بسیطه دو اصل تأسیس می کند:

اصل اول: اتصاف چیزی به چیز دیگر در ظرفی از ظروف سه گونه میسر است:
گونه اول: انضمامی. صفت در آن ظرف، وجودی مغایر وجود موصوف دارد، پس صفت به موصوف منضم می شود.

گونه دوم: انتزاعی. صفت در آن ظرف وجود برآسه و ثبوت مغایر ثبوت موصوف ندارد. بلکه معیار اتصاف این است که موصوف در ظرف اتصاف بحیثی باشد که زمانی که عقل آنرا ملاحظه می کند، مفهوم آن صفت از آن انتزاع شود و موصوف از این صفت

حکایت کند و به آن متصف شود، آنچنان که در اضافات و سلبیات منتزعه چنین است. گونه سوم: اتحادی. صفت با موصوف جز در ظرف تحلیل عقل مبایتی ندارد، مانند حمل ذاتیات اشیاء بر همان اشیاء. حمل وجود بر اشیاء از این قبیل است. وجود با ماهیت متحد است و از آن منفک نمی‌شود. البته وضوح این مطلب بنابر اصالت وجود است، اما بنابر اصالت ماهیت مسئله محتاج توضیح است.

ثبوت چیزی برای چیز دیگری، تنها ثبوت موصوف را در ظرف اتصاف می‌طلبد. اما مقتضی ثبوت صفت در آن ظرف نیست، اگرچه بعضی صفات به وجودی مغایر وجود موصوف موجودند. مدرس طهرانی در این باره با میرداماد همداستان است و رأی سیدسند را در این زمینه نادرست می‌شمارد.

اصل دوم: عارض دو گونه است: اول، عارض وجود مانند عروض سفیدی بر جسم، فوقیت برای آسمان در خارج، و کلیت و نوعیت برای انسان. دوم: عارض ماهیت، مانند عروض فصل برای جنس و تشخّص برای نوع. حکیم مؤسس در این زمینه با صدرالمتألهین موافق است و رأی مؤسس حکمت متعالیه را تعمیق کرده بر آن براهین تازه‌ای اقامه کرده است، بویژه بر هان ابتکاری او در اینکه اعراض تابع وجود موضوع‌های خود هستند.

ابتکارات حکیم مؤسس در مسأله حمل از زمان نگارش مورد عنایت و توجه فلاسفه واقع شده است. بی‌شک پس از رأی تازه صدرالمتألهین در باب تقسیم حمل به شایع صناعی و اولی ذاتی، آراء مدرس طهرانی مهمترین و قوی ترین نظریات ارائه شده در باب حمل در حوزه فلسفه اسلامی است. اهمیت آراء حکیم مؤسس در باب حمل به حدی است که بدون رجوع به این آراء هر بحثی در بحث حمل ناقص و ابتر خواهد بود. مادر این مقدمه به اقتضای مقام به گزارش اجمالی از مفاد این رساله شریفدا کتفا کردیم، تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس در باب حمل را در کتابی مستقل همراه با تحلیل دیگر آراء جدید آقای علی مطرح کردایم.

۵. تعلیقات الشواهد الربوبیة

«الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» حاوی خلاصه آراء صدرالمتألهین در حکمت متعالیه است. ملا صدر این کتاب را بعد از المبدء و المعاد و شرح الهدایة الاثيریة و

قبل از تعلیقات شرح حکمة الاشراق و مفاتیح الغیب و تعلیقات الهیات الشفافوشه است^۱. صدرالمتألهین اثر دیگری نیز به نام «شواهدر بوبیه» دارد که در حکم فهرست مطالب فلسفی و ابتكارات وی در حکمت متعالیه می باشد^۲. شواهد را باید تلخیص اسفار پنداشت. مقایسه محتوای این دو کتاب نشان می دهد که نسبت اسفار و الشواهد الربوبیة عموم و خصوص من وجه است. تقریر بسیاری از مسائل در این دو کتاب متفاوت است. در هر یک برآهینی 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 بالآخره مشهد پنجم در نبوت و ولایت است. هر مشهدی شامل چند شاهد 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 آن که می باید این شاهد را کلابه مشهد دوم موکول می نمود. در شاهد چهارم دیگر تقسیم وجود و در شاهد پنجم به احوال ماهیت پرداخته است.

کتاب شواهد از زمان تألیف مورد عنایت حکیمان متعالیه بوده است. جمعی از اعاظم حکیمان متعالیه بر شواهد تعلیقه های بالارزشی نگاشته اند. این حکیمان به ترتیب عبارتند از: مولی علی نوری (متوفی ۱۲۴۶)، حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹)، آقامحمد رضا قمشه ای (متوفی ۱۳۰۶). از تعلیقات شواهد تنها تعلیقات حکیم سبزواری منتشر شده است. آقاعلی مدرس طهرانی در رساله سرگذشت در ضمن معرفی آثارش نامی از تعلیقات الشواهد به میان نیاورده است. در دیگر آثارش نیز اشاره ای به این تعلیقات نکرده است. در التریعه نیز نامی از این تعلیقات برده نشده است. استاد سید جلال الدین آشتیانی برای نخستین بار به تعلیقات الشواهد آقاعلی اشاره کرده است: «بر کتاب شواهد، آقامحمد

۱. رجوع کنید به مقدمه محسن بیدارفر بر تفسیر القرآن الکریم.

۲. شواهد بوبیه در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین به اهتمام حامد ناجی اصفهانی توسط انتشارات حکمت در تهران ۱۳۷۶ منتشر شده است.

رضاقمشهای بطور 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 عویضات شواهد تعلیقات محققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و از حیث جذابی و سلاست نظیر الشواهد الربوبیة است و برحواشی سبزواری ترجیح دارد. حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته شده و مطالب رامنظم و مرتب در سلک تحریر درآورده است، ترجیح دادیم که حواشی اورا با این کتاب به طبع برسانیم. حواشی و تعلیقات آقاعلی و آقامحمد رضا مستقلًا منتشر می‌نمائیم و فعلًا از جهاتی امکان انتشار این دو حواشی با تعلیقات سبزواری میسر نمی‌باشد.^۱ ایشان در پاورقی این مطلب ادامه داده‌اند: «اصولاً مطالبی که از آقاعلی مدرس باقی مانده است نفیس تراز آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات که آقامحمد رضا و آقا میرزا هاشم بر او ترجیح دارند، ولی در فلسفه ملاصدرا شاید بی نظیر باشد و در برخی از تحقیقات مطالب بی‌سابقه‌ی دارد. در تعلیقات مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌ای از دقائیق نفیس در پیرامون تحقیقات آخرond بیان فرموده است.»^۲

استاد آشتیانی در کتاب دیگرشنان مقدمه رسائل حکیم سبزواری (چاپ اول) در ضمن بحث از تعلیقات شواهد حکیم سبزواری نوشته است: «آقاعلی حکیم متوفی ۱۳۰۷، بر اسفار و شواهد حواشی نوشته است، حواشی او بر سفر نفس اسفار مفصل تر و بر قسمتهای دیگر از اسفار مختصر می‌باشد، به این معنی که به موارد مخصوصی تعلیقه نوشته است. تعلیقات آقاعلی متنضم تحقیقات عالیه و مشتمل بر افکار تازه و دقیق است و این خود در بین متأخرین از ارباب تحقیق اختصاص به شخص آقاعلی مدرس دارد. به عقیده نگارنده آقاعلی در مباحث فلسفی از حکیم سبزواری دقیق تر و محقق تر و از حیث احاطه به مبانی حکمی وسیع تر و متین‌تر و از حیث استقامت فکر وجودت نظر وحدت ذهن کم نظیر است. آقاعلی روی خضوع و ملایمت ذاتی که داشته تمام افکار معاصران خود را مطالعه می‌کرده است و خیلی بیشتر از حکیم سبزواری به حوزه‌های تدریس حاضر

۱ و ۲. مقدمه الشواهد الربوبیة.

شده است و اساتید متعدد دیده است.^۱ در چاپ بعدی این کتاب نویسنده محترم رأی پیشین خود را چنین استدراک کرده است: «حقیر بعد از تدریس چند جلد از کتاب اسفار و شواهد معتقد شد که محقق سبزواری از جهت سرعت انتقال و تحریر معضلات با عباراتی کوتاه و رسابر آقایی ترجیح دارد.» استاد آشتیانی در چاپ اول همین کتاب در ادامه نوشته است: «تعليقات آقایی بر شواهد شامل مطالب تحقیقی و تازه و نفیس است و یک ذوق و قریحه مخصوصی در فهم اخبار و احادیث مربوط به عقاید دینی و مبانی عقلی داشته است که حقیر در دیگران آن قریحه را ندیده ام.» استاد در چاپ بعدی در این موضع تذکر داده اند: «این مطلب نیز مورد تأمل است و برخی از مطالب آقایی را در آثار آخوند نوری دیدم ۱۳۶۸ هـ.ش.».

در تفحص از تعليقات الشواهد مدرس طهرانی تنها یک نسخه بدست آوردم: مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی در قم که حاوی مجموعه ای از رسائل آقایی است. چهارده ورق اول این مجموعه همان تعليقات الشواهد است که در آغاز آن آمده است: «هذه اشارات الى بعض مقاصد الشواهد الربوية». ورق ۱۵ و ۱۶ این مجموعه سفید است. ورق اول رساله آسیب دیده است لذا چند کلمه صفحه اول و دوم به همین علت از میان رفته است. خط رساله خوشخوان نیست. زمان کتابت و نام کاتب مشخص نیست. (ش)

تعليقات بجامانده شامل دو بخش است: بخش اول تعليقات بر بیست و پنج موضع از شاهد اول از مشهد اول. بخش دوم بحث مستقل و ناتمامی است درباره علم واجب به ذات خود.

در ملاقات زمستان ۱۳۷۵ با استاد آشتیانی ایشان در کتابخانه خود تعليقات الشواهد را نیافتند، با اینکه با کمال سماحت هر آنچه از نسخ خطی آثار آقایی در اختیار داشتند در اختیار راقم این سطور قرار دادند. از عبارات پیش گفته استاد آشتیانی برمی آید که تعليقات الشواهد آقایی بیش از این است که مابدست آورده ایم برای نمونه در تعليقات باقیمانده

۱. مقدمه استاد آشتیانی بر رسائل حکیم سبزواری.

تعليقات بر مباحث نفس شواهد بچشم نمی‌خورد. و در آن در زمینهٔ فهم اخبار و احادیث مربوط به عقاید دینی و مبانی عقلی به ندرت بحث شده است.

اما ادلهٔ صحت اتساب تعليقات باقيمانده به آقاعلى، او لاً: اتساب مجموعه خطى يادشده به آقاعلى که در ضمن آن رساله فى التوحيد و ربع اول رساله فى مباحث الحمل نيز به چشم می‌خورد، ثانياً: و از آن مهمتر وحدت سياق اين اثر با ديگر آثار وى، و نيز اشتراك آراء مطرح شده در اين اثر با ديگر آثار وى است، از آن جمله تعليقه شماره ۱۸ خلاصه نظر وى درباب معاد جسمانی در رساله سبيل الرشاد است. به هر حال با توجه به قرائين يادشده اين تعليقات به احتمال قریب به يقين متعلق به آقاعلى مدرس است.

تعليقات الشواهد الروبية را پيشتر در بهار ۱۳۷۶ با مقدمه تحليلي، تصحیح و تحقیق در فصلنامه نامه مفیدقم منتشر كردم و اکنون بالاصلاح و مراجعة مجدد در اين مجموعه می‌آيد. از نکات قابل توجه اين تعليقات بحث تطبیقی آقاعلى بین مباحث الفاظ اصول فقهه با مباحث فلسفی در دو مسأله است. مقایسه تعليقات حکیم سبزواری و حکیم طهرانی بر شاهد اول از مشهد اول شواهد نشان می‌دهد که حکیم سبزواری بیشتر در مقام توضیح و تشریح آراء صدر المتألهین و گاهی شرح عبارات شواهد است، اما همت آقاعلى مصروف تبیین و تعمیق مبانی حکمت متعالیه و فراتر از عبارات شواهد در مقام بیان رأی اجتهادی خود در مسأله مورد بحث است و نگارش به سبک تعليقه تنها بهانه‌ای برای نظم مطالب و احترام به بنیانگذار حکمت متعالیه است. همینکه استاد آشتیانی در مقایسه تعليقات اين دو حکیم الهی تردید کرده است نشان از قوّت اين تعليقات دارد، هر چند ایشان رأی اخير خود را به اجمال ارائه کرده، به قرائين و براهين مختار جديدانشان اشاره نکرده‌اند. مادر تحليل اتفاقاً آراء ابتکاري حکیم مؤسس به تفصیل رأی استاد را مورد بررسی قرار داده، نتيجه مقایسه بین آراء اين دو حکیم الهی را منعکس كرده‌ایم.

در اين مختصر تنها به بیان گزارش گونه‌ئوس آراء آقاعلى در اين تعليقات اكتنافامي کنيم: در بخش اول اين تعليقات شائزده مسأله فلسفی مورد بحث حکیم مؤسس واقع شده

است:

مسئله اول: بداهت تصدیقی وجود، با تحلیل حمل وجود بر ماهیت به امری می‌رسیم که جهت ذاتیش همان تحقیق و منسأیک اثر می‌باشد، چنین امری همان حقیقت وجود است.

مسئله دوم: وجود فاقد تعریف است. آقای علی با سه برهان (یا به بیان دیگر با سه تنبیه) اثبات می‌کند که نمی‌توان وجود را تعریف کرد. لذا در ادراک وجود جز با علم حضوری میسر نیست.

مسئله 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.

مسئله چهارم: حقیقت وجود امری بسیط است و جزء عقلی یعنی جنس و فصل ندارد.

مسئله پنجم: وجود نه جنس است نه نوع. در ذیل این مسئله آقای علی کوشیده است واقعیت نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت را با طرح یک سؤال بررسی کند: آیا این نزاع لفظی است یا حقيقی؟

مسئله 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 فلسفه مورد نقد قرار گرفته و مختار حکمت متعالیه در مسئله نقیر مری شود.

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

مسئله 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 مجعل بالذات و مجعل بالتابع و منحصر در وجود و لوازم ذاتی آن می‌باشد.

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

مسئله دهم: امتیاز بین موجودات به چیست؟ در این مسئله 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.

مسئله یازدهم: نحوه اتصاف ماهیت به وجود. وجود چه در خارج، چه در ذهن اصل

است و ماهیت در هر دو وعاء فرع می‌باشد.

مسئله دوازدهم: وجود اصول است و ماهیت مجعلول نیست. شیخ اشراق با قول به اعتباریت وجود از یک سو و قول به اینکه واجب تعالی وجود حرف است به تناقض مبتلا شده است.

مسئله سیزدهم: موضوع حکمت الهی وجود است.

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

مسئله پانزدهم: تحقیقی در مورد مقولات عرضی.

مسئله شانزدهم: تحقیق در نحوه علیت صورت وجود مفارق نسبت به هیولی. در بخش دوم علم واجب تعالی به ذات خود مورد تحقیق قرار گرفته است. در این

بخش یازده مسئله فلسفی به عنوان تمهید مورد بحث قرار گرفته است:

اول: علم-به معنای تعلق-حضور مجرد نزد مجرد قائم به ذات است.

دوم: علم یا حصولی ارتسامی است یا حضوری اشرافی.

سوم: علم مانند سایر عوارض حقائق وجود، عین وجود است. وجود بذاته علم و عالم و معلوم می‌باشد. علم مانند وجود، حقیقت واحد بسیط ذو مراتب است.

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

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

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

هفتم: هر معلوم بذاته، معلوم به علم حضوری اشرافی است.

هشتم: علم نفس به ذات خود علم حضوری است. علم حصولی تنها به نحو کلیّت و اشتراک می‌باشد. ضمیمه شدن کلی به کلی موجب جزئیت و تشخّص نمی‌شود. نفس، ذات خود را به نحو جزئیت و تشخّص ادراک می‌کند.

نهم: علم نفس به قوای ادراکی، صور ادراکی و قوای طبیعتی، علم حضوری اشرافی

است، یعنی علم و معلوم متعدد ذاتی و متغیر اعتباری هستند.

دهم: علم برخلاف توهمن برخی منحصر در ارتسام صورت شیء در قوئه مدرکه و قبول صور توسط قوئه مدرکه نیست. انکشاف معلوم نزد علت تامه اش اتم انجاء حصول شیء برای شیء دیگر است. خداوند بمساویش علم حضوری اشراقی دارد.

یازدهم: هر مجرد قائم به ذات، 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.

۶. تعلیقات علی شرح الهدایة الائیریة

اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری (متوفی حدود ۶۶۳) کتابی دارد به نام «هدایة الحکمة». هدایة الحکمة شامل سه قسم است: منطق، طبیعتیات و الهیات. این کتاب از زمان تأثیف مورد عنایت متكلمان و حکیمان مسلمان واقع شده است و بر آن شروح متعددی نوشته شده که مهمترین آنها شرح قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدین مبیدی حسینی (متوفی ۹۱۱) مشهور به شرح مبیدی (تاریخ کتابت ۸۸۰) و شرح صدرالمتألهین محمدبن ابراهیم شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) است. شرح الهدایة الائیریة دومین تأثیف ملاصدراست. (نخستین تأثیف وی المبدء و المعاد است)، این شرح تنها بر طبیعتیات و الهیات هدایة اثیریه است. بر هر دو شرح هدایه حواشی فراوانی نوشته شده است. لازم به ذکر است که در حوزه های عقلی هندوستان «شرح هدایة الحکمة» مشهورترین اثر صدرالمتألهین است، تا آنجا که هر گاه نام «صدر» برده می شود مقصود صدرالمتألهین نیست، بلکه مراد همان «شرح هدایه» است. مهمترین حواشی شرح الهدایة الائیریه صدرالمتألهین به ترتیب تاریخ عبار تند از:

- ۱- «الحاشیة علی شرح هدایة الحکمة الشیرازی» به قلم مولی محمد امجد فیض الله صدیقی قنوجی (متوفی ۱۱۴۰).
- ۲- «الحاشیة علی الصدر» به قلم ملانظام الدین بن قطب الدین سهالوی (متوفی ۱۱۶۱)
- ۳- «الحاشیة علی الصدر» به قلم ملاحسن بن قاضی غلام مصطفی لکنهوی

- ۱۱۹۸).
 ۴- «الحاشية على الصدرا على مباحث الفن الأول» به قلم مولى محمد اعلم بن محمد شاكر سنديلى (الشاكى دان كمال الدين سهالوى) متوفى ۱۲۵۰.
 ۵- «الحاشية على الصدرا» به قلم عماد الدين عثمانى بكنى (قرن سيزدهم).
 ۶- «الحاشية على الصدرا» به قلم عبد العلى بن محمد نظام الدين بحر العلوم، تاريخ اتمام حاشيه ۱۲۴۲.
 ۷- الحاشية على شرح الهدایة به قلم سيد دلدار على بن محمد معین نقوی نصیر آبادی لکنهوی (متوفی ۱۲۳۵).
 ۸- حاشیه سیدحسین بن دلدار علی نقوی لکنهوی (متوفی ۱۲۷۳).
 ۹- حاشیه سیدمحمد تقی بن حسین بن دلدار علی نقوی لکنهوی (متوفی ۱۲۸۹).
 ۱۰- حاشیه سیدحیدر علی هندی (متوفی ۱۳۰۲) شاگرد سیدحسین بن دلدار علی.
 ۱۱- حاشیه میرزا محمد حسن نوری فرزند ملا علی نوری، استاد آقاقاعلی مدرس طهرانی.
 ۱۲- حاشیه محمد هادی حسینی
 ۱۳- حاشیه میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴).
 وبالاخره تعلیقات آقاقاعلی مدرس طهرانی. آقاقاعلی به خط خود بر شرح الهدایة الاثيریه به خط پدرش ملا عبد الله مدرس زنوزی حاشیه زده است. این نسخه اصل به شماره ۱۸۷۷ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است. حکیم مؤسس بر فن اول طبیعت شرح هدایه یعنی سماع طبیعی، ۹۴ تعلیقه نگاشته است. این تعلیقات متعلق به فصل دوم در اثبات هیولی است و تنها تعلیقه آخر مربوط به فصل سوم در عدم تجرد صورت جسمیه از هیولی می باشد.
 شرح الهدایة الاثيریه در سال ۱۳۱۳ هجری قمری در تهران، به خط میرزا

۱. رجوع کنید به مقاله ملا صدر ادر هندوستان در کتاب معارف اسلامی در جهان معاصر نوشته دکتر سیدحسین نصر، و
 . ۶. النریعه

عبدالکریم شیرازی و به اهتمام شیخ احمد شیرازی همراه با حواشی میرزا حسن نوری، محمد هادی حسینی، آقای علی مدرس و میرزا ابوالحسن جلوه به شیوه چاپ سنگی منتشر شده است. تعلیقات آقای علی در فاصله صفحات ۵۵ تا ۲۴ چاپ سنگی هدایه درج شده است. لازم به ذکر است که حدود ۱۰٪ تعلیقات آقای علی در چاپ سنگی از قلم افتداده است. در «تعليقات علی شرح الهدایة الاثیریة» دوبار از یکی آثار مهمش که متأسفانه ظاهرأ به زمان مانرسیده بنام «اصول الحكم فی شرح اثولوجیا» عباراتی را نقل کرده است. از مزایای قابل ذکر این تعلیقات تحلیل انتقادی حکیم مؤسس از براهین متعدد اثبات هیولی و ژرف اندیشه در احکام آن است. مسئله‌ای که در دیگر آثارش کمتر فرصت بحث از آن را نیافرته است.

۷. تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا

کتاب شفاء بزرگترین و معتربرترین دائرة المعارف فلسفه مشاء در جهان اسلام به حساب می‌آید. الهیات شفاء یکی از دو اثر بزرگ ابن سینا و در زمرة پنج کتاب طراز اول فلسفه اسلامی شمرده می‌شود. الهیات شفاهاوی ده مقاله در امور عامه و الهیات بالمعنى الاخص است. صدرالمتألهین شیرازی در دهه آخر عمر مبارکش تا اواسط مقاله ششم (در علت و معلول) حواشی ارزنده‌ای بر الهیات شفانگاشته، که حاوی آخرین تحقیقات و عمیق‌ترین تأملات حکمت متعالیه می‌باشد. اگرچه بر الهیات شفابسیاری از حکما حاشیه زده‌اند، اما تعلیقه بر حواشی ملاصدرا بر الهیات شفا کمتر مشاهده شده است. حکیم مؤسس بر این حواشی ۱۷ تعلیقه به رشتۀ تحریر درآورده است، ۱۶ تعلیقه بر حواشی مقاله اول در مبادی حکمت و کلیات مباحث وجود و یک تعلیقه بر حواشی مقاله دوم در جواهر جسمانیه.

این تعلیقات در عین اختصار حاوی تأملات فلسفی و نکته‌سنجدی‌های عقلی سه حکیم بزرگ جهان اسلام یعنی شیخ الرئیس، صدرالمتألهین و حکیم مؤسس است که هر یک بر آراء قبلی نکته‌ای افزوده و مسئله‌ای جدید طرح کرده است. آقای علی در این تعلیقات گاهی به دفاع از ابن سینا آراء ملاصدرا انقد کرده، به ویژه در موضعی حواشی آفاق‌جمال خوانساری بر الهیات شفارا که در زمرة دقیق‌ترین حواشی الهیات شفاست - مورد انتقاد قرار

داده است. افسوس که آقای ادماهه این تعلیقات بالرزش را نیافته است. از این تعلیقات نسخه اصلی به خط آقای مدرس طهرانی و با امضای مؤلف ۱۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۷۷۹ به جامانده است. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است.

۸. تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق

کتاب حکمة الاشراق مهمترین اثر شهاب الدین یحیی بن حبشن سهروردی (متوفی ۵۸۷) و یکی از پنج اثر بزرگ فلسفه اسلامی است. در میان شروح متعدد حکمة الاشراق شرحهای شهرزوری، علامه حلی و قطب الدین شیرازی یاد کردندی است. امامهمترین شرح حکمة الاشراق، شرح قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (متوفی ۷۱۰) است که از دیرباز کتاب درسی فلسفه اشراق در حوزه‌های علمیه بوده است. صدرالمتألهین شیرازی بر این شرح حواشی قیمه‌ای نوشته است که حاوی نقادی‌های طریف نسبت به آراء شیخ اشراق است. آقای مدرس طهرانی نیز بر حواشی ملاصدرا ۲۹۱ تعلیقه نگاشته است. تمامی این تعلیقات متعلق به فصل سوم از مقاله سوم قسم اول «فى ضوابط الفكر» حکمة الاشراق است. عنوان مقاله سوم: مغالطات و حکومت بین آراء اشراقیون و مشائیان است. فصل سوم به بیان آراء خاص اشراقیون اختصاص دارد. آقای علی در این تعلیقات مختصر به بررسی توأم آراء سهروردی، قطب الدین شیرازی و صدرالمتألهین درباره مسئله هیولی، رابطه هیولی و مقدار، صورت نوعیه، نحوه ترکیب بین ماده و صورت، مسئله اعراض، اعتبارات عقلیه، وجود، ماهیت و وحدت، مثل افلاطونیه و قاعدة امکان اشرف پرداخته است. تعارض علمی حکمت اشراق و حکمت متعالیه به ویژه نکته سنجی‌های حکیم مؤسس نمونه‌ای هر چند مختصر از ثرث اندیشی‌های حکیمان مسلمان بدست داده است.

نسخه خطی این تعلیقات بالرزش به خط آقای علی و با امضای مؤلف ۱۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۷۶۷ نگهداری می‌شود. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است. (م)

۹. تعلیقات شوارق الالهام

تجزیدالکلام یا تجزیدالاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) از مهمترین کتب کلام اسلامی و نقطه عطفی در علم کلام به شمار می‌رود. بر هیچ کتابی در فلسفه و کلام به اندازه تجزیدشرح و حاشیه نوشته نشده است. از میان شروح متعدد تجزید، سه شرح از بقیه مهمتر است: کشف المراد فی شرح تجزیدالاعتقاد نوشته علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، شرح تجزیدالعقاید علاءالدین قوشچی (متوفی ۸۷۹) و شوارق الالهام فی شرح تجزیدالکلام نوشته مولی عبدالرازاق بن علی بن حسین فیاض لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) شاگرد و داماد ملا صدرا. لازم به ذکر است که فیاض لاهیجی شرح دیگری هم بر تجزید دارد بنام «مشارق الالهام»^۱. بهر حال قوی ترین شرح فلسفی تجزید، شوارق الالهام است، که شرح امور عامه، جواهر و اعراض و ریویات تجزید تا اواسط علم الهی را شامل می‌شود. شوارق الالهام را تحقیقاً می‌توان یکی از ده کتاب برتر حوزه فلسفه و کلام اسلامی دانست. این کتاب از زمان نگارش مورد عنایت ویژه حوزه‌های عقلی بویژه حکیمان متعالیه بوده است. از یک سو کتاب درسی سطوح عالی کلام بوده و از سوی دیگر بسیاری از بزرگان حکمت متعالیه بر آن حاشیه زده‌اند. مهمترین حاشیه شوارق، حاشیه ملا اسماعیل بن سمیع درب کوشکی اصفهانی (متوفی ۱۲۴۳) است. از دیگر حواشی شوارق حواشی ملاعلی نوری، میرزا حسن نوری، ملام محمدعلی نوری، ملاعبدالله مدرس زنوزی، ملااحمد بن ابراهیم اردکانی شیرازی، ملام محمد جعفر لاهیجی لنگرودی، ملام محمدحسین کرمانی، و شیخ علی نوری ذکر کردندی است.

آقاعلی مدرس طهرانی نیز ۳۹۸ تعلیقه بر شوارق نگاشته است. این تعلیقات کلأ بر مقدمه و مقصد اول در امور عامه، فصل اول در وجود عدم، فصل دوم در احکام ماهیت و فصل سوم بحث علت و معلول تا مسئله ششم در احوال علت غایی نوشته شده است. تعلیقات شوارق پس از تعلیقات الاسفار و بدایع الحکم مفصل ترین اثر بجامانده آقاعلی است و پس از بدایع، تعلیقات الاسفار و رسائل سبیل الرشاد، وجود رابط، مباحث الحمل،

۱. رجوع کنید به التریعة.

مهمنترین اثر حکیم مؤسس است. این تعلیقات حاوی مهمنترین مباحث امور عامه است. مباحثی که آقایی در این تعلیقات مطرح کرده، در دیگر آثار وی کمتر مطرح شده است. بی‌شک مهمنترین اثر بجا مانده آقایی در بحث امور عامه، تعلیقات شوارق وی است. مهمنترین عنوانین مسائلی که در این تعلیقات مورد بحث قرار گرفته عبارت است از: بداهت وجود، اشتراک وجود، زیادت وجود بر ماهیت، وجود ذهنی، اصالت وجود، وجود مطلق و مقید، معقولات ثانیه، تمایز اعدام، مواد ثالث، و بویژه اعتباری بودن آنها، تقسیم مواد به بالذات وبالغیر، وجه نیاز به علت، قدم و حدوث، خواص واجب، اقسام امکان، مباحث حمل، امتناع اعاده معلوم، اعتبارات ماهیت، اجزاء ماهیت، تشخّص ماهیت، وحدت و کثرت، اقسام و احکام علت، احکام علت تامه، احوال فاعل و احوال علت غایبی.

نکته‌ای که بر ارزش این تعلیقات می‌افزاید، نقدهای حکیم مؤسس بر دیگر محسین شوارق بویژه جناب ملا اسماعیل است، که آقایی از او با تعابیر احترام آمیزی همچون «الحکیم البارع المتأله عظم الله تقدیسه» یا «الحکیم البارع المحقق رفع الله تقدیسه» یاد کرده است. لازم به ذکر است که آقایی در تعلیقات اسفارش (ص ۵۳۴) به تعلیقات شوارق خود استناد کرده است.

مشخصات نسخه خطی تعلیقات الشوارق به این شرح است: حواشی خطی بر شوارق چاپ سنگی تهران، ۱۲۹۹ هـ.ق. طبع عبدالحسین بن آخوند ملام محمد علی خراسانی، خط متن از محمدحسن، در این چاپ سنگی حواشی ملا اسماعیل اصفهانی نیز به چشم می‌خورد. کاتب حواشی آقایی مدرس و تاریخ کتابت آن مشخص نیست. از این که بعد از نام آقایی دامت افاضاته آمده است، معلوم می‌شود تاریخ کتابت آن بین ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۷ است. این نسخه متعلق به کتابخانه شخصی فاضل محترم آقای حسن شفیعیان در قم می‌باشد. (ش)

اما کاملتر از نسخه خطی فوق الذکر یکی از چاپ‌های سنگی شوارق با مشخصات ذیل است:

شوارق الالهام چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق. طبع حاج رضا کتابفروش، ۲۳۹ صفحه، خط متن از محمد تقی به تاریخ ۱۳۰۷، خط حواشی از احمد بن حسین التفرشی الطاوی الرازی به تاریخ ربیع المولود ۱۳۰۷.

حکیم مؤسس در زمان کتابت تعلیقات صفحه ۵۴ از دنیارفه است. در این نسخه علاوه بر تعلیقات آقاعلی، تعلیقات شیخ علی نوری (شاگرد آقاعلی) با امضای ۱۱۰ (که باید اینگونه تعلیقات را از آن آقاعلی مدرس دانست)، ملام محمد اسماعیل اصفهانی، ملامحمد اردکانی، ملاعلی نوری، ملاعبدالله زنوزی، ملامحمد علی نوری، ملامحمدحسین کرمانی، عبدالحکیم و ملاولیاء نیز به چشم می خورد. (ن)

ضمناً شیخ علی نوری برخی آراء آقاعلی را به نقل از استاد خود، حکیم مؤسس نقل کرده است، که این موارد را نیز در جای خود آورده ایم.

۱۰. تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات

التبیهات والاشارات از مهمترین آثار ابن سینا و یکی از پنج کتاب اصلی فلسفه اسلامی است. مهمترین شرح اشارات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی است. بر شرح اشارات حواشی متعددی نوشته شده است. از جمله این حواشی، حواشی خاتونآبادی (م ۱۱۱۶)، مولا محمدباقر سبزواری (م ۱۰۹۰)، آقامجمال الدین محمد خوانساری (م ۱۰۹۹)، قاضی سعید قمی و غیاث الدین منصوردشتکی (م ۹۴۸) قابل ذکر است.^۱

یکی از حواشی شرح اشارات حاشیه مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین فیاض لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) است. شیخ آقابزرگ از صاحب ریاض نقل کرده که این حاشیه به پایان نرسیده است.^۲ آقاعلی بر حواشی نمط اول (فی تجوهر الاجسام) نه تعلیقه مختصر نگاشته است و در آن آراء شیخ الرئیس، خواجه طوسی و فیاض لاهیجی را مورد بررسی و نقد قرار داده است. تاریخ کتابت این تعلیقات ۱۲۸۷ هجری قمری است. مشخصات نسخه خطی این تعلیقات به این قرار است: نسخه خطی شماره ۱۷۲۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به خط آقاعلی و با امضای مألف.^۳

۱. رجوع کنید به النزیعة.

۲. النزیعة.

۱۱. تعلیقات علی حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشچی

یکی از مهمترین شروح تجرید، شرح علاءالدین علی بن محمدقوشچی (متوفی ۸۷۹) است که از کتب درسی بعضی حوزه‌های عقلی به حساب می‌آید. بر این شرح حواشی متعددی نوشته شده است که مهمترین آنها حواشی محقق خفری است. از جمله این حواشی حاشیه ملاعبدالرزاقي بن علی بن حسین فیاض لاهیجی است که شیخ آقابزرگ در النریعه از آن یاد کرده است. پدر دانشمند آقاعلی، ملاعبدالله مدرس زنوزی بر حواشی فیاض لاهیجی حاشیه زده است. آقاعلی مدرس طهرانی در سه مورد بر حواشی پدرش تعلیقه نگاشته و آراء وی را مورد نقد قرار داده است. این تعلیقات مختصر در مسئله اول و هفتم از مقصد ثانی تجرید یعنی در بحث جواهر و اعراض است.

مشخصات نسخه خطی این تعلیقات مختصر به این شرح است: نسخه خطی شماره ۱۷۳۴ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به خط ملاعبدالله مدرس زنوزی، حواشی به خط آقاعلی با مضای (علی عفی عنه و عن والده) تاریخ کتابت مشخص نیست.

۱۲. تعلیقات لمعات الهیه

لمعات الهیه مهمترین اثر ملاعبدالله مدرس زنوزی (متوفی ۱۲۵۷) و یکی از مهمترین آثار فلسفی به زبان فارسی است، لمعات مشتمل بر مسائل الهیات بالمعنى الاخص، اثبات مبدء وجود، صفات كمالية او، كيفيت صدور كترت از واحد حقيقى، مسائل علم الهى و دیگر مسائل ربویه در بیست فصل است. آقاعلی همواره از آراء پدرش به نام «والدى العلامه» با اکرام و احترام یاد می‌کند، به آنها استناد می‌کند در تعمیق آنها می‌کوشدو گاهی نیز مؤدبانه آنها را نقد می‌کند. آقاعلی در تنها تعلیقة فارسیش، بر کتاب پدرش در ۲۸ مورد تعلیقه مختصر نگاشته است (تافصل ۱۲). موضوع این تعلیقات: اثبات وجود واجب تعالی، اثبات عینیت وجود در واجب، امتناع علم به کنه ذات واجب، توحید واجب و علم واجب است. آقاعلی در دیگر آثار خود بویژه در بدایع الحكم فراوان به آراء پدرش در لمعات استناد کرده است.

مشخصات نسخه خطی: نسخه شماره ۱۹۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

متن لمعات الهیه به خط ملا عبدالله مدرس زنوزی، حواشی به خط آقای علی، با امضای «علی الطهرانی المدرس، علی عفی عنہ، علی الطهرانی عفی عنہ، ۱۱۰ الطهرانی عفی عنہ، عفی عنہ» تاریخ کتابت حواشی مشخص نیست.

استاد سید جلال الدین آشتیانی در نخستین چاپ مصحح لمعات الهیه (مشهد، ۱۳۵۴ هـ. ش) با استناد به نسخه یادشده تعلیقات آقای علی را در پاورپوینت متن لمعات آورده‌اند. در کتاب حاضر متن تعلیقات با نسخه اصل تطبیق شده، بعضی اغلاط مطبعی نخستین چاپ آن تصحیح شده، یکی دو تعلیقه از قلم افتاده اضافه شده، متن تعلیقات مورد تحقیق قرار گرفته است.

۱۳. تعلیقة علی الحواشی الجمالية علی الحواشی الخفریه

مهمنترین حاشیه بر شرح تجربه العقاید علاء الدین علی قوشچی، حاشیه شمس الدین محمد بن احمد خفری (متوفی ۹۴۲ یا ۹۵۷) شاگرد میر صدر الدین دشتکی، مشهور به حاشیه خفریه است. بر حاشیه محقق خفری حواشی متعددی نوشته شده است، از جمله حاشیه آقا جمال الدین محمد خوانساری (متوفی ۱۱۲۵) از مهمنترین این حواشی است. آقا جمال در این حاشیه حدوث دهری میرداماد را به عبارت ذیل مورد مناقشه قرار داده است: «فلعله يحتاج الى لطف قریحة لم يكن لنا». آقای علی مدرس طهرانی در تعلیقه واحدهای ضمن ذکر کلام دیگری از میرداماد، اشکال محقق خوانساری را به اختصار پاسخ داده است. مشخصات نسخه خطی این تعلیقه به این شرح است: نسخه شماره ۱۷۲۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تعلیقه به خط آقای علی با امضای مألف ۱۱۰، فقد تاریخ کتابت و شماره صفحه.

۱۴. تعلیقة علی حاشیة رسالة سر القدر

شیخ الرئیس ابن سینا رساله‌ای مختصر اما پر معنی دارد به نام «سر القدر عن معنی قول الصوفیة من عرف سر القدر فقد الحد» در حاشیه این رساله سینوی در ذیل عبارت «ولا یجوز ان يكون التواب و العقاب على ما يظنه المتكلمون» فردی به امضای مجھول (ع ل)

به رأى شيخ الرئيس اعتراض کرده است: «على صاحب هذا الاعتقاد ما عليه، لمافيه من المخالفة الظاهرة لما علم من الشريعة المقدسة».

آقاعدی مدرس طهرانی در تعلیقه‌ای در حدود یک صفحه با تبیین رأى شیخ با متنات از نظر او دفاع کرده به شیوه‌ای مبنایی به اینگونه اعتراضات نسبت به اکابر علماء مذهب پاسخ داده است.

مشخصات نسخه خطی این تعلیقه به این شرح است: نسخه خطی شماره ۱۹۶۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به خط آقاعدی و فاقد تاریخ کتابت.

در باره شیوه تصحیح، محلودیت تحقیق و کارهای انجام گرفته، در مقدمه مجموعه (جلد اول) به تفصیل سخن گفته شد. در بخش تعلیقات آقاعدی، آثاری که حکیم مؤسس بر آنها تعلیقه زده است، در صورتی که تاکنون به زیور طبع آراسته نشده، یا اگر هم چاپ شده، به شیوه چاپ سنگی و نایاب است، موارد لازم در فهم تعلیقات را در پاورقی نقل کردیم، اما با توجه به در دسترس بودن آثار صدرالمتألهین، شوارق و لمعات از نقل کامل مواضع مورد بحث صرف نظر شدو تنها نشانی دقیق موضعی که تعلیقه بر آن نوشته شده مشخص کردیم. همچنانکه گذشت در این مقدمه تنها به تحلیل اجمالی محتوای رسائل و تعلیقات بسنده کردیم. تحلیل تفصیلی آراء حکیم مؤسس را در کتابی مستقل آورده‌ایم که پس از انتشار مجلدات سه گانه مجموعه مصنفات حکیم مؤسس تقدیم طالبان حکمت متعالیه خواهد شد.

در تدوین، تصحیح و تحقیق این جلد نیز از یاری برخی برادران برخوردار بوده‌ام که از همه آنها صمیمانه سپاسگزارم. از همه اساتید، صاحب‌نظران، دوستداران فلسفه اسلامی و خوانندگان بافضلیت درخواست می‌شود تا با تذکر کاستی‌ها و نواقص و نقد تصحیح، تدوین و تحقیق این جلد به غنای مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعدی مدرس طهرانی بیفزایند، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

القسم الأول:
الرسائل العربية

رسالة في التوحيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل العقل والمعقولات شرابةً لروح من خلع سرابيل الشهوات، وتخلى من هموم الجسمانيات، ورفض مقتضي البدن والبدنيات بارتكاب الطاعات واجتناب المنهيّات، وجعل همه هماً واحداً انفراده، فخرج من مزاليق العمى ومشاركة اهل الهوى والمجالسة مع اصحاب الدنيا، فاستكثر الاعمال الصالحة، وارتوى من ماء عذب فرات فجعل الله له نوراً يمشي به في الظلمات، ويكشف به العشوّات ويفتح به المبهمات ويدفع به المعضلات، قد اخلص الله فاستخلصه والزم العدل على نفسه، فكان اول عدله نفي الهوى عن نفسه لمخافة مقام ربه، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان العجنة هي المؤوي.^١

ثم الحمد لله الذي جعل الجهل والقصور والنقصانات عذاباً لمن ارتكب الشهوات، وغاص في بحار الظلمات والزم على نفسه العنادل للجاج، فشرب من ماء ملح اجاج، فاقتبس الا جاهيل من الجهل والاضليل من الضلال، فصورته صورة الانسان وقلبه قلب الحيوان، لا يعرف باب الهدى فيقع في العمى، فسبحانك ما اعظم شأنك واوضح برهانك، ليس لك شريك في الالهية ولا معين في الخالقية، وسعت رحمتك على كل شيء، فبنور جمالك فاض كل نور وفيه.

وأصلّى وأسلّم على صفوّة عباده المرسلين وسفرائه الصادقين ونبيائه المصطفين و

وللإله الكاملين سِيما على نبينا محمد خاتم الانبياء و نتيجة السفراء و قرآن عيون الاصفقاء، وعلى آله الذين هم مفاتيح ابواب الهدى ومغاليق ابواب الردى، سِيما على الذى هو سيد الاولاء المعصومين و افضل الانصار والمهاجرين.

وبعد، فانى فى زمان قد تصالح اهله على الجهل والغفلة و انصرفوا عن المعرفة و الحكمة، فيجحدونها مكابرین و يمنعونها معاندين، اذ كانت طبائعهم متوجهة عن نورها و قرائتهم مشمسة عن ضوئها، اشمساز المزكوم من رائحة الوردو استيحاش عيون الخفافيش عن ضوء الشمس، قد صار دينهم اللجاج و العناد و افساء اللدو الحد بين العباد و انى قد ابنتلي بهم فى بعض المجالس، فرأيت انهم يباحثون فى المعقولات، وهم لا يعرفون المحسوسات، حتى ان كثيراً ما يتكلمون فى مسئلة التوحيد، فيوافقون فى اقوالهم على آراء المعتزلة الذين هم قدرية هذه الامة، او يتصالحون على ترهات الاشاعرة الذين هم مجوس هذه الامة، فسيئمت من مکالماتهم و تفرقت من تعصباتهم، الى ان وقعت الى من هذه الاوان رسالة فى مسئلة التوحيد، من شيخنا الاعظم و استادنا الافخم، الكامل فى العلوم الالهية و الماهر فى المسائل الربانية، نخبة الحكماء المتقدمين و اسوة الفضلاء المتأخرین، فريد عصره و وحيد دهره، الخريت فى هذه الصناعة، المفید فى فنون عديدة، افصح المتتكلمين فى البيان و اعلم المبرهنين باقامة البرهان و اکيس المجادلين فى الرد على اهل الزيف و الطغيان، قد اجرى الله من قلبه على لسانه بنایع الحكمة، و اراه من عنده مصابيح غواصى المسائل الالهية، اعني سمى ولی الله و نظيره فى الخلقة و حبيبه فى الحقيقة: الآقا على الملقب بالمدرس، ابن العالم الربانى و الفاضل الصمدانى الآخوند ملا عبد الله الزنوزى المدرس.

ولعمرى انه ينبغي طالبى العلوم الحقيقية وقادسى حل المشكلات فى المسائل الغامضة ان يشدوا اليه الرحال، فانهم يجدونه بحر لا ينزف و كنز لا ينفذ. ولو انهم جمعوا لديه تيقنوا ان الفضيلة لم تكن للأول، فرفع وهمى بتلك الرسالة، وانبسطت نفسى بها على العجالة، فرأيت ان المطلع على مطالبها فائز، و استثارها على الناس بعد ذلك غير جائز، لأن المذكور فيما مطالب شامخ قد صدر عن حكيم راسخ، يليق ان يكتب بالنور على صفحات خود العور، فاستنسختها و التمسكت الاصدقاء و الخلق بحفظها و حببها و افشاءها بين اهل العلم و اليقين و توكلت على الله فانه ولی المؤمنين.

قال ادام الله تعالى اظلاله على رؤس المستفدين؛ اقول^١ :
 اعلم يا اخا الحقيقة ان مسئلة التوحيد هذه من غوامض المسائل الالهية والمقاصد
 الربوبية، قل من وصل اليها حق الوصول، وبلغ اليها كمال البلوغ، فلنفصل القول فيها حسب
 ما يناسب تلك التعليقات.^٢

[١] اصل ضروري

تذكري يا اخا الحقيقة ان الاعدام بما هي اعدام كالمعذومات بما هي معذومات في صرافة
 وليس المطلق ومحوضة البطلان الصرف، ولا يحكم عليها ولا يخبر عنها بشيء من الاشياء و
 لوبانها اعدام صرف ومحذومات مطلقة، فلا تتمكن للعقل من ان يحكم عليها بانها موجدة او مؤثرة،
 بل بانها لا تكون موجدة ولا مؤثرة، بل تلك الاحكام عليها الثبات او كذافياً انما هي من جهة وجود
 العنوانات التي هي حكایات عنها في المدرك. لست اقول ان وجود العنوانات لازم بحسب مفاد
 القضية التي هو خارج عن ظرفها^٣، بل اقول انه لازم في ظرفها وانعقادها، فلا تناقض في قول القائل
 المعلوم المطلق يمتنع الحكم عليه، وكذابه؛ او المجهول المطلق يستحيل الاخبار عنه، وكذابه.

[٢] اسـ فلسفـي

الماهية ليست من حيث هي الاهي، فإذا نظر إليها بتلك الحيثية يسلب عنها جميع ما
 هو خارج عن ذاتها، بتقديم السلب على الحيثية كي لا يصير السلب مقيداً بالمرتبة حتى
 الامكان الذاتي، اذ هو تعبير عن كونها مصدوقاً عليها بسلب اقتضاء الوجود والعدم عنها سلباً

١. هذه المقدمة مذكورة في «خ» و «ك»؛

وفي هامش «ص»، من قوله «رسالة في مسئلة التوحيد من شيخنا الاعظم...» الى قوله «...و الفاضل الصمداني الآخوند ملاعىد الله الزنوzi التبريزى».

وفي هامش «ش»: رسالة توحيدية من مولانا العارف الكامل، المحقق المدقق، الفيلسوف الاعظم، آقا على المشهور بالمدرس زاد الله توفيقه وعمره العالي.

افتتح نسخة «م» هكذا: قوله «هذا يعينه كمسئلة التوحيد هذه من غوامض المسائل الالهية»، فعلى هذا هذه الرسالة تعليقة تفصيلية على قول صدر المتألهين في السفر الرابع من الاسفار الاربعة، ج ٨ ص ٢٢٣ س ١٥٧٤، التعليقة ١٥٧٤.

٢. مراد قدس سره تعليقاته على اسفار صدر المتألهين رضوان الله تعالى عليه، راجع المجلد الاول من هذه المجموعة.
 ٣. طرفها (ط).

بسطأً تحصيلياً، وكونها مصدراً عليها له تعبير عن كونها بتقررها الماهوي بحيث اذا نظر اليها ناظر مشيراً الى تقررها هذا او قايسها الى الوجود والعدم، يسلبها عن مرتبة ذاتها المقررة بذلك التقرر بما هي متقررة به.

وليس لها ذلك التقرر الا بالوجود على اصالته، او حين الوجود وجعل الجاعل القيوم ايها على اصالتها، اذ قبل^١ الوجود لا تقرر لها ما هوياً كان ام وجودياً، فلا يحكم عليها بالامكان ولا بغيره من المحمولات. فاذن اخذ الامكان عنها واعتبار مالها انما هو بعد وضع تقررها بالوجود او حين الوجود. ولا يكفي في ذلك مجرد وضع تقررها، بل مع قياسها^٢ ونسبتها الى الوجود والعدم، وكلما يصدق على الشيء بعد وضع تقررها بذاته او من الجاعل القيوم، مع اعتبار امر زائد على ذاته خارج عنه منضم اليه او قياس ونسبة^٣ فهو في عرضياته. فاذن الامكان من العرضيات ووضعه بالذاتي انما هو على مصطلح من البرهان، لا ما هو المعروف في فن ايساغوجي. وليس صدق الوجود عليها كذلك على اصالتها وكونه اعتبارياً صرفاً منحصراً في حصصه الحاصلة باضافة العقل و عمله، بل يكون صدقه عليها صدق الذاتيات، اذ كل ما يصدق عليها بنفس تقررها بلا اعتبار امر زائد فهو في ذاتياتها، واذن تتقلب معاني الماهيات الموجودة كلها الى معنى الموجود، وهو كماتري.

ومع فرض الانقلاب، هذا المعنى موجود بالحمل الاولى فain الموجود بالحمل الثاني. ولو جعل هو بعينه موجوداً بذلك الحمل ايضاً و كان مصحح ذلك، كالحمل الاول هو نفس معناه بلا اعتبار امر زائد ينضم اليها، فمع الاغمامض عن استنكار العقل كون ما به الاتحاد في ذلك الحمل نفس ما به الاختلاف، لزم كون ذلك المعنى المعقوق وجباً لذاته، اذ هو لا يكون مجعلولاً بذاته، والالزم انقلابه الى المعنى المجعل بذاته، ولا مجعلولاً بالعرض، اذ المجعل بالعرض انما يعقل بعد وضع المجعل بالذات، فيجب ايضاً وجود امر خارج عن سخ الماهيات يكون موجود بذاته مجعلولاً بنفسه.

واقصر من ذلك البيان ان نقول: لو كانت ماهية مصدراً لمفهوم الموجود بذاتها، وجب

١. ص: ط: قبل.

٢. ص: قيامها.

٣. م: وقياس ونسبة.

كونها موجودة لذاتها فتكون واجبة بذاتها، اذ لا تكون مجعلة بذاتها^١ ولا يعرضها. ويستبين بذلك ان ماهية لو كانت جاعلة بنفسها تكون واجبة بذاتها، فاذن الموجود بذاته المجعل بذاته والجاعل بذاته كلها امر خارج عن سinx الماهيات والاعدام قد مضت حالها. فلنلوجد فرد في العين هو بنفسه موجود بذاته جاعل او مجعل، و الماهية تابعة.

واما تعلق الجعل بالاتصال بينهما بالذات، كما قد يختلف ببعض الاوهام، فهو وهم يندفع بتتبئه انه من حيث هو اتصاف بينهما ونسبة اتحادية منظور اليه بالتبع وملحوظ بالعرض وملتفت اليه على انه آلة لتعرف حال الطرفين فهي من المعانى الحرفية التي لا تستقل بالمفهومية، فلا يحكم عليه ولا به. وحاله في الجعل حالة في الادراك. ولو تصور لا من حيث هو كذلك، بل مستقلاً في النظر والالتفات لكان من الماهيات التي عرفت وصفها. فاثر الجعل هو تجوهر ذات الشيء الذي هو الوجود فيتبعه الماهية، فاذن جعل الجاعل القيوم هو جعل بسيط، يمر بالوجود اولاً وبالماهية ثانياً. اذا ثر الجعل المركب ليس تجوهر ذات الشيء، بل صيرورة ذاته المقررة شيئاً آخر، وهذا في تجوهر نفس الشيء واصله غير معقول.

[٣] كشف و افارة

و اذا ثبت ان الوجود موجود بذاته والموجود بذاته جهة ذاته بعينها جهة الموجودية، فلو تکثر تشرک کثرته في ذاتها في جهة وحدتها^٢ هي انها كلها كذلك. و ايضاً تلك الجهة بمفهومها عنوان لها و حكاية عنها كلها. ووحدة العنوان والحكاية يلزم وحدة المعون و المحکى عنه، والا فليجز^٣ کون كل مفهوم حكاية و عنواناً عن كل کثرة، اذ غایة ما يلزم منه ذلك تباينها في ذاتها و تخالفها في انفسها، وقد وضع ان هذا التباين و التخالف لا يمتنع عن ذلك. ولما تحققت بساطة الوجود في اوايل الكتاب،^٤ ونقتصر بالبرهان الذي ذكره قدس

١ . من قوله «وجب كونها موجودة...» الى قوله: «... مجعلة بذاتها» مفقود في «ص».

٢ . ط، م: وحدة.

٣ . ص: فلينجز، ط: فيجز.

٤ . صدر المتألهين الشيرازى، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، السفر الاول، المرحلة الاولى، الفصل السادس (قم، ١٣٧٨ق) ج ١، ص ٥٠، ولكن البرهان الذي اشار اليه هنا غير البرهان المذكور في اوائل الاسفار، فراجع.

سره في ذلك هناك كيلا يطول الكلام.

ثبت ان الوحدة في الوجودات هو نفس ما به الكثرة فيها سخاً هو كثير بما به وحدته واحد بما به كثرته وهذا هو التوحيد الخاصي المتحقق في الوجودات كلها طولياتها وعرضياتها، لكن في الوجود الجاعل لذاته مع الوجود المجعل لذاته يجب ان يكون وحدة وجوديا اتم من هذه، اذ الجاعل لذاته لو لم يكن له في ذاته مناسبة تامة مع المجعل لذاته بها يعين هويته الخاصة به دون سائر الهويات، او لم يكن للمجعل لذاته مناسبة كذلك معه بها، يكون مجعلولاً بذاته له دون غيره لزم التخصص بلا مخصوص، والمناسبة التامة الذاتية بين الشيئين يدل على وحدتها بالذات، لكن كون الجاعل جاعلاً بذاته غنياً عن المجعل بذاته، والمجعل مجعلولاً بذاته مفتقرأ إليه بنفسه يدلان على افتقارهما في ذاتيهما تمام الافتراق، فهما اذن بذاتهما متناسبان تمام المناسبة ومتبايانان كمال المبادنة فهما لا يكونان الا في حقيقة واحدة بذاتها مستكثرة بنفسها. وكذا يدلان على ان الجاعل لذاته بالإضافة الى المجعل لذاته تمام في الوجود وشديد فيه، وان المجعل نقص^١ وضعيف. ويحصل من تينك الدلالتين ان الجاعل لذاته تمام المجعل لذاته وحده التام. وان المجعل بذاته نقص الجاعل بذاته وحده الناقص. وهذا هو التوحيد الاخصي المتحقق في الوجودات التي بعضها جاعل بذاتها وبعضها مجعل بذاته.

[٤] استنابة تفريعية

و من ذلك يستبين انه ليس للماهية اولوية ذاتية كافية في الواقع كما هو الحق في تشخيص الخلاف الواقع بينهم، او غير كافية كما ظنه الفاضل التفتازاني^٢ موضع الخلاف، و جعل الاولى ضروري الاستحالة، و غفل عن اقامتهم البرهان على استحالة الاولى لالثانية، اذ قد علمت انه ليس للماهيات في انفسها تجوهر و تقرر ولا جعل و اقتضاء، فكيف يتصور لها اقتضاء الاولوية بذاتها كافية ام غيرها. و استناد لوازمهما اليها انما

١ . كذا في ك، ص و ش و ط وم، و الظاهر «ناقص».

٢ . التفتازاني، شرح المقاصد، المقصد الثاني، الفصل الثالث، المنهج الثاني، المبحث السابع، تحقيق دكر عبد الرحمن عمير، بيروت، ١٤٠٩ق، ج ١، ص ٤٩٢ - ٤٩٧.

هي من أجل ان استبعاد الوجود لها اولى وللوازمه ثانوى، و تسمية لوازمه بـ لوازمه من أجل ذلك. و ليس استبعاد الوجود للوازمه كذلك، مع ان الاولوية صفة ثبوته. فكيف يقتضيها ما ليس لها ثبوت ولا تقرر في ذاتها. و عنوان التقرير الماهوى ايضاً خارج عن ذاتها و الالزم انقلابها، فثبوته لها مفتقر الى جهة خارجية^١ على انها قبل الوجود معلومة، والمعلمومات بما هي معلمومات كالاعدام بما هي اعدام غير متمايزة لا بذواتها ولا بصفاتها. و تميز بعض من غير المتمايزة و تخصصه باقتضاء اولوية العدم، و بعض آخر باقتضاء اولوية الوجود، و بعض من ذلك البعض باقتضاء اولوية هذا الفرد من الوجود، و بعض آخر منه ببعض آخر منه تخصص من دون مخصوص ، فاذن خروج ماهية الممكـن من حـق الوسـط الى الـوجود كـخروجـه منـه الى العـدم انـما هو بـمرجـح خـارجـ عنـ ذاتـه مـخرجـ ايـها منـه اليـه.

[٥] مـسـئـلـة تـفـرـيـعـة و فـلـسـفـة تـحـقـيقـيـة

فلا بد و ان يجب وجود الماهية بذلك المرجح الخارج، بـان يـنسـدـبـه جـملـة اـنـحـاءـ عـدـمـهـاـ بـتـحـقـقـ جـمـيعـ ماـ يـتـوـقـفـ عـلـيـهـ وـ جـوـدـهـاـ،ـ فـىـ خـرـوجـهـاـ مـنـ حـقـ الـوـسـطـ وـ مـرـتـبـةـ الـاـسـتـوـاءـ إـلـىـ الـوـجـودـ،ـ اوـ يـجـبـ عـدـمـهـاـ وـ يـمـتـنـعـ وـ جـوـدـهـاـ فـىـ خـرـوجـهـاـ مـنـهـ إـلـىـ الـعـدـمـ،ـ اـذـ هـىـ مـادـمـتـ فـىـ حـدـودـ الـاـمـكـانـ لـمـ يـتـخـصـ وـ جـوـدـهـاـ وـ لـمـ يـتـعـيـنـ لـاـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ ذاتـهـ وـ لـاـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ اـمـرـ خـارـجـ عنـ ذاتـهـ،ـ فـانـ ذـلـكـ خـارـجـ اـذـ لـمـ يـرـجـحـ اـحـدـ طـرـفيـهاـ وـ لـمـ يـعـيـنـهـ إـلـىـ حـدـ الـوـجـوبـ،ـ بـلـ مـعـ رـجـحـانـهـ اـيـاهـ كـانـ طـرـفـهـاـ الـاـخـرـ المـرـجـوـ مـمـكـناـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ ذاتـهـ المـأـخـوذـ مـعـ ذـلـكـ الرـجـحانـ فـلـمـ يـقـتـضـ وـ لـمـ يـعـيـنـ لـاـ وـ جـوـدـهـاـ وـ لـاـ عـدـمـهـاـ،ـ فـتـكـونـ باـقـيـةـ عـلـىـ اـمـكـانـهـاـ مـعـ فـرـضـ اـولـويـةـ اـحـدـ طـرـفيـهاـ مـنـ خـارـجـ،ـ فـانـ الـاـمـكـانـ وـ هـوـ كـوـنـ المـاهـيـةـ مـصـدـوقـاـ عـلـيـهاـ بـسـبـبـ^٢ـ الـاقـتـضـاءـ،ـ وـ لـاجـلـ ذـلـكـ يـكـوـنـ مـفـتـقـرـةـ إـلـىـ مـرـجـحـ خـارـجـ،ـ فـاـذـنـ مـعـ فـرـضـ ذـلـكـ المـرـجـحـ خـارـجـ بـقـيـتـ عـلـةـ الـافـتـقـارـ إـلـىـ مـرـجـحـ خـارـجـ بـحـالـهـاـ وـ اـسـتـوـاءـ الـطـرـفـيـنـ لـمـ يـنـتـفـ

١. ص: خارجة.

٢. م: سلب، ط: بسلب.

بالنظر اليها اصلاً، و ان اتفى بالنظر الى ذات ذلك الخارج لفرض الاولوية عنها و اذن صارت الاولوية استواء النسبة الثابتة لذلك الخارج وبالنظر اليه استواء النسبة بالقياس اليها، و الاستواء ملازم للامكان الذي هو علة الافتقار، فطلب المرجح باق بحاله و مع فرض مردج آخر ينضم اليه يعود الكلام اليه، فان انقطع به الطلب بتعيين احد طرفيها و امتناع مقابله فالمطلوب حاصل والاتسلاسل الامر، و مع تحقق سلسلة غير متناهية من المرجحات الكلام في تمامها كالكلام في واحد منها، فيعود طلب المرجح الى ان يتتحقق سلسلة اخرى غير متناهية. والكلام في تمامها ايضاً كالكلام في تمام الاولى ايضاً، و هكذا، فان لم يصل الى مردج يكون حاله ما وصفناه، كانت الماهية باقية على حالة الاستواء و لم يتزد احد طرفيها على الآخر. فاذن الممكن ما لم يجب من العلة لم يوجد و ما لم يمنع^١ منها لم يعدم. وقد عبروا عن هذا الوجوب بالوجوب السابق و عن هذا الامتناع بالامتناع السابق، و يقابل الاول الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول. و هو الوجود هيئنا، و الثاني الامتناع^٢ اللاحق وهو الامتناع بشرط عدمه.

[٦] ثمرة توحيدية في الكلمة تفريعية

فالوجوب بل كل ما يسلب عن ذات الماهية اذا اخذت من حيث هي، و لا يكون ايضاً من لوازمه بالمعنى المصطلح ولا بغيره، فهو من عوارض الوجود، و عوارض الوجود عين الوجود من حيث الذات و الحقيقة و الانية و الهوية، و غيرها باعتبار المعنى و المفهوم بل هي ايضاً كلها واحدة بحسب الحقيقة، كثيرة بحسب العنوان و الحكاية.

اقول: ان حيئية واحدة هي حيئية الجميع، و ذلك ان الماهيات في انسوها ليست واحدة لها، و ليست هي ايضاً من لوازمهما و اقتضائهما لوجودها اولاً ثم لها مستحيل كما علمت، فلو لم يكن الوجود متصفاً بها بذاته لكان اتصافه بها بضميمة، و هي لا يكون عدماً

١. م. ط: يمتنع

٢. ك: للامتناع.

لاماهية، اذ الحيثيات التقىدية راجعة بوجه الى الحيثيات التعليلية، والازم تساوى وجودها و عدمها، و كون الماهية و العدم حيثية تعليلية لتلك الاوصاف الوجودية غير معقول، والانضمام و التقىد من الماهيات مفهوماً بل من الاعتباريات، فاذن تلك الضمية هي وجود من الوجودات، فذلك الوجود لذاته مصدق لها فحيثيتها حيثيتها.

[٧] تفريع انتقادى و تفصيل انكشافى

فإذا ثبت واحد من تلك العوارض لوجود ما بما هو وجود على الاطلاق، فهو ثابت لجميع الوجودات للتوحيد الخاصى كالوحدة باطلاقها، و اذا ثبت له بما هو وجود صرف فهو مخصوص به، لم يتجاوز عنه كالوحدة الصرف المسمى بالحقيقة.

و مفصل القول ان تلك الاوصاف العامة و النعوت الكلية المسممة بعوارض الوجود طائفتان: طائفة منها ينافي وجوب الوجود مثل الحدوث و المجموعية و الكثرة و العلية الصورية و المادية و الوحدة الجنسية و الوحدة النوعية و الوحدة الاتصالية و جميع اقسام الوحدة غير الحقيقة^١ والامكان الوجودى و الوجوب بالغير، و طائفة لا ينافييه كالعلم و القدرة و الحيوة والارادة و السمع و البصر و القدم الذاتى و الجاعلية و الوجوب الذاتى و مطلق الوجوب و غير هذه مما يشابهها، وبعض هذه يعرض الموجود بما هو موجود على الاطلاق، فإذا ثبت عروضه لوجود ما ثبت عروضه لسائر الوجودات بما [هي] وجودات، للاشتراك المعنى و التوحيد الخاصى، وبعضها يعرض للوجود بما هو صرف و بحث، فيختص بالواجب حق تعالى؛ وبعضها يعرض للوجود الامكاني بما هو وجود امكانى على الاطلاق فإذا ثبت عروضه بوجود ما امكانى ثبت عروضه لسائر الوجودات الامكانية لاشتراك الجميع في الوجود الامكاني؛ وبعضها يعرض للوجود الامكاني باعتبار حد زائد على حد الامكان، فيسرى عروضه إلى الوجودات المشتركة في ذلك الحد، و مجمل القول أن سريان العارض و عدمه تابعان لسريان المعرض و عدمه.

١. ش: غير الحقيقة، ط: الغير الحقيقة.

[٨] اشراف تفريعي

فاذن الوجوب السابق انما هو بعينه وجود العلة المقتضية وهو تعين المعلول بهويته الخاصة به في مرتبة اقتضائه. والوجوب اللاحق عين وجود المعلول. وهذا لا ينافي عدم كون الوجوب صفة عينية وانه من المعقولات الثانية، بل انه حين اخذ جهة القضية من الاعتبارات الحاصلة بعمل العقل لجعله اياه آلة لتعرف حال النسبة. واما تقدم الامكان على الافتقار^١ وهو على الايجاب وهو على الوجوب وهو على الايجاد وهو على الوجود فهو ما يحكم به العقل حال تحريكه النظر من مرتبة الماهية الى مرتبة الوجود في بعض تعميلاته وجعله الماهية موصوفة به.

واما اذا حرك النظر من الوجود الى الماهية وهو المطابق لما هو في الواقع فحكم بانها ولو ازمهما مجعلته بجعله وهو مجعل بذاته وجعل بالبناء للمفعول عين ذاته كما انه بالبناء للفاعل عين ذات الجاعل وكذلك الحال في الايجاد.

[٩] نتيجة توحيدية وثمرة ربوبية

فلا فاعل في الوجود استقلالاً ولا جاعل استبداداً الا واجب الوجود جل جلاله، اذ المعلوم كالعدم لا يحكم عليه ولا به، والماهية ليست من حيث هي بموجودة ولا بمعدومة ولا شيء من الاشياء الخارجية عن ذاتها اعني ليست بتلك الحقيقة واجدة الا ذاتها وذاتها. فتكون متساوية النسبة الى الوجود والعدم والايجاب واللايجاب والايجاد واللايجاد، والايجاب بدون الوجود كالايجاد بدون الوجود غير معقول، بل الاول فرع الوجوب والثانى تبع الوجود، بل الكل واحد بالحقيقة فلو كانت لها ايجاب بذاتها او الايجاد بنفسها لانقلب حقيقتها، ولو تصور ترجح الايجاب او الايجاد على مقابله مع بقائهما في مرتبة التساوى لزم الترجح من دون مرجح، والوجودات الامكانية مجعلات بذواتها والمجعلات بذواتها جهات ذواتها باعياها جهات الارتباط الى الجاعل فحقايتها حقائق تعلقية وحيثيات ذواتها حياثيات ارتباطية فتقررها بدون المتعلق بها وتحققها بدون المرتبط اليه غير معقول.

١. ط: الاقضاء.

فهي مع عزل النظر عمما تعلقت به بنوتها و ارتبطت اليه بانفسها هالكلات النوات فانيات الایيات فاقدات الهويات . والايحاب فرع الوجوب بل عينه والايجاد تبع الوجود بل نفسه فكيف يتصور لاما وجوب له ايحاب ولاما وجودله ايجاد، فلو كان واحد منها ايحاب استقلالاً او ايحاب استبداداً لزم انقلاب الحقائق التعلقية الى الحقائق الاستقلالية والنوات الارتباطية الى النوات الاستبدادية وهو كما ترى.

[١٠] قریع توحیدی و تحقیق تحکیمی

فجميع الافعال الفائضة من المبدعات كالآثار الصادرة من المخترعات والمكونات ينتهي الى افاضة القيوم المطلق جل سلطانه و ايجاباتها و ايجاداتها و تاثيراتها بحيث لا يشذ منها شيء مستهلكة في قيوميته المطلقة وفياضيته العامة مستغرة في ايحابه العمومي و ايجاده الشمولي مندرجة تحتهما مندمجة فيما فلا ايجاد مغابر لا ايجاد ولا ايحاب مبادر عن ايحابه و مع ذلك لكل مرتبة من مراتب الوجود و درجة من درجات الموجود بما هو موجود حكم يخصه و اثر يترتب عليه، و اثراها ايضا مجعلة له تعالى لكن بواسطتها كما ان انفسها مجعلة له تعالى و لكن بعضها بلاواسطة و بعضها بتوسط بعض آخر توسطاً لا يعرفه الا العارفون الراسخون. كيف لا وقد علمت وجوب وجود مناسبة تامة كاملة لكل واحد من الجاعل لذاته و المجعل لذاته مع صاحبه فلو صدرت الكثرة الامكانية عن الواحد الحق يوجب من ذلك واحد من امررين: فاما ان يكون هو باقياً بما له في ذاته من صرافته و تنزهه، و تكون تلك الاشياء كلها مناسباً له بالمناسبة التي وصفناها اذا لزم صيرورة الكثير واحداً، اذا المناسب بذاته للواحد بما هو واحد و لاسيما الواحد بالوحدة الصرفية لا يكون الا واحداً كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت اليه فهو هو. و كذا صيرورة المشبه منزهاً اذا مرتبة الكل عند ذلك في التنزه انما هي مرتبة الفيض الاول و هو منزه عن الحدود التي هي دونها ولو تصور بقائها بحالها من الكثرة للزم صدور الكثير من الواحد بالوحدة الحقة الحقيقة و اما ان تكون هي باقية بحالها في ذاتها من الكثرة و التشبة. و يكون هو تعالى مناسباً لها بذاته اذن لزم صيرورة الواحد كثيراً اذا المناسب بذاته للكثير بما هو كثير كثير في ذاته، و كذا صيرورة المنزه

مشبهاً ولو تصور بقائه تعالى بما له من الوحدة لللزم كون الواحد بما هو واحد مبدأ للكثير بما هو كثير، فاستبان ان الاثر الثابت لكل دان انما هو اثر للعالى بواسطته و فى مرتبته و له بنفسه. وستعلم معنى هذا التوسط فانتظر .

فللعل القول الرفيعة افعال كريمة وللنفوس القدسية اعمال شريفة وللطبياع الجسمانية آثار خسيسة، لكل ما يناسب عالمه ونشأته، ففى بعضها فاعلية الهيبة فله الافاضة والافادة، فيكون فاعلاً بمعنى ما منه الوجود، وفى بعضها فاعلية استتبعاعية فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود، وفى بعضها طبيعية فيكون من شأنه اعداد المواد و تحريك الاجسام، وقد يجتمع اثنان من هذه فى شئ واحد. لكن بالقياس الى امرین، كل هذه بنحو التبعية لا الاستقلال، بنهج التقيد لا الاطلاق، فلا استقلال الا للقيوم الحق المتعال.

[١١] صراحة تنزيهية وابانة تشبيهية

و اذن قد بان لك ان الايجاد كالايجاد من عوارض الموجود بما هو موجود و انها عين الوجود، فاحدس من ذلك انه يتوحد بوحدة الوجود و يتكرر بكثرة و يطلق باطلاقه و يتقييد بتقييده و يكون صرفا بصرافته و منزهاً بتنزهه مشبهاً بتتشبيهه^١ ، فالايجاد الصرف هو الوجود الصرف المنزه عن الاطلاق و التقيد، المسمى في لسان طائفة بالوجود البحث وبالوجود بشرط لا الايجاد المطلق هو الوجود المطلق الذي لا يأبى عن التقيد و هو المعروف عند طائفة بالوجود لا يشرط و عند الاخرى بالفيض المنبسط و النفس الرحمانى و الاذل الثاني و الحق المخلوق به و غير هذه. و الايجاد المقيد هو الوجود المقيد المحظوظ بحد وجودى من الحدود الوجودية المسممة بالشئون الذاتيه للوجود العام الامكاني كما تسمى الحدود الماهوية بالشئون العرضية.

فبتتوحيد الوجود و تكرره يحكم ان الايجاد له حقيقة واحدة، له درجات بعضها فوق بعض في سلسلة التصاعد الى ان ينتهي الى ايجاد ليس فوقه ايجاد. و بعضها دون بعض في سلسلة التنازل الى ان يصل الى ايجاد ليس دونه ايجاد و آحاد السلسله صعوداً و

^١. م: بتتشبيهه.

نزولاً متصلات بوجهه و منفصلات بوجه آخر . و كل عال منها في طول السلسلة شديد قاهر و كل دان ضعيف مقهور عليه ، والضعف المقهور عليه هو الشديد القاهر بعينه بنحو الصعود ، والشديد القاهر هو الضعف المقهور عليه بنحو النزول . والقاهر كنه المقهور عليه وحدها التام ، و المقهور عليه وجه القاهر وحدها الناقص . « العبودية جوهرة كنهاها الروبية » .

التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره ، ووجه الشئ طوره و شأنه و آيته و حكايته وعنوانه و ظله و عكسه ، و اثر العكس بعينه اثر العاكس بوجه النزول ، و في مرتبة العكس . ولا تغفل ان العكس بما هو عكس مستهلكة لدى حول العاكس مستغرقة في احاطة طوله . لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

[١٢] فأيادات و تشيدات

الا تنظر الى قوله تعالى « مارميت اذرميت ولكن الله رمى »^١ و الى قوله سبحانه « ما اصابك من سينة فمن نفسك »^٢ مع قوله « قل كل من عند الله »^٣ و الى قوله سبحانه « قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم »^٤ مع قوله « الله يتوفى الانفس حين موتها »^٥ كيف ورد النفي والابيات على فعل واحد ، و الى قوله « قاتلوهم يعذبهم الله بایديکم »^٦ كيف نسب فعل واحد اليه تعالى و الى عباده ، فثبتت سبحانه القتل المرتب على قتالهم لنفسه لعدم استقلالهم و امرهم بالمقاتلة المرتب عليها القتل لنسبة القتل اليهم و ثبوته لهم ايضاً . فموقع النفي يعنيه هو موقع الایجاب كموقع الایجابين والكل صادق مطابق للواقع لكن بجهتين و نظرتين مختلطتين^٧ لا يفرق بينهما الا الرجل الفحل البصير ذو العينين .

١. الانفال، ١٧.

٢. النساء، ٧٩.

٣. النساء، ٧٨.

٤. السجدة، ١١.

٥. الزمر، ٤٢.

٦. التوبه، ١٤.

٧. كوش: مختلطين مختلفين، و فوق مختلفين ح د.

رقّ الزجاج ورقّ الخمر
فتشابها وتشاكل الامر
فكانه خمر ولا قدح
وكأنه قدح ولا خمر^١

فمن كان له نظر واحد صار ثنوياً و مانويأً فجعل اهرمن شريكاً ليلزان؛ و اما اشعرياً فجعله سبحانه مباشرأً للحر كات و التحر يكات و مكافياً للقوى النفسانية و المبادى الطبيعية المتغيرة الجسمانية، و جعل الذوات الشامخة و الجواهر الكريمه من العقول القدسية و النفوس الشريفة معطلة بل ابطل الحكمة الالهية المحكمة و الشريعة النبوية المستحكمة، و اما معتزليأً فجعله سبحانه تعالى في قيوميته محدودأً او اثبت له شركاء في فياضيته الاستقلالية و خلاقيته الاستبدادية، فقال لامن شعور بانقلاب الحقائق الامكانية الى الوجوب الذاتي. القدرة مجوس هذه الامة،^٢ هؤلاء كالطبيعين والدھرین قدروا فیضه سبحانه و حدوا اصنعه، بل قول هؤلاء افحش فضاحة من رأى الطبيعين والدھرین فانهم قدروا فیضه سبحانه صريحاً بخلافهم بل هو من لوازم رأيهم الباطل، نظراً الى ما تقرر من ان آثار التقديرات بما هي تقدیرات لا يكون الا محدوداً متناهياً.

و اما يهودياً، فجعل يده سبحانه مغولة «قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا»^٣ فعليك بفتح العينين و جمع قوله (ع) جف القلم بما هو كائن.^٤ و قوله سبحانه «كل يوم هو في شأن»^٥ بالحسنة بين السينتين، «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين»^٦ خارج عن الحدين حد الابطال و التشبيه، «بحول الله و قوته اقون و اقعد» و «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم»، «الا الى الله تصرير الامور».^٧

١ . بيتان شهيران للنواسى الظريف، ذهبا مثلاً في العب الالهى عند الصوفية والاتحاد به، راجع الفتوحات المكية لابن عربى (تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، قاهره ١٤٠٥ق) ج ١، ص ٢٨٨، والتجليات الالهية لابن عربى (تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، تهران، ١٤٠٨ق) ص ٤٦٨، والاسفار الاربعة لصدر المتألهين، ج ٢، ص ٣٤٥.

٢ . الصدق، كتاب التوحيد، باب ٦٠، حديث ٢٩، (تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، تهران ١٣٩٨ق) ص ٣٨٢ . ٣ . المائدة، ٦٤ .

٤ . حديث نبوى، رواه من طريق اهل السنة احمد بن حنبل في مسنده ج ١ ص ٣٠٧ وج ٢ ص ١٩٧ . ٥ . الرحمن، ٢٩ .

٦ . الصدق، كتاب التوحيد، باب ٥٩، حديث ٨، ص ٣٦٢ .

٧ . الشورى، ٥٣ .

[١٣] مطابقة و مضاهاة

هذا سبيل فاعليته تعالى للأشياء ومضى مشيته وسريان ارادته وانبساط فعله وشمول فيضه وسعة رحمته وننزل اسمائه في منازل افعاله و منهاه آثاره؛ و فاعليه النفس لقوها و ما يصدر عن قواها آية من آيات فاعليته و حكاية من حكايات جوده و افاضته بوجه و ان كانت من مراتب فيضه بوجه آخر . و عليك بتطبيق الحكاية للمحكى عنه و الاية لذى الاية مفصلاً :

«پیداست سرّ و حدت در اعیان».

اما ترى الشمس في المرايا و النفس في القوى . و الى هذا التطبيق يشير اشاره اجمالية قول القائل :

حق جان جهان است و جهان، جمله بدن

اصناف ملاتكه حـ و اس اين تن

افلاک، عناصر و مواليد اعضا

توحيد همین است، دگرها همه فن

و ناهيك في ذلك تضاعيف ما بيناه، فاحسن تدبرها كلها، والسلام .^١

١ . ش: والسلام على من اتبع الهدى . [طه، ٤٧].
 «تمت الرسالة التوحيدية في شب دوشنبه [ليلة الاثنين] في شهر جمادى الآخرى في سنة ١٢٩٤ هـ ق .». وفى م «والسلام» مفقود، وبعدة قوله «اجل من ان يكون شهوة...». [الاسفار، ج ٨، ص ٢٢٣، س ٢٠]

رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد

بسم الله الرحمن الرحيم^١ و به نستعين^٢

يا معيد ما افناه اذا برب الخلاق لدعوته من مخافته، صل على افضل خليقتك و اكمل بر ينك محمد (ص) و عترته، الذين بهم قامت الحجة و استقامت المحجة و عممت النعمة و تمنت و ظهرت الحكمة و بربت العناية و كملت المعرفة و حسنت السجية و قبلت العبادة، و بقائهم (ع) تطلع العدالة و ترفع الضلاله و تزول الغواية و تدوم الهدایة و تقوم القيامة، صلوة تتضاعف و تتزايد ابد الابدين و دهر الادهرين.

وبعد، يقول العبد الفقير الحقير المعترف بالقصور و التقصير «على الطهراني» المشتهر «بالمدرس» ابن عبدالله الزنوزي التبريزى المدرس، هذه تعليقة من تعليقاتي على مباحث المعاد من «الاسفار الاربعة»^٣ لصدر الحكماء و المتألهين، افرزتها منها و جعلتها رسالة مختصرة مخصوصة باثبات المعاد الجسماني، بالبرهان العقلی حسب القواعد التي

١. الف: (قبل البسمة) السلام عليك يا حجة الله بابي انت و امي ادركني و لاتهلكني. تعليقات من العبد الحقير على المدرس على مباحث المعاد من الاسفار الاربعة لصدر الحكماء و المتألهين قدس سره.

٢. ش: (قبل البسمة) هذا كتاب لويحه لوزنه در لكان البابع مغبوناً.
ص: (بعد البسمة) و به ثقى و عليه توكلى في كل ما يخاف و يرجى.

٣. لم يذكر «وبه نستعين» في: ش و ص و ح.

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادى عشر، ذيل قوله «والتحقيق في التوفيق بينها» (قم، ١٣٧٨ق.) ج ٩، صفحة ١٨٣، التعليقة ١٦٣٣، المجلد الاول من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس، ص ٦٦٨-٦٧١.

حققها الحكماء الالهيون المحققون قدست اسرارهم، اجابة لالتماس بعض اخوان الدين، وسميتها «بسبيل الرشاد في اثبات المعاد».

* * *

فاقول متوكلاً على الله سبحانه ومتوسلاً بآنبائه وآوصيائه^(ع): اعلم ان المركب منه حقيقي ومنه اعتبارى.

والاول ماله وحدة حقيقة يصير^١ بها واحداً حقيقة مندرجأً تحت واحد من الانواع المتحصلة الحقيقة من جهة تلك الوحدة، وان كانت له ايضاً بوجه وحدة اعتبارية من جهة الهيئة الانضمامية من انضمام بعض الاجزاء الى بعض. وهذا المركب لا يحصل الا اذا كان بين الاجزاء افتقار و عليه^٢ بحسب كثرة ما و اتحاد وجودى بحسب وحدة حقيقة سارية في الكل؛ مثاله الانسان المركب من النفس والبدن و نفسه المركبة من درجات^٣ القوى و ماهيته المركبة من الجنس والفصل، فان بعض هذه مركب من مادة و صورة متحدين في الوجود وبعضاً مركب من درجات نفسانية وجودية متحدة في اصل الوجود النفسي الساري في تلك الدرجات، وبعضاً مركب من مفهوم ماخوذ على وجه الابهام و مفهوم آخر ماخوذ على وجه التحصل بحيث يكون الاخذ و الاعتبار بحسب الابهام و التحصل مطابقين للواقع.

والثاني ما ليس له تلك الوحدة الحقيقة بل تكون وحدته منحصرة في الوحدة الاعتبارية الحاصلة من مجرد انضمام بعض الامور الكثيرة الى بعض اخر منها. فالاجزاء في المركبات الحقيقة كثيرة بوجه متحدة بوجه آخر.

ولعلك تقول هذا مخالف لما ادّت اليه انظر رؤساء العلم في الحكمة الطبيعية، فان صور العناصر الاربعة باقية عندهم في المركبات الحاصلة من امتراظها كالياقوت، و كذلك

١. لم يذكر في «الف» هذه المقدمة من قوله «يامعيدي ما افناه...» الى هنا، بل فيه بعد البسملة: قوله في فصل عقده للتنبيه على شرف علم المعاد و التحقيق في التوفيق بينها اعلم ان المركب منه حقيقي و ... اثبتنا المقدمة من ص، ش، ح و ك.

٢. الف: يصدر.

٣. ص: غلبة.

٤. الف: درجة.

الانسان و الفرس مع بقاء صور العناصر فى ابدانهما فان ابدانهما مركبة من الاعضاء والاعضاء من اللحوم والاعصاب والعظام وغيرها، وكل واحد من هذه له وجود خاص يبيان وجود كل واحد من الباقي فكيف يكون بدن الانسان مركبا حقيقةاً بل المركب الحقيقي على ما صورته منحصر في البساطة الحقيقة الخارجية.

فإن خطر هذا يبالك، فاعلم ان العناصر ليست بصورها باقية في المركبات كما هو الحق، وعلى تقدير بقائها ليست بجزاء للمركبات الحقيقة باعتبار صورها العنصرية المترفرفة المتباعدة، فإنها بهذا الاعتبار تكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان، بل إنما هي أجزاء لها باعتبار الجسمية الماخوذة على وجه الإبهام واللا شرطية الحاكمة عن القوة، لا الماخوذة على وجه التحصل الحاكى من الفعلية.

وكلمة الفصل ان فيها جهتين، جهة قوة وابهام^١ وجهة فعلية وتحصل. وليست هي بجزء للمركبات الحقيقة بالجهة الثانية، بل إنما هي أجزاء لها بالجهة الاولى، والمبهم بما هو مبهم متعدد مع المتحصل و كذلك القوة بما هي قوة متحدة مع الفعل، واللزم خرق الفرض، وكذلك الاعضاء في الانسان وغيره أجزاء باعتبار جهة القوة التي فيها لا باعتبار صورها و فعلياتها، بل إنما هي بهذا الاعتبار من شرائط تحقق القوة و اصل المادة او من شرائط كمالها واستعدادها.

ومن أجل ذلك قالوا ان المادة ماخوذة في المركبات على وجه الإبهام، فإذاً الاعضاء من شرائط حصول الروح البخاري المنبعث منها الحامل للنفس، وفيها قوة الاتحاد مع النفس بل المترد معها إنما هو من جهة قوته. فالتركيب الاتحادي إنما هو بين النفس والقوة التي في البدن، وتركيبها^٢ تركيب طبيعي بالذات. وأما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتباري بالذات، وبينها وبين النفس طبيعي^٣ بالعرض. ومن أجل ذلك لا يصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانساني. وكذلك التركيب بين مراتب النفس وقوتها تركيب حقيقي بالذات فان بعضها فوق بعض الى صورة صورها. وبعضها دون بعض الى مادة موادها مع كون

١. الف: إبهام.

٢. الفوك: تركيبهما.

٣. لم يذكر عبارة «بالذات». وأما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتباري بالذات. وبينها وبين النفس طبيعي» في الف.

الكل متعددة في الوجود النفسي الساري فيها.

بل فصل الخطاب لاتضاح الحق عند اولى الالباب، ان التدابير الذاتية الطبيعية التي للنفس في البدن كالنمو والتغذية وغيرهما^١، و تغير حالاته بسنوح^٢ الحالات النفسانية فيها كحمرة الخجل و صفرة الوجه، و ظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخييل شيء حامض و احاطتها به بحيث توصل يدها باى موضع منه فيه الم او حكة في الليل المظلم، و حدوث الاحتلام من الصور الخيالية في النوم، و الحركة الذاتية التي للنطفة استكمالاً إلى ان تصير نفساً حركة واحدة متصلة بلا تخلل سكون، يعطي اليقين باتحاد النفس مع صور الاعضاء ايضاً كما انها متعددة مع موادها، فاذن الكل من مراتب النفس فهي على شكل المخروط نقطة رأسها القوة العاقلة و قاعدتها صور الاعضاء مع موادها، و كل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة إلى مادونها علة ايجابية، و كل مرتبة سافلة منها بالنسبة إلى ما فوقها علة اعدادية، فالتركيب بينها تركيب طبيعي بالذات بمحاجحة العالية والافتقار من جهة الايجاب و الاعداد و القوة و الفعل و اتحاد الكل في الوجود النفسي، و ان كان التركيب بينها من جهة انه درجات طولاً او عرضاً تركيباً طبيعياً بالعرض، و خصوصية المعلول تطابق خصوصية العلة المقتضية لها لأنها منها كما ان خصوصية المستعد بما هو مستعد تطابق خصوصية المستعد له لأنه متوجه بذاته إليه، و النفس فاعلة للبدن بخصوصية ذاتها المستتبعة لملكاتها الجوهرية الفطرية او الحاصلة لها من مزاولة الاعمال و مواطنها، و البدن يعدها باعمالها لملكات مناسبة لتلك الاعمال كما ان صور الاعضاء في ابتداء تكونها توجه بحر كاتها الذاتية إلى نفس مناسبة لها مناسبة ذاتية، و النفس بعد وجودها يجب صوراً في الاعضاء في كل حين تتناسبها مناسبة ذاتية حسب جهازها النفسي الذي اذا نزلت صارت بعينها صوراً خاصة في الاعضاء.

و من اجل ذلك قالت الفلسفه الالهيه ان النفس و البدن يتعاكسان ايجاباً و اعداداً، الا

١. الف و ص: غيرها.

٢. ص: لتنوع.

٣. ح فائد «فيها». هامش ك: «بل هنا يدعى ان النفس مع الاعضاء متعددان لأن المادة تتحرك من مجرى الاعضاء إلى القوى و صارت روحأ بخارياً و نفساً حيوانياً، وهذا الاتصال اتصال وجودي، ومعنى الاتصال الوجودي الاتحاد حتى تفارق النفس عن البدن وهذه العلاقة تقطع دون العلاقة التزولى. هكذا سمعت من الاستاد المتأله دام ظله العالى.».

ترى صدور اعمال الصنائع فى اربابها على احسن وجه و اكمل من القوة المحركة الفاعلة من دون تدبر و رؤية لنفسهم فيها حال صدورها عنهم مع التفافهم و استغلالهم بأمر آخر، و عدم صدورها عنها على ذلك الوجه قبل حصول تلك المركات فيهم مع كمال التفاف نفسهم بها و تدبرها فيها، وما حصلت تلك الملوكات الا بمواطبة تلك الاعمال، فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملحة تلك الاعمال في النفس اعداداً.

ثم من تلك الملكة تحصل في القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك الاعمال ايجابا، و ليست تلك المبدئية الا اثر امناسب لتلك الملكة مناسبة ذاتية كما هو قضية كل اثر بالذات مع مؤثره بالذات، فهو يعني تلك الملكة بوجه الصعود و هي يعنيها بذلك الاثر بوجه النزول، فهو خليفة من تلك الملكة حصلت بايجابها و نزولها في مرتبة ذات القوة المحركة. فاذن اذا فارقت النفس البدن تخلفت فيها آثاراً او وداعياً من جهازها الذاتي و ملكتها الجوهرية، وهذا الاستخلاف يترتب على تدبيرها الذاتي للبدن و ايجابها له بضرب من التبعية، و ليس لها فيه قصد و شعور، بل انما هو امر طبيعي تكويني، فاذن البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز في الواقع عن سائر الابدان المفارقة عنها نفسها، و كذا عناصرها^١ عن عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث اذا شاهدته نفس قوية مكافحة شاهدته على صفة هذا الاستخلاف و يحكم بأنه بدن فارقت عنه نفس كذا و كذا.

ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس كلية مريبة لها مناسبة لذاتها و ملكتها^٢، و البدن ايضاً سائر الى الآخرة بحركته الذاتية الاستكمالية كسائر المتحركات السائرة الى غاياتها الذاتية، و ليس محركة الا تلك النفس الكلية المريبة لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية ايضاً، لكن بحسب النظام الكلى لا النظام الجزئى كما هو قبل مفارقتها عنه، فان النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية التي لها قبضاً كما أنها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطاً.^٣

١. الف: عناصرها.

٢. هامش ك: «لان كل غاية لا بد و ان يكون اشرف من ذى الغاية».

٣. هامش ك: «والبدين يتحرك الى الآخرة بحسب النظام الكلى كسائر المتحركات الى مرتبة النبات لان النفس الحيوانية ذهبت مع النفس الناطقة و الحركات الاستكمالية تاليه في الدنيا و الآخرة اما في الدنيا احتيالاً و في الآخرة جيلياً نظرياً. دكذا سمعت»

و تمام السرّ في ذلك كله لزوم المناسبة التامة بين الفاعل بالذات و مفعوله بالذات، فإذا انقلب فرق البدن بحر كته الذاتية إلى الجمع و كثرت الـ الواحدة و دنياه إلى الآخرةـ التي هي دار تحقق الكثرة بصورة الواحدة مع كونها كثرةـ اتحـد مع النفس^١ المناسبة له ذاتاً و جهاتاً في مقام تلك النفس الكلية المناسبة لهما اتحاداً تم من الاتحاد الذي كان بينهما في الدنيا التي هي دار تصور الواحدة بصورة الكثرة مع كونها واحدةـ.

وهذا يعني قولهـ كل شـي يرجع إلى أصلـهـ، و النفس أصلـ الـبدنـ بـوجهـهـ و الـبدنـ أصلـهاـ بـوجهـهـ، و أصلـ كلـ واحدـ منـهـماـ النـفـسـ الـكـلـيـةـ الـتـىـ تـنـاسـبـهـماـ، فـأـفـهـمـ حـقـيـقـيـةـ الـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ وـ حـقـيـقـتـهـ عـلـىـ تـلـكـ الـحـالـ وـ لـاـ تـنـظـرـ إـلـىـ مـاقـيلـ اوـ يـقـالـ وـ اـحـمـدـ اللهـ وـ لـىـ الـفـضـلـ وـ الـاـنـضـالـ^٢ـ.

* * *

و اعلم ان الظاهر بين المسلمين بالاشاعرة^٣ و من يحنوا حذوهم في الجمود على الظواهر والمتبايرات التي منشأ تبادرها انسفهم بالدنيا و الفهم بالمحسوسات التي فيها و محبتهم بمستلزماتها و حشتهم عن دار غيرها و محسوسات يغاير محسوساتها و مستلزماتها يخالف مستلزماتها، زعموا ان المعاد هو الدنيا بعينها و ان العود انما هو عود النفس من البرزخ الى الدنيا و تعلقها بيديها الدنوي ثانياً كتعلقها به قبل مفارقتها عنه بلا فرق يعتد بهـ، فالدار الاخرة عندهم هي الدنيا بعينها و العود هو رجوع النفس اليهاـ، فتتحرّك النفس من البرزخ الى الـبدـنـ الـذـيـ بـقـىـ فـيـ الدـنـيـاـ مـتـفـرـقـةـ الـأـجـزـاءـ بـعـدـ اـجـتـمـاعـ اـجـزـاءـ اـنـاـهـ الـمـتـفـرـقـةـ ثـانـيـاـ وـ صـيـرـوـتـهـاـ قـابـلـةـ لـتـعـلـقـ النـفـسـ بـهــ.

و هذا القول مع انه باطل بوجوه عقليةـ، مخالف لضرورة النقل ايضاـ، و ذلك معلوم لمن راجع الى ما ارتكز في نفسه من الدين في بدو امره قبل ورود الشبهات و العصبية و المأنوسات

١ـ هامشـ كـ:ـ (ـوـالـنـفـسـ انـقـطـعـتـ عـلـاـقـةـ مـنـ الـبـدـنـ صـعـوـدـاـ بـسـبـبـ الـمـوـتـ، اـمـاـنـ حـيـثـ النـزـولـ لـاـ تـنـقطعـ لـاـ جـلـ اـيـجاـبـاـ)ـ.

٢ـ الفـ فـاقـدـ (ـوـالـاـنـضـالـ)ـ.ـ اـلـىـ هـنـاـنـ التـحـرـرـ الـاـوـلـ لـهـذـهـ التـعـلـيقـةـ، رـاجـعـ التـعـلـيقـةـ ١٦٣٣ـ مـجـمـوعـةـ مـصـنـفـاتـ الـحـكـيمـ الـمـؤـسـسـ جـ ١ـ صـ ٦٤٨ـ - ٦٧١ـ؛ـ ثـمـ بـسـطـهـ بـسـطـاـ تـامـاـفـيـ تـحـرـرـهـ الثـانـيـةـ.

٣ـ رـاجـعـ شـرـحـ الـمـقـاصـدـ لـسـعـدـ الـدـيـنـ الـفـقـارـانـيـ،ـ الـمـقـاصـدـ الـسـادـسـ،ـ الـفـصـلـ الثـانـيــ.ـ (ـتـحـقـيقـ دـ.ـ عـبـدـ الـرـحـمـنـ عـمـيرـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ ١٤٠٩ـ)ـ جـ ٥ـ،ـ صـ ٨٢ـ - ١٠٠ـ وـشـرـحـ الـمـوـاـقـفـ لـلـسـيـدـ الـشـرـيفـ الـجـرـاجـانـيـ،ـ الـمـوـقـفـ الـسـادـسـ،ـ الـمـرـضـ الـثـانـيـ،ـ الـمـقـاصـدـ الـاـوـلـ الـاـرـبـعـ،ـ (ـتـصـحـيـحـ السـيـدـ مـحـمـدـ بـرـ الـدـيـنـ الـنـسـانـيـ الـحـلـبـيـ،ـ قـاهـرـةـ،ـ ١٣٢٥ـ)ـ جـ ٨ـ،ـ صـ ٣٠٣ـ - ٢٨٩ـ وـشـرـحـ تـجـرـيدـ الـعـقـائـدـ لـعـلـاءـ الـدـيـنـ الـقـوشـجـيـ،ـ الـمـقـاصـدـ الـسـادـسـ،ـ الـمـسـئـلـةـ الـاـوـلـىـ الـىـ الـرـابـعـةـ،ـ (ـقـمـ،ـ الطـبـعـةـ الـجـرـبـيـةـ)ـ صـ ٣٧٧ـ - ٣٨٠ـ.

عليه، ولبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه «وَلَقَدْ عَلِمْتُ النَّسَاءَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَنْذَرُونَ»^١ فإنه صريح بمخالفة نشأة الدنيا لنشأة الأخرى.

وبعض آخر عزلوا البدن الدنيوي عن درجة الاعتبار في العود والمعاد، كما هو ظاهر ما يترأى من كلامه قدس سره في التوفيق هيئنا^٢، فإن ما يترأى من ظاهره أن البدان الاخروية مجردة عن المادة الدنيوية القابلة للاستحالات وسواعن الحالات وورود الصور والكمالات وتجدد الحركات والاستكمالات والكون والفساد غير مجردة عن الصور الامتدادية، فليست هي في التجدد بمثابة العقل ولا في المقارنة كالصور الدنيوية، بل إنما هي مجردة عن المادة فقط بخلاف العقل فإنه مجرد عن الصور الامتدادية أيضاً، فالبدن الاخروي قائم بالجهة الفاعلية فقط والبدن الدنيوي قائم بها وبالجهة القابلية أيضاً، فالبدن الاخروي كما يترأى من ظاهر كلامه قدس سره هيئنا ومن بعض كلماته الأخرى في سائر المواضع^٣ هو بعينه البدن البرزخي، وأما البدن الدنيوي فيفسد إلى عناصره فيصير حكمه حكم العناصر كما كان قبل صيرورته بدننا، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه أصلاً.

والحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوي، لكن برجوع البدن إلى الآخرة وإلى

١. سورة الواقعة / ٦٢.

٢. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الاول، ج ٩ ص ١٩٠: «إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيدي متلازمان بنفسه لا بجسمه ولا جل ذلك يستمر وجوده وتشخصه مادامت النفس باقية فيه». الفصل الثالث، ج ٩ ص ٢٠٠: «فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد واحد منها يقول هذا بلان بعينه، وهذا بلان بعينه او هذا بلان وهذا بلان وبهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجوه والهويات... لاعبرة بخصوصيه البدن وان تشخصه المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما ية جسمية كانت وان البدن الاخروي ينشأ بحسب صفاتها...». راجع الفصل السابع لتفصيل الفرق بين هويتي الصور الدنيوية وهبولي الآخرة، ج ٩، صص ٢٢٤-٢٢٢.

٣. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الثامن عشر، المشهد الاول والثاني، (تصحيح محمد خواجهي، تهران، ١٣٦٣) ص ٥٩٥-٥٦١. المبيه والمعد، المقالة الثانية، الاصل السادس، (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيني، تهران، ش) ص ٣٩٤-٣٩٣. الشواهد الروبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، الاشراق الاول والثاني والثالث (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيني، مشهد، ١٣٤٦) ص ٢٦١-٢٦٨. كتاب العرشية، المشرق الثاني، الاشراق الثاني (تصحيح غلام حسين الآهنی، اصفهان، ١٣٤١) ص ٤١-٢٩. زاد المسافر، الاصل العاشر (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيني، اول «شرح بزاد المسافر ملا ملصدا»، معاد جسماني) تهران ١٣٥٩(ش) صفحة «هفده». تفسير القرآن الكريم، ذيل آية ٨١ من سورة يس (تصحيح محمد خواجهي، قم ١٤٠٢) ج ٥، صص ٤٠١-٣٧٠.

حيث النفس، لا يعود النفس الى الدنيا الى حيث البدن فيكون البدن وافقاً للنفس متخركة اليه.

قال في الصافي في تفسير قوله تعالى في سورة يس «قل يحييها الذي انشأها اول مرة و هو بكل خلق علیم».^١

«يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها واجزائها المتفتتة المتبددة اصولها و فصوصها و مواقعها و طريق تمييزها و ضم بعضها الى بعض.

العياشى عن الصادق(ع) قال: جاء ابى بن خلف، فأخذ عظماً باليام حاط ففته، فقال: يا محمد اذا كنا عظاماً و رفانا ائنا لمبعوثون خلقاً؟ فنزلت.^٢

وفي الاحتياج عن امير المؤمنين(ع)^٣ مثله.

و عن الصادق(ع): ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة و روح المسيء في ضيق و ظلمة، والبدن يصير تراباً كما منه خلق و ما تقدّف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته، كل ذلك في التراب محفوظ عندمن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء و وزنها، ان تراب الروحانيين منزلة الذهب في التراب فإذا كان حين البعث مطر الارش مطر النشور، فتربو الارض ثم تمضي مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء و الزبد من اللبن اذا مخض، فيجمع تراب كل قلب الى قلب يتنقل^٤ باذن الله القادر الى حيث الروح، فتندو الصور باذن المصوّر كهياتها، و

١. سورة يس / ٧٩.

٢. الجزء الثاني من تفسير العياشى من اول سورة مريم لم يصل الى زماننا. هذه الرواية منقوطة عن تفسير العياشى تذكر في الصافي و تفسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٣٩٤: عن الحلب ١٩٤ ظابن عبد الله(ع) قال...

٣. وروى عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آبائه عن الحسين بن علي(ع) ان يهودياً من بهود الشام و اصحابه قال لامير المؤمنين(ع): قاتل ابراهيم(ع) قد بهت الذي كفر ببرهان على بيته؟ قال له علي(ع): لقد كان كذلك و محمد(ص) ااته مكذب بالبعث بعد الموت وهو ابنى بن خلف الجمحي، معه عظم نخر فقر كه ثم قال: يا محمد «من يحيي العظام و هي رميم»، فاضطرك الله محمدأً بمحكم آياته و بهته ببرهان بيته، فقال: «يحييها الذي انشأها اول مرة و هو بكل خلق علیم»، فانصرف مبهوتاً. ابو منصور احمد بن علي الطبرسي، الاحتياج، احتياج على(ع) على اليهود من اصحابه ممنقرأ الصحف والكتب في المعجزات التي(ص) او كثير من فضائله (مع ملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخراسان، بيروت، ١٤١٠ق، الطبعة الثانية) ج ١، ص ٢١٤.

٤. في بعض النسخ يتنتقل من الانتقال وفي بعضها ينقل من النقل. [منه عفى منه].

تلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً^١». انتهى كلام الصافى.
 اقول: قوله(ع) «ان الروح في مكانتها»^٢ لعله اراد ان الروح لا يتحرك بذاته او جوهرها الى
 مقام نازل ارتفعت عنها بحر كتها الذاتية الى مقام عادل هو غاية حركتها، اذا الشيء لا يتحرك
 بجوهر ذاته حر كة ذاتية طبيعية فطرية^٣ الى بطلان ذاته او كمالات ذاته اللايقية بذاته، بل انما
 تتحرك بذاته^٤ الى كمال ذاته وجوهر فطرته وصلاح امره في نفسه، والمقام الذي حصل
 للروح وهو الوجود المجرد عن نشأة الدنيا او الكمالات اللاحقة بجوهرها الانساني انما هو ما
 حصلت بحر كاتها الذاتيه او بفعال و اعمال اختيارية، فلا ينزل عنه بجوهرها الا بموانع و اضداد
 تتوجه اليها فتمنعها عن الوقوف في درجة كمالاتها التي حصلتها، وتعدمادتها الى الحر كة الى^٥
 ما يقابلها، ودار الآخ رة ليست بدار اعداد و استعداد من خارج بل انما هي دار الاستكفاء.
 فالروح هناك مستكفيه بذاته و بذات مبدئها، فلا يرتفع عنها ما هو كمال ذاتها كالوجود
 الآخر وى، بل انما يمكن ان يرتفع عنها ما هو نقص لجوهر فطرتها الانسانيه، كالهيات

١. الطبرسى، الاحتجاج، ج ٢ ص ٣٥٠.

٢. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى: (تحقيق الشيخ حسين الاعلى)، بيروت، ١٣٩٩ هـ، ج ٤، ص ٢٦١.

٣. هي الفقرة الاولى للرواية المنقوله عن الصادق (ع) في الاحتجاج، والمصنف (قدس سره) شرح مفاد هذه الرواية تفصيلاً في اثنى عشرة فقرة.

٤. الف فاقد «فطرية».

٥. «و الحاصل ان النفس الناطقة بعد بلوغها الى الكمالات الحاصلة في سinx ذاتها وجوهر حقيقتها، وبعد تحصيلها الكمالات اللاحقة بجوهر وجودها لم يتزل الى مرتبة ارتفعت عنها. وان النفس انما اتعلقت بالبدن لاجل تحصيل الكمالات ولاكتساب الكمالات الحاصلة في سinx ذاتها وجوهر حقيقتها، وبعد تحصيلها الكمالات اللاحقة بجوهر وجودها حصلت لها الكمالات اللاحقة بذاتها، ووصلت الى الغاية التي تتحرك لاجلها وصارت الغاية صورت ذاتها و اتحدت باصالها وفارقت الآلات البذرية، يستغنى عن الاله لتبدل قوتها فقليلة وهو المراد من الموت و مفارقة النفس عن البدن، لا تعود الى المقام الذي كان لها قبل التحصل لانها لو تزلت الى مارتفعت عنه و تعلقت بالبدن لاجل تحصيل فعليتها فقاوة، لان تعلقها به كاشف عن احتياجها الى الاله لتحصيل الكمالات التي بها تصير بالفعل وقدفرض انما صارت بالفعل و تعلقها بالبدن ينافي استغنائها عنه و تعلقها ثانية بالبدن عين صدور الفعلية قوية و عين اقتضاء الشيء، بطلان ذاته ولذا قال عز من قائل في جواب من يقول: «رب ارجعني لعلى اعمل صالحاً، كل انها كلمة هو فايتها»، كناية عن امتناع رجوع الشيء الى القوة بعد ما صار بالفعل وان لكل شيء قسطاً في الوجود و حظاً من التحصل لايغير عما كان و الحاصل ان تعلق النفس من جهة رجوع النفس الى البدن بعد صيروفتها امر بالفعل محال و لا يمكن الامر من جهة حر كة البدن الى حيث الروح، فليكن هذافي ذكرك فإنه دليل على بطلان التناخ». (ابو الحسن الرفيعي القزويني قدس سره)

٦. الف فاقد «الى».

المظلمة والصور المودية المكتسبة التي تولّها وتعذبها، لكن لا يمانع خارجي ومعد خارج عن ذاتها كما في الدنيا، فإن الآخرة كما علمنا ليست بدار اعداده واستعداده من خارج بل يمانع رافع داخلي هو نور التوحيد و لوازمه من النبوة والامامة والمعاد و لوازمه هذه.

واما الذين ليس لهم هذا النور فليس لهم رافع داخلي^١. كما ليس لهم يمانع خارجي ورافع كذلك، فلا يرتفع عنهم الآلام ولا يخفف عنهم العذاب، بل يدور العذاب عليهم بحركة دورية على انفسهم، فان رؤسهم منكوبة الى نشأة الطبيعة التي هي متحركة بذاتها، بل هي نفس الحركة بذاتها فليس لهم بهذا الاعتبار الا التجدد والتبدل كما قال سبحانه «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليندوّوا العذاب»^٢ و قال «ان شجرة القوم طعام الاثيم كالمهل يغلّى في البطون كغلّي الحميم»^٣. ولعل الغلى اشاره الى صعود العذاب اعداداً الى ملكاتهم النفسيه و نزوله ايجاباً الى ابدائهم، فلا يخرجون عن العذاب و داره اذ لا يمكنهم الصعود الى نشأة فوقها التي هي نشأة الرحمة، اذ لا مبدء لهم خارجاً ولا داخلاً لتلك الحركة الصعودية، فليس لهم حركة على وجه الاستقامه طولاً بحيث يخرجون عن العذاب و نشأته.

والحركة الدوريه اذا كانت منشأها نفس ذات المتحرك كانت دائمه بدوامها، فما لم يخرج الذات عن دائرة وجودها لم يرتفع عنها تلك الحركة، و المتحرك اذا كان مستكفياً بذاته و بمبدء ذاته و لم يكن له من ذاته يمانع و رافع عن الحركة و لها بدل يكون ذاته مبدء لها و لم يخرج ذاته عن دائرة وجوده، تكون حركته دائمه^٤، فاهل النار من الكفار والجادين للحق حرکتهم في العذاب دائمه، و غاية حركتهم هي ذوقهم العذاب تسرداً و على نهج الاتصال التجديدي، وهذه غاية اخيرة لما اكتسبوه باليديهم. ولكل حركة غاية اخيرة لا يتتجاوز عنها، فلا يصح السؤال عن غاية هذا النونق. وهذه اشارات اجمالية الى هذا المطلب الغامض ان كنت اهلاً لفهمها و تأملت فيها تجدها برها ناقلياً عليه، فافهمه و لا تنظر الى بعض الشبهات المذكورة فيه نظر الاعتناء، واستغفر الله ذنوب هذا العبد المذنب.

١. هامش لك: «ان كان لهم رافع من داخل ذاته و هو نور التوحيد او باطن ذاته و هو شفاعة الشفاعة».

٢. سورة النساء / ٥٦.

٣. سورة الدخان / ٤٦ - ٤٣.

٤. الف: دائمه قابل فاهل النار.

قوله(ع) «في ضيق و ظلمة»^١ لأن رؤسهم المعنوية التي هي عقولهم منكوبة الى نفوسهم الامارة الظلمانية و طبائعهم الضيّقة التي هي دار الاضداد و التماح و الضغطة، و لعلها في باطنها و نشأتها الاخروية و «هي نار الله الموقدة التي تطلع على الانفدة»^٢.

قوله(ع) «كم منه خلق»^٣ لعل تشبّيهه(ع) انما هو باعتبار الصور التراويمية التي هي ظاهرة، لا باعتبار باطنها و الامور الكامنة فيه من آثار النفس المودعة فيها التي بها يمتاز باطنا عن سائر التربة كما سيجيء في كلامه. و يحتمل ان يكون مراده انه نزل الى التراب من طريق خلق منه، فان طريق نزوله عين طريق صعوده.

قوله(ع) «وما تقدّف به الشّباع»^٤ لعله اشاره الى ما به يدفع شبهة الأكل والمأكول من عدم كون التغذية بالصاق الغذاe بجوهر المغتني و تشبّيهه به و اتحاده معه، بل بكونه معدا لحركة مادة المغتني الى صورة اخرى بدلا^٥ عما تحلل عنه، ففاض عليه من مجرى النفس كما حرقه قدس سرّه^٦.

قوله(ع) «محفوظ»^٧ لعله اراد من الحفظ كونه محفوظاً على صفة التمييز من جهة ما يكمن^٨ فيه من الخصوصية التي حصلت فيه من مجرى فاعله القريب الذي هو النفس، فيتميز عن سائر الاربة بوداع^٩ من آثار النفس التي كانت مدبرة له، ولعل قوله «يعلم عدد الاشياء وزنها»^{١٠} يؤمّى الى ذلك ايماء قريبا من التصرّيف، فان المراد من الاشياء جميع الاشياء، لا الاجسام وهذا ظاهر فالمراد من الوزن ما يعم الاجسام و غيرها، و هو مقام الاشياء بحسب

١. هذه هي الفقرة الثانية للرواية المنقوولة عن الصادق(ع) في الاحتجاج: «ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة و روح المسئ في ضيق و ظلمة...».

٢. سورة الهمزة / ٦ - ٧.

٣. هذه هي الفقرة الثالثة للرواية: «والبدن يصر تراثاً كاما منه خلق».

٤. هذه الفقرة الرابعة للرواية «... وما تقدّف به الشّباع و الهوام من اجواهها مما اكلته و مزقته كل ذلك في التراب محفوظ...».

٥. الف: به لا.

٦. راجع صدر المتألهين، الاسفار، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل التاسع في احتجاج المنكري للمعاد، ج^٩، صص ١٧١ - ١٦٧.

٧. هذه الفقرة الخامسة للرواية: «... كل ذلك في التراب محفوظ عن من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الأرض...».

٨. ح: «يكن»؛ الف: «مكّن».

٩. خامش ا: «وهي اللحم والعظم وغيرها من الملائكة».

وجدانها و فقدانها للوجود و عوارضه.

قوله(ع) «الروحانيين»^١ لعل مراده(ع) من الروحانيين النفوس العادلة المقدسة التي هي اصحاب اليمين لا النفوس الشقية التي هي اصحاب الشمال، والقرينة عليه قوله(ع) «بمنزلة الذهب» الى آخره.

واما المقربون فلا يبلى جسدهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضي الله عنهما المدفون في ارض رى في سردار، دخلت السردار بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر، فشاهدته كأنسان حى تام الاعضاء بلا نقص و فساد و بلاء، نام مستلقيا.^٢

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده(ع) منه من له الروح سواء كان من اصحاب اليمين او من اصحاب الشمال، ووجه هذا الاحتمال عموم قوله «فيصير تراب البشر»، ووجه بعده انياته مثلا اخر مع ذكر «الذهب» بعد هذا العام، فافهم.

قوله(ع) «كمصير الذهب من التراب»^٣ هذا كالتصريح فيما ذكرناه من ان في البدن بعد مفارقة النفس عنه وداعم من آثار النفس بحسب ذاتها و ملكاتها الاصلية و المكتسبة الحاصلة من اعمالها و افعالها، بها يخالف سائر الابدان و يتميز ترابه عن سائر الارتبة، فان تلك الآثار فيه مخصصة له كتحصيص الصور الجزوية الخاصة للمادة الجزوية المتتصورة بها، ففيه امور زائدة على الترابية كما ان الذهب فيه صورة خاصة زائدة عالية عن مرتبة الصور العنصرية بها صارت نوعا اكمل متميزا عن سائر الانواع، فالبدن الخاص المتخصص بوداعه و آثار من نفس مخصوصة لا يمكن له ان يصير مادة متصرفة الى نفس اخرى، كما ان النفس الجزئية المفارقة عن بدنها

١. هذه الفقرة السادسة للرواية: «...ولن تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب...».

٢. الشيخ الجليل ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، (المتوفى ٣٨١ق) المدفون في الرى قريباً من قبر السيد عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، ظهرت هذه الكرامة في عهد فتحعلى شاه القاجار، ذكر تفصيلها جمع من الاعاظم كالحواسير في الروضات الجنات، ج ٦، ص ١٤١ - ١٤٠، التذكاري في قصص العلماء، ص ٣٩٦، المامقاني في تقييم المقال و القمي في الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣، فراجع. اشار اليها ايضاً الحكم المؤسس في «تعليقات الشواهد الربوية» التعليقة ١٨.

٣. هذه هي الفقرة السابعة للرواية «... فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور فتربو الأرض ثم تمغض مخض السماء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء...»

لابتعلق بيدن جزئى آخر؛ كما علمنت فى مباحث بط LAN التناصح^١، فان المادة الخاصة الجزئية لاتقبل صورتين عرضيتين متباينتين، فتراب بدن زيد لكونه متصورة بصور وداعي نفسه لا يمكن ان يصير نطفة متحركة الى نفس عمرو بل يكون محفوظا عند من لا يعزب عن عمله مثقال ذرة بحسب النظام الكلى للوجود المبلغ كل ذى غاية الى غايتها، فاقهم فهم عقل.

قوله (ع) «فيجمع»^٢ بصيغة المفعول، لعل سر هذا الجمع الذى تحيير الاوهام فيه، ان الوجود الامكاني لمنازل بصورة الافاضة من المبدء الاول الصرف بحكم العناية الصرف الازلية اقتضت صرافه العناية افاضة غير محدودة غير واقفة الى حد من حلو الامكان نزولا بحسب الفعلية والتحصل الى ان بلغت الى مرتبة اخيرة ملزمة للهيولى الاولى التى هي فى صرافه القوة. فحصل بنحو من التبعية وبالعرض من صرف الفعلية الاجد لتمام الفعاليات والكمالات بماهى فعاليات وكمالات بنحو البساطة صرف القوة التى هي واجدة لتمام القوى والامكانيات بماهى قوى وامكانيات، فمررت الافاضة بجميع المراتب التى بينهما بلا طفرة كما هو قضية قاعدة امكان الاشرف، وكذا الزوم المناسبة التامة لكل علة بالذات مع معلومها بالذات بحيث لا يتصور مناسبة بينها وبين امر آخر مما هو تحتها مكافئة لها او ادنى منها، والازم من صدوره منها دون ذلك الاخر ترجح احد المتساوين على الاخر او المرجوح على الراجح، فصورة الوجود الامكاني فى النزول واجدة لتمام ما يمكن ان يوجد من الانواع المتحصلة والمراتب الموجودة بالذات او بالعرض، الى ان يصل الى موجود بالعرض واقع فى المرتبة الاخيرة التى هي مرتبة القوة الصرفة والهيولى الاولى . ولما لم يكن الوقوف الى تلك المرتبة ايضا كما هو قضية العناية الصرفة الالهية وكانت تلك القوة لصرفاتها غير آبية فى ذاتها عن الصور باية صورة من صور الفعاليات المتقدمة عليها وهي ايضا يتمتنع عن الاتحاد بها، كيف وهى حاصلة منها متحدة بها نزولا، كما هو قضية وحدة الفعل الاطلاقى السارى فى كل المراتب، اقتضت العناية الالهية الصرفة افاضة المراتب المتقدمة النازلة على تلك المادة القابلة افاضة دائمة غير واقفة الى حد.

١. راجع الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الثامن فى ابطال التناصح ج ٨، صص ٥٥ - ٦.

٢. هذه هي الفقرة الثامنة للرواية: «فيجمع تراب كل قالب الى قالبه ...».

لكن الاخس في الوجود هيئنا مقدم على الاشرف، كما ان الاشرف فيه مقدم في النزول على الاخس، وليست تلك الافاضة الابنهج التدريج والتجدد، لانها على حسب استعدادات متتجدة لتلك المادة القابلة تابعة لحصول فعاليات فيها متتجدة تابعة لاستعدادات متتجده متقدمة عليها بوجه لا يدور، فالعملية تقبلها فعليه تناسبها مناسبة تامة لا اتم منها.

ولا يمكن ان يكون ذلك القبول بنهج الحالية والمحلية بحيث يكون الحال والمحل متساوين في الوجود، والا لزم كون الهيولي مستغنیة بذاتها عن الصورة المفاضة عليها ولا تكون متحصلة بها بعد حصولها فلاتكون مستكملاً بها الكون افاضة الصورة عليها من قبيل انضمام مباین الى مباین فيكون التركيب بينهما اعتبارياً ولا يحصل منهما ماهية واحدة بوحدة نوعية متحصلة. بل نقول القوّة الصرفة بما هي كذلك متتحدة مع آية صورة تصورت بها، نزولية كانت ام صعودية، والا لم تكن لها في ذاتها فعليه ما، هذا خلف.

فاذن التركيب بينهما اتحادي ولا يمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد ما لم يكن الا بالحركة، والحركة فعليه ما، لانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة يتسلل بها الى فعلية اخرى، وقد علمت ان الهيولي في ذاتها قوة صرفة وليست فيها فعليه اصلاً فلتكون متحركة الى الصورة بالعرض، ولا يمكن وضع ما بالعرض الا بعد وضع ما بالذات.

فاذن تكون الصورة النزولية التي حصلت بها الهيولي نزولاً على نهج كون تلك الصورة شريكه لعلتها متحركة بالذات الى تلك الصورة الصعودية الكافية لها لكون الصعود مطابقاً للنزول والهيولي متحركة اليها بالعرض، فالصورة الاخيرة في النزول جعلت من المبدء القيوم متحركة بذاتها لا انها جعلت ثم تحركت.

والمحرك بالذات نفس الحركة والعلة القريبة للحركة ايضاً متحركة بذاتها كما انها علة بذاتها او، الا لزم تخلف المعلول عن العلة، فالصورة التي هي فوق تلك الصورة ومتصلة بها ايضاً متحركة بذاتها بنفس هذا البيان، لكن كل مرتبة عالية تكون الحركة فيها اضعف من الحركة التي فيما دونها وثبتها اتم من ثباتها، وهكذا الى ان يتنهى الى مرتبة متصلة بما هو ثابت في نفسه بوجهها العالى ولها تجدد ما بوجهها السافل، والثابت في نفسه انما هو عالم فعله سبحانه وامره، فما سوى ذاته سبحانه وصفاته واسمائه وفعله وامرها بما هو فعله وامرها متحرك بالذات، والثابت في نشأة الامكان فعله بما هو فعله الذي هو نفس قيمته المطلقة التي هي مرجع صفاتيه الاضافية؛ و

صفاته تعالى حقيقة كانت او اضافية، ذاتية كانت او فعلية غير خارجة عن مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات والكمالات «كل من عليها فان و يقى وجه رب ذوالجلال والاكرام»^١.

فنظام الوجود في النزول يقتضي كون كل ما هو غير عال فعله و اسمائه و صفاتة؛ وهو المراد بما سوى الله متحرر كأبذاته، و كل متحرك انما يتحرك الى غاية لذاته، و كل غاية حركة يجب و ان تكون اتم من تلك الحركة و من المتحرك بما هو متحرك، لانها ما به يستكمل المتحرك بما هو متحرك، فإذا كانت صورة ما و فعلية ما جوهرية كانت فاعلة قريبة له في الصعود مكافئة لما هو فاعل له في النزول متصلة به.^٢

وهذا معنى قولهم غاية كل شئ فاعله، و فاعل كل شئ غايتها، فكل متحرك بما هو متحرك انما يتحرك الى ما هو فاعله^٣ او ما هو جهة من جهات فاعله^٤، ولكن المتحركات مختلفة الحصول، فبعضها له مرتبة من الحصول لا يتجاوز عنها لكون حصوله قويا حافظا لمادته و مرتبته كالأنواع المتحصلة التي تكون بشرط لا في نظام الوجود عن الاتحاد مع فعلية اخرى فوقها، بحيث لا تكون سالكة في سبيل الوصول اليها، كالشجر فانه غير سالك في سبيل الحيوانية و كذا الفرس فانه غير سالك في سبيل الانسانية، بخلاف الجنين النامي فانه سالك في سبيل الحيوانية او الانسانية.

والطائفة الاولى تتحرك الى ما هو تمام نوعها ولا يخرج من عرض وجود نوعها و دائرتها، فغايتها^٥ التشبيه او الوصول الى نفس كلية و ملك سماوي من نوعها او عقل كلی و روح امرى كذلك مرب لها و ذو عنایة بها.

والطائفة الثانية تتحرك الى ما هو اعلى من نشأتها الى ان يصير نوعا متحصلا كالطائفة الاولى، ولا يخرج من عرض ذلك النوع و نشأته، بل انما تتحرك في مراتبه و درجاته، حصوله كالنطفة الانسانية، فانها تتحرك من الجمادية الى الحيوانية و منها الى الانسانية، ولا يخرج من

١. سورة الرحمن / ٢٦.

٢. هامش ك: باتصال وجودي.

٣. هامش ك: ان كان جائعاً لجميع جهات فاعله.

٤. هامش ك: كالنفس الناطقة.

٥. في ش: «فعايتها».

الإنسانية إلى نوع أعلى منها، فغاية وجودها كونها مظهر رب النوع الإنساني أو مكافئة له متصلة به أو في مرتبة أعلى منه واجمع.

ولعل هذه الجامعية بحسب الحركة هي المراد من امانته التي حملها الإنسان الكامل المشار إليها في كلامه سبحانه «أنا عرضنا الأمانة^١ على السموات والارض فابين ان يحملنها واسفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً»^٢.

فظهور وتبين من هذه البيانات أن كل نوع واقع في عالم الحركات متحرك إلى الوصول إلى غاية الأعلى منه وجود حركة طولية إلى أن يصل إليها، وال أعلى من الدنيا هو الآخرة، ومن الحركة الطولية هو الثبات بحسب الطول، ومن المتجدد الثابت، ومن المادية التجدد، ومن النفس العقل، ومن الانفصال الاتحاد، ومن البسط القبض، ومن الموت الحياة، ومن الجهل العلم، وهكذا.

فاذن الدنيا بكلية وجودها من سماءياتها وأرضياتها^٣ متحرك إلى الآخرة، إذ قد ثبتت الحركة الذاتية فيها والآخرة لكل واحد من هذه هي ما يناسبه، ويختلف كاختلافها في الدنيا، وكل واحد من أجزاء الدنيا متحرك إلى غايتها المناسبة لكونه ذاتية لكون الحركة ذاتية جوهرية فلا يخرج بعد الوصول إليه من شخصه، بل يتم بشخصه وسيكمل به هويته.^٤

وقد علمت أن البدن أو التراب الذي صار البدن إليه أمر شخصي ممتاز بما كمن فيه من آثار النفس وداعيها التي نزلت منها بحسب ذاتها أو ملكاتها إليه، فهو أيضاً متحرك إلى غايتها الأعلى منه التي لا تقرب إليه منها إلى أن يتصل بها ويتم بها شخصه ويستكمل، فيصير آخرة بعد كونه دنيا وحياناً بعد كونه ميتاً «إن الدار الآخرة لهي الحيوان»^٥، وعالماً بعد كونه جاهلاً وناطقاً بعد كونه صامتاً «أنطقنا الله الذي انطق كل شئ»^٦، «اليوم نختم على أفواهمهم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما

١. هامش ك: اي الجامعية.

٢. سورة الأحزاب / ٧٢.

٣. هامش ك: اي نفوس أجسامها كلها إلى الآخرة.

٤. هامش ك: لأنه كان آخرية.

٥. سورة العنكبوت / ٦٤.

٦. سورة فصلت / ٢١.

كانوا يكسبون^١ ولا اقرب اليه من النفس التي فارقت عنه التي كانت فاعلة له و كانت بها تامامية شخصه و حصلت منها مابه تعين بعد مفارقة لها من الآثار المودعة فيه منها . وهي فاعلة له متصرفة فيه بعد المفارقة عنه ايضاً لأن النفوس الكونية الجزئية من قوى النفس الكلية الهيبة، فإذا قبضت اتصلت بها و رجعت إلى عالمها، كما ان القوى الحسية الظاهرة اذا قبضت حال النوم اتصلت بالقوة الخيالية اتصال المعلوم بعلته بنحو الجمع و رجعت اليها رجوع الفرع إلى اصله فدخلت فيها دخول الرقيقة في حقيقتها، لكن الفرق ثابت بين النفوس الجزئية و تلك القوى فان النفس لقوه تجردها صارت حقيقة من الحقائق و لها وجود في مرتبتها و تعين خاص بها بعد انقباضها ايضاً، فلا تكون رقيقة صرفة داخلة في صنع النفس الكلية التي لها عنانية خاصة بها ف تكون جهة فاعلية خارجية ل التربية النفس الكلية^٢ المدبرة للبدن بعد المفارقة كما كانت كذلك قبلها .

والفرق بينهما انهما قبل المفارقة بيسطها فيه في النظام الجزئي الشخصي الكوني، و بعدها تدبىء بانقباضها إلى النفس الكلية و اتصالها بها و كونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية في النظام الكلى إلى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقى بعد المفارقة، وقد علمت ان غاية كل شيء فاعله، فغاية حركة البدن بعد المفارقة وصوله إلى النفس التي فارقت عنه، كما ان حركته في البدو بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انما هي إلى تلك النفس بعينها، فيتتحرك^٣ تراب كل جزء من اجزاء البدن إلى صورة ذلك الجزء التي نزلت^٤ إلى ذلك التراب فان شخصها باق بحسب ذاتها فإذا تمت صور^٥ الاعضاء ثانياً تتحرك إلى ان يتصل بالنفس^٦ وذلك قول سبحانه «كما بدأنا أول خلق نعيده»^٧ و قوله في سورة الروم «و هو الذي

١. سورة يس / ٦٥.

٢. هامش ك: اى نزولاً.

٣. هامش ك: اى فاعلية النفس.

٤. ص: تتحرك.

٥. ص: تنزلت.

٦. ص: صورة.

٧. لم يذكر في الف من قوله: «فيتحرك تراب كل جزء من اجزاء البدن...» إلى هنا.

٨. سورة انباء / ١٠٤.

يبدء الخلق ثم يعيده و هو اهون عليه^١، والا هونية انما هي من جهة اتصال البدن بالنفس بالعلاقة التي ذكرناها و وجود آثار النفس فيه، بل فيهما نحو من الاتحاد بحسب النظام الكلى ايجاباً لما علمنا من ان لها تعلق بالبدن بعد المفارقة ايضاً، الا ان تعلقها به بعد المفارقة تعلق ايجاباً وليس للبدن لها اعداد من قبيل الاعدادات التي لها قبل المفارقة، فبرجوع النفس في البرزخ^٢ الى الاخرة والقيامة الكبرى يرجع البدن في الدنيا إليها، وبكل مرتبة من قرب النفس إليها، يحصل قرب للبدن من النفس الى ان يتصل بها، وهذه العلاقة الايجابية هي المصححة لبقاء بدنه المقربين بصورةه و هيئته في القبر. و كذا تكلّم بعض النقوس القدسية الالهية (ع) و تلاوتها القرآن^٣ بعد الانتقال من الدنيا^٤، و كذارجوع النفس إلى البدن في القبر الدنيوي لسؤال منكر و نكير^٥، ولم يسم رجوعها من القبر إلى البرزخ نزعاً و توقياً للعدم الاتحاد الاعدادي الدنيوي.

و من ذلك يعد هذا الرجوع والسؤال و الجواب مع كونها في هذا القبر الدنيوي من مقامات الآخرة و منازلها، و كذا ماروا كثيراً من مشاهدة اشتعال النار من قبور النقوس الشقيقة^٦ و كذا احياء الموتى. تدبر في ذلك كله تدبراً عقلانياً تفهم ان كنت ذات فطرة ثانية؛ فان

١. سورة الروم .٢٧.

٢. الف: البرزخ بعد.

٣. هامش ك: لشدة قوة النفس و شعاعها إلى البدن.

٤. عن الحرف بن وكيدة، قال: حمل راس الحسين(ع) فسمعته يقرء: «ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبنا» [الكهف / ٩] الى قوله: «اهم فتية آمنوا بربهم و زدناهم هدى فلم يزد هم ذلك الا ضلالا...» [الكهف / ١٣]، و قرأ: «وسيعلم الذين ظلموا اي متقلب ينتقلون؟» [الشعراء / ٢٢٧]. فجعلت اشك في نفسي وانا اسمع نغمة ابي عبد الله(ع)، فقال لي: «يا ابن وكيدة اما علمت ان ابا عشر الاتمة احياء عند ربنا؟» فقلت في نفسي: اسرق راسه، فنادى: «يا ابن وكيدة! ليس لك الى ذلك سبيل، سفكهم دمي اعظم عند الله تعالى من تسبيحهم ايابي. فذرهم فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعناقهم والسلالس يسحبون» [الفاخر / ٧١]. راجع: ابو جعفر محمد بن جرير الطبرسي، دلائل الامامة، نجف، ١٣٨٣ق، صفحه ٧٨؛ الشیخ المفید، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، ١٤١٣ق، ح ٢، ص ١١٧؛ قطب الدين الرواندي، الخرائط والجرائح، قم، ١٤٠٧ق، ج ٢، ص ٥٧٧؛ العلامة المجلسي، بحار الانوار، ج ٤٥، ص ١٨٨، حديث ٣٢، طهران، ١٣٨٥ق و موسوعة كلمات الامام الحسين(ع)، قم، ١٤١٥ق، ص ٥٢٣-٥٢٢.

٥. راجع: ثقة الاسلام الكليني، الفروع في الكافي، كتاب الجنائز، باب المساللة في القبر ومن يسأل و من لا يسأل، تصحيح على اكبر الغفارى، طهران، ١٣٩١ق، ج ٣، ص ٢٤١-٢٣٥.

٦. راجع الكليني، الفروع من الكافي، كتاب الجنائز، باب في ارواح الكفار، ج ٣، ص ٢٤٦-٢٤٥.

معلم الفلاسفة قدست أسراره قال: «من اراد ان يتعلم الحكمة فليطلب فطرة ثانية»^١
 قوله(ع) «فينتقل باذن الله القادر»^٢ هذا صريح فيما قلناه من ان البدن يتحرك الى
 الاتصال بالروح في نشأة الآخرة لأن الروح يعود اليه في نشأة الدنيا.
 قوله(ع) «فتعود الصور باذن المصور كهيئتها»^٣ هذا عند ذوى الاذهان الثاقب كالصريح
 فيما ذكرناه من ان من الصور و الفعليات السابقة من النفس و قواها و ملائكتها و داعي و آثار فى
 البدن، و كذلك من صور الاعضاء فى التراب الذى نزل اليه البدن عند فساد صور الاعضاء و
 صيرورتها تراها، فانه اذا كان التراب الذى فسد اليه صور الاعضاء تراها صرفا ملهم بق فيه ما
 يتعمى و يتخصص به بأنه تراب بدنه زيد كان نسبة الى بدنه زيد و غيره متساوية، فان حصلت
 فيه صور اعضاء زيد بعينها فمع الاغماض من ان ذلك لا يكون الا باستعداد خاص فى التراب
 كالابتداء يتحرك به الى تلك الصور من دون طفرة فتصير نطفة ثم مضجة وهكذا الى ان يصل
 تلك الصور، مع ان تخصص الاستعداد انما هو بتخصص المعدات و المخصصات و هي غير
 ما كان فى الابتداء فلا يصل الى تلك الصور بل الى صور اخرى كان ذلك اعادة للمعلوم
 بعينه.

و جل الامام الناطق الصادق(ع) من ان يقول بما قالت البراهين العقلية القاطعة على
 بطلانه و ان حصلت فيه صور اعضاء اخرى من دون بقاء ما يتخصص به صور اعضاء زيد كان
 البدن شخصا اخر من البدن كبدن عمرو، فان نسبة صرف التراب اليهما متساوية و تشخيص
 كل مادة بما هي مادة بصورةها فلم يعد بدنه زيد ولا الصور السابقة كهيئتها، فاذن يجب و ان
 يكون تعينات صور الاعضاء باقية بوجه النزول الى التراب على نهج الكمون فيه، فإذا تحرك
 التراب بتلك الخصوصيات بوجه الصعود صار تلك الصور. فتلك الصور بحسب الاصل
 الثابت منها بعينها الصور الاولى و بحسب مراتب الحرارة غيرها، فان الصور الاولى درجة من

١. هذا الكلام منسوب الى ارسطو عند الفلاسفة الاسلاميين.

٢. هذه هي الفقرة التاسعة للرواية: «... فيجمع تراب كل قالبه فينتقل باذن الله قادر الى حيث الروح فتعود الصور ...».

٣. هذه هي الفقرة العاشرة للرواية: «... فينتقل باذن الله قادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها و تلتح الروح فيها ...».

درجات الحرارة الذاتية للمادة الخاصة المتصورة بالاصل الثابت والصور الثانية درجة اخرى . و من اجل ذلك قال (ع) «تعود الصور كهيئتها» مع «الكاف» ولم يقل بعينها من جميع الجهات ، ومثل هذه المغایرة لا يصادم بشخصية الشخص مع وجود اصل ثابت باق ، كما ان بدن زيد في الدنيا يتغير من الصبي الى الشيخوخة مع بقاء شخصه بحيث لا يشك احد في انه بدنه بعينه و شخصه لبقاء اصل ثابت باق فيه ، وليس ذلك الاصل هو المادة المطلقة فان نسبتها الى الكل متساوية بل مادة متخصصه بانها مادة بدن زيد و تخصص المادة انما هو بالصورة ففيها اصل باق من سخن الصورة و ان تبدلت درجاتها .

وهذا الحكم جار في الماء الواحد الذي في الاناء واحد اذا صب في اثنين ، فان كل احد يحكم بان المائين الذين في الاثنين هما الماء الذي في الاناء الواحد بعينه قالوا ان الوجه في ذلك الحكم انما هو بقاء المادة ، فان ارادوا بذلك بقاء المادة المطلقة فالمادة المطلقة نسبتها الى الكل متساوية فليس بقائهما وجهاً لهذا الحكم^١ ، فيجب و ان تكون هيئنا مادة خاصة باقية و خصوصية المادة بالصورة فيكون الامر باقى في الحالين من سخن الصورة ، فهيئنا صورة مائة واحدة متصركة بذاتها^٢ الى درجات و شئون لها في الوحدة والكثرة ، فافهم ذلك ينفعك في كثير من الموضع .

قوله (ع) «وتلّج الروح فيه»^٣ ، قال في القاموس «ولج يلّج ولوجاً: دخل وهو وليجتهم اي لصيق بهم»^٤ و قال صاحب منتخب اللغة «ولج بضم در آمدن چیزی در چیزی ، ولیج آنچه در میان چیزی بوده باشد که از جنس او نباشد»^٥ انتهى . و لوج الروح اما بمعنى دخولها فيه او

١. هامش ك: اي حكم المعقول .

٢. هامش ك: و الفرق ثابت بحسب الدرجات .

٣. هذه هي الفقرة الحادية عشرة للرواية ... فتعود الصور بادن المصور كهيئتها وتلّج الروح فيها فاذاقت استوئي لا ينكر من نفسه شيئاً .

٤. مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت، ١٣٠٦ق)، ج ١، ص ٢١١ .

٥. «منتخب اللغة» عنوان مشترك للكتب التالية، لم ادر انه قدس سره اهلاً قصد (جميعها قاموس العربية بالفارسية): محمد باقر بن كريلاطي ابراهيم گر کانی (كتگانی)، منتخب اللغة، طهران، ١٢٩١ق. محمد تقى، منتخب اللغة او شهد اللغة . عبدالله الخاكسار، منتخب اللغة . راجع النزعة، ج ٢٢، صص ٤٣٠ - ٤٢٨ . مقدمة لغت نامه دهخدا، بالفارسية، صص ٢٧١ - ٢٠٠، طهران ١٣٧٣ هـ .ش .

معنی لصوقها به^١. وكل واحد من المعينين بظاهر هما هو على وجه المباينة كدخول جسم في جسم او لصوق جسم بجسم لا يناسب علاقة الروح بالبدن^٢، اذ نسبتها الى البدن سواء كانت في الدنيا او الاخرة نسبة اتحادية، اذ تصرفها في البدن اما تصرف ايجابي منها واعدادي واستعدادي من البدن بحسب المعدات الخارجية كما في الدنيا او ايجابي منها واستعدادي واعدادي من البدن بنحو الاستكفاء من دون مدخلية معد خارجي، بل يكون اعداده لها بحصول مرتبة له منها يعدها المرتبة اخرى لها بها توجب مرتبة اخرى له تعدّا المرتبة اخرى لها وهكذا يدور الامر بينهما الى ماشاء الله. وهذا التصرف على اي واحد من الوجهين تصرف ذاتي وجودي، وهو لا يكون الا بعلاقة ذاتية تامة^٣ بينهما لا تكون هي ولا اتم منهما^٤ بين شيء منها وشيء اخر يغایر هما^٥، والا لزم الترجح بلا مرجح او ترجح المرجوح على الراجح، ولو فرضت تلك العلاقة بينهما على صورة التباين لتصورت بينهما مرتبة اقرب الى كل واحد منهما من كل واحد منهما، فيكون اتم مناسبة من كل واحد منهما الى الكل واحد منهما، هذا خلل.^٦

ونقول ايضاً تلك الواسطة ان كانت متحدة مع الطرفين فهو المطلوب من البيان، والا لزم وجود واسطة اخرى بينهما وهكذا، فلو لم ينته الامر الى الاتحاد لزم وجود امور غير متناهية مرتبة مع كونها محصورة بين حاصرين. وقد علمت من البيانات السابقة ان البدن يتحرك من جهة خصوصيات حاصلة فيه من تلقاء النفس الى تلك النفس بعينها، اذ هي بعينها النفس بوجه النزول ولا يناسب نفسا اخرى مناسبة تامة فاذن غاية حركته اتصاله بها على نهج الاتحاد، والالم يكن واصلا الى غايته^٧ والاتحاد بين شيئين لا يكون الا بان يكون احدهما موجوداً بالذات والآخر موجوداً بالعرض، وكذا يكون احدهما مجعلواً بالذات والآخر مجعلواً بالعرض اذا كانا مجعلوين، اذا التأصلان في الجعل او الوجود لا يتحدا.

١. هامش ك: لان الروح ليس من جنس البدن.

٢. هامش ك: لان هذه العلاقة اما اتحادية او اعدادية.

٣. هامش ك: اي فطري ذاتي.

٤. هامش ك: اي ان كان كل واحد مساوياً.

٥. هامش ك: ان لم يكن مساوياً.

٦. هامش ك: فلا محالة يتنهى الامر الى الاتحاد.

٧. هامش ك: اي الوصول بحسب الوجود.

فلو كانت النفس بعد المفارقة عن البدن مبادنة عنه بحيث لا يكون بينهما امر وجودى مشترك بينهما سار فيها لا يمكن اتحادهما، او تكونان عند ذلك متأصلين في الوجود فلا يمكن اتحادهما فيجب و ان يكون بينهما جهة اتحاد وجودى كما كان الامر كذلك قبل مفارقتها عنه بحسب نظامها الجزئي، فتكون تلك الجهة بعد مفارقتها عنه فى مجرى النظام الكلى فى صنع من النفس الكلية الالهية، فيكون لها من ذلك المجرى علاقة^١ ايجابية معه بها تجذبه الى ذاتها و يتحرك هو اليها فتحرر كه النفس الى عالمها^٢ و هو ايضاً يتحرك بذاته اليها و المحرك في الحركات الذاتيه هو الفاعل للحركة^٣ بعينه.

فدرجات البدن بعد المفارقة ايضاً من مجرى نفسه الجزئي، فيصير بالحركة لطيفاً مناسباً لنشاة الآخرة و عالم نفسه، فيحصل بها على اتصال القوى الظاهرية بالقوى الخيالية حال النوم بواسطة بسط النفس و سريانها فيها بنحو الاتحاد، و اتصال القوى بالخيال حال النوم ليس بورودها فيه بحيث تكون عين الخيال بحسب المرتبة، فان له في حد ذاتها تلك القوى ولا يتحرك تلك القوى الذاتية التي له من مقامها الى مقام الحس الظاهر بحيث يصير الخيال خاليا عنها حال اليقظة، و الا لزم نزول الخيال بعينه عن مقامه اذا ليس هو الا هذه بناه اعلى، بل انما هي اظلال لقوتها الذاتيه و افعال لها تبسط منها تارة و تقبض اليها نحو اخرى و لها مرتبة دون مرتبة تلك القوى الذاتية، و من ذلك قد يرى الانسان حال النوم في نفسها تلك القوى الظاهرية و يرى ايضاً انه مع ذلك يتخيّل كتخيله حال اليقظة.

فاذاقوا قوة الخيال بوجوده في النشأة الاخروية يرى الانسان تلك القوى في مرتبة عالية مرتبة الخيال وفي مرتبة ذاتية ايضاً هي مرتبة تلك القوى الظاهرية المنقبضة اليه وفي مرتبة اخرى هي مرتبة البدن المتحرك من نشأة الدنيا التي هي نشأة الموت الى نشأة الآخرة التي هي نشأة الحياة و الحياة مبدأ الحس و الارراك، فللبصر مثلاً في الآخرة وجود مبسوط له مراتب كلها من عالم الملوك و القوة و القدرة و من ذلك قال جل من قائل «فبصرك ال يوم حديد»^٤.

١. هامش ك: اي علاقة وجودية الى الوجود السارى.

٢. هامش ك: اي بالإيجاب.

٣. هامش ك: و الحركة عين الوجود.

٤. سورة ق / ٢٢.

فالبدن اذا اتصل بالنفس لا يكون بعينه البدن الخيالي، بل له مرتبة من الوجود دونه بواسطة يشهد بذلك قوله سبحانه في صوره حم فصلت: «حتى اذا جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون قالو لجلودهم لم شهدتم ثم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء و هو خلقكم اول مرة و اليه ترجعون». ^١

قال في الصافي: «قال الصادق (ع): فعند ذلك يختتم الله على المستفهم و ينطق جوارحهم، فشهده السمع بما سمع مما حرم الله، و يشهد البصر بما نظر به الى ما حرم الله، و تشهد اليدان بما اخذتا، و يشهد الرجال بما سمعتا فيما حرم الله، و تشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله، ثم انطق الله سبحانه المستفهم فيقولون لجلودهم لم شهدتم ثم علينا» ^٢ انتهى.

وجه الاستشهاد ان الشهادة انما هي على ما ارتكبوه من الاعمال و الافعال الجزئية، فمدركها قوة تدرك الجزئيات و مصدر الاعمال العقل العملى المدرك للقضايا الجزئية و الاعمال يتصور في الآخرة، فمدركها مدرك الصور الجزئية كما ان مصدرها الوهم المشوب بالخيال و بشركته، و الشاهد غير ما شهد عليه كما انه غير ما شهد به، و المخاطب بصيغة الفاعل غير المخاطب بصيغة المفعول، فليس المراد من السمع مثلاً السمع الخيالي الذي في مرتبة ذات الخيال و كذا من الجلد البدن المثالى الخيالي فانهما نفس ما شهدت الجلود عليه و عين المخاطب لخطاب خلقكم، فلتلك القوى مراتب في الآخرة و لكل منها ذات منبسطة. فسمع هو في مرتبة الخيال و سمع هو مقبوض مع النفس و سمع هو نفس البدن المرتفقة إلى نشأة الآخرة، و الشاهد منها هو الخادم المسخر والمشهود عليه هو المخدوم المسخر، و الكل يتنعم او يعذب على قدر مدخلته في صدور العمل و طورها، كما هو قضية عدله سبحانه الذي هو العدل الحقيقى الغير المنحرف عن حاق الوسط الى احد الجانبين بوجه من الوجوه.

فالمراد من ولوج الروح في البدن ان كان دخولها فيه كان من قبيل دخول الاصل في فرعه و الفاعل بمعنى ما به الوجود في مفعوله و ما بالذات فيما بالعرض و الكل بنحو الاتحاد،

١. سورة فصلت / ٢٠-٢١.

٢. الفيض الكاشاني، الصافي، ج٤، ص ٣٥٦. سيذكر المصنف (قدس سره) هذا الحديث مرة اخرى مع اضافات.

و ان كان لصوقها به و هو الا ظهر كان من قبيل لصوق الاصل بفرعه و الفاعل بالمعنى المذكور بمفعوله و ما بالذات بما بالعرض . فافهم ذلك كله ان كنت تفهم .

قوله(ع) «فاذاقد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً»^١ قال في القاموس: «استوى اعتدل و الرجل بلغ اشدده و الى السماء صعد و عمداً و قصد هو او اقبل عليها او استولى». ^٢ لعله(ع) اراد ان النفس بعد اتصالها ببدنها بتصعود البدن اليها لكونها جامعة لشرائسره و عناصره و جهاته المكتسبة منها من ودائعها و آثارها و لجميع قواها بوجه تناسب نشأتها الاخروية و لجميع ملكاتها الفطرية و المكتسبة من مجرى بدنها تكون معتدلة في صراط وجودها مستقيمةً في سلوكها فيه باللغة اشددها و غاية قوتها بتصعودها الى سماء وجودها، و قصدها اليها تكونيًّا و تشيريًّاً مستولية على جهاتها الذاتية و المكتسبة محبيطة بها اجمالاً و جمعاً بوجه و تفصيلاً و فرقاً بوجه اخر بحيث لا يشذ عن احاطتها بها و استيلانها عليها شيء من مثقال ذرة منها، فعند ذلك ترى في ذاتها جميع جهاتها الذاتية النفسانية والبدنية و كذا جميع جهاتها المكتسبة بالاعمال الصادرة منها، بل جميع تلك الاعمال بصورة الجمع والوحدة و الاجمال المنكشف بها في عين جمعها و فرقها و في وحدتها كثرتها و في اجمالها تفصيلها^٣، و الا لم يكن ذلك الجمع جمعاً لذلك الفرق و تلك الوحدة وحدة لتلك الكثرة و ذلك الاجمال اجمالاً لذلك التفصيل بل لغيرها او تكون نسبتها اليها و الى غيرها نسبة التساوى من جهة المباهنة و الاجنبية.

قال عز من قائل في سورة آل عمران «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امداً بعيداً»^٤، وقال في سورة بنى اسرائيل «و كل انسان الزمان طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتاباً يلقيه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً».^٥

١. هذه في الفقرة الثانية عشرة لرواية الاحتجاج «... وتلنج الروح فيها، فاذاقد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً».

٢. مجده الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٤٥، استوى: اعتدل و الرجل بلغ اشدده او اربعين سنة و الى السماء صعد او عمداً او اقبل عليها او استولى.

٣. هامش ك: اعتقاداً و عملاً و اخلاقاً.

٤. سورة آل عمران / ٣٠.

٥. سورة الاسراء / ١٤-١٣.

قال في الصافي^١: «في المجمع والعيashi عن الصادق في هذه الآية قال: يذكر العبد جميع ما أعمل وما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا حصيها».

وقال في سورة الكهف «و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا حصيها و جدوا ما عملوا حاضرًا لا يظلم ربك أحداً».^٢

قال في الصافي فيكتب عليه ما لم يفعل أو لا ينقص ثواب محسن ولا يزيد في حساب مسسى، والقمى قال يجدون ما عملوا كلهم مكتوباً^٣، والعيashi عن الصادق(ع) اذا كان يوم القيمة دفع الى الانسان كتابه ثم قيل اقرء فيقراء ما فيه فيذكره فما من لحظة ولا كلمة ولا نقل قدم الا ذكره كانه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا «يا ويلتنا»^٤ انتهى^٥.

* * *

و تمام السر في هذا المطلب الغامض الذي هو ركن من اركان الایمان والمعرفة والايقان هو مادل عليه البرهان الساطع القاطع من ان النفوس كلية كانت او جزئية سماوية كانت او ارضية كلها متحركة بذاتها الى غاياتها، وكذلك الابدان كل الى غايته التي تناسبه اذ غاياتها مختلفة، لأن فواعلها القربيه والمتوسطة كذلك في جليل النظر وهو نظر الكثرة والنظام التفصيلي الفرقى والكل متتحرك الى القرب الى غاية واحدة، فان فاعل الكل واحد لا شريك له في الاجداد في دقيق النظر وهو نظر التوحيد الافعالى والنظام الجماعي الجملى^٦ وعزل الفواعل القربيه والمتوسطة بحسب حدودها عن الفاعلية، فيبقى فعله سبحانه بما هو

١. الفيض الكاشاني، الصافي، ج.٣، ص.١٨٢. نقلًا عن الطبرسي في مجمع البيان: روى جابر بن خالد بن نجيع عن أبي عبد الله(ع) ج.٤، ص.٤٠٤، (تصحیح السيد هاشم الرسولی المحلاتی، بيروت، ١٣٧٩) و تفسیر العیاشی (تصحیح السيد هاشم الرسولی المحلاتی طهران، ١٣٨١) ج.١٣٧٨، ص.٢٨٤، الحديث .٣٣

٢. سورة الكهف .٤٩٧.

٣. تفسیر القمي، (تصحیح السيد طیب الموسوی الجزائری، قم، ١٣٧٨) ج.٢، ص.٣٧.

٤. تفسیر العیاشی، ج.٢، ص.٣٢٨، الحديث .٣٤.

٥. الفيض الكاشاني، تفسیر الصافی، ج.٣، صص ٢٤٥-٢٤٦.

٦. ش: «الجبلي».

فعله هو الاول والآخر، وغاية كل شيء كفاعله تمامه و تمام كل شيء انما هو ما يكون واجداله بنحو اتم و اكمل مما هو عليه في مقامه وحده، فيكون واجداله من دون فقد لجهة من جهاته الوجوديه والالم يكن اتم و اكمل مما هو عليه في مرتبته وحده.

وكل مرتبة من مراتب الاستكمال في الحركات الاستكمالية غايتها القريبة هي المرتبة التي بعدها بالفصل فتلت المربطة حسب ما ذكرناه واجدة لجميع جهات المرتبة الاولى وهكذا الى ان يتصل بغایة اخيرة هي غایة الغایات لجميع المراتب فهي واجدة لجميع وجدانات المراتب وجهاتها الذاتية الوجودية بحيث لا يشتملها منها شيء بصورة الوحدة والبساطة والجمع والاجمال، وذلك الجمع والاجمال كاشف عن ذلك الفرق والتفصيل، والالم يكن جمعاً واجمالاً له الاعراض تابعة لموضوعاته او الموضوعات مشخصات لها، فان كل موضوع فاعل بمعنى ما به يعرضه^١ وشريك لعلته اذا الفيض يمر من الفاعل به او لا ثم به بعرضه، اذ موضوع العرض ان كان مجرداً كان العرض عرضاً لازماً له والازم كون ما فرضناه مجرداً مادياً، هذا خلف.

و تخلل الجعل بين اللازم والملزوم يلزمه انفكاك اللازم عنه اذ طباع وجد فوجده فيه او جد^٢ فاو جد^٣ فيه يلزمه الانفكاك فيكون متحداً مع العرض جعلاً، والاتحاد في الجعل يلزمه الاتحاد في الوجود وان كان مادياً، فان كان العرض لازماً له، فقد اتضحت ما ذكرناه، وان كان مفارقاً م يكن الموضوع واسطة في قبول القابل له فقط باه يكون هو قابلاً له اولاً و بتوسطه مادته، اذ كل فعلية بما هي فعلية تابعه عن فعلية اخرى ولا شرط او معاذف فقط لقبول مادته له، والازم ورود العرض عليها و حلوله فيها من دون قيامه به، فيكون صورة اخرى، فان كانت مكافئة للموضوع لزم حلول صورتين في مادة واحدة في مرتبة واحدة وهو محال، كوجود فصلين محصلين لجنس واحد في مرتبة واحدة كما قرر و في مقامه، فيكون اعلى و اكمل منه لتأخرها في الورود على المادة عنده و تأخر استكمال المادة لها عن استكمالها به، فيكون صورة اكمل من الصورة الاولى، فلا يكون عرضاً ولا الصورة الاولى موضوعة لها، هذا خلف.

واذالم يكن واسطة في قبول القابل فقط ولا شرط او معاذف لقبوله فقط فيكون واسطة

١. الف: لعرضه.

٢. الف: اوجده.

٣. ص: فواجد.

في الاقتضاياً، فان كان فاعلاً له بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده لزم كون المقارن فاعلاً بالمشاركة الوضع، اذ لا وضع بين الموجود والمعدوم فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود له^١ ومتحداً معه في الوجود والجعل، فيمر الجعل والوجود به أوّلأ ثم بعرضه ثانياً. وهذا يعني قول الفلسفه المتقدمين «إن الاعراض تابعة للموضوعات»، وإن الموضوعات مشخصات لها وشريكة لعللها.»، وأذا كان كل عرض متهداماً بموضوعه، موضوعه مبدأ لها فتبدل العرض وحلوته يلزم تبدل الموضوع في ذاته وتحوله في جوهره، واللازم انفصاله وتبايشه عنه في الوجود والجعل وتختلف المعلول عن علته.

وهذا يعني قولهم عند بيانهم الصغرى في الاستدلال على حدوث العالم بكليته بان العالم متغير وكل متغير حادث من ان صفاته واعراضه متغير، فان تغير الصفات والاعراض اذالم يكن مستلزمًا للتغيير الموصوف والموضوع في ذاته لم يكن تغير الصفات والاعراض دليلاً على حدوث العالم في ذاته وبكليته، لاحتمال ان يكون ذاته قديمة واعراضه السانحة له حادثة.

واذ قد ثبت ان مبدء كل عرض ذات موضوعة، فنقول مبدء كل وجود وجدان بما هو وجود وجدان وجود وجدان، فموضوع كل عرض يكون مبدأ له بحسب وجوده وجدانه لا من جهة عدمه وفقدانه، واذا كان الموضوع متحركًا بجوهره مستكملاً في ذاته بحركته الجوهرية الذاتية وكل مرتبة من مراتب استكماله واجدة للمراتب التي دونها، فيكون الغاية الاخيرة الطولية لحركاته واجدة لجميع المراتب التي هي مبادىء اعراضه وصفاته وفاعله واعماله بصورة الجمع بعد ما كانت متفرقة، وذو المبدء^٢ لا ينفك عن مبدئه^٣، فنقول كل عمل صادر من النفس بحسب مرتبة من مراتب استكمالاتها فمبئتها في ذات تلك المرتبة، وكذا كل عمل يباشره البدن بحسب مرتبة من مراتب تحوله فمبئتها في ذات تلك المرتبة، والغاية الاخيرة لهما واجدة لجميع تلك المراتب ف تكون واجدة لجميع مبادىء الاعمال التي صدرت منها، وذو المبدء لا ينفك عن مبدئه فجميع الاعمال الصادرة من النفس بذاتها او من مجرى بدنها بهيئته الفرق و التفصيل موجودة معها حاضرة عندها باشخاصها بصورة الجمع و

١. الف: فاقد (له).

٢. هامش ك: وهو الاعمال.

٣. هامش ك: وهو الشخص.

الاجمال^١، فهى مدركة لها باعيانها الوجودية ولا تكون حاضرة عندها باعيانها الا اذا كانت مع جميع مشخصاتها المتحقق مع المراتب التى صدرت هى منها من الزمان والمكان وغيرهما من مشخصاتها من الموجودات العالية.

وقد ثبت عندك ان الموجودات العالمية نفوسها وطبياعها كلها متحركة بذواتها حرفة استكمالية الى غياتها فجميع مراتب النفوس تسير الى مرتبة جامعة لجميع تلك المراتب، وكذلك الحال في الطبيع و لوازمه الوجودية من الامكنته والازمنة وغير هما فيصير الكل مقوضة بيد الله مطوية عندها فجميع الازمنة عند ذلك مطوية في زمان واحد و كذلك جميع الامكنته في مكان واحد، جميع الاعمال محضورة مجتمعة حاضرة عند النفس باشخصها ومشخصاتها، ولذلك قال (ع) «كانه فعله تلك الساعة».^٣

قال تبارك و تعالى في صورة الزمر: «والارض قبضته يوم القيمة و السموات مطويات بيمينه».^٤

قال في الصافي: «في التوحيد^٥ عن الصادق(ع): قبضته ملكه لا يملكتها معه احد، قال اليمين اليه و اليه القدرة و القوة مطويات بيمينه يعني بقدرته».^٦

وقال عز من قائل في سورة ابراهيم: «يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و بروزا الله الواحد القهار».^٧

قال في الصافي: «وفي المجمع^٨ من طريق العامة عن النبي (ص): يبدل الله الارض غير الارض فيبسطها و يمدها مد الاديم العكاظى لاترى فيها عوجا ولا امتنا، ثم يزجر الله

١. هامش ك: اي الاجمال في عين كشف تفصيلي في اعمالها بجميع درجاتها.

٢. هامش ك: لان كلها متحركة بالحركات العمومية.

٣. هذه آخر حديث العياشي عن الصادق(ع)، والمصنف ذكرها في هذه الرسالة مرتين.

٤. سورة الزمر .٦٧

٥. الصدوقي، كتاب التوحيد، الباب ١٧، الحديث ٢، (تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، تهران، ١٣٩٨) صص ١٦١-١٦٢.

٦. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، صص ٣٣١-٣٢٩.

٧. سورة ابراهيم .٤٨

٨. الطبرسي، مجمع البيان، ج ٥-٦، ص ٣٢٤، والرواية عن أبي هريرة.

الخلق زجرة فإذا هم في هذه المبدلية في مثل مواضعهم من الاولى ما كان في بطئها كان في بطئها و ما كان في ظهرها كان على ظهرها^١ انتهى كلام الصافى.

قوله سبحانه «و بربوا الله الواحد القهار»^٢ أقول ضمير ذوى العقول راجع الى الارض والسموات كما هو الظاهر ولا يحتاج الى تقدير، فان ذلك التبديل انما هو بنفحة الصعق المقدم على نفحة القيام وهي نفحة الاماتة والحضر كما ان نفحة القيام هي نفحة الاحياء و النشر بعد الاماتة والحضر، و الاماتة والحضر انما هما بالقبض الى صورة الوحدة الجامعة التي هي الوحدة الروحية العقلية فتبدلها من هيئة الكثرة والفرق الى صورة الوحدة والجمع فتفنى تعيناتها الفرقية الامتدادية الى تعينهما^٣ الجمعية المعنوية التي هي جامعة لجميع جهاتهما الذاتية و العرضية جمع الحقيقة لرائقها و الاصل لفروعه بصورة الوحدة المستولية على الكثرة الفانية فيها، و بروز هما عند ذلك اتم من بروزهما قبله فانه بالوجود، فكلاهما قوى الوجود قوى البروز و قبل تمام حركاتها الاستكمالية ليس تمام جهاتهما بارزة بل بعضها كامن في القوة والاستعداد كوجودهما بصورة تلك الوحدة الجامعة العقلية، فعند تبدلها الى تلك الوحدة تكونان من ذوات العقول بل تمام جهاتهما العقل.

ولما كانت تلك الوحدة هي بعينها القبض والاماتة، و الاماتة لا تكون الا بصورة القهر كما قال (ع) في دعاء الصباح «و قهر عباده بالموت والفناء»^٤ قال سبحانه «للله الواحد القهار»^٥ فان وجودهما عند ذلك مظهر للاسم الواحد القهار، وكل مظهر لاسم فهو مظهر لسائر الاسماء فانها في الحقيقة الظاهرة التي هي صرف الوجود و صرف كمالاته موجودة بصورة الوحدة

١. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٣، ص ٩٨ - ٩٦.

٢. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

٣. ح: تعينهما بحسب.

٤. «فيما من توحد بالعز والبقاء، وقهر عباده بالموت و الفتاء، صل على محمد و آله الانتقاء» في اواخر دعاء الصباح، نقله العلامة المجلسى في بحار الانوار، كتاب الصلوة باب، ح ٨٢، ج ٧٨، ص ٣٤١ - ٣٣٩، كتاب الذكر و الدعاء، باب، ٤٠، ح ١١، ج ٩٤، صص ٢٤٢ - ٢٦٣ مع ايضاح مفاده، قال: هذا الدعاء من الادعية المشهورة ولم اجده في الكتب المعتبرة الا في مصباح السيد ابن الباقى قدس سره. نقله الشيخ محمد باقر المحمودى في «نهج السعادة فى مستدرك بهج البلاغة»، (المنجف، ١٣٨٦)، ج ٧، ص ١٣٥. راجع لشرح هذه الفقرة الى «شرح دعاء الصباح» للحكم المولى هادى السبزوارى (تصحيح د. نجفچلى حبیبی، طهران، ١٣٧٢ ش) صص ٢٠٠ - ٢١٥، الرقم ٦٨.

٥. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

البساطة^١، فكل ما هو مظهر لتلك الحقيقة مظهر لجميع اسمائه، فانها باتمام ذاتها ظاهرة كما انها بتمام ذاتها فاعلة وغيبة الظهور لاسم واحد او فوق واحد انما هو لخصوصية في المظهر^٢.

ولاجل ذلك قال سبحانه «الله الواحد القهار»^٣ فاتى باسم الله الجامع لجميع الاسماء للاعلام بان وجودهما عند الطى مظهر لجميع الاسماء وباسمى الواحد القهار بخصوصهما للاعلام بغلبة ظهورهما فيهما.

قال فى الصافى فى سورة الزمر فى تفسير قوله سبحانه «ثم نفح فيه اخرى فاذهم قيام ينظرون»^٤ «قائمون من قبورهم يقلبون ابصارهم فى الجوانب، القمى^٥ عن السجاد(ع) انه سئل عن النفحتين كم بينهما؟ قال: ماشاء الله. قال: فاخبرنى يا ابن رسول الله كيف ينفح فيه؟ فقال: اما النفحة الاولى فان الله عزوجل يأمر اسرافيل فيهبط الى الدنيا و معه الصور وللصور راس واحد و طرفان، وبين راس كل طرف منهما الى الاخر مثل ما بين السماء والارض، واذارات الملائكة اسرافيل قد هبط الى الدنيا و معه الصور قالوا: قد اذن الله فى موت اهل الارض وفى موت اهل السماء. قال: فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة، فاذاراه اهل الارض قالوا: قد اذن الله تعالى فى موت اهل الارض، فنيفح فيه نفحة فيخرج الصوت من الطرف الذى يلى الارض، فلا يبقى فى الارض ذور روح الاصقع و مات، ويخرج الصوت من الطرف الذى يلى السموات، فلا يبقى فى السموات ذور روح الاصقع و مات الا سرافيل، قال: فيقول الله لاسرافيل: يا اسرافيل مت، فيماوت اسرافيل فيمكثون فى ذلك ماشاء الله، ثم يأمر السموات فتمور و يامر الجبال فتسير و هو قوله سبحانه «يوم تمور السماء مورأو تسير الجبال سير»^٦ يعني يبسط و يبدل الارض غير الارض يعني بارض لم تكتب عليه الذنب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما داحتها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلاب عظمته و قدرته، قال: فعند ذلك ينادي الجبار تبارك و تعالى بصوت من قبله جهورى يسمع

١. هامش ك: اي في ذاته تعالى ..

٢. هامش ك: اي النزول بحسب الشأن وبالصعود باعتبار الاستعدادات .

٣. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم .

٤. سورة الزمر ٦٨١ .

٥. تفسير القمى، ج ٢، صص ٢٥٣ - ٢٥٢ .

٦. سورة الطور ٩ - ١٠٧ .

اقطار السموات والارضين «لمن الملك الیوم»^١ فلا يجيئه، فعند ذلك يقول الجبار عزو جل: انا قهرت الخلاق كلهم و امتهم، انى انا الله، لا اله الاانا اوحدى لاشريك لي ولا وزير، وانا خلقت الخلق بيدي و انا امتهن بمشيتي و انا احييهم بقدر تى . قال: فینفح الجبار نفخة اخرى في الصور، فيخرج الصوت من احد الطرفين الذي يلى السموات، فلا يبقى احد في السموات الا حى وقام كما كان ويعود حملة العرض ويحضر الجنة والنار، ويحشر الخلاق للحساب . قال الرواى: فرأيت على بن الحسين (ع) يبكي عند ذلك بكاء شديداً^٢ انتهى كلام الصافى .
اقول: تأمل في هذا الحديث الشريف فان فيه اشارات لطيفة الى ما ذكرناه .

واعلم ان نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية التي هي نفوس الملائكة العالمين المدبرين في العالم الكبير انما هي كنسبة قوانا المدركة والمحركة الى نفوسنا في العالم الصغير، فكما ان الاعمال الصادرة من قوانا يصعد الى مقام نفوسنا ويرکن فيها بالتمرن^٣ والمواظبة، الى ان تصير ملكة نفسانية محفوظة تكون مبدء الصدور مثل تلك الاعمال منا بالية قوانا من دون رؤية، فكذلك ما يصدر من نفوسنا يصدر من مجرى نفوسنا الى تلك النفوس الكلية و تكون محفوظة هناك و يكون مبدء النزولها الى موطن نفوسنا و يعلق عليها .
والفرق ان ملائكتا مadam كوننا في الدنيا ضعيفة لكون نفوسنا هيئنا غير مستكفيه فلا تكون مبدء الصور الاعمال منا بالفعل الا باضمام معدات اخرى اليها، وهؤلاء الكرام البررة الحفظة لكون نفوسهم مستكفيهكافية في صدور اعمالهم منهم ذواتهم و بواسطتهم ذواتهم وبواطنهم ذواتهم الى ان ينتهي الى من هو الباطن المطلق فيتنزل الاعمال المحفوظة من مقامهم الى نفوسنا، ولكن النازل مثل الصاعد فان الصعود كالنزول انما هو باضافة منه سبحانه و مجرى الافاضة على السوائل و حاملها و الموكل عليها انما هي ذوات هؤلاء الملائكة العالمون العالمون الموكلون المدبرون، و الالزم التشبيه فيه سبحانه تعالى عنه، فيفاض اولا ب نحو الصعود على نفوسنا صورة تلك الاعمال بعينها، فتتصور بها نفوسنا بحيث اذا نزلت تلك الصور

١. سورة غافر / ١٦١ .

٢. الفيض الكاشاني، تفسير الصافى، ج ٢، ص ٣٣١ - ٣٢٩ .

٣. في ش: بالتمدن .

صارت امثال تلك الاعمال الصادرة، والنزول بافاضة ثانية فالصاعد بافاضة اخرى، فالصاعد غير النازل والمتصور به النفس او لاً غير الوارد عليها، وكل في مقامه محفوظ وان كان النازل بعينه الصاعد بوجهه، فصورة الاعمال النازلة من النفوس الكلية يغاير ما هو في موطن النفس ثابتة محفوظة فتلك الصور^١ طيران صعوداً وزولاً، ولاجل ذلك سمي كتابها بالطائر.^٢

لما كان مقام العقل العملى الذى هو مبدء الاعمال الجزئية بالنسبة الى مقام العقل النظري مقام العنق من الرأس يكون الالزام فى العنق فقوله سبحانه «يوم تجد كل نفس...»^٣ اشارة الى الكتابين الكتاب الذى هو في موطن النفس محفوظ، بل هو النفس بعينها وجوداً الذى يلزم في العنق، وقوله سبحانه «و كل انسان الزمان طائر»^٤ اشارة الى الكتاب المعلق على العنق، وقوله سبحانه «كفى بنفسك اليوم عليك حسبي»^٥ اشارة الى الكتاب الذى هو في موطن النفس، فلعله سبحانه قال: ان كتاب النفس كاف في الحساب والحسيب لكن نظام الوجود وحق القول والقول الحق مني الذى هو العدل الحقيقى الغير المنحرف من حاق الوسط الى احد الطرفين يجب كتابا آخر ليكون حساب النفس في عالمين عالم كبير و عالم صغير.

فيظهر صحة قوله سبحانه «ولا يظلم ربك احداً» اتم ظهوراً و ينكشف اكملا انكشافاً، فالكتاب كتابان كتاب داخل في النفس و كتاب خارج عنها^٦، والخارج عين الداخل بوجه فان الاربع فروع الدخول، بل كل عمل النفس شخص واحد له مراتب صعوداً وزولاً.

لكن بعض الآيات والاخبار اظهر دلالته على الكتاب الخارج بل بعض الاخبار صريح

فيه كالمرجو في العلل:

عن الباقير (ع) انه قال في تسمية سورة المنتهى بها: انها سميت سورة المنتهى لأن اعمال اهل الأرض تصعد لها الملائكة الحفظة إلى محل السورة، و الحفظة الكرام البررة دون السورة

١. ح: بالطائرة.

٢. هامش ك: اي صورة الاعمال.

٣. سورة آل عمران / ٣٠.

٤. سورة الاسراء / ١٣.

٥. سورة الاسراء / ١٤.

٦. سورة الكهف / ٤٩.

٧. هامش ك: اي ضيغط في الانسان الكبير والانسان الصغير زولاً أو صعوداً.

يكتبون ما يرثون لهم الملائكة من اعمال العباد في الأرض، قال فينتهون بها إلى محل السدرة.^١
 قال في الصافي في سورة بنى إسرائيل عند تفسيره قوله سبحانه ونخرج له يوم القيمة كتاباً^٢: هي صحفة عمله أقول هي بعينها نفسه التي رسخت فيها آثار أعماله بحيث انتقشت بها.^٣ انتهى كلامه الشريف.

اقول: الكلمة «نخرج» صريح في الكتاب الخارج، والخروج يلزم الدخول مطلقاً لا خصوص دخوله في النفس الجزئية بل يعلم ذلك بدليل خارج عن مدلول اللفظ كما ذكرناه، فافهم ذلك.

فاستبان أن النفس في الآخرة لا تذكر شيئاً من جهاتها الذاتية والعرضية من ذاتها، لكن ذلك عند ذاتها كلياً لا عند ربه، فإن الكفرة والمنافقين الذين غلبت عليهم شقوتهم لجهلهم لغبطة الجهل بالله وصفاته وفعالاته عليهم ينكرون في الآخرة عند ربيهم افعالهم السيئة لجهلهم هناك، بأنه سبحانه عالم بكل شيء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض^٤، وذلك من جهلهم هيئنا به و«يوم تبلى السرائر»^٥ ظهر جهلهم وقوى لقوه طبائعهم الخبيثة التي هي مواطن جهالاتهم ومواضع نكس عقولهم التي هي رؤس مواطنهم، كما قال سبحانه في سورة بنى إسرائيل: «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً»^٦ فإن المراد من العمى كما يدل عليه قوله سبحانه «واضل سبيلاً»، عمى بصيرة القلب المعنوي الذي هو القوة النظرية الفكرية التي يسمى بالعقل من جهة العلم والإدراك وبالقلب من جهة الحال والتحول، وعماه هو جهله باصل الوجود ومبنيه الذي هو واجب الوجود بذاته ولذاته من جهة ذاته وصفاته الذاتية والفعالية ومراتب فعله من قلمه ولوحده ملائكته وآنبائاته ولبيائه واليوم الآخر لعدم تفكيرهم في خلق السموات والارض وما فيها مما هي آيات بينات ودلائل واضحات على وجوده سبحانه وأنه الحكيم العليم القدير المربي السميع البصير المتكلم الذي خلق الخلق ليعرفوه.

١. الصدوق، علل الشرائع، الباب ٣٨١، (نحو)، ١٣٨٥، (ج)، ص ٥٧٦.

٢. سورة الأسراء / ١٣١.

٣. النبض الكاشاني، الصافي، ج ٣، ص ١٨٢.

٤. سورة السباء / ٣٧.

٥. سورة الطارق / ٩١.

٦. سورة الأسراء / ٧٢.

قال في الصافي في سورة الذاريات في تفسيره قوله سبحانه «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»^١: «في العلل عن الصادق(ع) خرج الحسين بن علي(ع) على اصحابه فقال: ايها الناس ان الله ما خلق العباد الا ليعرفوه فإذا عرفوه عبده و اذا عبده استغنو بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يابن رسول الله بابي انت و امي فما معرفة الله؟ قال: معرفة اهل كل زمان امامهم^٣ الذي يجب عليهم طاعته»^٤ انتهى كلام الصافي.

اقول قوله(ع) «امامهم» السر في كونها معرفة الله ان المراد من الامام ظاهر ا هو المعنى المعروف المذكور قبال الرسول وعرفه(ع) بقوله «الذى يجب عليهم طاعته» و معرفته بما هي امام لا ينفك عن معرفة الرسول بما هو رسول و معرفة الرسول بما هو رسول لا ينفك عن معرفة الله. ويمكن بعيداً أن يكون المراد منه من يجب على العباد طاعته وهو يشمل الله سبحانه و الرسول (ص) ايضاً.^٥

والسر في قوله(ع) «استغنو بعبادته عن عبادة من سواه» ان العبادة اذا وقعت على وجه المعرفة مع كونها مطابقة لماصدر من صاحب الشريعة ومتابعة لطلبه وامرها يكمل بها عرفة العبد بالمعبود الحق سبحانه وبصفاته وافعاله وآثاره، ويحصل له القرب اليه والزلفي لديه، فيفني في آثاره عن آثار ما سواه وفي افعاله عن افعال ما سواه وفي صفاته عن صفات ما سواه وفي ذاته عن ذات ما سواه فيستغرق في لجة بحار احاديته وصمديته ويفوض في طمطم^٦ يم وحدانيته وفردانيته. ولما لم يكن جمهور العباد مستكفين بذواتهم و بواسطتهم ذاتهم وبواسطتهم ذاتهم وهكذا الى ربهم الذي هو الباطن المطلق، كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه^٧ الى سبيل

١. سورة الذاريات / ٥٦.

٢. الصدق، علل الشرائع، الباب، ٩، الحديث، ١، ص ٩.

٣. هامش ك: بمعنى يشوا كذلك الرسول(ص) بمعنى المقتدا والله تعالى ايضا كذلك.

٤. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٥، ص ٧٥.

٥. ص: فاقد لقوله «و يمكن بعيداً أن يكون المراد...» الى قوله «...والرسول (ص) ايضاً».

الف: فاقد لقوله: «قوله (ع) امامهم السر في كونها...» الى قوله «...والرسول (ص) ايضاً».

٦. الطمطم: وسط البحر (المتجدد).

٧. الف: بدلاً من قوله «ولما لم يكن جمهور العباد مستكفين ... كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه» قوله: و «هكذا الى ربهم الذي هو الباطن المطلق كما هو الظاهر المطلق هديهم».

الرشاد وارشدتهم الى طريق السداد بارسال الانبياء والمرسلين المستكفين بنواثتهم وفاعل ذواتهم او اوصيائهم الصالحين المقربين السالكين الى سبيل الوصول التابعين لهم في سلوكهم متابعة الفرع لاصله، فيحيى من اطاعهم عن بينة ويهلك من عصاهم عن بينة فجعل لاطاعتهم وعصاهم غاية وظهور تلك الغاية دار اكمل وشرف من دار اعمالهم، لأن الغاية الذاتية في كل حركة اشرف من تلك الحركة كما اذا كانت الحركة ذاتية جوهرية استكمالية كحركة النفس في ذاتها الى كمالاتها الذاتية، وان كانت باعداد الحركات الفكرية^١ والاعمال البدنية كما قال سبحانه في سورة الاعلى «والآخرة خير وابقى»^٢ وفي سورة العنكبوت «وما هذه الحياة الدنيا الا لعب ولهو و ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون»^٣.

فاستبان مما ذكر ان التفكير في مخلوقاته ومصنوعاته وآثار رحمته وعنايته سبحانه مقدم ذاتا وشرفا و خيراً على كل عبادة، اذ يحصل به المعرفة^٤ بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر التي هي «اول الدين»^٥ كما هو في خطبة امير المؤمنين (ع)^٦ و«اصله» كما هو في خطبة سيدنا الرضا (ع)^٧، ويتوقف على اصلها^٨ صحة العبادات وعلى كمالها كمالها وان

١ . هامش ك: وهذه الحركات كانت معدة للحركات الذاتية الجوهرية.

٢ . سورة الاعلى ١٧١ .

٣ . سورة العنكبوت ٦٤ .

٤ . قوله «اذ يحصل به المعرفة...» بل هو عين مرتبة من مراتب معرفته سبحانه، فإنه يعنيه معرفة افعاله و آثاره، فهو عبادة هي نفس المعرفة، بخلاف غيرها من العبادات، فإنها وسائل لها، والوسيلة في كل شيء دون منزلة من ذلك الشيء كما ان ذات الغاية ايضا كذلك، فاقسم ذلك، [منه قدس سره]

٥ . هامش ك: وسائل العمل ايضا من الدين الا ان تلك الاعمال متفرع عليه.

٦ . نهج البلاغة، الخطبة الاولى، (تصحيح صبحى صالح، بيروت، ١٣٨٧ق)، ص ٣٩: «اول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيد...»

٧ . سمعت الرضا على بن موسى (ع) يقول في توحيد الله سبحانه قائل: «اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله عز وجل توحيد و نظام توحيد نفي التحديد عنه...»

اما المفيد، المجلس الثلاثون، الحديث ٤، (تصحيح على اكبر الغفارى وحسين استادولى، قم، ١٤٠٣ق)، ص ٢٥٣ .

٨ . توحيد الصدق، الباب ٢، الحديث ٢، ص ٣٤ .

عيون اخبار الرضا (ع)، الباب ١١، الحديث ٥١، ج ١، ص ١٢٤ (التجف، ١٣٩٠ق)

اما الشيخ الطوسي، المجلس الاول، الحديث ٢٨، (تصحيح مؤسسة البغية، قم ١٤١٤ق) ص ٢٢ .

راجع ايضاً سند الامام الرضا (ع) للشيخ عزيز الله العطارى الخبوشانى، كتاب التوحيد، الحديث ٦٠، (طهران، ١٣٩٢ق) ج ١، ص ٤٢ .

٩ . هامش ك: تحصل للمكلف المعرفة قبل العمل على طريق علم اليقين وبعده على طريق عين اليقين.

كانت المعرفة ايضا من جهة كمالها وبحسب الشهود العينى يتوقف على الاعمال الصالحة المطابقة لما ورد في الشريعة كما روی فى اصول الكافى:

عن الصادق(ع) «لا يقبل الله عملا الا بمعرفة^١ ولا معرفة الا بعمل^٢ فمن عرف دلته المعرفة على العمل ومن لم يعمل فلا معرفة له، الا ان الايمان بعضه من بعض»^٣ انتهى.

ولذلك وقع التوبيخ منه تعالى على من لا يتفكر في مخلوقاته ومصنوعاته ليحصل له المعرفة بالمبده والمعاد في مواضع من كتابه الكريم منها قوله سبحانه في سورة النحل «اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيء ظلامه»^٤ يعني يصير متفيقه او ظله فيئاً ليعلم ان ذلك لا يكون الا بحركة متتحرك مضيء كالشمس، والمتتحرك لا يتحرك من نفسه فينتهى الامر الى محرك غير متتحرك بحسب الخارج فان كانت له مهية فيعقل له حركة عقلية من حاق الوسط الى احد الجانبين فله ايضا محرك فينتهى الامر الى محرك لا تكون له ماهية ولا حركة عقلية.

وقد علمت ان الحركات العرضية تابعة لحركات جوهرية، والمحرك في المتحرکات الجوهرية هو بعينه فاعل ذواتها فان ذواتها التي هي بعينها وجوداتها بعينها حركاتها، و الفاعل التام في فاعليته فاعليته^٥ عين ذاته، فذلك المحرك للمتحرکات فاعل بالذات لوجوداتها، فان كان بذلك فاعلا لذاته كانت فاعليته كوجوده من تبطه بغيره، فيكون الفاعل لتلك المتحرکات هو ذلك الغير فان وجوده بعينه ايجاد ذلك الغير لتلك الوجودات، فينتهى الامر الى فاعل لا تكون فاعليته من تبطه بغيره، اذ المفروض ان لتلك المتحرکات فاعل في نظام الوجود لوجوده، و منه حصلت ذواتها و حركاتها، فهو مبدء كل وجود و موجود اذا لا يعقل وجود فقهه والا فهو اتم و اقوى في ذلك الكمال، وهو فاعلية تلك المتحرکات بالذات، ولا يمكن ان يكون كل واحد منهمما فاعلا تماما بالذات لها باعيانها اذا خصوصية المعلول انما هي من خصوصية اقتضاء الفاعل الذي هو عين ذاته، فيكون معلول هذا غير

١. هامش لـ: على طريق علم اليقين.

٢. هامش لـ: على طريق عين اليقين.

٣. الكليني، اصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب من عمل بغير علم، الحديث الثاني، (تصحيح على اكبر الغفارى، طهران، ١٣٨٨، اق)، ج ١، ص ٤٤ .

٤. سورة النحل ٤٨١ .

٥. سـ: فاعلية. صـ: والفاعل التام في فاعليته عين ذاته.

معلول ذاك وليس للمجموع وجود غير وجود الآحاد، مع ان ذلك خرق الفرض فاذن الفاعل المفروض اولاًً مرتبط في ذاته بذلك الاتم والكلام في ذلك الاتم يعود فمبعد تلك المتحركات لا وجود فوقه.

فهو واجب الوجود بالذات وللذات، وواجب الوجود بالذات وللذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، فليس فيه بذاته الا جهة واحدة هي جهة وجوب الوجود فهو صرف وجوب الوجود، وصرف الشيء لا يتكرر فلا مكافئ له في فعله ولا مماثل له في ذاته ولا مشابه له في وصفه ولا مشارك له في اسمه، واذ ليس فيه قوة ولا امكان ولا تجددو لا حدثان ولا فقدوا لانه صرف الوجود والوجود كل كمال للموجود بما هو موجود بما هو كمال للموجود بما هو موجود، ثابت له في ذاته فيكون حيا عليما قديرأ مریداً سميعاً بصيراً متكلماً احذا صدماً مبدأ، فله فعل و فعله واحد، لانه بسيط واحد لفعله درجات، اذا لا شريك له في الایجاد كما قال سبحانه «و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر».^١

ولما كان في مرتبة ذاته واجداً لجميع الكلمات اللاحقة بذاته غلكل كمال ذاتي له غير محدود بذاته، فعلمته صرف العلم كما ان وجوده صرف الوجود فيتعلق بجميع المعلومات والالم يكن صرفاً، وكذا قدرته صرف القدرة فيتعلق بجميع المقدورات فلا يقف فعله في درجة من درجات الافاضة والايجاد، بل يمر بجميع مراتب الفعليات من الاشرف فالشرف الى الاخس فالاخس كما هو قضية قاعدة الامكان الاشرف، الى ان ينتهي الى ما هو في ذاته قوة جميع الصور والكلمات، ولا يمكن بحكم صرافة صفاته تعالى الوقوف عند تلك القوة ايضاً، فيرجع الافاضة والتزول الى العادة والصعود.

ولايتمكن ذلك الابحركة ذاتية واستعداد جوهري وسوق فطري وجدبة ربوبية بعنابة الاهية ولكل حركة غاية، ومقام الغاية ودارها الشرف من مقام ذى الغاية وداره، فينقلب النطفة علقة الى ان تصير بدناؤ ينشأ البدن نفساً والنفس عقلاء ويبدل الدنيا بجميع ما فيها من ابدانها ونفوسها وارضياتها وسماوياتها آخر، اذا الكل متحركات بجوهرها عايدات بذواتها. فاستبيان ان النظر في آية من آيات كتابه سبحانه التكوينى كالظل وفي آية من آيات

كتابه التدويني مثل هذه الآية الشريفه يرشد الى اثبات ما عليه الوجود من مبدئه و معاده «و ذلك فضل الله يؤتى به من يشاء»^١.

و منها قوله سبحانه في سورة يوسف: «و ما اكثرا الناس ولو حرصت بمؤمنين»^٢ و فيها ايضاً «و كأين من آية في السموات والارض يمررون عليها و هم عنها معرضون»^٣ و منها قوله سبحانه في سورة يس: «ما تائياهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين»^٤ ، و منها امثال هذه من الآيات^٥ فارجع اليها.

و كذا وقع المدح منه تعالى في مواضع من كتابه على المتفكرین في آياته الموقنین بالمبده و المعاد، و منها قوله سبحانه في سورة آل عمران «الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم و يتذكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار»^٦ و منها قوله سبحانه في سورة البقرة «الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و ممارزقناهم ينتفقون و الذين يؤمنون بما انزل إليك و ما انزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون او لئك على هدى من ربهم او لئك هم المفلحون»^٧.

فظهور و انكشف ان الاعراض عن آيات الله الافقية و الانفسية و عدم امعان النظر في كتابه التكويني و التدويني يلازم بقاء الجهل بالله و صفاته و افعاله، واستمرار الجهل يجب ركونه في النفس و ارتکازه فيه، فيحشر «يوم تبلى السرائر»^٨ بصورة ذلك الجهل فينذكر علم الله الذي «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض»^٩ عصمنا الله و اخواننا المؤمنين من اغواء الشياطين.

قال في الصافي في سورة فصلت عند تفسيره قوله سبحانه «حتى اذا ما جاؤها شهد

١. سورة المائدہ / ٥٤.

٢. سورة يوسف / ١٠٣.

٣. سورة يوسف / ١٠٥.

٤. سورة يس / ٤٦.

٥. الحجر / ٨١؛ الانعام / ٣٥ و ...

٦. سورة آل عمران / ١٩١.

٧. سورة البقرة / ٣-٥.

٨. الطارق / ٩.

٩. سورة السباء / ٣.

عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون قالوا العجودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء هو خلقكم اول مرة واليه ترجعون^١ القمي^٢: نزلت في قوم تعرض عليهم اعمالهم فينكرنها فيقولون ما عملنا شيئاً منها، فأشهد عليهم الملائكة الذين كتبوا عليهم اعمالهم. قال الصادق(ع): فيقولون لله: يا رب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك ثم يحلفون بالله ما فعلو من ذلك شيئاً، وذلك قول الله عز وجل «يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم»^٣ وهم الذين غصبو امير المؤمنين(ع) فعند ذلك يختتم الله تعالى على السنته وينطق جوارحهم، فيشهد السمع بما سمع مما حرم الله، ويشهد النظر بما نظر به الى ما حرم الله عز وجل، وتشهد اليدان بما اخذتا، وتشهد الرجال بما سمعتا فيما حرم الله عز وجل ويشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله ثم انطق الله عز وجل السنته فيقولون «الجلودهم لم شهد تم علينا» الآية^٤ انتهى.

اعلم يا أخي ان اختلاف اشكال الاعضاء ومقاديرها او اضاعها او الصور الخاصة التي في اجزاء البدن التي يترتب عليها آثار ومنافع جزئية شخصية وكلية نوعية وتفاوتها في الكثافة واللطافة حسب تفاوت المقاصد منها كالعقب والعين، فان المقصود من الاول المشي والرکون به و من الثاني الابصار، والمناسب للاول الغلظة والكافحة للثاني اللطافة المناسبة للانوار، وكذا الافعال المنضدة المنضدة المتوجهة الى غaiات كلية وجزئية كفعل الجاذبة فانها في كل عضو يجذب من الغذاء ما يناسبه و الغاذية ايضا تغذيه كذلك، وكذلك الامر في المنمية والمولده، و يترتب على هذه الافعال غaiات جزئية شخصية نافعة في عيش الشخص وبقائه و غaiات كلية نوعية نافعة لبقاء النوع؛ تدل دلالة واضحة على ان تلك الافعال المنتظمة المنضدة المناسبة التي بعضها مقدمة لبعض، كفعل الجاذبة المقدمة لفعل الماسكة المقدمة لفعل الهاضمة المقدمة لفعل المفصلة المفرزة للفضول الغير المناسبة للبدن المقدمة لفعل الدافعة و الغاذية

١. سورة فصلت / ٢٠-٢١ .

٢. تفسير القمي، ج ٢، ص ٢٦٤ .

٣. سورة المجادلة / ١٨ .

٤. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، ص ٣٥٦. والمصنف «قدس سره» ذكر هذه الرواية في هذه الرسالة مرتين.

و المنمية والمولدة، لا تكون منسوبة الى تلك القوى الجزئية الغير الشاعرة بافعالها و غياتها الجزئية، فضلا عن الغيات الكلية التي لا تشعر بها الا القوة العاقلة المدركة للكليات.

ولا يمكن ايضا نسبتها اليه تعالى من دون وسائل عقلية و نفسية و طبيعية كماراه الظاهريون المسمون بالاشاعرة، لتجويزهم مباشرته سبحانه لجميع الافعال من كل جهة^١، و ان كانت مادية جسمانية متعددة من دون مخصوص قابلي و مرجح فاعلى، لتجويزهم ترجيح الفعل من الفاعل المختار باراداته و اختياره من دون مرجح و مخصوص، فان ذلك يوجب الجبر والتشبیه و نزوله سبحانه في منازل مخلوقاته و مصنوعاته، تعالى عن ذلك علو اكيرا.

ولا الى بعض مخلوقاته سبحانه كنفس عاقلة من النفوس من دون ان ينسب اليه تعالى، كما عليه القدريون القائلون بالتوليد في ترتيب آثار الاشياء عليها، فان ذلك يوجب التعطيل فيه سبحانه و الا الاستقلال والاستبداد في خلقه و تقويض الامر الى مخلوقاته، وذلك يلزم الشرك.^٢

بل تلك الافعال تجب و ان تنسب الى نفوس عاقلة عالمية مدبرة مسخرة له تعالى فطرة و جملة^٣ بحيث يكون افعالها كذواتها مرتبطة به تعالى فينسب تلك الافعال اليها و يثبت له تعالى ايضاً فيكون افعالها مع انها افعالها فعله سبحانه اي درجات فعله، الاترى العين تبصر على الحقيقة من دون شوب مجاز و النفس ايضا تبصر كذلك، فالابصار و السمع وسائر افعال القوى تنسب الى النفس على الحقيقة^٤ لأن تلك القوى جنودها و خوادها و عمالها مرتبطة بذواتها بها لانها من مراتب فعلها الواحد السارى في بدنها.

فك كل فعل من افعال خلقه سبحانه صدر منهم من جهة ارتباطهم به تعالى، و جهة ارتباط الكل به فعله، فهو في الحقيقة فعله سبحانه لكن في درجة ذلك الفاعل الذي فعله من الجهة التي ذكرناها، ولا سيما اذا كان الفاعل مقربا عنده تعالى فانيا في فعله او صفاتيه او ذاته مستهلكا في سطوح توره و افاضته.

١. هامش ك: لأن في هذه الحالة يلزم التشبیه.

٢. هامش ك: والتعطيل.

٣. هامش ك: لا جبر ولا تقويض بل امر بين الامرين.

٤. هامش ك: اي فعل كل واحد منها فعل النفس في هذه المرتبة.

قال في الصافي في سورة النساء عند تفسيره قوله سبحانه «توفيهم الملائكة»^١: «في الاحتجاج^٢ عن أمير المؤمنين(ع) انه سئل عن قول الله عز وجل «الله يتوفى الانفس حين موتها»^٣ و قوله «قل يتوفيكم ملك الموت»^٤ و قوله «توفته رسننا»^٥ و قوله «الذين توفيهم الملائكة»^٦ فمرة يجعل الفعل لنفسه ومرة لملك الموت ومرة للرسل ومرة للملائكة. فقال(ع): ان الله تبارك و تعالى اجل^٧ و اعظم من ان يتولى ذلك بنفسه^٨، و فعل رسنه و ملائكته فعله، لأنهم بامره^٩ يعملون، فاصطفى من الملائكة رسلا و سفرة بينه وبين خلقه وهم الذين قال فيهم «الله يصطفى من الملائكة رسلا و من الناس»^{١٠} فمن كان من اهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة النسمة، ولملك الموت اعون من ملائكة الرحمة و النسمة يصدرون عن امره و فعلهم فعله و كل ما يأتونه منسوب اليه، فإذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لانه يتوفى الانفس على يد من يشاء و يعطي و يمنع و يثبت و يعقوب على يد من يشاء، و انّ فعل امنائه فعله كما قال «و ما تشاون الا ان يشاء الله»^{١٠}

و في الفقيه «عن الصادق(ع) انه سئل عن ذلك ، فقال: ان الله تعالى جعل لملك الموت اعونا من الملائكة يقبضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطة له اعون من الانس يبعثهم في حوائجه، و يتوفيهم الملائكة و يتوفيهم ملك الموت من الملائكة مع ما يقبض هو

١. الآية في سورة النساء [٩٧] و تامها: ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفهم فالوافيكم كنتم قالوا كنا مستضعفين «[منه قدس سره].

٢. الطبرسي: الاحتجاج؛ الاحتجاج على(ع) على زنديق جاء مستدلا عليه بآى من القرآن متشابهة، تحتاج الى تأويل، على انها تقتضي التناقض والاختلاف فيه، وعلى امثاله في اشياء اخرى: ج ٢، ص ٢٤٧.

٣. سورة الزمر ٤٢ / .

٤. سورة السجدة ١١ / .

٥. سورة الانعام ٦١ / .

٦. سورة النساء ٩٧ / .

٧. هامش ك: لثلا يلزم التشبيه.

٨. المراد من الامر الكوني اي يفعله يفعلون، وان كان هناك امر تكليفى تشرعى ايجابى وجوبى او ارشادى استحبابى، ككونه(ص) شارعاً هؤلئك كونه سبحانه شارعاً، «مارمت اذربى ولكن الله رمى» [سورة الانفال ١٧] [منه قدس سره]

٩. سورة الحج ٧٥ / .

١٠. سورة الانسان ٣٠ / .

و يتوفّيها الله من ملك الموت ..»^١

وفي التوحيد «سئل عن أمير المؤمنين (ع) عن ذلك فقال: إن الله تعالى يدبر الأمور كيف يشاء ويوكّل من خلقه من يشاء بما يشاء، أما مملوك الموت فأن الله يوكّله بخاصة من يشاء ويوكّل رسلاً من الملائكة خاصة بمن يشاء من خلقه والملائكة الذين سماهم الله عزّ ذكره و كلّهم بخاصة من يشاء ومن خلقه تبارك و تعالى يدبر الأمور كيف يشاء، وليس كل العلم يستطيع صاحب العلم أن يفسّره لكل الناس لأنّ منهم القوى والضعف، ولا ن منه ما يطيق حمله و منه ما لا يطيق حمله، الا من يسهل الله له واعاته عليه من خاصة أوليائه و انتما يكفيك ان تعلم ان الله هو

المحيي المميت و انه يتوفى الانفس على يدي من شاء من خلقه من ملائكة وغيرهم ..»^٢

اقول: ولغموض هذه المسئلة قال (ع) ما قال. و السر فيه ان قابض روح النبات و متوفيه و رافعه الى سماء الحيوانية هي النفس المختصة بالحيوان، وهي من اعوان الملائكة الموكّلة باذن الله لهذا الفعل باستخدام القوى الحساسة والمحركة، وكذلك قابض روح الحيوان و متوفيه و رافعه الى سماء الدرجة الإنسانية هي النفس المختصة بالانسان، وهي كلمة الله المسمّاة بالروح القدس الذي شأنه اخراج النفوس من القوة الهبيو لاتيه الى العقل المستفاد بامر الله و ايصال الارواح الى جوار الله و عالم الملائكة الاخريو، وهم المرادون بالملائكة و الرسل، و اما الانسان بما هو انسان فقابض روحه ملك الموت «قل يتوفّيكم ملك الموت»^٣ و اما المرتبة العقلية^٤ فقابضها هو الله سبحانه «الله يتوفى الانفس»^٥ «يا عيسى انى متوفّيك و رافعك الى»^٦ و مطهرك من الذين كفروا^٧ «يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين او تو العلم درجات»^٨ انتهى كلام الصافي^٩.

١. الصدق، من لا يحضره الفقيه، باب غسل الميت، الحديث، ٣٦٨، (تصحيح على اكبر الغفارى، طهران، ١٣٩٢)، ج ١، ص ١٣٦.

٢. الصدق، التوحيد، الباب، ٣٦، الحديث، ٥، ص ٢٦٨.

٣. سورة السجدة / ١١.

٤. الف: فاقد العبارة من قوله «و اما الانسان بما هو الانسان ...» الى قوله «...و اما المرتبة العقلية»

٥. سورة الزمر / ٤٢.

٦. سورة آل عمران / ٥٥.

٧. سورة المجادلة / ١١.

٨. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، صص ٤٨٨-٤٩٠.

فقد ثبت و تتحقق ان تلك الافعال المنظمة المنضده لا يصدر الا عن نفس عاقلة عالمه مدبرة شاعرها بها و بمنافعها الجزئية و الكلية، و ليست هي النفس الانسانية المتعلقة بالبدن فانها و ان كانت عاقلة عالمه مدبرة في افعالها الاختيارية و لكنها غير شاعرة بتلك الافعال الطبيعيه غير عالمه بمنافعها فطرة، بل لا يحصل لها هذا العلم الا باكتساب بعض العلوم الالهيه و الطبيعية، فاذن فاعل تلك الافعال نفس اخرى هي المقصورة حقيقة و الغاذية حقيقة و هكذا، و لكنها بمجرد كونها عاقلة لا تكون مباشرة لتلك الافعال الجزئية، فان النفس العاقلة بما هي عاقلة لا يتصرف في بدن جزئي تصرفا جزئيا الا بخواص و آلات جزئية، والا لزم التشبيه في ذاتها العقلية و التجاوز عن مقامها العقلاني فيجب ان يكون لها وهم مدرك^١ للمعاني الجزئية و خيال مدرك للصور الجزئية و هكذا الى ان ينتهي الى القوة التي سماها الجمهور بالقوة المقصورة، و هكذا الامر في سائر القوى الطبيعية و افعالها، فتلك النفس لها قوى و آلات جسمانية منبسطة مترتبة فلها جسم يناسبها، فالقصورة مرتبة من مراتب تلك النفس و فعلها مرتبة من مراتب فعلها، فيكون فعلها بعينه فعلها كما ان فعلها بعينه فعل النفس الانسانية اذ ينسب التصوير الى تلك النفس ايضا حقيقة بلاشبوب مجاز نسبة طبيعية فطرية لا اختيارية.

و تمام السرّ في ذلك اتصال مراتب قوس نزول الوجود الامكاني اتصالا اتحاديا كما هو^٢ قضية امكان الاشرف، و قوس صعوده ايضا كما هو قضية امكان الاحسن، و اتصال الصعود بالنزول اتصال المفعول بفاعله القريب المكافئ له في المرتبة، فان كل مرتبة من النزول فاعل بمعنى ما به لمرتبة يقابلها في الصعود، و الفاعل بهذا المعنى متعدد مع مفعوله اذ الفيض يمر به اولا ثم بمحفوله فهو بالذات في مرور الفيض و ما بالذات متعدد مع ما بالعرض، و الدليل على ذلك ان الصعود بمراتبه مطابق للنزول، و ليست مرتبة من النزول فاعلة بمعنى ما منه الوجود للمرتبة المكافئة لها من الصعود و البطل التكافؤ و التطابق بينهما بل الفاعل لها بهذا المعنى هي المرتبة التي هي فوق تلك المرتبة النزولية في النزول، فان كانت فاعلة

١. الف و ص: يدرك.

٢. الف و ص: كمافي.

من دون توسط تلك المرتبة المكافئة لزم في جليل النظر صدور الكثير بما هو كثير عن الواحد بما هو واحد، وفي دقيقه كون المرتبة الصعودية بعينها المرتبة النزولية فان خصوصية المعلوم انما هي بخصوص اقتضاء فاعله القريب، ومن اجل ذلك قالوا تشخيص كل شيء بفاعله واستعداد المادة لا يزيد على تلك الخصوصية شيئاً، فإنه استعداد لها لا لها مع شيء آخر، فيكون فاعلة لها بتوسطها، فيمر الفيض بتلك الواسطة او لاً بما يكافئها، فهي واسطة في مرور الفيض بها وساطة ما بالذات لما بالعرض، ولعلنا اشرنا الى ذلك فيما سبق ذكره.

فالفيض من الحق سبحانه يمر بمراقب النزول وينزل الى ان يتصل بما هو في النزول مكافئ لما افيا في الصعود، ولما كانت النفس الصاعدة الانسانى متعددة مع النفس النازلة الملوكية كانت القوة المصوره خادمة لها آلة لفعلهما، ولكنها خادمة للآولى فطرة فقط وللثانية فطرة و اختياراً، فالقوة المصوره مصورة حقيقة بمعنى انها آلة لنفس عاقلة مدبرة هي ملك من الملائكة و كله الله سبحانه بالتصوير، و ذلك الملك ايضا مصور و نفسه قوة مصورة بمعنى انها مباشرة للتوصير بكل به، و الله سبحانه ايضا مصور بمعنى انه تعالى خالق الصور و موجدها، و بوجه النظر الى النظام الكلى الجملي كل من عنده «قل كل من عند الله»^١ «لا جبر ولا نفويض بل امر بين الامرين»^٢.

فتبيين مما ذكر ان مراتب النفس و قواها كما انها مراتب تصرفات النفس تصرفات طبيعية فطرية هي غير شاعرة بها، كما في افعالها الغير الاختيارية و تصرفات اختيارية هي شاعرة بها ، كما في افعالها الاختيارية كذلك هي مجال تصرفات نفوس اخرى عالمة شاعرة بفاعالها، و تلك النفوس هي الملائكة العاملة المدبرة الموكلة بتلك الافعال، فللبدن و قواها مخدومان مسخران لهما قاهران عليهم، احدهما النفس الانسانية المتعلقة بهما والآخر الملائكة الموكلون بهما، الاول معلوم لكل انسان شاعر بنفسه، بخلاف الثاني فانه مستور على من ليس له معرفة بربه و افعال ربها و جنود ربها، كهؤلاء النفوس التي شهد عليهم جلودهم، ولذلك «قالوا مل شهدتم علينا» مع انكم مسخرون لناو لم نظفتم بالشهادة و انكم

١ . سورة النساء / ٧٨٧ .

٢ . الصيدق، كتاب التوحيد، الباب ٥٩ الحديث ٨، عن أبي عبد الله (ع): قال: لا جبر ولا نفويض ولكن امر بين امرین...»
ص ٣٦٢ .

لستم بناطقيين قالوا انطقنا بالشهادة الله الذى انطق كل شىء^١ «وله مقاليد السموات والارض»^٢ اى مفاتيحها لا يملك امرها ولا يتمكن من التصرف فيها غيره و«بِيَدِهِ مُلْكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^٣ اى ما يقوم به ذلك الشىء وهو الملك الموكّل^٤ به، فنحن مسخرون له حقيقة ولمن وكله بنا من ملائكته وجنوده وناصيتكم بيده اذ «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها»^٥ ولسنا مسخرين لكم الا بتسرخنا له والجنود هو قاهر عليكم وعلى كل شىء.

قال العارف البارع الشيخ عبد الرزاق القاساني قدس سره فى التأويلات فى قوله تعالى

«حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم»^٦ «اى غيرت صور اعضائهم وصورت اشكالها على هيئة اعمالهم التي ارتكبواها وبدلت جلودهم وابشارهم فنطق بلسان الحال وتدل بالاشكال على ما كانوا يعلمون ولنطقها بهذا اللسان^٧ قالوا «انطقنا الله الذى انطق كل شىء» اذ لا يخلو شىء ما من نطق بهذا اللسان^٨ ولكن الغافلين لا يفقهون..»^٩

وقال فى قوله تعالى فى سورة النور «الْمَ ترَانَ اللَّهُ يَسْبِحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْطَّيْرُ صَافَاتٌ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلْوَتُهُ وَتَسْبِيْحُهُ وَاللهُ عَلِيْمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»^{١٠} «من في عالم سموات الارواح بالتقديس واظهار صفاتة الجمالية ومن في عالم اراضي الاجساد بالتمجيد والتعظيم واظهار صفاتة الجلالية، وطير القوى النفسياته والسرية بالامرین^{١١} صفات مترتبات في مراتبها من فضاء السر مستقيمات بنور السكينة لا يتتجاوز واحده منها حده كما قال «و ما منا الا مقام معلوم»^{١٢} . كل قد علم صلواته و طاعته المخصوصة^{١٣} به من انفهاره و تسخره تحت

١. اشارة الى آيات ٢٠ و ٢١ من سورة فصلت.

٢. سورة الشورى ١٢١.

٣. سورة المؤمنون ٨٨ و سورة يس ٨٣.

٤. سورة هود ٥٦.

٥. هامش ك: اى لسان الحال.

٦. هامش ك: اى الجمالية والجلالية.

٧. كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تأويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٢١ من سورة فصلت، قد طبع كتابه منسوباً إلى محى الدين بن العربي سهواً تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم»، تحقيق د. مصطفى غالب، (بيروت، ١٩٧٨)، م، ج ٢، ص ٤١٤ و آخره: اذ لا يخلو شىء ما من النطق، ولكن الغافلين لا يفهمون.

٨. هامش ك: اى الطاعة التكويني.

٩. سورة الصافات ١٦٤.

١٠. هامش ك: اى الامر التكويني.

فهـ و سلطـته، عملـية كانت او علمـية، وهـ مـحافظـته لـرتبـته و حـضورـه لـوجهـه تعالـى فيما امرـه (ع)، و تـسبيـحـه اـظـهـارـ خـاصـيـتـه الـتـى يـتـفـرـدـ بـهـ الشـاهـدـة عـلـى وـحدـانـيـتـه، وـالـلهـ عـلـيـمـ باـفـعـالـهـ [وـطـاعـاتـهـ] ^١.

قالـ فـى الصـافـى فـى تـفـسـيرـ هـذـهـ الـآـيـةـ: «قـالـ بـعـضـ أـهـلـ الـمـعـرـفـةـ ^٢ قـدـ خـلـقـ اللـهـ الـخـلـقـ لـيـسـبـحـوـ فـطـقـهـمـ بـالـتـسـبـيـحـ لـهـ وـالـثـنـاءـ عـلـيـهـ وـالـسـجـودـ لـهـ فـقـالـ «الـمـ تـرـ انـ اللـهـ يـسـبـحـ لـهـ مـنـ فـىـ السـمـوـاتـ وـالـطـيـرـ» الـآـيـةـ وـقـالـ اـيـضاـ «الـمـ تـرـ انـ اللـهـ يـسـجـدـ لـهـ مـنـ فـىـ السـمـوـاتـ وـمـنـ فـىـ الـأـرـضـ وـالـشـمـسـ وـالـقـمـرـ وـالـنـجـومـ» ^٣ الـآـيـةـ، وـخـاطـبـ بـهـاـيـنـ الـأـيـتـيـنـ نـبـيـهـ الـذـى اـشـهـدـهـ ذـلـكـ وـرـأـهـ فـقـالـ: «الـمـ تـرـ» وـلـمـ يـقـلـ الـمـ تـرـ، فـاـنـاـ مـاـ رـايـنـاهـ فـهـوـ لـنـاـ إـيمـانـ وـلـمـحـمـدـ(صـ) عـيـانـ، فـاـشـهـدـهـ سـجـودـ كـلـ شـئـ وـتـواـضـعـهـ لـلـهـ وـكـلـ مـنـ اـشـهـدـهـ اللـهـ ذـلـكـ وـرـأـهـ دـخـلـ تـحـتـ هـذـاـ الـخـطـابـ، وـ هـذـاـ تـسـبـيـحـ فـطـرـىـ وـسـجـودـ ذـاتـىـ عـنـ تـجـلـىـ لـهـمـ، فـاـحـبـوـ فـاـبـعـثـوـ إـلـىـ الـثـنـاءـ عـلـيـهـ مـنـ غـيـرـ تـكـلـيفـ بـلـ اـقـتـضـاءـ ذـاتـىـ، وـهـذـهـ هـىـ الـعـبـادـةـ الـذـاتـيـهـ التـىـ اـقـامـهـ اللـهـ فـيـهـ بـحـكـمـ الـاسـتـحـقـاقـ الـذـىـ يـسـتـحـقـهـ، قـالـ: وـلـيـسـ هـذـاـ تـسـبـيـحـ بـلـسـانـ الـحـالـ كـمـاـ يـقـولـهـ اـهـلـ النـظرـ مـمـنـ لـاـ كـشـفـ لـهـ. قـالـ وـنـحـنـ زـدـنـاـ مـعـ الـإـيمـانـ بـالـأـخـبـارـ الـكـشـفـ، فـقـدـ سـمـعـنـاـ الـأـحـجـارـ تـذـكـرـ اللـهـ رـؤـيـةـ عـيـنـ بـلـسـانـ تـسـمـعـهـ آـذـانـهـاـ وـتـخـاطـبـنـاـ مـخـاطـبـةـ الـعـارـفـينـ بـجـلـالـ اللـهـ مـمـاـ لـيـسـ يـدـرـكـ كـلـ اـنـسـانـ.

اقـولـ ^٤: قـدـسـيقـ فـىـ سـوـرـةـ النـحـلـ ^٥ وـبـنـىـ اـسـرـائـيلـ ^٦ زـيـادةـ بـيـانـ لـهـذـاـ.
وـلـقـمـىـ عـنـ الصـادـقـ(عـ): ماـمـنـ طـيـرـ يـصـادـ فـىـ بـرـ وـلـاـ بـحـرـ وـلـاـ يـصـادـ شـئـ مـنـ الـوـحـشـ
الـابـتـضـيـعـهـ التـسـبـيـحـ ^٧.

١. تـأـوـيلـاتـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ، ذـلـلـ آـيـهـ ٤١ـ مـنـ سـوـرـةـ الـنـورـ، جـ ٢ـ، صـ ١٤٤ـ.

٢. هـامـشـ لـكـ: «وـهـوـ مـحـبـيـ الـدـيـنـ قـدـسـ سـرـهـ». رـاجـعـ «تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ» لـصـدرـ الـمـتـأـلـهـينـ ذـلـلـ آـيـهـ ١ـ مـنـ سـوـرـةـ الـحـدـيدـ وـ آـيـهـ ١ـ مـنـ سـوـرـةـ الـجـمـعـةـ، (تـصـحـيـحـ مـحـمـدـ الـخـواـجـوـيـ، قـمـ، ٤١١ـ، جـ ٦ـ، صـ ١٤٨ـ١٤٦ـ) وـ جـ ٧ـ، صـ ١٥٠ـ، صـ ١٤٤ـ.

٣. سـوـرـةـ الـحـجـجـ.

٤. القـائلـ هـوـ الـفـيـضـ الـكـاشـانـيـ فـىـ الصـافـىـ.

٥. تـفـسـيرـ الصـافـىـ، ذـلـلـ آـيـهـ ٥٠ـ مـنـ سـوـرـةـ النـحـلـ، جـ ٣ـ، صـ ١٣٩ـ.

٦. تـفـسـيرـ الصـافـىـ، ذـلـلـ آـيـهـ ٤٤ـ مـنـ سـوـرـةـ بـنـىـ اـسـرـائـيلـ، جـ ٣ـ، صـ ١٩٥ـ.

٧. تـفـسـيرـ الـقـمـىـ، جـ ٢٠ـ، صـ ١٠٧ـ.

وعن امير المؤمنين(ع): ان لله ملکاً في صورة الديك الاملح^١ الاشهب^٢ برانه^٣ في الارضين السابعة وعرفه^٤ تحت العرش له جناحان جناح بالشرق وجناح بالغرب، فاما الجناح الذي في المشرق فمن ثلج، واما الجناح الذي في المغرب فمن نار، فكلما حضر وقت الصلوة قام على برانه ورفع عرفة تحت العرش، ثم امال احد جناحيه على الآخر يصفق بهما كما يصفق الديك في منازل لكم، فلا الذي من الثلج يطفى النار ولا الذي من النار يذيب الثلج، ثم بنادى باعلى صوته: اشهد ان لا اله الا الله واهد ان محمدًا عبده ورسوله خاتم النبئين وان وصيه خير الوصيئن، سبوح قدوس رب الملائكة والروح. فلما يقى في الارض ديك الا اجايه، وذلك قوله عزوجل «والطير صفات كل قد علم صلواته وتسبيحه»^٥ وفي التوحيد عنه(ع) مثله^٦ انتهى كلامه.^٧

اقول: قوله سبحانه «انطق كل شيء»^٨ يحتمل ان يكون المراد منه كل شيء له قابلية النطق و شأنه واستحقاقه كالملائكة والانسان والجن.

ويحتمل ان يكون المراد كل شيء في الدار الآخرة، كما قال سبحانه «ان الدار الآخرة لهم الحيوان»^٩ بل الحيوة منحصرة فيها كما يدل عليه ضمير الفصل والخبر المحلى باللام، وصيغة فعلان يدل على المبالغة في الحيوة، والنفس الحيوانية المتعلقة بالبدن في الدنيا من نشأة الآخرة ايضا لكن لاتصالها بالبدن اتصالا صعودياً يضعف حيوتها، وكل حيوان في النشأة الآخرة حيوان انساني لكونه متصل بالنفس الانسانية كالجلود، او بالنفس الانسانية الكلية بحسب ذاتها كما في النزول او بعد انقباضها الى تلك النفس الانسانية الكلية اتصالاً قريباً.

١. الملحة من الالوان: بياض يخالطه سواد. يقال كيش املح و تيس املح اذا كان شعره خليسا. الصاح للجوهرى، ج١، ص ٤٠٧ . قال ابن اثير في النهاية: الاملح الذي يباضه اكتر من سواده، وقيل هو النقى البياض. (ج٤، ص ٣٥٤).

٢. الشهبه في الالوان، البياض الذي غالب على السواد وقد شهبه الشيء بالكسر شهبا، وانتهت الرأس وفرس اشهب... (الصحاب للجوهرى، ١٥٩/١).

٣. قال الاصفemi، البراثن من السباع و الطير هى بمنزلة الاصابع من الانسان قال و المخلب ظفر البرث. ((الصحاب للجوهرى، ٢٠٧٨٥/٢)).

٤. العرف ج عرف و اعراف، الشعر النابت في محدب رقة الفرس، لحمة في اعلى رأس الديك (المجاد).

٥. النور/٤١: تفسير القمي، ج٢، صص ١٠٦-١٠٧.

٦. الصدق، التوحيد، الباب ٣٨، الحديث ١٠، ص ٢٨٢.

٧. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج٣، صص ٤٣٩-٤٤٠ . ذيل النور/٤١.

٨. سورة فصلت ٢١/.

٩. سورة العنكبوت ٦٤/.

كل حيوان انساني سالم عن النقص والفتور ناطق.

ويحتمل ان يكون المراد منه كل شى فى الغيب والشهادة والدنيا والآخرة، فان الشهادة والدنيا متصلة بالغيب والآخرة اتصالاً اتحادياً، والكل من مراتب الانسان الكبير، والنفس الكلية الالهية سارية فيها كسرىان النفس الجزئية الصعودية بقوتها واعضائها على نحو الاتحاد، فالكل متهد بها اذا اخذ لا بشرط، فالجسم الكلى جسمها ومحمول عليها اذا اخذ لا بشرط وعزل النظر عن درجتها، كما يحمل البدن على النفس الانسانية اذا اخذ بما هو جسم جنسى لا بشرط لابما هو مادة مخصوصة جزئية مأخوذة بشرط لا، وكذا يحمل النفس الكلية على الجسم الكلى اذا اخذت لا بشرط ولا يحمله عليها اذا اخذت بشرط لا، بل هذا الاعتبار يعتبر في الموضوع والمحمول في كلا الحلين، بل في كل حمل ووضع وحكم كل واحد من المتحدين يصدق على الآخر بنحو الحقيقة، اي الحقيقة في الاسناد، وان لم يصدق عليه بالحقيقة العقلية الحكمية، اي بالذات كما يقال بعض الجسم حساس وناطق اي مدرك للمحسوسات والمعقولات ، مع ان الجسم بحسب مقامه ودرجة وجوده ليس بحساس ولا بناطق. هذا ما يقتضيه القواعد العقلية الالهية اذا حمل النطق على النطق الانساني في الاية الشريفة.

والاقرب ان يحمل النطق على المعنى الاعم منه، كما حمل في بعض الاخبار المروية في تفسير بعض الآيات الاخر ليكون مطابقا لها.

قال الفاضل الكامل النيسابوري عند تفسيره قوله تعالى في سورة النمل «علمنا منطق الطير»^١: «وَالْمَنْطِقُ يَشْمَلُ كُلَّ مَا يَصُوتُ بِهِ مِنْ الْمَفْرِدِ وَالْمُؤْلَفِ مَفِيدٌ أَوْ غَيْرُ مَفِيدٍ، وَمِنْ قَوْلِهِ نَطَقَ الْحَمَّامَةُ، قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الطَّيْرَ فِي إِيَامِهِ^٢ مَمَالِهِ عَقْلٌ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ حَالُ الطَّيْبِرِ فِي إِيَامِنَا، وَأَنَّ كُلَّ فِيهَا مَا أَهْمَمَ اللَّهَ تَعَالَى الدِّقَائِيقَ الَّتِي خَصَّتْ بِالْحَاجَةِ إِلَيْهَا. بِحَكْيِ أَنَّهُ^٣ مَرَ عَلَى بَلْبَلٍ فِي شَجَرَةٍ، فَقَالَ لِاصْحَابِهِ أَنَّهُ يَقُولُ: أَكْلَتْ نَصْفَ ثُمَرَةٍ وَعَلَى الدُّنْيَا الْعَفْيُ، أَيْ التَّرَابُ، وَصَاحَ طَاوُوسٌ فَقَالَ: كَمَا تَدِينَ تَدَانُ، وَأَخْبَرَ أَنَّ الْهَدْهَدَ يَقُولُ:

١. سورة النمل / ١٦.

٢. اى أيام سليمان(ع).

٣. اى سليمان(ع).

استغفروالله يامذنبون، والقمری يقول: سبحان ربی الاعلى.^١ انتهى کلام النیشاپوری .
 وقال فی الصافی: «والقمی عنہ^٢ اعطی سلیمان بن داود مع علمه معرفة المتنطق بكل
 لسان و معرفة اللغات و منطق الطیر و البهائم و السباع^٣ .
 و فی البصائر عنہ^٤ قال امیر المؤمنین^ع لابن عباس: ان الله علمنا منطق الطیر کما
 علم سلیمان بن داود منطق کل دابة فی برو بحر.^٤
 و عنہ^٥: ان سلیمان بن داود قال: علمنا منطق الطیر، و اوتيانا من کل شی، وقد والله
 علمنا منطق الطیر، و علم کل شیء.^٥
 و فی الكافی عن الكاظم^ع قال: ان الاماں لا يخفی علیه کلام احد من الناس ولا طیر و
 بهيمة ولا شئ فیه الروح، فمن لم تکن هذه الخصال فیه فليس بامام.^٦
 وعن الباقر^ع: وقع عنده زوج ورشان^٧ على الحایط و هدلا^٨ هدیلهما، فرد^ع(ع)
 عليهمما کلامهما ساعة، ثم نهضا فلما طار اعلى الحایط هدل الذکر على الاشی ساعة، ثم نهضا
 فسئل^ع ما هذا الطیر؟ فقال: کل شی خلقه الله من طیر او بهيمة او شی فیه روح فهو اسمع
 لنا و اطوع من ابن آدم، ان هذا الورشان ظن بأمر أنه فحلفت له ما فعلت، فتزال ترضی بمحمد
 بن على فرضیابی، فاخبرته انه لها ظالم، فصدقها^٩. و الاخبار فی هذا المعنی كثيرة^{١٠} .
 وقال فیه ايضا عند تفسیره قوله تعالى «فتبسم ضاحکاً من قولها»^{١١}: «من قولها فی

١. نظام الدين الحسن بن محمد القمي النیشاپوری (م ٧٧٨ق) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوه عرض، (القاهرة، ١٣٨١ق) الجزء ١٩، ص ٨٩ - ٨٨.
٢. اى عن الصادق^ع.
٣. تفسیر القمي، ج ٢، ص ١٢٩.
٤. ابو جعفر محمدبن حسن الفروج الصفار، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد^ع، الجزء السابع، الباب ١٤
 الحديث ١٢، (تصحیح المیرزا الحسن کوچه باگی، تهران، ١٤٠٤ق)، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.
٥. بصائر الدرجات، الحديث ١٧، ص ٣٦٤.
٦. الكلینی، الاصول من الكافي، كتاب الحجۃ، باب الامور التي توجب حجة الاماں^ع، الحديث ٧، ج ١، ص ٢٨٥.
٧. الورشان ورشانة ج ورشان ورشانین نوع من الحمام البری اکدر اللون فيه بیاض فوق ذنبه. (المتجد).
٨. هدل الحمام: صوت الهدیل: صوت الحمام، فرنج الحمام (المتجد).
٩. الصفار، بصائر الدرجات، الجزء السابع، الباب ١٤، الحديث ٥، ص ٣٦٢.
١٠. الفیض الکاشانی، تفسیر الصافی، ج ٤، ص ٦١٦.
١١. سورة النمل ١٩.

العيون عن الرضا(ع) عن أبيه عن آبائه عليهم السلام في قوله عزوجل «فتبس ضاحكاً من قولها» قال: لما «قالت النملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطنكم سليمان وجنوده» ^١ وحملت الريح صوت النملة إلى سليمان، وهو مارف في الهواء والريح قد حملته، فوقف وقال على النملة، فلما أتى بها قال سليمان: يا أيتها النملة أما علمت أنى نبى الله وأنى لا أظلم أحداً «قالت النملة: بلـيـ. قال سليمان: فلم تحدـرـهم ظـلـمـيـ وـقـلـتـ ياـيـهاـ النـمـلـ اـدـخـلـواـ مـسـاـكـنـكـمـ؟» «قالـتـ النـمـلـةـ: خـشـيـتـ أـنـ يـنـظـرـوـاـ إـلـىـ زـيـتـنـكـمـ فـيـفـتـنـتـوـاـ بـهـاـ فـيـعـبـدـوـاـ غـيـرـ اللـهـ عـزـوجـلـ» ثم قالت النملة: أنت أكبر أم أبوك؟ قال سليمان: بل أبي داود. قالت النملة: فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف اسم أبيك داود؟ قال سليمان: مالي بهذا أعلم. قالت النملة: لأن إباك داود(ع) داوى جرحه بود، فسمى داود وانت يا سليمان ارجو ان تلحق بابيك. ثم قالت النملة: هل تدرى لم سخرت لك الريح من بين سائر المملكة؟ قال سليمان: مالي بهذا أعلم. قالت النملة: يعني عزوجل بذلك لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت لك هذه الريح لكان زوالها من بين يديك كزوال الريح . فحينئذ «فتبس ضاحكاً من قولها».^٢

اقول: ولعل النملة ارادت بقولها «لان إباك داود داوى جرحه بود» ان اسم أبيك كان ذلك فخفف وانما عبرت عنه بهذه العبارة اشارة الى علة التسمية وعلى هذا يزيد اسم أبيه على اسمه.^٣ قال فيه ايضاً في سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله تعالى «وان من شئ الا يسبح بحمده و لكن لا تفقوهون تسبيحهم»^٤: «في الكافي، والعياشي عن الصادق(ع): تتفض الجدر تسبيحها. و عنه(ع) ما من طير يصاد الا بتضييعه التسبيح»^٥.

وعن الباقر(ع) انه سئل: اتسبح الشجرة اليابسة؟ فقال: نعم اما سمعت خشب البيت

١. النمل ١٨/.

٢. ح: تخبرهم.

٣. الصدوق، عيون اخبار الرضا(ع)، باب ٣٢، حديث ٨، ج ٢، ص ٧٧.

٤. الفيض الكاشاني، تفسير الصافى ج ٤. صص ٦٢-٦٣.

٥. سورة الاسراء ٤٤/.

٦. تفسير العياشي، ج ٢، صص ٢٩٣-٢٩٤، الحديث ٧٩.

الفروع من الكافي، كتاب الرزى والتجمل، باب التوارد، الحديث ٤، ج ٦، ص ٥٣١.

٧. تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٩٤، الحديث ٨٣: عن اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله(ع) قال: ما من طير يصاد في برو ولا بحرو ولا شئ يصاد من الوحش الا بتضييعه التسبيح.

كيف ينقض وذلك تسبيحه لله تعالى فسبحان الله على كل حال.^١
 اقول: وذلك لأن نقصانات الخلايق دلائل كمالات الخالق و كثراتها، و اختلافاتها
 شواهد و حدائقه و انتفاء الشر يك عنه و الضد و الند، كما قال امير المؤمنين(ع) «بتشعيره
 المشاعر عرف ان لا مشعر له، وبتجهيزه الجوهر عرف ان لا جوهر له، وبمضادته بين
 الاشياء عرف ان لا ضد له، وبمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له» الحديث.^٢
 فهذا تسبيح فطري و اقتضاء ذاتي نشأ عن تجلّ تجلٍ لهم فاحبّوه فانبعثوا على الثناء
 عليه من غير تكليف، وهي العبادة الذاتية التي اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي
 يستحقه جل جلاله.^٣ انتهى.

قال الشيخ المتأله العارف في الفصوص في الفصل السليماني «وما ثم الا حيوان الا انه
 بطون في الدنيا عن ادراك بعض الناس و ظهر في الآخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان، و
 كذلك الدنيا الا ان حياتها مستوره عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والفضائل بين عباد الله
 بما يدركونه من حقائق العالم».^٤

وقال الفاضل العارف القيصري في شرحه «اعلم ان سريان الهوية الالهية في
 الموجودات كلها او جب سريان جميع الصفات الالهية فيها من الحياة والعلم والقدرة والسمع
 والبصر وغيرها كليها وجزئها، لكن ظهر في بعضها بكل ذلك كالكامل والاقطب ولم
 يظهر في البعض، فظنن الممحوب انها معدومة في البعض، فسمى البعض حيواناً والبعض
 جماداً فالشيخ رضوان الله عليه نبه ان الكل حيوان ما، ثم من لا حياة له، ثم نبه بقوله «الا انه
 بطون عن ادراك بعض الناس» على ان كونه حيواناً ليس باطننا في نفس ذلك الشيء حتى تكون
 له الحياة بالقوة [لا بالفعل كباقي الصفات بل هو حيوان بالفعل و ان كان باقي صفاته بالقوة]، و
 ظهر في الآخرة كونه حيواناً لكل الناس، فانها الدار الحيوان لذلك تشهد الجوارح بفعال العبد

١. تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٩٤، ٨٤، الحديث.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، (تصحيح صحي صالح)، ص ٢٧٣.

٣. النبض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٣، ص ١٩٥.

٤. محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، فض حكمه رحمانية في كلمة سليمانية، (تصحيح ابوالعلا، عفيفي، طهران، ١٣٦٦ ش) ص ١٥٤.

في الآخرة. وكذلك الدنيا حيوان وحيوتها ظاهرة لكن للكلمل كما قال امير المؤمنين(ع):
كنا في سفر مع رسول الله(ص) ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم على رسول الله صلى الله عليه وآله^١ فظهر بادراك الحقائق ولوازها وصفاتها الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله..»
انتهى كلامه.

اقول: ان اريد بالهوية الالهية الذات الواجبة التي هي واجبة بذاتها ولذاتها فسريانه في
الموجودات بنفسها غير مطابق للقواعد الحكيم، بل السارى في الموجودات انما هو فعله
سبحانه، ويمكن تسمية فعله سبحانه بالهوية الالهية نظرأً الى انه داخل في مفهوم اسم الله
الجامع لجميع الصفات الذاتية والفعالية الاضافية، والصفات الفعلية يرجع الى صفة واحدة
هي القيومية المطلقة، وهي عين فعله سبحانه، فان فعله تعالى بوجهه العالى هو ظهوره تعالى
بصفاته واسمائه، ومعرفة الظهور بما هو ظهور بعينها معرفة الحقيقة الظاهرة بوجه الوجه لا
بووجه الكنه، والحقيقة الظاهرة جامعة لجميع الصفات الكلامية بوجه الوحدة والبساطة
ظهورها بما هو ظهورها ايضا جامع لجميع تلك الصفات بصورة الوحدة النازلة منزلتها عن
مرتبة وحدة تلك الحقيقة الظاهرة، فتكون محدودة بحد اول من مراتب المحدودية، ولما
كانت من الصفات الكلامية المبدئية الذاتية ظهر في ذلك الظهور المحدود عكس تلك
المبدئية وترتب عليه اثراها، فيترسح منها مرتبة اخرى محدودة بحد اذيل من الحد الاول،
وهكذا تنزل الامر والوجود الى ان يتنهى الى حد وجودى لا حد دونها ولا فعلية وجودية
انقص منها. وقضية المناسبة الذاتية التامة بين كل مرتبة ومرتبة اخرى متصلة بها الاتحاد
بينهما، ولا يتصور بينهما مرتبة اخرى اتم مناسبة لكل من الطرفين من كل منهم، فاذن
المراتب كلها متحدة في الوجود، وذلك الوجود هو فعله سبحانه، فليست تلك المراتب الا
مراتب فعله، فلا يوجد في الوجود الا هو. وقد يسمى بعض تلك المراتب بالروح، وبعضها

١. في المناقب لابن شهر آشوب بباب ذكر سيدنا رسول الله(ص)، فصل في نطق الجمادات، (ج ١، ص ٩٠، طبع قم)
امير المؤمنين(ع): كنت اخرج مع رسول الله(ص) الى اسفل مكه واسجارها، ولا يمر بحجر ولا شجر الا قال: السلام
عليك بار رسول الله، وانا اسمع. وراجع الثاقب في المناقب، ج ١، ص ٦٩ والخرائج، ج ١، ص ٤٦ وعن طريق العامة
كتن العمال، ج ١٢، ص ٤٠٠ عن المسند للطيبالسي.

٢. شرح القيسري على فصوص الحكم، (الطبعة الحجرية)، قم، ١٣٦٣، ش صص ٣٥٧ - ٣٥٦.

بالمملك، كما قد يسمى بعضها بالجبروت، وبعضها بالملوك، وبعضها بالناسوت، وكذا قد يسمى بعضها بالعقل، وبعضها بالنفس، وبعضها بالطبع، وكذا قد يسمى، بعضها بالغريب، وبعضها بالشهادة، فبتزول فعله تعالى يتنزل الصفات التي هي عينها، فيتنزل العلم إلى علم لا يتصور من حقيقة العلم مرتبة دونها، فيكون علما ضعيفا مشوبا بالجهل غالبا عليه جهاته بحيث لا يسمى عند الجمهور بالعلم، ولذلك لا يسمى بالعقل ولا بالحس.

فالتسبيح في تلك المرتبة لا يكون تسبیحا شعوريا استشعرانيا، بل اما تسبیح فطري ذاتي كما قال (ع) «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له»^١، واما تسبیح شعوري استشعراني، وذلك لا يتصور الا في الملك الموكلي بتذليل امر ذلك الشئ الذي لا شعور له، وملكت كل شيء ليس هو الاملكه الشاعر بامرها المدبر لها والمتصرف فيه باذن ربه، كما ان ناصية كل شيء ليس الا ذلك الملك بعينه، وهو بوجه المحدودية بيد الله تعالى، ولذلك قال سبحانه «فسبحان الذي بيده ملکوت كل شيء»^٢ وبوجه الاطلاق هو بيد الله الباسطة وقدرته النافذة و فعله الساري، فاخبرنا بعض اهل المعرفة عن نفسه بأنه يسمع تسبیح هذه الاشياء، لا يصح الابحـل سمعـه على ما يمكن به ان يسمع كلام الملائكة ونطقـهم، او بحمل التـسبـيـح في كلامـه على اصوات يناسبـ تـسبـيـحـ الملائـكةـ . فيـكونـ صـوتـ كلـ طـائـرـ مـثـلاًـ منـاسـباًـ بـذـاتهـ لـنـطقـ مـلـكـهـ المـوـكـلـ بـهـ، بـحيـثـ اـذـانـزـ نـطـقـهـ إـلـىـ مـقـامـ الطـائـرـ الـمنـاسـبـ لـهـ صـارـ بـعـينـهـ صـوتـ ذـلـكـ الطـائـرـ، وـاـذـاسـعـ ذـلـكـ الصـوتـ يـكـونـ بـعـينـهـ نـطـقـ ذـلـكـ الملكـ، فـيـفـهـمـ كـلـ مـنـ هـوـ عـالـمـ بـتـلـكـ الـمنـاسـبةـ الـذـاتـيـةـ مـنـ اـصـواتـ الطـيـورـ مـقـاصـدـهـمـ، كـمـاـقـالـ سـلـيـمانـ(عـ)ـ«عـلـمـنـاـ مـنـطـقـ الطـيـرـ»^٣ فـافـهـمـ ذـلـكـ كـلـهـ، اـيـدـكـ اللـهـ بـتـايـدـاهـ.

واعلم ان المعاد الجسـمـانـيـ علىـ الـوـجـهـ الذـيـ ذـكـرـنـاهـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ بـرـهـانـ عـنـ المـسـلـمـينـ، فـاـنـهـ مـنـ ضـرـورـيـاتـ الدـيـنـ . وـ الـبـرـهـانـ العـقـلىـ عـلـيـهـ حـجـجـةـ لـنـاعـلـىـ مـنـ هـوـ خـارـجـ عـنـ مـلـتـنـاـ، بـلـ عـنـ سـاـيـرـ الـمـلـلـ الـحـقـهـ اـيـضاـ، اـذـاـيمـكـنـ بـقـوـةـ الـحـدـسـ اـنـ يـحـكـمـ عـلـىـ اـنـهـ مـنـ ضـرـورـيـاتـهـ

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ١٧٣.

٢. سورة يس، ٨٣.

٣. سورة النمل، ١٦.

ايضاً، ولذلك ما تصدى الحكماء الالهيون باثباته واقامة البرهان عليه. وانا الى هذه الغاية لم اقف على انكار احد من ناصيبيهم للمعاد الجسماني مطلقاً فضلاً عن الكاملين، وكيف يتصور ذلك منهم مع ان اثبات النبوة المطلقة العامة و المقيدة الخاصة من عمدة المسائل و اعظم المقاصد في كتبهم، اذ من اثبت نبوة نبی (ص)، ثم انكر ما هو مما جاء به ضرورة و مر كوزافى اذهان كل من تدين بدين ذلك النبی لا يكون الا مجنونا خارجا عن التكليف، فان ذلك يلزム ادعائه و زعمه انه اعلم و افهم من نبیه الذي اثبت نبوته بالبرهان، فادا ثبت جنونه بذلك فالمعترض عليه في ذلك ايضاً يخلو من شئ. ومن يدعى انه وقف على ذلك من واحد منهم مع كونه عالما بسنته و مصطلحاتهم و تبعاعفي كلماتهم و كتبهم فتلتمس منه ان يرينا النطع عليه. نعم قد يظهر العجز عن اقامة البرهان عليه عقلاً، و این هو من انكاره تدينا و شرعاً؟

قال رئيس الحكماء الاسلاميين ابو على بن سينا قدس سره في المقالة التاسعة من *الهيات الشفاء* فصل في المعاد:

«وبالحرى ان نتحقق هيئنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها، وانها الى اية حالة [ستصير] ، نقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عندبعث، و خيرات البدن و شروره معلوم لا يحتاج الى ان تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتنا بها سيدنا و نبينا و مولينا محمد بن عبد الله(ص) حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن.

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهانى، وقد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان لالانفس، و ان كنت الاوهام منا يقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل؛ و الحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كانوا لا يلتفتون الى تلك، و ان اعطوها، و لا هو يستعظموها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول على ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها، فان البدنية مفروغ عنها في الشرع». ^١ انتهى

١. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة التاسعة، الفصل السابع، (القاهرة، ١٣٨٠ق) ص ٤٢٣ .

وقال صدر الحكماء المتألهين المصنف قدس سره في الباب السادس من مباحث النفس من هذا الكتاب في فصل عقده لبيان الشواهد السمعية من الكتاب والسنة على تجرد النفس الناطقة الإنسانية:

«ولنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان العقل والشرع متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات، وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبأ لفلسفه يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة». ^١

وسيقول في مباحث اثبات المعاد الجسماني من هذا الكتاب ايضاً بعد ذكره مقدمات

اثباته:

«فصل في تتيجه ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول: ان من تأمل وتدبر في هذه الاصول والقوانين العشرة التي احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة، مذكورة في كتبنا وصحفنا فيما هذا الكتاب، تأملًا كافياً وتدبرًا وافياً، بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج، ومرض الحسد والعناد، وعادة العصبية والافتخار والاستكبار، لم يبق له شك وريب في مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد، ويعلم بقينا وبحكم بان هذا البدن بعينيه يحشر يوم القيمة بصورة الاجساد، وينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس ^٢ والبدن ^٣ بعينهما وشخصهما، وان المبعوث يوم القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباین له». ^٤ انتهى

فتتأمل في المقدمات التي ذكره هذا الجليل، لئلا يشتبه عليك تتيجهها. فليكن هذا آخر ما اردنا بيانه في هذا التعليق. و التوفيق من الله سبحانه خير رفيق. و انما بياننا كيفية المعاد هيئنا على هذا القدر من الاختصار، مع ارادتنا ان نعلق تعليقات على تفصيل مسائل المعاد من هذه الكتاب المستطاب، لعدم الاطمئنان ببقاء

١ . صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب السادس، الفصل الثاني، ج ٨، ص ٣٠٣ .

٢ . هامش ك: اى النفس الحيواني .

٣ . هامش ك: مقصوده قدس سره هذا البدن العنصرى لا البدن المثالى .

٤ . صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الثاني، ج ٩، ص ١٩٧ .

العمر و مزيد التوفيق. و اسئل الله ان يبقى عمرى و وفقنى لذلك. و هو حسبي و نعم الوكيل.^١

الف: «تُمت هذه التعليقات الشريفة من آفادات الاستاد الاعظم والمولى المعظم العارف الواصل والساalk الى الله فخر الحكماء المتألهين قدوة العلماء المحققين نخبة الفضلاء المدققين العالم الفاضل والكامل البازل الحبر الملّي الكيس جناب آقا على المدرس ادام الله تعالى ایام افاضاته و امد الله طلال افاداته. كبه العبد الايثم لوالدى العزيز الشهيم الفهمي الحاج ميرزا ابراهيم و فقه الله تعالى لتحصيل مراضيه، وقد صادف اتمامها يوم السبت ثانى عشر من شهر جمادى الاولى من عام اثنين و ثلثمائة بعد الالف ١٣٠٢ هـ. ق].

ع: «قد تمت الرسامة المؤلفة للفيلسوف الاعظم والعالم المعظم افتخار الحكماء والمتألهين فخر العلماء والمدققين زبدة الفضلاء والمتحققين جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول، الحكيم العارف الفاضل، البدر اللامع والنور الساطع والمحقق البارع، البحر الموج المتلاطم الذى بحقائق المعارف الدينية والحكم الاسلامية عم المؤسس مولانا استادنا و معتمدنا جناب آقا على المدرس مد الله ظله و ایام افاضاته، على يد الاقل عبدالعلی العراقي الگرمرودي في سنة ١٣٠٢ هـ. ق. [.]».

ش: «و قد صررت مأموراً من جناب حضرت المصطفى. الذى هو في عصره فريد و في عهده وحيد، مفتاح العلم و لسانه، [نور] العقل و ضيائه، حاوی فنون الفضائل. مجمع العوارف و الفواضل، عالم محقق، فاضل مدقق، قدوة العلماء الراسخين، زبدة الحكماء الالهيين، المدح في حضرته قدح اذ لا يحيط بهكته صفاتي مدح، مولانا و مقتدانا آقامي، آقا على المشهور بالمدرس ادام الله افاضاته على رؤس العالمين. بتسويد هذه الاوراق و تصحيحه في شهر جمادى الاولى سنة ١٣٠٧ هـ. ق.] و انا الجانى الاتم، سمي الخامس من الخمس». [.]».

ص: «هذه الحاشية من رشحات الفيلسوف الاعظم وتعليق من تعليقات العالم المعظم صدر الحكماء والمتألهين فخر العلماء و المتشرين زبدة الفضلاء و المتحققين جامع المعقول و المنقول حاوي الاصول و الفروع، الحكيم العارف الكامل الفاضل العامل، الدر اللامع و النور الساطع و المحقق البارع البحر الموج المتلاطم، الذى بحقائق المعارف و الحكم و الشرع [واقف]، نعم المؤسس مولانا و استادنا و معتمدنا اعني جناب آقا على المدرس مد الله ظله العالى ایام افاضاته على رؤوس المحققين في علم العقل و الحكمة و المعارف الالهية». [.]».

ح: «كبه العبد المحتاج الى رحمة الملك الغنى ابو القاسم الجيلاني في دار الخلقة طهران، اصانها الله عن آفات الدوران في شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٣١٠ من الهجرة النبوية». [.]».

رسالة في الوجود الابط

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمدك يا من اشرقت الانوار في قلوب اولياتك و ازلت الاغيار عن قلوب احبائك،
فيستدلون بك عليك و يهتدون بنورك اليك، و اذقتهم حلاوة مؤانستك فقاموا بين يديك
متملقين و البستهم ملابس هيبيتك فصاروا اعزتك معترزين. و اصلي و اسلم على زبدة الانبياء
و قدوة الاصفیاء اول الاوائل في الابتداء و آخر الاواخر في الانتهاء سيد ولد آدم و افضل من
تأخر و تقدم، و سیلة الفیض و الجود و ذریعة الخیر و الوجود، فاتحة كتاب الایجاد و خاتمة
الرسالة على العباد، و على آل الوارثین لعلمه الحاملين لسره.

وبعد فهذه طرف من كلمات العالم الفاضل والعارف الكامل قدوة المتبصرین و زبدة
المتألهین نخبة اولیاء العرفة و قبلة اصفیاء البرهان الحکیم المحقق و العلیم المدقق فیلسوف
العصر افلاطون الدهر الاستاد المؤسس آقا علی المدرس - قدس روحه و روح فتوحه - قد
طبعت لنوى الاشواق المستقيم و الاذواق السليمة، و نسئل من حسن خیمه و سلم عن
داء الحسد ادیمه ان لا يبادر بالردو العناد، ولا يظهر في الارض الفساد، والله يقول الحق و
يهدى الى الرشاد و المجزى لكل امر في المعاد.

[١] فصل

فالوجود الابطی يطلق في مصطلح جماهير الفلسفۃ على معنیین:

احدهما: ما يطلق قبلاً للوجود المحمول . والوجود المحمول هو وجود الشئ في نفسه من حيث هو كذلك، وتعبر عنه في الفارسية بـ «هست» وهو الذي يحصل الفلاسفة لغرض فلسفى في مباحث المواد الثلاث عناصر العقود بـ ملاحظته خاصة، فهو في نفسه محمول في القضايا والعقود، وموضوعاته ذات الاشياء وحقائقها وماهياتها، ولا رابطة بينه و موضوعه سواء بل هو بنفسه الرابطة بوجه من الاعتبار، ومن أجل ذلك يفسر «فلان موجود» في الفارسية بـ «فلان هست» لا بـ «فلان هست است»؛ ويفسر «فلان قائم» بـ «فلان ايستاده است».

فالوجود الابطى هو وجود محمول غير الوجود لموضوع ما ويعبر عنه في الفارسية بـ «است» ولا يكون نفسه محمولاً بل لا يصلح لكونه له، فإنه بذاته رابطة محمول لموضوع؛ ولا يكون له حقيقة غير ذلك من حيث هو كذلك . والوجود الابطى بهذا المعنى لا يتحقق بحسب ما يطابق العقود الا في العقود الحتمية الايجابية، فان مفاد السوالب الحتمية بحسبه سلب الربط وعدمه، واما النسبة الحكمية الاتحادية الملحوظة في ظرف انعقاد العقود فيتحقق في جملتها.

[٢] نقل مقال و تقرير اشكال

قال صدر اعظم فلاسفه في السفر الاول من لاسفار الاربعة في هذا الموضوع:

«الوجود الابطى يكون على معنيين: احدهما، ما يقابل الوجود المحمول، وهو ما يقع رابطة في الحتميات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود». ^١

هذا كلامه بعبارته . ولعلك تقول: ان اراد انها متحققة فيها في الواقع فليس كذلك، اذ في السالبة سلب الاتحاد ، و ان اراد انها متحققة فيها تصوراً فلم لا يجوز تحقق الوجود الابطى في السالبة ايضاً على وزان تتحققها فيها.

بل تقول: الظاهر انه هي النسبة الحكمية الحاصلة في جملة العقود بل في الموجبة يحكم بتحققها في الواقع وفي السالبة بعدم تتحققها فيه، «فإن الفلسفه المتقدمين ذهبوا إلى أن النسبة الحكمية في كل قضية، موجبة كانت أو سالبة ثبوتيه، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية

^١ صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، (قم، ١٣٧٨ق)، ج ١، ص

^٢ ٧٩-٧٨: اطلاق الوجود الابطى في صناعاتهم يكون على معنيين...

التي هي في الموجبات، وأن مدلول القضية السالبة هو مفاده ليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط. وإنما يقال لها الحمائية على المجاز والتشبّه، وأن لامادة في السالبة بحسب السالبة بل بحسب الإيجاب ولا يختلف الماده في الموجبة والساالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية.^١ ولا يمكن حمل كلامه على «ما شاع بين المتأخرین من انّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية»^٢، لأن مخالف لما اختاره من مذهب المتقديمين، فانه قال في هذا السفر في فصل عقده لبيان «ان العدم ليس رابطياً»^٣: «تتمة تحقیقیة: اذا تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل ثبت له او به او يرفع عنه او به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان، فقد دریت انه لا يكون نسبة سلبية مکیفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك، بل انما يؤول معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقضها، ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الإيجابية في كل وقت ووقت^٤، على ان يعتبر ذلك في الإيجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار، فيرفع بحسب اى جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً لا على ما شتهر في الحكمة العامية، بل على طريق الحكمة النقية الملخصة. و كذلك قياس سائر الموجهات، وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها، لأن الاطلاق عدم التوجيه، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فان السالبة المطلقة^٥ هي بعينها سالبة المطلقة. ولا سبيل

١. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاولى، المرحلة الثانية، الفصل التاسع، ج ١، ص ٣٦٥-٣٦٧.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، ج ١، ص ٣٦٧.

٣. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثانية، الفصل التاسع.

٤. قوله «في كل وقت وقت...» يعني بلاحظ عموم الوقت فيكون إيجاباً بحسب كل وقت بحيث يكون كل وقت فرض ظرفاً للإيجاب فيكون الإيجاب مقيداً بكل واحد من الاوقات المفروضة والسلب مطلقاً عنها وارد على الإيجاب المقيد بها ورداً استغرافيَاً بنفسه بحسب كل الاوقات ولا على نهج رفع الإيجاب الكلي بحسبها، فيكون السلب رفعاً لكل واحد من الإيجابيات الملحوظة بحسب اجزاء الوقت المفروض، لارفعاً للإيجاب بحسب كل وقت حتى يكون مفاده سلب الدوام عن الإيجاب، فلا تلازم دوام السلب، تدبر تفهم. [منه عفى عنه]

٥. قوله «فإن السالبة المطلقة» يريد بالاطلاق الاطلاق عن الجهات لا الاطلاق بحسب الأزمان، فلن الثاني من الموجهات، ونستتها إلى بعض الموجهات نسبة الخاص إلى العام، وإلى بعض نسبة العام إلى الخاص، والعام والخاص يجتمعان فيكونان خلافين لامتحابلين. والاطلاق عن الجهة هو ملاحظة النسبة عارية عن الجهات بمعنى عدم اعتبارها إلا عندما تكون السلب وارداً عليها على نهج الاطلاق بحيث يكون اطلاقه نفس الإيجاب اطلاق لا ان له اطلاق بنفسه تدبر تفهم. [منه عفى عنه].

لصاحب التأييد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق.»^١ هذا كلامه. مع انه لو حمل كلامه على ما تقرر عند المتأخرین لم يلزم كونه مغايرًا للنسبة الاتحادية التي هي في جملة العقود، فان كونها في جملة العقود لا يلزم المغایرة التي يظهر من كلامه، بل القدر اللازم منه ان النسبة الاتحادية لها فرداً. فالم المناسب في البيان ان يقول: النسبة الاتحادية لها فرداً: احدهما النسبة السلبية التي هي في الحتميات السلبية والآخر النسبة الايجابية التي هي في الحتميات الايجابية وهي الوجود الرا بطى. بل الانسب في المغایرة ان يقول: الوجود الرا بطى يغاير النسبة السلبية، فانه في الموجبات وهي في السوالب. الا ان يكون المقصود بيان مغايرة خاص مع عام، فان الوجود الرا بطى بالإضافة الى النسبة الاتحادية خاص وهي بالإضافة اليه عام، والخاص والعام عند اعتبار العموم والخصوص فيما متغايران وان كانوا بحسب هذا الاعتبار قد يتهدنان. وعلى هذا القصد يكون المقصود من النسبة الحكمية الرابط الاتحادي ايجابياً كان او سلبياً.

ولو قال قائل: مراد صدر الاعاظم ان الوجود الرا بطى انما يكون بحسب انفس القضايا لا بحسب وجودها في الذهان. والنسبة الحكمية الاتحادية هي هذا الوجود بعينه، لكن بحسب وجود القضايا في الذهان، ومن اجل ذلك كانت في جملة العقود، الا انه وقع السلب في السوالب عليها وفي الموجبات باقية بحالها، فاذن يكون في الهميات المركبة الايجابية رابطتان: رابطة واقعية هي في انفس القضايا بحسب واقعها، ورابطة تصورية هي فيها بحسب وجودها في الذهان. و الفرق بينهما بالاعتبار. وقد اشار الى ذلك صدر الاعاظم حيث قال: «اما الوجود الرا بطى الذي هو احدى الرا بطتين»^٢ واما في الهميات المركبة السلبية ف تكون رابطة تصورية فقط، فهي في جملة القضايا بحسب وجودها في الذهان.

لقلنا في جوابه: اعتبار الواقع للقضية قبل الوجود في الذهان يخالف اعتبار ذواتها، لانها عبارة عن الموضوع والمحمول والنسبة، بحيث ينفصل كل واحد منها عن الاخرين في^٣ ظرف التفصيل والذهب، فلا واقع للقضية سوى الذهان وخارج تصوير الذهب. واعتباره هو ظرف

١. صدر المتألهين، الاسفار، ج ١ ص ٣٦٩ - ٣٧٠، تسمة تحقيقية.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، ص ٨١.

٣. ن: الاخرين وظرف.

الاتحاد لا ظرف الا فترق والتفصيل . ولو جعل الواقع انفس الموضوع والمحمول والسبة بحسب معانيها المتصورة لا من حيث هي متصورة بل من حيث ذاتها نظر الى ان مرتبة ذات الشئ مرتبة من مراتب الواقع لكان مشتركا بين الموجبات والسوالب .

[٣] دفع و حل

والجواب عن هذا الاشكال ما يبناه من ان الوجود الابطى بهذه المعنى لا يتحقق بحسب ما يطابق العقود الايجابي ، فان ما يطابق العقد هو الطرف الخارج عن ظرف انعقاد القضية . وفي هذا الطرف اذا لم يكن المحمول ثابتا للموضوع متعددا معه فلا يتصور وجود رابطى بينهما كما في السوالب .

وخلاصة القول ان الوجود الابطى في ما يطابق العقد هو ما به يتحد المحمول مع الموضوع واذالم يكن اتحاد بينهما فكيف يكون ما به اتحادهما . واما النسبة الحكيمية الاتحدادية فهي الاتحاد الآلى الملحوظ لتعرف حال المحمول مع الموضوع وهو قابل لتعلق الايجاب والسلب ، فان اوجب وادعن بتحققه في خارج ظرف العقد ويكون العمل متعارفا شائعا احتاج الى وجود به يتحقق الاتحاد ، اذ مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ، وهذا الوجود بعينه هو الوجود الابطى بحسب ما يطابق العقد وهذا هو مقصود صدار الاعاظم ، فاحسن تصويره .

[٤] عقد و حل

ولعلك تقول ان كان هذا هكذا فكانت في الموجبات النسبة الاتحدادية الآلية في ظرف العقد فقط والوجود ما به يتهد المحمول مع الموضوع فيما يطابق العقد ، و المتخذان شيء واحد في ظرف الاتحاد ، فكيف يتصور التغير الذي يستدعيه القاعدة الفرعية التي يستعملونها فيها فيما يطابق العقد ، اذ كيف يتصور ثابت و مثبت له وفيه و اصل في مورد الاتحاد الذي هو وجود واحد بل الفرعية المصرح بها في القاعدة يخالف فرض الاتحاد فانها متضمنة للتعليق وهو يلزم التغير المعاين للاتحاد .

فإن اخليج هذا بيالك ، فاعلم ان الفرق ثابت بين ما هو مناط تحقق الحمل في الطرف الخارج عن ظرف انعقاد العقد وما هو مناطه في ظرف انعقاده ، فان الاول هو كون وجود واحد

هو للموضع بالذات للمحمول بالعرض كما في حمل العرضيات على الذاتيات اوله ايضا بالذات كما في حمل الذاتيات على الموضوعات التي هي ذاتيات لها او كون وجود واحد هو للموضع بالعرض للمحمول بالذات كما في حمل الذاتيات على العرضيات اوله ايضا بالعرض كما في حمل العرضيات بعضها على بعض.

برهانه: ان الماهيات بحسب ذواتها الماهوية مع عزل النظر عن الوجود لا يصدق شيء منها على شيء آخر منها ولا يتزعزع منه اذ كل ماهية بحسب هذا الاعتبار نفسها بالحمل الاولى بعد ان تلاحظ مغایرة ما لا يكون غيرها بذلك الحمل فالانسان حيوان ناطق او بشر بذلك الحمل ولا يكون حيوانا ولا ناطقا، فاذن صدق بعضها على بعض يفتقر الى امر خارج عن سنهما يكون به اتحادها وصحة الحمل بينها، وهو منحصر في سinx العدم والوجود، والعدم لا يصح الا تحد ضرورة، فینحصر في الوجود، فتحقق الحمل بينهما منحصر في الحمل الشائع المتعارف الذي مفاده الاتحاد في نحو من الوجود ومن اجل ذلك جعل معظمون من الفلاسفة الذاتية والعرضية بحسبه، و قالوا ان كان وجود الموضوع وجودا بالذات للمحمول فهو من الذاتيات، و ان كان وجودا بالعرض له فهو من العرضيات، فاذن كل معنى يصدق على مصدق فوجود هذا المصدق يجب و ان يكون وجودا بالذات او بالعرض له. و كل معنيين يصدقان على مصدق واحد يجب و ان يكون وجود هذا المصدق وجودا الكل واحد منهما بالذات او بالعرض او بالتفريق، والا لزم جواز صدق كل معنى يتصور على كل مصدق يفرض، وهذا واضح الفساد و ضروري الاستحالة.

[٥] تذكرة توحيدية

ومن هذا البرهان يتذكر البيب العاقل برهان قويم الاركان على توحيد اصلحقيقة الوجود الذي هو قرآن اعين الموحدين، ومنه يستفاد وعليه يتفرع مقاصد عالية من العلم الالهي و الفن الربوبي، وبه يندفع الشبهة العوبصة المنسوبة الى ابن كثونة^١، وهو ان المعنى

١. سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كثونة (٦٨٣ق)، الكاف: الباب السادس في وحدة اصحاب الوجود؛ النسخة المخطوطة، رقم ٢٤٨ في المكتبة المركزية لجامعة الطهران، ص ٢٤٩ - ٢٥١.. ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احادي و رفض المسئلة و اجاب بها. راجع الاسفار، ج ١ ص ١٣٢ و ١٣٣، الفصل الخامس من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من السفر الاول.

الواحد اذا صدق على مصدقين يجب و ان يكون وجود كل واحد منها وجود ذلك المعنى بالذات او بالعرض او بالتفريق، والا لم يكن حمل و صدق. و اذن يجب و ان يكون في الوجودين اشتراك وجودي يكونان بحسبه مصدقين له، والا فيكون المعنى الواحد بما هو معنى واحد موجودا بوجودين متبابين و وجودان متبابيان بما هو متبابيان وجود الله، وهذا مجال، واللازم جواز كون كل وجود وجود الكل معنى اذنهاية الامر تبادل الوجودات.

ولو قال قائل: هذا يخالف صدق جنس واحد على فصوله المقسمة المتبابنة بتمام ذواتها. فلو تم هذا البرهان للزم عدم تبادل الفصول بتمام ذواتها، و كان بينهما اشتراك ذاتي في الجنس الصادق عليها، وهذا يخالف ما تقرر في مدارك اعظم الفلسفه المكرمين، بل ما عليه الامر في الواقع، اذ لو كان بين الفصول الاخيرة بما هي فصول اخيرة اشتراك في الجنس لما كانت فصولا اخيرة بتمام ذواتها، و الكلام في ذلك البعض عائد، فلا ينتهي الامر الى ما هو فصل اخير بما هو فصل اخير اي بتمام ذاته، وهذا مجال.

لقلنا في جوابه: صدق الفصول المتبابنة على جنس واحد ليس بحسب وجود الطبيعة الجنسية بما هي تلك الطبيعة وهو درجة من وجود النوع منسوب الى تلك الطبيعة و كذا صدقه عليها ليس بحسب وجود الطبيعة الفصلية وهو ايضا درجة اخرى من وجود النوع منسوبة اليها بل صدقها عليه و كذا صدقه عليها انما هو بحسب الوجود النوعي السارى في كل درجة من درجاته الذاتية، وهذا الوجود بحسب هذا الاخذ و الاعتبار مشترك بينها وبينه، كما انه وجود النوع في نفسه.

و نقول ايضا: كون تلك الفصول متبابنة من جميع جهاتها كلام جمهورى مشهورى، بل لها بحسب وجوداتها اشتراك وجودى به يصح صدق جنس واحد عليها، و لكل واحد منها امتياز وجودى به يصح صدق مفهومه على افراده و عدم صدقه على افراد فصل آخر متبابن الفصول بتمام ذواتها انما هو بحسب ذواتها الماهوية و مفاهيمها المتنزعنة لا بحسب حقائقها الوجودية و نسبة الحكم بالتباين بجميع الجهات الى اعظم الفلسفه بهتان و الحكم بان الاشتراك خلاف ما عليه الواقع طغيان. فان المتبوع هو البرهان و عليه التكلان.

و اما تصريح اعظم الفلسفه بان الفصول الاخيرة بسائط فانما هو منهم بيان ميزاني، و الميزانيون يتكلمون في الفصول التي يستعملونه في الميزان و هي المفاهيم الخاصة

المتنزعة عن مرتبة ذات الاشياء بما هي كذلك، و تلك المفاهيم بساط، والالزام ما ذكرت من الفساد. اما الكلام في الوجود فهو كلام فلسفى لا يناسب مقاصد علم الميزان المدون للمبتدئين من المحصلين. فاذن صدق الحيوان على انواعها او على فصولها ان كانت لها فصول وجودية فوق واحد يلزم اشتراك تلك الانواع او الفصول في نحو من الوجود به يصدق عليها الحيوان بما هو معنى، و كذا صدق الناس على انواع الحيوان و انواع الشجر و صدق الجسم على انواع الشجر و لا الانواع التي تغاير الشجر و صدق الجوهر على الجوهر و صدق الممكن على الجوهر و الاعراض، و صدق الم موجود و ماله كالمرادف على الواجب الحق و الممكنت يلزم اشتراكا وجوديا، مع ان صدق المفاهيم المتباعدة يلزم تبانيا في الوجودات و كثرة حقيقة فيها، فاذن اصل حقيقة الوجود واحد و كثير و كلها على الحقيقة بلا شوب و مجاز.

ونقول ايضا: ترتيب فصل خاص على الطبيعة الجنسية و انضمامه انما هو لخصوص استعداد فيها متوجه الى ذلك الفصل بعينه و الا لزم التخصص بلا مخصص، مع كونها بوجه الاطلاق عن هذا الاستعداد الخاص مهياً بجميع الفصول التي لها مخصوصة بها بذاتها لا يقبل فصلاً غيرها فلذلك الفصل ايضاً جهة ذاتية خاصة تتوجه اليها خصوص استعداد تلك الطبيعة و جهة اخرى ذاتية عامة يتهدأ لها [اصل طبيعته]^١ بوجه الاطلاق عن هذا الاستعداد الخاص فاذن لكل فصل من فصوله جهة خصوص و عموم.

ونقول ايضا: الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس، فمرتبة وجوده بما هو وجوده بعينها مرتبة اقتضاء الجنس فيخصوص بخصوص هذا الاقتضاء حصة معينة من الجنس كما انه قبل وجود ذلك الفصل الخاص ان كان له وجود قبله كان حصة معينة من طبيعته بخصوص استعداده لذلك الفصل و اقتضائه لحصة خاصة من هذا الجنس دون سائر الاجناس يلزم مناسبة ذاتية تامة له معه يشاركه فيها سائر الفصول ادخال كل واحد منها معه تلك الحال ففيها جهة خصوص و عموم.

وهذا القدر من البيان كاف في مقامنا هذا، اذ يبسط القول في هذا المقصود يخالف

١. حذف من «ن».

المقصود من هذه الوجيز، فلنرجع إلى ما كنا بصدده بيانه، فنقول، ذلك الوجود الواحد المنسوب إلى الموضوع والمحمول، له جهات وحيثيات، فمن جهة كونه منسوباً إلى الموضوع يكون وجوداً في نفسه له، ومن جهة انتسابه إلى المحمول يكون وجوداً في نفسه له و من جهة انتسابه اليهما يكون ما به اتحادهما، وهذا اتحاد الجزو إذا تصور مستقلاً بنفسه يكون وجوداً في نفسه أيضاً ولكن للموضوع والمحمول معاً، وإذا تصور على أنه آلة لتعرف حال الموضوع مع المحمول أو تعرف حال المحمول معه يكون نسبة حكمية اتحادية جزوية ماخوذة آلة لتعرف حال الموضوع والمحمول. فان طابت تلك النسبة الحاصلة في ظرف الانعقاد خارج هذا الظرف - وهذا اذا كان لتلك النسبة منشاً انتزاع في ذلك الخارج هو الوجود الواحد المنسوب إلى الطرفين - يكون العقد عقداً ايجابياً صادقاً والا فايجابياً كاذباً او سلبياً صادقاً اذا اعتبر السلب.

[٦]

والثاني^١ هو حصول عنوان الموضوع في الذهن وعنوان المحمول فيه، وملحوظة النسبة الحكمية التي حقيقتها مفهوم الاتحاد الجزئي الآلي عن الاتحاد الوجودي الذي هو نفس الوجود الذي هو ما به اتحاد^٢ الموضوع والمحمول، اذ كما انه ما به الاتحاد بوجه فهو يعنيه حقيقة الاتحاد بوجهه و ظرف الاتحاد بوجهه. ثم الحكم بأن المحمول ثابت للموضوع على نحو الاتحاد، وهذا الحكم انما يكون بعد انتزاع المعنى المصدرى عن الموضوع و ملحوظة قيامه به. وقيام المعنى بالموضوع يتصور على وجوه:

فقد يكون القيام اعتبارياً كقيام الإنسانية بهذا الإنسان اذا حمل عليه عنوان الإنسان، فانها في مرتبة ذات هذا الإنسان، ولا يغايرها الا بحسب الاعتبار.

وقد يكون قياماً لا بحسب الاعتبار فقط، وهذا يتصور على وجهين:
اولهما: القيام الحقيقي الانضمami، كقيام السواد بهذا الجسم اذا حمل عليه مفهوم

١. هذا هو المعنى الثاني للوجود الراهن في مصطلح جماهير الفلاسفة. مر المعنى الاول في ابتداء الرسالة الرقم [١]، رابع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، صص ٨٠-٨٢
٢. ن: الاتحاد.

الاسود.

و ثائهما: القيام الانتزاعي، كقيام القوية بالسماء اذا حمل عليه معنى الفوق. فاذن مناط الحمل باطلاقه هو اتحاد المحمول مع الموضوع في خارج ظرف الانعقاد و ملاحظة عنوان الموضوع و مفهوم المحمول و اعتبار النسبة ليس على اي وجه اتفق بل على وجه اتها حاكية عما يطابقها في خارج ظرف الانعقاد الذي هو ظرف الاتحاد، فتلك الامور المفصلة حاكية عن امر مجمل هو الوجود الذي في ظرف الاتحاد، ولكن كل واحد منها يحكي عنه باعتبار جهة فيه يخص بحكاية هذا الواحد بعينه. ولا يمكن حكاية واحد آخر عنه بتلك الجهة، فباعتبار انه وجود لعنوان الموضوع يحكي عنه الموضوع لامن جهة انه وجود له في ذاته فقط، والا لكان وجوداً له في نفسه لا وجوداً له بحسب كونه موضوعاً بل باعتبار انه وضع و عين ليحكم عليه، فيصبح جعله جزءاً من اجزاء العقد و هو بهذا الاعتبار وجود رابطى للموضوع و باعتبار انه وجود للمحمول يحكي عنه المحمول لا باعتبار انه وجود له في ذاته فقط و الا لكان له وجوداً له في نفسه، بل باعتبار ان مفهوم المحمول به مرتبط الى الموضوع على نحو الاتحاد فيكون جزءاً آخر من العقد، وهو بهذا الاعتبار وجود رابطى للمحمول و باعتبار انه وجود لهما يحكي عنه النسبة الحكمية لا من جهة انه وجود لهما في نفسها فقط و الا لكان وجوداً في نفسه لهما، بل من جهة انه به ارتباط المحمول بالموضوع و الموضوع بالمحمول، فيكون جزءاً آخر من العقد، وهو بهذا الاعتبار وجود للموضوع و المحمول كليهما. فبملاحظة تلك الجهات يحكي تلك المعانى المفصلة في ظرف الانعقاد عن الوجود الواحد الذى هو ما به الاتحاد في الظرف الخارج عنه. والعقل لا يستنكر عن حكاية مفاهيم مفصلة عن وجود واحد مجمل فيها جهات واقعية بل لا يستنكر عن حكاية عنوانين كبيرة عن وجود واحد هذا اذا لوحظ عنوان المحمول و حكم بشبوته للموضوع، واما اذا لوحظ قيام المعنى الواقعية التي هي في خارج ظرف الانعقاد يحكم بشبوت المحمول للموضوع ثبوتاً اتحادياً.

المصدرى و حكم بشيئته للموضوع فالامر فيه اهون من ذلك و اوضح، ولا سيما اذا كان له قيام حقيقي، فاحسن تدبير ذلك كله.

[٧] حجاب ظلمانى

ما قررته من اقسام القيام لا يصح كل واحد منها الحمل، بل المصحح له القيام الاعتبارى و الانضمami فان مصحح الحملحقيقة هو وجдан الموضوع بوجوهه لمبدء المحمول سواء كان وجدانه له فى مرتبة ذاته كالاول او فى مرتبة اخيرة من ذاته كالثانى، واما القيام الانتزاعى فلا يصححه، اذلا وجدان للموضوع لمبدء المحمول فى ظرف الاتصال لا فى مرتبة ذاته ولا فى مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته، والا لكان قيام الانتزاعيات قياماً انضمماً، و كان للقيام قسمان لا اقسام. فلا يكون لمبدء الانتزاعيات ثبوت للموضوعات و لا قيام بها فلا يصدق قوله «الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» و الازم صدق العقد الايجابى والربط الموجب مع انتفاء الموضوع و هو خلاف ما اتفقت عليه مدارك المحصلين، فاذن يصدق نقبيذه و هو قوله «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» و هكذا سائر الاتصالات الانتزاعية مع ان الاتصال بطبعاه لكونه نسبة ما و النسبة تقتضى وجود المنتسبين يلزم وجود حاشيتها العقد فى ظرف الاتصال، فكما يلزم وجود الموصوف فيه يلزم وجود الصفة ايضاً فالقيام الانتزاعى لا يصحح الحمل بل يخالفه.

[٨] كشف نوراني

فان خطر هذا ببالك فكن متذكرة الكلمة القدسية الموروثة من اعاظم الفلاسفة المكرمين، فهى قوله: «كل فاعل فعله مثل طبيعته» المطابق قوله جلّ من قائل: «قل كل يعمل على شاكلته»^١ الموافق لقولهم: «كل علة فهى بماهى علة مناسبة بذاتها المعلولة بما هو معلول لها و كذا كل معلول فهو بما هو معلول مناسب بذاته لعلته بماهى علته» فان بحكم تلك الكلمة القدسية المطابقة ل الكلام الرحمن الحاصلة من قيام البرهان يكون كل صفة لها موصوف

١. القرآن الكريم، سورة الاسراء، ٨٤.

متتحقق في الأعيان أو الذهان، انضمامية كانت بان يكون لها صورة وجودية برأسها لها مرتبة في الوجود يناسبها ممتازة عن الصورة الوجودية التي لم يوصفها متأخر عن مرتبة وجوده كصورة من السواد القائمة بجسم ما، او انتزاعية بان لا يكون لها صورة وجودية بنفسها كذلك، بل يكون وجود موصوفها مأخوذاً مع جهة منشأ انتزاعها كالفوقية الممتازة عن جسم ما، فانها عبارة عن كونه بالقياس الى جسم آخر قريباً من المحيط بعيداً عن المركز، فيجب وان يكون لها مبدء في موصوفها يكون به قيامها به او انتزاعها عنه، والاف يجوز اين يكون كل صفة صفة لكل موصوف، اذنهاية الامر عدم وجود مبدء في الموصوف يكون مناطاً للاتصال، وجملة الصفات والمواصفات مشتركة في ذلك على هذا الفرض، فلا رجحان لبعض دون بعض، فاذن كل صفة خاصة لموصوف مخصوص يجب وان يكون في موصوفها استتباع خاص او اقتضاء مخصوص لها، هو المرجح والمخصص لكونها دون غيرها.

واصل تلك القاعدة الموروثة وان كانت موضوعة في الوجودات، اذ الجاعلية كذا و المجعلولية فيها بالذات عند الاضعين لها، ولكن قضيتها التعميم، فيجري في استتبعان كل وجود ذي ماهية وكل موصوف لصفته، فاذن يكون لكل صفة مبدء في موصوف، وهذا المبدء لا يجب ان يكون في كل صفة وجودياً، بل قد يكون وجودياً وقد لا يكون، بل يكون وجودياً من جهة وعديماً من جهة اخرى؛ والمبدء الوجودي قد يكون له مرتبة من الوجود متأخر عن وجود الموصوف ممتاز عنده وهذا في الصفات المتصلة الانضمامية كسواد ما في جسم ما اسود؛ وقد لا يكون له مرتبة كذلك، بل يكون وجوده نفس ما او قياس ما كوجود السماء، فانه اذا اخذ من حيث هو منسوب الى الصفة، اذا [اخذ]^١ مع حيثة وجود الموصوف مناسب لذاته اذا اخذ من حيث هو منسوب الى الصفة، اذا [اخذ] مع حيثة ما او قياس ما كوجود السماء، فانه اذا اخذ من حيث هو فهو وجود ل Maheriyah السماء، لا يقال بها، لا بمعنى الفوقية، اذا اخذ مقيساً الى الارض مع اعتبار انه قريب من المحيط بعيد عن المركز فهو بعينه بذلك القياس والاعتبار وجود معنى الفوقية، لا يقال به، لا ب Maheriyah السماء، وكوجود الموضع والمحمول في ظرف خارج العقد، فانه بما هو وجود عنوان ذات الموضع يكون وجوداً لا يقال بحاله وان لم يكن معه مفهوم المحمول وبما هو وجود

١. ن : اذا مع حيثة.

المحمول يكون وجوداً لا يقال به وإن لم يكن معه عنوان الموضوع، وبما هو منسوب اليهما وجود لهما معاً يكون ما به اتحادهما، بل يكون نفس حيضة اتحادهما، وينتزع منه مفهوم اتحادهما. وهذا المفهوم بهذا القدر من الاعتبار مفهوم مستقل بحكي عن حيضة اتحادهما التي هي بعينها نفس الوجود الذي به اتحادهما وأذاز ادعليه الذهن اعتبار انه كاشف عن حالهما آلة لتعرف حال كل واحد منها مقيساً إلى الآخر بحسب الطرف الخارج عن العقد يكون مفهوماً آلياً غير مستقل لا يصلح للحكم عليه ولا به، ويكون نسبته حكمية فوجود الحكمية والعقود الصادقة هو بعينه نفس الوجود الذي هو ما به اتحاد الطرفين. ومبعد العدم ليس عدماً باطلاقه، بل عدماً مضافاً إلى موجود ما، فله حظ من الوجود، فإنه ليس عدم شيء بما باطلاقه، بل عدم شيء عما من شأنه أين يكون له هذا الشيء. فعدم البصر وان كان عدماً لكنه لما كان مضافاً إلى شيء موجود فله حظ من الوجود، فإنه ليس عدماً للبصر باطلاقه، بل عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً بحسب شخصه او نوعه او جنسه فاذن يكون لذلك العدم موصوف يقبله ويجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم، فالموصوف بذلك العدم هو بعينه ما يتصل بملكته عند خروجه من قوة تلك الملكة وفقدانه ايها الى فعليتها وجدانه لها، فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف مع ملاحظة ذلك فقدان. واما اذا كان الصفة ثبوتية محض، فمبعد ثبوتها الموصوفها ليس الا امراً وجودها محضاً مجرد عن شوب عدم وفقدان، كمبعد ثبوت الاسود للجسم، فإنه ليس الا السواد القائم به.

[٩] رواية وتأيد ودراءة وتسديد

ولعلك تقول: قال سيد سادات اعاظم الحكماء المعظمين الامير محمد باقر الدماماد-زاد الله لنفسه المقدسة الزكية شرفاً وتقديساً في كتابه المسمى «بالافق المبين» عند تحقيقه لاتصال الموضوعات بالاعتباريات: «ان الفوقيـة لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد خارجي وذلك لا ينافي كون السماء المتحقـقة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحـكاية عن حالها في الاعيان بالفوقيـة المتـنـزعـة عنها بحسب ذلك اعتـبارـ، وهذا ايضاً ضرب من ثـبـوتـ الصـفـةـ للمـوصـوفـ في الـاعـيـانـ بـحـسـبـ حالـ الصـفـةـ في الـاعـيـانـ. فـانـ الـامـرـيـنـ غـيرـ مـتـلـازـمـيـنـ، وـلـيـسـ اـذـالـمـ يـكـنـ ثـبـوتـ الصـفـةـ للمـوصـوفـ لـمـ يـنـتـزـعـ مـنـ حالـ الصـفـةـ في الـاعـيـانـ وجـبـ اـيـنـ يـكـنـ اـيـضاًـ لـيـسـ

لما يتزعزع من حال الموصوف في الاعيان، فإن الممتنع حيث لا يوجد الصفة في الاعيان هو الاتصال الانضمامي لغير، فاذن لا تصادم بين «السماء فوق الارض» او «السماء» متصلة بالفوقية في الاعيان خارجية» على ان يكون موضوعها السماء، وبين «ليست الفوقيه ثابتة للسماء في الاعيان خارجية» على ان يكون موضوعها الفوقيه، نعم لو صدق ليست الفوقيه ثابتة للسماء في الخارج على اين يكون موضوعها الفوقيه خارجية وذهنية مطلقاً لزم ان يكذب ايضاً السماء فوق الارض في الخارج خارجية، لأن اتصاف السماء بالفوقية في الخارج وثبوت الفوقيه لها في الاعيان انما يتحقق في الذهن بحسب حال السماء في الوجود العيني . و ذلك احد ضربى الاتصال الخارجى . فما لم يتحقق الفوقيه في الادهان ولم يوجد ثبوتها للسماء في الادهان بحسب وجود السماء في الاعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقيه اتصاف خارجي، اذ الاتصال العيني ليس الا على ضررين: انضمامي ويعبر عنه بشبوبت الصفة للموصوف في الاعيان كثبوت البياض للجسم، وانتزاعي ويعبر عنه بشبوبت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقيه والعمى للسماء وزيد، وهو انما يكون في الذهن لكن المحكى عنه و مطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان، فالخارج في الاول ظرف الشبوبت ووعائه وفي الثاني جهة الاتصال و مطابقه وما به اساسه وبنائه، والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف، وعلى ذلك يقاس حال الاتصالات بحسب احياء الوجودات. هذا مستقر عرش التحقيق ومستودع سرّ الحكمة.

واما ما يتمجمع رهط من متاخر المقلدة لاتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كلاتصال و الشبوبت وغيرهما، وبين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة وكذلك حال الذهن، فاما المصير اليه الى ما تلى عليك واما تمجمجه لا تؤول الى مدرجة .^١
هذا كلامه - قدس الله نفسه - و هو صريح في ان الفوقيه وما يضاهيها ليست لها وجود، بل انما هي انتزاعية صرفة، والموجود ليس الا ما يتصف بها من الموضوعات.
وهذا تأييد قوى لكلام السائل، فإنه تسلیم لعدم وجود الموضع لمبدء المحمول في

١. محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسيني، الأفق المبين، النسخة المخطوطة، المكتبة المركريه لجامعة الظهران، الرقم ٨٤. ذكر المصنف قدس سره هذه القطعة من الأفق المبين في الفصل ٣١ من رسالة في مباحث الحرم ايضا، فراجع.

طرف الاتصال لا في مرتبة ذاته ولا في مرتبة متأخرة. ومع عدم ذلك الوجdan كيف يصح الحمل، والالزام حمل كل مفهوم على كل موضوع، اذنهاية الامر عدم ذلك الوجdan مع انه قدس سره- بقصد تصحیح حمل الانتزاعيات ودفع شبهة قريبة المأخذ ماقررته، فكيف هذا؟ فنقول: كلامه يجب ان يؤول الى ما حققناه من وجدان الموضوعات لمبادى المحمولات. فان قوله بحسب حال الموصوف يمكن تأويله الى وجدان الموضوع لمبدئ المحمول على النحو الذي قررناه، وان كان ما قررناه انما يتصحیح على ما هو الحق من اصلة الوجود، وهو لا يقول به في الاشياء ذات الماهيات اذ وجدان الموضوع لمبدئ المحمول على اصلة الماهيات ليس له معنى محصل، فان الوجدان من الوجود، واذلا وجود في الاعيان وينحصر الامر في مفهومه الانتزاعي فاين الوجدان؟ وتحقيق الامر في ذلك يفتقر الى بيان مفصل لا يسعه هذه الوجيزه، فلنكتفى بهذا المجمل.

[١٠]

واما الفرق بين كون الخارج ظرفاً لنفس النسبة وكونه ظرفاً لوجوده فهو كلام صادر من تحديق وتحقيق، وهو احد التفسيرات التي ذكروها للمعقولات الثانية والامور الاعتبارية، فان المعقولات الثانية هي المعانى التي ينتزع من معقولات اولى ولا يكون لها وجود بحالها، بل يكون وجودها بعينه وجود تلك المعقولات لكن لا على الاطلاق بل بتصرف من الذهن و اعتبار منه، فيكون معقولات من تلك المعقولات بتصرف و اعتبار، فالفوقية هي كون جسم مقيساً الى جسم آخر قريباً من المحيط بعيداً من المركز، وهذا انما يتصوره الذهن بعد وضع جسم موجود مع قياسه الى جسم آخر و ملاحظته على صفة كذا، فهذا المفهوم اذا عرضه العقل الى الخارج يحكم بأنه لا يقبل وجوداً بحالها فانه عنوان لوجود امر آخر متصرف بصفة ما و ملحوظ على حال ما.

واما السلوب والاعدام، فان اخذت سلوب اسبيطة محصلة فلا وجود لها في خارج العقد بهذا الاخذ و الاعتبار، فانها على هذا الوجه ملحوظة على^١ نحو الآكلة والادوية انما يكون

١. ن: على و نحو.

بحسب اعتبار الذهن و عمله، كما انه لا يحكم العقل عليها بالوجود في الذهن ولا يكون لها معقولة اذا الآلة بما هي آلة لا يحكم عليها ولا بها، وان اخذت اعدام ملكات فلها وجود لكن وجودها ليس الا وجود موضوعاتها، فانها عبارة عن فقد شئ بحسب وجوده لشيء آخر يكون للشيء الآخر شأن وقوة لوجданه شخصاً او نوعاً او جنساً، فحقيقة معنى العمى الثابت لموضوعه هو فقدان شخص من شأنه باحد هذه الوجود وجدان البصر للبصر وان عبر عنه لا بحسب ثبوته لموضوعه بعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً او هذا فقدان لا يقبل وجوداً بحاله، فان المفاهيم السلبية لا ينتزع من الحيثيات الوجودية بالذات، والا انقلبت تلك الحيثيات الى الحيثيات العدمية، او تلك المفاهيم الى المفاهيم الثبوتية^١ بل ينتزع من الحيثيات العدمية بما هي عدمية، فعدم البصر موجود بنفس وجود الموضوع وهو نفس هذا الموضوع لوجوده للبصر لا عدم البصر القائم بوجوده بالموضوع، والالكان لهذا الوجود اعمى بالذات وموضوعه اعمى بالعرض، فان له مرتبة في الوجود متأخرة عن مرتبة وجود موضوعه كسائر الصفات الانضمامية مثل البياض، فانه لما كان له وجود متأخر عن مرتبة وجود موضوعه كان موضوعه ايض بالعرض فيستدعي ايض بالذات، اذا ايض بالعرض لا يعقل الا بعد وضع ايض بالذات، بل كل ما بالعرض لا يعقل الا بعد وضع ما بالذات، و الايض بالذات ما يكون مصداقاً بذاته لعنوان الايض بمعنى الواجد للبياض، والواجد للبياض في مرتبة ذاته هو ما هو فرد للبياض بذاته، و البياض صادق عليه بنفسه، و البياض الصادق هو الايض يعنيه اذا اخذ على نحو يصدق على موضوعه، وهذا النحو هو اخذه لشرط من صدقه على موضوعه ومن صدقه على فرده. فموضوع البياض ايض بالعرض و البياض ايض بالذات.

فلا فرق بين العرض والعرضي الا بحسب نحوين من الاخذ و الاعتبار: اعتباره بشرط لامن صدقه على موضوعه، فيكون عرضاً؛ و اعتباره لا بشرط من صدقه فيكون عرضاً، اذ لا يعقل ما بالذات وما بالعرض الا في معنى واحد له فرداً، لا في معنيين مختلفين بالذات ولو بحسب البساطة والتركيب لكل واحد منها فرد يخص به. فلا تتركيب في معنى الايض، لمكان صدقه على البياض، فالمشتقات معانيها بسائق و ائما اختلافها في التركيب و

١. ن: الشبوت.

البساطة في مصاديقها. وإذا كان وجود العمى القائم بموضوعه أعمى بالذات كما أنه عمى بالذات، فصدق العمى عليه صدق الذاتي. مع أن في مفهومه اعتبار شأن الاتصال بملكته. وهذا الشأن لا يكون لوجوده القائم بموضوعه، بل يكون لوجود موضوعه فيكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى أمر خارج عنده والمعقول كذلك لا يكون ذاتياً. وهذا خرق للفرق.

[١١]

واما النسب والإضافات، فإن كانت نسبة حكمية فهي بما هي آلة لاحكم عليها ولا بها، وظرف تتحققها الذهن على أنه ظرف لوجودها، ولا يتسلسل بنفسها بل بالاعتبار فينقطع بانقطاعه، ولا بما هي نفس مفهوم اتحاد الحاشيتين، على أنه مفهوم مستقل، وهي على الأول يحكي عن الوجود الذي هو مابه اتحادهما، على أنه نفس ربط كل واحد منها بالآخر، وعلى الثاني يحكي عنه على أنه وجود في نفسه لهما، فمرجعها في الخارج هو الوجود، والخارج ظرف نفس الوجود لوجوده إذا اعتبر وجوده زائداً عليه، وظرف وجوده أيضاً إذا لم يعتبر له وجود زائد، كما هو مستقر عرش التحقيق والمترقر في مدارك المحصلين من المشائين. فإن الوجود عندهم له أفراد حقيقة، هي موجودة بذواتها مجعلة بذاتها، وإن كانت غيرها، فهي ليست نسباً أو إضافات ل Maherيات الأشياء بعضها إلى بعض، إذ ليس لها في مرتبة ذاتها بما هي Maherيات الأذوات أو ذاتياتها، بل إنما هي نسبة و إضافات لوجودها.

والنسبة بين وجودين ان كانت لها وجود بحالها يحصل لوجودها نسبة إلى واحد من الوجودين ونسبة إلى الآخر، فيتسلسل الأمر ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار، إذ التسلسل المقطوع به هو ما يتسلسل آحاده بتسلسل الاعتبار فيكون كل اعتبار موجباً لوجود واحد من آحاده غير ما يوجبه اعتبار آخر فآحاد السلسلة مطابقة لآحاد الاعتبار، فإذا انقطع الاعتبار انقطعت آحادها. واما الآحاد المتسلسلة بذواتها ولو بوضع أول وفرض واحد كوضع شيء معلوم لشيء هو معلوم أيضاً هكذا، وفرض امكان جميع العلل، فلا ينقطع بانقطاع الاعتبار، بل يتسلسل إلى ما لا نهاية له، وإذا لم يكن لها وجود بحالها فهي موجودة بنفس وجود طرفيها، بل هي نفس وجود الطرفين، فإنها كما علمت من عوارض الوجود. فإن لم يكن وجود كل واحد من الطرفين متسبباً إلى الآخر بذاته لكان له واسطة في كونه متسبباً

اليه، وتلك الواسطه لا تكون ماهية اخري لما علمنا، ولا ماهية النسبة ايضاً، لانها بذاتها ليست الانفسها بالحمل الاولى ولا تكون منسوباً الى شيء بالحمل الشائع باعتبار الوجود بالعرض اذا ليس لها وجود بحالها ولا عدماً من الاعدام، فان العدم بما هو عدم ليس الا عدماً، ولا يعرضه شيء الا باعتبار وجود له بالعرض، فاذن تلك الواسطه وجود آخر، والكلام فيه عائد، ولا يتسلسل بل ينقطع الافتقار الى الواسطه وينتهي الى وجود هو منسوب اليه بذاته، والمنسوب بذاته جهة ذاته بعينها جهة النسبة.

[١٢] تلخيص و تحصيل

خلاصة القول و الكلمة الفصل، ان المعانى الاعتبارية الغير المتصلة اما معانى ثبوته و اما معانى عدمية، و المعانى الثبوتية اما نسب و اضافات او غيرها . و المعانى العدمية اعدام امور و لها حظ من الوجود، لا بماهى اعدام، فان العدم بما هو عدم رفع الوجود، فهو رفع ثبوت لا ثبوت رفع؛ و لا من جهة انها صفات قائمه بموضوعات لها، اذ لا قيام لها بها، لما علمنا فيما مضى، بل انها تابعة للوجودات تقرّأً أو جعلاً، لكونها من لوازمهما ولو بتوسط ماهيات تابعة لتلك الوجودات، كالامكان الماهوى المفسّر بسلب ضرورة الطرفين، و سائر المعانى العدمية التي هي لوازم الماهيات؛ فلا وجود لها بحالها، بل الوجود انما هو ل Maherية اخري يتزعز منه و يمرّ اليها بضرب من التبعيّة و نحو من الاستتبعاء . و لا يتزعز من مرتبة الوجود لا جزءاً ولا كُلّاً، بل من مرتبة متاخرة عنه لا باعتبار جهة قائمة به كما علمنا، بل بمحاظته و ملاحظة امر آخر هو فاقد له، فاتتزاعها بتصريف من العقل بعد وضع معقول اول، فهي معقولات ثانية لا يكون بذاتها وجود هو لها اولاً وبالذات، بل انما الوجود لماهيات اخري يمرّ بها و يسرى اليها بتحول من المرور و طور من السريان . فالخارج ظرف لانفسها لا لوجوداتها، اذ ليس لها وجودات بذاتها.

و المعانى الثبوتية سواء كانت نسباً او اضافات او غيرها، مرجعها وجودات اشياء موضوعة اولاً ثم بضرب من الاعتبار او نحو من القياس و تصرف من الذهن يتزعز معانيها من تلك الوجودات . و الخارج ظرف انفس الوجودات اذ لا وجود للوجود . كل ذلك انما يتتحقق بعد وضع كون الوجود اصيلاً و سيتبين لك .

[١٣] استبانة

و من هنا سيتبين ان الموروث من الفلاسفة في تفسير المعقولات الثانية من «انها معانى معقولة فى درجة ثانية من التعلق، والا يحاذى بها امر فى الخارج»، معناه لا يحاذى بها وجود فى الخارج هو لها بحیالها مع كونها فى درجة ثانية من التعلق، سواء كان مرجعها وجودات لأشياء اخر هو موضوعات اولا فى التعلق كالمعنى الشبوبية منها او يمر وجودات اشياء اليها لا تنطبق وجوداً برأسها اذا لايلىق بها وجود كذلك مثل المعنى العدمية منها.

وكذا سيتبين معنى قولهم في تفسيرها «ان الخارج ظرف لانفسها الوجوداتها» لما علمت انها اما معانى عدمية انفسها تابعة لوجودات اشياء آخر او مر جعها لوجودات اشياء غيرهما. و كذا معنى قولهم من «ان المعمقول الثاني ما لا يعقل الا عارضاً للمعمقول آخر و انه لا يفتقر في صحته الى تقدير عارضاً» بان يكون مرادهم ما لا يعقل عارضاً للمعمقول آخر كما في بعض المسنفات الكلامية، يتوجه انها يمكن ان يعقل لا عارضاً، اذ تبين لك من تضاعيف البيان انها لا يعقل الا عارضاً.

واما امكان تعلق مفهوم الكلى و مفهوم العلة اصالة فانما هو لاجل انها و امثالها من المعانى المشتقة ليست معقولات ثانية بما هي مشتقات بل اما هي حكاية لمعقولات اولية مشتملة على معقولات ثانية. فمفهوم العلة لا يكون معقولاً ثانياً بل العلية، ومن اجل ذلك ترى المحقق الطوسي قد سرر عبر في التجريد عنها بـ«المعانى المصدرية كال موضوعية والمحمولة والعلية والمعلولة».^١

لست اقول ان المعانى المصدرية باسرها معقولات ثانية، بل المعمقول الثاني منها ماله

١. ذكر المحقق الطوسي في التجريد في المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من الامور العامة ان الشبيهة من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين ان الوجود والعدم وجهاتهما الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصليّة والنوعية من المعقولات الثانية، وفي المسألة الثامنة والثلاثين الحمل والوضع من المعقولات الثانية وفي المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الامور العامة ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية وفي المسألة الثالثة من الفصل الثالث من الامور العامة ان العلية والمعلولة من ثوابي المعقولات وفي المسألة الثانية من الفصل الاول من المقصد الثاني ان الجوهرية والعرضية من ثوابي المعقولات. راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلى، تصحيح حسن حسن زاده الاملی (قم) ١٤٠٧ق، صص ٤٢-٦٥، ٦٧-٧٢، ١٠٠، ١١٧، ١٤٠، ١٤٠، ٧١ و راجع ايضاً شوارق الالهام للنياض الاهييجي، المسألة الخامسة عشر، صص ٧٠-٧١ (الطبعة الحجرية، اصفهان).

الاوصاف التى بينها، فمفهوم الوجود والمعانى المصدرية التى هى من عوارض حقيقته، وحقيقةتها بعينها حقيقته كالعلم والقدرة والارادة وما يضاهيها ليست من المعقولات الثانية. فان الوجود اصل كل شيء، وهو ما يحاذى به لكل ماله ما يحاذى به، وبه يتقرر كل ماله تقرر فى الاعيان او فى الذهان، وبه يحس كل محسوس ويعقل كل معقول، وهو الذى يكون بصرافته مقدساً عما يقابلها من الاعدام والماهيات والقصور وافتور والامكانات واجباً بذاته ولذاته، فهو باصل حقيقته مقدم على كل شيء، ومفهومه متنزع عنه بذاته، وسائر المفاهيم المحذودة باعدام وفقدانات يتترزع فى مرتبة اخيرة من مرتبة اصله الذى هو منشأ لانتزاع مفهومه. فان اصله مقدم على حدوده، ومن حدوده يتترزع الماهيات المعقولات الاولى، ولذلك كانت الماهيات من عوارض حقيقة. بل المعقول الثاني هو الوجود بمعنى الموجودية بمعنى كون الشئ موجوداً، فإنه بهذا المعنى له اوصاف المعقول الثاني الذى سبقت ذكرها. وكذا العلم لا يكون معمولاً تائياً أو كذا القدرة، بل العالمية والقادرية، فافهم ذلك واحسن تدبيره.

[١٤] وهم وابانة

و لعلك تقول: ان كان هذا هكذا فيكون الوجود المتنزع عن اصل حقيقته، وكذا الماهيات التي يتترزع منه بحسب حدوده الوجودية والعدمية وسائر المفاهيم الشبوانية المتنزعه عنه كعارض الحقائق الوجودية السارية فى جميع الوجودات كالعلم والقدرة وما يضاهيما او المتنزعه عن حدوده الوجودية كالمفاهيم الشبوانية للماهيات الغير المأخوذة مع قيد فقط وبشرط لا، كلها من ذاتياته او ذاتيات مراتبه وحدوده. فان الفرق بين الذاتى والعرضى فى كتاب ايساغوجى ليس الا بانتزاع المفهوم من مرتبة الذات وانتزاعه عن مرتبة اخيرة منها، مع ان الوفاق ثابت من الحكماء القائلين باصالة الوجود على انها هذه كلها من العرضيات لحقيقة وحدود حقيقته، كما ان الوفاق ثابت فى الوجود وعارضه على ذلك من الزاعمين باصالة الماهيات. لكن لا يتوجه اليهم الشبهة فى بعض هذه الامور، فان بعضها ذاتيات لها وبعضها عرضيات لها بعيثيات تقيدية متاخرة عن ذاتها. واما فى انتزاع مفهوم الوجود عنها وصدق مفهوم الموجود عليها، فالشبهة متوجهة اليهم ايضاً. فان

الاول متنزع من مرتبة ذاتها والثاني صادق عليها كذلك، اذ لا فرد للوجود على هذا الاصل يكون حبيشه تقيدية للانتزاع او الصدق. فاذن يكون انتزاع الوجود منها وصدق الموجود عليها بعينه انتزاع الذاتيات عن الذوات الماهوية، وصدقها بعينه صدقها، حيث ان مصداق الحمل و مطابق الحكم في كلام الموضعين ليس الا نفس ذات الموضوع. فان الوجود على تلك الطريقة ليست حقيقته الا نفس مفهومه لا امر آخر يعتبر مع الموضوع وينضم اليه بحسب ظرف التحليل و التفصيل و يتهدى معه في ظرف الواقع و حاق الاعيان، يكون لاجل ذلك مناط لانتزاع مفهوم الوجود بحسب مفهوم الوجود بحسب مرتبة خارجة عن مرتبة ذات الموضوع و لصدق مفهوم الموجود عليها كذلك. فاذن ليس في ظرف الواقع و حاق الاعيان الا ما هو نفس الماهية، ثم العقل بضرب من التحليل ينزع منها مفهوم الوجود و يضئها به و يحمل عليها مفهوم الموجود و يحكم عليها به، على ان مصداق الحمل و مطابق الحكم هو نفسها بحسب ذلك الظرف، لا امر زائد عليها يقوم بها قياماً عقلياً في ظرف التحليل، و اتحاديًّا في الظرف الخارج عنه فيصحح الحمل فانه لا يفتقر صدق الموجود على الماهية و انتزاع الوجود عنها الا الى تقريرها في الاعيان تقريراً ماهوياً من دون اعتبار قيام شيء بها او اضافتها الى شيء او سلب شيء عنها و هذا بعينه سبيل حمل ذاتيات الاشياء عليها.

فإن خطأ هذا بالاك، فأعلم ان الفرق بين الذاتي والعرضى على مصطلح ايساغوجى ليس مجرد انتزاع المفهوم من مرتبة ذات الموضوع و عدم انتزاعه من مرتبة ذاته بل يعتبر مع ذلك كون المفهوم المتنزع و ما ينزع منه هو من سنه واحد. فمفهوم الحيوان المتنزع من مرتبة ذات الانسان ذاتي لا بمجرد انه متنزع من مرتبة ذاته، بل لهذا و لأن كل واحد منهما من سنه المفاهيم والماهيات. و مفهوم الوجود على القول بان له حقيقة عينية و ان انتزاع من مرتبة حقيقته و كذا صدق مفهوم الموجود عليها بحسب تلك المرتبة، لكن حقيقته ليست من سنه المفاهيم فليس ولا واحد منهما بذاتي لهم على مصطلح ايساغوجى بل انما هما ذاتيان لهما على مصطلح كتاب البرهان. و كذلك الكلام في غيرهما من الامور التي ذكرتها. فليس سبيل انتزاع الوجود عنها و لا سنة حمل الموجود عليها سبيل انتزاع الوجود عنها الذاتيات من الذوات و سنة حملها عليها.

[١٥]

واما على القول باصالة الماهيات فالشبهة لا يخلو عن غلق وعوص . واقصى ما يمكن ان يقوله احد في الافتراق على هذه الطريقة ان ما ينتزع منه مفهوم الوجرد ومصدق حمل الموجود انما هو نفس الماهية لا مع عزل النظر عن كل ما يغايرها ولا مع اعتبار حيشية اخرى خارجة عنها انضمامية كانت او انتزاعية، كما في العوارض التي هي غير الوجود بل مع ملاحظة صدورها بنفس ذاتها من الجاعل القيوم . و تلك الحيشية خارجة عن المحكوم عليه مأخوذة على نهج التوقيف لاللتقييد، بخلاف حمل الذاتيات، فان ذات الموضوع فيما تستقل بنفسها في كونها مصداقاً للحمل و مطابقاً للحكم مع عزل النظر عن اية حيشية كانت.

واما حمل الموجود فمصادقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم بها فان وجد دليل عليه من ضرورة او برهان او مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها ، فعلم من ذلك ان معيار العقد و مصدق العمل و مطابق الحكم متتحقق في الحكم العقل بصحة العمل.

لست اقول: ان ترتب الآثار ايضاً داخل في مصدق العمل كما ظنه بعض اجلة المتأخرین^١ ، فان ترتب الآثار متأخر عن مرتبة الموجودية و صدق مفهوم الموجود . فمعيار العمل الذي هو مصادقة في الواقع و حاق الاعيان مرتبة متقدمة على مرتبة ترتب الآثار .

و جملة القول و فصل الخطاب ان الماهية مالم تكن صادرة عن الجاعل لم يحمل عليها شيء ذاتياً كان او عرضياً فان كانت صادرة صدقت عليها الذاتيات لكن لا من جهة كونها صادرة بل على مجرد التوقيف و صدق عليها الموجود من جهة كونها صادرة، اي بسببه لا حيشية فقط . فسنة العمل في الوجود كما يخالف سنة العمل في سائر العرضيات يخالف سنة العمل في الذاتيات ايضاً . هذاما يناسب هذا القول .

ونقول: فرض كون الماهية مصداقاً للعمل الموجود بلا حيشية تقيدية يلزم كون مفهوم الموجود ذاتياً لكل ماهية موجودة لاتحدهما سنخاً و انتزاعه من مرتبة ذاتها . و

١. المحقق الدواني في حواشيه على التجريد. لم يطبع حواشيه من القديم والجديد والاجد إلى الآن. راجع رسالة في مباحث العمل للمصنف قدس سره ايضاً.

فرض كونها مجعلولة بذاتها يلزم كون مفهوم المجعلول أيضاً ذاتياً لـكل ماهية مجعلولة. وهذا كما ترى. و صدورها عن الجاعل ليس حقيقة تقيدية لكونها موجودة حيث فرضت خارجة عن المحكوم عليه و لو فرضت داخلة لم تكن الماهية فقط مصداقاً للحمل الموجود و قد فرض كونها مصداقاً له فقط. ثم تلك الحقيقة الخارجية لو كانت من سُنْخ الماهيات فحالها حالها فيحتاج إلى حقيقة خارجة. والكلام فيها عائد. فلا تكون من سُنْخها ولا من سُنْخ العدم ضرورة، فتكون امرأ ثالثاً هو مجعلول بذاته. فهو موجود بذاته و الا فيكون من سُنْخ الماهية او العدم لا امرأ ثالثاً وقد فرض انه امر ثالث. والموجود بذاته نفس الوجود و كذا المجعلول بذاته نفس العمل، اذا المصدق بذاته لكل مشتق هو نفس مبئته، فاذن تلك الحقيقة الخارجية نفس العمل و الوجود، فتكون الماهية مجعلولة و موجودة بالعرض و قد فرضت مجعلولة بذاتها و موجودة بنفسها.

ثم هذا المجعلول بذاته مبدء مفهوم المجعلول لـانه نفس العمل و مبدء مفهوم الموجود لـانه نفس الوجود. والعبرة في صدق المشتق اتحاد المبدء مع ذات الموضوع او قيامه به قياماً انتزاعياً او انضمامياً او اعتبارياً كما علمنا فيما مضى. فيكون تلك الحقيقة داخلة في المحكم عليه بالموجود و قد فرضت خارجة و يحصل من ذلك ان الوجود مجعلول بذاته موجود بنفسه و الماهية تابعة لها فيهما.

ثم العمل على هذه الطريقة من مقوله الفعل، فـان كان كبعض الافعال و اقعاً على المفعول بعد تقرره كوقوع الضرب من الضارب على المضروب فيكون تعلقه بالماهية بعد تقررها، فـنقول: تقررها المقدم على تعلق العمل به اما تقرر وجودي او تقرر ماهوى فقط. فـان كان تقرراً وجودياً و التقرر الوجودي يلزم التقرر الماهوى -فهي في تقررها الوجودي و الماهوى كليهما مستغنیة عن^١ الجاعل، فـلم يكن حمل الموجود عليها متوقفاً على صدورها من الجاعل، فـلم يكن فرق بين حمله عليها و حمل الذاتيات عليها، بل تكون موجودة بذاتها مع عزل النظر عن الحقيقتات التعليلية ايضاً فهي موجودة بالضرورة الازلية كما انها موجودة بالضرورة الذاتية، فهي واجبة بذاتها و قد فرضت ممكنته بذاتها، و الا كان تقرراً ماهويأ و تصير بتعلق "جعل موجودة، فـلم

١. «ن»: مستغنیة على الجاعل.

تكن مجعلة بذاتها ومتقررة بنفسها من الجاعل، بل تقررها الماهوى ازلى و تقررها الوجودى لاحق به، فمع الاغماض عن ان ذلك ليس مذهب من يقول بمجعلية الماهيات بل هو مذهب من يقول بشيوتها ازلأ و انفكاك التبوت عن الوجود، نقول: ليست الماهية على ذلك مجعله بجعل بسيط بل هناك مجعل و مجعل اياه؛ والمجعل هو الماهية والمجعل اياه حيشه مكتسبة من الجاعل هي كونها بحيث يتزع منها مفهوم الموجود، وتلك الحيشة لم تكن عدماً ضرورة ولا ماهية اخرى، اذ الكلام فيها اعاده، بل امر اثلا ثا يغير الماهية او العدم و تعلق الجعل بذاتها فتقرر به ذاتاً وجوداً فهو مجعل بذاته و كذا موجود بنفسه، والماهية تابعة له فيهما، اذلو كان في مرتبة المجعلية^١ التي هي مرتبة ذاته خالية عن الوجود لم يكن امر اثلا ثا فهو اماماهية او عدم وقد فرض انه امر ثالث. ثم اذا بنى الامر على كون الماهية مجعلة بذاتها بتقررها الماهوى فذاتها و ذاتيتها يجعل الجاعل، فلا يصح الفرق بكون حمل الذاتيات عليها توقيتياً او حمل الموجود عليها توقيباً بل كل واحد منها توقيفي.

و ما قالته الفلسفة من «ان الذاتي لا يعلل و ان سلب الشيء عن نفسه و سلب ذاتيه عنه محال فيجب ثبوت الشيء و ثبوت ذاتياته له بلا حيشة تعليلية» معناه ان ثبوت الذاتي بعد وضيع الذات لا يعلل بحيشة، لا انه غير معلم بحيشة تعليلية هي علة نفس ذات الموضوع ايضاً.

[١٦] ايقاض و ايماض

فاستبان من تضاعيف تلك البيانات ان البناء على اصاله الماهية يلزم اهداه نفسه و انها لا يجوز ان يكون مصادقاً يصدق [على] محمول و ان كان من ذاتياته، و لا يمكن ايضاً قيام صفة بها او انتزاعها عنها الا بعد وضيع وجودها مقدماً عليها فيقرر به ذاتها او لا ثم لوازمه ان كان بسيطة، او فصلها ثم جنسها ثم نفسها ثم لوازمه ان كانت مركبة. فالقول بان من ضروب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان ثبوتها له بحسب حال الموصوف مع انكار اصل الوجود في الاشياء ذات الماهيات، قضية لفظية خالية عن القضية العقلية.

واما المتجمج الذي نسب الى مقلدة اتباع المشائين في الفرق بين كون الخارج ظرفاً

١. (ن): مجعلية.

لنفس النسبة كالاتصال والشدة وغيرهما وبين كون الخارج ظرفاً لثبت النسبة فليس على ماينبغى باطلاقه؛ فان هؤلاء المقلدين ان كانوا موافقين للمشائين فى اصل الوجود كما وصفناه، فذلك منهم كلام قويم، فان النسبة كما علمنا من جعها الوجود والخارج ظرف لنفس الوجود، وان لم يكن موافقين لهم فكلامهم لفظ بحث لحقيقة له، فان الخارج هو الوجود حقيقة، وحيث فرض ان لا اصل له فكيف يتصور كون الخارج ظرفاً لنفس شيء او لشبوته.

[١٧] تشاجر وتنازع

وللفلاسفة في هذا الموضوع مشاجرتان:

المشاجرة الاولى في «ان الوجود الراهن بالمعنى الذي سبق هل يخالف الوجود المحمولى نوعاً او يوافقه؟» و الحق انه يخالفه وفاقاً مصدر اعظم فلاسفة.

قال في الاسفار الاربعة: «وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى [بالنوع ام لا]»^١ ثم تتحقق في الاهليات البسيطة، و الحق هو الاول في الاول والثانى هو الثانى». ^٢ وبعد ذلك قال: «والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندهما لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية و مفهوماً منها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيداً يوضح، على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ». ^٣ تم ما اردناه من كلامه.

و قد يتخلل فيه اضطراباً، فان مصدره يدل على ان مراده من الوجود الراهن والمحمولى مفهومهما، و ذيله على ان مراده من الوجود المحمولى حقيقته، فان مفهومه ليس كذلك.

ونقول: هذا التخالل ليس من جليل النظر في كلامه ويرتفع بدقائق النظر فيه. فان اصحاب هذا التشاجر على ما رأينا لم يذكروا اموضع الخلاف مشروحاً متعيناً حالياً عن الاحتمال، فيشرح بحسب الاحتمال على صور: اوليهما: ان يكون التشاجر في مفهوم الوجود الراهن والمحمولى. ثانيةاً: ان يكون في حقيقتها. ثالثها: ان يكون في مفهوم الاول و

١. انتهاء من الاسفار.

٢. مصدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، ص ٩٧.

٣. المصدر السابق.

٤. في «ن»: ثانيةما.

حقيقة الثاني. ورابعها: ان يكون في عكس ذلك. والحق في جميعها الاختلاف. فان في الصورة الاولى يكون مفهوم الوجود الرا بطى اتحاداً جزوياً آلياً يحكي عما به يتحد المحمول والم موضوع، وقد علمت هذا مشروحاً، ومفهوم الوجود المحمولى هو مفهوم الوجود السارى فى جميع الموجودات ويعبر عنه بالفارسية بـ«هستى» و الاشتراك الذاتى بينهما غير معقول.

ولو قال قائل: تلك المخالفة يخالف اتحاد^١ الوجودات فى حقيقة الوجود نوعاً وينافيه، اذ مصدق كل واحد منها وحقيقةه هو نحو من الوجود، لقلنا فى الجواب: الاتفاق النوعى للوجودات فى حقيقة الوجود لا ينافي الاختلاف الذاتى فى المفاهيم المتنزعه عنها بحسب حدودها و مراتبها او بذاتها كما ان الوجود الرا بطى يتزع عن حد خاص لها، والمحمولى عن نفسها كما ترى ان مفهوم الثاني مستقل فى التصور خارج عن المقولات، ويصدق على كل واحد منها و يعمها و غيرها، اذ يصدق على الحق الاول جل جلاله، و مفهوم الاول غير مستقل فى التصور، ومندرج تحت مقوله الاضافة، و هي تقابل سائر المقولات، فهما بحسب اصل الوجود و حقيقته متهدان. فان الثاني يحكي عن نفس تلك الحقيقة، وال الاول يحكي عن نحو من الوجود الذى هو مرتبة من مراتب سريانها، ولكنها من حيث مفهومهما مختلفان ذاتاً.

على ان موضع الكلام و موضع البحث هو الاتحاد النوعى، و الاتحاد فى اصل حقيقة الوجود اتحاد فى امر خارج لا يكون لشيء من هذين المفهومين^٢ ذاتياً ولا عرضياً، فانها بذاتها لا يدخل فى ذهن من الذهان، فلا يكون كليهما . والكلى جنس للخمسة، و اذا ارتفع الجنس ارتفع النوع، و انمایدخل فيه بعنوان يحكي عنها، و العنوان الحاكم عنها هو مفهوم الوجود المحمولى و مرادفاتة و مساوقاته، ولكل اختلاف ذاتى مع مفهوم الوجود الرا بطى . و الاتحاد فى جملة من العرضيات كالمفهوم و العنوان و الامر والشيء و ما يضاهيها اتحاد فى جامع بعيد فى اشتراك معنوى فى لفظ الوجود لذينك المفهومين حسبما اعتقاده القائل بالاتفاق النوعى فيهما، اذ العبرة فى الاشتراك المعنوى بجامع قريب فى موارد اطلاق اللفظ من حيث انها

١. في «ن»: الاتحاد.

٢. في «ن»: المفهوم.

موارد اطلاقه، فلا يعمها و غيرها، فاذن يكون الاشتراك لهما في مجرد اللفظ حسبما اعتقده القائل بالاختلاف الذاتي فيما .

وفي الصورة الثانية يكون الوجود الابطى حدًّا من الوجود و يشبه الفصل، والوجود المحمولى اصل حقيقته وهو يشبه الجنس، و كما ان الاشتراك في ذاتى لفصل الماهيات مع جنسها غير معقول والا لوقع الفصل في عرض الجنس فيكون مبایناً له كذلك الاشتراك فيه لحد خاص من الوجود مع حقيقته، والا ل كانت تلك الحقيقة التي تقابل جميع مراتبها تقابل الاطلاق والتعدد محدودة و صارت من جملة المراتب والحدود. على ان حد الوجود فقده، و فقد عدم في نفسه، والاشتراك ذاتى بين العدم والوجود والحد بمعنى فعلية وجودية خاصة تستتبع فقداً مخصوصاً او بمعنى المركب من فعلية خاصة و فقد مخصوص تابع لها يشبه النوع قياساً الى اصل حقيقة الوجود، وهي بالقياس اليه يشبه الجنس، و كما ان الاشتراك في ذاتى للنوع مع الجنس في الماهيات والا لوقع الجنس في جملة الانواع و يتزل من مقام اطلاقه ولا بشرطيته و عمومه بالنسبة الى الفصول والانواع، بل هو تمام جهة اشتراك النوع مع سائر الانواع، كذلك حد الوجود باى معنى من المعنيين لا يشارك اصل حقيقته في ذاتى، والا ل كانت اصل الحقيقة من جملة المراتب، بل هو من تمام جهة اشتراك المراتب من جهة فعليتها. و كل منها من هذه الجهة مرتبة من مرتب سريانها و درجة من درجات ظهورها. والوجود الابطى اذا نظر اليه بهذا النظر رجع الى الوجود المحمولى و اتحد معه، اذ كل درجة من درجات حقيقة الوجود متعددة معها بل هو نفسها بوجه من الاعتبار فاعتبر وايا اولى الابصار .

و خلاصة القول ان حقيقة الوجود الابطى اذا لوحظت بوجه ينتزع منها عنوان الوجود رجع الى الوجود المحمولى^١، و اذا لوحظت بوجه ينتزع منها الاتحاد الجزوى الالى المأخذ لتعرف حال الموضوع مع المحمول فقد لوحظت فيه فقد خاص، و فقد هو العدم بعينه، وهو لا يشارك الوجود في ذاتى، و كذا الفعلية التي تستتبعه وقد علمت هذا، و نفي الاشتراك ذاتى يلزمه نفي الاشتراك العرضى، اذ الاشتراك فيه يتوقف على الاشتراك في

١. في (ن): المحمول.

الذاتى والا صدق المفهوم الواحد على الامور المتباعدة من كل جهة او من جهة انها متباعدة ويلزم من ذلك انقلاب جهة التباعين الى جهة الاتحاد، وهو كما ترى. فقد بان اطلاق الوجود على حقيقة الوجود الابطى وحقيقة الوجود المحمولى ليس الا باشتراك فى مجرد اللفظ.

وفى الصورة الثالثة والرابعة يكون احدهما من سنخ المفاهيم والماهيات والآخر من سنخ الوجود او الملقى منه ومن سنخ العدم. ولا يعقل اشتراك بين سنخ المفهوم بما هو سنخ المفهوم مع سنخ الوجود بما هو سنخ الوجود، ولا مع سنخ العدم بما هو سنخ العدم، وان كانت المفاهيم والماهيات سواء كانت معمولات اولى وثانية موجودة بالوجود ويحكم عليها باحكامه بالعرض وتدخل من جهة ذلك فى باب الوجود ونظامه من جهة احكامه، كما ان الوجود يدخل فى باب الماهيات من جهة احكامها و ذلك اتحاد قضية كل متحددين، حيث يصدق حكم كل واحد منها على الآخر بلا شوب تجوز فى الاستدلال المصطلح فى المباحث اللغوية والالفاظ، وان كان مع شوب تجوز بحسب مصطلح المقاصد العقلية الفلسفية، وهذا القدر من الدخول لاحل الاتحاد لا يلزم الاشتراك فى ذاتى.

[١٨] رواية وجسارة

قال بعض البارعين من المتألهين - نور الله مضجعه - في تعليق له على شوارق الالهام مستدلاً على ذلك المطلب كلاماً بهذه العبارة: «والحق انه لا يوجد بينهما معنى مشترك ذاتي ولا عرضي، لأن وجوده يستلزم كون النسبة من حيث أنها نسبة موضوعة له، هو انقلاب النسبة الى طرف النسبة وهو محال»^١. تم ما اردناه من كلامه الشريف.

ولعل احداً ينافق فيه بوجوه:

الوجه الاول: انه بظاهره يدل على ان النسبة بل المعانى الآكية مطلقاً ليس يمكن لها اشتراك ذاتي ولا عرضي مع شيء من الاشياء، فان وجوده يلزم انقلاب النسبة الى طرف النسبة. والمعنى الآكى باطلاقه الى المعنى الغير الآكى، وتلك الملازمة المدعاة ليس له تبيان

١. تعليق الآخوند محمد اسماعيل بن محمد سميح الاصفهانى المشتهر بواحد العين و درب كوشكى (من اكبر تلامذة الملا على النورى واستاد الحكيم السبزوارى، المتوفى ١٢٤٣) على شوارق الالهام. (طبعة الحجرية، ١٣٥٠ق).

ولافي كلامه عليه بيان ولا برهان. فيتوجه اليه المنع بأن تتحقق القدر المشترك كنقرر ذات الموضوع في الخارج و كذا قيام مبدء المحمول بها او انتزاعه عنها بمجرد لا يلازم فعلية الحمل. بل لما كان الوضع والحمل بحسب ظرف الانعقاد، و طرف الانعقاد هو الذهن، كانت فعلية الحمل مشروطة بامكان حصول مبدء المحمول في الذهن مأخوذاً لا بشرط ليقبل الحمل. واذالم يكن لم يتحقق حمل فعلاً ولا قوة في حقيقة الوجود، كما ان الاشياء الماهوية التي لها هويات في الخارج مشتركة في حقيقة الوجود الخارجي ولا يتحقق حمل بين واحد من تلك الهويات وبينها اذ ليس يمكن تتحقق تلك الحقيقة ذهناً اذا الخارجية نفس ذاتها كما ان الذهنية عين الوجود الذهني، فتحقق كل واحد منها في موطن الآخر يلزمه انقلاب ذاته، بل امكان حصول مبدء المحمول ايضاً غير كاف في فعليته، بل يجب و ان يحصل في الذهن فعلاً على وجه الابشرطية، كما ان ماهية الانسان موجودة في افرادها يمكن حصولها في الذهن. ولا تتحقق الحمل بمجرد ذلك بينما و بين افرادها، بل الحصول بالفعل في الذهن ايضاً لا يكفي فيها، بل يجب و ان يحصل على وجه الاستقلال، فان المعانى الآلية و مفاهيم الادوات قد تحصل في الذهن بماهى كذلك فعلاً لا يتحقق حمل بينما و بين غيرها. بل لا يمكن، لانها بماهى كذلك غير صالحة للمحمولية بل صلاحية المحمول ايضاً غير كافية. بل يجب و ان يكون الموضوع ايضاً صالحًا للموضوعية بعد امكان حصوله و فعلية حصوله في الذهن. و خلاصة القول ان وجود القدر المشترك بين الوجود الرا بطى و المحمولى انما يلزمه انقلاب النسبة الى طرف النسبة اذا كان موجباً لكون النسبة بماهى نسبة موضوعة له بالفعل وهذا غير بين ولا مبين، بل المبين خلافه.

الوجه الثاني: انه لو تم ما ذكر لما جاز ان يتحقق قدر مشترك بين النسب الجزوئية التي هي آلات و ادوات، و لا بينما و بين غيرها، مع ان تلك النسب مشتركة في مفهوم النسبة الجزئية الآلية و مشتركة مع جميع الآلات و الادوات في كونها آلات و ادوات، بل مع جميع المفاهيم في الفهومية، ومع جملة الموجودات حال وجودها في الذهن في المواجهة و مع كل الممكنتات في الممكنية، بل مع كلية المعدومات حال عدمها في المعدومية بحسب حكم العقل المطابق لما عليه الامر في نفسه، و ان لم يكن للمعدومات نوات واقعية. وهذا المفاهيم اما ذاتيات لها باسرها و اما عرضيات لها كذلك او بالتفريق.

الوجه الثالث: لو كانت تلك الملازمة المدعاة صحيحة لما انعقد عقد محصور ايجابي او سلبي. اذ انعقاد المحصورات يتوقف على عقد ووضع وعقد حمل، وعنوان الموضوع في عقد الوضع قدر مشترك بين افراده وملحوظ معها بنسبة تقييدية، كما ان عنوان المحمول ايضاً في العقود الایجابية الصادقة قدر مشترك بينها في الواقع وفي مطلق العقود الایجابية بحسب اخذ العقد واعتباره، وملحوظ معها بنسبة تامة خبرية. وعلى ما ذكر يلزم استلزم اعتبار عقد الوضع في الموضوع لعقد الحمل فيه واعتبار النسبة التقييدية فيه لاعتبار نسبة تامة خبرية بما هي نسبة تامة خبرية اي مفصلة، واعتبارها كذلك في عقد الحمل يمنع عن اعتبار نسبة تامة خبرية في عقد الحمل، فان القضية بما هي قضية وذا موضوعها بما هي موضوعها لا يصلح للموضوعية لمحمول من المحمولات في ظرف انعقاد تلك القضية بما هي قضية اي ملحوظة مفصلة، ان صلحت لها لا بما هي قضية اي ملحوظة مجملة وذاتها موضوعها لا بما هو موضوعها اي في خارج ظرف انعقادها.

ولو قال قائل: ما اراد ذلك البارع المتأله الجليل باستلزم وجود القدر المشترك للحمل استلزم امه لفعالية الحمل بل اراد استلزم امه لصالحيته، ومجرد الصلاحية كاف في لزوم الانقلاب.

لقلنا في جوابه: لو كان مراده ذلك لما امكنه الحكم بنفي القدر المشترك . فان هذا الحكم وارد على مصاديق مفهوم الوجود الراطي، وتلك المصاديق الغير المحدودة ان كانت انفسها ملحوظة على التفصيل و موضوعة للحكم فمع الاغماض عن ان الانسان بما هو انسان لا يمكنه ملاحظة الامور الغير المحدودة، كذلك لزم انقلاب النسبة الى طرف النسبة و ان لم تكن كذلك، بل تكون ملحوظة على الاجمال و محكماً عليها بآلية ذلك المفهوم وبكونه موضوعاً للحكم بحيث يسرى منه الحكم على مصاديقه، فيكون ذلك المفهوم ملحوظاً على وجه كلٍ فيكون قدرأمشتركأصالحاً للمحمولة ويكون تلك المصاديق صالحة للموضوعية، اذ كل كلٍ محمول بالطبع و كل جزئي موضوع بالطبع.

وايضاً ذلك المفهوم اذا كان موضوعاً للحكم فيفقد الوضع باعتباره، و عقد الوضع يلازم صحة عقد الحمل بين عنوان الموضوع و مصاديقه ليسرى منه الحكم اجمالاً اليها بالفعل و تفصيلاً بقوة قريبة من الفعل باخذ صغرى سهلة الحصول موضوعها من جزويات

عنوان الموضوع و محملها نفس هذا العنوان .
و ايضاً كل قضية يلزم صحة اخذ عكسها، و ان كان كاذباً، و اذا صحت صلاحية المحمولةية لذلك المفهوم، و الموضوعية لمصاديقه، لزم الانقلاب، ويلزم ايضاً لو لم يكن الوجود الربطى موضوعاً للحكم بل متعلقاً له . ويظهر وجهه بتأمل قليل .

و خلاصة القول ان ذلك الجليل البارع المتأله ان اراد باستلزم العمل، العمل بالفعل او بالقوة، ولكن بنظر تفصيلي، يتوجه الى كلامه المنع و لزوم ما قبلناه، وان اراد منه صلاحية الحمل بنظر اجمالي فهو مسلم و مقبول، لكن لزوم انقلاب النسبة الى طرف النسبة غير مقبول، اذ ملاحظة الشئ بوجهه انما هي ملاحظة الوجه حقيقة و اصالته، و ملاحظة ذي الوجه تبعاً؛ ويستبين من هذا ان المعانى الآكية اذا لوحظت حقيقة و اصالته فهى معانى حرافية؛ و اذا لوحظت بوجهه كلية حاكية عنها فهى معانى اسمية .

[١٩] رواية اخرى وجسارة

قال وحيد عصتنا و فريد دهرنا الحكيم العارف المتأله^١ - تغمده الله بغفرانه و رفع قدره في عليا درجات جنانه - في تعليق له في هذا الموضوع من الاسفار الاربعة، على قول مصنفها الجليل - قدس سره - «على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ»^٢ كلاماً بهذه العبارة: «اذا لو كان الاتفاق في معنى آخر حمل عليه فيلزم الانقلاب، ولعل مراده انه لما كان بينهما غاية التباعد كadan يكون كالمشترك اللغطي، كما مر نظيره في انصاف الماهية بالوجود، والا كان خلاف التحقيق الذي عنده و اشار اليه هيئنا ايضاً بقوله «في معانها الذاتية» و اوضحتنا غير مرة، كيف وهو - قدس سره - قد حرق في هذا السفر ان الاتزاعيات و الاضافات و اعدام الملكات لها حظوظ من الوجود، وقال: بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن المعقولات الثانية و الاعراض النسبية مع ان شأنهم البحث عن الاعيان الموجودة، فهو يقول بوجود الروابط و الاضافات بنحو النسبية و ان لم يوجد بنحو الظرفية و

١ . الحكيم هادي السبزوارى قدس سره .

٢ . الاسفار، ج ١ ، ص ٧٩ ، الفصل التاسع من المنهج الاولى من المرحلة الاولى من السفر الاول .

النفسية والاستقلال. كيف ولو لم تكن موجودة بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كمالاً يخفى، بل لو لم يكن هذا الوجود الراهن إلا في الذهن لكتفي، اذا الوجود سُنخ واحد، وان كان ذهنياً خارجياً او في غاية الشدة ونهاية الضعف. والاولى ان يقال: كلامه في تخالف المفهومين بما هو مفهومان وبماهما كالماهيتين لذين الوجودين الراهن والمحمول^١، لأن الوجودين لا جهة اتحاد بينهما اذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق، فهو وجود آخر بنحو النسبة يلحق الوجود الناعي للبياض بعد تماميته، فانك اولاً تتصدى لاثبات عينية البياض مثلاً و انه من الطبائع الموجدة في العين، فتقع عقداً هلياً بسيطاً. ثم بعد ما فرغت من ذلك تتصدى لأن له وجوداً رابطاً للعاج مثلاً يلحق البياض بنحو المذكور او يلحق وجود جسم العاج، وهذا الالحاق تارة بالمحمول وتارة بالموضوع انما هو بالاعتبار.^٢ تم ما اردنا نقله من كلامه الشريف. وعليك بالتأمل فيه بعد تذكر ما اسلفناه لك معتكفاً في مسجد الانصاف منحرفاً عن طريق الاعتساف.

[٢٠] وهم وتنبيه

قد يتوجه امكان ارجاع النزاع الى مجرد اللفظ، اذ يمكن لاحد ان يقول: من قال بالاختلاف النوعي بينهما يريد بالوجود المحمولى مصداقه وبالوجود الراهن مفهومه الذي هو من المفاهيم الاتنزاعية. ومن قال بالاتفاق بينهما يريد بالاول ايضاً مفهومه اذهما من سُنخ واحد هو المفهوم الاتنزاعي. وهذا الاختلاف لا ينافي الاتفاق النوعي في حقيقة الوجود، فان الاتفاق في الحقيقة لا ينافي اختلاف درجة منها للمفهوم المنتزع من درجة اخرى منه. وهذا ارجاع بعيد. فإنه ارجاع للاتفاق الذاتي النوعي الى الاتفاق في عرض عام. وقد سبق ان لمفهوم الوجود المحمولى اختلاف ذاتي مع مفهوم الوجود الراهن . ولوجود مثل هذا التوجيه في البيانات و توسيع^٣ التأويل في العبارات بان يحمل النوع على العرض العام، لامكن ارجاع جل المشاجرات بل كلها الى مجرد اللفظ.

١ . في الاسفار المطبوعة: لذينك الوجودين الراهن والملوّل . والصحيح: المحمول.

٢ . السبزواری، تعلیقة على الاسفار، ج ١، ص ٨٠ .

٣ . في «ن»: يوسع .

[٢١] المشاجرة الثانية^١

في أن الوجود الابطى بالمعنى السابق ذكره هل يتحقق في الاهليات البسيطة او ينحصر في المركبة منها. فإن اراد المتخاصلون بالوجود الابطى مفهوم الاتحاد الجزوى الآلى و بالاهليات البسيطة القضايا الحاصلة منها في ظرف الانعقاد، فالحق انه متتحقق فيها ايضًا فان النسبة الحكمية بهذه المعنى متتحقق في كل حكم بسيط او مركب. ولا فرق بينهما من تلك الجهة، بل الفرق فيما يطابق الحكم فيهما فان مطابق الحكم في البسيط ثبوت الموضوع بنفس ذات المحمول، فيكون المحمول نفس ثبوت الموضوع، وفي المركبات ثبوت المحمول للموضوع، فيكون للموضوع ذات اخرى، وكذا المحمول. ويكون الثاني ثابتًا للاول بشبوت واحد لهما، يتعلق بكل واحد منهما بالذات او بكل واحد بالعرض او بالتفريق. فيكون في مطابق البسيط شئ، وجوده في نفسه، وفي مطابق المركبات شئ و شئ، وجوده لهم هو بعينه وجود الشئ الثاني للشئ الاول. وجده تسمية البسيط على ذلك بالبساط تحقق امرین فيما يطابقها. فهي بساطة بالنسبة الى المركبات لتحقق امور ثلاث فيما يطابقها. ولذلك يتتحقق فرق آخر بينها، وهو ان النسبة الحكمية في البسيط يحكى عما هو مبدء المحمول في البسيط، وفي المركبات عن امر آخر و ان ارادوا بهما ما يطابق النسبة الحكمية والقضايا فالحق اختصاصه بالمركبات، فان ما به اتحاد المحمول مع الموضوع هو نفس مبدء المحمول في البسيط، وفي المركبات امر آخر هو الوجود المتعلق بهما كما وصفناه. و ان اراد المعرفون الاول والمنكرون الثاني فلا نزاع بينهم الا في مجرد اللقط. هذافي نظر الاحتمال. و صدر اعاظم الفلاسفة عين موضوع التشاجر في الثاني، اذ صرخ بالنفي في كلامه الذي نقلناه. ولنعم ماقيل:

اذقالت حدام، فصدقّوها
فإن القول ما قالـت حدام^٢

١. مرّ المشاجرة الاولى تحت الرقم ١٧.

٢. حدام: علم لامرأة في الجاهلية يضرب بها المثل في صدق الحديث، قال احمد بن محمد بن عبد الله الاندلسي في العقد الفريد (كتاب الجوهرة في الامثال، في بحث صدق الحديث): و منه قولهم: القول ما قالـت حدام. وهي امرأة لجيم بن صعب، ولد حنيفة و عجل، ابنة لجيم، وفيها قال: اذا قالـت حدام... (ج ٣، ص ١٨، تحقيق عبدالسجید الترحبی، بيروت، ١٤٠٤ق).

[٢٢] ظلمة وافارة

و لعلك تقول: تحقق الوجود الراهن في الماهيات البسيطة بحسب ما يطابقها يلزم وجودًا في الواقع للماهيات سوى الحصص التي قال بها الذاهبين إلى اعتباريته و اصالة الماهيات.

فنقول: ذلك الوجود ان لم يكن ثابتاً للماهية في الاعيان لم تكن هي موجودة، و ان كان، فبحكم القاعدة الفرعية التي اورتها الاسلاف من اعاظم الفلسفة لكرامة نفوسهم و شرافتها، و حكمت بها الاخلاقيات منهم لصرامة عقولهم و بداهتها؛ وهي ان ثبوت شيءٍ ليسَ فرع على ثبوت المثبت له، لها ثبوت قبل ثبوته لها، والثبوت هو الوجود بعينه، فالثبوت الثاني هو ايضاً وجود ما، فيعود الكلام إليه وهكذا، فإن عاد الأمر في شيءٍ من المراتب إلى ثبوت مقدم بحسب الأخذ و الوضع لزم الدور، وان ذهب لا إلى نهاية لزم التسلسل.

فإن خطر هذا ببالك، فاعلم انه لو تم ما ذكرت لما كان للوجود فرد ايضًا من الأفراد التي سميت بالحصص، اذ لا اختصاص له بكون الوجود ذافرًا حقيقى، اذا العبرة في لزوم الدور والتسلسل بالاتصال، لا تكون الصفة غنية منضمة إلى الموصوف في ظرف الاتصال، اذ لا يلزم صدق المشتق قيامها بموصوفها كذلك، بل قد يكون قيامها^١ به قياماً انتزاعياً كما مضى.

بل ورود الاشكال على اعتبارية الوجود أسهل، والجواب عنه اشكال. فإنه لو كان اصيلاً لكان متحدةً مع الماهية نحوً من الاتحاد. فلا يتحقق الاتصال إلا بعد تحليل المتحدين، فلا تغير بينهما إلا في ظرف القوة العمالية المخللة ومعنى الاتصال و مناطه هو ثبوت شيءٍ ليسَ فرع على ثبوته التي يتصور في خارج ظرف التحليل لتحقق الاتحاد. واما فيه فلها اتصاف به لكن لا بنفسه التي بها هي موجودة في الاعيان التي هي خارج ظرف التحليل و الاعتبار . وهي مقدمة على ذلك المفهوم باتحاده بفرد من الوجود الحقيقي فلا يلزم دور ولا تسلسل .

واما لو كان اعتبارياً فلا اتحاد له مع الماهية في العين، اذ ليس فيها سوى المسمى

^١ . «ن»: بقيامها.

بالماهية، لكنه يتزعم عنها اما بذاتها او بحيثية تعليلية، ويحمل عليها فيكون وصفاً لها. و مناط انتزاعه عنها و مفاد حمله عليها و مصداق اتصافها به ليس الانفس تقررها بذاتها او بجعل جاعل ايها جعلاً بسيطاً. فهى في اي ظرف كانت و تقررت، واقعياً كان او اعتبارياً، يكون لها كون مصدرى اعتبارى. فالدور او التسلسل لازم.

ولا تتوجه ان الحصص امور اعتبارية فينقطع آحاد السلسلة بانقطاع الاعتبار، اذ مجرى الكلام فى اتصف الماهية بالوجود فى الاعيان، فيجب تقدمها عليه مع عزل النظر عن الاعتبار بل المعتبر. فلو انقطعت لانقطعت فى الاعيان. فلم تكن الماهية موجودة فيها. وهذا خرق الفرض.

و ذكر التسلسل انما هو في جلى من النظر، واما في دقيقه فاللازم منحصر في الدور. بل الدور ايضاً كذلك فان الوجود المطلق على تلك الطريقة مفهوم كلّي وحدته وحدة غير عديدة فلا يتقى. بل كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت اليه فهو هو. وانما يختصص ويتخصص بالإضافة الى الماهيات المخصوصة. وكل واحدة منها ايضاً وحدتها كوحدة غير قابلة للتكرر. فليست للخصوصية الحاصلة بتلك الاضافة الا وحدة كوحدة الطرفين، اذ لا يختلف النسبة من دون اختلاف شيء من طرفيها. فاذن لو تقدمت الماهية بوجودها على وجودها لم يلزم دور بحسب المعنى المصطلح المتعارف، بل ذلك تقدم الشيء على نفسه ابتداءً من دون استلزم دور، فان الدور المصطلح هو توقف شيء على شيء آخر بحيث يستلزم توقف الشيء على نفسه الملائم لتقدمه عليها كتوقف «آ» على «ب» و «ب» على «آ» لا كتوقف «آ» على نفسه ابتداءً. ومن ذلك يستدللون في ابطاله بكونه مستلزمًا لتوقف، الشيء على نفسه الملائم لتقدمه عليها.

و خلاصة القول: ان مدار اللزوم في الشرطية انما هو حمل الوجود على الماهية و اتصافها به ولا يتضح هذا بكون اثر الجاعل بالذات بذات هو الوجود، ولا بكونه الماهية، ولا بكونه اتصفها به، على خلافهم في مسئلة الجعل، ولا بكون الماهية متفردة بذاتها و الوجود اعتبارياً، ولا يعكس ذلك على خلافهم في مسئلة التقرر، اذ الماهية على اي حال من هذه متضمنة بالوجود و يقال عليها انها موجودة. ومبني السؤال على توهם اختصاص الاتصال بالصفات الانضمامية و كون الوجود على اصالته من تلك الصفات. وهذا جواب نقضى.

واما الجواب الحالى فنقول: الوجود اذا بني على اصالته كان مصداقاً للحمل الموجود عليه بذاته بلا حيادية تقيدية يعتبر منه من جهة كونه مصداقاً لحمله، وان احتاج بعض الوجودات فى ذلك الى حيادية تعليلية خارجة عن مصدق الحمل بما هو مصدق الحمل ليتقرر بها ذات الموضوع التى هى فرد من الوجود فيحمل عليها مفهوم المحمول الذى هو معنى الموجود بلا اعتبار حيادية اخرى معها فى كونها مصداقاً له. فان الماهيات التى توجد بها انما لا يصدق عليها فى ذاتها معنى الموجود، بل ليست هى فى ذاتها الا ذاتها وذاتها. فصدق الموجود عليها انما هو فى مرتبة اخيرة من مرتبة ذاتها هى مرتبة من الواقع وتلك المرتبة الواقعية لا تكون جهة من سinx العدم. اذ العدم لا يكون مبدء لصدق الموجود، ولا من سinx الماهية، اذ الكلام يعود اليها، فيكون جهة اخرى تقابل الماهية و العدم، هو المقصود من الموجود. فاذن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به.

فنقول: الوجود الموصوف بهذه الصفة يجب و ان يتحدد مع الماهية عيناً، اتحاد ما بالذات مع ما بالعرض، فيصدق عليها عنوان الموجود صدقأً واحداً، فيكون احدهما موضوعاً له بالذات والآخر بالعرض، لا صدقين فيكون كل واحد منها مصداقاً له بحاله، فيكون موضوعاً له بالذات، فيلزم خرق الفرض. ففي الاعيان شيء واحد فيه جهتان من سinxين: سinx الوجود و سinx الماهية، والاول موجود بالذات و الثاني موجود بالعرض، وهذا قريب من الاوليات، بعد تحقيق المراد من الماهية و المقصود من الوجود.

[٢٣]

ول تمام الاستبانة نقول لو لم يكن للوجود فرد في الواقع خارج عن سinx المعانى و الماهيات، فاما ان يتزعز مفهومه عن مرتبة ذات الماهية، فيكون صدق مفهوم الموجود عليها بحسب امر هو ذاتها، او داخلاً فى ذاتها فيكون اعتبار الوجود فيها الذى هو مبدء صدق الموجود كاعتبار الانسانية فى الانسان او الحيوانية فيه، فيكون صدق الموجود عليها من قبيل صدق الذاتى بمعنى ما ليس بخارج، فيكون مناط صدقه عليها قيام المبدء بها قياماً اعتبارياً. وهذا خرق للفرض. فان المفترض ماهية لها ذاتى سوى مفهوم الموجود كالانسان. واما ان يتزعز عن مرتبة متأخرة من مرتبة ذاتها و تلك المرتبة لها قيام بالماهية

البيتة^١ يتصحح العمل . فاما ان يقوم لها قياماً انتزاعياً او اما ان يقوم بها قياماً انضمامياً . وعلى اى حال من هذين فتلك المرتبة المتنزع منها ان كانت حصة منه ف تكون تلك الحصة قائمة بالماهية خارج عن مفهومها فيحتاج الى امر ي يقوم و يكون مصداقاً لمفهوم القائم بالذات صدقأً شائعاً . ولا يصح مفهوم القيام لذلك فإنه ايضاً كذلك كسائر المعايير لا يكون مصداقاً لمفهوم لقائم بالذات صدقأً شائعاً، بل هو نفس مفهوم القيام حملاً أولياً بعد اعتبار معايرة ما . فيكون هناك امر هو القائم بالذات بالماهية خارج عن سinx المفاهيم في ذاته، و كذا عن العدم، فان العدم المطلق ليس له مرتبة في الواقع، لا باعتبار الاضافة والتعلق بالأشياء واقعية، فلا يكون قائماً بالذات بها، بل امر خارج عنه، فيكون من سinx الوجود اي مصداقاً لمفهوم الوجود بالذات، مع كونه خارجاً في ذاته عن سinx ذلك المفهوم، اذ لا يعقل شئ خارج عن تلك الثلاثة .

و نقول ايضاً: لو لم يكن مصداق لهذا المفهوم بالذات و في مرتبة ذاته مع كونه موجوداً لكان صدق الوجود عليه بحسب مرتبة متأخرة عن ذاته هي مرتبة قيام المبدء مفهوم الموجود . والكلام في قيام هذا المبدء به هو الكلام في قيام المبدء المفروض اولاً وهكذا . فيجب و ان يكون في الواقع امر هو مصداق لمفهوم الوجود بالذات، و مصداق كل مشتق بالذات هو نفس المبدء فهو مصدق الوجود بالذات . فللو وجود فرد في العين سوى الحصص التي اعتبروها . وهذا هو القول باصالة الوجود بالمعنى الاول و هو كونه ذا فرد بحسب الواقع و متكرراً بتكثر الموضوعات، قبلاً لمن زعم ان افراده منحصرة في الحصص التي يعتبرها المعتبرون .

فنقول: هذا الفرد من الوجود الذي وصنفناه بأنه مصدق لمعنى الوجود بالذات طارد لعدم الماهية بالذات فإنه تقضيه بالذات و ليس شأن الماهية ذلك . و الجاعل اذا جعلها فمجرد جعل ذاتها الماهوية لا يكفي في طردها للعدم بالذات بل يجب و ان يجعلها بحيث يطرد العدم و تلك الحقيقة هي الوجود . فاذن ذلك الفرد موجود بالذات و طارد للعدم بذاته .

فنقول: ما يكون هذا حاله يكون عين الماهية في الخارج اي الخارج عن ظرف

الاعتبار والتحليل، اذ لو لم يكن كذلك، لم يخل حاله من ان يكون جزء من الماهية او الماهية جزء منه او يكون عارضاً لها قائماً بها قيام الصفة الانضمامية لموصوفها او الماهية عارضة له كذلك او يكونان صفتين لموصوف واحد او موصوفين بصفة واحدة او يكون عارضاً لها متحدة معها تابعاً لها في التقرر او الماهية عارضة له كذلك. وهذه كلها فاسدة سوى الاخيرة الذي هو مطلوبنا.

اما الاول والثاني والثالث والرابع فلا يتلزم ايهما كون الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها، فان حصول الجزء بما هو جزء قبل حصول الكل بما هو كل وجود الصفة بعد وجود الموصوف في ظرف الاتصال وهذا الوجود المقدم في اعتبار الجزوئية او الموصوفية ان كان عين الوجود الذي هو وجود الكل او الصفة، لزم تقدم الشيء على نفسه وتكرر وجود شئ واحد بعينه وان كان غيره فالافتراض وجود الماهية لا يخلو مما ذكر من الاحتمالات فيعود الكلام اليه.

وهكذا فان كان في شيء من المراتب المتأخرة مرتبة عين مرتبة من المراتب المتقدمة لزم تقدم الشيء على نفسه. وان لم يكن فان استلزمت مرتبة متأخرة لمرتبة متقدمة لزم الدور وان لم يستلزم مرتبة الامر متأخرة عنه من دون وقوف في حدبل مع ذهاب لا الى نهاية لزم التسلسل وهو باطل بما يطله في مقامه. ومع عزل النظر عن بطلانه لزم خرق الفرض اما من جهة عدم انتهاء الامر الى وجود توجد به الماهية، فلا يكون موجوداً ما فرض موجوداً؛ او من جهة انتهاء السلسلة لانحصرها بين حاصرين، الماهية والوجود، فلا يكون ما فرض متسلسلاً الى نهاية ما فرض كذلك؛ او من جهة استلزم امه لوجود لا يكون كلاماً ولا جزءاً ولا صفة ولا موصوفاً، اذ قيام جميع الوجودات بالماهية او قيام الماهية بها او دخول جميعها بالماهية او دخول الماهية في جميعها بحيث لا يخرج شيء منها عن الاحصاء، يستلزم وجود غير قائم بالماهية او غير معروض لها او غير داخل فيها او غير داخلة فيه الماهية، والالم يكن جميعاً ما فرضناه جميعاً.

اما الخامس والسادس: فلما علمنا ان الماهية لا يكون لها قيام بالذات بل بالوجود، وكذا لا يكون مقاماً لصفة الابه، فلو كانت صفة لموصوف او موصوفاً لصفة بنفس الوجود الذي فرض انه ايضاً قائم بهذا الموصوف او مقام لتلك الصفة لم يكن هناك صفتان [او] موصوفان، بل

صفة واحدة قائمة بموصوف واحد، او موصوف هو مقام لصفتين، وان لم يكن صفة ولا موصوفة به بل لوجود امر آخر يعود الكلام اليه شبيه ما تقدم.

واما السابع، فهو وان كان ملازماً لما هو مقصودنا من هذا البيان من الاتحاد، ولكنه باطل من جهة فرض الوجود فيه تابعاً للماهية في التقرر. فان المراد من التقرر المتبوع ان كان تقرراً وجودياً فقد علمت فيما مضى ان الفرد الثابت للوجود موجود بذاته طارد للعدم بنفسه و الماهية ليست بتلك الحالة والصفة. و ان كان تقرراً ماهوياً فلم يكن اعتباره مغايراً لاعتبار ذات الماهية و ذاتياتها. فتقديم تقررها على تقرر الوجود ليس له معنى محصل، الا ان ذاتياتها و ذاتها مقدمة عليه. فان كانت ذاتها مقدمة عليه بنفسها فتكون ذاتها بعينها هذا المفهوم. وهذا خرق للفرض. و ان كانت مقدمة عليه بحسب مرتبة متاخرة، فان كانت تلك المرتبة ماهية اخرى يعود اليه التردido يلزم ما لزم على الشق الاول منه ويحتاج الى اعتبار ماهية اخرى على الشق الثاني منه وهكذا؛ و ان كانت وجوداً فمع عزل النظر عن كونه تقدماً بحسب التقرر الوجودي وهو خرق الفرض.

نقول : ان كان هذا الوجود هو الوجود المفروض او لا لازم تقدمها على وجودها بنفس هذا الوجود و ان كان غيره فيعود الكلام اليه وهكذا. فان رجعت مرتبة من المتأخرات الى مرتبة من المتقدمات لزم الدور والا لازم التسلسل. ومع غض النظر عن كونه محلاً فالسؤال باق في تقديم الماهية على جميع آحاده الغير المتناهية وهكذا، فيتحقق سلاسل غير متناهية، ولا تقف في حد يثبت للماهية التقدم ولا يكون للسؤال فيه مجال. فاذن تقدم تقرر الماهية على الوجود لا محصل له.

فالوجود متقدم عليها في التقرر وهو متقرر بالذات وفي مرتبة ذاته، والا يحتاج الى مرتبة متاخرة، ويعود الكلام اليها. و كونه متقرراً بذاته لا يلازم كون هذا المفهوم في مرتبة ذاته، فان هذا الازم اذا كان المصدق بالذات والمفهوم الصادق عليه كلاماً من سنه المفهوم. و فرد الوجود ليس من سنه فلا يتحقق في مرتبة ذاته الا حقيقة التقرر التي هي عين الوجود. وهذا هو القول باصالة الوجود بالمعنى الثاني قبلاً لمن قال بكونه ذافردو متكتراً بمتكتر الموضوعات تابعاً لها في التقرر. فاذن قد استبان كون الثامن من الاحتمالات حقاً و هو ان الوجود موجود بذاته متقرر بنفسه متتحد مع الماهية في الاعيان، و الماهية تابعة

له في الموجودية والتقرير وسائر احكامه وعوارضه التي هي له بالذات.

ويلزم ايضاً على الاحتمال الاول خلاف ما حققه اعظم الفلاسفة بالبراهين القوية من كون الوجود زائداً على الماهية بمعنى انه ليس عينها ولا جزء لها. وعلى الاحتمال الثاني خلاف ما تقرر في مدارك الالهيين من بساطة كل هوية وجودية. ولنابرهان خاص عليه حررناه في بعض المحررات.^١ وهو ان الوجود ليس يجوز ان ينحل الى ابعاض، لانه موجود بذاته، وسائر الاشياء المخالفة له في سنهما وتجوهرها موجودة به. فلو انحل الى ابعاض لما حلت تلك الاباعض عن كونها كلها وجوداً او عدماً او ماهية له بالتفريق، فان كان جميعها او بعض منها عدماً او ماهية، لم يصدق على المجموع الذي هو الوجود انه موجود بذاته بقول مطلق، بل يصدق عليه انه باطل في ذاته، وبالنظر الى جميع ذاتياته طارد للوجود كذلك، او يصدق عليه انه ليس بموجود ولا بمعدوم كذلك. او يصدق عليه انه باطل في ذاته طارد للوجود بنفسه بالنظر الى بعض من ابعاضه. وليس بموجود ولا بمعدوم بالنظر [إلى] بعض آخر وان كان جميعها او بعض منها وجوداً. فمع غض النظر عما يلزم على الاخير من عدم كون الوجود موجوداً بذاته بقول مطلق لم يصدق على المجموع انه موجود واحد. بل اما ان يصدق عليه انه وجودان او وجودات او ان فيه من الوجود و من غير الوجود. وعلى اي حال فالكلام فيها هو من الوجود عائد فيجب و ان ينتهي الامر الى وجود واحد هو موجود بذاته بقول مطلق ولا يكون هذا بكونه بسيطاً. فكل هوية وجودية بسيط. و تمام ذاته و حقيقته انه موجود بذاته طارد للعدم بنفسه.

ويوجه هذا البرهان الى هذا الموضوع بنحو العموم؛ وعلى نهج الاجمال بالحكم عليه بهذا الحكم الواحد ثابت له بحسب مرتبة ذاته، يتقطعن من له لطف قريحة ان الهويات الموجودية مشتركة في سنه واحد يعبر عنه بأنه موجود بذاته، طارد للعدم بذاته، او ما يساوق هذين بحسب مفاده، ولا فيجب ان يوضع تلك الهويات ويفرز كل واحدة منها ويستعلم حالها ويستكشف في الحكم عليها بما يؤدى اليه البرهان او الضرورة. فللو وجودات سنه واحد، تمام حقيقته

^١ . مراده اصول الحكم في شرح اثولوجيا، لم اعتبر على نسخة من هذا الاثر القيم الى الان، قال في رسالته في مباحث الحمل «...بساطة كل هوية وجودية ولنابرهان مخصوص عليه قد ذكرناه في اصول الحكم وهو ان...»

الموجودية بذاتها. فالأشياء الخارجة عنه موجودة به فتكون متحدة معه والالم تكن موجودة به، بل بسخ آخر. ومن اجل ذلك ترى الموجود المحمول في الهميات البسيطة مطلقاً عن الدلالة على خصوص هوية وجودية، بل الخصوصية يتطلب عن النظر في الموضوع وحده، فإذا قيل الانسان موجود الفرس موجود، فمدلول المحمول بما هو محمول فيهما واحد وهو الموجودية على الاطلاق وخصوصية الوجود وحده انما هي مدلولة لعنوان الموضوع.

[٢٣] استبانة عقلية

فقد بان من تلك البيانات ان الوجود حقيقته بقول مطلق هو ما يحكي عنه بمفهوم التحقق على الاطلاق، وهذا بحسب النظر الاول الوارد عليه. وبمفهوم تحقق الماهية في الأشياء التي هي ذات الماهيات وهذا بحسب النظر الثاني. وبمفهوم تحقق الانسان في السؤال، وهذا بحسب النظر الثالث، فاذن مفاد الهميات البسيطة انما هو تحقق نفس الأشياء التي هي موضوعاتها الاتتحقق اشياء اخرى بغيرها وثبوتها لها. وهذا اخارج عن مفاد القاعدة الفرعية [التي] مفاده تاظر الى الهميات المركبة وهو ثبوت شيءٍ مع انه على ما اعلمت من اصالة الوجود، اتحاد الماهية به عيناً يتم البيان لو اخذنا مفاد حمل الوجود مفاد الهميات المركبة بان براديه ثبوت مفهوم الوجود للماهية، فانه ثابت لها باتحادها بفرد حقيقي من الوجود وهو المعتبر في جانب الموضوع، والمحمول هو مفهوم الوجود بمعنى مثبت لمفهوم الوجود لا مثبت لحقيقة الوجود، فلا دور ولا تسلسل.

[٢٤] وهم وتنبيه

ويستبين من هذا ان القاعدة الكلية باقية بعمومها ولا استثناء عنها، كما فعله الخطيب الرازي^١، فاستثنى ثبوت الوجود للماهيات عنها. لا يحتاج الى تأويل الفرعية بالاستلزم، بل تغيير القاعدة كما فعله البارع الجليل المحقق الديواني^٢ طهر رمه.

١. فخر الدين الرازي، المباحث المشرقة، الكتاب الاول في الامور العامة، الباب الاول في الوجود، راجع الاسفار، ج ١، صص ٤٣-٤٤ و حاشية السبزواري في هذا الموضوع.

٢. المحقق الديواني، الحاشية على التجريد. (مخطوط لم يطبع الى الان) راجع شوارق الالهام للفياض الاهيجي، المسئلة الحادية والثلاثون، ص ١٢٥.

[٢٦] وهم وأشارة

ولو قال قائل: ان من شرط استحالة كون الغير المتناهى محصوراً بين حاصرين كون النسبة بين ما فرض حاصلأً وبين الامور الواقعه في الوسط بعينها النسبة التي بين تلك الامور . فان كان الترتيب بينهما من جهة اعداد بعض لبعض وجب ان يكون ما فرض حاصلأً ايضاً معداً بالقياس اليها، و ان كان من جهة الايجاب لزم ان يكون ذلك الحاصل ايضاً كذلك بالنسبة اليها و على هذا القياس . و الماهية على ما فرضت ليست كذلك فانها قابلة لوجودها و الوجودات المفروضة في السلسلة ليس بعضها قابلاً لبعض . فاذن نسبة الماهية الى السلسلة هي النسبة الواقعه بين الآhad .

لقلنا في جوابه: ان ذلك الاشتراط و ان اورته اعظم الحكماء الاسلاف، و لكن اخلاقهم اختلفوا فيه و اشتبه الامر في المقصود منه على من سلمه و صدقه منهم . و لكن فانكره الحكم البارع المحقق مصطفى الحكماء الملا مصطفى القمشئي^١ قدس سره على ما نقل عنه تلميذه الفاضل الكامل المدقق الملا احمد اليزدي في شرحه على رسالة المشاعر^٢ من مصنفات صدر اعظم الحكماء - قدس الله اسراره - ولكن

١. ن: انقشى . الآخوند الملا مصطفى القمشئي مصطفى الحكماء (م ١٢١٥) استاد الملا احمد بن محمد ابراهيم الارداكاني .
 ٢. «فيه بحث، لما قيل في موضعه من ان من شرط استحالة كون المتناهى محصوراً بين حاصرين اي ما فرض حاصلأً يجب ان يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعه في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلاً، ان كان الترتيب بينها باعتبار كون بعضها معداً لبعض آخر يجب ان يكون ما فرض حاصلأً ايضاً كذلك بالنسبة الى تلك الامور و ان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصل ايضاً كذلك بالقياس اليها و على هذا القياس ، و الماهية على هذا التقدير بالنسبة الى الوجودات ليست كذلك و لان الماهية قابلة لوجودها و تلك الوجودات ليست قابلة بعضها البعض .
 وقال الاستاد في دفع هذا الابراد عن المصنف بان هذا الاشتراط غير صحيح بل لا فرق بين صورة تتحقق هذا الشرط و بين صورة عينه في الاستحالة و ظهر المصنف الى هذا في هذا المقام . اقول: بل الفرق ظاهر، وفي صورة تتحقق هذا الشرط يكون الحاصلان داخلين في السلسلة معتبرين في اجزاء السلسلة فيلزم انقطاع السلسلة بهما فيلزم تناهى ما فرض غير متنه بخلاف ما اذا لم يتحقق الشرط فان ما فرض حاصلأً يكون داخلاً في السلسلة معتبراً في اجزائه فلا يلزم انقطاع السلسلة فلا يلزم المحنور المذكور، مثلاً لو فرض ان الحاصل فاعل للسلسلة و تلك السلسلة بعضها معه البعض، يكون الحاصل خارجاً عنها مقارناً مع كل جزء منها، فمن اين يلزم المحنور، فتبيّن .» (الملا احمد اليزدي)
 المشاعر، (الطبعة الحجرية، م ١٣١٥) المطبع مع ترجمة المشاعر بالفارسيه لغلامحسين الاهنی، (تهران، ١٣٦١ ش، مولی) بلا رقم الصفحات، ذيل قوله (استلزم اه لانحصر ما لا ينتهي بين حاصرين اي الوجود و الماهية) في «الاشراق الحكمي» في المشعر الخامس .

هذا الناقل الجليل صدقه و حمله على ما بيناه. و كذا صدقه و حمله على ذلك فخر الحكماء المعاصرین المترقبی بمدارج الحق و اليقین استادنا و سندنا الحاج محمد جعفر اللاھيجي فی شرحه على الرسالۃ المذکورۃ.^١ لكن معتقدنا ان مقصود اولئک الاعاظم من تلك الكلمة الموروثة ان ما فرض حاصلًا سلسلة يجب و ان يكون واقعاً فی طریق ذهابها بحیث یبتعد منه او ینتهي اليه. فلو فرض ان النسبة بین آحاد السلسلة هي العلیة الاعدادیة، و فرض حاصلها فاعل الكل لما كان ما فرض حاصلًا لها بحاصل، اذ فاعل كلها بما هو كذلك ليس واقعاً فی طریق ذهابها لا من جهة الابتداء و لا من جهة الاتتھاء، فانه خارج عنھا محیط بها. لان وجوده اتم و اکمل من وجودھا. فلا یكون بدوأ للسلسلة و لاحتمالها، و لا مرتبة له یتعین بها فی سایر مراتب آحادها بل نسبته الى كلھا نسبة واحدة لاحتاطھ بها و ارتفاعھا عن درجاتها و كذلك لو فرض قابل الكل، فانه بما هو كذلك، مرتبته فی الوجود اضعف من مرتبة وجودھا، اذ القابل بما هو قابل انزل وجوداً من وجود المقبول، لان المقبول غایته و کماله، و الغایة اشرف من ذی الغایة، و کمال اتم من المستکمل . فالقابل خارج عن صفع وجود المقبول، فنسبة قابل الكل الى جميع الآحاد نسبة واحدة.

و اما اذا كان الحاصل واقعاً فی مرتبة آحاد السلسلة حاصلاً فی طریق ذهابها و سلوكھا فی الطول لكان حاصل لھا البتة. و ان لم یکن نسبتها الى آحادها کنسبة بعضها الى بعض، و الامر فی الماهیة و الوجود انما هو علی تلك الحال. و ما حمله علیھ هذان الجلیلان^٢ - شرف الله نفھما - محصله فرض التناھی فی نفس السلسلة المفروضة غير متناھیة، لا اعتبار امر يستلزم تناھیهما قهرأ من دون اعتبار جديد كان یفرض ماهیة لها وجود قائم بها عیناً فیتولد من هذا الوجود و جودات الى غير النهاية ذاھبة الى جانب الماهیة المفروضة. فان هذا الفرض كان لذهب السلسلة الى غير النهاية و كونھا محصورة بین حاصلین. فان احد

١. شرح رسالة المشاعر لملا محمد جعفر اللاھيجي، مع تعليقات السيد جلال الدین الآستیانی، (مشهد، ١٣٤٣، ش) صص ١٢٦-١٢٧: قوله «لأنحصر مالا ينتهي بين حاصلين اى الوجود و الماهية» کلام ظاهری وليس شيء فی الواقع لأن الماهية ليست من السلسلة ولا تحدد بها السلسلة كما هو مبين في مقامه فتنذر.

٢. مصطفی الحكماء و محمد جعفر اللاھيجي فی الحاشیة و شرح رسالة المشاعر لصدر المتألهین.

الحاصرين خارج عن آحاد السلسلة مفروض كآخر قبل تحقق السلسلة وان كان الآخر غير خارج عنها. فيوجب لاجل ذلك عدم تناهيتها لتناهيتها. واما لو كان كلاهما داخلين في السلسلة فالحاصر الذي تذهب اليه السلسلة لا يتحقق الا بفرض جديد هو فرض واحد من الآحاد^١ به تقى السلسلة ولا يذهب فيصير حاصراً.

[٢٧] ضلاله^٢ وهداية

وان رجع القائل ويقول: استلزم السلسلة لوجود غير متصل بالصفات التي يستلزم ذهاب الآحاد انما يتم لو كان لمجموع السلسلة وجود غير وجودات آحادها. وللممنع فيه مجال، بل المحقق خلافه، اذ تلك الوجودات المتباعدة كيف يمكن ان توجد بوجود واحد، والا لكان للوجود وجود زائد، فلا يكون موجوداً بذاته. وهذا خلاف ما ثبت بالبرهان. اللهم الا ان تتحول تلك الوجودات اليه تحول كثرة وجودية الى وحدة وجودية، هي جهة كمالها وتمامها. واذن لا يكون آحاداً ولا سلسلة، وهذا ابطال لما هو المفروض.

لقلنا في جوابه: ان ذلك ليس بلازم، فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من آحاد السلسلة على التفصيل، بان ينظر اليه على نحو الجزوية والشخصية بحيث يحصل من الحكم عليه عقد شخص وبين الحكم على كل واحد منها على الاجمال، بان ينظر اليها على نحو الكلية والعموم بعنوان اجمال حاك عن الجميع بحيث يحصل من الحكم عليها عقد كلی. ففي الصورة الاولى يجب وان يوزع الآحاد ويوضع واحداً واحداً وينظر الى واحد واحد منها ويحكم عليه بأنه مثلاً عارض للماهية، فلا ينتهي الامر عند ذلك الى حد و لا الى نهاية ولا يمكن الحكم على المجموع بانه عارض او غير عارض او مستلزم لوجود غير عارض وغير معروض، الا اذا كان للمجموع وجود واحد يكون الحكم باعتباره او يكون السلسلة متناهية فينتهي الى وجود اخير يحكم عليه بأنه كذا. واما الصورة الثانية فذلك الوضع والنظر غير لازم بل يكفى في الحكم على آحاد السلسلة النظر اليها من حيث انها

١ . في «ن»: من الآحاد اخراته.

٢ . في «ن»: ضلاته.

آحاد السلسة أو بعنوان واحد آخر فيحكم عليها با أن كل واحد منها بحيث لا يخرج منها شيء ولا يشذ عارض مثلاً للماهية أو معروض لها ثم يحكم على الماهية با أن لها وجوداً غير عارض أو غير معروض نظراً إلى أن وجود العارض بعد وجود المعروض وجود المعروض قبل وجود العارض.

[٢٨] وهم وأزالة

لو توهم متوجه ويقول: قد سلمت عند بيانك وجه الاشكالية كون الوجود صفة، حيث قررت ان المناطق في توجه الاشكال انما هو كونه صفة سواء كان اصيلاً ام اعتبارياً و زيفت التخصيص في القاعدة و كذا تبديلها إلى الاستلزم و ابقيتها على عمومها، فاذن القاعدة عندك جارية في الوجود ولات حين مناص؛

لازلنناه با أن ما ذكرناه ليس تسليناً، لكن الوجود صفة على الاغلاق، بل قررنا مناطق توجه الاشكال كونه صفة، فان كان صفة على الاطلاق سواء كان اصيلاً ام اعتبارياً في تتوجه الاشكال على حمله على الاطلاق. وما سلمنا بذلك فيه بل زيفنا كونه صفة على اصالته، حيث ابطلنا صغرى قياس الاشكال. واستبان من تضاعيف ما بينا ان المقصود من الصفة في القاعدة ما لا تكون ثبوت الموصوف، والقاعدة ايضاً ناطقة بهذا، اذ صريح مفادها ان ثبوت الصفة للموضوع فرع ثبوته فهي ناطقة بكون الموصوف ثابتاً لا بنفس الصفة. فالصفة الثابت بها الموصوف والموصوف الثابت بالصفة لا يشملهما القاعدة.

[٢٩] هدم و دعامة

لو قال قائلاً: ما بينت الجواب عن الاشكال عليه من خروج الوجود عن القاعدة مفهوم بنفس مفادها، فان المقصود من قولهم «ثبوت الشيء لشيء» ليس هو العروض فقط. فان حمل الذاتيات ايضاً داخل فيها وفاقاً وليس لها عروض، فان الذاتي بذاته و ثبوته مقدم على ذي الذاتي، فيكون المقصود ثبوت الاعم من العروض، وهو لا يخلو من ان يراد به النسبة الحكمية الايجابية بحسب نفس تقرر ما في ظرف انعقاد العقد او بحسب تقرر ما يحكي هي عنه و هو ثبوت المبدء و ذلك على اي الحالين يشمل الوجود والالم ينعقد قضية الماهية

موجودة، فقد بان ان القاعدة ناطقة بدخول الوجود تحتها.

والجواب: ان الثبوت المضاف مأخوذه فى القاعدة على وجه يشمل ثبوت الذاتيات والعرضيات ويصدق على الوجود ولكن الشيء المضاف اليه يخصص القاعدة بغير الوجود فانه من حيث هو وجود ليس بشيء من الاشياء بل هو من تلك الحقيقة تحقق الاشياء فيقابلها ولا يدخل فى زمرة تهاون دخل فيها وصدق عليه مفهوم الشيء اذا اخذل من تلك الحقيقة بل من جهة مفهومه الحالى فى العقل لامن جهة ان هذا المفهوم حكاية عنه وآلة لملاحظته، اذ بهذه الجهة لا حكم لمفهومه الا للحكم، فيكون مفهومه ايضاً تحقق الاشياء اذ لا حكم للحكاية ولو لالة بماهى حكاية وآلة الاحكم المحكى عنه وذى الآلة بل من جهة ان ذلك المفهوم ملحوظ بنفسه حاصل فى العقل مع عزل النظر عمياً حكى عنه وهو من هذه الجهة ليس وجود الشيء بل هو شيء له وجود.

وخلاصة القول: ان هذا المفهوم لو حصل فى العقل وجعل حكاية عن وجود الشيء فى الواقع بحيث يكون الحكم عليه حكماً على المحكى عنه فلا ثبوت لشيء^١ من الاشياء بل هو نفس ثبوت الاشياء ولا ثبوت له زائد على ذاته بل هو ثابت بذاته والاشياء التي غير ثابتة به. وقد علمت فى ما مضى ان ثبوت الاشياء لا ينفك عنها حتى يمكن ان يقال ان له ثباتاً لها، ولو حصل فى العقل ولم يحصل حكاية بل نظر اليه من حيث انه معنى من المعانى فله ثبوت لما يتضمنه من الاشياء. ويستتبين من هذا ان مفاد القاعدة بالنظر الى الشيء المضاف اليه الثبوت لا يشمل الوجود لانه من حيث هو وجود ليس بشيء ولو اخذ الشيء بالمعنى الاعم مما يقابل الوجود كما قالوا الشيء اما ماهية او وجود فجعلوه منضماً الى شيئاً ماهوية وشائبة وجوديه لقلنا ان مفاد القاعدة يخصص الشيء فيها بالشائبة الماهوية، فان الوجود لا ثبوت له لشيء بل هو متخد مع ما هو ثبوت له، فمفاد القاعدة مخصوص بالهلية المركبة فاذن يكون مفادها ان الهلية المركبة انما هي بعد الهلية البسيطة، و القاعدة عبارة اخرى عن هذه القضية.

[٣٠] وهم وتحصيل

ويمكن السائل ان يقول، ايس قولك الماهية موجودة عقداً من العقود، و كل عقد فله

١. ن: فلا ثبوت له شيء.

ثلاثة ار كان: ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع . و جملة القول انه لا بد و ان يكون فيه نسبة حكمية و هي ثبوت شيء لشيء فكيف تقول ان فى ذلك العقد ليس الا ثبوت شيء لا ثبوت شيء فهو ايضا مندرج تحت تلك القاعدة الموروثة .

وجوابه: ان ذلك انما هو بحسب تفصيل اجزاء العقد و اعتبار الاجزاء فى ظرف انعقاده لا بحسب مصداقه الخارج عن هذا الظرف الذى هو مفاده المحكى عنه لصورة مفهوم حكمه الحاصلة فى ذلك الظرف . فلو قال قائل «زيد زيد» لكن هذا القول من حيث مفهومه و من جهة انه حكم بين امررين متغيرين ولو بحسب الاخذ و الاعتبار مشتملاً على ار كان ثلاث هى الطرفان و الرابطة . وليس الكلام فيه، انما الكلام فى مصدق الحكم و مفاده .

و من اجل ذلك تريهم يقولون ان السالبة البسيطة يساوى الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم و مقر تحصيله اذ سلب شيء عن شيء يجب ايضاً ثبوت المسلوب عنه فى ظرف الحكم، كما ان اثبات شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له فيه . ويقولون ايضاً ان تلك السالبة اعم من تلك الموجبة بحسب استدعاء وجود الموضوع بحسب خارج ظرف العقد و الحكم، وهذا الخارج انما هو ظرف ما يطابقه فيجعلون عموم السلب بحسب هذا الخارج . فان للموجبة فيه ذلك الاستدعاء و ليس للسالبة و يعللون ذلك بان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له .

فنقول: العقود يختلف حال بعضها مع بعض بحسب مصدق الحكم و مفاده : فمنها ما لا يستدعي الا تقرر ذات الموضوع تقرراً ماهوياً، و ان كان التقرر الماهوى لا ينفك عن التقرر الوجودى لا فى الخارج ولا فى الذهن، اذ مصادق الحمل فيه ليس الا مرتبة تقررها الماهوى، مثل ان تقول: «الانسان انسان» او تقول: «الانسان حيوان ناطق» اذ ليس مفادها الا وجdan الشيء لنفسه المجملة كالأول والمفصلة كالثانى و وجدان ماهوياً .

و منها ما يستدعي تقررها الماهوى والوجودى كليهما، مثل ان تقول: «الانسان ناطق او حيوان»، اذ مفادهما ليس الا اتحاد ذات الموضوع مع ماهية مفهوم المحمول بلاعتبار تغير الا بحسب التقدم و التأخر بحسب الاخذ فى ظرف الحكم كما فى حمل الشيء على نفسه مثل مثال الاول للقسم الاول، او مع تغير اعتبارى زائد على التغيير الذى هو بحسب الاخذ فقط كالاجمال و التفصيل، مثل المثال الثانى له . بل مفادها ان ذات الموضوع متهدى مع مفهوم

المحمول في الوجود، فيستدعي تقرر ذات الموضوع ومفهوم المحمول وجوداً يكون به اتحادهما. لكن لما كان مفهوم المحمول من ذاتيات الموضوع فما استدعي الا تقرر ماهية الموضوع وجودها وحمل الوجود على الماهية يشترك هذا القسم في هذا الاستدعاء، اذ ليس فيه الا استدعاء تقرر ذات الموضوع وجودها. ويفترق عنه بان تقرر ذات الموضوع فيه تقرر وجودياً انما هو بنفس مبدء المحمول وهو نفس ما به اتحاد الطرفين. فما به الاتحاد فيه حقيقة احد الطرفين وهو الوجود بخلافه، فان تقررها فيه وجوداً ليس بمبدء المحمول، بل بامر خارج عنها وعنده، فاذن المحمول اذا كان نفس الوجود لم يحتاج في ارتباطه الى الموضوع الى امر آخر يرتبط به اليه.

ومنها ما يستدعي التقرر الماهوي لذات الموضوع وكذا المبدء المحمول: والتقرر الوجودي لهما بنحو الاتحاد بوجود زائد عليهما كما في حمل العرضيات.

فقد حصل من هذا التفصيل ان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل الصناعي ليس الا الوجود، فلو حمل غير الوجود على الشيء لاحتياج الى الوجود ليصبح به الرابط بينهما، ولو حمل الوجود لما احتاج الى شيء آخر يرتبط به والا لكان للوجود وجود.^١

١. ن: «ولقد وفقت للاقدام والاتمام وال المباشرة لطبع هذه النسخة الشريفة الابية اقل الراصدين في الحقائق الابية الحاج الشيخ احمد الشيرازي رفع الله عن سماء همه غيم العيوب والمخازى، سنة ١٣١٥ هـ.ق».

رسالة في مباحث الحمل

بسم الله الرحمن الرحيم^١

[١] تمهيدات و تأصيلات

نسبة كل مفهوم إلى مفهوم آخر هو موضوع له، أما بوجود «في» مثل أن يقال: البياض في الجسم؛ و أما بتوسيط كلمة «ذو» أو الكلمة «له» بين هو هو، مثل أن يقال: فلان ذو مال، أو المؤلف هو المؤلف. ويقال لها «الحمل الاشتقاقي»؛ و أما بقول «على» ويقال لها «حمل المواطأة» وهو الاتحاد بين الموضوع والمحمول، بحيث يمكن أن يقال بان هذا هو ذاك، أو هو هو. و ذلك يفيد اعطاء الاسم والحد.

فقد حصل من ذلك، ان مفهوماً ما، اذا لم يصح حمله على مفهوم آخر بنفسه، بل يفتقر ذلك الى توسيط اشتقاقة، مثل ان يجعل القيام، قائماً ثم يحمل على زيد، او الى توسيط الكلمة

١. ن: (قبل البسمة) «مخفي نماناد که این نسخه شریفه «مباحث الحمل» للعالم الفاضل والنحیرir الكامل وحید عصره و فرید دهره قطب العلماء والصالکین و قدوة الحكماء و المتألهین کنز الفلسفه و بحر المعرفة المرحوم المغفور المبرور آفاعی المدرس اعلی اللہ فی العلیین مقامه و رفع فی الجنان مکانه، نسخه‌ای است که تا این زمان در این مسئله کسی تحقیق صحیحی ننموده و تدقیق نظری نکرده، لهذا این داعی در صدد طبع او برآمد و از نسخه اصل به خط شریف مصنف(اره) که هنوز از مسوّد به می‌بینیم نیاورده بودند، نقل نموده شد، والحمد لله، و ابا العبد فضل الله الالهی [الاشتبهی]. ان الذين يتلون كتاب الله و اقاموا الصلوة و انفقو اماما زقناهم سراؤ علانية يرجون تجارة لن تبور لیوفیهم اجرورهم ویزیدهم من فضله انه غفور شکور [فاطر ٢٩٦]، سنة ١٣١٣ [هـ.ق..].»

آخرى مثل «ذو» او «له» مثل ان يدخل عليه «ذو» ويقال: زيد هو ذو قيام، او زيد هو له القيام، فذلك هو «الحمل الاستقاقى». وان صح حمله عليه بنفسه، من دون توسيط شئ ما، اصلا فهو «حمل المؤاطة^١». وهذا، هو تمام السر فى اعطائه اسم المحمول، وحده الموضوع. والاشبه، ان قول الحمل عليهمما بمجرد اشتراك الاسم^٢، اذلا جامع قريب بينهما، ليكون الاشتراك، بحسب المعنى.

[٢] تحديد

وهذا الاخير، حقيقته الحكم بكون المتغايرين فى نحو من احياء لاحاظ العقل، تغايرأ اعتبارياً بحسب المفهوم، او حقيقةاً بحسبه، متحداثين فى نحو آخر من لاحاظ العقل، بحسب المفهوم، او بحسب نحو من احياء الوجود، اتحاداً بالذات او بالعرض، فاذن هذا الاخير ، قسمان:

الاول: اتحاد المتغايرين فى المفهوم-بحسب اعتبار العقل و عمله فى المفهوم- فمورد التغاير والاتحاد فيه، انما هو نفس المفهوم، لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد فى الوجود. وهذا هو المسمى «بالحمل الاولى الذاتى» لكونه بلاواسطة الوجود^٣، و لانه اولى الصدق او الكذب، لا بمعنى ان ما هو اولى الصدق او الكذب، بحسب نفس مفهومي حاشيتها الحمل، بما هو حمل، لا يكون الامن هذا الحمل، لمكان الاوليات فى الحمل، بمعنى آخر . ولا بمعنى ان هذا الحمل، لا يكون الا احمدهما، اذمنه، مالا يكون اولياً صدقه ولا

١. نوش: الحمل المؤاطة.

٢. هامش ن: «لاحدان يقول ان الحمل هو اتحاد ما به الهوهوية وهى اعم من الحمل الاستقاقى وحمل المؤاطاة، غالبا الامر انها نوعان منها متمايزان بتوسط فى وتوسط على ولا يتشرط فى الاشتراك المعنوى وجود الجامع القريب بين المشتركين بل يكفى فيه مطلق الجامع بينهم، نعم لا يكفى فيه الامور العامة، فافهم». [١٢]

٣. هامش ن: «تعقيب ذلك التعميم يدل على كونه قياداً للماعقب به و حينئذ يختص ذلك التعميم بالحمل الشائع الصناعى وليس يختص به، لأن قولنا الانسان حيوان هو الحمل الاولى الذاتى، لأن ملاك الحمل الشائع هو كون الموضوع فرداً للمحمول و مناط فردية الموضوع للمحمول هو الوجود خارجى الذى يتربّ على المتندرج آثار الطبيعة المتندرج فيها فلا يكون طبيعة الانسان من حيث نفسها فرداً للمحمول ولا من حيث الوجود الذهنى، فلهذا يجب و ان ينصرف التعميم عن ظاهره و تعميمه فيه ليشمل الحمل الاولى فى المفهوم الذاتى ايضاً... وهذا هو المصرح به فى كلام صدر المتألهين قدس سره فليتأمل». [١٢]

كذبه، كحمل الحيوان الناطق على الانسان بهذا الحمل، قبل تصوره بكتبه من طريق اكتسابه. ولأنه^١ لا يكون الا في الذاتي بالمعنى الاعم، المفسر بما لا يكون خارجاً عن حقيقة الشئ سواء كان ذاتياً بالمعنى الاخر، وهو الداخل في حقيقة الشئ، المنحصر في الجنس والفصل، اولا، بل يكون نفس حقيقته كالنوع.

الثاني: اتحاد المتغيرين بحسب المفهوم تغايرأً حقيقياً، في نحو من اتجاه الوجود، بان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود، كما يقتصر في الاول على الاتحاد في المفهوم، و هي المسمى «بالحمل الشائع» و «بالحمل التمعارف» و «بالحمل الثانوي العرضي» و «بالحمل الصناعي» لكونه شائعاً و متعارفاً عند رباب الصناعات. و لكونه متحققاً في العرضيات^٢. و تأخره عن الحمل الاولى. ويقال لهذا الحمل، «الحمل بالذات» ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، «و الحمل بالعرض» ان كان من عرضياته.^٣

[٣] وهم و تحصيل

قال بعض سادات افضل المدققين، عند تحصيله حقيقة الحمل الاولى، ما حاصله هو: «ان حمل شيء على شيء بالحمل الاولى، انما يعني به، ان الموضوع هو بعينه أخذ محمولاً، على ان يتكرر ادراك شيء واحد بتكرر الالتفات اليه، من دون تكرر في المدرك و الملتف اليه، اصلاً ولو بالاعتبار». ^٤ انتهى تدقيقه بحاصله.

و تأبى الضرورة الفطرية ان يصدق بمثل ذلك، و ان كان هذا السيد السندي قد سره واقعأً في مخصوصة تجويزه. فان الحمل والوضع، من عوارض المدرك، لا من صفات

١. هامش ن: «دليل آخر، عطف على قوله لكونه» [١٢]

٢. هامش ن: «ويمكن ان يكون وجه تسميتها بالحمل الثانوي العرضي كون ما فيه الاتحاد هو الوجود وهو عرضي بالقياس الى الماهية، فليتأمل». [١٢]

٣. هامش ن: «حمل شيء على شيء اما ان يكون فاقد الواسطة اولا، والاول هو الحمل بالذات والثانوي هو الحمل بالعرض، وذلك قد يتحقق في الحمل الذاتي الاولى وقد يتحقق في الحمل الصناعي الثاني، وماقلناه من ان معنى ما بالذات انعدام الواسطة و تتحققها ليس بمحض دفع عبارة... فطلع الحمل له تسميات فقد تقسم الى الحمل بالمواطاة وبالاشتقاق وقد ينقسم الى الحمل الاولى الذاتي والشائع الصناعي، وقد ينقسم الى الحمل بالذات والحمل بالعرض، فعلى هذا الوجه يبقى لاختصاص ذينك القسمين بالحمل الشائع فبتصر و لاتفعل». [١٢]

٤. السيد السندي الدين الشتكي الشيرازي، له حاشية كبيرة على شرح التجريد للقوشجي، و حاشية على شرح القطبي للرسالة الشمسية، و حاشية على شرح المطالع؛ لم يطبع آثاره الى الان.

الادراك . فال موضوع في كل قضية، و كذا المحمول، انما هو الامر المدرك، لانه هو الادراك المتعلق به، فكيف يجوز عاقل تحقق العمل بالوحدة الصرفية في الامر المدرك؟ بل انما هو بوحدة ما، و اثنينية ما فيه . فتغيير الادراك مع وحدة المدرك لا يصح العمل . كيف وهو يقتضي نسبة في البين، و النسبة لا يعقل الا بين اثنين، بضرورة العقل والوجود . ثم، كيف يمكن ان يتطرق بشئ واحد بحسب الذات و الاعتبار ادراكا منبعثان من نفس واحدة، في زمان واحد، ليكون لشيء واحد في حال واحدة صورتان؟ لا اظنك في تردد من ذلك . فاذن يجب ان تزول احدى الصورتين، و تحصل الاخرى . فليس الادراك واحد منبع عن نفس واحدة متعلق بمدرك واحد في زمان واحد . و عند ذلك الاتحاد، لا يجوز عاقل ان يتطرق بالنسبة .

ولعلك تقول: هذا العمل، انما تتحققه مفترض تغيير اعتباري، وهذا التغيير، لا يجب ان يكون بتكرير في الادراك، ليلزم من اتفاقاته، اتفاء العمل من رأسه . بل يجوز ان يتحقق بتكرار الالتفات إلى شيء واحد بعينه . و ذلك ليس بعزيز، كما ترى في التأكيدات اللغوية، مثل ان تقول: جائني زيد زيد . و مثل ذلك الكلام في قوله: زيد زيد و الانسان انسان . فصححة امثال هذه، انما هي بتكرار الالتفات إلى شيء واحد . اما ترى ما ثبت في مدارك المحققين من الميزانيين، ان الحكم على العنوان بالذات، وعلى الافراد بالعرض . ففي ذلك المثال، قد حكم على عنوان الانسان المليفت إليه اولاً، بأنه الانسان^١ الذي تعلق الالتفاؤت به ثانياً، فاذن التغيير بتكرار الالتفاؤت يكفي في تحقق النسبة وليس يلزم تكرر الصورة كما ظنته و الصورة الواحدة من جهة تعلق الالتفاتين بها، يكون تصوريين . فان التصور على اطلاقه، اعم من الالتفات . و اذا تعدد الخاص، يجب ان يتعدد العام .

والجواب: ان تكرار الالتفاتين من نفس واحدة، في زمان واحد كتكرر الادراكيين فاسد بالضرورة . و الالتفات الواحد المتعلق بصورة واحدة ذاتاً و اعتباراً لا يصح العمل المستلزم لتعقل النسبة . كما انه اذا تعاقب الالتفاتان على صورة واحدة ايضاً لا يصححه، فاذن ذلك لا يوجب تغايراً في المدرك، ليتصور النسبة التي يقضى اثنين . ولو جوز العقل تعقل

١. نوش: انسان .

النسبة بين صورة تكررت بعينها، فلا يجوز تعقلها بين صورة واحدة لا تكرر فيها، بل في الالتفات المتعلق بها، مع ان تكرر الصورة الواحدة ايضاً لا يوجب تغایراً مصححاً لتعقل النسبة، ولو نزلنا عن ذلك و قلنا بجواز تعلق الالتفاتين الى شئ واحد لما كان مجرد ذلك كافياً في تعقل النسبة المقتضية لطرفين يفرض لا حددهما النسبة بالقياس الى الآخر.

ثم التاكيد اللغظى، ليس يوجب التفاتين الى معنى واحد، فى زمان واحد اجتماعاً او تعاقباً، بل انما يوجب تصوير المعنى الواحد بلفظ واحد مكرراً. فالتكرار، انما هو فى اللفظ، دون المعنى و دون الالتفات اليه. و التغایر فى المثالين المذكورين ليس بتكرر الالتفات فقط، من دون تغایر فى المدرك بوجه من الوجه. فاما این يكون معنى قوله: زيد زيد، ان زيداً الملتفت اليه بهذا الالتفات، هو زيد الملتفت اليه بذالك الالتفات، او زيد على الاطلاق، من دون تقييد، او غير ذلك من وجوه التغایر. والا، لكان الحمل حملاللشئ على نفسه، على نحو ما هو فاسد بضرورة من الوجدان، من دون تجشم البرهان.

[٤] تفصيح و تقيح

قد اشتهر ان معنى الحمل، هو ان المتغايرين مفهوماً متحдан ذاتاً. والسيد السندي قد سرهـ قد ابطل ذلك و اصرّ فى ابطاله. فقال ما حاصله هو: «ان حمل الشئ على نفسه، ضروري، و القول بعدم جوازهـ سواء كان بالايجاب او بالسلب نظرأً الى امتناع تعقل النسبة هناكـ كلام خال عن التحصيل، اذ قد عرفت ان فى تعقلها يكفى تكرر الالتفات بالقياس الى شئ واحد، فاذن التغایر بحسب المفهوم غير واجب، وقد صرخ الشيخ فى مواضع من كتاب «الشفاء» بامكان حمل الجزئى الحقيقى على نفسه^١. و مفهومه نفس ذاته، من دون تغایرـ.

ثم لو كان الحمل هو الحكم باتحاد الذاتين اعنى ما صدق عليهمـ على ما فسر بهـ لم يصح ما اشتهر بين المتأخرین من ان المراد من الموضوع الافراد، و من المحمول المفهومـ. فان كليهما سواء على هذا التفسيرـ. بل الحمل الايجابى عبارة عن الحكم باتحاد

١ـ شيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، المنطق و الالهيات.

المتغاييرين، بحسب الاعتبار والملاحظة. سواء كان التغيير في المفهوم، أو لم يكن. بان هذا، ذلك بحسب الواقع. والاتحاد المذكور، قد يكون في الوجود الخارجي، وقد يكون في الوجود الذهني، وقد يكون في كليهما. مثال الاول: الإنسان حيوان. ومثال الثاني: العنقاء شيء. ومثال الثالث: الكيفية شيء^١. انتهاء حاصل كلامه.

ولا اظن بفطانتك، التصديق بامثال تلك الدقائق التي صدرت منه قدس سره. فان الشيء الواحد بالوحدة الصرفة، من دون شوب كثرة فيه ولو باعتبار العقل و عمله، كيف يمكن ان يعقل فيه نسبة؟ والتغيير بحسب الادراك، لا يوجب كثرة في المدرك. وهو نفسه ايضاً معترض بذلك، كما هو صريح بياناته و تدقيقاته، اذ عند تعلق ادراكون الى شيء واحد، انما المدرك هو الامر المتعلق لهم، و لا كثرة فيه، واما هما فليس بمدركين، الا اذا التفت العقل اليهما، وعند ذلك لا يكون مدرك واحد قد تعلق به ادراكان، بل مدركان قد تعلق بهما ادراكان.

وماذكره من ضرورة حمل الشيء على نفسه انما هو في ما اذا كان الحمل معقولاً، مثل ان يحمل الشيء المأخذ باعتبار، على نفسه مأخوذاً باعتبار آخر. فيحكم على شيء واحد قد تكرر في حاشيتي الحمل، فالسوداد سواد انما يعقل لواريد منه ان السواد الذي ادركته اولاً، هو السواد الذي ادركته ثانياً، او ان السواد الذي لاحظته، هو السواد من دون اعتبار الملاحظة في طرف المحمول. فيكون مفاد الحمل، اتحاد الموضوع والمحمول في نفس الامر المكرر في الطرفين. اذ قد جعل تكرر الادراك حقيقة تقبيدية، يتكرر بحسبها المدرك، فلا يلحظ تعدد الامن تلك الجهة. وهذا، هو الذي يقال: انه ضرب متصور من حمل الشيء على نفسه و انه ضروري. وليس الامر بتلك المثابة لواريد اتحادهما في الخارج. اذ هذا الاتحاد، انما يقتضي وجود السواد في الخارج، نظرًا الى اقتضاء صدق الموجبة الخارجية وجود الموضوع في الخارج، فالحكم بهذا الاتحاد، انما هو بعد العلم بوجود السواد و حمل الوجود على السواد بحسب الخارج، حمل غير ضروري و مفيد. فما يتوقف عليه، وهو حمل السواد على نفسه، كذلك بطريق اولى، واما الذي تصوره السيد و ظن انه مما يعقل من حمل الشيء على نفسه و انه ضروري، فعدم كونه معقولاً ضروري عند كل عاقل.

١. السيد السندي صدر الدين الدشتكي الشيرازي، الشرح الكبير على شرح التجريد للقوشجي، مخطوط لم يطبع الى الان.

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

«ان الذى يستفاد من الحمل الثانوى، هو الاتحاد فى الوجود، لكن هذا الوجود ليس الوجود على اطلاقه، بل انما هو الوجود الخارجى للمحمول، فان موضوعات صناعة الميزان، يمتنع ان يتحقق فى خارج عقولنا او عقول المبادى العالية بوجودنا، اذهى المعقولات الثانوية المستعملة فى تلك الصناعة، وهى محمولة على الاشیاء بذلك الحمل، كما يقال: الانسان نوع، والحيوان جنس، وكل واحد منهما كلی، مع ان وجود الانسان والحيوان فى العقل وجود ذهنی، وجود النوع و الجنس والكلى وجود خارجى». ^١

واما تجويز الشیخ حمل الجزئي الحقيقى على نفسه، فليس بسند لمارامه من الحمل، بل الشیخ يريد من هذا التجویز مورداً يعتبر فيه تغاير في نفس الجزئي الحقيقى، ولو باعتبار من العقل و عمله، او يعتبر في طرف المحمول مفهوم المسمى، مثل ان يعني بقولك: زيد زيد، ان زيداً هو مسمى هذا اللفظ.

ولو قال قائل: النسبة المعقولة بين الموضوع والمحمول، هو نحو من الاتحاد، والاتحاد ليس يقتضى التغاير، بل انما يدل على ان الطرفين واحد، والمذكور في السنة الجمهور، من ان الحكم في القضايا بشبوب المحمول للموضوع، ليس مقصوداً في القضايا المفهوم ^٢ منها، بل انما ذلك بعد ملاحظة العقل و اعتباره مبدء المحمول.

فالجواب: ان الفرق ثابت بين الوحدة والاتحاد. وما ظنتته مقتضى الاتحاد ليس بمقتضاه، بل انما مقتضاه اثنين ما ووحدة ما. واذا حكم في القضية، باتحاد الطرفين ذاتاً او وجوداً، فقد حكم بان ذينك الاثنتين - بحسب الذات او بحسب الاعتبار - لهما جهة واحدة هي الوجود، او نفس المفهوم من ذات الطرفين.

١. اصول الحكم في شرح اثولوجيا. لم اعثر على نسخة من هذا الایر الشریف الى الان. استند المصنف ره عليه ونقل منه عبارات في هذه الرساله وفي تعليقاته على شرح الهدایۃ الایرية دفعات متعددة. راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

٢. نوش: مفهوماً.

واما المذكور في السنة الجمھور، فهو ايضاً مفاد العمل^١ في الھليات المركبة، وان لم يكن منطوقاً.

واما ما اشتهر من المتأخرین - وهو المذكور في کلام القدماء ايضاً من اعتبار المصدق في طرف الموضوع، والمفهوم في طرف المحمول - فليس ينافي تفسير الحمل بالاتحاد بحسب المصدق. فان ذلك، انما هو في القضايا المحصورة والمهملة، وفي تلك القضايا، يتصور عنوان الموضوع على انه آلة وحكایة للاحظة الاشخاص المندرجة تحتها تھیقًا، كما في الخارجیات، او بحسب ملاحظة العقل تلك الاشخاص محکيًّا عنها، كما في الخارجیات، او بحسب ملاحظة العقل تلك الاشخاص محکيًّا عنها، كما في الحقيقةات. و يتصور عنوان المحمول، من دون ملاحظته كذلك. ومن اجل ذلك، كانوا يقولون بذلك المشهور . نعم، تفسير الذات المذکورة في تعريف الحمل باطلاقه بالمصدق، يجب تخصيص المعرف ببعض انواعه، بل المقصود من الذات، الامر الاعم من ذات الشيء بحسب مھیته، ومن ذاته بحسب وجوده.

وان لج لاج وقال: الیس الاثنان انما يحصل بوضع الوحدة مرتين؟ لانه من العدد والعدد انما تحصل حقيقته، من تكرر الوحدة. فليس ينقبض العقل من ان يحصل حاشیتی الحمل من اخذ معنى واحد كالانسان او زید مرتين. وهذا القدر كاف في تصحيح الحمل وكونه ذاتیة تعلق في البین.

فيقال: الانسان انسان، وزید زید. من دون تغایر في المفهوم المدرك.

فجوابه: ان العدد، انما تحصل حقيقته، من تكرر نفس الوحدة وحقيقتها، لام تكرر وحدة واحدة. و كيف يتكرر وحدة بعینها، من دون تغایر ليحصل منها شيء متكرر في ذاته، بل كثرة في نفسه هو العدد؟ فتكرر ادراك وحدة واحدة، لا يوجب حصول الاثنين. اذ لا يصير بذلك الوحدة الواحدة، وحدتين. فكذلك تكرر الادراك في معنى واحد كالانسان، لا يوجب تكرار فيه، ولا تغایر حتى يعقل البین. و كيف يعقل النسبة، حيث لا بين ولا اثنين؟

^١ . هامش ن: الفرق ثابت بين مفاد القضية و منطوقها، فان الاول يتحقق في طرف انعقادها و هو عاء امتياز اجزائها كل عن الآخر، والثانى في طرف مطابقتها. فلا تنفل ولا تكون من الغافلين. [١٢]

[٥] فظيعة

ثم العجب - كل العجب - من هذا السيد السندي الاجل - شرف الله نفسه - كيف اشتبه عليه الامر في تحقيق حقيقة الحمل بهذا المعنى ؟ مع انه ممن يدرج نفسه مع علماء الحقائق، ويسير مع حملة عرش التحقيق . وان الاحق ب شأنه و جلالته ان يقال في حقه: هل سمعت بمحقق الحقائق؟ وهل تعرفت حقيقته؟ بهذا السيد الجليل ، هو هو بعينه .

ولم يشتبه على علماء اللسان ، ولم يذهبوا عن ادراكه و نيل حقيقته . وقد افصحت به الكلمة ببرعة منهم . قال الشيخ البارع الماهر عبد القاهر في « دلائل الاعجاز » كلاماً، تلخيصه: « ان الخبر المعرف باللام ، قد يراد به العهد ، كقولك: زيد المنطلق . لمن علم انه كان الانطلاق ، ولم يعلم انه ممن كان ، وقد يراد به حصر مفهومه في المبتدأ ، على انه لم يحصل لغيره اصلاً ، او على الكمال كقولك: زيد الشجاع . وقد يراد به ظهور اتصاف المبتدأ ، وانه مسلم الاتصال به معروف بذلك ، لا ينكر ولا يشك فيه مثل قول حسان:

و ان سِنَامَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هاشم
بُنُوبِنْتِ مَخْزُومٍ وَ الدَّكُّ الْعَبْدُ
اَرَادَ اَنْ يَشْبِتْ لِهِ الْعِبُودِيَّةُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ ظَاهِرَ الْاَمْرِ فِيهَا، مَعْرُوفًا بِهَا . وَ قَدْ يَرِدُ بِهِ مَعْنَى آخَرُ
دَقِيقٌ، لَا يَظْهُرُ إِلَّا لِلْمَتَّأْمِلِ الْمُتَدَرِّبِ، مَثَلُ اَنْ تَقُولَ: هُوَ الْبَطْلُ الْمَحَامِيُّ . فَإِنَّكَ لَا تَرِدُ عَهْدًا وَ
لَا حَصْرٌ جَنْسِ الْبَطْلِ عَلَيْهِ مِبَالْغَةٍ وَ لَا ظَهُورٌ اَتْصَافٌ . بَلْ تَرِدُ اَنْ تَقُولَ لِصَاحْبِكَ: هَلْ سَمِعْتَ
بِالْبَطْلِ الْمَحَامِيِّ؟ وَ هَلْ تَصْوِرْتَ حَقِيقَتَهُ مَاهِيَّةً؟ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ احْاطَتْ بِكَهُ خَبْرًا، فَعَلَيْكَ
بِفَلَانٍ، وَ اشْدُدْ بِهِ يَدَكَ، فَهُوَ ضَالْتَكَ، وَ عَنْدَهِ بَغْيَتَكَ . وَ طَرِيقَتَهُ طَرِيقَةُ قَوْلِكَ: هَلْ سَمِعْتَ
بِالْاسْدِ؟ وَ هَلْ تَعْرَفْتَ مَاهِيَّةَ فَانَّ كُنْتَ تَعْرِفُهُ، فَزَيْدٌ هُوَ هُوَ بِعِينِهِ، وَ لَا حَقِيقَةُ لِهِ وَرَائِهِ^٢ . »

وقال بعض من تأخر عنه و سبق اللاحقين في علوم اللسان: « المسند المعرف بلا م الجنس ، قد يقصد به: تارة حصره في المسند إليه، اما حقيقة او ادعاء . نحو: زيد الامير . اذا انحصرت الامارة فيه، او كان كاملاً فيها، كأنه قيل: زيد كل الامير . ويقصد اخرى، ان المبتدأ، هو عين ذلك الجنس و متعدد به . لان مفهوم ذلك الجنس، امر مغاير له منحصر فيه باحد

١. في دلائل الاعجاز: وهل تعرف.

٢. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز (الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٦٠م) الصفحة ١٢٧، مع تصرف وتلخيص.

الوجهين. فهذا معنى آخر للخبر المعرف بلا م الجنس غير الحصر .»
وقال صاحب الكشاف في قوله جل من قائل «و أولئك هم المفلحون»^١ : «ان معنى التعريف، في «المفلحون» الدلالة على ان المتقين، هم الذين ان حصلت لهم صفة المفلحين، و تحققوا بهم^٢ ، و تصوروا بصورتهم الحقيقة، فهم هم، لا يدعون تلك الحقيقة^٣ .»
وقال الفاضل الفايزي المحقق التفتازاني، في قول أبي النجم:

لله درى ما احسن صدرى
انا ابو النجم و شعري شعري
ينام عينى و فؤادى يسرى مع العصفاريت بارض قفر
«انه متأنى بحذف المضاف، باعتبار حالين، اي شعرى الان، مثل شعرى فى ما كان،
اي المشهور والمعروف بالصفات الكاملة. وليس هذا، بلازم فى كل ما اتحد فيه لفظ المبدأ
و الخبر - على ما توهمه بعضهم - اذ لاحاجة اليه، في نحو قولنا: زيد شجاع فيمن سمعته يقاوم
الاسد، فهو هو بعينه. واحد الضميرين، لمن سمعته، والآخر لزيد. وهذا مفيد من غير
تأويل». ^٤ انتهى كلامه .

فاشار اولا، الى فساد ما زعمه السيد معنى الحمل الاولى، و ثانياً، الى ما هو الحق فى
حقيقته.

ثم قال: «و مما ورد على تعريف العهد، قول أبي نواس^٥ :
فان تكونوا براء من جنابتي — فان من نصر الجنانى هو الجنانى
اي هو هو، يعني ان الناصر للجنانى و الجنانى سيان. على معنى ان هذا ذاك، وذاك هذا،
لا فرق بينهما في جواز اضافة الجنانى الى كل منهما، حسب اضافتها الى الآخر. ويجوز ان
يكون المعنى: فهو الكامل في الجنانى، المربي على كل جان، ولم يردا من نصر الجنانى، فقد

١. البقرة / ٥.

٢. كلمة «ما» في «ماهم»، استههامية، وقع موقع المفعول الثاني، و «تحققوا» على صيغة المجهول، بمعنى علموا بحقيقةهم و كفهم. [منه عفى عنه].

٣. جار الله الزمخشري، الكشاف، المجلد الاول، الصفحة ٤٦، مع اختلاف تلخيص.

٤. سعد الدين التفتازاني، شرح تلخيص المفتاح (المطول)، الباب الثالث في احوال المسند، مبحث تعريف المسند. بحث تعريفه، ص ١٧٥.

٥. ش: «ابونواس كنية الفرزدق» [منه عفى عنه]

جني جنائية حتى يصح له التنكير.^١

وقال الفاضل المدقق المحسني لكلامه الجلبي: «لا يخفى انه يجوز ان يجعل البيت، من قبيل: هو البطل المحامي». انتهى^٢.

هذا اقوالهم، فهم قد ادر كواهذا المعنى الدقيق، لكنهم عبروا في التعبير عنه تعريف الخبر بلام الجنس. وعلماء الحقيقة، ليسوا يوجبون في هذا الحمل ادخال اللام على المحمول. فقولنا: الجزئي جزئي - على معنى ان حقيقة الجزئي هي بعينها مفهوم ما يمنع تصوره الشركة. يفيد هذا المقصود عند علماء الحقيقة. وليس يفيده، مالم يعرف المحمول عند علماء علوم اللسان.

[٦] هداية تنبهية و دراية تحديقية

ان بعض اجلة المتأخرین، المعروف «بالمحقق الدواني» - انار الله برهانه - لما رأى استكشاف حقيقة هذا الحمل قد خلط امراً حسناً و آخر سيئاً. فاصاب، في ان التفاتين من نفس واحدة، لا يتعلق في زمان واحد بشيء^٣ واحد لاتغایر فيه ولا تعدد ذاتاً ولا اعتباراً. ولتكن اخطأ مع ذلك، في اصل حقيقة هذا الحمل، وسنذكر سر خطائه^٤. و الان، نريد ان نبين ما اصاب فيه. قال مورداً على نفسه:

«لا يقال، ما ذكرته من عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة، مصادم لما تقرر من ان معنى الدلالة اللغوية، انه كلما ارتسם في الخيال لفظ، التفت النفس الى معناه. فان النفس اذا كانت ملتفتة الى معنى، وسمع في هذا الحال لفظاً دالاً عليه، تلتفت لامحالة، التفاتاً آخر الى ذلك المعنى. فقد اجتمع التفاتان اليه.

لانا نقول: اذا سمع اللفظ، يتلفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى، حتى يسمع اللفظ، ويذكر وضعه لهذا المعنى اجمالاً او تفصيلاً، ثم يتلفت اليه. فقد انقطع الالتفات الاول،

١. شرح تلخيص المفتاح (المطول)، الباب الثالث في احوال المسند، مبحث تعريف المسند. بحث تعريفه، ص ١٧٥ و ١٧٦.

٢. الجلبي، حاشية شرح تلخيص المفتاح.

٣. نوش: الى شيء.

٤. في الفصل السابع تخطئة وجданية.

وحدث التفات آخر بعده.^١ هذا كلامه.

ولما تبع «المحقق الخوانساري» في ذلك وفي اصل حقيقة هذا الحمل السيد السابق ذكره، أورد على هذا الكلام لهذا المحقق: «بانا نجد بالوجдан بديهية انا كثيراً ما، نشاهد شيئاً ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة، واذا سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه، لا ينقطع التفاتها اليه باعتبار المشاهدة، بل ذلك الالتفات مستمر لا يزول و انكاره مكابرة. ولو تنزلنا عن ذلك، نقول: اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد مثلاً اتفقت لنا مشاهدته، ففي هذا الان، اما ان يحصل لنا صورة واحدة و التفاتاتها، او صورة واحدة و التفاتان، او صورتان و التفاتان. وعلى التقديرين الاخرين يبطل ما ذكره، وعلى الاول يلزم اما القول بتواحد علتين على معلول شخصي، او تخلف المعلول عن العلة التامة. والقول بان علية سماع اللفظ لفهم المعنى و الالتفاتات اليه او استقلاله في العلية، مشروطة بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن او التفاتاته اليه، مكابرة ايضاً.

ولو قيل: بعد سماع اللفظ لابد من مضى زمان يتذكر وضعه لمعنى اجمالاً او تفصيلاً يلتفت اليه - كما يشعر به عبارته -، فبعد تسليمه، نفرض اتفاق المشاهدة عند انتهاء ذلك الزمان^٢. هذا كلامه.

وفيه بعد عن الحق، اذ الكلام، انما هو في التفاتات قوة واحدة من قوى النفس و جنودها الى شيء واحد بعينه في زمان واحد مرتين. وكل من يراجع نفسه يجد من نفسه، ان ذلك باطل في نفسه. واما مشاهدة الشيء بالآباء، وسماع اللفظ الموضوع له بالآلة السمع، وتخيل صورته الخيالية بالخيال فلا يكون هذا الا باعمال النفس تلك القوى و الجنود. وهذا ليس بباطل لا من برهان ولا من وجdan. فان الانسان يجد من نفسه في بعض اوقات من دهره، ادراكات متعددة و اعمالات متکثرة باطنية و ظاهرية، فيحرك و يلمس و يذوق و يشم و يسمع و يبصر و يتخيل او يفكر. وليس امثال تلك الادراكات و الاعمالات بالتفاتها الى شيئاً اما في زمان واحد. فان الالتفاتات، اخص من مطلق الادراك. و اذا تعلق ادراك

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط لم يطبع الى الان.

٢. جمال الدين الخوانساري، تعليقات على حاشية شرح التجريد، مخطوط لم يطبع الى الان.

النفس بقوه من قواها كالبصر، و كانت النفس متوجهة الى ما يدرك بها، توجهاً تاماً، فهذا التفات منها الى صورة مبصرة. فانظر هل تقدر عند التفاتك ببصرك الى شيء، هل تقدر التفاتاً آخر الى شيء آخر من تلك القوه بعينها، او من قوه اخرى كالخيال، او بهذا الشيء من تلك القوة مرتين؟ لا اظننك في تردد من ذلك. ومن اجل ذلك، ترى النفس، اذا وردت في نشأته الخيالية، و عالمها الصورى، صارت قواها الحسيه، معطلة ليس لها ادراك ولا شعور. و ذلك، انما هو من شدة دخولها في تلك النشأة و التفاتها الى مدر كاتها. فما ذكره هذا المحقق الجليل - كرم الله وجهه - من ان التفاتنا باعتبار المشاهدة باق بحاله مستمر لايزول، و مع ذلك، نحن ملتفتون الى معنى اللفظ من تلقائے سماعه. ينادى الى خلطه مطلق الادراك، بالافتافات. و خلطه موضع النزاع، بغير موضعه. فان النزاع، في باب الحمل. و الحمل لا يمكن بقوة الابصار، بل بتعقل المعنى، او بتخيل الصورة اذا كانت القضية مخصوصة كزيد قائم. فاذن: المشاجرة، قد وقعت في ان العقل، هل يقدر على ملاحظة معنى واحد بالتفاتين اليه او لا يقدر؟ و اجراء الكلام في المشاهدة و سماع اللفظ اجراء في غير مقامه.

ثم ما ذكره من ان القول بـ^{ان} علية سماع اللفظ لفهم المعنى مشروطة بعدم علة مكابرة، خلافه مكابرة صريحة. فان الفرق ثابت بين العلل التي شأنها اعداد المادة القابلة، وبين العلل التي شأنها ايجاب الشيء و افاضته. فالمعدات، انما يكون اعداداتها، في مواد لها قابلities. فاذا لم يكن المادة قابلة، بـ^{ان} يكون لها فعليه يـ^{أبـي} عن قبولها فعليه اخرى، و تحركت من القبول بفاعل اعداد الى الفعلية، فمعد آخر اذا ورد عليها، لم يكن يؤثر فيها. اذ حيث لا يكون قبول، لا يكون اعداد اـ^{ما} تـ^{رـى} المقدمـات التي يتـ^{وـصل} بها النفس الى التـ^{تـيـاـج} شأنـها اعدادـالـنـفـسـ لـانـ يـ^{صـدـق} بتـ^{لـكـ} التـ^{تـيـاـجـ} فـاـذـ حـصـلـ التـ^{تـصـدـيقـ} بـ^{تـيـتـيـجـةـ} منـ تـ^{لـكـ} التـ^{تـيـاـجـ} بـ^{بـرـهـانـ} ثمـ اـقـيمـ بـ^{بـرـهـانـ} آخرـ علىـهاـ،ـ لاـيـكـونـ ذـلـكـ البرـهـانـ عـلـةـ لـحـصـولـ تـصـدـيقـ آـخـرـ بـهـاـ،ـ بلـ هوـ مـسـتـمـرـ لاـيـزـولـ.ـ نـعـمـ يـحـصـلـ بـذـلـكـ،ـ تـمـامـيـةـ وـ كـمـالـيـةـ لـلـتـصـدـيقـ الـحـاـصـلـ بـنـفـسـ الـبـرـهـانـ الـأـوـلـ.ـ معـ انـ لـذـلـكـ البرـهـانـ الثـانـيـ ايـضاـ عـلـيـةـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ التـصـدـيقـ بـتـلـكـ التـيـتـيـجـ بـعـيـنـهاـ،ـ لـوـمـ يـكـنـ البرـهـانـ الـأـوـلـ.

و امثال ذلك كثيرة، مثل انه اذا حصلت نفس نباتية، في شيء من اسباب معدة، مثل الهواء المعتمد و الحرارة المعتدلة وغيرهما، ثم فسد الهواء و اشتدت الحرارة في زمان قليل، بحيث لا ينتهي الامر الى فساد ذلك النبات، ثم انقلب الامر الى الاعتدال ثانية، لا يكون هذا

الاعتدال يحدث فيه نفساً آخرى بنياتية. كل ذلك، انما هو من اجل ان شأن العلل الاعدادية انما هو اعداد المادة و تحريكها الى الفعلية. و اذا كانت لها الفعلية و خرجت عن كونها قابلة باعداد آخر من علة أخرى، فلامادة لفعل علة أخرى ترد عليها، فإذا ادركت النفس معنى اللفظ، بعنة غير سمع لفظه، ثم سمعت لفظه، لم يكن لهذا اللفظ علية و اعداد لأن تتهيأ النفس لادراك ذلك المعنى، مرة أخرى. فليس ذلك، من توارد علتين على معلوم واحد ولا من تخلف المعلوم عن العلة، اذا لا عليه للفظ عند ما فرضناه، ففهم ذلك.

[٧] تخطئة وجداية

ان المحقق الدواني، لما اراد تحصيل حقيقة ذلك الحمل، قال: «ان معنى قوله: السواد سواد، ان السواد الذى لاحظته او لا هو السواد الذى لاحظته ثانية، او السواد من دون تقدير».^١ فاذن معنى ذلك الحمل -على طريقته- ان الشئ الماخوذ باعتبار، هو هذا الشئ، مأخوذاً باعتبار آخر. فالحكم انما هو باتحادهما في الذات المكررة في الطرفين فهو يجعل تكرر الاراك، حيثية تقديرية، يتكرر بحسبها المدرك، فيحكم بان المدرك باحد الاراكين، هو المدرك بالاراك الآخر، ولا يقول بتعدد الا من تلك الجهة.

ونقول: هذا ايضاً، مثل ما حصله السيد الجليل، ليس بحمل اولى. بل انما هو ايضاً، حمل الشئ على نفسه، الا ان ما حصله السيد، امر غير معقول، بخلاف هذا. فانا نجد من افسنا، الحكم بأن الانسان انسان، وزيداً زيد، من دون التفات الى ان المدرك بهذا الاراك، هو المدرك بذلك.

نعم، قد يلتقي الى ذلك، ولكن عند ذلك، لا يكون الحمل اولياً. بل حمل الشئ على نفسه. فالانسان انسان -مثلاً- قد يؤخذ حمل الشئ على نفسه، على الطريقة الباطلة التي سلك السيد اليها، وقد يؤخذ حمل الشئ على نفسه، على سبيل الضرب المتصور المعقول الذي سلك اليها هذا المحقق الجليل، وقد يؤخذ حمل اولياً، الاولى في الاخير ادخال ادأة التعريف في المحمول، كما هو مذاق علماء اللسان.

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

[٨] خصومة وحكومة

هذا المحقق الجليل، قد اورد على السيد السند السابق ذكره، بما محصلوه: «انه يلزم على ما ذكره، ان يكون اجزاء القضية اثنين. اذ لا تعدد عنده في المفهوم بين الموضوع والمحمول. بل انما التعدد، في الادراك فقط، و ذلك انما يكون عند القول بما اشتهر عند فرقة من المحدثين، من ان مفاد القضية مطلقا، انما هو ثبوت المحمول للموضوع. ولا فرق في ذلك بين الهليات البسيطة والمركبة. و اما لو نظرنا الى ما هو المحقق في مدارك برعة من المحدثين، من الفرق بين الهليات البسيطة وبين الهليات المركبة، بان المفاد في الهلية البسيطة، انما هو ثبوت الموضوع وتجوهره وتحقيقه في نفسه، اذا كان العقد عقداً ايجابياً او ليسيته و بطلانه في ذاته، لاثبات مفهوم ما له او سلبته عنه. وفي الهلية المركبة، انما هو ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبته عنه، فاذن الهلية البسيطة، اي القضية التي يسئل عنها «بهل» البسيطة، وهي التي محمولها الوجود، ليس يحتاج الى الرابطة. فاذا حمل الوجود على نفسه، ويقال: الوجود وجود، لزم ان لا يكون القضية، الا مفهوماً واحداً تعلق به ادراكان. اذ مفهوم الموضوع والمحمول، عند هذا السيد الجليل، واحد لا تعدد فيه، والنسبة التي هي الرابطة، لا يحتاج اليها هيئنا، فيتحقق القضية البسيطة من دون تركيب فيها من اجزاء هي الموضوع والمحمول والنسبة. لانهما من المدركات، لا من الادراكات، والمدرك، واحد بحسب الفرض، فلا يصح تفسيرها بالقول»^١. هذا محصل كلامه باتم تقرير مماقرره.

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

احدهما: بحسب مصداق الحمل والمحكى عنه بالعقد، و الآخر: بحسب نفس العقد والحكاية في ظرف الحكم. اما الفرق الذي بحسب ما يصدق عليه الحمل وما يطابقه، فهو: ان مفاد الحمل والعقد، وهو بعينه ما يحكي عنه به في الهليات البسيطة - هو نفس تقرر

١. جلال الدين الدواني، حاشية التجريد، مخطوط.

الموضوع وجوده، او لسيته و بطلانه في نفسه و بحسب اعتبار ذاته. وفي الهليات المركبة، هو ثبوت المحمول للموضوع، او سلبه عنه. و اما الفرق الذي هو بحسب الحكاية - هي بعينها نفس العقد. فهو ان كلام اجزاء العقد في الهليات البسيطة بسيط. و اما في الهليات المركبة، فالموضوع او المحمول، متألف من نفس مفهومه و من الوجود او العدم الرا بط، وهو غير النسبة الرابطة التي هي في اي عقد كان. ففرق اذن بين قولنا: الفلك متتحرك، الذي هو في قوة قوله: الفلك موجود متتحركاً، الذي ينحل الى كون الفلك على صفة المتحركة. او كون المتحركة^١ له، وبين قوله: الفلك موجود.

فقد تقرر: ان نفس العقد - بما هو عقد سواء كان هلياً بسيطاً او هلياً مركباً - يجب و ان يتضمن على الموضوع و المحمول و النسبة، و من تضاعيف ما ذكرناه و قررناه، يظهر ان العقد في حمل الشيء على نفسه، من عقود الهليات المركبة، لامن عقود الهليات البسيطة، فاذن قوله: الوجود وجود، حصل عقد من الهليات المركبة، و اما اذا قلنا: الوجود موجود، فهو عقد من الهليات البسيطة.

وان اشكال عليك الامر في قوله: الموجود موجود، ولم تكن تقدر على اجزاء ما يسيطر عليه، و كنت زاعماً انه من الهليات البسيطة و انه حصل من مفهوم واحد، فاعلم: ان هذا القول، يمكن ان يقصد به حمل الشيء - اعني الموجود - على نفسه، و يمكن ان يقصد به، ان الموجود - اي هذا المفهوم الذي جعل موضوعاً للعقد - موجود و متحقق. فهو على القصد الاول، من حمل الشيء على نفسه، و من الهليات المركبة. وعلى القصد الثاني، ليس يكون من حمل الشيء على نفسه، ولا من الهليات المركبة. بل من الهليات البسيطة، و القول الفاصل: ان الهليات البسيطة، انما هي من اقسام الحمل البسيط الذي يتصور في عقد محموله الوجود، و مفاده تقرر نفس الشيء و تجوهره، وهو من اقسام الحمل الشائع المتعارف. و اما الهليات المركبة، فليست تتحصر في قسم واحد من الحمل. فقد يكون العقد هلياً مركباً و هو من الحمل الشائع، مثل ان يقال: العقل مرب لما دونه. وقد يكون هلياً مركباً، و هو من الحمل الاولى الذاتي. مثل ان يقال: الانسان حيوان ناطق، اذالم يقصد به

١. ن: المتحرك، ش: المتحركة.

تعريف الانسان و تحديده، حتى يلزم ان يكون انشاء في صورة اخبار . وقد يكون هليأً مر كباً ايضاً، وهو من حمل الشئ على نفسه، على السبيل المتصور الذي بينا لك سابقاً. فافهم ذلك، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

[٩] مشاجرة و محاكمة

قال المحقق الدواني قدس سره: «ان الاعمى مثلًا موجود بوجه ما بوجود زيد. فانه اذا وجد زيد، فقد وجد الانسان والحيوان وساير ذاتياته. من حيث انها عينه من حيث الذات. وقد وجد الاعمى، وغيره من العوارض الصادقة عليه، باعتبار انه تلك الامور بالعرض، وان لم يكن ايها من حيث ذاته. فلذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض، فهى متعددة معه فى الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض. ومصدق ذلك فى مثل الاعمى كونها منتزعه منه، وفي مثل الاسود، قيام السواد به، ولو لم يكن بينهما اتحاد فى الوجود بوجه ما، لم يصح الحكم بكون الاعمى فى الدار مثلًا اذا كان فيها زيد، ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده.

و تفصيله: ان معنى الهو هو، مقول بالتشكك كالواحدة، كما سيصرح به المصنف، فكون زيد هو الانسان، اولى من كونه اعمى، فان الاول اتحاد بالذات، والثانى بالعرض . قال الشيخ فى الشفاء: «والواحد بالعرض، هو ان يقال فى شئ يقلان شيئاً آخر، انه هو الاخر، و انهما واحد . وذلك اما موضوع و محمول عرضي، كما يقال: ان زيداً و ابن عبد الله واحد . و ان زيداً و الطبيب واحد . و امام محمولان فى موضوع واحد، كقولنا: ان الطبيب هو و ابن عبدالله واحد . - اذا عرض ان كان شئ واحد، طبيباً و ابن عبدالله . او موضوعان فى محمول واحد عرضي، كقولنا: الشلح و الجص واحد، اى فى البياض، اذا عرض ان حمل عليهما عرض واحد . ». انتهى كلامه .

ونقول ايضاً: ان الحمل هو الاتحاد، و هو يقتضى اثنينية ما، و وحدة ما، اذ لو كانت

١. ن: انها .

٢. ابن سينا، الشفاء، الاهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، (القاهرة / ١٣٨٠ ق)، ص ٩٧ .

الوحدة الصرفية، لم يتحقق الحمل، او الكثرة الصرفية، لم يصدق. و كما ان الوحدة على جهات شتى، كالنوعية والجنسية، فكذلك الحمل، حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة، الا ان اشهر افراده، هو الحكم بالاتحاد في الوجود، فلذلك قد يخص البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود، فإنه المتعارف المشهور. اذ لا يقال في المتعارف: زيد عمرو، من حيث اشتراكهما في النوع.

ثم الاتحاد في الوجود، اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة، كما في حمل الذاتيات على الموجودات، او يكون الموجود، احدهما، والآخر موجوداً بالعرض - بالمعنى الذي اشير اليه - كما في حمل الاعتباريات عليها. فلا حاجة في تحقيق الحمل، الى ما قيل: ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود، وفي غيره بمعنى الاتصال. كيف ومعنى قوله: زيد اعمي، وهو، من غير ملاحظة الاتصال بمبدأ الاستقاق. بل معنى مطلق الحمل، مطلق الاتحاد.

واعم من ان يكون بالذات او بالعرض، فاذ اقول: مثلاً ج ب، فان اريد مطلق الاتحاد صدق باى نحو من احياء الوحدة يوجد بينهما، وان اريد المعنى الاخص مطلقاً، صدق بكونهما متحدين في الوجود - سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض - وان اريد به الاتحاد بالذات، لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتياً او ذاتاً للآخر، او بالنحو العرضي، لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضياً للآخر » هذا كلامه^١ بعين عبارته^٢. و هو لاغيار عليه.

ولكن السيد السندي، اورد عليه: «بان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة له، غير معقول. بناء على ان الوجود، معنى عام يتكرر بتكرر الموضوعات»، فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو، بالإضافة اليهما. لان وجود كل واحد منها متعين في نفسه، مع قطع النظر عن الاضافة، حتى يصح ان يقال: هذا الوجود لوجود واحد، وذاك لوجودات متعددة. و اذا كان تكرر الوجود بتكرر موضوعه، لا يكون وجود واحد لذاتين، بل يكون لكل ذات وجود آخر. فاذالم يكن الاعمى متحداً مع زيد في الذات - كما حسبيه - لم يكن وجود زيد،

١. اي المحقق الدواني في حاشية شرح التجربة، مخطوط.

٢. هذا آخر ما في «ش» من هذه الرسالة.

وجوده اصلاً. وعلى تقدير ان يكون وجود واحد لذاتين، فغاية مالزمن ذلك، صحة حمل وجود احدهما على وجود الآخر، بان يقال: وجود هذا وجود ذاك، او يقال: هذاؤذلك في الوجود. فان مؤدى كلتا العبارتين، هو الحكم باتحاد وجودهما، ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات الآخر، لاتفاق الاتحاد بينهما، ولا حمل مفهومه على مفهوم الآخر، لاتفاق الاتحاد بينهما ايضاً، الا ترى ان الانسان والفرس لما كانا متحدين في الجنس، صح حمل جنس احدهما على الآخر، بان يقال: جنس الانسان جنس الفرس، ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس.»^١ انتهى كلامه.

فاجاب عنه المحقق: «بأن هذا الكلام، مبني على التباس او تلبيس. اذ صریح العبارة، ان مبني الحمل المتعارف، هو الاتحاد في الوجود، اعم من این يكون الاتحاد اتحاداً بالذات او بالعرض. فلفظة «بالذات» في مقابلة لفظة «بالعرض» و كلام المقابلين، متعلق بالاتحاد في الوجود. وهو قد جعل الاتحاد بالذات، معنى مغايراً للاتحاد في الوجود، وحمل العبارة، على انه قد يكون معنى الحمل الاتحاد في الوجود والذات، وقد يكون في الوجود دون الذات، واورد عليه ما اورد. ثم اورد: بأنه على تقدير ان يكون وجودهما واحداً، ائماً يلزم صحة حمل وجود احدهما على الآخر، لاحمل ذات احدهما، لاتفاق الاتحاد بينهما. وحكم بان معنى قولهم: زيد و عمرو متعدان في النوع، ان نوع زيد نوع عمرو، لانهما متعدان في امر هو النوع.

وانت خبير بان وحدة نوع زيد و عمرو ووحدة عارض القطن والثلج من قبيل الوحدة العددية، وليسانو عين آخرين من الوحدة. اذ كما ان زيداً شخص واحد، فكذلك الانسان نوع واحد، والبياض عارض واحد، والحيوان جنس واحد، وليست تلك الوحدات اقساماً متغيرة من الوحدة. بل الاقسام المترادفة، وحدة الاشخاص في النوع، ووحدة المعرفات في العارض، ووحدة العوارض في المعرفة. ونشأء وهمه: انه لم يتميز بين الوحدة و جهة الوحدة. فان الوحدة النوعية، عارضة للأشخاص، والنوع جهة الوحدة، وقى عليه الوحدة الجنسية وغيرها.

١. السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

ثم على ما توهمنه، يكون معنى قولنا: كل متعجب ضاحك. ان ذات المتعجب ذات الضاحك. فنقول: ان كان الحكم باتحاد الذات، من غير ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول، كان حملاللشيء على نفسه. فتتقلب مادة الامكان الى الضرورة. وان كان مع ملاحظتهم، فهم امتحان. كما ان نفس المفهومين متباينان، اذ كما ان مفهوم المتعجب متباينان، فهم امتحان. كما ان مفهوم المتعجب من حيث انه متعجب - متباين لذات الضاحك. من حيث انه ضاحك. فلا يصح العمل بينهما على ما توهمنه.^١ انتهى كلامه.

ومما نقلنا، ظهر عند الالمعى المتفطن، ان الحق في هذا الباب، مع هذا المحقق الجليل.

[١٠] كشف وافية

ونحن بفضل الله وتأييده، وقفتنا على مواضع غلطات السيد واحتلاطاته، اكثر مما ذكره المحقق. فاستمع لما تلو عليك واعلم ان في لساننا ومحاورتنا: قد يطلق الذات ويراد منها، تمام ماهية الشيء، مثل الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

وقد يطلق ويراد منها: المعنى القائم بنفسه، فلا يطلق بهذا المعنى، على الاعراض والصور الحالة في الموارد والمعاني الناعية.

وقد يطلق ويراد منها: معنى ثالث، وهو الهوية الشخصية، سواء فرضت تلك الهوية واجبة بنفسها ولنفسها، او ممكنة في ذاتها، من الجوادر او الاعراض.

وقد يطلق ويراد منها: معنى رابع، وهو الذي يمكن ان يخبر عنه بالاستقلال، والصفة هي التي ليست كذلك. وهذا المعنى هو المصطلح عند طائفة من المتكلمين الذين يقولون بواسطة بين الموجود والمعلوم، ويسمونها «بالحال» ويقسمون الذات الى الموجود والمعلوم. ثم «الصفة»، الى صفة للموجود، وصفة للمعلوم. و يجعلون الصفة التي للموجود بواسطة بين الموجود والمعلوم، و اكثر هؤلاء، قائلون بكون صفة المعلوم

١. جلال الدين النواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

معدومة. ويفهم من بيانات بعض منهم، ان صفة المعدوم كصفة الموجود بواسطة. وهذا، رأى نحيف و مذهب فاسد.

وقد يطلق ويفهم منها: معنى خامس، وهو ما يدخل عليه كلمة «حيث» و يقال: من حيث الذات، او الكلمة «الجهة» و يقال: من جهة الذات، او «حرف الباء» و يقال: بالذات. و يقابلها: لا من حيث الذات، و لا من جهة الذات، وبالعرض، و المقصود منه: حاقي الشيء مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه. فالأشياء التي يثبت للشيء، اذا نظر الى مرتبته و حاقي حقائقه، نظراً اولياً، يقال لها، انها ثابتة له بالذات، اي نظراً الى حد نفسه و حاقي حقائقه في وجوده او ماهيته - كالذاتيات على مصطلح «اياساغوجي» - والأشياء التي يثبت لها لمجرد النظر الى مرتبة نفسه و حد حقائقه، بل مع ملاحظة مرتبة ثانية متأخرة عن مرتبة نفسه، كملاحظة قيام صفة انضمامية به، مثل ملاحظة قيام السوداد بالجسم عند الحكم بكونه اسود، او قياسه الى شيء آخر في الخارج، مثل قياس السماء الى الارض عند الحكم بكونها فوقاً او نسبته الى شيء آخر في تعلم العقل و ظرف التحليل، كنسبة الماهية الى الوجود و عدم عند الحكم بكونها ممكنة، و خلاصة القول: ان المحمول الذي يثبت للموضوع مع ملاحظة امر وراء حد نفس هذا الموضوع، فذلك المحمول، هو الذي يقال له «بالعرض» و المحمول الذي يقابل ذلك، يقال له «بالذات».

ثم «الذاتي» ايضاً قد يطلق ويفهم منه ما يكون الشيء بحسب ذاته كافياً في تتحققه - سواء كانت له حقيقة ام لم تكن - كالوجوب الذاتي الذي يكفي فيه وجوده تعالى، وله حقيقة في الخارج . و تلك الحقيقة، هي الوجود الذي هو واجب بنفسه، و كلام كان الذاتي الثابت للسميات الممكنة و الاعيان الثابتة، بضرب من تحليل العقل و عمله الاشياء الى ماهية وجود، فان العقل اذا اثبت الامكان للسميات، جردها اولاً عن كافة الوجودات، حتى عن الوجود الذي لها في العقل، ولاحظها عارية عنه، وان كانت تجريتها عنه بعينها تخلطها به - ثم نسبها الى الوجود و قايسها الى الدلالة، و عند ذلك، يحكم بانها موصوفة بالخلو عن الوجود و الدلالة و بلا اقتضانهما ولا ضرورة تهمما بالنظر الى ذاتها، فالماهية بتلك المثابة، امر تقديرى، كتقدير شريك البارى، فكما انه ليس لشريك البارى تجوهر اصلاً - لا عقلاً ولا خارجاً - اذما

حصل في العقل منه، ليس الا عنوان شريك الباري، وهو شيء وممكن ولا يوصف بالامتناع فكذلك تلك المهمة الممكنة، ومن أجل ذلك قد يقال: إن قضية «المهمة ممكنة» قضية حملية غير بنتية.

وقد يطلق ويفهم منه معنى آخر، وهو الذي يكون مقتضى ذات الشيء، مثل: ان الحرارة ذاتية للنار، والبرودة للماء، والزوجية للاربعة والفردية للخمسة.

وقد يطلق ويفهم منه معنى ثالث، وهو الذي لا يكون خارجاً عن حقيقة الشيء، وهو بهذا المعنى يطلق على الطبيعة النوعية، وعلى الجنس والفصل أيضاً بل على الوجود، كما يقولون: ان الوجود الخاص، ذاتي لواجب الوجود بالذات وللذات - تعالى وقدس - .

وقد يطلق ويفهم منه معنى رابع، وهو الذي لا يكون خارجاً عن المهمة النوعية، وهو بهذا المعنى، لا يمكن ان يطلق على الوجود، اذ الوجود ليس بماهية، ويطلق على النوع، وكذا على الجنس والفصل.

وقد يطلق ويفهم منه معنى خامس، وهو الذي يكون داخل في ماهية الشيء اعني الجزء المحمول، وهو بهذا المعنى، منحصر في الجنس والفصل، وهذا هو المعروف في فن «اياساغوجي»، من فنون القسطناس.

وقد يطلق ويفهم منه معنى سادس، وهو الذي يستعمل في «صناعة البرهان» من القسطناس، وهو في هذا الموضوع، اعم من المذكور في «اياساغوجي» لانه ينحصر اطلاقه فيه على اجزاء الحد التي هي من مقومات المحدود، وهي الجنس والفصل - قريبين او بعيدين - وفي هذا الموضوع، يسمى الاعراض الذاتية ايضاً ذاتية، وهي محمولات يكون لحقوها للموضوعات بحسب ذات تلك الموضوعات من جهة خصوص اقتضانها فقط، ان كان لحقوها لها لامن جهة تعلقها بالمواد، كال موضوع للعلم الالهي، او من جهة خصوص استعدادها ايضاً ، ان كان لحقوها لها من اجل تعلقها بالمواد كال موضوع للعلم الطبيعي، وبعض موضوعات العلوم الرياضية. فالذاتي بذلك المعنى، هو المحمول الذي يلحق الموضوع، لا بسبب امر اعم منه او اخص، كالحركة الارادية للحيوان، ولامثال تلك المحمولات قد لا يكون مقابل، كتساوي الزوايا لقائمتين في

المثلث، وقبول التجزية الغير المتناهية في المقدار، وقد يكون كالزوجية والفردية في العدد، والاستقامة والانحناء في الخط، وعند ذلك قد يكون متوسط كالزيادة والتمام والنقصان في العدد، والنقصان والمساوات والزيادة في الكم، وان كان هذا تثليث ينبع عن التقابل، وكذلك تلك المحمولات قد يكون من اللوازم كالضحك بالقوة للانسان، وقد لا يكون كالضحك بالفعل له، وجملة القول: ان اللواحق التي يكون لحقوقها للمعنى بحسب جوهره وطبيعة ذاته وجوده ولا يمكن ان يوجد في غيره يسمى بالاعراض الذاتية في صناعة البرهان، وليس يمكن حد شئ من تلك الاعراض، الا بايراد موضوعه في حده، مثل ايراد الانف في حد الفطose و الاستقامة، فانه لا يمكن التعبير عنها، الا ان يؤخذ الخط في التعبير.

وقد يطلق ويفهم منه معنى سابع، وهذا، في تلك الصناعة ايضاً، وهو معنى جامع لذينك المعنين.

قال بهمنيار في صناعة البرهان من كتاب «التحصيل»: («المقدمات البرهانية، يجب ان تكون ذاتية، وعني بالذاتي شيئاً:

احدهما ان يكون المحمول، مأخوذاً في حد الموضوع.

و ثانيهما ان يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول^۱.)

وقد يطلق ويفهم منه معنى ثامن، وهذا من اجل انهم لما جعلوا تبادل العلوم و تميزها بتباين موضوعاتها و تميزها، والاعراض الذاتية لموضوعات العلوم يلحق انواع تلك الموضوعات ايضاً، بل قد يلحق اعراض ذاتية اعراض ذاتية وقد يلحق انواعها، مثال الاول: تساوى الزوجين القائمتين في المثلث المتساوي الساقين في الهندسة، والزوج المحمول على الشمانية التي هي نوع من العدد في الحساب.

ومثال الثاني: حمل الناقص على الفرد، ومثال الثالث: حمله على زوج الزوج، فان الفردية عرض ذاتي للعدد الذي هو موضوع علم الحساب، والناقصية عرض آخر، والزوجية ايضاً من الاعراض له وزوج الزوج نوع منها، وقد حمل عليه عرض ذاتي آخر وهو الناقصية،

^۱. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، نصحح الشيخ مرتضى المطهرى، طهران، ١٣٤٩ش، ص: ٢٠٩ (مع اختلاف بسيط).

ففي الصورة الأولى يكون موضوع القضية نوعاً من العدد. وفي الثانية عرضاً ذاتياً له. وفي الثالثة، نوعاً^٣ من عرض ذاتي له، وتلك المحمولات باسرها في تلك القضايا، مشتملة على «العدد» الذي هو موضوع الصناعة، ولا يكون هو موضوعاً في شيء منها بل هو في القضية الأولى جنس الموضوع وفي الثانية معروضه. وفي الثالثة، معروض جنسه. وجملة تلك المحمولات سميت بالاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم. وإن كان العرض ذاتي الحقيقي لا يكون إلا ما يكون عروضه لنفس موضوع الصناعة، وأماماً ما يعرض لنوع منه، أو لغرض أخص منه، أو لنوع من العرض له، فيكون عروضه بسبب امر اعم، فلا يكون عرضاً ذاتياً بالحقيقة لموضوع القضية، بل لذلك الاعم. ولما كانوا يسمون تلك كلها بالاعراض الذاتية، سمو ما يعرض موضوع الصناعة «بالأولى» والأخير في صناعة البرهان، يقال للحمل الذي لا يكون لحق المحمول بالموضوع فيه، بواسطة امر اعم من الموضوع.

واعتبروا معنى آخر للذاتي، اعم مما ذكر، وهو محمول يؤخذ في حد الموضوع او الموضوع او جنسه او معروضه او معروض جنسه يؤخذ في حده، وذلك المعنى ايضاً مما اعتبر في صناعة البرهان.

ولكن هنا دقة و هي : إن ذلك الحكم، ليس على الاطلاق والعموم، فإنه اذا كان جنس موضوع القضية، يؤخذ في حد المحمول، و كان ذلك الجنس خارجاً عن موضوع الصناعة، مثل «الكم» الذي هو جنس العدد الموضوع لعلم الحساب، لم يكن الاعراض الذاتية له من الاعراض الذاتية للعدد، وإن صدق عليها عند حملها على العدد، أنها محمولات يؤخذ جنس الموضوع في حدودها - وهو الكم - ولكن لا يعتمد بذلك، اذ من لحق تلك الاعراض بالعدد ليس انتفاع في العلم الذي يكون العدد موضوعه، بل يجب عند ذلك، تحصيص تلك الاعراض والمحمولات، بحيث يختص بحصة نوع هو موضوع الصناعة، فاذن: المساواة و المناسبة، من الاعراض لكم، فإذا حمل في الحساب - بالمعنى الذي هو من عوارض الكم - لا ينتفع فيه، بل يجب ان يراد من المساواة، المساوات العددية، ويخصص في اللفظ، مثل ان

١. ن: نوع.

٢. ن: عرض ذاتي.

٣. ن: نوع.

يقال: هذا العدد مساوٍ لذلك العدد. لأن يقال: هذا العدد مساوٍ - على الاطلاق - أو مساوٍ لذاك المقدار. و كذلك القول في المناسبة، اذ المناسبة في العدد، غير المناسبة في المقدار. ولو اردنا ادخال تلك الدقيقة في حد الذاتي، لقلنا: ان الذاتي، هو الذي يدخل في حد الموضوع، او الموضوع، او مقوماته - بالمعنى العام من المقوم المذكور في ايساغوجي - يؤخذ في حده، بشرط ان لا يكون ذلك المقوم، خارجاً عن موضوع الصناعة.

و من تضاعيف ما يبَيِّنُه، يستتبين ان: «ذاتي» الموضوع المطلق - اي المأخوذ بلامقارنة اعتبار او التقييد بوصف - يغاير ذاتية مع تلك المقارنة او ذلك التقييد، مثالاً: القطب والمحمور للكرة فانهما ليسا بذاتيين لها اذا اعتبرت مطلقاً، بل انما هما، ذاتيان لها اذا اعتبرت متحركة. و تحقيق تلك الدقيقة، من المهمات في تعين موضوعات العلوم و تميز بعضها عن بعض.

و قد يطلق ويفهم منه معنى تاسع، وهذا، من اجل انهم لما ارادوا بيان حال الاجناس و الفصوص، و ان بعض الاجناس اعم من بعض، وبعضها اخص من بعض، و ان في الجنس، جنساً لا اعم منه، و جنساً لا اخص منه، و ان فيه قريباً و بعيداً، و ان الفصوص، بعضها قريب وبعضها بعيد، و ان في الفصل، مقسماً و مقوماً و هكذا من المقاصد المذكورة في فن ايساغوجي المتعلقة باحوال الكليات، و لزمهن من اجل هذه، تمييز الذاتيات عن العرضيات الخاصة او العامة، و بيان الفرق بينهما، و ليس يمكن هذا، الا من له خوض كامل في العلوم الالهية، و غوص بالغ في المقاصد العقلية والمعالم الربانية، من الفلسفة التي هي العلم بحقائق الاشياء على ماهي عليها في نفس الامر و حق الواقع وليس هذا الشأن للمبتدئين والمتعلمين لصناعة القسطاس - ولا سيما الشارع في كتاب ايساغوجي - جعلوا الاعراض المنتزعة عن الحقائق العينيه والهويات الشخصية او لاً و بالذات ذاتيات و الاعراض المنتزعه عنها ثانياً و بالعرض عرضيات، فجعلوا من تلك الذاتيات، ما هو اعم اجتناساً و ما هو اخص فصولاً، و كذلك العرضيات التي هي اعم اعراضاً عامه، و التي هي اخص اعراضاً خاصة، فوضعوا بذلك امثلة، ليجرؤوا^١ تلك الاحكام و المقاصد عليها، تسهيلاً للمتعلمين. ولما وقع لهم شك في

١. ن: ليجرؤون.

انتزاع الحساس والمتحرك بالارادة عن الحيوان، في ان ايهما اول ما ينتزع منه، ذكروا كلية ما في حده و قالوا: ان الحيوان، هو الجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة، فليس هذا من اجل انهم كانوا يجوزون ان يكون لحقيقة واحدة، فصلان في مرتبة واحدة. كما هو المعتقد لكثير من الافضل الذين عاصرواهم. كيف وهم قد ابطلوا بذلك في مسفوراتهم ببيان وبرهان.

فاذن الفرق بين ذلك المعنى والمعنى الذي ذكر اولا من تلك المعاني، ان ذلك هو الذي ينتزع من هوية الشيء، من دون توسط امر آخر ينتزع اولا من تلك الهوية ويحمل عليه، ولا يشترط فيه عدم توسيط حيثية تقبيدية في انتزاعه، مثل ان الناطق ينتزع من الهوية الانسانية، بعد ملاحظة قيام النطق بها. واما المعنى الاول، فيشترط فيه ان يكون محمولا لا بضميمة ينضم الي ما ينتزع هو منه، بل يجب و ان يكون ذات الموضوع في حد نفسه من دون اعتبار انضمام امر اليها، من الاشياء الخارجة عنها، وان كان هذا الامر من الاعتباريات والتعمليات، مصداقاً له ومحكماً عليه به ومحكياً عنه، سواء كان ذلك الموضوع هوية شخصية لشيء، او وجوداً من حيث هو وجود، وجوداً صرفا او وجوداً محدوداً ذهنياً او خارجياً او مفهوماً من المفاهيم و ماهية من الماهيات.

مثال الاول: صدق الذاتيات بالمعنى الثالث، كجنس الشيء وفصله ونوعه، على هويته الشخصية.

ومثال الثاني: انتزاع عوارض الحقائق الوجودية السارية في كلية الوجودات، مثل العلم والقدرة، عن الوجود بما هو موجود.

ومثال الثالث: حمل الوجوب الذاتي، على الوجود البحث الذي لا تم منه.

ومثال الرابع: انتزاع عوارض الحقائق الوجودية الغير السارية في كافة الوجودات - مثل المعلولية - عن الوجودات التي هي فاقرات النوات الى جاعلها القيوم الخالق لكل وجود.

مثال الخامس: المعلومية الصادقة على صور الانسانيات الحاصلة في قوانا و مدار كنا، فإنها صادقة عليها بالعرض، وعلى وجودتها - من حيث أنها موجوداتها - بالذات، من دون واسطة في العروض او في التثبت، وتلك الوجودات - من الحقيقة المذكورة - وجودات ذهنية، وان كانت من جهة أخرى، وجودات خارجية.

ومثال السادس: صدق الخارجية على الأفراد النفس الامرية للوجود، المترتبة عليها خواص الأشياء وآثارها المطلوبة لاعيائها الثابتة، كوجود الإنسان وجود الفرس الموجودين في الخارج، فان كل شيء بمهيته، تطلب آثاراً أو لوازماً يتربّع على وجوده الخاص به.

ومثال السابع: صدق الامكان على المهيّات الممكّنة، وصدق الجنس على الفصوص الطبيعية.

فاذن صدق العرضي على تلك الأشياء، لا يمكن ان يكون بالمعنى المقابل للذاتي بالمعنى الأول، فان الضرورة في جميعها، ضرورة ذاتية مطلقة، ليس تحتاج ذوات الموضوعات فيها في صدق العناوين التي ذكرناها عليها، إلى اعتبار حيّة زائدة على تلك الذوات، او انضمام ضميمة خارجية عنها إليها، فليكن امثال تلك المحمولات، عرضيات بمعنى آخر، وهو الذي يقابل المعنى الثالث للذاتي، وهو ما يكون خارجاً عن تمام حقيقة الشيء - وان كان خروجه بعمل من العقل و تعرية من الذهن - و كان متخدأً مع ذات الموضوع بحسب المصداق والظرف الخارج عن ظرف الحكم و انعقاد القضية، مثال ذلك: مفهوم الوجود بل كافة العواولض للحقائق الوجودية، مثل الوحدة و التشخص و العلم و القدرة بالنسبة إلى تلك الحقائق، وكذلك طبيعة الجنس بالقياس إلى طبيعة الفصل، بل مفهوم القدرة مقيساً إلى مفهوم العلم والشبيهة، بالنظر إلى الأشياء الواقعية.

[١١] حكمه مشرقية

ومن تضاعيف ما حققناه من الأصول والحكم الماضية، استبيان ان نفس المعانى و الماهيات، لا يحمل بعضها على بعض من دون واسطة يوجب الاتحاد بينها، فإنها من جهة نفسها متباعدة بینونه عزلة، فكل مفهوم من حيث هو، معزول عن مفهوم، لا يكون بينهما جهة اتحاد مفهومي، حتى يصح بها حمل احدهما على الآخر، حملأً أو ليأً أو حملأً للشيء على نفسه، فليكن حمل واحد منهم على الآخر، حملأً عرضياً صناعياً، و مفاده الاتحاد في نحو من اتجاه الوجود، كما علمت هذا، في ابتداء هذا المختصر^١.

١. راجع الفصل الثاني: تحديد.

فلو لم يكن للوجود افراد واقعية يصدق عليها الموجودية صدقًا بالذات، بحيث يكون انفس ذواتها بعينها موجوديتها و تقررها، ويكون تقرر المهييات والاعيان الثابتة التي ما شمت في حدود ذواتها ايحة الموجودية والتقرر باتحادها معها بحسب ظرف الواقع ونفس الامر نحوً من الاتحاد، و كان افراده منحصرة في الافراد التي تحصلها و تقررها، بمجرد عمل العقل و اعتباره و اضافته اياه الى المهييات المختلفة النوات يتكرر بحسب تكررها، لم يكن يجوز حمل مفهوم على مفهوم اصلا، اذ مفهوم الوجود ايضاً من المفاهيم، فحاله حالها في التباين و العزلة. فاذن يجب و ان يكون للوجود افراد واقعية تكون بحسب سخها و جوهرها، مغایرة لسخ المهييات و الفاهيم. فمع قطع النظر عن تلك الافراد النفس الامرية للوجود، لا يمكن ان يحمل مفهوم على مفهوم، او يكون مفهوم مصداقاً لمفهوم آخر، او محكيأ عنه به، او منتزاً عنه، اذ كل معنى - كما دريت - يكون نفسه بالحمل الاولى و يغاير معنى آخر بهذا الحمل ايضاً، فمعنى الانسان نفسه، وغير معنى الناطق و معنى الحيوان، بالضرورة الاولية.

فقد استبان ان ماذكره السيد المدقق^١ من ان تكرر الوجود انما هو بتكرر الموضوعات - كلام خال عن التحصيل، مخالف لما ادى اليه البرهان القويم البنيان. فاذا تحقق ان تتحقق الصدق بين المعانى، انما هو منحصر في الحمل الشائع الذي مفاده الاتحاد في الوجود، استبان [ان] الذاتية والعرضية، انما هما باعتبار هذا الحمل، فكل معنيين يصدقان على مصدق واحد، يجب و ان يكون وجود هذا المصدق وجوداً بالذات لذينك المعنيين، ان كان حملهما عليه حملأ بالعرض لذات - اى حمل الذاتي على ذى الذاتي - او وجوداً بالعرض لهما، ان كان حملهما عليه حملأ بالعرض - اى حمل العرض على معروضه - ايak و ان تحمل الذات على ما حمل عليه السيد، لثلا يشتبه الامر عليك، مثل ما شتبه عليه، و عليك ان تفهم معنى الذاتي في مقامها هذا، لكي لا يختلط الامر كل الاختلاط، فقط ظهر و تبين ان وجوداً واحداً يمكن ان يكون وجوداً لذاتين، ويصح حمل مفهوم على مفهوم آخر، باعتبار اتحادهما في الوجود، وليس هذا الحمل، حملأ أولياً او حمل الشيء على نفسه - كما حسبه السيد - فبطل ما ذكره بقوله: «فاذالم يكن الاعمى...» الى آخر كلامه.

١. السيد السندي صدر الدين الدشتكي الشيرازي، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

[١٢] كلمة عقلية لازالة شبهة و همية

قد حققنا في اصول الحكم^١ قاعدة الهيبة، لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة إلى ابن كمونة^٢، الصادرة عن شيخه واستاده شيخ الأشراقين^٣، يدفع بتلك القاعدة بعض شبهة هذا السيد الجليل أيضًا، وهي:

ان الحقيقتين المتبaitتين او الهويتين والآيتين المختلفتين من حيث انهما متبaitتان و مختلفتان، لا يمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد، و محكياً عنهمما لحكاية واحدة، سواء تحققت بينهما جهة اتحاد و اشتراك ايضاً، ام لم يتحقق، والا لزم ان يكون جهة الاختلاف بينهما، بعينها جهة الاتحاد فيما، فيكونان مختلفتين، من حيث انهما متحدتان، و بطلان اللازم بديهي، و استحالته فطري، فاذن لو صدق على هويتين او حقيقتين عنوان واحد، لوجب ان يكون بينهما جهة اتحاد و اشتراك ذاتي، او عرضي ينتهي الى اشتراك و اتحاد ذاتي، اذا لاشتراك في عرضي يجب و ان ينتهي الى الاشتراك في ذاتي، بمثل البيان المذكور. الا ترى ان الثلوج والعاج، يشتراكان في ان يصدق عليهما الايضية، و ذلك انما هو من اجل اشتراكمما في كونهما متصفين بالبياض، و اشتراكهما في البياض ايضاً، انما هو من اجل اشتراكمما في القابلية الخاصة الراجعة الى الهيولي الخاصة او الجسمية الخاصة، و هاتان مقومتان لحقيقةهما. و قس على ذلك كون الانسان و الفرس مصداقاً لمفهوم الماشي والمتحرك بالارادة، فلن ذلك انما يكون من اجل الاشتراك في الطبيعة الحيوانية، و كذلك كون زيد و عمرو مصداقاً لعنوان المتعجب و الضاحك، انما هو من اجل الاشتراك في الطبيعة الانسانية. و اشتراك الانسان و الفرس في الحيوانية، كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية اشتراك ذاتي و اتحاد طبيعي.

١. اصول الحكم في شرح اثولوجيا لماعن على نسخة من هذا الاتر الشريف الى الآن، راجع المجلد الثالث لهذه المجموعة.

٢. سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونة (٦٨٣ق)، الكاشف،باب السادس في وحدة واجب الوجود، النسخة المخطوطة الرقم ٤٨ في المكتبة المركزية لجامعة الطهران، ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احد فروض المسئلة و اجاب بها.

٣. راجع كتاب المشاريع والمطارات، العلم الثالث، المشروع الرابع، المجلد الاول من مجموعة مصنفات السهروردي، ص ٣٩٤ و ٣٩٥.

[١٣] دقيقة الهيبة

وهيئنا دققة يجب التنبيه عليه وهو: ان الاشتراك في العرضيات، كما انه يجب وان ينتهي الى الاشتراك في الذاتيات، كذلك الاشتراك في الذاتيات ايضاً، يجب وان ينتهي الى الاشتراك في الوجود، اذ لو لم يكن الافراد المندرجة تحت نوع، مشتركات في الوجود الانساني، لما صح حمل الانسانية عليها، والا لزم المحنور الذى ذكرناه، فان وجودات تلك الافراد عند ذلك، متباينات بتمام حقيقتها، ومثل ذلك الكلام يجري في الانواع المندرجة تحت جنس، فيجب ان يكون تلك الانواع، مشتركة في وجود ذلك الجنس وفي الاجناس المندرجة تحت عرضي - كالجوهر وساير المقولات المندرجة تحت معنى الممكن - فيجب اشتراك الجميع في الوجود الامكاني، لئلا يلزم المحنور المذكور، وهذا انما هو مبني على المذهب الحق المنصور في باب الوجود، وهو كونهذا افراد واقعية، الذى هو المراد من اصالته في التصور، واما على المذهب الباطل السخيف الذى ذهبت اليه طائفة جمهورية من المتكلمين والاقوام المعروفة بالاشرقيين، وهو كونهذا افراد اعتبارية تحصل بمجرد اعتبار العقل واضافته مفهوم الوجود المطلق الى الماهيات المختلفة، فيحصل بذلك الاضافة و ذلك الاعتبار حصر حصر اعتبارية عقلية، هي المسماة بافراد الوجود، فالاشترك في العرضيات ينتهي الى الاشتراك في الذاتيات فقط.

[١٤] تفريع الهامي

ومن هنا يمكن ان يتضطن ويلتفت العاقل للبيب، الى اصالة الوجود في التقرر والجعل، فانه يجب بعين البرهان المذكور، ان ينتهي اشتراك الفصول المختلفة في جنس واحد، الذى هو عرضي بالنسبة اليها - كما قرر في مقامه، من ان كل جنس بالقياس الى فصله المحصل له من العرضيات العامة - الى اشتراك ذاتي، و الفصول بما هي فصول، بسائط ولا سيما الفصل الاخير، وكذلك الكلام، في الاجناس العالية فان اشتراها في معنى المعلولة و الممكنية اللتين هما من الاعراض العامة لها، يجب وان ينتهي الى اشتراك ذاتي، و الاجناس العالية بسائط لا ترکيب فيها من ذاتي اعم و ذاتي اخص، فاذن لا بد وان يكون وراء سُنْخ الماهيات - التي هي من حيث هي، ليست الاهى، لا موجودة ولا معدومة،

لامجعلولة ولا لا مجعلولة، لا عامة ولا خاصة لامتباعدة ولامتناسبة. سنخ آخر يكون هو مناطاً لاشتراك الفصول المختلفة في جنس، واتحاد الاجناس العالية في عرض عام. فاذن وجودات الفصول المندرج تحت جنس الجوهر، لا يمكن ان تكون متباعدة من جميع الوجوه، بل يجب وان يكون بينها مناسبة واتحاد، والا لكان موجودية ذلك الجنس بوجودات تلك الفصول لا بوجودات فصول الاعراض، ترجحاً من دون مرجع.

[١٥] تفريع آخر الهامي

ومن هذا، يظهر ويتبين تتحقق التشكيك الخاصى في الوجود، اذقد استبان ان اشتراك الاشياء في المهييات والمعانى الذاتية او العرضية، انما هو من جهة الاشتراك في نحو من الوجود وسنخ من التصور، وافتراقها فيها باعتبار الاختلاف في الوجودات وافتراقها فيها. فاذن افتراق الاشخاص في العوارض الشخصية، والانواع في الفصول، والاجناس في العوارض الخاصة، يرجع الى الافتراق في وجوداتها بحسب ذواتها. واشتراك تلك الاشخاص في نوع، وتلك الانواع في جنس، وتلك الاجناس في عرض عام يرجع الى الاشتراك في سنخ من الوجود، اذقد ظهر وتبين انه لا يجوز حمل معنى واحد على موضوعين، الا اذا كان بينهما نحو اشتراك واتحاد في نحو من الوجود، ليصبح بهذا الاشتراك، حمل ذلك المعنى عليهما، فاذالم يكن بينهما من جهة وجودهما، جهة اتحاد، بل يكون وجوداهما متباعين من جميع الجهات، لزم ان يكون معنى واحد موجوداً بوجودتين متباعتين، ويكون وجودان متباعيان وجوداً المعنى واحد، وتجويز هذا، يلازم تجويز كون كل وجود وجوداً الكل معنى من المعانى، اذغاية مايلزم من هذا كون الوجودات متباعدة النوات. فاذن يصح ان يكون وجودات متعددة، وجوداً المعنى واحد، لام حيث انها متعددة، بل من حيث انها متحدة في جهة مشتركة، و كذلك يصح صدق المعانى المتعددة، على وجود واحد صدقاً عرضياً. الذى مفاده الاتحاد في الوجود. فصدق الحيوان على الانسان و الفرس يوجب اتحاد وجودهما من وجه، و صدق الناطق على الانسان لا على الفرس، و صدق الصهال على

الفرس لا على الانسان، يوجب افتراق وجودهما من وجهاً، فوجود الانسان كوجود الفرس، فيه جهتان: جهة اتحاد وجودي، و جهة افتراق وجودي، وهاتان الجهاتان، لا يمكن اين يكونا متمايزيتين، والالم يصح صدق معنى الحيوان ومعنى الناطق على الانسان صدقأً عرضياً، وكذا صدق الحيوان والصهال على الفرس بذلك الحمل، اذ قد علمت مراراً، ان مفاده الاتحاد في الوجود، فاذن افتراق الوجودات، لا يتمايزة عن اتحادها، فكل وجود يفترق عن وجود آخر بنفس ذاته، ويتحدد معه بعين حقيقته، فما به الاشتراك في الوجود، بعينه ما به الاختلاف فيه، فيكون بين الوجودات، مناسبة ذاتية مع وجود مبادنة ذاتية، وهذا هو المراد من التشكيك الخاصي، الذي لا يقول به الا الرجل الخاصي.

[١٦] تحقيق وتنبيه

فقد بزغ الحق من سطوع نور البرهان من افق البيان، ان الاشتراك والاتحاد في المعانى الذاتية او العرضية، انما هو من جهة اشتراك واتحاد بوجه من الوجه، ويرجع هذا الوجه الى نحو من الوجود، لكن هنا دقة و لطيفة يجب ان تتحققه و تتباه عليه، وهو: ان المعنى المنتزع المحمول على اشياء كثيرة، لو كان معنى سلبياً و مفهوماً عدانياً، وكانت جهة الاشتراك التي بين تلك الاشياء، و التي هي مناط صحة حمل ذلك المفهوم عليها، قصوراً فطرياً و نقصاناً ذاتياً كائناً في تلك الاشياء، اذ الوجود - بما هو وجود - لا يمكن ان يصير مصدراً للسلوب والاعدام، والا انقلب الوجود الى العدم، او يتحد الشيء مع نقشه، اتحاداً ذاتياً فيكون ذلك المعنى السلبي معنى ثبوتاً او ثبوتاً سلبياً. وذلك الوجود، عندما او عندما وجوداً، ولو كان معنى ثبوتاً او مفهوماً وجودياً كأن تكون تلك الجهة المشتركة، امراً او وجودياً او حقيقة وجودية من الحقائق الوجودية، اذ المعانى الوجودية - بما هي معان وجودية - لا يمكن ان ينتزع من الجهات العدمية، والا لزم كون تلك المعانى، معانى سلبية او وجودية و سلبية، وتلك الجهات العدمية جهات وجودية، او عدمية وجودية معاً.

[١٧] لطيفة الهيبة و دققة فلسفية

وهي هنا دقة اخرى لطيفة، يجب ان يذكر، وهي: انه قد حصل مما ذكر، ان

العارض لحقائق الوجودية، بما هي حقائق وجودية، ينتزع من تلك الحقائق، من دون توسط امر آخر، فقياس مفهوم الوجود والشخص والوحدة، الى الحقائق الوجودية، قياس الانسانية الى افراد الانسان. وقد حرق ايضاً بمسلف من البيان، ان الاشتراك في العرضيات، يجب ان ينتهي الى الاشتراك في الذاتيات، و كذا الاشتراك فيها، الى الاشتراك في نحو من الوجود، فما الفرق بين تلك الععارض والماهيات المنتزعة من اتجاه الوجودات؟

فنقول: الفرق، ان انتزاع تلك الععارض، انما هو من الوجود بما هو وجود، من دون اعتبار محلوديته بحد من الحلود، وليس الامر في انتزاع المهيئات الممكنة بتلك المثابة، بل يعتبر فيه محلودية الوجود بحد معين و مرتبة مخصوصة، لانه قد اعتبر في تلك المهيئات حلود بحسب المفهوم، وهذا يوجب كون الوجودات - التي تلك المهيئات حكايات عنها - محلودة بحدود وجودية.

بيان هذا: ان كل ماهية لها تحصل وجودى، يجب ان يعتبر فيه مفهوماً سلبياً بمحاطة حدتها، فإذا قيل: الانسان هو الحيوان الناطق، وجب ان يقصد بذلك، انه بحقيقة المحصلة، ليس الا ذلك، فلو وجد في الخارج حقيقة، يكون هذه الحقيقة مشتملة على هذين المعنين، ومعانى اخرى وجودية، فلا يصدق عليه الانسان، فانه قد اعتبر له حدثاً هو الحيوان الناطق، فيجب ان يكون سلب غير هذين المعنين من المعانى الاخر عن ذاته و مهیته معتبراً، والا فلم يكن مفترض حدأً تاماً له بحدثاً. فاذن تلك الحقيقة المتاحصلة التي تشتمل على معنى آخر او معانى اخر، مع اشتتماله على ذينك المعنين لا يصدق عليها الانسان الذي اعتبر في هذه ان يكون حيواناً ناطقاً فقط. ومن اجل ذلك، ترى طائفه من اوليات الحكمة المتعالية، يقسمون الوجود الى وجود مطلق وجود محلود، ويريدون من الاول الوجود الذى لا يتعلق بهية ولا يتعدد بحدو لا يقييد بقييد عدلى، و الثاني بخلاف ذلك، كوجود الانسان وجود الفلك، و السر فى ذلك: ان المهمية تابعة للوجود، منتزة عنه، فالوجود، اذا كان ناقصاً فاقداً لكمال وجودى، فكان محلوداً بحد خاص و مرتبة معينة من الفعلية، فينتزع منه من المعانى الوجودية، حسب ذلك الكمال الوجودى الذى له، ومن اجل ذلك ترى انه كلما كانت جهة فقدان و المحadowية ضعيفة، و جهة الوجدان و الوجود و الشدة و الاطلاق قوية، تكون العنوانات و الحكايات اكثر، و كلما كان الامر بعكس ذلك، يكون العنوانات اقل، فاعتبر

الانسان والهیولی الاولی، فان الاول لما كان له وجود جامع للكمالات وجودية بنحو البساطة ينتزع منه معانی كثيرة ويحکي عنه بحكایات شتی، مثل الجوهر والممتد في الجهات والنامی والحساس والناطق، والثانیة لما كانت درجتها في الوجود انقص، ومرتبتها ادنی، انحصرت العنوانات فيها على عنوانین، هما مفهوم الجوهر ومفهوم المستعد. فقد استبان ان انتزاع المھیات الممكنة، عن الحقایق الوجودیة، انما هو بملاحظة محدودیة تلك الحقایق، بخلاف العوارض الوجودیة، مثل الوجود والتشخص والوحدة وغيرها، ومن اجل ذلك، تراهم يسمون الذاتیات بالحد، ويخصونها باسم الماهیة التي هي مشتقة عن «ماهو»، وهو سؤال عن تمام الحقيقة، والافجمیع المعانی - حتى معنی الوجود - خارجة عن الحقایق الوجودیة منتزعة عنها، فھی ليست بذاتیات لها اصلابل انما هي عرضیات خارجة، فذلك العوارض الوجودیة، حکایات وعنوانات للحقایق الوجودیة، من حيث انها حقایق وجودیة. والمھیات حکایات لها، من حيث انها محدودة بحد.

لست اقول: ان المعانی الثبوتیة التي لتلك المھیات، ينتزع عن محدودیة تلك الوجودات، كيف؟ والمحدودیة راجعة الى النقصان، والنقصان الى فقدان، وهو الى العدم، وقد تقرر في مقامه: ان المعانی الثبوتیة والحكایات الذاتیة، لا ينتزع الامن تحصل الشئ، والا لزم انقلاب تلك المعانی الثبوتیة، الى المعانی السلبية.

بل اقول: انها تنتزع من المحدودیة بالعرض، نظرًا الى اعتبار حد فيها، هي سلب بعض المعانی الآخر عنها. كما ذكرناه. فاذن المحدودیة التي في الوجود، انما له دخل في انحصر الحکایات والعنوانات، لا في نفس انتزاعها، ومن اجل ذلك، ترى طائفة من اهل الله يقولون: ان جميع المھیات التي تكون موجودة بوجودات محدودة على نهج التشتت والافتراء، موجودة بوجوده تعالى من دون تفرق وتشتت، لكن وجوده جل ذكره، غير محدودة بحد من الوجود فيكون وجوده مع كونه بسيط الحقيقة جامعاً لجميع المھیات، وتلك المھیات ايضاً غير محدودة بحد مفهومي، هو كون كل واحدة منها فقط غير مجامع مع مفهوم آخر في الوجود، كما ان الانسان والفلک الموجودين بوجودين امکانیین، كذلك. والسر في ذلك كله، هو الذي ذكرناه، من ان المھیة تابعة للوجود، محدودة اذا كان محدوداً، مطلقة اذا كان مطلقاً، مجعلة بمحض ولیته، لا مجعلة بلا مجعلولیته. فافهم ذلك فهم عقل، لا وهم جهل.

[١٨] تفصيح حال و تبيح مقال

قد استبان من طلوع نور التبيان من افق البيان، ان ذلك السيد الجليل^١ لم يدقق في كلام المحقق^٢، ولم يتدارس حتى يعلم ان مراده من قوله «من حيث الذات» هو الذات المقابل لقولهم «بالعرض» و كذلك المراد من قوله «من حيث ذاته» هو هذا المعنى بعينه، لاتمام ماهية الشيء، كما فهمه وقال: «اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة له غير معقول».

ثم ما ذكره ثانياً من «ان الوجود معنى عام يتکثر بتکثر الموضوعات» كلام غير تتحققى، والتحقيق خلافه، كما شيدنا اركانه و اقمنا عليه البرهان القويم للبيان.

ثم ما ذكره ثالثاً من «ان غاية مالزوم من اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى صحة حمل وجود احدهما على وجود الآخر»، ليس على ما ينبغي، فأن حمل مفهوم على مفهوم آخر - كما دريت - انما هو معقول في الحمل الشائع الذي مفاده اتحادهما في الوجود، لا الحمل الاولى الذي مفاده الاتحاد بحسب عنوان موضوع العقد، و مفهوم محموله، فيصبح حمل الاعمى على زيد، من جهة انهما موجودان بوجود واحد، و ان صحة حمل وجود أحدهما على الآخر ايضاً بحمل اولى، نظراً الى وحدة وجودهما بحسب الواقع.

ثم ما ذكره رابعاً من «ان الانسان والفرس...» الى آخر كلامه، انما صدر منه لغفلته عن تلك القاعدة الالهية التي حققناها، فإنه اذا كان الاتحاد في العرضيات من اجل الاتحاد في الذاتيات، والاتحاد فيها من اجل الاتحاد في نحو من الوجود، كان اتحاد الانسان والفرس في الجنس راجعاً الى اتحاد في وجود مشترك، و ان لم يرجع الامر الى اتحاد يصح الحمل به، فان مثل هذا الاتحاد لا يوجب الحمل، والا لكان يصح حمل كل مفهوم على مفهوم آخر، نظراً الى تحقق التشكيك الخاص في الوجود، فاذن قد ظهر و تحقق ان في الحمل العرضي، الذي يقابل الحمل الذاتي، حملين: حمل بالذات، وهو حمل الذاتي على ذي الذاتي، وحمل بالعرض، و هو حمل العرضي على معروضه، والسيد الجليل قد انكر هذا، لغفلته عن تلك المقاصد الالهية التي حققناها، فاحفظها و كن من الشاكرين، ولا تكن مع الغافلين.

١. اي السيد السندي صدر الدين الدشتكي الشيرازي.

٢. اي المحقق جلال الدين الدواني.

[١٩] شك وهمي و تحقيق عقلي

قد اورد على حمل الوجود على الماهية - بناء على اصالته - بانه لو كانت للوجود افراد في المهيّات سوى الحصص، لكان مفاد حمل الوجود عليها، ثبوت فرد منه لها، و ثبوت شئ لشيء فرع على ثبوت المثبت له، فثبتوت فرد منه لها، يتوقف على ثبوتها، والثبوت هو الوجود، فيجري الكلام فيه، وهكذا . فان عاد الامر في شيء من المراتب الى ثبوت مقدم بحسب الفرض والاخذ، لزم الدور، و ان ذهب الى غير النهاية، لزم التسلسل .

والجواب، بالنقض والحل^١ ، اما الاول، فيقال: لو تم هذا البيان، لكان يدل على ان لا يكون للوجود فرد من الافراد التي يسمونه^٢ بالحصص، اذ لا خصوصية له باصالحة الوجود، وكونه ذا افراد حقيقة، اذ العبرة في لزوم الدور او التسلسل هو الاتصال، لا كون الصفة عينية منضمة الى الموصوف في ظرف الاتصال، اذ صدق المشتق ليس يلازم قيام الصفة بالموصوف في ظرف الاتصال قياماً انضمماً، بل قد يكون كذلك، وقد يلزم قيامها به فيه، قياماً انتزاعياً . كما ستحقق فيما بعد^٣ ان شاء الله العزيز - بل وروده على اعتبارية الوجود اقوى، والجواب عنه اشكال، اذ الوجود لو كان اصيلاً، لكان بينه وبين الماهية نوع من الاتحاد، فلا يتحقق الاتصال الا بعد التحليل، فلا مغایرة بينهما ولا قيام له بها، الافي ظرف القوة العمالة المحللة، فليس في الخارج عن ذلك الظرف مغایرة و مبادنة بينهما، بحسب التحقيق . و مناط الاتصال و معناه هو تحقق شيء لشيء، و حيث لم يكن في الخارج شيئاً، لم يكن اتصاف . و اما في ظرف التحليل: فلها اتصاف بالامر العقلى الاعتبارى الذي هو غير الوجود الحقيقى الذي تكون هي له، موجودة في متن الواقع و خارج ظرف الاعتبار، و هي متقدمة بحسب هذا الوجود الحقيقى عليه، فلا يلزم فساد الدور و لا التسلسل .

و اما اذا كان اعتبارياً ، فله مغایرة معها في الخارج، فانه على ذلك، كانت الماهية عينية، فلا عينية و لا اتحاد بينهما حقيقة، مع انه ينزع منها و يحمل عليها، فيكون وصفاً لها، و مفاد حمله عليها و مصدق اتصافها به، ليس الانفس حصولها، فهي - في اي ظرف وفي

١. ن. الحمل.

٢. ن: يسموه.

٣. ن: من ذى قبل انشاء.

اى اعتبار كانت لها - كون مصدرى اعتبارى، فلا يمكن ان يتصور لها تقدم على مطلق الكون، بمطلق الكون فالدور او التسلسل لازم. ولا تتوجه ان الحصص، امور اعتبارية والتسلسل ليس الا فيها، فهو انما يكون في الامور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار، اذ الكلام في اتصف المهمة بالوجود في الخارج، فيجب تقديمها عليه بالوجود، مع قطع النظر عن المعتبر والاعتبار، فلو انقطع لكان ينقطع في الواقع، فلم تكن المهمة موجودة فيه، وذكر التسلسل انما هو في جل من النظر، واما في دقيقه فالامر ينحصر في الدور، اذ الوجود - عند اعتباريته - لا يكون الا الكون المصدرى المضاف الى الماهية، فيختلف باختلاف المضاف اليه، و لا اختلاف فيه - بحسب الفرض - اذ كل ما في حمل الوجود على ماهية مخصوصة، فلاتكثر في الوجود، حتى يتصور التسلسل، فمدار اللزوم في الشرطية انما هو حمل الوجود على الماهية و اتصفها به، سواء كان اثر الجاعل بالذات، هو الوجود، او المهمة، او اتصف المهمة بالوجود - كما هو منه布 بعض من عوام المتفلسفة - و على اى حال، تكون المهمة متصفه بالوجود، ويقال: الشئ موجود، و معناه كونه متصفاً بالوجود - كما هو منهبتنا - فاللزوم، انما هو بالنظر الى مطلق الاتصال، و لما اتفق كون الوجود افراد، لزم اتصف الماهية به، على زعم القائل به بتوجه^٢ ان الملزمة، انما هي بينه وبين الدور او التسلسل.

واما الثاني: فانك قد علمت من البيانات الماضية، ان الوجود انما هو مصداق معنى الموجود، بالنظر اليه من دون ملاحظة امر آخر، واما الماهيات التي يوجد بها، فهي في ذاتها، لا يصدق معنى الموجود ولا المعذوم عليها، بل ذلك انما هو بعد عزل النظر عن ذاتها و ذاتيتها او ملاحظة امر آخر، هو المقصود من الوجود.

والآن نقول: هذا الوجود، يجب ان يتحد مع الماهية بحسب ظرف الواقع نحو امن الاتحاد، وهو اتحاد ما بالذات مع ما بالعرض، بان يكون ما به التحقق فيما واحد او هو مناط

١ . مرادنا بمطلق الكون، الكون المطلق، اذ لا فرق بينهما يعتد به على اعتبارية الوجود، حيث ان تكره - على هذه الطريقة - بتكرر المضاف اليه، والمضاف اليه واحد لا تكرر فيه، اذ الكلام، انما هو في حمل الوجود على ماهية من الماهيات الموجودة فانهم ذلك. [منه عني عنه]

٢ . ن: على زعم القائل توجه.

الاتحاد، فالوجود، موجود في الخارج بالذات، والمهمية بالعرض، وهذا الحكم، بعد ملاحظة المراد من المهمية والمقصود من الوجود، من أجل الأوليات، ولكن التمامية البيان نقول: هذا الوجود - كما وصفنا لك حاله، من كونه موجوداً بالذات طارداً لعدم الشئ - عين الماهية في الخارج، ومرادنا من الخارج هنا، الخارج من ظرف الاعتبار والتحليل، وكيف يمكن ان يكون الوجود منفكأً عن الشئ الذي يوجد به؟ و انه على فرض الانفكاك، لا يخلو حاله من ان يكون جزءاً من المهمية، او المهمية جزء منه، او يكون عارضاً لها قائماً بها - قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها - او الماهية عارضة له بتلك المثابة، او يكون عارضاً لها تابعاً لها في التصور، او الماهية عارضة له متزرعة عنه. وهذه كلها فاسدة سوى الاخير الذي هو مطلوبنا.

اما الاول والثانى والثالث والرابع: فللزوم كون الماهية حاصلة للوجود قبل وجود نفسها، لأن وجود الجزء قبل وجود الكل، وجود الصفة بعد وجود الموصوف، وهذا الوجود المقدم - سواء كان وجود الجزء او الموصوف - ان كان عين الوجود المؤخر الذي هو وجود الكل او الصفة، لزم تقدم الشئ على نفسه و تكرر وجود شئ واحد بعينه، و ان كان غيره وهكذا، لزم التسلسل في الوجودات، وهو باطل بما ذكر في مقامه، وعلى فرض امكانه، يلزم خرق الفرض، اما من جهة عدم انتهاء الامر الى وجود يكون الماهية به موجودة، فلا يكون موجوداً مافرض بمحضه، او من جهة انتهاء السلسلة، لانحصرها بين حاضرين - المهمية والوجود - فلا يكون متسلسلاً مافرض بمتسلسل ، واما من جهة استلزم المدعى، اذ قيام جميع الوجودات بالمهمية، او قيام الماهية بجميع الوجودات المعروضة لها، او دخول جميعها في الماهية، او دخول الماهية في جميعها - بحيث لا يخرج شئ منها - يستلزم وجوداً غير قائم بالمهمية، او غير معروض لها او غير داخل فيها، او غير داخلة فيه الماهية، والا لم يكن مافرضناه جميعاً جميعاً، وهذا يستلزم خرق مافرضناه، وهو انفكاك الوجود عن المهمية، فهو عينها.

ويلزم على الاحتمال الاول ايضاً خلاف ما ثبت في موضعه بالبرهان القويم البيان، من ان الوجود زائد على المهمية ليس عينها ولا جزءاً لها.

وعلى الاحتمال الثاني، يلزم ايضاً خلاف ما حققه اساطير الالهيين، من بساطة كل

هوية وجودية، ولنا برهان مخصوص عليه، قد ذكرناه في اصول الحكم^١: «وهو ان الوجود ليس يجوز ان ينحل الى ابعاض، لانه موجود بذاته، وسائر الاشياء المخالفة له بحسب سinxها وجواهرها موجودة به، فلو ان حل الى ابعاض، وكانت تلك الاباعض لا يخلو عن الوجود والعدم والمهية، اذا كان جميعها او واحد منها عدماً او ماهية، لم يصدق على المجموع انه موجود بذاته، بل اما ان يصدق عليه انه باطل في ذاته وبالنظر الى جميع ذاتياته واباعضه، او يصدق عليه انه ليس بموجود ولا معدوم^٢ بالنظر الى كل واحد من ابعاضه، او يصدق عليه انه باطل بالنظر الى واحد من ابعاضه وليس بموجود ولا معدوم بالنظر الى الآخر، واذا كان جميعها او واحد منها وجوداً، لم يصدق على المجموع انه وجود واحد. بل اما ان يصدق عليه انه وجودان، او وجود شئ آخر، والكلام في كل واحد من هذين الوجودين او ذاك الوجود، عايد، فينتهي الامر الى شئ هو بذاته مصدق معنى الموجود، وسائر الاشياء، انما يصدق عليه هذا المعنى، بواسطته، و ذلك الشئ، هو المقصود من الوجود.»

واما الخامس، فللزوم اعتبارية الوجود، وقد حيقنا في البيانات السابقة اصالتة. فاذن الوجود متعدد مع الماهية، اتحاداً خارجياً، لا اتحاداً محضاً حتى لا يتغير ام فهو ما و معنى ايضاً، والا لزم امور باطلة:

منها: اتحاد الماهيات المتخالفة، اذ قد ثبت اشتراك الوجود معنى بحكم الضرورة و مقتضى البرهان، فيلزم كون الجوهر عرضاً والعرض جواهراً.

و منها: ترادف لفظ الوجود، مع الالفاظ الموضوعة للماهيات المخصوصة، فيكون مفاد «الانسان موجود» بعينه، مفاد «الانسان انسان»، مع ان الاول مفيد، والثانى غير مفيد.

و منها: عدم انفكاك الماهيات عن تعقله، مع ان الوجودان، يكذبه.

و منها غير هذه، من التوالى الباطلة المذكورة في كتب القوم.

فاذن المفهوم من الوجود يغاير الماهية فهو عين الماهية من حيث التحقق فاذا ثبت و تحقق ان وجود كل شئ عين مهيته عيناً، فالوجود انما هو ثبوت الشئ و تتحققه، لاثبات شئ

١. اصول الحكم في شرح اثولوجيا: لم اعثر على نسخة من هذا الاثر الشريف للمصنف الى الان، راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

٢. ن: بمعلوم.

له، فمفاد حمل الوجود على الاشياء انما هو تحقق تلك الاشياء وجودها في نفسها، لابد من شئ آخر يغاير لها. وهذا هو مفاد الهلية البسيطة، كما اعلمناكم في المباحث الماضية، و مفاد القاعدة الفرعية الموروثة من عظماء الحكمة، هو ثبوت شئ لشئ، وهذا هو مفاد الهلية المركبة، مع انه على ما حققناه من اصالة الوجود، يتم البيان، لواخذنا مفاد حمل الوجود كما هو المعتبر في الهليات المركبة، اذ المعتبر في جانب الموضوع، انما هو فرد حقيقي من الوجود، والامر المحمول هو مفهوم الموجود، فلا دور ولا تسلسل.

[٢٠] ظلمة وافارة

ولعلك تقول: ان من شرط استحالة كون الغير المتناهى، محصوراً بين حاصرين، ان يكون ما فرض حاصراً، بحيث يكون النسبة بينه وبين الامور الواقعه في الوسط بعينها، النسبة بين تلك الامور، فان كان الترتيب بينهما من جهة كون بعضها معداً البعض آخر، وجب ان يكون ما فرض حاصراً، ايضاً كذلك بالقياس الى تلك الامور، وان كان من جهة الفاعلية، لزم ان يكون ذلك الحاصر ايضاً كذلك بالنسبة اليها، وعلى هذا القياس. و الماهية - على ما فرضت - ليست كذلك، فانها قابلة لوجودها، و تلك الوجودات المفروضة، ليست بحيث يكون بعضها قابلاً لبعض، فاذن: الماهية ليست من السلسلة، فلا يحدد بها السلسلة.

فان خطر هذا باليك، فاعلم: ان ذلك الاشتراط، وان كان موروثاً من اعاظم الحكماء و لكنه قد اشتبه الامر فيه على كثير من الاعلام، فانكره الفاضل المحقق والاستاد الكامل المدقق مصطفى العلامة^١ على ماقيل عنـوـ حـمـلـ الـبـرـ الزـاـخـرـ وـ الـنـورـ الـبـاـهـرـ فـخـرـ الـحـكـماءـ^٢ـ المعـاصـرـينـ المرـتـقـىـ بمـداـرـجـ الـحـقـ وـ الـيـقـيـنـ اـسـتـادـاـنـ اوـ سـنـدـاـنـ كـهـفـ الحاجـ محمدـ جـعـفـرـ الـلاـهـجـيـ^٣ـ موـافـقاـ للـحـكـيمـ الـكـاملـ وـ النـحـرـيـ الرـفـاضـلـ المـلاـ اـحمدـ الـيـزـدـيـ^٤ـ عـلـىـ مـاـ نـبـيـنـهـ وـ عـنـدـنـاـ:ـ انـ

١. الاخوند مصطفى تمشى، مصطفى الحكماء (م ١٢١٥)؛ والناقل عنه تلميذه الملا احمد الارديكاني. راجع حاشية الملا احمد على المشاعر مصدر المتألهين، المشعر الخامس، الاشراف الحكمي، ذيل قوله «استلزمـهـ لـاحـصارـ ماـ لاـ يـتـاهـيـ بـيـنـ حـاـصـرـيـنـ اوـ مـحـصـرـيـنـ»، المشاعر، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٥ق (بلا رقم الصفحات).

٢. الملا محمد جعفر الاهيجي، شرح رسالة المشاعر، تصحيح السيد جلال الدين الاشتياياني، (شهده، ١٣٤٣ش)، ص ١٢٧ و ١٢٦.

٣. حاشية الملا احمد الارديكاني على المشاعر، المشعر الخامس.

مقصود اوئل الاعاظم من ذلك الاشتراط، ان ما فرض حاصل للسلسلة، يجب وان يكون واقعاً في طريق ذهاب السلسلة، بحيث يبتدأ منه او ينتهي اليه، فلو فرض ان السلسلة امور بينها علية بحسب الاعداد، وفرض حاصلها فاعل كل واحد من اجزائها، لاما كان ما فرض حاصل لها بحاصل، اذا الفاعل ليس واقعاً في طريق ذهابها، بل وجوده اتم واكمل من وجودها، يجامع كل واحد من اجزائها، فلا يكون بد السلسلة ولا ختمها، و كذلك لو فرض كونه قابلا لتلك السلسلة، اذا القابل مرتبته في الوجود اضعف من مرتبة المقبول، فيجامع كل واحد من آحاد السلسلة، فلا يحدد به السلسلة. واما اذا كان واقعاً في مرتبة آحاد السلسلة، حاصل في طريق ذهابها سلوك آحادها في الطول، فيكون حاصل لها البتة. وان لم يكن نسبتها الى تلك الآحاد، كنسبة بعضها الى بعض - والامر في المهمة والوجود، يكون بتلك المثابة. وذلك جلى بادنى تأمل.

[٢١] ضلاله وهداية

اول علك تقول: استلزم السلسلة لوجود غير عارض او غير معروض، انما يتم لو كان لمجموع السلسلة، وجود غير وجودات آحادها، ولكن للمنع فيه مجال، بل المحقق خلافه، اذا تلك الوجودات المتباعدة، كيف يمكن ان توجد بوجود واحد، والا لكان للوجود وجود، فلا يكون موجوداً بذاته، وهذا خلاف ما ثبت بالبرهان.

فإن اختج هذا بالرake، فاعلم ان ذلك ليس بلازم، فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من آحاد السلسلة على نهج التفصيل والنظر فيها بحيث يحصل عقد شخصي، وبين الحكم على كل واحد منها على نهج الاجمال والنظر فيها بحيث يحصل عقد كل، ففي الصورة الاولى، يجب ان يوجد الآحاد، وينظر الى واحد واحد منها ويحكم عليه بأنه عارض للمهمة او معروض لها، فلينتهى الامر عند ذلك الى حدود الى نهاية ولا يمكن الحكم على المجموع، بأنه عارض او معروض، الا اذا كان للمجموع وجود واحد يكون الحكم باعتباره، او يكون السلسلة متناهية، فينتهى الامر الى وجود اخير هو عارض فقط او معروض فقط، فيحكم على تلك الآحاد المتناهية، بأنها معروضة للمهمة او عارضة لها، من دون واسطة او معها. واما في الصورة الثانية، فذلك الوضع والنظر غير لازم، بل يكفى النظر اليها من حيث انها آحاد السلسلة ومن جهة عنوان واحد، فيحكم عليها بان كل واحد منها يحيث لا يشذ منها شيء عارض للمهمة او معروض لها،

ثم يحكم على المهمية بان لها وجود غير عارض او غير معروض، نظرًا الى ان وجود العارض، بعد وجود المعروض، وجود المعروض، قبل وجود العارض، فافهم ذلك.

[٢٢] حجاب و كشف

ولو سئلنا سائل وقال^١ : ما ذكرته في وجه الاشكالية انما هو كون الوجود صفة، وكل صفة فهو فرع على الموصوف في الوجود، ولست من القائلين بالشخص او الاستلزم او غير ذلك من التعسفات التي ارتكبها الاقوام، بل كنت تقول بتلك الكلية بلا تخصيص ولا تبدل او غير ذلك، ولم تزيف صفتته فالقاعدة جارية وليس حين مناص.

لقلنا في جوابه: ان الذي ذكرناه وقررناه، تزيف للصفة وابطال لصغرى القياس، اذ قد استبان من تضاعيف ما بينناه، ان المقصود من الصفة في تلك القاعدة القائلة بانها فرع على الموصوف، مالا تكون نفس ثبوت الموصوف، ولفظ القاعدة ايضاً ناطق بهذا، حيث ان مفادها ان ثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت الموصوف، فلا بد وان يكون الموصوف، ثابتًا لا بنفس الصفة، فاذن القاعدة هي: «ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له» والوجود، انما هو نفس ثبوت الشيء، فليس يكون مندرجًا تحت تلك القاعدة.

[٢٣] هدم و دعامة

ولو رجع قائل وقال: ان كنت تفهم من قولهم «ثبوت الشيء للشيء»، فرع على ثبوت المثبت له» العروض، فلا يكاد يصح، فان قوله لك الانسان حيوان، مندرج تحت تلك القاعدة وفقاً، ولا عروض فيه وان كنت تفهم منه الاتصال، فذلك لا يخلو من امررين: فاما اين يعني به النسبة الحكمية، فيكون المقصود، انها كلما تحققت، فهي فرع على ثبوت المثبت له، فذلك يشمل الوجود، واما اين يعني به مبدئه، وهذا ايضاً يشمل الوجود، لتحقيق مبدئه فيه بلا شك وريب، كيف ولو لم يتحقق، فمن اين ينعقد القضية ويقال «المهمية موجودة» فكيف تقول انه خارج عن تلك القاعدة؟

^١ ن: يقول.

لقلنا في جوابه: ان الوجود من حيث انه وجود ليس بشيء، لانه من تلك الحقيقة ليس الا تحقق الاشياء، فيقابل الاشياء ولا يدخل فيها، وان كان يصدق عليه انه شيء من الاشياء، اذا اخذ لامن تلك الحقيقة، بل من جهة كونه مفهوماً حاصلاً في العقل، وهو من هذه الجهة، ليس بوجود لشيء، بل هو شيء له وجود، فاذن هذا المفهوم، لو حصل في العقل وجعل حكاية عن وجود الشيء، بل هو شيء له وجود، فاذن هذا المفهوم، ليس ينفك عن الاشياء حتى يقال: ان وجود الشيء في الواقع، بحيث يكون الحكم عليه، حكماً على المحكم عنه، فلا ثبوت له لشيء من الاشياء، بل هو نفس ثبوت الاشياء، و ثبوت الاشياء، ليس ينفك عن الاشياء حتى يقال: ان له ثبوت لها. ولو حصل في العقل ولم يجعل حكاية، بل نظر اليه من حيث انه معنى من المعانى، فله ثبوت لا يتصرف به من الاشياء. فاذن: مفاد القاعدة وهو «ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له» لا يشمل الوجود، اذ وجود الشيء من حيث هو وجود ليس بشيء، ولو كان يصدق عليه انه شيء بالمعنى الذي للشيء بعده، فلا ثبوت له، بل هو متعدد مع ما هو ثبوت له. فاذن قد حصل من ذلك، ان مفاد تلك القاعدة، ان الصلة المركبة ائمها بعد الصلة البسيطة، فتلك القاعدة، عبارة اخرى عن هذا القضيه.

[٤٤] وهم وتحصيل

و لعلك ترجع و تقول: «الماهية موجودة» عقد من العقود، وكل عقد فله ثلاثة امور: ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع و خلاصة القول: انه لا يتوانى يكون في كل عقد نسبة حكمية، وهي ثبوت شيء لشيء، فكيف تقول في ذلك العقد، انه ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء؟ فهو مندرج تحت تلك القاعدة الموروثة.

فنقول: ان ذلك، ائمها هو بحسب تفصيل اجزاء العقد و اعتبار الاطراف في ظرف انعقاد القضية، لا بحسب مفاد الحكم و مصداق العقد، فلو قال قائل: زيد زيد، لكن هذا القول، من حيث مفهومه و من جهة انه حكم بين اميرين، مشتملاً على اركان ثلاثة: هي الطرفان و الرابطة، وليس الكلام فيه، انما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم و مفاده، ومن اجل ذلك، تراهم يقولون: ان السالبة البسيطة ساوي الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم و تحصيل العقد، اذ سلب شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الطرف، و يجعلون عموم السالبة عن الموجبة، بحسب خارج ظرف الحكم و ما يطابقه، فان للموجبة فيه، استدعاء ليس هذا

الاستدامة للسلالية، وهو استدعاً لوجود الموضع، ويعملون ذلك بان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له. فنقول: بعض الاحكام ليس يتحقق فيه بحسب مفاد الحكم، الاذات الموضع فقط، مثل ان تقول: زيد زيد، او تقول: زيد زيد، او تقول: زيد حيوان، اذا طرفاً في هذين العقدين، شيء واحد مهيبة وجوداً او وجوداً فقط. ومن هذا القبيل: زيد موجود، فان مصداقه، ليس الاممية الموضع وجودة. والمحمول، اذا كان نفس الوجود، وليس يحتاج في ارتباطه بالموضع^١ ، الى امر آخر يرتبط به اليه. فان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل الصناعي، ليس الا الوجود، وذا حمل غير الوجود على شيء، فاحتياج [الى] الوجود ليصح به الربط بينهما، والوجود لا يحتاج الى شيء يرتبط به.

[٢٥] سيادة جمهورية

او علك تسؤال و تقول: سياق اعتبارية الوجود، و كونه نفس المعنى المصطري المتكرر بالاضافات حسب تكثير المهييات و طباع اتصاف المهمية به في ظرف التحليل العقلاني يوجبان مغایرة كل منهما عن الآخر، بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن، فيحصل في الذهن امران، و بينهما اتصاف . والموصوفية عند هذا الاتصال، انما هي للماهية، فانها محفوظة الذات في كلا الطرفين حاصلة في الذهن بالحقيقة و بال تمام بالاصالة، بخلاف الوجود، فان حقيقته ليس يمكن ان يحصل في ظرف الذهن، والا لانقلب ذاتها، بل الحاصل منها في الذهن هو المفهوم الحاكي عنه، وهو وجه من وجوهه و ليس له حكم الموصوفية، لادهناً ولا خارجاً، فالاحكام الذهنية التي يستدعي موضوعات ذهنية، انما هي احكام للمهييات التي يمكن ان يحصل في الذهن و يتصرف بالكلية، واما الاحكام الخارجية التي تستدعي موضوعات موجودة في الخارج، فهي احكام للوجودات التي هي مبدأ الآثار الخارجية و منشأ الكمالات الوجودية العينية، و ذلك الفرق، انما هو على القول بان للوجود افراداً بحسب نفس الامر و اصالة في الواقع، واما على القول باعتباريته، فالامر في ذلك جلي . والوجود له مرتبة الصفتية ذهناً و خارجاً، و المهمية لها مرتبة الموصوفية بحسبهما.

١. ن: الى الموضوع.

فاذن نهاية ما يمكن ان يصح به اتصاف الماهية بالوجود الخارجي ان تقول: يحكم على الماهية الموجودة في الذهن بالوجود الخارجي فلا يلزم محذور، فان الوجود ليس موجود في الخارج، بل هو اعتباري محض وانتزاعي صرف، وهو مسبوق بالماهية الموجودة في الذهن، ولكن الكلام في ثبات الوجود المطلق لها او الذهني خاصة باق، والمحذور فيه لازم، فان تحليل الماهية عن الوجود ايضاً وجود لها بالافتراض واحتراز، والاتصاف بالوجود وغاية الصفة والموصوف متحققاً بلا اعتبار وانتزاع، فثبتوه للماهية يقتضى ثبوتها قبله، فان كل موصوف او معروض، يجب له درجة من الوجود ومرتبة من التحصل، يكون بحسب تلك المرتبة مقدماً على الصفة او العارض، واذا كان هذا هكذا، فمعروض الوجود لا يخلو من امور: فاما ان يكون هو الماهية الموجودة، فيلزم الدور ان كان وجود المعروض نفس الوجود العارض في شيء من المراتب، او التسلسل ان لم يكن كذلك، او الماهية المعدومة فيلزم التناقض، او اللاموجودة او اللامعدومة فيلزم ارتفاع النقيضين.

[٢٦] ظن و توهين

عساك ان تظن مما ذكرناه في اصول الحكم - عند الذب عن البرهان الذي اقمناه على اصالة الوجود في الماهية، من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الشيء في نفسه - انه يكفي جواباً عن هذا السؤال، باخذ الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها السائل، حيث قلنا هنالك: «واما حديث ارتفاع النقيضين، فلزومه وبطلانه على الاطلاق ممنوع، والقدر المسلم من بطلانه بطلانه في الواقع، لا بحسب مرتبة من مراتب الواقع، فان الواقع اوسع من تلك المرتبة، وهي مرتبة الشيء بحسب جوهر ذاته».

ونقد المقام: ان ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في المفردات، كالوجود والعدم والكاتب واللاكاتب، انماهما بحسب حمل المفرددين المتناقضين على موضوع واحد بما هو واحد، بحيث يكون الموضوع خارجاً، والمحمول مأخوذاً بما هو محمول، فالكاتب واللاكاتب انماهما متناقضان، اذا اعتبر حملهما على شيء واحد، بحيث لا يحصل من ذلك قضيتان، فانهما لو اعتبرا بحيث يحصل من حملهما قضيتان، محمول احدهما مفهوم الكاتب، ومحمول الآخر مفهوم اللاكاتب، لم يكن تناقض البته. اذ لا تناقض في قضيتين موجبتين

محصلتين ومعدولتين أو مختلفتين. وحمل شيء على شيء، الذي مفاده اتحاد، إنما يتصور على وجهين:

احدهما: الشابع المتعارف المسمى بالصناعي، ومفادة اتحاد الموضوع والمحمول في نحو من انحاء الوجود، ومرجعه إلى أن الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً، ف تكون القضية جزئية بالخصوص، ان كان ذلك الموضوع جزئياً في الخارج، وجزئية بالعموم، ان كان ذلك الموضوع جزئياً في العقل، ويحكم عليه بـ ملاحظة وجوده في العقل، اذا الصور الكلية جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها، ولا منافاة، لـ تغابر الجهتين، او كلياً ف تكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه، ومحصورة ان حكم على ذاته وافراده ويبين كمية تلك الافراد، ومهملة ان حكم عليها ولم يبين كميتهما، و يقال لهذا الحمل، الحمل بالذات، ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، والحمل بالعرض، ان كان من عرضياته، ويقال للكل، الحمل العرضي.

وثانيهما: الحمل الاولى الذاتي، ومفادة ان الموضوع بعينه نفس مهية عنوان المحمول و مفهومه، بعد ملاحظة تغابر اعتباري بينهما، اي مهية هذان مفهوميه نفس مهية ذاك و مفهوميه، لا ان يقتصر على مجرد اتحاد في الوجود، كما في الحمل الاولى، وانما سميته اولياً، لكونه اولى الصدق والكذب، وذاتياً، لانه لا يتصور الا في الذاتيات. وقد يختلف الحملان في مفهوم واحد بالقياس الى نفسه او غيره، فمفهوم العدم، عدم بالحمل الاولى وليس بعد بالحمل الصناعي، والانسان ضاحك بالحمل الصناعي، وليس ضاحك بالحمل الاولى، وقد يتفقان ايضاً ولكن في مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر، وكل مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر، فهو يبأينه ويغايره ولا يصدق عليه، الا اذا لوحظ معهما الوجود، وعند تلك الملاحظة ايضاً، لا يتحقق الحمل كلية بل قد يتحقق وقد لا يتحقق. فاذن حمل مفهوم على مفهوم آخر، مقصور على الحمل الشابع.

ويحكم العقل بالضرورة والوجودان من دون حاجة الى برهان، ان مفهوماً واحداً اذا قيس الى مفهوم آخر، فاما هو نفسه صادق عليه او نقبيضه، ولا يحكم البينة ان كل مفهوم، فواجب عليه ان يصدق هو او نقبيضه على مفهوم اذا قيس اليه، بل يحكم حكمآً ضروريآً بذلك، ليس بلازم بل ولا بجائز، لانه يعلم من وجданه، تصور مفهوم اولاً، ثم مفهوم آخر نقبيضاً

للأول ثانياً، ثم مفهوماً آخر ليس هو عين المفهوم الأول ولا نقيضه ثالثاً. و يعلم أيضاً انه لو فرض عند ذلك، الصدق بين اثنين من تلك صدقاً أولياً، للزم كون الثلاثة اثنين، كما انه لو فرض هذا الصدق بين الثلاثة، للزم كون الثلاثة واحداً، لما قررناه من ان مفاده هذا الحمل، هو الاتحاد بحسب المفهوم، فاذن: كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم يغايره، سلباً ضرورياً، سواء في ذلك كون المفهومين كليهما ثبوتياً بمعنى عدم دخول السلب فيما، او كليهما سلبياً داخلاً السلب فيما، او مختلفان في ذلك.

فاذن تقرر ان ارتفاع النقيضين عن شيء، كاجتماعهما فيه باطل في نفسه، بحكم الضرورة والوجдан، من دون تجشم البرهان، لكن بحسب العمل المتعارف. و اما ارتفاعهما عن شيء بحسب الحمل الاول فليس بباطل، بل العقل يحكم حكماً ضرورياً وجداً اني أنه بحسب ذلك الحمل واجب و لازم، و يختلف حاله عن حال^١ اجتماع النقيضين في ذلك، فإنه باطل بحسب كل واحد من الحلين، و ذلك الذي ذكرناه، هو المقصود من جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة، و بطلانه عن الواقع، فافهم فهم عقل لا وهم جهل^٢.

فإن كنت تظن بذلك الذي ذكرناه هنا لك، إن به يدفع هذا السؤال، فاعلم انه من بعض الظن، فان كلمة السؤال، تدل على ان مقصود السائل من الشق الاخير، ما لا يكون موجوداً ولا معروضاً في الواقع، كما ان مقصوده من الشق الاول، ما يكون موجوداً فيه، ومن الشق الثاني، ما يكون معذوباً فيه و جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة في الواقع، انما هو في غير الوجود من العوارض، فان للمهيبة مرتبة في الواقع، تلك المرتبة مقدمة على عوارضها الوجودية، و ليس لها مرتبة فيه متقدمة على الوجود، حتى يمكن ان يقال: ان الوجود ثابت للمهيبة الخالية عن الوجود و العدم بحسب مرتبة من مراتب الواقع، مع عزل النظر عن تعلم العقل و اعتباره، فاذن الفرق ثابت بين السواد الثابت للجسم الخالي مرتبة ذاته في الواقع عن السواد و اللامسواد، وبين الوجود الثابت للمهيبة التي ليس لها تحقق فيه تخلو عن الوجود، اذ كلما

١. ن: ويختلف حاله حال.

٢. اصول الحكم في شرح اثولوجيا: لم اعتر على نسخة من هذا الاتر الشريف للمصنف الى الان.

فرض لها تحقق، فقد فرض وجودها، اذ التتحقق بعينه، هو الوجود ليس الا، فجواز ارتفاع التقىضين كالسوداد واللاسوداد عن مرتبة وجود الجسم، ليس يلازم جواز ارتفاع التقىضين اللذين هما الوجود والعدم عن مرتبة ماهيته^١، ولا ينافي عدم جواز ارتفاع السواد واللاسوداد عن الواقع فان القول بجواز ارتفاع التقىضين عن مرتبة الواقع، مع عدم جوازه عن الواقع، صحيح، فان تلك المرتبة، مرتبة من مراتب نفس الامر، والحكم اذا كان سلبياً، جاز صدقه في مرتبة من الواقع، مع تحقق الحكم الايجابي في الواقع، وكتبه سلبي فيه، فان الواقع اوسع و اعم من تلك المرتبة، وصدق العام لا يتلزم صدق الخاص، ورفع الخاص لا يتلزم رفع العام، فإذا كان المحمول عرضا لا دخل له في تتحقق ذات الموضوع، جاز صدق ايجابه و سلبيه كليهما في نفس الامر، الاول: بحسب مرتبة متأخرة عن مرتبة ذات الموضوع، والثانى: بحسب مرتبة ذاته، بخلاف ما اذا كان له دخل في قوام الموضوع و تتحقق ذاته، فانه حينئذ^٢، لا يصدق سلبيه عنها، لا في الواقع ولا بحسب مرتبة منه، فان المحمول الذي يقوم ذات الموضوع، لا يخلو من ان يساويه او يعممه، وسلب العام يستلزم سلب الخاص، ورفع كل واحد من المتساوين، يتلزم رفع الآخر.

[٢٧] تفريع عرشي

ومن هنا يستبين ما ذكره رؤساء العلم - عند اقامتهم البرهان على ان الواجب الوجود، ليس له ماهية وراء الانية - من ان الماهية ليس يمكن ان يكون مفيدة لوجودها، بخلاف سائر الصفات العارضة لها، اذ الاقاده والايجاد، فرع الوجود لغيره . قال الشيخ في الاشارات: «قد يجوز ان يكون مهية الشيء، سبباً لصفة من صفاته، وان يكون صفة له، سبباً لصفة اخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشىء، انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، او بسبب صفة اخرى، لأن السبب متقدم بالوجود، ولا مقدم بالوجود، قبل الوجود»^٣.

١. ن: ماهية

٢. ن: انه ادن

٣. شيخ الرئيس ابن سينا، التنبهات والاشارات، النمط الرابع، الفصل ١٧، (طهران، ١٣٣٩، ش) ص ١٠٧.

[٢٨] تتميم و تخيّل

وفصل الخطاب، ان ارتفاع النقيضين، ليس بجائز على الاطلاق، اذا كانا بالحقيقة نقىضين اذ رفع الوجود عن مرتبة الشيء بحسب ماهيته، ليس معناه الا ان الوجود ليس عينه، وهذا حكم صادق، ونقىضه انه عينه، وهو كاذب وليس هو نقىض ان العدم عينه، حتى يرتفع النقىضان. بل نقول من رأس: ان الفرق ثابت بين سلب المقييد سلب المقييد، ونقىض الوجود المقييد بالمرتبة، انما هو رفع هذا المركب، ورفع المركب، يتحقق برفع جزء واحد منه، من دون تخصيص وتعيين، كما انه يتحقق برفع جميع اجزائه، فاذن، رفع الوجود المقييد بالمرتبة، يتحقق برفع الوجود على الاطلاق، كما انه يتحقق برفع تقىيده، فالسلب وارد في قولنا: «ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود» على الوجود المقييد بالمرتبة، فالمرتبة انما هي ظرف للوجود، فالوجود مقييد بالمرتبة، والسلب غير مقيده، فيكون السلب سلب المقييد بالمرتبة، وليست ظرفاً لنفس السلب، حتى يكون السلب مقيداً بها، ويكون الوجود مأخوذاً على نهج الاطلاق عنها، فيكون السلب سلب المقييد بالمرتبة، وليس اذا سلب الوجود عن المرتبة - على النهج الذي ذكرناه - تتحقق العدم على الاطلاق، او العدم المقييد بالمرتبة، اذ لا ينافى شيء منهما الوجود المقييد بالمرتبة، حتى يكون لولم يتحقق واحد منها، للزم القول بارتفاع النقىضين بل نقىض الوجود المقييد، انما هو رفعه، فالوجود المقييد بالمرتبة مرفوع عن المرتبة، و كذلك العدم المقييد بها، واما رفعهما، فغير مرفوع، الا اذا اخذ هذا الرفع ايضاً مقيداً بالمرتبة، فرفع وهكذا، الى ان ينقطع اعتبار التقىيد و يتنهى الامر الى رفع غير مرفوع، فاقسم ذلك.

[٢٩] بسط و تشيد

واذ قد فرغنا - بتاييد من هو ولئن التاييد - من ازالته هذا الوهم، فلنشرع في الجواب عن اصل الشبهة، وهو يفتقر الى تأصيل اصولين:

الاصل الاول^١:

١. سياقى الاصل الثاني في الفصل الثالث والثلاثين.

اعلم ان اتصف شئ بشئ آخر في ظرف من الظروف، اما انضمami، فيكون للصفة في ذلك الظرف، وجود يغاير وجود الموصوف، فينضم بحسبه الصفة الى الموصوف، فاذن يستدعي ذلك ثبوت حاشيتي الاتصال هناك، وذلك كاتصال الاشياء بالاعراض العينية التي تقابل الجواهر، فان تلك الاعراض، بوجوداتها مضافة الى موضوعاتها، فاضافتها الى موضوعاتها داخلة وخارجية، داخلة في وجوداتها دخول اللازم الغير المتاخر عن الملزوم في الوجود، وخارجية عن ماهياتها خروج العوارض الوجودية عن ماهية الشئ وحقيقته. اما ترى ان السواد ب Maheriyah، ليس الا مفهوم لون قابض للبصر، وليس في هذا المفهوم، انه مرتبط الى موضوع ما.

اما انتزاعي، فلا يكون للصفة في ذلك الظرف، وجود برأسه وثبوت يغاير نفس ثبوت الموصوف، بل معيار الاتصال عند ذلك، كون الموصوف في ظرف الاتصال، بحيث اذا لاحظه العقل ونظر اليه بحسب حاله التي له هناك، ينتزع عنه مفهوم تلك الصفة، ويحكي بها عنه فيصفه بها، لا بحسب ظرف اللحاظ، بل بحسب حاله في ظرف الاتصال، وظرف كونه منتزع عنه لتلك الصفة، وذلك كما في الاضافيات والسلبيات المنتزعه من الاشياء، بقياسات يعتبرها العقل في تلك الاشياء اعتباراً يطابق احوالها بحسب ما هي عليه في نفس الامر وحاق الاعيان، مثل ان يقال: السماء فوق، وفلان اعمى، فصدق حمل الفوق على السماء، والاعمى على فلان، انما هو كون الموضوع بحسب الخارج، بحيث يكون بينه وبين موجود آخر اضافة اذا لاحظها العقل، ينتزع منه معنى الفوقيه، او كونه بحسبه، بحيث يكون بينه وبين مفهوم آخر نسبة، وهى كون هذا المفهوم مسلوباً عنه بالفعل ثابت له بالقوة، بحسب نوعه كالبصر، اذا لاحظه العقل بتلك النسبة، انتزع منه مفهوم الاعمى فيصفه به ويحمله عليه، فيطابق العقد الحاصل من ذلك الحمل، حال الموصوف الموضوع بحسب وجوده في الخارج.

و من اجل لزوم اعتبار العقل و قياسه امثال تلك الموضوعات التي اشياء اخر، قال بعض السالف: ان العقود الحاصلة من تلك الموضوعات و تلك المحمولات عقود ذهنية. فان الارض مالم يتعلق بها قياس العقل واعتباره، لم ينتزع منها مفهوم التحت، و اذا تعلق بها قياسه و اعتباره، فهو من الموجودات الذهنية. و كذلك الامر، في اتصف

الأشياء الذهنية ببعض صفاتها، و ذلك كاتصاف الإنسان العقلى بالكلية، فان اتصافه بها، انما هو في بعض احياء لحظ العقل و قياسه الى اشياء اخر موجودة على وجه يصير منشاءً لالتزاع الكلية منه، و هو كونه بحسب وجوده العقلى غير مانع من الصدق على تلك الاشياء و اتحاده معها في نحو من الوجود، يغاير ذلك الوجود الذي له في العقل بتلك المثابة، فاذن يحمل العقل المستقى من ذلك المفهوم عليه، فيحصل عقد من العقود الذهنية، و مطابقه و مصادقه كون الانسان في ظرف العقل، لافي ظرف تحصل العقد على النهج الذي وصفناه - فقد ظهر من ذلك ولاج ان امثال تلك الاصفات، ليس تستدعي ثبوت حاشيتها الاصف، في الظرف الذي يكون الاصف فيه، بل الذي يلزمها، هو ثبوت الموصوف فقط، في ذلك الظرف. فان المعنى المحصل من تلك الاصفات، ليس الا كون الموصوفات، بحسب الاعيان او الازهان، بحيث ينتزع منها الصفات المذكورة و يطابق الحكم بها عليها، فتلك الموصوفات، بحسب وجوداتها التي لها تلك الحال، هي المحكم عنها بتلك الصفات، والتي يعبر عنها بالواقع الذي تعتبر مطابقة الحكم له، و يكون صادقاً.

و اما اتحادي، فلا يكون للصفة مبانية و مغايرة مع الموصوف، لافي ظرف تحليل العقل و تفككه الصفة عن الموصوف و الموصوف عن الصفة، و ذلك كحمل الذاتيات على الاشياء التي هي ذاتيات لها، فحمل الانسان على زيد، او الحيوان على الانسان، و تتحقق الصفة منحازة عن الموصوف، والموصوف منحازة عن الصفة، انما هو في العقل، واما في الخارج، فليست صفة تغایر الموصوف، ولا موصوف يغایر الصفة، و مع ذلك فالحاكم يحكم بان زيداً في الخارج انسان، و انساناً فيه حيوان. ومن هذا القبيل حمل الوجود على الاشياء، فان الوجود متخد مع المهيءة، لا ينفك عنه، و ذلك على اصاله الوجود، لا يفتقر الى البيان، واما على اعتباريته، فهنا شيء يجب ان ينبئه [عليه] :

فإن الوفاق من الحكماء، قد تتحقق في أن الوجود من العرضيات اللاحقة، فان كان صدق معنى الموجود باتحاد فرد من الوجود مع المهيءة، فكان الامر الذي ينتزع منه هذا المفهوم، هو ذلك الفرد، فالفرد و المفهوم، كلاماً عرضيان خارجان، واما اذا كان صدقه بانتزاع الموجودية المصدرية من حاق المهيئات المتقررة، فكان حسله قد اشبهه حمل

الذاتيات، حيث ان مصداق العمل و مطابق الحكم، ليس في كلا الموضعين، الانفس ذات الموضوع، فان الوجود حقيقة على تلك الطريقة، ليست الانفس الموجودية المصدرية، اي صيرورة نفس المهمة في ظرف ما، لا يعني ما ينضم اليها، مثل السواد و البياض المنضمين الى الجسم عند الحكم بكونه اسود او ابيض، او يتزعز منها فيجعل مناطاً لصحة انتزاع الموجودية المصدرية، فاذن ليس في ظرف التقرر والوجود الا ما هو نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل يتزعز منها معنى الموجودية المصدرية و يصفها به و يحمله عليها على ان مصداق العمل و مطابق الحكم، هو نفس المهمة بحسب ذلك الظرف، لا امر زايد يقوم بها، قياماً انضمماً او انتزاعياً في الصحيح العمل. فما يفتقر اليه صدق حمل الوجود، انما هو مجرد وقوع المهمة في الاعيان، لاقيام شيء به او اضافته إلى شيء او سلب شيء عنه، و ذلك بعينه، حال حمل ذاتيات الاشياء عليها.

و اقصى ما يمكن ان يفترقا به، ان يقول احد: ان مصداق العمل في الوجود، نفس الماهية، لكن لامع عزل النظر عن كل ما يغايرها، و لامع ملاحظة حيّثية اخرى خارجة عنها - انضمماً هي كانت او انتزاعية - كما في العوارض التي [هي] غير الوجود، بل مع ملاحظة صدورها بنفس ذاتها عن الجاعل القيوم، و تلك الحيّثية، خارجة عن المحكوم عليه، مأخوذة على نهج التوقيف لا التقيد، بخلاف حمل الذاتيات، فان ذات الموضوع فيها، تستقل بنفسها في كونها مصداقاً للحمل و مطابقاً للحكم، مع عزل النظر عن اية حيّثية كانت، واما حمل الموجود: فمصادقه نفس ذات الموضوع، لكن لا من حيث هي، بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم بها، فان وجد دليلاً عليه من ضرورة او برهان او مشاهدة - ترتب آثار الماهية عليها، فعلم من اجل ذلك، ان معيار العمل و مطابق الحكم متتحقق، فيحكم العقل بحصة الحمل.

لست اقول: ان ترتيب الآثار ايضاً يدخل في مصداق العمل - كما ظنه المحقق الدواني - فان ترتيب الآثار، تتأخر عن مرتبة الموجودية، فمعيار العمل الذي هو مصادقه في الواقع و حق الاعيان، مرتبة متقدمة على مرتبة ترتيب الآثار. و جملة القول وخلاصة الفصل: ان الماهية مالم تكن صادرة عن الجاعل، لم تكن يحمل عليها شيء - ذاتياً كان او عرضياً - فان كانت صادرة، صدقت عليها الذاتيات، لامن جهة كونها صادرة، بل على مجرد التوقيف

لـالـتـوقـيف، وـصـدـقـ عـلـيـهـ الـوـجـودـ منـ جـهـةـ كـوـنـهـ صـادـرـةـ، أـىـ بـسـبـبـهـ وـحـينـهـ، فـسـنـةـ الـحـمـلـ فـيـ الـوـجـودـ، كـمـاـ يـخـالـفـ سـنـةـ الـحـمـلـ فـيـ سـاـيـرـ الـعـرـضـيـاتـ. كـمـاـ عـلـمـتـ. يـخـالـفـ سـنـةـ الـحـمـلـ فـيـ الـذـاتـيـاتـ إـيـضاـًـ، هـذـاـ إـغـايـةـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـقـالـ عـلـىـ تـلـكـ الـطـرـيـقـةـ.

ولـكـ أـنـ تـقـولـ: جـعـلـ الـجـاعـلـ أـوـ أـىـ شـئـ يـفـرـضـ، اـمـاـ دـاخـلـ فـيـ الـمـحـكـومـ عـلـيـهـ بـالـمـوـجـودـيـةـ، فـلـيـسـ مـصـدـاقـ مـعـنـىـ الـمـوـجـودـ نـفـسـ الـمـهـيـةـ فـقـطـ، بلـ اـمـاـ الـمـجـمـوعـ، اوـ ذـلـكـ الشـئـ فـقـطـ، وـ الشـقـ اـلـوـلـ باـطـلـ، فـانـ ذـلـكـ الشـئـ، لوـ كـانـ مـنـ سـنـخـ الـمـهـيـاتـ، فـحـالـهـ حـالـهـ، فـيـحـتـاجـ فـيـ كـوـنـهـ مـحـكـيـاـًـ عـنـهـ لـمـفـهـومـ الـمـوـجـودـ، اـلـىـ اـنـضـمـامـ اـمـرـ آـخـرـ اـلـيـهـ، وـ الـكـلـامـ فـيـ هـذـاـ اـمـرـ اـيـضاـًـ عـاـيـدـ، فـهـوـ خـارـجـ مـنـ سـنـخـهـ، فـهـوـ مـوـجـودـ بـذـاتهـ، وـ تـلـكـ الـمـهـيـةـ مـوـجـودـةـ بـهـ، وـ هـذـاـ خـلـافـ مـاـ اـعـتـقـدـوـهـ مـنـ اـصـالـةـ الـمـهـيـةـ، وـ اـمـاـ خـارـجـ فـيـكـونـ الـمـهـيـةـ بـنـفـسـهـ، مـصـدـاقـ مـعـنـىـ الـمـوـجـودـ، فـاـيـنـ الـفـرـقـ بـيـنـ سـنـةـ الـحـمـلـ فـيـ الـذـاتـيـاتـ، وـ سـنـةـ الـحـمـلـ فـيـ الـوـجـودـ؟ـ فـأـفـهـمـ ذـلـكـ.

[٣٠] ايقاظ و توهين

انـ سـيـدـ سـادـاتـ الـمـدـقـقـيـنـ، قـدـ انـكـرـ كـوـنـ الـقـسـمـ الثـانـيـ مـنـ اـقـسـامـ الـاـتـصـافـ التـىـ وـصـفـنـاهـاـ، بـحـسـبـ نـفـسـ اـمـرـ، وـ حـمـلـهـ عـلـىـ مـجـرـدـ اـخـتـرـاعـ الـعـقـلـ وـ مـحـضـ فـرـضـهـ، وـ ماـ تـنـطـنـ انـ ثـبـوتـ الصـفـةـ فـيـ ظـرـفـ الـاـتـصـافـ، لـيـسـ مـمـاـ يـقـضـيـهـ طـبـيـعـةـ الـاـتـصـافـ، وـ لـمـ يـقـمـ عـلـيـهـ بـرـهـانـ وـ لـمـ يـشـهـدـ بـهـ ضـرـورـةـ، بـلـ مـاـ يـحـكـمـ بـهـ ضـرـورـةـ الـعـقـلـ وـ يـدـلـ عـلـيـهـ صـرـيـحـ الـوـجـدانـ، اـنـماـهـوـ وـجـودـ الصـفـةـ عـلـىـ الـاـطـلـاقـ لـيـسـ الاـ، اـذـ مـاـ لـيـكـنـ لـلـشـئـ ثـبـوتـ، فـيـكـفـ يـكـونـ لـهـ ثـبـوتـ لـغـيـرـةـ؟ـ وـ هـذـاـ الـوـجـودـ، يـخـتـلـفـ فـيـ خـصـوصـ الصـفـاتـ:

فـمـنـهـاـ: مـاـ يـسـتـدـعـيـ وـجـودـأـيـغاـيرـ وـجـودـ الـمـوـصـوفـ فـيـ الـخـارـجـ، مـثـلـ السـوـادـ الـثـابـتـ للـجـسمـ.

وـ مـنـهـاـ: مـاـ يـسـتـدـعـيـ وـجـودـأـهـ بـعـيـنـهـ وـجـودـ مـنـشـأـ اـنـتـزـاعـهـ، مـثـلـ الـمـفـاهـيمـ الـاعـتـبارـيـةـ، كـالـفـوـقـيـهـ وـ اـمـثالـهــ. فـانـ الـبـرـهـانـ قـائـمـ عـلـىـ اـنـ فـيـ الـوـجـودـ اـشـيـاءـأـ لـاـ يـمـكـنـ اـنـ تـوـجـدـ الاـ بـوـجـودـ مـاـ يـنـتـزـعـ مـنـهــ. وـ قـدـ اـورـثـ شـيـخـ الـاـشـرـاقـيـيـنـ، اـخـلـافـهـ فـيـ ذـلـكـ قـاعـدـةـ وـ قـالـ: «ـكـلـ مـفـهـومـ اـذـ فـرـضـ

وجود فرد منه في الخارج، يستلزم هذا أن يتولد من ذلك الفرد افراد من ذلك المفهوم متسلسلة لا إلى نهاية، فاحكم باعتباريته.^١ تلك القاعدة الموروثة منه، تجري في مفهومات كثيرة، مع ان العقل يحكم بشبوب تلك المفاهيم للاشياء في الخارج.

و منها: ما يستدعي وجوداً للموصوفها في الذهن، و ثبوتاً لنفسها له فيه، لا بحيث يغاير وجود الموصوف، كالكلية والنوعية والجنسية. فاذن: طباع الاتصال و طبيعة الصفة، لا يقتضي وجوداً للصفة يغاير وجود الموصوف، بل ذلك انما هو في بعض المواقع وفي صفة خاصة، والخصوصيات ملحة غير منظور اليها عند الحكم الكلى، بخلاف طبيعة الموصوف، فانها تقتضي وجوداً له في ظرف الاتصال.

فلورجع قائل وقال:^٢ ان الاتصال بمفهومه يستدعي المغایرة، فانه نسبة ما، والنسبة بما هي نسبة، تقتضي وجود الموصوف، فكما تستدعي وجود الموصوف، فكذلك تستدعي وجود الصفة.

لقلنا في جوابه: ان تحقق الاتصال على الاطلاق، يلازم تحقق حاشيته على الاطلاق، وخصوص تتحقق الاتصال، يلازم خصوص تتحقق حاشيته - ان ذهناً فذهناً و ان خارجاً فخارجأً - ولكن الاتصال من الطبيع الاعتبارية التي ليس لها تتحقق في الخارج، و ان كان الموصوف متصفًا بالصفة فيه. وبين المعنيين بون بين، و تتحقق الاتصال في الذهن، يلازم تغير الحاشيتين، والتغير متتحقق هناك، فاذن قد ظهر ولاح ان ثبوت شيء لشيء، انما يستدعي ثبوت الموصوف فقط في ظرف الاتصال، لاثبات الصفة، و ان كان يتفق في بعض الصفات، ان تكون موجودة بوجود يغاير وجود الموصوف. فافهم ذلك.

[٣١] هدم و تقويم

عسى ان يظن ظان ويقول: فاذن لا يكون الفوقيه موجودة في الاعيان، فلا يمكن ان يكون قولنا: «الفوقيه ثابتة للسماء في الخارج» عقداً خارجياً صادقاً، والا لزم صدق العقد

١. شهاب الدين السهروردي، التلويحات، العلم الثالث، التلويج الثاني، المجلد الاول من مجموعة مصنفات الشيخ الاشرافي.

٢. ن: يقول.

الإيجابي والربط الموجب، مع انتفاء الموضوع، وهو خلاف ما اتفقت عليه مدارك المحصلين، فاذن: يصدق نقضه، وهو: «ليست الفوقيـة ثابتـة للسمـاء فـي الـخارـج» عقداً خارجياً، وهـكـذا فـي سـايـر الـاتـصـافـاتـ. فـلـيـس يـصـحـ الحـكـمـ بـاتـصـافـ شـئـ لـشـئـ وـثـبـوتـ شـئـ لـشـئـ، عـنـدـعـمـ ثـبـوتـ الصـفـةـ وـقـدـانـهاـ فـي ظـرفـ الـاتـصـافـ. قالـ سـيدـ سـادـاتـ اـعـاظـمـ الـحـكـمـاءـ اـمـيرـ مـحمدـ باـقـرـ الشـهـيرـ بـالـدـامـادـ^١:

«والذى يحل العقدة هو: ان الفوقيـةـ-مثلاـ- لما كانت معـدـومـةـ فـي الـاعـيـانـ، لمـ يـصـحـ عـقـدـ خـارـجـىـ [هـىـ] مـوـضـوعـهـاـ، فـلـذـلـكـ صـدـقـتـ: «ليـسـ الفـوـقـيـةـ ثـابـتـةـ لـلـسـمـاءـ فـيـ الـخـارـجـ» خـارـجـيـةـ، وـذـلـكـ لـأـيـنـافـىـ كـوـنـ السـمـاءـ الـمـتـحـقـقـ فـيـ الـاعـيـانـ، بـحـيـثـ يـصـحـ لـلـعـقـلـ الـحـكـاـيـةـ عـنـ حـالـهـاـ فـيـ الـاعـيـانـ، بـالـفـوـقـيـةـ الـمـتـنـزـعـةـ مـنـهـاـ بـحـسـبـ ذـلـكـ الـاعـتـبـارـ، وـهـذـاـ يـاـضـاـ، ضـرـبـ مـنـ ثـبـوتـ الصـفـةـ لـلـمـوـصـوفـ فـيـ الـاعـيـانـ، بـحـسـبـ حـالـ الـمـوـصـوفـ فـيـ الـاعـيـانـ، وـاـنـ لـمـ يـكـنـ مـنـ ضـرـوبـ ثـبـوتـ الصـفـةـ لـلـمـوـصـوفـ فـيـ الـاعـيـانـ، بـحـسـبـ حـالـ الـصـفـةـ فـيـ الـاعـيـانـ، فـاـنـ الـاـمـرـيـنـ غـيـرـ مـتـلـازـمـيـنـ، وـلـيـسـ اـذـاـ لـمـ يـكـنـ ثـبـوتـ الصـفـةـ لـلـمـوـصـوفـ، مـاـ يـتـنـزـعـ مـنـ حـالـ الـصـفـةـ فـيـ الـاعـيـانـ وـجـبـ اـنـ يـكـونـ اـيـضـاـ لـيـسـ مـاـ يـتـنـزـعـ مـنـ حـالـ الـمـوـصـوفـ فـيـ الـاعـيـانـ، فـاـنـماـ الـمـمـتـعـ-حـيـثـ لـاـيـوجـدـ الصـفـةـ فـيـ الـاعـيـانـ- هـوـ الـاتـصـافـ الـاـنـضـمـامـيـ فـيـ الـاعـيـانـ، لـاـغـيـرـ. فـاـذـنـ لـاـتـصـادـمـ بـيـنـ «الـسـمـاءـ فـوقـ الـاـرـضـ. اوـ السـمـاءـ مـتـصـفـةـ بـالـفـوـقـيـةـ فـيـ الـاعـيـانـ» خـارـجـيـةـ- عـلـىـ اـنـ يـكـونـ مـوـضـوعـهـاـ السـمـاءـ- وـبـيـنـ «ليـسـ الفـوـقـيـةـ ثـابـتـةـ لـلـسـمـاءـ فـيـ الـاعـيـانـ» خـارـجـيـةـ، عـلـىـ اـنـ يـكـونـ مـوـضـوعـهـاـ الفـوـقـيـةـ.

نعم: لو صدقـتـ «ليـسـ الفـوـقـيـةـ ثـابـتـةـ لـلـسـمـاءـ فـيـ الـخـارـجـ» عـلـىـ اـنـ يـكـونـ مـوـضـوعـهـاـ الفـوـقـيـةـ، خـارـجـيـةـ وـذـهـنـيـةـ مـطـلـقاـ، لـزـمـ اـنـ يـكـذـبـ اـيـضـاـ «الـسـمـاءـ فـوقـ الـاـرـضـ فـيـ الـخـارـجـ» خـارـجـيـةـ، لـاـنـ اـتـصـافـ السـمـاءـ بـالـفـوـقـيـةـ فـيـ الـخـارـجـ، وـثـبـوتـ الفـوـقـيـةـ لـهـاـ فـيـ الـاعـيـانـ، اـنـماـ يـتـحـقـقـ فـيـ الـذـهـنـ بـحـسـبـ حـالـ السـمـاءـ فـيـ الـوـجـودـ الـعـيـنـيـ، وـذـلـكـ اـحـدـ ضـرـبـيـ الـاتـصـافـ خـارـجـيـ، فـمـاـ لـمـ يـتـحـقـقـ الفـوـقـيـةـ فـيـ الـاـذـهـانـ وـلـمـ يـوـجـدـ ثـبـوـتـهـاـ لـلـسـمـاءـ فـيـ الـاـذـهـانـ، بـحـسـبـ وـجـودـ السـمـاءـ فـيـ الـاعـيـانـ، لـمـ يـصـدـقـ الـحـكـمـ بـاـنـ اـتـصـافـ السـمـاءـ بـالـفـوـقـيـةـ، اـتـصـافـ خـارـجـيـ، اـذـ اـتـصـافـ

العينى، ليس الا على ضربين: انصمامى، ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان، كثبوت البياض للجسم، وانتزاعى، ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان، كثبوت الفوقيه والعمى، للسماء وزيد، وهو انما يكون في الذهن لكن المحكى عنه و مطابق الحكم ، انما هو وجود الموصوف فى الاعيان، فالخارج فى الاول ظرف الثبوت ووعاءه، وفى الثاني جهة^١ الاتصال و مطابقه و ما فيه اساسه و بناؤه . والمرجع، الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف - من حيث هو موصوف - وعلى ذلك يقام حال الاتصالات بحسب احياء الوجودات هذا مستقر عرض التحقيق و مستودع من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة، كالاتصال و الثبوت و غيرهما، وبين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة، وكذلك حال الذهن فاما المصير اليه الى ماتلى عليك، واما مجتمحة لاتؤول الى مدرجة . اما تعرفت ان الوجود، ليس الا وقوع نفس الشئ فى الاعيان او فى الادهان؟^٢

[٣٢] تحديق عروشى و تحقيق ملكوتى

اما كنت متذكرة^٣ الكلمة القدسية الموروثة من اعظم فلاسفة المكرمين وهى قولهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» المطابق لقوله عز من قائل «قل كل يعمل على شاكلته»^٤ و المافق لقولهم: «كل علة فهى مناسبة لمعمولها» فان كنت متذكرةً تلك الكلمات القدسية، كنت عالماً بان كل صفة لها ثبوت لموصوف، له تحقق فى الاعيان او فى الادهان، انصمامية كانت تلك الصفة ويكون لها صورة وجودية منحازة عن صورة الموصوف وجوده، او انتزاعية ولا يكون لها صورة وجودية بحالها بيل يكون وجود موصوفها بحيثية يصدق عليه تلك الصفة و ينتزع منه، فيجب و ان يكون لها، مبدأ به تتثبت لموصوفها ثبوتاً

١. يعني ان الخارج، وان كان ظرف الاتصال فى القسم الثاني ايضاً بحسب الاصطلاح، لكن المرجع هناك، الى كون الخارج جهة الاتصال و ظرف الموصوف، بما هو موصوف . [منه عفى عنه].

٢. محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسيني، الاق المبين، النسخة المخطوطة فى المكتبة المركزية لجامعة الطهران، الرقم ٨٤. ذكر المصنف ره هذه القطعة من الاق المبين فى الفصل التاسع من رسالة فى الوجود الرابط، فراجع.

٣. وفي هامش ن: «قال الشيخ ابو على: الذكر هو حضور المعنى في النفس وقد يستعمل الذكر بمعنى القول لأن شأنه ان يذكر به المعنى والتذكرة هو طلب القول». [مجمع].

٤. سورة الاسراء / ٨٤ .

انضمماً او انتزاعياً والفيجوز ان يكون كل صفة صفة لكل موصوف وكل موصوف موصوفاً لكل صفة، اذ غایة ما لزم عدم وجود مبدء قریب للاتصال. وجملة الصفات والموصفات، مشتركة في ذلك على ما فرضناه، فلا رجحان في بعض دون بعض.

وهذا المبدأ، قد يكون وجدياً وقد لا يكون، فإذا كانت الصفة من المفاهيم الثبوتية او التي لها حظ من الثبوت، كادم الملائكة، فمبدأ ثبوتها او منشأ انتزاعها، يجب وان يكون امراً وجدياً او وجودياً من جهة وعديماً من جهة اخرى. فعدم البصر، وان كان عدماً او عدمياً، لكنه لما كان مضافاً الى شيء موجود، فله حظ من الوجود، فإنه ليس عدم شيء بطلاقه، بل عدم شيء عام من شأنه ان يكون له هذا الشيء - بحسب شخصه او نوعه او جنسه - ولكن لا يمكن له حاصلاً بالفعل، فاذن: يمكن لذلك العدم، موصوف يقبله، ويجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم - بحسب شخصه او نوعه او جنسه - فالموصوف بذلك العدم، هو بعينه ما يتتصف بملكته، عند خروجه من قوة تلك الملكة وفقدانه ايها، الى فعليتها ووجوده ايها. فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف، مع ملاحظة ذلك فقدان، بخلاف ما اذا كانت الصفة ثبوتية محضة، فان مبدأ ثبوتها، ليس الا امراً وجدياً مجرداً عن شوب ملاحظة عدم وفقدان. فمبدأ ثبوت الاسود للجسم، ليس الا السواد القائم به، ومن اجل ذلك بعينه، ترى او لئك الا عاظم، يعتبرون في ماهيات الاشياء، معنى سلبياً هو سلب سائر المفاهيم. فمعنى الشجر و Maherite، هو الجسم النامي فقط، بحيث لو كان نوع متاح في الوجود، يستعمل على هذين ومعنى آخر وهو الحساس، لما صدق عليه الشجر، ولا هو ايضاً يصدق عليه. ويقولون في بيان ذلك، انه لو لم يكن الامر بتلك المثابة، لما كان ما فرض حداً تاماً للشجر، بحد تام له.

والسر في ذلك: ان المهمية تابعة للوجود، فإذا كان الوجود محدوداً مستمراً على فعلية من الفعليات الوجودية، وعلى فقد سائر الفعليات، فالامر المتنزع من المفاهيم الكلية الذاتية التي يحاكي بها او لا عن تلك الوجودات، يستعمل على مفهوم ثبوتي يتنزع من وجودان ذلك الوجود مرتبة من الفعلية والكمال، وعلى مفهوم عدمي، يتنزع من فقدانه سائر الفعليات والكلمات، اذا المعنى الثبوتي، لا يمكن ان يتنزع من فقدانات الوجودات، فيعبر بها عنها، كما ان المعنى السلبية، لا يمكن ان يتنزع من وجوداتها، فيحاكي بها عنها، والا لانقلب الوجود الى العدم، او العدم الى الوجود. وهذا هو معنى كون المهمية متنزعة من حد الوجود.

وقد بينا هذا في ماضى من البيان وذكرنا انه اذا كان الامر كذلك، فكلما كان الوجود اتم، فانطواه على المعانى اكثراً. فاعتبر الانسان وقسه الى النطفة، فانها لا يحتوى الا على معنى الجسم، فإذا اشتد وجودها وتصاعد فى الدرجات الاستكمالية التى لها، الى كمالات اخر وجودية، اشتمل اولاً على القوى النباتية التى هي مبادى آثار النبات، وحينئذ^١ يتزعز منه معنى النامى. ثم على القوى الادراكية التى يترتب عليها آثار الحيوانية، على الترتيب الذى لتلك القوى، فيشتمل اولاً على اللمس ثم على النحو ثم على الشم ثم على السمع ثم على البصر ثم على الخيال، وحينئذ^٢ يتزعز منه الحساس، حتى يبلغ وجودها فى الاستكمال الى درجة الانسانية، وهناك يشتمل على النفس الناطقة المدركة للصور العقلية المجردة عن المادة والصورة، وحينئذ^٣ يتزعز منه معنى الناطق.

وليس ينحصر ذلك بالدرجات الصعودية التى فى قوس النهايات، بل يجرى البيان بعينه فى الدرجات النزولية التى فى قوس البدائيات. فالعقل الفعال الذى درجته فى الوجود، درجة اخيرة فى سلسلة العقول. على طريقة اقوامنا المشائين- يشتمل على ماهيات الانواع الكونية المحصلة فى الوجود بنحو آكدو اتم، ولكن الوجود ليس وجوداً خاصاً لتلك الانواع، بل انما هو وجود خاص للعقل الفعال، اذ الوجود الخاص لكل ميئه وحقيقة، هو ما يتميز به تلك الميهية عن سائر الميهيات، ويتربى عليه الآثار المخصوصة والاحكام الخاصة بها. فاذن ليس يجب ان يكون كل وجود يوجده الميهية، وجوداً خاصاً لها. اما ترى الهيولى الاولى، كيف يتحد مع الصورة فى الوجود؟ اذ ليس لها بحیالها وجود يباین به الصورة، والا لزم انقلاب ما فرض قوة محضة الى الفعلية، وليس ذلك الوجود وجوداً خاصاً لها، بل انما هو وجود خاص للصورة، والوجود الخاص بها وجود القوة وقوة الوجودات، لانها ليست فى ذاتها الا جوهر الله فى الوجود قابلية التلبس بأية صورة وحليمة كانت، و كذلك الانسان، يوجد بوجوده كثير من المعانى التى قد يوجد بوجودات متفرقة متشتتة فى مواضع مختلفة، كالحساس والنامى والجسم والجوهر، فان لكل واحد من هذه المعانى، وجوداً يخصه ويتربى عليه آثاره و لوازمه، كوجود الفرس والشجر والجماد والعقل المجرد المحسض- ان

كانت له مهية - والانسان لقوه وجوده، حاو لتلك المعاني الموجودة فى مواضع متفرقة ومراتب متربة . و عند ذلك، تلك المعانى تستهلك فى وجوده، و تستغرق فى فعليته، فالوجود اذن بالاصالة للانسان، ولتلك بالعرض . و كما ان وجوده من اجل شدته و قوته، جامع لتلك المعانى و يكون وجوداً جماعياً لها، كذلك آثار الوجود ايضاً، جامع لآثارها و يكون وجوداً جماعياً او مبدأ جاماً لتلك الآثار .

ويتضح ذلك اتصاحاً اذا نظر الى الحركات الاستثنائية و التحولات الذاتية للمادة، من صورة الى صورة، كالحركات الجوهرية التي للتنفس، من وجودها الى فعاليات اخر فوقها، كالنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية، فإذا صار وجودها جوداً نامياً، يترتب عليه اثر النامي اولاً و اثر الجسمية ثانياً بنحو اعلى و كذا اذا صار وجوداً حيوانياً يترتب عليه آثار النامي بنحو اعلى، لكون مبدأ تلك الآثار هناك اعلى و هو وجود الحيوان . و كذلك الكلام اذا صار وجوداً انسانياً، ومن اجل ذلك، كانت الغاذية و كذا سائر القوى النباتية التي في الجنين، قبل افاضة النفس الحيوانية عليه، واستكمال المادة بها بالحركة الجوهرية، بغير الغاذية و سائر القوى النباتية بعد افاضتها و استتمام المادة بها، فانها قبل افاضتها، قوى نباتية موجودة بوجودها الخاص بها - و هو وجود النفس النباتية . مستقلة في فعاليتها، مبدأ لآثارها، من دون خدمة نفس اخرى . وبعد افاضتها تصير من شعب القوى التي ينبع عن النفس الحيوانية و تفيض منها، لكون وجودها اعلى من وجود النفس النباتية، فتصير خوادم لها مستهلكة فيها، لكونها مستخدمة اياها . ثم ان النفس الحيوانية و خوادمها و قواها، تصير خوادم للنفس الانسانية العقلية التي هي مرتبة العقل الهيولانية التي هي لطيفة الخيال الذي في سائر الحيوانات .

و تلك المرتبة خالية عن جميع الصور العقلية و الكمالات الثانوية التي هي من باب العقل و المعقول، فهي صورة الصور - بالإضافة الى عالم الجسمانيات - و مادة المواد بالقياس الى عالم العقلانيات، لكونها جامحة بالفعل، لكلية الكمالات التي دونها، و فاقدة لجملة الفضائل التي فوقها، متوجهة اليها، سالكة في سبيل الاستكمال بها، و من اجل ذلك، سميت بمجمع البحرين - بحر الجسمانيات و بحر العقلانيات - و لكنها جامحة الاول بالفعل، و للثاني بالقوة . ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالملكة، التي هي مرتبة فعلية الاوليات العقلية، و ملكرة استحصلان الثانويات منها . ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالفعل، التي هي مرتبة

الاقتدار على استحضار الصور العقلية في الذكر، واسترجاعها من الخزانة فيه، من دون افتقار إلى تجسم كسب جديد. ثم تلك المرتبة، تصير خادمة للعقل بالمستفاد، التي هي مرتبة مشاهدة الصور العقلية واستفادتها من العقل الفعال من جهة اتصال النفس به واتحادها معه. نحوًا من الاتحاد. وعند ذلك، تضاهي المفارقات الشامخة العقلية. قال سيدنا وأمامنا خاتم الاؤصياء: «خلق الانسان ذات نفس ناطقة، ان زكيها فقد شابهت جواهر او ايل عللها».^١

وجملة القول واصل الغرض من تلك التضاعيف: ان اشتتمال الشيء على معانى كثيرة وعنبات شتى-سلبية او ثبوتية. انما هو من اجل ان وجود ذلك الشيء يكون جامعة لحيثيات تلك المفاهيم، سواء كانت تلك الحيثيات وجودية او عدمية، حقيقة او اضافية. ومن ذلك بعينه، ترى الصد لا ينزع من الصد، ولا النقيض من النقيض. فاذن انتزاع الفوقيه من السماء دون غيرها، يجب ان يكون فيها، جهة وجودية هي حقيقة الفوقيه ومبدأ انتزاعها، والا لزم ترجم السماء على غيرها-في ان ينزع الفوقيه منها لامان غيرها- بلا مرتجح، وكذا الفوقيه على غيرها، في ان ينزع من السماء. لكن تلك الحقيقة اضافية وهي كون السماء بوجودها. لها حالة كذام الارض، وهذا بعينه كون السماء، لا كون شئ آخر، ثابت لها قائم بها. فالفوقيه مفهومها، هو كون السماء، لا مطلقاً بل اذا لوحظ مع تلك الاضافه والحالة التي لها مع الارض. فاذن ليس للفوقيه كون يغاير كون السماء، حتى يثبت لها تلك الاضافه، فيكون هي ايضاً فوقياً يتسلسل.

فقد ظهر واضح ان الفوقيه ثابتة للسماء في الخارج، بنفس ثبوت السماء. لأنها ثبوتها مع اضافه ما، فقول القائل: «انه لا يمكن ان يكون قوله: الفوقيه ثابتة للسماء عقداً خارجياً» باطل. اذ ليس يلزم من كون المفهوم من قوله: السواد ثابت للجسم، ان للسواد وجوداً يغاير وجود الجسم، هو مرتبط به اليه، ان يكون المفهوم من قوله: الانسانية لهذا الانسان، ان للانسانية وجوداً يغاير وجود هذا الانسان، بل ثبوت مفهوم لمفهوم، اعم من ان يكون للثبات وجود برأسه، او لا يكون، بل يثبت للمثبت له بنفس ثبوته. وذلك ان كل محمول خارجي، فهو ثابت لموضوعه في الخارج بنفس ثبوت موضوعه لمكان العمل، ومفاده الاتحاد. ومن

١. بحار الانوار، كتاب تاريخ امير المؤمنين (ع)، الباب ٩٣، ذيل الحديث ٥٣ ج ٤٠ ص ١٦٥؛ الآمني، غرر الحكم ودرالكم، الحديث ٥٨٨٥: قال جمال الدين محمد الغواساري في شرح غرر الحكم ودرالكم (ج ٤ ص ٢٢١): «لا يثبت نسبة هذا الكلام الى امير المؤمنين (ع) بل الظاهر انه كلام بعض الحكماء مستفاد من بعض اصول الحكم». «

هذا يظهر ظهوراً بيناً أن ما حقيقه السيد العظيم^١ ، كلام دقيق حقيق بالاذعان والتصديق . و لكنه لا يناسب ما اعتقد به من اصالة المهيّات في التقرر ، و كونها بذاتها متزعاً منها للموجودية المصدرية ، و كيف يمكن ان يتزع مفهوم عن مفهوم و هو خارج عنه ؟ اذ كل ماهية فانما هي معزولة عن ماهية اخرى ولا يحمل عليها ، الا اذا اعتبر اتحادهما في امر آخر هو الوجود . و كيف يسوغ ذلك ؟ مع كون الوجود ايضاً من المفاهيم التي ليست لها صورة خارجية .

[٣٣] الاصل الثاني^٢

قال صدر اعظم الالهيين ، في رسالته المسمى «بالمشارع» : «اعلم ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، و عارض الماهية .

الاول : كعرض البياض للجسم و الفوقيه للسماء في الخارج . و كعرض الكلية و النوعية للانسان ، و الجنسية للحيوان .

والثاني : كعرض الفصل للجنس ، و التشخيص للنوع .

وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمـة ، بـان اتصاف المـاهـيـةـ بالـوجـودـ وـ عـرـوـضـهـ لها ، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً ، بـانـ يـكـونـ لـلـمـوـصـوفـ مـرـتـبةـ مـنـ التـحـقـقـ وـ الـكـوـنـ ، ليسـ فـيـ تـلـكـ الـمـرـتـبـهـ مـخـلـوـطـاًـ بـالـاتـصـافـ بـتـلـكـ الصـفـةـ ، بلـ مجـرـدـ أـعـنـهـ وـ عـرـوـضـهـ ، سـوـاءـ كـانـتـ الصـفـةـ اـضـمـامـيـةـ خـارـجـيـةـ كـقـوـلـنـاـ زـيـداـ بـيـاضـ ، اوـ اـنـتـزـاعـيـةـ عـقـلـيـةـ كـقـوـلـنـاـ السـمـاءـ فـوـقـنـاـ ، اوـ سـلـبـيـةـ كـزـيـداـ عـمـىـ . وـ اـنـمـاـ اـتـصـافـ المـاهـيـةـ بـالـوـجـودـ ، اـتـصـافـ عـقـلـيـ وـ عـرـوـضـ تـحـلـيـلـيـ ، وـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ عـرـوـضـ ، لـاـ يـمـكـنـ انـ يـكـونـ لـعـرـوـضـهـ مـرـتـبةـ مـنـ الـكـوـنـ وـ لـاـ تـحـصـلـ وـ جـوـدـيـ . لـاـ خـارـجـاـ وـ لـاـ ذـهـنـاـ . وـ لـاـ يـكـونـ مـسـمـىـ بـذـلـكـ الـعـارـضـ . فـانـ الفـصـلـ مـثـلاـ . اـذـ اـقـيلـ اـنـ عـارـضـ لـلـجـنـسـ ، لـيـسـ المـرـادـ اـنـ لـلـجـنـسـ تـحـصـلـ وـ جـوـدـيـ فـيـ الـخـارـجـ اـوـ فـيـ الـذـهـنـ بـلـوـنـ الفـصـلـ ، بلـ مـعـنـاـهـ اـنـ مـفـهـومـ الفـصـلـ خـارـجـ عـنـ الـجـنـسـ ، لـاـ حـقـ بـهـ مـعـنـىـ ، وـ اـنـ کـانـ مـتـحـدـاـ مـعـهـ وـ جـوـدـاـ . فـالـعـرـوـضـ بـحـسـبـ المـاهـيـةـ فـيـ اـعـتـبارـ التـحـلـيـلـ مـعـ الـاـتـحـادـ . فـكـذـاـ حـالـ المـاهـيـةـ وـ الـوـجـودـ ، اـذـ اـقـيلـ اـنـ الـوـجـودـ مـنـ عـوـارـضـهـ .

١. اي المحقق الداماد، قدس سره في الأفق المبين، مخطوط.

٢. مريّان الاصل الاول، في اول الفصل التاسع والعشرين.

٣. ن: مخلوطة.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول: «لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان، لم يكن عروضه للمهيبة هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلتحق المهمية بعد ثبوتها و تقررها، فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به المهمية، ويتحدد معه وجوداً، مع مغايرتها ايها معنى و مفهوماً في ظرف التحليل. تأمل فيه». انتهى ما اردنا نقله من كلامه. وهو بيان لطيف و تحقيق شريف، ولكن يجب علينا ان نشرح له ليوضح ما قصدناه من نقله، فنقول:

فرق بين العارض والمعروض، فان الاول هو المعنى الخارج عن حقيقة الشيء و مهيته المحمول عليه، وهو قد يكون جوهرأً وقد لا يكون. والذى يكون ايضاً على قسمين: قسم يكون جوهرأً بالذات، بمعنى حمل الجوهر الجنسي عليه حملاً بالذات، و ذلك كالحيوان الصادق عليه الجوهر حملاً بالذات، الخارج عن مهية الناطق و مفهومه المحمول عليه حمل العارض. و قسم يكون جوهرأً بالعرض، بمعنى حمل الجوهر عليه حملاً بالعرض، و ذلك كالناطق الخارج عن حقيقة الحيوان، المحمول عليه حمل العرضي على المعروض، و يحمل عليه الجوهر ايضاً حملاً بالعرض، بواسطة حمل الحيوان عليه بذلك الحمل. و كالضاحك المحمول على الانسان حملاً بالعرض، فهو جوهر بالعرض.

والذى لا يكون، ايضاً على قسمين: قسم يكون عرضاً من المقولات العرضية بالذات، و ذلك كاللون المحمول عليه الكيف بالذات، الصادق على قابض البصر بالعرض، و قسم يكون عرضاً منها بالعرض، و ذلك كقابض البصر الصادق عليه اللون، صدقأً بالعرض و بواسطته الكيف كذلك. والسر في ذلك كله: ان قدماء الفلاسفة المكرمين، قد اخذوا المقسم للجوهر والعرض، الموجود بالذات والشيء المتحصل في الوجود، و اخرجو الموجودات بالعرض، والأشياء التي توجد بوجودات اشياء اخر، وليس لها تأصل و تحصل في الوجود، لعدم امكان احصائها و انتظامها بحيث يندرج طائفة منها تحت جنس، و طائفة اخرى تحت آخر، ولا يختلط الامر ولا يشتبه. ثم خصصوا الموجود بالذات بما يكون له حد تام، فانحصر ما هو مندرج تحت تلك المقولات، بالماهيات التي لها تركيب من جنس و فصل، و خرجت المفهومات البسيطة، كالفصول الاخيرة ايضاً، عن ان تكون مندرجة تحتها، اندراج الشيء

١. صدر المتألهين، المشاعر، المشعر الثالث، الشاهد السادس، (تصحيح هنري كربين، طهران، ١٣٤٢ ش)، ص ١٥-١٧.

تحت جنسه، ولتكنه يصدق عليها وعلى المفهومات الموجودات بالعرض، الجوهر او مقوله اخرى من المقولات العرضية بالعرض، ويندرج هى تحته او تحت واحد منها، اندراج الشيء تحت العرضي الاعم. ومن اجل ذلك، ترى اولئك المكرمين يقولون: ان نسبة الفصل الى الجنس، نسبة خاصة الشيء اليه، ونسبة الجنس اليه، نسبة العرض العام الى معروضه.

وتمام السر فى ذلك، صدق حكم كل من المتتحدثين على الاخر، على سبيل الحقيقة، حال الاتحاد حقيقة في الاسناد. كما هو المصطلح عند باب علم المعانى، وان لم يكن حقيقة فيه في محاورات علماء العقل والمعقول، بل يكون مجازاً عندهم. ومن اجل ذلك تراهم يقولون: وجود الجوهر بعين جوهريه ذلك الجوهر، وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض، ويجرؤون حكم الماهية على الوجود الثابت للوجود اولاً وبالذات، ويحملون على الوجود، الجوهر او مقوله اخرى من المقولات الصادقة على الماهيات اولاً وبالذات.

لست اقول: يصدق كل حكم من كل من المتتحدثين على الاخر. بل اقول ذلك في بعض الاحكام، وهو الاحكام التي يثبت لها حال اتحادهما وبالنظر الى تلك الحال. فلا يصدق مفهوم لفظ الماهية على الوجود، لأنها حال اتحادها معه، لا يقال في جواب «ماهو» بل اذا جردها العقل عن الوجود. ولا يصدق على الماهية ايضاً انها موجودة بالذات، اذ الموجودية بالذات، انما هي حال الوجود اذا اعتبر بنفسه، وقياس الى الماهية المنفصلة عنه في لحاظ العقل، المتعددة معه في خارج لحاظه. ومن اجل ذلك يكون الانسان الموجود في عقلنا كلياً، بمعنى انه مفهوم يجوز العقل صدقه على كثرين. واما وجوده في العقل، فليس كلياً بذلك المعنى، وان كان واسطة في ثبوت الكلية له. والعبرة فيما ذكرناه الواسطة في العروض، اي الحمل.

واما قولنا: ان وجود الجوهر بعين جوهريه ذلك الجوهر، فليس الغرض منه، انه يصدق عليه الجوهريه. اي المفهوم الذي يعبر به عن الجوهر الجنسي، وهو ماهية شأنها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع، بل الغرض انه يصدق ما يعبر عنه بذلك المفهوم، وهو الجوهر الجنسي، لانه هو الصادق على الماهية المتعددة مع الوجود حال الاتحاد، فكما يصدق على الانسان الجوهر، يصدق على وجوده ايضاً، بواسطة صدق الانسان عليه،

نظرًا إلى حال الاتحاد. واما ذلك المفهوم، فهو الذي اقيم مقام حد الجوهر، و التحديد، انما هو مع انقطاع النظر عن الوجود، ويصدق على الانسان ايضاً كذلك. ويرادف العارض بهذا المعنى الذي وصفناه، العرض في اصطلاح فن «اياساغوجي» من فنون علم القسطناس. كما تراهم يقسمون الخارج عن حقيقة الشيء المحمول عليها، إلى عرض عام وعرض خاص، وكذلك يرادف العرضي الذي يذكر بازاء الجوهرى والذاتى.

وفرق بين الذاتي الجوهر والجوهرى، اذ الجوهرى يصدق ايضاً على اجنس اعراض وفصولها، بخلاف الجوهر . والعرض يفارق العارض - بذلك المعنى الذي علمت عند الجمهور من الفلاسفة المشائية والاشراقية - في كل موضع بالذات. لأنهم كانوا يقولون: ان السواد هو الطبيعة الموجودة في الجسم، وله وجود ببيان وجود الجسم، الا ان هذا الوجود، له علاقة بوجود الجسم، والاسود هو مفهوم ما ثبت له السواد، وهذا يصدق على الجسم، فيبين السواد والجسم، مبادئه في الوجود، ولهذا لا يحمل عليه، واما الاسود فهو متعدد معه فيه ويحمل عليه. واما عندنا: فالمقارنة بينهما، في بعض الموارض بالذات، وفي بعضها بالاعتبار.

مثال الاول: الناطق، اذا قيس الى الحيوان، فإنه عارض له وليس عرض، اذ مبدؤه التي هو النفس الناطقة، جوهر، وقد أقيمت عليه البراهين. بل نقول من غير حواله: كل ماتركب من امررين تركيباً طبيعياً، احدها قد علم جوهريته والآخر لم يعلم اهو جوهر ام عرض، فان كانت درجة هذا الآخر في الوجود اتم، ومرتبته اعلى، من حيث ترتيب الآثار التي هي اعلى و اتم، من الآثار التي يترتب على ما هو متيقن الجوهرية - على وجوده من حيث هو وجوده - كانت نسبة التقويم والعلية والتقدم في الموجودية اليه، اولى من نسبة التقويم والمعلولة والتأخر، بالقياس الى ما قد علم جوهريته، او لوية عقلية بتية، لا بمجرد الترجيح والتخمين، فذلك المعلوم الجوهرية، معلوم له، متقدم به، متأخر عنه، فيكون: اما جنساً له كالجوهر، او مادة كالهيلولى، او نوعاً آخر ضعيف الوجود، مفتقرًا إلى لاحق يقومه تقويم الصورة لمادتها، كالجسمية الطبيعية السارية في الاجسام كلها. فاذن: ذلك جوهر اشد وجوداً في باب الجوهرية من قرينه، وان كانت درجته في الوجود انقص من مرتبة وجود ذلك الجوهر، فذلك الجوهر مقدم عليه، مقوم له، مستغنى القوام عنه، فيكون اما موضوعاً له، وهو عرضًا حالاً فيه، والمجموع صنفًا. او صورة، وهو مادة حالاً له، والمجموع نوعاً. وذلك لوجوب الایتلاف

الحقيقي في المركبات الحقيقة بين أجزائها، والاثر المترتب على النفس الناطقة - وهو ادراك الصور العقلية المجردة - اتم من الاثر المترتب على النفس الحيوانية - وهو ادراك الصور الحسية المجردة - فوجودها في باب الجوهرية، أقوى من وجود النفس الحيوانية.

ومثال الثاني: الاسود، فإنه عارض للجسم، وهو بعينه السواد العرض الحال فيه، اذ لا فرق بينهما الا بالاعتبار، فان السواد اذا اخذ بشرط لا، اي بشرط عدم اتحاده مع الجسم في الوجود، كان عرضاً، والجسم المبادر له - بهذا الاخذ الاعتبار - موضوعاً له، وذلك الوجود للجسم الماخوذ على وجه المبادنة لوجود السواد، هو كماله الاول، وليس في ذلك الكمال للجسم دخل للسواد، لانه بازاء حقيقته الجسمية فقط، ولا يترب على الاثر ما هو داخل في تلك الحقيقة، فاذن السواد بما هو عرض و ماخوذ بذلك الاخذ، لاحق خارج، ثم اذا انتقل الجسم الى ما هو كمال ثان له، وحصلت له الاسودية، صار ما فرضناه عرضاً عرضاً، وما اخذناه موضوعاً، معرفة عرضاً. فالسواد اذن، عرض لاحق و خارج مبادر لوجود الجسم، و محمول عرضي متعدد معه باعتبارين: الاعتبار الاول: هو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الاول الذي هو كمال اول له، ويصير هو به جسماً له حقيقة الجسمية فقط. والاعتبار الثاني: هو اعتبار كون السواد محمولاً و متعدداً بوجود مع الجسم، و كون الجسم موجوداً بوجوده الذي هو كمال ثان له ويصير هو به اسوداً له مفهوم الاسودية. فانهم ذلك فهم عقل، لا وهم جهل، فإنه مستند عرض التحقيق.

و تمام السرفيه: كون الاعراض توابع لوجودات موضوعاتها، لا بالمعنى الذي فهمه الجمهور من المتكلمسة، من ان لها وجودات تبادر وجود موضوعاتها، وهي بعينها وجوداتها لتلك الموضوعات، بل بمعنى اتحادها معها في الوجود، فان الاعراض اذا كانت اعراضاً للجوهير العقلية الشامخة، و كان لها وجودات ببيان وجودات تلك الجوهر، لكن يجب ان يفاض من الفياض القيوم اولاً، انفس وجوداتها، ثم يفاض عليها اعراضها، اذ متابعة تلك الاعراض لها مع مبادرتها معها، يجب تتحقق طباع و جد فوجد، و اوجد فاوجد، و ذلك الطباع يقتضي التفكيك، بحيث يكون لتلك الجوهير الشامخة، مرتبة من الوجود في متن الواقع، تخلو عن تلك الاعراض، ثم في مرتبة اخيرة من مراتب الاعيان، من دون اعتبار و عمل من العقل يقبلها، وهذا يلزم سقوط الحال في المفارق المحسن، وهو يستلزم تتحقق الهيولي فيها،

فليس ما فرضناه جواهرًا شامخاً، بجوهر شامخ. بل هو جوهر خسيس. وأيضاً قال الشيخ الشهيد الالهي في التلویحات اللوحية والعرشية: «ان النفس وما فوقها انيات صرفة، ووجودات محضة». ^١ ويريد «بالنفس»، النفس الكاملة السالكة في مسالك درجات العقل والمعقول، «وبما فوقها»، العقل الشامخ الموجود في قوس بدايات الوجود. ولنا خاصة برهان على ذلك لا مجال لان نذكره.^٢ وإذا كان هذا هكذا، فكل كمال ثابت لها، فهي كمال للحقائق الوجودية بما هي حقائق وجودية، وكمال تلك الحقائق، إنما هو عينها بحسب الهوية والانية، وغيرها من جهة المفهوم والعنوان. بل كمالات تلك الحقائق، كل واحدة منها عين الأخرى هوية، وغيرها عنوان أو تعبيراً، اذمهيات الاشياء في حد نفسها، خالية عن تلك الكلمات والنعوت، غير موصفة بها، لأنها في ذاتها ليست الاذوات او ذاتياتها. وهذا معنى قولهم: «المهية من حيث هي، ليست الاهي»، فكمان ان نسبتها إلى الوجود أو عدم على السواء، كذلك نسبتها إلى تلك الكلمات الوجودية، على السواء والازم كون المهمية علة للوجود، او عين الوجود، او كون الوجود ذاتياً لها، او كون تلك الكلمات من لوازם المهميات، وكل واحدة من تلك التوالى باطل.

اذ الاول: يوجب موجودية المهمية قبل الوجود، اذ علة الموجود بما هو موجود موجود بالبته. والثانى والثالث: يستلزمان خرق ما فرضناه من النسبة السوائية للمهمية بالقياس الى الوجود والعدم، مع انهما باطلاق من جهات اخرى، ذكروها عند تحقيقهم «زيادة الوجود على المهمية». والرابع ايضاً: يلزム خرق الفرض، اذ قد فرضناها كمالات الوجودية، لا عوارض الماهية ولوازمها. فاذن لو لم يكن تلك الحقائق الوجودية في حدود ذاتها، مصاديق لتلك الاوصاف والنعوت، وكانت مصاديق لها من جهة ضميمية واعتبار حيثية تقبيدية، وتلك الضميمية لا تخلو عن الوجود والعدم والمهمية، والاخيران لا يصلحان لذلك، اذ الحيثيات التقبيدية يرجع من جهته الى الحيثيات التعليلية، والا يساوى اعتبار وجودها و عدمها في ثبوت الحكم. فيكون اذن للعدم والمهمية مدخل في تلك النعوت الوجودية، وذلك غير معقول،

١. شهاب الدين السهروردي، التلویحات اللوحية والعرشية، العلم الثالث، المورد الثالث، المجلد الأول من مجموعة مصنفات الشيخ الاشرافي.

٢. اشار الحكم المؤسس في بداية الحكم (طهران، ١٣٧٤ش، ص ١٢٦) اليه ايضاً: «ونگارندۀ این حروف رادر این مطلب برهانی خاص بود». فراجع.

اذ العدم باطل في نفسه، والمهمة من حيث هي، ليست الاهي . واما الانضمام والتقييد فهما ايضاً من سُنخ المفاهيم والمهميات . على انها من الاعتباريات والانتزاعيات . فاذن الوجود متعين في كونه ضميمة، فهو اما مصدق لتلك الكمالات بذاته اولاً، والاول هو المطلوب، والثاني يوجب ضميمة اخرى، هي وجود آخر وهكذا . فيجب وان يتنهى الامر الى وجود هو مصدق في حد نفسه لها . ثم التشكيك الخاص يقتضي عينيتها في كل وجود . فافهم ذلك واغتنم فانه مرقة الى معرفة عينية الصفات في الواجب الوجود . تبارك وتقديس - وبرهان يثبت به وجود النوع الكمالية للموجود بما هو موجود، التي لا ينافي وجود الوجود، كالوحدة والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والتكلم والعليه، بعد مشاهدة وجود واحد منها او جميعها في موجود امكاني فيه تعالى، وعينيتها لوجوده الصرف .

واما الطايفة الاخرى من النوع الكلية التي تعرض للموجود بما هو موجود، وتحتخص بالوجود الامكاني وتتفاوت وجود الوجود، مثل الحلوث والمعلولية والكثرة والماهية والعلية الصورية او المادية والواحد بالوحدة الجنسية او النوعية والواحد بالجنس او بال النوع والواحد بالاتصال او بالعدد، وكلية اقسام الوحدة الغير الحقيقة، فانما عروضها لملاحظة حدى الوجود ونقص فيه وقد انه مرتبة اخرى من الوجود، فلا يمكن اقامة البرهان من وجودها في موجود من الممكنات، بتلك القاعدة الالهية التي هي قرة اعين الموحدين، على وجودها فيه تعالى، لانه صرف الوجود وبنته لا يشوبه نقص وفتور ولا ضعف وقصور .

وايضاً، العلم - كما دل عليه الفحص البالغ فيما اورته اكبر الفلسفه المكرمين، و هدانا اليه البرهان الساطع - انما هو حضور مجرد عند مجرد آخر، بحيث يكون وجوده بعينه، حضوره عنده، لان له حضوراً للحق وجوده من خارج، وفي مرتبة متاخرة عن وجوده . وحال الاعراض للمجردات كذلك، فان اضافة العرض الى موضوعه - داخلة وخارجية - خارجة عن مهيتها داخلة في وجوده، دخول اللازم الغير المتاخر عن الملزم في الوجود . فان السواد في مهيتها، لون قابض للبصر، وليس مأخوذاً فيها، انها في موضوع، وانما ذلك اذا قيس حالها الى الوجود، ومن اجل ذلك، اخذ الوجود في مفهوم العرضية، وفيما اقيم مقام حد الجوهر . فاذن: تلك الجواهر العقلية، عاقلة لاعراضها، والبرهان قائم على اتحاد العقل والعقل والمعقول، بمعنى كون المعقول اذا كانت مهيتها بحيث يكون حاله بالقياس الى وجود العاقل، حال المهمية

بالنسبة الى الوجود، من الاتحاد، فالموجود بالذات انما هو وجود العاقل، وهو يناسب الى ماهيته بالذات، - اذا كانت له مهية - والى المهمة المعقوله، بالتبع فالوجود اذن ل Maher العاقل و يترب عليه اثراها فهى موجودة بوجودها الاصل، لالمهمة المعقوله، ولا يترتب عليه اثراها، فهى موجودة بالوجود الظلى، ومن اجل ذلك لا يحمل على وجود العاقل، اذ مفاد الحمل - كما علمنت فى ابتداء تلك الوجيزه - اتحاد الموضوع مع المحمول فى الوجود الخارجى للمحمول، فليس يلزم على القول باتحاد العاقل والمعقول، جواز حمل الفرس على الانسان، عند تعقل انسان لمهمة الفرس، كما زعمه بعض السادات المعاصرین ورآم به تخطئة اعظم الفلسفه الاقدمين كفر فوريوس، وشيخه العظيم ارسطاطاليس.

قال في اثولوجيا: «ان الاشياء كلها من العقل، والعقل هو الاشياء»^١. اراد ان العقل الذي هو الفيض الاول لمبدأ الوجود، انما هو واسطة الفيوضات والخيرات منه، وهو بعينه الاشياء كلها، اذ كلية المعانى والمهيات التي للأشياء، موجودة بنفس وجوده، وجوده وجود علمي وحصول ظلى لجملة الاشياء، لأن وجوده هو بعينه وجودات الاشياء بنحو اعلى، من دون شوب تركيب منها وتشتت وتفرق لها. واما تخطئة الشيخ قائل^٢ هذا القول وتشنيعه عليه في طبيعتيات كتاب «الشفاء»^٣ وفي «الاشارات» حيث قال في الاشارات: «كان لهم رجل يعرف بفروريوس، عمل في العقل والمعقول كتاباً يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله. وهم يعلمون من انفسهم، انهم لا يفهمونه^٤ ولا فوريوس نفسه^٥» ثم استدل فيها على بطلان هذا القول، فإنه حمله على اتحاد الاثنين، ويعلم ذلك من ينظر فيما ذكره، والا فشأنه اجل من ان ينكر امثال تلك القواعد الالهية، بعد درك ما قصدت الفلسفه الاقدمين، بها.

و ان كانت^٦ اعراضاً لللماديّات، سواء كانت من اللوازم او من المفارقات، فلموضوعاتها

١. راجع افلوطين عند العرب (اثولوجيا)، تحقيق عبد الرحمن بدوى (قم، ٤١٣١).

٢. ن: اما تحقيق الشيخ فاقد.

٣. شيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، الطبيعتيات، الفن السادس في النفس، المقالة الخامسة، الفصل الخامس، (القاهرة، ١٣٩٥) ص ٢١٣.

٤. ن: لا يعلمون.

٥. شيخ الرئيس ابن سينا، التنبیهات والاشارات، النمط السابع، الفصل العاشر، (طهران، ١٣٣٩) ص ١٣٦.

٦. عطف على قوله: فان الاعراض، اذا كانت اعراضاً للجوهر الشامخه...

استتبع لو جوداتها، اذا المادة ليس من شأنها الالاقبول والانفعال، والمعدات الالاعداد، والاستعدادات الا التقرير الى القبول والتهيؤ نحو المقبول والتوجه اليه، والمفارق المحسن الا الافاضة على القوابل . والمناسبة التامة - كما مرت اليه الاشارة - بين المفيض و مفاضه لازمة بحيث لا يتصور مناسبة اتم منها بينه وبين امر آخر يصح عليه ان يفاض منه، والازم الترجيح من دون مرجح، بل الترجح من دون مرجح، فاذن المفيض يجب و ان يكون بحيث لا يتصور بينه وبين مفاضه واسطة في درجات الوجود. من اجل ذلك يجب و ان يكون بين المجرد المحسن والمادي الصرف بربخ يكون مجمع البحرين و ذى علاقتين، كالبرزخ الكلي المسمى عند طائفة بغيض الامكان و في لغة طائفة اخرى بالنفس الكلية الالهية، وفي لسان آخر بذات الله والعلوية العليا.

و من اجل ذلك ايضاً يجب القول بترتيب في الوجود نزولاً و صعوداً ايضاً، لوجوب التطابق بين الصعود و النزول، والمنع من صدور كثير وجودى، من البسيط من جميع الجهات. اذ قضية تلك المناسبة التامة بل محصل معناها كون المفاض بالذات مرتبأً بذاته و بنفسه الى ذات المفيض بالذات، فهو نفس الارتباط والانتساب اليه. و النسبة يختلف باختلاف كل واحد من طرفيها. و اختلاف المفاض مع كون المفيض واحداً بعينه، يجب اختلاف النسبة، مع عدم اختلاف طرفيها. و لهذا بعينه، ليس يجوز توارد علتين مستقلتين او اكثر، على معلول واحد شخصي، اذ يجب عدم اختلاف النسبة مع اختلاف طرفيها. و اذا كان هكذا، فوجب ان يكون واسطة في صدور تلك الاعراض عن المفيض المفارق، تكون هي علة قريبة لها، و تلك لا يكون الا صور موضوعاتها، اذ فرض الاجنبي يجب ترجحاً من دون مرجح. فاذن: لتلك الصور اقتضاء واستبعاد لهاياتها و شخصياتها.

و من اجل ذلك، قالت الفلسفه، تكون الموضوع من جملة المشخصات للعرض. و ذلك الاقتضاء، لا يمكن ان يكون الابمشاركة الوضع، اذ الجسماني لا يفعل في شيء الا ولما دأبه وضع معه، اذ الجاعلية والمجموعية، انماهما في باب الوجود، دون المسمى بالماهية. و جاعل الشيء يجب و ان يكون جاعلاً له بالذات، والا فيحتاج في الجاعلية الى امر ينضم اليه، والكلام مع انضمامه عايد، فان كان هذا المركب جاعلاً بالذات، فهو المطلوب. والا، فيحتاج الى امر آخر وهكذا، الى ان ينتهي الى جاعل بالذات. و الجاعل بالذات، جهة ذاته بعينها جهة

الجاعلية. فجاعلية الوجود نفس الوجود. والوجود، اذا كان وضعياً، فكونه وضعياً نفس ذاته. اذ الوضع من لوازם المادة، فالوجود الوضعي حال في المادة، والحلول هو كون الشيء بحيث يكون وجوده في نفسه، بعينه وجوده للمحل، فوضعيّة الوجود كمادية نفسه. فاذن يكون جاعلية الوجود تلازم وضعيته. بل هي عين وضعيته. فذلك الاقتضاء لو كان اقتضاءً بمعنى الايجاد، بحيث يكون للعرض وجود يباين وجود الموضوع ويفاض منه، لكان الجسماني فاعلا من دون مشاركة الوضع، اذ لا وضع للموضوع الموجود مع العرض المعدوم. والقابل له، هو مادة الموضوع بعينها، ولا وضع لصورة الشيء مع مادته. فليكن ذلك الاقتضاء بمعنى آخر، وهو اقتضاء شيء لشيء، من دون انفصا الهمافي الوجود وتخلل الجعل بينهما، مثل اقتضاء الملزم للازمه المتعدد معه في الوجود. فالوجود او لا للموضوع، وثانياً للعرض. ومن هذا، يستبين الحركة في الجوهر، عند ورود الاعراض المتتجدة المتصرمة على الموضوعات استثناء جلية. اذ وجود الموضوع والعرض واحد، وعند ورود الاعراض الغير المتصرمة ايضاً عليها. والا، لزم تخلف المقتضى عن المقتضي.

ومن تلك التضاعيف قد ظهر لاح: ان من قال بان السواد من عوارض المهيّة، لانه من مشخصات الجسم ومتّمامه، لم يفرق بين الاعتبارين اللذين قد ذكرناهما، ولم يعلم ان تشخيص الشيء بوجوده المنسوب اليه، الذي يترب عليه آثاره ولو ازمه، في الظرف الذي يكون موجوداً فيه.

وقوله^١: «ان العارض على ضررين، عارض الوجود وعارض المهيّة» يزيد منه ان العارض اذا كان عارضاً للمهيّة باعتبار الوجود، فهو عارض الوجود كالسواد. واذا كان عارضاً لها لا باعتباره، فهو عارض المهيّة. وغرضنا من اعتبار الوجود كون الوجود له دخل في العروض، سواء كان واسطة في العروض، كما في الاسود العارض لمهيّة الجسم بالعرض، او لوجوده بالذات، و الفوقيّة المتنزعة عن وجود السماء بالذات، العارضة لما هيّتها بالعرض. او واسطة في النبوت فقط، كالكلية العارضة للمهيّة بواسطة وجودها في العقل، فإن الماهية بذلك من دون انضمام امر اليها معروضة للكلية ولكن بشرط وجودها في العقل، وهذا الوجود لها،

١. اى صدر المتألهين في كلامه المنقول عن «المشاعر».

لایتصف بالكلية المستعملة في باب «إساغوجي» من أبواب القسطاس وفي مباحث المهيات من الفلسفة الكلية. وإن كان الوجود قد يتصف بالكلية بمعنى الاحتاطة والانبساط.

فقد اصرح البيان و ظهر: أن من قال بكون عارض المهمية هو عارض لكلا الوجودين، فقد أخطأ خطأ فاحشاً. بل إنما هو عارض لها من دون وساطة الوجود، وإن كانت مخلوطة معه. وكذلك من قال: أن لازم المهمية هو اللازم لكلا الوجودين، فقد أهمل الاعتبار، فإن لازم المهمية هو ما يتبع ذاته نفس المهمية، وجوده وجودها، وعدمه عدمها، فيجب وأن يكون له ذات خالية عن الوجود والعدم كمزومه، فيكون هو أيضاً مهمية من المهيات. فللزوجية مفهوم تبع مهمية الرابعة من حيث هي. وجوده وجودها، وعدمه عدمها. ومن أجل ذلك: ترجمة يفرقون بين لازم المهمية والوجود، ويعنون كون الوجود من لازم المهمية في مسألة نفي المهمية عن واجب الوجود^١ لذاته، نظرألي أنه ليس للوجود ذات خالية عن الوجود ليصح أن يتبع ذاته ذات المهمية، وجوده وجودها، وعدمه عدمها.

فاذن يظهر الفرق بين لازم المهمية وعارض المهمية. فإن في الأول يمكن أن يكون للمهمية مرتبة من الكون، متقدمة على لازمها، ولكنه لا تتفك عنه في الواقع، بخلاف الثاني، فلا يتصور لها مرتبة من التقرر ليس فيها عارضها، وإن كانت قد تتفك عنه، كعرض الفصل للجنس، والتشخص للنوع بحسب التحليل. فإذا توهم الذهن انفراد كل واحد منها عن صاحبه، يتحقق العروض بهذه الاعتبار، لا بحسب متن الواقع و حاق الاعيان بلا اعتبار و تحليل، اذ لا يمكن للمعرض مرتبة من الكون والتحصل بدون عارضه، بمعنى انفكاك مرتبة كونه عن كون عارضه بحيث يتقدم عليه، حتى يمكن أن يتصور العروض في حاق الاعيان، فإن تحصل الجنس بالفعل، لأنه كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس، باعتبار بعض ملاحظات العقل، اعتباراً مطابقاً لما في الواقع، فما لم يحصل به تحصل مفهومياً ولم يضر نوعاً لم يحصل له تحصل وجودي. وكذلك حال النوع مقيساً إلى التشخص، لأنه - كما دل عليه البرهان - من عوارض الحقائق الوجودية، فهو عين الوجود، فالقرار وجود المفاض من الجاول القيوم، يمر أولاً بالفصل، ثم بالجنس. والوجود الذي هو التشخص بعينه، مجعل

١. ن: عن الواجب الوجود.

بذاته، والمهمية التي هي النوع، مجعلولة بالعرض. بل الفصول الحقيقة التي يوجد بها طبائع الانناس، يرجع في الحقيقة إلى نحو من الوجود وقوته وكماله. وقد علمت ذلك من بعض بياناتي في ذلك الرسالة^١ - فما لم يستكمل وجود الجماد ولم ينخلع قصور الجمادية، لم ينتزع منه الفصل المنطقي الذي هو مفهوم النامي. فاذن: لو فرض كون الفصل والتشخيص عارضين للمهمية باعتبار الوجود، للزم الخلف، ولزم سبق الشيء بالوجود على وجوده.

فقد بزغ [من] سطوع نور الحق من افق البيان، ان اتصاف المهمية بالوجود ليس اتصافاً حلولياً انضمماً بان يكون للعارض وجود، وللمعرض وجود آخر. ويكون العارض بوجوده مرتبطاً الى المعروض. فلا انفراد فيهما ولا انفصال بينهما - لا خارجاً ولا ذهناً - الا بحسب الاسم والمفهوم والعنوان والتعبير، في مرتبة من الواقع التي هي مرتبة التحليل، واما في الواقع وحاق الاعيان فيبينهما اتحاد. وليس للمهمية مرتبة من التتحقق الا و يكون للوجود تحقق متقدم عليها. والسر في ذلك: انه كلما كان وجوده زائداً على ماهيته، جاز للعقل ان يفك وجوده عن ماهيته، فيتحصلان في العقل منفصلين، على خلاف حالهما في الواقع. فيحكم العقل عليهما باحكام، بعضها بلاحظة ظرف الانفصال، وبعضها بلاحظة ظرف الاتحاد.

[٣٤] نتيجة عقلية و ثمرة ملوكية

ومن تلك الكلمات العقليات يستبين وجه اندفاع الشبهة من اصلها، فنقول: ان اراد السائل «بالماهيات الموجودة»، المهمية الملحوظة مع الوجود، و«بغير الموجودة» المهمية الغير الملحوظة مع الوجود، و«بغير الموجودة» المهمية الغير الملحوظة مع الوجود، فالمحترار من الشقوق هو الاخير. والملازمة التي ادعاهما، ممنوعة بكل اقسامها. وان ارادهما ما يصدق عليه الموجود، وبغير الموجودة ما يصدق عليه المعلوم، وان لم يلاحظ معها الوجود وعدم، فالمحترار منها هو الاول. ولزوم الدور او التسلسل ممنوع، حيث ان العروض عند ذلك تحليلي.^٢

١. اي بياناته في شرح رسالة المشاعر التي مرّ في اول الفصل ٣٣.

٢. ن: هيئنا جف قلمه الشريف، وانتهى كلامه، رفع الله في العليين مقامه، و الحمد لله و صلى الله على محمد وآل الطيبين الطاهرين، في شهر حرم الحرام سنة ١٣١٣ [الهجرية] القمرية على يد اقل احمد الطهراني».

**القسم الثاني:
التعليقات الفلسفية**

الصنف الأول:

تعليقات على كتب صدر المتألهين

تعليقات الشواهد الروبية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الى بعض مقاصد الشواهد الربوبية و الله اعلم .

[المشهد الاول: في ما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعانى العامة]

[الشاهد الاول: في الوجود]

[الاشراق الاول : في تتحققه]

١] قوله ره «الوجود احق الاشياء بالتحقق^١ لان غيره يكون به متحققاً^٢»
اقول: لاريب ان كل ما بالعرض وبالغير وجهة تقيدية لا بد ان يتنهى الى ما بالذات و
بلا واسطة والى جهة تعليمية، والالدار او لتسلاسل . فاذا حمل الوجود اى ما هو منشأ للاثر و
يعبرون عنه بالحقيقة مثلاً على ماهية من الماهيات ، فقيل الانسان موجود مثلاً، فاما ان يكون
ماهية الانسان من حيث هي مقتضية له وجهة الانسانية عين جهة الموجودية والمفروض ان
الماهية ليست من حيث هي الاهي؛ واما ان يكون ماهية اخرى، وهي ايضا ليست الاهي

١ . بالتحقيق(ش).

٢ . صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتيني
(مشهد، ١٣٤٦ ش)، الصفحة ٤، السطر ٥ و ٦.

وهكذا. واما العدم وليس بالبديهية، واما مهفوم الوجود الذى هو معنى مصدرى ويعبرون عنه بالحصص والاضافات، وانما يحصل باعتبار العقل وما هو ايضاً بالبديهية. فلا بد ان يكون شيء آخر يكون جهة ذاته عين جهة كونه موجوداً، ويعبر عنه بحقيقة الوجود وعند اهل الاشراق بنور الانوار وعند طائفة بالوحدة الحقة.

ومن هذا يظهر معنى قوله «ولأنه المجعل^١ بالذات....»^٢ كما علمت ان غير الوجود ليس من حيث هو الاهو.

لا يقال: كيف لا يكون الماهية من حيث هي الا هي والشيء لا يخلو عن الوجود والعدم والالزام ارتفاع النقيضين. لانا نقول: هذا بالنسبة الى الواقع و المرتبة الثانية للشيء بملاظلة تحقق العلة و عدمه، و مرتبة الواقع اوسع من مرتبة الذات. و ان شئت قلت: لا يستلزم ارتفاع النقيضين بل هو من قبيل نفي العدم والملكة، و نفيهما من موضوع لا يكون قابلاً و مستعداً لها امر صادق كنفي العمى والبصر عن الجدار، فالماهية في عين وجودها او عدمها لا يكون موجودة ولا معدومة بالنظر الى ذاتها و عدم استعدادها و اقتضائها الشيء من الطرفين، ولذا لا يجوز نفي الوجود عن الواجب و نفي العدم عن الممتنع، فتدبر. ولذا [قيل] في هذا المقام ان نقيض اقتضاء الشيء عدم اقتضائه، لا اقتضاء نقيضه و مقابلته.

نبأ

لامنافاة بين قوله «لأن غيره يكون متحققاً»^٣ وبين ما هو صريح كلامه و كلام غيره في مواضع شتى ان الوجود هو تتحقق الاشياء و كونها و حصولها، لا ما به تتحقق، اذ المراد من الاول هو حقيقة الوجود و من الثاني مفهومه.

قال الفاضل محمد نعيم بن محمد تقى الطالقانى قدس سره في رسالة المبدء والمداد: «كما ان للوجود معنيين: احدهما معنى مصدرى انتزاعي يعبر عنه في العربية بالكون و الحصول وفي الفارسية ببودن، و الآخر ما به يصير الشيء موجوداً وبه يصلح انتزاع ذلك

١. لأن المجهول بالذات (ش).

٢. الشواهد الربوية، ص ٦، س ٧.

٣. ٥١٦.

المعنى الاول الانتزاعي عنه، وبالجملة مناط الموجودية و منشأ انتزاعها وقد يعبر عنه بهستي؛ كذلك للعلم معنيان: احدهما معنى مصدرى انتزاعى هو عبارة عن اكتشاف المعلوم عند العالم و يعبر عنه بدانستن، والآخر ما به يصير الشيء عالماً و يعبر عنه بدانش، و كذا الحال في كثير من الصفات كالحياة و القدرة فكذلك الادراك، الى آخره^١.

[الاشراق الثاني : في وجده]

[٢] قوله ره: «الوجود لا يمكن تصوره بالحدو لا بالرسم ولا بصورة مساوية له...»^٢
 اقول: التعريف^٣ مطلقاً انما يكون بالمفهوم للمفهوم، والمفهوم هو الصورة الذهنية من حيث أنها وضعت باذانها للفظ، وحقيقة الوجود كما علمت جهة ذاته هي جهة تتحقق وتحصل، فلا يكون الا امرأ خارجياً، وما يحصل في الذهن هو حقيقة الوجود الذهني لامفهومه، فهو ايضاً امر خارجي ولذا يترب عليه آثاره فان جهة ذاته هي جهة كونه علمأً معلومة الاشياء به و اتصف الماهية فيه بالكلية وهكذا. ولو تصورت مفهوم الوجود الذهني فهو ايضاً كذلك يترب عليه آثاره، فهو ايضاً يكون مصداقاً من مصاديقه لا عينه و هكذا و هذا نظير تصور الجوهر فكلما تريdan تصوره فلا يكون متصورك الاعرضأ، فلا يكون الوجود الذهني الاللهيات.
 و ايضاً هو بسيط لا جنس له^٤ فلا فصل واللزم التركيب، والحاجة لاحتياج المركب

١. الشیخ محمد نعیم بن محمد تقی الطالقانی المعروف بملانعیما المشهور بالعرفی الطالقانی (حی فی سنة ١١٥٢ هـ) من افضل اواخر العصر الصفویة، صاحب «اصل الاصول» و «منهج الرشاد فی امر المعاد» و «فصل الخطاب فی تحقیق الصواب فی القضاء والقرر» و «رسالة فی قاعدة صدور الكبير من الواحد» و «تعليق علی الحوashi الجلالیة» و غيرها. لم یذكر «رسالة المبدء و المعاد» فی النزیرة و اعیان الشیعة فی زمرة آثاره و لم اعثر علی مخطوط منها إلی الآن. صحّح السيد جلال الدین الاشتینیانی «اصل الاصول» فی المجلد الثالث من کتابه «متختباتی از آثار حکماء الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تازمان حاضر» (مشهد، ١٣٥٥ هـ) صفحه ٥٤٢-٥٩. ولم یطبع سائر آثاره.

. ٢٦٢

٣. فی هامش هذا الموضوع حاشیة سقط آخره فليس بمعلوم اهی من المصنف قدس سره ام غيره وهي هكذا: «تصور الشئ بالصورة المساوية عبارة عن تصوره بالاجمال ای بالطبيعة النوعية كتصور الانسان بالصورة الانسانية و مقابلة تصور الشئ بالتفصيل... الى الجنس والنصل... الناطق...».

٤. فی الهاش حاشیة من غير المصنف: «اعلم ان نفی التركيب العقلی يستلزم نفی الخارجی لما ثبت ان المادة من جهة الجنسية و الصورة من جهة الفصل ولا عكس كلیاً كما ذکروا ان السود مثلاً بسيط و اللون جنسه و قاپض البصر فضلہ و ان كان هكذا لا تخلو عن نامل فان الجنس لو كان حقيقةً لا بلد من مادة يتترع منها فليتأمل». [١٢].

في تقرره وجوده إلى الأجزاء، فلا يكون جهة ذاته جهة موجوديته، وهذا خلف كما مر. وإذا لم يكن مفهوماً فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص، لأن بين العموم والخصوص تضاداًً وانتفاء أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، نعم له تخصص وتشخيص هو عين ذاته لا بامر خارج ك الشخص الماهيات.

قوله: «لا يمكن تصوّره بالحد...»^١ فان التصور بالحد و الرسم وبالصورة المساوية اي بالطبيعة النوعية انما هو من اقسام العلم الحصولى^٢ المتجدد كما هو المقسم في اوائل كتب المنطق، والعلم الحصولى لا يجري في الوجود، فإنه بذاته موجود، وكلما كان كذلك فجهة ذاته بعينها هي الموجودة فليس لها مرتبة خالية عن الوجود، فإذا كان في الخارج فبذاته فيه فإذا كان في الذهن وكذلك، اذ الذهن والخارج نحوان من الوجود ولا يترب على الاول آثار الماهية بخلاف الثاني، فإذا حصل ما فرض وجوداً خارجياً في الذهن لزم انقلاب ذاته وانخلاعه عمما هو ذاتية وهو الخارجية فلا يمكن له الحصول لدى المدارك بعد ماليم يكن حاصلاً بل كلما كان حاصلاً لقوّة ادراكية فجهة ذاته بعينها جهة الحصول لها فلا يمكن مشاهدته الا بصرىح العيان سواء كان خارجياً بمعنى الخارج عن الادراك او ذهنياً بمعنى الحاصل في قوة ادراكية.

[٣] قوله «بل يلزم هذه الاشياء بحسب الدرجات ...»^٣

اقول: بيان ذلك ان كلاً من المتلازمين المتساوين يتتصف بكثير من اوصاف اخر...^٤
ويطلق عليه بلا تجوز لفظاً و عرفاً ان كان عند العقل مجازاً او استنادا للشيء الى غير من هو له...^٥ بعد ان ذكروا ان موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية ادروا فيها ما يلحق الموضوع لامر مساو، وسيأتي ان شاء الله تعالى ان كل وجود سوى الواجب تعالى يستلزم ماهية من الماهيات فكثيراً ما يتتصف الوجود باحكام ماهيته يستلزمها وبالعكس، فان الماهية انما يتتصف بالموجودية بواسطة الوجود.

. ٨٦.١

٢. في حوالي هذا الموضوع في «ش» حاشية لم يق اكبرها ولم يعرف امضانها.

. ١٣٦.٣

٤ و ٥. قد يسقط من هذين السطرين بقدر كلمة في «ش».

[٤] قوله ره: «و هو في ذاته امر بسيط . . .»^١

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

اما الاول، فلان حمل كل واحد من الجنس والفصل على الطبيعة النوعية لكونه حملاً صناعياً الذى مقاذه اتحاد الطرفين المتغايرين بالمفهوم فى نحو الوجود يستدعي امراً وراء الطرفين به يتحد الطرفان، و اذا كان الوجود نوعاً له جنس يحمل عليه او فصل يلزم كون ما به اتحاد الطرفين نفس واحد من الطرفين.

و اما الثاني فلان الوجود لو كان جنساً فله فصل مقسم اى محصل الوجود كالناطق بالنسبة الى الحيوان و الا لم يكن موجوداً شأن هذا الفصل تحصيل الجنس وجوداً بعد تقويم ماهيته بالفصل المقوم كالحساس بالنسبة الى الحيوان، فاذن الفصل المقسم للوجود يفيد وجود الوجود و وجود الوجود عين الوجود، فما فرض مفيدة الوجود هو بعينه مقوم ل Maherite، ففصله المقسم بعينه هو فصله المقوم، و ذلك محال.

و اما الثالث، فلان الطبيعة النوعية ماهية مبهمة يتعين ويوجد بامر آخر، والوجود كما علمت موجود بذاته، و جهة 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 التشخصات.

و ايضاً لو كان نوعاً لا فراده فتشخصه اما بالوجود او بالماهية، و منها مفهوم الوجود، او بالعدم، و الاخيران باطلان. و اما الاول، فنقول ان الوجود الذي هو مشخص للوجود اما هو ايضاً طبيعة نوعية او لا و هكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى المطلوب.

هذا، ولكن بقى في المقام شيء و هو ما اشرنا اليه في مسألة العلم، و هو انه ليس في خارج الذهن الا الجزئيات الحقيقة و ليس في الذهن الا الطبيع و الكلمات اذا قيست الى الخارج و الا هي ايضاً في ذاتها جزئيات حقيقة فإذا حصل الماء في الذهن فكما ان ماهيتها نوع للافراد الخارجية فلم لا يكون وجوده نوعاً لوجودات الافراد الخارجية، فان مناط كلية الذهن للخارج ضعف وجوده و ابهامه.

وجوابه ان حقيقة الوجود فرد واحد هو واجب الوجود و ما سواه اشعة فيضه و آثار وجوده كما نعرف ان شاء الله.

وفيه، انه على القول باصالة الماهية، فحقيقة الماهية ايضاً فرد واحد و ما سواه من فيضه. بيان ذلك: ان الممكن وجوده و ماهيته و تمامه من الواجب بلازم، فإذا ثبت انه لا له الا هو فالجميع من فيض احدى الذات و احدى الافعال، حكمنا ان مفهوم الوجود العام امر عرضي لافراده فكذا مفهوم الماهية وبالجملة ان الصانع المبدء والمعيد ليس الا واحد و ما سواه من فيضه و اثر وجوده، فابدأه من العقل الكلّى الى جبل الهيمولى بمنزلة الصوت وارجاعه منها الى العقل الكلّى بمنزلة الصدا، فمجموع دائرة وجود العالم و قوس نزوله و صعوده بمنزلة صوت شخص يخرج منه فيصدمه الجبل فيعود، ولذا سمي الجميع بنفس الرحمن. فكما ان مفهوم الوجود العام يعني «بودن و هستى» امر عرضي يعرض للموجودات الخارجية و ان كانت في الذهن، فكذا مفهوم الماهية اي ما يقع في جواب ما هو امر عرضي للماهيات الخارجية.

و من هنا يقرب ان يكون النزاع بين القائلين باصالة الوجود و بين القائلين باصالة الماهية لفظياً، فان اهل الاول يقولون ان للوجود سوى هذا المفهوم العام و سوى اضافته الى الماهيات افراد حقيقية و هذه الافراد هي المسماة عند الطائفة الثانية بالماهيات المنكريين لان يكون للوجود افراد سوى هذا المفهوم العام المتنزع و حصصه، هذا.

ولكن فيه ان الفرق ان مصاديق الماهية من الانسان و الفرس مثلاً متبادرات الذوات معزولة بعضها عن بعض، لا حمل ولا ربط بينها اصلاً، فنسبة العلية او التقدّم او الشدة الى بعض دون الآخر ترجيح بلا مرجح، بخلاف حقائق مفهوم الوجود، لكمال الارتباط بينها، و يبيّنونها ببنوته عزلة لا ببنوته صفة^١، فاين المفتر عن القول باصالة الوجود؟ و ائمماً من ائمة رحمة الله الفصلية عن الوجود، لأنّ فصل اخير كل شيء و تشخيصه ليس عنده الا الوجود.

١. اشارة الى كلام امير المؤمنين(ع) : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز ببنوته صفة لا ببنوته عزلة» راجع الاحتجاج للطبرسي، احتجاجات امير المؤمنين(ع) في التوحيد (تهران، ١٤١٦ هـ . ق، دار الاسوة)، ج ١، ص ٤٧٥.

[الاشراق الثالث]

[٥] قوله ره «ان شمول الوجود ليس . . .»^١

قد وقع التشاجر بين الصوفية وال فلاسفة بعد اتفاقهم ان للوجود فرداً في الواقع يكون ذاته بذاته مصدراً لهذا المفهوم العام الاعتباري ولما يشتق من مفهوم الموجود فهو وجود موجود باعتبارين، في ان ما هو فرد بذاته لهذين المفهومين اهما منحصران فيه فليس في الواقع وجود ولا موجود سوى الحق الذي لا يشوبه نقص ولا امكان، فهو بذاته منزه عن شوائب العدم و سمات الامكان، فليس فيه بذاته كثرة خارجية ولا عقلية ولا تحليلية، ولكنه يتطور بحسب اطواره في مجالى الماهيات و يتشارك بشئونه في مظاهر الاعيان الثابتة التي ما شمت بذاتها رايحة الوجود ولا الموجودية الحقيقة فيكثر من جهة تلك الاطوار العرضية في المظاهر بحسب كثرة تلك المظاهر ام له افراد متكررة بذواتها، كل واحد منها فرد للوجود والوجود.

و مستند الصوفية الكشف والعيان لا الدليل والبرهان. نعم استدل بعضهم ممن له خوض في التصوف و مراجعة الى طريق النظر بأن الوجود من حيث هو وجود لا يكون علة لنفسه و لا معلولاً له، و الآلزم تقدم الشيء على نفسه.

و ايضاً الجميع مساو في صدق الوجود فعليه بعضها لا يكون أولى من العكس، فقاعدة بطلان الترجيح بلا مردج مع ما ذكر تقتضي انه واحد لا كثرة فيه، اذ لا يكون العلة تحمل الوجود كما مر سابقاً.

وفيه، ان هذا خلط بين التساوى في المفهوم وبين التساوى في الذات و الحقيقة، و صرف التساوى في المفهوم مع الاختلاف في الذات لا يمنع من عليه بعض الافراد لبعض و ان ادعى التساوى، و ان يدعى فهو خلاف البداهة.

و مستند الفلاسفة ان اختلاف الآثار و اللوازم يدل على اختلاف المؤثر و الملزومات ولا يمكن ترتيب تلك الآثار على الماهيات، فان الماهية ليست من حيث هي الـ، فللو وجود كثرة حقيقة هي الوجودات والموجودات.

وهيئنا طريق ثالث^١ ذهب اليه اعظم الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين، وتلقاء صدر الاعاظم قدس سره بالقبول، وله في اثباته دلائل شافية وبراهين وافية فتتصر على بيان واحد منها: وهو ان المفهوم الواحد لا يجوز ان يصدق ويحمل على امررين متباينين من جميع الجهات، وکذا على امررين متشاركيين من جهة ومتباينين من [جهة] اخرى، فلا يحمل عليهما من جهة التباین واللزم انقلاب التباین الى الاتحاد، ففي الوجودات جهة وحدة هي الوجود ولما كان آثارها مختلفة فلا بد فيها من جهة اختلاف، ولما كان هوية كل وجود بسيطة كما مرّ فلا بد ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فوحدتها عين كثرتها وكثرتها عين وحدتها، فاختلافها آنما هو بالقص و التمام والشدة والضعف، نظير ذلك نور الشمس ومراتب اشرافاته.

ومما ذكرنا من لزوم الاتحاد في الحمل يضمحل شبهة ابن كمونة^٢، فاذن ثبت ان الوجود شامل للأشياء وشمولها ليس كشمول الكلّ للجزئيات الى آخره.

[الاشراق الرابع]

[٦] قوله: «ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية...»^٣
اقول: بيانه ما مرّ في حمل الوجود فإذا قيل الانسان مثلاً عالم او قادر فاما ان يكون ماهية الانسان وجة 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 للبارى تعالى ايضاً بخلاف العكس، فإن كلّ قوى يشمل ماللضعف بلا عكس.

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 بتشكّيك الوجود ومخترق الحكمة المتعالية، راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثاني، الفصل الثالث، ج ١، ص ١٢٠ 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 الطهران، 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 . والسفر الثالث، الموقف الاول، الفصل السادس، ج ٦، ص ٥٨.

[الاشراق الخامس]

[٧] قوله ره «موقع للارتباط بينهما...»^١

التلازم بين شيئين لا يكون الا اذا كان احدهما علة والآخر معلوماً، او كان كل منهما مرتبطاً بالآخر على وجه غير دائري، اي كانا معلومين لعنة موقعة للارتباط بينهما والا تلازم ذاتياً عقلياً بل موافقة بحسب الاتفاق اذا حيئت ذات كل منها معزولة عن الآخر ليس بينهما اقتضاء ولا افتقار، فمجرد معلولية الشيئين لعنة لا يوجب التلازم، اذ لو لم تكن فيها جهتان لما جاز كونها علة لهما فهى بجهة علة لهذا باخرى لذاك، فهذا المعلول يلزم تلك الحالة من جهة وذاك من اخرى فلا يتكرر الوسط فى قوله هذا المعلول ملزماً لهذه العلة و هي ملزمة لذاك المعلول.

فإن قلت: يمكن تكرر الوسط باستلزم احدى الجهاتين للآخر.

قلت: اذا كان الجهة علة لهذا المعلول ولتلك الجهة فلابد فيها ايضاً من جهتين و هكذا فلا يمكن التلازم بين المعلومين لعنة الا بايقاعها لارتباطاً بينهما بحيث يستتبع كل واحد منهما الآخر على وجه غير دائري، كما قالوا في الهيولي والصورة ان علتهما العقول المفارقة والصورة بطبيعتها علة للهيولي وبشخصيتها معلولة لها، اذ شخصية الصورة و اكتنافها بالعوارض المشخصة المادية انما هي لاجل استعدادات قد حصلتها الهيولي من قبل معدات خارجية متوجهة اليها وليس حال الوجود كما لا يخفى بالنسبة الى الماهية كذلك، فان الماهية لا يقبل الجعل بذاتها حتى تكون هي الوجود معلومين لعنة واحدة موقعة للارتباط بينهما. فالوجود مجعل بذاته مستتبع لتلك الماهية به ضرباً من الانحدار.

فظهر ان التلازم منحصر في اقسام ثلاثة:

الاول: ان يكون احدهما علة تامة للآخر وهذا ظاهر.

الثاني: ان يكون كلّ منهما علة ناقصة للآخر على وجه غير دائري و كلاهما معلومان لثالثة هو علة تامة لهما كالهيولي والصورة.

الثالث: ان يمرّ الجعل والمعلولية باحدهما ثم بالآخر فيكون احدهما تابعاً للآخر

فالمتبع مجعل بالذات و التابع بالتبع، وهذا منحصر في الوجود ولوازمه الذاتية ومنها الماهية الواقعـة في المرتبة المنتزعـة منهـ، ومنـها العلمـ وـالقدرةـ وـهـكـذا؛ وـفيـ المـاهـيـةـ وـلـواـزـمـهاـ كالـصـدـقـ وـحـسـنـهـ وـالـظـلـمـ وـقـبـحـهـ وـالتـارـ وـاـحـرـاقـهـ وـالـشـمـسـ وـاـشـرـاقـهـ، فـالـجـعـلـ يـمـرـ بـالـاصـالـةـ إـلـىـ الـوـجـودـ أـوـلـأـثـمـ إـلـىـ لـواـزـمـهـ وـمـنـهاـ الـمـاهـيـةـ ثـانـأـ وـهـكـذاـ إـلـىـ لـواـزـمـ الـلـواـزـمـ حـتـىـ يـنـتـهـىـ إـلـىـ لـازـمـ لـاـلـازـمـ لـهـ.

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

[٨] قوله ره: لأن كلاً منها عنوان...»^١

المعنى الذي صيروه جنساً للأنواع الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع والألكان فصله المفروض مقسمًا له ومحصلًا لوجوده مقوّماً لحقيقةه وذلك محال، فإن الجنس من حيث ماهيته غير محتاج إلى الفصول المقسمة وإنما احتياجـهـ إـلـىـ تـقـويـمـهـ بـحـسـبـ مـاهـيـتـهـ بـفـصـولـهـ المـقـوـمـهـ، فـلـوـ فـرـضـ الـمـوـجـودـ بـمـاـهـيـتـهـ مـوـجـودـ وـهـوـ الـوـجـودـ جـنـسـاًـ لـلـأـنـوـاعـ الـجـوـهـرـيـةـ لـكـانـ الـفـصـلـ الـمـحـصـلـ لـوـجـودـ بـعـيـنـهـ مـقـوـمـاًـ لـمـاهـيـتـهـ اـذـ لاـ مـاهـيـةـ لـهـ سـوـيـ الـمـوـجـودـ بـمـاـهـيـتـهـ مـوـجـودـ الـذـىـ هـوـ الـوـجـودـ بـعـيـنـهـ.

وـايـضاـلـوـ كـانـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ جـنـسـاـلـلـجـوـهـرـ عـلـىـ فـرـضـ اـنـعـدـامـ شـىـءـ مـنـهـ اـنـقـلـابـ حـقـيقـتـهـ لـأـنـ ماـكـانـ جـنـسـهـ الـوـجـودـ فـهـوـ فـيـ ذـاـتـهـ مـوـجـودـ فـاـذـاـ اـنـعـدـامـ صـارـ مـعـدـومـاـ وـالـمـعـلـومـ مـاـلـيـسـ لـهـ الـوـجـودـ، وـذـلـكـ اـنـخـلـاعـ الشـىـءـ عـنـ ذـاـتـيـتـهـ.

وـايـضاـلـوـ كـانـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ جـنـسـاـلـزـمـ تـعـدـدـ الـوـاجـبـ لـذـاـتـهـ فـانـ الـمـاهـيـةـ غـيرـقـابلـةـ للمـجـعـولـيـةـ بـنـفـسـهـ وـآنـماـ مـجـعـولـيـتـهـ باـعـتـبـارـ الـوـجـودـ، فـاـذـاـ كـانـ الـوـجـودـ ذـاـتـيـاـ لـهـ، وـالـذـاتـيـ مـجـعـولـ بـنـفـسـ مـجـعـولـيـةـ الـمـاهـيـةـ وـغـيرـ مـجـعـولـ بـعـيـنـ لـاـ مـجـعـولـيـةـ الـمـاهـيـةـ، فـلـزـمـ كـونـ الـمـاهـيـةـ بـذـاـتـهـ مـوـجـودـةـ وـغـيرـ مـجـعـولـةـ وـمـاـ هـذـاـ شـائـنـهـ لـيـسـ إـلـاـ الـوـاجـبـ تـعـالـىـ.

وـكـذـلـكـ مـفـهـومـ الـمـوـجـودـ بـالـفـعـلـ لـيـسـ عـنـوانـاـ لـلـحـقـيقـةـ الـجـوـهـرـيـةـ الـجـنـسـيـةـ وـآلـاـ

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 الخارجي لا في الموضوع و اذا كان معنى الجوهر الذي جعلوه جنساً للجواهر هكذا كان من سخ الماهية، فمقولات الاعراض التي هي اجناس عالية للانواع العرضية ايضاً كذلك وكون جميعها من سخ الماهيات، والوجود كما علمت سخه وراء سخ الماهيات، فليس مندرجأ تحت شيء من المقولات، فلا يكون بذاته جوهرأ ولا عرضأ.

نعم لاما كانت النسبة بينه وبين الماهية نسبة اتحادية و علمت ان حكم كل واحد من المتحدين يصدق على الآخر بالعرض، فوجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض وجود الجوهر جوهر بعين جوهريته ذلك الجوهر.

[لمحة تعريفية]

[٩] قوله ره: «قد يزغ الامر ...»

اضافة الاعراض الى موضوعاتها خارجة^٣ عن ماهيتها وداخلة في وجوداتها دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم في الوجود، فاذن وجودات الاعراض نفس اضافتها الى موضوعاتها، لأن 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 تعريف الحلول انه عبارة عن كون وجود الحال^٤ بنفسه وجوده في محله، فكما ان الفرق ثابت بين كون الشيء في الزمان والمكان وبين كونه في المحل^٥ فكذلك الفرق ثابت بين

١. تزع (ش).

٢. ٥١٠.

٣. «توضيح ذلك انه لا يربط بين مفهوم عرض كالسود و بين محله كالجسم والآلام يتصور ولم يعرف بذاته، هذا خلف. وكذا بين مفهوم وجود العرض وبينه وقد علمت من لزوم انهاء القضية الى حقيقة تعليلية، ظهر ان حقيقة ذات وجود العرض هي حقيقة كونها متعلقة و حقيقة وجود المعرض هي حقيقة كونه متعلقاً وقد مرّ نظير ذلك» [منه، قدس سره].

كون شيء حالاً في شيء وبين كون نفس الشيء ولما كان الوجود عبارة عن تحقق الشيء فليس حالاً في موضوعه، بل هو نفس تقرر موضوعه، فافهم ذلك.

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

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

اقول: لابد 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 حد الجسم الام مع نفي كمال النمو ومرتبته عنه، ولا حد الجسم النامي الام مع نفي مرتبة الحيوانية ولا حد الحيوان الام مع سلب مرتبة الانسانية وهكذا الى اخذ حد المعلول الاول بنفي مرتبة الواجبية.

ومن هنا تعرف ما يقولون ان الجنس لا يكون جنساً الا اذا اخذ بشرط، و اذا اخذ بشرط لا فهو مادة، اذا اخذ بشرط شيء فهو نوع، وكذا الكلام في الفصل والنوع وغير ذلك.

ومن هنا تعرف ما يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء لا شتمالة على جميع الكمالات. وبه تعرف ان المعلول الاول ايضاً كل الاشياء سوى الواجب، وان [المعلول] الثاني كل الاشياء سوى الواجب والمعلول الاول وهكذا الى الهيولي، فان الانسان كل الحيوان والجسم النامي والمعدني والجسم المطلق والجوهر، والحيوان كل [الجسم] النامي والمطلق والجوهر، فلا يصحّ ان الانسان ليس بحيوان مثلاً او لا حيوان، بخلاف العكس، فافهم.

ومن هنا تعرف ان العالى محيط وقاهر وعلماء وقدرة ونصرفا بالسائل بخلاف العكس. ولذا خضعت جميع الحيوانات فنازلاً للانسان.

و منها: انه لا يجوز ان ينتزع مفهوم واحد او يصدق على هويتين او حقيقتين متباينتين من جميع الجهات او من حيث هما متبايانان، والا لزم ان يكون جهة الاختلاف بعينها جهة

الاتحاد فتكونان مختلفتين من حيث هما متحدون، فيلزم الانقلاب، وبطلانه ضروري. فاذن لا بد ان يكون ما ينتزع منها امراً مشتركاً بينهما ذاتياً لهما كاشتراك الافراد في الفصل والنوع، والافراد والنوع في الجنس وهكذا؛ او عرضاً ينتهي الى الذاتي لما مرّ ان الجهة التقييدية لا بد ان ينتهي الى الجهة التعليلية، فاشتراك الثلوج والعاج في البياض لا شتراكهما في القابلية الخاصة الراجعة الى الهيولي، او الجسمية الخاصة المتخصصة الاستعداد، اي لها استعداد خاص اذ لولا ذلك لكان كل جسم منافياً لاشتراك الجميع في الجسمية و هاتان مقومتان لهما، ومصداقية الانسان والفرس لمفهوم الماشي او المتحرك بالارادة للاشتراك في الحيوانية و اشتراك زيد و عمرو في التعجب والضحك للاشتراك في الطبيعة الانسانية وهكذا.

تنبيه: الجهة التقييدية هي ما يكون واسطة في العروض اي يحمل المحمول على الجهة او لاً وبالذات وعلى ذى الجهة ثانياً بالعرض، كاتصاف الكون المخصوص بالوجود و الحرمة لتقييده بعنوان الغصب والصلة^١، وهذا هو المسمى بالقضية المشروطة. والجهة التعليلية هي ما يكون واسطة في ثبوت اي يكون الحكم لذى الجهة او لاً وبالذات، ولها بالعرض عكس الاول، كاتصاف الماء بالحرارة من جهة مجاورة النار و كاتصاف جميع الاشياء باحكامها من جهة اتصافه بالوجود وهذا هو المسمى بـ[القضية] الضرورية الذاتية.

ومن هنا ظهر ما اخترناه من جواز اجتماع الامر والنهي. ولا يستعمل في الاقيسة الالجهات التقييدية ليسرى الحكم من الاوسط الى الصغر. فلو قلت هذا الماء حارّ لاجل النار ليس بقياس. ولو قلت لانه قريب من النار فهو قياس، ففهم.

و منها: ان كل مفهوم و ماهية يصدق على نفسه بالحمل الاولى وبالضرورة، ويسلب عنه غيره بهذا الحمل ايضاً بالضرورة ولو كان ذاتياً له، فان الناطق ليس عين الانسان و لا ريب ان مفهوم الوجود ايضاً مفهوم من المفاهيم فلا يصدق على غيره بالحمل الاولى فلا يقال

١. هذا المثال في الاعتباريات، والتمثيل اللائق بهذا المقام موجودية الماهية الامكانية.

٢. هذا ظاهره يدل على ان له قدس سره رسالة استدلالية في علم اصول الفقه، ولكن لم اعتر عليها في مخطوطاته الباقية الا رسالة واحدة في المتنقول وهي تعليقه على رسالة اصول والقواعد الفقهية لاستاد الميرزا حسن الاشتياياني ره، ليس فيما يبقى منها بحث اجتماع الامر والنهي. راجع المجلد الثالث لهذه المجموعة.

الانسان وجود او موجود بمعنى هو هو، فانحصر جواز حمل مفهوم على مفهوم في الحمل الثاني و مفاده اتحاد الطرفين في الوجود، فلو لم يكن للوجود افراد حقيقة واقعية لما كان حمل .

فيجب اذن حمل مفهومان على مصدقان ان يكون وجود هذا المصدق وجوداً لهما بالذات ان كان حملهما عليه بالذات اى حمل الذاتي على ذي الذاتي، او وجوداً بالعرض لهما او بالذات لهذا وبالعرض لذاك، وكذلك صدق مفهوم على مصدقين يجب ان يكون وجودهما له بالذات او بالعرض او بالاختلاف، فاذن صدق الانواع على الافراد يدل على اشتراكها في وجود النوع و صدق الاجناس على الانواع يدل على اشتراكها في وجود الجنس و [صدق] الجنس العالى على الاجناس^١ [يدل على اشتراكها] في وجود الجنس العالى و صدق الممكن على ما سوى الله من الجوهر والاعراض و غيرها يدل على اشتراكها في الوجود الامكاني و صدق الوجود على الواجب والممكن يدل على الاشتراك في الامر المحكى عنه بمفهوم الوجود، فصار الوجود جهة اشتراك بين الجميع، و اختصاص كل واحد بماهية خاصة و اختصاص الواجب بعدم الماهية يدل على اختلاف بينهما، فاذن في الوجودات اشتراك و امتياز و لما كان الوجود كما مر امرأ بسيطاً لا متيار عن الاشتراك و بالعكس كما مر .

ثم اختلاف الوجود كما ذكرنا يوجب كونه بذاته متكتراً بغض النظر من يرى الوحدة الصرفة فيه من الصوفية و يقول بكونه واجب الوجود و يثبت له شؤون عرضية هي ظهوره في مظاهر الماهيات. فيوهم ذلك التكتر العرضي كثرة فيه، فلا علية ولا معلولية، بل الكثرة ان هي التطور حقيقة واحدة في اطوار مختلفة، و ذلك انه على هذا المذهب ليس للوجود شؤون ذاتية بخلاف ما ذهبنا إليه، و عند تحقق الكثرة الذاتية في الوجود فلا بد و ان يكون فرد منه واجباً و سائر افراده ممكبات صادرة منه لا في درجة واحدة و الالزم صدور الكثير من حيث هو كثير عن الواحد بما هو واحد، فللممكبات بعضها بالنسبة إلى بعض تقدم أو تأخر و كل مرتبة متقدمة أو متاخرة يستتبع ماهية من الماهيات كما مر إلى ان ينتهي الامر إلى المواد و

١. على الاجناس عليه (ش).

الاستعدادات، فيتحقق بها وحدات عرضية، فاذن امتياز الواجب بنفس حقيقته المتقدمة المقدسة عن شوائب الاعدام وسمات الامكان، وامتياز الوجودات الطولية بمرتبة من التقدّم والتأخر ان اعتبرت الكثرة الذاتية التي هي الشّئون الذاتية، وبموضوعاتها وهي الاعيان الثابتة والماهيات الامكانية ان اعتبرت الكثرة العرضية الحاصلة للوجود باعتبار اتحاده مع الماهيات.

واما امتياز الوجودات الواقعه في العرض ببموضعاتها ايضاً 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 مشخصة خاصة حاصلة من قبل استعدادات لاحقة للمواد من اجل توجّه معدات مخصوصة.

[الاشراق الثامن: في تحقيق اتصف الماهية بالوجود]

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

لما ظهر ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن وتبعة الوجود للماهية انما 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 دائمًا والفرع فرع قائمًا، فافهم.

١. «يعنى ان وجود الانسان يشرط لا للماهيل يكن موجوداً في عالم الطبيعة بذاته فلو كان له وجود فأنما يكون في عالم العقول كما يقول به افلاطون، ولما كان لزم من وجود الفرس بشرط لا فيكون علة له ومتقدماً عليه اذ ليس في عالم العقول سلسلة عرضية فتتميزها ايضاً بنفس الموجود ذاتاً وبالموضوع عرضاً وأن اعتبرت من حيث الطبيعة ولا بشرط اى بالاعتبار الذي يصير به كلّياً جنساً او فصلاً او نوعاً تميّز الانسان عن الفرس بهذا الاعتبار انما هو بنفس الموضوع لا بالعلية ولا بالتقدير اذ ليس في عالم الملك والمواد والاستعداد والحركات شيء علة لشيء لأن جميعها في سلسلة عرضية ببعضها في عرض الآخر لافي طوله فلا علية فيها لأنّ بنحو الاعداد مثلّاً مجلورة الماء للثمار توجب استعداد الماء للحرارة فتفصّل عليه من المبدىء ولا امتياز شخص عن شخص من نوع كزيرو عمرو وبالتالي شخص لا غير وان كانوا من نوعين كزيد و هذا الفرس فان اعتبر تهماماً من حيث الانسانية لا الفرسية فتتميزهما بتمييزهما وان اعتبر تهماماً من حيث الشخصية وبالتالي شخص ايضاً لا غير. [منه قدس سره]

[تأييد تنبئي]

[١٢] قوله ره: «في الهلية البسيطة...»^١

بيان التأييد أنهم قالوا في وجه تسمية البسيطة بالبساطة أن في القضية المطلوبة بهل البساطة يكفي ملاحظة المفهومين أي الموضع والوجود، غاية الامر ان الوجود يتصور على وجهين: على وجه العمل وعلى وجه الرابطة، بخلاف المطلوبة بهل المركبة لوجوب تصور ثلاثة مفاهيم^٢ للتغير المفهوم والرابطة. وعلى مذهب المتأخرین في القضية فاجزاء الاولى ثلاثة والثانية اربعة. وسر ذلك ان القضية لما كانت حاكمة عن الخارج وكل جزء منها منتزع عن امر خارجي فالمحكمى عنده فى الاولى ليس الاشيء وجوده فى الثانية وجودشىء لشيء، فافهم. وقد يقال في وجه التسمية ان صدق المركبة يتوقف على البساطة فقد جرت منها مجرى المركب من المفرد لأن في المقام ترکيباً حقيقة اذ من بين 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 الموضع لا وجود شيء له.

[الاشراق التاسع: في حل الاشكالات الوردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان]

[١٣] قوله ره: «ان الجهل بمسئلة الوجود يوجب الجهل...»^٣

بيان ذلك انه على القول بان المجعل هو الماهية فلا بد من ان يكون حيشية ذات المجعل حيشية المجعلية وقد علمت ان الماهية ليست من حيث هي الاهي فلا بد فيها من حيشية اخرى وهي اما ماهية او عدم او وجود كما مر بيانه.

و ايضاً ان كان حيشية الماهية هي حيشية المجعلية فجميع الماهيات تلزم ان تكون كذلك لاشتراها في الماهية، وتلزم ان تكون المجعلية حداً تاماً لجميع الماهيات لما علمت ان كل ماهية يسلب عنها غيرها بالضرورة في العمل الاولى. وعلى اي تقدير يلزم انتفاء العولم من الجبروت والملك لأن بين الجميع بینونه بالعزلة، والشدة

.٢١٢.١

٢. تصورات ثلاثة مفاهيم(ش).

.١١٤.٣

والضعف لا يجري الآف شئ واحد كهذا السواد وذاك ولو قيل هذا السطح اكثرا من هذا الخط او هذا السواد اشد من هذا البياظ لضحك منه الشكلى و كذا التقدّم والتاخر.

ولوقيل بان واجب الوجود ايضالله ماهية مجهولة لكنه كما قال به المتكلمون للزم تعدد القدماء لما علمنا من سلب الماهيات بعضها عن بعض بالضرورة، فالعلم غير القدرة وهي غير الحيوة وهكذا. ثم الجميع غير ذاته تعالى ولذا التزموا بـ تعدد القدماء سبحانه وهو تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، بخلاف القول بأنه تعالى صرف الوجود وانه المجعل بالذات، لانتظام الجميع من غير نقص لجوائز انتزاع مفاهيم مختلفة وحيثيات متشتته من الوجود مع بساطته، فافهم.

[١٤] قوله ره «و هل هذا الانتاقض ...»^١

ويلزم عليه^٢ مع التناقض توهّم تعدد واجب الوجود تعالى اذ نعني به الا الوجود الصرف بلا ماهية. وقيل في دفع هذا التوهّم انه متى كان الوجود اشد كأن جهة الماهية اضعف ولما كان وجود النقوس وما فوقها في غاية الشدة لقربها من المبدء فما هياتها في غاية الضعف ولذا نفي عنها الماهية تسامحاً.

وقال الاستاذ سلمه الله^٣ في دفعه:

«ان الماهية بحسب الاصطلاح عبارة عن مفهوم كلّي ينتزع من وجود خاص مع فقد خاص به فلا يكون حاصلاً في وجود يكون اتم منه الأّبنحو من الظلية والتبعية كانتزاع الجسمية من الجسم والنمو النامي والاحساس من الحيوان ولا ينتزع شئ من ذلك من وجود النفس الناطقة من حيث هو وجودها وان كان وجود الناطقة يشمل هذه الوجودات على نهج بسيط و نحو اعلى و هذه المعانى توجد به بنحو الظلية والتبعية، ومن حيث الخارج تفيض منه بيان ذلك ان كل مرتبة عالية من الوجود يجمع وجود ما هو ادنى منه و يؤثر تأثيره

.٧١٤.١

٢. اي يلزم على الشيخ المقتول شهاب الدين السهرورودي القائل باعتبارية الوجود من وجه و بـ النقوس الانسانية وما فوقها كلهـا وجودات بسيطة بلا ماهية من وجه آخر. اشار صدر المتألهين قدس سره الى هذا التناقض في اسفاره، ج ١، ص ٣٤ و ص ١٧٣ ايضاً.

٣. اهم اساتذة الحكيم المؤسس في المعقول غير والده المدرس الزنوزي: الميرزا حسن بن على النوري، الملا آغا القزويني، الملا محمد جعفر الاهيجي، السيد رضي الاريجاني و محمد ابراهيم نقشه فروش؛ وبما ان اکثر آثارهم مخطوطة غير مطبوعة الى الان، وتاريخ وفات بعضهم مثل تاريخ كتابة هذه التعليقة غير معلومة، لم يمكن تعبينه.

بنحو اتمّ اي بنحو البساطة والجمعية، مثلاً وجود الخيال ارفع من وجود الحواس و له سمع وبصر و ذوق و شم و لمس اشدّ من السمع والبصر الظاهري وهكذا كما ادركت ذلك منه في عالم النوم و اتم ايضاً اذ ليس سمعه متميزاً عن بصره و هكذا فالجميع موجود فيه على نحو الجمعية والبساطة والتبعية والظلية، فهو اذن كل الحواس وبهذا المعنى يقولون النفس كل القوى».

و منه تعرف قولهم «صفات البارى عين الذات و انه علم كله، قدرة كلّه و هكذا»، وهذا معنى قولهنا «يشمل هذه المعانى بنحو اعلى و توجد به بنحو التبعية». و اما معنى قولهنا «و من حيث الخارج تفيض منه» فهو ان الخيال لما كان وجوده اعلى من الحواس فلا بدّ ان يكون له نحو من العلية بالنسبة اليها، فهذا السمع الظاهري و كذا هذا البصر و غيرهما تفيض منه على نحو التفرق والتبدّد، هذا و اما المعانى التي لم يعتبر في تتحققها فقد خاص بل العبرة في انتزاعها من الوجودات اما بنفس الوجود او بكماله او بفقد غير خاص فليست بماهية في الاصطلاح بل يسمى باسماء الوجود او بعارضه. مثال الاول طبيعة الوحدة حيث يطلق على الواجب والممكّن. و مثال الثاني التعلق حيث يختص بالوجودات الكاملة من المبدء الاول والعقول والنفوس الكاملة الناطقة و مثال الثالث المعلولة و الفقر الذاتي فانه يتّنزع من فقد المرتبة الواجبية و يشمل جميع الممكّنات. و اذا نظرت على العقول الشامخة فلاتجد في مرتبة ذاتها لا متأخرة عنها سوى التعلق، فان معيار التعلق هو التجدد عن المواد و التنزه عن لوث الامتداد. و هذه الكلمة موروثة عن اساطير الحكم كل مجردة فهو عاقل لذاته و عقله لذاته عين ذاته، فالتعلق انما يتّنزع من كمال الوجود و لذا يتحقق في المبدأ ايضاً بنحو الجوهر و جعله جنساً لهم كما ترى ذلك في الكتب المعروفة من التجريد^١ و غيره فاما عمّا ذكرنا غافلون او على مذاق الجمهور يتكلّمون اذ الجوهر ماهية تكون في الوجود الخارجي مسلوبة عن الموضوع فهو معاير للتعقل لا محالة ليكون جنساً لالاجسام ايضاً فكما يتّرب

^١. راجع الفصل الاول من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد، المسألة الثانية في ان الجوهر و العرض ليسا جنسين لاما تحتها. قال المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره: الجوهرية و العرضية من ثوابي المعقولات لتوقف احديهما على وسط». كشف المرادي في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح الشيخ حسن زاده الاملي، قم ١٤٠٧ هـ، ص ١٤٠.

على العقول اثر التعلّق فلا بدّ من ترّب اثر الجوهر ايضاً كما ينتزع منها وجود العاقلة و المعقولة فلابدّ من انتزاع ماهية الجوهر ايضاً. فلما كان الجوهر منتزعًا من النّفوس و الاجسام ايضًا لكونه جنساً لها فما هي الجوهر تقابل التعلّق تقابل العام و الخاص ولا ينتزع المتقابلان من حيّة واحدة الا ينفل التقابل الى اللاتقابل^١. وقد رأيت ان الانسان لا يكون حساساً بما هو ناطق ولا نامياً بما هو حساس ولا ممتدًا بما هو نام بل فيه جهات و حيّيات شتى وبكل جهة مبدء لا ثرو مصدر لحكم وبكل حيّة منشأ لانتزاع مفهوم، وما ذكرنا لا يختص بالمركبات الخارجية فيعم البساطة فما هو منشأ لانتزاع اللونية في السواد غير الجهة التي هي مبدء لانتزاع قابضية البصر لئلا يكون كل لون حتى البياض قابضاً فلام جرم اللون له في السواد وجود عام وللقابضية وجود خاص، والمفروض ان مفهوم الجوهر و العقول ليس بينهما هذه المثابة فان العقل بكل اعتبار وجود مجرد التجدد معيار التعلّق فالعقل بكل اعتبارات الوجود عاقل و معقول، فيلزم ان يكون جوهراً من حيث هو متعقل و متجرد هذا خلف فافهم.

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

[١٥] قوله «ان الوجود هو الموضوع ...»

كل موضوع و مبادو حيّية تقبيدية او تعليلية فهو محمول لامر اعمّ و هكذا الى امر لا يكون اعمّ منه فهو موضوع لجميع الاشياء وليس له مبادو لا قيد ولا علة وهو الوجود في الفلسفة الكلية، فاذا جعل بعض محملاته قيداً له يصير موضوعاً للسائر العلوم كقولك الموجود المتحرك حكمه كذا في علم الطبيعى و هكذا.

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

الاشيء التي ليس وجودها بفعلنا و اختيارنا اما ان يخالط الحركة او لا. والاول على

قسمين:

١. لاتقابل(ش).

٢. ١٤/١٠.

٣. ١٤/١١.

أ-ما لا يكون له وجود إلا مع حيثية جواز ان يخالط الحركة مثل الإنسان والtributary:
ب-ما يكون له وجود بحيث يجوز ان يخالط الحركة.

والاول على قسمين: أ-ما لا يجوز له التجرد عن المادة المعينة لـ في الوهم ولا في القوام كالصورة الإنسانية والفرسية اذ لا تتوهم صورة الإنسانية ولا تتقدّم الأباء مخصوصة ذات عظم و لحم متى عنة الاستعداد لها. ب-ما يجوز له التجرد في الوهم دون القوام كالكروية والtributary.

و أما ما يجوز ان يكون وجود غير مخالط للحركة فـ هي مثل الهوية والوحدة والكثرة و أمثلتها من النوع الكلـي الشاملة للوجود كـهـ أو اـكـثـرـهـ.

فالـذـى لا يخالط الحـرـكـةـ اـصـلـاـنـ كـمـالـتـهـ بـالـفـعـلـ وـ لـاـسـتـعـدـادـ فـيـهـاـ فـهـوـ المـوـضـوـعـ لـلـحـكـمـةـ الـاـلـهـيـةـ بـالـمـعـنـىـ الـاـخـصـ .ـ وـ الـذـىـ لاـ يـجـوزـ انـ لـاـ يـخـاطـلـ وـ لـاـ يـنـفـكـ عنـ مـادـةـ مـخـصـوـصـةـ لـاـ فـيـ الـوـهـمـ وـ لـاـ فـيـ الـقـوـامـ فـهـوـ المـوـضـوـعـ لـلـحـكـمـةـ الـطـبـيـعـيـةـ وـ مـاـ يـنـفـكـ مـنـ هـذـاـ القـسـمـ عـنـهـاـ فـيـ الـوـهـمـ دـوـنـ الـقـوـامـ فـهـوـ المـوـضـوـعـ لـلـحـكـمـةـ الـرـياـضـيـةـ .ـ وـ الـذـىـ يـجـوزـ انـ يـخـاطـلـ وـ انـ لـاـ يـخـاطـلـ وـ انـ خـالـطـ يـجـوزـ انـ لـاـ يـخـاطـلـ فـيـ الـوـهـمـ دـوـنـ الـقـوـامـ اوـ لـاـ يـجـوزـ فـلـهـ اـعـتـبـارـاتـ وـ بـكـلـ اـعـتـبـارـ يـدـخـلـ فـيـ عـلـمـ فـبـشـرـ طـ لـاـ فـيـ الـاـلـهـيـةـ الـخـاصـهـ وـ هـىـ مـاـ يـبـحـثـ فـيـهـاـ عـنـ الـاـلـهـ وـ صـفـاتـ وـ المـفـارـقـاتـ مـنـ اـفـعـالـهـ ،ـ وـ بـشـرـ طـ مـخـالـطـةـ الـحـرـكـةـ وـ خـصـوـصـيـةـ الـمـادـةـ تـصـوـرـ اوـ قـوـامـ يـدـخـلـ فـيـ الـطـبـيـعـيـةـ مـثـلـ اـنـ يـعـتـبـرـ الـوـاحـدـ مـاءـ اوـ اـحـدـ اوـ اـرـضاـ اوـ اـحـدـةـ ،ـ اوـ قـوـاماـ لـاـ تـصـوـرـ اوـ فـيـ الـرـياـضـيـةـ مـثـلـ اـنـ يـعـتـبـرـ الـكـثـرـةـ مـنـ حـيـثـ اـهـمـ النـاسـ وـ يـصـحـ عـلـيـهـاـ جـمـعـ وـ تـفـرـيقـ بـالـفـعـلـ ،ـ وـ اـنـ لـوـحـظـ لـاـ يـشـرـطـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـكـلـيـةـ ،ـ فـانـدـفـعـ بـحـثـ شـيـخـ الـاـشـرـاقـ^١ـ اـنـ لـمـ اـشـتـرـطـ فـيـ الـعـلـمـ الـكـلـيـ عـدـمـ الـمـخـالـطـةـ بـالـكـلـيـةـ خـرـجـ مـنـ كـثـيرـ مـنـ تـقـاسـيمـ الـوـجـودـ وـ اـنـ تـرـكـ عـلـىـ صـحـةـ التـجـرـدـ دـخـلـ مـوـضـوـعـ الـحـسـابـ فـيـهـ ،ـ فـانـ الـمـفـارـقـاتـ ذـوـاتـ عـدـدـ .ـ

[١٧] قوله ره «من بـابـ الـحـرـكـاتـ اوـ الـمـتـحـرـكـاتـ ...»

قال النورى نور الله مضجعه:

١. كتاب المشارع والمطارحات، العلم الثالث، مجموعة مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحيى سهروردی، تصحيح هنری کربیان، (تهران، ۱۳۹۶ هـ. ق) ج ۱، ص ۱۹۷.
٢. ۱۴/۱۴.

«وجه الترديد ذهاب سيد المدققين الى ان حيّثة الموضوع هي الموضوع حقيقة للعلم و لمحمولات المسائل و ذات الموضوع الموجودة مع الحيّثة موضوعة بالعرض فموضع الطبيعى الحركة بالذات و المتحرّك بالعرض، فانهم جعلوا موضعه الجسم من حيث التغيير فالترديد بحسب اللفظ دون المعنى»^١

اقول: مذهب السيد^٢ كتوجيه النورى ماله من نور، فان موضعية الحيّثة اذا^٣ كانت الحيّثية تقبيديّة واسطة في العروض كالوجود في العلم الكلّي حيث ان موضعه الموجود بما هو موجود بخلاف التعليلية و الواسطه في العروض^٤ فان الموضوع حينئذ هو المتحرّك لا غير كموضعية الكلمة للصرف من حيث الصحة والاعتلال وللنحو من حيث الاعراب و البناء و اللمعانى من حيث المطابقة لمقتضى الحال.

فالاولى ان يقال لما كان موضع الطبيعى الجسم من حيث التغيير و التغيير العرضى اى الحركة العرضية من اعراضه فحيثة موضوعيته هي الحركة الذاتية الى الجوهرية، فهى حركة باعتبار و متحرّك باعتبار، لأن المتحرّك بالذات جهة ذاته بعينها جهة الحركة فلذا قال «الحركات او المتحرّكات».

[١٨] قوله «كيفية نشوءها عن التفوس...»^٥

اعتقادنا ان هذا البدن يصير متعلّقاً لنفسه و روحه في الآخرة تعلقاً ايجابياً بعد ما كان في الدنيا اعدادياً، ولذا قالوا: ان النفس و البدن متعاكسان اى يتاثر كل واحد من الآخر و لذا يمكن الانفكاك بينهما، ولذا اذا بلغ النفس الى مقام لا تتأثر من البدن و صارت موجبة له كالعقل لا تنفك عن البدن و الشاهد على ذلك عدم تلاشى ابدانهم كالابنياء والوصياء الاولى، وقدرأى جمع من الفضلاء الثقات جسد اين بابوته اعلى الله مقامه كما مات من غير

١. تعليقات المولى على النورى قدس سره على الشواهد الربوية، لم تطبع الى الان، توجد نسخة منها في مكتبة المشكاة (الذرية، ج ٦، ص ١٤٤).

٢. حواشى السيد السندي صدر الدين الدشتى قدس سره على شرح تجريد الاعتقاد. لم تطبع هذه الحواشى من القديم و الجديد الى الان.

٣. انماش).

٤. كذا في الاصل.

٥. ١١١٥.

تغّير و تبّدّل، وكذا ما ينقل من جسد الكليني قدس سره^١ وهذا ايضاً شاهد قوى على بطلان التناسنخ. وهذا يدلّ على الحرّة الجوهرية و اشتداد النفس وجوداً و صيرورتها فعلاً بعد ما كانت قوّة ولذا لا يقدر الانسان في الدنيا ان يتّنّع بنعم البرزخ ولا الآخرة ولا ان يعذّب بعذابها ولا في البرزخ بنعم و عذاب الآخرة، ولا في الآخرة ان يتّنّع كل واحد بنعم الآخر و كذا العذاب «و هم درجات عند الله والله بما تعلمون بصير»^٢ ولذا شدد البلاء و النعم على الانبياء عليهم السلام اما سمعت ابتلائهم و ما سمعت ملك سليمان عليه السلام و تسع ازواج النبي صلى الله عليه و آله و سلم و منع المعصومين عليهم السلام بعض اصحابهم من طعام الجشية^٣ و ثمارها، اللهم ارزق عين اليقين بك و بهم.

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

ويثبت الحشر الجسماني بمقدّمات ثلاث نذكرها الجمالاً:^٤
 أ: ان قوس النزول كل مرتبة عالية مقتضية لمرتبة دانية، فالعقل للنفوس وهي للطبيعة وهي للهيواليات.
 ب: ان قوس الصعود و النهايات مطابق لقوس النزول و البدايات ذاتاً و تأثيراً او الطفرة

١. قال المصنف قدس سره في رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد: «واما المقربون فلا يلي جسلهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصالوق محمد بن علي بن باطية القمي [المتوفى ٣٨١هـ] رضي الله عنهما المدفون في ارض ربي في سرداي، دخلت السرداي بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسمه الطيب الظاهر، فشاهده كائن حي تام الاعضاء بلا نقص و فساد و بلا نام مستلقياً». ذكر تفصيل هذه الكرامة جمع من الاعاظم كالخوانسارى قدس سره في روضات الجنات ج ٦، ص ١٤١ - ١٤٠، التذكاري قدس سره في فصص العلماء، ص ٣٩٦، القمي قدس سره في الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣، المامقاني قدس سره في تتفيق المقال، فراجع.

٢. قصة نيش قبر الكليني قدس سره يامر بعض حكام بغداد تذكر في لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني قدس سره (تصحيح السيد محمد صادق بحر العلوم، قم) ص ٣٩١ - ٢٩٣. وروضات الجنات للخوانسارى، ج ٦، ص ١١٧ و ١١٨ و متنه المقال، ص ٢٩٨.

٣. سورة آل عمران / ١٦٣.

٤. ظ. وفي (ش) الخشية لو الخشننة او ما شابهها.

٥. لتفصيل بحث المتنصف (قدس سره) في الحشر الجسماني راجع رسالة «سبيل الرشاد في اثبات المعاد» في هذا المجلد.

محال.

ج: ان عالم الكون اى المواد والحركات من السموات والارضين وما فيها وطبائعها ونفوسها كلّها متحركة من نقص الى كمال كما قالوا: «لكل شئ شوق جبلي وعشق غريزي الى الكمال»، وما قالوا اقرب من البديهي، فان قوس النزول لاحظة فكل عال بالنسبة الى سافله مشتاق الى التأثير والاقتضاء والتشبه بالمبدء وفي قوس الصعود فكل سافل مشتاق دايماً و تستعد للصعود فالهيلول للجسمية والجسم للنباتية وهو للحيوانية وهو للانسانية فهل رأيت شيئاً يستعد للنزول وهو محال عقلاً اذ الفعل لا يصير بنفسه قوّة ولا يكون الشيء معدماً لنفسه.

و من هنا قالوا ببقاء النفوس بعد الموت، و ان اريد من الاستعداد للنزول لا هذا المعنى بل ما يكون الفعلية شرّاً مثل ان يصير الطفل المستعد لكل شئ صاحب اخلاق رذيلة و ملكات ردية، فهذا مع انه ليس مقتضي جلبته بل كلّ يولد على فطرة الله و صبغة الله فهو ايضاً من حيث الفعلية والخروج من القوة اليها نفس الكمال. «از شير حمله خوش بود او از غزال رم» و شريته بالقياس الى اعدام امر آخر كما برهن في محله. فإذا كملت الارض، يوم تبدل الارض غير الارض والسموات،^١ و كملت كمالاً يقاها و كملت النفوس في البرازخ سعادة و شفاؤه على درجاتها استعدت الابدان لتعلق النفوس واستكملت النفوس لا قتفائها طباعها و ابدانها الخاصة بها في الدنيا^٢ اذ المعلوم يجب ان يكون مناسبة تامة لا يكون بينه وبين غيرها والا لزم الترجح بلا مرجح فبطل التناخ و اشبهه.

[١٩] قوله ره: «و من مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم...»^٣

١. سورة ابراهيم / ٤٨ .

٢. ولعله اليه اشار امير المؤمنين عليه السلام الى حديث نقله الصافي في تفسير سورة يس «وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر الشور فتربيوا الارض ثم تمغض مخض السفافيف يصر تراب البشر كعصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزيد من اللبن اذا مغض... الحديث وكذا قوله تعالى يوم اتبادل الارض والسموات [منه قدس سره].

اقول: الحديث المشار اليه عن الصادق عليه السلام نقله الفيض في الصافي ذيل آية ٧٩ من سورة يس ج ٤، ص ٢٦١ نقلاً عن احتجاج الطبرسي، ج ٢، ص ٣٥٠. ر. حديث امير المؤمنين عليه السلام المذكور في الصافي غير هذا، فراجع. و المصطف شرح مفاد الحديث المذكور تفصيلاً في رسالة «سبيل الرشاد في اثبات المعاد».

١٥١٥.٣

اثبات الانواع والفصول وحملها على الاجناس اي الموضوع من المسائل واعراضه الذاتية، فقولك بعض الموجود جوهر كقولك بعض الكلمة اسم و كذا نسبة الاصناف والاشخاص الى الانواع فصاعداً كحمل الجسم على الهيولى والنامي على الجسم والحيوان على النامى والانسان على الحيوان وهذا هو طريق العلوم الرسمية وقوس الصعود، لا يعرف^١ عند الحس، فان الاعم لضعف وجوده صار اعم صدقاً، و المبتدى و القاصر لا يعرف الا الضعيف لضعفه وهكذا الى ان ينتهي الامر الى الوحدة الحقة والبسيط الصرف واما في الحقيقة والخارج ونفس الامر فالامر بعكس ذلك فكل اعم لازم للاخض وتابع له والا خاص اجمع و اكمل، و كون المقولات كالانواع للموجود لتنقيبه بها و الوحدة والكثرة كالعوارض لعدم التقييد كقولك الكلمة معرب و مبني يظهر بادنى تأمل . بلفظ التشبيه لما علمت من بساطة الوجود ان كمالاته و محمولاته كلها وجودات و عين الوجود او لأن كثيراً من العوارض للماهيات وهي عوارض للوجود فعوارضها عوارض بالعرض .

[اظلام وهم و اشراق عقل]

[٢٠] قوله ره «ربما يتوهّم...»^٢

منشأ هذا التوهّم اما الخلط بين الطبيعة من حيث هي التي ليست الا هي ولا يكون موضوعاً لشيء ولا محمولاً لامر ولا مبدء ولا ذات مبدء وهكذا، فموضوع العلوم هو الطبيعة المطلقة لا الطبيعة من حيث هي عارية عن جميع العوارض والذاتيات حتى عن الاطلاق والابشرط وبشرط لا وبين الفرد وبينها وبين الطبيعة المطلقة فظنّ المتوهّم انه اذا كان بعض افراد الطبيعة ذات مبدء او اذا كانت الطبيعة المطلقة علة و معلومة يلزم كون الطبيعة من حيث هي كذلك فيقدم الشيء الواحد بعينه على نفسه.

بيان المطلب ان الابشرط وبشرط لا وبينها وبينها وبين الطبيعة المطلقة علة و معلومة يحصل عند نسبة الماهية

١. ولا اعرف(ش).

.٥١٦.٢

والموضع الى عوارضها والافهى ليست الا هي فلا يحصل هذه الاعتبارات الا في القضية، والمحمول لا يكون محمولاً الا لابشرط اى لابشرط الاتحاد مع الموضوع، والا يكون القضايا ضرورية و بلافائدة كقولك زيد القائم قائم ولا بشرط عدم الاتحاد والا تكون القضايا سلبية والايجاب غلطاً كقولك زيداللائم قائم ولذا يقولون المعتبر فى طرف المحمول هو المفهوم لا المصدق واما الموضوع فهو ايضاً بالنسبة الى المحمول لا يكون الا لابشرط و الازم ما مار، واما بالنسبة الى غيره فقد يكون لا بشرط الغير موضوعاً مثل الانسان ناطق وقد يكون بشرط لا مثل الانسان ايض اى اذا لم يكن زنجياً او بشرط شىء مثل الانسان اسود اى اذا كان زنجياً فكثيراً ما يجتمع الثلاثة فى موضوع واحد الى امور مختلفة مع اتحاد المحمول لا الى امر واحد كما يمكن مع المحمولات المختلفة. وفي الحقيقة جميع القضايا بشرط شىء وهو الوجود اما فى ثبوت المحمول او فى عروضه، نعم لا يقال للاول بحسب الاصطلاح مشروطة، فاللا بشرط الحقيقى هو ما كان الموضوع هو الحق تعالى و حينئذ المحمول عين

١. ومن هنا يظهر بطلان مذهب صاحب المعالم قدس سره فى المشترك اذا اخذ قيد الوحدة وجعله بشرط شىء، ومذهب المشهور فى المطلق اذا جعله موضوعاً لفرد المتشتت والابشرط فى مقام الوضع لا يؤخذ الا الماهية من حيث هى، و الخلط بين المقامين حصل فى كثير من المقامات.

ثم لا يخفى ان الابشرط وبشرط شىء وبشرط لا قد يؤخذ آلة ورابة فى القضايا او قد يؤخذ مهماً لا قد يؤدأ له كالوجوب والامكان ومعنى الآلة و الرابطة ما يكون خارجا عن طرقى القضية فلا يمكن متصورا قبل الحكم كالطرفين بل محال له هنا يمكن تصوره غير مستقل و قولهم فى اوان مبحث الماهية (و الماهية منقسمة بالنسبة الى عوارضها الى لابشرط وبشرط لا وبشرط شىء) «من الثاني اى قيد للمحمول وملحوظ مستقلأً ولذا جعل بشرط لا كشرط شىء التي هي آلة و اعم من هذه المحمولات الذى اخنها بشرط.

فبطل وهم من توهم جواب قسمة الشىء الى نفسه الى غيره. واما ما ي Gambip به عن هذا التوهم شارح القوشجي وحاصله ان المقسم هو حال الماهية ومطلق الحال اعم من هذه الاحوال الثلاثة فلا يرجع الى محصل البتكلف يرجع الى ماذكرنا فراجع. و ماذكرنا يظهر لك معنى قوله ان الحروف آلة لملحوظة متعلقاتها و انها اضعف معان غير مستقلة وبالجملة مرجع الجميع الى مطلب واحد وهو ان كلما يتصور قبل الحكم من الموضوع والمحمول وما يتعلق به من القيد والواحق فهو ملحوظ مستقل و ما كان مع الحكم من جهات القضية من الضرورة والوجوب وغير ذلك. و ماذكرنا من لا بشرط و قسيمه وهى غير ذلك فهو ملحوظ تبعاً فإن ازالت مatum الحكم عن درجته وجعلته موضوعاً او مهماً او قد ادهما فيصير مستقلأً فهي حينئذ اخص منه حين كونه آلة واجعل الوجود الرا بطى اذا جعل مهماً مقياسا لك وهذا المقام دقيق يحتاج الى بسط كبير. [منه قدس سره].

اقول: رأى الشيخ جمال الدين حسن بن زين الدين مذكور في الاصل الثاني من المطلب الاول من معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ٤٢-٣٨ (قم، ١٤٠٦ق). طبع موسسة النشر الاسلامي).

والحكيم المؤسس بسط هذا المطلب في رسالة الوجود الرا بطى ، فراجع.

الموضوع وان كان غيره مفهوماً ويسمى القضية حينئذ ضرورة ازلية.

ثم اعلم ان المراد من العوارض الذاتية هو ان يكون الموضوع مستعداً لها كما في قوس الصعود و عالم الكون، وهذا كاستعداد الهيولي للصور و الجسم للصورة النباتية و هكذا او يكون الموضوع مقتضاها كما في قوس النزول و فوق الطبيعة.

بيان ذلك ان الاستعداد ليس الاً من قبل المادة و الهيولي و هو من لوازمهما و الهيولي واقعة في صفات الوجود، فما لم يكن هيولي لم يكن استعداد ولا جنس ولا فصل ولا صورة، فافهم.

وكذا قولنا الله عالم، فان مفهوم العالم غير الذات وان كان هو هو مصداقاً.

وممّا ذكرنا من اعتبار المفاهيم الثلاثة و اختلافها باختلاف الاعتبار لا يرد اشكال اتحاد القسم والمقسم في قولهما الماهية بالنسبة الى عوارضها اما لا بشرط او بشرط لا او بشرط شيء فان الموضوع وان كان هنا لا بشرط بالنسبة الى هذه المحمولات لكنه اعم من لا بشرط المحمول فان الاول شامل لجميع المعرفات بخلاف الثاني فانه كيفية من كيفيةات نسبة الماهية الى العوارض فأنها ثلاثة فلا حاجة الى ما تجشموا في دفع الاشكال.

فحاصل جواب المتوهم ان الموضوع في العلم الكلى هو الطبيعة المطلقة وكونها مبدء من عوارضها الذاتية مثل كونها ذات مبدء بل كل طبيعة مطلقة كذلك مثلاً رب نوع الانسان اي الانسان في عالم العقل مقدم على افراد الانسان اي الانسان الكوني، و كذا بعض افراده كالاب مقدم على الآخر كالابن و لما كان الطبيعة متحصلة في كل فرد فيصدق ان التقدّم و التاخر من عوارضها بل يصدق انها بنفسها متقدمة متاخرة و هكذا الامر كذلك في كل طبيعة مطلقة، ولذا قال: «و كل طبيعة لها واحدة كوحدة الوجود المطلق...»^١

وحاصل كلامه مع الشيخ^٢ ان تخصيص المبدء بأنه مبدء لبعض الوجود تكلف غير مطابق لما ذكره في ثبات الاسباب القصوى و المبادى في الوجود، اذ ما خصصوا المبدء هناك بأنه مبدء لبعض الموجودات بل اثبتوا الفاعل في الوجود الغاية فيه و هكذا مع انه

١. مصدر المتألهين، الشواهد الروبية، ص ١٦، س ١٢.

٢. ابن سينا، الشفا، الالهيات، المقالة الاولى، الفصل الثاني، (القاهرة ١٣٨٠ هـ) ص ١٤.

لو كان لكل موجود فرضنا مبدئاً لما لزم تقدم الشيء على نفسه بل لزم التسلسل، وعلى فرض التسلسل يكون مفهوم المبدئ من العوارض للموجود بما هو موجود على الإطلاق. وحاصل كلامه ره مع المحقق نصير الملة والدين قدس سره^١ أن معنى قول الشيخ «في الوجود وعلمه» كون الوجود عللاً امر آخر لا كما فهمه من كون شئ علة للوجود كما هو ظاهر لفظ علله.

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

[شبهة و حل]

[٢١] قوله ره «ان العوارض الذاتية...»^٢

هنا شبهة عویضة تحييرت الافهام في حلها وهي «ان الفلسفه اتفقت على ان العارض لامر اخص اذا كان للخاص خصوص تهيؤ واستعداد لعروضه من الاعراض الغريبة للاعم مع انهم ذكور افى 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 وفقنا الله تعالى لدفعه ببعض القواعد فلنذكر لكى ينفع من له شوق الى الكمال .

القاعدة الاولى :

كل طبيعة مرسلة يعرضه الجنسية وهي كونها لا بشرط بحيث يمكن صدقها على كثرة غير متفقه في الحقيقة قد تتحصل بشرط لا وقد تتحصل بما ينضاف اليها من الفصول، مثاله الحيوان فإنه قد يحصل بشرط لا من الناطق وعند ذلك يتتحقق بشرط الناطق فيقوم به طبيعته تتضم اليه فهو اذن بذاته نوع متاحصل الوجود وقد يتتحقق بشرط الناطق فيقوم به فيصير نوعاً من الانواع المتاحصلة المندرجة تحت الحيوان الجنسي فللحيوان اللاشرط الذى هو جنس نوعان لا ازيد، احدهما الحيوان بشرط لا وهو غير الناطق وليس الفرس و

١. شرح الاشارات والتبيهات للمحقق الطوسي، المنط الرابع، (تهران، ١٣٧٩ هـ) ج ٣، ص ١.

٢. ٥٢٠.

الغم مثلاً نوعين كما توهם اهل المنطق بل صنفان كهذا النبات وذاك النبات. الثاني الحيوان بشرط شيء وهو الناطق.

برهانه مما ايدنا به ان النطفة في الحركات الاستكمالية والتحولات الجوهرية تصاعد من الفعاليات الذاتية الى الكمالات العالية تصاعداً مبديئاً شوق الهيولي وتوجه كل ناقص بفطرته الذي فطره الله عليها فتمر بكل مرتبة من مراتب الكمالات التي في طريق سلوكها فإذا بلغ الى مقام الحيوان^١ سار في درجاته وقواه من الانقص الى الاكميل الى ان يصل الى مقام الخيال الذي هو صورة الصور بالقياس الى الجسمانيات ومادة الموارد بالنسبة الى العقلانيات. ومن ذلك سمي بمجمع البحرين فهو في ذلك المقام درجه في الوجود درجة الحس وليس له وراء الحس معنى كمالى يتحصل به اذراء الحس هو النطق ولم يصل اليه بالفرض فهي عند كونها جنيناً حيوانياً حيوان فقط موجود في الخارج متاحصل ما به حساس وكذلك سائر الحيوانات التي عدوها انواعاً.

[القاعدة] الثانية :

كل طبيعة فيها شدة وضعف فالشدة فيها بنفس ذاتها لا يأمر خارج والا فليست الشدة فيها، فالقدر بنفسه زائد ناقص، و كذا الكيف والاعداد والوجود وغير ذلك مما يجري فيه القلة والكثرة والشدة والضعف، فإذا كانت المراتب الشديدة والضعيفة انواعاً متخالفة فالطبيعة الجنسية المشتركة يتتنوع بذاتها لا يأمر خارج عن ذاتها ينضم اليها.

ولك ارجاع القاعدة الاولى الى الثانية بل لا مفرّ من ذلك اذ لو لم يكن بين بشرط لا وبشرط شيء ضعف وشدة لا يمكن وجود بشرط لا و كذا العكس يعني لو لم يكن بشرط لا موجوداً لم يكن بينه وبين بشرط شيء شدة وضعف والامر كذلك فان الحيوان الحسي اضعف من النطقي و فاقد له والفقدان لا يكون فصلاً لانه عدم الفصل مميز . بيان ذلك ان كل امر طبيعي مركب من معنى خاص و معنى عام و [اذا] اردنا ان نعلم ان العام جنس والخاص فصل مقسم له او نوع والخاص خاصة له ننظر الى الآخر المترتب على الخاص فان كان اثره

١. الحيوان و(ش).

المترتب عليه في قوة الوجود اتم من الاثر المترتب على العام فاحكم بكون العام جنساً و الخاص فصلاً مقتسماً له كالحيوان والناطق وان كان اثره المترتب عليه في الوجود انقص مثل ان يكون العام معنى وجودياً و الخاص عدمياً او العام جوهرأً و الخاص عرضاً او [العالم] عرضاً قارأً و الخاص غير قار او [العالم] مقوله من المقولات غير الاضافة و الخاص اضافة و معنى تسبيفا حكم بكون العام نوعاً و الخاص خاصة فالعارض للموجود بشرط لافي المورد عارض للابشرط لعدم الفرق بينهما الامحض الاعتبار وليس بشرط لا خصوص تهياً و استعداد ليس للجنس ولا بشرط.

قال المحقق النوري (قدس سره) في حاشية الاسفار:

«لا يذهب على اولى النهي ان العرض الذي يعرض لامر اخص كالموضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الى موضوع الالهي يكون بوجه في بعض الصور عرضاً ذاتياً للاعم و بوجه عرضاً غريباً له والسر فيه ان العام له ذات في مرتبة من الواقع و ذات في الواقع وبين المرتبتين بون بين و العارض لامر اخص اذا كان الاعم عين الاخص في الواقع لافي مرتبة من الواقع كان عرضاً غريباً بالقياس الى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع، وبهذا ينحل الاعمال و ينحسم مادة الاشكال، والملاك في العرض الاولى نفي الواسطة في العروض و لكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته [في المرتبة وقد يلاحظ ذاته] في الواقع و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند اولى الالباب فافهم الصواب» انتهى كلامه قدس سره^١.

و معنى قوله «عرضاً غريباً بالقياس الى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع»^٢ ان الحيوان الابشرط الذي هو جنس بهذا اللحاظ و عين الفرس والبقر والغنم هو بشرط لا و نوع بهذا اللحاظ فان اخذ الحيوان مقيداً بوصف الابشرط فعوارض البقر والغنم وغير ذلك مما هو بشرط لا اعراض غريبة له و ان اخذ ذات الحيوان الابشرط لامقيداً به فعوارض بشرط لا اعراض ذاتية له، فافهم.

١ . المسؤول على النوري (قدس سره)، حاشية الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، آخر الفصل الأول، ذيل قول صدر المتألهين «و من عدم التقطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر» ج ١، ص ٣٤ .

٢ . اى قول المحقق النوري (قدس سره) في حاشية الاسفار.

ثم لا يخفى عليك ان بين جميع الموجودات شدة و ضعفًا لأن كل ما هو واقع في عرض واحد فهو نوع واحد و كل ما هو واقع في سلسلة طولية فكل مرتبة ذاتية موجود بشرط لا بالنسبة إلى مرتبة عالية كالهيلوبي من الجسم وهو من النبات وهو من الحيوان وهو من النقوس وهي من العقول وهي من نور الانوار وهذا أيضًا من جملة الأدلة لما قيل بسيط الحقيقة كل الأشياء.

إلى هنا كان الكلام في رفع الأشكال عن قولهم «قد يكون موضوع المسئلة نوعاً من موضوع العلم و فرداً منه او نوعاً من عرضه الذاتي» و الما قولهم «قد يكون موضوع المسئلة عرضًا من عوارضه الذاتية» فلا اشكال فيه لأن عارض عارض الشيء في الحقيقة عارض لذلك الشيء فصار الحصول على ما يعرض الشيء لامر اخر ان كان الاخر بشرط لا يفرضه الذاتي عرض ذاتي للاعم اذا لم يؤخذ مقيداً باللابشرط و كذا العكس يعني العرض الذاتي لهذا الاعم فهو ذاتي لهذا الاخر، و سر ذلك اتحادهما في الواقع والاختلاف انما نشأ من اللحاظ وما يعرض لامر مساو فهو ايضاً ذاتي لأن المساوى لا يكون الا عرضًا مساو آخر بطلان ترك الشيء من امررين متساوين كما برهن في محله وقد مر ان عارض العارض عارض.

واما ما يعرض لامر مبادر فالحق انه ايضاً عرض ذاتي لانه واسطة في الثبوت دون العروض، والملائكة في العروض الاولى نفس الواسطة في العروض كما مر في كلام النوري ره، فانحصر العرض الغريب فيما يعرض لامر اخر يكون خصوصيته بفصل مقسم او بشرط لا و لكن اخذ الاعم مقيداً باللابشرط.

[الاشراق الثاني عشر: في الاشارة إلى المقولات وأحوالها]

[٢٢] قوله ره «و انه المقصود بالاشارة الحسية والعقلية...»^١

يعنى ان العرض لما لم يمكن ان يكون مشاراً اليه مع قطع النظر عن الموضوع اذ لا وجود له بدونه فصيروته قابلاً للإشارة بواسطة المحل فال المشار اليه بالذات هو الموضوع

والعرض بالعرض، هذا مقصوده لا ان العرض لا يصير مقصوداً بالاشارة لقاصد فانه خلاف البديهة، اذ ربما لا يقصد بالاشارة الا اللون و الطعم و نحو ذلك.

[٢٣] قوله ره «بالاختصاص الناعت...»^١

اي الاختصاص الذي يصير منشأ للحمل والوصف، وفساده انه ان اريد انه يحمل بالحمل المؤاطة فظاهر انه باطل اذلا يحمل عرض كذلك ولا يقال زيد بياض فليس بجامع و ان اريد بالاشتقاق فليس بمانع لصحة قولنا زيد متمكن و فلك مكوكب و نحو ذلك و ليس بين زيد والمكان اختصاص وعروض. واما فساد^٢ التابعية في الاشارة فلانه غير جامع اذا 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...»^٣

يعنى يكون حيئية ذات العرض حيئية ارتباطه بالموضوع وحيئية ذات الموضوع حيئية موضوعيته للعرض، لمامر من وجوب انتهاء كل ما بالعرض وبالواسطة الى ما بالذات وبلا واسطة فهو وجوده في نفسه عين ارتباطه بغيره و حصوله له، فالموضوع من جملة المشخصات.

[٢٥] قوله ره «شريك مفارق تقييم الهيولى...»^٤

قال الشيخ و سایر الفلاسفة^٥: العقل لا ينقبض من ان يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحدة عمومه لواحد بالعدد علة لواحد بالعدد و هي هنا كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعى بل الجنسى و هو طبيعة الصورة بماهى صورة على الاطلاق متاحظ بوحد بالعدد و هو السبب المفارق فيصح ان يكون علة لواحد بالعدد و هو المادة.

وهذا البيان يمكن ان يقرر بوجهين:

١. ٢١/١٤.

٢. فصادو (ش)

٣. ٢١/١٦.

٤. ليغم (ش)

٥. ٢٢/٤.

٦. ابن سينا، الهيات الشفاء، المقالة الثانية، الفصل الرابع، ص ٨٧، (طبعة القاهرة): صدر المتألهين، تعلیقات الهیات الشفاء، ص ٧٩ (قم، الطبعة الحجرية).

الأول : ان العقل لا يمنع من ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعدد علة لواحد بالعدد.

الثاني : ان الموجب الاصل هينها هو العلة المفارقة بالحقيقة وهو واحد بالعدد ولكن لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امر يقارنه ايًّا كان لابعينه فان ذلك يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحسن وبين ما هو في ذاته قوّة محسنة بامر يكون ذى جهتين قوّة و فعل.

للملخص (قدس سره)^١ بيان احسن من ذلك، وهو ان الهيولي ليست مشخصاً متعيناً الذات من غير هى مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتى ان وحدته الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية اذ يكفى في انخافاظ تشخيصها مطلق الصورة كما انه يكفى في تعين الجنس مطلق الفصل.

ثم انّ الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني من غير انضمام الوجود الخارجي إليها اذ لا خفاء في ان سبب الهيولي ليس مفهوم الصورة بل انّما هو وجودها الخارجي لا بالخصوص، والعقل لا يمنع من سببية هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد بالعدد الذي وحدته الشخصية ليست باقوى من الوحدة الجنسية.

ثم لا يخفى عليك ما في البيانات الثلاثة، فإن الطبيعة المرسلة لا توجد في الخارج منحازة عن هويات اشخاصها فال موجود بالذات انّما هو نحو من الوجود والطبيعة موجودة بالعرض ومن اجل ذلك تراها توجد بوجود شخص منها و تبعد بانعدام ذلك الشخص و تتخلص وجودها بوحد من اشخاصها فليست لها ذات باقية تتوارد عليها التشخيصات بخلاف الهيولي فانّها عند اتباع المشائين امر باق في الجسم فهي موجودة بوجود على حد منحازة عن الصورة فهي اقوى وجوداً في الطبيعة المرسلة و ان كانت ماخوذة مع الوجود الخارجي . ثم افتقارها الى الصورة ثابت و عدم افتقارها الى صورة مخصوصة محقق و عند

١. ظ، ايهـ(ش).

٢. الاسفار، السفر الثاني، الفن الثالث، الفصل السادس في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد، جـ ٥، ص ١٥٤ - ١٥٢، وهذا هو البيان الثالث.

ذلك يلزم ان يكون علة الشيء اضعف من ذلك الشيء بناء على ظاهر البيان الثالث. بل بناء على الاولين ايضاً اذ على الاول يكون العلة هي المجموع وهو امر اعتباري وعلى الثاني يجب ان يكون للصورة اقتضاء للهيولى حتى يتم بها تأثير المفارق ويلزم ايضاً على كل واحد من البيانات الثلاثة ان لا يكون علة الهيولى بما هي علة باقية عند زوال شخص من الصورة فيلزم انعدام الهيولى وهذا خلاف ما اطبقوا عليه من بقائها فلا مفر من ان يقال ان وحدة الهيولى في الخارج بعينها الوحدة الجنسية بمعنى انها نفس الجنس فليس لها تحصل في الخارج مع اعتبار نفسها فهي موجودة بنفس وجود الصورة فثبت من ذلك ان الهيولى متحدة بالوجود مع الصورة كما ذهب اليه السيد المدقق والمصنف قدس سرهما^١.

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

المقصد الاول: في علمه تعالى بذاته

وبيانه يحتاج إلى ذكر تمهيدات:

التمهيد الاول:

اعلم ان العلم عبارة عن حضور شيء لشيء بحيث يكون موجباً لتميز الحاضر عنده وانكشفه لديه، وهو بهذا المعنى ينقسم الى التعلق والتوهم والتخييل والاحساس، وقد يطلق ويراد به التعلق وهو المراد في هذا المقام وهو عبارة عن حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته سواء كان من قبيل حضوره لنفسه او من قبيل حضوره لغيره، والصورة اعم من ان يكون الحضور ارتساماً لحضور الصور العقلية للقوة العاقلة او صدورياً لحضور المعلول

١. رأى السيد السنديمير صدر الدين الدشتكي في حاشية شرح التجريدي وهي من القديمة والجديدة لم يطبع إلى الآن.رأى صدر المتألهين مذكور في الاسفار، السفر الثاني، الفن السادس، الفصول الثامن والتاسع والعشر، ج ٥، ص ٣٠٨ - ٢٨٢.

٢. إلى هنا تم تعليقات الحكم المؤسس قدس سره على الشاهد الاول. جدير بالذكر أنَّ كلامه من هنا إلى آخر الرسالة ليس على منهج التعليقة، بل ببحث مستقل في علمه تعالى. بحث علمه تعالى مذكور في الاشراق الخامس والثاني عشر من الشاهد الثالث من المشهد الاول من الشواهد الربوبية، ص ٥٢ و ٣٩، فراجع.

لعلته.

التمهيد الثاني :

العلم بهذا المعنى أَمَا حضولى لرتسمى او حضورى اشراقى . والاول عبارة عن حصول صورة الشىء عند المدرك من جهة أنها صورة و منشأ انكشافه و تميزه و تلك الصورة من الجهة المذكورة يسمى بالعلم الحصولى الارتسامى و المحكى بها عنه وهو ذو الصورة معلوم بالعلم الحصولى الارتسامى ، لكن العلم بنفس تلك الصورة علم حضورى اشراقى كما سيظهر . والثانى عبارة عن حضور الشىء عند المدرك بنفس ذاته و هويته بحيث تكون صورته العينية بنفسها صورته العلمية كعلمه تعالى بذاته بل علم كل مجرد بذاته و علم كل علة بمعوله .

التمهيد الثالث :

العلم كساير العوارض للحقائق الوجودية عين الوجود حقيقة و غيره عنواناً و مفهوماً اذ الماهية من حيث هي ليست الاّهي فيحتاج في اتصافه بالعلم مثلاً الى حيضة تقبيديّة وهي لا تخلو عن الوجود والماهية والعدم، و العدم بما هو عدم لا يصلح لكونه حيضة تقبيديّة لثبتوت الكمالات الوجودية، والماهية من حيث هي ليست الاّهي، فيتعين الوجود فهو بذاته عالم و علم و معلوم والا لتسليسل الامر بالبيان المذكور . ولما كان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لها مراتب و درجات بعضها فوق بعض فالعلم الذي هو عينه ايضاً حقيقة واحدة كذلك و من اجل ذلك ترى الفلسفه يقولون بشموله لكل الوجودات و يثبتون للهيبولي الاولى شوقاً و عشقـاً الى الكمالات وللجمسانـيات من النباتات و غيرها غـایـات ولكن لا يطلقون العلم ولا العالم على الدرجات النازلة من الاجسام و الجسمانـيات لـكمـون آثارـه فيها .

تفريغ : ومن ذلك يظهر ان للعلم حقيقة و مفهوماً كما ان للوجود حقيقة و مفهوماً كما اثر الوجود وهو الخارجية والعينية و طاردية العدم يترتب على حقيقته دون مفهومه فكذلك اثر العلم ليترتب على حقيقته لاعلى مفهومه و لمـا كان الوجود بذاته نوراً و ظهوراً ترى المحققـين من الفلسفـة قد يعبرـون عنـ العلم بالـحضور و قد يعبرـون عنـه بالـحصول و قد يعبرـون عنـه بالـصـورة الـحاـصلة او بالـظـهـور . و الاول منقول عنـ الفـيلـسوفـ المـعـظمـ

ارسطاطاليس والاخير عن شيخ الاشراقين والباقي عن ساير الفلاسفة.^١

التمهيد الرابع:

كَلَّمَا كَانَ الْوِجُودَ أَتَمْ فَجْهَهُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَالَمِيَّةُ وَالْمَعْلُومِيَّةُ أَقْوَى وَيُظَهِّرُ ذَلِكَ بِمَا ذَكَرَ نَاهَهُ فِي التَّمَهِيدِ الثَّالِثِ فَالْتَّمِيزُ وَالْأَنْكَشَافُ فِي عَالَمِ الْعُقُولِ أَقْوَى وَأَتَمْ مِنْهُ فِي عَالَمِ النُّفُوسِ وَفِي عَالَمِ الْإِلَهِ اَظْهَرَ وَأَنْوَرَ مِنْهُ فِي عَالَمِ الْعُقُولِ، فَعَلِمَهُ تَعَالَى بِذَاتِهِ وَبِمَا سَوَاهُ أَتَمْ أَنْحَاءَ الْعِلْمِ وَالْتَّعْقِلَ، بَلْ جَمِيعَ الْعِلْمَوْنَ وَالْأَدْرَاكَاتَ بِمِنْزَلَةِ الْعَكُوسِ وَالْأَظْلَالِ وَاللَّمَعَاتِ وَالْأَشْرَاقَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلْمِهِ إِذْ كَمَا إِنْ وَجَدَهُ صَرْفُ الْوِجُودِ تَامٌ بِلْ فَوْقِ التَّمَامِ، فَكَذَلِكَ عِلْمُهُ صَرْفُ الْعِلْمِ تَامٌ وَفَوْقُ التَّمَامِ وَكَمَا إِنْ الْوِجُودَاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ تَعْلِيقَيَّةٌ وَحَيْثِيَّاتٌ اِرْتِبَاطِيَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجَوْدَهُ فَكَذَلِكَ الْعِلْمُوْنَ الْمُمْكَنَةُ حَقَائِقٌ مُرْتَبَطَةٌ بِذَاتِهِ إِلَى عِلْمِهِ تَعَالَى وَمِنْ ذَلِكَ تَرَى فِي لِسَانِ الْشَّرِيعَةِ الْغَرَاءَ يُطْلَقُ عَلَيْهِ نُورُ الْأَنوارِ وَنُورٌ كُلُّ نُورٍ وَفِي لِسَانِ الْأَشْرَاقِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ النُّورُ الصَّرْفُ وَالنُّورُ لِذَاتِهِ.^٢

١. العلم عند مقدم المشائين عبارة عن عدم غيبة الشيء، عن الذات المجردة عن المادة (صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الخامس تصحيف محمد الخواجوى، ص ٢٦٣). العلم هو حصول صور المعلومات في النفس (ابن سينا، التعليقات، تصحيف عبدالرحمن البندوى، ص ٨٢). العلم هو حصول حقيقة مجردة عن القوashi الجسمانية (ابن سينا، الرسالة العرشية، رسائل، قم، ص ٢٤٨). العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم (رسائل اخوان الصنفاج ٣، ص ٣٨٥). الحق في العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه نور الذاته و ظاهر الذاته و علمه بالأشياء كونها ظاهرة له (شهاب الدين السهروردي، حكمه الاشراق، مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٥٢) راجع الاسفار السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الرابع في تحقيق معنى العلم، ج ٣، ص ٢٨٨-٢٩٧.

٢. يطلق «النور» عليه تعالى في لسان الشريعة: «الله نور السموات والأرض» (سورة النور / ٣٥) وفي دعاء الكمال، «الله ألمي استلئك... بنور وجهك الذي اضاء له كل شيء، يا نور يا قدوس». وفي دعاء المشollo: «يا نور النور يا مدبر النور»، وفي دعاء المجير «سبحانك يا مقدر النور يا نور كل نور يا نور أقبل كل نور يا نور فوق كل نور يا نور أليس كمثله نور». وفي دعاء السحر: «الله ألمي استلئك من نورك يا نوره وكل نورك نير الله ألمي استلئك بنورك كله». يطلق عليه تعالى نور الانوار في دعاء واحد «تحصنت بذى العزة والجلبروت و توكلت على الحى الذى لا يموت، نور النور و مقدر النور، نور الانوار ذلك الله الملك القهار» (بحار الانوار، كتاب الذكر و الدعاء، الباب ٥٨، الحديث ٤، ج ٩٥ ص ٩٥)؛ وفي بعض الادعية والرويات اطلق نور الانوار على النبي (ص) والآتية (ع) «السلام على نور الانوار و حجج الجبار» (راجع بحار الانوار، ج ١٦ ص ١٠٤؛ ج ٢٦ ص ٢٥٩؛ ج ١٩٧ ص ٥٧؛ ج ٢٧٠ ص ٦٤٥؛ ج ١١٧ ص ٩٧؛ ج ٣٠٦ ص ١٠٠؛ ج ٣٤٨ و ٣٧٥؛ ج ١٤٧، ٦٤ و ١٥٤)؛ واما في لسان الاشراق فراجع حكمه الاشراق مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٦٤-١٦٢. في الاصطلاح الاشراقي يطلق عليه تعالى نور الانور، اما النور الصرف والنور والنور لذاته اعم منه تعالى ومن العقول والنفوس. ذكر المصنف قدس سره في اول هذه الرسالة «و عند اهل الاشراق بنور الانوار»، والامر سهل.

التمهيد الخامس:

و مما تلو ناه عليك يظهر ان للاشياء نحوين من الوجود خارجي و ذهني . و الاول عباره عن وجودها بحيث يترتب عليه آثارها المطلوبة منها ، والثانى عباره عن وجودها بحيث لا يترتب عليها تلك الآثار ، والاول موضع وفاق والثانى مورد خلاف بين الحكماء قاطبة و محققى المتكلمين وبين جمهورهم . وجه الظهور انك قد علمت ان حقيقة العلم نحو من الوجود ، والضرورة العقلية حاكمة على ان لنا علماً بالأمور الخارجيه الغائبه عن مداركنا و يجب فى تحقق الادراك عن علاقة ذاتية بين المدرك والمدرك والاجاز ان يدرك كل من له صلاحية العالمية كل ما له صلاحية المعلومية ، وليس كذلك بدهاهه ، ولاشك ان ليس لنا من الامور الغائبه عنا الموجودة في الخارج علاقة ذاتية مع انا قد ندركها ، فيجب ان يكون للاشياء نحواً من الوجود - وجود خارجي - يترتب به^١ على الاشياء آثارها و وجود ذهني ليس كذلك و يكون لانفسنا علاقة ذاتية معه به لذاك الاشياء الغائبه الموجودة في الخارج .

التمهيد السادس:

كل عاقل و معقول فرض فالعقل عاقل بذاته والمعقول معقول بذاته ، والمعنى من العاقل بذاته ما يكون جهة ذاته بعينها جهة العاقليه ، و كذلك المعنى من المعقول بذاته . برهانه لولم يكن العاقل عاقلاً بذاته او المعقول معقولاً بذاته فهو عاقل او معقول بحيثية زائدة على ذاته وتلك الحيщية اما عدم او ماهية او وجود والشقان الاولان باطلان اذ العدم باطل في نفسه والماهية من حيث هى ليست الا هى ، فینحصر في الشق الثالث ، فهو عاقل بذاته او معقول بذاته ، والآ فيحتاج الى حيثية زائده ، و يتسلسل الامر ولا ينتهي الى حد نهايته فلا بد و ان ينتهي الى وجود جهة ذاته بعينها جهة العاقليه والمعقولية .

التمهيد السابع:

كل معلوم بذاته فهو معلوم بالعلم الحضوري الاشرافي ، فأنه كما اعرفت ما يكون وجوده العينى بعينه و وجوده العلمي و حضوره لدى العالم ، والمعلوم بذاته كما دريت جهة ذاته بعينها جهة المعلومية والحضوري ، ولا يحتاج الى انتزاع صورة منها تكون بينها وبين العالم

^١ . يترتب بها (ش)

علاقة ذاتية.

تبنيه : ومن ذلك يظهر ان الصور العقلية المنتزعة من الاعيان الخارجية لها جهتان: الاولى انها ما به انكشاف الاشياء الخارجية، فهى علوم و الاشياء الخارجية معلومات و العلم غير المعلوم . الثانية انها بذاتها حاضرة عند القوة العاقلة فهى معقولة بذاتها، والعلم عين المعلوم فالعلم بالاشياء الخارجية بواسطتها علم حصولى ارتسامى والعلم بها افسها علم حضورى اشراقتى .

التمهيد الثامن :

علم النفس بذاتها حضورى بحيث يكون العلم والعالم والمعلوم كلها فيها واحد بحسب الوجود ومتغير بحسب العنوان، وفهمه يحتاج الى تنبئات:

[[التبنيه]] الاول : من الضروريات انا نحكم على نفسنا باحكام بعضها ايجابية وبعضها سلبية، والحكم على الشيء فرع تصوره فالنفس حاكمة على ذاتها، فهى مدركة لذاتها.

[[التبنيه]] الثاني : العلم الحصوى بمعنى قيام صورة الشيء بالقوة العاقلة لا يكون الا بنحو الكلية والاشتراك، اذ قد دريت ان الحاصل في المدارك ليس الا ماهيات الاشياء اذ الوجودات الخارجية لا يمكن ان يحصل فيها والالتزام انقلاب الخارجية الى الذهنية، فان ذواتها ذات خارجية بنفسها وعلمت ايضاً ان مناط الجزئية والتشخص هو الوجودات فالماهيات الحاصلة في القوة العاقلة عارية عن وجودات الاشخاص الخارجية، فلا يتربّ عليها آثار الخارجية في العقل، فهى موجودات ولها نسبة سوانية الى الاشخاص والكلية هي النسبة السوائية بعينها.

[[التبنيه]] الثالث : ضم الكلى^١ الى الكلى لا يوجب الجزئية والتشخص وذلك من المسلمات التي قد تلقها العقول باقبوله . ولنعم ما قبل:

ذات نايافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
نعم، ربما يجب تميز او تخصيصاً ينحصر به فى شخص مثلاً المسمى برستم بن المسمى بزال الموصوف بشجاعة كذا . و كذا مفهوم كلى يحتمل عند العقل ان يكون له افراد

١. الكل (ش).

كثيرة ولكنه في الواقع منحصر في فرد، وتلك المسئلة وان كانت من البهديهيات ولكن لها منافع في كثير من المسائل.

[التبنيه] الرابع : تصور النفس لذاته على نحو الجزئية والشخصية بمعنى انها تدرك ذاته بطريق الهديّة وامتناع الصدق على كثرين، لا انها يتصورها على نحو الكلية والاشتراك في حكم عليها ويسرى الحكم على الكلى الى ذاتها الجزئية لكون ذلك الكلى منحصرًّا في فرد، فان من راجع الى وجہ انه يعلم انه لا يحكم على نفسه من اجل انه تصور معنى كلياً وحكم عليه لأن يسرى الى ذاته لعلمه بان ذلك الكلى منحصر، مع ان ذلك لو كان في ادراك النفس ذاتها مجوزاً لكان تجويزها في غير ادراك بنحو اولى .

[التبنيه] الخامس : ان النفس الانسانية مجردة عن المادة ذاتاً وقد اقيمت عليها براهين من الحكماء، ويترفع عليها امر العود الى الاجساد بعد تحققها في البرازخ وعليه بناء الملل والشرائع. واما ذكر البراهين العقلية والشواهد النقلية الدالة على ذلك فليس هنا موضعه.^١

وبعد التبنيه على تلك الامور نقول:

علم النفس بذاتها حضوري، اذلو كان حصولياً لللزم كونها حاصلة بصورةتها اماماً في قواها او في مجرد آخر او في ذاتها. والاول باطل اذا النفس مجردة عن المادة والماديات وصورة الشيء يجب وان يكون مطابقة معه والصورة الحاصلة في القوى والالات الجسمانية ليس هكذا حالها. والثانى والثالث يلزمان كون علمها بذاتها بنحو الكلية والاشتراك اذ الصور الحاصلة في القوى العقلية مجردة كليه^٢ مع انه يلزم عند حصول تلك الصورة في ذاتها اجتماع المثلين فاذن علمها بذاتها ائماً هو بنحو الجزئية وحضور هويتها العينية لذاتها وهو المطلوب.

التمهيد التاسع :

علم النفس بقواها الادركية جمعاً سواه كانت باطنية او ظاهرية والصور الحاصلة فيها وكذا بقواها الطبيعية والصور الغذائية^٣ ، وبالجملة كلما يكون نسبة اليها نسبية العكسية

١. ذكر الحكمي المؤسس آرائه الشريفة حول تجرد النفس الانسانية في تعليقاته على السفر الرابع من الاسفار، راجع المجلد الأول من مجموعة مصنفات الحكمي المؤسس قدس سره.

٢. المجردة الكلية (ش).

٣. كذافي (ش).

والرشحية والجندية حضورى اشراقتى بحيث يكون العلم والمعلوم متعددين بالذات متغيرين بالاعتبار.

برهان انه لو كان حصولياً فلا يخلو من ان تحصل صورها فى ذات النفس او فى قواها، والاول يستلزم ان يكون علمها بها على وجه الكلية لما علمنا ان المعقزل بالعلم الصورى كلّى والضرورة قائمة ببطلان اللازم؛ والثانى يستلزم ان يكون استعمال النفس لها من دون شعور و ادراك، بيان الملازمة ان المفروض ان علمها بها بصورها الحاصلة فى انسها و حصول صورها مسبوق باستعمالها لها فاستعمالها لها قبل علمها، وبطلان هذا يظهر مما سيجي من ان العلم التام بالعلة المقتضية يلازم العلم التام بالمقتضى، وقد سبق ان النفس عالمة بذاتها و قامت الضرورة بل البراهين على ان العلاقة الذاتية والارتباط العلّي متحققة بين النفس و قواها فعلمها بذاتها الذى هو عين ذاتها يلازم علمها بقواها و علمها بذاتها سابق على استعمالها لقوتها فعلمها بقواها سابق على استعمالها لقوتها، و اذا بطل العلم الصورى مع تحقق مطلق العلم تحقق العلم الاشراقتى لما علمنا من انحصره فيهما.

التمهيد العاشر:

و من تضاعيف ما ذكرناه يظهر ان حقيقة العلم عبارة عن حصول الشيء لل مجرد القائم بذاته سواء كان من قبيل حصول الشيء لنفسه كما فى علم النفس بذاتها، او من قبيل حصول الشيء لقابله كعلمها بالصور العقلية الحاصلة فى ذاتها كما ادى اليه انتظار الجماهير، او من قبيل حصول الشيء لما يتحده وجوداً او يغايره ماهية و سخاً كعلمها بالصورة العقلية على ما ادى اليه رأى فرفوريوس من الاقدمين و صدر الاعاظم من الاسلاميين^١ او من قبيل حصول المعلول بالذات للعلة بالذات كما فى علمها بقواها، فاذن العلم لا ينحصر بارتسام صورة الشيء فى القوة المدركة و قبول القوّة لها كما توهّم الجمّور من ارباب العقل والمعرفة.

كشف وانارة: لما دريت ان العلم يرجع الى الحصول والوجود و كل ما كان الحصول اتم كان العلم والانكشاف اتم ولا شك ان حصول المعلول لعلته بنحو الوجوب و حصول

^١. فرفوريوس الصورى Porphyry Of Tyre (٢٣٢ - بعد ٣٠١ م) تلميذ افلوطين، صاحب كتاب اليساغوجى في المنطق، نقل شيخ الرئيس في الاشارات والتبيهات رايه في اتحاد العاقل بالمعقول ورده، راجع الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الثامن، ج ٣، ص ٣٣٥ - ٣٢١.

المقبول لقابله بنحو الامكان اذا المعلوم جهة ذاته بعينه جهة الارتباط الى علته والعلة جهة ذاتها بعينها الاقضاء لمعلولها ولا يتصور علاقة ذاتية اتم من ذلك بين شيئين اذ العلة اقوى من المعلوم فهى ذاته واجدة لمعلوله ومقتضية له بذاتها بخلاف القابله فانه فى ذاته فاقد لمقبوله غير آب عن استكماله به و اذا جوز العقل كون حصول المقبول بقابله سبباً لانكشافه له فيجوز بطريق اولى كون حصول المعلوم لعلته سبباً لتميزه و انكشافه لها فاذن حصول الاشياء لجعلها التام الذى نسبته اليها نسبة الجاعلية والقهاريّة احياء حصول شيء لشيء فهو ياتى العينية معلومة له تعالى فهو عالم بها علماً حضورياً اشرقاً.

التمهيد الحادى عشر:

كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته و عقله لذاته عين ذاته. برهانه: ان حقيقة العلم بعينها حقيقة الوجود او الحصول بحيث يكون وجود الشيء فى نفسه بعينه وجوده و حضوره لشيء آخر بحيث منشأ لتميزه عنده و انكشافه، والمجرد اذا كان قائماً بذاته فذاته حاصلة لذاته، فحصوله فى ذاته بعينه حصوله لذاته.

و اماماً ما اشتهر من «ان كل مجرد فهو عاقل لذاته» فهو خال عن التحصيل فان الشيء اذا لم يكن له حصول فى 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 الحالـة فى الموضوعات والقوى المتعلقة بالابدان والصور المرتبطة بالمـواد ليس لها علم بذواتها و لا بما هو حال فى ذواتها اذا ليس لها حصول فى انفسها ليصدق عليها انها حاصلة لانفسها.^١

١. هذا آخر ما وجدته من تعليقاته القيمة على الشواهد الروبية والحمد لله.

تعليقات على شرح الهدایة الائیریة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[القسم الثاني في الطبيعيات]
[الفن الأول في السمع الطبيعي]

[الفصل الثاني في ثبات الهيولى]^١

[١] قوله «أنما النزاع في أن ذلك الامر اجزاء لا يتجزّى...»^٢

إذ أشياء ذات اوضاع جوهرية لا ينقسم بوجه من وجوه الانقسام التي هي الوهمي والفرضي والقطعي والكسرى.^٣

[٢] قوله «كماذهب اليه المتكلمون...»^٤

السائل بتناهى الأجزاء التي لا يتجزّى هو جمهورهم وبعدم التناهى هو النظام

١. «ولنقتصر وفاماً من سبقنا على شرح ملسوبي المتنطق [القسم الأول] وهو القسمان الاخيران من هذا الكتاب [الطبعيات والاهيات]» صدر المتألهين، مقدمة شرح الهدایة الایبریة.

٢. والنفصل الاول في ابطال الجزء الذي لا يتجزّى.

٣. صدر المتألهين الشیرازی، شرح الهدایة الایبریة، الطبعة الحجرية، تهران، ١٣١٢ هـ ق، الصفحة ٢٤، السطر ١٨، ٢٢١ م^٤.

٤. شرح الهدایة الایبریة، ١٨/٢٤.

المعتزلى^١ منهم واصحابه.

[٣] قوله «كما هو مذهب ذيمقراطيس ...»^٢

فهو يقول^٣ بان الجسم لا يقبل من الاقسام الاماسوى الاقسام الخارجىة التى هي اما بالفک او بالقطع، وذلك من جهة ان الجسم المفرد عنده صغير صلب بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه في الخارج.

[٤] قوله «كما هو رأى جماعة ...»^٤

فهو لا يقولون بان الجسم جوهر بسيط ممتد بنفسه في الجهات متصل في ذاته اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته لا بمحله وكونه جسماً آنماهوم من جهة هذا الاعتبار وكونه مادة آنماهوم من جهة قبوله للصور والمقادير.

[٥] قوله «جماعة من القدمين ...»^٥

هم افلاطون الالهى وشيعته من اليونانيين، وافقهم في ذلك الشيخ الالهى ومتبعيه من المسلمين.

[٦] قوله «امر ابسط ...»^٦

اذا جسم عندهم مركب من جزئين، وهؤلاء المعتبرون هم الفيلسوف الاعظم

١. ابراهيم بن سيار بن هانىء النظاام متكلم القرن الثالث، له كتاب عنوانه «الجزء»، عنه نقلها الاعشري في مقالات الاسلاميين (ج ١٦، القاهرة ١٩٥٤م) قال: «أنه لاجزء الاولى جزء ولا بعض الاولى بعض ولا نصف الاولى نصف وان الجزء جائز تجزئته ابداً ولا غایة له في باب التجزو».

.١٨/٢٤.٢

٣. Demokritos تلميذ ليوكيبوس Leukippos، المتوفى حدود ٣٨٠ قبل الميلاد، اعظم كتبه ميكروس دياكوسموس (نظاام العالم الصغير) وفيه رأيه المشهور حول الامر او الجزء الذي لا يتجزئ، بقى منه قطعات صغيرة جمعها الديلز الاكمنى في كتابه الكبير «القطعات الباقية من الفلسفه قبل السقراط»

Diels,H., Die Fragmente der vorsokratiker, Berlin, 1964.

راجع «نخستین فیلسوفان یونان»، تألیف شرف الدین الخراسانی، باللغة الفارسية، تهران، ١٣٥٠، ص ٥٠٣-٤٢٨ . والمملل والنحل للشهرستانی، ج ٢ ص ١٠٧-١٠٨.

.٩/٢٤.٤

.٩/٢٤.٥

.٩/٢٤.٦

ارسطاطاليس و شيعته من اليونانيين، والفيلسوف الاعظم الاسلامى الفارابى والشيخ الرئيس ابو على بن سينا من الاسلاميين.

[٧] قوله «بوجه ماهية مر كبه...»^١

وهو اخذه لابشرط من تحصله بنفسه ومن تحصله بما ينضاف اليه من الفضول او الطبيعة التي يعرضها الجنسية قد تتحقق بنفسها وقد تتحقق بانضمام معنى اليها، مثال الاول الجنين، فانه قبل افاضة النفس الناطقة حيوان فقط وبشرط لا. ومثال الثاني الانسان فانه حيوان ناطق وبشرط شيء، فالجسم بالاعتبار الاول وهو اخذه لابشرط جنس، وبالاعتبار الثاني وهو اخذه بشرط لامادة، وبالاعتبار الثالث وهو اخذه بشرط شيء نوع.

[٨] قوله «الثانى ما اختاره فى التلويحات ...»^٢

اللوحىه و العرشيه.^٣

[٩] قوله «وينقض ايضاً يكثر من الصور...»^٤

كالصور التي سيذكر لاختلال عكسه باعراض المجردات العقلية والاطراف الحالى في محالها او طردها بالاطراف المتداخلة ففي الصورتين الاولتين يختل جمعها في الاخيرية يختل منعه.

[١٠] قوله «عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به...»^٥

الحلول السريانى عبارة عن حلول شيء في شيء آخر بحسب ذاته المنقسمة اي ذات ذلك الآخر كحلول السواد فى السطح بحسب ذاته المنقسمة فى الطول والعرض ومن اجل ذلك يجب هذا النحو من الحلول انقسام الحال بانقسام المحل، و الحلول الطريانى يقابل ذلك كحلول السطح فى الجسم التعليمى وحلول الخط فى السطح وحلول النقطة فى الخط اذ لو كان حلول شيء من هذه فى محله بحسب الذات المنقسمة لمحله لانقسام بانقسام محله فيلزم انقسام السطح فى العمق و الخط فى العرض و النقطة فى الطول و ذلك ظاهر.

.٢/٢٥.١

.٦/٢٥.٢

٢. السهروردى، التلويحات اللوحىه و العرشيه، العلم الثانى، مخطوط لم يطبع الى الان (مصححة هنرى كربين فى المجلد الاول من مجموعة مصنفات السهروردى العلم الثالث اي الالهيات منه فقط).

.١٣/٢٥.٤

.١٤/٢٥.٥

[١١] قوله «عِنِ الْاِشْلَارَةِ إِلَى الْآخِرِ تَحْقِيقًاً وَتَقْدِيرًاً...»^١

أى بحيث لواشير اليه.

[١٢] قوله «فَالنَّفْضُ بِهِ وَارَدَ عَلَى أى تَقْدِيرٍ...»^٢

سواء اسقط قيد السريان عن التعريف ام لم يسقط، لانه اذا كان المكان بعدها مفطوراً اى بعدها موجوداً منطبقا على ابعاد الجسم ومقاديره يقع النقض به ولا يجدى حذف قيد السريان، فتدبر.

[١٣] قوله «وَقَدِيقَالِ المراد بالناعٰتِ...»^٣

يعنى القائل ان المراد من المبدء ليس ما هو المعروف عند علماء الصرف والاشتقاق، بل المراد منه ما هو المصطلح عند علماء العقل والعلوم وهو ما يوجد منه مفهوم المشتق فالسودان مما مبدئه علاقة الجسم بالسودان التي يعبر عنه بالسودانية، فافهم ذلك.

[١٤] قوله «اِنْحِاءُ قِسْمَةِ الْجَسْمِ إِلَى الْاجْزَاءِ الْمُقْدَارِيَّةِ...»^٤

وهي التي بيان كل واحد منها سائر الاجزاء والكل في الاشارة الحسية ولكن يشارك الكل وسائر الاجزاء في تمام الحقيقة ويمكن ان يفرض بينها حدود مشتركة وهي الحدود التي اذا زيد واحد منها على شيء من الطرفين لم يزدو اذا نقص لم ينقص والغرض من التقييد بالمقدارية اخراج القسمة الهبولي والصورة والجنس والفصل، تدبر.

[١٥] قوله «وَهِيَ مُنْقَسِّمَةٌ إِلَى الْكَسْرِيِّ وَالْقَطْعِيِّ...»^٥

وهي التي تحدث بالآلة نفاذ، والكسرية بخلاف ما ذكر.

[١٦] قوله «عَقْلِيَّةُ كُلِّيَّةٍ تَسْتوَعُ بِجَمِيلِ الْاجْزَاءِ...»^٦

اعلم ان الفرق ثابت بين مصصح الحكم بالانقسام الخارجي او الوهمي وبين مصصح تحقق الانقسام، فان مصصح الحكم فيه انما كون الامتداد ومتقدراً بأمر تبة من مراتب التمامي والانبساط متناهية او غير متناهية اذا امتداد الصورى اى الامتداد المأمور لا بشرط من تلك

.١٤/٢٥.١

.٢٢/٢٥.٢

.٤/٢٦.٣

.١٢/٢٦.٤

.١٤/٢٦.٥

.١٥/٢٦.٦

المراتب ليس يمكن ان يفرض فيه شيءٌ وشيءٌ ولا يتصرف بالعظم والصغر ولا بالجنسية والمجنسية ولا بالمساواة ولا بالمشاركة كتو المباينة وبالجملة لا يتصرف بشيءٍ من عوارض المقادير ولا يتناول بحسب الاجسام ولا تختلف، فاذا حكم على الامتداد بالانقسام بحسب ظرف الوهم او الخارج او فرض فمصحح هذا الحكم وذاك الفرض انما هو ملاحظة كونه متعددًا بحدّ من حدود النهايات او مبلغ من المبالغ والغايات واما مصحيح تحقق الانقسام فقد لا يكون نفس تقدّر الامتداد وقد يكون، مثل الأول القسمة الفلكية ومثال الثاني القسمة الوهمية، ففهم ذلك.

[١٧] قوله «عـرضـين مـخـلـفـين سـوـاء كـانـا قـارـيـن ...»^١

المراد الاعراض القارئة في هذا الموضوع ليس ما هو المعروف من انها اعراض لا يقتضي ماهيتها التقاضي والتتجدد والانصرام كالزمان والحركة بل المراد منها اعراض لا يكون هولها للشئ من جهة قياسه على شيء آخر وذلك مثل السواد والبياض بخلاف المساسة والمحاذات.

[١٨] قوله «لـقـبـولـها بـلـ هـى تـهـيـئـى ...»^٢

اي نفس المقدار التعليمي والجسمية التعليمية تهيئ و اعداد للجسم من جهة مادته اذا الامتداد مالم يتقدّر بمرتبة من مراتب التقدير لا يتصور في القسمة، تدبر.

[١٩] قوله «وـانـ كانـ نفسـ ذاتـه ...»^٣

عطف على جملة شرطية قد طوّيت لظهورها كذلك امثالها الواقعـة في العبارـات، وتقدير الكلام ان القسمة الوهمـية من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته ان لم يكن بحسب وجوده في الخيـال مـحتاجـاً إـلـى المـادـة بنـاءـ على تـجـرـدـ الـخـيـالـ ومـدرـ كـانـهـ كـماـهـوـ الـحـقـ الحـقـيقـ بالـتـصـدـيقـ، وـذـلـكـ ظـاهـرـ وـانـ كانـ نفسـ ذاتـهـ مـحتاجـاً إـلـى المـادـةـ مـطلـقاًـ ايـ ذـهـنـاـوـ خـارـجـاـ بنـاءـ علىـ ماـادـتـ اليـهـ انـظـارـ جـمهـورـ الـحـكـماءـ منـ افتـقارـ القـوىـ الدـراـكـةـ سـوـىـ العـاقـلـةـ وـ كـذـامـرـ كـانـهـاـ إـلـىـ المـادـةـ وـلـخـفـاءـ هـذـهـ حـكـمـ صـرـحـ بهـ وـ تـمـ السـرـ فيـهـ كـوـنـ القـسـمـةـ الوـهـمـيـةـ قـسـمـةـ وـهـمـيـةـ، منـشـأـ لـاتـزـارـ الـوـهـمـ صـفـةـ الـافـتـرـاقـ بـحسبـ حالـ المـوـصـوفـ فيـ الـوـاقـعـ بـخـلـافـ القـسـمـةـ الـخـارـجـيـةـ، فـإـنـهاـ مـبـدـءـ الـافـتـرـاقـ الـخـارـجـيـ وـالـقـسـمـةـ الوـهـمـيـةـ وـانـ كـانـتـ مـبـدـءـ الـافـتـرـاقـ فيـ الـخـيـالـ وـلـكـنـهـاـ لـيـسـ تـوجـبـ اـفـتـرـاقـأـ كـثـرـةـ لـمـادـةـ

.١٧٧٢٦ .١

.١٣٧٢٦ .٢

.٢٠٧٢٧ .٣

الخيال على فرض كونه مادياً أيضاً، فافهم فهم عقل لا وهم جهل، تدبر حق التدبر.

[٢٠] قوله «وَانْ لَحْقَتِ الْمَقْدَارُ التَّعْلِيمِي...»^١

إى المتقدّر في الواقع لكن مصحّح عروض تلك القسمة له ليس كونه متقدّر بأمر تبة متعينة من مراتب التقدير والابساط وان كان لا ينفك بحسب الخارج عن مرتبة من تلك المراتب اذ تلك القسمة أئمّا هي في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية فلا ينفصل بها جزء عن جزء ولا يباينه بحسب الوضع او الاشارة الحسّية ولا يمكن بحسبها فرض حدود مشتركة بين الاجزاء وانما هذه في ملاحظة تفصيل الاجزاء والاجزاء المقدارية كما اعرفت في الحاشية السابقة معتبرة فيها تلك الامور ومن اجل ذلك لا يعرض المقدار العوارض المقدارية بحسب تلك القسمة، فلا يكون مقدار بحسبها نصفاً من مقدار آخر ولرباعه ولا خمساً ولا جنراً ولا مجنوراً ولا مشاركاً ولا مبايناً او هكذا او أئمّا مصحّح عروض هذه كلها تعين مرتبة من مراتب التسامي ومن اجل ذلك بعينه لامدخلية للمادة في عروض تلك القسمة اذ شأن المادة أئمّا هو قبول القسمة بحسب الخارج، والاقسام في تلك القسمة اقسام فرضية عقلية ليس لها وجود تفصيلي في العقل فضلاً عن الخارج، نعم الحكم بان كل جسم يقبل الانقسام الى اجزاء بحيث لا ينتهي الى حد لا ينقسم يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزّى و ما يشبهه وعلى وجود امر قابل، فتدبر.

[٢١] قوله «وَانْ عَرَضَ لَهُمَا تَقَابِلَ التَّضَائِفَ بِاعتِبَارِ...»^٢

اذ محصل معنى القبول انه عبارة عن فقدان الشيء صفة مع امكان وجدانه ايّاها للوجود حالة مقرّبة توجّب توجّهه اليها فمن جهة اصل معناه الذي هو عبارة عن عدم صفة عمّا من شأنه وجود تلك الصفة يكون التقابل بينهما هو العدم والملكة ومن اجل اعتبار حالة مقرّبة من جهة يكون التقابل بينهما تقابل التضائف ولا تن تلك الحالة خارجة عن القبول ملحوظة في معناه كملاحظة الموضوع في تعريف العرض يكون التضائف بالعرض، فتدبر.

[٢٢] قوله «وَ ثَابَتْ لِلْجَسْمِ فِي حَدِّ نَفْسِهِ...»^٣

اذ قد تحقّق في مقرّه بالبرهان الباهر انه في حد ذاته ليس مؤلفاً من الجوادر الغير

المنقسمات التي هي ذوات اوضاع.

[٢٣] قوله «لا امر يقوم به فيصير...»^١

يعنى في مرتبة ذاته وحد نفسه مع انقطاع النظر وعزله عن الامور الخارجية و العوارض اللاحقة.

[٢٤] قوله «او مؤلفاً منها و من جوهر آخر...»^٢

اي جوهر قابل لتلك الصورة الجوهرية حامل لها متقوم بها متصحّ لوجود الفعليات الثانية على التماقّب فيها و ورود الكلمات الوجودية و الصور النوعية عليها و تحرّكها بجوهرها الى تلك الكلمات و تصرّفها في وجودها و تقضيّها في ذاتها و تبدلها من ضعفها الى قوّتها و من نقصها الى كمالها اللائق بحالها، وهذا الجوهر هو المسمى بالهيولي بالمعنى الاخص وهي الهيولي التي قالت بها اتباع المعلم الأول المسمون بالمشائين.

[٢٥] قوله «كلام الشيخ في فصل من فصول الهييات الشفافية...»^٣

و هذا الكلام يدلّ ايضاً على اطلاق اسم المتصل على المتصل الذي هو فصل مقسم للكلم المطلق الجنسي و مقوم للمقدار بل لما سوى العدد من الكميات قارة او غير قارة منقسمة في جميع الجهات او بعضها، فافهم ذلك.

[٢٦] قوله «اذا مالم يتعمّن ذهاب امتداد...»^٤

اذ قد علّمت فيما مضى من الحواشى ان متصحّ الحكم بالانقسام خارجياً كان او وهمياً آنماهو تقدّر الانبساط بحدّ خاص من الغايات و تحديد الامتداد بقدر مخصوص من النهايات او تعيينه بالانهاية و كان معروض الانقسام في القسمة الخارجية و متصحّ تخصصه هو الهيولي.

[٢٧] قوله «و المتصل بهذا المعنى يطلق...»^٥

الحدّ المشترك هو ما يكون بين جزئين ويكون نسبة اليها على السواء كالنقطة

.٦٢٨.١

.٧٢٨.٢

.٨٢٨.٣

.١٤٢٨.٤

.١٩٢٨.٥

المفروضة في خط ما القاسمة له إلى نصفين مثلاً فان تلك النقطة عند ذلك نسبتها إلى ذينك النصفين نسبة واحدة فلو اعتبرتها نهاية لاحدهما امكانك اعتبارها نهاية للآخر ايضاً ولو اعتبرتها بداية لاحدهما امكانك ان تعتبرها بداية للآخر فلو انضمت إلى واحد منها لم يزد ولو نقصت منه لم يتৎقص والآن مافرض حداً مشتركاً بين الجزئين جزءاً برأسه وصارت القسمة إلى اثنين قسمة إلى ثلاثة ومن اجل ذلك يجب ان يكون الحد المشترك مخالفاً بحسب الحقيقة لما هو حد مشترك له والفرق بينه وبين الفصل المشترك انه حد تفرض لتعيين اجزاء مفروضة والفصل المشترك حد يفرض لتعيين اجزاء موجودة. ومن اجل ذلك قال بعد فرض وقوعها والمتصل بها المعنى فصل مقسم للكم المطلق الذي هو من اقسام الكم ويقابله الكم المنفصل وهذا المتصل اذا كان ثابتاً بالذات قارة الاجزاء فهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي، واذا لم يكن ثابتاً قارة الاجزاء فهو الزمان، فاذن المتصل المقوم للمتصل الذي هو من اقسام الكم مقوم للمقدار و مقوم المقوم فهو فصل بعيد للمقدار قريب للمتصل و الفصل القريب للمقدار هو القار فافهم ذلك.

[٢٨] قوله «و اتصالهما بغير هما تحقيقاً معنى...»^١
اي مجموع الجزئين وهو الجسم المفرد.

[٢٩] قوله «ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريق الانفصال والاتصال...»^٢
وهذا شبهة معروفة بشبهة الفطري والطارى.

[٣٠] قوله «لا يقتضي ان يكون لها قوابيل سوى ذاتها المجردة...»^٣
اي ماهيتها المأخوذة فيها التجرد عن المادة باطلاقها.

[٣١] قوله «بخلاف امكان شيء...»^٤

فلهذا الامكان حامل غير ذات ذلك الشيء مقدم عليه تقدماً ولذلك الحامل فعلية ما ابتدا

.١٨/٣٠ .١

.١٩/٣٠ .٢

.٦/٣١ .٣

.٨/٣١ .٤

و كل فعلية فهي آبية عن فعلية اخرى فتلك الفعلية بما هي فعلية لا يكون عالمه لذلك الامكان فلذلك الحامل شيء آخر هو قوة قبول سائر الفعليات وبه يصح وجودها فيه وتلك القوة هي المسمات بالهيولى واما الامكان بالمعنى الاخير فلا يحتاج الى قابل و حامل كذلك، بل يكفى فيه الامكان بحسب الماهية اى الذاتى بالنسبة الى القابل والمقبول كليهما فافهم ذلك.

[٣٢] قوله «و قد اجاب بعض الاعاظم...»^١

هو سيد سادات اعاظم الحكماء مير محمد باقر الداماد.

[٣٣] قوله «قابل للانقسام الوهمى غير قابل للانقسام الخارجى...»^٢

والالزم كونه مشتملاً على الهيولى بنفس البرهان المذكور ولم يقل به احد.

[٣٤] قوله «لا يساوق امكان وقوعه...»^٣

امكاناً ذاتياً فضلاً عن ان يكون استعدادياً.

[٣٥] قوله «من قبيل توهם القسمة في المجردات...»^٤

فإن طباع القسمة ولو بحسب الوهم يستدعي وروده على طبيعة الامتداد والمجردات خارجة عن جنس الامتداد بذواتها فلا ترد عليها القسمة.

[٣٦] قوله «ذلك قوله قولاً بالخلاف وهو محال...»^٥

كما تدل عليه التجربة في القارورة المخصوصة الجذابة للماء.

[٣٧] قوله «ان لم يكن بسيطأ بل يكون مر كباً...»^٦

وعلى هذا يلزم ايضاً امكان الخلا لان اجزائها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى

احيازها الطبيعية فتذبر.^٧

[٣٨] قوله «اذا الوحدة في التقسيمات معتبرة...»^٨

.٩/٣١ .١

.١٥/٣١ .٢

.١٦/٣١ .٣

.١٨/٣١ .٤

.٢٣/٣١ .٥

.١/٣٢ .٦

.٥/٣٣ .٨

٧. هذه التعليقة في م ٢٨ بخطه الشريف ولكن فقد لامضاته، وفي الطبعة الحجرية لـ «آقا على طاب ثراه».

قد حفقناهذا في شرحتنا لاتلوجيا الموسوم بـ«أصول الحكم»، حيث قلنا هنالك: ان العقل ينقبض ويستنكر ان يقول على امثال تلك المركبات حقيقة واحدة، فانه يحكم حكمًا ضروريًّا انه يجب وان يكون للمر كبات الحقيقة والحقيقة الواحدة التي لها الجزاء ابتداف خاص بين اجزائها فالحجر الموضوع بجنب الانسان لا يكون حقيقة عليحدة لفقدان الايلاف اللازم وليس يكفي في هذا الايلاف كون بعض الاجزاء معلولاً للاخر والالكان الجسم مع اللون بل كل موضوع مع الفرض الذي فيه حقيقة من الحقائق والا تكون الاجزاء متحدة في الوجود والالكان الكاتب والضاحك المحمولان على الانسان حقيقة اخرى، وكذا النامي مع الناطق حقيقة ومع الحساس حقيقة ومع التعجب حقيقة ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان المعتبر في اقسام كل معنى كلّي الوحدة الحقيقة التي كانت تحصل من ايلاف مخصوص بين ذلك الكلّي وقيوده المقسمة له والالكان المقولات لانحصر فيما ذكره ولكان المر كب من الجوهر والكيف حقيقة اخرى خارجة عن المقولات الشاعية الذاعية، وكذلك يتحقق ترکيبات اخر ثلاثة ورباعية وخمسية وهكذا الى لا نهاية.^١

[٣٩] قوله «والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكون متغيرين...»^٢
اي احد الامرين على سبيل منع الخلو والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغيرين.

[٤٠] قوله «او المستلزم للاتصال الذى هو الجوهر الممتد...»^٣
صفة لأحد الامرين اللذين هما المتصل للاتصال على سبيل منع الخلو فتذير.
[٤١] قوله «هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل...»^٤
بما هو متصل فتذير.

[٤٢] قوله «على اختلاف القولين...»^٥
احدهما ان الصورة الجسمية متصل بالعرض بتبعة الجسم التعليمي.

١. شرح الحكم المؤسس لاتلوجيا الموسوم بحسب تفاصيلنا، نقل عنه المصنف في رسالة في مباحث الحمل أيضاً، راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

.١٤/٣٣.٢

.١٥/٣٣.٣

.١٩/٣٣.٤

.١٩/٣٣.٥

[٤٣] قوله «من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال...»^١
فليس الاتصال خارجاً عن حقيقته.

[٤٤] قوله «خارجٌ عن حقيقة الجسم ...»^٢
كما اؤمننا اليه.

[٤٥] قوله «ولا كل حقيقة...»^٣
كم دلّ عليه هذا القول القياسي.

[٤٦] قوله « فهو جزء جسم فله جزء آخر...»^٤
وذلك الجزء غير الجسم نفسه فبطل من ذلك احتمال كون القابل نفس الجسم وهذا
الاحتمال هو احد الابحاث الموردة في هذا المقام.

[٤٧] قوله «لاتصاله بتينك التعين...»^٥
يعنى ان الصورة الاتصالية الجسمية واسطة في عروض الوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية له ولما كان هذا التوسط لايتأتى في كون الصورة الجسمية محلّاً له ومنعوتاً به، اضرّب
عن هذا البيان وصرّح بأنّها نفس الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية. هذانهاية ما خطّر
بالبال في توجيه العبارة على نسخة المتن، وأماماً على ما في نسختين اخرتين «من وجود لأنّ»
بدل «لأنّ»، فالامر في توجيه العبارة واضح.

[البحث الأول]

[٤٨] قوله «وما سواه ممنوع ...»^٦
و ما حصل نفي الجزء الذي لا يتجزى والخطوط والسطح والاجسام التي قال بها
ذيمقراطيس الاجوهر له شائبة الاتصال وقبول الابعاد، ولا يلزم من ذلك تحقق الاتصال في
مرتبة ذات الجسم سواء كان جزئه او نفسه.

- .٢١/٣٣.١
- .٢٢/٣٣.٢
- .٢٣/٣٣.٣
- .٢٣/٣٣.٤
- .٤/٣٤.٥
- .٩/٣٤.٦

[البحث الثالث]

[٤٩] قوله «كما هو مذهب الشيخ الالهي ...»^١

لا الى نفي الهيولي، ومن اجل ذلك انكره الشيخ الالهي في هذا الكتاب^٢ مع قوله بالهيولي على ما زعمه وسنتحقق انه على ذلك ليتمكن القول بها حقيقة، تدبر.

[٥٠] قوله «متناهية او غير متناهية ثم يعرضها...»^٣
متعلق بالشق الاول فقط.

[٥١] قوله «و قبول الانقسام ...»^٤

يمكن تعلقه بالشق الاخير كما يمكن تعلقه بالأول اذا الشیخ الالھی و من ذهب الى ما رأه قالوا بقبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فنقطن.

[٥٢] قوله «و كلاماً باطلان ...»^٥

اما الاول فللزوم سنوح الاحوال في المجرد الصرف وهو يلزم خرق الفرض. واما الثاني فلما مر من بطلان الجواهر الفردة.

[٥٣] قوله «اذا كان متصلاً بالذات ...»^٦

اي في مرتبة ذاته.

[٥٤] قوله «في مرتبة ذاته فهو جوهر ...»^٧

سواء كان كونه في مرتبة ذاته باقي يكون تمام حقيقته او جزئها اذا تقوّم الجوهر بالعرض محال واللازم اجتماع النقيضين وهو كون شئ واحد موجود في الموضوع وغير موجود فيه.

[٥٥] قوله «لا يقال نجري الكلام ...»^٨

اي البرهان المذكور.

.٢٠/٣٤.١

.٢. شهاب الدين السهوردي، التلويحات اللوحية والعرشية، العلم الثاني اي الطبيعيات، مخطوط.

.٣/٣٥.٣

.٤/٣٥.٤

.٤/٣٥.٥

.٥/٣٥.٦

.٥/٣٥.٧

.٨/٣٥.٨

[٥٦] قوله «لأننا نقول هذا بعينه منقوض ...»^١

نقىض اجمالي اي لوتم هذا الكلام بتمام مقدماته لكن تماماً في الهيولي أيضاً.

[٥٧] قوله «وانما يلزم ذلك لولزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع ...»^٢
 فالجسم خال عن الاتصال والانفصال في مرتبة ذاته ولا يخلو عنهما في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته وحقيقةه وتلك المرتبة المتاخرة انما هي مرتبة في الواقع وليس يلزم من عدم كونه متصلأً في ذاته ان يكون منفصلاً فيها، اذا الفرق ثابت بين سلب المقيد والسلب المقيد، وحققنا هذا في «اصول الحكم»^٣ في ابتداء بياننا حال الوجود في التأصل و عدمه، حيث قلنا هنالك كلاماً يناسب هذا المقام مع تعبيره وهو ان نقىض الاتصال المقيد بالمرتبة انما هو رفع هذا المركب، ورفع المركب انما يتحقق برفع جزء واحد منه من دون تخصيص و تعيين كما انه يتحقق برفع جميع اجزاء فرفع الاتصال المقيد بالمرتبة يتحقق برفع الاتصال على الاطلاق كما انه يتحقق برفع تقييده، فالسلب وارد في قولنا الجسم ليس من الاتصال مقيد بالمرتبة والسلب غير مقيد بها، فيكون السلب سلب المقيد بالمرتبة و ليست ظرفاً لنفس السلب حتى يكون السلب مقيداً بها ويكون الاتصال مأخوذاً على الاطلاق عنده، فيكون السلب السلب المقيد بالمرتبة، فليس اذا سلب الاتصال عن المرتبة على النهج الذي ذكرناه تتحقق عدمه على الاطلاق او عدمه المقيد بالمرتبة حتى لولم يتحقق واحد منها لزم القول بارتفاع النقىضين، بل نقىض الاتصال المقيد انما هورفعه، فالاتصال المقيد مرفوع عن المرتبة وكذا عدمه المقيد بها واما رفعهما فغير مرفوعين عن المرتبة الا اذا اخذ هذا الرفع ايضاً مقيد بالمرتبة، وهكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد وينتهي الامر الى رفع غير مرفوع، وارتفاع الاتصال وعدمه على النهج المذكور عن مرتبة الجسم ليس بلازم

٩/٣٥.١

١٢/٣٥.٢

٣. لم اعتبر على هذا الامر الشريف من المصنف الى الان، وقد مر استناده اليه في التعليقة ٣٨ ورسالة في مباحث الحمل ايضاً راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

لارتفاع بحسب مرتبة متأخرة عنها، فالجسم في الواقع اما متصل او منفصل مع خلوه في حد ذاته، وحقيقة عينهما، والفرض بيان ما يناسب قول هذا القائل والا فالجسم في حد ذاته متصل.

[٥٨] قوله «لكن لا يلزم شيء من المحنورات . . .»^١

اذاً كل فعل بما هو فعل مقدم على القوة التي بازاته من حيث ذات تلك القوة تقدماً بالذات، وان كانت القوة من حيث انها قوة متقدمة على الفعلية التي تقابلها تقدماً بالزمان، والمتقدم بالذات على الشيء الذي يتربّط عليه وجود ذلك الشيء انما له عليه واقتضاء بالنسبة اليه، فليس للصورة الجوهرية الامتدادية حلول في الهيولي حلول العرض في موضوعه لأنها شريكه لعلتها بمعنى أنها فاعلة لها بمعنى «مامبه» والفاعل بمعنى «مامنه» لها هو المبدء المفارق عن الاحياء والجهات، والامر في الموضوع والعرض يعكس من ذلك، فان العرض بما هيته وشخصيته متعلق القوام بالموضوع، وللموضوع استغناء عنه واقتضاء بالنسبة اليه اقتضاء الفاعل بمعنى ما به لمفعوله والافحصوا هذا العرض فيه لافي غيره ومحليته له دون غيره من الاعراض من ترجيح من دون مررجم، ومن هذا يستبين ان الجسم لو كان مرتكباً من جوهر وعرض لكن لهذا الجوهر في مرتبة ذاته وجوهره تقدماً على هذا العرض، فكان في تلك المرتبة المتقدمة خالياً عنه و اذا كان ذلك العرض هو الامتداد العرضي كان ذلك الجوهر في ذاته قوة محضة واستعداداً صرفاً فيكون متاحصلاً بذلك العرض الذي هو فعلية في ذاته فلا يكون ما فرض موضوعاً بموضوع ولا مفترض عرضاً بعرض بل الاول هو الهيولي التي اثبتتها المشاؤن، والثاني الصورة الجوهرية الامتدادية الحالة فيها، وهذا البيان ليس يجري في الهيولي اذ قد دريت ان الصورة الجوهرية علة لها مقدمة عليها فليست لها درجة من الوجود وتكون فيها خالية عن الامتداد بحسب الواقع وان كانت في ذاتها عارية عنه، لأنها قوة محضة واستعداد صرف بالنسبة الى جملة الفعليات، ومن هذا يظهر من ينكر الامتداد الجوهرى لا يقول بالهيولي حقيقة كما زعمه بعض اهل زماننا، بل انما يقول بها بمجرد

الاسم ويظهر ايضاً انه لو لا الامتداد الجوهرى لم يكن الامتداد العرضى اصلاً، فتدبر فى ذلك كلها حق التدبر.

[٥٩] قوله «بانَ بقاءَ الجسمِ بِنُوعِيَّتِهِ ...^١

اذبقاء الجسم بشخصه عند توارد الاتصال والانفصال على التعاقب عليه فاسد.

[٦٠] قوله «لَا ينافِي كونَه متصلاً ...^٢ ...»

اى متصلاً باتصال جوهرى بمعنى كونه موجوداً في موضوع و بمعنى كونه من ذاتيات الجسم.

[٦١] قوله «لُوِيقِي بِشَخْصِيَّتِهِ ...^٣

اى بحالته الشخصية ولو بحسب نفس ذاته الخارجية و هويته الخاصة، اذا عند ذلك يجب و ان يكون ذلك الامر المتبدل من عوارض الحقيقة ولو احققها سواء كانت محمولات عليها و يكون من عرضياتها كالاسود والبياض بالنسبة الى الجسم او غير محمولات و تكون من الاعراض القائمة بها كالسوداد والبياض، فافهم ذلك.

[٦٢] قوله «فَلَا يلزمُ عرْضِيَّتِهِ ...^٤

اى كونه عرضاً الذى يذكر فى مقابل الجوهر.

[٦٣] قوله «لَا ينافِي جوهرِيَّةِ ...^٥

اى كونه جوهراً من الجواهر، قصارى ما يلزم كون تلك الاشخاص والمشخصات عرضاً بمعنى الخارج المحمول الذى يقابل الجوهرى بمعنى الداخل المحمول لا كونها اعراضأ اي موجودات فى موضوعات و العرضى بهذا المعنى قد يصدق على ما يكون جوهرأ فى ذاته كالنار طق الخارج عن حقيقة الحيوان المحمول عليه، فظاهر ان كل واحدة من الهويات الشخصية الاتصالية من عرضيات طبيعة الجسم مع انها متقومة بطبيعة الاتصال ماهية كما ان الهيولى متقومة لها وجوداً.

.١/٣٦.١

.١/٣٦.٢

.٢/٣٦.٣

.٤/٣٦.٤

.٤/٣٦.٥

[البحث الرابع]

[٦٤] قوله «واما ما يقال ان الممتد ...»^١

يعنى ان الممتد غيره من المستقىات لا يوجب زيادة مبدء الاشتقاد على ما يحمل عليه ليس فى تحصيل مفاهيمها مدخل لما سوى مبدء الاشتقاد والبراهين على ذلك قائمة منها ما دلنا على القول باتحاد العقل والعاقل والمعقول فى المجردات الصرفة من العقول الشامخة بل باتحاد كل عقل وعاقل ومعقول سواء كانت فى قوس البدايات او النهايات بل باتحاد كل مدرك مع ادراكه ودركه.

ومنها ما دلنا على نفي الماهية على الواجب تعالى وكونه موجوداً بذاته ولذاته ومنا ما دلنا على انه تعالى واجب من جميع جهاته.

ومنها ما دلنا على ان عوارض الحقائق الوجودية عين تلك الحقائق هوية وغيرها مفهوماً. ومنها ما دلنا على ان الوجود جاعل بذاته وجعل بذاته.

ومنها ما دلنا على ان الوجود موجود بالذات.

ومنها ما دلنا على اثبات العلم الحضورى بالاعيان الخارجية كمذهب اليه شيخ الاشراقين. وليس امثال تلك الاطلاقات اطلاقات مجازية بحسب العرف العام اذ يقال في العرف بعد بعيد و خط طويل و جسم وجسم وليل الليل. وهذه الاطلاقات منهم ليس توجيهه زيادة البعيدة على البعد ولا الطول على الخط ولا الجسمية على الجسم ولا الليلية على الليل.

وعلى تقدير كونها مجازات ليس يتنى الحقائق العلمية عليها، اذ تحقيق الحقائق لا يتنى على الاطلاقات العرفية بحسب انظر الجمهور. فلو كان اطلاق الموجود على الوجود مجازاً بحسب تفاصي العرف، لما كان يجب ذلك كونه مجازاً بحسب مصطلح العقل والبرهان، ولم يدل على عدم كون الوجود امر اوله تحصل وتقرر بذاته وكذلك الكلام في الممتد. فإذا كان اطلاق الممتد على الامتداد مجازاً نظر الى ما يفهمه الجمهور منه، فليس ذلك دليلاً على عدم كونه ممتداً بذاته نظر الى ما يتصوره الخاصة بحسب حكم العقل ومصطلح البرهان. فليس يلزم اطلاق الممتد على الامتداد عندنا كون محل الامتداد غيره، فافهم ذلك كله بفهم عقلك لا بفهم جهلك.

[٦٥] قوله «وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل...»^١

وجسم جسيم وليل الليل.

[٦٦] قوله «يلزم مع محنورات أخرى تقديره...»^٢

كالتدخل والتعطيل واجتماع المثلين، كذا قال في الاسفار.^٣

[٦٧] قوله «في الصورتين ذكرهما...»^٤

وهما التخلخل والتكافئ.

[٦٨] قوله «غاية ما في الباب أن المعنى الثاني...»^٥

من المعنيين الذين تركيب الجسم منهما وهما الهيولي والاتصال.

[٦٩] قوله «على ما حقيقناه...»^٦

قال في الاسفار «فأنه هناك في الحقيقة منكر للصورة لا للهيولي»^٧ انتهى.

اقول: اسم الاشارة في كلامه ناظر إلى التلویحات^٨، فان الشیخ قائل بتركيب الجسم فيه من الهيولي والمقدار. وال الاولى ان يقول أنه في كتابيه^٩ ينکر الهيولي اذ محل العرض مستغنى عنه فيكون موضوعاً لهيولي كما لا يخفى.

[٧٠] قوله «عند مثبتي الهيولي على ظنه...»^{١٠}

حيث انه نظر الى ظاهر اقواب الحكماء فحسب أنهم يريدون من الامتداد المبهم المبهم بحسب الوجود وليس كذلك بل هم يريدون منه الابهام بحسب التقدير، كما ذكره المصنف آنفاً.

.١٨٣٦.١

.٢٠٣٩.٢

٣. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الثاني، المطلب الأول في احكام الجواهر، الفن الثاني في البحث عن حال الهيولي، الفصل الثالث.

.٥٤٠.٤

.٩٤٠.٥

.١٨٤٠.٦

٧. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الثاني، المطلب الأول في احكام الجواهر، الفن الثاني، الفصل الرابع، ج ٥ ص ٩٩.

٨. شهاب الدين السهوردي، التلویحات، العلم الثاني في الطبيعتا، مخطوط.

٩. التلویحات وحكمة الاشراق.

.١٩٤٠.١٠

[٧١] قوله «مِقْوَمُ لِلْجَسْمِ الْمُطْلَقِ...»^١

على ما هو رأيه في التلويحات.^٢

[٧٢] قوله «بَلْ يَكُونُ عَيْنَهُ...»^٣

كم هو رأيه في حكمة الآشراق.^٤

[البحث الخامس]

[٧٣] قوله «مُنْحَصِّرٌ فِي الْأَمْرِ الْجَوْهِرِيِّ...»^٥

اذا المفروض انه يزول عن الجسم عند طریان الانفصال امر مع قطع النظر عن الامور الخارجية والعارض المفارق، ثم يعود بعد ورود الاتصال على المتصلين المتعددين والاتصال الوحداني المأخوذ في ذات متصل مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها ليس الا امراً جوهرياً اذا اتصال الحقيقي الذي بالمعنى هو عرض من الاعراض انما هو من الامور اللاحقة، فافهم ذلك.

[٧٤] قوله «فَلَا يَبْدُدُ مِنْ اشْتِمَالِهِ عَلَى جُزْءٍ آخَرَ...»^٦

اذا لم يكن هذا الامر متحققاً في الجسم لكن يلزم عند الفصل انعدام الجسم بالمرة وعنده الوصول ايجاد الجسم آخر وذلك مستنكر عند الفريقين مع ان البداهة يكتبه.

[٧٥] قوله «يَنْدَمِدُ كُلُّ مِنْ تِلْكَ الاضَّافَاتِ...»^٧

اذا عند الانعدام ليس ما هو نصف نصفاً وهكذا.

[٧٦] قوله «وَيَلْرَمُ مِنْهُ الْمَفَاسِدِ...»^٨

.١ .٤٠/٤٢.

.٢ .٢٠/٤٣. السهوردي، التلويحات، العلم الثاني في الطبيعيات، مخطوط.

.٣ .٣٠/٤٣.

.٤ .٨٠/٤٣. السهوردي، حكمة الآشراق، القسم الأول، المقالة الثالثة، ص.

.٥ .٤٣/٤٢.

.٦ .٤٣/٤٣.

.٧ .٧٥/٤٣.

.٨ .٨٦/٤٣.

اذ تلك اللالضافات يجب ان تكون موجودة اذا المفروض انعدام امر موجود.

[البحث السادس]

[٧٧] قوله «فعلى الثاني...»^١

اى على فرض البقاء.

[٧٨] قوله «وعلى الاول...»^٢

اى على فرض الحلوث بعد انعدام مادة الجسم.

[٧٩] قوله «وهي ايضا حادثة...»^٣

ومتعددة اذا المفروض ان مادة المتعدد متعددة، وحادثة.

[٨٠] قوله «لئلا يكون التفريق...»^٤

وهي هنا ليس كذلك، اذا المفروض ان مادة الجسم الواحد ليست باقية بل حدثت مادتان اخريان.

[٨١] قوله «لكان الجسم المفرد مشتملاً...»^٥

اذ وحدة الحال توجب وحدة المحل وكثرة المحل يلزم كثرة الحال.

[٨٢] قوله «المستفاد من قبل الصور الجسمية...»^٦

فهي مع الصورة الجرمية واحدة واحده بالاتصال ومع المتعددة متعددة بالانفصال ولكنها لو قصر النظر الى ذاتها كانت خالية عن الوحدة الاتصالية وكثرة الانفصالية كلتيهما بل لها وحدة ذاتية تتحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليس لها ذات تكون درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارق العقلية او البرازخ الخيالية ولها ذات تكون مرتبتها التحصل بعينها مرتبة

.٢١/٤٣.١

.٢٢/٤٣.٢

.٢٣/٤٣.٣

.١/٤٤.٤

.٣/٤٤.٥

.٧/٤٤.٦

الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها في حد ذاتها خالية عن الاتصال كونها ذات مفاصيل متألفة من الجوهر المتفاصلة المتناهية أو الغير المتناهية بل إنما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية لأنها بذاتها ليست الأقوى محضر لها في الوجود قابلية التشخيص بايّة صفة وحليّة كانت نسبة الصورة إليها نسبة الفعلية إلى القوّة وكلّ فعلية بما هي كذلك مقدمة بالذات على القوّة وإن كانت قد تتأخر عنها بالزمان، فافهم ذلك.

[٨٣] قوله «فإن ذاتها لا يخلو...»^١

اذ لذات لها مجردة عن الصورة الا بمجرد فرض العقل و اختراعه، فعدم الاتصال انما هو بمحض الغرض والاختراع.

[٨٤] قوله «لها وحدة شخصية...»^٢
بالنظر الى ذاتها.

[٨٥] قوله «وحدة اتصالية...»^٣
بالنظر الى الصورة الاتصالية.

[٨٦] قوله «فوحدتها الشخصية...»^٤

اذا الفرق ثابت بين نفي الكثرة الذي هو من لوازم الوحدة وبين نفي الكثرة الذي من لوازمه الوحدة، والوحدة اذا لم تكن في مقابل كثرة بل يمكن ان يجامع تلك الكثرة فهي من لوازمه نفي الكثرة مثل الوحدة النوعية فانها من لوازم نفي الشخصية ويمكن عليها ان يجامعها بخلاف الوحدة الشخصية فانها لا يجوز ان يجتمع مع الكثرة الشخصية فانها وجوديتان متقابلتان، واما الوحدة النوعية فليست امراً موجودياً له تحصل في الوجود بل اذا لوحظت الماهيّة مجرّده عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة و ذلك انما هو من اجل ضعف الشيء في الوجود اذ الوجود متّحدان عيناً متغايران عنواناً، و حال الهيولي مع الصورة ايضا بتلك المثابة تدبر تفهم.

.٩١٤٤.١

.١٠١٤٤.٢

.١١١٤٤.٣

.٢٠١٤٤.٤

[الحجۃ الثانية]

[٨٧] قوله «والحركة وغير ذلك...»^١

من الصفات الوجودية والكمالات الثانوية كالوصل والفصل والصور النوعية التي يستكمل بها اوصاف تلك الصور ولو ازماها.

[٨٨] قوله « فهو فقد شيء...»^٢

عن الشیء بحيث يكون له امكان وجوده فيه، فافهم.

[٨٩] قوله «باللقوه فينتج...»^٣

بعكس الكبرى ثم عكس النتيجة.

[٩٠] قوله «لکان صورة الجسم عرضًا...»^٤

لأن مفهومها منكب من امر عدمي هو فقدان تلك الاشياء وهذا من الاتزانعيات وله حظ ما من الوجود وهو وجود منشأ اتزاعه ومن مفهوم آخر اضافي هو امكان وجود تلك الاشياء والاضافة ايضا لها حظ ضعيفة من الوجود فهو من اضعف الموجودات، والصورة الجسمية موجودة في الخارج بوجود داتم و اكمل من وجود الاضافات والاعدام.

[٩١] قوله «ولو كان الاتصال حاملاً لللقوه...»^٥

فإن لكل قابل جهتين واعتبارين، فمن جهة نفس ذاته التي هي حاملة لللقوه والقبول يجب وان يجتمع مع المقبول ومن جهة قوتها وقبولها لا يمكن ان يجتمع معها. لا اقول من جهة قبولها مطلقاً بل اقول من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص الذي لها بالقياس الى مقبول خاص، فقوه النامي التي هي في الجمامد انما يزول حين ورود النفس النامية عليه واما القوة الحيوانية واستعدادها، فلا يزول عنده بورودها بورود النفس الحيوانية عليه، ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان المستعد من حيث هو مستعد لا تجتمع مع المقبول. فإن ما ذكرناه هو

.٢٣/٤٤.١

.١٤٥.٢

.٦/٤٥.٣

.١١/٤٥.٤

.١٢/٤٥.٥

بعينه مفاد تلك الحقيقة التي ذكروه.

[٩٢] قوله «فِيلَزْمَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَاحِدٌ بِالْقُوَّةِ وَبِالْفَعْلِ مَعًا...»^١

وأماماً أن شيئاً ماله فعلية بحسب ذاته وله قوّة اشياء اخر واعدام تلك الاشياء فلا دليل على امتناعه من ضرورة او برهان، فاذن ليس يستلزم امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة فعلاً وقوّة امتناع كون شيء فعلاً و حاملاً لقوّة اشياء اخر، اذ الفرق ثابت بين كون شيء موصوفاً بصفة و كونه منشأ للاتصال بها او الاتزان لها، والشيء الواحد من جهة واحدة ليس يمكن عليه ان يتزعزع منه صفة و مقابلها ولكن يمكن عليه ان يتضمن بصفة له منشأ وراء ذات الموصوف و يكون لتلك الصفة مقابلة ما مع تلك الذات فهذا السؤال كلام مغالطي قد اخذ منشأ الاتصال و مبدأ الاتزان مقام الموصوف و الحامل . فافهم ذلك.

[[الحجّة الرابعة]]

[٩٣] قوله «وَلَابْدَ لِكُلِّ مَعْلُولٍ أَنْ يَنْسَابِ عَلَيْهِ...»^٢

وقد اورثت الاعاظم من الفلاسفة المكرمين منهم كلمة قدسية في ذلك وهي قولهم «كل فاعل فعله مثل طبيعته»، المطابق لقوله عزّ من قائل: «قل كل يعمل على شاكتته»^٣ والموافق لقولهم «كل معلول فهو من لوازم تمام علنته، فهي مناسبة لمعلولها». وقد بينها الشيخ في الشفا^٤ ببيان مناسب مذاقه. ونحن نقول: قد تقرر في محله ببراهين قاطعة ولاسيما البراهين التي ذكرها المشهور . ان الجاعلية والمجعلوية انماهما في باب الوجود لا في سinx الماهية فالوجود الموصوف بالجاعلية يشارك الوجود الموصوف بالمجعلوية في نفس حقيقة الوجود مع تحقق الاشتراك بينهما في مفهومه المصدرى الانتزاعى اذ حقيقة ذات كافه الوجودات على تقدير اصالته عين حقيقته الخارجية والعينية ونفس حقيقته الشخصية ومحض جهة الفعلية وصرف منشأية الآثار الخارجية ومبنيّة الاحكام العينية وحقيقة

.١. ٢٠١٤٥ .١

.٢. ١٧١٤٨ .٢

.٣. الامراء .٨٤/١

.٤. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة السادسة، الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلل الفاعلية و معلولاتها، ص ٢٧٨ - ٢٨٦.

الموجودية والطاردية للعدم مع ان بعضها تامّ بل فوق التمام وبعضها ناقص وقصير، بعضها غنى بمحض بل غناه صرف، وبعضها فقير بمحض بل فقر صرف، بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره، بعضها مجرّد صرف وبعضها مادّي محض وبعضها واسطة بين الامرین، بعضها جاعل بذاته وبعضها مجعل بذاته وبعضها اوجب بالذات وبعضها ممكّن بالذات والى تلك المناسبة وهذه المباینة اشار سیدنا و مولانا خاتم الاوصیاء عليه آلاف التحیۃ والثناة في بعض خطب نهج البلاغة بقوله(ع): «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزلة»^۱ او ايضاً العقل يحكم الضرورة والوجدان من دون افتقار الى البرهان ان وجود العلة اقوى و اتم من وجود المعلول، مع انه يمكن ان يقام عليه البرهان ويقال لولم يكن كذلك لكان وجودها اما في مرتبة وجود المعلول او انقص منه فيلزم من كونه قائم بذاته غنياً عن المعلول وكون المعلول قائماً به مفتقر اليه، اما الترجح بلا مرجح او ترجح المرجوح على الراجح فاذن يجب وان يكون وجود العلة اشدّ من وجود المعلول، والشدة والضعف لا يعقل الا في حقيقة واحدة يكون في الشديد اتماً وفي الضعيف انقص مثل السواد المشترك بين فرده الشديد والضعف، ومن اجل ذلك يستتكر العقل ان يقول ان هذا السواد اشد من ذلك الخطط او من ذاك البياض و ذلك الاختلاف من اشد اتجاه الاختلاف اذ صاربه وجود العلة قائماً بذاته بالنظر الى معلوله غنياً عنه كاملاً تاماً وان فرض عدمه مقدماً عليه بالذات وجود المعلول قائماً به مفتقر اليه كاملاً به متاخر عنه، فاذن بينهما مباینة تامة و مناسبة تامة ايضاً.

ثم ان البرهان قائم بنحو العموم على نفي التخالف الجنسي والتمايز الفصلي والتغایر النوعي عن كافة الوجودات. اذليس لها جنس ولا فصل ولا نوع، ونفي التخالف الجنسي والتمايز الفصلي يلازم نفي التمايز الصورى والتخالف المادّي والتغایر المقدارى اذ المادّة عين الجنس والصورة عين الفصل والمقدار مرّكّب من الجنس والفصل، ومن اجل ذلك قال المتألهون من الفلاسفه المشائية: كل مرّكّب خارجي فهو مرّكّب عقلى ولا ععكس وذلك كمال المناسبة لاشتراك كافة الموجودات في هذا الحكم العام المؤدى للبرهان على

۱. الطبرسى، الاحتجاج، احتجاجات امير المؤمنين(ع) في التوحيد (تهران، ۱۴۱۶ق، دارالاسوة) ج ۱ ص ۴۷۵، والحديث الشريف وان كان من امير المؤمنين(ع) ولكن غير مذكور في نهج البلاغة.

نهج العموم مع أنها [في] كمال المبادئ أيضاً لأن ذلك يكون تمثيل الوجودات بذاتها وتمام ذواتها، فاذن ما به الاشتراك في الوجودات يعنيه ما به الاختلاف فيها و هذا هو المراد بالتشكك الخاص الذي لا يعرفه إلا الرجل الخاص.

ثم ان المفهوم الواحد ليس بجوزان يتضمن حقائق متباعدة او هويات متباعدة من حيث انها متباعدة والا كانت جهت التباين فيها بعينها جهة الاتحاد فاذن انتزاع مفهوم الوجود من كافة الوجود باعتبارها في انفسها يجب اتحاداً فيها بحسب ذواتها و ترتيب الآثار المختلفة عليها يوجب اختلافاً في ذواتها اذا اختلف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات، وما به الاتحاد فيها لو كان غير ما به الاختلاف للزم الترکيب فيها، والبرهان يكذبه.

ثم كيف يمكن ان لا يكون بين المفهوم بالذات والمفهوم بالذات مناسبة تامة تقتضي اختصاص المفهوم بمفاهيمه والمفاهيم بمفهومه، مع انه لو لا الاختصاص لكان يجوز ان يكون كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء، فاذن وجود الجاعل بالذات حيادية ذاته بعينه حيادية الجاعلية للمعلول بالذات والقهارية عليه، وجود المجعل بالذات حيادية ذاته بعينها حيادية المجعلية والارتباط اليه والاستهلاك لديه، مع اشتراكهما في اصل الوجود، وهذا هو المراد من التشكك الخاص ^١.

[الفصل الثالث في ان الصورة الجسمية لا يتجرد من الهيولى]

[٩٤] قوله «واعتراض عليه الشيخ في الشفا...»

اصل هذا البرهان موروث عن القدماء، والشيخ ^٣ بعد ايراد عليه اراد ان يبينه بياناً لا يرد عليه شيء، فزاد على ما كان في اصل اموراً:

الاول: تحصيل البعد الاصلی من فرض نقطتين متقابلتين.

الثاني: اعتبار تحقق زيادات غير متناهية بالفعل على ذلك البعد.

١. مشابه مضمون هذه التعليقة يوجد في رسالة في مباحث الحمل و رسالة في الوجود الرابط في هذا المجلد و تعليقة في العلة و المعلول من تعليقاته على الاسفار في المجلد الاول من هذه المجموعة.
٢. ١٥٥ .٢

٣. الشفا، الطبيعيات، الفن الاول في السماع الطبيعي، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، ص ٢١٩ - ٢١٢ .

الاصل الثالث: اعتبار تساوى تلك الزيادات اذلولم يعتبر ذلك لم يتضح عدم تناهى البعد المشتمل على الغير المتناهية منها الا اذا اعتبرت الزيادات متزايدة و اذا اتضح الامر فى المتساوية يكون فى المترابدة لوضح .

الرابع: اعتبار وجود زيادة كل بعده فى بعده فوقها.

وبتلك المقدمة الاخيرة دفع ما اورده على الارقام اذلو وجب وجود كل زيادة فى بعد فوقها يوجد وجود كل مجموع زيادات فى بعد فوقها و مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع زيادات يجب وجودها فى بعد، فافهم ذلك.^١

تعليقات على حواشى الهيات الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقالة الاولى في مبادى الحكم الالهية و كليات مباحث الوجود]

[الفصل الأول في ابتداء طلب موضوع الفلسفه الاولى ليتبين انيته في العلوم]

[١] قوله «النظر فيه في علم من العلوم الجزئية»^١

اذ عند ذلك لا يخلو من ان يكون عرضاً من اعراض موضوع العلم الجزئي او نوعاً من انواع تلك الاعراض، او لا يكون عرضاً من اعراضه ولانوعاً لعرض من اعراضه، بل يكون نوعاً لنفس الموضوع، او يكون هو ايضاً موضوعاً له برأسه لكونه مشاركاً للموضوع في جملة واحدة هي جهة الموضوعية في كليهما للمسائل. والشق الاخير سيبطله الشيخ، والشق الاول يستلزم كونه تعالى معلولاً ومحتاجاً إلى ذلك الموضوع في وجوده، وكذلك الكلام في الشق الثاني اذا افتقار الجنس وامكانه يستلزم افتقار النوع وامكانه. فكذلك الكلام في الشق الثالث اذ كل ماله جنس فله ماهية وكل ذي ماهية معلول لغيره فلا يكون مبده للكل، تدبر.^٢

١. الشفاء، الالهيات، (القاهرة ١٣٨٠ هـ.ق.)، ص ٥ س ٢: «الإشارة جرت في كتاب البرهان». تعليقات صدر المتألهين على

الهيات الشفاء، (الطبعة الحجرية، تهران، ١٣٠٣ ق)، ص ٤ ص ١٧.

[٢] قوله «لأنه يقتضي نسبته إلى كل موجود...»^١

نسبة الأول إلى الكل إضافة القيومية والمبدئية، ومقصود الشيخ من كونه تعالى موضوعاً لعلم جزئي كونه موضوعاً بحيث لا يكون جزءاً من العلم الأعلى بل ولا يمكن، والدليل على ذلك القصد قوله «فيجب أن يكون العلم به جزء من هذا العلم»^٢ فاذن لو كان تعالى موضوعاً لعلم من العلوم الجزئية لكان له ماهية يغاير وجوده، فيكون وجوده عرضياً ل Maherite و كل عرضي معللاً أما بالذات المفروض او بغيرها وال الأول باطل لاستلزم امه تقدم الماهية بالوجود على وجودها والثاني يستلزم كونه معلوماً فلا يقتضي نسبته إلى كل موجود نسبة القيومية والمبدئية، ولا يلزم من ذلك البيان ان لا تصح كونه تعالى موضوعاً لعلم جزئي بحيث لا ينافي كونه جزءاً من العلم الأعلى، اذ على تلك الحيثية ليس يلزم كونه ذاتياً بل يلزم وان لا يكون ذاتياً حتى يكون تخصصه وتعينه لا بامر زائد على الموجود بما هو موجود الذي هو الموضوع للعلم الأعلى فيكون الآثار المطبوعة له آثاراً مطلوبة للموجود بما هو موجود. و تمام السر في ذلك ان للعام وجود في الواقع وجود في مرتبة من مراتب الواقع وهي مرتبة اخذه عاماً بشرط، فهو لو كان عين الخاص في الواقع، وذلك عند كون الخاص متخصصاً بامر زائد على العام يكون العوارض الذاتية للخاص عوارض ذاتية له في الواقع وغريبة في مرتبة من مراتب الواقع و حينئذ يختلف الحكم كل الاختلاف ومع ذلك الاختلاف والاضطراب، فافهم ذلك.

[٣] قوله «اماً كلياً عاماً...»^٣

سواء كان العموم عموم المعانى والمفاهيم او عموم حقيقة واحدة و سريانها فى مراتبها، اذا المبدء الأول ليس بمفهوم الوجود ولا حقيقته السارية فى كل شئ بل المبدء الأول هو تلك الحقيقة بشرط لاعن السريان.

[٤] قوله «والفرض فيما عليه البرهان الاعراض الذاتية»^٤

اعلم ان العلوم الحكمية هي التي يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لاعيان

١. الشفا، ٣/٥؛ التعليقات، ١٨٧٤.

٢. التعليقات، ١٨٧٤.

٣. الشفا، ٣/٥؛ التعليقات، ١٨٧٤.

٤. الشفا، ٣/٥ «ذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو الموضوع...»؛ التعليقات، ٤، ٢٨٧٤.

الموجودات، والاعراض الذاتية لكل شئ من موضوعاتها هي الاحوال التي هو عليها في نفس الامر من دون اعتبار معتبر وفرض فارض. فالعلوم العربية وسائر الفنون اللغوية خارجة من الحكم اذا العوارض الذاتية لموضوعاتها انتها عوارض لها بحسب الاعتبار اما في نفس العوارض او في معرفتها. واثبات العوارض الذاتية لشيء اذا كانت تلك العوارض عوارض من دون اعتبار لما يمكن الابعد العلم بحقيقة ذلك الشئ و مجرد العلم بالوجود لا يكفي في ذلك والا انحصرت العوارض بالعوارض التي يترتب عليها بالمشاهدة والحس، فاعتبر الانسان فانظر هل تقدر على اثبات العوارض الغير المشهودة له بمجرد العلم بوجود ما يطلق عليه ذلك اللفظ، لا اظنك في تردد من ذلك وناهيك في ذلك مشاهدة شبع من بعيد فانك عند مشاهدتك ايادك لست قادرًا على اثبات عارض ذاتية له الا ما هو المشهود مع ان مجرد عروض شيء لشيء لا يبدل على كونه عرضًا ذاتيًّا له.^١

[٥] قوله «فهي معطية للعلم الدائم من غير تقييد بـ مادام الوصف او مادام الذات او غير ذلك...»^٢

اذ البراهين القائمة في ذلك العلم كثيراً اقامت من جهة الفاعل والغاية، وفاعل الاشياء دائمة الوجود وغایتها بعينها فاعلها على ما هو المقرر. فبراهين ذلك العلم يثبت ذوات الاشياء وليس لها اثبات شيء لذواتها من حيث هي ذواتها ومادام ذواتها او مادام كونها متصفه بصفة من الصفات الثابتة لها بالفعل او بالامكان. والبراهين القائمة في الطبيعي لا يجب وان يكون من الفاعل والغاية حتى يكون مؤداتها دائمة الوجود، بل ربما يكون من المادة والصورة، بل ينحصر في ذلك، فلامحاله يكون مؤداتها مقيدة بـ مادام الذات او مادام الوصف فعليك بالتأمل في ذلك.

[٦] قوله «لان موضوعاتها يثبت في هذا العلم ...»^٣

اذ في الالهى يقيم البرهان على وجود الطبيعة مثلاً التي هي موضوع للعلم الطبيعي، وفي الطبيعي يوضع الطبيعة ويستدل بما فيها من المادة والصورة على العوارض التي يترتب

١. هذه التعلیمة في م / ٤ خطها خطه الشریف ولكن فاقد لامضاته.

٢. الشفاه، ٩/٥: «ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم...»، التعليقات، ٤/السطر الاخير.

٣. الشفاه، ١٤/٥: «وانه الحكمة المطلقة...»؛ التعليقات، ٢/٥.

على جهة اقتضائها او وجهت استعدادها، فتدبر.

[٧] قوله «لا يجوز ان يكون العلم بالأشياء التي تحته جزء من علمه . . .»^١

كل ما هو من الاجزاء بالنسبة الى علم من العلوم يجب وان يكون من ذاتيات موضوع ذلك العلم اعني من اعراضه الذاتية، او يكون الموضوع من ذاتياته اعني من مقوماته لكن يشترط في الاخير كون الخاص غير مشتمل على امر زائد على طبقة العام كالجنين بالقياس إلى الحيوان و حينئذ يظهر ان موضوعات العلوم الجزئية ليس بذاتي لموضوع العلم الاعلى بالمعنى الاول ولا هو ذاتي لها بالمعنى الثاني، والواجب تعالى اذا اخذ من حيث ذاته وهويته حال موضوعات العلوم الجزئية، واذا اخذ من حيث مفهومه وكونه مبدءاً فهو من ذاتيات موضوع العلم الاعلى ويكون البحث عنه جزء من العلم الاعلى فاحسن التأمل.

[٨] قوله «انها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان . . .»^٢

المذكور من الذاتي في كتاب البرهان من الميزان اعم من المذكور في كتاب ايساغوجي لانه في ايساغوجي ما يكون جزء من حد الشيء مقوماً للمحدود لجنس الشيء وفصله وفي البرهان يسمى الاعراض الذاتية ايضاً بالذاتي، والعرض الذاتي هو ما يلحق الشيء اعني الموضوع لذاته لا بسبب امر اعم او اخص، مثلاً الحركة الارادية للحيوان. وامثال تلك المحمولات قد يحمل على الموضوع بنهاية التقابل كالزوجية والفردية للعدد والاستقامة والانحناء للخط وقد يكون بين المتقابلين متوسط كالمساواة بين النقصان والزيادة في الكمية وان كان من شأن هذا التشليث التقابل. وقد يكون تلك المحمولات من اللوازم كالضحك بالقوة للانسان. وقد يكون من المفارقات كالضحك بالفعل له. وبالجملة كل ما يلحق الشيء بحسب جوهره وذاته ولا يجوز ان يلحق غيره يسمى في كتاب البرهان بالذاتي. ولا يمكن حد واحد من تلك الاعراض الا اذا ذكر الموضوع في حده فلا يحد الاستقامة مثلاً الا اذا ذكر الخط الذي هو موضوعه. ولو اريد جمع المفهومين للذاتي في رسم واحد لقليل الذاتي هو ما يشتمل حده على الموضوع او حد الموضوع عليه. فافهم ذلك.

١. الشفاء، ١٨١٦: «اذقد تبين لك من حال هذا العلم انه بحث من المفارقات . . .»، التعليقات، ٣١٦.

٢. الشفاء، ١٨١٦: التعليقات، ٣١٦.

[الفصل الثاني: في تحصيل موضوع هذا العلم]

[٩] قوله «بل شيء آخر تحته فإن موضوعها يثبت في علم فوقها...»^١

إذ موضوع تلك العلوم النفس الناطقة الإنسانية من جهة كونها ذات مشاركة خاصة أو عامة أو من جهة كونها ذات ملكات حسنة لورذيلة واثبات النفس الناطقة إنما هي في العلم الالهي، ففهم ذلك.

[١٠] قوله «اما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع المادة...»^٢
يعنى مادة على الاطلاق.

[١١] قوله «واما عددًا مجرداً عن المادة...»^٣
يعنى المادة مطلقاً.

[١٢] قوله «واما عددًا في مادة اشاره الى موضوع الموسيقى...»^٤
كمادة الصوت الحاصلة من آلة، فالمراد من المادة ليس هو المادة المخصوصة في شيء من الاجسام المذكورة كما لا يخفى.

[١٣] قوله «ولا يعدان يكون هذان شرطًا في منهجه آخر في تحقيق موضوع الفلسفة الاولى»^٥
خلاصة الفرق بين المنهجين ان في الاول يؤخذ الجسم او المقدار مع حيثية اخرى يكون تلك الحيثية مناط كونه موضوعاً يجب وان يبحث عنه في علم يثبت من ذلك البحث وجوده ولا يمكن ذلك الا في علم هو فوق سائر العلوم الحزنية. وفي الثاني يؤخذ الجسم او المقدار لامع تلك الحيثية بل مطلقاً عن الحيثيات التي تكون جهة البحث عن الجسم في الطبيعي وعن المقدار في الرياضيات. ثم تعين تلك المعانى الكلية يجب وان يبحث عن ماهيتها ووجودتها لا يكتفى الا في العلم الاعلى ببيان ذكره الشيخ.
ومن تلك الخلاصة يظهر فساد ما اروده المحقق الخوانساري قدس سره عليه من «ان

١. الشفاء، ٩/١٠: «و كذلك الخلقيات»؛ التعليقات، ٨/٨.

٢. الشفاء، ١٠/١٠: «واما العلم الرياضي»؛ التعليقات، ١١/٨.

٣. الشفاء، ١٠/١٠: التعليقات، ١٢/٨.

٤. الشفاء، ١٠/١٠: التعليقات، ١٢/٨.

٥. الشفاء، ٣/١١: «ثم البحث عن الجوهر بما هو جوهر...»؛ التعليقات، ٢١/٨.

الامور التي ذكر انه لابد من اثبات وجودها و ماهيتها وقد ذكرها الشيخ ليس الا موضوعات ساير العلوم الجزئية سوى الجواهر الذى كانه اورده استطراداً و على هذا لا يستقيم جعل هذا وجها آخر غير الوجه السابق» انتهى كلامه.^١ فتدبر حتى يظهر لك الفرق ظهوراً جلياً.

[١٤] قوله «و يتم بادنى عنایة لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لابدان يطالب في علم هو فوق ساير العلوم ...»^٢

كلما يثبتت في علم من العلوم يجب و ان لا يكون لموضوع ذلك العلم . والأشياء التي هي الموضوعات للعلوم الجزئية اذا اخذت بكليتها اعني معانى كلية يقاس بعضها الى بعض يحكم العقل حكمأً أولياً بانها متبادرات فلا يمكن البحث عن وجود واحد منها في علم يكون واحد آخر منها موضوعاً لذلك العلم و من جهة ذلك قيد المحسن قدس سره الموضوعات بالكلية . و من ذلك يظهر فساد ما اورده المحقق الخواني (ره) عليه من «ان العناية التي ذكرها ليست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم من هذه العلوم فيه نفس ان يكون في علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم آخر منها فلابد من التمسك بما ذكره الشيخ».^٣ انتهى كلامه . فتأمل حق التأمل .

[١٥] قوله «كلفظ المتصل بالمعنى الذي ليس بمضاف ...»^٤

قال في الاسفار ماحاصله: ان لفظ المتصل يطلق بالاشتراك على معنيين . الاول المعنى الحقيقي من دون قياس الى شيء آخر . الثاني المعنى يقاس الى الآخر . والمعنى الأول الذي هو صفة حقيقية فهو ايضاً معنيان او لهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحدّ حقيقية قابلاً لاتزاع الامتدادات الثلاثة المتقطعه منه من دون تعين مرتبة من التقدير فيه من العظم والصغر والتناهي واللانهائي ، فما يتفاوت بحسبه متصل آخر ولا يخالفه في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركاً له من جهة العادي و

١. راجع الاهيات من الشفاء، الطبعة الحجرية، ص ٢٧٣، حاشية المحقق الخواني.

٢. الشفاء ٣/١١، التعليقات ٢٤/٨، والعبارة التي نقلناها (وهي موضع التعليقة) لم يذكر في التعليقات المطبوعة الحجرية.

٣. راجع الاهيات من الشفاء، الطبعة الحجرية، ص ٢٧٣، حاشية المحقق الخواني.

٤. الشفاء ١٤/١١، «واما المقدار فلنحظه اسم مشترك ...» التعليقات ٨/٩.

المعدودية والجزرية والمجنورية ولا مبادئنا بحسبها و المتصل بهذا المعنى هو الفصل المقسم للجوهر و المقوم للجسم و المحصل للهيولى ثابت للجسم في حد نفسه لبطلان كون الجسم مؤلفاً من المنقسمات الجوهرية الوضعية فهو بنفس ذاته مصدق معنى المتصل من دون ملاحظة امر آخر و اعتبار شيء زائد سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مشتملاً على امر آخر قابل لها على اختلاف رأيي الحكيمين العظيمين المقدمين افلاطون و ارسطو، وهذا القدر اعني مجرد كون الشيء متصلة في ذاته لا يلزم قبول القسمة المقدارية و انما ذلك بعد تعين الكمية و تحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتغير ذهاب التمادى و الانبساط اما الى حد من العحدود والنهايات بمبلغ خاص من المبالغ و الغايات او الى الانهاية لم يصح فيه فرض جزء دون جزء عيناً كان او وهمياً بالفلك و لا بالقطع وبالوهم و لا باختلاف عرضين قاريين كالبلقة او غير قاريين كمحاذتين او موازيتين اذ مصحح هذه كلها انما هو تعين المقدار وليس للجسم في حد ذاته الانفس الامتداد من دون تعين الانبساط و انما يعرض كمية الاتصال بعد نفس الاتصال و تانيمما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزاءه المتختلفة الاوضاع المohoمة حلوة مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض و بداية لبعض آخر، ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بل نهايته وهو فصل من فصول الکم و يتقوّم به ماسوى العدد من الكميات كلها قارة او غير قارة. واما المعنى الثاني الذي هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين: احدهما كون الشيء ذى المقدار او المقدار متعدد النهاية بآخر مثله، سواء كانا موجودين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى. و الثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى. انتهى كلامه ملخصاً و عليك بالتأمل.

[١٦] قوله «واما كونها كالعوارض للموجود لا كالأنواع...»^٢

فانها بحسب الحقيقة عين الوجود، والوجود لا يعرض الماهية الا بضرب من التحليل. واما انها ليست من الامور الموجودة على الاستقلال فلا تليست لها حيشية وجود

١. الاسفار، السفر الثاني، في احكام الجواهر، الفن الاول في تجوهر الاجسام الطبيعية، الفصل الثاني. ج ٥ ص ٢٣-١٩.

٢. الشفاء، ١٢/١٣: «وبعض هذه كالعوارض الخاصة» التعليقات ٢٣/١١

بحيالها سوى الوجود اى وجود شئ ما فهى موجودة بالعرض وال موجود بالعرض ليس من الانواع المتحصلة المندرجة تحت مقوله من المقولات، فافهم ذلك.

[المقالة الثانية: في الجوادر الجسمانية]

[الفصل الرابع: في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود]

[١٧] قوله «لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية...»^١

لا يخفى ان الطبيعة الكلية بما هي طبيعة لا توجد في الخارج منحازة عن هويات اشخاصها فالموارد بالذات والمجعل من الجا عمل القبول جل ذكره انما هو نحو من الوجود ثم هذا الوجود بضرب من التعلق يتعلق بالطبيعة فهى موجودة و مجعله بالعرض بضرب من العروض والطبيعة ومن اجل ذلك تريهما توجد بوجود شخص منها و تقدم باعدام هذا الشخص و تتحفظ من جهة سنهما الماهوى لوجود واحد من اشخاصها اذ انعدم شخص منها و انوجد آخر فليست لها ذات باقية في الخارج توارد عليها التشخصات فهى مجهرة بحسب جعل اشخاصها وبعدده بخلاف الهيولى فانها عند اتباع المشائين الامر الباقى في الجسم و لها تشخيص في ذاتها لا تبدل بتبدل الصور عليها و ان كانت ذاتها قوة محضة لها في الوجود قابلة للتلبس بآية صورة كانت، فهى موجودة بوجود علية حدة منحازة عن وجود الصورة مجعله بجعل علية حدة لا يختلف، والوجود اصل العمل و الوجود فيها باختلاف العمل بناء على كل واحد من الاجوبة الثلاثة في طبيعة الصورة فهى اقوى وجوداً له اتم تحصل من تلك الطبيعة و ان كانت الطبيعة مأخذة مع الوجود الخارجي فان حالها مع الوجود الخارجي ما عرفت من ان الوجود منسوب اليه بالعرض ثم افتقار الهيولى الى الصورة ثابت و عدم افتقارها الى صورة مخصوصة محقق و عند ذلك يلزم ان يكون علة الشيء و حافظه اضعف وجوداً من ذلك الشيء بناء على ظاهر الجواب الثالث، بل بناء على الاولين ايضا، اذ على الاول يكون العلة في الحقيقة هي المجموع وهو مركب اعتباري و ليس له وجود سوى وجود اجزائه يكون جهة ذاته بعينها جهة اقتضاء المادة، وعلى الثاني يجب و ان يكون للصورة اقتضاء بالنسبة اليها

١. الشفاء، ٦/٨٧: «ولكن لسائل ان يقول ان مجموع ذلك...»، التعليقات، ١٤/٧٩.

فتكون علة لها بالذات.

وان لا يكون علة الهيولى بما هي علتها باقية عند زوال الشخص من الصورة و اذا زالت العلة زال المعلول فيلزم ان لا يكون في الجسم امر باق و ذلك خلاف ما اطبقوا عليه من بقاء الهيولى، فلامفرا من ان يقال وحدة الهيولى في الخارج بعينها الوحدة الجنسية بمعنى أنها نفس الجنس الموجود في الخارج بوجود الفصل فليس لها تحصل في الخارج مع اعتبار نفسها و ان فرض ذلك التحصل تحصل امر بالقوة كما اعتبره المسؤولون فهي موجودة بنفس وجود الصورة التي هي الفصل بعينه، والفرق بينهما باعتبار الذهن والخارج، فثبتت من ذلك ان الهيولى متحدة الوجود مع الصورة كما ذهب اليه السيد المدقق قدس سره و المحسني ايضاً نور مضجعه، ويحصل من ذلك ان تبدل الصورة الى صورة اخرى انما هو بتجددات جوهرية و تحولات ذاتية، و الا لزم انعدام الجسم بالمرة، فافهم ذلك كله.^١

١. م / ١٤٠ . الى هنأت تعليقات الحكم المؤسس على حواشى الهيات الشفاء، والحمد لله.

تعليقات على حواشى شرح حكمة الاشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

[القسم الأول : في ضوابط الفكر]

[المقالة الثالثة: في المغالطات وبعض الحكمات بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين]

[الفصل الثالث : في بعض الحكمات في نكت اشراقية]

[مقدمة]

١ [قوله «و على الصور ايضاً بما هي متأخرة عن موادها ...»^١

الهيولى بما هي هيولى قوة محسنة لها قابلية التلبس باية حلية كانت و كل ما هو كذلك لا يمكن ان يفرض له تحصل في ذاته فاذن كل قوة فهي متتحققة بتحصل غيره، كذلك الغير هو المتتحقق بذاته، فكل شيء له قوة فعلية تتحقق قوته بفعاليته و محصل كل شيء له اقتضاء و عليّة بالقياس الى ذلك الشيء و علة كل شيء مقدمة عليه مطلقاً، فاذن الفعلية مطلقاً مقدمة على القوة. و اما الفعاليات المتحددة الحادثة كالصورة المولودة المسبيقة بامكانات المواد و استعداداتها، فهي و ان كانت من جهة شخصياتها المتعينة

١. حكمة الاشراق في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق» (تصحيح هنري كرلين، تهران، ١٣٩٧) ص ٦١ س ١٣ . سرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي (تهران، الطبعة الحجرية) ص ١٧١، قوله «فاما ان يكون حالاً في غيره شائعاً بالكلية» هذا التعریف مع اشتتماله على المشترک اللغظى ...

من قبل تلك الاستعدادات متأخرة عن المواد لكنها بما هي فعليات و صور مقدمة على موادها المجامعه معها بالذات فهي بالاعتبار الاول متأخرة عن المواد حالتها فيها وبالاعتبار الثاني مقدمة عليها غير حالة فيها فتحدس من هذا البيان ان واجب الوجود بالذات للذات منتهي سلسلة الفعليات و التحصلات و مبدء كل شرف و فضيلة، و الهيولي الاولى منتهي سلسلة القوى والامكانات و منبع كل حسنة و دناءة و ان الهيولي متهدّة مع الصورة في الوجود و ان الصورة المتتجددة واردة على الهيولي بتتجدد الامثال على الاتصال و الا لزم وجود الهيولي من دون صورة في زمان او آن فيلزم ان لا تكون في ذاتها قوة محضة، تدبر^١.

[٢] قوله «الاستحالة وجود عرض واحد الدخن»^٢.

كل موضوع فهو بالنسبة الى العرض الموجود فيه معين و مشخص له. والمراد بكونه مشخصاً كونه بشخصه مستدعيأً لشخص ذلك العرض و الا فحصوله فيه دون غيره ترجح من دون مررّجح، فاذن كل موضوع فحيثية ذاته بشخصه حيثية الاقتضاء والعليّة بالإضافة الى شخص العرض الموجود فيه، واؤلا فلا يكون ما فرض موضوعاً له بموضع بل الموضوع ائما هو شيء آخر مرکب منه و من امر آخر ينضم اليه. وبهذا البيان بعينه يجب و ان يكون حيثية ذات كل عرض بشخصه حيثية الارتباط و المعلولية بالقياس الى شخص الموضوع المحل له و عند ذلك لو فرض وجود عرض واحد في موضوعين لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي و هو باطل لما هو المقرر من تكافؤ المتناضفين في الوجود و عدمه. و من ذلك تحدس الليبيب ان العرض مطلقاً متحدّد الموضوع في الوجود. اما الاعراض التي هي صفات المفارقات فلا تها من لوازمه وجوداتها مجعلولة بعين مفعوليتها و الا لزم تخلّل الجعل بين اللازم و الملزم، و سنج الاحوال في المفارق. و اما الاعراض التي هي صفات لازمة للصور النوعية، فلأنها تكونها لازمة لها مجعلولة يجعلها. و اما الاعراض المتتجددة الواردة على الموضوعات

^١. م ١١١.

^٢. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥: ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه، شرح حكمة الاشراق / ١٧٢: قد عرف المشاوؤن العرض بقولهم... .

بواسطة استعدادات المواد فلأنها لما كانت من مقتضيات تلك الموضوعات التي هي صور جسمانية مادية فلو كانت تلك الاعراض مبادنة لتلك الموضوعات للزم تأثير المقارن من دون مشاركة الوضع، اذ القابل لذلك الاعراض أنها هو المواد ولا وضع بين الصورة والمادة التي هي حالة فيها فالمفروض مقارناً ليس بمقارن، ومن هيئنا يظهر بادنى تأمل ان الطابع الموضوعة المتتجدة بذاتها متحرّك بجوهرها، و من ذلك يعلم سرّ اتحاد العاقل بما هو عاقل بالمعقول، فافهم ذلك.^١

[٣] قوله «كيفية عرض تلك الوحدة وبيان موضوعها...»^٢

الماهية من حيث هي ليست الاهى و كما أنها من حيث هي ليست بموجودة كذلك ليست بوحدة و لا بمتخّصة و لا بعلة و لا بقدرة و هكذا، فهي في حد نفسها ليست بمتصرفه بتلك الاوصاف الوجودية كما أنها في نفسها ليست متصفه بالوجود و ليست من حيث هي مقتضية لتلك الاوصاف و الا لزم كون ذلك المفهوم محمولاً عليها اذا اضفت بتلك الحيثيه و المفروض خلافه و الوجدان يكذبه، فاذن ثبوت تلك الاوصاف لها و كونها مصداقاً و محكيأ عنها لها انما هو بحيثية اضمامية و تلك الحيثيه لا يخلو من العدم و الماهية والوجود والولان لا يصلحان لذلك و الا لزم كون الماهية او العدم مقتضية للاوصاف الوجودية و النعوت الكمالية اذ الحيثيات التقييدية ترجع باعتبار الى الحيثيات التعليمية، و الا لزم تساوى اعتبار تلك الحيثيات مع عدمه و الثالث يستلزم كون تلك الاوصاف عين الوجود هوية و غيرها مفهوماً و عنواناً اذ لو فرض ذلك الوجود مصداقاً لتلك الاوصاف بانضمام امر اليه فذلك الامر لا يخلو من الامور المذكور و يتنهى الامر لامحاله الى وجود حيثية ذاته بعينها حيثية تلك الاوصاف و عند ذلك يثبت حيثية تلك الاوصاف في كل وجود نظراً الى ثبوت التشكيك الخاص في الوجود و من ذلك يظهر ثبوت تلك الصفات الكمالية و عينيتها في الواجب تعالى فافهم فهم عقل.^٣

.١١١/م.١

٢. حكمة الاشرار / ١٥٦١ س، شرح حكمة الاشرار / ١٧٢.

.١١٢/م.٣

[٤] قوله «والتركيب بين المادة والصورة فيما له صورة في الخارج اتحادي...»^١

فالصورة النوعية لكل مركب إنما هي تكون واجداً لجميع جهاته سواء كان من حين وجدان الشيء لجميع مراتب سريانه أو وجدانه لجميع شئونه بنحو أعلى و أدنى . فافهم ذلك .^٢

[٥] قوله «ولهذا يكون الموضوع من مشخصات العرض بخلاف الاجرام الابداعية...»^٣

يعنى ان شخص العرض و خصوصيته إنما هو من خصوص اقتضاء الموضوع فهو بذاته مفتقر الى موضوع خاص بخلاف تلك الاجرام فان مشخصاتها إنماهى من جهة خصوص اقتضاء فاعلها التمام من دون افتقار الى امر آخر كالموضوع ثم يلزم وجود انها حصولها في احيازها الطبيعية فاحسن التدبر .^٤

[٦] قوله : «فإنّ وجودها قد يم بذاتها أو بأمر مقرر في ذاتها لا بحصولها في احيازها الطبيعية»^٥

لان نوعها منحصر في شخصها مقصور عليه في الوجود الطبيعي فالشخص لها إنما هو من طبيعة نوعها فعلاً و قبولاً ، فالفاعل المشخص لها الفرد العقلاني من طبيعتها و رب نوعها و القابل المشخص لها نفس طبيعتها حيث يكون كافية في قبول الموجود المفاض علىها بخلاف الاعراض فإنها محتاجة لاموضوع بشخصها من جهة استعداد مادته و اقتضاء صورته ، فافهم ذلك .^٦

[٧] قوله : «وما ذكره في غاية السخافة أو الوهن كما لا يخفى»^٧

اذ المانع اللغظى غير مجد في تحقيق الحقائق والمانع المعنوى غير ثابت اذ الناعتية لا يصح للحالية سواء اريد بالناعتية حمل المواطن الذى يقال «حمل على» او الاستقاق الذى يقال له «وجود فى» لاتفاق عكس التعريف بالسود على الاول و طرده بالمكان بل المحل

١. حكمة الاشراق / ١٥ س ٦١، شرح حكمة الاشراق / ١٧٢ .

. ١١٢ / ٢ .

٣. حكمة الاشراق / ١٥ س ٦١، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣ .

. ١١٤ / ٤ .

٥. حكمة الاشراق / ١٥ س ٦١، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣ .

. ١١٤ / ٦ .

٧. حكمة الاشراق / ١٥ س ٦١، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣ .

على الثاني . و ان اريد بالناعية مجرد التابعية فيكون الهيولى حرّياً بها لأنّها بالقوة و ما بالقوة انما يتحصلّ بما بالفعل .^١

[٨] قوله : «و كل منها فضيلة على آلاخر و دنانه بينماها فى الاسفار الاربعة» ...^٢
 قال فى الاسفار : «واعلم ان بين العرض و الهيولى مشاركة فى خسنه الوجود و ضعف الحقيقة و لكل منها فضيلة على آلاخر و دنانه بوجه آخر . اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضع ، واما دنانته فلكونه خارجاً من قوام ذات الموضع ساقطاً من الحصول فى تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة فى قوام الموضع ، واما دنانتها فلكونها مهممة الذات غير متميزة الوجود»^٣ . انتهى .^٤

[حكمة فى الاعتبارات العقلية]

[٩] قوله : «واتصاله عين وجوده»^٥
 او الجزء و ماشا كله باطل بالبرهان ، فليس الجسم فى ذاته بذى مفاصل فهو فى ذاته و مرتبة وجوده متصل ولو فرض انه فى ذاته لامتصل ولامفصل ويكون بعرض الاتصال له من خارج متصل للزم ان يكون فى ذاته متصل اذ الاتصال ينقسم و انقسام الحال يوجب انقسام المحل فعلا و قوة فللجسم فى ذاته اتصال ، فاتصاله عين وجوده و وجوده عين و حدته لانهما من عوارض الوجود ، و عوارض الوجود يكون عينه والا فيحتاج عروضها له الى قيد انضمامي و هو لا يخل من الوجود والماهية و العدم ، الا خير ان لا يصلحان لذلك والا لزم ان يكون العدم او الماهية علة لعراض العوارض للوجود ، اذا الحيثيات التقبيدية ترجع باعتبار الى الحيثيات التعليمية ، والا فيكون وجودها ممثل عدمها ، فاتصال الجسم عين وحدته ، فحال وحدته كحال

١. م / ١١٤ .

٢. حكمة الاشراق / ٦١ س ، ١٥ شرح حكمة الاشراق / ١٧٣ ، آخر التعليقة .

٣. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ، السفر الثاني ، الفن الرابع : في بحث من احكام الجواهر و اقسامها الاولية ، آخر الفصل الثاني في تعريف العرض ، ج ٤ ص ٢٤٣ .

٤. م / ١١٤ .

٥. حكمة الاشراق ، ٦٧ / ١٥ : ثم الماهية والوحدة التي لها اذا اخذنا شبيئين : شرح حكمة الاشراق / ١٩٢ ، اول حاشية صدر المتألهين . «هماشيئان بحسب المعنى والمفهوم ... و فيه اتصالها عين وجودها

اتصاله وجوده، فكما ان اتصاله فيه قوة الانفصال وجوده فيه امكان الفساد كذلك في وحدته قوة الكثرة وهمأ وخارجأ، ففي الجسم شيء آخر سوى الاتصال اذا اتصال بعينه لا يقبل الانفصال، بل كل فعليّة فهى تأبى عن فعليّة أخرى وهو لا يكون مبيناً في الوجود للاتصال محالاً له كاما عليه المشاؤن.^١

[١٠] قوله: «هذا حق لالكون الوحدة غير موجودة...»^٢

وحدة كل شيء عين وجوده لأنها من عوارض الوجود، فلا يكون له وحدات فله وجودات، فالكثير لا يوجد له غير وجودات آلاحد، ولو لم يكن في الموجودات الخارجيه الوحدة الشخصية التي تقابل الكثرة الشخصية لم ينضبط شيء في التقسيم ولم ينحصر المقولات في ما ذكروه، اذ المركب من الجوهر والكيف مثلاً قسم آخر، وهكذا يرى تقى عدد الاقسام ولا ينتهي الى حد لا يجاوزه و كذلك الكلام في سائر التقسيمات كالجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف او الاشخاص وما اعتبروه في المركبات الحقيقية التي ليس تتحققها يجعل جاعل و صنعة صانع من الخلق كالانسان والحيوان من الاحتياج بين الاجزاء بوجه غير دائر كما قرروه في الهيولى و الصورة غير مجد اذ الفرق بين الاجزاء العقلية و الاجزاء الخارجيه باعتبار الابشرط وبشرط لا على ما هو المقرر في مداركه والشيء اذا كان مبيناً لشيء آخر في الوجود لا يتحده معه باى اعتبار اخذ في الاجزاء العقلية يحمل كل واحد منها على آخر وعلى النوع، و ذلك دليل اتحادها في الخارج، و الجنس في الخارج نفس الهيولى، و الفصل عين الصورة، فالهيولى متعدد مع الصورة في الخارج وجوداً فوحدة الهيولى جنسية، كيف لا ولو كان لها وحدة شخصية لا يقبل الانفصالات الكلية، و لا يكون واحداً مع الواحد كثيراً مع الكثير، اذا الوحدة الشخصية يقابل الكثرة الشخصية فتأمل لكي تعلم ان بيانه قدس الله سره برهان على آخر كلامه.^٣

.١٣١/م.

٢. حكمـةـالـاشـراقـ، ٣٦٨: «فالعدد ايضاً امر عقلي»، شـرحـ حـكمـةـالـاشـراقـ، ١٩٢.

.١٣٢/م.

[١١] قوله: «بما هو جنس ماهية ناقصة...»^١

اعلم ان الجنس اعني الماهية التي يعرضها الجنسية قد تتحقق و يوجد بما ينضم اليها من الفضول وقد تتحقق بنفسه من دون انضمام امر اليها. مثال الاول الحيوان بالقياس الى الانسان فانه لا يصير نوعاً انسانياً بانضمام معنى الناطق اليه ذهناً و تحقق بهذه النطق اعني النفس الناطقة خارجاً. و مثال الثاني ايضاً هو الحيوان بالقياس الى الجنين فان له في بعض مراتب استكماله نفس حيوانية حساسة متحركة بالارادة و الشعور اذ ليس فيه معنى وراء الحس ينضم الى الحيوان ليحصل له نوعاً و يقومه وجوداً اذ وراء الحس انما هو العقل و العقل فصل الانسان والحيوان الجنيني ليس بعد بانسان. و كذلك الكلام في سائر الحيوانات كالفرس وغيره فليس فيها معنى آخر وراء الحس و الا يلزم كونها انساناً والمفروض خلافه. و الاختلاف الواقع فيهما انما هو باعتبار اختلاف مراتب الحس فليست هي انواعاً مختلفة بالفضول بل انما هي اصناف مختلفة بالعوارض باختلاف الاستعداد، فالحيوان اذا اعتبر بشرط الناطق يكون نوعاً آخر، فالحيوان الجنسي هو الحيوان الابشرط عن الناطق و عدمه، فليس له تتحقق في نفسه اذ التتحقق انما هو بالناطق او مع عدم الناطق فالحيوان الجنسي ليس بوحد من هذين اذ يصدق على كل واحد منهما و لا شيء منهما يصدق على الآخر فالحيوان بما هو جنس بل الجنس بما هو جنس حقيقة ناقصة غير منطبقة على ماهية نوعية ذهناً غير متحققة وجوداً انما [كان] اطباقاً و تتحققها بالفصل سواء كان ذلك الفصل امراً ينضم اليه ام لم يكن، و مما بيناه يظهر ان من قال بتفرد الجنس عن الفصل جعلاً و وجوداً لم يحصل معنى الجنس اذ ما فرضه و تصور انما هو نوع من الانواع او مادة من المواد فافهم ذلك.^٢

[١٢] قوله «جنساً باعتبار...»^٣

١. حكمة الاشراق /٩٦٩ س: وهي ممتعنة لاماقي. شرح حكمة الاشراق /١٩٥: قول قطب الدين: «اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم» اول حاشية صدر المتألهين: «قد ذهب المصنف ومن وافقه الى ان الجنس والنسل...»

٢. م. ١٤٣.

٣. حكمة الاشراق، ٩/٦٩: شرح حكمة الاشراق /١٩٥.

وهو اعتباره لابشرط بالقياس الى الفصول اذا الفرق بين المادة والجنس عند المشائى انما هو باعتبار اخذ ما هو المعروض للجنسية تارة لابشرط و اخرى بشرط لا فهو بالاعتبار الاول يكون جنساً وبالثانى مادة فالحيوان الجنسي بعينه هو الحيوان الموجود فى الانسان و المادة له الا ان جنسيته يغاير مادته بالاعتبار و كذلك الكلام فى الفرق بين الفصل و الصورة فالناطق الفعلى هو المأخوذ لابشرط من اتحاده مع الجنس و الناطق الصورى اعني مبدء النطق هو بعينه الناطق مأخوذاً بشرط لا منه، فالجنس والفصل يحمل كل واحد منهما على الآخر و ليس كذلك حال الصورة مع المادة ولا حال المادة مع الصورة و من ذلك تريهم يجعلون الجنس و الفصل من الاجزاء العقلية بل من اجزاء الحدّ ، والمادة الصورة من الاجزاء الخارجية اذا جزء الشيء يغاير ذلك الشيء و ببأينه فى كل ظرف يكون جزء له و من ذلك ايضاً تريهم قائلين بان للجسم معنيين باحدهما جنس و بالآخر مادة، فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة لعدم اتحادها مع الصورة ولا يبقى بما هو جنس لاتحاده مع الفصل ، و الفصل هو الصورة ذاتاً فافهم ذلك .^١

[١٣] قوله «هيئنا» ...^٢

يعنى عند ملاحظة ذلك الجزء الآخر الذى هو غير معنى الجوهر و عند ملاحظة الكل فيتحقق سلاسل ثلاث .^٣

[١٤] قوله «و صدقه على الصورة ايضاً ...^٤

تأمل فى صدق الجوهر على الصور بالعرض لتتجدد الهيولى متهددة معها وجود اذ مبادرتها معها يلزم صدقه عليها بالذات اللازم لذهب سلسلة الفصول الى لانهاية . تدبر

.١ م/١٣٤.

٢. حكمة الاشراف، ٢/٧١ «تم اذا كانت امراً آخر موجوداً في الجسم ...»؛ شرح حكمة الاشراف / ١٩٩١: «تم اذا كانت اي الجوهرية امراً آخر في الجسم»، اول حاشية صدرالمتألهين «المعنى الجنسي كالجوهر بما هو معنى جنسى» قوله «هيئنا سلسلتان آخرتان ...» في ص ٢٠٠ .

.٣ م/١٣٩.

٤. حكمة الاشراف، ٢/٧١: شرح حكمة الاشراف / ١٩٩١-٢٠٠.

لأنهاية. تدبر تفهم.^١

[١٥] قوله «و حينئذ في عد الجوهريّة واللونيّة والوجود و الوحدة والعدد من القسم الثاني نظر ...^٢

وانما يصح عد هذه من القسم الثاني على ما ذهب اليه الشيخ الجليل المصنف قدس سره من اعتبارية الوجود و اصالة الماهيّة في التقرّر . ففهم ذلك .^٣

[١٦] قوله «والسوداء عيني والسوداء اعتبار عقلى ...^٤

اذا كان السواد في الخارج موجوداً على حدّه و بوجوده حالاً في الجسم فبمجرد اخذه مبهماً لا يحمل على الجسم حملاً بالذات او بالعرض و ان كان يحمل عند اخذه كذلك على افراده حملاً بالذات اذ مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والامر المغایر للاخر بالوجود في الواقع لا يتحدد معه بالوجود في الواقع بمجرد اعتبار العقل و عمله و لا يصح القول بأن المعنى المبهم المحمول هو مفهوم قولنا و اجد للسواد او غير فاق. له اذا لا ابهام حينئذ في السواد و لا حمل، بل المحمول مفهوم آخر اخذ فيه مفهوم السواد بما هو مفهوم لفظ السواد و جزء المحمول لا يجب ان يكون محمولاً للجزئي اللاحى الصادق على الحجر فاذن يجب ان يصار في تصحيح هذا القول الى القول بأن الاعراض متعددة الوجود مع موضوعاتها، و السر في كون الاسود محمولاً مع الجسم في الوجود و يكون السواد مبانيا غير محمول اعتبار اصل الوجود الذي هو ما به اتحادهما و سره انه في كل منهما و اعتبار درجته الاولى و الثانية فبالاعتبار الاول يحكم بالاتحاد و هذا هو اعتبار مفهوم ذاتيات السواد لابشرط و يعبر عنها عند الاجمال بالاسود و بالاعتبار الثاني يحكم بالافتراق و التباين و هذا هو اعتبار تلك الذاتيات بشرط لا و يعبر عنها

.١. م ١٣٩ / .

٢. حكمة الاشراف، ٥/٧١ «فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين»، شرح حكمة الاشراف / ١٩٩١، اول حاشية صدر المتألهين «هذه قسمة صحيحة بحسب المفهوم الا...».

.٣. م ١٤٠ / .

٤. حكمة الاشراف، ١٢/٧١؛ شرح حكمة الاشراف / ٢٠٠٠ و حاشية صدر المتألهين / ٢٠١١ .

عند الاجمال بالسوداد، فافهم فانه دقيق.^١

[١٧] قوله: «فكيف يحكم بأنه يلزم من ثبوته لشئ ثبوته ثبوت الاسود له...»^٢
 فان قيل: مفهوم الاسود ماله السوداد فاذن وجود السوداد في الجسم يكون منشأ
 لانتزاعه والمباینة لا ينافي ذلك، والجواب: ان ما ذكرته لا يثبت به الا كون السوداد له دخل في
 انتزاعه وذلك لا يوجب كونه ما يطابقه اذ لا يطابقه وجوداً ولا ماهية، على ان اختلاف الوجود
 فيهما على مارآء الشیخ في الحقيقة اختلاف في الوجود الذهني والعیني، فاين التطابق، تدبر
 تفهم.^٣

[فصل في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض]

[١٨] قوله «ليست عندهم لكون العرضية من الاعتبارات العقلية...»^٤
 لأن العرضية وان كانت بمفهومها من الاعتباريات عندهم، ولكنها بحقيقة ت تكون
 من الوجود، والوجود له حقيقة في الاعيان عندهم فليست عندهم من الاعتبارات على
 الاطلاق.^٥

[١٩] قوله «ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي...»^٦
 ولا يجري هذا البيان في الجواهر نظراً إلى اختلاف وجوداتها شدة وضعفاً كالعقل
 والنفس والطبع والهيولى فان الجوهرية بحسب الوجود الذاتي لا ينزع الا من الهيولي و
 صورتها على الباقي وانتزاعها منها أنها هي بالعرض فهى جواهر بالعرض لا بالذات، تدبر
 تفهم فانه دقيق وليس لى مجال البيان.^٧

.١. م١٤١.

٢. حكمة الاشراف، ٤/٧٢؛ شرح حكمة الاشراف ١/٢٠٠: قول قطب الدين «بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقلياً...» اول حاشية صدر المتألهين «لو كان للمشتقة كالسوداد مراجعاً عقلياً غير عيني...»

.٣. م١٤١/٣.

٤. حكمة الاشراف، ١٣/٧٢ «والعرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح»، شرح حكمة الاشراف ٢/٢٠٢، اول حاشية صدر المتألهين: «صحة ذلك القول ليست عندهم بكون العرضية...»

.٥. م١٤١/٥.

٦. حكمة الاشراف، ١٣/٧٢؛ شرح حكمة الاشراف ١/٢٠٢ .٧. م١٤٢/٧.

[حكومة أخرى في أبطال الهيولي والصورة]

[٢٠] قوله «فجهة الوحدة غير جهة الكثرة...»^١

إذ جهة قبول كل شيء يناسب ذلك الشيء والألزم جواز كون كل شيء جهة قبول لكل مقبول وهو كما ترى.^٢

[حكومة في أن هيولي العالم العنصري هو المقدار القائم بنفسه]

[٢١] قوله «كحال الموضوع بالقياس إلى العرض حتى يتصور لها وجود في الخارج...»^٣

والفرق أن هيولي جزء مقوم لموجود حقيقي له وحدة حقيقة وهي مفتقرة إلى الجزء الآخر بوجهه والجزء الآخر ايضاً إليه بوجه آخر، فاحسن التدبر.^٤

[٢٢] قوله «ما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يكون بالفعل...»^٥

فالهيولي فقدان وجود أو كمال وجود مع عدم الاباء عن وجданه وهذا المفهومان

يتنازعان عن وجود بسيط ضعيف ليس له فعلية سوى أنه متنزع منه لهما فهم.^٦

[حكومة في المثل الأفلاطونية]

[٢٣] قوله «فإن كانت ميتين مثل ما هيئناهما الحاجة اليهما هناك...»^٧

حاصل السؤال أن النبات الذي في العالم الأعلى والارض التي فيه إن كانتا ميتين فما

الحاجة اليهما فيه ولم تعم برهان على وجودهما بتلك المثانة بل نقدر ان نبرهن على بطلانه

١. حكمة الآشراق، ١٤٧٥ «وقولهم الاتصال لا يقبل الانفصال»، شرح حكمة الآشراق / ٢٠٩، اول حاشية صدر المتألهين، اذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالي... .٢٤٦ م.

٢. حكمة الآشراق، ٧٨٠ «فليس شيء في العالم هو موجود فحسب»؛ شرح حكمة الآشراق / ٢١٨ و ٢١٩، اول حاشية صدر المتألهين؛ «إشارة إلى ما يلزم عليهم بحسب حجة أخرى...».٤١٥٠ م.

٣. حكمة الآشراق، ٤٨٠، شرح حكمة الآشراق / ٢١٩.

.٦١٥٠ م.

٤. حكمة الآشراق، ٦٩٣ «فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله»؛ شرح حكمة الآشراق / ٢٥٢، اول حاشية صدر المتألهين ظاهر هذا الكلام يدل على أن الصورة النهنية...»، والتعلقة متعلقة بقوله في ص ٢٥٤.

بلزوم كون الشيء علة لنفسه لأن ما هنالك مثل ما هيئنا ويتذكر الفيض وهو سبحانه لا يتجلى في حين مرتين وبتكافؤ العلة مع المعلول وإن كانتا حبيباً فما البرهان على حياتهما وكيف حياتها ليست الحياة إنما هي تلازم الحيوانية وكيف يمكن أن تكون الأرض حيواناً هل هذا إلا الانقلاب المستحيل المستلزم لاجتماع النقيضين. فهذا السائل قد توهם أن الحياة منحصرة في الحياة الحيوانية ولم يتذمر أن الحياة من عوارض الحقائق الوجودية وهي مثل الوجود تقبل الاشدية والاضعفية فهي في كل شيء بحسبه فلا يلزم من كون النبة حياً هناك أن يكون حيواناً، فاحسن التدبر.^١

[٢٤] قوله «كلمة فاعلة...»^٢

المراد من الكلمة الامر المؤثر و مبدء الاثر ، فالفاعلة صفة كاشفة ان كان المراد من الفاعلية مطلق التأثير الشامل للتأثير الجسمانية التي للفواعل الصورية او صفة مخصصة ان كان المراد بها الايجاد ، وعلى الثاني مرجع الضمير في قوله «فهي» لامحالة نفس هي الكلمة وعلى الاول هي الحياة والمعنى على الثاني ان تلك الكلمة التي هي النفس محمولة على الحياة العقلية ، فالعقل حاملها لا كحمل القابل مقبولها بل كحمل الفاعل مفعولها و على الاول ان تلك الكلمة التي هي الطبيعة النباتية او النفس محمولة على الحياة النفسية او العقلية حمل الفاعل مفعوله وعلى التقديرين للنبات نفس البتة بطلان الطفرة في الوجود صعوداً وتزولاً و وجوب وجود البرزخ بين المجرد الممحض والمادي الصرف فانهما متهدنان وجوداً اذ المشية الثانية المعبر عنها في طور من الحكم بكلمة كن كلمة واحدة وجود واحد مطلق متجلى في مرايا الاعيان يتجلى واحد كلمح بالبصر فجميع الاديان موجودة بوجود واحد هي تلك الكلمة الواحدة فلو لا البرزخ بين ما قوى وجوده منها و ما ضعف لها كما كان الاتحاد بينهما معقولاً . ثم انه قد تقرر في مقره ان لكل واحد من انواع الجوادر المتصلة في الوجود في هذا العالم نفس في عالم آخر و عقل في عالم ثالث اذ الجسم بما هو جسم لازم له دون الطبيعة ، لمانقرر ان الطبيعة شريكة للعلة .

و ايضاً الجسمية من سنج الآلة لضعفها في الفعلية والتحصل فمرتبة ذاتها مرتبة آلة

١٨٢، م.

٢. حكمـةـالـاشـراقـ، ٦٩٣؛ شـرحـ حـكمـةـالـاشـراقـ صـ ٢٥٤

للطيبة وقوام لمثل تلك الآلة الابنی والمادة لا قوام لها بنفسها و هي ادون منزلة من الجسمية فكل جوهر من الانواع المتحصلة في هذا العالم انما قوامه لطبيعته والطبيعة بجوهرها دائم السيلان وبذاتها يقتضي الاستحالـة والفناء فيحتاج إلى الحافظ مقيم لها مبقي ايها وهي نفس البتة اذا العقل المحسن لا يؤثر في الطبيعة المعينة الا بتوسيط يناسب الطرفين لعدم المناسبة بين الثابت المحسن والمتغير المحسن فالنفس بذاتها مجردة فذاتها فعل قریب الافق بالنشـاة الصورـية وبفعلها مادـي اذ فعلها الطـيبة وـهي في المـادة . وهذا غير ما قالـه الجمهور من انـها في فعلـها تحتاج إلى المـادة التـى هي الـبدـن فـهيـ من جـهـتهـ منـاسـبـتهاـ الفـعلـهاـ يـكونـ منـ النـشـأـةـ الصـورـيـةـ وـمنـ جـهـةـ منـاسـبـتهاـ باـفـعـلـهاـ تـكـونـ منـ النـشـأـةـ العـقـليـهـ ، فـاحـسـنـ التـدـبـرـ .^١

[٢٥] قوله «و هو النبات الاول الا ان تلك الكلمة واحدة كليلة...»^٢

تلك الكلـلـيـةـ ليسـتـ كـكـلـلـيـةـ المـاهـيـاتـ منـ استـوـاءـ نـسـبـتـهاـ بـحـسـبـ الصـدـقـ بلـ انـماـهـيـ كـلـيـةـ وجـودـيـةـ وـتـلـكـ الكلـلـيـةـ عـبـارـةـ عنـ اـشـتـهـالـ العـلـةـ المـفـيـضـةـ عـلـىـ مـعـلـولـهـاـ بـجـمـيعـ كـمـالـهـ وـ كـلـيـةـ خـيرـاتـهـ وـيمـكـنـ انـ تـصـيـرـ بـتـساـوىـ نـسـبـتـهاـ اـلـىـ اـصـنـامـهـ فـيـ دـوـامـ اـفـاضـتـهاـ عـلـيـهـاـ وـاعـتـنـائـهاـ بـهـاـ تـدـبـرـ تـفـهـمـ .^٣

[٢٦] قوله «و هذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الاول الحق»^٤

يعـنىـ تـلـكـ النـبـاتـ كـثـيرـةـ وـمـتـعـلـقـاتـ جـزـئـيـةـ وـتـعـلـقـهـاـ اـنـمـاـهـوـ بـتـلـكـ الكلـمـةـ الـواـحـدـةـ اوـبـالـهـيـولـيـ وـيـحـتـمـلـ انـ يـكـونـ منـ بـابـ اـضـافـةـ الصـفـةـ الـىـ موـصـفـهـاـ وـيـكـونـ الـمعـنـىـ انـ هـذـهـ مـتـعـلـقـاتـ كـثـيرـةـ جـزـئـيـةـ لـتـلـكـ الكلـمـةـ الـواـحـدـةـ وـفـيـ بـعـضـ النـسـخـ لـهـاـ مـتـعـلـقـاتـ وـعـلـىـ ذـلـكـ يـكـونـ الـمـعـنـىـ انـ لـهـذـهـ الـكـثـيرـةـ مـتـعـلـقـاتـ جـزـئـيـةـ ، وـهـيـ فـيـ الـمـوـادـ الـحـاـصـلـةـ بـالـكـثـرـةـ ، تـدـبـرـ .^٥

[٢٧] قوله « فهو النبات الحق»^٦

.١. م/١٨٢.

.٢. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

.٣. م/١٨٢.

.٤. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

.٥. م/١٨٢.

.٦. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

اى الثابت الغير المتصرم بخلاف النبات الثاني من وجهه والنبات الثالث على الاطلاق.^١

[٢٨] قوله «لانه صنم»^٢

اى كل واحد من هذين صنم لذلك النبات، والنبات الثالث صنم الصنم وله ايضاً حياة بناء على تعدد النشأت لكل شيء.^٣

[٢٩] قوله «وما هناك اكرم و اشرف ...»^٤

اقول: يحتمل ان يكون كلمة ماناافية و عند ذلك معنى السؤال ان القول بوجود الحيوانات الغير الناطقة هناك باطل لأنها هناك ان كانت ناطقة لزم الانقلاب المستحيل المستلزم لاجتماع التقىضين فلم تكن ناطقة فما هناك اكرم في باب الحيوانية او معناه ان هذه الحيوانات لو كانت هناك لكان كلها عاقلة مجردة فما يكون هناك اكرم و اشرف لتساوي الكل في التجرد والتعقل فكيف تتكرر و تمتاز هناك حتى تكون لكل واحد منها رب هناك سوى رب النوع الانساني.

ويحتمل ان يكون استفهامية انكارية و عند ذلك ايضاً يكون مؤدي السؤال ما ذكرناه و يحتمل ان تكون موصولة و عند ذلك معناه انكم قلتم ان البرهان على وجود المثل افتقار تلك الانواع الكيانية على مرّب يربّيها و هذا لا يدل على وجود تلك الحيوانات هناك فان ما هناك، وهو رب النوع الانساني اكرم و اشرف في الوجود في باب التربية و له آثار جمّع ذلك. فليكن هو مرّبها مفيضاً لها.

فلسائل لاحظ اللّم في وجود المثل الالهية بحسب الغاية و قال بعدم كفايته في البرهان و طلب اللّم بحسب الفاعل فلا يمكن لاحدان يقول في جوابه ان الامكان الاشرف قد اقتضي وجود تلك الانواع الكيانية الغير الناطقة هناك اذ هو برهان بحسب الآن والسائل كما ذكرنا قد طلب اللّم و الآن لainنهض جواباً عن مطالبة اللّم، او معناه ان هذه الحيوانات و ان كانت كريمة

.١٨٢/ م.

٢. شرح حكمة الاسراق / ٢٥٤

.١٨٢/ م.

٤. شرح حكمة الاسراق / ٢٥٤

لكن الحيوان العقلى اشرف منها و اكرم، فليست تلك الحيوانات هناك وعلى ذلك توهم السائل ان المراد من المثل هذه الحيوانات باعيانها.

والمحشى قدس سره جعل لفظة ما موصولة حيث قال في تعليقه على هذه العبارة «معنى هذا السؤال ان هذه الحيوانات و ان كانت شريفة بالقياس بما دونها لكنها ليست في رتبة الجوهر العقلية» انتهى كلامه.^١ فمقصود السائل على هذا، ان هذه الحيوانات و ان كانت شريفة لكن لها الحصول في العالم العقلى فان الجوهر الشامخات والعقول الطوليات التي اثبتتها المشاؤون في نهاية الكرامة و كمال الشرافة فما هناك اعني تلك الشامخات الطوليات اكرم و اشرف فهذه ان كانت هناك لزم ان تكون مثل تلك في باب الشرافة والكمال، و ليست كذلك، فالسائل على هذا توهم ان الجهات الفاعلية منحصرة في الجهات الطولية و ان كل ما يحصل في النشأة العقلية فهو حاصل في سلسلة طولية فتذير في مالو حناه اليك فان فيه فوائد كثيرة.^٢

١. هذه الحاشية من صدر المتأlimين ره لم يذكر في الطبعة الحجرية من شرح حكمة الاشرار، ولكن يذكر في م ١٨٢ / ماضياء «منه نور مرقده»

٢. م ١٨١. الى هنا تنتهي تعليقات الحكيم المؤسس على حواشى شرح حكمة الاشرار، والحمد لله.



الصنف الثاني:

تعليقات على كتب الفياض اللاهيجي



تعليقـات شوارق الالهـام



بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة]

[المطلب الثاني: في موضوع علم الكلام]

[١] قوله «متعلقاً للمباحث الجارية...»^١

فيكون الموضوع متميّزاً بالمباحث والمسائل، والمسائل بالبراهين والدلائل، فلابد أن يكون الكلام بذلك القيد متميّزاً عن الفلسفة بالموضوع، تدبر.

[٢] قوله «دون الفلسفة...»^٢

كل ما ذكر مقطوع به في الفلسفة و ذلك ضروري عند من له الاطلاع على مطالبهما، وأما كونها مقطوعاً بها في علم الكلام مع كون اكثراً منها ظنية فهو كما ترى.

١. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، الطبعة الحجرية، تهران، ١٣١١ هـ. ق، باهتمام الشيخ رضا التاجر الكتايفروش، صفحه ٧٤، سطر ٢٤.

٢. شوارق الالهام، ص ٧، س ٢٧.

[٣] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «وهذا كون وجود كل موجود عينه خارجاً...»^١

اراد بالعينية العينية على نهج كون الوجود موجوداً بالذات و الماهية بالعرض والا ف مجرد العينية لا ينفي كون الوجود من الاعراض الذاتية.

[٤] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية: «فوجود الممكنات من العوارض الذاتية...»^٢
هذا كلام ظاهر في ظاهره وباطني حقيق دقيق عميق في باطنه، فاظر اليه بنظر اللطافة والدقة.

[٥] قوله «وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة قتيبة وجود الكرة»^٣
تلك القضية ايضاً من مسائل الالهي كما لا يخفى على الناقد البصیر.

[٦] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية: هو المذهب الحق من المذهبين^٤

١. حاشية الملا اسماعيل (ره) ذيل قوله «الاول ان الوجود من اعراضه الذاتيه...» (٢٦/٩، ش ٩/١):
هذا يعني على كون وجود الواجب بالذات زاداً على ذاته لازماً على ما ذهب اليه بعض المتكلمين وهو منه سخيف وقول زور على مasisجي، بل الحق أن وجوده يعني ذاته المقدسة خارجاً عنها بمعنى أنه لا يمكن للعقل تحليله إلى حبيثين مختلفين حببية الوجود وحببية غير الوجود بان يكون ذاتاهية، فإن كل ذي ماهية معلوم كاماً سيأتي بخلاف وجودات الممكنات فاتهاوان كانت عينها خارجاً لكنها ذاتها ذاتها كون وجود كل موجود عينه خارجاً هو السر لعدم كون الوجود عرض ذاتياً لشيء من الموجودات فلا يكون وجود موضوع علم من العلوم من عوارضه الذاتية ولتفطن.

٢. حاشية الملا اسماعيل (ره) ذيل قوله «اما ثانياً فلأنه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات...» (٣١/٩)
اما اذا كان موضوع العلم من الممكنات فلعدم اقتضائه لذاته وجود شيء من الممكنات فلا يكون عرض ذاتياً فلا يكون ابحث عنه من مسائله، واما اذا كان موضوع العلم واجباً لذاته فلعدم عروض وجود شيء من الممكنات له وان كان اقتضاها لذاته فلا يكون من عوارضه الذاتية ايضاً فلابد من البحث عنه فيه من مسائله ايضاً، ويمكن الى يقال ان بناء الكلام على ان العرض الذاتي للشيء ما يقتضيه لذاته، فوجود الممكنات من العوارض الذاتية للواجب بالذات تعالى وتقديس فيكون البحث عنه وجود الممكنات في علم يكمن موضوعه الواجب بالذات من مسائله فصح ان موضوع العلم آئماً بتبيّن وجوده في علم أعلى فليفهم.

٣. الشوارق، ١٢/١٠، ش ١٠/١.

٤. حاشية الملا اسماعيل، ذيل قوله «لانقول قد حق هناك ايضاً...» (٢٠/١٠، ش ١٠/١)
اختيار للشقة الاولى ومني على ان اثبات الاحوال للمفهوم بحيث يسرى منه الى الافراد حتى لا يكون المسائل قضايا طبيعية فاتها غير معتبرة في العلوم وهذا يعني كون موضوع المحصورات المعتبرة في المعلوم هو المفهوم لكن بحيث يسرى منه الحكم الى الافراد بخلاف موضوع الطبيعية فاته هو المفهوم لكن بحيث لا يسرى منه الحكم الى الافراد، هو المنصب الحق من المنصبين * والمنصب الآخر هوان الموضوع في المحصورات هو الافراد وفي الطبيعية هو المفهوم فعلم مماذكر ان بناء الترديد في الابراط على المنصبين، فاقهم.

هذا آنما يصح اذا كان مراده من الانفراد مفاد الكلية في المحسورة او الجزئية فيها وليس كذلك اذ على ذلك لا يكون اكثرا المحمولات اعم كمالا يخفى على المتأمل، بل مراده كون كل مصدق موضوعاً برأسه وعليه حدة، تدبر تفهم.

[المطلب الرابع : في مرتبة علم الكلام وشرفه]

[٧] قوله «وَدَلَالَتِهِ يقينيَّةٌ يَحْكُمُ بِصَحَّةِ مَقْدِمَاتِهَا صَرِيعُ الْعُقْلِ...»^١

فيه تأمل، يظهر وجهه مماسيق من الشارح المحقق وشارح المقاصد^٢ من اعتبار اليقين في الاصول فيجب ان يثبت الاصول بالادلة العقلية اليقينية، غاية الامر ان يكون ذلك لحفظ عقائد الاسلام اي ملحوظافي البحث ذلك، بخلاف الفلسفة حيث يكون الملحوظ فيها حفظ العقائد بحسب الواقع وان كان مآل الحفظيين واللحاظيين واحداً. نعم اذا كان الفرق بينهما بحسب المقدمات واشترط في الكلام ان يكون دلائله الظواهر والمسلمات لكان الامر كما ذكره هذا الحكيم البارع قدس سره، فافهم ذلك.

[٨] قول الشارح في الحاشية : «وَابْتَاهُمَا مَعَا وَظَاهِرٌ...»^٣

من تصور معنى الحكمة المقتصية للبعث يحكم بكون اقتضائها للروحي منه اولياً و للجسماني ثانياً أو لعل نسبة الى قضاء الضرورة به لاجل ذلك، فافهم ذلك.

.١٦/١١١، ش.

٢. اى سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني.

٣. حاشية «منه» اى حاشيه عبدالرزاق الاهيبي على قوله «لأن المراد هو المعاد الجسماني...» (٢٥/١٣) قد يتوجه ان قول المصنف في بحث المعاد والحكمة تقتضي البعث والضرورة قاضية بشبوب الجسماني من دين محمد(ص) ببحث من المعاد على الوجه الشامل للروحاني والجسماني، وهو توهم فاسد لأن المذاهب في المعاد ثلاثة، اثبات الروحاني فقط واثبات الجسماني فقهياً، و ظاهر^{*} ان المصنف في هذا الكتاب لم يذهب الى الاول لتصريحه باثبات الجسماني و ظاهر ان ما ذكره لا يثبت المعاد الروحاني اصلاً، لأن مقتضى الحكمة هو البعث مطلقاً لا روحاني بخصوصه ولا بمجموعهما، فعلم ان منهيه هنا اثبات الجسماني و قوله «الحكمة تقتضي البعث» من مبادى اثبات الجسماني كقوله في اول البحث ان حكم المثلين واحد.

[المقصد الاول: في الامور العامة]

[٩] قوله «حيث يقولون يقدم المجرّدات...»^١
مراد المحققين منهم وأكابرهم من المجرّدات المراتب الأولى من فعله تعالى ومن
الحركة كلّيهما وكذا من الزمان، فلابيافي حدوث جزئياتهما بالزمان تدبر، تفهم.

[الفصل الاول: في الوجود والعدم]

[المسألة الاولى في بداهة الوجود]

[١٠] قوله «اقول : نعم الثابت كذلك بحسب اللغة...»^٢
كونه بحسب اللغة كذلك لا يخلو من تأمل.

[١١] قوله «والموحود ما امكنه الفعل والانفعال...»^٣

اى عنوانه و طبيعته ما امكنه الفعل والانفعال، فان في بعضى افراده امكن الفعل بالامكان

.١٧/١٤.١

.٢٥/١٥.٢

.٢٩/١٥.٣

العام وفي بعضها الانفعال فقط وفي بعضها كلامها، مثل الاول الواجب تعالى وMais لـ ماـدةـ وـ مـثالـ الثـانـيـ الـهـيـوـلـيـ الـاـولـيـ وـ مـثالـ الثـالـثـ الـمـوـجـودـ النـذـىـ لـ هـمـادـهـ هـذـاـ اـذـاكـانـ الـواـفـيـ قـوـلـهـ «ـوـالـانـفـعـالـ»ـ بـمـعـنـىـ الجـمـعـ كـمـاـهـوـ الـظـاهـرـ،ـ وـانـ كـانـ بـمـعـنـىـ اوـ فـالـمـرـادـ مـنـ الـمـوـجـودـ هـوـ الـمـوـجـودـ فـيـ الـوـاقـعـ اـيـ فـرـدـ الـمـوـجـودـ فـيـ الـوـاقـعـ اـيـ فـرـدـ الـمـوـجـودـ الـمـنـفـعـلـةـ مـانـعـةـ الـخـلـوـ،ـ فـاـفـهـمـ ذـلـكـ.

[١٢] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «ـهـوـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ حـمـلـ الـمـعـرـفـ عـلـىـ الـمـعـرـفـ...ـ»ـ^١
حمل المعرف على المعرف انما يكون اولياً اذا كان المعرف حداً تاماً لافرق بينه وبين المعرف الا بالاجمال والتفصيل، واما اذا كان حداً ناقصاً او رسمياً فليس كذلك وكون التعاريف المذكورة حدوداً تامة بل كون واحد منها حداً تاماً منظور فيه، وعلى التسليم حمل جزء من الحد التام على المحدود لا يكون حملأً اولياً مفاده الاتحاد في المفهوم، الا ان يتصرف في معنى الحمل الاولى بحيث يدخل فيه حمل جزء من الحد على المحدود، لكنه اصطلاح آخر جديد، فاحسن التدبر .

[١٣] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «ـفـمـعـرـفـةـ الـامـكـانـ...ـ»ـ^٢
الامكان بهذه المعنى اصطلاحى اعتبارى اعتبره الخاصة كما يأتي فى مبحث المواد الثلاث فهو من الماهيات الجعلية الاعتبارية وليس له جهة وحدة اجمالية حتى يتوقف اجماله على تفصيله كالماهيات الحقيقية المتحصلة المجعله لجناب الله تعالى فسلب الضرورة عن الطرفين تفسير لفظه لاتعريف ماهيته، وقول شارح الجديد وهو عبارة يشعر بما ذكرنا، فاذن التوقف الاول فى كلام الحكم البارع المحسنى لا يخلو من مناقشة، فاحسن التأمل .

[١٤] قوله «ـوـاـورـدـ الـمـحـقـقـ الـدـوـانـىـ عـلـىـ...ـ»ـ^٣

١ـ حـاشـيـةـ الـمـلاـ اـسـمـاعـيـلـ رـهـ ذـيـلـ قـوـلـهـ «ـوـلـاشـىـ مـنـهـ يـصـدـقـ عـلـىـ الـوـجـودـ...ـ»ـ،ـ (ـشـ ١٦ـ،ـ شـ ١٦ـ/ـ ١٦ـ)ـ:ـ
ـاـيـ يـحـمـلـ عـلـيـهـ بـالـحـمـلـ الـاـولـيـ الـذـانـىـ لـالـحـمـلـ الشـانـعـ الصـنـاعـىـ الـذـىـ مـفـادـهـ الـاـتـحـادـ فـيـ الـوـجـودـ وـهـوـ حـمـلـ الـكـلـىـ عـلـىـ الـفـرـدـ وـ مـفـادـ الـحـمـلـ الـاـولـيـ الـاـتـحـادـ فـيـ الـمـفـهـومـ وـهـوـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ حـمـلـ الـمـعـرـفـ عـلـىـ الـمـعـرـفـ *ـ فـلـوـ بـيـلـ الصـدـقـ بـالـحـمـلـ لـكـانـ اـولـيـ .ـ

٢ـ حـاشـيـةـ الـمـلاـ اـسـمـاعـيـلـ رـهـ ذـيـلـ قـوـلـهـ «ـهـوـ عـبـارـةـ مـنـ سـلـبـ الـضـرـورـةـ عـنـ طـرـفـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ»ـ،ـ (ـشـ ١٦ـ،ـ شـ ١٦ـ/ـ ١٧ـ)ـ:ـ
ـفـمـعـرـفـةـ الـامـكـانـ *ـ مـوـقـوـفـةـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ سـلـبـ الـضـرـورـةـ عـنـ طـرـفـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ،ـ وـمـعـرـفـةـ سـلـبـ مـوـقـوـفـةـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ،ـ فـلـوـ كـانـ مـعـرـفـةـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ مـوـقـوـفـةـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ الـامـكـانـ لـزـمـ النـورـ وـلـاـ يـخـفـىـ اـنـ هـذـاـ نـورـ مـضـمـرـ،ـ فـتـدـبـرـ .ـ

هذا ايراد على ماوجه به الدور في التعريف الثاني.

[١٥] قوله «وان المواد الثلاث...»^١

وهي الوجود والامكان والامتناع.

[١٦] قوله : «لان انقول الثبوت معنى رابطى...»^٢

اى النسبة الملحوظة بين الطرفين الحاكية عن الوجود النسبي الرابط.

[١٧] قوله «وان الكون المأ孝وذ في التعريف امر نسبي...»^٣

هذا ايراد على ماوجه به الدور في الثالث.

[١٨] قوله «على ما هو الظاهر فain همامن الترافق...»^٤

قال في الحاشية القديمة «كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة»، انتهى.

[١٩] قوله «فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجات فيها بالقوة»^٥

اى بنحو الاجمال فالاندراج التفصيلي بالقوة لا الاندراج الاجمالي فانه بالفعل.

[٢٠] قوله ره «والاف يجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات...»^٦

احتمال كون الوجودات الخاصة نفس الماهيات انما يتأتى على قول الاشعرى بكون

وجود كل ماهية عينها وهو لا يقول بوجود مطلق والكلام في الوجود المطلق، تدبر.

[٢١] قوله ره : «فai حاجة الى الاستدلال بل نقول...»^٧

اى بل نقول قوله كل افوا ضراب بحسب البيان وترق بحسب المطلب، فافهم.

[٢٢] قوله ره : «حتى اذا طاولت المدة وتكررت الصور...»^٨

اى الصور الحاصلة للنفس او المراد بعض الاحوال والوقات.

.٢٨١٦.١

.٣١١٦.٢

.٢٨١٧.٣

.٣١١٧.٤

.١٩/٣١١٨.٥

.١٥/١٩.٦

.١٤/٢١.٧

.٢٢/١٧/٢١.٨

[٢٣] قوله ره : «فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى ...^١
اى الالتباس فى البديهيات اولى من النظريات.

[٢٤] قوله [«الجواب ان المدعى ...»]^٢

يعنى ان الفرق بين توقف الشئ على امر قليل الواقع و بين توقفه على احتمال امر
قليل الواقع و كون الشئ قليل الواقع لا يلزمه كون احتماله قليل الواقع بل يمكن ان يكون
كثيراً، و اشتباه النظرى بالبديهي موقوف على عدم تذكرة المشقة التي قد كانت وهو
قليل الواقع، و الموقوف على امر قليل الواقع قليل الواقع، فاشتباه النظرى بالبديهي
قليل الواقع، و اشتباه البديهي بالنظرى موقوف على احتمال عدم تذكرة المشقة وهو
كثير الواقع، و ان كان عدم التذكرة في نفسه عند حصول المشقة قليل الواقع، فاشتباه البديهي
بالنظرى موقوف على امر كثير الواقع فيكون كثيراً، فقول المورد على احتمال قليل الواقع
بطريق التوصيف ممنوع، و بنحو الاضافة بتقدير الموصوف اى احتمال امر قليل الواقع
مسلم، و هو لا يلزمه مدعاه بل يخالفه، تدبر تفهم.

[٢٥] قوله ره [«هي العوارض للماهيات ولو سلم ...»]^٣
اى كون الوجود المطلق عارضاً.

[٢٦] قوله ره [«اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة ...»]^٤
عروضه انما هو للوجودات الخاصة التي ليست من سنه المفهوم و اما بالنسبة الى
الحصص فهو ذاتي لها اذ كل كلّي ذاتي لحصصه.

[٢٧] قوله ره [«فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة ...»]^٥

فيكون تابعاً لها في المعقولة و ان لم يمكن كون الواسطة معقولة فان التبعية في العقولية
انما هو فيما يمكن معقوليته، و الوجود المطلق كذلك.

.١. ٢٢/١٨٢١. ش.

.٢. ٢٢/٢١. ش.

.٣. ٢٢/١٢٢. ش.

.٤. ٢٢/٢٢. ش.

.٥. ٢٢/٣٢٢. ش.

[٢٨] قوله «العارض لمطلق الماهية عارضاً لها بالواسطه...»^١
فيكون الوجود المطلق عارضاً للماهيات الخاصة بوجهين.

[٢٩] قوله: «والجواب ان تصوره يتوقف على تمييزه...»^٢
اى في نفس الامر، واما في الذهن خاصة فيتميّز بنفس تصوره، تدبر تفهم.

[المستلة الثانية: في اشتراك الوجود]

[٣٠] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية: «مثل ان لا يجتمع ...»^٣
عدم الاجتماع ايضاً عدم خاص فيعتبر فيه ايضاً عدم الاجتماع ولا يقف الى حد
فتصور عدم الانسان يلزم تصورات لاتحصى.

[٣١] قوله «على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضاً...»^٤
كلمة ايضاً متعلقة بكلمة «تعدد» لا بقوله «جزم العقل».

[المستلة الثالثة: في زيادة الوجود على الماهية]

[٣٢] قوله «فلا يمكن اختلاف مقتضاه...»^٥
حديث الاقتضاء في صورة العينية غير معقول، تدبر.

[٣٣] قول سيد المدققين في الحاشية: «متواطياً»^٦

١. ٢٢/٤، ش.

٢. ٢٢/١٩، ش.

٣. حاشية الملا اسماعيل ذيل قوله «لان العدم حينئذ يكون رفعاً للانسان...» (٢٣/٢٩)، ش. ٢٤.
فيه انه لانسّلّم ان العدم حينئذ يكون مجرّد الرفع المضاد الى الانسان مثلاً اذ لم يُعتبر فيه خصوصية اخرى سوى
خصوصية الاضافة مثل ان لا يجتمع # الرفع المذكور مع سائر الخصوصيات التي وقع بازاتها لنظر الوجود فعلى هذا يظهر
عدم تحقق الحصر في قولنا الشيء اما انسان واما معلوم ويطهر ايضاً صحة ما ذكره شارح المقاصد وما قاله الشارح
التوشجي وكان الشارح المحقق نظر الى ان التقابل بين الوجود والعدم سواء كانا مشتركين لفظيًّن ام لا تقابل السلب والـ
الإيجاب والتنافض ولا تناقض بين المعينين المقيدين.

٤. ٢٤/١١.

٥. ٢٨/١١.

٦. حاشية سيد المدققين ذيل قوله «متواطياً» (٢٨/١٣)، ش.

التواطؤ إنما هو للكلّى بالنسبة إلى الأفراد الذاتية له لا الأفراد العرضية ولا الاعْ من كلّ منها، و كذلك التشكّيك، فالمتواطى من حيث هو متواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية، فالتشكّيك في الأسود إنما هو بالنسبة إلى ما هو متسود بالذات و هو السواد لا بالنسبة إلى ما هو متسود بالعرض كالجسم، فالمتواطى بما هو متواطى لا يختلف مقتضاه، تدبر.

[٣٤] قوله «وان كان عينه بالذات في بعض الصور ...»^١ متعلق بمجموع مدخل «لان» لمدخل «وان كان» فقط، فإن التغيير بالاعتبار لا ينفك عن العينية بالذات.

[٣٥] قوله «فلا يكون لحمل الوجود عليهما في قولنا السواد موجود فائدة ...»^٢ أذ فائدة الحمل تصور اتحاد المتغيرين مفهوماً بالوجه في المفهوم ذاتاً أو في الوجود أو التصديق بذلك الاتحد و حيث لا تغير مفهوماً لا يفيد الحمل فائدة اذ لا حمل إلا بحسب الصورة وليس المراد من عدم الفائدة كون القضية معلومة بالبداية أو بالنظر بعد الاكتساب وإنحصر الأمر في النظرى قبل الاكتساب وهو كماترى أذ المقصود زيادة الوجود على كل ماهية معقوله يحمل عليها الوجود. فافهم ذلك.

[٣٦] قوله «بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد مadam سواداً ...»^٣ اذ نفيض المشروعية العامة الموجبة الحينية الممكنة السابقة، فمعنى قولنا السواد ليس بسواد مadam سواد يمكن ان لا يكون سواداً حين هو سواد.

[٣٧] قوله «السواد ليس بسواد ...»^٤

→

فإن التواطؤ لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة أنه حينئذ يكون أولى بالنسبة إلى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطياً^{*} وفيه بحث اذ اتسلم أن المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية، ولو كان كذلك لم يكن شيئاً من الذاتيات متواطياً أذ الجنس عرضي للفصل والفصل خاصة للجنس.

.٢٩١/٢٠٢، ش.

.٢٩١/٢٠٢، ش.

.٣٠٤/٣٤، ش.

.٤٣٠/٣١، ش.

لأنه يصدق مع عدم الموضوع.

[٤٨] قوله «ولايلزم من ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية...»^١

دون سلب نفسها أو جزئها عنها.

[٤٩] قوله «كالمترادفين ...»^٢

أى من حيث الاطلاق على معنى واحد خارجي وان كانا متبابين من حيث الوضع لمعنىين او لمعنى واحد و اختلاف جهة الدلالة عليها، فان المترادفين هما اللفظان الموضوعان لمعنى واحد بحيث يكون جهة الدلالة فيهما عليه واحدة و من اجل ذلك قالوا بعدم ترداد اسماء الله تعالى مع ان الكل يدل عليه سبحانه وهو تعالى بسيط من جميع الجهات و اذا ثبت ان للوجود معنى مشتركاً و هو يغاير مفهوماً مفاهيم الماهيات، كانت جهة دلالة الموجود هي حكاية مفهومه عن المصداق الذي هو مورد الاطلاق مغایرة لجهة دلالة الانسان مثلاً التي هي حكاية مفهومه عن ذلك المصداق بعينه، ولكن يشبه ذلك الترداد من جهة الاطلاق على امر واحد و ان كان اللفظان متبابين من حيث الوضع، والمراد من العرف العارف العام لا العرف الخاص والافلانزع، اذلا مشاحة في الاصطلاح، تدبر، تفهم.

[٤٠] قوله «مصدق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر...»^٣

سواء كان القيام حقيقياً او اعتبارياً فان مناط الحمل هو القيام مطلقاً.

[٤١] قوله الحكيم الملا اسماعيل في الحاشية «فقصر اللازم على الثاني...»^٤

وجه الاقتصار على اللازم الثاني ان وجود الماهية المعروضة مأخذ في موضوع المسئلة على الوجه الثاني، تدبر تفهم.

.٤١٣٠ .١

.٣١ / ٢٦٣٠ .٢

.٢٧٣٠ .٣

٤. حاشية الملا اسماعيل ره ذيل قوله «يستلزم وجود لها غير عارض والا...» (٣٢ / ٢٠٣١)، (٢٠ / ٣٢)، (ش / ٣٢).
اى ان لم يستلزم وجود لها غير عارض، و ذلك بان لا يكون له وجود اصلاً لو كان له وجود عارض، والاً يستلزم هدم القاعدة الضرورية اى وجود تقدم المعروض على العارض بالوجود، والثانى يستلزم الخلف وهو عدم كون الجميع جمیعاً فقصراً * اللازم على الثاني كما ترى، اللهم الآن يقال ان الاول لما كان واضح الفساد فتعين الثاني فتأمل.

[٤٢] قوله «و انماذلک فى عوارض الوجود دون عوارض الماهية ...»^١
 الفرق بين عارض الماهية وعارض الوجود هو ان عارض الماهية هو ان يوجد
 يتحصل الماهية بعروضه كالفصل المقسم العارض لطبيعة الجنس بماهى جنس والوجود
 العارض للماهية عقلاً والصورة العارضة من حيث طبيعتها على الاطلاق للهيولى الاولى فان
 الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس والوجود مابه الموجودية للماهية بناء على احالتها اي
 حيشية تقييدية لموجودية الماهية وطبيعة الصورة شريكة لعلة الهيولى وعارض الوجود هو
 ما يعرض الماهية بعد وضع الوجود لها كالاسود العارض للجسم والعرض الاولى لا يتوقف
 على وجود المعروض بل المعروض يوجد بعروضه بخلاف الثاني.

[٤٣] فزيادة الوجود على الماهية وعروضه...^٢
 اي بالوجود لابن نفس الذات، تدبر تفهم.

[٤٤] قوله «فرق بين الاعتبارين ...»^٣

فإن في الأول تكون الحيشية ملحوظة مع الموضوع الذي هو الماهية بحيث تكون
 كاشفة عن حالها التي هي اطلاقها وعرتها عن التقييد بالذهن او الخارج اي نفس الماهية
 المعتبر عنها من حيث هي وفي الثاني قيد للحكم فيلزم ان تكون موجودة في الخارج مع تلك
 الحيشية فتكتتب القضية.

[٤٥] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «هذا الجواب لا يسمن ولا يغنى ...»^٤
 كلام الشارح المحقق آنما هو في قيام الوجود بالماهية وزيادته عليها كما

١٠/٣٢.١، ش/٣٣.

٤/٣٣.٢

١٤/٣٣.٢، ش/٣٤ وفى المتن: «فرق ما بينهما».

٤. حاشية الملا اسماعيل ذيل قوله «لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الآفي العقل ...» (١٥/٣٣):
 هذا ائما يصبح لو كان للحيشية المذكورة دخل في الخارج مثلاً ليس هو انسان مع حيشية كونه من حيث هو كيف و
 هذا المجموع موجود في العقل فقط كما اعترف به آنفاً الا الانسان المحيث بكل منه من حيث هو فان الضندون كان خارجاً
 عن الموضوع على هذا الاعتبار لكن التقييد داخل وهو موجود في العقل فقط فالقييد بهذا القيد من حيث هو مقيد به
 لا يكون موجوداً الآفي العقل فالموضوع هو نفس الانسان لا الانسان مع هذه الحيشية ولا الانسان مع التحيث بهذه الحيشية و
 نفس الانسان على ما اعترف به موجود في الخارج فانه لن يثبت له امر في الخارج فهذا الجواب لا يسمن ولا يغنى من جوع
 فالمسير الى ما ذكرنا، فاقرئوا.

تصوّرُهُ الخصم من المباهنة لا في اتصف الماهية به ولو في ظرف الاتحاد حتى يقال أنه لا دخل لهذه الحيثية في الاتصاف به ولا خفاء في دخل الحيثية في القيام والزيادة، تدبر.

[٤٦] قوله «بل قد يوجد...»^١

إى لنان نقول وحاصله منع انحصر زياده المقبول على القابل في الخارج بالوجود لم لا يجوز ان يكون زيادته عليه بنفس ذاته وجوهره الوجودي كزيادة ذات الوجود وجوهره على ذات الماهية وجوهرها الماهوي فعليكم بيان الانحصر، تدبر تفهم.

[٤٧] قوله «لآخر جاؤ لاذهنا...»^٢

لعلك تقول مذهب الاشعرى هو الاتحاد بين الوجود والماهية بحسب المعنى و المفهوم، كيف ماروا بعينيت بهذا المعنى المترتب على القول بالاشتراك اللغظى الذى هو صريح مذهب، فتوجيه مذهبة بان المراد بالعينية اتحاد بحسب الهوية غير موجه كماترى، ولو لا قوله بالاشتراك اللغظى لكان هذا التوجيه وجيهأً، فعلى ما ذكرنا يظهر ان المنافي لهذا التوجيه ليس هو سلب القيام مطلقاً، كما ذكره الشارح المحقق بل المنافي هو القول بالاشتراك اللغظى.

فنتقول: الاشتراك اللغظى بمفهومه اعم من العينية ولو لا تصريح الاشعرى بالعينية لما دل قوله بالاشتراك اللغظى على العينية بل قوله بالاشتراك اللغظى انما هو لاجل قوله بالعينية بمعنى ان ما به الموجودية هو نفس الماهيات المختلفة بالذات فلا شراك بينهما الا في لفظ الوجود، ظهر ان قوله بالاشتراك اللغظى لا يستلزم قوله بالعينية كما ان عدم القول بالعينية لا يستلزم عدم القول بالاشتراك اللغظى اذ وجود العالم لا يستلزم وجود الخاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العالم، فالقول بالاشتراك اللغظى فقط لا ينافي التوجيه المذكور لاحتمال كون الوجود اى ما به الموجودية الذي هو مناط الاطلاق موجود اى هذا المشتق عليه امر خاص بالماهية غير ممتاز عنها في الهوية بل انما في سلب قيام الوجود بالماهية خارجاً وذهناً اي عدم زيادة عليها ذهناً وخارجياً والقسم قالوا بالقيام عقلآ لا خارجاً، تدبر تفهم.

[٤٨] قوله «متماةلة او مختلفة...»^١

اى مشتركة فى حقيقة واحدة بسيطة هي فى كل واحد منها تمام حقيقته بماهى وجود وان كان ضعيفاً، فتلك الحقيقة البسيطة كما أنها تمام حقيقة الافراد الشديدة كذلك تكون تمام الحقيقة فى الافراد الضعيفة، و تخصص كل فرد انما هو بنفس تلك الحقيقة البسيطة كما ان اشتراكها ايضاً فيها وتلك الحقيقة ليست من سخ المفاهيم والماهيات وهى موجودة بذاتها و الماهيات تابعة لها فى الموجودية وبها يختلف الذهن والخارج، فهى الذهنية والخارجية اصاله والماهيات لها تصير خارجية وذهنية، وهذا ماذهب اليه المتألهون من الحكماء او غير مشتركة فى حقيقة واحدة كذلك، بل تكون متخالفة بتمام ذواتها فيكون كل فرد حقيقة رأسها ليس بينه وبين سائر الافراد قدر مشترك ذاتى بل القدر المشترك فيها هو المفهوم العام العرضي والاشراك فى العرضي عند هؤلاء غير مستلزم للاشراك فى الذاتى، وهذا المذهب منسوب الى المشائين، فانهم ذلك ترشد.

[المسئلة الرابعة : فى الوجود الذهنى]

[٤٩] قوله «والوجود اما مجرد عن الماهية...»^٢

اقول: هذا الحكم انما هو على الوجود بحسب تفكيرك^٣ عن الماهية، والتفكير فى الذهن، فيكون الموضوع ذهنياً، تدبر تفهم.

[٥٠] قوله «انما يكون موجوداً فى ذلك الشئ...»^٤

ولو سلّم ان الموجود فى الموجود فى شئ موجود فى ذلك الشئ من دون اشتراط كون الوجودين متصلين لقول ان القدر اللازم من ذلك كونه موجوداً فيه بوجوده الذى موجود فى الواسطة ووجود الصور الذهنية فى الذهن وجود لا يتربّ عليه الآثار فهى موجودة

.٨/٣٦ .١

.٢٨/٣٩ .٢

^٣ «اقول: مراد الاستاذ قدس سره ان هذا الحكم المرد المحمول باعتبار كلاجزنى المحمول اعني التجدد والقيام انما هو باعتبار التفكير، فلا يرد عليه ان التفكير الذى هو الذهن تجريد الوجود المتلبس بالماهية فى الخارج عنه فى الذهن لا بالحكم بالتجدد عن الماهية على وجود كوجود الواجب فتذرر». [الشيخ على النورى]

.٢٣/٤٣ .٤

في الخارج بمعنى خارج الذهن بالوجود الذهني الغير الاصليل، تدبر تفهم فإنه لا يخلو من دقة.
 [٥١] قوله «والهوية اذا جرّدت...»^١

الاولى ان يقول والماهية، ولعلّ مراده من الهوية الماهية كما اراد بها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في صدورها الكثرة من الواحد بما هو واحد في قوله «والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فإذا صدر كان له هوية مغایرة للمبده الاول وهي المسمّاة بالماهية» انتهى . ونقل هذه العبارة الشارح المحقق في مبحث صدور الكثرة عن الواحد بما هو واحد من هذا الكتاب ^٢، وانا حملنا الهوية على ذلك، فان الهوية بمعنى الوجود الخارجي لا يحصل في الذهن، وان فرضنا مجرداً عن اللواحق، فان الخارجية عين ذاتها، فافهم ذلك.

[٥٢] ... قوله «والعرض هو الموجود بالفعل ...»^٣

انما لم يقولوا في العرض مثل ما قالوا في الجوهر بان يقولوا هو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لان المستغنی عن شيء في ذاته يمكن ان يعرضه الافتقار اليه ويتفق له في موضوع من الموضع و ظرف من الظروف كالجوهر المستغنی بذاته عن الموضوع من اجل انه قد يوجد بلا موضوع، واما المفترض الى شيء بذاته كالعرض الى الموضوع فلا يمكن ان يعرضه الغناء عنه في موطن او ظرف، فان عروضه له بحسب ذاته ينافي افتقاره الذاتي وبحسب مرتبة ذاته انما هو بعدها ضع ذاته ولا يمكن وضع ذاته الا بعدها ضع ما يفتقر اليه بذاته، فاحسن التدبر .

[٥٣] قوله «فرد موجود في خارج الذهن و فرد...»^٤

الظاهر انه اراد بالفرد المصدق الواقعي، لا الاعم منه و مما لا يصدق عليه العنوان كما هو المصطلح في المنطق، ولا يخفى عليك ان العبرة في حمل الموافطة الذي من مصاديقها حمل الكل على مصاديقه اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي للمحمول،

.٢٩/٤٣.١

٢. نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات والتنبيهات النempt السادس، زيادة تحصيل في بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدء الاول .
 ٣. عبد الرزاق اللاهيجي، شورق الالهام، المقصد الاول، الفصل الثالث، المسئلة الثانية، ص ١٩٥ .

.٢٣/٤٤.٤

.١/٤٥.٥

فالحيوان بذلك الاعتبار وهو اعتبار كونه موجوداً ذهنياً لا يكون مصداقاً للكلية العنوان لنفسه، تدبر تفهم.

[٥٤] قوله «وذلك ان لقاتل ان يقول ...»^١

توضيح السؤال ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند النفس مجردة عن المادة الخارجية، والأشياء الخارجية بعضها جواهر وبعضها اعراض وعلم مطابق للمعلوم من حيث اصل الماهية بناء على حصول الاشياء بحقائقها في العقل، فماهية ما في الخارج بعينها ماهية ما في العقل فإذا كان ما في الخارج جوهر أفتكون ماهية ما في العقل أيضاً جوهرأً فان كل جوهر لذاته جوهر اي الماهية جوهر بمعنى انها ماهية اذا وجدت لا تكون في موضوع، فلا تغاير بين ما في الخارج وما في الذهن بحسب الماهية انما الاختلاف بينهما في الوجود، والوجود من العرضيات الخارجية عن الماهية والجوهر من الذاتيات الداخلة فيها فالصورة العلمية من الجوهر جوهر، فلا يمكن القول بأن الصور العلمية مطلقاً اعراض، بل الحق ان يقال ان الصور العلمية من الاعراض اعراض و من الجوهر جراher.

[٥٥] قوله «ثم قال فان قيل ...»^٢

توضيح السؤال ان الصور العلمية على ما ذكرتم جواهر لذاتها وقد جعلتم الصورة العلمية مندرجة تحت مقوله الكيف لذاتها ويلزم من ذلك ان تكون جواهر لذاتها و اعراضاً لذاتها، وقد منعتم اندرج حقيقة واحدة تحت مقولتين بالذات.

وتوضيح الجواب: انا منعنا كون الشيء الواحد في الاعيان جوهرأً او عرضاً، فإنه في الاعيان اذا كان جوهرأً كان جواهر لذاته و اذا كان عرضاً كان عرضاً لذاته، وهذا محال، اذ يلزم منه كون شيء واحد عرضاً لذاته و موجوداً بالفعل في الموضوع و جوهر لذاته و موجوداً بالفعل لافي موضوع. ولم نمنع كون معقول الجوهر عرضاً بالعرض، فإنه جواهر لذاته و عرض بالعرض، فالصورة العلمية للحيوان من حيث انها علم كيف بالذات و من جهة تعلقها بالحيوان المعلوم جوهر بالعرض والحيوان المعلوم في الذهن جواهر بالذات و من جهة كونه

.٤٦/١١/٤٥.١

.٤٦/١٧/٤٥.٢

متحدّأً مع الصورة العلمية عرض بالعرض.

[٥٦] قوله «وقد منعتم هذا نقول...»^١

توضيح الجواب ان معنى الجوهر الذى جنسوه ليس هو الموجود على الاطلاق لافي الموضوع حتى يكون الجوهر هو الموجود بالفعل لافي الموضوع بل الجوهرية انما هي باعتبار وجود الماهية فى الاعيان، فمعنى الجوهر الجنسى هو ماهية من شأنها فى الوجود فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع، بخلاف العرض فإنه الموجود بالفعل فى الموضوع، فلا منافات بين كون الشئ فى الذهان عرضاً موجوداً بالفعل فى موضوع هو الذهن وبين كونه فى الاعيان جوهراً و ماهية من شأنها فيها ان لا تكون فى موضوع، انما المنافات بين كون الشئ بالفعل فى موضوع و كونه بالفعل لافي موضوع، فالصور العلمية عرض مقيسة الى الذهن و جوهر مقيسة الى العين.

[٥٧] قوله «لا كجزء منه...»^٢

اشارة الى ما ذكره فى تعريف العرض من انه الموجود فى شئ غير متقوم به لاجزء منه ولا يصح وجوده دون ماهوفيه و قولهم «لا كجزء منه» قيداً للمنفي، و قولهم «لا يصح» ليس قيداً للفالضمير فى قوله «منه» راجع الى الشئ المذكور فى التعريف لا الى النفس حتى يحتاج الى محل.

[٥٨] قوله «ليس لانه معقول الجوهر...»^٣

يعنى انما جوهريته لاجل صحة القول عليه بأنه حقها فى الوجود فى الاعيان ان لا يكون فى الموضوع لانه معقول الجوهر اي الصورة العقلية من جوهر من الجواهر فان لمعقول الجوهر بما هو معقول ربما مشكك فى امره، فظن انه عرض لانه علم و العلم من مقوله الكيف من مقولات الاعراض، وهذا الظن والشك ان سلمناه قلنا: ان الكلى من الجوهر جوهر بحسب حقيقته و ماهيته، وليس كونه علماً و عرضاً بهذه الجهة بل كونه علماً امر عرض لما هى و هو العرض اذ كونه علماً و عرضاً عرض له فى الذهن و اتفق و ذاتى الشئ

.١٧/٤٥.١

.١٩/٤٥.٢

.٢١/٤٥.٣

ليس من العوارض الاتفاقية له، وقول الشيخ (ربما شكل في شيء وطن)^١ اشارة الى ان الحق عنده هو ان العلم من عوارض الوجود، وعارض الوجود عين الوجود كما تقرر في مدارك المتألهين، والوجود خارج عن المقولات، تدبر تفهم.
 [٥٩] قوله «وذلك كما ان التلفظ...»^٢

الواجب عدم ترك التلفظ لأن نفس اللفظ لا يكون وجوداً لفظياً لزید بل التلفظ به الذي هو قيامه باللافظ و صدوره منه.

[٦٠] قوله «و كذلك نقش هذا اللفظ...»^٣
 اي قيام صورته في القرطاس مثلاً.

[٦١] قوله «وجود الامر الثاني...»^٤
 اي الوجود الخارجي للموجود الذهني.

المسئلة الخامسة: في ان الوجود هو نفس تحقق الماهية

[٦٢] قوله «المسئلة الخامسة»^٥

المقصود في هذه المسئلة ابطال ما توهّمه اتباع المشائين من ظواهر كلمات اساطينهم من يجعل التركيبي بين الماهية والوجود مع كون الوجود ممالة حقيقة في الاعيان لا ابطال كون الوجود مجعلولاً بالذات والماهية مجعلولة بالعرض كما هو رأى هؤلاء الاساطين الكرام. يرشدك الى ما ذكرنا كلام الشارح المحقق في آخر بيانه، ومن اجل ذلك ايضاً قالوا و هذا المذهب بظاهره، سخيف جداً، وليس المقصود فيها ايضاً اثبات اصالحة الماهية بابطال هذا القول. نعم لو كان المقصود فيها ابطال رأى هؤلاء الاساطين و كان الرأى منحصرأ بينه وبين ما ذهب اليه الرواقيون من اصالحة الماهية لثبت ما ذهب اليه شيخ الاشراق و تابعوه بمجرد ابطال

١. ابن سينا، الشفاء، الجملة الاولى في المنطق، الفن الثاني في المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الاول، (القاهرة، ١٣٧٨)،

ص ٩٥.

.٤٧/٤٦.٢ .٤٧/٤٦.٣

.٤٧/٤٦.٤ .٧/٤٦.٤

.٤٧/٤٦.٥ .١٧/٤٦، ش

مارأه اعاظم المحققين من المشائين وهذا كماترى.

[المسئلة السادسة: في ان الماهية لا تتحرك في الوجود]

^١ [٦٣] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «لامحنور فيها...»

نهاية ما يلزم من ذلك جواز حركة الماهية في مراتب الوجود، والكلام في تلك المسئلة أنما هو في حركة الماهية والوجود الذي لا تقوم لها بدنونه ليست حالها بالقياس إلى شيء من المراتب كذلك بل حالها بالقياس إلى وجودها مطلقاً كذلك وكيف يتحرك الماهية في شيء مع أنَّ الحركة من عوارض الوجود وان كانت في بعض الوجودات، وعارض الوجود مسلوبة عن الماهية في ذاتها ثابتة لها بتبعدية الوجود، فالمتحرك في مراتب الوجود اشتداداً و تضعفاً ليس ألا الوجود أو لا وبالذات بحسب قبضه وبسطه والماهية تابعة له في ذلك، فافهم ان كنت من اهله.

[المسئلة التاسعة: في ابطال ثبوت المعدومات]

^٢ [٦٤] قوله «بان المعلوم شيء متفرغاً...»

١. حاشية ملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «فإن الماهية لا يتصور كونها متفوقة...» (١٢/٤٧، ش/٤٨):
 «لايختفي على من اكتحل بصيرته بكم حل العلم والمعرفة ان الوجود اذا كان له مراتب متفاوته بالشدة والضعف والكمال والنقص بحيث يكون بعضها متصلاً ببعض فما لم يخرج الماهية الموجودة بمثل هذا الوجود من جميع مراتبه لا تصير معدومة فاما دامت لها مرتبة من مراتب هذا الوجود تكون موجودة باقية بعينها فإذا تحركت الماهية في مراتب هذا الوجود من الضعف إلى الشديدة أو بالعكس لم يلزم محنوراً أصلًا إذاً الماهية المتحركة موجودة باقية بعينها في اثناء الحركة إلى النهاية ولو كان بقائها معني تجددها فإن البقاء على ضرورة بقاء على نحو القرار وبقاء على سبيل التجدد ولم يستتر في المتحرك الضرب الأول من البقاء والازم إن لا يتحقق حركة شيء في شيء أصلًا . بيان ذلك إن الكيف والآرين والوضع التي يقع الحركة فيها شخصية للجسم الذي يتحرك فيها أو معنى كونها شخصية أنها الازم للشخص وعلامات للشخص الذي هو مسوق للوجود بل عينه بحسب الحقيقة والتبدل فيها مستلزم لتبدل الشخص والتشخص فإذا تحرك الجسم فيها و اشتراط في المتحرك البقاء على نحو القرار لم يكن الموضوع باقية بعينه و الشخص و الحركة في سائر المقولات تبع و فرع للحركة فيها أو إذا لم يتحقق الحركة فيها لم يتحقق الحركة في شيء أصلًا ظهر أن حركة الماهية في الوجود الذي له مراتب متفاوته بعضها متصل ببعض لا محنور فيها و على هذا فليس حركة الاهيولى في الصورة و حركة الشيء في الجوهر و الماهية و الذاتي، فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين .

اى مبتنية عليه لا انه من لوازمه المترتبة عليه.

[٦٥] قوله «و قيل يمكن ان يعكس ...»^١

ليس هذا عكساً لما ذكره بل هو عين ما ذكره على فسرنا قوله «متفرّعة» في الحاشية السابقة، ولعل قوله «فليتذرّ» اشارة الى ذلك.

[٦٦] قوله «البرهان خارج يطابقه فظاهر ...»^٢

اخذ البرهان ائما هو لاجل انه كاشف عن الواقع لا لاجل انه الواقع فاذن مطابق الحكم امر آخر و كذلك الكلام في الضرورة فلا يلزم ما ذكره، تدبر تفهم.

[٦٧] قوله «بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر ...»^٣

ان اراد ان الايجاب مطلقاً بحسب ظرف انعقاد القضية ثبوت امر لامر فهو مسلم لكن ثبوت امر لامر بهذا المعنى لا يتفرّع الا على ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وهو الذهن بل ليس في ذلك الظرف الا ثبات امر لامر وهو غير ثبوت امر لامر ولا يلزم منه، وان اراد انه مطلقاً بحسب الظرف الخارج عن ظرف انعقاد القضية كذلك فهو ممنوع بل قد يكون بحسب ذلك الظرف ثبوت امر في نفسه لا ثبوت امر آخر له كما في حمل الوجود على الماهية.

[٦٨] قوله «لا يستلزم عملك القطعى ...»^٤

فإن علمك القطعى مع فرض عدم الذهن ايضاً بالقوّة المدركة لولاها لا يكون لك علم ولا فرض، تدبر تفهم.

[٦٩] قوله «للكلام الخبرى من حيث أنها مدلولة له خارج ...»^٥

ويتمكن ان يقال من قبلهم ان المراد من هذا الكلام ليس بيان الخارج والواقع بل تميّز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب بان الاول هو ما ادى اليه ضرورة او برهان و الثاني بخلافه لا ان الصدق مطابقة الخبر للضرورة او البرهان والكذب بخلافه بل الصدق هو مطالبة الخبر

.١٤٤٩.١

.٢ ١٥/٥٠، ش.٥١.

.٣ ١٦/٥٠، ش.٥١.

.٤ ٢٠/٥٠، ش.٥١.

.٥ ٢٩/٥٠، ش.٥٢.

لنفس الامر والكافر عن هذه المطابقة هو الضرورة او البرهان، تدبر، تفهم.

[٧٠] قوله «ظهر بطلان ما يبنت عليه ايضاً»^١

اى على ما يبنت عليه ذلك الوجوب، فكلمة الموصول عبارة عن ذلك الوجود، تدبر
تفهم.

[٧١] قول الحكيم الملا اسماعيل في الحاشية: «باطلاً عندهم فافهم»^٢

هذا انما يدفع الايراد اذا ابطل الشق الاول ايضاً بالبرهان واما اذا ابطل على مذهبهم
فلا، اذ لهم ان يتزموا بتناهيا مع القول بثبوتها ويطلبون الدليل على بطلان ثبوتها، تدبر تفهم.

[[المستلة العاشرة: في نفي الحال]]

[٧٢] قوله «والوجود ليس بثابت...»^٣

معنى الثابت في المقسم هيئنا هو ما يقابل المنفي سواء كان موجوداً او معدوماً او لا
موجوداً او لا معدوماً سواء يجوز عليه ورود الوجود كالمعلومات الثابتات من الممكنات
او لا يجوز كالحال بخلاف الثابت في القول بثبوت المعلومات فأنه مختص بما يجوز ورود
الوجود عليه فهذا الكلام مغالطة باشتراك اللفظ، تدبر تفهم.

[٧٣] قوله «والوجه ما ذكرنا...»^٤

فإن الوجه الأول من هذه الوجوه جدل لا تحقيق فيه برهاناً و الثاني فيه تكليف من
جهة تخصيص الكلام بالقسم الثالث مع كون مرجعه إلى قول المصنف، و الوجود يرادف
الثبوت، و العدم النفي، فلا واسطة، و الثالث مغالطة باشتراك لفظ الثابت كما ذكرنا في

١. ٤/٥١، ش ٥٣.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول...» (٥١/٢٥، ش ٥٣):
يمكن تقرير هذا الوجه على وجه لا يرد عليه هذا الايراد، وهو أنه لو كانت المعلومات ثابتة وكانت اماماً متناهية أو غير
متناهية وبالتالي بكلashieh باطل فكذا المقدم، أما بطلان الشق الاول من التالي فلأنه خلاف مذهبهم كما ذكره الشارح
المحقق آنفاً، واما بطلان الشق الثاني فالانحصر الوجود مع عدم تعلق الزائد على هذا كان الاولى أن يقول المصنف ره
انحصر الوجود مع عدم تعلق الزائد وكون التناهى باطلأ عندهم، فافهم.*

٣. ٣/٥٤، ش ١٥٤.

٤. ٤/٥٤.

الحاشية السابقة.

[٧٤] قوله «لاستلزماته تقدم الماهية عليه بالوجود» ...^١
 هذا إنما يلزم لو كان الوجود صفة خارجية مبادلة عن الماهية واما اذا كان متحدما معه فلا، تدبر تفهم.

[٧٥] قوله «هو جزء للشخص ...»^٢
 اعلم ان الكلى جزء ماهوى والجزء الماهوى يلازم الكل وجوداً وعدماً ويختلف حصوله باختلاف حصول الكل ذهناً خارجاً كلياً وجزئياً اجمالاً وتفصيلاً وعند ذلك يظهر حقيقة الامر تدبر تفهم.

[٧٦] قوله «ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك ...»^٣
 سواء جرى الدليل على ما به الاشتراك فقط كالدليل على ما به الاشتراك فقط كالدليل الاول او في كليهما كالثاني والثالث، فقوله «ممّا ليس ...» بيان لكتلهما.

[المسئلة الحادي عشر : في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعلوم]

[٧٧] قوله «قد ذهب اليهما جمع كثير ...»^٤
 فيه منع لا يخفى على الناظرين في كلماتهم الواضحة الفساد.

[المسئلة الثانية عشر : في الوجود المطلق والمقيّد]

[٧٨] قوله «الا و يلزمها اضافة الى ماهية ما ...»^٥
 لزوم اضافة الوجود بحسب الواقع الى ماهية ما وشيء ما لا يخلو من شيء فان وجود الواجب تعالى غير مضاف الى ماهيته وشيء يغاير الوجود الا ان يعمّ الماهية و الشيء حتى

.٦/٥٤.١

.١٥/٥٤.٢ امضاء التعليقات الى هنا آقا على المدرس «دام ظله» ومن هنا آقا على المدرس «قدس سره».

.٢٠/٥٥.٣

.١٣/٥٧.٤

.٨/٥٨.٥

يشمل الوجود و كذا الاضافة حتى يشمل اضافة الشئ الى نفسه او يعمم الوجود حتى يشمل الوجود المتعلق بالماهية من دون ترتب آثارها علينا كوجوده سبحانه من حيث تعلقه بالاعيان الماهوية الشبوانية في صنع من العلم الازلي بضرب من التبعية بنحو من الاتحاد كما هو المحقق عند طائفة من المتألهين، فاقسم ان كنت من اهله.

[٧٩] قوله «انما هورفع الوجود لا بنسبيته...»^١

متعلق بالوجود لا بالعدم و ضمير نسبته راجع اليه لا الى العدم.

[٨٠] قوله «لان العدم المطلق من حيث...»^٢

و تلك الحيثيته هي اعتباره بحسب المحكى عنه.

[٨١] قوله «وباعتبار انه معروض له...»^٣

و هو اعتبار نفس مفهوم الحكاية لا من حيث هو حكاية.

[٨٢] قوله «وتقرير الرّد...»^٤

حاصله ان المراد من العدم المطلق ليس ما صورته من كونه عدماً بحثاً غير مضاد الى شئ حتى لا يكون فيه تمييز بين المراد به رفع الوجود المطلق.

[٨٣] قوله «للآخر ليس مستحيلاً...»^٥

هذا باطلاقه ممنوع.

[٨٤] قوله «من حيث ان الوجود عارض ...»^٦

هذا بمجرد فرض الوهم بخلاف عروض الوجود لمفهوم العدم.

[٨٥] قوله «امر وجودي فهو وجودي ...»^٧

لان الاعدام باضافتها الى ملكاتها لها حظ من الوجود.

. ١٣/٥٨ .١

. ١٦/٥٩ .٢

. ١٧/٥٩ .٣

. ١٨/٥٩ .٤

. ٢٠/٥٩ .٥

. ٢٣/٥٩ .٦

. ١٢/٦٠ .٧

[٨٦] قوله «مثل زيد كاتب و زيد ...»^١

المحمول في القضية مطلق عن التقييد بموضوعها فالكاتب اذا جعل محمولاً على الانسان ليس المراد منه الانسان الذي ثبت له الكتابة ولا ما ثبت له الكتابة الثابتة للانسان او المنسوبة اليه ، و ائما ذلك بعد العمل فاذا كان الكاتب في الموجبة كذلك كان السلب الوارد على النسبة الایجابية اعم من ان يكون موضوعه موجوداً او معذوماً او اما اذا اعتبر عدم الكتابة عدماً للملكة فيجب اعتبار الكتابة منسوبة الى موضوع قابل ، تدبر تفهم .

[المسألة الرابعة عشر : في ان الوجود يتكرر بالذات]

[٨٧] قول والدى العلامه في الحاشية : «تدبر بحد فيه ما فيه ...».^٢

اعلم ان الوجود اذا كانت له افراد في الواقع لا بمجرد العقل كانت تلك الافراد مصاديقاً لمفهوم الوجود في ذاتها فهـي موجودات في الواقع و افراد لمفهوم الوجود بحسب الواقع فلا فرق بينها وبين ما هو متقدم من غير الوجود كتقدم حركة اليـد على حركة المفتاح اذ المراد من الصدق ان كان حـمل العـقل فـي الـوـجـودـغـيرـهـ كـلـيهـماـبـحـسـبـالـعـقـلـ،ـ وـاـنـكـونـ الشـئـ مـصـدـاقـاـ وـ مـتـحـدـأـعـمـ المـفـهـومـ الصـادـقـ عـلـيـهـ فـيـ الـوـقـعـ فـالـوـجـودـ يـضـأـلـكـونـهـ وـاقـعـيـاـ وـمـوـجـودـأـ بـذـاتهـ مـصـدـاقـ وـ مـتـحـدـأـعـمـ المـفـهـومـ الصـادـقـ عـلـيـهـ فـيـ الـوـقـعـ فـالـوـجـودـ مـوـجـودـأـ باـعـتـبـارـ العـقـلـ يـلـازـمـ القـوـلـ باـعـتـبـارـيـتهـ وـ لـعـلـ هـذـاـوـجـهـ التـدـبـرـ فـيـ كـلـامـ وـالـدـىـ العـلـامـهـ حـيـثـ قـالـ «ـتـدـبـرـ فـيـ بـحدـ فـيـهـ ماـيـهـ»ـ ،ـ فـاـهـمـ ذـلـكـ .

[المسألة الخامسة عشر : في ان الشيئية من المعقولات الثانية]

[٨٨] قوله «موجدة في الذهن على ان يكون ...»^٣

اي على انه تقييد و آلة كاشفة عنه قال طرفـيـهـ لاـ عـلـىـ اـنـ قـيـدـوـ اـلـتـخـيـلـ الـاـمـرـ ،ـ فـاـنـ

١. ٤٢١، ش ٤٤٦٠.

٢. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوبي رهـذـيلـ قـولـهـ «ـهـوـ مـعـنـىـ التـقـدـمـ وـ التـأـخـرـ بـالـعـلـيـةـ كـمـاسـيـاتـيـ وـ لـمـاـ كـانـ ...ـ»ـ (٤٤١، ش ٤٤٦٢) :

«ـقـيلـ هـذـاـمـعـ قـبـلـ يـدـلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـيـةـ الـوـجـودـ وـ هـوـ مـنـافـ لـمـاـ حـقـقـ بـاـنـ الـوـجـودـ يـتـكـرـ بـالـذـاتـ اـنـتـهـيـ .ـ وـ فـيـهـ ماـيـهـ وـ فـيـهـ ماـيـهـ ،ـ تـدـبـرـ بـحدـ فـيـهـ ماـيـهـ *ـ»ـ

٣. ٦٥١، ش ٦٤٦٣.

الكلية لا يعرض الماهية مع تقييدها بالوجود الذهني و مرجع التقييد بهذا الاعتبار الى القضية الحينية والمراد من العروض الاتصاف فيكون الاتصاف حين كون الماهية في الذهن لا في الخارج فللو وجود الذهني مدخل في الاتصاف لا على انه واسطة في العروض بل على انه واسطة في الثبوت فانَّ الوجود الذهني لا يتصف بالكلية والذاتية مثلاً بالذات فيكون واسطة في العروض، تدبر تفهم.

[٨٩] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «لا كما في الطائفة الثانية ...»^١
هذا إنما يصح اذا حمل العروض على العمل وهو يجري في حمل المعقولات الاول ايضاً كحمل الحيوان على الناطق، فان العمل مطلقاً في ظرف العقل، تدبر.

[٩٠] قوله «المعقول آخر ...»^٢

اي من حيث هو معقول اذ تعلق الحكم على الوصف يشعر بالحيثية التعليلية ولذلك يكون قريباً من الاول.

[٩١] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية: «و هو خارج عن مفهومها»^٣
مجرد النسبة والاضافة الى شيء لا يلزم عروضه له لا بمعنى العمل ولا بمعنى الاتصاف، فالاضافة الى البصر داخلة في مفهوم العمى وليس له عروض له بالنسبة اليه باحدى المعينين، تدبر تفهم.

[٩٢] قوله «اعترض عليه بان لا تسلّم المخالفة ...»^٤
محصله ان الاشياء التي واقعة في الطول بحسب العموم والخصوص فامتياز العام عن الخاص ليس الا بنفس ذاته وعمومه وامتياز الخاص عن العام ليس الا بذاته وخصوصه

١. حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني رد ذيل قوله «بخصوصه مدخل في عروضه...» (١١/٦٣):
«سواء كان له مدخل في اتصاف شيء به كما في الطائفة الاولى ام لا كما في الطائفة الثانية* ومن هذا يظهر ما في قوله بعيد هذا او ظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول، فتأمل..»

.١٢/٦٣.٢

٣. حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني رد ذيل قوله «ولعل المراد ما اذا عقل...» (١٢/٦٣):
لا يخفى عليك ان النسبة الى المعقولات داخلة في المعقولات الثانية فانَّ الكلية مثلاً هي كون الشيء كلياً والوجود هو تحقق الشيء، ولهذا قيل في تعريفها ما لا يعقل الا عارضاً للمعقول آخر فان تعلم النسبة المعتبرة في مفهومها لا يمكن الا بعد تعلم المنسوب اليه وهو خارج عن مفهومها فلا يعقل الا عارضاً للمعقول آخر، فتدبر.

.٣١/٦٤.٤

بخلاف الاشياء الواقعه في العرض المشتركة في معنى عام فان امتياز كل واحد منها انما هو بامر زائد على المعنى العام، فافهم ذلك.

[المستلة السادسة عشر : في تمييز الاعدام]

[٩٣] قوله «و قد يتميز الاعدام وهو يستلزم ...»^١

استلزم ما بالعرض لما بالذات، فان العدم لا يتميز الا باعتبار مانسب اليه، والعدم المتميّز له نسبتان: نسبة الى وجود ما ونسبة الى الماهية التي اذا وجدت كانت موجودة بذلك الوجود، ونسبة الى الاول بانه رفع له ونسبة الى الثانية بانه وصفها ورفع وجودها الخاص بها فان امتياز عدم عن عدم انما هو باضافة احدهما الى وجود كذا او ماهية كذا او الآخر الى وجود آخر و ماهية اخرى، والوجود سواء كان اصيلاً او اعتبارياً يكون فرده فيها او ماهيتها متخصصة بانه وجود ماهية خاصة فامتياز عدم الانسان عن سائر الاعدام يستلزم امتياز الانسان من وجهين احدهما انه رفع وموردها الخاص به او التخصص به والآخر انه مضاد اليه اضافة الصفة الى موصوف، تدبر تفهّم.

[٩٤] قوله « ولو سلم ان هناك ...»^٢

وجه التسليم هو الفرق بين مفاد الهلية المركبة ومفاد الهلية البسيطة، فان مفاد الهلية البسيطة في حمل الوجود على الماهية هو موجوديتها وتذوّتها بنفس عروض العرض لانتوتها قبل العروض ومن اجل ذلك يكون عروضه لها في العقل وكذا حمل العدم عليها كونها معدومة وغير مذوّتها انما هو بنفس عروض العدم لها بحسب العقل وحاصل المفاد عدم تذوّتها، واما في الهليّات المركبة الايجابية وكذا السلبية التي ليست باتقاء الموضوع فالمعروض تحقق في مرتبة متقدّمه على العرض في ظرف المفاد، تدبر تفهّم.

[٩٥] قوله «اللهم الا ان يقال مفهوم العدم ...»^٣

استثناء عن الاستثناء، يعني لم يكن العرض بتمامه عارضاً اذا كان العدم ذاتياً لجزئياته، لا استثناء عن العرض، فان عروض المعروض ايضاً يلزم عروض العرض، تدبر.

.١٦٦٥.١

.٦٨١، ١٤٦٦.٢

.١٩٦٦.٣

[٩٦] قوله «إِنْ شَيْءٍ وَجَدْتُ فِيهِ...»^١

اعلم ان العرض يطلق على معنيين:

الاول ما يقصدونه في ايساغوجي وهو الخارج المحمول المنقسم الى العرض العام والعرض الخاص وهو العرض المقابل للذاتي.

الثاني: ما يقصدونه في قاطيفورياس وهو ما يقابل الجوهر، فالمراد من الشيء في كلام الشيخ قدس سره اما الموضوع الذي يقابل المحمول فيكون مراءه من العرض العرضي.

و توضيح كلامه ان المحمول على المحمول على موضوع المحمول على ذلك الموضوع فإذا كان حمل المحمول على العرضي كلياً فمتى حمل العرضي على موضوع حمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع ايضاً، فالمراد من قوله يوصف بها الاتصال الحتمي، و اما الموضوع الذي يقابل المادة فيكون مراءه من العرض ما يقابل الجوهر.

و توضيح كلامه ان الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء فإذا كان وجود عرض في عرض كلياً فمتى وجد العرض الثاني في موضوع وجد العرض الاول في ذلك الموضوع فالمراد من قوله يوصف بها الاتصال الحلولي، ظهر ان كلام الشيخ بكل واحد من ذينك المعنيين للعرض قاعدة صحيحة، و اياماً ذكروه من حمل اللاحركة على الشكل الحال في الجسم فخلط بين القاعدتين و مغالطة باشتراك اللفظ، فافهم ذلك.

[٩٧] قوله «فَهُوَ فَرْدٌ لِلْاحِرَةِ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِحَرَكَةٍ...»^٢

يعنى ان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ليس بحركة فقط فالشكل اذن مصداق وليس بحركة لا مصداق ليس بحركة، ولزوم كون الجسم غير متحرك أئمه هو بالاعتبار الثاني لا الاول، فان الجسم مع قطع النظر عن الشكل مصداق ما ليس بحركة فرض كونه متحركاً.

هذا حاصل الجواب لكن في عدم كون الشكل مصداقاً للاحركة التي هي نقيض الحركة تأملاً، ويمكن من الملازمة مستندأً بأن المناط في كون الجسم لامتحركاً و غير متتحرك سلب الحركة عنه بمعنى سلب قيامها به عنه لا صدق مفهوم اللاحركة عليه ولا قيام مصاديقها به فاذن لو فرض قيام اللاحركة به من جهة صدقها على الشكل لما زم من ذلك

كونه لا متحرّكاً، إنما يلزم ذلك لو سلبت الحركة عنه بالمعنى الذي ذكرناه، تدبر تفهّم.
^١ [٩٨] قوله «أحدّهما كونه عدماً...»

اعلم ان العدم قد يؤخذ باعتبار انه مفهوم من المفاهيم وهو في هذا الاخذ والاعتبار مفهوم مستقل ليس آلة للاحظة شيء وقد يؤخذ آلة للاحظة العدم الواقعى الذى هو في حقيقته ليس الا الليسيّة والبطلان، وعند ذلك لا يكون مستقلاً بل يكون حكاية للعدم الواقعى ولاحظة الحكاية بما هي حكاية هي بعينها لاحظة المحكى عنه واللاحظة نحو من الوجود و هو الوجود الادراكي للامر الملحوظ فاذن للعدم الواقعى نحو من الوجود في الذهن وهو وجود المحكى عنه بنفسه وجود الحكاية فالعدم المضاف اليه هو العدم الواقعى وهو عدم بالذات موجود في مرتبة حكايته فاعتباران كلاماً مطابقان للواقع فافهم.

^٢ [٩٩] قوله «برهاناً لمياً أو ان لم يكن...»
 اى وان لم يكن الاوسط علة لثبوت الاكبر للصغر.

^٣ [١٠٠] قوله «بان لا يكون...»

كواجب الوجود فانه علة العلل فهو علة لكل معلول ولاعنة له واما اذا كانت له علة ولكن لم تقع وسطاً بل يكون الوسط معلوله فهو من جهة دلالته عليه بخصوصه يكون الاستدلال به انيا ايضاً لكنه لا يقال عليه من تلك الجهة برهان اني بل يقال عليه دليل اني و امارة انية لعدم افادته اليقين، فاذن البرهان الذي اعتبر فيه اليقين منحصر في اللمني والانى، والانى منه مرجعه الى اللمني، وقد صرّحوا بذلك ومن اجل ذلك لم يذكر الشارح المحقق الاستدلال من المعلول الى العلة بخصوصها الذي لا يفيد اليقين من اقسام البرهان فافهم ذلك.

^٤ [١٠١] قوله «بان لا يكون له علة تكون...»

اى لكون ثبوت الاكبر للصغر لذات الصغر.

^٥ [١٠٢] قوله «لا يكون بين الوجود له بل يكون...»

.٦٩١، ش ٢/٦٧٠١

.١٩٦٧٠٢

.٧١١، ش ١٩٦٧٠٣

.١٩٦٧٠٤

.١٩٦٧٠٥

اى بل يكون الاوسط معلولاً للاكبر.

[١٠٣] قوله «سمى برهاناً اثناً...»^١

اعلم ان الاستدلال من المعلول الى العلة يسمى بالبرهان الانى نظرأ الى دلالته على علة ما و هو عند ذلك يفيد اليقين، لانه يرجع الى الاستدلال من العلة الى المعلول اذا المكان علة للاقتفار والافتقار علة لكون المعلول له علة اعني لهذا المفهوم، فيقال هذا ممكنا و كل ممكنا محتاج في وجوده، و كل محتاج في وجوده له علة فمفهوم له علة معلول لمفهوم محتاج في وجوده، وهذا المفهوم معلول لمفهوم ممكنا و يسمى بالدليل والاماره من جهة دلالته على علة معينة و اما افاده الاستدلال بالممكنات على واجب الوجود تعالى و تقدس اليقين بوجوده تعالى و بانه واجب الوجود فانما هو من جهة اخرى و مقدمة خارجية كبطلان الدور والتسلسل او خلاف الفرض مثل ان يعتبر الممكنات بأسرها بحيث لا يشذ منها ممكنا دليلاً عليه من جهة امكانه فانه و ان دل في بدو الامر على علة ما فقط و لكن يتعمّن لك العلة بكونها واجبة نظرأ الى اعتبار كافة الممكنات، والا لزم خرق الفرض و من هذا البيان يظهر ان تخصيص البرهان الانى بالاستدلال من المعلول على ما الاسب له لا وجه له، ويظهر ايضاً صحة كلام الشيخ قدس سره^٢ من دون تكلف و تأويل، تدبر تفهم.

[١٠٤] قوله «ولا ينافي تسميته بالبرهان...»^٣

لا ضير في تسميته بالبرهان المعتبر فيه اليقين لانه على ما ذكره يفيد اليقين، ولا ينافي تسميته به لما ذكره الشيخ^٤ بل المنافي له افادته للبيقين، فالاولى ترك التسمية و يقال: ولا ينافي افادته اليقين.

[المستلة التاسعة عشر: في تحصيل المواد الثلاث]

[١٠٥] قوله وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها يهنا غير المبحوث عنها في المنطق^٥

.٢٠/٦٧.١

٢. ابن سينا، الشفاء، الفن الخامس في البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع.

.٢٠/٦٧.٣

٤. ابن سينا، الشفاء، البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع.

.٧١/١٢٦٨.٥

اعلم انه فرق بين ان نقول بان المواد المبحوث عنها هي هنا هي بعينها المبحوث عنها في المنطق، وان نقول بان المواد المبحوث عنها في المنطق هي بعينها المبحوث عنها هي هنا فان مفاد الاول كون المبحوث عنها هي هنا عاماً شاملأ للجميع المحمولات، ومفاد الثاني كون المبحوث عنها في المنطق خاصاً مختصاً بالوجود والعدم، ومراد صاحب الموقف^١ هو الثاني وان كان مانقل عنه الشارح المحقق^٢ ظاهرأ في الاول، فان قوله «والل كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها» قرينة جليلة على ما ذكرنا، فان بطalan الملازمة على الاول ضروري بحيث لا يحتاج الى بينة ايضاً. واما على الثاني فليست باطلة فان الكيفية المجمع على تففي القضية آلة للاحظة حال النسبة اذا اخذت مستقلة بحسب المفهوم في اللحظ يصح ان يحمل على الموضوع بالنسبة الى المحمول وعلى المحمول ايضاً بالقياس الى الموضوع مثلاً ان يقال ان الاربعة واجبة الزوجية، والزوجية واجبة للاربعة، فلو كان المراد من الوجوب الوجوب الذاتي لكان مفاد القضية الاولى وجوب الاربعة في ذاتها وصار ذكر الزوجية لغوأ، اذ لا واجب بالذات بالنسبة وبالقياس الى غيره ولكان مفاد القضية الثانية واجب الزوجية في ذاتها وصار ذكر الاربعة لغوأ الماذكرنا. واما ذكرنا يظهر ان لا توجه لا يرد شارح المقاصد على كلامه فضلاً عن وروده، اذ ما ذكره من ان اللوازم واجبة الثبوت للماهيات انما هو بالنظر الى الواقع ومخايره ما في المنطق لما هي، وکلام صاحب الموقف مبني على وضع العينية، ويظهر ايضاً دفع الايرادات المذكورة هي هنا على کلامه عنه بتأمل ما، فتأمل.

[١٠٦] قوله «والل كانت لوازم الماهية من قبل الواجب ...»^٣

بحمل الوجوب عليها كما يحمل على الواجب تعالى.

[١٠٧] قوله «يعنى ان المتبدار من الوجوب ...»^٤

يعنى ان التمسك بالتبدل يشعر بان صاحب الموقف يريد ان الوجوب هي هنا يغاير ويباين من جهة وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركاً لفظياً اذ الظاهر من التمسك اثبات الحقيقة، وليس كذلك، فان التبدل انما هو باعتبار المحمول الخاص لامن حاق اللفظ و

١. عض الدين الایجى، الموقف، الموقف الاول، المرصد الثالث.

٢. عبدالرازق الالاهيجى، سوارق الالهام، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة التاسعة عشر.

٣. ١٩٦٨، ش ٧١.

٤. ٢١٦٨، ش ٧١.

بعد الاغماض عن ذلك فالتبادر اطلاقي ولا يثبت به الحقيقة، هذا يمكن ان يقال لعل مراد صاحب الموقف من التبادر هو الاطلاق ويرجع كلامه عند ذلك الى ما ذكر من العموم والخصوص.

[١٠٨] قوله «وعلى هذا التوجيه...»^١

وهو ان ماهيئنا اخص مما هناك، لامباين له.

[١٠٩] قوله «وعلى هذا التوجيه لا يرد...»^٢

بخلاف ما واريد بالمخايرة المبنية.

[١١٠] قوله «وذلك لأن الاربعة...»^٣

لعل مراده من هذا النوع من التعبير بيان اختلاف المحمول مع وحدة مفهوم الوجوب لبيان ان مراد صاحب الموقف وجوب الماهيات لاجل وجوب اللوازم، تدبر تفهم.

[١١١] قوله «للمادة و ماقيل...»^٤

القائل هو الشارح القوشجي.^٥

[١١٢] قوله «وقد يجاب على هذا...»^٦

اي على هذا التوجيه الى على القول بكون المخايرة بين الجهة والمادة هي المخايرة الاعتبارية كما زعمه الشارح القوشجي.^٧

[١١٣] قوله «لا يقتضى كون الجهة منحصرة فيها...»^٨

اي في الثالث كما لا يلزم الانحصار على القول بالمخايرة الذاتية.

[١١٤] قوله «وان لم تكن مطابقاً للواقع...»^٩

.٢٢/٦٨.١

.٢٢/٦٨.٢

.٢٥/٦٨.٣

.١١/٦٩.٤

٥. علاء الدين على القوشجي، شرح تجرید العقائد، (الطبعة الحجرية)، ص ٢٨ - ٣١.

.١٤/٦٩.٦

٧. القوشجي، شرح تجرید العقائد، ص ٢٨ - ٣١.

.٧١/١٥/٦٩.٨

.٧١/١٥/٦٩.٩

مثل الامكان العام كاما سيأتي في كلام شرح الاشارات^١، فانتظر.

[١١٥] قوله «قال المصنف في شرح الاشارات ...»^٢

الغرض من نقل هذا الكلام التقوية والتائيد للجواب واظهار الاعتماد عليه والتصريح بعدم انحصر الجهات في المواد الثلاث مستشهدًا بكلام شرح الاشارات.^٣

[١١٦] قوله «وقد يتوهم كون كلام المصنف ...»^٤

حيث قال «و كذلك العدم»^٥ فان العدم اذا جعل رابطة تصير القضية سالبة فثبت فيها ايضاً مواد ثلاث والمتوهم هو الشارح القوشجي^٦ وغيره و حاصل الجواب انه لا يلزم من ثبوت المادة في السالبة ان يكون مادتها مغايرة لمادة النسبة الایجابية، و قوله «على انه» يعني به ان ما يتوجه من ظاهر كلام المصنف مدفوع بما ذكرنا، على انه لا اختصاص لهذا التوهم بقوله «و كذلك العدم» اذ قوله «و اذا حمل الوجود» ايضاً يمكن ان يتوجه فيه كون النسبة السلبية ايضاً مكيفة بالمواد الثلاث برأسها وبذاتها، فان حمل الوجود يتحمل الایجاب والسلب و ذلك ظاهر.

[١١٧] قوله «قلنا هذه قسمة ...»^٧

يعنى ما ذكر من قسم آخر وهو المقتضى للوجود والعدم ليس بناقض للحصر المذكور، لانه قسم ومصدق لواحد من شقوق الحصر وهو الممتنع بالذات، و انما يكون مناقضاً له لو كان قسيماً للشقوق المذكورة فيه، تدبر تفهم.

[١١٨] قوله «لاستحالة كون الشيء مقتضياً لنفسه ...»^٨

و الآتى تقدم على نفسه.

[١١٩] قوله «وارادوبه سلب قيامه بالغير ...»^٩

١. نصیر الدین الطووسی، شرح الاشارات والتبيهات، النهج الرابع في مواد القضايا و جهاتها، الفصل الاول، ج ١ ص ١٤٣ . ١٤٣/٦٩٠ . ٢

٣. شرح الاشارات، ج ١ ص ١٤٣ . ١٤٣/١ . ٤

. ٢٠/٧٠ . ٧٣/٧٣ .

٥. نصیر الدین الطووسی، التجريد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الثانية والعشرون.

٦. القوشجي، شرح تجريد العقاید، ص ٣٠ - ٢٨ .

. ٧/٧١ . ١٠/٧١ .

. ٨/٧١ . ٢٤/٧١ .

. ٩/٧١ . ٢٧/٧١ .

الذى هو الموضوع لا أنه غير قائم بالغير مطلقاً حتى بعلته.

[١٢٠] قوله «على ما يدوفى بادى الراى من ان الموجود...»^١

لان المبتدى يتلقاه بالقبول ولا ينكره.

[١٢١] قوله «لازم للممكן ...»^٢

المراد من اللازم ما هو مصطلح الميزانيين و هو من اقسام العرض باصطلاحهم و هو العرض المقابل للذاتى فالمراد من اللازم هو العرض الغير المفارق و يقابلة العرض المفارق، والقرينه على ما ذكرنا سوق الكلام على مساق علم الميزان، مع ان الظاهر منه ما هو المصطلح، فلا يحتاج الى التقييد بكونه بحسب الواقع لابحسب المرتبة.

[١٢٢] قوله «من الغيريين فان قيل ...»^٣

السائل هو الشارح الفوشچى.

[١٢٣] قوله «قسمة للشىء الى نفسه و قسيمه ...»^٤

اذ حاصل القسمة ان المفهوم او الماهية اما واجب بالغير او ممتنع بالغير او ممكنا خاص والماهية هي الممكنا بعينه.

[١٢٤] قوله «و على هذا ...»^٥

لا يمكن ان يقال من انه اذا جعل المقسم الماهية المعروضة للامكان نفسها لامع الامكان فلم لا يجوز ان يكون تقسيماً والماهية الماخوذة كذلك اعم من كل واحد من الاقسام من حيث انها ماخوذة كذلك، و حاصل الجواب ان هذا عروم بحسب الاعتبار والظاهر الشائع.

[١٢٥] قوله «و كذا كيفيتاهما ...»^٦

.١. ٧٤/٧١، ش.

.٢. ٧٤/٧٢، ش.

.٣. ١٤/٧٢.

.٤. ١٤/٧٢.

.٥. ١٨/٧٢.

.٦. ٢٤/٧٢.

فلا يتصادقان حقيقة بل يتلازمان والتلازم في التحقق لا ينافي المبادئ في الصدق، فافهم.

[١٢٦] قوله «فان قيل ...»^١

حاصل السؤال ان اللذين ثبت تباينهما هما المطلقاً والمقصود تصادق المقيدين فاذن الدليل غير وارد على المدعى.

[١٢٧] قوله «حالكونها وصفين ...»^٢

وجوب وجود زيد امتناع عدمه.

[١٢٨] قوله «متتصادقان ...»^٣

صدقهما غير مسلم فانهما من قبيل شجاعة غلام زيد وسعة داره ولا يجوز ان يقال شجاعة غلام زيد وسعة داره ولا فرق بينه وبين ما ذكر الا ان فيما ذكر تلازم وقد علمنا في التعليق السابق ان التلازم في التتحقق لا ينافي التباين في الصدق.

[١٢٩] قوله «لم يكن هذا العمل ليس ب صحيح لأن ...»^٤

تعليق لعدم الصحة لعدم القول، فافهم.

[١٣٠] قوله «ما اضيف اليه الوجوب و مقابل ...»^٥

ليس عينه بل هو من لوازمه، تدبر تفهم.

[١٣١] قوله «و تصادق المقيدين مستلزم تصادق المطلقيين ...»^٦

فان صدق كل مطلق على مقيداته صدق كلّي فإذا كان صدق مقيد مطلق على مقيد مطلق آخر كلياً وبالعكس لزم من صدق كل واحد من المقيدين على الآخر كذلك صدق كل واحد من المطلقيين ايضاً كذلك فادعاء صدق المقيدين كلياً من الجانبيين ينافي ادعاء عدم صدق المطلقيين كذلك، سواء ادعى بينهما التباين كلياً او جزئياً فتبين انه اذا كان وجوب وجود

.٢٤/٧٢ .١

.٢٦/٧٢ .٢

.٢٦/٧٢ .٣

.٢٧/٧٢ .٤

.٣٠/٧٢ .٥

.٧٥/٤/٧٣ .٦

كل ماهية بعينه امتناع عدمها وبالعكس كان كل وجوب الوجود امتناع العدم وبالعكس، تدبر تفهم.

[١٣٢] قوله «كالقيام من جهتين ...»^١

عند مجئي عنّوزيد اذ يصدق عليه انه اكرام بالقياس الى عدوه و اهانة بالنسبة الى صديقه، ولكنها من جهتين تقييدتين مكثرين لذات الموضوع، فال موضوع في الحقيقة مختلف، فافهم ذلك.

[١٣٣] قوله «على ان مثل ذلك ...»^٢

اذ في المثال المذكور فعل واحد هو القيام مثلاً و له حيثيتان تقييديتان احديهما اضافته الى اعداء زيد والآخر اضافته الى اولياته فيصدق عليه انه اكرام عدوه و اهانة وليه لكنه بحيثيتين مكثرين للقيام، ولا يعقل مثل ذلك ايضاً في محل البحث اذ ليس فيه شيء واحد يكون وجوباً بالإضافة الى الوجود و امتناعاً بالنسبة الى العدم بل امران بما الوجود والامتناع. احدهما مضاف الى الوجود و الآخر الى العدم و ان كان الوجود والعدم مضافين الى ذات واحدة كشجاعة غلام زيد و سعة داره على ان صدق الاكرام والاهانة على القيام بحيثيتين ايضاً قد منعه الفاضل الجليل المحقق التوانى، قال الاكرام هو الوصف الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه و كذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتتصادقان الا اذا اجتمع القصدان، فافهم ذلك.^٣

[١٣٤] قوله «لانَّ الاعم والخاص يدلّان...»^٤

دلالة الكلى على مصداقه، فافهم.

[١٣٥] قوله «الى احد الطرفين ضرورة ما...»^٥

١. ٥/٧٣.

٢. ٧٥/٥, ش.

٣. جلال الدين التوانى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٤. ٢١/٧٣.

٥. ٧٦/٢٧, ش.

اذبحضور الزمان يتَعَيَّن الوجود او العدم و ان لم تكن عالمين بتَعْيَّن احدهما بخصوصه، فاذن كل ما يننسب الى الماضي او الحال لا يخلو من ضرورة ما في وجوده او عدمه و اقلها الضرورة بشرط المحمول و اما ما يننسب الى الاستقبال فلا يكون وجوده ولا عدمه متَعَيَّناً في الخارج اذ التعَيَّن الخارجي انما هو بحضور الزمان ولَا يكون المستقبل حاضراً في الحال و التعَيَّن بحسب علمنا يتوقف على الاطلاع بأسباب الوجود كلها او العدم كذلك ولا يكون لنا احاطة بتلك الاسباب فيكون ما ينسب الى الاستقبال باقياً على صرافة الامكان فهو الممكن الحقيقى.

[١٣٦] قوله «و يظهر...»^١

يعنى ان من اعتبر الامكان الاستقبالي لم يعتبره بان يكون الاستقبال ظرفاً للامكان، فان حال الممكن في الاستقبال اذا حان حين وجوده او عدمه كحاله في الماضي و الحال فكما ان فيهما قد اخر جته اسباب الوجود او العدم من حاق الوسط و اوصله باحد الطرفين فكذلك الحال في الاستقبال، بل انما اعتبره بان يكون الحال ظرفاً للامكان والاستقبال ظرفاً للوجود او العدم، و ان يكون حال الممكن بحسب نظام الوجود مجھولة ليكون عند ذلك باقياً على صرافة الامكان، بخلاف ما اذا علم بالأسباب المتوجة الى وجوده او عدمه بحسب الاستقبال اذ بتوجه الاسباب يكون ميلاً من حاق الوسط الى احد الطرفين و ان لم يكن خارجاً منه الى احدهما اصلاً به كما اوصل به في الماضي و الحال او حصل فيهما العلم باحد الطرفين لابعينه او بعيته فلم يبق الامكان اصلاً لافي نظام الوجود و لا بحسب العلم بل يكون باقياً باعتبار ذات الماهية مع عزل النظر عن الواقع و تحقق اسباب فعلية احد الطرفين، و من ذلك يظهر ان ما ذكره الحكمي البارع المحقق ره في تعليقه على مانقل من المصنف قدّس سره بأنه «ان اراد انها كذلك بحسب علمنا فذلك انما يصح في الامور الممكنة التي يعلم وقوع احد طرفيها في الماضي او في الحال لامطلاقاً فيمكن اعتبار الامكان بالنسبة الى ما ينسب

إلى الماضي والحال من الأمور الممكنة التي لانعلم وقوع أحد طرفيها في الماضي أو في الحال، وإن أراد أنها كذلك بحسب الواقع ففيه أنه في الاستقبال أيضًاً كذلك بحسب الواقع.» (انتهى)، لا يخلو من مناقشة، تأمل حتى يظهر لك وجهها.

[١٣٧] قوله «فلا يكون ممكناً صرفاً ورد عليه...»^٢

في وروده في جل النظر مناقشة اذ لم يدع المعتبر هذا التنافي حتى ينفي بل ادعى التنافي بين ضرورة وجوده في الحال وأمكان وجوده في الاستقبال لكن لما كان هذا التنافي ملازماً للملازمة بين ضرورة وجوده في الحال وامتناع عدمه في الاستقبال منع الرأي بذلك الملازمة ببيان أن عدمه ممكناً بالامكان العام فإنه اذا رتفع امتناع عدمه كان عدمه ممكناً بالامكان العام وأمكان عدمه كذلك عبارة عن سلب ضرورة وجوده وهذا أحد طرفي امكانه الخاص ويلزم امكان عدمه وهذا طرفه الآخر اذا مفروض انه موجود في الحال فيكون في الحال بالنسبة الى الاستقبال في صرافة الامكان. تدبر تفهم.

[١٣٨] قوله «فإن لم يضره هذا المضررنا ذاك انتهى...»^٣

فالواجب ان يقصر النظر على اعتبار الاستقبال وقطع عن الالتفات الى الحال.

[١٣٩] قوله «و قيل الظاهر ان من اشترط...»^٤

يريدان السبب الحامل للاشتراط ليس ما ذكر عن الفرار من ضرورة الوجود والخروج عنها فيلزم اشتراط الوجود للفرار عن ضرورة العدم والخروج عنها، فيلزم اجتماع النقيضين بل إنما ذلك مجرد اصطلاح من هذا القائل واراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود او العدم في الاستقبال وان لا بد من اشتراط الوجود او العدم في الحال ولا يلزم محنة الاجتماع فافهم.

١. حاشية الحكيم اسماعيل الاصفهانى ذيل قوله «إلى أحد الطرفين ضرورة...» (٢٧/٧٣).

.٧٦، ٤/٧٤.٢

.٩/٧٤.٣

٧٧، ٩/٧٤.٤

[١٤٠] قول الحكم ملا اسماعيل في الحاشية : «بقاء الحوادث الزمانية عين حدوثها^١»
نعم بقاؤها عين حدوثها على التحقيق، ولكن القائل يريد حدوث اصل الوجود
المتجدد بحسب سخة النوعي والشخصي كوجود الانسان وجود زيد، تدبر فانه دقيق.

[١٤١] قوله «و هو ائما يستلزم امكان عدم الحدوث ...»^٢
وهذا ينافي اشتراط عدم الحال بل يجامعت بخلاف ما لو استلزم امكان حدوث العدم.

[١٤٢] قوله «فلا وجه لهذه الارادة...»^٣
اذ عند تلك الارادة لا يكون الشيء ممكناً صرفاً واقعاً في حاق الوسط حيث يجب النظر
اذن الى حال في الحال فان كان موجوداً فيه فامكن له حدوث الوجود فيه، فاذن قدساقه من
حاق الوسط الى احد الطرفين ولو بحسب الملاحظة ضرورة بالنسبة.

[١٤٣] قوله «و ذلك لأن المقصود من اعتبار الامكان...»^٤
فالصواب ما قررناه في الحاشية السابقة من أنه يجب ان يقطع النظر في اعتبار هذا
الإمكان عمّا هو في الحال من الوجود او العدم و ليقتصر النظر الى ملاحظة حال الشيء في
الاستقبال.

[المسئلة العشرون: في اعتبارية المواد الثلاث]

[١٤٤] قوله «و اليه اشار بقوله والثلاثة اعتبارية...»^٥
اعلم ان العروض معتبر في المعقولات الثانية على ما اورتنا اقدمون من تعريفهم
المعقول الثاني بأنه ما لا يعقل الا عارضاً لالمعقول آخر بخلاف الاعتباريات على الاطلاق

١. حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني رد ذيل قوله «اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود...»(٩/٧٤، ش/٧٧) :
فإن الأمور الواقعه في الزمان كلها حادثات زمانية فاما كان وجودها في الاستقبال يعني امكان حدوث وجودها في الاستقبال
فلذلك اشتراط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال فأنه مع وجودها في الحال لا يمكن حدوثها في الاستقبال وإن
امكن بقاء وجودها فيه، وفيهان بقاء الحوادث الزمانية عين حدوثها بناء على ما هو التحقيق من وقوع العرفة في الجوهر .

٢. ش/٧٧، ١٠/٧٤. ٣. ش/٧٧، ١٢/٧٤. ٤. ش/٧٧، ١٥/٧٤. ٥. ش/٧٧، ١٧/٧٤.

اذمنها مالا عروض له كلاما كان بمعنى سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً و هو حق معناه كما حقيقه و السلب البسيط بما هو كذلك ليس له عروض لافي الخارج ولا في الذهن بالضرورة على أنه سلب النسبة التي هي آلى فهو ايضاً آلة لللاحظة حال الموضع مع المحمول و اعتبار العروض في المعنى الآلى يخرجه عن آلية فانه الاعتبار اعم من المعقول الثاني فاحسن التدبر.

[١٤٥] قوله «لصدقهما على المعلوم ...»^١

قال بعض الافضل ممن ادركتنا عصره: «فيه ان صدق الشئ على المعلوم لا يقتضي ان يكون معلوماً. نعم لوم يصدق الا على المعلوم لوجب كونه معلوماً وليس الامر هي هنا كذلك» انتهى. اقول: هذا الحقيقة هو السؤال المذكور في الشرح وهو قول الشارح المحقق «فإن قيل يجوز أن يكون...»^٢ و الجواب عنه هو الجواب عن ذلك السؤال بعينه وقد قررته الشارح المحقق فافهم.

[١٤٦] قوله «فإن قيل يجوز أن يكون بعض أفراد...»^٣

حاصل الاعتراض و توضيحه أنه لا يلزم ان يكون جميع افراد الطبيعة موجودة، فيمكن ان يكون بعض افراد الوجوب موجوداً وبعضها معدوماً على تقدير كونه ثبوتاً فيتصف المعلمات بافراد المعلومة بلا محنة كما انه على تقدير كونه اعتباراً يتتصف به المعلمات معلوم و لا يلزم منه محنة.

[١٤٧] قوله «وفي الصورة الثانية معلومة غير ...»^٤

توضيحه ان المراد من الصدق على المعلوم انما هو الحمل عليه بحسب الاشتراقي و كلما كان من شأنه الوجود الاصل فحمله على شيء اشتراقياً انما هو بوجود مبدئه فيه وجوداً عينياً، الاترى انه لا يجوز اتصاف المعلمات بالصفات العينية الانضمامية مثل السواد و البياض فلو فرض الامكان مثلاً صفة ثبوتية لا متنه اتصاف المعلمات به فان اتصافها به

. ١٩٧٤.١

. ٢١٧٤.٢

. ٢٢٧٤.٣

. ٢٨٧٤.٤

كذلك فرع وجودها قد فرضت معلومة فاذن حمل الامكان على المعلومات اشتقاقاً ليس بوجود مبنئه فيها وجوداً عيناً و كل ما هو كذلك فليس من شأنه الوجود الاصل وهذا عكس نقيض للمقدمة الاولى فليس من شأن الامكان الوجود الاصل تدبر تفهم.

[١٤٨] قوله «بالتأصل وعدم...»^١

فإن الطبيعة المتحصلة هي التي تقبل الجعل والوجود بنفسها، وغير المتحصلة هي التي لا تقبل الجعل ولا الوجود بنفسها كالطبيعة الجنسية بما هي طبيعة جنسية اي بما هي مبهمة فإنها لا يقبل الجعل الأَبْتَعِيَّة الفصل، والهيوان بما هي هيوان اي قوه محضره والماهية والعرض فإن هذا ايضاً لا يقبل الجعل الأَبْتَعِيَّة الصورة في الاولى والوجود في الثانية والعرض في الثالث فلو فرض قبول شيء منها الجعل بذاتها في مورد لزم انقلاب حقيقتها فافهم ذلك.

[١٤٩] قوله « فهو من حيث هو واجب مفترق إلى الوجوب...»^٢

قال الحكم الرابع المتأله عظيم الله تقديسه في تعليقه على هذا الموضوع: «إن اراد من الحقيقة في قوله فهو من حيث هو واجب...»^٣ أقول: اراد قدس سره بالحقيقة التعليلية واسطة ثبوت المحمول لذات الموضوع سواء كانت واسطة في العروض او في الثبوت وبالحقيقة التقييدية ما يكون داخلأً في ذات الموضوع. أقول: مراد الشارح المحقق ان صدق مفهوم واجب الوجود عليه تعالى بناء على كون الوجوب صفة ثبوتية انضمامية يفتقر الى قيامها بذاته

.٧٧/٤، ش.

.٢/١٤٧٥، ش.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «لو كان الوجوب ثبوتاً لزم امكان الواجب، بيان الملازمة...» (١٢/٧٥): «بيان الملازمة ان الوجوب لو كان موجوداً كان ممكناً اذا الوجوب غير الواجب لانه كيفية للنسبية والوجود الغير الواجب ممكن وامكان الوجوب مستلزم لجواز زواله وجواز زواله مستلزم لجواز زوال النسبة التي هي كيفية لها وجواز زوال نسبة الواجب الى الوجود هو امكان الواجب فلزوم من كون الوجوب ثبوتاً امكان الواجب وأماماً ما ذكره الشارح المحقق ره فيه مالا يخفى لانه اراد من الحقيقة من قوله فهو من حيث هو واجب * مفترق الى الوجوب الحقيقة التعليلية فهو من نوع لانه اراد المراد منها الوساطة في العروض كان مرجع هذا القول الى ان الوجوب محتاج الى الوجود بالذات والواجب محتاج اليه وهو كما ترى. وان كان المراد الوساطة في الثبوت بان يكون الواجب معلولاً للوجود ففيه ان الوجوب لاماً كان ممكناً محتاجاً الى الواجب معلولاً له لم يكن الواجب معلولاً للوجود والاً لزم التور، وان اراد منها الحقيقة التقييدية فغاية ما لزم امكان هذا المركب وهو ليس بواجب فلا يلزم امكان الواجب بل امكان المركب، فتامل».

تعالى قياماً حقيقةاً انضمماً فإنَّ مصحح صدق مفهوم المحمول على ذات الموضوع إنما هو قيام المبدء بها قياماً اعتبارياً أن كان المحمول من ذاتيتها كقيام الإنسانية بزيادة في حمل الإنسان عليه أو انتزاعياً أن كان عرضياً أو كان من الأمور الاتنزاعية الاعتبارية كقيام الفوقية بالسماء في حمل مفهوم الفوق عليها أو حقيقةاً أن كان من العرضيات التي يكون مبدئها من الصفات الشبوانية الانضمامية كقيام البياض بالجسم في حمل مفهوم الآية على فاذن كونه تعالى مصادقاً لمفهوم الواجب مفتقر إلى قيام صفة الوجوب بذاته قياماً حقيقةاً بناء على كونها صفة ثبوانية انضمامية . فمصاديقته تعالى مفتقر إلى ذلك القيام بالذات وذاته تعالى بالعرض فالصادقة واسطة في عروض الافتقار له تعالى فقول الشارح المحقق من حيث هو واجب معناه من حيث هو مصدق لمفهوم الواجب.

[١٥٠] قوله «فان قيل...»^١

هذا السؤال إلى قوله «و ايضاً» لا يناسب التقرير الذي ذكره الشارح المحقق ره للاستدلال، بل المناسب لما قررته هو السؤال الثاني وهو مدخول قوله «و ايضاً»، والمناسب للسؤال الأول هو ان يقرر الاستدلال هكذا: الوجوب اذا كان صفة ثبوانية قائمة بذات الواجب كان ممكناً وكل ممكـن جائز الزوال فالوجوب جائز الزوال عن الواجب تعالى وجواز زواله عن الواجب يستلزم جواز زوال الواجب من حيث هو واجب وكل ما هو جائز الزوال ممكـن فالواجب من حيث هو واجب ممكـن ولعل هـيـهـا تقريرـين للاستدلال وسـؤـالـين وقع الخلط من قلم الناسخ فتفطن.

[١٥١] قوله «لـجـواـزـ اـتـصـافـ المـوـصـوفـ الصـفـةـ العـدـمـيـةـ...»^٢

قد خلط هذا السائل الصفة المعروفة ولم يفرق بينهما، فان الصفة العدمية هي المعانى الاتنزاعية الاعتبارية التي ليس لها وجود الا وجود مثناً انتزاعها و الصفة المعروفة هي التي لا يوجد لها اصلاً بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها و الذي جوزوه هو اتصاف الموجودات بالصفات العدمية لا بالصفات المعروفة، فافهم ذلك.

.٧٧/١٤/٧٥.١

.٧٧/١٧/٧٥.٢

[١٥٢] قوله «مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع...»^١

قال الحكم البارع المتأله قدس سره «لا يخفى ان الامور الانتزاعية...»^٢ اقول ما ذكره اوّلًا انما في الامور الانتزاعية التي اخذت في مفهومها امر زائد على اصل حقيقة المتنزع منه كالفوقية في الجسم فأنه قد اخذت في مفهومها القرب من المحيط والبعد عن المركز وهذا مفهوم زائد على الجسم، واما الامور الانتزاعية التي ليست كذلك كمفهوم الوجود المتنزع عن الوجودات ومفهوم الوجوب المتنزع عن وجود الواجب الحق تعالى ونقدس، فليس لما حظ من الوجود في مرتبة متاخرة عن مرتبة تقرر المتنزع منه، واما ما ذكره من عدم الفرق بين الذاتيات والعرضيات فهو انما يلزم لو كان المتنزع منه من سخن الماهيات فان الفرق بينهما بذاته ما يتنزع من حاق الذات والعرض ما يتنزع من مرتبة اخيرة انما هو في الماهيات لافي سخن الوجود اذ جمّع المفاهيم الصادقة على الوجود خارجة عن سخنه عارضة له مع انتزاع بعضها كمفهوم الوجود ومفاهيم العوارض للحقائق الوجودية صادقة على الوجودات متنزعه من ذواتها. قال سيد سادات اعاظم الحكماء قدس سره في الافق المبين «سبيل حمل الموجودية على الواجب تعالى سبيل حمل الذاتيات ويقارها بذاته تعالى في مرتبة الذات بخلاف الموجودية فيه». انتهى . والسر في ذلك ان المفهوم المتنزع عن مرتبة ذات الماهية يتقرر في مرتبة ذاتها لا تتحادهما سخناً بخلاف المفهوم المتنزع عن الوجود لعدم اتحادهما سخناً، واما الفرق بين الوجود الذي هو كيفية النسبة ويقال واجب الوجود فان مفهوم تأكيد الوجود ايضاً يمكن ان يجعل آلياً وكيفية للنسبة، ويقال واجب الوجود موجود بالتأكد كما يقال موجود بالضرورة فان اريد بهما مفهومها فلا فرق بينهما الكونهما خارجين عن ذاته تعالى، وان اريد حقيقتهما ما يتنزع عن منه فلا فرق ايضاً لكونهما عين ذاته

.١. ٢٩/٧٥، ش ٧٨.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «اذا كان الوجوب اعتباراً انتزاعياً يكون منشأ انتزاعه...» (٢٧/٧٥) لا يخفى عليك ان وجود الامور الانتزاعية * ليس عين الوجود المتنزع منه بحيث يتنزع هي منه ظرالى ذاته والا لازم عدم الفرق بين الذاتي والعرضي بل لابد في انتزاعها من طبيعة وجودية ضعيفة في الوجود اى المتنزع منه وعليهذا فيكون للامور الانتزاعية حظ ضعيف من الوجود فمناط الحكم بها هو ذلك الوجود الضعيف، وعلى هذا فلا فرق بين كون الوجوب ثبوتاً وبين كونه اعتبارياً في لزوم امكان الواجب ظهر من هذا ان الوجوب الذي هو مناط واجبية الواجب ليس هو كيفية النسبة بل هو تأكيد الوجود وثاقبتو هو عين ذاته، فنقطن .

تعالى فافهم ذلك و احسن تدبره.

[١٥٣] قوله «لولم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي...»^١

مراد المصنفه من الامكان المنفي^٢ المنفي الوارد عليه كما اذا قيل لا امكان له لا المنفي بنفسه او يسبب وعلة يوجب نفيه وانعدامه من الاسباب الخارجية، والمنفي بورود النفي عليه هو نفس الامكان الذي صار منفياً بعد ورود النفي عليه لاقبله فالمعنى ان الفرق بين نفي الامكان والامكان الوارد عليه النفي لا يستلزم ثبوته وهذا اوضح فلا حاجة الى بعض التمحلات.

[١٥٤] قوله له منشا انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحدث ...^٣

منشا انتزاع الامور الاعتبارية موصفاتها لاموادها او موضوعاتها فمنشا انتزاع الامكان هو الصورة الممكنته لا المادة التي تحصل الصورة فيها والمادة حاملة لامكانها الاستعدادي وهو ليس من الاعتباريات الانتزاعيات بل هو من الاعراض الخارجية القابلة للشدة والضعف كما صرّحوا به تدبر تفهم.

[١٥٥] قوله «لكن صاحب الموقف لم يتطرق ...»^٤

غرض الشيخ كما يدل عليه ما اجله ذكره هذا الكلام من مسبوقة كل حادث بمادة او موضوع اثبات الامكان الاستعدادي لا الذاتي وان كان متعددين بالذات كما ذكره ولكن الاول موجود في مادة او موضوع كوجود الاعراض في موضوعاتها بخلاف الثاني فيجري البرهان الذي ذكره الشيخ فيه فان امثال تلك الاعراض لو كانت معدومة لم يتصرف بها الموصفات اصلاً وليس الامر في العدميات كذلك فان العلمي ليس معلوماً بحثاً حتى يلزم القول بكونها عدمية كونها معدومة فكلام الشارح المحقق ليس خالياً من خلط بين الامكان الذاتي والامكان

. ١٣٧٦ .١

٢. مراد الاستاذ انه تقرير الاستدلال هكذا لو كان الامكان عديماً لم يكن فرق بين نفي الامكان في قوله لا امكان له وهو لا وبين الامكان المنفي بلا في هذا القول اذا الامكان على ذلك التقدير هو لا يعنيه فلما فرق بين لا الدالة على الامكان و الامكان الذي هو مدخله اذ لا يميز في الاعدام لكن الفرق ثابت في هذا القول بين النفي الذي هولا و المنفي الذي هو الامكان بداهة، لانا اوردنا النفي عليه و نفيها، فالمراد من المنفي المنفي في هذا القول لا الامكان العلمي مع عزل النظر عن ورود النفي عليه و حينئذ يظهر صحة تقييد الامكان بالمنفي بل وجوبه كلاماً يخفى، وعلى ما ذكر يدل كلام المستدل والمصنف، ولا حاجة الى قال وقيل، وهذا محصول ما افاده الاستاذ. [الشيخ على النورى]

. ١٧٨٠ .٢

. ٤٧٨٠ ،٤ .٣

الاستعدادي، تدبر تفهم.

[١٥٦] قوله «لأن الوجوب عبارة...»^١

لا يخفى على ذى النهى أَنَّه اذا كان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود كان نفس وجود العلة المقتضية اذ العلة المقتضية لكل شئ آتُها مقتضية له بذاتها فجهة ذاتها بعينها جهة اقتضائتها له فاذن لو كان الوجوب عدمياً لكان الوجود ايضاً كذلك و عدمية الوجود بما هو وجود لا يكون الا رفعه اذ ليس من سinx المفاهيم حتى يعقل له منشأ انتزاع او ما بحذاء لتكون عدمية باّن له منشأ انتزاع لا ما بحذاء، و ايضاً لا ترد عليه القسمة حتى يعقل كونه موجوداً او معدوماً او على فرض ورود القسمة عليه يكون كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و كونه معدوماً هو بعينه كونه عدماً، فاذن رفع الوجود هو العدم فاستبيان ان الوجوب لو كان عدمياً لكان العدم مقتضاً للوجود اذ الاقتضاء كما علمت نفس ذات العلة المقتضية فاضافة الاقتباء الى الوجود في قول هذا القائل المستدل بـ«بيانية»، والاستدلال لا غبار عليه، الا ان الكلام آتاهو في الوجوب الـ«ذى» هو من سinx المفاهيم وهو مفهوم الوجوب سواء اخذ مستقلاً بالمفهومية كالمفاهيم الاسمية او للملاحظة حال النسبة الحكمية وجعل كيفية لها فيكون كالحرف و هو بهذا الاعتبار لا يكون عين الوجود بشئ من هذين الاختين، فاحسن التدبر.

[المسئلة الحادية والعشرون في ان الوجوب والامتناع يكون بالذات وبالغير]

[١٥٧] قوله «بل للقدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى...»^٢

متعلق بقوله القدر المشترك يعني المراد من القدر المشترك هيئنا المفهوم المردد بين الذات والغير وهو ايضاً غير الذات، فافهم.

[١٥٨] قوله «فتفطن...»^٣

يعنى الذات على هذا البيان كافية فى حصول الامكان اذ لو لم تكن كافية لما كان ذاتياً فاذا فرض حصول الامكان بالغير لزم توارد علتين على معلول واحد، تدبر.

.٨١/٨٧٨.١

.٢٣/٧٩.٢

.٢٣/٧٩.٣

[١٥٩] قوله «لأنه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور...»^١

والالزم تتحقق احد المتصاضيفين بدون الآخر لكن ذلك انما يتم لو كانت السابقة و المسبوقة بحسب الواقع و امّا لو كانتا بمجرد الاصطلاح فلا، فالوجه المناسب لما ذكره من كون الوجوب اللاحق مختصاً بالممكـن هو ما ذكره في ذيل قوله «وايضاً» و حاصله ان الوجوب اللاحق انما يحصل للشيء في مرتبة ثانية من مرتبة ذاته لانه حاصل بشرط المحمول و اشتراط الشيء بذاته لا معنى له سوى وضع ذاته والضرورة التي هي بحسب وضع الذات انما هي الضرورة الذاتية التي هي في مرتبة الذات فاذن الوجوب اللاحق لا يتصور الا بالقياس الى امر لا يكون في مرتبة ذات الشيء والوجود في واجب الوجود تبارك و تعالى اذا كان عين حقيقته المجهولة اكتناهاً يكون في مرتبة ذاته تعالى فاعتبار الوجود مع ذاته لا يمكن ان يصير منشأ للوجوب اللاحق بل الوجوب الحاصل له تعالى هو ما يكون له في مرتبة ذاته بذاته ولذاته ليس الا واما كون الوجوب كافية لنسبة الوجود اليه تعالى فهو انما يكون في نظر التحليل و التعلم و انتزاع مفهوم الوجوب عن الوجوب الحقيقي العيني و جعله آلة لملاحظة حال النسبة مع وثاقتها و البراهين السابقة دلت على اعتباريتها بهذه النظر و الاعتبار لا بالنظر السابق^٢ بل البرهان القاطع ناهض على اصالته و كونه دلالة حقيقة عينية لنظر الاول، هذا هو المناسب لما ذكره من كون الوجوب اللاحق هو الوجوب الحاصل من اشتراط الموضوع بالمحمول، والمناسب للاصول الحكمية الحقة الالهية ان يقال الوجوب السابق هو وجوـب المعلول في مرتبة ذات العلة المقتضية الجامـعة لـجـميع جـهـات اـقتـضـاءـهـويـتـهـبـخـصـوصـهـاـالـذـىـهـوـبـعـيـنـهـاـاـقـضـاءـتـلـكـعـلـةـالمـتـقـرـرـفـيـمـرـتـبـهـذـاتـهـاـذـعـلـةـالـمـقـتـضـيـةـالـكـافـيـةـلـوـجـودـالـمـعـلـولـالـتـيـبـهـيـاـيـنـسـدـجـمـيعـاـنـحـاءـعـدـمـهـيـجـبـوـاـنـتـكـوـنـعـلـةـبـالـذـاتـلـمـوـعـلـةـبـالـذـاتـهـيـمـاـتـكـوـنـجـهـةـذـاتـهـبـعـيـنـهـاـجـهـةـاـقـضـاءـوـعـلـيـةـاـذـلـوـلـمـتـكـنـكـذـلـكـلـمـاـكـانـتـكـافـيـةـلـوـجـودـالـمـعـلـولـوـسـدـجـمـيعـاـنـحـاءـعـدـمـهـبـلـتـحـتـاجـإـلـىـأـمـرـآـخـرـوـحـيـثـيـةـأـخـرـيـتـضـمـأـلـيـهـهـذـاـخـلـفـ.ـوـالـوـجـوبـالـلـاحـقـهـوـالـوـجـوبـالـذـىـيـيـلـحـقـهـذـاـالـوـجـوبـأـيـيـحـصـلـبـعـدـهـوـيـلـحـقـالـمـاهـيـةـأـيـيـعـرـضـهـافـيـظـرـالـتـحـلـيلـوـهـوـعـيـنـوـجـودـهـاـالـحـاـصـلـلـهـاـمـنـعـلـةـلـأـنـهـمـنـعـوـارـضـالـوـجـودـوـعـوـارـضـالـوـجـودـعـيـنـالـوـجـودـفـاـذـنـالـوـجـوبـ

.٣٨٠ .١

.٢ . في «ش»: بهذا النظر و الاعتبار وبالنظر السابق.

اللاحق على ما وصفناه يكون في الوجودات الامكانية أيضاً بخلاف ما ذكره ولا يمكن حصوله في الوجب تعالى وإن فرضت له ماهية غير وجوده ففهم ذلك كله فهم عقل لا وهم جهل.

[١٦٠] قوله و «لامنافات بين الامكان الذاتي والغيري...»^١

إى الامكان الغيرى للشىء بحسب وجوده للغير سواء كان بحلوله فيه واستعداد ذلك الشىء له او بحمله عليه واقتضائه له، هذا هو الصواب فى شرح كلامه لأنّ مطلب جديده يناسب قوله «و كل ممكн العروض» ولا يلزم حشو لازئد فى كلامه ليحتاج الى الاعتدار بخلاف ما ذكره الشارح المحقق، و حمل قوله «والغيري» على الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعيد اذ على ذلك يناسب ان يقول «والغيريين» مع انّ سوق العبارة يدل عند الانواع السليمة على كون الغيرى صفة للامكان كالذاتى ولا ينافي ما ذكرناه قوله ولا يمكن بالغير اذا الامكان الغيرى على ما ذكرناه غير الامكان بالغير فاحسن التدبر.

[١٦١] قوله «ما هو محلّ أخير كالهيولى...»^٢

أنما ممثل بالهيولى لا بالجواهر المجردة فانها كما يأتي ادلة وجودها مدخلة، والمراد بالهيولى بالمعنى العام لا المعنى الاخص الذي نفاه المصنف كما يأتي^٣، وجودها بالمعنى العام متفق عليه.

[المستلة الثانية والعشرون: في انّ علّة افتقار الممكн ماذا]

[١٦٢] قوله «و هم ولا يستلزم...»^٤

اذا السرّ في استلزم العلم بالعلة المعلم بالمعلول ليس الا الارتباط الذاتي الحاصل بينهما لاجل اقتضاء العلّة بذاتها الهوية المعلول ولا ربط بالذات بين معلولى علة واحدة فاذن لا يلزم من العلم بادھما العلم بالآخر الآبتوسط هو العلم بتلك العلّة وبانه صادر عنها ايضاً، تدبر، تفهم.

[١٦٣] قوله «كون الوجود ضروريأله...»^٥

١. ١٢/٨٠، ش. ٨٣/١.

٢. ٢١/٨٠، ش. ٨٣/٢.

٣. تصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المقصد الثاني، الفصل الاول، المسألة السابعة في نفي الهيولى.

٤. ٥/٨١.

٥. ٥/٨١، ش. ٨٤/٥.

كاللوجودات الخاصة بناء على كون الوجود ذاتحقيقة عينية، فأنها موجودة بذاتها ضرورة ولا يكون نسبة الوجود إليها متساوية لنسبة العدم اليها.

[١٦٤] قوله «لا استقلالاً ولا جزءاً أو لا شرطاً فتدربر»^١

اشارة الى وجه كونه تكالفاً اذ بعد ما يثبت استقلال الامكان في العلية و عدم استقلال الحدوث فيها لا يحتاج في نفي الجزئية والشرطية عن الحدوث الى بيان الا تفصيلاً و توضيحاً بفساد مدعى الخصم لا اصحاباً و تكالفاً على انه لا يمكن ذلك بذلك الدليل فقط اذ تخلف العلم بالحدث عن العلم بالافتقار لainافي شرطيته ولا جزئيته.

[المسئلة الثالثة والعشرون: في نفي الاولوية الذاتية]

[١٦٥] قوله «فيردان امتناع زوال ما بالذات...»^٢

ليس اللازم مما ذكره امتناع زوال ما بالذات بل زوال ما بالذات الممتنع لكن المقصود واضح.

[١٦٦] قوله «ولانعني بالوجه الاّ هذوا لا يقدح ...»^٣

فوجوده في مرتبة اخيرة من مرتبة الذات وهو كما ترى، فتدربر.

[١٦٧] قوله «وقياسه على الواجب ليس بصحيح...»^٤

تمام السر في هذا البيان ان المفهومات الانتزاعية التي ليست لها حيثيات متاخرة عن مرتبة ينشأ انتزاعها بما هو منشأ انتزاعها بل يكون حيثياتها هي بعينها حيثية منشأ انتزاعها بحسب ذاته كعوارض الحقائق الوجودية او حيثية وجوده مع اضافة او قياس الى شيء آخر كالفوقية ائما حصولها و تقررها بنفسها منشأ انتزاعها بالضرورة الذاتية لا من تلقاء اقتضاء ذات منشأ انتزاعها سواء كانت ذات منشأ الانتزاع متقررة بنفسها او لنفسها او متقررة من تلقاء اقتضاء العلة الفياضة لتقررها اذ كما ان الضرورة الازلية تغنى عن الاحتياج الى العلة كذلك الضرورة الذاتية تغنى عن الافتقار الى علة سوى علة الذات و اقتضاء غير اقتداء تلك

.٨٤/٨١.١ .٨٤/١٣.

.٨٦/٧.٧ .٨٣.٢

.٢٥/٨٣.٣

.١٤/٨٤.٤

العلة نفس الذات فهي متقرّرة بنفس اقتضاء العلة المقتضية لذات منشأ انتزاعها ولا اقتضاء ثانيةً لمنشأ انتزاعها يغاير اقتضاء العلة المقتضية له بالنسبة اليها واللزم ان يكون لها حيّثيات برأسها متأخرة عن مرتبة ذات الموضوع لها بخلاف الصفات الانضمامية فانّ في موضوعاتها ومواصفاتها اقتضاء آخر بالنسبة اليها ومن اجل ذلك يكون لها حيّثيات متأخرة عن مرتبة وجودات تلك الموضوعات تكون تلك الحيّثيات بازاتها، فافهم ذلك.

[المسئلة الرابعة والعشرون: في ان الممكّن مالم يجب لم يوجد]

[١٦٨] قوله «وجوياً ذاتياً...»^١

هذا خروج عن موضوع البحث، فإن الكلام في الاولوية الغيرية ويقابل الوجوب بالغير الوجوب بالذات حتى يقال لولم يكن الطرف الآخر لم يلزم كون الاولوية وجوباً ذاتياً والممكّن واجباً بالذات بل يبقى الاولوية على كونها الاولوية والممكّن على كونه ممكّناً، وأما الانقلاب إلى الوجوب بالغير فهو لازم على ذلك التقدير فالوجه ان يقال ان الامر الغير المعقول هو ما يلزم من فرض وجوده عدمه كان يقال لو فرض لواجب الوجود تعالى شريك لزم من فرض وجوده عدمه اذا واجب الوجود تعالى صرف الوجود فكلما فرضت له ثانياً فإذا نظرت إليه فهو هو او يقال شريك الباري أما ان يكون متميزاً عنه او لا يكون، فان كان متميزاً عنه كان محدوداً أو كل محدود ممكّن فلا يكون شريك الـوان لم يكن متميزاً عنه فهو هو بعينه فلم يكن ايضاً شريك الـله فليكون شريك الـلباري على فرض كل واحد من طرفي النقيض الملازم لفرض وجوده على سبيل الترديد، والامر في اولوية الذاتية كذلك فأنها لا ينفك عن امكان طريان الطرف الآخر وعدم امكان طريانه على نهج الترديد ولم تكن اولوية ذاتيه على فرض كل واحد منها واما الاولوية الغيرية فليس كذلك فأنها وان انقلبت الى الوجوب بالغير على فرض امتناع الطرف الآخر لكن لا يلزم من فرض وجودها عدمها لزوم زوال ما بالذات ولا محال آخر على فرض امكان طريان الطرف الآخر فافهم ذلك كله مع تدبر.

[١٦٩] قوله «لان فرضها منها لا يحيل المقابل اي لان فرض...»^٢

.١ .٨٤/٢٢، ش.

.٢ .٨٤/٢٤، ش.

توضيحة و مخصوص له ان نقول: مadam الممكـن في حدود الامـكان لم يتحقق وجوده و لم يتعـين سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى امر خارج عن ذاته فـان الخارج اذا لم يرجع احد طرفـيه و لم يعـينه الى حدـالوجـوب بل مع رـجـحـانـه ذاتـالـطـرفـيـهـ يكون طـرفـهـاـاـخـرـ المرـجـوحـ مـمـكـناـاـ بالـنـظـرـ الى ذاتـذـلـكـ الخـارـجـ لمـيـكـنـ مـقـضـياـاـ وـلاـيـعـيـنـهاـ لـوـجـودـهـ وـلاـعـدـمـهـ فـيـكـونـ باـقـيـاـ عـلـىـ صـرـافـةـ اـمـكـانـهـ معـ اوـلـوـيـةـ اـحـدـ طـرفـيـهـ منـ ذـلـكـ الـخـارـجـ، فـانـ الـامـكـانـ لـيـسـ معـنـاهـ الـأـعـدـمـ الـاقـضـاءـ وـعـدـمـ حـرـكـةـذـاتـاـلـىـ حدـاـحدـالـطـرفـينـ فـمـعـ فـرـضـ ذـلـكـ المـرـجـوحـ الخـارـجـ بـقـىـ عـلـةـ الـاحـتـيـاجـ الىـ مـرـجـحـ خـارـجـ بـحـالـهـ وـ استـوـاءـالـطـرفـينـ بـحـالـهـ وـ لمـ يـلـتـفـتـ الىـ الـاـولـوـيـةـ اـصـلـاـ فـصـارـتـ الـاـولـوـيـةـ اـسـتـوـاءـ النـسـبـةـ بـالـحـقـيقـةـ، فـيـعـوـدـالـاـفـقـارـ الىـ طـلـبـ المـرـجـحـ وـ المـخـصـصـ فـيـحـتـاجـ اـذـنـ الـمـعـلـوـلـ رـأـسـاـاـ الىـ ضـمـ شـئـ ثـالـثـ الىـ عـلـةـ وـ الـاـولـوـيـةـ ثـمـ معـ اـنـضـمـاـهـ لـوـلـمـ يـخـرـجـ منـ حدـودـالـامـكـانـ وـ لمـ يـحـصـلـ الـوـجـوبـ فـلـمـ يـقـفـفـ الـحـاجـةـ الىـ المـرـجـحـ فـىـ حـدـ تـدـبـرـ . تـفـهـمـ .

[١٧٠] قوله «فـانـهـ قـدـيـمـتـنـعـ ذـلـكـ مـعـ كـوـنـهـ مـمـكـناـاـ كـمـاـ فـيـ الزـمـانـ...»^١
 فـانـ طـرـ وـ الـدـعـمـ الـغـيرـمـجـامـعـ مـعـ الـوـجـودـ عـلـىـ الزـمـانـ بـحـسـبـ ذاتـهـ وـ طـبـيـعـتـهـ يـلـازـمـ خـرـقـ الفـرـضـ اـذـهـاـطـرـوـزـمانـيـ، فـانـ العـدـمـ الـغـيرـمـجـامـعـ مـعـ الـوـجـودـ دـعـمـ زـمـانـيـ فـيـلـازـمـ منـ عـدـمـ الزـمـانـ بـحـسـبـ طـبـيـعـتـهـ وـ جـوـدـ الزـمـانـ بـحـسـبـ طـبـيـعـتـهـ وـ اـمـاـ طـرـ وـ الـدـعـمـ عـلـيـهـ بـمـعـنـىـ طـيـبـهـ الىـ مـكـمـنـ الدـهـرـ فـهـوـ جـايـزـ وـ فـيـهـ سـرـ مـعـادـالـدـنـيـاـ الـىـ الـآـخـرـ مـعـادـاـ جـسـمـانـيـاـ، تـدـبـرـ تـفـهـمـ انـ كـنـتـ تـفـهـمـ اـمـثـالـ هـذـهـ الـمـطـالـبـ .

[١٧١] قوله «وـ هـوـ الـذـىـ يـقـالـ لـهـ الـوـجـوبـ بـشـرـطـ الـمـحـمـولـ...»^٢
 اـقـولـ: الـوـجـوبـ السـابـقـ هوـ تـعـيـنـ الـمـعـلـوـلـ بـهـوـيـتـهـ الـخـاصـةـ فـيـ مـرـتـبـةـ اـقـضـاءـ الـعـلـةـ الـمـقـضـيـةـ الـجـامـعـةـ لـجـمـيعـ جـهـاتـ اـقـضـاءـ تـلـكـ الـهـوـيـةـ الـذـىـ هـوـعـيـنـ وـ جـوـدـهـ وـ الـوـجـوبـ الـلـاحـقـ هوـ تـعـيـنـ الـمـعـلـوـلـ فـيـ مـرـتـبـةـ وـجـودـهـ وـ هـوـيـتـهـ بـلـ كـلـ وـجـوبـ اـعـتـبـرـ فـيـ مـرـتـبـةـ ذاتـ

الشئ هو وجوب لاحق له وان كان سابقاً بالنسبة الى وجوب معلوله منه و وجه تسميته باللاحق هو كونه لاحقاً بالوجوب السابق في اكثر افراده و هي الوجوبات الحاصلة في مرتبة الوجودات الممكنات و الوجوب بشرط المحمول وجوب آخر اخص منه ولا يحصل الا باعتبار الاشتراط و اعتبار المحمول مع الموضوع الحالى عنه بحسب ذاته، و قول المصنف رضوان الله عليه «ويلحقه» ظاهر بل صريح بحسب سوق الكلام في اللحوق الواقعي . و قوله «وجوب آخر» يؤمی الى ان سinx الوجوب هو سinx آخر يلحق الوجوب السابق في الممكنات و لايلزم من ذلك كونه لاحقاً مطلقاً حتى لا يتحقق في الواجب تعالى لذلك قال لا يخلو عنه قضية فعلية، و يحتمل ان يراد من القضية الفعلية القضية الفعلية في الممكنات بقرينة كون الكلام في الممكن، فاحسن التدبر .

[١٧٢] قوله «هو قبل وجوده معلوم...»^١

اقول ليس كذلك بل هو قبل وجوده موجود بوجوده هو عين وجوده السابق الذي هو عين وجود علته المقتضية لوجوده، فافهم ذلك ان كنت تفهم .

[١٧٣] قوله «يتسلسل...»^٢

ولعلك تقول لو كان هذا الحادث موقعاً عليه لحدث الامكان للماهية وجوداً و عدماً و كما الحادث الذي توقف هذا الحادث عليه و هكذا كان اللازم التسلسل في المتعاقبات وهو ليس بمحال عند الحكماء .

فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أن عدم بطلان التسلسل في المتعاقبات عند الحكماء إنما هو في مادة لا تكون آحاد السلسلة فيها محصورة بين حاصرين كالحوادث اليومية، وهي هنا ليست كذلك، فإنها محصورة بين حاصرين ذات الممكن والامكان، و من هذا يظهر ان ما قيل من «أن هذا منقوض بالحوادث اليومية» لا يقع له فأنها ليست محصورة بين

. ١٩/٨٥.١

. ٩/٨٦.٢

٢. حاشية محمد حسين الكرمانى ذيل قوله «وابيان توقف...» (٨/٨٦).

حاصرين، فافهم ذلك.^١

[١٧٤] قوله «اظهر من هذين الدليلين...»^٢

لأنه اظهر من بطلان التسلسل وبطلان انسداد باب اثبات الصانع لتوقفه على بطلان الاولوية الذاتية فافهم.

[١٧٥] قوله «بان حدوث العالم...»^٣

اي مجموعتيه او اختراعه لا وجوده وهذا اولى مما في بعض الحواشى^٤ من تفسيره بالوجود اذا الكلام في ازلية الامكان للممكنا وجود اعم من ان يكون واجباً او ممكناً وان كان اضافة الوجود الى العالم يشعر بان المراد وجود الممكنا لكن قوله «في الاذل» ربما يرفع هذا الاشعار و من اجل ذلك عَبَر بالحنوت، فافهم ذلك.

[١٧٦] قوله «ثم يصير ممكناً...»^٥

اقول فيصير ممكناً بعد ما كان ممتنعاً.

[١٧٧] قوله «و ايضاً يحدث امتناع المقلورية»^٦

اقول فيصير ممتنعاً بعد ما كان ممكناً.

[١٧٨] قوله «والجواب عن الاذل...»^٧

اقول للاعيان الثابتة وجود في صنع من العلم الكلّي بضرب من التبعية

١. قوله «اثبات الصانع و ايضاً ان توقف...» قيل عليه «وهذا منقوض بالحوادث اليومية» و اقول: لان تقاض بها، اما على طريقة المتكلمين فلا جرائم برهان التطبيق في المتعاقبات فليست الحوادث اليومية غير متناهية عندهم. واما على طريقة الحكماء القائلين بعدم جريانها فيها فلمكان الفرق بين مانحن فيه والحوادث من جهة ان امكانات المفروضة صفات متعاقبة للماهية، فاتصالها بواحد منها لو كان متوفقاً على الاصناف بواحد آخر قبله لمالتهي الامر الى ان يتصرف الماهية بواحد منها للتوقف المذكور بخلاف الحوادث، على ان امكانات محصورة بين حاصرين، هما الماهية والمكان المفروض حادثاً، فافهم. هكذا استفيد من الاستناد آقاعلي قدس سره [الشيخ على النورى]

.١٠/٨٦.٢

.١٠/٨٦.٣

٤. حاشية محمدحسين الكرمانى ره في هذا الموضع من الشوارق:
«المراد بحبوت العالم وجوده لامناه الحقيقي وهو مسبوقية الوجود بالعدم لأنّه مناف للازلية بالضرورة.»

.١١/٨٦.٥

.١٢/٨٦.٦

.١٢/٨٦.٧

للامسأء الحسنى وناهيك فى ذلك ملاحظة المفاهيم الازلية للانسان فلا يقبل وجوداً لا يصح فيه سروح التغيرات ولا ينافي ذلك كونه ممكناً فى نفسه «و مان كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^١ اذا عرفت ذلك فالتحقيق فى الجواب ان يقال: ان اراد التأمل بقوله غير ممكن فى الاذل الامكان الذاتى فهو من نوع لان الامكان الذاتى المنافي هو بالقياس الى مطلق الوجود و العدم سواء كان ازلياً ام لاوان اراد انه غير قابل للوجود الازلى بحسب عينه الثابتة فهو من نوع و عدم الامكان بهذا المعنى لينافي تحقق الامكان بالمعنى الاول ومما ذكر يظهر فساد شرح المواقف. هكذا استفيدين الاستاد آفاقعلى قدس سره.

[الشيخ على النورى]

[١٧٩] قوله «فالحق فى الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم...»^٢
امكان كل شيء انما هو بحسب الوجود اللاقى به الذى يكشف عنه عينه الثابتة فى العلم الازلى الكمالى باللسان الماھوى الاستدعايى فامكان الحوادث ازلى و ان لم يكن وجودها ازلياً فالحق فى الجواب هو الجواب الاول، تدبر تفهم ان كنت تفهم ماذكرناه.

[المسئلة الخامسة والعشرون : في الامكان الاستعدادي]

[١٨٠] قوله «كان معناه ماذكرناه ...»^٣

فيه ما لا يخفى على العارف بالتحولات الجوهرية في الطبائع فتدبر.

[المسئلة السادسة والعشرون : في القدم والحدث]

[١٨١] قول الملا محمد على النورى في الحاشية (وهو ظاهر ...)^٤

١. العنکبوت / ٤٠ .

٢. ٢٤/٨٦ .

٣. ١٥/٨٧ .

٤. حاشية الحكم محمد على النورى رد على قوله «عند الحكم او هي مسبوقة الوجود بالعدم...» (٧/٨٨) : «هذا التفسير للحدث والقدم يقتضى ان يكونا صفتين للموجود لا للوجود، فان الموجود مسبوق الوجود او غير مسبوق لا الوجود وهو ظاهر ...»

كون الشئ مسبوق الوجود او غير مسبوق الوجود صفة الوجود لا مسبوقة الوجود فان معناه كون الوجود مسبوقا بالعدم و كذا معنى عدم مسبوقة الوجود و كون الوجود غير مسبوق بالعدم فهذا صفتان للوجود وهذا ظاهر.

[١٨٢] قوله «و كل منها زمانى و ذاتى ، فالحدث الزمانى ...»^١

ان معنى الحادث الزمانى و قديمه كما يدل عليه الفحص البالغ فى محاورات الكلام و اولىاء الحكمة المتعالية هو مسبوقة الوجود الزمانى بالعدم الواقع فى الزمان و عدم مسبوقة الوجود الزمانى بهذا العدم و من اجل ذلك نفى المعلم الاول للمسائين حدوث الزمان حدوثاً زمانياً و كذا قدمه قدمأ زمانياً حيث قال : «من قال بحدث الزمان خبوثاً زمانياً فقد قال بقدمه من دون شعور»^٢ ولا يتصور ايضاً قدمه قدمأ زمانياً اذ المراد بالتقدير الزمانى مالا اول لزمان وجوده ، والزمان ليس له زمان . ومن اجل ذلك ايضاً نفى بعض من تأخر عنه المصادر الواقعى للقديم الزمانى و شنعوا على شيخ الاشرافيين رحمة الله من جهة حكمه بأنه لا يخرج شئ من القدم والحدث على الاصطلاحات كلها . ومن اجل ذلك توهّم المتكلمون . في تصحيح حدوث العالم الزمان الموهوم الممتد المنتزع امتداده من ثبات الواجب تعالى عصمنا الله تعالى من هذه التوهّمات فيه تعالى . ولا جل ذلك ايضاً رأى سيد الاعاظم قدس سره كون العالم مسبوقاً بالعدم الصريح البات في متن الدهر الواقع اي بالعدم الواقعى الغير المأخوذ مع التقديرات الزمانية و التجددات الامتدادية المقدّم على وجود العالم بحسب الواقع من دون اعتبار و تحليل كما في العدم الذاتي . واما الذي ذكره الشارح المحقق في معنى الحدوث الزمانى و حكم بان نسبته الى الزمان ليس من جهة اخذ الزمان في مفهومه بل من جهة ان المأخوذ فيه له شأن الحصول في الزمان باعتبار نوعه ، فليس ما هو المصطلح عندهم المتداول في محاوراتهم بل يرجع ما ذكره في الحقيقة الى الحدوث الدهري الذي رأه سيد الاعاظم قدس سره ، فبالغ في الفحص و تتبع في كلماتهم و مسؤولياتهم .

[١٨٣] قوله «فان كان الغير عدماً ...»^٣

.٨/٨٨.١

٢. راجع القبسات للسيد الدمام .

.٩٣، ش ١٨/٨٨.٣

اى متعيناً بكونه عدماً مقصور النظر اليه فيكون عدماً مقابلاً للوجود.

[١٨٤] قوله «فالزمانيان و ان كان مطلقاً...»^١

اى غير متعيناً بكونه عدماً غير منحصر بحسب الملاحظة والاطلاق في الحدوث والقدم كليها.

[١٨٥] قوله «واماً ما اورد عليه ...»^٢

قال الحكم البارع المحقق استادنا الاجل الاكبر الحاج محمد جعفر اللاهيجي عظيم الله تقدسيه «في هذا الكلام اعني قول المورد [شيء] ...» انتهى كلامه الشريفي.^٣ اقول محصول كلام المورد ان العدم لو كان له تقدم بالذات و التقدم بالذات اما تقدم بالطبع الذي هو تقدم العلة الناقصة و اما تقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة لكان العدم علة او جزء علة و عند ذلك يكون عدماً واقعياً لا اعتبارياً يكون تقدمه في بعض ملاحظات العقل و تحليلاته و بعد الاغماض عن عدم صلاحية العدم للعلية تقدم العدم على الشيء في الواقع انما يتصور في الممكنات الحالات الغير المستمرة الوجود و اما في الممكنات المستمرة الوجود ازلاً فلابيعل ذلك لاستلزم امه خلاف الفرض، والجواب عنه ما سيجيء في كلام الشارح المحقق من ان تقدم العدم الذاتي تقدم بالطبع او الماهية، فاجاب اولاً باخذنا احد الشقين المذكورين في كلام المورد وهو التقدم بالطبع و ثانياً باخذنا ثالث هو التقدم بالماهية، و دفع ما اورد على الجواب الاول من ان تقدم العدم بالطبع يستلزم ان

.٩٣/١٩٨٨.١

.٢١/٨٨.٢

٣. حاشية الحكم محمد جعفر اللاهيجي في هذا الموضوع من الشوارق:

في هذا الكلام اعني قول المورد شيء لأن قوله ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة يدل على أن وجده عدم الجواز هو استمرار الوجود، فعلى هذا الاحتياج إلى قوله والأكان علة له او جزء علة و ان كان الوجه ان العدم لا يجوز ان يكون علة للوجود ولفرق بين المستمر وغيره. اقول في الجواب ان الثاني لاستمرار هو العدم المنافي للوجود اي العدم الواقعي لالعدم الذاتي المجامع للوجود، و اما بناءً على الثاني فجوابه ان العدم الذاتي من مصخّحات القبول وباعث للافتقار والاحتياج الى العلة فلا يكون علة [او] الجزاء علته و تقدمه على الوجود تقدم ما بالذات على ما بالغير كما يأتي في الجواب اذا راجعت و قلت انه يمكن بيان المراد بوجه لا يرد عليه شيء من الجوابين بان يقال اذا كان العدم جزء علة لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو منبههم في الممكنات المستمرة الوجود و ما يأتي في كلام الشارح المحقق عن قريب يدل على هذا افتدير.

لایتحقق علة تامة بسيطة بان العدم الذاتي كالامكان و سائر الاعتبارات الالزمة له مأخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة و مقصوده من ذكر هذا الاراد و دفعه تحقيق ان التقدم بالطبع لايلازم كلياً ان يكون المقدم امراً واقعياً والتقدم بحسب متن الواقع، بل يكفي كونه بحسب نفس الامر و حكم العقل و من ذلك يظهر ما في حاشية استادنا الاجل تعمده الله بغير انه، فاحسن التأمل.

[١٨٦] قوله «صفات الواجب تعالى عند القائلين بها...»^١

اي الصفات الزائدة على ذاته تعالى و القائلون بهاهم الاشاعرة و الكرامية لكن الكرامية قائلون بحدوثها و القائلون بقدمها هم الاشاعرة، فالاولى ان يقول عند القائلين بها و بقدمها والمرفي امثال هذا سهل.

[١٨٧] قوله «عند الحكماء...»^٢

اي عند بعض الاصدقاء منهم، فان اكابرهم مجتمعون على حدوث ماسوى الله و قدبيّن ذلك صدر الالهيين في الاسفار الاربعة^٣ و في رسالة له معمولة في اثبات حدوث العالم^٤ بمعنى ماسوى الله و كلام هؤلاء البعض ايضاً له محمل متين لا ينافي الحدوث.

[١٨٨] قوله «اقل من زمان وجود ماليس مسبوقاً بالعدم ...»^٥

ماليس مسبوقاً بالعدم ليس في افق الزمان فليس لوجوده زمان بل الزمان متأخر عن وجوده، ففهم ذلك.

[١٨٩] قوله «فاور دعليه ان اعتبار الحقيقة ...»^٦

قال والدى العلامة الملا عبد الله الزنجي المدرس قدس سره «هذا الاراد عن المحقق الدواني قال اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزمانى عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزمانى من حيث عدم مقاييسه الى الحادث الزمانى مادة افتراق القديم

.٢/٨٩.١

.٣/٨٩.٢

٣. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة التاسعة، الفصل الثالث، والسفر الثالث، الموقف العاشر، الفصل الاول.

٤. صدر المتألهين، رسالة حدوث العالم، (تصحيح محمد الخواجوي، تهران، ٤٠٨)، خاتمة الرسالة، ص ٢٧٢ - ٢٢٦.

.٤/٨٩.٥

.١١/٨٩.٦

الزمانى عن القديم الاضافى فيختل النسبة المذكورة بين القديمين آنفًا ويصير النسبة بالعموم والخصوص من وجهه، الاولى ترك هذا التكليف انتهى كلامه.^١ فما وقع في كلام الشارح من قوله مادة الافتراق القديم الزمانى وقع على عكس المدعى ظاهرًا فينبغي ان يراد ان القديم الزمانى صادق بدون القديم الاضافى .» انتهى كلامه الشريف.^٢

اقول: الافتراق بين الكليين قد يلاحظ من جهة المصدق وقد يلاحظ من جهة المفهوم الصادق فكما يصح ان يقال في الافتراق بين الانسان والابيض انَّ الانسان الاسود مادة افتراق الانسان عن الابيض لعدم كونه مصداقاً له يصح ان يقال انه مادة افتراق الابيض عن الانسان لعدم كونه صادقاً عليه لكن لما كان المتداول المتعارف هو الاول كان الاولى اعتباره فليس ماذكره الشارح واقعاً على عكس المدعى ولعل قول الوالد العلامة ظاهرًا بعد قوله وقع على عكس المدعى مشيرًا إلى ماقلناه فتدبر.

[١٩٠] قوله «الذى هو امر عقلى...»^٣

اي من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية لانها من الطبيعى التي اذا فرض وجود فرد منه ما في الخارج تتولد من ذلك الفرد افراد من تلك الطبيعة متسلسلة الى غير النهاية، فافهم ذلك.

[١٩١] قوله «على ان يكون التقييد...»^٤

قال الفاضل الكامل الملام محمد على النورى قدس سره: «فيه ان التقييد...»^٥ اقول: التقييد ما خوذ على انه تقييد اي الله كاشف عن حال المقيد والقيد وهذا معنى دخولة لا انه ايضاً قيיד من القيود، والفرق بينهما واضح ولعله الى ذلك اشار بقوله «تأمل فيه»، فليتأمل.

[١٩٢] قوله «و هذا هو المراد من الاجراء بالأسر...»^٦

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٢. الملأ عبد الله المدرس الزنوzi، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٣. ١٩٠.

٤. ١٩٠.

٥. حاشية الحكم محمد على النورى ره في هذا الموضع من الشوارق:
«فيه ان التقييد عبارة عن الاضافة وهو من الاعتبارات على ما هو المشهور، فلو كان داخلًا لزم ان يكون المجموع ايضاً اعتبارياً كما في الثاني، فتأمل فيه.»

٦. ١٩٠.

قال الفاضل الكامل الملام محمد على النوري قدس سره «فيه ان الاجزاء بالاسر ...»^١، اقول: المراد من الاطلاق في هذا الموضع اطلاق الطبيعة بعد اعتبار كونها في ضمن الخصوصيات مجردة عن خصوصية بعينها وشخصها بحيث يأبى عن سائر الخصوصيات، وهذا الاطلاق يفسر «سواء كان كذاو كذا» كما فسره الشارح المحقق به لا الطبيعة الالابشرط الملحوظة بنفسها مجردة عن الخصوصيات بأسرها اي مع عدم اعتبارها لاعتبار عدمها و مع الاغراض عن ذلك فالطبيعة الالابشرط يلزم في وجودها خصوصية مالا خصوصية بعينها، والمعتبر في الاولين انما هو خصوصية بعينها.

[١٩٣] قوله «داخلاً فيها كما لا يخفى على المتأنّل...»^٢

فإن المجتمع المخصوص أيضاً مأخوذ على وجه انه واحد من الاحاد بالأسر.

[١٩٤] قوله الحكيم الملا اسماعيل في الحاشية «لم لا يجوز ان يكون عرضًا مفارقاً...»^٣
الفرق في كلام المجيب باعتبار الالاشرطية في التقدّم بالرتبة بشرط اللائحة في التقدّم بالزمان فعدم جواز اجتماع المتقدّم والمتأخر مأخوذه في التقدّم وغير متغير في التقدّم التي لا أنه معتبر فيه جواز الاجتماع او فعليته، فجزء من الزمان له تقدّم بالذات او تأخر بالذات من حيث عدم جواز اجتماعه مع سائر الاجزاء و تقدّم بالمرتبة او تأخر من جهة ملاحظة مبدأ محدود ويجوز تحقق قسمين من السبق في شيء واحد، بل اقسام منه اذا اختلفت الجهة، ففهم ذلك.

[١٩٥] قوله «ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه...»^٤

١. حاشية الحكيم محمد على النوري في هذا الموضع من الشوارق:

«فيه ان الاجزاء بالامر تكون موجودة في الخارج لامحاله، فالاجتماع المطلق المعتبر فيه بطريق الجزئية او التقيد انما يكون في ضمن الاجتماع المخصوص لأن تحقق المطلق في الخارج انما هو في ضمن الخصوصيات فهذا الاعتبار راجع الى احد الاولين عند التحقيق، ففهمه...»

.٢ ١٣٩٠.

٣. حاشية الحكيم اسماعيل الاصفهاني رهذيل قوله «ولا بالرتبة ولا بالشرف...» (٩١/٢١).
«لأنه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي. واجيب بأنه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم اذا ابتدء من طرف الماضي وبالعكس ابتدء من طرف المستقبل ورد بدان السابق بالرتبة حسيه كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك، اقول: السبق بالرتبة على ما مر في تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه، لم لا يجوز ان يكون عرضًا مفارقاً.»

.٤ ١٦٩٢.

فإنه اذا لم يكن صدور شيئاً عن شيء واحد من جهة واحدة بل يجب وان يكون صدورهما عنه من جهتين مختلفتين على رأيهما كاذا في الحقيقة معلومين لعلتين لا لعلة واحدة، فان كانت المعيبة في المعلولة يشمل مثل ذلك لزم ان لا يكون شيئاً الا ويكون احدهما ماعلة والآخر معلوماً له او يكونان معافى العلية شيء واحد نوعي او يكونان معافى المعلولة، كذا فيل، والجواب ان الحكماء يتزمون بذلك ويقولون ان جميع الممكنتات لها معيبة في المعلولة لصدور الكل عن الواجب الحق تعالى ولو بترتيب الاشرف فالاشرف، ففهم ذلك.

[١٩٦] قوله «واما ان لا يكون بينهما احتياج...»^١

قد يتخيل انه يلزم من هذا البيان ان يخرج التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان للمتقدم بالعلية او للمتقدم بالطبع عن التقديمات المذكورة واعتبار الحيثية لا يدفعه حيث جعل من اقسام مالا احتياج فيه و كذا يخرج العلة المعددة عن التقدم بالزمان فان المتقدم بالزمان مقدم في التقسيم على ما فيه احتياج فيكون العلة المعددة متقدمة بالطبع فقط .

فإن اخليج هذا بالك، فاعلم ان المراد من اعتبار الحيثية اعتبار نفسها لا اعتبار مامع معروضها، وبينهما فرقان بين، فإنه اذا جعل المتقدم بالشرف مثلاً من اقسام مالا احتياج فيه في الواقع لم يكن في المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع تقدم بالشرف، فان فيهما احتياج، واما اذا جعل من اقسام مالا يلاحظ ولا يعتبر فيه احتياج لم يلزم خروج المتقدم بالعلية ولا بالطبع عنه، فالتقسيم انما هو بحسب اللحاظ والاعتبار، اي اذا لوحظ عدم الاجتماع في الوجود من دون ملاحظة الترتيب وغيره فالتقدم زمانى، واذا لوحظ الترتيب فهو ربى وهكذا، على ان تقدم المتقدم الزمانى والرتبى على مالا احتياج فيه وما فيه احتياج يدل على انهما مأخوذان لا يشترطين بالنسبة الى الاحتياج وعدمه والابشرط يجتمع مع بشرط لا وبشرط شيء فلا يخرج المتقدم بالعلية وبالطبع عن المتقدم بالرتبة والشرف ولا العلة المعددة عن التقدم بالزمان: نعم انحصر مالا يلاحظ فيه الاحتياج في التقدم بالشرف لا يدخل من شيء، تدبر تفهم.

[١٩٧] قوله «وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتأخر...»^٢

الغرض من هذا البيان ادخال العلة المعدّة في المتقدم بالطبع واخراجها عن المتقدم بالزمان ويلزم منه بظاهره كمقال المحقق الدواني ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان، واقول يلزم ايضاً ان لا يكون لاجزاء الزمان تقدم بالطبع كتقدم سائر العلل المعدّة و ذلك ايضاً باطل، فانَّ الجزء المتقدم من الزمان علة معدّة للجزء المتأخر منه اذ لو جوده وعدمه دخل في وجود المتأخر في نظام الوجود الزماني وهكذا الامر في كل موجود بوجود تدريجي فالتحقيق هو الجواب باختلاف الحيثية كمقال المحقق الدواني قدس سره^١ من انه آنما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان لا ان يكون لها تقدم بغير الزمان، اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية.

[١٩٨] قوله : «قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليفطن...»^٢

وجوب المعلول من العلة يرجع في الحقيقة الى تخصصه بهويته الخاصة به في مرتبة ذات العلة المفيدة ايها و هويتها الخاصة لها و ذلك التخصص الذي هو معنى واحد بل هو حقيقة واحدة اذا نسب الى المعلول قياساً الى علته المقتضية له يقال له وجوب المعلول الثابت له من قبل عنته و اذا نسب اليه من دون ذلك القياس يقال به وجوب المعلول الثابت له في الواقع من دون توسط حيثية من الحيثيات التقبيدية و اذا نسب الى العلة الموجبة قياساً الى المعلول يقال له ايجاب العلة لمعلولها، فاذن ذلك المعنى الواحد المعتبر عنه بالوجوب ثابت للعلة المفيدة في مرتبة وجودها عين لم يثبت للمعلول ولا يثبت للمعلول في مرتبة ذاته **أ** و هو ثابت للعلة في مرتبة ذاتها وليس حال العلة الناقصة مع معلولها بتلك المثابة بل وجوهها بيان و جوب معلولها و له تقدم على وجودها و لوجودها دخل في وجود معلولها، و هذه كلها معلومة بعد تذكر ما قررناه فلتكن متذكرةً متذمراً متفطناً.

[١٩٩] قوله «بخلاف العلية والطبع محل نظر...»^٣

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

.٢٩/٩٣.٢

.٢٩/٩٣.٣

لعل وجه النظر ان ذلك لو تم فأنما يدل على أن السبق مختلف الحصول في معروضاته بحسب اختلاف حصول افراده فيه، وذلك لا يدل على كون السبق مقولاً بالتشكيك على افراده بل ان دل فأنما يدل على ان السابق مقول بالتشكيك على معروضات السابق كما ان بعض المقادير او الكيفيات يلزم بعض الاجسام وليس يلزم من ذلك كون المقدار او الكيف مقولاً بالتشكيك على افراده بل ذلك غير جائز على ما ادّت اليه انظار المحصلين من الحكماء المشائين من عدم جواز التشكيك في الذاتيات فاختلاف حصول السابق يلزم قول مفهوم السابق على معروضات السابق بالتشكيك وهو عرضى بالنسبة الى مصاديقه ومع الاغمام عن ذلك وتجويز التشكيك في الذاتيات وجواز كون حقيقة واحدة في ذاتها مختلفة الحصول في افرادها شدة و ضعفاً و كون مراتبها الشديدة والضعفية غير مختلفة بالحقيقة والنوع كما ادّت اليه انظار الاشراقين، نقول ان اعتبار التشكيك في السابق ليس منحصراً بذلك حتى يقال ان صدقه على ما هو اقوى اولى من صدقه على ما هو اضعف بل قد يعتبر باعتبار ظهور الاطلاق وعدمها او اظهريّة الاطلاق وعدمها، فافهم ذلك.

[٢٠٠] قوله «فان قلت قول الشيخ ...»^١

المورد هو صدر اعظم المتألهين قدس سره في تعليقاته على الهيئات الشفاء حيث قال: «وفي قوله فيتحرّك باختيار الرئيس مناقشة فأنه من التقدم بالطبع وهو غير مراد هيئنا بل المراد ان الاختيار الذي للرئيس اكمل وافضل مما للمرؤس سواء كان سبباً لحركته ام لا» انتهى كلامه على الله مقامه.^٢ ويظهر منه أن مراد الشيخ لما كان بيان اكمالية الاختيار في الرئيس فالاولى في تأدية العبارة ان يقول فان الاختيار يقع منه في الرئيس مالا يقع للمرؤس حتى لا يوهم تقدماً آخر كما يوهم عبارته التقدم بالطبع وان دلت على المقصود ايضاً، فان حركة المرؤس اذا كانت باختيار الرئيس كان اختياره اتم من اختيار المرؤس، وأماماً ما ذكره الشارح المحقق من ان مقصوده جريان اصل الاختيار فليس على ما ينبغي بل مقصوده بيان اكمالية الاختيار وهذا المطلب يمكن تأديته بحيث لا يوهم تقدماً آخر فمقصود صدر اعظم

قدّس سرّه ليس مناقشة في مقصود الشيخ بل في تعبيره المقصود بهذه العبارة فمما ذكره الشارح المحقق من بيان المراد لا يدفع الايراد اذ المؤاخذة اللغظية ببيان المراد، فاقهم ذلك.

[٢٠١] قوله «لا يمكن تحقق نوع آخر من التقدم فتدبر...»^١

الفصل بما هو فصل ايضاً ليس بجزء من النوع بعين ما ذكره افضل المحققين قدّس سرّه فهو ايضاً كالجنس لا يتقدّم على النوع بالطبع ولا بالزمان لمكان الاجتماع ولا بالرتبة العقلية فان من شأنها العموم والخصوص وفصل كل نوع يساوى ذلك النوع، ولا بالشرف اذ ليس في الفصل من الفضيلة الالتحصل وتحصل النوع ليس تحصل آخراً ليكون التحصل فيه انقص من تحصل فصله وان كان فيه بما هو نوع معنى اذا اخذ لا يشر ط كان مبهم الوجود، فالفصل ايضاً مقدّم على النوع بالماهية فذكر الجنس تخصيص من دون مخصوص، ولو اعتبر بان ذكره للتمثل لا تخصيص البيان به لاستشكل الامر من جهة اخرى وهي ان تعليل الحكم بوصفى العام والخاص ليس على ما ينبغي اذ قضية ذلك ان لم يدرك هذين الوصفين عليه واقتضاء الحصول هذا القسم من التقدم والتأخر وان ينتقض الحكم بالعرض العام مع النوع او مع الخاص ففي تختلف المعلوم عن علته وبالفصل مع النوع فانه ايضاً مقدّم عليه بهذا التقدم مع كونه مساوياً له في تختلف العلة عن معلومها وليس يمكن استناده في الفصل الى التساوى فيكون لازماً عُمَّا فان المتساوين بما هما كذلك ليس واحد منهما اولى بالتقدم فيتعمّن في الفصل بان يستند الى كونه مفهوماً مأخوذاً في حد النوع فليكن في الجنس ايضاً كذلك، فاذن لا دخل فيه للعموم والخصوص، فالحق ان ذلك نوع آخر للتقدم سوى التقدم بالماهية، وملأكم ما صرّح به المحقق قدّس سرّه من كون الجنس عاماً ممكناً ان يوجد ويعقل ... و لعل الشارح المحقق للإشارة الى ذلك قال فتدبر، فاحسن التدبر.

[٢٠٢] قوله «في مقولية السبق اقسامه امتنع جنسيته ...»^٢

هذا يدل على ان المراد من مقولية السبق بالتشكيك انما هو اختلاف صدقه بحسب وجوده في افراده التي فيه لا اختلافه بحسب الاطلاق من حيث اختلاف ظهوره في افراده عند الجمهور، اذ التشكيك المنافي للجنسية انما هو اختلاف الماهية بحسب ذاتها شدة و

ضعفاً أو زيادة ونقصاً في افراده في الواقع لا اختلاف ظهر ألدى الجمهور أو غيرهم، اللهم آلا أن يجعل هذا الكلام من المصنف اشارة الى التفاوت بحسب الشدة والضعف وما سبق منه اشاره الى التفاوت بحسب ظهور المعنى المشترك فيه فافهم ذلك وتدبر.

[٢٠٣] قوله «بخلاف الحقيقة بين الثلث كمام»^١

اذليس الانفصال الحقيقى هناك في الموضوع الموجود لمكان الممتنع بالذات.

[المسئلة السابعة والعشرون : في خواص الواجب]

[٢٠٤] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية «أو جزء لغيره الامكان...»^٢

هذا غير مسلم اذا لازم من فرض كون غيره تعالى جزء بغيره او مر كبالعله امر آخر كخلاف الفرض كما في الماهيات البسيطة وبعض الماهيات المتحصلة، فافهم.

[٢٠٥] قوله «وامتناع الكون جزء من غيره وذلك لاتتحقق في غير الواجب ، فتدبر»^٣

بعض الماهيات المتحصلة بما هي متحصلة يمتنع ان تصير جزءاً من غيرها او غير المتصحّلات ليس لها وجود بأسها والماهية البسيطة يمتنع ان يصير مركبة، ولعل قوله فتدبر اشارة الى هذا، فتأمل.

[٢٠٦] قوله «واما غير واجب الوجود و هي اقدم بالذات من الجملة ...»^٤

اي تلك الاجزاء على كل واحد من التقديررين اقدم بالذات من الجملة فحاصل كلامه ان اجزاء واجب الوجود او اجراءات في الوجود فيلزم من ذلك تكثير طبيعة الوجوب في ذاته ولزم التسلسل بل تقدّم الشيء على نفسه فان واجب الوجود بالذات وللذات تمام ذاته واجب بالذات وكل ما هو مصدقان لمحمول بتمام ذاته بالذات لابحثية زائدة على ذاته فهو بذاته عين مبدئه ذلك المحمول فواجب الوجود بالذات هو نفس وجوب الوجود ومن ذلك قال المعلم اولاً وجوب

. ١٧٩٨. ١

٢ . حاشية الحكم اسماعيل الاصفهانى ذيل قوله «و ذلك لاتتحقق في غير الواجب ...» (٥١٨) :

«اذا ليلزم من جواز كون غير الواجب مر كامن الاجزاء لجزء لغيره الامكان * غير الواجب وهو ليس بمحال ليلزم منه محالية الملزم حتى يتحقق امتناع المركب وامتناع الكون جزء من الغير في غير الواجب ، فتدبر».

. ٥١٩٨. ٣

. ١١٩٨. ٤

الوجود لا ينقسم، و اما غير واجبات ولا يلزم ذلك وعلى اى تقدير لزم تقدّمها على الجملة وعلى هذا التقدير يظهر ما في كلام الشارح المحقق من حديث الابتناء، تدبر تفهم.

[٢٠٧] قوله «فيكون الجملة ابعد في الوجود»^١

و قد ثبت بالبراهين الدالة على وجوده أنه مبدء كل وجود موجود فلامقدم عليه في سلسلة الوجود، فافهم.

[٢٠٨] قوله «اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط»^٢

لا يخفى على ذوى النهى الاجزاء العقلية و ان كانت في الخارج موجودة بوجود واحد لكن ذلك الوجود يمرّأولاً بالاجزاء و ثانياً بالمركب، فالمركب مفتقر في تقوّمه الى الاجزاء ماهية فهو مفتقر اليها و وجوداً ايضاً، تدبر تفهم.

[٢٠٩] قوله «اما الجواب من الاول...»^٣

تحقيق للمقدمة الممنوعة به بيان المراد من المركب الحقيقى و الاعتبارى و منه ينكشف حال السندو ذكره من باب التمثيل لينكشف حاله، فافهم ذلك.

[٢١٠] قوله «فان جهة وحدتها اعني الهيئة...»^٤

اعلم ان المركب الاعتبارى هو نفس الاجزاء حال الانضمام و لام الهيئه الحالله من الانضمام و الالزام ان يكون المركب من اربعة اجزاء مركباً من اجزاء غير متناهية، بل الهيئة غير موجود في الخارج و الاتسلاسل في الماهيات، فافهم.

[٢١١] قوله «الا انها ليست هيئة واحدة...»^٥

ان لم يكن هيئة واحدة فكيف تكون الوحدة لاشياء كثيرة.

[٢١٢] قوله «حلول الصورة الواحدة...»^٦

اقول تلك الوحدة مع القول بعدم اتحاد الهيولى والصورة غير معقوله ثم جهة تلك الوحدة

. ١٢٩٨.١

. ٩٤/٩٨.٢

. ٣١/٩٨.٣

. ٣/٩٩.٤

. ٣/٩.٥

. ١١/٩٩.٦

اما صورة متقدمة او عرض هو المزاج او غيره، وعلى الاول يلزم التسلسل في الصور وعلى الثاني يلزم كون الحال واحداً مع كثرة المحل الا ان يقال ان جهة وحدة العناصر الممتزجة صورة وحدانية يستتبع مزاجاً او اذن يكون جهة الصورة جهة الوحدة بعينها لا مؤخرة عنها والتركيب يحصل باستحالة جوهريته فافهم. هكذا استفيد من الاستاد. [الشيخ على النوري].

[قوله] «لان احتياج الصفة الخارجية...»^١

لأنها قائمة بموصوفاتها وان كان موصوفها هو الماهية من حيث هي و القائم بالغير لا يكون واجباً لذاته فهي ممكنة واحتياج الممكن الى المؤثر ضروري، فافهم ذلك.

[قوله] «ف ذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود...»^٢

هذا مسلم ولكن الكلام في مصدق الذات فان كان مصداقه ماهية مجهولة لكنه كما زعموا لم يجب اتصافها بالوجود والازم ما ذكر اذ مرتبة وجود المقتضى مقدم على المقتضى اذا الشئ مالم يوجد لم يوجد نعم اذا كان مصداقه وجوداً يجب الاتصال ولكن من جهة اقتضائه الوجود كاتصال الهيولي بالصورة و الجنس بالفصل ، فان اتصاف الهيولي بالصورة من جهة استتباع الصورة لها، وكذا اتصاف الجنس بالفصل من جهة استتباع الفصل له وتأخر الصفة عن الموصوف غير لازم في الاتصالات العقلية و كذلك اتصاف الهيولي بالصورة ايضاً اذا كان خارجياً كما عليه الجمهور من مبانتها للصورة في الخارج وليس الامر كذلك اذا كانت الماهية مستبعة للوجود، فانيا يلزم تقدمها عليه بالوجود لكونه على ذلك من عوارض الوجود لامن عوارض الماهية كما في استتباع الوجود للماهية بناء على اصلة الوجود كما هو الحق لكن كلام هذا القائل ليس مبنياً على اصالته، فتأمل.

[قوله] «فان كان ذلك الوجوب من الوجود...»^٣

يحتتمل ان يكون كلمة «من» بيانية اي ذلك الوجوب الذي هو الوجود المتأكد، ويحتتمل ان يكون تبعيضاً اي ذلك الوجوب الذي هو من مراتب اصل الوجود، ويحتتمل ان يكون جنسية اي ذلك الوجوب الذي هو من سُنخ الوجود و المراد على جميع التوجيهات

.٢٦/٩٩.١

.٢/١٠٠.٢

.١٩/١٠٠.٣

هو الوجوب الذاتي، فافهم.

[٢١٦] قوله «غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لا حقاً ل Maherite فانه لا ضير...»^١
 فان الوجود اذا لم يؤخذ صرفاً غير لا حق ب Maherite حتى يكون وجوباً ذاتياً بل
 اخذ لاحقاً بما هيته لا يجري فيه البيان المذكور اذ لا ضير عند ذلك ان يكون ذلك
 الوجود متعلقاً بتلك الماهية لازماً لها مستندأ اليها اذ لامن من قبله لانه وجود ممكن
 و ان كانت تلك الماهية تمنع من ذلك كما سيجي في البرهان الذي سيدركه بقوله
 فتنقى ان الآية....

[٢١٧] قوله ان كان يمكن فالواجب الوجود...»^٢
 اشاره الى ما ذهبت اليه طائفة من اهل العرفان من ان الاعيان الثابتة المربوية وهي
 الماهيات الموجودة في صقع من العلم الازلي موجودة بوجوده تعالى وهي ماهيات الاشياء
 الممكنة ل Maherite تعالى عن ذلك، فافهم ذلك.

[٢١٨] قوله «Maherite للشيء المشار اليه بالفعل»^٣
 اي مصداقه المعين و شخصها لهذا العنوان الكلى.

[٢١٩] قوله «لذات الماهية فان التابع...»^٤
 اي التابع في الموجودية.

[٢٢٠] قوله «و كل ما يتبع في وجوده وجوداً...»^٥
 سواء كان وجوده عين ذاته او زائدأ على ذاته، فافهم.

[٢٢١] قوله «ف تكون الماهية موجودة بذاتها...»^٦
 ان كان العبارة كما نقله والدى العلام ره في تلك الحاشية^٧ فالامر واضح و ان كانت

.٢٤/١٠٠.١

.٢٨/١٠٠.٢

.٢٩/١٠٠.٣

.١/١٠١.٤

.٦/١٠١.٦٥

٧. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنجي ره في هذا الموضع من الشوارق:
 «لقدرأيت في نسختين صحيحتين من نسخ الشفاعة بذات الماهية بالذات لفظة الآية دون لفظة بالذات وهو الا ظهر كما
 لا يخفى على المتبر». »

كما في المتن فالمراد من الماهية هو المعنى الاعم الشامل للوجود وهو ما به الشئ هو هو
هذا المعنى صادق على الوجود بالذات وعلى الماهية بالمعنى الاخص المقابل للوجود
هو ما يقال في جواب ما هو بالعرض بناء على ما ذهب إليه الشيخ وغيره من المحققين من
اصالة الوجود ففهم ذلك.

^١ [٢٢٢] قوله «فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها»

اى بالوجود المفروض اولا و ليس المراد انها موجودة بنفسها لا بالوجود على
الاطلاق.

^٢ [٢٢٣] قوله «بناء على ما سلف...»

اى في المسئلة الثالثة عشر من قوله ولا جنس له بل هو بسيط ، ولكن ذلك موقوف
على امتناع وجود نوع مفرد لاجنس له او في المسئلة الرابعة عشر من قوله ويقال
بالتشكيك على عوارضها وعلى ذلك يمكن ان يكون اشاره الى الجواب السابق لاجل
كونه مشتملاً على التشكيك بل الظاهر انه مقدمة ايضاً لهذا الجواب وقول الشارح المحقق
و ذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية لا يخلو من شئ اذليس
من آداب المناظرة بناء الجواب على مدعى الخصم بل المقصود فيه ابطاله بما يبطله،
تذير.

^٣ [٢٢٤] قوله «كان وجوب الواجب من الغير...»

فان الصفة اذا لم تكن مستندة الى ذات الموصوف ولو بحيثية مقررة لذاته ثم هو بذاته
يقتضى الصفة كانت مستندة الى الغير فتكون ذاته قابلة له فان الاتصال لا يكون الا باقتضاء
الموصوف او قبوله فاذا لم يكن قابلاً و مقتضاياً كان قابلاً و القبول يلازم التركيب الملائم
للامكان، فافهم.

^٤ [٢٢٥] قوله «فذهب الى انه...»

المنقول من الرازى انه قال انا لانشك ان معنى الوجود هو الكون والتحقق، فالوجود الحاصل اما ان يشتمل على معنى الكون اشتتملاً ذاتياً او لا فان اشتتمل كان الوجود المطلق ذاتياً للخاص فيلزم التساوى فى اللوازم و ان لم يشتمل فليس بوجود قطعاً اذ ليس معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه و تتحققه و ايضاً يلزم ان يكون عارضاً و من الضروري المغایرة بين معنى العارض و معنى المعرض بالاشتراك فيكون اطلاق الوجود على العارض و المعرض بالاشتراك اللغظى و هو ظاهر. هذا كلامه المنقول منه، و لا يخفى على المتأنى انه على تقدير كون الوجود ذاتياً يمكن ايضاً اختلاف خصوصيات الوجودات فى اللوازم و على تقدير كونه عرضياً و كون لفظه موضوعاً لمفهومه العارض لا يلزم الاشتراك اللغظى لاحتمال كون اطلاقه على الخصوصيات من قبيل الاطلاق الكلى على الفرد فيكون حقيقة او من قبيل استعمال الكلى في فرده فيكون مجازاً ، تدبر تفهم.

[٢٢٦] قوله «حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية...»^١

الذى لا يستقل بالمفهومية والمحكومية انما هو نفس الاضافة لامفهوم الاضافى و ان كان من المعقولات الثانية، تدبر تفهم.

[٢٢٧] قوله «لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب...»^٢

ليس فى صدور منه تعجب اصلاً لصدر امثاله منه بمرتبة من الكثرة التى لا يبقى معها للتعجب محل و مقام.

[٢٢٨] قوله «وتأثير الماهية من حيث هي هي فى الوجود غير معقول...»^٣

فان الماهية ليست من حيث هي الاهى فليست من تلك الحقيقة موجودة ولا معدومة و مع عدم الوجود فى الواقع معلومة بحث و الوجود موجود بذاته و فى الواقع و كيف يعقل ايجاب ما ليس ب موجود ولا بمعلوم بحسب مرتبة ذاته و ما هو معلوم بحسب الواقع لما هو موجود بحسبهما اذ كيف يعقل ان يكون معطى الكمال فاقداً له.

.٢٩/١٠١.١

.٣١/١٠١.٢

.١/١٠٢.٣

ذات نايفته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
[٢٩] قوله«لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها...»^١

الملازمة مسلمة و لكن بطلان التالى من نوع، فان الماهية اذا كانت موجودة كانت ذاتيتها مقدمة عليها فى الوجود و كذا الماهية مقدمة على لوازمهما فى الوجود و ان كانت الذاتيات و كذا اللوازם متحدة معها فى الوجود، تدبر. و الماهية لم تكن قابلة للوجود الا بحسب الوجود العلمى فى صنع من الازل و بحسبه يكون متقدمة على وجودها بالوجود، فافهم.

[٣٠] قوله«لافي وجودها لافي وجود غيرها...»^٢
وعلى هذا ينبغي ان يكون المراد من الوجود فى قول المصنف ره من الوجود وجود الماهية نفسها لا مطلق الوجود، فانه اذا حمل على مطلق الوجود يكون قوله اشارة الى اصل الدليل و يبقى منع شارح المقاصد متوجهًا اليه و يحتاج الى التنبيه المذكور بخلاف ما لو كان المراد منه وجود نفسها، فإنه يكون على ذلك اشارة الى التنبيه المذكور فلا يتوجه اليه المعن. فتدبر لئلا يشتبه عليك الامر فمراده ان تاثير الماهية فى وجود نفسها غير معقول كتأثيرها فى وجود غيرها.

[٣١] قوله«ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود...»^٣
هذا الاينافى فى السبق فى كلامه من ان الاحتياج الى شئ فى القوام يلزم الاحتياجه اليه فى الوجود، فان المراد فيما يسبق ان الاحتياج المركب فى قوامه الى اجزائه يلزم الاحتياجه فى وجوده الى انفس تلك الاجزاء لأن مرتبة التقرر مقدمة على الوجود فيكون ملائكة الافتقار و التقدم و التأخر فيما تقدم هو تقرر الوجود و تقرر الماهية و الذات و الذاتيات فليس التقدم فيما سبق بالوجود و ان كان الافتقار فى الوجود بخلاف ما هو بقصد منه فى هذا الموضوع فان التقدم فيه بالوجود كما ان الافتقار ايضاً فيه فيكون تقدم كل واحد من الذاتيات على الوجود فيهما سبق بالماهية و فى هذا الموضوع على ماتوهمه الرازي

٦١٠٢.١

١٥١٠٢.٢

١٨١٠٢.٣

بالطبع، تدبر تفهم.

[٢٣٢] قوله «لا يجب تقدم الماهية على لوازمه باوجود...»^١

الوجود بناء على اصالته في التقرير والجعل واسطة في ثبوت لوازم الماهية لها وعلى اعتباريته واسطة في العروض بمعنى ان كون الماهية بحيث يتزعز منها الوجود مقدم واسطة لكونها بحيث يتزعز منها لوازمه او من قال بالاول قال ان لوازم الماهية متربة على نفسها او من قال بالثاني قال انها متربة على وجودها سواء كان وجودا خارجيا لها وذهنياً وليس لخصوص احد الوجودين مدخل فيها.

[٢٣٣] قوله «بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية...»^٢

كيف يجوز ذلك بعد تسليم كون الماهية قابلة لها في العقل اذا الفاعل كيف يكون قابلاً.

[٢٣٤] قوله «و هو وجود الكل لصحة الحمل...»^٣

يعنى صحة حمل كل واحد من الاجزاء الفعلية على الآخر وعلى الكل حملأ شائعاً يقتضى تغايرها ذاتاً مفهومية واتحادها ذاتاً وجودية اذما به الاختلاف في الحمل الشائع غير ما به الاتحاد و اذا كان وجوده عين ماهيته المركبة من تلك الاجزاء لزم كون ما به التخالف عين ما به الاتحاد ذاتاً وهو خلاف ما تقرر في الحمل المذكور ، تدبر تفهم.

[٢٣٥] قوله «والتركيب قد يكون عن اجزاء تقدم...»^٤

اي بالزمان.

[٢٣٦] قوله «كان الواحد من اجزائه يعني الماهية...»^٥

انما خص القبلية في هذا الشق بالماهية مع ان كل جزء من المركب قبله مع احتمال كون حيئية الوجود وجوب الوجود مقدمة على الماهية لانه اذا فرضت حيئية وجود الوجود

.٢٠/١٠٢.١

.١٢/١٠٣.٢

.٢٢/١٠٣.٣

.٢٩/١٠٣.٤

.٦/١٠٤.٥

مقدمة على الماهية ومستتبعة لها كانت تلك الحيثية مع عزل النظر عن تلك الماهية اي بحسب ذاتها واجبة الوجود فاذن تكون تلك الماهية خارجة عن حقيقة واجب الوجود وهذا مع كونه عين المطلوب مخالف للفرض اذ فرض كونها داخلة فيها فيجب وان يكون نظرًا الى الفرض حيثية وجوب الوجود تابعة لتلك الماهية صفة لها فتكون تلك الماهية متقدمة عليها و ليست واحدة منها خارجة عن حقيقة واجب الوجود بحسب الفرض في جلى النظر وان لزم في دقيقه بنفس هذا البيان كون تلك الماهية خارجة عنها و كان واجب الوجود حيثية وجود الوجود فقط، تدبر تفهم.

[٢٣٧] قوله «و باعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم...»^١

اي صورة علمية بالعلم الحضوري والصورة العلمية حاضرة بذاتها فهي نفس الحضور عند العالم فتدبر.

[٢٣٨] قوله «بل بماهيه...»^٢

قيام الوجود بالماهية واتصاف الماهية به في الذهن ان طابق الخارج لزم قيام الوجود بها فيه و ذلك يلازم المحنورات التي ذكر وها فيه و ان لم يطابق فاما ان يتصرف الوجود بها في الخارج وتقوم هي بالوجود فيلزم ان يكون الوجود موضوعاً لها لا وجود له ابداً هذا خلف، واما ان يكون النسبة بينهما اتحادية وعند ذلك لا يخلو الامر من ان يكون الوجود اصيلاً و الماهية تابعة له ومن عكس ذلك، اذ المتأصلان لا يتحدا و الاول باطل بالبراهين الساطعة فالوجود موجود بذاته فكما ان الخارج ظرف لنفسه كذلك ظرف لوجوده، فافهم ذلك ترشد الى الحق.

[٢٣٩] قوله «الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود...»^٣

اي في العنوان الحاكي عنها و لما ثبت انها لاجزء لها فهو داخل في المحكى عنه بمعنى كونه غير خارج عنها تدبر تفهم.

[٢٤٠] قوله « فهو نفس ذاته وهو المراد ...»^٤

.٣/١٠٥.١

.٥/١٠٥.٢

.١٠٩/١٠٥.٣

.١١/١٠٥.٤

كما يترأى في بدو النظر.

[٢٤١] قوله «لكن الحسن والبرهان ...»^١

إى في النظر الثانى و دقيقه.

[٢٤٢] قوله «كان ذلك الشئ سبباً لذلك الكون ...»^٢

الملازمـة ممنوعـة و وجهـه يظهرـ من التـأمل فيما ذكرـ ناهـ في الحـاشـية السـابـقةـ.

[٢٤٣] قوله «وقـالـ ايـضاـ انـ نـسـبةـ الجـمـيعـ اليـهـ ...»^٣

انـماـ قالـ هـكـذاـ معـ انـ المـنـاسـبـ انـ يـقـولـ نـسـبـتـهـ الىـ الجـمـيعـ اـذـ الاـشـيـاءـ بـوـجـودـ اـتـهاـ نـسـبـ وـ اـضـافـاتـ اليـهـ وـ هوـ مـنـسـوبـ اليـهـ وـ مـرـتـبـ اليـهـ وـ حـاـصـلـ كـلامـهـ انـ نـسـبـةـ الجـمـيعـ كـتـسـبـةـ ضـوءـ الشـمـسـ المـنـبـعـتـ عـنـهـ اـلـىـ ماـسـوـاـهـ فـانـ الاـشـيـاءـ مـنـسـوـبـةـ اليـهـ تـعـالـىـ بـفـعـلـهـ وـ هوـ رـابـطـ بـيـنـهـ وـ بـيـنـهـ،ـ فـافـهمـ ذـلـكـ.

[٢٤٤] قوله «منـشـأـ لـانتـزـاعـ الـوـجـودـ ...»^٤

اـذـ كـانـتـ المـاـهـيـةـ بـنـفـسـ ذـاتـهاـ مـنـشـأـ لـانتـزـاعـ الـوـجـودـ ذـاتـياـ لهـ بـمـعـنىـ كـوـنـهـ غـيرـ خـارـجـ عنـ مـرـتـبـةـ ذـاتـهـاـ فـانـ كـلـ مـفـهـومـ يـنـتـزـعـ مـنـ مـرـتـبـةـ ذـاتـ مـفـهـومـ آخـرـ اوـ يـكـونـ الآخـرـ بـذـاتـهـ مـصـدـاقـأـلـهـ كـانـ ذـلـكـ مـفـهـومـ الـمـنـتـزـعـ اوـ الصـادـقـ ذـاتـياـ لـذـلـكـ الآخـرـ فـاذـنـ يـكـونـ حـقـيـقـةـ الـوـاجـبـ تـعـالـىـ هـذـاـ مـفـهـومـ الـاعـتـبارـيـ وـ هوـ كـمـاـ تـرـىـ فـيـكـونـ ذـلـكـ مـفـهـومـ عـرـضـيـأـ كـلـ عـرـضـيـ مـعـلـوـلـ اـمـاـ لـنـفـسـ ذـاتـ مـعـرـوضـ اوـ لـامـ خـارـجـ وـ الـأـوـلـ محـالـ وـ الـأـكـانـ مـفـهـومـ اـقـضـاءـ ذـلـكـ مـفـهـومـ ذـاتـياـ وـ هوـ كـمـاـ تـرـىـ وـ الـثـانـيـ يـسـتـلـزـمـ كـوـنـهـ تـعـالـىـ مـعـلـوـلـاـ،ـ فـافـهمـ ذـلـكـ.

[٢٤٥] قوله «معـنىـ قولـناـ ماـهـيـةـ اـنـيـهـ ...»^٥

مرـادـهـ مـنـ المـاـهـيـةـ الـأـوـلـىـ ماـبـهـ الشـئـ هوـ وـ الـحـقـيـقـةـ اوـ لـذـاتـ بـالـمـعـنىـ الـأـعـمـ الشـامـلـ للـوـجـودـ،ـ وـ مـنـ المـاـهـيـةـ الـثـانـيـةـ مـاـيـقالـ فـيـ جـوابـ ماـهـ،ـ فـافـهمـ.

.١٢/١٠٥.١

.١٠٩/١٤/١٠٥.٢

.١٥/١٠٥.٣

.٢٩/١٠٥.٤

.٢٥/١٠٦.٥

٢٤٦ [قوله «لما عرفت...»^١

«قالوا انَّ مصداق الحمل في الوجود هو نفس الماهية لكن لام عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيّشة أخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث أنها صادرة بنفس تقرّرُها عن الجاعل وهذه الحيّشة خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقيد، والحاصل أن الماهية مالم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلًا فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لام حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيف وصدق عليها الوجود بلاحظة كونها صادرة اى بسببه وحيّنه»^٢ هكذا نقل عنهم صدر اعاظم الحكماء قدس سرّه في مباحثات الجعل من الاسفار، وقال في تعليق منه على هذا المنقول «لو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشيء من الامكان [الذاتي] الى الوجوب الذاتي اذا لم يكن ذلك متصدقاً صدق الموجودية عليه لكن الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجد الفرق بين حمل الذاتي على شيء وحمل الوجود عليه باّن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تقيدية أو تعليلية وحمل الوجود عليه يحتاج الى ملاحظة حيّشة أخرى هي صور الماهية عن جاعلها لأنّا نقول صدور الماهية او ارتباطها او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً في المحكي عنه بالوجود وفي المصداق لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذاً اعاد المحنور جذعاً وان كان مأخوذاً فليكن الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك الحيّشة وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط»^٣. انتهى كلامه اعلى الله مقامه، فاظر اليه نظر دقة لكي ينفعك في فهم ما ذكره الشارح المحقق.

٢٤٧ [قوله «ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصف الوجود الماهية بالماهية...»^٤

الأول مبني على القول بكون مفهوم الوجود ذا افراد حقيقة، والثانى مبني على القول بعدمه وتعلق الجعل بالاتصاف بالذات غير معقول فإنه بما هو اتصف نسبة ما والنسبة من

١. ٢٥/١٠٧، ١١٢/ش.

٢. صدر المتألهين، الاسرار، السفر الأول، المرحلة الثالثة، الفصل الثالث، ج ١ ص ٤٠٥.

٣. الاسفار، ج ١، ص ٤٠٧.

٤. ١٨/١٠٨.

الاعتباريات وفرع تحقق الطرفين، فالمراد به كون الماهية بحيث ينتزع منه مفهوم الوجود فيرجع الامر الى مجعلولية الوجود، فان الكون المقدم على الانتزاع ليس الا فرداً من الافراد الحقيقة للوجود، تدبر تفهم.

[٢٤٨] قوله «وأيضا المغايرة بين الشيئين ...»^١

في انحصرها فيما ذكر تأمل لمكان المغايرة بحسب الشدة والضعف في اصل الحقيقة بلا ملاحظة ماهية او مادة او موضوع كما في الشامخات العقلية بناء على أنها انيات صرفة وجودات محسنة، تدبر تفهم.

[٢٤٩] قوله «وبذلك مندفع الشبهة المشهورة ...»^٢

لا يخلو من تأمل، فان شبهة ابن كمّونه^٣ انما هو برهان خاص من المشائين على التوحيد بعد فرض تصور تعدد واجب الوجود لا على نفس التوحيد، ليندفع بما ذكره من عدم تصور التعدد في صرف الشيء، ومفاد حاصل برهان المشائين لزوم تركب من الواجبين مما به الاشتراك وما به الاتحاد، ومفاد حاصل الشبهة احتمال كون كل واحد من الواجبين بسيطاً مع كون كل واحد منها مصداقاً للمفهوم واجب الوجود ويكون هذا المفهوم عرضياً لهما لا ذاتياً، فلا يندفع الشبهة الا باثبات ان الاشتراك في العرضي يستلزم الاشتراك في الذاتي، ففهم ذلك.

[٢٥٠] قوله «وقد ثبت بالبرهان ...»^٤

كون الواجب موجوداً بذاته ولذاته لا يلازم كون الوجود مطلقاً واجباً، تدبر.

[[المستلة التاسعة والعشرون : في ان الوجود من المعقولات الثانية]]

[٢٥١] قوله «والآن هو لازم من المستلة السابقة...»^٥

قال الاستاد [الحكيم المؤسس] يعني هو لازم من تمام المستله السابقة من المدعى و

.١/١٠٩.٥، ش.

.٢/١٠٩.٨، ش.

.٣ ابن كمّونه، الكافش، الباب السادس، مخطوط.

.٤/١١٠.٤

.٥/١١١.٥

ما ذكر في بيانه وتوضيحه ان الفاضلين المحسّين^١ زعماً ان اللزوم مجرد قوله من المحمولات العقلية فاورد اعلى الشارح منع اللزوم كماترى، واما على ما قاله الاستاد كما يدل عليه المسئلة السابقة فاللزوم جلى وان كان على تقدير الضمير من قول المصنف حصوله فيه الى الخارج المذكور التزاماً اجل، فتدبر تعرف. [الشيخ على النورى]

[٢٥٢] قوله «فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان...»^٢

الاولى ان يقول فكون الحيوان الناطق ما هو هو لانسان كما لا يخفى على المتدارب.

[المسئلة الثالثون: في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن]

[٢٥٣] قوله «لكونها متحدة...»^٣

اقول علّة للسر ايتو المقصود من الاتحاد وهو مطابقته كلامي سائر الكليات فرضية او حقيقة فان عنوان العام الصرف يطابق حقيقتهما الالم يكن عنواناً غيره بطلان الترجيح من دون مرجع وليس لحقيقة العدم الصرف وبطلان المضمض وجودى ظرف من الظروف ومن اجل ذلك التطابق يسرى الحكم من الكليات مطلقاً الى افرادها وليس مراده من الاتحاد مع المفهوم في الوجود الذهني لمكان قوله بل موجود في الذهن وقوله مع كونها غير موجودة اصلاً وبالجملة كلامه عند المصنف صريح من ادبي خلاف ما حمل عليه الشارح المحقق، وحاصل كلامه ان كون العنوان

١. حاشية محمد حسين الكرمانى ره في هذا الموضوع من الشوارق:

«في لزومه منها نظر اذن مجرد كون الشئ من العوارض العقلية لا يلزم كونه من الامور العامة اذا الاجزاء التحليلية كاللونية للسوداء كلها من العوارض العقلية مع أنها ليست منها كما صرّح به المسئلة الخامسة عشر، فافهم ويظهر في تعریفة لامور العامة بعيد هذا، فافهم». .

حاشية الملام محمد على النورى ره في هذا الموضوع من الشوارق:

«فيه تأمل انما ذكر في المسئلة السابقة هو كون الوجود من المحمولات العقلية ولا يلزم منه كونه من المعقولات الثانية لأنها عبارة عن المحمولات العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر أنه لا يلزم من مجرد كون الشئ محمولاً عقلياً أن لا يحاذى بها امر في الخارج كما صرّح هو نفسه في المسئلة الخامسة عشر في بيان فائدة قيد لا يحاذى بها امر في الخارج انه لا خراج المحمولات الذاتية فإنها مع كونها من العوارض العقلية يصدق عليها ان لها ما يحاذى بها في الخارج وهو الهرمية البسيطة الخارجية كالسوداء مثلًا فإن هويتها في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبذاته القاضية التي هي فصلها باعتبار آخر، فتدبر و يمكن دفعه بالعلانية». .

.١٧/١١١.٢

.٢٧/١١٢.٣

موجوداً يصحّ اصل الحكم و انعقاد القضية في ظرفها و كونه عنواناً لافراده التي لا وجود لها دهناً ولا خارجاً يصحّ خصوص الحكم بالامتناع عليه بوجه يسرى إلى افراده فهو المحكوم عليه بامتناع الحكم عليه ولكن الموصوف بذلك الامتناع هو افراده كما في سائر القضايا المحصور ظان الحكم فيها على العنوان بصفة ثابتة لافراده مثل انسان ضاحك بالقوقة او امثاله وبهذا يفرق الطبيعية و المحصور ظان في الطبيعية يكون العنوان موصفاً بالحكم بما انه محكوم عليه به ففهم ذلك.

[٢٥٤] قوله «اذ معناه اتحاد هما...»^١

والحق ان قولنا الانسان ممكن مثلاً قضية خارجية بتية لأن الامكان بالمعنى الذي هو سلب تحصيلي متعدد مع الماهية في الخارج لأن للماهية مرتبة من التقرر فيه و ان كانت في تقررها تابعة للوجود تدبر تفهم.

[٢٥٥] قوله «ظرفاً لنفس النسبة...»^٢

فإن النسبة الخارجية هي المحكى عنها للنسبة الحكمية والنسبة الحكمية هي الاتحاد الجزوى العالى و الاتحاد إنما هو في الوجود فالمحكى عنها هو الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول والخارج ظرف لنفس الوجود للوجود، ففهم.

[٢٥٦] قوله «ولما كان الحكم...»^٣

اعلم ان الحكم الذي هو الواقع انما هو العلم المتحصل بالاذعان تحصل الجنس بفضله وهو المستعمل عند تقسيم العلم الى التصور و التصديق و الحكم الذي هو الحكاية من النسبة الخارجية هو النسبة المتعلقة للاذعان بالفعل المسماة بالنسبة الحكمية و الحكم بهذا المعنى هو المستعمل عندهم في مباحث القضايا و هو الذي يسمونه صورة القضية و من اجل اخذ تعلق الاذعان بالنسبة في مفهومه بالفعل قالوا بان المقدم و التالي في القضية الشرطية قضيّتان بالقوه لا بالفعل لعدم صورة القضية فيهما و من ذلك يظهر ان كلام الشارح لا يصحّ الا بارتكاب الاستخدام فيه لولم يمنع عنه مسؤوليتي من كلامه.

[٢٥٧] قوله «و توصيفه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم...»^٤

.١٢/١١٣.١

.٥/١١٣.٢

.٢٧/١١٣.٣

.٥/١١٤.٤

اى هي متعلقة للحكم بهذا المعنى.

[٢٥٨] قوله «واللازم حينئذ...»^١

يعنى أنه من حيث أنه خزانة شأنه حفظ التصديقات سواء كانت تصديقات بالصوادق او تصديقات بالكواذب وليس من هذه الجهة مطابقاً لما فى نفس الامر، ومن حيث أنه عقل شأنه التصديق بالصوادق ويكون من هذه الجهة ما يطابق الاحكام فلا يرد عليه ما اورده الفاضل المحقق النورى ره بقوله «انه يلزم على هذا ان ليكون مصدقاً بالصوادق ومتصفاً بالتصديق بها بعين ما ذكره فى الكواذب فلا تكون صادقة» انتهى كلامه الشريف.^٢

[المسئلة الحادية و الثالثون : في ما يتعلق بالحمل]

[٢٥٩] قوله «وجه الاتحاد قد يكون احدهما...»^٣

كمحمل الوجود على الماهية او الماهية على الوجود قوله وقد يكون ثالثا مثاله حمل ماهية على ماهية بالحمل الشائع، فافهم ذلك.

[٢٦٠] قوله «لانفى كون الاتصال بالوجود في الخارج...»^٤

فإن الاتصال في ظرف لا يقتضي الازيادة الصفة على الموصوف بحسب الذات والدرجة لزيادتها بحسب الوجود و كما ان زيدا مثلا متصل بالقيام، المبدل في الخارج متصل بالقائم المحمول ايضا فيه على ان البرهان قائم على ان الاعراض متعددة مع موضوعاتها فاذن الاتحاد في ظرف لا ينافي الاتصال فيه، فالماهية متصلة بالوجود في الخارج مع كون النسبة بينهما اتحادية بناء على كون الوجود مع انه ذو افراد خارجية كما امر تابعا للماهية في الجعل كما سيجي، فافهم مراده.

[٢٦١] قوله «بالموجودات الخارجية بخلافهما، فتدبر»^٥

اشارة الى دفع ما يمكن ان يتواهم من ان هذه النكتة انما يتم في الموصوف بالصفات

.٢٤/١١٤.١

٢. حاشية الملام محمد على النورى ره ذيل قوله «فلا يلزم كونه مصدقاً بالكواذب»(٢٥/١١٤).

.١٢/١١٥.٣

.٢٨/١١٦.٤

.٢٣/١١٧.٥

الخارجية التي منشأ انتزاعها في الخارج دون الاعتبارية التي منشأ انتزاعها في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية ونظائرها ووجه الدفع انه لما امكن ان يشتبه الامر في الموصوفية بالصفات الخارجية ويتوهم انها من الامور المتأصلة ومن المقرر في مدار كلام ان الطبيعة الواحدة لا يختلف في التأصل والاعتبارية امكن ان يشتبه الامر في الموصوفية بالصفات الذهنية الاعتبارية ايضاً، على ان المراد بال موجودات الخارجية الموجودات المتأصلة الثبوتية وفي الذهن ايضاً موجود متاح في كماهية الانسان المعقوله وموجود اعتباري ككليتها، واعتبارية الصفة لا يلزم اعتبارية الموصوف ولا اعتبارية موصوفيته، فافهم ذلك.

[المسئلة الثالثة والثلاثون في ان المعلوم هل يعاد اما]

[٢٦٢] قوله «بالاعادة، الى ان يبطل من وجوه اخرى...»^١

اي الاعادة، لامذهب من يقول اذ سلمت صحته.

[٢٦٣] قوله «و هو فحش من تقدم الشى على نفسه...»^٢

اذا المغایرة بين الشى و نفسه فيه اظهر لانفكا كه عن نفسه بالزمان.

[٢٦٤] قوله «واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات...»^٣

يعنى مراده من الذات الذات الشخصية لا الماهية كما توهنه السائل فالملازمة واضحة بيانه.

[٢٦٥] قوله «و بين ما سابق عليه او متاخر عنه...»^٤

سرّ الترديد اعتبار ما فرض مبتداء و معدوماً و معاداً، معاداً مره و مبتدأ اخرى، فعلى الاول يلزم اشتراك الزمان الثالث بين ما هو موجود فيه وهو المعاد و بين ما هو سابق عليه وهو المبتدء و على الثاني يلزم اشتراك الزمان الاول بين ما هو موجود فيه وهو المبتدء و بين ما هو متاخر عنه وهو المعاد، فافهم.

[٢٦٦] قول الميرزا حسن [النوري] [اره في الحاشية : «هذا الدليل انما يستقيم...»]^٥

.١٠/١١٩.١

.٢٣/١١٩.٢

.٢٦/١١٩.٣

.١/١٢١.٤

٥. حاشية الحكمي الميرزا حسن [النوري] رده ذيل قوله «يستلزم اعادة جميع اسبابه...» (١٣/١٢١):

اقول يمكن ان يقول احد ان الزمان ان كان حادثا زمانيا فله ايضا كساير الحوادث علة معدة واقعة في افق زمان و هكذا او ان لم يكن حادثا زمانيا بل يكون حادثا دهريا فجرا ان يكون غير متناه يوجد فيه حوادث غير متناهية، فليتأمل.

[٢٦٧] قول الميرزا حسن [النوري] [ره في الحاشية «اذ كان الزمان غير متناه...»]^١
يمكن ان يقال مراد المستدل من الغير المتناهي العددى، والزمان وان كان متناهياً
بحسب المقدار لكنه غير متناه بالعدد بحسب اجزائه.

[٢٦٨] قوله «لعدم ما هو ملزم له من حيث هو ملزم له...»^٢
اشارة الى دفع مالعله يتوجه اليه انما هو عدم اللازم فقط لعدم اللازم
لعدم الملزم فان الملزم ليس الا الماهية نفسها فانها هي الموصوفة بوصف العدم بعد الوجود وهي
متتحقق في الابتداء من دون هذا الوصف، وجده الدفع ان الفرق ثابت بين الماهية من حيث هي المسمة
بالمطلقة والماهية المشروطة والشرط اذا قيس الى الماهية المطلقة امكن ان يكون من اعراضها
المفارقة وعوارضها الاتفاقية كما في مقامنا او ماذا قيس الى الماهية المشروطة فهو من لوازمه
كملزم المحمول في القضية الضرورية بشرط المحمول والشرط كما يغير الماهية المطلقة كذلك
يغایر الماهية المشروطة اذا اعتبار الاشتراط في شی يغاير اعتبار الشرط نفسه والشی من حيث
الاشتراط ملزم والشرط لازم لاعتبار الاشتراط مفقودي الماهية الموجودة ابتداء ففهم ذلك.

[٢٦٩] قوله غير مجموعة...»^٣

كما قال المحقق الدواني في القديمة^٤ وكيف يسمع الضرورة في المقام مع مخالفة



هذا الدليل انما يستقيم * اذا كان الزمان غير متناه * قد يقىء كما هورأى الفلسفه واما اذا كان متناهيا حادثا زمانيا كما ذهب اليه المتكلمون او ذاتيا بمعنى مسبوقته بالعدم الصرف كما حققه الشارح وسيأتي في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله فليس بمستقيم فانه حينئذ ليست اسبابه متسلسلة غير متناهية، قوله فليتأمل اشارة اليه و يمكن ان يقال على رايهم ايضا ان لم يلزم اعادة الاسباب الغير متناهية لكن يلزم اعادة الاسباب المتناهية المنطبقة على الزمان الماضي مع زمانها اذا لم يحيض للحادث عن اسباب معدة متقدمة عليه و ان كانت متناهية.

١. الحاشية السابقة للحكم الميرزا حسن النوري ره.

.٢٩١٢١.٢

.١٣١٢٢.٣

٤. جلال الدين الدواني، الحاشية القديمة على التجرييد، مخطوط.

الجماهير من الاعلام.

[٢٧٠] قوله «والام يتصف ماهيته بالحدث على الثاني»^١

اى على السندا الثاني وهذا في الشق الاول من تردید القوشجي^٢ وقوله من العدم على الاول اى على السندا الاول وهذا في الشق الثاني من تردید القوشجي وقوله بالبقاء على الثاني اى على السندا الثاني وهذا في الشق الاول من تردید القوشجي.

[٢٧١] قوله «و هو الذي يبدء الخلق...»^٣

آلية في سورة الروم^٤، قال في الصافي «الإعادة عليه اهون من الابداء بالإضافة إلى قدركم والقياس الى اصولكم والافهمما عليه سواء»^٥ انتهى كلامه الشريفي وقال النيشابوري في تفسيره «اى في نظركم ومعقولكم والافلاصعوبة في الابداء اصلاح حتى يقع... على عوده»^٦ انتهى كلامه، لا يخفى عليك ان الابداء والإعادة كلها بفعله تعالى بحسب ذاته او بحسب مرتبته فالأهونية انما هو باعتبار تحقق الشرائط واكثريتها بالنسبة الى اهمال الموكلين بنظام الوجود من الملائكة علموا وتديروا عملا وبالنسبة اليهم يتصور الأهونية بحسب تتحقق الشرائط وارتفاع الموعان وان لم يتصور بالنسبة الى فعله تعالى الاطلاقى وقدرته المطلقة الكاملة والمناسبة بين بدن خاص ونفس مخصوصة يتوقف في الابداء على كثيرة من الشرائط ولكن في العود قد صار البدن مناسبا لنفسه وبعد انتقال النفس عنه بقى فيه من آثار النفس وملكاتها كامنة ويتحرك بذاته الى نفسه حتى يتحدى بها فالمراد من الخلق ليس كلية العالم بل الجزيئات الكائنة المعادة بل بعضها وهو البدن فان استبعاد الجاحدين انما هو في المعاد الجسماني الذي هو عود هذا البدن العنصري لا المعاد الروحاني كما قال بعض منهم: «من يحيي العظام وهي رميم»^٧ فافهم ذلك.

.١٥٨١٢٢.١

٢. القوشجي، شرح تجريد العقائد، ص ٦٥.

.٢١٨١٢٢.٣

.٤. الروم

٥. الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج ٢ ص ٢٩٨ (الطبعة الحجرية) وفيه «الإعادة أسهل عليه من الابداء...»

٦. نظام الدين الحسن بن محمد القمي النيشابوري (م ٧٢٨ق)، غرائب القرآن ورثائب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوه عرض، (القاهرة، ١٣٨١ق)، ذيل الروم ٢٧.

.٧. يس / ٧٨

[٢٧٢] قوله «في جميع الأوقات واما الاهنية...»^١

الى هناتم كلام المورد والتحقيق الذى يليه من الشارح المحقق، قال قدس سره بالفارسية:
قبول ماده شرط است در افاضه فيض وگرنه بخل نيايد ز مبدء فياض .^٢

[المسئلة الرابعة والثلاثون: في انقسام الموجود الى واجب الوجود و ممكن الوجود]

[٢٧٣] قوله «و كل ماهية اما موجودة و اما معدودة...»^٣

ان اراد الماهية الموجدة لزم على الاول تكرر الوجود فى ماهية واحدة وعلى الثاني
اجتماع النقيضين . فافهم .

[٢٧٤] قوله «قد عرفت مرارا ان اتفاء المبدء المحمول...»^٤

اي اتفائه بحسب وجود مباین لوجود الموضوع لا اتفائه مطلقا فانه اذا لم يكن لمبدء
المحمول وجود اصولي الموضوع لزم من صدقه عليه دون سائر الموضوعات ترجيح
بلامرحح فلو لم يكن له وجود مباین متاخر عن وجود الموضوع وجب ان يكون وجود
الموضوع بعينه وجود الله ولو بحسب حال و قياس ، وليس مرادهم من المبدء ما هو متداول
عندنا هل العربية من مبدء الاشتقاء بل ما به يوجد مفهوم المحمول في الموضوع ويحمل
عليه كما ان مرادهم من المشتق هو ما يحمل مؤاطة فالانسان عندهم مشتق و حقيقته
الموجودة في فرد منه مبدء ففي الاعتباريات كالفوقية التي هي مبدء حمل مفهوم الفوق على
السماء مثلا وجوده للمرجع هو نفس وجود الموضوع بحسب حال و قياس ، فوجود الفوقية هو
وجود السماء بعينه بحسب قربه من المحيط وبعد عن المركز فافهم ذلك .

[٢٧٥] قوله «فليتذبر...»^٥

اشارة الى دقة و لطافة في البيان وهو انه لو لم يكن الامر كذلك لم يكن التسلسل في

.٣٠/١٢٢.١

٢. ديوان الفياض اللاهيجي

.٢٢/١٢٣.٣

.٤/١٢٥.٤

.١٠/١٢٥.٥

الاعتباريات منقطعاً بانقطاع الاعتبار لكون تحقق آحاد السلسلة و تكررها بتحقق اعادة الاعتبار وتكررها اذاً لكون لكل واحد من اللزومات صورة على حدة لكان تسلسلاً واعياً لامدخل للاعتبار فيه، فلا صورة لها الا الموضوع الاصل الذي هو منشأ انتزاع الكل حقيقة، فافهم ذلك.

[المسئلة الخامسة والثلاثون : في حاجة الممكн الى المؤثر]

[٢٧٦] قوله «ان نظرية هذا الحكم...»^١
اى الحكم بالتساوي.

[٢٧٧] قوله « مما يوجب نظرية التصور المذكور...»^٢
اى تصور الممكн من حيث انه متساوی الطرفين.
[٢٧٨] قوله «فيتوقف في الحكم المذكور»^٣
اى الحكم بحاجة الممكн الى المؤثر.

[٢٧٩] قوله : «فإن قيل ما أشعر به كلام المصنف...»^٤
ليت شعرى آية كلمته فى كلام المصنف تدل على هذا الحصر فى مطلق الاوليات بل
الالف واللام فى قوله و خفاء التصديق للعهد اي خفاء التصديق المذكور لاجل كون
تصور الممكн من حيث انه متساوی الطرفين خفيا من جهة كون التصديق بكونه متساوی
الطرفين نظريا غير قادح فى كونه اوليا فان الحكم الاولى مطلقا يكون الحكم فيه بشبوب
المحمول للموضوع بعد تصورهما على ما ينبعى و تصور النسبة بينهما غير محتاج الى شيء
خارج عن القضية بعد تحقق شرائط الاراء و من جملتها كون قوة الاراء قوية قادرة على
الاراء سالمة عن الموضع فمن شاهد هذا السؤال هو الجهل بما ذكر، تدبر تفهم.

[٢٨٠] قوله «والالحان المنظمه و المتنافرة فجوابه...»^٥

.٣١/١٢٥.١

.٣١/١٢٥.٢

.٣١/١٢٥.٣

.١/١٢٦.٤

.٨/١٢٦.٥

لما جعل السائل تلك القضية سند الممنوع اجاب ان ما ذكر لا يصلح سندا للمنع فانه اثبات حكم في الاولى بثبوته للوتجداني وهو كما ترى، فافهم ذلك.

[٢٨١] قوله «والثانى ان الممكن مالم يتزوج ...»^١

توضيحة اي الترجمة متاخر عن التساوى لاحق به بعد ان لم يكن بعدية بالذات فيكون وجودياً اي امراً ثابتاً له لا مسلوبأ عنه فلا بد لموضوعه من حمل كان حاصلاً فيه قبل حصول الاثر قبلية بالذات فيكون محله المؤثر فثبت ان للممكن فاعلاً مؤثراً يكون الممكن موجوداً معه وجوداً ظلياً يتزوج وجوده من قبل الفاعل فقط او بأسباب اعدادية ايضاً تدبر لئلا تتوجه ورود شيء مما ذكر عليه.

[٢٨٢] قوله «مع الوجود لا قبله ...»^٢

ان اراد المعية بحسب الزمان فلا كلام فيه، فانه لا ينافي التقدم بحسب الذات وان اراد المعية بحسب الذات فمكابرة بحكم العقل بتقدم الترجمة كلماً مطابقاً للواقع، فان العقل يحكم حكماً ضروريأً ان الممكن مالم يتزوج وجوده لم يوجدو ذلك دليل على انتفاء المعية وتقديم الترجمة على الوجود لا يقال لادلة في ذلك الحكم على تقدم الترجمة نفسه على الوجود بل انما يدل على تقدم الحكم بالترجمة على الحكم بالوجود لانقول تقدم الحكم بالترجمة انما يكون من اجل تقدم الترجمة نفسه في نفس الامر على الوجود، والالزم تقدمه من دون منشاء بوجبه ترجمة بلا مرجة فتفطن.

[٢٨٣] قوله «فضلاً عن ان يكون ضروريأً فيتدبر»^٣

اشارة الى ان الترجمة بلا مرجة يلزم الترجمة من دون مرجة لأن ترجمة ارادة الفعل على ارادة اترك اما بارادة اخرى فيلزم اللور او التسلسل او بنفسها، فيلزم الترجمة بلا مرجة.

[٢٨٤] قوله «بأن الشئ عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج ...»^٤

يعنى يكفي في الحكم ثبوت الشئ لنفسه اعتبار ذاته فقط من دون ملاحظة امر خارج

.١٤/١٢٦.١

.١٦/١٢٦.٢

.٩/١٢٧.٣

.٢٠/١٢٧.٤

عن ذاته فإذا كان ثبوت ذاته لا باعتبار الغير لزم جواز سلب ذاته منه مع عزل النظر عن ذلك الغير وهو باطل بالضرورة.

[٢٨٥] قوله «والسرّ في ذلك هو كون مرتبة التّقرر . . .»^١

سبق مرتبة التّقرر إنما هو على فرض تسليمه في حال الوجود لامطلاقاً فادعاؤه في حال العدم منظور فيه.

[٢٨٦] قوله «اصلاً . . .»^٢

إى لا بالاصالة ولا بالتّبعية فإن اللوازم التي تكون مجعلة بنفس جعل الملزم بالطبع هي اللوازم المتأخرة عن مرتبة ذات الملزم كالزوجية للاربعة والامكان للماهية، وإنما اللوازم الغير المتأخرة عن مرتبة الملزم كالعلية للعلة بالذات والمعلولية بالذات و كالحلول لوجود الصور والا عراض و اضافة التدبير للنفس بالنسبة الى المادة والموضع والبدن فليست مجعلة بالاصالة ولا بالطبع اذليس لهاحقيقة و مرتبة متأخرة عن مرتبة حقيقة الملزم ولا مغایرة الا بحسب المفهوم فلا جعل هناك الا جعل الملزم كما لا يخفى، فلا يرد عليه ما اورده الحكيم البارع المحقق رفع تقديسه من «ان ثبوت الشئ لنفسه لازم له و اذا كانت نفسه مجعلة كان لازمه مجعله ايضاً بذلك الجعل، لأن جعل الملزم بعينه هو جعل اللازم، وما ذكر في تقرير الشبهة لا يدل الا على انه ليس بمحجول بالذات وبالاستقلال» انتهى. فان كون الماهية من اللوازم الغير المتأخرة عن مرتبة الملزم ولا مغایرة بينهما الا بحسب المفهوم والاعتبار، فلا متابعة الا بحسب الاعتبار فانهم ذلك.

[المسئلة السادسة والثلاثون : في ان الممكن في جميع اوقات وجوده محتاج الى العلة]

[٢٨٧] قوله «والممكن المفروض باقياً بعد العلة بنفسه . . .»^٣

.٢٢/١٢٦.١

.٣٠/١٢٧.٢

٣. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «فليس بمحجول اصلاً» أوله: «إى لا بالاصالة ولا بالتّبعية وفيه تأمل لأن ثبوت الشئ . . .»

.٢٦/١٢٩.٤

متعلق بالخبر، اي كذلك بنفسه، لا بقوله باقياً، و تعلقه بقوله باقياً كما هو ظاهر العبارة صحيح ايضاً، فان المراد من قوله بنفسه لا بعلته لا بنفسه مطلقاً بمعنى كونه باقياً بنفس ذاته مع عزل النظر عن جميع ما هو خارج عن ذاته و ان كان هذا ايضاً صحيحاً فأنه قيد الحكم بقوله بعد العلة والممكן بعد العلة لا يكون ماهية فقط بل مرتكباً من الماهية والوجود فلا يكون الوجود خارجاً عنه تدبر تفهم.

[المسئلة الثامنة والثلاثون : في انه لا قد يم مطلقاً الا الله تعالى]

[٢٨٨] قوله «الثلاثة المشهورة ...»^١

قال شارح الطوّالع: «هي اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم ابن وهو الكلمة اى العلم واقنوم روح القدس وهو الحياة وسموها بالصفات لكتهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لأنهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام وصار معه هيكلأً مخصوصاً المستقل بالانتقال هو الذات»^٢ انتهى كلامه. وقال في الصحاح: «الا قائم الاصول والواحد اقنوم واحسّبها يونانية» وقال في القاموس: «الا قنوم بالضم الاصل، الجمع اقائم رومية».

[المسئلة التاسعة والثلاثون : في عدم افتقار الحادث الى مادة و مدة]

[٢٨٩] قول الفاضل المحسني ره «حصل له فرداً ...»^٣

اقول فيه ان هذين الفردين ليس كل واحد منها نقىض الوجود ولا يرتفع النقىضان اى يلزم جواز زوال النقىضين وارتفاعهما، وتعين احدهما بكونه نقىضاً دون الآخر تخصص بلا مخصوص، فاذن النقىض هو القدر المشترك وهذا القدر المشترك اذا تخصص واما ان يتخصص ما به يتحدى معه او يتخصص بامر مباینه، ومحال ان يتخصص بامر يتحدى معه فأنه

.١٣٢/٢٢.

٢. «طوالع الانوار من مطالع الافكار» لعبد الله بن عمر البيضاوى، شرح الطوالع للامير غيات الدين منصور بن صدر الدين الدشتى الشيرازى (٩٤٨م)، مخطوط.

٣. حاشية الحكم الملا اسماعيل الاصفهانى ذيل قوله «وليس معروض هذه القبيلة...» (٦/١٣٣):
«اقول لما انقطع العدم الذى لا يجامع الوجود بالذات لانه نقىضه بالوجود حصل له فرداً * عدم سابق * وعدم لاحق فلم لا يجوز ان يكون المعروض للقبيلة بالذات هو خصوص العدم، فافهم».

لا يخلو من ان يكون عدماً او ماهية او وجوداً او انضمام في هذا العدم غاية^١ و الماهية لاتابي عن الكلية فاذن يتعمّن كونه وجوداً فالعدم يقبل الوجود بالذات فيقبل العدم بالذات فيكون في ذاته خالياً عن العدم والوجود فهو ماهية من الماهيات فهو متخصص بامر خارج مباین له وليس هو نفس الفاعل.

[٢٩٠] قول الحكيم الملا اسماعيل ره في الحاشية «وَعَدْمُ لَا حَقْ...»^٢
اذا كان امتياز العدمين من جهة وصفى السابقة واللاحقة فيكون العدم سابقاً ولاحقاً
بالعرض فهناك سابق ولاحق بالذات وكل ما هو كذلك يكون متعددأً في ذاته متصرّماً في نفسه تدبر تفهم.

[٢٩١] قوله «هـ الـ بـ يـ بـ لـ كـ مـ الـ صـ وـ رـ ...»^٣
اى بحيث يكون مقتصراً الى الحادث فيشمل النفس.

[٢٩٢] قوله «او موضع كمال الاعراض»^٤
اى بحيث لا يكون مقتصراً الى الحادث.

[٢٩٣] قوله «هـ كـ وـ نـ هـ مـ مـ كـ نـ اـ فـ نـ سـ ...»^٥
اى امكانه في نفسه بحسب حاله فقد يكون الامكان ذا درجات كما في المكونات فان امكانها يختلف بالقياس الى وجودها قريباً وبعداً قد لا يكون كامكان المفارقات وسببية الامكان في الاول انما هو تمام درجاته اذ لو لم يكن امتنع تعلق القدرة به ولا يكفي فيه اعتبار الامكان الذاتي فقط فافهم ذلك، فلا يرد ما ذكره الحكيم البارع المحقق رفع الله تقدیسه من «ان الامكان الذي هو مسبب بكون الشيء مقدوراً عليه هو امكانه الذاتي والامكان السابق على وجوده الحادث هو الامكان الاستعدادي فلو كان هذا الامكان قررة يقادره عليه لا يلزم من سببية الامكان الذاتي كون الشيء سبباً لنفسه، فتأمل»^٦ انتهى . ولعل قوله «فتأمل» اشارة الى ما ذكرناه، فتأمل.

١. كذا في الاصل

٢. الحاشية السابقة للملا اسماعيل الاصفهاني ره.

٣. ١٢٧١٣٣. ٣

٤. ١٢٧١٣٣. ٤

٥. ١٦٧١٣٣. ٥

٦. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهاني ره في هذا الموضع من الشورق، اوله «يمكن ان يقال ان الامكان الخ»

[٢٩٤] قوله « فهو امر اضافي والامور الاضافية . . . »^١

اي المعلولة بالقياس.

[٢٩٥] قوله « وان لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود . . . »^٢

اي كان هذا الشئ الذى هو ممكן بالذات وقائم بنفسه لاعلاقة له بشئ من المادة الموضوع ممتنع الوجود بالغير لامتناع وجود علته كالعقل الاول يكون فى عرض الصادر الاول فإنه لا يوجد الا بواجب آخر وهو ممتنع لبراهين التوحيد فافهم.

[٢٩٦] قوله « ليس بموجود في الخارج هو امكان . . . »^٣

قال صاحب المحاكمات « قوله هو امكان مستدرك بل لامعنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام هيهنا ان الامكان من حيث تعلقه بشئ خارجي ليس بموجود هو امكان و من المبين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان و ان كان امكان وجود في الخارج »^٤ انتهى . اقول ان الامكان ليس بموجود في الخارج بحيث يكون الموجود منه فرداً له و امراً اصيلاً والالزام التسلسل بل الموجود منه امر ينزع الامكان منه فقوله هو امكان قيد للمحمول اي ليس بموجود في الخارج بحيث يكون ذلك الموجود فرداً اصيلاً له بل هو امكان وجود، فافهم ذلك.

. ٢٠/١٣٣.١

. ٦/١٣٤.٢

. ١٨/١٣٤.٣

٤. قطب الدين الرازى، حاشية شرح الاشارات.

[الفصل الثاني: في الماهية ولو احقيها]

[المسألة الثالثة: في اعتبارات الماهية]

[٢٩٧] قوله «ايضاً من تلك اللواحق ورفع...»^١

اعلم ان الفرق ثابت بين ظرف العقل مطلقاً و ظرف الفرض الذي هو من افراده و مرتبة من مراتبه فالماهية المجردة موجودة في ظرف الفرض من حيث انه ظرف الفرض و ان كانت مخلوطة من حيث انه ظرف العقل، تدبر تفهم فانه جدير بالفهم.

[٢٩٨] قوله الفاضل المحشى «في تعلييل الشيخ حينيذاعنى قوله و ذلك انه لو كانت الخ نظر...»^٢

. ٢٤٨١٣٦ .١

٢. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «خصوص او عموم وليس بحق...» (٢١/١٣٧):
هذا نظير لما ذكره في الماهية من حيث هي ليست الأهى من أن تقديم حرف السلب على العبيبة حق وتأخيره عنها ليس بحق، و حاصل النظير ان تقديم حرف السلب على الإيجاب حق وتأخيره عنه ليس بحق و قوله بما هو حيوان في كلام القولين قيد للموضوع و لوجعل قيداً للمحول كان الامر ايضاً كما ذكره الشيخ من كون الاول حقاً والثانى ليس بحق لأن الحيوان كمالاً يجب ان يقال عليه خاص او عام بما هو حيوان لسلب كلا طرفي النفيض عنه في ذاته على ما عرفت لكن في تعلييل الشيخ حينيذاعنى قوله «و ذلك انه لو كانت...» نظر * لأن انه اراد من تالي الشرطية اعني قوله لم يكن حيوان خاص

ما اعتبره الشيخ قدس سره في مرتبة ذات الحيوان إنما هو اقتضاء السلب و إيجابه لانفس السلب حتى يرد على كلامه هذا الترديد، فمراده من التالى هو عدم حيوان خاص مطلقاً أو عام كذلك، واللازم صحيح، فافهم.

[٢٩٩] قول الحكم الملا اسماعيل في الحاشية: «و منه يظهر ما في كلام الشيخ ...»^١
 المقصود نفي وجود الماهية المجردة فيجب أخذ الوجود في مقدم الشرطية كما فعله الشيخ و مع أخذ الوجود فيه لزم القول بالمثل، ولا خلط ولا خبط في كلامه و ان كان أخذ الوجود فيها ملزماً لخلاف الفرض و لزوم خلاف الفرض تال آخر للمقدم المذكور كما في دليل المتأخرین لكن الشيخ اغمض عنه لوضوحيه، فافهم ذلك.

[٣٠٠] قوله «غير متحصل ...»^٢

اي بحسب الماهية والمفهوم ويكون المفهوم مأخوذاً على وجه لا يقبل الجعل كمفهوم الحيوان لا بشرط من ان يكون مع الناطق ولا بشرط ان يكون مع عدمه، فأنه مأخوذأ كذلك لا يقبل الجعل فان المجعل اما بشرط لاعن الناطق فيكون مع عدم النطق و اما بشرط الناطق فعدم التحصيل في جنس هو عدم التحصيل المفهومي بهذا المعنى وهو كونه غير قابل للجعل، فافهم ذلك.

[٣٠١] قوله «بما انتصف الى المعنى الذكور و لا يكون مبهماً ...»^٣



ولم يكن حيوان عام عدم كون حيوان خاص في ذاته و عدم كون حيوان عام في ذاته فالملازمة ممنوع حينئذ و ان كانت مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع و ان اراد منه عدم حيوان خاص مطلقاً و عدم حيوان عام مطلقاً فالملازمة ممنوعة فافهم.

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانی رد ذيل قوله «لكان يجوز ان يكون للممثل الافتلاطية وجود...» (٢٥/١٣٧): «مراد الافتلاطون الالهي بالمثل هنا الطباع المرسلة المعلقة لافي زمان و لافي مكان و هي الماهيات المجردة عن العوارض المادية من الكم و الكيف والابن و غيرها، فإنه ذهب الى ان للكل نوع من الانواع الموجودة في هذا العالم فرداً موجوداً في عالم العقل هورب طلسمه معلق بما دونه و ليس المراد من الممثل الماهيات المجردة عن العوارض مطلقاً حتى الوجود الخارجي و منه يظهر ما في كلام الشيخ من الخلط و الخلط فلا تخلط و لا تخطب و لعل قول الشارح فليتذر اشارة الى هذا». .٢١٣٨.٢ .٢١٣٨.٣

اى مأخوذاً بحسب المفهوم بحيث لا يقبل الجعل الاً بواسطة مفهوم آخر فيكون بشرط شيء او بواسطة اخذه بحيث يكون مستكفيًا بفصل يقامه فيكون بشرط لا ومتحصلاً بنفسه فلا يكون مبيهاً بحسب المفهوم بل يكون متاحلاً بحسبه وانما الابهام فيه بحسب الوجود فقط فيكون قابلاً للجعل بذاته او بواسطة الوجود على اختلاف المشربين في الجعل، فافهم.

[٣٠٢] قوله «و يتقدمه في العقل بالطبع»^٢

اى في تفصيل من العقل و تحليل منه، فافهم.

[٣٠٣] قوله «في العقل بالطبع لكنه في الخارج ...»^٣

اى في ظرف الاتحاد، فافهم.

[٣٠٤] قوله «في الخارج متاخر عنه لأنَّ الإنسان ...»^٤

حاصله ان حمل الجزء العقلى على الكل متاخر عن الكل اذ الحمل يستدعي وجود الموضوع و متاخر عنه ولكن ذات الجزء مقدم على الكل لتفوُّم الكل به.

[٣٠٥] قوله «افهنا ما قالوا في هذا المقام و اقول ...»^٥

اعلم يا اخا الحقيقة ان الماهية اذا اخذت من حيث هي فهي بهذا الاخذ ليست الا نفسها بالحمل الاولى و يسلب عنها كل محمول فلاتكون مقسماً لاقسام و لاقسماء لمقسم بل ليست بحسب هذا الاعتبار الاهي، فالاولى توجيه العبارة ان نقول الحذف على قسمين حذف باعتبار عدم المحنوف و حذف بعدم اعتباره فالماهية المحنوف عنها ماعداها على قسمين، الاولى هي المحنوف عنها و ماعداها باعتبار عدم ماعداها و هي الماهية بشرط لامعدهولة في السنة المتاخرين على ما ذكره شارح المقاصد ان اريد بمعادها جميع ماعداها كما في بعض النسخ و يدل عليه قوله و لا توجد الا في

١. (اى لا يكون مبيهاً بحسب الاشارة العقلية و ان كان مبيهاً بحسب الاشارة الحسية). [الشيخ على النورى].

. ١٢/١٣٨.٢

. ١٢/١٣٨.٣

. ١٢/١٣٨.٤

. ٧/١٤٠.٥

الاذهان و اشار الى ان المراد من الحدف هو هذا القسم منه بقوله «بحيث...» و الثانية هي المحذوف عنها ماعداها بعدم اعتبار ماعداها معها وجوداً و عدماً و بينها بقوله و قد تؤخذ لابشرط فافهم ذلك.

[٣٠٦] قوله «اشارة الى الاعتبارات الثلاثة للماهية...»^١
ولذلك قال في كل ماهية ولم يقل في كل كلي، تدبر.

[المسئلة الرابعة: في بساطة الماهية و تركبها]

[٣٠٧] قوله «في بساطة الماهية و تركبها و الماهية...»^٢
موضوع البحث في تلك المباحث هو الماهية و اعتبار الوجود معهافي تلك الابحاث خارج عن موضوع البحث، فالصواب اعتبار البساطة والتركيب في نفس الماهية، فاذن مثال الماهية المركبة في الجواهر الانسان مثلاً و في الاعراض السود مثلًا و مثل الماهية البسيطة الاجناس العالية و كذلك الفصول الاخيرة لكن بالقياس الى حصصها، فانها بالقياس اليها انواع مقوله في جواب ماهو و يطلق عليها الماهية بهذا الاعتبار، فافهم ذلك.

[٣٠٨] قوله «جعل الماهية...»^٣

اي جعل الماهية الثابتة في العلم الازلي بوجود علمي لا يترب عليه آثارها موجودة بوجود خارجي عيني يترب عليه آثارها بحيث يمرّ الجعل الذي هو عين الوجود من حيث اضافته الى الجاعل بالوجود من حيث اضافته الى الماهية او لاً و يمرّ بالماهية ثانياً بناء على اصاله الوجود في الجعل و بعكس ذلك بناء على اصاله الماهية فيه وبذلك يختلف الاحكام كل الاختلاف فلا يكون النزاع لفظياً، فافهم ذلك.

.٣/١٤٧.١

.٣/١٤٧.٢

.٥/١٥٠.٣

[المسئلة الخامسة: في احكام اجزاء الماهية المركبة]

[٣٠٩] قوله «فان لم يكن لعدم الفاعل...»^١

اقول لا يخفى ان اعتبار السبقة فى عدم الاجزاء انما هو بقياس بعضها الى بعض بالنسبة الى اعدام العلل الناقصة و كذلك الكلام فى العلل الناقصة فان كلاماً من اعدامها لها علة تامة بشرط سبقة على سائر الاعدام التى لها و حصل من ذلك ان اعدامه علة تامة لولم يجب مع عدم جزء من الاجزاء كما فاصله الشارح اذا اعتبار الجزء كاف فى عدم المركب بخلاف اعتبار عدم علة ناقصه فانه لا يكفى فى عدم المركب وليس البيان فى عليه اعدام العلل الناقصة منحصراً فى المعلوم المركب كما لا يخفى، هكذا بين الاستاد آقا على. [الشيخ على انورى]

[٣١٠] قوله «و من ثم امتنع تصور...»^٢

هذا فى المركبات الاعتبارية صحيح، و اما فى المركبات الحقيقية التي لها صورة اجمالية علماً و وحدانية عيناً فلا يخلو من شىء فانهم ذلك.

[٣١١] قول الفاضل المحسنى ره «ليس له تقدم...»^٣

ولكن علة هذا اللزوم هو التقدم فكلام الشارح صحيح، تدبر.

[٣١٢] قوله « فهو متقدم عليه...»^٤

اي بما هو جزء للكل تدبر.

١.٦١٥١.

٢.٨١٥١.

٣. حاشيه الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «علة الغنى عن السبب...» (١٢/١٥١):

- لا يخفى عليك ان للجزء وجودين وجود فى نفسه و وجود للكل، و التقدم ثابت له بحسب وجوده فى نفسه و وجوده للكل و ثبوته له فمتاخر عنه بالضرورة فان كان المراد من كون التقدم علة الغنى عن السبب فى وجوده فى نفسه فهو مسلم صحيح لكن لا يصح حينئذ قوله فى اعتبار الذهن بين و باعتبار الخارج غنى لأن المراد منه الغنى عن السبب فى ثبوت الجزء للماهية كما يدل عليه قول الشارح بان يكون تصديق العقل ثبوت الجزء للماهية مستغنباً عن الوسط و ان كان المراد ان التقدم علة الغنى عن السبب فى وجوده و ثبوته للكل فهو باطل لأن هذا الوجود ليس له تقدم* و الحق ان علة الغنى عن السبب فى هذا الوجود هو لزومه للكل حين تحقق الكل كما ان علة كون لوازم الماهية غنية عن السبب هو لزومها للماهية، فنأمل.»

٤.٢١/١٥١.

[٣١٣] قوله «كل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له...»^١
اي بما هو كلّ.

[٣١٤] قوله «أعلى الكل لأن الجزء بما هو جزء...»^٢
هذا في الجزء الوجودي مسلم وأما الجزء الماهوي فليس كذلك، تدبر.

[٣١٥] قوله «ولا بين الفضول فقط...»^٣

القول بعدم علية الفصل القريب للفصل البعيد والمتوسط بواسطة و بلا بواسطة فلا يخلو من شيء فإن الناطق علة للحساس...^٤ فكل فصل علة لما يليه من الفصل بواسطة، تدبر.

[٣١٦] قول الفاضل المحشى «فعالية الشيء هو الشيء، فافهم...»^٥
اعلم ان كل متحدين في الوجود يجب و ان يكون احد هما متحصلاً والآخر
غير متحصل واحدهما موجوداً بالذات في هذا الوجود الواحد الآخر موجوداً بالعرض،
اذا المتحصلان في الوجود لا يتحسان لا في الوجود ولا في الجعل فكل متحدين
في الوجود درجة ما بالذات والمحصل منها مقدمة في هذا الوجود على درجة ما
بالعرض وغير المحصل منها والدرجتان موجودتان بنفس هذا الوجود الواحد ففيهما
مغايرة بحسب الدرجتين و اتحاد بحسب اصل هذا الوجود الساري في الدرجتين و
قول السيد من حيث هما واحد اشاره الى اصل الوجود الساري الذي هو مناط الاتحاد و ما
به الاتحاد و قوله كثيراً بتعمل العقل اشاره الى كثرة الدرجتين فالدرجتان احديهما
علة و الآخر معلولة بحسب الواقع مع كون الوجود واحد، فلا يرد على كلامه ما

.٢١١٥١.١

.٩١٥٣.٢

.٣٠١٥٧.٣

٤. هنا ربع كلمات في «ن» لا يقرء.

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى رد ذيل قوله «لكن الشيخ عرفها به حيث قال...» (١١١٦١)
«ولعل هذا التعريف للإشارة إلى أن مادة الشيء لا دخل لها في حقيقته وحقيقة إنما هي صورته ولهذا كانت الموجودات
في الدار الآخرة هي بعينها الموجودات الدنيوية مع خراب الدنيا وانتفاء المادة والسر في ذلك أن المادة هو ما به الشيء
بالقوة ولا شك أن قوة الشيء ليس هو الشيء واما الصورة فهو ما به الشيء بالفعل، وفعالية الشيء هو الشيء، فافهم».

اورده الحكيم البارع المحقق قدس سره في تعليقاته هينها . تدبر تفهم .

[٣١٧] قوله «امر واحد طبيعي تحلى العقل باعتبار بعضى آثاره...»^١

يعنى هذه الآثار تدل على أن لهذا الوجود الواحد مراتب ودرجات بعضها مجردة عن الماده مطلقاً اي ذاتاً وفعلاً وبعضها مادى مطلقاً، بعضها يربخ بينهما اى مجرد ذاتاً و مادى فعلاً الأول هو العقل والثانى هو الجسم والثالث هو النفس، ويجوز انفكاك العقل والنفس عن الجسم كما أنه منفك عنهما فى أول الحركة الصعودية، فهذا الوجود واحد بحسب سريانه وامتداده فى كل المراتب والدرجات ومختلف بحسب المراتب والدرجات فلا يصدق عليه المتقابلان من جهة واحدة، هذا امر اده ولا يرد عليه ما اورده الحكيم الاستاد البارع المحقق الملا اسماعيل في تعليقه في هذا الموضوع^٢ ، تدبر تفهم .

[٣١٨] قوله «مجموع العناصر من حيث هو مجموع...»^٣

ان اراد المجموعية بحسب اعتبار فلاتكون الا آحاد بالأسر فيلزم الحلول في كل جزء كما ذكره السيد قدس سره^٤ ، وان اراد المجموعية بحسب الحقيقة فلا تحصل الا بعد حصول صور المواليد فيلزم ايضاً الحلول السرياني في كل جزء كما ذكره السيد قدس سره، فليتدار .

[٣١٩] قوله «للقطع بامتناع اتحاد ما مضى ...»^٥

ما مضى الصورة السابقة وما باقى المادة المتحدة مع الصورة اللاحقة، وامتناع هذا الاول الكلام .

[٣٢٠] قوله «انما ليسا بجزئين متباهين في الوضع ...»^٦

هذا الحمل مخالف قول الشيخ واحدة بالذات فأن قوله بالذات صريح في الاتحاد

.١٦٤٢.١

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره:

«لا يخفى عليك ان الآثار الذكورة آثار للوجود لا انه مبدء للآثار و منشأ للحكم، فلو كان الوجود واحداً لزم اما انعدام الآثار كلها او بقاءها جميع، لأن ذلك الوجود اما ان يكون باقياً او لا فعلى الأول لزم الثاني وعلى الثاني لزم الاول». ^٧

.١٦٤٢.٣

٤. السيد السند صدر الدين الدشتكي الشيرازي، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

.١٦٤٢.٥

.١٦٤٢.٦

بالوجود اذا لم يمكن تفسيره بالماهية فيكون احديهما محمولة على الاخرى حملأاً او لياً او ذلك ظاهر فيجب ان يفسر بالوجود، واما تفسيره بالوضع فهو كما ترى.

[٣٢١] قوله «لайдل على اتحادها...»^١

بل يدل ، فان لقوة الصرفة اذا كان لها وجود مباين فكانت لها في نفسها فعلية مخالفة سائر الفعاليات وكل فعلية بما هي فعلية آبية عن فعلية اخرى فلم يكن ما فرضناه قوّة محضة لها قابلية التلبّس باية علية كانت قوّة كذلك، تدبر تفهم.

[٣٢٢] قوله «بعد اعتبارها جنساً...»^٢

اذا كانا متبابنين في الوجود في الواقع فهذا والاعتبار كيف يغيّر الواقع واذا غيرّ كان الاتّحاد باقياً ببقاء الاعتبار و اذا زال الاتّحاد، فليتبدّر.

[٣٢٣] قوله «بين المترافقين حقيقة ولو بالجهة...»^٣

قد علمت اختلاف الجهة المكثرة بحسب الدرجات في التعليق الذي سبق، فافهم.

[المسئلة السادسة: في تشخيص الماهية]

[٣٢٤] قوله «ونقل الكلام اليه و يتسلسل ...»^٤

هذا التسلسل في جانب العلة فان كلّ متّشخص شخص من جانب العلة فتشخص الشخص متقدّم عليه، تدبر.

[٣٢٥] قوله «بالنسبة الى حصص الانواع فانّها موضوعات...»^٥

يعنى على تقدير المفهوم المذكور وهو كون الشخص موجوداً في الخارج مبایناً للطبيعة عارضاً لحصة منها عروضاً خارجياً و من اجل ذلك صرّح بخلاف ذلك في قوله الآتي، «فإن نسبة الماهية إلى الشخص كنسبة الجنس إلى الفصل ...» فلا يرد عليه ما اورده الحكم البارع المتأله قدس سره في تعليقة هيئنا عليه من «ان نسبة الشخصات إلى حصص

.١٨/١٦٢.١

.٢٠/١٦٢.٢

.٢٢/١٦٢.٣

.٨/١٦٥.٤

.١٦/١٦٥.٥

الانواع نسبة الفصول الى حخص الاناس». ^١

[٣٢٦] قوله «والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات ...»^٢

اقول لعل التخصيص من جهة ان معرض الجنسية والفصيلة في المركبات يصير بعينه معرض الصورية والمادية بحسب الخارج والصورة والمادة متباعدة عند المشائين بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل في البساط اذليس لها وجود مبائن الا في العقل والكلام في معرض الجنسية والفصيلة اذ لا اتحاد وبينهما بهذا الاعتبار اصلاً تدبر تفهم.

[٣٢٧] قوله «اما ما به التشخيص ...»^٣

اقول اعلم ان افاضة الوجود من الجاصل القيوم تعالى على اعيان الماهيات تختلف باختلافها فان الامر من لدنه واحد لانه فياض على الاطلاق ومستوى على عرش الوجود الرحمنى فيجب ان يتعمّن فيضه بتعين حاصل من جهة استعداد قابل من قوابل الاعيان الماهوية وتلك الاعيان تختلف بحسب القبول، فمنها ما يكفى في قبولها الفيض المقدس الرحمنى قواها العقلية واستعدادها الماهوى فيتعين المفاض ويتحدّد بما يعينه تلك الماهية من ذاتها او ذاتياتها كالمبدعات التي ليست لها مواد وهيوليات وكذا المخترعات التي لها هيولى تابعة لوجودها الصورى الدهرى المسمى بصورة ما او امثال تلك الاعيان الماهوية انواعها منحصرة في شخصها اذ لا يمكن تكرر الشخص بحسب حد الماهية او وحدة الماهية مطلقاً ليست وحدة عدديـة فكلما فرض لها ثان فهو الاول بعينه، ومنها ما لا يكفى في قبوله ذلك الفيض القدسى ذلك القبول بل يفتقر الى استعداد خارج من جهة معدات خاصة الى مادة مخصوصة متشخصة باعراض ولو احق مخصوصة، لذا يتكثر افراده تدبر تفهم.

[٣٢٨] قوله «والنسب المحسوسة نسب تحيزية ...»^٤

١. حاشية الملasmاعيل الاصفهانى ره «لا يخفى عليك ان نسبة التشخصات الى حخص الانواع نسبة الفصول الى حخص الاناس فكمان الفصول علل محصلة لها متقدمات عليها وتحصل كذلك التشخصات علل مشخصة لحخص الانواع متقدمة عليها في التشخص بمعنى ان التشخصات متشخصة بنواتها وحخص الانواع متشخصة بهلو التشخص من عوارض ماهية النوع كما ان الفصل من العوارض ماهية الجنس وليس شيئاً منها من عوارض الوجود، فافهم».

.٢/١٦٦٢.

.٢٢/١٦٦٣.

.٨/١٦٧٤

اى قابلاً للإشارة الحسية، فافهم.

[٣٢٩] قوله «و هذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات...»^١

هذا فى الزمان الكلى الذى هو مقدار الحركة الكلية التى للطبيعة الكلية و تشخيص الافراد الحادثة الزمانية بالعرض، و اما الزمان الجزوى الذى لكل واحد من الاشخاص و الافراد و هو مقدار حركة الذاتية الجوهرية فهو مختص به ولا اشتراك فيه اصلاً و تشخيص كل شئ به بالذات لا بالعرض، تدبر تفهم، ان كنت اهلاً له.

[٣٣٠] قوله «كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخيص...»^٢

هذا فرع التغاير بين التشخيص و متى، و هو منظور فيه، تدبر.

[٣٣١] قوله : «فلو كان تشخيص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور»^٣

التشخيص الموقوف عليه غير التشخيص الموقوف نظراً الى معنى التشخيص،
فلا دور، تدبر.

[٣٣٢] قوله «بانضمام كلى عقلى...»^٤

المراد من الكلى الطبيعي و من العقلى الحالى فى العقل لا الكلى العقلى بالمعنى المعروف و هذان العنوانان اذا اجتمعا يوجب اجتماعهما صدق هذا الحكم و لا ضدّ الجزئى العقلى الى مثله كضمّ الانسان الحالى فى العقل باعتبار حصوله فيه لا باعتبار قيامه الى الكثرين و اخذه لا بشرط ضمه الى مثله يوجب امتناع الصدق على كثريين و كذا ضدّ الكلى الطبيعي الخارجى الى مثله كالوضع والايام والزمان، فان انضمام هذه الكليات بعضها الى بعض فى الخارج يوجب الجزئية و امتناع الصدق و لا الكلى الطبيعي و الخارجى من حيث اعتبار ذاته فلا يوجب الانوعاً من الاختصاص و الانحصار و اما الكلى العقلى المعروف بما هو كلى عقلى فيوجب امتناع الصدق لامتناع وجوده فى ضمن اشخاصه و ان لم يوجب كون المجموع مجموعاً و لعل ما ذكرناه انساب لكلام المصنف، فتدبر تعرف.

. ١٨/١٦٧.١

. ٢٣/١٦٧.٢

. ٢٤/١٦٧.٣

. ١/١٦٨.٤

[٣٣٣] قوله «بيان علة الحكم و حاصله ان الكلى...»^١

اي من لوازمه المعقولة.

[٣٣٤] قوله «والجزئى ما يحصل فى الحس...»^٢

اي من لوازمه المحسوسية وهذا باطل اذ فى عالم العقل جزئيات الا ان يراد بالكلى المعقولة وبالجزئى المحسوسية قوله فتدرير اشارة الى بعده من كلام المصنف عبارة و مذهبأً ، اذ الكلية عنده ليست بهذا المعنى و حمل الشخص على المحسوسية حمل بعيد.

[٣٣٥] قوله «فرق آخر و هو ان الشخص...»^٣

هذا لا يوجب فرقاً بالذات بل بالاعتبار اذ يجوز ان يكون الشخص فى جميع الموارد عين التميز ويكون التميز باعتبار القياس الى الغير تدرير.

[٣٣٦] قوله «والشخص قد لا يعتبر...»^٤

اقول يمكن ان يكون هذا المتن كسابقه توضيح التغاير بين الشخص والتميز بملحوظة جواز افكار الشخص عن التميز بحسب الملاحظة والاعتبار و افكار التميز عنه بحسب الواقع والاعتبار و قوله «والشخص المندرج...» لدفع توهם المبالغة بحسب الواقع لبيان النسبة كما ذكره الشارح المحقق و لعل الداعى له الى ما ذكره من ان الغرض بيان النسبة كما ذكره الشارح المحقق و لعل الداعى له الى ما ذكره من ان الغرض بيان النسبة، و «الشخص المندرج...» انه بظاهره يوهم كون الغرض بيان النسبة لكن بحسب عدم الاعتناء بموهم يوجب اشكالاً في الكلام يحتاج فى دفعه الى تكفلات تدرير.

[٣٣٧] قول الفاضل المحشى ره «فلا يخالف حالها بحسب الاعتبار...»^٥

١. ١٥/١٦٨.٢

٢. ٢١/١٦٨.٣

٣. ٢٢/١٦٨.٤

٤. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «لكن قد يلاحظه حالها بحسب الاعتبار...» (١٣١/١٦٨): «هذا الاعتبار ان طابق الواقع فلا يخالف حالها بحسب الاعتبار حالها بحسب الواقع و ان لم يطابق الواقع فلا اعتداد به لكونه منافي للحكمة التي هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر، اللهم الا ان يقال المراد من الاعتبار ملاحظة الشئ مع قطع النظر عن الواقع فتفطن».

لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة، تدبر.

[٣٣٨] قول الفاضل المحسني ره «فلا اعتداد به لكونه منافيًّا للحكمة...»^١

لولا الاعتبارات لبطلت الصناعات، تدبر.

[المسئلة السابعة: في الوحدة والكثرة]

[٣٣٩] قوله بل بان يكون قيده خارجاً عنه...»^٢

و لعلك تقول اذا كانت الكثرة قيدها للموضوع خارجاً عنه فلا يخلو اما ان يكون التقيد بالكثرة داخلاً فيه او يكون خارجاً عنه فعلى الاول لانسلم انه يصدق عليه انه موجود في الخارج لأن التقيد الذي هو جزء الموضوع من الاعتباريات وما هو جزءه اعتباري كيف يكون موجوداً في الخارج ، وعلى الثاني لانسلم انه لا يصدق عليه انه واحد اذا اعتبار الحيشية بهذا المعنى و عدمه سينان، والجواب ان التقيد مأخوذ على انه تقيد وهو بهذا الأخذ آلة للاحظة القيد والمقييد فلا يمكن ان يكون قيده ملحوظاً بنفسه فمرجع تلك القضية الى القضية الحينية وهى ان الكثير حين هو كثير موجود وليس بوحدة، تدبر تفهم.

[٣٤٠] قوله «من حيث هو واحد فليتدبر»^٣

لعل التدبر ناظر الى قوله و ان الخيال كلما نال فان في صحته تأمل بحكم الوجдан، فتأمل.

[٣٤١] قوله ان بقى في شيء يقارن شيئاً آخر...»^٤

اي شيئاً يغايره بحسب الذات و يتهدد معه في امر خارج عن الذات كمفهوم ابن عبدالله و زيد فانهما غير متفقين في الذات اي لا يكونان تحت ماهية نوعية و لا جنسية و من هذا يعلم ان وحدة الحالتين في السفينتين والمدينة ليست وحدة بالعرض تدبر

١. الحاشية السابقة للملأ اسماعيل الاصفهاني ره.

. ٨٧٦٩ . ٢

. ٦٧١ . ٣

. ٢٧١٧٢ . ٤

تفهم .

[٣٤٢] قوله «بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه...»^١

هذا يغاير اتصاف النسبتين بوصف متعلقهما فان فيهما تجوز في الاستناد عرفاً
كجري النهر وسائل الميزاب بخلاف اتصاف الانسان والفرس بوصف الحيوان فان الحيوان
واسطة في العروض والحمل فليس فيهما تجوز في الاستناد عرفاً و ان كان عقلاً، تدبر
تفهم .

[٣٤٣] قوله «التي هي لذاتها معدة للكثرة...»^٢

بصيغة المفعول تدبر .

[٣٤٤] قوله «إلى غير ذلك ، فاضافة موضوع...»^٣

يمكن ان يراد من الموضوع مصدق مجرد عدم الانقسام اي هذا المفهوم اي مفهوم
عدم الانقسام بما هو عدم الانقسام صرفاً فيكون الاضافة بتقدير اللام، ولعله اظهر ما ذكره
الشارح المحقق .

[٣٤٥] قوله «ان كانوا لهم القسمة لذاته...»^٤

القابل بالذات للقسمة الوهمية هو المقدار والقسمة الخارجية هو الهيولي عند مثبيتها
والجسم المطلق عند من ينفيها او لا يقول بالجزء والاجسام الصغار وعند ذلك ينحصر
القابل بالذات بالمقدار والجسم عنده لا ينكره الهيولي بالمعنى الاخص، فافهم .

[٣٤٦] قوله «القرب والبعد وكل مرتبة...»^٥

اي و الحال ان كل مرتبة تدبر .

[٣٤٧] قوله «كان هذان لهما حدوث امر ثالث...»^٦

وهيئنا شق آخر وهو فناء كل واحد منها بحسب نفسه وحدة وبقائهما في ثالث

. ٢٥/١٧٣.١

. ٢٨/١٧٤.٢

. ٢١/١٧٥.٣

. ١٠/١٧٥.٤

. ٢٢/١٧٥.٥

. ١٥/١٧٦.٦

بصورة الوحدة.

[٣٤٨] قوله الفاضل المحسنى ره «تميز احدهما عن الآخر عين وجوده بحسب الحقيقة...»^١
تميز احدهما عن الآخر ليس باصل وجوده بل بحدود وجوده، فلم لا يجوز زوال حد
الوجود وبقاء أصله، تدبر تفهم.

[٣٤٩] قول الفاضل المحسنى ره «هذا الجعل على اصطلاحين...»^٢
اقول الفرض من التقىيد بوحدة الجهة ادخال مطلق الابوة و البنوة لا الابوة و البنوة
اللتين فيزيد لانهما ليس بمتضادين لجواز كل واحدة منها بدون الآخر، اما المطلقتان
فيهما متضادان ويجوز اجتماعهما في ذات واحدة كز يدا اذا كان اباً لعمرو و ابنأ لبكر اذا
المطلق موجود في المقيد فالتقىيد بوحدة الجهة لازم لدخول المطلقتين.

[٣٥٠] قوله «يل تقابل كل ذات...»^٣
هذا من باب ترقى البيان من مورد خاص الى حكم عام يتدرج فيه هذا المورد الخاص
ليكون اكثرا نفعاً و اتم افاده و كبرى لما ذكر من المورد فان كل ما يبطل صفة عن مادة ولا
يجمع معه في الوجود يكون لا محالة بينهما تفاسد كان ضدأله بطبيعته او لا يكون مثل الاول
حرارة النار المجاورة للماء فانه يبطل حرارته فيبين تلك النار المجاورة و برودة الماء تمانع
ذاتي لا يجتمعان في نحو من الوجود وهو الاجتماع مع المجاورة، و مثل الثاني الحرارة
السريعة في الجسم الذي فيه برودة بالفعل و حرارة الشمس التي في شعاعها فان الاول يبطل

١ . حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «فاذال زال التميز مع بقاء ذاته منصفة بالوحدة...»(٣١/١٧٦) :
«اقول تميز احدهما عن الآخر عين وجوده بحسب الحقيقة *لما مر من ان الشخص مساوق للوجود فاذال زال
احدهما فلا يكون اتحاداً و ايضاً اذا زال تميز احدهما عن الآخر بزوال الاختينية زال ذات التميز ايضاً لانه ليس له وجود
سوى وجود هذا التميز كما لا يخفى، فقوله مع بقاء ذاته كماترى فتدبر».

٢ . حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «يعتبر في احدهما التناقض دون الآخر...»(٩/١٧٩) :
«اقول فعلى هذا الاصطلاح لا يكون الاخوة المتكررة من المتقابلين وعلى الاخر يكون من المتقابلين فعلى الاول يلزم
خروجهما عن التعريف وعلى الثاني لا يخرج عنه لانه على الثاني هو كون الاختين مطلقاً... ولا يخفى عليك انه لا بد
على الاصطلاح الاول من جعل المتضاد قيداً للقسم لقسم او الافكيف يتحقق التضاد بدون التقابل في مثل الاخوة
المتكررة من الجانبين ثم انه لا بد من هذا الجعل على اصطلاحين * جميعاً لاجل عدم انتقاض التعريف بمثل العاقلة و
المعقولية من المتقابلين اللذين يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة فلاتتفغل».

برودة ذلك الجسم و الثاني يبطل بياض المجاور لها و كذا كل مالا يكون الا مع عدم شيء و ان لم يكن موجباً لعدمه و فساده فانهما تتمانع و تتفاسدان لذاتيهما كحال السواد مع ضده فان السواد لا يحصل في الموضوع اولاً يبطل البياض فان ذلك اجتماع للضدين و القسم الاخير و ان كان بمفهومه اعم من الاول الا ان قرينة المقابلة بحسب اللفظ وجود القسمين في الواقع يخصصه بما يقابل الاول ، فلا يكون اعم كما ذكره الفاضل المحسني التوري ره^١ و لا تعبيراً عن معنى واحد بعباراتين كما قاله والدى العلامه ره^٢ ، تدبر تفهم.

[٣٥١] قوله «لا يمكن قياسه بما مر...»^٣

اذ ما مأمور من الابرادي الحقيقة منع اورد على انحصر الاقسام بما ذكر بمنع ما عليه الحصر فتعتمم الوجود بين تسليم لعدم الابتناء اذيرد عليه منع الابتناء ان ادعى بوجود قسم آخر خارج عن الاقسام المذكورة مع ان سياق الجواب تحقيق لابتناء لاتسليم بعده كما هو دأب المناظرين في المقدمة الممنوعة اذا رادوا دفع المぬع عنها و ذلك يستلزم عدم انحصر الاقسام مع ان شأن المجب تحقيقه على انه يخل بكلام المصنف اذ لا وجه لتخصيص المتضادين بكونهما وجوديين الا ان لا يراد بالوجوديين الموجودين في الخارج على ما هو المعتبر في المتضادين كما صرّحوا بذلك في كتبهم غير مرة و عند ذلك يرد الابراد المذكور على المصنف ، تدبر .

[٣٥٢] قوله «فلم نجده في كلام الشيخ...»^٤

اقول ولعمري انى لم اسمع ندائه لعل هذا النداء يسمع من قوله «والحقيقة منها» و

١. حاشية الملا محمد على التوري ره ذيل قوله «ولا يكون الا مع العدم...» (٢٩١٨٠) :

«هذا اعم من الاول اذ يصدق هذا على كون موجب العدم امراً غير الذات من مفارق .

٢. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوبي ره على حاشية التوري ره:

«فيما ذكره تأمل لأن قوله «ولا يكون» عطف على قوله «توجب» تدبر . وقدرأيت في نسخة من نسخ الشفا «اذا لا يكون الامر العدم» بالذال المعجمة دون «او» وعلى هذا فالامر واضح، واما على النسخة التي فيها «لو» فالظاهر انه تعبر عن معنى واحد بعباراتين متقاربة المعنى كما صرّح بذلك صاحب المحاكمات في شرح عبارة المصنف في شرح الاشارات وقد نقلنا كلامه الى حاشية هذا الكتاب في مسألة عدم افتقار الممكن الى المادة، فراجع و تدبر، مثل ذلك غير عزيز كما يظهر لمن تتبع كلمات الشيخ والمصنف وغيرهما .

.٣/١٨١ .٣

.٤/١٨١ .٤

عدم التعرض لغاية الاختلاف دليل على عدم اعتبارها لأن السكوت في معرض البيان عند الحاجة دليل على عدم الاعتبار، تدبر.

[٣٥٣] قوله «لارفع وجوده...»^١

إى لارفع وجوده فى نفسه وان كان رفع وجوده الرابط الاتحادى بالنسبة الى موضوع ما بحيث يكون التقيد بموضع ماداخلاً و القيد خارجاً، تدبر تفهم.

[٣٥٤] قوله «هيئا مشكل آخر...»^٢

حاصل كلام الشيخ ان اعتبار التقابل من حيث هو تقابل بحيث يكون مفاد الحيشية حيث الشئ بنفسه كما هو المراد هيئنا فى مباحث الماهية حيث يقولون الماهية من حيث هى هي ليست الا هي بغير اعتبارها لامن تلك الحيشية بل على الاطلاق اذعلى هذا لا يصح حمله على اقسامه اذ مفاد قوله التضاد تقابل من حيث هو تقابل مفاد الحمل الاولى ومفاد قوله التضاد تقابل بمفاد الحمل الصناعى فهو بهذا الاعتبار الثاني مقسم للمتقابلات ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان التضائف والالزم صدقه على اقسامه اذ الحكم على العنوان بما هو عنوان يسرى الى الافراد، وحاصل ما نقله الوحيد المتأله^٣ في الحاشيه من صدر اعظم فلاسفة^٤ ان مفهوم الشئ لا يجب ان يكون من افراد نفسه بل قد يكون وقد لا يكون،

.٢٥١٨٢.١

.٢٥١٨٣.٢

٢. حاشية الملasmاعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «ثم اجاب عن هذا الاشكال...» (٤١٨٣):

«حاصل الجواب ان مفهوم التضائف اعم من مفهوم التقابل وهذا الباقي كون معرض التقابل اعم منه فمفهوم التقابل مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق كان مفهوم التقابل اعم منه ومحصوله ان معرض التقابل ليس من اقسام المضاف بل ما هو من اقسام التضائف مفهوم التقابل فلا يلزم كون الشئ اخص من نفسه، وقد يقال في الجواب: ان مفهوم التضائف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث هو معرض لحصته التقابل اخص منه على قياس كل مفهوم الكلى من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معرض لجصته من الجنس اخص منه فتفطن. وقال صدر الحكماء والمتألهين في كتابه الكبير بعد تقرير الجوابين:

«والحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشئ وما يصدق هو عليه فمفهوم التضائف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضائف وقد يكون مفهوم الشئ مما يصدق عليه احد ادعاه كمفهوم الكلى الذي هو شئ من آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعراض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشئ فرداً له وفرد الآخر كاما يكون فرداً لمقابلته كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلى ومقابل له باعتبارين انتهى».

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة الخامسة، الفصل السادس، ج ٢ ص ١١٠ - ١١١.

فمفهوم الكلى مثلاً كلى بالحمل الاولى كذا الصناعى ومفهوم التقابل ليس تقاولاً أو لاً بل تضائف ومفهوم الاضافه ليس باضافة، كيف ومفهوم الحرف ليس بحرف، بل اسم ومفهوم الجزئى ليس بجزئى بل كلى، اذا نظرت الى ان كل مقسم فهو بوجوهه الخارجى مقسم اصدق الكلى على افراده صدق المؤاطرة وفاده اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى للمحمول تعلم ان اعمية التضائف من التقابل لا ينافي اختصيته منه ، تأمل تفهم .

[٣٥٥] قوله «يكون تسعأً في المحصورات عشرًا...»^١

بانضمام شرط الجهة الى الشمانية.

[٣٥٦] قول الفاضل المحسنى ره «شرطًا لوحدة النسبة...»^٢

وجود الشرط لايلازم وجود المشروع وذكر المحقق شرطاً آخر غير الشراء الشمان وهو الاتحاد في الوجود الاصليل والوجود الظللى، تدبر .

[٣٥٧] قوله «ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم...»^٣

ظاهر هذا الكلام خلاف هذا، فان ظاهره بل صريحة بيان حال عدم الملكة بأنه فى قوة المعدولة وأنه يلزم هذا اللازم ان يكون مساوياً للملزوم، لتعريف المعدولة بأنها ما قيد فيها العدم بالملكه فيكون مبنياً على ذلك الرعم بناء على لزوم تساوى المعرف للمعرف وظاهر المقام ايضاً ما ذكرناه، فان المقام مقام بيان اقسام التقابل واحوالها لا بيان اقسام القضية واحكامها، فافهم ذلك.

.٢٧/١٨٤.١

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ذيل قوله «فقيه مالا يخفى...» (١٢/١٨٥):

اما او لا فلان قوله واعتبار الوحدات لا يغنى عن اعتبار وحدة النسبة ممنوع وبيانه غير واف به لأن القضية الخارجية على مامر هي التي حكم فيما يامر خارجى على مثله والقضية الذهنية هي التي حكم فيها بامر ذهني على مثله فلا يكفي الموضع فهما ولا المحمول واحداً ولها لا تتحقق بينهما تناقض واما ثانياً فلان قوله فالوجه الاتصال على اعتبار النسبة انه مناف لقوله واعتبار الوحدات الشمان لا يغنى عن اعتبار وحدة النسبة لأن كون الوحدات الشمان شرطاً لوحدة الوحدات الشمان غير معن عن اعتبار وحدة النسبة يقتضى ان لا تتحقق وحدة النسبة مع تتحقق الوحدات الشمان على ما بينه، فهل هذا الا تناقض، فتأمل .

.١٣/١٨٥.٣

[الفصل الثالث: في العلة والمعلول]

[المسئلة الاولى : في تعريف العلة وتقسيمها]

[٣٥٨] قول والدى العلامة فى الحاشية «وهو لا يناسب التعريفات الحقيقية...»^١

اعلم ان الاسماء قد تكون موضوعة للماهيات الحقيقة التى لا يعتبر فيها اضافة ولا قياس الى غيرها كاسم السماء والارض ، اذحقيقة السماء فى الخارج من دون اضافة وقياس وقد تكون موضوعة لاشيء يعتبر فيها اضافة ما الى غيره او قياس ما اليه كاسم الفوق و التحت اذ الفوق هو جسم كالسماء مضافاً الى غيره كالارض و تلك الاضافات و القياسات التي للأشياء بحسب الخارج خارجة عن مفهوماتها و ماهياتها عارضة لوجوداتها متأخرة عن مرتبة ذوات تلك الوجودات فللسماء مثلًا حقيقة و ماهية يطلق عليها لفظ السماء بلا ملاحظة نسبتها الى الارض و اما في الوجود فتلك النسبة ثابتة لها و هي مع تلك النسبة يطلق عليها لفظ الفوق فاذا المعتبر في مفهوم الفوق ليس ماهيات الاجسام بما هي ماهياتها فقط بل فرد ما منها مع اضافة ماله الى جسم آخر فلو حدّدت ماهية الانسان بأنه

١. حاشية الملا عبدالله المدرس الزنوزى ره ذيل قوله «لكن اسلوب كلام المصنف ره...» (٢١١٨٧) : «لأنه ذكر في التعريف لفظ الكل و هو لا يناسب التعريفات الحقيقية» لأنها للماهيات لا للأفراد وأيضاً السياق ليس سياق التعريف الحقيقى لأن السياق المتعارف ان يقال العلة هو ما يصدر عنه، تدبر.

كل حيوان ناطق لكن غلطًا فاحسأً في التحديد اذ قد استبان ان المعتبر في امثالها من الماهيات الحقيقة الغير الاضافية ذاتياتها بمعانيها الكلية من دون اعتبار وجودها او اضافة هذا الوجود او قياسه الى وجود آخر و ما تقرر في مدارك الميزانيين من ان التعريف للماهية وبالماهية ، فأنما هو في امثال تلك الحدود لو حدّ مفهوم الفوق بأنه كل جسم محيط بجسم آخر او اقرب من جسم آخر بالنسبة الى المحيط لكان صحيحاً في تحديده، اذ المعتبر في الفوق ليس هو الجسم من حيث هو جسم كلياً، بل الجسم من جهة وجوده ولامن جهة وجوده على الاطلاق بل مع اضافة هذا الوجود الى وجود جسم آخر وليس المعتبر في مفهومه جسم مخصوص حتى يذكر هو في حدّ بخصوصه بل كلّ فرد من افراد الجسم اذا كانت له تلك الصفة الاضافية يطلق عليه لفظ الفوق والغرض من تحديد كل شئ انكشفه على ما هو عليه، فاذن الاحسن بل الصواب في تحديد امثال تلك الامور ان يذكر لفظ الكل في حدودها ليدل على ما هو المعتبر في مفاهيمها دلالة و اضحة مطابقة و ان كانت الصفة الخارجية المذكورة في حدودها يدل عليه استلزماءً .

و من اجل ذلك قال المصنف قدس سره في اول منطق الاشارات في تعريف القانون: «القانون معرّب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرّف منها احكام جزئياتها المطابقة لها»^١ انتهى . وقالوا في تعريف الموضوع: موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم من عوارضه الذاتيه، فاستبان ان ذكر لفظ الكل في تعريف العلة على ما ينبغي، واما عدم كون التعريف على سياق التعريف الحقيقي و هو تقديم الحد على المحدود فوجهه يعلم مما ذكرناه فان المنظور اليه اولاً في هذه التعريفات الافراد و اضافاتها، واما عدم اشتمال التعريف بظاهره على غير العلة الفاعلية فانما صدر عن هؤلاء الاعلام لحكمهم الصدور على الایجاد و الانجاد و ليس كذلك بل هو بمعناه اللغوي المتداول في المعرف العام و هو بالفارسية كما صرّح به علماء اللغة: بازگشتمن و باز آمدن، كما يقال المصدر على مبدء المستقات في علم الاستقراق بهذا المعنى مع تجريد ما فيه و عند ذلك يكون التعريف بظاهره شاملًا لجميع العلل، فافهم ذلك.

١. نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات و التشبيهات، اول النهج الاول.

[المسئلة الثانية: في أحكام العلة التامة]

[٣٥٩] قوله «لان الترجيح الناشئ من العلة مشترك...»^١

اشتراك الترجيح إنما هو في صورة تعلق الارادة بنفس الفعل أما اذا تعلق بصدره في الزمان الأول فلا، تدبر.

[٣٦٠] قوله «عند وجود العلة التامة...»^٢

و توهم ان الحادث لولم يكن مسبوقاً بعده لم يكن حادثاً مدفوع بان عدم عند ذلك من شرائط التاثير والمفروض وجودها كلها.

[٣٦١] قول الفاضل المحسني «مجرد تغير المفهومين...»^٣

الالف واللام في قول المصنف ره «المفهومين» للعهد، اي هذين المفهومين، لا الاستغراق حتى يجري الحكم في كل مفهومين كما حمله عليه هذا الحكيم البارع المحسني ره و هذان المفهومان متنافيان لاجل الاضافة الى آوب الماخوذ فيهما فان الالاف والباء متنافيان فيعرض التنافي منهما للمضاد، و لعله اشار الى هذا بقوله «ويتمكن»، تدبر.

[٣٦٢] قوله «فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما...»^٤

يعنى ليس لهما حقيقتان عارضتان للواحد الحقيقى وان كان لهما حقيقتان باعتبار منشاء الاتساع، وبذلك يدفع ما ذكره الحكيم البارع المحسني ره^٥ من ان المرادان ليس للأمور الاعتبارية

.١. ١٩١٧.

.٢. ١٩١٥.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «يدل على تغير حقيقتهما...» (٢٠/١٩١) : «مجرد تغير المفهومين لا تدل على تغير الحيثيتين، فان مفهوم كون الشئ عاقلاً غير مفهوم كون الشئ معقولاً مع كون حيثيتهم واحداً في المجرد العاقل لذاته، وكذا صفات الاول تعالى مع تغيرها مفهوماً حيثيتهمما عين ذاته البسيطة عند الحكماء، نعم اذا تتحقق التغير بحسب المفهوم مع التنافي والمبانة فلا بد من التغير بحسب الحيثية ايضاً، والا لازم الجمع بين المتنافيين، ويمكن ان يكون المراد هذا كما يدل عليه ما كتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار فى بيان هذا المطلب كمسأىٰتى فافهم». ^٤

.٤. ١٩١٥.

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره فى هذا الموضوع من الشوارق:

حقيقة محصلة الآن لا يكون مراده اليرادب الشرح، ثم أنه يرد على الشق الأول ما ورده على كلام المصنف ره في الحاشية السابقة له بقوله «مجرد تغایر المفهومين»، تدبر تفهم.

[٣٦٣] قول الفاضل المحسني ره «حيثية واحدة اجتماع النقضين . . .»^١
 النقضان هما «آ» و مفهوم «لا آ» بمعنى رفع آ، لا مصدق «لا آ» الذي هو «ب»، لكن لما كان مصدر الشيء يجب أن يكون واحداً بما هو مصدر له كان الواحد الحقيقي واحداً أيضاً، و «ب» مصدق «لا آ» الذي هو نقض «آ»، فلزم اجتماع النقضين، فإن «ب» على الفرض عين «آ»، فيكون «آ» مصدراً لنقضه، و اذا لوحظ كون «ب» غير «آ» لم يكن وجдан «ب» عين وجدان «آ» فلم يكن واحداً «لا آ» مع كونه واحداً «لا آ» هذا خلف، فيكون حيثنية وجданه «لا آ» غير حيثنية وجدانه «لب» فلا يكون واحداً بما هو واحد، او واحداً من جميع الجهات، تدبر تفهم.

[٣٦٤] قوله «والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور . . .»^٢
 المنع المذكور كما يدل عليه التسليم المنقول عن الكاتبي منع اجتماع صدور آ ولا صدور آ، لامنع التناقض بينهما، فإنه ينافي قوله «فلا تناقض» و عند ذلك يجب ان يحمل التناقض في قول الامام الرازى على التناقض بين المفردات.

[٣٦٥] قوله «كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني . . .»^٣
 سوق كلام صدر المتألهين في الهيات الاسفار الاربعة^٤ في هذه المسألة يدل على ان هذا الجواب من الكاتبي في شرح الملخص ولعل المحقق اخذه من هذا الشرح.



«لا يخفى على من له بصيرة ان الامور الاضافية، لها حظ ضعيف من الوجود في موضوعاتها والآلم يصبح عروضاً دون غيرها، فالمراد من قوله ان الامور الاعتبارية لاحقيقة لها ان ليس لها حقيقة مستقلة قوية في الوجود لأنّه ليس لها حقيقة اصلاً، فعلى هذا يمكن الجواب باختيار الشق الأول، فتأمل».

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «مثلاً كان مصدر آ . . .» (٣/١٩٣).

فيكون واحداً آ ولما ليس الحيثنية واحدة لأن مصدر الشيء يجب أن يكون واحداً غير فاقد آيه، وهو اي وجدان «آ» و «لا آ» حيثنية واحدة اجتماع النقضين، فاقهم.

.١١/١٩٣.٢

.١٢/١٩٣.٣

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة السادسة، الفصل الثالث عشر، ٢٠٦ - ٢٠٧.

[المستلة الثالثة: في أحوال العلة مطلقاً]

[٣٦٦] قوله «ان نطبق الجملة الناقصة . . .»^١

اعلم ان الالتفات في التطبيق بين المراتب من حيث أنها مراتب وعزل النظر عن الآحاد من حيث في آحاد يزيدك بصيرة في هذا الموضوع وقدرة على دفع بعض الشكوك المتشوّهّة فيه، فلتكن ملتفتاً بما ذكرنا أو متدرجاً فيه.

[٣٦٧] قوله «واعتراض» الى قوله «لعدم التناهى»^٢

فهذا الواقع لا يدل على التساوى لاجتماعه مع عدم التساوى في صورة عدم التناهى و العام لا يدل على الخاص و ان سمي مجرد هذا الواقع تساوياً فلا نسلم بطلانه اذيجوز ان يتتحقق بين الزائدة و الناقصة في صورة لازم التناهى و انما المسلم استحالته في الزائدة و الناقصة بالعدد بان يكون عدد احديها فوق عدد الاخر و هو غير لازم في المقام لغرض عدم التناهى في العدد و ان نقص من طرف المتناهى بألف فحاصل الاعتراض اخذ الجزء الاول من الترديد، فافهم ذلك.

[٣٦٨] قوله «غير متناهية اقل من الحاصل من تضييف ...»^٣

لانه اذا ضعف الواحد مرتين حصلت الاربعة و اذا ضعف الاثنان حصلت الثمانية و هكذا كل مرتبة من مراتب تضييف الاثنين يكون ازيد عدداً من المرتبة التي بازتها من مراتبه تضييف الواحد، تدبر تفهم.

[٣٦٩] قوله «واما الحكماء فيخصوصه بالمجتمع ...»^٤

وليس كذلك تخصيصاً للقاعدة العقلية بل الدليل لا يجري في صور التفويض المذكورة بل يختص جريانه بما عادها، فافهم.

[٣٧٠] قوله «بازاء آحاد الاخر ليس في الخارج لعدم اجتماعها...»^٥

.٢٢/٢٠٠ .١

.٢٨/٢٠٠ .٢

.٣/٢٠١ .٣

.٦/٢٠١ .٤

.٩/٢٠١ .٥

مثال الاجتماع سلسلة العلل والمعلولات ومثال عدم الاجتماع مع الترتيب الحركات الفلكية فانها معدات ومع عدم الترتيب جزئيات نوع واحد ومثال الاجتماع مع عدم الترتيب النقوس الناطقة بناء على قدمها وعدم تناهيتها او حدوثها مع عدم بذوزمانى واجتماعها فى نشأة اخرى، فافهم.

[٣٧١] قول الفاضل المحسنى ره «ان الصور متناهية...»^١

القول بتناهى الصور بعد فرض كونها صادرة منه تعالى وبعد القول بأنه صرف الوجود فهو في الوجود كمالاته فوق غير المتناهى لا يخلو من شيء، تدبر.

[٣٧٢] قول الفاضل المحسنى ره «اولى بالعلية للجملة...»^٢

اذا كانت علة الجملة بالحقيقة علة لآحادها فإذا كان ما فوق المعلول الاخير علة للجملة كانت علة لنفسها فافهم ذلك.

[٣٧٣] قوله «مع كونها محصورة بين حاصرين...»^٣

بطلان كونها محصورة بين هذين الحاصرين اللذين احدهما مرتبة متناهية والآخر مرتبة غير متناهية ممنوع.

[المسئلة الرابعة: في أحكام الفاعل]

[٣٧٤] قوله «في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب...»^٤
امكاناً عاماً.

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «اذ لا يجب كون العلم المتقدم...» (٢٠٣/٨) :
هذا مما يصح لو كان العلم انفعالياًاما اذا كان العلم فعلياً كما في علم المبادى وعلم البارى تعالى فيجب فيه كون العلم بالمتقدم متقدماً على العلم بالمتاخر فالحق في الجواب ان يقال في الكل ان الصور متناهية^{*} مع كون المعلومات غير متناهية وعدم عزو ب شيء منها عن العلم كما قوله في علم البارى تعالى.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد» (٢٠٦/٧) :
فيه نظر لأن العلة المستقلة للجملة لابد أن يكون علة مستقلة لكل واحد ومشتملة على كل واحد بما فوق المعلول الاخير الى غير نهاية اولى بالعلية للجملة، فافهم.

.٨/٢٠٨.٣

.١٣/٢١٠.٤

[٣٧٥] قوله «من ان الايجاب من جهة الفاعلية...»^١

المتحقق حال حصول المبدء الذى هو الفعل.

[٣٧٦] قوله :«امتناع الوجوب من جهة القابلية...»^٢

المتحقق حال حصول المبدء الذى هو القبول.

[٣٧٧] قوله :«ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله و كذا...»^٣

كونها جهتين تعليليتين منظور فيه.

[٣٧٨] قوله :«اعنى الفعل و القبول سواء كانا ...»^٤

اي مصدرين بمعنى اسم الفاعل و اسم المفعول.

[٣٧٩] قول الفاضل المحشى «غير صحيح ولا يلزم ...»^٥

يعنى لا يلزم من عدم المخالفة الذاتية الموافقة الذاتية من جميع الجهات اذ هو اعم من هذه والعام لا يدل على الخاص بل الحق الحقيق بالاذعان والتصديق هو المخالفة التامة في عين الموافقة التامة، والموافقة التامة في عين المخالفة التامة وذلك من احكام الجاعلية والمجموعية الذاتيتين، هذا الذى جعل الاوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقاً، فافهم ولا تكن زنديقاً.

[٣٨٠] قوله «وعنه ايضا ...»^٦

الظاهر انه عطف على «عن الصورة» يعني اذا كان صدور ذلك الفعل عنهما كليهما،
والضمير راجع الى العرض اللازم، تدبر.

.١ .٢٠ / ٢١٠ .١

.٢ .٢١ / ٢١٠ .٢

.٣ .٢٢ / ٢١٠ .٣

.٤ .٢٧ / ٢١٠ .٤

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى رد ذيل قوله «و منها انه يجب المخالفة الذاتية...» (٥/٢١١)

هذا الكلام مبني على كون الجاعلية والمجموعية بين الماهيات على ما استقر عليه رأى المتكلمين او بين الوجودات و يكون هي حقائق متخالفة كما ذهب اليه اتباع المنشائين، واما على رأى القيماء و اساطير الحكمـة من كون الجاعلية والمجموعية في الوجودات و كون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها كاملة و ناقصة واجبة و ممكنة، غنية و محتاجة، متقدمة و متاخرة، شديدة و ضعيفة، كل ذلك بنفسها، فهذا الكلام غير صحيح ولا يلزم* من عدم المخالفة الذاتية بين الجاعل والمجموع كون المجموع مثل الجاعل، توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز ببنونه صفة لا ينونه عزلة، فافهم ان كنت من اهله.

.٦ .٢٠ / ٢١١ .٤

[٣٨١] قول الفاضل المحسني ره «معلولة لنار اخرى...»^١

المعلول المعين لا يدل على علة معينة بل انما يدل على علة ما و دلالته على علة معينة واستلزم امه لها انما هو من جهة دلالة العلة المعينة عليه واستلزم امهما ايّاه من جهة خصوص اقتضائها الهويّة الخاصة به فاذن فرض كون هذا النار معلولة لتلك النار مرجعه الى كون تلك النار علة ولذلك قرره المصنف في العلة وقال علة ذاتية، ولعل الحكم البارع المحسني قدس سره للإشارة الى ذلك امر بالتأمل، فتأمل.

[٣٨٢] قوله «هذه النار علة لنارية تلك النار...»^٢

من دون توسط يتخصصها.

[٣٨٣] قوله «فظهور ان ما يفعله ليس الا اعدادا»^٣

وليس للاعداد بمفرد الناريه بل الشرائط لها مدخل في حصوله كال مقابلة والمجاورة وعدم المانع وغيره.

[٣٨٤] قوله «وان كان تخيل بعضها دون بعضى كان ترجحا بلا مر جع...»^٤

اقول يمكن اراده ذلك اذربما تكون تعين بعض الحدود في نظر الشخص من مرجع خارجي كالفراسخ والقرى او لاعتياد النفس حال حركتها تعين حدود هي اسهل في نظرها كماترى انها لا تقسم المسافة القليلة الى حدود تقسيم المسافة البعيدة الى حدود كثيرة و المتوسطة الى المتوسطة، تدبر، سمع من استاد. [الشيخ على النورى]

[٣٨٥] قوله «وايضا كيف تتصل...»^٥

اقول: اتصال التخيّلات والارادات انما من اجل ان التعين لا يوجب انقطاع الحركة فان اتصال المعلول اتصالا تدريجيا يدل على اتصال علته كذلك اذلو انقطع اتصال العلة مع كون

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذليل قوله «والالم تثناء الاشخاص و تغيره...» (٢٤/٢١٢)

«والحق ان يقرر هذا البرهان بأنه لو كانت نار من حيث ثاريتها معلولة لنار اخرى * ل كانت تلك النار معلولة لنار الثالثة لأن المفروض ان النار معلولة لنار وهذا الثالثة الرابعة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في العلل، فتأمل.»

.٢/٢١٣.٢

.٦/٢١٣.٣

.٢/٢١٥.٤

.٤/٢١٥.٥

المعلول متصلًا لزم تخلف المعلول عن علته، تدبر هكذا سمعت من الاستاد [الشيخ على النوري]

[٣٨٦] قوله «كالصور القائمة بالمواد...»^١

اي من حيث هي قائمة بها اى من حيث هي مقيمة لها فانها من حيث هي مقيمة لها قد يصدر عنها افعال لا بمشاركة الوضع كالنفوس الكلية الفلكية بالنسبة الى حركاتها وان كانت في صدور تلك الحركات محتاجة الى المواد، فاذا القيام من حيث الفعل باطلاقه لا يوجب اشتراط الوضع في صدور الفعل والتاثير مطلقاً، فليتأمل.

[٣٨٧] قوله «فليس بمقصود اما لظهور بطلانه...»^٢

فإن القوة الغير المتناهية شدة غير متناهية وجوداً هو كماترى.

[٣٨٨] قول الفاضل المحسني ره «بل الحق في الفرق ان يقال...»^٣

هذا التحقيق لا ينافي ما ذكره الشارح المحقق لمناسبيه للاستدلال المذكور بل

بجماعه، فتدبر.

[٣٨٩] قوله «بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً...»^٤

اي لا بالنسبة الى متحرك دون متحرك.

[٣٩٠] قوله «لا يخلو عن معاوقات يتضمنها طبائع بساحتها...»^٥

البسيط المعاوق يتبيّن حكمه من البرهان وغير المعاوق من البرهان الثاني.

[٣٩١] قوله الفاضل المحسني ره «لكن المقصود في هذا الكتاب...»^٦

.٢١/٢١٥.١

.٣٠/٢١٧.٢

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني رد ذيل قوله «لأنه لا يخلو ذلك عن أن يكون محلات تلك القوة...» (٤/٢١٨): «والحق أن المحرّك في الحركات القسرية الطبيعية المقصورة كماتقرّر في مقرر»، وعلى هذا لا وجه لما ذكره الشارح من الفرق بين التحرير بالطبع والتحرير بالقسر بل الحق في الفرق ان يقال * ان الحركة المعاوقة من التحرير اما لم تلتمس لتلك القوة اولاً، فالاول تحرير بالطبع والثاني تحرير بالقسر فتدبر. »

.١٦/٢١٩.٤

.٢٣/٢١٩.٥

٤. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني رد ذيل قوله «بيان امتياز كون الصور الفلكية...» (١٤/٢١٩) «لكن المقصود» في هذا الكتاب بيان امتياز كون الفاعل المقارن مطلقاً مبدئه للتحريرات الغير المتناهية فيرد عليه ان الدليل اخص من المدعى كما اعترف به في شرحه للاحارات فلاتتفعل. »

نعم المقصود في هذا الكتاب بيان امتناع عدم تناهى تحريكات الفاعل المقارن لكن الحكم معلق على الوصف المشعر بالحيثية اي المقارن من حيث هو مقارن وهذا يعنيه ما وجه به كلام الشيخ في شرح الاشارات اذا النفس فلكية كانت ام ارضية فهي بما هي مقارنة نازلة منزلة الطبيعة، فافهم ولا تغفل.

[٣٩٢] قوله «هي التي لانهاية بها باعتبار المدة والعدة...»^١
فيلزم التفاوت بحسبهما في الواقع واما ان هذا التفاوت يلزم التفاوت بحسب الشدة فهو كلام آخر لا يضرنا.

[٣٩٣] قوله «بماردّهـو عليهمـ عـيـنهـ بـاـنـ يـقـولـ...»^٢
الفرق بين المقامين ان الحوادث ليست لها جهة وحدة باقية مستمرة فليس لها مجموع موجود واما الحركة فلها ذات شخصية مستمرة فيمكن اعتبار الزيادة والنقصان فيها بخلاف الحوادث، تدبر تفهـمـ.

[[المسئلة السادسة: في احوال العلة الغائية]]

[٣٩٤] قوله «والمشتبه به من حيث هو...»^٣
يعنى اذا كان متـشـوقـاـ اليـهـ كـماـ فيـ القـوىـ الفـلـكـيـةـ وـالـمـلـائـكـةـ المـوـكـلـةـ بـهـ اوـ كـماـ فيـ العـابـدـ من حيث هو عـابـدـ، وـالـسـالـكـ منـ حيثـ هوـ سـالـكـ، فـاـفـهمـ ذـلـكـ.

[٣٩٥] قوله «من حيث هو متـشـوقـ اليـهـ...»^٤
سواء كان الشـوـقـ ذاتـيـاـ وـالـحـرـكـةـ ايـضاـ ذاتـيـةـ اوـ رـاـدـيـةـ، تـدـبـرـ.

[٣٩٦] قوله «قالـ الشـيـخـ فـيـ الطـبـيـعـيـاتـ الفـاعـلـ...»^٥
ايـ منـ حيثـ هوـ فـاعـلـ لـذـلـكـ الفـعـلـ وـانـ كـانـ سـبـبـاـ لـجـوـدـهاـ الـذـهـنـىـ ايـضاـ منـ حـيـثـيةـ اـخـرىـ فـتـدـبـرـ.

٠٢٨/٢١٩.١

٠٧/٢٢١.٢

٠٧/٢٢٣.٤ و ٣

٠١٤/٢٢٣.٥

[٣٩٧] قوله «لامحاله ان يكون تخيل والا فكر...»^١

الاو حالية والفكر فاعل للفعل المحنوف بقرينة ذكره سابقاً اي لا يكون فكر، تدبر.

[٣٩٨] قوله «ومبدئ الذي لا بد منه في الحرارة الارادية...»^٢
كالقوة الشوقيه.

[٣٩٩] قوله الفاضل المحسني ره «فان كل نوع...»^٣

نسبة المفارق الى التحريريات الخاصة نسبة واحدة متساوية والكلام ليس منحصراً في نوع تحريريك طبيعة نوعية بل يجري في التحريريات الخاصة لغایات جزوية خاصة، على ان المفارق اجلّ شأنًا من افق الطبائع بمراتب، فاذن يجب وان يكون دون المفارق نفوس مدبرة للطبائع بحسب نوعها وشخصها و لها تعلق باجسام الطف من تلك الطبائع فهى بعينها الملائكة الموكلة عليها باموراتها، فافهم ذلك.^٤

.٤٢٢٥.١

.٥/٢٢٥.٢

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «انما هي عند مبدئ اجل...» (١١/٢٢٧):

فان كل نوع من الانواع الطبيعية الموجودة في هذا العالم وجوداً نورانياً هو رب ذلك النوع بذاته، وهو جوهر عقلاني معين لا فرد بذلك النوع وتلك الافراد اصنامه واظلاله وهو الفاعل بالحقيقة للفعال الصادرة عن الطبائع على وجه المباشرة على ماهورأى القدماء من اساطين الحكم.

٤. في آخر «ن» (ص ٢٢٩): «بحمد الله وحسن توفيقه وعانياه توليه، تمَّ هذا الكتاب المستطاب المسماً بشورق الالهام في شرح تجريد الكلام وفي حواشيه تحقیقات المولى المعظم واستدانا المفخم العالم الرباني والحكيم الصمدانی الأربِيُّ الكامل واللبيب الفاضل قطب ذلك الحکمة والكلام «آقاطل» اسكنه فراديس جنانه، مع تعلیقات العالم الفاضل الكامل المحقق المدقق «آقاشیخ على نوری» زید توفیقاته وتحقیقاته مع افادات بعض المتكلمين من المتقدمین والمتاخرین اسکنهم الله في علیین...»

تعليقات على حواشى شرح الاشارات

بسم الله الرحمن الرحيم

[النقط الأول في تجوهر الأجسام]
[١-وهم وأشاره]

قول الشيخ: «ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها اجزاء غير اجسام وتألف منها اجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام...»^١
اور ده الاول منها تقرير المذهب، اما حجمه به مع افاده البواعي ايضاً ذلك لكونه لما يصلح لذلك فقط،
لانقص مذهبهم بخلاف البواعي. قال المحاكم: هذه الاحكام بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحاً به، فاما الذي يلزم دعواهم فاثنان: الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء ينقسم وهو مخالف لما يدعيون. الثاني ان تلك الاجزاء تتألف منها اجسام وذلك ظاهر اللزوم، واما الذي لا يلزم فالآخران. ولهذا فصلها عن الاولين بقوله وزعموا التهى.^٢ وانت خبير بما فيه من وجوه النظر، اما او لا ففي قوله الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام فان هذه الاحكام جعلها الشيخ احكاماً للاجزاء كما صرّح به الشارح والظاهريان يكون الجسم منقسماً الى اجزاء غير اجسام ليس حكماً للاجزاء، واما ثانياً ففي قوله الثاني ان تلك الاجزاء يتتألف منها الاجسام* لأن من وجه اللزوم الذي يتتألف

* [١] لا يخفى ان الحكم الثاني ايضاً ليس للاجزاء ظاهراً ولا فرق بينه وبين الاول في ذلك، يمكن ان يقال لو كان الحكم الاول هو كون الجسم منقسماً اليهما لما يبقى فرق بينها اذ

١. شرح الاشارات والتبيهات للمحقق الطوسي (تهران، ١٣٧٨ هـ.ق.) ج ٢، ص ٩ و ١٠.

٢. قطب الدين الرازى، حاشية شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٠ و ١١.

منها لاجسام لأنّ من وجہ اللزوم الذى ذكره للحكم الاول يظهر انه فرض الاجزاء غير منقسمات و حينئذ يكون الحكم الثاني عین دعواهم لا لازم لها، و اما ثالثاً ففي قوله واما الذى لا يلزم فانه آخران فان الاول من الآخرين اعني الثالث لازم لدعواهم لامحالة حيث كان دعواهم ان الجسم يتآلف من اجزاء لا يتجزّى^{*} و كذلك ثالبيهما اعني الرابع، فانه لو لم يكن كذلك لكان الاجزاء متداخلة وامتنع تآلف الجسم منها هذا، بل الحق أنّ اول الاحکام انما هو كون الاجزاء غير اجسام كما صرّح به الشارح وهو لا يستلزم كونها غير منقسمة اصلاً فامتاز عن الحكم الثالث. و آنما فصل بين الاولين والآخرين بقوله «وزعموا» لأن الاولين كانوا مأخذوين في تقرير مذهبهم على ماقرر بخلاف الآخرين...^{**}

قوله «والفائدة في ابراد الفرض ان الوهم ربما يقف...»^١

اعلم ان القسمة الذهنية اعني مالا يكون في الخارج قد يكون باي تعين المقسم في الذهن و يحكم عليه باي هذالشيء منه غير ذلك الشيء منه فيكون المقسم و كل واحد من قسميه جزئياً و يسمى هذه قسمة و هميّة و قد يكون بحيث لا يتعين شيء من القسمين سواء تعين المقسم كأن يحكم باي هذا المتمحجز بالذات فيه شيئاً دون شيء و يسمى قسمة فرضيه لكونها بفرض العقل، فمدار كل من القسمين آنما هو فرض شيء دون شيء الا ان الشيئين يتعينا في القسمة الوهمية ولا يتعينا في الفرضية فالفرق بينهما ليس الا بالكلية

المراد بالانقسام انقسام الكل إلى اجزاء لا الكل إلى جزئياته، وهذا يلازم التآلف بل يكون في الحقيقة قوله حينئذ تعبيراً عن الشيء الواحد بمفهومين متقاربين، فاحسن التدبر.^٢

* [٢] اي لا يتجزى اصلاً، لا يتجزى في الجملة، اعم من ان يكون من بعض الوجوه او جميعها.^٣

** [٣] و ان كان للثاني منهما دخل في النقض كما يظهر من ملاحظة تقرير الشارح المحقق عند شرحه المتن آلاتي،^٤ فلا يبرد على المحسّى ان هذلينا في ما ذكره من ان الحكم الاول يصلح للتقرير فقط بخلاف الباقي، تدبر تفهم.^٥

١. نصیر الدین الطوسي، شرح الاشارات، ج ٢، ص ١١ س ٢.

٢. م ٢٨١.

٣. م ٢٩١.

٤. شرح قوله «ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك...»، شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٢.

٥. م ٢٩١.

* والجزئية....*

قول الشيخ «واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون له»^١

يريد زباده تأكيد بطلان الملاقة بالاسر اعني التداخل بزوم كونه متنافيًّا لبعض الوضع المذكور و اتمام المناقضة، اي الحال ان اللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط اي احد الطرفين الملاقيين للوسط ملاقياً للآخر الطرف اي للملاقي الآخر الذى هو الطرف الآخر للملاقة، الوسط له اي كملقة الوسط لذلك الطرف الآخر ويمكن ان يكون مفعولاً مطلقاً ملاقياً ملاقة الطرف الاول للطرف الآخر هو ملاقة الوسط للطرف الآخر لكن الطرف الاول مداخلاً في الوسط و ان لا يتميز اي ملاقي الوسط اعني الطرف الاول عن الطرف الآخر^{**} في الوضع وهو يتلزم عدم التمييز عن الوسط ايضاً ولو قال لا يتميزاً باصيغة التشنية بمعنى لا يتميزان لكن احسن لعدم الحاجة الى تقدير المميز عنه ...

[٢- وه و اشارة]

قال الشيخ:^٣ «ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهی موجودات

* * * فيها

... فكثرة الاثنين حقيقة لا اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام بمعنى ان كلامه ظاهر في الكثرة الحقيقة لتبادرها من لفظة الكثرة او فيما هو اعم منها ومن الاضافية وليس ظاهر

* [٤] اي الابهام في الاقسام والتعيين فيها او المراد بالكلية القضية الكلية وبالجزئية
القضية الجزئية.^٤

* * * [٥] وعن الوسط ايضاً ولذلك اتي بالفرد دون التشنيه، فافهم. (١٢٨٧)^٥

* * * [٦] اللام في قول الشيخ الواحد، وكذا في قوله المتناهی ظاهرة في الجنس والحقيقة ولو كان مراده العهد الذهنی او الفرد المتشير لكانت العبارة الظاهرة في التادية ان يقول واحد ما و متناه ما او المقصود ان كل فرد من الكثرة التي هي مرتبة من العدد فطبيعة الواحد والمتناهی موجودتان فيه وجود الطبيعة في فردها، و عند ذلك يظهر شمول قوله للاثنتين ايضاً و يتوجه اراده الكثرة الحقيقة، فافهم.^٦

.١. م ٣٢١.

.٢. شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٦.

.٣. م ٣٢١.

.٤. م ٤٠١.

.٥. م ٤٩١.

في الإضافية وهو المطلوب ولكن لوحمل على ما هو الظاهر منه لاستقيم الكلام لاما عرفت فيجب صرفه عن النطق وحمله على الإضافية لاستقيم ظهر انه مؤاخذة على الشيخ...
 قوله «لان يفرض لولا تأليف الكثرة الخ»^١

يعنى انه لا يتوقف حصول التأليف بين الآحاد على ذلك بل بحصول بدونه اي بالإضافات بين تلك الآحاد في الجهات، فاعتباره مستدرك، ظهر معنى الحصر المستفاد من كلمة انما^{*} فنقطنا.

[٦- اشارة]

قول الشيخ: «و تلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته...»^٢

فلو كان القابل للانفصال هو المتصل بذاته ولا يمكن بقاوه يلزم ان لا يكون هناك ما هو قابل له موصوف به موجود معه وهو خلاف المعلوم بالبديهة، وايضاً يلزم ان يكون تفصيل الجسم الى قسمين اعداماً له بالكلية واجاداً بجسمين آخرين من كتم العدم وهو محال بالبديهة فوجب ان يكون امر آخر هو القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين هو المراد ومن المبولي هذا، والمحاكم لمالم يتضح له ما في الكتاب قال والصواب في توجيهه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعمّ من الصورة الجسمية والجسم التعليمي^{**}* وبالقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال، لا بعد الانفصال فان في الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال هو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل الامكان...^٣

* [٧] المراد من التأليف الاولى و ذلك منحصر في الآحاد. (١٢٨٧)

** [٨] لزم التكرار من ذلك التعليم فان قول الشيخ «فاذن قوة هذا القبول»^٤ بناء على توجيهه يدل على كون تلك القوة غير ما هو حال في الصورة الجسمية سواء كان جسماً تعليمياً او شكلاً او اما اذا فسر المتصل بذاته بالصورة الجسمية فلا يلزم تكرار مع كونه مستمراً على بعض الفوائد، منها الاشارة الى ان قوة قبول الانفصال لا يكون مع الانفصال بل هو متحصل بالاتصال اذ بمجرد كون المتصل بذاته مغایر للقابل لا يستلزم كونها موجوداً معه.^٥

١. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٢٥ س ١١.

٢. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤٤.

٣. م ٥١ / ٣

٤. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤١.

٥. م ١١٠ / ١١٠. هذه التعليقة فاقد لامضاته [١١٠ عفى عنه] ولكن بخطه الشريف.

قوله «والذين يجعلون المتصل عرضًا على الاطلاق...»^١

كان كلامه السابق من لم يعترف بكون الجسم متصلًا في حد ذاته وكون الاتصال ذاتيًّا له سواء كان قابلاً بكونه منفصل الذات كالقاتلتين بتركبها من الأجزاء أو كان قابلاً بكونه متصلًا باتصال عرضي فأنه على التقديرين يلزم أن يكون الجسم قابلاً لفرض البعد فيه من حيث ذاته كمقال الشيخ في الحكمة العلائية «جسم في حد ذاته خويس يوسته است كه اگر گستته بودی قابل ابعاد نبودی»^٢ وهذا الكلام مع من يعترف بكونه متصلًا في ذاته وكون الاتصال ذاتيًّا مع ذلك يجعل الاتصال عرضًا جوهراً، فإنه لا يرد عليه الكلام المعايق كمالاً يخفي.

بل يرد عليه ان الاتصال الذاتي للجسم لو كان عرضًا يلزم تقويم الجوهر بالعرض فهو حين قال يكون الاتصال عرضًا غير جوهر كأنه قدنسى انه قابلاً بكونه مقوماً للجسم وهذا القابل وإن كان أنها يجعل الاتصال المتنافي للانفصال عرضًا للجسم ولم يجعل ذاتيًّا له والذى يجعله ذاتيًّا للجسم لا يقول منافاته مع الانفصال لكن الحق انه مكابرة، فان قلت: على الكلام الأول أنها يلزم كون الجسم غير قابل لفرض البعد فيه لولزم من كونه غير متصل في ذاته كونه غير متصل في نفس الامر ولا يلزم ذلك، قلت لما فرض كون الجسم موضوعاً للاتصال والموضع متقدم بالوجود على العرض يلزم كونه في وجوده المتقدم على الاتصال غير متصل به وهو وجود في نفس الامر فنقطنْ.^{*}

* [٩] اشارة الى انه يلزم على ذلك كون الجسم مجردةً في ذاته عن الاحياز وكونه من الامور المجردة التي لا يكون حلول سinx الامتداد فيه فاذن حلول الاتصال فيه في مرتبة من مراتب النفس الامرية يجب كونه في مرتبة ذاته متصلًا وهذا بخلاف ما لو فرض كون الهيولي في ذاته خالية عن الاتصال والانفصال اذليس لها مرتبة وجود متقدم على الصورة الاتصالية اذا الصورة بطبيعتها شريكة لعلة الهيولي، لأنها فعلية وكل فعلية متقدمة بذاتها على القوة فافهم ذلك.^٣

١. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤٦ س ٣.

٢. ابن سينا، دانشنامة علائي.

٣. ١١٥ / م.

الصنف الثالث:

تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزي (ره)

تعليقى على حواشى عبدالرزاق اللاهيجى
على شرح التجريدة

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد الثاني: في الجواهر والاعراض]

[الفصل الأول: في الجواهر]

[المسئلة الاولى: قسمة الممكنتات بقول كثي]

قوله «و معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع ...»^١

اقول: فان قلت: لم قالوا معنى الموجود لافي الموضوع هذلک. قلت: هذا کلام الحكماء و آنما قالوا بذلك لامرین: احدهما، انهم لما حكموا بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لزمهم القول بكون المعقول من الجوهر جوهرأ او المعقول من العرض عرضأ...، ثانية ما قولهم بجنسية الجوهر، فأن الجوهر الذي جعلوه جنساً لا يمكن ان يكون هو الموجود بالفعل لافي الموضوع كما سأیتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى.

فإن قلت: فالصورة العقلية الجوهرية جوهر، لأنها اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع، وعرض ايضاً لكونها موجودة بالفعل في الموضوع فلزم كون شيء واحد جوهرأ او عرضأ هو محل.

قلت: في دفعه وجوه، الاول: اعتبار الحيشة المذكورة في تعریف العرض ايضاً بان يقال العرض هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع، والثانی: ان يقال: معنى كون الجوهر هو الموجود لافي الموضوع هو كونه بحسب سنخ ماهيته مستغنی عنه و ان كان بحسب خصوص وجوده محتاجاً اليه و كون العرض هو الموجود في الموضوع هو كونه بحسب جوهر ذاته محتاجاً إلى الموضوع...، والثالث، الزام كونها جوهرأ او

١. شرح تجرید العقاید، لعلاء الدين على بن محمد القوشجي، ص ١٣٦ (الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٨٥ق).

عرضأً باعتبارين وبحسب الوجودين الاصلى* والظلى والامتناع انماهو بااعتبار الواحدو بحسب النحو الواحد من الوجود، فالصورة الجوهرية جوهر فى الخارج وعرض بل كيف فى الذهن.^١

قال المصنف «وما يترکب منها هو الجسم ...»^٢

فإن قلت: كل واحد من الحال والمحل قسم من الجواهر والمركب من قسمى الشئ لوجاز كونه قسماً من الشئ لم ينحصر قسمة الشئ اصلاً.

قلت: المركب من قسمى الشئ اذالم يقم به وحدة حقيقة لم يجز جعله من الاقسام لاعتبار الوحدة الحقيقة في التقسيم** واما اذا قامت بمجموع القسمين وحدة حقيقة عليحدة فهو لا محالة قسم عليحدة بحسب عدده من الاقسام، وبما ذكرنا يندفع التضليل بمجموع الهيولي والصوره النوعيه...^٣

* وهو الذى ترتب عليه آثار الخارجيه○ بخلاف مقابله. [عبدالله المدرس الزنوzi]

[١]○ اي آثار المطلوبه من الشئ الخاصة به، وغرض الوالد العلامه قدس سره في حاشيته القيمه كما هو العبرة في التعريفات اللغطيه، فلا يردان الاصلى مرادف للخارجى، وتعريف الشئ بمرادفه دور ظاهر، فافهم وتأمل.^٤

** لأن التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفه إلى شئ يجعل من ضم كل قيد اليه قسم اليه ولا خفاء ان هذا لا يمكن الا اذا كان ذلك الشئ واحداً حقيقة وبالذات، ولا يخفى في ذلك الوحدة الاعتبارية لأن الوحدة الاعتبارية متکثرة حقيقة، وليس هناك امر واحد حقيقة حتى ينضم اليه حقيقة والمتخالفة المحصلة للاقسام المتباينة و ذلك ظاهر والغرض التنبيه○. [عبدالله المدرس الزنوzi]

[٢]○ ما افاده والدى العلامه ره في تلك الحاشيه مبني على كون عبارة المحسى «المقسم» واما اذا كان «القسم» فليس له مناسبة شديدة.^٥

١. حاشية عبد الرزاق الاهيجي على جواهر شرح القوشجي. اوائل هذه الحاشية موجودة في الطبعة الحجرية ص ١٣٦ .

٢. شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي، ص ١٣٦ .

٣. ٢٠٦ / م .

٤. ٢٠٨ / م .

٥. حاشية عبد الرزاق الاهيجي على شرح القوشجي.

[المستلة الثانية: إن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تاحتهم]

قوله «وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ...»^١

اقول: لا يذهب عليك ان المراد من تقوم الجوهر بالعرض ان يكون الجوهر موجوداً بوجود العرض كما هو شأن الجنس مع الفصل، فلو جاز ذلك يلزم كون وجود واحد لوجود الجوهر والعرض اعني في الموضوع ولا في الموضوع، وذلك بديهي البطلان سواء كان ذلك العرض قائماً بجوهر مقوم لذلك الجوهر او غيره، فالحق ان تقوم الجوهر بالعرض محال مطلقاً ما يثبت به في تجويز ذلك من كون السرير متقوماً بالهيئة فجوابه ان تقوم هناك ليس بمعنى الاتحاد في الوجود فهو ليس بمحال بخلافه هيئنا على انه يمكن ان يقال ان السرير في الحقيقة ليس الا المقدار المتشكل بالشكل المخصوص^{*} سواء كان قائماً بذاته لفرض اوقائماً بغيره و اذا كان قائماً بغيره فسواء كان ذلك الغير خشباً او حديداً او غير ذلك فالخشب وال الحديد مثلاً ليس داخلاً في مفهوم السرير بما هو سرير فحمل الجوهر على السرير ليس الا كحمله على الكرة والاسطوانة و كحملها على الجسمين المخصوصين وكحمل المربع على الجسم المخصوص بما يلزم تقوم الجوهر بالعرض اصلاً، فتبصر.^٢

* [٣] قد حقق والدى العلامة ره فى بعض مصنفاته الموسوم بالملعات الالهية^٣ ان الماهية فى المركبات الاعتبارية الخارجية ليست جزء منها والاحصلت هيأة اخرى من الماهية الاولى وساير الاجزاء وهكذا ويلزم من ذلك ترك المركب من اجزاء اربعة من اجزاء غير منتهية فالمركب ليس الا نفس الاجزاء حال الانضمام لاشرط الانضمام حتى يكون التقييد داخلاً فتدبر حق التدبر.^٤

١. شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي، ص ١٣٨، ص ٩.

٢. حاشية عبدالرازق اللاميجي على شرح القوشجي.

٣. الملا عبد الله المدرس الزنوزي، معلات الهيء، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياي، (مشهد ١٣٥٤)، ص ١٠٣.

٤. ٢١٠ / م.

تعليقات لمعات الهيء

بسم الله الرحمن الرحيم

[فصل اول : در اثبات وجود واجب الوجود]

[۱- لمعة الهيبة: بیان مواد ثلث]

[۲- تنبیه و تفصیل: بیان واجب و ممتنع و ممکن]

[۱] قوله «چنانکه به اندک تأملی ظاهر می شود...»^۱

یکی انصصال وجود از امکان و امتناع، و یکی انصصال امتناع از امکان و وجود، و این تعدد و مغایرت نه به مجرد اخذی کی از این سه مفهوم و مقایسه آن است با آن دوی دیگر، والاسه انصصال متحقق خواهد بود. بلکه اثنینیت بحسب نفس الامر متحقق است، زیرا که وجود چنانکه والدعا لامه «اعلی الله مقامه» در تنبیه اول اشاره فرموده اند، عبارت از ضرورت وجود است^۲ و این معنی راتباین ذاتی و انصصال حقیقی مفادیست نسبت بلا ضرورت وجود، خواه این لاضرورت در ضمن لاضرورت طرفین که معنی امکان است متحقق شود، یاد رضمن ضرورت عدم که معنی امتناع است حاصل آید، و امتناع چنانکه در همان تنبیه اشاره فرموده

۱. ملا عبدالله مدرس زنوزی، لمعات الهیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۴ ه.ش، صفحه ۹، سطر ۲۳.

۲. لمعات، ۸/۸.

عبارت از ضرورت عدم است^۱، و این معنی را تناقضی ذاتی و انفصال حقیقی لزومی است نسبت بلا ضرورت عدم، خواه این لا ضرورت در ضمن ضرورت وجود که معنی وجود است تحقق پذیرد، یاد رضمن لا ضرورت طرفین که معنی امکان است تعین کرده، پس ظاهر شد که يك انفصال باعتبار لا ضرورت عدم حاصل است وجود متحقق، و انفصال دیگر باعتبار لا ضرورت عدم حاصل است. از این بیان باندک تأملی ظاهر می شود که انفصال حقیقی و رای این دو انفصال از برای امکان نسبت بوجوب و امتناع متصور نیست. دقت کن که اندک دقیق است.^۲

[۲- لمعة الھیة، علت احتیاج ممکن به سبب تنها امکان است]

[۲] قوله «اگر گویند امکان نیز مؤخر است از وجود، زیرا که امکان...»^۳
مخفی نماناد که امکان اگرچه کیفیت نسبت وجود است ب Maherیت، لیکن آن نسبت،
تساوی Maherیت و عرائی آنست از وجود، نه انصاف و خلط آن است بوجود. و . چه بسیار فرق
است در میانه این دو معنی، چه در صورت دوم آن نسبت متأخر است از وجود، بخلاف صورت
اول، پس کیفیت نسبت نیز در صورت دوم متأخر و در صورت اول متقدم است، لیکن این تقدم و
تأخر، نه در خارج واقع است بلکه در تعلم. بیان اینکه افتقار و احتیاج ذاتی ممکن است عقل
و اعتبار آنست لیکن تعلم و اعتباری مطابق نفس الامر نه مخالف آن، از اینجاست که والد
علامه «قدس سره» می فرماید که در تحقق معنی امکان ملاحظه مفهوم وجود کافیست.^۴

[۳- ثمرة الھیة و نتيجة کلامیة]

[۳] قوله «مگر اینکه انسس Maherیات امکانیه...»^۵
لیکن امکان در وجودات بمعنای دیگر است زیرا که هر وجود بضرورت ذاتیه موجود

.۱. لمعات، ۸/۸.

.۲. م/۶.

.۳. ۱۷/۱۸.

.۴. م/۱۳.

.۵. ۲۰/۹.

^۱ است.

[۴-تبیه کلامی]

[۴] قوله «بلکه مستلزم...»^۲

بیان این استلزم ب نحو اختصار آنست که بنابراین قول باید در ممکنات مجموعات
لابالذاتی نباشد، خواه ماهیات در مجموع بودن اصل باشندو یا وجودات، و سلسله
مجموعات البته بمجموع بالذات منتهی می‌باشد، و الْجَاعِلِيَّةُ وَ الْمَجْعُولِيَّةُ متصور
نخواهد بود، متفطئن باش.^۳

.۱۵/م.۱

.۱۰/۲۲.۲

.۱۷/م.۳

[فصل دوم: اثبات عینیت وجود در واجب الوجود]

[۸- لمعة الهيبة: اشتراك معنوي وجود]

[۵] قوله «و در صورت دوم بالضرورة...»^۱

اما در صورت علم باختصاص، پس مطلب در نهایت انکشافست، واما در صورت شک باختصاص پس معلل کرده است والد علامه آنرا در حواشی که جسته جسته برشوارق نوشته اند باینکه تردد در شیء منفک نمیشود از تردد در آنچه محتمل است اختصاص او به آن شیء، واللازم می آید عدم احتمال اختصاص، چنانکه فرموده اند: «لان التردد في شيء لا ينفك عن التردد فيما احتمل اختصاصه له، والا يلزم عدم احتمال اختصاصه له كما يظهر بالتأمل». ^۲ واین تعلیل بظاهر علیل است زیرا که با صورت احتمال اختصاص علم ببقاء خاص و تردد در ذی الخاصه جمع می شود مثل آنکه کسی شک کندر احتمال اختصاص مشی بحیوان و شبھی ماشی از دور مشاهده کند و نداند که حیوان است یا غیر حیوان، پس این شخص در این صورت با تردد در حیوانیت عالم بمشی است و اختصاص نیز محتمل است و این معنی کمال وضوح دارد بدون آنکه بتأملی محتاج باشد پس بهتر آنست که گفته شود در صورت اشتراك

لفظی تردد در خصوصیات مستلزم تردد در وجود است زیرا که مفهوم از وجود در هر ماهیت معنی دیگر است و این معنی کمال وضوح دارد.^۱

[۹- لمعة الهية : در زيادتی وجود بر مفاهیم ماهویه]

[۶] قوله «اصل دعوى بدیهی است و این ادله از جمله منبهات ...»^۲

از ابطال اولویت و سایر لمعات سابقه، امکان بمعنی تساوی که منافی بود با ضرورت ذاتیه هنوز ثابت نشده است، بلی تساوی نسبت که منافیست با ضرورت از لیه ثابتست، و مناطق و مبنی در استدلال معنی اوّل است نه دوم، پس کسی رامی رسد که بگوید چه ضرر دارد که الوبیت در ماهیات نسبت بوجود نباشد. و ماهیات در لا اقتضای محض باشند، لیکن وجود عین آن ماهیات یا جزء آنها بود، چنانکه بنابر اصالت وجود اقتضائی در حقایق وجودیه نسبت به موجودیت آن حقایق نیست با آنکه وجود در مرتبه ذوات آنهاست پس امکان بمعنی تساوی چنانکه مناطق استدلال است موقع باطل مذهب اشعریست. تدبیر کن.^۳

[۷] قوله «ثبوت جزء از براي، كل باید بین الثبوت باشد ...»^۴

این ضرورت ذاتیه مستلزم ضرورت از لیه است، بمعونت مقدمه خارجیه، زیرا که سخن معانی و مفاهیم متعلق جعل جاعل بالذات واقع نمی شوندو افراد حقیقیه از وجود در نزد اشعری محقق نیست چنانکه ظاهر است، متقطن باش.^۵

[۲- اوہام مفصلة و انوار مشرقة]

[۸] قوله «ملخص جواب ...»^۶

منظور از ملخص، جزء اخیر جواب است که بعد از جمیع منوع اخذ کرده

.۳۸۱.م.۱

.۱۱۷۴۸.۲

.۳۹۱.م.۳

.۹۷۴۹.۴

.۳۹۱.م.۵

.۱۰۵۱.۶

می شود و باو جواب تمام می شود و اگرچه او خود نیز مشتمل بر معنی بود و ترتیب منوع در این جواب باین نهج است که گفته می شود اولاً قیامی در میانه ماهیت وجود در صورت زیادی وجود مسلم نیست بر فرض تسلیم قیام خارجی ممنوع است و قدر مسلم قیام عقلی است و در این صورت شق اول از شقین اخذ کرده می شود یعنی گفته می شود که وجود ثانی غیر وجود اول است و لزوم تسلسل مستحیل ممنوع است.^۱

[۱۰ - لمعة الھیة : در اصالت وجود]

[۱ - تفريع ربوی]

[۹] قوله «این معنی عام و افراد صافیه زایدند...»^۲

زیادتی وجود عام بحسب خارج بظاهر با اعتباریت آن به آن معنی که والد علامه «قدس سره» بیان فرموده اند منافقی است، لکن منظور از زیاد بودن وجود، اتصاف بحسب خارج است و اتصاف مستلزم خارجیت صفت نیست، چنانکه در معقولات ثانیه که در فن کلی استعمال می شود باین نهج است و چون این قسم از زیادتی نیز مستلزم تقرر ماهیت است بحسب خارج قبل از وجود زیرا که منشأ انتزاع شیء در هر ظرف البته مقدم بر آن شیء است لهذا محققین نفی این قسم از زیادتی نیز نموده اند وجود را بحسب عقل بر ماهیت زاید دانسته اند متفطن باش.^۳

[۲ - تحقیق عرشی و تحقیق ملکوتی]

[۱۰] قوله «بر متأنمل متفطن مخفی و مستور نیست»^۴

زیرا که در این صورت هیچیک از دو فرقه نافی کلام دیگر نیست.^۵

.۴۱ / م .۱

.۴۱۵۳ .۲

.۴۲ / م .۳

.۵ / ۵۵ .۴

.۴۴ / م .۵

[۵- نقل برہان لزیادة بیان]

[۱۱] قوله «عرض عام داخل در فصل باشد...»^۱

اگر بگویی که: بطلاں دخول عرض عام در امثاله مذکوره مسلم نیست، زیرا که جون کشف حقایق ماهیات عینیه نفس الامریه بنهجی که آن حقایق باعیانها در مدارک عقلیه حاصل شوند، در نهایت اشکال بلکه متعذر و محال است، پس تحصیل اجناس و فصول آن ماهیات و ذکر آنها در معرفات و حدود ممکن نیست، از اینجا است که قدمای اهل میزان آن معانی و عرضیات را که از حاق ذوات اعیان متزع عنده اگر خواص باشند بفصل، و اگر نباشند بجنس نامیده اند، و آن معانی و عرضیات که در مرتبه ثانیه ولو فی معنی دیگر متزع شوند، اگر خواص باشند بخاصه و اگر نباشند بعرض عام نامیده اند، و باین جهت فصل در نزد ایشان دو قسم است: یکی فصل منطقی و یکی فصل حقیقی جهت ذاتش بعینها جهت امتیاز نباشد زیرا که فصل منطقی عنوان فصل حقیقی و حکایت او است و مطابقة حکایت از آنجهت که حکایت است با ذو حکایت لازم است، پس اگر فصل منطقی مشتمل باشد بر امر مشترک عرضی، لازم است که فصل حقیقی مشتمل باشد بر امر مشترک ذاتی، زیرا که اعراض عامه از اجناس و مابه الاشتراك ذاتی متزع عنده، متفطن باش.^۲

[۱۲] قوله «و لازم محال است...»^۳

مخفی نماناد که ممکن است بیان شق اول در این استدلال بنهجی که سالم از بعض ایرادات که متوجه این استدلال است نیز باشد زیرا که فصل از آنجهت که فصل است در او امتیاز معتبر است باین معنی که هر چه بحسب فرض فصل بود جهت ذاتش باید بعینه جهت امتیاز باشد و الآن مفروض بتمامه فصل نخواهد بود متنبرباش که با کمال وضوح نهایت غموض دارد.^۴

[۱۳] قوله «هم داخل و هم خارج نمی تواند شد...»^۵

.۱۰/۶۱.۱

.۴۹/۴.۲

.۱۱/۶۱.۳

.۴۹/۴.۴

.۱/۶۲.۵

و همچنین لازم آید که آنچه فصل است بحسب فرض فصل نباشد زیرا که ذاتیات متنزعات بالذات و عرضیات متنزعات بالعرضند و معنی مرکب از متنزع بالذات و متنزع بالعرض متنزع بالذات نیست پس اگر فصلی مرکب از عرض عام باشد یا باید آن فصل فصل نباشد و یا عرض عام بالذات متنزع و جنس باشد و هر یک از این دو خلاف فرض است.^۱

[۱۴] قوله «و هر گاه ذات مخصوصه...»^۲

و احتمال آنکه ذات مخصوصه و رای ذات موضوع باشد منافی است باوضع حمل چنانکه مخفی نیست و از این جهت اورا ذکر نفرموده‌اند.^۳

[۱۵] قوله «بر تقدیر موجودیت وجود نیز ...»^۴

بر این تقدیر هم در موجودیت ماهیت کلام است زیرا که اتصاف مطلقاً مستلزم تقدم موصوفست در ظرف اتصاف، خواه قیام صفت قیام انضمای باشد یا انتزاعی، پس کلمه «نیز» در کلام والد علامه بملأحظه آنکه مقام جدلی است ذکر شده است، متذیر باش.^۵

[۱۶- تمثیل فیه توضیح]

[۱۶] قوله «بطلان هر دو به تفصیل تمام ذکر یافت.»^۶

علاوه بر این از جمله بدیهیات است که ما بالعرض باید بما بالذات منتهی گردد و الا ما بالعرض متحقق تخواهد بود.^۷

[۱۷- شک و تحصیل]

[۱۷] قوله «و مراد از اینکه وجود بنفس خود ...»^۸

.۴۹/۱. م

.۱/۱۶۲. ۲

.۴۹/۲. م

.۹/۱۶۳. ۴

.۵۱/۱. م

.۸/۱۶۴. ۶

.۷. م / ۵۱. این تعلیقه در لمعات مطبوع از قلم افتداده است.

.۱۰/۱۶۶. ۸

حاصل سؤال آنست که: اگر وجود بنفس خود موجود باشد در تحقق وجود بغیر خود محتاج نخواهد بود، پس هر وجود واجب الوجود بذاته خواهد بود زیرا که معنی واجب الوجود موجود بذاته متحقق بنفسه است. و حاصل جواب آنست که معنی متحقق بنفسه اعم مطلق است از معنی واجب الوجود بنفسه و عام مستلزم خاص نیست. بیانش آنست که معنی دوم آنست که وجود در تحقق و صاحب حقیقت بودن محتاج نیست بوجود دیگر که قایم باشد باو، بلکه موجودیت و تحقق او بنفس ذات اوست، نه با مرز اید بر ذات او، پس در موجودیت محتاج نیست بقابلی و مقبولی بلکه قابل و مقبول وجود و وجود انجاد در موجودیت وجود شی واحد است و از این معنی لازم نمی آید که در موجودیت و تحقق نفس خود بفاعل نیز محتاج نباشد بلکه این معنی اعم است از اینکه او از جانب نفس خود موجود باشد، چنانکه در وجودات ممکنات چنین است، خلاصه کلام معنی موجودیت وجود بنفسه آنست که وجود بنفس ذات خود مصدق مفهوم موجود باشد بدون احتیاج بانضمام امری یا حیثیتی باو، و این معنی اقتضانی کند که مستحق باشد حمل مفهوم موجود را بر ذات خود باقطع نظر از جعل جاعل، بلکه اعم است از اینکه صادق باشد بر او مفهوم موجود باقطع نظر از جمیع حیثیات تعلیلیه و تقییدیه، و از اینکه صادق باشد بر او آن مفهوم باقطع نظر از حیثیات تقییدیه انضمامیه و اعتباریه پس آن قضیه که در موجودیت وجود منعقد می شود ذاتیه از لحیه یا ضروریه ذاتیه فقط خواهد بود، بخلاف غیر وجود زیرا که قضیه منعقده در موجودیت او از ضرورت مطلقاً خالیست چه در موجودیت بفاعل و قابل هر دو محتاجست، متأمل باش.^۱

[فصل چهارم: کنه ذات حق برای غیر حق بوجه من الوجوه مدرك نیست]

[۲- لمعة الهیه: علم بوجه و علم بکنه]

[۱- دقیقة فلسفية]

[۱۸] قوله «وجه انسانند، و علم به ضاحک و کاتب ...»^۱

زیرا که منظور از نظر بالذات در وجوه و آلات و حکایات حال ذوالوجه و ذوالآلة و محکی عنہ است پس مفهوم ضاحک از آن جهت که وجه انسان و حکایت اوست بمعلومیة موصوف نمی تواند شد چه جای آنکه به معلومیت بالکنه متصف شود، فاحسن التدبر.^۲

[۱۹] قوله «وانیت خارجیه معلول خود...»^۳

واز اینجاست نیز که حکمای الهیین قدس اسرارهم حدود را منقسم بدوقسم نموده اندیکی حدود وجودات و دیگری حدود ماهیات و تمام حقیقت وجود مجعل بالذات را نسبت بتمام حقیقت وجود جاعل بالذات حد ناقص و تمام حقیقت وجود جاعل

بالذات را نسبت بتمام حقیقت وجود مجعل بالذات حد تام دانسته‌اند و لهذا از اعاظم حکماء الهیین و اکابر عرفای موحدین موروث است که «کل فاعل فعله مثل طبیعته، قل کل يعمل على شاكلته^۱، کل شی منها بشی محیط و المحیط بما احاط منها هو الله الواحد الصمد» تدبیر کن که در عین کمال وضوح نهایت غموض دارد، التوحید ظاهره فی باطنہ و باطنہ فی ظاهره.^۲

[۲۰] قوله «وعلم بوجه در علم حضوری ...»^۳
يعنى این مطلب شریف و مقصد لطیف مصحح جزء اول این کلمه موروثه است و مصحح جزء ثانی او قاعدة دیگر و ضابطه اخرب است چنانکه در مستقبل کلام متن مذکور است، فارجع الیه.^۴

۲-لطیفة عرشیة و کلمة ملکوتیة

[۲۱] قوله «زیرا که آن حقائق ...»^۵
زیرا که برهان بنحو عموم دال است بر نفی اقسام مذکوره تخالف و نفی تخالف جنسی و فصلی دلالت کند بنحو عموم بر نفی تخالف مادی و صوری و مقداری زیرا که هر ماده عین جنس و هر صورت عین فصل و هر مقدار مرکب از جنس و فصل است از اینجا است که از اساطین حکماء الهیین موروث است که «کل مرکب خارجی فهو مرکب عقلی ولا عکس» پس تمام جهت ذوات جمله وجود است بعینه تمام جهت اشتراك و مناسب است و حال آنکه از بیننات است که تخالف و تباين و تکثر و تغایر در کلیه وجودات متحقّق است پس باید نظر بمقتضای این برهان تمام حیثیت ذوات وجودات بعینه تمام حیثیت تخالف و تکثر و تباين و تغایر باشد فتلطف الذهن و جرده عن الغشاوات الوهمیة.^۶

۱. الاسراء / ۸۴.

۲. م / ۶۹.

۳. ۵۱۸۴.

۴. م / ۶۹.

۵. ۱۳۸۷ / .

۶. م / ۷۴.

[فصل ششم: توحید و اجب الوجود]

[۳- لمعة الھیة: حقیقت واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات است]

[۲۲] قوله «نسبت به آنها در واقع و نفس الامر است . . .»^۱

زیرا فعلیت از آنجهت که فعلیت است از فعلیت دیگر آبی است، متفطن باش.^۲

[۲۳] قوله «همه جهات قوه و استعداد به آن برمی گردند . . .»^۳

فعالیت استعداد نسبت بهیولی با جنسیت جوهر منافی است، چه قوه از مقوله اضافه است، و تقوم جوهر بعرض جایز نیست. علاوه بر این استعداد هر چیز با آن چیز، در وجود جمع نمیشود، پس هیولی در ضمن هیچ صورت بحقیقت خود باقی نباشد، لهذا تحديد مذکور را بغير نسب داده اند، و خود هیولی را حامل قوه و استعداد دانسته اند. متفطن باش.^۴

.۷/۱۲۵.۱

.۱۲۴/۲

.۱۲/۱۲۵.۲

.۱۲۴/۴

[فصل دوازدهم: در اثبات علم واجب الوجود]

[مقصد دوم: در بیان علم واجب به معالیل خارج از ذات]

[۱- لطیفة عرشیه]

[۲۴] قوله «نه به علت معینه متفطن باش...»^۱

زیرا که در آن لمعات محقق گردید که علم بمجرد مطلق امکان یا امکان مطلق مستلزم علم باحتیاج است، و از بینات است که امکان مطلق یا مطلق امکان را دلالت بر احتیاج بعلت مخصوصه نمی باشد، ولی بر متفطن مخفی نیست که این معنی در امکان وجودات جاری نیست زیرا که امکان در وجودات عین آن وجودات است پس بخصوصیت آن وجودات متخصص و بتکثر آنها متکرر می باشد، و از این جهت والد علامه «قدس سرہ» بهمین قدر اکتفا نفرموده اند و برهانی بمشرب دیگر بر این دعوا اقامه فرموده اند فاحسن التفطن.^۲

[۲۵] قوله «این نحواز تشخض و این قسم از تحصل را...»^۳

.۲۴/۳۰۵.۱

.۳۶۱/۱.۲

.۱۹/۳۰۶.۳

یعنی اگر طبیعتی از طبایع نوعیه اقتضا کند شخصی مخصوص را لازم آید که تساوی نسبت به جمیع طبایع نوعیه باطل شود و هر یک منحصر بفردی کردند زیرا که جمیع طبایع نوعیه از آن جهت که طبایع نوعیه‌اند درجهت معنویة و مفهومیه مشترکند پس اگر بعضی از آن طبایع اقتضا کند متشخص است را بعضی دیگر اقتضا نکند ترجح بلا مرجح لازم آید و همچنین است حال در وجودات مجموعات بالذات زیرا که نفس ذات آن وهم وجودات از خصوصیات ذات علل آنها باشد و بخصوص اقتضای آن علل حاصلند پس اقتضای هر یک از آن وجودات علتی بعینه را راجع می‌شود و به اقتضای آن علت خصوصیة معلولی معین را، فاحسن التفطن.^۱

[۲- نکته میزانیه]

[۲۶] قوله «بدليل و امارت مسمى مينمايند». ^۲

مخفی نماناد که حضور تمام حقیقت عینیه و هویت خارجیه مجموع بالذات و مفاضن بالذات از برای مدرک بحضور اشرافی بعینه حضور جاعل بالذات و مفیض بالذات است از برای او بنحو نقصان نه بنحو تمام، خواه آن مدرک خود مجموع بالذات باشد یا غیر او، زیرا که در لمعات سابقه محقق گردید که جاعلیت و مجموعیت در نفس ماهیات بنهنجی که آن ماهیات بعلم بسیط تصوری چنانچه معتبر در مطلب بای حقیقیه است معلوم‌مند متصرور نمی‌تواند شد، بلکه جاعلیت بالذات و مجموعیت بالذات در حقایق وجودات عینیه و ذات اینیات خارجیه ثابت است.

و نیز محقق گردید که جمله حقایق وجودیه علاوه بر اشتراک در معنی عام وجود درجهت خارجیه و عینیه و حیثیت طاردیت عدم در مرتبه ذات خود مشترکند، پس تمام جهت ذات بسیطه وجودات بعینه تمام جهت اشتراک و مناسب است با آنکه در تمام مرتبه ذات آنها تمام معاند است و مباینت ثابت است، از اینجا است که می‌گویند ما به‌الاشتراک در حقایق وجودیه بعینه مابه الامتیاز است، و حقیقت وجود بتشکیک خاصی

مشکل است پس در میان جاعل بالذات و مجعل بالذات و مفیض بالذات با کمال مباینت و معاندت بحیثیتی که یکی غنی محض بلکه غنای محض است و دیگری فقیر محض بلکه فقر محض است، کمال مناسبت باید ثابت و محقق باشد، والا لازم آید که اینیات متباینه و هویات متغایر از آن جهت که متباینات و متغایرانند مصدق و معتبر عنه معنی واحد و عنوان فارد شوند و حیثیت ذات جمله حقایق وجودیه عین حیثیت خارجیه و طاردیه عدم نباشد، این است تفسیر کلام معجز نظام «قل کل يعمل على شاكلته»^۱ که در صحیفة الهیه وارد است و معنی کلمه ملکوتیه «کل فاعل فعله مثل طبیعته» که از اساطین حکماء الهیین موروث است و باین لطیفه الهیه نیز ناظر است کلمه عرشیه ای که از اصحاب کشف و یقین مشهور است که چون حضرت حق تبارک و تعالی از جمیع جهات بسیط و از جمله حیثیات واحد است چنانکه هویت منزه و حقیقت مقدسه اش وحدت صرف و صرف وحدت است در جمله مجالی و مرائی اعیان ثابت و کلیه قوابل ماهیات امکانیه بجلوہ واحده متجلی و بظهور واحد ظاهر است. چنانچه در صحیفة الهیه وارد است «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»^۲ ای کلمه واحدة، و از اینجا است نیز که می گویند تمام حقیقت مجعل بالذات نسبت بتمام حقیقت جاعل بالذات، حد ناقص، و تمام حقیقت جاعل بالذات نسبت بتمام حقیقت مجعل بالذات حد تام است، و متفرع می سازند بر این قاعدة عرشیه - کل مالاحدله فلا بر هان عليه را - «سنریهم آیاتنا فی الافق و فی انفسهم حتی يتبيّن لهم انه الحق»^۳ فاحسن التدبر.^۴

[۲۷] قوله «بلکه بمجرد ذات اقدسش قيام اشياء...»^۵

زیرا که حق تبارک و تعالی بنظر تحقیقی بیک اضافه اشر اقیه مقیم جمله اشیاء است چنانکه اشیاء نیز بیک اضافه بآن حقیقت مقدسه قائمند، اگرچه آن اضافه را مراتب متفاوت و

۱. الاسراء .۸۴ /

۲. القمر / .۵۰

۳. فصلت .۵۳ /

۴. م .۳۶۵ /

۵. .۷/۳۱۰ .۵

درجات متکثّره است، و باین نظر کثر تست، والد علامه علم واجب الوجود بالذات را بذات خود مستلزم علم بحقیقت عقل اول فرمودند، متدبّر باش.^۱

[۲۸] قوله «متفطن باش که خالی از دقت و غموض نیست.»^۲

می تواند که تفطن بوجهی دیگر از برهان اشاره باشد که مسلکش دقیق‌تر است از آنچه که ذکر شده است و مستفاده‌می شود از جزء آخر آیه کریمه^۳، فاحسن التفطن.^۴

.۳۶۷/م.۱

.۱۴/۳۱۰.۲

.۳/سیا.

.۳۶۷/م.۴

الصنف الرابع:
تعليقات مختصرة أخرى



تعليق على حاشية الأقام والدين الخوانساري
على حواشى المحقق الخفرى على شرح التجريد للقوشچى

قال المصنف طاب ثراه: «وجود العالم بعد عدمه...»^١

قال الفاضل المعاصر سلمه الله في الحواشى الخفريّه: يعني به البعدية الزمانية...^٢

انت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما فاده لا يرجع الا الى كون الزمان متناهياً من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهّم وهذا ليس الا القول بالقدم بالحقيقة...

اما التنظير الذي ذكره من قولهم «الاخلا ولاملا فوق المحدود» فهو قول على سبيل التوسيع...
... و اذقد بلغ الكلام الى هذا المقام فلابأس ان نذكر طريقة السيد المحقق الدماماد قدس سره في حدوث العالم^٣، فان ما ذكره هذا الفاضل مما استخرج منه فنقول، انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه اتما هو حدوث الدهري لالذاتي ولا الزمانى، خلاصة ما قاله في الحقيقة: ان مسبوقة الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقة بالذات بل مسبوقة انسلاخية افلاكية غير زمانية ولا سائلة ولا مقتدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين حدوث الزمانى ان حدوث الزمانى هو الوجود بعد العدم المتقرر السياں الواقع في الزمان قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدراً متكمماً اصلاً بل ان هو الا محض مسبوقة الوجود بالعدم المحض وليست الساذج، ولما كان وعاء الامور الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقرر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة السينالية، ولا سرمد لانه وعاء بحث الوجود الثابت الحق المعتقد عن عروض التغير مطلقاً والمعتالى من سبق العدم على الاطلاق، فالحدث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء واجدرها به الحدوث الدهري، ونحن نقول: انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بأنه سابق على الوجود سبباً غير ذاتي

١. شرح تجريد الاعتقاد للجوشجي، المقصد الثاني، الفصل الثالث، المسئلة السادسة.

٢. حواشى المحقق الخفري على شرح التجريد، مخطوط.

٣. السيد الدماماد، القبس الثالث، ص ٨٧ و ٨٨.

كما يظهر من بعض كلماته فيكون البنية محتاجاً إلى وعاء وطرف يكون فيه ويتصف هو لامحالة بالتقدير والتكميم وغيره وكونه سابقاً عليه بدون ذلك مما لا تقدر على امر تعقله فعلله يحتاج إلى لطف قريحة لم يكن لها* وإن لم يقل بسابقته بحسب الحقيقة كما يشير إليه بعض كلماته حيث ذكر ان في السبق الذاتي والزمانى ليس الوجود مسبوقاً بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود وفى مرتبة نفس الماهية من حيث هى لانقابل الوجود الحالى فى حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجتمعه، و كذلك العدم السابق على الوجود سبقاً مانياً لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابل العدم فى ذلك الوقت الذى كان فيه الوجود بخلاف الحدوث اي الدهرى اذ ليس فى الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلاً فلابد من حدّ العدم السابق فى الدهر متمايزاً فى التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد انه يبطل عقد السلب الدهرى ويقع فى حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى، فلا نفهم حينئذ معنى للحدث و المسبوقة بالعدم اصلأً ليس القدم الاهذا، وبالجملة ما افاده مما لا يحصل فهمى ولا يحيط به وهمى ولكن قد نقلناه لعله يهتدى به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين.^١

* قال السيد [الداماد] قدس سره فى موضع آخر : «وجود المجموعات قاطبة على تقدير استيعاب الحدوث الدهرى ايها فى وعاء الثابت الذى هو الدهر بدلاً عن العدم الصريح واقعاً فى حيزه لا فى حدّ متأخر متمايز من حدّه فلابد من حدّ الدهر حدّ الافاضة فلا يتصور هناك تباين وتلاحم بحسب حدود فى الدهر ». ^٢ انتهى . وهذا صريح بعدم السابقة والمسبوقة على مذاق المحسنى، فتدارب . [١١٠]

١. الآغا جمال الدين الخوانساري، حاشية على الحواشى الخفرية على شرح التجريد، مخطوط.

٢. السيد الدماماد، القبسات.

تعليقٌ على حاشية رسالة سر القدر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سأل بعض الناس الشيخ الرئيس اباعلى بن سينا عن معنى قول الصوفية (من عرف سرّ القدر فقد الحد) فقال في جوابه: إن هذه المسئلة فيها ادنى غموضة وهي من المسائل التي لا تدون ألا أمر موزة ولا تعلم ألا مكنته لما في اظهارها من افساد العامة، والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال «القدر سر الله ولا تظهر واسر الله»^١، وما روى ان رجلا سأله أمير المؤمنين عليا عليه السلام فقال: القدر بحر عميق فلا تلجه، ثم سأله، فقال: انه طريق وعر فلاتسلكه، ثم سأله، فقال: انه صعود عسر فلاتتكلفه.^٢

واعلم ان سرّ القدر مبني على مقدمات منها نظام العالم ومنها حديث الثواب والعقاب ومنها ايات المعاد للنفوس.

فالملخص الاولى هي ان تعلم ان العالم بجملته واجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحياته وعن ان يكون الله عالم بما و مدرباً له و مریداً لكونه بل كله بتقديره و تقديره و علمه و ارادته، هذا على الجملة والظاهر و ان كان يريد بهذه الاوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون و يمكن ابراد الادلة والبراهين على ذلك فلولا ان هذا العالم مركب عن ما تحدث فيه الخيرات والشرور و يحصل من اهله الصلاح والفساد جميعاً ملائم للعالم نظماً اذ لو كان العالم لا يجري فيه الا الصلاح المحسض لم يكن هذا العالم عالماً بل كان عالما آخر و لكن يجب ان يكون العالم مركباً على هذا الوجه و النظم فانه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً.

١. الفيض الكاشاني، علم اليقين، المنفرد الأول، الباب السابع، الفصل الحادى عشر، ج ١ ص ١٨٧؛ وفي الجامع الصغير ج ٢ ص ٨٨ بعبارة فلاتنشوا سر الله.

٢. الصدقون، التوحيد، الباب ٦٠، الحديث ٣، ص ٣٦٥؛ راجع نهج البلاغة، الحكمة ٢٨٧.

والمقدمة الثانية ان القدماء عندهم ان الثواب حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال وان العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص فكانبقاء النفس في النقص هو البعد عن الله وهو اللعنة والعقوبة والسطح والغضب فيحصل لها ألم بذلك النقص وكما أنها هو المراد بالرضى عنها والزلفي والقرب والولايـة، فهـذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير.

والمقدمة الثالثة هي ان المعاد اـنما هو عود النفوس البشرية الى عالمها ولـهذا قال الله تعالى (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعـي الى ربـك راضـية مرضـية)^١ وهذه جمل تحتاج الى اقامة البراهـين عليها. فإذا تقررت هذه المقدمـات فـلـاناـنـا الذي يقع في هذا العالم من الشـرور في الظـاهر فـعلـى اـصـلـ الحـكمـ ليس بـمـقـصـودـ منـ العـالـمـ وـانـماـ الخـيرـاتـ هـىـ المـقـصـودـةـ وـالـشـرـورـ اـعـدـامـ.

وـعـنـ اـفـلاـطـنـ انـ الجـمـيعـ مـقـصـودـوـ مـرـادـوـ اـنـ مـارـدـ بـهـ الـاـمـرـ وـالـنـهـيـ فـيـ العـالـمـ مـنـ اـفـعـالـ المـكـلـفـينـ فـانـماـ هوـ تـرـغـيبـ لـمـنـ كـانـ فـيـ الـمـعـلـومـ اـنـ يـحـصـلـ فـيـ الـمـأـمـورـ وـالـنـهـيـ تـنـفـيرـ لـمـنـ كـانـ فـيـ الـمـعـلـومـ اـنـ يـنـتـهـيـ عـنـ الـمـنـهـيـ فـكـانـ الـاـمـرـ سـبـباـ لـوقـوعـ الـفـعـلـ مـنـ كـانـ مـعـلـومـاـ وـقـوعـ الـفـعـلـ مـنـهـ وـالـنـهـيـ سـبـباـ لـاـنـزـجـارـ مـنـ بـرـتـدـعـ عـنـ الـقـبـيـحـ،ـ لـذـلـكـ وـلـوـ الـاـمـرـ لـكـانـ لـاـ يـرـغـبـ ذـلـكـ الـفـاعـلـ وـلـوـ الـنـهـيـ لـكـانـ لـاـ يـنـزـجـرـ هـذـاـ فـكـانـ يـتوـهـمـ اـنـ مـائـةـ جـزـءـ مـنـ الـفـسـادـ كـانـ يـمـكـنـ وـقـوعـهـ لـوـلـاـ الـنـهـيـ وـاـذـاـ دـخـلـ الـنـهـيـ وـقـعـ خـمـسـونـ جـزـءـ اـمـنـ الـفـسـادـ وـلـوـمـ يـكـنـ نـهـيـ وـقـعـ مـائـةـ جـزـءـ وـكـذـلـكـ حـكـمـ الـاـمـرـ لـوـلـمـ يـكـنـ اـمـرـ لـكـانـ لـاـ يـقـعـ شـيـءـ مـنـ الـصـلـاحـ فـاـذـاـ وـرـدـ الـاـمـرـ حـصـلـ خـمـسـونـ جـزـءـ اـمـنـ الـصـلـاحـ.

فـاماـ المـدـحـ وـالـذـمـ فـاـنـماـذـكـ لـاـمـرـينـ اـحـدـهـمـ اـحـدـهـاـ حـثـ فـاعـلـ عـلـىـ الـخـيـرـ عـلـىـ مـعـاـوـدـةـ مـثـلـهـ الـذـيـ هـوـ الـمـرـادـ مـنـهـ وـقـوعـهـ وـالـذـمـ زـجـرـ مـنـ حـصـلـ مـنـهـ الـفـعـلـ عـنـ مـعـاـوـدـةـ مـثـلـهـ وـلـمـ يـحـصـلـ مـنـهـ ذـلـكـ اـنـ يـحـجـمـ عـنـ فـعـلـ مـاـ مـيـرـدـ مـنـهـ وـقـوعـهـ مـمـافـيـ وـسـعـهـ اـنـ يـفـعـلـهـ وـلـاـ يـجـوزـ اـنـ يـكـونـ الـثـوابـ وـالـعـقـابـ عـلـىـ مـاـ يـظـنـهـ الـمـتـكـلـمـونـ*ـ مـنـ اـجـزـاءـ الزـانـيـ مـثـلـاـ بـوـضـ الـإـنـكـالـ وـالـإـغـلـالـ وـاـحـرـاقـهـ بـالـنـارـ مـرـةـ بـعـدـ اـخـرـيـ وـلـرـسـالـ الـحـيـاتـ وـالـعـقـارـبـ عـلـىـهـ فـانـ ذـلـكـ فـعـلـ مـنـ يـرـيدـ

التـشـفـىـ مـنـ عـدـوـهـ بـضـرـرـ اوـ أـلـمـ يـلـحـقـهـ بـتـعـدـيـهـ عـلـيـهـ وـذـلـكـ مـحـالـ فـيـ صـفـةـ اللهـ تـعـالـىـ اوـ قـصـدـ مـنـ يـرـيدـ اـنـ يـرـتـدـعـ عـنـ الـمـتـمـثـلـ بـهـ عـنـ مـثـلـ فـعـلـهـ اوـ يـنـزـجـرـ عـنـ مـعـاـوـدـةـ مـثـلـهـ وـلـاـ يـتـوـهـمـ اـنـ بـعـدـ الـقـيـامـةـ تـكـوـنـ تـكـلـيفـ وـاـمـرـ وـنـهـيـ عـلـىـ اـحـدـ

حتـىـ يـنـزـجـرـ اوـ يـرـتـدـعـ لـاجـلـ ماـ شـاهـدـهـ مـنـ الـثـوابـ وـالـعـقـابـ عـلـىـ مـاـ تـوـهـمـهـ.

وـاـمـاـ الـحـدـودـ الـمـشـروـعـةـ فـيـ مـرـتـكـبـ الـمـعـاصـىـ فـاـنـهـاـ تـجـرـىـ مـجـرـىـ الـنـهـيـ فـيـ اـنـرـدـعـ لـمـنـ يـنـتـهـيـ عـنـ الـمـعـصـيـةـ مـمـاـ لـوـلـاهـ لـتـوـهـمـ وـقـوعـهـ مـنـهـ وـقـدـ تـكـوـنـ مـنـفـعـةـ الـحـدـودـ فـيـ مـنـعـهـ عـنـ فـسـادـ آـخـرـ وـلـاـنـ النـاسـ يـنـبـغـيـ اـنـ يـكـوـنـواـ مـقـيـدـيـنـ باـحـدـقـيـدـيـنـ اـمـاـ بـقـيـدـ الشـرـعـ وـاـمـاـ بـقـيـدـ الـعـقـلـ ليـتمـ نـظـامـ الـعـالـمـ الاـنـتـرـىـ اـنـ الـمـحـلـولـ مـنـ الـقـيـدـيـنـ جـمـيعـاـ لـيـطـقـ

حملـ ماـ يـرـتكـبـهـ مـنـ الـفـسـادـ وـيـخـتـلـ نـظـامـ اـحـوالـ الـعـالـمـ بـسـبـبـ الـمـنـحـلـ عـنـ الـقـيـدـيـنـ وـالـلـهـ اـعـلـمـ وـاـحـكـمـ.^٢

١. سورة الفجر / ٢٧-٣٠.

٢. ابن سينا، رسالة سر القدر.

* «على صاحب هذا الاعتقاد ما عليه، لمافيه من المخالفة الظاهرة لما عالم من الشريعة المقدسة ضرورة..»** [عل]^١

** يشبه ان هذا المحسّى كان عامياً في امثال هذه المسائل ولم يحقق مذهب جمهور المتكلّمين في هذه المسألة او هو منهم، اذا الشیخ لم ینفی الثواب والعقاب مطلقاً بل نفی ما ظنه المتكلّمون في هذا الباب، من انه تعالى فاعل في امثال ما ذكر و غيرها بالقصد، اي بارادة متتجدة، و ان ترتّب العقاب والثواب لعادة الله تعالى كسائر افعاله تعالى على ظنّهم. و مقصود الشیخ ان الثواب والعقاب اما مسبب عن الافعال او هما نفس الاعمال كما في الكلام الالهي: «بما كسبت ايديهم»^٢، «هذا ما كنتم لانفسكم»^٣ وغيرها من آيات. و الشیخ صرّح في كتابه^٤ بان المعاد الجسماني والاحوال التي يلازمها كلها حق، لانه قد اخبر عنها المخبر الصادق^٥ و قوله^٦ برهان على ذلك و ان لم يكن لنا برهان عقلی عليه.

ولم ینظر ايضاً هذا المحسّى الى قول الشیخ في هذه الرسالة ايضاً بعد اسطر: «ولأن الناس ينبغي ان يكونوا مقيدين باحد القيدين اما بقيد الشرع او بقيد العقل..»^٧ وقد قيد الشرع على قيد العقل. ولو كان عنده جائزأ رد الشرع بالعقل كما زعمه المحسّى لم يكن اعتماداً على العقل، وهذا خلاف هذا الكلام صريحاً.

والاقدام على امثال هذه الكلمات بالنسبة الى مثل الشیخ من اكابر علماء المذهب بل على المسلم المؤمن من دون حمل كلامه على محمل صحيح لا يخلو من شح في الشرع غز الله للشیخ ولهذا المحسّى ايضاً ان كان من اصحابنا رضوان الله عليهم.» [على المدرس عفى عنه]

١. حاشية اعتراضية على الشیخ الرئيس، و تمام البحث حول اعتراضه.

٢. «فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيكُمْ» الشورى / ٣٠؛ «بِمَا كَسَبْتُ أَيْدِي النَّاسِ» الروم / ٤١.

٣. التوبه / ٣٥.

٤. راجع الاهيات من الشفا، المقالة التاسعة، الفصل السابع، (القاهرة ١٣٨٠ هـ.ق) ص ٤٢٣. الاهيات من التجاة، المقالة الثالثة، الفصل السابع و الثلاثون في معاد الانفس الانسانية، (طهران، ١٣٦٤ هـ.ش) ص ٦٨٢.

٥. رسائل الشیخ الرئيس، ج ١ ص ٢٤٠.

نهايه‌ها

- ۱- فهرست منابع**
- ۲- فهرست آيات**
- ۳- فهرست روایات**
- ۴- فهرست اشعار**
- ۵- فهرست اعلام**
- ۶- فهرست کتب**
- ۷- فهرست تفصیلی مطالب**

فهرست مراجع

- قرآن کریم
سید جلال الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکماء الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تازمان
حاضر، جلد سوم، سلسله انتشارات انجمن فلسفه، مشهد، ۱۳۵۵ ه.ش.
- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الكلم.
ابن حمزه طوسی الثاقب فی المناقب.
ابن اثیر (مبارک بن محمد)، النهاية فی غریب الحديث، ۵ جلد، قم.
- ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، التعليقات، تصحیح عبد الرحمن بدوى، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- التنبيهات والاشارات، تصحیح محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه.ش.
- دانشنامه علایی، (منطق، الهیات و طبیعتیات) تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوک، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱ ه.ش.
- رسالة سر القدر، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.
- الشفاء، المنطق، المقولات، تصحیح قنواتی، الخضیری، الاھوانی و زائد، القاهرۃ، ۱۳۷۸ ه.ق.
- الشفاء، المنطق، البرهان، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، القاهرۃ، ۱۳۷۵ ه.ق.
- الشفاء، الطبیعتیات، السماع الطبیعی، تصحیح سعید زائد، القاهرۃ، ۱۳۷۵ ه.ق.
- الشفاء، الالھیات، تصحیح قنواتی و سعید زائد، القاهرۃ، ۱۳۸۰ ه.ق.

- ، رسالة، العرشية، رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠٠ هـ.ق.
- ، النجاة، تصحیح محمد تقی دانشپژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
- ابن شهرآشوب، المناقب، ٤ جلد، قم.
- احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسي، العقد الفريد، تصحیح عبدالمجید الترحيني، ٤ جلد، بيروت، ١٤٠٤ هـ.ق.
- محیی الدین بن عربی، التجلیات الالهیة، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ١٣٦٧ هـ.ش.
- ، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، الہیئت المصریة العامة لكتاب، قاهره، ١٤٠٥ هـ.ق.
- ، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، تهران، ١٣٦٦ هـ.ش.
- سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن کمونه، الكاشف، نسخة خطی شماره ٢٤٨، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ملا احمد بن ابراهیم اردکانی شیرازی، نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر (حاشیۃ المشاعر)، چاپ سنگی مشاعر (تهران، ١٣١٥ هـ.ق) به ضمیمه ترجمة فارسی غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران.
- احمد بن محمد بن حنبل، مستند احمد، ٦ جلد، قاهره، ١٣١٣ هـ.ق.
- اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٤٠٥ هـ.ق.
- ملا اسماعیل اصفهانی، تعلیقات علی شوارق الالهام، چاپ سنگی، اصفهان، [بی تا].
- ابوالحسن علی الاشعربی، مقالات الاسلامین، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ١٤٠٥ هـ.ق.
- افلوطین، اثولوجیا (افلوطین عند العرب)، تصحیح عبدالرحمون بدوى، انتشارات بیدار، قم، ١٤١٣ هـ.ق.
- محسن امین جبل عاملی، اعیان الشیعۃ، تحقیق سید حسن امین، بيروت، ١٤٠٣ هـ.ق. (١٠ جلد)
- عضدالدین ایجی، المواقف فی علم الكلام، بيروت، [بی تا].
- شيخ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين فی الاجازة لقرآن العین، تصحیح سید محمد صادق بحرالعلوم، مؤسسه آل البيت(ع) قم، [بی تا].
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٤٩ هـ.ش.
- سعدالدین مسعود بن عمر تقیازانی، شرح تلخیص المفتاح (المطوق)، وبهاش حاشیة السید میر شریف، مکتبة الداوری، قم، [بی تا].
- ، شرح المقادد، تصحیح عبدالرحمون عمیر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.ق.
- میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، تهران، علمیۃ اسلامیہ، [بی تا].
- عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، تصحیح سید محمد رشید رضا، دارالمعرفة، بيروت، چاپ دوم،

- [ب] تا .
- میرسید شریف علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، تصحیح سید محمد بدراالدین نعسانی، مصر، ١٢٣٥ هـ.ق. افست ایران: انتشارات الشریف الرضی، قم، ١٤١٢ هـ.ق.
- جمال الدین حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المحتهدین، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٠٦ هـ.ق.
- اسماعیل بن حماد جوہری، تاج اللغة و صحاح العربیة (الصحاح)، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملائین، بیروت، ٤١٤٠ هـ.ق.
- حسن چلبی، حاشیة شرح تلخیص المفتاح، مصر [ب] تا .
- علامه حلی (حسن بن یوسف)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ١٤٠٧ هـ.ق.
- عبدعلی بن جمیعۃ العرویسی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، ١٣٨٢ هـ.ق.
- شرف الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ١٣٧٠ هـ.ش.
- محقق خفری، حاشیة شرح التجرید، مخطوط .
- جمال الدین محمد خوانساری، حاشیة علی الحواشی الغفریة علی شرح التجرید، مخطوط .
- شرح غرر الحكم و درر الكلم، تصحیح جلال الدین ارمومی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٤ هـ.ش (٧ جلد)
- میرزا محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسداد، مؤسسه اسماعیلیان، تهران، ١٣٩٠ هـ.ق.
- سید صدر الدین دشتکی شیرازی، حاشیة شرح التجرید، مخطوط .
- جلال الدین دوایی، حاشیة شرح التجرید، مخطوط .
- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ویرایش دوم، تهران، ١٣٧٣ هـ.ش.
- فخر الدین رازی، المباحث المشرقیة، کتابخانه اسدی، تهران، ١٩٦٦ م (٢ جلد).
- قطب الدین راوندی، الخراج و الجراج، قم، ١٤٠٧ هـ.ق.
- سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ١٣٨٧ هـ.ق.
- جار الله محمود بن عمر زمخشri، تفسیر الكشاف، نشر ادب حوزه، قم، [ب] تا، (٤ جلد).
- ملاءک الله مدرس زنوزی، حاشیة شولق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ١٣١١ هـ.ق. (طبع حاج رضا تاجر کتابفروش).

- لمعات الہیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش.
- ملاهادی سیزواری، حاشیة الاسفار، کتابفروش مصطفوی، قم، ۱۳۷۸ ه.ق. (۹ جلد).
- ، شرح دعاء الصباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
- شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربین، جلد اول: المشارع والمطارحات، التلویحات؛ جلد دوم: حکمة الاشراق؛ انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ه.ش.
- جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، الجامع الصفیر فی احادیث البشیر النذیر، دار الكتب العلمية، بیروت [بی تا] (دومجلد).
- عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، تصحیح محمدبن فتح الله بدران، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۴ ه.ش.
- صدر المتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، کتابفروشی مصطفوی، قم، ۱۳۸۷ ه.ق. (۹ جلد).
- ، تعلیقات الهیات الشفاء، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم.
- ، تعلیقات شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی.
- ، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ ه.ش.
- ، رسالت حدوث العالم، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶ ه.ش.
- ، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ه.ق.
- ، الشواهد الروییة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.
- ، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه.ش.
- ، المبدع والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ ه.ش.
- ، المشاعر، تصحیح هنری کربین، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- شیخ صلوق، کتاب التوحید، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبة الصدق، تهران، ۱۳۹۸ ه.ق.
- ، علل الشرایع، تقدیم سید محمد صادق بحر العلوم، منشورات الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵ ه.ق.
- ، عيون اخبار الرضاع، تقدیم سید محمد مهدی سید حسن خرسان، منشورات الحیدریة، نجف، ۱۳۹۰ ه.ق.
- ، من لا يحضره الفقيه، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبة الصلوق، تهران، ۱۳۹۲ ه.ق. (۴ جلد)
- ابو جعفر محمدبن حسن فروخ صفار، بصائر الدرجات الكبری فی فضائل آل محمد(ص)، تصحیح
- میرزا محسن کوچه باگی منشورات الاعلمی، تهران، ۱۴۰۴ ه.ق.

- ملانعیما طالقانی، اصل الاصول، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکماء الهی ایران، جلد سوم، مشهد، ۱۳۵۵ ه.ش.
- ابو منصور احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، تصحیح ابراهیم بهادری و محمد هادی به، دارالاسوة، تهران، ۱۴۱۶ ه.ق. (۲ جلد).
- ابو جعفر محمد بن جریر طبرسی، دلائل الامامة، نجف، ۱۳۸۳ ه.ق.
- ابو علی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ ه.ق. (۵ مجلد).
- شیخ ابو جعفر محمد طوسی، الامالی، تحقیق مؤسسه البعلة، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- نصر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- _____ شرح الاشارات والتبیهات، تهران ۱۴۰۳ ه.ق. (۳ جلد).
- شیخ آقا بزرگ طهرانی، النریعة فی تصانیف الشیعہ، دارالاقواد، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق. (۲۶ جلد).
- کمال الدین عبدالرزاق قاسانی، تأویلات القرآن الکریم، تحقیق مصطفی غالب، بیروت ۱۹۷۸ م. (۲ جلد)
- عزیز الله عطاردی، مستند الامام الرضا(ع)، مشهد.
- عیاشی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تهران، ۲ جلد.
- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، شوارق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.
- _____ حاشیة شرح الاشارات، مخطوط.
- _____ دیوان فیاض لاهیجی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- مجdal الدین فیروزآبادی، القاموس المحيط، بیروت.
- ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، منشورات الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق. (۵ جلد)
- _____ علم الیقین، تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ه.ق. (۲ جلد)
- قطب الدین رازی، حاشیة شرح الاشارات، ذیل شرح الاشارات محقق طوسی، تهران، ۱۴۰۳ ه.ق. (۳ جلد)
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، تهران.
- علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، تصحیح سید طیب موسوی جزائری دارالسرور، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق. (۲ جلد)
- شیخ عباس قمی، الفوائد الرضویه، قم.
- علا الدین قوشچی، شرح تجرید العقاید، چاپ سنگی، تهران.
- داود قیصری، شرح فصوص الحكم، چاپ سنگی تهران.
- محمد حسین کرمانی، حاشیة شوارق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.
- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ه.ق. (۸ جلد)

- محمد جعفر لاهيجی لنگرودی، شرح رسالة المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- حاشیة شوراق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- ملامحمد باقر مجلسی، بحار الانوار، تهران، ۱۱۰ جلد.
- شیخ باقر محمودی، نهج السعاده فی مستدرك نهج البلاغة، مؤسسه الاعلمی، بیروت (٨ جلد)
- آقاخانی مدرس طهرانی، بداعی الحکم، تنظیم احمد واعظی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- تعلیقات الاسفار، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- كلمات الامام الحسين(ع)، مؤسسة البعثة، معهد تحقيقات باقر العلوم. قم، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- لوئیس معلوف، المنجد
- شیخ مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت(ع)، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- الامالی، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- شیخ عبدالله ممقانی، تنقیح العقال، فی معرفة علم الرجال، چاپ سنگی . (٣ جلد)
- میرداماد (محمدباقر حسینی)، الانق المبین، مخطوط
- القیسات، بااهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- نظام الدین حسن بن محمد قمی نیشابوری، غراتب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق ابراهیم عطوه عرض، قاهره ۱۳۸۱ هـ.ق.
- شیخ علی نوری، حاشیة شوراق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- ملاءک نوری، حاشیة الاسفار، تهران، ۱۳۸۷ هـ.ق. (ذیل اسفرار ٩ جلدی).
- حاشیة شوراق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- حاشیة الشواهد الروبوية، مخطوط.
- میرزا محمد حسن نوری، حاشیة شوراق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- ملامحمد علی نوری، حاشیة شوراق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ق.
- علاء الدین علی المتقی الهندي، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، تصحیح بکری حیانی و منوہ السقا، بیروت ۱۴۰۵ هـ.ق. (١٦ جلد).

فهرست آيات

البقرة / ٣: الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة و ممارز قناتهم ينفقون ١٢٤

البقرة / ٤: والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوفرون ١٢٤

البقرة / ٥: اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون . ١٢٤

آل عمران / ٣٠: يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء ١١٨، ١١٠

آل عمران / ٥٥: اذ قال يا عيسى اني متوفيك ورافعك الى و مطهرك من الذين كفروا ١٢٨

آل عمران / ٦٣: هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون ٢٩٤

آل عمران / ٩١: الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً وعلى جنوبهم و يتفكرون في خلق السموات والارض

١٢٤

النساء / ٥٦: ... كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها لينوقوا العذاب ٩٦

النساء / ٧٨: ... و ان تضيئهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ١٣٠، ٨١

النساء / ٧٩: ... وما اصابك من سيئة فمن نفسك ٨١

النساء / ٩٧: ان الذين توفيهن الملائكة ظالمين انفسهم قالو فيكم كنتم قالوا اكنام مستضعفين ١٢٧

المائدة / ٥٤: ذلك فضل الله يؤتى به من يشاء والله واسع عليم ١٢٤

الماندة /٤: وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبوسطتان ٨٢
 الانعام /٣٥: وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغى نفقاً في الارض او سلماً في السماء... ١٢٤
 الانعام /٦١: ... حتى اذا جاء احدكم الموت توفه رسلنا وهم لا يفرون ١٢٧

الانفال /١٧: ... و مارميت اذ رميت ولكن الله رمى ١٢٧، ٨١

التوبه /١٤: قاتلوهم يعذبهم الله بآيديكم ويذبحهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ٨١
 التوبه /٣٥: هذا ما كنتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ٥٣٥

هود /٥٦: اني توكلت على الله ربى وربكم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ١٣١

يوسف /١٠٣: وما اكثرا الناس ولو حررت بمؤمنين ١٢٤
 يوسف /١٠٥: و كأين من آية في السموات والارض يمررون عليها وهم عنها معرضون ١٢٤

ابراهيم /٤٨: يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ويرزو الله الواحد القهار ٢٩٥، ١١٦، ١١٥، ١١٤

الحجر /٨١: و آتينهم آياتنا فكانوا عنها معرضين ١٢٤

النحل /٤٨: اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيأ اضلالة عن اليمين والشمائل ١٢٢

النحل /٥٠: يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ١٢٢

الاسراء /١٣: وكل انسان الزمان طائره في عنقه وخرج له يوم القيمة كتاباً يلقيه منشوراً ١١٩، ١١٨، ١١٠

الاسراء /١٤: اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم حسبياً ١١٨، ١١٠

الاسراء /٤٤: وان من شيء اليس بحده ولكن لا تفتهن تسبيحهم ١٣٦، ١٣٢

الاسراء /٧٢: ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلاً ١١٩

الاسراء /٨٤: قل كل يعمل على شاكلته ١٥٥، ٣٣٦، ٢٥٠، ٥٢٣

الكهف /٩: ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً ١٠٤

الكهف /١٣: نحن نقصهم عليك نبأهم بالحق، انهم فتية آمنوا بربيهم وزدناهم هدى ١٠٤

الكهف /٤٩: وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر

صغيرة ولا كبيرة الا حصيها وجدوا ما عملوا حاضرًا ولا يظلم ربك احداً ١١٨، ١١١

طه / ٤٧: والسلام على من اتبع الهدى ٨٣

الانبياء / ١٠٤: ... كمابدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انما كننا فاعلين ١٠٣

الحج / ١٨: الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجم ١٣٩

الحج / ٧٥: الله يصطفى من الملائكة رسلاً و من الناس ان الله سميع بصير ١٢٧

المؤمنون / ٨٨: قل من بيده ملکوت كل شيء وهو يجير ولا يجر عليه ان كتم تعلمون ١٣١

النور / ٣٥: الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصابح ٣٠٧

النور / ٤١: الم تر ان الله يسبّح له من في السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه ١٣٣، ١٣١

الشعراء / ٢٢٧: وسيعلموا الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ١٠٤

النمل / ٦: وورث سليمان داود وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير و اوتيتكم كل شيء ١٣٩، ١٣٤

النمل / ٨: حتى اذا التوا على واد النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلو امساككم لا يحطمنكم سليمان و ١٣٦

جنوده ١٣٦

النمل / ٩: فبسم ضاحكاً من قولها و قال رب اوزعنى ان اشكر نعمتك التي انعمت على ١٣٦، ١٣٥

العنكبوت / ٤٠: وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ٤٢٦

العنكبوت / ٦٤: وما هذه الحيوة الدنيا الالهوا لعب وان الدار الآخرة لهى الحيوان ١٠٢، ١٢١، ١٢٣

٤٢٦

الروم / ٢٧: وهو الذي يبدئا الخلق ثم يعيده وهو هؤون عليه وله المثل الاعلى ٤٥٣، ١٠٤

الروم / ٤١: ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس ٥٣٥

السجدة / ١١: قل يتوفّيك ملك الموت الذي وكلّ بكم ثمّ الى ربّكم ترجعون ٨١، ١٢٧، ١٢٨

الاحزاب / ٧٢: أَنَا عرضاً الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها ١٠٤

السبأ / ٣: لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ٥٢٤، ١٢٤، ١١٩

فاطر / ٢٩: ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلوة وانفقوا امّا زقناهم سراؤ او علانية يرجون تجارة لن تبور ١٩٥

فاطر / ٣٠: ليوفيهم اجرورهم ويزيدهم من فضله انه غفور شكور ١٩٥

يس / ٤٦: وما تأتى بهم من آية من آيات ربهم إلّا كانوا عنها معرضين ١٢٤

يس / ٦٥: اليوم تختتم على افواهم و تکلّمنا ايديهم و تشهد ارجلاهم بما كانوا يكسبون ١٠٢

يس / ٧٨: و ضرب لنا مثلاً و نسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ٤٥٣، ٩٤

يس / ٧٩: قل يحييها الذي انشأها اول مرّة وهو بكل خلق علیم ٩٤

يس / ٨٣: فسبحان الذي بيده ملکوت كل شيء واليه ترجعون ١٣٩، ١٣١

الصفات / ١٦٤: و ما مانًا إلّا له مقام معلوم ١٣١

الزمر / ٤٢: الله يتوفى الانفس حين موتها ١٢٨، ١٠٧، ٨١

الزمر / ٦٧: وما قرروا الله حق قدره والارض جميعاً بقضته يوم القيمة والسموات مطويات بيديه ١١٤

الزمر / ٦٨: و نفح في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الامن شاء الله ثم نفح فيه اخرى ١١٦

غافر / ١٦: لمن الملك اليوم لله الواحد التھار ١١٧

غافر / ٧١: اذا الاغلال في اعتاهم و السلسل يسحبون ١٠٤

فصلت / ٢٠: حتى اذا ما جاءها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون ١٢٧، ١٠٩

١٣٣

فصلت / ٢١: وقالواجلودهم لم شهدتم علينا قالوا اطلقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم اول مرّة

١٢٣، ١٣١، ١٣٠، ١٢٥، ١٠٩، ١٠٤

فصلت / ٥٣: سزبهم آياتنا في الآفاق وفي افسفهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق ٥٢٣

الشوري / ١٢: له مقاليد السموات والارض يبسط الرزق لمن يشاء ويفتر ١٣١
 الشوري / ٣٠: وما اصيتك من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ٥٣٥
 الشوري / ٥٣: الا الى الله تصرير الامور ٨٢

الدخان / ٤٣-٤٤: ان شجرت الزقوم، طعام الاثيم ٩٦
 الدخان / ٤٥-٤٦: كالمهل يغلى في البطون، كفل الحميم ٩٦

ق / ٢٢: فكشناعنك غطائرك ببصرك اليوم حديد ١٠٨

الذاريات / ٥٦: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ١٢٠

الطور / ٩-١٠: يوم تمور السماء مورا، وتسير الجبال سيراً ١١٦

القمر / ٥٠: وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ٥٢٣، ١٢٣

الرحمن / ٢٦: كل من عليها فان ١٠١
 الرحمن / ٢٧: ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام ١٠١
 الرحمن / ٢٩: كل يوم هو في شأن ٨٢

الواقعة / ٦٢: ولقد علّمتم النّساء الاولى فلولا تذكرون ٩٣

ال الحديد / ١: يسبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم ١٣٢

المجادلة / ١١: ... يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ١٢٨
 المجادلة / ١٨: يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ١٢٥

الجمعة / ١: يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدس العزيز الحكيم ١٣٢

الانسان / ٣٠: وما تشاون الا ان يشاء الله، ان الله كان عليماً حكيمًا ١٢٧

النازعات/٤٠: و امامن خاف مقام ربّه و نهى النفس عن الهوى ٦٩
 النازعات/٤١: فان الجنة هي المأوى ٦٩

الطارق/٩: يوم تبلى السرائر ١٢٤، ١١٩

الاعلى/١٧: والآخرة خير وابقى ١٢١

الفجر/٢٧: يايتها النفس المطمئنة ٥٣٤
 الفجر/٢٨: ارجعى الى ربك راضية من رضية ٥٣٤
 الفجر/٢٩: فادخلى في عبادي ٥٣٤
 الفجر/٣٠: وادخلى جنتى ٥٣٤

الهمزة/٦: نار الله الموقدة ٩٧
 الهمزة/٧: التي تطلع على الائمة ٩٧

التوحيد/٢: الله الصمد ٥١٩

فهرست روايات

- اذا كان يوم القيمة دفع الى الانسان كتابه ثم قيل اقرء فيقراء ما فيه ١١١
انه سئل عن النفحتين كم بينهما؟ قال: ما شاء الله، قال فأخبرني يا بن رسول الله ١١٦
انه سئل عن قول الله عز وجل الله يتوفى الانفس حين موتها و قوله قل يتوفيكم ملك الموت ١٢٧
ان الله تعالى جعل لملك الموت اعوناً من الملائكة يقضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطة ١٢٧
ان الله يدبّر الامور كيف يشاء ويوكّل من خلقه من يشاء بما يشاء ١٢٨
ان الله علمنا منطق الطير كما علم سليمان بن داودو منطق كل دابة في برو بحر ١٣٥
ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير وبهيمة ولا شيء فيه الروح ١٣٥
ان لله ملكاً في صورة الذي الاصلح الاشهب برانته في الارضين السابعة ١٣٣
اعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان و معرفة اللغات ومنطق الطير ١٣٥
ان يهوديًّا من يهود الشام و اخبارهم قال لامير المؤمنين(ع): فان ابراهيم(ع) قد بهت ٩٤
اللهم انى استشك... بنور وجهك الذي اضاء له كل شيء، يا نور يا قدوس ٣٠٧
اللهم انى استشك من نورك بانوره وكل نورك نير اللهم انى استشك بنورك كله ٣٠٧
ايهما الناس ان الله ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذ اعرفوه عبده ١٢٠
اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده ١٢١
اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله عز و جل توحيده ١٢١
ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة و روح المسيحي في ضيق و ظلمة ٩٤، ٢٩
٢٩٥، ١١٠، ١٠٦، ١٠٥، ٩٩، ٩٧، ٩٥

بتحول الله وقوته اقوم واقعد ٨٢

بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، وبتجهيزه الجوهر عرف ان لا جوهر له ١٣٩، ١٣٧

تحصنت بذى العزة والجبروت و توكلت على الحى الذى لا يموت ٣٠٧

توحيده تميزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ٤٨٥، ٣٣٧، ٢٧٨

جاء ابى ابن خلف، فاخذ عظماً باليام حاطن فقتنه، فقال يا محمد اذا كنا عظاماً ٩٤

جف القلم بما هو كان ٨٢

خارج عن الحدين حد الابطال والتشبيه ٨٢

خلق الانسان ذات نفس ناطقة ان زكيها فقد مثابهت جواهر اوائل عللها ٢٥٤

سبحانك يا مقدّر النور يا نور كل نور يا نور أقبل كل نور يا نور بعد كل نور ٣٠٧

السلام على نور الانوار و حجج الجبار ٣٠٧

العبودية جوهرة كنها الروبية ٨١

علمنا منطق الطير واوتيت من كل شيء قدو الله علمنا منطق الطير و علم كل شيء ١٣٥

فعند ذلك يختتم الله على المستهم وينطق جوارحهم، فشهده السمع بما حرم الله ١٠٩

فيقولون لله: يارب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك ثم يحلفون بالله ١٢٥

القدرة مجوس هذه الامة ٨٢

القدر سر الله ولا تظهو واسر الله ٥٣٣

القدر بحر عميق فلا تلجه ثم سأله، فقال: انه طريق و عرفلاتسلكه ٥٣٣

قبضته ملكه لا يملكها معه احد، قال اليمين اليد و اليد القدرة والقوة ١١٤

قهراً عباده بالموت و الفناء ١١٥

كانه فعله تلك الساعة ١١٤

كافي سفر مع رسول الله ما استقبلنا حجر او لاشجر اسلام رسول الله ١٣٨

لا جبر ولا نفريض بل امر بين الامرين ٨٢، ١٢٦، ١٣٠

لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ٨١

لا يقبل الله عملاً لا بمعونة ولا بمعونة الاعمل فمن عرف دلت المعرفة ١٢٢

ما من طير يصاد في برو لا في بحر ولا يصاد شيء من الوحش الا بتضييعه التسبيح ١٣٦، ١٣٢

و قع عنده زوج ورشان على الحاطن وهدلا هدي لهمما ١٢٥

يانور النور يا مدبر النور ٣٠٧

يبدل الله الارض غير الارض في بسطها ويمدّها مدار الديم العكاظى ١١٤

يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ١١١

فهرست اشعار

فان القول ماقالت حنام / ١٧٧
لله دری ما احسن صدری / ٢٠٤
مع العفاریت بارض قفر / ٢٠٤
فت شابها و تشاکل الامر / ٨٢
و کانه قدرح ولا خمر / ٨٢
فان من نصر الجنائی هو الجنائی / ٢٠٤
بنوبنت مخزوم والدك العبد / ٢٠٣
در لکان البایع مغربوناً / ٨٧

اذقالت حذام، فصدقوها
انا ابوالنجم و شعری شعری
ینام عینی و فؤادی یسری
رق الزجاج و رقت الخمر
فكانه خ مر رولا قدح
فان تكونوا براء من جنایته
وان سنام المجدمن آل هاشم
هذاک تتاب لوبیاع لوزنه

از شیر حمله خوش بودواز غزالرم / ٢٩٥
پیداست سر وحدت دراعیان / ٨٣
اصناف ملانکه حواس این تن / ٨٣
توحیدهمین است دگرها همه فن / ٨٣
کی تو اند که شود هستی بخش / ٤٤٢، ٣٠٩
و گر نه بخل نیایدز مبده فیاض / ٤٥٤

حق جان جهان است وجهان جمله بدن
افلاک عناصر و مواليد اعضا
ذات نایافتنی از هستی بخش
قبول ماده شرط است در افاضه فیض

فهرست اعلام

، ۳۴۷، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۲۱، ۳۱۷
 ، ۴۰۴، ۴۰۳، ۴۰۱، ۳۹۲، ۳۴۸
 ، ۴۶۶، ۴۶۲، ۴۴۰، ۴۳۵، ۴۲۴
 ، ۴۸۸، ۴۸۱، ۴۷۷، ۴۷۶، ۴۷۵
 ، ۵۳۴، ۵۳۲، ۴۹۷، ۴۹۶، ۴۹۳
 ۵۳۵

ابن شهرآشوب ۱۲۸
 ابن عباس ۱۳۵
 ابن عربی ۱۳۷، ۱۳۱، ۸۲
 ابن کمونه ۴۴۷، ۲۸۰، ۲۲۳، ۱۵۰
 ابوالنجم ۲۰۴
 ابونواس ← فرزدق
 ابوهريرة ۱۱۴
 اثیرالدین ابهری ۵۴
 ابی بن خلف الجحمری ۹۴
 شیخ احمد احسانی ۲۴
 احمدبن حنبل ۸۲

سید جلال الدین آشتیانی ۲۶، ۴۰، ۳۳-۳۱
 ، ۳۷۵، ۳۷۳، ۱۸۷، ۹۳، ۶۱، ۵۱-۴۸
 ۵۰۹، ۵۰۵
 میرزا حسن آشتیانی ۲۸۵، ۱۴
 آدی ۲۵۴
 غلامحسین آهنی ۱۸۷، ۹۳

الف

ابراهیم (ع) ۹۴
 میرزا البراهیم ۱۴۲
 غلامحسین ابراهیمی دینانی ۳۷، ۳۲
 ابن اثیر ۱۳۳
 ابن حاجب ۶۱، ۶۰، ۲۴
 ابن سینا ۲۴، ۶۰، ۶۲، ۱۹۹، ۱۴۰
 ، ۲۶۲، ۲۴۲، ۲۴۰، ۲۱۱، ۲۰۰
 ، ۳۱۱، ۳۰۷، ۳۰۲، ۲۹۹، ۲۹۸

<p>فضل الله الهمي [أشتبايني] ١٩٥، ٤٠، ٣٩ امام على (ع) ١٢٨، ١٢٧، ١٢٥، ١٢١، ٩٤، ٧٠ ، ٢٩٥، ٢٧٨، ٢٥٤، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٣</p> <p style="text-align: center;">٣٢٧</p> <p>امام حسین (ع) ١١٤، ٩٤ امام سجاد (ع) ١٢٠، ١١٦ امام باقر (ع) ١٣٦، ١٣٥، ١١٨ امام صادق (ع) ١٠٥، ٩٨، ٩٧، ٩٥، ٩٤، ٢٩ ، ١٢٥، ١٢٢، ١٢٠، ١١٤، ١١١، ١٠٩ ٢٩٥، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٧</p> <p>امام کاظم (ع) ١٣٥، ٩٤ امام رضا (ع) ١٣٦، ١٢٠ امام زمان (عج) ٨٧</p> <p>محسن أمین جبل عاملی ٢٧٥ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه ١٤ شیخ محمدحسین غروی اصفهانی ٣٧، ٣١ میرزا باقر اصطھباني ٣١، ١٤ عبدالدین ایجی ٤٠٤</p> <p style="text-align: center;">ب</p> <p>شیخ یوسف بحرانی ٢٩٢ سیدمحمد صادق بحرالعلوم ٢٩٢ عبدالعلی بن محمدنظم الدین بحرالعلوم ٥٥</p> <p>بدیع الملک میرزا ١٤ عبدالرحمن بلوی ٣٠٧، ٢٦٢ شیخ محمد تقی بروجردی نجفی ٣٧ بعض الافضل ممن ادر کناعصره ٤١٣ بعض اجلة المتأخرین ١٦٦</p>	<p>احمد بن محمد بن عبدربه ١٧٧ ملا احمدبن ابراهیم اردکانی ٥٩، ٥٨، ٣٦ ، ٢٣٤، ١٨٧، ١٨٦</p> <p style="text-align: center;">٥٩</p> <p>رضی الدین محمدبن حسن استرآبادی ٣٧ ارسطو ٤٢٧، ٣٤٩، ٣١٧، ٣٠٧، ٢٦٢، ١٠٥</p> <p>اساطین الالهیین ٢٣٢ الاستاد سلمہ اللہ ٢٨٩ حسین استادولی ١٢١ اسحاق بن عمار ١٣٦</p> <p>اسرافیل ١١٦ اشراقیون ٤٣٤</p> <p>اشاعره ٤٢٩، ٣٨٧، ٩٢، ٨٢</p> <p>میرزا هاشم اشکوری ٤٩، ١٤ ابوالحسن الاشعري ٣١٦</p> <p>ملا اسماعیل اصفهانی ١٧٢، ٥٩، ٥٨، ٣٦ ، ٣٩٣، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٧٦ ، ٤١٦، ٤١٤، ٤١٢، ٤١٠، ٣٩٩، ٣٩٥ ، ٤٦٥، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٩، ٤٥٧، ٤٣١ ، ٤٧٧، ٤٧٦، ٤٧٤، ٤٧٢، ٤٧١، ٤٦٩</p> <p>٤٨٩، ٤٨٧، ٤٨٤، ٤٨٢، ٤٨١</p> <p>اعظم الحكماء ٢٣٤، ١٨٦</p> <p>اعظم الفلاسفة ٢٧٠، ٢٦٢، ١٨٤، ١٥٥</p> <p>حسین اعلمی ٩٥</p> <p>الافضل الذين عاصروا لهم ٢٢٠</p> <p>افضل المحققین قدس سره ٤٣٥</p> <p>افلاطون ٥٣٤، ٣٤٩، ٣١٦</p> <p>افلوبطین ٣١١</p>
--	--

	بعض البارعين من المتألهين ، ۱۷۷، ۱۷۲
	۱۷۵
	بعض السادات المعاصرین ۲۶۲
	۴۸۱، ۲۱۷
	بهمنیار ۴۸
	محسن بیدارفر ۴۵۸
	بیضاوی ۴۵۸
خ	
خاتون آبادی ۶۰	
الخامس بن الخمس ۱۴۲	
عبدالله خاکسار ۱۰۶	
آخوند ملام محمد کاظم خراسانی ۳۷	
عبدالحسین بن آخوند ملا علی خراسانی ۵۹	
شرف الدین خراسانی ۳۱۶	
شمس الدین محمد خضری ۶۰	
محقق خفری ۵۲۹	
میرزا محمد باقر موسوی خوانساری ۹۸، ۲۹۲	
محمد خواجه‌ی ۴۲۹، ۳۰۷، ۹۳	
آقاممال خوانساری ۵۲۷، ۳۴۸، ۳۴۷، ۲۰۶	
	۵۳۰
آقاممال الدین محمد خوانساری ۶۲، ۶۰، ۵۶	
محمد علی شریف خوانساری ۱۸، ۱۷	
د	
داود(ع) ۱۳۶	
سید صدر الدین دشتکی شیرازی ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۳، ۲۰۱-۱۹۹	
۳۲۵، ۲۴۷، ۲۲۹ . ۲۲۲ ، ۲۱۴ ، ۲۱۲	
	۱۷۷
	نجفقلی حبیبی ۱۱۵
	حرث بن وکیله ۱۰۴
	حسن حسن زاده آملی ۲۹۰، ۱۶۳، ۳۷، ۲۲
ت	
نفتازانی ۳۷۷، ۲۰۴، ۹۲، ۷۴	
تکابنی ۲۹۴، ۹۸، ۱۴	
ج	
عبدالقاہر جرجانی ۲۰۳	
میرزا ابوالحسن جلوه ۵۵، ۲۲، ۱۴	
میرزا شریف جرجانی ۹۲	
جمال الدین حسن بن زین الدین ۲۹۷	
جوهري ۱۳۳	
ابوالقاسم جیلانی ۱۴۲، ۲۳	
چ	
چلبی ۲۲۵	
ح	
مهدى حائری زاده ۳۷	
	۱۳۷
	نجفقلی حبیبی ۱۱۵
	حذام ۱۷۷
	حرث بن وکیله ۱۰۴
	حسن حسن زاده آملی ۲۹۰، ۱۶۳، ۳۷، ۲۲

۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۱، ۵۲۴

س

- میرزا حسین سبزواری ۱۴
 ملام محمد باقر سبزواری ۶۰
 ملا هادی سبزواری ۱۵، ۱۰۵، ۳۶، ۴۸، ۴۹، ۴۸، ۳۶
 سلیمان (ع) ۱۳۴، ۱۲۶، ۲۹۴
 کمال الدین سهالوی ۵۵
 نظام الدین سهالوی ۵۴
 شهاب الدین سهروردی ۲۴۷، ۲۲۳، ۵۷، ۲۴
 سید سند → صدر الدین دشتکی ۴۲۷، ۳۲۲، ۳۲۶
 سید بنی باقی ۱۱۴
 سید سند ۵۵
 محمد اعلم سنديلی ۵۵

ش

- شیخ حسن شفیعیان ۵۹
 شیخ محمد حسین شمیرانی ۲۳
 شهر زوری ۵۷
 شهرستانی ۳۱۶
 شیخ احمد شیرازی ۱۹۲، ۵۵۰، ۳۴، ۲۲
 میرزا عبدالکریم شیرازی ۵۵
 قطب الدین شیرازی ۵۷
 شیخ غلامعلی شیرازی ۳۱، ۱۴

ص

- صبحی صالح ۱۱۰

۴۶۷، ۴۶۶، ۳۸۳، ۳۵۱

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی ۴۵۸

میر صدر الدین دشتکی ۶۱، ۴۲، ۴۱

میر غیاث الدین منصور دشتکی ۶۰، ۲۴

جلال الدین دوانی ۱۶۶، ۴۳، ۴۲، ۳۶، ۲۴

، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۶، ۱۰۵

، ۴۳۳، ۴۰۹، ۳۸۰، ۲۲۹، ۲۱۴_۲۱۲

۴۸۲، ۴۵۲

دهربون ۸۲

دیلز ۳۱۶

دیمکرالیس (دیکریتوس) ۳۲۵، ۳۱۶

فخر الدین رازی ۱۸۵، ۴۸۲، ۴۴۳، ۴۴۱

قطب الدین راوندی ۱۰۴

رسول الله (ص) ← محمد (ص)

سید هاشم رسولی محلاتی ۱۱۱

سیلرضی ۱۴۱، ۱۲۱

ابوالحسن رفیعی قزوینی ۹۵

ر

راسل ۳۸

غلامحسین رضانژاد ۳۱

میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ۳۱

ذ

جار الله زمخشri ۲۰۴

ملاء عبد الله مدرس زنوزی ۱۴، ۱۶، ۳۲، ۵۸

، ۷۰، ۷۱، ۲۸۹، ۸۷، ۳۹۸، ۴۲۹

، ۴۳۹، ۵۰۵، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۹۹، ۵۰۴

نصیرالدین طوسی ،۲۹۹،۲۸۰،۱۶۳،۶۰
،۴۴۲،۴۲۰،۴۱۷،۴۰۷_۴۰۵،۳۸۹
،۴۸۲،۴۸۰،۴۷۹،۴۷۵،۴۷۰،۴۵۵
۵۲۹،۵۰۵،۵۰۳،۵۰۱،۴۹۴،۴۹۳
احمد طهرانی ۲۶۶،۳۹
احمدبن حسین تفرشی طاوی رازی ۵۹
موسى بن فتح الله طبرسی نوری ۲۲
محمدهادی حسینی طهرانی ۵۵

ع

عبدالحکیم ۵۹
عبدالمجید المترحبی ۱۷۷
عبدالعلی عراقی گرمروdi ۱۴۲،۲۲
آقاضیاء الدین عراقی ۳۷
عبدالرزاq قاسانی ۱۳۱
عبدالرحمن عمیره ۹۲،۷۴
سیدعبدالعظیم بن عبدالله حسنی ۹۸
حضرت عبدالعظیم ۱۴
عثمان اسماعیل یحیی ۸۲
عمادالدین عثمانی ۵۵
عرفی طالقانی ← ملانعیما طالقانی ۲۲
سیدمحمد کاظم عصار ۱۲۱
عزیزالله عطاردی ۴۵۳،۱۳۵
ابراهیم عطوه عرض ۱۳۷
ابواللاء عفیفی ۱۳۷

خ

مصطفی غالب ۱۳۱

میرالطفعلی صدرالافضل ۱۴
صدرالمتألهین شیرازی ۲۴،۲۱،۱۶،۱۵
،۵۶،۵۱،۴۷،۳۶،۳۵،۳۲،۳۰،۲۸،۲۵
،۱۴۱،۹۳،۸۷،۸۲،۷۳،۷۱،۶۲،۵۷
،۲۰۶،۲۰۵،۱۸۷،۱۶۹،۱۴۸_۱۴۶
- ۳۰۳،۳۰۱،۲۹۸،۲۸۹،۲۷۳،۲۶۴
،۳۵۱،۳۳۱،۳۱۵،۳۱۱،۳۰۷،۳۰۵
،۴۲۴،۳۶۹،۳۶۵_۳۶۳،۳۶۱،۳۵۹
۵۰۴،۴۸۲،۴۷۶،۴۴۶،۴۳۵

شيخ صلوق ۱۲۰،۱۱۹،۱۱۴،۹۸،۸۲
۵۳۲،۲۹۴،۱۳۶،۱۳۳،۱۳۰،۱۲۸
مولی محمدامجد فیض الله صدیقی قتوچی ۵۴
ابو جعفر محمدبن حسن فروخ صفار ۱۳۵
سیداحمد صفائی ۲۲،۱۸
صوفیه ۴۳۹،۲۸۰،۲۷۹

ط

ملاظر علی طالقانی ۱۴
محمدنعمیم بن محمدنقی طالقانی ۲۷۵
طبعیین ۸۲
ابو منصور احمدبن علی طبرسی ۹۵،۹۴
۳۳۷،۲۹۵،۲۷۸،۱۲۷
ابو جعفر محمدبن حریر طبرسی ۱۰۴
ابو علی فضل بن حسن طبرسی ۱۰۱
ابو علی طبرسی ۲۹
شيخ طوسی ۱۱۱
سیدصادق طباطبایی ۱۷

علاءالدین قوشچی ۴۵۳، ۹۲

ملالعلی قوشچی ۵۸

قصیری ۱۳۷

شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی ۳۷

ک

کانت ۳۷

کاتبی ۴۸۲

حاج رضا تاجر کتابفروش ۵۹

کرامیه ۴۲۹

محمدحسین کرمانی ۴۲۵، ۴۲۴، ۵۹، ۵۸

۴۴۸

محمدعلی کرمانشاهی ۳۱، ۲۲، ۱۸، ۱۷

میرزاحسن کرمانشاهی ۱۴

حاج محمد کریمخان کرمانی ۱۴

هنری کریم ۳۵۵، ۳۱۷، ۲۹۲، ۲۵۶

محمدباقر بن کربلای ابراهیم گرگانی
(کنگانی) ۱۰۶

شقهالاسلام کلینی ۲۹۴، ۱۳۵، ۱۰۴

کواین ۳۸

میرزاحسن کوجه باعی ۱۲۵

کنت دوگوبینو ۱۴

ل

سیدرضی لاریجانی ۲۸۹، ۱۴

محمدجعفر لاهیجی لنگرودی ۵۸، ۳۶، ۱۴

۲۸۹، ۲۲۴، ۱۸۷، ۱۸۶

علی اکبر غفاری ۱۲۸، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۰۴

ف

فارابی ۳۱۷

فتحعلی شاه قاجار ۹۸

فرزدق ۲۰۴

فرنوریوس ۳۱۱، ۲۶۲

فلسفه ۳۳۶، ۲۷۹، ۱۶۹، ۱۶۸

فیاض لاهیجی ۱۸۵، ۱۶۳، ۶۰، ۵۸، ۱۶

۴۰۴، ۴۰۲، ۳۸۹، ۳۸۷، ۳۸۰، ۳۷۷

۴۲۸، ۴۲۷، ۴۲۰، ۴۱۷، ۴۱۵، ۴۱۳

۴۷۱، ۴۵۴، ۴۴۹، ۴۴۰، ۴۳۵، ۴۳۴

۵۰۵، ۵۰۴، ۵۰۳، ۵۰۱، ۴۸۷

مجdal الدین فیروزآبادی ۱۱۰، ۱۰۶

ملامحسن فیض کاشانی ۱۰۹، ۹۵، ۹۴

۱۲۵، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۱

۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۳۵، ۴۵۳، ۲۹۵

۵۳۳

امام فخررازی ۳۶

ق

قدریه ۸۲

ملا آقا قزوینی ۲۸۹، ۱۴

قطب الدین رازی ۴۹۴، ۴۹۳، ۴۶۰

قطب الدین شیرازی ۳۶۸

شیخ عباس قمی ۲۹۴، ۹۸

آقامحمد رضا قمشه‌ای ۴۹، ۴۸، ۱۵، ۱۴

قاضی سعید قمی ۶۰

۴۱۶، ۳۲۳، ۲۵۵، ۲۴۹، ۱۵۸، ۱۵۷
۵۳۰، ۵۲۹، ۴۲۷

ملاحسن لکنهوی ۵۴
لجمی بن صعب ۲۲۹
لیوکپیوس ۲۶۸

ن

حامدناحی اصفهانی ۴۸
ناصرالدین شاه قاجار ۱۴
شیخ محمدحسین نائینی ۳۷
سیدحسین نصر ۵۵
نظام الدین حسن بن محمدقدمی نیشابوری ۴۵۳، ۱۳۵، ۱۳۴
 نظام معتزلی (ابراهیم سیار) ۳۱۶، ۳۱۵
سیدمحمد بدرالدین نعسانی حلبی ۹۲
محمدابراهیم نقشه فروش ۲۸۹، ۱۴
سیددلدار علی نقوی نصیرآبادی ۵۵
سیدحسین بن دلدار علی نقوی ۵۵
سیدمحمد تقی بن حسین نقوی ۵۵
التواسی الظريف ۸۲
ملاعلی نوری ۱۴ ۳۰۱، ۲۹۲، ۱۷۲، ۵۸، ۵۵، ۱۴
میرزا محمدحسن نوری ۴۵۲، ۴۵۱، ۲۸۹
شیخ علی نوری (شیخ الشوارق) ۱۷، ۱۴ ۴۲۸، ۴۲۶، ۴۲۵، ۴۱۷، ۳۸۸، ۶۰-۵۸
۴۸۹، ۴۸۷، ۴۸۶، ۴۶۵، ۴۶۳، ۴۴۸
حیدرقلی خان قاجار نهادنی ۱۴
ملاعلی نوری ۱۵، ۴۸، ۱۰۵، ۵۰، ۵۸، ۵۵، ۵۰
ملامحمدعلی نوری ۵۹، ۵۸، ۵۵، ۵۰، ۴۳۰، ۴۲۶، ۵۹، ۵۸
۴۷۵، ۴۵۰، ۴۴۸، ۴۳۱

مانوی ۸۲
ملامحمد باقر مجلسی ۱۰۵، ۱۰۴
شیخ باقر محمودی ۱۵

حضرت محمد(ص) ۱۱۴، ۹۴، ۸۷، ۷۰
۲۲۶، ۱۴۵، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۲، ۱۲۰

۲۹۴
محمد تقی ۱۰۶، ۵۹
محمدحسن ۵۹

آقاعلی مدرس طهرانی ۷۱، ۷۰، ۶۲-۱۳
۲۶۰، ۱۹۵، ۱۴۵، ۱۴۲، ۹۸، ۹۰، ۸۷
۳۹۶، ۳۸۸، ۳۶۹، ۳۵۱، ۳۱۰، ۳۰۵
۴۶۵، ۴۶۳، ۴۵۲، ۴۳۸، ۴۲۵، ۴۱۷
۵۳۵، ۴۸۹، ۴۸۷، ۴۸۶

مشائین ۱۰۸، ۱۶۸، ۳۰۷، ۲۸۰، ۲۶۲، ۱۶۸، ۳۳۷
۳۵۶، ۳۵۰، ۳۹۲، ۳۶۰، ۳۹۳، ۳۴۷

۴۳۴
مشکوكة ۲۹۳
مصطفی الحکماء (لامصطفي قمشهای) ۳۶

۲۳۴، ۱۸۷، ۱۸۶
مرتضی مطهری ۲۱۷
معتلله ۸۲

شیخ مفید ۱۲۱، ۱۰۴
مسقانی ۲۹۴، ۹۸

سیدمحمد باقر موسوی خراسانی ۹۴
میرداماد (محمدباقر حسینی) ۶۲، ۳۶، ۳۵

ھ

سیدحیدر علی هندی ۵۵

فهرست كتب

<p>الف</p> <p>افلوطين عند العرب ٢٦٢ الامالي (طوسى) ١٢١ الامالي (مفید) ١٢١ انوار جلیه ٣٣</p> <p>ب</p> <p>بحار الانوار ٣٠٧، ٢٥٤، ١١٥، ١٠٤ بدایع الحكم ٣٩، ٣٥، ٣٣، ٢٢، ٢١، ١٦، ١٥ بعض المحررات ٢٦٠، ٤١، ٥٨ بصار النرجات ١٣٥ بعض المحررات ١٨٣</p> <p>ت</p> <p>تأویلات القرآن الكريم ١٣٢، ١٣١ تجربة الاعتقاد ٤٠، ٥٧ تحفة الحکیم ٣١ تجربة العقاید ٤٢٠، ٤٠٦، ٢٩٠، ١٦٣ التجلیات الالهیة ٨٢ التحصیل ٢١٧</p>	<p>رسالة في اثبات المعد الجسماني ٣١ انثولوجيا ٢٦٢، ٥٦، ٤١ الاحتجاج ١٢٧، ١١٠، ٩٧، ٩٥، ٩٤، ٢٩ ٣٣٧، ٢٩٥، ٢٧٨</p> <p>الارشاد في معرفة حجج الله على العباد ١٠٤ الاسفار ١٥، ٧٣، ٧١، ٤٨، ٣٥، ٣٤، ٢٦، ١٧، ١٥ ١٤٦، ١٤١، ٩٩، ٩٧، ٩٣، ٨٧، ٨٣، ٨٢ ١٧٦، ١٧٥، ١٦٩، ١٥٣، ١٥٠، ١٤٨ ٣١١، ٣٠٥، ٣٠٤، ٢٨٩، ٢٨٠، ١٨٥ ٤٤٦، ٤٢٩، ٣٥٩، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٣١ ٤٨٤، ٤٧٦</p> <p>الاشارة والتنبيهات ٣١١، ٢٦٢، ٢٤٢ اصل الاصول ٢٧٥ اصول الحكم ٢٣٩، ٢٣٣، ٢٢٣، ٢٠١، ١٨٤ ٣٢٧، ٣٢٤، ٢٤١ اعيان الشيعة ٢٧٥ الافق المبين ٢٥٥، ٢٥٠، ١٥٨، ١٥٧، ٣٥ ٤١٦</p>
---	--

<p>تعليقات شرح حكمة الاشراق ٤٨</p> <p>تعليقات لمعات الهمة ٦١، ١٦</p> <p>تعليق في العلة والمعلول ١٦</p> <p>تعليق في طريقه الصديقين ١٦</p> <p>تعليق في ان النفس كل القوى ١٦</p> <p>تفسير العيشي ١٣٧، ١٣٦، ١١٤، ١١١، ٩٤</p> <p>فسير الصافى ١١١، ١٠٩، ٩٥، ٩٤، ٢٩</p> <p>١٢٥، ١٢٤، ١٢٠، ١١٩، ١١٧-١١٤</p> <p>١٣٧-١٣٥، ١٣٣، ١٢٢، ١٢٨، ١٢٧</p> <p>٤٥٣، ٢٩٥</p> <p>تفسير القرآن (ابن العربي) ١٣١</p> <p>تفسير القرآن الكريم (ملا مصطفى) ١٣٢، ٩٣، ٤٨</p> <p>تفسير القمي ١٣٥، ١٣٣، ١٣٢، ١١٦، ١١١</p> <p>تفسير نور الثقلين ٩٤</p> <p>تقدير على مفاسخ الغيب ١٦</p> <p>التلبيحات ٣٣١، ٣٢٦، ٣١٧، ٢٦٠، ٢٤٨</p> <p>٣٣٢</p> <p>التنبيهات والاشارات ٦٠</p> <p>تقدير المقال ٢٩٤، ٩٨</p> <p>التوحيد (صلوة) ١٢٨، ١٢١، ١١٤، ٨٢</p> <p>٥٣٣، ١٣٣، ١٣٠</p> <p>رسالة في التوحيد ١٥٥، ٢١، ٤٠، ٣٥، ٧٠، ٧١</p> <p>٨٣</p> <p>ث</p> <p>الثاقب في المناقب ١٣٨</p> <p>ج</p> <p>الجامع الصغير ٥٣٣</p> <p>الجزء ٣١٦</p>	<p>التعليقات ٣٠٧</p> <p>تعليقات الاسفار (سبزواري) ١٧٦، ١٧٥</p> <p>١٨٥</p> <p>تعليقات الاسفار (مدرس طهراني) ١٨-١٥</p> <p>٣٣٨، ٣١٠، ٩٢، ٨٧، ٧١، ٥٨، ٤٩، ٢١</p> <p>تعليقات الهيات الشفا (صدر) ٣٠٣، ٥٦، ٤٨</p> <p>٤٣٤، ٣٥١-٣٤٣</p> <p>تعليقات على حاشية شرح التجريد ٢٠٦</p> <p>٢٧٥</p> <p>تعليقات على حواشى الجلالية</p> <p>تعليقات على حواشى شرح حكمة الاشراق ٣٦٩، ٥٧</p> <p>تعليقات على حواشى الفياض على شرح الاشارات ٦٠</p> <p>تعليقات على حواشى الزنوزى على حواشى الفياض على شرح القوشجي ٦٠</p> <p>تعليقات على الحواشى الجمالية على الحواشى الخفريه ٦٢</p> <p>تعليق على حاشية رسالة القدر ٦٢</p> <p>تعليقات على حواشى الهيات الشفا ٣٥١، ٥٦</p> <p>تعليقات على شرح الهدایة الاثيرية ٥٦-٥٤</p> <p>٣٣٩</p> <p>تعليقات الشوارق (ملا اسماعيل) ٥٩، ٥٨</p> <p>١٧٢</p> <p>تعليقات الشواهد الربوبية (مدرس طهراني) ٣١٢، ٣٠٥، ٩٨، ٦٠-٥٧، ١٦، ١٥</p> <p>تعليقات الشواهد الربوبية (ملا على نوري) ٥٩</p> <p>٢٩٣</p> <p>تعليقات الشواهد (سبزواري) ٥١، ٤٩، ٤٨</p> <p>تعليقات الشواهد (آقامحمد ضا) ٤٨، ٤٧</p> <p>تعليقات الشواهد (ملا على نوري) ٤٨</p>
--	--

- رسالة الجعل ٣٧
- ح**
- حاشية التجريد (خفرى) ٥٢٩
 حاشية التجريد (دشتکى) ٢١٢، ٢٠٠، ١٩٧
 حاشية الشوارق (زنوزى) ٤٣٠، ٤٢٩، ٣٩٨
 حاشية الشوارق (زنوزى) ٥١٢، ٤٧٩، ٤٧٥، ٤٣٩
 حاشية الشوارق (كرمانى) ٤٤٨، ٤٢٥، ٤٢٤
 حاشية الشوارق (حسن نورى) ٤٥٢، ٤٥١
 حاشية الشوارق (محمد على نورى) ٤٢٦
 ٤٧٥، ٤٥٠، ٤٤٨، ٤٣١، ٤٣٠
 الحاشية على الصدر ٥٥، ٥٤١
 الحاشية على شرح الهدایة الاتئرية ٥٥، ٥٤
 حاشية المشاعر (اردكانى) ٢٢٤
 رسالة حدوث العالم ٤٢٩
 حكمت الاشراق ٣٥٩، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٠٧
 ٣٦٩، ٣٥٥
- خ**
- الخرائج والجرائح ١٣٨، ١٠٤
 (مجلة) خردنامه صدر ١٨١
- د**
- دانشنامه علابى ٤٩٧
 دلائل الاعجاز ٢٠٣
 دلائل الامامة ١٠٤
 ديوان فياض لاهيجى ٩٢
- ذ**
- الذریعة ٥٨، ٥٥، ٤٨، ٤٠، ٣٩، ٣٤، ٢٣، ١٨
- الحاشية الجمالية على حاشية الخفرى ٥٢٠
 حاشية على حاشية اللاهيجى على شرح
 التجريد (زنوزى) ٥٠٤، ٥٠١
 حاشية الخضرى على شرحى القوشچى ٦٠،
 ٦٢، ٦١
 حاشية اللاهيجى على شرح التجريد ٥٠١
 ٥٠٥، ٥٠٤
- حاشية رسالة سر القدر ٥٣١
 حاشية شرح الاشارات (قطبرازى) ٤٦٠
 ٤٩٣، ٤٧٥
- حاشية شرح تلخيص المفتاح ٢٠٥
 حاشية شرح المطالع ١٩٧
 حاشية شرح القطبى ٣٨٣، ٣٨٠، ٣٧٦، ١٩٧
 ٤١١، ٣٩٩، ٣٩٥، ٣٩٣، ٣٨٦
 ٤٥٧، ٤٣٦، ٤١٤، ٤١٢
 ٤٦٩، ٤٦٦، ٤٦٥، ٤٥٩، ٤٥٨
 ٤٨١، ٤٧٧، ٤٧٤، ٤٧٢، ٤٧١
 ٤٨٩، ٤٨٧، ٤٨٤، ٤٨٢
- حاشية الشوارق (ملا اسماعيل) ٣٨٠، ٣٧٦
 ٣٩٩، ٣٩٥، ٣٩٣، ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٨٣

شرح زاد المسافر ٩٣، ٣٢، ٣١، ٢٦

شرح الطواعل ٤٥٨

شرح غرر الحكم ٢٥٤

شرح فصوص الحكم ١٣٨، ١٣٧

شرح فصوص قصرى ٢٢

شرح الكافية ٣٧

شرح المشاعر ٢٣٤، ١٨٦

شرح المقاصد ٤٦٣، ٤٤٢، ٧٤

شرح الملخص ٤٨٢

شرح المواقف ٤٢٦، ٩٢

شرح الهدایة الاشیریة ٣١٥، ٥٤، ٤٨

شرح الهدایة مبیدی ٥٤

الشفاء ٥٦، ٢٩٨، ٢٦٢، ٢١١، ١٩٩، ١٤٠

٣٥١، ٣٤٣، ٣٣٨، ٣٣٦، ٣٢١، ٣٠٣

٥٣٥، ٤٧٥، ٤٣٩، ٤٠٣، ٣٩٢

شوارق الالهام ٣٧٥، ١٨٥، ١٦٣، ٦٢، ٥٨

٤٨٩، ٤٢٥، ٤٠٤، ٣٨٩

الشوادر الروبية ٢٩٨، ٢٧٣، ٤٩، ٤٨، ٢٦

٣٠٥

شواهد ربوية ٤٨

شهد اللغة ١٠٦

ص

صحاح اللغة ٤٥٨، ١٣٣

ط

طوال الانوار من مطالع الافكار ٤٥٨

ع

رسالة العرشية (ابن سينا) ٣٠٧

٦٠

التربعة الى تصانيف الشيعة ٢٩٣، ٢٧٥، ١٠٦

ر

رسائل ابن سينا ٥٣٥، ٣٠٧

رسائل اخوان الصفاء ٣٠٧

روضات الجنات ٢٩٤، ٩٨

رسائل حكيم سبزواری ٥٠

رسائل فلسفی صدر المتألهین ٤٨

ز

زاد المسافر ٩٢، ٢٦

س

رسالة سبیل الرشاد فی اثبات المعاد ١٥

٢٩٥، ٢٩٤، ٨٧، ٥٨، ٥٠، ٤٠، ٣٣-٢١

رسالة سر القدر ٥٣٤، ٥٣١، ٦٢

رسالة سرگذشت ٤٨

ش

شرح الاشارات والتنبيهات ٣٨٩، ٢٩٩، ٦٠

٤٩٧-٤٩٣، ٤٨٨، ٤٨٠، ٤٧٥، ٤٠٦

شرح حکمة الاشراق ٥٨

شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا ٤٠

شرح تجرید العقاید (قوشجی) ٩٢، ٦٠، ٥٨

٥٠٤، ٥٠٣، ٤٥٣، ٤٠٦، ٤٠٥

٥٢٩، ٥٠٥

شرح تلخيص المفتاح ٢٠٥، ٢٠٤

شرح دعاء الصباح ١١٥

- | | |
|---|--|
| <p>ك</p> <p>الكافش ٤٤٧، ٢٢٣، ١٥٠
الكافى ١٣٦، ١٣٥، ١٢٢، ١٠٤
الكافش ٢٠٤
كارشهای عقل نظری ٣٨، ٣٧
كتاب الكافية ٣٧
كشف الاستار ١٨
كتفایة الاصول ٣٧
كشف المراد ٢٩٠، ١٦٣
كتنز المعال ١٣٨</p> <p>ل</p> <p>لغت نامه دهخدا ١٠٦
اللمعات الالهية ٥٠٩، ٥٠٧، ٥٠٥، ٦٢، ٦١
٥١٦
لؤلؤة البحرين ٢٩٤</p> <p>م</p> <p>رسالة في مباحث العمل ٣٥، ١٦، ١٥
١٩٣، ١٨٤، ١٦٦، ١٥٨، ٥٨، ٤٧-٣٨
٢٣٨، ٣٢٧، ٣٢٤، ٢٢١، ١٩٥
المباحث المشرقة ١٨٥
المعبد والمعاد ٩٣، ٥٤، ٤٨، ٣٢، ٢٦
رسالة المعبد والمعاد ٢٧٤
مجمع البيان ١١٤، ١١١
مجموعه رسائل ومقالات فلسفی علامه رفیعی
قزوینی ٣١
مجموعه مصنفات شیخ اشراف ٢٤٨، ٢٢٣</p> | <p>العشريه ٩٣
العقد الفريد ١٧٧
عمل الشراب ١٢٠، ١١٨
علم اليقين ٥٣٣
العمل الضابط في الرابط والرابطی ٣٧
تعليق في العلة والمعلول ٣٣٨
عيون اخبار الرضاع ١٣٦، ١٢١</p> <p>غ</p> <p>غرائب القرآن ورثائب الفرقان ٤٥٣، ١٣٥
غرر الحكم ودرر الكلم ٢٥٤</p> <p>ف</p> <p>الفتوحات المكية ٨٢
فصل الخطاب في تحقيق الصواب في القضاء و
القدر ٢٧٥
فصوص الحكم ١٣٧
فوائد الاصول ٣٧
الفوائد الرضوية ٢٩٤، ٩٨</p> <p>ق</p> <p>رسالة في قاعدة صدور الكثير عن الواحد ٢٧٥
القاموس ٤٥٨، ١١٠، ١٠٦
القبسات ٥٣٠
قصص العلماء ٢٩٤، ٩٨
قصيدة ينبع الحياة ٣٧
القطعات الباقيه من الفلسفه قبل السقراط ٣١٦</p> |
|---|--|

من لا يحفره الفقيه ١٢٨، ١٢٧
 منهج الرشاد في امر المعاد ٢٧٥
 المواقف ٤١٧، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠٣
 موسوعة كلمات الامام الحسين (ع) ١٠٤

ن

مجلة ناشره مفید ٥١، ٣٤، ٢٣
 نشرية دانشکده الهیات و معارف اسلامی
 دانشگاه مشهد ٣٢
 النجاة ٥٣٥
 نخستین فیلسوفان یونان ٣١٦
 نظام العالم الصغير ٣١٦
 نقد عقل محض ٣٧
 نهاية ابن اثیر ١٣٣
 نهاية البرایة في شرح الكفاية ٣٧
 نهج البلاغة ٥٣٣، ٣٣٧، ١٣٩، ١٣٧، ١٢١
 نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة ١١٥

و

وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی ٣٧
 رساله في الوجود الرابط ١٥، ١٦، ٣٢، ٤٠، ٥٨
 ٢٥٠، ٢٩٧، ٣٣٨

هـ

هداية الحکمة ٥٤
 هرم هستی ٣٨

مجموعة مصنفات حكيم مؤسس ١٥، ١٣، ٨٧، ٩٢، ٢٠١، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٨٥، ٣١٠، ٣٢٧، ٣٢٤
 المحاكمات ٤٧٥، ٤٦٠
 المسائل القدسية ٤٠
 مسند احمد بن حنبل ٨٢
 مسند امام الرضا (ع) ١٢١
 مسند طيالسي ١٣٨
 مشارق الالهام ٥٨
 المشارع والمطارحات ٢٩٢، ٢٢٣
 المشاعر ٢٦٦، ٢٦٤، ٢٥٥، ٢٣٤، ١٨٧، ١٨٦
 مصباح سيدابن باقى ١١٥
 المظاهر الالهية ٤٠
 معرف اسلامی در جهان معاصر ٥٥
 معالم الدين و ملاذ المجتهدين ٢٩٧
 معاذ از دیدگاه حکیم مدرس زنوی ٣٢
 مفاتیح الغیب ٣٠٧، ٩٣، ٤٨
 المقاصد ٣٧٧
 مقالات الاسلاميين ٣١٦
 مقالات الاصول ٣٧
 مقدمه شرح اسرار الآيات ١٦
 المل و التحل ٣١٦
 المناقب ١٣٨
 منتخب اللغة ١٠٦
 منتخباتی از آثار حکماء الهی ایران ٢٧٥
 المنجد ١٣٥، ١٣٣، ١٢٠

فهرست تفصیلی مطالب

مقدمة

١٣	حکیم مؤسس در یک نگاه
١٥	رسائل عربی و تعلیقات فلسفی
١٦	١- رسالتہ فی التوحید
١٨	تحلیل محتوا
٢١	٢- رسالتہ سبیل الرشاد فی اثبات المعاد
٢٢	تحلیل محتوا
٢٢	٣- رسالتہ فی الوجود الرابط
٣٥	تحلیل محتوا
٣٨	٤- رسالتہ فی مباحث الحمل
٤١	تحلیل محتوا
٤٨	٥- تعلیقات الشواهد الربوبیة
٥١	تحلیل محتوا
٥٤	٦- تعلیقات علی شرح الهدایۃ الائیریۃ
٥٦	٧- تعلیقات علی حواشی الہیات الشفا
٥٧	٨- تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق
٥٧	٩- تعلیقات شوارق الالہام

- ٦٠ ١٠- تعلیقات على حواشى الفياض على شرح الاشارات
 ٦٠ ١١- تعلیقات على حواشى الزنوزى على حواشى الفياض على شرح القوشجي
 ٦١ ١٢- تعلیقات لمعات الهيه
 ٦١ ١٣- تعلیقة على الحاشية الجمالية على الحواشى الخفريه
 ٦٢ ١٤- تعلیقة على حاشية رسالة سر القدر

القسم الأول: الرسائل العربية

- ٦٧ رساله في التوحيد
 ٧١ ١- اصل ضروري
 ٧١ ٢- اس فلسفى
 ٧٣ ٣- كشف و انارة
 ٧٤ ٤- استنابة تفريعية
 ٧٥ ٥- مسئلة تفريعية و فلسفة تحقيقية
 ٧٦ ٦- ثمرة توحيدية في كلمة تفريعية
 ٧٧ ٧- تفريع انتقادى و تفصيل انكشافى
 ٧٨ ٨- اشراف تفريعي
 ٧٨ ٩- نتيجة توحيدية و ثمرة ربوية
 ٧٩ ١٠- تفريع توحيدى و تحقيق تحكيمى
 ٨٠ ١١- صراحة تنزيهية و اباهة تشبيهية
 ٨١ ١٢- تأييدات و تشيدات
 ٨٣ ١٣- مطابقة و مضاهاة
- ٨٥ رساله سبيل الرشاد في اثبات المعاد
 ٨٧ [مقدمة]
 ٨٨ [المركب حقيقى و اعتبارى]
 ٩٢ [زعم الاشاعرة في المعاد]
 ٩٣ [رأى صدر المتألهين في المعاد]
 ٩٤ [مؤيدات نقلية لرجوع البدن الى حيث النفس]
 ٩٩ [نحو افاقت الوجود الامکانى من المبدء الاول]
 ١١١ [النفوس كلها متحركة بذاتها الى غايتها]

١١٧	[نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية]
١٢٥	[نحوة انتساب افعال المخلوقات الى الله]
١٣٠	[مراتب النفس و قواها محال تصرفات نفوس اخرى]
١٣٩	[بداهة المعاد الجسماني على تقريرنا]
١٤٣	رسالة في الوجود الابط
١٤٥	مقدمة
١٤٥	١- فصل [في المعنى الاول للوجود الابطي]
١٤٦	٢- نقل مقال و تقرير اشكال
١٤٩	٣- دفع و حل
١٤٩	٤- عقد و حل
١٥٠	٥- تذكرة توحيدية
١٥٣	٦- [المعنى الثاني للوجود الابطي]
١٥٥	٧- حجاب ظلماني
١٥٥	٨- كشف نوراني
١٥٧	٩- روایة و تأييد و درایة و تسديد
١٥٩	١٠- [نحوة وجود الاعتبارات في الخارج]
١٦١	١١- [نحوة وجود النسب و الاضافات]
١٦٢	١٢- تلخيص و تحصيل
١٦٣	١٣- استبانة
١٦٤	١٤- وهم و ابانته
١٦٦	١٥- [حل المسئلة بناءً على اصالة الماهية]
١٦٨	١٦- ايقاض و ايماض
١٦٩	١٧- تشاجر و تنازع
١٧٢	١٨- روایة و جسارة
١٧٥	١٩- روایة اخری و جسارة
١٧٦	٢٠- وهم و تنبیه
١٧٧	٢١- المشاجرة الثانية
١٧٨	٢٢- ظلمة و انارة
١٨٠	٢٣- البرهان على اصالة الوجود

١٨٥	٢٤- استبانة عقلية
١٨٥	٢٥- وهم وتنبيه
١٨٦	٢٦- وهم وأشارة
١٨٨	٢٧- ضلاله وهداية
١٨٩	٢٨- وهم وازالة
١٨٩	٢٩- هدم ودعامة
١٩٠	٣٠- وهم وتحصيل
١٩٣	رسالة في مباحث العمل
١٩٥	١- تمهيدات وتأصيلات
١٩٦	٢- تحديد
١٩٧	٣- وهم وتحصيل
١٩٩	٤- تفضيح وتنقيح
٢٠٣	٥- فطيعة
٢٠٥	٦- هداية تنبيهية و دراية تحديدية
٢٠٨	٧- تخطئة وجاذبية
٢٠٩	٨- خصومة وحكومة
٢١١	٩- مشاجرة ومحاكمة
٢١٤	١٠- كشف وانارة
٢٢١	١١- حكمة مشرقية
٢٢٣	١٢- كلمة عقلية لازالة شبهة وهمية
٢٢٤	١٣- دقique الهبة
٢٢٤	١٤- تفريع الهامى
٢٢٥	١٥- تفريع اخر الهامى
٢٢٦	١٦- تحقيق وتنبيه
٢٢٦	١٧- لطيفة الهبة و دقique فلسفية
٢٢٩	١٨- تفضيح حال و تنقيح مقال
٢٣٠	١٩- شك وهمى و تحقيق عقلى
٢٣٤	٢٠- ظلمة وانارة
٢٣٥	٢١- ضلاله وهداية

٢٣٦	٢٢- حجاب و كشف
٢٣٦	٢٣- هدم و دعامة
٢٣٧	٢٤- وهم و تحصيل
٢٣٨	٢٥- سياسة جمهورية
٢٣٩	٢٦- ظن و توهين
٢٤٢	٢٧- تفريغ عرشى
٢٤٣	٢٨- تنمية و تخذيم
٢٤٣	٢٩- بسطو و تشيد
٢٤٧	٣٠- ايقاظ و توهين
٢٤٨	٣١- هدم و تقويم
٢٥٠	٣٢- تحديق عرشي و تحقيق ملكوتى
٢٥٥	٣٣- [الاصل الثاني]
٢٦٦	٣٤- نتيجة عقلية و ثمرة ملكوتية

القسم الثاني: التعليقات الفلسفية

الصنف الاول: تعليقات على كتب صدر المتألهين

٢٧١	تعليقات الشواهد الربوبية
٢٧٣	المشهد الاول: في ما يفتقر إليه في جميع العلوم من المعانى العامة
٢٧٣	الشاهد الاول: في الوجود
٢٧٣	الاشراق الاول: في تتحققه
٢٧٥	الاشراق الثاني: في وجوداته
٢٧٩	الاشراق الثالث: في نحوة شمول الوجود للاشياء
٢٨٠	الاشراق الرابع: في ان الوجود عين كل كمال
٢٨١	الاشراق الخامس: في التلازم العقلى بين الوجود والماهية الموجودة به
٢٨٢	الاشراق السادس: ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض
٢٨٣	لمعة تفريغية
٢٨٤	الاشرق السابع: في ان الامتياز بين الوجودات بماذا
٢٨٧	الاشراق الثامن: في تحقيق اتصاف الماهية بالوجود
٢٨٨	الاشراق التاسع: في حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان
٢٩١	الاشراق العاشر: في ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية

٢٩٦	اظلام وهم وشرق عقل
٢٩٩	الاشراق الحادى عشر: فى تعريف الامور العامة
٢٩٩	شبهة وحلّ
٣٠٢	الاشراق الثانى عشر: فى الاشارة الى المقولات واحوالها
٣٠٢	[خاتمة فى] علمه تعالى بذاته وبما سواه
٣٠٥	المقصد الاول: فى علمه تعالى بذاته
٣٠٥	احد عشر تمهيداً
٣٠٩	التنبيهات الخمسة
٣١٣	تعليقات على شرح الهدایۃ الاثیرية
٣١٥	القسم الثاني: فى الطبيعيات
٣١٥	الفن الاول: فى السمع الطبيعى
٣١٥	الفصل الثانى: فى اثبات الهيولى
٣٢٥	البحث الاول
٣٢٦	البحث الثالث
٣٣٠	البحث الرابع
٣٣٢	البحث الخامس
٣٣٣	البحث السادس
٣٣٥	الحجۃ الثانية
٣٣٦	الحجۃ الرابعة
٣٣٨	الفصل الثالث: فى ان الصورة الجسمية لا يتجرد من الهيولى
٣٤١	تعليقات على حواشی الهیات الشفاء
٣٤٣	المقالة الاولى: فى مبادى الحكمۃ الالہیۃ و کلیات مباحث الوجود
٣٤٣	الفصل الاول: فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين اینتهیه في العلوم
٣٤٧	الفصل الثاني: فى تحصیل موضوع هذا العلم
٣٥٠	المقالة الثانية: فى الجواهر الجسمانية
٣٥٠	الفصل الرابع: فى تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
٣٥٣	تعليقات على حواشی سرح حکمة الاشراق

٣٥٥	الفصل الأول: في ضوابط الفكر
٣٥٥	المقالة الثالثة: في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف أشرافية وبين أحرف المشائين
٣٥٥	الفصل الثالث: في بعض الحكومات في نكت أشرافية
٣٥٥	مقدمة
٣٥٩	حكومة في الاعتبارات العقلية
٣٦٤	فصل في بيان أن العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض
٣٦٥	حكومة أخرى في إبطال الهيولي والصورة
٣٦٥	حكومة في أن هيولي العالم العنصري هو المقدار القائم بنفسه
٣٦٥	حكومة في المثل الأفلاطونية

الصنف الثاني: تعليقات على كتب الفياض اللاهيجي

٣٧٥	تعليقات شوارق الالهام
٣٧٥	مقدمة
٣٧٥	المطلب الثاني: في موضوع علم الكلام
٣٧٧	المطلب الرابع: في مرتبة علم الكلام وشرفه
٣٧٩	المقصد الأول: في الأمور العامة
٣٧٩	الفصل الأول: في الوجود والعدم
٣٧٩	المسئلة الأولى: في بداهة الوجود
٣٨٣	المسئلة الثانية: في اشتراك الوجود
٣٨٣	المسئلة الثالثة: في زيادة الوجود على الماهية
٣٨٨	المسئلة الرابعة: في الوجود الذهني
٣٩٢	المسئلة الخامسة: في أن الوجود هو نفس تحقق الماهية
٣٩٣	المسئلة السادسة: في أن الماهية لا تتحرك في الوجود
٣٩٣	المسئلة التاسعة: في إبطال ثبوت المعدومات
٣٩٥	المسئلة العاشرة: في نفي الحال
٣٩٦	المسئلة الحادى عشر: في تفريح بطلان ما فرّعوا على القول بشivot المعدوم
٣٩٦	المسئلة الثانية عشر: في الوجود المطلق والمقييد
٣٩٨	المسئلة الرابعة عشر: في أن الوجود يتكرر بالذات
٣٩٨	المسئلة الخامسة عشر: في الشيئية من المعقولات الثانية
٤٠٠	المسئلة السادسة عشر: في تمابيز الاعدام

- ٤٠٣ المسئلة التاسعة عشر: في تحصيل المواد الثلاث
- ٤٢١ المسئلة العشرون: في اعتبارية المواد الثلاث
- ٤٢٠ المسئلة الثانية والعشرون: في أن علة افتقار الممكן ماذا
- ٤٢١ المسئلة الثالثة والعشرون: في نفي الاولوية الذاتية
- ٤٢٢ المسئلة الرابعة والعشرون: في أن الممكן مالم يجب لم يوجد
- ٤٢٦ المسئلة الخامسة والعشرون: في الامكان الاستعدادي
- ٤٣٦ المسئلة السادسة والعشرون: في خواص والواجب
- ٤٣٦ المسئلة السابعة والعشرون: في خواص الواجب
- ٤٤٧ المسئلة التاسعة والعشرون: في ان الوجود من المعقولات الثانية
- ٤٤٨ المسئلة الثالثون: في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن
- ٤٥٠ المسئلة الحادية والثلاثون: في ما يتعلق باحمل
- ٤٥١ المسئلة الثالثة والثلاثون: في ان المعدوم هل يعاد لا
- ٤٥٤ المسئلة الرابعة والثلاثون: في اقسام الموجود الى واجب الوجود ومحكم الوجود
- ٤٥٥ المسئلة الخامسة والثلاثون: في حاجة الممكן الى المؤثر
- ٤٥٧ المسئلة السادسة والثلاثون: في ان الممكן في جميع اوقات وجوده محتاج الى العلة
- ٤٥٨ المسئلة الثامنة والثلاثون: في انه لا قدیم مطلقاً الا الله تعالى
- ٤٥٨ المسئلة التاسعة والثلاثون: في عدم افتقار البحدث الى مادة و مدة
- ٤٦١ الفصل الثاني: في الماهية ولو احقها
- ٤٦١ المسئلة الثالثة: في اعتبارات الماهية
- ٤٦٤ المسئلة الرابعة: في بساطة الماهية و تركها
- ٤٦٥ المسئلة الخامسة: في احكام اجزاء الماهية المركبة
- ٤٦٨ المسئلة السادسة: في تشخيص الماهية
- ٤٧٢ المسئلة السابعة: في الوحدة والكثرة
- ٤٧٩ الفصل الثالث : في العلة والمعلول
- ٤٧٩ المسئلة الاولى: في تعريف العلة وتقسيمها
- ٤٨١ المسئلة الثانية: في احكام العلة التامة
- ٤٨٢ المسئلة الثالثة: في احوال العلة مطلقاً
- ٤٨٤ المسئلة الرابعة: في احكام الفاعل
- ٤٨٨ المسئلة السادسة: في احوال العلة الغائية

٤٩١	تعليقات على حواشى شرح الاشارات
٤٩٣	النمط الاول: في تجوهر الاجسام
٤٩٣	١- وهم وأشارة
٤٩٥	٢- وهم وأشارة
٤٩٦	٤- اشارة
الصنف الثالث: تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزي (ره)	
٥٠١	تعليقات على حواشى على عبدالرزاق اللاهيجي على شرح التجريد
٥٠٣	المقصد الثاني: في الجواهر والاعراض
٥٠٣	الفصل الاول: في الجواهر
٥٠٥	المسئلة الاولى: قسمة الممكناط بقول كلى
٥٠٧	المسئلة الثانية: ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما
٥٠٧	تعليقات لمعات الهيبة
٥٠٩	فصل اول: در اثبات وجود واجب الوجود
٥٠٩	١- لمعة الهيبة: بيان ماد ثلاث
٥٠٩	٢- تنبیه و تفصیل: بيان واجب و ممتنع و ممکن
٥١٠	٢- لمعة الهيبة: علت احتجاج ممکن به سبب، تنهى امكان است
٥١٠	٣- ثمرة الهيبة و نتيجة كلامية
٥١١	٤- تنبیه كلامی
٥١٢	فصل دوم: اثبات عینیت وجود در واجب الوجود
٥١٢	٨- لمعة الهيبة: اشتراك معنوي وجود
٥١٣	٩- لمعة الهيبة: در زیادتی وجود بر مفاهیم ماهویة
٥١٣	٢- اوہام منصلة و انوار مشرقة
٥١٤	١٠- لمعة الهيبة: در اصالت وجود
٥١٤	١- تفريع روبي
٥١٤	٢- تحقيق عرشي و تحقيق ملكوتی
٥١٥	٥- نقل برهان لزيادة بيان
٥١٦	٦- تمثيل فيه توضیح
٥١٦	١١- شك و تحصیل
٥١٨	فصل چهارم: کنه ذات حق برای غیر حق بوجه من الوجوه مدرك نیست

الصف الرابع: تعليمات مختصرة أخرى

- ٥٢٧ تعلیقہ علی حاشیۃ الاقاجمال الدین الخویانساری علی حوانی الخفری علی شرح التجرید للقوشجی
٥٣١ تعلیقہ علی حاشیۃ رسالۃ سرّ القدر

فما به ها

- | | |
|-----|--------------------|
| ۵۳۹ | فهرست منابع |
| ۵۴۵ | فهرست آیات |
| ۵۵۱ | فهرست روایات |
| ۵۵۳ | فهرست اشعار |
| ۵۵۵ | فهرست اعلام |
| ۵۶۳ | فهرست کتب |
| ۵۶۹ | فهرست تفصیل، مطالب |

به همین قلم:

□ فلسفه و کلام

- ۱- دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی کلامی)، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
- ۲- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاضلی مدرس طهرانی، جلد اول: تعلیقات الاسفار، انتشارات اطلاعات تهران، ۱۳۷۸.
- ۳- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاضلی مدرس طهرانی، جلد سوم: رسایل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، انتشارات اطلاعات [زیر چاپ].
- ۴- تحلیل اتفاقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقاضلی مدرس طهرانی، [در آستانه چاپ].
- ۵- زمان در فلسفه اسلامی، [در آستانه چاپ].

□ اندیشه سیاسی

- ۶- نظریه‌های دولت در فقه شیعه، (اندیشه سیاسی در اسلام-۱)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶؛ چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ۷- حکومت ولایتی، (اندیشه سیاسی در اسلام-۲)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۸- حکومت اتصابی، (اندیشه سیاسی در اسلام-۳)، [در آستانه چاپ].
- ۹- دغدغه‌های حکومت دینی (مجموعه مقالات سیاسی)، [در آستانه چاپ].

دروس فاهم

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقایی مدرس طهرانی / جلد دوم

لطفاً قبل از مطالعه اصلاحات ذیل را اعمال فرمایید:

صفحه	پاورپوینت سطر	نادرست	درست	صفحه	پاورپوینت سطر	نادرست	درست
٩٢	٢	٢	بيان	١٣	١٣	١٥	
٩٤	١	١	به درای	١٩	١٩	٢١	
٩٥	٣	٣	رساله بکی در	١٩	١٩	٢١	
٩٥	٣	٣	نزولی، و دیگری در اتحاد وجودی	١٩	١٩	٢١	
٩٥	٣	٣	اعراض با موضوعات استناد	٢٠	٢٠	٢١	
٩٥	٥	٩	است: و در	٢١	٢١	٢١	
٩٩	١	١	نموده‌ام». ۳. و از آنچه در نظر	٢١	٢١	٢١	
١٠٣	٧	٧	تحقیق، اعراض با موضوعات				
١٠٤	٤	٤	متعدد تا وجود پاشند و نگارند این				
١٠٧	١٧	١٧	حرروف را براین مطلب بر همانی				
١٠٩	٢	٢	خاص باشد در رساله سیل الرشاد				
١١٢	١٠	١٠	که در ایات معاد جسمانی نوشته				
١١٣	٣	٣	است، ذکر نموده است...». ٤. رساله				
١١٣	*	*	(آخر اضافه شود) در صفحه ٣٠، نیز منذک شده				
١١٤	٣	٣	است، او نگارنده این حرروف				
١١٦	١٨	١٨	بر همانی خاص به خود براین مطلب				
١٢٥	*	*	[اتحاد] قدس صمودی و قدس				
١٢٦	١	١	نزولی [آقای نموده]، و دریکی از				
١٢٦	*	*	مقررات خود نوشته ام...».				
١٤١	آخر	آخر	٤. بداع الحکم / ٢٠٣. (اضافه شود)				
١٤٢	١	١	عنصری دینی در	٢٥	٢٥	٢١	
١٤٣	١٣	١٣	عنصری دینی در	١	١	٢٥	
١٤٦	٥	٤	اقناعی در	٨	٨	٣٢	
١٤٩	٦	٦	(آخر اضافه شود)				
١٤٩	١٠	١٠	داده شده است که [این رساله] چون				
١٤٩	١٤	١٤	مختصر است و در عین اختصار،				
١٤٩	١٤٩	١٤٩	مشتمل است بر تحقیقات عالیه،				
١٤٩	آخر	آخر	نگارنده به شرح آن پرداخته ام، و				
١٤٩	١	١	قسمتی از آنرا بجا نقل می کنم. «				
١٤٩	*	*	این شرح در صورت انجام هنوز				
١٤٩	*	*	منتشر نشده است.				
٥٣٣	١	١	ص ٥٣٣	١٣	١٣	٥٩	
٥٣٤			و نقص			٧٣	
٥٣٤			(حذف شود)	٢	٢	٧٣	
٥٣٤			ولكن البرهان الذى اشار اليه				
٥٣٤			هنا غير البرهان المذكور في اوايل				
٥٣٤			الاسفار فراجع.				
٥٣٤			[في] موضع	١٨	١٨	٧٤	
٥٣٤			الذاتي	١٦	١٦	٩١	
٥٣٤			(والاختلال)	٢	٢	٩٢	

