

الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة
المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي
الجزء: ٢
الوفاة: ١٠٥٠
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان
تحقيق:
الطبعة: الثالثة
سنة الطبع: ١٩٨١ م
المطبعة:
الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان
ردمك:
ملاحظات:

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ
الجزء الأول * من السفر الرابع
الطبعة الثالثة ١٩٨١
دار احياء التراث العربي
بيروت
بسم الله الرحمن الرحيم
مقدمه المؤلف

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلاة
على صفوه عباده وهداه الخلق إلى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد
المبعوث إلى كافه الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته
وأولاده والأشباح (١) الزاهرة من أوليائه وأحفاده.
وبعد فيقول الفقير إلى رحمة ربه الغنى محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي
ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول إلى الرياسات الخيالية
وما أبين لمن تحقق الأمور وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية
الفورية ليس شئ منها سعادة حقيقية ولا ينالها بهجة عقلية لما يرى كلا
من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهية عن حواليه وامتنعت المعارف
الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الإلهية الصادرة عن حاق الجوهر
النطقي من غير معاوقة همه دنياوية أو مصادمة طلبه عاجلية التي يرجى بها نيل
السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه (٢) عن
حدقه نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد
واحتباسها عن ملاحظة جمال الأبد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان أقصى
غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب
اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وإن كان كاملا بالإضافة إلى ما

(١) الشيخ الشخص

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

(1)

في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شانها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركته بحسب كل قوه توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو يليه فلسائر الأجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف. ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والإحاطة بجملتها متعذرة أو متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصنائع قدم أهل العالم فافترقت العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع وأصول فهمه نحو نحو وصرف واحكام (١) وهمه نحو فقه ورجال وكلام. فالواجب على العاقل ان يتوجه بشرائره إلى الاشتغال بالأهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى

منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق وجهه اضافته ووجهه إلى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركه بالإضافة إلى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الإلهية والمعارف الربانية الا والاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وإزالة مثالبها ومساوئها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع إلى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية إلى باريها ومنشئها وموجدتها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة

(١) المراد به علم النجوم

وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل والنظام الأفضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتديره إياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملأ الأعلى وافتراقها عن وثاقها (١) وبعدها عن الهيولى إذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان (٢) والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت

فيتخلص عن أسر الشهوات والتقلب في خبط العشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول تحكم دورات السماوات.

واما ما وراءها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وان لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات. واما الحاجة إلى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وزكائها بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها (٣) إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته هياه انقهارية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصة بها من مجاوره المقربين

ومشاهده الأمور الجميلة وأنوار القديسين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها فصدر من الرحمة الإلهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الإلهية رياضه للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الآدمية مع اعداه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها ويرافقها في مآربها.

(١) الوثاق بالفتح والكسر ما يشد به من قيد وحبل ونحوهما
(٢) الطارقة مؤنث الطارق وهو الآتي ليلا وأيضاً الطارقة الداهية والجمع طوارق
حدثان الدهر نوابه
(٣) نزع إلى أهله اشتاق

ثم انى قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان (١) في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطهم وأنظارهم مستفيدا من أبقار ضمائرهم وأسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين

والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنباً

في ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضاً من اسهاب الجدل مع (٢) اقتراب الساعة و الاجل طلباً للجاه الوهمي وتشوقاً إلى التراس الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولي كتب العلم

والعرفان من حيث كونهم منكبين (٣) أولاً بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال

الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن (٤) بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم (٥) إليها شهواتهم شهوات العنين

ودواعيهم دواعي الجنين (٦) ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً ولا الشقي الغوي منهم

يصير سعيداً بصيراً بل ترى من المشتغلين ما يرجى (٧) طول عمره في البحث والتكرار آناً

الليل وأطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين (٨) ويصير مطرحاً للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم

(١) الريعان من كل شئ أوله وأفضله كريعان الشباب

(٢) الاسهاب الإطالة في الكلام والاكثار فيه

(٣) انكب على شئ لزمه وفي نسخه مكبين

(٤) اي الحب وهو اناء الماء

(٥) اي حثهم

(٦) كذا في بعض النسخ وفي حاشية النسخة المخطوطة هكذا الجبين فعيل من الجبن

بخطه ره

(٧) أرجى الأمر اخره

(٨) مثل معروف يضرب في الرجوع بالخيبة

يحبسون انهم يحسنون صنعا أعادنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علميه في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخره مكنونه فيها لآلىء دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي أردد قداحي (١) وأوامر نفسي وأنزع سرى حدبا (٢) على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب (٣) في أن أشق تلك الأصداف السمينة واستخرج منها دررها الثمينة واروق بمصفاه (٤) الفكر صفاها من كدرها وانخل (٥) بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها وأصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملا على خلاصه أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الاشراف من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي (٦) الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد فأقعدني الأيام عن القيام وحجبنى الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشة نيران الجهالة والضلال وراثثة الحال (٧) وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم (٨) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الأمور

(١) القدح السهم والجمع قداح

(٢) اي عطوفه

(٣) اي الاحتياج

(٤) روق الشراب سفاه المصفاة ما يصفى به والجمع مصاف

(٥) المنخل ما ينخل به وهو أحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضم والمنخل

بفتح الحاء لغة فيه

(٦) اي الأيام العادية

(٧) فلان رث الهيئة وفي هيأته رثاثة اي بذاده وحال فلان بذه اي سيئه

(٨) في بعض النسخ عاز بي الفهم

الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعه ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من
الهمج الرعاع ضلاله وخذعه كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم
الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها
ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم و
العرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الإلهية والاسرار
الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها
فأصبح الجهل باهر الريات ظاهر الآيات فأعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان
وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن
الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء وكل من كان في بحر الجهل و
الحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول اسرج كان إلى أوج القبول والاقبال
أوصل وعند أرباب الزمان اعلم وأفضل
كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا.
وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من صلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن
لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلى الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير
اغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار
وعلوم الأحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السير
العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجاره أهلها
بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة (١) وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة
ضربت عن أبناء الزمان صفحا (٢) وطويت عنهم كشحا (٣) فالجاني خمود
الفتنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعده الدوران إلى أن
انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخموم والانكسار منقطع
الآمال منكسر البال متوفرا على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه

(١) بسر الرجل وجهه اي كلح يقال عبس وبسر

(٢) ضرب عنه صفحا اي اعرض عنه

(٣) يقال طوى كشحه عن فلان أو طوى كحشا عنه اي اعرض عنه وقاطعه

لا على درس ألقيه أو تاليف اتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفيه الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكافأة التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورته العالم النحرير وهياه الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس.

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فكنت أولا كما قال سيدي ومولاي ومعتدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار آخذًا بالتقية ومدارة مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخوه وابن عمه ومساهمه في طمه (١) ورمه طفقت أرتأي بين ان أصول بيد جذاء أو اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانيا (٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرأيت أن الصبر على هاتي أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت على معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي

(١) يقال جاء بالظم والرم اي بالمال الكثير

(٢) ثنى الشئ عطفه

اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجهها عزيزيا نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعا جبليا

إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألفاظ الإلهية فاطلعت على اسرار لم أكن اطلع عليها إلى الان وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من

البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الإلهية والحقائق الربانية والوداع اللاهوتية والخبيايا الصمدانية فاستروح العقل (١) من أنوار الحق بكره وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركى بظاهر جوارحه فإذا هو ما ثجاج وزوى (٢) بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر موج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبه ودررا وأنبتت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمر وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشئ ء نافع في

مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفى في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة على من نور الأنوار فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعه للعطاش الطالبين والالاحه (٣) مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعه ويتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب اجله وأراد الله تقديمه وقد كان اجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره فرأيت اخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امرى و سالت

الله تعالى ان يشد أزري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي

(١) اي وجد الراحة واستراح

(٢) ركى الأرض حفرها والحوض سواه ثج الماء سال زوى الشئ جمعه

(٣) الاح بدا وظهر وبسيفه وبثوبه ولوح به لمع به

بعد ما كانت قاعده وهبت (١) همتي غب ما كانت راكده واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط

منها الفروع وتحليه الاسماع بجواهر المعاني الفائقة وابرار الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتابا إليها للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمه ربانية للطالبين لاسرار حضره ذي الجمال والجلال كاد ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جناحه وترجعاهم حاسرين (٢) وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وتردادهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجه (٣) ولا اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القرينية من الاسماع فالبراهين تبختر (٤) اتضاحا وشبه الجاهلين للحق تتضال (٥) افتضاحا انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هل ترى فيه من فطور وقد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدى إلى معناها الا من عنى (٦) نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونهت في فصوله

إلى أصول لا يطلع على مغزاها (٧) الا من اتعب بدنه فالرياضات الدينية لكيلا

(١) هبت الريح ثارت وهاجت

(٢) حسر كضرب أعبي

(٣) اللجلجة والتلجلج التردد في الكلام

(٤) تبختر مشى مشيه حسنه

(٥) اي تصغر وتضعف

(٦) عنى نفسه آذاها وكلفها ما يشق عليها

(٧) مغزى الكلام مقصده

يذوق المشرب وقد صنفته لآخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات

الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرا لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب

فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فافقهن ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه وديانه.

واني أيضا لا أزعم اني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى (١) لان

الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فان أحللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآه العالمين عليه وعلى آله من الصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها ولا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة وإياك واستيداعها الا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولى الأيدي والابصار.

واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد (٢) والتزييف (٣) والهدم والترصيف (٤) والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها (٥) وتقويه الأذهان من حيث اشتمالها على

(١) حوى الشئ جمعه

(٢) نقد الكلام اظهر ما به من العيوب أو المحاسن

(٣) زيف الدراهم زافها وزافت الدراهم عليه صارت مردوده عليه لغش فيها

(٤) رصف الحجارة ضم بعضها إلى بعض

(٥) شحذ السكين ونحوه احده

تصورات غريبه لطيفه وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكه
لاستخراج

المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق
ان أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق انما الفائدة فيه مجرد
الانتباه

والإحاطة بأفكار أولى الدارية والانظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش
النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب
وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل
المعرفة والوصول إلى الاسرار إن كان مقتديا بطريقه الأبرار متصفا بصفات الأخيار
وليعلم ان معرفه الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها
الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه ورائه وتلقفا (١) فان المشغوف بالتقليد والمجمود
على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما
ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفه خلاق
الخلايق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام
كما

هو عاده المتكلم وليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية
أصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا اخرج يده لم
يكدرها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو
ثمره نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه
بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرئاسة والاخلاد إلى الأرض
والركون إلى زخارف الأجساد واني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري
في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في
القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتأييد الله
المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام أمرنا اليه والى رسوله
النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتمل ان نخيل له وجها

(١) تلقف الشئ تناوله بسرعة

عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفصح ببركة متابعتة وأنجح.

فابدا يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد أفصح من زكها وقد خاب من دسها واستحکم أولا أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذ اتاها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركز إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جاده الصواب مزلة وهم الذين إذا جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزؤون وقانا الله وإياك شرهاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفه عين

الاسفار الأربعة واعلم (١) ان للسلاك من العرفاء والأولياء أسفارا أربعة أحدها السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا أفيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

(١) اعلم أن السفر هو حركة عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطى المراحل وقطع المنازل وهو صوري مستغن عن البيان ومعنوي وهو على ما اعتبره أهل الشهود أربعة

الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه أزلا وابدأ وان شئت قلت بالترقي من مقام النفس في مقام القلب ومن مقام القلب في مقام الروح ومن مقام الروح إلى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى وهو الجنة المزلفة للمتقين في قوله تعالى وأزلفت الجنة للمتقين اي المتقين عن ادناس

مقام النفس وهي الحجب الظلمانية وأنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الحجب النورانية فان المقامات الكلية للانسان هذه الثلاثة وما قيل إن بين العبد وبين الرب الف حجاب يرجع إلى تلك الثلاثة الكلية فإذا وصل السالك إلى المقصود برفع تلك الحجب المذكورة يشاهد جمال الحق ويفنى ذاته فيه وربما يقال لذا مقام الفناء في الذات وفيه السر والخفي والاخفي لكنها من السفر الثاني وسنبيته آنفا.

وقد يعتبر في مقام الروح العقل نظرا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة مقام النفس مقام القلب مقام العقل مقام الروح مقام السر مقام الخفي مقام الاخفي وتلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحالة للسالك ملكه فإن لم تكن

فإذا افنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الأول ويصير وجوده وجودا حقانيا ويعرض له المحو ويصدر عنه الشطح فيحكم بكفره ويقام عليه حده فان تداركته العناية الإلهية يزول محوه ويشمله الصحو يقر بذنبه وعبوديته بعد ما ظهر بالربوبية قال أبو يزيد البسطامي الهي ان قلت يوما سبحان ما أعظم شاني فانا اليوم كافر مجسوى فانقطع زنارى وأقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ولعل الكلام قد خرج عما كان ولولا الاطناب يمل والاستماع يكل لاشبعت الكلام في هذا السفر لكن هناك يكفي ما قررناه لك.

ثم عند انتهاء السفر الأول باخذ السالك في السفر الثاني وهو السفر من الحق إلى الحق بالحق وانما 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 الا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاما ويعنى أيضا ذاته وفعاله وصفاته هي ذات الحق وصفاته وفعاله فيه يسمع وبه يبصر وبه يمشى وبه يبسط والسر فناء ذاته والخفاء فناء صفاته وفعاله والاختفاء فناء فنائته وان شئت قلت السر هو الفناء في

الذات وهو منتهى السفر الأول ومبدء السفر الثاني والخفاء هو الفناء في الألوهية والاختفاء هو الفناء عن الفنائين فيتم دائره الولاية وينتهي السفر الثاني وينقطع فناءه و يأخذ في السفر الثالث وهو السفر من الحق إلى الخلق بالحق ويسلك من هذا الموقف في مراتب الافعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى بقاء الله ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها ولوازمها ويحصل له حظ من النبوة فينبئ عن المعارف من ذاته تعالى وصفاته وفعاله وليس له نبوة التشريع فإنه لا يخبر الا عن الله تعالى وصفاته وفعاله ولا يسمى نبيا ويأخذ الاحكام والشرائع من النبي المطلق ويتبعه وحينئذ ينتهى السفر الثالث ويأخذ في السفر الرابع وهو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارها ومنافعها في العاجل والأجل يعنى في الدنيا والآخرة ويعلم رجوعها إلى الله وكيفية رجوعها وما يسوقها ويقودها ويخزيها وما يمنعها ويعوقها ويدعوها فيكون نبيا بنبوة

ملكه لا تسمى مقاما وهي مراتب الولاء وبلاد العشق والمحبة الذي أشار إليها العارف
القيومي المولى الرومي
هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم يك كوچه أيم

التشريع ويسمى بالنبي فإنه ينبئ عن بقائها ومضارها ومنافعها وعمما به سعادتها وعمما به شقاوتها ويكون في كل ذلك بالحق لان وجوده حقاني ولا يشغله الالتفات إليها من التوجه إلى الحق.

هذه هي الاسفار الأربعة فقد ظهر ان السفر الأول والثالث متقابلان لتعاكسهما في المبدء والمنتهى وكون الثالث بالحق دون الأول والثاني والرابع متقابلان بوجه لاختلافهما في المبدء والمنتهى واشتراكهما في كونهما بالحق.

والفلاسفة الشامخون والحكماء الراسخون ينظرون في الآفاق والأنفس فيرون آياته تعالى فيها ظاهره وراياته عنها باهره فيستدلون بآثار قدرته على وجوب وجوده وذاته ويستشهدون بأنوار حكمته على تقدس أسمائه وصفاته فان وجود السماوات والأرض

وامكانهما وحركاتهما دلائل أنيته واتقانها وانتظامهما شواهد معرفته وربوبيته والى هذه الطريقة أشير في الكتاب المبين بقوله تعالى عز اسمه سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

وعند ذلك تبين لهم انه الحق بحيث يرون كل وجود وكمال وجودا مستهلكا في وجوده وكمالات وجوده بل يرون كل وجود وكمال لمعه من لمعات نوره وجلوة من جلوات ظهوره وهذا هو السفر الأول من الاسفار الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله وهو من الخلق إلى الحق.

ثم ينظرون إلى الوجود ويتأملون في نفس حقيقته فيتبين لهم انه الواجب بذاته ولذاته ويستدلون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر أوصاف كماله ونعوت جماله وجلاله وعلى ان كلها عين ذاته فيظهر أحديته وبأحديته صمديته وبصمديته كل الأشياء بنحو أتم وأعلى وهذا هو السفر الثاني من الاسفار الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل السلوك وهو من الحق إلى الحق بالحق.

ثم ينظرون في وجود وعنايته وأحديته فيكشف لهم وحدانية فعله وكيفية صدور الكثرة عنه تعالى وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول والنفوس ويتأملون في عوالم الجبروت والملكوت أعلاها وأسفلها إلى أن ينتهي إلى عالم الملك والناسوت ولم يكف

بربك انه على كل شئ شهيد وهذا هو السفر الثالث من الاسفار الأربعة العقلية بإزاء ما للسالكين وهو من الحق إلى الخلق بالحق.

ثم ينظرون في خلق السماوات والأرض ويعلمون رجوعها إلى الله ويعرفون مضارها ومنافعها وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والآخرة فيعلمون معاشها ومعادها فينهون عن المفسد ويأمرون بالمصالح وينظرون في امر الآخرة ويعلمون ما فيها من الجنة والنار والثواب والعقاب والصراط والحساب والميزان وتطير الكتب وتجسم الاعمال

وبالجملة كل ما جاء به الأنبياء واخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وهذا هو السفر الرابع من الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل الله وهو من الخلق إلى الخلق بالحق.

والكتاب بما فيه من الأمور العامة والجواهر والاعراض كفيل السفر الأول وبما فيه من اثبات ذاته تعالى بذاته واثبات صفاته كفيل السفر الثاني وبما فيه من اثبات الجواهر القدسية والنفوس المجردة كفيل السفر الثالث وبما فيه من أحوال النفس وما لها

في يوم القيامة كفيل السفر الرابع فقوله قدس سره واعلم أن للسالك الخ إشارة إلى الاسفار المذكورة أولا وقوله فرتبت كتابي هذا إلى قوله في الاسفار العقلية إشارة إلى الاسفار

المذكورة أخيرا التي يتكفلها الكتاب طبق أسفار السالكين والأولياء فان القوة النظرية والعلمية متكافئتان في الأنوار والآثار وبالأولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين

وحق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظة كلمات القوم وتتبع مباحث الكتاب والله أعلم بالصواب

هذا التحقيق للأسفار الأربعة وتطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الإلهي محمد رضا الاصفهاني القمشه قدس سره العزيز

اعلم أن الانسان ما دام لم يشرع في سلوكه العلمي والنظري يشاهد الكثرة دائما ويغفل عن مشاهدته الوحده وكل شئ يشاهده يشاهد بصفة الكثرة والكثرة في نظره وشهوده مانعه عن شهود الوحده والوحده محتجبه عنده بالكثرة فإذا شرع في سلوكه العلمي من الآثار إلى المؤثر ومن الموجودات إلى الصانع تضحل الكثرات عنده شيئا فشيئا إلى الوحده الصرفة الحقه الحقيقية بحيث لا يشاهد الكثرة أصلا ويغفل عن مشاهدته الكثرات والنظر إلى أعيان الموجودات بالمره وحينئذ تصير الكثرة محتجبه بالوحده ولا يشاهد الا الوحده ويستغرق في مشاهدتها عن مشاهدتها ومنزله هذا المنزل

في السلوك الحالي منزله السفر الأول للسالك العارف الذي أشار إليه في الكتاب وهو

السفر من الخلق إلى الحق اي من الكثرة إلى الوحدة وإذا وصل إلى عالم الوحدة واحتجب عن مشاهدته الكثرة فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمي من ذات الحق ووحدته على أوصافه وأسمائه وافعاله مرتبه بعد مرتبه ويعرف خواص وجوبه ووجوده مرتبه ومنتظمة وهذه المرتبة بمنزله السفر الثاني للسالك في السلوك الحالي الذي هو في الحق بالحق اما في الحق فظاهر لكون هذا السفر في صفات الحق وأسمائه وخواصه واما كونه بالحق لان السالك حينئذ متحقق بحقيقة الحق وغافل عن مشاهدته أنيته وأنية جميع الكثرات والأعيان فان في ذاته وصفاته وأسمائه وبقائه لا ببقائه فافهم ان كنت من أهل الاسرار وفي هذه المرتبة ربما انشرح صدر السالك عن الضيق والتراحم وحلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ولا يحجبه مشاهدته الوحدة عن مشاهدته الكثرة ولا يشغله بالعكس ويصير جامعا لكلتا النشأتين وبرزخا بين المقامين وذلك لسعه دائره وجوده وانشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلما للناقصين ومرشدا لضعفاء العقول والنفوس ومنزله هذه المرتبة من السلوك الحالي والعلمي منزله السفر من الحق إلى الخلق بالحق وهو مرتبه النبوة والرسالة وفوق هذه المرتبة مرتبه أخرى أعلى وأكمل وأدق وأتقن وهي الاستدلال على وجود الحق ووجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط في البرهان على وجوده ووجود غيره ويسمى هذا الاستدلال والبرهان باللم وطريقه الصديقين ولكن هذه المرتبة ليست موقوفة عليها للتعليم والارشاد والنبوة والرسالة بل هذه المرتبة كمال الانسان بالقياس إلى نفسه فقط ولا مدخلية لها للتعليم وان كانت هذه المرتبة لا تنفك عن المرتبة الثانية أيضا وهو السفر في الحق بالحق لان التحقيق بحقيقة الحق مستلزما لهذا ولكن ليست هذه المرتبة موقوفة عليها للرسالة والتعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبة الأولى والثانية وهذه المرتبة منزلتها منزله السفر الرابع وهو بالحق في الخلق. وكيفية انطباق الاسفار الأربعة المذكورة في الكتاب مع هذه المراتب الأربع هكذا ان الأمور العامة والجواهر والاعراض المبعوث فيها عن أحوال الموجودات والأعيان والماهيات ظاهره بأنها هو السفر الأول اي من الخلق إلى الحق والإلهي المبعوث فيه من اثبات الحق وصفاته وأسمائه وافعاله هو السفر الثاني الذي في الحق بالحق ولكن هذا السفر الثاني متضمن بالسفر الرابع أيضا الذي هو بالحق في الخلق

كما لا يخف على من تتبع البحث الإلهي لما ذكر فيه طريقه الصديقين في اثبات واجب

الوجود والاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته والسفر الثالث وهو سفر النفس وهو العلم بأحوال النفس من مبدء تكونها إلى غاية رجوعها إلى الحق من حد النقص إلى غاية الكمال ومن حد الضعف إلى القوة وهو السفر الثالث وهو من الحق

إلى الخلق بالحق فافهم جميع ما ذكرناه.

انتهى ما افاده العلامة ميرزا محمد حسن النوري بن الحكيم الإلهي المولى على النوري قدس الله أسرارهما في تحقيق الاسفار الأربعة السلوكية وكيفية انطباقها على التي رتب المصنف كتابه عليها.

قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي قده السفر هو توجه القلب إلى الحق تعالى والاسفار أربعة الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدء التجليات الأسمائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الاعلى ونهاية الحضرة الواحدية الثالث هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثينية فإذا ارتفع فهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية الرابع السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع انتهى.

والمرتبة الأحدية عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء والصفات والنسب والتعينات والمرتبة الواحدية اعتبار الذات مع الأسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة والقلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس وهو الذي يتحقق به الانسانية ويسميه الحكيم النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القرآن المجيد بالزجاجة والكوكب الدرّي والروح بالمصباح في قوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجره

مباركه زيتونه لا شقيه ولا غريبه والشجرة هي النفس والمشكاة هو البدن فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوه الحياة والحس وحرکه وهذا يسمى عند الأطباء بالروح والروح عندهم اللطيفة الانسانية المجردة المتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الثاني ويسمونها النفس الناطقة فهذا اربع من اللطائف السبع الدائرة على السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والأخفى وقد أشار هذا المحقق العارف إلى الثلاث الأخيرة بالمقامات الثلاثة وهي مقام قاب قوسين ومقام أو أدنى ومقام البقاء بعد الفناء وان سميها السفر الثالث الذي أشار بقوله هو الترقى إلى عين الجمع

بالسفر من الحق إلى الحق كان حسنا وفي القرآن المجيد أيضا جاءت مراتب الانسان سبعا وهي المشكاة والشجرة المباركة والزجاجة والمصباح والكوكب الدرّي والنار ونور على نوره وعند الحكماء أيضا سبع العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالعقل والعقل المستفاد والمحو والمحق ولا يخفى مخالفه ما ذكره المصنف قده لما ذكره هذا العارف لأنه لم يذكر بعد السفر من الحق إلى الخلق سفرا آخر ولعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر ولا مشاحة فيه ثم إن المصنف لما قال للعرفاء والأولياء فاعلم أنه

كانت المنازل لهما متفاوتة بالعموم والخصوص فان المنازل للعرفاء السالكين هي مثل النفس والقلب والروح إلى آخر اللطائف السبع وللأولياء هي منازل السفر في الله

وهو الاتصاف بصفاته صفة بعد صفة بنحو التخلق لا التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكة
بالحقائق والقدرة بمعنى التصرف في الكون والتكلم بالحق عن الحق والسمع
والبصر ما لا يسمع ولا يبصر غيره وبالجملة يدرك ما لا يدرك غيره من الأصوات
والمبصرات
والروائح ونحوها الهور قليئيه فان المنازل اللائقة بالأولياء هذه وكذا يترقون من
الواحدية إلى الفناء في الأحدية ويسافرون من الحق إلى الخلق س ره

الجزء الأول
من الأمور العامة
أو
العلم الإلهي بالمعنى الأعم

السفر الأول

وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك

المسلك الأول

في المعارف التي يحتاج إليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمه وستة مراحل المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولى وغايتها وشرفها اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صوره معنوية امریه (١) ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه أيضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة

بحسب عماره النشاطين باصلاح القوتين إلى فنين نظريه تجردية وعملية تعقلية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصوره الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابهها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته (٢) ورقشه

(١) اي منسوبة إلى عالم الامر وهو عالم العقول وعالم الأرواح وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى الا له الخلق والامر وقوله تعالى قل الروح من امر ربي وانما سميت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالى بلا واسطه مادة ومدته إذ يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول فيض الوجود بلا حاجه إلى الاستعدادي وأيضا لما كانت مندكة الأنبيات لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد أوامر الله جل سلطانه س ره (٢) ومعلوم عند أولى النهي ان شيئة الشئ انما هي بصورته لا بمادة وهذا العالم العقلي سيصير عالما عينيا عرضه السماوات والأرض يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب والسماوات مطويات بيمينه س ره

وهياته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه
ص إلى ربه حيث قال رب أرنا الأشياء كما هي وللخليل ع أيضا حين سال
رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا
واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير (١) لتحصيل الهياه الاستعلائية للنفس
على البدن والهياة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن أشار بقوله ع
تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل ع في قوله والحقني بالصالحين والى فنى الحكمة
كليهما اشهر في الصحيفة الإلهية ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وهي صورته
التي

هي طراز (٢) عالم الامر ثم رددناه أسفل سافلين وهي مادته التي هي من الأجسام
المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا إشارة إلى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات
إشارة إلى تمام الحكمة العملية وللشعار بان المعبر من كمال القوة العملية ما به
نظام المعاش ونجاه المعاد ومن النظرية العلم بأحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما
بينهما من حق النظر والاعتبار قال أمير المؤمنين ع رحم الله امرء ا أعد لنفسه و

(١) من تهذيب الظاهر والباطن والتخلي من الرذائل والتحلي بالفضائل والفناء وان شئت قلت
التجلية بالجيم والتجلية بالخاء المعجمة والتجلية بالمهملة واما التجلية فهو ان يجلي الظاهر
باستعمال ما ورد في النواميس الإلهية واما التجلية فهو ان يتخلى عن رذائل
الاخلاق كالبخل والحسد والكبر وغيرها ويترك الشرور اللقلقية والقبقية
والذبذبية المشار إليها في الحديث النبوي حيث قال ص من وقى شر لقلقه و
قبقه وذبذبه فقد وقى الشر كله والقلق هو اللسان
والقبقب البطن والذبذب القضيب واما التجلية فهو ان يتخلع بخلع الأسماء والصفات ويتخلق باخلاق
الله كما في الحديث النبوي تخلقوا باخلاق الله واما الفناء فله مراتب المحو والطمس
والمحق فالمحو فناء افعال العبد في فعل الحق تعالى والطمس فناء صفاته في صفته
والمحق فناء وجوده في وجوده س ره
(٢) الطراز النمط يقال هذا على طراز ذلك اي على نمطه

استعد لرمسه وعلم (١) من أين وفي أين والى أين والى ذينك الفنين
رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع الفلسفة هي التشبه
بالإله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعنى في الإحاطة
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديده منها انها صارت سببا لوجود الأشياء
على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه
لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا
المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي
هو تنزيل من حكيم حميد ووصف أنبياءه وأوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء
بحقائق الهويات فقال وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمه
وقال خصوصا في شان لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق الاحسان
ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها التي
لا يستطيع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود
ورسله الهداة إلى أوضح سبله وكلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلي وجه
شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء
تحف منها وايتاء طرف فيها ولنقبل على تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها
وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى وارده علينا من المبدء الاعلى فان
مفاتيح الفصل بيد الله يؤتیه من يشاء

(١) الأين الأول إشارة إلى المبدء كان الله ولم يكن معه شئ والثالث إلى
المنتهى ان إلى ربك الرجعى كل شئ هالك الا وجهه الأول قوس النزول والهبوط
اهبطوا منها جميعا والثالث قوس العروج والصعود يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي
إلى ربك وأيضا الأول إشارة إلى أفول النور استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه
ان لله سبعين الف حجاب من نور وسبعين الف حجاب من ظلمه والى ليله القدر
تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر
والثالث إشارة إلى طلوع النور الله نور السماوات والأرض والى يوم القيامة
تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة واما الثاني فهو
يوم الوسط ويوم السير فسيروا في الأرض فانظروا ويوم التدبر في آيات الله جل
سلطانه وبهر برهانه سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
الله يقول الحق - س ر ه

المرحلة الأولى
في الوجود وأقسامه الأولية وفيها مناهج
الأول

في أحوال نفس الوجود وفيه فصول
فصل في موضوعيته للعلم الإلهي وأولية ارتسامه في النفس اعلم أن الانسان قد ينعت
بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد ينعت بأنه مساو
لشئ أو أصغر منه أو أكبر وقد ينعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حار أو بارد أو غير
ذلك ثم إنه لا يمكن ان يوصف الشئ بما يجرى مجرى أو وسط هذه الأوصاف الا من
جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجرى مجرى آخرها الا من جهة انه ذو مادة
قابله للتغيرات لكنه (١) لا يحتاج في أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا

(١) ان قيل لا يمكن الاتصاف بالكثرة ما لم يصير رياضيا لان القلة والكثرة من
خواص العدد واتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزئته
بالأيام والساعات مثلا فالاتصاف بالكثرة كالاتصاف بالمساواة واللامساواة
قلنا الاتصاف بالكثرة بعد ان يصير الشئ معروضا للعدد وليس العدد مطلقا
موضوعا للرياضي بل له اعتباران كما سيأتي في آخر هذا الفصل ولهذا قال رياضيا
على أن الكثرة لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذي للعدد لان الوجود كما
سيصرح به المصنف قده مرارا مساوق للوحدة بل عينها س ره

أو طبيعيا بل لأنه موجود هو صالح لان يوصف بوحده أو كثره وما ذكر معهما فاذن كما أن

للأشياء التعليمية أو صافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللأشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات (١) باقسامها كذلك للموجود (٢) بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية

فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ومسائله اما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن

(١) وهي ثمانية إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير فاما مطلقا وهو المسمى بسماع الطبيعي وسمع الكيان اي الطبع من الكائن وبالجملة المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات ويعنون مبادئها في الزمان والمكان والنهاية وحركه والسكون وغير ذلك واما مقيدا بأنه بسيط اما مطلقا وهو المسمى بعلم السماء والعالم ويعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة وهو علم الكون والفساد و يعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الإلهي في انتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماوات في نشوها وحياتها واستبقاء الأنواع مع فساد الاشخاص بالحركات السماوية واما مقيدا بأنه يتركب اما بغير مزاج تام وهو علم الآثار العلوية ويبحث فيه عن كائنات الجو من السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق وقوس وقزح والهالة وغير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو وادراك وهو علم المعادن أو مع نمو بلا ادراك وهو علم النبات أو معه بلا تعقل وهو علم الحيوان أو معه وهو علم النفس ولكل من الإلهي والرياضي والطبيعي فروع مذكورة في الكتب س ره (٢) والمصنف ربما يعبر بالوجود وربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لان الموجود الحقيقي هو الوجود ه ره

(٣) هذا الذي ذكره من اقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمه غير دائرة بين النفي والاثبات لا انه يشير إلى لم البحث وسببه القريب والأوضح في المقام ان يقال انا بعد ما نتخلص من غائلة السفسطة باثبات مطلق الواقعية والموجود الذي كان السوفسطي يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب في أن هناك موجودات كثيرة ندعن بها وكذلك لا نشك انا ربما أخطأنا فاحذنا ما ليس بموجود موجودا أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجة الأولية إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبني عليه نظرننا وعلمنا وانما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن احكام الموجود العام سواء كانت احكامه العامة أو الخاصة بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهية والوجود بما هو وجود حقيقة مشككة وقولنا الموجود قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا والممكن قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضا وهكذا ولما كان غير الموجود منفيًا عن الواقعية مرفوعا عن الأعيان باطلا في ذاته كانت اقسام الموجود وكذلك احكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق ولازم ذلك ان يرجع محمولات المسائل التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات ويرجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود

المطلق وخواص اقسامه الوجودية ولازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثه عن الاقسام
الأولية للموجود المطلق كالواجب والممكن والواحد والكثير وعن الاقسام الثانوية
كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها ويتبين به أيضا ان سائر العلوم محتاجة إليها من
جهة اثبات وجودها ولو لم تكن بديهية ط مد

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية
لموضوع
هذا العلم وسيوضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار
الاسرار الإلهية ان الماهيات من الاعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود كما أن
الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الوجود
بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الأولى
وبالجمله هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو
موجود وأقسامه الأولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيما عن
التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وأيضا التعريف اما ان يكون بالحد
أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الموجود. اما الأول فلانه انما يكون بالجنس
والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس
له فلا فصل له فلا حد له.
واما الثاني (١) فلانه تعريف بالأعرف ولا اعرف من الوجود

(١) ان قيل مفهوم الوجود والشئ عرض عام بالقياس إلى الحقائق الموجودة
فلم لا يجوز تعريف حقيقة الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقي أعني التعريف
بالعرضي الذي من سنخ الماهيات وظاهر انه ليس للوجود رسم بهذا المعنى وأيضا
الحقيقة لا تحصل في الذهن الا بالعنوان فيلزم تعريف الشئ بنفسه ومفهوم الشئ يساويه
في المعرفة والجهالة والمعرف اعرف س ره

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي اظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه (١) لان (٢) الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما أن من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله أشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلى أن نحصل تصديقات أخرى ولا محاله ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر

(١) ولعلك تقول ان انتفاء الحد يستلزم انتفاء عله القوام ولا يلزم منه انتفاء عله الوجود وانتفاء البرهان على الشئ مبني على انتفاء العلل الأربع فاعلم انا قد نقلنا عن المصنف أنفا ان ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبى له مادة وصوره فانتفاء عله القوام ولو كانت مثل المادة والصورة العقليتين يستلزم انتفاء عله الوجود فقوله قده في كتابه المبدء والمعاد وإذ لا حد له ولا عله له فلا برهان عليه تأكيد لدفع الشبهة والاكتفاء بنفي الحد جيد أيضا فلا تناقض والنقض بحقيقة وجود الممكن إذ لا حد لحقيقة الوجود مع وجود البرهان عليه لأنه مجعول بالذات مردود لأنه أن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان أريد بما هو مقيد فكما ان عليه برهانا كذلك له حد فافهم.

ثم لعلك تعود وتقول ان ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن تكون برهان ان عليه وأيضا وقد يبرهن بشئ على شئ وليس أحدهما عله للاخر ولا معلول له كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شئ منهما عله للاخر بل هما معلول عله ثالثه.

قلت البرهان عند الإلهيين في اصطلاح منحصر في اللم قال الشيخ في الهيئات الشفاء لا حد له وبرهان عليه بل هو البرهان على كل شئ بل انما عليه الدلائل الواضحة انتهى ومن ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها وان اطلق الإلهي بما هو منطقي البرهان على الأنبي أيضا وقال في النجاة البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى وفيما هما معلولا عله ثالثه جواب آخر وهو انه في الحقيقة يستدل بأحد المعلولين على العلة وبها يستدل على المعلول الاخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك وكل ضاحك ذو نفس ناطقه وكل ذي نفس ناطقه من خواصه الكتابة بالقوة فيؤول إلى اللم س ره

(٢) والمراد بالحدود في الحد اجزائه وبالحدود في البراهين الحدود الوسطى والجمعية باعتبار المواد ه ره

بل يكون واجبا بنفسه أوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شئ (١)
وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع
فكذلك القول في باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى
تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل
بتصور سابق عليه كالوجوب

والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في
العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها
للذهن واطحارا بالبال وتعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل
لإفادتها بأشياء هي اشهر منها.

واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغن
عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة
الاثبات وخصوصا إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت أو الموجود أو
غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما أن المضاف (٢) بالحقيقة هو
نفس الإضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شئ آخر أو
وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس
يستوجب ببرهان ولا تبين بضرورة ان الكون في الواقع دائما هو كون شئ فقط
أو كون نفسه البتة بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي
لا سبب له والأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشئ
هو موجودية نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره

(١) لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لكن لا بد من التغير الاعتباري كما في الحد
والمحدود لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه س ره
(٢) والمضاف حقيقي وهو نفس الإضافة ومشهوري وهو ما يعرضه
الإضافة وكذا الكلي فالموجود الحقيقي هو الوجود والمشهوري هو الماهية
المعروضة ه ره

غشاوة وهمية وإزاحة عقلية
لما تيقنت ان الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و
عن اقسامه الأولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا
أو طبيعيا (١) وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت
القسمة بها مستوفاة أم لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام (٢) لا تكون
أولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمة
الموجود
إلى الأسود واللاسود بالسلب المطلق فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب
كلامهم (٣) في تفسير الأمور العامة التي يبحث عنها في احدى الفلسفتين الإلهيتين
بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامة تارة

(١) اي لا يحتاج في عروضه له إلى شئ يزيد على نفسه من حيثية تقييدية
وهذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول ولازم
ذلك ان لا يتخلل بين الموضوع ومحموله واسطه وإن كان مساويا للموضوع وأن يكون
المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف في عروضه مجرد وضع
الموضوع حتى يتقيد بشئ يخصه وهو ظاهر ولو كان أعم كان القيد المخصص
للموضوع لغوا غير مؤثر في عروض المحمول وهو ظاهر ومن هنا يظهر ان القسمة
يجب أن تكون مستوفاة والا لكان أخص من الموضوع في يكون ذاتيا له كما عرفت
ومن هنا يظهر أيضا جهات الخلل في كلامه ط
(٢) قد ظهر مما قدمنا ان لازم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمة مستوفاة
ولا ينعكس الا جزئيا لا انه كلما كانت القسمة مستوفاة كان العرض ذاتيا ط
(٣) قد ظهر مما قدمناه ان من الواجب ان يفسر الأمور العامة بما يساوى الموجود
المطلق اما وحده واما مع ما يقابله في القسمة المستوفاة والمراد بالمقابلة هو نتيجة
الترديد الذي في التقسيم وبذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر ط

بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه النخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق أو على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجله المتأخرين بأنه ان أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضاييف والسلب والايحاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللامكان أو ضرورة الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان أريد بها

مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجمعها الغرض العلمي فإنها من المقاصد العلمية.

ثم ارتكبوا في رفع الاشكال تمحلات شديده.
ومنها ان الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها.
ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الأحوال اما أمور متكررة واما غير متعلقه بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.
ومنها ان المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وأنت إذا تذكرت ان اقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات وأشباهها إذ بملاحظة هذه الحثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات

سائر العلوم

بيان ذلك ان موضوع (١) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لامر يساويه فأشكل الامر عليهم لما رأوا انه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع

الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه فاضطروا تارة إلى اسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بان المراد من العرض

(١) الاقتصار في العلوم على البحث من الاعراض الذاتية لا يتنى على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو مما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما بين في كتاب البرهان من المنطق.

توضيحه ان البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب ان يتألف من مقدمات يقينية واليقين هو العلم بان كذا وكذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا والمقدمة يقينية يجب أن تكون ضرورية اي في الصدق وان كانت ممكنة بحسب الجهة والا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف وأن تكون دائمة اي في الصدق بحسب الأزمان والا كذب في بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف وأن تكون كليه اي في الصدق بحسب الأحوال والا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع اي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين وهذا خلف وهذا الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع ولو كان أعم كالماشى بالنسبة إلى الانسان كان القيد في الموضوع كناطق لغوا لا أثر له في العروض وحيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فيجب ان يؤخذ في حده التام على ما بين في صناعه البرهان فالعرض الذاتي يجب ان يؤخذ موضوعه في حده وهو الضابط في تمييزه فإذا فرض للمحمول محمول ولمحمولة محمول وجب ان يؤخذ الموضوع الأول في حدها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض وكان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالانسان والمتعجب والضاحك وبادي الأسنان مثلا وكذا لو كان للموضوع موضوع ولموضوعة موضوع وجب ان يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوع الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلا.

ولو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو وما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتي لحصة خاصه من الأعم المذكور لأن المأخوذ في حد كل منهما هو الحصة الخاصة به وفي حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن والمجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علماً وينتهي من الجانبين إلى قضية موضوعها الموضوع الأول وقضية لا يؤخذ في حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث في العلم الإلهي ينتهي إلى الجسم من جهة أنه موجود ويتدي في العلم الطبيعي من جهة أن له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة أنه موجود وكذلك الكلام في الدائرة من جهة أنها موجوده ومن جهة أنها شكل هندسي موضوع لأحكام هندسية وقد تبين بما مر أمور.

أحدها حد العلم وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها.

وثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها.

وثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

ورابعها أن العرض الذاتي ما يعرف الشيء لذاته فقط ويتميز بأخذه في حده كماخذ

الإنسان في حد المتعجب وأخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه

أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة ولذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول

الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع أو يؤخذ هو في حده الموضوع فالأول كما في قولنا

الموجود ينقسم إلى واحد وكثير والثاني كما في قولنا الواجب موجود.

وخامسها أن المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً سواء كانت مساويه

أو أعم أو أخص والمراد بواسطة ما يؤخذ في حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع

ذي الوسطة كعروض السواد للغراب مثلاً بواسطة رياشه.

وسادسها أن المحمول الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أعم منه إذ

المأخوذ في حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص ولا أخص منه إذ المأخوذ في حده

حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه.

وسابعها أن محمول المسألة كما أنه ذاتي لموضوعها ذاتي لموضوع العلم أيضاً.

وثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتية

والتأمل الوافي فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجري في العلوم البرهانية من حيث

جريان البرهان فيها وأما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية

فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً ط

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

(١) اي في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والحق في معنى العرض الذاتي ان يقال هو ما يكون عارضا للشيء ووصفا له بالحقبة بلا شائبة مجاز وكذب اي يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء وبعبارة أخرى الغرض الذاتي ما لا يكون له واسطه في العروض لكن بعض انحائها التي كحركه السفينة الواسطة لحركه جالسها لا جميع انحائها فان لها انحاء سنذكرها في بحث اصالة الوجود والسبب في أن أحوال الفصل هي أحوال الجنس ان الجنس إذا اخذ لا بشرط كان متحدا مع الفصل فكانت أحوال أحدهما هي أحوال الآخر بالحقبة فعوارض العقول بالحقبة عوارض الموجود بما هو موجود باعتبار اخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع في التغير لان مناط الغيرية لموضوع هذا العلم المادية وحركه كما أشرنا اليه سابقا وإن كان البحث عن الجسم بما هو موجود وبما هو مركب من الهولي والصورة ونحو ذلك من الإلهي وولعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الامر على كثير من المتأخرين حتى قال الفاضل الخوانساري ره في حاشية الشفاء ان ذكر أحوال ما هو أخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان لكون ذلك الأخص نوعا منه أو صنفا مثلا.

واعلم أنه كان تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لامر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بان ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى يقال كلما وجد المقتضى فلا بد ان يوجد المقتضى ويستشكل بأحوال الأخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وأن يكون حال نفسه لا حال متعلقه فالمراد بالامر المساوي له مفهوم يساويه معه في الحيثية وكانت الاثنية بمجرد المفهوم كمفهوم الوحدة والوجود فإذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا وكذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص حتى لو كان التساوي بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لامر مساو هذا النحو من التساوي عرضا غريبا كاللاحق لامر أخص وانما فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمة لئلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية س ره

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذكور (١) وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التردد إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للأجناس فان الفصل (٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون اعراضا أولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفا الأولية فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير اعراض أولية وقد يتحقق اعراض أولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر أخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به

في كتب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا أو طبيعيا

(١) فنذكر لك أمثلة الاقسام من العلم الطبيعي فالعرض الذاتي لأصل موضوعه ككل جسم شكل طبيعي ولنوعه كالعنصر ينقلب إلى الاخر والعرض العام لنوعه كالعنصر متحرك والعرض الذاتي لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيجة للنباتات والعرض العام لنوع من العرض الذاتي كالأضواء الكوكبية سيما الشمسية مسخنة للعالم العنصري ومعلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضوعين س ره (٢) القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجه جزئيه وهي قولنا بعض الحيوان ناطق وهذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصاة من الجنس لا الجنس بما هو جنس واما عروض اعراض النوع ذاتية وغريبه للجنس فهو ممنوع وسند المنع ما قدمناه في معنى العرض الذاتي ط مد

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شئ وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاتقامة والانحناء للخط مثلا ليس ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس اعراض أوليه له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب (١) عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الأخص من الشيء لا يكون عرضا أوليا له حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ومما يجب ان يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني إلى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حده كالحساب للعدد أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك بأحد وجهين الأول انه يعتبر كونها عارضه للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة

(١) لا يذهب على أولى النهى ان العرض الذي يعرض لامر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئية بالنظر إلى موضوع الإلهي يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم وبوجه عرضا غريبا له والسرف فيه ان العام له ذات في مرتبه من الواقع وذات في الواقع وبين المرتبتين بون بين والعارض لامر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقع لافي مرتبه من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبة دون الواقع وبهذا ينحسم مادة الاشكال والملاك في العرض الأولي هو نفى الواسطة في العروض ولكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة وقد يلاحظ ذاته في الواقع ويختلف الحكم كل الاختلاف ومع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند أولى الأبواب ن ره

ويعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجدير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعه.

والثاني ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحرركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الأسفل فان اتفق ان يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على أن يكون من المسائل هاهنا

فصل

في أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباعدة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفه من الموجودات والمعدومات اسم واحد

ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المصنف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعه للمجادل والعجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك

فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه ان الوجود مشترك.
وأيضاً الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الأحكام
مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر
شعرا وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لا يضر كل أحد إلى العلم بان القافية
مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلا فإنه لم يحكم عليه
بأنها مكررة فيه ولولا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ
الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة
الأخرى.

واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولية والأولية والأقدمية
والأشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيحىء دون بعض
وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها أتم وأقوى فالوجود الذي لا سبب
له أولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود
كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض.
وأيضاً فان الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود
نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر
وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود
الواقع في كل مرتبه من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبه أخرى لا سابقه ولا لاحق
لا وقوع وجود آخر في مرتبه لا سابق ولا لاحق والمشاؤون إذا قالوا إن العقل مثلا
متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع أو بالعلية على
الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شئ من تلك الأمور متقدمه على ماهية الآخر
وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم
على وجود هذا.

وبيان ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين
أحدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا

كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله.

والاخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الأب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك

إذا قيل إن العلة متقدمه على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها وسيأتي لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح هاهنا (١) ان الوجود

بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً
فصل

في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظه مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الأعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان والا لزم انقلاب الحقيقة

عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهها

(١) البيان السابق انما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصورة لمفهومه فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه الا بالعرض وهو المراد بقوله ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت ط

من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

وأیضا لو كانت جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء.

واماما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعه من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله تعالى

فصل

في أن للوجود (١) حقيقة عينيه
لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود أولى

(١) اعلم وفقنا الله وإياك انه لا خلاف يعتد به بين المشائين وأهل الاشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلبي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في السنة الحكماء وبالعين الثابت في لسان العرفاء وبغير ذلك لست أعني بالكلبي الطبيعي الماهية لا بشرط التي وجودها في الذهن وهي اعتبار عقلي بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة وهذا أعني المقسم أشد ابهاما من المطلق التي هي اقسامها ثم كيف لا تكون موجوده ومن اقسامها المخلوطة وهذا القدر من المؤونة يكفي لاثبات هذا المطلب ولا حاجة إلى اخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس لان الماهية لا بشرط ليست جزءاً للماهية بشرط شيء انما الجزء هو الماهية بشرط لا الا ان يكون منظور الشيخ من اللا بشرط ما هو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لا بشرط كما أن ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطة عليه ولا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجي من أن المراد الجزء العقلي وانما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجوده بالأصالة والوجود واسطه في الثبوت أو موجوده بالعرض والوجود واسطه في العروض والواسطة في العروض على انحاء.

أحدها ما هو من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة.

وثانيها ما هو من قبيل أسودية الجسم والسواد حيث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا وإن كان السواد متحداً معه إذا اخذناه لا بشرط وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة.

وثالثها ما هو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلاً ومراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطه في العروض ليس من قبيل الأول إذ قد عرفت ان الكلبي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلا شائبه مجاز في الاستناد نعم لا نبالي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم ولا من قبيل الثاني لان الجسم وإن كان اسود بالحقيقة ومن هذه الجهة يناسب ما نحن فيه الا ان له وجوداً بدون السواد وليس للماهية وجود في مرتبه وتقرر بدون عارضها وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن

فيه فرق فان وجود النوع ينسب إلى الجنس وإلى الفصل واليهما معا أعني النوع وما نحن فيه من قبيل الظل وذي الظل إذا عرفت ذلك فنقول لا نزاع بين القائلين بأصالة الوجود وبين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحيثية التعليلية وكذا التقييدية في حمل الوجود على الماهية إذ الماهية بحسب نفسها لا تأبى عن الوجود والعدم فإذا كانت الحيثية التقييدية مجرد مفهوم الوجود أو الإضافة المقولية إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده لم يستحق حمل الوجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود لان هذا المفهوم يساوى الماهيات في عدم الابعاء عن الوجود والعدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا واما الإضافة الاشرافية فهي عين نور الوجود كما أن اليجاد الحقيقي لا المصدري عين الوجود الحقيقي وبنوره اتحاد عددهما الذي هو روح حروفهما وبما قررناه ظهر ان توهم المصادر في كلام المصنف سخيف جدا. وجه آخر للسخافة ان مراده قده ان الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود وما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة فكيف لا تكون له حقيقة وهو يصير الماهية حقيقة س ره

من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما أن البياض أولى بكونه
ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء
غير الوجود ليست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان
الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم
والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل
وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه
حقيقته.

بحث ومخلص

واما ما تمسك به شيخ الاشراف في نفى تحقق الوجود من أن الوجود

لو كان (١) حاصلًا في الأعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية.

فلقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما أن البياض ليس بذى بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللا موجود.

أو يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الأعيان لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما أن التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزماني بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقا إلى زمان آخر.

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

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ومعنى (٢) تحقق الوجود بنفسه انه إذا حصل اما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه انما يتحقق بعد تأثير

(١) يعنى بان يكون الأعيان ظرفا لوجود الوجود لا بان يكون الأعيان ظرفا لنفسه لان هذا الوجه الأخير ليس بمحل كلام هاهنا فافهم ونحن نستدل بكون الأعيان ظرفا لنفس الوجود على كونه ظرفا لوجوده لان نفس الوجود إذا كان وجودا لغير الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولى وأحق في كونه حصول شيء لشيء لضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه ن ره

(٢) فمعنى الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء ا كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره فهذا المعنى للموجود ونظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل والبرهان المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الامر سواء ا كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغة أم لا ولا مشاحة في الاصطلاح فافهم ن ره

الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء ا صح
اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود
لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود
الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير ذي ماهية انما يعلم ببيان
وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.
وبذلك يندفع ما قيل أيضا من أنه إذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة
عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد إذ مفهومه في الأشياء
انه شئ له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع
الا بمعنى واحد وإذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الأشياء
وهو

انه شئ له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعا
لأننا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود
بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء ا طابق اطلاقهم عرف اللغويين أم لا وكون
الموجود مشتملا على امر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود انما ينشأ
من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ
في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل
نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته مثلا هي انسان أو جوهر آخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد انه ماء أو
هواء أو انسان وهو واحد (١) قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود
وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال أيضا في التعليقات إذا
سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود
حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي
الشريفية وهو ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام
داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلبت مادة الامكان
الخاص

(١) العبارة المنقولة هنا عن الشفاء كان فيها بعض التشويش ونحن نقلناها عن المرجع نفسه

ضرورية (١) فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات (٢) بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجله المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي (٣) وان لم يكن متثبتا فيه

(١) وأيضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل وهذا أسد واحكم مما جعله السيد ره تاليا إذ يمكن القدح في كونه من باب ثبوت الشيء لنفسه وإن كان لا يضر ذلك بدعوى انقلاب الممكنة إلى الضرورية لان مادة القضية حينئذ أيضاً هي الضرورة وتلخيص كلامه ان المحمول حينئذ اما ان يكون نفس المقيد وهو الانسان والقيد خارج والتقييد داخل على نحو التقييد اي مأخوذاً بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الانسان المحمول فتكون القضية ضرورية واما ان يكون هو الانسان والقيد داخل فنقول القيد هنا وإن كان ملحوظاً أيضاً الا انه ملحوظ بالعرض ومحط حصول الفائدة هو الانسان فإنه المحمول حينئذ كما انك إذا قلت زيد في الدار فكونه في الدار مقصود بالذات وإذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصوداً بالعرض فتأمل

ونقول أيضاً ان قولنا الانسان انسان له الضحك قضيتان إحداهما الانسان انسان وهي ضرورية والأخرى له الضحك وهي ممكنة وهذا كما أن عقد الوضع في القضايا ينحل إلى قضية مطلقة عامه عند الشيخ وممكنه عند الفارابي وقد تقرر أيضاً ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف. دليل آخر على عدم دخول الذات في المشتق هو انا نعلم بالبداهة ان ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلاً لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص والحال انه لو اعتبر الشيء فيه ليلزم التكرار س ره

(٢) يعنى ان المشتق من حيث حقيقة معناه طبيعة نعتية بسيطة لا تركيب فيه أصلاً ولكونه طبيعة نعتية يحتاج إلى الرباط وهو الضمير ن ره

(٣) وقد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين أحدهما انه إذا رأى شيئاً أبيضاً فالمرئي بالذات هو البياض على ما قالوا ونعلم بالضرورة اننا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنه بياض وابيض ولولا الاتحاد بالذات بين البياض والأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك. وثانيهما ان المعلم الأول ومرجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بالتكلف بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها س ره

وكذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن (١) النفس وما فوقها من المفارقات أنيات صرفه ووجودات محضه ولست ادري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف (٢) بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد ان يكون في كل من الموجودات امرا وراء الحصص من مفهوم الوجود والا (٣) لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى إذ الكلى مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا

على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشئ للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيه ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأه اتصاف الماهية بالوجود سواء ا كانت له افراد عينيه أو لم يكن له الا الحصص.

وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور (٤) حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة

(١) انما كانت النفس انية صرفه لكون ما فوقها وغاية استكمالها كذلك فتفطن وأيضا لا حد تقف عنده وأيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد ونحوه هو هو وليس أناس ره

(٢) المراد بالماهية هنا ما به الشئ 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 مطوية وهي انه فلم يكن اللوازم متخالفة وهذا هو المحذور س ره

(٤) التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي وتبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني وانكار الاتصاف والفرد للوجود ولو ذهنا حتى يقوم بالماهية قول السيد المدقق وهو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الامر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ بذاته بلا حيثية تقيدية مطلقا محكيا عنه ومنتزعا منه لذلك المفهوم س ره

يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينًا بل يقولون إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدء أصلا لا في الذهن ولا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات

فصل

في أن تخصص الوجود بما ذا (١)

وليعلم ان تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته (٢) أو بمرتبه من التقدم ولم يدروا ان المبهم لا وجود له ولا تشخص الا ان يجعلوها مع عرض ما كعرض المزاج

الشخصي امارات التشخص ويريدوا بالابهام السعة الوجودية كصوره ما هي شريكه العلة للهولي ولا اشكال على رأى من جوز حركه الجوهرية في كون المعينات لوازم لان الموضوع أيضا في التغير حينئذ ومن هاهنا يتحدس اللبيب لجواز حركه في الجوهر إذ

قد علمت أن الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار وبعض الاعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كان يفعل ومتى والبعض الاخر في وجودها كالمعقولات الأربع وتبدل العرضيات

عين تبدل المعروضات لأنهما متحدتان في الوجود س ره

(٢) المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة لا التي هي أعلى مراتب التشكيك فان الوجود عنده ره مشكك ذو مراتب ومن المعلوم ان الحقيقة المأخوذة لا بشرط تجماع

جميع المراتب وتوضيح ذلك ان المراتب إذا فرضت متراقية من ضعيفه إلى شديده ومن شديده إلى أشد كانت كل مرتبه سافله محدوده بالنسبة إلى ما هي أعلى منها لفقدتها

بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس فكانت العالية مطلقه بالنسبة إليها مشتمله على

جميع ما لها من الكمال وكانت السافلة محدوده بالنسبة إلى العالية وكذا العالية محدوده بالنسبة إلى ما هي أعلى منها وهكذا تنتهى من جهة الفوق إلى مرتبه مطلقه

غير محدوده أصلا وان شئت قلت إنها ليس لها من الحد الا انها لا حد لها وهي نفس الحقيقة الصرفة غير أنها مأخوذة بشرط لا فإنها احدى المراتب ولو كانت مأخوذة لا بشرط جامعت سائر المراتب ولم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب ط

(١) انما عدل عن التشخص اليه كما عبر في الشواهد الربوبية أيضا بالامتياز لإشارة لطيفه هي ان الوجود عنده واحد متطور بالأطوار متشأن بالشؤون ذو مراتب وتفصيل المقام ان في السلسلة الطولية تشخص الوجودات بالتقدم والتأخر الذاتيين ونحوهما فحيثية التقديم مثلا مقومه لها لكن لا كتقويم الجزء للكل واما مفهوم التقدم فليس مقوما لأنه من مقولة الإضافة فلا يتقوم به الوجود نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسلة العرضية بالاعراض كما قال في الشواهد أو بعوارض مادية ان وقع في المواد لكن ليعلم ان كون الاعراض مشخصه باي معنى يصح فنقول هي إذا اخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعا وإذا اخذت بشرط لا كانت اعراضا غير محموله و كان الموضوع هو المحل المستغنى فالفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار فالأسود مثلا حقيقي ومشهوري فالحقيقي هو السواد وكذا الجسم إذا اخذ لا بشرط والمشهوري هو الجسم بشرط لا.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصه باعتبار الأول إذ حينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود وتشخص الشيء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثاني 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 الشيء ما لم يتشخص لم يوجد نعم هي ما به التميز مطلقا ولا باس باطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخرة في الوجود واما على الثاني فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كما ما وكيفما ما وأيضا ما ونحو ذلك لوازم

والتأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه (١) اما تخصص الوجود بنفس حقيقته
التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر
فإنما هو تخصص له بشؤنه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي (٢)

(١) الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى أو بناء على أن العقول لا ماهية
لها وكذا الترديد الأول ولذا جعل القسمة ثانيا ثنائية فان ما به الامتياز عين ما به
الاشترك في المراتب الطولية من الوجود فالتخصص فيها تخصص الحقيقة س ره
(٢) حاصله ان حقيقة الوجود منع كونه حقيقة واحده وسنخا فاردا تكون متخالفة
المراتب والماهيات من دون ان يكون اختلافها بفصول ذاتية كاختلاف الماهيات الكلية
والكليات الطبيعية المختلفة المتخالفة بالفصول الذاتية المنطقية فتكون ما به الاختلاف
في تلك المراتب والماهيات عين ما به الاتحاد ومن هنا ينكشف سر ما قاله قبله العارفين
أمير المؤمنين ع توحيده تميزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفه لا بينونة عزله
فارتفاع بينونة العزلة هو سر كون حقيقة الوجود حقيقة فارده فافهم ان كنت اهلا لذلك فان
فيه غاية مبتغاك ن ره

لا جنس لها ولا فصل واما تخصصه (١) بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدتين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلافه فبالتأكد والضعف وانما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبه من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشئ لا يجوز ان يفارقه إذ هو ذاتي له وقال في موضع آخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومه له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجا والا قوم بغيره وبدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن

(١) ان قلت كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات ولا تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشئا لامتياز الوجودات بل الوجودات أيضا لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من اصالة الوجود.

قلنا أولا لا يشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا أصالتها بل كفي حصول الماهيات المتكثرة مقارنة لحصول الوجود وهذا متحقق لكون الماهية متحققه بالعرض بتحقق الوجود ومجوعوله بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا واعتبر بحصول الأضواء المتلونة بألوان الزجاجات القابلة لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الأضواء. وثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر.

وثالثا نقول للماهيات أكوان سابقه فيجوز ان يكون امتيازها في نشأة سابقه منشأ لامتياز الوجودات في نشأة لاحقه وبالأخرة ينتهي إلى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات في المرتبة الواحدة اللامجوعة تلك الماهيات وامتيازها بلا مجعولية الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز س ره

بصدد اقامه البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الامكانية والأنيات الارتباطية المتعلقة اعتبارات وشئون للوجود الواجبي وأشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وأنيات مستقلة لان التابعة والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحده فالحقيقة واحده وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وضللال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم أو خيال * أو عكوس في المرايا أو ضلال. وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالي الشريف والمحجوب العالي اللطيف وسنورده في موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حده سمينها بطرح الكونيين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان بإضافته إلى موضوعه لا ان الإضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية متقوم بإضافته إلى تلك الماهية لا كما يكون الشئ في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شئ غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شئ آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شئ للجسم ففرق اذن بين كون الشئ في المكان وكون الشئ في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشئ في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في أنفسها هو

وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجوده واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل أيضا لا على

ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضوع آخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعنى به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصه بها يصير الشيء موجودا.

وقال فيه أيضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفه بها صارت موجوده وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت.

أقول ولا يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود

الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجوده فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما أكثر ما زلت اقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى

الخصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفه من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله وستعلم أيضا ان

مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق الممكنات ليست الا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي أمور مستقلة بحيالها وهويات متراسه بذواتها بل انما هي شئون ذات واحد وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقة إن شاء الله تعالى . وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وإن كان امرا ذهنيا مصدرها انتزاعيا لكن افراده وملزوماته أمور عينيه كما أن الشئ كذلك بالقياس إلى افراده من الأشياء المخصوصة فنسبه مفهوم الوجود إلى افراده كنسبه مفهوم الشئ إلى افراده لكن الوجودات معان مجهوله الأسامي سواء اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية شرح أسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم (١) الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومه الأسامي والخواص

(١) مفهوم الوجود العام البديهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تحقق لها في خارجه لا كالانسان الموجود في الخارج بوجود خارجي وفي الذهن بوجود ذهني مثلا إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهية دائره بين الوجودين وكانت حقيقة الوجود جازئ الحصول في الذهن وقد تقدم امتناعه واما ان هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود وهي لا تحل الذهن والذهن لا ينتقل إلى الخارج فنوضحه إن شاء الله في بعض المباحث الآتية وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله ره ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي فالذهن ظرف للذهن لا لمجموع الملزوم واللازم ط مد

فصل في أن الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا
ولا نوعيا ولا كليا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل.

وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس إلى الفصل ليس
في تقومه من حيث هو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة
للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه كان لحقيقة الوجود جنس
وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى معروضه للوجود (١) فعلى الأول
يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف
وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل أو شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم

(١) أو حقيقة الوجود المركبة من الجنس والفصل إذ المفروض له ان حقيقة الوجود
ما هو مركب من الجنس والفصل وانما لم يتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل
ولا يجوز جعل حقيقة الوجود أعم من الأول والثالث إذ لا يلزم انقلاب المقسم إلى المقوم
على الثالث كما لا يخفى والمراد بقوله شيئا آخر هو النوع والحاصل انه على الأول
لما تقرر ان الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا عله لتحصل الجنس إذا اخذ بشرط لا وهما
حينئذ مادة وصوره والصورة شريكه العلة للمادة لا كما قال السيد الشريف من أن
الفصل عله لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهية وصفه التعيين لان الجنس أيضا عله
لبعض صفات الفصل كصفة التقويم لزم كون الفصل عله لذات الجنس إذ المفروض ان
حقيقة الوجود والتحصيل عين ذات الجنس والفصل أيضا مفيد التحصيل وعلى الثاني
يلزم ان يكون ما فيه الاتحاد وما فيه الاختلاف واحدا فان الطبايع المحمولة كالجنس
والفصل والنوع مختلفه بحسب شيئية المفهوم ومتحده بحسب الوجود كما هو مقتضى
الحمل وهاهنا شيئية الفصل والنوع بحسب المفهوم عين حقيقة الوجود فلم يكن الفصل
فضلا والنوع نوعا ولا الجنس جنسا ولم يكن الوجود مركبا منهما هذا خلف
فكما ظهر من هذا الدليل المطلب الأول من المطلبين المذكورين في العنوان من أن
الوجودات هويات بسيطة كذلك ظهر المطلب الثاني من أن حقيقة الوجود ليست معنى
جنسيا من الشق الأول وهو ان يكون جنسه حقيقة الوجود وكذا قوله قده وأيضا
يلزم الخ يثبت كلا المطلبين س ره

خرق (١) الفرض كما لا يخفى لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفه بحسب المعنى والمفهوم وهاهنا ليس الامر كذلك. وأيضا يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له أصلا وهو محال. واما ما قيل في نفى كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فإن كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه (٢) الجنس وإن كان غير وجود لزم كون (٣) الوجود غير وجود فهو سخيف فان

فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات (٤) بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له (٥) وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

وإذا تقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المنخصات الفصلية عنه فبمثل

(١) وهو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف ن ره

(٢) هذا تطويل للمسافة ولا حاجة اليه فإنه إذا فرض الوجود جنسا فالنوع أيضا اما ان يكون وجودا بان يكون الوجود جنسا لأنحاء الوجودات فمعلوم ان الكل حينئذ وجود فلا حاجة إلى اثبات كون الفصل أو النوع وجودا بسبب حمل الجنس واما ان يكون ماهية من الماهيات فالمحتاج إلى اثبات كونه وجودا هو النوع حتى يكون الفصل نوعا وحينئذ فليتشبه بحمل الجنس الذي هو الوجود ولكن كلام المصنف ينادى بان مراد القائل حمل الجنس على الفصل ولعل مراد القائل ما ذكرناه بارجاع الضمير المحرور إلى النوع ولو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان أقوم والمحذور أشد إذ الجنس حيثية ذاته الابهام بخلاف الفصل والنوع لان حيثية ذاتهما التعيين بل شئيه الشئ بالصورة والنوع بالفصل لكن هذا مرجعه إلى الوجه الأول الذي ذكره المصنف والشيخ في الهيات الشفاء كما لا يخفى س ره

(٣) إذا الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق فليصدق بعض الوجود غير وجود وحاصل كلامه في وجه السخافة النقض واما الحل فهو ان الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس إلى الجنس عرض خاص فنختا ان فصل الوجود يصدق عليه انه وجود ولا يلزم ان يكون فصله نوعا له لان الصدق عرضي له س ره

(٤) بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التي لا يدخل في ماهيتها ه ره

(٥) في المرحلة الرابعة في فصل كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

ه ره

البيان (١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته.

وبالجمله عمومه و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الأمور انما هي أسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما 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 الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود

يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع فثبت ان ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلى (٣) وإن كان

(١) إذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية كنسبه الفصل إلى الجنس ه ره
(٢) اي النوع بما هو جنس وانما لم يعتبر بالجنس من أول الأمر إشارة إلى أن المحتاج إلى الفصل انما هو حصه من الجنس فان نسبه الكلى الطبيعي إلى الخصوصيات نسبه الاباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم س ره
(٣) لعلك تتوهم انه قد ه إن كان نظره إلى أن كل كلى بالنسبة إلى حيثيات بإزاء نفسه في الافراد مقول على الكثرة المتفقه الحقيقة ينبغي ان يقال فهو راجع إلى النوع فقط وإن كان نظره إلى ما هو المشهور من أن العرض العام راجع إلى الجنس والخاصة إلى الفصل فينبغي ان يضيف الفصل أيضا قلت يمكن ان يكون نظره إلى الثاني وعدم اضافة الفصل لكونه بعض الماهية والماهية التامة هي النوع ففي ذكره غنيه والجنس أيضا وإن كان بعض الماهية ناقصا لكن عمومه يناسب ذكره لارجاع العرض العام والأولى ان يقال إنه كان نظره إلى الأول فجعل الثلاثة الباقية المذكورة في الفرد الخفي كلها راجعه إلى النوع لتحصلها وتماमितها والفصل وإن كان بعض الماهية الا ان نوعيه النوع به وشيئية الشيء بالصورة التي هي ماخذة كما قال الشيخ صوره الشيء حقيقته التي هو بها هو الثلاثة بالنسبة إلى حيثيات افرادها مقولة على الكثرة المتفقه الحقيقة واما الجنس فلكونه ابهاما صرفا وبعضا من الماهية ناقصا محضا فلا حيثيات بإزائه واما متفقه الحقيقة فإنه في الواقع الامر المردد بين الخصوصيات الفصلية والمبهم الدائر بين التعينات النوعية فحيثية ذاته عين الاختلاف وتعيينه نفس الابهام وما يشار إليه في العقل بنحو التمامية والتعين انما هو المادة العقلية المأخوذة بشرط لا لا الجنس فلا افراد متفقه له ولا سيما الأجناس العالية ولا سيما عوالي الأجناس للاعراض التي هي بسائط خارجيه فلهذا الدقيقة لم يرجعه المصنف إلى النوع س ره

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينيه ومنتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها منتشخصة بأمر زائد

على ذاتها بل انما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلى أو عرضي وإذ لا جنس لها ولا فصل لها

فلا حد لها وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفه ضعيفه

فصل

في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه انى لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثره عينيه خارجيه أو ذهنية فعليه أو عقلية تحليلية الست إذا نظرت إلى ما يتألف

جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات في نسخها وجوهرها مفتاقه اليهما وان لم يكن

على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقه القوام بهما بل جوهر

الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء ا كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدء قبل نفسه واما ان يكون أو واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها. وأيضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد.

وأیضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضا اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشئ قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع

فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة أو ينحل (١) إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود. وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته إلى شئ وشئ بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها أصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا وإذ قد علمت استحاله قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشئ أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له (٢) فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورته يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصوره الصور وغاية الغايات إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقائق وكافة الماهيات فيتعاضم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف انه لا سبب له أصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

اشكالات وتفصيلات

انه قد بقي بعد عده شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينيه منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية فهي قابله اما أن تكون موجوده بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

(١) كالجنس والفصل المتخلفين باعتبار الابهام والتحصل أو كالعدم والوجود كما في العقول التامة الكلية وانحلال شئ إلى شئ وشئ من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر ن ره

(٢) لحوق شئ غير مستقل كلحوق الظل بذي الظل والعكس بالعاكس لا كلحوق شئ لشئ حتى يتحصل ويتصور ثان للوجود بما هو وجود فان الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان وصرف الوجود كلما يتصور ثانيا له ويفرض فهو عينه ونفسه فهو نور والأشياء أضوائه وهو أصل وما سواء فروعه ن ره

قابلية ولا صفتيه أو قبله فهي قبل الوجود موجوده أو معه فالماهية موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالي باطله كلها فالمقدم كذلك. والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود في الأعيان وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجوده بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أن المعية الزمانيي الحاصلة بين حركه والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية.

ثم إن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معيه أيضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل.

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

أحدهما الامر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود.

والثاني (٢) هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعه لذلك الوجود لان المبدء الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

(١) انما عبر بهذا دون ان يقول ومفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهوية مع أنه الظاهر لدقيقة هي ان الوجود عين الصدور والربط وان كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر وسيمر مرار إن شاء الله س ره

(٢) واللازم مجعول بعين مجعولية الملزوم لا بجعل مستأنف وهكذا في اللامجعولية فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح في اصالة الوجود جعلاً وتحققاً وقد جرى الحق على لسان بعض المتصليين في اصالة الماهية وهو المحقق اللاهيجي في المسألة السابعة والعشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهية نفى توهم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد ان تيقن ان لا ماهية قبل الجعل س ره

ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
انتهى

فقد علم مما ذكره ومما ذكرناه ان الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا
من الاتحاد والعقل إذا حللتهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو
الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهية متحدة
محمولة عليه لكن في مرتبه هويه ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب
الذهن وهي الماهية لأنها الأصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود
كما ستعلمه أوليس بالوجود بل بالماهية وسيجيء ان هاهنا تقدما غير الخمسة
المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم (١) ماهية الجنس
على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

وبالجملة مغايره الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون في العقل
أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه
ان يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظه شئ من الوجودين الخارجيين والذهني
معها ويصفها به.

فان قلت هذه الملاحظة أيضا نحو من انحاء وجود الماهية فالماهية كيف
تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعية
في الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران (٢).

(١) حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكة عن الوجودات كافة جائزا لتقدمت ماهية
الجنس على ماهية النوع تقدما بالتجوهر وبالماهية س ره
(٢) حاصله ان اعتبار الماهية معرفة عن كافة الوجودات ومجرده عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفه الوجود بل سلبا لكل وجود ولكل
صفه عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات وسائر العوارض ثبوتا
للماهية أصلا الا بعد ملاحظه ان هذا التجرد نحو خلط وهذه ملاحظه أخرى فعند
تلك الملاحظة وانها نحو من الوجود وان لزم الاستدعاء لثبوت الماهية لكن لم يلزم
من ذلك محذور ولا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظه العقل بل نقول نفس هذا
التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر ونفس هذا السلب فرد
ثبوت السلب لا ثبوت امر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع وهذا كما
يقال إن الهيولى الأولى قوه وجود الصورة وسائر الأشياء للجسم فيغير فعلية الصورة
وغيرها فيتربك الجسم من القوة والفعل أعني الهيولى والصورة فإذا قيل إن تلك القوة
أيضا امر ثابت لها بالفعل فلزم تربك الهيولى أيضا من قوه وفعل وهكذا يجرى الكلام
في قوه القوة وفعليتها إلى غير النهاية يجاب بان فعلية القوة لا يحتاج إلى قوه أخرى لان فعلية
القوة عين القوة لا امر زائد عليها كتقدم اجزاء الزمان وتأخرها حيث لا يحتاج إلى زمان آخر

ونظائرها فالحاصل ان التخلية بالحمل الأولى تخليه لا تخليط الا بالحمل الشايح
فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهية كيف تتصف الخ فقوله قد
فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفه من باب ارخاء العنان ومقصوده من هذا ان الاتصاف
لما استدعى ان يكون للموصوف مرتبه من التقرر خلوا عن الصفة كان بالاعتبار الأول
هكذا ولما استدعى وجود الموصوف تأتي بالاعتبار الثاني س ره

أحدهما اعتبار كونها تخليه الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود
وثانيهما اعتبار كونها نحواً من انحاء الوجود فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفه
بالوجود وبالأخر مخلوطة غير
موصوفه به على أن لنا مندوحة عن هذا
التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية (١) لا ثبوت شئ للماهية فلا

(١) فما يقال من أن كل قضية لا بد لها من أمور ثلاثة ذات الموضوع ومفهوم
المحمول وثبوته لموضوع فذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية واعتبارات الأطراف
بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضية فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من
حيث مفهوم القضية ذو اجزاء ثلاثة لكن ليس كلامنا فيه انما الكلام فيما يدخل
في مصداق هذا الكلام وبحسبه لا تحقق الا لذات الموضوع ومن هذا القبيل زيد
موجود وله قده مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بأنه اتقن واحكم وهو
انه لما كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجوده به فقولنا الانسان موجود معناه
ان الوجود مصداق لمفهوم الانسانية في الخارج ومطابق لصدقه فبالحقيقة مفهوم الانسان
ثابت لهذا الوجود وثبوته له متفرع عليه بوجه لان الوجود هو الأصل في الخارج
والماهية تابعه له اتباع الظل للشخص هذا إذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود
الخاص واما إذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام فهو كسائر العوارض
الذهنية التي ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد
به الماهية ويطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذي كسائر المفاهيم الذهنية خارجه
عن حقيقة كل شئ س ره

مجال للفرعية هاهنا وكان اطلاق (١) لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين
الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كاطلاقه على الارتباط
الذي بين الموضوع وسائر الاعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف
البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.
ومنها ان الوجود لو كان في الأعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية
الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين
أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين.
وأجيب عنه بأنه ان أريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر
فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود
سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض
غيره وان أريد بهما ما يكون مأخوذا في مرتبه الماهية من حيث هي هي على أن
يكون شئ منهما معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها أو جزئها فنختار انه قائم بالماهية
من حيث هي بلا اعتبار شئ من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع
عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللايباض في حد ذاته
ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما والفرق بين الموضوعين بان الجسم بهذه
الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابلته فيمكن اتصافه في الخارج بشئ
منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود فإنها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف
لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضى لا أقل المغايرة بينهما وان لم
يقتض

الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظه عقلية
مشملة

على مراعاة جانبي الخلط والتعريف فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره
وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان

(١) اي كاد ان يكون هذا للبون البعيد الذي بينه وبين المراتب الاخر والا
فالألفاظ موضوعه بإزاء المعاني العامة للابشرطية وإن كان بين المراتب المندرجة فيها
غاية الخلاف س ره

قيامه بالماهية أو عروضه لها إذ هما شئ واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان الماهية متحدت مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شئ من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان (١) المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلاً ووجوداً

وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدرى (٢) أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الامر لان عروض شئ لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.

وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات والمتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحداً ولا عروض للوجود بالمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهني أيضاً لان العقل وان وجد الماهية خاليه عنه إذا اخذها بذاتها بلا ضميمه لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفه به لأنه يجدها حينئذ موجوده ولا يلزم من ذلك قيام

(١) بعبارة أخرى بعد التعامل الشديد في تخليه الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الأولى الذاتى وجوداً وان كانت بالشايع الصناعى وجوداً هـ ره
(٢) وفي بعض النسخ أو مفهوم الوجود والمال واحد ومراده بالوجود بالمعنى المصدرى الوجود بشرط لا وبالوجود بمعنى الموجود الذى يأتي بعيد ذلك بأسطر الوجود لا بشرط فالفرق بينهما كالفرق بين العرض والعرضى فالأول غير محمول كالبياض بشرط لا بخلاف الثانى حيث لا فرق بينه وبين الموجود الا فى الاشتقاق وعدمه كما لا فرق بين البياض لا بشرط والأبيض الا فى الحمل فتأمل
ثم إن كلا من الثلاثة اما ان يكون عارضاً فى نفس الامر أو بحسب الاعتبار الذهني والتعامل والتحليل أو ما شئت فسمه لا جائز ان يكون الوجود بشرط لا عارضاً فى نفس الامر وهو ظاهر ولا بحسب الاعتبار الذهني لأنه وان ليس فى مرتبه الماهية من حيث هي الا انها ليست بعد هذه المرتبة متصفة بالوجود بالمعنى المصدرى لكونه مأخوذاً بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه وليس السيد السند ره قائلاً بقيام المبدء فى صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهة واما الآخران فيجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهني لا بحسب نفس الامر س ره

الوجود بها فان من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الوجود

فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهية إذا اخذت بذاتها بلا ضميمه عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بأنه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لأنهما في نفس الامر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيان لان العقل قد يفصل هذا الشئ الواحد إلى ماهية متقدمه ووجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحو من الموافقة وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضا فان الوجود عنده اما امر مصدرى واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر واما اتحاد الوجود مع الماهية فهو (١) مما فيه جهة الموافقة.

ثم إن في كلامه وجوها من النظر أورد عليه بعضا منها معاصر العلامة الدواني ويرد على المورد أيضا أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجنا عن طور هذا الكتاب.

ومنها ما في حكمه الاشراف والتلويحات من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

(١) هيهات أين التراب ورب الأرباب والماء والسراب والظلمة والنور فالمصنف قد يقول تفنى الماهية في الوجود ويقول الماهية هي الانية تحققا والسيد يقول يفنى الوجود في الماهية ويقول أنيته الماهية نعم كلاهما يأبى الاثنية في الواقع وليت شعري ما المصحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السيد به بقيام المبدء ولا عروضه خارجا وعقلا ولا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو وان قال بان موجودية الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتي لكن الكلام في مصحح هذا الاتحاد وانه لا بد ان يتحقق قبل ذلك فافهم س ره

وجوابه بما أسلفناه من أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدته حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية لا يبقى مجال لذلك الشك.

والأولى ان يورد هذا الوجه معارضه الزامية للمشائين كما فعله في حكمه الاشراف لأنهم قد استدلوا على مغاير الوجود للماهية باننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران (١) في الأعيان فالوجود زائد على الماهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود أيضا كوجود العنقا مثلا فهمناه ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية لكن ما (٢) أوردناه عليه يجرى مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان. ومنها ما ذكره أيضا في حكمه الاشراف وهو انه إذا كان الوجود للماهية وصفا زائدا عليها في الأعيان فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولو وجود النسبة نسبة إلى النسبة وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية.

(١) هذا مناف لما يأتي بعد ورقه انه لا نزاع لاحد في أن التمايز بينهما بحسب الادراك لا بحسب العين فتأمل س ره

(٢) بان يقال الشك في الشيء بان يتصور على سبيل التردد والوجود الخارجي لا يتصور وما يتصور فهو امر انتزاعي فغاية الامر انه يثبت المغايرة في الذهن لا في العين فانهدم أساس الشيخ ره لزيادة الوجود على الوجود في العين وأساس المشائين لزيادته على الماهية في العين فلا ينافي تأسيسه بهذا الأساس لزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيته ويمكن ان يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زيادة الوجود على الوجود وعلى نقضه حجة المشائين بان يكون معنى العبارة ان ما أوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من اصالة الوجود يجرى مثله في تصحيح أصل حجة المشائين في زيادة الوجود على الماهية في التعقل المعتمدة عندنا وعند القوم كما ترى في مسفوراتهم والدليل على هذا المعنى قوله قده في حاشية حكمه الاشراف عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحجة المشائين على كون الوجود زائدا على الماهية أو أورد استدلالا على أن ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني س ره

وجوابه ان وجود النسب انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا كما مر انه ليس بين الماهية والوجود مغايره في الواقع أصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبه على الوجه المسفور سابقا.
ومنها أيضا قوله ان الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئه في الشئ وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئه قاره لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجز واضافه إلى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفية (١) والعرضية أعم منه من الوجه.

وأیضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيتحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كليه حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابله للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس كيف

(١) مادة افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى ومادة افتراقهما عنه الكيفيات الأربع ان قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا تقرر للماهية بدون الوجود ولو اعتبر نفس شبيهة ماهياتها فهي بالحمل الأولى كيفية لا بالحمل الشايح إذ ليست الكيفية فردا لنفسها واللازم ان يتحقق للكيفية فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر في مادة الافتراق كما قال المحقق اللاهيجي ره الافراد المتخالفة بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار قلت كون ماهية الكيفية فردا بالوجود انما هو عندكم لان التشخص والفردية عندكم هو الوجود واما عند الشيخ فهو بنفس الماهية الصنية بعد الجعل وان لم يكن صحيحا في نفس الامر فالوجودات ان كانت أصيلة تصير كالأعراض اللاحقة للموضوعات بعد تماميتها في حدود هوياتها ومعلوم ان فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصية قامت بكيفيات شخصية أخرى قيام العرض بالعرض س ره

وسائر المقولات (١) فسقط كون الوجود في ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما لعدم كونه كليًا بل الوجودات كما سبق هويات عينيه متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد وليس عرضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهية الموجودة به وإن كان (٢) عرضيًا متحدًا بها نحوًا من الاتحاد و على تقدير كونه عرضًا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الوجود بما هو موجود ولمخالفته أيضا سائر الاعراض في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على أن المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مر ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل
توضيح وتنبيه

قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما أن النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان بل وجوده انما هو في الأذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر

(١) هذا برهاني لا الزامي كما يظهر بالتأمل س ره
(٢) اي وإن كان الوجود العيني خارجا عنهما مغايرا لهما خروج الشاخص عن الظل ومغايرة الفئ للفائي ومتحدا بها اتحاد اللا متحصل مع المتحصل واما العرضية بمعنى الخارج المحمول فهي وظيفة مفهومه العام كما قال وما هو من الاعراض الخ
س ره

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الأول

مفهوم كلي عرضي لما تحته من الافراد بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف (١) بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان أو حسيا أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب (٢) تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكاني وشوائب الفتور الهولواني لان كل مرتبه من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجه الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع (٣) بإزائها مرتبه من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود

قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات

(١) كون حقيقة النور عين الشخصية لا كليه ولا جزئية انما هو من جهة تحليل معناها إلى ما يعم الواجب والمجرد والنور الحسي واما النور المحسوس الذي يناله البصر فلا شك انه من ذوات الماهيات يتصف بالكلية والجزئية كغيره ط مد (٢) إياك وان تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فان الإفاضة من الشيء ليست عبارة عن تخليه مقامه وتجافيه عن مراتبه بل معناها القاء الظل والعكس وبالجملة كون الشيء منبعثا من الشيء بحيث لم ينقص من كماله شيء وإذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شيء فللفياض الحقيقي شأن ليس للشؤون فيه شأن وليس للشؤون شأن الا وله معها شأن ومثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات في المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآة ثم منها على الماء ثم منه على الجدار س ره

(٣) قد شبه النور والظلمة المعنويين بمخروطين متعاكسين فقاعدة مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادة ومخروط الظلمة رأسه في عالم العقل وقاعدته عالم المادة س ره

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود (١) الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللا شيءية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها ولا شبهه في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء ا كان وجودا صمديا واجبيا أو وجودا ممكنا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايره للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الامكانية حيث إن لكل منها حقيقة و ماهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شؤونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز والآن نحن بصدد (٢)

ان الوجود في كل شئ امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء أكانت (٣) موجودية الوجود أو موجودية الماهية فان نسبه الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبه الانسانية إلى الانسان والأبيضية إلى البياض ونسبته إلى الماهية كنسبه الانسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج ومبدء الأثر واثر المبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينيه موجوده بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا الماهيات المرسلة

(١) لكونه المثبت في الهليات البسيطة إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم واما معنونه فهو المثبت له لكل الأعيان والماهيات السرابية أو لكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به والتصديق به واما انه ما هو فلا يعلم الا هو س ره
(٢) اي لما كان هل البسيطة قبل هل المركبة فنحن بصدد أصالته في التحقق لا التوحد فإنه فرع التحقق وكون الوجودات تعلقيات وفقراء بذواتها مسألة التوحيد الخاصي فان التعبير اللائق بالشرعية عن التوحيد ان الوجودات فقراء محضه وحاجات صرفه إلى الغنى التام وفوق التمام أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى والموحدون لا يعنون بتوحيدهم الا هذا فتبا لتوحيد كان مؤداه سواه وتعسا لتفريد لم يكن هذا مغزاه س ره

(٣) يعنى ان الموجودية نسبه وهذه النسبة للوجود الحقيقي إلى نفسه كنسبه الشئ إلى نفسه ولوجود الماهية كنسبه الشئ إلى غيرها ن ره

المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود كما سنحقق في مبحث الجعل من أن المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبه من الوجود لا ماهية من الماهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات

من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أن له حقيقة متحققه في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقي وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق لا انها شئ متحقق كما أشرنا اليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية. وقد اندفع (١) بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم يتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي.

لأنا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررهما انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما إن كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شئ غير الواجب عرى عن ملابسه ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى. فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء الماهية ومعنى الوجود

(١) يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجي ره ان هذا قول المحقق الدواني وان السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهية بالأحقية الا ان يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدواني ولا يحضرني كتبهما حتى انظر س ره

الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للماهية موجودة وللوجود موجودة أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في أن التمايز بين الوجود والماهية انما هو في الادراك لا بحسب العين.

وبعد اثبات هذه المقدمة نقول إن جهة (١) الاتحاد في كل متحدتين هو الوجود سواء ا كان الاتحاد اي الههو بالذات كاتحاد (٢) الانسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الانسان بالأبيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهه الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهه الاتحاد بين الانسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الانسان بالذات والى الأبيض (٣) بالعرض فحينئذ لا شبهه في أن المتحدتين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحو من الانتساب فلا محاله (٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي وجهه الاتحاد امر حقيقي فالإتحاد (٥) بين الماهيات والوجود

- (١) لا يخفى ان هذا لا يتم في الحمل الأولى فان مفاده الاتحاد في المفهوم فالكلية ممنوع لكنا نقول استدل قده في المشاعر على اصالة الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع وانحصر الحمل في الأولى الذاتي وهنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلا لأن جهة الاتحاد في الأولى أيضا هو الوجود الا انه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطة وان لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمولي فما في المشاعر من باب ارجاء العنان والتنزل س ره
- (٢) جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضي لشيئية ماهية الانسان باعتبار اتحاده مع شيئية وجوده وذاته الوجودي س ره
- (٣) يظهر منه ان وجود الأبيض الحقيقي وهو البياض هو الوجود المضاف إلى الانسان وليس كذلك والا لزم كون وجود واحد جوهرًا وعرضًا والجواب ان وجود البياض إذا اخذ لا بشرط كان مرتبه من وجود الموضوع مضافا اليه بالذات والى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض س ره
- (٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي الأول في الأول والثاني في الباقي س ره
- (٥) تأدية أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطي بان اتحاد الاثنين المتحصلين لما كان باطلا بخلاف الاعتباري والعيني فالإتحاد الخ والا فبعد اثبات كون جهة الاتحاد امرا حقيقيا وكون أحد طرفي في الههو أو كليهما انتزاعيا لم يبق مجال للترديد س ره

اما بان يكون الوجود انتزاعيا واعتباريا والماهيات أمور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقه أهل الكشف والشهود واما بان تكون الماهيات أمورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور. وبالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحده ونوعا وبسيطا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج الا انه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها

فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشا لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث إنه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل

موجودية الماهيات هو الوجود فكل (١) من مفهومي الوجود اي الحقيقي والانتزاعي (٢)

مشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام وأشباهاها بخلاف الحقيقي لأنه محض التحقق العيني وصرف التشخيص والتعيين من دون حاجه إلى مخصص ومعين بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود (٣) الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر

(١) اطلاق المفهوم على الحقيقي باعتبار حصول وجهه في الذهن ووجه الشئ هو الشئ بوجه فوصف ذا الوجه بصفه الوجه كما وصف بصفته في الكلبي الطبيعي مع أن الكلية في موطن الذهن ولا سيما ان المفهوم كالشئ من الأمور العامة أو باعتبار ان المفهوم يساوق المعنى والمعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقة ولا سيما في عرف أهل الذوق كما قيل الكل عبارة وأنت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس

. ثم إن كان كون الوجود الحقيقي مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة وقد ذكرنا في اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر ومعنى الاشتراك الحقيقي بالنسبة إلى الماهيات انه مشترك فيه لظهور احكامها وآثارها الامكانية وبالنسبة إلى مراتب نفسه انه بما ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه وبما هو بالعكس فهو مشترك فافهم واستقم س ره (٢) الظاهر أنه وقع في هذه العبارة غلط من النساخ وأظن أن العبارة الصحيحة هكذا فكل من الوجود الحقيقي والمفهوم الانتزاعي الخ ولا حاجه إلى ما تكلف له الحكيم السبزواري في توجيهها

(٣) فيه إشارة إلى كون حضره الوجود مرآة ومظهر الأعيان الأشياء وأحوالها وقوله ولولا ظهوره في ذوات الأكوان واطهاره لنفسه بالذات الخ إشارة إلى كون الأشياء وأعيانها مرايا ومظاهر لذات حضره الوجود وصفاتها وأسمائها وهو سر عظيم عند أهله ن ره



(٦٨)

لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الأكوان
واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهره موجوده بوجه من الوجوه بل
كانت باقيه في حجاب العدم وظلمه الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود
أنفسها معرفة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرق عليها من غيرها فهي في
حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلا وابدأ لا في وقت من الأوقات
ومرتبه من المراتب كما قيل في الفارسي

سيه روئي ز ممكن در دو عالم
جدا هرگز نشد والله أعلم.

ترجمه لقوله ع الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته
في كل مرتبه من الأكوان وتنزله إلى كل شان من الشؤون يوجب ظهور مرتبه من
مراتب

الممكنات وعين من الأعيان الثابتة وكما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود
ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفه الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود
بأعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي وانصبأغه بصبغ الأكوان أكثر فكل برزه
من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبه الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشده
النورية وقوه الوجود وكل مرتبه من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر كان
ظهورها

على المدارك الضعيفة أشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار
الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الأجسام التي هي
في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في
غاية قوه الوجود وشده النورية لا أشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها
وهو نور الأنوار ووجود الوجودات حيث إن قوه وجوده وشده ظهوره غير
متناهية قوه ومده وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا تحيط به
الافهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة
تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان
المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدته المعنى
وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفه قاصرة عن ادراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده أكمل وأقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره

لديها أتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الانحاء وفي سطوع النور في قسبا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع والجللاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات تعتاص عن ادراكه ولا تتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته وسعه رحمته وشده نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب اليها من كل الأشياء كما أشار اليه بقوله تعالى ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى وإذا سئلك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجه كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليات جماله وجلاله له أشد وأكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم.

ومما يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبه من المراتب أوصاف معينه ونعوت خاصه امكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان

الزجاجات وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف

مع الزجاجات وألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود والوجودات أمور انتزاعية ذهنية ومن شاهد ألوان النور وعرف انها من الزجاجات والالون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي ظهرت في صوره الأعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الإلهي ظهرت في صوره الأعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية

ومما يجب ان يعلم أن اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة وموضعنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من اثبات وحده الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء

من عظماء أهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعيينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته لا انها أمور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا.

وذهب جماعه (١) ان الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات البارئ تعالى

(١) القائل بالتوحيد اما ان يقول بكثرة الوجود والموجود جميعا مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا واعتقادا بها اجمالا وأكثر الناس في هذا المقام واما ان يقول بوحده الوجود والموجود جميعا وهو مذهب بعض الصوفية واما ان يقول بوحده الوجود وكثره الموجود وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين وعكسه باطل واما ان يقول بوحده الوجود والموجود جميعا في عين كثرتهما وهو مذهب المصنف قده والعرفاء الشامخين والأول توحيد عامي والثالث توحيد خاصي والثاني توحيد خاص الخاص والرابع توحيد أخص الخواص فللتوحيد اربع مراتب على وفي مراتبه الأربعة في تقسيم آخر التي هي توحيد الآثار وتوحيد الافعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات.

ثم الفرق بين طريقته قده والطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين ان المصنف قده يقول بتكثر الوجود والموجود معا ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة كما إذا كان انسان مقابلا لمراثي متعددة فالانسان متعدد وكذا الانسانية لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الاصيلية إذ عكس الشئ بما هو عكس الشئ ليس شيئا على حياله انما هو آله للحاظ الشئ ولو جعل ملحوظا بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشئ بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له وآلات للحاظه فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا وان كانت في غاية التباعد كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيظ ينظم لالى العكوس المتفننة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الاضدا

برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس ووقع نظرك أولا على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة فالوجودات إذا لاحظتها بما هي مضافه إلى الحق سبحانه بالإضافة الاشرافية أعني بعنوان انها اشراقات نوره لم تكن خاليه في ظهورها عن ظهوره وإذا لاحظتها أمورا مستقلة بذواتها كنت جاهلا بحقائقها إذ الفقر ذاتي لها فالوجود عنده حقيقة واحده ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة لان ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحدة حيث إن دائره اثباته ووجدانه كلما كان أوسع واغزر وكان سلوبه وفقدانه أقل واعوز ولذا سمي هذه الكثرة كثره نورانية وكثره الماهيات كثره ظلمانية فلووجودات الخاصة الامكانية حقائق ولكنها أضواء شمس الحقيقة وروابط محضه لا انها أشياء لها الربط وسيصرح عن قريب وفي أواسط الكتاب أيضا في رد ما قاله بعض الأجلة في رسالته الزوراء ان وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطي فالبصير الناقد ينبغي ان يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفي الظاهر والباطن واما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقي لا كثره فيه بوجه أصلا والموجود متعدد وهو الماهية وموجودية الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقي لا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدء الاشتقاق ومما نسب اليه ومن نفس المبدء قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف واللغة فلا ضير في أن يكون الموجود في الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغة أيضا تساعده كاللابن والتامر والحداد ونحوها والماهيات عندهم أمور حقيقية إذ لو كانت انتزاعية لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا وجود غيره عندهم وزيف المصنف قده طريقتهم بوجه.

الأول ان الوجود الواحد الحقيقي كيف يكون لنفسه ولغيره اي جوهرها وعرضا وكيف يكون مقدا ومؤخرا مع وحده الماهية كالانسان إذ لا تفاوت فيها ولا تشكيل.

والثاني ان النسبة ليست اضافة اشراقية والا كانت وجودا وراء المنسوب اليه وهم لا يقولون به فهي نسبة مقولية فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهية عين التعلق لان المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه ولا يرد مثل ذلك على طريقتهم قده إذ لا يمكن تصور الوجود وانما تعرض لاحتمال كون النسبة اتحادية مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهية عندهم أصيلة كما قلناه والنسبة الاتحادية انما يتصور بين متحصل ولا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتي في مبحث عينه الوجود الواجبي للماهية استظهارا.

والثالث ان الوجود ما هو الا مناط الموجودية فتلك النسبة وجودات متكثرة فكيف يكون هذه الطريقة توحيدا خاصيا وقولا بوحده الوجود مع أنه توحيد عامي كطريقه القائلين بكثرة الوجود والموجود بخلاف طريقتهم قده فهم لما قالوا بأصالة الماهية وهي مغايره للوجود بحسب شيعية ذاتها فقد قالوا بالثاني في الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفي جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين وهو قده جعل المنسوب كالمنسوب اليه وجودا فلم يكن في الدار غير الوجود ديار.

ثم لا يخفى ان بين الايراد الأول والثالث منافاة إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبي وجود الأشياء وبناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتبارية ويمكن دفع التنافي بان يقال عباراتهم في تقريب هذا المذهب مختلفه فربما يقولون مناط موجودية الأشياء الانتسابات وربما يقولون وجود زيد آله زيد فاحد الايرادين على أحد القولين والاخر على الاخر فتأمل س ره

(Y)

والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الموجودات

ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

أقول فيه نظر من وجوه

الأول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحده حقيقية منسوبة إلى الكل فان

اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبه بعضها إلى الوجود الحقيقي اقدم من بعض آخر نقول النسبة من حيث إنها نسبه امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار

شئ من المنتسبين فإذا كان المنسوب اليه ذاتا أحدية والمنسوب ماهية و ماهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ولا أولوية أيضا لبعض افرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعاليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض افراد ماهية واحده بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيه.

والثاني ان نسبتها إلى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل

ذا ماهيات متعددة متخالفة وسيجى ان لا ماهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها إذ لا شبهه في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا

ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات

إذ يمكن ان يقال إن هوياتها لا يغير تعلقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من انحاء

الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الثالث ان وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات أمور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي

كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من

المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلى متعدد دون الطريقة الأخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في أن موجودية

الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء ا كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا فان اطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء

فصل

في مساوقة (١) الوجود للشيئية

ان جماعه من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفه يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتها

الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية الماهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية إذا المعدوم لا يخبر

عنه الا بحسب اللفظ فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها إذ مرتبه الوجود متقدمه على مرتبه الماهية في الواقع

وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما

(١)

إن كان المراد بالشيء المشي وجوده وهو الماهية كما مر في كلامه السابق ان اقسام الشيء معلومه الأسامي واقسام الوجود مجهوله الأسامي فالمساوقة في ضمن المساوقة في التحقق بمعنى انه في اي نشأه تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص ويدور أحدهما مع الآخر حيثما دار والا فالمساوقة بمعنى الاتحاد في حيثية ثم تحقيق تلك المساوقة انه قد مر ان للوجود حقيقة وان تلك الحقيقة امر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والامكان ونحوها وان الاعلى من مراتبه الذي هو فوق التمام ولا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبي الذي لا ماهية له وان ما سواه يلزمه حد ونقص فان حد الانسان أعني حيوان ناطق فقط حكاية عن نقص مرتبه وجوده وكذا حد الحيوان أعني جسم ينمو ويتحرك بالإرادة والحس فقط حكاية عن نقص وجوده ولا شك ان نقص الوجود تبع له ولا تحقق له بدونه ومن ذلك ظهر ما هو الحق في نزاع آخر بينهم ان مرتبه تحقق الوجود مقدمه على مرتبه تقرر الماهية أو بالعكس ثم إن من دلائلهم على شيئية المعدوم ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلب الشيء عن نفسه محال.

والجواب ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الأزلية وسلب الشيء عن نفسه في حال العدم جائز إذ ليس حينئذ شيء بل معدوم بحت فهذا المذهب في غاية السخافة اللهم الا ان يكون مرادهم تصحيح اثبات العلم الأزلي إذ المنفى لا شيء محض لا انكشاف ولا تميز في الأزل به ولا وجود عيني ولا ذهني للأشياء هاك والا لزم الكثرة في ذاته تعالى ولزم قدم الأشياء فيكون لها تقرر و ثبوت وهذا أيضا باطل إذ لا يجب ان يكون لها ثبوت منفكة عن كافه الوجودات بل ثبوتها تابعه لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفية س ره

علمت والموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف
فاحتفظ

بذلك فإنه نفيس وقالوا أيضا ان الصفات ليست موجوده ولا معدومه ولا مجهوله
ولا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان المحال منفي
وانه لا واسطه بين النفي والاثبات.

وربما أثبتوا واسطه بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم
وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم
مما سموه

حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه
في

التخاطب واما ان يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم
في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير
ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به

ومما يوجب (١) افتضاحهم ان يقال لهم إذا كان الممكن معدوما في الخارج
فوجوده هل هو (٢) ثابت أو منفي فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات
فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن
يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز
ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حاله العدم بالوجود فيكون
موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية
المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم أحد

(١) هذا وكذا ما ذكره الشيخ الاشراقي أخيرا مبني على ما هو المشهور منهم ان
أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات في العدم وثبوت الحال جميعا كما قال الكاتبي انهم
جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصله للذات في حالتها الوجود والعدم وكما قال
المحقق الطوسي انهم عللوا اختلاف الذوات المعدومة بالأحوال فيكون الحال عندهم
صفة للشيء ليست موجوده وليست معدومه والا فعلى التعريف المشهور للحال انها صفة
للموجود ليست موجوده ولا معدومه يكون الحال كالصفات الانتزاعية للموجودات في
حال وجودها ويكون الوجود حالا للموجود في حال الوجود وثابتا له حينئذ لا للماهية
في حال العدم والا لم يكن صفة للموجود س ر ه

(٢) التردد للتسجيل على الخصم والا فهو ثابت عندهم لكونه صفة وليست
موجوده والا تسلسل ولا معدومه والا اتصف الشيء بنقيضه س ر ه

على هذا التقدير بأنه لا يصح ان يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء ء وقد قال بأنه شيء وكذا الامكان (١).

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرون كون الصفات غير مختلفه في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الامر إلى غير النهاية ويتبين انه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها. ومن هذا القبيل جماعه أيضا تحاشوا ان يقولوا ان الباري موجود أو معدوم لكون (٢) اللفظ

على صيغه المفعول يقدسونه عن ذلك وما بحسب اللفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف

كيف وجل الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى

معان هي تكون أعلى وأشرف مما وضعت الأسماء بإزائها فكما ان المراد من السمع والبصر السائغين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والاله فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى وأشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الألفاظ الموضوعية بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.

واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ ان

(١) اي كالشيئية فنقول هو ثابت لكونه صفة فان منعوا اتصاف الشيء بالثابت فلا يمكن ان يقال له ممكن فان التزم ذلك فليس بممكن وقد قال إنه ممكن بعين ما ذكره س ره

(٢) وهو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته والموجود معناه ذات له الوجود والأول منقوض بالمعبود والمحمود ونحوهما والثاني بكل الأسماء الحسنى مع أنه قد ورد في الشرع اطلاق الموجود مثل أناجيك يا موجود في كل مكان لعلك تسمع ندائي س ره

يقال إنه حقيقة أو ذات أو شئ من الأشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشئ فإذا لم تكن شيئاً يكون لا شيئاً لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والتقويم وأمثالها فينسب باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله.

والعجب أن أشباه هؤلاء القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات

وردها وذكر صاحب الاشراف في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيد الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد اثباته فإنه كان ثابتاً في نفسه بامكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً فعتلوا العالم عن الصانع قال هؤلاء قوم نبغوا في مله الاسلام ومالوا إلى الأمور العقلية وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية ووقع بأيديهم مما نقله جماعه في عهد بنى أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة فظن

القوم ان كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوا وذهبوا إليها

وفرعوها رغبه في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها وتبعهم جماعه من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعه صنفوا كتباً يتوهم ان فيها فلسفه وما كان فيها شئ منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتأخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار أقاويل عامه يونان وخطبائهم وقبول الناس لها

فصل

في الوجود الربطي

اطلاق الوجود (١) الربطي في صناعاتهم يكون على معنيين

(١) عبارته ره في هذا الفصل لا يخلو عن اندماج وسيأتي فصل آخر في معناه تبين فيه حقيقة امر الوجود الرابط والربطي ونورد هناك ما يتضح به حقيقة الحال وما يتفرع عليهما من الأصول العالمية فانتظر ط ره

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل (١) في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في الحملات الايجابية وراء النسبة الحكمية

الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا والحق هو الأول في الأول والثاني في الثاني

والاتفاق (٢) (٣) النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها (٤) الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على أن الحق (٥) (٦) ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ.

(١) صفه ما يقابل فالوجوب ومقابله كيفيات لهذا الوجود وتلخيص المقام ان الوجود رابط ومحمولي والرابط هو ثبوت الشيء للشيء وهو مفاد كان الناقصة كقولنا البياض موجود في الجسم أو الجسم كائن ابيض أو بحذف الرابطة وتكون القضية ثنائية ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية وهو الوجود لا في نفسه فهو معنى حرفي لا يخبر عنه وقولنا هذا من قبيل قولنا من الابتداء وفي لا يخبر عنه إذ لو اخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب.

ثم إنه رابطة في الحملات الايجابية واما السوالب ففيها سلب الربط كما سيتحقق ان الكيفيات في السوالب أيضا كيفيات للنسب الايجابية والجهات متحده وهو مغاير للنسبة الحكمية فإنها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فإنه في الموجبات غير الهليات البسيطة ويسميه المصنف قده تبعا لأستاذه في الأفق المبين بالوجود الرابط صونا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الاعراض رابطيا مفاد كان الناقصة فخلط بين الرابطين فلا تغفل والمحمولي هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة فاما ان يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم واما لا لنفسه كوجود الاعراض ويسمى الثاني الرابطي والأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه اما ان يكون بنفسه كوجود الواجب واما ان يكون بغيره كغيره من الجواهر لغير الحالة س ره

(٢) اي الاتفاق بحسب السنخ إذ لا نوع للوجود وليس كليا س ره
(٣) إشارة إلى أنهما واحد بحسب السنخ والحقيقة مختلف باعتبار ان الوجود المحمولي خارج عن المقولات رأسا بالذات وما يقابله هو احدى المقولات العشرة أعني مقولة الإضافة وهي من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولي تأمل فإنه لطيف دقيق ن ره
(٤) اي الماهيات المنتزعة عن مراتب تنزلاتها بالذات ه ره

(٥) فان الوجود الرابط حين كونه رابطيا لم يكن بهذا الاعتبار وجودا ولا شيئا من الأشياء فان اطلق عليه الوجود وحاله هذه فهو من اشتراك اللفظ فقط وهو الحق ثم إن التفت اليه العقل وقصده بالحكم عليه أو به انقلب وجودا محموليا كما هو شان المعاني الحرفية حين كونها روابط وأدوات ليس شيئا من الأشياء المحصلة التامة وإذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلالية انقلاب الناقص إلى التام والقوة إلى الفعل ففرق بين كون الشيء

شيئا أو قوه على شئ إذ القوة بما هي قوه ليست شيئا من الأشياء أصلا الا باعتبار آخر غير كونها قوه كما سيجئ تحقيق ذلك من المصنف بعد عدة ورقات عند بيان كون المواد من المعاني العقلية ه ره

(٦) إذ لو كان الاتفاق في معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب لعل مراده انه لما كان بينهما غاية التباعد كاد ان يكون كالمشترك اللفظي كما مر نظيره في اتصاف الماهية بالوجود والا كان خلاف التحقيق الذي عنده وأشار اليه هاهنا أيضا بقوله في معانيها الذاتية وأوضحناه غير مره كيف وهو قد حقق في هذا السفر ان الانتزاعيات والإضافات واعدام الملكات لها حظوظ من الوجود وقال بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن المعقولات الثانية والاعراض النسبية مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجودة فهو يقول وجود الروابط والإضافات بنحو النسبية وان لم يوجد بنحو الظرفية والنفسية والاستقلال كيف ولو لم تكن موجوده بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لا يخفى بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطي الا في الذهن لكفى إذ الوجود سنخ واحد وإن كان ذهنيا وخارجيا أو في غاية الشدة ونهاية الضعف والأولى ان يقال كلامه في تخالف المفهومين بما هما مفهومان وبما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرابط والمعلول لا ان الوجودين لا جهة اتفاق بينهما إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتي للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لاثبات عينيه البياض مثلا و انه من الطبائع الموجودة في العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك تتصدى لان له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور أو يلحق وجود جسم العاج وهذا اللاحق تارة بالمحمول وتارة بالموضوع انما هو بالاعتبار س ره

والثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء (١) آخر أو له أو عنده لا بان يكون لذاته

كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجمله المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية

التامة عندنا وعندهم لكننا نقول بان لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف

(١) كوجود السواد في الجسم أو له كوجود المعلول للعلة أو عنده كوجود المعلوم عند النفس كذا في الأفق المبين والغرض من هذا التقسيم الثلاثي الإشارة إلى موارد استعمال الوجود الربطي وانه غير مختص بالاعراض فإنه يستعمل في وجود الصور الحالة في المواد وفي وجود المعلول للعلة وفي وجود العقل الفعال للنفس وفي وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم في الغايات فعندنا ان العندية مثل وجود العقل الفعال للنفس لا مثل وجود المدركات الجزئية للنفس لان ادراك الجزئيات لما كان بالانشاء فهو من قبيل وجود المعلول للعلة وكون وجود الجواهر رابطيا بل رابطا بالنسبة إلى وجود القيوم تعالى كما قال قده لا ينافي كونه نفسيا بالنسبة إلى ما دونها وفيما بين أنفسها والحق ان رابطية كل الوجودات بالنسبة إلى وجود القيوم بذاته اضافة اشراقية ليست كرابطية النسب المقولية والنسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي والانتزاعي س ره

النسبتان وهم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي
وعندهم

اما نفس الماهيات كما في طريقه الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما في قاعده
المشائين فاذن

هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل إنه أحد (١)
اعتباراته التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطين في الهليه
المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشئ في نفسه وفي قولنا البياض موجود
في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم وهو بذلك
الاعتبار

محمول لهل البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق
البياض

في نفسه وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيشية وانما يصح ان
يكون محمولا في الهل المركبة ومفاده انه حقيقة ناعته ليس وجودها في نفسها
لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشئ الناعتي بعد ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب
إلى ذلك الشئ فيكون من أحواله وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض
فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود
في نفسه أيضا بالاشترك العرفي على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطي بالمعنى
الأول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الاعراض والصور
وهو

(١) وهي تحقق الشئ في نفسه من غير أن يكون نعتا كوجود الجوهر وتحققه
على أن يكون نعتا كوجود العرض بملاحظة النعتية والنفسية أو هي اقسامه الثلاثة أعني
في نفسه فقط وفي نفسه ولنفسه ثم في نفسه ولنفسه وبنفسه كما مر س ره

الوجود في نفسه لا لنفسه والاخر بإزاء الرباطي بالمعنى الأخير وهو ما يختص بوجود
الشئ

لنفسه ولا يكون للنوعات والأوصاف.

والحاصل ان الوجود الرباطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها
على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلم عنه ذلك الشان ويؤخذ
معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما يصح (١) ان يؤخذ
نسبيا غير رباطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ في نفسه
وانما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه فله صلوح ان
يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الإضافات المحضنة والنسب الصرفة
وهذه (٢) الاقسام متأتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من
اشترك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرباط لأول الرباطين والرباطي للأخير
وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين والوجود في نفسه للأخير وكذا في باب (٣)
العدم يقع الصيانة عن الغلط

(١) كما في المركب التقيدي س ره

(٢) هذا بحسب القسمة البدوية والا فسيجي منه ره ان العدم لا يتحقق فيه
الرباط ط ره

(٣) لكن العدم الرباط هاهنا عدم الربط فهو من باب اطلاق الحملية والشرطية
ونحوهما في السوالب س ره

المنهج الثاني

في أصول (١) الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل

في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل (٢) ان من المعاني التي ترسم النفس بها ارتساما أوليا هو معنى الضرورة (٣) واللا ضرورة ولذلك لما تصدى

بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيها عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع

بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا أيضا الواجب بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة

تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد (٤) منه الممكن العامي وما عرف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجود وعدمه محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل (٥) ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون عرف الواجب بما

ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الأشياء يجب ان تؤخذ من الأمور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين فهوما اقدم من الضروري و اللا ضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوبا وإذا نسبها إلى العدم يكون

(١) القوم وان كثروها بالانقسام إلى الضرورة الذاتية والأزلية والوقئية و المنتشره وغيرها من الجهات الا ان أصولها ثلاثة ثم إنها كيفيات للوجود الرابط أعني ثبوت الشيء للشيء ولهذا اردف مبحثه بمبحثها س ره

(٢) هو الامكان والامتناع س ره

(٣) اي ضرورة الوجود أو العدم فيشمل الوجوب والامتناع س ره

(٤) وقد يجاب بان الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين وظاهر ان الامكان

العام إذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص إلى تعريف على حده بل يكفي فيه ان

يقال إنه امكانان عامان فاحتياجه إلى التعريف لأجل عدم معلومية الامكان العام فتعريفه

بالمحال تعريف للامكان العام فإذا فرض تعريف المحال بالامكان العام كان دورا فتأمل س ره

(٥) وجه الفساد في تعريف الممكن ان المحال المأخوذ في تعريفه مجهول

لان تعريفه دوري لتوقفه على معرفه الوجوب المتوقفة على معرفه المحال س ره

امتناعا وإذا نسب اللا ضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الامكان العام أو الخاص على أن التعريفات المذكورة مشتمله على خلل آخر وهو ان مفهوم الواجب ليس (١) ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد (٢) لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم اظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ بنفسه و على هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تأكد الوجود والوجود أجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال المهيئات الكلية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظه الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بأحد منها فحكموا أولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضى الوجود أو يقتضى العدم أو لا

يقتضى شيئا منهما فحصل الأقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما

احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بأدنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقليا ثم لما جاء وا إلى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضيه لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم

-
- (١) والا صدق التعريف على المعلول الأول فإنه أيضا ما يلزم من عدمه محال هو عدم الواجب تعالى ولكن نظره قدته إلى عدم حمله على المعرف خاصه من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير س ره
- (٢) كالدور فقد قال المحقق الخفري انه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعة موجود ما موقوفة على طبيعة ايجاد ما وبالعكس فيلزم الدور واعتراض المصنف عليه بان الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه وهل هو الا كشبهة البيضة والدجاجة فلا يلزم محال من عدمه وان لزم لا يكون ما يلزم اظهر وأبين من نفس عدمه لان اثبات محالية هذا اللازم كالتسلسل دونه خرط القتاد بخلاف محالية عدم الواجب تعالى فإنه محال بنفسه فكما ان كل وجود لا بد ان ينتهي إلى وجود الواجب بالذات كذلك كل ممتنع لا بد ان ينتهي إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى س ره

في أول الأمر فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير وهذه عاداتهم في بعض المواضيع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبه العلية والإفاضة والآثار إليها أولاً ثقة بما بينوا في مقامه ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن أيضا سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصده في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كما ستقف (١) عليه.

فالتقسيم الأقرب (٢) إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود وجرى النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه أم

(١) من أن امكان الوجودات الامكانية هو افتقارها الذاتي الذي هو كونها أمورا تعلقية حيثيات ذواتها في أنفسها وهي عين التعلقات والارتباطات لا انها أشياء لها التعلق والارتباط والضرورة هي تأكيد الوجود والامتناع هو تأكيد العدم والامكان هو سلب التأكيد فهو امر بين الامرين ليس بتأكد الوجود ولا العدم وهو اي الامكان بهذا الاعتبار يقبل الشدة والضعف بحسب القرب والبعد من الطرفين وعنهما نره (٢) يرد عليه أولاً ان هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات وغيره من الممكنات وجوداً أو ماهية فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانياً إلى الواجب بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير وهو ظاهر.

وثانياً ان المراد بالموجود في المقسم لا بد ان يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته والماهية الموجودة بالوجود ولا بد ان يكون المراد بانتزاع الوجود حينئذ الحكم بالاستقلال بالموجودية بنفسه أو بغيره والا فالانتزاع بمعنى وجدانه موجوداً ثابت في جميع الاقسام ولا أقل في الوجود الواجبي والوجود الامكاني فان الوجود عينهما جميعاً بناء على التشكيك والواجب حينئذ في تقرير التقسيم ان يقال إن كل موجود مستقل بالوجود عند العقل اما ان يستقل به بذاته أو بغيره والأول هو الواجب والثاني هو الممكن ويخرج من التقسيم حينئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ره ولو مع انضمام متعلقه من الطرفين هذا واخذ الموجود في المقسم على نحو يشمل الرابط وطرفيه جميعاً اشكال آخر على التقسيم ويمكن دفع هذا الاشكال عن التقسيم بتقرير آخر وهو ان يقال إن كل ما يصفه العقل بأنه موجود بنحو ما اما ان يكون متعلق الوجود بغيره أو لا الأول الممكن والثاني الواجب.

وآلآا ان اناقسيم على هذا النحو يعود بالحقفة إلى تقسيم الموجود إلى المسقل والرابط من غير أن يحلل به معنى الامكان والوجوب من جهة كونهما مادتين للقضايا المؤلفة ط

لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظه امر وراء نفس الذات والحقيقة
كانتسابه

إلى شئ ما أو انضمام شئ ما اليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته
الحق الأول ونور الأنوار على لسان الاشراف الوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين
وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعاً لذاته بعد ما جعلنا المقسم
الموجود

فلنسمه ممكنًا سواء ا كان ماهية أو انية الا ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها
و

انصبغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء والاضلال
على

الهياكل والقوالب بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصبغ
والاتصاف والاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع
والالتماع والتجلي والفيض والشرح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه
فمصدق

حمل مفهوم الوجود العام ومبدء انتزاع هذا المعنى الكلى في الواجب لذاته هو نفس
ذاته بذاته بلا ملاحظه جهة أخرى واعتبار امر آخر غير ذاته من الحثيات الانضمامية
أو الانتزاعية التعليلية أو التقيدية وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتحادية
إذا أريد به الماهية أو ارتباطية تعلقية إذا أريد به نحو من الوجود وإذا سينكشف لك
بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما
أشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقًا بالغير
مفتقرًا اليه ومناطق الواجبية ليس الا الوجود الغنى عما سواه فامكان الماهيات
الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى
ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة
ومتعلقه وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات
لمعانيه

لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف الماهيات الكلية فإنها وان لم يكن لها ثبوت قبل

الوجود الا انها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجوده ولا معدومه في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الأصلي أزلا وابدأ وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجوده ولا معدومه ولا متقدمه ولا متأخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق

ولا جاعل ولا مجعول

وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها محازا عند العرفاء (١) بنعت من النعوت الا بأنها هي هي لا غير بخلاف الوجودات

فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فإنها عينيات صرفه بلا ابهام ووجودات محصنة بلا ماهيات وأنوار ساذجة بلا ظلمه وهذا مما يحتاج تصورهما إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج إلى فطره مستأنفه وقريحة ثانيه فكما ان الماهيات (٢) الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورهما بحدودها والاكتناه بماهياتها الا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد (٣) الأوسط في البرهان بعينه هو

(١) متعلق بقوله محكوما عليها ه ره

(٢) يعنى ان الماهيات الكلية المركبة كالانسان والفرس مع كونها أعيانا متصورة بكنهها إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق مع أن هنا شيئا وشيئا فكيف في الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجودي والحال ان هنا شيئا وربط شيء والربط لا حكم له في نفسه س ره (٣) اي العلل المأخوذة فيه لان الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لأنه وهو بعينه وشخصه هو الحد المتأخر اي حقيقة الشيء لان الفصل هو الصورة وشيئية الشيء بصورته كما قال الشيخ صورته الشيء ماهيته التي هو بها هو وهذه العبارات الثلاث متقاربة و قد مر البيان المنطقي والإلهي فتذكر واما البيان المناسب لمذاق الإلهيين كقول المعلم ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد فهو ان عله الوجود المقيد المحدود كوجود زيد هو الفيض المقدس فان ظهوره منطو في ظهوره كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه وحقيقته أيضا هو لأنه تمامه وشيئية الشيء انما هي بتمامه لا بنقصه ولهذا قال في أوائل كتابه المبدء والمعاد اما عند المعبرين من المشائين فيشبه ان يكون حيثية فاعليه الفاعل لوجود شيء داخله في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود وقال في بحث مراتب العقل النظري منه أو لعلك تقول إذا كان كل هيولي أولى قوه

محضه وامكانا صرفا وابهاما محضه فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلى أن لكل واحده من صور الأفلاك الكلية هيولي خاصه سوى هيولي العناصر ثم أجاب بان الفرق بين الهيوليات انما كان بعلمها فان تحصلاتها بالعلل القريبة منها كالعقول الفعالة بانضمام الصور الحاله وشركتها إياه في افاده المواد ثم قال بعد كلام ولك ان تقول بحسب التحليل من النظر ان تحصل الشئ بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج ولكن يجب ان يتفطن بان فاعل الشئ بمنزله ذات الشئ بل أقرب منها إلى ذاته فالتحصل بالفاعل ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشئ انتهى.

والحاصل انه كما أن تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات واختلافها عين اختلافها وإذا قيل ما الهيولى في نفس الامر صح ان يقال هي النار والهواء وغيرها من الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصله ومع المنفصل منفصله ومع الماء ماء و مع الهواء هواء وهكذا والصورة شريكه لعله الهيولى كذلك في كثير من الأشياء التي هي الوجودات الخاصة بالنسبة إلى الفيض المقدس وعلى اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق المادة على الفيض والوجود المنسبط كما يجيء في بحث العلة والمعلول من هذا الكتاب كان فيما نحن فيه تحصل الصورة بالمادة بعكس الهيولى والصورة على اصطلاح الحكماء ويجوز ان يراد بكثير من الأشياء المفارقات النورية حيث إنها ليست لها الا عله الوجود لتجردها عن المادة والصورة فقوامها بعله الوجود فليس لها ما هو الا هي ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللمية الفاعلية أو اللمية الغائية لأنهما فيها واحد س ره

الحد المتأخر الذي هو الفصل (١) في الحد وما ذكره المعلم الأول في اثولوجيا ان
الجواب

عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد يجد إشارة لطيفه غامضه بل واضحه إلى
صحه ما قلناه.

وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس الا
من تعاملات النفس وتصرفاتها.

وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حظله في نفس ذاته الامكان
والافتقار لا يصح ان يقتضى وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده أو عدمه
سواء بلغا حد الوجوب أو لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود
وأولويته رجحانا متقدما على وجوده وألوية باعثه لتحقيقه انما نشأ من الغفلة عن كون

(١) والفصل هو الصورة وصوره الشئ ماهيته التي هو بها ما هو على ما قاله الشيخ
فصار ما هو ولم هو واحدا هـ ره

الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلا.

وأیضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما أولوية وجوده وتخصصه بمرتبته من مراتب الوجود ولا يقتضى ممكن آخر أولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شئ منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص وأشیر إلى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه إذ الهلاك عبارة عن لا استحاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد
الا كل شئ ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محاله زائل.
وطربت طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة.
واما الحق (١) فقد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقا فحقيقة كل شئ نحو وجوده العيني

وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق (٢) فهو الصادق باعتبار نسبتته إلى

الامر وحق باعتبار نسبه الامر اليه وقد أخطأ (٣) من توهم ان الحقيقية عبارة عن نسبه الامر في نفسه إلى القول أو العقد والصدق نسبتها إلى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف وأحق الأقاويل ما كان صدقه دائما

(١) اي المذكور في أول الفصل فله أربعة معان المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود والوجود الدائم كوجود العقل والحق تعالى شأنه ومطابقة القول بالفتح للواقع وكذا مطابقة العقد الذي في القضايا المعقولة له س ره
(٢) ومرجعه إلى أن الحق هو الوجود العيني وانما يتصف به القول بدعوى ان مضمونه هو الوجود العيني واما الصدق فهو مطابقه القول للخارج على اي حال ط
(٣) فجعل زيد قائم إذا كان قائما في الواقع صادقا والواقع حقا وهذا تعسف لأنه يكون من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق س ره

وأحق من ذلك ما كان صدقه أوليا وأول الأقاويل الحقه الأولية التي انكاره مبني كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطه بين الايجاب والسلب فإنه اليه ينتهي جميع الأقوال عند

التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه (١) الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة (٢) ما ذكره الشيخ في الشفا لسبيل مقاييح السوفسطائية ان يسأل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق أو باطل أو تشكون فان حكموا بعلمهم بشئ من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء ا كان ذلك الاعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم أو انكم أنكرتم وهل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا أيضا وننكر الأشياء جميعا حتى انكارنا لها أيضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار إذا النار واللا نار واحد ويضربوا فان الألم واللا ألم واحد ذنابه قسمه المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع

(١) اي الأحقية في التصورات انما هي للموجود بما هي موجود فإنه أبده البديهيات وأغناها عن التعريف فالتصديق أيضا أوليتها باعتبارها س ره

(٢) انما تعرض قبل الخوض في المسائل لهذا إذ ما لم يبطل مذهبهم لا يفيد البرهان شيئا ثم إنه وان نقاه الا ان فيه بعد شيئا لأنه إذا كان معنى قوله أو تشكون انكم تعلمون شككم بجعل كلمه ان مخففة من المثقلة فلا يلائمه قوله فيما بعد وان قالوا انا شككنا وأيضا يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم وإن كان قوله أو تشكون مقابلا لقوله هل تعلمون فلا يلائمه الأمور بصيغة الجمع وأيضا لا يلائمه قوله أو الشك فيه كما لا يخفى لكن لا غبار عليه بان يجعل قوله وان قالوا انا شككنا الخ متفرعا على القائل المطوى لقوله هل تعلمون ان جعلنا أو تشكون مفعولا وكلمه ان مخففة من المثقلة أو متفرعا على قوله أو تشكون لجعله مقابلا لتعلمون وشكا آخر مقدر لتعلمون إذ الانكار بعد الشك غالبا فيدل عليه لفظ الانكار ولا تكرر على اي التقديرين لان شككتم وأنكرتم من باب جعل المتعدى نازلا منزله اللازم وفي الأول لم يكن كذلك س ره

قسمه حقيقية أو في مرتبتها لان احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الايجاب والسلب

ساقط عن الاعتبار مع صحه القريحة وهي جاريه في جميع المفهومات بالقياس إلى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية أو ممتنعها أو ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيده بنسبه محمول خاص هو الوجود.

واما ما توهمه بعض من أن هذه مغايره لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات واجبه لذواتها فمندفع (١) (٢) بان اللازم منه هو ان يكون الأربعة واجبه الزوجية لا واجبه (٣) الوجود فاختلف (٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجود الذي هو المادة والجهة وبعض (٥) اجله أصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة انما ينسب بالذات

(١) والأولى ان يقال انكم ان أردتم بقولكم واجبه لذوات الماهيات سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان التالي وان أردتم به واجبه لذوات اللازم منعنا الملازمة س ره

(٢) الدافع بهذا هو السيد الشريف في حاشية الشرح القديم ه ره

(٣) اي لا ان الأربعة واجبه الوجود والظاهر أن يقال لا ان الزوجية واجبه الوجود لكن لما استلزم وجوب الزوجية لذاتها وجوب الأربعة كذلك لكونها نعتا لا يتحقق بدون المنعوت وكيفا مختصا بالكم ولا سيما انها لازمه لماهية الأربعة قال ما قال س ره

(٤) قال في الشوارق يعنى ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لأجل التفاوت في المعنى انتهى يعنى ان صاحب المواقف يريد ان الوجوب هنا يغير من جهة وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركا لفظيا ه ره

(٥) هو المحقق الدواني وحاصل ما أجاب عما ذكره المتوهم وهو صاحب المواقف انه انما يلزم كون الزوجية واجبه لملزومها بذاتها إن كان ملزومها واجبا وليس فليس وهذا بناء على زعم هذا المحقق من أن لازم الماهية لازم كلا الوجودين وهذا غلط لان هذا ضم القسمين والوحدة معتبره في الاقسام وحاصل رده قده ان لازم الماهية لازم لنفسها بلا مدخلية وجودها حتى لو جاز ثبوت المعدومات لكان لازما لها فالظرفية في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده ظرفية بحتة فلا يتوقف لزومها لا على وجود الأربعة ولا على جاعل الأربعة توقفا ذاتيا س ره

إلى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الربطي على جاعل الماهية الا بالعرض في الطبائع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض أيضا من جهة انها حاله الاقتضاء مخلوطه بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبه عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن أن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها انما يتصور إذا كانت الملزومات واجبه الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها وظن أن (١) الضرورة في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حاله الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة ا ليس بين الضرورة بالشئ زمانية أو غيرها وبين الضرورة ما دام الشئ كذلك وبين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذة سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية

فصل

في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية

(١) يعنى هاهنا أمور ثلاثة الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية في حال الوصف على سبيل الظرفية البحتة والضرورة بشرط الوصف وهي المشروطة والوصفية فاختلف ولم يميز بين الذاتية والمشروطة حيث جعل ضرورة لوازم الماهيات مشروطة بوجودها وجاعل وجودها مع أن قيد الوجود محمول على الظرفية البحتة ولا بين الضرورة الأزلية والذاتية في حال الوجود حيث قال إن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها انما يتصور الخ إذ لو ميز لم يقل بذلك فان اللازم واجب للملزوم نظرا إلى ذات الملزوم ولا يلزم ان يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا نعم لا بد ان يكون عقد القضية ضروريا ذاتيا فحسب س ره

بين (١) واجبين لو فرضنا كل ما لا عله له في ذاته لا يجب بعله لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه إذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بأنه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية تقييدية (٢) أو تعليليه فان مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقا وهو الضروري الأزلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليليه خارجه عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية أخرى غير الذات تقييدية سواء ا كانت سلبية كزيد أعمى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتبارية (٣) كزيد ممكن أو انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على

(١) الحق ان المطالبين بديهيان وما ذكره منبه عليهما ومن فروعهما مسألة بساطه الواجب تعالى حيث يقال لو كان له اجزاء واجبات لم يؤد التركيب إلى الوحدة إذ بين الواجبات امكان بالقياس ولا علاقة حينئذ فكان كل واجبا على حده بسيطا هذا خلف ومن فروعهما عدم جريان التسلسل في الواجبات كما سيأتي في دليل الشيخ الاشراقي على أن ماهية الواجب أنيته من أنه لو كان له ماهية كان لها افراد غير متناهية واجبه الوجود فلم يمكن ان يقال يلزم التسلسل لتكافؤها س ره (٢) إذا نيد شئ بالحيثية فذلك على ثلاثة أنواع أحدها ان يكون الغرض من التقييد بيان الاطلاق عن جميع ما عداه ويسمى هذا حيثية اطلاقية مثل ما يقال الماهيمن حيث هي حكمها كذا اي مع قطع النظر عن جميع ما عداها حكم نفسها كذا وفي الموقف التاسع من الإلهيات الذي في فيضه وابداعه تعالى جعل المصنف الحيثية الاطلاقية قسمين وأدرجها في الحيثية التقييدية نظرا إلى ظاهر التقييد في التعبير وغيره ثلث القسمية والثاني ان يكون الغرض من التقييد بيان عله الحكم للمقيد ويسمى حينئذ تعليليه كان يقال الانسان من حيث إنه متعجب ضاحك والثالث ان يكون الغرض من التقييد اخذ المقيد مع القيد مجموعين فيسمى حينئذ تقييدية كان يقال الجسم من حيث إنه سطح ابيض فإذا قيل الأسود من حيث السواد قابض لنور البصر فالحيثية تقييدية وإذا قيل من حيث صنعه الصباغ قابض له فالحيثية تعليليه س ره (٣) هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص فالمراد به ما عد الخاص إذ الثلاثة اعتبارية والانتزاعية في مقابل الانضمامية وتمثيله بزيد ممكن بناء على كون الامكان بمعنى تساوى الطرفين أو جواز الطرفين والا فالامكان بمعنى سلب الضرورة يناسب الحيثية السلبية ونظره عند قوله من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية إلى مجرد نفى الحيثيات والا فالأولى تقديم التعليلية والتقييدية على الانضمامية والانتزاعية كما فعل عند التفصيل بان يقال من غير حيثية أخرى تعليليه أو تقييدية انضمامية أو انتزاعية سلبية أو ثبوتية إضافية أو غير إضافية س ره

الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية إذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان واية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فحينئذ نقول إذا فرض كون تلك الذات مستنده في موجوديتها إلى عله موجهه خارجه عنها لا يخلو اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضى لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظه تأثيره فيها يبقى كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية أم لا يكون فإن كان الأول فلا تأثير لايجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

ومن هاهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا إذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين أمور يكون بعضها عله موجهه لبعض آخر أو بين أمور تكون معلوله لعله واحده موجهه بلا واسطه أو بوسط فاننا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية أحدهما أو كلاهما فيلزم امكان شئ من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف.

طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع (١) (٢) وجودين معا في ذات واحده والملازمة تظهر بأدنى تأمل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه سواء ا كان واجبا أو
ممكنا (٣) كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يأبى (٤) طباع مفهوم الواجبية عن أن يكون

للواجب امكان بالقياس إلى الغير وللغير امكان بالقياس إليه الا إذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجابي والوجوبي وشئ من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفافية يثبت لكل منهما امكان بالقياس إلى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما

بل يفتقران (٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر

(١) وجود بالذات لوجوبه ووجود بالغير لمكان التلازم س ره
(٢) يعني ان أحد الوجودين بالذات والاخر بالغير لمكان التلازم ن ره
(٣) يكون معلولا لواجب آخر واما الممكن المعلول لهذا الواجب فهو وان لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه
س ره

(٤) لان الامكان المنافي للوجوب الذاتي هو الامكان الذاتي فلا يأبى نفس مفهومه الامكان بالقياس نعم يأباه إذا تحقق بينهما تلازم وهو بين الواجبين
محال س ره

(٥) اعلم أنه قد يحصل التكرار في التعريف لأجل الضرورة مثل تحديد الإضافات فان كل واحد من المتضائفين لما كان العلم به مع العلم بالاخر لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب ان يعرف بايراد السبب الذي يقتضى كونهما متضائفين ليتحصلا بسبب ذلك معا في العقل ونخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما ومثاله ما ذكره الشيخ في تعريف الأب وهو انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك الحيوان هو الأب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الإضافة وتولده من نطفته سبب كونهما متضائفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرر لما مضى وهو ضروري لأنه الذي يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان لذي هو الأب ويخص البيان المذكور به لان الأب انما يكون مضافا إلى الابن من هذه الجهة فالتكرار مع كونه منهيًا في الحدود هنا واجب والا لا يمكن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوة لا من جهة صفة الأبوة لكن المقصود تحديد الذات مع الصفة س ره

بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما

فصل

في أن (١) (٢) واجب الوجود أنيته ماهيته

بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنه الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الأعيان وفيه وجوه.

الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما لمعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هذا خلف فاذا الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة (٣) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضى

(١) الأولى ماهيته أنيته وإن كان الأول أيضا يفيد مفاد الثاني خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى انه لا ماهية له الخ الا انه انسب بمذهب الأشعري كما في الشوارق س ره

(٢) هذا البحث لا محيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود إلى الواجب والممكن بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته وانتزاعه بملاحظة غيره فان الممكن على هذا التقسيم يمكن ان يكون موجودا بالواسطة في الثبوت كالوجود الامكاني أو بالواسطة في العروض كالماهية فالواجب موجود بذاته من غير واسطه خارجه أعم من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض الا ان الذي يشته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذي لا واسطه في الثبوت لوجوده فنفي الواسطة في العروض في مورده يحتاج إلى هذا البحث حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم ط

(٣) اي نجعل التالي تقدم الشيء بوجوده على وجوده ليكون بطلانه ضروريا لا ما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظريا وليس المراد انه من دون الاستعانة في بطلان تقدم الشيء على نفسه بما ذكره وان جرى لزوم التسلسل فيه لأنه على فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدم على المتقدم لان المتقدم نفسه والفرض جواز تقدم الشيء على نفسه وهلم جرا واما قوله وجود الشيء مرتين فهو من باب الاكتفاء بالأقل وانما قلنا ليس المراد ذلك إذ لا دخل لقوله لان الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك الخ في ابطال تقدم الشيء بوجوده على وجوده مطلقا على أن بطلانه اظهر من بطلان التسلسل بمراتب كيف وهو أبده من بطلان الدور فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل دليلا على بطلان تقدم الشيء على نفسه ويمكن جعله دليلا على بطلان تقدم الشيء هنا وحينئذ لم يكن قوله إن كان نفس الماهية غير مناسب ويمكن التعميم أيضا بان يراد بالماهية مطلقها لا الماهية الواجبة فقط س ره

إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك وإن كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم ان الوجود حينئذ

يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى عله هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير وكل عله فهي متقدمه على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمه على وجودها بوجودها.

الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود إذا كان محتاجا إلى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا إلى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هذا خلف وهاهنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا إلى ذات ذلك الغير فان أريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا إلى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية لوجود ذاته بذاته التقدير والايحاب (١) ينافي الاحتمال والامكان الخاصي وان أريد بامكان الزوال

(١) ان قلت كيف يكون الوجوب الذاتي ووجوب ذلك الوجود بتلك الماهية الموجبة ولو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائما بماهيته هذا خلف وأيضا تلك الماهية لم تكن في مرتبه نفسها وجودا وموجودة قلت هذا معنى الوجوب الذاتي عندكم واما عند القائل بالماهية له فمعنى الواجب بالذات الذات المقتضية لوجود ذاته بذاته بلا مدخلية الغير وعدم كون الوجود في مرتبه ذاته وماهيته مذهبه والمصادرة باطله س ره

ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر .
وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة
من الوجوه الثلاثة انه لم لا يجوز ان يكون عله الوجود هي الماهية من حيث هي هي
فيتقدمه

لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أن ذاتيات الماهية متقدمه عليها لا بالوجود
بل بالماهية وكما أن الماهية عله للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما أن ماهية
الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضا ضروري.
ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات ونقدي التنزيل
والمحصل بان الكلام فيما يكون عله لوجود أو موجود في الخارج وبديهية العقل
حاكمه بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلحظ كون الشيء موجودا امتنع
ان تلحظه مبدء الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد ان يلحظه
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل
وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب (١) تقدمها الا بالوجود
العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم
مع البياض.

ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات
كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس
له حال غير أن يكون موجودا وعله الموجود موجوده وعله المعدوم معدومه
وعله الشيء من حيث هو شيء وماهية (٢) شيء وماهية فليس إذا كان الشيء قد

(١) والأولى ان يقال التقدم في هذه المواضع بالتجوهر إذ في مرتبه الماهية من
حيث هي التي هي مرتبه الخلو بعدم اعتبار الوجود لا اعتبار العدم الجزء متقدم على
الكل والماهية على لازمها ولا وجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم حتى لو كانت
الماهية متفرقة منفكة عن كاهه الوجودات كما زعمته المعتزلة لكان التقدم بحاله فما به التقدم
وما فيه كلاهما نفس التجوهر س ره

(٢) عطف تفسيري للشيء فالشيء هنا شئية الماهية كما في قولهم اقسام الشيء
معلوله الأسامي واقسام الوجود مجهوله الأسامي واحد معني قولهم الشئية مساوقة
للوجود وحاصل كلام الشيخ اشتراط السنخية بين العلة والمعلول س ره

يكون من حيث هو ماهية عله (١) لبعض الأشياء يجب ان يكون عله لكل شئ
وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين (٢)
هذا في الشفا وفي الإشارات

وبالجمله لا يجوز ان يكون سبب الشئ من حيث هو حاصل الوجود الا
شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لأنها ماهية لكان يجوز ان
يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت
ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون ماهية عله لوجود شئ ولم يعرض
لها وجود فيكون عله الموجود لم يحصل لها الوجود وإذا لم يحصل للعلة وجود
لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها ماهية المعلول مثل ان
المثلث يتبعها كون الزوايا مساويه لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين
حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض
لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال للوجود ماهية ليس يعتبر
معها الوجود كما يجوز ان يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود
فان تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجوده وفي حال عدمها تكون
معدومه وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود فليس يمكن ان
يقال ماهية الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال إنها
وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال إنها من حيث هي ماهية
يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود
فان ماهية الوجود لا يخلو عن أن تكون موجوده وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين
من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود
المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية فان قال (٣) قائل وأيضا فان عدمت

(١) كماهية الأربعة لماهية الزوجية س ره

(٢) يمكن ان يكون من كلام الشيخ ولا يحضرني نسخه المباحثات س ره

(٣) اي ان قال بما هو المعتبر في العلة والمعلول من أنه وجد أن وجدت وعدم ان عدمت

فجوابه انه حينئذ ليست الماهية سببا للوجود لان ما يلزم الماهية يلزمها كيف فرضت فيجوز

ان يلزمها الوجود مع العدم كما

مر س ره

ماهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجوده سبب للوجود فيحتاج اذن أن تكون موجوده حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم

الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجوده فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد (١) نظيره في هذا المقام. نقد وإشارة قد دريت ان نسبه الوجود إلى الماهية ليست كنسبه العرض إلى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تتحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون

والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما (٢) مادة وصوره عقليتان فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمه ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون عله للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس اضافته الموضوع له.

واما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها وتقدم الماهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير.

(١) لأنه بعلاوة تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقة الوجود البحث في كلامه تصريحات بموجودية الوجود وأصالته وهي العمدة في هذا المطلب الشامخ وغيره من المطالب العالية س ره

(٢) وذلك إذا اخذ الجنس والفصل بشرط لا والتركيب بين المادة والصورة وإن كان اتحاديا كما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى الا انهما شيئان بالنظر إلى المادة متحصله بدون هذه الصورة أولا فإذا قبلت الصورة اتحدتا بحيث لا تمايز بينهما ثم الصورة قد تصير مجردة تكون من موجودات عالم المثال أو ملحقه بالعقل فتتحصل بدون المادة ولتحقيقه موضع آخر س ره

فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.
نقول هذا فاسد (١) من وجوه منها انا قد بينا (٢) ان العلاقة بينهما اتحادية
من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود
والماهية منتزعة عنه ومتحدته معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين
على الماهية معناه ان الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الأعيان
لكونه نفس التقرر في الأعيان والماهية مفهومه منه متحدته معه فيكون فرعا له
بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثر إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل
البيسط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.
وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل لم يكن هناك ماهية وإذا
صدر الوجود تقرر الماهية لكن في مرتبه الوجود لا في مرتبه متأخرة ولا متقدمه
إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع.
ومنها ان لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا ان الوجود
امر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهية والتقدم والتأخر بين الماهية ولازمها
وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شئ منهما لكن مع انسحاب حكم
الوجود
عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية في مرتبه اقتضاءها
للازمها مخلوطه بالوجود وان لم يكن اقتضاءها بحسب الوجود فكيف يكون
الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها.
توضيح وتنبية الشئ اما ماهية أو وجود إذ المراد بالماهية غير الوجود
ولا محاله يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير
الوجود وان أمكن ان يكون سببا لصفه ويكون صفته سببا لصفه أخرى لكن لا يمكن
ان

(١) فان قلت المصنف يثبت تقدما آخر في كثير من المواضع هو التقدم بالماهية والتقدم
بالأحقية وبمجرد هذا يثبت كلام السائل قلت ذلك بتبعية القوم وبالنظر الجليل فافهم س ره
(٢) ما ذكره انما ينفي كون الوجود العيني من لوازم الماهية واما الوجود
المحمولي العام فهو محمول على الماهية في اي مرتبه فرضت فالقول بكون الوجود
من لوازم الماهية صحيح بالنسبة إلى الوجود المحمولي غير صحيح بالنسبة إلى الوجود العيني
الأصيل ط

يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شئ من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي 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 الذي هو موجود بذاته

وهم وازاحه ولك ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال لكنا (١) نجيبك باننا لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهه في عدم استحاله ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولأنه انسان واما موجود بسبب شئ آخر من خارج لا سبيل إلى الأول لان الانسان انما يكون (٢) انسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا

(١) الحق في الجواب ان يقال وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا و اما ما ذكره من كون الوجود سببا لموجوديته لكن بلا وجود زائد فلا يدفع الاشكال فان المراد بالموجودية اما حقيقة الموجودية فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشئ على نفسه واما معناها الاعتباري فكما لا شبهه في عدم استحاله ذلك كذلك لا شبهه في عدم استحاله تقدم غير الوجود على الموجودية بهذا المعنى اللهم الا ان يراد بالموجود مرتبه الأحدية والكنز المخفى وبالموجودية مرتبه الظهور والمعروفية والفيض المنبسط وسيأتي في بحث التقدم والتأخر ان هنا تقدما آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل وهو صاحب المحاكمات ولو أريد بالوجود في قوله فهو بعينه آت في الوجود مفهومه وانه أيضا ماهية من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقي لم يمكن ان يقال تقدم ماهية الوجود على موجوديته بنفسه لان ذلك المفهوم بالحمل الأولى وجود لا غير س ره
(٢) انما يلزم المحال الذي ذكره لو كان قولنا الانسان انسان إذا كان موجودا قضية مشروطة وليس كذلك فإنه مأخوذ على سبيل الظرفية البحتة لان صدق الذات والذاتيات عليها انما هو في حال الوجود لا بشرط الوجود كما مر والى هذه المذكورات أشار قده بقوله وفيه تأمل س ره

وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن عله وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود. فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لأنه وجود لأنه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال. فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه.

فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما أن الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه و كما أن الأجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها و كما أن الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تأمل.

الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها موجودا وإذا صار شئ منها موجودا فالكلي له جزئيات أخرى معقوله غير ممتنعة لماهياتها بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقي الامكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي إذا اخذت كليه أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبه فإذا كان شئ من ماهياته ممكنا فصار الواجب

أيضا باعتبار ماهيته ممكنا وهذا محال فاذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت

الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وارى انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بأنه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا إلى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبنى (١) على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو رأى أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبه ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له ماهية كليه فنفس تصورهما لا يأبى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجود والامكان والامتناع من لوازم الماهيات والذوات إذ المنظور اليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيسا إلى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعه لذاتها أو واجبه لذاتها أو ممكنه لذاتها والشقوق الثلاثة بأسرها باطله إذ الأول ينافي الوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجود فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذا إن كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص. وما أشنع ما أورده عليه بعض الاعلام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لماهية كليه افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهية

(١) اي يمكن تميم البرهان على مذهب أهل الحق لا مذهب الشيخ لأنه قائل باعتبارية الوجود س ره

موجوده معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين (١) ولا مبين.
لأننا نقول اما بطلان ما ذكره أولا فبان كل ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضى شيئا من التناهي واللا تناهي ولا مرتبه معينه من المراتب أصلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهية لا يأبى عند العقل عن أن يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب ماهية كليه يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع إذ الماهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعه ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن أحد هذه المعاني فإذا وجب لذاته فرد من ماهية كليه كانت جميع افرادها واجبه لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وأمكن لو أمكن.

فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبه لذاتها والا لما عدت ولا ممتنعه والا لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا هذا خلف لأننا نتكلم بعد ان نحزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنه والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث وهو محال.

شك وإزالة ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى ان ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضى انحصار نوعه في شخصه فليكن (٢) الواجب ذا ماهية يقتضى لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان

(١) بل خلافه مبين إذ تبين ان الواجبين المفروضين بينهما امكان بالقياس لا وجوب بالقياس ولا بالغير س ره

(٢) ان قلت هذا ما مر بقوله والايراد عليه بأنه لم لا يجوز ان يفصل الخ قلت ما مر كان بحسب الاحتمال العقلي وما هاهنا بحسب أصولهم وأيضا هاهنا تجويز كون التشخص من لوازم الماهية لا في المرتبة وفيما مر تجويز كونه في المرتبة س ره

الماهية لا تقتضى شيئا من مراتب التعيين.
فاعلم أن كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان الماهية المطلقة تقتضى التعيين فقد أشرنا إلى أن التعيين بمعنى ما به التعيين في الأشياء نفس وجودها
الخاص والوجود مما لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين
شيئين سواء ا كان مع الاقتضاء أم لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته
واما التعيين
بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم الماهية باي معنى كان
لأنه
ليس امرا مخصوصا يتعين به الشئ
الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراف ويناسب
مذهب (١) المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه (٢)

(١) حيث قالوا بجنسية الجوهر بمعنى ماهية إذا وجدت الخ واما الشيخ الاشرافي
فقد قال في حكمه الاشراف واعلم أن الجوهرية أيضا ليست في الأعيان امرا زيدا على
الجسمية بل جعل الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرًا إذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية
الشئ على وجه يستغنى في قوامه عن المحل والمشائون عرفوه بأنه الموجود لا في موضوع فنفي
الموضوع سلبي والموجودية عرضيه إلى آخر ما قال س ر ه
(٢) هذا ممنوع ولا يمكن الزام القائل بالماهية للواجب تعالى بذلك إذ الماهية غير
منحصرة في الماهية الجوهرية والعرضية بل كما أنهم يقولون إن الموجود في الموضوع
هو العرض والموجود ذو الماهية مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر والموجود لا في
الموضوع مطلقا يصدق على الواجب تعالى كذلك هذا القائل يقول الماهية البسيطة
الواجبية التي تقتضى وجودها ويلزمها الوجود كلزوم الزوجية للأربعة هي الواجب و
الماهية الامكانية التي لا تقتضى الوجود هي الماهية الجوهرية والعرضية وإن كان اقتضاء
الماهية للوجود باطلا الا انه الوجه السابق فلم يكن هذا وجهها على حده نعم يمكن
الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بان يقال لو كان للواجب تعالى
ماهية سوى الوجود ولو كانت ماهية بسيطة نوعيه لكان زوجا تركيبيا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الواجب حينئذ مجموع الماهية والوجود لا الماهية
فقط إذ المراد بها ما هي مقابله للوجود فليست من حيث هي الا هي فلا يمكن كونها
بلا وجود حقيقة الواجب تعالى وهو ظاهر ولا من حيث كونها ملزومه للوجود بحيث يكون
الوجود خارجا والحقيقة نفس الماهية اللا موجوده واللا معدومة بل مجموع الماهية
والوجود حقيقة تعالى وهذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازما والاخر ملزوما كما أن
التركيب لا يسلب عن الممكن بجعل الوجود عارضا والماهية معروضه أو بالعكس
ولا بجعل العروض حقيقيا أو تحليليا فلا يرد علينا ما أورده المصنف قده في الإلهيات على
قولهم كل عرضي معلل بأنه في غير العروض التحليلي وان حجتهم مغالطة من باب الاشتباه
بين عارض الماهية وعارض الوجود لأننا جعلنا المحذور هو التركيب وهو يلزم بلا

شبهه إذ كما أن حيشية الوجدان والفقدان متغايران كما اخذ في برهان كون بسيط الحقيقة كل الأشياء كذلك حيشية لا يأبى عن الوجود والعدم وحيشية يأبى عن العدم وإن كان دليل القوم أيضا صحيحا إذ عند الاعتبار والتحليل إلى الحيشيتين النفس الامريتين يحكم العقل بالعروض والتعليل والحكم بالتعليل في التحليل أيضا باطل في الواجب تعالى عند العقل واما بطلان التالي فلوجهين الأول العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى واحد أحد بسيط فرد لا يجوز فيه شئ وشئ فان عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهية أو بالنور فهو نور بلا ظلمه أو بالفعلية فهو فعلية بلا قوه وهكذا في غيرها من الأطراف القابلة التي يجوز في حقها والثاني انه سيحجى كما أن الامكان مادة التركيب كذلك التركيب صورته الامكان كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل زوج تركيبى ممكن إذ كل مركب محتاج والحاجة نفس الامكان أو مساوقة له أو معلوله له كما سيأتي.

ولنا وجه آخر في اثبات هذه البغية العظمى والوجهة الكبرى التي هي عندنا كالشمس في رابعه النهار وان قال امام المشككين في بعض كتبه ان علم الذات عليه عقده الشك من أن الوجود عين ماهيته تعالى أو زائد عليها وهو انه لو كان للواجب أيضا ماهية لزم امكان تعقله للبشر واللازم باطل عقلا واتفقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان سنخ الماهية ممكن التعقل والاكتناه أينما تحققت كما اشتهر ان التعريف للماهية وبالماهية وقد مر ان الكلام في الماهية المصطلحة التي هي غير الوجود وهي حيشية لا تأبى عن الوجود والعدم ولو لم تعقل بالفعل فلا أقل من امكان التعقل كما أن ماهية الانسان ممكنه التعقل وان لم يعقلها العامي بالفعل ولو فرض ان الممكن لم يكن له ماهية لم يمكن تعقله أيضا إذ وجوده الخارجي لا يحصل في الذهن والا لانقلب كما مر ولهذا قالوا الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا فالجزئي الذي هو الوجود العيني المتشخص بذاته لا ينال الا بصريح العرفان والمشاهدة الحضورية وهو أيضا لا يتيسر بالنسبة إلى حقيقة الوجود الا بالفناء المحض والطمس الصرف في نظر شهود العارف وإن كان في الواقع من وراء حجب أو حجاب حتى في العقل الأول فواجب الوجود صرف الوجود الذي لا يمكن اكتناؤه.

وجه آخر لو كان له ماهية لم يكن محيطا بكل التعينات لان خصوصيه ايه ماهية كانت لا تجامع خصوصيات الماهيات الاخر فلا بد ان يكون هو تعالى وجودا يجامع كل التعينات وينبسط على كل الماهيات س ر ه

تحت مقولة الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو محال.
وأيضاً كل ما صح (١) على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي

(١) وسره ان اللا بشرط ولا سيما المقسمي عين الفرد فصحه شئ على الفرد عين الصحة
على الطبيعة س ره

وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهية زائده على الوجود فهو اما جوهر أو عرض والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهية سوى الوجود.

شكوك وإزاحات (١) قد أورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية وجوه من الايراد

منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهية فحصول هذا الوصف (٢) له إن كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو محال كما سيحىء وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير. لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضى المقارنة. لأننا نقول فاذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضى.

وأجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص أو الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالماهيات

والقصور والضعف من مراتب الامكانيات والتنزلات كما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء

(١) بناء هذه الشبهة وأمثالها على اعتبارية الوجود وكون الوجودات الخاصة حصصا اعتبارية وحينئذ يلزم كونها متحدة بالحقيقة وبناء الجواب على اصالة الوجود وكون الوجودات الخاصة حقائق عينيه فافهم ن ره
(٢) اي التجرد عن الماهية ه ره

العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقه في أصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدء للممكنات فلو كان (١) وجودا مجردا فكونه مبدءا للممكنات إن كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن عله لنفسه ولعله والا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركيب المبدء الأول بل عدمه ضرورة ان أحد جزئيه وهو التجرد عدمي وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد.

والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصلا وغنى كما هو عند الأقدمين.

ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الأشياء لان حقيقة ما سواه مقتضيه للامكان وحقيقته تعالى منافيه للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على أن (٢) وجود الواجب يساوى وجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر غير ذاته (٣) بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته.

(١) لا يقال يمكن جريان ذلك في صورته عدم التجرد بل مفسدة الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدءا لزم ان يكون كل وجود كذلك لان الشرط متحقق لأننا نقول لا يجعل المستدل الوجود مع الماهية مطلقا مقتضيه للتجرد حتى يقال المقتضى موجود في الممكن بل مع الماهية الواجبة اي بشرطها فافهم س ره (٢) اي مع أن ويحصل حينئذ قياس على ترتيب الشكل الثاني هكذا حقيقة الواجب تعالى لا يساوى حقيقة شئ ما ووجوده يساوى حقيقة شئ ما وهو وجودها فحقيقته غير وجوده س ره

(٣) ذلك لأن المفروض انه عين الوجود فقط فيلزم ان يكون حقيقته مشاركه لصفه الممكنات تعالى عنه ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى س ره

وأجيب (١) بان وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركته الواجب إياها في معنى الوجود. وأيضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات تقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه. فالحق في الجواب على طريقه المشائين ان يقال إن وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وإن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة. ومنها ان الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود (٢) المطلق

(١) قد سلم المشاركة لكن قال الامتياز حاصل بان الوجود هنا عارض وحاصل التضعيف ان المشاركة لم تنف وهي مناط الاشكال وان تسليم المشاركة فاسد لان وجوده ملزوم الوجوب ووجودها ملزوم الامكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان فالمساواة المأخوذة في الكبرى باطله فظهر ان قوله وأيضا الخ من تنمه التضعيف والأولى ان يجعل هذا جوابا آخر لا من تنمه التضعيف وحاصله ان اختلاف اللوازم لو كان سببا لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفه ففي الجواب على طريقه المشائين نختار كذا وعلى طريقه الأقدمين نختار كذا فتأمل س ره (٢) ان له اطلاقات

أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق. وثانيها الوجود الانبساطي المعبر عنه بالنفس الرحماني والفيض المقدس ومرتبته كن والرحمة الواسعة وبرزخ البرازخ والأزل الثاني الظلي والحقيقة المحمدية المطلقة والحق المخلوق به والماء الذي به حيوه كل شئ ومقام أو أدنى وبعض هذه الألقاب يطلق على مقام الواحدية وله ألقاب أخرى. وثالثها المفهوم المطلق الانتزاعي فان أراد الأولين فلا تعدد وان أراد الأخير فلا نزاع في زيادته س ره

لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع أنه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وإن كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب أو خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

وبوجه آخر (١) انا لا نشك في أن معنى الوجود الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطاعا إذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب أو نفسه وأيا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال.

والجواب اما عن الأول فبان الواجب نفس (٢) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق موجوده لا بوجود يلحقه اي من خارج وليس كالانسانية التي هي موجوده بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط (٣) وإن كان المعبر يعبر

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان المراد بالكون في الأعيان في السابق مفهومه ولكن من حيث التحقق وبغير الكون شيئية الماهية وفي هذا الوجه أيضا المراد بالكون ذلك المفهوم بما هو مفهوم الا ان المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقي س ره
(٢) اي ليس نفس الكون في الأعيان ولا هو مع قيد التجرد ولا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا ه ره
(٣) وهو تأكد الوجوب ه ره

عنه بلفظ مركب (١) أو ان كان (٢) له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حتى يجب له أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرفع دائما وهو له من وجود الحق لكونه موجودا أو جعل (٣) انه موجود في أصله وماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بان له وجودا اي بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه بحت وجود وصحفوه (٤) بأنه يجب وجوده وهو سهو.

والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصاة من الكون في الأعيان زائده على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب

وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبأنه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية إذ لا نزاع

(١) ويقول وجود واجب ه ره

(٢) يعنى ان وجوده تعالى عين ماهيته فهو نفس الوجود وعين الواجبية الا ان يراد الوجود العام والوجوب الذي هو كيف النسبة فيجوز حينئذ ان يقال هو تعالى ذات اي وجود حقيقي له الوجود العام أو ذات يجب له الوجود العام اي يستحق حمله وكلمه أو بمعنى الا لكن المشهور ان موردها صيغه المضارع المنصوب بان المقدره أو عطف على مضمون السابق والمنفصلة لمنع الخلو اي اما ان يراد وجوده الخاص الحقيقي فهو نفس الوجود والوجوب واما ان يعتبر الوجود البديهي المشترك فيه العام فكذا وكذا وعلى اي تقدير فقله أو إن كان الخ ناظر إلى قوله وهو نفس الواجبية وقوله أو يؤخذ الخ ناظر إلى قوله نفس الوجود س ره

(٣) بمعنى ان حقيقته انه موجود فحينئذ يسأل عن تكرير الوجود ونحن نتسامح ونقول له وجود اي بالمعنى العام.

ووجه التسامح ان مراد السائل هو حقيقة الوجود فنحمل كلامه على خلاف مراده أو نناقش ونقول ليس بذى وجود لكن الوجود الزائد وفي التعليقات اختيار هذا الشق س ره

(٤) يعنى ان القدماء من الراسخين في الحكمة كانوا يعبرون عن الواجب تعالى بقولهم بحت وجود والمتأخرون للتشابه الخطى صحفوه إلى قولهم يجب وجوده بازدياد الهاء لتتميم اللفظ لظنهم ان الضمير المضاف اليه سقط من النساخ الا انهم غلطوا وسهوا في التصحيف والتحريف س ره

لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصيه ما
لما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة انما النزاع في الوجود الخاص هل هو
عين حقيقة الواجب أم زائد عليه فان (١) وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين في
الواجب زائد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته
بذاته (٢) وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر فبان الوجود ليس
بكلي وإن كان مطلقا (٣) مشتركا فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت (٤) هذا
المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم
ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومه وغير
المعلوم غير المعلوم ضرورة.
وأجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي
هو نفس حقيقة الواجب.
لمعه اشراقية (٥) اما ان حقيقة الواجب غير معلومه لاحد بالعلم الحسولي الصوري
فهذا

مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان
كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء

-
- (١) كما وقع في كلام صاحب حكمه العين حيث أثبت أولا ان مفهوم الوجود مشترك
ثم قال وهو عين في الواجب زائد في الممكن س ره
(٢) من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية تقييدية أو تعليلية ه ره
(٣) اطلاق حقيقة الوجود انبساط نوره على هياكل الأشياء وانبساطه رحمته
التي وسعت كل شيء واحاطته التي لا يبقى معها شيء غيرتش غير در جهان نگذاشت ن ره
(٤) اي 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 والكلية في الوجود معناها الإحاطة وقد يطلق الكلي بهذا
المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلي مع كونه شخصا أو المراد عرفان كون الوجود
ليس بكلي مع كونه مشتركا كما بينا ان كون الوجود الحقيقي مشترك انه من حيث إن
ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مشترك فيه ومن حيث العكس مشترك
فتذكر س ره
(٥) إشارة إلى تحقيق والى جواب آخر بمنع الكبرى كما أن الجواب المشهور
منع الصغرى س ره

متعددا (١) بخلاف الماهية فإنها امر مبهم لا يأبى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحوا من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومه لاحد علما اکتناها واحاطيا عقليا أو حسيا فهذا أيضا حق لا يعتریه شبهه إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه فان القاهرة والتسلط للعلة بالقياس إلى المعلول والمعلول انما هو شان من شؤون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودي (٢) ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقة عن الإحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فإنه لعظمته وسعه رحمته وشده نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله وإذا سئلك عبادي عنى فانى قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الأقصى والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته فهو العالى في دنوه والدانى في علوه واليه أشير في الرواية عن النبي ع لو دلتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى (٣) قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصله بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها اغزر

(١) فلا يتصور له وجود ذهني لأنه في كل مرتبه عين الموجودية الخاصة والانقلاب محال ن ره

(٢) كما في التنزيل انزل من المساء ماء فسال أودية بقدرها

برد آب زين بحر فيروزه اي بگنجایش خويش هر كوزه اي

نه بيند ز دريا بجز آب خويش

نداند كس از هستی خويش بيش

ه ره

(٣) وفي نسخه لو أدلتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى

وأوفر وأشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الأرفع والنور الأفهر فهو محتجب بكمال نوريته وشده ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لان شده ظهوره وقوه لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعا عن مشاهدته بالكنه كما منع شده ظهور الشمس وقوه نورها ابصارنا اكتناها لان شده نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الإلهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم.

واعلم أن معنى كون شده النورية العقلية أو الحسية حجابا للعقل أو الحس عن الادراك يرجع إلى قصور شئ منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شئ من الاعدام والظلمات والنقائص والآفات.

فان قيل إذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود (١) الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير.

قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدته ذاته الا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدته نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود

وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فإنه انما يحصل بترك الالتفات إلى الذات والاقبال بكليه الذات إلى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وأنيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم وان

(١) اي المشاهدة بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن الا بعين وجوده الخاص ه ره

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

بيني وبينك اني ينازعني * فارفع بلطفك اني من البين
حكمه عرشيه

اعلم يا أخوا الحقيقة أيديك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون
بسيطا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك وعن
التصديق بان المدرك ما ذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الشعور بهذا
الادراك وبان المدرك هو ذلك الشئ إذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق
تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته لان المدرك بالذات
من كل شئ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما
يستفاد من تحقیقات المحققين من المشائين كما سيقرع (٣) سمعك ليس الا نحو
وجود ذلك الشئ سواء ا كان ذلك الادراك حسيا أو خياليا أو عقليا وسواء ا كان
حضوريا أو حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء

(١) كما إذا استغرقت في مشاهدته وجهك في المرأة ويكون للمرأة
لون فأنت لاستغراقك في مشاهدته وجهك وكون المرأة والعكس آله لحاظ وجهك لا تلفت
إلى اللون ولكنه باق في الواقع كما قيل
تو أو نشوى لكن اگر جهد کنی
جائی برسی کز تو توئی برخیزد س ره
(٢) أول المناجاه
أنت المنزه عن نقص وعن شين
حاشای حاشای عن اثبات اثنين
س ره

(٣) في مرحلة العقل والمعقول وخلاصه ما حققه هناك ان غير المحصلين منهم اما
ان أرادوا بصوره الشئ في تعريف العلم ماهيته التي هو بها ما هو والماهية لا يمكن ان يكون
سنخ العلم الذي هو من حقيقة النور والظهور واما ان أرادوا بها الماهية الموجودة
بالوجود المادي ولكن بحذف المادة عنها فالوجود المادي أيضا لكونه للمادة بل
غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا لا يصلح للعلم والمعلومية بالذات وإذا بطل
هذان فمراد المحصلين بالصورة نحو وجود آخر مجرد نحو من التجرد مغايرا للوجود
لمادي من ثمانية أوجه كما حققه هناك وإذا كان نحو من الوجود والوجود عين الربط
بالحق تعالى فهو المدرك بكل ادراك س ره

ان وجود كل شئ ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق (١) الحكم بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقه مرتبطة بالوجود الإلهي وسنقيم البرهان على أن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك كل شئ ليس الا ملاحظه ذلك الشئ على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن (٢) الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسله الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى فكل من أدرك

شيئا من الأشياء باي ادراك كان فقد أدرك الباري (٣) وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين ع أنه قال ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وروى معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لشئ لامتناع ذلك بالبرهان كما مر. واما الادراك المركب سواء ا كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق

(١) قال في المبدء والمعاد ويشبه ان يكون حيثية فاعليه الفاعل داخله عند المعبرين من المشائين في مصداق الحكم بان الممكن موجود س ره
(٢) هذا وإن كان عسيرا على غير أهل العلوم الحقيقية لكنه هين على أهلها بشرط تذكر بعض القواعد البينة والمبينة فالعلم نعم المعين ونعم الدليل مثل ان الوجود اي مطلقه خير أو ان الوجود في اي مرتبه كان عين النور والحياة والعلم والإرادة والقدرة ونحوها الا انها خفيت إذا تنزل الوجود وإذا علا كما في النفس وما فوقها برزت وان لا ميز في صرف الشئ وان وحده الحق حقه لا عددية فهذه وأمثالها إذا صارت ملكه لطالب الحق لم يبق له ريب س ره
(٣) أينما تولوا فثم وجه الله نعم ما قيل
بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده اي * اي نانموده رخ تو چه بسپار بوده اي ه ره

الخطاء والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة أصلا كما في الفارسية

دانش حق ذوات را فطرى است * دانش دانش است كان فكرى است. فاذن قد انكشف ان مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الأشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه وبجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقديس ذاته عن الأمكنة والجهات

وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء (١) عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الإشارة (٢) بقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

(١) فيه إشارة لطيفه دقيقه عميقة إلى كون هذا النحو من الشهود الفطري والظهور الحضوري عقليا مع كون المظاهر والمشاعر حسية فإنه سبحانه تعرف إلى كل شئ فظهر لكل شئ وفي كل شئ لكن بظهور مقدس عن التحديد منزه عن التجدد وبحضور غير محدود كما ورد في الحديث النبوي غائب غير مفقود حاضر غير محدود والسرفيه هو ان الوجه الذي به يواجه كل شئ ربه تعالى شأنه وبه يرتبط به سبحانه مطلق مقدس عن الحصر والتحديد إذ المقيد لا يخلو من المطلق بل يتقوم به وهو معه وليس من شرط المطلق ان يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامة لأن المطلق الذي يكون جزءا بالحقيقة يكون مقيدا بالحقيقة لكون الجزء مقيدا للجزء الاخر وكل فقيده مقيد كما لا يخفى على أولى النهى والمطلق الحق داخل في المقيدات لا كدخول شئ في شئ وخارج عنها لا كخروج شئ عن شئ سبحانه الذي عمت رحمته وشملت قدرته وهو على العرش استوى ن ره

(٢) أقول بيان ذلك وان البيان من العيان ان الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعا بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشا لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس وينتقل منها إليها مع جريان العادة بذلك فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كفيات اخر سوى الكيفيات المسموعة موضوعه بإزاء خصوصيات الأشياء المدلولة بحيث يحرى العادة بالانتقال منها إليها وحضور الثانية بمجرد حضور الأولى كما في الأصوات كانت كلمات بلا شائبه مجاز وكانت حال الأصوات حينئذ كحال الحركات والكيفيات الاخر محسوسة أو غيرها الا ان في عدم الدلالة على معنى وكون الكلام صوتا من الأمور الاتفاقيه لا انه لو لم يكن صوتا لم يكن كلاما وانما اختاروا الأصوات المتقاطعة في

الفهم لكونها أسهل تاديه واسرع وصولا والا فهي موجود من الموجودات في العالم و كصفات مسموعه مثل كصفات محسوسه اخر فالمناط في الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلولة عند حضور الموجودات الدالة إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتية على خصوصيه جمال أو جلال في مبدء كل جمال و جلال بوضع الهى ذاتي من عرف تلك الدلالة وذلك الوضع عرف تسبيحها وتلك الدلالة وذلك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقيين غير متبدلين و كانا مجتمعين مع الدلالة والوضع للأشياء إذ الأولان طوليان والأخيران عرضيان كما أنهما عرضيان أيضا وما بالعرض يزول وقد جاء سفراء الحق لتبيين الأوضاع الإلهية وتأسيس زوال الدلالات العرضية وانى لاسمع ذكر الأذكار وحمد المحامد وارى من يذكر الله تعالى لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتتة وذكره يذكر الله ولا يشعر الذاكر به وإذا عرفت انها كلمات بالحقيقة فإذا أضيفت إلى الحق تعالى كان تكلمه تعالى وإذا أضيفت إلى الأعيان والماهيات كان تحميدها وتسبيحها وقد أشير في الآية الشريفة إلى المقامين بقوله يسبح بحمده اي يسبح كل شئ بتسبيحه تعالى لنفسه وعلى قراءه يفقهون بالياء المثناة من تحت كان المعنى لا يعلمون علما تركيبيا. ان قلت هب انك صححت كون الوجودات كلمات فكيف يكون للموجودات ادراكات حتى للأجسام والجسمانيات.

قلت لشعورها وجوه منها ان الوجود عين الشعور والإرادة والقدرة ونحوها ولا سيما عند الاشراق ومنها معيه أرباب أنواعها ومنها معيه رب الأرباب وكيف تصير معيه النفس لجسم إياه شاعرا ولا يجعله شاعرا معيه روح الأرواح معيه أشد من معيه النفس بالجسد س ره

يعقل ربه ويعرف مبدعة ويسمع كلامه إذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم
بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعه المدرك وبحسب ما يليق بجناحه المقدس
عن الأشباه والأمثال وقوله تعالى للسموات والأرض اثنتا طوعا أو كرها قالتا
اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه.
وهم وازاحه

ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعيه لما بينتم من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب

للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل.

والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعيه متواطية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء ا كانت مقولته عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخيصات أو بالتشكيك (١) كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أن نورها يقتضى ابصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعيه والوجودات الخاصة افراد متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم وأولى وأشد منه في الممكن

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحده وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضيه بين افرادها إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كلياً ولا جزئياً وانما له التعيين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج إلى تعيين آخر كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحده والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخيصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بأمر زائد

(١) انما تعرض للتشكيك استظهارا واستيفاء للشقوق والا فبعد ما كانت الوجودات الخاصة متباعدة لا مجال للتشكيك في صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشكيك يكون في حقيقة واحده س ره

عليها عارض لها وتصوره يحتاج إلى ذهن ناقد وطبع لطيف.
والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين
أما كون اشتراك الوجود لفظيا (١) أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنه لم
يفرق

بين التساوي في المفهوم والتساوي (٢) في الحقيقة.
واعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك مع اصراره على شبهته (٣) التي زعم أنها في المتانة بحيث لا يعترها شك
وهي ما مر من أن الوجود ان اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجمله الامر انه لم يفرق بين
التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات. ومن الناس
من توهم ان الوجود إذا كان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه
في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال.

(١) إن كان الوجودات حقائق متباعدة والا فيلزم التساوي في اللوازم وقوله فكأنه لم
يفرق الخ لم يرد به ان التساوي انما هو في المفهوم فقط دون الحقيقة أصلا والا لزم جواز انتزاع
مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة ولتمت شبهه ابن كمونة ولم يكن للوجود حقيقة
واحدة والتوالي بأسرها باطله عنده مع أنه يلزم التناقض في كلامه بل أراد بقرينه سابق كلامه
ان التساوي في المفهوم دون الحقيقة وإن كان عدم التساوي في الحقيقة عين التساوي في الحقيقة
فمراتب الوجود بينها الميز والخلاف بوجه وبه يصح اختلاف اللوازم وبينهما الوحدة
والوفاق وبه يصح الاشتراك والسنخية ونحوهما من لوازم الوحدة أو أراد ان
التساوي في اللوازم أينما وقع بنظر الامام كان بحسب شئية الماهية والمفهوم وفيما
نحن فيه التساوي بحسب شئية الوجود والحقيقة وليس للوجود الحقيقي ماهية محفوظة
في جميع المراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كما مر في بيان عدم حصوله في
الذهن فلم يفرق بين التساوي الذي يتحقق في الماهيات وبين الذي يتحقق في الوجودات
أو أراد ان الاشتراك المعنوي لا يقتضى أولا وبالذات الا وحده المفهوم المشترك فيه
واما التساوي في الحقيقة فهو وإن كان حقا لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوي بل
اقتضاه عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة وغير ذلك من
البراهين س ره

(٢) والذي لا بد فيه من التساوي في اللوازم هو الثاني لا الأول ه ره

(٣) مبنى التشكيك هو الاختلاف في الحقيقة وبناء الشبهة على عدمه ن ره

وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل.
فيقال له كلاهما فاسد

اما الأول فلان المتواطي ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات
المختلفة في العروض واللا عروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم
لجواز ان يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته
لكونه حقيقة مخالفه (١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوى الماهيات
خصوصا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات
وجهه وجماله وأشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله.
واما الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق افراده ومراتب
حصصه كلاما سيأتيك إن شاء الله تعالى

فصل

في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل
ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة
منتظرة فان ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس (٢) هذا عينه كما زعمه كثير
من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف
المفارقات النورية به إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه
لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم حركه والأوضاع
الجرمانية وذلك يوجب تجسسه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف

(١) لان البينونة بينونة صفه لا بينونة عزله والبينونة الصفية أتم انحاء البينونة
ما للتراب ورب الأرباب ن ره

(٢) وكما ليس عين هذا كذلك ليس عين قاعده عينه الصفات لذاته فالأشعري
القائل بزيادتها أيضا يقول واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
الكمالية كما يقول بعضهم بوجوب وجوده وان ذلك الوجود لازم ماهيته ثم من هؤلاء الأكثرين
صاحب الهداية س ره

وللأصل المذكور حجتان.

إحديهما ما تجشمنا بإقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان (١) له بالقياس إلى صفه (٢) كمالية جهة امكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا.

وثانيتها (٣) ان ذاته لو لم تكن كافيها فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده عله لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه عله لعدمها وذلك لان عليه الشئ للشئ يستلزم كون وجود العلة عله لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئته وإذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لأنها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار

حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا وإن كان مع

عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

(١) هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول لا نبالي بان يكون ذاته مأخوذة الخ كما يأتي ولا يناسب مذهبه من وجوبها أيضا ولا سيما في الدليل الذي تجشم بإقامته الا ان يقال أراد اخراج المفاهيم الإضافية بما هي مفاهيم والحدود والنقايس والسلوب بما هي هي س ره

(٢) يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكمالية وليس كذلك فان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كمالية كانت الجهات أم لا والوجه فيه انه لو كان له بالقياس إلى صفه غير كمالية وجهه إضافية جهة امكانية يلزم ان يكون له بالقياس إلى صفه حقيقية كمالية جهة امكانية كما يظهر بالتأمل ن ره

(٣) هذه الحججة منتظمة من قياسين اقترانيين شرطين صورتها هكذا لو لم يكن ذاته كافيها فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلًا من غيره وإذا كان كذلك اي كلما كان شئ من صفاته حاصلًا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب وجوده ثم نجعل النتيجة صغرى ونضم إليها كبرى هي قوله وكلما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجبا لذاته ينتج لو لم يكن ذاته كافيها فيه لم يكن واجبا لذاته هذا خلف س ره

واجبا لذاته هذا خلف.

بحث وتحصيل وهاهنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته أو تعيينه متعلقا بذلك الغير وذلك لأنه ان أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير فالملازمة ممنوعة إذ لا يلزم (١) من عدم ملاحظه امر عدم ذلك الامر وان أريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى ان يقرر الحجة المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير جودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة (٢) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة أو مع عدم تلك الصفة وهو أيضا محال بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان

وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات

بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو

تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبارا لعدم وجودها وعدم عدمها حتى

(١) ان قلت هذا لا يناسب كونه سندا لمنع ملازمه عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير.

قلت بيان المناسبة انه لا يلزم من عدم ملاحظه عله الصفة وجودا وعدما عدم تلك العلة حتى يلزم عدم الصفة ويكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضرورة الأزلية لان ثبوت الوجود للذات لم يكن خاليا كما سيصرح به عن وجود الصفة ووجود علتها أو عن عدمها وعدم علتها والا لزم ارتفاع النقيضين عن الواقع لان وجود الحق تعالى حاق الواقع وامتن الأعيان حيث إن مرتبه ذاته صرف الوجود بلا ماهية وصرف الفعلية بلا قوه فإذا لا مرتبه لذاته وراء الوجود كالممكنات فخلو ذاته عن وجدانها وفقدانها في الواقع خلو ذاته عن الوجود وهذا ما أريد من منع الملازمة س ره

(٢) ولا سيما على التحقيق الحقيقي بالتصديق من أن المعلول ربط محض بالعلة فقطع النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ثم إنه عبر بلفظ الأولى لامكان جريان جميع ما ذكر في حجه القوم س ره

(۱۲۴)

ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا
ينافي حصول
المعلول بها في الواقع وأيضا كما أن اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا
لوجود ما يلحقها
أو عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن أحدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور
نقول
اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتحصل ذلك
العدم به
لا ينافي حصول أحد الطرفين والسبب المقوم له لأننا نقول (١) مرتبه الماهيات التي
يعرضها
الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء اللكون الواقعي لشيء ولا لعدمه إذ لا يحصل
لها امر
غير ذاتها وذاتيتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل
ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير وإن كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع
بخلاف
الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصيله فلا يمكن ان يكون مرتبه بحيث
لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الأكوان
وملاك طرد الاعدام وردع الفقدان ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود فمرتبه
وجوده في ذاته اما بعينه مرتبه وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى إذ هي
التي
درجتها في الوجود درجه ذاته تعالى بذاته أو مرتبه عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا
يساوق
الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لائقه به فيكون عدمه سابقا
على
وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانيات واعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف
النزولات
والقصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفه مفروضه له
تعالى
يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود أو العدم وأيما ما كان يلزم اعتبار علته
معه
إذ كما أن حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما
فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى

(١) ملخص الجواب ان قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق فان للماهيات مرتبه غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظه الغير وإن كان مصحوبا لها في الواقع بخلاف الوجود فإنه عين الواقع وليست له مرتبه غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظه ما يتعلق به وجودا وعدما ه ره

لاحد من الكلام في هذا المرام
وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات
المبدء تعالى لجريان الحججة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الإضافات واجبه
الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددتها وتبدلها
عليه مع أن ذات الواجب غير كافيه في حصولها لتوقفها على أمور متغايرة متجددة
متعاقبة خارجه عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيئات
الشفاه حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافته ما ممكنه الوجود
فإنها من حيث هي عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود بل من حيث ذاته ولا
يرتضى (١) به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية وان قلبه كثير من الاتباع

(١) كيف والأشياء بالنسبة اليه وباعتبار جهتها النورانية احكام الوجوب عليها
غالبه واحكام الامكان فيها مضمحلة وإن كان وجوبها عين الربط به ولها الامكان
بمعنى الفقر فكيف يكون له تعالى امكان ولو كان امكانا بالقياس إلى معلوله.
أقول لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعلية الإضافية المحكوم بزيادته وحصصه الاعتبارية
فان له تعالى جاعلية حقه حقيقية في مقام ذاته بالنسبة إلى فيضه المقدس والوجود المنبسط
وجاعلية حقه ظلية في مقام الفيض بالنسبة إلى المستفيض ولا شك في وجوبهما فإنهما
قيوميته تعالى والأولى وجوبها وجوب الذات والثانية وجوبها بوجوب الذات لأنها
من صقع الذات لا استقلال لها ولا حكم على حيالها الا الاستهلاك المحض والتبعية الصرفة
وله جاعلية إضافية محضه هي مفهوم ذهني وعنوان للأولين وهي زائده على الذات
وكيف لا ويصير الذات من عينيتها امرا اعتباريا وقس عليها سائر مفاهيم الصفات
فما حكموا به من زيادة الصفات الإضافية انما هي زيادة المفاهيم والعنوانات والمعاني
النسبية.
ان قلت إنه لا حاجة إلى بيان زيادتها أو بيان امكانها أو امكان حصصها فإنها مفاهيم ذهنية
وليست صفاته.

قلت بل هي أيضا صفاته إذ ليست أقل من السلوب كما أن الأبوة و
المالكية بل الكلية والنوعية ونحوها صفات الانسان الا انه لا يلزم من زيادة الصفات
عروضها الخارجي كما في مفهوم الشيئية والوحدة والتشخص والأمثلة السابقة ونحوها و
نظير اطلاق الصفات على المفاهيم الذهنية اطلاق الحقائق على المفاهيم الذهنية
للأشياء لكن التحقيق ان الوجودات الذهنية بل اللفظية والكتبية وبالجملة العنوانية
بما هي عنوانات لا عين المعنون ولا غيره فإنها لا بشرط من ظهوراته وغير بائنة عنه
بينونة عزله وان كانت بائنة عنه بينونة صفه ولكونها من ظهوراتها يسرى الحكم
عليها اليه والحكم عليه إليها في الجملة ومن ثم ورد في الشرع احترام اللفظ والكتب من
أسماء الله تعالى والنبي والأئمة سلام الله عليهم وقد اختلف المتكلمون ان الاسم هل هو
عين السمي أم غيره والحق انه لا هو ولا غيره س ره

والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس إلى الغير وللغير أيضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير أيضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة اليه وهي أيضا واجبه الحصول له تعالى لان وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات اخر مستنده إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضا إذا الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع إلى أن الغير يأبى الا ان يكون الشيء واجب الحصول (١) سواء ا كان من جهة الاقتضاء والفيضان أو من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحى الوجود ظلي التجوهر استنادي الحقيقة تعلقى الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداءه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعقلية أو من قبل اقتضاء مبدعة الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات ونسبه الخلاقية القيومية إليها وأضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة وليست اضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء

(١) هذا هو تعريف الوجوب بالقياس واما قوله سواء ا كان من جهة الاقتضاء الخ فعلى سبيل التمثيل لان المتضائفين كل منها واجب بالقياس إلى الاخر ولا اقتضاء ولا استدعاء افتقاري بينهما إذ لا عليه بينهما ولما كان التعريف لفظيا لا باس باخذ الوجوب فيه أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت س ره

وتكون متأخرة عن المنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعنى ان نفس ذاته بذاته كافيها لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك (١) ذاته كافيها في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها وازافتها اليه تعالى فليس في عالم إلهيته وصقع ربوبيته شئ من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر.

والعجب من الشيخ وشده تورطه في العلوم وقوه حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى.

واعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الأشياء كلها واجبات للأول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضره عند المبدء الأول على الضرورة والبت واما ما يتراءى (٢) من تجدد الأشياء وتعاقبها وتغيرها

(١) فخالقته وعليته لزيد اضافته الاشرافية الابدائية والايجاد الحقيقي لا المصدري هو الوجود الحقيقي وينوره اتحادهما في العدد وهو تسعة عشر والوجود الحقيقي بما هو مضاف إلى الأشياء انوجادها وبما هو مضاف اليه تعالى ايجاده إياها فهو بما هو ايجاد زيد قبله لا بما هو انوجاده ووجوده فوجوده وإن كان ممكنا لكن ايجاده واجب فضلا عن الايجاد المطلق بالنسبة إلى المعلول المطلق فان ما هو مناط وجود زيد وايجاده الحقيقي وجميع ما يحتاج اليه وجوده موجود في مقام عليته تعالى الحقه لان بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلى وكذا في مقام عليته الحقيقية الظلية لأنه كما أن الكثرة في الوحدة كذلك الوحدة في الكثرة فهو تعالى عله إذ لا معلول وخالق إذ لا مخلوق كما ورد في أحاديث أهل العصمة وحينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هي عليه ممكنه كما افاده المصنف قده س ره (٢) ليس مراده ما رامه أستاذه الأكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات في الزمانيات انما هي بالنسبة إلى أنفسها لا بالقياس اليه تعالى وما اراده قده لطيف غامض وملخصه ان تجدد بعض انحاء المظاهر بما هي مظاهر لا ينافي ثبات التجلي والمتجلي بما هو متجل فتجليه تعالى وتطوره احدى بات بحت ومرايا تجلياته في بعض الأوعية وهو صقع الزمان وعالم المادة متجددات ومتحركات بل عالم الآفاق وهو صقع الزمان وعالم الأنفس و هو متن الدهر بوجه كلاهما متجددان بالحقيقة ولكن تجدد الآفاق تابع لتجدد الأنفس وتمام تحقيق المرام يتوقع من ذي قبل إن شاء الله تعالى ن ره

فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله

المفضل المنعام

فصل

في أن واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم إذ لا نوع لحقيقة 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 التعيين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعيين إذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصر في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال (٢) الوهم ان يكون هناك حقائق متخالفة واجبه الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود.

ف نقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور وما به الامتياز اما ان (٣) يكون تمام الحقيقة

(١) لما كان هذا أعم فرعه على ما تقدم فان التشخص إذا كان لازم ماهية شيء كماهية النوع المنحصر في شخص يصدق ان التشخص بنفس ذاته كما إذا كان عين شيء كالوجود الحقيقي ولكن قول الزاعم التعيين نفس حقيقة خاص وإن كان تالي شرطيته عاما كما لا يخفى س ره
(٢) وذلك كما في انحاء الوجودات فإنها متعددة مع كون كل منها متشخصا بنفس ذاته فان التشخص عين الوجود س ره

(٣) هذا من باب الاكتفاء بالأقل والا فمعلوم ان ما به الامتياز اما عينهما أو جزئهما أو خارج منهما أو عين أحدهما وجزء الآخر أو عين أحدهما وخارج من الآخر أو جزء أحدهما وخارج من الآخر وتصوير الشقوق المتفقه ظاهر واما تصوير المختلفة فالأول كامتياز الحيوان المشترك فيه عن الانسان والفرس مثلا فإنه ممتاز عنهما بذاته وهما ممتازان عنه بفصلهما والثاني كامتيازه عن حصصه في الأنواع بذاته وامتياز الحصص عنه بالخوارج لان الفصول خارجه عن الجنس وحصصه أو كامتياز البياض بنفسه عن الانسان الأسود وامتيازه عن البياض بالسواد ولا يخفى ان تحقق هذا الامتياز فيه لا يصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات وقس عليه غيره والثالث كامتياز حصه الحيوان التي في الفرس بالصاهل عن الانسان وهو بالناطق عنهما ولما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقه وهي غير متداخلة اكتفى بالأقل وأشار إلى المختلفة أيضا على أن الامتيازات الواقعية في الموجودات المتأصلة منحصرة في الثلاثة المتفقه فلا يرد ان الشقوق في كلامه بعضها متداخل في بعض كما لا يخفى س ره



(۱۲۹)

في شئ منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعيينه محتاجا إلى غيره لان تعيين الشئ إذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشئ فهو معلل اما بذلك الشئ وهو ممتنع لان العلة بتعيينها سابق على المعلول وتعيينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما بغير ذلك الشئ فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعيينه إذ التعيين (١) للشئ اما عين وجوده أو في مرتبه وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشئ واجبا بالذات قيل هاهنا بحث لان (٢) معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفه وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشترك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفه وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول إن معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكى عنها بالوجود بلا انضمام امر أو ملاحظه حيثية أخرى ايه حيثية كانت حقيقية أو

(١) لزوم الاحتياج في الوجود على الأول ظاهر واما على الثاني فلما مر في الفصل السابق من أن شيئا من صفاته لو لم يجب لم يجب وجوده لان الوجود إذا لم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوقا للتعيين في المرتبة لان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف س ره

(٢) هذا نظير القول بالنيابة في الصفات بالبيان والوهن في البيان س ره

إضافية أو سلبية. وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل

كالجزء الصوري للجسم من حيث إنه للجسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعلق شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم وبه مطابقه والمحكى عنه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفه قائمه به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبه الوجود لا في مرتبه ذاته بل بحسب درجه ذاتها من حيث هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها

به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعلية (١) الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنه وبالجاعل صارت واجبه الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شئ ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضاً لزومياً أو مفارقياً هذا.

رجم شيطان

وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيره لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن

(١) اي ملزومية الماهية لوجوده وكون الوجود لازم الماهية الوجوبية فضلا عن الماهية الامكانية قد أبطلناه وأبطله الشيخ أيضا كما نقل عن المباحثات واما تعليل الشيء بنفسه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه فلا يحتاج إلى مؤنه زائده
س ره

ووجوبه (١) كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ويصرح بها في كتب أهل العلم والعرفان وقد أسلفناه القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابتداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان (٢) بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما

(١) الظاهر من الاستفادة من الغير والارتباط بالغير الغير المنفصل ولزومها ظاهر بعد ما مر من أنه لو كان مستفادا من نفس الماهية المعروضة بان يكون الوجود لازما لها لزم الدور أو التسلسل فلا محاله يكون معللا بغير المعروض ويمكن ان يكون المراد بالغير في الموضوعين أعم من المتصل والمنفصل أعني ضميمة الوجود س ره
(٢) لا بأمر خارج حتى يلزم الاحتياج ولا بالجزء حتى يلزم التركيب فبالحقيقة اختار ابن كمونة الشق الأول من الشقوق المذكورة في البرهان السابق على التوحيد ثم إنه لا منافاة بين قوله واجب الوجود بذاته وقوله قولا عرضيا حيث إن كل عرضي معلل لان بناء أصل الشبهة وصعوبتها على اصالة الماهية وعليها معنى كونه وجودا بحيث انه ذات ينتزع منه الوجود بذاته كما سيأتي في الإلهيات إن شاء الله تعالى وقد نقل أيضا معنى عينيه وجوب الوجود له تعالى انه ان يظهر منه اثر صفه وجوب الوجود وهذا أيضا ناظر إلى ذلك وأيضا فرق بين الذاتي في كتاب البرهان والذاتي في كتاب ايساغوجي وكأنه أشار إلى دفع ما عسى ان يورد عليه انه إذا كان الوجوب عرضيا لم يكن في مرتبه ذاتهما بل في مرتبه متأخرة عن مرتبه الذات لأنه يكون محمولا بالضميمة وبيان الدفع ان العروض ليس منحصر في العروض الخارجي بل العروض الذهني أيضا شئ والعرض بمعنى الخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمة أيضا فهذا من قبيل حمل الشئ على الواجب والممكن وحمل العرض على الكيف والكم وغيرهما من الاعراض والممكن على الماهيات الامكانية وربما يجاب عن أصل الشبهة بان ما بالعرض لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات والعرض العام لا بد ان ينتهي إلى الذاتي العام وهو الجنس وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتياز الذاتي وهو الفصل فيلزم التركيب وهذا منقوض بالشئ الصادق على الواجب تعالى والممكن وبالعرض الصادق على الأجناس العالية البسيطة ونحوهما إذ لا ذاتي مشترك بينهما والحل ان هذه القاعدة أعني انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات مخصوصة بالعرضي بمعنى المحمول بالضميمة وهذه المذكورات من العرضيات المنتزعة الخارجة المحمول فالحق في دفع الشبهة الأجوبة التي ذكرها قده ولا مبالاة كثيرا بهذه الشبهة على القول بأصالة الوجود س ره

قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجه عنها ايه حيثية كانت أو مع اعتبار تلك حيثية وكلا الشقين مستحيلان (١) اما الثاني فلما مر ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الأول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن ايه حيثية وأية جهة أخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق مختلفه الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلا.

وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعها فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية أو في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقه في امر خارج نسبي كالحكم على

مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

(١) كان قد استفسر ان المراد اما العرضي بمعنى المحمول بالضميمة واما العرضي بمعنى الخارج المحمول وانهما محالان والأول وإن كان بعيدا من كلام مورد الشبهة الا انه قد تعرض له أيضا استظهارا واستيفاء الكلا الاحتمالين وقياس الوجوب على الامكان باطل حيث إن الماهية الامكانية وان لم تخل عن الامكان على اي حال اخذت الا انه ليس في المرتبة بان يكون عينها أو جزئها والواجب بالذات لا يمكن ان يكون له مرتبه غير الوجود والوجوب الذاتي فثبت التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز الذاتيين س ره

وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت متفقته في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها

في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى أشباه تلك الوجوه التي ذكرناها

من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعته ذاتية أو عرضيه فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبه ذواتها في أنفسها بلا انضمام امر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين

أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادة والآخر يجرى مجرى الفصل والصورة والتركيب

بأي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات.

بل نقول (١) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهية اذانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن (٢) ان يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا

(١) اي إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان لحقيقة واحده بسيطة نورية وان الخصوصيات ملغاة في انتزاعه وحكايته عن مطابقه وان صرف كل شيء جامع لجميع ما هو من سنخه وطبيعته مجرد عما هو من غرائبه واجانبه وغريب الوجود ما هو من سنخ العدم والسراب وانه أعم العامات علمنا أنه يأبى الوجودين فكيف لا يأبى الوجوديين وقد علمت أن الواجب لا بد ان يكون وجودا متأكدا بحثا بمعنى انه حقيقة الوجود وسنخه وحقيقة الوجوب لا انه سنخ آخر ينتزع منه الوجود والوجوب كما زعمه المحججون س ره

(٢) قد جمع بين الاثنية وعدمها فالاثنية انما هي بالفرض وعدم امكانها انما هو في الواقع والحق كما أشرنا اليه في حاشية قبل هذه الحاشية انه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشيء لا بوجه لا يحتمل نقيضه ومنافيه وحينئذ يكون فرض المحال وقد يتصور بوجه لا يحتمل نقيضه ومنافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له ونفى منافيه عنه وحينئذ نفس الفرض محال وما نحن فيه من هذا القبيل والى هذا أشار قده في كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله وكلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذي لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنية فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض س ره

هذا الوجود فرضا مباينة أصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحده ووجود واحد كما أشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا إله إلا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى ا ولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد.

برهان عرشي ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان (١) آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعى بيانه تمهيد مقدمه وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية

ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا إلى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء (٢) أو بالآخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيحى فحينئذ نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب إذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية أو امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصّل فيتركب ذاته من حثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجوديه وجهه عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب

(١) وهو برهان قاعده بسيط الحقيقة كل الأشياء س ره
(٢) ان كانت الجهتان في ذاته أو بالآخرة ان كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين في استنادهما إلى ذاته لجهتين في ذاته س ره

الوجود من جميع الحثيات.
فإذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون
حاصلا لذات الواجب تعالى وإن كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.
فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من أن
الملازمة بين الشئيين لا تنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما
لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض
الواجبية لهما فاذا لكل منهما مرتبه من الكمال وحظ من الوجود والتحصل
لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما
عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبه وجوديه سواء ا كانت ممتنعه الحصول
له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حثية الفعلية والوجوب
والكمال بل يكون (١) ذاته بذاته مصداقا لحصول شئ وفقد شئ آخر من طبيعة
الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة
ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال
الوجود جامعا لجميع النشئات الوجودية والحثيات الكمالية التي بحسب الوجود
بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته
بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان
لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائهم على كثير من الأصول الفلسفية
والمقدمات

(١) والحاصل انه لا يمكن في البسيط الحقيقي الوجودي شئ وشئ كوجوب
وامكان ووجدان وفقدان ونور وظلمة وفعلية وقوه وخير وشر وكذا في
صفاته كعلم وجهل وقدره وعجز وهكذا بل له من كل طرفين أشرفهما ان قلت
التركيب من الوجود والعدم أو الوجدان والفقدان أو الوجود والامكان أو ما شئت
فسمه ليس تركيبا واقعا إذ العدم أو الفقدان أو نظائرها ليس شئ يحاذيها قلت شر
التراكيب هو التركيبي من الوجود والعدم إذا كان العدم عدم الخير والكمال لا عدم النقص
لأنه عدم العدم إذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود وكذا التركيبي من الوجود والماهية فإنه أيضا
يرجع إلى التركيبي من الوجود والعدم كما لا يخفى واما التركيبي من وجود
ووجود بما هما وجود فليس تركيبا واقعا إذ كان ما به الامتياز في الوجود بما هو وجود
عين ما به الاشتراك س ره

المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة

فصل

في استيناف القول في الجهات ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحث لا يخلو عنها شئ من الاحكام والأوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية. والجواب (١) على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون عله للأمر التي تستند إليها أو معلولا لها كما أن تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون عله لزيد ولا معلولا له وكون الشئ واجبا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب. ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللا وجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا (٢)

(١) لما اشبه على المشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازما خارجيا للوجود الواجبي كان الأولى الاستفسار منه بأنه إن كان مرادك بالوجوب تأكد الوجود الحقيقي وشده النورية الغير المتناهية فهو خارج عما نحن فيه مع أنه عينه لا انه لازم له و ان أردت به ما هو كيفية للنسبة كما هو محل البحث فهو ليس امرا خارجيا حتى يكون معلولا فهو دون المعلولية له انما هو معلول للعقل ولزومه للواجب تعالى كونه بحيث إذا عقله عاقل الخ س ره

(٢) والا كانا معا عدميين فلزم ارتفاع النقيضين وهذا منقوض بالعمى واللاعمية فيلزم كون العمى ثبوتيا وهو سلبي قطعاً والحل ما ذكره قده ان في هذه الشبهة تسجيلا للشبهة الأولى كأنه يمكن ان يجاب عن الأولى بأنه عدمي وامر عقلي فقال ما قال س ره

وأيضاً (١) هو تأكيد الوجود فكيف يكون عدمياً. والجواب انه ليس عدمياً بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شئ بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان (٢) وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية ليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن. ومنها ان ثبوت شئ لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعنى مثلاً ثابتاً في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها

هو وجودها للموصوف بها بعينه فاذن (٣) يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وأمثاله من الموجودات العينية (٤) فضلاً عن جعله من الاعراض.

(١) ان أراد انه تأكد الوجود الحقيقي النفسي له تعالى فيتوجه انه خارج عما نحن فيه وان أراد انه تأكد الوجود الرابط ووثاقة النسبة الثبوتية فيتوجه انه لا منافاة بين كونه وثاقه الوجود الرابط وكونه عدمياً س ره

(٢) اي الموجود والمعدوم وان اقتسما جميع المفهومات فان كل مفهوم اما موجود واما معدوم لكن لا يلزم انه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوماً ان يكون موجوداً عينياً لحواز كونه موجوداً ذهنياً أو المراد ان النقيضين كالوجوب واللاوجوب وان اقتسما المفهومات فاخذ الوجود الواجب واخذ اللا وجوب الممكن ومن جملة المفهومات الموجود والمعدوم فاخذ اللا وجوب المعدوم واخذ الوجود الموجود لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود موجوداً خارجياً كما أن الممتنع اخذ المعدوم والممكن العام الموجود لكن لا يلزم ان يكون كلياً الممكن العام موجوده خارجيه لامكان الذهنيات الصرفة فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشيء ومن الأمور العامة س ره

(٣) ما ذكره مغالطة من باب ايهام الانعكاس فان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف لا ان وجودها للموصوف مطلقاً وجود نفسي للصفة حتى يكون لها وجود عيني وعلى ما أجاب به قده المغالطة من باب اشتراك اللفظ س ره

(٤) لا يخفى عدم مناسبه العرضية للترقي من الوجود العيني فان المراد ان هنا مطلبين الوجود العيني لها والعرضية وتزيد عليه ولم يثبت شئ منهما والعقل يأبهما جميعاً س ره

والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنبي الوجود الرابطي وان أحدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج في الأول لا بد وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالعرض بخلاف الثاني (١) ومن لم يحصل الفرق بين

المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس إلى الغير ومن هاهنا أيضا نشأت الشبهة التي أوردها طائفه من أهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه إذا لم يكن للامكان صورته في الأعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الأعيان.

وأیضا یجرى هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورته في الأعيان فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقي (٢)

ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالجوب والامكان والعلية

(١) فان قوله موجوديته مشتق من الوجود الرابط اي ووجوده حينئذ ليس الا النسبة والحاصل انه قد يكون للصفة وجود كالبياض ثم ينضم اليه وجود رابطيا لموضوع وقد يكون له وجود سوى الوجود الرابط الذي يكون في كل محمول بما هو محمول كما في العمى فوجودها في الأول تعبير عن مثل وجود البياض في نفسه وفي الثاني عن مثل الوجود الرابط للبياض والعمى حين كونها محمولين في القضية فقوله موجود في الثاني بدل كائن من كان الناقصة التي هي من الأدوات عندهم س ره (٢) قد أوقع المصالحة بين الفريقين بان مراد الأقدمين من كون الامكان و نحوه معدوما انما هو بحسب الوجود في نفسه اي الوجود الرابطي الذي هو مفاد كان التامة ومراد اتباع المعلم الأول من كونه موجودا انما هو بحسب الوجود الرابط اي مفاد كان الناقصة س ره

والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفهيش لا تخالف بين الرائيين ولا مناقضة بين القولين فان (١) وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين

سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراف.

ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من أن عدم الفرق (٢) بين نفى الامكان والامكان المنفى وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا

يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فإنه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم

يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فإنه (٣) ان عنى به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عنى به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين

من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان

له عدم صدق الامكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء ولا يحمل عليها

(١) وقد دريت من هذا معنى قولهم في تعريف المعقول الثاني الفلسفي انه الذي يكون عروضه للمعروض في العقل سواء ا كان اتصاف المعروض به في العقل أو في الخارج فان المراد بكون الاتصاف به في الخارج كون وجوده الرابط في الخارج كما المراد بكون عروضه في العقل ان وجوده المحمولى الرابطي انما هو في العقل س ره

(٢) لا يخفى ما هذا التعبير لان الفرق يوجب كونه ثبوتيا فالأولى ما عبر به المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يوجب كونه ثبوتيا الا ان يوجه بان المقصود ان عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كونه عدميا في الدليل من أنه لو كان عدميا لم يبق فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اي بين لا امكان له وامكانه لا إذ لا تمايز بين الاعدام يوجب كونه ثبوتيا كما يقال التسلسل يوجب اثبات الواجب تعالى اي لزومه على تقدير عدم الواجب يوجبه س ره

(٣) جواب عن الأول س ره



(١٤٠)

الوجود في الأعيان وعدم حمل الموجود على شئ لا ينافي حمله على الأشياء العينية وصدقه عليها وهذا أحد معنيى الوجود الرباطي واما التعريف بالوجود (١) فإنما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء فان من السلب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة أخرى نعم (٢) لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتا إضافيا وهو المعبر في تحديد السلب بهذه (٣) الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون (٤) حقيقيا في نفسه أو بالإضافة فقط يقع جزء من بيان (٥) السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام أرسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال إن البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعنى به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود

(١) جواب عن قوله وان كل عدم الخ وحاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم في كل عدم ان يؤخذ في مفهومه خصوصيه الوجود كالعمى فإنه عدم البصر والامكان من هذا القبيل فإنه سلب الضرورة وهكذا سلب السلب وعدم العدم نعم العدم هكذا لأنه رفع الوجود س ره

(٢) استدراك من النقض حاصله انه ان أردتم بالوجود الثبوت الإضافي فالامر كما قلت لان كل عدم مضاف إلى الثبوت الإضافي فان المسلوب ليس سلبا لسلبه بالحمل الأولى فان السواد ليس سلب اللا سواد فيكون ثبوتيا بالإضافة اليه إذ لا واسطه بينهما فهذا الاعتبار يكون ثبوتيا إضافيا لكن لا يلزم من هذا ان يكون موجودا عينيا وهو مطلوبكم وانما قلنا بالحمل الأولى لان مصداق السواد وسلب اللا سواد واحد فيتحقق الحمل الشائع وما قال قده انه ليس سلبا لسلبه فإنما هو بالحمل الأولى س ره

(٣) يعنى ان مأخوذ في تعريف السلب على الاطلاق هو الثبوت الإضافي لا الوجود وانما هو مأخوذ في تعريف العدم واصل الكلام في هذا المقام الترديد بان مرادكم اما خصوص الوجود فينتقض بكثير من المواد واما الثبوت الإضافي فلا يلزم منه الوجود العيني مع أنه الذي ادعيتموه س ره

(٤) كالعدم فإنه رفع الوجود فالوجود المضاف اليه حقيقي وإضافي معا س ره
(٥) اي حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوي لأنه في الاصطلاح الدليل والبرهان ويستعمل في التصديقات س ره

ومنها ان جعل الامكان وقسيميه وأشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لا نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم (١) ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية على أن كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللا نهاية أيضا. والجواب ان التسلسل هاهنا بمعنى لا يقف لأنه حاصل من اعتمال الذهن من غير أن ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل. وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آله للعقل في تعقله إذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا إذا عقلنا الانسان

مثلا بصوره في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونه جوهرًا أو عرضًا ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا إليها وجدناها عرضًا قائمًا بغيره وما وجد في كلام أهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورته أخرى تكون هي آله ادراكها لا اننا إذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرًا حيوانيا جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابله كالألة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجودا أو معدوما ممكنا أو واجبا أو ممتنعا.

ثم إن التفت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا لشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في محل هو

(١) واما اتصاف نفس الامكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الامكان وهكذا س ر ه

العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا أو امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلالية بعد ما كانت حرفيه تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل (١) لأنه كانقلاب المادة إلى الصورة والجنس إلى الفصل والقوة إلى الفعل والناقص إلى التام لا كانقلاب الصورة إلى الصورة والنوع المحصل إلى النوع المحصل لان الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء وفرق بين الشيء ونسبه الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا أو قوه على شيء إذ القوة بما هي قوه ليست شيئا من الأشياء أصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوه حتى ينجر الامر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوه كالهولي الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحديهما بالقوة وبالأخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوى كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي هما متباينان بالذات يرام به ما أفدناك تحقيقا لا ان لهما ذاتين متباينين فإنه الرابطة لا ذات لها أصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلا ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللا محصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللا شيء الذي في قوته ان يصير شيئا. قاعده وإذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة

(١) ولان الماهية واحده فيتحقق تارة بوجود غير مستقل فيكون رابطيا وتارة بوجود مستقل فيكون محكوما عليه فالماهية هي الامر الباقي في الحالين كالمادة تارة تلبس صورته فتتصل بها ثم يخلع عنها تلك وتلبس صورته أخرى نعم الماهية مع هذا الوجود لا ينقلب إليها مع الوجود الاخر لأنه كانقلاب المادة مع صورته إليها مع صورته أخرى وهذا هو الانقلاب المستحيل والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره قده ان الوجود الغير المستقل الذي كالمعنى الحرفي فيما ذكره كالمادة وفيما ذكرناه هو كالصورة الزائلة عن المادة والماهية المحفوظة في الوجودين كمفهوم اللزوم المشترك بين الأسمى والحرفي كالمادة س ره

والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء ا كان بإزائها في الأعيان شئ أم لا فان الوجود والوحدة مع أن حقيقتهما واقعه في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودة ولموجوديتها موجودة أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجوده وكذا الكلام في الوحدة.

فان رجع أحد وقال إن العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع إلى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمة الأولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابيات صادقه.

قلنا له ا لم تذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم انما يكون لزوما إذا اعتبر رابطة لا مفهوما ما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس بشئ من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم. ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الأوصاف استؤنف النظر في لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام في مرتبه من المراتب وهذا أولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجوده في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجوده بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني فان الموجبة إذا كانت خارجيه اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن يكون بصوره يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما (١) إذا كان أحد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الانحاء وكما أن خصوص القضية الخارجية

قد يقتضى نحوها خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضى خصوصيات الوجود وكما أن المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول أيضا لزوم شئ لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد (٢) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحه الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحه انتزاعية من شئ الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحه انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحه انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه. وذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شئ بالقوة من غير أن يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللا لزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم

(١) التمثيل غير سديد لان اجتماع الضدين على وجود واحد باطل فالقسمان متغايران وجودا ولا سيما عند من يقول اختلاف العرضين يوجب القسمة الخارجية في المحل فالأولى ان يمثل بان كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم س ره
(٢) فالانقطاع امر عديم لازم للمتناهي س ره

صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي أيضا ووجود (١) الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء ا كانت حقيقية أو انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة إذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشئيين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوبا إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شئيين بل عند ملاحظه ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شئيين وهذا كما في ملاحظه السلوب والاعدام فإنها وان كانت حقيقتها سلوب الأشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولى لا بحسب الحمل الشايع الصناعي فتدبر فيه

(١) ابطال لقوله ان تلك اللزومات هو موجوده في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه كما اشتهر منهم ان وجود الامر الانتزاعي وجود منشأ انتزاعه بأنه لو كان كذلك لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي.

أقول لا يبطل الفرق فان مرادهم ان وجود الملزوم مثلا بما هو موجود ذاتي وبما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضي فبالحقيقة ذلك التصحح والتهيؤ وجود ذلك العرضي الذي هو الملزوم س ره

ثم إن في كلامه بعضا من مواضع الانظار (١)
أما أولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثره واثنينية بنحو
من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن (٢) الحكم
الايجابي عليهما بشئ حكما صادقا بحسب الخارج فإذا حدثت الاثنينية الخارجية
صار كل واحد منهما مما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شئ منهما موجودا
أصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل
حدوثهما ثم الوجود على رأيه امر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له الا بما ينتزع منه
فيكون واحدا بوحده ما ينتزع منه كثيرا بكثرتة فكيف يكون الأشياء المتعددة
من حيث تعددها موجوده بوجود واحد.
واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود
لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شئ بحال خارجي وجود الانتزاعي (٣)

(١) غير مخفى ان هذه الانظار سقيمه غير وارده ط
(٢) والجواب اما أولا فبالنقض لأننا نحكم حكما ايجابيا صادقا بحسب الخارج
ان كل جزء من اجزاء الجسم المتصل الواحد الذي لم يحل فيه العرضان المختلفان
جوهر وقابل للقسمة ونحو ذلك مع أنه لم يحدث شئ من انحاء القسمة
والخارجية فيه.
واما ثانيا فبالحل وهو ان ذات الجزء موجوده في الخارج بوجود الكل وان لم
يكن وصف الجزئية الخارجية موجوده كما أن ذات الكل موجوده وان لم يكن وصف
الكلية الخارجية أيضا موجوده لمكان التضائف بين الوصفين فهذا مغالطة من باب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات فقله وقبل القسمة ليس شئ منها موجودا أصلا قلنا
بل هما موجودان في الخارج بحسب ذاتهما وكون موضوع الحكم الخارجي انما
هو الابعاض فيما ذكر لا يستلزم القسمة الخارجية بل يكفي الوهمية لان ما في الذهن عين
ما في الخارج ولا سيما ان الاجزاء التي في الذهن انما ينظر بها لا ينظر فيها
وقوله انما الموجود هو المادة القابلة لهما قلنا المادة مادة للقسمة واما المقسوم فهو
من اجزاء المادة وليس صورته لها على أن وجود مادة الشئ قد يكون مصححا للحكم
الايجابي الخارجي عليه لان خصوصيات الاحكام يقتضى خصوصيات الوجود لموضوعاتها
بحسبها س ره

(٣) أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الايجابى بحال خارجي الوجود الانتزاعي
الذي هو بالقوة قبل الانتزاع ويصير بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلك الانتزاعي بوجود
منشا انتزاعه ولا شك ان وجود منشا الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الايجابى
فإنه يتصور تلك اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها ويحكم عليها.
فان قلت وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضية.
قلت اما أولا فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتي والعرضي فلم
يكن هذا بحثا آخر.

واما ثانيا فقد مر ان وجود الملزومات ذلك التصحيح والتهيؤ الذي في الملزوم
وهذا بوجه نظير العلم الاجمالي والتفصيلي القائل بهما المشاؤون لذاته تعالى إذ بمجرد

عدم الصور العلمية المرتسمة في مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجوده
بوجود واحد اجمالي وهو مناط العلم الكمالي عندهم فكذا هاهنا تلك الملزومات
وان لم تكن موجوده بصور متمايزة ووجودات مفصله لكنها موجوده بوجود واحد في
منشا انتزاعها س ره

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الاحكام مما يقتضى خصوصيات الوجود للموضوعات

ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شئ بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد (١) ان يخرج من القوة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف (٢) يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه

إلى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه.
واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل (٣) ليس معناه

(١) ليس كذلك بل هنا شق ثالث هو وجودها الذي هو بالفعل الاجمالي لا الذي هو بالفعل التفصيلي ولا الذي هو بالقوة س ره
(٢) مع أنها قضايا فعلية فيكون أدون منزله من الممكنة والجواب عنه أيضا يظهر مما مر إذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه وهو في الخارج فموضوعها وان لم يكن له وجود استقلالي الا ان وجودا تبعيا بالفعل في الخارج
فلهذا كانت ارفع منزله س ره
(٣) بل معناه هذا كما نحكم على زيد الذي ليس موجودا بعد بأنه كاتب بالامكان وما ذكره من أنه كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد ان أراد به ان الكتابة حال خارجي فهو مسلم لكن لا يستدعى وجودا في الأعيان للموضوع لأننا لم نثبتها له بالفعل بل بالامكان وهذا صحيح وإن كان لا يصير موجودا أصلا وان أراد به ان امكان الكتابة حال خارجي فالامكان عدمي ولو أريد به الامكان الاستعدادي كان محمولا لا جهة والكلام فيها مع أنه يناقض قوله بالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا تستدعى الوجود للموضوع مع أن ذلك القول أعني بالقضية من حيث الخ التزام بمطلوب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهة تم كلامه وضح مراده لان الكلام في الموجهة لا المطلقة هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف ولكن نظره إلى ما سيحقق في المرحلة الثانية في الفصل التالي لبحث اعاده المعدوم ان السالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت الا ان اعتبار السلب بما هو سلب لا يستدعيه والأعمية المشهورة بحسب الاعتبار فهاننا أيضا نقول إن اعتبار امكان بما هو امكان لا يستدعيه ولكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفطن س ره

انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بأنه كاتب بالامكان من غير أن يكون موجودا في الأعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعى وجود الموضوع اي كيفية الرابطة إذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا تستدعى الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضاءها له من حيثية أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع

لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على أن الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة

فصل

في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان
ان لفظ الامكان في استعمال الجمهور من الناس يقع على (١) ما في قوه سلب

(١) فالامكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبة اي سلب ضرورة انتفائها والتنويع إشارة إلى الامكان في الهليات البسيطة سلب امتناع الذات وفي الهليات المركبة سلب امتناع النسبة أو في الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عينا وفي الممكنات سلب امتناع نسبه الوجود إلى ذواتها لكون وجوداتها انها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبه انحاء الوجودات إلى الذات الواجبية لكون وجودها محض الانتساب الاشارقي اليه ومجرد الربط به س ر ه

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما (١) توصف به النسبة المتحققة على طريقه المجاز (٢) من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع

الذي يقابله لا على (٣) ان هناك طبيعة جامع لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب أو الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعاً لهما هو في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا أحد الأمرين لا طبيعة مبهمه متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك (٤) ليس هو مادة بل جهة

(١) لا يخفى ان المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه.

نعم هذا انما يصح لو اخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع وليس كذلك ط

(٢) يعني ان الامكان حقيقة صفه الطرف المقابل لان الامكان معرف بسلب الضرورة والمعرف والمعرف يدور أحدهما مع الاخر وسلب الضرورة صفه الطرف المقابل فكذا الامكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز س ره

(٣) يعني ان اشتراكه المعنوي لا يستدعي سوى المفهوم الجامع كالشيئية المشتركة بينهما لا طبيعة مبهمه جنسية متحصلة بهما حتى يكون الواجب تعالى مركبا من جنس وفصل.

ان قلت فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين وقد مر بطلانه. قلت هذا المفهوم امر سلبي لا يمكن ان يحاذيه امر ثبوتي نسبته اليه نسبه الذاتي إلى ذي الذاتي نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب وهو الاثبات ولكن بالحمل الشائع لا الأولى كان

حكمه حكم الوجود الحقيقي الذي مر انه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز مشترك وبالعكس مشترك فيه للوجودات والماهيات س ره

(٤) ان قلت فالامكان الخاص والامتناع أيضا ليسا مادتين لكونهما سلبيتين والسلب لا يحاذيه شيء.

قلت المراد بالتحقق في نفس الامر الذي هو مناط المادية الوقوع فيها أعم من وقوع الوجود أو وقوع العدم فان النفس الامرية في كل شيء بحسبه فواقعية العدم بنحو البطلان وعدم كون الامكان العام مادة ليس باعتبار انه سلب وعدم بل باعتبار انه لا تحقق لسلب ضرورة المخالف بما هو عام بل في الوجوب بنحوه وفي الامكان الخاص بطوره والعموم داخل في قوام مفهوم الامكان العام فكون الامكان العام متحصلا مثل ان يقال الحيوان بشرط الكلية موجود في الخارج س ره

(100)

ثم انصرف عن الوضع الأول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما وحينئذ وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلي عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين إذ بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا (١) وضع منقولاً خاصياً

لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعاً وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً وهو أخص من المعنى الأول فكان المعنى الأول امكاناً عاماً أو عامياً والثاني خاصاً وخاصياً بحسب الوجهين وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبا وممكناً أو ممتنعاً وممكناً.

ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية وهو أحق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حال الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة (٢) للانسان لتساوى

(١) لا يخفى ما في المقام من المسامحة لاستلزامه كون الامكان الخاص معنى مؤلفاً من وصفين كل منهما مجازي بحال المتعلق مع أنه من الضروري ان الماهية متصفة بالامكان حقيقة لا مجازاً وانه معنى واحد لا مجموع معنيين ط (٢) فالحيوانية مثلاً وان كانت ممكنة لكونها مسلوبة الضرورة من الطرفين وكذا تحرك الأصابع والانخساف الا انها لا تخلو عن ضرورة اقتضاء لموضوع ذاتا أو وصفاً أو وقتاً كالانسان والكاتب ووقت الحيلولة فجاء من قبلها الضرورة واللزوم وما أمكنت امكان المحمولات الثلاثة بخلاف الكتابة للانسان إذ كما انها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الانسانية نعم للكتابة ضرورة بشرط وجودها ولهذا اعتبروا الامكان الاستقبالي س ره

نسبه الطبيعة الانسانية إلى وجودها وعدمها له والضرورة (١) بشرط المحمول وان كانت مقابله هذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها (٢) توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية وأخصيته (٣) هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشئ من ايجاب أو سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور اما موجودا أو معدوما فالضرورة قد اخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ولذلك اعتبره

(١) لما كان هناك مظنة سؤال وهو انكم قلتم ان الكتابة بالنسبة إلى طبيعة الانسان مسلوقة الضرورة مطلقا مع أنها ضرورية حين كون الانسان كاتباً فالكتابة بشرط الكتابة ضرورية لان الشئ ما لم يجب لم يوجد أجاب بان مقابله تلك الضرورة لهذا الامكان وان كانت بالاعتبار وربما تشاركه في المادة اي المورد لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبالامكان من حيث الماهية فوجود الكتابة ضروري وماهيتها ممكنة س ره

(٢) وفي بعض النسخ لكونها

(٣) قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات وانما قال الشيخ فكأنه أخص من الوجهين ولم يقل وهو أخص لان الأعم والأخص هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان أحدهما أقل تناولا من الآخر اما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال له انه أخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود فلا يقال إن الأسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن يقع هاهنا على المعاني المذكورة بل على الأخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كأنه أخص وقال المحاكم في شرح كلامه وانما لم يقل هو أخص من الوجهين لان الأعم والأخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فإنهما يدلان على معنى الحيوان الا ان الأخص أقل تناولا لجزئيات من الأعم ضرورة ان جزئيات الأخص بعض جزئيات الأعم والأعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الأخص لان مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص ويمكن حمل قوله ويختلفان بان أحدهما أقل تناولا من الآخر عليهما والأعم انما يطلق على الأخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الأعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لأنه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الخاص لأنه موضوع بإزائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان مطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان بالأسود فالأسود يقع عليه وعلى صنفه بمعنيين فكما لا يقال إن وقوع عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال إن وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص س ره

فرقه من المنطقيين لان (١) الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب إلى الاستقبال

من الممكنات التي يجهل (٢) حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن أن حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه إلى ضرورة الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالي أيضا يخرجه إلى ضرورة العدم فان استتضر بذلك فيستتضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح وهذا (٣) قول يناسبه النظر المنطقي والانظار البحثية.

واما التحقيق الفلسفي فيعطى ان الممكن في الاستقبال أيضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعيب طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعيين أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا وهذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي وأوائل الوجود فان علومهم عليه احاطية ايجابية بنية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السلب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع أو غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود

(١) وكذا كل معنى بالنسبة إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط فهذا المعنى كان بالنسبة إلى السابق صرفا لان ذلك بشرط المحمول كان ضروريا بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد فهو الممكن الحقيقي س ره

(٢) يعنى في الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكنا والا فنحو طلوع الشمس ضروري س ره

(٣) هذا ما حققه العلامة الطوسي ره في منطق شرح الإشارات س ره

الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع أسباب شئ واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشئ لأنه صار واجبا باعتبار وجود أسبابه والأول تعالى يعلم الحوادث المستقبلية بأسبابها لان الأسباب والعلل ترتقى إلى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه أيضا واجب بغيره إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب الأسباب كان عالما بلا وصمه شك يعتريه والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب

الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشئ ظنا وتخميننا لأنه يجوز ان ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاع المصادمات والمعارضات فان اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمر بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الأقاليم الشمالية ويعلم بحكم الأوضاع السماوية وعاده الله فيها وسنه الله التي لا تبدل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة وسنزيدك ايضا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى. ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لا بد منه (١) وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشئ كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الابهام عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشئ الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إن شاء الله تعالى وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا أو جزئه

(١) اي من الأسباب والشرائط التي لا بد منها في حصول الشئ ه ره

فصل

فيه ارجاع الكلام إلى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر ان كلا من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادي الامر

ان يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون

بالغير بل بالذات وبالقياس إلى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقة حاصره لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في الماهيات الامكانية فإنها في مرتبه ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها الذي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبه ماهياتها فإنها من تلك الحثية ليست الا هي نعم (١) لما كان جميع السلوب صادقه في حق كل واحده منها من تلك الحثية الا سلب نفسها

بحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة أو المركبة لان ايجاب نفسها أو غيرها إياها أيضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها أيضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقه العقود السلبية عنها لا على طريقه ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل (٢) الامكان على

(١) كان قائلا يقول لما كان جميع السلوب صادقه في مرتبه ذاته كان الامكان في المرتبة لان من جملة السلوب سلب ضرورة الوجود والعدم فأجاب بأنه كذلك لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضا إذ كما انها ليست ذاتية بمعنى انها ليست جزءا ولا عينا كذلك سلب السلب ليس جزءا ولا عينا س ره

(٢) وكان هذه العبارة غلط لان الامكان سلب وحمل السلوب جميعا على طريقه العقود السبيلة كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الاخر استطرادا ولو جعل تبديل الأول بالثاني من النساخ لا يصح أيضا لان حمل النظيرين أعني الوجوب والامتناع ليس من العقود السلبية اللهم الا ان يقرء نظيرتها بالتاء علامه التأنيث ويرى بها سلب ضرورتي الوجود والعدم الذي هو تفسير الامكان وظني انه كان نسخه الأصل كشطريها بالشين المعجمة اي جزئها وهما سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم وانه كان الأول مكان الثاني وبالعكس س ره

الماهية كنظيره من قبيل الثاني دون الأول كيف (١) ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة

حال الشيء بالقياس إلى الوجود والعدم بجميع الحثيات والاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب ايه مرتبه منه لم يكن القسمة عقلية حاصره فان الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصره ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الأقسام الثلاثة وكون بعض هذه (٢) الأقسام حاصلا في مرتبه ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصيه القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب

وجوده تعالى عين ذاته من دون صفه عارضه لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن فس

(١) متعلق بقوله قد اللهم الا في الماهيات وحاصله انه كيف لا يكون مرتبه ذاتها مستثناة والحال انه لو كان المراد ان الشيء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة فالقسمة حاصره والمنفصلة حقيقة واما إذا كان المراد ان الشيء بحسب الواقع وبحسب مرتبه ذاته غير خال لم يكن المنفصلة حقيقة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها خاليه عنها ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها في المرتبه لم يكن المنفصلة حقيقة أيضا لان الامكان في المرتبه لا يمكن بنحو العينية والا كان الماهيات سلوبا إذ الامكان سلب وانتفت الخصوصيات سوى الامكان وهو باطل بالضرورة ومع ذلك يلزم ان لا يكون الانسان مثلا واحدا من الثلاثة لكونه امرا اعتباريا كالامكان حيث إنه ليس بممكن كحدوث الحادث فإنه لا حادث ولا قديم فبقي ان كونه في المرتبه بنحو الجزئية فيكون ماهية الانسان مثلا نفسها نفسها والامكان واطلاق نفسها الثاني من باب تسميه الشيء باسم ما كان والا فما كان نفسا صار جزءا وحيث لا يكون القسمة حاصره لان نفسها اما واجب أو ممتنع وهما محالان واما ممكن وهو باطل لان الامكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمي لان جزئه سلب وأيضا لو كان ممكنا ذهب الامر إلى غير النهاية إذ نقل الكلام اليه بأنه هل امكانه في المرتبه أم لا س ره (٢) اي كون مبدئه إذ الوجوب الذي هو كيفية النسبة لا يمكن ان يكون في مرتبه ذاته تعالى بل مبدئه الذي هو شدة الوجود وهذا كما يقال إن الصفات الإضافية زائده لكن مبدئها عين الذات س ره

ذاته تعالى وفرق بين (١) كون الذات مصدوقا عليها
لصدق مفهوم وكونه مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان
الماهية الامكانية لا ينفك عنها
الامكان في ايه مرتبه اخذت
واعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدده اقسام.
منها واجب يمتنع (٢) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعليه من
الذات لثبوتها لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة.
ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع عله لثبوت
المحمول له ككون الانسان انسانا أو حيوانا والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع
وصف الوجود للموضوع لا به.

(١) جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول إذا لم يكن الامكان في المرتبة
فما بالهم يقولون الامكان ذاتي أجاب بأنه فرق بين كون الشئ مصدوقا عليه
لالامكان اي يصدق عليه صدقا عرضيا وبين كونه مصداقا له اي يصدق عليه صدقا ذاتيا
فما ذكروا ان الامكان ذاتي من قبيل الأول وما قلناه انه ليس عينا ولا جزء
للماهية من قبيل الثاني وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشئ عرضيا بمعنى الخارج
المحمول وبين كونه منتزعا من نفس ذاته كالشيئية فما قالوا من أن الامكان ذاتي
المراد به الذاتي في كتاب البرهان وما قال قده انه ليس ذاتيا المراد به الذاتي في
كتاب ايساغوجي.

ثم ما ذكره من الفرق بين المصدوق عليه والمصداق اما اصطلاح ومشهور انه
لا مشاحة فيه واما يفهم من اللفظ فان المصداق في الأصل اسم آله والإله هي
العلة القريبة فما كان فردا ذاتيا للشئ بحيث إذا حصل تلك الطبيعة في العين كانت
عينه وإذا حصل في العقل ذلك الفرد كان عينها كان عله قريبه لصدقها عليه فسمى
مصدقا بخلاف العرضي فإنه معلل بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لا مصداق س ر ه
(٢) اي محمول الهلية البسيطة فهذا وجود واجب وما يليه نسب واجبه بخلاف
هذا فان التحقيق ان لا وجود رابط في الهليات البسيطة وان ليس مفادها ثبوت
شئ لشئ فهذا واجب الوجود النفسي وما يليه واجب الوجود الرابط وفرق آخر
بينهما ان يجعل قوله الضرورة أزلية هناك وقوله والضرورة ذاتية هاهنا من تتمه شرح
الاسم كل لقسم.

ان قلت إذا لم يكن في الهلية البسيطة نسبه سيما في الواجب بالذات فكيف
يكون الوجوب الذي هو الجهة كيف النسبة.
قلت إن ذلك قبل المراجعة إلى البرهان بل بمجرد التقسيم في المنفصلة س ر ه

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث
ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضا ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع
وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام.
منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك
الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض.

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعلية منه لضرورة عدم
ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا.

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من
ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فردا فان اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها
لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أمورا ممكنة تصدق في كل
منها بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم
السالب ويكون العقد مركبا من قضيتين موجبه وسالبة وأمورا مركبه فرضا من
الواجبين أو الممتنعين أو ضدين (١) فان ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات
ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعله هي خصوصيه الاجزاء والاثنان اللذان هما
بالغير

اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا أحدهما
لشئ من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بغيره واما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات
في التحقق وان خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات
إذ لا موجود الا وله عليه أو معلولية لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب

(١) أو نقيضين أو مثلين بنحو الجميع الممتنع بدليل قوله أو العدم.
ان قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال وكذا كل من النقيضين والمثلين
بل مجموعها وإذا كان المجموع بما هو مجموع ممكنا لمكان التركيب فأى شئ
هو المحال.

قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن وبما هو مركب من هذه الخصوصيات
محال كما أن المحال بالحمل الأولى محال وبالحمل الشايح من الممكنات المجعولات
للذهن س ره

بالقياس إلى الآخر لان الوجود بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء ومرجعه إلى أن

الغير يأبى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء ا كان (١) باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجود

تعلقي ظلي وقد وقع في الأحاديث الإلهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته.

وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا إلى الغير لا يعرض للواجب القیوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر وبالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر ويعرض (٢) أيضا لموجودات ممكنه بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنه كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون (٣) بين

(١) قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر س ره

(٢) للموجود الممكن اعتباران

أحدهما اعتباره ماهية موجود منفصل الوجود عن غيره وحينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل في وجوده من الوسائط عللا وشرائط ومعدات له وكان المجموع المحصل منها ومن الواجب عله تامه موجه لوجوده.

ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق الا بتحققها بان يكون اسم زيد مثلا علما للانسان الذي ولده عمرو وفاطمه وفي زمان كذا ومكان كذا وهكذا وحينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية والعرضية ويكون ايجاده هو ايجادها جميعا ويكون الواجب بهذا الاعتبار عله تامه له والأبحاث الفلسفية الا قليل منها مبتنية على الاعتبار الأول ولازم ذلك ان يكون الممكن انما يتصف بالوجود بالقياس إذا نسب إلى علته التامة الموجبة أو إلى ما يشاركه في العلة التامة واما في غير هذه الصورة فلا يتصف الا بالامكان بالقياس واما الواجب فلا يتصف بالقياس إلى ممكن الا بالوجود بالقياس لتوقف وجوده على وجوده ط

(٣) كنطق الانسان ونهق الحمار مثلا هذا باعتبار العلل القريبة واما باعتبار

انتهاها إلى عله العلل فلها الوجود بالقياس س ره

المقيس والمقيس اليه علاقة عليه أو معلولية ويعرض لأمر (١) ممتنع بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنه بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها. تنبيه وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الأولى أو غيرها ووجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونها بتماميتها متأبئة الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العلة

فان هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة اعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب أحد المعلولين لعله واحده بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتها جميعا مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه

اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظه مقيسا اليه لا من حيث هوله في نفسه من قبل إفاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية واما (٢) في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس إليها جميعا بخلاف العلة فإنها واجبه بالقياس إلى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي عله واحده نظرا إلى الآخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة

(١) كامتناع الخلا بالنسبة إلى عدم بياض عن قابل مثلا بان يكون اللام في قوله لعدم العلاقة بمعنى عند كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فلا يرد النقض بعدم المعلول

الأول الممكن بالذات وعدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا الامكان بالقياس ويمكن التعميم حتى يشمل مورد النقض أيضا بان يكون المراد بأشياء ممكنه بالذات وما يلزمها شئيات ماهياتها حيث لا علاقة بينها وبين الجاعل وضعها ورفعها كما سيدفع به النقض بعدم المعلول الأول على القاعدة القائلة بان مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر وحينئذ فاللام تعليليه لا ظرفية س ره (٢) فان وجود المعلول رابط محض فلا نفسية له س ره

أو عدمه بالنسبة إلى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس (١) هاتين الصورتين وفي عدم أحد معلولي عله واحده بالقياس إلى وجود الاخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدمه حين ما يلحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في معلولية عله واحده

فصل

في أن الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمه الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع منفصله حقيقية إذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود أو لا فاما ضروري العدم أو لا وهذا في التحقيق

منفصلتان حقيقتان كل واحده منهما يتركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصله يكون اجزائها أكثر من اثنين فإنها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشيء باي اعتبار وحيشية اخذ لا يكون الا أحد هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو

فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيشية واحده امكانان أحدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافيته في صدقه لا بمعنى اقتضاءها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعا كما مر في الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحشيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد

(١) اي في عدم العلة بالنسبة إلى وجود المعلول ووجودها بالنسبة إلى عدمه س ره

أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل الا بالإضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما أضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أهو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه أو ضروري أحد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه وليس كذلك

إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لأنه (١) عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبهما وبينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا ايجاب (٢) سلب أو ايجاب عدول والثاني ايجاب لأحدهما والسلب البسيط

(١) لا يقال هذا لا يحدى في الانقلاب لان كون الامكان هو اللا اقتضاء محفوظ في مورد النقض والاستدلال والتفاوت في التقدم والتأخر لأننا نقول المراد ان الممكن بالذات لما كان حاله اللا اقتضاء لم يكن مصادمًا لاقتضاء الغير حصول شيء فيه كما هو حال كل قابل بخلاف ما ذا كان الشيء واجبا بالذات مثلا فلم يصيره الغير ممكنا فان الوجوب اقتضاء الوجود وإفادة الغير اللا اقتضاء افاده زوال الوجود كما لو كان الامكان اقتضاء السلب والغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع س ره (٢) والفرق بين الثلاثة ان في السالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول كليهما السلب خارج عن المحمول الا ان في السالبة المحمول زيادة اعتبار فإنها في السلب البسيط التحصيلي نتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الايجابية التي بينهما ثم نرفع تلك النسبة وفي سالبه المحمول نفعل ذلك ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فإنه إذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة ففي السالبة أربعة أمور تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة الايجابية وسلبها وفي سالبه المحمول خمسة أمور هي تلك مع حمل السلب على الموضوع وهكذا في سالبه الموضوع فإنه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع ولهذا قالوا معنى سالبه المحمول ان ج شيء سلب عنه المحمول ومعنى سالبه الطرفين ان شيئًا سلب عنه ج هو شيء سلب عنه ب فكان كلا من المحمول في الأول والطرفين في الثاني قضية ومعنى السالبة ان ج سلب عنه ب ومعنى الموجبة المعدولة المحمول ان ج يصدق عليه لا ب وبعبارة أخرى السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع والمعدولة ما حمل فيها عدم مفهوم في نفسه على الموضوع. ثم إن الموجبة السالبة المحمول أيضا يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذي فيها وبعض المنطقيين قال سلب المحمول لا تقتضيه ولعله نظر إلى أن قولنا ج شيء ليس هو ب محموله بمنزلة تمام القضية وذلك المحمول سالب لأنه سلب الربط وخفى عليه الفرق بين القضيتين أعني ج ليس ب و ج هو ليس ب فان الأولى سالبه لتقديم السلب على أداء الربط بخلاف الثانية فإنها موجهه سالبه المحمول لتقديم الربط في ربط السلب لا سلب الربط قال ولأنها لا تقتضى وجود الموضوع انتج قولنا الخلا ليس بوجود وكل ما ليس بوجود ليس بمحسوس مع أن الصغرى السالبة في الشكل الأول لا ينتج فهي موجهه سالبه المحمول.

أقول حق التأييد عن عدم وجود الخلا قولنا لا شيء من الخلا بموجود لا ان الخلا
ما ليس بموجود لعدم وجود ذلك الموضوع وحينئذ فالكبرى ينبغي ان يكون لا شيء من
الموجود بمحسوس وهي كاذبة واما القياس الذي أورده الشيخ ان الجوهر
ليس بعرض وكلما ليس بعرض فهو غنى عن الموضوع فقال الشيخ ان الصغرى موجبه معدولة س ره

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

(١) يرد عليه أولا ان كون حقيقة الامكان هو السلب والسلب رفع النسبة لا نسبه الرفع
يوجب ان لا يكون الامكان جهة أو مادة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفية النسبة
إذ لا نسبه هناك ولا كيفية.

وثانيا ان الامكان هو مجموع السلبين والسلبان لا يكونان سلبا واحدا
وعلى هذا لا يقابل الوجوب والامتناع ولكل منهما وحده في نفسه الا انه يمكن ان يعد
لازما للماهية باي معنى اخذ الامكان.

وثالثا انه ينافي ما ذكره في أوائل الفصل السابق ان الامكان حقيقته
ايجاب السلب لا سلب الايجاب حيث قال وحمل الامكان كنظيره على الماهية
من قبيل الثاني دون الأول والذي ينبغي ان يقال في المقام هو ان الماهية من
حيث هي مسلوب عنها كل من الضروريتين بالسلب البسيط المحصل وهذان سلبان
ليس فيهما حكم ولا جهة أصلا ثم إن للعقل ان يبدل كل قضية سالبه موجوده الموضوع
إلى موجهه معدولة المحمول فيقول ان الماهية من حيث هي مسلوب عنها الضرورتان
وهذه القضية تحكى عن السالبتين المذكورتين والحمل فيها حمل شائع لا حمل أولى
وعند ذلك يتحقق الامكان وهو سلب الضرورتين باعتبار انه ثابت وموجب للماهية
لا باعتبار انه رفع للضرورتين فيكون معنى ثبوتها بوجه ويحتاج إلى عله وإذ ليس
غير الماهية فهي علتة فهو للماهية باقتضاء منها وبهذا يندفع الاشكالات الثلاثة التي
أوردناها واما اشكال اجتماع الامكان باقتضاء من الماهية مع الوجوب بالغير أو الامتناع
بالغير أعني التنافي بين هاتين القضيتين الماهية في ذاتها مقتضيه لسلب الضرورتين والماهية
بالغير مقتضيه لضرورة أحد الطرفين فالجواب عنه ان القضايا انما تتنافى من ناحية
المصداق دون المفهوم وهو ظاهر ومطابق القضية الأولى هو الماهية من حيث هي
وليس هناك الا السلب ولا حكم فيه الا جهة اللا اقتضاء ومطابق القضية الثانية هو
الماهية من حيث وجود علتها معها وهناك حكم ولا منافاة لان الوجوب بالغير يرد
على الماهية ولا حكم معها ولا اقتضاء ط

من لوازم الماهيات على المعنى المصطل الشائع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافيها لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوى طرفي الوجود والعدم نظرا إلى نفس

الذات الامكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل أو صحه ايجاب

سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها لكن ليس شئ منهما حقيقة الامكان (١) كما يسوق اليه البرهان بل أشد محوضه في عدم التحصل وأوكد صرافه في القوة والفاقة

ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا إلى الذات أو بمعنى السلب (٢) العدولي أو التحصيلي لكن (٣) يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة

إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعله أحد الطرفين أو تخلف مقتضى

الذات عند ترجح أحد الطرفين المتساويين ان الامر أوسع من مرتبه الذات من حيث هي هي وان انتفاء شئ في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاء ه

(١) اما التساوي فلانه لازم لمعنى الامكان واما صحه الايجاب فلانه معنى اتصاف الماهية بالامكان حين ما هو موجود خارجا أو ذهنيا.
ان قلت إذا كان في الماهية لزوم واقتضاء لهما يكفي في ورود الاشكال وان لم يكونا معنى الامكان.

قلت ذلك الاقتضاء انما هو اقتضاء اللا اقتضاء فلا اشكال س ره
(٢) فيه ان هذا معنى حمل الامكان على الماهية اما معناه التصوري فلا كما لا يخفى واما قوله أو صحه ايجاب سلب الضرورتين فهو مذكور في الأفق المبين أيضا الا انه لم يجعل هناك ولا هنا معنى الامكان بل لازما من لوازم الماهية على أن الصحة معنى تصوري والجواب ان مراد القائل بالسلب التحصيلي هو النفي المحض الذي إذا حمل على موضوع لا يقتضيه وجود ذلك الموضوع وبالسلب العدولي هو عدم الملكة الذي تقتضى تصحح الحمل حتى قيل إن المعدولة ما حمل فيها عدم الملكة على موضوع وكثيرا ما يطلق السلب على عدم الشئ في نفسه وحينئذ فالسلب العدولي هنا نظير صحه الايجاب المذكور آنفا س ره (٣) انما جعله منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الامكان لما لم يكن

ذاتا ولا ذاتيا للماهية كان عرضيا معللا وإذ ليس معللا بالغير والا لزم الامكان بالغير كان معللا بنفس الماهية وأنت تعلم بما حققه المصنف من معنى الامكان وبما سنجيب من أن الممكن له القوة الساذجة ان الامكان دون المجعولية والماهية أيضا دون الجاعلية فلا لزوم اصطلاحا وأيضا العرضي المعلل هو المحمول بالضميمة لا الخارج المحمول مطلقا س ره



(۱۶۴)

في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا ما ينافي مقتضى

ذات الممكن ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الامر من جهة تأثير العلة وإفاضة الجاعل.

وأنت بعد الإحاطة بما نبهناك عليه من أن الممكن في مرتبه ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك إذ الماهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعليه لها في حد

ذاتها وما لا فعليه له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم والا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة إلى الفعل ومن الابهام إلى التحصل والفطرة الانسانية تأبى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهم لا يقتضى شيئا من الأشياء حتى سلب شيء أيضا.

ايضاح وتنبيه ان من الذاهبين إلى أن الامكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين

ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارده على مستقلة على معلول واحد أو انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

ويرد عليه انه يجوز ان يكون عليه الذات واستقلالها مشروطه بانتفاء الغير فإذا وجد لم يكن لها عليه أو استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء

المركب فان كلا منها عله مستقلة لعدمه عند الانفراد وإذا اجتمع عده منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا أصلا إذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدمًا.

والحق في عليه كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لاقتترانها بما هو عله بالذات لان ما هو عله بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احدي عله من الشرائط والاجزاء أو غيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة

أضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر في علل الاعدام (١) ولا حاجه في ذلك إلى ما قد

تكلفه بعض الأعظم (٢) من أن عله عدم المعلول الشخصي عدم عله التامة الشخصية. وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان (٣) هو في ذاته جائزا ان يكون ممكنا أو واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وأيضا إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا أو ممتنعا (٤) وكلاهما مستحيلان لان سلب تأثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته أو ممتنعا بذاته تهافت.

وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا عليه منه لذلك بل مع قطع

النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء

(١) بل في عله الوجود أيضا الا انه وجود كالعدم لكونه قوه محضه وهو وجود الهولي والا انها أيضا شريكه العلة فان صورته ما شريكه لعله الهولي أعني الواحد بالعدد الذي هو المفارق س ره

(٢) هو السيد المحقق الداماد ان عدم في الاحكام كالوحدة والكثرة ونحوهما تابع للوجود فكما ان عدم المعلول شخصيته بشخصية وجود المعلول كذلك عدم العلة التامة الشخصية شخصي بشخصيتها فتعدد عدمه انما هو اعدام الاجزاء والشرائط لا في عدم العلة كما أن وجودات الاجزاء مثلا متعددة ولا تعدد في اجزاء المركب الحقيقي س ره

(٣) لا يخفى ان كون امكان الشيء على الاطلاق بالغير مع كونه في ذاته جائزا ان يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت إذ الامكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشيء في ذاته امكان الممكنية والواجبية والممتنعية وأيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الامكان الذاتي س ره

(٤) ممنوع بل إذا فرضنا عدم تأثير الغير كان في ذاته جائزا ان يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال في الدليل الأول فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافية انما هو لما ذكرناه لا لاخذ الامكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم اخذه كذلك اللهم الا ان يكون نظره إلى قوله قبل ذلك ربما يجعل الخ ويكون هذا علاوة ولم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها س ره

على هذا الوجه الذي ذكرناه
دفاع شك انك بعد ان لوحنا لك إلى أن كون الشيء بحسب مرتبه نفسه
مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان
يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب
لست في أن يسع لك ان تقول ان الماهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما
ليس

من جوهريات ذاتها عنها من تلك حيثية وسلب الضرورة إذا اخذ سلبا تحصيليا
صح صدقه عليها من تلك حيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات
الماهية مع أن الامكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها. ازاله ريب
وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم
السلب على من حيث هي هي في قولنا الماهية ليست من حيث هي الا
هي حتى تعود حيثية جزء ا من المحمول (١) ويكون السلب واردا على الثبوت من
تلك حيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمه للموضوع وقيدا له إذ لو فعل هكذا لربما (٢)

(١) ويتوجه النفي إلى القيد ليفيد قولنا الانسان ليس من حيث هو بوجود ولا
بمعدوم ان الانسان ليس له الوجود الخاص اي بان يكون حيثية الوجود حيثية الانسان
ويكون الوجود عينا أو جزء ا وان لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما س ره
(٢) وان لم يكذب في بعض الموارد واما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب
من عوارض الماهية كالوجود والوحدة والامكان والشئئية وغيرها واما مورد عدم
الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود.
بيان ذلك ان للماهية بالقياس إلى عوارضها حالتين
إحديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقائضها حين ما اخذت من حيث هي هي كما
في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود كالكتابة وحركه ونحوهما.
والثانية الاتصاف بها حين اخذت كذلك كما في العوارض التي يلحقها مع الوجود
لا بشرط الوجود كالوجود ونحوه فالماهية بالقياس إلى عوارض الوجود خاليه عن
الطرفين واما بالقياس إلى
عوارض نفسها فإنها وان لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثية
نفسها حيثية ذلك العارض فالذي شرطه من أن لا يكون السلب بعد حيثية انما
هو بالقياس إلى عارض الماهية نفسها إذ الخلو عن عوارض الوجود وعن مقابلها في
تلك المرتبة جائز فإذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بوجود لا يتوجه النفي إلى الوجود
بنحو خاص أعني وجود الكون عينا أو جزء ا بل إلى الوجود مطلقا فيلزم ان يكون الانسان
من حيث هو اي نفس الانسان خاليا عن الوجود مطلقا وهو باطل بخلاف عكسه كما مر س ره

يكذب الحكم مطلقا كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الامر بوجه أصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهيات إذا اخذت من حيث هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيشية وكما أن الانسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيشية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل ماهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيشية فاذن الانسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيشية ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شئ من الأشياء بأي وجه اخذ خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبه ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان (١) الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث

حيث هي فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها ابدأ يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فإنها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمه على الأوصاف الوجودية يصدق سلوبها على الماهية إذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية أصلا. ومما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك

(١) والظاهر أن يجب بان السلب الذي هو معنى الامكان هو السلب التحصيلي ومعنى ليس الناقصة وهو لا يقبل ورود سلب تحصيلي آخر عليه واما السلب الذي ورد عليه سلب آخر في قولنا سلب سلب ضرورة الطرفين فهو سلب عدولي مأخوذ محمولا ولا يوجب هذا السلب ارتفاع الامكان ط

الماهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لأنها أوسع من تلك المرتبة (١) قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة أيضا إلى ما ذكره بعض الأماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبه الماهية من حيث هي وإن كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبه الماهية المأخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان أيضا

ثم قد مر ان المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم وهذه (٢) حاله ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى (٣) يكون المعقودة به من القضايا موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين

(١) من كلام القائل فيكون ضعفه اظهر س ره
(٢) كأنه رحمه الله استشعر بما مر من بيانه توجه أحد الاشكالين السابقين الذين ذكرناهما عليه وهو ان الامكان لو كان سلبا فقط لا عدولا ومن الواضح ان السلب عدم النسبة الحكمية ورفعها لا اثبات النسبة العدمية لم يكن جهة في قبال الوجوب والامتناع لان الجهة كيفية النسبة ولا نسبه على الفرض فلا كيفية فلا جهة فدفع ذلك بان الامكان وإن كان سلبيا الا انه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهية من حيث اتصافه وصفا ثبوتيا يكون ما في مورد الامكان قضية موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فيكون هناك للماهية وصف هو الامكان وفيه انه ره ذكر في أول الفصل ان التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد فالماهية تنقسم أولا إلى ماهية ضرورية الوجود وما ليس كذلك وثانيا الماهية الغير الضرورية الوجود إلى ضرورة العدم والى ما ليس كذلك فقد اخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل والا لم يكن للتقسيم الثاني معنى وأيضا ان قوله في القضايا السالبة بان مضمونها رفع النسبة لا نسبه الرفع ينفي صحه الموجبة السالبة المحمول إذ لا معنى لاثبات السلب على شيء من غير عدول ط (٣) هذا مناف لما مر من أن الامكان عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبيهما وبينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب أو ايجاب عدول والثاني ايجاب لأحدهما اللهم الا ان يقال ما مر كان حكم الامكان في نفسه و ما ذكر هاهنا يريد به ان إمكانية الشيء في هذه المنفصلة أعني اتصاف الماهية الموجودة

خارجا أو ذهنا بالامكان موجبه سالبه المحمول وإن كان الامكان نفسه سلبا بسيطا تحصيليا كما أشار هنا أيضا فلا منافاة بين الكلامين فإنه إذا سلب شيء عن شيء وكان الموضوع موجودا فقد اتصف بذلك السلب وذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصلة إذ المنظور فيها معرفه الشيء ان له حاله من هذه الأحوال ولكون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب عند وجود الموضوع كانت السالبة البسيطة عند وجود الموضوع مساوقة للموجبة المعدولة وبالجملة الاتصاف بالامكان مع أنه من المراتب السابقة على الوجود مثل الاتصاف بالوجود

حيث إن التخلية تحليه كما مر فتذكر س ره

(١٦٩)

وهم وتنبيه ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ إذ عدم العلة عله لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة عدم الوجود يكون بالغير فأذن ثبت الامكان بالغير.

فنقول قد مر ان ممكنية الشئ هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوه موجب سالبه المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوه السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشئ. وأيضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة عدم (١) (٢) صفه واحده لها

(١) وعندي جواب آخر وهو ان الامكان سلب الضروريتين سلبا أزليا بناء أعلى ما هو المشهور من أنه فرق بين امكان أزلية العالم وأزلية امكانه فالأول لا يصح بخلاف الثاني وسلب الضرورة المأخوذة في الشبهة سلب طار غير أزلي بل لا يزال فأذن يقام دليل آخر بعلاوة ما ذكروا على المطلوب بأنه لو كان الامكان معللا بالغير لم يكن أزليا والتالي باطل فالمقدم مثله س ره

(٢) فيه ان الاشكال وارد بعينه على نفسه ره فان المذكور في أول الفصل ان تقسيم الماهية إلى الواجب والممتنع والممكن تقسيمان في منفصلتين الا ان كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين فهما سلبيان بحسب اعتبار العقل ثم ذكر ان هذه طبائع ذهنية تتحد وتتعدد بالإضافة واعتبار العقل فعلى هذا فمن المستحيل ان يتحد السلبيان الا باعتبار آخر مثل العدول ونحوه وبهذا يظهر ما في قوله ان الوحدة معتبره في التقسيمات الخ فان الوحدة معتبره في التقسيم الواحد لا في التقسيمين كما عرفت هذا وقد عرفت ان ارجاعه الامكان إلى قضية موجبه سالبه المحمول غير مستقيم فشئ من الجوابين لا يدفع الاشكال والذي ينبغي ان يقال إن قولنا الماهية ممكنه بالغير على فرض صحته حمل شائع لا أولى ولازم هذا البيان على تقدير انتاجه ثبوت الماهية مع عدم عله الوجود وعدم عله عدم وهو محال بالضرورة لاستلزامه ارتفاع النقيضين اي كون الماهية لا موجوده ولا معدومه بحسب الخارج ونفس الامر لا في مرتبه ذاتها ط

وحده اجتماعية يكون لها عله واحده وحده تأليفية حتى يكون لها سلب واحد
مستند إلى سلب عله واحده بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين
متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحده مستنده إلى السلب واحد
وان

كانت الوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقية.

وأنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبره والألم ينضبط الاقسام
في شئ من التقاسيم.

وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر وهو ان الوجوب
بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر
إلى ذات

الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذا ثبت
الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب عنها بان (١) نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة
الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيذا للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض
الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتية منه والمستحيل
هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه.

احصاء وتنبيه المشهور من الأوائل انهم يأخذون كلا من الوجوب والامكان
والوحدة والوجود أمورا زائده في الأعيان (٢) والمتأخرون
على أن تلك الأمور زائده في العقل على الماهيات الا انها من العقلية الصرفة التي
لا صوره لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان وقد علمناك ما فتح الله علينا من
طريق

(١) فيه ان الاشكال على حاله فان هذا السلب يحتاج إلى عله وإذ ليست هي
الماهية فهي الغير فهناك سلبان بالغير وهو الامكان بالغير ط
(٢) الظرف صفة الأمور لا متعلق بزائده فان زيادتها في العقل قطعاً يرشدك
إليه قوله الا انها الخ س ر ه

القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها (١) على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا وربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف هي إليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فإنك تعلم بأول الفطرة انه إذا قيل الانسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعنى بإمكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان. فقد ثبت ان معنى الامكان إذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحدا

منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض أبناء الحكمة والتحقيق حيث قال إن هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجح ثم إذا باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشئ الذي يضاف اليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لان العالم عالم.

قاعده اشراقية قد وضع شيخ الاشراقيين قاعده لكون الامكان وأشباهه أوصافا عقلية لا صورته لها في الأعيان بان كل طبيعة عامه يقتضى نوعه إذا كانت له صورته خارجيه ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود

سلاسل متولدة معا إلى لا نهاية كالوجوب والوجود والامكان والوحدة لا تكون موجوده في الأعيان فكما انه إذا كانت للوجود صورته عينيه وراء الماهية الموجودة

(١) قد مضى في التصالح الاتفاقي ان لها الوجود الرابط وليس لها الوجود في نفسه وهذا في المواد الثلاث ظاهر واما في الوجود والوحدة فلا اللهم الا ان يعنى الوجود الاثباتي والمعنى المصدري س ره

كان له وجود عيني ولوجوده وجود أيضا إلى لا نهاية له ثم لمجموع (١) السلسلة وجود آخر يتسلسل مره ثانيه إلى لا نهاية أخرى وهكذا ولا يكون للوجود الأصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحده وللوحدة دونها وحده أخرى وللوجود وحده وللوحدة وجود وتعود الا لا نهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب

ويتولد سلسله أخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود ولوجوده امكان إذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورته في الأعيان ولا هو بحسب الأعيان شئ وراء الماهية فاذن هذه الأمور طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شئ في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده ويتخصص

به من التكرار في الحصول لدى العقول

بحث وتنقيح

ومما تزلزل به هذه القاعدة أمور

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها

وجودا صرفا ووجوبا بحثا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الأعيان فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورته له في العين وذات

الباري تعالى عندهم صورته الصور واصل الحقائق.

ومنها ان مقنن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد

ومعنى فارد يوجد تارة (٢) صفة لشئ وتارة متحصلا بنفسه

متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في أطوار القوة

والضعف والكمال والنقص

فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما

(١) هذا بناء اعلى مذهب هذا الشيخ المتأله ان كل مجموع موجود على حده س ره

(٢) كالنور إذ عنده الأنوار الجوهرية والعرضية حقيقتها واحده وسيأتي في

الإلهيات ان العلم والقدرة والإرادة ونحوها في مرتبه كيف وفي مقام جوهر وفي

مرتبه واجب بالذات س ره

أطوارا مختلفه في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا أحديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متأصلة بإزائه فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بأنفسها انما هي بالوجود لا بأنفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته

إلى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية أخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها فالأشياء ظاهره بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض

للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية أخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفه عينيه لأنها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشئ مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري وأمثالها وكذا سائر السلوب والإضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجوده بوجود واحد بل متحده مع حقيقة واحده كمفهومات العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى.

وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في أنهما ينبغي ان يكونا في الأعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعمم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهوما مختلفا ويعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع ابدأ معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة فنقول إذا كان الوجود موجودا كان له وحده وإذا كانت الوحدة موجوده

كان لها وجود له وحده أخرى موجوده بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسله مترتبة غير متناهية من وجود وحده ووجوده ولا يكفي ان يقال إن وحده الوجود هو أو وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئا شيئاً واحداً في نفسه هذا خلاصه كلامه في هذا المرام وبناءه على أن المفهومات المختلفة

لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحده وامتناع ذلك غير مسلم فان امراً واحداً وحقيقة واحده من حيثية واحده ربما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعددة ومعانٍ مختلفة ككون (١) وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلقاً فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة و كاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الاحدى الإلهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده الا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفا في بيان ان كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب اثنية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت ان قام البرهان

على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنيتيهما لامر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى. أقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضى ان يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات

(١) ان قيل حيثية كونه معلولاً غير حيثية كونه معلوماً قلنا تلك حيثية التي هي منشأ انتزاع المعلولية سواء كانت أصلية أو اعتبارية يجب ان ينتزع منها المعلومية للواجب تعالى والا يعزب عن علمه المحيط شئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً وهذا في البسائط التي ينتهى إليها المركبات اظهره س ره

يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الأبوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الاقدام. فاذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود واثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك بحسن التأمل وقوه التدبر.

ثم انك قد علمت أن الامكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا. وأيضا الامكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لاحظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا

ومما يفتضح به الفرقة المجادلة (١) القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء الماهية النظر في المعلول الأول وانه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن أولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فإذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا أيضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقه بغيره ولامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فإن كان مرجحة واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان

(١) إن كان المراد بهم اتباع المعلم الأول القائلين بثبوتيته كما مر فالامر ظاهر وإن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادلة فالدليل برهاني وليس جدليا لاخذ مقدمات فيه لا يمكن الزامهم بها مثل القول بوجود العقل وليس المراد بالمعلول الأول هنا الا هو بدليل اطلاق الأزلية والمبدعية عليه كما يصرح به ومثل كون الحدوث هو المسبوقية بالذات إذ عندهم هو المسبوقية بالغير ومثل كون الامكان مناط الحاجة ومثل استدعاء صدور الكثير لجهتين س ره

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه (١) وحصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه وهذا محال في الذات الأحدية.

والثاني ان يكون امکان الممكن بفعل فاعل فيكون امکان الممكن معللا بغيره وقد علمت أن الامكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول إن الامكان لا يتقدم على المعلول الأول وسائر الأزليات فإنه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذا كانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره

. ولا يمكن الاعتذار بما يقال إن امکان الأزليات له معنى آخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلومات

كيف وان لم يكن الابداعيات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبه بذاتها أو ممتنعه بذاتها وليس كذا.

وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالانصاف والانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلومات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزمني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على أحدهما دون الآخر انما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع ولا شك ان الامكان إذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروط بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بماله من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات

(١) ان قيل لم لا يجوز ان لا يصدر معا والامكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا لأنه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفة بذاتها وعدم جواز كون الصفة عله لموصوفها مستلزم للخلف وعدم كون المعلول الأول أولا س ره

في ذاتها كيف ولو كان للامكان صورته موجوده في نفسها وان كانت حاصله لغيرها كسائر الاعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظته الوجود والعدم معها لان لازم الماهيات مطلقا سواء ا بالمعنى المصطلح (١) أم لا يجب ان يكون عقليا.

وأیضا لو كان لامكان الممكن صورته عينيه لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهية لان لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهية الموجودة فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضا صفه خارجيه نعم إذا كان الامكان صفه للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها

أو عدمها فلا يضر اثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة (٢) موضوع الوصفين متعدد وملحوق النعتين مختلف.

واما ما قيل إن الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين (٣) عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهره لان مناط القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء.

اشكالات وتفصيلات ان الذين يقولون إن الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشئيه والوحدة لها صورته في الأعيان وهوية زائده على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشئ ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج

-
- (١) وهذا اللزوم هو الاقتضاء والعلية وغيره مجرد عدم الانفكاك وانما كان لازم الماهية اعتباريا لأنه لازمها بما هي هي لا باعتبار الوجود الخارجي ولا الذهني بمعنى انها لو كانت متفرقة منفكة عن الوجودين لكان لازما لها أيضا والماهية بهذا الاعتبار أعني مع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارية بالاتفاق فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية س ره
- (٢) وأيضا أحد الوصفين وهو اللا ضرورة وجوده عقلي والآخر وجوده عيني ولا منافاة بين الوجود العيني والعدم الذهني س ره
- (٣) صفه للوجود والعدم وفي بعض النسخ بصيغة تنبيه المؤنث وليست بصواب س ره

أوليها انا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقه بين هذا وبين ما نحكم انه ممكن في الذهن وليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظائره.

وثانيها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الأعيان لكان في الأعيان اما ممتعا أو واجبا إذ لا مخرج للشيء عن أحد هذه الأوصاف ولو لم يكن موجودا في الأعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل.

وثالثها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافا عقلية لا أمورا عينيه في ذوات الحقائق كان للذهن ان يضيفها باية ماهية اتفقت فكان كل مفهوم وإن كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره.

ورابعها مختصه بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد الفاعل الا لأنه ممكن في الأعيان لا لأنه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل

له تحقق الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من أن يكون له امكان في الخارج وهذه الحجج أقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وسائر الأمور العقلية والأوصاف الذهنية التي يجرى مجراه لها صورته عينيه لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان (١) الامكان ونحوه أمور زائده على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل بان العقل إذا لاحظ ماهية الانسان أو غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها أو ذاتها وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزئها واما ان هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية

(١) ليكون الاتصاف بها في الأعيان وبعبارة أخرى ليكون لها الوجود الرابط في الأعيان كما مر غير مره س ره

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورته في الأعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتأييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال إنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعى ان يكون امكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح إذ لا يلزم

من صحه حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان ان يكون امكانه واقعا في الأعيان لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الأعيان ممكن كما مر ومحكوم عليه أيضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج وتارة إلى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا بتساوي النسبة إلى العين والذهن وكما لا يتأتى لاحد ان يزعم أن الامتناع ان لم يكن له صورته في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع في الأعيان لكان اما واجبا أو ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب ح والامكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورته لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان (١) والأذهان جميعا فبطلت الحجة الأولى والثانية

واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال كون الامكان والوجوب والامتناع والوجود ذا صورته في الأعيان من أن حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث (٢) ان الأشياء تتصف بها في الأعيان ولا صورته لها في الأعيان ولا منافاة بين ان يكون

(١) حتى بالامتناع فان لامتناع الحجرية للانسان وجودا رابطا في الأعيان للانسان واما في مثل امتناع شريك الباري واجتماع النقيضين فتقديري لان مثل شريك الباري ممتنع هلية غير بتية س ره

(٢) الحاصل ان الاتصاف في اي ظرف فرع ثبوت المتصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه وان ثبوت شيء لشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه وأنت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمعقول الثاني المنطقي س ره

زيد جزئيا والانسان كليا في الأعيان وبين كون (١) الكلية والجزئية من الأمور الممتنعة التحقق في الأعيان فكذلك الحال في اتصاف شئ بالامكان والامتناع ونظائرها فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرها إلى الكلية والجزئية ونظائرها قياس بلا جامع فان (٢) مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا

نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي

فإنه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وإن كان ظرف تحقق القبيلين في أنفسها انما هو في الذهن فقط.

واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان أريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة للشئ إلى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبه وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الان انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في في العين إلى أن يحين وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان أريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم انه سبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتى أن الممكن وان لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حاله لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عيني متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شئ كحركات أهل الجنة وعقوبات أهل النار على ما وردت به الشرائع الإلهية وأقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث أو ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية

(١) حتى الجزئية فان معناها مانعها نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين ومعلوم ان التصور انما هو من المعقولات الثانية فالجزئي الطبيعي اي معروض الجزئية في الأعيان لا الجزئي المنطقي ولا الجزئي العقلي واما الجزئي بمعنى التشخص الذي هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق في الأعيان على التحقيق س ره
(٢) يمكن ان يقال بناء على ما يراه المصنف من أن المنطق من الحكمة ان لموضوعات الميزان نحو تحقق في الخارج وسيأتي س ره

وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالمتنع أو الواجب.
وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسله الامكانيات الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكننا نبين ان اجتماع الامكانيات الغير المتناهية مستحيل من وجهين.
الأول (١) ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث

(١) حاصله ان التعدد والامتياز اما من طبيعة الامكان وهو طبيعة واحدة
واما من الهيولى وهو صرف القوة ولا ميز في صرف الشئ واما مما هو امكان له وهو معدوم
ولا تمايز بين الاعدام وأيضا تعددها موقوف على تعدد الامكانيات فلو عكس دار ثم
لا يخفى ان هذا الوجه مشترك الورود بين الامكان الاستعدادي والذاتي مع أن الاستعدادي
في الأعيان فهذا الدليل يقتضى اعتباريته أيضا وأيضا لا اختصاص بصوره عدم التناهي
بل مع التناهي أيضا يجرى ذلك والجواب عن الثاني ان المقصود ان الكثرة في الامكان
الذاتي غير متصور فضلا عن عدم التناهي وعن الأول ان الامكان الاستعدادي بما هو امكان
لا تحقق له عند المصنف وقولهم بوجوده انما هو بما هو استعداد ونعت للمادة التي هي
محل ومتعلق للمستعد له فقد قال فيما بعد في أواخر بحث الاعدام متصلا بمبحث الجعل
لبعض الممكنات امكانان أحدهما ذاتي وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من
فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو أيضا هذا المعنى
بالقياس إلى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان
بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل وقال في فصل معقود لبيان ان الامكان
ليس من الأسباب الذاتية للوجود الامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد
اما بالكلية وهو القوة القريبة أو البعض وهو البعيد ولئن سلم انه وجودي كما
هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذي في المستعد ولكن مضافا إلى المستعد له و
من حيث إن المستعد وجود ضعيف من المستعد له وان الهيولى موجوده وليست سوى
استعداد متجوهر وكما يظهر من بعض عباراته انه كيف أو اضافه كما سيأتي في القوة
والفعل فنقول ان الامكانيات الاستعدادية تحدث شيئا فشيئا لانقطاعها بحصول ما
يستعد له ثم يحصل امكانيات أخرى على سبيل التعاقب فلا يلزم محذور من وجودها
بخلاف الامكان الذاتي فان الشئ الذي يتحقق بعد قرون والذي هو بصدد التحقق
في درجه واحده من حيث الامكان الذاتي كيف وقد قرر أزلية الامكان كأزلية عدم
الحادث وموضوع الامكان الأزلي هو الماهيات العلمية الثابتة وضرورة الهيولى
موضوعه لزم من موجوديته في هذا العالم المادي فلا بد وان يجمع الامكانيات الغير
المتناهية وأيضا في الاستعدادي يمكن اختيار ان الاختلاف بالهيوليات الثانية كالنطف
والبيض والبذور ونحوها لقيامه بها لا بالهيولى الأولى بما هي أولى واحتمال قيام الذاتي
بالهيولى الأولى بناء على قول الخصم والا فموضوع الذاتي هو الماهية ويمكن
التوفيق بين كلمات المصنف فحيث يقول إن الامكان الاستعدادي عدم أو عدمي ينظر
إلى أنه قوة الشئ وقوه الشئ بما هي قوه الشئ ليست بشئ ء وحيث يقول إنه كيف استعدادي
ينظر إلى أن قوه الشئ أيضا نحو ضعيف من الوجود كما أن الهيولى تعد من الموجودات
وليست الا قوه صرفه كما مر وحيث يقول إنه اضافه ينظر إلى أنه ملزوم الإضافة

ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الامكان موجودا عينيا ثبوت المعدومات لان موضوع الذاتى هو الماهية من حيث هي فلو كان عينيا وليس بجوهر قطعا ويلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ لزم ما ذكرناه.

وأىضا لو كان الامكان عينيا لزم التسلسل لأنه أيضا ممكن حينئذ وله امكان وهلم جرا وليس لك ان تقول ان امكان الامكان بنفس ذاته لان الامكان إذا كان ممكنا عينيا كان ماهية داخله تحت احدى المقولات العشر وكان وجوده زائدا على ماهيته فينعد بينهما نسبة كيفية بالامكان وكيف يكون كيف النسبة ذات المنسوب اليه ومعنى كون امكان الامكان بنفس ذاته ان ذاته الامكان ولا كلام في أن الامكان مفهومه الامكان انما الكلام في كيفية نسبه الوجود اليه فلا معنى لكونها الامكان الذي هو طرف النسبة س ره

طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حامله الامكانات لأنها قوه محضه وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هي امكاناته وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شئ بسبب اضافته إلى شئ معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شئ عن شئ.

وليس لاحد ان يقول انا إذ عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح اضافته الامكانات الغير المتناهية إليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض.

لأننا نقول هذا ممتنع اما أولا فلاستحالة تحصيل العقل أمورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصله نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذاك فإذا خطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجمله بإزاء حوادث غير متناهية مجمله

كانت نسبة كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء أ فلم يتميزا مكان عن مكان كما لم يتميز حدث عن حدث.

وأما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانيات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصيله وتحققه الا الذهن لان (١) تعقلنا لامتياز الامكانيات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته إياها وهو محال

الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانيات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى في كل من النصفين امكانيات غير متناهية هي بعينها الامكانيات التي كانت أو يحدث لها امكانيات غير متناهية في تلك الحال أو يبقى (٢) في كل واحد امكانيات متناهية واقسام التوالي باطله فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حاله واحده في محلين وهو محال.

وأما الثاني فلان الامكانيات إذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث امكانيات أخرى.

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

(١) تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الأعيان اي لو فرضنا وجود الامكانيات في الأعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعا لامتيازها كما في تعقل الأشياء العينية والمفروض ان امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشيء على نفسه ففرض كون الامتياز بحسب الأعيان انما لزم من فرض كون التحصيل في الأعيان فلا يرد ان المفروض كون الامتياز في العقل فكيف يكون فرضه واقعا بحسب الأعيان س ر ه
(٢) أو يحدث والمفسدة حينئذ أيضا ما أشار اليه بقوله ثم لو كانت حادثه الخ فالامكانيات غير متناهية أو متناهية وعلى كلا التقديرين فاما حادثه واما انه كانت فهذه مع ما سيحى من قوله ولا يصح ان يفرض الخ خمسه احتمالات.
ثم إن ما ذكر هنا نظير ما أثبتوا به تناهى القوى الفعلية الجسمانية س ر ه

منها الا وقد حصل قبله في حاله القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حاله واحده على ما لا يتناهي مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم أيضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنع قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحججة المذكورة من أن كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي.

واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهي الامكانات في مادة واحده والحوادث في كل واحد لا يتناهي ولا (١) يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي

الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع

الأول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذا قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر

لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادته على ما فرضناه فإذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم (٢) ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل

باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيحى برهان امتناعه أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على أن الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب امكان قسمته.

(١) بان يقال الغير المتناهي يتأتى فيه القلة والكثرة كالعشرات الغير المتناهية والمئات الغير المتناهية فان الأولى أقل من الثانية وان تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه ان يفرض في كل من النصفين امكانات غير متناهية هي نصف الغير المتناهي التي في الكل س ره

(٢) لقبوله القسمة الغير المتناهية فتلك الابعاض الغير المتناهية ان لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام وان قبلت يلزم عدم تناهى العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهى المقدار وسيحى برهان تناهى الابعاد ثم لا يخفى انه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقة الا انه قد اراد ان يبطل كلا بمحذور على حده س ره

ومما (١) يرد أيضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان
امكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك فإذا كان صفه عقلية تلزمه الإضافة إلى امر
معقول يضاف هو اليه في العقل بخلاف ما إذا كان صفه عينيه فإنه يلزمه ان يضاف إلى
موجود عيني إذ الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان
يتصور صورته الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصنف بصحة كونه ولا كونه اما
بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد
قابلة وعدم أصداده ورفع موانعه عن مادته المتهيأ له كما في الامكان
الاستعدادي

فصل

يذكر فيه خواص الممكن بالذات
وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات لان اللائق
بذكرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذكرها عن أن يكون واقعا في أثناء احكام
المفاهيم

الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية الا شيئا نذرا منها يتوقف عليه صحه
السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقلية وهو الذي قد مر بيانه وسنعود اليه على
مسلك قدسي وطريق علوي.

اخاذه (٢) كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة والأحدية
وملازمه للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيع

(١) هذا على الظاهر مشترك الوجود بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
لكن يمكن ان يلتزم في الاستعدادي بما هو امكان انه اعتباري كما سبق أنفا وإن كان
بما هو استعداد ذا حظ من الوجود وقد قالوا إن له اعتبارين إذ التهيؤ الذي في النطفة
لصيرورتها انسانا له نسبة إلى النطفة وبهذا الاعتبار يسمى استعدادا فيقال ان النطفة
مستعدة لان تصير انسانا وله نسبة إلى الانسان وبهذا الاعتبار يسمى امكانا استعداديا فيقال
ان الانسان ممكن ان يوجد في النطفة وهو بهذا الاعتبار اعتباري على أنه على التحقيق
من كون الامكان الاستعدادي امرا عينيا وكذا على الاعتبار الأول الملزوم للإضافة
نقول لا يستدعي كون الشيء عينيا ان يكون اضافته أو المضاف اليه عينيا كما سيأتي عند
ذكر مذهب من يرى أن الامكان الاستعدادي هو الكيفية المزاجية ونحوها فانظر س ره
(٢) الاخذة شيء كالغدير يجتمع فيه الماء وقيل هي قطعه من الأرض يتخذها
الانسان لنفسه أو يهيئها السلطان له وفي بعض النسخ اجاده

التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي إذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبته من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية وينتزع بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية أيضا من ابداع الحق الأولى وأضواء النور الأزلي ونسبتها إليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هويه امكانية ينتظم من مادة وصوره عقليتين هما المسماتين

بالماهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية

وأیضا (١) كل من الذوات الامكانية فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم الماهية الاليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الاليسية الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شئ غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة في كل ممكن كثره تركيبي من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقه مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في أصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات. واما الوترية فهي أيضا مما يستأثر به الحقيقة الإلهية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يأبى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما من شخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كليه ذاتية أو عرضيه لا يأبى معناها ان يكون هناك عده افراد تشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحده ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما هي بالإضافة إلى

(١) وهاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهة النورانية والجهة الظلمانية ووجه يلي الرب ووجه يلي النفس في السنة المتألهين س ره

ما هو أشد كثره وأوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفه في البساطة بل الوحدة

فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متالف من جهة وحده وجهه كثره وجهه الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الإلهية وهي التي أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان أشد وحده كان أقرب إلى الوحدة الحقه كالوحدة الشخصية للعقل الأول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحده سائر العقول الفعالة ثم وحده النفوس ثم وحده الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثره بالقوة من غير أن تجماعها ثم وحده الهيولى التي هي بعينها جامعها لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية لأنها وحده ابهاميه جنسية.

ثم اعلم أنه كما أن الامكان عنصر التركيب كذلك (١) التركيب صورته الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصيه جزء أو اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو نقيضين أو ضددين (٢) مفروضي الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لدوات متقررة في أنفسها متجوهرة في حقائقها وتلك المفهومات لا تحمل

على أنفسها بالحمل الصناعي الشائع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا ان يحمل عليه انه شريك الباري بل يحمل عليه انه من الكيفيات

الفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد أنفسها بل من افراد نقائضها ومع ذلك

(١) اي كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل مركب ممكن لكن لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وان الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا حتى يقال إنه باطل بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حده مثل كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد س ره

(٢) الفرق بينهما وبين السوابق ان في السوابق المنافاة بين الاجزاء وبين المركب حيث إنها واجبات أو ممتنعات وهو ممكن وفيهما المنافاة انما هي في المركب مع نفسه حيث إنه ممتنع من حيث إنه اجتماع النقيضين مثلا وانه ممكن من حيث إنه مركب ويمكن الحاق هذين إلى المركب من الممتنعين باخذ كل نقيض وكل ضد مع الوصف أعني النقيض المجتمع والضد المجتمع مع الاخر س ره

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب اجزائها أو امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبه الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء ا كان بحسب الوجود أو بحسب العدم والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما

على اي وجه كانتا.

وهاهنا دقيقه أخرى وهي ان الوحدة معتبره في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كليه فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورته واحده فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما له طبيعة واحده حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب

ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذلك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذلك وليست هناك حيوانية أخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثه وسيجئ في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان مالا وحده له لا وجود له.

واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدم عله وجوده وعلة وجود المركب هي عله وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء

هذا المركب لعدم الامكان.

فمردود بان عله عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا وبالذات كما أن عله وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا عله لكان المركب موجودا وانما الاحتياج إلى عله الاجزاء إذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة عله تامه لعدم المركب بما هو مركب مستندا

إلى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة
فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري
الذاتي ولا يتجاوز منه إلى عدم امر آخر كما يقف سلسله الوجودات إلى الوجود
الضروري الذاتي الأزلي

فصل

في أن الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين
بالبحث من غير تعمق

في الفكر والنظر يحيلون (١)

الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على أن امكان الملزوم بدون امكان
اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما.
وهذا لو صح لاستوجب نفى الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كل عله
موجبه مع معلوله لان العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء ا كان الوجود
من الذات أو من الغير كما سنحقق.

واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
إلى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه أعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس
إلى ذاته ومقتضى (٢) الاستلزام بين الممكن والمحال كون (٣) نقيض اللازم غير

(١) فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتي فإنه ممكن مستلزم لعدم
الواجب تعالى وهو ممتنع س ره

(٢) التعميم الذي ذكره بقوله سواء كان اللازم ضروري الوجود يقتضى حذف
قوله بين الممكن والمحال وهذا القول مذكور في الأفق المبين للسيد المحقق الداماد
قده هكذا امكان الملزوم انما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس اليه أعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس إلى ذاته فمقتضى طباع اللزوم ليس
يوجب الا ان لا يكون نقيض اللازم ضروريا بالقياس إلى ذات الملزوم ضرورة كون اللازم
ضروريا بالقياس إلى ذاته سواء ا كان اللازم في حد ذاته ضروري التحقق أو ضروري الارتفاع
أولا ضروري الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي انتهى وهذا أولى كما لا يخفى س ره
(٣) اي مقتضى الاستلزام بين الملزوم واللازم سلب ضرورة نقيض اللازم وهو
امكانه العام المجامع لضرورة اللازم وجودا أو عدما أو لا ضرورة طرفيه ثم ذلك الامكان
العام أيضا لللازم انما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال
لا كونه اي لا كون نقيض اللازم لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته س ره

ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته سواء ا كان
اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا إلى
ذاته من حيث هي هي ولا يتوهم ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر
بل هذا امكان بالقياس إلى الغير وقد وضح الفرق بينهما.

ونحن نقول هذا الكلام وإن كان في ظاهر الامر يوهم انه على أسلوب الفحص
والتحقيق الا انه سخيف لما علم أن الامكان بالقياس إلى الغير انما يتصور بين أشياء
ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والإفاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية
السببية والمسببية في الوجود والعدم.

ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر
أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن
لمحال بالذات لأنه انما استلزم عدم عليه العلة الأولى فقط لا عدم ذات العلة الأولى
فان (١) ذات المبدء الأول لا يتعلق بالمعلول الأول لولا الاتصاف بالعلية لكون
المبدء الأول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء ا كان لذاته معلول أو لا فاذن
لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض أو بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة
بالعلية واجبه في ذاتها فإنه انما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبه في ذاتها
وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه أعني فرض
عدم العلة الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لان ذاته انما إفاضتها
العلة الأولى لا غير.

وليت شعري كيف ذهل مع جلاله شأنه ووثاقه رأيه ودقه نظره في الأبحاث
الإلهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة
الأولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون حاله منتظرة أو داعية زائده وانها هي

(١) فالذات ممكن بالقياس إلى المعلول الأول لا يقتضى وجوده ولا عدمه ولذا
عده المصنف ره قريبا مما قاله المحقق الدواني س ره

القيوم الجواد التام القيومية والإفاضة وانها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغائرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل فلو فرض (١) سبب السبب الأول شيئاً ممكناً لتصح الملازمة بينها وبين المعلول الأول نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات أو يعود المحذور الأول كيف وليس في الموجود الأول جهة امكانية أصلاً سواء ا كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيالاته الإضافية ورشحاته الافاضية فالحق (٢) في هذا المقام ان المعلول له ماهية امكانية وجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويه العينية من أمرين شبيهين بالمادة والصورة أحدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب (٣) وقد علمت من طريقتنا ان منشا التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الموجودات والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب إليها وقد مر أيضاً ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية وان أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فإنه ينافيها.

(١) بحث آخر عليه ره تقريره ان هذه السببية اما أن تكون واجبه أو ممكنه وعلى الأول فاما انها عين ذات البارئ تعالى أو غيره وعلى العينية يلزم المطلوب و كذا على الغيرية مع قطع النظر عن محالية تعدد الواجب تعالى لان معلول تلك السببية ممكن العدم بخلافها لوجوبها وعلى الثاني أعني ممكنه السببية فلا يخلو اما انها اعتبارية واما انها أصلية والأول باطل لان الأمر الاعتباري لا يكون منشا للمعلول ولا سيما لاشرف المعاليل وأول الصوادر وعلى الثاني فلا بد لها من سببها أخرى لان الامكان مناط الحاجة ولان العرضي معلل فاما ان ينتهي أو يتسلسل فتأمل س ره (٢) الاشكال انما نشأ من جهة ان هناك امتناعاً بالغير ومن الضروري انه ينتهي إلى الامتناع بالذات وليس الممتنع بالغير الا الممكن بالذات فقط فهو المستلزم للممتنع بالذات فمن الجائز ان يستلزم الممكن بالذات محالاً ويتفرع عليه بطلان قياس الخلف وهو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم وهو ظاهر ومحصل ما أجاب ره به هو ان الملزوم الذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التي هي الماهية وعدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبه إلى الوجود والعدم لكون نسبه إلى العدم بالوجوب والى الوجود بالامتناع فالاشكال مرفوع وقياس الخلف لا غبار عليه ط (٣) الوجوب هاهنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الأزلية المؤلف ره

فنقول ان المعلول الأول ان اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبه قصوره عن الكمال الأتم وخصوصيته تعيينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم وإن كان مستورا عند ضياء كبرياء الأول ومقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا وابدأ من تلك الجهة ما شم رائحة شئ منهما بحسب ماهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحثية لعدم (١) الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه (٢) ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك عدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على أسلوب هذا الكتاب

واما على أسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول أحد إن كان يعنى بأول شقى الكلام ان العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة للزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان أريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الامر فكيف لا يكون

(١) هذا أيضا من الشواهد على اصالة الوجود في التحقق وكذا في الجعل واما القائلون بأصالة الماهية فلا يخرجون عن عهد الجواب س ره

(٢) بعض معاصري المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات وبين الواجب بوجوب الواجب بالذات وبين الواجب بايجابه تحاشى عن استماع ان وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب بالذات إذ يلزم كونه واجبا عنده وهو خطأ لان عدمه محال بمحاليه ذلك عدم لا بذاته ولا باحاله ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالى لا بذاته ولا بايجابه تعالى باق ببقائه لا بذاته ولا بابقائه كما في هذا العالم الغالب عليه السوائية وهو تعالى واجب بذاته باق بذاته وقد حققنا المقام في حواشينا على الهيات هذا الكتاب س ره

مستلزما لعلته.

أقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها.

ويقول (١) أيضا إن كان يعنى بأخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون الا الممكن بالذات.

أقول عنيما به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما أن حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجود كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في الماهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجود بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى

ما يتساوى نسبه الوجود والعدم اليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شئ منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له. فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت

به استحاله شئ لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع

(١) اي يقول أحد س ره

(٢) ان قلت من أين ثبت هذا فإنه ان أريد ماهية المعلول الأول فلا علاقة لزومية لها مع الجاعل وان أريد وجوده أو عدمه فواجب بوجوبه أو ممتنع بامتناعه فلم يثبت العلاقة أيضا.

قلت مراده من الممكن هو الماهية ولكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذي هو الوجود أو العدم كما يصرح به والممكن المحض هو الماهية وبالجملة في اهمال شيئية الماهية اهمال لكثير من القواعد فيكون بالعرض أو يريد الامكان بمعنى الفقر س ره

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين.
قلنا هذا الاشكال قد مضى (١) مع جوابه والذي ندفعه به الان هو ان
الامكان المستعمل (٢) هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس
الامر وعدم (٣) اباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي
كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا
بحسب

الواقع فان حال المعلول الأول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل
والفعلية على ما هو مذهبه دون الامكان وقد مر ان ظلمه امكانه مختلف تحت
سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل
من حيث وصفه الذي هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب
حاله

الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو
الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبه الذات وبينهما فرقان كما أن الامتناع
الذاتي أيضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة كما
في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء
كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة أو شيء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتض

(١) ما مضى جدا الا انه سيأتي قريبا في مبحث الجعل اشكالات على القياسات
الخلفية أيضا مع جوابه لكنه اشكال آخر وهو انه كيف يستلزم الشيء فيها ما ينافيه كلا تناهي
الابعاد المستلزم لتناهيها مع أنه آت لا ماض س ره
(٢) اي في القياسات المذكورة والحاصل ان المراد بالامكان الذي قلناه انه يجوز ان
يستلزم الممكن المحال الامكان الذاتي والمراد بالامكان في القياسات المذكورة الامكان
الوقوعي وهو على ما عرفوه ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ولما لزم من فرض وقوع
عدم تناهي الابعاد مثلا محال لم يكن ممكنا بهذا المعنى. ان قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون
ممكنا وقوعيا فقط فيجوز
ان يكون ممكنا ذاتيا.

قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على أزيد من هذا فان اتفق ان لم يكن ممكنا
ذاتيا فمن دليل آخر ونظر مستأنف س ره

(٣) كالعدم السابق على المعلول الأول ليس ممكنا وقوعيا لابعاء تمامية وجود
الواجب تعالى وكفاية مجرد امكان المعلول الأول الذاتي لقبول الوجود وان لم يأب
نفس ماهيته عن العدم س ره

إياه في نفس الامر أو عله (١) مقتضيه له بحسب طور الوجود وهياه الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبه الذات في نفسها
وقد يراد أعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء ا كان بحسب مرتبه
الذات أيضا كذات القيوم الأحدي تعالی أو لأجل عله مقتضيه له وقد يقال للأول
الدوام الأزلي ولالثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت ان أمثال الأقيسة الخلفية
وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبداهة العقلية ان ما يلزم من
فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع
الذاتي سواء ا كان بنفسه وبماهيته ممتنعا أو بواسطة سبب تام السببية لامتناعه كما
يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت
ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابله
للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر
ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبه الماهية
فقط إذ لو كان المراد فيه نفى امكان العدم عنها بحسب مرتبه الماهية من حيث هي
يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالی القيوم الواحد عن ذلك علوا
كبيرا وهم متبرؤون عن هذا التصور القبيح الفضيح
وهم وإزاحة

ربما قرع سمعك في بعض المسفوات العلمية شبهه في باب اتصاف الشئ بالامكان
وهو (٢) ان الموصوف بالامكان اما موجود
أو معدوم وهو في كل الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع
المتقابلان في موضوع واحد وإذا امتنع أحدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان الشئ الآخر هناك وراء الماهية المفروضة ووجودها
كالبرد المفلج في اليد المفلوجة الممتنع عليها الحس وحركه ما دامت كذلك وهذا
نفس مرتبه من الوجود كالانسان العلمي الممتنع عليه المادة بحسب ذلك الوجود فهانها
مقتضى ضرورة العدم وإن كان غير الماهية ولكن نفس وجودها والمراد بالكون الوجود
الخاص الطبيعي المسبوق بالمادة والمدة والمراد بطباع الواقع أعم منها فهذا من
باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه س ره
(٢) هذا بالنظر إلى الضرورة اللاحقة من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوف بهما ره

الخاص لان امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالامكان أصلاً وأيضاً (١) الشئ الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسمعهم يقولون في دفع الأول ان التردد غير حاصر للشقوق المحتملة ان أريد من الوجود والعدم التحييث إذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شئ منهما إذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبول من حيثية أخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب اطلاقها عن القيود وان أريد بهما مجرد التوقيت فلنا ان نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشئ مع تحقق

الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور

وفي الثاني يقال إن قوله الشئ اما مع وجود سببه أو مع عدم سببه التردد فيه مختل ان أريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان أريد المعية بحسب الوجود فيصح التردد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في الوجود سواء ا كانت مع السبب أم لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وإن كان محفوفاً اما بالوجوديين السابق واللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شئ منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا.

والعارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود وان المتصف

بالوجود السابق واللاحق انما هو وجود كل ماهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان

حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء ا كان ناشئاً من حيثية الذات أو من حيثية

(١) هذا بالنظر إلى الضرورة السابقة التي هي مفاد قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد س ره

العلة المقتضية له فالماهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم
البطون

والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلا وابدأ
وإذا

لم يتصف بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد
الوجود فلم يتصف بشئ من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود
والماهية في جميع تلك الصفات تابعه للوجود وكل نحو من انحاء الوجود تتبعه ماهية
خاصه من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص
تابعه الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود
ذي العكس ويتقدر بتقديره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه
ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي تتعلق بها الرؤية كل ذلك على
طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الأصالة والاتصاف بشئ منها بالحقيقة فكذلك
حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه فان الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه
الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء
والكاملون من الأولياء ان العالم كله خيال في خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين
من الفتوحات المكية إذا أدرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه أدرك
صورته بوجه وانه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة
أو الكبير لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته
ولا هي بينه وبين المرآة وليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته
فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجوده معدومه
معلومه مجهوله اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه إذا
عجز وحرار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها
اذن

عجز واجهل وأشد حيره

فصل

في ابطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم أولوية
غير بالغه حد الوجوب

لعلك لو تفتنت بما سبق من حال الماهيات في أنفسها ومن كيفية لحوق معنى
الامكان بها لا تحتاج إلى مزيد مؤنه لابطال الأولوية (١) الذاتية سواء افسرت باقتضاء
ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به
الشيء عن حكم الامكان أو بكون (٢) أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة
غير واصله إلى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على
قياس الامر في الوجوب الذاتي ليس قد استبان من قبل ان علاقة الماهية إلى جاعل
الوجود انما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفيض بحسب
اختلافه كمالا ونقصا وقوه وضعفا والماهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها
فما

لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هي في نفسها شيئا من الأشياء
حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما إليها الا بحسب التقدير البحث والامكان
وإن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود

(١) اعلم أن سيد المدققين اخذ الأولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما أن
الواجب والممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس اليه نفسه لا ما يقتضى ذاته وجوب أحدهما
كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود أولى وأليق به بالنظر إلى ذاته
من العدم في نفس الامر من غير أن يكون هناك عليه واقتضاء من الذات وحينئذ لا يمكن
ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية اخذ 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 حقيقة له ولا شيء محض فلا اقتضاء له أو انه يلزم تخلف
مقتضى الذات عن الذات كما في الدليل المشهور من القوم واما إذا قلنا إن الأليق بحاله
كذا فلا يرد ما ذكروه جدا كما أن الاقتضاء في الوجوب الذاتي ليس على معناه لان المقتضى
والمقتضى واحد بل هناك يناسب للياقة لكن بالغه إلى حد الوجوب فكذلك هي هنا الا
انها غير بالغه اليه س ره

ولم يحصل افاده وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنه وإن كان كونها هي أو كونها ممكنه من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها

وقد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شئ واحد هو الوجود والموجود

بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير

معنى الوجود والموجود ويتصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل والماهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.

والحاصل ان الحكم على ماهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما أصلا.

والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها وان صارت ماهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا إياه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشئ فحيثئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شئ ما من الأشياء بالقياس إليها فاما (١) تجويز نفس كون الشئ مكون نفسه

(١) كما في الأولوية الذاتية الكافية السادة لباب الافتقار إلى الصانع تعالى فان الأولوية اما ذاتية واما غيرية وكل واحد منهما اما كافي في تحقق الممكن واما غير كافي وكلها عند التحقيق فاسده لكن بعضها أفسد من بعض س ره

ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس.

فقد ثبت ان الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال الماهية بشرط سلامه الفطرة مستغن عن البيان.

ولالإشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسله الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحه عدمه بنفسه وهو أفحش.

وتوضيحه (١) ان الأولوية الناشئة عن الذات اما انها عله موجب للوقوع فيكون الشيء عله نفسه واما انه يقع الشيء لا بمقتضى وموجب (٢) ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح لعدم خروجه عن حيز الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان أحد الطرفين وليس يصلح لعله عدم الا عدم عله الوجود وليس هناك عله للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه صحيح عدم ثم على (٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك عله الاتصاف بالوجود إذ لا نغنى بالعلة الا ما يترجح

(١) التخصيص بالأولوية لان الكلام فيها أو على سبيل التمثيل والا فقول المعلم بلا وجوب أعم من الحصول مع الاستواء وهو الترجيح بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب وانما لم يذكر المعلم صحه الوجود بنفس الوجود أيضا كما هو مقتضى الترجيح بلا مرجح مع أنه يلزم أيضا على تقدير وقوع الشيء لا بمقتضى منفصل ولا باقتضاء من الذات لان ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحد المقدم والتالي س ره (٢) الشق الأول كان مبني على الأولوية الذاتية الكافية وهذا مبني على الأولوية الغير الكافية فحينئذ يقع الشيء بلا اقتضاء من الماهية وبلا مقتضى آخر منفصل إذ المفروض حصول سلسله الوجود بلا وجوب س ره (٣) بيان آخر للأفحشية وهو ان وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتيا لا يعلل وإذا كان عرضيا معللا كان عله الاتصاف بالوجود ماهيته التي هي عله الرجحان فيكون عدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود المانع وهو وجود عله الوجود فهذا المطلوب برهاني لا الزامي إذ الخصم قد فرض وقوع الشيء لا بمقتضى أصلا فكيف يسلم مبدء للاتصاف بالوجود لكن المنفصلة على هذا منع الخلو س ره

المعلول به ومع كونه عله لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب
فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض
السفسطة.

وحيث إن هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت
نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من الماهيات في وجوده العلمي اي
في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية يقتضى رجحان
وجوده

الخارجي على أن الكلام في الوجود الذهني ومرتبته اتصاف الماهية به بعينه كالكلام
في الوجود الخارجي في أن الماهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون
الماهية ماهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحاله الأولوية يقال لو كفت
في صيرورة الماهية موجوده يلزم كون الشئ الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا
عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

هدم إياك وان تستعين بعد إنارة الحق من كوة الملكوت على
قلبك بإذن الله بما يلتمع من بعض الانظار الجزئية في طريق
البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون
من أن ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف الآخر للتضائف
الواقع بينهما ومعيه المتضائفين في درجه التحقق و مرجوحية الطرف الآخر يستلزم
امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما
فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف.

ويفسده انه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية كان
استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولوية لمكان التضائف
والمرجوحية

المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الأولوية
فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر اي راجحية الطرف المرجوح
بته بل بنحو الاليقية وبالجملة (١) فحال مرجوحية الطرف المرجوح

(١) حاصله ان هيهنا ثلاثة أحوال وكلها جوازيه كما أن عند أهل الحق كلها
وجوبية ذات الطرف المرجوح وهو العدم ومعلوم انه لم يطرد بته ووصفه الذي هو
مرجوحيته على الرجحان والأولوية والمرجوح الذي كان راجح المرجوحية لا يمتنع
وقوعه وانما الممتنع الوقوع في قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ما كان وصف مرجوحيته
وجوبية وثالثه الأحوال حال راجحية المرجوحية وهي أيضا أولوية غير بالغه إلى الوجوب كحال
نفس الطرف المقابل للمرجوح الذي هو العدم مثلا وذلك المقابل هو الوجود الأولوي س ره

(۲۰۲)

كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك أولوية الأولوية وكما أن العدم مرجوح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضى الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضى الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية أعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفى فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس (١) فيه خرق الفرض والامتناع (٢) بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد. أوهام وجزافات 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 في موضعه من حيث تأدى الأولوية الغير البالغة إلى الوجوب وان لم يكن وجوبا بالذات والجواب ان مراده قده ان الامتناع تعلق بالعدم باعتبار وصف المرجوحية التي تعلق بالعدم لا باعتبار نفس الماهية فالماهية على حالتها الجواز والامتناع للمرجوحية والوجوب للراجحية س ره
(٢) إشارة إلى دفع ما عسى ان يقال الامتناع للعدم وإن كان لأجل المرجوحية الا الذات الا ان المرجوحية مستنده إلى الذات والمستند إلى المستند إلى الشئ مستند إلى ذلك الشئ وبيان الدفع انه نعم المرجوحية مستنده إلى الذات كالراجحية التي لوجودها الا ان الصفة غير وجوبية كما علمت فهي جائزه الانفكاك عن الماهية فكذلك الامتناع والوجوب اللذان بينهما فلا خلف س ره

إلى الغير ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعى أكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وإفاضة الجاعل أو أشد وجودا أو أقل شرطا للوقوع وبعض (١) آخر بالعكس مما ذكر.

ومنهم من ظن هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفه من الممكنات بخصوصها.

ومنهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعا والمتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح (٢) الحكمة واكملها.

وعند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وإن كان بالغير.

وربما (٣) توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالأصوات والأزمنة والحركات لا شك ان العدم أولى بها والا لجاز بقائها ويصح الوجود أيضا عليها والا لما وجدت أصلا وإذا جازت الأولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى (٤) وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع ولا شبهه في أن تلك العلة الأولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز عله شئ عن غيرها في العلية فاذن العلة قبل تأثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللا اقتضاء جميعا مع كون الايجاب أولى بها من عدمه فليكن (٥) الوجود أيضا بالنسبة إلى ماهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود أكثريا لا دائما كما في ذلك الايجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريا لا دائما كطبيعة الأرض

(١) اي من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات س ره

(٢) في بعض النسخ قبل شرح الحكمة وفي بعضها قبل نضح الحكمة

(٣) هذا مثال لما سبق بلا تفاوت ولذا اكتفى بإبطال هذا وما يليه بقوله وكلا

القولين زور واختلاق س ره

(٤) كالموجودات القارة والجوهر ه ره

(٥) اي إذا عرفت هذا في العلة والمعلول فليكن اقتضاء الماهية لرحجان الوجود

هكذا س ره

في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عندما يرمى إلى العلو قسرا وكلا (١) القولين زور واختلاق.

ففي الأول اشتباه بين قوه الوجود وضعفه وبين أولويته ولا أولويته بالقياس إلى الماهية وقد مر ان لكل شئ درجه من الوجود لا يتعدها وبعض الأشياء حظها من الوجود أكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشئ عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوى نسبه طبيعتي الوجود والعدم إلى ذلك الشئ وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس إلى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج من غير أولوية أحدهما بحسب الماهية من الاخر فماهية حركه وأشباهاها من الطبائع الغير القارة إذا قيست إلى وجودها التجديدي ورفعها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا بته ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود أو العدم بايجاب العلة التامة أو لا ايجابها وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا ثبوت صحه وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا.

وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة عله فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب أصلا ومع الشرائط موجب بته واما القرب والبعد من الوقوع لأجل قله الشرائط وكثرتها فلذلك لا يقتضى اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس إلى طبيعي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي

(١) اي قول المتوهم وهما قوله ان الموجودات السيالة إلى آخره وقوله والعلة قد توجد ثم تتوقف إلى آخره هـ ره

الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يجمع بالأصول المعطاة إياه التهويسات التي وقعت من طائفه متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتقويت نقد العمر بلا عوض

فصل

في أن عله الحاجة إلى العلة هي الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات

ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر وأولياء التمييز العارين عن كسوه العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجة إلى العلة.

ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة.

ومنهم من جعله شرطا لليلة والعلة هي الامكان.

ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه طائعة اليه.

فنقول ليس (١) وجوب صفه ما وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات

(١) الأوضح ان يقال الوجوب يقتضى الغنا والامتناع كذلك فعدم الوجوب والامتناع اي سلب الضرورة في الوجود والعدم مناط عدم الغنا وهو الحاجة فان عدم العلة عله لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب عله الغنا هل أخذنا فيه شيئا كالقدم شرطا أو شطرا فكذلك الامكان ولو فرض كون الحدوث مأخوذا بأحد الوجهين في العلة كان معتبرا ومأخوذا في ممكن بالذات لا واجب ولا ممتنع والا استغنى فيرجع الامر بالآخرة إلى الامكان هذا خلف لكنه يفهم من هذا الدليل الذي ذكره أيضا عدم كون الحدوث وحده عله ضمنا والدليل الآتي وهو قوله والحدوث كيفية الخ يشمل الجميع س ر

عن الافتقار إلى الغير ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في عله الحاجة شرطاً كان أو شرطاً كان انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيراً إلى الامكان وحده وهو الخلف.

وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبه الوجود المتأخرة عنها المتأخرة (١) عن الوجود المتأخر عن الایجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الامكان (٢) فإذا كان الحدوث هو عله الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفى عليه الامكان من جهة انه كيفية نسبه الوجود لان الامكان حاله تعرض لنسبه مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل (٣) وليس مما يعرض في الواقع لنسبه خارجيه فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود الا حين الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تأخره عن الجعل والایجاد. واما قول من ينكر بدهاة القضية المفطورة باننا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح (٤) الا بمنفصل على

العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الأخيرة فوق الأولى في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى (٥) بالنسبة إلى الأخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

(١) بدل عنها س ره

(٢) وإذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة أخرى من حيث إن الشرط مقدم على المشروط س ره

(٣) حاصله ان الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تأخره عن الایجاد هره

(٤) هكذا في كثير من النسخ والصواب الترجيح الا ان يشبه الوجود بلا منفصل بالوجود بمنفصل لو كان فيطلق الترجيح من باب المشاكلة البديعية والأمر سهل س ره

(٥) في بعض النسخ لا بالنسبة

فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب
التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على أن الحكم الفطري
والحدسي كالاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة
وخصوصيات

المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية واستعداداتها
الثانوية كسبية فالسلائق العقلية في ادراك نظم الحقائق وتأليفها وزانها وزان السلائق
الحسية السمعية في وزن الألفاظ وتاليف الأصوات وجهه الوحدة في العقلية كجهة
الوحدة في السمعية والتخالف كالتخالف وكل من سلمت ذائقه عقله من القصور
والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشره الجدل والمناقشة
في القيل والقال لم يرتب في استحاله رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا بمنفصل
ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة
البشرية لخبائة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية وعصيان جبلى اقترفت ذاته
الخبیثة في القرية الظالمة الهولانية والمدنية الفاسقة السفلية
ظلمه وهمية المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول
ففرقه قالت إن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر
الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

وفرقه زعمت أن الله سبحانه خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب
والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الافعال ما يقتضى تلك الأحكام
وكذلك (١) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع

(١) التثبت بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب في جواز الترجيح
بلا مرجح انما وقع من الأشعري وأنت تعلم أن اثبات المطلوب بالأمثلة الجزئية غير معقول
كما أشار اليه فده إذ لا يمكن ان يحكم حكما كلياً بمجرد عدم المرجح في هذه الأمثلة
الجزئية الا ان يكون منظورهم المناقشة مع خصمهم لا الاستدلال على الحكم الكلى بها
ثم إن الفاعل عند الأشعري هو الله تعالى حيث يقول بالجبر فالمرجح لا بد ان يكون عند الله
تعالى لفعله لا عند العبد وكذا على مذهب أهل الحق القائلين بالامر بين الامرين فمطالبة
المرجح الذي في نظر العبد خاصه يناسب مذهب التفويض واليه أشار بقوله ان لله في خلق
الكائنات الخ وبقوله قدر الله سبحانه وقضى اي قدر وقضى انه لو دخل الطريق الاخر
افترسه سبع أو وقع في بئر أو غير ذلك فأذهب الله تعالى إلى غير ذلك الطريق
صونا له فمن فوض الفعل لنا لا نضائق ان نكون في بعض الأفعال القريبة مسخرين
وان يجرى بعض افعال الله تعالى أو الملك على أيدينا س ره

المخير بين رغيين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح. وفرقه تقول ما يختص من الاحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشئ لأنه باي شئ علل فسد (١).

وفرقه تقول الذوات متساوية بأسرها في الذاتية (٢) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معينه دون سائر الصفات.

فهذه متشبهاتهم في الحدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدته الجهالة لتفطنوا ان لله في خلق الكائنات أسبابا غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وان الجهل بالشئ لا يستلزم نفيه وفي كل من الأمثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيي الجائع مرجحات خفيه مجهوله للمستوطنين في عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالألوية لا نفي الأولوية وأقلها الاتصالات الكوكبية والأوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الأسباب القصوى

(١) لان نسبة الفاعل إلى الكل على السواء فلو علل به لم يكن كذلك والماهية ولازمها مشتركان والأمور المنفصلة لا خصوصيه لها مع أحدهما دون الآخر والعوارض المفارقة المنفصلة نقل الكلام إليها ويلزم التسلسل والجواب الزام التسلسل التعاقبي فاخصاص بعض الأحوال بهذا وبعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقه في مادة هذا بعدها له وعوارض أخرى سابقه في مادة ذلك بعدها لخلافه فان نقل الكلام إلى العوارض في المادتين نقول باعتبار عوارض أخرى في مادتيهما السابقتين وهلم جرا ولا يلزم القدم للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو المادة.

فان قيل ما المخصص لهذه المادة بهذا ولتلك بذلك. قلنا المادة الخاصة جزء والذاتي لا يعلل كيف وبدونها لم يكن هذا هذا وذاك ذلك ولا يخفى ما في قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اثنيته س ره (٢) هذا غلط لان الذاتية ليست تمام ذاتها بل امر عام عرضي اعتباري من المعقولات الثانية س ره

التي بها قدر الله سبحانه الأمور وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه (١) الاعلى على الوجه الأتم الأولى.

واما الذي نسب إلى انبذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر أن كلامه مرموز على ما هو عادته وعاده غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات.

وقد وجه كلامه بعض العلماء بأنه انما انكر العلة الغائية (٢) في فعل واجب الوجود بالذات لا غير إذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد سمي هو وغيره الأمور

اللاحقة بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقيه وحينئذ يصح ان يقال إن وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا أو يفعله الباري جزافا بل إن وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره.

ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فماهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبير الرجل عن هذا المعنى بان العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه إذ لا ريب (٣) لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات

(١) يعنى ان المعلومات من الأشياء توابع علمه تعالى من الصور الثابتات والعلم الذي هو عين الذات الأحدية تابع للصور الثابتة في احكامها الذاتية بمعنى انها موصوفة بالحقيقة بها وعلمه الذي هو عينه تعالى مقدس عن هذا الاتصاف الا بالعرض كما أن هذه الصور العينية والأعيان الثابتة موصوفة بصفات الوجود والعلم وغيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعا بوجهه ومتبوعا بوجهه فتبصر ن ره

(٢) اي غير ذاته س ره

(٣) بل يمكن ان يوجه ويقال ان وجود العالم بالاتفاق اي بالعرض لا بالذات والحقيقة واليه يرجع الامر كله الا إلى الله تصير الأمور كل شئ هالك الا وجهه يا من هو يا من ليس هو الا هو الا كل شئ ما خلا الله باطل ن ره

على رأيهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية الامكان والوجوب (١)

بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الوجداني أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما.

وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز وأكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما بجهله أو غفلة عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية وطائفة ممن تأخر عنهم اغتروا بظواهر أقاويلهم و اعتقدوها تقليد الاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف وان الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فان الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة عقود وانحلالات ان للقائلين بالاتفاق متمسكات.

الأول (٢) ان وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين.

والحل يكون بالفرق بين اخذ الأثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحاله في الأول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل عله مؤثره فهي مع معلولها زمانا أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الاخر في الوجود وكل 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 الوجود بالغير مع أنه قد سبق ان ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخ الاشراف قدس ولم يسلم ذلك في الوجود والوجوب الا ان يراد به هاهنا الوجود الذي هو كيفية النسبة س ره

(٢) سيأتي في مباحث العلة والمعلول ان القول بالاتفاق ينافي اثبات الضرورة في الوجود ولا يتم الا مع انكار الوجود والامتناع إذ لو كان هناك رابطة ضرورية كان مربوط بها معلولا للمربوط إليها وبطل الاتفاق فالتجائهم إلى القياس واستدلالهم بمثل استحاله تحصيل الحاصل واستحالة اجتماع النقيضين غفلة عن ذلك ط

الأول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل

لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

وبوجه آخر ان أريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والأثر نختار (١) ان التأثير في حال وجود الأثر وان أريد المعية (٢) الذاتية العقلية بينهما نختار ان التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شئ من المحذورين إذ تأثير العلة حال الوجود في ماهية المعلول من حيث هي لامن حيث هي موجوده أو معدومه والماهية من تلك الحثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما الماهية الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبه وجود العلة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه (٣). وللجدليين مسلك آخر وعر وهو ان تأثير العلة في حال حدوث الأثر (٤) وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول (٥) ومثله بالصوت لأنه يوجد في الان الثاني ويصدر من ذي الصوت في الان السابق عليه.

- (١) انما لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض انه أريد بقوله في حال كذا المعية ولا محذور في المعية الوجودية بين المبدء واثره س ره
- (٢) يعنى ان التأثير متكافئ رتبه مع الأثر وهذا باطل لان التأثير في الماهية من حيث هي ولا مقارنه ولا مكافاة ذاتا بينها وبين مبدء الأثر إذ لا شخصية لها ولا من شأنها المقارنة واما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر س ره
- (٣) وجهه ان ليس المراد من قولنا تأثير العلة في الماهية من حيث هي انها مجعوله بالذات بل لأنها محلاه للتأثير أو انها الأثر باصطلاح آخر كما ذكره في الشواهد الربوبية عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق والمطلق والمقيد فإنها كاسر القدم وانها خيال الوجود س ره
- (٤) لان الحدوث مسبوقة الوجود بالعدم فهو نفس البعدية فكان التأثير واقع في المفصل بين زمني الوجود والعدم لا في زمان الوجود ولا العدم وانها كان وعرا لعدم جريانه في التأثير في المبدعات بل في مجموع العالم الطبيعي عندهم س ره
- (٥) فيختار انه في حال العدم ويوجب بأنه لا جمع بين النقيضين لان التأثير في أول الحال ووجود الأثر في ثاني الحال لكنه محض الغباوة وصرف الخطأ لأنه حال البعد لا الفاعل س ره

الثاني ان التأثير اما في الماهية أو في الوجود أو في اتصافها به والأول محال لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير وسلب الماهية عن نفسه محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير فان ظن أنه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا يصير موصوفا بأنه ليس بانسان بل انما ينتفى الانسان

ولا يبقى دفع بان نفى الانسان قضية (١) ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون

الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقرا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون أول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على أن الاتصاف أيضا ماهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف (٢) بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر إلى لا نهاية.

ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتأثير الغير لكن نفس ماهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها أو بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان أو الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على

الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب (٣) نفس الانسان وارتدت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق

(١) نعم ولكن سالبه بسيطه في المعنى أو نعبر بأنه لم يبق الانسان س ره

(٢) الصواب أو اتصاف الاتصاف بالوجود س ره

(٣) اي بالمؤثر س ره

في ميزان المعقولات و كثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة فانه كون الانسان واجبا من العلة

لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفتقرا إليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون الانسان انسانا من الغير. وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا من عالم

المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تأثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر (١) مجمل يحلله العقل إلى موصوف وصفه واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاطر الجاعل في الانسان مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات ماهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود والاتصاف بالوجود وإن كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهية.

وقد ظهر مما ذكرناه ان التقسيم المذكور منفسخ (٢) الضبط لان الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن ان يؤخذ على أنها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظه الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث إنها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصور كما أشرنا اليه واما إذا استؤنف الالتفات بان انفسخت عما هي عليها من كونها آله الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مبائن

(١) اي بسيط نظير الاجمال في علم الله تعالى فأرادوا هذا المعنون البسيط من الاتصاف إشارة إلى الزوجية التحليلية س ره

(٢) لمكان الاتصاف الغير المستقل الذي هو الغير الملحوظ بالذات ولم يتفطنوا به كما ينادى به قولهم ان الاتصاف أيضا ماهية مع أنه ليس بماهية حقيقة انما هو اتصاف الماهية بالوجود لا غير كما يقال حدوث الشئ انما هو حدوث الشئ وليس بشئ حادث س ره

الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بما ذا وتأثير الجاعل فيها بحسب ايه حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة

فصل

في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب
ربما (١) يتشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن على وجود لو كان لسبب

(١) حقيقة الاشكال ان القول بأصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجي ولا هي من القضايا الذهنية التي تطابق الأذهان بما هي أذهان وذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العلة فإنها قضية حقه ثابتة وان لم يتعقل في ذهن من الأذهان وليست مما يطابق الخارج إذ عدم باطل لا خارج له و محصل جوابهم ان المطابق لهذه القضية وأمثالها من القضايا الحقه هو نفس الامر دون الخارج والذهن وقد ذكروا ان نفس الامر أعم مطلقا من الخارج وأعم من وجه من الذهن وذكروا في تفسير نفس الامر ان المراد به نفس الشيء فقولنا الشيء حكمه كذا في نفس الامر نعني به ان الشيء في نفسه حكمه كذا واللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمرة.

وفيه ان المراد بنفس الشيء إن كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأسا وإن كان ماهيته المقابلة لوجوده عاد المحذور أيضا لبطلان ما سوى الوجود. وذكر آخرون ان المراد بالامر عالم الامر وهو عقل كلي مجرد فيه صور جميع القضايا الحقه.

وفيه ان هذه الصور المفروضة فيه ان كانت علوما حضورية كانت عين الوجودات الخارجية ومن المعلوم انه لا ينطبق عليها أمثال قولنا عدم المعلول معلول لعدم العلة فالاشكال على حاله وان كانت علوما حصولية لم تكن إلى فرضها حاجه مع وجود الصور في أذهاننا علوما حصولية والاشكال مع ذلك على حاله والذي ينبغي ان يقال إن الأصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي وهو الموجود وله كل حكم حقيقي والماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقلة توسع العقل توسعا اضطراريا إلى حمل الوجود على الماهية ثم التصديق بلحوق احكامها بها وصار بذلك مفهوم الوجود والثبوت أعم محمولا على حقيقة الوجود وعلى الماهية ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم اعتباري اضطر إلى اعتباره العقل كالعدم والوحدة والفعل والقوة ونحوها والتصديق بما يضطر إلى تصديقه من احكامها والظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بالمعنى الأخير هو الذي نسميه بنفس الامر وللکلام بقايا ستمر بك في مباحث الوجود الذهني وغيرها إن شاء الله تعالى ط

لكان في العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم عله وجوده يستدعى التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها عله وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا أولوية فلا عليه ولا معلولية. فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى ان العقل يتصور ماهية الممكن وينضاف إليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل والا تحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنها في انضمام كل من

المعنيين إليها تحتاج إلى امر آخر وكما أن معنى تأثير العلة في وجود ماهية ما ليس ان تودع في الماهية شيئًا تكون هي حامله له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع بل بان يبدع امرًا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير والماهية منصبة بصغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية ليس الا ان لا تبدع امرًا يتحد بالماهية نوعًا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان يتصور ماهية الممكن ويضيف إليها شيئًا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمي أو بسبب ملاحظه وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امر متقررًا حاصلًا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وإن كان نفيًا محضًا في ظرف العدم الا ان له حظًا من الثبوت بحسب ملاحظه العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم

به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا لآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هاهنا.

خلاصه اجمالية ان للماهيات الامكانية والأعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستنده في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شئ وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور الماهية متحد به ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معرفة عن الوجود والعدم خاليه عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضا فيحكم بحاجتها في شئ من الامرين إلى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الشئ اي الماهية (١) أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود أول الصوادر واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال إن الشئ كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الربطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء حركه بعد اثبات حركه ووجود المحرك الغير المتحرك اللا متناهي القوة والقدرة بعد اثبات حركه الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمه على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الأشياء فلا تناقض أيضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على الماهية وحالاتها متأخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به.

تبصره تذكيره قد لوحنا إليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلي (٢)

ذاتيا كان أو عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات

(١) بل قررت في اعتبار العقل فأمكنك س ره
(٢) اي الكلي الطبيعي الذي هو عبارة أخرى للماهية س ره

فاحكم بان المنسوب بالذات إلى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء ا كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين وأنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود علمت أن العدم ليس مستندا بالذات إلى عله موجوده وكون الوجود بعد العدم من لوازم هويه ذلك الوجود فلم يبق (١) للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أن الجسم في وجوده متعلق

بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا (٢) وكما أن حاجة الماهيات إلى عله

وجوداتها من حيث إنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف كونها متساوية النسبة أو كون وجودها بعد البطلان سواء ا

كان بالذات أو بالزمان فامر ضروري غير مفتقر إلى العلة فكذلك حاجة الوجود إلى العلة

وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث أو القدم (٣) ويلائم هذا ما وجد في كلام بعض متأخري العلماء ان الذات المستفادة من

(١) يعني ان حاجة الوجود إلى الجاعل ذاتية له كما صرح به في قوله فكذلك حاجة الوجود الخ وقوله فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا الخ والذاتي لا يعلل فقولهم عله الحاجة هي الامكان انما هو في الماهيات والعلة هنا واسطه في الاثبات والحاجة انما هي بالعرض وقد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله وكما أن حاجة الماهيات الخ وان أريد الحاجة بالذات التي في الوجودات فالمراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر ومرجع الكلام حينئذ إلى الذاتية الغير المعللة كما قلناه س ره (٢) اي في الجملة والتعينات حسب التعينات فافهم ن ره (٣) مراده من القدم بنحو من التبعية والانجرار وبنوع من الاعتبار لا بالذات والاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريك والامر الذي يتصف بهذا النحو من القدم هو الامر الامري لا الخلقى وله تعالى صفات حقيقية كمالية هي عين مرتبه كنه ذاته تعالى وصفات إضافية غير كمالية زائده على مرتبه كنه ذاته تعالى متأخرة عنها وهذه الزيادة لا تنافي عينيه الصفات مطلقا في حقه تعالى كمال الاخلاص نفى الصفات الزائدة عنه تعالى مطلقا إضافية كانت أم حقيقية فاعتبر حق الاعتبار فان المقام غامض جدا وقل من يدرك حق الادراك ويصل 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 وفاقتها إلى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يتسرد المستغنى عن جميع الأشياء مفتقرا والا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل وارتباطه إلى الفاعل مقوم له اي (١) لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء

جميعا فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر

الفاعل أو كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصيره ذا اللوازم التي من جملتها (٢) كونه غير أزلي فليس للحق الا إفاضة نور الوجود على الأشياء وادامتها وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد (٣) فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات ويخرجها من ظلمه ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحظه لعادت إلى ظلمه ذاتها الأزلية فسبحان للقوى القدير الحكيم الذي يمسك السماوات

(١) فإنه نفس الارتباط لا شيء له الارتباط فامتناع من باب امتناع انفكاك

الشيء عن نفسه فافهم ن ره

(٢) إشارة إلى ما أشرنا اليه في شرح ما سبق منه قده من اثبات القدم لبعض انحاء

الوجودات الامكانية وهي الامرية حيث نفى ما أثبت فافهم ن ره

(٣) وجه البعد ان ليس فيما نحن فيه شيء ثابت كالأجسام ويتجلى له الحق كتجلي

الشمس لها فالأشياء مظاهر نوره ومجالي جماله وجلاله من دون ان يتصور شيء متفرر

قبل التجلي بل شيء غير مراتب التجليات وتعيناتها ن ره

والأرض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده وما أشد سخافة وهم من يرى أن حازه العالم إلى قيوم السماوات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده (١) لتحقق الحدوث باحدائه وهذا

غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على أن كل عله ذاتية (٢) فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول.

ومن الشواهد في ذلك حراره النار الفائضة من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أن الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهرى للشمس والفعل الذاتى لا يتبدل وكذلك يفيض الحياة من النفس على البدن إذ الحياة جوهرية لها وصوره مقومه لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقيا (٣) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت ولخراب البدن ارتحلت وكذلك نسبه كل عله ذاتية مع معلولها ويحى ان نسبه الايجاد إلى المؤلف (٤) والمركب كالبناء

(١) اعلم أن من المعلولات ما يكون عله حدوثه غير عله بقاءه كالبناء فان عله حدوثه البناء وعله بقاءه بيس العنصر ومنها ما يكون عله حدوثه هي عله بقاءه كالعنصر المشكل للماء والعالم بالنسبة إلى الواجب تعالى من قبيل الثاني لكونه واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جميع الجهات لا من قبيل الأول فمن تفوه بأنه لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحت التراب في فيه س ره (٢) احتراز عن العلل الاعدادية فان عليتها بضرب من التوسع وهو العلية الاتفاقية والبختية فليست بعلية حقيقية فتدبر ن ره

(٣) هذا يتصور على وجهين وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن وعن استعماله حسب استكمالها وحينئذ يحل الاجل وهو الاجل الطبيعى ووجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل ان يتم استكمالها وهذا يتطرق من الأسباب الاتفاقية الخارجية وحينئذ يحق الموت وهو الاجل الاخترامى ن ره

(٤) ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه إلى بعث طبعه على حركه التي هي عين تحريكه للاعضاء واما خصوص اقتران اجزاء المركب كاللبنة والحجر وغيرهما واختلاطها بهياه خاصه فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات وهذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت والاتفاق ن ره

للييت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
واخذ ما ليس بعلة عله والباري اجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما
زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء
تركيبا ولا تأليفا بل تأسيس واخراج من العدم إلى الوجود والمثال في الامرين
المذكورين يوجه كلام المتكلم وكتابه الكاتب فان أحدهما يشبه الابداع والآخر
يشبه التركيبي فلأجل هذا بطل الأول بالامسك دون الثاني فإنه إذا سكت
المتكلم بطل الكلام وإذا سكت الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري
جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والأنيات الروحية
والجسمية (١) كلها كلمات الله التي لا تنفذ ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا
لكلمات

ربه الوجودية لنفذ البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من ابحر
الهيوليات الفلكية (٢) تشبه لقوله تعالى ولو أن ما في الأرض من شجره أقلام والبحر
يمده

من بعده سبعة ابحر ما نفذت كلمات الله ان الله عزيز حكيم
فصل

في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد
لما تيقن ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح
عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه
فالان نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

(١) اي من حيث إنه نوع ن ره

(٢) كما ترى ان بحر الهيولى نفذ إذ لا هيولي مجردة ولم تنفذ كلمات الله الوجودية
إذ لا ينقطع فيضه ولا يمسك رحمته ولا يجوز عليه الصمت وكذا الكلام في سبعة ابحر

س ره

السبب المرجح مرجحا فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافيه كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده ا ليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الاخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والأولوية (١) مستويه (٢) النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأسا إلى ضم

(١) فان نسبة المرجح المفروض على الاستواء حينئذ فصارت الأولوية استواء النسبة بالحقيقة فتدبر ن ره

(٢) ان 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 الا جانب واحد فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا إذ لم يسد ذلك الجاعل جميع انحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان ولم يتحقق الاستواء فالأولوية تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الغائي الموجب للوجود أو العدم وقول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الأولوية بالوجود مغالطة 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 وكما أنه لا امكان في حال العدم ولا في حال الوجود الخارجي أو الذهني أو الحالي أو الاستقبالي كما مر الا باعتبار المرتبة كذلك لا أولوية أصلا. تقرير آخر لو لم يكن الأولوية مستوية بل متعلقه بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق ووجوبه والفرض انه لا وجوب وأيضا الأولوية ماهية من الماهيات فهي أيضا مستوية النسبة إلى الوقوع واللاوقوع فوقوعها ولا وقوعها جائز. قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج إلى مرجح بأنه لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة وليس هذا بممتنع بديهية انما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح.

أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه على أن الوقوع مع فرض الأولوية مناف لها واي فرق بينه وبين ما إذا وقع بالايجاب إذ لم يكن حاله على تقدير الايجاب الا هذه الحال والوجوب في العقل غير الوجود ومن الاعتبار السابقة عليه وفي الخارج عينه فإذا علمنا بوجود ممكن بكشف ذلك الوجود عن وجوبه وايجاب العلة إياه. ان قلت هذا هكذا عندكم وعند القائل بالأولوية حيثية الوجود كاشفه عن حيثية الأولوية وليست كاشفه عن حيثية الوجوب.

قلنا انا لا نعنى بالوجوب الا ما يكون منشأ لانتزاع الموجودية فان سميتم هذا أولوية فلا تنازع معكم هي التسمية فان شتمتم سموا ذلك امكانا وكيف يكون حيثية الوجود وهو حيثية تأبى عن العدم كاشفه عن حيثية الأولوية وهي حيثية لا تأبى عن العدم وإن كان العدم مرجوحا بخلاف حيثيتي الوجود والوجوب وبالجملة تجوز وقوع وجود الممكن بالأولوية الغير البالغة إلى حد الوجوب الناشئة من الغير مثل ان يقال يقع الكون على السطح مثلا بمجرد تصور الفاعل إياه والتصديق به والإرادة له ونصب السلم وطى درجات السلم الا الدرجة الأخيرة وبالجملة يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العلة التامة ومعلوم ان تحقق أكثرية الشروط والعلل الناقصة لا يصادم استواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الكون على السطح لان تلك الأكثرية مأخوذة في ظرف العقل فكذا تحقق المرجح الأولوي الغير الموجب ولو كانت غير متناهية لا ينافي

تساوى ايقاع الوجود ولا ايقاعه بالنسبة إلى الفاعل بعد لان تلك الأولويات مأخوذة
في طرف الممكن فوق الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح وانما بسطنا
الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تحبط س ره

شئ آخر ثالث مع العلة والأولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر إلى مرجحات وألويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعيين أحد الطرفين إذ كل مرتبه فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبه الأولوية المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا

فاستواء نسبه هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللا فعلية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون ان يفيد تعيينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا

سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لأنها مما لم يحن حينه بعد

بل من جهة ان ما فرضناه عله مخصصه لم يكن إياها فكان الشئ غير نفسه وهو محال. وبالجملة الوجوب منتهى سلسله الامكانات والفعلية الذاتية مبدء انبثاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل إن وجوب الشئ قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقه على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمه الله سابقه على غضبه كما سيتضح بك في مباحث القوة والفعل. وبالجملة فقد صح اذن ان كل ماهية ممكنه أو كل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرر ووجوده بعلة فلا يتصور كون العلة عله ما لم يكن ترجيحها

للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل عله واجبه العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الأولى

كما هو واجب الوجود كذلك واجب
العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدء لما
سواه كما سنبين إن شاء الله العزيز

فصل

في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين
ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشي من قبل
المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبإزائه الامتناع السابق اللازم من
اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر
في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي
فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها
وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبإزائه الامتناع
اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء ا كان موجودا أو معدوما
لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظه العقل ولا يمكن
الخلو عنهما بحسب نفس الامر أصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت
ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الامكان الصرف خاليه عن الجميع
اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك الامتناع السابق اللازم
له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان أو رابطة ينافي
عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه يساوق جواز
الاقتران بين النقيضين فيلزم استحاله ذلك الامكان واستحالته يقتضى استحاله العدم
المساوقة لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشئ حين
عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

ومما يجب ان يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك
وجوبه اللاحق أيضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته واما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الأول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي الماهية بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجا عنها لا مجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمه على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانه لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان (١) صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشئ عليه حيث إنها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققه وليست نسبه الشئ إلى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلا بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها

ممكته الوجود فكل عقد اتحادي أو ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الأزلية كقولنا الله موجود قادر أو بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات أو الوصفية المقيدة بالوصف داخلا أو خارجا أو بالامكان الذاتي وبالجملة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتا ما فان نسب طرفه الاخر إلى الماهية من حيث هي كان ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت

البتة وان قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر

فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما. وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا إلى المجموع لكون اجتماع

(١) عد مفهوم الموجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتيا لا يخلو عن مسامحة ما ولذلك الحق به قوله حيث إنها ضرورية ذاتية وقد تقدم بيان ان الوجود ليس نوعا ولا جنسا ولا فصلا ولا كليا ولا جزئيا فحقيقة الامر ان مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهنية التي لا تحقق لها في الخارج من الذهن والا لكان الوجود الذي حيثية ذاته عين الخارجية جازت التحقق في الذهن كالخارج فكانت حيثية ذاته غير حيثية الذهن والخارج فكانت ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم هذا خلف ط

النقيضين محالا لذاته فيكون ما بإزائه (١) وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه مما كررنا الإشارة اليه ان الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تأثير الفاعل إياها ومن هاهنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبه أحد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا.

وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب. وذهل عن أن أحدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجوده له الوجود والوجوب أعني (٢) ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهية بالوجوب سواء ا كان للوجود صورته في الخارج كما هو المذهب المنصور أم لا.

ولبعض الأماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات اللا بطلان حين الوجود وهو أعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسا في الآزال والآباد فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات فاذن لحق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه

(١) حاصله ان جواز العدم في حال الوجود مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال بالذات والمستلزم للمحال بالذات محال بالذات فالوجود واجب بالذات س ره
(٢) وهو عند هذا القائل حيثية انتساب نفس الماهية إلى الجاعل س ره

في نفسه وبحسب ذات الممكن.
وأنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدى لو لزم وجوب الوجود
من مجرد امتناع العدم واما إذا قيل إن الماهية المحيثة بالوجود يجب لها الوجود
وجوب (١) الجزء لكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن
الموجود سواء ا كان حيثيته الوجود له بحسب التقييد والجزئية أو بحسب التعليل
والشرطية

لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورة ذاتية
وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل
من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث إنه صنع الباري
عن الباري فالعلة مقومه لوجود المعلول والمقوم للشئ واجب له ولهذا ورد ان
الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير إلى
ما حققناه.

وبعض من تصدى لخصومه أهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل
الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابله الابطال ومقاتله الرجال بمجرد
حمل الأثقال وآلات القتال قال في تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الآخر
إلى الممكن له اعتبارات

أحدها ان يقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها
وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات.
وثانيها ان يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيذا

(١) هذا إذا كانت الحيشية التقييدية داخله في الموضوع بما هو موضوع ووجوب
العلة للمعلول انما هو إذا كانت الحيشية تعليلية ولا يخفى انه رد على جواب السيد
بتغير الشبهة وانما قال على تقدير تمامه لأنه غير تام من جهة ان بناء الامتناع وغيره
على مقايسة المفهوم إلى مطلق الوجود ومطلق العدم فالحركة مثلا ممكنه لقبوله مطلق
الوجود لا الوجود القار مثلا والممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص
فالعدم حين الوجود خاص وأيضا حين الوجود في كلامه جعله قيد المحمول الذي هو العدم
والبطلان وهو قيد الموضوع لأنه معنى الماهية الموجودة فتقييد العدم به تكرار فالماهية
الموجودة في حين الوجود ممتنع العدم فنقيضه وهو الوجود واجب س ره

لا جزء أو حينئذ ان اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث

هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما وممتعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بالذات (١) بل واقعا وقد يكون ممتعا بالذات مثلا إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث إنه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان (٢) الموصوف بأحدهما

الذات من حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد وإذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.

وثالثها ان يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الآخر ويتأتى فيه أيضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا ابعد (٣) فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات وفي الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر وفساده 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 اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من

(١) وذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم وقد يكون ممتنعا وذلك إذا كان

الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به س ره

(٢) لأنها القابلة للوجود وقيامه بالماهية من حيث هي وبالاخر وهو العدم الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لان الوجود اعتباري وهذا هو المناسب

لمذاق الامام وينادى به قول المصنف فيما يأتي كما ينادى الخ س ره

(٣) وجه الأبعدية هو كون ما به الاختلاف في الأول تقييدا وما به الاختلاف هاهنا

هو نفس القيد وظاهر ان الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد وإن كان كلا

منهما قيदा فافهم ن ره

التحيث بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني ان يؤخذ مفهوم التحيث ويضم إلى أصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري وحكم بوجود عدمه وقيل يتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة بأحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهه في أن الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات ولا شبهه أيضا ان ليس في تلك الذات المحكى عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجرى (١) في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شئ وهو بعينه ذات موجوده كما قررناه وبمجرد نفسه ينحل إلى موضوع وصفه هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما أسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الأزلي. ذيل كل ممكن (٢) لحقه الوجود والوجوب (٣) لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع

(١) هذا جواب برهاني وليس جدليا الزاميا حتى يقال إنه ليس قائلا بأصالة الوجود س ره

(٢) هذه قاعده نفعها عظيمه بيانها انه إذ الحق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه ولا عن الواقع مطلقا إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع افرادها وهذا ما قيل إن الأشياء بالنسبة إلى المبادي العالية واجبات ثابتات فضلا عن مبدء المبادي فكل في حده حاضر لديه ولا دثور ولا زوال بالنسبة اليه ومن أسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شئ ولا تبدل في علم الله تعالى هذا في الماهية من حيث التحقق واما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذ الشئ لا يقبل نقيضه ولا ضده ولا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه فافهم س ره

(٣) وهذه نظريه شريفة تستبغ نظريات أخرى منها ان ثبوت كل موجود مادي يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادي مهيمن عليه وذلك أن هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير وتبدل مفروض لان التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما وكل مادي فإنه من حيث إنه مادي لا يمتنع عن قبول تغير ما وتبدل ما ففي كل مرتبه من مراتب الموجودات المادية موجود مجرد لا يقبل الزوال والتغير وهو المطلوب

والتنبه إلى هذه النظرية هو الذي دعى بعض علماء الطبيعة من الغربيين ان احتمل انقطاع الحاجة إلى العلة لقصره العلة في العلة المادية وقد ذهب عليه أولا ان تحقق النسبة بين الموجود المادي وبين مطلق الواقع لا يبطل النسبة بين الماديات أنفسها

وثانيا ان العلة غير منحصرة في العلة المادية بل من العلة الفاعلية التي لا
غنى عنها لموجود امكاني وسيجى اثباتها ط

عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع (١) مطلقا بلا تقييده بالأوقات المباشرة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل

في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات (٢) مما لا يأبى مجرد ذاته ان يفيض من جود المبدء الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعمما هو مقوم ذاته فلا محاله يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهله ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محاله نوعه منحصر في شخصه إذا الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى

(١) مراده من الواقع مطلقا هي هنا طبيعة الواقع وسنخه من دون ملاحظه تعيينه

بمرتبته معينه أو مراتب بعينها منه فافهم جدا ن ره

(٢) بل بناء أعلى ثبوت أرباب الأنواع جميع الماهيات بحسب النشأة العقلية لها امكان

واحد وبحسب النشأة الدنياوية المادية لها امكانان فان مذهبه ان أرباب الأنواع

ماهياتها بعينها هذه الماهيات الا انه قد اراد بالبعض حصص ماهية واحده وبعض مراتب

نوع واحد ولهذا عبر بالممكن دون الماهية س ره

واحد نوعي انما يلحق لأجل أسباب خارجه عن مرتبه ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات و

مقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخيصات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانه بأسباب اتفاقيه وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوه التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات إلى ما يقبل قوه وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محاله ينضم إلى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حامله ذات تغير وزمان هو كميته تغيرها وانتقالها من حاله إلى حاله أخرى حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوه القابلة والقوه الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شئ من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستنده في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا امكانا في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجوده بلا مهله لان الفيض عام والوجود تام وان لا يتخصص وجود شئ منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيي وان لم يكن ذلك الامكان الأصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشئ امكانان.

فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين.

أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس ماهياتها حامله له.

والثاني ما يطرء لبعض الماهيات لقصور امكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود فلا محاله يلحق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة إلى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لماهية واحده انحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية كما ستطلع على كفيته ولو انحصر الامكان في القسم الأول لعلق باب الإفاضة والإجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد إن شاء الله تعالى وليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من أهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة انما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزماني ولا نهاية (١) القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث (٢) الابداعية سواء ا تجردت عن الزمان

(١) هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجيه الا واحد بعد واحد و
وارد بعد وارد وقل من يصل اليه حق الوصول وانا بحول اسمه أقول وهو يقول الحق
ان المراد من هذا المرموز ان المتحرك بمعنى الخارج من القوة
إلى الفعلية لا بدان ينتهي إلى متحرك متغير متجدد بالذات الذي لا يتركب ذاته مما به بالقوة ومما به بالفعل
والا

لنزم التسلسل في المراتب المجتمعة فهو بسيط سيال في ذاته وليس سيالانه وتغيره
من قبل العلة بل من قبل ذاته وهو المراد من الان البسيط السيال وهو متن الدهر
وهو نسبة المتغير بالمعنى الأول إلى الثابت ومقدار حركه المتحرك بالمعنى الأول وهو
المتغير والمتجدد على سبيل الانفعال والاستكمال والقابل على التدرج للكمال
من المبدء الفعال هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقة هذا المتجدد الخارج من القوة إلى
الفعلية شيئا فشيئا فينتهي الحوادث المتسابقة من جهة الطول إلى الدهر والدهر متصل بالسرمد
فالفعال ثابت مستمر والمنفعل حادث كائن دائر فنقول بدوام الإفاضة والإجادة لا

بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جدا واغتنم ن ره
(٢) اعلم أن الحوادث الابداعية التي اقترنت بالزمان والمكان لا على وجه
الانفعال والتجدد كالفلكيات حيوانات تتقوم موادها بصور نفسانية لا جزء لها بحسب
المقدار وطبيعتها ونفسها شئ واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء
المقدارية لجسمية الفلك مثلا بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هو جنس فهي حيه
بالذات غير قابله للموت بطريق الكون والفساد نعم قد تعدم ولا توجد لا انها يموت
وفرق بين الفساد والعدم وهو الأعم كما أنه فرق بين التكون والوجود فالاقتران
لا على وجه الانفعال يلزمه الانعدام من دون ان يبطل شئ والوجود لا يبطل والا
يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا والوجود على نعت الاقتران لا
يستلزم التكون بعد الفساد ومع ذلك يوجد وينعدم يوم نظوى السماء كطي السجل
فرجع الموت فيها إلى رفع الاحتلاط ويؤول الانعدام ههنا إلى طي الانبساط ويرجع

الوجود هيئنا إلى حدوث الاقتران وإلى الظهور بصور الحدثان فافهم جدا ن ره

(٢٣٢)

والمكان أو اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعترها المسبوقية بالزمان
والمكان بل هي فاعله الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات (١) والباري
تعالى

فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل
مجده فعل كله بلا قوه ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتام كله بلا
نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله (٢) بلا ماهية وانما
يفيض منه على غيره من كل متغائرين (٣) أشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم
الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال
الآتى الواجبي ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة
بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب
النزول

والبعد عن الحق الأول يتضاعف الامكانات وتتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا
ونقصا واستناره وانكسافا وقد سبق (٤) ان نسبه الوجوب إلى الامكان نسبه تمام
إلى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شئ ما ليس هو في مرتبه
ماهيته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند

(١) وفي بعض النسخ أو مشوقات

(٢) كل ذلك لكون الوجود حقيقة أصيلة مشككة ذات مراتب مترتبة في الكمال

والنقص والمرتبة العليا منها هو المقام الواجبي جل مجده ط

(٣) وفي بعض النسخ متقابلين

(٤) إن كان المراد الامكان بمعنى الفقر فكون النسبة هذه واضح إذ فقر الوجودات

نوري لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات والتعلق والاستناد

عين ذواتها الوجودية النورية وإن كان المراد به سلب الضروريتين أو تساوى الطرفين

وهما من صفات الماهيات فكونه نقضا للوجوب مع عدم السخية انما هو بالنسبة إلى

العدم الصرف واللا شئ المحض س ره

فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المتحرقة يجب حصوله فتفتن وتيقن ان مثار الامكان والفقر هو البعد عن منبع

الوجوب والغنى ومجلاّب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر والاختلال والفساد أعظم وإذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوامم البلوغ إلى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجي كما أن الامكان الذاتي هو كمال الماهية المعرأة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك في اي نحو من الظروف وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوه وامكانا لشيء فان المنى (١) وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورته منويته بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصيلي ولان المقوى عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصوره خاصه كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لأنه مطلق الوجود والعدم وانما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بامكانها إياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبه بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد

(١) لا يخفى ان الكلام في الامكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد كالمنى ولعل مراده التنظير أو ان العرض سيما الكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع ففي الفعلية والقوة تابع فالامكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل من جهة وقوه من جهة بخلاف الذاتي فان موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم فهو القوة الصرفة س ره

امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبه الماهية وما بحسب الماهية لا يزول بعلة خارجه بخلاف امكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجمع الفعلية فيه فاحد الامكانين أشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصححه جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد

عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية أضعف من استعداد العلقه لها وهو من استعداد المضغة وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته وأعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب وانبتت بعض الموانع والأضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشئ بالفعل واما بطرو بعض الأضداد.

وبالجمله فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لماهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصله لمحلها معده إياها لإضافة المبدء الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصورة والعرض أو بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لأنه بخلافه في جميع تلك الأحكام ثم الامكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداده وإذا أضيف إلى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان (١) الوقوعي بما هو امكان وقوعي للشئ قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه. ومنهم (٢) من يرى أن المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من

(١) هذا الامكان المرادف للاستعدادي غير ما فسر بكون الشئ بحيث لا

يلزم من فرض وقوعه محال. ه ره

(٢) الامكان الاستعدادي على هذا القول محض الإضافة إذ المزاج بذاته كيفية ملموسة وفضاء الدار في نفسه بعد مجرد جوهر ومجموع الكيف الملموس والإضافة إلى الصورة أو مجموع الفضاء والإضافة ليس موجودا على حده سوى كل واحد فبقي ان يكون اضافته محضه س ره

حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية وإذا نسب إلى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صفه الدار وإذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وستسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل بإذن الله العليم الفعال
فصل

في بعض احكام الممتنع بالذات
وأعلم أن العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشده نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على أن

يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغاية نقصه ومحوضه بطلانه ولا شيءيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محاله من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت لها جهة أخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي

الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون
الشئ
غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخرة محال بالغير فلا محاله
يكون ممكنا

باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع
بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشئ للواجب بالذات فإنه ليس من جهة ماهيته
الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكاني
وبالجمله فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة عليه ومعلولية
بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق
ارتباطي بينهما وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين
بحسب البخت والاتفاق (١) كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محاله ممكن بالذات كما مر وبهذا
يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً
ورفعاً على تقدير صدق المقدم
وضعا ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم

فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي.
فما فشى عند عامه الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل ليتوصل
به إلى استحاله امر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي ان يقال إن مفروضك
مستحيل

فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر
واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما
يكون بينهما تعلق سببي ومسببي فاذا المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق
وقد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته
صدقت

لزومية وإذا لم تتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة
فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً أو لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي
من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما أصلاً فصح الحكم بينهما بالاتصال على
نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة
والوجوب مناط الحزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين

(١) مصاحبه البخت والاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى س ره

فصل

في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم
كل ما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود
فاذن كل معلوم

موجود وينعكس انعكاس النقيض ان ما
لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكننا قد نعرف أمورا كثيرة هي معدومه وممتنعه
الوجود ومع ذلك

فهي معلومه مثل انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن
الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا.

فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فإن كان بسيطا مثل
عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل
لأجل تشبيهه بأمر موجود (١) مثل ان يقال ليس له تعالى شئ نسبتة اليه نسبة السواد
إلى

البياض ولا له ما نسبتة اليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفه
المضادة

أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجوديه لاستحالة الحكم بان ليس لله تعالى ضد أو
مماثل أو مجانس أو ما يجرى مجريها من المحالات عليه وإن كان مركبا مثل العلم
بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية
مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز (٢) ثم يقال الاجتماع
الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم

(١) فيه ان تشبيه شئ بشئ يستدعي ظهوره وتميزه عند المشبه وفي الصورة المفروضة
لا يتصور ذلك فافهم ن ره

(٢) فإن كان الامر على ما قلت وقررت وأظهرت وصورت فالممتنعات والمعدومات المطلقة
المركبة كلها يعلم ويخبر عنه فما معنى قولكم ان المعدوم المطلق والممتنع بالذات
الذي هو أيضا معدوم وباطل رأسا لا يعلم ولا يخبر عنه ويمتنع ان يعلم ويخبر عنه فلا
يبقى لقولكم هذا معنى أصلا والمقصود الأصلي هي هنا كما لا يخفى انما هو ان الذي
لا تميز له ولا علم به ولا خبر عنه أصلا كيف يتصور ويحكم عليه بما ذكرناه فافهم
جدا ن ره

البسائط انما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام.

وأنا أقول إن للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجرى مجريها تصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث إنها عنوان لأمر باطله تصير منشأ لامتناع الحكم

عليها وعند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم

ثبوتها أو أشباه ذلك وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه (١) (٢) والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى (٣) وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق

(١) فما صار معلوما ومحكوما عليه حينئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا وانما حكمنا على هذا العنوان اي مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولى الموجود في الواقع والمعلوم لنا بالحقيقة بأنه لو صار بحيث يشير إلى امر خارج عنه ويصير صورته مشيرة إلى ذي صورته وذات يصدق هو عليها ويعبر به عنها يمتنع الحكم عليه بحيث يسرى اليه لا انه في الوقت هكذا وبالفعل بهذه الصفة فإنه في الوقت معنى ومفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى امر خارج عنه مصداق له بالفعل بحيث يحكم عليه بنحو يسرى اليه في الوقت والا لم يكن عنوانا لامر باطل بالذات رأسا فليفتن فإنه غامض جدا مع أن البيان الذي ألقيت إليك بلغ حدا لم يتصور أبلغ منه فأحسن التأمل فيه ن ره

(٢) والحاصل ان معنى قولهم ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المفهوم يمتنع ان يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى امر خارج عنه كالحكم على الصورة الكلية بحيث يسرى منها إلى ذي الصورة الذي هو تحتها وهي تصدق عليه لان هذا المفهوم لا صورته له في الخارج والا لم يكن معدوما مطلقا فافهم ن ره (٣) اقحام لفظ بعض باعتبار قوله وعدم صدقه على نفسه لأنه ليس كليا فان مفهوم الشيء يصدق على نفسه بالحمل الشائع وكذا مفهوم الكلى ومفهوم الماهية وأشياء آخر من هذا القبيل واما في الأول فكلى س ره

يصدق على نفسه بأحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط
صححه الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

فصل

في أن الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر (١)
واعلم أن من عاده عامه الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز
ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كليه إذ لا فرق بين المحال
والممكن في أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة
هو كون الشئيين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك
بينهما وهذا مما يستدعى العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما
بين معلولي عله واحده على الوجه الذي سيجئ في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة
ألم تسمع قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي
على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما أن
الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون
الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير
تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل
بته فاذن المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء ا كانت
معلومه بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما وكاستلزام
حمارية زيد مثلا ناهقيته أو بالاكتساب كما أن الدور يستلزم (٢) التسلسل وقد لا
يستلزم

(١) هذا تفصيل الاجمال السابق ولو حذفه هناك لكان أولى س ره

(٢) بيان استلزامه إياه ان نقول إذا توقف الف على ب وب

على الف كان الف مثلا موقوفا على نفسه وهذا وإن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان
الموقوف

عليه غير الموقوف فنفس الف غير الف فهناك شيان الف ونفسه وقد توقف الأول على الثاني ولنا
مقدمه صادقه وهي ان نفس الف ليست الا الف وحينئذ يتوقف نفس الف على ب وب على نفس

الف فيتوقف نفس الف على نفسها اي على نفس نفس الف فيتغايران لما مر

ثم نقول إن نفس نفس الف ليست الا

الف فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس نفس الف وهكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية
في كل واحد من جانبي الدور هكذا

قرره السيد الشريف في حاشية المطالع والتفصيل يطلب من هناك.

أقول يمكن بيانه بوجه أسد واخصر وهو انه على تقدير الدور توقف الف على ب

و ب على الف ثم توقف الف على ب و ب على الف ثانيا وثالثا ورابعا وهلم جرا وانما لم يقف

في المرة الأولى لأن هذه التوقفات في قوه شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت إن وجد ب

وجد الف وان وجد الف وجد ب ثم إن وجد ب وجد الف وهكذا ولا يبلغ في شئ من المراتب

إلى أن يقال لكنه وجد ب فوجد الف أو لكنه وجد الف فوجد ب حتى يلزم وضع التالي ويقف
السلسلة س ره

(٢٤٠)

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة
أما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما
فقط أو حمارية الانسان بالنسبة إلى صاهليته وأما بالاكتساب كما في حمارية الانسان
بالنسبة إلى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم
المحال قضية موجبه مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبه كليه فالمتصلة اللزومية
من كاذبتين انما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم
فاما ان يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما
ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم يكن هناك علاقة أصلا لا علاقة
اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك أيضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي
لا الحكم البتي من العقل إذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات (١) واما الكاذبات
الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق
لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان
صدقا أصلا.

ومن الناس من يكتفى في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما
وان لم يجد العقل علاقة اللزوم.

(١) كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا حيث إنهما موجودان
فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقية اي المحالات التي كلامنا فيها كقولنا
كلما كان الانسان ناهقا كان الفرس ناطقا أو كلما كان اجتماع المثليين محالا كان الخلا
محالا أو المعدومات الممكنة كقولنا كلما كان زيد معدوما كان العنقاء معدوما س ره

ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم.
ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فإذا تحققت حكم
بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بته وربما يتشبه بان اجتماع النقيضين
مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر.
ولا يخفى فيه الزور فان تحقق أحد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع
الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير
مستلزم لتحقيق الاخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما.
تفريع ومن هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول ان اللزوميات
لا تنتج متصله لان الملازمة في الكبرى يحتمل ان لا يبقى على
تقدير ثبوت الأصغر مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما
كان
سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر فاذن لا يلزم من ذلك
كلما كان

هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط ان وقع في الكبرى على
الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزم النتيجة بته والا فلم يكن الوسط مشتركا ففي
هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع
له فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط بسبب
العارض التابع فاذن الحد الأوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان
يحمل أو يصدق عليه النقيضان والضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محاله
وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على وجه
آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكاً على الشكل الأول
من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان
زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت
اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الأوسط مقدما في اللزومية
وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصديق وانما تصدق لو لزم زوجيه الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك إذ (١) من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عدديه الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمه على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنه الاجتماع

مع عدديته لكونها منافيه للاثنينية فتكون منافيه لذات الاثنين فزوجيه الاثنين لازمه لعدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ما في الشفا

ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لان بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا لان من يرى أن الاثنين فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج أيضا والا لم يكن يلتزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركا المسلك في الإصابة ولا ضعف في الأول فإنه ان أريد ان بين عدديه الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شئ منها منافيا له في نفس الامر وان أريد ان المنافاة تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فرديه الاثنين وعدديته صارت متحققه بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجيه الاثنين ليست بلازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم

فصل

في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عتلا
زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباشنة بينهما بحسب الحقيقة
كيف وحقيقة كل شئ نحو وجود الخاص به ولا كونه (٢) عرضا قائما بها قيام
الاعراض

(١) إذ تقرر في موضعه ان الكلية في الشرطية باعتبار الأوضاع فكأنه قيل باي وضع كان الاثنان عددا كان كذا ومن تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما في الصغرى فان ملازمته كانت صادقه س ره

(٢) نفى أولا كونه زائدا منفصلا وثانيا كونه زائدا متصلا س ره

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود
الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزعا منه محمولا
عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبيكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء
والظلال الحاصلة من تصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة
الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شئ منها الا التغائر بين الوجود والماهية بحسب
المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة.

فمنها افاده الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية
وذاتياتها عليها غير مفيد.

ومنها الحاجة إلى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر
إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لأنهما بينتا
الثبوت لها

ومنها صحه السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس
بموجود وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.
ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر
مختلفه.

ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا الخارجي
ولا الذهني.

لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني
لأننا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن (١) وان اسلم فبالدليل وان
سلم فتصور الشئ لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الأكثرين انا قد نتصور الماهية
ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لان
حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا
يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط في القياس.

(١) بل التصور بالإضافة كما هو مذهب الإمام الرازي س ره

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على أن المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة (١) أولا ترى ان صفات المبدء الاعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحده بحسب

الذات والحيشية لان حيشية الذات بعينها حيشية جميع صفاته الكمالية كما سيحى إن شاء الله تعالى

فصل

في اثبات ان وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد

لأنه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدرى العام من الأمور العينية (٢) فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتبارى لكان اما نفس الماهية بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورهما مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة أو زائدا عليها قائما بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ بالشئ وثبوته له فرع قيام ذلك الشئ لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه أو تكرر انحاء وجود شئ واحد من حيشية واحده وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشئ آخر فكون الماهية

(١) ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضا ليس الا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر وكفاك شاهدا على هذا قول المحقق الطوسي ره في التجريد فزيادته في الصور اللهم الا لدى بعض المشائين القائل بان الوجود امر ينضم إلى الماهية في العين ولدى المعتزلة س ره

(٢) اي لو لم يكن متحدا بهما مع مغايرتهما معا فهو من باب رفع المركب فلايرد ان المراد بالعينية بحسب المفهوم في التالي إن كان مع العينية بحسب التحقق لكان التالي منافيا للمقدم بل لا يمكن التعدد في التحقق مع اتحاد المفهوم فان الماهية الواحدة لها وجود واحد وإن كان وحده لم يكن الشرطية لزومية لأنهما لو كانا متحدين في العين أيضا لكانا اما متحدين مفهوما أو كان أحدهما جزء الاخر أو زائدا عليه س ره

اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين لان (١) قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا. طريق آخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومه فيتناقض أو موجوده فيدور أو يتسلسل.

والجواب بان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللا أبيض ليلزم اما التناقض واما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجودها لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللا بياض فإنه موجود في الخارج بهذه الحثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وأيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفه بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك

الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفه للماهية لكان وجود

الماهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

(١) هكذا في شرح المقاصد وفيه نظر لان جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد أو لا وجود لها على حده كما يأتي في مبحث التسلسل فههنا قيامات وعروضات ولا قيام وعروض سواها فعروض كل واحد مسبق بوجود آخر عارض وهكذا إلى غير النهاية فلا ينتهي إلى وجود هو نفس الماهية س ر ه

الوجود لو كان صفه زائده لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظه

الاخر ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا أو ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الأمر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي وملتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظه وجود خارجي أو ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظه شيء من الوجود معها وان كانت نحو من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق (١) قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وهم وفهم وما يقال انا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضا انها تكون غير الوجود مطلقا لجواز أن تكون الماهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل إن

الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من أهل الله هو

(١) فما مر ان قيام الوجود بالماهية فرع وجودها ممنوع عند هذا القائل فان الماهية يجوز أن تكون متقدمه على الوجود بالتجوهر كتقدمها على الوحدة والتشخيص والامكان ونحوها مما هي عوارض شيعية نفس الماهية س ره

ان (١) الماهيات كلها وجودات خاصه وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج وقوه ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الأول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ولللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال (٢) تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الأولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس (٣) من المبادي العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك

(١) اي الماهيات التي تغاير الوجود عند تحليل العقل وتعمله وجودات معروضه عرضا عقليا لوجودات أخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا بالحمل الأولى أو المراد انها وجودات تحققا وهوية لا مفهوما كما ينادى به قوله وبقدر ظهور نور الوجود الخ وبالجملة تأكيد لاتحادهما الخارجي والا لزم قول الأشعري س ره
(٢) اي الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجعوله أولا وبالذات الحاصلة تلك الماهيات فينا اما كذا واما كذا والأظهر بقريته قوله بطريق الانعكاس من المبادي العالية ولفظ الابداع ان يراد بالصور الصور الكلية فإنها هي التي تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقله أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقلية وتشاهدها العاقله أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس الخ ناظرا إلى قوله بحسب القرب والبعد وقوله أو بظهور نور الوجود فينا الخ ناظر إلى قوله وصفاء الاستعداد وكدره وبالجملة يظهر نور وجود الشمس لاحد مفهوم الكوكب المضيء النهاري ولأمله حده الحقيقي من علل قوامه وقس عليها س ره

(٣) لا بطريق الانتزاع الذي يتوهمه العامة ولهذا قيل بالفارسية شعرا رو مجرد شو مجرد را ببين ديدن هر چيز را شرط است أين ولكم في رسول الله أسوة حسنه فبهديهم اقتده ومن هيهنا قال قدس سره ولذلك صعب العلم الخ ولقد قالوا عليهم السلام ان أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله الا نبي مرسل أو ملك مقرب الحديث وهذا هو المعبر عنه بالشفاعة في البداية والنهاية وتنوير القلب وتلطيف السر بطريق التأسي لهم ص يوصل إلى المقصود وبه يصل السالك إلى المقام المحمود وهو ادراك حقائق الأشياء بنحو الشهود وهذا التنوير والتلطيف ما دام كون السالك يستعد بهما يسميان بالطريقة والوصول بهما إلى المقصود وهو درك حقائق الأشياء كما هي هي الحقيقة على تفاوت درجاتها وهذا الرمز الذي أوما اليه قدس سره وأوضحنا بقدر المجال من الاسرار الغامضة والفوائض القدسية قل من يصل اليه كما هو حقه ولا يتوهم انه ينافي ما أثبتته سابقا من زيادة الوجود على ذوات الممكنات التي هي الماهيات فافهم جدان ره

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه الا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب

بينه وبين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها ومع ذلك بقدر أنيته محتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير
تفصيل مقال لتوضيح حال اختلاف كلمه أرباب الانظار وأصحاب الأفكار في أن موجودية الأشياء بما ذا.

فذهب بعض الاعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شئ هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود (١) وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به هست

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شئ عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته.

وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

(١) اي مفهوم الموجود من حيث التحقق ولكن تحققه عنده نفس الماهية بعد جعل الجاعل نفسها وذلك الاتحاد انما هو لكون الوجود لا فرد له عنده لا خارجا ولا ذهنا حتى يكون مناط موجودية الماهية ومصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد وعروضه وهذا كما أن مناط الموجودية عند المصنف قده أيضا الاتحاد ولكن اتحاد مفهوم الانسان مثلا مع حقيقة الوجود الخاص س ره

بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق (١) ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ولو عقلا. وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما أن كون الشيء أخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه إليها وكيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الإضافة

إلى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك. ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن. وزعمت جماعه من الآخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب

الذهن ومبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبه من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراف كما يظهر من كلامه وكتبه وخلاصه ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود

(١) إشارة إلى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفة فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفة بما هي متخالفة مفهوم واحد ولو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف س ره

فاما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرًا فلا يقع صفه للأشياء أو عرضًا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولو وجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل الماهية فيكون مستقلًا دونها لا صفه لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجوده أو معها فهي موجوده معه لا به.

وقالت طائفه ان موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجودًا خاصًا حقيقيًا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الانسان مثلاً حصل موجود وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان أو الفرس موجود ان له نسبة إلى الواجب حتى أن قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزله قولنا اله زيد واله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الأمور المنتسبة إليه نحوًا من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرًا منتسبًا إلى المبدء لا معروضًا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على أن امر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبره به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق (١) من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيّات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثنائية المعقول (٢) وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور ونسبوا هذا

(١) كون المشتق من المعقولات الثانوية يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة إذ المعقول من الثانوية في العقل هو ان لا يكون للشئ مصداق بالذات وانى بتصوره ذلك حينئذ لا ان يصطلح من الثانوية غير ما اصطالحوا عليه وهو كما ترى ن ره
(٢) لا يخفى ما فيه فان المعقولات التي تنقسم إلى الأولية والثانوية هي المعاني الكلية لا الوجودات والحقائق العينية فافهم جدا ن ره

المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء وقد مر القدح فيه من قبلنا.
وما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو ان وجود
المجرد سواء ا كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات
محضه قائمه بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهية (١) النفس الانسانية هي
الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا
كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى ومراده ان العقول علل النفوس على
ما سيجئ وهي أقرب في مرتبه المعلولية إلى الواجب لذاته والعلة لا بد وأن تكون
اشرف من المعلول وأقوى تحصلا وقواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد وأن يكون
أفضل من الابعد منه وأكمل وإذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبه
الذات من جنس وفصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب
فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل أولى بذلك إذ كل كمال
وشرف يمكن بالامكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا
تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة
إذ المعلول رشح وفيض من العلة
وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين
أحدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهية إذ
لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا وإذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهية فهو

(١) انما كانت النفس وجودا بلا ماهية لان كل تعين وكل مفهوم يتصور منها
ككونها كمالا أولا لجسم الخ وكونها مدبره للبدن وكونها جوهرًا مفارقًا في ذاته
دون فعله فهي غيره لان كل ما تحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو لا يستحق اطلاق
لفظ انا عليه ولا التعبير بذاتي وذاتك عنه وكون النفس غير ماهية الجوهر انما هو
لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجوهرية وأيضا لعلك سمعت منا ان
النفس لا حد لها يقف عنده في الترقيات بل قابله للتجاوز عنه والكسر له خلق الانسان
ضعيفا انه كان ظلوما جهولا والوجود الذي لا حد له لا ماهية له وكل مفهوم حاك
عن وجود غير محدود ليس ماهية كمفهوم العلم والإرادة والقدرة وغيرها في الواجب
تعالى انما الماهية المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود وقس عليه الكلام في العقول
س ر ه

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبه وهو محال.

وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات (١).

وأجاب عن الأول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنه غير متناهي الشدة في قوه الوجود ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبه العلة في الكمال فوق مرتبه المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس إلى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول إن

تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر إلى مميز فصلى ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات و مراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا تكاد تنحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا أتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين. فان قيل الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز ان يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق أهل اللسان (٢) وهو مما لا عبره به في تحقيق الحقائق. وأجاب عن الثاني بطريقتين المنع والمعارضة

(١) اي من حيث هو وجود محض لا يقترن بغيره وقوله لو اقتضى الوجوب اي القيام بذاته كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب اليه الشيخ الإلهي فلا تغفل ن ره
(٢) يعني ان دعواكم ان الشدة والضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل والحق ان الشدة والضعف من أحوال الوجود بالذات وغيره من ذوات الماهيات كالكيف وغيره انما يوصف بهما بالعرض وحقيقة الوجود حقيقة عينيه متفاوتة بحسب المراتب بالكمال والنقص والغنى والحاجة وهكذا ن ره

اما الأول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته
لماهية بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه ومن لوازم كونه لا أتم منه ان لا يكون مقارنا
لماهية فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها
لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطى لا المشكك.
واما الثاني فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود
عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث
هو وجود ان اقتضى التجرد عن الماهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو
بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللا تجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان
لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون
تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم
هذا الايراد هاهنا لم يلزم ايراد كم هناك وإن كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك
ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.
بحث وتحصيل الفرق بين الموضوعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس
طبيعة نوعيه ولا جنسا لان الماهية وكذا جزئها لا يمكن ان
يقع عندهم على أشياء مختلفه بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا
خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهية وعند الشيخ حقيقة واحده
بسيطه نوعيه (١) فلهم ان يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك
وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزء الشئ
منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما أن النور معنى واحد

(١) انما كانت كانت واحده لان الواقع بالتشكيك حيث يجوز ان يكون ذاتيا كان
وحدته في العقل يستلزم وحدته في الخارج إذ الماهية العقلية ليست الا الحقيقة الخارجية
والحقيقة الخارجية ليست الا الماهية العقلية ولا تفاوت الا بالخارجية والذهنية واما
عندهم فوحدتها في العقل لا يستلزم وحدتها في الخارج لأنها ليست ماهية لتلك الحقائق
إذ ماهية الشئ وجزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم وانما كانت نوعا لأنه إذا جاز
كون المقول بالتشكيك ذاتا للشئ وذات الشئ ماهية النوعية كان الوجود نوعا بخلافه
عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم س ره

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضى ابصار الأعشى دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباعدة نوعا عندهم وان اشترك في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في أصل قاعدتهم في أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضيا وارد كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبه الانسانية المصدرية إلى الانسان والحيوانية المصدرية إلى الحيوان (١) حيث إن المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيشة أخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحده لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعها يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الأصل في نفى تعدد الواجب لذاته على أن حقيقة الوجود ليست ماهية كليها وان كانت متفقه السنج والأصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير. ثم إن الدائر على السنة طائفه من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز ان يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجوده بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه ان اخذ مع المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه

(١) يريد ان يحقق ان حقائق الوجودات وان كانت متفاوتة والوجود العام الانتزاعي ليس ماهية له كما مر في أول هذا السفر ان الوجود العام ليس مقوما للوجودات وانما هو اعتبار عقلي الا انه كالماهية لها حيث إنه عرضي بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمة ولو كان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضميمة في الوجودات لا عن ذواتها بذواتها وإذا كانت كذلك كانت وحده المفهوم حاكيه عن وحده الحقيقة كحكاية كل ماهية عن حقيقتها الخارجية على ما هي عليه فتكون في تلك الحقائق جهة وحده ولكنها عين جهة الكثرة والامتياز إذ لا تركيب في الوجودات الخاصة لا من الأجزاء الخارجية ولا من الاجزاء العقلية مطلقا س ره

ارتفاع كل وجود (١) وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير ووجود (٢) وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا

كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج

ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الامر بالعكس إذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما إذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لأنه انما يلزم الوجود لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب (٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها

فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه.

قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على أن

-
- (١) بيان للاحتياج إلى المطلق لان المحتاج اليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لا أقل سواء لزم من وجوده وجوده كالسبب والعللة التامة أم لا كالشرط فقوله ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف والنشر لئلا يكون الثاني عطفا تفسيريا للأول إذ التأسيس خير من التأكيد ويحتمل كما يشعر قوله واما قولهم يلزم الخ ان يكون قوله وضرورة عطفا على قوله تمسكا أو على مدخول الباء المتعلقة به س ره
- (٢) اي ان أرادوا المطلق المفهومي يؤدي إلى أن الواجب غير موجود الخ وان أرادوا المطلق الانبساطي يؤدي إلى أن كل موجود الخ لاختلاط هذا الوجود بالأشياء وبعبارة أخرى ان أرادوا المفهوم بما هو مفهوم يلزم الأول وان أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الافراد يلزم الثاني أقول إن أرادوا حقيقة الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق فلا غبار عليه بان أرادوا بالمطلق المحيط س ره
- (٣) الذي يمتنع عدمه فعدم الكل لا يكون ممتنعا بالذات بل لأجل استلزامه عدم البعض الذي هو ممتنع بالذات وكذا ارتفاع مطلق العلية ونظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض افرادها الذي يمتنع عدمه ه ره

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية (١) والأمور الاعتبار التي لا تحقق لها في الأعيان.

فانظر (٢) ما أعجب حال الوجود من جهة الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه اظهر الأشياء واعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي فصيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلا وانما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي (٣) والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود (٤) باعتبار ان تشخصاتها

لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كليه ولا جزئية ولا عامه ولا خاصه وان كانت مشتركة بين الموجودات (٥) وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم.

(١) كون الوجود أصيلا بمعنى ان له افرادا أو فردا واحدا هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانيا اي لا يحاذيه شئ في الخارج بينهما تهافت ومثله الكلام في قوله بعد سطور ان الحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية وكونه معقولا ثانيا بمعنى ان الوجود العام بما هو عام لا تحقق له في الأعيان لا يرتاب في بطلانه ذو مسكه إذ لا اختصاص له بالمعقول الثاني إذ كل معقول أول أيضا لا وجود له في الأعيان بما هو عام وسنحقق لك المقصود في حواشينا عند الكلام على فصل معقود لكون الوجود العام معقولا ثانيا فانظر س ره

(٢) كذا في شرح المقاصد أيضا للعلامة التفتازاني س ره

(٣) اي الوجود ولكن العام البديهي س ره

(٤) اي تجليات لها فان التجلي شديد المناسبة بالحصصة المصطلحة إذ كما أن الحصصة لا تغاير نفس الماهية في الذهن الا بالإضافة بما هي اضافة وتقييد لا بما هي ظرف وقيد والإضافة بما هي هي امر اعتباري كذلك التجلي في الخارج ليس الا ظهور المتجلي في خصوصيه ماهية فانية فيه وهذا هو المسمى بالإضافة الاشرافية في الاصطلاح وهو أيضا الاسم الذي هو عين المسمى في الخارج بوجه وغيره بوجه كوجه الشئ في الذهن الذي هو الشئ بوجه وغيره بوجه س ره

(٥) فكانت كليه بمعنى انها محيطه وكأنك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقة كالمفهوم في الحواشي السابقة فتذكر ويناسب هذه الشرطية ان يقال بل وان كانت جزئية أيضا ولكن الجزئي بمعنى التشخص بذاته لا بمعنى الطبيعة النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة س ره

ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أن مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد. ومنها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الوجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا تقوم بنفسه بل بمحل المستغنى عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشئ في تقومه وتحققه عن الوجود

والحق عندي كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشئ ووجود العرض

عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شئ من المقولات إذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهية كلية ليحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصه فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الوجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول اليه.

ومنها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقيل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الأعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية.

ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائده عليها والحق انه نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن

ومنها اختلافهم في 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 وهذا هو الحق (١). ومنها اختلافهم في أن الوجود سواء ا كان حقيقيا أو انتزاعيا معتبر في مفهوم

(١) ولعله لكون معنونه الذي هو الوجود العيني مشككا ذا مراتب مختلفه فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض والا فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم لكن سيحى تمايله رحمه الله في بعض الفصول الآتية إلى تجويز التشكيك في الماهية فانتظر ط

الموجود وقيام المبدء بالشيء حقيقة أو مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدء فيه وليس للمبدء تحقق لا عينا ولا ذهنيا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع

مفهوم المشتق لا غير والأول هو الحق الذي لا شبهه فيه نقاوة عرشيه (١) قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحده زائده عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية (٢) والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لأنه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم الاعتبارين إياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو

(١) هذه المذكورات فيها نقاوة جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يخفى على الفطن العارف س ره

(٢) فان لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته ان يتحقق هناك كثره يتنافى بعض اجزائها البعض تنافيا قياسيا فيعرض البعض نوع من فقدان بالنسبة إلى البعض ولازمه ان يفارق المقيس المقيس اليه في وصف كماله ويساوق المقيس اليه أصل الحقيقة كما انا نقسم الوجود إلى ذهني وخارجي والى ما بالقوة وما بالفعل والى كثير وواحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجية ويساوق الفعلية ويساوق الوحدة وهذا معنى قوله بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية الخ فافهم ذلك ط

أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتميز الإعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات وهو أظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنها حتى قيل إنه اعتباري محض على أنه (١) لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الأشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها (٢) وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر

بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والأعيان الثابتة كما لوحنا به وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود (٣) فلا مغايرة الا في اعتبار العقل

(١) اي مع أنه س ره

(٢) اي الوجود عين الأشياء لان ما هو الأصل فيها هو الوجود ولو حمل على الوجود الواجبي كما هو سياق كلامه ولا سيما ما بعده فهو مشهد آخر وبنظر أنور وهو النظر إلى المعنى والغمض عن الصور رأسا وتلاشى الجهة الظلمانية وغلبه الجهة النورانية كما قال ع معرفتي بالنورانية معرفه الله وقمع الباطل وأهله وقاهرية الحق وحزبه وانقطاع دوره المظاهر وظهور دوله الأسماء في نظر السالك إذا جاء نصر الله والفتح فيرى السميع البصير لا الحيوان واللطيف الخبير لا الجان ويرى السبوح القدوس لا الملك والقيوم الدائم الرفيع لا الفلك واسم الله الأعظم لا آدم وهلم من مفتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففي هذا المشهد الأسنى الغيرة من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى ونفى الأسماء كما قال ع كمال الاخلاص نفى الصفات عنه فما قاله قده هنا مثل ما وقع في خطبه رسالة فارسية مسماه باغاز وانجام للمحقق الطوسي والحكيم القدوسي قدس الله روحه وكثر فتوحه وهو هذا.

سپاس خدائی را كه آغاز كائنات از اوست وانجام همه با اوست بلکه همه خود اوست فتوحیه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف س ره

(٣) اي الماهيات والأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء والصفات ولوازمها مع نفس الأسماء والصفات في مرتبه الواحديّة ومقام اللاهوت متحدّه وجودا ومتحققة بوجود المسمى وان اختلفت مفهوما س ره

والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضا راجعه إلى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزئ أصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما

علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات (١) وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم

المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شئ آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفه بصور تلك الكمالات

فيصير تابعا للذوات (٢) لأنها أيضا وجودات خاصه وكل تال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكه في أحدية الوجود الحق الإلهي مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته (٣) اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شئ لا بمدخله ومزاولة (٤) وبحقيقته غير كل شئ لا بمزايلة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره إياها (٥) واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها (٦) بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها

-
- (١) اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماء والصفات واما باعتبار التحقق فهي عينه وسيجئ في الإلهيات تحقيق ان الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها من الكمالات تدور مع الوجود حيثما دار وترجع اليه وتتحد به س ر ه
- (٢) إشارة إلى الإحاطة القيومية والى التقدم بالحق والتأخر بالحق ن ر ه
- (٣) وهذا الخبر بلسان على الذي هو لسان الله فقال ع مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وفي موضع آخر داخل في الأشياء لا بالممازجة خارج عن الأشياء لا بالمزايلة وفي موضع آخر ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج وفي موضع آخر قريب من ذلك س ر ه
- (٤) داخل في الأشياء لا بالممازجة خارج عن الأشياء لا بالمزايلة داخل في الأشياء لا كدخول شئ في شئ خارج عن الأشياء لا كخروج شئ عن شئ فالبينونة بينونة صفة لا بينونة عزله فاستبصر ن ر ه
- (٥) ولان مراتب التعينات الكلية سته من الأحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فمدته اختفاء نوره سته أيام كما قال عزم ن قائل خلق السماوات والأرض في سته أيام س ر ه
- (٦) قال الصدوق طاب ثراه في رسالة الاعتقادات اعتقادنا في النفوس والأرواح انها باقيه منها منعمه ومنها معذبه إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث أقول وهذا لا ينافي اعدامه تعالى للأشياء عند النفخة الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحدة واضمحلالها عند ظهورها وهذا من الغوامض الإلهية ليس المراد ما يترائى من ظاهر ن ر ه



(۲۶)

متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شئ هالك الا وجهه
وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية
انما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب
الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أولا في العلم
ثم في العين (١) وكثره الأسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته
الحقيقية

وكمالاته السرمدية كما سيجئ بيانه إن شاء الله تعالى

(١) اي التفصيلي واما في العلم الاجمالي فوجودها كان منطويا فيه ولا اسم
ولا رسم لها والى هذا أشار العارف الجامي قده بقوله
بود أعيان جهان بي چند وچون زامتياز علمي وعيني مصون
نى بلوح علمشان نقش ثبوت
نى ز فيض خوا هستى خورده قوت
س ره

المنهج الثالث

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول
فصل

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من
الظاهريين على أن للأشياء سوى
هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا
أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر
الحسية (١).

تمهيد انا قبل ان نخوض في اقامه الحجج على هذا المقصود والكلام
عليها وفيها نمهد لك مقدمتين

الأولى هي ان للممكنات كما علمت ماهية ووجودا وستعلم بالبرهان ما قد
نبهناك عليه وكاد أن تكون من المذعنين له ان اخذت الفطانه بيدك ان اثر الفاعل
وما يترتب عليه أولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشئ لا ماهيته لاستغنائها
عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشده فعليتها بل لفرط نقصانها
وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شده
وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المرتبة عليه

(١) بناء اعلى مذهبه قده ان النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها وخفائها
إلى مقامات ظهورها س ره

أكثر إذ الوجود بذاته مبدء للأثر فقد يكون لماهية واحده ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد وماهية واحده يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرءا عن الكون والفساد والتغير فعلا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة أخرى مفتقرا إلى مالاذه مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكننا وكائنا وفسادا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكننا كالصور التي يتوهمها الانسان (١) من حيث كونها كذلك (٢).

والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين

(١) أشار بقيد الحيشية إلى دفع ما عسى ان يقال إن الصور الذهنية كيف لا تكون فاعله ولولا البناء الذي في خيالك والنار التي فيه لم يتحقق بناء في الخارج ولم توقد نار فيه وكيف لا تكون منفعة ولها ماهيات قابله وكيف لا تكون ثابتة وخيالياتها أثبت فضلا عن عقليتها بيان الدفع ان المراد انها من حيث إنها آلات لملاحظة الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيشية ظهورات لها وأيضا منظوره قده بيان وجه الضبط وانها ليست فاعله كالمفارقات ولا منفعة كالماديات س ره

(٢) التقييد بالحيشية لتتميم معرف الوجود الذهني تجاه الوجود الخارجي فان الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي والذهني انما يتحقق بالقياس وهو قولنا الوجود اما ان يترتب عليه الآثار وهو الخارجي واما ان لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها وهو الذهني والقسمان متقابلان لمكان التقسيم فالوجود الذهني انما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي وعدم ترتب آثاره عليه واما من جهة ترتب آثار ما عليه لكونه رافعا للعدم الذي هو الجهل وكونه متشخصا بتشخص الذهن وسائر الآثار كحمره الخجل أو الغضبان وصفره الوجمل وغير ذلك فهو من هذه الجهة وجود خارجي وليس بذهني لترتب الآثار عليه وعدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج ويتفرع على هذا البيان ان كل موجود ذهني فله خارج مقيس اليه وان ما لا خارج له لا ذهن له وان ما حيشية ذاته عين الخارج وترتب الآثار فلا يقع في ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الواجبي إلى غير ذلك من المسائل فتنبه ط

الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورته صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشئ ان يكون حالاً فيه وصفاً له (١) بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشئ من دون قيامه به بنحو الحلول

والوصفية كما أن صور جميع الموجودات حاصله للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً وكل صورته حاصله لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد

بها سواء ا كانت قائمه بذاته أو لا ومناط عالمية الشئ بالشئ حصول صورته ذلك الشئ له سواء ا كانت الصورة عين الشئ العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك إذا كان الشئ قابلاً لها واما عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشئ المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى والا يتسلسل وذلك لان البارئ تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثلاً لذاته وصفاته وفعالته فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وفعالاً ليكون معرفتها مرقاه لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدره وعلم واراده وحياه وسمع وبصر وجعلها ذات مملكه شبيهه بمملكه بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفه الوجود والقوام

(١) كون ما وجوده في نفسه عين وجوده لغيره وصفاً ناعتاً لما يوجد له مما لا ينبغي الارتباب فيه فان وجود الشئ لا يكون لغيره الا إذا كان للغير ثبوت في نفسه وطرد هذا الوجود الغيري عندما من اعدامه ولا نعى بالوصف الا ذلك فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير الا انه انما يكون له وصفاً في المرتبة التي طرد العدم عنه فيها لا غير والمعلول وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لعلته لكنه انما يطرد العدم عن العلة في مرتبه كمال فعلها الزائد على ذاتها ومن هنا تحدى ان كنت ذا لب ان هذا هو الملاك في انتشاء صفات الواجب الفعلية فليكن عندك اجماله حتى يوافقك تفصيله انشاء الله تعالى ط

لكونها واقعه في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها وكثره الوسائط بين الشئ وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود (١) بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن البارئ تعالى وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فافهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد أمور موجوده في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الاخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني

ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوه خياله ما لا وجود له الا فيها (٢) وهذا هو الامر

(١) ليس الضعف دائما في نفس الامر بل لجعله مرآة للحاظ للجزئيات س ره
(٢) انما قال بالوهم لا بالخيال لأنه الرئيس على القوى الدماغية ولأنه يدرك المعاني للجزئيه كالمحبة والخوف والأمني والامال الجزئية ونحوها وكل واحد يناسب صورته فلأجل ذلك الخوف المفرط في الليل المظلم في المقابر وفي المفاز مثلا يحاكي المتخيلة صوراً موحشة قوية ربما تتمثل له جنا وغولا ولاجل ذلك المحبة والأمنية والأمل إذا اشتد العشق المجازي ربما يتخيل العاشق معشوقه حاضراً للتخيل القوى ولادراك الأوهام الميول والرغبات والرهبات والعشقات تصور متخيلات الناس ميولاتهم ومرغوباتهم ومرهوباتهم ومعشوقاتهم فاما مشتغلون بها أنفسهم وذلك إذا كانوا بمحضرها واما مشتغلون بصورها المخلوقة لأوهامهم وذلك عند غيبتها عنهم الا الأخصين والخصيصين المشتغلين بالله الخالقين للموجودات المحيطة والوحدات الجمعية كما قال الحكماء ان العقول البسيطة خلقة للعقول التفصيلية فتبارك الله أحسن الخالقين
س ره

العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة (١) ما يكون له وجود من خارج محل الهمة (٢)

ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤديها حفظ ما خلقه فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات (٣) وهو

لا يغفل (٤) مطلقا بل لا بد له من حضره يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق (٥) وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضره وصارت الصور يحفظ بعضها

بعضا فإذا غفل العارف عن حضره ما أو حضرات وهو شاهد حضره ما من الحضرات حافظ

لما فيها من صوره خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي

ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص (٦) وقد أوضحت هاهنا سرا (٧)

لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسألة أخبرت عنها انه

-
- (١) العارف اما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل واما العارف بمعنى المقدر المتصرف في الوجود واما العارف بمعنى الجامع للامرين الفائز بالحسينين صاحب الرياستين والمراد هنا الثاني والثالث س ره
- (٢) اي خارج الخيال الذي لنفسه احتراز عن أصحاب السيميا والشعبدة فإنهم يظهرون صورا خارجه من خيالاتهم لكن ليست خارجه من مقام الخيال لظهورها في خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها نقل عن شرح القيصري ه ره
- (٣) اي الحضرات الخمس من اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع ولما كان الكون الجامع الانساني نفسه ضابطا وحافظا يكون بدله من الحضرات المضبوطة المرتبة الغيبية التي فوق عالم المعاني والأعيان الثابتة س ره
- (٤) الواو للاستيناف لا للحال ولا للعطف والا لكان منافيا لما قبله كما لا يخفى س ره
- (٥) إلى قوله يحفظ بعضها بعضا هذا ناظر إلى قوله وقد ضبط جميع الحضرات كما أن قوله فإذا غفل الخ ناظر إلى قوله بل لا بد من حضره يشهدها وانما ظهر في كل حضره لان كل ما يوجد في الخارج لا بد ان يمر على جميع الحضرات العلمية ويتنزل منها وانما حفظت الصور بعضها بعضا لان تلك الصورة المحفوظة بالهمة ان كانت في حضره من الحضرات العلوية فهي عله وروح ومعنى للصور السفلية وان كانت في حضره من الحضرات السفلية فهي كاشفه عن وجودها في العلوية إذ المعلول دليل على علته والصورة حاكيه عن معناها س ره
- (٦) اي لا في عموم الخلائق ولا في خواصهم فان العوام أيضا مشاهدون مظهرا من المظاهر وان لم يدروا من الذي هو الظاهر س ره
- (٧) وهو ايجاد العبد بالهمة أشياء وحفظها ولكن في عين كونه خالقا لفعله فالخالق

بالحقيقة هو الله تعالى لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فتبارك الله أحسن الخالقين
س ره

(٢٦٧)

ما سطر أحد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمه الدهر وفريدته
فإياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل
الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شئ فهو الجامع للواقع وغير
الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في نفسه فان المتقى الله يجعل له فرقانا
انتهى كلامه ولا شبهه في أنه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما ويعين اعانه قويه مع
اشتماله على فوائد جمه ستقف على تحقيقه أو تفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله
تعالى

فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه
فصل

في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق
الطريقة الأولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري
واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات
وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج
فرضا وبيانا فهو في الذهن.

واعترض عليه بأنه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة
عن الصور الحاصلة عن الشئ فصوره المعدوم اما أن تكون مطابقه له فيجب ان يكون
للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجيه تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات
له أولا تكون مطابقه له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورته
مطابقه للمعلوم.

وأجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال
له محاكاة عن الامر العيني مغائر له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة
المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها اثرها المقصود منها فالعلم
بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجرى

الترديد ان هذه الصورة مطابقه للمعدوم أو لا (١) ولا يلزم شئ من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأى المحققين واما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبخ المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشئ عبارة عن

حصول شبخ ومثال في الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصوره المعدوم غير مطابقه له بالفعل إذ لا ذات له عينيه ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبخ لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجرى في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومه واما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور

مطلقا وهذا بالحقيقة راجع إلى اشكال المجهول المطلق المشهور (٢) وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقة الثانية انا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا باحكام ثبوتية صادقه وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر

(١) إذ لا اثنية حتى يكون هنا مطابق ومطابق لكن لا يخفى ان هذا الجواب بالحقيقة انكار الوجود الذهني لقوله ان الصورة حقيقة المعلوم بحيث لا مطابق ولا مطابق ومراد القوم من أن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن انحفاظ الماهية مع مغائرة الوجودين ويتحقق حينئذ المطابقة ويجرى الترديد وقول المجيب من حيث ظهورها الظلي أراد به محض اضافته النفس إلى حقيقة المعلوم إذ لو أراد وجودا آخر ولماهيته أيضا حصص في الوجودات فلم لا يجرى الترديد فالحق في الجواب من الاعتراض ان يقال مطابق كل شئ بحسبه وفرده لا بد ان لا ينافي طبيعته فتتحقق مطابق المعدوم وذاته الخارجية ان لا يتحقق ذات خارجيه وجوديه كما أن مفهومه الذهني وصورته الظلية أيضا نفى الشئ وليس مثل صور ذهنية آخر فالاشتباه انما وقع من حصر المطابق في الوجودي س ره (٢) اي العلم بالمعدوم قد مضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى فان المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتا س ره

وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساويه لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه. وفيه بحث من وجوه

الأول انه لا شك ان أمثال هذه القضايا ليست فعليه خارجيه حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن

ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدره الوجود ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضى الوجود الموضوع بحسب التقدير (١) فجاز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدره الغير المتناهية لأمثال هذه العنونات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدره على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلطنا مسلك التحقيق وقلنا إن المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسرى إلى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها

وجود عيني أصلا والا فلاحد ان يقول إن الطبائع موجوده بوجود الافراد (٢) فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

(١) أقول التقدير امر واقعي والطيران بالقوة حكم فعلى فلا بد للموضوع من وجود فعلى س ره

(٢) أقول القضية اخذت حقيقية وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء ا كان موجودا في الخارج محققا أو مقدرأ أو لا يكون موجودا فيه أصلا فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الافراد النفس الامرية لا بد وان لا يكون مقصورا على الافراد الخارجية والا لم يؤخذ القضية حقيقية واذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه في الخارج ففي الذهن فتدبر س ره

فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة.

قيل كما أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الأمر ان للعقل ان يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل. والحق ان المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه (١) وسيجى تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على

جسم قد فنى انه كان صلبا ثقيلًا متحركًا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعيينه

العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب ان يقال إن المحمول الخارجي أيضا كالموضوع له صورته ذهنية مطابقه للامر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر في

(١) اي التحقق في العقل معتبر بحسب الظرفية في نفس الماهية لا بحسب الشرطية وقوله ليس تحققه الا في العقل جواب لقوله فليجز يعنى عدم ملاحظه التعين في الموجود الخارجي عمل العقل فقبول الاشتراك ليس الا فيه ولكن مذهبه قده في كثير من المواضع ان مناط الكلية والاشترار نفس الوجود ولكن الوجود التبعية العقلية واما نفس الماهية فلا كليه ولا جزئية ولعل قوله وسيجى تحقيق ذلك إشارة إلى ذلك س ره

كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكى عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاية

الطريقة الثالثة ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص (١) بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباعدة معنى واحدا مشتركاً فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعييناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباعدة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل.

فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الأجناس والأنواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان فإنهم قد صرحوا بان

(١) ليس المراد من الانطباق عليها ومن انه هو المنتزع الكلي ومن المجامعة للتعينات الحمل عليها لان مناط الاستدلال هو الكلي العقلي لكن الطبيعة بشرط الكلية والوجود العقلي لا يمكن ان يقال هي هي اي عين الافراد والتجرد المعبر فيه انما هو بالنسبة إلى العوارض المادية لا بالنسبة إلى جميع ما هي غير الماهية حتى الوجود العقلي والكلية انما هي التجرد المعبر في الماهية المجردة أعني الماهية بشرط لا وكذلك الكلي العقلي لكونه صرف الحقيقة وصرف الشيء واحد وفي عين وحدته جامع جميع ما هو من سنخه فمعنى ان كل واحد منها هو هو انه الحقيقة والكل رقائقه ولا سيما على مذهبه قده في ادراك الكليات.

ان قلت فالكلي المحمول على الافراد ما هو.

قلت هو الكلي الطبيعي لان المعبر في جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم وهو الطبيعي والمحمول لا بد وأن يكون ذاتيا في الموضوع وهو شان المفهوم المبهم الا بشرطي س ره

معروضات مفهوم الكلى والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجوده في الخارج فيلزم على رأيهم ان يكون في الوجود انسانية واحده هي بعينها مقارنه للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها وإذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما غير تلك الانسانية فهي باقيه غير فاسده وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحده مقترنة بعينها باعراض كثيره وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباعدة فلا حاجه إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن. قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشأه الغفلة عن رعاية الحثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلى الطبيعي بما هو كلى طبيعي (١)

أو معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى والكلية له تحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلى بما هو كلى مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه

بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو ان يكون ذاتا واحده بعينها مقارنه لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقه لها مشترك فيها امر موجود فيها قائلًا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون إن الاشخاص تشترك

(١) ذكر لفظ الطبيعي تطفلي والأولى حذفه كما في قوله وقد بينوا الخ وذلك لان الكلى الطبيعي بما هو كلى طبيعي هو نفس الطبيعة المعروضة بلا عارض الكلية بل بلا وصف المعروضية وهي موجوده في الخارج كما سيصرح به والحاصل ان المغالطة وقعت من اشتباه الكلى الطبيعي بالعقلي س ر ه

في حقيقة واحده ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضوع فسبق إلى وهمه انهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفه الوحدة والكلية واقعه في الأعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشارك والكلى والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبار فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجوده في الأعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيره بالعدد وليس ذاتا واحده وكذلك الحيوانية لا كثره يكون باعتبار إضافات مختلفه بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

فان قلت كما أن

الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني مشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق

على كثيرين والمنطبق (١) على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجوده في الخارج أيضا فلا يتم الدليل.

قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي أصلا. ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة

(١) هذا حق كما قلنا إن المحمول على كثيرين هو الكلى الطبيعي المتحد لابهامه مع افراده ومع ذلك يتم الدليل كما ذكره قده س ره

في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محاله لها ثبوت (١) فثبوتها اما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب.
ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمه لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني.

ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة أولا ترى ان تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصوره بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك.
وقد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية وأمور تصورية باعثه لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة.

وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الأشرار ويقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا أو يحرك أجساما عجزت عن

(١) هذا مبني على ما سيذكره ان الثابت لشيء لا بد ان يكون له ثبوت في ظرف الاتصاف واما على مذهب القوم الذين قالوا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا يتم ويمكن ان يقال مراده قده ان الأمور الانتزاعية وان كانت غير موجوده في الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها الا انها أمور لها نفس الامرية كابوتك لزيد ومالكيتك للفرس وقد دل الدليل على أنها ليست موجوده في الخارج فنفس امريتها لا تنتظم الا بوجودها في الذهن ولذا قال ثبتوا الحال انها ليست موجوده وليست معدومه وهي أحوال ولكن بعد اللتيا و التي هذا داخل في الطريقة الأولى س ره

تحريكها نفوس أبناء النوع كل ذلك (١) باهتزاز علوي وتأيد ملكوتي وطرب معنوي.

فان قلت إنهم صرحوا بان للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعره بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية. قلنا هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية عله بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكمالها بما يستدعى التوصل اليه في فعله. وأجاب (٢) عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في أفاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في إناث النحل وميلانها إلى صوب بعض ذكر انها وإن كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدته ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

(١) كما قال ع قلت باب خبير بقوة ربانية لا بقوة جسدية وقد ذكره صاحب سلسله الذهب بقوله

قدرت وفعل حق از آن زده سر * كنده بي خویشان در از خبير

خود چه خبير كه خبير گردون * پيش آن دست و پنجه بود زبون س ره

(٢) حاصله ان العلم كالحياة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية مساوقة للوجود

تدور معه حيثما دار بل عينه وكما أن للطبائع وجودا وإن كان كلا وجود لاشتباكه بالقوة

والعدم كذلك لها علم وحياء وان كانا ضعيفين كما قال تعالى وان من شئ الا يسبح

بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولها اراده وبها يتم سريان العشق إليها فمراد المحقق

قده بالشعور العلم البسيط لا ان لها شعورا لمسيا لا أقل والا لكانت حيوانات لصدق تعريف

الحيوان أعني الحساس المتحرك بالإرادة عليها إذ الطبيعة ما لم تستوف قوى التحريك

لم تخط إلى قوه الحس كما هو مقتضى قاعده امكان الأخس في الصعود.

وهنا مسلك آخر في الدفع وهو ان الطبائع فواعل بالتسخير تحت الأنوار القاهرة

وأرباب الأنواع والغايات متصورة لها ولا يلزم أن تكون متصورة لتلك الطبائع كما أن

طبع المرمى بالقسر فاعل حركه ولها غاية وليست متصورة لذلك الطبع بل للقاسر

فكذا في المسخر والمسخر س ره

وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة يهديك إلى ما ذكره وهاهنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان يأتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه

فصل

في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوعدت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها.

الاشكال الأول ان الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها وقد

تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق

اليه أدله الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حاله في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضًا قائمه به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كصفات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتبائنة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف.

والجواب عنه على ما استفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيرورة

جنسًا وجعلوه عنوانًا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود

مسلوبًا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسًا لشيء والا لكان

فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى

شيء

منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا تالفا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصه من الجنس فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه وماهيته كما سبقت الإشارة إليه. وبوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها. وبوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها أو جزئها يلزم الضرورة الأزلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علوا كبيرا. واما الوجودات الامكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

وكذلك قولنا (١) الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجوده في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حاله في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور. ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجوده بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجوده بالفعل لا في موضوع فلا محاله بسبب وعلة خارجه عن

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان السابق كان هو الموجود بما هو موجود وهو الوجود وهذا ماهية له الوجود بالفعل كما أن هذا يمتاز عن الأخير باخذ الوجود وسلب الموضوع بالفعل فيه دون الأخير س ره

الماهية وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر بإضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها والا لصار بإضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا أولى (١) وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرًا.

وهاهنا دقيقه أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللا شيء واللا ممكن وشريك الباري والحرف والوضع وحركه وممتنع الوجود واللا تناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا ان مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها.

واما ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صوره الجوهر في العقل جوهرًا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فليل إن هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية لأنه ان أريد بالكيف ماهية

(١) اي كون الموجود في الموضوع وهو العرض جنسا للاعراض التسعة خلاف ما تقرر عند الحكماء من أن المقولات التسع أجناس عالية فإذا كان العرض جنسا عاليا لم تكن التسع عاليات.

نعم السيد المحقق الداماد قد صرح في كتبه بان الجوهر والعرض جنسان قاصيان لكن التحقيق ان العرض عرضي لها لان العرض من العروض وهو امر ثابت لها بالقياس إلى الغير وذاتي الشيء يثبت له مع قطع النظر عما عداه وبالحيقة العرض تعبير عن وجودها الرابطي فان وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها فان الإضافة وان لم تعتبر في شئيات مفاهيم أكثرها عند أكثرهم أو أقلها عند أقلهم لكنها معتبره في وجود جميعها فإذا كان العرضية وجودها الإضافي والوجود خارج عن الماهية لم تكن ذاتية لها

س ره

حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضيه للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متبائنان لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف وان أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمنع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقى الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

وليعلم هاهنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغن عنه انه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحثيات (١) واهمال الاعتبارات واخذ الكلى مكان الجزئي فان الكلى الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلى المذكور في كلامهم ان كلى الجوهر جوهر الماهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها ويقال (٢) لها الكلى الطبيعي أيضا كما يقال للماهية المعروضة للكلية الكلى العقلي

(١) اي حثية بشرط لا وحثية لا بشرط بل اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي
واما اخذ الكلى مكان الجزئي فهو تنزيل الكلى مكان المغناطيس س ر ه
(٢) قد ذكرنا في أوائل هذه التعليقة ان الكلى الطبيعي الذي قال المحققون
بوجوده هو الماهية التي هي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة وانها أشد
ابهاما من المطلقة التي هي من اقسامها كما أشار اليه بقوله يصلح لكثير من القيود
المتنافية وهو المطلق الغير المقيد بالاطلاق وانها كيف لا تكون موجوده ومن اقسامها
المخلوطة والمجردة التي هي تؤخذ مادة وهي موجوده.
وأطلق في كلامهم بعضهم الكلى الطبيعي على المأخوذ لا بشرط المقيد باللا بشرط
والاطلاق وأشار اليه بقوله كما يقال للماهية المعروضة للكلية كما قال التفتازاني في تهذيب
المنطق ومعرضه طبيعيا.
وفي بعض النسخ كما يقال للماهية المعروضة كلى عقلي وعلى هذا فالمعنى واضح س ر ه

والكلّي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج بخلاف المعنى الأول فإنها لفرط ابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضا بحسب خصوص

وجوده الذهني وكونه كلياً ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لا في موضوع وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسمية الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفه واحده وهوانه حجر من شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له

فإن قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيرها بأن فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها وأن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحده جوهرًا وعرضًا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضًا

عاما لازما للمقولات العرضية إذ لا مانع (١) بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق

البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

قال بعض أهل الكلام في دفع الاشكال المذكور (٢) وهو كون شئ واحد جوهرًا وعرضًا كليًا وجزئيًا علما ومعلوما انا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشئ في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا اشكال فيه انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرًا وعرضًا أو علما ومعلوما أو كليًا وجزئيًا.

فنقول ان أراد ان هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يفي الا بدفع اشكال كون شئ واحد علما ومعلوما

(١) إذ هنا أشياء كثيرة ليست داخله تحت المقولات العشر كالوجودات الخاصة الامكانية فإنها ليست بواجبه الوجود وكالفصول البسيطة اما لأنها الوجودات الخاصة كما هو مذهب المصنف قده واما لأنها ماهيات بسيطة غير مجنسه بشئ من المقولات كما هو عند الحكماء بل هنا اعراض غير داخله عندهم في المقولات التسع كالنقطة والوحدة عندهم س ره

(٢) بيان الاشكال الأول قد مر واما بيان الثاني والثالث فهو ان الكلي الموجود في العقل من حيث إنه موجود كلي ومن حيث إنه في نفس شخصية والموضوع من جملة المشخصات جزئي وكيف يكون شئ واحد كليًا وجزئيًا وان العلم والمعلوم بالذات عندهم واحد وكيف يكونان واحدا والعلم بالسواد يتصف به العالم والمعلوم لا يتصف به العالم الا ترى ان العلم بالأشياء عين ذات الحق تعالى ويتصف به بخلاف الأشياء المعلومة.

ثم تصوير ما تصوره هذا الفاضل وتمثيل ما تخيله انا إذا فرضنا شخصا محاطا بمرآة بحيث انطبع صورته شخصه وجسده في تلك المرآة فهناك أمران صورته حاصله في المرآة وليست قائمه بها وهي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص وصورته منطبعة في سطح المرآة قائمه به فهكذا في المرآة التي هي في الذهن فعنده لكل شئ يدرك ثلاث صور الصورة الخارجية التي هي المعلومة بالعرض والصورة الذهنية التي هي حاصله في الذهن لا قائمه به وهي الامر الذهني عنده والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده فلكل مقابل موضوع على حده س ره

وكونه كلياً وجزئياً واما اشكال كونه جوهرًا وعرضاً فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان أراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث (١) مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك إن شاء الله تعالى ان كل صورته مجردة قائمه بذاتها فإنها علم وعالمه بذاتها ومعلومه لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصله مكوونه باختيارها لذوات مجردة عقلية علامه فعاله بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

وكون النفس فعاله للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الاعداد من المستبين فساده واستحاله كيف والنفس قابله للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت اما عله مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا محال فاحش واما عله قابلية لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئاً منهما وليست بغاية أيضاً وهو ظاهر ولا هي صورته لها بل العكس أولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على أن الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلاً بالفعل كما تقرر عندهم وأيضاً يلزم على هذا كون المعلوم كلياً وجزئياً باعتبار واحد اما كونه كلياً فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيامه بها يكون متشخصاً

(١) وهو الجمع بين المذهبين من المثلية والشبهية فان الحاصل في الذهن مثل الموجود الخارجي في الماهية ولازمها والقائم بالذهن شبهه لكونه كيفاً والموجود الخارجي أعني ذا الصورة من مقولة أخرى أو احداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين إذ القائل بالمثلية قال بصوره واحده والقائل بالشبه أيضاً قال بصوره واحده ولم يقل أحد بصورتين س ر ه

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام (١) ان تشخص
الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجيه فما لم يحصل
الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة
عن تلك الغواشي واللبوسات بتعريفية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشترك
بين كثيرين فلا بد ان يكون للماهية حصول للشئ للمعري لها من المقارنات المانعة
من العموم والاشترك إذ تعريه الشئ للشئ لا ينفك عن وجود ذلك الشئ له ولا بد
أيضا ان يكون وجودها المعري عين جودها الحاصل لذلك الشئ اي الذي عراها
عن الغواشي وإذا كان الوجود التجردى لماهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن
الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا
محاله يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير إذ معنى (٢) حلول الشئ في
الشئ ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر (٣)
(٤) ان

(١) اي بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الامر الحاصل في الذهن
غير القائم به كليا مجردا مع أن الكلية والتجرد مما ينوط بالوجود للنفس ويقرر
ما ذكره المصنف من أنه لا بد من علاقة العلية بان يكون النفس واحده من العلل للامر
الحاصل فيها س ره

(٢) لا يخفى انه لا يلزم منه ان يكون كلما كان وجود الشئ في نفسه عين وجوده
للاخر تحقق الحلول إذ الموجبة لا تنعكس كنفستها لكن المراد ان وجود الصورة
لنفس لما لم يمكن ان يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس ولا سيما في مقام
العقل بالقوة قابله قبولاً انفعالياً تجديداً خصوصاً عند القائل كان هذا الوجود
الرابطي المخصوص حلولاً س ره

(٣) اي الصورة الحاصلة في الذهن وهي ليست في المادة ولا مغشاه بالغواشي
فينبغي ان يقول الصور الحاصلة في الذهن من غير قيامها به جزئيه محسوسه لا كليه
معقوله.

قلت منظوره قده الزام الخلف كما ينادى به قوله وقد فرضنا انها معقوله الخ بان
الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجردة بتعريفية المعري معراة وهذا منوط بوجودها للنفس
المعريفية وقيامها بها وهذا القائل لم يقل به في الامر الحاصل كانت الصور باقيه على ماديتها
والتفوه بالكلية والتجرد بمجرد اللفظ س ره
(٤) هذا ما اختاره ره في امر الصور النفسانية العلمية لدفع عده من الاشكالات

المتوجهة إلى القول بالوجود الذهني واجماله ان الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والتمثيلات قائمه بالنفس

قيام الفعل بالفاعل وهي وجودات مثالية تنشأها النفس في المثال الأصغر الذي يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل والصور الكلية هي العقول الكلية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف إليها التردد وتجاوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذي يدرك شبح زيد مثلا ادراكا بصريا

ضعيفا ثم يجوز انطباقه على زيد وعمرو وغيرهما وهذه 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 ره ومن المعلوم انه مبني على تجرد الصور العلمية والقول بالخيال المتصل والقول بالمثل العقلية وهو ره قائل بها جميعا.

ومن الممكن ان يوجه إليه الاشكال من وجهين.

الأول ان العلية والمعلولية والتجرد والمادية ونظائر ذلك من الشؤون المختصة بالوجود الخارجي الحقيقي والوجود الذهني العاري من الآثار المترتبة لا يقبل شيئا من ذلك لكونها آثارا حقيقية عينيه ويشهد به تصريحه ره في مبحث الجعل ان الجعل انما هو من شؤون الوجود الخارجي وكذا عده ره في أول المنهج الوجود الذهني مقابلا للوجود المجرد والمادي.

الثاني انه ره يصرح بان الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجي ويصرح أيضا بان المثال والعقل أقوى وجودا من الأمور المادية ولازمه التناقض في الصور العلمية الجزئية والكلية المنطبقة على الأنواع المادية وافرادها كصوره زيد المنطبق على زيد الخارجي وصوره الإنسان المنطبق على افراده الخارجية فان الصورتين حيث كانتا من المثال والعقل فهما أقوى من مصداقهما وجودا وحيث كانتا موجودتين ذهنا فهما

أضعف من مصداقهما فهما أقوى واضعف معا بالنسبة إلى المصداق وهو التناقض. لكن الاشكالين ناشئان من قله التدبر في المقام والاخلال بجهات البحث ويندفعان بتوضيح هذه الجهات وتحرير مورد الكلام في الوجود الذهني بما يرتفع به اللبس. فنقول ان الذي تثبته أدله الوجود الذهني هو ان هذه الأشياء الموجودة في الخارج موجوده بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجية بعينها ونعني بالآثار كل ما يحمل عليه في الخارج من ذاتي أو عرضي حملا شائعا وذلك كزيد الموجود في ظرف

العلم حيث إنه ليس بجوهر ولا جسم ولا نام ولا حيوان ولا ناطق وليس معه شئ من الكمالات الثانية التي لزيد الخارجي وهذا كما ترى وجود آخر للشئ غير وجوده الخارجي الذي هو بحسبه واجد لكمالاته الأولية والثانوية ويندفع به جميع الاشكالات

التي مدارها على طلب آثار الماهية في وجودها الخارجي منها في وجودها الذهني
فالذي تثبته أدله الوجود الذهني ان جميع الآثار الخارجية التي تتصف بها الماهية في
وجودها الخارجي مسلوقة عن وجودها الذهني وهذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهني

باحكام وجوديه أخرى تعم مطلق الوجود كالعلية والمعلولية والتشخص والتميز والتجرد ونحوها فان الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شئ غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشئ فللموجود الذهني جهتان حقيقتان.

الأولى جهة كونه مقيسا إلى وجوده الخارجي وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج وهذه هي حقيقة حكايته وليس له الا الحكاية عن ما وراءه فقط وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي بل من جهة ان هذا الحاكي امر ثابت مطارد للعدم وله من هذه الجهة آثار وجوديه مترتبة عليه ومن الممكن

حينئذ ان يكون أقوى وجودا من محكيه الخارجي وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني.

وهذه الجهة الثانية يمكن ان تنشعب بحسب البحث إلى جهتين آخرين إحداهما ان هذا الموجود المأخوذ في نفسه حيث كان موجودا لنا فهل هو كيفية نفسانية داخله تحت مقولة الكيف لصدق حده عليه وهو انه عرض لا يقبل قسمه ولا نسبه

لذاته كما عليه معظم المشائين أو انه صورته كمالية حاصله لنا أعني انه صورته موجود مثالي أو عقلي اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور المادة

بالصورة وسيتبين في محله ان الصورة والفصل غير داخلين تحت مقولة من المقولات الا

بالعرض وهذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الافريدوسي أو انه صورته جوهرية لنفوسنا في الجواهر وصوره عرضيه وكمال ثان لها في المدركات التي من قبيل الاعراض وهذه الجهة هي التي يبحث عنها في مبحث العلم.

وثانيتها ان معلوم هذا العلم وهو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادي مثلا والنفس تجرده عن العوارض المادية بعض التجريد كما في المدركات الجزئية أو تمام

التجريد كما في الكليات كما هو المشهور أو انه موجود مثالي أو عقلي تام الوجود قائم

بنفسه مجرد عن المادة في وجوده والنفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعا من الاتصال بالخارج المادي استعدت لان تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقلي في عالمه فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورته لنفسها وهذا علم حضوري تجد به النفس

عين هذا المعلوم الموجود في الخارج ويوجب الاتصال الذي بالمادة ان تطبقه النفس

على المادة
وتدعن انه هو المصداق المادي من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم
الحصولي
هذه هي جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها امر البراهين الموردة في
الأبحاث المعقودة لها.
ويتبين من ذلك أمور
أحدها ان المراد بالآثار المترتبة في باب الوجود الذهني أعم من الكمالات الأولية
والثانوية.
وثانيها ان الوجود الذهني وجود قياسي بذاته يرتفع بارتفاع القياس وان هذا
معنى حكايته عما ورائه.
وثالثها ان كل علم حصولي يكتنف بعلم حضوري معه ط

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالذاتية ومحموسة لا كليه ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجوده بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغشية الجسمية المادية فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون أحدهما ظرفا والآخر مظروفا. والظرفية بين شيئين مع مبانة أحدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب إلى ما ذهبنا اليه حسبما لوحناك اليه في صدر المبحث ان النفس بالقياس إلى مدرجاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي منبأها على أن النفس محل للمدرجات وان القيام بالشئ عبارة عن الحلول فيه.

منها (١) كون النفس هيولي الصور الجوهرية.

ومنها (٢) صيرورة الجوهر عرضا وكيفا.

ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة وحركه والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلا ولا حاجه إلى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية.

(١) سيأتي هذا الاشكال من وجهين في مرحلة العقل والمعقول من هذا السفر س ره

(٢) ان قلت حينئذ يلزم عكسه.

قلت لا عرض في الذهن كما سنقول في علم الله وعالم أرباب الأنواع كيف والكل موجوده بوجوده النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالأولى س ره

واما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد
اضافه اشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعه في عالم الابداع نسبتها إلى
أصنام أنواعها الجسمية كنسبه المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور (١) إلى تلك الاشخاص بناء على قاعده المثل الإفلاطونية وتلك
الذوات

(١) متعلق بالمعقولات أو بها وبالانتزاع على التنازع إذ على مذهبه قده ومذهب
أفلاطون الإلهي لا معقولات سوى الذوات العقلية المشاهدة في عالم الابداع عن بعد حتى
تكون نسبه الذوات العقلية نسبه تلك المعقولات.

ان قلت لم فرق وجعل قده ادراك النفس للخياليات والحسيات بالانشاء وللعقليات
بالإضافة الاشراقية وما هذه الإضافة.

قلت لان احكام السوائية والمعلولية من التقدر والتشكل والتكون وبالجملة
المحدودية على المدركات الجزئية التي هي مدركات بالذات غالبه ولذا يقول المصنف
كثيرا ما ان ادراكها بالفعالية والانشاء وربما يصرح بالاتحاد أيضا بملاحظة انها اشراقته
وظهوراته وظهور الشئ ليس شيئا على حياله فالنفس هي عين المعنى وكل المدارك
والمدركات صور وعبارات كما قيل في ظهور المبدء.

الكل عبارة وأنت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس.
واما المدركات الكلية فاحكام الوحدة والتجرد والإحاطة بالرفائق المثالية
والطبيعية عليها غالبه لكونها مجردة عن الكونين مرتفعه عن الإقليمين فلهذا يقول ادراكها
بالاتحاد وهذا الاتحاد هو مراده من الإضافة الاشراقية والعلم الشهودي والحضورى
لان العلم الحضورى له موردان الاتحاد والعلية لكن العلية غير مناسبة وان تفوهوا بها قليلا
كما يقال العقل البسيط أو النفس خلاق العقول التفصيلية والعلوم النفسانية لما ذكرناه ولما
ذكره في رد الفاضل القوشجي فبقي الاتحاد.

ان قلت ما يقول المصنف في المفاهيم الكلية المعدومة التي لا أرباب لها عندهم
قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجودة في أنها أيضا حكايات عن هذه
الأرباب للموجودات الا انها عنوانات غير مطابقه لها كما أن الحدود الغير المطابقة للمحدود
تنحو نحوه عند الحاد.

وان أردت ان تعرف ذلك فانظر إلى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه ومخالفه
كالعدم حتى المطلق منه والماهية حتى المخلاة منها عن الوجود بشدة التحليل والتعمل
فان درك الوجود الكلي الذي هو أبده وأعم من كل شئ مشاهده عن بعد نور حقيقة الوجود
التي هي اظهر وأنور وأوسع من كل نور وفي ء واما الاعراض فهناك عين الموضوعات
فرائحة المسك والمسك هناك واحده والا لزم القوة.

اعلم أن استيحاش العقول عن أن ادراك الكلى مشاهده رب النوع لوجوه ذكرناها
في حواشينا على الشواهد معظمها أمران.

أحدهما التفاتهم إلى شيعية المفهوم وغفلتهم عن شيعية الوجود وعن ان له وجودا
معيا ووحدته جميعه يسع كرسى نوره جميع رقائقه ولذا يكون كاسبا ومكتسبا.

وثانيهما جعلهم إياه مرآة لحاظ الجزئيات وليعكسوا يفحلوا س ره

(۲۸۸)

العقلية وان كانت قائمه بذواتها متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف ادراكها و كلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهده تامه إياها وتلق كامل لها بل مشاهده ضعيفه وملاحظه ناقصه كأبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا أو عمروا أو بكرا أو خالدا أو يشك في كونه انسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثال النوري

والصورة العقلية عند النفس وبالقياس إلى ادراكاتها الكلية والابهام والعموم والاشترك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوته الدراكه في نفسها ضعيفه كعقول الأطفال أو معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالأول كما في الأمور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولي ونظائرها فلا محاله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه. والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول وارتحال من

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون إشارة إلى هذا المعنى فان معرفه أمور الآخرة على الحقيقة في معرفه أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف واحد المتضائفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من أسلوب المباحثة فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود (١) وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقق في موضعه وكل وجود جوهرى أو عرضي يصحبه ماهية كليه يقال لها عند أهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجوده ولا معدومه في ذاتها (٢) ولا متصفة بشئ من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم

(١) ليس المراد بنحو منه مثل وجود ماء أو نار أو غيرهما من الوجودات المحدودة الطبيعية بل المراد انه وجود آخر لهذه الماهيات صوري نوري لا كهذا الوجود المادي الظلماني للماهيات الذي لا يصلح للعلمية فأراد قده ان وجود الماهيات في العقل اي في آيات الأنفس كوجودها في آيات الآفاق فكما ان الوجود في الأعيان فيض الله المقدس واضافته الاشراقية وليس بجوهر ولا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس واشراقه وليس بذاته جوهر ولا عرض واما نفس شئيات الماهيات فجوهر وكم وكيف وغيرها بالحمل الأولى لا بالشائع إذ الفردية يستدعى الوجود ولا وجود للماهيات بالذات والوجود الذي لها انما هو الوجودات المتفرقة وهذا الوجود الذي في الذهن انما هو للنفس وهذا بوجه كوجود الماهيات في نشأة العلم الربوبي إذ ذلك الوجود الشامخ انما هو للعلم الربوبي لا للماهيات المعلومة. ثم إن تقسيم الحمل امر وقع في البين لابتناء تحقيقاته عليه ثم خاض في تميم الجواب بقوله فإذا تمهدت. وكل نظره أو جلله على أمرين.

أحدهما كون الأشياء في الذهن هي هي بالأولى لا بالشائع. وثانيهما كونها كيف بالحقيقة حذرا من اسناد المسامحة الرؤساء العلم ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهورة والا فقد مضى تحقيقات أخرى س ره (٢) انما قال عندنا مع أن الكل قائلون ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجوده ولا معدومه لان من قال بأصالة شئية الماهية قال في الحقيقة الماهية ذاتها موجوده ولو بالانتساب والحيثية المكتسبة من الجاعل كالوجود عند المصنف قده فهو يقول به لسانا فالمراد انه لازم مذهبهم وقولهم بها في قوه القول به. ونعم ما قال الإمام الرازي الحق ان عدم مجعولية الماهية من متفرعات مسألة الماهية من حيث هي ليست الا هي كما سينقل س ره

والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجوده بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية أو العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها

عن النفس الانسانية ومثلها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية (١) وباعتبار ماهياتها كليه صادقه على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول الماهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي ووقوع ما يتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو اعراض فكما ان ما يتخيل من صورته الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحقيقه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات وحركه والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل شئ لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافقاتها الموجودات الخارجية لأجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها

(١) هذا بظاهره ينافي ما حققه ان مناط الكلية نفس الوجود ولكن الوجود العقلي لسعه دائره ذلك الوجود وفسحه رداءه واستواء نسبته إلى رقائقه حتى قال في سفر النفس في بيان تجردها انه ليس عندنا اعتبار كليه الصورة العقلية غير واعتبار شخصيتها غير ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كليه والماهية من حيث هي لا كليه ولا جزئية فالتوفيق ان يقال مراده قده بالكلية هنا هذا الاستواء الذي منشأه الفقدان الذاتي لكل شئ وفرط ابهام الكلي الطبيعي الذي أشار اليه واحتمال الكثرة الذي منشأه المشاهدة عن بعد وضعف الالتفات إلى الذات وباطنيات الذات نسوا الله فأنساهم أنفسهم أو المراد عدم الالباء عن الكلية كما هو شان القابل لا الاقتضاء الذي هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضى الكلية وماهيته وان لم تقتض لكن لا تأبأها س ره

والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة يضرب شبيهه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل.

ولا تظن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال إذ الفرق بين الطريقتين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج ماهيته وذاته وفي الذهن شبحة ومثاله دون ماهيته ونحن نرى ان الماهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في شئ من المشهدين على ما قررناه الا ان لها نحو من الاتحاد مع نحو من الوجود أو انحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في الخارج فنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات (١) وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي

مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون ومن سبقه واما في الذهن فنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال أو ملكه (٢) تحقيق وتفصيل اعلم أن حمل شئ على شئ واتحاده معه يتصور على وجهين أحدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع إلى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء ا كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية

(١) هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للانسان ولكن عليه كلام فان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الذاتيات للمعرف واما امتيازها عما عداها فقط والمقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشارة إلى استيفائه مقام المعدنية مثلا كما أشاروا إلى مقام هيوليوتته بالجوهر والى جسميته بقابل الابعاد والى نباتيته بالنامي والى حيوانيته واستيفائه المشاعر الظاهرة والباطنة والمحركة الباعثة والعاملة بالحساس والمتحرك بالإرادة والى عقله بالقوة وبالفعل بالناطق فالطبيعة ما لم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخط به النوع الأشرف ولو ادرج قولنا له صورته معدنية مثلا في قابل الابعاد فيلدرج النامي أو الحساس فيه وهو مناف للغرض الذي هو الاطلاع على الذاتيات وليس المقصود الامتياز فقط والالتأني بالاكْتفاء بالناطق بل الضاحك مثلا فالتعريف التام ان يقال الانسان هو الجوهر القابل للابعاد ذو الصورة العنصرية والمعدنية النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق س ره
(٢) هذا على المذهب المشهور وسيأتي الكلام في كونه كيفا بالعرض س ره

الطبيعية أو على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها وسواء ا
كان

المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات أو عرضيا له ويقال له
الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا (١).
وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه
بعد ان يلحظ نحو من التغائر (٢) اي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لا ان يقتصر
على مجرد الاتحاد في الذات والوجود (٣) ويسمى حملا ذاتيا أوليا اما ذاتيا لكونه
لا يجرى ولا يصدق الا في الذاتيات واما أوليا لكونه أولى الصدق أو الكذب فكثيرا
ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد (٤) بل مفهوم واحد

(١) لان الهووية في مقام وجود الموضوع والمحمول والوجود عرضي للماهية
بخلاف الثاني س ره

(٢) لان الحمل يستدعى التغائر بوجه العينية بوجه ففي حمل الحد على المحدود
وهو الحمل الأولى الذي مفاده الهووية مفهوما والاتحاد ماهية التغائر بالاجمال والتفصيل
وهو تغائر جلي وفي حمل الشيء على نفسه وهو أيضا أولى نقول مثلا إذا فرض أحد الجعل
المركب فقال جعل الانسان انسانا وقلنا في رده الانسان انسان فكانا قلنا الانسان الذي
جوزت سلبه عن نفسه هو الانسان الذي ثبوت نفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال وكذا
قول الحكماء الانسان من حيث هو ليس الا هو حمل أولى اي الانسان من حيث هو اي نفسه
انسان ليس موجودا ولا معدوما ولا غير ذلك مما ليس عينا وجزء له فكأنهم قالوا الانسان
الذي جوزتم انه في ذاته موجود مثلا هو الانسان الذي في ذاته جامع ذاته وذاتياته
لا غير ومما ذكرناه ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الذي هو غير مفيد على أن
عدم الإفادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري اي لازم وكذا ضروري اي بديهي
لا انه لا حمل يصدق هنا فإذا تحقق الحمل ومعلوم انه ليس المقصود انه هو في مقام الوجود
فقط دون المفهوم تحقق انه حمل أولى اي هو هو مفهوما س ره

(٣) المراد بالذات المصداق وهو شئية الوجود يعنى كلما تحقق الاتحاد
في المفهوم تحقق في الوجود إذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده ولا عكس كليا ولكن النظر في الحمل الأولى
إلى الاتحاد في المفهوم والمراد من الوجود في كلامه قده أعم من الخارجي والذهني
البي والتقدير فان قولنا عدم عدم واجتماع النقيضين اجتماع النقيضين وأمثالهما
من هذا الحمل ولا وجود هنا حتى يقتصر أولا س ره

(٤) كقولنا الضاحك كاتب وليس بكاتب اي هو هو وجودا وليس هو هو مفهوما
وماهية وفيما ذكر في الترقى بكلمة بل الموضوع والمحمول كلاهما واحد مثل ان مفهوم
الضاحك الذي هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالأولى وليس بضاحك بالشائع

س ره

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزيئي واللا مفهوم واللا ممكن
بالامكان العام واللا موجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك
الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحده أخرى سوى الشروط الثمانية
المشهوره وتلك هي وحده الحمل فالجزيئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي
بل كلى بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثاني.
فإذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبائع الكلية العقلية من حيث
كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات (١) (٢) ومن حيث وجودها في

(١) المراد بها نفس الطبائع المرسله الا بشرطيه المقسمة والماهيات من حيث
هي هي التي هي الكليات الطبيعية كما مر قبل تقسيم الحمل وليس المراد بها الكليات
العقلية المصطلحة المقابلة لها كما يظهر لك من مطاوي تحقيقاته ولا سيما على مذهبه
قده ان الكلى العقلي هو رب النوع المشاهد عن بعد فإنه مندرج في الجوهر حينئذ اندراج
الفرد في الطبيعة وقد نقلنا منه ان حيثية كليته بعينه حيثية شخصيته وهو قده بصدد نفى
فردية نفس شيئية الماهية فقوله من حيث كليتها اي ابهامها المفرط كما مر وقوله من حيث
عقليتها اي نفس مفهومها الذهني س ره

(٢) قد عرفت ان مذهبه ره في الصور الذهنية ان الجزئيات منها معلوله للنفس وهي
مصدر لها والكليات حاصله لها عن مشاهدته نفس المجردات العقلية من بعد ويترتب على
ذلك تجويز انطباقها على كثيرين وابهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر لكونها أقوى وجودا
واصرح فعليه من النفس فقوله ره هيئنا تصير مظهرا أو مصدرا لها الخ الظاهر أن
ضمير تصير راجع إلى النفس وضمير لها راجع إلى الطبائع العقلية ومراده ره بذلك
ان النفس تصير مظهرا للطبائع العقلية ان بقيت على حالها من الكلية وتصير مصدرا
لها ان تعينت بتعينات خيالية أو حسية

ثم هذا الذي وجدت في النفس وجود صفه لموصوف هو داخل تحت مقولة كيف
بالذات وحيث كانت حيثية معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحده الوجود مع هذه
الحيثية الداخلة تحت كيف بالذات فهي كيف بالعرض فالطبائع العقلية من حيث نفسها
جواهر مجردة خارجيه أو هيئات نورية فيها ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوما لها
تحت مقولة كيف ومن حيث كليتها ومعقوليتها للنفس وهو المبحوث عنه في الوجود
الذهني غير داخله تحت مقولة من المقولات وانما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها ط

النفس (١) اي وجود حاله أو ملكه في النفس يصير مظهرها أو مصدرا لها تحت مقولة الكيف (٢) فان سئلت عنا أليس الجوهر مأخوذا في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا أخوا

الحقيقة بان مجرد كون الجوهر مأخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وإن كان صحيحا لكن لا يستدعى كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وأنواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره (٣) بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع

وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج إذ كل موجود خارجي مشخص وكذا نقول في أكثر الحدود والمفاهيم فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر

(١) اي يكون الوجود مبرز الاحكام نفس الماهيات الكامنة والا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا فكيف يكون كيفًا أو نقول إن الوجود واسطه في الثبوت في اتصاف الماهيات بالكيفية كالشمس لسخونة الماء أو لسواد الوجه لا واسطه في العروض كحركه السفينة لحرکه جالسها س ره

(٢) اي النفس مظهرًا هذا بالنسبة إلى الصور العقلية أو مصدرا هذا بالنسبة إلى الصور الجزئية س ره

(٣) أقول مبنى تحقيقاته في أن المفاهيم في الذهن ليست هي بالحمل الشائع ان الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية اعتبارية محضه والمصادقية والفردية انما هي بالوجود فمفهوم الجوهر الجنسي أو الجوهر النوعي كالانسان وكذا مفهوم الكم الجنسي أو النوعي كالخط وغير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لا يصدق على نفسها الا بالحمل الأولى وعلى هذا كان يكفي ان يقول نفس المفهوم الذهني من الجوهر ولا يترتب عليه الأثر بلا حاجة إلى شرط الكلية كما سيدكر في مفهومي السطح والانسان الا انه قد ازداد في البيان فبين ان الكلي العقلي أيضا لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع بما قاله وأيضًا المفاهيم مأخوذة بالوجود أيضا اي العقلي لا تصير افرادا لان ذلك الوجود وجود النفس س ره

النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وان حمله عليه حملا أوليا

فان قلت إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقه عليها على اي وجه اخذت ولم يكن الاشخاص أيضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقة الشئ ليس الا الماهية النوعية له

قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع أمرين (١) أحدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد.

وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضه مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعه في الوجود.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخيصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخيصات الظلية يكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث إنه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام إلى الاجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس وحركه في الذهن بل يتضمن

(١) جعل مناط الفردية ترتب الآثار وعلى هذا لم يكن الموجود في الخيال أيضا فردا كما لا يخفى س ره

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق.

فان قلت ما حسبه من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلي مجرد بسيط وإذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفاً.

قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه وأدلة الوجود الذهني بعد (١) تمامها لا يستدعى الا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخيصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء. وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذاً في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتية أو ذاته فكما ان مفهوم الكم باعتبار لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل. فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات (٢) بمعنى كونها افراد لها بل المقولات اما

(١) انما قال ذلك لأنه بصدد اتمامها وتشبيد أركانها بعد لا انها مزيقه عنده

س ره

(٢) هذا أيضا دليل على ما قلناه ان المراد نفى اندراج شئيات الماهيات تحت المقولات بنحو الفردية لا الكليات العقلية فقط.

ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم واما على مذاقه فقه فنفس مفاهيمها هكذا فان التعقل عنده بمشاهده النفس للمثل الإفلاطونية الشخصية وعدم فرديتها لكونها مشاهده عن بعد فيحتمل كل واحد منها الكثرة.

ثم إن ما ذكره يصح في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل واما الصورة الجزئية التي في الخيال كالانسان مثلا فهو جوهر وانسان بالحمل الشائع و ناهيك في ذلك قولهم ان لكل طبيعة افراد ذهنية والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع.

والجواب انه لا يتفاوت الامر عند المصنف فان نفس الطبيعة في الموجود الخيالي أيضا ليس فردا حتى أن الموجود الخارجي أيضا كونه فردا ليس باعتبار نفس الطبيعة وإن كان الفرد نفس الطبيعة أيضا بالعرض فإنها موجوده بالوجود الخاص بها والوجود عين التشخيص فهو الشخص بالذات وهو الواسطة لعروض التشخيص والفردية للطبيعة أيضا واما الموجود الخيالي مما يعد فردا من الطبيعة فليس موجودا بالوجود الخاص بالطبيعة لان ذلك الوجود وجود النفس ولا سيما على قاعده اتحاد المدرك والمدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامه وخاصة بلا انثلام في وحدتها وبساطتها فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهور منها كما في الوجود الاحاطي الذي الموجود الذي في العاقلة الذي يشمل سعة ردائه رقائقه من كل نوع وبوجه آخر ليست الصور العلمية افراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس لا لكونها دونها وقد تكلم قده في مرحلة العقل والمعقول أيضا في هذه المسألة فانظر س ره

عينها أو مأخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجوده للذهن (١) ناعته له من مقولة

الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقيم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهباً وطريقه ولم

(١) لما فرغ من تصحيح ان المقولات في الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات بل بالحمل الأولي فقط ذكر الجزء الثاني من المطلوب وهو انها كيف بالحمل الشائع ولما رأى أنه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الاشكال جذعاً قال إنها كيف بالعرض لكنه قدّم ما ذكر في بيان كفيّتها سوى انها صفات للذهن وان وجودها في النفس وأنت تعلم أنه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني وغيره فان وجودها في أنفسها كونها وتحققها لا امر ينضم إليها والوجود ليس كيفاً ونفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس ثم انتسابها إلى النفس إن كان اضافه اشراقية من النفس فالاشراق هو الوجود فكان كاشراق الحق في كل بحسبه فلم يكن من مقولة الكيف بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض وإن كان اضافه مقولية كان المعلومات اضافه بالعرض لا كيفاً بالعرض ثم ما بالعرض لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات حتى تكون تلك المفهومات الذهنية كفيّيات بالعرض له والكيف من المحمولات بالضميمة وليس كالعرض المطلق ولا ضميمة فيها ينتزع منها ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص كمفهوم العلم.

والجواب ان بنائه على طريقه القوم من القيام الحلولي لا الصدوري ولا الاتحاد فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف الخ ويضاف إليها وجود ناعتي عند القوم وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض

س ر ه

يهتدوا إلى حله سبيلا ولم يأتوا بشئ يسمن ولا يغنى قليلا
الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعه مع أشجارها
وأنهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه
الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور
في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوه (١) عرضت لبخار
حاصل في حشو الرأس وكذا إذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل
في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون متعلقون موصوفون
بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل
ببطلانه

وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فإنه شئ قليل المقدار
والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان
التقسيم إلى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما يقبل التقسيم
لا إلى نهاية.

والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسمية
والأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان
واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معده
لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ
الاشراق

تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين أو أسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك
الأفعال

والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا اليه (٢) والحاصل انه لا يرد ذلك

(١) اما ان المراد بكليتهما واحد فان القوة تطلق على المبادي العرضية كما
يجئ في القوة والفعل واما ان الكيفية إشارة إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير
من الأطباء والقوة إشارة إلى القول بجوهريتها وانها كالصور النوعية الجوهرية س ر ه
(٢) والحاصل ان هناك صوراً مادية في خارج المشاعر ولها آثار مادية في القوى
الحسية عند اتصال الحواس بالمحسوسات ولا ادراك ولا شعور في هذه المرحلة ويقارنها
شعور وادراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئية أو على نعت السعة
والكلية وظرف هذين النوعين من الصور الظاهرة للنفس عالمان مجردان عن المادة هما
وراء عالم المادة أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر على خلاف فيه والاخر
عالم العقول الكلية والعوالم الثلاث المادة والمثال والعقل متطابقة ط

نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

وبالجملة فإنما يثبت بادل الوجود العلمي للأشياء الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنه شئ من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطه هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأنا ندرك ما شاهدناه مره من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولا من المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر فذهب أفلاطون والقدماء من الحكماء الكبار وأهل الذوق والكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمه لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطه بين عالم العقل وعالم الحس إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية والموجودات الحسنة مغمورة في تلك الاعراض واما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها

مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال.

وخلاصه ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمه الاشراف لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صور المرئي في العين (١) على ما هو

(١) تمهيد لقوله فكذلك صور المرآة ليست في البصر لتدخل في الكلية حتى يقول صور المرآة ليست في كذا ولا في كذا فيكون في كذا وهو عالم المثال. ثم اعلم أن تضعيف الوهم هذه الأشباح الخيالية المثالية سره جعلها مرئي لحاظ الماديات الجزئية لا ملحوظا بالذات لكونها عنده ارغب وأحب لكن اشتبه عليه ان مرغوبيتها وحسنيتها بمدخلية البدن فلو لا حراره الكبد لم يكن الماء البارد الجزئي بهذه المثابة من المرغوبية وهكذا س ره

رأى المعلم الأول ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين
فليس

الابصار الا بمقابله المستنير للعين السليمة لا غير إذ بها يحصل للنفس علم اشراقي
حضورى

على المرئى فيراه وكذلك صورته المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في
الصغير وليست هي صورتك أو صورته ما رايتة (١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون
الابصار

بالشعاع فصلا عن كونه بانعكاسه وإذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم
من الأجسام ونسبه الجليدية إلى المبصرات كنسبه المرآة إلى الصور الظاهرة منها
فكما ان صورته المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست
في الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى
على ذلك الشئ المستنير فإن كان له هويه في الخارج فيراه وإن كان شبها محضا
فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة فإذا وقعت الجليدية في مقابله المرآة التي ظهر فيها
صور الأشياء المقابلة وقع من النفس أيضا اشراق حضورى فرات تلك الأشياء
بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع

(١) انما لم يقل وليست في المرآة نفسها أيضا لجريان هذا الدليل فيها أيضا
واعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الاشراقي قده فان الشيخ في البحث المصدر
بالحكومة بعد ما أبطل كون الابصار بخروج الشعاع وبالانطباع في كلام مبسوط عقد
بحثا آخر مصدرا بالقاعدة فقال اعلم أن الصورة ليست في المرآة والا ما اختلفت
رؤيتك للشئ فيها باختلاف مواضع نظرك إليها إلى آخر ما قال فمزج المصنف قده
بين البحثين وجعل الأول تمهيدا للثاني والثاني مثبتا لعالم المثال بل هذه المقالات في
أواسط حكمه الاشراق وقوله وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين الخ في
أواخرها ولذا قال المصنف وخلاصه ما ذكره الشيخ.
ثم إنه لما كان انطباع العظيم في الصغير ممتنعا فمن قال ملغزا
كوهى اندر پنبه دانى يافتم دانى كه چيست
بحرى اندر سرمه دانى يافتم دانى كه چيست

أراد به مظهرية العين والدماغ والجليدية بقدر حب القطن والدماغ بقدر
المكحلة س ره

وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجوده في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان والا ليراها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية وإذ هي موجوده وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الأمم المختلفة فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل (١) المنقسم إلى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية والى الصور الشبكية ومن هاهنا يعلم أن الصور الشبكية ليست مثل أفلاطون لان هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الإفلاطونية وهي نورية عظيمه ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الأشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهية والمثل الربانية نقد عرشي اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراف أتم تحرير وتقرير الا انا نخالف معه في شيئين (٢)

(١) اي عالم المعنى المنقسم س ره

(٢) لا ريب في أن النفس لا تنال شيئا من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء ا كان جزئيا أو كليا قائما بالنفس ومن مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئا الا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها ولازم ذلك ان يكون لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم الا ما تغيره خصوصيه وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس في محسوساتها المستند إلى خصوصيات الحاس أو المحسوس وكالتغير الحاصل للمرئي باختلاف المرائي في اشكالها من تريع وتثليث واستطالة واستدارة وغيرها ويؤدي إلى مغايرة المرآة للمرئي فقولته ره بثبوت مثال خاص بالنفس غير المثال الأعظم العام مما لا محيص عنه لكن ينبغي ان يقال بمثله في العقل فان ما تجده النفس من الصور العقلية أيضا غير خارج عن عالم نفسها وحيطه ذاتها لجريان ما مر من البرهان في المثال فيه بعينه ط

أحدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجوده (١) كما أو مأنأ اليه في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقيه ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فإذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقيه لا بابقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الأول ملكه الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى احساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة.

والثاني ان الصور المرآتية عنده موجوده في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم (٢) ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا

(١) أقول الواجب على المصنف قده على حد وما قال في التعقل انه بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد ان يقول في التخيل بمثل ما قال الشيخ الاشراقي قده والاشكال التي تتراءى قبيحة من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر وجاز مثله في الكليات العقلية إذ كثيرا ما يقع المغالطة فيها.

والحق عندي في التخيل ما قال المصنف قده ولكن في التعقل انه بمشاهده النفس النورية عكوس المثل الإلهية وأشعتها المتفاوتة معها مرتبه فكما ان خيالات النفس عالم مثالها الأصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الأصغر لا علم العقل الأكبر اللهم الا إذا فنت النفس في العقل الفعال س ره (٢) اي لا في عالم الملكوت ثبوتا ظليا اي حكايات للعواكس وحكاية الشئ

وظلل الشئ ليس بشئ فهي كسراب بالنسبة إلى حقائق هذا العالم الطبيعي فهي ظهور الحقائق لا كنه ذواتها والسراب أيضا شئ مشاهد الا انه حكاية الماء وعكسه وهذا تحقيق حسن مبرهن ببرهان اللم وله غاية محكمه أيضا هي تطابق المثال والممثل له لان أكثر تمثيلات المتألهين العكس والظل والصدى وثاني ما يراه الأحوال كقول العارف هر چیز جز او كه آيد اندر نظرت نقش دومين چشم أحوال باشد.

يعنى من حيث إنها ترى ذواتا مستقلة منفصله س ره

بالذات وكذا ثانيه ما يراه الأحوال من الصور وثانيه الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما أن ما سوى انحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكيه لها

وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء (١)

همه عالم صدای نغمه اوست

که شنید آین چنین صدای دراز.

الاشكال الثالث انه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية (٢) فرد شخصي مجرد

(١) قبله

عشق در پرده مینوازد ساز* هر زمان زخمه ای کند آغاز.

فالمراد بالنغمة هو الوجود المنسبط والنفس الرحماني وكلمه كن إلى غير ذلك من الألقاب الحسنی وبالصدما الماهيات التي هي كالعكوس للوجودات ومن هذا الاصطلاح قال الجامي

يكصوت بر دو گونه همی آیدت بگوش

گاهی نداش نام نهی و گهی صدا

وقال في موضع آخر

از ندای تو در افتاد صدائی بحرم

خواست صد نعره لبیک ز أهل عرفات

ومثل ذلك كثير وفي المصراع الثاني من البيت الذي نقله المصنف إشارة إلى

عدم نفاذ كلمات الله تعالى إذ لا يجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائما

ثم هذا الذي ذكره من التطبيق على الوجود والماهية مع عدم ملاحظه البيت

السابق الذي نقلناه والا فدلالته الصريحة على سريان العشق إذ كما ظهر صنعه وجماله

في كل الحقائق سرى عشقه الحقيقي في كل عشق فعشقه النداء وباقي العشقات صدا ولولا

اختلاف العنوان لرجع إلى الأول إذ قيل إذا تم العشق فهو الله س ره

(٢) أصل الاشكال لزوم فرد مجرد للطبيعة الجسمانية وأن يكون للنوع الواحد

فرد مادي وفرد مجرد وفرد عرضي وفرد جوهرية لان التجرد فوق الجوهرية واما

لزوم كون شئ واحد شخصيا وكليا فهو مذكور بالتبع ولم يجعله اشكالا على حده

إذ قد دفعه في مطاوي دفع الاشكال الأول فتذكر س ره

عن المادة ولو احقها من المقدار والأين والوضع وأشباهاها يكون ذلك الامر المشخص كلياً ونوعاً.

بيان ذلك (١) ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافه ابهامه أو يصير متشخصاً لا سبيل إلى الأول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان مشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية إذ لو قارناها (٢) لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد

لكن التالي باطل بديهه واتفاقاً (٣) فالمقدم كذلك. والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وإن كان امراً شخصياً الا انه عرض وكيفية قائمه بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الأول ان المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذاتها وأشخاصها واما كليه الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجرداً عن الشخصيات الذهنية والخارجية جميعاً (٤) ولا حجر في كون شئ كلياً باعتبار وشخصياً باعتبار سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي وان ألح ملح وارتكب مرتكب

-
- (١) اي بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانية وهو محذور أصل الاشكال س ره
(٢) وأيضاً لو قارناها لم يصدق على ما لم يتصف بعوارض ذلك الكلي فلم يصدق على كثيرين مع أنه صادق ومحمول مواطاه عليها س ره
(٣) ادعاء من المستشكل وكلاهما ممنوع كما سيشير اليه بقوله واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي س ره
(٤) لا يخفى انه عند حذف الشخصيات الخارجية والذهنية المساوقة للوجود يبقى نفس الماهية التي هي لا كليه ولا جزئية وهذا الجواب من غيره ومذاقه قده في الكلية سعة الوجود العقلي كما كتبناه سابقاً س ره

ان الانسانية التي في الذهن تشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر أيضا وحاله في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا. والعجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شأنها ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صوره الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

ولم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا إذ كما أن جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية

فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية (١) يصدق عليها معانيها بالحمل الأولى ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله ان يقول إن كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهية ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظام (٢) إلى أن لكل

(١) وينبغي التنبيه إلى أن كونها كصفات إنما هو من حيث اخذها في نفسها ناعته للنفس وصوره علميه لها ولا قياس حينئذ إلى خارج واما بالقياس إلى الخارج فإنما هي مفاهيم لا جوهر ولا عرض ط

(٢) وأيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحد وهو في الواجب مجرد عن الماهية وفي غيره مقارن لها

ان قلت فما المعتبر في تعريف الانسان مثلا.

قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعي والمثالي وإن كان كظل لازم ومن الناطق ما هو أعم مما بالفعل كالعقل بالفعل أو الفعال ومما بالقوة كالعقل بالقوة والعقل المنفعل ومن الحس وحركه ما هو أعم من مبدئهما بالقوة أو بالفعل ومن العلم الحضورى الفعلي ومن النمو أعم من مبدئه بالقوة أو بالفعل ومن التغذية أعم من المثالية ومن وجدان وجود النفس النباتية بنحو أعلى وابسط س ره

نوع من الأنواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد أسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الأنواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على أن افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تماميته وانما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب المواطنين

والحق ان مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شئ من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والايرادات التي منشأها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعترىها وصمه شك وريب ولا شائبه نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمه لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وان لم يذكروا حجه على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب واعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كابرخس أو اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على ارضادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطاء كان أخرى.

الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا ونعوتا للذهن. والجواب عنه بوجوده.

الأول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة (١) يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى

(١) بل للاضراب لما أجاب على طريقه نفسه قده بان التخيل عندنا بالانشاء والفعالية فقيام الصور الخيالية بالنفس عندنا قيام صدوري وهذا لا يوجب اتصاف النفس بها أجاب على طريقه الشيخ الاشراقي.
ثم إنه قده خص البحث بالصور الخيالية مع عموم الاشكال للعقلية أيضا فان الحرارة النوعية القائمة بالعقل أيضا توجب اتصافه بها لوضوح المرام على طريقته قده إذ لا قيام للعقلية لاتحاد العاقل بالمعقول ولان التعقل بانسلاخ النفس وارتقائها من هذا العالم الأدنى إلى العالم الأعلى وبإضافتها الاشراقية الشهودية إلى أرباب الأنواع والعرض وان لا فرد ابداعي له في عالم الابداع لكن اعراض ذلك العالم متحده الوجود بجواهرها لا يمكن ان يكون مقام وجود الموضوع خاليا عن مقام وجود العرض هناك وبالعكس والا لزم الاستعداد والقوة والمادة هناك هذا خلف ولذا قالوا طعم السكر مثلا والسكر هناك موجودان بوجود واحد فمناطق الجواب عدم الحلول وهو مشترك فلذا لم يتعرض للعقلية فالجواب الأول أخص بالخياليات والثاني بالعقلية واما الثالث المذكور في كتب القوم فمشترك بينهما س ره

ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية و يشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالترفة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في اليوم.

ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط (١) الاتصاف بشئ الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا نسلم ان مجرد قيام الشئ بالشئ يوجب اتصافه بذلك الشئ من غير تأثر وتغير ولست أقول إن اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلا

الوجه الثاني وهو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه

(١) ان قلت كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلمية ولم تكن هي له ثم كانت وليس الانفعال التجدي الا هذا كيف وقد سمو علم النفس انفعاليا وعلم المبادي فعليا.

قلت المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققة في عالم الكون المادي اي ذوات الصور المحفوظة الماهيات في المواطنين والدليل عليه قده الصور الكونية وقوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعليه الصور المادية في النفس ومنع انفعالها منها وانما لها اعداد لان يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم أو من النفس كما هو مذهب قده ولو سلم فعندهم الادراكات الجزئية في النفس بفاعلية ذوات الصور فيها واما على طريقه المصنف قده فصورها تنبعث من ذات النفس وباطن ذاتها فلا عجب في كون قيام الصور بها حلوليا وارتساميا وعدم الانفعال عنها وعن ذاتها كيف ومعيار الانفعال ان يكون الصور من الغير وأن يكون قبولها بمدخلية المادة لا عدم الارتسام كما في الصور المرتسمة في المبادي العالية س ره

الايراد بنظائر هذه النقوض.

الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالتضاد انما هو بين هويه الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتى المتضادين وبالجملة

هذه الصفات يعتبر في حقائقها انها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحاله

مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلا الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حاله قائمه بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حاله فيها لم يلزم الا اتصاف بما من شأنه ان تصير به الأجسام حاره أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك لا ان تصير النفس موضوعه لهذه المحمولات الانفعالية المادية. ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجرى في النقص بلوازم بعض الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة وأمثالها مما ليست من الأمور الخارجية وكذا لا يجرى في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وأمثالهما إذ لا يتيسر لاحد ان يقول إن اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود وأمثالها لأنها اما أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات.

ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعاني حظا من الوجود (١) فالزوجية مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي له

(١) وسيأتي عن قريب بعد مبحث الوجود الذهني وحاصل الجواب ان وجود الزوجية كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجية فهذا الكون لها بالنسبة إلى الأربعة الخارجية والأربعة الذهنية لا بالنسبة إلى النفس الناطقة بقيام الزوجية بوجودها الأصيل وهو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها ومصححه الأربعة مثلا لا النفس وهذا القدر يقول به القوم أيضا القائلون بان وجود الانتزاعيات يعنى وجود منشأ انتزاعها س ره

فاما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا تصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها واما العدم وأمثاله فلا صورته لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صورته وعنوانا لأمر باطله ويجعلها وسيله لتعرف احكامها.

الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والأمر الذهنية موجوده فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت

والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء (١) انما يكون موجودا في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الوجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورته لا هويته والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متأصل ومعنى في في الموضوعين مختلف (٢) وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في

(١) وأيضا نلتزم كون الأمور الذهنية موجودات خارجيه فان الموجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه هياه الأمر الخارجي وهو النفس خارجي وانما كونه ذهنيًا بالقياس إلى ما في الخارج أعني ما خرج من النفس كما أن لفظ زيد والنقش الدال عليه وجود لفظي وكتبي لزيد وهما في أنفسهما موجودان خارجيان س ره
(٢) لما كانت العلوم البرهانية تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقية معروضه لمحمولاتها الذاتية أو أمور حقيقية كذلك استلزم ذلك اهمال امر كل جامع معنوي عرضي خارج عن ماهياتها ولذلك تختلف الألفاظ المستعملة في هذه العلوم مع الألفاظ المستعملة في اللغة والعرف العام فربما كان اللفظ مشتركاً معنويًا في اللغة والعرف ومشاركاً لفظياً في هذه العلوم ولهذا ذكر المصنف ره ان لفظه في في قولنا المعنى في الذهن وقولنا الذهن في الخارج لمعنيين مختلفين واللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظي دون المشترك المعنوي ط

الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع أن بديهية العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضا لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري تعالى. والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود (١) عمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع إذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناطق صحه كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم

(١) نعم يبقى هنا اشكال آخر مهم وهو سابع الاشكالات الستة المذكورة في المتن وهو ان لازم ثبوت الوجود الذهني والظهور الظلي ان يتحقق لكل صورته علميه ومعنى ذهني مصداق واقعي إذ لا معنى لوجود ذهني لا وجود خارجي وراءه يحكى عنه ولازمه ان لا تقدر النفس على تصور المحال والمعدوم وكل عنوان بسيط ذهني لا خارج له يطابقه. والجواب عنه من طريق الفرض والقضية الغير البتية مصادره فان نفس الفرض ايجاد ذهني لما لا خارج له يطابقه وهو بنفسه من افراد موضوع الاشكال وحسم هذا الاشكال موكول إلى ما سنبينه إن شاء الله تعالى من كيفية اخذ المفاهيم من مصاديقها والفرق في ذلك بين المفاهيم الماهوية وغيرها المسماة بالعناوين الذهنية في بحث الماهيات ط

منها حملا أوليا وان لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطله الذات مجهوله التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم

عليه والعلم به وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطله يصير منشا لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا أوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينه التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود لكن عينه التشخص غير متوجه اليه بل إلى ما يؤدي اليه البرهان انه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وان تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية (١) وهي وان كانت مساوقة

(١) اي القضايا المنعقدة في الممتنعات وفي الواجب جميعا بقرينه قوله قده حيث لم تكن طبيعة متحصلة أصلا اي كالممتنعات أو في الذهن اي كالواجب تعالى ولكن عده القضايا التي حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البتية غريب جدا إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع في الخارج تحقيقا لا تقديرا وملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديرا لا تحقيقا وواجب الوجود هو حقيقة الحقائق وكل التحققات للمتحققات اظلال لتحققه وهو أحق بالتحقق من كل متحقق. اللهم الا ان يقال لما كان مفاد الهلية البتية ان كل فرد صدق عليه طبيعة كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطه بتحقق فرد في الخارج مصداق للطبيعة وبتحقق الطبيعة في الذهن لتكون آله لملاحظة الفرد ويسرى الحكم عليها اليه ففي قضايا الممتنعات وإن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصله في الذهن لكن لا تحقق لافرادها تحقيقا فكانت غير بتية وفي قضايا الواجب وان تحقق الفرد تحقيقا الا انه لا طبيعة حاصله في الذهن من ذلك الفرد.

ان قلت لو كان استحاله حصول الواجب بحقيقته مناطا لكون القضايا المنعقدة فيه غير بتية لكانت القضايا التي حكم فيها على الأمور العينية والافراد الخارجية غير بتية لاستحالة حصولها بحقائقها العينية في الذهن إذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن اكتناؤه كذلك الوجود العيني الامكاني لا يحصل في الذهن والا لزم الانقلاب كما تقرر قلت الوجود العيني الامكاني وإن كان لا يحصل في الذهن الا ان له ماهية تحصل بكنهها في الذهن وهي الامر المحفوظ في كلتي نشأتها والخارج والذهن والمشارك بين الوجود الخارجي والذهني بخلاف وجود الواجب تعالى إذ لا يحصل في الذهن ولا ماهية له حتى تحصل هي فيه محفوفة في الخارج والذهن ومفهوم الواجب أو الوجوب ومفهوم الموجود البحت والوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته ووجه الشئ هو الشئ بوجه بعيد بل وجه الشئ بما هو وجه الشئ وآله

لحاظ ليس بشئ لا ملحوظا بالذات فهو مرآة لملاحظته فلذا كان مصححا للحكم على
الواجب تعالى الشخصي ومفهوم الواجب واجب بالحمل الأولى س ره

للشرطية لكنها غير راجعه إليها كما يظن فان الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تنمه فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصله أصلا أو في الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطه في المعنى
فصل (٤)

في زيادة توضيح لافاده تنقيح اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع (١) اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه. وبيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجرى عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقائق بعينها موجوده في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج

(١) قد ينسب القول بالشبح إلى القدماء س ره

له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتها للمعاني بحسب
الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة.

ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها
وجودا في الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية
إذ لا يقول أحد ان كتابه زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه (١) بخلاف ادراكه
وتصوره فإنه يجرى عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره
جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث.

وسلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد
عليه تشحيذا للأفهام وتوضيحا للمقام.

وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمه هي ان ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها (٢)
بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات إذ المعدوم الصرف ليس

(١) هذا ممنوع كيف وقد قال جم غفير ان الاسم عين المسمى وهذا وإن كان أعلى
مصاديقه ومعانيه ما قال الحكماء ان صفات الواجب تعالى عين ذاته وما قاله العرفاء ان
الاسم بالحقيقة هو الوجود المطلق الحقيقي المأخوذ مع تعيين من التعينات الصفاتية العالية
الا انه يجرى هيئنا أيضا بقول مطلق فان الوجود اللفظي أو الكتبي للشيء بما هو وجهه
وظهوره وآله لحاظه ليس أجنبيا منه ولذا يسرى الحكم عليهما اليه فبهذا النظر ليس
شيء منهما على حياله س ره

(٢) ان قلت كيف يسوغ للسيد قده مع افراطه في القول باعتبارية الوجود وان
لا فرد له خارجا وذهنا وان لا قيام له ولو عقلا بالماهية بل مناط موجودية الماهية
اتحادها مع مفهوم الموجود كما مر ان يقول بتقدم الموجودية على الماهية.
قلت مراده بالموجود المتقدم هو الماهية الصادرة عن الجاعل وبالماهية المتأخرة
نفس شئية الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية الا انه يقول كل ما هو في الخارج
بعد الصدور ماهية من الماهيات وكذا كل ما هو في الذهن فما يشار اليه انه ماهية
نفسها بعد الصدور هي الموجود وليس مفهوم الموجود فيها حكاية عن امر ينضم إليها
في شيء من الموطنين لان الوجود نفس كون الماهية وتحققها لا انه امر ينضم إليها
فكما ان المصنف قده ينكر الشئيين الا بالتحليل الصرف والتعمل البحت ولحاظ شيء
واحد بعنوان دون عنوان ويقول مناط موجودية الانسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو
من الوجود الحقيقي إذ لا يحاذي شيء مفهومه حتى ينافي الاتحاد كذلك يقول السيد قده
لا يحاذي مفهوم الموجود شيء سوى نفس الماهية فهو متحد معها وليس هنا شيان
يحاذيانها الا ان هنا انسانا ومفهوم موجود وفرسا ومفهوم موجود وهكذا معنى كون
الممكن زوجا إذ له وراء مفهوم الموجود ماهية يمكن كونها محكما عنها بالموجود أو
المعدوم بخلاف الواجب فان ماهيته مستحقة لحمل مفهوم الموجود فقط ويلزمها هذا
المفهوم ولا يمكن ان يحكى عنها بمفهوم المعدوم.

ويؤول هذا السيد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت
إذ لا استواء له بالنسبة إلى الموجود والمعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصه
ولا يخفى عليك بطلان ما ذكره في الواجب تعالى وليس الكلام هنا فيه وان

حيثية الصدور ان كانت امرا حقيقيا فليكن هي الوجود الحقيقي والا فلا يمكن ان يطرد
بها العدم وانما عده المصنف قده قريبا من التحقيق لموافقات بينهما في بعض القواعد
كما مر في أوائل هذا السفر فتذكر س ره

له ماهية أصلا وليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنيا أو خارجا لم يكن ماهية من الماهيات.

فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهية (١) اما هذه الماهية فتصير هذه الماهية موجوده ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان أو ماهية أخرى وهو أفحش مثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا.

قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما أولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارا (٢) واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شئ معين فصار انسانا حتى يتأتى الترديد بان هذا الشئ اما الانسان أو غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الانسان وأيضا لو تم ما ذكرت

لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الأربعة أولا فصارت زوجا فما وجد أولا اما زوج فالزوج يصير زوجا

(١) المورد توهم من الصيرورة هاهنا الصيرورة التركيبية فاورد ما أورد وحق الجواب هو ان المراد من الصيرورة ههنا الصيرورة البسيطة وهي صيرورة الشئ لا صيرورة الشئ شيئا فاعتبر وحاصل الجواب الثاني يؤول اليه ن ره

(٢) اي في مرتبه الموجودية المطلقة لا انسان ولا فرس ولا غيرهما من التعينات وهذا الموجود المطلق هو المراد بقوله في الجواب الثاني ليس معنى وجد أنه وجد شئ معين س ره

أوليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا وبطلانها ظاهر. إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودة الماهية متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية أيضا فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية

فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصله في الذهن بل امر آخر مبائن لها بالحقيقة (١).

قلت ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينه يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجوده في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفا وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل وان أريد انها توجد في الذهن باقيه على حقيقتها العينية فلم يقد عليه دليل إذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود.

فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب

(١) هذا حق طلق للوجود الحقيقي وليس عنده سوى المفهوم والماهية التي هي مثار الاختلاف بأنواعها وأجناسها وغيرها فليت شعري ما هذه الذات بذاته فهي كالماهية المطلقة والشيئية العامة من المعقولات الثانية س ره

الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء ا وتارة هواء ا وتارة نارا وظاهر انه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات.

قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الأسود ابيض والحار باردا أو صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء ا واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجوده بينهما (١) نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصه ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه.

واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورته إلى أخرى أو الموضوع من صفته إلى أخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه (٢) ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية وإذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم متقدم

(١) ان هذا لشئ عجاب أيها السيد الجليل إذا لم يمكنك اثبات امر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصرا على أن إحداهما هي الأخرى وما الداعي للانسان ان يقول السماء هي الأرض وليس في نظر عقله منهما شئ أصيل الا ماهيتهما وهي ليست الا مثارا للاختلاف والبيئونة وتصحح أين أحدهما من الاخر لا الهووية والوجود الذي هو جهة وحده الماهيات ومصحح الهووية عنده اعتباري محض وفي انقلاب امر في صفته أو في صورته لو لم يكن فرضا الا مجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل أحد ان إحداهما هي الأخرى ولما كان فيهما امر مشترك صحح الهووية وقوله نعم يفرض العقل الخ أعجب من هذا لان ذلك الامر المبهم مثل الشئبية العامة ونفس مفهوم الامر المبهم وغير ذلك من الأمور العامة وهي من المعقولات الثانية وليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهووية في نفس الامر والحقائق المتبائنة لا تصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر متحده س ره

(٢) وجد في بعض النسخ زيادة العبارة الآتية بعد قوله باعتبار حصوله فيه كيف ومن المعلومات ما ليس له محل أصلا س ره

الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمه كانت أو متأخرة لا يغير حقيقة المعروض فإنها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغائرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب إلى ماهية أخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين انه إذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر وأخرى امرا آخر والفترة السليمة تكفى مؤنه هذا البحث وأنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرًا قائمًا بالنفس بل نقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان أراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرًا وان أراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائمًا بذاته جوهر فكذا ذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرًا وكيف والنفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان أراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهرًا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح أيضا انتهى (١).

(١) هذا الشق هو المراد وليس جاريا في الشبح لان القائل بالشبح ليس قائمًا بالانقلاب وشبح الشيء ليس عينه وهو نفسه أيضا ليس قائمًا بالعينية بل هو متحاش عنها سره

وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى الكيف في الذهن ان لكل من الحقائق العينية ربطا خاصا بصوره ذهنية به يقال إنها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شئ وجود كل شئ آخر (١) لأنه فرق بين ان يقال لو وجد الف مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كانت عين ب أو يقال لو وجد الف في الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرنا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته إذ الحقيقة الذهنية مشروطه بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطه بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية ناعته للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية (٢) فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتتها

(١) صحه هذا دون الاخر لسبب ان الانقلاب يستدعي امرا مشتركا بين ا و ب ولكن الكلام في أنه إذا لم يكن امر مشترك فلا مصحح للانقلاب ولا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون امر باق في الحاليين فلم يكن فرق بين القولين واليه أشار قده بقوله فيه ما فيه واما جريان ما ذكره في القول بالشبح فمدفوع بما ذكرناه في الحاشية السابقة س ره

(٢) فيه انه قياس مع الفارق فان الهيولى بحسب التحصل الصوري لا متعينة واما ماهيتها ومقولتها فمتعنتان بخلاف تلك الحقائق الكلية المدعاة في المقام والماهيات الامكانية التامة أو الناقصة اي النوعية أو الجنسية أو غيرها كلها جائزه الاكتناه للعقل وليت شعري ما تلك الحقيقة الكلية والطبيعة المرسلة المحفوظة بين الحقائق التي هي كحخصها فما ذلك الماء مثلا المشترك بين الماء الذي هو جسم بارد رطب وبين الماء الذي هو عرض وكيف نفساني فان كانت تلك الحقيقة الكلية المحفوظة جزءا خارجيا لها كانت البسائط الخارجية كالاعراض وكالعقول مركبات خارجيه وكانت لامكانها تحت مقولة من المقولات وان كانت الحقيقة جزءا عقليا كانت جنسا ومراتبها أنواعا لها فتحقق قدر مشترك بين الموجود من الأجناس العالية البسيطة وبين صورتها الذهنية فلم تكن بسائط ولا أجناسا عوالي هذا خلف وان كانت عرضيه محموله بالضميمة لم تكن المراتب

متحدّه إذ اشتراكها في امر عرضي لا ذاتي مع أن هذا القائل أيضا يدعى انه يقول
بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن وان كانت عرضيه بمعنى مجرد خارج محمول
كالمعقولات الثانية فبالطريق الأولى لا يصحح النفسية والهوية والمصنف قدّه
حيث يقول بأصالة الوجود يمكنه ان يقول في الانسان مثلا أصل محفوظ بين مراتبه من
الانسان اللاهوتي والجبروتي والملكوتي والانسوتي بل وجوده اللفظي ووجوده
الكتبي وهو الوجود الحقيقي الذي هو جهة الوحدة والهوية والمفهوم العام وهو
مفهوم الانسان اللا بشرط المقسمي والماهيات الخاصة فيها اعتبارية واما هذا السيد
الجليل فليس على رأيه الا الماهيات التي هي مثار للاختلاف وعدم التصالح كما مر
غير مره فأين الزند من العرار والسراج من الشمس في وسط النهار ولن يصلح
العطار ما أفسد الدهر س ره

المعلم الأول واتباعه من حيث إنها ليست متعينة أصلا وليست لها حقائق متحصله بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمه غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقة المائية إذا لوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلًا وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية وهي بنفسها لا يتحصل بشئ منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود

المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم.

فان قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضا لان الشئ لا ينفك عن ذاتية بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وأيضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق

عندنا اليه البرهان فالشئ انما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمه ولا معينه فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرًا والا لكان عرضا وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان قابلا للابعد كان جسما وإن كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا أو تقديرا وإذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالهما وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظه خصوص أحد الوجودين (١) لم يصلح لان يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وتادى العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين (٢) هو ان الذهن عند تصور الأشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها

(١) حقيقة الوجود المطلق البسيط النوري لم يصلح لان يشار إليها لان الإشارة تنال المتعينات وتلك الحقيقة بذاتها لا تعين لها وان كانت عين الهوية وليس الكلام فيها بل الكلام في الماهية المطلقة المبهمه المأخوذة معها وقد علمت أن المتعينات منها اعتبارية فضلا عن المطلقة المبهمه التي هي من المعقولات الثانية ففرق بين ما لا يقبل الإشارة ولا يحيط به العبارة من لا شئيه وبين ما لا يقبلها من فرط الشئيه والتحصل والنورية فقوله بل يكون لها الاطلاق الصرف قضية موجهه ولا وجود لموضوعها س ره

(٢) هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتي إذ قد ظهر أولا ان معناه انحفاظ الماهية المطلقة التي لوحظت بشرط مطلق الوجود وقد ترقى هاهنا باثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقة الخارجية التي هي مرتبه من الماهية المطلقة في الحقيقة الذهنية باخذها آله لحاظ الخارجية فيجرى على الذهنية احكام الخارجية وذاتياتها كما يسرى إلى الخارجية احكام الذهنية فالماء الذهني مثلا جوهر بجوهرية الماء الخارجي وهكذا جسميته وسيلانه ونحوهما س ره

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلًا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت

له قوه وبصيرة روحانية (١) ينظر إلى حقيقة واحده هي مبدء المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها وأحوالها الخارجية وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

وليعلم ان كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحه كشفيه ومبادئ قويمه الهامية بل ميناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايغات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افاده تحقيق أو زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعته من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الأقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون

فصل

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
وهاهنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود

(١) هي الوجود الواسع المحيط للماء العقلي الذي هذه المياه الجزئية رقائقه والمفهوم الكلي المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه انما هو ماهيته لان كل ممكن مركب من ماهية ووجود فذلك المفهوم يحمل بهو هو على هذه الماهيات التي للجزئيات والرقائق وذلك الوجود الواسع أيضا هو هذه الوجودات لكونه جامعا لها بنحو أعلى وأبسط في مقام ذاته الشامخ وتلك الوجودات أيضا هي هو لكونها ظهوراته فهي حاكية إياه بنحو الضعف وهو حاك إياها بنحو التمام هذا ما يلائم مذاق المصنف قده ولا يستقيم على مذاق السيد كما لا يخفى س ره

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعده انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصور العلمية كصفات حقيقية (١) وهو انا نقول إن للنفس الانسانية قوه بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم حينئذ ان للنفس هناك كيفية حادثه عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا إذا فتننا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمه بها ناعته لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق.

وتحقيق الحق (٢) فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالأبيض والضحاك والماشى والجالس والنامي والحيوان

(١) هذا إلى قوله وتحقيق الحق احقاق لكون العلم كيفا حقيقيا بالوجدان وبيان للاشكال س ره

(٢) الملاك في حل الاشكال ان تثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها ووجودها في الذهن ماهية أخرى لها وجود آخر منضمة إلى ماهيات الصور المعلومة حتى يكون هنا كيف حقيقي وانى له ذلك كما قالوا انا إذا فتننا الخ فبمجرد جعل العلم أو الكيف تارة عرضا وتارة معروضا مع أنه لا انضمام هنا لا ينحل الاشكال وقياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق فان الأبيض أو الضاحك مثلا محمول بالضميمة فان نحو وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود العرض ولذا يقال تركيب الموضوع والعرض تركيب اعتباري بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا وراء الصورة التي هي من مقولة المعلوم شيء وما يقال العرض والعرضي واحد معناه ان العرض إذا اخذ لا بشرط صار عرضيا محمولا على المعروض والحمل هو الاتحاد في الوجود اي يلاحظ البياض اللا بشرط مثلا مرتبه من وجود المعروض وغير مبائن عنه بل معدودا من صقعته لا ان مرتبه واحده من الوجود وجود لهما والا لطوى بساط المقولات العرضية لان موجودا واحدا لا يكون جوهرًا وعرضًا س ره

والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم (١) من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كما أن الجسم انما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا وعنصرا أو فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا (٢).
وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحده مطابقه لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروف فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم. وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحده من مقولتين.
لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك

(١) عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا وفيما نحن فيه الوجود متحد كما ذكرناه س ره

(٢) لا يخفى انه مصادره لأنه حيث لا يكون هنا حيثية تقييدية انضمامية لا يكون مصحح لحمل الكيف لكونه من المحمولات بالضميمة وقس عليه قوله في موضعين آخرين مما يأتي اللهم الا ان يبنى على مذهب القوم وعلى القيام الحلولي س ره

المقولة بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث (١) انه أب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار (٢) فان الأبيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شئ أو بشرط لا شئ كما أن الصورة والفصل واحده بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ولا يشوش الافهام وساوس الأوهام

(١) لما كان الكيف من الاعراض المتقررة في المحال فالمثال السابق أعني زيدا والأبيض ونحوه أطبق بل الإضافة أيضا لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقولة الإضافة س ره
(٢) قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضية وهو مراد المصنف قده والسيد لا ينحو نحو هذا فمذهب المصنف يصح ويصحح الكيفية والجوهرية لكن لا ضميمة هنا كما مر ومذهب السيد في الاتحاد لا يصح في نفسه س ره

المرحلة الثانية

في تتمه احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم

فصل

في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط (١)

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول

(١) ملخص ما يفيد صدر الكلام في هذا الفصل مع العطف إلى ما مر في بعض الفصول السابقة من تقسيم الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره ان من الموجود ما ليس له استقلال نفسي بوجه من الوجوه أصلا وذلك كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطا رابطا طرفا مربوط اليه هذا خلف وإذ كان كل وجود خارجي لا يخلو عن استقلال ما معه أنتج ذلك ان الوجود الرابط لا يتحقق الا مع وجود نفسي يتقوم به ولا ينحاز عنه اي انه لا يوجد خارجا عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج ولازم ذلك ان تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما وتحقق كليهما في ظرف النسبة كيفما كان كما سيشير ره اليه في ذيل الفصل التالي وأنتج أيضا ان الوجود الرابط والنفسي مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوما فالوجود الرابط لا يوضع لشيء ولا يحمل على شيء ولا تتصف بكليه ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص إذ لا نفس له هذا كله بحسب صدر البحث.

لكن الذي ذكره ذيل من حديث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة إلى الوجود الحق جلت عظمتة وانه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطى ان الماهية من حيث هي لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال ولا عدمه وانما الامر يدور مدار النظر في الوجود المقوم المقارن لها فالماهية الواحدة بعينها ربما صارت بنظر ماهية تامه ومعنى اسميا وربما صارت بنظر آخر غير تامه ومعنى حرفيا وهذا أصل نافع مثمر في مباحث التشكيك ومسالة علم الواجب وغير ذلك فلا تغفل عنه ط

وجود (١) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه (٢) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع وهكذا إلى غير النهاية.

فيفك عقده التشكيك بما سبق من أن اطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى الرابطة التي هي الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء ا كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له

الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون الف ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف الف و ب اي الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بأمر عدمي مما له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم أن اللا نهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الأوهام غير ممتنعه لانبثاته بانبتات الملاحظة إذ ما لم يلحظ حاشيتنا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول فإذا قلنا الف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآة لتعرف حال الف و ب لا على أنه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا اليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه في حكمنا بان الف ب

(١) إذ لا يكون مفاد الهلية المركبة ما صدق عليه هذا صدق عليه ذلك كما توهمه من لا خبره له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شيء لشيء كما يقول به المحققون س ره (٢) سيأتي ان المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد ان ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت وأيضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذي في الهلية المركبة في ورود هذا الاشكال كما لا يخفى فلهذا الوجود للغير الثابت للموضوع وجود في نفسه ثم إن ثبوت هذا الوجود في نفسه ولكن للموضوع لكونه ناعتيا ثابت أيضا للموضوع وهكذا وحاصل الفك ان المغالطة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود وثبوت لا ثابت س ره

نسبه محضه والنسبة بما هي نسبه لا تكون منسوبه نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الامر إلى أن يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم إذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا إذا توجهنا اليه بتصويره أحد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار فتقطع به السلسلة.

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه (١) ليسوا عنوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الأول يستلزم الوجود دون الثاني هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر.

ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية ان وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها

(١) اي ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع وبهذا المعنى يقال إن مسائل العلم هي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط س ره

وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بحمله السافلات فقالوا ان الممكنات طرا مادياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الحملة وهو الواجب تعالى.

ولا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغائرا للوجود الحق (١) لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق ومنسوبا إليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

واما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبه إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لثلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

وهم وتنبه ان بعضا من اجله العلماء المتأخرين أراد ان يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على النحو الذي هو

في الجسم أعني انه هيئه الجسم كان موجودا وان اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما

والثوب ان اعتبر صورته في القطن كان موجودا وان اعتبر مبائنا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيشية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى

(١) لقولهم بأصالة الماهية فانقسمت دار التحقق إلى سنخين أحدهما الوجود والاخر الماهية أو لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشائين فثبت للممكن نفسية وليس رابطا محضا واما المصنف قده فلما قال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فالمنسوب اي ما هو كالمضاف الحقيقي المصطلح والنسبة إليه جميعا هو الوجود بمراتبه من الوجود المقيد والوجود المطلق والوجود الحق فالمنسوب ربط محض وفقر بحت وتعلق صرف س ره

قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت ألفاظه وقد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها في القوة والامتانة أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام.

وانى لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية أولم يقع فيه وضع أحد معيني الوجود الربطي موضع الآخر فان الأسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه

ثبوتا للجسم وهذا مما لا يأبى ان يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم. قوله وان اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما ان أراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعه الثبوت للاعراض لكن التردد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضيه لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها إذ لا شبهه في أن الإضافة إلى الموضوع خارجه عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي وان أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومه غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه (١) الا ان وجود الاعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره

إذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره

(١) هذا الذي ذكره ره من أن للعرض وجودا في نفسه كوجود الجوهر في نفسه لا ينافي القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر وقد صرح به المصنف ره في بعض كلامه واستفدناه في الحاشية السابقة من البحث في معنى الوجود الربط فان معنى وجود العرض في نفسه ان الماهية التي يعقلها العقل للعرض لا تحتاج في انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر وإن كان وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره بخلاف الوجود الربط فان انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل ط

فصل

في أن الوجود على اي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية
وباي معنى يوصف بذلك

ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية
الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات
وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية
وما بعدها من المعقولة وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم
والمحكى عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها
الذهني على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمه
الميزان بخلاف الأولى فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته وذاته (١)

(١) هذا تأكيد والا فمعلوم ان الحقيقة البسيطة النورية من الوجود ليس من
شأنها ان يكون معقولا أولا فضلا عن أن يكون معقولا ثانيا انما هي مصداق للمفهوم.
ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدرى اي العنوان معقولا ثانيا شئ غريب
في بادي النظر على القول بأصالة الوجود فإنه كما أن مفاهيم الانسان والفرس والماء
والنار والبياض والسواد ونحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجيه
كذلك مفهوم الوجود له معنون كالوجودات الخاصة من وجود الواجب تعالى ووجودات
الممكنات بل المعنونات أولا وبالذات له لاعتبارية الماهيات وان كانت متحققه بالعرض
وقد بينا سابقا وجود الكلى الطبيعي ولذلك كانت الماهيات أيضا معقولات أولى فتذكر.
والجواب انه فرق بين المقامين فان الافراد الخارجية للطبائع الذهنية افراد
ذاتية لانحفاظ الماهية في موطن الذهن وموطن الخارج بخلاف انحاء الوجودات
الخارجية فإنها ليست افرادا ذاتية للوجود العام إذ ليس بينهما ماهية مشتركة وقد
مر في أول الكتاب ان الوجود العام اعتبار عقلي غير مقوم لافراده.
واما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدرى اي الموجودة وبين مفهوم الوجود
العام بان يقال مراده قده ان الموجودة معقول ثان فهي وان كانت لها وجه إذ الفرق
بينهما كالفرق بين العلم المصدرى وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة لفرق بين هسنى
وهست بودن في الفارسية كما بين سفيدى وسفيد بودن الا انه لا طائل في
جعله مسألة علميه مع أنه لم يفرق بينهما في كثير من المواضع فيقال الوجود العام
المصدرى وان شئت فارجع إلى مباحث اصالة الوجود عند نقله عبارات الشيخ وبهمنيار
على سبيل الاستشهاد.

ثم المراد بالشيئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشئ بمعنى المشئ
وجوده اي الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو وانما كانت الماهية المطلقة بهذا
المعنى من ثواني المعقولات لأنه ليس في الماهيات الخاصة التي كالانسان والفرس
والبقر والبياض والسواد وغيرها امر وراء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهية
المطلقة والا فاما ان يكون ذاتيا مشتركا بينها فلم تكن عوالي الأجناس أجناسا
عاليه وأيضا لم يذكر في حد من حدود الماهيات واما ان يكون عرضيا مشتركا
محمولا بالضميمة فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصة والماهيات المتعينة شيئا الا عند
عروض تلك الضميمة كما ليس الجسم مستحقا لحمل الأبيض مثلا الا في المقام الثاني

بضميمة البياض وهذا باطل بالضرورة واما الامكان والوجوب الذي هو كيفية النسبة فقد مر بيان اعتباريتهما س ره

(٣٣٢)

وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمه ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان إذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات أولى في الذهن على أن يعتبر قيده لا شرطا (١) في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستنده إلى المعقولات الأولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرها ليس من هذا القبيل.

وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس أو في الأعيان وان لها صلاحية الايصال أو النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي إذ قد تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا أو فصلا أو خاصه أو عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلا أو نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

(١) الأولى ان يقال لا شطرا واما شرطية الوجود الذهني لعروض المعقول الثاني كالكلية للانسان مثلا فغير محل بل عرف المعقول الثاني بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه كما في الشوارق ولعله قد يرى أن معروض المعقول الثاني المنطقي نفس الطبيعة والوجود الذهني معتبر في العروض بنحو الظرفية البحتة على أن يكون العقد قضية حينية لا ان يكون قضية مشروطة س ره

والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات أيضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعه لعلم المنطق فإنه إذا علم في العلم الاعلى ان الكلى قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في أن اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها واما تحديدها وتحقيق ما هيئاتها فيكون في العلم الأسفل لا في العلم الاعلى (١) وهذا أيضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على ماهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصده تبصره

ان من الصفات مالها وجود في الذهن والعين جميعا سواء ا كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورته في الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصوره كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات في الأعيان ونفى مجعوليتها بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود ولاحظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود (٢) لا على الوجه الذي

(١) هذا خلاف ما تقرر عندهم إذ المطلوب في كل علم أسفل العوارض اللاحقة لموضوعه ومقومات الموضوع من مبادئه لا من لواحقه الا ترى ان مباحث الهيولى والصورة معدودة من العلم الإلهي ولا يبحث عنها في العلم الأسفل الذي موضوعه الجسم الطبيعي الاعلى سبيل المبدئية.

اللهم الا ان يكون المراد تحديدها وتحقيق ما هيئاتها من حيث هي قبل اثبات هليتها البسيطة وإن كان تحديد ماهيتها الموجودة من وظائف العلم الاعلى والماهية ومقوماتها مؤخره عن الماهية الموجودة اي عن وجودها كما استنبط منه ان الوجود للشيء متقدم على ماهيته ولذا قالوا إن الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسميه وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقية س ره

(٢) فان في اسناد الوجود إلى الكلى الطبيعي وساطة في العروض من قبيل ما في حركه السفينة وحركه جالسها وبعبارة أخرى وصف الطبيعي بالوجود وصف بحال متعلقه اي موجوده فرده وهؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين في شقاق فهؤلاء في طرف تفريط كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهية في طرف افراط والحق هو الامر بين الامرين من كونه موجودا بنحو العكسية والظلية للوجود وبتحاد مفهومه من لا شيعية حيث لا يحاذيه شيعية وجود على حده مع نحو من حقيقة الوجود كما قال قده ونحن قد ذكرنا في أوائل هذه التعليقة كون موجوديته حقيقة بحكم العقل الجزئي ومجازا عرفانيا برهانيا ومعنى وساطة العروض في الوجود لتحققه وان ايه انحائها تناسب ما نحن فيه فتذكر س ره

ذهب اليه النافون للكلى الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين

المذكورين أصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للأشخاص (١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورته خارجيه قائمه بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظه العقل (٢).

والمعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقوله في الذهن ولا بما هي واقعه في العين كلوازم الماهيات وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنه والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقولات بها لا تكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفه.

(١) المراد الجزئية المنطقية العارضة للجزئي الطبيعي وهو الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة وقد يطلق الجزئية على التشخص الذي هو نحو من الوجود ومعلوم انها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنية والمعقولات الثانوية س ره

(٢) بل معناه ان زيدا في ملاحظه العقل جزئي في ملاحظه العقل لان الجزئية المنطقية التي من المعقولات الثانية مانعها نفس تصور المفهوم عن الشركة ومعلوم ان هذا المعنى العقلي انما يعرض لزيد العقلي اي لتصوره وليست الجزئية مطلق المانعية عن الشركة حتى يقال هي أو الاتصاف بها في الخارج فغايتها انه معقول ثان فلسفي لا ميزاني فكيف يبحث المنطقي عنها س ره

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي
ان رهطا من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض أجلتهم
ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر أو في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك
الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف في
ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم
ولا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث

لولا حظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف
الذهني فان مصداق الحكم بكليه الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص
يصير مبدء الانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج
أو الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في أحدهما منشئا لصحة
انتزاع

العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه (١) وفيه محل انظار كما لا يخفى.
والحق (٢) ان الاتصاف نسبه بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

(١) أحدها قلب الدليل الذي ذكره كما سيقول المصنف قده وثانيها انه من باب
اخذ المطلوب في بيان نفسه فان هذا معنى الاتصاف عندكم واما عند خصمكم فمعناه
ان يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف وبضميمة الصفة مطابق حمل
تلك الصفة ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجودهما جميعا وثالثها انه لا يبقى حينئذ
فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة فان قولنا زيد أب صادق ولا وجود للأبوة في زيد
فليصدق الحدار أب أيضا ورابعها انه لا يبقى فرق بين العرضي والذاتي وقد كتبنا
سابقا ما يتعلق بالمقام فتذكر س ره

(٢) هذا القول عندي ليس بحق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد
الحكمية بل لا يفتى نفسه قده بهذا في كثير من المواضع وانهدم القواعد مثل ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة ومثل
ان الإضافة لا وجود لها والا فاما لها وجود استقلالها جوهرية وهو ظاهر البطلان واما
وجود عرضي مثل البياض والسواد فيعرضها الحلول في الموضوع والحلول اضافه
والمفروض ان الإضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر وهلم جرا فيتسلسل
بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها وكانت اعتبارية فينقطع بانقطاع
الاعتبار ومثل ان عدم الملكة لو كان له وجود في خارج الذهن وبغير وجود منشأ
انتزاعه اي موضوع كان تقابله مع الملكة تقابل التضاد والقوم حيث يقولون انها
موجودات فالموجود عندهم قسما أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحذائه والاخر
الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه وما قال قده ان الاتصاف نسبه حق لكن النسبة
ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئية الوجود وفي الاخر وهو الصفة شيئية الماهية

أليست الماهيات نعوتاً ذاتية للوجودات كما مر في أول هذا السفر ان الماهيات اعراض ذاتية للوجود والامكان صفه للوجود وما ذكره بعض الأجلة في بيان المطلب ضعيف وإن كان المطلوب حقاً والدليل المحكم المتقن ان المراد بالاتصاف هو الحمل والحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحاد انما يستقيم إذا كان الوجود واحداً ولاحد الطرفين وهو الموضوع ولذا قالوا المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم وهذا لا يستدعي الوجود للمحمول بل عدمه ولو كان له وجود فمن مقتضى آخر على أنه لا بد ان يعتبر حينئذ لا بشرط ليحمل فاذا المعتبر في الاتصاف وحمل المحمول ليس الا المفهوم فالوجود غير معتبر الا في المثبت له لا في الثابت على أنه يمكن ادعاء البدهة في عدم استدعاء الاتصاف وجوداً في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى وجاهل وممكن وغير ذلك س ره

الاتصاف (١) فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف

فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بها حتى الإضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها أيضا حظوظا ضعيفه من الوجود والتحصيل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها لموصوفاتها (٢). ولا فرق في ذلك بين صفة وصفه فكما ان البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه ايض و صفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

(١) هذا هو الحق الصريح الذي لا مريه فيه وقد تقدم ان لازم كون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفيه وفيهما ان يتحقق الطرفان معا في ظرف تحقق الرابط فلا معنى لتحقيق قضية أحد طرفيها ذهني والآخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي والآخر اعتباري مجازي ط

(٢) فالإضافات وجودها بنحو الربط والنسبية لا بنحو الاستقلال والظرفية والباقي بنحو القوة وللقوة أيضا وجود وان لم تكن كالفعليات فان قوه الشيء وجود ضعيف وظهور ظلي منه ولعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر س ره

أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض وغيرهما
فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أن
الصفة ان كانت معدومه فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم
في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف
الأشياء بالإضافيات والاعدام والقوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا
هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبإزاء مرتبه وجودها سلب ورفع لها يمنع عن
الاتصاف

بها وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وأكد من حظ الموصوف بها منه
وذلك كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل
مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابہ إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب
الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لا حد ان يعكس
الامر في تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى
الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشا الحكم
بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد
هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف
دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره.

فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف
من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

تنبيه ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان في الكمال
والنقص وتحصلات الأشياء في القوة والضعف
والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات
الانظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم وتميط به الأذى عن طريق السلاك
الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية
على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفه أحوال المعقولات الثانية

وأحوال المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما أصلناه (١) من أن الوجود لكل شئ من الأشياء له مرتبه خاصه من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعليه محضه مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب

بالقصور الامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجود كان قصوره أشد وامكانه أكثر إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية

من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعاليتها محض القوة والاستعداد ووحدها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدها الاتصالية أخرى وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض إلى م ينتهى نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك إلى عرض آخر كيفي أو ايني أو وضعي على سبيل التجزى والتدرج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة

(١) ومع قطع النظر عما أصله قده أيضا يندفع عنهم بان النسب وان كانت انتزاعية لكن ليست كأنياب الأغوال لان لها منشا انتزاع ووجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشاء انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجية وكذا المعقولات الثانية صفات للموجودات الخارجية فان الكلية مثلا صفه الانسان المعقول وهو ماهية عين الانسان الخارجى وأيضا الموجودات الذهنية موجودات خارجيه في ذواتها وكونها ذهنية بالإضافة كيف والنسبة مرغوبه مسخرة للنفوس والايصال إلى المجهول اثر خارجي مترتب على المعقولات ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمة واما على مذهب غيرهم فلا اشكال س ره

فصل في أن الوجود خير محض (١) هذه المسألة انما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقول

الذي من أجلى البديهيات الأولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا في الأعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء ا كان الوقوع وقوع نفس اي نفس الوجود أو وقوع شئ آخر هو الماهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود

عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان (٢) معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء

(١) هذه مسألة عمدته نافع كثيرا سيما في التوحيد وادعوا فيها البداهة وبعضهم برهن عليه وهو مذكور في شرح حكمه الاشراف وفي الهيات هذا الكتاب فبطل قول من أورد على الحكماء انهم لم يبرهنوا هذه المسألة مع شموخها وذلك لبداهتها كما علمت س ره

(٢) إشارة إلى برهان المسألة من طريق تحليل معنى الخير وهو ان الطلب والإرادة لا تتعلق بشئ الا بعد ترجحه على غيره بمرجح على ما سيبين والمعنى الذي هو ملاك الترجيح هو المسمى بالخير وبه يتحقق اختيار المراد ويستوجب تعلق الإرادة والشوق فالخير ما يؤثر على غيره ويشتاق اليه ويطلبه الموجودات والخير اما خير مطلوب لذاته أو لامر آخر مرتبط به وينتهي إلى ما يطلب لذاته فهناك ما هو خير بالغير وما هو خير بالذات اي ذاته عين المطلوبة لغيره وهو الذي يطلبه كل شئ وينتهي اليه كل غاية وليس الا وجودا فان العدم لا ذات له والماهية غير أصيلة فالخير هو وجود وإذ كان لحوقه للوجود من دون حيثية تقييدية أصلا كان منتزعا من نفس حقيقة الوجود فالخير هو الوجود والوجود هو الخير بالذات وليس الشر الا العدم.

ومن هنا يظهر ان للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة ويتبين بذلك مسئلتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل أعني ان الوجود خير والعدم شر وان الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود واما المسألة الثالثة وهي ان الوجود قد يكون شرا بالقياس فهي التي بينها بقوله ثم اعلم أن الوجودات الخ ويتبين به ان الشر بالقياس انما يتحقق في عالم المادة فقط لا فيما وراءه واما ما أشار اليه من مسألة دخول الشر في القضاء بالعرض فسيتبين في الإلهيات بالمعنى الأخص ط

ويشتاق اليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبله وبين ان الأشياء ليست طالبه للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاهاً ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً وهذا في غاية الظهور والحلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على أوائل العقول الانسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والروية.

فإذا تحقق ان وجود كل شئ هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه في شئ من الأشياء أو فقده وامتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمي اما عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما أو في صفه من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له أصلاً (١).

واما الماهيات الامكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجوده ولا معدومه باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مراراً خيريتها وعدمها شريتها.

فالوجود خير محض والعدم شر محض فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوه وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات اليه خير الخيرات الإضافية وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبه النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من

(١) ان قلت سيأتي في ذوقيات مباحث العلة والمعلول ان اهمال شئبة الماهية لا يجوز لارجاع الشرور والنقائص إليها فكيف التوفيق قلت ارجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافي ارجاعها إلى الاعدام إذ لولا الماهية لم يمكن اسناد العدم إلى ممكن إذ الوجود لا يقبل العدم لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والمقابل لا يجتمع مع المقابل الاخر فالبياض لا يقبل السواد وبالعكس فاحتيج إلى موضوع تقبلهما والاتصال لا يقبل الانفصال وبالعكس فاحتيج إلى هيولي تقبلهما فكذا الوجود والعدم فاحتيج إلى ماهية قد تقبل هذا وقد تقبل ذلك س ر ه

الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعاليتها هي كونها قوه وجودات الأشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعالها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقائص والآلام على أنها شبكه بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أفاص عنصرية (١).

ثم اعلم أن الوجودات باقيه على خيريتها الأصلية والعرضية أيضا ما دامت هي غير نازله إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان واما إذا انجرت سلسله الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشرية 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 مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم الماهيات غير مستنده إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الأنبيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم

فصل

في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له (٢)
تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

(١) ان قلت القوة المحضة كيف تكون محل نظر الطيور السماوية ليصطادوا بها قلت إنها ما به التحول وما به يحصل اللذائذ الجديدة ولولاها لم تصر العناصر اجنة قابله لتعلق النفوس الا ترى ان الصور المثالية لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى هذا ان كانت الباء سببيه وان كانت ظرفية فالامر واضح س ره (٢) كيف ولا ثاني لحقيقة الوجود ومن فروعاته الشامخة انه يمتنع عليها العدم بعلاوة ما مر في الحاشية السابقة من الالباء الذاتي وان المقابل لا يقبل المقابل وذلك لأن عدم ماهية الضد بطريان الضد الاخر على موضوعه فالسواد يعدم البياض والبرودة الحرارة والافتراق الاجتماع وقس عليها س ره

كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وأيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هو وجودان كذلك ولا أيضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات القابلة للوجود كذلك وإذ لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والتمثالان موجودان متخالفان أو متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هويته المثليين وغيرهما وهذه الحثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل.

واما ما يتمسك في ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثليين بالفعل (١) أو بالامكان وعروض أحد الضدين أو المثليين للاخر فليس بشئ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم (٢) لا بما هو

أحد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد أو مثل لا يمكن ان يتحقق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى

(١) اي لو تحققا له لزم الأول ولو امكنا له لزم الثاني س ره
(٢) إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في التجريد ويأتي عن قريب هنا س ره

اثباته (١) ثم عروض الشيء لظده غير ظاهر الفساد. تتمه
فطبيعة الوجود مخالفه بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية
لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج أو في العقل
والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعه إلى الوجود من وجه فكل من
الجهات المتغايرة والحثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
في الوجود الخارجي الذي هو مرتبه من مراتب الوجود ونشأة من نشأته لا ينافي
اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه
مفهوما من المفهومات فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا
الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه
ما بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي
وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضه لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا وليس هي
شيئا من الأشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا
ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن
هذا في العدم المطلق

وكذا الحال في العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث إن العدم
الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصه من الوجود
المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلى

(١) سيحى في مباحث التقابل وغيرها ان القوم عرفوا المتضادين بأنهما أمران
وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف واعتبار التعاقب على موضوع
واحد ينافي عروض أحد الضدين على الآخر على أن اعتبار دخولهما تحت جنس قريب
ينافي تحقق التضاد بين الموضوع وعرضه إذ لا جنس قريب بين الجوهر والعرض والموارد التي يقال فيها
بعروض عرض لعرض اما
موارد لا يجمعهما فيها جنس قريب
كعروض الكيفيات المختصة بالكميات وعروض الإضافة لسائر الاعراض أو موارد لا
ينحصر فيها الجنس القريب في نوعين كالجسم التعليمي والسطح والخط العارض بعضها
على بعض ومن الشرط في المتقابلين ان لا يزيدا على اثنين على ما صرحوا به لكن
المصنف يخالف القوم في غالب ما ذكرناه وسيحى تمام البحث في محله إن شاء الله
تعالى ط

موضوع كما تفتقر الملكة اليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الانحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلا ب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللا شيء والعدم

المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولى والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكلة ففي هذا الموضوع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه (1)

(1) لا يذهب عليك ان ليس المراد من قوله للعقل يتصور جميع المفهومات الخ ان لمفاهيم العدم والمعدوم المطلق وغير ذلك مما عده ثبوتا في نفسها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها فان ذلك خطأ ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجية وقد عرفت في بعض تعليقاتنا المتقدمة ان الثبوت النفس الامري بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه لا يلائم القول بأصالة الوجود وبمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعال لا يدفع اشكال حاحه المفهوم إلى المصدق وبالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت في خارج العقل أصلا بل العقل اي الذهن هو الصائغ لها الجاعل إياها لكن لا بمعنى جعلها أمورا مستقلة في نفسها افعالا له والا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابله الصدق على شيء بل على أنها مفاهيم حاكيه عما ورائها فلها امر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهوية ولذلك توقعها على الخارج وما هو في حكمه نقول زيد موجود في الخارج وعمرو معدوم في الخارج وهكذا وإذ ليست في الخارج تحقيقا فهي فيه فرضا وتقديرا وهذا معنى قوله ره بعد عده أسطر كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوه قضية شرطية لزومية غير صادقه الطرفين الخ وقد قدمنا في مباحث الوجود الذهني ان لازم براهين الباب ان كل ما حيثية ذاته عين حيثية ترتب الآثار كالوجود العيني أو حيثية ذاته حيثية البطلان كالعدم فمن المستحيل ان تحل الذهن لاستحالة سلب الآثار عن القسم الأول وعدم الآثار في القسم الثاني فهذان المفهومان أعني مفهومي الوجود والعدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنية غير منتزعة من خارج محقق بل الذهن تختلقها بنحو من الفرض والتقدير. وتوضيح ذلك ان الفرض والتقدير هو اعطاء الذهن مفهوم شيء لشيء أو حكم شيء لشيء آخر كفرض ان الفرس حيوان ناطق فيكون انسانا وفرض ان الفرس انسان فيكون متعجبا ضاحكا وهكذا وللانسان من جهة ما تعود ذهنه حمل شيء على شيء ان يفرض امرا نسبته إلى ثان كنسبه ثالث إلى رابع ويحصل بذلك مفهوم جديد غير مأخوذ من الخارج محققا وبلا واسطه فللعقل ان يفرض شيئا نسبته إلى الماهيات

الخارجية نسبة النور إلى الشيء الواقع في الظلمة في أنه يتنور به ويجده الفاحص الناشد بسببه ويظهر به افعاله ثم يسميه وجودا وللعقل ان يفرض شيئا نسبته إلى الماهية الموجودة أو إلى الوجود نسبة رفع الشيء عن محله الذي استقر فيه أو نزع اللباس عن المتلبس به أو نسبة الغيبة إلى الشيء الغائب عن النظر وهكذا وهو مفهوم العدم وعلى هذا القياس في جميع المفاهيم الاعتبارية فافهم ذلك. واعلم أن الفرض العقلي الموحد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب والعامل المحرك لذلك على قسمين.

أحدهما ما سببه ثابت دائم وهو الذي لا ينفك عن ادراك العقل ولا في حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة ونحو ذلك مما يمكن ان يقام عليه البرهان.

وثانيهما ما سببه جزئي اتفاقي وعلى تقدير دون تقدير كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتبارية الاجتماعية كمعنى الرئاسة والمرئوسية والسيادة وغير ذلك ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخييلات الشعرية ونحوها وللكلام ذيل طويل سيمر بك بعضه في ما سيأتي من مباحث الماهية وغيرها إن شاء الله تعالى ط

وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان
يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها
كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفى الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في
المفهومية في الحرف لا على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة
النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري إذ كل ما يتقرر
في عقل أو وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب
الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولى فقط فلم يحمل على
شئ منها انه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع

العرفي لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض ان شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو الاخبار عنه رأسا أو الوجود له مطلقا أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوه شرطية لزومية غير صادقه الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل

نفسه يتوجه عليه صحه الاخبار عنه وإن كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرسم ذاته في العقل سواء ا كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد

والبطلان أو لفرط التحصل والحقيقة مثلا إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينه العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم.

وسبيل ما أشرنا اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشيء منسلخا عن جميع انحاء المعلوماتية ففي هذه الملاحظة معرى عن كفه اقسام المعلوماتية حتى عن المعلوماتية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث إن هذه الملاحظة نحو من انحاء معلوماتية هذا الشيء فكان هو مشوبا بالمعلوماتية في ضمن سلب المعلوماتية وهذا هو مناط صحه الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه.

وكذا نقول ملاحظه مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعريه الشيء عن كفه الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث إن مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا

منشا صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شئ قسيما لشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللا موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمه لا إلى الموجود ومن حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل

في أن العدم مفهوم واحد

ان من الأمور المعلومة بأوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا (١) ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع أو في الأوهام اعدام متمائزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعه العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما أن المعدوم في ظرف ما ليس بشئ فيه فكذلك العدم (٢) وانما التمايز في

(١) مقتضى ما قدمناه في هامش الفصل السابق ان يكون مفهوم العدم وسائر المفاهيم الاعتبارية مركبات بحسب الحقيقة لا بسائط لكن الذي ينفيه المصنف ره هو التركيب من الاجزاء الذاتية والذي قدمناه هو التركيب في المصداق والمسمى دون المفهوم والاسم كالتركيب في مصداق مفهوم الجملة والكلام والعشرة والكثرة فلا تغفل ط

(٢) لما كان لا شيئية المعدوم متفقا عليها وعدم الاخبار عنه والإشارة اليه مجمعا عليه جعله مشبها به ولان المعدوم أعم إذ يطلق على العدم أيضا كما يطلق على ماهية لها العدم س ره

الاعدام باعتبار الملكات (١) فالعقل يتصور أشياء متمائزة في ذاتها أو في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميذا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بأنه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بأنه يصح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شئ اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية. واما تجويزهم التسلسل في العدميات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه إلى اللايقفي (٢) وغير المتناهي فيه بالقوة ابدأ وما يخرج إلى الفعل متناه البتة بلا تعيين مرتبه من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه

إلى المتعدد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الوجداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح

(١) إياك ان تتوهم ان المراد هو ان الانسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الاعدام الخاصة بإضافة مفهوم العدم المطلق إلى ملكه ملكه حتى يحصل الاعدام الخاصة فان تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه إلى حضور افراد منه ينتزع منها بل الذي ذكره ره انما هو بعد ما يتهياً عند الانسان اعدام خاصه وعدم مطلق ثم إذا أراد ثانيا تصور الاعدام الخاصة حصله بالإضافة المذكورة نظير ما نتصور أولا من طريق الحس مثلا زيدا وعمروا وبكرا ثم ننتزع منها الانسانية ثم إذا أردنا تفصيل الانسانية قلنا انسان طويل انسان قصير فنميز الانسانية بأمر خارج عنها.

فالحق انا نجد الكثرة من الموجودات كزيد وعمرو وغيرهما ثم نقيس بعضها إلى بعض مثل انا 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 وعدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الاعدام الخاصة بمنزله الافراد الكثرة ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلي من افراده ط

(٢) كما في لا تنهى العدد وليس كلا تنهى وجودات الحوادث فإنه تسلسل تعاقبي وليست باعتبار المعبر فان خارجيه العدم عدم خارجيه الوجود س ره

الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية و كما أن اللا نهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعيين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب أمور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له أصلا وليس في نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ إذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به إذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجع عليه العدم إلى عدم عليه الوجود ومرجع عروض العدم لشئ إلى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصه من العدم

فصل

في كيفية عليه كل من عدمي العلة والمعلول للاخر اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا (١) لكن العقل الانساني من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات (٢) مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية

(١) فإذا علم الانسان ذلك علم أن جميع ما في الخارج وما في الأذهان العالية والسافلة مصداق الوجود ولا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالحمل الأولى فقط وعلم أنه إذا لم يتخلل في الواقع منافي حقيقته فيها لم يتكرر بوجه ولذا ترى الحكماء كالمنصف قده وغيره بذلوا جهدهم في البحث عن العدم واستكشفوا عن حاله

س ره

(٢) كمفهوم اجتماع النقيضين والمثلين ومفاهيم الدور والتسلسل والخلا وغيرها وكمفهوم نفس العدم الصادق عليها وعلى اعدام الممكنات وبالمفهوم يتصحح النفس الامرية للعدم ويتصحح الامكان المقتضى للطرفين والنفس الامرية في معنونه عدم المعنون الوجودي فحقيقة الباطل ومعنونه ومصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان فان كل مصداق لا بد ان لا ينازع طبيعته والا ارتفع الموضوع من البين وظهر الخلف الا ترى ان مصداق حركه لو كان امرا قارا لم يكن حركه هذا خلف وعلى هذا القياس س ره

لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية (١) وغيرهما من الاحكام والأحوال فيقال عدم العلة عله لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول

عله لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال. وتحقيق ذلك ان عدم العلة إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أومأنا اليه والمحكى عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورته عقلية ومفهوم علمي فالمحكى عنه بالعلية على الوجه

الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته

عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه

واما عليه عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الأخيرة فعليه أحد العدميين للآخر

يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعليه الاخر له في أحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه عله والاخر بخصوصه معلول وإن كان

الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحده منهما سبقت اليه في الارتسام صارت سببا لارتسام الاخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل

(١) اي الاعدادية لان وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها وليس بين وجوداتها الا العلية الاعدادية ثم الاعداد أيضا في الاعداد اللاحقة المقابلة واما في السابقة المقابلة فلا وأيضا الاعداد مطلقا لاحقه أو سابقه ليست كاجزاء المتصل فان اللواحق منها باعتبار خواتمها أبدية لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزلية لا ترتب بينها ولان كلا منها أزلي يناقض بها المقدمة القائلة بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ويوجب بان المراد كل وجودي ثبت قدمه س ر ه



(۳۵۱)

على اثبات العلة فكذلك عدم العلة بسبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف
على
عدم العلة فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب منه رفع
العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه
والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به
فصل

في أن عدم كيف يعرض لنفسه
العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم
في الخارج فان اشتبه عليك ان عدم المضاف إلى اي شئ كان يكون نوعا من
العدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف اليه فإذا أضيف إلى نفسه وصار عدم العدم فقد
اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متدافعان إذ النوعية يوجب الحمل بهو والتقابل
يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية (١) بين العدم ومعروضه في الحقيقة
ليست الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف
عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورته عقلية قيد لمفهوم
العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به
نوعا من العدم وبما هو عنوان (٢) الامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة
العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من أحوال

(١) ويتضح ذلك بما قدمناه من كيفية الفرض العقلي وتقديره في هذه المفاهيم
الاعتبارية فالعقل يفرض نفس العدم ويعطى ذلك ثبوتا كثبوت الماهيات ثم يجرى
عليه احكامها الثبوتية من نوعيه وجنسية وعروض وقيام وتقابل وغير ذلك كما أنه
يفرض معنى الوجود ويعطيه احكام الماهيات من عموم وكلية وعروض وغير ذلك ط
(٢) حاصله ان الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية ومعنونة مصحح التقابل
والأولى ان يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه فعدم العدم
نفسه لا نوع منه ولا مقابله كما أن وجود الوجود نفسه نعم عدم الانسان مثلا يقابله
كما أن وجود الانسان يخالفه مفهوما س ره

المعقول بما هو معقول كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين

فصل

في أن المعدوم لا يعاد

العدم ليس له ماهية الا رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشئ نفس هويته فكما لا يكون لشئ واحد الا هويه واحده فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم

واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورته مرتين (١) فاذا المعدوم لا يعاد بعينه كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدءة على ما هو المفروض

فكان الوجود أيضا واحدا فان وحده الهوية عين وحده الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم أيضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حاله الابتداء وحاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعدادات غير متناهية لعدم تعين مرتبه من المراتب الا متناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون

(١) وكذا قولهم لا تكرر في التجلي ان كل تجل منه جديد وكل يوم هو في شان هذا بمقتضى الصور القابلة واما بمقتضى المعنى واسقاط اضافته عن القوابل فلا تكرر في التجلي لأنه واحد بسيط ليس فيه مضى واستقبال ولا حدوث إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا واعتبر بالوجود حتى تفهم امر الوجود حيث إن الوجود ساقط بالإضافة عن الماهيات ليس جوهرها ولا عرضا كيفاً أو كما وإذ لا كم له فلا زمان ولا دثور ولا حدوث ولا اجزاء مقدارية فلا تغيير ولا تبدل والكل باعتبار القوابل من المواد والماهيات فهذا روح هذه المسألة وباطنها ولا خصوصيه لها بالدنيا أو الآخرة س ره

غيرها بعد تسويغ ذلك أولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه.

فان قلت كثير من الحوادث الزماني كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحده فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضا كما اعترفت به. قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشيء ليس الا بطلانا صرفا للذات وليسيه محضه لها وليس في الواقع معروض يضم اليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات (١) فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنها واحده أو متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبه العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده. وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللاحق بل انما يتصور العقل (٢)

(١) وإذ لا ذات قبل ولا بعد وقد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملكات فلا تعدد له س ره (٢) وهذا هو المراد من العقل في قوله وانما كان ذلك التصور وهميا لأنه اخذ فيه الماهية المطلقة مكان الهوية لان نفس الماهية النوعية لزيد كانت ممكنه قبله وبعده لا ماهيته الشخصية لكن هذا هو المصحح لاطلاق العدم المقابل الماضي والاسقبالي عند المتكلمين وغيرهم لان الشأنية أعم من شأنية الشخص والنوع إذ النوع تمام الذات المشتركة ولان الوهم طمع وترقب من تلك الهوية الدوام فجاء العدم وصار يزعمه بئس البديل في أغلب أوقات وجوده ولم يعلم أن كل موجود زماني مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب واجل.

وأیضا ان عدم الشيء نقيضه والوجود في زمان والعدم في زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان فالعدمان السابق واللاحق لم يطردا وجود الواقعي ولا ماهية ولا هويه له في حال العدم حتى يكون العدم طاردا له ووجوده الواقعي قد طرد العدم فلا أفول في تجليه سبحانه ولا تغير في عمله ولا هلاكه في وجوده وقد ورد يا من لا ينقص من خزائنه شيء ومنشأ انتزاع الاعدام السابقة واللاحقة الوجودات السابقة واللاحقة وكون كل وجود مظهرا للأحد الذي ليس كمثلته شيء وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد ولا عدم لوجود بما هو وجود بل كما ذكرناه في الحاشية السابقة لا ماهية للوجود فضلا عن الكم السيل فلا ماضي ولا آتى ولا أفول ولا دثور لأصل المعنى والوجود انما هي للصور والماهية بما هي ماهية فمن قصر نظره على الوجود والمعنى وغمض بصره عن الصور والماهيات لا يبقى عنده صباح ولا مساء لان النفس في غاية اللطافة إذا جعلت شيئا قبله توجهها ونصب عين بصيرتها تنزيى بزيه وتتصور بصورته معنى كان أو صورته س ره

بقوته الوهمية للحادث الزماني عندما أزلنا ثم وجودا ثم عندما طاريا كطرفين
ووسط حتى أن الأوهام العامية يتخيل ان العدم يطرد على شئ ويرفع وجوده
الخاص عن متن الواقع ويحرك هويته عن صفحه الأعيان وذلك لذهولهم عن أن
وجودات الأشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدء الحق وأشعة نور المبدء
الأول وشؤونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره (١) لكن المحجوب
لقصور

نظره عن الإحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره
حل في مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشئ الثابت في الواقع
لا يخلو اما ان يكون في مرتبه وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع
النقيضين في مرتبه واحده أو في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبه وجوده
ووعاء تحققه فالشئ يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبه وجوده وطرف فعليته
وظهوره فان لكل شئ نحو خاصا من الوجود ومرتبه معينه من الكون مع توابعه
ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها إلى غيرها
فإذا استحال ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقة
وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدء الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من
الكون غير ما هو الواقع حتى يطرد عليه العدم ويرفعه عن ساهره الأعيان أو يقع
العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له.

واما ما يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه
ان مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وانحاء تجليات الحق الأول وكون الحقائق
الوجودية من مظاهر أسماءه الحسنی وورشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهية

(١) فإذا كان الامر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث الحادثات إلى انبساط نور
الوجود وعدمها إلى انقباضه والبسط والقبض ليسا بوجود شئ لو لم يكن وعدم شئ
كان تثبت فيه فإنه امر عجيب غريب قل من ادركه ن ره

كل من الطبائع الامكانية والمفهومات العقلية لا يأبى مفهومها ومعناها عن لحوق شئ إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر إلى إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وابقائه للحقائق إلى غاية معلومه عند علمه المحيط بكل شئ على ما هي عليها فهي ممتنعه العدم مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شئ باعتبار مرتبه من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخلية هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الايقان

وهاهنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤسائهم في زبرهم يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعاده المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعاده المعدوم ممتنع الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم.

ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشئ بالسابق واللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافي اتحاده بالشخص.

وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما أصلناه من أن وجود الشئ بعينه هويته الشخصية فوحده الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقال بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدثها باقيه والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فينحل في الوهم إلى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبه الذات الواقعة فيها المنحفضة وحدثها

الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تحليل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين متاه الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إفاضاته المتجددة الزمانيي. الثاني لو جاز اعاده المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية فجاز اعاده الوقت الأول لأنه من حملتها ولان الوقت أيضا معدوم يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجوير الإعادة أو بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه إلى كون الشيء مبتداء ا من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتداء الا الوجود في وقته وفيه مفاصد ثلاثة جميع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لأنه الوجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتداء ا والامتياز بينهما ضروري.

وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من الشخصات فإنه غير صحيح بل يكفي كونه من الأمور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعه في الاحياز والأوضاع والأزمنة. فان قيل لا نسلم كون الوقت من الشخصات باي معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى أن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة. قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدى امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحوا من انحاء الوجود وكلامنا

في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما إياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضيه عد من حملتها الوقت.

واعترض على هذا الدليل باننا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدءا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا أيضا ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغائرة بين المبتدء والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن له اعاده بعينه بل بالسابقية واللاحقية (١) بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل.

دفع تحصيلي لا يحتجبن عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاه من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتي لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد وكذا نسب كل جزء من اجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان من فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدء كونه مبتدءا عن هويته وذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدءا بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدءا لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان وانفسخ الجوابان

(١) لا يقال لم لا يجوز ان يكون المغائرة بينهما بالسابقة واللاحقية اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل

لأننا نقول إن كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين والمفروض اتحادهما في الماهية وان كانت الماهية مقولة بالتشكيك والسابقية ذاتية لمرتبته من ماهية الزمان والذاتي لا يتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبة حيث كانت مبتدءة ه في عين فرضها معاده لان الابتداء والسابقية ذاتها فرضها فلم تكن معاده هذا خلف فبقي ان يكون الامتياز بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيتسلسل.

ثم الايراد الذي أشار اليه قده غير وارد على هذا الدليل لأنه يقرر بان الزمان المعاد زال مبدئيته وانما هو معاد صرف وهذا لا يضر بالدليل لأنه واما معاد بمعنى انه وجد في الزمان الثاني فيكون للزمان زمان ويتسلسل واما معاد بمعنى انه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدءا بنفس ذاته فلم يعد بعينه س ر ه

الثالث لو جاز اعاده المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ا ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الأمثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين

أحدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع.

وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء ا بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق بهذا بإعادة المعدوم. أقول والجواب اما عن الأول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية فإذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في أنه مع تجويز الإعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع أن أحدهما معاد والاخر مبتدء.

واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وإن كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الإعادة.

لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلًا قبل دون الاخر.

لأننا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئًا واحدا لعدم انحفاظ وحده الذات في العدم بل ليس الا اثينية صرفه فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله واختصاصه بأنه معاد إن كان من جهة الذات حال العدم

وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وإن كان لأنه كان موجودا أولا دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشا الامتياز

بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للثنائية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق. وليس لاحد ان يقول إن الوجود الذهني للشئ عند الفلاسفة بمنزله ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير. (١) لأننا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية (٢) انما ذلك شان ماهيات كليه يكون انحاء الوجودات وأطوار التشخيصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هويه مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

(١) كعلم الله سبحانه أو اللوح المحفوظ مثلا وليتحفظ بتلك الشخصية و هؤلاء قد فات منهم ان العلم الحسولي وحصول الماهية على نعت عدم ترتب الآثار في وعاء من الأوعية يستحيل تحققه فيما وراء النفوس كذات الواجب تعالى وغيره من المجردات العالية وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى ط

(٢) لازم ذلك ان يكون كل صوره ذهنية من حيث نفسها كليه وهو كذلك فان الصورة الذهنية باي خصوصيه تصورت يجوز العقل بالنظر إلى ذاتها ان تصدق على أزيد من واحد من المصاديق وانما يأبى العقل عن تجويز الكثرة أحيانا لدليل آخر وراء الذات كاستحالة اجتماع المثليين ونحو ذلك وعلى هذا فإذا وجدت الصورة الذهنية في الخارج أولا ثم وجدت ثانيا كان الثاني غير الأول شخصا لعدم حافظ الشخصية و اما شخصية الصورة المحسوسة أو المتخيلة فإنما هي من جهة اتصال الذهن بالخارج من جهة الحس أو من جهة الفرض والاتصال معا كما في الخيال فإنك إذا تخيلت صوره زيد المتوفى من قبل ثم توهمت انك غافل عما تعلمه من أنه كان حيا فيما مضى وأمعت في نفس الصورة وجدتها تقبل الصدق على كثيرين في الخارج ط

الرابع ان اعاده كل ذات شخصية انما يتصور لو أعيدت شئ من اجزاء علتها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متمات العلة ومصحات المعلول ونقل الكلام إلى آخر اجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها وهكذا إلى المبادي القسوى والعلل العليا وسينكشف لك إن شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه أعادي فاذن انما يمكن اعاده الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجمله ما سبقت في النظام الكلى بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم. إهانة القائلون بجواز اعاده المعدومات جمهور أهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الإعادة في الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرائع والكتب الإلهية النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين.

ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الإلهية لا يمكن ان تستفاده من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية بل الطريق إلى معرفه تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الأبرار من اقامه جوامع العبادة (١) وإدامة مراسم العدالة وإزالة وساوس العادة

(١) كالصلاة ولذكر الله أكبر ومراسم العدالة هي العفة والشجاعة والسخاوة والحكمة وبالجملة طريق الأبرار اصلاح العقل العملي بالشريعة والطريقة وطريق المقربين والأخيار اصلاح العقل النظري واما الاصلاح للعقل العملي الذي أشار اليه بقوله وتصقيل مرآة النفس الناطقة الخ هنا فبالتنزيه والتخليه يعنى سلب الاعمال السيئة والاخلاق الردية والاجتناب عن الآراء المعوجة التي للفرقة المجادلة وسيأتي في سفر النفس ان هذه الآراء أحد الحجب الخمسة والعلم الذي هو حجاب أكبر كما قال العرفاء هو هذه وانما اختير هنا التخليه فقط وهناك التخليه والتخليه كلتاهما إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظري بالذات والعقل العملي بالعرض والتخليه سلبية يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف بخلاف التخليه فان مزاوله افعال الشجاعة والسخاوة مثلا مانعه وحجب نورية عن تحصيل المعارف الايمانية الحقيقية س ره

واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية إلى جانب
القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الردية
ولم تصدء بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة
فإنها حينئذ يترأى صور الحقائق الايمانية ويشاهد الأمور الغائبة عن حواسها وتعقلها
بصفاء جوهرها فاما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة أو صدت
بالأخلاق الردية أو اعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كأكثر أرباب
الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقائق الأشياء الايمانية عاجزه عن الوصول إلى
الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فمن أراد ان يصل إلى معرفه الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه
وكيفية النشأة الآخرة وأحوال الانسان بعد الموت وسائر اسرار المبدء والمعاد بعلم
الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم وإذا جاء حين ان ينسط القول في
معاد النفوس وكيفية رجوعها إلى بارئها في العالمين ووصولها إلى قيومها في الإقليمين
تبين لك كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلائه الأجساد باذن ولى الابداع
والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريفة
ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاهم في اعاده الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال
بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى (١)
والى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعرية وقال الأكثرون منهم بامتناع اعاده
الاعراض التي لا تبقى كالأصوات والأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات (٢)

(١) اي بصفه ليميز عن المبدء فيكون هذا مبدء ا وذاك معادا فيلزم قيام العرض
بالعرض س ره

(٢) وهي زمانية بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص فإذا
انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزماني فلا يعاد بخلاف العرض القار الذي لا انطباق له على الزمان
ولا اختصاص له به ولم يمكن مقدورا للعبد س ره

وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بأنه لا يجوز اعاتها لا للعبد ولا للرب (١) والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعاتها وذكروا في بيان كل واحد منها أدله واهية شحنوا بها وبسائر هوساتهم الكتب والدفاتر.

وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الإرادة الجزافية ونفى الداعي في فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحي والظفرة إلى غيرها من المموهات والمزخرفات.

كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والأرذال شرهم كلهم على أهل الدين والورع وضرهم على العلماء وأشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات.

وأكثر ما يجادلون به من المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الأوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها حجه ولا لسائل عنها برهان وإذا سئلوا عن حقيقة أشياءهم مقرون بها عند أكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها وجحدوها ويأبون ان يقولوا لا ندري الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة وألفاظهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقائد الردية بأفصح العبارات ويكتبونه بأوضح الخطوط في أصح الأوراق ويسمعون الاحداث والعوام ويصورونها في قلوبهم

(١) ولعل وجهه انه لو أعيد ولزم ان يوجد بواسطة العبد لأنه من مقدوراته ولم يحز للرب مباشرته ولا سيما على قاعده الاعتزال لزم ان يفعل العبد مره أخرى الشرور والسيئات وأن تكون تلك الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فجوز عليه اعاته والأولى حذف هذه الأقوال س ره

ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلا.
ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على أهل الدين يدعون انهم
بهذه العقول الناقصة والافهام القاصر ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا
هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا آمن
بل تراهم بأديانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأونق نعوذ بالله من
شروهم على الدين وافسادهم على المؤمنين.
ومن عجيب الامر أيضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الإعادة بما
قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم
الطبيعة فذره في بقعه الامكان ما لم يذك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد
في العقليات لم يتميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح
الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين
عن الشئ بحسب الذات فحكم بان الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو
الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعاده المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن
الخبث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه.
فيقال له ولمن تبعه انكم ان أردتم بالأصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير
الراجح فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد
فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الأقل وان أريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا للدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه وأصوله فهو فاسد هاهنا إذ شئ
من عناصر العقود ليس أصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية الموضوع فما لم
يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قاله الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على
وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعه
الامكان اي الاحتمال العقلي لأنه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن أقواله ان من
تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

فصل

في أن العدم ليس رابطيا

الفلاسفة المتقدمون (١) على أن النسبة الحكمية في كل قضية موجهه كانت أو سالبه ثبوتية ولا نسبه في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في

(١) محصل ما يفيد ظاهر كلامه رحمه الله والظاهر أنه ينسبه جميعا إلى القدماء ان اجزاء القضايا تختلف عنده بحسب اختلاف الهليات بساطه وتركيبا وايجابا وسلبا اما الهليات البسيطة الموجهة فاجزاؤها ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم ولا نسبه حكمية فيها لأن مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شئ للموضوع واما الهليات البسيطة السالبة فاجزاؤها اثنان الموضوع والمحمول ولا حكم فيها بل مفادها نفى الحكم ورفع ثبوت الموضوع ولا مطابق للرفع والعدم في الخارج واما الهليات المركبة الموجهة فاجزاؤها أربعة الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وهي نسبه المحمول إلى الموضوع والحكم المتعلق بالنسبة الحكمية واما الهليات المركبة السالبة فاجزاؤها ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ولا حكم فيها كما تقدم في الهلية البسيطة السالبة هذا بالنظر إلى أصل العقد.

واما بالنظر إلى لحوق المواد بها أعني الضرورة والامكان والامتناع فلازم ما ذكره في الاجزاء أن تكون المواد كيفيات النسب التي في الموجبات فيكون الحكم واردا عليها فيها واما السوالب فالسلب وهو رفع الحكم واردا على المادة لا ان المادة كيفية السلب إذ لا نسبه سلبية تتكيف بالمادة بل السلب سلب للنسبة المتكيفة بالكيفية الكذائية فالسالبة الضرورية تفيد رفع ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ضرورة رفع ثبوت المحمول للموضوع ولولا ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا لان التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم وارتفاع ثبوته دون التقابل الواقع بين ثبوت الحكم وثبوت رفع الحكم فإنه من التضاد دون التناقض وكذلك القول في الحكم بضرورة الثبوت وارتفاع ذلك الحكم فهما المتناقضان دون الحكم بضرورة الثبوت والحكم بضرورة عدم الثبوت أو الحكم العدمي بضرورة الثبوت فافهم ذلك.

واما المتأخرون فظاهر كلام الأكثر منهم ان القضايا سواء ا كانت هليات بسيطة أو مركبة موجهه أو سالبه فلها أربعة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم وان هناك نسبه سلبية كالنسبة الايجابية وان في القضايا السالبة حكما كما في القضايا الموجهة وتعويلهم في ذلك على أن ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات فان المعقول من قولنا الانسان موجود هو اثبات المحمول للموضوع اي جعل وجوده له كما أن المعقول من قولنا الانسان كاتب هو ذلك أيضا من غير فرق في ذلك بين الايجاب والسلب فان قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة نعقل منه انسلاب الحجرية عن الانسان انسلابا ضروريا لا سلب ثبوتها الضروري للانسان حتى يرتفع التناقض بين قولنا الانسان حجر بالامكان وليس الانسان بحجر بالضرورة. والحق ما ذهب اليه القدماء الا ان هناك امرا يجب التنبه اليه وهو ان الحكم أعني التصديق كما ذهب اليه المصنف ره وبينه بما لا مزيد عليه في رسالة مفردة معموله في التصور والتصديق ليس داخلا في شئ من المقولات العرضية ولا هو من التصورات الذهنية وانما هو فعل النفس فعلا خارجيا بمعنى جعلها الموضوع هو المحمول وهذا

امر لا يحتاج في تحققة إلى تصور النسبة الحكمية ولذلك يتم الحكم في الهليات البسيطة بمجرد تصور الطرفين من غير حاجة إلى تصور النسبة الحكمية كما ذكره المصنف ره فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقق نسبه حكمية هناك ولا ان التصديق مختلف في الهليات البسيطة والمركبة لا نوعا ولا بالشدة والضعف حتى يختلف حكمه في الموارد من حيث الحاجة إلى النسبة الحكمية وعدمها فالحق ان تصور النسبة الحكمية لازم مقارنة للقضية غير داخل في قوامها نظير اللازم بالقصد الضروري ويشهد به ما نشاهده من أذهاننا انها تستعمل النسبة الحكمية في الهليات البسيطة وفي السوالب أيضا كما تستعملها في الهليات المركبة الموجبة وهو ظاهر.

فقد تحقق بما قدمناه ان القضايا الموجبة سواء ا كانت هليات بسيطه أو مركبه ذوات اجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزئين الموضوع والمحمول واما النسبة الحكمية فإنما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليات المركبة موجوده للموضوعات فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك إلى عامه القضايا غلطا منه وبعبارة أخرى مفاد القضية الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحدا ومفاد القضية السالبة سلب الحمل اي ان الذهن لم يأت بفعله الذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجودا لكن لما كان وجود المحمول في الهليات المركبة وجودا غيريا أوجب ان يتصور الذهن ربطه بالموضوع وهو النسبة الحكمية فافهم ذلك.

واما ما استدل به المتأخرون على أن في السوالب حكما ومادة وان في الهليات البسيطة نسبه حكمية وهو انا نعقل ذلك في الجميع من غير فرق فقد أجاب عنه المصنف ره بقوله بعد أسطر وما يتوهم ان العنصر الثابت الخ ط مده

الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها
ليس الارتفاع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط
وانما يقال لها الحملية على
المجاز والتشبيه (١) وان لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب

(١) وكذلك الاتصال والانفصال وغير ذلك المستعملة في السوالب انما هي
بتشابه الموجبات والسرف في ذلك ان الماهية التي قد تخطت بخطوه إلى الوجود إذا
كانت حكاية للوجود ذاتها واحكامها فما ظنك بالعدم الذي هو نفى محض فدار
الاعدام والشور والظلمات والديجور بل دار الدنيا ونشأة الغرور وما يرسمها من الزمهير
والحرور وغيرها من مظاهر القهر كلها مجعولة بالعرض وليست متأصلة كبوادي الماهيات
ووهاد الامكانات س ره

فلذلك لا تختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتأخرين والمتفلسفين من أن في سالبه نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منهما من المواد الثلاث الا ان المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر في السوالب فيها (١) فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك ان تعلم أن المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو امكانه وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوه الوجود ووثاقه التجوهر أو ضعف الذات وسخافة الحقيقة أو بطلان التحقق وفساد الماهية لا حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقه النسبة أو ضعفها أو فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه أو انتفاء المحمول عنه على أنه ليس هناك شئ أو ليس شئ شيئاً لا ان هناك شيئاً هو الانتفاء أو له شئ هو الانتفاء فليس فيه شئ يكون مكيفاً بإحدى الكيفيات الثلاث فالمادة التي تسمى عند الأوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر من استحقاق دوام الوجود (٢)

(١) هذا مقلوب عليهم فان واجب الوجود ممتنع العدم وممتنع الوجود واجب العدم وممكن الوجود ممكن العدم س ره
(٢) هذا تعريف بالأعم في الأولين لان الدوام أعم من الضرورة وتعريف بالأخص في الثالث لان نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص لكن لما كان التعريف لفظياً كما مر ان المواد الثلاث بديهية جاز فيه ذلك س ره

ودوام اللا وجود أو لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللا وجود أو حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي إلى الموضوع.

وكون نسبه الامكان إلى الوجود والامتناع نسبه نقص إلى تمام ونسبه ضعف إلى قوه وفتور إلى وثاقه انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الإشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر إذ العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل (١).

فقد بان (٢) ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية أحد الأمور المذكورة وان لم يكن أوجبت.

وما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولاً غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة.

منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضية موجهه وعن الغفلة من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلباً لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم إلى ايجاب سلب الوجود والقضية إلى موجهه سالبه المحمول فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فأى مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكماً ايجابياً بل يجب ان يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضية من سوابل الهليات

(١) اي بحسب البيان اللفظي أو العقلي حتى يشمل جهة القضية المعقولة ثم ما ذكره من المخالفة انما هو في الكواذب س ره

(٢) فالضرورة من قولنا لا شئ من الانسان بحيوان بالضرورة هي كيفية النسبة الايجابية قبل ورود السلب اي الانسان حيوان بالضرورة ثم ورد عليها كلمه النفي

س ره

البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سواب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وضمن أن طبيعة العقد مطلقا يستدعى ثبوت شئ لشئ أو سلب شئ عن شئ لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود أو وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطى بطلان ذاته لا انسلاب صفه عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب أو كتب الانسان يعطى ثبوت صفه له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفه عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الانسانية وأمراضها التي يجب ازالتها والتدبر في خلاصها لئلا يضطر إلى استثناء (١) المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره في أوائل الكتاب

تمه تحقيقية وإذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبه سلبية كيفية بضرورة أو دوام أو فعليه أو امكان أو غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية إلى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها (٢) ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك

(١) اي استثناء فيها س ره

(٢) هذا الذي ذكره ره من رجوع ضرورة السلب إلى امتناع الايجاب وان دفع الاشكال ظاهرا لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أن المواد الثلاث كيفيات النسب يعود الاشكال من رأس فان المواد حينئذ تكون معاني ربطية حرفيه اي خصوصيه للنسب المقيدة بها ويصير الامتناع حينئذ عدما رابطيا وهو ره يبطله ويؤيد ذلك ما تقدم منه ره في أول مباحث المواد الثلاث ان المادة في الحقيقة هي الوجوب والامكان وان الامتناع يرجع إلى ضرورة العدم ووجوبه.

فالحق في الجواب ما قدمناه في الحاشية السابقة ان تكيف القضايا السلبية بالضرورة وغيرها ممكن بحسب التصور لكنه من تعاملات الذهن بفرضه العدم والسلب شيئا كالوجود والايجاب ثم حكم بتكيفه بالمادة وهو من أوهام الذهن وتعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل ولعل ذلك هو مراد المصنف في جوابه ولا سيما بالنظر إلى ما سيذكره في الفصل التالي ط

النسبة الايجابية في كل وقت وقت على أن يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الأوقات فاذا لم يفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً لا على ما اشتهر في الحكمة العامة بل على طريق الحكمة النقية الملخصة وكذلك قياس سائر الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكية (١) فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبه المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي إلى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق وإطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق وكيفية السير إلى الله وانما كفالتة إلى صناعه الميزان

فصل

في أن الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء ا كانت موجبه أو سالبه قد يكون ثبوتياً وقد يكون عدمياً في الخارج واما في الذهن فلا بد وأن يكون حاضراً موجوداً لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس واما موضوعها سواءا كانت موجبه أو سالبه فلا بد وأن يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شئ لشيء في اي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج أو شريك الباري ممتنع فإنه وان نسب إلى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكأنه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في

(١) بخلاف المطلقة العامة التي هي احدى الموجهات فإنها مع ايه منها اخذت كانتا خلافين لا متقابلتين فضلاً عن تقابل العدم والملكية لاجتماعهما حيث إنها أخص من الممكنة وأعم من سائر الموجهات والأعم والأخص مجتمعان س ر ه

الخارج وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية. فقولهم إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة إذ موضوع الموجبة أيضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق أو يتمثل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة إذ موضوع السالبة أيضا كذلك بل بمعنى ان السلب (١) يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلا على أن

للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما (٢) لان الايجاب يقتضى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر.

ولهذا يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا له من هذه الحثية شئ بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وأيضا يجوز نفى كل (٣)

(١) حاصله ان السلب خفيف المؤنة فالسالبة لها اعتباران اعتباران انها سلب وهي بهذا الاعتبار لا تستدعى وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت واعتبار انها قضية وحكم من الاحكام وهي بهذا الاعتبار لا يصح الا مع اعتبار وجود ما للموضوع فلا مورد يصح فيه السلب الا ويصح فيه ايجاب العدول أو ايجاب سلب المحمول فليس كما هو المشهور يصح السالبة عند انتفاء الموضوع في نفسه دونهما إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبة في الأذهان العالية والسافلة حتى تصح وتستقيم فاذن تصح وتستقيم الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول أيضا في ذلك المورد بعينه س ره
(٢) اي وإن كان تقديريا كما في الحملات الغير البتية مثل شريك الباري محال ن ره

(٣) كالعدم والامتناع فإنه يصح ان يقال ليس المعدوم البحت له العدم وليس الممتنع له الامتناع لان المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شئ فاللاشئ المحض يصح سلب ذاته وأحواله حتى العدم والامتناع عنه ومن هنا يقال سلب الشئ عن نفسه في حال العدم جائز.

ان قلت إذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود.
قلت سلب العدم شئ واثبات الوجود شئ آخر والمغالطة نشأة من اشتباه الحمل الأولى بالشائع فعدم العدم نفسه بالأولى وإن كان وجودا بالشائع وأيضا لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضيا له بل انما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقيضين بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود وكما ليس له الامتناع ليس

له الامكان مثلا إذ ليس هنا شيء حتى يثبت له شيء س ره

(٣٧١)

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغيره عليه

من تلك الحثية بل اثبات شئ مما يغيره عليه من تلك الجهة اللهم الا إذا كان امرا عدميا أو محالا فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول

أيضا (١) مستدعيًا لوجود الموضوع كما أنه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار إلى ما قدمناه ويراد بالعموم ما سيحى ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة.

واما ما قيل إن موضوع السالبة إن كان أعم من موضوع موجبه المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم يكن أعم زال الفرق. فنقول هو أعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد إذ العموم بمعنيين والأعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ونفى الأعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة أعم اعتبارا وان لم يكن أكثر شمولًا وتناولًا

تذكره فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والأعيان الثابتة (٢)

(١) كلمه أيضا في غير موضعه لأنها مشعرة بأنه لا يستدعى من حيث النسبة الايجابية وهو مناف لقوله كما أنه مخالف للاستثناء من اثبات كل ما يغيره فكلمه أيضا متعلق بقوله وأيضا يجوز نفى الخ س ره

(٢) هذا أحد معاني نفس الامر عندهم وسيحى منا كلام في منع تحقق المفاهيم التي هي علوم حصولية في ما فوق مرتبه النفوس من مراتب الوجود فانتظر ط

في المبادئ العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكي إذ المجهول مطلقا لاحكم عليه بنفي أو اثبات والشبهة به عليه مندفة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر على أن الفرق لا يجرى الا في الشخصيات والطبيعات (١) لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي

هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية أو كليه أو كله (٢) وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف ب ج ذهنا أو عينا دائما أو غير دائم محيئا به أو لا فهو ب. اعضالات وانحلالات ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضوع التي ربما تزامم السائر إلى الله تعالى في سيره وتعوقه عن السلوك اليه تعالى ان السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كالأشياء واللا معلوم واللا ممكن العام وسائر نقائص المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللا جوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض (٣) وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللا جسم ليس بلا متحيز لانتهائه في نفسه وتزلزل بذلك قاعده تعاكس الأعمية والأخصية في نقيضي الأعم والأخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة

(١) لان مفاد عقد الوضع في المحصورة ان كل ما وجد وصدق عليه عنوان كذا فهو كذا وفي الطبيعة ليس الحكم على المصدق وفي الشخصية ليس الموضوع الا المصدق س ره

(٢) لما كان احتمال الكلي المنطقي سخيفا فالمراد بكليه الجيم الكلي العقلي ليستقيم الترديد كما أن المراد بالجيم الكلي هو الكلي الطبيعي لكن لا من حيث التحقق في ضمن الافراد س ره

(٣) فبعض اللا جوهر الذي هو المعدوم المطلق إذ ليس موجودا لا يصير موضوع الايجاب ليصدق كل لا جوهر لا حيوان ويكون نقيض الأخص أعم ونقيض الأعم أخص بخلاف السلب فإنه صادق مع انتفاء الموضوع في نفسه فإذا صدق النقيض أعني ليس بعض اللا جوهر لا حيوان كذب العين س ره

الكلية كنفسها عكس النقيض وغيرها مما في القاعدة الميزانية بنقائض المعاني الشاملة. وأجابوا عنه في المشهور بان اخذوا الربط في السوالب (١) (٢) على أنه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع وألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له (٣) وخصصوا الاحكام بما عدا نقائض الطبائع العامة وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان. وسبيل الحكمة في فك ذلك العقد ما أشرنا اليه سابقا ان أعمية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافراي

بل بحسب التناول الاعتباري اي لا بمعنى انهما بحيث يكون إحداهما تصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى ان إحداهما تصدق على شيء باعتبار لاتصدق عليه الأخرى بذلك الاعتبار وإن كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء ا كان عدوليا أو تحصيليا يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا أو عقليا أو تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك تنحسم مادة الشبهة فتصدق تلك الأحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصادق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء أو صدق عليه (٤) تحقق فيه أو صدق عليه المحمول

(١) في بعض النسخ في السوالب المحمول

(٢) الأولى كما في الأفق المبين في العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر في مباحث الامكان منا ما يتعلق بهذا المقام س ره

(٣) هذا الالحاق غير جيد لان السالبة المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر فيها أولا وان لم يقتض وجود الموضوع الا انها باعتبار ربط السلب المعتبر فيها ثانيا يقتضيه كما لا يخفى س ره

(٤) الأول في العموم والخصوص أو التساوي بحسب التحقق كما في الحياة والنطق أو الانسانية والنطق والثاني فيما بحسب الحمل كما في الحيوان والناطق والانسان والناطق.

وحاصل تحقيقه في الجواب انه يصدق مثلا كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام ايجابا إذ كل مفهوم ولو مثل النقائض الشاملة له وجود ولو فرضا بمعنى تقدير العقل وان لم يكن بمعنى تجويز العقل فيمكن عقد الايجاب العدولي أو ايجاب سلب المحمول أو ايجاب سلب الموضوع أو ايجاب سلب الطرفين وقد علمت أن أعمية السالبة عنده قد بحسب الاعتبار فقط س ره

(۳۷۴)

وانما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البت وليس هكذا والعمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الآخر فيها كلياً دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كلياً وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا شبهه لرجل منطقي إن الأمر في تلك الطبائع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلّي الذي يجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له في العين أو في النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها له بالقياس إلى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأوعية والمواطن

ومنها إنه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق أيضاً قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وإنه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للأولى ينتج أيضاً كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وإنه تناقض.

وأجاب عنه الحكيم الطوسي ره بان الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا الجمع والخلو (١) وإذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً

(١) القسمان ضرورة أحد الطرفين من الوجود والعدم ولا ضرورتهما ولا شك إنها منفصلة حقيقية لكونها نقيضين لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما وفي الأفق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قده هما مانع الخلو دون الجمع وقوله فسلبه يكون خارجاً عن النقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده وعلى ما في الأفق المبين هما سلب ضرورة العدم كما في الواجب تعالى وسلب ضرورة الوجود كما في الممتنع فجواز اجتماع السلبين كما في الممكن بالامكان الخاص كما أشار إليه بقوله دون الجمع ومعنى كون سلب الامكان العام خارجاً عن النقيضين إنه لما كان سلب ضرورة كل من الوجود والعدم أعم من ضرورة الآخر ولا ضرورته كان سلب سلبها مساوفاً لسلب الضرورة واللا ضرورة جميعاً لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص فلزم من سلب الامكان العام سلب ضرورة الوجود ولا ضرورته وسلب ضرورة العدم ولا ضرورته س ره

عن النقيضين وإذا تقرر ذلك فنقول القياس الأول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الأوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في أحدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو

ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في أحدهما فأعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذين يعبر عنه بليس (١) ليس بشئ أصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شئ حتى يكون أخص من شئ فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه فأفاد الجواب مثني بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشئ ء أصلا الذي يعبر عنه بأنه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه أعم الا هذا (٢).

(١) كذا في النسخ الاسفار والصواب ما في الأفق المبين الذي يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشئ وكذا في ما بعد أعني الذي يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام ومع الداخل س ره

(٢) والحاصل ان العموم والخصوص بحسب التحقق لا بحسب الحمل حتى يقال لا يمكن ان يحمل عليه شئ حتى يكون أخص عن شئ والقرينة عليه استعمال كلمه مع في الموضوعين دون على س ره

وبعض سادته أعظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلاً
بان الامكان العام هو ما يلزم سلب ضرورة عدم الشيء فإنه سلب الضرورة عن
الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان أعني النسبة
إن كان الامكان جهة أو عدم ذات الموضوع أعني انتفائه في نفسه إن كان الممكن
هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب
امتناع

ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا
يصدق

الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس (١) يضعون ان الجانب المخالف هو ما
يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع
هو الوجود والممكن يقع عليهما فان أريد بالممكن العام المعنى الأول لم
يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان أريد ما يوضع عند الأكثرين
فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة أحد الطرفين فقط فيكون
ما ليس بممكن خاص منقسماً إلى ثلاثة أقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين
فلا يصح حينئذ ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من
طرفيه

واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة أحد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضرورة
الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح (٢) ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير
واقع

من طرفيه إذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك.
وصاحب دره التاج أراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بأنه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن
بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيشية الممكن بالامكان العام أيضاً.

(١) من المنطقيين والأول من العامة وقد مر تفصيل ذلك عند البحث عن معاني
الامكان س ره

(٢) اي إذا كان تعريف الممتنع هكذا يصدق الممتنع على ضروري الطرفين
وليس داخلاً في الكلية أعني قولهم كل ممتنع مسلوب الضرورة فيكون هذا منافياً
لكلامهم والا فعلى فرض كون الممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط لا بد ان يصدق
كل ممتنع ضروري أحد الطرفين لا بشرط وضروري الطرفين أيضاً كذلك س ره

وهذه المناقضة غير مرضيه إذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية

فصل

في أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من أقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرج عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود ولا يرى أن انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقضانية والأوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الأول فكالوجود الجوهرى على الاعراض والوجود المفارقي على المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده قبلية وبعديّة مقدره زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم المطلقين عليه وكذا العدم (١) الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء

(١) فان ذلك الوجود بما هو واقع في الدهر أو بما هو تجلى الحق أو علمه الذي لا يتغير ممتنع الارتفاع ما عندكم ينفد وما عند الله باق يا من لا ينقص من خزائنه شيء وقد مر ذلك في بحث امتناع اعاده المعدوم وفي مباحث الامكان في البحث المعنون له
س ر ه

الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزماني والمكانية والوصفية ممتنع على كاهه الممكنات امتناعا وصفا لا ذاتيا. نقد وتلويح اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهه فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحده بسيطه لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة الضعف والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبه من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية فأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالاخر يجب اما الأول فظاهر واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر. وأيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصيه قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجودية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات (١) والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا. لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم.

(١) ان قلت العدم ولا سيما شدته وهي الامتناع نفى محض وباطل صرف فكيف يتحقق التركيب

قلت هذا سؤال عامي إذ التركيب يستدعي سنخين واي سنخ ابعده عن الوجود من العدم بل لا تركيب الا حيث يكون وجود وعدم أو وجدان وفقدان إذ فيما عداهما كوجود ووجود يتحقق أصل محفوظ وسنخ باق يرتفع التكثر بوجه ولو كان كثره فمرجعها إلى الوجود والعدم بالحقيقة والماهية أيضا راجعه إلى العدم والتركيب الذي يؤخذ محذورا في قاعده البسيط كل الوجود ليس الا هذا وسنوضح ذلك بوجه ابسط س ره

لأننا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القيليين متحقق لان حيثية وجود الوجود هاهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحده بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحده بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الانسانية (١) وهذا الأصل من جملة الأصول التي تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي وتجليات وشؤونات للحق الصمدي.

واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الأوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستحجار.

فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق على شئ امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقية لا تنفك عن السابقة وإذا اتصف اللاحق بالشئ بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض.

وهاهنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب

(١) فان هذا وإن كان أصل البسيط كل الموجودات وهو الكثرة في الوحدة الا انه مستلزم للوحدة في الكثرة التي عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهي وكيف لا يستلزمها والسنخية معتبره بينه وبين الموجودات وهو معطيها ومعطى الوجود ليس فاقد له وهو أصلها ومنه بدؤها واليه عودها س ره

بالذات عن التغير علوا كبيرا.
وأجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم
والزمان ليس كذلك إذ لا استحاله في أن يكون منعدما بالكلية أزلا وابدأ.
وهذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود
الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا (١) ان الوجود الذي يكون للزمان في
مقابل العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في
استمرار وجوده ومن أصولهم ان الممكن كما يحتاج إلى العلة في وجوده الحدوثي
يحتاج إليها في وجوده البقائي.

ثم تكلفوا في الواجب عنه بان مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو
رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر وهذا المعنى أعم من الوجود الاستمراري
لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه رأسا أزلا وابدأ صدق رفع العدم اللاحق للزمان
على عدمه المطلق.

ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشيمات فان مناط الوجوب الذاتي
في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع
الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود (٢) مطلقا وتحقق طبيعة كليه من الطبائع
العامية المتواطئة وإن كان بتحقق فرد من افرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد
لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له
اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب
حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة
يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي

(١) لا يخفى ما فيه لرجوعه إلى قولهم بان القديم غير المسبوق بالعدم الزماني
مستغن عن العلة فهو واجب والا فمجرد استغناء شيء في جهة من جهات وجوده عن
العلة مع احتياج أصل وجوده لامكانه إليها لا يخرجها عن الامكان والفقر الذاتي ط
(٢) يرد عليه ما أوردناه سابقا ان لازم اتصاف الرفع بالضرورة هو تحقق العدم
الرابط وهو ممتنع ط

أفق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شؤون العلة الأولى ومرتبته ضعيفه من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا وأخس المعلومات رتبه.

ويمكن ان يجاب عن الأخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكلم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقاءه إلى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو مما سيحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء ا كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية أو غير متناهية كالدورات الاكبرية العرشية فإذا كانت أوقات بقاء شئ بعينها أوقات حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج في الحصول والانتظار في أصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول إن الزمان في بقاءه ا هو محتاج إلى العلة أم مستغن عنها.

ولنا أيضا وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان وحركه المتكلمة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية متحصلة إذ حركه بما هي حركه ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شئ من الكمالات والاشتياق اليه (١) وليست هي شيئا بحيالها انما الشئ ما يطلب ويشتاق اليه أو يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشئ والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان الماهيتان ما دامت اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبه الوجود اليه من الضرورة واللا ضرورة والدوام واللا دوام والانقطاع واللا انقطاع بل هما في الاتصاف بهذه الأمور انما يكونان على سبيل الاستبعا والعرض وان

(١) اي طلبا طبيعيا أو اختياريا فيشمل اقسام حركه فطلب الشئ قوه الشئ وقوه الشئ بما هي قوه الشئ ليست بشئ وسيذكر أيضا في مباحث حركه ان حركه تجدد المقولة فليست شيئا بحيالها انما الشئ هو الامر المتجدد وهكذا قول من يقول الوجود لا يرد عليه القسمة بأنه اما موجود أو معدوم لأنه كون الماهية وتحققها لا امر متحقق انما الامر المتحقق هو الماهية وإذا التفت إلى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهية ووجودا لها بل هو أيضا مفهوم من المفهومات س ره

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئاً آخر له حكم آخر وبعد ان استؤنف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبائع

فصل

في أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعاً بالذات (١)
ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضى استحاله المتوقف استحاله ذاتية بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه إن كان موصوفاً كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات ملزوم استحاله الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل.

وأقول منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول وبعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتأخر الصفة عن الموصوف وجوداً كان أو عدماً وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللا بياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتيه هاهنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذن كما أن اتصاف الوجود بالوجود هو بعينه اتصاف

(١) بل يلزم ان لا يكون ممتنعاً بالذات لأنه معلول ومناط المعلولية هو الامكان ومعروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن لكنه قد قال هكذا نظراً إلى مورد النقض بالامتناع بالذات الذي ذكره فان التحقيق عنده في الجواب ان الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث إنه لا عارضيه ولا معروضيه هنا لامن حيث التوقف التعملي س ره

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعيه ومتبوعية هناك في نفس الامر
الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف
ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجود بوجوب آخر وحال اتصاف
ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي
ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفه منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة
أو ما يلزمه من غير توقف وتابعيه ومتبوعية ولا حقية وملحوقية.

فالحق عندنا ان 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 الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر.

وستعلم (١) في مستأنف القول إن ما اشتهر بين المجادلين ان المحال مما يستلزم
محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا إذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما
بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام
بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات
لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية أحدهما لا محاله إذ لا بد في التلازم
اما كون أحد المتلازمين عله والاخر معلولا أو كونهما معا معلولي عله واحده
فاحد المتلازمين لا بد وأن يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات
لما تحقق ان عله الاحتياج إلى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غيره فالممتنع
بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام
بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه.

وهم وإزاحة ولك ان تقول إذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن أو محال
ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث يثبت بها
الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم
تناهى الكمية الغير القارة بالذات أعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية

(١) إلى قوله وكما لا استلزام هذا مذكور في النسخ التي رأيناها والصواب انه
زائد لأنه قد مر س ره

لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة أعني المقادير التعليمية بأسرها ان لا تناهيها
مستلزم لتناهيها.

فيقال لك ان أردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان
حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء
كان

الشيء متحققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد
وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب والمفتريات فان
تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضيه لاحكامها
وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافيه لاحكامها وآثارها.

وان أردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك الأمور مع
بقاء سائر الأوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع
اجتماع أوضاع أخرى ممكنة ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من
حيث إنه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما راموه في
تلك المواضع (١) وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع
الشيء لكون فرضه وضعاً أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضى الوجود بحسب سائر الأوضاع
الواقعة أو الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين
عند التفطيش.

وبالجمله الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على أنه
محقق لأنه قد فرض نفسه وإن كان مع الأمور التي يستلزم نقيضه ولو كان فرضه
ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع
لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته
حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف

(١) حاصل الجواب ان الشيء الواقعي لا يستلزم المنافي الواقعي وفي تلك القياسات
المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل والمنافيان المجتمعان في لحاظ الذهن من
الممكنات كما يصرح به وأيضا أحد المنافيين مع أوضاع آخر استلزم الاخر س ره

انا لو فرضنا ذلك الشئ وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا انه لو تحقق هذا الشئ في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثيل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الإشارة اليه ثم يبين ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الأشياء الواقعة في عالم الامكان (١) فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفى لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط

تسجيل انك قد سمعت سابقا وتحققت ان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وأيضا لا يتصور لذات واحده عدمان ولا امتناعان ولا يتصور أيضا عدم واحد وامتناع واحد لذاتين كما يتصور لذات واحده وجودان ولا وجوبان ولا

وجود واحد وضرورة واحده لذاتين فقط ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضه بحسب الذات وبحسب الغير معا أو على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقد بزغ ان كل ما بالغير من الوجود أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت أن معنى الامكان الذاتي يجب ان يتصور على وجه نسبه إلى كل من الوجود بالغير والامتناع بالغير نسبه النقص إلى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باي منهما.

(١) في بعض النسخ بزيادة هذه العبارة لكون المفهوم اللازم ليس هو عنوانا لشيء من الأشياء التي هي فيه

وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطبق اشراق نور الأول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه أقصى غاية النقصان إلى حيث تجاوز الشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك ماهيات الأشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له أيضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وهاهنا لفرط النقصان والبطلان وكل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأول وما يتلوه وكل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهولي الأولى وحركه وما يقربهما.

وملخص القول إن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهولي والزمان وحركه ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الأجسام المادية عند القوم ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبره لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الأول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لأنه يبهر ابصارها ويعجز أيضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والإحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والألوان وسبب ذلك ان أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما أن الغذاء لا بد وأن يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفه هذه الأمور

فصل

في أن حقائق الأشياء اي الأمور الغير الممتنعة (١) بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان يقال إن النفس (٢) شئ محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومه ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الأشياء انما وقع لان كل واحد أدرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها والبعيدة لما ثبت من أن العلم بالعلة عله العلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شئ من صفات الحقائق مطلوبه بالبرهان هذا ما قيل.

ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشئ وبين العلم بالشئ ء بوجه (٣) فان الأول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسرى الحكم عليه إلى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسرى الحكم عليه بشئ إلى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته الا

(١) فيشمل الواجب والممكن الخاص س ره

(٢) ان أريد انها بسيطة بمعنى انها غير مركبه من الأجزاء الخارجية فذلك لا ينافي تحديدها لان التحديد بالأجزاء العقلية وثبوتها لا ينافي البساطة الخارجية كما في الاعراض التي هي بسائط خارجية قابله للتحديد وان أريد انها بسيطة مطلقا فهو ممنوع س ره

(٣) وكذا لم يفرق في الثاني بين السراية الذاتية والعرضية فحكم بعموم السراية وحاصل كلامه فده هذا ايراد شئيين على القائل منع لملازمة قياسه وخلف وتهافت في قوله بل الغاية القصوى منها تعريف بلوازمها فإنها إذا عرفت تلك الملزومات البسيطة بوجوهها أعني لوازمها فتلك البسائط هي المعارف لا اللوازم والوجوه لكونها آلات لحاظ تلك البسائط س ره

بالعرض وسراية الحكم على الشئ بالذات إلى شئ آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

ثم يجب لك ان تعلم أن العلاقة الزومية بين الأشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشئ والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شئ من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبه كانت أو بعيده وبهذا تندفع تلك الشبهة.

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقوله وبرهانه ان المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لان كل كثره فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال أن تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد ولا يمكن أيضا أن تكون معقوله بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشئ باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقوله وان كانت مركبه وبسائطها غير معقوله فهي أيضا غير معقوله وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا أصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

وفيه بحث إذ لقائل ان يقول من اعترف ان الماهيات المركبة معلومه لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصله من معرفه بسائطها الحقيقية إذ لا نسلم ان معرفه الشئ المركب بحده عبارة عن معرفه اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي إلى معرفه البسيط بل حد الشئ المركب لعله يكفي فيه معرفه اجزائه القرية ولو بالرسم.

وأیضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفه الأشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفه اجزائها سواء ا كانت قريبه أو بعيده بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها

ولا بالحد (١) بل بالمشاهدة الحضورية (٢) أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفه تلك اللوازم والرسم يقال تلك اللوازم سواء ا كانت بسائط

أو مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال إن البسائط غير معقوله أراد انها

غير معقوله بحقائقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما.

بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومه أكان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فان أراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصوره عقلية مطابقه له فذلك مما له وجه (٣)

(١) انما اتى بهما مع أن المعرفة بالحد أيضا اكتناه الماهية والمشاهدة الحضورية أيضا يشمل الاكتناه ليقابل الأول المشاهدة الحضورية والثاني الرسم فقوله لا بكنهها اي لا بصوره عقلية مطابقه لها كما في العلم الحسولي ويعرف بها بدهة وابتداء ا من غير أن يحصل من العلم بالاجزاء كما في التحديد وقوله ولا بالحد اي لا بالجنس والفصل بل بالخواص واللوازم وأيضا لا بكنهها اي لا بالمشاهدة الحضورية التامة وقوله بل بالمشاهدة الحضورية اي في الجملة كما أن علم النفس بذاتها عند كمالها حضوري وعند نقصها أيضا حضوري س ره
(٢) لا يخفى ان معرفه الأشياء المركبة بالحد وبالرسم كليهما صحيحه في الواقع وعلى مذهب الإمام الرازي وقد أبطل الامام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفه المركبات في معرفه اجزائها حتى يتوجه ذلك المنع وتوجيه كلام المصنف قده انه قد حمل كلام الامام على أنه لا يمكن معرفه المركبات بالرسم كما قال ولا يمكن أيضا ان يكون الخ فانحصر طريق معرفتها في معرفه اجزائها وحينئذ يلزم الخلف فممنع قده بما منع س ره
(٣) في تنكير الوجه إشارة إلى أن هاهنا تحقيقات أخرى فاعلم أن ما يقال إن الوجود الحقيقي لا يعلم لا يخلو عن اغراء بجهل فان الوجود الحقيقي موضوع العلم الاعلى فكيف لا يعلم بل العلم والمعرفة بالوجود الحقيقي ثلاثة انحاء أحدها العلم الحسولي وهو العلم بالماهيات الموجودة من حيث هي موجوده فإنها علم بانحاء الوجودات الحقيقية بمرائي لحاظها ومن هنا يقال الحدود بقدر الوجود. وثانيها وهو أيضا حصولي العلم بحقيقة مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقة لها مثل انها مصداق الوجود العام وانها الوحدة الحقه والهوية والنور والحياة والإرادة والعشق والعلم والادراك ونحوها. وثالثها ومعرفتها الحضورية وهي قسمان. أحدهما كالعلم الحضورى الذي للنفس بذاتها علما غير اكتناهي فان النفس وجود حقيقي فعلمها بها علم بالوجود اجمالا. وثانيهما كالعلم الحضورى للنفوس المتألهة بحقيقة الوجود وهو علم الفاني بالمفنى فيه وما يقوله الشيخ وان أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل ويشبه بكلام الخطباء

المتقاعدين المنكرين للعلم مجلس وعظ دراز است وزمان خواهد شد س ره

(۳۹۰)

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان أراد ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيعية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فاما ان يكون المعقول له من كل شئ مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شئ بسيط أو وجهه فعلى الأول عقل كنه ذلك الشئ البسيط وعلى الثاني أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعلقاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم ان لا يعقل شيئا أصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وإن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزئه لا محاله لاستحالة تركيب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات

يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها

واعلم أن الشيخ الرئيس (١) ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدره البشر ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها أشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا

(١) ما ذكره الشيخ وإن كان حقا في الجملة لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الاكتناهي بالحدود والا فمن البين ان اثبات الوجود الذهني قول بتحقيق العلم بماهيات محفوظه في الوجودين بعينها وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة بل نفى السفسطة واثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء في الجملة كما هو ظاهر بأدنى تأمل وسندكر في مباحث الماهية وفي مباحث العلم ما يتجلى به حقيقة الامر في المسألة بعون الله سبحانه ط

الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ولا نعرف أيضا حقائق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا (١) شيئا له هذه الخاصة وهو انه الموجود

لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصه له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ثم توصلنا إلى معرفه أنيته كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا أنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك حركه محركا ورأينا حركه مخالفه لحركات سائر الأجسام فعرفنا ان له محركا خاصا أوله صفه خاصه ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصه خاصه ولازما لازما فتوصلنا بها إلى أنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويل كلامه ما أو مانا اليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية

(١) لا يخفى انك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه عرفت انه عند معرفه ماهية بأنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع يعرف الماهية بهذه الخاصية فكيف تكون مجهوله وكذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر فيه تصحح فرض الخطوط الثلاثة المتقاطعة عرفت حقيقة الجسم لان ذلك التصحح مبدء هيئه وعرفت الجوهر المأخوذ في تعريفه المنتزل عن عمومته بهذا الوجه وقس عليه سائر ما ذكره ولما كان ما ذكره بظاهره باطلا بل غير مطابق لما ذكر نفسه في كتبه وجه كلامه فقال فيما بعد تأويل كلامه الخ وبل على اصالة الوجود واعتبارية الماهية القائل به الشيخ أيضا كل ما اعتبره العقل حاكيا عن نفس تلك الماهية وعن علل قوامها وعن مقامها الأول فهو ذاتياتها وذاتياتها حقيقتها فلا اشكال في معرفه شئية الماهية حتى يختل به كثير من القواعد س ره

وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق انها لا تعرف الا بمفومات
وعنوانات

صادقه عليها وتلك المفومات وان كانت داخله في المفهوم المركب المسمى بالحد
المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجه من نحو الوجود
الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء
ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته
وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس والأول يسمى فصلا منطقيا
والثاني فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو
المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع (١) يعلم أن
للوجود أعيانا خارجيه وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكرر بتكرر
ما أضيف اليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه
فصل

في اقسام الممكن

الممكن (٢) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن
الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس
فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل

(١) اي مبحث عدم امكان معرفه البسائط ومثله قوله وهذا الكلام من الشيخ
كالنص على ما ادعيناه اي قوله ان الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدره البشر
س ره

(٢) اي الممكن الخاص كما في التقسيم الثاني إلى ممكن يكفي امكانه الذاتي في
فيضانه والى ممكن لا يكفي ذلك فيه فما هو واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض
ليس ممكن الوجود لشيء بالامكان الخاص وإن كان ممكن الوجود لشيء بالامكان العام
فبقي مثل وجود الثوب والكتاب لزيد بالامكان الخاص فلا يرد انه إذا كانت الاعراض
والصور واجبه الوجود لشيء فالممكن لشيء هو الممكن في ذاته ثم المراد بامكان
الوجود لشيء امكان الانطباع والحلول في شيء وهو معلوم الانتفاد في الجواهر القائمة بأنفسها وان كانت
وجوداتها في
أنفسها عين وجوداتها للعلة س ره

اما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون.

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمه وهي ان جميع الممكنات مستنده إلى سبب واجب الوجود لذاته وانه واجب من جميع الوجوه والحشيات (١) وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته إلى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسله العلية قبلية بالذات ونشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسله المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافة

والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الامكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية (٢) في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في أن لها امكانا في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجوده على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز (٣) ان يكون امكاناتها متفاوتة بالأولوية والأقدمية والأشدية فان امكان العقل الثاني ليس كامكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل في امكانه للوجود

(١) فيكون واجب العلية لهذا وذاك وذلك وبالجملة وجب استناد كل جليل وحقير وكلية وجزئي إليه لان جميعها ومبادئها وجوهه وعنت الوجود للحق القويم س ره
(٢) الذاتية في السلسلة الطولية والاستعدادية في العرضية س ره
(٣) عذر للتقدم والتأخر في قبول الوجود فيما وقع في السلسلة الطولية مع عدم استعدادها الامكان الاستعدادي بان امكانها الذاتي متفاوت اي بالعرض لوجوداتها فان التقدم والتأخر ذاتيان لوجوداتها واما نفس الامكان الذاتي فمعلوم انه معنى اعتباري سلمي لا يقبل التشكيك والى هذا يشير قوله وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام س ره

الذي بعد العقل الأول كما أن امكان العقل الأول انما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانيات كافيًا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائده على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو أيضا هذا المعنى (١) بالقياس إلى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع

الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر (٢) من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل. ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد ولا بد أيضا (٣) من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

(١) مراده ره من اتحاد المعنيين انما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوي واما من جهة اختلاف الآثار والاحكام المؤدى إلى القول بالاشتراك اللفظي بحسب الصناعة فلا محيص عن القول بان هذا معنى آخر من الامكان كما قال ذلك القائل ط
(٢) قد ذكر قده في بحث الامكان الاستعدادي فروقا كثيرة بين الذاتي والاستعدادي وراء اختلافهما بالموضوع وقد ذكرناه في أوائل هذه التعليقة اختلاف كلماته قده في باب الامكان الاستعدادي والتوفيق بينهما فتذكر س ره
(٣) هذا مما يترتب عليه ويلزم منه حركة الجوهرية وهذا الامر المتجدد بالذات انما هي الصورة لا غير وبوجه هو الان السيال وهو مناط التجددات والتغيرات في دار الآخرة ن ره

المرحلة الثالثة

في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

فصل

في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق (١) بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصويره إياه والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعى طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن أن ذلك أيضا يرجع بالآخرة إلى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب

فقط أخطأ فان النسبة (٢) كالصيرورة أو الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على أنها مرآة لملحوظيتهما وآله لملحوظية أحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في

(١) هذا خبر بعد خبر وبعبارة أخرى الجعل البسيط ما يقال له في العربية الجعل المتعدى لواحد كقوله تعالى جاعل الظلمات والنور والجعل المؤلف الجعل المتعدى لاثنين وبعبارة أخرى الجعل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامة والمركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة فانقسام لجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعولية الوجود س ره (٢) اي الخارجية وهذا نظير النسبة الذهنية في الجعل الذهني أعني التصديق فإنها لو كانت ملتفتا إليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبة 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 مفتقرة إلى جاعل أم تستغنى عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك (١) بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بماهية الشئ اي شئ كان والتصديق نوع آخر منه يستدعى دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فآثر التصور حصول نفس الشئ في الذهن وآثر التصديق صيرورة الشئ شيئا ثم إن الجعل المؤلف يختص بتعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشئ ونفسه أو بين الشئ وذاتيته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشئ إياه أو بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشئ (٢) أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم (٣) على عدم انفكاك تقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفه من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم.

(١) بل هذا أيضا من افراد الجعل الا انه ذهني وجاعله الذهن كما قال فآثر التصور الخ س ره

(٢) اي حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الاشراقي س ره

(٣) اي لا يتوهم من كلام المشائين أصحاب المعلم الأول من أن الماهية ليست

مجعوله بل الوجود مجعول ان مرتبه تقوم منفكة عن الوجود شئ وان شئية الماهية

غير مجعوله لغناها وثبوتها أزلا ولاجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجي إلى مجعولية

الماهية وانه لا يتوهم هذا فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود كما مر بل الوجود

عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسي قده والماهية دون الجعل لكونها اعتبارا

عقليا ومع هذا مجعوله بالعرض فيكون هذه النسبة أيضا محتاجة إلى الجاعل ومجعوله له

اي بالذات وإن كان بالواسطة ولذا رد عليه بان هذا الاحتياج بالعرض س ره

فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل. وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين إلى أن اثر الجاعل وما يبدعه أولا وبالذات هو نفس الماهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى امر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها إياها.

ولا يتوهم ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعوله محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضا محتاجة إلى الجاعل ومجعوله له وكذا كونها موجوده على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لأننا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشئ بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعندما فان كانت الذات مجعوله كانت ذاتياتها ولوازمها مجعوله بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعوله كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعوله بالللاجعل الثابت للذات وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا ولا بنفس ذلك (١) الجعل

(١) الأولى حذف النفس واسم الإشارة فيكون ولا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات واللوازم بسيطا بالذات حتى لا ينافي قوله الآتي بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات اللهم الا ان يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلات متعددة باعتبار متعلقاته كما ذكر عند قوله ولا يتوهم من عدم ارتضاء المصنف بذلك لأجل ان عنده جعل واحد بالذات والجعلات الاخر عنده انما هي بالعرض وما بالعرض له صحة السلب والصواب ان مقصود المصنف قده نفى الجعل التركيبي عن الذاتيات فمعنى كلامه ان الذاتيات غير مجعوله تركيبا فالانسان انسان بنفسه وحيوان بنفسه لا بالجعل المركب ولا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية والا لكان الانسان انسانا بالعلة لا بنفسه س ر ه

البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعوله بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا أو حيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل انما راموا به ان جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلاً بسيطاً بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعده مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه (١) انما يستدعى استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتاً أو وجوداً على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه

(١) جواب عن سؤال مقدر كان قائلاً يقول يصح سلب الشيء عن نفسه في حال عدم لصدق السالبة بانتفاء الموضوع والصحة والامكان تستدعى طرفين فإذا كان أحد الطرفين ممكناً كان الطرف الآخر أعني ثبوت الشيء لنفسه ممكناً أيضاً وإذا كان ممكناً والامكان مناط الحاجة إلى العلة كان معللاً مجعولاً بخلاف الضرورة الأزلية فان السلب لا يتطرق هناك أصلاً.

فأجاب بان امكان السلب المذكور وان استدعى الثبوت المذكور وهذا الامكان استدعى تعلق الجعل به ذاتاً على قول الاشراقيين ووجوداً على قول المشائين الا انه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض لأن جواز سلب الشيء عن نفسه ينفي الضرورة الأزلية لا الذاتية وهي أيضاً توجب الغناء فقله لا الاحتياج اي لا الاحتياج بالذات فمجموع المصدر أعني الاستلزام وفاعله ومفعوله مفعول تستدعى. لكن لهذا السؤال جواب أوضح وهو ان امكان سلب الشيء عن نفسه انما هو في حال العدم وهو تهافت مع أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع وأيضاً الدليل أخص من المدعى وأيضاً القول بأنه إن كان سلب الشيء عن نفسه في حال العدم ممكناً كان ثبوته لنفسه مطلقاً ممكناً ليست لزومية فليست منتجة.

ثم إن تجويز سلب الشيء عن نفسه في حال العدم هنا كما سيجئ في الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح فان قولك الانسان المعدوم ليس بانسان في قوه قولك المعدوم ليس بانسان والحق ان استحاله سلب الشيء عن نفسه مطلقاً ضرورية والمنبه عليها انه كما أن الوجود زائد على الماهية كذلك العدم زائد عليها فبعد جعل الموضوع هو الانسان المتشئ بشيئية الماهية وان لم يتشئ بشيئية الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها وان لم يتصور شيء أصلاً فكيف يتعين بالانسانية وقد نقل عن الشيخ الرئيس في مبحث ان الواجب ماهيته أنيته ان الماهية كيف فرضت فهي الماهية سواء افترض في حال الوجود أو في حال العدم فتذكر س ره

في الإشارة إلى مناقضه أدله الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية
ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلاقهم حجة على صحة شيء من المذهبين بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبهات.
وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث أو معدوم وزائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود.
ومن المتأخرين (١) من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل عله لشيء عله لجميع الأشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة

(١) يرد عليه النقص بأنه لو تم الدليل لدل على أن الماهية أيضا لا يصلح للمعلولية لأنه إذا حصل زيد مثلا بعد ان لم يكن فإن لم يتوقف على شرطه حادث دام وجوده لما ذكره وان توقف وكان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصول عمرو عند حصول زيد لحصول الشرط وحكم الأمثال واحد نعم لا يجرى في المختلفين نوعا لكن ذلك القدر كاف في النقص س ره

واحد فكانت علته صالحه لعليه كل وجود فان الماء مثلا إذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية إذا كانت قابله والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقات الماء إذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الأمثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقات الماء له لان الماهية قابله والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول

كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا

فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها أولهما معا انتهى كلام هذا القائل. وهو مختل البيان مترزل البيان من وجوه

الأول ان الوجود وإن كان حقيقة واحده الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود ماهية كليه نوعيه يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت أن الوجود ليس له ماهية كليه فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا نعم ينتزع منه امر مصدرى يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شئ كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضى التعيين بتلك الماهية لا بسبب زائد ومع ذلك (١) معنى الوجود غير معنى الماهية وادراكه يحتاج إلى

(١) اي مع أنه يختلف باختلافها هو مسخ واحد وهي مثار الكثرة والتباين س ره

تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضيف اليه شئ غيره يكون عله ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلى غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم. واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي عله للمعلول الأول لجريان خلاصه الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب إذا كان عله للمعلول الأول فهو اما ان يكون عله لأجل وجوده أو لأجل ماهيته والأول غير جائز لان الوجود حقيقة واحده في الواجب وغيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض

والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني أيضا باطل لان الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غنى ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنا والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.

واما ثالثا (١) فلان قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والماهية قابله دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود الماهية لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية عله قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالماهية فإنما هي متحدته معه

(١) قد حمل قده القابل في كلام القائل على القابل الخارجي كما هو شان المواد فاورد ما أورد ولا يحرق اللسان من التفوه بلفظ القابل وان قلنا بأصالة الوجود فان القابل التعملي أيضا شئ وأيضا يمكن كون الماهية قابلا باعتبار ثبوتها في علم الله تعالى كما هو مذهب الصوفية أو مذهب المعتزلة والماهيات حصلت وتحصل بأنفسها في الأذهان العالية والسافلة فصح اطلاق القابل عليها س ره

ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود والحكاية هي الماهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا
فصل

في مناقضه أدله الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده استدل بعض المتأخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبه الوجود ونحوه إلى الماهية فالمحتاج إلى الجاعل واثره التابع له أولا ليس الا النسبة. وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود (١) وهل هذا الا شاكلة الماهية بالقياس إلى الذاتيات.
وبان سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية الماهية في نفسها.

(١) يعنى ان المجعول بالذات لا بد ان يكون مستحقا لحمل الموجود بعد الجعل والماهيات ليست كذلك إذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الموجود الحقيقي الذي هو كالمضاف الحقيقي والأبيض الحقيقي ونحوهما الا الموجود المشهورى إذ لا يصير الوجود عينا لها ولا جزءا ولهذا هالكه أزلا وابدأ وما شمت رائحة الوجود سرمداً وهذا حق متين ولكن لا يلزم منه مجعولية الاتصاف لكونه أيضا اعتباريا فتعين الوجود للمجعولية فهو الأصل في المجعولية كما هو الأصل في التحقق. ثم هذه الوجوه ما عدا الأول فيها قصور من حيث إن مدعى المستدل اثبات مجعولية الاتصاف ولا يلزم هذه من مجرد ابطال مجعولية الماهية إذ لا بد ان يبطل القولين حتى يبقى الثالث وهو مجعولية الاتصاف وهو لم يبطل مجعولية الوجود مع أنها القول الفحل والمذهب الجزل وهذا من حقية الوجود حيث لم يجر على لسان المستدل ابطال مجعوليته يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره س ره

وبان سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالا مطلقا لكن في الماهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا تأتي عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو (١) وفي الأسماء الإلهية (٢) يا هو يا من هو يا من لا هو

الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الا الجاعل أولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته.

وأجيب عن الأول بان القول في الامكان ليس كما يصفه الجمهور (٣) بحسب

(١) والمجعول لا بد ان يصلح لان يكون هو وهذا الوجه لا يرجع إلى الوجه الثاني لأنه كان استدلالا من مسلك الوجود وهذا من مسلك التشخيص والهوية س ره (٢) وفي تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي عليه الرحمة والرضوان هذا مأثور عن علي ع ولكن بدون كلمه يا من هو وقد جعله بتمامه السيد المحقق الداماد قده مفتتح كتاب تقديساته س ره (٣) اي لو كان المراد من عليه الامكان بمعنى سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين للحاجة هو الوساطة في الاثبات لكان موجهها لكن لا يتم مطلوب المستدل وكذا موجه لو كان المراد بالامكان ما هو مصطلح المصنف قده في الوجودات الخاصة الامكانية وأريد بالعلية نفى عليه الغير كما في قولهم الواجب ما يقتضي الوجود لذاته لان الفقر والتعلق بالقيوم تعالى ذاتي للوجودات والذاتي لا يعلل واما إذا أريد بالامكان السلب أو التساوي المذكوران وأريد بالعلية للحاجة الوساطة في الثبوت فليس موجهها من أصله لان الامكان بهذا المعنى انما يحصل في اعتبار العقل فيلزم ان يكون الممكن مجعولا في اعتبار العقل لا غير وأيضا لا بد وأن يكون ما به الاحتياج محتاجا لان نسبه العلة إلى المعلول نسبه التام إلى الناقص فيلزم الامكان بالغير وهو باطل اللهم الا ان لا يكون الامكان واسطه في العروض ولا واسطه في الثبوت من قبيل النار لحرارة الماء بل من قبيل الشمس لها وأيضا لا بد وأن يكون المحتاج الحقيقي نفس ما به الاحتياج فاحدس من ذلك ان الوجود مجعول لأنه المحتاج بالذات بل نفس الحاجة والربط والتعلق وليتفطن اللبيب من قولهم عله الحاجة هي الامكان ان الماهية ليست مجعوله بالذات إذ المجعول بالذات لا بد وأن يكون فقيرا بالذات ولو كانت الماهية فقيره بالذات لم تفتقر إلى عله الحاجة لان الذاتي لا يعلل وأيضا لا بد ان يكون ما فيه الاحتياج هو المحتاج بالذات كما إذا افتقرت في صنعه أو صنع إلى أحد فهما بالحقيقة مفتقران اليه لا ذاتك والكل متفقون على أن الماهية في وجودها محتاجة إلى الفاعل فالوجود محتاج اليه ومجعول بالذات وان الامكان ما به ظهور حاجته على العقل والماهية ما به ظهور مجعوليته عليه أيضا فالمحتاج وما به الاحتياج وما فيه الاحتياج في الواقع على مجعولية الوجود واحد س ره

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك وقد مر تحقيقه.
وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر
عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود
بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررهما عن الجاعل وهذه الحيثية خارجه عن المحكوم
عليه معتبره على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل (١) ان الماهية ما لم تصدر عن
جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها
الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق
عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بسببه وحينه.

وعن الثالث بان سبق الماهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق ساق اليه
البرهان ويسمى السبق بالماهية وذاتيات الماهيات أيضا لها تقدم بالماهية عليها
وتقدم بالطبع أيضا باعتبارين.

وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن
مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه
حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع
ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس
ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو
المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه
ويبينه من وجه.

واحتج صاحب الاشراف في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط
بان الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية
فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول.

(١) محصولة ان حمل الذاتيات على الماهية غير محتاج
إلى الحيثية التقييدية ولا إلى الحيثية التعليلية بل الوجود والايجاد معتبران على التوقيت البحث كما في
الضرورة

الذاتية والحيثية وحمل الوجود عليها غير محتاج إلى الحيثية التقييدية ولكن محتاج إلى
الحيثية التعليلية نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج إلى شئ حتى إلى التوقيت
كما صرح به س ر ه

ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء باننا نعلم بالضرورة ان الأثر الأول
للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية
لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.
وأجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه ومجده من أنه لما
كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصدقه فاحدس انها إذا استغنت
بحسب نفسها (١) ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من
جهة

ذاتها وخرجت عن حدود بقعه الامكان وهو باطل فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من
حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين
في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها إلى التقرر
والايس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته
الشريفة نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب
بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم اعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن
الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية
الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة
أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري
كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا وسيوضح ذلك وإذا
انهدم المبنى انهدم البنيان.

ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نسلم ان مصداق حمل الوجود
على الماهيات انما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا وإن كان بعد صدورها عن

(١) أقول أين الاستغناء من جهة

ان الشيء دون الجعل من الاستغناء من جهة ان الشيء فوق الجعل كما سيصرح به المصنف قده في أواخر
مبحث الجعل ومن

يقول بأصالة الوجود جعلاً وتحققاً لا يعطى الماهية تحصلاً وثبوتاً منفكاً عن الوجود
كالمعتزلي حتى إذا لم تكن مجعوله بحسب تقررها وثبوتها ولم تكن فاقرة من هذه
الحيثية خرجت عن حدود الامكان فعنده أيضاً نفذ الفقر في قوام الممكن وشيئية ماهيته بالعرض
لتأخرها وسرايتها ان هي الا أسماء سميتموها أتمم وأباؤكم ما انزل الله بها من
سلطان س ره

الجاعل (١) حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي إلى الوجود الذاتي (٢) فان مناط الوجود بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناطق الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل

الموجودية بلا ملاحظه شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

ولا يحدى الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بان الذاتي للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظه حيثية تعليليه أو تقييدية وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظه صدور الماهية عن الجاعل.

لأننا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك اما ان يكون مأخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي إلى الوجود الذاتي وإن كان مأخوذا فيكون داخلا في المحكى عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل (٣) واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك حيثية فليكن وجود الماهية تلك حيثية فاعل اذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأى المشائين على المعنى المسلف ذكره. والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي

(١) لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عينا أو جزءا للماهية فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى س
ره

(٢) وأيضا يلزم انقلاب الماهية إلى الوجود س ره
(٣) وأيضا الارتباط بالعلة إن كان اضافه مقولية لا يكون مصححا لحمل الموجود لأنها امر اعتباري والماهية من حيث هي قبل الجعل ومن قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتباري أيضا بحكم العقل واتفاق الكل ومعلوم ان ضم الاعتباري إلى الاعتباري لا يكون مناطا للموجودية وإن كان اضافه اشراقية كان هو الوجود الحقيقي فهو الأصل في التحقق والجعل والماهية مفهوم منتزع منه كما هو القول المنصور س ره

اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
البحث القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك ان مصداق الحمل في
جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره
موجودا انه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله
بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحثية لا بذاته
بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عينا لشيء منهما حقيقة نعم مصداق حملة على الواجب ذاته بذاته كما مر
ومصداق حملة على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد
بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من
حثية مكتسبه من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم
بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.
والحاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه
وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بإفادة الفاعل نفس الماهية كما هو
المشهور عن الاشراقين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفه
من المتألهين والأول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث
فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعنى الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل
المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود.

طريق آخر في فسخ هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقره
إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي
على ذي الذاتي اي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور
الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور

بعض الماهيات (١) بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية

المأخوذة من حيث هي هي بأنها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقه بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى سواء ا كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينيه ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما أن في طريقه هؤلاء القوم الماهية مفتقره إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج إلى السبب موجودية الماهية اي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم الانفكاك المذكور طريق آخر الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والألم تكن كليه اي معروضا (٢) لمفهوم الكلى في العقل فتشخصها انما يكون بأمر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء ا كان امرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا (٣) لان تلك الطبيعة الكلية نسبه جميع اشخاصها المفروضة إلى الجاعل

-
- (١) اقتحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهيات الإضافية وجعل الفاعل فردا خفيا باعتبار شمول غيرها الوجود الذي هو الصق شئ بالماهية غير منفكة عنه في حاق الذهن فضلا عن الخارج فكأنه قال تتصور مع قطع النظر عن وجودها فضلا عن ايجاد موجودها إياها فضلا عن موجودها واما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذي هو نور الفاعل وظهوره وقيوميته الفعلية نسبه إلى الوجودات الخاصة نسبه مقومات الماهية إلى الماهية بوجه س ره
- (٢) يعنى ليس المراد الماهية كليه بذاتها حتى يرد انها لا كليه ولا جزئيه بل المراد ان حيثية ذاتها لا تأتي عن عروض الكلية ولو كانت مشخصه بذاتها لا بت عنه س ره
- (٣) لا يقال إذا كان الوجود انتزاعيا كيف يفيد التشخص لأننا نقول التشخص أيضا عند بعض بجزء تحليلي في الماهية وتشخص الشئ نفس هذيته وهويته لا امر ينضم اليه فهو يحصل للشئ بوجوده ووجوده بارتباط إلى الجاعل س ره

نسبه واحده (١) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجوعول اذن أولا وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعيين أو الوجود أو ما شئت فسمه لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا انما يتمشى ويصح (٢) فيما إذا كان اثر الفاعل نحو من انحاء حقيقة الوجود لا الماهية فان الماهية لما كان مفهوما كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر وإذا لم يكن كذلك فمن البين انه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لم يصير متعينا موجودا في الواقع الا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو

في نفسه لم يصير متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمه كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتباً بذاته إلى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعديه ذاتية والأول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات.

طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجوعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسله الممكنات الا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات

(١) اي بما هي اشخاصها وبما هي افرادها إلى الجاعل نسبه واحده فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل هذا انما يتصور في صورته انحصار الماهية في فرد ما والا فالتخصص لا بد فيه من اختلاف المادة واستعدادها فافهم ن ره
(٢) قد حمل قول السائل تشخصها بنفس الجاعل على أن الفاعل سبب تشخصها الآتي منه باجاب بهذا ولم يعبأ باحتمال آخر لقوله وهو ان يكون تشخصها بنفس الفاعل اي بانتسابها اليه كما في طريقه ذوق المتألهين لان التشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل في تشخص غيره ولكلامه قده معنى آخر وهو ان كون تشخص الشيء بفاعله انما يصح على طريقتنا من مجعولية الوجود لان الوجود متقوم بالفاعل لا الماهية لملحوظيتها بدون س ره

وخصوصا ما سوى المجعول الأول (١) لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم
اعتباري محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي ان صاحب الاشراف ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين
من الفلاسفة الأساطين كاغاثا ذيمون وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها
ووجودها زائده على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل
ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا
الوجودات

الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء وان يؤول احتجاجاته على عدم
اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع
قيام بعض افراده بذاتها.

لكن يشكل هذا (٢) في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان
النور الحقيقة واحده بسيطه عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية
كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء ا كان جوهر
نوريا أو جوهر غاسقا.

أو نقول غرضه المباحثة مع المشائين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير
إلى ما هو الحق عنده إشارة خفيه كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير
المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن
بعض

(١) فإنه لازم الوجود حيث لا ماهية للواجب تعالى على قول محققهم وانما كان
لازم الماهية اعتباريا لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها وعن جاعلها والماهية
بهذا الاعتبار اعتباري عقلا واتفاقا فلازمها أولى بالاعتبارية س ره

(٢) يعني كما أن النور عنده حقيقة واحده ومع ذلك بعض افراده قائم بذاته وبعضها
عارض الموضوع فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجود قائما بذاته كوجود الواجب
تعالى والعقول والنفوس وبعضها عارض الماهية كوجود غيرها وظني ان هذا التأويل
أحسن من الآخرين ولا غبار عليه فان امتناع عروض الوجود للماهية ثابت عنده بالاحتجاجات
السابقة لا بان بعض افراد حقيقة واحده لا يقوم بذاته وبعضها بغيره حتى يشكل بالنور
وأیضا الممتنع عروض الوجود للماهية لا عروض وجود لوجود وأيضا الممتنع عروض وجود
لماهيته لا لماهية أخرى موجوده س ره

جعلاً بسيطاً ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات أمورا اعتبارية فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي والشهود الاشرافي وقد أسلفنا لك ان كل مرتبه من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها (١) فيمتنع تصورهما وملاحظتها الا 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 في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورهما منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج

وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شئ من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الأول ولا مع شئ من الأشياء الا اجزائها التي هي أيضا أمور كليه والمفهومات الإضافية أيضا وان كانت مرتبطة بغير بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شئ من الماهيات بالوجود الا بعد ملاحظه حيثية أخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوى نسبي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور (٣) إليها أو سلب ضرورتها

-
- (١) فكون الوجود العيني عينيا من مقوماته فلا يصير ذهنيا س ره
(٢) الغرض من هذا الكلام احقاق مجعولية الوجود وابطال مجعولية الماهية بالتبيين والتفصيل في البرهانين السابقين
أحدهما ان المجعول بالذات لا بد ان يكون عين الارتباط وهذا حق الوجود الخاص وكما يثبت ذلك كذلك يثبت ان المجعولات لا يكون لوازم الماهية إذ لازم الماهية ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها والمجعول إذا كان وجودا كان عين الارتباط فلم يمكن قطع النظر عن جاعله
وثانيهما الطريق الأخير الذي هو لزوم كون ما سوى المجعول الأول لوازم الماهية بل أصل سوق الكلام لهذا وتبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا انما هو لكون مجعولات المعلول الأول غير لازم الماهية كما ذكرناه س ره
(٣) لما كان الصدور الحقيقي هو الوجود مضافا إلى الله تعالى كما مر ان اليجاد الحقيقي هو الوجود كان مرجع التفسيرين واحدا والتساوي باعتبار بطلان الأولوية ومن جوزها فسر الامكان بجوازهما والتفسير بالسلب المذكور كما في المنطقيات أحق ثم إنه باي معنى اخذ لا يجوز في الوجود الخاص س ره

إليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن
جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية أصلاً فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر
عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر (١)
عن غيرها ومناط العلية (٢) عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقين هو كون الشيء
وجوداً صرفاً كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضاً على ما هو اصطلاح حكمه
الاشراق وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا أشد منه
أو النور الغني الذي لا فقر له أصلاً والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضورى
الشهودى وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالإضافة الاشراقية والحضور العيني إذ لو
علم شئ منه بالعلم الصورى والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما أوضحناه
في بعض رسائلنا فاذا المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجيه لعلها
الجاعلة جعلاً بسيطاً لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها
كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن
الوجودين فتكون أموراً اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها أنيات
صرفه لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا إنها كذلك

فقد ظهر ان الماهيات والحقائق على ضربين ماهية هي عين الانية وهي
لا تكون كليه ولا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين
التشخص فان الوجود والتشخص شئ واحد عند المعلم الأول (٣) وجماعه من
أهل التحقيق والعرفان وماهية هي غير الانية فهي مما تقبل الشركة والكلية
فلوازم الضرب الأول لا تكون الا لوازم خارجيه وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب
الثاني فإنها لا تكون الا أموراً اعتبارية كليه لا وجود لها في الخارج كما أثبت في

(١) إذ يتصور الماهية مع عزل النظر عن وجودها الذي هو هي بوجه فضلاً عن
الايجاد فكيف عن الموجد لأنها أجوف خالية عن الكل وليست الا هي س ره
(٢) اي إذا كان المجعول وجوداً فما ظنك بالجاعل وإذا كان الوجود الصرف
الذي هو أعم مناط العلية فما حدسك بالوجود الصرف الذي هو الواجب بالذات الذي
هو فوق التمام بل لا مؤثر الا هو كما قال قده وإن كان الموجد الحقيقي الخ س ره
(٣) الظاهر أن يقال عند المعلم الثاني ولعل التبديل وقع من النساخ س ره

مقامه وحقية ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتأمل كامل في أقوالهم مع فطره
سليمه عن الآفات غير سقيمه بدمائم الصفات.
ومن الغرائب أيضا ان أكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم
يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحده جنسية أو نوعيه بوجه من وجوه التشكيك
وبالغوا في مناقضه هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما
بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول وقد غفلوا عن انه إذا كانت العلة والمعلول
كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولي مثلا يلزمهم الاعتراف بان
جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء
تحقيق

التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك إن شاء الله تعالى.
حكمه عرشيه فالحق في هذه المسألة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو
مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم
ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط
بالعلة نحو من الارتباط مجهول الكنه سواء ا كان الوجود ذا ماهية تقتضى لذاتها
تعلقا بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية وبينه أو لم يكن
كذلك.

فان قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو
المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق أعني متعلق الهيئة التركيبية (١).
قلت هذا فاسد من وجهين
الأول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف باي
معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل.
والثاني ان اتصاف شئ بصفه وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن
يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك
الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه وتحصيل الحاصل أو بغيره فننقل الكلام إلى

(١) وفي بعض النسخ الهلية التركيبية

الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً وبالذات امر مجمل يحلل العقل إلى ماهية ووجود أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه (١) لكن بعد التحليل نحكم بان الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم

تعلقها من حيث هي هي بشئ خارج عنها. فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كليه مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محموله عليها من دون ملاحظه أشياء خارجه عنها وعن مرتبه قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية. وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن

المتحقق في نفس الامر أولاً وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود

الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك. ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الوجود (٢) حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل

(١) وفي بعض النسخ الهلية التركيبية

(٢) فالمجول عنده الموجود لا الوجود إذ لا فرد عنده للوجود ذهنا فضلا عن الخارج وقربه من التحقيق وميزه عن مذهب معاصره العلامة الدواني ان المعاصر يقول بمجعولية الماهية من حيث هي نفس الماهية كما مر عند قول المصنف قده والعجب أن المحقق الدواني الخ وهذا المدقق يقول بمجعوليتها من حيث إنها موجوده س ره

ولا نقول هو سواد منه أو عرض (١) انتهى.
وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضه لها وغيرها من الأشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود وإفادة الوجود هي افاده حقيقته لا افاده وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثل الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له عله يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وأيضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محاله فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله.
وفيه وجوه (٢) من التأييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بإفادته الوجود عليها.
ومنها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود.

(١) ان أراد انه لا يقال في العرف فالحقائق لا يقتص من العرف وان أراد انه لا يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبي فمن الذي ينكره ولكن لا يلزم مطلوبه وان أراد انه لا يقول العقل ان السواد بالجعل البسيط من الفاعل اي صدر منه السواد فممنوع كيف وقد ذهب جم غفير اليه س ره
(٢) بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه واستقامة سليقته وانه حكيم صاحب التحصيل واليد الطولى في الحكمة نعم التلميذ سر الأستاذ وهذه شنشنة أعرفها من أخزم س ره

ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

واعلم أن مراده من الماهية المركبة (١) الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء ا كانت في حد نفسها بسيطه أو مركبه

شك ودفع ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحده فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت

عله صالحه لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان

وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك

يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقة الماء لان الماهية قابله والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شئ

وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان.

وأنت بعد اتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر.

تنبيه احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع

قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن أنهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتأثير رأسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت

الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات

(١) ولعله لما توهم من كلامه ان الماهيات المركبة مجعولة دون البسائط كما أشار المحقق الطوسي فده الله نفسه في التجريد بقوله وكما يتحقق الحاجة إلى الجاعل في المركب كذلك في البسيط أراد المصنف قده بيان مراده س ره

ولوازم عرفت ان عله اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة (١) هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها ووجوداتها (٢) التي هي متخالفة المراتب كامالا ونقصا وشده وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري تعالى أبدعها مختلفه بأعيانها لا لعله فيها بل لنفسها.

مثال ذلك ان اختلاف حال الأسود والأبيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعله أخرى فمن ظن أن السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما عله أخرى تمادى إلى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفه فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا ووجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا

بالعلوم الفلسفية وسيأتيك زيادة بصيرة.

توضيح فيه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب ان

(١) اي الماهيات وسائط الاثبات لاختلاف الوجودات والوجودات وسائط في الثبوت فلا دور س ره

(٢) ان قلت إن كان كل واحد عله مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد وإن كان المجموع عله لم يكن الاختلاف ذاتيا للماهيات هذا خلف قلت قد أشار إلى تقريرين للاختلاف.

أحدهما ان يقال لما كانت الماهيات اعتبارية كان اختلافها في الواقع تبع اختلاف الوجودات واختلاف الوجودات ذاتي وحينئذ فالجوهر جوهر لنفسه الخ اي الجوهر الوجودي والعرض الوجودي.

وثانيهما ان يقال اختلاف الوجودات بحسب العقل والمعرفة تبع اختلاف الماهيات واختلاف الماهيات ذاتي وحينئذ فالجوهر جوهر لنفسه الخ اي ماهية الجوهر وماهية العرض تقرير آخر على مشرب آخر هو ان يقال اختلاف الماهيات في هذا العالم ظل اختلافها في الأكوان السابقة والنشأت العلمية واختلافهما في تلك الأكوان السابقة ظل اختلاف مفاهيم أسماء الله تعالى وصفاته تعالى واختلافها لا مجعول بلا مجعولية الذات المتعالية ثم إنه يمكن ان يوجه أيضا قولهم الجوهر جوهر لنفسه بان ثبوت الشئ لنفسه لما كان ضروريا كان غنيا عن العلة فهذا ابطال للجعل التركيبي لا الجعل البسيط وقد مر هذا في كلام بهمنيار س ره

يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى .
قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع
الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيرا غيره (١) لوجب ان يكون في ذاته المتعالية
قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات
عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو
القصور

والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته (٢) إذ لا معنى له بذاته في ذاته الا
ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة
صوره فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فان تجوهره بنيل
تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من
هذا المعنى قيل إن العقل الفعالة مثاله (٣) فاحترز ان تقول مثله وذلك هو (٤)
الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل وإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل
فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء (٥)

(١) تقييدا وتعليلا سواء ا كان بالأصلح أو ذات الوقت أو غيره مما يقوله

القائل بانقطاع الفيض س ره

(٢) لان تجليه ظهوره وظهور الشئ ليس مبينا عنه والا لم يكن ظهور ذلك

الشئ س ره

(٣) هذا مأخوذ من مشكاة ولاية سيد الأولياء وسند الأصفياء على ع حيث قال ع

حين سئل عن العالم العلوي صور عارية عن المواد خاليه عن القوة والاستعداد تجلى

لها فأشرقت وطالعتها فتألأت القي في هويتها مثاله واطهر عنها افعاله

الحديث

س ره

(٤) هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز وهو أجنبي س ره

(٥) انما بنى بيان المسألة على الاستقراء لأنه ره بنى معظم أبحاثه على سلوك

طريق الماهية واما السالك مسلك الوجود في المسائل الفلسفية فإنه في فسحه في أمثال

هذه المسائل فان كون الوجود حقيقة متأصلة ذات مراتب مختلفه من حيث الشدة والضعف

ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد وافتقارها اليه يوجب كون الضعيف رابطا في

حد ذاته بالنسبة إلى الشديد متقوما به بحسب الوجود وهو لا يتم الا بكون المعلول

أعني المرتبة الضعيفة تنزلا للشديدة مسانخا لها وان شئت قلت يستلزم ذلك كون المعلول

مثالا يحكى علته وظلا يتبعها في الوجود ط

فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقه أخرى مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يحدد السكين بان تضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه

وقال بعض العرفاء ان كل معلول (١) فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهه بها يباينه وينافيه إذ لو كان ب كله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمه محضه والجهة الأولى النورانية يسمى وجودا والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة (٢) فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن اجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول. فثبت صحه قول من قال الماهية غير مجعوله ولا فائضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزله المادة في الأجسام. وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفا

(١) اي كل معلول ذي ماهية كما في المشاعر س ره

(٢) هذا الشوب يحكم به بمعونة الوهم والا فالظلمة عدم النور لا شوب لها به وبالجملة ما افاده ذلك العارف المحقق تحقيق انيق والسلسل الرحيق والترياق المفيق والله يهدى إلى سواء الطريق س ره

حيث قال والذي يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسه ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهولوى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان إلى الماهية استناده إلى المادة وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهولوى والصورة فرق وكذا بين معنيى الامكان في الموضوعين كما ستطلع عليه (١) إن شاء الله تعالى.

ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود وجمعوها اليه في الاستغناء عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لان الجعل يقتضى تحصيلها ما وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصله كانت مربوطة إلى

العلة حينئذ لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدمها وواجب الوجود انما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول

لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

ولقد أصاب الإمام الرازي حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسألة الماهية المطلقة وانها في أنفسها غير موجوده ولا معدومه.

تفريع احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى اجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجوده واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالأوليان علتان للماهية سواء ا كان مطلقا أو بحسب نحو من الوجود والاخرى علتان لوجودها فاذن نسبه العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور إلى الماهيات لا تصح الا باعتبار

(١) لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين واما فروق الامكانين فقد مضت لكن مثل هذا ليس بعزيز في كلامه والامر سهل س ره

الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء. في أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه (١) حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق عله التصديق وليس يجوز أن يكون شيء عله لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حاله له واما التصور فإنه

كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما أولا فلانه منقوض بافادته التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق بوجوده في الذهن كما في افاده التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من أن احتياج المطلوب التصديقي إلى مبادئه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور إذ المطلوب

التصديقي النظري مما يتصور أولا قبل اقامه الحجة عليها من دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادئه التصديقية

(١) اي وجوده وعدمه المطلقين كما في التصديق بالهلية البسيطة أو المقيدين كما في التصديق بالهلية المركبة فالتصديق بان النار موجوده عله للتصديق بان الحرارة موجوده والتصديق بان الحرارة ليست موجوده عله للتصديق بان النار ليست موجوده لا تصور النار أو الحرارة ساذجا لان الماهية ماهية كيف فرضت موجوده أو معدومه وكذا في التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا وحينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامة الدواني ولا دخل للوجود الذهني الذي للمفرد في ايقاع التصديق بالوجود المطلق أو العدم المطلق والمقيدين كما لا دخل له في ذلك في التصديقات الكاذبة مطلقا فظهر ان هذا العلامة مغالط س ره

وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها أو لوجود صفه من صفاتها.
ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبه أولى (١) الأوليات إلى جميع النظريات كنسبه فاعل الكل إلى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدى فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج (٢) تالفي وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة إلى المحدود.
فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع أيضا بأدنى تأمل وتدبر

فصل

في أن الوجود هل يجوز ان يشتد أو يتضعف أم لا
كل من الاشتداد والتضعف حركه في الكيف (٣) كما أن كلا من التزايد والتقصص حركه في الكم ومعنى وقوع حركه في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان حركه فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفه نوعيه أو صنفيه أو نحوها آخر.
وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان

(١) يعنى قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا نظير قول الشيخ في الهيات الشفا فصل في بيان الحق والصدق والذب عن أول الأوائل في المقدمات الحقه ثم قال وأول كل الأقاويل الصادقة الذي ينتهى اليه كل شئ في التحليل حتى أنه يكون مقولا بالقوة أو بالفعل في كل شئ يتبين أو يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هوانه لا واسطه بين الايجاب والسلب انتهى س ره

(٢) اي من نوع الاحتياج التالفي وهو ان المحتاج والمحتاج اليه كليهما من سنخ شيعية الماهية فقوله وخصوصا الحدى في موقعه س ره

(٣) لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيرا نشترك معهم في البدايات ونفترق عنهم في الغايات حصر الاشتداد والتضعف في الكيف والآخرين في الكم وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى س ره

معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الأول في نفسها ناقصه والزائدة ليست بعينها الناقصة.

ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الأول باقيه وينضم إليها شئ آخر فان الذي ينضم اليه (١) ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة أخرى وإن كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان وهو محال واتحاد الاثنین من السواد أيضا غير متصور لأنهما ان بقيا اثنین فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما أو انتفى أحدهما وحصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقاءه في الحالين وعليه القياس في التضعف.

إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة في الوجود اما على طريقه القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثف موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبذله مع بقاء ما هو عينه جعللا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية. وأيضا يلزم من حركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس في ابعاض زمان حركة وآناته بما فيه حركة فليس يمكن ان يتحرك الشئ فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى (٢).

(١) وأيضا يلزم التركيب الخارجي في السواد مع أن الاعراض بسائط خارجيه

س ره

(٢) وهو جواز حركة المادة في الصور الجوهرية وان لم يجز حركة الماهية

في الوجود س ره

وهم وتنبه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع حركه في شئ ما ذكر
لزم ان لا يتحقق حركه في مقولة لان الانتقال من فرد مما
فيه حركه إلى آخر انما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل وليس كذلك والا
لزم تشافع الانات (١) وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين
فيزاح بان تلك الافراد وان لم تكن موجوده متميزة بالفعل لكنها موجوده
بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت حركه فيه تلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه.

ورد هذا بأنه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان حركه مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة.
وأجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال حركه
بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاله بين صرافه القوة ومحوضه الفعل
والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه
لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى
خلافه هذا كلامه.

ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان
حركته فبالضرورة له أين بالفعل والا فيلزم الخلا وهو محال (٢) وأيضا الأفلاك
غير منفكة عن حركه الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت أصلا.
فالحق في هذا المقام ان افراد المقولة التي تقع فيها حركه ليست منحصرة
في الافراد الانية بل لها افراد آنية (٣) هي معيار السكون وافراد (٤) زمانية

(١) وفي بعض النسخ الأنيات

(٢) لا يقال الخلا انما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن
لأنا نقول لم يقل قده وان لم يكن له مكان يلزم الخلا بل قال وان لم يكن له
أين والأين هو هيئه في المتمكن يلزمها النسبة إلى المكان فالكلام مستقيم س ره
اي لا امتداد ولا انقسام فيها كما في الأنات المفروضة التي هي أوعيتها والا
لكانت معيار حركه فتكون حركه في حركه س ره
(٤) الأولى افراد الافراد كقوله فرد واحد زمني س ره

تدرجية الوجود منطبقه على حركة بمعنى القطع بل هي عينها (١) كما رآه بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت حركة باقيه على اتصالها فرد واحد زمني متصل غير قار ذو هويه متكمنه اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الأناث نسبتها اليه نسبه النقط المفروضة إلى الخط فالفرد الزمني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل (٢) من دون فرض أصلا واما الافراد الانية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الأناث ولا الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين إذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال حركة فضلا عن تشافع الآنيات أو كونها غير متناهية.

وليس لك ان ترجع وتقول (٣) فلتكتف في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته.

لان استمرار موضوع حركة شرط للحركة والفرد الزمني من الشئ لا استمرار له أصلا لا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة إلى تحقيق مباحث حركة والزمان إن شاء الله تعالى

(١) اي وجودا لا ماهية إذ حركة بمعنى القطع عين الفرد الزمني المتصل كما رآه بعضهم من أن حركة من مقولة ما فيه حركة ويؤيده ما سيأتي في مبحث حركة ان حركة تجدد الشئ وتجدد الشئ بما هو تجدد الشئ ليس بشئ ء بل هو امر نسبي انما الشئ المقولة التي ذلك التجدد فيه نظير قول من قال من أهل الاعتبار وجود الشئ كونه وتحققه فليس بشئ ولا يرد عليه القسمة س ره
(٢) اي كفعلية الزمانيات فليس بالقوة الصرفة ولا بالفعل المحض كالموجود الغير السيال فما لم يتحقق قطع ولم يتخلل سكون فهو فرد واحد والاتصال الوجداني مساوق الوحدة الشخصية وحينئذ فيمكن ارجاع ما ذكره العلامة الدواني اليه وانما لم يحمله المصنف قده عليه لأنه حمل التوسط بين الافراد على أنه لم يتلبس المتحرك بنفس فرد مما فيه حركة ولم يكن مراده ذلك بل مراده بالتوسط انه فرد مما فيه ليس قوه محضه ولا فعلا صرفا كنفس حركة والافراد في كلامه هي الافراد المفروضة الانية والزمانية الابعاضية كما قال المصنف قده واما الافراد الخ س ره
(٣) ناظر إلى قوله في نفى حركة الوجودية وأيضا يلزم من حركة في الوجود عدم بقاء المتحرك الخ س ره

فصل

في الشدة والضعف

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل متمايزين في الوجود أو العقل (١) فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دو اشتراك ما جوهرى بينهما أو بشئ من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس والمعينات فصول ومحصلات لطبائع نوعيه والتركيب تركيب اتحادي أو بأمر عرضيه بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية أو صنفيه والتركيب تركيب اقتراني.

ولا أجدرك (٢) ممن تفتنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراف ينقدح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق

(١) انما ذكروا هذه المسألة أول ما ذكروها في مباحث الكلى والجزئي من المنطق وهو قولهم ان الكلى ينقسم إلى متواط ومشكك ومن المعلوم ان الكلية من عوارض الماهية فبحث المشكك انما انعقد في الماهية أولا لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجية بالشدة والضعف كيفما وكما ثم لما وجدوا ان المفهوم من حيث وقوعه على المصداق لا اختلاف فيه بناء اعلى ما سيجئ من حجه الشيخ ذكروا ان الذاتى من المفاهيم لا يجرى فيه التشكيك وانما يجرى في العرضيات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج انما المطابق هو للموضوع ولعرضه واما العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلا مطابق له في الحقيقة فلا مانع من الاختلاف فيه.

والحق ان الفرق بين العرض والعرضي في ذلك مع اشتغالهما جميعا على مفهوم غير مختلف في حد مفهوميته مستصعب جدا.

ثم إنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث ان كل ماهيتين متمايزتين فتمايزهما اما بتمام الذات كالمقولات أو ببعض وهو الفصل أو بالخارج كالعوارض المشخصة فهذا ما ذكروه واما المصنف ره فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكي وانه في حقيقة الوجود عمم القول فقال كل متمايزين في الوجود أو العقل ليشمل التشكيك الوجودي ومراده بالوجود والعقل الهوية والماهية دون الخارج والذهن لظهور ان المفاهيم مثار الكثرة والاختلاف بنفس ذواتها المفهومية من غير استناد إلى هذا التقسيم ط (٢) اي لدقه القسم الرابع وعلو شأنه لا أجدرك ممن يتفتن به وهو حق متين س ره

زائده عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفه المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس إلى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق. وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الأكمل ان لم يكن مشتملا على شئ ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شئ كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشترك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو (١) مصادرہ على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق

بين الشيعين لا بما يزيد عليه.

وأیضا الاختلاف بين السوادين (٢) مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرضي

لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه. أجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية في حد فرديته الغير المشتركة (٣) وبعض آخر على

(١) لما ترقى وعطف بكلمة بل أشار بالرداءة إلى أنه محذور آخر هو المنع للملازمة إذ نمنع انه ان اشتمل على شئ كذا وكان معتبرا في سنخ الطبيعة لم يكن اشترك فان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما في الوجود س ره

(٢) بحث آخر من الاشراقية على المشائية وفي ضمنه احتجاج من الاشراقية حاصله انه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائية والفصل المقسم عرضي لم يكن التفاوت في السواد بل فيما وراءه وليس كذلك فانا نجد التفاوت في نفس السواد فاذا فليكن السوادان ممتازين بذاتهما لا بالفصل وهو المطلوب س ره

(٣) فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت وكان التفاوت في حد الفردية

والفردية والتشخيص بالعوارض لا بنفس الطبيعة المبهمة كان ما به التفاوت غير طبيعة السواد فقولهم التشكيك في العرضي كالأسود إشارة إلى هذا فان الأسود يدل على معروض السواد وموضوعه والموضوع من جملة المشخصات فدل كلامهم على أن التفاوت

في حد الفردية والهوية لا في حد نفس الماهية.

لا يقال إن ارجاع التفاوت إلى حد الفردية والفرار عن التفاوت في نفس الماهية لا يجدى نفعاً بل وقوع فيما هربوا عنه لأنه إذا كان تفاوت الطبيعة بالعوارض المشخصة

كما هو مفاد التفاوت في حد الفردية فالكلام في تفاوتها كالكلام في تفاوت الطبيعة فإن كان بذواتها ثبت التشكيك في الماهية وإن كان بتفاوت الطبيعة يلزم الدور وإن كان بتفاوت عوارض آخر وهكذا يلزم التسلسل وإن كان الهوية والتشخيص بالوجود وكان اعتبارياً فكيف يكون فيه أو به التفاوت وإن كان أصيلاً ثبت التفاوت في ذاته بذاته

لان حد الهوية والفردية في الوجود حد الذات لان تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق.

لأننا نقول التفاوت في نفس ذات طبيعة بذاتها جوهرًا كانت أو عرضاً لا يجوز عند المشائية بل التفاوت في الطبيعة الجنسية عندهم بالفصول واختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعية بذواتها ومعلوم ان اختلاف أنواع متباينة ليس تشكيكاً

إذ التشكيك انما هو في طبيعة واحده باعتبار مراتبها الكاملة والناقصة وإن كان التفاوت في الطبيعة النوعية كان بالمواد المختلفة وبالعوارض المشخصة ثم اختلافها بالمواد السابقة

المحفوفة بعوارض مختلفه وهكذا والتسلسل تعاقبي مجوز عندهم وهذا معنى قولهم تفاوت الطبيعة في حد الفردية والتفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين وليس تشكيكاً لان مجموع عوارض حافه بشئ يباين مجموعاً آخر.

واما قول السائل إن كان التشخص بالوجود وكان هو المقصود من حد الفردية ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته وثبت التشكيك في الذاتي فهو حق كما سيحققه المصنف قده.

ثم إنه يمكن ان يكون مرادهم انكار التشكيك في الذاتي بمعنى شيئية الماهية لا في الذاتي بمعنى شيئية الوجود ويكون قولهم حد الفردية مشيراً إلى الوجود لان التشخص على التحقيق بنحو من الوجود ولا يصير الطبيعة فرداً الا بالوجود وكذا قولهم التفاوت في الطبيعة الجنسية بالفصول يشير إلى هذا فان الفصول انحاء

الوجودات
كما حققه المصنف قده واختلاف الوجودات وهوياتها ليس بالمواد والعوارض المادية
بل في ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهوية وما به الامتياز عين ما به الاشتراك والتباين
في بعض أقاويلهم ماول بالتفاوت بالمراتب كما في الشواهد الربوبية وقوله وفصول
السواد الخ جواب عن قول الاشراقية وأيضا الاختلاف الخ بان الفصل عارض لماهية
الجنس لا لوجوده إذ الوجود واحد والجنس يصدق على الفصل وإن كان صدقا عرضيا
فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد اي الجنسي فما فيه التفاوت هو
السواد الجنسي وإن كان ما به التفاوت غيره أعني الفصول س ره

فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهم الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظه العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد (١). وأنت تعلم (٢) ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين

المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف

صدق المبدء على الفردين بل هذا أقرب.

ومن حججهم (٣) في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها.

وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما

الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول (٤) الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط.

(١) لا يتوهم من هذا انه التزام بالتفاوت في معنى السواد وماهيته ومفهومه بل المراد من معنى السواد انما هو حقيقة الفردية إذ الاتحاد بين الجنس والفصل لا يتصور الا فيها فافهم ن ره

(٢) لا يخفى ان هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء الحقائق عليه ط

(٣) قد نسبه في التقديسات إلى الاسلاف كالشيخ في الشفا وغيره من اترابه س ره

(٤) الحجة منقولة عن الشيخ ره والحق ان ما أورده قده غير وارد فان التشكيك الذي هو الاختلاف في عين الاتحاد لا يتم الا مع انسلاب البعض عن البعض في عين الحمل والهوهوية ولازم فرض وقوعه في مرتبه الماهية التي ليس هناك الا الحمل الأولى ان يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولا بعضهما على بعض بالحمل الأولى ومسلوبا كذلك ومن المعلوم ان المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم ط

فان قلت الكلى الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين
المراتب الثلاث موجود في الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن
فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات هو مطابق للكامل أو لغيره
من

الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبته
معينه من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستنده إلى امر خارج عن الطبيعة
المشتركة فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلى الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان
الماهيات التي إذا جردت عن الزوائد تكون متفقه في جميع الافراد غير متفاوتة فيها
تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه في
الخارج في ضمن شخص أو اشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي
بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا
حال مرتبه أخرى له أيضا وتلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص الخارجية
الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزله واحده فلا تعرض لواحدة
منها الكلية بالقياس إلى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب
نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس إلى تمام
نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها
تنبيه تفصيلي ضابطه الاختلاف التشكيكي (١) على انحاءه هوان يختلف
قول الطبيعة المرسله على افرادها بالأولية أو الأقدمية

(١) ينبغي لك ان تتفطن بالتعمق فيما سيأتي من مباحث العلم والقدرة والإرادة
والخير والغاية وغير ذلك ان هناك نوعا من الاختلاف بين أمرين مفروضين لا يرجع
إلى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره رحمه الله ولا هو راجع إلى أحد الاختلافات
الثلاثة المذكورة في أول الفصل أعني الاختلاف بتمام الماهية البسيطة أو ببعضها أو
بالخارج منها فان العلم والقدرة لرجوع حقيقتهما إلى حقيقة الوجود يصير أحدهما عين
الأخر وهما مختلفان وعلى هذا القياس سائر الحقائق المسماة بالشؤون الوجودية
ومعلوم ان هذا الاختلاف غير راجع إلى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره
لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم والقدرة مثلا ولا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهية
أو بعضها أو الخارج منها لعدم كون العلم والقدرة مثلا من سنخ الماهيات والحق ان ما
ذكره من اسم التشكيك وهو كون حقيقة واحده بحيث يرجع ما به الاختلاف في مصاديقها إلى
ما به الاتحاد وبالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعني وقوع التفاضل بين
المصاديق بكون بعضها مضافا بالذات إلى بعض آخر كالتفاوت بالشدة والضعف وما
يرجع إليها بوجه إذ ليس من الواجب ان يكون كل اختلاف في داخل الذات من غير
انضمام ضميمه راجعا إلى الاختلاف المدلول عليه بالفعل التفضيل فتبين ان في بيان الضابط
تسامحا وكان عليهم ان يعقدوا لهذا القسم من التشكيك بحثا مستقلا كما عقدوا للقسم

المعروف أبحاث الوجود الذهني والخارجي والامكان والوجوب والقوة والفعل
وغير ذلك

ومما يجب ان تعلم أن التشكيك المعروف وهو التشكيك بالفضل انما يتم بفرض
مصادق من مصاديق الحقيقة مشتملا من كمالها على ما يفقده مصادق آخر مع كونهما
بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقة وشئ آخر من عدم ونحوه ولازم ذلك أولا ان
يكون أحد المصادقين وهو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الاخر وهو الضعيف من غير
عكس وثانيا أن تكون المرتبة الضعيفة مضافه ومقيسة بالذات إلى الشديدة وليست
من الإضافة المقولية في شئ لأنها من سنخ الماهيات وثالثا ان ينتزع العقل من المرتبة
الضعيفة عدم كمال المرتبة الشديدة وان كانت الحقيقة الوجودية طارده للعدم بذاتها
ورابعا ان يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب وهو ظاهر فان فرض هناك
أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفة والمتوسطة والشديدة تحقق هناك قياسان أحدهما
بين الضعيفة والمتوسطة وهي شديده بالنسبة إلى الضعيفة والاخر بين المتوسطة
والشديدة تسير به المتوسطة ضعيفه بالنسبة إلى الشديدة وعلى هذا القياس واما فرض
المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبه إضافية واحده بين أزيد من طرفين
يستلزم كون المرتبة المتوسطة مشتمله على أصل الحقيقة من غير زيادة ونقيصه وهو
ينافي فرض ما به الاشتراك وما به الامتياز في المراتب ويبتل بذلك التشكيك هذا
ومن هنا يظهر ان اطلاقهم المرتبة الضعيفة والمتوسطة والشديدة لا يخلو من مسامحة
في البيان ط

أو الأتمية الجامعة للأشدية والأعظمية والأكثرية والخلاف بين شيعه الأقدمين
واتباع المعلم الأول من المشائين في اربع مقامات.
الأول ان الذات أو الذاتي بالقياس إلى افراده ا يمتنع ان يكون متفاوتا
بشئ من انحاء التشكيك سواء ا كان بالأولوية وعدمها أو بالتقدم والتأخر أو بالكمال
والنقص أم يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البدهة واتفاق الجميع في نفي
التشكيك بالأولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن أن الأنوار

الجوهريّة النورية عند حكماء الفرس والأقدمين بعضها عله للبعض بحسب حقيقتها الجوهريّة البسيطة عندهم.

والثاني التشكيك بالأشدية والأضعفية ا يوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشا الاختلاف فصولها الذاتية أم لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع (١).

والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من أسامي التفضيل وأدوات المبالغة.

والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقض ا ينحصر في الكم والكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر (٢).

فالمشاؤون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الأربعة والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها.

اما المقام الأول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحده لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغائرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر أيضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقه الحقيقة (٣) المتقدمة

- (١) لعدم الجواز موردان أحدهما ما هو في السلوك الاشتدادي إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفرة أو منها إلى الخضرة مثلا لا من خضرة أضعف إلى خضرة أشد مثلا وسيشير اليه بقوله ولا استحاله في أن السلوك الاشتدادي يتأدى الخ وثنائهما مراتب الأشد والأضعف الحاصلة دفعه الموجودة بوجودات متفرقة وهذا اظهر لان اختلافها بحسب المفهوم والوجود كليهما هاهنا س ره
- (٢) ومثل الوجود وبعض من يمشى في منهج المشائين يجوزون الشدة والضعف في الوجود نعم لا يجوزون الاشتداد والتضعف فيه س ره
- (٣) اي مراتبها المشخصة بنفس ذاتها البسيطة المتفقه الحقيقة بحيث ان ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فحينئذ يمكن الجمع بين الرايين فمن قال إن الذاتي مقولة بالتشكيك أراد الذاتي بمعنى وجود الشئ لأنه الأصل في تدوت الشئ ومن قال بنفي التشكيك في الذاتي وثبوتة في العرضي أراد الذاتي بمعنى شيئية الماهية والعرضي بالنسبة إلى الماهية وهو الوجود فإنه زائد عليها عرضي لها س ره

بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفه بانحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف.

ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهه الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد أحدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فإنه عرضي أيضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فإنهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان أو غيره فان التفاوت في نفس السوادية.

واعترض عليه بان طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحده (١) والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وإن كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التماذي على ابعاد محدوده إلى حدود معينه وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة (٢) استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهاى

الاخر في أنه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلا وإذا لوحظ مقيسا إلى الاخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيقورياس الشفاء ولست أعني ان كميته لا تكون أزيد من كميته

(١) المعترض هو السيد الداماد قده في التقديسات س ره

(٢) ولو تشبث بالمقادير المجردة المثالية المتفاوتة طولا وقصرا لم يوجه العذر

باستعدادات المادة إذ لا مادة هناك الا ان ينكروا عالم المثال س ره

وانقص بل إن كميته لا تكون أشد وأزيد في أنها كميته من أخرى مشاركه لها وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا اضافته هو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضا في السواد والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشترك وسنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شئ هو البياض بالقياس إلى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد والأضعف في حق نفسه بل انما عندما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط (١) ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا بأكثرية ظهور آثار الكلى في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثره وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤول في الحقيقة إلى الأولوية.

والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين (٢) ما فيه الاختلاف بينهما بل

(١) وقد سمى بعضهم ذلك تعاندا والحق ان كلا من الأوساط لون بسيط وشئ برأسه والتقابل بينهما تضاد الا انه مشهور غير معتبر فيه قيد غاية الخلاف س ره
(٢) اي مثلا وهذا بظاهره ينافي ما سبق وما هو الواقع من مذهبهم إذ قد مر ان السواد ما فيه الاختلاف وان لم يكن ما به الاختلاف وكذا في المقدار الزائد والناقص والتوفيق ان المراد بكون السواد مثلا ما فيه هناك السواد في حد الفردية وبالسواد المنفى عنه كونه ما فيه هاهنا نفس السواد بما هو سواد مطلق وقولهم تارة ان السوادين في حد الفردية ما فيه الاختلاف وتارة ان الجسمين بما هما ذوا سواد شديد وسواد ضعيف ما فيه وتارة ان مفهوم الأسود ما فيه جميعا واحد وهو ان ما به الاختلاف هو الغير لان حد الفردية والعوارض حد اقتحام الغير والفردية والشخصية بالمحفوفية بالعوارض المشخصة والأوفق بقوله بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق وقوله وعلى هذا لا يرد عليهم ان يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك فيريد ان حمل السواد على السوادين ليس بالتشكيك انما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الأسود على الجسمين المعروضين

س ره

يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود فان أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر أقل حظا منه.

وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل وإذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شئ من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضا في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع أن بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود حركه والهولي والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود وأيضا ان المشائين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركه الموضوع الجسماني

في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المتحقق (١) عندهم ان

(١) والحاصل انه مع شخصية حركه واتصالها والاتصال الوجداني أيضا مساوق للوحدة الشخصية وكون المتصل ابعاضه متوافقة وموافقه للكل في الاسم والحد كيف تكون أنواعا.

أقول المطلوب ان مراتب الكيفيات التي هي ما فيه حركه ليست أنواعا والكيف لا يوصف بالاتصال ولا يقبل القسمة والتبعيض وما ذكروا في ابطال رأى ديمقراطيس أيضا انما هو في اجزاء المتصلات فلا يتم التقريب.

ويمكن الجواب بان حركه لما كانت تجدد المقولة وهي حاله نسبية لها كان شخصيتها كاشفه عن شخصية المقولة والمقولة هي الامر الشخصي بالحقيقة وهي المتصلة باتصال حركه كما أن الصورة الجسمية متصله باتصال الجسم التعليمي عند شارح الإشارات قده وعند صاحب المحاكمات واتباعهما.

والأظهر في الجواب ان يقال إنه إذا كانت حركه واحده بالشخص وجب ان يكون ما فيه حركه واحدا بالشخص إذ قد ثبت في موضعه ان شخصية حركه بشخصية الأمور الستة التي يتوقف عليها حركه سوى المحرك فلا يلزم وحدته في وحدتها وشخصيتها كالجسم المتحرك في الأين حركه شخصية بتلاحق الجواذب وكذا الماء المتحرك في الكيف بتلاحق النيران وإذا كان ما فيه مشخصا لان الشئ ما لم يتشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعا مختلفه س ره

حركه الواحدة امر شخصي له هويه اتصالية من مبدء المسافة إلى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها أيضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال رأى ديمقراطيس في مبادي الأجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحاله في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شئ يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها (١) (٢) من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه أو منه السلوك وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمره بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمه بان الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضا مراتب شديده وضعيفه.

واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة وإن كان (٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذلك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل

(١) اي المخالفة حتى يكون مراتب نفس الحمرة مثلا مخالفه بالنوع لان جميعها ما فيه بل من جهة كونه ما منه وما اليه اي ماهيته لا وجود الاتصال المساوق للوحدة الشخصية س ره

(٢) وفي بعض النسخ حصوله

(٣) يعنى ان الحقيقة اللغوية للشدة أيضا لا تنافى الحقيقة العرفية الخاصة المقتضاة للبرهان لأنها القدرة على الممانعة وهي تكون في الجواهر فنفس أقدر كانت أشد نعم بينها وبين الحقيقة العرفية العامة منافاة ولا باس بها س ره

الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة لا غير.

ولا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ واطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فإنه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا أشد خطية لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم ان الخط نفس (١) (٢) المقدار.

وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددياً من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح ان يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالكثرة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما

وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة (٣) بان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدرية والعددية فان الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجراها فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

ويرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وإن كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهما عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق.

وثانياً بان هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بان

(١) اي نفس الطول الذي هو نوع المقدار والكبر الذي هو فصل المقدار الموجودة بوجوده وهذا ناظر إلى قولهم لا يقال هذا أخط باثبات خلافه وليس الغرض منه اثبات قبول المقدار الشدة حتى يقال صيغه التفضيل في المقدار كالأطول والأكبر معناها الأزيد لا الأشد عندنا س ره

(٢) وفي بعض النسخ ان الطول نفس الخط

(٣) فيه مصادره فان الشدة والزيادة لما كان حقيقتهما وروح معنهما واحدا فالشدة التي تقف هي الزيادة والزيادة التي لا تقف هي الشدة فلا افتراق س ره

كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية (١).
ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما يقال فيما
صحت اليه الإشارة إلى قدر به المساواة وزائد والى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة
وبعض زائد والأشد والأضعف ليس من هذا القبيل.
فعلى تقدير المساواة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون
الاعداد وكل مرتبه من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالأربعة لا يتقوم
بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنين وإذا فصل بالعقل تبطل صورته وتحصل صورته أخرى
فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والأربعة فبأي جزء من الأربعة يقع المساواة وبأي
منها

المفاوتة وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة.
وأيضاً قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفه
بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هويته
كامله منه متحدته الحقيقة مع هويته ناقصه ومع مساويها من تلك وكذلك يتصور بينهما
الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هويته تامه مباينة الماهية والوجود لهوية
ناقصه ولمساويها (٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هويته
فاضله بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشئ موهوم منها أو موجود فيها بل بكليه
ذاتها الخاصة.

(١) بل بحسب القسمة الثانوية فالشدة أو الزيادة منها ما له حد يقف ومنها
ما ليس له حد يقف

فهذا بعد القسمة إلى الشدة والضعف مثلاً س ره
(٢) هذا على سبيل التوزيع أي الخمسة مثلاً مباينة الماهية لهوية ناقصه كالأربعة
ومعلوم انها إذا كانت مباينة الماهية كانت مباينة الوجود وتلك الخمسة مباينة الوجود
لا الماهية لمساويها كخمسة أخرى وإذا كان كذلك فيمتنع اتحادها في الوجود إذ باتحاد
التامة والناقصة يحصل تسعة في المثال المذكور وباتحاد المساويين فيه يحصل عشرة
فبطلت الكل ماهية وهوية بخلاف اتحادها في المقدار فإنها وان بطلت هوية لكنها
لا تبطل ماهية لان الماهية في الصغير والكبير من المقدار واحده.
ويمكن اراده الجمع لا التوزيع وتوجيه المباينة مع المساوي حينئذ ان يراد
بالمساوي ما به المساواة بعد اقران ما به الفضل كالعشرة الكاملة بالنسبة إلى الثمانية
كما انها مباينة للاثنين وهو ما به تفاضلها على الثمانية كذلك مباينة للثمانية وهي ما بها
مساواتها للثمانية س ره

وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها (١) حتى يكون واحد

منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الاخر لا بجزئه المماثل في الوجود أو الوهم للجزء الاخر.

فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخيصات وتفاوت الهويات.

فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الأشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة

والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان هاهنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها. واما المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وأفلاطون ومن بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وأرادوا بذلك انها معلولة لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعده الجعل ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليتها في القوام والاستقلال وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول ولا معنى لشدة الا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغه المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الاطلاقات العرفية. هذا هو المراد مما أشار اليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساوتها في الجوهرية.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله ان الأولوية والأشدية يقال

(١) اي الطبيعة الجنسية الموجودة في الخارج بما هي موجوده في الخارج وعلى هذا فقوله ووجودها عطف تفسيري له ن ره

فيما بين ضدّين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أولى ولا ان منه ما هو أشد.

وأجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلی (١) أتم من الوجود الممكني والمعلولي وأشد إذ لا أعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل إنه أتم وأكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك (٢) وقال في حكمه الاشراف قد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لا شك ان الحساسية والمتحركة فيه أتم فيكون حيوانية الانسان مثلا أتم من حيوانية البعوضة مثلا فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه أتم منه وقولهم لا يقال إن هذا أشد مائة من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى. فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل (٣) بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له والفعل مختلف من الآلات والمهيئات ورفع العوائق وإزالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر.

قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور (٤) منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ

(١) حاصله نقض الكلية القائلة بان كل ما يقبل الأولوية والأشدية يعني الأتمية له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص ومنه ما هو تام ومنه ما هو فوق التمام س ره

(٢) إشارة إلى جواب سؤال آخر وهو ان كل ما يقبلها لا بد ان يقع فيه حركة

الاشتدادية فإنه أيضا منقوض بالوجود إذ لا حركة للماهية فيه كما مر س ره

(٣) إذ الاحساس انفعال عند القوم وفعل عند المصنف قده والتحريك فعل

عند الجميع وعلى اي حال فهما عرض والجوهر لا يتقوم بالعرض س ره

(٤) أقول ما لم ينسد احتمال كون تمامية الآثار ونقصانها بتفاوت الآلات ووجوه

المانع وزواله لا يسلم السائل انها منبعثة عن ذوات القوى بل تماميتها ونقصانها عنها بشركه الآلات وغيرها وكذا لا يسلم ان زيادة الآثار مثلا دليل شدة القوى فالواجب سد ذلك.

فأقول تفاوت الآثار إذا كان بتفاوت الآلات ومن الآلات نفس القوى المتفاوتة كمالا ونقصانا ثبت التام والناقص في الجوهر فقوه مدركه من الفرس أتم من هذه القوة المدركة من البعوضة وقس عليه سيما إذا كانت النفس ذات مراتب والناطقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء وأيضا إذا كان التفاوت بفقدان الشرط ووجدان المانع والتفاوت بين النفس الفرسية والبعوضة دائم وبين الجياد من الأفراس والبرازين منها متحتم كان القسر دائما والتعطيل أبديا وهذا مثل ان يقال في النملة قوه ادراك الكليات ولم يظهر ولا يظهر أصلا لفقدان شرط أو وجود مانع س ره



(٤٤١)

البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقتلها دليل ضعفها.
وتحقيق ذلك ان الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون
بحسب نسبتها إلى امر وقد تكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك
والبناء من حيث حقيتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء شيء آخر
فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول وكل من
الاعتبارين

ممکن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدييره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث
ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسياتها وتحريكها التدييري فان كانت الذاتية والنفسية
مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية
والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي
عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث إن حقيقتها في أنفسها عين كونها
محرکه لشيء أو متعلقه بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها
من اخذ ما تعلقته هي به على اي وجه كان وكما أن كثره الأفاعيل البنائية
يستدعى كون البناء في كونه بناءا شديدا كاملا فكذلك كثره الأفاعيل التدييرية توجب
كون النفس في نفسياتها اي تدييرها شديده كامله.

إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل
بمعنى ان وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقه ذهنا وخارجا
فيكون حد كل واحد منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار

الآخر إذ لا مغايره بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الأفاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم أن كثره الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوه فاعله وتلك الحيشية بعينها حيشية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه.

بحث وتعقيب ومن الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الأب للابن مع أن الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.

وأجابوا عن ذلك بان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة اليه على وجهين أحدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت

فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الأب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الانسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به (١) التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما

(١) استعمال ما فيه وما به هاهنا قد وقع بعكس أوائل هذا المبحث حيث استعمل ما فيه في السواد والمقدار هناك وما به في الوجود ومثل هذا وقع في أوائل هذا السفر وقد كتبت هناك انه قد انعقد لهم اصطلاحان فإنهم سموا مناط التفاوت في مبحث التشكيك بما به وموضوعه بما فيه واما في مبحث السبق ومقابليه فقد سموا ملاك السبق بما فيه وقد تكلم قده هاهنا بهذا الاصطلاح س ره

إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه وتقدم في شئ من افراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته وتقدمه للاخر لان يصير الاخر بحسب نفسه أو بحيث (١) يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي ولا الفرد الذي هو

سبب سببته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سبب السبب ومسببه المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الأبوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى و

على جواهر عالما الأدنى فان جواهر ذلك العالم اقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شئ في أنها جوهرية عله لجوهر شئ آخر بل الجوهر العلى أحق وأولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزؤه بلا تقدم وتأخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه.

منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر أو الكم إلى افراد الوجود أو اجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان (٢) بان يقال تقدم افراد

(١) الظاهر أن كلمه بحيث من غلط النساخ والصحيح بحسب ما
(٢) أقول لهم ان يردوا هذا الاعتراض عن أنفسهم اما النقض بالزمان فلارجاع
التفاوت فيه إلى الوجود لا إلى ماهيته ولا ينافي قولهم ان الزمان غير قار بالذات لان
المراد بالذات هناك الوجود والذات الوجودية أو المراد شئيه ماهيته ولكن مفهوم عدم
القرار معتبر في مفهومه والمفهوم مطلقا اعتباري لا تفاوت فيه واما حديث الوجود فلانه
عندهم حقائق متباينة والتفاوت بالتباين ليس تشكيكا فهذا كتفاوت الأجناس العالية
لكن الانصاف ورود هذا عليهم لان مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قده
التباين بالعرض للماهيات لكونهم محققين شامخي المرتبة في العلوم الحقيقية وان لا تؤول لزم
انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هي متباينة ولتمت شبهه ابن كمونة وكانت داء عياء
لا ينجع فيه دواء ولم يكن نسخية بين العلة والمعلول وغير ذلك من المحذورات س ره

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتأخر

بين افراد حقيقة واحده في ذاتها بذاتها إذ الوجود قد علمت أن له حقيقة واحده بسيطه لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل ان حقيقتها حقيقة تقتضى التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الاخر لزم التفاوت

على النحو المذكور.

ومنها ان هذا يناقص ما ذكره في نفى كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر بأنه لو كان عله لتقدم هيولي العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولي المعلول كالكرة الثامنة وهيولي المعلول مشاركه لهيولي العلة في الهيولية ولا يقع الهيولى على هيولي الكرة التاسعة وعلى سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولي المعلول متقدمه على جسمية العلة فيتقدم الشئ على نفسه. وجه المنافاة ان كون بعض افراد حقيقة واحده عله لفرد آخر لو استلزم تقدم الشئ على نفسه في بعض المواضع كما قرره لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في عليه افراد الجوهر بعضها لبعض

فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى. ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في عله الوجود كالفاعل أو الغاية لكنه غير جار في عله القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرًا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه.

وفيه تأمل (١) لأنهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق إذا كان الكلى متفاوتا فيه بحسب افراده المتباينة الحقيقة اما التفاوت بالنسبة إلى افراده المتداخلة

(١) حاصله تمهيد مقدمه أولا بذكر حكم الافراد المتداخلة مطلقا ثم التفصيل بان المادة والصورة بما هما جنس وفصل متداخلتان وبما هما مادة وصوره وان كانتا متباينتين لكن التقدم والتأخر يرجعان إلى الوجود س ره

فليس من التشكيك في شئ وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شئ فان طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هي واقعه في الماهيات بالضرورة والاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بأنها إذا اخذت لا بشرط شئ يكون اجزاء الماهية وإذا اخذت بشرط لا شئ يكون اجزاء الوجود كما سيجى في مبحث الماهية فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورته فجزء الجسم ان اخذا على الوجه الأول فجوهريتهما متقدمه على جوهريه الجسم ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من هذه الحثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وإن كان مابينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية.

والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على محمد وآله
لقد تم القسم الأول من الأمور العامة من كتاب الاسفار وقد عيننا بتصحيح الكتاب وتنقيحه بقدر الوسع والامكان بمراجعة النسخ الخطية والمصححة بيد أساتذة الفن فجاء - بحمد الله جلت قدرته - على خير ما يرجى من الاتقان.
ولا يخفى على ذوي البصائر وأهل النظر انه قلما يوجد كتاب لا يقع فيه سهو أو غلط كلما يبذل فيه من الجهد والعناية ونحن لا نريد اخفاء الخطاءات الحاصلة من المصحح

أو عامل المطبعة كما هو دين بعض ناشري الكتب ولذا أشرنا بها لئلا يعصى فهم مطالب الكتاب لقارئه الكريم فيرجى اصلاح الكتاب قبل مراجعته حتى لا يبقى هناك أدنى ابهام وأقل تشويش والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله عليه وآله الطاهرين.