



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الحكمة المتعالية
والاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الأرسطائي

صدر الدين محمد شيرازي

مفسر الفلسفة الإلهية

الشوهرادكي

مكتبة دار الفکر

تبريز - إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ١
١٦	اشاره
٢١	مقدمه المؤلف
٤٤	السفر الأول و هو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعه الوجود و عوارضه الذاتيه
٤٤	اشاره
٤٤	المسلک الأول فى المعارف التى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم
٤٤	اشاره
٤٤	المقدمه فى تعريف الفلسفه و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها
٤٧	المرحله الأولى فى الوجود و أقسامه الأولى
٤٧	اشاره
٤٧	الأول فى أحوال نفس الوجود
٤٧	اشاره
٤٧	فصل (١) فى موضوعيته للعلم الإلهى و أوليه ارتسامه فى النفس
٤٧	اشاره
٥٢	غشاوه وهميه و إزاحه عقلیه
٦٠	فصل (٢) فى أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ
٦٢	فصل (٣) فى أن الوجود العام البدیهى اعتبار عقلی غير مقوم لأفراده
٦٣	فصل (٤) فى أن للوجود حقيقه عينيه
٦٣	اشاره
٦٥	بحث و مخلص
٧٠	فصل (٥) فى أن تخصص الوجود بما ذا
٧٧	فصل (٦) فى أن الوجودات هويات بسيطه و أن حقيقه الوجود ليست معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا مطلقا
٨٠	فصل (٧) فى أن حقيقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

٨٠	اشاره
٨١	إشكالات و تفصيلات
٨١	اشاره
٨١	منها ما ذكره صاحب التلويحات
٨٥	و منها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائما بالماهيه
٨٨	و منها ما ذكره أيضا في حكمه الإشراق
٨٩	و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئه في الشئ ء
٩٠	توضيح و تنبيه
١٠٣	فصل (٨) في مساوقه الوجود للشئيه
١٠٦	فصل (٩) في الوجود الرابطي
١١٢	المنهج الثاني في أصول الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول
١١٢	اشاره
١١٢	فصل (١) في تعريف الوجود و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل
١٢٢	فصل (٢) في أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغير جميعا و في عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا
١٢٦	فصل (٣) في أن واجب الوجود إنيته ماهيته
١٢٦	اشاره
١٢٦	الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته
١٢٦	الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشئ ء بوجوده
١٢٨	الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجب
١٢٨	اشاره
١٢٨	و هاهنا بحث
١٣١	نقد و إشاره:
١٣٢	توضيح و تنبيه: الشئ ء إما ماهيه أو وجود
١٣٣	وهم و إزاحه
١٣٤	الرابع ما أفاده صاحب التلويحات
١٣٤	اشاره

- شك و إزاله: ١٣٦
- الوجه الخامس ١٣٧
- شكوك و إزاحات ١٤٠
- اشاره ١٤٠
- منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهيه ١٤٠
- و منها أن الواجب مبدأ للممكنات ١٤١
- و منها أن حقيقه الله لا يساوى حقيقه شىء من الأشياء ١٤١
- و منها أن الواجب إن كان نفس الكون فى الأعيان ١٤٢
- و منها أن الوجود معلوم بالضروره و حقيقه الواجب غير معلومه ١٤٥
- لمعه إشرافيه ١٤٥
- حكمه عرشيه: ١٤٨
- وهم و إزاحه: ١٥٢
- اشاره ١٥٢
- بحث و تحصيل ١٥٣
- فصل (٤) فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ١٥٥
- اشاره ١٥٥
- بحث و تحصيل ١٥٧
- فصل (٥) فى أن واجب الوجود واحد ١٦٢
- اشاره ١٦٢
- رجم شيطان: ١٦٤
- برهان عرشى: ١٦٨
- فصل (٦) فى استيناف القول فى الجهات و دفع شكوك قيلت فى لزومها ١٧٠
- اشاره ١٧٠
- و منها أن نقيض الوجود و هو اللاوجود عدمى ١٧٠
- و منها أن ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف ١٧١
- اشاره ١٧١

- ١٧٢ تصالح اتفاقى:
- ١٧٥ ومنها أن جعل الإمكان و قسيميه و أشباهها من المعانى العقلية
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٦ قاعده:
- ١٨٢ فصل (٧) فى استقراء المعانى التى يستعمل فيها لفظ الإمكان
- ١٨٨ فصل (٨) فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية التى هى مواد العقود على أسلوب آخر
- ١٨٨ اشاره
- ١٩٠ و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام.
- ١٩٠ منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته
- ١٩٠ و منها نسب ضروريه لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع عله لثبوت المحمول له
- ١٩١ و منها نسب ضروريه يكون لها عله هى نفس ذوات الموضوعات
- ١٩١ منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته
- ١٩١ و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته
- ١٩١ و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته
- ١٩٣ تنبيهه: وجوب العله بالقياس إلى وجود المعلول
- ١٩٤ فصل (٩) فى أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير
- ١٩٤ اشاره
- ١٩٨ إيضاح و تنبيه:
- ٢٠٠ دفاع شك:
- ٢٠٠ إزاله ريب:
- ٢٠٣ وهم و تنبيه
- ٢٠٤ إحصاء و تنبيه:
- ٢٠٥ قاعده إشراقيه:
- ٢٠٥ اشاره
- ٢٠٦ بحث و تنقيح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور
- ٢٠٦ منها كون الواجب عند القائلين بصحتها و استحكامها- وجودا صرفا

- ٢٠٦ و منها أن مقنن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد
- ٢١١ إشكالات و تفصيلات:
- ٢٢٠ فصل (١٠) يذكر فيه خواص الممكن بالذات
- ٢٢٠ اشاره
- ٢٢٠ إخاذه:
- ٢٢٣ و هاهنا دقيقه أخرى
- ٢٢٤ فصل (١١) في أن الممكن على أى وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٣٠ وهم و إزاحه:
- ٢٣٣ فصل (١٢) في إبطال كون الشئ ء أولى له الوجود أو العدم أولويه غير بالغه حد الوجود
- ٢٣٣ اشاره
- ٢٣٤ هدم:
- ٢٣٧ أوهام و جزافات:
- ٢٤٠ فصل (١٣) في أن عله الحاجه إلى العله هي الإمكان في الماهيات و القصور في الوجودات
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤٢ ظلمه وهميه:
- ٢٤٥ عقود و انحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.
- ٢٤٥ الأول أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها
- ٢٤٧ الثانى أن التأثير إما في الماهيه أو في الوجود أو في اتصافها به
- ٢٤٩ فصل (١٤) في كيفيه احتياج عدم الممكن إلى السبب
- ٢٤٩ اشاره
- ٢٥١ خلاصه إجماليه:
- ٢٥١ تبصره تذكريه:
- ٢٥٥ فصل (١٥) في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد
- ٢٥٨ فصل (١٦) في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين
- ٢٥٨ اشاره

٢٥٩	وهم و تنبيه:
٢٦٣	ذيل:
٢٦٤	فصل (١٧) فى أن الممكن قد يكون له إمكانان و قد لا يكون
٢٧٠	فصل (١٨) فى بعض أحكام الممتنع بالذات
٢٧٢	فصل (١٩) فى أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم
٢٧٤	فصل (٢٠) فى أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر
٢٧٤	اشاره
٢٧٦	تفريع:
٢٧٧	فصل (٢١) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا
٢٧٩	فصل (٢٢) فى إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحو من الاتحاد
٢٧٩	اشاره
٢٨١	وهم و فهم:
٢٨٣	تفصيل مقال لتوضيح حال:
٢٨٣	اشاره
٢٨٨	بحث و تحصيل:
٢٩٣	نقاوه عرشيه:
٢٩٧	المنهج الثالث فى الإشاره إلى نشأه أخرى للوجود غير هذا المشهود و ما ينوط به و فيه فصول
٢٩٧	فصل (١) فى إثبات الوجود الذهنى و الظهور الظلى
٢٩٧	اشاره
٢٩٧	تمهيد: إنا قبل أن نخوض فى إقامه الحجج على هذا المقصود و الكلام عليها و فيها نمهد لك مقدمتين-
٢٩٧	الأولى هى أن للممكنات كما علمت ماهيه و وجودا
٢٩٨	و الثانيه هى أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيه
٣٠٢	فصل (٢) فى تقرير الحجج فى إثباته و هى من طرق
٣٠٢	الطريقه الأولى
٣٠٣	الطريقه الثانيه
٣٠٦	الطريقه الثالثه

- فصل (٣) فى ذكر شكوك اعتقاديته و فيه فكوك اعتقاديته عنها ٣١١
- اشاره ٣١١
- الإشكال الأول: ٣١١
- اشاره ٣١١
- و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ- ٣١١
- قال بعض أهل الكلام فى دفع الإشكال المذكور ٣١٦
- تحقيق و تفصيل: ٣٢٧
- الإشكال الثانى أنا نتصور جبلا شاهقه و صحارى واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها - ٣٣٤
- اشاره ٣٣٤
- و الجواب - ٣٣٤
- اشاره ٣٣٤
- نقد عرشى: ٣٣٧
- الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود فى الذهن ٣٣٩
- اشاره ٣٣٩
- و الجواب عنه فى المشهور ٣٤٠
- الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهنى أن يصير الذهن حارا ٣٤٣
- اشاره ٣٤٣
- و الجواب عنه بوجوده. ٣٤٣
- الأول و هو من جمله العرشيات- ٣٤٣
- الوجه الثانى و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق ٣٤٤
- الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور فى الكتب ٣٤٥
- الإشكال الخامس أن الذهن موجود فى الخارج و الأمور الذهنيه موجوده فيه ٣٤٦
- اشاره ٣٤٦
- و الجواب أن الموجود فى الموجود فى الشئ ء ٣٤٦
- الإشكال السادس ٣٤٧
- اشاره ٣٤٧

- و الجواب أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعه الوجود ٣٤٧
- فصل (٤) في زياده توضيح لإفاده تنقيح ٣٤٩
- فصل (٥) في بيان مخلص عرشى في هذا المقام ٣٦٠
- المرحلة الثانيه في تتمه أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم ٣٦٤
- فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ٣٦٤
- اشاره ٣٦٤
- وهم و تنبيهه: ٣٦٧
- فصل (٢) في أن الوجود على أى وجه يقال إنه من المعقولات الثانيه و بأى معنى يوصف بذلك ٣٦٩
- اشاره ٣٦٩
- تبصره: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن و العين جميعا ٣٧١
- ذكر تنبيهى و تعقيب تحصيلى: ٣٧٣
- تنبيهه: و لعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان ٣٧٦
- فصل (٣) في أن الوجود خير محض ٣٧٨
- فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له ٣٨٠
- اشاره ٣٨٠
- تتمه: ٣٨٢
- فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد ٣٨٧
- فصل (٦) في كيفيه عليه كل من عدمى العله و المعلول للآخر ٣٨٩
- فصل (٧) في أن العدم كيف يعرض لنفسه ٣٩١
- فصل (٨) في أن المعدوم لا يعاد ٣٩٢
- اشاره ٣٩٢
- و هاهنا استبصارات تنبيهيه ٣٩٥
- اشاره ٣٩٥
- الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه ٣٩٥
- الثانى لو جاز إعاده المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينيه فجاز إعاده الوقت الأول ٣٩٦
- اشاره ٣٩٦

- ٣٩٧ ----- دفع تحصيلي:
- ٣٩٨ ----- الثالث لو جاز إعادته المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله
- ٤٠٠ ----- الرابع أن إعادته كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شئ ء من أجزاء علتها التامه
- ٤٠٠ ----- اشاره
- ٤٠٠ ----- إهانته: القائلون بجواز إعادته المعدومات جمهور أهل الكلام
- ٤٠٤ ----- فصل (٩) في أن العدم ليس رابطيا
- ٤٠٤ ----- اشاره
- ٤٠٩ ----- تتمه تحقيقيه:
- ٤١٠ ----- فصل (١٠) في أن الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
- ٤١٠ ----- اشاره
- ٤١٢ ----- تذكره: فالموجبه بحسب الموضوع أخص من السالبه
- ٤١٣ ----- إعضالات و انحلالات:
- ٤١٣ ----- و من التشكيكات الواقعه في هذا الموضوع
- ٤١٥ ----- و منها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام
- ٤١٨ ----- فصل (١١) في أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به
- ٤١٨ ----- اشاره
- ٤١٩ ----- نقد و تلويح:
- ٤٢٠ ----- و هاهنا شك مشهور
- ٤٢٣ ----- فصل (١٢) في أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعا بالذات
- ٤٢٣ ----- اشاره
- ٤٢٤ ----- وهم و إزاحه:
- ٤٢٤ ----- تسجيل:
- ٤٢٨ ----- فصل (١٣) في أن حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتنعه بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر
- ٤٣٣ ----- فصل (١٤) في أقسام الممكن
- ٤٣٤ ----- المرحله الثالثه في تحقيق الجعل و ما يتصل بذلك
- ٤٣٤ ----- فصل (١) في تحرير محل النزاع و تحديد حريم الخلاف في الجعل و حكايه القول في ذلك

- فصل (٢) فى الإشاره إلى مناقضه أدله الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلوليه ٤٤٠
- فصل (٣) فى مناقضه أدله الزاعمين أن أثر العله هى صيروره الماهيه موجوده ٤٤٣
- اشاره ٤٤٣
- بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم: ٤٤٦
- طريق آخر ٤٤٩
- طريق آخر ٤٥٠
- تنبيه عرشى: ٤٥١
- حكمه عرشيه: ٤٥٤
- شك و دفع: ٤٥٧
- تنبيه: احذر يا حبيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء - ٤٥٧
- توضيح فيه تلويح: ٤٥٨
- تفريع: احتياج الماهيه و الطبائع الكليه إلى أجزاءها ٤٦١
- فصل (٤) فى أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا ٤٦٣
- اشاره ٤٦٣
- وهم و تنبيه: ٤٦٥
- فصل (٥) فى الشده و الضعف ٤٦٧
- اشاره ٤٦٧
- تنبيه تفصيلى: ٤٧٢
- اشاره ٤٧٢
- فى أربع مقامات. ٤٧٤
- اشاره ٤٧٤
- أما المقام الأول - ٤٧٥
- و أما المقام الثانى ٤٧٨
- و أما المقام الثالث ٤٧٩
- و أما المقام الرابع ٤٨٢
- بحث و تعقيب: ٤٨٥

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «عرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراپی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

مقدمه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فاعل كل محسوس و معقول و غايه كل مطلوب و مسئول و الصلاه على صفوه عباده و هداة الخلق إلى مبدئه و معاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث إلى كافه الثقلين اللهم فصل عليه و على الأرواح الطاهره من أهل بيته و أولاده و الأشباح(۱) الزاهره من أوليائه و أحفاده.

و بعد فيقول الفقير إلى رحمه ربه الغنى محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازی- إن السعاده ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسيه و الوصول إلى الرئاسات الخياليه- و ما أبين لمن تحقق الأمور و تفتن بالمعارف أن السعادات العاجليه و اللذات الحسيه الفوريه ليس شىء منها سعاده حقيقيه و لا- ينالها بهجه عقليه لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهيه عن حواليه و امتنعت المعارف الربوبيه عن الحلول فيه و تعذر عليه إخلاص النيه الإلهيه الصادره عن حاق الجوهر النطقى من غير

معاوقه همه دنياويه أو مصادمه طلبه عاجليه التي يرجى بها نيل السعاده الحقيقيه و تعاطيها و الاتصال بالفيض العلوى الذى يزال به الكمه (٢) عن حدقه نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها فى عالم الغربه و وجودها فى دار الجسد- و احتباسها عن ملاحظه جمال الأبد و معاينه الجلال السرمد و لا شك أن أقصى غايه يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به و الملائم المنسوب إليه و كلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقه فيه و إن كان كامالا بالإضافة إلى ما

١- الشبح الشخص

٢- كمه يكمه كمها عمى أو صار أعشى كمه بصره اعترته ظلمه تطمس عليه

فى رتبه الوجود تاليه و ما من دابه فما دونها إلا- و من شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها فى ذاتها ما لم يعقها عائق و لنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقيقته- لا- يفوقها فيه فائق و لا- يسبق به عليها سابق و هو الاتصال بالمعقولات و مجاوره البارى- و التجرد عن الماديات و إن كانت له مشاركه بحسب كل قوه توجد فيه لما يساويه من تلك الجبهه أو يليه فلسائير الأجسام فى حصوله فى الحيز و الفضاء و للنبات فى الاغتذاء و النماء و للعجم من الحيوان فى حياته بأنفاسه و حركته بإرادته و إحساسه- و تلك الخاصيه إنما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

ثم لما كانت العلوم متشعبه و فنون الإدراكات متكثره و الإحاطه بجملتها متعذره أو متعسره و لذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت فى الصنائع قدم أهل العالم- فافترت العلماء زمرا و تقطعوا أمرهم بينهم زبرا بين معقول و منقول و فروع و أصول فهمه نحو نحو و صرف و أحكام(١) و همه نحو فقه و رجال و كلام.

فالواجب على العاقل أن يتوجه بشرائره إلى الاشتغال بالأهم و الحزم له أن يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتم بعد ما حصل له من سائر العلوم و المعارف بقدر الحاجه إليها فى المعاش و المعاد و الخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشاد و يوم الميعاد و ذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل إحدى قوتيه اللتين هما جهه ذاته و وجهه إلى الحق و جهه إضافته و وجهه إلى الخلق و تلك هى النظرية التى بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركه الإضافه إلى الجسم و انفعالاته و ما من علم غير الحكمة الإلهيه و المعارف الربانيه إلا- و الاحتياج إليه بمدخلية الجسم و قواه- و مزاوله البدن و هواه و ليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الإنسيه- و إزاله مثالبها و مساويها حين انقطاعها عن الدنيا و ما فيها و الرجوع إلى حاق حقيقته- و الإقبال بالكليه إلى باريتها و منشئها و موجدتها و معطيها إلا العلوم العقليه المحضه

و هي العلم بالله و صفاته و ملائكته و كتبه و رسله و كيفيه صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل و النظام الأفضل و كيفيه عنايته و علمه بها و تدبيره إياها بلا خلل و قصور و آفه و فتور و علم النفس و طريقها إلى الآخرة و اتصالها بالمال الأعلى و افتراقها عن وثاقها(١) و بعدها عن الهيولى إذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الإمكان و النجاه عن طوارق الحدثن(٢) و الانغماس فى بحار الملكوت و الانتظام فى سلك سكان الجبروت- فيتخلص عن أسر الشهوات و التقلب فى خبط العشوات و الانفعال عن آثار الحركات- و قبول تحكّم دورات السماوات.

و أما ما وراءها فإن كان وسيله إليها فهو نافع لأجلها و إن لم يكن وسيله إليها- كالنحو و اللغه و الشعر و أنواع العلوم فهى حرف و صناعات كباقي الحرف و الملكات.

و أما الحاجه إلى العمل و العباده القلبيه و البدنيه فلطهاره النفس و زكائها- بالأوضاع الشرعيه و الرياضات البدنيه لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن- و نزوعها(٣) إلى شهواته و شوقها إلى مقتضياته هيئه انقهاريه للبدن و هواه فترسخ لها ملكه انقياديه لمشتهاه و تمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصه بها من مجاوره المقربين- و مشاهده الأمور الجميله و أنوار القدسين و لا يكون معها البدن فيلبيها كما كان قبل البدن ينسبها فصدر من الرحمه الإلهيه و الشريعه الرحمانيه الأمر بتطويع القوى الإماره للنفس المطمئنه بالشرائع الدينيه و السياسات الإلهيه رياضه للجسد و هواه- و مجاهده للنفس الآدميه مع أعداءه من قواه لينخرط معها فى سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور و لا يعاوقها بل يشايعها فى مطالبها و يرافقها فى مآربها.

١- الوثاق بالفتح و الكسر ما يشد به من قيد و حبل و نحوهما

٢- الطارقه مؤنث الطارق و هو الآتى ليلا و أيضا الطارقه الداهيه و الجمع طوارق- حدثان الدهر نوائبه

٣- نزع إلى أهله اشتاق

ثم إنى قد صرفت قوتى فى سالف الزمان منذ أول الحداثه و الريعان(١) فى الفلسفه الإلهيه بمقدار ما أوتيت من المقدور و بلغ إليه قسطى من السعى الموفور- و اقتفيت آثار الحكماء السابقين و الفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم و أنظارهم مستفيدا من أبتكار ضمائرهم و أسرارهم و حصلت ما وجدته فى كتب اليونانيين و الرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب و يجتاز عن التطويل و الإطناب مجتبا فى ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضا من إسهاب الجدل مع(٢) اقتراب الساعه و الأجل طلبا للجاء الوهمى و تشوقا إلى التروؤس الخيالى من غير أن يظفر من الحكمه بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولى كتب العلم و العرفان من حيث كونهم منكبين(٣) أولا بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعه و يقنعون عن كل دن(٤) بجرعه لعدم وجدانهم فيها ما حداهم(٥) إليها شهواتهم شهوات العنين- و دواعيهم دواعى الجنين(٦) و لهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا و لا الشقى الغوى منهم يصير سعيدا بصيرا بل ترى من المشتغلين ما يرجى(٧) طول عمره فى البحث و التكرار آناء الليل و أطراف النهار ثم يرجع بخفى حنين(٨) و يصير مطرحا للعار و الشين و هم المذكورون فى قوله تعالى قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ

١- الريعان من كل شىء أوله و أفضله كريعان الشباب

٢- الإسهاب الإطاله فى الكلام و الإكثار فيه

٣- انكب على شىء لزمه و فى نسخه مكبين

٤- أى الحب و هو إناء الماء

٥- أى حثهم

٦- كذا فى بعض النسخ و فى حاشيه النسخه المخطوطه هكذا الجبين فعيل من الجبن بخطه، ره

٧- أرجى الأمر آخره

٨- مثل معروف يضرب فى الرجوع بالخيبه

يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِينًا أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ الْمُدْهَشَةِ وَالظُّلْمَةِ الْمَوْحِشَةِ وَإِنِّي لَقَدْ صَادَفْتُ أَصْدَافًا عِلْمِيَّةً فِي بَحْرِ الْحِكْمَةِ الزَّائِرَةِ مَدْعَمَهُ بَدْعَائِمُ الْبَرَاهِينِ الْبَاهِرَةِ مَشْحُونَةٌ بِدَرَرٍ مِنْ نِكَاتٍ فَاخِرَةٍ مَكْنُونَةٍ فِيهَا لَأَلَىٰ ءِ دَقَائِقِ زَاهِرَةٍ - وَكُنْتُ بَرَهَةً مِنَ الزَّمَانِ أَجِيلٌ رَأَيْتُ أُرْدَدَ قَدَاحِي (١) وَأَمَرَ نَفْسِي وَأَنَازَعَ سِرِّي حِدَابًا (٢) عَلَىٰ أَهْلِ الطَّلَبِ وَمِنْ لَهٍ فِي تَحْقِيقِ الْحَقِّ أُرْب (٣) فِي أَنْ أَشَقَّ تِلْكَ الْأَصْدَافَ السَّمِينَةَ وَأَسْتَخْرِجَ مِنْهَا دَرَرَهَا الثَّمِينَةَ وَأُرْوِقَ بِمَصْفَاهِ (٤) الْفِكْرَ صَفَاهَا مِنْ كَدَرِهَا وَأُنْخَلِ (٥) بِمَنْخَلِ الطَّبِيعَةِ لِبَابِهَا عَنِ قَشُورِهَا وَأَصْنِفْ كِتَابًا جَامِعًا لِشَتَاتٍ مَا وَجَدْتَهُ فِي كُتُبِ الْأَقْدَمِينَ مُشْتَمِلًا عَلَىٰ خِلَاصِهِ أَقْوَالِ الْمَشَائِينِ وَنِقَاوَةِ أَذْوَاقِ أَهْلِ الْإِشْرَاقِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الرَّوَاقِيينَ مَعَ زَوَائِدٍ لَمْ تَوْجَدْ فِي كُتُبِ أَهْلِ الْفَنِّ مِنْ حُكَمَاءِ الْإِعْصَارِ وَفَرَائِدٍ لَمْ يَجِدْ بِهَا طَبْعَ أَحَدٍ مِنَ عُلَمَاءِ الْأَدْوَارِ وَ لَمْ يَسْمَحْ بِمِثْلِهِ دَوْرَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ لَمْ يَشَاهِدْ شَبِيهَهُ فِي عَالَمِ الْحَرَكَاتِ وَ لَكِنِ الْعَوَائِقُ كَانَتْ تَمْنَعُ مِنَ الْمَرَادِ وَ عَوَادِي (٦) الْأَيَّامِ تَضْرِبُ دُونَ بُلُوغِ الْغَرَضِ بِالْأَسْدَادِ فَأَقْعِدُنِي الْأَيَّامُ عَنِ الْقِيَامِ وَ حَجَبْنِي الدَّهْرُ عَنِ الْإِتِّصَالِ إِلَى الْمَرَامِ لَمَّا رَأَيْتُ مِنَ مَعَادَاتِ الدَّهْرِ بِتَرْبِيَةِ الْجَهْلَةِ وَالْأَرْدَالِ وَ شَعْشَعَةِ نِيرَانِ الْجَهَالَةِ وَالضَّلَالِ وَ رِثَاثَةِ الْحَالِ (٧) وَ رَكَكَةِ الرِّجَالِ - وَ قَدْ ابْتَلَيْنَا بِجَمَاعِهِ غَارِبِي الْفَهْمِ (٨) تَعْمِشُ عَيُونُهُمْ عَنِ أَنْوَارِ الْحِكْمَةِ وَ أَسْرَارِهَا تَكُلُّ بِصَائِرِهِمْ كَأَبْصَارِ الْخَفَافِيشِ عَنِ أَضْوَاءِ الْمَعْرِفَةِ وَ آثَارِهَا يَرُونَ التَّعَمُّقَ فِي الْأُمُورِ

١- القدح السهم و الجمع قداح،

٢- أى عطوفه،

٣- أى الاحتياج،

٤- روق الشراب صفاه المصفاه ما يصفى به و الجمع مصاف،

٥- المنخل ما ينخل به و هو أحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضم و المنخل بفتح الخاء لغه فيه،

٦- أى الأيام العادية،

٧- فلان رث الهيئه و فى هيئته رثاته أى بذاده و حال فلان بذه أى سيئه،

٨- فى بعض النسخ عازبى الفهم،

الربانيه و التدبر فى الآيات السبحانيه بدعه و مخالفه أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلاله و خدعه كأنهم الحنابله من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب و الممكن و القديم و الحديث لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام و مساميرها- و لم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمه و دياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رفضهم بالكلية طريق الحكمة و الإيقان عن العلوم المقدسه الإلهيه و الأسرار الشريفه الربانيه التى رمزت الأنبياء و الأولياء عليها و أشارت الحكماء و العرفاء إليها- فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم و فضله و استردلوا العرفان و أهله و انصرفوا عن الحكمة زاهدين و منعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء و يطرحون العلماء العرفاء و الأصفياء و كل من كان فى بحر الجهل و الحمق أولج و عن ضياء المعقول و المنقول أسرج كان إلى أوج القبول و الإقبال أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل-

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

و كيف و رؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل و السداد عاريه مناكبهم عن لباس العقل و الرشاد صدورهم عن حلى الآداب أعطال و وجوههم عن سمات الخير أغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عن يعرف قدر الأسرار- و علوم الأحرار و أنه قد اندرس العلم و أسراره و انطمس الحق و أنواره و ضاعت السير العادله و شاعت الآراء الباطله و لقد أصبح عين ماء الحيوان غائره و ظلت تجاره أهلها باثره و آبت وجوههم بعد نضارتها باسره(١) و آلت حال صفقتهم خائبه خاسره- ضربت عن أبناء الزمان صفحا(٢) و طويت عنهم كشحا(٣) فألجأنى خمود الفطنه و جمود الطبيعه لمعاداه الزمان و عدم مساعده الدوران إلى أن انزويت فى بعض نواحي الديار و استترت بالخمول و الانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض أؤديه و تفريط فى جنب الله أسعى فى تلافيه

١- بسر الرجل وجهه أى كلح يقال عَبَسَ وَ بَسَرَ،

٢- ضرب عنه صفحا أى أعرض عنه،

٣- يقال طوى كشحه عن فلان أو طوى كحشا عنه أى أعرض عنه و قاطعه،

لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف فى العلوم و الصناعات و إفاده المباحث و دفع المعضلات و تبين المقاصد و رفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفيه الفكر و تهذيب الخيال عما يوجب الملل و الاختلال و استقامه الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال و من أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التى يسمع و يرى من أهل الزمان و يشاهد مما يكتب عليه الناس فى هذا الأوان من قله الإنصاف و كثره الاعتساف- و خفض الأعالى و الأفاضل و رفع الأدانى و الأراذل و ظهور الجاهل الشرير و العامى النكير على صورته العالم التحرير و هيئه الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح و المفاسد الفاشيه اللانزمه و المتعديه مجال المخاطبه فى المقال و تقرير الجواب عن السؤال- فضلا عن حل المعضلات و تبين المشكلات كما نظمه بعض إخوانى فى الفرس.

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش راقفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فكنت أولا- كما قال سيدى و مولاي و معتمدى أول الأئمه و الأوصياء و أبو الأئمه الشهداء الأولياء قسيم الجنة و النار آخذنا بالتقيه و مداراه مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافه قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخره على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى و أخوه و ابن عمه و مساهمه فى طمه(١) و رمه طفقت أرتنى بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخيه عمياء يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغير و يكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانيا(٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته- فرأيت أن الصبر على هاتى أحجى فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجى فأمسكت عنانى عن الاشتغال بالناس و مخالطتهم و آيست عن مرافقتهم و مؤانستهم و سهلت على معاداه الدوران و معانده أبناء الزمان و خلصت عن إنكارهم و إقرارهم و تساوى عندى

١- يقال جاء بالطم و الرم أى بالمال الكثير،

٢- ثنى الشىء عطفه،

إعزازهم و إضرارهم فتوجهت توجهها غريزيا نحو مسبب الأسباب و تضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الإنزواء و الخمول و الاعتزال زمانا مديدا و أمدا بعيدا اشتعلت نفسى لطول المجاهدات اشتعالا نوريا- و التهب قلبى لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحديه و تداركتها الألفاظ الإلهيه فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن و انكشفت لى رموز لم تكن منكشفه هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان من الأسرار الإلهيه و الحقائق الربانيه و الودائع اللاهوتيه و الخبايا الصمدانيه فاستروح العقل(١) من أنوار الحق بكره و عشيا و قرب بها منه و خلص إليه نجيا فركا بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج و زوى(٢) بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر موج أوديه الفهوم سالت من فيضه بقدرها و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأودى على سواحل الأسماع جواهر ثاقبه و دررا و أنبتت الجداول على الشواطى زواهر ناضره و ثمرا و حيث كان من دأب الرحمه الإلهيه و شريعته العنايه الربانيه أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد و لا يبخل بشىء نافع فى مصالح العباد فاقترضت رحمته أن لا يختفى فى البطون و الأستار هذه المعانى المنكشفه لى من مفيض عالم الأسرار و لا- يبقى فى الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضه على من نور الأنوار فألهمنى الله الإفاضه مما شربنا جرعه للعطاش الطالبين و الإلاحه(٣) مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعه و يتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله و أراد الله تقديمه و قد كان أجله فأظهره فى الوقت الذى قدره و أبرزه على من له يسره فرأيت إخراجة من القوه إلى الفعل و التكميل و إبرازة من الخفاء إلى الوجود و التحصيل فأعملت فيه فكرى و جمعت على ضم شوارده أمرى و سألت الله تعالى أن يشد أزرى و يحط بكرمه و زرى و يشرح لإتمامه صدرى فنهضت عزيمتى

١- أى وجد الراحة و استراح،

٢- ركا الأرض حفرها و الحوض سواه ثج الماء سال زوى الشىء جمع،

٣- ألاح بدا و ظهر و بسيفه و بثوبه و لوح به لمع به،

بعد ما كانت قاعده و هبت (١) همتى غب ما كانت راكده و اهتز الخامد من نشاطى و تموج الجامد من انبساطى و قلت لنفسى هذا أوان الاهتمام و الشروع و ذكر أصول يستنبط منها الفروع و تحليه الأسماع بجواهر المعانى الفائقه و إبراز الحق فى صورته المعجبه الرائقه فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال و أبرزت حكمه ربانيه للطالبين لأسرار حضره ذى الجمال و الجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور و قرب أن ينكشف بها كل مرموز و مستور و قد أطلعنى الله فيه على المعانى المتساطعه أنوارها فى معارف ذاته و صفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنبه- و ترجاعهم حاسرين (٢) و ألهمنى بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالیه أسرارها فى استكشاف مبدئه و معاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه و ترددهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا- عوج فيه و لا ارتياب و لا لجلجه (٣) و لا- اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزا مشبعا فى مقام الرمز و الإشباع قريبا من الأفهام فى نهايه علوه رفيعا عاليا فى المقام مع غايه دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التأليه- فى الحكمه البحثيه و تدرعت فيه الحقائق الكشفيه بالبيانات التعليميه و تسربلت الأسرار الربانيه بالعبارات المأنوسه للطباع و استعملت المعانى الغامضه فى الألفاظ القريبه من الأسماع فالبراهين تتبختر (٤) اتضاحا و شبه الجاهلين للحق تتضاءل (٥) افتضاحا- انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصير كرتين إلى ألفاظه- هل ترى فيه من فطور و قد أشرت فى رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدى إلى معناها إلا من عنى (٦) نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب و نهت فى فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها (٧) إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينيه لكيفا

١- هبت الريح ثارت و هاجت،

٢- حسر كضرب أعيا،

٣- اللجلجه و التلجلج التردد فى الكلام،

٤- تبختر مشى مشيه حسنه،

٥- أى تصغر و تضعف،

٦- عنى نفسه آذاها و كلفها ما يشق عليها،

٧- مغزى الكلام مقصده،

يذوق المشرب و قد صنفته لإخوانى فى الدين و رفقائى فى طريق الكشف و اليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء و وقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه و لا منكرا لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذى فهم و لا يتقدر بقدر كل عقل و وهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ فَافْقَهُنَّ أَنْ مِنْ اِحْتَجَبَ بِمَعْلُومِهِ وَ أَنْكَرَ مَا وَرَاءَ مَفْهُومِهِ فَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى حَدِّ عِلْمِهِ وَ عِرْفَانِهِ مُحْجُوبٌ عَنِ خَبَايَا أَسْرَارِ رَبِّهِ وَ دِيَانِهِ.

و إنى أيضا لا أزعم أنى قد بلغت الغايه فيما أوردته كلا فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت و لا تحصى و معارف الحق لا تتقيد بما رسمت و لا تحوى (١) لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل و حد و أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أحللت بالعنايه الربانيه مشكلها و فتحت بالهدايه الإلهيه معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم و أحمدته على ما أسبغ عليك من النعم و اقتد بقول سيد الكونين و مرآه العالمين عليه و على آله من الصلوات أنماها و من التسليمات أزكاها- لا تؤتوا الحكمه غير أهلها فتضلوها و لا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليكم بتقديسها عن الجلود الميتة و إياك و استيادتها إلا للأنفس الحيه كما قرره و أوصى به الحكماء الكبار أولى الأيدي و الأبصار.

و اعلم أنى ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى و اعتمد عليه اعتقادى إلى ذكر طرائق القوم و ما يتوجه إليها و ما يرد عليها ثم نبهت عليه فى أثناء النقد (٢) و الترييف (٣) و الهدم و الترصيف (٤) و الذب عنها بقدر الوسع و الإمكان و ذلك لتشحيذ الخواطر بها (٥) و تقويه الأذهان من حيث اشتمالها على

١- حوى الشىء جمعه،

٢- نقد الكلام أظهر ما به من العيوب أو المحاسن،

٣- زيف الدراهم زافها و زافت الدراهم عليه صارت مردوده عليه لغش فيها،

٤- رصف الحجاره ضم بعضها إلى بعض،

٥- شحذ السكين و نحوه أحده،

تصورات غريبه لطيفه و تصرفات مليحه شريفه تعد نفوس الطالبين للحق ملكه لاستخراج المسائل المعضله و تفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكله و الحق أن أكثر المباحث المثبتة فى الدفاتر المكتوبه فى بطون الأوراق إنما الفائده فيه مجرد الانتباه- و الإحاطه بأفكار أولى الداربه و الأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا- الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب- و سكون النفس و راحه البال و طيب المذاق بل هى مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفه و الوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقه الأبرار متصفا بصفات الأخيار- و ليعلم أن معرفه الله تعالى و علم المعاد و علم طريق الآخره ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقاه العامى أو الفقيه وراثه و تلقفا(1) فإن المشغوف بالتقليد و المجمود على الصوره لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين و لا- يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصوره و اللذات المحسوسه من معرفه خلاق الخلائق و حقيقه الحقائق و لا- ما هو طريق تحرير الكلام و المجادله فى تحسين المرام كما هو عادته المتكلم و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر و غايه أصحاب المباحثه و الفكر فإن جميعها ظلماتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلك نوع يقين هو ثمره نور يقذف فى قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهاره و خلوصه بالمجاهده عن الجهل و الأخلاق الذميمة و حب الرئاسة و الإخلاء إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد و إنى لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمرى- فى تتبع آراء المتفلسفه و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم فى القول و تفننهم فى البحث حتى تبين لى آخر الأمر بنور الإيمان و تأييد الله المنان أن قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه و إلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمننا به و صدقناه و لم نحمل أن نخيل له وجهها

عقليا و مسلکا بحثيا بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه امثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركه متابعتة و أنجح.

فابدأ يا حبيبي قبل قراءه هذا الكتاب بتزكيه نفسك عن هواها قد أفلح من زكها و قد خاب من دساها و استحكم أولا أساس المعرفة و الحكمه- ثم ارق ذراها و إلا- كنت ممن أتى الله بئيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذ أتاها و لا تشتغل بترهات عوام الصوفيه من الجهله و لا تركز إلى أقاويل المتفلسفه جملها فإنها فتنه مضله و للأقدام عن جاده الصواب مزله و هم الذين إذا جاءتهم رؤسهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يشبهون و قانا الله و إياك شرهاتين الطائفتين و لا جمع بيننا و بينهم طرفه عين

الأسفار الأربعة و اعلم(١) أن للسلاك من العرفاء و الأولياء أسفارا أربعة- أحدها السفر من الخلق إلى الحق.

و ثانيها السفر بالحق في الحق.

و السفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق.

و الرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.

فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار و الآثار على أربعة أسفار و سميته بالحكمه المتعالیه في الأسفار العقليه فها أنا أفيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

١- اعلم أن السفر هو الحركه عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطى المراحل و قطع المنازل و هو صوري مستغن عن البيان و معنوي و هو على ما اعتبره أهل الشهود أربعة- الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانيه و النوریه التي بين السالك و بين حقيقته التي هي معه أزلا و أبدا و إن شئت قلت بالترقى من مقام النفس في مقام القلب و من مقام القلب في مقام الروح و من مقام الروح إلى المقصد الأقصى و البهجه الكبرى و هو الجنه المزلفه للمتقين في قوله تعالى وَ أُرْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ* أى المتقين عن أدناس مقام النفس و هي الحجب الظلمانيه و أنوار مقام القلب و أضواء مقام الروح و هي الحجب النورانيه فإن المقامات الكليه للإنسان هذه الثلاثه و ما قيل إن بين العبد و بين الرب ألف حجاب يرجع إلى تلك الثلاثه الكليه فإذا وصل السالك إلى المقصود برفع تلك الحجب المذكوره يشاهد جمال الحق و يفنى ذاته فيه و ربما يقال لذا مقام الفناء في الذات- و فيه السر و الخفى و الأخرى لكنها من السفر الثاني و سنييه آنفا. و قد يعتبر في مقام الروح العقل نظرا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة مقام النفس مقام القلب مقام العقل مقام الروح مقام السر مقام الخفى مقام الأخرى- و تلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحاله للسالك ملكه فإن لم تكن ملكه لا تسمى مقاما و هي مراتب الولاء و بلاد العشق و المحبه الذي أشار إليها العارف القيومي المولى الرومي - S\ هفت شهر عشق را عطار گشت\ Z\ ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم\ فإذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهى سفره الأول و يصير وجوده وجودا حقانيا- و يعرض له المحو و يصدر عنه الشطح فيحكم بكفره و يقام عليه حده فإن تداركته العنايه الإلهيه يزول محوه و يشمله الصحو يقر بذنبه و عبوديته بعد ما ظهر بالربوبيه قال أبو يزيد البسطامي إلهي إن قلت يوما سبحان ما أعظم شأنى فأنا اليوم كافر مجسوى فانقطع زنارى و أقول أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا رسول الله و لعل الكلام قد خرج عما كان و لولا الإطناب يمل و الاستماع يكل لأشبع الكلام في هذا السفر لكن هناك يكفى ما قرناه لك. ثم عند انتهاء السفر الأول بأخذ السالك في السفر الثاني و هو السفر من الحق إلى الحق بالحق و إنما يكون بالحق لأنه صار وليا وجوده وجودا حقانيا فيأخذ في السلوك من موقف الذات إلى الكمالات واحدا بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاما و يعنى أيضا ذاته و أفعاله و صفاته هي ذات الحق و صفاته و أفعاله فبه يسمع و به يبصر و به يمشى و به يبطن و السر فناء ذاته و الخفاء فناء صفاته و أفعاله و الاختفاء فناء فانيته و إن شئت قلت السر هو الفناء في الذات و هو منتهى السفر الأول و مبدأ السفر الثاني و الخفاء هو الفناء في الألوهيه و الإخفاء هو الفناء عن الفناءين فيتم دائره الولاية و ينتهى السفر الثاني و ينقطع فناؤه و يأخذ في

السفر الثالث وهو السفر من الحق إلى الخلق بالحق و يسلك من هذا الموقف فى مراتب الأفعال و يزول محوه و يحصل له الصحو التام و يبقى ببقاء الله و يسافر فى عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و يشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها و لوازمها و يحصل له حظ من النبوه فىنبى ء عن المعارف من ذاته تعالى و صفاته و أفعاله و ليس له نبوه التشريع فإنه لا يخبر إلا عن الله تعالى و صفاته و أفعاله و لا يسمى نبيا و يأخذ الأحكام و الشرائع من النبى المطلق و يتبعه و حينئذ ينتهى السفر الثالث و يأخذ فى السفر الرابع- و هو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها فيعلم مضارها و منافعها فى العاجل و الآجل يعنى فى الدنيا و الآخرة و يعلم رجوعها إلى الله و كيفية رجوعها و ما يسوقها و يقودها و يخزيها و ما يمنعها و يعوقها و يدعوها فيكون نبيا بنبوه التشريع و يسمى بالنبى فإنه نبى ء عن بقائها و مضارها و منافعها و عما به سعادتها و عما به شقاوتها و يكون فى كل ذلك بالحق لأن وجوده حقانى و لا يشغله الالتفات إليها من التوجه إلى الحق. هذه هى الأسفار الأربعة فقد ظهر أن السفر الأول و الثالث متقابلان لتعاكسهما فى المبدأ و المنتهى و كون الثالث بالحق دون الأول و الثانى و الرابع متقابلان بوجه- لاختلافهما فى المبدأ و المنتهى و اشتراكهما فى كونهما بالحق. و الفلاسفة الشامخون و الحكماء الراسخون ينظرون فى الآفاق و الأنفس فيرون آياته تعالى فيها ظاهره و راياته عنها باهره فيستدلون بآثار قدرته على وجوده و ذاته و يستشهدون بأنوار حكمته على تقديس أسمائه و صفاته فإن وجود السماوات و الأرض - و إمكانهما و حركاتهما دلائل إنيته و إتقانها و انتظامها شواهد معرفته و ربوبيته و إلى هذه الطريقه أشير فى الكتاب المبين بقوله تعالى عز اسمه سَيُنزِئُ لَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ عند ذلك تبين لهم أنه الحق بحيث يرون كل وجود و كمال وجودا مستهلكا فى وجوده و كمالات وجوده بل يرون كل وجود و كمال لمعه من لمعات نوره و جلوه من جلوات ظهوره و هذا هو السفر الأول من الأسفار الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله و هو من الخلق إلى الحق. ثم ينظرون إلى الوجود و يتأملون فى نفس حقيقته فيتبين لهم أنه الواجب بذاته و لذاته و يستدلون بوجوده الذاتى على بساطته و وحدانيته و علمه و قدرته و حياته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه و سائر أوصاف كماله و نعوت جماله و جلاله و على أن كلها عين ذاته فيظهر أحديته و بأحديته صمديته و بصدميته كل الأشياء بنحو أتم و أعلى و هذا هو السفر الثانى من الأسفار الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل السلوك و هو من الحق إلى الحق بالحق. ثم ينظرون فى وجوده و عنايته و أحديته فيكشف لهم وحدانيه فعله و كيفية صدور الكثيره عنه تعالى و ترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول و النفوس و يتأملون فى عوالم الجبروت و الملكوت أعلاها و أسفلها إلى أن ينتهى إلى عالم الملك و الناسوت أ و لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَ هذا هو السفر الثالث من الأسفار الأربعة العقلية بإزاء ما للسالكين و هو من الحق إلى الخلق بالحق. ثم ينظرون فى خلق السماوات و الأرض و يعلمون رجوعها إلى الله و يعرفون مضارها و منافعها و ما به سعادتها و شقاوتها فى الدنيا و الآخرة فيعلمون معاشها و معادها- فينهون عن المفسد و يأمرن بالمصالح و ينظرون فى أمر الآخرة و يعلمون ما فيها من الجنة و النار و الثواب و العقاب و الصراط و الحساب و الميزان و تطاير الكتب و تجسم الأعمال- و بالجملة كل ما جاء به الأنبياء و أخبر به الرسل صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين. و هذا هو السفر الرابع من الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل الله و هو من الخلق إلى الخلق بالحق. و الكتاب بما فيه من الأمور العامه و الجواهر و الأعراض كفيل السفر الأول و بما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته و إثبات صفاته كفيل السفر الثانى و بما فيه من إثبات الجواهر القدسيه و النفوس المجرده كفيل السفر الثالث و بما فيه من أحوال النفس و ما لها فى يوم القيامة كفيل السفر الرابع فقله قدس سره و اعلم أن للسلاك إلخ إشاره إلى الأسفار المذكوره أولا و قوله فرتبت كتابى هذا إلى قوله فى الأسفار العقلية إشاره إلى الأسفار المذكوره أخيرا التى يتكفلها الكتاب طبق أسفار السالكين و الأولياء فإن القوه النظرية و العلميه متكافئتان فى الأنوار و الآثار و بالأولى يحصل علم اليقين و بالثانيه يحصل عين اليقين و حق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظه كلمات القوم و تتبع مباحث الكتاب و الله أعلم بالصواب-

هذا التحقيق للأسفار الأربعة و تطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الإلهي محمد رضا الأصفهاني القمشه قدس سره العزيز، اعلم أن الإنسان ما دام لم يشرع في سلوكه العلمي و النظرى يشاهد الكثره دائما و يغفل عن مشاهدته الوحده و كل شىء يشاهده يشاهد بصفه الكثره و الكثره فى نظره و شهوده مانعه عن شهود الوحده و الوحده محتجبه عنده بالكثره فإذا شرع فى سلوكه العلمى من الآثار إلى المؤثر و من الموجودات إلى الصانع تضحل الكثرات عنده شيئا فشيئا إلى الوحده صرفه الحقه الحقيقيه بحيث لا يشاهد الكثره أصلا و يغفل عن مشاهد الكثرات و النظر إلى أعيان الموجودات بالمره و حينئذ تصير الكثره محتجبه بالوحده و لا يشاهد إلا الوحده و يستغرق فى مشاهدتها عن مشاهدتها و منزله هذا المنزل فى السلوك الحالى منزله السفر الأول للسالك العارف الذى أشار إليه فى الكتاب و هو السفر من الخلق إلى الحق أى من الكثره إلى الوحده و إذا وصل إلى عالم الوحده و احتجب عن مشاهد الكثره فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على أوصافه و أسمائه و أفعاله مرتبه بعد مرتبه و يعرف خواص وجوبه و وجوده مرتبه و منتظمه و هذه المرتبه بمنزله السفر الثانى للسالك فى السلوك الحالى الذى هو فى الحق بالحق أما فى الحق فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق و أسمائه و خواصه و أما كونه بالحق لأن السالك حينئذ متحقق بحقيقه الحق و غافل عن مشاهدته إنيته- و إنيه جميع الكثرات و الأعيان فإن فى ذاته و صفاته و أسمائه و باق ببقائه لا يبقائه فافهم إن كنت من أهل الأسرار و فى هذه المرتبه ربما انشرح صدر السالك عن الضيق و التراحم- و حلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره و لا يحجبه مشاهدته الوحده عن مشاهد الكثره و لا يشغله بالعكس و يصير جامعا لكلتا النشاطين و برزخا بين المقامين و ذلك لسعه دائره وجوده و انشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلما للناقصين و مرشدا لضعفاء العقول و النفوس و منزله هذه المرتبه من السلوك الحالى و العلمى منزله السفر من الحق إلى الخلق بالحق و هو مرتبه النبوه و الرساله و فوق هذه المرتبه مرتبه أخرى أعلى و أكمل و أدق و أتقن و هى الاستدلال على وجود الحق و وجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده و وجود غيره و يسمى هذا الاستدلال و البرهان باللم و طريقه الصديقين و لكن هذه المرتبه ليست موقوفه عليها للتعليم و الإرشاد و النبوه و الرساله بل هذه المرتبه كمال الإنسان بالقياس إلى نفسه فقط و لا- مدخلية لها للتعليم و إن كانت هذه المرتبه لا تنفك عن المرتبه الثانيه أيضا و هو السفر فى الحق بالحق لأن التحقيق بحقيقه الحق مستلزمه لهذا و لكن ليست هذه المرتبه موقوفه عليها للرساله و التعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبه الأولى و الثانيه و هذه المرتبه منزلتها منزله السفر الرابع و هو بالحق فى الخلق. و كيفيه انطباق الأسفار الأربعة المذكوره فى الكتاب مع هذه المراتب الأربع هكذا إن الأمور العامه و الجواهر و الأعراض المبعوث فيها عن أحوال الموجودات- و الأعيان و الماهيات ظاهره بأنها هو السفر الأول أى من الخلق إلى الحق و الإلهى المبعوث فيه من إثبات الحق و صفاته و أسمائه و أفعاله هو السفر الثانى الذى فى الحق بالحق و لكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع أيضا الذى هو بالحق فى الخلق- كما لا يخفى على من تتبع البحث الإلهى لما ذكر فيه طريقه الصديقين فى إثبات واجب الوجود و الاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته و السفر الثالث و هو سفر النفس و هو العلم بأحوال النفس من مبدإ تكونها إلى غايه رجوعها إلى الحق من حد النقص إلى غايه الكمال و من حد الضعف إلى القوه و هو السفر الثالث و هو من الحق إلى الخلق بالحق فافهم جميع ما ذكرناه. انتهى ما أفاده العلامة ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الإلهى المولى على النورى قدس الله أسرارهما فى تحقيق الأسفار الأربعة السلوكيه و كيفيه انطباقها على التى رتب المصنف كتابه عليها. قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشى قدس الله سفره هو توجه القلب إلى الحق تعالى و الأسفار أربعه الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين و هو نهايه مقام القلب و مبدأ التجليات الأسمائيه الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته و التحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى و نهايه حضره الواحدية- الثالث هو الترقى إلى عين الجمع و الحضرة الأحديه و هو مقام قاب

قوسين ما بقيت الا-ثنييه فاذا ارتفع فهو مقام أو أدنى و هو نهايه الولايه الرابع السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع انتهى، و المرتبه الأحديه عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء و الصفات و النسب و التعينات و المرتبه الواحديه اعتبار الذات مع الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و القلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح و النفس و هو الذى يتحقق به الإنسانيه و يسميه الحكيم النفس الناطقه و الروح باطنه و النفس الحيوانيه مركبه و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد كما مثله فى القرآن المجيد بالزجاجه و الكوكب الدرى و الروح بالمصباح فى قوله تعالى مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ وَ الشجره هى النفس و المشكوه هو البدن فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوه الحياه و الحس و الحركه- و هذا يسمى عند الأطباء بالروح و الروح عندهم اللطيفه الإنسانيه المجرده المتوسط بينهما المدرك للكيليات و الجزئيات و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الثانى- و يسمونها النفس الناطقه فهذا أربع من اللطائف السبع الدائره على ألسنه العرفاء- من الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخرى و قد أشار هذا المحقق العارف إلى الثلاث الأخيره بالمقامات الثلاثه و هى مقام قاب قوسين و مقام أو أدنى- و مقام البقاء بعد الفناء و إن سمينا السفر الثالث الذى أشار بقوله هو الترقى إلى عين الجمع- بالسفر من الحق إلى الحق كان حسنا و فى القرآن المجيد أيضا جاءت مراتب الإنسان سبعا و هى المشكاه و الشجره المباركه و الزجاجه و المصباح و الكوكب الدرى و النار و نور على نوره و عند الحكماء أيضا سبع العقل الهولانى و العقل بالملكه و العقل بالعقل و العقل المستفاد و المحو و المحق و لا يخفى مخالفه ما ذكره المصنف قدس سره لما ذكره هذا العارف لأنه لم يذكر بعد السفر من الحق إلى الخلق سفرا آخر و لعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر و لا مشاحه فيه ثم إن المصنف لما قال للعرفاء و الأولياء فاعلم أنه كانت المنازل لهما متفاوته بالعموم و الخصوص فإن المنازل للعرفاء السالكين هى مثل النفس و القلب و الروح إلى آخر اللطائف السبع و للأولياء هى منازل السفر فى الله- و هو الاتصاف بصفاته صفه بعد صفه بنحو التخلق لا- التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكه بالحقائق و القدره بمعنى التصرف فى الكون و التكلم بالحق عن الحق و السمع و البصر ما لا يسمع و لا يبصر غيره و بالجمله يدرك ما لا يدرك غيره من الأصوات و المبصرات و الروائح و نحوها الهورقليائيه فإن المنازل اللائقه بالأولياء هذه و كذا يترقون من الواحديه إلى الفناء فى الأحديه و يسافرون من الحق إلى الخلق،

الجزء الأول من الأمور العامه أو العلم الإلهى بالمعنى الأعم

السفر الأول و هو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعه الوجود و عوارضه الذاتيه

اشاره

و فيه مسالك

المسلک الأول فى المعارف التى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم

اشاره

و فيه مقدمه و سته مراحل

المقدمه فى تعريف الفلسفه و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها

اعلم أن الفلسفه استكمال النفس الإنسانيه بمعرفه حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقه البشريه- ليحصل التشبه بالبارى تعالى و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صوره معنويه أمرية(١) و ماده حسيه خلقيه و كانت لنفسه أيضا جهتا تعلق و تجرد لا- جرم افتنت الحكمه بحسب عماره النشاطين بإصلاح القوتين إلى فنين نظريه تجرديه و عمليه تعقلية- أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصوره الوجود على نظامه بكماله و تمامه- و صيرورتها عالما عقليا مشابهها للعالم العيني لا فى الماده بل فى صورته(٢) و رقصه

١- أى منسوبه إلى عالم الأمر و هو عالم العقول و عالم الأرواح و هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ وَ قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و إنما سميت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالى بلا واسطه ماده و مده إذ يكفيها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول فيض الوجود بلا حاجه إلى الاستعدادى و أيضا لما كانت مندكه الإنيات لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد أوامر الله جل سلطانه، س ره

٢- و معلوم عند أولى النهى أن شئيه الشىء إنما هي بصورته لا بمادته و هذا العالم العقلى سيصير عالما عينيا عرضه السماوات و الأرض يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، س ره

و هيئته و نقشه و هذا الفن من الحكمه هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه ص إلى ربه حيث قال

: رب أرنا الأشياء كما هي

و للخليل ع أيضا حين سأل رَبَّ هَبْ لِي حُكْمًا و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا و أما العمليه فثمرتها مباشره عمل الخير(١) لتحصيل الهيئه الاستعلائييه للنفس على البدن و الهيئه الانقيادييه الانقهاريه للبدن من النفس و إلى هذا الفن أشار بقوله ع

: تخلقوا بأخلاق الله

و استدعى الخليل ع في قوله وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ و إلى فني الحكمه كليهما أشهر في الصحيحه الإلهيه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و هي صورته التي هي طراز(٢) عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ و هي مادته التي هي من الأجسام المظلمه الكثيفه إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إِشَارَه إِلَى غَايَه الحكمه النظرية وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِشَارَه إِلَى تَمَام الحكمه العمليه و للإشعار بأن المعبر من كمال القوه العمليه ما به نظام المعاش و نجاه المعاد و من النظرية العلم بأحوال المبدإ و المعاد و التدبير فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار قال أمير المؤمنين ع

: رحم الله امرأ أعد لنفسه و

١- من تهذيب الظاهر و الباطن و التخلي من الرذائل و التحلى بالفضائل و الفناء و إن شئت قلت- التجليه بالجيم و التخليه بالخاء المعجمه و التحليه بالمهمله و أما التجليه فهو أن يجلى الظاهر- باستعمال ما ورد في النواميس الإلهيه و أما التخليه فهو أن يتخلى عن رذائل الأخلاق كالبخل و الحسد و الكبر و غيرها و يترك الشرور اللقليه و القبقيه و الذبذبيه المشار إليها في الحديث النبوى حيث قال ص: من وقى شر لقلقه و قبقه و ذبذبه فقد وقى الشر كله و اللقلق هو اللسان و القبقب البطن و الذبذب القضيب و أما التحليه فهو أن يتخلع بخلع الأسماء و الصفات و يتخلق بأخلاق الله كما في الحديث النبوى تخلقوا بأخلاق الله و أما الفناء فله مراتب المحو و الطمس و المحق فالمحو فناء أفعال العبد في فعل الحق تعالى و الطمس فناء صفاته في صفته- و المحق فناء وجوده في وجوده، س ره

٢- الطراز النمط يقال هذا على طراز ذلك أى على نمطه،

استعد لرمسه و علم (١) من أين و فى أين و إلى أين

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفه الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع الفلسفه هى التشبه بالإله

كما وقع فى الحديث النبوى ص: تخلقوا بأخلاق الله

يعنى فى الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديده منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه- لا يمكن إيجاده و إبلاده و الوجود خير محض و لا شرف إلا فى الخير الوجودى و هذا المعنى مرموز فى قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ بهذا الاعتبار سُمى الله تعالى نفسه حكيما فى مواضع شتى من كتابه المجيد الذى هو تَزْيِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ و وصف أنبياءه و أوليائه بالحكمة و سماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ وَقَالَ خصوصاً فى شأن لقمان وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ كُلَّ ذَلِكَ فى سياق الإحسان و معرض الامتنان و لا- معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكوره حدها التى لا يستطيع ردها و من الظاهر المكشوف أن ليس فى الوجود أشرف من ذات المعبود- و رسله الهداه إلى أوضح سبله و كلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها و مجدها فيجب إذن انتهاج معالم غورها و نجدها فلنأت على إهداء تحف منها و إيتاء طرف فيها و لنقبل على تمهيد أصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها بقدر ما يتأتى لنا و جمع متفرقات شتى وارده علينا من المبدأ الأعلى فَإِنْ مَفَاتِيحَ الْفَضْلِ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ*

١- الأين الأول إشاره إلى المبدأ: كان الله و لم يكن معه شىء و الثالث إلى المنتهى إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الْأَوَّلُ قوس النزول و الهبوط- اهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا و الثالث قوس العروج و الصعود يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ و أيضا الأول إشاره إلى أفول النور استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه- إن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه و إلى ليله القدر تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ و الثالث إشاره إلى طلوع النور اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ و إلى يوم القيامة- تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ و أما الثانى فهو يوم الوسط و يوم السير فَيَسِيرُوا فى الْأَرْضِ فَانظُرُوا* و يوم التدبر فى آيات الله جل سلطانه و بهر برهانه سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فى الْأَفَاقِ وَ فى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ، س ر ه

المرحلة الأولى فى الوجود و أقسامه الأولى

إشارة

و فيها مناهج

الأول فى أحوال نفس الوجود

إشارة

و فيه فصول

فصل (١) فى موضوعيته للعلم الإلهى و أوليه ارتسامه فى النفس

إشارة

اعلم أن الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير و بأنه كلى أو جزئى و بأنه بالفعل أو بالقوه و قد ينعت بأنه مساو لشىء أو أصغر منه أو أكبر و قد ينعت بأنه متحرك أو ساكن و بأنه حار أو بارد أو غير ذلك ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشىء بما يجرى مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا- من جهة أنه ذو كم و لا- يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى آخرها إلا- من جهة أنه ذو مادة قابله للتغيرات لكنه (١) لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا

١- إن قيل لا- يمكن الاتصاف بالكثرة ما لم يصير رياضيا لأن القلة و الكثرة من خواص العدد و اتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزيته بالأيام و الساعات مثلا- فالاتصاف بالكثرة كالاتصاف بالمساوات و اللامساوات- قلنا الاتصاف بالكثرة بعد أن يصير الشىء معروضا للعدد و ليس العدد مطلقا موضوعا للرياضى بل له اعتباران كما سيأتى فى آخر هذا الفصل و لهذا قال رياضيا على أن الكثرة لا- وجود لها سوى الوجود الضعيف الذى للعدد لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قدس سره مرارا مساقا للوحده بل عينها، س ره

أو طبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحده أو كثره و ما ذكر معهما فإذن كما أن للأشياء التعليميه أوصافاً و خواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئه و الهندسه و الحساب و الموسيقى و للأشياء الطبيعيه أعراضاً ذاتيه يبحث عنها في الطبيعيات (١) بأقسامها كذلك للموجود (٢) بما هو موجود عوارض ذاتيه يبحث عنها في العلوم الإلهيه- فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق و مسائله إما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود و إما بحث عن

١- و هي ثمانيه إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير فأما مطلقاً و هو المسمى بسماع الطبيعي و سماع الكيان أى الطبع من الكائن و بالجمله المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات و يعنون مبادئها في الزمان و المكان و النهايه و الحركه و السكون و غير ذلك و أما مقيداً بأنه بسيط أما مطلقاً و هو المسمى بعلم السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة و الحكمه في صنعها و نضدها و غير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحاله و هو علم الكون و الفساد و يعرف فيه كيفيه التوليد و التوالد و كيفيه اللطف الإلهي في انتفاع الأجسام الأرضيه- من أشعه السماوات في نشوها و حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماويه و أما مقيداً بأنه يتركب إما بغير مزاج تام و هو علم الآثار العلويه و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس و قزح و الهاله و غير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو و إدراك و هو علم المعادن أو مع نمو بلا- إدراك و هو علم النبات أو معه بلا- تعقل و هو علم الحيوان أو معه و هو علم النفس و لكل من الإلهي و الرياضي و الطبيعي فروع مذكوره في الكتب، س ره

٢- و المصنف ربما يعبر بالوجود و ربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود، ه ره

٣- هذا الذي ذكره من أقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمه غير دائره بين النفي و الإثبات لا أنه يشير إلى لم البحث و سببه القريب و الأوضح في المقام أن يقال إنا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه بإثبات مطلق الواقعيه و الموجود الذي كان السوفسطي يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب في أن هناك موجودات كثيره نذعن بها و كذلك لا نشك أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجوداً أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجه الأوليه إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبني عليه نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضروره بالبحث عن أحكام الموجود العام سواء كانت أحكامه العامه- أو الخاصه بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهيه و الوجود بما هو وجود حقيقه مشككه و قولنا الموجود قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا- و الممكن قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضاً و هكذا و لما كان غير الموجود منفياً عن الواقعيه مرفوعاً عن الأعيان باطلا- في ذاته كانت أقسام الموجود و كذلك أحكامها جميعاً من سنخ الموجود المطلق و لايزم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التي هي أعراض ذاتيه لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقه إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجوديه و لايزم ذلك أن تكون الفلسفه باحثه عن الأقسام الأوليه للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانويه- كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها و يتبين به أيضاً أن سائر العلوم محتاجه إليها من جهه إثبات وجودها و لو لم تكن بديهيه، ط مد

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم و سيتضح لك من طريقتنا فى تحقيق مباحث الوجود التى هى حقيقه دار الأسرار الإلهيه أن الماهيات من الأعراض الأوليه الذاتيه لحقيقه الوجود كما أن الوحده و الكثره و غيرهما من المفهومات العامه من العوارض الذاتيه لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا فى الفلسفه الأولى و بالجمله هذا العلم لفرط علوه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسامه الأوليه فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيما عن التعريف و الإثبات و إلا لم يكن موضوعا للعلم العام و أيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم و كلا القسمين باطل فى الموجود.

أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.

و أما الثانى (١) فلأنه تعريف بالأعرف و لا أعرف من الوجود

١- إن قيل مفهوم الوجود و الشئ ء عرض عام بالقياس إلى الحقائق الموجوده- فلم لا يجوز تعريف حقيقه الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقى أعنى التعريف بالعرضى الذى من سنخ الماهيات و ظاهر أنه ليس للوجود رسم بهذا المعنى و أيضا الحقيقه لا- تحصل فى الذهن إلا- بالعنوان فيلزم تعريف الشئ ء بنفسه و مفهوم الشئ ء يساويه فى المعرفه و الجهاله و المعرف أعرف، س ره

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا و لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه (١) لأن (٢) الحد و البرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس و كما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء آخر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلى أن نحصل تصديقات أخرى و لا محاله ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر

١- و لعلك تقول إن انتفاء الحد يستلزم انتفاء عله القوام و لا يلزم منه انتفاء عله الوجود و انتفاء البرهان على الشئ ء مبنى على انتفاء العلل الأربع- فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف آنفا أن ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبى له ماده و صورته فانتفاء عله القوام و لو كانت مثل الماده و الصوره العقليتين يستلزم انتفاء عله الوجود فقوله قدس سره فى كتابه المبدأ و المعاد و إذ لا حد له و لا عله له فلا برهان عليه- تأكيد لدفع الشبهه و الاكتفاء بنفى الحد جيد أيضا فلا تناقض و النقص بحقيقه وجود الممكن إذ لا حد لحقيقه الوجود مع وجود البرهان عليه لأنه مجعول بالذات مردود- لأنه إن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه و إن أريد بما هو مقيد فكما أن عليه برهانا كذلك له حد فافهم. ثم لعلك تعود و تقول إن ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن تكون برهان إن عليه و أيضا و قد يبرهن بشئ ء على شئ ء و ليس أحدهما عله للآخر و لا معلول له- كقولنا كل إنسان ضاحك و كل ضاحك كاتب فإن الضحك و الكتابه ليس شئ ء منهما عله للآخر بل هما معلول عله ثالثه. قلت البرهان عند الإلهيين فى اصطلاح منحصر فى اللم ٢٦ قال الشيخ فى إلهيات الشفاء لا حد له و برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ ء بل إنما عليه الدلائل الواضحه انتهى و من ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و إن أطلق الإلهى بما هو منطقى البرهان على الإبنى أيضا ٢٦ و قال فى النجاه البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى و فيما هما معلولا عله ثالثه جواب آخر و هو أنه فى الحقيقه يستدل بأحد المعلولين على العله و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الإنسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقه و كل ذى نفس ناطقه من خواصه الكتابه بالقوه فيؤول إلى اللم،

س ره

٢- و المراد بالحدود فى الحد أجزاءه و بالحدود فى البراهين الحدود الوسطى و الجمعيه باعتبار المواد، ه ره

بل يكون واجبا بنفسه أوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بأن الشئ ء شئ ء (١) و أن الشئ ء ليس بنقيضه و أن النقيضين لا يجتمعان و لا- يرتفعان فى الواقع و عن الواقع- فكذلك القول فى باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصوير سابق عليه كالوجوب و الإمكان و الوجود فإن هذه و نظائرها معان صحيحة مركزه فى الذهن مرتسمه فى العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعانى بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات فى العقل- لإفادتها بأشياء هى أشهر منها.

و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أى الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقه لأن إثبات الشئ ء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقه الإثبات و خصوصا إذا كان ذلك الشئ ء نفس الثبوت فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أن المضاف (٢) بالحقيقه هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شئ ء آخر أو وجود حقيقته و ذاته و هو بما هو هو أى المطلق لا يأبى شيئا من القسمين و ليس يستوجب برهان و لا- تبين بضروره أن الكون فى الواقع دائما هو كون شئ ء فقط أو كون نفسه البتة بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعا الثانى كالوجود الذى لا- سبب له و الأول كالوجود الذى يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشئ ء هو موجوديه نفسه و الوجود العارض هو موجوديه غيره

١- لأن ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى لكن لا بد من التغاير الاعتبارى كما فى الحد و المحدود لثلا يلزم حمل الشئ ء على نفسه،
س ره

٢- و المضاف حقيقى و هو نفس الإضافة و مشهورى و هو ما يعرضه الإضافة و كذا الكلى فالوجود الحقيقى هو الوجود و المشهورى هو الماهيه المعروضه، ه ره

غشاوه وهميه و إزاحه عقليه

لما تيقنت أن الفلسفه الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأوليه أى التى يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا(١) و بالجمله أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا و ربما كانت القسمه مستوفاه و الأقسام(٢) لا تكون أوليه فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق فتأمل فى ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم(٣) فى تفسير الأمور العامه التى يبحث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين- بل تحيروا فى موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامه تاره

-
- ١- أى لا يحتاج فى عروضه له إلى شىء يزيد على نفسه من حيثيه تقييده- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لانزم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطه و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشىء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر فى عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمه يجب أن تكون مستوفاه و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت- و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل فى كلامه، ط
 - ٢- قد ظهر مما قدمنا أن لانزم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمه مستوفاه و لا- ينعكس إلا جزئيا لا أنه كلما كانت القسمه مستوفاه كان العرض ذاتيا، ط
 - ٣- قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامه بما يساوى الموجود المطلق إما وحده و إما مع ما يقابله فى القسمه المستوفاه و المراد بالمقابله هو نتيجة الترديد الذى فى التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر، ط

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض فانتنقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي و يعرضه الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض و تاره بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى و الوحده الحقيقيه و العليه المطلقه و أمثالها مما يختص بالواجب و تاره بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصه زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى- و اعترض عليه بعض أجله المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابل ما ينحصر فى التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللإمكان أو ضروره الطرفين أو سلب ضروره الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى و إن أريد بها مطلق المباينه و المنافاه فالأحوال المختصه بكل واحد من الثلاثه مع الأحوال المختصه بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فإنها من المقاصد العلميه.

ثم ارتكبوا فى رفع الإشكال تمحلات شديده.

و منها أن الأمور العامه هي المشتقات و ما فى حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى و تلك الأحوال إما أمور متكرره و إما غير متعلقه بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق و الائتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

و منها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحده و الكثره و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصه إلى غير ذلك من التكلفات و التعسفات البارده- و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمه الإلهيه ما يبحث فيها عن العوارض

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التى لا- يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنىت عن هذه التكاليف و أشباهها إذ بملاحظه هذه الحثيه فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النوع الكليه لينخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هذا التحير و الاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع (١) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه- فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث فى العلوم عن الأ-حوال التى يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصه ببعض أنواع موضوعه- فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بأن المراد من العرض

١- الاقتصار فى العلوم على البحث من الأ-عروض الذاتيه لا- يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضعه بل هو مما يوجه البحث البرهانى فى العلوم البرهانيه على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق. توضيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينيه و اليقين هو العلم بأن كذا كذا و أنه لا- يمكن أن لا يكون كذا و المقدمه اليقينيه يجب أن تكون ضروريه أى فى الصدق و إن كانت ممكنه بحسب الجبهه و إلا- لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون دائمه أى فى الصدق بحسب الأزمان- و إلا كذب فى بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف- و أن تكون كليه أى فى الصدق بحسب الأ-حوال و إلا كذب فى بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين و هذا خلف و هذا الموجب لكون المحمول الذاتى مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف فى عرضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشى بالنسبه إلى الإنسان كان القيد فى الموضوع كناطق لغوا لا أثر له فى العروض و حيث كان المحمول الذاتى بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضروره فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ فى حده التام على ما بين فى صناعه البرهان فالعرض الذاتى يجب أن يؤخذ موضوعه فى حده و هو الضابط فى تميزه فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول و يجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حدها حتى ينتهى إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا- منها ذاتى لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادى الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع و يجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهيه و موضوعه الموجود مثلا- و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله فى التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لخصه خاصه من الأعم المذكور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الخصه الخاصه به و فى حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ فى حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذى نسميه علما و ينتهى من الجانبين إلى قضيه موضوعها الموضوع الأول و قضيه لا يؤخذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسم من جهه أنه موجود و يبتدى فى العلم الطبيعى من جهه أن له ماهيه الجسم الطبيعى لا من جهه أنه موجود و كذلك الكلام فى الدائره من جهه أنها موجوده و من جهه أنها شكل هندسى موضوع لأحكام هندسيه و قد تبين بما مر أمور. أحدها حد العلم و

هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله و محمولاتها. و ثانيها أن العلم لا- بد فيه من موضوع و هو الموضوع في جميع قضاياها. و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشىء لذاته فقط و يتميز بأخذه في حده كأخذ الإنسان في حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسه و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ في حده الموضوع أو يؤخذ هو في حده الموضوع فالأول كما فى قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود. و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطه أصلا سواء كانت مساويه أو أعم أو أخص و المراد بالواسطه ما يؤخذ في حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الواسطه كعروض السواد للغراب مثلا بواسطه ريشه. و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ في حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ في حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه. و سابعها أن محمول المسأله كما أنه ذاتى لموضوعها ذاتى لموضوع العلم أيضا. و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتيه- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانيه من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتباريه التى موضوعاتها أمور اعتباريه غير حقيقيه- فلا دليل على جريان شىء من هذه الأحكام فيها أصلا، ط

الذاتى الموضوع فى كلامهم (١) هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه- أو عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضا ذاتيا

١- أى فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه و الحق فى معنى العرض الذاتى أن يقال هو ما يكون عارضا للشئ ء و وصفا له بالحقيقه بلا- شائبه مجاز و كذب أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العرييه الوصف بحال الشئ ء لا الوصف بحال متعلق الشئ ء و بعبارة أخرى الغرض الذاتى ما لا يكون له واسطه فى العروض- لكن بعض أنحاءها التى كحركه السفينه الواسطه لحركه جالسها لا جميع أنحاءها فإن لها أنحاء سندكرها فى بحث أصاله الوجود و السبب فى أن أحوال الفصل هى أحوال الجنس أن الجنس إذا أخذ لا- بشرط كان متحدا مع الفصل فكانت أحوال أحدهما هى أحوال الآخر بالحقيقه فعوارض العقول بالحقيقه عوارض الموجود بما هو موجود- باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع فى التغير لأن مناط الغيره لموضوع هذا العلم الماديه و الحركه كما أشرنا إليه سابقا و إن كان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مركب من الهولى و الصوره و نحو ذلك من الإلهى و و لعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الأمر على كثير من المتأخرين ٣٢ حتى قال الفاضل الخوانسارى رحمه الله فى حاشيه الشفاء إن ذكر أحوال ما هو أخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان- لكون ذلك الأخص نوعا منه أو صنفا مثلا. و اعلم أنه كان تفسير العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ ء لذاته- أو لأمر يساويه من القدماء فىمكن توجيهه بأن ليس مرادهم من قولهم لذاته العليه و الاقتضاء حتى يقال كلما وجد المقتضى فلا بد أن يوجد المقتضى و يستشكل بأحوال الأخص بل المراد نفى الواسطه فى العروض و أن يكون حال نفسه لا حال متعلقه- فالمراد بالأمر المساوى له مفهوم يساويه معه فى الحثيه و كانت الاثنينه بمجرد المفهوم- كمفهومى الوحده و الوجود فإذا عرض عدم القسمه مثلا للوجود لأجل الوحده كان عرضا ذاتيا و كذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص حتى لو كان التساوى بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حثيتان تقييدتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضا غريبا كاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه لثلا يخرج مثل الوحده و الشئيه و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية، س ره

نوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذكور(١) و تاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق التريد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصيه الشىء من شىء لا ينافى عروضه لذلك الشىء من حيث هو هو و ذلك كالفصول المنوعه للأجناس فإن الفصل(٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها- و العوارض الذاتيه أو الغريبه للأنواع قد تكون أعراضا أوليه ذاتيه للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمه المستوفاه الأوليه فاستيعاب القسمه الأوليه قد يكون بغير أعراض أوليه و قد يتحقق أعراض أوليه و لا تقع بها القسمه المستوعبه نعم كل ما يلحق الشىء لأمر أخص و كان ذلك الشىء مفتقرا فى لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ و غيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميا أو طبيعيا

١- فذكر لك أمثله الأقسام من العلم الطبيعى فالعرض الذاتى لأصل موضوعه لكل جسم شكل طبيعى و لنوعه كالعنصر ينقلب إلى الآخر و العرض العام لنوعه كالعنصر متحرك و العرض الذاتى لنوع من أعراضه الذاتيه كالأضواء الكوكبيه مهيجه للنباتات- و العرض العام لنوع من العرض الذاتى كالأضواء الكوكبيه سيما الشمسيه مسخنه للعالم العنصرى و معلوم عدم التجاوز فى العموم عن أصل موضوع العلم فى الموضوعين، س ره

٢- القضية المؤلفه من الجنس و فصله موجب جزئيه و هى قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصفه من الجنس لا- الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتيه و غريبه للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فى معنى العرض الذاتى، ط مد

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شىء و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعته الجنس كالأستقامه و الانحناء للخط مثلا ليس أن يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعته الجنس أعراض أوليه له و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب (١) عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمه- حيث صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالأستقامه و الانحناء المنوعين للخط و لست أدري أى تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضا أوليا له- حكموا بأن مثل الأستقامه و الأستداره لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما.

و مما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقره في الوجودين العيني و الذهني إلى الماده لكنها مما قد يعرض لها أن يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلى بل يفرد لها علم على حده كالحساب للعدد- أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات و ذلك بأحد وجهين- الأول أنه يعتبر كونها عارضه للمواد بوجه من الوجوه و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فإن العدد يعتبر تاره من حيث هو و بهذا الاعتبار يكون من جمله الأمور المجرده عن الماده و يبحث عنه في باب الوحده و الكثره من الأمور العامه

١- لا يذهب على أولى النهى أن العرض الذى يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئيه بالنظر إلى موضوع الإلهي يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم و بوجه عرضا غريبا له و السرفيه أن العام له ذات في مرتبه من الواقع و ذات في الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقع- لا في مرتبه من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبه دون الواقع- و بهذا ينحسم ماده الإشكال و الملاك في العرض الأولى هو نفى الواسطه في العروض- و لكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبه و قد يلاحظ ذاته في الواقع- و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند أولى الأبواب، ن ره

و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالماده لا فى الوهم بل فى الخارج و يبحث عنه بهذا الاعتبار فى التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمة و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد و هو فى أوهام الناس أو فى موجودات متحركه منقسمه متفرقه مجتمعه.

و الثانى أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التى لا توجد إلا باستعداد الماده و حركاتها و استحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئيه لا على أن يكون من المسائل هاهنا

فصل (٢) فى أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبه و المشابهه ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركه فى المفهوم بل كانت متباينه من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبه و ليست هذه لأجل كونها متحده فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفه من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبه بين الموجودات و المعدومات المتحده فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات الغير المتحده فى الاسم بل و لا مثلها كما حكم به صريح العقل و هذه الحججه راجحه فى حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكوره فى هذا الباب و إن لم يكن مقنعه للمجادل و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود فى كل شىء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شىء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهايه لها و لا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك

فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك.

و أيضا الرابطة فى القضايا و الأحكام ضرب من الوجود و هى فى جميع الأحكام- مع اختلافها فى الموضوعات و المحمولات معنى واحد و من الشواهد أن رجلا- لو ذكر شعرا و جعل قافيه جميع أبياته لفظ الوجود لا يضطر كل أحد إلى العلم بأن القافيه مكرره بخلاف ما لو جعل قافيه جميع الأبيات لفظ العين مثلا- فإنه لم يحكم عليه بأنها مكرره فيه و لو لا أن العلم الضرورى حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا فى الصورة الأخرى.

و أما كونه محمولا- على ما تحته بالتشكيك أعنى بالأولويه و الأوليه و الأقدميه و الأشديه فلأن الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجى ء دون بعض و فى بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فى بعضها أتم و أقوى فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجوديه من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع و كذا وجود كل واحد من العقول الفعاله على وجود تاليه و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

و أيضا فإن الوجود المفارقة أقوى من الوجود المادى و خصوصا وجود نفس الماده القابله فإنها فى غايه الضعف حتى كأنها تشبه العدم و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوى و الأضعف كالمقومين للوجودات و إن لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع فى كل مرتبه من المراتب لا- يتصور وقوعه فى مرتبه أخرى لا- سابقه و لا لاحق- و لا وقوع وجود آخر فى مرتبه لا سابق و لا لاحق و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى و كل من الهيولى و الصورة متقدم بالطبع أو بالعليه على الجسم فليس مرادهم من هذا أن ماهيه شىء من تلك الأمور متقدمه على ماهيه الآخر- و حمل الجوهر على الجسم و جزأيه بتقدم و تأخر بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا.

و بيان ذلك أن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم و ما به التقدم شيئا واحدا

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبليات و البعديات فيها بنفس هوياتها المتجدده المقتضيه لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم فى مستأنف الكتاب إن شاء الله.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذى هو الأيب على الإنسان الذى هو الابن - لا- فى معنى الإنسانيه المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان- فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوه و البنوه فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا فى الجسميه بل فى الوجود كذلك إذا قيل إن العله متقدمه على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده- و كذلك تقدم الاثنين على الأربعة و أمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر- فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوه و الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر و فى الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها و سيأتى لك زياده إيضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب و قد استوضح هاهنا(١) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً

فصل (٣) فى أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده

بيان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه فى الأذهان من الحقائق الخارجيه يجب أن يكون ماهيته محفوظه مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه فى الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان فيمتنع أن يكون فى الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقه عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود فى النفس و يعرض له الكليه و العموم فهو ليس حقيقه الوجود بل وجهها

١- البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصوره لمفهومه فالتشكيك حقيقه فى حقيقه الوجود لا فى مفهومه إلا بالعرض و هو المراد بقوله- إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت، ط

من وجوهه وحيثه من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبه إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتبارى انتزاعى - كالشيئى للأشياء الخاصه من الماهيات المتحصله المتخالفه المعانى.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل - فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجى ء.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضى لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعه من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله

فصل (٤) فى أن للوجود حقيقه عينيه

إشاره

(١) لما كانت حقيقه كل شى ء هى خصوصيه وجوده التى يثبت له فالوجود أولى

١- اعلم وفقنا الله و إياك أنه لا- خلاف يعتد به بين المشائين و أهل الإشراق و غيرهم من المحققين فى وجود الكلى الطبيعى المعبر عنه بالماهييه فى ألسنه الحكماء و بالعين الثابت فى لسان العرفاء و بغير ذلك لست أعنى بالكلى الطبيعى الماهيه لا بشرط التى وجودها فى الذهن و هى اعتبار عقلى بل الماهيه التى هى المقسم للماهيه المطلقه و المخلوطه و المجرده و هذا أعنى المقسم أشد إبهاما من المطلقه التى هى أقسامها ثم كيف لا- تكون موجوده و من أقسامها المخلوطه و هذا القدر من المثونه يكفى لإثبات هذا المطلب و لا حاجه إلى أخذ حديث الجزئيه كما فى الدليل الذى ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس لأن الماهيه لا بشرط ليست جزءاً للماهيه بشرط شى ء إنما الجزء هو الماهيه بشرط لا إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ما هو المتحقق فى ضمن بشرط لا فيصح الجزئيه و يكون استدلالاً بوجود الماهيه بشرط لا أعنى الماده على وجود الماهيه لا بشرط- كما أن ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطه عليه و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى - من أن المراد الجزء العقلى و إنما الخلاف فى أنها بعد جعل الجاعل موجوده بالأصالة- و الوجود واسطه فى الثبوت أو موجوده بالعرض و الوجود واسطه فى العروض و الواسطه فى العروض على أنحاء. أحدها ما هو من قبيل حركه السفينه و جالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركه حقيقه. و ثانيها ما هو من قبيل أسوديه الجسم و السواد حيث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا و إن كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لا- بشرط و ذو الواسطه هنا متصف بذلك العارض حقيقه. و ثالثها ما هو من قبيل الجنس و الفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلاً- و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطه فى العروض ليس من قبيل الأول إذ قد عرفت أن الكلى الطبيعى بالمعنى المذكور موجود بلا شائبه مجاز فى الاستناد نعم لا نبالى بإطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون فى العلم و لا من قبيل الثانى لأن الجسم و إن كان أسود بالحقيقه و من هذه الجهه يناسب ما نحن فيه إلا أن له وجوداً بدون السواد و ليس للماهيه وجود فى مرتبه و تقرر بدون عارضها و إنما هو من قبيل الثالث لكن بينه و بين ما نحن فيه فرق فإن وجود النوع ينسب إلى الجنس و إلى الفصل و إليهما معاً أعنى النوع و ما نحن فيه من قبيل الظل و ذى الظل إذا عرفت ذلك فنقول لا نزاع

بين القائلين بأصالة الوجود- و بين القائلين بأصالة الماهيه فى اعتبار الحيشه التعليليه و كذا التقيديه فى حمل الوجود على الماهيه إذ الماهيه بحسب نفسها لا تأبى عن الوجود و العدم فإذا كانت الحيشه التقيديه مجرد مفهوم الوجود أو الإضافه المقوليه إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده- لم يستحق حمل الوجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود لأن هذا المفهوم يساوى الماهيات فى عدم الإباء عن الوجود و العدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا و أما الإضافه الإشراقية فهى عين نور الوجود- كما أن الإيجاد الحقيقى لا المصدري عين الوجود الحقيقى و بنوره اتحاد عددهما الذى هو روح حروفهما و بما قرناه ظهر أن توهم المصادره فى كلام المصنف سخيّف جدا. وجه آخر للسخافه أن مراده قدس سره أن الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود و ما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقه فكيف لا تكون له حقيقه و هو يصير الماهيه حقيقه، س ره

من ذلك الشىء بل من كل شىء بأن يكون ذا حقيقته كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارضه لها و بالحقيقه أن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافه لا ما يعرض لها من الجوهر و الكم و الكيف و غيرها كالأب و المساوى و المشابه و غير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل - و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الأعيان لا غير و كيف لا يكون فى الأعيان ما هذه حقيقته.

بحث و مخلص

و أما ما تمسك به شيخ الإشراق فى نفي تحقق الوجود من أن الوجود

لو كان (١) حاصلًا في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فلو وجوده وجود إلى غير النهاية.

فلقائل أن يقول في دفعه أن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشئ بـ نفسه - كما لا يقال في العرف أن البياض أبيض فغايبه الأمر أن الوجود ليس بذى وجود كما أن البياض ليس بذى بياض و كونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشئ بـ بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو يقول الوجود موجود و كونه وجودا هو بعينه كونه موجودا و هو موجوديه الشئ في الأعيان لا - أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الذى يكون لغيره منه و هو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل - و معنى (٢) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل - لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير

- ١- يعنى بأن يكون الأعيان طرفا لوجود الوجود لا- بأن يكون الأعيان طرفا لنفسه لأن هذا الوجه الأخير ليس بمحل كلام هاهنا فافهم و نحن نستدل بكون الأعيان طرفا لنفس الوجود على كونه طرفا لوجوده لأن نفس الوجود إذا كان وجودا لغير الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولى و أحق في كونه حصول شئ بـ شئ بـ لضروره امتناع انفكاك الشئ بـ عن نفسه، ن ره
- ٢- فمعنى الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء كان من باب ثبوت الشئ بـ لنفسه الذى يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره فهذا المعنى للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغة أم لا- و لا مشاحه في الاصطلاح فافهم، ن ره

الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود و الحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغه أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود- لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون و قد لا يكون كالوجود الواجبى المجرد عن الماهيه فكون الموجود ذا ماهيه أو غير ذى ماهيه إنما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.

و بذلك يندفع ما قيل أيضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودا أنه عباره عن نفس الوجود فلم يكن حملة على الوجود و غيره بمعنى واحد إذ مفهومه فى الأشياء أنه شىء له الوجود و فى نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد و إذ ذاك فلا- بد من أخذ كون الوجود موجودا كما فى سائر الأشياء و هو أنه شىء له الوجود و يلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهايه و عاد الكلام جذعا لأننا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس فى مفهوم الموجود- بل المفهوم واحد عندهم فى الجميع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا و كون الموجود مشتملا على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود و نظير ذلك ما قاله الشيخ فى إلهيات الشفاء إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالأحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلا هى إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلك الإنسان هو الذى هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد(١) قال ففرق إذن بين ماهيه يعرض لها الواحد أو الموجود- و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود و قال أيضا فى التعليقات إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجوديه و يؤيد ذلك ما يوجد فى الحواشى الشريفيه و هو أن مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادته الإمكان الخاص

١- العبارة المنقوله هنا عن الشفاء كان فيها بعض التشويش و نحن نقلناها عن المرجع نفسه،

ضروريه(١) فإن الشئ ء الذى له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى- فذكر الشئ ء فى تفسير المشتقات(٢) بيان لما رجع إليه الضمير الذى يذكر فيه و كذا ما ذهب إليه بعض أجله المتأخرين من اتحاد العرض و العرضى(٣) و إن لم يكن متشبا فيه

١- و أيضا لزم حينئذ دخول النوع فى الفصل و هذا أسد و أحكم مما جعله السيد ره تاليا إذ يمكن القدح فى كونه من باب ثبوت الشئ ء لنفسه و إن كان لا يضر ذلك بدعوى انقلاب الممكنه إلى الضروريه لأن ماده القضييه حينئذ أيضا هى الضروره و تلخيص كلامه أن المحمول حينئذ إما أن يكون نفس المقيد و هو الإنسان و القيد خارج و التقييد داخل على نحو التقييد أى مأخوذا بما هو معنى حرفى فالملحوظ بالذات هو الإنسان المحمول فتكون القضييه ضروريه و إما أن يكون هو الإنسان و القيد داخل- فنقول القيد هنا و إن كان ملحوظا أيضا إلا أنه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائده هو الإنسان فإنه المحمول حينئذ كما أنك إذا قلت زيد فى الدار فكونه فى الدار مقصود بالذات و إذا قلت زيد قائم فى الدار صار قولك فى الدار مقصودا بالعرض فتأمل- و نقول أيضا إن قولنا الإنسان إنسان له الضحك قضيتان إحداهما الإنسان إنسان و هى ضروريه و الأخرى له الضحك و هى ممكنه و هذا كما أن عقد الوضع فى القضايا- ينحل إلى قضييه مطلقه عامه عند الشيخ و ممكنه عند الفارابى و قد تقرر أيضا أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف. دليل آخر على عدم دخول الذات فى المشتق هو أنا نعلم بالبداهه أن ليس فى توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلا لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر الشئ ء فيه ليلزم التكرار، س ره

٢- يعنى أن المشتق من حيث حقيقه معناه طبيعه نعتيه بسيطه لا- تركيب فيه أصلا- و لكونه طبيعه نعتيه يحتاج إلى الرابط و هو الضمير، ن ره

٣- و قد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين أحدهما أنه إذا رأى شيئا أبيض فالمرئى بالذات هو البياض على ما قالوا و نعلم بالضروره أننا قبل ملاحظه أن البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض و لولا الاتحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه- و لم يجوز قبل ملاحظه المقدمات كونه أبيض لكن الأمر بخلاف ذلك. و ثانيهما أن المعلم الأول و مترجمى كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير و التمثيل إلا بالتكلف بأن يقال ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها، س ره

و كذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن (١) النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفه و وجودات محضه و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعا عينيا و هل هذا إلا تناقض في الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقه وراء الحصص لما اتصف (٢) بلوازم الماهيات المتخالفه الذوات أو متخالفه المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجبي مستغن عن العله لذاته و وجود الممكن مفترق إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجه و الغنى من لوازم الماهيه أو من لوازم مراتب الماهيه المتفاوته كمالا- و نقصانا و حينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمرا وراء الحصة من مفهوم الوجود و إلا (٣) لما كانت الوجودات متخالفه الماهيه كما عليه المشاءون أو متخالفه المراتب كما رآه طائفه أخرى إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهيه فرعا على ثبوتها ضروره أن ثبوت الشئ ء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيه ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهيه بالوجود سواء كانت له أفراد عينيه أو لم يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهيه لا ثبوت شئ ء للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه و الجمهور (٤) حيث غفلوا عن هذه الدقيقه تراهم تاره

١- إنما كانت النفس إنيه صرفه لكون ما فوقها و غايه استكمالها كذلك ففتظن- و أيضا لا حد تقف عنده و أيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد و نحوه هو هو و ليس إنا، س ره

٢- المراد بالماهيه هنا ما به الشئ ء هو هو بقريته ما بعده ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمير، س ره

٣- لا يقال هذا مصادره على المطلوب لأننا نقول هنا مقدمه أخرى مطويه و هي أنه فلم يكن اللوازم متخالفه و هذا هو المحذور، س ره

٤- التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي و تبديل الفرعيه بالاستلزام قول المحقق الدواني و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهيه قول السيد المدقق و هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ ء بذاته بلا حيثيه تقيديه مطلقا محكيا عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم، س ره

يخصصون القاعده الكليه القائله بالفرعيه بالاستثناء و تاره ينتقلون عنها إلى الاستلزام- و تاره ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا و لا عينا بل يقولون إن الماهيه لها اتحاد بمفهوم الموجود و هو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسيه بهست و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلا لا في الذهن و لا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات

فصل (٥) في أن تخصص الوجود بما ذا

فصل (٥) في أن تخصص الوجود بما ذا(١) و ليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته(٢) أو بمرتبته من التقدم

١- إنما عدل عن التشخص إليه كما عبر في الشواهد الربوبيه أيضا بالامتياز لإشاره لطيفه هي أن الوجود عنده واحد متطور بالأطوار متشنن بالشئون ذو مراتب و تفصيل المقام أن في السلسله الطويله تشخص الوجودات بالتقدم و التأخر الذاتيين و نحوهما فحيثيه التقديم مثلا- مقومه لها لكن لا- كتقويم الجزء للكل و أما مفهوم التقدم فليس مقوما لأنه من مقوله الإضافه فلا يتقوم به الوجود نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسله العرضيه بالعوارض كما قال في الشواهد أو بعوارض ماديه إن وقع في المواد لكن ليعلم أن كون الأعراض مشخصه بأى معنى يصح فنقول هي إذا أخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات و كان الموضوع نوعا و إذا أخذت بشرط لا كانت أعراضا غير محموله و كان الموضوع هو المحل المستغنى فالفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار فالأسود مثلا حقيقى و مشهورى فالحقيقى هو السواد و كذا الجسم إذا أخذ لا بشرط و المشهورى هو الجسم بشرط لا. إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصه باعتبار الأول إذ حينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود و تشخص الشئ نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثانى فإنها حينئذ غير محموله- فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه مع أن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد- نعم هي ما به التميز مطلقا و لا بأس بإطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها- ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخره في الوجود و أما على الثانى فكونها لوازم- مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كما ما و كيفا ما و أينما و نحو ذلك لوازم- و لم يدروا أن المبهم لا وجود له و لا تشخص إلا أن يجعلوها مع عرض المزاج الشخصى أمارات التشخص و يريدوا بالإبهام السعه الوجوديه كصوره ما هي شريكه العله للهولى و لا إشكال على رأى من جوز الحركه الجوهريه في كون المعينات لوازم- لأن الموضوع أيضا في التغير حينئذ و من هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركه في الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار و بعض الأعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كأن يفعل و متى و البعض الآخر في وجودها كالمعقولات الأربع و تبدل العرضيات عين تبدل المعروضات لأنهما متحدتان في الوجود، س ره

٢- المراد بنفس الحقيقه هي الحقيقه المأخوذه لا التي هي أعلى مراتب التشكيك- فإن الوجود عنده ره مشكك ذو مراتب و من المعلوم أن الحقيقه المأخوذه لا بشرط تجامع جميع المراتب و توضيح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقبه من ضعيفه إلى شديد و من شديد إلى أشد كانت كل مرتبه سافله محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها لفقدتها بعض ما للعاليه من الكمال من غير عكس فكانت العاليه مطلقه بالنسبه إليها مشتمله على جميع ما لها من الكمال و كانت السافله محدوده بالنسبه إلى العاليه و كذا العاليه محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها و هكذا تنتهى من جهه الفوق إلى مرتبه مطلقه غير محدوده أصلا و إن شئت

قلت إنها ليس لها من الحد إلا أنها لا حد لها و هي نفس الحقيقه الصرفه غير أنها مأخوذه بشرط لا فإنها إحدى المراتب و لو كانت مأخوذه لا بشرط جامعت سائر المراتب و لم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب، ط

و التأخر و الشده و الضعف أو بنفس موضوعه (١) أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامه الواجبيه و بمراتبه فى التقدم و التأخر و الشده و الضعف و الغنى و الفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتيه باعتبار نفس حقيقته البسيطه التى (٢)

١- الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى أو بناء على أن العقول لا ماهيه لها و كذا الترديد الأول و لذا جعل القسمه ثانيا ثنائيه فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى المراتب الطويله من الوجود فالتخصص فيها تخصص الحقيقه، س ره
 ٢- حاصله أن حقيقه الوجود منع كونه حقيقه واحده و سنخا فarda تكون متخالفه المراتب و الماهيات من دون أن يكون اختلافها بفصول ذاتيه كاختلاف الماهيات الكليه و الكليات الطبيعیه المختلفه المتخالفه بالفصول الذاتيه المنطقيه فتكون ما به الاختلاف فى تلك المراتب و الماهيات عين ما به الاتحاد و من هنا ينكشف سر ما قاله قبله العارفين أمير المؤمنين ع: توحيده تميزه عن خلقه و حكم التمييز بينونه صفه لا بينونه عزله فارتفاع بينونه العزله هو سر كون حقيقه الوجود حقيقه فارد فافهم إن كنت أهلا لذلك فإن فيه غايه مبتغاك، ن ره

لا جنس لها و لا فصل و أما تخصصه(١) بموضوعه أعنى الماهيات المتصفه به فى اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفه الذوات و إن كان الوجود و الماهيه فى كل ذى ماهيه متحدين فى العين و هذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ فى المباحث إن الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالأكد و الضعف و إنما تختلف ماهيات الأشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا- لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته و أما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبه من النوع الكليه قال فى التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشئى ء لا- يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتى له و قال فى موضع آخر منها الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومه له و إما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا و إلا قوم بغيره و بدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن

١- إن قلت كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات و لا- تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات بل الوجودات أيضا لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من أصاله الوجود. قلنا أولا لا يشترط فى كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات و لا- أصالتها بل كفى حصول الماهيات المتكثره مقارنة لحصول الوجود و هذا متحقق لكون الماهيه متحققه بالعرض بتحقيق الوجود و مجعوله بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا و اعتبر بحصول الأضواء المتلون به بألوان الزجاجات القابله لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الأضواء. و ثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر. و ثالثا نقول للماهيات أكون سابقه فيجوز أن يكون امتيازها فى نشأه سابقه منشأ لامتياز الوجودات فى نشأه لاحقه و بالأخره ينتهى إلى الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات فى المرتبه الواحدية اللامجعوله تلك الماهيات و امتيازها بلا مجعوليه الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز، س ره

بصدد إقامه البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانيه و الإنيات الارتباطيه التعلقيه اعتبارات و شئون للوجود الواجبى و أشعه و ظلال للنور القيومى- لا استقلال لها بحسب الهويه و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصله و إنيات مستقله لأن التابعيه و التعلق بالغير و الفقر و الحاجه عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياها- عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجه إليه بل هى فى ذواتها محض الفاقه و التعلق- فلا- حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقه واحده فالحقيقه واحده و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها-

كل ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى المرايا أو ضلال

. و أقمنا نحن بفضل الله و تأييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالى الشريف- و المحجوب الغالى اللطيف و سنورده فى موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز و عملنا فيه رساله على حده سمينها بطرح الكونين هذا و قيل تخصص الوجود فى الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه- لا- أن الإضافه لحقيقته من خارج فإن الوجود ذا الموضوع عرض و كل عرض فإنه متقوم بوجوده فى موضوعه فوجود كل ماهيه متقوم بإضافته إلى تلك الماهيه لا كما يكون الشئ فى المكان فإن كونه فى نفسه غير كونه فى المكان و هو ليس بسديد- فإن كون العرض فى نفسه و إن كان نفس كونه فى موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجود الأ-عراض فى أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأ-عراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شئ فى غير الموضوع- يكون كونه فى نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شئ فى آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شئ فى الجسم ففرق إذن بين كون الشئ فى المكان و كون الشئ فى الموضوع و هو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشئ فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع- نص على هذا الشيخ الرئيس فى التعليقات حيث قال وجود الأ-عراض فى أنفسها هو

وجودها فى موضوعاتها سوى أن العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجوده و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا- لم يصح أن يقال إن وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى أن للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الأعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير و على هذا يجب أن يحمل أيضا لا- على ما فهمه قوم من الحمل على اعتباريه الوجود و كونه أمرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره فى موضوع آخر من التعليقات و هو قوله فالوجود الذى للجسم هو موجوديه الجسم- لا كحال البياض و الجسم فى كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض و الجسم و قال تلميذه فى كتاب التحصيل نحن إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعنى به الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص و الوجود إما أن يتخصص بفصول فيكون الوجود أى المطلق على هذا الوجه جنسا أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصه بها يصير الشئ ء موجودا.

و قال فيه أيضا كل موجود ذى ماهيه فله ماهيه فيها صفه بها صارت موجوده- و تلك الصفه حقيقتها أنها وجبت.

أقول و لا- يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته- و لو كان الوجود ما به يصير الشئ ء فى الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل- فإذا الوجود نفس صيروره الشئ ء فى الأعيان انتهى فإن مراده من الموجوديه ليس المعنى العام الانتزاعى المصدرى اللازم للوجودات الخاصه بل المراد منها صرف الوجود الذى موجوديته بنفسه و موجوديه الماهيه به لا- بأمر آخر غير حقيقه الوجود به تصير موجوده فعبر عنه بنفس صيروره الشئ ء فى الأعيان و عن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشئ ء فى الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقا و لاحقا و ما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات و أمثالها الموروثه من الشيخ الرئيس و أتراه و أتباعه على اعتباريه الوجود و أن لا فرد له فى الماهيات سوى

الخصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها و إنى قد كنت شديد الذب عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداى ربه و انكشف لى انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هى الحقائق المتأصله الواقعه فى العين و أن الماهيات المعبر عنها فى عرف طائفه من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله و ستعلم أيضا أن مراتب الوجودات الإمكانيه التى هى حقائق الممكنات ليست إلا أشعه و أضواء للنور الحقيقى و الوجود الواجبى جل مجده و ليست هى أمور مستقله بحيالها و هويات مترئسه بذواتها بل إنما هى شئون ذات واحده و تطورات لحقيقه فارده كل ذلك بالبرهان القطعى و هذه حكايه عما سيرد لك بسطه و تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجملة فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام و إن كان أمرا ذهنيا مصدرىا انتزاعيا لكن أفراده و ملزوماته أمور عينيه كما أن الشىء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصه فنسبه مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبه مفهوم الشىء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهوله الأسامى سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكماليه و النقصيه شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا و الوجود الذى لا سبب له ثم يلزم (١) الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى و الماهيات معان معلومه الأسامى و الخواص

١- مفهوم الوجود العام البديهى من الاعتبارات الذهنيه التى لا تحقق لها فى خارجه- لا كالإنسان الموجود فى الخارج بوجود خارجى و فى الذهن بوجود ذهنى مثلا إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيه دائره بين الوجودين و كانت حقيقه الوجود جائز الحصول فى الذهن و قد تقدم امتناعه و أما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقه الوجود و هى لا تحل الذهن و الذهن لا ينتقل إلى الخارج فسوضحه إن شاء الله فى بعض المباحث الآتية و هذا الذى ذكرناه هو معنى قوله ره ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى فالذهن ظرف للذهن لا لمجموع الملزوم و اللازم، ط مد

فصل (٦) فى أن الوجودات هويات بسيطه و أن حقيقه الوجود ليست معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجوديه لا يتقوم من جنس و فصل.

و بيان ذلك بعد ما تقرر فى علم الميزان أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو هو بل فى أن يوجد و يحصل بالفعل فإن الفصل كالعلة المفيده للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيليه العقلية هو أنه كان لحقيقه الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقيقه الوجود أو ماهيه أخرى معروضه للوجود(١) فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- و على الثانى يكون حقيقه الوجود إما الفصل أو شيئا آخر و على كلا التقديرين يلزم

١- أو حقيقه الوجود المركبه من الجنس و الفصل إذ المفروض له أن حقيقه الوجود- ما هو مركب من الجنس و الفصل و إنما لم يتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل- و لا- يجوز جعل حقيقه الوجود أعم من الأول و الثالث إذ لا- يلزم انقلاب المقسم إلى المقوم على الثالث كما لا- يخفى و المراد بقوله شيئا آخر هو النوع و الحاصل أنه على الأول لما تقرر أن الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا عله لتحصل الجنس إذا أخذ بشرط لا و هما حينئذ ماده و صوره و الصوره شريكه العله للماده لا كما قال السيد الشريف من أن الفصل عله لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهيه و صفه التعيين لأن الجنس أيضا عله لبعض صفات الفصل كصفه التقويم لزم كون الفصل عله لذات الجنس إذ المفروض أن حقيقه الوجود و التحصل عين ذات الجنس و الفصل أيضا مفيد التحصيل و على الثانى يلزم أن يكون ما فيه الاتحاد و ما فيه الاختلاف واحدا فإن الطبايع المحموله كالجنس و الفصل و النوع مختلفه بحسب شيئيه المفهوم و متحده بحسب الوجود كما هو مقتضى الحمل و هاهنا شيئيه الفصل و النوع بحسب المفهوم عين حقيقه الوجود فلم يكن الفصل فصلا و النوع نوعا و لا- الجنس جنسا و لم يكن الوجود مركبا منهما هذا خلف- فكما ظهر من هذا الدليل المطلب الأول من المطلبين المذكورين فى العنوان من أن الوجودات هويات بسيطه كذلك ظهر المطلب الثانى من أن حقيقه الوجود ليست معنى جنسيا من الشق الأول و هو أن يكون جنسه حقيقه الوجود و كذا قوله قدس سره و أيضا يلزم إلخ يثبت كلا المطلبين، س ره

خرق (١) الفرض كما لا يخفى لأن الطبايع المحموله متحده بحسب الوجود مختلفه بحسب المعنى و المفهوم و هاهنا ليس الأمر كذلك.

و أيضا يلزم تركيب الوجود الذى لا سبب له أصلا و هو محال.

و أما ما قيل فى نفى كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله إما وجودا و إما غير وجود فإن كان وجودا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه (٢) الجنس و إن كان غير وجود لزم كون (٣) الوجود غير وجود فهو سخيّف فإن فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر و هى مع ذلك ليست بأنواع مندرجه تحت الجوهر بالذات (٤) بل إنما هى فصول فقط و كذا فصل الحيوان مثلا- يحمل عليه الحيوان- و ليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعا له (٥) و سيجى ء كيفية ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و إذا تقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل

١- و هو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف، ن ره

٢- هذا تطويل للمسافه و لا- حاجه إليه فإنه إذا فرض الوجود جنسا فالنوع أيضا إما أن يكون وجودا بأن يكون الوجود جنسا لأنحاء الوجودات فمعلوم أن الكل حينئذ وجود فلا حاجه إلى إثبات كون الفصل أو النوع وجودا بسبب حمل الجنس و إما أن يكون ماهيه من الماهيات فالمحتاج إلى إثبات كونه وجودا هو النوع حتى يكون الفصل نوعا و حينئذ فليتشبث بحمل الجنس الذى هو الوجود و لكن كلام المصنف ينادى- بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل و لعل مراد القائل ما ذكرناه بإرجاع الضمير المجرور إلى النوع و لو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان أقوم و المحذور أشد- إذ الجنس حيثه ذاته الإبهام بخلاف الفصل و النوع لأن حيثه ذاتهما التعيين بل شئيه الشىء بالصوره و النوع بالفصل لكن هذا مرجعه إلى الوجه الأول الذى ذكره المصنف و الشيخ فى إلهيات الشفاء كما لا يخفى، س ره

٣- إذ الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق فليصدق بعض الوجود غير وجود و حاصل كلامه فى وجه السخافه النقض و أما الحل فهو أن الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس إلى الجنس عرض خاص فنختار أن فصل الوجود يصدق عليه أنه وجود و لا يلزم أن يكون فصله نوعا له لأن الصدق عرضى له، س ره

٤- بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التى لا يدخل فى ماهيتها، ه ره

٥- فى المرحله الرابعه فى فصل كيفية أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره، ه ره

البيان (١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته.

و بالجمله عمومه و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجيه من المصنفات و غيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشئ موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات و تقرير ماهيتها و كما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي (٢) بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا و هذا إنما يتصور في غير حقيقه الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود- يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهيه النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا من الكليات و كل كلى (٣) و إن كان

- ١- إذ النسبه بين الشخص و الطبيعه النوعيه كنسبه الفصل إلى الجنس، ه ره
- ٢- أى النوع بما هو جنس و إنما لم يعتبر بالجنس من أول الأمر إشاره إلى أن المحتاج إلى الفصل إنما هو حصه من الجنس فإن نسبه الكلى الطبيعى إلى الخصوصيات- نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم، س ره
- ٣- لعلك تتوهم أنه قدس سره إن كان نظره إلى أن كل كلى بالنسبه إلى حيثيات بإزاء نفسه في الأفراد مقول على الكثره المتفقه الحقيقه ينبغى أن يقال فهو راجع إلى النوع فقط و إن كان نظره إلى ما هو المشهور من أن العرض العام راجع إلى الجنس و الخاصه إلى الفصل فينبغى أن يضيف الفصل أيضا قلت يمكن أن يكون نظره إلى الثانى- و عدم إضافه الفصل لكونه بعض الماهيه و الماهيه التامه هي النوع ففى ذكره غنيه- و الجنس أيضا و إن كان بعض الماهيه ناقصا لكن عمومه يناسب ذكره لإرجاع العرض العام- و الأولى أن يقال إنه كان نظره إلى الأول فجعل الثلاثه الباقيه المذكوره فى الفرد الخفى- كلها راجعه إلى النوع لتحصلها و تماميتها و الفصل و إن كان بعض الماهيه إلا أن نوعيه النوع به و شئيه الشئ بالصوره التى هي مأخذه ٥٢ كما قال الشيخ صوره الشئ حقيقته التى هو بها هو فالثلاثه بالنسبه إلى حيثيات أفرادها مقوله على الكثره المتفقه الحقيقه و أما الجنس فلكونه إبهاما صرفا و بعضا من الماهيه ناقصا محضا فلا حيثيات بإزائه و أما متفقه الحقيقه فإنه فى الواقع الأمر المردد بين الخصوصيات الفصلية و المبهم الدائر بين التعينات النوعيه فحيثيه ذاته عين الاختلاف و تعينه نفس الإبهام و ما يشار إليه فى العقل بنحو التماميه و التعين إنما هو ماده العقلية المأخوذه بشرط لا لا الجنس فلا أفراد متفقه له و لا سيما الأجناس العاليه و لا سيما عوالى الأجناس للأعراض التى هي بسائط خارجيه فهذا الدقيقه لم يرجعه المصنف إلى النوع، س ره

من الثلاثة الباقيه فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينيه و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسيه و النوعيه و الكلويه و الجزئيه بمعنى كونها مندرجه تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصه بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزه بذاتها لا بأمر فصلى أو عرضى و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما فى الحدود كما مرت الإشاره إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهده الحضوريه أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفه ضعيفه

فصل (٧) فى أن حقيقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

اشاره

إنى لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا- يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثره عينيه خارجيه أو ذهنيه فعليه أو عقليه تحليليه أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه و من غيره وجدت الذات فى نسخها و جوهرها مفتاقه إليهما و إن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها فى أنها هي هي متعلقه القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقيقه الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقه الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه و إما أن يكون أو واحد منها أمرا غير الوجود فهل المفروض حقيقه الوجود إلا الذى هو ما وراء ذلك الأمر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها.

و أيضا يلزم أن يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود و هو فطرى الاستحاله قطعى الفساد.

و أيضا كان حصول حقيقه الوجود لتلك المقومات أيضا أقدم من حصولها لما يتقوم بها أى الوجود فيلزم حصول الشئ ء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه و هو ممتنع

فإذن حقيقه الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينه فى الوجود كالماده و الصوره أو ينحل(١) إلى أشياء متحده الحقيقه و الوجود.

و بالجمله يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شىء و شىء بوجه من الوجوه- كيف و صرف الحقيقه لا- يتكرر و لا- يتثنى بحسبها أصلا لا عينا و لا ذهنا و لا مطلقا- و إذ قد علمت استحاله قبله غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته فلا يتعلق بشىء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضه و تطوراته اللاحقه له(٢) فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه و لا ماده يستحيل هى إليه و لا موضوع يوجد هو فيه و لا صورته يتلبس هو بها و لا- غايه يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل و صورته الصور و غايه الغايات إذ هو الغايه الأخيره و الخير المحض الذى ينتهى إليه جملته الحقائق و كافه الماهيات فيتعاضم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به و لا سبب منه و لا سبب عنه و لا سبب فيه و لا سبب له و ستطلع على تفاصيل هذه المعانى إن شاء الله تعالى.

إشكالات و تقنيات

إشاره

أنه قد بقى بعد عدّه شبهات فى كون الوجود ذا حقائق عينيه-

منها ما ذكره صاحب التلويحات

بقوله إن كان الوجود فى الأعيان صفه للماهيه فهى قابله إما أن تكون موجوده بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

- ١- كالجنس و الفصل المتخلفين باعتبار الإبهام و التحصل أو كالعدم و الوجود كما فى العقول التامه الكليه و انحلال شىء إلى شىء و شىء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر، ن ره
- ٢- لحوق شىء غير مستقل كلحوق الظل بذى الظل و العكس بالعاكس لا كلحوق شىء إلى شىء حتى يتحصل و يتصور ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان و صرف الوجود كلما يتصور ثانيا له و يفرض فهو عينه و نفسه فهو نور و الأشياء أضواؤه و هو أصل و ما سواء فروعه، ن ره

قابليه و لا صفتيه أو قبله فهي قبل الوجود موجوده أو معه فالماهييه موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر و أقسام التالي باطله كلها فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه باختيار أن الماهيه مع الوجود في الأعيان و ما به المعيه نفس الوجود الذي هي به موجوده بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أن المعيه الزمانيه الحاصله بين الحركه و الزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهايه.

ثم إن اتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائم به حتى يكون للماهيه وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معيه أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به في العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هويه مغايره للأول (١) و مفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هويه فإذن هاهنا أمران معقولان.

أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود.

و الثاني (٢) هو الهويه اللازمه لذلك الوجود و هو المسمى بالماهييه فهي من حيث الوجود تابعه لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

١- إنما عبر بهذا دون أن يقول و مفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهويه مع أنه الظاهر لدقيقه هي أن الوجود عين الصدور و الربط و أن كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر و سيمر مرار إن شاء الله، س ره

٢- و اللازم مجعول بعين مجعولييه الملزوم لا- بجعل مستأنف و هكذا في اللامجعولييه- فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح في أصاله الوجود جعللا و تحققا و قد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين في أصاله الماهيه و هو المحقق اللاهيجي في المسأله السابعه و العشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهيه نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا- جعل و وجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقه في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيه قبل الجعل، س ره

ماهيه أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهيه متحده مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقه صادرة عن المبدأ و الماهيه متحده محموله عليه لكن فى مرتبه هويه ذاته لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هى الماهيه لأنها الأصل فى الأحكام الذهنيه و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيه و سيجى ء أن هاهنا تقدما غير الخمسه المشهوره و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقه كتقدم (١) ماهيه الجنس على ماهيه النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجمله مغايره الماهيه للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكه عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيه وحدها من غير ملاحظه شىء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظه أيضا نحو من أنحاء وجود الماهيه فالماهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالملق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعيه فى الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران (٢).

١- حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكه عن الوجودات كافه جائزا لتقدمت ماهيه الجنس على ماهيه النوع تقدما بالتجوهر و بالماهيه، س ره

٢- حاصله أن اعتبار الماهيه معراه عن كافه الوجودات و مجردة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفه الوجود بل سلبا لكل وجود و لكل صفه عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهيه أصلا إلا بعد ملاحظه أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظه أخرى فعند تلك الملاحظه و أنها نحو من الوجود و إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيه لكن لم يلزم من ذلك محذور و لا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظه العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع و هذا كما يقال إن الهيولى الأولى قوه وجود الصوره و سائر الأشياء للجسم فيغاير فعليه الصوره و غيرها فيتركب الجسم من القوه و الفعل أعنى الهيولى و الصوره فإذا قيل إن تلك القوه أيضا أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركيب الهيولى أيضا من قوه و فعل و هكذا يجرى الكلام فى قوه القوه و فعليتها إلى غير النهايه يجاب بأن فعليه القوه لا يحتاج إلى قوه أخرى لأن فعليه القوه عين القوه لا- أمر زائد عليها كتقدم أجزاء الزمان و تأخرها حيث لا- يحتاج إلى زمان آخر و نظائرها فالحاصل أن التخليه بالحمل الأولى تخليه لا- تخليط إلا- بالحمل الشائع- فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهيه كيف تتصف إلخ فقولته قدس سره- فالماهيه بأحد الاعتبارين موصوفه من باب إرخاء العنان و مقصوده من هذا أن الاتصاف- لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبه من التقرر خلوا عن الصفه كان بالاعتبار الأول هكذا و لما استدعى وجود الموصوف تأتى بالاعتبار الثانى، س ره

أحدهما اعتبار كونها تخليه الماهيه فى ذاتها عن جميع أنحاء الوجود- و ثانيهما اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهييه بأحد الاعتبارين موصوفه بالوجود و بالآخر مخلوطه غير موصوفه به على أن لنا مندوحه عن هذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهيه(١) لا ثبوت شىء للماهيه فلا

١- فما يقال من أن كل قضيه لا بد لها من أمور ثلاثه ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوتها لموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضيه و اعتبارات الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضيه فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضيه ذو أجزاء ثلاثه لكن ليس كلامنا فيه إنما الكلام فيما يدخل فى مصداق هذا الكلام و بحسبه لا تحقق إلا لذات الموضوع و من هذا القبيل زيد موجود و له قدس سره مندوحه من وجه آخر حكم فى بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم و هو أنه لما كان الوجود موجودا بذاته و الماهيه موجوده به فقولنا الإنسان موجود معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانى فى الخارج و مطابق لصدقه فبالحقيقه مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود و ثبوتها له متفرع عليه بوجه لأن الوجود هو الأصل فى الخارج- و الماهيه تابعه له اتباع الظل للشخص هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقه نحو من الوجود الخاص و أما إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام فهو كسائر العوارض الذهنيه التى ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به الماهيه و يطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذى كسائر المفاهيم الذهنيه خارجه عن حقيقه كل شىء، س ره

مجال للفرعيه هاهنا و كان إطلاق(١) لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهيه و الوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط- الذى بين الموضوع و سائر الأ-عراض و الأ-حوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

و منها أن الوجود لو كان فى الأعيان لكان قائما بالماهيه

فقيامه إما بالماهيه الموجوده فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيه المعدومه فيلزم اجتماع النقيضين - أو بالماهيه المجرده عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

و أجب عنه بأنه إن أريد بالموجوده و المعدومه ما يكون بحسب نفس الأمر- فنختار أن الوجود قائم بالماهيه الموجوده و لكن بنفس ذلك الوجود لا- بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره و إن أريد بهما ما يكون مأخوذاً فى مرتبه الماهيه من حيث هى على أن يكون شىء منهنما معتبرا فى حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهيه من حيث هى بلا اعتبار شىء من الوجود و العدم فى حد نفسها و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه فلا يخلو الماهيه فى الواقع عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض فى حد ذاته و وجوده و هو فى الواقع لا يخلو عن أحدهما و الفرق بين الموضوعين بأن الجسم بهذه الحثيه له وجود سابق على وجود البياض و مقابله فيمكن اتصافه فى الخارج بشىء منهنما بخلاف الماهيه بالقياس إلى الوجود فإنها فى الخارج عين الوجود فلا- اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به فى ظرف ما يقتضى لا أقل المغايره بينهما و إن لم يقتض الفرعيه و كذا فى العقل للخلط بينهما فيه كما فى الخارج إلا فى نحو ملاحظه عقليه مشتمله على مراعاة جانبى الخلط و التعريه فيصفها العقل به على الوجه الذى مر ذكره- و قد علمت أنا فى متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود فى الأعيان

١- أى كاد أن يكون هذا للبون البعيد الذى بينه و بين المراتب الأخر و إلا فالألفاظ موضوعه بإزاء المعانى العامه اللابشرطيه و إن كان بين المراتب المندرجه فيها غايه الخلاف، س ره

قيامه بالماهييه أو عروضه لها إذ هما شىء واحد فى نفس الأمر بلا امتياز بينهما- فإن الماهيه متحده مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الوجود الذهنى فى الذهن- لكن العقل حيث يعقل الماهيه مع عدم الالتفات إلى شىء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايره بينهما بحسب العقل بمعنى أن (١) المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايره بين الجنس و الفصل فى البسائط مع اتحادهما فى الواقع جعلاً و وجوداً و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا- يجوز عروض الوجود المصدرى (٢) أو مفهوم الموجود للماهيه فى نفس الأمر لأن عروض شىء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهيه وجود قبل وجودها.

و أيضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات و المتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهنى أيضا لأن العقل و إن وجد الماهيه خاليه عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمه لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبه موصوفه به لأنه يجدها حينئذ موجوده و لا يلزم من ذلك قيام

١- بعبارة أخرى بعد التعمل الشديد فى تخليه الماهيه عن مطلق الوجود ليست الماهيه بالحمل الأولى الذاتى وجوداً و إن كانت بالشائع الصناعى وجوداً، ه ره

٢- و فى بعض النسخ أو مفهوم الوجود و المال واحد و مراده بالوجود بالمعنى المصدرى الوجود بشرط لا و بالوجود بمعنى الموجود الذى يأتى بعيد ذلك بأسطر- الوجود لا- بشرط فالفرق بينهما كالفرق بين العرض و العرضى فالأول غير محمول كالبياض بشرط لا بخلاف الثانى حيث لا فرق بينه و بين الموجود إلا فى الاشتقاق و عدمه- كما لا فرق بين البياض لا بشرط و الأبيض إلا- فى الحمل فتأمل- ثم إن كلا من الثلاثه إما أن يكون عارضاً فى نفس الأمر أو بحسب الاعتبار الذهنى- و التعمل و التحليل أو ما شئت فسمه لا جائز أن يكون الوجود بشرط لا عارضاً فى نفس الأمر و هو ظاهر و لا بحسب الاعتبار الذهنى لأنه و إن ليس فى مرتبه الماهيه من حيث هى إلا أنها ليست بعد هذه المرتبه متصفه بالوجود بالمعنى المصدرى لكونه مأخوذاً بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه و ليس السيد السند رحمه الله قائلاً بقيام المبدأ فى صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهه و أما الآخرا فيجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهنى لا بحسب نفس الأمر، س ره

الوجود بها فإن من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضميمه عاربه عنه و يجده فى المرتبه الثانيه عارضا لها و لهذا يحكم بأنه عرض لها و لا- يجوز عروضه لها فى نفس الأمر لأنهما فى نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضروره أن السواد و الوجود فى نفس الأمر واحد ذاتا و وجودا- فلا يتصور هناك نسبه بينهما بالعروض و غيره و أما فى الاعتبار الذهني فهما شيان- لأن العقل قد يفصل هذا الشىء الواحد إلى ماهيه متقدمه و وجود متأخر فيتصور بينهما النسبه بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لا- يخفى على المتفطن أن بين كلامه و بين ما حققناه نحوا من الموافقه و إن كان بينهما نحو من المخالفه أيضا- فإن الوجود عنده إما أمر مصدرى و إما مفهوم محمول عام بديهي و كلاهما اعتباريان و عندنا أمر حقيقى عينى بذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهيه فهو(١) مما فيه جهه الموافقه.

ثم إن فى كلامه وجوها من النظر أورد عليه بعضا منها معاصر العلامه الدوانى و يرد على المورد أيضا أشياء كثيره لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب.

و منها ما فى حكمه الإشراق و التلويحات من أنه ليس فى الوجود ما عين ماهيته الوجود فإننا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام فى وجوده و يتسلسل إلى غير النهايه و هذا محال و لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

١- هيهات أين التراب و رب الأرباب و الماء و السراب و الظلمه و النور- فالمصنف قدس سره يقول تفنى الماهيه فى الوجود و يقول الماهيه هى الإنيه تحققا و السيد يقول يفنى الوجود فى الماهيه و يقول إنيته الماهيه نعم كلاهما يأبى الاثنيني فى الواقع- و ليت شعرى ما المصحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السيد ره بقيام المبدأ و لا عروضه- خارجا و عقلا و لا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضيه الصادقه و الكاذبه و هو و إن قال بأن موجوديه الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد و أنه لا بد أن يتحقق قبل ذلك فافهم، س ره

و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقه الوجود و كنهه لا- يحصل فى الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى و هو وجه من وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهده الحضوريه و بعد مشاهده حقيقته و الاكتناه بماهيته التى هى عين الإنيه لا يبقى مجال لذلك الشك.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضه إزمائه للمشائين كما فعله فى حكمه الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايره الوجود للماهيه بأنا قد نعقل الماهيه و نشك فى وجودها و المشكوك ليس نفس المعلوم و لا داخلا فيه فهما متغايران(١) فى الأعيان فالوجود زائد على الماهيه و الشيخ ألزمهم بعين هذه الحججه لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم أنه موجود فى الأعيان أم لا- فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهايه لكن ما(٢) أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحججه فانهدم الأساسان.

و منها ما ذكره أيضا فى حكمه الإشراق -

و هو أنه إذا كان الوجود للماهيه- وصفا زائدا عليها فى الأعيان فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و هكذا فيتسلسل إلى غير النهايه.

١- هذا مناف لما يأتى بعد ورقه أنه لا نزاع لأحد فى أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل، س ره
٢- بأن يقال الشك فى الشىء بأن يتصور على سبيل الترييد و الوجود الخارجى لا يتصور و ما يتصور فهو أمر انتزاعى فغايه الأمر أنه يثبت المغايره فى الذهن لا- فى العين فانهدم أساس الشيخ ره لزياده الوجود على الوجود فى العين و أساس المشائين لزيادته على الماهيه فى العين فلا- ينافى تأسيسه بهذا الأساس للزياده فى العقل فى مبحث زياده وجود الممكن على ماهيته و يمكن أن يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زياده الوجود على الوجود و على نقضه حججه المشائين بأن يكون معنى العبارة أن ما أوردناه عليه فى تصحيح مطلبنا من أصاله الوجود يجرى مثله فى تصحيح أصل حججه المشائين فى زياده الوجود على الماهيه فى التعقل المعبره عندنا و عند القوم كما ترى فى مسفوراتهم و الدليل على هذا المعنى قوله قدس سره فى حاشيه حكمه الإشراق- عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحججه المشائين- على كون الوجود زائدا على الماهيه أو أورد استدلالا على أن ليس فى الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع و هذا كما ترى صريح فى المعنى الثانى،

و جوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية و الوجود مغايره في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا و نسبه على الوجه المسفور سابقا.

و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئه في الشيء

و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيه عند المشائين لأنه هيئه قاره لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجز و إضافه إلى أمر خارج- كما ذكروا في حد الكيفيه و قد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الوجود على الوجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفيه (١) و العرضيه أعم منه من الوجه.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل و معنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيتحققه إليه و لا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام و هو محال و الجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كليه حق وجودها العيني كذا و كذا مثلا قالوا الجوهر ماهيه- حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع و كذا الكم مثلا ماهيه إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابله للمساواه و اللامساواه و على هذا القياس الكيف

١- ماده افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى و ماده افتراقهما عنه الكيفيات الأربع إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا- تقرر للماهية بدون الوجود و لو اعتبر نفس شئيه ماهياتها فهي بالحمل الأولى كيفيه لا بالحمل الشائع إذ ليست الكيفيه فردا لنفسها و اللازم أن يتحقق للكيفيه فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر في ماده الافتراق كما قال المحقق اللاهيجي ره الأفراد المتخالفه بالحقيقه لا بمجرد الاعتبار- قلت كون ماهيه الكيفيه فردا بالوجود إنما هو عندكم لأن التشخص و الفرديه عندكم هو الوجود و أما عند الشيخ فهو بنفس الماهيه الصنيه بعد الجعل و إن لم يكن صحيحا في نفس الأمر فالوجودات إن كانت أصيله تصير كالأعراض اللاحقه للموضوعات بعد تماميتها في حدود هوياتها و معلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصيه قامت بكيفيات شخصيه أخرى قيام العرض بالعرض، س ره

و سائر المقولات (١) فسقط كون الوجود فى ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما لعدم كونه كليًا بل الوجودات كما سبق هويات عينيه متشخصه بنفسها غير مندرجه تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس أو النوع أو الحد و ليس عرضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهيه الموجوده به و إن كان (٢) عرضيًا متحدًا بها نحوًا من الاتحاد و على تقدير كونه عرضًا لا يلزم كونه كيفيه لعدم كليته و عمومه و ما هو من الأعراض العامه و المفهومات الشامله للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى - الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود و لمخالفته أيضًا سائر الأعراض - فى أن وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهيه - لا وجود شىء آخر لها ظهر عدم افتقاره فى تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذى ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا- بجوهرية أخرى و كذا وجود العرض عرض بعرضيه ذلك العرض لا بعرضيه أخرى- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهيه فى نفس الأمر بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل

توضيح و تنبيه

قد تبين و تحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول فى الوجود أنه كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدرى أى نورانيه شىء من الأشياء و لا وجود له فى الأعيان بل وجوده إنما هو فى الأذهان و قد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر

١- هذا برهانى لا إلزامى كما يظهر بالتأمل، س ره

٢- أى و إن كان الوجود العينى خارجًا عنهما مغايرًا لهما خروج الشاخص عن الظل و مغايره الفىء للفائى و متحدًا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل و أما العرضيه بمعنى الخارج المحمول فهى وظيفه مفهومه العام كما قال و ما هو من الأعراض إلخ، س

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول و النفوس و الأنوار العرضيه المعقوله أو المحسوسه كنور الكواكب و السرج و له وجود فى الأعيان لا- فى الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى و إطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى و المعنى الأول مفهوم كلى عرضى لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثانى فإنه عين الحقائق النورية- مع تفاوتها بالتمام و النقص و القوه و الضعف فلا يوصف (١) بالكلية و لا بالجزئيه- بمعنى المعروضيه للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية و التميز و الوضوح و الظهور و عدم ظهوره و سطوعه إما من جهه ضعف الإدراك عقليا كان أو حسيا أو لاختلاطه بالظلمه الناشئه من مراتب (٢) تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكانى و شوائب الفتور الهولانى لأن كل مرتبه من مراتب نقصان النور- و ضعفه و قصوره عن درجه الكمال الأتم النورى الذى لا حد له فى العظمه و الجلال و الزينه و الجمال وقع (٣) بإزائها مرتبه من مراتب الظلمات و الأعدام المسماه بالماهيات الإمكانيه كما سيقع لك زياده اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانيه و المفهومات

- ١- كون حقيقه النور عين الشخصيه لا- كليه و لا- جزئيه إنما هو من جهه تحليل معناها إلى ما يعم الواجب و المجرد و النور الحسى و أما النور المحسوس الذى يناله البصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات يتصف بالكلية و الجزئيه كغيره، ط مد
- ٢- إياك و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فإن الإفاضه من الشىء ليست عباره عن تخليه مقامه و تجافيه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العكس- و بالجمله كون الشىء منبعثا من الشىء بحيث لم ينقص من كماله شىء و إذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شىء فلفياض الحقيقى شأن ليس للشئون فيه شأن و ليس للشئون شأن إلا و له معها شأن و مثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات فى المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآه ثم منها على الماء ثم منه على الجدار، س ره
- ٣- قد شبه النور و الظلمه المعنويين بمخروطين متعاكسين فقاعده مخروط النور عند عالم العقل و رأسه عند عالم الماده و مخروط الظلمه رأسه فى عالم العقل و قاعدته عالم الماده، س ره

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر و يسمى بالوجود(١) الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشيئية عن ذاته بذاته و عن ماهيه بانضمامه إليها و لا شبهه في أنه بملاحظه انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدوميه بل إنما يمنع باعتبار ملزومه و ما يتتزع هو عنه بذاته و هو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا أو وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا و الوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبي لا- أن معانيها مغايره للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية- حيث إن لكل منها حقيقه و ماهيه و قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقيه التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى و تجليات صفاته العليا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز و الآن نحن بصدد(٢) أن الوجود في كل شىء أمر حقيقى سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديه- سواء كانت(٣) موجوديه الوجود أو موجوديه الماهيه فإن نسبه الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبه الإنسان و الأبيضية إلى البياض و نسبه إلى الماهيه كنسبه الإنسانيه إلى الضاحك و الأبيضية إلى الثلج و مبدأ الأثر و أثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقيه التي هي هويات عينيه موجوده بذواتها لا الوجودات الانتزاعيه التي هي أمور عقليه معدومه في الخارج باتفاق العقلاء و لا الماهيات المرسله

- ١- لكونه المثبت في الهليات البسيطة إذ المعتر في جانب المحمول هو المفهوم- و أما معنونه فهو المثبت له لكل الأعيان و الماهيات السرابيه أو لكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به و التصديق به و أما أنه ما هو فلا يعلم إلا هو، س ره
- ٢- أى لما كان هل البسيطة قبل هل المركبه فنحن بصدد أصالته في التحقق لا- التوحد فإنه فرع التحقق و كون الوجودات تعلقيات و فقراء بذواتها مسأله التوحيد الخاصى فإن التعبير اللائق بالشريعة عن التوحيد أن الوجودات فقراء محضه و حاجات صرفه إلى الغنى التام و فوق التمام أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنى و الموحدون لا يعنون بتوحيدهم إلا هذا فتبا لتوحيد كان مؤداه سواء و تعسا لتفريد لم يكن هذا مغزاه، س ره
- ٣- يعنى أن الموجوديه نسبه و هذه النسبه للوجود الحقيقي إلى نفسه كنسبه الشىء إلى نفسه و لوجود الماهيه كنسبه الشىء إلى غيرها، ن ره

المبهمه الذوات التى ما شمت بذواتها و فى حدود أنفسها رائحه الوجود كما سنحقق فى مبحث الجعل من أن المجعول أى أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيه و كذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبه من الوجود لا- ماهيه من الماهيات فالغرض أن الموجود فى الخارج ليس مجرد الماهيات- من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين كيف و المعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الانصافات و منعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عدما- و منتزعا عقليا و الأمر العدمى الذهنى الانتزاعى لا يصح أن يمنع الانعدام و يتقدم على الانصاف بغيره فمن ذلك المنع و التقدم يعلم أن له حقيقه متحققه فى نفس الأمر- و هذه الحقيقه هى التى يسمى بالوجودات الحقيقى و قد علمت أنها عين الحقيقه و التحقق لا أنها شىء متحقق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعى العقلى دون الحقيقه العينية.

و قد اندفع (١) بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقى إلا الانتزاعى.

لأننا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات و تقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقى العينى لا الانتزاعى العقلى و مما يدل على أن الوجود موجود فى الأعيان ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء بقوله و الذى يجب وجوده بغيره دائما إن كان فهو غير بسيط الحقيقه لأن الذى له باعتبار ذاته غير الذى له باعتبار غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شىء غير الواجب عرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج تركيبى انتهى.

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهيه و معنى الوجود

١- يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجى ره أن هذا قول المحقق الدوانى- و أن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهيه بالأحقية إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدوانى و لا يحضرنى كتبهما حتى أنظر، س ره

الإثباتى المنتزع و ليس المراد من قوله و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- أن للماهيه موجوديه و للوجود موجوديه أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقه- و الماهيه متحده معه ضربا من الاتحاد و لا- نزاع لأحد فى أن التمايز بين الوجود و الماهيه إنما هو فى الإدراك لا بحسب العين.

و بعد إثبات هذه المقدمه نقول إن جهه(١) الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد أى الهوهو بالذات كاتحاد(٢) الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإن جهه الاتحاد بين الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهه الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات و جهه الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض(٣) بالعرض فحينئذ لا شبهه فى أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقه و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحو من الانتساب فلا محاله(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعى و جهه الاتحاد أمر حقيقى فالاتحاد(٥) بين الماهيات و الوجود

١- لا- يخفى أن هذا لا- يتم فى الحمل الأولى فإن مفاده الاتحاد فى المفهوم فالكلية ممنوع لكنا نقول استدل قدس سره فى المشاعر على أصاله الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع و انحصر الحمل فى الأولى الذاتى و هنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلا لأن جهه الاتحاد فى الأولى أيضا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطيه و إن لم يتحقق بنحو الظرفيه كما فى الوجود المحمولى فما فى المشاعر من باب إرخاء العنان و التزل، س ره

٢- جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضى لشيئيه ماهيه الإنسان- باعتبار اتحاده مع شيئيه وجوده و ذاته الوجودى، س ره

٣- يظهر منه أن وجود الأبيض الحقيقى و هو البياض هو الوجود المضاف إلى الإنسان و ليس كذلك و إلا- لزم كون وجود واحد جوهرى و عرضا و الجواب أن وجود البياض إذا أخذ لا- بشرط كان مرتبه من وجود الموضوع مضافا إليه بالذات و إلى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض، س ره

٤- أحدهما أو كلاهما انتزاعى الأول فى الأول و الثانى فى الباقي، س ره

٥- تأديه أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطى بأن اتحاد الا-ثنين المتحصلين لما كان باطلا- بخلاف الاعتبارى و العينى فالاتحاد إلخ و إلا- فبعد إثبات كون جهه الاتحاد أمرا حقيقيا و كون أحد طرفى فى الهوهو أو كليهما انتزاعيا لم يبق مجال للترديد، س ره

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقيقه كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقه أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعيه اعتباريه و الوجود حقيقى عيني كما هو المذهب المنصور.

و بالجملة الوجود العيني و إن كان حقيقه واحده و نوعا و بسيطا لا- جنس له و لا- فصل له و لا- يعرض له الكليه و العموم و الجزئيه و الخصوص بل التعدد و التميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها- فإن الوجود الحقيقى العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لا- انتزاع الموجوديه هو الموجود و من حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجوديه الماهيات هو الوجود فكل (١) من مفهومي الوجود أى الحقيقى و الانتزاعى (٢) مشترك بين الماهيات إلا- أن الانتزاعى يعرض له الكليه و العموم لكونه أمرا عقليا من المفهومات الشامله كالشيئيه و المعلوماتيه و الإمكان العام و أشباهها بخلاف الحقيقى- لأنه محض التحقق العيني و صرف التشخص و التعين من دون حاجه إلى مخصص و معين بل بانضمامه إلى كل ماهيه يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء و الإبهام و الكمون فالوجود (٣) الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر

١- إطلاق المفهوم على الحقيقى باعتبار حصول وجهه فى الذهن و وجه الشىء هو الشىء بوجه فوصف ذا الوجه بصفه الوجه كما وصف بصفته فى الكلى الطبيعى مع أن الكليه فى موطن الذهن و لا سيما أن المفهوم كالشىء من الأمور العامه أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى و المعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقه- و لا سيما فى عرف أهل الذوق كما قيل S الكلى عبارته و أنت المعنى Z\ يا من هو للقلوب مغناطيس Z\ . ثم إن كان كون الوجود الحقيقى مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و قد ذكرنا فى اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر و معنى الاشتراك الحقيقى بالنسبه إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها و آثارها الإمكانيه و بالنسبه إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فافهم و استقم، س ره

٢- الظاهر أنه وقع فى هذه العبارة غلط من النساخ و أظن أن العبارة الصحيحه هكذا فكل من الوجود الحقيقى و المفهوم الانتزاعى إلخ و لا حاجه إلى ما تكلف له الحكيم السبزوارى فى توجيهها،

٣- فيه إشاره إلى كون حضره الوجود مرآه و مظهرا لأعيان الأشياء و أحوالها- و قوله و لو لا ظهوره فى ذوات الأكوان و إظهاره لنفسه بالذات إلخ إشاره إلى كون الأشياء و أعيانها مرايا و مظاهر لذات حضره الوجود و صفاتها و أسمائها و هو سر عظيم عند أهله، ن ره

لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه و منه و لو لا- ظهوره في ذوات الأ-كوان- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما كانت ظاهره موجوده بوجه من الوجوه بل كانت باقيه في حجاب العدم و ظلمه الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها و حدود أنفسها معراه عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلاات الحقائق أزلا و أبدا لا في وقت من الأوقات و مرتبه من المراتب كما قيل في الفارسي-

سيه رويي ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

. ترجمه

لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين

فظهر الوجود بذاته في كل مرتبه من الأكوان و تنزله إلى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبه من مراتب الممكنات و عين من الأعيان الثابته و كلما كان مراتب النزول أكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفه الوجود و نعت الظهور و احتجاب الوجود بأعيان المظاهر و اختفائه بصور المجالي و انصبغ الأكوان أكثر فكل برزه من البرزات يوجب تنزلا- عن مرتبه الكمال و تواضعا عن غايه الرفعه و العظمه و شده النوريه و قوه الوجود و كل مرتبه من المراتب يكون التنزل و الخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفه أشد و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القويه كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش و غيرها و لهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غايه نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النوريه التي هي في غايه قوه الوجود و شده النوريه لا أشد منها في الوجود و النوريه إلا باريها و مبدعها و هو نور الأنوار و وجود الوجودات حيث إن قوه وجوده و شده ظهوره غير متناهيه قوه و مداه و عداه و لشده وجوده و ظهوره لا تُدْرِكُهُ الأبصارُ و لا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس و الأوهام و تنبو منه العقول و الأفهام فالمدارك الضعيفه تدرك الوجودات النازله المصحوبه بالأعدام و الملكات المختفيه المحجوبه بالأكوان- المنصبغه بصيغ الماهيات المتخالفه و المعاني المتضاده و هي في حقيقتها متحده المعنى- و إنما التفاوت فيها بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص و العلو و الدنو الحاصله

لها بحسب أصل الحقيقه البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك و لو لم يكن المدارك ضعيفه قاصره عن إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغى أن يكون ما وجوده أكمل و أقوى ظهوره على القوه المدركه و حضوره لديها أتم و أجلى و لما كان واجب الوجود من فضيله الوجود فى أعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قسبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو فى غايه العظمه و الإحاطه و السطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء و لكن لضعف عقولنا و انغماسها فى الماده و ملابستها الأعدام و الظلمات تعتاص عن إدراكه و لا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه فى الوجود فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى - وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و بقوله تعالى وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فَنبِتْ أَنْ بطونه من جهه ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح إدراكا و عن الملابس الحسيه و الغواشى الماديه أبعد درجه كان ظهور أنوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله له أشد و أكثر و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفه و لا يدركه حق الإدراك لتناهى القوى و المدارك و عدم تناهيه فى الوجود و النوريه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بدواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التأخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبه من المراتب أوصاف معينه و نعوت خاصه إمكانيه هى المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابته عند أرباب الكشف من الصوفيه و العرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التى هى مثال الله فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات و فى أنفسها لا- لون لها و لا تفاوت فيها إلا بشده اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها و احتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقه التنزليه

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقه متأصله فى الوجود- و الوجودات أمور انتزاعيه ذهنيه و من شاهد ألوان النور و عرف أنها من الزجاجات و لا لون للنور فى نفسه ظهر له النور و عرف أن مراتبه هى التى ظهرت فى صوره الأعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التى هى لمعات النور الحقيقى الواجبى و ظهورات للوجود الحق الإلهى ظهرت فى صوره الأعيان و انصبغت بصبغ الماهيات الإمكانيه و احتجبت بالصور الخلقيه عن الهويه الإلهيه الواجبيه و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثره و مواضعنا فى مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا- ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل إن شاء الله من إثبات وحده الوجود و الموجود ذاتا و حقيقه كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا- أنها من مراتب تعيينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصله و ليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا.

و ذهب جماعه(١) أن الوجود الحقيقى شخص واحد هو ذات البارى تعالى

١- القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثره الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمه التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس فى هذا المقام و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفيه و إما أن يقول بوحده الوجود و كثره الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا فى عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامى و الثالث توحيد خاصى و الثانى توحيد خاص الخاص و الرابع توحيد أخص الخواص فالتوحيد أربع مراتب على و فى مراتبه الأربعة فى تقسيم آخر التى هى توحيد الآتار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات. ثم الفرق بين طريقته قدس سره و الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين أن المصنف قدس سره يقول بتكثر الوجود و الموجود معا و مع ذلك يثبت الوحده فى عين الكثره كما إذا كان إنسان مقابلا لمرائى متعدده فالإنسان متعدد و كذا الإنسانيه لكنهما فى عين الكثره واحد بملاحظه العكسيه و عدم الأصيليه إذ عكس الشىء بما هو عكس الشىء ليس شيئا على حياله إنما هو آله للحاظ الشىء و لو جعل ملحوظا بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشىء بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له و آلات للحاظه فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا و إن كانت فى غايه التباعد كعكس يحصل منه فى الجليديه فى غايه الصغر أو فى الماء الآجن فى نهايه الكدر و كالأذى يحصل منه فى مرآه يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيوط ينظم لثالىء العكوس المتفننه و يربطها و يجمع شتاتها و يتصلح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس و وقع نظرك أولا على العكوس المتخالفه بما هى متخالفه فالوجودات إذا لاحظتها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه بالإضافة الإشراقية أعنى بعنوان أنها إشراقات نوره لم تكن خاليه فى ظهورها عن ظهوره و إذا لاحظتها أمورا مستقلة بذواتها كنت جاهلا- بحقائقها إذ الفقر ذاتى لها- فالوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوته بالشده و الضعف و نحوهما و هذا التفاوت لا ينافى الوحده لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحده حيث إن دائره إثباته و وجدانه كلما كان أوسع و أغزر و كان سلوبه و فقده أقل و أعوز و لذا سمي هذه الكثره كثره نورانيه و كثره الماهيات كثره ظلمانيه فالوجودات الخاصه الإمكانيه حقائق و لكنها أضواء شمس الحقيقه و روابط محضه لا أنها أشياء لها الربط

و سيصرح عن قريب و فى أواسط الكتاب أيضا فى رد ما قاله بعض الأجله فى رسالته الزوراء- أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطى فالبصير الناقد ينبغى أن يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفى الظاهر و الباطن و أما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقى لا كثره فيه بوجه أصلا و الموجود متعدد و هو الماهيه و موجوديه الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقى- لا بالوجودات الخاصه الإمكانيه بالإمكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدأ الاشتقاق و مما نسب إليه و من نفس المبدأ قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف و اللغه فلا ضير فى أن يكون الموجود فى الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغه أيضا تساعده كاللابن و التامر و الحداد و نحوها و الماهيات عندهم أمور حقيقه إذ لو كانت انتزاعيه لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا- وجود غيره عندهم و زيف المصنف قدس سره طريقتهم بوجه. الأول أن الوجود الواحد الحقيقى كيف يكون لنفسه و لغيره أى جوهرها و عرضها- و كيف يكون مقدا و مؤخرا مع وحده الماهيه كالإنسان إذ لا تفاوت فيها و لا تشكيك. و الثانى أن النسبه ليست إضافه إشراقه و إلا- كانت وجودا وراء المنسوب إليه- و هم لا يقولون به فهى نسبه مقوليه فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهيه عين التعلق- لأن المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه و لا يرد مثل ذلك على طريقتهم قدس سره إذ لا يمكن تصور الوجود و إنما تعرض لاحتمال كون النسبه اتحاديه مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهيه عندهم أصيله كما قلناه و النسبه الاتحاديه إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتى فى مبحث عينيه الوجود الواجبى للماهيه استظهارا. و الثالث أن الوجود ما هو إلا- مناط الموجوديه فتلك النسبه وجودات متكره- فكيف يكون هذه الطريقه توحيدا خاصيا و قولا بوحد الوجود مع أنه توحيد عامى- كطريقه القائلين بكثره الوجود و الموجود بخلاف طريقتهم قدس سره فهم لما قالوا بأصاله الماهيه و هى مغايره للوجود بحسب شئيه ذاتها فقد قالوا بالثانى فى الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفى جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين و هو قدس سره جعل المنسوب كالممنسوب إليه وجودا فلم يكن فى الدار غير الوجود ديار. ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول و الثالث منافاه إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبى وجود الأشياء و بناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتباريه و يمكن دفع التنافى بأن يقال عباراتهم فى تقريب هذا المذهب مختلفه فربما يقولون مناط موجوديه الأشياء الانتسابات و ربما يقولون وجود زيد آله زيد فأحد الإيرادين على أحد القولين- و الآخر على الآخر فتأمل، س

و الماهيات أمور حقيقيه موجوديتها عباره عن انتسابها إلى الوجود الواجبي و ارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصى عندهم و الموجود كلى له أفراد متعدده و هى الموجودات- و نسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهيه مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحده حقيقيه منسوبه إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبه بعضها إلى الوجود الحقيقى أقدم من بعض آخر- نقول النسبه من حيث إنها نسبه أمر عقلى لا تحصل و لا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شىء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحديه و المنسوب ماهيه و الماهيه بحسب ذاتها لا تقتضى شيئا من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و لا أولويه أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليتها فى أنفسها و بحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيه واحده بالتقدم فى النسبه إلى الواجب و التأخر فيه.

و الثاني أن نسبتها إلى البارى إن كانت اتحاديه يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفه و سيجى ء أن لا- ماهيه له تعالى سوى الإينيه و إن كانت النسبه بينها و بين الواجب تعالى تعلقيه و تعلق الشى ء بالشى ء فرع وجودهما و تحققهما فيلزم أن يكون لكل ماهيه من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و تعلقها إذ لا شبهه فى أن حقائقها ليست عباره عن التعلق بغيرها فإننا كثيرا ما نتصور الماهيات و نشك فى ارتباطها إلى الحق الأول و تعلقها به تعالى بخلاف الوجودات- إذ يمكن أن يقال إن هوياتها لا يغير تعلقها و ارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهه العلم بحقيقه سببه و جاعله كما بين فى علم البرهان و سنبين فى هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الثالث أن وجودات الأشياء على هذه الطريقه أيضا متكثره كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقه و الوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها انتزاعى كوجودات الممكنات فلا- فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعى و وجود الواجب عينى لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات إلا- أن الأمر الانتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقه بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك- فالقول بأن الوجود على هذه الطريقه واحد حقيقى شخصى و الموجود كلى متعدد- دون الطريقه الأخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا- فرق بين هذين المذهبين فى أن موجوديه الأشياء و وجودها معنى عقلى و مفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء كان به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا فإن أطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك و سيأتىك تفصيل المذاهب فى موجوديه الأشياء

فصل (٨) فى مساوقه الوجود للشئيه

فصل (٨) فى مساوقه (١) الوجود للشئيه إن جماعه من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفه يتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى الوجود و العدم و هذا فى غايه السخافه و الوهن فإن حيثيه الماهيه و إن كانت غير حيثيه الوجود- إلا أن الماهيه ما لم توجد لا يمكن الإشاره إليها بكونها هذه الماهيه إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهييه ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبه الوجود متقدمه على مرتبه الماهيه فى الواقع و إن كانت متأخره عنها فى الذهن لأن ظرف اتصاف الماهيه بالوجود هو الذهن كما

١- إن كان المراد بالشئى ء الشئى ء وجوده و هو الماهيه كما مر فى كلامه السابق- أن أقسام الشئى ء معلومه الأسامى و أقسام الوجود مجهوله الأسامى فالمساوقه فى ضمن المساواه فى التحقق بمعنى أنه فى أى نشأه تحققت الماهيه تحقق الوجود الخاص- و يدور أحدهما مع الآخر حيثما دار و إلا- فالمساوقه بمعنى الاتحاد فى حيثيه ثم تحقيق تلك المساوقه أنه قد مر أن للوجود حقيقه و أن تلك الحقيقه أمر واحد متفاوت بالشده و الضعف و الوجوب و الإمكان و نحوها و أن الأعلى من مراتبه الذى هو فوق التمام- و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبى الذى لا ماهيه له و أن ما سواه يلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعنى حيوان ناطق فقط حكايه عن نقص مرتبه وجوده و كذا حد الحيوان أعنى جسم ينمو و يتحرك بالإراداه و الحس فقط حكايه عن نقص وجوده و لا شك أن نقص الوجود تبع له و لا تحقق له بدونه و من ذلك ظهر ما هو الحق فى نزاع آخر بينهم أن مرتبه تحقق الوجود مقدمه على مرتبه تقرر الماهيه أو بالعكس- ثم إن من دلائلهم على شئيه المعدوم أن ثبوت الشئى ء لنفسه ضرورى و سلب الشئى ء عن نفسه محال. و الجواب أن ثبوت الشئى ء لنفسه ضرورى بالضروره الذاتيه لا بالضروره الأزلية و سلب الشئى ء عن نفسه فى حال العدم جائز إذ ليس حينئذ شئى ء بل معدوم بحت- فهذا المذهب فى غايه السخافه اللهم إلا أن يكون مرادهم تصحيح إثبات العلم الأزلى إذ المنفى لا- شئى ء محض لا- انكشاف و لا تميز فى الأزل به و لا وجود عينى و لا ذهنى للأشياء هناك و إلا لزم الكثره فى ذاته تعالى و لزم قدم الأشياء فيكون لها تقرر و ثبوت و هذا أيضا باطل إذ لا يجب أن يكون لها ثبوت منفك عن كافه الوجودات بل ثبوتها تابعه لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفيه، س ره

علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفه فى ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفيس و قالوا أيضا إن الصفات ليست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه و الصفه لا تعلم و سلموا أن المحال منفى - و أنه لا واسطه بين النفى و الإثبات.

و ربما أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم - و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم عندهم مما سموه حالا و كان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب و إما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنيه فإن عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز أن يكون الشىء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج و إن عنوا غير ذلك كان باطلا و لا خبر عنه و لا به - و مما يوجب (١) افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوما فى الخارج - فوجوده هل هو (٢) ثابت أو منفى فإنه باعترافهم لا يخرج الشىء من النفى و الإثبات - فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفى و كل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال و إن قالوا إن الوجود ثابت له و كل صفه ثابتة للشىء يجوز أن يوصف بها الشىء فالمعدوم يصح أن يوصف فى حاله العدم بالوجود فيكون موجودا و معدوما معا و هو محال فإن منعوا اتصاف الشىء بالصفه الثابتة له فالماهيه المعدومه يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شىء فإن الشئيه ثابتة لها و إن التزم أحد

١- هذا و كذا ما ذكره الشيخ الإشراقى أخيرا مبنى على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات فى العدم و ثبوت الحال جميعا ٧٦ كما قال الكاتبى إنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصله للذات فى حالتى الوجود و العدم ٧٦ و كما قال المحقق الطوسى إنهم عللوا اختلاف الذوات المعدومه بالأحوال فيكون الحال عندهم صفه للشىء ليست موجوده و ليست معدومه و إلا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفه للموجود ليست موجوده و لا معدومه يكون الحال كالصفات الانتزاعيه للموجودات فى حال وجودها و يكون الوجود حالا للموجود فى حال الوجود و ثابتا له حيثئذ لا للماهيه فى حال العدم و إلا لم يكن صفه للموجود، س ره

٢- التردد للتسجيل على الخصم و إلا فهو ثابت عندهم لكونه صفه و ليست موجوده و إلا تسلسل و لا معدومه و إلا اتصف الشىء بنقيضه، س ره

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشئ ء بأمر ثابت له فليس بشئ ء و قد قال بأنه شئ ء و كذا الإمكان(١).

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرونهم كون الصفات غير مختلفه في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها و يتمادى الأمر إلى غير النهايه و يتبين أنه إذا لم يعلم الشئ ء لم يعلم به الشئ ء- و تبين عليهم أن الصفه مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

و من هذا القبيل جماعه أيضا تحاشوا أن يقولوا إن الباري موجود أو معدوم لكون(٢) اللفظ على صيغه المفعول يقصدونه عن ذلك و ما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم و المعارف- كيف و جل الألفاظ المطلقه في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى و أشرف مما وضعت الأسماء بإزائها فكما أن المراد من السمع و البصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي- لتقدسه عن الجسميه و الآله فكذا العلم و القدره و الوجود و الإراده معانيها في حقه تعالى أعلى و أشرف مما يفهمه الجمهور و ليس لنا بد من وصفه و إطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركه المعاني مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيده عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظه هذه في صفاته الحقيقيه و أما السلوب و الاعتبار فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعه بإزائها المستعمله فيه تعالى معانيها الوضعيه العرفيه.

و أما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى- مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

١- أي كالشيئ فنقول هو ثابت لكونه صفه فإن منعوا اتصاف الشئ ء بالثابت- فلا يمكن أن يقال له ممكن فإن التزم ذلك فليس بممكن و قد قال إنه ممكن بعين ما ذكره، س ره

٢- و هو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته و الموجود معناه ذات له الوجود و الأول منقوض بالمعبود و المحمود و نحوهما و الثاني بكل الأسماء الحسنی- مع أنه قد ورد في الشرع إطلاق الموجود مثل أناجيك يا موجود في كل مكان لعلك تسمع ندائي، س ره

يقال إنه حقيقه أو ذات أو شىء من الأشياء و إلا لزم اشتراكه مع غيره فى مفهوم الحقيقه و الذات و الشىء فإذا لم تكن شيئاً يكون لا- شيئاً لاستحاله الخروج عن السلب و الإيجاب و كذا الهويه و الثبات و التقوم و أمثالها فينسد باب معرفته و وصفه بصفات جماله و نعوت كماله.

و العجب أن أشباه هؤلاء القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر و هذا هو العذر فى إيرادنا شيئاً من هوساتهم فى هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات و ردها و ذكر صاحب الإشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شئيه المعدوم و إثبات الواسطه و من العجب أن الوجود عندهم يفيد الفاعل و هو ليس بموجود و لا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه- و لا يفيد إثباته فإنه كان ثابتاً فى نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً فعطلوا العالم عن الصانع قال و هؤلاء قوم نبغوا فى مله الإسلام و مالوا إلى الأمور العقليه- و ما كانت لهم أفكار سليمه و لا حصل لهم ما حصل للصوفيه من الأمور الذوقيه و وقع بأيديهم مما نقله جماعه فى عهد بنى أميه من كتب قوم أساميههم تشبه أسامى الفلاسفه فظن القوم أن كل اسم يونانى فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنا و ذهبوا إليها و فرعوها رغبه فى الفلسفه و انتشرت فى الأرض و هم فرحون بها و تبعهم جماعه من المتأخرين و خالفوهم فى بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامى يونانيه لجماعه صنفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفه و ما كان فيها شىء منها- فقبلها متقدموهم و تبعهم فيها المتأخرون و ما خرجت الفلسفه إلا بعد انتشار أفاويل عامه يونان و خطبائهم و قبول الناس لها

فصل (٩) فى الوجود الرابطى

إطلاق الوجود(١) الرابطى فى صناعاتهم يكون على معنيين

١- عبارته ره فى هذا الفصل لا يخلو عن اندماج و سيأتى فصل آخر فى معناه- تتبين فيه حقيقه أمر الوجود الرابط و الرابطى و نورد هناك ما يتضح به حقيقه الحال- و ما يتفرع عليهما من الأصول العالميه فانتظر، ط ره

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى و هو وجود الشئ ء فى نفسه المستعمل(١) فى مباحث المواد الثلاث و هو ما يقع رابطة فى العمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى جملة العقود و قد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا ثم تحققه فى الهليات البسيطة أم لا و الحق هو الأول فى الأول و الثانى فى الثانى- و الاتفاق(٢)(٣) النوعى فى طبيعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها(٤) الذاتيه و مفهوماتها الانتزاعيه كما سيتضح لك مزيد إيضاح على أن الحق(٥)(٦) أن الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ.

١- صفه ما يقابل فالوجوب و مقابله كيفيات لهذا الوجود و تلخيص المقام أن الوجود رابط و محمولى و الرابط هو ثبوت الشئ ء للشئ ء و هو مفاد كان الناقصه- كقولنا البياض موجود فى الجسم أو الجسم كائن أبيض أو بحذف الرابطه و تكون القضيه ثنائيه ففى جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهوميه و هو الوجود لا فى نفسه فهو معنى حرفى لا يخبر عنه و قولنا هذا من قبيل قولنا من للابتداء و فى لا يخبر عنه إذ لو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب. ثم إنه رابطة فى العمليات الإيجابية و أما السوالب فيها سلب الربط كما سيتحقق أن الكيفيات فى السوالب أيضا كيفيات للنسب الإيجابية و الجهات متحد- و هو مغاير للنسبه الحكميه فإنها فى كل العقود بخلاف هذا الوجود فإنه فى الموجبات- غير الهليات البسيطة و يسميه المصنف قدس سره تبعاً لأستاده فى الأفق المبين بالوجود الرابط صوتنا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجى فى بعض كتبه وجود الأعراض رابطيا مفاد كان الناقصه فخلط بين الرابطين فلا- تغفل و المحمولى هو وجود الشئ ء فى نفسه و مفاد كان التامه فإما أن يكون وجوده فى نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم- و إما لا- لنفسه كوجود الأعراض و يسمى الثانى الرابطى و الأول الوجود فى نفسه. ثم الوجود فى نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب و إما أن يكون بغيره- كغيره من الجواهر لغير الحاله، س ره

٢- أى الاتفاق بحسب السنخ إذ لا نوع للوجود و ليس كلياً، س ره

٣- إشاره إلى أنهما واحد بحسب السنخ و الحقيقه مختلف باعتبار أن الوجود المحمولى- خارج عن المقولات رأساً بالذات و ما يقابله هو إحدى المقولات العشره أعنى مقوله الإضافه و هى من المعقولات الثانيه و المعقولات الثانيه لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقه الوجود المحمولى تأمل فإنه لطيف دقيق، ن ره

٤- أى الماهيات المنتزعه عن مراتب تنزلاتها بالذات، ه ره

٥- فإن الوجود الرابط حين كونه رابطيا لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً و لا شيئاً من الأشياء فإن أطلق عليه الوجود و حاله هذه فهو من اشتراك اللفظ فقط و هو الحق ثم إن التفت إليه العقل و قصده بالحكم عليه أو به انقلب وجوداً محمولياً- كما هو شأن المعانى الحرفيه حين كونها روابط و أدوات ليس شيئاً من الأشياء المحصله التامه و إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلاليه انقلاب الناقص إلى التام و القوه إلى الفعل ففرق بين كون الشئ ء شيئاً أو قوه على شئ ء إذ القوه بما هى قوه ليست شيئاً من الأشياء أصلاً إلا باعتبار آخر غير كونها قوه كما سيجى ء تحقيق ذلك من المصنف بعد عده ورقات عند بيان كون المواد من المعانى العقلية، ه ره

٦- إذ لو كان الاتفاق فى معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب لعل مراده أنه لما كان بينهما غايه التباعد كاد أن يكون كالمشترك اللفظى كما مر نظيره فى اتصاف الماهيه بالوجود و إلا كان خلاف التحقيق الذى عنده و أشار إليه هاهنا أيضاً بقوله فى معانيها الذاتيه و أوضحنه غير مره كيف و هو قدس سره قد حقق فى هذا السفر أن الانتزاعيات و الإضافات و إعدام الملكات

لها حظوظ من الوجود و قال بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء فى بحثهم عن المعقولات الثانيه و الأعراض النسبيه مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجوده فهو يقول وجود الروابط و الإضافات بنحو النسبيه و إن لم يوجد بنحو الظرفيه و النفسيه و الاستقلال كيف و لو لم تكن موجوده بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقه و الكاذبه كما لا- يخفى بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطى إلا فى الذهن لكفى إذ الوجود سنخ واحد و إن كان ذهنيا و خارجيا- أو فى غايه الشده و نهايه الضعف و الأولى أن يقال كلامه فى تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذيّنك الوجودين الرابط و المعلول لا أن الوجودين لا جهه اتفاق بينهما إذ ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبيه يلحق الوجود الناعتى للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لإثبات عينه البياض مثلا و أنه من الطبائع الموجوده فى العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك- تتصدى لأن له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور أو يلحق وجود جسم العاج و هذا الإلحاق تاره بالمحمول و تاره بالموضوع إنما هو بالاعتبار، س ره

و الثانى ما هو أحد اعتبارى وجود الشىء الذى هو من المعانى الناعية و ليس معناه إلا تحقق الشىء فى نفسه و لكن على أن يكون فى شىء (١) آخر أو له أو عنده لا- بأن يكون لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط فى فلسفتنا و جملة المفارقات الإبداعية فى الفلسفة المشهوره فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعله الفاعليه التامه عندنا و عندهم لكننا نقول بأن لا جهه أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهه موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان و يختلف

١- كوجود السواد فى الجسم أو له كوجود المعلول للعله أو عنده كوجود المعلوم عند النفس كذا فى الأفق المبين و الغرض من هذا التقسيم الثلاثى الإشاره إلى موارد استعمال الوجود الربطى و أنه غير مختص بالأعراض فإنه يستعمل فى وجود الصور الحاله فى المواد و فى وجود المعلول للعله و فى وجود العقل الفعال للنفس- و فى وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم فى الغايات فعندنا أن العنديه مثل وجود العقل الفعال للنفس لا مثل وجود المدركات الجزئيه للنفس لأن إدراك الجزئيات لما كان بالإنشاء فهو من قبيل وجود المعلول للعله و كون وجود الجواهر رابطيا بل رابطا بالنسبه إلى وجود القيوم تعالى كما قال قدس سره لا ينافى كونه نفسيا بالنسبه إلى ما دونها و فيما بين أنفسها و الحق أن رابطيه كل الوجودات بالنسبه إلى وجود القيوم بذاته إضافه إشراقه ليست كرابطيه النسب المقوليه و النسبه بين الرابطين كالنسبه بين الوجود الحقيقى و الانتزاعى، س ره

النسبتان و هم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي و عندهم إما نفس الماهيات كما فى طريقه الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما فى قاعده المشائين فإذن هذا الوجود الرابطة ليس طباعه أن تباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات بل إنه أحد(١) اعتباراته التى عليها إن كانت و أما الوجود الرابطة الذى هو إحدى الرابطين فى الهليه المركبه فنفس مفهومه يباين وجود الشىء فى نفسه و فى قولنا البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه و إن كان فى الجسم و هو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطه و الآخر أنه هو بعينه فى الجسم و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه و إن كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيشه و إنما يصح أن يكون محمولا فى الهل المركبه و مفاده أنه حقيقه ناعته ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشىء الناعته بعد أن يؤخذ على هذه الجهه يلحظ على نحوين تاره ينسب إلى ذلك الشىء فىكون من أحواله و تاره إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض - فىكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت و على قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه أيضا بالاشتراك العرفى على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطة بالمعنى الأول و يعم ما لذاته و هو الوجود فى نفسه و لنفسه و ما لغيره كوجود الأعراض و الصور و هو

١- و هى تحقق الشىء فى نفسه من غير أن يكون نعتا كوجود الجوهر و تحققه على أن يكون نعتا كوجود العرض بملاحظه النعته و النفسيه أو هى أقسامه الثلاثه أعنى فى نفسه فقط و فى نفسه و لنفسه ثم فى نفسه و لنفسه و بنفسه كما مر، س ره

الوجود فى نفسه لا- لنفسه و الآ-خر بإزاء الرابطة بالمعنى الأ-خير و هو ما يختص بوجود الشئ ء لنفسه و لا- يكون للنوعات و الأوصاف.

و الحاصل أن الوجود الرابطة بالمعنى الأول مفهوم تعلقى لا يمكن تعلقها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفيه و يستحيل أن يسلب عنه ذلك الشأن و يؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما يصح (١) أن يؤخذ نسبيا غير رابطة و بالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ ء فى نفسه- و إنما لحقته الإضافه إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهيه موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الإضافات المحضه و النسب الصرفيه و هذه (٢) الأقسام متأتية فى العدم على وزان ما قيل فى الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلاح على الوجود الرابطة لأول الرابطين و الرابطة للأخير- و بإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين و الوجود فى نفسه للأخير و كذا فى باب (٣) العدم يقع الصيانه عن الغلط

١- كما فى المركب التقييدى، س ره

٢- هذا بحسب القسمة البدويه و إلفسيجى ء منه ره أن العدم لا يتحقق فيه الرابطة، ط ره

٣- لكن العدم الرابطة هاهنا عدم الربط فهو من باب إطلاق الحملية و الشرطيه و نحوهما فى السوالب، س ره

المنهج الثانى فى أصول الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول

اشاره

المنهج الثانى فى أصول (١) الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول

فصل (١) فى تعريف الوجوب و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل

فصل (١) فى تعريف الوجوب و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل (٢) إن من المعانى التى ترسم النفس بها ارتساما أوليا هو معنى الضروره (٣) و اللاضروره و لذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع و هذا دور ظاهر و عرفوا أيضا الواجب بأنه الذى يلزم من فرض عدمه محال و الممكن بأنه الذى لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال و هذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فإن المراد (٤) منه الممكن العامى و ما عرف بأنه الذى لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال هو الممكن الخاصى فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل (٥) أن من عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الأشياء يجب أن تؤخذ من الأمور البينه فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود و الشئيه العامتين مفهوما أقدم من الضرورى و اللاضرورى فإذا نسب الضروره إلى الوجود يكون وجوبا و إذا نسبها إلى العدم يكون

- ١- القوم و إن كثروها بالانقسام إلى الضروره الذاتيه و الأزليه و الوقتيه و المنتشره و غيرها من الجهات إلا أن أصولها ثلاثه ثم إنها كيفيات للوجود الرابط- أعنى ثبوت الشئ ء للشئ ء و لهذا أردف مبحثه بمبحثها، س ره
- ٢- هو الإمكان و الامتناع، س ره
- ٣- أى ضروره الوجود أو العدم فيشمل الوجوب و الامتناع، س ره
- ٤- و قد يجاب بأن الممكن الخاص عباره عن إمكانين عامين و ظاهر أن الإمكان العام إذا كان معلوما لم يحتج الإمكان الخاص إلى تعريف على حده بل يكفى فيه أن يقال إنه إمكانان عامان فاحتياجه إلى التعريف لأجل عدم معلوميه الإمكان العام فتعريفه بالمحال تعريف للإمكان العام فإذا فرض تعريف المحال بالإمكان العام كان دورا فتأمل، س ره
- ٥- وجه الفساد فى تعريف الممكن أن المحال المأخوذ فى تعريفه مجهول- لأن تعريفه دورى لتوقفه على معرفه الوجوب المتوقفه على معرفه المحال، س ره

امتناعا و إذا نسب اللاضروره إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص - على أن التعريفات المذكوره مشتمله على خلل آخر و هو أن مفهوم الواجب ليس (١) ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال و ليس لأجل محال آخر يلزم بل قد (٢) لا- يلزم محال آخر أو لا- يكون ما يلزم أظهر و لا أبين من نفس فرض عدمه و كذا الكلام فى الممتنع فإن المحال نفس الممتنع لا- ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ ء بنفسه و على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشامله المبحوث عنها فى العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا و إن اشتبهت أن تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثه - فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف و هو تأكد الوجود و الوجود أجلى من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين و الامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ ء إلى هذه المعانى الثلاثه نظروا إلى حال المهيئات الكليه بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظه الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أن لا مفهوم كليا إلا و له الاتصاف بأحد منها فحكموا أولا بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضى الوجود أو يقتضى العدم أو لا يقتضى شيئا منهما فحصل الأقسام الثلاثه الواجب لذاته و الممكن لذاته و الممتنع لذاته و أما احتمال كون الشئ ء مقتضيا للوجود و العدم جميعا فيرتفع بأدنى الالتفات و هذا هو المراد من كون الحصر فى الثلاثه عقليا ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهيه مقتضيه لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلى و إن خرج من التقسيم

١- و إلا صدق التعريف على المعلول الأول فإنه أيضا ما يلزم من عدمه محال - هو عدم الواجب تعالى و لكن نظره قدس سره إلى عدم حملته على المعرف خاصه من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير، س ره

٢- كالدور فقد قال المحقق الخفرى إنه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعه موجود ما موقوفه على طبيعه إيجاد ما و بالعكس فيلزم الدور و اعترض المصنف عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه و هل هو إلا كشيبه البيضه و الدجاجه فلا يلزم محال من عدمه و إن لزم لا يكون ما يلزم أظهر و أبين من نفس عدمه لأن إثبات محاليه هذا اللازم كالتسلسل دونه خرط القتاد بخلاف محاليه عدم الواجب تعالى فإنه محال بنفسه فكما أن كل وجود لا بد أن ينتهى إلى وجود الواجب بالذات كذلك كل ممتنع لا بد أن ينتهى إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى، س ره

فى أول الأمر فوضعوا أولا معنى الواجب على ذلك الوجه فإذا شرعوا فى شرح خواصه- انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير و هذه عاداتهم فى بعض المواضع لسهوله التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية و النفسية و الطبائع الجسميه و نسبه العليه و الإفاضه و الآثار إليها أولا ثقه بما بينوا فى مقامه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الواجب و إنما ينسب العليه و التأثير إلى ما سواه من المبادئ العقلية و النفسية و الطبيعیه من أجل أنها شرائط و معدات لفيض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمته و نحن أيضا سالكوا هذا المنهج فى أكثر مقاصدنا الخاصه- حيث سلكنا أولا مسلك القوم فى أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفرق عنهم فى الغايات لثلاثا تنبو الطبائع عما نحن بصدده فى أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به- و يقع فى أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقا بهم فكما أنهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن فى بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كما ستقف (١) عليه.

فالتقسيم الأقرب (٢) إلى التحقيق ما يوجد فى كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود و جرد النظر إليه عما عداه فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع- من نفس ذاته بذاته الموجوديه بالمعنى العام الشامل للموجودات و يحكم بها عليه أم

١- من أن إمكان الوجودات الإمكانيه هو افتقارها الذاتى الذى هو كونها- أمورا تعلقه حيثيات ذواتها فى أنفسها و هى عين التعلقات و الارتباطات لا أنها أشياء لها التعلق و الارتباط و الضروره هى تأكيد الوجود و الامتناع هو تأكيد العدم و الإمكان هو سلب التأكيد فهو أمر بين الأمرين ليس بتأكد الوجود و لا العدم و هو أى الإمكان بهذا الاعتبار يقبل الشده و الضعف بحسب القرب و البعد من الطرفين و عنهما، ن ره

٢- يرد عليه أولا- أن هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات- و غيره من الممكنات وجودا أو ماهيه فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانيا إلى الواجب بالذات و بالغير و بالقياس إلى الغير و هو ظاهر. و ثانيا أن المراد بالموجود فى المقسم لا- بد أن يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته و الماهيه الموجوده بالوجود و لا بد أن يكون المراد بانتزاع الوجود حينئذ الحكم بالاستقلال بالموجوديه بنفسه أو بغيره و إلا فالانتزاع بمعنى وجدانه- موجودا ثابت فى جميع الأقسام و لا أقل فى الوجود الواجبى و الوجود الإمكانى فإن الوجود عينهما جميعا بناء على التشكيك و الواجب حينئذ فى تقرير التقسيم أن يقال إن كل موجود مستقل بالوجود عند العقل إما أن يستقل به بذاته أو بغيره و الأول هو الواجب و الثانى هو الممكن و يخرج من التقسيم حينئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ره و لو مع انضمام متعلقه من الطرفين هذا و أخذ الموجود فى المقسم على نحو يشمل الرابط و طرفيه جميعا إشكال آخر على التقسيم و يمكن دفع هذا الإشكال عن التقسيم بتقرير آخر و هو أن يقال إن كل ما يصفه العقل بأنه موجود بنحو ما إما أن يكون متعلق الوجود بغيره أو لا الأول الممكن و الثانى الواجب. و ثالثا أن التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقه إلى تقسيم الموجود إلى المستقل و الرابط من غير أن يحلل به معنى الإمكان و الوجوب من جهه كونهما مادتين للقضايا المؤلفه، ط

لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظه أمر وراء نفس الذات و الحقيقه كانتسابه إلى شىء ما أو انضمام شىء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته- الحق الأول و نور الأنوار على لسان الإشراق الوحده الحقيقه عند الفيثاغورثيين- و حقيقه الحقائق عند الصوفيه و الثانى لا يكون ممتنعاً لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود- فلنسمه ممكناً سواء كان ماهيه أو إنه إلا أن موجوديه الماهيات بانضمام الوجود إليها و انصباغها به و موجوديه الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء و الأظلال على الهياكل و القوابل بل بتطوره بالأطوار الوجوديه المنسوبه إلى الماهيات بنحو الانصباغ و الاتصاف و الاستكمال و إلى القيوم الجاعل على نحو القيام و النزول و التشعشع و الالتماع و التجلى و الفيض و الرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه و غناه عما سواه فمصادق حمل مفهوم الموجود العام و مبدأ انتزاع هذا المعنى الكلى فى الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظه جهه أخرى و اعتبار أمر آخر غير ذاته من الحثيات الانضماميه أو الانتزاعيه التعليليه أو التقيديه و فى الممكن بواسطه حيثيه أخرى انضماميه اتحاديه- إذا أريد به الماهيه أو ارتباطيه تعلقه إذا أريد به نحو من الوجود و إذ سينكشف لك بنحو البرهان أن موجوديه الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقه الوجود كما أشير إليه و أن مناط إمكان وجوده ليس إلا- كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه و مناط الواجبيه ليس إلا الوجود الغنى عما سواه فإمكان الماهيات الخارجيه عن مفهومها الوجود عبارته عن لا- ضروره وجودها و عدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطه و متعلقه و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقه و ذواتها ذوات لمعانيه- لا استقلال لها ذاتا و وجودا بخلاف الماهيات الكليه فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل

الوجود إلا- أنها أعيان متصوره بكنهها ما دام وجوداتها و لو فى العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقليه إليها بأنها ليست موجوده و لا معدومه فى وقت من الأوقات بل هى باقيه على احتجابها الذاتى و بطونها الأصلى أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقه فيمكن الإشارة إليها و الحكم عليها بأنها هى و أنها ليست إلا هى و أنها لا موجوده و لا معدومه و لا متقدمه و لا متأخره و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها و لو فى وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء (١) بنعت من النعوت إلا- بأنها هى لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقه لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل- بأنها هى هى إذ ليست لها هويات انفصاليه استقلاليه و مع هذا فإنها عينيات صرفه بلا إبهام و وجودات محصنه بلا ماهيات و أنوار ساذجه بلا ظلمه و هذا مما يحتاج تصورهما إلى ذهن لطيف ذكى فى غايه الذكاء و الدقه و اللطافه و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطره مستأنفه و قريحه ثانيه فكما أن الماهيات (٢) الغير البسيطة التى لها حد لا يمكن تصورهما بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتيه فكذلك لا يمكن اكتناه شىء من أنحاء الوجودات الفاقره الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجوديه و مقوماته الفاعليه و من تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون فى كتاب البرهان أن الحد و البرهان متشاركان فى الحدود و أن الحد (٣) الأوسط فى البرهان بعينه هو

١- متعلق بقوله محكوما عليها، ه ره

٢- يعنى أن الماهيات الكليه المركبه كالإنسان و الفرس مع كونها أعيانا متصوره بكنهها إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق مع أن هنا شيئا و شيئا فكيف فى الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجوبى و الحال أن هنا شيئا و ربط شىء و الربط لا حكم له فى نفسه، س ره

٣- أى العلل المأخوذه فيه لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لأنه و هو بعينه و شخصه هو الحد المتأخر أى حقيقه الشىء لأن الفصل هو الصوره و شئيه الشىء بصورته- ٨٧ كما قال الشيخ صورته الشىء ماهيته التى هو بها هو و هذه العبارات الثلاث متقاربه و قد مر البيان المنطقى و الإلهى فتذكر و أما البيان المناسب لمذاق الإلهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد فهو أن عله الوجود المقيد المحدود كوجود زيد هو الفيض المقدس فإن ظهوره منطوقه فى ظهوره كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه و حقيقته أيضا هو لأنه تمامه و شئيه الشىء إنما هى بتمامه لا بنقصه- و لهذا قال فى أوائل كتابه المبدأ و المعاد أما عند المعترين من المشائين فيشبهه أن يكون حيثه فاعليه الفاعل لوجود شىء داخله فى مصداق الحكم على ذلك الشىء بالوجود- و قال فى بحث مراتب العقل النظرى منه أو لعلك تقول إذا كان كل هيولى أولى قوه محضه و إمكانا صرفا و إبهاما محضه فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلى أن لكل واحده من صور الأفلاك الكليه هيولى خاصه سوى هيولى العناصر ثم أجاب بأن الفرق بين الهيوليات إنما كان بعلاها فإن تحصلاتها بالعلل القريبه منها كالعقول الفعاله بانضمام الصور الحاله و شركتها إياه فى إفاده المواد ٨٨ ثم قال بعد كلام و لك أن تقول بحسب التحليل من النظر أن تحصل الشىء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج و لكن يجب أن يتفطن بأن فاعل الشىء بمنزله ذات الشىء بل أقرب منها إلى ذاته فالتحصل بالفاعل- ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشىء انتهى. و الحاصل أنه كما أن تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات و اختلافها عين اختلافها و إذا قيل ما الهيولى فى نفس الأمر صح أن يقال هى النار و الهواء و غيرها من

الصور كما يقال الهیولی مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله و مع الماء ماء و مع الهواء هواء و هكذا و الصوره شریکه لعله الهیولی كذلك فی كثير من الأشياء- التي هی الوجودات الخاصه بالنسبه إلى الفيض المقدس و على اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق ماده على الفيض و الوجود المنبسط كما یجىء فی بحث العله و المعلول من هذا الكتاب كان فیما نحن فیہ تحصل الصوره بالماده بعكس الهیولی و الصوره على اصطلاح الحكماء و يجوز أن یراد بكثير من الأشياء المفارقات النوریه حيث إنها لیست لها إلا- عله الوجود لتجردها عن ماده و الصوره فقوامها بعله الوجود فلیس لها ما هو إلا هی- و لا فرق بین أن یحمل لم هو فیها على اللمیة الفاعلیه أو اللمیة الغائیة لأنهما فیها واحد، س ره

الحد المتأخر الذى هو الفصل (١) فى الحد و ما ذكره المعلم الأول فى أثولوجيا أن الجواب عما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد يجد إشاره لطيفه غامضه بل واضحه إلى صحه ما قلناه.

و بالجمله تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهيه أو الوجود ليس إلا من تعاملات النفس و تصرفاتها.

و قد تبين مما ذكر من معنى الإمكان و الوجوب أن ما حظه فى نفس ذاته الإمكان و الافتقار لا يصح أن يقتضى وجود ذاته لا تاما و لا ناقصا و لا ترجيح وجوده أو عدمه سواء بلغا حد الوجوب أو لا فإذا تميز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود و أولويته رجحانا متقدما على وجوده و أولويه باعثه لتحقيقه إنما نشأ من الغفله عن كون

١- و الفصل هو الصورة و صورته الشئ ء ماهيته التى هو بها ما هو على ما قاله الشيخ فصار ما هو و لم هو واحدا، ه ره

الممكن فى نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا و ليس له امتياز و لا تأثير و لا اقتضاء أصلا.

و أيضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولويه وجوده و رجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده تميز و لا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما أولويه وجوده و تخصصه بمرتبته من مراتب الوجود و لا يقتضى ممكن آخر أولويه وجوده و تخصصه بتلك المرتبه مع عدم تميز شىء منهما عن الآخر لبطلانهما فى تلك المرتبه يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص- و أشير إلى معنى الإمكان الذاتى الشامل لجميع الممكنات فى قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ إِذِ الْهَالِكِ عِبَارَهُ عَنْ لَا اسْتِحْقَاقِيهِ الوجود فاستثنى وجهه و هو وجهه الوجوب الذى هو فعلية الوجود و بهذه النغمه الروحانيه قيل اهترت نفس النبى اهترازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد-

ألا كل شىء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محاله زائل

. و طربت طربا قدسيا لا حسيا و قال اللهم إلا أن العيش عيش الآخرة.

و أما الحق (١) فقد يعنى به الوجود فى الأعيان مطلقا فحقيقه كل شىء نحو وجوده العينية- و قد يعنى به الوجود الدائم و قد يعنى به الواجب لذاته و قد يفهم عنه حال القول و العقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فى الأعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق (٢) فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر و حق باعتبار نسبه الأمر إليه و قد أخطأ (٣) من توهم أن الحقيقه عبارته عن نسبه الأمر فى نفسه إلى القول أو العقد و الصدق نسبتهما إلى الأمر فى نفسه- فإن التفرقه بينهما بهذا الوجه فيها تعسف و أحق الأقاويل ما كان صدقه دائما

- ١- أى المذكور فى أول الفصل فله أربعة معان المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود و الوجود الدائم كوجود العقل و الحق تعالى شأنه و مطابقيه القول بالفتح للواقع و كذا مطابقيه العقد الذى فى القضايا المعقوله له، س ره
- ٢- و مرجعه إلى أن الحق هو الوجود العينية و إنما يتصف به القول بدعوى- أن مضمونه هو الوجود العينية و أما الصدق فهو مطابقه القول للخارج على أى حال، ط
- ٣- فجعل زيد قائم إذا كان قائما فى الواقع صادقا و الواقع حقا و هذا تعسف لأنه يكون من قبيل وصف الشىء بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق، س ره

و أحق من ذلك ما كان صدقه أوليا و أول الأقاويل الحقه الأوليه التي إنكاره مبنى كل سفسطه هو القول بأنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب فإنه ينتهى جميع الأقوال عند التحليل و إنكاره إنكار لجميع المقدمات و النتائج و هذه (١) الخاصه من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود و نقاوه (٢) ما ذكره الشيخ فى الشفا- لسبيل مقابيح السوفسطائيه أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون فإن حكموا بعلمهم بشىء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقيه اعتقاد ما- سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيه فى قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط إنكارهم الحق مطلقا و إن قالوا إنا شككنا فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم و هل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا- فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون و أنهم يعلمون شيئا معينا من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما و إن قالوا إنا لا نفهم شيئا أبدا و لا- نفهم أنا لا- نفهم و نشك فى جميع الأشياء حتى فى وجودنا و عدمنا و نشك فى شكنا أيضا و ننكر الأشياء جميعا حتى إنكارنا لها أيضا و لعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم و لا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار- إذا النار و اللانار واحد و يضربوا فإن الألم و اللالألم واحد ذنابه قسمه المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب و الممكن و الممتنع

- ١- أى الأحقيه فى التصورات إنما هى للموجود بما هى موجود فإنه أبده البديهيات و أغناها عن التعريف فالتصديق أيضا أوليتها باعتبارها، س ره
- ٢- إنما تعرض قبل الخوض فى المسائل لهذا إذ ما لم يبطل مذهبهم لا يفيد البرهان شيئا ثم إنه و إن نقاه إلا أن فيه بعد شيئا لأنه إذا كان معنى قوله أو تشكون أنكم تعلمون شككم بجعل كلمه إن مخففه من المثقله فلا- يلائمه قوله فيما بعد و إن قالوا إنا شككنا و أيضا يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم و إن كان قوله أو تشكون مقابلا لقوله هل تعلمون فلا يلائمه الأمور بصيغه الجمع و أيضا لا- يلائمه قوله أو الشك فيه كما لا يخفى لكن لا غبار عليه بأن يجعل قوله و إن قالوا إنا شككنا إلخ متفرعا على القائل المطوى لقوله هل تعلمون إن جعلنا أو تشكون مفعولا و كلمه إن مخففه من المثقله أو متفرعا على قوله أو تشكون لجعله مقابلا لتعلمون و شكا آخر مقدرًا لتعلمون إذ الإنكار بعد الشك غالبا فيدل عليه لفظ الإنكار و لا تكرر على أى التقديرين لأن شككتم و أنكرتم من باب جعل المتعدى نازلا منزله اللازم و فى الأول لم يكن كذلك، س ره

قسمه حقيقه أو فى مرتبتها لأن احتمال ضروره طرفى الوجود و العدم أو الإيجاب و السلب ساقط عن الاعتبار مع صحه القريحه و هى جاريه فى جميع المفهومات بالقياس إلى أى محمول كان فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانيه أو ممتنعها أو ممكنها- لكن حيثما يطلق الواجب و قسيماه فى العلم الكلى يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هى المستعمله فى فن الميزان لكن مقيده بنسبه محمول خاص هو الوجود.

و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغايره لتلك بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهيات واجبه لذواتها فمندفع (١)(٢) بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبه الزوجيه لا واجبه (٣) الوجود فاختلف (٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول- لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذى هو الماده و الجبهه و بعض (٥) أجله أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهيه كثبوت الزوجيه للأربعة إنما ينسب بالذات

١- و الأولى أن يقال أنكم أن أردتم بقولكم واجبه لذوات الماهيات سلمنا الملازمه و منعنا بطلان التالى و إن أردتم به واجبه لذوات اللازم منعنا الملازمه، س ره

٢- الدافع بهذا هو السيد الشريف فى حاشيه الشرح القديم، ه ره

٣- أى لا أن الأربعة واجبه الوجود و الظاهر أن يقال لا أن الزوجيه واجبه الوجود لكن لما استلزم وجوب الزوجيه لذاتها وجوب الأربعة كذلك لكونها نعتا- لا يتحقق بدون المنعوت و كيفا مختصا بالكم و لا سيما أنها لازمه لماهيه الأربعة قال ما قال، س ره
٤- ٩١ قال فى الشوارق يعنى أن كون المتبادر فى هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته- إنما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه فى محمول خاص هو الوجود لا- لأجل التفاوت فى المعنى انتهى يعنى أن صاحب المواقف يريد أن الوجوب هنا يغير من جهه وضع اللفظ للوجوب- الذى هناك فيكون مشتركا لفظيا، ه ره

٥- هو المحقق الدوانى و حاصل ما أجاب عما ذكره المتوهم و هو صاحب المواقف أنه إنما يلزم كون الزوجيه واجبه لملازمها بذاتها إن كان ملازمها واجبا و ليس فليس- و هذا بناء على زعم هذا المحقق من أن لازم الماهيه لازم كلا الوجودين و هذا غلط لأن هذا ضم القسمين و الوحده معتبره فى الأقسام و حاصل رده قدس سره أن لازم الماهيه لازم لنفسها بلا مدخله وجودها حتى لو جاز ثبوت المعدومات لكان لازما لها فالظرفيه فى قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده ظرفيه بحتة فلا يتوقف لزومها لا على وجود الأربعة و لا على جاعل الأربعة توقفا ذاتيا، س ره

إلى نفس الماهية و لا- يتوقف ذلك الثبوت الرابطة على جعل الماهية إلا- بالعرض فى الطبائع الإمكانية الغير المتحققه إلا بالجعل و لا على وجودها إلا بالعرض أيضا- من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطه بالوجود لا بالذات حتى يكون العله المقتضيه- مركبه عند العقل من الماهيات و حيثه الوجود لها على أن يكون القضية المعقوده لذلك الحكم و صفيه ظن أن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبه الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها و ظن أن (١) الضروره فى قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده بالضروره ضروره و صفيه مقيد بقاء الوجود و لم يتميز الضروره الذاتيه عن الضروره بشرط الوصف و لا- الضروره الذاتيه الأزلية كما فى قولنا الله قادر و حكيم بالضروره عن الضروره الذاتيه الصادقه حاله الوجود أى مع الوجود لا بالوجود كما فى هذه الضروره أليس بين الضروره بالشىء زمانيه أو غيرها- و بين الضروره ما دام الشىء كذلك و بين الضروره الأزلية السرمديه الذاتيه فرق محصل فاتخذة سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضروره الذاتيه مع الوصف لا بالوصف- و هذه الضروره التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمه و لوازمها المتأخره و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهية لا بحسب الطبع و العليه المشهوريه

فصل (٢) فى أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغير جميعا و فى عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا

١- يعنى هاهنا أمور ثلاثه الضروره الأزلية و الضروره الذاتيه فى حال الوصف على سبيل الظرفيه البحتة و الضروره بشرط الوصف و هى المشروطه و الوصفية فاختلط و لم يميز بين الذاتيه و المشروطه حيث جعل ضروره لوازم الماهيات مشروطه بوجودها و جعل وجودها- مع أن قيد الوجود محمول على الظرفيه البحتة و لا بين الضروره الأزلية و الذاتيه فى حال الوجود حيث قال إن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إلخ- إذ لو ميز لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للملزم نظرا إلى ذات الملزوم و لا يلزم أن يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا نعم لا بد أن يكون عقد القضية ضروريا ذاتيا فحسب، س

(١) كل ما لا عله له في ذاته لا يجب بعلة لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بأنه موجود و محكيا عنه بذلك من غير حيثيه أخرى انضماميه أو انتزاعيه تقيديه(٢) أو تعليليه فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقا و هو الضروري الأزلي الدائم و قد يكون نفس الموضوع من دون شرط و عله لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت- فالحيثيه المذكوره تؤخذ على نحو الظرفيه البحتة لا- على تعليل الحكم أو تقييده به- كقولنا الإنسان حيوان و الإنسان إنسان و يقال له الضروري الذاتى و قد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيه تعليليه خارجه عن مصداق الحكم و قد يكون مع حيثيه أخرى غير الذات تقييده سواء كانت سلبيه كزيد أعمى أو إضافيه كالسماء فوقنا أو اعتباريه(٣) كزيد ممكن أو انضماميه كزيد أبيض فصدق الموجوديه على

١- الحق أن المطلبين بديهيان و ما ذكره منبه عليهما و من فروعهما مسأله بساطه الواجب تعالى حيث يقال لو كان له أجزاء واجبات لم يؤد التركيب إلى الوحده إذ بين الواجبات إمكان بالقياس و لا علاقته حينئذ فكان كل واجبا على حده بسيطا هذا خلف و من فروعهما عدم جريان التسلسل فى الواجبات كما سيأتى فى دليل الشيخ الإشراقى على أن ماهيه الواجب إنيته من أنه لو كان له ماهيه كان لها أفراد غير متناهيه واجبه الوجود فلم يمكن أن يقال يلزم التسلسل لتكافؤها، س ره

٢- إذا قيد شىء بالحيثيه فذلك على ثلاثه أنواع أحدها أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداه و يسمى هذا حيثيه إطلاقيه مثل ما يقال الماهيه من حيث هي حكمها كذا أى مع قطع النظر عن جميع ما عداها حكم نفسها كذا و فى الموقف التاسع من الإلهيات الذى فى فيضه و إبداعه تعالى جعل المصنف الحيثيه الإطلاقيه قسمين- و أدرجها فى الحيثيه التقيديه نظرا إلى ظاهر التقييد فى التعبير و غيره ثلث القسمه و الثانى أن يكون الغرض من التقييد بيان عله الحكم للمقيد و يسمى حينئذ تعليليه كأن يقال الإنسان من حيث إنه متعجب ضاحك و الثالث أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيد مع القيد مجموعين فيسمى حينئذ تقيديه كأن يقال الجسم من حيث إنه سطح أبيض- فإذا قيل الأسود من حيث السواد قابض لنور البصر فالحيثيه تقيديه و إذا قيل من حيث صنعه الصباغ قابض له فالحيثيه تعليليه، س ره

٣- هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص فالمراد به ما عد الخاص إذ الثلاثه اعتباريه و الانتزاعيه فى مقابل الانضماميه و تمثيله بزيد ممكن بناء على كون الإمكان- بمعنى تساوى الطرفين أو جواز الطرفين و إلا- فالإمكان بمعنى سلب الضروره يناسب الحيثيه السلبيه و نظره عند قوله من غير حيثيه أخرى انضماميه أو انتزاعيه إلى مجرد نفي الحيثيات و إلا- فالأولى تقديم التعليليه و التقيديه على الانضماميه و الانتزاعيه- كما فعل عند التفصيل بأن يقال من غير حيثيه أخرى تعليليه أو تقيديه انضماميه أو انتزاعيه سلبيه أو ثبوتيه إضافيه أو غير إضافيه، س ره

الواجب الوجود من قبيل الضروره الأزليه إذ معنى كون الشىء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أى معنى كان و أیه حیثه كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود و الموجودیه فحيث نقول إذا فرض كون تلك الذات مستنده فى موجوديتها إلى عله موجه خارجة عنها لا- يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضى لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظته تأثيره فيها يبقى كونه مطابقا لصدق الوجود و محكيا عنها بالموجودیه أم لا يكون- فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده و عدمه- و اعتباره و لا اعتباره و قد فرض كونه مؤثرا هذا خلف و إن كان الثانى فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالى مستحيل و بطلان التالى بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

و من هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقه لزوميه مع واجب وجود آخر لو فرضنا إذ العلاقه العقلية إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها عله موجه لبعض آخر أو بين أمور تكون معلوله لعله واحده موجه بلا- واسطه أو بوسط فإننا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه و الافتقار و الارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر- فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا و تكافؤا عقليا يلزم معلوليه أحدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شىء من الواجب و هو ينافى الوجوب الذاتى هذا خلف.

طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع (١)(٢) وجودين معا في ذات واحده و الملازمه تظهر بأدنى تأمل و كذا بطلان اللازم فالذات الواجبيه بما هي واجبيه لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه سواء كان واجبا أو ممكنا (٣) كما لا يعرض لها الوجوب بالغير و لا- يأبى (٤) طباع مفهوم الواجبيه عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير و للغير إمكان بالقياس إليه إلا- إذا لوحظت بينهما علاقه العليه و المعلوليه و ارتباط الإيجابى و الوجوبى و شىء من ذلك لا- يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا- يكون بينهما معيه ذاتيه و لا- علاقه لزوميه بل مجرد صحابه اتفاقيه يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر و المضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر لا- يكفى فى تحققهما موضوعاهما- بل يفتقران (٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافه كما فصل فى كتاب البرهان- حيث تبين فيه كيفيه تحديد كل منهما و أنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

١- وجود بالذات لوجوبه و وجود بالغير لمكان التلازم، س ره

٢- يعنى أن أحد الوجودين بالذات و الآخر بالغير لمكان التلازم، ن ره

٣- يكون معلولا لواجب آخر و أما الممكن المعلول لهذا الواجب فهو و إن لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه، س ره

٤- لأن الإمكان المنافى للوجوب الذاتى هو الإمكان الذاتى فلا يأبى نفس مفهومه الإمكان بالقياس نعم يأباه إذا تحقق بينهما تلازم و هو بين الواجبين محال، س ره

٥- اعلم أنه قد يحصل التكرار فى التعريف لأجل الضروره مثل تحديد الإضافات- فإن كل واحد من المتضايقين لما كان العلم به مع العلم بالآخر لتساويهما فى المعرفه و الجهاله- مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف و جب أن يعرف بإيراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايقين ليتحصلا بسبب ذلك معا فى العقل و نخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما و مثاله ما ذكره الشيخ فى تعريف الأب و هو أنه حيوان تولد آخر من نوعه- من نطفته من حيث هو كذلك الحيوان هو الأب و الآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذا عاريين عن الإضافه و تولده من نطفته سبب كونهما متضايقين و قولنا من حيث هو كذلك تكرر لما مضى و هو ضرورى لأنه الذى يضيف معنى الإضافه إلى الحيوان- الذى هو الأب و يخص البيان المذكور به لأن الأب إنما يكون مضافا إلى الابن من هذه الجبهه فالتكرار مع كونه منهيًا فى الحدود هنا واجب و إلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفه بالأبوه لا من جهه صفه الأبوه لكن المقصود تحديد الذات مع الصفه، س ره

بل إنما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافه بينهما

فصل (٣) في أن واجب الوجود إنيته ماهيته

إشاره

فصل (٣) في أن (١)(٢) واجب الوجود إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهيه له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنه الماهيه بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهيه هو الحيوان الناطق و وجودا و هو كونه في الأعيان و فيه وجوه.

الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته

يلزم كونه مع بساطته كما سنيين قابلا و فاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه و إما لغيره فلو كان معلولا- لغيره يلزم إمكانه إذ المعلوليه للغير ينافى الواجبيه هذا خلف فإذن الماهيه يكون قابلا للوجود من حيث المعروضيه فاعلا له من حيث الاقتضاء و في بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشئ بوجوده

على وجوده- و بطلانه ضروري من دون الاستعانه (٣) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضى

١- الأولى ماهيته إنيته و إن كان الأول أيضا يفيد مفاد الثاني خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لا ماهيه له إلخ إلا أنه أنسب بمذهب الأشعري كما في الشوارق، س ره

٢- هذا البحث لا- محيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود إلى الواجب و الممكن بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته و انتزاعه بملا-حظه غيره فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجودا بالواسطه في الثبوت كالوجود الإمكانى أو بالواسطه في العروض كالماهيه فالواجب موجود بذاته من غير واسطه خارجه أعم من الواسطه في الثبوت و الواسطه في العروض إلا أن الذى يثبتته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذى لا واسطه في الثبوت لوجوده فنفى الواسطه في العروض فى موردته يحتاج إلى هذا البحث حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم، ط

٣- أى نجعل التالي تقدم الشئ بوجوده على وجوده ليكون بطلانه ضروريا- لا ما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظريا و ليس المراد أنه من دون الاستعانه فى بطلان تقدم الشئ على نفسه بما ذكره و إن جرى لزوم التسلسل فيه لأنه على فرض جواز تقدم الشئ على نفسه تقدم على المتقدم لأن المتقدم نفسه و الفرض جواز تقدم الشئ على نفسه و هلم جرا و أما قوله وجود الشئ مرتين فهو من باب الاكتفاء بالأقل و إنما قلنا ليس المراد ذلك إذ لا دخل لقوله لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك إلخ فى إبطال تقدم الشئ بوجوده على وجوده مطلقا على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب كيف و هو أبده من بطلان الدور فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل- دليلا على بطلان تقدم الشئ على نفسه و يمكن جعله دليلا- على بطلان تقدم الشئ هنا- و حينئذ لم يكن قوله إن كان نفس الماهيه غير مناسب و يمكن التعميم أيضا بأن يراد

بالمَاهِيَه - مطلقها لا المَاهِيَه الواجبه فقط، س ره

إلى وجود الشئ مرتين و إلى التسلسل فى الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك و إن كان غيرها عاد الكلام فيه و تسلسل وجه اللزوم أن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهيه احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكنا ضروره احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى عله هى الماهيه لا- غير لامتناع افتقار الواجب فى وجوده إلى الغير و كل عله فهى متقدمه على معلولها بالضروره فيكون الماهيه متقدمه على وجودها بوجودها.

الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجب

إشاره

و هو ضرورى الاستحاله- بيان الملازمه أن الوجود إذا كان محتاجا إلى غيره كان ممكنا و كان جائز الزوال نظرا إلى ذاته و إلا لكان واجبا لذاته مستقلا فى حقيقته غير متعلق بالماهيه هذا خلف-

و هاهنا بحث-

و هو أن إمكان الشئ لذاته لا- ينافى وجوبه للغير نظرا إلى ذات ذلك الغير فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظرا إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا- يستلزم إمكان زواله نظرا إلى ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضيه و موجه لوجودها على ذلك التقدير و الإيجاب(١) ينافى الاحتمال و الإمكان الخاصى و إن أريد بإمكان الزوال

١- إن قلت كيف يكون الوجوب الذاتى و وجوب ذلك الوجود بتلك الماهيه الموجه و لو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائما بماهيته هذا خلف و أيضا تلك الماهيه- لم تكن فى مرتبه نفسها وجودا و موجوده قلت هذا معنى الوجوب الذاتى عندكم و أما عند القائل بالماهيه له فمعنى الواجب بالذات الذات المقتضيه لوجود ذاته بذاته بلا مدخليه الغير و عدم كون الوجود فى مرتبه ذاته و ماهيته مذهبه و المصادره باطله، س ره

ما هو بحسب الذات الموجهه للوجود فهو ممنوع و السند ما مر.

و حاصل ما ذكره صاحب المباحث فى الاعتراض على الوجه الثانى الذى هو العمده من الوجوه الثلاثه أنه لم لا يجوز أن يكون
 عله الوجود هى الماهيه من حيث هى هى فيتقدمه لا- بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أن ذاتيات الماهيه متقدمه عليها لا
 بالوجود بل بالماهيه و كما أن الماهيه عله للوازمها بذاتها لا بوجودها و كما أن ماهيه الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل
 أيضا ضرورى.

و رده الحكيم الطوسى فى مواضع من كتبه كشرح الإشارات و نقدى التنزيل و المحصل بأن الكلام فيما يكون عله لوجود أو
 موجود فى الخارج و بديهه العقل حاكمه بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلحظ كون الشىء موجودا امتنع أن تلحظه
 مبدءا لوجود و مفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليا عن الوجود أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم
 حصول الحاصل- و عن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فإذن هى الماهيه من حيث هى هى و أما الذاتيات بالنسبه إلى الماهيه و
 الماهيه بالنسبه إلى لوازمها فلا يجب (١) تقدمها إلا- بالوجود العقلى لأن تقومها بالذاتيات و اتصافها بلوازمها إنما هو بحسب
 العقل لا كالجسم مع البياض.

و مما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز أن يكون معلول
 الماهيه لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا و عله الموجود موجوده و عله المعدوم معدومه- و عله الشىء من حيث
 هو شىء و ماهيه (٢) شىء و ماهيه فليس إذا كان الشىء قد

١- و الأولى أن يقال التقدم فى هذه المواضع بالتجوهر إذ فى مرتبه الماهيه من حيث هى التى هى مرتبه الخلو بعدم اعتبار
 الوجود لا- اعتبار العدم الجزء متقدم على الكل و الماهيه على لازمها و لا وجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم حتى لو كانت
 الماهيه متفرقه منفكه عن كافه الوجودات كما زعمته المعتزله لكان التقدم بحاله فما به التقدم و ما فيه كلاهما نفس التجوهر،
 س ر ه

٢- عطف تفسيرى للشىء فالشىء هنا شئيه الماهيه كما فى قولهم أقسام الشىء معلوله الأسامى و أقسام الوجود مجهوله
 الأسامى واحد معنى قولهم الشئيه مساوقه للوجود و حاصل كلام الشيخ اشتراط السنخيه بين العله و المعلول، س ر ه

يكون من حيث هو ماهيه عله(١) لبعض الأشياء يجب أن يكون عله لكل شىء- و كل ماهيه لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها و قد بين(٢) هذا فى الشفا و فى الإشارات و بالجمله لا- يجوز أن يكون سبب الشىء من حيث هو حاصل الوجود إلا- شيئا حاصل الوجود و لو كانت ماهيه سببا للوجود لأنها ماهيه لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأن ما يلزم الماهيه من حيث هى يلزمها كيف فرضت- و لا يتوقف على حال وجودها و محال أن يكون ماهيه عله لوجود شىء و لم يعرض لها وجود فيكون عله الموجود لم يحصل لها الوجود و إذا لم يحصل للعله وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعله ماهيه فيتبعها ماهيه المعلول مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساويه لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجودا إلا- و قد عرض للمثلث وجود فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود و ليس يجوز أن يقال للوجود ماهيه ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهيه لا يعتبر معها الوجود- فإن تلك الماهيه فى حال وجود المثلث تكون موجوده و فى حال عدمها تكون معدومه و ما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهيه وجود فليس يمكن أن يقال ماهيه الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود و لا يجوز أن يقال إنها و إن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود و لا- يجوز أن يقال أنها من حيث هى ماهيه يلزمها ماهيه الوجود و من حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهيه الوجود- فإن ماهيه الوجود لا يخلو عن أن تكون موجوده و ليس كماهيه كون الزوايا كقائمتين- من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهيه بل هذه الماهيه توجد بعد وجود المثلث و إن عدم المثلث عدت هذه الماهيه فإن قال(٣) قائل و أيضا فإن عدت

١- كماهيه الأربعة لماهيه الزوجيه، س ره

٢- يمكن أن يكون من كلام الشيخ و لا يحضرنى نسخه المباحثات، س ره

٣- أى إن قال بما هو المعتبر فى العله و المعلول من أنه وجد إن وجدت و عدم إن عدت- فجوابه أنه حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود لأن ما يلزم الماهيه يلزمها كيف فرضت فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم كما مر، س ره

ماهيه واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود بل كونها موجوده سبب للوجود فيحتاج إذن أن تكون موجوده حتى يلزمها وجود الوجود و إلا لم يلزمها إلا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجوده- فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود و هذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد(١) نظيره في هذا المقام.

نقد وإشاره:

قد دريت أن نسبه الوجود إلى الماهيه ليست كنسبه العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهيه كون و لوجودها كون آخر يحل الماهيه بل الوجود نفس كون الماهيه و حصولها و ما به تتحصل فهي في حد نفسها في غايه الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبه بينهما اتحاديه لا تعلقيه و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا- متحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما(٢) ماده و صورته عقليتان فانصبغ الماهيه بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهيه مبهمه و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون عله للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقه نفس إضافه الموضوع له.

و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهيه على ما يتألف منها و تقدم الماهيه على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعليه و الكلام في التقدم الذي يكون بحسب العليه و التأثير.

-
- ١- لأنه بعلاوه تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقه الوجود البحت- في كلامه تصريحات بموجوديه الوجود و أصالته و هي العمده في هذا المطلب الشامخ و غيره من المطالب العاليه، س ره
 - ٢- و ذلك إذا أخذ الجنس و الفصل بشرط لا و التركيب بين الماده و الصوره و إن كان اتحاديا كما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى إلا أنهما شيئان بالنظر إلى الماده متحصله بدون هذه الصوره أولا فإذا قبلت الصوره اتحدتا بحيث لا تمايز بينهما ثم الصوره قد تصير مجردة تكون من موجودات عالم المثال أو ملحقه بالعقل فتحصل بدون الماده و لتحقيقه موضع آخر، س ره

فإن قيل فليكن تقدم الماهيه بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد (١) من وجوه منها أنا قد بينا (٢) أن العلاقة بينهما اتحاديه- من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود- و الماهيه منتزعه عنه و متحده معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهيه معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل و التقرر في الأعيان- لكونه نفس التقرر في الأعيان و الماهيه مفهومه منه متحده معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلوليه و التأثير إذ الماهيات غير مجعوله و لا متأثره لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

بالجملة ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهيه و إذا صدر الوجود تقرر الماهيه لكن في مرتبه الوجود لا في مرتبه متأخره و لا متقدمه- إذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع.

و منها أن لوازم الماهيه أمور انتزاعيه غير متأصله و قد حققنا أن الوجود أمر حقيقى فكيف يكون من لوازم الماهيه و التقدم و التأخر بين الماهيه و لازمها- و إن كانا متحققين من دون مدخليه الوجود فى شىء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهيه فى مرتبه اقتضاؤها للازمها مخلوطه بالوجود و إن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه فى مرتبتها غير متأخر عنها.

توضيح و تنبيه: الشىء إما ماهيه أو وجود

إذ المراد بالماهيه غير الوجود- و لا- محاله يكون أمرا يعرضه الكليه و الإبهام فنقول كل ما هو غير الوجود و إن أمكن أن يكون سببا لصفه و يكون صفته سببا لصفه أخرى لكن لا يمكن أن

- ١- فإن قلت المصنف يثبت تقدما آخر فى كثير من المواضع هو التقدم بالماهيه و التقدم بالأحقيه و بمجرد هذا يثبت كلام السائل قلت ذلك بتبعيه القوم و بالنظر الجليل فافهم، س ره
- ٢- ما ذكره إنما ينفى كون الوجود العينى من لوازم الماهيه و أما الوجود المحمولى العام فهو محمول على الماهيه فى أى مرتبه فرضت فالقول بكون الوجود من لوازم الماهيه صحيح بالنسبه إلى الوجود المحمولى غير صحيح بالنسبه إلى الوجود العينى الأصيل، ط

يكون سببا لوجوده فإن السبب متقدم بالوجود ولا شىء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود- فإن الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته

وهم وإزاحه -

و لك أن تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود- فإن الوجود لو كان سببا لوجوده و كونه و السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده و أنه محال لكنا(١) نجيبك بأننا لا نسلم أنه محال فإن تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه و هو الوجود و غير الوجود يتقدم لا- بنفسه بل بوجوده و لا- شبهه فى عدم استحاله ذلك و لزياده الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الإنسان مثلا- إما أن يكون موجودا للإنسانيه و لأنه إنسان- و إما موجود بسبب شىء آخر من خارج لا- سبيل إلى الأول لأن الإنسان إنما يكون(٢) إنسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه إنسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الإنسان موجودا قبل كونه موجودا

١- الحق فى الجواب أن يقال وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا و أما ما ذكره من كون الوجود سببا لموجوديته لكن بلا وجود زائد فلا يدفع الإشكال فإن المراد بالموجوديه إما حقيقه الموجوديه فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشىء على نفسه- و أما معناها الاعتبارى فكما لا شبهه فى عدم استحاله ذلك كذلك لا شبهه فى عدم استحاله تقدم غير الوجود على الموجوديه بهذا المعنى اللهم إلا- أن يراد بالموجود مرتبه الأحديه و الكثر المخفى و بالموجوديه مرتبه الظهور و المعروفيه و الفيض المنبسط و سيأتى فى بحث التقدم و التأخر أن هنا تقدما آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل و هو صاحب المحاكمات و لو أريد بالوجود فى قوله فهو بعينه آت فى الوجود مفهومه و أنه أيضا ماهيه من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقى لم يمكن أن يقال تقدم ماهيه الوجود على موجوديته بنفسه لأن ذلك المفهوم بالحمل الأولى وجود لا غير، س

ره

٢- إنما يلزم المحال الذى ذكره لو كان قولنا الإنسان إنسان إذا كان موجودا قضيه مشروطه و ليس كذلك فإنه مأخوذ على سبيل الظرفيه البحتة لأن صدق الذات و الذاتيات عليها إنما هو فى حال الوجود لا بشرط الوجود كما مر و إلى هذه المذكورات أشار قدس سره بقوله و فيه تأمل، س ره

و هو محال فبقى أن لا يكون الإنسان موجودا إلا عن عله و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود.

فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا- يجوز أن يكون موجودا لأنه وجود لأنه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال.

فالجواب أن الوجود إنما يكون موجودا لا- بوجود آخر بل بنفسه فلا- معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا- أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا و لا محذور فيه.

فقد ظهر أن ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود و الوجود موجود بنفسه كما أن الزمانى يتقدم و يتأخر بحسب الزمان و الزمان كذلك بنفسه و كما أن الأجسام يختلف بالماده و الماده كذلك بنفسها و كما أن الأشياء يظهر بين يدى الحس بالنور و النور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء و فيه تأمل.

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات -

إشارة

و هو أن الذى فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شىء منها موجودا و إذا صار شىء منها موجودا فالكلى له جزئيات أخرى معقوله غير ممتنعه لماهياتها بل ممكنه إلى غير النهايه و قد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد و إذا كان هذا الواقع واجب الوجود و له ماهيه وراء الوجود فهى إذا أخذت كليه أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيه لكان المفروض واجب الوجود- ممتنع الوجود باعتبار ماهيته و هذا محال غاية ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيه فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لأن جزئيات الماهيه وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبه فإذا كان شىء من ماهياته ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا و هذا محال فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له ماهيه وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصريف البحت

الذى لا يشوبه شىء من خصوص و عموم هذا كلامه نور الله سره و أرى أنه برهان متين و تحقيق حسن و الإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرا موجودا إلى وجود و معروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا و تخصيص إطلاق الماهيه على الكليه لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقه الواجب - مندفع بأن كلامه مبنى (1) على أن تشخص الشىء فى الحقيقه نحو وجوده كما هو رأى أهل الحق المصرح به فى كلام أبى نصر الفارابى فكل ما يفصله الذهن إلى معروض و عارض هو الوجود كان فى مرتبه ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محاله و كل ما له ماهيه كليه فنفس تصورها لا يأبى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع إلا - لمانع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه أنه لما كان الوجود و الإمكان و الامتناع من لوازم الماهيات و الذوات إذ المنظور إليه فى تقسيم الشىء إلى الأمور الثلاثه حاله فى نفسه مقيسا إلى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنع لذاتها أو واجبه لذاتها أو ممكنه لذاتها و الشقوق الثلاثه بأسرها باطله إذ الأول ينافى الوجود و الثانى ينافى العدم فيما لم يقع - و الثالث ينافى الوجود فيما يفرض واقعا و بطلان شقوق التالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم و هو كون الواجب معنى غير الوجود فإذا كان فى الوجود واجب بالذات - فليس إلا الوجود الصريف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم و لا خصوص.

و ما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات - الغير المتناهيه ممنوع و لم لا يجوز أن يكون لماهيه كليه أفراد متعدده متناهيه - لا - يمكن أن يتعدى عنها فى الواقع و إن جاز فى التوهم الزيادة عليها و لو سلم عدم التناهى فهو بمعنى لا - يقف و بطلان اللازم حينئذ ممنوع و لو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغايه ما يلزم أن يكون الواجبات غير متناهيه فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلا إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهيه

١- أى يمكن تميم البرهان على مذهب أهل الحق لا مذهب الشيخ لأنه قائل باعتباريه الوجود، س ره

موجوده معا و لزوم ترتب الواجبات غير بين (١) و لا مبين.

لأننا نقول أما بطلان ما ذكره أولا- فبأن كل ماهيه بالنظر إلى ذاتها لا يقتضى شيئا من التناهي و اللاتناهي و لا مرتبه معينه من المراتب أصلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجه عن نفس الماهيه لا يأبى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهيه- و أما فساد ما ذكره ثانيا و ثالثا فبأن الكلام هاهنا ليس فى بطلان التسلسل فى الواجبات- عدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام فى أنه إذا كان للواجب ماهيه كليه يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع- إذ الماهيه لما لم يكن من حيث هى إلا هى كان الوقوع و اللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هى أن يكون لها أفراد غير واقعه- و لما كان كل من الوجوب و الإمكان و الامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى أن لا- معنى من المعانى فى ذاته خارجا عن أحد هذه المعانى- فإذا وجب لذاته فرد من ماهيه كليه كانت جميع أفرادها واجبه لذاتها و كذا امتنعت لو امتنع و أمكنت لو أمكن.

فنقول تلك الأفراد المفروضه الغير الواقعه لم تكن واجبه لذاتها و إلا لما عدت و لا ممتنع و إلا لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا هذا خلف لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته و لا ممكنه و إلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضا فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهيه غير الإنيه لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث و هو محال.

شك و إزاله:

و لعلك تقول إنهم صرحوا بأن تشخص العقول من لوازم ماهياتها- بمعنى أن ماهيه كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضى انحصار نوعه فى شخصه فليكن (٢) الواجب ذا ماهيه يقتضى لذاتها الانحصار فى واحد فكيف حكمت بأن

- ١- بل خلافه مبين إذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان بالقياس لا وجوب بالقياس و لا بالغير، س ره
- ٢- إن قلت هذا ما مر بقوله و الإيراد عليه بأنه لم لا- يجوز أن يفصل إلخ قلت ما مر كان بحسب الاحتمال العقلى و ما هاهنا بحسب أصولهم و أيضا هاهنا تجويز كون التشخص- من لوازم الماهيه لا فى المرتبه و فيما مر تجويز كونه فى المرتبه، س ره

الماهيه لا تقتضى شيئا من مراتب التعين.

فاعلم أن كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهيه المطلقه تقتضى التعين فقد أشرنا إلى أن التعين بمعنى ما به التعين فى الأشياء نفس وجودها الخاص و الوجود مما لا- يقتضيه الماهيه كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء أم لا و هو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته و أما التعين بمعنى المتعنيه فهو أمر اعتبارى عقلى لا بأس بكونه من لوازم الماهيه بأى معنى كان لأنه ليس أمرا مخصوصا يتعين به الشىء

الوجه الخامس

و هو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراق و يناسب مذهب (١) المشائين و هو أن الوجود لو كان زائدا على ماهيه الواجب لازم وقوعه (٢)

١- حيث قالوا بجنسيه الجوهر بمعنى ماهيه إذا وجدت إلخ ١٠٦ و أما الشيخ الإشراقى فقد قال فى حكمه الإشراق و اعلم أن الجوهرية أيضا ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسميه بل جعل الشىء جسماء بعينه هو جعله جوهرًا إذ الجوهرية عندنا ليست إلا- كمال ماهيه الشىء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل و المشاءون عرفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى و الموجوديه عرضيه إلى آخر ما قال، س ره

٢- هذا ممنوع و لا يمكن إلزام القائل بالماهيه للواجب تعالى بذلك إذ الماهيه غير منحصره فى الماهيه الجوهرية و العرضيه بل كما أنهم يقولون إن الموجود فى الموضوع هو العرض و الموجود ذو الماهيه مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر و الموجود لا فى الموضوع مطلقا يصدق على الواجب تعالى كذلك هذا القائل يقول الماهيه البسيطة الواجبيه التى يقتضى وجودها و يلزمها الوجود كلزوم الزوجيه للأربعة هى الواجب و الماهيه الإمكانيه التى لا تقتضى الوجود هى الماهيه الجوهرية و العرضيه و إن كان اقتضاء الماهيه للوجود باطلا إلا أنه الوجه السابق فلم يكن هذا وجها على حده نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بأن يقال لو كان للواجب تعالى ماهيه سوى الوجود و لو كانت ماهيه بسيطه نوعيه لكان زوجا تركيبيا و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه أن الواجب حينئذ مجموع الماهيه و الوجود لا الماهيه فقط إذ المراد بها ما هى مقابله للوجود فليست من حيث هى إلا- هى فلا- يمكن كونها بلا- وجود حقيقه الواجب تعالى و هو ظاهر و لا من حيث كونها ملزومه للوجود بحيث يكون الوجود خارجا و الحقيقه نفس الماهيه اللاموجوده و اللامعدومه بل مجموع الماهيه و الوجود حقيقته تعالى و هذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازما و الآخر ملزوما كما أن التركيب لا يسلب عن الممكن بجعل الوجود عارضا و الماهيه معروضه أو بالعكس- و لا بجعل العروض حقيقيا أو تحليليا فلا يرد علينا ما أورده المصنف قدس سره فى الإلهيات على قولهم كل عرضى معلل بأنه فى غير العروض التحليلي و أن حجتهم مغالطه من باب الاشتباه- بين عارض الماهيه و عارض الوجود لأننا جعلنا المحذور هو التركيب و هو يلزم بلا شبهه إذ كما أن حيثه الوجدان و الفقدان متغايران كما أخذ فى برهان كون بسيط الحقيقه كل الأشياء كذلك حيثه لا- يأبى عن الوجود و العدم و حيثه يأبى عن العدم- و إن كان دليل القوم أيضا صحيحا إذ عند الاعتبار و التحليل إلى حيثيتين النفس الأمريتين يحكم العقل بالعروض و التعليل و الحكم بالتعليل فى التحليل أيضا باطل فى

الواجب تعالى عند العقل و أما بطلان التالي فلوجهين الأول أن العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى - واحد أحد بسيط فرد لا يجوز فيه شىء و شىء فإن عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهية - أو بالنور فهو نور بلا ظلمة أو بالفعل فهو فعلية بلا قوه و هكذا فى غيرها من الأطراف القابله - التى يجوز فى حقها و الثانى أنه سيجىء كما أن الإمكان مادته التركيب كذلك التركيب صورته الإمكان كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل زوج تركيبى ممكن - إذ كل مركب محتاج و الحاجه نفس الإمكان أو مساوقه له أو معلوله له كما سيأتى. و لنا وجه آخر فى إثبات هذه البغيه العظمى و الوجهه الكبرى التى هى عندنا - كالشمس فى رابعه النهار و إن قال إمام المشككين فى بعض كتبه إن علم الذات عليه عقده الشك من أن الوجود عين ماهيته تعالى أو زائد عليها و هو أنه لو كان للواجب أيضا ماهيه لزم إمكان تعقله للبشر و اللازم باطل عقلا و اتفاقا فالملزوم مثله - بيان الملازمه أن سنخ الماهيه ممكن التعقل و الاكتناه أينما تحققت كما اشتهر أن التعريف للماهيه و بالماهيه و قد مر أن الكلام فى الماهيه المصطلحه التى هى غير الوجود و هى حيثيه لا تأبى عن الوجود و العدم و لو لم تعقل بالفعل فلا أقل من إمكان التعقل - كما أن ماهيه الإنسان ممكنه التعقل و إن لم يعقلها العامى بالفعل و لو فرض أن الممكن لم يكن له ماهيه لم يمكن تعقله أيضا إذ وجوده الخارجى لا يحصل فى الذهن و إلا لانقلب كما مر و لهذا قالوا الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا فالجزئى الذى هو الوجود العينى المتشخص بذاته لا ينال إلا بصريح العرفان و المشاهده الحضوريه - و هو أيضا لا يتيسر بالنسبه إلى حقيقه الوجود إلا بالفناء المحض و الطمس الصرف فى نظر شهود العارف و إن كان فى الواقع من وراء حجب أو حجاب حتى فى العقل الأول فواجب الوجود صرف الوجود الذى لا يمكن اكتناؤه. وجه آخر لو كان له ماهيه لم يكن محيطا بكل التعينات لأن خصوصيه أیه ماهيه كانت - لا - تجامع خصوصيات الماهيات الأخر فلا بد أن يكون هو تعالى وجودا يجامع كل التعينات و ينبسط على كل الماهيات، س ره

تحت مقوله الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتربك ذاته و هو محال.

و أيضا كل ما صح (١) على الفرد صح على الطبيعه من حيث هي

١- و سره أن اللابشرط و لا سيما المقسمى عين الفرد فصحه شىء على الفرد عين الصحه على الطبيعه، س ره

و كل ما امتنع على الطبيعه امتنع على أفرادها و لما لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضروره لما يشاهد من حدوث العنصريات و زوالها صح وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقوله الجوهر للزم فيه جهه إمكنيه باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهيه زائده على الوجود فهو إما جوهر أو عرض و الواجب ليس جوهرًا كما عرفت و لا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهيه سوى الوجود.

شكوك و إزاحات

إشارة

(١) قد أورد على كون واجب الوجود محض حقيقه الوجود بلا مقارنه ماهيه وجوه من الإيراد-

منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهيه

فحصول هذا الوصف (٢) له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب و هو محال كما سيجيء و إن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره ضروره توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضى المقارنه.

لأننا نقول فيذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضى.

و أوجب بأن حصول هذا الوصف له لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقه لسائر الوجودات عند المشائين و بالتماميه و النقص أو الغنى و الفقر عند حكماء الفرس و الخسروانيين و هذا تفاوت عظيم جدا فإن حقيقه الوجود ما لم يشبه ضعف و قصور لا- يلحقه معنى من المعانى التى هى غير الوجود التى يعبر عنها بالماهيات- و القصور و الضعف من مراتب الإمكانات و التنزلات كما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور و القصور عدمى و كذلك تنزلات مراتب الوجود الذى هو حقيقه النور عند هؤلاء

١- بناء هذه الشبهه و أمثالها على اعتباريه الوجود و كون الوجودات الخاصه حصصا اعتباريه و حينئذ يلزم كونها متحده بالحقيقه و بناء الجواب على أصله الوجود- و كون الوجودات الخاصه حقائق عينيه فافهم، ن ره

٢- أى التجرد عن الماهيه، ه ره

العظماء من الحكماء الفهوليين و قصوراتها إنما تنشأ من خصوصيات هوياتها- التي لا- تزيد على حقيقتها المتفقه فى أصل الوجود و النوريه

و منها أن الواجب مبدأ للممكنات

فلو كان (١) و جودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كل وجود كذلك و هو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن عله لنفسه و لعله و إلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد- لزم تركيب المبدأ الأول بل عدمه ضروره أن أحد جزءيه و هو التجرد عدمى و إن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئية و هو التجرد.

و الجواب كما مر أن ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا و حقيقه كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصلا و غنى كما هو عند الأقدمين.

و منها أن حقيقه الله لا يساوى حقيقه شىء من الأشياء

لأن حقيقه ما سواه مقتضيه للإمكان و حقيقته تعالى منافيه للإمكان و اختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على أن (٢) و جود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا- ثم ليس مع ذلك الوجود شىء آخر غير ذاته (٣) بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساويه فى تمام الحقيقه لذاته.

- ١- لا- يقال يمكن جريان ذلك فى صورته عدم التجرد بل مفسده الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدأ لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق لأنا نقول لا يجعل المستدل الوجود مع الماهيه مطلقا مقتضيه للتجرد حتى يقال المقتضى موجود فى الممكن بل مع الماهيه الواجبه أى بشرطها فافهم، س ره
- ٢- أى مع أن و يحصل حينئذ قياس على ترتيب الشكل الثانى هكذا حقيقه الواجب تعالى لا يساوى حقيقه شىء ما و وجوده يساوى حقيقه شىء ما و هو وجودها فحقيقته غير وجوده، س ره
- ٣- ذلك لأن المفروض أنه عين الوجود فقط فيلزم أن يكون حقيقته مشاركه لصفه الممكنات تعالى عنه ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى، س ره

و أجيب (١) بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا- جزءا منها بل عارض لها- وهذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركته الواجب إياها فى معنى الوجود.

و أيضا كما خالف حقيقه الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها فى اللوازم لأن وجوده يقتضى التجرد و الوجوب و وجودات الممكنات تقتضى الإمكان و القيام بالغير فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات و جب أن يكون حقيقه الله تعالى مخالفه لوجودات الممكنات فى الماهيه و هو خلاف ما ذهبوا إليه.

فالحق فى الجواب على طريقه المشائين أن يقال أن وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقه الوجود بل يشاركتها فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من المعقولات الثانيه و هذا المفهوم و إن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى و اتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقه.

و منها أن الواجب إن كان نفس الكون فى الأعيان

أعنى الوجود (٢) المطلق

١- قد سلم المشاركه لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض و حاصل التضعيف أن المشاركه لم تنف و هى مناط الإشكال و أن تسليم المشاركه فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب و وجودها ملزوم الإمكان فيختلف اللزمان فكذا الملزومان فالمساواه المأخوذه فى الكبرى باطله فظهر أن قوله و أيضا إلخ من تتمه التضعيف و الأولى أن يجعل هذا جوابا آخر لا من تتمه التضعيف و حاصله أن اختلاف اللوازم لو كان سببا لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفه ففى الجواب على طريقه المشائين نختار كذا و على طريقه الأقدمين نختار كذا فتأمل، س ره

٢- أن له إطلاقات- أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. و ثانيها الوجود الانبساطى المعبر عنه بالنفس الرحمانى و الفيض المقدس و مرتبه كن و الرحمه الواسعه و برزخ البرازخ و الأزل الثانى الظلى و الحقيقه المحمديه المطلقة و الحق المخلوق به و الماء الذى به حياه كل شىء و مقام أو أدنى- و بعض هذه الألقاب يطلق على مقام الواحديه و له ألقاب أخرى. و ثالثها المفهوم المطلق الانتزاعى فإن أراد الأولين فلا تعدد و إن أراد الأخير فلا نزاع فى زيادته، س ره

لزم تعدد الواجب ضروره أن وجود الجوهر غير وجود العرض و إن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود و التجرد مع أنه عدمى لا- يصلح أن يكون جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا- يكون الواجب واجبا لذاته و إن كان غير الكون فى الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضروره أنه لا يعقل الوجود بدون الكون و إن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلا- فيه و هو محال ضروره امتناع تركيب الواجب أو خارجا عنه و هو المطلوب لأن معناه زياده الوجود على ما هو حقيقه الواجب.

و بوجه آخر (١) أنا لا نشك فى أن معنى الوجود الكون و التحقق فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون و الثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا- إذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ إلا كونه و تحققه و إن اشتمل على معنى الكون- كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه و أيا ما كان يلزم أن يكون له ماهيه كلييه و أنه محال.

و الجواب أما عن الأول فبأن الواجب نفس (٢) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها و لا- نزاع فى زياده الكون المطلق الذى هو أمر عقلى كالشئيه و نظائرها عليه كما مر لكن موجوديه الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من أن ماهيه الحق موجوده لا- بوجود يلحقه أى من خارج و ليس كالإنسانيه التى هى موجوده بأن لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس و هو نفس الواجبيه و هى معنى بسيط (٣) و إن كان المعبر يعبر

-
- ١- الفرق بينه و بين سابقه أن المراد بالكون فى الأعيان فى السابق مفهومه و لكن من حيث التحقق و بغير الكون شئيه الماهيه و فى هذا الوجه أيضا المراد بالكون- ذلك المفهوم بما هو مفهوم إلا أن المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقى، س ره
 - ٢- أى ليس نفس الكون فى الأعيان و لا هو مع قيد التجرد و لا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا، ه ره
 - ٣- و هو تأكد الوجوب، ه ره

عنه بلفظ مركب (١) أو إن كان (٢) له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع دائماً و هو له من وجود الحق لكونه موجوداً أو جعل (٣) أنه موجود في أصله و ماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجوداً أى بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش و قيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هـ هي فيه و اختار في التعليقات الشق الثانى حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود و صحفوه (٤) بأنه يجب وجوده و هو سهو.

و الحاصل أن حقيقه الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بأن الحصة من الكون فى الأعيان زائده على الوجود المجرد المبدئى للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب- و ليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته و بأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين مع أنه لا أولويه لأحدهما بالعارضيه و الآخر بالمعروضيه إذ لا نزاع

١- و يقول وجود واجب، هـ ره

٢- يعنى أن وجوده تعالى عين ماهيته فهو نفس الوجود و عين الواجبيه إلا أن يراد الوجود العام و الوجوب الذى هو كيف النسبه فيجوز حينئذ أن يقال هو تعالى ذات أى وجود حقيقى له الوجود العام أو ذات يجب له الوجود العام أى يستحق حملة و كلمه أو بمعنى إلا لكن المشهور أن موردها صيغه المضارع المنسوب بأن المقدره أو عطف على مضمون السابق و المنفصله لمنع الخلو أى إما أن يراد وجوده الخاص الحقيقى فهو نفس الوجود و الوجوب و إما أن يعتبر الوجود البديهي المشترك فيه العام فكذا و كذا و على أى تقدير فقول له أو إن كان إلخ ناظر إلى قوله و هو نفس الواجبيه و قوله أو يؤخذ إلخ- ناظر إلى قوله نفس الوجود،

س ره

٣- بمعنى أن حقيقته أنه موجود فحينئذ يسأل عن تكرير الوجود و نحن نتسامح و نقول له وجود أى بالمعنى العام. و وجه التسامح أن مراد السائل هو حقيقه الوجود فنحمل كلامه على خلاف مراده أو نناقش و نقول ليس بنى وجود لكن الوجود الزائد و فى التعليقات اختيار هذا الشق، س ره

٤- يعنى أن القدماء من الراسخين فى الحكمه كانوا يعبرون عن الواجب تعالى بقولهم بحت وجود و المتأخرون للتشابه الخطى صحفوه إلى قولهم يجب وجوده بازدياد الهاء لتتميم اللفظ لظنهم أن الضمير المضاف إليه سقط من النسخ إلا أنهم غلطوا و سهوا فى التصحيف و التحريف، س ره

لأحد في زياده مفهوم الكون العام و حصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصيه ما- لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفه إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقه الواجب أم زائد عليه فإن (١) وقع في كلامهم أن الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصداق حمله و مطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته (٢) و في الممكنات ليس كذلك و أما عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي و إن كان مطلقا (٣) مشتركا فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت (٤) هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم

و منها أن الوجود معلوم بالضرورة و حقيقه الواجب غير معلومه

و غير المعلوم غير المعلوم ضروره.

و أجب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقه الواجب.

لمعه إشراقه

(٥) أما أن حقيقه الواجب غير معلومه لأحد بالعلم الحسولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء و العرفاء و قد أقيم عليه البرهان- كيف و حقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به و ليس الوجود الخاص للشيء

١- كما وقع في كلام صاحب حكمه العين حيث أثبت أولا أن مفهوم الوجود مشترك- ثم قال و هو عين في الواجب زائد في الممكن، س ره

٢- من غير حيثه أخرى انضماميه أو انتزاعيه تقييده أو تعليليه، ه ره

٣- إطلاق حقيقه الوجود انبساط نوره على هياكل الأشياء و انبساطه رحمته التي وسعت كل شيء و إحاطته التي لا يبقى معها شيء غيرتش غير در جهان نگذاشت، ن ره

٤- أي كون الوجود ليس بكلي مع كونه مطلقا كليا في التحقق أعني محيطا بحيث لا ثاني له في الوجود منبسطا على الماهيات كضوء الشمس فإنه مع كونه شخصا منبسط على المستضيئات و الكليه في الوجود معناها الإحاطه و قد يطلق الكلي بهذا المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلي مع كونه شخصا أو المراد عرفان كون الوجود ليس بكلي مع كونه مشتركا كما بينا أن كون الوجود الحقيقي مشترك أنه من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مشترك فيه و من حيث العكس مشترك فتذكر، س ره

٥- إشاره إلى تحقيق و إلى جواب آخر بمنع الكبرى كما أن الجواب المشهور منع الصغرى، س ره

متعدداً (١) بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها و العلم بالشئى ء ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشئى ء للذات المجردة و أما أن حقيقته غير معلومه لأحد علماً اكتناها و إحاطياً عقلياً أو حسياً فهذا أيضاً حق لا يعتريه شبهه- إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطه و الاكتناه فإن القاهريه و التسلط للعله بالقياس إلى المعلول و المعلول إنما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و ليس لها حصول تام عنده و أما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسه عن الحصر و التقييد بالأمكنه و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودى (٢) و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطه به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوى و المواد لا لمنع و بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه فى كتابه المجيد بقوله وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه فى العلو الأعلى من جهه كماله الأقصى- و الدنو الأدنى من جهه سعه رحمته فهو العالى فى دنوه و الدانى فى علوه و إليه أشير فى الروايه عن النبى ع لو دلتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى (٣) قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العله الأولى متصله بنا لفيفه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فىنا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر

-
- ١- فلا يتصور له وجود ذهنى لأنه فى كل مرتبه عين الموجوديه الخاصه و الانقلاب محال، ن ره
 - ٢- كما فى التنزيل أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا S برد آب زين بحر فيروزه اى Z\ بگنجایش خویش هر كوزه اى Z\ نبيند ز دريا بجز آب خویش Z\ نداند كس از هستى خویش بیش Z\، ه ره
 - ٣- و فى نسخه لو أدلتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى،

و أوفر و أشد استغراقا و قال المحقق الشهرزورى فى الشجره الإلهيه الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها لأن كل جمال و كمال رشح و ظل و فيض من جماله و كماله فله الجلال الأرفع و النور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته و شده ظهوره و الحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا- بالكنه لأن شده ظهوره و قوه لمعانه و ضعف ذواتنا المجرده النوريه يمنعا عن مشاهدته بالكنه كما منع شده ظهور الشمس و قوه نورها أبصارنا اكتناهاها لأن شده نوريته حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده- لكن لا نحيط به علما كما ورد فى الوحي الإلهي وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و اعلم أن معنى كون شده النوريه العقليه أو الحسيه حجابا للعقل أو الحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شىء منهما و فتوره عن نييل مطلوبه و الاكتنا به فإن الحجاب عدمى و حقيقه الواجب صرف الوجود و محض النوريه بلا مصحوبيه شىء- من الأعدام و الظلمات و النقائص و الآفات.

فإن قيل إذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الإشراقى للنفوس المتألهه- و لا شك أن المشهود بالشهود(1) الوجودى ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه و المشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفيه لا غير.

قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهده ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لا يشاهد ذاته إلا بواسطه عين وجوده و مشاهده نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهه شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودى لا- بحسب ما هو المشهود- و هذا لا ينافى الفناء الذى ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات و الإقبال بكيه الذات إلى الحق فلا يزال العالم فى حجاب تعينه و إنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصير مانعا عن الشهود و لم يبق له حكم و إن

١- أى المشاهده بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن إلا بعين وجوده الخاص، ه ره

أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون (١) حكمه باقيا كما قال الحلاج (٢)

بينى و بينك أنى ينازعى فإرفع بلطفك أنى من البين

حكمه عرشه:

اعلم يا أخا الحقيقة أيدك الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا و هو عبارته عن إدراك شىء مع الذهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأن المدرك ما ذا و قد يكون مركبا و هو عبارته عن إدراك شىء مع الشعور بهذا الإدراك و بأن المدرك هو ذلك الشىء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد فى أصل فطرته لأن المدرك بالذات من كل شىء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك و تلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقیقات المحققين من المشائين كما سيقع (٣) سمعك ليس إلا نحو وجود ذلك الشىء سواء كان ذلك الإدراك حسيا أو خياليا أو عقليا و سواء كان حضوريا أو حصوليا و قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء و المتألهين من الحكماء

١- كما إذا استغرقت فى مشاهدته وجهك فى المرآت و يكون للمرآت لون فأنت لاستغراقك فى مشاهدته وجهك و كون المرآت و العكس آله لحاظ وجهك لا تلفت إلى اللون و لكنه باق فى الواقع كما قيل -S\ تو او نشوى لكن اگر جهد کنى\Z\ جایی برسی کز تو توئی برخیزد\Z\، س ره

٢- أول المناجاة -S\ أنت المنزه عن نقص و عن شين\Z\ حاشاى حاشاى عن إثبات اثنين\Z\، س ره

٣- فى مرحله العقل و المعقول و خلاصه ما حققه هناك أن غير المحصلين منهم إما أن أرادوا بصوره الشىء فى تعريف العلم ماهيته التى هو بها ما هو و ماهيه لا يمكن أن يكون سنخ العلم الذى هو من حقيقه النور و الظهور و إما أن أرادوا بها ماهيه الموجوده بالوجود المادى و لكن بحذف المادة عنها فالوجود المادى أيضا لكونه للماده بل غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا لا- يصلح للعلم و المعلوميه بالذات و إذا بطل هذان فمراد المحصلين بالصوره نحو وجود آخر مجرد نحو من التجرد مغايرا للوجود المادى من ثمانية أوجه كما حققه هناك و إذا كان نحو من الوجود و الوجود عين الربط بالحق تعالى فهو المدرك بكل إدراك، س ره

أن وجود كل شىء ليس إلا حقيقه هويته المرتبطه بالوجود الحق القيوم و مصداق(١) الحكم بالموجوديه على الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقه مرتبطه بالوجود الإلهي و سنقيم البرهان على أن الهويات الموجوديه من مراتب تجليات ذاته و لمعات جلاله و جماله فإذن إدراك كل شىء ليس إلا ملاحظه ذلك الشىء - على الوجه الذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذى هو وجوده و موجوديته و هذا لا يمكن(٢) إلا بإدراك ذات الحق تعالى لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسله الممكنات و غايه جميع التعلقات لا بجهه أخرى من جهاته كيف و جميع جهاته و حيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبين فى مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأى إدراك كان فقد أدرك البارى(٣) و إن غفل عن هذا الإدراك - إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين ع أنه قال

: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و روى معه و فيه

و الكل صحيح فظهر و تبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده و لا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشىء لا امتناع ذلك بالبرهان كما مر.

و أما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف و الشهود كما يختص بخلص الأولياء و العرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين فى صفاته و آثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف و الرساله و فيه يتطرق

١- ١١٧ قال فى المبدأ و المعاد و يشبه أن يكون حيثه فاعليه الفاعل داخله عند المعبرين من المشائين فى مصداق الحكم بأن الممكن موجود، س ره

٢- هذا و إن كان عسيرا على غير أهل العلوم الحقيقه لكنه هين على أهلها بشرط تذكر بعض القواعد البينه و المبينه فالعلم نعم المعين و نعم الدليل مثل أن الوجود أى مطلقه خير أو أن الوجود فى أى مرتبه كان عين النور و الحياه و العلم و الإراده و القدره و نحوها إلا أنها خفيت إذا تنزل الوجود و إذا علا كما فى النفس و ما فوقها برزت - و أن لا ميز فى صرف الشىء و أن وحده الحق حقه لا عدديه فهذه و أمثالها إذا صارت ملكه لطالب الحق لم يبق له ريب، س ره

٣- أينما تُؤَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ نَعَمَ مَا قِيلَ - S بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای Z ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده ای Z، ه ره

الخطاء و الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان و التفاضل بين العرفاء و المراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطاء و الجهالة أصلاً كما في الفارسيه-

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

. فياذن قد انكشف أن مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهويه الإلهيه التي هي المحبوب الأول و المقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهده و ينظر إليه لا على وجه يعتقد الأشاعره و بأذنه يسمع كلامه و بأنفه يشم رائحه طيبه و بجميع ظاهر بدنه يلمس لا- على وجه يقوله المجسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى و الجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنه و الجهات- و تجرد حقيقته عن المواد و الجسمانيات و ما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف و الشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء(١) عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه- و إليه الإشاره(٢) بقوله تعالى وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ وَ التَّسْبِيحُ وَ التَّقْدِيسُ لا يتصوران بدون المعرفه و قوله تعالى إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

١- فيه إشاره لطيفه دقيقه عميقه إلى كون هذا النحو من الشهود الفطرى- و الظهور الحضورى عقليا مع كون المظاهر و المشاعر حسيه فإنه سبحانه تعرف إلى كل شىء فظهر لكل شىء و فى كل شىء لكن بظهور مقدس عن التحديد منزه عن التجدد و بحضور غير محدود كما ورد فى الحديث النبوى: غائب غير مفقود حاضر غير محدود و السر فيه هو أن الوجه الذى به يواجه كل شىء ربه تعالى شأنه و به يرتبط به سبحانه- مطلق مقدس عن الحصر و التحديد إذ المقيد لا يخلو من المطلق بل يتقوم به و هو معه و ليس من شرط المطلق أن يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامه لأن المطلق الذى يكون جزءا بالحقيقه يكون مقيدا بالحقيقه لكون الجزء فقيدا للجزء الآخر و كل فقيد مقيد كما لا يخفى على أولى النهى و المطلق الحق داخل فى المقيدات لا كدخول شىء فى شىء- و خارج عنها لا كخروج شىء عن شىء سبحانه الذى عمت رحمته و شملت قدرته و هو على العرش استوى، ن ره

٢- أقول بيان ذلك و إن البيان من العيان أن الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعا بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشأ لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس و ينتقل منها إليها مع جريان العاده بذلك فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات أخر سوى الكيفيات المسموعه موضوعه بإزاء خصوصيات الأشياء المدلوله بحيث يجرى العاده بالانتقال منها إليها و حضور الثانيه بمجرد حضور الأولى كما فى الأصوات كانت كلمات بلا شائبه مجاز و كانت حال الأصوات حينئذ كحال الحركات و الكيفيات الأخر محسوسه أو غيرها إلا أن فى عدم الدلاله على معنى و كون الكلام صوتا من الأمور الاتفاقية لا أنه لو لم يكن صوتا لم يكن كلاما و إنما اختاروا الأصوات المتقاطععه فى الفم لكونها أسهل تأديه و أسرع وصولا و إلا- فهى موجود من الموجودات فى العالم و كيفيات مسموعه مثل كيفيات محسوسه أخر فالمناطق فى الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلوله عند حضور الموجودات الداله إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتيه على خصوصيه جمال أو جلال فى مبدئ كل جمال و جلال بوضع إلهى ذاتى من عرف تلك الدلاله و ذلك الوضع عرف تسبيحها و تلك الدلاله و

ذلك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقيين غير متبدلين و كانا مجتمعين مع الدلاله و الوضع للأشياء إذ الأولان طوليان و الأخيران عرضيان كما أنهما عرضيان أيضا و ما بالعرض يزول و قد جاء سفراء الحق لتبيين الأوضاع الإلهيه و تأسيس زوال الدلالات العرضيه و إنى لأسمع ذكر الأذكار و حمد المحامد- و أرى من يذكر الله تعالى لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتته و ذكره يذكر الله و لا يشعر الذاكر به و إذا عرفت أنها كلمات بالحقيقه فإذا أضيفت إلى الحق تعالى كان تكلمه تعالى و إذا أضيفت إلى الأعيان و الماهيات كان تحميدها و تسييحها و قد أشير في الآيه الشريفه إلى المقامين بقوله يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ أَى يسبح كل شىء بتسييحه تعالى لنفسه و على قراءه يفقهون بالياء المثناه من تحت كان المعنى لا يعلمون علما تركيبيا. إن قلت هب أنك صححت كون الوجودات كلمات فكيف يكون للموجودات إدراكات- حتى للأجسام و الجسمانيات. قلت لشعورها وجوه منها أن الوجود عين الشعور و الإراده و القدره و نحوها- و لا سيما عند الإشراق و منها معه أرباب أنواعها و منها معه رب الأرباب و كيف تصير معه النفس لجسم إياه شاعرا و لا يجعله شاعرا معه روح الأرواح معه أشد من معه النفس بالجسد، س ره

يعقل ربه و يعرف مبدعه و يسمع كلامه إذ امثال الأمر مترتب على السماع و الفهم بالمراد على قدر ذوق السامع و استطاعه المدرك و بحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الأشباه و الأمثال و قوله تعالى للسموات و الأرض اثنيًا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين مبين لما ذكرناه و منور لما قلناه.

وهم وإزاحه:

إشاره

و لعلك تقول إن الوجود طبيعه نوعيه لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل و الطبيعه لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب

للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض - لم يختلف ذلك فى الواجب و الممكن و إن لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه إلى سبب منفصل.

و الجواب فى المشهور منع كونه طبيعه نوعيه متواطيه و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفه الحقائق فيجوز أن يكون الوجودات الخاصه متخالفه الحقيقه فيجب للوجود الواجب التجرد و لغيره المقارنه مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالتواطؤ كالماهيمه للماهيمات و التشخص للتشخصات أو بالتشكيك^(١) كالنور الصادق على نور الشمس و غيره مع أن نورها يقتضى إبطار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات كونه طبيعه نوعيه و الوجودات الخاصه أفرادًا متوافقه الحقيقه و اللوازم لا تفاوت فيها كيف و قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك و أنه فى الواجب أقدم و أولى و أشد منه فى الممكن

بحث و تحصيل

و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفه بل الوجود حقيقه واحده و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعه الكليه ذاتيه كانت أو عرضيه بين أفرادها إذ الكليه و الجزئيه من عوارض الماهيمات الإمكانيه و الوجود كما مر لا يكون كليًا و لا جزئيًا - وإنما له التعيين بنفس هويتها العينيه و لا يحتاج إلى تعين آخر كما لا يحتاج فى موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنين فى مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقه واحده و التميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقه فحقيقه الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضيه و التمام و النقص لا بأمر زائد

١- إنما تعرض للتشكيك استظهارًا و استيفاءً للشقوق و إلا - فبعد ما كانت الوجودات الخاصه متباينه لا مجال للتشكيك فى صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشكيك يكون فى حقيقه واحده، س ره

عليها عارض لها و تصوره يحتاج إلى ذهن ناقد و طبع لطيف.

و العجب من الخطيب الرازى حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين - إما كون اشتراك الوجود لفظيا (١) أو كون الوجودات متساويه فى اللوازم فكأنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و التساوى (٢) فى الحقيقة.

و أعجب من ذلك أنه صرح فى بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع إصراره على شبهته (٣) التى زعم أنها فى المتان بهيئ لا يعترىها شك - و هى ما مر من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب و الممكن - و إن لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير و جملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و فى الحقيقة و الذات.

و من الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائدا فهو المطلوب و إلا فاختلافه فى اللاعروض و العروض على تقدير التواطؤ محال.

١- إن كان الوجودات حقائق متباينه و إلا فيلزم التساوى فى اللازم و قوله فكأنه لم يفرق إلخ لم يرد به أن التساوى إنما هو فى المفهوم فقط دون الحقيقة أصلا و إلا لزم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و لمت شبهه ابن كمونه و لم يكن للوجود حقيقة واحده و التوالى بأسرها باطله عنده مع أنه يلزم التناقض فى كلامه بل أراد بقريته سابق كلامه - أن التساوى فى المفهوم دون الحقيقة و إن كان عدم التساوى فى الحقيقة عين التساوى فى الحقيقة - فمراتب الوجود بينها الميز و الخلاف بوجه و به يصحح اختلاف اللوازم و بينهما الوحده و الوفاق و به يصحح الاشتراك و السنخيه و نحوهما من لوازم الوحده أو أراد أن التساوى فى اللوازم أينما وقع بنظر الإمام كان بحسب شئيه الماهيه و المفهوم و فيما نحن فيه التساوى بحسب شئيه الوجود و الحقيقة و ليس للوجود الحقيقى ماهيه محفوظه فى جميع المراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كما مرت فى بيان عدم حصوله فى الذهن فلم يفرق بين التساوى الذى يتحقق فى الماهيات و بين الذى يتحقق فى الوجودات - أو أراد أن الاشتراك المعنوى لا يقتضى أولا و بالذات إلا وحده المفهوم المشترك فيه - و أما التساوى فى الحقيقة فهو و إن كان حقا لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوى بل اقتضاه عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و غير ذلك من البراهين، س ره

٢- و الذى لا بد فيه من التساوى فى اللوازم هو الثانى لا الأول، ه ره

٣- مبنى التشكيك هو الاختلاف فى الحقيقة و بناء الشبهه على عدمه، ن ره

و على تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل.

فيقال له كلاهما فاسد- أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفه فى العروض و اللاعروض و مطلوبك زياده الوجود الخاص و هو غير لازم- لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته- لكونه حقيقه مخالفه (١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصه ذوى الماهيات- خصوصا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقه الوجوديه و غيره من الوجودات تجليات وجهه و جماله و أشعه نوره و كماله و ظلال قهره و جلاله.

و أما الثانى فلأن فى وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق أفراده و مراتب حصصه كلاما سيأتىك إن شاء الله تعالى

فصل (٤) فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

إشاره

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهه إمكنانيه فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له و من فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم و ليس (٢) هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النوريه به إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماله يمكن حصولها فيه- لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه و الانفعال عن عالم الحركه و الأوضاع الجرمانيه و ذلك يوجب تجسمه و تكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف

-
- ١- لأن الينونه بينونه صفه لا بينونه عزله و الينونه الصفثيه أتم أنحاء الينونه- ما للتراب و رب الأرباب، ن ره
 - ٢- و كما ليس عين هذا كذلك ليس عين قاعده عينيه الصفثات لذاته فالأشعرى القائل بزيادتها أيضا يقول واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات الكماله كما يقول بعضهم بوجوب وجوده و أن ذلك الوجود لازم ماهيته ثم من هؤلاء الأكثرين صاحب الهدايه، س ره

و للأصل المذكور حجتان.

إحدهما ما تجشمنا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان (١) له بالقياس إلى صفه (٢) كماله جهه إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته و هو مما ستطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهه اتصافه بالصفه المفروضه الكماله وجوبا و ضروره لا إمكانا و جوازا.

و ثانيتهما (٣) أن ذاته لو لم تكن كافيه فيما له من الصفات لكان شىء من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و وجوده عله لوجود تلك الصفه فيه تعالى و غيبته و عدمه عله لعدمها و ذلك لأن عليه الشىء للشىء يستلزم كون وجود العله عله لوجود المعلول و عدمها لعدمه و شيئيتها لشيئيتها و إذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفه أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفه المذكوره لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى بلا اعتبار حضور الغير و لو جعلت القضية و صفيه لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا و إن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العله و غيبتها و لو جعلت الضروره مقيده لم تكن ذاتيه أزليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و إذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

١- هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول لا نبالى بأن يكون ذاته مأخوذه إلخ كما يأتى و لا يناسب مذهبه من وجوبها أيضا و لا سيما فى الدليل الذى تجشم بإقامته- إلا أن يقال أراد إخراج المفاهيم الإضافيه بما هى مفاهيم و الحدود و النقائص و السلوب بما هى هى، س ره

٢- يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكماله و ليس كذلك فإن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كماله كانت الجهات أم لا و الوجه فيه أنه لو كان له بالقياس إلى صفه غير كماله و جهه إضافيه جهه إمكانية يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفه حقيقه كماله جهه إمكانية كما يظهر بالتأمل، ن ره

٣- هذه الحججه منتظمه من قياسين اقترانيين شرطيين صورتها هكذا لو لم يكن ذاته كافيه فيما له من الصفات لكان شىء من صفاته حاصلًا من غيره و إذا كان كذلك أى كلما كان شىء من صفاته حاصلًا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هى بلا- شرط يجب وجوده ثم نجعل النتيجة صغرى و نضم إليها كبرى هى قوله و كلما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجبا لذاته ينتج لو لم يكن ذاته كافيه فيه لم يكن واجبا لذاته هذا خلف، س ره

واجبا لذاته هذا خلف.

بحث و تحصيل

و هاهنا إيراد مشهور و هو أنه غايه ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفه أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب فى ذاته أو تعينه متعلقا بذلك الغير و ذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير فالملازمه ممنوعه إذ لا يلزم (١) من عدم ملاحظه أمر عدم ذلك الأمر و إن أريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر وجودا و عدما فالملازمه مسلمه لكن بطلان التالى ممنوع- فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال و المحال جاز أن يستلزم محالا آخر و هو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى أن يقرر الحجه المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى هى بلا شرط أى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفه و هو محال لاستحاله (٢) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العله أو مع عدم تلك الصفه و هو أيضا محال بعين ما ذكرناه و لا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره و هو تالى الشرطيه فثبت الملازمه و بطلان التالى معلوم فيلزمه بطلان المقدم و ليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العله وجودا و عدما ليس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها حتى

١- إن قلت هذا لا يناسب كونه سندا لمنع ملازمه عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير. قلت بيان المناسبه أنه لا يلزم من عدم ملاحظه عله الصفه وجودا و عدما عدم تلك العله حتى يلزم عدم الصفه و يكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضروره الأزليه لأن ثبوت الوجود للذات لم يكن خاليا كما سيصرح به عن وجود الصفه و وجود علتها أو عن عدمها و عدم علتها- و إلا لزم ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن وجود الحق تعالى حاق الواقع و متن الأعيان- حيث إن مرتبه ذاته صرف الوجود بلا ماهيه و صرف الفعلية بلا قوه فإذا لا مرتبه لذاته وراء الوجود كالممكنات فخلو ذاته عن وجدانها و فقدانها فى الواقع خلو ذاته عن الوجود- و هذا ما أريد من منع الملازمه، س ره

٢- و لا- سيما على التحقيق الحقيق بالتصديق من أن المعلول ربط محض بالعله فقطع النظر عن علتها قطع النظر عن نفسه ثم إنه عبر بلفظ الأولى لإمكان جريان جميع ما ذكر فى حجه القوم، س ره

ينافى تحصل معلولها وجودا و عدما و الحاصل أن عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ينافى حصول المعلول بها فى الواقع و أيضا كما أن اعتبار الماهيه من حيث هى هى ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها أو عدمه و مع ذلك لا تخلو الماهيه عن أحدهما فى الواقع فكذلك فى الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته و ما يكون سببا له و عدمها و ما يتحصل ذلك العدم به- لا ينافى حصول أحد الطرفين و السبب المقوم له لأننا نقول(١) مرتبه الماهيات التى يعرضها الفعلية و التحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعى لشيء ء و لا لعدمه إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها و ذاتها إثباتا و نفيًا و لا علاقته لها مع غيرها وجودا و عدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير و إن كان مصحوبا لها غير منفك عنها فى الواقع بخلاف الوجود الذى هو عين الواقع لغايه فعليته و فرط تحصله فلا يمكن أن يكون مرتبه بحيث لا يكون لها تعلق بشي ء لا وجودا و لا عدما كيف و هو ينبوع الوجودات و منشأ الأ-كوان- و ملا-ك طرد الأعدام و ردع الفقدان و رفع البطلان عن الأشياء القابله للوجود فمرتبه وجوده فى ذاته إما بعينه مرتبه وجود معنى آخر كما فى صفاته الكماليه له تعالى إذ هى التى درجتها فى الوجود درجه ذاته تعالى بذاته أو مرتبه عدمه لقصور ذاته فى الوجود فلا يساوق الواجب فيه و لا يسع له إلا أن يكون متأخرا عنه بمراحل لائقه به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل و تضاعف الإمكانيات و أعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه بالذات فقد ثبت أن كل صفه مفروضه له تعالى- يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته إما الوجود أو العدم و أيا ما كان يلزم اعتبار علته معه- إذ كما أن حصول ذى السبب وجودا و عدما مستفاد من حصول سببه وجودا و عدما- فكذلك اعتباره و تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعقله كذلك هذا غايه ما يتأتى

١- ملخص الجواب أن قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق فإن للماهيات مرتبه غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظه الغير و إن كان مصحوبا لها فى الواقع- بخلاف الوجود فإنه عين الواقع و ليست له مرتبه غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظه ما يتعلق به وجودا و عدما، ه ره

لأحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقه لذات المبدأ تعالى لجريان الحجه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلية الغير فيها و أن يمتنع تجددها و تبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافيه في حصولها لتوقفها على أمور متغيره متجدده متعاقبه خارجه عن الذات ضروره و هذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال و لا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما ممكنه الوجود- فإنها من حيث هي عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود بل من حيث ذاته و لا يرتضى(١) به من استشرق قلبه بأنوار الحكمه المتعاليه و إن قلبه كثير من الأتباع

١- كيف و الأشياء بالنسبه إليه و باعتبار جهتها النورانيه أحكام الوجوب عليها غالبه و أحكام الإمكان فيها مضمحلّه و إن كان وجوبها عين الربط به و لها الإمكان بمعنى الفقر فكيف يكون له تعالى إمكان و لو كان إمكانا بالقياس إلى معلوله. أقول لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعليه الإضافيه المحكوم بزيادته و حصصه الاعتباريه- فإن له تعالى جاعليه حقه حقيقه في مقام ذاته بالنسبه إلى فيضه المقدس و الوجود المنبسط و جاعليه حقه ظليه في مقام الفيض بالنسبه إلى المستفيض و لا شك في وجوبها فإنهما قيوميته تعالى و الأولى وجوبها و وجوب الذات و الثاني وجوبها بوجوب الذات لأنها من صقع الذات لا استقلال لها و لا حكم على حيالها إلا الاستهلاك المحض و التبعية الصرفه- و له جاعليه إضافيه محضه هي مفهوم ذهني و عنوان للأولين و هي زائده على الذات و كيف لا و يصير الذات من عينيتها أمرا اعتباريا و قس عليها سائر مفاهيم الصفات- فما حكموا به من زياده الصفات الإضافيه إنما هي زياده المفاهيم و العنوانات و المعاني النسبيه. إن قلت إنه لا حاجه إلى بيان زيادتها أو بيان إمكانها أو إمكان حصصها فإنها مفاهيم ذهنيه و ليست صفاته. قلت بل هي أيضا صفاته إذ ليست أقل من السلوب كما أن الأبوه و المالكيه بل الكليه و النوعيه و نحوها صفات الإنسان إلا أنه لا يلزم من زياده الصفات عروضها الخارجى كما في مفهوم الشئيه و الوحده و التشخص و الأمثله السابقه و نحوها و نظير إطلاق الصفات على المفاهيم الذهنيه إطلاق الحقائق على المفاهيم الذهنيه للأشياء لكن التحقيق أن الوجودات الذهنيه بل اللفظيه و الكتيبه و بالجملة العنوانيه- بما هي عنوانات لا عين المعنون و لا غيره فإنها لا بشرط من ظهوراته و غير بائه عنه بينونه عزله و إن كانت بائه عنه بينونه صفه و لكونها من ظهوراتها يسرى الحكم عليها إليه و الحكم عليه إليها في الجملة و من ثم ورد في الشرع احترام اللفظ و الكتب من أسماء الله تعالى و النبي و الأئمه سلام الله عليهم و قد اختلف المتكلمون أن الاسم هل هو عين المسمى أم غيره و الحق أنه لا هو و لا غيره، س ره

و المقلدين كصاحب حواشى التجريد و غيره حيث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير و للغير أيضا إمكان بالقياس إليه و إن امتنع عليه الإمكان بالذات و الإمكان بالغير أيضا و لم يتفطنوا بأن الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستنده إليه و هى أيضا واجبه الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه و جوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات آخر مستنده إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحه- تعالى عن ذلك علوا كبيرا و ذلك لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوبا بالغير الذى هو مبدعها و موجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير و وجوب له أيضا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشئ ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتى و يرجع إلى أن الغير يأبى إلا أن يكون الشئ ء واجب الحصول (١) سواء كان من جهة الاقتضاء و الفيضان أو من قبل الحاجه الذاتيه و الاستدعاء الافتقارى من حيث كون الشئ ء رشحى الوجود ظلى التجوهر استنادى الحقيقه تعلقى الذات و هذا لا ينفك عن كون الشئ ء واجب الحصول للغير الذى هو ينبوع فيضه و سحب رشحه و بحر نداه فالممكن مع ذاته بالإمكان و الجواز و مع جاعله التام بالوجوب و الضروره سواء أخذ هذا اللصوق و الالتحاق و الالتجاء من قبل ذاته الفاقره الرشحيه التعقليه أو من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات و نسبه الخلاقيه القيوميه إليها و أضوائه الساطعه على الذوات القابله للوجود ليست متأخره عن تلك الماهيات الممكنه و ليست إضافته كسائر الإضافات التى تكون بين الأشياء

١- هذا هو تعريف الوجوب بالقياس و أما قوله سواء كان من جهة الاقتضاء إلخ فعلى سبيل التمثيل لأن المتضايقين كل منها واجب بالقياس إلى الآخر و لا- اقتضاء و لا- استدعاء افتقارى بينهما إذ لا- عليه بينهما و لما كان التعريف لفظيا لا بأس بأخذ الوجوب فيه أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت، س ره

و تكون متأخره عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافيه ذاته بذاته يعنى أن نفس ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبه و المنسوب إليه فكما أن بعلمه الكمالى الإجمالى يعلم جميع الأشياء و نسبتها إليه تعالى و بقدرته التامه الكامله يقيم جميع المقدورات فكذلك(١) ذاته كافيه فى انتزاع جميع اللواحق- و كيفيه لحوقها و نسبتها و إضافتها إليه تعالى فليس فى عالم إلهيته و صقع ربوبيته شىء من المعانى العدميه كالعدم و الإمكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرم و الفقر.

و العجب من الشيخ و شده تورطه فى العلوم و قوه حدسه و ذكائه فى المعارف- أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى.

و أعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات- أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى و ليس هناك إمكان ألبته و فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضره عند المبدأ الأول على الضروره و البت و أما ما يتراءى(٢) من تجدد الأشياء و تعاقبها و تغيرها

١- فخالقيته و عليته لزيد إضافته الإشراقية الإيجاديه و الإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى و ينوره اتحادهما فى العدد و هو تسعه عشر و الوجود الحقيقى بما هو مضاف إلى الأشياء انوجادها و بما هو مضاف إليه تعالى إيجاده إياها فهو بما هو إيجاد زيد قبله لا بما هو انوجاده و وجوده فوجوده و إن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الإيجاد المطلق بالنسبه إلى المعلول المطلق فإن ما هو مناط وجود زيد و إيجاده الحقيقى و جميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقه لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و كذا فى مقام عليته الحقيقيه الظليه لأنه كما أن الكثره فى الوحده كذلك الوحده فى الكثره فهو تعالى عله إذ لا- معلول و خالق إذ لا مخلوق كما ورد فى أحاديث أهل العصمه- و حينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هي عليه ممكنه كما أفاده المصنف قده، س ره

٢- ليس مراده ما رامه أستاذة الأكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات فى الزمانيات إنما هي بالنسبه إلى أنفسها لا بالقياس إليه تعالى و ما أراده قدس سره لطيف غامض و ملخصه أن تجدد بعض أنحاء المظاهر بما هي مظاهر لا ينافى ثبات التجلى و المتجلى بما هو متجل فتجليه تعالى و تطوره إحدى بات بحت و مرايا تجلياته فى بعض الأوعيه و هو صقع الزمان- و عالم ماده متجددات و متحركات بل عالم الآفاق و هو صقع الزمان و عالم الأنفس و هو متن الدهر بوجه كلاهما متجددان بالحقيقه و لكن تجدد الآفاق تابع لتجدد الأنفس- و تمام تحقيق المرام يتوقع من ذى قبل إن شاء الله تعالى، ن ره

فهذا بالقياس إلى بعض أوعيه الوجود فإن الزوال والغيبه عن بعض الموجودات- لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر فكيف عن حقيقه الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب والأنحاء و سيأتي تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله المفضل المنعام

فصل (٥) فى أن واجب الوجود واحد

إشاره

لا- بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم- إذ لا نوع لحقيقه الوجود كما مر فمجرد(١) كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال إن ما بينا من أن التعين نفس حقيقته يكفى فى إثبات توحيدده فإن التعين إذا كان نفس ماهيه شىء كان نوعه منحصر فى شخصه بالضروره وإنما قلنا لا يكفى ذلك- لاحتمال(٢) الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفه واجبه الوجود و تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود فى معنى واجب الوجود.

فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين فى هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور و ما به الامتياز إما أن(٣) يكون تمام الحقيقه

١- لما كان هذا أعم فرعه على ما تقدم فإن التشخص إذا كان لازم ماهيه شىء- كماهيه النوع المنحصر فى شخص يصدق أن التشخص بنفس ذاته كما إذا كان عين شىء كالوجود الحقيقى و لكن قول الزاعم التعين نفس حقيقه خاص و إن كان تالى شرطيه عاما كما لا يخفى، س ره

٢- و ذلك كما فى أنحاء الوجودات فإنها متعدده مع كون كل منها متشخصا بنفس ذاته- فإن التشخص عين الوجود، س ره
٣- هذا من باب الاكتفاء بالأقل و إلا فمعلوم أن ما به الامتياز إما عينهما أو جزؤهما أو خارج منهما أو عين أحدهما و جزء الآخر أو عين أحدهما و خارج من الآخر أو جزء أحدهما و خارج من الآخر و تصوير الشقوق المتفقده ظاهر و أما تصوير المختلفه فالأول كامتياز الحيوان المشترك فيه عن الإنسان و الفرس مثلا- فإنه ممتاز عنهما بذاته و هما ممتازان عنه بفصلهما و الثانى كامتيازه عن حصصه فى الأنواع بذاته و امتياز الحصص عنه بالخوارج لأن الفصول خارجه عن الجنس و حصصه أو كامتياز البياض بنفسه عن الإنسان الأسود و امتيازه عن البياض بالسواد و لا يخفى أن تحقق هذا الامتياز فيه- لا يصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات و قس عليه غيره و الثالث كامتياز حصه الحيوان التى فى الفرس بالصاهل عن الإنسان و هو بالناطق عنهما و لما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقده و هى غير متداخله اكتفى بالأقل و أشار إلى المختلفه أيضا على أن الامتيازات الواقعيه فى الموجودات المتأصله منحصره فى الثلاثه المتفقده فلا يرد أن الشقوق فى كلامه بعضها متداخل فى بعض كما لا يخفى، س ره

فى شىء منهنما فىكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقته أحدهما و هو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقته الواجب و إما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه و التركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء و كل محتاج ممكن و إما أن يكون خارجا عن حقيقته فيلزم أن يكون الواجب فى تعيينه محتاجا إلى غيره لأن تعيين الشىء إذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم أن يكون معللا لأن كل ما هو عرضى لشىء فهو معلل إما بذلك الشىء و هو ممتنع - لأن العلة بتعيينها سابق على المعلول و تعيينه فيلزم تقدم الشىء على نفسه و أما بغير ذلك الشىء فيكون محتاجا إليه فى وجوده كما فى تعيينه إذ التعيين (١) للشىء إما عين وجوده أو فى مرتبه وجوده و الاحتياج فى الوجود يناهى كون الشىء واجبا بالذات - قيل هاهنا بحث لأن (٢) معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقته واجب الوجود - أنه يظهر من نفس تلك الحقيقه أثر صفه وجوب الوجود لا أن تلك الحقيقه عين هذه الصفه فلا - يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود فى وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أثر صفه وجوب الوجود فلا منافاه بين اشتراكهما فى وجوب الوجود و تمايزهما بتمام الحقيقه و نحن نقول إن معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقه واجب الوجود هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجوديه و محكى عنها بالوجود بلا انضمام أمر أو ملاحظه حيثه أخرى أيه حيثه كانت حقيقه أو

١- لزوم الاحتياج فى الوجود على الأول ظاهر و أما على الثانى فلما مر فى الفصل السابق من أن شيئا من صفاته لو لم يجب لم يجب وجوده لأن الوجود إذا لم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوقا للتعين فى المرتبه لأن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف، س ره

٢- هذا نظير القول بالنيابه فى الصفات بالبيان و الوهن فى البيان، س ره

إضافيه أو سلبيه.

و توضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل - كالجاء الصورى للجسم من حيث إنه للجسم و قد تعقل المتصل شيئا ذلك الشىء هو الموصوف بكونه متصلا كالماده فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود- و قد تعقل شيئا ذلك الشىء واجب الوجود و مصداق الحكم و به مطابقه و المحكى عنه فى الأول حقيقه الموضوع و ذاته فقط و فى الثانى هى مع حيثيه أخرى هى صفه قائمه به و كل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته و نفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقه متصفه بكونها واجبه الوجود لا- فى مرتبه ذاته بل بحسب درجه ذاتها من حيث هى حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا- ذاتيا لها- ففى اتصافها به و لحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضى كذلك فلا بد لها فى اتصافها به من عروض هذا الأمر و إلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعليه (١) الشىء لنفسه فى وجوده و وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوه فإذن تلك الحقيقه تكون فى حد ذاتها ممكنه و بالجاعل صارت واجبه الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا أنه شىء ذلك الشىء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضاً لزومياً أو مفارقياً هذا.

رجم شيطان:

و ليعلم أن البراهين الداله على هذا المطلب الذى هو من أصول المباحث الإلهيه كثيره لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقه الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه و تعلقه بغيره ممكن

١- أى ملزوميه الماهيه لوجوده و كون الوجود لازم الماهيه الوجوبيه فضلا عن الماهيه الإمكانيه قد أبطلناه و أبطله الشيخ أيضا كما نقل عن المباحثات و أما تعليل الشىء بنفسه المستلزم لتقدم الشىء على نفسه فلا يحتاج إلى مثونه زائده، س ره

و وجوبه (١) كوجوده يستفاد من الغير و هذه المقدمه مما ينساق إليها البرهان- و يصرح بها فى كتب أهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فيها و بها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين و تبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونه و قد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهه العويصه و العقده العسيره الحل- فإننى قد وجدت هذه الشبهه فى كلام غيره ممن تقدمه زمانا و هى أنه لم لا- يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان (٢) بتمام الحقيقه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود متزعا منهما مقولا عليهما

١- الظاهر من الاستفاده من الغير و الارتباط بالغير الغير المنفصل و لزومها ظاهر بعد ما مر من أنه لو كان مستفادا من نفس الماهيه المعروضه بأن يكون الوجود لازما لها لزم الدور أو التسلسل فلا محاله يكون معللا بغير المعروض و يمكن أن يكون المراد بالغير فى الموضوعين أعم من المتصل و المنفصل أعنى ضميمة الوجود، س ره

٢- لا بأمر خارج حتى يلزم الاحتياج و لا بالجزء حتى يلزم التركيب فبالحقيقه اختار ابن كمونه الشق الأول من الشقوق المذكوره فى البرهان السابق على التوحيد ثم إنه لا منافاه بين قوله واجب الوجود بذاته و قوله قولا عرضيا- حيث إن كل عرضى معلل لأن بناء أصل الشبهه و صعوبتها على أصاله الماهيه و عليها معنى كونه وجودا بحتا أنه ذات ينتزع منه الوجود بذاته كما سيأتى فى الإلهيات إن شاء الله تعالى و قد نقل أيضا معنى عينيه وجوب الوجود له تعالى أنه أن يظهر منه أثر صفه وجوب الوجود و هذا أيضا ناظر إلى ذلك و أيضا فرق بين الذاتى فى كتاب البرهان- و الذاتى فى كتاب إيساغوجى و كأنه أشار إلى دفع ما عسى أن يورد عليه أنه إذا كان الوجوب عرضيا لم يكن فى مرتبه ذاتهما بل فى مرتبه متأخره عن مرتبه الذات لأنه يكون محمولا بالضميمه و بيان الدفع أن العروض ليس منحصر فى العروض الخارجى- بل العروض الذهنى أيضا شىء و العرض بمعنى الخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه أيضا فهذا من قبيل حمل الشىء على الواجب و الممكن و حمل العرض على الكيف و الكم و غيرهما من الأعراض و الممكن على الماهيات الإمكانيه و ربما يجاب عن أصل الشبهه بأن ما بالعرض لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات و العرض العام لا بد أن ينتهى إلى الذاتى العام- و هو الجنس و ما به الاشتراك الذاتى يستدعى ما به الامتياز الذاتى و هو الفصل فيلزم التركيب- و هذا منقوض بالشىء الصادق على الواجب تعالى و الممكن و بالعرض الصادق على الأجناس العاليه البسيطه و نحوهما إذ لا ذاتى مشترك بينها و الحل أن هذه القاعده أعنى انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات مخصوصه بالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه و هذه المذكورات من العرضيات المنتزعه الخارجيه المحمول فالحق فى دفع الشبهه الأجوبه التى ذكرها قدس سره و لا مبالاه كثيرا بهذه الشبهه على القول بأصاله الوجود، س ره

قولاً- عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقيقته كل منهما و وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثه خارجه عنها أيه حيثه كانت أو مع اعتبار تلك حيثه و كلا الشقين مستحيلان(١) أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلية و التمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه و أما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات- و بالجملة ما منه الحكاياه بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيه حيثه و أيه جهه أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفه الذوات متباينه المعاني غير مشتركه في ذاتي أصلاً.

و ظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيره لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفه من حيث كونها متخالفه بلا حيثه جامعها فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد و محكياً عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثله من جهه كونها متماثله كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانيه من جهه اشتراكهما في تمام الماهيه لا من حيث عوارضها المختلفه المشخصه أو كانت مشتركه في ذاتي من جهه كونها كذلك كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانيه من جهه اشتمالهما على تلك الحقيقه الجنسيه أو في عرضي كالحكم على الثلج و العاج بالأبيضيه من جهه اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينه متفقه في أمر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

١- كأن قدس سره استفسر أن المراد إما العرضي بمعنى المحمول بالضميمه و إما العرضي بمعنى الخارج المحمول و أنهما محالان و الأول و إن كان بعيداً من كلام مورد الشبهه إلا أنه قدس سره تعرض له أيضاً استظهاراً و استيفاءً لكلا الاحتمالين و قياس الوجوب على الإمكان باطل حيث إن الماهيه الإمكانيه و إن لم تخل عن الإمكان على أي حال أخذت- إلا أنه ليس في المرتبه بأن يكون عينها أو جزءها و الواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبه غير الوجود و الوجوب الذاتى فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين، س ره

وجود الممكنات أمرا عقليا انتزاعيا و موجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت متفقه في مفهوم سلبى كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتى الوجود و العدم لذواتها و أما ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقيه فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهه جامعه ذاتيه أو عرضيه فإذا حكمنا على أمور متباينه الذوات بحكم واحد بحسب مرتبه ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهه أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجرى مجرى الجنس و الماده و الآخر يجرى مجرى الفصل و الصوره و التركيب بأى وجه كان ينافى كون الشئ ء واجب الوجود بالذات.

بل نقول(١) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعى المعلوم بديهه أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذى لا- يشوبه عموم و لا- خصوص و لا- تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن(٢) أن يكون بينه و بين شئ ء آخر له أيضا

١- أى إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان لحقيقه واحده بسيطه نوريه و أن الخصوصيات ملغاه فى انتزاعه و حكايته عن مطابقه و أن صرف كل شئ ء جامع لجميع ما هو من سنخه و طبيعته مجرد عما هو من غرائبه و أجانبه و غريب الوجود ما هو من سنخ العدم و السراب و أنه أعم العامات علمنا أنه يأبى الوجودين فكيف لا يأبى الوجوبين و قد علمت أن الواجب لا بد أن يكون وجودا متأكدا بحثا بمعنى أنه حقيقه الوجود و سنخه و حقيقه الوجوب لا أنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود و الوجوب كما زعمه المحججون، س ره

٢- قد جمع بين الاثنييه و عدمها فالاثنييه إنما هى بالفرض- و عدم إمكانها إنما هو فى الواقع و الحق كما أشرنا إليه فى حاشيه قبل هذه الحاشيه- أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشئ ء لا بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه و حينئذ يكون فرض المحال و قد يتصور بوجه لا- يحتمل نقيضه و منافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له و نفى منافيه عنه و حينئذ نفس الفرض محال و ما نحن فيه من هذا القبيل- و إلى هذا أشار قدس سره فى كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و كلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذى لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنييه فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض، س ره

هذا الوجود فرضا مباينه أصلا و تغاير فلا- يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحده و وجود واحد كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صرف شىء فوجوب وجوده الذى هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما فى التنزيل شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ عَلَىٰ مَوْجُودِيهِ الْمَمَكَنَاتِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

برهان عرشى:

و لنا بتأييد الله تعالى و ملكوته الأعلى برهان(١) آخر عرشى على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور- و يستدعى بيانه تمهيد مقدمه و هى أن حقيقه الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقا للواجبيه- و مطابقا للحكم عليه بالموجوديه بلا- جهه أخرى غير ذاته و إلا- لزم احتياجه فى كونه واجبا و موجودا إلى غيره كما مر من البيان و ليست للواجب تعالى جهه أخرى فى ذاته لا- يكون بحسب تلك الجهه واجبا و موجودا و إلا يلزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتداء(٢) أو بالأخره و قد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجىء فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجميع الحيات الصحيحه و على جميع الاعتبارات المطابقه لنفس الأمر و إلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب إذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبه من مراتب الوجود و وجه من وجوه التحصل أو عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود- فلم يكن ذاته من هذه الحياتيه مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ فى ذاته جهه إمكانيه أو امتناعيه يخالف جهه الفعلية و التحصل فيتركب ذاته من حيثى الوجوب و غيره من الإمكان و الامتناع و بالجملة ينتظم ذاته من جهه وجوديه و جهه عدميه فلا يكون واحدا حقيقيا و هذا مفاد ما مر فى الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

١- و هو برهان قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء، س ره

٢- إن كانت الجهتان فى ذاته أو بالأخره إن كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين فى استنادهما إلى ذاته لجهتين فى ذاته، س ره

الوجود من جميع الحثيات.

فإذا تمهدت هذه المقدمه التى مفادها أن كل كمال و جمال يجب أن يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى و إن كان فى غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا- يكون بينهما علاقه ذاتيه لزوميه كما مر من أن الملازمه بين الشئيين لا تنفك عن معلوليه أحدهما للآخر أو معلوليه كل منهما لأمر ثالث فعلى أى واحد من التقديرين فيلزم معلوليه الواجب و هو خرق فرض الواجبيه لهما فإذن لكل منهما مرتبه من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا يكون هو للآخر و لا منبعا عنه و مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأه كماليه و فاقدًا لمرتبه وجوديه سواء كانت ممتنعه الحصول له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حثيه الفعليه و الوجوب و الكمال بل يكون(١) ذاته بذاته مصداقا لحصول شىء و فقد شىء آخر من طبيعه الوجود و مراتبه الكماليه فلا- يكون واحدا حقيقيا و التركيب بحسب الذات و الحقيقه ينافى الوجوب الذاتى فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل و كمال الوجود جامعا لجميع النشئات الوجوديه و الحثيات الكماليه التى بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافىء له فى الوجود و الفضيله بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات و هذا البرهان و إن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتناؤه على كثير من الأصول الفلسفيه و المقدمات

١- و الحاصل أنه لا يمكن فى البسيط الحقيقى الوجوبى شىء و شىء كوجوب و إمكان و وجدان و فقدان و نور و ظلمه و فعليه و قوه و خير و شر و كذا فى صفاته كعلم و جهل و قدره و عجز و هكذا بل له من كل طرفين أشرفهما إن قلت- التركيب من الوجود و العدم أو الوجدان و فقدان أو الوجود و الإمكان أو ما شئت فسمه ليس تركيبا واقعا إذ العدم أو فقدان أو نظائرهما ليس شىء يحاذيها قلت شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم إذا كان العدم عدم الخير و الكمال لا عدم النقص لأنه عدم العدم إذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود و كذا التركيب من الوجود و الماهيه فإنه أيضا يرجع إلى التركيب من الوجود و العدم كما لا- يخفى و أما التركيب من وجود و وجود بما هما وجود فليس تركيبا واقعا إذ كان ما به الامتياز فى الوجود بما هو وجود- عين ما به الاشتراك، س ره

المطويه المتفرقه فى مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفه يرجح على كثير من البراهين الشديده القوه

فصل (٦) فى استيناف القول فى الجهات و دفع شكوك قيلت فى لزومها

اشاره

إن من التشكيكات الفخريه فى هذه الجهات العقليه التى هى عناصر العقود و موادها بحث لا يخلو عنها شىء من الأحكام و الأوصاف أن الوجود الواجبى لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له و كل معلول ممكن لذاته و كل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب و وجوب آخر لا إلى نهايه.

و الجواب (١) على ما ذكره الحكيم الطوسى أنه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فإن الحق أن الوجوب و الإمكان و الامتناع أمور معقوله تحصل فى العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجى و هى فى أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور و ليست بموجودات فى الخارج حتى يكون عله للأمر التى تستند إليها أو معلولا لها كما أن تصور زيد و إن كان معلولا- لمن يتصوره لا يكون عله لزيد و لا معلولا له و كون الشىء واجبا فى الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول هو الوجوب.

و منها أن نقيض الوجوب و هو اللاوجوب عدمى

فيكون هو ثبوتيا (٢)

١- لما اشتبه على المشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازما خارجيا للوجود الواجبى كان الأولى الاستفسار منه بأنه إن كان مرادك بالوجوب تأكيد الوجود الحقيقى و شده النوريه الغير المتناهيه فهو خارج عما نحن فيه مع أنه عينه لا أنه لازم له و إن أردت به ما هو كيفيه للنسبه كما هو محل البحث فهو ليس أمرا خارجيا حتى يكون معلولا- فهو دون المعلوليه له إنما هو معلول للعقل و لزومه للواجب تعالى كونه بحيث إذا عقله عاقل إلخ، س ره

٢- و إلا- كانا معا عدميين فلزم ارتفاع النقيضين و هذا منقوض بالعمى و الأعمى- فيلزم كون العمى ثبوتيا و هو سلبى قطعا و الحل ما ذكره قدس سره أن فى هذه الشبهه- تسجيلا للشبهه الأولى كأنه يمكن أن يجاب عن الأولى بأنه عدمى و أمر عقلى فقال ما قال، س ره

و أيضا (١) هو تأكيد الوجود فكيف يكون عدميا.

و الجواب أنه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شىء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن و النقيضان (٢) و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية أليس الممتنع و الممكن العام نقيضين و أحدهما و هو الممتنع معدوم و ليس يلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن.

و منها أن ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف

إشارة

كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية - كالعنى مثلاً ثابتاً في الخارج لشىء و من المشهورات المسلمة أن وجود الصفة في نفسها - هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن (٣) يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج و العقل يأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله - من الموجودات العينية (٤) فضلاً عن جعله من الأعراض.

- ١- إن أراد أنه تأكد الوجود الحقيقي النفسى له تعالى فيتوجه أنه خارج عما نحن فيه و إن أراد أنه تأكد الوجود الرابط و وثاقه النسبه الثبوتيه فيتوجه أنه لا منافاه بين كونه و ثاقه الوجود الرابط و كونه عدميا، س ره
- ٢- أى الموجود و المعدوم و إن اقتسما جميع المفهومات فإن كل مفهوم إما موجود و إما معدوم لكن لا يلزم أنه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوماً أن يكون موجوداً عينياً - لجواز كونه موجوداً ذهنياً أو المراد أن النقيضين كالوجوب و اللاوجوب و إن اقتسما المفهومات فأخذ الوجوب الواجب و أخذ اللاوجوب الممكن و من جملة المفهومات الموجود و المعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم و أخذ الوجوب الموجود لكن لا - يلزم من ذلك أن يكون الوجوب موجوداً خارجياً كما أن الممتنع أخذ المعدوم و الممكن العام الموجود لكن لا يلزم - أن يكون كليهما الممكن العام موجوده خارجيه لإمكان الذهنيات الصرفيه فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشىء و من الأمور العامه، س ره
- ٣- ما ذكره مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف لا أن وجودها للموصوف مطلقاً وجود نفسى للصفه حتى يكون لها وجود عيني و على ما أجاب به قدس سره المغالطه من باب اشتراك اللفظ، س ره
- ٤- لا يخفى عدم مناسبة العرضيه للترقى من الوجود العيني فإن المراد أن هنا مطلبين الوجود العيني لها و العرضيه و تزيد عليه و لم يثبت شىء منهما و العقل يأباهما جميعاً، س ره

و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرباطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهليات المركبه غير الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب و أن ج فى الأول لا- بد و أن يكون من الأمور الموجوده فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى(١) و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم و من حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشىء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرباطى بالقياس إلى الغير- و من هاهنا أيضا نشأت الشبهه التى أوردتها طائفه من أهل الشغب و الجدل- على المحصلين من الفلاسفه العظام و هى أنه إذا لم يكن للإمكان صورته فى الأعيان- لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا- فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شىء عن المنفصله الحقيقيه- و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشىء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع و ليس لامتناع الممتنع صورته فى الأعيان- فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقى:

(٢) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانى العامه كالوجوب و الإمكان و العليه

١- فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرباطى أى و وجوده حينئذ ليس إلا- النسبه و الحاصل أنه قد يكون للصفه وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رباط بالموضوع- و قد يكون له وجود سوى الوجود الرباطى الذى يكون فى كل محمول بما هو محمول كما فى العمى فوجودها فى الأول تعبير عن مثل وجود البياض فى نفسه و فى الثانى عن مثل الوجود الرباطى للبياض و العمى حين كونها محمولين فى القضييه فقوله موجود فى الثانى بدل كائن من كان الناقصه التى هى من الأدوات عندهم، س ره

٢- قد أوقع المصالحه بين الفريقين بأن مراد الأقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوما إنما هو بحسب الوجود فى نفسه أى الوجود الرباطى الذى هو مفاد كان التامه و مراد أتباع المعلم الأول من كونه موجودا إنما هو بحسب الوجود الرباطى- أى مفاد كان الناقصه، س ره

و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانى إنما هو بملاحظه العقل و اعتباره فمناً ذلك ما حققناه- و فى التحقيق و عند التفيتش لا تخالف بين الرائين و لا مناقضه بين القولين فإن(١) وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العينيه بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط فى الهليه المركبه الخارجيه لا ينافى الامتناع الخارجى للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به فى بعض المسطورات الكلاميه- من أن عدم الفرق(٢) بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتيا و أن كل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت و ما له ثبوت فهو ثابت فإنه(٣) إن عنى به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينيه فالكذب فيه ظاهر و إن عنى به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقليه على الماهيات العقليه و العينيه فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام و معنى إمكانه لا- سلب الوجود العينى عن مفهوم الإمكان و معنى لا- إمكان له عدم صدق الإمكان كما فى سائر الطبائع الذهنيه التى هى أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها

١- و قد دريت من هذا معنى قولهم فى تعريف المعقول الثانى الفلسفى أنه الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل سواء كان اتصاف المعروض به فى العقل أو فى الخارج فإن المراد بكون الاتصاف به فى الخارج كون وجوده الرابط فى الخارج كما المراد بكون عروضه فى العقل أن وجوده المحمولى الرابطى إنما هو فى العقل، س ره

٢- لا- يخفى ما هذا التعبير لأن الفرق يوجب كونه ثبوتيا ١٤٠ فالأولى ما عبر به المحقق الطوسى ره فى التجريد بقوله و الفرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى- لا يوجب كونه ثبوتيا إلا أن يوجه بأن المقصود أن عدم الفرق الذى يلزم على تقدير كونه عدميا فى الدليل من أنه لو كان عدميا لم يبق فرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى أى بين لا إمكان له و إمكانه لا إذ لا تمايز بين الأعدام يوجب كونه ثبوتيا كما يقال التسلسل يوجب إثبات الواجب تعالى أى لزومه على تقدير عدم الواجب يوجهه، س ره

٣- جواب عن الأول، س ره

الوجود فى الأعيان و عدم حمل الموجود على شىء لا ينافى حمله على الأشياء العينيه و صدقه عليها و هذا أحد معنئى الوجود الرابطى و أما التعريف بالوجود(١) فإنما يلزم فى العدم لكونه سلب الوجود لا فى مطلق السلوب للأشياء فإن من السلوب سلب طبيعه العدم فضلا عن طبيعه أخرى نعم(٢) لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فىكون ثبوتا إضافيا و هو المعتر فى تحديد السلوب بهذه(٣) الطبيعه الإطلاقيه كما فى الشفاء- أن الثبوت و أعنى به الإضافى المطلق أعم من أن يكون(٤) حقيقيا فى نفسه أو بالإضافه فقط يقع جزء من بيان(٥) السلوب لا- أنه موجود فى السلوب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسرى كلام أرسطاطاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه و من قال أن البصر جزء من العمى و أن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعنى به أن البصر موجود مع العمى بل يريد أن العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلوب إلى البصر فى حده فىكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى و ستعلم فى مباحث الماهيه أن الحد قد يزيد على المحدود

١- جواب عن قوله و أن كل عدم إلخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم فى كل عدم أن يؤخذ فى مفهومه خصوصيه الوجود كالعمى فإنه عدم البصر- و الإمكان من هذا القبيل فإنه سلب الضروره و هكذا سلب السلوب و عدم العدم نعم العدم هكذا لأنه رفع الوجود، س ره

٢- استدراك من النقض حاصله أنه إن أردتم بالوجود الثبوت الإضافى فالأمر كما قلتم لأن كل عدم مضاف إلى الثبوت الإضافى فإن المسلوب ليس سلبا لسلبه بالحمل الأولى فإن السواد ليس سلب اللاسواد فىكون ثبوتيا بالإضافه إليه إذ لا واسطه بينهما فهذا الاعتبار يكون ثبوتيا إضافيا لكن لا يلزم من هذا أن يكون موجودا عينيا و هو مطلوبكم و إنما قلنا بالحمل الأولى لأن مصداق السواد و سلب اللاسواد واحد- فيتحقق الحمل الشائع و ما قال قدس سره إنه ليس سلبا لسلبه فإنما هو بالحمل الأولى، س ره

٣- يعنى أن المأخوذ فى تعريف السلوب على الإطلاق هو الثبوت الإضافى لا الوجود و إنما هو مأخوذ فى تعريف العدم و أصل الكلام فى هذا المقام الترديد- بأن مرادكم إما خصوص الوجود فينتقض بكثير من المواد و أما الثبوت الإضافى فلا يلزم منه الوجود العينى مع أنه الذى ادعيتموه، س ره

٤- كالعدم فإنه رفع الوجود فالوجود المضاف إليه حقيقى و إضافى معا، س ره

٥- أى حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوى لأنه فى الاصطلاح الدليل و البرهان- و يستعمل فى التصديقات، س ره

إشارة

إنما يقطع لزوم السلاسل المتولده إلى لا- نهائيه فى الخارج و ليس يحسم لزوم التسلسل فى اعتبار العقل بحسب الملا-حظه التفصيليه فإن اتصاف الشىء بالإمكان يلزم (١) أن يكون على سبيل اللزوم و إلا- لزم جواز الانقلاب فىكون لإمكان الشىء وجوب فى العقل- و اتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود و هكذا إلى غير النهايه على أن كون الاتصاف بالإمكان على أى حال من عناصر العقود يوجب اللانهايه أيضا.

و الجواب أن التسلسل هاهنا بمعنى لا- يقف لأنه حاصل من اعتمال الذهن- من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه و ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و تحقيق هذا المقام أن كون الشىء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آله للعاقل فى تعقله إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصوره فى عقلنا و يكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر فى الصوره التى بها نعقل الإنسان و لا- نحكم عليها بحكم و لا- نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان- أنه جوهر بكونه جوهر أو عرضا ثم إذا نظرنا فى تلك الصوره الحاصله و جعلناها معقوله منظورا إليها وجدناها عرضا قائما بغيره و ما وجد فى كلام أهل التحقيق أن الصوره الحاصله فى العقل هى المعقوله بالذات لا- ما خرج عن التصور عنوا بذلك أنها فى كونها معقوله لا تحتاج إلى صوره أخرى تكون هى آله إدراكها لا- أننا إذا عقلنا ماهيه الإنسان و حكمنا عليه بكونه جوهر حيوانيا جرميا يكون المنظور إليه هو الصوره العقلية التى من جملة الكيفيات النفسانيه لأن هذا بين الفساد- فكذلك الإمكان و مقابله كالأله للقوه العاقله بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها و كيف يعرض لها و لا ينظر فى هذه الملاحظه إلى كون شىء من الثلاثه موجودا أو معدوما ممكنا أو واجبا أو ممتعا.

ثم إن التفت العقل إلى شىء منها و نظر فى نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكانا لشىء و لا وجوبا و لا امتناعا له بل كان عرضا موجودا فى محل هو

١- و أما اتصاف نفس الإمكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الإمكان و هكذا، س ره

العقل و ممكننا فى ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا أو إمكانا صار شيئا ممكننا- و هكذا قياس المعانى الحرفيه و المفهومات الأدويه إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلاليه بعد ما كانت حرفيه تعلقيه- و هذا الانقلاب غير مستحيل (١) لأنه كانقلاب المادة إلى الصورة و الجنس إلى الفصل و القوه إلى الفعل و الناقص إلى التام لا كانقلاب الصورة إلى الصورة و النوع المحصل إلى النوع المحصل لأن الروابط و الأدوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الأشياء المحصله التامه بل نسب إلى الأشياء و فرق بين الشىء و نسبة الشىء - و كذا فرق بين كون الشىء شيئا أو قوه على شىء إذ القوه بما هى قوه ليست شيئا من الأشياء أصلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوه حتى ينجر الأمر إلى ما لا وجه فيه سوى كونه قوه كالهولى الأولى التى لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحدهما بالقوه و بالأخرى بالفعل و ما قرع سمعك أن المعنى الأدوى كالوجود النسبى و الاستقلالى كالوجود المحمولى هما متباينان بالذات يرام به ما أفدناك تحقيقه لا أن لهما ذاتين متباينين فإنه الرابطه لا ذات لها أصلا كالمراه التى لا لون لها و لا حقيقه أصلا و لهذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق و التباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقه محصله يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل الذى له أن يصير محصلا و الشىء و اللاشىء الذى فى قوته أن يصير شيئا.

قاعده:

و إذا تحققت الأمر فى هذه المعانى و معنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوبا مطردا فى جميع الطبائع العامه المتكرره كالوحده

١- و لأن الماهيه واحده فيتحقق تاره بوجود غير مستقل فيكون رابطيا- و تاره بوجود مستقل فيكون محكوما عليه فالمايه هى الأمر الباقى فى الحالين كالماده تاره تلبس صورته فتتحصل بها ثم يخلع عنها تلك و تلبس صورته أخرى نعم الماهيه مع هذا الوجود لا- ينقلب إليها مع الوجود الآخر لأنه كانقلاب المادة مع صورته إليها مع صورته أخرى و هذا هو الانقلاب المستحيل و الفرق بين ما ذكرناه و ما ذكره قدس سره أن الوجود الغير المستقل الذى كالمعنى الحرفى فيما ذكره كالماده و فيما ذكرناه هو كالصوره الزائله عن الماده و الماهيه المحفوظه فى الوجودين كمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمى و الحرفى كالماده، س ره

و الوجود و اللزوم و مضاهياتها سواء كان يازائها فى الأعيان شىء أم لا فإن الوجود و الوحدہ مع أن حقيقتهما واقعہ فى الأعيان بل حقيقه الوجود هى أحق الأشياء بالوقوع العينى لكن مفهوماهما من المعانى المتكرره فى العقل فإن لحقيقه الوجود موجوديه و لموجوديتها موجوديه أخرى و هكذا إلى أن يعتبرها العقل - لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهيہ بحسب اعتبار العقل حقيقه الوجود التى هى بنفسها موجوده و كذا الكلام فى الوحدہ.

فإن رجع أحد و قال إن العقل يجد أن شيئا من اللزومات الصحيحه الانتزاع إلى لا-نهايه لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمه الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابى الاستغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهايه و الموجه تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقه.

قلنا له ألم تتذكر ما بيناه لك و سقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم إنما يكون لزوما إذا اعتبر رابطه لا مفهوما ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشىء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف ما من الأوصاف - استؤنف النظر فى لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم - ليس إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم و لا ضروره فى كون كل لزوم ملتفتا إليه منظورا فيه بالذات فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فى مرتبه من المراتب و هذا أولى مما تجشمه صاحب حواشى التجريد فى فك هذه العقده - أن تلك اللزومات موجوده فى نفس الأمر بوجود ما ينتزع هى منه و ليست موجوده بصور متغايره و الوجود الذى هو مقتضى صدق الموجه أعم من الثانى فإن الموجه إذا كانت خارجيه اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج أعم من أن يكون بصوره يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجه الصادقه كما(١) إذا كان أحد قسمي المتصل حارا و الآخر باردا فيصدق الإيجاب الخارجى عليه و إن كانت ذهنيه اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن على أحد الأنحاء و كما أن خصوص القضيه الخارجيه- قد يقتضى نحو خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل- و صدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنيه قد يقتضى خصوصيات الوجود و كما أن المطلقه تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الممكنه بالإمكان و الدائمه بالدوام نقول أيضا لزوم شىء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا- طرفى الملزوم و اللازم- بأن يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد(٢) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل و قد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثه صحه الانتزاع و من هذا القبيل لزوم اللزوم فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحه انتزاعه من شىء إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم و هكذا فيكفى فى صدق الحكم عليه صحه انتزاع اللزوم منه فى هذا النحو من الوجود أى صحه انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضيه الممكنه يكفى فى صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

و ذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه و بالغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء- لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شىء بالقوه من غير أن يصير منتزعا بالفعل- لا- يصح أن يقع موضوعا للإيجاب و يحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقله فى الملحوظيه و إذا لوحظ بالفعل و حكم عليه باللزوم

-
- ١- التمثيل غير سديد لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل فالقسمان متغايران وجودا و لا سيما عند من يقول اختلاف العرضين يوجب القسمه الخارجيه فى المحل فالأولى أن يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم، س ره
 - ٢- فالانقطاع أمر عدمى لازم للمتناهى، س ره

صار مفهوما من المفهومات الموجوده فى العقل الملحوظه بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فى نفسه و إن كان فى النفس و ليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذى يمتنع أن يكون موضوعا لحكم إيجابى بل و لا سلبى أيضا و وجود(١) الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفه سواء كانت حقيقيه أو انتزاعيه و إلا- لبطل الفرق بين الذاتى و العرضى فإن وجود السماء مثلا- فى ذاتها غير وجود الفوقيه الثابته إذ السماء فى مرتبه وجود ذاتها سماء لا- غير و إنما الفوقيه تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطى يكفى فى كون أحد الشئيين لازما و الآخر ملزوما و هذا النحو من الوجود الرابطى و إن كان منسوبا إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فى الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم فى نفسه لأن نحو وجوده فى نفسه و الحصول الذى يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شئيين بل عند ملاحظه ماهيته و حقيقته فى نفسه ليس إلا فى ظرف الذهن و إن كانت ملاحظته فى نفسه لا- ينفك عن اتصافه بكونه رابطه بين شئيين و هذا كما فى ملاحظه السلوب و الأعدام فإنها و إن كانت حقيقتها سلوب الأشياء و أعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك و إذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا- ينسلخ عن كونها سلوبا و أعداما- لأن ماهيتها كذلك و قد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومى الانبساطى على جميع الماهيات و المفهومات حتى على مفهوم العدم و شريك البارى و اجتماع النقيضين- فمفهوم المعنى الرابطى معنى رابطى بحسب الحمل الذاتى الأولى لا بحسب الحمل الشائع الصناعى فتدبر فيه

١- إبطال لقوله إن تلك اللزومات هو موجوده فى نفس الأمر بوجود ما ينتزع هى منه كما اشتهر منهم أن وجود الأمر الانتزاعى وجود منشأ انتزاعه بأنه لو كان كذلك لبطل الفرق بين الذاتى و العرضى. أقول لا يبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود الملزوم مثلا بما هو موجود ذاتى و بما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضى فبالحقيقه ذلك التصحح و التهيؤ وجود ذلك العرضى الذى هو الملزوم، س ره

ثم إن في كلامه بعضاً من مواضع الأنظار (١) أما أولاً فلأن أبعاض المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثره واثنييه بنحو من أنحاء القسمة الخارجيه و لو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن (٢) الحكم الإيجابي عليهما بشىء حكماً صادقاً بحسب الخارج فإذا حدث الاثنييه الخارجيه - صار كل واحد منهما مما له وجود في الخارج و قبل القسمة ليس شىء منهما موجوداً أصلاً إنما الموجود هو المادة القابله لهما بعد وجودهما المستعدده لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له إلا بما ينتزع منه - فيكون واحداً بوحده ما ينتزع منه كثيراً بكثرته فكيف يكون الأشياء المتعدده - من حيث تعددها موجوده بوجود واحد.

و أما ثانياً فلأن خصوصيات الأحكام و إن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفى في الحكم على شىء بحال خارجي وجود الانتزاعي (٣)

- ١- غير مخفى أن هذه الأنظار سقيمه غير وارده، ط
- ٢- و الجواب أما أولاً - فبالنقض لأننا نحكم حكماً إيجابياً صادقاً بحسب الخارج - أن كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذى لم يحل فيه العرضان المختلفان - جوهر و قابل للقسمة و نحو ذلك مع أنه لم يحدث شىء من أنحاء القسمة و الخارجيه فيه. و أما ثانياً فبالحل و هو أن ذات الجزء موجوده في الخارج بوجود الكل و إن لم يكن وصف الجزئيه الخارجيه موجوده كما أن ذات الكل موجوده و إن لم يكن وصف الكليه الخارجيه أيضاً موجوده لمكان التضاييف بين الوصفين فهذا مغالطه من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فقوله و قبل القسمة ليس شىء منها موجوداً أصلاً قلنا بل هما موجودان في الخارج بحسب ذاتهما و كون موضوع الحكم الخارجى إنما هو الأبعاض فيما ذكر لا - يستلزم القسمة الخارجيه بل يكفى الوهميه لأن ما في الذهن عين ما في الخارج و لا سيما إن الأجزاء التى فى الذهن إنما ينظر بها لا ينظر فيها - و قوله إنما الموجود هو المادة القابله لهما قلنا المادة ماده للقسمة و أما المقسوم فهو من أجزاء المادة و ليس صورته لها على أن وجود ماده الشىء قد يكون مصححاً للحكم الإيجابي الخارجى عليه لأن خصوصيات الأحكام يقتضى خصوصيات الوجود لموضوعاتها بحسبها، س ره
- ٣- أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الإيجابي بحال خارجي الوجود الانتزاعي - الذى هو بالقوه قبل الانتزاع و يصير بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلك الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه و لا شك أن وجود منشأ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الإيجابي فإنه يتصور تلك اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها و يحكم عليها. فإن قلت وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضيه. قلت أما أولاً فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتى و العرضى فلم يكن هذا بحثاً آخر. و أما ثانياً فقد مر أن وجود الملزومات ذلك التصحيح و التهيؤ الذى فى الملزوم - و هذا بوجه نظير العلم الإجمالى و التفصيلى القائل بهما المشاءون لذاته تعالى إذ بمجرد عدم الصور العلميه المرتسمه فى مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجوده بوجود واحد إجمالى و هو مناط العلم الكمالى عندهم فكذا هاهنا تلك الملزومات و إن لم تكن موجوده بصور متميزه و وجودات مفصله لكنها موجوده بوجود واحد فى منشأ انتزاعها، س ره

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضى خصوصيات الوجود للموضوعات- ينافى ما فرعه عليه من الاكتفاء فى الحكم على شىء بحال واقعى بالفعل بوجوده الانتزاعى الذى هو بالقوه و بعد(١) أن يخرج من القوه إلى الفعل يكون ظرف تحققه و وعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

و أما ثالثا فلأين طبيعه القضية الممكنه و إن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع فى الأعيان لكنها اقتضت الوجود فى الذهن على وفاق سائر القضايا و لا شك أن القضايا التى كلامنا فيها أشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات- فكيف(٢) يتصور الاكتفاء فى وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعى الذى مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجا و لا ذهنا إلا بعد أن يصير منظورا إليه.

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنه وجود الموضوع بالفعل(٣) ليس معناه

١- ليس كذلك بل هنا شق ثالث هو وجودها الذى هو بالفعل الإجمالى لا الذى هو بالفعل التفصيلى و لا الذى هو بالقوه، س
ره

٢- مع أنها قضايا فعلية فىكون أدون منزله من الممكنه و الجواب عنه أيضا يظهر مما مر إذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه و هو فى الخارج- فموضوعها و إن لم يكن له وجود استقلالى إلا أن وجودا تبعيا بالفعل فى الخارج- فهذا كانت أرفع منزله، س ره

٣- بل معناه هذا كما نحكم على زيد الذى ليس موجودا بعد بأنه كاتب بالإمكان- و ما ذكره من أنه كيف و الكتابه بالإمكان حال خارجى لزيد إن أراد به أن الكتابه حال خارجى فهو مسلم لكن لا يستدعى وجودا فى الأعيان للموضوع لأننا لم نثبتها له بالفعل بل بالإمكان و هذا صحيح و إن كان لا يصير موجودا أصلا و إن أراد به أن إمكان الكتابه حال خارجى فالإمكان عدمى و لو أريد به الإمكان الاستعدادى كان محمولا لا جهه و الكلام فيها مع أنه يناقض قوله فالقضية من حيث كون جهه الرابطة فيها إمكانا لا تستدعى الوجود للموضوع مع أن ذلك القول أعنى فالقضية من حيث إلخ التزام بمطلوب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهه تم كلامه و صح مرامه لأن الكلام فى الموجهه لا المطلقه هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف و لكن نظره إلى ما سيحقق فى المرحله الثانيه فى الفصل التالى لبحث إعاده المعدوم أن السالبه كالموجهه فى استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت إلا أن اعتبار السلب بما هو سلب لا يستدعيه و الأعميه المشهوره بحسب الاعتبار فهنا أيضا نقول إن اعتبار إمكان بما هو إمكان لا يستدعيه و لكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفتن، س ره

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودا في الأعيان كيف و الكتابه بالإمكان حال خارجي لزيد و الحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه أن القضييه الممكنه من جهه إمكان الاتصاف بالمحمول لا- يستدعى وجود الموضوع أى كيفيه الرابطه إذا كانت إمكانا فالقضييه من حيث كون جهه الرابطه فيها إمكانا لا تستدعى الوجود للموضوع بخلاف الضروره و الدوام و غيرهما و هذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثه أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته و عدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع- لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له و الكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها على أن الجبهه فيما نحن فيه هي الضروره

فصل (٧) في استقراء المعانى التى يستعمل فيها لفظ الإمكان

إن لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على (١) ما في قوه سلب

١- فالإمكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبه أى سلب ضروره انتفائها و التنويع إشاره إلى أن الإمكان في الهليات البسيطة سلب امتناع الذات- و في الهليات المركبه سلب امتناع النسبه أو فى الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عينا و فى الممكنات سلب امتناع نسبه الوجود إلى ذواتها لكون وجوداتها أنها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبه أنحاء الوجودات إلى الذات الواجبيه لكون وجودها محض الانتساب الإشراقى إليه و مجرد الربط به، س ره

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبه بين طرفى العقد و الامتناع هو ضروره انتفاء الموضوع فى نفسه أو ضروره عدم النسبه و بالجمله ضروره الجانب المخالف- بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضروره الطرف المقابل و إنما (١) توصف به النسبه المتحققه على طريقه المجاز (٢) من باب وصف الشىء بحال متعلقه الغير الواقع فى نفس الأمر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع و الممكن واقع على الواجب و على ما ليس بواجب و لا- ممتنع و لا- يقع على الممتنع الذى يقابله لا على (٣) أن هناك طبيعه جامعته لهما فى نفس الأمر لأن ما فى نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان و إنما ذلك فى تصور العقل و اعتباره مفهوما جامعاً لهما هو فى نفس الأمر و بحسب الواقع ليس إلا أحد الأمرين لا طبيعه مبهمه متحصله بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و عمله و لذلك (٤) ليس هو ماده بل جهه

- ١- لا- يخفى أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه. نعم هذا إنما يصح لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع و ليس كذلك، ط
- ٢- يعنى أن الإمكان حقيقه صفه الطرف المقابل لأن الإمكان معرف بسلب الضروره و المعرف و المعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضروره صفه الطرف المقابل فكذا الإمكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز، س ره
- ٣- يعنى أن اشتراكه المعنوى لا- يستدعى سوى المفهوم الجامع كالشيئيه المشتركه بينهما لا طبيعه مبهمه جنسيه متحصله بهما حتى يكون الواجب تعالى مركبا من جنس و فصل. إن قلت فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين و قد مر بطلانه. قلت هذا المفهوم أمر سلبى لا يمكن أن يحاذيه أمر ثبوتى نسبه إليه نسبه الذاتى إلى ذى الذاتى نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب و هو الإثبات و لكن بالحمل الشائع لا الأولى كان حكمه حكم الوجود الحقيقى الذى مر أنه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز مشترك و بالعكس مشترك فيه للوجودات و الماهيات، س ره
- ٤- إن قلت فالإمكان الخاص و الامتناع أيضا ليسا مادتين لكونهما سلبيتين- و السلب لا يحاذيه شىء. قلت المراد بالتحقق فى نفس الأمر الذى هو مناط الماديه الوقوع فيها أعم من وقوع الوجود أو وقوع العدم فإن النفس الأمريه فى كل شىء بحسبه فواقعيه العدم بنحو البطلان و عدم كون الإمكان العام ماده ليس باعتبار أنه سلب و عدم بل باعتبار أنه لا تحقق لسلب ضروره المخالف بما هو عام بل فى الوجوب بنحوه و فى الإمكان الخاص بطوره و العموم داخل فى قوام مفهوم الإمكان العام فكون الإمكان العام متحصلا مثل أن يقال الحيوان بشرط الكليه موجود فى الخارج، س ره

ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تاره فى طرف الإيجاب كما فى الوضع الأول و تاره فى طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما- و حيثذ وقع على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع و تخلى عن الواجب فصار الإمكان مقابلا لكل من ضرورتى الجانبين إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضروره السلب و بحسب دخوله على السلب قابل ضروره الإيجاب و لما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا(١) وضع منقولا خاصيا لسلب الضروره فى جانبى الإيجاب و السلب جميعا و هو الإمكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعا و هو أخص من المعنى الأول فكان المعنى الأول إمكانا عاما أو عاميا و الثانى خاصا و خاصيا بحسب الوجهين و صارت الأشياء بحسبه على ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ممكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبا و ممكنا أو ممتنعا و ممكنا.

ثم قد يستعمل و يراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتيه كانت أو وصفيه أو وقتيه و هو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين لأن هذا المعنى من الممكن- أقرب إلى حال الوسط بين طرفى الإيجاب و السلب كالكتابه(٢) للإنسان لتساوى

-
- ١- لا يخفى ما فى المقام من المسامحه لاستلزامه كون الإمكان الخاص معنى مؤلفا من وصفين كل منهما مجازى بحال المتعلق مع أنه من الضرورى أن ماهيه متصفه بالإمكان حقيقه لا مجازا و أنه معنى واحد لا مجموع معينين، ط
 - ٢- فالحيوانيه مثلا و إن كانت ممكنه لكونها مسلوبه الضروره من الطرفين- و كذا تحرك الأصابع و الانخساف إلا أنها لا تخلو عن ضروره اقتضاء لموضوع ذاتا أو وصفا أو وقتا كالإنسان و الكاتب و وقت الحيلوله فجاء من قبلها الضروره و اللزوم و ما أمكنت إمكان المحمولات الثلاثه بخلاف الكتابه للإنسان إذ كما أنها ممكن ذاتى كذلك ممكن من قبل الطبيعه الإنسانيه نعم للكتابه ضروره بشرط وجودها و لهذا اعتبروا الإمكان الاستقبالى، س ره

نسبه الطبيعه الإنسانيه إلى وجودها و عدمها له و الضروره(١) بشرط المحمول و إن كانت مقابله هذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه فى الماده لكنها(٢) توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بهذا الإمكان من حيث الماهيه و أخصيته(٣) هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه و نوع من المجاز و قد يطلق الإمكان على معنى رابع و هو ما بحسب حال الشئ ء من إيجاب أو سلب فى الاستقبال و هو الإمكان الاستقبالى لكون ما ينسب إلى الماضى و الحال من الأمور إما موجودا أو معدوما فالضروره قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين و لذلك اعتبره

١- لما كان هناك مظهره سؤال و هو أنكم قلتم إن الكتابه بالنسبه إلى طبيعه الإنسان- مسلوبه الضروره مطلقا مع أنها ضروريه حين كون الإنسان كاتبا فالكتابه بشرط الكتابه ضروريه لأن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد أجب بأن مقابله تلك الضروره لهذا الإمكان و إن كانت بالاعتبار و ربما تشاركه فى الماده أى المورد لكنها توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بالإمكان من حيث الماهيه فوجود الكتابه ضرورى و ماهيتها ممكنه، س ره

٢- و فى بعض النسخ لكونها،

٣- قال المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و إنما قال الشيخ فكأنه أخص من الوجهين و لم يقل و هو أخص لأن الأعم و الأخص هما اللذان يدلان على معنى واحد- و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال له إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز و ذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود فلا يقال إن الأسود يقع عليه و على صنفه بالخصوص و العموم- و الممكن يقع هاهنا على المعانى المذكوره بل على الأخير بجميع المعانى بالاشتراك- فلذلك قال كأنه أخص ١٥٢ و قال المحاكم فى شرح كلامه و إنما لم يقل هو أخص من الوجهين- لأن الأعم و الأخص يدلان على معنى واحد كالإنسان و الحيوان فإنهما يدلان على معنى الحيوان- إلا- أن الأخص أقل تناولا لجزئيات من الأعم ضروره أن جزئيات الأخص بعض جزئيات الأعم- و الأعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الأخص لأن مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص و يمكن حمل قوله و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا- من الآخر عليهما و الأعم إنما يطلق على الأخص- لا- بواسطه أنه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الأعم فإن صدق الحيوان على الإنسان لا لأنه موضوع لمعنى الإنسان بل لاشتماله على معنى الحيوان و هذا بخلاف الإمكان فإن إطلاقه على معنى الإمكان الخاص لأنه موضوع بإزائه لا- لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تباينا لكان الإمكان مطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان بالأسود فالأسود يقع عليه و على صنفه بمعنيين فكما لا- يقال إن وقوعه عليهما بحسب العموم و الخصوص كذلك لا- يقال إن وقوع الإمكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص، س ره

فرقه من المنطقيين لأن (١) الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال- من الممكنات التي يجهل (٢) حالها و من اشترط منهم في هذا أن يكون معدوما في الحال فقد غفل عن أن حسابانه إن جعله موجودا قد أخرجه إلى ضروره الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالى أيضا يخرج به إلى ضروره العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح و هذا (٣) قول يناسبه النظر المنطقي و الأنظار البحثيه.

و أما التحقيق الفلسفى فيعطى أن الممكن في الاستقبال أيضا لا يتجرد عن إحدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين و الامتناع باعتبار مقابله من جهة إيجاب العله له كما في الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبه إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق و الكذب لا- يتعينان في الإمكان الاستقبالي- فإن الواقع في الماضى و الحال قد يتعين طرف وقوعه و لا وقوعه و يكون الصادق و الكاذب بحسب المطابقه و عدمها واقعين و أما الاستقبالي فقد نظر في تعيين أحد طرفيه- أ هو كذلك في الواقع أم لا- و هذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطه بما في الآزال و الأباد جميعا بخلاف علوم المبادئ و أوائل الوجود فإن علومهم عليه إحاطيه إيجابيه بتيه لا أنها انفعاليه إمكانيه ظنيه إنما الإمكان و الظن بحسب حال الماهيات- الغير المستدعيه لشيء من طرفي الوجود و العدم و هو لا- ينفك عن إيجاب الوجود- الناشى من اقتضاء السلب التام و الجمهور يظنونه كذلك في الواقع و التحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجوده و ممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع و إن علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا و إن علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فإذن وجود

-
- ١- و كذا كل معنى بالنسبه إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط فهذا المعنى كان بالنسبه إلى السابق صرفا لأن ذلك بشرط المحمول كان ضروريا بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد- فهو الممكن الحقيقي، س ره
 - ٢- يعنى فى الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكنا و إلا فنحو طلوع الشمس ضرورى، س ره
 - ٣- هذا ما حققه العلامة الطوسى ره فى منطق شرح الإشارات، س ره

الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد و علمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشىء لأنه صار واجبا باعتبار وجود أسبابه و الأول تعالى يعلم الحوادث المستقبله بأسبابها لأن الأسباب و العلل ترتقى إلى الواجب الوجود و كل حادث ممكن فهو بسببه واجب و لو لم يجب بسببه لما وجد و سببه أيضا واجب بغيره إلى أن ينتهى إلى مسبب الأسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب الأسباب كان عالما بلا وصمه شك يعتريه و المنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم يطلع على جميعها لا- جرم يحكم بوجود الشىء ظنا و تخميننا لأنه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاع المصادمات و المعارضات فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه و إن اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فى الشتاء أن الهواء سيحمرى بعد ستة أشهر لأن سبب الحمى- كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس و ذلك فى وسط البروج الشماليه لسكان الأقاليم الشماليه و يعلم بحكم الأوضاع السماويه و عاده الله فيها و سنه الله التى لا تبدل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها و أنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المده و ستزيدك إيضا لهذا من ذى قبل فى كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادى الذى هو تهيؤ الماده و استعدادها لما يحصل لها من الصور و الأعراض و هو كيفية استعداديه من عوارض الماده تقبل التفاوت شده و ضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه لأجل تحقق الأكثر و الأقل مما لا بد منه (١) و هو ليس من المعانى العقلية الانتزاعيه التى لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانى الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ينقطع استمراره بحدوث الشىء كزوال النقص بعد حصول التام- و رفع الإبهام عند تعيين الأمر على ما فى فلسفتنا من أن نسبة الماده باستعدادها إلى الشىء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح فى موعده إن شاء الله تعالى و هذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا أو جزءه

١- أى من الأسباب و الشرائط التى لا بد منها فى حصول الشىء، ه، ه ره

فصل (٨) فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر

إشارة

إن كلاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادى الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير- بل بالذات و بالقياس إلى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقى المتحققه منها ثمانية اعتبارات و الثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصله حقيقه حاصره لجميع الطبائع و المفهومات بحسب نفس الأمر و مراتبها اللهم إلا- فى الماهيات الإمكانية فإنها فى مرتبه ذاتها من حيث هي لا تكون متصفه بإمكانها الذى هي حالها فى نفس الأمر لا بحسب مرتبه ماهياتها فإنها من تلك الحثيه ليست إلا هي نعم (١) لما كان جميع السلوب صادق فى حق كل واحد منها من تلك الحثيه إلا- سلب نفسها بحقيقتها التصوريه لا- بهليتها البسيطة أو المركبه لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتى الوجود و العدم- و كذا سلب سلبها أيضا إلا أن صدق هذه السلوب على طريقه العقود السلبيه عنها- لا على طريقه إيجاب تلك السلوب لها و بينهما فرقان عظيم و حمل (٢) الإمكان على

١- كأن قائل يقول لما كان جميع السلوب صادق فى مرتبه ذاته كان الإمكان فى المرتبه لأن من جملة السلوب سلب ضروره الوجود و العدم فأجاب بأنه كذلك- لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضا إذ كما أنها ليست ذاتيه بمعنى أنها ليست جزءا و لا عينا كذلك سلب السلب ليس جزءا و لا عينا، س ره

٢- و كأن هذه العبارة غلط لأن الإمكان سلب و حمل السلوب جميعا على طريقه العقود السلبيه كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الآخر استطرادا و لو جعل تبديل الأول بالثانى من النساخ لا يصح أيضا لأن حمل النظيرين أعنى الوجوب و الامتناع ليس من العقود السلبيه اللهم إلا- أن يقرأ نظيرتها بالتاء علامه التأنيث و يرى بها سلب ضرورتى الوجود و العدم الذى هو تفسير الإمكان و ظنى أنه كان نسخه الأصل كشطريها- بالشين المعجمه أى جزأيا و هما سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و أنه كان الأول مكان الثانى و بالعكس، س ره

الماهي كنظيره من قبيل الثانى دون الأول كيف (١) و لو كان المقسم فى الأقسام الثلاثة حال الشىء بالقياس إلى الوجود و العدم بجميع الحثيات و الاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبه منه لم يكن القسمه عقليه حاصره- فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شىء من الثلاثة عند العقل و لو سلم ثبوت شىء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشىء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها و ذلك الشىء فلا يكون القسمه حاصره و لا الانفصال الحقيقى المشتمل على منع الجمع و منع الخلو حاصلًا فى الأقسام الثلاثة و كون بعض هذه (٢) الأقسام حاصلًا فى مرتبه ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصيه القسم لا باعتبار حصوله و خروجه عن مفهوم المقسم فإن مجرد ذلك- لا يستدعى أن يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته و إلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان و برهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفه عارضه لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

١- متعلق بقوله قدس سره اللهم إلا فى الماهيات و حاصله أنه كيف لا يكون مرتبه ذاتها مستثناه و الحال أنه لو كان المراد أن الشىء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة- فالقسمه حاصره و المنفصله حقيقه و أما إذا كان المراد أن الشىء بحسب الواقع و بحسب مرتبه ذاته غير خال لم يكن المنفصله حقيقه فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها خاليه عنها و لو سلم ثبوت شىء من الثلاثة لها فى المرتبه لم يكن المنفصله حقيقه أيضا لأن الإمكان فى المرتبه لا يمكن بنحو العينيه و إلا كان الماهيات سلوبا إذ الإمكان سلب- و انتفت الخصوصيات سوى الإمكان و هو باطل بالضروره و مع ذلك يلزم أن لا يكون الإنسان مثلا واحدا من الثلاثة لكونه أمرا اعتباريا كالإمكان حيث إنه ليس بممكن كحدوث الحادث فإنه لا حادث و لا قديم فبقى أن كونه فى المرتبه بنحو الجزئيه- فيكون ماهيه الإنسان مثلا نفسها نفسها و الإمكان و إطلاق نفسها الثانى من باب تسميه الشىء باسم ما كان و إلا فما كان نفسا صار جزءا و حينئذ لا يكون القسمه حاصره- لأن نفسها إما واجب أو ممتنع و هما محالان و إما ممكن و هو باطل لأن الإمكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمى لأن جزأه سلب و أيضا لو كان ممكنا ذهب الأمر إلى غير النهايه إذ نقل الكلام إليه بأنه هل إمكانه فى المرتبه أم لا، س ره

٢- أى كون مبدئه إذ الوجوب الذى هو كيفيه النسبه لا يمكن أن يكون فى مرتبه ذاته تعالى بل مبدؤه الذى هو شدة الوجود و هذا كما يقال إن الصفات الإضافيه زائده لكن مبدؤها عين الذات، س ره

ذاته تعالى و فرق بين (١) كون الذات مصدوقا عليها لصدق مفهوم و كونه مصداقا لصدقه فلا تنافى بين هذا الكلام و بين ما سنذكره أن الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أية مرتبه أخذت

و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدده أقسام.

منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته

منها واجب يمتنع (٢) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء و عليه من الذات لثبوته لها و هو القيوم تعالى و الضروره هناك ذاته أزيله مطلقه.

و منها نسب ضروريه لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع عله لثبوت المحمول له

ككون الإنسان إنسانا أو حيوانا و الضروره هاهنا مطلقه ذاته مع وصف الوجود للموضوع لا به.

١- جواب عن سؤال مقدر كان قائلًا يقول إذا لم يكن الإمكان في المرتبه- فما بالهم يقولون الإمكان ذاتي أوجب بأنه فرق بين كون الشئ مصدوقا عليه للإمكان أى يصدق عليه صدقا عرضيا و بين كونه مصداقا له أى يصدق عليه صدقا ذاتيا- فما ذكروا أن الإمكان ذاتي من قبيل الأول و ما قلناه أنه ليس عينا و لا جزءا للماهية من قبيل الثانى و بعبارة أخرى لا منافاه بين كون الشئ عرضيا بمعنى الخارج المحمول و بين كونه منتزعا من نفس ذاته كالشيئيه فما قالوا من أن الإمكان ذاتي- المراد به الذاتى فى كتاب البرهان و ما قال قدس سره أنه ليس ذاتيا المراد به الذاتى فى كتاب إيساغوجى. ثم ما ذكره من الفرق بين المصدوق عليه و المصداق إما اصطلاح و مشهور أنه لا- مشاحه فيه و إما يفهم من اللفظ فإن المصداق فى الأصل اسم آله و الآله هى العله القريبه فما كان فردا ذاتيا للشئى ء بحيث إذا حصل تلك الطبيعه فى العين كانت عينه و إذا حصل فى العقل ذلك الفرد كان عينها كان عله قريبه لصدقها عليه فسمى مصداقا بخلاف العرضى فإنه معلل بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لا مصداق،

س ره

٢- أى محمول الهليه البسيطة فهذا وجود واجب و ما يليه نسب واجبه بخلاف هذا فإن التحقيق أن لا وجود رابط فى الهليات البسيطة و أن ليس مفادها ثبوت شئى ء لشى ء فهذا واجب الوجود النفسى و ما يليه واجب الوجود الرابط و فرق آخر بينهما أن يجعل قوله الضروره أزيله هناك و قوله و الضروره ذاتيه هاهنا من تتمه شرح الاسم كل لقسم. إن قلت إذا لم يكن فى الهليه البسيطة نسبه سيما فى الواجب بالذات فكيف يكون الوجود الذى هو الوجهه كيف النسبه. قلت إن ذلك قبل المراجعه إلى البرهان بل بمجرد التقسيم فى المنفصله، س ره

و منها نسب ضروريه يكون لها عله هي نفس ذوات الموضوعات

ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و ضرورتها أيضا ذاتيه بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع و لكن مع وصف الوجود لا بالوصف و كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام.

منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته

من حيث هي لا بعليه و اقتضاء منها كشریک الباری تعالی و المعدوم المطلق و الشر المحض.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته

لا بعليه منه لضروره عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادا.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته

و لكن باقتضاء من ذاته لضروره عدمه عنه ككون الأربعة فردا فإن اقتضاءها للزوجيه عين اقتضاءها لنفي الفرديه عنها و كذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أمورا ممكنه تصدق في كل منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب و سالب و الموجب فيه يستلزم السالب و يكون العقده مركبا من قضيتين موجب و سالبه و أمورا مركبه فرضا من الواجبين أو الممتنعين أو ضدین (١) فإن ضروره الوجود أو العدم لتلك المركبات- ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعله هي خصوصيه الأجزاء و الاثنان اللذان هما بالغير- أى الوجوب و الامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات و لا يعرضان البتة و لا أحدهما- لشيء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات و قد مر أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره و أما الثلاثه التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات- في التحقق و إن خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات- إذ لا موجود إلا و له عليه أو معلوليه لشيء آخر و كل من العله و المعلول له وجوب

١- أو نقيضين أو مثلين بنحو الجميع الممتنع بدليل قوله أو العدم. إن قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال و كذا كل من النقيضين و المثلين بل مجموعها و إذا كان المجموع بما هو مجموع ممكنا لمكان التركيب فأى شيء هو المحال. قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن و بما هو مركب من هذه الخصوصيات محال كما أن المحال بالحمل الأولى محال و بالحمل الشائع من الممكنات المعجولات للذهن، س ره

بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشئ ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء و مرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشئ ء ضروره الوجود سواء كان(١) باقتضاء ذاتي أو بحاجه ذاتيه و وجود تعلقى ظلى

و قد وقع فى الأحاديث الإلهيه: يا موسى أنا بدك اللازم

و الامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبه إلى عدم معلوله أو عدم علتة أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علتة و كذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علتة.

و بالجمله وجود ما يصادمه وجوده و الإمكان مقيسا إلى الغير لا- يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شئ ء من الموجودات الممكنه إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر و بالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر و يعرض(٢) أيضا لموجودات ممكنه بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنه كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون(٣) بين

١- قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر، س ره

٢- للموجود الممكن اعتباران- أحدهما اعتباره ماهيه موجود منفصل الوجود عن غيره و حينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل فى وجوده من الوسائط عللا و شرائط و معدات له و كان المجموع المحصل منها و من الواجب عله تامه موجب لوجوده. ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحققها بأن يكون اسم زيد مثلا علما للإنسان الذى ولده عمرو و فاطمه و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا- و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسله الطويله و العرضيه و يكون إيجاداه هو إيجادها جميعا و يكون الواجب بهذا الاعتبار عله تامه له و الأبحاث الفلسفيه إلا- قليل منها- مبتنيه على الاعتبار الأول و لازم ذلك أن يكون الممكن إنما يتصف بالوجوب بالقياس- إذا نسب إلى علتة التامه الموجبه أو إلى ما يشاركه فى العله التامه و أما فى غير هذه الصوره- فلا- يتصف إلا- بالإمكان بالقياس و أما الواجب فلا- يتصف بالقياس إلى ممكن إلا- بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده، ط

٣- كناطق الإنسان و نهق الحمار مثلا هذا باعتبار العلل القريبه و أما باعتبار انتهائها إلى عله العلل فلها الوجوب بالقياس، س ره

المقيس و المقيس إليه علاقه عليه أو معلوليه و يعرض لأهمور(١) ممتنع بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنه بالذات و ما يلزمها لعدم العلاقه الاستدعائيه بينها.

تنبيه: وجوب العله بالقياس إلى وجود المعلول

عباره عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إما بنفسها كما في العله الأولى أو بغيرها- و وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العله كونها بتماميتها متأبيه إلا أن يكون معلولها ضرورى الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العله- فإن هذا حال المعلول في نفسه و إن كان من جهه إعطاء العله إياه و يعبر عنه بالوجوب بالغير و وجوب أحد المعلولين لعله واحده بالقياس إلى الآخر عباره عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضرورى الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضروره التحقق لأن هذا حال شقيقه لا حاله- و الوجوب بالغير هو كون الشئ ضرورى الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لا أنه اعتبار في الشئ بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضه الغير و هذا فرق صحيح بحسب المفهوم و في الفلسفه العاميه- و أما(٢) في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعله و بالقياس إليها جميعا بخلاف العله فإنها واجبه بالقياس إلى المعلول لا به- و كذا كل واحد من معلولى عله واحده نظرا إلى الآخر و الامتناع بالغير هو ضروره عدم الشئ من قبل اقتضاء الغير و الامتناع بالقياس إلى الغير ضروره عدم وجوده بحسب استدعاء الغير و هو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبه إلى عدم العله

١- كإمتناع الخلال بالنسبه إلى عدم بياض عن قابل مثلا بأن يكون اللام في قوله لعدم العلاقه بمعنى عند كقوله تعالى أقم الصلاة لِتُدُلُّوْكَ الشَّمْسِ فلا يرد النقص بعدم المعلول الأول الممكن بالذات و عدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا- الإمكان بالقياس و يمكن التعميم حتى يشمل مورد النقص أيضا بأن يكون المراد بأشياء ممكنه بالذات و ما يلزمها شئيات ماهياتها حيث لا علاقه بينها و بين الجاعل وضعها و رفعا كما سيدفع به النقص بعدم المعلول الأول على القاعده القائله بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر و حينئذ فاللام تعليليه لا ظرفيه، س ره

٢- فأن وجود المعلول رابط محض فلا نفسه له، س ره

أو عدمه بالنسبه إلى وجودها و يفترق عنه بالتحقق في عكس(١) هاتين الصورتين- و في عدم أحد معلولى عله واحده بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر و الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضروره وجود الشىء و عدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا و عدما حين ما يلحظ مقيسا إليه و هذا إنما يتحقق فى الأشياء- التى لا يكون بينها علاقه طبيعیه من جهه العليه و المعلولیه أو الاتفاق فى معلولیه عله واحده

فصل (٩) فى أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

إشاره

لما تيقنت أن قسمه الشىء إلى الواجب و الممكن و الممتنع منفصله حقيقه إذ كل مفهوم فهو فى ذاته إما ضرورى الوجود أو لا فإما ضرورى العدم أو لا و هذا فى التحقيق منفصلتان حقيقتان كل واحده منهما يتركب من الشىء و نقيضه و هكذا حال كل قضيه منفصله يكون أجزاءها أكثر من اثنتين فإنها تكون بالحقيقه منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشىء بأى اعتبار و حيثه أخذ لا يكون إلا- أحد هذه الثلاثه فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جمله هذه الثلاثه المنفصله الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشىء واحد بالنظر إلى حيثه واحده إمكانان أحدهما بالغير و الآخر بالذات بمعنى كون الذات كافيته فى صدقه لا- بمعنى اقتضائها له- لاستحاله ذلك كما سيظهر و من المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندا إلى الذات بالمعنى المذكور و إلى الغير جميعا كما مر فى الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير و لو كان بالغير لم يكن بالذات و أما تحقق إمكانين لشىء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشىء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحثيات المكثره للذات ضرورتا وجود واحد

١- أى فى عدم العله بالنسبه إلى وجود المعلول و وجودها بالنسبه إلى عدمه، س ره

أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد و عدم واحد كيف و هذه المعانى طبائع ذهنيه لا يتحصل إلا بالإضافة و لا يتعدد كل منها إلا- بتعدد ما أضيفت هى إليه فلو فرض إمكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو فى حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان و قد علمت بطلانه أو ضرورى أحد من الوجود و العدم فقد أزاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته و كسائه مصادم ما استوجهه بطباعه و ليس كذلك إذا كان الوجود أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفه بالإمكان الذاتى لأنه (١) عبارته عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبهما و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلى لا إيجاب (٢) سلب أو إيجاب عدول و الثانى إيجاب لأحدهما و السلب البسيط

١- لا- يقال هذا لا- يجدى فى الانقلاب لأن كون الإمكان هو اللاقتضاء محفوظ فى مورد النقض و الاستدلال و التفاوت فى التقدم و التأخر لأننا نقول المراد أن الممكن بالذات لما كان حاله اللاقتضاء لم يكن مصادمًا لاقتضاء الغير حصول شيء فيه كما هو حال كل قابل بخلاف ما إذا كان الشيء واجبًا بالذات مثلاً فلم يصيره الغير ممكنًا فإن الوجود اقتضاء الوجود و إفاده الغير اللاقتضاء إفاده زوال الوجود كما لو كان الإمكان اقتضاء السلب و الغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع، س ر ه

٢- و الفرق بين الثلاثة أن فى السالبة البسيطة و الموجهه السالبة المحمول- كليهما السلب خارج عن المحمول إلا أن فى السالبة المحمول زياده اعتبار فإنها فى السلب البسيط التحصيلى تصور الموضوع و المحمول ثم النسبه الإيجابيه التى بينهما- ثم نرفع تلك النسبه و فى سالبه المحمول نفعل ذلك ثم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع فإنه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فى السالبة أربعه أمور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبه الإيجابيه و سلبها و فى سالبه المحمول خمس امور هى تلك مع حمل السلب على الموضوع و هكذا فى سالبه الموضوع فإنه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و لهذا قالوا معنى سالبه المحمول أن ج شىء سلب عنه المحمول و معنى سالبه الطرفين أن شيئاً سلب عنه ج هو شىء سلب عنه ب فكأن كلا- من المحمول فى الأول و الطرفين فى الثانى قضيه و معنى السالبة أن ج سلب عنه ب و معنى الموجهه المعدوله المحمول أن ج يصدق عليه لا- ب و بعبارته أخرى السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع و المعدوله ما حمل فيها عدم مفهوم فى نفسه على الموضوع. ثم إن الموجهه السالبة المحمول أيضاً يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذى فيها و بعض المنطقين قال سلب المحمول لا تقتضيه و لعله نظر إلى أن قولنا ج شىء ليس هو ب محموله بمنزله تمام القضيه و ذلك المحمول سالب لأنه سلب الربط و خفى عليه الفرق بين القضيتين أعنى ج ليس ب و ج هو ليس ب فإن الأولى سالبه لتقديم السلب على أداء الربط بخلاف الثانى فإنها موجهه سالبه المحمول- لتقديم الربط فى ربط السلب لا سلب الربط قال و لأنها لا تقتضى وجود الموضوع أنتج قولنا الخلاء ليس بموجود و كل ما ليس بموجود ليس بمحسوس مع أن الصغرى السالبة فى الشكل الأول لا- ينتج فهى موجهه سالبه المحمول. أقول حق التأديبه عن عدم وجود الخلاء قولنا لا شىء من الخلاء بموجود لا أن الخلاء ما ليس بموجود لعدم وجود ذلك الموضوع و حينئذ فالكبرى ينبغى أن يكون لا- شىء من الموجود بمحسوس و هى كاذبه و أما القياس الذى أورده الشيخ أن الجوهر ليس بعرض و كلما ليس بعرض فهو غنى عن الموضوع فقال الشيخ إن الصغرى موجهه معدوله، س ر ه

التحصيلي بما هو كذلك لا- يحوج صدقه على شىء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاه تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق فالإمكان (١) لأجل هذا ليس

١- يرد عليه أولاً أن كون حقيقه الإمكان هو السلب و السلب رفع النسبه لا نسبه الرفع- يوجب أن لا يكون الإمكان جهه أو ماده فى قبال الوجوب و الامتناع بمعنى كيفيه النسبه إذ لا نسبه هناك و لا كيفيه. و ثانياً أن الإمكان هو مجموع السلبين و السلبان لا يكونان سلبا واحدا- و على هذا لا يقابل الوجوب و الامتناع و لكل منهما وحده فى نفسه إلا أنه يمكن أن يعد لازماً للماهيه بأى معنى أخذ الإمكان. و ثالثاً أنه ينافى ما ذكره فى أوائل الفصل السابق أن الإمكان حقيقته إيجاب السلب لا سلب الإيجاب حيث قال و حمل الإمكان كمنظيره على الماهيه- من قبيل الثانى دون الأول و الذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أن الماهيه من حيث هى مسلوب عنها كل من الضرورتين بالسلب البسيط المحصل و هذان سلبان ليس فيهما حكم و لا جهه أصلاً ثم إن للعقل أن يبدل كل قضيه سالبه موجوده الموضوع إلى موجب معدوله المحمول فيقول إن الماهيه من حيث هى مسلوب عنها الضرورتان- و هذه القضيه تحكى عن السالبتين المذكورتين و الحمل فيها حمل شائع لا حمل أولى- و عند ذلك يتحقق الإمكان و هو سلب الضرورتين باعتبار أنه ثابت و موجب للماهيه- لا باعتبار أنه رفع للضرورتين فيكون معنى ثبوتها بوجه و يحتاج إلى عله و إذ ليس غير الماهيه فهى علتها فهو للماهيه باقتضاء منها و بهذا يندفع الإشكالات الثلاثه التى أوردناها و أما إشكال اجتماع الإمكان باقتضاء من الماهيه مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير أعنى التنافى بين هاتين القضيتين الماهيه فى ذاتها مقتضيه لسلب الضرورتين و الماهيه بالغير مقتضيه لضروره أحد الطرفين فالجواب عنه أن القضايا إنما تتنافى من ناحيه المصادق دون المفهوم و هو ظاهر و مطابق القضيه الأولى هو الماهيه من حيث هى- و ليس هناك إلا السلب و لا حكم فيه إلا جهه اللاقتضاء و مطابق القضيه الثانيه هو الماهيه من حيث وجود علتها معها و هناك حكم و لا منافاه لأن الوجوب بالغير يرد على الماهيه و لا حكم معها و لا اقتضاء، ط

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع فى اللوازم بل على مجرد كون الماهيه- كافيہ لصدقه عليها لا بمقتضى و لا باقتضاء نعم تساوى طرفى الوجود و العدم نظرا إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم فى الخارج و ثابت فى العقل أو صحه إيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها لكن ليس شىء منهما حقيقة الإمكان (١) كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضه فى عدم التحصل و أكد صرافه فى القوه و الفاقه و منهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا إلى الذات أو بمعنى السلب (٢) العدولى أو التحصيلى لكن (٣) يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجه إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعليه أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجيح أحد الطرفين المتساويين أن الأمر أوسع من مرتبه الذات من حيث هى هى و أن انتفاء شىء فى خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه

١- أما التساوى فلأنه لازم لمعنى الإمكان و أما صحه الإيجاب فلأنه معنى اتصاف الماهيه بالإمكان حين ما هو موجود خارجا أو ذهنا. إن قلت إذا كان فى الماهيه لزوم و اقتضاء لهما يكفى فى ورود الإشكال و إن لم يكونا معنى الإمكان. قلت ذلك الاقتضاء إنما هو اقتضاء اللاقتضاء فلا إشكال، س ره

٢- فيه أن هذا معنى حمل الإمكان على الماهيه أما معناه التصورى فلا كما لا يخفى و أما قوله أو صحه إيجاب سلب الضرورتين فهو مذكور فى الأفق المبين أيضا إلا أنه لم يجعل هناك و لا هنا معنى الإمكان بل لازما من لوازم الماهيه على أن الصحه معنى تصورى و الجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلى هو النفى المحض الذى إذا حمل على موضوع لا- يقتضيه وجود ذلك الموضوع و بالسلب العدولى هو عدم الملكة الذى تقتضى تصحح الحمل حتى قيل إن المعدوله ما حمل فيها عدم الملكة على موضوع و كثيرا ما يطلق السلب على عدم الشىء فى نفسه و حينئذ فالسلب العدولى هنا نظير صحه الإيجاب المذكور آنفا، س ره

٣- إنما جعله منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الإمكان لما لم يكن ذاتا و لا ذاتيا للماهيه كان عرضيا معللا و إذ ليس معللا بالغير و إلا لزم الإمكان بالغير كان معللا بنفس الماهيه و أنت تعلم بما حققه المصنف من معنى الإمكان و بما سنجيب من أن الممكن له القوه الساذجه أن الإمكان دون المجعوليه و الماهيه أيضا دون الجاعليه- فلا- لزوم اصطلاحا و أيضا العرضى المعلل هو المحمول بالضميمه لا الخارج المحمول مطلقا، س ره

فى نفس الأمر فىجوز أن يكون حقيقه الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين - بالنظر إلى ذاته من حيث هى لا اقتضاء ذاته تساويهما فى نفس الأمر و كذا ما ىنافى مقتضى ذات الممكن ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هى لا ترجحه بالنظر إليها فى نفس الأمر من جهة تأثير العله و إفاضه الجاعل.

و أنت بعد الإحاطه بما نبهناك عليه من أن الممكن فى مرتبه ذاته من حيث ذاته له القوه الساذجه و الفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلا فى جهة من الجهات علمت بطلان ذلك إذ الماهيه الإمكانيه حيث لا تحصل لها فلا فعليه لها فى حد ذاتها و ما لا فعليه له لا اقتضاء منه لشىء ما لم ىنصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضه الجاعل القيوم و إلا لكان لما بالقوه من حيث هو بالقوه مدخل فى إخراج شىء من القوه إلى الفعل و من الإبهام إلى التحصل و الفطره الإنسانيه تأبى ذلك فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمه لا يقتضى شيئا من الأشياء حتى سلب شىء أيضا.

إيضاح و تنبيه:

إن من الذاهبين إلى أن الإمكان الذاتى من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحى فى اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارده على مستقتين على معلول واحد- أو انقلاب شىء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

و ىرد عليه أنه يجوز أن يكون عليه الذات و استقلالها مشروطه بانتفاء الغير- فإذا وجد لم يكن لها عليه أو استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما فى أعدام المركب فإن كلا منها عله مستقلة لعدمه عند الانفراد و إذا اجتمع عده منها بطل الاستقلال من الآحاد و دفع بأن فى التصوير المذكور لا يكون الإمكان ذاتيا أصلا- إذ لا يزال للغير مدخل وجودا و عدما.

و الحق فى عليه كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه أنها على سبيل التبعية لاقترانها بما هو عله بالذات لأن ما هو عله بالذات لعدم المعلول هى طبيعه عدم إحدى عله من الشرائط و الأجزاء أو غيرها و ذلك أمر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه و الأفراد و إن تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العله هى القدر المشترك و كون العله

أضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام (١) و لا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاضم (٢) من أن عله عدم المعلول الشخصى عدم عله التامه الشخصيه.

و ربما قالوا لو كان إمكان الشىء معلولا لغيره لكان (٣) هو في ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته و إمكان كون الشىء واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض و أيضا إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا أو ممتنعا (٤) و كلاهما مستحيلان لأن سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته و كون الشىء بسبب الغير واجبا بذاته أو ممتنعا بذاته تهافت.

و هذه كلها هوسات جزافيه بعد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتى هو كون الشىء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه أمر آخر وراء نفسه معه- كان مسلوب الضروره للوجود و العدم عنه من غير اقتضاء و لا عليه منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب و الإضافات العارضة لذاته- و كذا الحال فى الوجوب و الامتناع الذاتيين إذ المقسم فى الأقسام الثلاثه هو حال الشىء

١- بل فى عله الوجود أيضا إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوه محضه و هو وجود الهىولى- و إلا أنها أيضا شريكه العله فإن صورته ما شريكه لعله الهىولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق، س ره

٢- هو السيد المحقق الداماد إن العدم فى الأحكام كالوحد و الكثره و نحوهما تابع للوجود فكما أن عدم المعلول شخصيته بشخصيه وجود المعلول كذلك عدم العله التامه الشخصيه شخصى بشخصيتها فتعدد العدم إنما هو أعدام الأجزاء و الشرائط لا فى عدم العله كما أن وجودات الأجزاء مثلا متعدده و لا تعدد فى أجزاء المركب الحقيقى، س ره

٣- لا- يخفى أن كون إمكان الشىء على الإطلاق بالغير مع كونه فى ذاته جائزا- أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت إذ الإمكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشىء فى ذاته إمكان الممكنيه و الواجبيه و الممتنعيه و أيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الإمكان الذاتى، س ره

٤- ممنوع بل إذا فرضنا عدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال فى الدليل الأول فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافيه- إنما هو لما ذكرناه لا لأخذ الإمكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم أخذه كذلك اللهم إلا أن يكون نظره إلى قوله قبل ذلك ربما يجعل إلخ و يكون هذا علاوه و لم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها، س ره

على هذا الوجه الذى ذكرناه

دفاع شك:

إنك بعد أن لوحنا لك إلى أن كون الشئ بحسب مرتبه نفسه - مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن يكون حيثه الذات بعينها حيثه تلك السلوب - لست فى أن يسع لك أن تقول إن الماهيه المأخوذه من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثيه و سلب الضروره إذا أخذ سلبا تحصيليا - صح صدقه عليها من تلك الحيثيه فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهيه مع أن الإمكان الذاتى من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها.

إزاله ريب:

و حيث ينكشف لك من ذى قبل فى مباحث الماهيه فائده تقديم السلب على من حيث هى فى قولنا الماهيه ليست من حيث هى إلا - هى حتى تعود الحيثيه جزءا من المحمول (١) و يكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثيه لا أن يؤخر حتى يصير تتمه للموضوع و قيدا له إذ لو فعل هكذا لربما (٢)

١- و يتوجه النفى إلى القيد ليفيد قولنا الإنسان ليس من حيث هو بوجود و لا بمعدم أن الإنسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثه الوجود حيثه الإنسان - و يكون الوجود عينا أو جزءا و إن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقه بينهما،
س ر ه

٢- و إن لم يكذب فى بعض الموارد و أما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب - من عوارض الماهيه كالوجود و الوحده و الإمكان و الشئيه و غيرها و أما مورد عدم الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود. بيان ذلك أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين - إحداهما عدم الاتصاف بها و لا بتقائضها حين ما أخذت من حيث هى كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود كالكتابه و الحركه و نحوهما. و الثانيه الاتصاف بها حين أخذت كذلك كما فى العوارض التى يلحقها مع الوجود - لا - بشرط الوجود كالوجود و نحوه فالماهيه بالقياس إلى عوارض الوجود خاليه عن الطرفين و أما بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها و إن لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثه نفسها حيثه ذلك العارض فالذى شرطه من أن لا يكون السلب بعد الحيثيه إنما هو بالقياس إلى عارض الماهيه نفسها إذ الخلو عن عوارض الوجود و عن مقابلها فى تلك المرتبه جائز فإذا قلنا الإنسان من حيث هو ليس بوجود لا يتوجه النفى إلى الوجود بنحو خاص أعنى وجود الكون عينا أو جزءا بل إلى الوجود مطلقا فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو أى نفس الإنسان خاليا عن الوجود مطلقا و هو باطل بخلاف عكسه كما مر،
س ر ه

يكذب الحكم مطلقا كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الأمر بوجه أصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكياء و هو أنه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهيات إذا أخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيشه و كما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته و طبيعته تسلب عنه الكتابه من تلك الحيشه كذلك تسلب عنه سلب الكتابه أيضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذات و الذاتى له فنقول كل ماهيه إمكانية كما صح سلب ضروره الطرفين عنه من حيث هي - فكذلك يصح سلب سلب ضروره الطرفين من تلك الحيشه فإذا الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب و لا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيشه ليس بممكن بالذات و قد مر أن لا شىء من الأشياء بأى وجه أخذ خال عن الوجوب و الامتناع و الإمكان الذاتيات و أن الممكن فى مرتبه ذاته ممكن بالذات لا- ينفك عنه الإمكان الذاتى فى تلك المرتبه و ذلك لأن (١) الماهيه و إن لم يصدق عليها من جهه ذاتها شىء من العرضيات اللاحقه بأن يكون جهه العروض هي الماهيه من حيث هي لكن يصدق على الماهيه المأخوذه من حيث هي كثير من العرضيات و هي التي لا- تخلو الماهيه عنها فى نفس الأمر على نحو لا يكون جهه العروض هي الماهيه من حيث هي فالعوارض التي لا- تنفك الماهيه عنها أبدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فإنها حيث تخلو الماهيه عنها فى مرتبتها التي لها متقدمه على الأوصاف الوجوديه يصدق سلوبها على الماهيه إذا أخذت تحصيليه لا عدوليه لكن الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقه على الوجود- فسلبه لم يصدق على الماهيه أصلا.

و مما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهه بأن انفكاك

١- و الظاهر أن يجاب بأن السلب الذى هو معنى الإمكان هو السلب التحصيلى و معنى ليس الناقصه و هو لا يقبل ورود سلب تحصيلى آخر عليه و أما السلب الذى ورد عليه سلب آخر فى قولنا سلب سلب ضروره الطرفين فهو سلب عدولى مأخوذ محمولاً و لا يوجب هذا السلب ارتفاع الإمكان، ط

الماهيه من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبه (١) قياسا على عوارضها الوجوديه التي يكون القضايا المعقوده بها وصفيه و هي العوارض التي تلحق الماهيه لا بما هي هي بل بشرط الوجود و لا حاجه أيضا إلى ما ذكره بعض الأماجد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضروره الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبه الماهيه من حيث هي و إن كان خارجا عن جوهرها فإن مجرد كون الشئ ء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبه الماهيه المأخوذه بنفسها و إلا لصدق سلب الإمكان أيضا.

ثم قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثه هي حال الماهيه بالقياس إلى الوجود و العدم و هذه (٢) حاله ثبوتيه اتصافيه و إن كان بعض القيود كالإمكان سلبيه حتى (٣) يكون المعقوده به من القضايا موجب سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فكون الشئ ء ممكنا عباره عن اتصافه بسلب ضروره الطرفين لا لا اتصافه بضروره الطرفين فصدق الإمكان على شئ ء معناه صدق الاتصاف به و قد صرح بذلك بعض المحققين

١- من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر، س ره
٢- كأنه رحمه الله استشعر بما مر من بيانه توجه أحد الإشكاليين السابقين الذين ذكرناهما عليه و هو أن الإمكان لو كان سلبا فقط لا عدولا و من الواضح أن السلب عدم النسبه الحكميه و رفعها لا إثبات النسبه العدميه لم يكن جهه في قبال الوجوب و الامتناع لأن الجهه كيفيه النسبه و لا نسبه على الفرض فلا كيفيه فلا جهه فدفع ذلك بأن الإمكان و إن كان سلبيا إلا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهيه من حيث اتصافه وصفا ثبوتيا يكون ما في مورد الإمكان قضيه موجب سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فيكون هناك للماهيه وصف هو الإمكان و فيه أنه ره ذكر في أول الفصل أن التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد فالماهيه تنقسم أولا إلى ماهيه ضروريه الوجود و ما ليس كذلك و ثانيا الماهيه الغير الضروريه الوجود إلى ضروريه العدم و إلى ما ليس كذلك فقد أخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل و إلا لم يكن للتقسيم الثاني معنى و أيضا أن قوله في القضايا السالبه بأن مضمونها رفع النسبه لا نسبه الرفع ينفي صحه الموجه السالبه المحمول إذ لا معنى لإثبات السلب على شئ ء من غير عدول، ط

٣- هذا مناف لما مر من أن الإمكان عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين- لا اقتضاءها سلبيها و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول و الثاني إيجاب لأحدهما اللهم إلا أن يقال ما مر كان حكم الإمكان في نفسه و ما ذكر هاهنا يريد به أن ممكنه الشئ ء في هذه المنفصله أعنى اتصاف الماهيه الموجوده خارجا أو ذهنا بالإمكان موجب سالبه المحمول و إن كان الإمكان نفسه سلبا بسيطا تحصيليا- كما أشار هنا أيضا فلا منافاه بين الكلامين فإنه إذا سلب شئ ء عن شئ ء و كان الموضوع موجودا فقد اتصف بذلك السلب و ذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصله إذ المنظور فيها معرفه الشئ ء أن له حاله من هذه الأحوال و لكون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب- عند وجود الموضوع كانت السالبه البسيطه عند وجود الموضوع مساوقه للموجه المعدوله- و بالجمله الاتصاف بالإمكان مع أنه من المراتب السابقه على الوجود مثل الاتصاف بالوجود- حيث إن التخليه تحليه كما مر فتذكر، س ره

: ثم لعلك تقول معلوليه شىء لشىء يستلزم معلوليه عدمه لعدم ذلك الشىء إذ عدم العله عله لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير و هو ضروره وجوده فنقيضه و هو سلب ضروره الوجود يكون بالغير- و إذا كان امتناعه بالغير و هو ضروره عدمه فنقيضه و هو سلب ضروره العدم يكون بالغير- فإذا ثبت الإمكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنه الشىء هى اتصافه بسلب الضروره الذى فى قوه موجهه سالبه المحمول لا نفس سلب الضروره الذى فى قوه السالبه البسيطة و ظاهر أن نقيض ضروره الوجود هو المعنى الثانى لا الأول الذى هو ممكنه الشىء.

و أيضا ليس مجموع ضروره الوجود و ضروره العدم(١)(٢) صفه واحده لها

١- و عندى جواب آخر و هو أن الإمكان سلب الضرورتين سلبا أزليا بناء على ما هو المشهور من أنه فرق بين إمكان أزليه العالم و أزليه إمكانه فالأول لا يصح بخلاف الثانى و سلب الضروره المأخوذه فى الشبهه سلب طار غير أزلى بل لا يزال إذا قام دليل آخر بعلاوه ما ذكروا على المطلوب بأنه لو كان الإمكان معللا بالغير لم يكن أزليا و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

٢- فيه أن الإشكال وارد بعينه على نفسه ره فإن المذكور فى أول الفصل أن تقسيم الماهيه إلى الواجب و الممتنع و الممكن تقسيمان فى منفصلتين إلا أن كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين فهما سلبان بحسب اعتبار العقل ثم ذكر أن هذه طبائع ذهنيه تتحد و تتعدد بالإضافة و اعتبار العقل فعلى هذا فمن المستحيل أن يتحد السلبان إلا باعتبار آخر مثل العدول و نحوه و بهذا يظهر ما فى قوله إن الوحده معتبره فى التقسيمات إلخ فإن الوحده معتبره فى التقسيم الواحد لا فى التقسيمين كما عرفت هذا- و قد عرفت أن إرجاعه الإمكان إلى قضيه موجهه سالبه المحمول غير مستقيم فشىء من الجوابين لا يدفع الإشكال و الذى ينبغى أن يقال إن قولنا الماهيه ممكنه بالغير- على فرض صحته حمل شائع لا أولى و لازم هذا البيان على تقدير إنتاجه ثبوت الماهيه مع عدم عله الوجود و عدم عله العدم و هو محال بالضروره لاستلزامه ارتفاع النقيضين- أى كون الماهيه لا موجوده و لا معدومه بحسب الخارج و نفس الأمر لا فى مرتبه ذاتها، ط

وحده اجتماعيه يكون لها عله واحده وحده تأليفه حتى يكون لها سلب واحد- مستند إلى سلب عله واحده بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفه واحده مستنده إلى السلب واحد و إن كانت الوحده تأليفه فضلا عن الحقيقيه.

و أنت تعلم أن الوحده فى جميع التقسيمات معتبره و إلا لم ينضب الأقسام فى شىء من التقاسيم.

و قد قررت هذه الشبهه فى كتاب الأفق المبين بوجه آخر و هو أن الوجوب بالغير هو ضروره الوجود بالغير و نقيضه سلب ضروره الوجود بالغير و هو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن و كذلك نقيض الامتناع بالغير و هو سلب ضروره العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير و هو مقابل الوجوب بالغير و الامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب عنها بأن (١) نقيض ضروره الوجود بالغير سلب ضروره الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيذا للضروره لا لسلب الضروره و كذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضروره الآتية من الغير لا سلب الضروره الآتية منه و المستحيل هو إتيان سلب الضروره من الغير لا سلب إتيان الضروره منه.

إحصاء و تنبيه:

المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلا من الوجوب و الإمكان و الوحده و الوجود أمورا زائده فى الأعيان (٢) و المتأخرون على أن تلك الأمور زائده فى العقل على الماهيات إلا- أنها من العقلية الصرفة التى لا- صوره لها فى الأعيان يحاذى بها ما فى الأذهان و قد علمناك ما فتح الله علينا من طريق

١- فيه أن الإشكال على حاله فإن هذا السلب يحتاج إلى عله و إذ ليست هى الماهيه فهى الغير فهناك سلبان بالغير و هو الإمكان بالغير، ط

٢- الظرف صفه الأمور لا متعلق بزائده فإن زيادتها فى العقل قطعاً يرشدك إليه قوله إلا أنها إلخ، س ره

القصد و سلوك الأمه الوسط فى نحو وجود هذه المعانى و أنها(١) على أى سبيل تكون ثابتة و منفيه معا و ربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبه و التوهين لكلامهم و البحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا- يزيد على ما يضاف هى إليها من الماهيات الموصوفه بها لا- ذهنا و لا عينا فإنك تعلم بأول الفطره أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعنى بإمكان الوجود فى الإنسان نفس معنى الإنسان- و فى الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه عنهم فى الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان و عنى به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك و عنى به نفس الفلكيه فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان و الفلك و إن قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوفات بالإنسانيه فقد كان المفهوم من الإنسان و الفلك شيئا واحدا و ذلك بديهى البطلان.

فقد ثبت أن معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفه فليس هو عين تلك أو واحدا منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق و قد قضى العجب عنهم و عن قولهم هذا بعض أبناء الحكمه و التحقيق حيث قال إن هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقه فى الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بأن العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجح- ثم إذا باحثوا فى الإمكان يقولون هو نفس الشىء الذى يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأن العالم عالم.

قاعده إشرقيه:

إشاره

قد وضع شيخ الإشراقين قاعده لكون الإمكان و أشباهه أوصافا عقليه لا صوره لها فى الأعيان بأن كل طبيعه عامه يقتضى نوعه إذا كانت له صوره خارجيه أن يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه فى الوجود سلاسل متولده معا إلى لا نهايه كالوجوب و الوجود و الإمكان و الوحده لا تكون موجوده فى الأعيان فكما أنه إذا كانت للوجود صوره عينيه وراء الماهيه الموجوده

١- قد مضى فى التصالح الاتفاقى أن لها الوجود الرابط و ليس لها الوجود فى نفسه- و هذا فى المواد الثلاث ظاهر و أما فى الوجود و الوحده فلا اللهم إلا أن يعنى الوجود الإبتاتى و المعنى المصدري، س ره

كان له وجود عيني و لوجوده وجود أيضا إلى لا- نهايه له ثم لمجموع(١) السلسله وجود آخر يتسلسل مره ثانيه إلى لا نهايه أخرى و هكذا و لا- يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعا فكذلك الوحده إذا كانت فى الأعيان وراء الماهيه كان للماهيه دون الوحده وحده و للوحده دونها وحده أخرى و للوجود وحده و للوحده وجود و تعود اللانهايه مترادفه متضاعفه و كذلك فى الإمكان و الوجوب- و يتولد سلسله أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود فللاإمكان وجود و لوجوده إمكان إذ لو وجب لم يكن عارضا و وراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهايه فى التضاعف بين الإمكان و الوجوب بالغير و بين الوجود و الوجوب و بين الوحده و الوجوب فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورته فى الأعيان- و لا هو بحسب الأعيان شىء وراء الماهيه فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعيه و اعتبارات ذهنيه لا يحاذى بها شىء فى الخارج و لا مبلغ لها متعين فى الذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرار فى الحصول لدى العقول

بحث و تنقيح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها و استحكامها- وجودا صرفا

و وجوبا بحثا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه فى الأعيان فقد ناقضوا أنفسهم فى باب الوجود و كونه عندهم اعتباريا محضا لا صورته له فى العين و ذات البارى تعالى عندهم صورته الصور و أصل الحقائق.

و منها أن مقنن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد

و معنى فارد يوجد تاره(٢) صفه لشىء و تاره متحصلا بنفسه متقوما بذاته و بالجمله متفاوتا فى أنحاء الكون و الحصول متخالفا فى أطوار القوه و الضعف و الكمال و النقص- فليجوز مثل ذلك فى بعض هذه المعانى كما أسلفناه فى الوجود و الوحده من قبولهما

١- هذا بناء على مذهب هذا الشيخ المتأله أن كل مجموع موجود على حده، س ره

٢- كالنور إذ عنده الأنوار الجوهرية و العرضيه حقيقتها واحده و سيأتى فى الإلهيات أن العلم و القدره و الإراده و نحوها فى مرتبه كيف و فى مقام جوهر و فى مرتبه واجب بالذات، س ره

أطوارا مختلفه فى التحقق و أنحاء متفاوتة فى الفضيله و النقصان فغايه كمال كل منهما- أن يكون ذاتا أحديا قيوما واجبا بالذات و غايه نقصه أن يكون اعتبارا عقليا و معنى رابطيا لا حقيقه متأصله بإزائه فموجوديه الماهيات التى لا حقيقه لها بأنفسها إنما هى بالوجود لا- بأنفسها و موجوديه الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقيقه الماهيات الموجوده به فكيف لا يكون له حقيقه حقيقته عين ذاته و لا- يحتاج فى موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل أن يعتبر لها موجوديه أخرى كما فى حقيقه النور على ما هو طريقته فإن حقيقه النور ظهور الأشياء و مظهرها فالأشياء ظاهره بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لا- نهايه لكن للعقل أن يفرض للنور نورانيه اعتباريه و لنورانيه النور نورانيه أخرى و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته و كذا الكلام فى الوحده التى هى صفه عينيه لأنها عين الوجود ذاتا و غيره مفهومها و كثيرا ما يكون للشىء حقيقه ذات سوى مفهومه و ما حصل منه فى العقل كالوجود و صفاته الكماليه و قد يكون للشىء مجرد مفهوم- لا حقيقه له فى العين كالإمكان و الامتناع و اجتماع النقيضين و شريك البارى و أمثالها- و كذا سائر السلوب و الإضافات و ربما يكون مفهومات متعدده موجوده بوجد واحد بل متحده مع حقيقه واحده كمفهومات العلم و القدره و الحياه التى هى عين وجود الحق تعالى.

و بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر فى كتاب المشارع و وصفه بالقوه و المتان و هو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجوديه نفس الوجود فنقول الوجود و الوحده حالهما واحد فى أنهما ينبغى أن يكونا فى الأعيان عندكم و أن كلا منهما اعتبار عقلى عندنا و هب أنكم منعم السلسله الغير المتناهيه فى الوجود بأنه هو الموجوديه فلا- شك أن الوجود و الوحده مفهومهما مختلف و يعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع أبدا معنى الوحده إلى الوجود و لا معنى الوجود إلى الوحده فنقول إذا كان الوجود موجودا كان له وحده و إذا كانت الوحده موجوده

كان لها وجود له وحده أخرى موجودة بوجود آخر و هكذا فيلزم بالضرورة سلسله مترتبه غير متناهيه من وجود وحده و وحده وجود و لا- يكفى أن يقال إن وحده الوجود هو أو وجود الوحده هي فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحده و لا يكون شيئاً شيئاً واحداً في نفسه هذا خلاصه كلامه في هذا المرام و بناؤه على أن المفهومات المختلفه- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد و ذات واحده و امتناع ذلك غير مسلم فإن أمراً واحداً و حقيقه واحده من حيثيه واحده ربما كان فرداً و مصداقاً لمفهومات متعدده و معان مختلفه ككون(١) وجود زيد معلولاً- و معلوماً و مرزوقاً و متعلقاً فإن اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حده و كاختلاف الصفات الحقيقه الإلهيه التى هي عين الوجود الأحدى الإلهيه باتفاق جميع الحكماء- و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا- يوجب أن يكون حقيقه كل منها و نحو وجوده غير حقيقه الآخر و وجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم و اختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

و مما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى بيان أن كون الشىء عاقلاً و معقولاً لا يوجب اثنييه فى الذات و لا فى الاعتبار و أن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك و كذلك المضافان يعرف اثنيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافه المفروضه فى الذهن انتهى.

أقول معنى كلامه أن مجرد اختلاف المعانى و المفهومات لا يقتضى أن يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر و برهان غير اختلاف المفهومات

١- إن قيل حيثيه كونه معلولاً غير حيثيه كونه معلوماً قلنا تلك حيثيه التى هي منشأ انتزاع المعلوليه سواء كانت أصلية أو اعتبارية يجب أن ينتزع منها المعلومه للواجب تعالى و ألا يعزب عن علمه المحيط شىء تعالى عن ذلك علواً كبيراً و هذا فى البسائط التى ينتهى إليها المركبات أظهر، س ره

يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات و الحقيقه فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك و مفهوم الأبوه غير مفهوم البنوه فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقوليه- لكن النظر و البرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بأن عاقلية الذات المجرده عين معقوليتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك و ريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الأقدام.

فإذن انكشف و هن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحد و الوجود و إثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك و بيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانه بغيرها و قد مرت الإشاره إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق و الماهيات فعليك بحسن التأمل و قوه التدبر.

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهيه باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما يتصف به الماهيه- المأخوذه على هذا الوجه لا يكون أمرا عينيا بل اعتباريا.

و أيضا الإمكان مفهومها سلبي و السلوب بما هي سلوب لا- حظ لها من الوجود لا- عينا و لا- ذهنا و مما يفتضح به الفرقه المجادله(١) القائله بكون الإمكان موجودا عينيا وراء الماهيه النظر في المعلول الأول و أنه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتيه عندهم فلا بد و أن يمكن أولا ثم يوجد لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشئ ممكنا في نفسه فإذا تقدم الإمكان عليه فإمكانه يكون ممكنا أيضا- لاستحاله كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقه بغيره و لامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح و عله فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان

١- إن كان المراد بهم أتباع المعلم الأول القائلين بثبوتيه كما مر فالأمر ظاهر- و إن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادله فالدليل برهاني و ليس جدليا لأخذ مقدمات فيه لا يمكن إلزامهم بها مثل القول بوجود العقل- و ليس المراد بالمعلول الأول هنا إلا هو بدليل إطلاق الأذليه و المبدعيه عليه كما يصرح به- و مثل كون الحدوث هو المسبوقه بالليس الذاتى إذ عندهم هو المسبوقه بالغير و مثل كون الإمكان مناط الحاجه و مثل استدعاء صدور الكثير لجهتين، س ره

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشئ ء و إمكانه(١) و حصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه و هذا محال فى الذات الأحديه.

و الثانى أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللا بغيره- و قد علمت أن الإمكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا- بغير ذات الممكن- و ليس لأحد منهم أن يقول إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول و سائر الأزليات- فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشئ ء و قد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتى فإذن إمكانها متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشئ ء فى نفسه كيف و حال الشئ ء فى نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره.

و لا- يمكن الاعتذار بما يقال إن إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان فى غيرها- فإن الإمكان الحقيقى الذى هو قسيم الوجوب و الامتناع لا يخلو عنه شئ ء من المعلولات- كيف و إن لم يكن الإبداعات الدائمية ممكنه فى ذاتها بالمعنى القسيم للواجب و الممتنع كانت واجبه بذاتها أو ممتنعه بذاتها و ليس كذا.

و كذا لا ينفع الاعتذار بما وجد فى مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف و الانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها فإن الكلام ليس فى التقدم الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع و الكائن- فى سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنما الكلام فى التقدم بالذات أو بالطبع- و لا- شك أن الإمكان إذا كان أمرا فى العين و الوجود بالغير مشروط بالإمكان فى نفسه- و ما للشئ ء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا- مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجوديه الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه فى الاعتذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات

١- إن قيل لم لا يجوز أن لا يصدر معا و الإمكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا لأنه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفه بذاتها و عدم جواز كون الصفه عله لموصوفها مستلزم للخلف و عدم كون المعلول الأول أولا،

فى ذاتها كيف و لو كان للإمكان صورته موجوده فى نفسها و إن كانت حاصله لغيرها كسائر الأعراض الخارجيه التى لها صور فى الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظته الوجود و العدم معها لأن لازم الماهيات مطلقا سواء بالمعنى المصطلح (١) أم لا يجب أن يكون عقليا.

و أيضا لو كان للإمكان الممكن صورته عينيه لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهيه لأن لا ضروره الوجود و العدم إذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهيه الموجوده فينافى ضروره أحدهما التى هى أيضا صفه خارجيه نعم إذا كان الإمكان صفه للماهيه باعتبار ملاحظتها فى نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهيه المأخوذه على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقه (٢) موضوع الوصفين متعدد و ملحوق النعتين مختلف.

و أما ما قيل إن الإمكان للممكن عبارته عن لا ضروره وجوده و لا ضروره عدمه - الناشئين (٣) عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهره لأن مناط القسمة إلى الواجب و الممكن و الممتنع حال الشئ بالقياس إلى طبيعه الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد و مقايسته إلى شئ.

إشكالات و تفصيلات:

إن الذين يقولون إن الإمكان و نظائره كالوجوب و الوجود و الشئيه و الوحده لها صورته فى الأعيان و هويه زائده على ذات الممكن و الواجب و الموجود و الواحد و الشئ ربما احتجوا على إثبات دعواهم بحجج

١- و هذا اللزوم هو الاقتضاء و العليه و غيره مجرد عدم الانفكاك و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه لازمها بما هى هى لا باعتبار الوجود الخارجى و لا -الذهنى- بمعنى أنها لو كانت متقررته منفكه عن الوجودين لكان لازما لها أيضا و الماهيه بهذا الاعتبار أعنى مع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتباريه بالاتفاق فما يلزمها كذلك أولى بالاعتباريه، س ره

٢- و أيضا أحد الوصفين و هو اللا ضروره وجوده عقلى و الآخر وجوده عينى - و لا منافاه بين الوجود العينى و العدم الذهنى، س ره

٣- صفه للوجود و العدم و فى بعض النسخ بصيغه تشبيه المؤنث و ليست بصواب، س ره

أولاً أنا إذا حكمنا على الشئ بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقه بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن و ليس إلا أن الممكن الخارجى إمكانه فى الخارج- و الممكن الذهنى إمكانه فى الذهن و قس عليه نظائره.

و ثانيها أنه إن لم يكن الشئ ممكنًا فى الأعيان لكان فى الأعيان إما ممتنعًا أو واجبًا إذ لا مخرج للشئ عن أحد هذه الأوصاف و لو لم يكن موجودًا فى الأعيان لكان معدوماً و لو لم يكن واحداً لكان كثيراً فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد فى الأعيان ضرورى وجود أو ضرورى عدم و معدوماً و كثيراً و هذا تناقض مستحيل.

و ثالثها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية و أوصافاً عقلية لا أمورا عينيه فى ذوات الحقائق كان للذهن أن يضيفها بأيه ماهية اتفقت فكان كل مفهوم و إن كان من الممتنعات كشريك البارى و اجتماع النقيضين و العدم المطلق ممكنا و قس عليه غيره.

و رابعها مختصه بالإمكان و هو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان- و لا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن فى الأعيان لا لأنه ممكن فى الذهن فحسب و إلا ما حصل له تحقق إلا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان فى الخارج- و هذه الحجج أقوى ما يمكن أن يذكر من قبلهم فى كون الإمكان و سائر الأمور العقلية و الأوصاف الذهنية التى يجرى مجراه لها صورته عينيه لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن(١) الإمكان و نحوه أمور زائده على الحقائق التى أضيفت هى إليها فى العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتها و كذا سائر النعوت التى ليست نفس الماهية و لا جزأها و أما أن هذه الأمور الزائده لها صور فى الأعيان فغير مسلم اللهم إلا فى النعت الذى هو الوجود و كذا الوحده الشخصيه

١- ليكون الاتصاف بها فى الأعيان و بعبارة أخرى ليكون لها الوجود الرابط فى الأعيان كما مر غير مره، س ره

التي هي نفس حقيقه الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود و لا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورته في الأعيان بل هو مما حصلناه بإلهام غيبي- و تأييد ملكوتي و إمداد علوي و توفيق سماوي و قول من قال أنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح إذ لا- يلزم من صحه حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعا في الأعيان- لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن كما مر و محكوم عليه أيضا من قبله أنه في الذهن ممكن فالإمكان صفه ذهنيه أي نحو وجودها الخاص به في الذهن- لكن يضيفها العقل تاره إلى ما في الخارج و تاره إلى ما في الذهن و تاره يحكم حكما مطلقا بتساوي النسبه إلى العين و الذهن و كما لا يتأتى لأحد أن يزعم أن الامتناع- إن لم يكن له صورته في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعا فيه و إن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجبا أو ممكنا فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجه الثانيه بل الامتناع و الوجود و الإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية- التي لا- صورته لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان(١) و الأذهان جميعا فبطلت الحجه الأولى و الثانيه و أما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان و الوجود- و الامتناع و الوجود ذا صورته في الأعيان من أن حالها كحال المعقولات الثانيه كالكليه و الجزئيه و الذاتيه و العرضيه و الجنسيه و الفصليه و غيرها من موضوعات علم الميزان- حيث(٢) إن الأشياء تتصف بها في الأعيان و لا صورته لها في الأعيان و لا منافاه بين أن يكون

١- حتى بالامتناع فإن لامتناع الحجريه للإنسان وجودا رابطا في الأعيان للإنسان و أما في مثل امتناع شريك الباري و اجتماع النقيضين فتقديري لأن مثل شريك الباري ممتنع هليه غير بتيه، س ره

٢- الحاصل أن الاتصاف في أي ظرف فرع ثبوت المتصف في ذلك الظرف لا الصفه فيه و أن ثبوت شيء في شيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه و أنت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي و المعقول الثاني المنطقي،

زيد جزئيا و الإنسان كليا فى الأعيان و بين كون (١) الكليه و الجزئيه من الأمور- الممتنع التحقق فى الأعيان فكذلك الحال فى اتصاف شىء بالإمكان و الامتناع و نظائرها فمنظور فيه لأن قياس الإمكان و الامتناع و نظائرها إلى الكليه و الجزئيه و نظائرها قياس بلا- جامع فإن (٢) مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا- نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر فى العلم الكلى- فإنه قد يكون بحسب حال الماهيه فى العين و إن كان ظرف تحقق القبيلين فى أنفسها- إنما هو فى الذهن فقط.

و أما الحجج الرابعه المختصه بالإمكان فنقول إن أريد بالإمكان الكيفيه الاستعداديه المقربه للشىء إلى فياض وجوده المهيئه له لقبول الفيض عن فاعله التام- من جهة تحصيل مناسبه و ارتباط لا بد منه بين المفيض و المفاض عليه فسلمنا الآن أنه يسبق لكل حادث زمانى إمكان بهذا المعنى موجود فى فى العين إلى أن يحين وقت بيانه و تحقيق القول فيه أنه بأى معنى يقال فيه إنه من الموجودات العينيه و إن أريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى و ملاحظه عقليه حتى إن الممكن و إن لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حاله لا كونه بل نقول لا- يتصور أن يكون لكل حادث إمكان عينى متقدم على وجوده لأن الممكنات غير متناهيه و فى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو بسبيل الحصول و بصدد الكون شيئا بعد شىء- كحركات أهل الجنه و عقوبات أهل النار على ما وردت به الشرائع الإلهيه و أقيمت عليه البراهين العلميه فإن وجب أن يكون لكل حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجج فيحصل فى المادة إمكانات غير متناهيه

-
- ١- حتى الجزئيه فإن معناها مانعيه نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين- و معلوم أن التصور إنما هو من المعقولات الثانيه فالجزئى الطبيعى أى معروض الجزئيه فى الأعيان لا- الجزئى المنطقى و لا- الجزئى العقلى و أما الجزئى بمعنى التشخيص الذى هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق فى الأعيان على التحقيق، س ره
 - ٢- يمكن أن يقال بناء على ما يراه المصنف من أن المنطق من الحكمة أن لموضوعات الميزان نحو تحقق فى الخارج و سيأتى،

و إن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث ما لا- يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجج أن يلتحق بالمتنع أو الواجب.

و ربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسله الإمكانيات الغير المتناهيه بأن يقول هي غير مترتبة بل متكافئه لكل حادث إمكان يخصه لكننا نبين أن اجتماع الإمكانيات الغير المتناهيه مستحيل من وجهين.

الأول (١) أن الإمكان معنى واحد و الممكن بما هو ممكن و من حيث

١- حاصله أن التعدد و الامتياز إما من طبيعه الإمكان و هو طبيعه واحده و إما من الهيولى و هو صرف القوه و لا ميز في صرف الشئ ء و إما مما هو إمكان له و هو معدوم- و لا تمايز بين الأعدام و أيضا تعددها موقوف على تعدد الإمكانيات فلو عكس دار ثم لا يخفى أن هذا الوجه مشترك الورود بين الإمكانيات الاستعدادى و الذاتى مع أن الاستعدادى فى الأعيان فهذا الدليل يقتضى اعتباريته أيضا و أيضا لا اختصاص بصوره عدم التناهى- بل مع التناهى أيضا يجرى ذلك و الجواب عن الثانى أن المقصود أن الكثره فى الإمكان الذاتى غير متصور فضلا عن عدم التناهى و عن الأول أن الإمكان الاستعدادى بما هو إمكان لا تحقق له عند المصنف و قولهم بوجوده إنما هو بما هو استعداد و نعت للماده التى هى محل و متعلق للمستعد له فقد قال فيما بعد فى أواخر بحث الأعدام متصلا بمبحث الجعل- لبعض الممكنات إمكانان أحدهما ذاتى و هو كونه بحسب الماهيه بحال لا يلزم من فرض وجوده و لا- من فرض عدمه محال و الآخر استعدادى و هو أيضا هذا المعنى- بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصل إلا- عند اجتماع الشرائط- و ارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر من الإمكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم فى مباحث القوه و الفعل و قال فى فصل معقود لبيان أن الإمكان- ليس من الأسباب الذاتيه للوجود الإمكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد- إما بالكليه و هو القوه القريبه أو بالبعض و هو البعيد و لئن سلم أنه وجودى كما هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذى فى المستعد و لكن مضافا إلى المستعد له و من حيث إن المستعد وجود ضعيف من المستعد له و إن الهيولى موجوده و ليست سوى استعداد متجوهر و كما يظهر من بعض عباراته أنه كيف أو إضافه كما سيأتى فى القوه و الفعل فنقول إن الإمكانيات الاستعداديه تحدث شيئا فشيئا لانقطاعها بحصول ما يستعد له ثم يحصل إمكانيات أخرى على سبيل التعاقب فلا يلزم محذور من وجودها- بخلاف الإمكان الذاتى فإن الشئ ء الذى يتحقق بعد قرون و الذى هو بصدد التحقق- فى درجه واحده من حيث الإمكان الذاتى كيف و قد قرر أزيله الإمكان كأزليه عدم الحادث و موضوع الإمكان الأزلى هو الماهيات العلميه الثابته و صيروره الهيولى موضوعه لزم من موجوديته فى هذا العالم المادى فلا- بد و أن يجمع الإمكانيات الغير المتناهيه و أيضا فى الاستعدادى يمكن اختيار أن الاختلاف بالهيوليات الثانيه كالنطف و البيوض و البذور و نحوها لقيامه بها لا- بالهيولى الأولى بما هى أولى و احتمال قيام الذاتى بالهيولى الأولى بناء على قول الخصم و إلا فموضوع الذاتى هو الماهيه و يمكن التوفيق بين كلمات المصنف فحيث يقول إن الإمكان الاستعدادى عدم أو عدمى ينظر إلى أنه قوه الشئ ء و قوه الشئ ء بما هى قوه الشئ ء ليست بشئ ء و حيث يقول إنه كيف استعدادى- ينظر إلى أن قوه الشئ ء أيضا نحو ضعيف من الوجود كما أن الهيولى تعدد من الموجودات- و ليست إلا- قوه صرفه كما مر و حيث يقول إنه إضافه ينظر إلى أنه ملزوم الإضافه- ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الإمكان موجودا عينيا ثبوت المعدومات لأن موضوع الذاتى هو الماهيه من

حيث هي فلو كان عينيا و ليس بجوهر قطعا و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ لزم ما ذكرناه. و أيضا لو كان الإمكان عينيا لزم التسلسل لأنه أيضا ممكن حينئذ و له إمكان و هلم جرا و ليس لك أن تقول إن إمكان الإمكان بنفس ذاته لأن الإمكان إذا كان ممكنا عينيا كان ماهيه داخله تحت إحدى المقولات العشر و كان وجوده زائدا على ماهيته- فينعقد بينهما نسبه مكيفه بالإمكان و كيف يكون كيف النسبه ذات المنسوب إليه- و معنى كون إمكان الإمكان بنفس ذاته أن ذاته الإمكان و لا كلام في أن الإمكان مفهومه الإمكان إنما الكلام في كيفيه نسبه الوجود إليه فلا معنى لكونها الإمكان الذي هو طرف النسبه، س ره

طبيعته الإمكان غير مختلف و تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حامله الإمكانيات لأنها قوه محضه و إبهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الإمكانيات الذاتيه إلا لاختلاف ما هي إمكانياته و هي الحوادث المعدومه بعد الغير المتناهيه و يستحيل أن يمتاز شىء بسبب إضافته إلى شىء معدوم فإن ما لا ذات له لا يميز به شىء عن شىء .

و ليس لأحد أن يقول إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهيه يصح إضافه الإمكانيات الغير المتناهيه إليها فيمتاز بها بعض الإمكانيات عن بعض .

لأننا نقول هذا ممتنع أما أولاً فلاستحاله تحصيل العقل أمورا غير متناهيه العدد بالفعل فى الذهن مفصله نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانيات غير متناهيه و فرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا و بين أن يحصل فى نفسه و يفصل فى ذهنه أعداد غير متناهيه بالفعل فإن هذا مستحيل دون ذاك فإذا خطرنا بالبال إمكانيات غير متناهيه مجمله بإزاء حوادث غير متناهيه مجمله

كانت نسبة كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

و أما ثانيا فلأن كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقه اعتراف بما هو مقصودنا- فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانيات- إلا بحسب العقل و تصويره لم يكن ظرف تحصيله و تحققه إلا الذهن لأن(١) تعقلنا لامتياز الإمكانيات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل و اعتباره لزم توقف الشئ على نفسه و تابعيته إياها و هو محال الوجه الثانى أن المادة الحامله للإمكانيات الغير المتناهيه إذا قطعناها بنصفين- فإما أن يبقى فى كل من النصفين إمكانيات غير متناهيه هى بعينها الإمكانيات التى كانت- أو يحدث لها إمكانيات غير متناهيه فى تلك الحال أو يبقى(٢) فى كل واحد إمكانيات متناهيه و أقسام التوالى باطله فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شئ واحد بعينه موجودا فى حاله واحده فى محلين و هو محال.

و أما الثانى فلأن الإمكانيات إذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث إمكانيات أخرى.

ثم إن كانت حادثه تحتاج إلى إمكانيات أخرى حادثه فلا يوجد الفاعل طبقه

١- تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الأعيان أى لو فرضنا وجود الإمكانيات فى الأعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لأن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعا لامتيازها كما فى تعقل الأشياء العينيه- و المفروض أن امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشئ على نفسه ففرض كون الامتياز بحسب الأعيان إنما لزم من فرض كون التحصيل فى الأعيان فلا يرد أن المفروض كون الامتياز فى العقل فكيف يكون فرضه واقعا بحسب الأعيان، س ره

٢- أو يحدث و المفسده حينئذ أيضا ما أشار إليه بقوله ثم لو كانت حادثه إلخ فالإمكانيات غير متناهيه أو متناهيه و على كلا التقديرين فإما حادثه و إما أنه كانت فهذه مع ما سيجىء من قوله و لا يصح أن يفرض إلخ خمسه احتمالات. ثم إن ما ذكر هنا نظير ما أثبتوا به تناهى القوى الفعلية الجسمانيه، س ره

منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهيه و الموقوف في حالة واحده- على ما لا يتناهي مترتبا ممتنع الوقوع و يلزم أيضا أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانيات الحادته ممتنعه قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجه المذكوره من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعا- فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى.

و أما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الإمكانيات في ماده واحده و الحوادث في كل واحد لا يتناهي و لا(١) يصح أن يفرض في كل واحد من الجزئين إمكانات غير متناهيه ليست بحادثه بل هى نصف المبلغ الغير المتناهي الذى كان فى الكل فإن القسمة فى الجسم غير متناهيه فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الأول و ليست الإمكانيات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فإذن قبل الانقسام كانت متمايزه المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء و بعض منها فى جزء آخر لعدم انتقال الأعراض و عدم كون الإمكانيات حادثه على ما فرضناه فإذا كانت متمايزه المحال و هى غير متناهيه العدد بالفعل ففى الجسم(٢) أبعاد غير متناهيه متمايزه بالفعل - بأعراضها التى هى الإمكانيات فيلزم إما أجزاء لا تتجزى و هو محال كما سيجىء برهان امتناعه أو مقادير غير متناهيه العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها و هو أيضا مستحيل سيأتى بيانه و كيف يصح فى جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزه بأعراضها القائمة بها غير متناهيه عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر- على أن الكلام يتأتى بعينه فى كل واحد منها بحسب إمكان قسمته.

١- بأن يقال الغير المتناهي يتأتى فيه القله و الكثره كالعشرات الغير المتناهيه و المئات الغير المتناهيه فإن الأولى أقل من الثانية و إن تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه أن يفرض فى كل من النصفين إمكانات غير متناهيه هى نصف الغير المتناهي التى فى الكل، س ره

٢- لقبوله القسمة الغير المتناهيه فتلك الأبعاد الغير المتناهيه إن لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام و إن قبلت يلزم عدم تناهى العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهى المقدار- و سيجىء برهان تناهى الأبعاد ثم لا يخفى أنه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقه- إلا أنه قدس سره أراد أن يبطل كلا بمحذور على حده، س ره

و مما (١) يرد أيضا على القائلين بأن إمكان الحادث موجود في الخارج أن إمكان الشئ ء يلزمه الإضافة إلى ذلك فإذا كان صفه عقليه تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل بخلاف ما إذا كان صفه عينيه فإنه يلزمه أن يضاف إلى موجود عينى إذ الإضافة الخارجيه إلى معدوم خارجى غير صحيح نعم للعقل أن يتصور صوره الشئ ء الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصف بصحه كونه و لا كونه إما بحسب حاله فى نفسه كما فى الإمكان الذاتى أو بحسب أسباب وجوده و استعداد قابله و عدم أضداده و رفع موانعه عن مادته المتهيأ له كما فى الإمكان الاستعدائى

فصل (١٠) يذكر فيه خواص الممكن بالذات

إشاره

و إنما أخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات لأن اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذكرها عن أن يكون واقعا فى أثناء أحكام المفهومات الكليه و خواص المعانى العقليه الانتزاعيه إلا شيئا نرأ منها يتوقف عليه صحه السلوك العلمى و تنوط به العباده العقليه و هو الذى قد مر بيانه و سنعود إليه على مسلك قدسى و طريق علوى.

إخاذه:

(٢) كما أن الضروره الأزليه مساوقه للبساطه و الأحديه- و ملازمه للفرديه و الوترية فكذلك الإمكان الذاتى رفيق

١- هذا على الظاهر مشترك الورود بين الإمكان الذاتى و الإمكان الاستعدائى- لكن يمكن أن يلتزم فى الاستعدائى بما هو إمكان أنه اعتبارى كما سبق آنفا و إن كان بما هو استعداد ذا حظ من الوجود و قد قالوا إن له اعتبارين إذ التهيؤ الذى فى النطفه لصيرورتها إنسانا له نسبه إلى النطفه و بهذا الاعتبار يسمى استعدادا فيقال إن النطفه مستعده لأن تصير إنسانا و له نسبه إلى الإنسان و بهذا الاعتبار يسمى إمكانا استعداديا فيقال إن الإنسان ممكن أن يوجد فى النطفه و هو بهذا الاعتبار اعتبارى على أنه على التحقيق- من كون الإمكان الاستعدائى أمرا عينيا و كذا على الاعتبار الأول الملزوم للإضافه نقول لا يستدعى كون الشئ ء عينيا أن يكون إضافته أو المضاف إليه عينيا كما سيأتى عند ذكر مذهب من يرى أن الإمكان الاستعدائى هو الكيفيه المزاجيه و نحوها فانتظر، س ره

٢- الإخاذه شئ ء كالغدير يجتمع فيه الماء و قيل هى قطعه من الأرض يتخذها الإنسان لنفسه أو يهيؤها السلطان له و فى بعض النسخ إجاده،

التركيب و الامتزاج و شقيق الشركه و الازدواج فكل ممكن زوج تركيبى إذ الماهيه الإمكانيه لا قوام لها إلا بالوجود و الوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبته من القصور- و درجه من النزول ينشأ منها الماهيه و ينتزع بحسبها المعانى الإمكانيه و يترتب عليها الآثار المختصه لا الآثار العامه المطلقه الكليه التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئيه المختصه بواحد واحد من الوجودات الإمكانيه- أيضا من إبداع الحق الأولى و أضواء النور الأزلى و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح كما سيظهر فإذن كل هويه إمكانيه ينتظم من ماده و صوره عقليتين هما المسماطين بالماهيه و الوجود و كل منهما متضمن فيه الآخر و إن كانت من الفصول الأخيره و الأجناس القاصيه- و أيضا(١) كل من الذوات الإمكانيه فإنها فى نفسها و من حيث طبيعتها بالقوه- و هى من تلقاء علتها بالفعل فإن لها بحكم الماهيه الليسيه الصرفه و بحكم وجود سببها التام الإيسيه الفائضه عنه فهى مصداق معنى ما بالقوه و معنى ما بالفعل من الحثيتين- و كل ممكن هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود فلا شىء غير الواجب بالذات- متبرىء الذات عن شوب القوه و ما سواه مزدوج من هذين المعنيين و القوه و الإمكان يشبهان الماده و الفعلية و الوجوب يشبهان الصوره ففى كل ممكن كثره تركيبيه من أمر يشبه الماده و آخر يشبه الصوره فإذن البساطه الحقه مما يمتنع تحققها فى عالم الإمكان لا فى أصول الجواهر و الذوات و لا فى فروع الأعراض و الصفات.

و أما الوترية فهى أيضا مما يستأثر به الحقيقه الإلهيه لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلى لا- يأبى معناه أن يكون له تحصلات متكثره و وجودات متعدده- و ما من شخص إمكانى إلا و هو واقع تحت طبيعه كليه ذاتيه أو عرضيه لا يأبى معناه أن يكون هناك عدده أفراد تشترك معه فيها و إن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها فإذن لا وحده و لا فردانيه لممكن ما على الحقيقه بل إنما هى بالإضافه إلى

١- و هاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهه النورانيه و الجهه الظلمانيه و وجه يلى الرب و وجه يلى النفس فى ألسنه المتألهين،

ما هو أشد كثره و أوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفه فى البساطه بل الوحده فيها اتحاد و الاتحاد مفهومه متألف من جهه وحده و جهه كثره و جهه الوحده فى الممكنات ظل من الوحده الصرفه الإلهيه و هى التى أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان أشد وحده كان أقرب إلى الوحده الحقه كالوحده الشخصيه للعقل الأول التى هى بعينها وجوده و تشخصه ثم وحده سائر العقول الفعاله ثم وحده النفوس ثم وحده الصور ثم الوحده الاتصاليه الجسميه التى هى كثره بالقوه من غير أن تجامعها ثم وحده الهولى التى هى بعينها جامعها لكثرتها و تفصيلها إلى الحقائق النوعيه و الشخصيه لأنها وحده إبهاميه جنسيه.

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك (١) التركيب صورته الإمكان- فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصيه جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود و الوجود و فى العدم و الامتناع و كيف يتحقق الافتقار و لا يكون هناك إمكان و أما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب و ممتنع أو نقيضين أو ضدّين (٢) مفروضى الاجتماع فهذه مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررته فى أنفسها متجوهره فى حقائقها و تلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعى الشائع فكما أن مفهوم شريك البارى ليس إلا نفس مفهوم شريك البارى لا أن يحمل عليه أنه شريك البارى بل يحمل عليه أنه من الكيفيات- النفسانيه الفائضه عليها لأجل تصرفات المتخيله و شيطنه المتوهمه فكذلك هذه المركبات الفرضيه مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها و مع ذلك

١- أى كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل مركب ممكن لكن لا من باب انعكاس الموجه الكليه كنفسها و أن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا حتى يقال إنه باطل بل من باب مبرهنه كل من القاعدتين على حده مثل كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد، س ره

٢- الفرق بينهما و بين السوابق أن فى السوابق المنافاه بين الأجزاء و بين المركب- حيث إنها واجبات أو ممتنعات و هو ممكن و فيهما المنافاه إنما هى فى المركب مع نفسه- حيث إنه ممتنع من حيث إنه اجتماع النقيضين مثلا- و أنه ممكن من حيث إنه مركب- و يمكن إلحاق هذين إلى المركب من الممتنعين بأخذ كل نقيض و كل ضد مع الوصف- أعنى النقيض المجتمع و الضد المجتمع مع الآخر، س ره

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها و ليس لها إلا- مرتبه الفقر و الحاجه و الإمكان و التعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم و المستحيل فى النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أى وجه كانتا.

و هاهنا دقيقه أخرى

و هى أن الوحده معتبره فى أقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلّى و قاعده كليه فقولنا كل مركب ممكن و كل واجب بسيط و كل حيوان كذا أى كل مركب له صورته واحده فهو ممكن و كل واجب الوجود فهو واحد بسيط و كل ما له طبيعته واحده حيوانيه فهو كذا فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما و لا له امتناع و لا إمكان و لا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما و كذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزءين و فى المركب المفروض من الواجب و الممتنع ليس له إلا وجوب هذا و امتناع ذاك لا غير و المركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانيه هذا و حيوانيه ذاك و ليست هناك حيوانيه أخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقا و الآخر صاهلا- ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا و لا- صاهلا- بل و لا- موجودا إنما الموجود فيهما موجودان هذا و هذا- لا- أمر ثالث له حيوانيه ثالثه و سيجىء فى مباحث الوحده أنها لا تفارق الوجود و أن ما لا وحده له لا وجود له.

و أما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدمه و وجوده و عله وجود المركب هى عله وجود أجزائه و ذلك غير متصور فى أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان.

فمردود بأن عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا و بالذات كما أن عله وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا عله لكان المركب موجودا و إنما الاحتياج إلى عله الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما و هو الذى يكون بالحقيقه عله تامه لعدم المركب بما هو مركب مستندا

إلى عدم علتها فلم ينعدم إلا بانعدامها فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة- فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهى عدم المركب إلى عدمه الضرورى الذاتى و لا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر كما يقف سلسله الوجودات إلى الوجود الضرورى الذاتى الأزلى

فصل (١١) فى أن الممكن على أى وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات

إشاره

إن كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق فى الفكر و النظر يحيلون(١) الملازمه بين الممكن و الممتنع و يحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه فى نفس الأمر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات و بنوا ذلك على أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم و هو يصادم الملازمه بينهما.

و هذا لو صح لاستوجب نفى الملازمه بين الواجب و الممكن بل بين كل عله موجهه مع معلوله لأن العله قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق.

و أعجب من ذلك ما قيل فى بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعنى ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته و مقتضى(٢) الاستلزام بين الممكن و المحال كون(٣) نقيض اللازم غير

- ١- فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتى فإنه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى و هو ممتنع، س ره
- ٢- التعميم الذى ذكره بقوله سواء كان اللازم ضرورى الوجود يقتضى حذف قوله بين الممكن و المحال ١٩٠ و هذا القول المذكور فى الأفق المبين للسيد المحقق الداماد قدس سره هكذا إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعنى ذات الملزوم لا- إمكانه بالقياس إلى ذاته فمقتضى طباع اللزوم ليس يوجب إلا- أن لا- يكون نقيض اللازم ضروريا بالقياس إلى ذات الملزوم ضروره كون اللازم ضروريا بالقياس إلى ذاته سواء كان اللازم فى حد ذاته ضرورى التحقق أو ضرورى الارتفاع أو لا ضرورى الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هى انتهى و هذا أولى كما لا يخفى، س ره
- ٣- أى مقتضى الاستلزام بين الملزوم و اللازم سلب ضروره نقيض اللازم و هو إمكانه العام المجامع لضروره اللازم وجودا أو عدما أو لا ضروره طرفيه ثم ذلك الإمكان العام أيضا للزم إنما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال- لا كونه أى لا كون نقيض اللازم لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته، س ره

ضرورى بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته سواء كان اللازم ضرورى العدم أو ضرورى الوجود أو لا ضرورى الوجود و العدم جميعا نظرا إلى ذاته من حيث هي و لا يتوهم أن هذا إمكان بالغير و هو من المستحيل كما مر- بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير و قد وضح الفرق بينهما.

و نحن نقول هذا الكلام و إن كان فى ظاهر الأمر يوهم أنه على أسلوب الفحص و التحقيق إلا أنه سخيّف لما علم أن الإمكان بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين أشياء- ليست بينها علاقه الإيجاب و الوجوب و الإفاضه و الاستفاضه و بالجمله العلاقه الذاتيه- السببيه و المسببيه فى الوجود و العدم.

و يقرب منه فى الوهن كلام المحقق الطوسى و الحكيم القدوسى حيث ذكر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لأنه إنما استلزم عدم عليه العله الأولى فقط لا عدم ذات العله الأولى- فإن (١) ذات المبدأ الأول لا يتعلق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف بالعليه لكون المبدأ الأول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان لذاته معلول أو لا فإذا لم يستلزم الممكن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق و هو عدم كون العله بما هي متصفه بالعليه واجبه فى ذاتها فإنه إنما صار محالا من كون العله فى الواقع واجبه فى ذاتها- و إنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفه بالعليه و هذا بخلاف عكسه أعنى فرض عدم العله الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العله الأولى لا غير.

و ليت شعرى كيف ذهل مع جلاله شأنه و وثاقه رأيه و دقه نظره فى الأبحاث الإلهيه عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات فى جميع ما له من النعوت و أن العله الأولى إنما موجب عليتها نفس الذات من دون حاله منتظره أو داعيه زائده و أنها هي

١- فالذات ممكن بالقياس إلى المعلول الأول لا يقتضى وجوده و لا عدمه و لذا عدّه المصنّف ره قريبا مما قاله المحقق الدوانى،

القيوم الجواد التام القيوميه و الإفاضه و أنها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايره الخارجيه أو العقليه بحسب التحليل فلو فرض (١) سببيه السبب الأول شيئاً ممكناً لتصح الملازمه بينها و بين المعلول الأول نقلنا الكلام إلى الملازمه بين السببيه و السبب الأول لإمكانها و وجوبه فإما أن يتسلسل الكلام فى السببيات أو يعود المحذور الأول كيف و ليس فى الموجود الأول جهه إمكنيه أصلاً سواء كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيراته الإضافيه و رشحاته الإفاضيه- فالحق (٢) فى هذا المقام أن المعلول له ماهيه إمكنيه وجود مستفاد من الواجب- فيتركب بهويه العينيه من أمرين شبيهين بالماده و الصوره أحدهما محض الفاقه و القوه و البطون و الإمكان و الآخر محض الاستغناء و الفعليه و الظهور و الوجوب (٣) و قد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق و العليه بين الموجودات ليس إلا- أنحاء الوجودات و الماهيه لا- علاقه لها بالذات مع العله إلا من قبل الوجود المنسوب إليها و قد مر أيضاً أن معنى الإمكان فى الوجود الممكن غير معناه فى الماهيه- و أن أحدهما يجامع الضروره الذاتيه بل عينها بخلاف الآخر فإنه ينافيها.

١- بحث آخر عليه ره تقريره أن هذه السببيه إما أن تكون واجبه أو ممكنه- و على الأول فإما أنها عين ذات البارى تعالى أو غيره و على العينيه يلزم المطلوب و كذا على الغيره مع قطع النظر عن محاليه تعدد الواجب تعالى لأن معلول تلك السببيه ممكن العدم بخلافها لوجوبها و على الثانى أعنى ممكنه السببيه فلا- يخلو إما أنها اعتباريه و إما أنها أصليه و الأول باطل لأن الأمر الاعتبارى لا يكون منشأ للمعلول و لا سيما لأشرف المعاليل و أول الصوادر و على الثانى فلا بد لها من سببيه أخرى لأن الإمكان مناط الحاجه و لأن العرضى معلل فإما أن ينتهى أو يتسلسل فتأمل، س ره

٢- الإشكال إنما نشأ من جهه أن هناك امتناعاً بالغير و من الضرورى أنه ينتهى إلى الامتناع بالذات و ليس الممتنع بالغير إلا الممكن بالذات فقط فهو المستلزم للممتنع بالذات فمن الجائز أن يستلزم الممكن بالذات محالاً- و يتفرع عليه بطلان قياس الخلف- و هو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم و هو ظاهر و محصل ما أجاب ره به هو أن الملزوم الذى يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التى هى الماهيه- و عدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود و العدم لكون نسبته إلى العدم بالوجوب و إلى الوجود بالامتناع فالإشكال مرفوع و قياس الخلف لا غبار عليه، ط

٣- الوجوب هاهنا هو الضروره المطلقه الذاتيه الأزليه، المؤلف ره

فنعول إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبه قصوره عن الكمال الأتم و خصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمه و العدم و إن كان مستورا عند ضياء كبرياء الأول و مقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا و أبدا من تلك الجبهه ما شم رائحه شىء منهما بحسب ماهيته من حيث هي و ليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحثيه- لعدم(١) الارتباط بينه و بين الواجب من هذه الحثيه و إن اعتبر من حيث وجوده- المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه(٢) ممتنع بامتناع عدم قيومه و وجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العله الموجه له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلا و ليس لعدمه فى نفسه أى نفس ذلك العدم جهه إمكانيه كما للوجود من حيث الوجود و لا- يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضروره الأزليه و بين الضروره المسماه بالذاتيه المقيده بها فلذلك لا يلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور و هذا فى غايه السطوع و الوضوح على أسلوب هذا الكتاب و أما على أسلوب الحكمه الذائعه فلا يبعد أن يقول أحد إن كان يعنى بأول شقى الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول و لم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقه اللزوم فذلك لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله و إن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الأمر فكيف لا يكون

١- هذا أيضا من الشواهد على أصاله الوجود فى التحقق و كذا فى الجعل و أما القائلون بأصاله الماهيه فلا يخرجون عن عهده الجواب، س ره

٢- بعض معاصرى المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات و بين الواجب بوجوب الواجب بالذات و بين الواجب بإيجابه تحاشى عن استماع أن وجود المعلول الأول- واجب بوجوب الواجب بالذات إذ يلزم كونه واجبا عنده و هو خطأ لأن عدمه محال بمحاليه ذلك العدم لا بذاته و لا بإحاله ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالى لا بذاته و لا بإيجابه تعالى باق ببقائه لا بذاته و لا بإبقائه كما فى هذا العالم الغالب عليه السوائيه و هو تعالى واجب بذاته باق بذاته و قد حققنا المقام فى حواشينا على إلهيات هذا الكتاب، س ره

أقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا- يكون مستلزما للعله الجواب أن المعلول ليس نفس ماهيه الممكن بل وجوده معلول لوجود العله و عدمه لعدمها.

و يقول (١) أيضا إن كان يعنى بأخير الشقين أن العدم الممتنع بالعله ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فإن الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات و ليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات.

أقول عيننا به أن العدم بما هو عدم ليس إلا- جهه الامتناع كما أن حقيقه الوجود بما هو وجود ليس إلا جهه الوجود كيف و العدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم و إلا- لزم الانقلاب فى الماهيه- و كون معروض الامتناع بالغير و الوجود بالغير أى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبه الوجود و العدم إليه أو ما لا ضروره للوجود و العدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا إلا- فيما سوى نفس الوجود و العدم و أما فى شىء منهنهما فالموصوف بالوجود الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير و بالامتناع الغيرى العدم المقابل له.

فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزوميه بين الممكن و الممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحاله شىء لامتياز وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز امتياز الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع

١- أى يقول أحد، س ره

٢- إن قلت من أين ثبت هذا فإنه إن أريد ماهيه المعلول الأول فلا- علاقته لزوميه لها مع الجاعل و إن أريد وجوده أو عدمه فواجب بوجوبه أو ممتنع بامتناعه فلم يثبت علاقته أيضا. قلت مراده من الممكن هو الماهيه و لكن الامتناع ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذى هو الوجود أو العدم كما يصرح به و الممكن المحض هو الماهيه- و بالجمله فى إهمال شيئيه الماهيه إهمال لكثير من القواعد فيكون بالعرض أو يريد الإمكان بمعنى الفقر، س ره

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين.

قلنا هذا الإشكال قد مضى (١) مع جوابه و الذى ندفعه به الآن هو أن الإمكان المستعمل (٢) هناك هو لا ضروره الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الأمر و عدم (٣) إباء أوضاع الخارج و طبيعه الكون لوقوعه و لا- وقوعه و الممكن الذى كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهيه الشىء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا- بحسب الواقع فإن حال المعلول الأول و سائر الإبداعات فى نفس الأمر ليس إلا- التحصل و الفعلية على ما هو مذهبهم دون الإمكان و قد مر أن ظلمه إمكانه مختلف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا- من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده و ما يستعمل فى قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبه الذات و بينهما فرقان كما أن الامتناع الذاتى أيضا قد يعنى به ضروره العدم بحسب نفس الذات و الماهيه المقدره كما فى شريك البارى و اجتماع النقيضين و قد يرد به ضروره ذلك فى نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيه المفروضه أو شىء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتضى

- ١- ما مضى جدا إلا أنه سيأتى قريبا فى مبحث الجعل إشكالات على القياسات الخلفيه أيضا مع جوابه لكنه إشكال آخر و هو أنه كيف يستلزم الشىء فيها ما ينافيه كلا تناهى الأبعاد المستلزم لتناهيها مع أنه آت لا ماض، س ره
- ٢- أى فى القياسات المذكوره و الحاصل أن المراد بالإمكان الذى قلناه أنه يجوز أن يستلزم الممكن المحال الإمكان الذاتى و المراد بالإمكان فى القياسات المذكوره الإمكان الوقوعى و هو على ما عرفوه ما لا- يلزم من فرض وقوعه محال و لما لزم من فرض وقوع عدم تناهى الأبعاد مثلا محال لم يكن ممكنا بهذا المعنى. إن قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكنا وقوعيا فقط فيجوز أن يكون ممكنا ذاتيا. قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على مزيد من هذا فإن اتفق إن لم يكن ممكنا ذاتيا فمن دليل آخر و نظر مستأنف، س ره
- ٣- كالعدم السابق على المعلول الأول ليس ممكنا وقوعيا لإبائه تماميه وجود الواجب تعالى و كفايه مجرد إمكان المعلول الأول الذاتى لقبول الوجود و إن لم يأت نفس ماهيته عن العدم، س ره

إياه فى نفس الأمر أو عله (١) مقتضيه له بحسب طور الوجود و هياه الكون و طباع الواقع و كذلك الضروره الذاتيه قد يراى بها ما هو بحسب مرتبه الذات فى نفسها- و قد يراى أعم من هذا و هو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقا سواء كان بحسب مرتبه الذات أيضا كذات القيوم الأحدى تعالى أو لأجل عله مقتضيه له و قد يقال للأول الدوام الأزلى و للثانى الدوام الذاتى فأذن قد ثبت أن أمثال الأقيسه الخلفيه- و كثيرا من الشرطيات الاستثنائيه إنما يستبين فيها بالبدايه العقليه أن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا- يكون ممكنا فى نفس الأمر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه و بماهيته ممتنعا أو بواسطه سبب تام السببيه لامتناعه كما يقال مثلا- الجواهر البسيطه العقليه يستحيل عدمها سابقا و لاحقا و إلا أى و إن كانت ممكنه العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضه لذواتها و لكانت لها ماده قابله للوجود و العدم و كلا التالين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم و ظاهر أن الإمكان المذكور فى هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبه الماهيه فقط إذ لو كان المراد فيه نفى إمكان العدم عنها بحسب مرتبه الماهيه من حيث هى- يلزم عليهم كون كل جوهر عقلى واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا و هم متبرءون عن هذا التصور القبيح الفضيح

وهم و إزاحه:

ربما قرع سمعك فى بعض المسفورات العلميه شبهه فى باب اتصاف الشىء بالإمكان و هو (٢) أن الموصوف بالإمكان إما موجود أو معدوم و هو فى كل الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به و إلا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد و إذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

١- الفرق بينه و بين سابقه أن الشىء الآخر هناك وراء الماهيه المفروضه و وجودها- كالبرد المفلج فى اليد المفلوجه الممتنع عليها الحس و الحركه ما دامت كذلك و هذا نفس مرتبه من الوجود كالإنسان العلمى الممتنع عليه الماده بحسب ذلك الوجود فهاننا مقتضى ضروره العدم و إن كان غير الماهيه و لكن نفس وجودها و المراد بالكون الوجود الخاص الطبيعى المسبوق بالماده و المده و المراد بطباع الواقع أعم منها فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه، س ره

٢- هذا بالنظر إلى الضروره اللاحقه من الضروريتين اللتين كل ممكن محفوف بهما، ره

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلاً و أيضاً (١) الشئ ء الممكن إما مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسمعهم يقولون فى دفع الأول إن الترديد غير حاصر للشقوق المحتمله- إن أريد من الوجود و العدم التحييث إذ يعوزه شق آخر و هو عدم اعتبار شئ ء منهما- إذ الموصوف بالإمكان هو الماهيه المطلقه عن الوجود و العدم و لا يلزم من عدم قبول العدم من حيثيه الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثيه أخرى و كذلك بالعكس- بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهيه بحسب إطلاقها عن القيود و إن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختار كلا من الشقين قوله فى كل من الحالين أى الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع و المسلم هو امتناع الاتصاف بشئ ء مع تحقق الاتصاف بمقابله و هو غير لازم فى معنى الممكن فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور- و فى الثانى يقال إن قوله الشئ ء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه الترديد فيه مختل إن أريد المعيه بحسب حال الماهيه و اعتبار المراتب فيها إلا أن يراد فى الشق الثانى رفع المعيه لا معيه الرفع و إن أريد المعيه بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف الماهيه بالإمكان ليس فى الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل فى اعتبارها و أخذها من حيث هي فقد ثبت أن كل ممكن و إن كان محفوفاً إما بالوجوبين السابق و اللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العله و الآخر بحسب حاله فى الواقع- و إما بالامتناعين للجانب المخالف السابق و اللاحق كذلك لكن لا يصادم شئ ء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هكذا قالوا.

و العارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهيه بعله الوجود و أن المتصف بالوجود السابق و اللاحق إنما هو وجود كل ماهيه إمكنيه لا نفسها من حيث نفسها فإن حيثيه الإطلاق عن الوجود و العدم ينافى التلبس به سواء كان ناشئاً من حيثيه الذات أو من حيثيه

١- هذا بالنظر إلى الضروره السابقه التى هي مفاد قولهم الشئ ء ما لم يجب لم يوجد، س ره

العلة المقتضية له فالماهيه الإمكانيه لم تخرج و لا- تخرج أبدا بحسب نفسها من كتم البطون و الاختفاء إلى مجلى الظهور و الشهود فهى على بطلانها و بطونها و كمونها أزلا- و أبدا و إذا لم يتصف بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجيه التى هى بعد الوجود فلم يتصف بشىء من الحالات الكماليه و الصفات الوجوديه إلا- نفس الوجود- و الماهيه فى جميع تلك الصفات تابعه للوجود و كل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيه خاصه من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين و عند بعضهم بالوجود الخاص- تابعه الصوره الواقعه فى المرآه للصوره المحاذيه لها فكما أن العكس يوجد بوجود ذى العكس و يتقدر بتقدره و يتشكل بتشكله و يتكيف بتكيفه و يتحرك بتحركه و يسكن بسكونه و هكذا فى جميع الصفات التى تتعلق بها الرؤيه كل ذلك على طريق الحكايه و التخيل لا- على طريق الأصاله و الاتصاف بشىء منها بالحقيقه فكذلك حال الماهيه بالقياس إلى الوجود و توابعه فإن الماهيه نفسها خيال الوجود و عكسه- الذى يظهر منه فى المدارك العقليه و الحسيه فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء- و الكاملون من الأولياء أن العالم كله خيال فى خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محى الدين الأعرابى فى الباب الثالث و الستين من الفتوحات المكيه إذا أدرك الإنسان صورته فى المرآت يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه و لا- يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته- و لا- هى بينه و بين المرآه و ليس بصادق و لا كاذب فى قوله رأى صورته و ما رأى صورته- فما تلك الصوره المرثيه و أين محلها و ما شأنها فهى منفيه ثابتة موجوده معدومه معلومه مجهوله أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره

فصل (١٢) فى إبطال كون الشئ ء أولى له الوجود أو العدم أولويه غير بالغه حد الوجود

إشاره

لعلك لو تظننت بما سبق من حال الماهيات فى أنفسها و من كيفية لحوق معنى الإمكان بها لا تحتاج إلى مزيد مئونه لإبطال الأولويه (١) الذاتيه سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحانا غير ضرورى لا يخرج به الشئ ء عن حكم الإمكان أو بكون (٢) أحد الطرفين أليق بالنسبه إلى الذات لياقه غير واصله إلى حد الضروره لا من قبل مبدإ خارج و لا باقتضاء و سببيه ذاتيه على قياس الأمر فى الوجود الذاتى أليس قد استبان من قبل أن علاقه الماهيه إلى جاعل الوجود إنما هى تبع للوجود و الوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا- و نقصا و قوه و ضعفا و الماهيه فى حد نفسها لا علاقه بينها و بين غيرها فما لم يدخل الماهيه فى عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هى فى نفسها شيئا من الأشياء- حتى نفسها حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحت و الإمكان و إن كان من اعتبارات نفس الماهيه قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع فى دار الوجود

١- اعلم أن سيد المدققين أخذ الأولويه الذاتيه على وجه آخر و هو أنه كما أن الواجب و الممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه لا- ما يقتضى ذاته و جوب أحدهما- كذلك يقول الخصم إن الممكن موجود لأن الوجود أولى و أليق به بالنظر إلى ذاته من العدم فى نفس الأمر من غير أن يكون هناك عليه و اقتضاء من الذات و حينئذ لا يمكن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتمله على حديث الاقتضاء و العليه أخذ من الشوارق، ه ره

٢- رد على السيد المدقق حيث قال لو قلنا إن الممكن بذاته يقتضى الرجحان- يلزم ما ذكروا من أن الممكن لا حقيقه له و لا شئ ء محض فلا اقتضاء له أو أنه يلزم تخلف مقتضى الذات عن الذات كما فى الدليل المشهور من القوم و أما إذا قلنا إن الأليق بحاله كذا فلا يرد ما ذكروه جدا كما أن الاقتضاء فى الوجود الذاتى ليس على معناه لأن المقتضى و المقتضى واحد بل هناك يناسب اللياقه لكن بالغه إلى حد الوجود فكذلك هاهنا إلا أنها غير بالغه إليه، س ره

و لم يحصل إفاده وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة- وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقه على وجودها و صفات وجودها- وقد علمت تقدم الماهيه بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفه- فقس عليها تقدم أحوالها الذاتيه على أحوالها الوجوديه و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفه متميزا كل منهما عن صاحبه بل شىء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من العمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترب به- معنى غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس- لأن اللائق بالعقل تقدم الماهيه على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهيه إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهيه تتحد معه اتحادا بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.

و الحاصل أن الحكم على ماهيه ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود و إما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهى ضروريه بضروره وجودها الناشئه عن الجاعل التام بالعرض و ليست لها بحسب ذاتها صفه من الصفات لا ضروره و لا إمكان و لا غيرهما أصلا.

و الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيه التقديرية إلى ماهيه حقيقه مستقلة- كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيه بخلاف الماهيه التقديرية الممتنعه فإنها و إن صارت ماهيه حقيقه مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع و لم يصلح إلا إياه لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان و الامتناع كيف و المعدوم ليس بشىء فحينئذ من أين ماهيه قبل جعل الوجود حتى يوضع أولويه الوجود أو شىء ما من الأشياء بالقياس إليها فأما (١) تجويز نفس كون الشىء مكون نفسه

١- كما فى الأولويه الذاتيه الكافيه الساده لباب الافتقار إلى الصانع تعالى فإن الأولويه إما ذاتيه و إما غيريه و كل واحده منهما إما كافيه فى تحقق الممكن و إما غير كافيه و كلها عند التحقيق فاسده لكن بعضها أفسد من بعض، س ره

و مقرر ذاته مع بطلانه الذاتى فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس.

فقد ثبت أن الحكم بنفى الأولويه الذاتيه بعد الثبت على ما قررناه من حال الماهيه بشرط سلامه الفطره مستغن عن البيان.

و للإشاره إلى مثل هذا قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسله الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشىء نفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش.

و توضيحه (١) أن الأولويه الناشئه عن الذات إما أنها عله موجب للوقوع فيكون الشىء عله نفسه و إما أنه يقع الشىء لا بمقتضى موجب (٢) و لا باقتضاء و إيجاب من الذات و هو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتى بكونه ذا رجحان أحد الطرفين و ليس يصلح لعله العدم إلا- عدم عله الوجود و ليس هناك عله للوجود فإذا كان الشىء بنفسه صحيح العدم ثم على (٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود و ليس عينه فذاته كما أنها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك عله الاتصاف بالوجود إذ لا نعى بالعله إلا ما يترجح

١- التخصيص بالأولويه لأن الكلام فيها أو على سبيل التمثيل و إلا فقول المعلم بلا وجوب أعم من الحصول مع الاستواء و هو الترجيح بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب و إنما لم يذكر المعلم صحه الوجود بنفس الوجود أيضا كما هو مقتضى الترجيح بلا مرجح مع أنه يلزم أيضا على تقدير وقوع الشىء لا بمقتضى منفصل و لا باقتضاء من الذات لأن ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحد المقدم و التالى، س ره

٢- الشق الأول كان مبنيًا على الأولويه الذاتيه الكافيه و هذا مبنى على الأولويه الغير الكافيه فحيثما يقع الشىء بلا اقتضاء من الماهيه و بلا مقتضى آخر منفصل- إذ المفروض حصول سلسله الوجود بلا وجوب، س ره

٣- بيان آخر للأفحشيه و هو أن وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتيا لا- يعلل و إذا كان عرضيا معللا كان عله الاتصاف بالوجود ماهيته التى هى عله الرجحان فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود المانع و هو وجود عله الوجود فهذا المطلب برهانى لا إلزامى إذ الخصم قد فرض وقوع الشىء لا بمقتضى أصلا فكيف يسلم مبدأ للاتصاف بالوجود لكن المنفصله على هذا منع الخلو، س ره

المعلول به و مع كونه عله لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب- فإذا قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود و هذه محض السفسطه.

و حيث إن هذا البحث إنما الحاجه إليه قبل إثبات الصانع و قبل ثبوت نفس الأمر مطلقا فليس لقائل أن يقول لعل شيئا من الماهيات فى وجوده العلمى أى فى وجوده فى علم البارى تعالى أو ارتسامه فى بعض الأذهان العالیه يقتضى رجحان وجوده الخارجى على أن الكلام فى الوجود الذهنى و مرتبه اتصاف الماهيه به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى فى أن الماهيه لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهيه ماهيه إلا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحاله الأولويه يقال لو كفت فى صيروره الماهيه موجوده يلزم كون الشىء الواحد مفيدا لوجود نفسه و مستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

هدم:

إياك و أن تستعين بعد إناره الحق من كوه الملكوت على قلبك بإذن الله بما يتمتع من بعض الأنظار الجزئيه فى طريق البحث و هو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون الحكمه و استحسنة الآخرون- من أن ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحه الطرف الآخر للتضاييف الواقع بينهما و معيه المتضاييفين فى درجه التحقق و مرجوحه الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحاله ترجيح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولويه كان استدعاء مرجوحه الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولويه لمكان التضاييف و المرجوحه المستلزمه لامتناع الوقوع إنما هى المرجوحه الوجوبيه لا- ما هى على سبيل الأولويه- فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا- يطرد الطرف الآخر أى راجحيه الطرف المرجوح بته بل بنحو الأليقيه و بالجمله (١) فحال مرجوحه الطرف المرجوح

١- حاصله أن هاهنا ثلاثه أحوال و كلها جوازيه كما أن عند أهل الحق كلها وجوبيه ذات الطرف المرجوح و هو العدم و معلوم أنه لم يطرد بته و وصفه الذى هو مرجوحته على الرجحان و الأولويه و المرجوح الذى كان راجح المرجوحه لا يمتنع وقوعه و إنما الممتنع الوقوع فى قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ما كان وصف مرجوحته وجوبيه و ثالثه الأحوال حال راجحيه المرجوحه و هى أيضا أولويه غير بالغه إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذى هو العدم مثلا و ذلك المقابل هو الوجود الأولوى، س ره

كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك أولويه الأولويه و كما أن العدم مرجوح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك راجحيه المرجوحيه على نهج الرجحان و هكذا فى الطرفين و كما أن راجحيه طرف على سبيل الرجحان- تستدعى مرجوحيه الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحيه الطرف الآخر كذلك لا تقتضى إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضى الامتناع- ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحيه الطرف المرجوح إنما يستدعى امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحيه أعنى الذات المحيئه بالحيثه المذكوره لا الذات بما هي هي و هذا امتناع و صفى فيكون بالغير و لا يستدعى إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أى بالغير لا بالذات فليس (١) فيه خرق الفرض و الامتناع (٢) بالوصف الذى هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك- فكيف ظنك بالوجوب الذى بإزاء هذا الامتناع و بهذا ينهدم سائر الأساسات التى ذكروها فى هذا المطلب و قلما يسلم فى الوجوه المذكوره من هذا الإيراد.

أوهام و جزافات:

من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار

- ١- لعلك تقول خرق الفرض فى موضعه من حيث تأدى الأولويه الغير البالغه إلى الوجوب و إن لم يكن وجوباً بالذات و الجواب أن مراده قدس سره إن الامتناع تعلق بالعدم- باعتبار وصف المرجوحيه التى تعلق بالعدم لا- باعتبار نفس الماهيه فالماهيه على حالتها الجواز و الامتناع للمرجوحيه و الوجوب للراجحيه، س ره
- ٢- إشاره إلى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و إن كان لأجل المرجوحيه إلا الذات إلا أن المرجوحيه مستنده إلى الذات و المستند إلى المستند إلى الشىء مستند إلى ذلك الشىء و بيان الدفع أنه نعم المرجوحيه مستنده إلى الذات كالراجحيه التى لوجودها- إلا أن الصفه غير وجوبيه كما علمت فهى جائزه الانفكاك عن الماهيه فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بينهما فلا خلف، س ره

إلى الغير و يسد به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الإمكان بل على وجه يستدعى أكثره وقوع وجوده بإيجاب العله و إفاضه الجاعل أو أشد وجودا أو أقل شرطا للوقوع و بعض(١) آخر بالعكس مما ذكر.

و منهم من ظن هذه الأولويه في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفه من الممكنات بخصوصها.

و منهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعا و المتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفه فيما قدم من الزمان قبل تصحيح(٢) الحكمه و إكمالها.

و عند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب و إن كان بالغير.

و ربما(٣) توهم متوهم أن الموجودات السيله كالأصوات و الأزمنه و الحركات- لا شك أن العدم أولى بها و إلا لجاز بقاؤها و يصح الوجود أيضا عليها و إلا لما وجدت أصلا و إذا جازت الأولويه في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى(٤) و أن العله قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع و لا شبهه في أن تلك العله الأولى بها إيجاب المعلول و إلا لم يتميز عله شىء عن غيرها في العليه فإذن العله قبل تأثيرها و إيجابها يصح عليها الاقتضاء و اللاقتضاء جميعا مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه فليكن(٥) الوجود أيضا بالنسبه إلى ماهيه ما من هذا القبول فيكون ذلك الوجود أكثريا لا دائما كما في ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريا لا دائما كطبيعته الأرض

١- أى من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات، س ره

٢- فى بعض النسخ قبل شرح الحكمه و فى بعضها قبل نضج الحكمه،

٣- هذا مثال لما سبق بلا تفاوت و لذا اكتفى بإبطال هذا و ما يليه بقوله و كلا القولين زور و اختلاق، س ره

٤- كالموجودات القاره و الجوهر، ه ره

٥- أى إذا عرفت هذا فى العله و المعلول فليكن اقتضاء الماهيه لرجحان الوجود هكذا، س ره

فى اقتضاؤها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسرا و كلاً (١) القولين زور و اختلاق.

ففى الأول اشتباه بين قوه الوجود و ضعفه و بين أولويته و لا- أولويته بالقياس إلى الماهيه و قد مر أن لكل شىء درجه من الوجود لا يتعداها و بعض الأشياء حظه من الوجود أكد و بعضها بخلافه كالحركه و نظائرها لا أن الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الأجزاء و بقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له و كلامنا فى مطلق الوجود الممكن لماهيه ما فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتى إنما هو مطلق الوجود و مطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشىء عن الإمكان الذاتى المستلزم لتساوى نسبه طبيعتى الوجود و العدم إلى ذلك الشىء و كل من الاستمرار و عدمه متساويا النسبه بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار و تخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج من غير أولويه أحدهما بحسب الماهيه من الآخر فماهيه الحركه و أشباهها من الطبائع الغير القاره إذا قيست إلى وجودها التجددى و رفعها كان لها مجرد القابليه البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا- بته و لا رجحانا و إنما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العله التامه أو لا إيجابها و إذا قيست إلى الوجود الاجتماعى للأجزاء التحليليه لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتى بلا ثبوت صحه و جواز عقلى- و قد مر أن امتناع نحو من الكون لا ينافى الإمكان الذاتى مطلقا.

و فى الثانى وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعله فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل و موجب أصلا و مع الشرائط موجب بته و أما القرب و البعد من الوقوع لأجل قله الشرائط و كثرتها فلذلك لا- يقتضى اختلاف حال فى ماهيه الممكن- بالقياس إلى طبيعى الوجود و العدم بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعنى الاستعداد القابل للشده و الضعف الذى هو من الكيفيات الخارجيه لا الإمكان الذاتى

١- أى قولاً المتوهم و هما قوله إن الموجودات السياه إلى آخره و قوله و العله قد توجد ثم تتوقف إلى آخره، هـ ره

الذى هو اعتبار عقلى و للمسترشد أن يجمع بالأصول المعطاه إياه التهويسات التى وقعت من طائفه متجادلين فى هذا المقام لا فائده فى إيرادها و ردها إلا تضييع الوقت بلا غرض و تفويت نقد العمر بلا عوض

فصل (١٣) فى أن عله الحاجه إلى العله هى الإمكان فى الماهيات و القصور فى الوجودات

إشاره

إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر و أولياء التمييز العارين عن كسوه العلم و التحصيل كان أمرهم فرطا و تجشموا فى إنكارهم سبيل الحق شططا و تفرقوا فى سلوك الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجه إلى العله.

و منهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العله.

و منهم من جعله شرطاً للعله و العله هى الإمكان.

و منهم من يتأهب للجدال بالقدح فى ضروره الحكم الفطرى المركوز فى نفس الصبيان بل المفطور فى طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتفريه عن صوت الخشب- و العيدان و الصوت و الصولجان و كلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين- و تعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس و جمهور المتعلمين متوجهه نحوه طائعه إليه.

فنقول أليس (١) وجوب صفه ما و امتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات

١- الأوضح أن يقال الوجوب يقتضى الغنا و الامتناع كذلك فعدم الوجوب و الامتناع- أى سلب الضروره فى الوجود و العدم مناط عدم الغنا و هو الحاجه فإن عدم العله عله لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب عله الغنا هل أخذنا فيه شيئا كالقدم شرطا أو شطرا فكذلك الإمكان و لو فرض كون الحدوث مأخوذا بأحد الوجهين فى العله كان معتبرا و مأخوذا فى ممكن بالذات لا واجب و لا- ممتنع و إلا استغنى فيرجع الأمر بالأخره إلى الإمكان هذا خلف لكنه يفهم من هذا الدليل الذى ذكره أيضا عدم كون الحدوث وحده عله ضمنا- و الدليل الآتى و هو قوله و الحدوث كيفية إلخ يشمل الجميع، س ره

عن الافتقار إلى الغير و يحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في عله الحاجه شرطاً كان أو شرطاً كان إنما يعتبر و يؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده و هو الخلف.

و بسبيل آخر الحدوث كيفيه نسبه الوجود المتأخره عنها المتأخره(١) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجه المتأخره عن الإمكان(٢) فإذا كان الحدوث هو عله الحاجه بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات و ليس لأحد أن يعارض بمثله على نفى عليه الإمكان من جهه أنه كيفيه نسبه الوجود لأن الإمكان حاله تعرض لنسبه مفهوم الوجود إلى الماهيه بحسب الذات في لحاظ العقل(٣) و ليس مما يعرض في الواقع لنسبه خارجيه فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود و الماهيه- بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعليه النسبه في ظرف الوجود و أما الحدوث فهو وصف الشئ بحسب حال الخارج بالفعل و لا يوصف به الماهيه و لا الوجود إلا حين الموجوديه لا في نفسها و لا ريب في تأخره عن الجعل و الإيجاد.

و أما قول من ينكر بدهاه القضييه المفطوره بأنا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبه إلى الذات في رفع الضروره عنهما فامتنع الترجيح(٤) إلا- بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الا-ثنين وجدنا الأ-خيره فوق الأولى في القوه و الظهور- و التفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى(٥) بالنسبه إلى الأخيره- و قيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

١- بدل عنها، س ره

٢- و إذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة أخرى من حيث إن الشرط مقدم على المشروط، س ره

٣- حاصله أن الإمكان إنما هو كيفيه النسبه بين الماهيه و مفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهيه و الوجود الحاصل لها و لهذا يوصف الماهيه بالإمكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فإنه مسبقه الوجود الحاصل للماهيه بالعدم و لا شك في تأخره عن الإيجاد، ه ره

٤- هكذا في كثير من النسخ و الصواب الترجيح إلا أن يشبه الوجود بلا منفصل بالوجود بمنفصل لو كان فيطلق الترجيح من باب المشاكلة البديعيه و الأمر سهل، س ره

٥- في بعض النسخ لا بالنسبه،

فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم و الحكم في نفسه مما لا يتفاوت على أن الحكم الفطري و الحدسى كالاتناصى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان و الأزمنه و خصوصيات المفهومات و العقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزيه و استعداداتها الثانويه كسببه فالسلائق العقلية في إدراك نظم الحقائق و تأليفها وزانها وزان السلائق الحسيه السمعيه في وزن الألفاظ و تأليف الأصوات و جهه الوحده في العقلية كجهه الوحده في السمعيات و التخالف كالتخالف و كل من سلمت ذائقه عقله من القصور و الاختلال أو من الأمراض النفسانيه و الاعتلال الحاصل من مباشره الجدل و المناقشه في القيل و القال لم يرتب في استحاله رجحان الشىء على مثله من كل جهه إلا بمنفصل - و من استحل ترجيح الشىء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطره البشرى لخباثه ذاتيه وقعت من سوء قابليتها الأصلية و عصيان جلى اقترفت ذاته الخبيثه فى القرية الظالمه الهولانيه و المدنيه الفاسقه السفليه

ظلمه وهميه:

المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول - ففرقه قالت إن الله سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

و فرقه زعمت أن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصه من الوجوب و الحظر و الحسن و القبح من غير أن يكون فى طبائع الأفعال ما يقتضى تلك الأحكام - و كذلك (١) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه و الجائع

١- التثبت بقدرحى العطشان و رغيفى الجائع و طريقى الهارب فى جواز الترجيح بلا مرجح إنما وقع من الأشعري و أنت تعلم أن إثبات المطلوب بالأمثله الجزئيه غير معقول - كما أشار إليه قدس سره إذ لا يمكن أن يحكم حكما كليا بمجرد عدم المرجح فى هذه الأمثله الجزئيه إلا أن يكون منظورهم المناقشه مع خصمهم لا الاستدلال على الحكم الكلى بها - ثم إن الفاعل عند الأشعري هو الله تعالى حيث يقول بالجبر فالمرجح لا بد أن يكون عند الله تعالى لفعله لا عند العبد و كذا على مذهب أهل الحق القائلين بالأمر بين الأمرين فمطالبه المرجح الذى فى نظر العبد خاصه يناسب مذهب التفويض و إليه أشار بقوله إن الله فى خلق الكائنات إلخ و بقوله قدر الله سبحانه و قضى أى قدر و قضى أنه لو دخل الطريق الآخر افترسه سبع أو وقع فى بئر أو غير ذلك فأذهب الله تعالى إلى غير ذلك الطريق صوتنا له فمن فوض الفعل إلينا لا نضايق أن نكون فى بعض الأفعال القريبه مسخرين - و أن يجرى بعض أفعال الله تعالى أو الملك على أيدينا، س ره

المخير بين رغبين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.

و فرقه تقول ما يختص من الأحكام و الأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشىء لأنه بأى شىء علل فسد(١).

و فرقه تقول الذوات متساويه بأسرها فى الذاتيه(٢) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معينه دون سائر الصفات.

فهذه متشبثاتهم فى الجدل و لو تنبهوا قليلا من نوم الغفله و تيقظوا من رقدته الجهاله لتفطنوا أن الله فى خلق الكائنات أسبابا غائبه عن شعور أذهاننا محجوبه عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشىء لا يستلزم نفيه و فى كل من الأمثله الجزئيه التى تمسكوا بها فى مجازفاتهم بنفى الأولويه فى رجحان أحد المتماثلين من طريقى الهارب و قدحى العطشان و رغبى الجائع مرجحات خفيه مجهوله للمستوطنين فى عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولويه لا نفى الأولويه و أقلها الاتصالات الكوكبيه و الأوضاع الفلكيه و الهيئات الاستعداديه فضلا عن الأسباب القصوى

١- لأن نسبة الفاعل إلى الكل على السواء فلو علل به لم يكن كذلك و الماهيه و لازمها مشتركان و الأمور المنفصله لا خصوصيه لها مع أحدهما دون الآخر- و العوارض المفارقه المنفصله نقل الكلام إليها و يلزم التسلسل و الجواب إلزام التسلسل التعاقبى فاخصاص بعض الأحوال بهذا و بعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقه فى ماده هذا يعدها له و عوارض أخرى سابقه فى ماده ذاك يعدها لخلافه فإن نقل الكلام إلى العوارض فى المادتين نقول باعتبار عوارض أخرى فى مادتيهما السابقتين و هلم جرا- و لا- يلزم القدم للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو الماده. فإن قيل ما المخصص لهذه الماده بهذا و لتلك بذلك. قلنا الماده الخاصه جزء و الذاتى لا يعلل كيف و بدونها لم يكن هذا هذا و ذاك ذاك و لا يخفى ما فى قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اثنييه، س ره

٢- هذا غلط لأن الذاتيه ليست تمام ذاتها بل أمر عام عرضى اعتبارى من المعقولات الثانيه، س ره

التي بها قدر الله سبحانه الأمور وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه (١) الأعلى على الوجه الأتم الأولى.

و أما الذى نسب إلى أنبأذقلس الحكيم و أنه قائل بالبخت و الاتفاق فالظاهر أن كلامه مرموز على ما هو عادته و عادته غيره من القدماء حيث كتموا أسرارهم الربوبية بالرموز و التجوزات.

و قد وجه كلامه بعض العلماء بأنه إنما أنكر العله الغائيه (٢) فى فعل واجب الوجود بالذات لا غير إذ هو معترف بأن ما لم يجب لم يوجد بل قد سمي هو و غيره الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفقيه و حينئذ يصح أن يقال إن وجود العالم اتفقيه لا بمعنى أنه يصير موجودا بنفسه كلاً أو يفعله البارى جزافا بل إن وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره.

و يقرب من هذا ما خطر ببالي فى توجيه كلامه و هو أن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنها فى الموجوديه ضلال و عكوس للوجودات و إنما تعلق الجعل و الإبداع فى الحقيقه بوجود كل ماهيه لا بنفس تلك الماهيه و كذا علتة الغائيه إنما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهيات فماهيه العالم إنما تحققت بلا غايه و فاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقه فعبير الرجل عن هذا المعنى بأن العالم اتفقيه أى هو واقع بالعرض نظير الجهات التى ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم و صح بها صدور الكثير عنه إذ لا ريب (٣) لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

١- يعنى أن المعلومات من الأشياء توابع علمه تعالى من الصور الثابتات و العلم الذى هو عين الذات الأحديه تابع للصور الثابته فى أحكامها الذاتيه بمعنى أنها موصوفه بالحقيقه بها و علمه الذى هو عينه تعالى مقدس عن هذا الانصاف إلا بالعرض كما أن هذه الصور العينيه و الأعيان الثابته موصوفه بصفات الوجود و العلم و غيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعا بوجه و متبوعا بوجه فتبصر، ن ره

٢- أى غير ذاته، س ره

٣- بل يمكن أن يوجه و يقال إن وجود العالم بالاتفاق أى بالعرض لا بالذات و الحقيقه و إليه يرجع الأمر كله ألا إلى الله تصير الأمور كل شىء هالك إلا وجهه يا من هو يا من ليس هو إلا هو ألا كل شىء ما خلا الله باطل، ن ره

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول و غير ذلك كالماهيه الإمكان و الوجوب(١) بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي و إلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوجداني- أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما.

و بالجمله القدماء لهم ألباز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم و رموزهم إما بجهله أو غفله عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسه الخلق في هذه الدار الفانيه و طائفه ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم و اعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل و صرحوا القول بالاتفاق و ضلوا ضلالا بعيدا و لم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف و أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات و طبائع اللغات مختلفه

عقود و انحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.

الأول أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها

الأول(٢) أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه و الأول تحصيل الحاصل و الثاني جمع بين المتناقضين.

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول و بين أخذه بشرط الحصول فالحصول في الأول ظرف و في الثاني سبب و شرط و لا- استحاله في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره فإن كل عله مؤثره فهي مع معلولها زمانا أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود و كل عله مؤثره فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

١- هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادرا بالذات لا الوجوب بالغير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخ الإشراق قدس سره و لم يسلم ذلك في الوجود و الوجوب إلا أن يراد به هاهنا الوجوب الذي هو كيفية النسبه، س ره

٢- سيأتي في مباحث العله و المعلول أن القول بالاتفاق ينافي إثبات الضروره في الوجود و لا- يتم إلا- مع إنكار الوجوب و الامتناع إذ لو كان هناك رابطه ضروريه كان المربوط بها معلولا- للمربوط إليها و بطل الاتفاق فالتجاؤهم إلى القياس و استدلالهم بمثل استحاله تحصيل الحاصل و استحاله اجتماع النقيضين غفله عن ذلك، ط

الأول ولا- بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني و الحاصل أن تأثير العله فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير و ذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل- لا بتحصيل غيره و هذا غير مستحيل.

و بوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعيه الوجوديه بين المؤثر و الأثر- نختار(١) أن التأثير فى حال وجود الأثر و إن أريد المعيه(٢) الذاتيه العقليه بينهما- نختار أن التأثير ليس فى حال وجوده و لا فى حال عدمه و لا يلزم شىء من المحذورين- إذ تأثير العله حال الوجود فى ماهيه المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجوده أو معدومه و الماهيه من تلك الحثيه ليست بينها و بين العله مقارنة ذاتيه لزوميه- و أما الماهيه الموجوده أو المعدومه فهى متأخره عن مرتبه وجود العله أو عدمها و مقارنة لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه(٣).

و للجدلين مسلك آخر و هو أن تأثير العله فى حال حدوث الأثر(٤) و هو غير حال الوجود و حال العدم و ربما زاد بعضهم غباوه و منع وجوب المقارنه بين العله و المعلول(٥) و مثله بالصوت لأنه يوجد فى الآن الثانى و يصدر من ذى الصوت فى الآن السابق عليه.

١- إنما لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض أنه أريد بقوله فى حال كذا المعيه و لا محذور فى المعيه الوجوديه بين المبدإ و أثره، س ره

٢- يعنى أن التأثير متكافىء رتبه مع الأثر و هذا باطل لأن التأثير فى الماهيه من حيث هى و لا مقارنة و لا مكافأه ذاتا بينها و بين مبدإ الأثر إذ لا شخصيه لها و لا من شأنها المقارنه و أما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر، س ره

٣- وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العله فى الماهيه من حيث هى أنها مجعوله بالذات بل لأنها مجلاه للتأثير أو أنها الأثر باصطلاح آخر كما ذكره فى الشواهد الربوبيه عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق و المطلق و المقيد فإنها كاسر القدم و أنها خيال الوجود، س ره

٤- لأن الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم فهو نفس البعديه فكأن التأثير واقع فى المفصل بين زمانى الوجود و العدم لا فى زمان الوجود و لا العدم و أنها كان وعرا لعدم جريانه فى التأثير فى المبدعات بل فى مجموع العالم الطبيعى عندهم، س ره

٥- فيختار أنه فى حال العدم و يجيب بأنه لا- جمع بين النقيضين لأن التأثير فى أول الحال و وجود الأثر فى ثانى الحال لكنه محض الغباوه و صرف الخطأ لأنه حال البعد لا الفاعل، س ره

الثانى أن التأثير إما فى الماهيه أو فى الوجود أو فى اتصافها به

و الأول محال لأن ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير و سلب الماهيه عن نفسه محال و الثانى يستلزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير فإن ظن أنه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلا مع كونه إنسانا يصير موصوفا بأنه ليس بإنسان بل إنما ينتفى الإنسان و لا يبقى دفع بأن نفى الإنسان قضيه(١) و لا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الفانى هو الثابت فيكون الشىء ثابتا و منفيا متقرا و غير متقرر و كذا الكلام فى الوجود إيرادا و دفعا و الثالث غير صحيح لكون الاتصاف أمرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات و مع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على أن الاتصاف أيضا ماهيه فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف(٢) بالاتصاف بالوجود و كذا الكلام فى الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهائه.

و يزاح فى المشهور بأن الجعل يتعلق بنفس الإنسان و يترتب عليه الوجود و الاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهيه الصادره عن الجاعل - و الإنسان و إن لم يكن إنسانا بتأثير الغير لكن نفس ماهيه الإنسان بالغير بمعنى أن مجرد ذاته البسيطة أثر العله لا الحاله التركيبيه بينها و بينها أو بينها و بين غيرها كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره و بين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط و جب إنسانيته بسبب الفرض و جوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لأن وجوب الشىء ينافى احتياجه إلى الغير فيما و جب لذاته و لاستحاله جعل ما فرض مجعولا- أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان و لك أن تقول يجب(٣) نفس الإنسان و أردت به الوجوب السابق و قد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق و اللاحق

١- نعم و لكن سألته بسبطه فى المعنى أو نعبر بأنه لم يبق الإنسان، س ره

٢- الصواب أو اتصاف الاتصاف بالوجود، س ره

٣- أى بالمؤثر، س ره

فى ميزان المعقولات و كثيرا ما يقع الغلط فى هذا من جهه الاشتراك اللفظى و من جهه وضع ما ليس بعلة فإن كون الإنسان واجبا من العلة- لا يوجب كونه واجبا فى نفسه و كذا كونه مفتقرا إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفتقرا إليها فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنسانا عند ارتفاع الغير و إنما يدل عليه كون كون الإنسان إنسانا من الغير.

و كذا الكلام فى كون نفس الوجود مجعولا- كما اخترناه إلا أن المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعوليه نفس الماهيه و سيرد عليك فى هذا المقام ما بلغ إليه قسطنطين من عالم المكاشفه و معدن الأسرار و المشهور من المشاءين اختيار الشق الثالث أى كون تأثير المؤثر فى موصوفيه الماهيه بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر(١) مجمل يحلله العقل إلى موصوف و صفه و اتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفه فأثر الجاعل فى الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود و ليس أثره بالذات ماهيه الإنسان وحدها و لا وجوده وحده بل الأمر التركيبى المعبر عنه باتصاف الماهيه بالوجود و الاتصاف بالوجود و إن كان أمرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقه للواقع فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهيه.

و قد ظهر مما ذكرناه أن التقسيم المذكور منفسخ(٢) الضبط لأن الموصوفيه المترتبه على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل فى التصور بل هى مرآه ملاحظه الطرفين و المعانى الارتباطيه من حيث إنها ارتباطيه لا يمكن أن يتعلق بها التفات الذهن إليها و استقلالها فى التصور كما أشرنا إليه و أما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هى عليها من كونها آله الارتباط و صارت أمرا معقولا فى نفسه مباين

-
- ١- أى بسيط نظير الإجمال فى علم الله تعالى فأرادوا هذا المعنون البسيط من الاتصاف إشاره إلى الزوجيه التحليليه، س ره
 - ٢- لمكان الاتصاف الغير المستقل الذى هو الغير الملحوظ بالذات و لم يتفطنوا به كما ينادى به قولهم إن الاتصاف أيضا ماهيه مع أنه ليس بماهيه حقيقه أنما هو اتصاف الماهيه بالوجود لا غير كما يقال حدوث الشىء إنما هو حدوث الشىء و ليس بشىء حادث، س ره

الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بما ذا و تأثير الجاعل فيها بحسب أيه حيثه تكون من الأمور المحتمله المذكوره

فصل (١٤) في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب

اشاره

ربما (١) يتشكك فيقال إن رجحان عدم الممكن على وجود لو كان لسبب

١- حقيقه الإشكال أن القول بأصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجي و لا هي من القضايا الذهنيه التي تطابق الأذهان بما هي أذهان و ذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العله فإنها قضيه حقه ثابتة و إن لم يتعقل في ذهن من الأذهان و ليست مما يطابق الخارج إذ العدم باطل لا خارج له و محصل جوابهم أن المطابق لهذه القضيه و أمثالها من القضايا الحقه هو نفس الأمر دون الخارج و الذهن و قد ذكروا أن نفس الأمر أعم مطلقا من الخارج و أعم من وجه من الذهن و ذكروا في تفسير نفس الأمر أن المراد به نفس الشئ ء فقولنا الشئ ء حكمه كذا في نفس الأمر نعني به أن الشئ ء في نفسه حكمه كذا و اللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمهر. و فيه أن المراد بنفس الشئ ء إن كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأسا و إن كان ماهيته المقابله لوجوده عاد المحذور أيضا لبطلان ما سوى الوجود. و ذكر آخرون أن المراد بالأمر عالم الأمر و هو عقل كلي مجرد فيه صور جميع القضايا الحقه. و فيه أن هذه الصور المفروضه فيه إن كانت علوما حضوريه كانت عين الوجودات الخارجيه و من المعلوم أنه لا ينطبق عليها أمثال قولنا عدم المعلول معلول لعدم العله- فالإشكال على حاله و إن كانت علوما حصوليه لم تكن إلى فرضها حاجه مع وجود الصور في أذهاننا علوما حصوليه و الإشكال مع ذلك على حاله و الذي ينبغي أن يقال أن الأصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي و هو الموجود و له كل حكم حقيقى و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقله توسع العقل توسعا اضطراريا إلى حمل الوجود على الماهيه ثم التصديق بلحوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم- محمولا على حقيقه الوجود و على الماهيه ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتبارى اضطر إلى اعتباره العقل كعدم و الوحده و الفعل و القوه و نحوها و التصديق بما يضطر إلى تصديقه من أحكامها و الظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الأخير هو الذى نسميه بنفس الأمر- و للكلام بقايا ستمر بك في مباحث الوجود الذهني و غيرها إن شاء الله تعالى، ط

لكان فى العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشىء ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم عله وجوده يستدعى التمايز بين الأعدام و كونها هويات متعددة بعضها عله و بعضها معلول فحيث لا تمايز و لا أولويه فلا عليه و لا معلوليه.

فيزاح بأن عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أن العقل يتصور ماهية الممكن - و ينضاف إليها معنى الوجود و العدم و يجدها بحسب ذاتها خاليه عن التحصل و اللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنها فى انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر و كما أن معنى تأثير العله فى وجود ماهية ما ليس أن تودع فى الماهية شيئًا تكون هى حامله له فى الحقيقه أو متصفه به فى الواقع - بل بأن يبدع أمرًا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير و الماهية منصبغه بصبغ الوجود مستضيئه بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا - فكذلك معنى تأثيرها فى عدم الماهية ليس إلا أن لا تبدع أمرًا يتحد بالماهية نوعًا من الاتحاد أى بالعرض نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن و يضيف إليها شيئًا من مفهومى العدم و الوجود بسبب تصور وجود العله أو عدمها من جهه علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمى أو بسبب ملاحظه وجدان الآثار المترتبه على الشىء الداله على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما فى البرهان المسمى بالإن فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرًا متقررًا حاصلًا بدون الفرض و الاعتبار و أما مرجح البطلان و العدم فلا - يكون إلا - معقولًا مجردًا من غير تقرر له خارجًا عن الملاحظه العقلية فعدم العله و إن كان نفيًا محضًا فى ظرف العدم إلا أن له حظًا من الثبوت بحسب ملاحظه العقل و ذلك يكفى فى الترجيح العقلى و الحكم باستتباعه - لعدم المعلول ذهنًا و خارجًا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فإن استتباع عدم العله عدم المعلول فى الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتى عن هذا الوجه السلبى و أما استتباع عدمها عدمه فى الذهن فهو كون تصور عدم العله و الحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول و الحكم

به عليه و فى تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العله من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه و بالجمله الامتياز بين الأعدام بحسب مفهوماتها العقليه و صورها الذهنيه بوجه من الوجوه يكفى فى كون بعضها مرجحا لآخر إنما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هى أعدام و ذلك لم يلزم هاهنا.

خلاصه إجماليه:

إن للماهيات الإمكانيه و الأعيان المتقرره حالات عقليه- و اعتبارات سابقه على وجودها فى الواقع مستنده فى لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون فى الخارج بإزائها شىء و ليس فى الخارج عندنا أمر سوى الوجود ثم العقل يتصور الماهيه متحده به و يجد الماهيه بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود و يجدها بحسب نفسها معراه عن الوجود و العدم خاليه عن ضرورتيهما و لا ضرورتيهما بالمعنى العدولى أيضا فيحكم بحاجتها فى شىء من الأمرين- إلى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك أن الشىء أى الماهيه (١) أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت و هذا لا ينافى كون الوجود أول الصوادر و أصلها لأن الموضوع فى هذا الحكم الوجود و فيما ذكر المنظور إليه حال الماهيه بقياسها إلى وجودها و إلى جاعل وجودها و هذا كما يقال إن الشىء كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الرابطى عن الذى يتقدم عليه بحسب وجوده فى نفسه- و كما يثبت فى العلم الطبيعى وجود مبدأ الحركه بعد إثبات الحركه و وجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهى القوه و القدره بعد إثبات الحركه الدوريه و ذلك لأن حال الجسم فى نفس ماهيته المتغيره متقدمه على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهى القوه واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الأشياء- فلا- تناقض أيضا بين كون الوجود متقدما فى نفسه على الماهيه و حالاتها متأخرا عنها و عن مراتبها السابقه بحسب تعلقها و ارتباطها به.

تبصره تذكريه:

قد لوحنا إليك و سنوضح لك بيانه أن المفهوم الكلى (٢) ذاتيا كان أو عرضيا ليس أثر الجاعل القيوم الموجود بالذات

١- بل قررت فى اعتبار العقل فأمكن، س ره

٢- أى الكلى الطبيعى الذى هو عبارته أخرى للماهيه، س ره

فالحكم بأن المنسوب بالذات إلى العله ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقي أشد حاجه فى التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين و أنت إذا حلت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق و وجود- علمت أن عدم ليس مستندا بالذات إلى عله موجوده و كون الوجود بعد عدم من لوازم هويه ذلك الوجود فلم يبق (١) للتعلق بالغير إلا- نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا- مقتضى من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أن الجسم فى وجوده متعلق بالعله ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهى مطلقا (٢) و كما أن حاجه الماهيات إلى عله وجوداتها من حيث إنها فى ذاتها متساويه النسبه إلى الوجود و عدم و المستفاد لها من العله وصف الوجود و أما وصف كونها متساويه النسبه أو كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضرورى غير مفتقر إلى العله فكذلك حاجه الوجود إلى العله و تقومه بها من حيث كونه بذاته و هويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا و المستفاد من العله نفسه الضعيفه لا كونه متصفا بالحدوث أو القدم (٣) و يلائم هذا ما وجد فى كلام بعض متأخرى العلماء أن الذات المستفاده من

١- يعنى أن حاجه الوجود إلى الجاعل ذاتيه له كما صرح به فى قوله فكذلك حاجه الوجود إلخ و قوله فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا إلخ و الذاتى لا يعلل فقولهم عله الحاجه هى الإمكان إنما هو فى الماهيات و العله هنا واسطه فى الإثبات و الحاجه إنما هى بالعرض و قد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله و كما أن حاجه الماهيات إلخ- و إن أريد الحاجه بالذات التى فى الوجودات فالمراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر- و مرجع الكلام حينئذ إلى الذاتيه الغير المعلله كما قلناه، س ره

٢- أى فى الجملة و التعينات حسب التعينات فافهم، ن ره

٣- مراده من القدم بنحو من التبعية و الانجرار و بنوع من الاعتبار لا بالذات و الاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريك و الأمر الذى يتصف بهذا النحو من القدم- هو الأمر الأمري لا الخلقى و له تعالى صفات حقيقه كماله هى عين مرتبه كنه ذاته تعالى و صفات إضافيه غير كماله زائده على مرتبه كنه ذاته تعالى متأخره عنها و هذه الزيادة لا تنافى عينه الصفات مطلقا فى حقه تعالى كمال الإخلاص نفى الصفات الزائده عنه تعالى مطلقا إضافيه كانت أم حقيقه فاعتبر حق الاعتبار فإن المقام غامض جدا و قل من يدرك حق الإدراك و يصل إلى ما أشرناه، ن ره

الغير كونها متعلقه بالغير مقوم لها كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتهما إلى الغير مقوم لها- فلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقره ذاتا مستغنيه كما لا يجوز أن يتسرمذ المستغنى عن جميع الأشياء مفتقرا و إلا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه و هذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهه وجوده الذى يتقوم بوجود فاعله لا من جهه ماهيته فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل و ارتباطه إلى الفاعل مقوم له أى (١) لا يتصور بدونه و إلا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشىء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا حين الحدوث و حين الاستمرار و البقاء جميعا فحاجته فى البقاء كحاجته فى الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل و تأثير كما مر إنما المجعول و أثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التى من جملتها (٢) كونه غير أزلى فليس للحق إلا إفاضه نور الوجود على الأشياء و إدامتها و حفظها و إبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل و يسع له بحسب هويته و أما النقائص و القصورات فهى لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد (٣) فيضان نور الشمس على الأجسام القابله بلا منع و بخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحديه لا تزال تضىء هياكل الممكنات و يخرجها من ظلمه ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضه الوجود لحظه- لعادت إلى ظلمه ذاتها الأزليه فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السماوات

١- فإنه نفس الارتباط لا شىء له الارتباط فامتناع من باب امتناع انفكاك الشىء عن نفسه فافهم، ن ره

٢- إشاره إلى ما أشرنا إليه فى شرح ما سبق منه قدس سره من إثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الإمكانيه و هى الأمرية حيث نفى ما أثبت فافهم، ن ره

٣- وجه البعد أن ليس فيما نحن فيه شىء ثابت كالأجسام و يتجلى له الحق كتجلى الشمس لها فالأشياء مظاهر نوره و مجالى جماله و جلاله من دون أن يتصور شىء متقرر قبل التجلى بل شىء غير مراتب التجليات و تعيناتها، ن ره

و الأرض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده و ما أشد سخافه وهم من يرى أن حاجه العالم إلى قيوم السماوات و الأرض و من فيهما و ما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا و عنادا- أن البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده(١) لتحقق الحدوث بإحداثه و هذا غايه الجهل و الفساد فى الاعتقاد على أن كل عله ذاتيه(٢) فهى مع معلولها وجودا و دواما كما سنذكره فى مباحث العله و المعلول.

و من الشواهد فى ذلك حراره النار الفائضه من جوهرها أعنى صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين و هكذا يفيض من الماء الرطوبه و البلل على الأجسام المجاوره له و الرطوبه جوهرية و ذاتيه للماء كما أن الحراره للنار كذلك و هكذا يفيض من الشمس النور و الضياء على الأجرام الكوكبيه و العنصريه لأن النور جوهرى للشمس و الفعل الذاتى لا يتبدل و كذلك يفيض الحياه من النفس على البدن إذ الحياه جوهرية لها و صوره مقومه لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياه على البدن الذى هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لإفاضه الحياه عليه من النفس باقيا(٣) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياه تخلت و لخراب البدن ارتحلت و كذلك نسبه كل عله ذاتيه مع معلولها و يجىء أن نسبه الإيجاد إلى المؤلف(٤) و المركب كالبناء

١- اعلم أن من المعلولات ما يكون عله حدوثة غير عله بقاءه كالبناء فإن عله حدوثة البناء و عله بقاءه يبس العنصر و منها ما يكون عله حدوثة هى عله بقاءه كالقلب المشكل للماء و العالم بالنسبه إلى الواجب تعالى من قبيل الثانى لكونه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات لا من قبيل الأول فمن تفوه بأنه لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحث التراب فى فيه، س ره

٢- احتراز عن العلل الإعدديه فإن عليتها بضرب من التوسع و هو العليه الاتفاقيه و البختيه فليست بعليه حقيقه فتدبر، ن ره
٣- هذا يتصور على وجهين وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن و عن استعماله حسب استكمالها و حينئذ يحل الأجل و هو الأجل الطبيعى و وجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل أن يتم استكمالها و هذا يتطرق من الأسباب الاتفاقيه الخارجيه- و حينئذ يحل الموت و هو الأجل الاخترامى، ن ره

٤- ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه إلى بعث طبعه على الحركة التى هى عين تحريكه للأعضاء و أما خصوص اقتران أجزاء المركب كاللبنه و الحجر و غيرهما و اختلاطها بهيأه خاصه فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات و هذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت و الاتفاق، ن ره

للبيت و الخياط للثوب مغالطه نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض- و أخذ ما ليس بعلة عله و البارى أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف و التركيب كما زعموه بل فعله الصنع و الإبداع و إنشاء الوجود و الكون و ليس الإبداع و الإنشاء تركيباً و لا تأليفاً بل تأسيس و إخراج من العدم إلى الوجود و المثال فى الأمرين المذكورين يوجه كلام المتكلم و كتابه الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد و الآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثانى فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام و إذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية و النفسية و الآيات الروحية و الجسميه(١) كلها كلمات الله التى لا تنفذ و لو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربه و لو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهيوليات الفلكيه(٢) تثنيه لقوله تعالى وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

فصل (١٥) فى أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تيقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد و ما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه- فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

١- أى من حيث إنه نوع، ن ره

٢- كما ترى أن بحر الهيولى نفذ إذ لا هيولى مجردة و لم تنفذ كلمات الله الوجودية- إذ لا ينقطع فيضه و لا يمسك رحمته و لا يجوز عليه الصمت و كذا الكلام فى سبعة أبحر، س ره

السبب المرجح مرجحاً فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه - فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص و المرجح جذعاً و الأولوية (١) مستوية (٢) النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم

١- فإن نسبة المرجح المفروض على الاستواء حينئذ فصارت الأولوية استواء النسبة بالحقيقة فتدبر، ن ره
 ٢- إن قلت مع فرض أولوية الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء قلت كما أن المرجح الموجب كان مستوى النسبة إلى الجانبين ما لم يبلغ الترجيح إلى حد لم يبق إلا جانب واحد فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا إذ لم يسد ذلك الجاعل جميع أنحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان و لم يتحقق الاستواء فالأولوية تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الغائي الموجب للوجود أو العدم و قول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الأولوية بالوجود مغالطه من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج- إذ الوجود لم يحصل بعد في الخارج حتى يتعلق به الأولوية فالوجود بالأولوية كالوجود بالتساوي بلا فرق و كما أنه لا إمكان في حال العدم و لا في حال الوجود الخارجى أو الذهني أو الحالى أو الاستقبالى كما مر إلا باعتبار المرتبة كذلك لا أولوية أصلاً. تقرير آخر لو لم يكن الأولوية مستوية بل متعلقه بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق و وجوبه و الفرض أنه لا وجوب و أيضاً الأولوية ماهية من الماهيات فهي أيضاً مستوية النسبة إلى الوقوع و اللاوقوع فوقوعها و لا وقوعها جائز. قال المحقق الشريف و قد يمنع الاحتياج إلى مرجح بأنه لم لا يكفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة و ليس هذا بممتنع بديهة إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح. أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه على أن الوقوع مع فرض الأولوية مناف لها- و أى فرق بينه و بين ما إذا وقع بالإيجاب إذ لم يكن حاله على تقدير الإيجاب إلا هذه الحال و الوجوب في العقل غير الوجود و من الاعتبار السابقة عليه و فى الخارج عينه- فإذا علمنا بوجود ممكن بكشف ذلك الوجود عن وجوبه و إيجاب العلة إياه. إن قلت هذا هكذا عندكم و عند القائل بالأولوية حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الأولوية و ليست كاشفه عن حيثه الوجوب. قلنا إنا لا نعنى بالوجوب إلا ما يكون منشأ لانتزاع الموجودية فإن سميت هذا أولوية فلا تنازع معكم هي التسمية فإن شئتم سموا ذلك إمكاناً و كيف يكون حيثه الوجود و هو حيثه تأبى عن العدم كاشفه عن حيثه الأولوية و هي حيثه لا تأبى عن العدم و إن كان العدم مرجوحاً بخلاف حيثى الوجود و الوجوب و بالجملة تجوز وقوع وجود الممكن بالأولوية الغير البالغه إلى حد الوجوب الناشئ من الغير مثل أن يقال يقع الكون على السطح مثلاً- بمجرد تصور الفاعل إياه و التصديق به و الإرادة له و نصب السلم و طى درجات السلم إلا الدرجة الأخيره و بالجملة يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العلة التامة و معلوم أن تحقق أكثره الشرائط و العلة الناقصة لا يصادم استواء الوجود و العدم بالنسبة إلى ماهية الكون على السطح لأن تلك الأكثرية مأخوذة فى ظرف العقل فكذا تحقق المرجح الأولوى الغير الموجب و لو كانت غير متناهية لا ينافى تساوى إيقاع الوجود و لا إيقاعه بالنسبة إلى الفاعل بعد لأن تلك الأولويات مأخوذة فى طرف الممكن فوقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح و إنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تحبط، س ره

شئ ء آخر ثالث مع العله و الأولويه ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجه إلى المرجح لأحدهما وهكذا حتى ينتهى الأمر إلى مرجحات و أولويات غير متناهيه و لا- يكون مع ذلك قد حصل تعين أحد الطرفين إذ كل مرتبه فرضت من المراتب الغير المتناهيه يأتى الكلام فى استواء نسبه الأولويه المتحققه فيها الغير الموجه إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا- فاستواء نسبه هذه الأولويه إلى طرفى الفعلية و اللافعليه مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهيه باق على شأنه من دون أن يفيد تعينا لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن نستعين فى بيانه باستحاله ذهاب السلسله الغير المتناهيه من العلل و المعلولات لأنها مما لم يحن حينه بعد- بل من جهه أن ما فرضناه عله مخصصه لم يكن إياها فكان الشئ ء غير نفسه و هو محال.

و بالجمله الوجوب منتهى سلسله الإمكانيات و الفعلية الذاتيه مبدأ انبثاث شعب القوى و إعدام الملكات فلهذا قيل إن وجوب الشئ ء قبل إمكانه و فعليته قبل قوته- و صورته سابقه على مادته و خيريه مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه- و رحمه الله سابقه على غضبه كما سيتضح بك فى مباحث القوه و الفعل.

و بالجمله فقد صح إذن أن كل ماهيه ممكنه أو كل وجود إمكاني لا يتقرر و لا يوجد ما لم يجب تقرر و وجوده بعلمته فلا يتصور كون العله عله ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا إيجابيا فكل عله واجبه العليه و كل معلول واجب المعلوليه و العله الأولى

كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العليه فهو بما هو واجب الوجود واجب العليه فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدأ لما سواه
كما سنبين إن شاء الله العزيز

فصل (١٦) فى أن كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين

اشاره

إن ما مضى فى الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشئ من قبل المرجح التام لأحد طرفى الوجود و العدم قبل تحققه و بإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العله ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود و العدم يلحق وجوب آخر- فى زمان اتصاف الماهيه بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيى- فإن كل صفه يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها- و هذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضروره بحسب المحمول و بإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظه العقل و لا- يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلا لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العدم و إن كانت ماهيه الممكن فى نفسها و بما هى بحسبه على طباع الإمكان الصرف خاليه عن الجميع- أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا و عدما و كذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر و أما الوجوب و الامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان أو رابطه ينافى عدمه و العدم الوجود المقابل له فإمكان العدم فى زمان الوجود و معه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحاله ذلك الإمكان و استحالته يقتضى استحاله العدم- المساوقه لوجوب مقابله الذى هو الوجود و كذلك حكم إمكان وجود الشئ ء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

و مما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق أيضا و هكذا قياس الامتناعين فى كونهما جميعا بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته و أما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب و الامتناع ذاتيان له أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي الماهية- بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجا عنها لا- مجموع الماهية و مفهوم الوجود- فالماهية الموجوده متقدمه على وجوبها اللاحق و ضروره وجودها بحسب الواقع- لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها و أما بيان الثاني فلأن(١) صدق مفهوم الموجود- على حقيقه كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشئ ء عليه حيث إنها ضروريه ذاتيه ما دامت الذات متحققه و ليست نسبه الشئ ء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصه بالإمكانه بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين و ذات أصلا بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العله فهي بحسب ذاتها ممكنه الوجود فكل عقد اتحادي أو ارتباطي لا- يخلو عن الوجوب اللاحق و الضروره بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضروره المطلقه الأزليه كقولنا الله موجود قادر- أو بالضروره الذاتيه المقيده بالذات أو الوصفيه المقيده بالوصف داخلا أو خارجا أو بالإمكان الذاتى و بالجملة إذا وقع أحد طرفى الوجود و العدم لماهيه وقتا ما- فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهيه من حيث هي كان ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البتة و إن قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهيه من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك الماهيه بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنفيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين و بالذات على ثانيهما.

وهم و تنبيه:

ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا إلى المجموع لكون اجتماع

١- عد مفهوم الموجود بالنسبه إلى مصداق الوجود ذاتيا لا يخلو عن مسامحه ما- و لذلك ألحق به قوله حيث إنها ضروريه ذاتيه و قد تقدم بيان أن الوجود ليس نوعا- و لا جنسا و لا فصلا و لا كليا و لا جزئيا فحقيقه الأمر أن مفهوم الوجود مفهوم اعتبارى انتزاعى من العناوين الذهنيه التى لا- تحقق لها فى الخارج من الذهن و إلا لكان الوجود الذى حيثه ذاته عين الخارجيه جائز التحقق فى الذهن كالخارج فكانت حيثه ذاته غير حيثه الذهن و الخارج فكانت ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم هذا خلف، ط

النقيضين محالا لذاته فيكون ما بإزائه(١) وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أن الضروره هاهنا ليست مطلقة أذليه بل ضروره بشرط الذات فكما أن الإنسان إنسان بالضروره ما دام كونه إنسانا فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضروره ما دام كونه موجودا- فهذا بالحقيقه وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانيه و اتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأثير الفاعل إياها و من هاهنا وضح أن وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات و كذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لأن المجموع في مرتبه أحد الجزئين ليس واجبا و لا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا.

و ما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتى فى الماهيه المأخوذه مع الوجود أن هذا المجموع أمر اعتبارى لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبار العقيقه فكيف يكون معروض الوجوب.

و ذهل عن أن أحدا لا يروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه و يطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أن مطابق هذا المفهوم فى نفس الأمر و هو الذات المأخوذه من حيث كونها موجوده له الوجود و الوجوب- أعنى(٢) ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهيه بالوجوب سواء كان للوجود صورته فى الخارج- كما هو المذهب المنصور أم لا.

و لبعض الأماجد الكرام مسلك آخر فى هذا المقام تلخيصه أنه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود و هو أعم من الوجود حين الوجود و من العدم رأسا فى الآزال و الآباد- فلم يلزم من ضروره هذا الأعم ضروره هذا الأخص بل يمكن تحقيقه فى ضمن العدم فى جميع الأزمنه و الأوقات فإذن لحق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير و يمكن انسلابه

١- حاصله أن جواز العدم فى حال الوجود مستلزم لاجتماع النقيضين و هو محال بالذات و المستلزم للمحال بالذات محال بالذات فالوجود واجب بالذات، س ره

٢- و هو عند هذا القائل حيثه انتساب نفس الماهيه إلى الجاعل، س ره

فى نفسه و بحسب ذات الممكن.

و أنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدى لو لزم وجوب الوجود- من مجرد امتناع العدم و أما إذا قيل إن الماهيه المحيئه بالوجود يجب لها الوجود وجوب(١) الجزء للكل و وجوب العله للمعلول باعتبار كونه معلولا فإن الممكن الموجود سواء كان حيثته الوجود له بحسب التقييد و الجزئيه أو بحسب التعليل و الشرطيه- لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه و كل ما كان كذلك كانت ضروريه ذاتيه- و كذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه و لهذا لا- يتصور انفكاك العالم من حيث إنه صنع البارى عن البارى فالعله مقومه لوجود المعلول و المقوم للشىء واجب له و لهذا

ورد: أن الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى أنا بذك اللزم

فالمصير إلى ما حققناه.

و بعض من تصدى لخصومه أهل الحق بالمعارضه و الجدال و التشبه بأهل الحال بمجرد القيل و القال كمن تصدى لمقابله الأبطال و مقاتله الرجال بمجرد حمل الأثقال و آلات القتال قال فى تأليف سماه تهافت الفلاسفه إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات- أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن الواقع فيها- و بهذا الاعتبار يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الأوقات.

و ثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيدا

١- هذا إذا كانت الحيثيه التقيديه داخله فى الموضوع بما هو موضوع و وجوب العله للمعلول إنما هو إذا كانت الحيثيه تعليليه و لا- يخفى أنه رد على جواب السيد بتغير الشبهه و إنما قال على تقدير تمامه لأنه غير تام من جهه أن بناء الامتناع و غيره على مقايسه المفهوم إلى مطلق الوجود و مطلق العدم فالحرکه مثلا ممكنه لقبوله مطلق الوجود لا الوجود القار مثلا و الممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص- فالعدم حين الوجود خاص و أيضا حين الوجود فى كلامه جعله قيد المحمول الذى هو العدم و البطلان و هو قيد الموضوع لأنه معنى الماهيه الموجوده فتقييد العدم به تكرر فالماهيه الموجوده فى حين الوجود ممتنع العدم فنقيضه و هو الوجود واجب، س ره

لا جزءا و حينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيده بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما و ممتعا لها بالغير في ذلك الوقت و إن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بالذات (١) بل واقعا و قد يكون ممتعا بالذات مثلا إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث إنه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب و لا- يلزم من هذا اجتماع النقيضين لأن (٢) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي و بالآخر الذات من حيث التقييد و إذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.

و ثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الآخر و يتأتى فيه أيضا التقسيمان المذكوران في الثاني و لزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد (٣) فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات و في الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر و فساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين- بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع- كما ينادى إليه كلام هذا القائل بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر فإن الذات المتلبسه بالوجود مثلا سواء أخذت على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع و ظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر و يحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا و ليس المراد من

-
- ١- و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم و قد يكون ممتنعا و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به، س ره
 - ٢- لأنها القابلة للوجود و قيامه بالماهيه من حيث هي و بالآخر و هو العدم الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لأن الوجود اعتباري و هذا هو المناسب لمذاق الإمام و ينادى به قول المصنف فيما يأتي كما ينادى إلخ، س ره
 - ٣- وجه الأبعديه هو كون ما به الاختلاف في الأول تقييدا و ما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد و ظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد و إن كان كلا منهما قييدا فافهم، ن ره

التحيث بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيث و يضم إلى أصل الذات- حتى يحصل منه مركب اعتباري و حكم بوجوب عدمه و قيل يتعدد موضوع المتقابلين- فالمراد من الذات المتلبسه بأحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه و يحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف و لا شبهه في أن الذات المأخوذه على هذا الوجه الذي يمكن الحكاياه عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات و لا شبهه أيضا أن ليس في تلك الذات المحكى عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر- و من امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجرى (١) في نفس الوجود الذي هو بعينه جهه الوجوب اللاحق في كل شىء و هو بعينه ذات موجوده كما قررناه و بمجرد نفسه ينحل إلى موضوع و صفه هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت و يمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص إلا فيما أسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللزوم منهما غير محذور و هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع و المحذور منهما غير لازم و هو الوجوب المطلق الأزلي.

ذيل:

كل ممكن (٢) لحقه الوجود و الوجوب (٣) لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع

١- هذا جواب برهاني و ليس جدليا إلزاميا حتى يقال إنه ليس قائلا بأصالة الوجود، س ره
٢- هذه قاعده نفعها عظيمه بيانها أنه إذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق و لا في غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه و لا عن الواقع مطلقا إذ الطبيعه ترتفع بارتفاع جميع أفرادها و هذا ما قيل أن الأشياء بالنسبه إلى المبادئ العاليه واجبات ثابتات فضلا عن مبادئ المبادئ- فكل في حده حاضر لديه و لا دثور و لا زوال بالنسبه إليه و من أسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شىء و لا تبدل في علم الله تعالى هذا في الماهيه من حيث التحقق- و أما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذ الشىء لا يقبل نقيضه و لا ضده و لا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه فافهم، س ره

٣- و هذه نظريه شريفه تستتبع نظريات أخرى منها أن ثبوت كل موجود مادى يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادى مهيمن عليه و ذلك أن هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبه إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض لأن التغير كيفما فرض لا- يخلو عن انعدام ما و كل مادى فإنه من حيث إنه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما و تبدل ما ففى كل مرتبه من مراتب الموجودات الماديه موجود مجرد لا- يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب- و التنبه إلى هذه النظرية هو الذى دعا بعض علماء الطبيعه من الغربيين أن احتمل انقطاع الحاجه إلى العله لقصره العله فى العله الماديه و قد ذهب عليه أولا أن تحقق النسبه- بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبه بين الماديات أنفسها- و ثانيا أن العله غير منحصره فى العله الماديه بل من العله العله الفاعليه التى لا غنى عنها لموجود إمكانى و سيجىء إثباتها، ط

عدمه فى مطلق نفس الأمر أى ارتفاعه عن الواقع (١) مطلقا بلا تقييده بالأوقات المباينه لذلك الوقت لأن ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع و المفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود فى وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل (١٧) فى أن الممكن قد يكون له إمكانان و قد لا يكون

إن بعض الممكنات (٢) مما لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته فلا محاله يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ و مهله و لا سبق عدم زمانى و استعداد جسمانى لصلوح ذاته و تهيؤ طباعه للحصول و الكون و هذا الممكن لا- يكون له إلا- نحو واحد من الكون و لا- محاله نوعه منحصر فى شخصه إذا الحصولات المختلفه و التخصصات المتعدده لمعنى

- ١- مراده من الواقع مطلقا هاهنا طبيعه الواقع و سنخه من دون ملاحظه تعينه بمرتبته معينه أو مراتب بعينها منه فافهم جدا، ن ره
- ٢- بل بناء على ثبوت أرباب الأنواع جميع الماهيات بحسب النشأ العقليه لها إمكان واحد و بحسب النشأ الدنياويه الماديه لها إمكانان فإن مذهبه أن أرباب الأنواع- ماهياتها بعينها هذه الماهيات إلا أنه قدس سره أراد بالبعض حصص ماهيه واحده و بعض مراتب نوع واحد و لهذا عبر بالممكن دون الماهيه، س ره

واحد نوعى إنما يلحق لأجل أسباب خارجه عن مرتبه ذاته و قوام حقيقته فإن مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف و لا يتخلف فلا مجال لتعدد الشخصيات و تكثر الحمولات و بعضها مما لا يكفى ذاته و مقوماته الذاتيه- فى قبول الوجود من دون استعانه بأسباب اتفقيه و شروط غير ذاتيه فليس له فى ذاته إلا قوه التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط- و المعدات إلى ما يقبل قوه وجوده و هو المسمى بالماده يتهيأ لقبول الوجود و يصير قريب المناسبه إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبه منه فلا محاله ينضم إلى إمكانه الذاتى إمكان آخر متفاوت الوقوع له ماده حامله ذات تغير و زمان هو كميته تغيرها و انتقالها من حاله إلى حاله أخرى حتى انتهت إلى مواصله ما بين القوه القابله و القوه الفاعله ليتحصل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شىء من المواليد الوجوديه- و لما تحقق و تبين أن الممكنات مستنده فى وجودها إلى سبب واجب الوجود و القيوميه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود و الإيجاد و كل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده و فيضه بعض القوابل و المستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل و استعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا إمكانا فى أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها و جب أن تكون موجوده بلا مهله لأن الفيض عام و الجود تام و أن لا يتخصص وجود شىء منها بحين دون حين و الوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيه و إن لم يكن ذلك الإمكان الأصيلى كافيا بل لا بد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فمثل هذا الشىء إمكانان.

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين.

أحدهما هو وصف عام و معنى واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات و نفس ماهياتها حامله له.

و الثاني ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في صلاحية لقبول إفاضه الوجود فلا محاله يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لأن يخرج من القوه إلى الفعل و هو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادى و قد مر ذكره من قبل و بحسبه يمكن لماهيه واحده أنحاء غير متناهيه من الحصول و الكون لأجل استعدادات غير متناهيه يلحق لقبول غير متناهيه الانفعال- ينضم إلى فاعل غير متناهيه التأثير فيستمر نزول البركات و يفتح باب الخيرات- إلى غير النهايه كما ستطلع على كيفيته و لو انحصر الإمكان في القسم الأول لعلق باب الإفاضه و الإجاده و يبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع و هو مبرهن الاستحاله فيما بعد إن شاء الله تعالى و ليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعه و لا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمه إنما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانيه و لا- نهايه (١) القوى الإمكانيه فإن الحوادث المتسابقه و إن لم يكن حدوثها إلا- بعد حركه و تغير و ماده و زمان و لكن الحوادث (٢) الإبداعيه سواء تجردت عن الزمان

١- هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجيه إلا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد و قل من يصل إليه حق الوصول و أنا بحول اسمه أقول و هو يقول الحق- إن المراد من هذا المرموز أن المتحرك بمعنى الخارج من القوه إلى الفعل لا بد أن ينتهى إلى متحرك متغير متجدد بالذات الذى لا- يتركب ذاته مما به بالقوه و مما به بالفعل و إلا للزم التسلسل فى المراتب المجتمعه فهو بسيط سيال فى ذاته و ليس سيالنه و غيره من قبل العله بل من قبل ذاته و هو المراد من الآن البسيط السيال و هو متن الدهر- و هو نسبه المتغير بالمعنى الأول إلى الثابت و مقدار حركه المتحرك بالمعنى الأول و هو المتغير و المتجدد على سبيل الانفعال و الاستكمال و القابل على التدريج للكمال- من المبدأ الفاعل هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقه هذا المتجدد الخارج من القوه إلى الفعل شيئا فشيئا فينتهى الحوادث المتسابقه من جهه الطول إلى الدهر و الدهر متصل بالسرمد- فالفعل ثابت مستمر و المنفعل حادث كائن دائر فنقول بدوام الإفاضه و الإجاده لا بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جدا و اغتنم، ن ره

٢- اعلم أن الحوادث الإبداعيه التى اقترنت بالزمان و المكان لا على وجه الانفعال و التجدد كالفلكيات حيوانات تتقوم موادها بصور نفسانيه لا- جزء لها بحسب المقدار و طبيعتها و نفسها شىء واحد فى الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك مثلا بالمعنى الذى هى ماده لا بالمعنى الذى هو جنس فهى حيه بالذات غير قابله للموت بطريق الكون و الفساد نعم قد تعدم و لا توجد لا أنها يموت- و فرق بين الفساد و العدم و هو الأعم كما أنه فرق بين التكون و الوجود فالاقتران لا على وجه الانفعال يلزمه الانعدام من دون أن يبطل شىء و الوجود لا يبطل و إلا يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا و الوجود على نعت الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد و مع ذلك يوجد و ينعدم يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ فرجع الموت فيها إلى رفع الاختلاط و يثول الانعدام هاهنا إلى طى الانبساط و يرجع الوجود هاهنا إلى حدوث الاقتران و إلى الظهور بصور الحدثان فافهم جدا، ن ره

و المكان أو اقترنت بهما لا- على وجه الانفعال و التجدد لا- يعترىها المسبوقيه بالزمان و المكان بل هي فاعله الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات(١) و البارى تعالى فوق الجميع هو الأول بلا- أول كان قبله و الآخر بلا آخر كان بعده و هو جل مجده فعل كله بلا- قوه و وجوب كله بلا- إمكان و خير كله بلا شر و تمام كله بلا نقص و كمال كله بلا قصور و غايه كله بلا انتظار و وجود كله(٢) بلا- ماهيه و إنما يفيض منه على غيره من كل متغايرين(٣) أشرفهما و المقابل الآخر من اللوازم الغير المجعوله الواقعه فى الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي و لمخالطه أنوار وجوداتها الضعيفه بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقه بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومى و بالتفاوت فى مراتب النزول- و البعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات و بتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا- و نقصا و استناره و انكسافا و قد سبق(٤) أن نسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص و أن كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شىء ما ليس هو فى مرتبه ماهيته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول فى ذاته و لكن عند

١- و فى بعض النسخ أو متشوقات،

٢- كل ذلك لكون الوجود حقيقه أصيله مشككه ذات مراتب مترتبه فى الكمال و النقص و المرتبه العليا منها هو المقام الواجبي جل مجده، ط

٣- و فى بعض النسخ متقابلين،

٤- إن كان المراد الإمكان بمعنى الفقر فكون النسبه هذه واضح إذ فقر الوجودات نورى لكونه عباره عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات و التعلق و الاستناد عين ذواتها الوجوديه النوريه و إن كان المراد به سلب الضروريتين أو تساوى الطرفين و هما من صفات الماهيات فكونه نقصا للوجوب مع عدم السنخيه إنما هو بالنسبه إلى العدم الصرف و اللاشئ المحض، س ره

فرض التقاء القوه الفاعله بالطبع و القوه المنفعله بالطبع أعنى الصوره المحرقه و الماده المحترقه يجب حصوله فتفتن و تيقن أن مشار الإمكان و الفقر هو البعد عن منبع الوجوب و الغنى و مجلاب الفعلية و الوجود هو القرب منه و الإمكان جهه الانفصال و عدم التعلق و ملاك الهلاك و الاختلال و الوجوب جهه الارتباط و الاتصال و مناط الجمعيه و الانتظام و حيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر و الفقدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم و إذا قلت جهات العدم و سدت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون و ارتفاع بعض صوامم البلوغ إلى الكمال حصل الإمكان الاستعدادى الذى هو كمال ما بالقوه من حيث هو بالقوه فى خصوص الظرف الخارجى كما أن الإمكان الذاتى هو كمال الماهيه المعراه عن الوجود على الإطلاق من حيث هى كذلك فى أى نحو من الظروف و هو أوغل فى الخفاء و الظلمه و النقصان من الإمكان- الذى هو إحدى الكيفيات الاستعداديه لكونه بالفعل من جهه أخرى غير جهه كونها قوه و إمكانا لشيء فإن المنى (١) و إن كان بالقياس إلى حصول الصوره الإنسانيه له بالقوه لكن بالقياس إلى نفسه و كونه ذا صوره منويه بالفعل فهو ناقص الإنسانيه تام المنويه بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو أمر سلبى محض و ليس له من جهه أخرى معنى تحصلى و لأن المقوى عليه فى الإمكان الاستعدادى هو أمر معين و صوره خاصه كالإنسانيه فى مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتى لأنه مطلق الوجود و العدم و إنما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهيه بإمكانها إياه- و لأن الإمكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو بحسب حال الماهيه فى مرتبه بطلان نفسها و باعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى ففعله الشئ و تحققه و وجوبه فى نفس الأمر لا يطرده

١- لا- يخفى أن الكلام فى الإمكان الاستعدادى لا- فى موضوع الاستعداد كالمنى- و لعل مراده التنظير أو أن العرض سيما الكيفيه الاستعداديه لما كان تابعا للموضوع فى الفعلية و القوه تابع فالإمكان الاستعدادى لما كان موضوعه مركبا من الفعلية و القوه- فهو فعل من جهه و قوه من جهه بخلاف الذاتى فإن موضوعه ليس بالفعل حتى فى الوجود و العدم فهو القوه الصرفيه، س

إمكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبه الماهيه و ما بحسب الماهيه لا- يزول بعله خارجه- بخلاف إمكانها الاستعدادى الذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنيه من القوه و الفاقه و الشر و لأن الإمكان الذاتى منبع الإمكان الاستعدادى و ذلك لأن الهولى التى هى مصححه جهات الشرور و الأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطه جهه الإمكان فيه و لأجل أن الإمكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشده و الضعف بحسب القرب من الحصول و البعد عنه فاستعداد النطفه للصوره الإنسانيه أضعف من استعداد العلقه لها و هو من استعداد المضغه و هكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه و آلاته و أعضائه مع مزاج صالح لها و إنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى و الأسباب و انبتات بعض الموانع و الأضداد و ينقطع استمراره و اشتداده إما بحصول الشىء بالفعل و إما بطرو بعض الأضداد.

و بالجمله فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين و قبوله الشده و الضعف و عدم لزومه لماهيه الممكن- و قيامه بمحل الممكن لا به و كونه من الأمور الموجوده فى الأعيان لكونه كيفيه حاصله لمحلها معده إياها لإضافه المبدأ الجواد وجود الحادث فيه إما بالذات كالصوره و العرض أو بالعرض كالنفس المجرده بخلاف الثانى لأنه بخلافه فى جميع تلك الأحكام ثم الإمكان الاستعدادى إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداد- و إذا أضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث فالإمكان(١) الوقوعى بما هو إمكان وقوعى للشىء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه.

و منهم(٢) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى هو بعينه الكيفيه المزاجيه و غيرها من

-
- ١- هذا الإمكان المرادف للاستعدادى غير ما فسر بكون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ه ره
 - ٢- الإمكان الاستعدادى على هذا القول محض الإضافة إذ المزاج بذاته كيفيه ملموسه- و فضاء الدار فى نفسه بعد مجرد جوهر و مجموع الكيف الملموس و الإضافة إلى الصوره- أو مجموع الفضاء و الإضافة ليس موجودا على حده سوى كل واحد فبقى أن يكون إضافه محضه، س ره

حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفه إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجيه و إذا نسب إلى الصورة الحيوانيه كان استعدادا لها و كذلك صحن الدار صفة الدار و إذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان إمكانا له و سسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوه و الفعل بإذن الله العليم الفعال

فصل (١٨) في بعض أحكام الممتنع بالذات

و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات لغايه مجده و علوه و شده نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغايه نقصه و محوضه بطلانه و لا شئيته- فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شىء فلا يحاط للعقل - فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشئيه فلا حظ له من الهويه حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شىء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض و الاستتباع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى- و كما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان و كما لا يكون لشىء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضا لأمر واحد امتناعان كذلك فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا- محاله من جهه بها يستلزم الممتنع و إن كانت لها جهه أخرى إمكانيه- لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا- من الجهه الامتناعيه مثلا كون الجسم غير متناهى

الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات و الآخره محال بالغير فلا محاله يكون ممكناً باعتبار غير اعتباره علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فإنه ليس من جهه ماهيته الإمكانية بل من جهه وجوب وجوده الإمكانى - و بالجمله فكما أن الاستلزام فى الوجود بين الشئيين لا - بد له من علاقته عليه و معلوليه بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم و الامتناع بين شئيين لا - ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق (١) كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات - بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محاله ممكن بالذات كما مر و بهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فإن الأول يحكم فيه بصدق التالى وضعاً و رفعاً على تقدير صدق المقدم وضعاً و رفعاً لعلاقته ذاتيه بينهما و الثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقته لزوميه بل بمجرد الموافاه الاتفاقيه بين المقدم و التالى.

فما فشى عند عامه الجدليين فى أثناء المناظره عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور بالبيان الخلفى أو الاستقامى أن يقال إن مفروضك مستحيل - فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما - يكون بينهما تعلق سببى و مسببى فإذن المتصله اللزوميه من كاذبتين قد تصدق و قد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقته لزوميه كحمازيه الإنسان و ناهقيته صدقت لزوميه و إذا لم تتحقق تلك العلاقه بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقته المنافاه - فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً أو لا يكون بينهما إلا مجرد الاتصال الاتفاقى - من غير لزوم و تناف ذاتيين لعدم العلاقه بينهما أصلاً فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز و الاحتمال لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا - فى اللزوميات فإن الضروره و الوجوب مناط الجزم و اليقين و الجواز و الإمكان مثار الظن و التخمين

١- مصاحبه البخت و الاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى، س ره

فصل (١٩) فى أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كل ما كان معلوما فلا بد أن يكون متميزا عن غيره و كل متميز عن غيره فهو موجود فأذن كل معلوم موجود و ينعكس انعكاس النقيض أن ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكننا قد نعرف أمورا كثيرة هى معدومه و ممتنعه الوجود و مع ذلك فهى معلومه مثل أنا نعلم عدم شريك البارى و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا.

فنقول المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطا و إما أن يكون مركبا فإن كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى و عدم شريكه و عدم مثله و غير ذلك فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود (١) مثل أن يقال ليس له تعالى شىء نسبة إليه السواد إلى البياض و لا- له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفه المضاده أو المماثله أو المجانسه بين أمور وجوديه لاستحال الحكم بأن ليس لله تعالى ضد أو مماثل أو مجانس أو ما يجرى مجراها من المحالات عليه و إن كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجوديه- مثل أن يعقل السواد و البياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز (٢) ثم يقال الاجتماع الذى هو أمر وجودى معقول غير حاصل بين السواد و البياض فالحاصل أن عدم

-
- ١- فيه أن تشبيه شىء بشىء يستدعى ظهوره و تميزه عند المشبه و فى الصورة المفروضه لا يتصور ذلك فافهم، ن ره
 - ٢- فإن كان الأمر على ما قلت و قررت و أظهرت و صورت فالممتنعات و المعدومات المطلقه المركبه كلها يعلم و يخبر عنه فما معنى قولكم إن المعدوم المطلق و الممتنع بالذات- الذى هو أيضا معدوم و باطل رأسا لا يعلم و لا يخبر عنه و يمتنع أن يعلم و يخبر عنه فلا يبقى لقولكم هذا معنى أصلا و المقصود الأصلى هاهنا كما لا يخفى إنما هو أن الذى لا تميز له و لا علم به و لا خبر عنه أصلا كيف يتصور و يحكم عليه بما ذكرناه فافهم جدا، ن ره

البسائط إنما يعرف بالمقاييسه إلى الأمور الوجوديه و عدم المركبات إنما يعرف بمعرفه بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام.

و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شىء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك البارى و غير ذلك مفهوما و عنوانا- فيحكم عليه أحكاما مناسبة لها و يعقد قضايا إيجابيه على سبيل الهليات الغير البتية- فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات فى العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شىء و ممكن عام بل عرض و كيفيه نفسانيه و علم و ما يجرى مجراها- تصير منشأ لصحة الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمر باطله تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهه المشهوره فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه (١)(٢) و السر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى (٣) و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضى فإن مفهوم شريك البارى و المجهول المطلق

١- فما صار معلوما و محكوما عليه حيثئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا و إنما حكمنا على هذا العنوان أى مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولى الموجود فى الواقع و المعلوم لنا بالحقيقه بأنه لو صار بحيث يشير إلى أمر خارج عنه- و يصير صوره مشيره إلى ذى صورته و ذات يصدق هو عليها و يعبر به عنها يمتنع الحكم عليه بحيث يسرى إليه لا أنه فى الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفه فإنه فى الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل بحيث يحكم عليه بنحو يسرى إليه فى الوقت و إلا لم يكن عنوانا لأمر باطل بالذات رأسا فليفتن فإنه غامض جدا مع أن البيان الذى ألقيت إليك بلغ حدا لم يتصور أبلغ منه فأحسن التأمل فيه، ن ره

٢- و الحاصل أن معنى قولهم إن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أن هذا المفهوم يمتنع أن يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى أمر خارج عنه كالحكم على الصوره الكليه بحيث يسرى منها إلى ذى الصوره الذى هو تحتها و هى تصدق عليه لأن هذا المفهوم لا صورته له فى الخارج و إلا لم يكن معدوما مطلقا فافهم، ن ره

٣- اقحام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لأنه ليس كليا فإن مفهوم الشىء يصدق على نفسه بالحمل الشائع و كذا مفهوم الكلى و مفهوم الماهيه و أشياء آخر من هذا القبيل و أما فى الأول فكلى، س ره

يصدق على نفسه بأحد الحملين و مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر و هذا مناط صحه الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

فصل (٢٠) فى أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر

إشاره

(١) و اعلم أن من عاده عامه الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز أن يستلزم محالا آخر أى محال كان و هذا ليس بصحيح كليه إذلا- فرق بين المحال و الممكن فى أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقه ذاتيه فإن معنى الملازمه هو كون الشيئين بحيث لا- يمكن فى نظر العقل نظرا إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما و هذا مما يستدعى العلاقه العليه الإيجابيه إما بين نفس العله و معلولها و إما بين معلولى عله واحده على الوجه الذى سيجى ء فى مبحث التلازم بين الهولوى و الصوره- أ لم تسمع قول الميزانيين إن الشرطيه اللزوميه ما يكون الحكم فيها بصدق التالى- على تقدير صدق المقدم لعلاقه بينهما طبيعيه و لهذا يمتاز عن الشرطيه الاتفاقيه و كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقيق العلاقه الطبيعيه بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا- بجواز تحقق العلاقه فكل ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقه ذاتيه يكون بحسبها اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما و إلا بطل بته فإذا المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقه ذاتيه سواء كانت معلومه بالضروره كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما و كاستلزام حماريه زيد مثلا ناهقيته أو بالاكتساب كما أن الدور يستلزم (٢) التسلسل و قد لا يستلزم

١- هذا تفصيل الإجمال السابق و لو حذفه هناك لكان أولى، س ره

٢- بيان استلزامه إياه أن نقول إذا توقف ألف على ب و ب على ألف كان ألف مثلا موقوفا على نفسه و هذا و إن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا- شك أن الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ألف غير ألف فهناك شيان ألف و نفسه و قد توقف الأول على الثانى و لنا مقدمه صادقه و هى أن نفس ألف ليست إلا ألف و حينئذ يتوقف نفس ألف على ب و ب على نفس ألف فيتوقف نفس ألف على نفسها أى على نفس ألف فيتغايران لما مر ثم نقول إن نفس ألف ليست إلا ألف فيلزم أن يتوقف على ب و ب على نفس ألف و هكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهيه فى كل واحد من جانبى الدور هكذا قرره السيد الشريف فى حاشيه المطالع و التفصيل يطلب من هناك. أقول يمكن بيانه بوجه أسد و أخصر و هو أنه على تقدير الدور توقف ألف على ب و ب على ألف ثم توقف ألف على ب و ب على ألف ثانيا و ثالثا و رابعا و هلم جرا و إنما لم يقف فى المره الأولى لأن هذه التوقفات فى قوه شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت إن وجد ب وجد ألف و إن وجد ألف وجد ب ثم إن وجد ب وجد ألف و هكذا و لا يبلغ فى شىء من المراتب إلى أن يقال لكنه وجد ب فوجد ألف أو لكنه وجد ألف فوجد ب حتى يلزم وضع التالى و يقف التسلسله، س ره

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاه- إما بالفطره كما فى تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبه إلى تحقق أحدهما فقط أو حماريه الإنسان بالنسبه إلى صاهليته و إما بالاكتساب كما فى حماريه الإنسان- بالنسبه إلى إدراكه للكليات على تقدير الحماريه فأذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضيه موجب مهمله و قولنا الواقع لا- يستلزم المحال سالبه كليه فالمتصله اللزوميه من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم- فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاه و إما أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومى إذا لم يكن هناك علاقته أصلا لا- علاقته اللزوم و لا- علاقته المنافاه و ذلك أيضا إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزى- لا- الحكم البتى من العقل إذ الاتفاق إنما يكون بين الموجودات(١) و أما الكاذبات الاتفاقيه أى المعدومات و الممتنعات فعلى سبيل التجويز فعلل التحقق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض فأذن لا يصدق الحكم البتى بأن الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا أصلا.

و من الناس من يكتفى فى الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاه بينهما- و إن لم يجد العقل علاقته اللزوم.

١- كقولنا كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا حيث إنهما موجودان- فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقيه أى المحاليات التى كلامنا فيها كقولنا- كلما كان الإنسان ناهقا كان الفرس ناطقا أو كلما كان اجتماع المثليين محالا كان الخلا محالا أو المعدومات الممكنه كقولنا كلما كان زيد معدوما كان العنقاء معدوما، س ره

و منهم من يعتبر علاقه اللزوم.

و منهم من يعتبر علاقه و يظن أنها قد تتحقق مع المنافاه فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام و المنافاه و هما متصادمان بته و ربما يتشبه بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر.

و لا يخفى فيه الزور فإن تحقق أحد النقيضين فى نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال و هو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما.

تفريع:

و من هناك ينحل ما ربما يتشككك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصله لأن الملازمه فى الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا كان سوادا و كلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمه فى الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا لم يكن بياضا و الحل أن الوسط إن وقع فى الكبرى على الجبهه التى بها يستلزم الأكبر لزمته النتيجة بته و إلا فلم يكن الوسط مشتركاً فى هذا المثال السواد فى الكبرى بالمعنى المضاد للبياض و فى الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمه مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا- بسبب العارض التابع فإذن الحد الأوسط فى مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان و الضدان فى كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محاله و بطل لزوم النتيجة و إن أخذ فى إحدى المقدمتين على وجه و فى الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط و من هذا القبيل ما أورد الشيخ فى الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين و هو أنه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا و كلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا و دفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقيه لم ينتج القياس لأن شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً فى اللزوميه- و إن أخذت لزوميه كانت ممنوعه الصدق و إنما تصدق لو لزم زوجيه الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العدديه و ليس كذلك إذ(١) من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عدديه الاثنين كونه فردا و الزوجيه ليست ملازمه على هذا الوضع- و ربما يقال فيه ضعف فإننا نختار أن الكبرى لزوميه و فرديه الاثنين ليست ممكنه الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنين فتكون منافية لذات الاثنين فزوجيه الاثنين لازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزوميه و حق الدفع و الحل ما فى الشفا- أن الصغرى كاذبه بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضا و إلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين و لك أن تقول إن الدفعين متشاركا المسلك فى الإصابه و لا ضعف فى الأول فإنه إن أريد أن بين عدديه الاثنين و فرديته منافاه فى نفس الأمر فهو حق و لا ضير إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شىء منها منافيا له فى نفس الأمر و إن أريد أن المنافاه تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فإن الملازمه بين فرديه الاثنين و عدديته صارت متحققه بحسب وضع ما و تسليم ما- فإذا ن زوجيه الاثنين ليست بلازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها و لو بحسب الوضع و التسليم

فصل (٢١) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا

زياده وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينه بينهما بحسب الحقيقه- كيف و حقيقه كل شىء نحو وجود الخاص به و لا كونه(٢) عرضا قائما بها قيام الأعراض

- ١- إذ تقرر فى موضعه أن الكليه فى الشرطيه باعتبار الأوضاع فكأنه قيل بأى وضع كان الاثنان عددا كان كذا و من تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما فى الصغرى فإن ملازمتها كانت صادقه، س ره
- ٢- نفى أولا كونه زائدا منفصلا و ثانيا كونه زائدا متصلا، س ره

لموضوعاتها حتى يلزم للماهيه سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره و فقره مشتتلا على معنى آخر غير حقيقه الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن إمكانه و نقصه كالمشبيكات التى تتراءى من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصله من تصورات النور و المشهور فى كتب القوم من الدلائل على زياده الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شىء منها إلا التباير بين الوجود و الماهيه بحسب المفهوم و المعنى دون الذات و الحقيقه.

فمنها إفاده الحمل فإن حمل الوجود على الماهيه مفيد و حمل الماهيه و ذاتياتها عليها غير مفيد.

و منها الحاجه إلى الاستدلال فإن التصديق بثبوت الوجود للماهيه قد يفتقر إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهيه و ذاتياتها لها لأنهما بيتتا الثبوت لها- و منها صحه السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهيه مثل العنقاء ليس بوجود و ليس يصح سلب الماهيه و ذاتياتها عن نفسها.

و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنى واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفه.

و منها الانفكاك فى التعقل فإننا قد نتصور الماهيه و لا نتصور كونها لا الخارجى و لا الذهنى.

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهنى- لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون فى الذهن (١) و إن أسلم فبالدليل و إن سلم فتصور الشىء لا- يستلزم تصور تصوره و عباره الأ- كثيرين أنا قد نتصور الماهيه- و نشك فى وجودها العينى و الذهنى فيرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله أنا ندرك الماهيه تصورا و لا ندرك الوجود تصديقا و هذا لا ينافى الاتحاد و لا يستلزم المغايره بين الماهيه و الوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط فى القياس.

١- بل التصور بالإضافة كما هو مذهب الإمام الرازى، س ره

فهذه الوجوه الخمسه بعد تمامها لا- يدل إلا- على أن المعقول من الوجود- غير المعقول من الماهيه مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات و الحقيقه (١) أ و لا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق متغايره بحسب المفهوم واحده بحسب الذات و الحيشه لأن حيشه الذات بعينها حيشه جميع صفاته الكماليه كما سيجي ء إن شاء الله تعالى

فصل (٢٢) فى إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحوًا من الاتحاد

إشاره

لأنه حيث بينا أن الوجود بالمعنى الحقيقى لا الانتزاعى المصدرى العام من الأمور العينيه (٢) فلو لم يكن الوجود الإمكانى متحدا بالماهيه الممكنه اتحاد الأمر العينى مع المفهوم الاعتبارى لكان إما نفس الماهيه بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك و قد تبين بطلانه اتفاقا و عقلا- لإمكان تصورهما مع الغفله عن وجودها- و لغير ذلك من الوجوه المذكوره أو زائدا عليها قائما بها فى الأعيان قيام الصفه بالموصوف و قيام الشىء بالشىء ء و ثبوته له فرع قيام ذلك الشىء ء لا بما يقوم به و ثبوته فى نفسه فيلزم تقدم الشىء ء على نفسه أو تكرر أنحاء وجود شىء ء واحد من حيشه واحده- و كلاهما ممتنعان لأن ما لا كون له فى نفسه لا يكون محلا لشىء ء آخر فكون الماهيه

١- ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضا ليس إلا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر و كفاك شاهدا على هذا قول المحقق الطوسى ره فى التجريد فزيادته فى الصور- اللهم إلا لدى بعض المشاءين القائل بأن الوجود أمر ينضم إلى الماهيه فى العين و لدى المعتزله، س ره

٢- أى لو لم يكن متحدا بهما مع مغايرتهما معا فهو من باب رفع المركب- فلا يرد أن المراد بالعينيه بحسب المفهوم فى التالى إن كان مع العينيه بحسب التحقق لكان التالى منافيا للمقدم بل لا يمكن التعدد فى التحقق مع اتحاد المفهوم فإن الماهيه الواحده لها وجود واحد و إن كان وحده لم يكن الشرطيه لزوميه لأنهما لو كانا متحدتين فى العين أيضا لكانا إما متحدتين مفهوما أو كان أحدهما جزء الآخر أو زائدا عليه، س ره

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضروره تقدم وجود المعروض على وجود العارض و إما بوجود آخر فيلزم المحذور الثانى و ينجر إلى التسلسل فى المترتبات من الوجود المجتمع و هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين و استلزامه لانحصار ما لا- يتناهى بين حاصرين الوجود و الماهيه يستلزم المدعى و هو كون الوجود نفس الماهيه فى العين لأن(1) قيام جميع الوجودات العارضه لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض و إلا لم يكن الجميع جميعا.

طريق آخر لو قام الوجود بالماهيه فالماهيه المعروضه إما معدومه فيتناقض - أو موجوده فيدور أو يتسلسل.

و الجواب بأن قيامه بالماهيه من حيث هى لا بالماهيه المعدومه ليلزم التناقض و لا بالماهيه الموجوده ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض و لا بالجسم اللأبيض ليلزم إما التناقض و إما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود و العدم ليس لها تحصل فى الخارج إلا- باعتبار وجودها لا- سابقا عليه- فلا- يجوز أن يثبت لها فى الخارج شئ من هذه الجهه بل كل ما يعرضها من هذه الجهه يكون من لوازمها الانتزاعيه التى لا وجود لها فى العين- بخلاف الجسم من حيث هو أى مع قطع النظر عن البياض و اللابياض فإنه موجود فى الخارج بهذه الحثيه وجودا سابقا على وجود البياض و مقابله و أيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم و كذا ثبوت كل صفه بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع على ثبوت الموصوف فى نفسه لا حصول تلك الصفه فلا يلزم توقف الشئ على نفسه و لا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفه للماهيه لكان وجود الماهيه متوقفا على وجودها فيتوقف الشئ على نفسه فقياس

١- هكذا فى شرح المقاصد و فيه نظر لأن جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد أو لا وجود لها على حده كما يأتى فى مبحث التسلسل فهانذا قيامات و عروضات و لا قيام و عروض سواها فعروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض و هكذا إلى غير النهايه فلا ينتهى إلى وجود هو نفس الماهيه، س ره

الوجود لو كان صفه زائده لشيء على سائر الصفات مغالطه فالحق كما سبق أن زياده الوجود على الماهيه فى التصور لا فى العين بأن يلاحظ العقل كلاً- منهما من غير ملاحظه الآخر و يعتبر الوجود متصلًا و يلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهيه لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقديماً زمانياً أو ذاتياً فيلزم المحالات بل غايه الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى و نلتزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظه وجود خارجى أو ذهنى معها و ملاحظتها مع عدم ملاحظه شيء من الوجود معها و إن كانت نحواً من الوجود الذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود و إن كان هو نفس تلك الملاحظه فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهيه بالوجود المطلق فى هذه الملاحظه لا بحسبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهنى لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و من الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق (١) قائلاً- إن ذلك فى عوارض الوجود دون عوارض الماهيه.

وهم وفهم:

و ما يقال إنا نتصور الماهيه مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبه إلى الوجود الخارجى إذ لو نذهل عن وجودها الذهنى - لم يكن فى الذهن شيء أصلاً و لو سلم ذهولنا عن وجودها الذهنى مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضاً أنها تكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن تكون الماهيه وجوداً خاصاً- يعرض لها الوجود فى الذهن بوجه و هو كونها فى الذهن كما يعرض لها فى الخارج و هو كونها فى الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فى الذهن و لا يحصل عنها و الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصه و من هنا قيل إن الوجود هو الكون و الحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله هو

١- فما مر أن قيام الوجود بالمايه فرع وجودها ممنوع عند هذا القائل فإن الماهيه يجوز أن تكون متقدمه على الوجود بالتجوهر كتقدمها على الوحده و التشخص و الإمكان و نحوها مما هي عوارض شئيه نفس الماهيه، س ره

أن (١) الماهيات كلها وجودات خاصه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تاره فى الذهن و أخرى فى الخارج و قوه ذلك الظهور و ضعفه- بحسب القرب من الحق الأول و البعد عنه و قله الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمه للوجود بما هو وجود و للبعض دون ذلك و صور تلك الماهيات فى أذهاننا هى ظلال (٢) تلك الصور الوجوديه- الفائضه من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصله فينا بطريق الانعكاس (٣) من المبادئ العاليه أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة و لذلك

١- أى الماهيات التى تغاير الوجود عند تحليل العقل و عمله وجودات معروضه عرضا عقليا لوجودات أخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا- بالحمل الأولى أو المراد أنها وجودات تحققا و هويه لا مفهوما كما ينادى به قوله و بقدر ظهور نور الوجود إلخ- و بالجملة تأكيد لاتحادهما الخارجى و إلزام قول الأشعري، س ره

٢- أى الماهيات حكايات الوجودات التى هى مجعوله أولا و بالذات الحاصله تلك الماهيات فينا إما كذا و إما كذا و الأظهر بقرينه قوله بطريق الانعكاس من المبادئ العاليه و لفظ الإبداع أن يراد بالصور الصور الكليه فإنها هى التى تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقله أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقلية و تشاهدها العاقله أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس إلخ ناظرا إلى قوله بحسب القرب و البعد و قوله أو بظهور نور الوجود فينا إلخ ناظر إلى قوله و صفاء الاستعداد و كدره و بالجملة يظهر نور وجود الشمس لأحد مفهوم الكوكب المضى ء النهارى و لأهله حده الحقيقى من علل قوامه و قس عليها، س ره

٣- لا بطريق الانتزاع الذى يتوهمه العامه و لهذا قيل بالفارسيه شعرا S\ رو مجرد شو مجرد را بين Z\ ديدن هر چیز را شرط است اين Z\ و لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَبُهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ و من هاهنا قال قدس سره و لذلك صعب العلم إلخ و لقد مقالواع: إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبي مرسل أو ملك مقرب الحديث و هذا هو المعبر عنه بالشفاعة فى البدايه و النهايه و تنوير القلب و تلطيف السر بطريق التأسى لهم ص يوصل إلى المقصود و به يصل السالك إلى المقام المحمود و هو إدراك حقائق الأشياء بنحو الشهود و هذا التنوير و التلطيف ما دام كون السالك يستعد بهما يسميان بالطريقه- و الوصول بهما إلى المقصود و هو درك حقائق الأشياء كما هى هى الحقيقه على تفاوت درجاتها و هذا الرمز الذى أوما إليه قدس سره و أوضحنا بقدر المجال من الأسرار الغامضه و الفوائض القدسيه قل من يصل إليه كما هو حقه و لا يتوهم أنه ينافى ما أثبتته سابقا من زياده الوجود على ذوات الممكنات التى هى الماهيات فافهم جدا، ن ره

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلميه على ما هي عليه في أنفسها و مع ذلك بقدر إنيته محتجب عن ذلك فغايه عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير

تفصيل مقال لتوضيح حال:

إشارة

اختلف كلمه أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار- في أن موجوديه الأشياء بما ذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجوديه كل شىء هو كونه متحدا مع مفهوم الوجود(١) و هو عنده مفهوم بديهى بسيط يعبر عنه بالفارسيه به هست- و ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شىء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق و لفظ الوجود فى العربيه و مرادفاته فى سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

و جمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهيه فى الواجب و الممكن جميعا قيام الأعراض.

و المشهور من مذهب الحكماء المشاءين أنه كذلك فى الممكنات و فى الواجب عين ذاته.

و توجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا و نفس ذاته حقيقه و عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهويه و وجود الواجب عين ذاته يعنى أن حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثيه الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجد أو محل يقوم به و لو فى العقل و هو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

١- أى مفهوم الوجود من حيث التحقق و لكن تحققه عنده نفس الماهيه بعد جعل الجاعل نفسها و ذلك الاتحاد إنما هو لكون الوجود لا- فرد له عنده لا- خارجا و لا- ذهنا حتى يكون مناط موجوديه الماهيه و مصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد و عروضه و هذا كما أن مناط الموجوديه عند المصنف قدس سره أيضا الاتحاد و لكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع حقيقه الوجود الخاص، س ره

بالحقيقه و إن كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق(١) و يعبرون عنه بالوجود البحت و الوجود بشرط لا بمعنى أنه لا- يقوم بالماهيه كما فى وجود الممكنات- و قالوا لو كان الواجب ذا ماهيه فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه و لو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضروره احتياج الماهيه فى تحققها إلى الوجود- و احتياج الوجود لعروضه إلى الماهيه و لو عقلا.

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق- ضروره امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهيه- غنى فى التحقق عن الوجود المطلق و غيره من العوارض و الأسباب و وقوع الوجود المطلق عليها و وقوع لانزم وجود خارجى غير مقوم كما أن كون الشئ أخص من مطلق الماهيه لا يوجب احتياجه إليها و كيف و المطلق اعتبارى محض و الوجودات عندهم حقائق متخالفه متكثره بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافه إلى الماهيات لتكون متماثله الحقيقه و لا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الشئ ء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافه- إلى الماهيات المعروضه لها و ليس كذلك.

و منهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقه حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب و وجود الممكن.

و زعمت جماعه من الآخريين أن الوجود أمر عام عقلى انتزاعى من المعقولات الثانيه و هو ليس عينا لشئ ء من الموجودات حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن و مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته و إلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه و كتبه و خلاصه ما ذكر من احتجاجاته مع المشاءين فى هذا الباب أنه لو وجد الوجود

١- إشاره إلى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفه- فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفه بما هى متخالفه مفهوم واحد و لو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف، س ره

فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود- و على سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه فى الوجود أنه الوجود و فى غيره أنه ذو الوجود و أنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفه للأشياء- أو عرضًا فيتقوم المحل دونه و تقوم بدون الوجود محال و أنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة إلى النسبة و يتسلسل- و أنه لو وجد فأما قبل الماهية فيكون مستقلًا دونها لا صفه لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجوده أو معها فهي موجوده معه لا به.

و قالت طائفه أن موجوديه الواجب بكون ذاته تعالى وجودًا خاصًا حقيقيًا- و موجوديه الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصى و التكثر فى الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلاً حصل موجود و إذا نسب إلى الفرس فموجود آخر و هكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود و معنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبة إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد و وجود عمرو بمنزلة قولنا إله زيد و إله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته و من الأمور المنتسبه إليه نحوًا من الانتساب لأن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه عدم قيامه بالغير و لا كون ما صدق عليه أمرًا منتسبًا إلى المبدأ لا معروضًا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد المأخوذ من الحديد- و التامر المأخوذ من التمر على أن أمر إطلاق أهل اللغة و أرباب اللسان لا عبره به فى تصحيح الحقائق و قالوا كون المشتق (١) من المعقولات الثانى و المفهومات العامية و البديهيّات الأولى لا يصادم كون المبدأ حقيقه متأصله متشخصه مجهوله الكنه و ثانويه المعقول (٢) و تأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور و نسبوا هذا

-
- ١- كون المشتق من المعقولات الثانويه يصادم كون المبدأ حقيقه متأصله- إذ المعقول من الثانويه فى العقل هو أن لا يكون للشيء مصداق بالذات و أنى بتصوره ذلك حينئذ لا أن يصطلح من الثانويه غير ما اصطلحوا عليه و هو كما ترى، ن ره
 - ٢- لا يخفى ما فيه فإن المعقولات التى تنقسم إلى الأولى و الثانويه هى المعانى الكليه لا الوجودات و الحقائق العينيه فافهم جدا، ن ره

المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء و قد مر القدرح فيه من قبلنا.

و ما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضه قائمه بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهيه (١) النفس الإنسانيه هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها و اقتصر في بيان ذلك على قوله و إذا كان ذاتي على هذه البساطه فالعقول أولى و مراده أن العقول علل النفوس على ما سيجي ء و هي أقرب في مرتبه المعلوليه إلى الواجب لذاته و العله لا- بد و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى تحصلا و قواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد و أن يكون أفضل من الأبعد منه و أكمل و إذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبه الذات من جنس و فصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقه لا تركيب فيه فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجميع و وراء الكل أولى بذلك إذ كل كمال و شرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود و لا يوجب تجسما و لا- تركيبا و لا- نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العله- إذ المعلول رشح و فيض من العله و حيث توجه عليه الإشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين- أحدهما أن الوجود الواجبي إنما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهيه إذ لو كان مقارنا للماهيه لكان ممكنا و إذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهيه فهو

١- إنما كانت النفس وجودا بلا- ماهيه لأن كل تعين و كل مفهوم يتصور منها- ككونها كمالا أولا لجسم إلخ و كونها مدبره للبدن و كونها جوهرًا مفارقًا في ذاته دون فعله فهي غيره لأن كل ما تحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه و لا التعبير بذاتي و ذاتك عنه و كون النفس غير ماهيه الجوهر إنما هو لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجوهرية و أيضا لعلك سمعت منا أن النفس لا حد لها يقف عنده في الترقيات بل قابله للتجاوز عنه و الكسر له خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا و الوجود الذي لا حد له لا ماهيه له و كل مفهوم حاك عن وجود غير محدود ليس ماهيه كمفهوم العلم و الإراده و القدره و غيرها في الواجب تعالى إنما الماهيه المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود و قس عليه الكلام في العقول، س ره

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبه و هو محال.

و ثانيهما أن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات(١).

و أجاب عن الأول بأن النفس و إن شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال و النقص و هو تفاوت عظيم جدا فإن الوجود الواجب لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام و الكمال لأنه غير متناهي الشده في قوه الوجود و وجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيره و مرتبه العله في الكمال فوق مرتبه المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعي الذى هو معلوله و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العله و إلا- فالتفاوت بين كمال البارى و كمال النفس لا يقاس إلى هذا و قد حقق روح الله رمسه في سالف القول- أن تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميز فصلى ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته و إمكان النفوس هو نقص وجودها و كذا إمكان غيرها من المعلولات- و مراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا- تكاد تنحصر و أما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذى لا أتم منه بل و لا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحاله وجود واجبين.

فإن قيل الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد و لا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجه إلا عدم إطلاق أهل اللسان(٢) و هو مما لا عبره به في تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثانى بطريقتين المنع و المعارضه

١- أى من حيث هو وجود محض لا- يقترن بغيره و قوله لو اقتضى الوجوب أى القيام بذاته كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فلا تغفل، ن ره

٢- يعنى أن دعواكم أن الشده و الضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا- دليل و الحق أن الشده و الضعف من أحوال الوجود بالذات و غيره من ذوات الماهيات كالكيف و غيره إنما يوصف بهما بالعرض و حقيقه الوجود حقيقه عينيه متفاوتة بحسب المراتب بالكمال و النقص و الغنى و الحاجه و هكذا، ن ره

أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهيه بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه و من لوازم كونه لا أتم منه أن لا- يكون مقارنا لماهيه فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميه و النقص لكان هذا السؤال متوجها- لكنه اندفع بالتام و الناقص و إنما يقع هذا موقعه في المتواطى لا المشكك.

و أما الثانى فبأن نقول لمن اعترف و هو جمهور المشاءين بتجرد الوجود عن الماهيه فى الواجب تعالى و مقارنته لها فى الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهيه فيجب أن يكون كل وجود مجردا و هو بخلاف ما زعمتم فى الممكنات و إن اقتضى اللا-تجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به و إن لم يقتض شيئا منهما و جب أن يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك و إن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك- ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.

بحث و تحصيل:

الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعه نوعيه و لا جنسا لأن الماهيه و كذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفه بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقه و الماهيه و عند الشيخ حقيقه واحده بسيطه نوعيه(١) فلهم أن يدفعا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهه التشكيك- و هو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصه ليس ماهيه و لا جزءا لشيء منها و اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات فى الحقيقه كما أن النور معنى واحد

١- إنما كانت كانت واحده لأن الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتيا كان وحدته فى العقل يستلزم وحدته فى الخارج إذ الماهيه العقليه ليست إلا الحقيقه الخارجيه- و الحقيقه الخارجيه ليست إلا الماهيه العقليه و لا تفاوت إلا بالخارجيه و الذهنيه و أما عندهم فوحدتها فى العقل لا يستلزم وحدتها فى الخارج لأنها ليست ماهيه لتلك الحقائق- إذ ماهيه الشىء و جزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم و إنما كانت نوعا لأنه إذا جاز كون المقول بالتشكيك ذاتا للشىء و ذات الشىء ماهيه النوعيه كان الوجود نوعا بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم، س ره

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوى مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى - دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها فى الحقيقة و كذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياه دون البواقى و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة المتخالفه شده و ضعف المتباينه نوعا عندهم و إن اشترك فى مفهوم واحد عرضى نعم الكلام فى أصل قاعدتهم فى أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضيا وارد كما ذكره فى كتبه و لما كان نسبه الوجود الانتزاعى إلى الوجودات الحقيقيه كنسبه الإنسانيه المصدريه إلى الإنسان و الحيوانيه المصدريه إلى الحيوان (١) حيث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا- حيثه أخرى غيرها- كان الوجود حقيقه واحده لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينه- و انتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفه بلا جهه جامعها يكون جهه الاتحاد- و قد مر ذكر هذا الأصل فى نفى تعدد الواجب لذاته على أن حقيقه الوجود ليست ماهيه كليه و إن كانت متفقه السنخ و الأصل فى جميع المراتب المتعينه لا بتعين زائد على نفسها و جوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير.

ثم إن الدائر على ألسنه طائفه من المتصوفه أن حقيقه الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما و هو ظاهر و لا- ماهيه موجوده بالوجود أو مع الوجود تعليلا- أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج و التركيب فتعين أن يكون وجودا و ليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضروره احتياج المقيد إلى المطلق و ضروره أنه يلزم من ارتفاعه

١- يريد أن يحقق أن حقائق الوجودات و إن كانت متفاوتة و الوجود العام الانتزاعى ليس ماهيه له كما مر فى أول هذا السفر أن الوجود العام ليس مقوما للوجودات و إنما هو اعتبار عقلى إلا- أنه كالماهيه لها حيث إنه عرضى بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمه و لو كان بالمعنى الثانى لكان حكاية عن ضميمه فى الوجودات لا عن ذواتها بذواتها و إذا كانت كذلك كانت وحده المفهوم حاكيه عن وحده الحقيقه كحكاية كل ماهيه عن حقيقتها الخارجيه على ما هى عليه فتكون فى تلك الحقائق جهه وحده- و لكنها عين جهه الكثره و الامتياز إذ لا تركيب فى الوجودات الخاصه لا من الأجزاء الخارجيه و لا من الأجزاء العقليه مطلقا، س ره

ارتفاع كل وجود (١) وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود (٢) و أن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانيه التي لا تحقق لها في الخارج- و لا- شك في تكثر الموجودات التي هي أفرادها و ما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص نعم إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين و أما إذا كان عارضا فلا و أما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه و ما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطه منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض- لأنه إنما يلزم الوجود لو كان امتناع العدم لذاته و هو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو الواجب (٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشئيه و العليه و العالميه و غيرها فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بـ بنقيضه.

قلنا الممتنع اتصاف الشئ بـ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاه مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف و قد اتفقت الحكماء على أن

١- بيان للاحتياج إلى المطلق لأن المحتاج إليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لا أقل سواء لزم من وجوده وجوده كالسبب و العله التامه أم لا كالشرط فقوله ضروره احتياج المقيد إلى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف و النشر لثلا يكون الثاني عطا تفسيريا للأول إذ التأسيس خير من التأكيد و يحتمل كما يشعر قوله و أما قولهم يلزم إلخ أن يكون قوله- و ضروره عطا على قوله تمسكا أو على مدخول الباء المتعلقه به، س ره

٢- أى إن أرادوا المطلق المفهومى يؤدي إلى أن الواجب غير موجود إلخ و إن أرادوا المطلق الانبساطى يؤدي إلى أن كل موجود إلخ لاختلاط هذا الوجود بالأشياء- و بعبارة أخرى إن أرادوا المفهوم بما هو مفهوم يلزم الأول و إن أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الأفراد يلزم الثاني أقول إن أرادوا حقيقه الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق فلا- غبار عليه بأن أرادوا بالمطلق المحيط، س ره

٣- الذى يمتنع عدمه فعدم الكل لا يكون ممتنعا بالذات بل لأجل استلزامه عدم البعض الذى هو ممتنع بالذات و كذا ارتفاع مطلق العليه و نظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذى يمتنع عدمه، ه ره

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانيه(١) و الأمور الاعتبار التي لا تحقق لها في الأعيان.

فانظر(٢) ما أعجب حال الوجود من جهه الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء و أعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم في أنه كلى أو جزئى فقيلى جزئى حقيقى لا تعدد فيه أصلا- و إنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه و الحق أن الموجود بما هو موجود كلى(٣) و الوجودات أفراد له و حصص لحقيقه الوجود(٤) باعتبار أن تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوته الحصول بذاتها فيها و حقيقه الوجود ليست كليه و لا جزئيه و لا عامه و لا خاصه و إن كانت مشتركة بين الموجودات(٥) و هذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

١- كون الوجود أصيلا بمعنى أن له أفرادا أو فردا واحدا هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانيا أى لا يحاذيه شىء في الخارج بينهما تهافت و مثله الكلام في قوله بعد سطور إن الحق أن العام اعتبارى و له أفراد حقيقه و كونه معقولا ثانيا بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له في الأعيان لا يرتاب في بطلانه ذو مسكه- إذ لا اختصاص له بالمعقول الثانى إذ كل معقول أول أيضا لا- وجود له في الأعيان بما هو عام و سنحقق لك المقصود في حواشينا عند الكلام على فصل معقود لكون الوجود العام معقولا ثانيا فانتظر، س ره

٢- كذا في شرح المقاصد أيضا للعلامه التفتازانى، س ره

٣- أى الوجود و لكن العام البديهى، س ره

٤- أى تجليات لها فإن التجلى شديد المناسبه بالحصه المصطلحه إذ كما أن الحصه لا تغاير نفس الماهيه في الذهن إلا بالإضافه بما هي إضافه و تقييد لا- بما هي ظرف و قيد و الإضافه بما هي هي أمر اعتبارى كذلك التجلى في الخارج ليس إلا ظهور المتجلى في خصوصيه ماهيه فانيه فيه و هذا هو المسمى بالإضافه الإشراقية في الاصطلاح و هو أيضا الاسم الذى هو عين المسمى في الخارج بوجه و غيره بوجه كوجه الشىء في الذهن- الذى هو الشىء بوجه و غيره بوجه، س ره

٥- فكانت كليه بمعنى أنها محيطه و كأنك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقه- كالمفهوم في الحواشى السابقه فتذكر و يناسب هذه الشرطيه أن يقال بل و إن كانت جزئيه أيضا و لكن الجزئى بمعنى التشخص بذاته لا- بمعنى الطبيعه النوعيه المحفوفه بالعوارض المشخصه، س ره

و منها اختلافهم فى أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين - إلى أن مفهوم الوجود واجب و ذلك هو الضلال البعيد.

و منها اختلافهم فى أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض و لا جوهر لكونهما من أقسام الوجود و الوجود ليس بموجود فليل هذا هو الحق و فى كلام الشيخ الرئيس و أتباعه ما يشعر فى الظاهر بأنه عرض و هو بعيد جدا لأن العرض ما لا تقوم بنفسه - بل بمحلل المستغنى عنه فى تقومه و لا - يتصور استغناء الشئ فى تقومه و تحققه عن الوجود - و الحق عندى كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشئ و وجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها فى الواقع و إذا اعتبر حقيقته فى نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شئ من المقولات إذ لا جنس له و لا فصل له لكونه بسيط الحقيقه و لا له ماهيه كليه ليحتاج فى وجودها إلى عوارض مشخصه فليس كليا و لا - جزئيا بل الوجودات هى حقائق متشخصه بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها - مشتركة فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من الأمور الاعتباريه كما سبق القول إليه.

و منها اختلافهم فى أنه موجود أو لا فليل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل و قيل بل اعتبارى لا تحقق له فى الأعيان و قيل ليس بموجود و لا معدوم - و الحق أن العام اعتبارى و له أفراد حقيقه.

و منها اختلافهم فى أن الوجودات الخاصه نفس الماهيات أو زائده عليها - و الحق أنه نفس الماهيات الممكنه فى الواقع و غيرها بحسب بعض الاعتبارات فى الذهن - و منها اختلافهم فى أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفه أو متواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء و هذا هو الحق (١).

و منها اختلافهم فى أن الوجود سواء كان حقيقيا أو انتزاعيا معتبر فى مفهوم

١- و لعله لكون معنونه الذى هو الوجود العينى مشككا ذا مراتب مختلفه فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض و إلا فلازمه وقوع التشكيك فى المفاهيم لكن سيجى ء تمايله رحمه الله فى بعض الفصول الآتية إلى تجويز التشكيك فى الماهيه فانتظر، ط

الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة أو مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا- عينا ولا ذهنيا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازاً بل موجوديه كل شيء اتحاداً مع مفهوم المشتق لا غير والأول هو الحق الذي لا شبهة فيه

نقاوه عرشية:

(١) قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالإطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحده زائده عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً ولا مبهم بل ليس له في ذاته إلا- التحصل والفعليه (٢) والظهور وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبئة عليها بقوله تعالى رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ فيصير مطلقاً ومقيداً و كلياً و جزئياً و واحداً و كثيراً من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته و ليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه و ليس بعرض لأنه ليس موجوداً بمعنى أن له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه و ليس أمراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم الاعتبارين إياه فضلاً عن اعتبارهم و كون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً و كون ما ينتزع عنها من الموجودية و الكون المصدري شيئاً اعتبارياً لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها و عينها كذلك و هو

-
- ١- هذه المذكورات فيها نقاوه جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يخفى على الفطن العارف، س ره
 - ٢- فإن لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته- أن يتحقق هناك كثره يتنافى بعض أجزائها البعض تنافياً قياسياً فيعرض البعض نوع من فقدان بالنسبة إلى البعض و لازمه أن يفارق المقيس إليه في وصف كماله- و يساوق المقيس إليه أصل الحقيقة كما أنا نقسم الوجود إلى ذهني و خارجي و إلى ما بالقوه و ما بالفعل و إلى كثير و واحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجيه و يساوق الفعلية و يساوق الواحد و هذا معنى قوله بل ليس له في ذاته إلا التحصل و الفعلية إلخ فافهم ذلك، ط

أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- و المضاف و القوه و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفهومات العدميه و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الأحكام و الاعتبارات- و هو أظهر من كل شىء تحققا و إنيه حتى قيل فيه إنه بديهى و أخفى من جميع الأشياء حقيقه و كنها حتى قيل إنه اعتبارى محض على أنه (١) لا يتحقق شىء فى العقل و لا فى الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شىء فى العقل و لا فى الخارج بل هو عينها (٢) و هو الذى يتجلى فى مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها فى العلم و العين فيسمى بالماهييه و الأعيان الثابته كما لوحنا به- و هى مع سائر الصفات الوجوديه مستهلكه فى عين الوجود (٣) فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل

١- أى مع أنه، س ره

٢- أى الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود و لو حمل على الوجود الواجبى كما هو سياق كلامه و لا سيما ما بعده فهو مشهد آخر و بنظر أنور- و هو النظر إلى المعنى و الغمض عن الصور رأسا و تلاشى الجهه الظلمانيه و غلبه الجهه النورانيه ٢٦٠ كما قال ع: معرفتى بالنورانيه معرفه الله و قمع الباطل و أهله و قاهره الحق و حزبه و انقطاع دوره المظاهر و ظهور دوله الأسماء فى نظر السالك إذا جاء نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ فيرى السميع البصير لا الحيوان و اللطيف الخبير لا الجان- و يرى السبوح القدوس لا الملك و القيوم الدائم الرفيع لا الفلك و اسم الله الأعظم لا آدم و هلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففى هذا المشهد الأسنى- أغيره من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى و نفى الأسماء ٢٦٠ كما قال ع: كمال الإخلاص نفى الصفات عنه فما قاله قدس سره هنا مثل ما وقع فى خطبه رساله فارسيه مسماه بآغاز و انجام للمحقق الطوسى و الحكيم القدوسى قدس الله روحه و كثر فتوحه و هو هذا. سپاس خدايى را كه آغاز كاينات از اوست و انجام همه با اوست بلكه همه خود اوست- فتوجيهه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف، س ره

٣- أى الماهيات و الأعيان الثابته التى هى صور الأسماء و الصفات و لوازمها مع نفس الأسماء و الصفات فى مرتبه الواحدية و مقام اللاهوت متحده وجودا و متحققه بوجود- المسمى و إن اختلفت مفهوما، س ره

و الصفات السلبية مع كونها عائده إلى العدم أيضا راجعه إلى الوجود من وجه و الوجود لا يقبل الانقسام و التجزى أصلا خارجا و عقلا لبطاطته فلا جنس له و لا فصل له فلا حد له كما علمت و هو الذى يلزمه جميع الكمالات (١) و به يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المرید القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شىء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه و تحوله فى صور مختلفه بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات (٢) لأنها أيضا وجودات خاصه و كل تال من الوجودات الخاصه- مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكه فى أحديه الوجود الحق الإلهى- مضمحل فى قهر الأول و جلاله و كبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثلث لغيره الموصوف بالأسماء الإلهيه المنعوت بالنعوت الربانيه المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادى خلقه إلى ذاته (٣) أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شىء لا بمدخله و مزاوله (٤) و بحقيقته غير كل شىء لا بمزايله و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها (٥) و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها (٦) بإزاله تعيناتها و سماتها و جعلها

- ١- اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماء و الصفات و أما باعتبار التحقق فهى عينه- و سيجىء فى الإلهيات تحقيق أن الحياه و العلم و الإراده و القدره و غيرها من الكمالات- تدور مع الوجود حيثما دار و ترجع إليه و تتحد به، س ره
- ٢- إشاره إلى الإحاطه القيوميه و إلى التقدم بالحق و التأخر بالحق، ن ره
- ٣- و هذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله ٢٦١ فقال ع: مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايله و فى موضع آخر ٢٦١: داخل فى الأشياء لا بالمازجه- خارج عن الأشياء لا بالمزايله و فى موضع آخر ٢٦١: ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و فى موضع آخر قريب من ذلك، س ره
- ٤- داخل فى الأشياء لا بالمازجه خارج عن الأشياء لا بالمزايله داخل فى الأشياء لا كدخول شىء فى شىء خارج عن الأشياء لا كخروج شىء عن شىء فالبينونه بينونه صفه لا بينونه عزله فاستبصر، ن ره
- ٥- و لأن مراتب التعينات الكليه سته من الأحديه و الواحديه و الجبروت- و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع فمده اختفاء نوره سته أيام كما قال عز من قائل خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ*، س ره
- ٦- ٢٦١ قال الصدوق طاب ثراه فى رساله الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنها باقيه منها منعمه و منها معذبه إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث أقول و هذا لا ينافى إعدامه تعالى للأشياء عند النفخه الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحده- و اضمحلالها عند ظهورها و هذا من الغوامض الإلهيه ليس المراد ما يترأى من ظاهرها، ن ره

متلاشيه كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَ فِي الصَّغَرَى تحوله من عالم الشهاده إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية- إنما هو بالتجليات الإلهيه فى مراتب الكثره كذلك زوالها بالتجليات الذاتيه فى مراتب الوحده فالماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته ظهرت أولا فى العلم ثم فى العين(١) و كثره الأسماء و تعدد الصفات و تفصيلها غير قاده فى وحدته الحقيقيه و كمالاته السرمديه كما سيجى ء بيانه إن شاء الله تعالى

١- أى التفصيلى و أما فى العلم الإجمالى فوجودها كان منظويا فيه و لا اسم و لا رسم لها ٢٦٢ و إلى هذا أشار العارف الجامى قدس سره بقوله S\ بود أعيان جهان بى چند و چون\ Z\ ز امتياز علمى و عينى مصون\ Z\ نى بلوح علمشان نقش ثبوت\ Z\ نى ز فيض خوان هستى خورده قوت\ Z\، س ره

المنهج الثالث فى الإشاره إلى نشأه أخرى للوجود غير هذا المشهود و ما ينوط به و فيه فصول

فصل (١) فى إثبات الوجود الذهنى و الظهور الظلى

إشاره

قد اتفقت ألسنه الحكماء خلافا لشرذمه من الظاهريين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهنى مظهره بل مظهره المدارك العقليه و المشاعر الحسيه (١).

تمهيد: إنا قبل أن نخوض فى إقامه الحجج على هذا المقصود و الكلام عليها و فيها نمهد لك مقدمتين –

الأولى هى أن للممكنات كما علمت ماهيه و وجودا

و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه و كاد أن تكون من المدعين له إن أخذت الفطانه بيدك أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه أولا و بالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشىء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل و التحصيل و الفعل و التكميل لا لوجوبها و شده فعليتها بل لفرط نقصانها- و بطونها و غايه ضعفها و كمونها و الوجود قد مرت الإشاره إلى أنه مما يتفاوت شده و ضعفا و كمالا و نقصا و كلما كان الوجود أقوى و أكمل كانت الآثار المرتبه عليه

١- بناء على مذهبه قدس سره أن النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها و خفائها إلى مقامات ظهورها، س ره

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهيه واحده و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد و ماهيه واحده يوجد تاره مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون و الفساد و التغير فعلا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تاره أخرى مفتقرا إلى المادة مقترنا بها منفعا عن غيره متحركا و ساكنا و كائنا و فاسدا كالصور النوعيه على تفاوت طبقاتها فى الضعف و الفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين - حيث لا يكون فاعلا و لا منفعا و لا ثابتا و لا متحركا و لا ساكنا كالصور التى يتوهمها الإنسان (١) من حيث كونها كذلك (٢).

و التانيه هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيه

بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجرده و الماديه لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدره و السطوه و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليه القائمه بذواتها و تكوين

- ١- أشار بقيد الحيثيه إلى دفع ما عسى أن يقال إن الصور الذهنيه كيف لا تكون فاعله و لو لا البناء الذى فى خيالك و النار التى فيه لم يتحقق بناء فى الخارج و لم توقد نار فيه و كيف لا- تكون منفعله و لها ماهيات قابله و كيف لا تكون ثابتة و خيالياتها أثبت فضلا عن عقلياتها بيان الدفع أن المراد أنها من حيث إنها آليات لملا-حظه الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيثيه ظهورات لها و أيضا منظوره قدس سره بيان وجه الضبط و أنها ليست فاعله كالمفارقات و لا منفعله كالماديات، س ره
- ٢- التقييد بالحيثيه لتتميم معرف الوجود الذهنى تجاه الوجود الخارجى فإن الوجود الذهنى الذى هو أحد قسمى الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجى و الذهنى إنما يتحقق بالقياس و هو قولنا الوجود إما أن يترتب عليه الآثار و هو الخارجى و إما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهنى و القسمان متقابلان لمكان التقسيم - فالوجود الذهنى إنما هو ذهنى من جهه مقابلته الوجود الخارجى و عدم ترتب آثاره عليه - و أما من جهه ترتب آثار ما عليه لكونه رافعا للعدم الذى هو الجهل و كونه متشخصا بتشخص الذهن و سائر الآثار كحمره الخجل أو الغضبان و صفره الوجل و غير ذلك فهو من هذه الجهه وجود خارجى و ليس بذهنى لترتب الآثار عليه و عدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج و يتفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهنى فله خارج مقيس إليه و أن ما لا خارج له لا ذهن له و أن ما حيثيه ذاته عين الخارج و ترتب الآثار فلا يقع فى ذهن - كصريح الوجود الخارجى و الوجود الواجبى إلى غير ذلك من المسائل فتنبه، ط

الصور الكونيه القائمه بالمواد و كل صورته صادره عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فى نفسها نفس حصولها لفاعلها و ليس من شرط حصول شىء لشىء أن يكون حالاً فيه وصفاً له (١) بل ربما يكون الشىء حاصلًا لشىء من دون قيامه به بنحو الحلول و الوصفيه كما أن صور جميع الموجودات حاصله للبارى حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها كما ستعلم فى مباحث العلم و ليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً- و كل صورته حاصله لموجود مجرد عن المادة بأى نحو كان فهى مناط عالميه ذلك المجرد بها سواء كانت قائمه بذاته أو لا و مناط عالميه الشىء بالشىء حصول صورته ذلك الشىء له سواء كانت الصوره عين الشىء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها- أو غيره فيكون حصولها إما فيه و ذلك إذا كان الشىء قابلاً لها و إما عنه و ذلك إذا كان فاعلاً- لها فالحصول للشىء المجرد الذى هو عبارته عن العالميه أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الإنسانيه فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و الماديه و الأفلاك المتحركه و الساكنه و العناصر و المركبات و سائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى و إلا يتسلسل و ذلك لأن البارى تعالى خلاق الموجودات المبدعه و الكائنه و خلق النفس الإنسانيه مثلاً لذاته و صفاته و أفعاله فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً ليكون معرفتها مرقاه لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياز و الجهات و صيرها ذات قدره و علم و إرادته و حياه و سمع و بصر و جعلها ذات مملكه شبيهه بمملكه بارئها يخلق ما يشاء و يختار لما يريد إلا أنها و إن كانت من سنخ الملكوت و عالم القدره و معدن العظمه و السطوه فهى ضعيفه الوجود و القوام

١- كون ما وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره وصفاً ناعتياً لما يوجد له مما لا ينبغى الارتباب فيه فإن وجود الشىء لا يكون لغيره إلا- إذا كان للغير ثبوت فى نفسه و طرد هذا الوجود الغيرى عندما من أعدامه و لا- نعى بالوصف إلا ذلك فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير إلا أنه إنما يكون له وصفاً فى المرتبه التى طرد العدم عنه فيها لا غير- و المعلول و إن كان وجوده فى نفسه عين وجوده لعلته لكنه إنما يطرد العدم عن العله فى مرتبه كمال فعلها الزائد على ذاتها و من هنا تحدى إن كنت ذا لب أن هذا هو الملاك فى انتشاء صفات الواجب الفعلية فليكن عندك إجماله حتى يوافقك تفصيله إن شاء الله تعالى، ط

لكونها واقعه فى مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها و كثره الوسائط بين الشئ ء و ينبوع الوجود يوجب وهن قوته و ضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس و يوجد عنها من الأفعال و الآثار الخاصه يكون فى غايه ضعف الوجود(١) بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقليه و الخياليه أظلال و أشباح للوجودات الخارجيه الصادره عن البارئ تعالى و إن كانت الماهيه محفوظه فى الوجودين فلا- يترتب عليه الآثار المرتبه عليه بحسب وجودها فى الخارج اللهم إلا- لبعض المتجردين عن جلباب البشرىه من أصحاب المعارج فافهم لشده اتصالهم بعالم القدس و محل الكرامه و كمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجوده فى الخارج مترتبه عليها الآثار و هذا الوجود للشئ ء الذى لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهنى و الظلى و ذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجى و العينى

و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محى الدين العربى الأندلسى قدس سره فى كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان فى قوه خياله ما لا وجود له إلا فيها(٢) و هذا هو الأمر

-
- ١- ليس الضعف دائما فى نفس الأمر بل لجعله مرآه اللحاظ للجزئيات، س ره
 - ٢- إنما قال بالوهم لا بالخيال لأنه الرئيس على القوى الدماغيه و لأنه يدرك المعانى للجزئيه كالمحبه و الخوف و الأمانى و الآمال الجزئيه و نحوها و كل واحد يناسب صورته فلاجل درك الخوف المفرط فى الليل المظلم فى المقابر و فى المفاز مثلا- يحاكي المتخيله صوراً موحشه قويه ربما تتمثل له جنا و غولا و لأجل درك المحبه و الأمانيه- و الأمل إذا اشتد العشق المجازى ربما يتخيل العاشق معشوقه حاضرا للتخيل القوى- و لإدراك الأوهام الميول و الرغبات و الرهبات و العشقات تصور متخيلات الناس ميولا-تهم و مرغوباتهم و مرهوباتهم و معشوقاتهم فيما مشتغلون بها أنفسها و ذلك إذا كانوا بمحضرها و إما مشتغلون بصورها المخلوقه لأوهامهم و ذلك عند غيبتها عنهم- إلا الأخصيين و الخصيصين المشتغلين بالله الخالقين للموجودات المحيطه و الوحدات الجمعيه كما قال الحكماء إن العقول البسيطة خلاقه للعقول التفصيليه فَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره

العام لكل إنسان و العارف يخلق بالهمه (١) ما يكون له وجود من خارج محل الهمه (٢) و لكن لا يزال الهمه تحفظه و لا يثودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفله عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا- أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات (٣) و هو لا يغفل (٤) مطلقا بل لا بد له من حضره يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق (٥) و له هذه الإحاطه ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضره و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضره ما أو حضرات و هو شاهد حضره ما من الحضرات حافظ لما فيها من صوره خلقه انحفطت جميع الصور بحفظ تلك الصوره الواحده فى الحضره التى ما غفل عنها لأن الغفله ما تعم قط لا فى العموم و لا فى الخصوص (٦) و قد أوضحت هاهنا سرا (٧) لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال و هذه مسأله أخبرت عنها أنه

- ١- العارف إما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل و إما العارف بمعنى المقتدر المتصرف فى الوجود و إما العارف بمعنى الجامع للأمرين الفائز بالحسينين صاحب الرياستين و المراد هنا الثانى و الثالث، س ره
- ٢- أى خارج الخيال الذى لنفسه احتراز عن أصحاب السيميا و الشعبه فإنهم يظهرون صورا خارجه من خيالاتهم لكن ليست خارجه من مقام الخيال لظهورها فى خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها نقل عن شرح القيصرى، ه ره
- ٣- أى الحضرات الخمس من اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع و لما كان الكون الجامع الإنسانى نفسه ضابطا و حافظا يكون بدله من الحضرات المضبوطه المرتبه الغيبه التى فوق عالم المعانى و الأعيان الثابته، س ره
- ٤- الواو للاستيناف لا للحال و لا للعطف و إلا لكان منافيا لما قبله كما لا يخفى، س ره
- ٥- إلى قوله يحفظ بعضها بعضا هذا ناظر إلى قوله و قد ضبط جميع الحضرات- كما أن قوله فإذا غفل إلخ ناظر إلى قوله بل لا بد من حضره يشهدها و إنما ظهر فى كل حضره لأن كل ما يوجد فى الخارج لا بد أن يمر على جميع الحضرات العلميه و يتنزل منها و إنما حفطت الصور بعضها بعضا لأن تلك الصوره المحفوظه بالهمه إن كانت فى حضره من الحضرات العلويه فهى عله و روح و معنى للصور السفليه و إن كانت فى حضره من الحضرات السفليه فهى كاشفه عن وجودها فى العلويه إذ المعلول دليل على علته و الصوره حاكيه عن معناها، س ره
- ٦- أى لا فى عموم الخلائق و لا فى خواصهم فإن العوام أيضا مشاهدون مظهرا من المظاهر و إن لم يدروا من الذى هو الظاهر، س ره
- ٧- و هو إيجاد العبد بالهمه أشياء و حفظها و لكن فى عين كونه خالقا لفعله فالخالق بالحقيقه هو الله تعالى لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره

ما سطر أحد في كتاب لا أنا و لا غيرى إلا فى هذا الكتاب فهى يتيمه الدهر و فريده- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضره التى يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذى قال تعالى فيه ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ءِ فَهُوَ الْجَامِعُ لِلْوَاقِعِ وَ غير الواقع و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا فى نفسه فإن المتقى الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه و لا شبهه فى أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييدا عظيما و يعين إعانه قويه مع اشتماله على فوائد جمه ستقف على تحقيقها و تفصيلها فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى- فأتقن ما مهدنا لك كى ينفعك فى مباحث الوجود الذهنى و الإشكالات الوارده عليه

فصل (٢) فى تقرير الحجج فى إباته و هى من طرق

الطريقه الأولى

أنا قد نتصور المعدوم الخارجى بل الممتنع كشرىك البارى- و اجتماع النقيضين و الجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقى المعدومات- و تميز المعدوم الصرف ممتنع ضروره فله نحو من الوجود و إذ ليس فى الخارج فرضا و بيانا فهو فى الذهن.

و اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عبارته عن الصور الحاصله عن الشىء ء فصوره المعدوم إما أن تكون مطابقه له فيجب أن يكون للمعدوم و خصوصا الممتنع ذات خارجيه تطابقها صورته الذهنيه و المعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقه له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارته عن صورته مطابقه للمعلوم.

و أجيب عنه بأن المراد بحصول صورته ليس أنه يحصل فى الذهن شبح و مثال له محاكاه عن الأمر العينى مغاير له بالحقيقه بل المراد بالصوره الذهنيه هو حقيقه المعلوم من حيث ظهورها الظلى الذى لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل فى ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا فى الخارج فلا يجرى

الترديد أن هذه الصورة مطابقيه للمعدوم أو لا (١) ولا يلزم شىء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم فى الخارج هذا على رأى المحققين و أما على قول من ذهب إلى أن الحاصل فى الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشىء عبارة عن حصول شبح و مثال فى الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود و إلا فهو العلم بالمعدوم فصوره المعدوم غير مطابقه له بالفعل إذ لا ذات له عينيه و لا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة و العلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل و هو ليس بكاف فى المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجرى فى المعدومات التى لها حقائق سوى كونها معدومه و أما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنيه حقيقه المعلوم من حيث وجودها الذهنى و ظهورها الظلى التناقض - إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا و الخفى بما هو خفى لا يكون له ظهور مطلقا و هذا بالحقيقه راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور (٢) و سيايتك ما ينفعك فى دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقه الثانيه

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها فى الخارج أصلا بأحكام ثبوتيه صادقه و كذا نحكم على ما له وجود و لكن لا تقتصر فى الحكم على ما وجد منه - بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققه و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر

١- إذ لا اثنيه حتى يكون هنا مطابق و مطابق لكن لا يخفى أن هذا الجواب - بالحقيقه إنكار الوجود الذهنى لقوله إن الصورة حقيقه المعلوم بحيث لا مطابق و لا مطابق - و مراد القوم من أن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن انحفاظ الماهيه مع مغايره الوجودين و يتحقق حينئذ المطابقه و يجرى الترديد و قول المجيب من حيث ظهورها الظلى أراد به محض إضافه النفس إلى حقيقه المعلوم إذ لو أراد وجودا آخر و لماهيته أيضا حصص فى الوجودات فلم لا يجرى الترديد فالحق فى الجواب من الاعتراض أن يقال مطابق كل شىء بحسبه و فرده لا بد أن لا ينافى طبيعته فتحقق مطابق المعدوم و ذاته الخارجيه أن لا يتحقق ذات خارجيه وجوديه كما أن مفهومه الذهنى و صورته الظليه أيضا نفى الشىء - و ليس مثل صور ذهنيه آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق فى الوجودى، س ره

٢- أى العلم بالمعدوم قد مضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى فإن المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتا، س ره

و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزه الإنسانيه و إذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه- الأول أنه لا- شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجيه حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا و لو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف و من ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم و أمثاله بل هي قضايا حقيقه موضوعاتها مقدره الوجود و معناها كل ما لو وجد و كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا و الحكم بهذا النحو لا يقتضى إلا وجود الموضوع بحسب التقدير (١) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجى فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثانى لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدره الغير المتناهيه- لأمثال هذه العنوانات على التفصيل فى ذهننا عند هذا الحكم فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد فى ذهننا جميع المثلثات المقدره على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم فى المحصوره على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا- وجود العنوان و إن سلطنا مسلك التحقيق و قلنا إن المحكوم عليه فى المحصوره هو العنوان لكن الفرق بينها و بين الطبيعیه أن الحكم فيها على وجه يسرى إلى الأفراد بخلاف الطبيعیه فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلا و إلا فلأحد أن يقول إن الطباع موجوده بوجود الأفراد (٢) فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

-
- ١- أقول التقدير أمر واقعى و الطيران بالقوه حكم فعلى فلا بد للموضوع من وجود فعلى، س ره
 - ٢- أقول القضية أخذت حقيقه و هى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الأمر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا أو مقدرًا أو لا- يكون موجودا فيه أصلا فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الأفراد النفس الأمريه لا بد و أن لا يكون مقصورا على الأفراد الخارجيه و إلا لم يؤخذ القضية حقيقه و إذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه فى الخارج ففى الذهن فتدبر، س ره

فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع في المحصوره على وجه مشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئى مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا فى الخارج ضروره.

قيل كما أن الموجود الخارجى مشخص لا- يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى له تعيين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعيين ضروره أن الوجود لا- يعرض المبهم من حيث هو مبهم غايه الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهنى من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلك فى الوجود العينى لا بد لنفيه من دليل.

و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه (١) و سيجى ء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا و نحكم عليه بحكم خارجى كما أنا نحكم على جسم قد فنى أنه كان صلبا ثقيلًا متحركًا فيلزم أن يكون صورته الذهنيه و الشخص الخارجى واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجى لكنه محال بالبديهه و التزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى و تعيينه العينى يوجد فى الخيالات و هذا فاسد جدا فإن الذات الواحده لا يكون لها إلا وجود واحد كيف و الوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول الخارجى أيضا كالموضوع له صورته ذهنيه مطابقه للأمر العينى متحد مع الموضوع الذهنى لكن المنظور إليه فى القضية الخارجيه ليس حال الموضوع و المحمول بحسب وجودهما الذهنى بل حكايه حالهما بحسب الخارج و لا حجر فى

١- أى التحقق فى العقل معتبر بحسب الظرفيه فى نفس الماهيه لا بحسب الشرطيه- و قوله ليس تحققه إلا فى العقل جواب لقوله فليجز يعنى عدم ملاحظه التعيين فى الموجود الخارجى عمل العقل فقبول الاشتراك ليس إلا فيه و لكن مذهبه قدس سره فى كثير من المواضع- أن مناط الكليه و الاشتراك نفس الوجود و لكن الوجود التبعى العقلى و أما نفس الماهيه فلا- كليه و لا جزئيه و لعل قوله و سيجى ء تحقيق ذلك إشاره إلى ذلك، س ره

كون الشئ ء الموجود فى الذهن حكاية عن الأمر الخارجى المحكى عنه لأن المنظور إليه فى الحكاياه ليس حال الحكاياه نفسها بل حال الشئ ء المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاياه

الطريقه الثالثه

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفه بتعيناتها الشخصيه- أو الفصليه المشتركه فى نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص(١) بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقه المختلفه المتباينه معنى واحدا مشتركاً فيه- و هو الإنسان المطلق الذى ينطبق على الصغير و الكبير و الحيوان العام المحمول على البغال و الحمير مجامعا لكل من تعييناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها الماديه و مقارناتها و هذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضاده و هى التعينات المتباينه و لوازمها المتنافيه فوجوده إنما هو بشرط الكثره- و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه الجبهه إنما هو فى العقل.

فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس و الأنواع و بالجمله الحقائق المتأصله دون الاعتباريات لها وجود فى الأعيان فإنهم قد صرحوا بأن

١- ليس المراد من الانطباق عليها و من أنه هو المنتزع الكلى و من المجامعه للتعينات الحمل عليها لأن مناط الاستدلال هو الكلى العقلى لكن الطبيعه بشرط الكليه و الوجود العقلى لا- يمكن أن يقال هى هى أى عين الأفراد و التجرد المعترف فيه إنما هو بالنسبه إلى العوارض الماديه لا- بالنسبه إلى جميع ما هى غير الماهيه حتى الوجود العقلى- و الكليه إنما هى التجرد المعترف فى الماهيه المجرده أعنى الماهيه بشرط لا و كذلك الكلى العقلى لكونه صرف الحقيقه و صرف الشئ ء واحد و فى عين وحدته جامع جميع ما هو من سنخه فمعنى أن كل واحد منها هو هو أنه الحقيقه و الكل رقائقه و لا سيما على مذهبه قدس سره فى إدراك الكليات. إن قلت فالكلى المحمول على الأفراد ما هو. قلت هو الكلى الطبيعى لأن المعترف فى جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم و هو الطبيعى و المحمول لا- بد و أن يكون ذاتيا فى الموضوع و هو شأن المفهوم المبهم اللابشرطى، س ره

معروضات مفهوم الكلى و النوع و الجنس من الحقائق التى هى معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجوده فى الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون فى الوجود إنسانيه واحده هى بعينها مقارنة للعوارض التى يقوم بها شخص زيد و شخص عمرو و غيرهما من أشخاص الناس و هى مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار و غير متغيره بنفسها و إذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصه بذلك الشخص فقط و أما غير تلك الإنسانيه فهى باقيه غير فاسده و إنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهى ذات واحده مقترنه بعينها بأعراض كثيره و تعيينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانيه ذلك الشخص و كذا الحال فى حقيقه الحيوان بالقياس إلى القيود و الفصول المتباينه- فلا حاجه إلى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفله عن رعايه الحثيات و الإهمال فى جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعيه و الجنسيه ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس و بالجمله الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى (١) أو معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى و الكليه له تحقق فى الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفه فضلا عن الحكماء الأكابر و قد بينوا فى كتبهم و تعاليمهم أن الكلى بما هو كلى مما لا وجود له فى الخارج و للشيخ الرئيس رساله مفرده فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع و الأجناس فى الأعيان هو أن يكون ذاتا واحده بعينها مقارنة لكل واحد من الكثره المحصله المختلفه مطابقه لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائله هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء و كان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

١- ذكر لفظ الطبيعى تطفلى و الأولى حذفه كما فى قوله و قد بينوا إلخ و ذلك لأن الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى هو نفس الطبيعه المعروضه بلا عارض الكليه بل بلا وصف المعروضيه و هى موجوده فى الخارج كما سيصرح به و الحاصل أن المغالطه وقعت من اشتباه الكلى الطبيعى بالعقلى، س ره

فى حقيقه واحده و معنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضوع فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقه الواحده و المعنى الكلى بصفه الواحده و الكليه واقعه فى الأعيان و هو فاسد نعم المعنى الواحد و المشترك- و الكلى و العام و النوع و الجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الأعيان لكن لا بهذه الاعترافات فحقيقه الإنسان مثلا- من حيث هو إنسان موجوده فى الأعيان منصبغه بالوجود لا- من حيث نوعيته و اشتراك الكثره فيه بل من حيث طبيعته و ماهيته- و قد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه و هو الذهن لا الخارج- و قد نص الشيخ فى سائر كتبه أن الإنسانيه الموجوده كثيره بالعدد و ليس ذاتا واحده- و كذلك الحيوانيه لا كثره يكون باعتبار إضافات مختلفه بل ذات الإنسانيه المقارنه لخواص زيد هى غير ذات الإنسانيه المقارنه لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانيه قارنت خواص زيد و إنسانيه قارنت خواص عمرو لا غيريه باعتبار المقارنه حتى يكون حيوانيه واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

فإن قلت كما أن الموجود الخارجى مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى مشخص لا يقبل الاشتراك و لا ينطبق على كثيرين و المنطبق (١) على كثيرين إنما هو الماهيه من حيث هى و هى موجوده فى الخارج أيضا فلا يتم الدليل.

قلت ليس المقصود أن الإنسان الموجود فى الذهن مثلا- ليس شخصا و ليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين و نحضره عند العقل كذلك و معلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس فى الخارج و لا متشخصا بتشخص خارجى أصلا.

و من الاستبصارات فى هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعيه و الصفات المعدومه

١- هذا حق كما قلنا إن المحمول على كثيرين هو الكلى الطبيعى المتحد لإبهامه مع أفراده و مع ذلك يتم الدليل كما ذكره

قدس سره، س ره

فى الخارج و نحكم بها على الأشياء فلا محاله لها ثبوت (١) فثبوتها إما فى الخارج و هو محال لأنها أمور اعتباريه فهى موجوده فى الذهن و هو المطلوب.

و من العرشيات الوارده أن كل فاعل يفعل فعلا- لغايه و حكمه لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغايه و الغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله- و لو كان له تحقق فى الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد و أن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصه به المطلوبه منه و هو المعنى بالوجود الذهني.

و مما ينهك على ما نحن بصده كونه الأشياء الوهميه الغير الواقعه فى الأعيان- سببا للتحرىكات و التأثيرات الخارجيه و إن لم يترتب عليها آثارها المخصوصه المطلوبه أ و لا- ترى أن تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث فى بدنك شيئا و تخيلك للحموضه يوجب لك انفعالا و شعيره و لو لم يكن لصوره بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحرىك أعضائك.

و قد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجه بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسمانى دفعه بمجرد تدبيرات نفسانيه و أمور تصوريه باعثه لاشتعال الحراره الغريزيه حتى دفعت الماده.

و بعض النفوس قد يبلغ فى القوه و الشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا و ظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرىء المريض و يمرض الأشرار- و يقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا أو يحرك أجساما عجزت عن

١- هذا مبنى على ما سيدكره أن الثابت لشيء لا بد أن يكون له ثبوت فى ظرف الاتصاف و أما على مذهب القوم الذين قالوا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له- فى ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا يتم و يمكن أن يقال مراده قدس سره أن الأمور الانتزاعيه و إن كانت غير موجوده فى الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها- إلا أنها أمور لها نفس الأمريه كأبوتك لزيد و مالكيته للفرس و قد دل الدليل على أنها ليست موجوده فى الخارج فنفس أمرتها لا تنتظم إلا بوجودها فى الذهن و لذا قال ثبتوا الحال أنها ليست موجوده و ليست معدومه و هى أحوال و لكن بعد اللتيا و التى هذا داخل فى الطريقه الأولى، س ره

تحريكها نفوس أبناء النوع كل ذلك (١) باهتزاز علوى و تأييد ملكوتى و طرب معنوى.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غايات فى أفعالها الطبيعى فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العينى لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعره بنتائج أفعالها و نهايه حركاتها مع كونها جرمانيه.

قلنا هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازى على الفلاسفه رادا عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالیه و السافله غايات طبيعىه و نهايات ذاتيه و أن الغايه عله بماهيتها لفاعليه الفاعل و استكمالها بما يستدعى التوصل إليه فى فعله.

و أجاب (٢) عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها و غايه فى أفعالها غايه ما فى الباب أن يكون شعورها شعورا ضعيفا- و النظر فى إناث النخل و ميلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك و كذا مشاهده ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء فى الأنهار

١- كما قال ع: قلعت باب خبير بقوه ربانيه لا بقوه جسدانيه و قد ذكره صاحب سلسله الذهب بقوله - S\ قدرت و فعل حق از آن زده سر\ Z\ كنده بى خویشن در از خبير\ Z\ خود چه خبير كه خبير گردون\ Z\ پیش آن دست و پنجه بود زبون\ Z\، س ره

٢- حاصله أن العلم كالحياه و الإراده و غيرها من الصفات الكمالیه مساوقه للوجود- تدور معه حيثما دار بل عينه و كما أن للطبائع وجودا و إن كان كلا وجود لاشتباكه بالقوه و العدم كذلك لها علم و حياه و إن كانا ضعيفين كما قال تعالى وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و لها إراده و بها يتم سريان العشق إليها فمراد المحقق قدس سره بالشعور العلم البسيط لا أن لها شعورا لمسيا لا أقل و إلا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعنى الحساس المتحرك بالإراده عليها إذ الطبيعىه ما لم تستوف قوى التحريك- لم تخط إلى قوه الحس كما هو مقتضى قاعده إمكان الأخص فى الصعود. و هنا مسلک آخر فى الدفع و هو أن الطبائع فواعل بالتسخير تحت الأنوار القاهره و أرباب الأنواع و الغايات متصوره لها و لا يلزم أن تكون متصوره لتلك الطبائع كما أن طبع المرمى بالقسر فاعل الحركة و لها غايه و ليست متصوره لذلك الطبع بل للقاسر فكذا فى المسخر و المسخر، س ره

و انحرافها فى الصعود عن الجدار و إخراجها الأوراق الكثره بين الفواكه لىسرها عن صنوف الآفات و إحرازها لب الثمار فى الوقايات الصائنه يهدىك إلى ما ذكروه و هاهنا لمعات نوريه لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتى بها حين ما قدر الله إتيانه فيه بمنه و كرمه

فصل (٣) فى ذكر شكوك اعتقديه و فيه فكوك اعتقديه عنها

إشاره

قد تقرر عند المعلم الأول و متبعيه من المشاءين و الشيخين أبى نصر و أبى على- و تلامذته و جمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهنى و الظهور الظلى للأشياء فىنا إنما هو قوانا الإدراكيه العقليه و الوهميه و الحسيه فالكليات توجد فى النفس المجرده- و المعانى الجزئيه فى القوه الوهميه و الصور الماديه فى الحس و الخيال فوقع للناس فى ذلك إشكالات ينبغى ذكرها و التفصى عنها.

الإشكال الأول:

إشاره

أن الحقائق الجوهريه بناء على أن الجوهر ذاتى لها و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدله الوجود الذهنى يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت و غير حاله فى موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهريه موجوده فى الذهن أعراضًا قائمه به ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنيه كىفيات فىلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينه بالنظر إلى ذواتها مع الكيف فى الكيف.

و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ-

أن معنى الجوهر الذى صيره جنسا و جعلوه عنوانا للحقائق الجوهريه لىس هو الموجود من حيث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسا لشيء و إلا لكان فصله الذى فرض مقسما له مقوما له ضروره أن الفصول المقسمه للجنس لا يحتاج إلى شيء

منها الجنس فى تقومه من حيث هو بل هى من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها فى أن يوجد و يحصل تحصيلًا وجوديا لا- تألفيا- فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصه من الجنس فإذا كانت ماهيه الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمى هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه و ماهيته كما سبقت الإشارة إليه.

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهيه حين انعدام شىء من أفرادها.

و بوجه آخر لازم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهيه لا يتعلق بها جعل و تأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضروره الأزليه فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك و النظير علوا كبيرا.

و أما الوجودات الإمكانيه فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها و ذواتها عين الاحتياج بمبدعها و فاطرها.

و كذلك قولنا (١) الشىء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنوانا للحقيقه الجنسيه الجوهرية لازما لها و إلا لكان كل من علم شيئا هو فى نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسيه هو ما يعبر عنه بأنه الشىء ذو الماهيه- إذا صارت ماهيته موجوده فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى موضوع و هذا المعنى ثابت له سواء وجد فى العقل أو فى الأعيان و حلوله فى العقل لا يبطل كونها- بحيث إذا تحققت فى خارج العقل كانت غير حاله فى المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا فى موضوع بالمعنى المذكور.

و مما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع و الأشخاص المندرجه تحته غير معلل بشىء خارج و أما حمل كونها موجوده بالفعل الذى هو بعض من مفهوم كونها موجوده بالفعل لا فى موضوع فلا محاله بسبب و عله خارجه عن

١- الفرق بينه و بين سابقه أن السابق كان هو الموجود بما هو موجود و هو الوجود و هذا ماهيه له الوجود بالفعل كما أن هذا يمتاز عن الأخير بأخذ الوجود و سلب الموضوع بالفعل فيه دون الأخير، س ره

الماهيه و إذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالى الأجناس و المقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتى الغير المعلل فلم يصير بإضافه معنى عدمى إليه و هو قولنا لا فى موضوع جنسا لشىء منها و إلا لصار بإضافه معنى وجودى إليه و هو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا أولى (١) و هو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم فى كون المعقول من الجوهر جوهرًا.

هاهنا دقيقه أخرى سنشير إلى بيانها فى تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنه لا منافاه بين كون الشىء مفهوماً القائم بنفسه و كونه مما يصدق عليه القائم بغيره- على قياس مفهوم العدم و اللاشىء و اللاممكن و شريك البارى و الحرف و الوضع- و الحركة و ممتنع الوجود و اللاتناهى و نظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقوله الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر الذهنى جوهر بحسب ماهيته و عرض باعتبار وجوده فى الذهن فلا منافاه بينهما إنما المنافاه بين المقولات التى هى ذاتيات للحقائق المتخالفه المندرجه تحتها.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلميه من باب الكيف و يلزم منه أن يكون صوره الجوهر فى العقل جوهرًا و كيفًا فيندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحه و تشبيه الأمور الذهنيه بالأشياء الخارجيه لأنه إن أريد بالكيف ماهيه

١- أى كون الموجود فى الموضوع و هو العرض جنسا للأعراض التسعه خلاف ما تقرر عند الحكماء من أن المقولات التسع أجناس عاليه فإذا كان العرض جنسا عاليًا لم تكن التسع عاليات. نعم السيد المحقق الداماد قدس سره صرح فى كتبه بأن الجوهر و العرض جنسان قاصيان- لكن التحقيق أن العرض عرضى لها لأن العرض من العروض و هو أمر ثابت لها بالقياس إلى الغير و ذاتى الشىء يثبت له مع قطع النظر عما عداه و بالحقيقه العرض تعبير عن وجودها الرابطى فإن وجودها فى أنفسها عين وجودها لموضوعها فإن الإضافه و إن لم تعتبر فى شيئيات مفاهيم أكثرها عند أكثرهم أو أقلها عند أقلهم لكنها معتبره فى وجود جميعها- فإذا كان العرضيه وجودها الإضافى و الوجود خارج عن الماهيه لم تكن ذاتيه لها، س ره

حقها فى الوجود الخارجى أن يكون فى موضوع و غير مقتضيه للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسا من عوالى الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شىء فى شىء من الظروف و إن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا- تمنع بهذا الاعتبار بينه و بين ماهيه الجوهر و كذا بينه و بين ماهيات بواقى الأعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض- فلا- يلزم اندراج الصور العقليه تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم و مرامهم و الحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

و ليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كلييات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذى يوصف بأنه فى الذهن و له محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقليه و يعود إليه و يكون تلك الصور بحيث توجد تاره فى الخارج لا فى موضوع و تاره فى الذهن فى الموضوع كالمغناطيس الذى هو فى الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تاره كما إذا كان فى خارج الكف و لا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه- فإن هذه مغالطه من باب تضييع الحثيات(١) و إهمال الاعتبارات و أخذ الكلى مكان الجزئى فإن الكلى الذى ذاته فى العقل على رأيهم يستحيل وقوعها فى الأعيان و استغناؤها عن الموضوع و المغناطيس الذى هو فى الكف يجوز عليه الخروج و الجذب للحديد ثم الدخول و عدم الجذب مع بقاء هويته الشخصيه و ليست الصور العقليه كذلك بل المراد بالكلى المذكور فى كلامهم أن كلى الجوهر جوهر الماهيه من حيث هى بلا قيد و شرط من الكليه و الجزئيه و سائر المنضافات الذهنيه و الخارجيه إليها- و يقال(٢) لها الكلى الطبيعى أيضا كما يقال للماهيه المعروضه للكليه الكلى العقلى

١- أى حيثه بشرط لا و حيثه لا بشرط بل اللابشرط القسمى و اللابشرط المقسمى- و أما أخذ الكلى مكان الجزئى فهو تنزيل الكلى مكان المغناطيس، س ره

٢- قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه أن الكلى الطبيعى الذى قال المحققون بوجوده هو الماهيه التى هى مقسم للماهيه المطلقه و المخلوطه و المجرده و أنها أشد إبهاما من المطلقه التى هى من أقسامها كما أشار إليه بقوله يصلح لكثير من القيود المتنافيه و هو المطلق الغير المقيد بالإطلاق و أنها كيف لا- تكون موجوده و من أقسامها المخلوطه و المجرده التى هى تؤخذ ماده و هى موجوده. و أطلق فى كلامهم بعضهم الكلى الطبيعى على المأخوذ لا بشرط المقيد باللابشرط و الإطلاق و أشار إليه بقوله كما يقال للماهيه المعروضه للكليه كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق و معروضه طبيعيا. و فى بعض النسخ كما يقال للماهيه المعروضه كلى عقلى و على هذا فالمعنى واضح، س ره

و الكلى بالمعنى الثانى لا- يصلح للشخصيه و الوجود فى الخارج بخلاف المعنى الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافيه كالحده و الكثره و الحلول- و التجرد و المعقوليه و المحسوسيه فالمعقول من الجوهر و إن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني و كونه كلياً و لكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته شأنها أن يكون وجودها فى الأعيان لا فى موضوع و أما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع فى كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان و لم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسميه الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقه فى الكف و فى خارج الكف مع الحديد بل هو فى كل منهما بصفه واحده- و هو أنه حجر من شأنه جذب الحديد و هذا القدر يكفى فى المناسبه بين الممثل و الممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ فى إلهيات الشفاء و غيرها بأن فصول الجواهر لا- يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها و إن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضيه حتى لا- يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهايه فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقوله الجوهر يلزم أن تكون مندرجه تحت مقوله أخرى- من المقولات العرضيه فيكون حقيقه واحده جوهرها و عرضا فى وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهريه تحت مقوله الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقوله أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا

عاما لازما للمقولات العرضيه إذ لا مانع (١) بحسب العقل و النقل من عدم وقوع الحقائق البسيطه التي لا جنس لها و لا فصل تحت مقوله من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور

(٢) و هو كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا كليًا و جزئيًا علما و معلوما أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن و هو معلوم و كلي و هو غير حال في الذهن ناعتا له - بل حاصل فيه حصول الشىء في الزمان و المكان و ثانيهما موجود في الخارج و هو علم و جزئى و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانيه فحينئذ لا إشكال فيه إنما الإشكال من جهه كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا أو علما و معلوما أو كليًا و جزئيًا.

فبقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب إليه الحكماء و المحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شىء واحد علما و معلوما

١- إذ هنا أشياء كثيره ليست داخله تحت المقولات العشر كالوجودات الخاصه بالإمكانيه فإنها ليست بواجبه الوجود و كالفصول البسيطه إما لأنها الوجودات الخاصه - كما هو مذهب المصنف قدس سره و إما لأنها ماهيات بسيطه غير مجنسه بشىء من المقولات - كما هو عند الحكماء بل هنا أعراض غير داخله عندهم في المقولات التسع كالنقطه و الوحده عندهم، س ره

٢- بيان الإشكال الأول قد مر و أما بيان الثانى و الثالث فهو أن الكلى الموجود في العقل من حيث إنه موجود كلى و من حيث إنه فى نفس شخصيه و الموضوع من جمله المشخصات جزئى و كيف يكون شىء واحد كليًا و جزئيًا و أن العلم و المعلوم بالذات عندهم واحد و كيف يكونان واحدا و العلم بالسواد يتصف به العالم و المعلوم لا يتصف به العالم ألا ترى أن العلم بالأشياء عين ذات الحق تعالى و يتصف به بخلاف الأشياء المعلومه. ثم تصوير ما تصوره هذا الفاضل و تمثيل ما تخيله أنا إذا فرضنا شخصا محاطا بمرآه - بحيث انطبع صورته شخصه و جسده فى تلك المرآه فهناك أمران صورته حاصله فى المرآه و ليست قائمه بها و هى الصوره الطبيعیه التي فى ماده الشخص و صورته منطبعه فى سطح المرآه قائمه به فهكذا فى المرآه التي هى فى الذهن فعنده لكل شىء يدرك ثلاث صور الصوره الخارجيه التي هى المعلومه بالعرض و الصوره الذهنيه التي هى حاصله فى الذهن لا قائمه به و هى الأمر الذهني عنده و الصوره الخارجيه القائمه بالذهن - و هى الأمر الخارجى عنده فلكل مقابل موضوع على حده، س ره

و كونه كلياً و جزئياً و أما إشكال كونه جوهرًا و عرضاً فبمجرد ما ذكره لا- يخرج عنه الجواب و إن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق و الوجدان و إحداث(١) مذهب ثالث من غير دليل و برهان أنه قد تقرر عندهم و سنتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صورته مجردة قائمه بذاتها فإنها علم و عالمه بذاتها و معلومه لذاتها و بنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته و علم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات محصله مكوّنه باختيارها لذوات مجردة عقليه علامه فعاله بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن و لا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعاله للجوهر العقلي المستقل الوجود و إن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده و استحالته كيف و النفس قابله للمعقولات بالقوه و إنما يخرجها من القوه إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت إما عله مفيضه لها فكان ما بالقوه بحسب الذات مخرجا و محصلا لما بالفعل بالذات من القوه- هذا محال فاحش و إما عله قابليه لها فهو ينافى ما ذهب إليه لأن قابل الشئ ء يجب أن يكون محلا- له و إن لم يكن شيئا منهما و ليست بغايه أيضا و هو ظاهر و لا هي صورته لها بل العكس أولى فلا- علاقه لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث و التجدد ينافى كون الشئ ء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم و أيضا يلزم على هذا كون المعلوم كلياً و جزئياً باعتبار واحد أما كونه كلياً- فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجيه و أما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا

١- و هو الجمع بين المذهبين من المثلثيه و الشبقيه فإن الحاصل في الذهن مثل الموجود الخارجى فى الماهيه و لازمها و القائم بالذهن شبقيه لكونه كيفاً و الموجود الخارجى أعنى ذا الصوره من مقوله أخرى أو إحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين- إذ القائل بالمثلثيه قال بصوره واحده و القائل بالشبقيه أيضا قال بصوره واحده و لم يقل أحد بصورتين، س ره

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخيص كذلك و تحقيق المقام (١) أن تشخيص الماهيه المتكثره الأفراد إنما يكون بهيئات و لواحق خارجيه فما لم يحصل الماهيه حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراه مقشره- عن تلك الغواشى و اللبوسات بتعريه معر و تقشير مقشر لا يوصف بالكلية و الاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهيه حصول للشىء المعرى لها من المقارنات المانعه من العموم و الاشتراك إذ تعريه الشىء للشىء لا ينفك عن وجود ذلك الشىء له و لا- بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشىء أى الذى عراها عن الغواشى و إذا كان الوجود التجردى لماهيه ما عين وجودها الارتباطى للذهن- الذى من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئيه و تجريدتها عن العوارض الهولانيه فلا- محاله يكون وجودها له على نعت الحلول و القيام لا غير إذ معنى (٢) حلول الشىء فى الشىء أن يكون وجود الحال فى نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر (٣)(٤) أن

١- أى بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل فى الذهن غير القائم به كليا مجردا مع أن الكليه و التجرد مما ينوط بالوجود للنفس و يقرر ما ذكره المصنف من أنه لا- بد من علاقه العليه بأن يكون النفس واحده من العلل للأمر الحاصل فيها، س ر ه

٢- لا- يخفى أنه لا- يلزم منه أن يكون كلما كان وجود الشىء فى نفسه عين وجوده للآخر تحقق الحلول إذ الموجه لا تنعكس كنفسيها لكن المراد أن وجود الصورة للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس و لا سيما فى مقام العقل بالقوه قابله قبولاً انفعاليا تجدديا خصوصا عند القائل كان هذا الوجود الرابطة المخصوص حلولا، س ر ه

٣- أى الصورة الحاصله فى الذهن و هى ليست فى المادة و لا مغشاه بالغواشى- فينبغى أن يقول الصور الحاصله فى الذهن من غير قيامها به جزئيه محسوسه لا كليه معقوله. قلت منظوره قدس سره إزمام الخلف كما ينادى به قوله و قد فرضنا أنها معقوله إلخ بأن الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجرد بتعريه المعرى معراه و هذا منوط بوجودها للنفس المعراه و قيامها بها و هذا القائل لم يقل به فى الأمر الحاصل كانت الصور باقيه على ماديتها- و التفوه بالكلية و التجرد بمجرد اللفظ، س ر ه

٤- هذا ما اختاره ر ه فى أمر الصور النفسانيه العلميه لدفع عده من الإشكالات المتوجهه إلى القول بالوجود الذهني- و إجماله أن الصور العلميه الجزئيه من المحسوسات و المتخيلات قائمه بالنفس قيام الفعل بالفاعل و هى وجودات مثاليه تنشئها النفس فى المثال الأصغر الذى يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل و الصور الكليه هى العقول الكليه التى تنال النفس وجوداتها الخارجيه و تضيف إليها التردد و تجوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذى يدرك زيد مثلا إدراكا بصريا ضعيفا ثم يجوز انطباقه على زيد و عمرو و غيرهما و هذه العقول لما كانت أقوى وجودا من النفس لا- يمكن القول بكونها معلوله للنفس قائمه بها قياما صدوريا بل النفس مظهر لها فهذا ما ذهب إليه ر ه و من المعلوم أنه مبنى على تجرد الصور العلميه و القول بالخيال المتصل و القول بالمثل العقليه و هو ر ه قائل بها جميعا. و من الممكن أن يوجه إليه الإشكال من وجهين. الأول أن العليه و المعلوليه و التجرد و الماديه و نظائر ذلك من الشؤون المختصه بالوجود الخارجى الحقيقى و الوجود الذهني العارى من الآثار المترتبه لا يقبل شيئا من ذلك لكونها آثارا حقيقه عينيه و يشهد به تصريحه ر ه فى مبحث الجعل أن الجعل إنما هو من شؤون الوجود الخارجى و كذا عده ر ه فى أول المنهج الوجود الذهني مقابلا للوجود المجرد و المادى. الثانى أنه ر ه يصرح بأن الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجى و يصرح أيضا بأن المثال و العقل أقوى وجودا

من الأمور المادية و لازمه التناقض فى الصور العلميه الجزئيه و الكليه المنطبقه على الأنواع الماديه و أفرادها كصوره زيد المنطبق على زيد الخارجى و صورته الإنسان المنطبق على أفراده الخارجيه فإن الصورتين حيث كانتا من المثال و العقل فهما أقوى من مصداقهما وجودا و حيث كانتا موجودتين ذهنا فهما أضعف من مصداقهما فهما أقوى و أضعف معا بالنسبه إلى المصداق و هو التناقض. لكن الإشكاليين ناشئان من قله التدبير فى المقام و الإخلال بجهات البحث و يندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام فى الوجود الذهنى بما يرتفع به اللبس. فنقول إن الذى تثبته أدله الوجود الذهنى هو أن هذه الأشياء الموجوده فى الخارج- موجوده بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجيه بعينها و نعى بالآثار كل ما يحمل عليه فى الخارج من ذاتى أو عرضى حملا- شائعا و ذلك كزيد الموجود فى ظرف العلم حيث إنه ليس بجوهر و لا جسم و لا نام و لا حيوان و لا ناطق و ليس معه شىء من الكمالات الثانويه التى لزيد الخارجى و هذا كما ترى وجود آخر للشىء غير وجوده الخارجى الذى هو بحسبه واجد لكمالاته الأوليه و الثانويه و يندفع به جميع الإشكالات- التى مدارها على طلب آثار الماهيه فى وجودها الخارجى منها فى وجودها الذهنى- فالذى تثبته أدله الوجود الذهنى أن جميع الآثار الخارجيه التى تتصف بها الماهيه فى وجودها الخارجى مسلوبه عن وجودها الذهنى و هذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهنى بأحكام وجوديه أخرى تعم مطلق الوجود كالعليه و المعلوليه و التشخص و التميز و التجرد و نحوها فإن الحكم الناشى من جهه القياس إلى شىء غير الحكم الناشى من جهه نفس الشىء فللموجود الذهنى جهتان حقيقتان. الأولى جهه كونه مقيسا إلى وجوده الخارجى و هو من هذه الجهه فاقد للآثار الخارجيه التى له فى الخارج و هذه هى حقيقه حكايته و ليس له إلا- الحكايه عن ما وراءه فقط و هذا هو مورد البحث فى الوجود الذهنى. و الثانويه جهه ثبوته فى نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجى بل من جهه أن هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم و له من هذه الجهه آثار وجوديه مترتبه عليه و من الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجودا من محكيه الخارجى و هو من هذه الجهه وجود خارجى لا ذهنى. و هذه الجهه الثانويه يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين- إحداهما أن هذا الموجود المأخوذ فى نفسه حيث كان موجودا لنا فهل هو كيفيه نفسانيه داخله تحت مقوله الكيف لصدق حده عليه و هو أنه عرض لا- يقبل قسمه و لا نسبه لذاته كما عليه معظم المشاءين أو أنه صورته كماله حاصله لنا أعنى أنه صورته موجود مثالى أو عقلى اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور الماده بالصوره و سيتبين فى محله أن الصوره و الفصل غير داخلين تحت مقوله من المقولات إلا بالعرض و هذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الإفريدوسى أو أنه صورته جوهرية لنفوسنا فى الجواهر و صورته عرضيه و كمال ثان لها فى المدركات التى من قبيل الأعراض و هذه الجهه هى التى يبحث عنها فى مبحث العلم. و ثانيتهما أن معلوم هذا العلم و هو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادى مثلا- و النفس تجرده عن العوارض الماديه بعض التجريد كما فى المدركات الجزئيه أو تمام التجريد كما فى الكلليات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالى أو عقلى تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن الماده فى وجوده و النفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعا من الاتصال بالخارج المادى استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالى أو العقلى فى عالمه- فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورته لنفسها و هذا علم حضورى تجدد به النفس- عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج و يوجب الاتصال الذى بالماده أن تطبقه النفس على الماده- و تدعى أنه هو المصداق المادى من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسولى- هذه هى جهات البحث فاحتفظ بها لثلا يخلت باختلالها أمر البراهين المورده فى الأبحاث المعقوده لها. و يتبين من ذلك أمور أحدها أن المراد بالآثار المترتبه فى باب الوجود الذهنى أعم من الكمالات الأوليه و الثانويه. و ثانيها أن الوجود الذهنى وجود قياسى بذاته يرتفع بارتفاع القياس و أن هذا معنى حكايته عما وراءه. و ثالثها أن كل علم حصولى يكتنف بعلم حضورى معه،

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالذات جزئية و محسوسة لا- كليه و معقوله لعدم استخلاصها بعد عن الغواشى و اللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس و قد فرضنا أنها معقوله للنفس موجوده بوجود آخر غير وجودها الخارجى الذى يصحبها الأغشيه و الأغطيه الجسمانيه الماديه فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن الماده قائما بذاته و النفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها و ما المرجح فى كون أحدهما ظرفا و الآخر مظروفا.

و الظرفيه بين شيئين مع مباينه أحدهما عن الآخر فى الوجود إنما يتصور فى المقادير و الأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه فى صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليه و الحسيه أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الإشكالات الوارده على الوجود الذهنى التى مبناهها على أن النفس محل للمدركات و أن القيام بالشىء عبارة عن الحلول فيه.

منها(١) كون النفس هيولى الصور الجوهرية.

و منها(٢) صيروره الجوهر عرضا و كيفا.

و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحراره و البروده و الحركه و السكون- و الزوجيه و الفرديه و الفرسيه و الحجريه إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت و تحقق أن قيام تلك الصور الإدراكيه بالنفس ليس بالحلول- بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلا و لا حاجه إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها و هذا فى المحسوسات ظاهريه كانت أو باطنييه.

١- سيأتى هذا الإشكال من وجهين فى مرحله العقل و المعقول من هذا السفر، س ره

٢- إن قلت حينئذ يلزم عكسه. قلت لا- عرض فى الذهن كما سنقول فى علم الله و عالم أرباب الأنواع كيف و الكل موجوده بوجود النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالأولى، س ره

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافه إشراقه تحصل لها إلى ذوات عقلية نوريه واقعته في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميه كنسبه المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيه- على ما هو المشهور(١) إلى تلك الأشخاص بناء على قاعده المثل الأفلاطونيه و تلك الذوات

١- متعلق بالمعقولات أو بها و بالانتزاع على التنازع إذ على مذهبه قدس سره و مذهب أفلاطون الإلهي لا معقولات سوى الذوات العقلية المشاهده في عالم الإبداع عن بعد حتى تكون نسبه الذوات العقلية نسبه تلك المعقولات. إن قلت لم فرق و جعل قدس سره إدراك النفس للخياليات و الحسيات بالإنشاء و للعقليات بالإضافه الإشراقيه و ما هذه الإضافه. قلت لأن أحكام السوائيه و المعلوليه من التقدر و التشكل و التكون و بالجمله المحدوديه على المدركات الجزئيه التي هي مدركات بالذات غالبه و لذا يقول المصنف- كثيرا ما إن إدراكها بالفعاليه و الإنشاء و ربما يصرح بالاتحاد أيضا بملاحظه أنها إشراقاته و ظهوراته و ظهور الشئ ليس شيئا على حياله فالنفس هي عين المعنى و كل المدارك و المدركات صور و عبارات كما قيل في ظهور المبدأ. S الكل عباره و أنت المعنى Z يا من هو للقلوب مغناطيس Z. و أما المدركات الكليه فأحكام الوحده و التجرد و الإحاطه بالرقائق المثاليه- و الطبيعیه عليها غالبه لكونها مجردة عن الكونين مرتفعه عن الإقليمين فلهذا يقول إدراكها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الإضافه الإشراقيه و العلم الشهودي و الحضورى- لأن العلم الحضورى له موردان الاتحاد و العليه لكن العليه غير مناسبه و إن تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط أو النفس خلاق العقول التفصيليه و العلوم النفسانيه لما ذكرناه و لما ذكره في رد الفاضل القوشجي فبقى الاتحاد. إن قلت ما يقول المصنف في المفاهيم الكليه المعدومه التي لا أرباب لها عندهم- قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجوده في أنها أيضا حكايات عن هذه الأرباب للموجودات إلا- أنها عنوانات غير مطابقه لها كما أن الحدود الغير المطابقه للمحدود- تنحو نحوه عند الحاد. و إن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه و مخالفه كالعدم حتى المطلق منه و الماهيه حتى المخلاه منها عن الوجود بشده التحليل و العمل- فإن درك الوجود الكلي الذي هو أبده و أعم من كل شئ مشاهده عن بعد نور حقيقه الوجود- التي هي أظهر و أنور و أوسع من كل نور و في ء و أما الأعراض فهناك عين الموضوعات- فرائحه المسك و المسك هناك واحده و إلزام القوه. اعلم أن استيحاش العقول عن أن إدراك الكلي مشاهده رب النوع لوجوه ذكرناها في حواشينا على الشواهد معظمها أمران. أحدهما التفاتهم إلى شئيه المفهوم و غفلتهم عن شئيه الوجود و عن أن له وجودا معيا و وحده جمعيه يسع كرسى نوره جميع رقائقه و لذا يكون كاسبا و مكتسبا. و ثانيهما جعلهم إياه مرآه لحاظ الجزئيات و ليعكسوا يفلحوا، س ره

العقليه و إن كانت قائمه بذواتها متشخصه بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها فى هذا العالم بواسطه تعلقها بالجسمانيات الكثيفه لا- يتيسر لها مشاهده تامه إياها- و تلق كامل لها بل مشاهده ضعيفه و ملاحظه ناقصه كإبصارنا فى هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف البصره شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك فى كونه إنسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثل النورى و الصوره العقليه عند النفس و بالقياس إلى إدراكاتها الكليه و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التى هى من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقوليه- أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك و قله النيل كما يكون تاره من جانب المدرك بأن يكون قوته الإدراكه فى نفسها ضعيفه كعقول الأطفال أو معوقه عن الإدراك التام لمنايع خارجى كالنفوس المدبره للأبدان المتعلقه بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين إما من جهه قصوره و نقصه و خفاه فى نفسه و إما من جهه كماله و جلاله و غايه ظهوره و جلاله فالأول كما فى الأمور الضعيفه كالزمان و العدد و الهولى و نظائرها فلا محاله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقه- و الثانى كما فى الأشياء التى تكون رفيع السمك و بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغايه قوتها و ضعف النفس كالعقول الفعاله و ربما يغلب فرط جمالها و جلاله على القوه المدركه و يجعلها مقهوره مبهوره من شدة نوريتها و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما فى إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه.

و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكليه تشاهد ذاتا عقليه مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و فى قوله تعالى وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ إشاره إلى هذا المعنى فإن معرفه أمور الآخرة على الحقيقه فى معرفه أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف و أحد المتضايفين يعرف بالآخر و كأننا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثه- فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود(١) و هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقق فى موضعه و كل وجود جوهرى أو عرضى يصحبه ماهيه كليه يقال لها عند أهل الله العين الثابت و هى عندنا لا موجوده و لا معدومه فى ذاتها(٢) و لا متصفه بشىء من صفات الوجود من العليه و المعلوليه و التقدم

١- ليس المراد بنحو منه مثل وجود ماء أو نار أو غيرهما من الوجودات المحدوده الطبيعیه- بل المراد أنه وجود آخر لهذه الماهيات صورى نورى لا كهذا الوجود المادى الظلمانى للماهيات الذى لا يصلح للعلميه فأراد قدس سره أن وجود الماهيات فى العقل أى فى آيات الأنفس كوجودها فى آيات الآفاق فكما أن الوجود فى الأعيان فيض الله المقدس و إضافته الإشراقه و ليس بجوهر و لا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس و إشراقه و ليس بذاته جوهر و لا عرض و أما نفس شيئات الماهيات فجوهر و كم و كيف و غيرها بالحمل الأولى لا- بالشائع إذ الفرديه يستدعى الوجود و لا وجود للماهيات بالذات و الوجود الذى لها إنما هو الوجودات المتفرقه و هذا الوجود الذى فى الذهن إنما هو للنفس- و هذا بوجه كوجود الماهيات فى نشأه العلم الربوبى إذ ذلك الوجود الشامخ إنما هو- للعلم الربوبى لا للماهيات المعلومه. ثم إن تقسيم الحمل أمر وقع فى البين لابتناء تحقيقاته عليه ثم خاض فى تميم الجواب بقوله فإذا تمهدت. و كل نظره أو جلّه على أمرين. أحدهما كون الأشياء فى الذهن هى هى بالأولى لا بالشائع. و ثانيهما كونها كيفا بالحقيقه حذرا من إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم- ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهوره و إلا فقد مضى تحقيقات أخرى، س ره

٢- إنما قال عندنا مع أن الكل قائلون إن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى لا موجوده و لا معدومه لأن من قال بأصالة شئيه الماهيه قال فى الحقيقه الماهيه ذاتها موجوده و لو بالانتساب و الحثيه المكتسبه من الجاعل كالوجود عند المصنف قدس سره فهو يقول به لسانا فالمراد أنه لازم مذهبهم و قولهم بها فى قوه القول به. ٢٩٠ و نعم ما قال الإمام الرازى الحق أن عدم مجعوليه الماهيه من متفرعات مسأله الماهيه- من حيث هى ليست إلا هى كما سينقل، س ره

و التأخر و غيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود فى نفسه من المحسوسات و المعقولات إنما هى وجودات ماديه أو مجردة و لها ماهيات متحده معها موجوده بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطى أى المعلوم للقوى الإدراكيه و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هى الوجودات الحسيه أو العقليه أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانيه و مثلها بين يديها فى غير هذا العالم بواسطه مظهر لها كالجليديه و المرآه و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها- و اتصالها بها من غير حلولها فى النفس و تلك العقليات فى ذاتها شخصيه(١) و باعتبار ماهياتها كليه صادقه على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيه و حصول الماهيات و المفهومات العقليه و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعى و وقوع عكسى- و وقوع ما يتراءى من الأمثله فى الأشياء الصيقله الشبيهه بالوجود فى الصفاء و البساطه و عدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها فى ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صوره الإنسان فى المرآه ليس إنسانا موجودا بالحقيقه بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض فكذلك ما يقع فى الذهن من مفهوم الحيوان و النبات و الحركه و الحراره و غيرها هى مفهومات تلك الأشياء و معانيها- لا ذواتها و حقائقها و مفهوم كل شىء لا يلزم أن يكون فردا له و بالجملة يحصل للنفس الإنسانيه حين موافاتها الموجودات الخارجيه لأجل صقالتها و تجردها عن المواد- صور عقليه و خياليه و حسيه كما يحصل فى المرآه أشباح تلك الأشياء و خيالاتها

١- هذا بظاهره ينافى ما حققه أن مناط الكليه نفس الوجود و لكن الوجود العقلى لسعه دائره ذلك الوجود و فسحه رداءه و استواء نسبه إلى رقائقه حتى قال فى سفر النفس فى بيان تجردها إنه ليس عندنا اعتبار كليه الصوره العقليه غير و اعتبار شخصيتها غير ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كليه و الماهيه من حيث هى لا كليه و لا جزئيه- فالتوفيق أن يقال مراده قدس سره بالكليه هنا هذا الاستواء الذى منشؤه فقدان الذاتى لكل شىء و فرط إبهام الكلى الطبيعى الذى أشار إليه و احتمال الكثره الذى منشؤه المشاهده عن بعد و ضعف الالتفات إلى الذات و باطنيات الذات نسوا الله فأنساهم أنفسهم أو المراد عدم الإباء عن الكليه كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذى هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضى الكليه و ماهيته و إن لم تقتض لكن لا تأباها، س ره

و الفرق بين الحصولين أن الحصول في المرآه بضرب شبيه بالقبول و في النفس بضرب من الفعل.

و لا تظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح و المثال إذ الفرق بين الطريقتين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا في الخارج ماهيته و ذاته- و في الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته و نحن نرى أن الماهية الإنسانية و عينه الثابتة محفوظة في كلا المواطنين لا- حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شىء من المشهدين على ما قررناه إلا أن لها نحو من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا- فإن مفهومه يتحد أما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات(١) و بنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلى مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون و من سبقه و أما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفسانى غير قابل للقسمة و النسبه حال أو ملكه(٢)

تحقيق و تفصيل:

اعلم أن حمل شىء على شىء و اتحاده معه يتصور على وجهين- أحدهما الشائع الصناعى المسمى بالحمل المتعارف و هو عبارته عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضية

١- هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان و لكن عليه كلام فإن المقصود من التعريف إما الاطلاع على الذاتيات للمعرف و إما امتيازه عما عداه فقط- و المقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشاره إلى استيفائه مقام المعدنيه مثلا كما أشاروا إلى مقام هيولويته بالجواهر و إلى جسميته بقابل الأبعاد و إلى نباتيته بالنامى و إلى حيوانيته و استيفائه المشاعر الظاهره و الباطنه و المحركه الباعثه و العامله بالحساس و المتحرك بالإراداه و إلى عقله بالقوه و بالفعل بالناطق فالطبيعه ما لم تستوف شرائط النوع الأخص لم تتخط به النوع الأشرف و لو أدرج قولنا له صورته معدنيه مثلا فى قابل الأبعاد فليدرج النامى أو الحساس فيه و هو مناف للعرض الذى هو الاطلاع على الذاتيات و ليس المقصود الامتياز فقط و إلا لتأتى بالاكتهاء بالناطق بل الضاحك مثلا- فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصوره العنصريه و المعدنيه النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق، س ره

٢- هذا على المذهب المشهور و سيأتى الكلام فى كونه كيفا بالعرض، س ره

الطبيعيه أو على أفراده كما فى القضايا المتعارفه من المحصورات أو غيرها و سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات أو عرضيا له و يقال له الحمل بالعرض و الجميع يسمى حملا عرضيا(١).

و ثانيهما أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهيه المحمول و مفهومه- بعد أن يلحظ نحو من التغيرات(٢) أى هذا بعينه عنوان ماهيه ذلك لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد فى الذات و الوجود(٣) و يسمى حملا- ذاتيا أوليا إما ذاتيا لكونه لا يجرى و لا يصدق إلا- فى الذاتيات و إما أوليا لكونه أولى الصدق أو الكذب فكثيرا ما يصدق و يكذب محمول واحد على موضوع واحد(٤) بل مفهوم واحد

١- لأن الهوهويه فى مقام وجود الموضوع و المحمول و الوجود عرضي للماهيه بخلاف الثانى، س ره
٢- لأن الحمل يستدعى التغيرات بوجه العينيه بوجه فى حمل الحد على المحدود و هو الحمل الأولى الذى مفاده الهوهويه مفهومها و الاتحاد ماهيه التغيرات بالإجمال و التفصيل و هو تغير جلى و فى حمل الشئ على نفسه و هو أيضا أولى نقول مثلا إذا فرض أحد الجعل المركب فقال جعل الإنسان إنسانا و قلنا فى رده الإنسان إنسان فكأننا قلنا الإنسان الذى جوزت سلبه عن نفسه هو الإنسان الذى ثبوته لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال و كذا قول الحكماء الإنسان من حيث هو ليس إلا هو حمل أولى أى الإنسان من حيث هو أى نفسه- إنسان ليس موجودا و لا معدوما و لا غير ذلك مما ليس عينا و جزءا له فكأنهم قالوا الإنسان الذى جوزتم أنه فى ذاته موجود مثلا- هو الإنسان الذى فى ذاته جامع ذاته و ذاتياته لا غير و مما ذكرناه ظهر أنه ليس من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على أن عدم الإفاده باعتبار أن ثبوت الشئ على نفسه ضرورى أى لازم و كذا ضرورى أى بديهى - لا- أنه لا- حمل يصدق هنا فإذا تحقق الحمل و معلوم أنه ليس المقصود أنه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه حمل أولى أى هو هو مفهوما، س ره

٣- المراد بالذات المصداق و هو شئيه الوجود يعنى كلما تحقق الاتحاد فى المفهوم تحقق فى الوجود إذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده و لا- عكس كليا و لكن النظر فى الحمل الأولى إلى الاتحاد فى المفهوم و المراد من الوجود فى كلامه قدس سره أعم من الخارجى و الذهنى البتى و التقديرى فإن قولنا عدم و اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين و أمثالهما من هذا الحمل و لا وجود هنا حتى يقتصر أولا، س ره

٤- كقولنا الضاحك كاتب و ليس بكاتب أى هو هو وجودا و ليس هو هو مفهوما و ماهيه و فيما ذكر فى الترقى بكلمه بل الموضوع و المحمول كلاهما واحد مثل أن مفهوم الضاحك الذى هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالأولى و ليس بضاحك بالشائع، س ره

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئى و اللامفهوم و اللاممكن بالإمكان العام و اللاموجود بالوجود المطلق و عدم العدم و الحرف و شريك البارى و النقيضين و لذلك اعتبرت فى التناقض وحده أخرى سوى الشروط الثمانية المشهوره و تلك هى وحده الحمل فالجزئى مثلا- جزئى بالحمل الذاتى ليس بجزئى بل كلى بالحمل المتعارف و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمه فنقول إن الطبائع الكليه العقلية من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقوله من المقولات (١)(٢) و من حيث وجودها فى

١- المراد بها نفس الطبائع المرسله اللابشرطيه المقسميه و الماهيات من حيث هى التى هى الكليات الطبيعیه كما مر قبل تقسيم الحمل و ليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحه المقابله لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته و لا سيما على مذهبه قدس سره أن الكلى العقلى هو رب النوع المشاهد عن بعد فإنه مندرج فى الجوهر حينئذ اندراج الفرد فى الطبيعه و قد نقلنا منه أن حيثه كليته بعينه حيثه شخصيته و هو قدس سره بصدد نفي فرديه نفس شئيه الماهيه فقوله من حيث كليتها أى إبهامها المفرط كما مر و قوله من حيث عقليتها أى نفس مفهومها الذهنى، س ره

٢- قد عرفت أن مذهبه ره فى الصور الذهنيه أن الجزئيات منها معلوله للنفس و هى مصدر لها و الكليات حاصله لها عن مشاهدته نفس المجردات العقلية من بعد و يترتب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين و إبهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر لكونها أقوى وجودا و أصرح فعليه من النفس فقوله ره هاهنا تصير مظهرا أو مصدرا لها إلخ الظاهر أن ضمير تصير راجع إلى النفس و ضمير لها راجع إلى الطبائع العقلية و مراده ره بذلك أن النفس تصير مظهرا للطبائع العقلية إن بقيت على حالها من الكليه و تصير مصدرا لها إن تعينت بتعينات خياليه أو حسيه- ثم هذا الذى وجدت فى النفس وجود صفه لموصوف هو داخل تحت مقوله الكيف بالذات و حيث كانت حيثه معقوليتها الغير الداخله تحت مقوله متحدته الوجود مع هذه الحيثيه الداخله تحت الكيف بالذات فهى كيف بالعرض فالطبائع العقلية من حيث نفسها- جواهر مجردة خارجيه أو هيئات نوريه فيها و من حيث وجودها صفات للنفس و علوما لها- تحت مقوله الكيف و من حيث كليتها و معقوليتها للنفس و هو المبحوث عنه فى الوجود الذهنى غير داخله تحت مقوله من المقولات و إنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها، ط

النفس (١) أى وجود حاله أو ملكه فى النفس يصير مظهرا أو مصدرا لها تحت مقوله الكيف (٢) فإن سألت عنا أ ليس الجوهر مأخوذا فى طبائع أنواعه و أجناسه و كذا الكم و النسبه فى طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- و الزمان كم متصل غير قار و السطح كم متصل قار منقسم فى الجهتين فقط نجيبك يا أخا الحقيقه بأن مجرد كون الجوهر مأخوذا فى تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذى هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئى و حده و هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا- يوجب كونه جزئيا و كون حد الشئ عين محدوده و إن كان صحيحا لكن لا يستدعى كون الحد فردا للمحدود و كذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر و أنواعه و كذا باقى المقولات و إنما يلزم لو ترتب عليه أثره (٣) بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكليه إذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع- و هذا المفهوم بشرط الكليه يمتنع وجوده فى الخارج إذ كل موجود خارجى مشخص- و كذا نقول فى أكثر الحدود و المفهومات فإن حد الحيوان و هو مفهوم الجوهر

١- أى يكون الوجود مبرز الأحكام نفس الماهيات الكامنه و إلا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا و لا عرضًا فكيف يكون كيفًا أو نقول إن الوجود واسطه فى الثبوت- فى اتصاف الماهيات بالكيفيه كالشمس لسخونه الماء أو لسواد الوجه لا واسطه فى العروض كحركة السفينه لحركه جالسها، س ره

٢- أى النفس مظهرا هذا بالنسبه إلى الصور العقليه أو مصدرا هذا بالنسبه إلى الصور الجزئيه، س ره

٣- أقول مبنى تحقيقاته فى أن المفاهيم فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشائع- أن الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعیه اعتباريه محضه و المصادقيه و الفرديه إنما هى بالوجود فمفهوم الجوهر الجنسى أو الجوهر النوعى كالإنسان و كذا مفهوم الكم الجنسى أو النوعى كالخط و غير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصه بها لا يصدق على نفسها إلا بالحمل الأولى و على هذا كان يكفى أن يقول نفس المفهوم الذهنى من الجوهر و لا- يترتب عليه الأثر بلا حاجه إلى شرط الكليه كما سيدكر فى مفهومى السطح و الإنسان إلا أنه قدس سره ازداد فى البيان فبين أن الكلى العقلى أيضا لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع بما قاله و أيضا المفاهيم مأخوذه بالوجود أيضا أى العقلى لا تصير أفرادا- لأن ذلك الوجود وجود النفس، س ره

النأى الحساس لا- يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حملة عليه حملا- أوليا فإن قلت إذا لم يكن الطبائع النوعيه مندرجه تحت المقولات بذواتها فى أى نحو كان من الوجود لم يكن المقوله ذاتيه لها و صادقه عليها على أى وجه أخذت- و لم يكن الأشخاص أيضا مندرجه تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقه الشئ ء ليس إلا الماهيه النوعيه له- قلت كون موجود مندرجا تحت مقوله يستتبع أمرين (١) أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقوله مأخوذا فى حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم فى جهتين فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد فى الحد.

و ثانيهما أن يترتب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميته قابلا- للانقسام و المساواه و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضه مشتركه فى الحدود و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعه فى الوجود.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعيه إذا وجدت فى الخارج و تشخصت بالتشخصات الخارجيه يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني و إذا وجدت فى الذهن من حيث طبيعتها و تشخصت بالتشخصات الظليه- يكون تلك الطبائع حامله لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح فى الذهن متضمن لمعنى الكم- لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكميّه أى ليس الحاصل فى الذهن من حيث إنه- موجود ذهني و قائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد- بحيث إذا وجد فى الخارج يترتب عليه آثار الكميّه لذاته و مثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا- لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانيه من الأبعاد بالفعل و التحيز و النمو و الحس و الحركه فى الذهن بل يتضمن

١- جعل مناط الفرديه ترتب الآثار و على هذا لم يكن الموجود فى الخيال- أيضا فردا كما لا يخفى، س ره

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار و الأفعال و كذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكه عن الأنواع فى الذهن هى نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل فى الذهن كما و لا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلى مجرد بسيط و إذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا.

قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه و أدله الوجود الذهنى بعد (١) تمامها- لا يستدعى إلا حصول نفس ماهيات الأشياء فى الذهن لا- أفرادها و أنحاء وجوداتها- و قد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخيصات من موطن إلى موطن و ناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصله عن الشئ .

و بالجمله حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذا فى حدها كأخذ الشئ فى ما هو ذاته أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار- لا يصير فردا لنفسه و لا يصير منقسما لذاته كذلك الأنواع الحاصله منه فى العقل.

فبجمله ما قررناه ظهر لك أن شيئا من المعقولات الذهنيه من حيث ماهياتها- ليست مندرجه تحت مقوله من المقولات (٢) بمعنى كونها أفرادا لها بل المقولات إما

١- إنما قال ذلك لأنه بصدد إتمامها و تشييد أركانها بعد لا أنها مزيفه عنده، س ره

٢- هذا أيضا دليل على ما قلناه إن المراد نفى اندراج شئيات الماهيات تحت المقولات بنحو الفرديه لا الكليات العقلية فقط. ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم و أما على مذاقه قدس سره فنفس مفاهيمها هكذا فإن التعقل عنده بمشاهده النفس للمثل الأفلاطونيه الشخصيه و عدم فرديتها لكونها مشاهده عن بعد فيحتمل كل واحد منها الكثره. ثم إن ما ذكره يصح فى كليات الجواهر و الأعراض التى فى العقل و أما الصورة الجزئيه التى فى الخيال كالإنسان مثلا- فهو جوهر و إنسان بالحمل الشائع و ناهيك فى ذلك قولهم إن لكل طبيعه أفراد ذهنيه و الفرد مصداق الطبيعه بالحمل الشائع. و الجواب أنه لا يتفاوت الأمر عند المصنف فإن نفس الطبيعه فى الموجود الخيالى أيضا ليس فردا حتى إن الموجود الخارجى أيضا كونه فردا ليس باعتبار نفس الطبيعه و إن كان الفرد نفس الطبيعه أيضا بالعرض فإنها موجوده بالوجود الخاص بها و الوجود عين التشخيص فهو الشخص بالذات و هو الواسطه لعروض التشخيص و الفرديه للطبيعه أيضا و أما الموجود الخيالى مما يعد فردا من الطبيعه فليس موجودا بالوجود الخاص بالطبيعه لأن ذلك الوجود وجود النفس- و لا سيما على قاعده اتحاد المدرك و المدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامه و خاصه بلا انثلام فى وحدتها و بساطتها فكل وجود خيالى إشراق من النفس و ظهور منها- كما فى الوجود الإحاطى الذى الموجود الذى فى العاقله الذى يشمل سعه ردائه رقائقه من كل نوع و بوجه آخر ليست الصور العلميه أفراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس- لا لكونها دونها و قد تكلم قدس سره فى مرحله العقل و المعقول أيضا فى هذه المسأله فانتظر، س ره

عينها أو مأخوذ فيها و إما من حيث كونها صفات موجوده للذهن(١) ناعته له من مقوله الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتى لها و أصل الإشكال و قوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات و هو مما لم يقم عليه برهان- و ما حكم بعمومه وجدان و هو الذى جعل الأفهام صرعى و صير الأعلام حيارى- حيث أنكر قوم الوجود الذهنى و جوز بعضهم انقلاب الماهيه و زعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه و المسامحه فاختر كل مذهباً و طريقه و لم

١- لما فرغ من تصحيح أن المقولات فى الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات- بل بالحمل الأولى فقط ذكر الجزء الثانى من المطلوب و هو أنها كيف بالحمل الشائع- و لما رأى أنه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الإشكال جذعاً قال إنها كيف بالعرض- لكنه قدس سره ما ذكر فى بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن و أن وجودها فى النفس و أنت تعلم أنه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشامله لكل المقولات فى الذهن كما قال المحقق الدوانى و غيره فإن وجودها فى أنفسها كونها و تحققها لا- أمر ينضم إليها و الوجود ليس كيفاً و نفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها فى أنفسها عين وجودها لموضوعها و هو النفس ثم انتسابها إلى النفس إن كان إضافه إشراقه من النفس فالإشراق هو الوجود فكان كإشراق الحق فى كل بحسبه فلم يكن من مقوله الكيف- بل من مقوله المعلوم و لكن بالعرض و إن كان إضافه مقوليه كان المعلومات إضافه بالعرض لا- كيفاً بالعرض ثم ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات- حتى تكون تلك المفهومات الذهنيه كيفيات بالعرض له و الكيف من المحمولات بالضميمه و ليس كالعرض المطلق و لا ضميمه فيها ينتزع منها ماهيه الكيف المطلق و ماهيه الكيف الخاص كمفهوم العلم. و الجواب أن بناءه على طريقه القوم من القيام الحلولى لا الصدورى و لا- الاتحاد- فالمقولات فى العقل مفاهيم جوهر و كم و كيف إلخ و يضاف إليها وجود ناعته عند القوم- و هذا الوجود له ماهيه هى مفهوم العلم و هى كيف بالذات و المقولات كيف بالعرض، س ره

يهتدوا إلى حله سيلا و لم يأتوا بشى ء يسمن و لا يغنى قليلا

الإشكال الثانى أنا نتصور جبلا شاهقه و صحارى واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها

إشارة

و نتصور الفلك و الكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور- فى القوه الخياليه التى ليست جسما و لا متقدره بل كيفيه و قوه (١) عرضت لبخار حاصل فى حشو الرأس و كذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص آخر إنسانيه يحصل فى تلك الكيفيه المسماه بالقوه الخياليه أناس مدركون متحركون متعلقون موصوفون بصفات الأدميين مشتغلون فى تلك القوه بحرفهم و صنائعهم و هو مما يجزم العقل ببطلانه- و كذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فإنه شى ء قليل المقدار و الحجم- و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه و لا يكفى الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهايه فإن الكف لا يسع الجبل و إن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهايه.

و الجواب

إشارة

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسميه- و الأمثله الجرمانيه فى القوه الخياليه أو الحسيه و لم يبرهنوا ذلك بدليل شاف و برهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم و ليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهده النفس تلك الصور و الأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس و الرواقيين أو أسبابا و آلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال و الآثار فى عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه (٢) و الحاصل أنه لا يرد ذلك

١- إما أن المراد بكليتهما واحد فإن القوه تطلق على المبادئ العرضيه كما يجى ء فى القوه و الفعل و إما أن الكيفيه إشاره إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير من الأطباء و القوه إشاره إلى القول بجوهريتها و أنها كالصور النوعيه الجوهريه، س ره
٢- و الحاصل أن هناك صوراً ماديه فى خارج المشاعر و لها آثار ماديه فى القوى الحسيه عند اتصال الحواس بالمحسوسات و لا إدراك و لا شعور فى هذه المرحله و يقارنها شعور و إدراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئيه أو على نعت السعه و الكليه و ظرف هذين النوعين من الصور الظاهره للنفس عالمان مجردان عن الماده هما وراء عالم الماده أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر على خلاف فيه و الآخر عالم العقول الكليه و العوالم الثلاث الماده و المثال و العقل متطابقه، ط

نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسيه سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

و بالجمله فإنما يثبت بأدله الوجود العلمى للأشياء الصوريه وجود عالم آخر- و أن لهذه الصور و الأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهره و بذلك الوجود ينكشف و يظهر عند القوى الباطنيه بل ربما يشاهدها النفس المجرده المنزهه عن مقارنه شىء من هذين الوجودين المستعليه عن مخالطه هذين العالمين بمعونه القوى الباطنيه كما يشاهد هذه الأشباح بمعونه القوى الظاهره و بالجمله يستدل النفس المجرده بإدراك القوى الظاهره على وجود هذا العالم و بإدراك القوى الباطنه على ثبوت عالم آخر شبحى مقدارى كما يستدل بإدراك ذاتها و الحقائق العقليه على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأننا ندرک ما شاهدناه مره من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذى شاهدناه أولا من المقدار و الشكل و الوضع به ينتصب عند المدرک و به يتمثل بين يديه بخصوصه- و له وجود البته و ليس فى هذا العالم بالفرض فوجوده فى عالم آخر فذهب أفلاطن و القدماء من الحكماء الكبار و أهل الذوق و الكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمه لا فى مكان و لا فى جهه بل هو واسطه بين عالم العقل و عالم الحس- إذ الموجودات العقليه مجردة عن ماده و توابعها من الأين و الشكل و الكم و اللون و الضوء و أمثالها بالكلية و الموجودات الحسنه مغموره فى تلك الأعراض و أما الأشباح المثاليه الثابته فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى جهه و لا يحويها مكان و نحو تجسم حيث لها مقادير و أشكال.

و خلاصه ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى فى حكمه الإشراق- لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صوره المرئى فى العين(١) على ما هو

١- تمهيد لقوله فكذلك صوره المرآه ليست فى البصر لتدخل فى الكليه حتى يقول صوره المرآه ليست فى كذا و لا فى كذا فيكون فى كذا و هو عالم المثال. ثم اعلم أن تضعيف الوهم هذه الأشباح الخياليه المثاليه سره جعلها مرئى لحاظ الماديات الجزئيه لا ملحوظا بالذات لكونها عنده أرغب و أحب لكن اشتبه عليه أن مرغوبيتها و حسنيته بمدخله البدن فلو لا حراره الكبد لم يكن الماء البارد الجزئى بهذه المثابه من المرغوبيه و هكذا، س ره

رأى المعلم الأول و لا بخروج الشعاع من العين إلى المرئى كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابله المستنير للعين السليمه لا- غير إذ بها يحصل للنفس علم إشراقى حضورى على المرئى فيراه و كذلك صورته المرآه ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير و ليست هى صورتك أو صورته ما رأيتة (١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فصلا عن كونه بانعكاسه و إذ تبين أن الصورة ليست فى المرآه و لا فى جسم من الأجسام و نسبه الجليديه إلى المبصرات كنسبه المرآه إلى الصور الظاهره منها- فكما أن صورته المرآه ليست فيها كذلك الصوره التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليديه بل تحدث عند المقابله و ارتفاع الموانع من النفس إشراقى حضورى على ذلك الشىء المستنير فإن كان له هويه فى الخارج فيراه و إن كان شبها محضا- فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآه فإذا وقعت الجليديه فى مقابله المرآه التى ظهر فيها صور الأشياء المقابله وقع من النفس أيضا إشراقى حضورى فرأت تلك الأشياء- بواسطه مرآه الجليديه و المرآه الخارجيه لكن عند الشرائط و ارتفاع الموانع

١- إنما لم يقل و ليست فى المرآه نفسها أيضا لجريان هذا الدليل فيها أيضا- و اعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الإشراقى قدس سره فإن الشيخ فى البحث المصدر بالحكوميه بعد ما أبطل كون الإبصار بخروج الشعاع و بالانطباع فى كلام مبسوط عقد بحثا آخر مصدرا بالقاعده فقال اعلم أن الصورة ليست فى المرآه و إلا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها إلى آخر ما قال فمزج المصنف قدس سره بين البحثين و جعل الأول تمهيدا للثانى و الثانى مثبتا لعالم المثال بل هذه المقالات فى أواسط حكمه الإشراق و قوله و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فى العين إلخ فى أواخرها و لذا قال المصنف و خلاصه ما ذكره الشيخ. ثم إنه لما كان انطباع العظيم فى الصغير ممتنعا فمن قال ملغزا- S\ كوهى اندر پنبه دانى يافتم دانى كه چيست Z\ بحرى اندر سرمه دانى يافتم دانى كه چيست Z\ . أراد به مظهره العين و الدماغ و الجليديه بقدر حب القطن و الدماغ بقدر المكحله، س ره

و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير و لا في الأعيان و إلا ليراها كل سليم الحس و ليست عدما و إلا لما كانت متصوره و لا متميزه و لا- محكوما عليها بالأحكام المختلفه الثبوتيه و إذ هي موجوده و ليست في الأذهان و لا في الأعيان و لا في عالم العقول لكونها صورا جسمانيه لا- عقليه- فبالضروره يكون في صقع آخر و هو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل و هو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون- كأفلاطون و سقراط و فيثاغورس و أنبازقلس و غيرهم من المتألهين و جميع السلاك من الأمم المختلفه فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل(١) المنقسم إلى عالم الربوبيه و إلى عالم العقول و النفوس و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسيه و إلى الصور الشبحيه و من هاهنا يعلم أن الصور الشبحيه ليست مثل أفلاطون لأن هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثال الأفلاطونيه- و هي نوريه عظيمه ثابتة في عالم الأنوار العقليه و هذه مثل معلقه في عالم الأشباح المجرده بعضها ظلمانيه هي جهنم عذاب الأشقياء و بعضها مستنيره هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين و أصحاب اليمين و أما السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجه العليا و يرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهيه و المثل الربانيه

نقد عرشي:

اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب إليه أساطين الحكمه و أئمه الكشف حسبما حرره و قرره صاحب الإشراق أتم تحرير و تقرير إلا أنا نخالف معه في شيئين(٢)

- ١- أى عالم المعنى المنقسم، س ره
- ٢- لا ريب في أن النفس لا تنال شيئا من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئيا أو كليا قائما بالنفس و من مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئا إلا في داخل ذاتها و دائره وجود نفسها و لازم ذلك أن يكون لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم إلا- ما تغيره خصوصيه وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس في محوساتها المستند إلى خصوصيات الحاس أو المحسوس- و كالتغير الحاصل للمرئى باختلاف المرئى في أشكالها من تربييع و تثليث و استطاله و استداره و غيرها و يؤدي إلى مغايره المرآت للمرئى فقولته ره بثبوت مثال خاص بالنفس- غير المثال الأعظم العام مما لا- محيص عنه لكن ينبغى أن يقال بمثله في العقل فإن ما تجده النفس من الصور العقليه أيضا غير خارج عن عالم نفسها و حيطه ذاتها لجريان ما مر من البرهان في المثال فيه بعينه، ط

أحدهما أن الصور المتخيله عندنا موجوده (١) كما أوأنا إليه فى صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيله و دعاباتها الجزافيه- و ما يعبث به من الصور و الأشكال القبيحه المخالفه لفعل الحكيم ليس إلا فى العالم الصغير النفسانى لأجل شيطنه القوه المتخيله و أن هذه الصور الخياليه باقيه بقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخيله فى تصويرها و تثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت و زالت لا- أنها مستمره الوجود باقيه لا بإبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه و الفرق بين الذهول و النسيان أن للنفس فى الأول ملكه الاقتدار على تصوير الصور الخياليه من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثانى فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزله كالعلامات الداله.

و الثانى أن الصور المرآتيه عنده موجوده فى عالم المثال و عندنا ظلال للصور المحسوسه بمعنى أنها ثابتة فى هذا العالم (٢) ثبوتا ظليا أى ثبوتا بالعرض لا

١- أقول الواجب على المصنف قدس سره على حذو ما قال فى التعقل أنه بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد أن يقول فى التخيل بمثل ما قال الشيخ الإشراقى قدس سره و الأشكال التى تتراءى قبيحه من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر و جاز مثله فى الكليات العقلية- إذ كثيرا ما يقع المغالطه فيها. و الحق عندى فى التخيل ما قال المصنف قدس سره و لكن فى التعقل أنه بمشاهده النفس النوريه عكوس المثل الإلهيه و أشعتها المتفاوته معها مرتبه فكما أن خياليات النفس عالم مثالها الأصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الأصغر لا علم العقل الأكبر اللهم إلا إذا فنت النفس فى العقل الفعال، س ره

٢- أى لا فى عالم الملكوت ثبوتا ظليا أى حكايات للعواكس و حكايه الشىء و ظلل الشىء ء ليس بشىء فهى كسراب بالنسبه إلى حقائق هذا العالم الطبيعى فهى ظهور الحقائق لا كنه ذواتها و السراب أيضا شىء ء مشاهد إلا أنه حكايه الماء و عكسه و هذا تحقيق حسن مبرهن ببرهان اللم و له غايه محكمه أيضا هى تطابق المثال و الممثل له لأن أكثر تمثيلات المتألهين العكس و الظل و الصدى و ثانى ما يراه الأحوال كقول العارف- S\ هر چیز جز او كه آید اندر نظرت\ Z نقش دومین چشم أحوال بأشد\ Z . يعنى من حيث إنها ترى ذواتا مستقلة منفصله، س ره

بالذات و كذا ثانيه ما يراه الأحوال من الصور و ثانيه الصوت الذى يقال له الصدى - كل ذلك عكوس و ظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسه الخارجيه كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات و ظلال و عكوس حاكيه لها- و حكايه الشئ ء ليست حقيقه ذلك الشئ ء كما فى النظم لبعض العرفاء(۱)

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود فى الذهن

اشاره

على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانيه و الأنواع العرضيه(۲) فرد شخصى مجرد

۱- قبله- S\ عشق در پرده مینوازد ساز\Z هر زمان زخمه ای کند آغاز\Z. فالمراد بالنغمه هو الوجود المنبسط و النفس الرحمانى و كلمه كن إلى غير ذلك من الألقاب الحسنی و بالصداء الماهيات التى هى كالعكوس للوجودات و من هذا الاصطلاح ۳۰۴ قال الجامى- S\ يك صوت بر دو گونه همی آیدت بگوش\Z گاهی نداش نام نهی و گهی صدا\Z و قال فى موضع آخر- S\ از ندای تو در افتاد صدایی بحرم\Z خواست صد نعره لبيك ز اهل عرفات\Z و مثل ذلك كثير و فى المصراع الثانى من البيت الذى نقله المصنف إشاره إلى عدم نفاذ كلمات الله تعالى إذ لا يجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائما- ثم هذا الذى ذكره من التطبيق على الوجود و الماهيه مع عدم ملاحظه البيت السابق الذى نقلناه و إلا فدلالته الصريحه على سریان العشق إذ كما ظهر صنعه و جماله فى كل الحقائق سرى عشقه الحقيقى فى كل عشق فعشقه النداء و باقى العشقات صدا و لو لا اختلاف العنوان لرجع إلى الأول إذ قيل إذا تم العشق فهو الله، س ره

۲- أصل الإشكال لزوم فرد مجرد للطبيعه الجسمانيه و أن يكون للنوع الواحد فرد مادى و فرد مجرد و فرد عرضى و فرد جوهرى لأن التجرد فوق الجوهرية و أما لزوم كون شئ ء واحد شخصيا و كليا فهو مذکور بالتبع و لم يجعله إشكالا على حده- إذ قد دفعه فى مطاوى دفع الإشكال الأول فتذكر، س ره

عن المادة و لواحقها من المقدار و الأين و الوضع و أشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كلياً و نوعاً.

بيان ذلك (١) أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم فى الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافه إبهامه أو يصير متشخصاً لا- سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك عن التشخص و وجود المبهم مبهما غير معقول و على الثانى يلزم أن يحصل فى ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم و الكيف و سائر العوارض الماديه إذ لو قارنها (٢) لم يجز أن يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني فى المجرد- لكن التالى باطل بديهيه و اتفاقاً (٣) فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه فى المشهور

أن الموجود فى الذهن و إن كان أمراً شخصياً- إلا أنه عرض و كفيه قائمه بالذهن و ليس فرداً من حقيقه ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا القياس فى تعقل الأعراض الجسمانيه.

و قد علمت من طريقتنا فى دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعيه الخارجيه فى الذهن معناها و مفهومها دون ذواتها و أشخاصها و أما كليه الموجود الذهني و صدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرداً عن التشخصات الذهنيه- و الخارجيه جميعاً (٤) و لا حجر فى كون شىء كلياً باعتبار و شخصياً باعتبار- سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجى و العقلى و إن ألح ملح و ارتكب مرتكب

١- أى بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانيه و هو محذور أصل الإشكال، س ره

٢- و أيضاً لو قارنها لم يصدق على ما لم يتصف بعوارض ذلك الكلى فلم يصدق على كثيرين مع أنه صادق و محمول مواطاه عليها، س ره

٣- ادعاء من المستشكل و كلاهما ممنوع كما سيشير إليه بقوله و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي، س ره

٤- لا يخفى أنه عند حذف المشخصات الخارجيه و الذهنيه المساوقه للوجود- يبقى نفس الماهيه التى هى لا كليه و لا جزئيه و هذا الجواب من غيره و مذاقه قدس سره فى الكليه سعه الوجود العقلى كما كتبناه سابقاً، س ره

أن الإنسان التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة و هي جوهر أيضا و حاله في الذهن و محلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا.

و العجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية- قائلا إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع و شنع على القائل بكون صوره الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره و توهمه ألصق به و ألزم كما يظهر عند التعمق و التدبر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأصناف الجوهرية- التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا و كذا إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهنية كذلك فكذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعاني و حينئذ لا فرق بين القول بكون صوره الذهنية كيفا بالحقيقة و بين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق أن مفهوم الإنسان و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية(١) يصدق عليها معانيها بالحمل الأولى و يكذب عنها بالحمل المتعارف و دلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول و أتباعه كما هو المشهور و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجردا و بعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهه و لا برهان و لا وقع على امتناعه اتفاق كيف و قد ذهب العظيم أفلاطون و أشياخه العظام(٢) إلى أن لكل

-
- ١- و ينبغي التنبيه إلى أن كونها كيفيات إنما هو من حيث أخذها في نفسها ناعته للنفس و صورته علمية لها و لا قياس حينئذ إلى خارج و أما بالقياس إلى الخارج فإنما هي مفاهيم لا جوهر و لا عرض، ط
 - ٢- و أيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحد و هو في الواجب مجرد عن الماهية و في غيره مقارن لها- إن قلت فما المعتبر في تعريف الإنسان مثلا- قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعي و المثالي و إن كان كظل لازم و من الناطق ما هو أعم مما بالفعل كالعقل بالفعل أو الفعال و مما بالقوه كالعقل بالقوه و العقل المنفعل و من الحس و الحركة ما هو أعم من مبدئهما بالقوه أو بالفعل و من العلم الحضوري الفعلي و من النمو أعم من مبدئه بالقوه أو بالفعل و من التغذية أعم من المثاليه و من وجدان وجود النفس النباتية بنحو أعلى و أبسط، س ره

نوع من الأنواع الجسمانية فردا فى عالم العقل و تلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع و هى ذوات عنايه بها و الدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك و التفاوت فى وجوداتها بحسب التماميه و النقص و التقدم و التأخر على تقدير تماميته و إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود و موطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين و بحسب المواطنين- و الحق أن مذهب أفلاطون و من سبقه من أساطين الحكمة فى وجود المثل العقليه للطبائع النوعيه الجرمانيه فى غايه المتان و الاستحكام لا- يرد عليه شىء من نقوض المتأخرين و قد حققنا قول هذا العظيم و أشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شىء من النقوض و الإيرادات التى منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم و فقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم و معتمد أقوالهم على السوانح النوريه و اللوامع القدسيه التى لا يعترىها و صمه شك و ريب- و لا شائبه نقص و عيب لا على مجرد الأنظار البحثيه التى سيلعب بالمعولين عليها و المعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها و يتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمه لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء و الأولياء و إن لم يذكروا حجه على إثبات تلك المثل النوريه و اكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحه المتكرره التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه و الجزم بما شاهدوه ثم ذكروه و ليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف و إذا اعتبروا أوضاع الكواكب و أعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيله الحس المثار للغلط و الطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفه المبنيه على أرصادهم العقليه المتكرره التى لا يحتمل الخطاء كان أحرى.

الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارا

إشارة

حين تصور الحرارة باردا عند تصور البروده معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا- كافرا مؤمنا متحيزا لأن الحار ما حصل فيه الحرارة و البارد ما حصل فيه البروده- و كذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و الأمور المتضاده- و بطلانه ضرورى.

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أن إذا تصورنا الأشياء يحصل فى أذهاننا حقائق تلك الأشياء و تحل فيها و الحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا و نعوتا للذهن.

و الجواب عنه بوجوده.

الأول و هو من جملة العرشيات-

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أى النفس الناطقه عند إشراق نورها على القوه الباصره(١) يدرك بعلم حضورى إشراقى- ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين- فكذلك عند إشراقه على القوه المتخيله يدرك بعلم حضورى إشراقى الصوره المتخيله الخارجيه المبايه للنفس من غير حلول الصور فيها و اتصاف النفس بها بل كما يرى

١- بل للإضراب لما أجاب على طريقه نفسه قدس سره بأن التخيل عندنا بالإنشاء و الفعاليه فقيام الصور الخياليه بالنفس عندنا قيام صدورى و هذا لا- يوجب اتصاف النفس بها أجاب على طريقه الشيخ الإشراقى. ثم إنه قدس سره خص البحث بالصور الخياليه مع عموم الإشكال للعقليات أيضا فإن الحرارة النوعيه القائمه بالعقل أيضا توجب اتصافه بها لوضوح المرام على طريقته قدس سره- إذ لا قيام للعقليات لاتحاد العاقل بالمعقول و لأن التعقل بانسلاخ النفس و ارتقائها من هذا العالم الأدنى إلى العالم الأعلى و بإضافتها الإشراقيه الشهوديه إلى أرباب الأنواع- و العرض و أن لا فرد إبداعى له فى عالم الإبداع لكن أعراض ذلك العالم متحده الوجود بجواهرها لا يمكن أن يكون مقام وجود الموضوع خاليا عن مقام وجود العرض هناك و بالعكس و إلا لزم الاستعداد و القوه و الماده هناك هذا خلف و لذا قالوا طعم السكر مثلا و السكر هناك موجودان بوجود واحد فمناطق الجواب عدم الحلول و هو مشترك فلذا لم يتعرض للعقليات فالجواب الأول أخص بالخياليات و الثانى بالعقليات و أما الثالث المذكور فى كتب القوم فمشترك بينهما، س ره

و يحس صور الأشياء الخارجيه بالبصره و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيه- و يشاهدها بحواسها الباطنيه من غير حلولها في ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالفرقه بين المشاهده في اليقظه و المشاهده في النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخياليه قيام حلولى بالنفس نقول إن شرط (١) الاتصاف بشىء الانفعال و التأثير منه دون مجرد القيام فإن المبادى الفعاله لوجود الحوادث الكونيه مع أن لها الإحاطه العلميه على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات و أعراضها الجسميه لأن قيام الصور الكونيه بمباديها العاليه من جهه الفعل و التأثير في تلك الصور دون الانفعال و التأثير عنها و لا نسلم أن مجرد قيام الشىء بالشىء يوجب اتصافه بذلك الشىء من غير تأثر و تغير و لست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر- لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلا

الوجه الثانى و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا- يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافرا و كذا الحكم فى أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد أعمال رويته فى ذلك التحقيق لينحل منه

١- إن قلت كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلميه و لم تكن هى له ثم كانت و ليس الانفعال التجددى إلا هذا كيف و قد سموا علم النفس انفعاليا و علم المبادى فعليا. قلت المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققه فى عالم الكون المادى أى ذوات الصور المحفوظه الماهيات فى المواطنين و الدليل عليه قدس سره الصور الكونيه و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعليه الصور الماديه فى النفس و منع انفعالها منها و إنما لها أعداد لأن يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم أو من النفس كما هو مذهبه قدس سره- و لو سلم فعندهم الإدراكات الجزئيه فى النفس بفاعليه ذوات الصور فيها و أما على طريقه المصنف قدس سره فصورها تبعث من ذات النفس و باطن ذاتها فلا عجب فى كون قيام الصور بها حلوليا و ارتساميا و عدم الانفعال عنها و عن ذاتها كيف و معيار الانفعال أن يكون الصور من الغير و أن يكون قبولها بمدخله الماده لا عدم الارتسام كما فى الصور المرتسمه فى المبادى العاليه، س ره

الإيراد بنظائر هذه النقوض.

الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور فى الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهويه العينيه و غير المتأصل الذى به الصوره العقليه فإن المتصف بالحراره ما يقوم به الحراره العينيه لا- صورتها الذهنيه- فالتضاد إنما هو بين هويه الحراره و البروده و أشباههما لا بين صورتى المتضادين و بالجملة هذه الصفات يعتبر فى حقائقها أنها بحيث إذا وجدت فى المواد الجسمانيه تجعلها بحاله مخصوصه و تؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلا- الحراره تقتضى تفریق المختلفات من الأجسام و جمع المتشابهات منها و الاستقامه حاله قائمه بالخط مما يكون أجزاءه على سمت واحد و قس عليه الانحناء و التشكلات فإذا عقلناها و وجدت فى النفس المجرده حاله فيها لم يلزم إلا- اتصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حاره أو بارده أو متشكله أو غير ذلك لا أن تصير النفس موضوعه لهذه المحمولات الانفعاليه الماديه.

و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجرى فى النقض بلوازم بعض الماهيات و الأوصاف الانتزاعيه و الإضافيات كالزوجيه و الفرديه و الوجوب و العليه و الأبوه و أمثالها مما ليست من الأمور الخارجيه و كذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع و العدم و أمثالهما إذ لا- يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجيه و العليه و الامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العينى إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتباريه عقليه من لوازم الماهيات أو عدميه من صفات المعدومات.

و يمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه فى هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعانى حظا من الوجود(1) فالزوجيه مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل و الخارجى له

١- و سيأتى عن قريب بعد مبحث الوجود الذهنى و حاصل الجواب أن وجود الزوجيه كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجيه فهذا الكون لها بالنسبه إلى الأربعة الخارجيه و الأربعة الذهنيه لا بالنسبه إلى النفس الناطقه فقيام الزوجيه بوجودها الأصيل و هو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها و مصححه الأربعة مثلا لا النفس و هذا القدر يقول به القوم أيضا القائلون بأن وجود الانتزاعيات يعنى وجود منشأ انتزاعها، س ره

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجيه فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا-تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيه بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين و كذا الحكم فى نظائرها و أما العدم و أمثاله فلا صورته لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صورته و عنوانا لأمر باطله و يجعلها وسيله لتعرف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود فى الخارج و الأمور الذهنيه موجوده فيه

إشاره

على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشئ ء موجود فى ذلك الشئ ء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت-

و الجواب أن الموجود فى الموجود فى الشئ ء

(١) إنما يكون موجودا فى ذلك الشئ ء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الوجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز و الكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج- فإن الحاصل من المعلوم فى الذهن صورته لا هويه و الوجود ظلى لا متأصل و من الذهن فى الخارج هويه و الوجود متأصل و معنى فى فى الموضوعين مختلف (٢) و كذا استعمالها فيهما و فى المكان و الزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقه و المجاز لأن كون الشئ ء فى الخارج ليس من قبيل الماء فى الكوز بل معنى كون الشئ ء فى

١- و أيضا نلتزم كون الأمور الذهنيه موجودات خارجيه فإن الموجود الذهني فى نفسه و من حيث كونه هياه الأمر الخارجى و هو النفس خارجى و إنما كونه ذهنيًا بالقياس إلى ما فى الخارج أعنى ما خرج من النفس كما أن لفظ زيد و النقش الدال عليه وجود لفظى و كتيبى لزيد و هما فى أنفسهما موجودان خارجيان، س ره

٢- لما كانت العلوم البرهانيه تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقه معروضه لمحمولاتها الذاتيه أو أمور حقيقه كذلك استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوى عرضى خارج عن ماهياتها و لذلك تختلف الألفاظ المستعمله فى هذه العلوم مع الألفاظ المستعمله فى اللغه و العرف العام فربما كان اللفظ مشتركاً معنويًا فى اللغه و العرف و مشتركاً لفظياً فى هذه العلوم و لهذا ذكر المصنف ره أن لفظه فى فى قولنا المعنى فى الذهن و قولنا الذهن فى الخارج لمعنيين مختلفين و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظى دون المشترك المعنوى، ط

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و كونه فى الذهن هو أن لا يكون كذلك

الإشكال السادس

إشاره

أنه يلزم أن يوجد فى أذهاننا من الممتنع الكليه أشخاص حقيقه يكون بالحقيقه أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذا المعنى متشخصا و متعينا فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع أن بديهه العقل - يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن و الخارج و كذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد فى الخارج أيضا لأنه إذا وجد فى الذهن فرد مشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العينى و إلا لم يكن شريكا للبارى تعالى.

و الجواب أن القضايا التى حكم فيها على الأشياء الممتنعه الوجود

(١) عمليات غير بديه و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعه العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين و شريك البارى و الجوهر الفرد و أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عدم علتها و عدم العدم و مفهوم الممتنع لا- على أن ما يتصوره هو حقيقه الممتنع إذ كل ما يتصور و يوجد فى الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقه الباطله و مناط صحه كون مفهوم عنوانا لماهيه من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

١- نعم يبقى هنا إشكال آخر مهم و هو سابع الإشكالات الستة المذكوره فى المتن - و هو أن لازم ثبوت الوجود الذهنى و الظهور الظلى أن يتحقق لكل صورته علميه و معنى ذهنى مصادق واقعى إذ لا معنى لوجود ذهنى لا وجود خارجى وراءه يحكى عنه و لازمه أن لا- تقدر النفس على تصور المحال و المعدوم و كل عنوان بسيط ذهنى لا خارج له يطابقه. و الجواب عنه من طريق الفرض و القضيه الغير البديه مصادره فإن نفس الفرض إيجاد ذهنى لما لا خارج له يطابقه و هو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال و حسم هذا الإشكال موكول إلى ما سنبينه إن شاء الله تعالى من كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها و الفرق فى ذلك بين المفاهيم الماهويه و غيرها المسماه بالعناوين الذهنيه فى بحث الماهيات، ط

منها حملا- أوليا و إن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما- و يجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعه باطله الذات مجهوله التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به و باعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن و كونه عنوانا لماهيه باطله يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن و موجود و امتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملا أوليا و باعتبار كونه عنوانا لطبيعه مستحيله من هذه الجهة و من هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود و تشخصه عين ذاته و وحدته مغايره لما يفهم من الوحده فإن الحكم بعينه التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينه التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدى إليه البرهان أنه بإزائه و هو الحى القيوم جل ذكره و إن تقدر عن أن يتمثل فى ذهن من الأذهان.

فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حمليات غير بديهية(1) و هى و إن كانت مساوقه

١- أى القضايا المنعقدة فى الممتنعات و فى الواجب جميعا بقريته قوله قدس سره حيث لم تكن طبيعه متحصله أصلا أى كالممتنعات أو فى الذهن أى كالواجب تعالى و لكن عدده القضايا التى حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البديهيه غريب جدا- إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع فى الخارج تحقيقا لا تقديرا و ملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديرا لا تحقيقا و واجب الوجود هو حقيقه الحقائق و كل التحقيقات للمتحقيقات أطلال لتحقيقه و هو أحق بالتحقق من كل متحقق. اللهم إلا- أن يقال لما كان مفاد الهليه البديهيه أن كل فرد صدق عليه طبيعه كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطه بتحقق فرد فى الخارج مصداق للطبيعه و بتحقق الطبيعه فى الذهن لتكون آله لملاحظه الفرد و يسرى الحكم عليها إليه- ففى قضايا الممتنعات و إن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصله فى الذهن لكن لا تحقق لأفرادها- تحقيقا فكانت غير بديهيه و فى قضايا الواجب و إن تحقق الفرد تحقيقا إلا- أنه لا- طبيعه حاصله فى الذهن من ذلك الفرد. إن قلت لو كان استحاله حصول الواجب بحقيقته مناطا لكون القضايا المنعقدة فيه غير بديهيه لكانت القضايا التى حكم فيها على الأمور العينيه و الأفراد الخارجيه غير بديهيه لاستحاله حصولها بحقائقها العينيه فى الذهن إذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن اكتناحه كذلك الوجود العينى الإمكانى لا يحصل فى الذهن و إلا لزم الانقلاب كما تقرر- قلت الوجود العينى الإمكانى و إن كان لا يحصل فى الذهن إلا أن له ماهيه تحصل بكنهها فى الذهن و هى الأمر المحفوظ فى كلتى نشأتى الخارج و الذهن و المشترك بين الوجود الخارجى و الذهنى بخلاف وجود الواجب تعالى إذ لا يحصل فى الذهن و لا ماهيه له حتى تحصل هى فيه محفوظه فى الخارج و الذهن و مفهوم الواجب أو الوجوب و مفهوم الموجود البحت و الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه و عنوان من عنواناته و وجه الشئ ء هو الشئ ء بوجه بعيد بل وجه الشئ ء بما هو وجه الشئ ء و آله لحاظ ليس بشئ ء لا ملحوظا بالذات فهو مرآه لملاحظته فلذا كان مصححا للحكم على الواجب تعالى الشخصى و مفهوم الواجب واجب بالحمل الأولى، س ر ه

للشرطيه لكنها غير راجعه إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تتمه فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعه متحصله أصلاً أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض و تم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعه الموقته أو المقيده ليلزم كون القضييه مشروطه في المعنى

فصل (٤) في زياده توضيح لإفاده تنقيح

اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكوره في الوجود الذهني و تعسر عليهم التخلص عن الجميع (١) اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها و أظلالها المحاكيه عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان و الوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها و يجرى عليها الأحكام و يخبر عنها- و لا- يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجوده في الذهن لورود هذه الإشكالات- فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم و أنموذج

١- قد ينسب القول بالشبح إلى القدماء، س ره

له نوع محاكاة عنه كما حاكاه اللفظ و الكتابه إلا- أن محاكاتها للمعاني بحسب الوضع و محاكاه النقوش الذهنيه بحسب الطبيعه.

و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها- وجودا في الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيه و الهيئات الصوتيه- إذ لا- يقول أحد أن كتابه زيد و اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه(١) بخلاف إدراكه و تصوره فإنه يجرى عليه أحكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما و إحداث مذهب ثالث.

و سلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره و ما يرد عليه تشحيذا للأفهام و توضيحا للمقام.

و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمه هي أن ماهيه الشئ ء متأخره عن موجوديتها(٢) بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهيه من الماهيات إذ المعدوم الصرف ليس

١- هذا ممنوع كيف و قد قال جم غير أن الاسم عين المسمى و هذا و إن كان أعلى مصاديقه و معانيه ما قال الحكماء إن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ما قاله العرفاء إن الاسم بالحقيقه هو الوجود المطلق الحقيقى المأخوذ مع تعين من التعينات الصفاتيه العاليه- إلا أنه يجرى ها هنا أيضا بقول مطلق فإن الوجود اللفظى أو الكتبى للشئ ء بما هو وجهه و ظهوره و آله لحاظه ليس أجنبيا منه و لذا يسرى الحكم عليهما إليه فبهذا النظر ليس شئ ء منهما على حiale، س ره

٢- إن قلت كيف يسوغ للسيد قدس سره مع إفراطه فى القول باعتباره الوجود و أن لا فرد له خارجا و لا ذهنا و أن لا قيام له و لو عقلا- بالماهيه بل مناط موجوديه الماهيه- اتحادها مع مفهوم الموجود كما مر أن يقول بتقدم الموجوديه على الماهيه. قلت مراده بالموجود المتقدم هو الماهيه الصادره عن الجاعل و بالماهيه المتأخره نفس شئيه الماهيه من حيث هي التى اعتباريتها اتفاقيه إلا أنه يقول كل ما هو فى الخارج بعد الصدور ماهيه من الماهيات و كذا كل ما هو فى الذهن فما يشار إليه أنه ماهيه نفسها بعد الصدور هي الموجود و ليس مفهوم الموجود فيها حكايه عن أمر ينضم إليها فى شئ ء من المواطنين لأن الوجود نفس كون الماهيه و تحققها لا أنه أمر ينضم إليها- فكما أن المصنف قدس سره ينكر الشئيين إلا بالتحليل الصرف و التعمل البحث و لحاظ شئ ء واحد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجوديه الإنسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقى إذ لا يحاذى شئ ء مفهومه حتى ينافى الاتحاد كذلك يقول السيد قدس سره- لا يحاذى مفهوم الموجود شئ ء سوى نفس الماهيه فهو متحد معها و ليس هنا شئان يحاذيانهما إلا- أن هنا إنسانا و مفهوم موجود و فرسا و مفهوم موجود و هكذا معنى كون الممكن زوجا إذ له وراء مفهوم الموجود ماهيه يمكن كونها محكيا عنها بالموجود أو المعدوم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقه لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم و لا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم. و يؤول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت- إذ لا استواء له بالنسبه إلى الموجود و المعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصه- و لا يخفى عليك بطلان ما ذكره فى الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه و أن حيثه الصدور إن كانت أمرا حقيقيا فليكن هي الوجود الحقيقى و إلا- فلا- يمكن أن يطرد بها العدم و إنما عدده المصنف قدس سره قريبا من التحقيق

لموافقات بينهما فى بعض القواعد- كما مر فى أوائل هذا السفر فتذكر، س ره

له ماهيه أصلا و ليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل و تحقق إما ذهنا أو خارجا لم يكن ماهيه من الماهيات.

فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهيه(١) أما هذه الماهيه فتصير هذه الماهيه موجوده ثم تصير هذه الماهيه و هو ظاهر البطلان أو ماهيه أخرى و هو أفحش - مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا- حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا- فلأن هذا التقدم رتبى لا زمانى- و ارتفاع النقيضين فى المرتبه جائز كما سنبين مرارا(٢) و أما ثانيا فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شىء معين فصار إنسانا حتى يتأتى التريد بأن هذا الشىء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد هو إنسان و موجود فتحققه و حصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهيه الإنسان و أيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا- يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعه على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعه أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا

-
- ١- المورد توهم من الصيروره هاهنا الصيروره التركيبه فأورد ما أورد و حق الجواب هو أن المراد من الصيروره هاهنا الصيروره البسيطة و هى صيروره الشىء لا صيروره الشىء شيئا فاعتبر و حاصل الجواب الثانى يثول إليه، ن ره
 - ٢- أى فى مرتبه الموجوديه المطلقه لا- إنسان و لا- فرس و لا- غيرهما من التعينات- و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله فى الجواب الثانى ليس معنى وجد أنه وجد شىء معين، س ره

أو ليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا و بطلانها ظاهرا.

إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجوديه الماهيه متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيه أصلا و الوجود الذهني و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن - لا استبعاد أن يتبدل الماهيه أيضا فإذا وجد شىء فى الخارج كانت له ماهيه إما جوهر أو كم أو من مقوله أخرى و إذا تبدل الوجود و وجد فى الذهن انقلبت ماهيته و صارت من مقوله الكيف و عند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيه فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح و يرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصله فى الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقه(١).

قلت ليس للشىء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقه معينه يمكن أن يقال هذه الحقيقه موجوده فى الذهن و فى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث إذا وجد فى الذهن انقلبت كيفا و إذا وجدت الكيفيه الذهنيه فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها فى الذهن وجودها فيه و إن انقلبت حقيقتها إلى حقيقه أخرى فذلك حاصل و إن أريد أنها توجد فى الذهن باقيه على حقيقتها العينيه فلم يبق عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل و فى الذهن ليحكم عليه و لا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد فى الذهن أمر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول و إن انقلبت حقيقته و ماهيته بتبدل الوجود.

فإن قلت إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجيه من الجواهر و الأعراض و بين الكيفيات الذهنيه أى الصور العلميه ماده مشتركه يكون بحسب

١- هذا حق طلق للوجود الحقيقى و ليس عنده سوى المفهوم و الماهيه التى هى مثار الاختلاف بأنواعها و أجناسها و غيرها فليت شعري ما هذه الذات بذاته فهى كالماهيه المطلقه و الشئيه العامه من المعقولات الثانيه، س ره

الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجى من مقوله المعلوم كما قرروا الأمر فى الهبولى المبهمه فى ذاتها حق الإبهام و
تصير باقتران الصوره تاره ماء و تاره هواء و تاره ناراً و ظاهر أنه هناك ماده مشتركه بين جميع الموجودات.

قلت إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر فى صفته كانقلاب الأسود أبيض و الحار بارداً أو صورته كانقلاب النطفه
جنينا و الماء هواء و أما انقلاب نفس الحقيقه بتمامها إلى حقيقه أخرى فلا يستدعى ماده مشتركه موجوده بينهما(١) نعم يفرض
العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً هذه خلاصه ما ذكره هذا الحبر العلامه فى تعاليقه.

و اعترض عليه معاصره العلامه الدوانى بقوله لا يخفى على من له أدنى بصيره- أن انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول أن
ينقلب الماده من صورته إلى أخرى- أو الموضوع من صفته إلى أخرى و ليس لكل أمر يوجد فى الذهن محل أو موضوع- سوى
الذهن باعتبار حصوله فيه(٢) و معلوم أن الذهن لا ينقلب من الصوره الذهنيه- التى هى عنده كيف إلى الأمر الخارجى الذى هو
جوهر مثلاً و ليت شعرى ما هذا الأمر الواحد الذى زعم أنه بحيث إذا وجد فى الخارج كان ماهيه و إذا وجد فى الذهن كان
ماهيه أخرى و كيف ينحفظ الواحد مع تعدد الماهيه ثم متقدم

١- أن هذا لشيء عجاب أيها السيد الجليل إذا لم يمكنك إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصراً على أن إحداهما
هى الأخرى و ما الداعى للإنسان أن يقول السماء هى الأرض و ليس فى نظر عقله منهما شىء أصيل إلا ماهيتهما و هى ليست
إلا مثاراً للاختلاف و البيئونه و تصحح أين أحدهما من الآخر لا الهوهويه و الوجود الذى هو جهه وحده الماهيات و مصحح
الهوهويه عنده اعتبارى محض و فى انقلاب أمر فى صفته أو فى صورته لو لم يكن فرضاً إلا مجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل
أحد أن إحداهما هى الأخرى و لما كان فيهما أمر مشترك صحح الهوهويه و قوله نعم يفرض العقل إلخ أعجب من هذا لأن
ذلك الأمر المبهم مثل الشئيه العامه و نفس مفهوم الأمر المبهم- و غير ذلك من الأمور العامه و هى من المعقولات الثانيه و
ليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهوهويه فى نفس الأمر و الحقائق المتباينه لا تصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر متحده،
س ره

٢- وجد فى بعض النسخ زياده العبارة الآتية بعد قوله باعتبار حصوله فيه كيف و من المعلومات ما ليس له محل أصلاً، س ره

الموجوديه غير بين و لا مبين و على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمه كانت أو متأخره لا يغير حقيقه المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقه فلا- بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن - مغايرا بالماهييه للحاصل فى الخارج و هو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى و ما ذكره من أن حصول الماهيه فى الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان- أو ينقلب إلى ماهيه أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد فى الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالماده أو كالجنس مثلا- لم يصدق أن هناك شيئا واحدا- يكون تاره ذلك الأمر و أخرى أمرا آخر و الفطره السليمه تكفى مئونه هذا البحث- و أنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجى فى الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه و أن الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الأمر الخارجى بل هو قائل بذلك و أنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجواهر بل كيفا نفسانيا مثال الجواهر و لو فرض وجود الجواهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرًا قائمًا بالنفس- بل نقول إن الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات النفسانيه فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجى عين الجواهر فلا- يصدق أنه لو وجد فى الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج و ليس جوهرًا- و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أى قائمًا بذاته جوهر فكذا ذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرًا كيف و الكيف النفسانى القائم بغير النفس ممتنع الوجود و الجواهر من أقسام ممكن الوجود و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس و انقلاب حقيقته إلى حقيقه الجوهريه يكون جوهرًا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح أيضا انتهى(١).

١- هذا الشق هو المراد و ليس جاريا فى الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائمًا بالانقلاب و شبح الشىء ليس عينه و هو نفسه أيضا ليس قائمًا بالعينيه بل هو متحاش عنها، س ره

و غايه ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجيه- من الجوهر و الكم و غيرهما إلى الكيف فى الذهن إن لكل من الحقائق العينيه ربطا خاصا بصوره ذهنيه به يقال إنها صورته الذهنيه و يجد العقل بينهما ذلك الربط- و حقيقه ذلك أنها لو وجدت فى الخارج كانت عينه و لا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شىء وجود كل شىء آخر (١) لأنه فرق بين أن يقال لو وجد ألف مثلا فى الخارج- و انقلبت حقيقته إلى حقيقه ب كانت عين ب أو يقال لو وجد ألف فى الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفسانى فى الخارج بحقيقته الذهنيه كان كيفا نفسانيا لا- جوهرنا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط- لا- مع انخفاض كونه كيفيه نفسانيه فإن وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته- إذ الحقيقه الذهنيه مشروطه بالوجود الذهنى و الحقيقه الخارجيه مشروطه بالوجود الخارجى و بالجمله فوجود الأمر الذهنى فى الخارج عباره عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقه الخارجيه أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففیه ما فيه و يمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق و أبعد من المفاسد المذكوره- و هو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينيه ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتيه التى هى مبادئ تعرف الذاتيات و امتيازها عن العرضيات كالجسميه المعبره فى مفهوم الشجر المقترضه للتحيز و قبول الأبعاد و الصوره النباتيه المقترضه للنمو و التغذية و إذا حصلت تلك الحقائق فى الذهن كانت صوراً علميه ناعته للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما و صارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانيه (٢) فعلم أن الحقائق الكليه من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى أثبتها

١- صحه هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب يستدعى أمرا مشتركا بين ا و ب- و لكن الكلام فى أنه إذا لم يكن أمر مشترك فلا مصحح للانقلاب و لا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون أمر باق فى الحالين فلم يكن فرق بين القولين و إليه أشار قدس سره بقوله فيه ما فيه و أما جريان ما ذكره فى القول بالشيخ فمدفوع بما ذكرناه فى الحاشيه السابقه، س ره

٢- فيه أنه قياس مع الفارق فإن الهيولى بحسب التحصل الصورى لا- متعينه و أما ماهيتها و مقولتها فمتعنتان بخلاف تلك الحقائق الكليه المدعاه فى المقام و الماهيات الإمكانيه التامه أو الناقصه أى النوعيه أو الجنسيه أو غيرهما كلها جائزه الاكتناه للعقل- و ليت شعري ما تلك الحقيقه الكليه و الطبيعه المرسله المحفوظه بين الحقائق التى هى كحخصها فما ذلك الماء مثلا المشترك بين الماء الذى هو جسم بارد رطب و بين الماء الذى هو عرض و كيف نفسانى فإن كانت تلك الحقيقه الكليه المحفوظه جزءا خارجيا لها كانت البسائط الخارجيه كالأعراض و كالعقول مركبات خارجيه و كانت لإمكانها تحت مقوله من المقولات و إن كانت الحقيقه جزءا عقليا كانت جنسا و مراتبها أنواعا لها فتحقق قدر مشترك بين الموجود من الأجناس العالیه البسيطه و بين صورتها الذهنيه فلم تكن بسائط و لا- أجناسا عوالى هذا خلف و إن كانت عرضيه محموله بالضميمه لم تكن المراتب متحده إذ اشتراكها فى أمر عرضى لا ذاتى مع أن هذا القائل أيضا يدعى أنه يقول بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن و إن كانت عرضيه بمعنى مجرد خارج محمول كالمعقولات الثانيه بالطريق الأولى لا يصحح النفسيه و الهوويه و المصنف قدح حيث يقول بأصالة الوجود يمكنه أن يقول فى الإنسان مثلا- أصل محفوظ بين مراتبه من الإنسان اللاهوتى و الجبروتى و الملكوتى و الناسوتى بل وجوده اللفظى و وجوده الكتبى و هو الوجود الحقيقى الذى هو جهه الوحده و الهويه و المفهوم العام و هو مفهوم الإنسان اللابشرط المقسمى و الماهيات الخاصه فيها اعتباريه و أما هذا السيد الجليل فليس على رأيه إلا الماهيات التى هى مثار للاختلاف و عدم التصالح كما مر غير مره فأين الزند من العرار و السراج من الشمس فى وسط النهار و لن يصلح العطار

المعلم الأول و أتباعه من حيث إنها ليست متعينه أصلا و ليست لها حقائق متحصله- بها تدخل من حيث هي تحت مقوله من المقولات بل هي مبهمه غايه الإبهام إنما يتحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقه المائيه إذا لوحظت- من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلًا و إذا وجدت في الذهن و قامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسانيه و هي بنفسها لا- يتحصل بشىء منها و لا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمه المأخوذه مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم.

فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم و لا يظهر صحته أيضا لأن الشىء لا ينفك عن ذاته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى و أيضا على هذا التقدير لا- يكون لشىء واحد وجودان ذهنى و عيني- قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهيه و هو الذى ساق

عندنا إليه البرهان فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجى أو الذهنى و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقه أصلا لا جوهرية و لا عرضيه و لا مبهمه و لا معينه فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرًا و إلا لكان عرضا و كذا بالنظر إلى وجوده الذاتى إن كان قابلا للأبعاد كان جسما و إن كان مقتضيا للنمو و التغذى كان ناميا و قس عليه الحساس و المتحرك و الناطق و الصاهل - فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات فى الخارج تحقيقا أو تقديرا و إذا لم تلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضيه من العلم و الكيف و أمثالهما - و إن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظه خصوص أحد الوجودين (١) لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقه من الحقائق و لا يحيط بها تعبير الألفاظ - و تأدى العبارات و تحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف و اللاتعين البحت - فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات و عدم انفكاك الذاتى عن ذى الذاتى فى الوجودين (٢) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنيه العرضيه لا من حيث وجودها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها العينى الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا و جسم و نام و يحكم عليها

١- حقيقه الوجود المطلق البسيط النورى لم يصلح لأن يشار إليها لأن الإشاره تنال المتعينات و تلك الحقيقه بذاتها لا تعين لها و إن كانت عين الهويه و ليس الكلام فيها بل الكلام فى الماهيه المطلقه المبهمه المأخوذه معها و قد علمت أن المتعينات منها اعتباريه فضلا عن المطلقه المبهمه التى هى من المعقولات الثانيه ففرق بين ما لا يقبل الإشاره و لا يحيط به العبارة من لا شئيه و بين ما لا يقبلهما من فرط الشئيه - و التحصل و النوريه فقله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضيه موجهه و لا وجود لموضوعها،
س ر ه

٢- هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتى إذ قد ظهر أولا أن معناه انحفاظ الماهيه المطلقه التى لوحظت بشرط مطلق الوجود و قد ترقى هاهنا بإثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقه الخارجيه التى هى مرتبه من الماهيه المطلقه فى الحقيقه الذهنيه بأخذها آله لحاظ الخارجيه فيجربى على الذهنيه أحكام الخارجيه و ذاتياتها كما يسرى إلى الخارجيه أحكام الذهنيه فالماء الذهنى مثلا جوهر بجوهرية الماء الخارجى و هكذا جسميته و سيلانه و نحوهما، س ر ه

بما يقتضيه حقيقته العينية و ينتزع عنها الذاتيات الخارجيه مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما و لا سيالا و لا ربطا و لا- ثقيلًا- بل هو كيفيه نفسانيه لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجوده مشخصاتها و عوارضها اللاحقه لوجوده حصلت له قوه و بصيره روحانيه(١) ينظر إلى حقيقه واحده هي مبدأ المياه الجزئيه و كوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآه لتعرف أحكامها و أحوالها الخارجيه و كذلك يستتبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا و على هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحه كشفيه- و مباد قويمه إلهاميه بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقيه- و على الذائعات المقبوله دون المقدمات البرهانيه و لذلك من رام منهم إفاده تحقيق أو زياده تدقيق إنما جاء بإلحاق منع و نقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعه من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون و ما ظلمهم الله و لكن كانوا أنفُسهم يظلمون

فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

و هاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الوارده على القول بالوجود

١- هي الوجود الواسع المحيط للماء العقلي الذي هذه المياه الجزئيه رقائقه- و المفهوم الكلى المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته- لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود فذلك المفهوم يحمل بهو هو على هذه الماهيات- التي للجزئيات و الرقائق و ذلك الوجود الواسع أيضا هو هذه الوجودات لكونه جامعا لها بنحو أعلى و أبسط في مقام ذاته الشامخ و تلك الوجودات أيضا هي هو لكونها ظهوراته فهي حاكيه إياه بنحو الضعف و هو حاك إياها بنحو التمام هذا ما يلائم مذاق المصنف قده و لا يستقيم على مذاق السيد كما لا يخفى، س ره

الذهنى من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق و ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم و الصورة النفسانية من باب المجاز و التشبيه- بل مع التحفظ على قاعده انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات و كون الصور العلميه كفيات حقيقه(١) و هو أنا نقول إن للنفس الإنسانية قوه بها ينتزع المعقولات الكليه من الأعيان الخارجيه و من الصور الخياليه و الأشباح المثاليه- و لا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المتزع يتأثر بكيفيه نفسانيه هى علمها به- فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفيه حادثه عند انكشاف هذا المعنى و الحكماء قالوا- إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة فتلك الكيفيه النفسانيه هى هذه الصورة العقلية فهى قائمه بها ناعته لها فلماذا فسر العلم بالصورة الحاصله من الشئ ء عند العقل و لما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينيه لا- من حيث وجودها العينى فى الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقوله من تلك المقوله فاستشكل الأمر و اشتبه الحق.

و تحقيق الحق(٢) فيه أنه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلا و يوجد معه صفاته و أعراضه و ذاتياته كالأبيض و الضحاك و الماشى و الجالس و النامى و الحيوان

١- هذا إلى قوله و تحقيق الحق إحقاق لكون العلم كيفا حقيقيا بالوجدان و بيان للإشكال، س ره
 ٢- الملاك فى حل الإشكال أن تثبت فى الصور العلميه وراء ماهياتها و وجودها فى الذهن ماهيه أخرى لها وجود آخر منضمه إلى ماهيات الصور المعلومه حتى يكون هنا كيف حقيقى و أنى له ذلك كما قالوا إنا إذا فتشنا إلى آخره فبمجرد جعل العلم أو الكيف تاره عرضا و تاره معروضا مع أنه لا انضمام هنا لا ينحل الإشكال و قياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق فإن الأبيض أو الضحاك مثلا محمول بالضميمه فإن نحو وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع و العرض تركيب اعتبارى بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا وراء الصورة التى هى من مقوله المعلوم شئ ء- و ما يقال العرض و العرضى واحد معناه أن العرض إذا أخذ لا- بشرط صار عرضيا محمولا- على المعروض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود أى يلاحظ البياض اللابشرط مثلا مرتبه من وجود المعروض و غير مباين عنه بل معدودا من صقعه لا أن مرتبه واحده من الوجود وجود لهما و إلا لطوى بساط المقولات العرضيه لأن موجودا واحدا لا يكون جوهرًا و عرضًا، س ره

و الناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك و الكاتب و الحيوان و الناطق و لا يلزم (١) من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات و كون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر ذاتيا للكاتب و الضاحك و الناطق فكذلك الموجود الذهني فإن من جملة الحقائق الكليه العلم و إذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقه المعلوم كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا و عنصرا أو فلكا و بها يتعين حقيقه هذا الجسم كذلك العلم إنما يتعين و يتحصل - إذا اتحد بحقيقه المعلوم فكان العلم جنسا قريبا و الكيف المطلق جنسا بعيدا (٢).

و تحصل العلم و تعينه إنما هو بانضمام الحقيقه المعلومه إليه متحده معه - بحيث يكون في الواقع ذاتا واحده مطابقه لها فهذه الذات الواحده علم من حيث جنسها القريب و كيف من حيث جنسها البعيد و من مقوله المعلوم من حيث تحصلها و تعينها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب و جوهر من حيث جنسه البعيد و من مقوله الكم و الكيف و غيرهما من حيث تشخصه و تعينه - و يكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح أن العلم من مقوله الكيف و الكيف ذاتي له من حيث إنه علم و هو في الواقع بعينه حقيقه المعلوم.

و على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس و جب أن يكون من مقوله الكيف و من حيث إن حقيقه المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقوله المعلوم فيلزم أن يكون حقيقه واحده من مقولتين.

لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقوله الكيف بالذات لكون تلك المقوله جنسه و مفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا و وجودا في الذهن و من تلك

١- عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا و فيما نحن فيه الوجود متحد كما ذكرناه، س ره

٢- لا- يخفى أنه مصادره لأنه حيث لا يكون هنا حيثه تقييده انضماميه لا يكون مصحح لحمل الكيف لكونه من المحمولات بالضميمه و قس عليه قوله في موضعين آخرين مما يأتي اللهم إلا أن يبني على مذهب القوم و على القيام الحلولى، س ره

المقوله بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقوله الجوهر و من حيث (١) إنه أب و ابن من مقوله المضاف و قد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض و العرضى مطلقا متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار (٢) فإن الأبيض و البياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شىء أو بشرط لا شىء كما أن الصوره و الفصل واحده بالذات متغايره بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول فى ذلك و على هذا لا غبار على ما ذكرناه و لا يشوش الأفهام وساوس الأوهام

-
- ١- لما كان الكيف من الأعراض المتقرره فى المحال فالمثال السابق أعنى زيدا و الأبيض و نحوه أطبق بل الإضافة أيضا لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده- على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقوله الإضافة، س ره
 - ٢- قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضيه و هو مراد المصنف قده و السيد لا ينحو نحو هذا فمذهب المصنف يصح و يصح الكيفيه و الجوهريه لكن لا ضميمة هنا كما مر و مذهب السيد فى الاتحاد لا يصح فى نفسه، س ره

المرحلة الثانية في تنمى أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم

فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

إشارة

فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط (١) ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبه فيلزم للمحمول

١- ملخص ما يفيد صدر الكلام في هذا الفصل مع العطف إلى ما مر في بعض الفصول السابقه من تقسيم الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره أن من الموجود ما ليس له استقلال نفسى بوجه من الوجوه أصلا و ذلك كالنسب الموجوده الرابطه بين الموجودات- فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطا رابطا طرفا مربوط إليه هذا خلف- و إذ كان كل وجود خارجى لا يخلو عن استقلال ما معه أنتج ذلك أن الوجود الرابط لا- يتحقق إلا مع وجود نفسى يتقوم به و لا ينحاز عنه أى أنه لا يوجد خارجا عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما- و تحقق كليهما في ظرف النسبه كيفما كان كما سيشير رحمه الله إليه في ذيل الفصل التالى- و أنتج أيضا أن الوجود الرابط و النفسى مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوما- فالوجود الرابط لا يوضع لشىء و لا يحمل على شىء و لا تتصف بكليه و لا جزئيه و لا عموم و لا- خصوصا إذ لا- نفس له هذا كله بحسب صدر البحث. لكن الذى ذكره ذيل- من حديث كون الوجودات الممكنه روابط بالنسبه إلى الوجود الحق جلت عظمته و أنه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت- يعطى أن الماهيه من حيث هى لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لا عدمه- و إنما الأمر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها فالماهيه الواحده بعينها ربما صارت بنظر ماهيه تامه و معنى اسميا و ربما صارت بنظر آخر غير تامه و معنى حرفيا و هذا أصل نافع مثير فى مباحث التشكيك و مسأله علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه، ط

وجود (١) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه (٢) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضا للموضوع فىكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع و هكذا إلى غير النهاية.

فىفك عقده التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط فى القضايا- ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا أى ثابتا لغيره و كثيرا ما يقع الغلط فى إطلاق لفظ الوجود تاره بمعنى الرابطه التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظه بالذات و تاره بمعنى أحد قسمى مفهوم الوجود- الذى بمعنى التحقق و كون الشىء ذا حقيقه سواء كان لنفسه أو غيره و هو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه و لا مفاده هو وجود ب فى نفسه و لكن للموضوع كوجود الأعراض و الصور لموضوعاتها و محالها- حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل إنما هو اتصاف ألف و ب أى الرابط بينهما- فىجوز أن يتصف الموضوع بأمر عدمى مما له ثبوت بنحو من الأنحاء و إن لم يكن فى الخارج بل فى الذهن و قد علم أن اللانهايه الحاصله من تضاعيف لحظات الأفهام- و خطرات الأوهام غير ممتنع لانبثاته بانبات الملاحظه إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم و لم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآه لتعرف حال ألف و ب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت- بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللائبوت فإنه فى حكمنا بأن ألف ب

١- إذ لا- يكون مفاد الهليه المركبه ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك كما توهمه من لا خبره له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شىء لشىء كما يقول به المحققون، س ره

٢- سيأتى أن المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد أن ثبوت الشىء للشىء ليس فرع ثبوت الثابت و أيضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذى فى الهليه المركبه فى ورود هذا الإشكال كما لا يخفى فلهذا الوجود للغير الثابت للموضوع وجود فى نفسه ثم إن ثبوت هذا الوجود فى نفسه و لكن للموضوع لكونه ناعتيا ثابت أيضا للموضوع و هكذا- و حاصل الفك أن المغالطه هنا من باب اشتباه الرابط و الرابطى فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود و ثبوت لا ثابت، س ره

نسبه محضه و النسبه بما هي نسبه لا تكون منسوبه نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا إليه بالقصد و قد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين- و استصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت و ربط آخر و حينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآه لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إليه و قلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض و انتقلنا إليه و نسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه و كذا إذا توجهنا إليه بتصويره أحد طرفي الحكم حصل رابع و كذا يوجد خامس و سادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات و الملاحظات الحاصله منا بالإراداه و الاختيار فتقطع به السلسله.

و ما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمه أن المحمول بما هو محمول- ليس وجوده في نفسه إلا- وجوده لموضوعه (١) ليسوا عنوا بذلك أن وجوده في نفسه- هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض و الصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا أنه لا- يوجد نفسه و إنما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه و وجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع و فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض- و بين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه فإن الأول يستلزم الوجود دون الثاني هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهليه المركبه و أما أن حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر.

ثم لا- يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمه الحكمه الدينيه و أكابر الفيلسفه الإلهيه أن وجود الطبائع الماديه في نفسها هو بعينه وجودها لموادها

١- أي ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع و بهذا المعنى يقال إن مسائل العلم هي المحمولات المنتسبه إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط، س ره

و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالى المحيط بجمله السافلات فقالوا إن الممكنات طراً مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو فوق الجميع و وراء الجملة و هو الواجب تعالى.

و لا- يسع لأولئك الأكابر و لم يتيسر لهم إلا- هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثانى فى الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق (١) لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه فى مترقب القول و مستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبه إلى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى- و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لثلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

وهم و تنبيه:

إن بعضا من أجله العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج و أولياء الحكمه المتعاليه فقال فى رسالته المسماه بالزوراء المعقوده لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم أعنى أنه هيئه الجسم كان موجودا و إن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما- و الثوب إن اعتبر صورته فى القطن كان موجودا و إن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحثيه فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى

١- لقولهم بأصالة الماهيه فانقسمت دار التحقق إلى سنخين أحدهما الوجود و الآخر الماهيه أو لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشاءين فثبت للممكن نفسه و ليس رابطا محضا و أما المصنف قده فلما قال بأصالة الوجود و اعتباريه الماهيه- فالمنسوب أى ما هو كالمضاف الحقيقى المصطلح و النسبه إليه جميعا هو الوجود بمراتبه- من الوجود المقيد و الوجود المطلق و الوجود الحق فالمنسوب ربط محض و فقر بحث و تعلق صرف، س ره

قول من قال الأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود و أنها لم تظهر و لا تظهر أبدا و إنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه و قد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها فى القوه و المتانته- أقوى من معنى هذا الكلام فى هذا المقام.

و إنى لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحه الواهيه فإن الخبط و الخلط فى هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب فى الصناعات العلميه- أو لم يقع فيه وضع أحد معنئى الوجود الرابطى موضع الآخر فإن الأسود فى قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً- فى الهليه المركبه لا- وجود له إلا- بمعنى كونه ثبوتاً للجسم و هذا مما لا- يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهليه المركبه وجود و إن كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قوله و إن اعتبر على أنه ذات مستقله كان معدوماً إن أراد بالذات المستقله الحقيقه الجوهريه فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقه الجوهريه ممتنع الثبوت للأعراض- لكن التردد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضيه لها اعتبار غير اعتبار كونها صفه لشيء بل باعتبارها فى نفسها إذ لا شبهه فى أن الإضافه إلى الموضوع خارجه عن نفس ماهيتها المأخوذه بما هى هى و إن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذه بنفسها فالحكم بكونها معدومه غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجوداً فى نفسه كذلك للعرض وجود فى نفسه (١) إلا- أن وجود الأعراض فى أنفسها هى بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود فى نفسه لنفسه و للعرض وجود فى نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائماً بغيره

١- هذا الذى ذكره رحمه الله من أن للعرض وجوداً فى نفسه كوجود الجوهر فى نفسه لا- ينافى القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و قد صرح به المصنف رحمه الله فى بعض كلامه و استفدناه فى الحاشيه السابقه من البحث فى معنى الوجود الرابط- فإن معنى وجود العرض فى نفسه أن الماهيه التى يعقلها العقل للعرض لا- تحتاج فى انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و إن كان وجوده فى نفسه هو عين وجوده لغيره بخلاف الوجود الرابط فإن انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل، ط

فصل (٢) فى أن الوجود على أى وجه يقال إنه من المعقولات الثانيه و بأى معنى يوصف بذلك

إشاره

إن كثيرا ما يطلق المعقول الثانى على المحمولات العقليه و مبادئها الانتزاعيه الذهنيه و من هذا القبيل الطبائع المصدريه و لوازم الماهيات و النسب و الإضافات- و قد يطلق على المعانى المنطقيه و المفهومات الميزانيه التى هى فى الدرجه الثانيه و ما بعدها من المعقوليه و هى المحمولات و العوارض العقليه التى تكون مطابق الحكم و المحكى عنه فى حملها على المفهومات و انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهنى على أن يكون المعقوده بها من القضايا ذهنيات و هذه هى موضوعات حكمه الميزان بخلاف الأولى فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته و ذاته(١)

١- هذا تأكيد و إلا- فمعلوم أن الحقيقه البسيظه النوريه من الوجود ليس من شأنها أن يكون معقولا- أولا- فضلا عن أن يكون معقولا- ثانيا إنما هى مصداق للمفهوم. ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدرى أى العنوان معقولا ثانيا شىء غريب- فى بادىء النظر على القول بأصاله الوجود فإنه كما أن مفاهيم الإنسان و الفرس و الماء- و النار و البياض و السواد و نحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجيه- كذلك مفهوم الوجود له معنون كالوجودات الخاصه من وجود الواجب تعالى و وجودات الممكنات بل المعنونات أولا و بالذات له لاعتباريه الماهيات و إن كانت متحققه بالعرض- و قد بينا سابقا وجود الكلى الطبيعى و لذلك كانت الماهيات أيضا معقولات أولى فتذكر. و الجواب أنه فرق بين المقامين فإن الأفراد الخارجيه للطبائع الذهنيه أفراد ذاتيه لانحفاظ الماهيه فى موطن الذهن و موطن الخارج بخلاف أنحاء الوجودات الخارجيه فإنها ليست أفرادا ذاتيه للوجود العام إذ ليس بينهما ماهيه مشتركه و قد مر فى أول الكتاب أن الوجود العام اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده. و أما التفرقه بين الوجود بالمعنى المصدرى أى الموجوديه و بين مفهوم الوجود العام بأن يقال مراده قدس سره أن الموجوديه معقول ثان فهى و إن كانت لها وجه إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدرى و بين العلم بمعنى الصوره الحاصله لفرق بين هستى و هست بودن فى الفارسيه كما بين سفيدي و سفيد بودن إلا أنه لا طائل فى جعله مسأله علميه مع أنه لم يفرق بينهما فى كثير من المواضع فيقال الوجود العام المصدرى و إن شئت فارجع إلى مباحث أصاله الوجود عند نقله عبارات الشيخ و بهمنيار على سبيل الاستشهاد. ثم المراد بالشيئيه التى هى من المعقولات الثانيه مصدر الشىء بمعنى المشىء وجوده أى الماهيه بمعنى ما يقال فى جواب ما هو و إنما كانت الماهيه المطلقه بهذا المعنى من ثوانى المعقولات لأنه ليس فى الماهيات الخاصه التى كالإنسان و الفرس- و البقر و البياض و السواد و غيرها أمر وراء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهيه المطلقه و إلا- فإما أن يكون ذاتيا مشتركا بينها فلم تكن عوالى الأجناس أجناسا عاليه و أيضا لم يذكر فى حد من حدود الماهيات و إما أن يكون عرضيا مشتركا محمولا بالضميمه فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصه و الماهيات المتعينه شيئا إلا عند عروض تلك الضميمه كما ليس الجسم مستحقا لحمل الأبيض مثلا إلا فى المقام الثانى بضميمه البياض و هذا باطل بالضرورة و أما الإمكان و الوجوب الذى هو كيفيه النسبه فقد مر بيان اعتباريتهما، س ره

و كذا الشئيه و الإمكان و الوجوب و كذا المحمولات المشتقه منها من المعقولات الثانيه بالمعنى الأول المستعمل فى حكمه ما بعد الطبيعه لا- بالمعنى الأخير المستعمل فى الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانيه هى ما يكون مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى فى الذهن على أن يعتبر قيده لا شرطاً(١) فى المحكوم عليه و هذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانيه مستنده إلى المعقولات الأولى و الوجود و كذا الشئيه و نظائرها ليس من هذا القبيل.

و ليعلم أن النظر فى إثبات نحو وجود تلك الثوانى و أن وجودها هل فى النفس أو فى الأعيان و أن لها صلاحية الإيصال أو النفع فى الإيصال من وظائف العلم الكلى إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلى قد يكون نوعاً و قد يكون جنساً أو فصلاً أو خاصه أو عرضاً عاماً فالكلى بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلاً أو نافعاً فى الإيصال يصير موضوعاً لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

١- الأولى أن يقال لا- شطراً و أما شرطيه الوجود الذهني لعروض المعقول الثاني كالكليه للإنسان مثلاً فغير محل بل عرف المعقول الثاني بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فى عروضه كما فى الشوارق و لعله قدس سره يرى أن معروض المعقول الثاني المنطقى نفس الطبيعه و الوجود الذهني معتبر فى العروض بنحو الظرفيه البحتة- على أن يكون العقد قضيه حينه لا- أن يكون قضيه مشروطه، س ره

و الأعراض الذاتيه يثبت فى المنطق و الجهات أيضا كالوجوب و الامتناع و الإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانيه أو الثالثه موضوعه لعلم المنطق فإنه إذا علم فى العلم الأعلى أن الكلى قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا و قد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرائط موضوعا للمنطق و قس عليه سائر الموضوعات فى أن إثباتها مع حيثه كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها و أما تحديدها و تحقيق ماهياتها فيكون فى العلم الأسفل لا فى العلم الأعلى(١) و هذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشئ متقدم على ماهيته و أن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيه على ما نحن بصدده

تبصره: إن من الصفات ما لها وجود فى الذهن و العين جميعا

سواء كان وجوده انضماميا كالبياض و هو ما يكون لها صورته فى الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفه و صورته كل شئ عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات فى الأعيان و نفى مجموعيتها بل الواقع فى الأعيان بالذات- منحصر فى الوجود و لاحظ لغير حقيقه الوجود من الكون فى الأعيان و كون الماهيات فى الأعيان عبارته عن اتحادها مع نحو من حقيقه الوجود(٢) لا على الوجه الذى

١- هذا خلاف ما تقرر عندهم إذ المطلوب فى كل علم أسفل العوارض اللاحقه لموضوعه و مقومات الموضوع من مباديه لا من لواحقه ألا- ترى أن مباحث الهيولى و صورته معدوده من العلم الإلهي و لا- يبحث عنها فى العلم الأسفل الذى موضوعه الجسم الطبيعى إلا- على سبيل المبدئيه. اللهم إلا- أن يكون المراد تحديدها و تحقيق ماهياتها من حيث هي قبل إثبات هلياتها البسيطة و إن كان تحديد ماهيتها الموجوده من وظائف العلم الأعلى- و الماهيه و مقوماتها مؤخره عن الماهيه الموجوده أى عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشئ متقدم على ماهيته و لذا قالوا إن الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسميه و هي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقه، س ره

٢- فإن فى إسناد الوجود إلى الكلى الطبيعى و ساطه فى العروض من قبيل ما فى حركه السفينه و حركه جالسها و عبارته أخرى وصف الطبيعى بالوجود وصف بحال متعلقه أى موجوده فرده و هؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين فى شقاق فهؤلاء فى طرف تفریط كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهيه فى طرف إفراط و الحق هو الأمر بين الأمرين من كونه موجودا بنحو العكسيه و الظليه للوجود و باتحاد مفهومه من لا شئيه حيث لا يحاذيه شئيه وجود على حده مع نحو من حقيقه الوجود كما قال قده- و نحن قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه كون موجوديته حقيقه بحكم العقل الجزئى- و مجازا عرفانيا برهانيا و معنى و ساطه العروض فى الوجود لتحقيقه و أن أيه أنحاء تناسب ما نحن فيه فتذكر، س ره

ذهب إليه النافون للكلية الطبيعي و من الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلاً إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعيه للإنسان و الجزئية للأشخاص (١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورته خارجيه قائمه بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج - بما هو في الخارج جزئي في ملاحظه العقل (٢).

و المعقولات الثانيه بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنيه - إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقه بما هي هي لا - بما هي معقوله في الذهن و لا - بما هي واقعته في العين كإلزام الماهيات و إن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقه كقولنا الماهيه ممكنه و الأربعة زوج و المعقولات الثانيه في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانيه بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنيه كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفه فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقه و ذهنيه صرفه.

-
- ١- المراد الجزئية المنطقية العارضة للجزئي الطبيعي و هو الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصه و قد يطلق الجزئية على التشخيص الذي هو نحو من الوجود و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنيه و المعقولات الثانويه، س ر ه
 - ٢- بل معناه أن زيدا في ملاحظه العقل جزئي في ملاحظه العقل لأن الجزئية المنطقية التي من المعقولات الثانيه مانعيه نفس تصور المفهوم عن الشركه و معلوم أن هذا المعنى العقلي إنما يعرض لزيد العقلي أي لتصوره و ليست الجزئية مطلق المانعيه عن الشركه حتى يقال هي أو الاتصاف بها في الخارج فغايتها أنه معقول ثان فلسفي لا ميزاني فكيف يبحث المنطقي عنها، س ر ه

ذكر تنبيهي و تعقيب تحصيلي:

إن رهطا من القوم قد جوزا كون الصفات عدميه مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر و بين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه و هو مصداقه و لا شك أن هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- و لا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه و قس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكليته الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص- يصير مبدء الانتزاع العقل الكليه منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه (١) و فيه محل أنظار كما لا يخفى.

و الحق (٢) أن الاتصاف نسبه بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

١- أحدها قلب الدليل الذى ذكره كما سيقول المصنف قده و ثانيها أنه من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه فإن هذا معنى الاتصاف عندكم و أما عند خصمكم فمعناه أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف و بضميمه الصفة مطابق حمل تلك الصفة و لا- شك أن هذا المعنى يقتضى وجودهما جميعا و ثالثها أنه لا يبقى حينئذ فرق بين القضايا الصادقه و الكاذبه فإن قولنا زيد أب صادق و لا وجود للأبوه في زيد- فليصدق الجدار أب أيضا و رابعها أنه لا يبقى فرق بين العرضى و الذاتى و قد كتبنا سابقا ما يتعلق بالمقام فتذكر، س ره

٢- هذا القول عندى ليس بحق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكميه بل لا يفتى نفسه قدس سره بهذا في كثير من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحموله و مثل أن الإضافة لا وجود لها و إلا فإما لها وجود استقلالى جوهرى و هو ظاهر البطلان و إما وجود عرضى مثل البياض و السواد فيعرضها الحلول في الموضوع و الحلول إضافه- و المفروض أن الإضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر و هلم جرا فيتسلسل- بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها و كانت اعتباريه فينقطع بانقطاع الاعتبار و مثل أن عدم الملكه لو كان له وجود في خارج الذهن و بغير وجود منشأ انتزاعه أى موضوع كان تقابله مع الملكه تقابل التضاد و القوم حيث يقولون إنها موجودات فالموجود عندهم قسمان أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحدائنه و الآخر الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه و ما قال قدس سره أن الاتصاف نسبه حق لكن النسبه ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئيه الوجود و فى الآخر و هو الصفة شيئيه الماهيه- أ ليست الماهيات نعوتا ذاتيه للوجودات كما مر فى أول هذا السفر أن الماهيات أعراض ذاتيه للوجود و الإمكان صفة للوجود و ما ذكره بعض الأجله فى بيان المطلب ضعيف- و إن كان المطلوب حقا و الدليل المحكم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل- و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و الاتحاد إنما يستقيم إذا كان الوجود واحدا و لأحد الطرفين و هو الموضوع و لذا قالوا المعبر فى طرف الموضوع هو الذات و فى طرف المحمول هو المفهوم و هذا لا يستدعى الوجود للمحمول بل عدمه و لو

كان له وجود فمن مقتضى آخر على أنه لا بد أن يعتبر حينئذ لا بشرط ليحمل فإذن المعتبر في الاتصاف و حمل المحمول ليس إلا- المفهوم فالوجود غير معتبر إلا في المثبت له لا في الثابت- على أنه يمكن ادعاء البداهة في عدم استدعاء الاتصاف وجودا في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن و غير ذلك، س ره

الاتصاف (١) فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذى يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة فى الموجوديه و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفه من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (٢).

و لا فرق فى ذلك بين صفة و صفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض و صفا مطابقا لما فى نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

١- هذا هو الحق الصريح الذى لا- مريه فيه و قد تقدم أن لازم كون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفيه و فيهما أن يتحقق الطرفان معا فى ظرف تحقق الرابط- فلا معنى لتحقيق قضيه أحد طرفيها ذهنى و الآخر خارجى أو أحد طرفيها حقيقى و الآخر اعتبارى مجازى، ط

٢- فالإضافاف وجودها بنحو الربط و النسبيه لا بنحو الاستقلال و الظرفيه- و الباقى بنحو القوه و للقوه أيضا وجود و إن لم تكن كالفعليات فإن قوه الشىء وجود ضعيف و ظهور ظلى منه و لعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر، س ره

أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ و التحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفه إن كانت معدومه فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا- يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات و الأعدام و القوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها و بإزاء مرتبه وجودها سلب و رفع لها يمنع عن الاتصاف بها و ربما كان حظ الصفه من الوجود أقوى و أكد من حظ الموصوف بها منه- و ذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسميه و الطبيعيه بل اتصاف كل ماده بالصوره كما ستقف عليه فى بابہ إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفه كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفه بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم و التقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفه فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره.

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت و عدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان

فى الكمال و النقص و تحصلات الأشياء فى القوه و الضعف و المتانہ و القصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار و روده على أولياء الحكمة و أئمه العلم و تميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق و هو أنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجيه- على ما هى عليها فى الواقع و عدوا من جمله الحكمة معرفه أحوال المعقولات الثانيه

و أحوال المقولات السبعة النسبيه بأن تذكر ما أصلناه(١) من أن الوجود لكل شىء من الأشياء له مرتبه خاصه من الظهور و درجه مخصوصه من الفعلية و الحصول و غايه المجد و العلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعلية محضه مقدسه عن جميع شوائب القوه و الإمكان و النقص و القصور و ما سواه مصحوب بالقصور و الإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها و تباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود و الوجود كان قصوره أشد و إمكانه أكثر إلى أن ينتهى الوجود إلى غايه من النزول و الخسه يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصوره الحاله فيه و فعليتها محض القوه و الاستعداد و وحدتها الشخصيه بعينها كثرتها الانفصاليه تاره و وحدتها الاتصاليه أخرى و إذا علمت هذا النحو من القصور فى الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهى نحو وجوداتها فى الوهن و الخسه بحسب مراتب إمكاناتها الذاتيه و الاستعداديه فقد انتهت الأ-عراض فى الخسه إلى عرض نحو حقيقتها و وجودها- نفس التشوق و الطلب و السلوك إلى عرض آخر كينى أو أينى أو وضعى على سبيل التجزى و التدرج و المهله فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركه من الوجود العينى فإذا ثبت للحركه وجود فى الفلسفه الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف و إثبات نحو آخر من الوجود و هو القار لها هو الجهل المضاد للحكمه

١- و مع قطع النظر عما أصله قدس سره أيضا يندفع عنهم بأن النسب و إن كانت انتزاعيه لكن ليست كأنياب الأغوال لأن لها منشأ انتزاع و وجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشأ انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجيه و كذا المعقولات الثانيه صفات للموجودات الخارجيه فإن الكليه مثلا- صفه الإنسان المعقول و هو ماهيه عين الإنسان الخارجى و أيضا الموجودات الذهنيه موجودات خارجيه فى ذواتها و كونها ذهنيه بالإضافة كيف و النسبه مرغوبه مسخره للنفوس و الإيصال إلى المجهول أثر خارجى مترتب على المعقولات ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمه- و أما على مذهب غيرهم فلا إشكال، س ره

فصل (٣) فى أن الوجود خير محض

فصل (٣) فى أن الوجود خير محض (١) هذه المسأله إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول - الذى من أجله البديهيّات الأولى مصداقا فى الخارج و حقيقه و ذاتا فى الأعيان و أن حقيقتها نفس الفعلية و الحصول و الوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنها نفس حقيقه الوقوع و ما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أى نفس الوجود أو وقوع شىء آخر هو الماهيه و أما من لم يضع للمفهوم من الوجود - عند العقل حقيقه و ذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهيّ التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لأن (٢) معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء

١- هذه مسأله عمدته نافعه كثيرا سيما فى التوحيد و ادعوا فيها البداهه و بعضهم برهن عليه و هو مذكور فى شرح حكمه الإشراف و فى إلهيات هذا الكتاب فبطل قول من أورد على الحكماء أنهم لم يبرهنوا هذه المسأله مع شموخها و ذلك لبدايتها كما علمت، س ر ه

٢- إشاره إلى برهان المسأله من طريق تحليل معنى الخير و هو أن الطلب و الإراده لا تتعلق بشىء إلا بعد ترجحه على غيره بمرجح على ما سيتبين و المعنى الذى هو ملاك الترجح هو المسمى بالخير و به يتحقق اختيار المراد و يستوجب تعلق الإراده و الشوق فالخير ما يؤثر على غيره و يشترق إليه و يطلبه الموجودات و الخير إما خير مطلوب لذاته أو لأمر آخر مرتبط به و ينتهى إلى ما يطلب لذاته فهناك ما هو خير بالغير و ما هو خير بالذات أى ذاته عين المطلوبيه لغيره و هو الذى يطلبه كل شىء و ينتهى إليه كل غايه - و ليس إلا - وجودا فإن العدم لا ذات له و الماهيه غير أصيله فالخير هو وجود و إذ كان لحوقه للوجود من دون حيثه تقييده أصلا كان منتزعا من نفس حقيقه الوجود فالخير هو الوجود و الوجود هو الخير بالذات و ليس الشر إلا العدم. و من هنا يظهر أن للخير مراتب مختلفه بحسب مراتب الوجود المختلفه و يتبين بذلك مسألتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل أعنى أن الوجود خير و العدم شر و أن الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود و أما المسأله الثالثه و هى أن الوجود قد يكون شرا بالقياس فهى التى بينها بقوله ثم اعلم أن الوجودات إلخ و يتبين به أن الشر بالقياس إنما يتحقق فى عالم الماده فقط لا فيما وراءه و أما ما أشار إليه من مسأله دخول الشر فى القضاء بالعرض فسيبين فى الإلهيات بالمعنى الأخص، ط

و يشتاق إليه الأشياء و يطلبه الموجودات و يدور عليه طبعاً و إرادته و جبهه و بين أن الأشياء ليست طالبه للمعنى المصدرى و لا يكون مبتغاهاً و مقصودها مفهوماً ذهنياً و معقولاً- ثانويًا و هذا فى غايه الظهور و الجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانيه من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الرويه.

فإذا تحقق أن وجود كل شىء هو نحو ظهوره بإفاضه نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود- فالخير بالحقيقه يرجع إلى حقيقه الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشريه- التى هى عبارته إما عن قصور الوجود و نقصانه فى شىء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمى إما عدم ذات ما أو عدم كمال و تمام فى ذات ما- أو فى صفه من صفاته الكماليه الوجوديه فالشر لا ذات له أصلاً(١).

و أما الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته فى العقول فهى فى حدود أنفسها لا يوصف بخيريه و لا شريه لأنها لا موجوده و لا معدومه باعتبار أنفسها و وجودها المنسوب إليها على النحو الذى قررناه مراراً خيريتها و عدمها شريتها.

فالوجود خير محض و العدم شر محض فكل ما وجوده أتم و أكمل فخيرته أشد و أعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات و الحثيات حيث يكون وجود بلا عدم و فعل بلا قوه و حقيه بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص و بقاء بلا تغير و دوام بلا- تجدد ثم الوجود الذى هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافيه و هكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد و الأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى أقصى مرتبه النزول و هى الهيولى الأولى التى حظها من

١- إن قلت سيأتى فى ذوقيات مباحث العله و المعلول أن إهمال شئيه الماهيه لا يجوز لإرجاع الشرور و النقائص إليها فكيف التوفيق- قلت إرجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافى إرجاعها إلى الأعدام إذ لو لا الماهيه لم يمكن إسناد العدم إلى ممكن إذ الوجود لا- يقبل العدم لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول و المقابل لا- يجتمع مع المقابل الآخر فالبياض لا يقبل السواد و بالعكس- فاحتيج إلى موضوع تقبلهما و الاتصال لا يقبل الانفصال و بالعكس فاحتيج إلى هيولى تقبلهما فكذا الوجود و العدم فاحتيج إلى ماهيه قد تقبل هذا و قد تقبل ذاك، س ره

الوجود عريها في ذاتها عن الوجود و فعليتها هي كونها قوه وجودات الأشياء و تمامها نقصانها و شرفها خستها و فعلها قبولها و تحصلها إبهامها و فصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور و الأعدام و معدن النقائص و الآلام- على أنها شبكه بها يصطاد النفوس الناطقه التي هي طيور سماويه لها أقفاص عنصريه(١).

ثم اعلم أن الوجودات باقيه على خيريتها الأصلية و العرضيه أيضا ما دامت هي غير نازله إلى عالم التصادم و التضاد و لم ينته سلسلتها إلى حيز المكان و الزمان و أما إذا انجرت سلسله الوجود إلى عالم الأجسام و الظلمات و مضائق الأكوان و الازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات و بالعرض بحسب ذاته- و بالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه و هو ما يناسبه هذا الوجود و يلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشربه لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضى البتة و الشر الغير الحقيقي مقضى بالعرض للزومه- لما هو خير حقيقي و مقضى بالذات و هو الوجود بسنخه و طبيعته و قد مر أن لوازم الماهيات غير مستنده إلى الجاعل و الشرور منبعها قصورات الآليات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم و الجمال الأعظم

فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له

إشاره

فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له(٢) تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

- ١- إن قلت القوه المحضه كيف تكون محل نظر الطيور السماويه ليصطادوا بها- قلت إنها ما به التحول و ما به يحصل اللذائذ الجديده و لولاها لم تصر العناصر أجنه قابله لتعلق النفوس ألا ترى أن الصور المثاليه لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى هذا إن كانت الباء سببيه و إن كانت ظرفيه فالأمر واضح، س ره
- ٢- كيف و لا ثاني لحقيقه الوجود و من فروعاته الشامخه أنه يمتنع عليها العدم بعلاوه ما مر في الحاشيه السابقه من الإباء الذاتى و أن المقابل لا- يقبل المقابل و ذلك لأن عدم ماهيه الضد بطريان الضد الآخر على موضوعه فالسواد يعدم البياض و البروده الحراره و الافتراق الاجتماع و قس عليها، س ره

كما سيأتى فى مباحث التقابل و الوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد و أيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف و ليس بين وجود و وجود بما هو وجودان كذلك و لا أيضا بين طبيعه الوجود المطلق و شىء من المفهومات القابله للوجود كذلك و إذ لا طبيعه أعم من الوجود يندرج هو تحتها و يشاركه غيره فيها و فى لوازمها فلا يتصور لطبيعه الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعانى و المفهومات التى هى غير حقيقه الوجود قد يقع فيها التضاد و التماثل فالوجود بما هو وجود لا- ضد له و لا- مثل له كيف و الضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان و موجوديه الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أصدادها و تحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شىء و به يتحقق الضدان و يتقوم المثان بل هو الذى يظهر بصوره الضدين و يتجلى فى هويه المثلين و غيرهما و هذه الحثيات إنما هى باعتبار التعينات و التنزلات و أما بحسب حقيقه الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحثيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجوديه المتقابله أو المتشابهه مستهلكه فى عين الوجود فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل.

و أما ما يتمسك فى ذلك بأن اشتراك طبيعه الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا- لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل (١) أو بالإمكان و عروض أحد الضدين أو المثلين للآخر فليس بشىء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحثيات لعدم عرضه للمعدوم بما هو معدوم (٢) لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق فى وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعده شامله ففات ما ادعى

١- أى لو تحقق له لزم الأول و لو أمكنا له لزم الثانى، س ره

٢- إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى التجريد و يأتى عن قريب هنا، س ره

إثباته (١) ثم عروض الشئ ء لصدده غير ظاهر الفساد.

تتمه:

فطبيعه الوجود مخالفه بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف و ما من مفهوم إلا و له تحقق فى الخارج أو فى العقل - و الصفات السلبية مع كونها عائدته إلى العدم راجعه إلى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغائره و الحثيات المتنافيه لها رجوع إلى حقيقه الوجود و عدم اجتماعها فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبه من مراتب الوجود و نشأه من نشأته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود و أما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعانى العقلية و المفهومات الكليه فى إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتى - و طبيعه العدم أو المعدوم بما هى معروضه لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا و ليس هى شيئا من الأشياء و لا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا - و يحكم عليه بالطلان و الفساد لا - على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا - فى الذهن - هذا فى العدم المطلق - و كذا الحال فى العدميات الخاصه إلا أن هناك نظرا آخر حيث إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى له حصه من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود و لهذا حكم بافتقاره إلى

١- سيجى ء فى مباحث التقابل و غيرها أن القوم عرفوا المتضادين بأنهما أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غايه الخلاف و اعتبار التعاقب على موضوع واحد ينافى عروض أحد الضدين على الآخر على أن اعتبار دخولهما تحت جنس قريب - ينافى تحقق التضاد بين الموضوع و عرضه إذ لا - جنس قريب بين الجوهر و العرض - و الموارد التى يقال فيها بعروض عرض لعرض إما موارد لا - يجمعهما فيها جنس قريب - كعروض الكيفيات المختصه بالكميات و عروض الإضافه لسائر الأعراض أو موارد لا ينحصر فيها الجنس القريب فى نوعين كالجسم التعليمى و السطح و الخط العارض بعضها على بعض و من الشرط فى المتقابلين أن لا يزيدا على اثنين على ما صرحوا به لكن المصنف يخالف القوم فى غالب ما ذكرناه و سيجى ء تمام البحث فى محله إن شاء الله تعالى، ط

موضوع كما تفتقر الملكة إليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأى نحو من الأنحاء و طور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات و قد يجتمعان لا- باعتبار التقابل- كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود و هذا الانسلا ب بذاته نحو انتساب و هذا التعري فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما- و التصور وجود عقلى فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعانى حتى على مفهوم اللاشئ و العدم المطلق و الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنيه لا بما هى سلوب و أعدام- و قد ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الأولى و العرضى الصناعى و به يندفع إشكال المجهول المطلق و ما شاكله فى هذا الموضوع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه (1)

١- لا- يذهب عليك أن ليس المراد من قوله للعقل يتصور جميع المفهومات إلخ أن لمفاهيم العدم و المعدوم المطلق و غير ذلك مما عده ثبوتا فى نفسها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها فإن ذلك خطأ و لو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجيه و قد عرفت فى بعض تعليقاتنا المتقدمه أن الثبوت النفس الأمري بمعنى ثبوت المفهوم فى نفسه لا يلائم القول بأصاله الوجود و بمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعال- لا يدفع إشكال حاجه المفهوم إلى المصداق و بالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت فى خارج العقل أصلا بل العقل أى الذهن هو الصانع لها الجاعل إياها لكن لا بمعنى جعلها أمورا مستقله فى نفسها أفعالا له و إلا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابله الصدق على شئ بل على أنها مفاهيم حاكيه عما وراءها فلها أمر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهويه و لذلك توقعها على الخارج و ما هو فى حكمه نقول زيد موجود فى الخارج- و عمرو معدوم فى الخارج و هكذا و إذ ليست فى الخارج تحقيقا فهى فيه فرضا و تقديرا و هذا معنى قوله ره بعد عده أسطر كل ذلك على سبيل إيجاب قضيه حمليه غير بتيه فى قوه قضيه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين إلخ و قد قدمنا فى مباحث الوجود الذهني أن لازم براهين الباب أن كل ما حيثيه ذاته عين حيثيه ترتب الآثار كالوجود العيني أو حيثيه ذاته حيثيه البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحل الذهن- لاستحاله سلب الآثار عن القسم الأول و عدم الآثار فى القسم الثانى فهذان المفهومان أعنى مفهومي الوجود و العدم و جميع ما يلحق بهما من العناوين المجعوله الذهنيه غير متزعه من خارج محقق بل الذهن تختلقها بنحو من الفرض و التقدير. و توضيح ذلك أن الفرض و التقدير هو إعطاء الذهن مفهوم شئ لشيء أو حكم شئ لشيء آخر كفرض أن الفرس حيوان ناطق فيكون إنسانا و فرض أن الفرس إنسان فيكون متعجبا ضاحكا و هكذا و للإنسان من جهه ما تعود ذهنه حمل شئ على شئ أن يفرض أمرا نسبته إلى ثان كنسبه ثالث إلى رابع و يحصل بذلك مفهوم جديد- غير مأخوذ من الخارج محققا و بلا واسطه فللعقل أن يفرض شيئا نسبته إلى الماهيات الخارجيه نسبه النور إلى الشئ الواقع فى الظلمه فى أنه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسببه و يظهر به أفعاله ثم يسميه وجودا و للعقل أن يفرض شيئا نسبته إلى الماهيه الموجوده أو إلى الوجود نسبه رفع الشئ عن محله الذى استقر فيه أو نزع اللباس عن المتلبس به أو نسبه الغيبه إلى الشئ الغائب عن النظر و هكذا و هو مفهوم العدم و على هذا القياس فى جميع المفاهيم الاعتباريه فافهم ذلك. و اعلم أن الفرض العقلى الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب و العامل المحرك لذلك على قسمين. أحدهما ما سببه ثابت دائم و هو

الذى لا ينفك عن إدراك العقل و لا فى حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحده و الكثره و نحو ذلك مما يمكن أن يقام عليه البرهان. و ثانيهما ما سببه جزئى اتفاقى و على تقدير دون تقدير كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتباريه الاجتماعيه كمعنى الرئاسه و المرءوسيه و السيادة و غير ذلك و من هذا الباب جميع الاستعارات و التخيلات الشعريه و نحوها و للكلام ذيل طويل سيمر بك بعضه فى ما سيأتى من مباحث الماهيه و غيرها إن شاء الله تعالى، ط

و عدم العدم و المعدوم المطلق و المعدوم فى الذهن و جميع الممتنعات و له أن يعتبر المجهول المطلق و مفهوى النقيضين و مفهوم الحرف و يحكم عليها بأحكامها- كعدم الإخبار فى المجهول المطلق و نفى الاجتماع فى النقيضين و عدم الاستقلال فى المفهوميه فى الحرف لا- على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق و حقيقه النقيضين و فرد الحرف و شخص العدم المطلق و شريك البارى إذ كل ما يتقرر فى عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانيه و المعانى الملحوظه بالذات بحسب الحمل الشائع و لكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولى فقط فلم يحمل على شىء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق و شريك البارى مثلا بالحمل الشائع

العرفى لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة فى عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذى له يقدر و يفرض أن شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلاً أو الإخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضيه حمليه غير بتيه- فى قوه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحه الإخبار عنه و إن كان بعدم الإخبار عنه و إن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً.

و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه- بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله فى الذهن لغايه الفساد و البطلان أو لفرض التحصل و الحقيقه مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينيه على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل و كذا المرتسم من صفاته الحقيقه ليس إلا مفهوماتها لكن عينيه العلم و غيره من الصفات القدسيه غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعنى الحقيقه المتعاليه عن الحصر و الضبط فى عقل أو وهم.

و سبيل ما أشرنا إليه سابقاً فى هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلاً عن جميع أنحاء المعلوماتيه فى هذه الملاحظه معرى عن كافه أقسام المعلوماتيه حتى عن المعلوماتيه بهذا الوجه و هذا هو مناط امتناع الإخبار عنه و حيث إن هذه الملاحظه نحو من أنحاء معلوماتيه هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتيه فى ضمن سلب المعلوماتيه و هذا هو مناط صحه الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كذا نقول ملاحظه مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارته عن تعريه الشيء عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً و حيث إن مطلق اعتبار الشيء و تصور و إن كان فى ضمن عدم الاعتبار و عدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفاً بالوجود فى هذا الاعتبار و بحسبه و هذا

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم و سلبه و إليه أشار المحقق الطوسى ره فى نقد المحصل حيث قال- رفع الثبوت الشامل للخارجى و الذهنى يتصور بما ليس بثابت و لا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور و لا يصح من حيث هو ليس بثابت و لا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين و لا مانع من أن يكون شىء قسيما لشيء باعترار و قسما منه باعترار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت فى الذهن و إما غير ثابت فى الذهن- فاللاموجود فى الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمه لا إلى الموجود و من حيث إنه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن

فصل (٥) فى أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومه بأوائل العقول أن العدم فى نفسه ليس إلا أمرا بسيطا(١) ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف و امتياز و تحصل إلا من جهه ما يضاف إليه- و ليس فى الواقع أو فى الأوهام أعدام متمائزه فى ذواتها أو فى عوارضها لمعدومات متغائره فى معدوميتها و لا حصص من السلوب متكثره لمسلوبات متعدده بل كل ما يقع فى بقعه العدم و كتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هى معدومات- و كما أن المعدوم فى ظرف ما ليس بشىء فيه فكذلك العدم(٢) و إنما التمايز فى

-
- ١- مقتضى ما قدمناه فى هامش الفصل السابق أن يكون مفهوم العدم و سائر المفاهيم الاعتباريه مركبات بحسب الحقيقه لا بسائط لكن الذى ينفيه المصنف ره هو التركيب من الأجزاء الذاتيه و الذى قدمناه هو التركيب فى المصداق و المسمى دون المفهوم و الاسم كالتركيب فى مصداق مفهوم الجمله و الكلام و العشره و الكثره فلا تغفل، ط
 - ٢- لما كان لا شئيه المعدوم متفقا عليها و عدم الإخبار عنه و الإشاره إليه مجمعا عليه جعله مشبها به و لأن المعدوم أعم إذ يطلق على العدم أيضا كما يطلق على ماهيه لها العدم، س ره

الأعدام باعتبار الملكات (١) فالعقل يتصور أشياء متمائزته في ذاتها أو في عوارضها- كالعلة و المعلول و الشرط و المشروط و الضد و الضد و يضيف إليها مفهوم العدم- فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول و مختصا من جملة الأعدام بالعليه له و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافى وجود المشروط- و كذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر و أما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و معدوم و معدوم و الوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر و لو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفه غير متناهيه مرات لا متناهيه.

و أما تجويزهم التسلسل في العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهيه فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللايقفي (٢) و غير المتناهيه فيه بالقوه أبدا و ما يخرج إلى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبه من التناهيه بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا و عدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء و ذلك الجزء و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الوجداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبه و على المجموع بالطبع فكذلك يصح

١- إياك أن تتوهم أن المراد هو أن الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الأعدام الخاصه بإضافه مفهوم العدم المطلق إلى ملكه ملكه حتى يحصل الأعدام الخاصه- فإن تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه إلى حضور أفراد منه ينتزع منها بل الذى ذكره ره- إنما هو بعد ما يتهيا عند الإنسان أعدام خاصه و عدم مطلق ثم إذا أراد ثانيا تصور الأعدام الخاصه حصله بالإضافة المذكوره نظير ما تتصور أولا- من طريق الحس مثلا زيدا و عمروا و بكرا ثم تنتزع منها الإنسانيه ثم إذا أردنا تفصيل الإنسانيه قلنا إنسان طويل إنسان قصير فتميز الإنسانيه بأمر خارج عنها. فالحق أنا نجد الكثره من الموجودات كزيد و عمرو و غيرهما ثم نقيس بعضا إلى بعض مثل أنا نتصور زيدا ثم إذا تصورنا عمروا لم نجد زيدا عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجودان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو و عدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الأعدام الخاصه بمنزله الأفراد الكثره ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلى من أفرادها، ط

٢- كما فى لا تنهى العدد و ليس كلا تنهى وجودات الحوادث فإنه تسلسل تعاقبى و ليست باعتبار المعبر فإن خارجيه العدم عدم خارجيه الوجود، س ره

الحكم بالتقدم و التأخر بين تلك العدمات بالعليه و المعلوليه و كما أن اللانهايه فى أجزاء المتصل بحسب القوه بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمه الأجزاء بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل فى الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعليه لا بمعنى ترتب أمور غير متناهيه فالعدم ليس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلا و ليس فى نفس الأمر شىء هو عدم و لذلك لا يجاب عنه بشىء إذا سئل عنه بما هو و لا يجاب به إذا سئل عن شىء بما هو فإذا رجع عليه العدم إلى عدم عليه الوجود و مرجع عروض العدم لشىء - إلى عدم عروض الوجود له و عدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصه من العدم

فصل (٦) فى كيفية عليه كل من عدمى العله و المعلول للآخر

اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا (١) لكن العقل الإنسانى من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوما و يجعل ذلك المفهوم عنوانا و كما يضع لأنحاء الوجودات الخارجيه معانى ذاتيه هى ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطله الذوات (٢) مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديره

١- فإذا علم الإنسان ذلك علم أن جميع ما فى الخارج و ما فى الأذهان العاليه و السافله مصداق الوجود و لا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالحمل الأولى فقط و علم أنه إذا لم يتخلل فى الواقع منافى حقيقته فيها لم يتكثر بوجه و لذا ترى الحكماء كالمصنف قدس سره و غيره بذلوا جهدهم فى البحث عن العدم و استكشفوا عن حاله، س ره

٢- كمفهوم اجتماع النقيضين و المثليين و مفاهيم الدور و التسلسل و الخلا و غيرها- و كمفهوم نفس العدم الصادق عليها و على أعدام الممكنات و بالمفهوم يتصحح النفس الأمريه للعدم و يتصحح الإمكان المقتضى للطرفين و النفس الأمريه فى معنونه عدم المعنون الوجودى فحقيقه الباطل و معنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان- فإن كل مصداق لا بد أن لا ينافى طبيعته و إلا ارتفع الموضوع من البين و ظهر الخلف- ألا ترى أن مصداق الحركه لو كان أمرا قارا لم يكن حركه هذا خلف و على هذا القياس، س ره

لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدمية و الأمور الذهنيه الصرفيه التى ليست لها ذوات خارجيه ليس لها تنوع و تحصل إلا بما يضاف هى إليه فالعدم المقيد بشىء ما إنما يعقل و يتحصل فى العقل بسبب ذلك الشىء و يصح لحقوق الأحكام و الاعتبارات به من حيث هو معقول و ثابت فى العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليه و المعلوليه(١) و غيرهما من الأحكام و الأحوال فيقال عدم العله عله لعدم المعلول و لا يقال عدم المعلول عله لعدم العله و إن علم من عدم المعلول عدم العله على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العله إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعليه من جهتين من جهه أن وجود عدم العله فى الذهن و مثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعليه و إن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعليه على الوجه الذى أوأنا إليه و المحكى عنه بها هو ما يطابقه أعنى رفع العله بما هو رفع و بطلان لا بما هو صورته عقليه و مفهوم علمى فالمحكى عنه بالعليه على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعله و إن كانت الحكايه عنه ما وقعت إلا- حين حضور مفهومه و صورته عند العقل و من جهه أن نفس حضور عدم العله فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- و أما عليه عدم المعلول لعدم العله فليست إلا- من الجهه الأخيره فعليه أحد العدمين للآخر- يكون فى كلا الطرفين العلم و العين و عليه الآخر له فى أحدهما و هو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلول و إن كان الحكم عليهما بالعليه و المعلوليه على الوجه المقرر فى مرآه العقل و أما صورتاهما العقليتان فكل واحده منهما سبقت إليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما أن إثبات العله سبب لإثبات المعلول و إثبات المعلول دليل

١- أى الإعداديه لأن وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها و ليس بين وجوداتها إلا- العليه الإعداديه ثم الإعداداد أيضا فى الأعدام اللاحقه المقابله و أما فى السابقه المقابله فلا و أيضا الأعدام مطلقا لاحقه أو سابقه ليست كأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبدية لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزليه لا ترتب بينها و لأن كلا منها أزلى يناقض بها المقدمه القائله بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و يجاب بأن المراد كل وجودى ثبت قدمه، س ره

على إثبات العله فكذلك عدم العله سبب لعدم المعلول و عدم المعلول دليل كاشف على عدم العله فإذا رفعت العله فوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العله بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العله و به- و العله عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل (٧) فى أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره و يصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم فى الخارج فإن اشتبه عليك أن العدم المضاف إلى أى شىء كان يكون نوعا من العدم و مقابلا لمعروضه و ما يضاف إليه فإذا أضيف إلى نفسه و صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية و التقابل و هما متدافعان إذ النوعية يوجب الحمل بهو و التقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضيه و المعروضيه (١) بين العدم و معروضه فى الحقيقة- ليست إلا- بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلية الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف إليه العدم و يعرضه بما له صورته عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيّد به نوعا من العدم و بما هو عنوان (٢) لأمر عرض له الفساد و الهلاك بسبب عروض طبيعه العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية و التقابل مختلف كيف و النوعية من أحوال

- ١- و يتضح ذلك بما قدمناه من كيفية الفرض العقلية و تقديره فى هذه المفاهيم الاعتبارية فالعقل يفرض نفس العدم و يعطى ذلك ثبوتا كثبوت الماهيات ثم يجرى عليه أحكامها الثبوتية من نوعيه و جنسيه و عروض و قيام و تقابل و غير ذلك كما أنه يفرض معنى الوجود و يعطيه أحكام الماهيات من عموم و كليه و عروض و غير ذلك، ط
- ٢- حاصله أن الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية و معنونه مصحح التقابل- و الأولى أن يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه فعدم العدم نفسه لا نوع منه و لا مقابله كما أن وجود الوجود نفسه نعم عدم الإنسان مثلا يقابله- كما أن وجود الإنسان يخالفه مفهوما، س ره

المعقول بما هو معقول كسائر المعانى المنطقيه من ثوانى المعقولات و التقابل من الأحوال الخارجيه للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقده مما هو المسطور فى أرقام أهل التدقيق من الآخرين

فصل (٨) فى أن المعدوم لا يعاد

اشاره

العدم ليس له ماهيه إلا رفع الوجود و حيث علمت أن الوجود للشئ ء نفس هويته فكما لا يكون لشئ ء واحد إلا هويه واحده فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها و لا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا- يتجلى فى صورته مرتين (١) فيأذن المعدوم لا يعاد بعينه- كيف و إذا كانت الهويه الشخصيه المعاده بعينها هى الهويه المبتدأه على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحده الهويه عين وحده الوجود و قد فرض متعدددا هذا خلف و يلزم أيضا أن يكون حيثه الابتداء عين حيثه الإعاده مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حاله الابتداء و حاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثانى و الثالث من الرابع و هكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهيه لعدم تعين مرتبه من المراتب إلا متناهيه للوقوف عندها فى الاستيناف دون

١- و كذا قولهم لا تكرر فى التجلى إن كل تجل منه جديد و كل يوم هو فى شأن هذا بمقتضى الصور القابله و أما بمقتضى المعنى و إسقاط إضافته عن القوابل- فلا تكرر فى التجلى لأنه واحد بسيط ليس فيه مضى و استقبال و لا حدوث إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث إن الوجود ساقط الإضافه عن الماهيات ليس جوهرها و لا- عرضا كيفا أو كما و إذ لا- كم له فلا زمان و لا دثور و لا حدوث و لا أجزاء مقداريه فلا تغير و لا تبدل و الكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات فهذا روح هذه المسأله و باطنها و لا خصوصيه لها بالدنيا أو الآخره، س ره

غيرها بعد تسويغ ذلك أولا و هو مستبين الفساد و قس عليه حال تكرر عدم شىء واحد بعينه.

فإن قلت كثير من الحوادث الزمانيه كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدما لذات واحده فإذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود أيضا كما اعترفت به.

قلت قد مر أن معنى عروض العدم لشىء ليس إلا بطلانا صرفا للذات و ليسيه محضه لها و ليس فى الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا و يضيف إليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل إلا بتكثر الملكات (١) فلا ذات قبل الوجود و لا بعده حتى يقال إنها واحده أو متعدده متماثله و إنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده و بعد وجوده.

و حاصل كون الشىء كان معدوما قبل وجوده و سيكون معدوما بعد وجوده - انحصار وعائه الوجودى و ضيق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقا و لاحقا - فالعدم ليس إلا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق و اللحق بل إنما يتصور العقل (٢)

١- و إذ لا ذات قبل و لا بعد و قد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملكات فلا تعدد له، س ره
 ٢- و هذا هو المراد من العقل فى قوله و إنما كان ذلك التصور وهما لأنه أخذ فيه الماهيه المطلقة مكان الهويه لأن نفس الماهيه النوعيه لزيد كانت ممكنه قبله و بعده لا- ماهيته الشخصيه لكن هذا هو المصحح لإطلاق العدم المقابل الماضى و الاستقبالى عند المتكلمين و غيرهم لأن الشأنيه أعم من شأنيه الشخص و النوع إذ النوع تمام الذات المشتركه و لأن الوهم طمع و ترقب من تلك الهويه الدوام فجاء العدم و صار بزعمه - بئس البديل فى أغلب أوقات وجوده و لم يعلم أن كل موجود زمانى مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب و أجل. و أيضا إن عدم الشىء نقيضه و الوجود فى زمان و العدم فى زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان فالعدمان السابق و اللاحق لم يطردا وجود الواقعى و لا ماهيه و لا هويه له فى حال العدم حتى يكون العدم طاردا له و وجوده الواقعى قد طرد العدم فلا أقول فى تجليه سبحانه و لا تغير فى عمله و لا هلاكه فى وجوده و قد ورد: يا من لا ينقص من خزائنه شىء و منشأ انتزاع الأعدام السابقه و اللاحقه الوجودات السابقه و اللاحقه و كون كل وجود مظهرا للأحد الذى ليس كمثل شىء و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد- و لا عدم لوجود بما هو وجود بل كما ذكرناه فى الحاشيه السابقه لا ماهيه للوجود فضلا عن الكم السيال فلا ماضى و لا آتى و لا أقول و لا دثور لأصل المعنى و الوجود إنما هى للصور و الماهيه بما هى ماهيه فمن قصر نظره على الوجود و المعنى و غمض بصره عن الصور و الماهيات لا يبقى عنده صباح و لا مساء لأن النفس فى غايه اللطافه إذا جعلت شيئا قبله توجهها و نصب عين بصيرتها تتزيا بزيه و تتصور بصورته معنى كان أو صورته،
 س ره

بقوته الوهميه للحادث الزمانى عدما أزليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين و وسط حتى إن الأوهام العاميه يتخيل أن العدم يطرأ على شىء و يرفع وجوده الخاص عن متن الواقع و يحكك هويته عن صفحه الأعيان و ذلك لذهولهم عن أن وجودات الأشياء إنما هي عباره عن تجليات المبدأ الحق و أشعه نور المبدأ الأول و شئونه الذاتيه لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره (١) لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطه بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود و جاء غيره حل فى مقامه و هكذا و لم يتفطن بأن طريان العدم على الشىء الثابت فى الواقع - لا يخلو إما أن يكون فى مرتبه وجوده و فى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبه واحده أو فى زمان واحد بعينه و إما أن يكون فى غير مرتبه وجوده و وعاء تحققه فالشىء يستحيل أن يكون له وجود إلا فى مرتبه وجوده و طرف فعليته و ظهوره فإن لكل شىء نحو خاصا من الوجود و مرتبه معينه من الكون مع توابعه و لوازمه من الصفات و الأزمنه و الأمكنه اللائقه به الغير المتعدى عنها إلى غيرها- فإذا استحال أن يكون لكل شىء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقه و شرائطه المتقدمه المنبعثه عن وجود المبدأ الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم و يرفعه عن ساهره الأعيان أو يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المفروض له.

و أما ما يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العدم و لو حين الوجود فمعناه أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و أنحاء تجليات الحق الأول و كون الحقائق الوجوديه من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهيه

١- فإذا كان الأمر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث الحادثات إلى انبساط نور الوجود و عدمها إلى انقباضه و البسط و القبض ليسا بوجود شىء لو لم يكن و عدم شىء كان تثبت فيه فإنه أمر عجيب غريب قل من أدركه، ن ره

كل من الطبائع الإمكانية و المفهومات العقلية لا يأبى مفهومها و معناها عن لحوق شىء إليها و زواله عنها مما هو غير ذاتها و ذاتياتها من الوجود و العدم و غيرهما و ذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة فى الواقع فلا يأبى العدم و لو فى زمان انصبغها بصنغ الوجود و ظهورها بنوره و أما بالنظر إلى إفاضه الحق و تجليه فى صور الأسماء و الصفات و إبقائه للحقائق إلى غايه معلومه عند علمه المحيط بكل شىء على ما هى عليها فهى ممتنع العدم مستحيله الفساد فتجوز العدم على شىء باعبار مرتبه من التحقق و درجه من الوجود من أغاليط الوهم و أكاذيب المتخيله هذا تحقيق الكلام فى هذا المرام - على ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإيقان

و هاهنا استبصارات تنبيهيه

إشاره

ذكرها شيوخ الفلسفه العاميه و رؤسائهم فى زبرهم - يناسب أهل البحث و يكفى لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفه من العصبية و اللجاج بل الحكم بامتناع إعادته المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس و استحسنة الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمه - و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد عقله الصريح بأن إعادته المعدوم ممتنع -

الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه

فيكون هو قبل نفسه قبله بالزمان و ذلك بحذاء الدور الذى هو تقدم الشىء على نفسه بالذات - و اللازم باطل بالضروره فكذا الملزوم.

و رد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده و اتصاف وجود الشىء بالسابق و اللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافى اتحادهما بالشخص.

و أنت تعلم سخافه هذا الكلام بتذكر ما أصلناه من أن وجود الشىء بعينه هويته الشخصيه فوحده الذات مع تعدد الوجود غير صحيح و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأن الذات المستمره وحدتها باقيه و التكثر بحسب تحليل الذهن ليس فى الحقيقه إلا - للزمان بهويته الاتصاليه الكمييه فينحل فى الوهم إلى الأجزاء - و تكثر أجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعه فيها المنحفظه وحدتها

الذاتيه فى كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ء و نفسه بل بين متاه الأول و متاه الثانى مع انحفاظ وحدته المستمره فى جميع إفاضاته المتجدده الزمانيه.

الثانى لو جاز إعادته المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينيه فجاز إعادته الوقت الأول

إشاره

لأنه من جملتها و لأن الوقت أيضا معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقه بين الزمان و غيره فى تجوير الإعادته أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأى لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشئ ء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الوجود فى وقته و فيه مفسد ثلاثه جمع بين المتقابلين و منع لكونه معادا لأنه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الأول- و رفع للتفرقه و الامتياز بين المبتدأ و المعاد حيث لم يكن معادا إلا من حيث كونه مبتدأ و الامتياز بينهما ضرورى.

و هذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من الشخصيات فإنه غير صحيح بل يكفى كونه من الأمور التى هى أمارات التشخص و لوازم الهويه العينيه التى لها أمثال من نوعها واقعه فى الأحياز و الأوضاع و الأزمنه.

فإن قيل لا نسلم كون الوقت من الشخصيات بأى معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه فى الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطه.

قلنا معنى كون الزمان و الحيز و الوضع و غيرها من العوارض المشخصه أن كل واحد منها مع سعه ما و عرض ما من لوازم الشخص و علامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدى امتداد شئ ء من تلك العوارض لكان هالكا كما فى العرض الشخصى الذى يكون للكيفيات المزاجيه و هذا لا ينافى قولهم إن اجتماع المعانى الغير المشخصه لا يفيد التشخص لأن ذلك فى التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور و هو الذى ليس مناطه إلا نحو من أنحاء الوجود و كلامنا فى التشخص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل الماده مستعده لفيضان الهويه الشخصيه ذات التشخص بالمعنى الأول و التشخص بهذا المعنى يكون لازما إياها علامه لها و يجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضيه عد من جملتها الوقت.

و اعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم أن ما يوجد فى الوقت الأول يكون مبتدأ البته و إنما يلزم لو لم يكن الوقت معادا أيضا ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايره بين المبتدأ و المعاد بالماهيـهـ و لا بالوجود و لا بشىء من العوارض و إلا لم يكن له إعادته بعينه بل بالسابقه و اللاحقيه(١) بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم و يتسلسل.

دفع تحصيلي:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق و الابتداء و اللحق و الانتهاء- من المعانى الذاتيه لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته و بالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتيه له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتى لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد و كذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقى الأجزاء- فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدأ- كونه مبتدأ عين هويته و ذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته و ذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقه لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان و انفسخ الجوابان

١- لا- يقال لم لا يجوز أن يكون المغايره بينهما بالسابقه و اللاحقيه اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل- لأننا نقول إن كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين و المفروض اتحادهما فى الماهيه- و إن كانت الماهيه مقوله بالتشكيك و السابقه ذاتيه لمرتبته من ماهيه الزمان- و الذاتى لا- يتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبه حيث كانت مبتدأه فى عين فرضها معاده لأن الابتداء و السابقه ذاتها فرضها فلم تكن معاده هذا خلف فبقى أن يكون الامتياز بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيتسلسل. ثم الإيراد الذى أشار إليه قده غير وارد على هذا الدليل لأنه يقرر بأن الزمان المعاد زال مبدئيه و إنما هو معاد صرف و هذا لا يضر بالدليل لأنه إما معاد بمعنى أنه وجد فى الزمان الثانى فيكون للزمان زمان و يتسلسل و إما معاد بمعنى أنه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدأ بنفس ذاته فلم يعد بعينه، س ره

الثالث لو جاز إعادته المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله

فى الماهيه و جميع العوارض المشخصه لأن حكم الأمثال واحد و لأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جمله الممكنات و اللازم باطل لعدم التميز بينه و بين المعاد- لأن التقدير اشتراكها فى الماهيه و جميع العوارض و اعترض عليه بوجهين- أحدهما أن عدم التميز فى نفس الأمر غير لازم كيف و لو لم يتميزا لم يكونا شيئين و عند العقل غير مسلم الاستحاله إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع.

و ثانيهما أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم و يلزم عدم التميز و حاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادته المعدوم.

أقول و الجواب أما عن الأول فبأن التميز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا- ينفك عن التخالف فى العوارض الشخصيه فإذا لم يكن لم يكن و قوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب أخذ المطلوب فى بيان نفسه لأن الكلام فى أنه مع تجويز الإعادة لشيء و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع أن أحدهما معاد و الآخر مبتدأ.

و أما عن الثانى فبأن فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان و إن كان رفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعى بمجرد وضع الإعادة.

لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلًا قبل دون الآخر.

لأننا نقول هذا الامتياز هو الذى يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين أن العدم هو بطلان الذات و ليس للمعدوم بما هو معدوم ذات و لا تمايز بين المعدومات بما هى معدومات ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئًا واحدًا لعدم انحفاظ وحده الذات فى العدم بل ليس إلا اثنييه صرفه فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد إن كان من جهة الذات حال العدم

و كونها رابطته بين الوجودين السابق و اللاحق فالمعدوم لا ذات له و إن كان لأنه كان موجودا أولا دون المستأنف فهذا عين النسبه التي يقع النظر في إمكانها و كونها منشأ الامتياز بينهما و هما متساويان في استحقاق ذلك و الكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للثبوتيه الصرفيه كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

و ليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفه بمنزله ثبوت المعدومات عند المعتزله في تصحيح الأحكام الثابته للأشياء المعدومه فليكن هذا المقام من جملتها فالذات و إن عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصيه بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعه عن التغيير (١) لأننا نقول قد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود و الوحده الشخصيه غير متصور مع تبدل الظروف و الأوعيه (٢) إنما ذلك شأن ماهيات كليه يكون أنحاء الوجودات و أطوار الشخصيات من لواحقها الخارجيه عن معناها و حقيقتها فالموجود في الذهن هويه مكتنفه بالمشخصات الذهنيه و اتحادها مع الموجود الخارجى ليس في نحو وجوده و تشخيصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهيه المقرونه بالتشخص و لوازمه- إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

١- كعلم الله سبحانه أو اللوح المحفوظ مثلا- و ليتحفظ بتلك الشخصيه- و هؤلاء قد فات منهم أن العلم الحسولى و حصول الماهيه على نعت عدم ترتب الآثار في وعاء من الأوعيه يتسحيل تحققه فيما وراء النفوس كذات الواجب تعالى و غيره من المجردات العالیه و سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى، ط

٢- لازم ذلك أن يكون كل صورته ذهنيه من حيث نفسها كليه و هو كذلك- فإن الصوره الذهنيه بأى خصوصيه تصورت يجوز العقل بالنظر إلى ذاتها إن تصدق على أزيد من واحد من المصاديق و إنما يأبى العقل عن تجويز الكثره أحيانا لدليل آخر وراء الذات كاستحاله اجتماع المثليين و نحو ذلك و على هذا فإذا وجدت الصوره الذهنيه في الخارج أولا ثم وجدت ثانيا كان الثانى غير الأول شخصا لعدم حافظ الشخصيه- و أما شخصيه الصوره المحسوسه أو المتخيله فإنما هى من جهه اتصال الذهن بالخارج من جهه الحس أو من جهه الفرض و الاتصال معا كما في الخيال فإنك إذا تخيلت صورته زيد المتوفى من قبل ثم توهمت أنك غافل عما تعلمه من أنه كان حيا فيما مضى و أمعنت في نفس الصوره و جدتها تقبل الصدق على كثيرين في الخارج، ط

الرابع أن إعادته كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شىء من أجزاء علتها التامه

إشاره

المقتضيه لها و استعداد المادة لها بخصوصه و غير ذلك من متمات العله و مصححات المعلول و نقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها و استعداد استعداد مادتها- و هكذا إلى المبادئ القصوى و العلل العليا و سينكشف لك إن شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمه معلوم بأدنى التفات من العقل كيف و لو لم يكن الاستعداد و العله هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعاديا بل إنما يكون استينافيا مماثلا- للابتدائي السابق و يتوهم أنه أعادى فيذن إنما يمكن إعادته الهويه الوجوديه لو عادت الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكيه و الأوضاع الكوكبيه برمتها و جملة ما سبقت فى النظام الكلى بجميع لوازمها و توابعها حتى فى كونها ابتدائيه و الفطره الصحيحه غير متوقفه فى تكذيب هذا الوهم.

إهانته: القائلون بجواز إعادته المعدومات جمهور أهل الكلام

المخالفين لكافه الحكماء فى ذلك ظنا منهم أن القول بتجويز الإعادته فى الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانى الناطق بوقوعه ألسنه الشرائع و الكتب الإلهيه النازله على أهل السفاره و أصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين.

و لم يعلموا أن أسرار الشريعه الإلهيه لا- يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلاميه و الآراء الجدليه بل الطريق إلى معرفه تلك الأسرار منحصر فى سبيلين إما سبيل الأبرار من إقامة جوامع العباده(١) و إدامه مراسم العداله و إزاله وساوس العاده

١- كالصلاه و لذكر الله أكبر و مراسم العداله هى العفه و الشجاعه و السخاوه و الحكمه و بالجمله طريق الأبرار إصلاح العقل العملى بالشريعه و طريقه و طريق المقربين و الأخيار إصلاح العقل النظرى و أما الإصلاح للعقل العملى الذى أشار إليه- بقوله و تصقيل مرآت النفس الناطقه إلخ هنا فبالتنزيه و التخليه يعنى سلب الأعمال السيئه و الأخلاق الرديه و الاجتناب عن الآراء المعوجه التى للفرقه المجادله و سيأتى فى سفر النفس أن هذه الآراء أحد الحجب الخمسه و العلم الذى هو حجاب أكبر كما قال العرفاء هو هذه و إنما اختير هنا التخليه فقط و هناك التخليه و التحليه كالتاهما إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظرى بالذات و العقل العملى بالعرض و التخليه سلبيه يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف بخلاف التحليه فإن مزاوله أفعال الشجاعه و السخاوه مثلا مانعه و حجب نوريه عن تحصيل المعارف الإيمانيه الحقيقيه، س ره

و إما سبيل المقربين من الرياضات العلمية و توجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس و تصقيل مرآة النفس الناطقه و تسويتها لثلا- يتدنس بالأخلاق الرديه و لم تصدأ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام و لم يتعوج بالآراء الفاسده- فإنها حينئذ يترأى صور الحقائق الإيمانيه و يشاهد الأمور الغائبه عن حواسها و تعقلها بصفاء جوهرها فأما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئه أو صدأت بالأخلاق الرديه أو اعوجت بالآراء الفاسده و استمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبه عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانيه عاجزه عن الوصول إلى الله تعالى و يفوتها نعيم الآخره كما قال الله تعالى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ فمن أراد أن يصل إلى معرفه الله و صفاته و أفعاله و معرفه إرساله و إنزال كتبه- و كيفيه النشأه الآخره و أحوال الإنسان بعد الموت و سائر أسرار المبدإ و المعاد بعلم الكلام و طريق المناظره فقد استسمن ذا ورم و إذا جاء حين أن ينبسط القول فى معاد النفوس و كيفيه رجوعها إلى بارئها فى العالمين و وصولها إلى قيومها فى الإقليمين- تبين لك كيفيه الحشر الجسمانى و ارتجاع النفوس كلاءه الأجساد بإذن ولى الإبداع و الإنشاء فى المبدإ و المعاد على ما وردت به السنه الشريفه و نطقت به ألسنه الشريعه- ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم فى إعاده الجواهر اختلفوا فى الأعراض فقال بعضهم يمتنع إعادتها مطلقا لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى(١) و إلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعريه و قال الأكثرون منهم بامتناع إعاده الأعراض التى لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات(٢)

١- أى بصفه لىتميز عن المبتدإ فيكون هذا مبتدأ و ذاك معادا فيلزم قيام العرض بالعرض، س ره

٢- و هى زمانيه بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص فإذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزمانى فلا يعاد بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان و لا اختصاص له به و لم يكن مقدورا للعبد، س ره

و قسموا الباقيه إلى ما يكون مقدورا للعبد و حكموا بأنه لا يجوز إعادتها لا للعبد و لا للرب(١) و إلى ما لا يكون مقدورا للعبد و جوزوا إعادتها و ذكروا فى بيان كل واحد منها أدله واهيه شحنا بها و بسائر هوساتهم الكتب و الدفاتر.

و أكثر آرائهم الفاسده فى الفضيحه و القباحه من هذا القبيل كتعدد القدماء و إثبات الإراده الجزائيه و نفى الداعى فى فعله و إبطال الحكمة فى خلقه و كونه تعالى محل الكلام النفسى و الحديث الخيالى و ثبوت المعدوم و الجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك و تفكك الرحى و الطفره إلى غيرها من المموهات و المزخرفات.

كل ذلك لرفض الحكمة و معادات الحكماء و هم بالحقيقه أهل البدع و الضلال- و قدوه الجهله و الأردال شرهم كلهم على أهل الدين و الورع و ضرهم على العلماء- و أشدهم عداوه للذين آمنوا من الحكماء و الربانيين هذه الطائفه المجادله المخاصمه- الذين يخوضون فى المعقولات و هم لا- يعرفون المحسوسات و يتعاطون البراهين و القياسات و هم لا يحسنون الرياضيات و يتكلمون فى الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات.

و أكثر ما يجادلون به من المسائل المموهه المزخرفه التى لا حقيقه لها و لا وجود إلا فى الأوهام الكاذبه لا يصح لمدع فيها حجه و لا لسائل عنها برهان و إذا سئلوا عن حقيقه أشياءهم مقرون بها عند أكثر الناس لا يحسنون أن يجيبوا عنها- فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها و جحدوها و يأبون أن يقولوا لا ندرى- الله أعلم و رسوله نعم عباراتهم فى غايه الفصاحه و ألفاظهم فى نهايه الجوده و الملاحه- فيوردون تلك الهوسات الفاسده و العقائد الرديه بأفصح العبارات و يكتبونه بأوضح الخطوط فى أصح الأوراق و يسمعون الأحداث و العوام و يصورونها فى قلوبهم

١- و لعل وجهه أنه لو أعيد و لزم أن يوجد بواسطه العبد لأنه من مقدوراته و لم يجز للرب مباشرته و لا- سيما على قاعده الاعتزال لزم أن يفعل العبد مره أخرى الشرور و السيئات و أن تكون تلك الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فجوز عليه إعادته و الأولى حذف هذه الأقوال، س ره

و يمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلا.

و مع هذه الدواهي و المحن كلها و المصيبة على أهل الدين يدعون أنهم- بهذه العقول الناقصة و الأفهام القاصر ينصرون الإسلام و يقوون الدين و إلى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم و لا نصرانيا أسلم و لا مجوسيا آمن- بل تراهم بأديانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادله أعلق و أوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين و إفسادهم على المؤمنين.

و من عجيب الأمر أيضا أن بعضا من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعه فذره في بقعه الإمكان ما لم يذكك عنه قائم البرهان و لعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضروره لأحد الطرفين عند العقل عن الإمكان الذاتى الذى هو سلب ضروره الطرفين عن الشىء بحسب الذات فحكم بأن الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان فأثبت بظنه المستوهن أن إعادته المعدوم ممكن ذاتى و تشبث بهذا الظن الخبيث الذى نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه.

فيقال له و لمن تبعه إنكم إن أردتم بالأصل فى هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه و وجوبه ممكنا غير ظاهر و بعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الأقل و إن أريد به معنى ما لا يعدل عنه إلا لدليل على ما هو المستعمل فى صناعتى الفقه و أصوله فهو فاسد ها هنا إذ شىء من عناصر العقود ليس أصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهيه الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله و ما قاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لا برهان على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغى أن ينكر وجوده و يعتقد امتناعه بل يترك فى بقعه الإمكان أى الاحتمال العقلي لأنه يعتقد إمكانه الذاتى كيف و من أقواله أن من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطره الإنسانيه

فصل (٩) فى أن العدم ليس رابطيا

إشارة

الفلاسفة المتقدمون (١) على أن النسبة الحكمية فى كل قضية موجه كانت أو سالبة ثبوتيه و لا نسبه فى السوالب وراء النسبه الإيجابية التى هى فى

١- محصل ما يفيد ظاهر كلامه رحمه الله و الظاهر أنه ينسبه جميعا إلى القدمات- أن أجزاء القضايا تختلف عنده بحسب اختلاف الهليات بساطه و تركيبا و إيجابا و سلبا- أما الهليات البسيطة الموجهة فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و الحكم و لا نسبه حكميه فيها لأن مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا- ثبوت شىء للموضوع و أما الهليات البسيطة السالبة فأجزاؤها اثنان الموضوع و المحمول و لا- حكم فيها بل مفادها نفي الحكم و رفع ثبوت الموضوع و لا مطابق للرفع و العدم فى الخارج و أما الهليات المركبة الموجهة فأجزاؤها أربعة الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و هى نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم المتعلق بالنسبه الحكميه و أما الهليات المركبة السالبة فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و لا حكم فيها كما تقدم فى الهليه البسيطة السالبة هذا بالنظر إلى أصل العقد. و أما بالنظر إلى لحوق المواد بها أعنى الضروره و الإمكان و الامتناع فلازم ما ذكره فى الأجزاء أن تكون المواد كفيات النسب التى فى الموجبات فىكون الحكم واردا عليها فيها و أما السوالب فالسلب و هو رفع الحكم وارد على المادة لا أن المادة كيفيه السلب إذ لا نسبه سلبيه تتكيف بالماده بل السلب سلب للنسبه المتكيفه- بالكيفيه الكذائيه فالسالبه الضروريه تفيد رفع ضروره ثبوت المحمول للموضوع لا- ضروره رفع ثبوت المحمول للموضوع و لو لا- ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا لأن التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ارتفاع ثبوته دون التقابل الواقع- بين ثبوت الحكم و ثبوت رفع الحكم فإنه من التضاد دون التناقض و كذلك القول فى الحكم بضروره الثبوت و ارتفاع ذلك الحكم فهما المتناقضان دون الحكم بضروره الثبوت و الحكم بضروره عدم الثبوت أو الحكم العدمى بضروره الثبوت فافهم ذلك. و أما المتأخرون فظاهر كلام الأكثر منهم أن القضايا سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه موجهة أو سالبه فلها أربعة أجزاء الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و الحكم و أن هناك نسبه سلبيه كالنسبه الإيجابيه و أن فى القضايا السالبة حكما كما فى القضايا الموجهة و تعويلهم فى ذلك على أن ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات فإن المعقول من قولنا الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع أى جعل وجوده له كما أن المعقول من قولنا الإنسان كاتب هو ذلك أيضا من غير فرق فى ذلك بين الإيجاب و السلب- فإن قولنا لا شىء من الإنسان بحجر بالضروره نعقل منه انسلاب الحجريه عن الإنسان انسلابا ضروريا لا سلب ثبوتها الضرورى للإنسان حتى يرتفع التناقض بين قولنا- الإنسان حجر بالإمكان و ليس الإنسان بحجر بالضروره. و الحق ما ذهب إليه القدمات إلا أن هناك أمرا يجب التنبه إليه و هو أن الحكم- أعنى التصديق كما ذهب إليه المصنف ره و بينه بما لا- مزيد عليه فى رساله مفرده معموله فى التصور و التصديق ليس داخلا فى شىء من المقولات العرضيه و لا هو من التصورات الذهنيه و إنما هو فعل النفس فعلا خارجيا بمعنى جعلها الموضوع هو المحمول و هذا أمر لا يحتاج فى تحقيقه إلى تصور النسبه الحكميه و لذلك يتم الحكم فى الهليات البسيطة- بمجرد تصور الطرفين من غير حاجه

إلى تصور النسبه الحكميه كما ذكره المصنف ره- فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقق نسبه حكميه هناك و لا أن التصديق مختلف فى الهليات البسيطه و المركبه لا- نوعا و لا- بالشده و الضعف حتى يختلف حكمه فى الموارد من حيث الحاجه إلى النسبه الحكميه و عدمها فالحق أن تصور النسبه الحكميه لازم مقارن للقضيه غير داخل فى قوامها نظير اللازم بالقصد الضرورى و يشهد به ما نشاهده من أذهاننا أنها تستعمل النسبه الحكميه فى الهليات البسيطه و فى السوالب أيضا كما تستعملها فى الهليات المركبه الموجهه و هو ظاهر. فقد تحقق بما قدمناه أن القضايا الموجهه سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه- ذوات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم و السوالب كائنه ما كانت ذوات جزءين- الموضوع و المحمول و أما النسبه الحكميه فإنما هى تصاحب القضايا من جهه كون المحمولات فى الهليات المركبه موجوده للموضوعات فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك إلى عامه القضايا غلطا منه و بعبارة أخرى مفاد القضيه الموجهه هو الحمل و جعل وجودهما واحدا و مفاد القضيه السالبه سلب الحمل أى إن الذهن لم يأت بفعله الذى هو الحكم و توحيد الموضوع و المحمول وجودا لكن لما كان وجود المحمول فى الهليات المركبه وجودا غيريا أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع و هو النسبه الحكميه فافهم ذلك. و أما ما استدل به المتأخرون على أن فى السوالب حكما و ماده و أن فى الهليات البسيطه نسبه حكميه و هو أنا نعقل ذلك فى الجميع من غير فرق فقد أجاب عنه المصنف ره بقوله بعد أسطر و ما يتوهم أن العنصر الثابت إلخ، ط مده

الموجبات و أن مدلول القضييه السالبه و مفادها ليس إلا رفع تلك النسبه الإيجابيه- و ليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط و إنما يقال لها الحملية على المجاز و التشبيه(١) و أن لا ماده فى السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك

١- و كذلك الاتصال و الانفصال و غير ذلك المستعمله فى السوالب إنما هى بتشابه الموجبات و السر فى ذلك أن الماهيه التى قد تخطت بخطوه إلى الوجود إذا كانت حكاية للوجود ذاتها و أحكامها فما ظنك بالعدم الذى هو نفي محض فدار الأعدام و الشرور و الظلمات و الديجور بل دار الدنيا و نشأه الغرور و ما يرسمها من الزمهير و الحرور و غيرها من مظاهر القهر كلها مجعوله بالعرض و ليست متأصله كبودى الماهيات و وهاد الإمكانات، س ره

لا- تختلف المادة فى الموجه و السالبه بحسب النسبه الإيجابيه و السلبيه خلافا لما شاع بين المتأخرين و المتفلسفين من أن فى السالبه نسبه سلبيه هى غير النسبه الإيجابيه و أن المادة كما يكون بحسب النسبه الإيجابيه كذلك يكون بحسب النسبه السلبيه و أن ماده النسبه السلبيه مخالفه لماده النسبه الإيجابيه و لا يخلو شىء منهما من المواد الثلاث إلا أن المشهور رعيتها فى الثوابت لفضلها و شرفها و لانخراط ما يعتبر فى السوالب فيها(١) فإن واجب العدم ممتنع الوجود و ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أن المادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه و هى فى مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع فى وجوده بحسب قوه الوجود و وثاقه التجوهر أو ضعف الذات و سخافه الحقيقه أو بطلان التحقق و فساد ماهيه لا حال المحمول فى نسبته إلى الموضوع- و ثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره و فى الهليات المركبه هى حال المحمول- فى نسبته إلى الموضوع و ثبوته له باعتبار وثاقه النسبه أو ضعفها أو فسادها و ليس فى السالبه إلا انتفاء الموضوع فى نفسه أو انتفاء المحمول عنه على أنه ليس هناك شىء أو ليس شىء شئنا لا أن هناك شئنا هو الانتفاء أو له شىء هو الانتفاء فليس فيه شىء يكون مكيفا بإحدى الكيفيات الثلاث فالماده التى تسمى عند الأوائل بالعنصر- هى حال الموضوع فى نفسه بالإيجاب فى التجوهر من استحقاق دوام الوجود(٢).

-
- ١- هذا مقلوب عليهم فإن واجب الوجود ممتنع العدم و ممتنع الوجود واجب العدم و ممكن الوجود ممكن العدم، س ره
 - ٢- هذا تعريف بالأعم فى الأولين لأن الدوام أعم من الضروره و تعريف بالأخص فى الثالث لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص لكن لما كان التعريف لفظيا كما مر أن المواد الثلاث بديهيه جاز فيه ذلك، س ره

و دوام اللاوجود أو لا استحقاق دوام الوجود و دوام اللاوجود أو حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع.

و كون نسبه الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبه نقص إلى تمام و نسبه ضعف إلى قوه و فتور إلى وثاقه إنما يتبين حق التبين في هذا الكتاب و على فلسفتنا- كما يقع إليه الإشاره في عده مواضع و لو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهه- و قد يكون العقد ذا جهه تخالف العنصر إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر و الجهه بحسب البيان و التصريح به بالفعل(١).

فقد بان(٢) أن السالبه توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبه الإيجابيه بعينها فإن محموله عند الإيجاب يكون له استحقاقه أحد الأمور المذكوره- و إن لم يكن أوجبت.

و ما يتوهم أن العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولاً غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطه يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطه.

منفسخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضيه موجبه و عن الغفله من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلبياً لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم إلى إيجاب سلب الوجود و القضيه إلى موجبه سالبه المحمول فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فأى مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبه الإيجابيه لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك و لا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكماً إيجابياً بل يجب أن يعنى به انتفاؤه في نفسه و سلب ذاته في وجوده لتكون القضيه من سوابل الهليات

-
- ١- أى بحسب البيان اللفظي أو العقلي حتى يشمل جهه القضيه المعقوله ثم ما ذكره من المخالفه إنما هو في الكواذب، س ره
 - ٢- فالضروره من قولنا لا- شىء من الإنسان بحيوان بالضروره هي كيفيه النسبه الإيجابيه قبل ورود السلب أى الإنسان حيوان بالضروره ثم ورد عليها كلمه النفي، س ره

البيسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبه الإيجابيه و لا سلب الوجود عنه حتى يكون من سواب الهليات المركبه و من لم يفرق بين مفاد الهليتين- و ظن أن طبيعه العقد مطلقا يستدعى ثبوت شىء لشىء أو سلب شىء عن شىء لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلا يفيد تحقق ذات الإنسان- لا تحقق أمر له هو وجوده و كذلك قولنا عدم الإنسان يعطى بطلان ذاته لا انسلاب صفه عنه هي الوجود و أما قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان يعطى ثبوت صفه له هي الكتابه و كذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفه عنه هي الكتابه و عدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعه الإنسانيه و أمراضها التي يجب إزالتها و التدبر في خلاصها لثلا يضطر إلى استثناء(١) المقدمه الكليه القائله بفرعيه وجود الثابت لوجود المثبت له في جمله الهليات البيسيطه كما سبق ذكره في أوائل الكتاب

تتمه تحقيقه:

و إذ قد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب و الامتناع و الإمكان فقد دريت أنه لا يكون نسبه سلبيه مكيفه بضروره أو دوام أو فعليه أو إمكان أو غير ذلك بل إنما يثول معنى ضروريه النسبه السلبيه إلى امتناع النسبه الإيجابيه التي هي نقيضها(٢) و معنى دوام النسبه السلبيه سلب تلك

١- أى استثناء فيها، س ره

٢- هذا الذى ذكره ره من رجوع ضروره السلب إلى امتناع الإيجاب و أن دفع الإشكال ظاهرا لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أن المواد الثلاث كيفيات النسب- يعود الإشكال من رأس فإن المواد حينئذ تكون معانى ربطيه حرفيه أى خصوصيه للنسب المقيد به و يصير الامتناع حينئذ عدما رابطيا و هو ره يبطله و يؤيد ذلك ما تقدم منه ره فى أول مباحث المواد الثلاث أن الماده فى الحقيقه هي الوجوب و الإمكان و أن الامتناع يرجع إلى ضروره العدم و وجوبه. فالحق فى الجواب ما قدمناه فى الحاشيه السابقه أن تكيف القضايا السلبيه بالضروره و غيرها ممكن بحسب التصور لكنه من تعاملات الذهن بفرضه العدم و السلب شيئا كالوجود و الإيجاب ثم حكم بتكيفه بالماده و هو من أوهام الذهن و تعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل و لعل ذلك هو مراد المصنف فى جوابه- و لا سيما بالنظر إلى ما سيذكره فى الفصل التالى، ط

النسبه الإيجابيه فى كل وقت وقت على أن يعتبر ذلك فى الإيجاب و يجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب أى جزء فرض من أجزاء الأوقات فإذن ليس فرق بين السالبه الضروريه و سالبه الضروريه أو بين السالبه الدائمه و سالبه الدائمه مثلاً- لا على ما اشتهر فى الحكمه العامه بل على طريق الحكمه النقيه الملخصه و كذلك قياس سائر الموجهات و قياس المطلقه التى هى مقابله لها لأن الإطلاق عدم التوجيه- و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه (١) فإن السالبه المطلقه هى بعينها سالبه المطلقه و لا سبيل لصاحب التأييد العلمى إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق- و إطاله الكلام فى بيانه خارج عن طور هذا الكتاب إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق و كيفيه السير إلى الله و إنما كفالتة إلى صناعه الميزان

فصل (١٠) فى أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه

اشاره

إن محمول العقود الحملية سواء كانت موجبه أو سالبه قد يكون ثبوتياً و قد يكون عدمياً فى الخارج و أما فى الذهن فلا بد و أن يكون حاضراً موجوداً- لاستحاله الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس و أما موضوعها سواء كانت موجبه أو سالبه فلا بد و أن يكون له وجود فى النفس لاستحاله الحكم على ما لا يكون كذلك و أما فى الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالإيجاب بحسب ظرف الخارج- لاستدعاء الحكم بحسب أى ظرف وجود الموضوع فيه لأن ثبوت شىء لشىء فى أى موطن كان يتفرع على ثبوته فى نفسه اللهم إلا إذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم فى الخارج أو شريك البارى ممتنع فإنه و إن نسب إلى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكأنه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى

١- بخلاف المطلقه العامه التى هى إحدى الموجهات فإنها مع أية منها أخذت- كانتا خلافين لا متقابلتين فضلاً عن تقابل العدم و الملكه لاجتماعهما حيث إنها أخص من الممكنه و أعم من سائر الموجهات و الأعم و الأخص مجتمعان، س ره

الخارج و إذا كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم و السلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعه السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعه عن النفس الإنسانيه.

فقولهم إن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجهه المعدوله أو السالبه المحمول ليس معناه أن موضوع السالبه يجوز أن يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجهه إذ موضوع الموجهه أيضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا شريك البارى ممتنع و اجتماع النقيضين محال و لا- أن موضوع الموجهه يجب أن يتحقق أو يتمثل فى وجود أو ذهن دون موضوع السالبه إذ موضوع السالبه أيضا كذلك- بل بمعنى أن السلب(١) يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلا على أن للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار فى السلب و يأخذ موضوع السالبه على هذا الوجه بخلاف الإيجاب و الموجهه فإن الإيجاب و إن صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا- يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما(٢) لأن الإيجاب يقتضى وجود شىء حتى يوجد له شىء آخر.

و لهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشىء و لا له من هذه الحثيه شىء بل من حيث له وجود و تحقق فى ظرف ما و أيضا يجوز نفي كل(٣)

١- حاصله أن السلب خفيف المئونه فالسالبه لها اعتباران اعتبار أنها سلب و هى بهذا الاعتبار لا تستدعى وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت و اعتبار أنها قضيه و حكم من الأحكام و هى بهذا الاعتبار لا يصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع فلا- مورد يصح فيه السلب إلا و يصح فيه إيجاب العدول أو إيجاب سلب المحمول فليس كما هو المشهور يصح السالبه عند انتفاء الموضوع فى نفسه دونهما إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبه فى الأذهان العاليه و السافله حتى تصح و تستقيم فإذن تصح و تستقيم الموجهه المعدوله و الموجهه السالبه المحمول أيضا فى ذلك المورد بعينه، س ره

٢- أى و إن كان تقديريا كما فى الحملات الغير البتية مثل شريك البارى محال، ن ره

٣- كالعدم و الامتناع فإنه يصح أن يقال ليس المعدوم البحث له العدم و ليس الممتنع له الامتناع لأن المعدوم ليس له ذات و حقيقه حتى يثبت له شىء فاللاشىء المحض يصح سلب ذاته و أحواله حتى العدم و الامتناع عنه و من هنا يقال سلب الشىء عن نفسه فى حال العدم جائز. إن قلت إذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود. قلت سلب العدم شىء و إثبات الوجود شىء آخر و المغالطه نشأت من اشتباه الحمل الأولى بالشائع فعدم العدم نفسه بالأولى و إن كان وجودا بالشائع و أيضا لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضيا له بل إنما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقيضين بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود و كما ليس له الامتناع ليس له الإمكان مثلا إذ ليس هنا شىء حتى يثبت له شىء، س ره

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف إثبات كل ما يغيره عليه من تلك الحيشه بل إثبات شىء مما يغيره عليه من تلك الجبهه اللهم إلا إذا كان أمرا عدميا أو محالا فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضا (١) مستدعيا لوجود الموضوع كما أنه يستدعيه من حيث النسبه الإيجابيه- فلذلك اشتهر أن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه و هو غير صحيح إلا أن يصار إلى ما قدمناه و يراد بالعموم ما سيجىء ذكره و ليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبه معدوما فى الخارج دون الموجبه.

و أما ما قيل إن موضوع السالبه إن كان أعم من موضوع موجب المعدول أو السالبه المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما و إن لم يكن أعم زال الفرق.

فنقول هو أعم بالاعتبار المذكور و لا- يلزم منه تغاير الأفراد إذ العموم بمعنيين- و الأعميه بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض و نفى الأعميه بحسب الأفراد لا- يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبه أعم اعتبارا و إن لم يكن أكثر شمولا و تناولا

تذكره: فالموجه بحسب الموضوع أخص من السالبه

مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابته (٢)

- ١- كلمه أيضا فى غير موضعه لأنها مشعره بأنه لا يستدعى من حيث النسبه الإيجابيه- و هو مناف لقوله كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغيره فكلمه أيضا متعلق بقوله و أيضا يجوز نفى إلخ، س ره
- ٢- هذا أحد معانى نفس الأمر عندهم و سيجىء منا كلام فى منع تحقق المفاهيم- التى هى علوم حصوليه فى ما فوق مرتبه النفوس من مراتب الوجود فانتظر، ط

فى المبادئ العالیه و لاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراکی إذ المجهول مطلقا لا حکم علیه بنفى أو إثبات و الشبهه به علیه مندفعه باستعانه ما ذكرناه من الفرق بين الحملین إذ الشئ ء قد يكذب عن نفسه بأحدهما و يصدق علیه بالآخر على أن الفرق لا يجرى إلا- فى الشخصيات و الطبيعيات (١) لاشتمال المحصورات على عقد وضع إيجابى- هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فإن قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلى و إلا لكانت طبيعیه أو كليه أو كله (٢) و هو ظاهر بل معناه كل ما يوصف ب ج ذهنا أو عينا دائما أو غير دائم محيئا به أو لا فهو ب.

إعضالات و انحلالات:

و من التشكيكات الواقعه فى هذا الموضوع

التي ربما تراحم السائر إلى الله تعالى فى سيره و تعوقه عن السلوك إليه تعالى- أن السالبه المعدوله المحمول أعم من الموجهه المحصله لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجهه و قد يكون نقيض المفهوم مما لا- يصدق على شئ ء ما بحسب الواقع كالاشئ ء و اللامعلوم و اللاممكن العام و سائر نقائص المفهومات الشامله فلا ينتظم الأحكام الميزانيه لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض (٣) و كذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه فى نفسه و تزلزل بذلك قاعده تعاكس الأعميه و الأخصيه فى نقيضى الأعم و الأخص و ينثلم الحكم بتساوى نقيضى المتساويين و انعكاس الموجهه

- ١- لأن مفاد عقد الوضع فى المحصوره أن كل ما وجد و صدق علیه عنوان كذا فهو كذا و فى الطبيعیه ليس الحكم على المصداق و فى الشخصيه ليس الموضوع إلا المصداق، س ره
- ٢- لما كان احتمال الكلى المنطقى سخيفا فالمراد بكليه الجيم الكلى العقلى- ليستقيم الترديد كما أن المراد بالجيم الكلى هو الكلى الطبيعى لكن لا من حيث التحقق فى ضمن الأفراد، س ره
- ٣- فبعض اللاجوهر الذى هو المعدوم المطلق إذ ليس موجودا لا يصير موضوع الإيجاب ليصدق كل لا جوهر لا حيوان و يكون نقيض الأخص أعم و نقيض الأعم أخص- بخلاف السلب فإنه صادق مع انتفاء الموضوع فى نفسه فإذا صدق النقيض أعنى ليس بعض اللاجوهر لا حيوان كذب العين، س ره

الكليه كنفسها عكس النقيض و غيرها مما فى القاعده الميزانيه بنقائض المعانى الشامله.

و أجابوا عنه فى المشهور بأن أخذوا الربط فى السوالب (١)(٢) على أنه إيجاب لسلب المحمول و فصلوا الموجه السالبه المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع و ألحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء له (٣) و خصصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامه و جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء- من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم و العرفان.

و سبيل الحكمة فى فك ذلك العقد ما أشرنا إليه سابقا أن أعميه السالبه عن الموجه فى باب استدعاء الوجود للموضوع و عدمه ليست بحسب الشمول الأفرادى- بل بحسب التناول الاعتبارى أى لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أن إحداهما تصدق على شىء باعتبار لا تصدق عليه الأخرى بذلك الاعتبار و إن كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم أن يكون موجودا بنحو من الأنحاء و إن الإيجاب سواء كان عدوليا أو تحصيليا- يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه ففى مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا أو عقليا أو تقديريا و ما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله- و بذلك تنحسم ماده الشبهه فتصدق تلك الأحكام حقيقه و اللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض و التقدير و مطابق الحكم و مصداق العقد فيها إنما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق فى شىء أو صدق عليه (٤) تحقق فيه أو صدق عليه المحمول

١- فى بعض النسخ فى السوالب المحمول،

٢- الأولى كما فى الأفق المبين فى العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر فى مباحث الإمكان منا ما يتعلق بهذا المقام، س ره

٣- هذا الإلحاق غير جيد لأن السالبه المحمول باعتبار سلب الربط المعبر فيها أولا و إن لم يقتض وجود الموضوع إلا أنها باعتبار ربط السلب المعبر فيها ثانيا- يقتضيه كما لا يخفى، س ره

٤- الأول فى العموم و الخصوص أو التساوى بحسب التحقق كما فى الحياه و النطق أو الإنسانيه و النطق و الثانى فيما بحسب الحمل كما فى الحيوان و الناطق و الإنسان و الناطق. و حاصل تحقيقه فى الجواب أنه يصدق مثلا- كل لا- شىء لا ممكن بالإمكان العام إيجابا إذ كل مفهوم و لو مثل النقائض الشامله له وجود و لو فرضا بمعنى تقدير العقل- و إن لم يكن بمعنى تجويز العقل فيمكن عقد الإيجاب العدولى أو إيجاب سلب المحمول- أو إيجاب سلب الموضوع أو إيجاب سلب الطرفين و قد علمت أن أعميه السالبه عنده قد بحسب الاعتبار فقط، س ره

و إنما يلزم الوجود الخارجى أو الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع فى العين أو فى العقل على البت و ليس هكذا و العموميه بين المفهومين - ليس معناها و مقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد فى ماده وجد الآخر فيها كليا دون العكس و المساواه كونهما كذلك من الجانبين كليا و ليس فى ذلك لزوم الاجتماع - فى ماده ما بحسب الواقع بالفعل و لا شبهه لرجل منطقى أن الأمر فى تلك الطبائع الشامله على هذه الشاكلة كيف و الكلى الذى يجرى عليه هذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له فى العين أو فى النفس و كذا حاله مع عروض تلك النسب و أحكامها له بالقياس إلى كلى آخر فى عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام فى شىء من الأوعيه و المواطن

و منها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام

و هذا ظاهر و صدق أيضا قولنا كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات و كل منهما ممكن عام - فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقا أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمه الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و صار صغرى للمقدمه الثانيه - ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و أنه تناقض مستحيل و كذلك يلزم الثانيه كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص و صار صغرى للأولى ينتج أيضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و إنه تناقض.

و أجاب عنه الحكيم الطوسى ره بأن الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا للجمع و الخلو (1) و إذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا

١- القسمان ضروره أحد الطرفين من الوجود و العدم و لا ضرورتهما و لا شك أنها منفصله حقيقه لكونها نقيضين لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما و فى الأفق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قده هما مانع الخلو دون الجمع و قوله فسلبه يكون خارجا عن النقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده و على ما فى الأفق المبين هما سلب ضروره العدم كما فى الواجب تعالى و سلب ضروره الوجود كما فى الممتنع فجواز اجتماع السلبين كما فى الممكن بالإمكان الخاص كما أشار إليه بقوله دون الجمع و معنى كون سلب الإمكان العام خارجا عن النقيضين أنه لما كان سلب ضروره كل من الوجود و العدم أعم من ضروره الآخر و لا ضرورته كان سلب سلبها مساوقا لسلب الضروره و اللا ضروره جميعا لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص فلزم من سلب الإمكان العام سلب ضروره الوجود و لا ضرورته و سلب ضروره العدم و لا ضرورته، س ره

عن النقيضين و إذا تقرر ذلك فنقول القياس الأول من القياسين المذكورين و هو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الأوسط مكرراً لأن المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا و فى الكبرى ما هو داخل فى أحدهما و أما القياس الثانى و هو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص و كل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبه لأن عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه أن كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و المراد منه ما هو خارج عن النقيضين- لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى أحدهما فأعيد القول فى السؤال بأن الخارج عن النقيضين الذين يعبر عنه بليس (١) ليس بشىء أصلاً فلا يمكن أن يحمل عليه شىء حتى يكون أخص من شىء فإذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه- فأفاد الجواب مثنى بأن ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشىء أصلاً الذى يعبر عنه بأنه ليس و مع الداخلى فى طرفى النقيض أى الواجب بذاته و الممتنع بذاته- و لا يراد بكونه أعم إلا هذا (٢).

١- كذا فى النسخ الأسفار و الصواب ما فى الأفق المبين الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشىء و كذا فى ما بعد أعنى الذى يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام و مع الداخلى، س ره

٢- و الحاصل أن العموم و الخصوص بحسب التحقق لا- بحسب الحمل حتى يقال لا- يمكن أن يحمل عليه شىء حتى يكون أخص عن شىء و القرينه عليه استعمال كلمه مع فى الموضوعين دون على، س ره

و بعض ساده أعظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام فى هذا المقام قائلا- بأن الإمكان العام هو ما يلزم سلب ضروره عدم الشىء فإنه سلب الضروره عن الجانب المخالف و الجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلك الإمكان أعنى النسبه- إن كان الإمكان جهه أو عدم ذات الموضوع أعنى انتفاءه فى نفسه إن كان الممكن هو المحمول و ضروره عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم فالإمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له و هو النسبه و على التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع و جمهور الناس^(١) يضعون أن الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود و العدم فالمخالف فى الواجب هو العدم و فى الممتنع هو الوجود و الممكن يقع عليهما فإن أريد بالممكن العام المعنى الأول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام و إن أريد ما يوضع عند الأكثرين- فيقال إما أن يعتبر فى كل من الواجب و الممتنع ضروره أحد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما إلى ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ضرورى الطرفين- فلا يصح حينئذ أن ما هو ضرورى الطرفين مسلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه- و إما أن يعتبر فى كل منهما ضروره أحد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضروره الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح^(٢) أن كل ممتنع مسلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه إذ ضرورى الطرفين ممتنع و ليس يصح فيه ذلك.

و صاحب دره التاج أراد مناقضه قولهم كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص- فهو ممكن بالإمكان العام بأنه لا يصدق على الماهيه من حيث هى هى الممكن بالإمكان الخاص و لا يصدق عليها من تلك الحثيه الممكن بالإمكان العام أيضا.

١- من المنطقيين و الأول من العامه و قد مر تفصيل ذلك عند البحث عن معانى الإمكان، س ره

٢- أى إذا كان تعريف الممتنع هكذا يصدق الممتنع على ضرورى الطرفين- و ليس داخلا- فى الكليه أعنى قولهم كل ممتنع مسلوب الضروره فيكون هذا منافيا لكلامهم و إلا فعلى فرض كون الممتنع ضرورى أحد الطرفين لا بشرط لا بد أن يصدق كل ممتنع ضرورى أحد الطرفين لا بشرط و ضرورى الطرفين أيضا كذلك، س ره

و هذه المناقضة غير مرضيه إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر و إن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيه فى نفس الأمر من الاعتبارات العقلية

فصل (١١) فى أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

إشاره

المشهور من أقوال الحكماء أن بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقه الواجبيه و ذلك مما لا ينافى كونه واجب الوجود بالذات كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرججه عن حد الإمكان الذاتى و لا ينافيه بل يؤكد و يقرر إمكانه و كذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن - مما لا يأبى عنه طبيعه الممكن و مفهوم الإمكان و كذا امتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود أو لا يرى أن أنحاء الوجودات الإمكانيه - مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و كذا الوجود الحادث و الوجود الزائل و الوجود الجسمانى و الوجود الحلولى و العرضى و بالجملة الوجود اللاحق و إنما ذلك لخصوصيات القيود النقصانيه و الأوصاف العدميه و أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات و بعضها على الجميع أما الثانى فكما للوجود الواجبى على الجميع و أما الأول فكما للوجود الجوهرى على الأعراض و الوجود المفارقى على المادى و الوجود القار على الغير القار و كذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهيه أن يكون له عدم سابق على وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده - قبله و بعده مقدره زمانيه لا اجتماع بحسبهما بين القبل و البعد و إن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه و كذا العدم (١) الذى هو رفع الوجود المتحقق فى وعاء

١- فإن ذلك الوجود بما هو واقع فى الدهر أو بما هو تجلى الحق أو علمه الذى لا يتغير ممتنع الارتفاع ما عندكم ينفد و ما عند الله باقٍ؛ يا من لا ينقص من خزائنه شىء و قد مر ذلك فى بحث امتناع إعاده المعدوم و فى مباحث الإمكان فى البحث المعنون له، س ره

الواقع بعد اعتبار وقوعه و تحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات و الاعتبارات الزمانيه و المكانيه و الوصفيه ممتنع على كافه الممكنات امتناعا و صفيا لا ذاتيا.

نقد و تلويح:

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور و النقص فمما لا شبهه فيه و أما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف و الوجود بما هو وجود طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا- من جهه التمام و النقص و القوه و الضعف و النقص و الضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبه من مراتب الوجود يكون دون المرتبه الواجبه فهى ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود و اعتبار عدم بلوغه إلى الكمال و نزوله عن الغايه فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و بالأخر يجب أما الأول فظاهر و أما الثانى فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر.

و أيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعه الوجود- مع قطع النظر عن خصوصيه قيده العدمى لزم أن يتحقق فى ذاته جهه امتناعيه بالقياس إلى طبيعه الوجود بما هو وجود مع الجهه الوجوبيه التى كانت له فيلزم تركيب الجهات(١) و الاعتبارات فى ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا.

لا يقال هذا النحو من التكثر و الاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه- مستلزما للتركيب فى ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتى وجوب الوجود و امتناع العدم.

١- إن قلت العدم و لا- سيما شدته و هى الامتناع نفى محض و باطل صرف فكيف يتحقق التركيب- قلت هذا سؤال عامى إذ التركيب يستدعى سنخين و أى سنخ أبعد عن الوجود من العدم بل لا تركيب إلا حيث يكون وجود و عدم أو وجدان و فقدان إذ فيما عداهما كوجود و وجود يتحقق أصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه و لو كان كثره فمرجعها إلى الوجود و العدم بالحقيقه و الماهيه أيضا راجعه إلى العدم و التركيب الذى يؤخذ محذورا فى قاعده البسيط كل الوجود ليس إلا هذا و سنوضح ذلك بوجه أبسط، س ره

لأننا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصددده و الفرق بين القبيلين متحقق لأن حيثيه وجود الوجود هاهنا هي بعينها حيثيه امتناع العدم بلا تغاير و اختلاف لا في الذات و لا في الاعتبار- لأن ذاتا واحده بحسب صرافه وحدتها و بساطتها مصداق لصديق هذين المفهومين- بخلاف ما نحن فيه فإن ذاتا واحده بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضروره من الفطره الإنسانيه(١) و هذا الأصل من جمله الأصول التي تقرر ما نحن بصددده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات- و فيوض و رقائيق للوجود الإلهي و تجليات و شئونات للحق الصمدى.

و أما كون بعض أنحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فإن العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر- بل ربما كان هذه الأوصاف العدميه مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجوديه على سبيل الاستتباع و الاستجرار.

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق على شىء امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقيه لا تنفك عن السابقيه و إذا اتصف اللاحق بالشىء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحق به فيكون امتناع العدم أى عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض.

و هاهنا شك مشهور

استصعبوه و قد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعه الوجود مطلقا و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعه الوجود كذلك على الوجه الذى بيناه و ذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق و اللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب

١- فإن هذا و إن كان أصل البسيط كل الوجودات و هو الكثره فى الوحده إلا أنه مستلزم للوحده فى الكثره التي عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهي- و كيف لا يستلزمها و السنخيه معتبره بينه و بين الوجودات و هو معطيها و معطى الوجود ليس فاقدا له و هو أصلها و منه بدؤها و إليه عودها، س ره

بالذات عن التغير علوا كبيرا.

و أجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذى يمتنع عليه جميع أنحاء العدم- و الزمان ليس كذلك إذ لا استحاله فى أن يكون منعدا بالكلية أزلا و أبدا.

و هذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم و صرحوا بأن الوجود الإمكانى يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا(١) أن الوجود الذى يكون للزمان فى مقابل العدم السابق و اللاحق يلزم أن يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العله فى استمرار وجوده و من أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العله فى وجوده الحدوثى- يحتاج إليها فى وجوده البقائى.

ثم تكلفوا فى الواجب عنه بأن مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر و هذا المعنى أعم من الوجود الاستمرارى- لإمكان صدقه على ذلك و على عدمه رأسا أزلا و أبدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق.

و نحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشيمات فإن مناط الوجوب الذاتى فى فلسفتنا هو ضروره طبيعه الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و ملاك الامتناع الذاتى هو ضروره رفع طبيعه الوجود(٢) مطلقا و تحقق طبيعه كليه من الطبائع العامه المتواطئه و إن كان بتحقيق فرد من أفرادها و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها لكن الوجود ليس شموله و انبساطه من حيث عروض الكليه و العموم له بل له إطلاق و شمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون فى العلم فوجوب حقيقته الكامله يستلزم وجوب جميع شعبه و مراتبه و فروعها و امتناع هذه الحقيقه يستلزم امتناع جميع مراتبه و أنحاءه و تجلياته فالزمان بهويته الاتصاليه التى هى

-
- ١- لا يخفى ما فيه لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بالعدم الزمانى- مستغن عن العله فهو واجب و إلا فمجرد استغناء شىء فى جهه من جهات وجوده عن العله مع احتياج أصل وجوده لإمكانه إليها لا يخرجها عن الإمكان و الفقر الذاتى، ط
 - ٢- يرد عليه ما أوردناه سابقا أن لازم اتصاف الرفع بالضروره هو تحقق العدم الرابط و هو ممتنع، ط

أفق التجدد و التقضى و عرش الحوادث و التغير شأن واحد من شئون العله الأولى - و مرتبه ضعيفه من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا و أخس المعلومات رتبه.

و يمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجى الوجود بالذات كالزمان المتصل و ما يتكتم به كالحركه القطعيه ليس له بقاء حتى يحتاج فى بقاءه إلى سبب- بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه و هو مما سيحدث ذاته و هويته الاتصاليه شيئا فشيئا سواء كانت متناهيه الاتصال كالحركه المستقيمه العنصريه أو غير متناهيه كالدورات الأكريه العرشيه فإذا كانت أوقات بقاء شىء بعينها أوقات حدوثه بمعنى أن لا بقاء له فى الحقيقه إلا التدرج فى الحصول و الانتظار فى أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول إن الزمان فى بقاءه أ هو محتاج إلى العله أم مستغن عنها.

و لنا أيضا وجه آخر فى هدم أساس الشبهه المذكوره و هو أن وجود الزمان و الحركه المتكتمه به ليس كوجود غيرهما من الأ-عراض التى لها ماهيه متحصله- إذ الحركه بما هى حركه ليس حقيقتها و معناها إلا طلب شىء من الكمالات و الاشتياق إليه (١) و ليست هى شيئا بحيالها إنما الشىء ما يطلب و يشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب و يشتاق إليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشىء و الاشتياق إليه- و الزمان ليس إلا مقدار الطلب و الاشتياق و عددهما فهاتان الماهيتان ما دامت أخذتا- على هذا الوجه الذى هو مقتضى ذاتيهما فلا- يمكن الحكم عليهما بأن شيئا منهما كيف نسبه الوجود إليه من الضروره و اللاضروره و الدوام و اللادوام و الانقطاع و اللانقطاع- بل هما فى الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع و العرض و إن

١- أى طلبا طبيعيا أو اختياريا فيشمل أقسام الحركه فطلب الشىء قوه الشىء- و قوه الشىء بما هى قوه الشىء ليست بشىء و سيذكر أيضا فى مباحث الحركه أن الحركه تجدد المقوله فليست شيئا بحيالها إنما الشىء هو الأمر المتجدد و هكذا قول من يقول الوجود لا- يرد عليه القسمه بأنه إما موجود أو معدوم لأنه كون الماهيه و تحققها لا أمر متحقق- إنما الأمر المتحقق هو الماهيه و إذا التفت إلى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهيه و وجودا لها بل هو أيضا مفهوم من المفهومات، س ره

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما و صارت كل واحده منهما شيئا آخر له حكم آخر و بعد أن استؤنف النظر فى ذاته يظهر حكمه و كونه من أى طبيعه من الطبائع

فصل (١٢) فى أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعا بالذات

اشاره

فصل (١٢) فى أن المتوقف على الممتنع بالذات لا- يلزم أن يكون ممتنعا بالذات (١) إن توقف شىء على محال بالذات لا يقتضى استحاله المتوقف استحاله ذاته- بل إنما بالغير فقط لاستحاله الموقوف عليه بالذات و أما أن الموقوف عليه إن كان موصوفا كالممتنع بالذات و الموقوف صفه كالامتناع بالذات كان استحاله بالذات- ملزوم استحاله الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات- و الصفه بما هى صفه كما قيل.

و أقول منشأ ذلك أن اتصاف الشىء بالوجود و مقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول و بعدمه و لا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب أن يتأخر الصفه عن الموصوف وجودا كان أو عدما و ذلك كاتصاف الجسم بالبياض و اللابيض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفه ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفه بعد تحقق ذاته بذاته و كذا فى اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإن ثبوت الوجود لشىء موضوع و حمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف و لا ناعته هاهنا إلا بحسب التحليل العقلى كما مر تحقيقه و كذا عدمه عنه هو عبارته عن عدمه فى نفسه لا عدم شىء آخر عنه فإذن كما أن اتصاف الوجود بالوجود هو بعينه اتصاف

١- بل يلزم أن لا يكون ممتنعا بالذات لأنه معلول و مناط المعلوليه هو الإمكان و معروض ما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن لكنه قدس سره قال هكذا نظرا إلى مورد النقض بالامتناع بالذات الذى ذكره فإن التحقيق عنده فى الجواب أن الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث إنه لا عارضيه و لا معروضيه هنا- لا من حيث التوقف التعملى، س ره

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجود من غير تابعيه و متبوعيه هناك في نفس الأمر- إلا بحسب نحو من الملاحظه فكذا
اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع و كذا حال اتصاف ذلك الوجود بوجوب آخر و حال
اتصاف ذلك الامتناع بضروره ثبوت الامتناع و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي- ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف
الموضوع بصفه منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفه أو ما يلزمه من غير توقف و تابعيه و متبوعيه و لاحقيه و ملحوقيه.

فالحق عندنا أن المتوقف على المستحيل بالذات من حيث إنه متوقف عليه لا من حيث إنه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا
بالذات كما أن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته و لا ممتنعا بذاته كما مر.

و ستعلم (١) في مستأنف القول أن ما اشتهر بين المجادلين أن المحال مما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل إنما يصح جزئيا إذا
تحقق بين المحالين علاقه عقليه كما بين المحال بالذات و المحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات فلا استلزام بين
محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا- استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات- لأن الاستلزام بين شيئين لا يتحقق إلا
بمعلوليه أحدهما لا محاله إذ لا بد في التلازم إما كون أحد المتلازمين عله و الآخر معلولا أو كونهما معا معلولى عله واحده-
فأحد المتلازمين لا- بد و أن يكون معلولا- بوجه و المعلول لا يكون إلا ممكنا بالذات- لما تحقق أن عله الاحتياج إلى الغير و
التوقف عليه هي الإمكان لا غيره فالممتنع بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين و كما لا استلزام بين
محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و ما ينافيه.

وهم وإزاحه:

و لك أن تقول إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أو محال ما ينافيه فإذن ما شأن القياسات الخلفيه حيث يثبت بها الشيء على
فرض عدمه و يلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في إثبات عدم تناهي الكمي غير القاره بالذات أعنى الزمان إن عدمه
قبل وجوده قبله زمانيه

١- إلى قوله و كما لا استلزام هذا مذكور في النسخ التي رأيناها و الصواب أنه زائد لأنه قد مر، س ره

لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر و كذا عدمه بعد وجوده هذه البعديه مستلزم لوجوده- و كما يقال فى إثبات تناهى الكميات القاره أعنى المقادير التعليميه بأسرها أن لا تناهيها مستلزم لتناهيها.

فيقال لك إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلًا فى نفس الأمر كان عدمه واقعا فيها و لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشىء كان الشىء متحققا فى نفس الأمر و أن الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب و المفتريات فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعيه للوآزمها مقتضيه لأحكامها و آثارها المختصة لا مناقضه لها منافية لأحكامها و آثارها.

و إن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفيه أنه لو فرض شىء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنه و الواقعه بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشىء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنه ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنه فرض لأمر و نقيضه و فرض لعدم الشىء و وجوده معا فذلك ما راموه فى تلك المواضع (١) و ليس فيها استيجاب استلزام الشىء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشىء لكون فرضه وضعا أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضى الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعه أو الممكنه نقيضه ففرضه بالحقيقه مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

و بالجملة الفرض الذى فى البيانات الخلفيه عبارته عن أنه مفروض لا على أنه محقق لأنه قد فرض نفسه و إن كان مع الأمور التى يستلزم نقيضه و لو كان فرضه ذلك الشىء على وجه أنه فرض أمر واقعى لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه و ملزوماته و رفع جميع مناقضاته و منافياته و منافيات لوازمه و منافيات ملزوماته- حتى يكون فرضه فرض أمر واقعى و ليس ما نحن فيه كذلك بل يقال فى بيان الخلف

١- حاصل الجواب أن الشىء الواقعى لا يستلزم المنافى الواقعى و فى تلك القياسات- المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل و المنافيان المجتمعان فى لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به و أيضا أحد المنافيين مع أوضاع آخر استلزم الآخر، س ره

إننا لو فرضنا ذلك الشئ ء و تصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا أنه لو تحقق هذا الشئ ء فى الواقع لكان عدمه متحققا فى الواقع فإذاذن المستحيل المفروض فى العقل بحسب تمثل مفهومه فى الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين و مفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان فى لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الإشارة إليه ثم يبين أن المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء ء من الأشياء الواقعة فى عالم الإمكان(١) فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطيه بحسب الوضع الفرضى و نفى لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطى و العقد الاستثنائى ملزوما للحكم باستحاله المفروض لا فرض المفروض فقط

تسجيل:

إنك قد سمعت سابقا و تحققت أن الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك و استعمل مثل ذلك البيان فى الممتنع بالذات و احكم بأن ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره و إلا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير و أيضا لا يتصور لذات واحده عدمان و لا امتناعان و لا يتصور أيضا عدم واحد و امتناع واحد لذاتين كما يتصور لذات واحده وجودان و لا وجوبان و لا وجود واحد و ضروره واحده لذاتين فقط ظهر أن كلا- من الوجود و البطلان و ضروره الوجود و ضروره العدم لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات و لا يتحد إلا مع اتحاد الموضوع فإذاذن يستحيل أن يكون امتناع ماهيه مفروضه بحسب الذات و بحسب الغير معا أو على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضروره عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقد بزغ أن كل ما بالغير من الوجود أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات- و قد علمت أن معنى الإمكان الذاتى يجب أن يتصور على وجه نسبه إلى كل من الوجود بالغير و الامتناع بالغير نسبه النقض إلى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن بأى منهما.

١- فى بعض النسخ زياده هذه العبارة لكون المفهوم اللازم ليس هو عنوانا- لشيء ء من الأشياء التى هى فيه،

و ليعلم و يتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطيق إشراق نور الأول تعالى- و يتعقل كنه مجده و جلاله لغايه سطوع شمس كبرياته و فرط ظهوره و فعليته كذلك لا- يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غايه النقصان إلى حيث تجاوز الشئيه فإن الشئيه لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شئيه له و العقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء و شئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذى لا شئيه له كما فى الواجب جل اسمه و لا على تعقل العدم الصرف- الذى لا شئيه له أيضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال و الفعلية و هاهنا لفرط النقصان و البطلان و كل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه فى ذلك الحكم- كالعقل الأول و ما يتلوه و كل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه فى الحكم كالهولى الأولى و الحركة و ما يقربهما.

و ملخص القول أن من المعلومات ما وجودها فى غايه القوه مثل الواجب الوجود و يتلوه العقول المفارقة و الجواهر الروحانيه و منها ما وجوده فى غايه الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهولى و الزمان و الحركة و منها ما يكون متوسطا بين الأمرين و ذلك مثل الأجسام الماديه عند القوم و مثل الأجسام التى فى خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن الماده نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه فى مباحث الحواس و المحسوسات و العقول البشريه ما دامت مدبره لهذه الأبدان العنصريه تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها و يعجز أيضا عن إدراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الأمور و نقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيده و الصغيره فى الغايه فأما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوه البشريه على إدراكه و الإحاطه به كعرفه الأبعاد و الأشكال و الطعوم و الألوان و سبب ذلك أن أكثر النفوس البشريه فى هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس و المدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك- كما أن الغذاء لا بد و أن يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفه هذه الأمور

فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنع بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر

فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنع(١) بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر ربما يوجد فى بعض الكتب أن الحقائق المركبه يمكن معرفتها و ذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومه لها و أما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغايه القصوى منها تعريفها بلوازمها و آثارها مثل أن يقال إن النفس(٢) شىء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقه النفس و ماهيتها فهى غير معلومه و يحتجون على ذلك بأن الاختلاف فى ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبه و البعيده لما ثبت من أن العلم بالعله عله العلم بالمعلول و لو كان الأمر كذلك لما كان شىء من صفات الحقائق مطلوبه بالبرهان هذا ما قيل.

و لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشىء و بين العلم بالشىء بوجه(٣) فإن الأول يصلح موضوعا للقضيه الطبيعیه و لا يسرى الحكم عليه إلى أفراده فضلا عن لوازمه القريبه و البعيده و الثانى يصلح موضوعا للقضيه المتعارفه و لكن يسرى الحكم عليه بشىء إلى أفراده الحقيقيه بالذات دون أفراده العرضيه و لوازمه أو ملزوماته إلا

١- فيشمل الواجب و الممكن الخاص، س ره

٢- إن أريد أنها بسيطه بمعنى أنها غير مركبه من الأجزاء الخارجيه فذلك لا ينافى تحديدها لأن التحديد بالأجزاء العقليه و ثبوتها لا- ينافى البساطه الخارجيه كما فى الأعراض التى هى بسائط خارجيه قابله للتحديد و إن أريد أنها بسيطه مطلقا فهو ممنوع، س ره

٣- و كذا لم يفرق فى الثانى بين السرايه الذاتيه و العرضيه فحكم بعموم السرايه- و حاصل كلامه قدس سره هذا إيراد شيئين على القائل منع لملازمه قياسه و خلف و تهافت فى قوله بل الغايه القصوى منها تعريف بلوازمها فإنها إذا عرفت تلك الملزومات البسيطه بوجوهها أعنى لوازمها فتلك البسائط هى المعارف لا اللوازم و الوجوه لكونها آلات لحاظ تلك البسائط، س ره

بالعرض و سرايه الحكم على الشىء بالذات إلى شىء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزوميه بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا فى لوازم الماهيات من حيث هى و المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجيه هى ماهياتها و مفهوماتها لا- هوياتها الوجوديه و أشخاصها العينيه كما سبق فالمعلوم للعقل ماهيه الشىء و المستتبع للوازمه العينيه هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شىء من الأشياء الواقعه فى العين تعقل لوازمه قريبه كانت أو بعيده و بهذا تندفع تلك الشبهه.

و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقوله و برهانه أن المركبات لا بد و أن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثره فالواحد فيها موجود و تلك البسائط إن استحال أن تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد و لا- يمكن أيضا أن تكون معقوله بالرسم لأن الرسم عباره عن تعريف الشىء باللوازم و تلك اللوازم إن كانت بسيطه فهى غير معقوله و إن كانت مركبه و بسائطها غير معقوله فهى أيضا غير معقوله و بالجمله فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد و لا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبه معلومه لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصله من معرفه بسائطها الحقيقيه إذ لا نسلم أن معرفه الشىء المركب بحده عباره عن معرفه أجزائه و أجزاء أجزائه حتى ينتهى إلى معرفه البسيط بل حد الشىء المركب لعله يكفى فيه معرفه أجزائه القريبه و لو بالرسم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفه الأشياء المركبه لا بد أن يحصل من معرفه أجزائها سواء كانت قريبه أو بعيده بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها

و لا بالحد(١) بل بالمشاهده الحضوريه(٢) أو بالرسم من جهه آثارها و لوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفه تلك اللوازم و الرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و حقائقها و من قال إن البسائط غير معقوله أراد أنها غير معقوله بحقائقها و بحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- و لو بمفهوماتها العامه كالشيئيه و الممكنيه و غيرهما.

بل الحق فى هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومه- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجى بهويته الشخصيه بصوره عقليه مطابقه له فذلك مما له وجه(٣)

١- إنما أتى بهما مع أن المعرفه بالحد أيضا اكتناه الماهيه و المشاهده الحضوريه أيضا يشمل الاكتناه ليقابل الأول المشاهده الحضوريه و الثانى الرسم- فقله لا بكنهها أى لا بصوره عقليه مطابقه لها كما فى العلم الحصى و يعرف بها بداهه و ابتداء من غير أن يحصل من العلم بالأجزاء كما فى التحديد و قوله و لا بالحد- أى لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم و أيضا لا بكنهها أى لا بالمشاهده الحضوريه التامه و قوله بل بالمشاهده الحضوريه أى فى الجملة كما أن علم النفس بذاتها عند كمالها حضورى و عند نقصها أيضا حضورى، س ره

٢- لا يخفى أن معرفه الأشياء المركبه بالحد و بالرسم كليهما صحيحه فى الواقع- و على مذهب الإمام الرازى و قد أبطل الإمام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفه المركبات فى معرفه أجزائها حتى يتوجه ذلك المنع و توجيه كلام المصنف قده أنه قد حمل كلام الإمام على أنه لا- يمكن معرفه المركبات بالرسم كما قال و لا يمكن أيضا أن يكون إلخ فانحصر طريق معرفتها فى معرفه أجزائها و حينئذ يلزم الخلف فمنع قدس سره بما منع، س ره

٣- فى تنكير الوجه إشاره إلى أن هاهنا تحقيقات أخرى فاعلم أن ما يقال أن الوجود الحقيقى لا يعلم لا يخلو عن إغراء بجهل فإن الوجود الحقيقى موضوع العلم الأعلى فكيف لا- يعلم بل العلم و المعرفه بالوجود الحقيقى ثلاثه أنحاء- أحدها العلم الحصى و هو العلم بالماهيات الموجوده من حيث هى موجوده- فإنها علم بأنحاء الوجودات الحقيقيه بمرائى لحاظها و من هنا يقال الحدود بقدر الوجود. و ثانيها و هو أيضا حصى العلم بحقيقه مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقه لها مثل أنها مصداق الوجود العام و أنها الوحده الحقه و الهويه و النور و الحياه و الإراده و العشق و العلم و الإدراك و نحوها. و ثالثها معرفتها الحضوريه و هى قسمان. أحدهما كالعلم الحضورى الذى للنفس بذاتها علما غير اكتناهى فإن النفس وجود حقيقى فعلمها بها علم بالوجود إجمالا- و ثانيهما كالعلم الحضورى للنفس المتألهه بحقيقه الوجود و هو علم الفانى بالمفنى فيه و ما يقوله الشيخ و إن أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل و يشبه بكلام الخطباء المتقاعدین المنكرين للعلم مجلس و عظم دراز است و زمان خواهد شد، س ره

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود و إن أراد أن العقل لا- يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- و الشئيه و مفهوم الذى و ما و غير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شىء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شىء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشىء البسيط و على الثانى أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه و إن لم يعقل كنه ذى الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر و هكذا فيتسلسل الوجوه و تعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم و إن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا- محاله لاستحاله تركيب المفهوم من مفهومات غير متناهيه متداخله و على تقدير عدم التناهى فى المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثره و إن كانت غير متناهيه لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها و اعلم أن الشيخ الرئيس (١) ذكر فى التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الداله على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإننا لا نعرف حقيقه الأول و لا العقل و لا النفس و لا

١- ما ذكره الشيخ و إن كان حقا فى الجمله لكن ينبغى تقييده بالعلم التفصيلى الاكتناهى بالحدود و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهنى قول بتحقق العلم بماهيات محفوظه فى الوجودين بعينها و هو القول بحصول العلم بحقيقه الأشياء فى الجمله- بل نفى السفسطه و إثبات العلم الحقيقى يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء فى الجمله كما هو ظاهر بأدنى تأمل و سنذكر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العلم- ما يتجلى به حقيقه الأمر فى المسأله بعون الله سبحانه، ط

الفلک و لا- النار و الهواء و الماء و الأرض و لا- نعرف أيضا حقائق الأعراض و مثال ذلك أنا لا نعرف حقيقه الجوهر بل إنما عرفنا(١) شيئاً له هذه الخاصه و هو أنه الموجود لا- فى موضوع و هذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقه الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص و هى الطول و العرض و العمق و لا- نعرف حقيقه الحيوان بل إنما نعرف شيئاً له خاصيه الإدراك و الفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقه الحيوان بل خاصيته و لازم له و الفصل الحقيقى لا ندركه و لذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآ-خر فحكم بمقتضى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصه له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشئ ء خواص أخرى بواسطه ما عرفناه أولاً- ثم توصلنا إلى معرفه إنيته كالأمر فى النفس و المكان و غيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم و مثاله فى النفس أنا رأينا جسماً يتحرك فأثبتنا لتلك الحركه محرکا و رأينا حركه مخالفه لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محرکا خاصاً- أو له صفه خاصه ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصه خاصه و لازماً لازماً- فتوصلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويل كلامه ما أو ماناً إليه و أقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيله برهاناً شبيهاً باللم- حيث ذكرنا أن حقيقه كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهده الحضوريه

١- لا يخفى أنك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشئ ء و بين العلم بالشئ ء بوجه عرفت أنه عند معرفه ماهيه بأنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع- يعرف الماهيه بهذه الخاصيه فكيف تكون مجهوله و كذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر- فيه تصحح فرض الخطوط الثلاثه المتقاطعه عرفت حقيقه الجسم لأن ذلك التصحح مبدأ هيئه و عرفت الجوهر المأخوذ فى تعريفه المتنزل عن عمومه بهذا الوجه و قس عليه سائر ما ذكره و لما كان ما ذكره بظاهره باطلاً بل غير مطابق لما ذكر نفسه فى كتبه- وجه كلامه فقال فيما بعد تأويل كلامه إلخ و بل على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- القائل به الشيخ أيضاً كل ما اعتبره العقل حاكياً عن نفس تلك الماهيه و عن علل قوامها و عن مقامها الأول فهو ذاتياتها و ذاتياتها حقيقتها فلا إشكال فى معرفه شئيه الماهيه حتى يختل به كثير من القواعد، س ره

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجيه فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقه عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخله فى المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجه من نحو الوجود الصورى الذى به يكون الشىء حقيقه أو ذا حقيقه و الشيخ ذكر فى بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام ذاته و هويته و حقيقته و كذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول يسمى فصلا منطقيا- و الثانى فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلك بالحقيقه لازم من لوازمه و من هذا الموضع (١) يعلم أن للوجود أعيانا خارجيه و ليس عباره عن مفهوم عقلى انتزاعى إضافى يتكثر بتكثر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل (١٤) فى أقسام الممكن

الممكن (٢) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته و إلى ما يكون ممكن الوجود لشىء و كل ما هو ممكن الوجود لشىء فهو ممكن الوجود فى ذاته و لا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن فى نفسه و لا يكون ممكن الوجود لشىء آخر بل

- ١- أى مبحث عدم إمكان معرفه البسائط و مثله قوله و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه أى قوله إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر، س ره
- ٢- أى الممكن الخاص كما فى التقسيم الثانى إلى ممكن يكفى إمكانه الذاتى فى فيضانه و إلى ممكن لا يكفى ذلك فيه فما هو واجب الوجود لشىء كالصور و الأعراض- ليس ممكن الوجود لشىء بالإمكان الخاص و إن كان ممكن الوجود لشىء بالإمكان العام- فبقى مثل وجود الثوب و الكتاب لزيد بالإمكان الخاص فلا يرد أنه إذا كانت الأعراض و الصور واجبه الوجود لشىء فالممکن لشىء هو الممكن فى ذاته ثم المراد بإمكان الوجود لشىء إمكان الانطباع و الحلول فى شىء و هو معلوم الانتفاء فى الجواهر القائمه بأنفسها و إن كانت وجوداتها فى أنفسها عين وجوداتها للعله، س ره

إما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في فيضانه من علته و إما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمه و هي أن جميع الممكنات مستنده إلى سبب واجب الوجود لذاته و أنه واجب من جميع الوجوه و الحثيات(١) و قد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض و أن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبتته إلى الكل و يكون عام الفيض بلا-خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسله العليه قبله بالذات و نشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسله المتعاقبات تقدا زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافه و الصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانيات الذاتيه في الماهيات و الاستعداديه(٢) في القوابل فجميع الممكنات مشتركه في أن لها إمكانا في أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجوده على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان و مع ذلك يجوز(٣) أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولويه و الأقدميه و الأشديه فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقه إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في إمكانه للوجود

-
- ١- فيكون واجب العليه لهذا و ذاك و ذلك و بالجمله و جب استناد كل جليل و حقير و كلى و جزئى إليه لأن جميعها و مباديها وجوهه و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره
 - ٢- الذاتيه في السلسله الطويله و الاستعداديه في العرضيه، س ره
 - ٣- عذر للتقدم و التأخر في قبول الوجود فيما وقع في السلسله الطويله مع عدم استدعائها الإمكان الاستعدادى بأن إمكانها الذاتى متفاوت أى بالعرض لوجوداتها- فإن التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها و أما نفس الإمكان الذاتى فمعلوم أنه معنى اعتبارى سلبى لا يقبل التشكيك و إلى هذا يشير قوله و سيأتى لك ما فى هذا المقام من الكلام، س ره

الذى بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذى بعد الوجود الواجب وهكذا القياس فى سائر المبدعات و سيأتى لك ما فى هذا المقام من الكلام و إن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيا فى الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائده على أصل الماهيه حتى تصير مستعده لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتى للماهيه و هو كونه بحسب الماهيه- بحال لا يلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه محال و الآخر استعدادى و هو أيضا هذا المعنى (١) بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر (٢) من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم فى مباحث القوه و الفعل.

ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقه على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا و إلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف و لا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقه لا تنتهى إلى حد و لا بد أيضا (٣) من أمر متجدد الذات و الهويه يكون حدوثه و انقضاؤه من الصفات الذاتيه له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده و ذلك هو الماده

-
- ١- مراده ره من اتحاد المعنيين إنما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوى و أما من جهة اختلاف الآثار و الأحكام المؤدى إلى القول بالاشتراك اللفظى بحسب الصنائه- فلا محيص عن القول بأن هذا معنى آخر من الإمكان كما قال ذلك القائل، ط
 - ٢- قد ذكر قدس سره فى بحث الإمكان الاستعدادى فروقا كثيره بين الذاتى و الاستعدادى- وراء اختلافهما بالموضوع و قد ذكرناه فى أوائل هذه التعليقه اختلاف كلماته قدس سره فى باب الإمكان الاستعدادى و التوفيق بينهما فتذكر، س ره
 - ٣- هذا مما يترتب عليه و يلزم منه الحركه الجوهريه و هذا الأمر المتجدد بالذات إنما هى الصوره لا غير و بوجه هو الآن السيال و هو مناط التجددات و التغيرات فى دار الآخره، ن ره

المرحلة الثالثة فى تحقيق الجعل و ما يتصل بذلك

فصل (١) فى تحرير محل النزاع و تحديد حريم الخلاف فى الجعل و حكاية القول فى ذلك

الجعل إما بسيط و هو إفاضه نفس الشىء متعلق (١) بذاته مقدس عن شوب تركيب و إما مؤلف و هو جعل الشىء شينا و تصيره إياه و الأثر المترتب عليه هو مفاد الهليه التركيبه الحملية فيستدعى طرفين مجعولا و مجعولا إليه و من ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخره إلى جعل بسيط يتعلق بشىء واحد - كنفس التلبس أو الصيروره أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك فى بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبه (٢) كالصيروره أو الاتصاف أو غيرهما فى النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملاحظيتهما و آله لملاحظيه أحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور فى

-
- ١- هذا خبر بعد خبر و بعباره أخرى الجعل البسيط ما يقال له فى العريه الجعل المتعدى لواحد كقوله تعالى جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ و الجعل المؤلف الجعل المتعدى لاثنين و بعباره أخرى الجعل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه و المركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذى هو مفاد كان الناقصه فانقسام الجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعوليه الوجود، س ره
 - ٢- أى الخارجيه و هذا نظير النسبه الذهنيه فى الجعل الذهنى أعنى التصديق - فإنها لو كانت ملتفتا إليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبه، س ره

متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أو خارجيه- استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقره إلى جاعل أم تستغنى عنه من تلك الحثيه و يفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها و الحاكم في ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك(١) بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشئ ء أى شئ ء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعى دائما طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبه بينهما في متعلقه على التبعية الصرفيه فأثر التصور حصول نفس الشئ ء في الذهن و أثر التصديق صيروره الشئ ء شيئا- ثم إن الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقه لخلو الذات عنها بحسب الواقع و لا يتصور تخلله بين الشئ ء و نفسه أو بين الشئ ء و ذاتياته كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان لأن كون الشئ ء إياه أو بعض ذاتياته ضرورى و الضرورى مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشئ ء(٢) أو نفس مقوماته مستغن عن العله بالضروره إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول و أتباع الرواقيين مع اتفاقهم(٣) على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحه سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفه من المتكلمين و قد سبقت حكاية بعض من هوساتهم.

١- بل هذا أيضا من أفراد الجعل إلا أنه ذهني و جاعله الذهن كما قال فأثر التصور إلخ، س ره

٢- أى حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقى، س ره

٣- أى لا- يتوهم من كلام المشاءين أصحاب المعلم الأول من أن الماهية ليست مجعوله بل الوجود مجعول أن مرتبه التقوم منفكه عن الوجود شئ ء و أن شئيه الماهية غير مجعوله لغناها و ثبوتها أزلا و لأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجى إلى مجعوله الماهية و أنه لا يتوهم هذا فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود كما مر بل الوجود عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسى قده و الماهية دون الجعل لكونها اعتبارا عقليا و مع هذا مجعوله بالعرض فيكون هذه النسبه أيضا محتاجه إلى الجاعل و مجعوله له أى بالذات و إن كان بالواسطه و لذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالعرض، س ره

فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجوديه أى اتصاف ماهيه المعلول بالوجود- بالمعنى الذى ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهيه الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصوريه عندهم من الجاعل.

و ذهبت طائفه أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقين إلى أن أثر الجاعل و ما يبدعه أولا- و بالذات هو نفس الماهيه ثم تستلزم ذلك الجعل موجوديه الماهيه- بلا إفاضه من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهيه الصادره عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهيه الإنسان مثلا عن العله لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنيه بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها.

و لا يتوهم أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات و الذات مجعوله محتاجه إلى الجاعل فيكون هذه النسبه أيضا محتاجا إلى الجاعل و مجعوله له و كذا كونها موجوده على هذه الطريقه يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهيه.

لأننا نقول فرق بين الاحتياج الناشى من الشىء بالذات و بين الاحتياج الناشى منه بالعرض و على سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات و لوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل و تأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عندما فإن كانت الذات مجعوله كانت ذاتياتها و لوازمها مجعوله بنفس ذلك الجعل و إن كانت الذات غير مجعوله كانت الذاتيات و اللوازم لها غير مجعوله بالللاجعل الثابت للذات و كما أن الضروره الأزليه تدفع الحاجه إلى العله كذلك الضروره الذاتيه و الفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعى فى الأول و ثبوته فى الثانى فالجاعل يفعل ماهيه الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان و حيوان و قابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا و لا بنفس ذلك (١) الجعل

١- الأولى حذف النفس و اسم الإشارة فيكون و لا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات- و اللوازم بسيطا بالذات حتى لا يتنافى قوله الآتى بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات- اللهم إلا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلات متعدده باعتبار متعلقاته كما ذكر عند قوله و لا يتوهم و عدم ارتضاء المصنف بذلك لأجل أن عنده جعل واحد بالذات و الجعلات الأخر عنده إنما هى بالعرض و ما بالعرض له صحه السلب- و الصواب أن مقصود المصنف قد نفى الجعل التركيبى عن الذاتيات فمعنى كلامه أن الذاتيات غير مجعوله تركيبا فالإنسان إنسان بنفسه و حيوان بنفسه لا- بالجعل المركب و لا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهيه و إلا لكان الإنسان إنسانا بالعله لا بنفسه، س ره

البيسط كما ظنه المحقق الدوانى و تلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقين و قولهم ذاتيات الماهيات مجعوله بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهيه- هو بعينه جعلها جعلًا- بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات و المقومات ثم بالماهيه و اللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات و كذا الحال على قاعده مجعوليهِ الوجود عند المشاءين فى صيروره نفس الماهيه و صيروره نفسها إياها أو ذاتياتها و صحه سلب المعدوم عن نفسه(١) إنما يستدعى استلزام حمل الشئ ء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه

١- جواب عن سؤال مقدر كان قائلاً يقول يصح سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم لصدق السالبه بانتفاء الموضوع و الصحه و الإمكان تستدعى طرفين فإذا كان أحد الطرفين ممكنا كان الطرف الآخر أعنى ثبوت الشئ ء لنفسه ممكنا أيضا و إذا كان ممكنا و الإمكان مناط الحاجه إلى العله كان معللا مجعولا بخلاف الضروره الأزليه- فإن السلب لا يتطرق هناك أصلا. فأجاب بأن إمكان السلب المذكور و إن استدعى الثبوت المذكور و هذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتا على قول الإشراقين و وجودا على قول المشاءين إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض لأن جواز سلب الشئ ء عن نفسه ينفى الضروره الأزليه لا الذاتيه و هى أيضا توجب الغناء فقله لا الاحتياج أى لا الاحتياج بالذات فمجموع المصدر أعنى الاستلزام و فاعله و مفعوله مفعول تستدعى. لكن لهذا السؤال جواب أوضح و هو أن إمكان سلب الشئ ء عن نفسه إنما هو فى حال العدم و هو تهافت مع أن الموجه تستدعى وجود الموضوع و أيضا الدليل أخص من المدعى و أيضا القول بأنه إن كان سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم ممكنا كان ثبوته لنفسه مطلقا ممكنا ليست لزوميه فليست منتجه. ثم إن تجويز سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم هنا كما سيجى ء فى الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح فإن قولك الإنسان المعدوم ليس بإنسان فى قوه قولك المعدوم ليس بإنسان و الحق أن استحاله سلب الشئ ء عن نفسه مطلقا ضروريه و المنبه عليها أنه كما أن الوجود زائد على الماهيه كذلك العدم زائد عليها فبعد جعل الموضوع هو الإنسان المتشئى ء بشئيه الماهيه و إن لم يتشئى بشئيه الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها و إن لم يتصور شئ ء أصلا فكيف يتعين بالإنسانيه ٤٠٠ و قد نقل عن الشيخ الرئيس- فى مبحث أن الواجب ماهيته إنيته أن الماهيه كيف فرضت فهى الماهيه سواء فرضت فى حال الوجود أو فى حال العدم فتذكر، س ره

فصل (٢) فى الإشاره إلى مناقضه أدله الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلوليه

إن قدماء الفلاسفه لم يورثوا أخلاقهم حجه على صحه شىء من المذهبيين - بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهه دعواهم إذ لم نجد فى كلام الأوائل برهانا على شىء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات و تنبيهات.

و ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجه من الدلائل - يبتنى على كون الوجود أمرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطريان بل الماهيه هى الموصوفه بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القمسه فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول و نحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقده و حللنا هذه الإشكالات فى مباحث الوجود.

و من المتأخرين (١) من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العله فى الوجود وحده لكان كل معلول لشىء معلولا لغيره من العلل و كل عله لشىء عله لجميع الأشياء و اللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمه أن الوجود حقيقه

١- يرد عليه النقض بأنه لو تم الدليل لدل على أن الماهيه أيضا لا يصلح للمعلوليه - لأنه إذا حصل زيد مثلا بعد أن لم يكن فإن لم يتوقف على شرطه حادث دام وجوده لما ذكره و إن توقف و كان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصول عمرو عند حصول زيد لحصول الشرط و حكم الأمثال واحد نعم لا يجرى فى المختلفين نوعا - لكن ذلك القدر كاف فى النقض، س

واحدته فكانت علتة صالحه لعليه كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونه ماهيه من الماهيات فصدورها عن المبادئ المفارقة الفياضه- إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهيه إذا كانت قابله و الفاعل فياضا أبدا و جب دوام الفيض و إما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونه أو ماهيتها- فإن كان المتوقف هو وجود السخونه فهو باطل لأن ملاقاه الماء إذا كانت شرطا لوجود البروده و وجود البروده مساو لوجود السخونه فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود الآخر لأن حكم الأمثال واحد و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه فى الجسم عند ملاقاه الماء له لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل عند هذه الملاقاه فيجب حصول المعلول و يلزم من هذا حصول كل شىء عند حصول كل شىء حتى لا يختص شىء من الحوادث بشرط و لا بعلة و كل ذلك باطل يدفعه الضروره و العيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهيه السخونه فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهيه و كل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا- فالسبب سبب للماهيه لا- للوجود فعلة الممكنات ليست عله وجودها فقط بل عله لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود و إن كان حقيقه واحده إلا أن حصصها و مراتبها متخالفه- بالتقدم و التأخر و الحاجه و الغنى و قد مر بيان هذا فى أوائل هذا الكتاب و لو كان الوجود ماهيه كليه نوعيه يكون لها أفراد متماثله لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهيه كليه فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصدرى يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها و هو ليس من حقيقه الوجود فى شىء كما مر مرارا فوجود كل ماهيه بنفس ذاته يقتضى التعيين بتلك الماهيه لا بسبب زائد و مع ذلك (١) معنى الوجود غير معنى الماهيه و إدراكه يحتاج إلى

١- أى مع أنه يختلف باختلافها هو سنخ واحد و هى مثار الكثره و التباين، س ره

تلطف في السر فالوجود بما هو وجود و إن لم يصف إليه شىء غيره يكون عله و يكون معلولا و يكون شرطا و يكون مشروطا و الوجود العلى غير الوجود المعلولى و الوجود الشرطى غير الوجود المشروطى كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى عله للمعلول الأول- لجريان خلاصه الدليل فيه فإننا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان عله للمعلول الأول فهو إما أن يكون عله لأجل وجوده أو لأجل ماهيته و الأول غير جائز لأن الوجود حقيقه واحده فى الواجب و غيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض و الحركات و غيرها و التالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله و الثانى أيضا باطل لأن الواجب لا ماهيه له غير الوجود التام الذى لا- أشد منه و لا ينفعه القول بأن الوجود فى الواجب من لوازم ذاته و ليس عينه لنهوض البراهين القاطعه على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشئيه بالمعنى الاصطلاحى فقد علم أن حقيقه الوجود بنفسه واجب فى الواجب ممكن فى الممكنات أى غنى و مفتقر و متقدم و متأخر و الغنى و الفقر و التقدم و التأخر كالمعانى المقومه له لا- كاللواحق العرضيه.

و أما ثالثا(١) فلأن قوله ماهيه السخونه إذا لم يتوقف على شرط و عله يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا و الماهيه قابله دائما فيجب دوام الفيض غير موجه و لا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهيه لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهيه قوام و تحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهيه عله قابليه للوجود بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات و أما المسمى بالماهيه فإنما هى متحدته معه

١- قد حمل قدس سره القابل فى كلام القائل على القابل الخارجى كما هو شأن المواد- فأورد ما أورد و لا يحرق اللسان من التفوه بلفظ القابل و إن قلنا بأصالة الوجود- فإن القابل التعملى أيضا شىء و أيضا يمكن كون الماهيه قابلا باعتبار ثبوتها فى علم الله تعالى كما هو مذهب الصوفيه أو مذهب المعتزله و الماهيات حصلت و تحصل بأنفسها فى الأذهان العاليه و السافله فصح إطلاق القابل عليها، س ره

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكاياه هى الماهيه و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

فصل (٣) فى مناقضه أدله الزاعمين أن أثر العله هى صيروره الماهيه موجوده

اشاره

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاءين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفيه نسبه الوجود و نحوه إلى الماهيه- فالمحتاج إلى الجاعل و أثره التابع له أولا ليس إلا النسبه.

و بأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنه فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود (١) و هل هذا إلا شاكلة الماهيه بالقياس إلى الذاتيات.

و بأن سبق الماهيه ليس من الأقسام الخمسه المشهوره للسبق و قد لزم من مجعولييه الماهيه فى نفسها.

١- يعنى أن المجعول بالذات لا- بد أن يكون مستحقا لحمل الموجود بعد الجعل- و الماهيات ليست كذلك إذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الموجود الحقيقى الذى هو كالمضاف الحقيقى و الأبيض الحقيقى و نحوهما إلا الموجود المشهورى إذ لا يصير الوجود عينا لها و لا جزءا و لهذا هالكه أزلا و أبدا و ما شمت رائحه الوجود سرمدًا- و هذا حق متين و لكن لا يلزم منه مجعولييه الاتصاف لكونه أيضا اعتباريا فتعين الوجود للمجعولييه فهو الأصل فى المجعولييه كما هو الأصل فى التحقق. ثم هذه الوجوه ما عدا الأول فيها قصور من حيث إن مدعى المستدل إثبات مجعولييه الاتصاف و لا يلزم هذه من مجرد إبطال مجعولييه الماهيه إذ لا بد أن يبطل القولين حتى يبقى الثالث و هو مجعولييه الاتصاف و هو لم يبطل مجعولييه الوجود- مع أنها القول الفحل و المذهب الجزل و هذا من حقيه الوجود حيث لم يجر على لسان المستدل إبطال مجعوليته يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ، س ر ه

و بأن سلب الشئ عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه و إن كان محالا- مطلقا- لكن فى الماهيات الممكنه إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه و ربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها و ذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو(١)

: و فى الأسماء الإلهيه(٢) يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو

فما لم يصير موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته.

و أجب عن الأول بأن القول فى الإمكان ليس كما يصفه الجمهور(٣) بحسب

- ١- و المجعل لا بد أن يصلح لأن يكون هو و هذا الوجه لا يرجع إلى الوجه الثانى لأنه كان استدلالا من مسلك الوجود و هذا من مسلك التشخص و الهويه، س ره
- ٢- و فى تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسى عليه الرحمه و الرضوان هذا مأثور عن على ع و لكن بدون كلمه يا من هو و قد جعله بتمامه السيد المحقق الداماد قده مفتتح كتاب تقديساته، س ره
- ٣- أى لو كان المراد من عليه الإمكان بمعنى سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين للحاجه- هو الواسطه فى الإثبات لكان موجهها لكن لا يتم المطلوب المستدل و كذا موجه لو كان المراد بالإمكان ما هو مصطلح المصنف قده فى الوجودات الخاصه بالإمكانيه و أريد بالعليه نفى عليه الغير كما فى قولهم الواجب ما يقتضى الوجود لذاته لأن الفقر و التعلق بالقيوم تعالى ذاتى للوجودات و الذاتى لا يعلل و أما إذا أريد بالإمكان السلب أو التساوى المذكوران و أريد بالعليه للحاجه الواسطه فى الثبوت فليس موجهها من أصله- لأن الإمكان بهذا المعنى إنما يحصل فى اعتبار العقل فيلزم أن يكون الممكن مفعولا فى اعتبار العقل لا غير و أيضا لا بد و أن يكون ما به الاحتياج محتاجا لأن نسبه العله إلى المعلول نسبه التام إلى الناقص فيلزم الإمكان بالغير و هو باطل اللهم إلا أن لا يكون الإمكان واسطه فى العروض و لا واسطه فى الثبوت من قبيل النار لحراره الماء- بل من قبيل الشمس لها و أيضا لا بد و أن يكون المحتاج الحقيقى نفس ما به الاحتياج- فاحدس من ذلك أن الوجود مفعول لأنه المحتاج بالذات بل نفس الحاجه و الربط و التعلق و ليتفطن اللبيب من قولهم عله الحاجه هى الإمكان أن الماهيه ليست مفعوله بالذات إذ المجعل بالذات لا بد و أن يكون فقيرا بالذات و لو كانت الماهيه فقيره بالذات- لم تفتقر إلى عله الحاجه لأن الذاتى لا يعلل و أيضا لا بد أن يكون ما فيه الاحتياج هو المحتاج بالذات كما إذا افتقرت فى صنعه أو صنع إلى أحد فهما بالحقيقه مفتقران إليه لا ذاتك و الكل متفقون على أن الماهيه فى وجودها محتاجه إلى الفاعل فالوجود محتاج إليه و مفعول بالذات و أن الإمكان ما به ظهور حاجته على العقل و الماهيه ما به ظهور مفعوليته عليه أيضا فالمحتاج و ما به الاحتياج و ما فيه الاحتياج فى الواقع على مفعوليته الوجود واحد، س ره

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك و قد مر تحقيقه.

و عن الثانى بأن مصداق الحمل فى الوجود نفس الماهيه لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات و لا مع انضمام حيشه أخرى كما فى العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررهما عن الجاعل و هذه الحيشه خارجه عن المحكوم عليه معتبره على نهج التوقيف لا التقييد و الحاصل (١) أن الماهيه ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شىء من الذاتيات و العرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف و صدق عليها الوجود بملاحظه كونها صادرة أى بسببه و حينه.

و عن الثالث بأن سبق الماهيه على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان و يسمى السبق بالماهيه و ذاتيات الماهيات أيضا لها تقدم بالماهيه عليها- و تقدم بالطبع أيضا باعتبارين.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا- يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم و صدق الشىء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع- ما دامت المجعوليه و الموجوديه و حمل الوجود و الذات فى الحقيقه الواجبيه بنفس ذاته الأزليه السرمديه من دون توقيت و توقيف و تقييد و بهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى و لم يكن هو إلا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه و يباينه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق فى المطارحات على مجعوليه الماهيات بالجعل البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتباريه فلا يتقدم العله على معلولها إلا بالماهيه- فجوهر المعلول ظل لجوهر العله و العله جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

١- محصوله أن حمل الذاتيات على الماهيه غير محتاج إلى الحيشه التقيديه و لا- إلى الحيشه التعليليه بل الوجود و الإيجاد معتبران على التوقيت البحت كما فى الضروريه الذاتيه و الحينيه و حمل الوجود عليها غير محتاج إلى الحيشه التقيديه و لكن محتاج إلى الحيشه التعليليه نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج إلى شىء حتى إلى التوقيت كما صرح به، س ره

و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه و مجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها(١) و من حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعه الإمكان و هو باطل فإذا هي فاقره إلى فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجودية عليها و هي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط و السلب الصرف و القوه المحضه و يخرجها مبدعها إلى التقرر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود على الزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفه نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب

بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم:

اعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية و الممكنية و نظائرها و نحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقيه بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق و الوجود العام أمر عقلي مصدرى- كالحيوانيه المصدريه و الفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا و سيتضح ذلك و إذا انهدم المبنى انهدم البنيان.

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا و إن كان بعد صدورها عن

١- أقول أين الاستغناء من جهة أن الشئ ء دون الجعل من الاستغناء من جهة أن الشئ ء فوق الجعل كما سيصرح به المصنف قدس سره في أواخر مبحث الجعل و من يقول بأصالة الوجود جعلاً و تحققاً لا يعطى الماهية تحصلاً و ثبوتاً منفكاً عن الوجود- كالمعتزلى حتى إذا لم تكن مجعوله بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقره من هذه الحيثيه خرجت عن حدود الإمكان فعنده أيضا نفذ الفقر في قوام الممكن و شيئيه ماهيته بالعرض لتأخرها و سرايتها إن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، س ره

الجاعل (١) حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى (٢) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقه الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجوديه و مصداقا لحملها عليه و مناط الإمكان الذاتى هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجوديه بلا ملاحظه شىء آخر معه بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

و لا يجدى الفرق بين حمل الذاتى و حمل الموجود بأن الذاتى للشىء ما يصدق عليه بلا ملاحظه حيثه تعليقه أو تقييده و حمل الموجود يحتاج إلى ملاحظه صدور الماهيه عن الجاعل.

لأننا نقول كون الماهيه صادرة أو مرتبطه بالعله أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهيه فى كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى و إن كان مأخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود و مصداقا لحمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل (٣) و أثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهيه و تلك الحيشه فليكن وجود الماهيه تلك الحيشه فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهيه بالوجود كما هو رأى المشاءين على المعنى المسلف ذكره.

و العجب من المحقق الدوانى مع شدة تورطه فى كون الماهيه من حيث هى

١- لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عينا أو جزءا للماهيه فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى،

س ره

٢- و أيضا يلزم انقلاب الماهيه إلى الوجود، س ره

٣- و أيضا الارتباط بالعله إن كان إضافه مقوليه لا يكون مصححا لحمل الموجود لأنها أمر اعتبارى و الماهيه من حيث هى قبل الجعل و من قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارى أيضا بحكم العقل و اتفاق الكل و معلوم أن ضم الاعتبارى إلى الاعتبارى -لا- يكون مناطا للموجوديه و إن كان إضافه إشراقه كان هو الوجود الحقيقى فهو الأصل فى التحقق و الجعل و الماهيه مفهوم منتزع منه كما هو القول المنصور، س ره

أثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه إن حقيقه الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعنى بذلك أن مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و معنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحثيه لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه- و هو ليس عينا لشيء منهما حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

و الحاصل أن موجوديه الماهيات الإمكانيه عندهم إما بانضمام شىء إليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين و إما بإفاده الفاعل نفس الماهيه كما هو المشهور عن الإشراقين و إما بجعلها مرتبطه و منتسبه إلى نفسه كما هو مذهب طائفه من المتألهين و الأول باطل عند هؤلاء و الثانى بما ذكرناه فبقى و تعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهيه مرتبطه يعنى الهيئه التركيبيه فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف و تخلله بين الماهيه و الوجود.

طريق آخر فى فسح هذا رأى لو كانت الماهيه بحسب قوام ذاتها مفتقره إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى أى التقدم بالماهيه كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهيه مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك فإننا قد نتصور

بعض الماهيات (١) بكنها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل و نحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي هي بأنها ليست إلا- هي فعلم من ذلك أن نفس الماهيات و الطبائع الكليه في ذواتها غير متعلقه بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثه أخرى سواء كانت انتزاعيه عقليه أو انضماميه عينيه و لا- يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزله أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفيه في الأعيان الثابته على اصطلاحهم كيف و الممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء و الشئيه غير منفكه عن الوجود بالبراهين القطعيه- بل كما أن في طريقه هؤلاء القوم الماهية مفتقره إلى الجاعل في نفس ذاتها لا- في وجودها إلا بالعرض و لا يلزم منه الانفكاك بين الوجود و الماهية كذلك نقول في هذه الطريقه المحجوج إلى السبب موجوديه الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي و لا يلزم الانفكاك المذكور

طريق آخر

الماهيات الممكنه و الطبائع الكليه تشخصها ليس بحسب ذاتها- و إلا- لم تكن كليه أي معروضا (٢) لمفهوم الكلى في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها و عند القوم إن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد و المحققون على أن الشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا (٣) لأن تلك الطبيعه الكليه نسبه جميع أشخاصها المفروضه إلى الجاعل

- ١- اقتحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهيات الإضافيه و جعل الفاعل فردا خفيا باعتبار شمول غيرها الوجود الذي هو ألصق شئ بالماهيه غير منفكه عنه في حاق الذهن فضلا عن الخارج فكأنه قال تتصور مع قطع النظر عن وجودها فضلا عن إيجاد موجودها إياها فضلا عن موجودها و أما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذي هو نور الفاعل و ظهوره و قيوامته الفعليه نسبه إلى الوجودات الخاصه- نسبه مقومات الماهيه إلى الماهيه بوجه، س ره
- ٢- يعنى ليس المراد الماهيه كليه بذاتها حتى يرد أنها لا كليه و لا جزئيه بل المراد أن حيثه ذاتها لا تأبى عن عروض الكليه و لو كانت مشخصه بذاتها لابت عنه، س ره
- ٣- لا يقال إذا كان الوجود انتزاعيا كيف يفيد التشخص- لأننا نقول التشخص أيضا عند بعض بجزء تحليلي في الماهيه و تشخص الشئ نفس هذيته و هويته لا أمر ينضم إليه فهو يحصل للشئ بوجوده و وجوده بارتباطه إلى الجاعل، س ره

نسبه واحده(١) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجوعول إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهيه الكليه بل هي مع حيثه التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا إنما يتمشى و يصح(٢) فيما إذا كان أثر الفاعل نحوا من أنحاء حقيقه الوجود لا- الماهيه فإن الماهيه لما كان مفهومها كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر و إذا لم يكن كذلك فمن اليبين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا فى الواقع لم يصير متعينا موجودا فى الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه فى نفسه ضروره أنه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته و لا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصير متعينا موجودا و لو بالغير و التغيير إما بانضمام ضميمه كالوجود و إما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعديه ذاتيه و الأول باطل عندهم و الثانى يلزم منه انقلاب الحقيقه و هو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعليه و المجعوليه بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتباريه لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر و المتأثر فى سلسله الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات

١- أى بما هي أشخاصها و بما هي أفرادها إلى الجاعل نسبه واحده فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل هذا إنما يتصور فى صورته انحصار الماهيه فى فرد ما و إلا فالتخصص لا بد فيه من اختلاف الماده و استعدادها فافهم، ن
ره

٢- قد حمل قول السائل تشخصها بنفس الجاعل على أن الفاعل سبب تشخصها الآتى منه فأجاب بهذا و لم يعبأ باحتمال آخر لقوله و هو أن يكون تشخصها بنفس الفاعل أى بانتسابها إليه كما فى طريقه ذوق المتألهين لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له فى تشخص غيره و لكلامه قدس سره معنى آخر و هو أن كون تشخص الشئ بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعوليه الوجود لأن الوجود متقوم بالفاعل لا الماهيه لملاحظيتها بدونه، س ره

و خصوصا ما سوى المجموع الأول (١) لوازم الماهيات و لازم الماهيه عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشى:

إن صاحب الإشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاثاذايمون و أنباذقلس و فيثاغورس- و سقراط و أفلاطون إلى أن الواجب تعالى و العقول و النفوس ذوات نوريه ليست نوريتها و وجودها زائده على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه فى اعتباريه الوجود و تنزيل ما ذكره فى هذا الباب على أن مراده اعتباريه الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصه التى بعينها من مراتب الأنوار و الأضواء و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهيه بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لماهيه ما لا على امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها.

لكن يشكل هذا (٢) فى باب الأنوار العرضيه التى هى وجودات عارضه فإن النور حقيقه واحده بسيطه عنده و ليس التفاوت بين أفرادها إلا- بالشده و الضعف و غايه كماله النور الغنى الواجبي و غايه نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهر نوريا أو جوهر غاسقا.

أو نقول غرضه المباحثه مع المشاءين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشاره خفيه كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصيه النوريه و مجعولييه بعضها عن بعض

١- فإنه لازم الوجود حيث لا- ماهيه للواجب تعالى على قول محققهم و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها و عن جاعلها و الماهيه بهذا الاعتبار اعتبارى عقلا و اتفاقا فلازمها أولى بالاعتباريه، س ره
٢- يعنى كما أن النور عنده حقيقه واحده و مع ذلك بعض أفرادها قائم بذاته و بعضها عارض الموضوع فلم لا يجوز أن يكون بعض أفراد الوجود قائما بذاته كوجود الواجب تعالى و العقول و النفوس و بعضها عارض الماهيه كوجود غيرها و ظنى أن هذا التأويل أحسن من الآخرين و لا غبار عليه فإن امتناع عروض الوجود للماهيه ثابت عنده بالاحتجاجات السابقه لا بأن بعض أفراد حقيقه واحده لا يقوم بذاته و بعضها بغيره حتى يشكل بالنور- و أيضا الممتنع عروض الوجود للماهيه لا عروض وجود لوجود و أيضا الممتنع عروض وجود لماهيته لا لماهيه أخرى موجوده، س ره

جعلنا- بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولييه الماهيات و الطبايع الكليه من لزوم كون الممكنات أمورا اعتباريه فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصه عند المشاءين فى أن حقائقها شخصيه لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودى و الشهود الإشراقى و قد أسلفنا لك أن كل مرتبه من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبه من مقوماتها(١) فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظه ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته(٢) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع و لا فى التصور و ليست هى كالماهيات التى يمكن تصورها منفكها عما سواها بناء على أنها تكون تاره فى الخارج و تاره فى الذهن و معانيها غير معنى شىء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شىء من الأشياء إلا أجزاءها التى هى أيضا أمور كليه و المفهومات الإضافيه أيضا و إن كانت مرتبطه بغيرها بحسب ماهياتها لكن المرتبطه و المرتبط إليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطه بحسب ماهياتها إلى جاعلها و لذلك لا يمكن الحكم على شىء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظه حيثيه أخرى غير ذاتها و معنى إمكانها تساوى نسبتى الوجود و العدم أو الصدور و اللاصدور(٣) إليها أو سلب ضرورتها

١- فكون الوجود العيني عينيا من مقوماته فلا يصير ذهنيا، س ره

٢- الغرض من هذا الكلام إحقاق مجعولييه الوجود و إبطال مجعولييه الماهيه- بالتبيين و التفصيل فى البرهانين السابقين- أحدهما أن المجعول بالذات لا بد أن يكون عين الارتباط و هذا حق الوجود الخاص و كما يثبت ذلك كذلك يثبت أن المجعولات لا يكون لوازم الماهيه إذ لازم الماهيه ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها و المجعول إذا كان وجودا كان عين الارتباط- فلم يمكن قطع النظر عن جاعله- و ثانيهما الطريق الأخير الذى هو لزوم كون ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيه- بل أصل سوق الكلام لهذا و تبين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لكون مجعولات المعلول الأول غير لازم الماهيه كما ذكرناه، س ره

٣- لما كان الصدور الحقيقى هو الوجود مضافا إلى الله تعالى كما مر أن الإيجاد الحقيقى هو الوجود كان مرجع التفسيرين واحدا و التساوى باعتبار بطلان الأولويه و من جوزها فسر الإمكان بجوازهما و التفسير بالسلب المذكور كما فى المنطقيات أحق- ثم إنه بأى معنى أخذ لا يجوز فى الوجود الخاص، س ره

إليها و معنى إمكان الذوات الوجوديه النوريه تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا و لا ماهيه أصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزله قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكليه فإن معانيها متصوره مع قطع النظر(١) عن غيرها و مناط العليه(٢) عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقين هو كون الشئ ء وجودا صرفا كما فى اصطلاح التلويحات و نورا محضا على ما هو اصطلاح حكمه الإشراق و إن كان الموجد الحقيقى عندهم هو الوجود الواجبى الذى لا أشد منه- أو النور الغنى الذى لا- فقرر له أصلا و الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودى و كذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية و الحضور العينى إذ لو علم شئ ء منه بالعلم الصورى و الإدراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقه كما أوضحناه فى بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجوديه النوريه عندهم لوازم خارجيه لعلها الجاعله جعلها بسيطا لا لوازم ذهنيه و لم يلزم من كونها مجعوله لماهيات جاعلها- كونها لوازم فى كلاً- الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أمورا اعتباريه و إنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صرفه لا يمكن حصولها فى الذهن و قد قلنا إنها كذلك فقد ظهر أن الماهيات و الحقائق على ضربين ماهيه هى عين الإنيه و هى لا- تكون كليه و لا- جزئيه بمعنى كونها متشخصه بتشخص يزيد على ذاتها بل هى عين التشخص فإن الوجود و التشخص شئ ء واحد عند المعلم الأول(٣) و جماعه من أهل التحقيق و العرفان و ماهيه هى غير الإنيه فهى مما تقبل الشركه و الكليه- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجيه و ذوات شخصيه بخلاف لوازم الضرب الثانى فإنها لا تكون إلا أمورا اعتباريه كليه لا وجود لها فى الخارج كما أثبت فى

-
- ١- إذ يتصور الماهيه مع عزل النظر عن وجودها الذى هو هى بوجه فضلا عن الإيجاد فكيف عن الموجد لأنها أجوف خاليه عن الكل و ليست إلا هى، س ره
 - ٢- أى إذا كان المجعول وجودا فما ظنك بالجاعل و إذا كان الوجود الصرف الذى هو أعم مناط العليه فما حدسك بالوجود الصرف الذى هو الواجب بالذات الذى هو فوق التمام بل لا مؤثر إلا هو كما قال قدس سره و إن كان الموجد الحقيقى إلخ، س ره
 - ٣- الظاهر أن يقال عند المعلم الثانى و لعل التبديل وقع من النسخ، س ره

مقامه و حقيقه ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام و تأمل كامل فى أقوالهم مع فطره سليمه عن الآفات غير سقيمه بدمائم الصفات. و من الغرائب أيضا أن أكثر القائلين بالجاعليه و المجعوليه فى الماهيات لم يجوزوا التفاوت فى أفراد حقيقه واحده جنسيه أو نوعيه بوجه من وجوه التشكيك- و بالغوا فى مناقضه هذا الرأى مع حكمهم باعتباريه الوجود و قولهم صريحا و التزاما- بتقديم ماهيه العله على ماهيه المعلول و قد غفلوا عن أنه إذا كانت العله و المعلول- كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال و الهيولى مثلا- يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العله فى باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول و هم يتحاشون عن ذلك و سيجى ء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه و به الشكوك إن شاء الله تعالى.

حكمه عرشيه:

فالحق فى هذه المسأله على ما يؤدى إليه النظر الصحيح هو مجعوليه الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها فى حدود أنفسها بالفاعل و قد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعله نحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهيه تقتضى لذاتها تعلقا بماهيه من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهيه و بينه أو لم يكن كذلك.

فإن قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهيه بالوجود كما هو المشهور عن المشاءين بالمعنى الذى حقق أعنى متعلق الهيئه التركيبية(١).

قلت هذا فاسد من وجهين- الأول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمرا موجودا و الاتصاف بأى معنى أخذ فهو أمر اعتبارى لا يصلح كونه أثرا للجاعل.

و الثانى أن اتصاف شىء بصفه و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفه لكن يتفرع على ثبوت الموصوف ثبوت الماهيه قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشىء على نفسه و تحصيل الحاصل أو بغيره فنقل الكلام إلى

١- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهيه و وجود أعنى مفاد الهيئه التركيبيه كان له وجه (١) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيه لعدم تعلقها من حيث هي بشىء خارج عنها.

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا- غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتيه كليه مأخوذه عن نفس تلك الوجودات محموله عليها من دون ملاحظه أشياء خارجة عنها و عن مرتبه قوامها و تلك النعوت هي المسماه بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجوديه المصدريه.

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسى ره فى كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا- يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفه على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق فى نفس الأمر أولاً- و بالذات ليس إلا- الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهيه فى حد نفسه و يحمل عليها الموجوديه المصدريه المأخوذه من نفس الوجود- فما هو صفه الماهيه بالحقيقه هي الموجوديه المصدريه و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهيه على قاعدتنا فى التأصل و الاعتباريه بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك.

و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدره فى الماهيه التى بعينها الموجود (٢) حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذى هو نفس الموجود- لا- وجوده و لا- اتصافه بالوجود و لا- حيثه الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود من الفاعل

١- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

٢- فالمجوعول عنده الموجود لا- الوجود إذ لا فرد عنده للوجود ذهنا فضلاً عن الخارج- و قربه من التحقيق و ميزه عن مذهب معاصره العلامه الدوانى أن المعاصر يقول بمجوعوليه الماهيه من حيث هي نفس الماهيه كما مر عند قول المصنف قده و العجب أن المحقق الدوانى إلخ و هذا المدقق يقول بمجوعوليتها من حيث إنها موجوده، س ره

و لا نقول هو سواد منه أو عرض (١) انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافه المضاف بنفس ذاتها لا بإضافه أخرى عارضه لها و غيرها من الأشياء و هذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى شامل للجميع بديهى التصور و لا- شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا- قال بهمنيار فى كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- و إفاده الوجود هى إفاده حقيقته لا إفاده وجوده فإن للوجود حقيقه و ماهيه و كل ماهيه مركبه فلها سبب فى أن يتحقق تلك الحقيقه لا فى حمل تلك الحقيقه عليها- مثل الإنسان له سبب فى تحققه و تقومه إنسانا و أما فى حمل الإنسان عليه فلا سبب له و يشبه أن يكون الموجود الذى له عله يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا و أيضا لأن الموجود المعلول فى ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل و نعى بالمعلول أن حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا- محاله فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العله انتهى قوله.

و فيه وجوه (٢) من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير و تأثيره فى الماهيه بإفاضه الوجود عليها.

و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعله أصلا لا بعله جديده و لا بعله الوجود.

١- إن أراد أنه لا- يقال فى العرف فالحقائق لا- يقتص من العرف و إن أراد أنه لا- يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبى فمن الذى ينكره و لكن لا يلزم مطلوبه و إن أراد أنه لا يقول العقل إن السواد بالجعل البسيط من الفاعل أى صدر منه السواد فممنوع كيف و قد ذهب جم غفير إليه، س ره

٢- بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه و استقامه سليقته و أنه حكيم صاحب التحصيل و اليد الطولى فى الحكمه نعم التلميذ سر الأستاذ و هذه شنشنه أعرفها من أخزم، س ره

و منها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

و اعلم أن مراده من الماهية المركبة (١) الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت فى حد نفسها بسيطه أو مركبه

شك و دفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعه واحده فلو كان تأثير العله فيه وحده لكانت عله صالحه لكل معلول مثلا سخونه الماء يحتاج فى فيضانه عن العله المفارقة إلى شرط و إلا لكانت دائمه بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونه دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونه بتحقيق ما هو شرط لوجود البروده كالماء لأن وجود البروده مساوق لوجود الحراره فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهية قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب المعلول و من هذا يلزم حصول كل شىء - و هو بديهى البطلان يدفعه الحس و العيان.

و أنت بعد إتقان الأصول التى سبقت منا لا تفتقر إلى زياده تجشم لإزاله أمثال هذه الشكوك فتذكر.

تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء -

و لطيف أقاويلهم و إشاراتهم إلى المعانى الدقيقه إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنيه عن الجعل و التأثير رأسا و ليس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانى الكليه و المفهومات الذهنيه كلها صفات

١- و لعله لما توهم من كلامه أن الماهيات المركبه مجعوله دون البسائط كما أشار المحقق الطوسى قدس الله نفسه فى التجريد بقوله و كما يتحقق الحاجه إلى الجاعل فى المركب كذلك فى البسيط أراد المصنف قدس سره بيان مراده، س ره

و لوازم عرفت أن عله اختلاف الموصوفات الوجوديه بحسب العقل و المعرفه (١) هي من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات و أما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها (٢) التي هي متخالفه المراتب كمالا و نقصا و شدة و ضعفا و سبقا و لاحوقا لأن البارى تعالى أبدعها مختلفه بأعيانها- لا لعله فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود و الأبيض من أجل اختلاف السواد و البياض- و اختلاف السواد و البياض لذاتيهما لا لعله أخرى فمن ظن أن السواد و البياض فى كونهما مختلفين لهما عله أخرى تمادى إلى غير النهايه فالسواد و البياض مختلفان بأنفسهما لا بصفه فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم و لم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل جاعل و لا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفيه و سيأتيك زياده بصيره.

توضيح فيه تلويح:

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعله و قد تحقق كون الواجب- عين الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن

- ١- أى الماهيات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط فى الثبوت فلا دور، س ره
- ٢- إن قلت إن كان كل واحد عله مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد- و إن كان المجموع عله لم يكن الاختلاف ذاتيا للماهيات هذا خلف- قلت قد أشار إلى تقريرين للاختلاف. أحدهما أن يقال لما كانت الماهيات اعتباريه كان اختلافها فى الواقع تبع اختلاف الوجودات و اختلاف الوجودات ذاتي و حينئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أى الجوهر- الوجودى و العرض الوجودى. و ثانيهما أن يقال اختلاف الوجودات بحسب العقل و المعرفه تبع اختلاف الماهيات- و اختلاف الماهيات ذاتي و حينئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أى ماهيه الجوهر و ماهيه العرض- تقرير آخر على مشرب آخر هو أن يقال اختلاف الماهيات فى هذا العالم ظل اختلافها فى الأ-كوان السابقه و النشآت العلميه و اختلافهما فى تلك الأكوان السابقه ظل اختلاف مفاهيم أسماء الله تعالى و صفاته تعالى و اختلافها لا مجعول بلا مجعوليته الذات المتعالیه- ثم إنه يمكن أن يوجه أيضا قولهم الجوهر جوهر لنفسه بأن ثبوت الشئ ل نفسه لما كان ضروريا كان غنيا عن العله فهذا لإبطال للجعل التركيبى لا الجعل البسيط- و قد مر هذا فى كلام بهمنيار، س ره

يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكليه لفقد المناسبه بينها وبينه تعالى.

قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات و لو كان ذلك فى ذاته تأثيرا لغيره (١) لوجب أن يكون فى ذاته المتعالیه قبول تأثير الغير و ذلك خلف بل ذاته بذاته متجل و لأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقه لا- حجاب إلا- فى المحجوبين و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص و ليس تجليه إلا- حقيقه ذاته (٢) إذ لا معنى له بذاته فى ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته متجل لهم و لذلك سماه الفلاسفه صورته فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى الموسوم بالعقل الكلى فإن تجوره بنيل تجليه تجوهر صورته الواقعه فى المرآه لتجلى الشخص الذى هى مثاله و لقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعاله مثاله (٣) فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو (٤) الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كل فاعل يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء (٥)

- ١- تقييدا و تعليلا سواء كان بالأصلح أو ذات الوقت أو غيره مما يقوله القائل بانقطاع الفيض، س ره
- ٢- لأن تجليه ظهوره و ظهور الشىء ليس مباينا عنه و إلا لم يكن ظهور ذلك الشىء، س ره
- ٣- هذا مأخوذ من مشكاه ولايه سيد الأولياء و سند الأصفياء على عـ حيث قال عـ: حين سئل عن العالم العلوى صور عاريه عن المواد خاليه عن القوه و الاستعداد تجلى لها فأشرق و طالعتها فتلاأت ألقى فى هويتها مثاله و أظهر عنها أفعالها الحديث، س ره
- ٤- هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز و هو أجنبى، س ره
- ٥- إنما بنى بيان المسأله على الاستقراء لأنه ره بنى معظم أبحاثه على سلوك طريق الماهيه و أما السالك مسلك الوجود فى المسائل الفلسفيه فإنه فى فسحه فى أمثال هذه المسائل فإن كون الوجود حقيقه متأصله ذات مراتب مختلفه من حيث الشده و الضعف- ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد و افتقارها إليه يوجب كون الضعيف رابطا فى حد ذاته بالنسبه إلى الشديد متقوما به بحسب الوجود و هو لا يتم إلا بكون المعلول- أعنى المرتبه الضعيفه تنزلا للشديده مسانخا لها و إن شئت قلت يستلزم ذلك كون المعلول- مثلا يحكى علته و ظلا يتبعها فى الوجود، ط

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه- و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل في نفس ناطقه أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هي الصورة العقليه المجرده و السيف إنما يضع في الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها انتهى كلامه و قال بعض العرفاء إن كل معلول (١) فهو مركب في طبعه من جهتين جهه بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهه بها يباينه و ينافيه إذ لو كان بـكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان بـكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشئ لا يكون صادرا عنه فكان ظلمه محضه و الجهه الأولى النورانيه يسمى وجودا و الجهه الأخرى الظلمانيه هي المسماه ماهيه و هي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهه التي تثبت بها المباينه مع الفاعل فهي جهه مسلوب نحوها عن الفاعل و لا ينبعث من الشئ ما ليس عنده و لو كانت منبعثه عن الفاعل كانت هي جهه الموافقه فاحتاجت إلى جهه أخرى للمباينه فالمعلول من العله كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريه و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمه (٢) فكما أن الجهه الظلمانيه في الظل ليست فائضه من النور و لا هي من النور لأنها تضاد النور و من أجل ذلك توقع المباينه فكيف تكون منه فكذلك الجهه المسماه ماهيه في المعلول.

فثبت صحه قول من قال الماهيه غير مجعوله و لا فائضه من العله فإن الماهيه ليست إلا ما به الشئ شئ فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شئ و هو الجهه الظلمانيه المشار إليها التي تنزل في البسائط منزله الماده في الأجسام.

و قد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا

١- أي كل معلول ذي ماهيه كما في المشاعر، س ره

٢- هذا الشوب يحكم به بمعونه الوهم و إلا فالظلمه عدم النور لا شوب لها به و بالجمله ما أفاده ذلك العارف المحقق تحقيق أنيق و السلسل الرحيق و الترياق المفيق و الله يهدي إلى سواء الطريق، س ره

حيث قال و الذى يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقه لأن الذى له باعتبار ذاته فإنه غير الذى له من غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شىء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه- و هو الفرد الحقيقى و ما عداه زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو ماهيته- و الذى له من غيره هو وجوده و هويته منتظمه من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهولى و الصورة و لهذا أسند القوه و الإمكان إلى الماهيه استناده إلى الماده- و إن كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من الهولى و الصورة فرق و كذا بين معنى الإمكان فى الموضوعين كما ستطلع عليه(1) إن شاء الله تعالى.

ثم لا يختلجن فى وهمك أنهم لما أخرجوا الماهيه عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه فى الاستغناء عن العله لأن الماهيه إنما كانت غير مجعوله لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضى تحصيلها ما و هى فى أنها ماهيه لا تحصل لها أصلا ألا- ترى أنها متى تحصلت بوجه من الوجوه و لو بأنها غير متحصلة كانت مربوطه إلى العله حينئذ لأن الممكن متعلق بالعله وجودا و عدما و واجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل و الصمديه فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

و لقد أصاب الإمام الرازى حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعوله- من فروع مسأله الماهيه المطلقه و إنها فى أنفسها غير موجوده و لا معدومه.

تفريع: احتياج الماهيه و الطبائع الكليه إلى أجزائها

كالجنس و الفصل أو كالماده و الصورة احتياج تقومى بحسب نفس قوامها من حيث هى أو بحسب قوامها موجوده و احتياجها إلى فاعلها و غايتها احتياج صدورى فالأوليان علتان للماهيه سواء كان مطلقا أو بحسب نحو من الوجود و الأخرى علتان لوجودها- فإذن نسبه العليه و المعلوليه بمعنى الإصدار و الصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

١- لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين و أما فروق الإمكانين فقد مضت لكن مثل هذا ليس بعزيز فى كلامه و الأمر

الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم و التقوم بحسب نفس الماهيه فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم معها و من هذين القبيلين موقع التصديق و موقع التصور بحسب الظرف العلمى.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى الشفاء. فى أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شىء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده و عدمه (١) حكما واحدا فى إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق عله التصديق و ليس يجوز أن يكون شىء عله لشىء فى حالتى وجوده و عدمه فلا يقع فى المفرد كفايه من غير تحصيل وجوده أو عدمه فى ذاته أو فى حاله له و أما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامة الدوانى بقوله فيه بحث أما أولا- فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جاريه فيها و أما ثانيا فلأننا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى- ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير أن يصدق بوجوده فى الذهن كما فى إفاده التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطه و مثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين من أن احتياج المطلوب التصديقى إلى مباديه و تقومه بها بحسب الصدور و الوجود لا بحسب المفهوم و التصور إذ المطلوب التصديقى النظرى مما يتصور أولا- قبل إقامه الحجه عليها من دون تصور مباديه و التصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقيه

١- أى وجوده و عدمه المطلقين كما فى التصديق بالهليه البسيطة أو المقيدىن كما فى التصديق بالهليه المركبه فالتصديق بأن النار موجوده عله للتصديق بأن الحراره موجوده و التصديق بأن الحراره ليست موجوده عله للتصديق بأن النار ليست موجوده لا تصور النار أو الحراره ساذجا لأن الماهيه ماهيه كيف فرضت موجوده أو معدومه و كذا فى التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا و حينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامة الدوانى و لا دخل للوجود الذهنى الذى للمفرد فى إيقاع التصديق بالوجود المطلق أو العدم المطلق و المقيدىن كما لا دخل له فى ذلك فى التصديقات الكاذبه مطلقا فظهر أن هذا العلامة مغالط، س ره

و ينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعليه لوجود الماهيه- في نفسها أو لوجود صفه من صفاتها.

و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبه أولى (١) الأوليات إلى جميع النظريات- كنسبه فاعل الكل إلى الموجودات و أما المطلوب التصورى و خصوصا الحدى- فاحتياجه إلى مبادئه القريبه و البعيده احتياج (٢) تألفى و تقومه بها تقوم بحسب المفهوم و الماهيه لا بحسب الصدور و التحقق كأجزاء الحد بالنسبه إلى المحدود.

فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق و موقع التصور و اندفع النقض و كذا المنع أيضا بأدنى تأمل و تدبر

فصل (٤) في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

إشاره

كل من الاشتداد و التضعف حركه فى الكيف (٣) كما أن كلا- من التزايد و التناقص حركه فى الكم و معنى وقوع الحركه فى مقوله هو أن يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركه فرد من تلك المقوله يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفه نوعيه أو صنفيه أو نحوها آخر.

و ربما يعتقد أنها عباره عن تغير حال تلك المقوله فى نفسها و هو فاسد لأن

١- يعنى قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان و هذا نظير قول الشيخ فى إلهيات الشفا فصل فى بيان الحق و الصدق و الذب عن أول الأوائل فى المقدمات الحقه- ثم قال و أول كل الأقاويل الصادقه الذى ينتهى إليه كل شىء فى التحليل حتى أنه يكون مقولا بالقوه أو بالفعل فى كل شىء يتبين أو يبين به كما بيناه فى كتاب البرهان هو أنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب انتهى، س ره

٢- أى من نوع الاحتياج التألفى و هو أن المحتاج و المحتاج إليه كليهما من سنخ شئيه الماهيه فقوله و خصوصا الحدى فى موقعه، س ره

٣- لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيرا نشترك معهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات حصر الاشتداد و التضعف فى الكيف و الآخرين فى الكم و سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى، س ره

معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي- للحركة في السواد نفس السواد كيف و ذات الأول في نفسها ناقصه و الزائده ليست بعينها الناقصه.

و لا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقيه و ينضم إليها شىء آخر- فإن الذى ينضم إليه(١) إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة أخرى و إن كان الذى ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقه أو المحل أو الزمان و هو محال و اتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد و كذا الحال إن انتفيا و حصل غيرهما أو انتفى أحدهما و حصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع و حصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقاءه فى الحالين و عليه القياس فى التضعف.

إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة فى الوجود أما على طريقه القائلين باعتباريه الوجود مطلقا و تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا- يحتاج إلى البيان و أما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهيه بل هو نفس وجود الموضوع و موجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الأمر فكيف يسوغ تبديله مع بقاء ما هو عينه جعللا- و تحققما اللهم إلا- باعتبار بعض الملاحظات العقلية.

و أيضا يلزم من الحركة فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس فى أبعاض زمان الحركة و آتاته بما فيه الحركة فليس يمكن أن يتحرك الشىء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود و الصور الجوهرية و فوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى(٢).

-
- ١- و أيضا يلزم التركيب الخارجى فى السواد مع أن الأعراض بسائط خارجيه، س ره
 - ٢- و هو جواز حركة المادة فى الصور الجوهرية و إن لم يجز حركة الماهيه فى الوجود، س ره

وهم و تبيه:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة فى شىء ما ذكر- لزم أن لا- يتحقق حركة فى مقوله لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل و ليس كذلك و إلا لزم تشافع الآنات (١) و انحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين- فيزاح بأن تلك الأفراد و إن لم تكن موجوده متميزه بالفعل لكنها موجوده بالقوه القريبه من الفعل بمعنى أن أى فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا- يكون للمتحرك الأينى فى زمان الحركة مكان بالفعل- و لا للمتحرك الكمى كم بالفعل و هو باطل بالضروره.

و أجاب عنه العلامة الدوانى بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة- بالتوسط بين تلك الأفراد و ذلك التوسط حاله بين صرافه القوه و محوضه الفعل- و القدر الضرورى هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها و أما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا و لا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا- يخفى ما فيه فإن المتحرك فى الأين مما أحاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضروره له أين بالفعل و إلا فيلزم الخلاء و هو محال (٢) و أيضا الأفلاك غير منفكه عن الحركة الوضعيه فيلزم أن لا يكون لها وضع فى وقت أصلا.

فالحق فى هذا المقام أن أفراد المقوله التى تقع فيها الحركة ليست منحصره فى الأفراد الآنيه بل لها أفراد آنيه (٣) هى معيار السكون و أفراد (٤) زمانيه

١- و فى بعض النسخ الآنيات،

٢- لا يقال الخلاء إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن- لأننا نقول لم يقل قده و إن لم يكن له مكان يلزم الخلاء بل قال و إن لم يكن له أين و الأين هو هيئه فى المتمكن يلزمها النسبه إلى المكان فالكلام مستقيم، س ره

٣- أى لا- امتداد و لا- انقسام فيها كما فى الآنات المفروضه التى هى أوعيتها و إلا- لكانت معيار الحركة فتكون الحركة فى الحركة، س ره

٤- الأولى أفراد الأفراد كقوله فرد واحد زمانى، س ره

تدرّيجه الوجود منطبقه على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها(١) كما رآه بعضهم- فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقيه على اتصالها فرد واحد زمانى متصل- غير قار ذو هويه متكتمه اتصاليه متضمن لجميع الحدود المفروضه فى الآتات- نسبتها إليه نسبة النقط المفروضه إلى الخط فالفرد الزمانى من المقوله حاصل- للمتحرك بالفعل(٢) من دون فرض أصلا و أما الأفراد الآنيه و الزمانيه التى هى حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فإذن لا يلزم خلو الجسم عن المقوله المتحرك فيها و لا- تتالى الآتات و لا- الآتات و لا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين إذ لا يوجد فرد واحد آنى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآتات- أو كونها غير متناهيه.

و ليس لك أن ترجع و تقول(٣) فلتكتف فى اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبه من قوام الموضوع و ثباته.

لأن استمرار موضوع الحركة شرط للحركة و الفرد الزمانى من الشىء لا استمرار له أصلا لا فى زمان وجوده و لا فى غير ذلك الزمان و زياده التوضيح موكوله إلى تحقيق مباحث الحركة و الزمان إن شاء الله تعالى

١- أى وجودا لا- ماهيه إذ الحركة بمعنى القطع عين الفرد الزمانى المتصل- كما رآه بعضهم من أن الحركة من مقوله ما فيه الحركة و يؤيده ما سيأتى فى مبحث الحركة أن الحركة تجدد الشىء و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء بل هو أمر نسبي إنما الشىء المقوله التى ذلك التجدد فيه نظير قول من قال من أهل الاعتبار- وجود الشىء كونه و تحققه فليس بشىء و لا يرد عليه القسمة، س ره

٢- أى كفعليه الزمانيات فليس بالقوه الصرفه و لا بالفعل المحض كالموجود الغير السيال فما لم يتحقق قطع و لم يتخلل سكون فهو فرد واحد و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و حينئذ فيمكن إرجاع ما ذكره العلامة الدوانى إليه و إنما لم يحمله المصنف قدس سره عليه لأنه حمل التوسط بين الأفراد على أنه لم يتلبس المتحرك بنفس فرد مما فيه الحركة و لم يكن مراده ذلك بل مراده بالتوسط أنه فرد مما فيه ليس قوه محضه و لا- فعلا- صرفا كنفس الحركة و الأفراد فى كلامه هى الأفراد المفروضه- الآنيه و الزمانيه الأبعاضيه كما قال المصنف قدس سره و أما الأفراد إلخ، س ره

٣- ناظر إلى قوله فى نفى الحركة الوجوديه و أيضا يلزم من الحركة فى الوجود- عدم بقاء المتحرك إلخ، س ره

فصل (٥) في الشده و الضعف

اشاره

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متميزين في الوجود أو العقل (١) فتمايزهما و افتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهرى بينهما- أو بشىء من سنخ الماهيه بعد اشتراك طبيعه ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس و المعينات فصول و محصلات لطباع نوعيه و التركيب تركيب اتحادى أو بأمور عرضيه بعد اتفاقهما في تمام الحقيقه المشتركه و المتحصل أفراد شخصيه أو صنفيه و التركيب تركيب اقترانى.

و لا أجدك (٢) ممن تفتنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفه الإشراق ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهيه و لا ببعض منها و لا بلواحق

١- إنما ذكروا هذه المسأله أول ما ذكروها في مباحث الكلى و الجزئى من المنطق- و هو قولهم إن الكلى ينقسم إلى متواط و مشكك و من المعلوم أن الكليه من عوارض الماهيه- فبحث المشكك إنما انعقد في الماهيه أولاً لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجيه- بالشده و الضعف كيفاً و كما ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على المصداق لا اختلاف فيه بناء على ما سيجىء من حجه الشيخ ذكروا أن الذاتى من المفاهيم لا يجرى فيه التشكيك و إنما يجرى في العرضيات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقه في الخارج إنما المطابق هو للموضوع و لعرضه و أما العرضى المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلا مطابق له في الحقيقه فلا مانع من الاختلاف فيه. و الحق أن الفرق بين العرض و العرضى في ذلك مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غير مختلف في حد مفهومته مستصعب جداً. ثم إنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث أن كل ماهيتين متميزتين فتمايزهما إما بتمام الذات كالمقولات أو بالبعض و هو الفصل أو بالخارج كالعوارض المشخصه- فهذا ما ذكروه و أما المصنف ره فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكى و أنه في حقيقه الوجود عمم القول فقال كل متميزين في الوجود أو العقل ليشمل التشكيك الوجودى و مراده بالوجود و العقل الهويه و الماهيه دون الخارج و الذهن لظهور أن المفاهيم مثار الكثره و الاختلاف بنفس ذواتها المفهوميه من غير استناد إلى هذا التقسيم، ط

٢- أى لدقه القسم الرابع و علو شأنه لا أجدك ممن يتفطن به و هو حق متين، س ره

زائده عليها بل بكمال في نفس الماهيه بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهيه مختلفه المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنه لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائيه على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شىء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- و إن اشتمل على شىء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعه فلا اشتراك بينهما و إما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو (١) مصادره على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشئين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين (٢) مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذى يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقه السواد و إلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير و لا شك أن الفصل عرضى لماهيه الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهيه الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد و التماميه فى السواد من جهه الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد و قد فرض فيه.

أجابوا عن ذلك بأن الذى يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضى المحمول كالأسود على معروضات مبدإ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدإ له تماميه فى حد فرديته الغير المشتركه (٣) و بعض آخر على

١- لما ترقى و عطف بكلمه بل أشار بالرداءه إلى أنه محذور آخر هو المنع للملازمه- إذ نمنع أنه إن اشتمل على شىء كذا و كان معتبرا فى سنخ الطبيعه لم يكن اشتراك فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما فى الوجود، س ره

٢- بحث آخر من الإشراقه على المشائيه و فى ضمنه احتجاج من الإشراقه- حاصله أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائيه و الفصل المقسم عرضى- لم يكن التفاوت فى السواد بل فيما وراءه و ليس كذلك فإننا نجد التفاوت فى نفس السواد- فإذا فليكن السوادان ممتازين بذاتهما لا بالفصل و هو المطلوب، س ره

٣- فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت و كان التفاوت فى حد الفرديه و الفرديه و التشخص بالعوارض لا بنفس الطبيعه المبهمه كان ما به التفاوت غير طبيعه السواد فقولهم التشكيك فى العرضى كالأسود إشاره إلى هذا فإن الأسود يدل على معروض السواد و موضوعه و الموضوع من جمله المشخصات فدل كلامهم على أن التفاوت- فى حد الفرديه و الهويه لا فى حد نفس الماهيه. لا- يقال إن إرجاع التفاوت إلى حد الفرديه و الفرار عن التفاوت فى نفس الماهيه لا يجدى نفعاً بل وقوع فيما هربوا عنه لأنه إذا كان تفاوت الطبيعه بالعوارض المشخصه- كما هو مفاد التفاوت فى حد الفرديه فالكلام فى تفاوتها كالكلام فى تفاوت الطبيعه- فإن كان بذواتها ثبت التشكيك فى الماهيه و إن كان بتفاوت الطبيعه يلزم الدور و إن كان بتفاوت عوارض أخرى و هكذا يلزم التسلسل و إن كان الهويه و التشخص بالوجود و كان اعتباريا فكيف يكون فيه أو به التفاوت و إن كان أصيلا ثبت التفاوت فى ذاته بذاته- لأن حد الهويه و الفرديه فى الوجود حد الذات لأن تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق. لأننا نقول التفاوت فى نفس ذات طبيعه بذاتها جوهرها كانت أو عرضا لا- يجوز عند المشائيه بل التفاوت فى الطبيعه

الجنسيه عندهم بالفصول و اختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعيه بذواتها و معلوم أن اختلاف أنواع متباينه ليس تشكيكا- إذ التشكيك إنما هو في طبيعه واحده باعتبار مراتبها الكامله و الناقصه و إن كان التفاوت في الطبيعه النوعيه كان بالمواد المختلفه و بالعوارض المشخصه ثم اختلافها بالمواد السابقه- المحفوفه بعوارض مختلفه و هكذا و التسلسل تعاقبي مجوز عندهم و هذا معنى قولهم تفاوت الطبيعه في حد الفرديه و التفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين و ليس تشكيكا لأن مجموع عوارض حافه بشىء يباين مجموعا آخر. و أما قول السائل إن كان التشخيص بالوجود و كان هو المقصود من حد الفرديه- ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك في الذاتى فهو حق كما سيحققه المصنف قده. ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم إنكار التشكيك في الذاتى بمعنى شئيه الماهيه- لا في الذاتى بمعنى شئيه الوجود و يكون قولهم حد الفرديه مشيرا إلى الوجود لأن التشخيص على التحقيق بنحو من الوجود و لا- يصير الطبيعه فردا إلا- بالوجود و كذا قولهم التفاوت في الطبيعه الجنسيه بالفصول يشير إلى هذا فإن الفصول أنحاء الوجودات كما حققه المصنف قده و اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض الماديه بل في ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهويه و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و التباين في بعض أقاويلهم مؤول بالتفاوت بالمراتب كما في الشواهد الربويه و قوله و فصول السواد إلخ جواب عن قول الإشراقية و أيضا الاختلاف إلخ بأن الفصل عارض لماهيه الجنس لا لوجوده إذ الوجود واحد و الجنس يصدق على الفصل و إن كان صدقا عرضيا- فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد أى الجنسى فما فيه التفاوت هو السواد الجنسى و إن كان ما به التفاوت غيره أعنى الفصول، س ره

فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدأ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعه السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديده و الضعيفه مطلقا و إنما المشكك مفهوم الأسود على معروضى الفردين- المختلفين شده و ضعفا في حد هويتها الفرديتين و فصول السواد و إن كانت ماهيتها بحسب ملاحظه العقل غير ماهيه السواد الذى هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت بحسبها لا- يوجب أن يكون تفاوتها فى غير معنى السواد(١).

و أنت تعلم(٢) أن القول بأن الشديد من السواد و الضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السواديه و لا اختلاف فى حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف و إذا كان الاختلاف الذى بين المبدئين- موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم(٣) فى هذا الباب أن ذات الشئ ء إن كانت هى الكامله فالناقص و المتوسط ليسا نفس الذات و كذا إن كانت كلا من الناقص و المتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقه بعينها.

و هذا غير مجد فى الحقيقه النوعيه فإن ما لا يحتمل التعميم و التفاوت إنما هى الوحده العديده و أما الوحده المعنويه فللخصم أن يقول(٤) الحقيقه النوعيه هى الجامعه للحدود الثلاثه الزائد و الناقص و المتوسط.

-
- ١- لا يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت فى معنى السواد و ماهيته و مفهومه- بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقه الفرديه إذ الاتحاد بين الجنس و الفصل لا يتصور إلا فيها فافهم، ن ره
 - ٢- لا يخفى أن هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء الحقائق عليه، ط
 - ٣- قد نسبه فى التقديسات إلى الأسلاف كالشيخ فى الشفا و غيره من أترابه، س ره
 - ٤- الحججه منقوله عن الشيخ ره و الحق أن ما أورده قدس سره غير وارد فإن التشكيك الذى هو الاختلاف فى عين الاتحاد لا يتم إلا- مع انسلاب البعض عن البعض فى عين الحمل و الهوهويه و لانزم فرض وقوعه فى مرتبه الماهيه التى ليس هناك إلا الحمل الأولى- أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولوا بعضهما على بعض بالحمل الأولى و مسلوبا كذلك و من المعلوم أن المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم، ط

فإن قلت الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن - فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أى تقدير فلا- يكون مطابقا للجميع و لا- مقتضيا إلا- لمرتبه معينه من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستنده إلى أمر خارج عن طبيعه المشتركه فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلى الطبيعى على ما تصورته إنما يتحقق فى المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التى إذا جردت عن الزوايد تكون متفقه فى جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تنحصر فى المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعدده لو أمكن وجودها فى العقل فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبه بعينها فى الذهن و كذا حال مرتبه أخرى له أيضا و تلك المراتب المأخوذه عن الأشخاص الخارجيه الموجوده فى الذهن ليست فى التماميه و النقص بمنزله واحده فلا- تعرض لواحد منها الكليه بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجه تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الإبهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها

تنبيه تفصيلي:

اشاره

ضابطه الاختلاف التشكيكى (١) على أنحاءه هو أن يختلف قول الطبيعه المرسله على أفرادها بالأولويه أو الأقدميه

١- ينبغى لك أن تتفطن بالتعمق فيما سيأتى من مباحث العلم و القدره و الإراده- و الخير و الغايه و غير ذلك أن هناك نوعا من الاختلاف بين أمرين مفروضين لا- يرجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره رحمه الله و لا هو راجع إلى أحد الاختلافات الثلاثه المذكوره فى أول الفصل أعنى الاختلاف بتمام الماهيه البسيظه أو ببعضها أو بالخارج منها فإن العلم و القدره لرجوع حقيقتهما إلى حقيقه الوجود يصير أحدهما عين الآخر و هما مختلفان و على هذا القياس سائر الحقائق المسماه بالشئون الوجوديه- و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره- لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم و القدره مثلا و لا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهيه أو ببعضها أو بالخارج منها لعدم كون العلم و القدره مثلا من سنخ الماهيات و الحق أن ما ذكره من اسم التشكيك و هو كون حقيقه واحده بحيث يرجع ما به الاختلاف فى مصاديقها إلى ما به الاتحاد و بالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضافا بالذات إلى بعض آخر كالتفاوت بالشده و الضعف و ما يرجع إليها بوجه إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف فى داخل الذات من غير انضمام ضميمه راجعا إلى الاختلاف المدلول عليه بأفعل التفضيل فتبين أن فى بيان الضابط تسامحا و كان عليهم أن يعقدوا لهذا القسم من التشكيك بحثا مستقلا كما عقدوا للقسم المعروف بأبحاث الوجود الذهنى و الخارجى و الإمكان و الوجوب و القوه و الفعل و غير ذلك- و مما يجب أن تعلم أن التشكيك المعروف و هو التشكيك بالفضل إنما يتم بفرض

مصدق من مصاديق الحقيقه مشتملا من كمالها على ما يفقده مصداق آخر مع كونهما بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقه و شىء آخر من عدم و نحوه و لازم ذلك أولا أن يكون أحد المصدقين و هو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الآخر و هو الضعيف من غير عكس و ثانيا أن تكون المرتبه الضعيفه مضافه و مقيسه بالذات إلى الشديده و ليست من الإضافه المقوليه فى شىء لأنها من سنخ الماهيات و ثالثا أن ينتزع العقل من المرتبه الضعيفه عدم كمال المرتبه الشديده و إن كانت الحقيقه الوجوديه طارده للعدم بذاتها- و رابعا أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب و هو ظاهر فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفه و المتوسطه و الشديده تحقق هناك قياسا أحدهما بين الضعيفه و المتوسطه و هى شديده بالنسبه إلى الضعيفه و الآخر بين المتوسطه و الشديده تسير به المتوسطه ضعيفه بالنسبه إلى الشديده و على هذا القياس و أما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبه إضافيه واحده بين أزيد من طرفين- يستلزم كون المرتبه المتوسطه مشتمله على أصل الحقيقه من غير زياده و نقيصه و هو ينافى فرض ما به الاشتراك و ما به الامتياز فى المراتب و يبطل بذلك التشكيك هذا- و من هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبه الضعيفه و المتوسطه و الشديده لا يخلو من مسامحه فى البيان، ط

أو الأتميه الجامعه للأشديه و الأعظميه و الأكثريه و الخلاف بين شيعه الأقدمين - و أتباع المعلم الأول من المشاءين

في أربع مقامات.

إشاره

الأول أن الذات أو الذاتى بالقياس إلى أفراده أ يمتنع أن يكون متفاوتا بشىء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولويه و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البدايه و اتفاق الجميع فى نفى التشكيك بالأولين فى الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار

الجوهريه النوريه عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها عله للبعض بحسب حقيقتها الجوهريه البسيطة عندهم.

و الثانى التشكيك بالأشديه و الأضعفيه أ يوجب الاختلاف النوعى بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتيه أم لا بل يجوز الاتفاق النوعى بين البعض و إن لم يجز بين الجميع (١).

و الثالث أن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أ هما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه و إن لم يسم باسم واحد من أسامى التفضيل و أدوات المبالغه.

و الرابع أن الاختلاف بالشده و الضعف و الكمال و النقص أ ينحصر فى الكم و الكيف أم يتحقق فى غيرهما مثل الجوهريه (٢).

فالمشاءون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين فى كل من هذه المقامات الأربعة- و الرواقيون إلى الآخر منهما فى الجميع فلنذكر القول فى كل منها.

أما المقام الأول

فنقول إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقه واحده لا جنس لها و لا فصل و هى فى جميع الأشياء بمعنى واحد و أفرادها الذاتيه ليست متخالفه بالذوات و لا- بالهويات التى هى مغايره للذات بل بالهويات التى هى عين الذات- و قد مر أيضا أن الجاعليه و المجمعولييه لا- تتحقق إلا- فى الوجودات دون الماهيات الكليه فاحكم بأن أفرادها المتعينه بنفس هوياتها المتفقه الحقيقه (٣) المتقدمه

١- لعدم الجواز موردان أحدهما ما هو فى السلوك الاشتدادى إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفرة أو منها إلى الخضره مثلا لا من خضره أضعف إلى خضره أشد مثلا و سيشير إليه بقوله و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلخ و ثانيهما مراتب الأشد و الأضعف الحاصله دفعه الموجوده بوجودات متفرقه و هذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم و الوجود كليهما هاهنا، س ره

٢- و مثل الوجود و بعض من يمشى فى منهج المشاءين يجوزون الشده و الضعف فى الوجود نعم لا- يجوزون الاشتداد و التضعف فيه، س ره

٣- أى مراتبها المشخصه بنفس ذاتها البسيطة المتفقه الحقيقه بحيث إن ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فحينئذ يمكن الجمع بين الرأين فمن قال إن الذاتى مقوله بالتشكيك أراد الذاتى بمعنى وجود الشىء لأنه الأصل فى تدوت الشىء و من قال بنفى التشكيك فى الذاتى و ثبوته فى العرضى أراد الذاتى بمعنى شئيه الماهيه و العرضى بالنسبه إلى الماهيه و هو الوجود فإنه زائد عليها عرضى لها، س ره

بعضها على بعض بالذات و الماهيه مختلفه بأنحاء الاختلافات التشكيكيه من الأولويه و عدمها و التقدم و التأخر و القوه و الضعف.

و مما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهه الماهيه مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

و مما احتج به شيخ الإشراق فى إثبات هذا المطلب قوله فى كتاب المطارحات- و هو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض و لا- فصل مقسم للمقدار فإنه عرضى أيضا لما يقسمه بالتفاوت فى المقادير بنفس المقدار و ليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به فى الحقيقه فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول و القصر إلا بكماليه الخط و نقصه و كذا بين السواد التام و الناقص فإنهما اشتركا فى السواديه و ما افترقا فى أمر خارج عن السواديه- فصلا كان أو غيره فإن التفاوت فى نفس السواديه.

و اعترض عليه بأن طبيعه المقدارين الزائد و الناقص على شاكله واحده(١) و التفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق و إن كان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقداريه المختصه بكل منهما فى حد فرديتهما بحسب اختلافهما فى التماضى على أبعاد محدوده إلى حدود معينه و ذلك أمر خارج عن طبيعه المقداريه تابع لها من جهه(٢) استعدادات ماده و انفعالاتها المختلفه فكل من الطويل و القصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعه الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهاى الآخر فى أنه بعد واحد و لا- يعقل بينهما فى هذا المعنى تفاضل أصلا و إذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصيه الفرديه- كما قال الشيخ فى قاطيقورياس الشفاء و لست أعنى أن كميته لا تكون أزيد من كميته

١- المعترض هو السيد الداماد قدس سره فى التقديسات، س ره

٢- و لو تشبث بالمقادير المجرده المثاليه المتفاوته طولا- و قصرا لم يوجه العذر باستعدادات ماده إذ لا ماده هناك إلا أن ينكروا عالم المثال، س ره

و أنقص بل إن كميته لا- تكون أشد و أزيد في أنها كميته من أخرى مشاركه لها و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و كذلك حكم العدد و قال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا- إضافه هو العدد و الكثير بالإضافه عرض فى العدد و كذا طبيعه السواد و الحراره أيضا فى السوادات و الحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهيه المشتركه و سنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد و الأضعف بل الذى هو سواد بالقياس عند شىء هو البياض بالقياس إلى آخر و كل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد و الأضعف فى حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط (١) و لا- يزداد بذلك أقسام التقابل و لا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقى بغايه الخلاف فمعنى الأشديه و الأزيديه يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين فى نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونه الوهم مثل الفرد الآ-خر مع تجويز زياده لا- ازدياد طبيعه العام بعينها فى بعض الأفراد و لا- بأكثرية ظهور آثار الكلى فى بعض الأفراد كما فسره بعضهم و إلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشده و الضعف كالإنسان مثلا- لاختلاف أفرادها فى استتباع الآثار كثره و قله قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيقول فى الحقيقه إلى الأولويه.

و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم فى السوادين (٢) ما فيه الاختلاف بينهما بل

-
- ١- و قد سمي بعضهم ذلك تعاندا و الحق أن كلا من الأوساط لون بسيط و شىء برأسه و التقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهورى غير معتبر فيه قيد غايه الخلاف، س ره
 - ٢- أى مثلا- و هذا بظاهره يناهى ما سبق و ما هو الواقع من مذهبهم إذ قد مر أن السواد ما فيه الاختلاف و إن لم يكن ما به الاختلاف و كذا فى المقدار الزائد و الناقص- و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلا- ما فيه هناك السواد فى حد الفرديه و بالسواد المنفى عنه كونه ما فيه هاهنا نفس السواد بما هو سواد مطلق و قولهم تاره إن السوادين فى حد الفرديه ما فيه الاختلاف و تاره إن الجسمين بما هما ذوا سواد شديد و سواد ضعيف ما فيه و تاره إن مفهوم الأسود ما فيه جميعا واحد و هو أن ما به الاختلاف هو الغير لأن حد الفرديه و العوارض حد اقتحام الغير و الفرديه و الشخصيه بالمحفوفيه بالعوارض المشخصه و الأوفق بقوله بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق و بقوله و على هذا لا يرد عليهم أن يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك فيريد أن حمل السواد على السوادين ليس بالتشكيك إنما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الأسود على الجسمين المعروضين، س ره

يتحقق فى كل منهما ما به الاختلاف و هو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين الجسمين - الشديد السواد و الضعيف السواد ما فيه الاختلاف و هو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد و الآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات بقوله و هؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل و إذا كان السواد له فصل مقسم فىكون جنسا و هو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك - و قالوا لا شىء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

و أما المقام الثانى

فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين و غيرهم لما ذكرناه أيضا فى حقيقه الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفه بالفصول مع أن بعضها فى غايه الشده و العظمه و بعضها بحسب هوياتها التى لا تزيد على مرتبتها - فى غايه الوهن و الخسه كوجود الحركة و الهولى و العدد و أمثالها من ضعف الوجود - و أيضا إن المشاءين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات و تضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسمانى - فى مراتب الكيفيات كالحرارات و السوادات و غيرهما و من المتحقق (١) عندهم أن

١- و الحاصل أنه مع شخصيه الحركة و اتصالها و الاتصال الوجدانى أيضا مساوق للوحده الشخصيه و كون المتصل أبعاضه متوافقه و موافقه للكل فى الاسم و الحد كيف تكون أنواعا. أقول المطلوب أن مراتب الكيفيات التى هى ما فيه الحركة ليست أنواعا و الكيف لا يوصف بالاتصال و لا يقبل القسمة و التبعض و ما ذكروا فى إبطال رأى ديمقراطيس أيضا إنما هو فى أجزاء المتصلات فلا يتم التقريب. و يمكن الجواب بأن الحركة لما كانت تجدد المقوله و هى حاله نسبيه لها كان شخصيتها كاشفه عن شخصيه المقوله و المقوله هى الأمر الشخصى بالحقيقه و هى المتصله باتصال الحركة كما أن الصوره الجسميه متصله باتصال الجسم التعليمى عند شارح الإشارات قده و عند صاحب المحاكمات و أتباعهما. و الأظهر فى الجواب أن يقال إنه إذا كانت الحركة واحده بالشخص و جب أن يكون ما فيه الحركة واحدا بالشخص إذ قد ثبت فى موضعه أن شخصيه الحركة بشخصيه الأمور الستة التى يتوقف عليها الحركة سوى المحرك فلا يلزم وحدته فى وحدتها و شخصيتها كالجسم المتحرك فى الأين حركة شخصيه بتلاحق الجواذب و كذا الماء المتحرك فى الكيف بتلاحق النيران - و إذا كان ما فيه مشخصا لأن الشىء ما لم يتشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعا مختلفه، س ره

الحركه الواحده أمر شخصى له هويه اتصاليه من مبدأ المسافه إلى منتهاها و أبعاض المتصل الواحد و حدودها أيضا متحده بحسب الماهيه النوعيه و قد ادعوا بداهه هذه الدعوى فى إبطال رأى ديمقراطيس فى مبادئ الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديده و الضعيف من السواد فى تسود الجسم متحده فى الماهيه النوعيه و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلى شىء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقه- و لكن ليس حصولها (١)(٢) من جهه كونه مما فيه السلوك بل من جهه كونه مما إليه أو منه السلوك و إن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمره بين السواد و البياض فإن الفطره حاكمه بأن الحمره ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف و لها أيضا مراتب شديده و ضعيفه.

و أما المقام الثالث

فالشده و الضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير و يدل عليه أدوات المبالغه و إن كان (٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغه هو القوه على الممانعه و منه نقل إلى هذا المعنى ففى العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطيه من خط كذا- كما يقال سواد كذا أشد سواده من سواد كذا و كذا لا- يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمال العرب بحسب العرف حكم بأن الشده و الضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات و غيرها و الكميات إنما تقبل

-
- ١- أى المخالفه حتى يكون مراتب نفس الحمره مثلا- مخالفه بالنوع لأن جميعها ما فيه بل من جهه كونه ما منه و ما إليه أى ماهيته لا وجود الاتصال المساوق للوحده الشخصيه، س ره
 - ٢- و فى بعض النسخ حصوله،
 - ٣- يعنى أن الحقيقه اللغويه للشده أيضا لا تنافى الحقيقه العرفيه الخاصه المقتضاه للبرهان لأنها القدره على الممانعه و هى تكون فى الجواهر فنفس أقدر كانت أشد نعم بينها و بين الحقيقه العرفيه العامه منافاه و لا بأس بها، س ره

الزيادة و النقصان و الكثره و القله لا غير.

و لا- خفاء فى أن التعويل على مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقليه و ليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانيه مع أن هذا القياس العرفى فاسد فى نفسه فإنه و إن لم يطلق فى العرف أن خط كذا أشد خطيه لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا و مفهوم الطول مفهوم الخط فالشده هى الشده فى الخط و كذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس (١)(٢) المقدار.

و كذا فى الكم المنفصل اعتمدوا فى نفى الأشديه عنها على أنه لا يقال فى العرف عدد كذا أشد عدديه من كذا و مع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا و الكثره و العدد شىء واحد فالكثره شده فى العدد و على ذلك فقس حال الضعيف فيهما و قد فرق بعضهم بين الشده و الزيادة (٣) بأن الشده لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقداريه و العدديه فإن الطول لا ينتهى إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه و كذا العدد و أما السواد و الحراره و ما يجرى مجراهما فينتهى إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

و يرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهى إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر و إن كان الذى فى الوجود لا يكون إلا متناهيًا عند حد ليس فى الوجود ما هو أشد منه و هكذا الطول و الكثره من غير فرق.

و ثانياً بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له فى بيان الفرق بينهما بأن

١- أى نفس الطول الذى هو نوع المقدار و الكبر الذى هو فصل المقدار الموجوده بوجوده و هذا ناظر إلى قولهم لا يقال هذا أخط بإثبات خلافه و ليس الغرض منه إثبات قبول المقدار الشده حتى يقال صيغه التفضيل فى المقدار كالأطول و الأكبر- معناها الأزيد لا الأشد عندنا، س ره

٢- و فى بعض النسخ أن الطول نفس الخط،

٣- فيه مصادره فإن الشده و الزيادة لما كان حقيقتهما و روح معانها واحداً- فالشده التى تقف هى الزيادة و الزيادة التى لا تقف هى الشده فلا افتراق، س ره

كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمه الأوليه(١).

و من هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما أن الزائد و الناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشاره إلى قدر به المساواه و زائد و إلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواه و بعض زائد و الأشد و الأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلى تقدير المسامحه يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقه من الوحدات دون الأعداد و كل مرتبه من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعه لا يتقوم بالثلاثه و لا الثلاثه بالاثنين و إذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صوره أخرى- فالتفاوت الذى يتصور بين الثلاثه و الأربعه فبأى جزء من الأربعه يقع المساواه و بأى منها المفاوته و كيف يتأتى تعيين قدر به التساوى و آخر به التفاوت فى الأنواع البسيطه.

و أيضا قالوا التفاوت الكيفى و المقدارى و العددى يستحق أسامى مختلفه بحسب مواضعه المختلفه فإن ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موهوم من هويه كامله منه متحده الحقيقه مع هويه ناقصه و مع مساويها من تلك و كذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكم العددى بعض من هويه تامه مباينه الماهيه و الوجود لهويه ناقصه و لمساويها(٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكيف نفس هويه فاضله بما هى تلك الهويه الفاضله لا بشىء موهوم منها أو موجود فيها بل بكليه ذاتها الخاصه.

١- بل بحسب القسمه الثانويه فالشده أو الزيادة منها ما له حد يقف و منها ما ليس له حد يقف فهذا بعد القسمه إلى الشده و الضعف مثلا، س ره

٢- هذا على سبيل التوزيع أى الخمسه مثلا- مباينه الماهيه لهويه ناقصه كالأربعه- و معلوم أنها إذا كانت مباينه الماهيه كانت مباينه الوجود و تلك الخمسه مباينه الوجود- لا الماهيه لمساويها كخمسه أخرى و إذا كان كذلك فيمتنع اتحادها فى الوجود إذ باتحاد التامه و الناقصه يحصل تسعه فى المثال المذكور و باتحاد المساويين فيه يحصل عشره- فبطلت الكل ماهيه و هويه بخلاف اتحادها فى المقدار فإنها و إن بطلت هويه لكنها لا تبطل ماهيه لأن الماهيه فى الصغير و الكبير من المقدار واحده. و يمكن إرادته الجمع لا- التوزيع و توجيه المباينه مع المساوى حيثئذ أن يراد بالمساوى ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشره الكامله بالنسبه إلى الثمانيه- كما أنها مباينه للاثنين و هو ما به تفاضلها على الثمانيه كذلك مباينه للثمانيه و هى ما بها مساواتها للثمانيه، س ره

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعه المشتركه بين الكامل و الناقص طبيعه جنسيه و يكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها و وجودها(١) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصه و كليه ذاته الخاصه أتم و أشد من الآخر لا بجزئه الممايز فى الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشده و الضعف تباين الحقيقه النوعيه و كذلك الكثره و القله مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة و النقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخصات و تفاوت الهويات.

فيقال لهم إنا نسامح فى مثل هذه الأشياء و نمكن لهم فى وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال و النقص فى الكم المقدارى بالزيادة و النقصان و فى العدد بالكثره و القله و فيما سواهما من الكيف بالشده و الضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع و هو التماميه فى نفس المعنى المتفاضل فيه و النقص فيها.

و أما المقام الرابع

فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبازقلس و أفلاطن و من بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنها معلوله لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته و العله جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعده الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجيه- على ما قررناه فتقدم العله على المعلول بماهيتها الحقيقه و الجوهرية إشاره إلى كماليتها فى القوام و الاستقلال و إذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العله فكيف يساويها فى الجوهرية بل لا بد و أن يكون جوهرية العله أتم من جوهرية المعلول- و لا- معنى للشده إلا- ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغه المبالغه أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفيه.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهى فى التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبه على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها فى الجوهرية.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً و هو قوله إن الأولويه و الأشديه يقال

١- أى الطبيعه الجنسيه الموجوده فى الخارج بما هى موجوده فى الخارج و على هذا فقوله و وجودها عطف تفسيرى له، ن ره

فيما بين ضدّين يعنى بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أولى و لا أن منه ما هو أشد.

و أجاب عنه بقوله الوجود الواجبى و العلى (١) أتم من الوجود الممكنى و المعلولى و أشد إذ لا- أعنى بالشده القدره على الممانعه و نحوها بل إنه أتم و أكمل و لا تعاقب لهما على موضوع واحد و لا ضدّيه و لا سلوك (٢) و قال فى حكمه الإشراق قد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادته ثم الذى نفسه أقوى على التحريك و حواسه أكثر لا شك أن الحساسيه و المتحركيه فيه أتم فيكون حيوانيه الإنسان مثلا أتم من حيوانيه البعوضه مثلا- فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانيه من ذلك لا ينكر أنه أتم منه و قولهم لا يقال إن هذا أشد مائيه من ذلك و نحوها كلها بناء على التجوزات العرفيه انتهى.

فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس و التحريك بالفعل (٣) بل هما من الآثار و الخواص العارضه و إنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له و الفعل مختلف من الآلات و المهيئات و رفع العوائق و إزاله الموانع فأما الذى للفاعل فغير مختلف- و كذلك ليس فصل الماء البروده المحسوسه لعدم بقائها أحيانا بل القوه عليها حين عدم القواسر.

قلت نعم و لكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور (٤) منبعثه عن ذوات تلك القوى التى هى الفصول الحقيقيه و لذلك يؤخذ فى حدودها كما يؤخذ

١- حاصله نقض الكليه القائله بأن كل ما يقبل الأولويه و الأشديه يعنى الأتميه له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص و منه ما هو تام و منه ما هو فوق التمام، س ره

٢- إشاره إلى جواب سؤال آخر و هو أن كل ما يقبلها لا- بد أن يقع فيه الحركه الاشتداديه فإنه أيضا منقوض بالوجود إذ لا حركه للماهيه فيه كما مر، س ره

٣- إذ الإحساس انفعال عند القوم و فعل عند المصنف قده و التحريك فعل عند الجميع و على أى حال فهما عرض و الجوهر لا يتقوم بالعرض، س ره

٤- أقول ما لم ينسد احتمال كون تماميه الآثار و نقصانها بتفاوت الآلات و وجود المانع و زواله لا يسلم السائل أنها منبعثه عن ذوات القوى بل تماميتها و نقصانها عنها بشركه الآلات و غيرها و كذا لا يسلم أن زياده الآثار مثلا دليل شده القوى فالواجب سد ذلك. فأقول تفاوت الآثار إذا كان بتفاوت الآلات و من الآلات نفس القوى المتفاوته كمالا و نقصانا ثبت التام و الناقص فى الجوهر فقوه مدركه من الفرس أتم من هذه القوه المدركه من البعوضه و قس عليه سيما إذا كانت النفس ذات مراتب و الناطقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أيضا إذا كان التفاوت بفقدان الشرط و وجدان المانع و التفاوت بين النفس الفرسيه و البعوضيه دائم و بين الجياد من الأفراس و البرازين منها متحتم كان القسر دائما و التعطيل أبديا و هذا مثل أن يقال فى النمله قوه إدراك الكليات و لم يظهر و لا يظهر أصلا لفقدان شرط أو وجود مانع، س ره

البناء فى حد البناء فزياده تلك الآثار دليل شده القوى و قلتها دليل ضعفها.

و تحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات فى نفسها و قد تكون بحسب نسبتها إلى أمر و قد تكون بحسبهما جميعا و لكن بالاعتبارين فتحديد الملك و البناء من حيث حقيتهما شىء و من حيث كونهما مضافين إلى شىء شىء آخر- فيؤخذ المملكه و البناء فى حديهما بالاعتبار الثانى لا بالاعتبار الأول و كل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر و كذا البدن و تدبيره يؤخذ فى تحديد النفس لا- من حيث ذاتها و حقيقتها بل من حيث نفسياتها و تحريكها التدبيرى فإن كانت الذاتيه و النفسيه- مما يتصور بينهما المغايره و المفارقة كالنفوس المجرده يخالف الحد من جهه الماهيه- و الذات للحد من جهه الفعل و التحريك و إن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتى عين الوجود النسبى كبعض القوى و النفوس حيث إن حقيقتها فى أنفسها عين كونها محركه لشىء أو متعلقه بشىء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف و لا بد فى تحديدها من أخذ ما تعلقته هى به على أى وجه كان و كما أن كثره الأفاعيل البنائيه- يستدعى كون البناء فى كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثره الأفاعيل التدبيريه توجب كون النفس فى نفسياتها أى تدبيرها شديده كامله.

إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس و قوى ماديه الذوات و الأفاعيل- بمعنى أن وجوداتها فى أنفسها وجوداتها التعلقيه بأعيانها بلا مفارقة ذهنها و خارجا- فيكون حد كل واحده منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار

الآخر إذ لا مغايره بين الاعتبارين و إنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها فى حدود القوى لما ذكرناه و قد علم أن كثره الأفاعيل مستلزمه لشده القوه الفاعله من حيث كونها قوه فاعله و تلك الحثيه بعينها حثيه الذات فيما ذكرناها و معلوم أن هذه القوى بعينها مبادئ فصول ذاتيه لحقائق الأجسام الطبيعيه المتخالفه بالقوى و الصور لا بالجسميه المشتركه بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال و النقص فى تجوهر الذات- يوجب التفاوت فى الأجسام النوعيه بهذا الوجه و هذا ما أردناه.

بحث و تعقيب:

و من الأبحاث التى أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتتم الجوهر جنس و الجنس لا- يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعليه المفارقات بعضها لبعض و سببيه الهبولى و الصوره للجسم و سببيه الأب لابن مع أن الجوهر جنس للجميع و كذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح و السطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.

و أجابوا عن ذلك بأن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور كما سلفت الإشاره إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم و التأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم و الآخر أن يكون لا- بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن و وجود الجوهر على وجود العرض فإن وجود العله متقدم على وجود المعلول فى نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود و به أيضا و مثال الثانى تقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن فإن هذا التقدم و التأخر ليس فى معنى الإنسانيه المقول عليها بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به (١) التقدم و التأخر خصوص ذاتيهما

١- استعمال ما فيه و ما به هاهنا قد وقع بعكس أوائل هذا المبحث حيث استعمل ما فيه فى السواد و المقدار هناك و ما به فى الوجود و مثل هذا وقع فى أوائل هذا السفر و قد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان فإنهم سموا مناط التفاوت فى مبحث التشكيك بما به و موضوعه بما فيه و أما فى مبحث السبق و مقابليه فقد سموا ملاك السبق بما فيه و قد تكلم قدس سره هاهنا بهذا الاصطلاح، س ره

إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه و تقدم في شىء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته و تقدمه للآخر لأن يصير الآخر - بحسب نفسه أو بحيث (١) يحمل عليه ذلك المعنى النوعى أو الجنسى و لا الفرد الذى هو سبب سببته باعتبار نفس معناه و مفهومه بل سببه السبب و مسببه المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى و الصورة أقدم من حمله على الجسم و كذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن و كذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى و على جواهر عالمتنا الأدنى فإن جواهر ذلك العالم أقدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم و أما حقيقه الجواهر فحملها على الجميع بالسويه فليست جوهرية شىء فى أنها جوهرية عله لجوهر شىء آخر بل الجواهر العلى أحق و أولى بالوجود من الجواهر المعلولى لا - بأن يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى و الصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع و أما الجوهرية فهى بالسواء فى الجميع فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاءه بلا تقدم و تأخر فيها و كذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهيه الكم و غيرها بعضها على بعض و هذا الجواب مقدوح بوجه.

منها أن فيه وقوعا فيما هربوا عنه و اعترافا بصحة ما قالوا بفساده فإن انصراف المتقدم و المتأخر بنفس الماهيه عن أفراد الجواهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه فى الوجود و الزمان (٢) بأن يقال تقدم أفراد

١- الظاهر أن كلمه بحيث من غلط النساخ و الصحيح بحسب ما،

٢- أقول لهم إن يردوا هذا الاعتراض عن أنفسهم أما النقض بالزمان فلا رجوع التفاوت فيه إلى الوجود لا إلى ماهيته و لا ينافى قولهم إن الزمان غير قار بالذات لأن المراد بالذات هناك الوجود و الذات الوجوديه أو المراد شئيه ماهيته و لكن مفهوم عدم القرار معتبر فى مفهومه و المفهوم مطلقا اعتبارى لا تفاوت فيه و أما حديث الوجود فلأنه عندهم حقائق متباينه و التفاوت بالتباين ليس تشكيكا فهذا كتفاوت الأجناس العالیه - لكن الإنصاف و رود هذا عليهم لأن مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قدس سره التباين بالعرض للماهيات لكونهم محققين شامخى المرتبه فى العلوم الحقيقيه و أن لا - تثول لزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينه بما هى متباينه و تمت شبهه ابن كمونه و كانت داء عياء لا ينجع فيه دواء و لم يكن سنخيه بين العله و المعلول و غير ذلك من المحذورات، س ره

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم و التأخر- بين أفراد حقيقه واحده فى ذاتها بذاتها إذ الوجود قد علمت أن له حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف لها بالفصول و كذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقه تقتضى التجدد و التصرم و تقدم بعضها و تأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

و منها أن هذا يناقص ما ذكره فى نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر- بأنه لو كان عله لتقدم هيولى العله كالكره التاسعه مثلا- على جسميتها و جسميتها على هيولى المعلول كالكره الثامنه و هيولى المعلول مشاركه لهيولى العله فى الهيولى- و لا يقع الهيولى على هيولى الكره التاسعه و على سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ- كما أن الجسم الذى يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ- فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمه على جسميه العله فيتقدم الشىء على نفسه.

وجه المنافاه أن كون بعض أفراد حقيقه واحده عله لفرد آخر لو استلزم تقدم الشىء على نفسه فى بعض المواضع كما قرره لاستلزم فى سائر المواضع من دون فرق- و إن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم فى عليه أفراد الجوهر بعضها لبعض- فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.

و منها أن هذا الجواب و إن سلم جريانه فى عله الوجود كالفاعل أو الغايه- لكنه غير جار فى عله القوام كالماده و الصوره فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهيه الهيولى و الصوره لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرًا- و كما أنهم يقولون حمل الجسميه على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان و حمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه.

و فيه تأمل (١) لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلى متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينه الحقيقه أما التفاوت بالنسبه إلى أفراده المتداخله

١- حاصله تمهيد مقدمه أولا- بذكر حكم الأفراد المتداخله مطلقا ثم التفصيل بأن الماده و الصوره بما هما جنس و فصل متداخلتان و بما هما ماده و صوره و إن كانتا متباينتين لكن التقدم و التأخر يرجعان إلى الوجود، س ره

فليس من التشكيك فى شىء و كذا التفاوت بالعينية و الجزئية أو بالنوعيه و الجنسيه بالنسبه إلى الفرد الاعتبارى و الفرد الحقيقى كالحیوان بالنسبه إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شىء فإن طبيعه الحيوان بالقياس إلى الأول عين و نوع باعتبارين و بالقياس إلى الثانى جزء و جنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هى واقعه فى الماهيات بالضروره و الاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهيه و أجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شىء يكون أجزاء الماهيه و إذا أخذت بشرط لا شىء يكون أجزاء الوجود كما سيجىء فى مبحث الماهيه فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل و المأخوذ بالوجه الثانى ماده أو صورته فجزء الجسم إن أخذنا على الوجه الأول- فجوهريتهما متقدمه على جوهرية الجسم و لا- يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينه للجوهر من هذه الحثيه و إن أخذنا على الوجه الثانى فكل منهما و إن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقه الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف فى الوجود لا فى الجوهرية.

و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه و السلام على محمد و آله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩