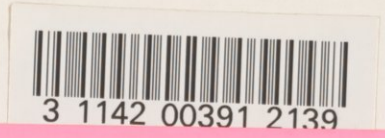
شرح

غرر الفرائد معروف به

شرح منظومه حکمت

قسمت

امور عامه و جوهر و عرض


3 1142 00391 2139

Return to Off-Site
Place on Off-Site Return Shelf

DO NOT COVER

Property of

NEW YORK UNIVERSITY
Libraries

3389

Sabzavārī, Hādī ibn Mahdī
"
/Sharh-i Ghurar al-farā'id/

دانشگاه مك گيل، مونترال - كانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی
شعبهٔ تهران

یادبود یکصدمین سال درگذشت سپهسالار

شرح

غرر الفرائد معروف به

شرح منظومه حکمت

قسمت

امور عامه و جوهر و عرض

B753
.S2
1969
c.1

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ سازمان چاپ دانشگاه تهران
(قسمت عربی و فارسی) و چاپخانهٔ افست (قسمت انگلیسی) بچاپ رسید
چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به‌اجازهٔ ناظران این‌سلسله‌است
شمارهٔ ثبت در دفتر کتابخانهٔ ملی فرهنگ
۷۱٤
٤۸/۹/٤

اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

۱

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه مک گیل کانادا

و

استاد افتخاری دانشگاه کی اوژاپن

حاجی ملا هادی سبزواری

۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه‍ ق

شرح غرر الفرائد

معروف به

شرح منظومه حکمت

قسمت

امور عامه و جوهر و عرض

بتصحیح و مقدمه و تعلیقات

مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۴۸

مطالب کتاب

صفحه	مطلب
یک ـ چهار	پیشگفتار
پنج ـ شش	چگونگی گردآوری کتاب
هفت ـ نُه	شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان
ده ـ سیزده	شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان
چهارده ـ بیست و دو	وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزند ایشان
بیست‌وسه ـ بیست‌وشش	نظر کنت دوگوبینو دربارهٔ سبزواری
بیست‌وهفت ـ سی و دو	نظر ادوارد براون دربارهٔ سبزواری
سی و سه ـ چهل	نظر محمد اقبال دربارهٔ سبزواری
چهل‌ویک‌ـچهل‌وشش	آثار سبزواری
۱ـ۳۱	متن غررالفرائد
۳۵ـ۱۸۷	شرح غررالفرائد
۱۹۱ـ۵۸۷	حواشی وتعلیقات ازسبزواری وهیدجی وآملی
۵۹۱ـ۶۶۲	فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات
۶۶۵ـ۶۷۵	فهرست نام اشخاص و فرقه‌ها وکتابها
۶۷۶ـ۶۷۹	فهرست مطالب شرح غررالفرائد
1-152	مبانی متافیزیک سبزواری (بزبان انگلیسی)
	پیشگفتار (بزبان انگلیسی)

فهرست مطالب

مطالب	صفحه
پیشگفتار	۱
مقدمه	۱۳
فصل اول: کلیات	۱۹
فصل دوم: تاریخچه	۳۱
فصل سوم: مبانی نظری	۴۱
فصل چهارم: روش تحقیق	۵۱
فصل پنجم: یافته‌های تحقیق	۶۳
فصل ششم: نتیجه‌گیری و پیشنهادها	۷۵
منابع و مآخذ	۸۹
پیوست‌ها	۹۷

پیشگفتار

بنام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت

بسیار شاد و خوش‌وقت هستیم ازاینکه مجلّد نخستین از (سلسلهٔ دانش ایرانی) را در دسترس اهل دانش‌وبینش قرار می‌دهیم. دراین سلسله آثار فلسفی و کلامی و عرفانی و اصولی، وبالجمله آنچه که مربوط به‌فعالیّت فکری‌وتراوش اندیشهٔ دانشمندان‌اسلامی، خاصّه‌آنان که ایرانی بوده‌اند، نشر می‌گردد.

فکرایجاد این‌سلسله درشهرمونترال برای مابوجودآمد، آن‌گاه که درضمن‌تدریس متون فلسفی‌وکلامی واصولی، درمؤسّسهٔ مطالعات اسلامی‌دانشگاه مک‌گیل، دانشجویان را علاقه‌مند به تفحّص و تتبّع دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، بخصوص آن قسمت که فقط ایرانیان درآن سهم داشته‌اند، یافتیم. واین علاقه و استقبال آنان موجب گسترش مطالعات فلسفی ایرانی درآن موسّسه گردید. واین امر درقسمت‌های دیگر آن دانشگاه نیز انعکاس یافت، چنانکه اولیای دانشگاه مک‌گیل مارا درفعالیّت علمی درزمینهٔ احیاء آثارفلسفی‌ایرانی و معرفی آن بدنیای غرب تشویق کردند.

برای احیاءآن‌آثار دوراه درنظرگرفته شد. یکی‌آنکه‌آن متون را بزبان انگلیسی ترجمه کنیم، و با توضیحات کافی و مقایسهٔ آن با فلسفهٔ غرب، آن را بجهان علمی مغرب زمین عرضه داریم. و دیگرآنکه متن عربی یا فارسی آن‌را، بامقدّمه‌وتوضیحات وفهرست‌های گوناگون، دراختیار دانش‌پژوهان دنیای شرق، خاصّه کشورهای‌اسلامی، قراردهیم.

برای‌آغاز این طرح، یکی ازمهمترین‌آثار حاجی ملاهادی سبزواری، فیلسوف

ایرانی قرن گذشته ، درنظر گرفته شد. یکی ازجهت آنکه زمان او نزدیک بزمان ما بوده، و معرفی او بجهان علم نشان دهندهٔ اینست که افکار واندیشه‌های فلسفی درایران هیچ گاه قطع نشده ، بلکه همواره درتحوّل و تکامل بوده‌است. ودیگر آنکه کتاب شرح منظومهٔ سبزواری تلفیقی از فلسفهٔ مشاء فارابی و ابن سینا و فکر اشراقی سهروردی و تصوّف ابن‌عربی وکلام فخررازی وافکارفیلسوفان شیعی، همچون میرداماد وصدرالدین شیرازی و عبدالرزّاق لاهیجی است . و بهمین جهت در ایران مورد توجّه و استقبال استادان و دانشجویان بوده است.

درطی سالهای ۱۹۶۷ و ۱۹۶۸ ما موفّق شدیم که ازطرفی امورعامّه و جوهر و عرض شرح غررالفرائد سبزواری را که معروف به شرح منظومهٔ حکمت است، از زبان عربی بانگلیسی ترجمه کنیم. این ترجمه نه‌تنها مورد توجّه استادان‌ودانشجویان مؤسسهٔ مطالعات اسلامی واقع شد، بلکه برخی از استادان شعبه‌های دیگر دانشگاه مک‌گیل ، خاصّه شعبهٔ فلسفه، بانظراعجاب بآن نگریستند. وهمین‌امرموجب شد که دانشگاه مک‌گیل آنرا جزو انتشارات خود قراربدهد. ترجمه فوق درسال جاری (۱۹۶۹) درتهران مورد تجدید نظر قرار گرفت، یادداشتهای توضیحی برآن افزوده گشت ، و آماده برای چاپ گردید .

به موازات این عمل ، تصمیم گرفته شد که متن عربی همان قسمت، یعنی کتاب حاضر، مورد تصحیح قرارگیرد، ویادداشتهای توضیحی و فرهنگ اصطلاحات برآن اضافه شود، و با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی با اسلوب جدید چاپ گردد . خوشبختانه این تصمیم هم زود جامهٔ عمل بخود پوشید، و موردتوجّه واستقبال استادان ودانشجویان مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل قرار گرفت . این جنبش علمی در زمینهٔ احیاء میراث فکری این‌سرزمین موجب تحولی دردانشگاه مک‌گیل گردید. ودانشجویان به‌مطالعه و تحقیق دربارهٔ اندیشه و تفکّر درایران روی آوردند . ودربارهٔ فیلسوفان و متفکّران ایرانی رسالهٔ فوق لیسانس ودکتری انتخاب کردند.

این عکس‌العمل ما را برآن داشت که، برای ادامهٔ این فعالیّت پرثمر، چاره‌ای بیندیشیم. بدین مناسبت برآن شدیم که بتدریج یک سلسله متون فلسفی و کلامی وعرفانی و اصولی را که، زادهٔ اندیشهٔ دانشمندان این کشوراست، وتاکنون بجهان علم معرفی نشده، بزبان انگلیسی ترجمه، و متن عربی یا فارسی آن را با تازه‌ترین اسلوب چاپ و منتشر سازیم. و برای این سلسله نام (دانش ایرانی) را انتخاب کردیم. ودانشگاه مک‌گیل متعهّد گردید که هزینهٔ چاپ این سلسله را بپردازد، و آن را جزو انتشارات خود قرار دهد.

واز جهتی، چون ادامهٔ این فعّالیت علمی در مونترال، ازجهت عدم دسترسی به‌نسخه‌های خطی ومنابع وماخذ این‌فن، میسّر نبود، پیشنهاد کردیم که دانشگاه مک‌گیل شعبه‌ای‌ازمؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی‌را درتهران تأسیس کند، تاهم این‌فعالیّت علمی‌درآنجا متمرکز گردد، وهم دانشجویانی که درکانادا به‌تحقیق‌وتتبع دربارهٔ اندیشه وتفکّرایرانی می‌پردازند بایران بیایند، وکارخود را بااستفاده ازمنابع وماخذ اصلی دنبال کنند، و نیز همین روش راکه ماپیش گرفته‌ایم آنان نیز پیش گیرند. خوشبختانه پیشنهاد تأسیس شعبهٔ آن مؤسسه مورد توجّه مقامات دانشگاهی دانشگاه مک‌گیل کانادا قرار گرفت، و مقامات علمی بین المللی نیزازآن استقبال فراوان کردند، ومقامات علمی‌وفرهنگی ایرانی هم تسهیلاتی برای تأسیس چنین شعبه‌ای فراهم آوردند. این شعبه که از دی ماه ۱۳۴۷ دائرشده کاروفعالیت خودرا درزمینه راهنمائی دانشجویان، وآماده ساختن وسائل‌تحقیق برای دانش پژوهان، وایجاد سخن‌رانیهای علمی،ونشرآثارنفیس‌فکری، باکوشش هرچه بیشتری ادامه می‌دهد.

اکنون ما مفتخریم که نخستین ثمرهٔ فعالیّت‌های خود را به‌اهل دانش‌وعلم تقدیم می‌داریم. و امیدوارهستیم که مردم این سرزمین که ماکوشیده‌ایم شمّه‌ای ازمیزاث فکری نیاکان‌آنان را بدنیای علم معرفی کنیم، عمل مارا باحسن استقبال تلقی کنند، ومارا بادامه آن تشویق نمایند.

درپایان لازم می‌دانیم از اولیای دانشگاه مک‌گیل، خاصّه از آقایان پروفسور استانلی فراست رئیس دانشکدهٔ مطالعات وتحقیقات عالی دانشگاه مک‌گیل و پروفسور چارلز آدامز، رئیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی آن دانشگاه، تشکّر و سپاسگزاری کنیم، زیرا ایشان درهمهٔ مراحل مارا تشویق کردند، ودر بنیان نهادن این طرح وبه‌ثمررساندن آن ازهیچ کوششی دریغ نکردند.

تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۴۸

مهدی محقق **توشی‌هیکو ایزوتسو**

چگونگی گردآوری کتاب

درتدوین این کتاب، شرح منظومهٔ چاپ ناصری که صحیح‌ترین متن چاپی آن است اصل قرارداده شده. وبرای اینکه دقّت کامل دراین چاپ منظورشده باشد، با نسخهٔ خطی شرح منظومه، متعلق به‌آستان قدس رضوی، مقابله گردیده‌است. نسخهٔ آستان قدس درسال ۱۲۷۹، یعنی در زمان حیات مولف، تحریر شده، و بشمارهٔ (۸٤۸ کتب حکمت خطی) در کتابخانهٔ آستان‌قدس موجوداست. مواردی که باتطبیق با نسخهٔ خطی اصلاح گردید فراوان و قابل توجه نبود تا فهرستی ازآن ها ترتیب داده شود. و برای نمونه فقط به‌چند مورد زیراکتفا می‌شود:

درچاپ ناصری، وهو بجزاء، ص٤۳؛ ولتفرع ص ۱۲۷.

دراین چاپ، وهوبجذاء ۱۲/۷۸؛ لتفرع ۱۱/۱٦۹

در قسمت حواشی و تعلیقات، نخست ازحواشی سبزواری استفاده شد. وهمهٔ آنها ذکر گردید. وبرای اینکه رعایت احتیاط علمی شده باشد، ازنسخهٔ مجلس شورای ملّی که درسال ۱۲۸۱ یعنی درزمان زندگی سبزواری تحریرشده وبشمارهٔ (۱۷۷٤ خطی عربی) در آن کتابخانه محفوظ است نقل گردید. و این امر موجب شد که مواردی که درحاشیهٔ چاپ ناصری ناخواناست، درست خوانده‌وضبط گردد. ونیزاگردرنتیجهٔ سهو واشتباه کاتب غلط تحریر گردیده، دراین چاپ درست آن آورده شود. گذشته ازاین درنسخهٔ خطی مواردی یافت شد که ازحاشیهٔ چاپ ناصری فوت گردیده‌بود. دراینگونه موارد درپاورقی تصریح گردید که درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری وجود ندارد، مانند حاشیه‌ای که درباره‌اشتباه مفهوم به‌مصداق درص ۲۳۲، وحاشیه‌ای دیگر که درباره فاعل کلی درص ٥٥٤ یاد شده‌است.

گذشته ازحواشی سبزواری که بتمامها نقل گردید ، ازحاشیهٔ هیدجی و آملی نیز استفاده شد . ولی بجهت اختصار ، از ذکر همهٔ آن حواشی صرف نظر گردید، و فقط حواشی مفید و سودمند آن‌دو که موجب گشودن دشواریهای متن می‌شود، ذکر گردید . حواشی هیدجی ارجاع به‌صفحه‌های یگانه چاپ آن که درتهران بصورت سنگی صورت پذیرفته داده شد. وحواشی آملی ارجاع به‌دومین چاپ آن که درست‌تر ازچاپ اول است داده شد . البته درهردو ، اگر غلط‌های چاپی ملاحظه گردید ، اصلاح شد .

قسمت دیگر کتاب اختصاص به فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات داده شد . دراین قسمت ، اصطلاحات وتعبیراتی که درمتن آمده ، بترتیب حروف الفبائی آورده ، وارجاع به‌صفحه‌وسطری که درمتن آمده، نیز داده‌شده‌است. این‌قسمت مراجعه بمطالب کتاب را آسان ، وراه را برای آنانکه درموضوعی خاص از فلسفه تحقیق می کنند ، سهل می‌سازد . معادل انگلیسی اصطلاحات برای دانشجویان فلسفهٔ اسلامی وهمچنین فلسفهٔ غرب مفید است. و با کمک آن ، می‌توانند راه را بسوی فلسفهٔ مقایسه‌ای هموارسازند.

فهرست‌های مختلف کتاب نشان می‌دهد که سبزواری ازچه منابعی استفاده برده، و چگونه میراث فلسفی را از گذشتگان خود اخذ کرده ، و سپس بآنها نظم و وحدت بخشیده است .

مقدمهٔ فارسی مشتمل برشرح حال او از قول خود وداماد و فرزندانش می‌باشد. ونیز نظردانشمندان غیرایرانی ، همچون کنت دوگوبینو و ادوارد برون و محمداقبال ، درهمین مقدمه آورده شده.

مقدمهٔ انگلیسی اختصاص به‌ارزشیابی افکار فلسفی او، و مقایسهٔ او با برخی از متفکران مغرب زمین داده شده ، و نیز درهمین مقدمه برخی از افکار اسلاف سبزواری مورد بحث و تحلیل قرارگرفته است .

شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان*

هو

چون بعض از احبّاء مستدعی شد ، که از کیفیّت تحصیل خود ، و انیّت آن ، و تعیین اساتید ، چیزی نگاشته شود ، موجزی می‌نگارد ، که در سن هفت یا هشت سالگی ، که شروع بصرف ونحو کردیم ، والدنا الفاضل – حشره‌الله تعالی[1] مع الاخیار– عزم بیت الحرام فرمودند. ودرمراجعت درشیراز برحمت ایزدی پیوستند. وحقیر تاعشرهٔ کامله از عمر خود درسبزوار بودم . وبعد، جناب مستطاب فضائل مآب ، عالم عامل و فاضل کامل وحبرجامع و متّقی ورع و فقیه بارع و عابد ساجد و ناسک متهجّد ، زبدة الاشراف المستغنی عن‌الاوصاف، حبیب مهجتی وابن عمّتی ، المستسعد فی‌النشأتین، الحاج ملّاحسین السبزواری – اعلی‌الله مقامه – که سالها درمشهد مقدّس مشغول تحصیل بود،

---

* این شرح حال از مقالهٔ مرحوم دکتر قاسم غنی، درمجلهٔ یادگار، سال اول شمارهٔ ۳ ، صفحه های ۴۷-۴۵ اقتباس گردید. نویسندهٔ مقاله ، پس از بیان مقدمه‌ای در مراتب فضل و علم حکیم سبزواری چنین می‌نویسد : « شرح حال ذیل که اصل آن بخط مرحوم حاجی‌ملاهادی نزد نواده پسری ایشان ، آقای ضیاءالحق حکیمی ، پسرمرحوم آقاعبدالقیوم، پسرمرحوم حاجی ملاهادی موجوداست، نمونه‌ای‌است از روشن‌فکری و سادگی و بی‌آلایشی آن مرد بزرگ. اصل‌این‌شرح‌حال بخط مرحوم حاجی برکاغذ آبی‌رنگی‌بخط شکسته نستعلیق نوشته شده است. و در پشت آن ورقه مهر حاجی بسجع « یاهادی المضلین » موجود است. و بطوریکه آقای ضیاءالحق حکیمی‌از پدرخود ، آقاعبدالقیوم، پسر حاجی، روایت می کند، از طهران شرح حال حاجی را از خود او می‌طلبند ، و او انجام این کار را بیکی‌از شاگردان خود محول می کند. آن شاگرد شرح‌حال مفصلی‌از فضائل و کرامات‌ومقامات حاجی‌می‌نویسد ولی حاجی آن شرح را نپسندیده ، خود این شرح‌حال مختصر را می‌نویسد.»

و والدش با والد داعی جمع المال بود – رحمة الله علیهم – مرا از سبزوار بمشهد مقدّس حرکت داد. وآن جناب انزوا و تقلیل غذا وعفاف و اجتناب ازمحرّمات و مکروهات و مواظبت برفرایض و نوافل را مراقب بود. وداعی راهم دراینها، چون دریک حجره بودیم، مساهم و مشارك داشت.

وکینونت ما بدین سیاق طولی کشید، وسنواتی ریاضات وتسلمیتی [کذا] داشتم. وآن مرحوم استاد ما بود درعلوم عربیّه و فقهیّه و اصولیّه. ولی با آنکه خود کلام و حکمت دیده بود، وشوق واستعدادهم درما می‌دید، نمی گفت مگرمنطق وقلیلی ازریاضی. پس عشرهٔ کامله باآن مرحوم درجوار معصوم بسربردم، تاآنکه شوق بحکمت اشتداد یافت. وآوازهٔ حکمت اشراق از اصفهان آویزهٔ گوش دل بود. وازعلوم نقلیّه ودینیّه حظوظ متوافره وسهام متکاثره بفضل خدا یافتیم. پس عزیمت اصفهان نموده، واموال و املاك بسیاررا جا گذاشته، ازخراسان حرکت کردیم. وقریب به هشت سال دراصفهان ماندیم. وانزوا ومجانبت هوا، بتایید خدا، مزاج گرفته، بعد توفیق تحصیل علوم حقیقیّه و ریاضات شرعیه هم داشتیم. و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم.

پنج سال حکمت دیدم خدمت زبدة الحکماء الالٰهیین، فخرالمحققین و بدرالعالمین والعاملین والمتخلّقین باخلاق الروحانیین، بل باخلاق‌الله، جناب حقائق آگاه، آخوند ملااسمٰعیل اصفهانی – قدّس سرّه الشریف.

وچون آخوند ملااسمٰعیل مرحوم شدند، دوسه سالی بالاختصاص خدمت جناب حکیم متالّه، استاد الکلّ المحقق الفایق والنورالشارق، آخوند ملاعلی نوری – قدّس الله نفسه و روّح رمسه – حکمت دیدم. ودوسالی دراوائل ورود باصفهان، بفقه جناب المولی النبیه والعالم الوجیه والمحقق الفقیه، آقامحمدعلی مشهور به نجفی – اعلی الله مقامه – روزی ساعتی حاضر می‌شدم.

وچون بخراسان آمدم، پنج سال درمشهد مقدس بتدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه وتفسیر، زیرا که علما اقبال برآنها و اعراض از حکمت بکلیّه داشتند. لهذا

اعتنای داعی بحکمت ، سیّما اشراق ، بیشتر بود.

وبعداز آن دوسه سالی سفر بیت‌الله داعی طول کشید. وحال بیست‌وهشت سال است که دردارالمومنین سبزوار ، بتدریس حکمت مشغولم . این است اسباب ظاهریّه ، ودرحقیقت «الله هدانی وعلّمنی وربّانی».

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را برکند از بیخ و بُن

والسّلام

شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان*

ازقرار تقریرجناب آقامیرزا سیدحسن، دامادآن مرحوم، وقتی که ازطرف صاحب ناسخ‌التواریخ شرح حال ازوی خواستند، این است که مرقوم می‌شود.

اولاً، ولادت آن مرحوم درسنهٔ هزارودویست ودوازده‌است (۱۲۱۲) که لفظ «غریب» مادهٔ تاریخ است. پدر ایشان حاج مهدی از تجّارو‌ملاك سبزوار بوده، بشوق فطری بتحصیل‌علم راغب شده، ودرسن بیست‌ویك سالگی بعزم حج ازسبزوارحرکت فرموده بود. ودرعلوم غریبه وسطوح فقهیّه، صاحب امتیاز بین الاقران بوده است.

فرموده بود:

چون درآنزمان اصفهان دارالعلم بود، زودتر از موسم باصفهان رفتم، که درك فیض علماءآنجا را بنمایم. قصد اقامت یکماهه نمودم، و بدرس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمد تقی حاضر می‌شدم. و در تفحّص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری ازصحن او درمعبر نمایان بود، عبور می‌کردم. جمعی ازطلاب درآنجا دیدم. بخیال محضرفقاهت وارد شدم. جمعیّت را ازصد متجاوز دیدم درحالی که علیه ارذل الثیاب، خیلی باوقار و سکینه، وطلاب از طرفین حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع بدرس کرد، دیدم علم کلام‌است ومسألهٔ توحید. حسن‌تقریروآداب محاوره‌اش باشاگردان مرا مفتون گردانید. سه روز متوالی بآن محضرشریف رفتم، و یافتم تکلیف شرعی خود را دراقامت وتحصیل این علم شریف. مؤنهٔ سفر حج را بکتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ده سال الّا کسری، درمحضرآن استاد بزرگ، مرحوم

---

* این شرح حال در پایان حاشیهٔ هیدجی بر شرح منظومهٔ سبزواری ص ۴۲۵-۴۲۱ آمده. حاشیهٔ هیدجی درسال ۱۳۴۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده‌است.

آخوند ملااسماعیل ، مشغول تحصیل بودم.

پس‌از پنج وشش‌سال، درحوزهٔ منتجهٔ آن مرحوم، که پس‌ازفراغت ازدرس خود بمحضر مرحمت‌مآب ، آخوند ملّاعلی نوری می‌رفت. من‌هم حاضرمی‌شدم. پس در اقامت هشت سال ، درسنهٔ هزارودویست وچهل(۱۲٤۰)، که مرحوم شیخ احمداحسائی به‌اصفهان آمدند ، حسب‌الامرآخوند نوری ، با شاگردان بدرس شیخ حاضر می‌شدم. مدت پنجاه و سه روز ، بدرس ایشان رفتم . درمقام زهد بی‌نظیر بود . ولی فضل ایشان درپیش فضلاء اصفهان نمودی نکرد .

در اواخر سنهٔ چهل و دو که مرحوم استاد آخوند ملا اسماعیل بسمت طهران تشریف‌فرما شدند، من‌هم شدّ رحال‌بسمت خراسان نمودم. ومحل‌اقامت‌را مشهد مقدّس قراردادم. ودرمدرسهٔ حاجی حسن ، علوم عقلیّه ونقلیّه را مباحثه می‌کردم.

دراواخرسلطنت خاقان ، بمکّه مشرّف شدم. در مراجعت که در بندرعباسی از کشتی بیرون‌آمدیم، قافلهٔ حاضری بسمت‌کرمان عازم بود. بکرمان رفتم. راههابجهت فوت خاقان ناامن بود . قریب سالی درآنجا متوقّف بوده ، عیال اوّل والدهٔ مرحوم ملامحمد پسر بزرگ فوت شده بود. درکرمان ، عیال دوم را اختیارفرموده ، که دوپسر جناب آقاعبدالقیوم ومرحوم‌آقا محمّداسماعیل ، وسه دختر ازعیال کرمانیّه بودند.

بعد از مراجعت از مکّه معظّمه ، ده سال از زمان سلطنت محمد شاه مرحوم را نیز درمشهد بودند ، وهردوعلم را درس می‌فرمودند . شاگردان مجتهد صاحب فتوای و مسند ترافع درمشهد و سبزوار داشتند. در علم طب نیز بهرهٔ وافی داشتند. وازقرارتقریر آقامحمد صادق ، پسر ملاعلی ، مجتهد کرمانی ، که همدورهٔ داعی بودند ، واز پدرایشان نقل می‌کردند ، ایّام توقّف حاجی مرحوم درکرمان مشغول ریاضت بوده‌است.

مرحوم حاج سید جواد شیرازی الاصل امام جمعه که ازاعاظم فضلاء عصربوده است ، یکی‌از درسهای او کلیّات قانون بوده‌است. ومسألهٔ مشکلی محل نظر و گفتگو بوده‌است. یکی از تلامذه آقای حاج سید عبدالجواد ، که درهمان مدرسه که محل‌توقّف

حاجی مرحوم بوده‌است، برحاجی وارد شده بود. وازحالات وتحصیل ایشان پرسیده‌بود. فرموده بودند: شطری ازمعقول ومنقول دیده‌ام. ازطبّ پرسیده‌بود. جواب‌داده: بی‌ربط نیستم. همان‌مسأله‌را پرسیده‌بود. جوابی‌شنیده‌بود. فردا همان‌جواب‌را درمحضرمرحوم‌حاجی سیّد جواد گفته بود. سیّد مرحوم فرموده بود: این بیان ازفکر تو نیست. ازکجا تحصیل کرده‌ای؟ آخوند تلمیذ گفته بود: شخصی‌ازاهل خراسان بمدرسهٔ ما آمده‌است. دیروز من بحجرهٔ او رفتم. وازحالات وی مستفسرشدم. درضمن این مسأله را پرسیدم. این جوابرا داد. مرحوم سیّد فرموده بودند: معلوم می‌شود، مرد فاضلی‌است؛ و غریب هم هست. بعد ازدرس بدیدن او می‌رویم. باتمام تلامذه بدیدن او رفته بودند.

حاجی مرحوم، پس از مراجعت ازاصفهان، قدری از اموال موروثی را بفقراء ارحام انفاق فرموده بود. مؤنهٔ وی منحصر بود بیک جفت گاو زراعت و باغچهٔ مختصری، که درفصل انگورتمام طلاب را بآنجا دعوت می‌فرمودند. ازحاصل زراعت، پس‌از اداء حقوق واجبه، ثلث آنرا موضوع، ومتدرجاً بفقراء می‌دادند. روزعید غدیر بفقراء وسادات یک قران، وبغیر سادات ده شاهی می‌داد. وده شب درعاشورا روضه می‌خواندند. و مجلسی، مُختصّ فقراء بود. وغذا نان وآبگوشت بود. ازطلاب مدرسه هرکس مایل بود می‌رفت. وهرگز ازکسی چیزی نمی‌خواست، وقبول نمی‌کرد.

وقتی ناصرالدّین شاه مرحوم در سفراول بسبزوار رسیدند، و بخانهٔ آن مرحوم رفتند، و برروی همان حصیر که دراطاق تدریس‌افتاده بود جلوس‌فرموده، وخواهش کتابی دراصول دین بزبان فارسی نمودند. ازخانه‌که بیرون آمد، پیش‌خدمتی وارد که شاه پانصدتومان فرستاده‌اند خدمت شما. اینک بارقاطری سر کوچه‌است. فرمود: داخل کوچهٔ من ننمائید. بحاجی عبدالوهاب بگوئید بیاید ببرد مدرسه، نصف پول بطلاب مدرسه قسمت کند، ونصف بفقراء بدهد، سادات را ضِعف دهد.

درعشر آخر ذیحجهٔ هشتادونه (۱۲۸۹) برحمت ایزدی پیوست. ومدت عمرش هفتاد وهشت سال بود، بعدد «حکیم». عاشَ حمیداً وَماتَ سَعیداً.

مصنّفات آن مرحوم بسیاراست ، از رسائل وحواشی وغیرها . برخی هم بطبع درآمده . از استعمال فضول دنیا محترز بوده، حتی ادویه استعمال نمی کردند . پیاز را بگوشت ایشان غدقن بود بیندازند. میرزایوسف مستوفی الممالک را بآن مرحوم عقیدهٔ راسخی بود. مقبرهٔ آن مرحوم ازبناهای اوست*. کتاب اسرارالحکم که برای ناصرالدّین شاه مرحوم نوشتند ، مستوفی الممالک، بحلیهٔ طبع درآورده، مجاناً باهل علم داد. رَحِمَ اللهُ معاشِرالماضین.

هذه حالاته رفع مقامه وحشرنا وایّاهُ فی زمرة محمّد صلی الله وآله الطّاهرین.

* در سفرنامهٔ ناصرالدین شاه بمشهد که درسال ۱۳۰۶ در تهران طبع شده ، در ص ۱۷۶ ، چنین آمده : « خلاصه رسیدیم بشهر ، مقبره و گنبدی سر قبر مرحوم حاجی ملاهادی علیه‌الرحمه می‌سازند. از قراریکه گفتند میرزا یوسف مستوفی الممالک بانی آنست، و بقدر دوهزار تومان تابحال خرج کرده. مقبرهٔ مرحوم حاجی سمت دست چپ معبر واقعست ، و طرف دست راست مقابل مقبره کاروانسرائی بسیار عالی بنا کرده مشغول ساختن بودند.»

وضع زندگی سبزواری بنقل ازدوفرزند ایشان*

... و بزرگتر مزیت و برتری این شهر آنکه تقریباً درنیمهٔ اخری ازمائه سیزدهم هجری، این بلده بوجود حکیمی عارف و مردی کامل و فیلسوفی مرتاض و پیری فیاض رونق یافته ، و انوار معارف ازاین خطه شریفه بهرجانب تافته بود. وآن فارس مضمار معرفت وایقان وپیشرو سالکان طریق هدایت وعرفان، مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری تغمّده الله برضوانه، بود، که ازاشعه وانوار حکمت عالم علم ودرایت حوزهٔ شریعت وطریقت و حقیقت را مزیّن ومنور می نمود. درّ حقایق می سفت ، درحضیض ناسوت از ملکوت ولاهوت سخن می گفت . درکسوت تجرد بسر می برد ، وزنگ علایق از دلها می سترد. و نظر باحترام این حکیم ماجد و فرد واحد، ما ازابنیه مهمه ، و مزارات متبرکه سبزوار ، ابتدا بشرح سرا وبقعه ومضجع آن بزرگوار، قدس سرّه، می پردازیم. بعد، سایرامکنه را مشروح می سازیم . ودرین ضمن، وضع زندگانی آن مرحوم، روّح الله روحه ، نیز آشکارا ومعلوم می گردد .

---

* این گزارش عیناً از کتاب مطلع الشمس اعتمادالسلطنه ذیل سبزوار ، ج ۳ ، ص ۲۰۲—۱۹٤ اخذ شده. مولف، وزیر انطباعات و دارالترجمهٔ همایونی بوده ، ودرکتاب دیگر خود بنام « المآثر والآثار » که درسال ۱۳۰٦ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده ، در ص ۱٤۷ چنین گوید :

«تفصیل زندگانی شخصی اورا درسفر ثانی موکب منصور بخراسان ، خود بلاواسطه از دو پسر دانشورش ، آقامحمد اسماعیل وآقاعبدالقیوم ، سلمهماالله ، واز عیال کرسانیه اش که درو راء پرده نشسته بود ، و تقریر می نمود ، بشرح شنیدم . ودر ترجمهٔ سبزوار از مجلد ثالث مطلع الشمس گنجانیدم .»

شرح وضع خانه و زندگانی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری رحمة‌الله‌علیه

خانه‌ای که مرحوم حاجی چهل بلکه چهل و پنج سال در آن ساکن بوده‌اند، در طرف دروازهٔ نیشابور، ومشتمل بردو حیاط است ، بیرونی و اندرونی. ومدخل بیرونی از سمت مغرب خانه و رو بمشرق است . حیاط بیرونی عبارت از محوطه‌ایست ، شش زرع ودر شش زرع ، ودر وسط ، باغچه غیرمرتبی دارد ، که چهار درخت کوچک توت در آن غرس شده. و باید این اشجاررا ، بعداز ارتحال مرحوم حاجی، نشانده باشند . درمحاذی درمدخل ، چاه آبی بوده ، که حالا حالت انطماس یافته . فقط طرف مشرق عمارتی از خشت و گل دارد، که ازهرزینتی حتی از اندود کاه گل هم عاطل است . اطاق وسط که نشیمن است ، قلمدانی می‌باشد، وپنج ذرع و نیم طول، وسه ذرع ونیم عرض دارد. سقفش از تیر، وروی تیر هیزم ، نه چوب تراشیده انداخته ، و روی آن ، نی ریخته‌اند . طرف جنوب این اطاق ، دالانی است بعرض یک ذرع، وطول تمام اطاق، وطاق خشتی روی آن دالان زده‌اند. و بواسطهٔ پنج پله آجری ، وارد این دالان ، که کفش کن اطاق است می‌شده. ودرسال هزارودویست وهشتادوچهار، که موکب مسعود همایون، اعلیحضرت شاهنشاهی ناصرالدین شاه ، خلدالله ملکه ودولته ، عزیمت زیارت ارض اقدس ومشهد مقدس فرموده بود ، درروز سه شنبه ، غره شهر صفر مرحوم حاجی ، قدّس الله سرّه ، اعلیحضرت شاهنشاهی ، عزّنصره ، را درهمین اطاق پذیرائی کردند . وآن‌وقت اطاق فرش بوریا داشت. اما درسال هزاروسیصد هجری ، که موکب معلّی از ارض اقدس مراجعت می‌کرد ، و نگارنده درالتزام رکاب اعلی بود ، و بزیارت این بیت شریف و کلبهٔ منیف مستسعد آمد ، جز خاك پاك درآن چیزی نیافت ، اگرچه هنوز بقیهٔ انوار معرفت بردر و دیوارآن می‌تافت.

بالجمله ، زیر این اطاق و دالان خالی ، و بواسطهٔ یک دریچه که در زیر اطاق نشیمن باز می‌شود، باین انبار که هنگام مشاهده نگارنده پرازکاه بود، ورود می‌نموده‌اند

درسمت شمال این اطاق، دالانی‌است بطول اطاق. و بکف زمین حیاط مسقف باتیرونی که راه بیرونی باندرون بوده‌است. ازاین دالان چون گذشتند، بمحوطه کوچکی می‌رسند که طویله و بهاربنداست. یک زوج عامل ازمرحوم حاجی درین طویله بسته می‌شده. بعداز دالان تنگی و درپستی که رو بشمال باز می‌شود، وارد بحیاط اندرون می‌گردند. طول این حیاط تقریباً بیست و پنج ذرع، وعرض دوازده ذرع، ودر بیرونی‌واندرونی فقط آنجاها که در زمستان لابد محل عبور و مرور زیاد است، سنگ فرش شده، باقی خاك است. در حیاط اندرونی نیز، رو بمشرق عمارت ساخته‌اند. وارسی سه دهنه بنا کرده، که یک ذرع و نیم کرسی دارد. درجنبین ارسی، دو راهرواست، که پنج پله ازسطح زمین بالا میروند، وبراهروها می‌رسند. در دوطرف دالانها، دو اطاق است، که یکی یک در و دوپنجره دارد، وروبحیاط باز می‌شود. اطاق دیگر فقط دارای یک در است. در زیر ارسی سرداب مانند جائی است، که مرحوم حاجی زمستان وتابستان غالباً درآن بسرمی‌برده‌اند. درجلو ارسی، حوضی است، دومرتبه باین‌معنی که حوض اول تقریباً بعمق سه چارك ساخته شده. بعد طاقی ازآجر وآهك روی‌آن زده‌اند. و دربچه کوچکی‌ازطرف شمال حوض بازاست. وازآن دریچه‌ازمرتبهٔ تحتانی‌که پرازآب است، آب بالا می‌کشند. آنچه معلوم می‌شود برای اینکه در زمستان آب یخ نکنند. مرتبهٔ فوقانی را خالی ازآب می‌گذاشته‌اند. وآب مرتبهٔ تحتانی که بمنزلهٔ آب‌انبارمی‌باشد باقی بوده‌است. باقی فضای حیاط باغچه‌ایست، که چهارپنج درخت توت کهن درآن دیده می‌شود. و بعضی حجرات لازمه، از قبیل مطبخ وغیره، درطرف جنوب حیاط واقع شده، وتمام این اطاقها ازخشت وگِل است منتها کاگل دارد.

پس از مشاهدهٔ وضع منزل مرحوم حاجی، ازخلف بزرگوار ایشان، جناب آقامحمد اسمعیل که مردی جامع و فاضل ونمونه‌ای ازاخلاق‌وفضایل پدر ملکوتی گوهر خود می‌باشد، از وضع زندگانی آن‌عارف ربانی، طیّب‌الله تربته، پرسید. ایشان بشرح ذیل پرداختند. وعیال آن مرحوم خلد مقام ازپشت درآنچه را آقا محمد اسمعیل بدرستی

درنظر نداشتند، اظهار می کردند . خلاصه گفتند ، مرحوم حاجی هرشب در زمستان و تابستان و بهارو پائیز، ثلث آخرشب را بیدار بودند . ودرتاریکی عبادت می‌نمودند ، تا اول طلوع آفتاب. آنوقت دوپیاله چای بسیارغلیظ سیاه رنگ که درهرپیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می‌ریختند میل می‌فرمودند : این چای غلیظ شیرین را برای قوت می‌خورم. بترياك وحب نشاط واقسام تنباکو وتوتون‌وانفیه هرگزمیل و رغبت ننمودند. دوساعت ازروز گذشته ، بمدرسه تشریف می‌بردند. وچهارساعت تمام درمدرسه بودند. بعد بخانه مراجعت کرده ، نهار می‌خوردند. ونهار ایشان غالباً یک‌پول نان بود، که زیاده از یک سیر ازآن نمی‌خوردند. یک کاسه دوغ کم مایه ، که خودشان در وصف آن می‌فرمودند: « دوغ آسمانی گون » یعنی دوغی که از کمی ماست، برنگ کبود آسمانی باشد. نان خورش یک‌سیر نان نهار آن مرحوم بود. بعدازنهار، درتابستان ساعتی می‌خوابیدند. عصرچای میل نمی‌فرمودند. شب بعدازسه ساعت عبادت درتاریکی غالباً چهارساعت‌و نیم ازشب گذشته شام صرف می کردند . وشامشان ، دراواخرعمر ، بواسطهٔ کبرسن و نداشتن دندان، یک بشقاب، چلاووخورش بی‌گوشت وروغن، یعنی‌اسفناجی‌با آبگوشت بود . پیش ازشام، نیم ساعت دورحیاط اندرونی راه می‌رفتند . و بعدازشام ، در اطاق مخصوص خود ، که زیرزمین سابق الذکر باشد ، بعد از کمی راه رفتن ، دریک بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت ، می‌خوابیدند . و متکای غیر نرمی از پنبه یا پشم زیر سر می گذاشتند .

لباس مرحوم حاجی ، مدت چند سال ، یک عبای سیاه مازندرانی بود . ویک قبای قدك سبزرنگی که بقدری آنرا شسته بودند، که آرنجهای قبا پاره شده، وچندین‌وصله برداشته ، ودرزمستان ، قبای برك شکری رنگ و شلوار برك شکری رنگ و عمامه که درتابستان برروی شب کلاه کرباس سفید پنبه دار ، که سبزواریها برجی می گویند، بسته شده. ودرزمستان ، بجای شب کلاه کرباسی شب ، کلاه پوستی طاسی دورو بود.

کتابخانه نداشتند. وکتاب ایشان منحصر بچند جلد بود. قلمدانی که باآن چندین

هزار بیت تصنیف فرموده، وحل معضلات ومبهمات حکمت وعرفان نموده، موجودبود. ونگارنده بزیارت آن فایز شد. این قلمدان کار اصفهان ومتنش زرد رنگ وزینت رویش گل وبوته ، و مدت چهل وپنج سال ، این قلمدان را در کار داشتند از نقش قلمدان فقط در دوطرف آن چیزی باقی بود نصف بالای غلاف شکسته، وروی خزانه که جای دوات است ، چیزی نبود . دوات قلمدان برنجی ، و هنوز مرکبی که مرحوم حاجی با آن می‌نوشته‌اند ، در آن دوات بحالت خشکی باقی است . عینک آن مرحوم را نیز زیارت نمودم. بموضعی که بدماغ می گذارند ، و بسر دوشاخ آن که به‌پشت گوش قرار می گیرد، پارچه کبود کرباسی بدست خود بسته بودند، که درسردی زمستان، آهن به‌پشت گوش وروی دماغ اذیت نکند. نمرهٔ این عینک شش است. وپانزده سال آن بزرگوار بامدادان خوانده ونوشته‌اند. با عجز ودرخواست وخواهش زیاد، ازدوپسر عالی گوهر آن مرحوم، جنابان آقامحمداسمعیل وآقاعبدالقیوم ، آن عینک را گرفتم، که اسباب شرافت وافتخار وبمنزلهٔ دیدهٔ بصیرت و چشم عبرت بین این بندهٔ ضعیف البصر باشد. وازآن دو خلف باشرف ، جناب آقاعبدالقیوم شرح ذیل را نگاشته ، ومهر کرده. وجناب آقامحمداسمعیل هم بخاتم شریف خود مختوم داشته ، و امضاء کرده‌اند، که این‌همان عینک مبارک است، واینک آن عینک درنزد نگارنده موجود ، وگرامی‌تراز هزارجعبه لالی منضود است.

صورت شرحی که جناب آقاعبدالقیوم نوشته‌اند

یوم جمعه یازدهم ذی القعده ، سنه ۱۳۰۰ (هزاروسیصد) ، که موکب مسعود ناصرالدین شاه ازمشهد مقدّس مراجعت می‌فرمودند، محمد حسن‌خان صنیع‌الدوله بخانهٔ ما آمدند ، وعینک مرحوم خلدآشیان رضوان مکان حاجی ابوی اعلی‌الله مقامه را که مدت پانزده سال آن مرحوم استعمال می‌فرمودند ، به‌محمد حسن‌خان صنیع الدوله هدیه کردم. انتهی.

اما معاش مرحوم حاجی از این قرار است

یک روز ازقنات عمیدآباد داشتند. ویک شبانه روز، از قنات قصبه و باغی که

دربیرون پشت ارك واقع است. سالی چهل تومان فایده و حاصل باغ بود . وازدو قنات مذکوره نیز سی خروار غله وده بار پنبه عاید می‌گردید. قسمتی ازاین دخل را با کمال قناعت صرف معاش خود می‌فرمودند. ومابقی بفقرا ایثاروانفاق می‌شد. هرسال درعشر آخرصفرسه شب روضه خوانی می‌کردند . ویکنفر روضه خوان کریه الصوتی ، که در سبزوار بود، دعوت می‌نمودند. و شبی پنج‌قران بروضه خوان می‌دادند. ونان و آبگوشت بفقرائی که شل و کور و عاجز بودند ، می‌خورانیدند. و نفری یک‌قران نیز بآنها مبذول می‌داشتند. ونمس وزکوة مال خود را هرسال بدست خود بسادات و ارباب استحقاق می‌رسانیدند. ودرین‌موقع جنس را خود وزن می‌کردند ، ونقد را خود می‌شمردند .

تحصیل آن بزرگوار دراصفهان درحوزهٔ درس مرحوم فردوس مکان ، ملاعلی نوری ، که اشهر حکمای عصرخود بود، درجهٔ تکمیل یافته ، وپس‌ازفراغ ازتحصیل ، ازاصفهان بمکّه معظّمه ، اجلّها الله تعالی ، مشرف شده ، واز آنجا بسبزوار مراجعت فرمودند. اززمان تأهل ، هرگز زیاده از یک زن درخانه نداشتند. اما سه عیال گفتند، اولی چون درگذشت ، ثانیاً متأهل شدند . عیال ثانی نیز وفات نمود . و ازآنجا که در آن‌زمان مدّت ده ماه درکرمان بسر بردند ، درآن بلد عیالی کرمانیه گرفتند . وغالب اولاد ایشان ازهمان عیال کرمانیه است ، که درسال هزاروسیصد حیات داشت. تا سن شصت سالگی ریش آن بزرگوار سیاه بود، یعنی خضاب می‌کردند . بعدازشصت سال دیگر بحال خود وسفید گذاشتند.

چون گاهی غرر و لالی حکمت و عرفان را برشتهٔ نظم می‌کشیدند ، « اسرار » تخلص می‌فرمودند . تاریخ تولد ایشان « غریب » است ، یعنی درهزارودویست و دوازده متولد شدند. ومدت عمرایشان بحروف ابجد مطابق با «حکیم» می‌باشد. یعنی تقریباً هفتاد وهشت سال سرای فانی‌را باشعّهٔ معارف نورانی داشتند. تادرروزبیست‌وهشتم ذیحجه، هزارودویست وهشتادونه ، سه ساعت بغروب مانده ، مرغ روحش ازقفس تن بآشیان قدس پرید ، و بریاض قرب خرامید. و ملا محمدکاظم ، ابن آخوند ، ملامحمد رضای

سبزواری، متخلص به «سرّ» که از شاگردان آن بزرگوار بود، در تاریخ رحلت آن مرحوم سرود:

اسرار چو از جهان بدر شد از فرش بعرش ناله بر شد
تاریخ وفاتش ار بپرسند «گویم که نمرد زنده‌تر شد»

پس از ارتحال، جسد پاك آن جناب را در بیرون دروازه سبزوار، معروف بدروازه نیشابور: که برسر راه زوّاراست، بخاك سپردند. وپس ازچندی، مرحوم میرزایوسف بن میرزاحسن مستوفی الممالك، که دراین اواخر دردولت علیه منصب جلیل صدارت عظمی یافت، تکیه وبقعه‌ای برای آن مرجوم بنا نمود. طول تکیه صدوده قدم، وعرض پنجاه‌و پنج قدم. واز درِ تکیه که داخل می‌شوند، تقریباً بعدازهفده قدم شروع ببقعه می‌شود. وآن عبارتست ازبنای مربّع متساوی الاضلاعی که ازهرطرف بیست‌وسه قدم می‌باشد، و ازطرف مدخل سه قسمت شده، ایوانی بالنسبه بزرگتر که مدخل است، ودو اطاق بادر ایوان جنبین مدخل. داخلهٔ بقعه مثمّن است. ودرچهارسمت، چهار طاق دارد، که دهنهٔ هرطاق پنج قدم است. ودوطاق مشرقی و مغربی شش قدم فرش اندازدارد، درچهار ضلع چهـار نمای کوچك است. گنبدی وسیع تقریباً به‌ارتفاع دوازده ذرع ساخته‌اند. صورت قبر ازگچ ودروسط‌است. وصندوق چوبی سبز، بطول دوذرع ونیم وعرض یك ذرع وچارك، وارتفاع دوذرع وچارك، روی آن قبرقرار داده‌اند. داخلهٔ گنبد مجصّص، وازپای طاق تا بالارا برنگ لاجورد مخطّط ومنقّش کرده‌اند. درقبلی قبر مرحوم حاجی درهمین بقعه، ولی در خارج از صندوق قبر مرحوم آقاملامحمد، پسر مرحوم حاجی است.* درقسمت جنوبی بقعه نیز، یك ایوان بزرگ قرینه ایوان مدخل،

* اعتمادالسلطنه درکتاب «المآثروالـآثار»، ص ۱۴۷ دربارهٔ این فرزند سبزواری چنین گوید: «مولی محمد سبزواری خلف مرحوم حاج ملاهادی مذکوراست حکیمی فرزانه بوده و پیش از پدر وفات نموده تربتش خود در بقعهٔ والد بزرگوار خارج صندوق از سمت جنوب است وآن بقعه وصحن را برتربت طیب حاج مذکور ـ اسکنه‌الله اعالی القصور ـ مرحوم میرزا یوسف آشتیانی صدر اعظم برپا ساخته خدایش ثواب جزیل و اجر جمیل دهاد».

دروسط،ودوحجره قرینهٔ دوحجره جنبین مدخل،دردوطرف ایوان بناشده. طرف مدخل تکیه ، دوسه اطاق طرح شده. ومقابل آن نیز ، اطاقهای ناتمام بود، که البته بعدها باتمام رسیده. در پهلوی درِ تکیه ، آب انباری مرحوم حاجی ملامحمدصفی آبادی، ازمتمولین سبزوار،ساخته ، که ازبیرون شیر دارد . وراه آب انبار ازداخل تکیه است . وقبربانی که درسال هزاروسیصد فوت شده ، پهلوی حوض آبست . تاریخ بنای تکیه وبقعه و رحلت و تولّد مرحوم حاجی را میرزا محمّد حسین ادیب ، ملقّب به‌فروغی ، رئیس دارالطباعهٔ دولتی،ومدیر دارالترجمهٔ خاصهٔ همایونی، که سالهای دراز درصحبت نگارنده بوده وهست ، درقطعه‌ای بنظم آورده ، که صورت آن ازقرار ذیل است:

مرغ لاهوت آشیان، ناسوت را بدرود گفت
پیر کامل کرد مأوی بر فراز چرخ پیر
در سرای قرب حقّ باری تعالی بار یافت
عارف ربّانی آن صاحبدل روشن ضمیر
مخزن الاسرار حکمت حاج ملاهادی آنک
در سپهر علم و عرفان بود چون مهر منیر
فیض مطلق نور فایض آنکه از وی گشته‌اند
از مجرّد تا مفارق مستفیض و مستنیر
سال میلادش «غریب» ومدت عمرش «حکیم»
شد ز غربت سوی قربت آن حکیم گوشه گیر
بقعه‌ای بایست آن شیخ اجل را تا بود
سالکان راه حق را هم مطاف و هم مصیر
راد امجد شخص اول آسمان مکرمت
افتخار ملک و ملّت ناقد فرد کبیر

میرزا یوسف وزیر اعظم ایران که هست
در جلالت بی‌همال و در بزرگی بی نظیر
کهف اهل‌علم‌ودانش‌خواجهٔ درویش دوست
دستگیر مستمندان کار آگاه بصیر
با خبر از قدر حاجی رحمة الله علیه
نیز در کاری که باید کرد دانا و خبیر
بر فراز تربت او طیّب الله برفراشت
بقعه‌ای چون روضهٔ جنّت فرح بخش و نضیر
بقعه‌ای چون همّت والای خود عالی اساس
صحن آن نزهت فزا و ساحت آن دلپذیر
در هزاروسیصد آن فرّخ بنا شد ساخته
تا که زایر را بود جای و مجاور را مجیر

ازمصنّفات مرحوم حاجی، آنچه طبع شده کتاب حاشیه برمثنوی‌است معروف بشرح مثنوی، وشرح منظومه درحکمت، ولالی المنتظمه درمنطق باشرح، وشرح جوشن کبیر، وشرح دعای صباح، واسرارالحکم، وحواشی براسفار، وحواشی‌شواهد الربوبیه، وحواشی مفتاح الغیب، ودیوان شعرفارسی.

آنچه طبع نشده، منظومهٔ نبراس با شرح درفقه، اسرار العباد در فقه، رحیق درعلم بدیع، راح افراح درعلم بدیع، حاشیه برمبدء ومعاد، مقیاس درمسائل فقه، منظومه جواب سئوال مسائل مشکله (کتابی است درحکمت پانزده هزار بیت)، حاشیه برسیوطی درنحو، محاکمات در ردّ برشیخیه.

نظر کنت دوگوبینو دربارهٔ سبزواری*

جناب حاج ملاهادی سبزواری ــ اکنون در سلک حیات و سنین عمرش تقریباً بهفتاد می‌رسد. درایران بقدری بلند مرتبه‌است، که باید اورا ازاین ردیف جدا کرده، و مقام خاصّی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلاسفهٔ عالیقدری است، که معلوماتش برشالودهٔ محکمی قرار دارد. درتمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. کتب متعدّدی در تفسیر بیانات مختلفهٔ ملاصدرا نوشته است. او شاگرد ملااسماعیل سابق‌الذکر بوده‌است. ایرانیان عموماً نسبت به‌اوعزت‌واحترام فوق‌العاده دارند، اگرچه اورا درردیف علمای روحانی نمی‌توان قرارداد، وباید ازفیلسوفان بزرگ محسوب‌داشت، مع‌هذا، درمیان طبقهٔ روحانی احترام شایان ملاحظه‌ای دارد، حتی دربارشاهی هم، به‌تجلیل مقام او می‌پردازد. شهرت و صیت معلومات او به‌قدری عالمگیرشده، که‌طلاب زیادی ازممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای استفاده ازمحضراو، بسبزوار روی آورده، ودرمدرس او مشغول تحصیل هستند. سالهاست که ازسبزوار، یعنی مسقط‌الراس خود، بیرون نرفته است.

این دانشمند بزرگ بخانوادهٔ متوسطی تعلّق دارد، که چندان از دارائی بی بهره نیست. وازآنچه از پدرش به‌ارث به‌او رسیده، با قناعت امرارمعاش می‌کند. هرگز

---

* کنت دوگوبینو Comte de Gobineau، وزیر مختار فرانسه در ایران، سالهای ۱۲۷۱ــ۱۲۷۴ هجری قمری، کتابی تحت عنوان: Les religions et les philosophies dans l'Asie Central تألیف کرده که درسال۱۹۲۳درپاریس چاپ شده. این کتاب بوسیلهٔ مترجم همایون فره‌وشی تحت عنوان: «مذاهب‌وفلسفه درآسیای‌وسطی» بزبان فارسی ترجمه‌شده، وآنچه که درباره سبزواری گفته‌شده درصفحه‌های ۸۷ــ۸۴ این کتاب آمده‌است.

درصدد تجارت و کسب برنیامده، ودنبال شغلی نرفته ، وهیچوقت درفکر افزایش ثروت نبوده‌است . اوقات او بالتمام صرف مطالعه می‌شود. بنابرعادت ، اول هرسال بحساب مستاجرخود می‌رسد. وازمحصول ملک خود، آنچه به‌او تعلق می‌گیرد، دریافت می‌کند. ویک قسمت آنرا ازروی حساب دقیق که بتواند تاآخرسال باقناعت امرارمعاش نماید، کنار می‌گذارد. و بقیه را بلافاصله بفقرا و بینوایان بذل می‌کند . و ابداً هدیه و ارمغانی ازهیچ کس نمی‌پذیرد. هرروز درساعت معین ، مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، بمسجد می‌رود . و شاگردان متعدد خود را درس می‌دهد . وقتیکه ازخانه محقر خود قدم بیرون می‌گذارد، درحالیکه بعصای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی بااحترام باوسلام می‌دهند. واورا بمسجد می‌برند، تاروی منبر قرارگرفته ، بتدریس پردازد. درمیان یکنوع سکوت آمیخته به‌احترامی شروع بصحبت می‌کند . و طلاب بیانات اورا می‌نویسند ، بطوریکه نقل می‌کنند ، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش جلب توجّه مستمعین را نمی‌کند . بعدازاتمام درس، بخانه برمی‌گردد. وپس‌ازخواب مختصر وصرف غذای کمی، بمطالعه و تفکر می‌پردازد. و مردم هم برای اوکشف وکراماتی قائل‌اند. دراین‌باب چیزهائی به او نسبت می‌دهند، که من یکی‌ازآنها را نقل می‌کنم:

گویند: درچند سال قبل سوارانی ازطرف حکومت مشهد بتهران اعزام گردیدند وچون به‌سبزوار رسیدند، توقف کرده واز مردم برای اسبان خود مطالبهٔ جو کردند. نظر باینکه سکنهٔ سبزوار آن اندازه جو نداشتند که زیادتر ازاحتیاجات خودشان باشد، ویا بواسطه قلت بهائی که می‌خواستند بآنها بدهند ، مایل بفروش نبودند، سواران بمنازل آنها رفته ، بقوهٔ قهریه ازآنها جوگرفته، ودر پیش اسبان ریختند. اما اسبان از خوردن جو خودداری نمودند. اهالی هم نسبت بسواران خشونتی بروز داده ، و بآنها گفتند که بنابرخواست خداوندی است که اسبان باین جو که بظلم از ما گرفته شده، دم نمی‌زنند . سواران هم گفته آنها را باور کردند . و وحشت زده رفتند نزد جناب حاج ملاهادی ، وازعمل خود اظهارندامت کرده، ومعذرت خواستند. واز اوتقاضا کردند که ازخداوند

برای آنها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آنها را ملامت کرد. وامر فرمود، که بهای جو را که ازمردم فقیر گرفته‌اند، بطورعادلانه، بپردازند. سواران اطاعت امر او را نموده وبلافاصله بهای جورا پرداختند. پس‌ازآن، جناب حاجی گفت: اکنون بروید، و نگران نباشید. خواهید دید که اسبان مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت، مشاهده کردند که پیشگوئی او بحقیقت پیوسته، و اسبان جو می‌خورند.

کتاب مهمی‌ازنوشته‌های حاج ملاهادی بنام شرح منظومه درتهران چاپ شده است. این کتاب شامل سه قسمت است: قسمت اول اشعاری است که درآن افکار فیلسوف باعبارات فصیح و خوش انشائی بیان شده، ولی تااندازه‌ای فهم معانی‌آنها مبهم است، قسمت دوم تفسیری است که معنی هرشعری را کلمه بکلمه توضیح می‌دهد. و بعلاوه ضمیمه‌ای هم داردکه بطورحاشیه نوشته شده. وفهم آن چندان سهل نیست، زیرا که بنابرقاعده عمومی، هرگاه ازطرفی ذهن آشنایان بموضوع را روشن می‌کند، ازطرفی‌هم اشخاصی راکه نسبت بموضوع بیگانه هستند درتحیر وسرگردانی فرو می‌برد.

باری، لیاقت حاج ملاهادی دراین است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته، و باندازه امکان، عقاید ابن سینا وعقاید خود ملاصدرا را، بواسطهٔ آزادی زیادتری که اکنون دارد، بیشتر و بهتر توضیح و تشریح می‌کند. و بااینکه او هم درپرده حرف می‌زند. باز بیاناتش واضح‌تر از آخوند ملاصدرا می‌باشد. و در واقع بیشتر بعقاید ابن سینا نزدیک می‌شود. واین کاری است که قرنها گذشته و کسی بانجام آن موفق نگردیده است.

بهمین جهت‌است که توضیحات وتفسیرهای او درشاگردان وجد ونشاطی ایجاد کرده. و نمی‌توان انکار کردکه این دانشمند درتاریخ فلسفه ایرانی منظرهٔ تازه جالب توجهی را نمایش داده‌است. من چند نفر از شاگردان اورا می‌شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه‌ای درزمینهٔ افکار او بسرعت راه می‌پیمایند. و امیدواری دارم که به‌نتایج خوبی خواهند رسید. و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است، که من تصمیم گرفتم

بکمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف «دکارت» را بفارسی ترجمه کنم. وخوشبختانه ناصر الدین‌شاه هم امربطبع و انتشار آن داده‌است.

نظر ادوارد براون دربارهٔ سبزواری*

حاجی ملاهادی سبزواری تحصیلات خودرا نزد حاج ملاحسین سبزواری شروع کرد. وبقدری پیشرفت حاصل نمود، که درسن دوازده سالگی، توانست رسالهٔ کوچکی را برشتهٔ تحریر درآورد. و چون می‌خواست که تحصیلات خود را در کلام وفقه ادامه بدهد، باتفاق معلم خود. بشهر مشهد رفت، و مدت پنج سال درمشهد توقف کرد.

حاجی ملاهادی سبزواری، در ایّام تحصیل در مشهد، خیلی به‌قناعت زندگی می‌کرد. ولی نه ازآن جهت که بی‌بضاعت بود، بلکه بالفطره قناعت و پرهیز ازتجمل‌را دوست می‌داشت. وقتی که به‌سن هفده سالگی رسید، شهرت ملاعلی‌نوری، که آن هنگام دراصفهان تدریس می‌کرد، به‌سمعش رسید. وخواست که باصفهان برود، ومحضر اورا درك کند. ولی چند سال رفقای وی مانع شدند. بالاخره، باصفهان رفت. ودرجلسات درس ملاعلی‌نوری حضور یافت. اما بطوری غیر منتظره، ازیکی از شاگردهای ملاعلی نوری، موسوم به ملا اسمعیل واحدالعین، بیشتر استفاده کرد. و زیادتر از او کسب کمال نمود.

حاجی ملاهادی سبزواری مدت هفت سال دراصفهان ماند. ودراین مدت، بقدری برای تحصیل وبالاخص تحصیل فلسفه می‌کوشید، که درشبانه روز بیش ازچهار ساعت نمی‌خوابید، وسایر اوقات اوصرف مطالعه ویا مباحثه باطلاب می‌شد.

---

* ادوارد برون E. G. Brown خاورشناس معروف انگلیسی کتابی تحت عنوان: A Year Among the Persians تالیف کرده که درسال ۱۹۰۰ در لندن چاپ شده‌است. او دراین کتاب مشاهدات خودرا ازسال ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ یادکرده این کتاب بوسیلهٔ ذبیح الله منصوری تحت عنوان: یکسال درمیان ایرانیان. بزبان فارسی ترجمه شده و آنچه که براون دربارهٔ سبزواری گفته درصفحه های ۱۹۹—۱۹۴ ترجمهٔ کتاب آمده که بامختصر تغییراتی در اینجا ذکر می‌شود.

حاجی ملاهادی سبزواری برای اینکه با نفس خود جهاد نماید، هنگام اقامت دراصفهان نیز، خیلی به‌قناعت زندگی می‌کرد. ودراطاق خالی ازفرش سکونت داشت. و روی زمین بدون دوشک می‌خوابید. این محصل قانع و زحمت‌کش، ازدرآمد املاك موروثی خود، درسبزوار زندگی می‌کرد. و چون عایدی وی خیلی بیش‌ازهزینه‌اش بود، دقت داشت که ببیند دربین طلاب مدرسه کدام محتاج‌ترند. وهمین که می‌فهمید که نیازمند می‌باشند، درغیاب آنها چند تومان وگاهی ده تومان دراطاق آنها می‌گذاشت، بدون‌اینکه بعد خود را معرفی نماید، وبگوید آن وجه را در اطاق گذاشته‌است.

بقراری که شهرت دارد حاجی ملاهادی سبزواری باین ترتیب، درمدت اقامت خود دراصفهان مبلغ یکصد هزارتومان به‌نیازمندان داد، درصورتیکه ارزش تومان در آن موقع خیلی بیش از امروزبود. بعدازاینکه تحصیلات خود را دراصفهان تمام کرد. سفری بمکّه نمود. ودربازگشت، از راه کرمان وارد ایران شد. وچندی درکرمان‌ماند. ودرآنجا زن‌گرفت. وآنگاه به‌اتفاق زوجهٔ خود، به‌سبزوارحرکت نمود.

بعدازمراجعت به‌سبزوار، بمشهد رفت. ومدت ده ماه در مشهد ماند. ودرآنجا فلسفه تدریس می‌کرد. ولی سپس، به سبزوار، که مسقط‌الراس او بود، مراجعت نمود. و بزودی شهرت او درایران پیچید. و ازهرطرف طلاب برای کسب معرفت، بطرف سبزوار رفتند، که درمحضردرس او حضور بهمرسانند.

حاجی‌ملاهادی سبزواری هرروز دوجلسه درس‌می‌داد. وهرجلسه دوساعت طول می‌کشید. وموضوع دروس گاهی رساله‌های ملاصدرا، وگاهی نظریات خود او بود. و سایر ساعات شبانه روز را وقف مطالعه یاعبادت می‌کرد. حاجی‌ملاهادی مردی بود بلند قامت، ولاغر اندام، باقیافه‌ای جالب توجّه، ونطق بلیغ، و رسا، وازلحاظ اخلاقی، مردی بود نجیب، و خیلی متواضع. و بطوری که عموم ایرانیها می‌گویند، در اکل غذا خیلی احتیاط می‌کرد. و هرگز بیش ازچند لقمه، که برای سدجوع کافی بود، نمی‌خورد. و راضی نمی‌شدکه یک لقمه زیادتراز آنچه برای خود تعیین کرده‌است، تناول نماید.

حاجی ملاهادی سبزواری از اغذیهٔ چرب ومقوّی پرهیز می‌کرد . و به‌غذاهای ساده اکتفا می‌نمود. وبهمین‌جهت، دعوت بزرگان را برای حضوردرسر سفره نمی‌پذیرفت که مبادا مجبور بخوردن اغذیهٔ چرب و مقوی شود.

این‌دانشمند همواره برای مساعدت بدرماندگان وزنهای بیوه ویتیمان‌وغرباء آماده بود . و گویا می‌کوشید کـه مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شود که می‌گفت : « العارف هشّ‌وبشّ‌وبسّام؛ وکیف‌لا،وهوفرحان بالحق‌وبکل‌شیٔ » ،یعنی یک‌عارف باید بامردم بجوشد و خوش‌مشرب باشد وهمواره تبسم نماید،وغیرازاین‌هم نمی‌تواند باشد،زیرا عارف به‌ذات پاك حق وهستی واصل گردیده‌است.

دورهٔ تحصیل درمحضرحاجی ملاهای سبزواری هفت سال بود.وهمین‌که طلاب مدت هفت سال درجلسات درس او حاضرمی‌شدند ، حاجی ملاهادی آنها را درفلسفه فارغ‌التحصیل می‌دانست. و نوبت عدهٔ دیگری ازمحصلین بود،که درجلسات درس او حضور بهمرسانند .

حاجی‌ملاهادی شاگردان بسیارداشت، وگرچه بعضی‌ازآنها دروسط راه ماندند ونتوانستند تحصیلات خودرا تمام‌کنند،ولی جمعاً هزارنفرمحصل درمحضراو فارغ‌التحصیل گردیدند .

حتی تاسه روزقبل‌ازمرگ هم، حاجی‌ملاهادی سبزواری درجلسات درس حضور بهمرسانید. ولی ناگهان یک بیماری شدید اورا ازپای درآورد، وزندگی را بدرودگفت.

سه روز قبل‌ازاینکه زندگی را بدرود کند ، برحسب معمول ، طلاب اطراف او جمع بودند. و او هم راجع بذات و صفات خداوند مشغول تدریس بود . ولی ناگهان ضعفی براو چیره شد.وکتاب ازدستش افتاد،وگفت: من‌ازبس بازبان خود «هو» «هو» گفتم این‌کلمه درمغزمن جا گرفته ومغزم نیز مانند زبانم مرتباً می‌گوید «هو» «هو».

باید دانست که کلمه « هو » بمعنای خداوند است . و همین‌که حاجی ملاهادی سبزواری این‌کلمات را گفت ، بحال اغماء افتاد . واو را بخانه‌اش بردند . ودوروز بعد ،

درسال ۱۲۹۵ هجری ، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی ، بآرامی این جهانرا بدرود گفت. برحسب وصیّت او جنازه‌اش را بیرون دروازه مشهد ، درسبزوار ، بخاك سپردند . و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه‌است .

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری ، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده‌ام ، بدست آوردم . ومی‌توانم بگویم صحیح‌ترین اطلاعات درباره وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است . زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی‌ملاهادی بوده، وحتی پسرهای حاجی‌ملاهادی هم تاریخ حیات پدرخودرا ازمیرزااسدالله گرفته‌اند، زیرا می‌دانند که اطلاعات اودرست و بدون تردید است.

مرحوم سبزواری آثار زیاد ازخود باقی گذاشته، وکتابهای او بالغ برهفده‌مجموعه می‌شود ، که یکی از آنها بنـام « اسرارالحکم » برحسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده ، وبمنزله رسالـه مقدماتی فلسفه است . وکسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند، می‌توانند از آن استفاده نمایند . سبزواری تنها فیلسوف نبود، بلکه شعر هم می‌گفت. ودیوانی از اشعارفارسی بعد ازخود باقی گذاشته، ونیز دومنظومهٔ طولانی بزبان عربی ، یکی درمنطق ، ودیگری درحکمت الهی ، سروده‌است.

مرحوم سبزواری سه پسر داشت. وپسر بزرگ اوکه ازدیگران بااستعدادتر بود، دوسال بعداز مرگ پدر زنـدگی را بدرود گفت . ولی دوپسر دیگر، دراین تاریخ که من می‌خواهم این کتاب‌را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی)، درحال حیات هستند، ودرسبزوار زنـدگی می‌کنند . و یکی از آنهـا در مدرسه‌ای که محل درس پدرش بود ، به تدریس اشتغال دارد .

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می‌داشتند ، وبرای وی قائل به‌احترام بودند، که می‌گفتند، وی اعجاز می‌کند بقول ایرانیها کرامات دارد درصورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود . معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کردکه داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به‌فلج شده بود . واطبـاء نمی‌توانستند او را معالجه کنند. وبکلی از معالجهٔ او ناامید شدند. واورا بحال خود گذاشتند. بعدازچندسال که آن دخترمفلوج بود، شبی درخواب حاجی‌ملاهادی سبزواری را دید. وآن‌دانشمند به‌او گفت: دخترمن ، ازجا برخیز، وراه برو. آن دختر فوراً خواهرش راکه درجوار او خوابیده بود ، ازخواب بیدارکرد. وشرح خواب را به‌او گفت. خواهرش اظهارکرد، گرچه این واقعه درخواب اتفاق افتاده، ولی برخیز وشاید بتوانی راه بروی. دختر ازجا برخاست. وبا کمال مسرّت دیدکه می‌تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی ازسکنهٔ سبزوار، برای سپاسگزاری وفاتحه‌خوانی برسرقبرحاجی‌ملاهادی رفتند.

واقعهٔ دیگرراجع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری که برای من نقل کردند ازاین قراراست. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی ازسبزوارعبور می کردند . ویکی‌از آنها ازصاحب منصب خود حواله‌ای دردست داشت، که می‌بایست برای علیق اسبهای سربازان ازیکی ازملاهای سبزوار جو دریافت کند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، وملای مزبور را نمی‌شناخت، حواله خود را به‌حاجی ملاهادی نشان داد ، وگفت: این ملّا کیست ؟ ومن جورا ازکجا باید بگیرم ؟ حاجی ملاهادی نظری به‌حواله انداخت، ودید میزان جو زیاد است. وملائی که جو برسراوحواله شده، قدرت تحویل آن‌را ندارد زیرا بدون بضاعت می‌باشد . ولذا به‌سربازگفت : من خود این جو را بشما می‌دهم . بعد دستور دادکه جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جو را تحویل گرفت ، و باصطبل برد. و جلوی اسبها ریخت . ولی فردا صبح تمام سربازها باحیرت دیدندکه هیچ‌یک از اسبها جورا نخورده‌اند. ووقتی تحقیق کردند، ودانستندکه جو متعلق به‌حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جو را جمع‌آوری کردند وبه‌انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی‌که صاحب منصب‌ها وسربازها شرح واقعه را به‌حاجی گفتند، او انکارکرد. وگفت: من هیچ کراماتی ندارم ، ولابد اسبها به‌علّت دیگرجونخورده‌اند.

حاجی هرکسی را بشاگردی خود نمی‌پذیرفت . و کسانی‌که می‌خواستند نزد او

تحصیل کنند ، باید که معلومات مقدماتی را طی کرده باشند. و معلوماتی که حاجی از داوطبان تحصیل می‌خواست ، ازاین قراربود. یعنی آنها می‌بایست کتب ذیل را خوانده و فهمیده باشند.

۱ــ صرف ونحوعربی ومعانی وبیان از کتابهای جامع‌المقدمات، سیوطی، مطول.

۲ــ منطق از کتابهائی از قبیل کبری، شمسیه ، شرح مطالع.

۳ــ ریاضیات مشتمل برهندسه اقلیدس و نجوم.

٤ــ مبانی فقه.

٥ــ علم کلام از کتابهای هدایهٔ میبدی ، و تجرید نصیرالدین طوسی با حواشی ملاعلی قوشجی ، شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی ، داماد ملاصدرا.

کسانی که‌ازعهده امتحان این دروس برمی‌آمدند، برای تحصیل درمحضرحاجی ملاهادی‌سبزواری پذیرفته می‌شدند. وسپس شروع به‌تحصیل فلسفه‌وحکمت‌الهی می‌کردند.

نظر محمّد اقبال دربارهٔ سبزواری*

پس‌از ملاصدرا، فلسفهٔ ایرانی با ترك آیین‌نو افلاطونی، به‌فلسفه اصیل‌افلاطون روی‌آورد. نمایندهٔ بزرگ این‌گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در۱۲۹۸هجری) است. به‌عقیدهٔ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصراخیر ایران است. بنابراین بررسی‌فلسفهٔ او برای شناخت نحوهٔ تفکراخیر ایران لازم است. محض این‌منظور کتاب اسرارالحکم اورا مورد تحلیل قرارمی‌دهیم.

درتعالیم فلسفی سبزواری به‌سه مفهوم اساسی‌که بافلسفه ایرانی پیوندگسست‌ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

۱ـ مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجودکه «نور» نام گرفته‌است.

۲ـ مفهوم تکامل که درآیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به‌صورتی مبهم آمد ودرآثار نو افلاطونیان وصوفیان باتفصیل ونظم بیان شد.

۳ـ مفهوم واسطه‌ای‌که حق را باغیرحق مرتبط می‌سازد.

پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی‌اعتبار شدن آیین نو ـ افلاطونی ضرورت دارد. همچنان‌که ذهن‌ایرانی رفته رفته ازنظریهٔ فیضان نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌ای مشابه از آیین نو افلاطونی روی برتافتند و به‌فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول

---

* محمد اقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی کتابی تحت عنوان:

The Development of Mataphysics in Persia

تألیف کرده که درسال۱۹۰۷ درلندن چاپ شده، او دراین کتاب تحلیلی از افکار فلسفی سبزواری مبتنی بر اسرارالحکم او کرده‌است که دراینجا از ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور صورت گرفته صفحهٔ ۱۱۵-۱۰۸ نقل می‌شود.

برای اثبات نبوغ ایرانی وعرب کافی است. لوییس (Lewes) درتاریخ فلسفهٔ خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفهٔ افلاطون را نمی‌شناختند ، مجذوب فلسفهٔ ارسطو شدند . اما من رای لوییس را برخطا می‌دانم . به‌نظر من ، اگرفلسفهٔ افلاطون به‌طور مستقیم‌هم در دسترس اعراب قرار می‌گرفت ، باز استعداد عملی عرب ، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت. تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به‌دنیای اسلام رسید ، آیین نو افلاطونی بود . ولی این آیین براثر خرده سنجی دقیق مسلمین به تدریج مطرود گردید ، وآن‌گاه اعراب به‌ارسطو ، و ایرانیان به‌افلاطون پیوستند .

درایران ، جریان انتقال ازنظام نو افلاطونی به‌نظام افلاطون با فلسفهٔ ملاهادی سبزواری به‌پایان رسید، زیرا این‌حکیم صریحاً ازقبول نظریهٔ فیضان سرباز زد وبه‌مفهوم افلاطونی «حق» گـرایید . فلسفهٔ سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته‌است . درهرجامعه‌ای‌که علوم طبیعی راهی نداشته باشند و یا مورد توجه قرار نگیرند ، تعقّل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد . دراین گونه جامعه‌ها ، نخست مفهوم علّت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتند و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد ، وسپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخّص» درمی‌آید. شاید آمیختگی دینی‌فلسفهٔ ایران نیز به‌همین‌دلیل‌باشد.

بنابر جهان بینی سبزواری ، عقل دو وجه دارد:

۱ـ عقل نظری‌که موضوع آن فلسفه و ریاضیات‌است.

۲ـ عقل عملی که موضوع‌آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این‌هاست .

فلسفه شناختی است دربارهٔ آغاز و انجام اشیاء ونفس و نیز قانون خدا که همانا دین است . برای آن که اصل اشیـاء را فهم کنیم ، باید نمودهای گوناگون جهـان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم . چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارند:

۱ـ وجود یا بود یا نور .

۲ـ ماهیت یا نمود یا ظل.

۳ـ عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود ، مطلق و واجب است، و ماهیت ، نسبی و ممکن است . وجود در ذات خود ، خیر مطلق است ، و این قضیه که « وجود ، خیر مطلق است »، بدیهی است. وجود بالقوه پیش از آن که به‌صورت وجود بالفعل درآید ، هم درمعرض وجود است و هم درمعرض عدم، وامکان ایجاب وامکان امتناع آن برابراست. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا « حق » چون بالقوه را به‌صورت بالفعل درمی‌آورد، خود لاوجود نیست ، زیرا عمل لاوجود برلاوجود به‌تحقق نمی‌انجامد. سبزواری بااسناد فعلیت به‌حق، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حق را مبدء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همهٔ موجودات عالم به‌کمال عشق می‌ورزند و به‌سوی غایات نهائی خود سیر می‌کنند ـ جمادی به‌سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی ، و حیوانی به سوی انسانی. و بدان که انسان در زهدان مادر ازهمهٔ این‌مراحل می‌گذرد!

محرّك یا مبداء حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هردوست . درهرحال ، محرك باید یا متحرك باشد یا غیر متحرك . این قضیه که « همه محرکات باید خود متحرك باشند » نوعی تسلسل پیش می‌آورد . پس باید محرکی غیرمتحرك که مبداء وموضوع نهائی همه حرکات است ، موجود باشد. حق وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یك حق موجود باشند ، هریك دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیّت نیز نمی‌تواند از یکی درگذرد ، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود ، واگر چند عالم موجود باشند ، چون هریك کروی هستند ، فقط درنقطه‌ای با یك‌دیگر مماس خواهند شد، وازاین رو لازم خواهدآمد که بین‌آن عالم‌ها خلأ باشد، و می‌دانیم که خلأ محال است . حق که ازحیث ذات خود واحد است ، ازمنظری دیگر متکثر است. به‌این‌معنی که حق همانا حیات و قدرت وعشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، وآنها عین اوهستند. معنی وحدت حق ، وحدت

عددی نیست. ذات حق وحدتی‌است فارغ ازهمه نسبت‌ها.سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، براین بود که اعتقاد به‌وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً تجلّی اسماء وصفات حق است. صفات وجوه متعدّد «علم»اند و «علم» ذات حق است. اما برشمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را درمورد حق به کار بست، واین کاری ناموجّه است، زیرا مستلزم نقل امر بی‌نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هرچه دراوهست ظل اسماء وصفات حق یانورمطلق‌شمرده می‌شوند.جهان،وجود منبسط است، کلام نوراست، کلمه «کن» (باش) است. تکثر محسوس زاده روشن‌شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما ازپس شیشه‌های رنگین گوناگون ـ به‌وساطت قالب‌های وجود منبسط ـ آن‌ها را می‌نگریم. سبزواری درتأیید نظرخود به‌نقل ابیاتی ازجامی که مفهوم مثل افلاطونی‌را بازیبایی تمام بازمی‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هرشیشه که سرخ بود یازرد وکبود
خورشید در او به‌آنچه اوبود،نمود.

سبزواری درموضوع روان‌شناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی کرد.ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روان شناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

نفس:

الف ـ نفس سماوی.

ب ـ نفس ارضی:

۱ـ نفس نباتی.

۲ـ نفس حیوانی.

۳ـ نفس انسانی.

قوای نفس نباتی.

۱ـ قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۲ـ قوه نامیه برای کمال فرد.

۳ـ قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

۱ـ حواس ظاهری.

۲ـ حواس باطنی.

۳ـ قدرت تحرك.

الف ـ حرکت ارادی.

ب ـ حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری ذائقه ولامسه وشامّه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی‌شود. حس سامعه ازحس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند. برای برتری باصره برسامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱ـ چشم اشیاء دور را ادراك می‌کند.

۲ـ چشم نور را که ازهمه اعراض والاتر است، در می‌یابد.

۳ـ ساختمان چشم ازساختمان گوش پیچیده‌تر وظریف‌تر است.

٤ـ مدرکات بصری امور وجودی هستند، امّا مدرکات سمعی به امور عدمی مانند‌ه‌اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

۱ ـ قوه‌ای هست به نام حس مشترك که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدراعظمی است که به‌یاری پنج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود. چون حکم کنیم که «این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما از مدرکات دوحس باصره وذائقه وفعالیت حس مشترك فراهم آمده‌است. سفیدی را ازحس بینایی و شیرینی را ازحس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به شیء یگانه‌ای تعلق دارند، قطره‌ای که درحال چکیدن است، به‌ما تصوری ازخط می‌دهد، حال آن‌که چشم ما فقط خود قطره را ادراك می‌کند. پس چگونه تصورخط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترك مبیّن این نموداست.

۲ـ قوه‌ای‌هست به‌نام «قوهٔ خیال یامصوّره» که یافته‌های حس‌مشترك‌را نگه‌داری می‌کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یاصور اشیاء خارجی‌هستند، چنان‌که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این‌که «سفیدی و شیرینی به‌شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس‌مشترك وقتی می‌تواندنسبت محمول به‌موضوع را ادراك کندکه نگار یا صورت موضوع ومحمول به‌وسیلهٔ قوه خیال نگه داری شده باشد.

۳ـ قوه‌ای هست به‌نام «قوهٔ واهمه» که معانی جزئی‌را ادراك می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به‌دشمنی گرگ با خود پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران ازاین قوه محروم‌اند، چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

٤ ـ قوهٔ دیگر «قوهٔ حافظه» است که یافته‌های قوهٔ واهمه یعنی انگارها یامعانی را نگه‌داری می‌کند.

۵ ـ قوهٔ دیگری هست به‌نام «قوهٔ متصرفه» که موجب ترکیب وتفصیل‌صورو معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به‌تصور «انسان بال دار» می‌رسیم. این قوه اگر به‌هدایت واهمه عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطهٔ عقل قرار

گیرد، «مفکّره» خوانده می‌شود.

وجه امتیاز انسان برجانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه‌است که ذات انسانیت به‌شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است وامور کلی‌را به‌خود، و امور جزئی را به‌وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایهٔ نور مطلق است و مانند آن، خود را به‌طرق گوناگون متجلی می‌سازد. با وحدت خود، کثرت را دربرمی‌گیرد و قادر به‌دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، وازاین رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به‌کار می‌گیرد ودر بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به‌هیچ یک از این‌دو بدن نیازندارد و به‌ارادهٔ خود، آن‌ها را به‌کار می‌گمارد. سبزواری نظریهٔ تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن‌را ردّ کرد. ازدیدگاه او، نفس نامیرا ست و باتکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی عالم نورمطلق باز می‌گردد.

عقل درراه تکامل خود ازمراحلی چند می‌گذرد:

الف ـ مراحل عقل نظری:

۱ـ عقل بالقوه.

۲ـ عقل بالملکه.

۳ـ عقل بالفعل.

٤ـ عقل بالمستفاد.

ب ـ مراحل عقل‌عملی:

۱ـ پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲ـ پالایش درونی یا تخلیه.

۳ـ کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

٤ـ انفصال ازخود و اتصال به حق یا فنا.

به‌این ترتیب ، عقل یانفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود و سرانجام در کلیّت نور مطلق ، منطفی ، ودر ابدیت او غرق می‌شود ــ معدوم از خود و موجود درمحبوب ازلی . درعین حال ، هم هست و هم نیست ! امّا آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است ؟ دراین زمینه ، سبزواری به‌نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شرّ می‌شمردند ، پرداخت و نتیجه گرفت که هرچیز دارای دو وجه است : وجه روشن و وجه تاریک . هیچ چیز نیست که ازاین دو وجه بهره‌ور نباشد . خیراز وجه روشن می‌زاید ، و شرّ از وجه تاریک برمی‌خیزد . بنابراین ، انسان به‌اقتضای دو وجه وجود خود ، هم مختاراست و هم مجبور .

آثار سبزواری

سبزواری بزبان فارسی و عربی آثاری ازخود بیادگار گذاشته که همهٔ آنها مورد استفادهٔ اهل فضل و دانش پژوهان قرار گرفته چنانکه هریک مکرّراً چاپ شده‌است. اینک از آثار چاپ شدهٔ آن حکیم نام برده و دربارهٔ هریک باختصار توضیح داده می‌شود.

۱. **شرح منظومهٔ حکمت**: سبزواری ابواب مختلف حکمت را برشتهٔ نظم درآورده، وآن را «غررالفرائد» نامیده، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیت هذا غررالفرائد　　اودعت فیها عقدالعقائد

سبزواری این کتاب را به‌هفت مقصد به‌ترتیب زیر مدوّن ساخته است:

مقصد اول: درامورعامّه.

مقصد دوم: درجوهر و عرض.

مقصد سوم: درالهیّات بمعنی اخصّ.

مقصد چهارم: درطبیعیات.

مقصد پنجم: درنبوّات و منامات.

مقصد ششم: در معاد.

مقصد هفتم: درشطری از علم اخلاق.

هریک از مقاصد فوق به فریده‌های مختلف، و هریک از فریده‌ها به غررهای متعدد تقسیم شده، چنانکه نمونهٔ آن دراین کتاب دیده می‌شود.

شرح منظومهٔ حکمت چاپهای متعدد سنگی شده، که بهترین آن‌ها به چاپ ناصری معروف است، ومشتمل بر ۳۵۵ صفحه‌است. سپس از روی آن چاپ چاپهای متعددی بصورت افست صورت گرفته‌است.

شرح منظومهٔ حکمت از کتابهائی است که بسیار مورد توجه استادان ودانشجویان بوده ، وحواشی وتعلیقات متعددی برآن نوشته شده است .

۲ ـ شرح منظومهٔ منطق : سبزواری منطق را نیز بنظم درآورده ، وآن را « اللئالی المنتظمة » نامیده ، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیتها اللئالی المنتظمة زینة سمع القلب من ذی مکرمة

تألیف منظومهٔ منطق پس ازمنظومهٔ حکمت صورت گرفته ، و او خود درمبحث ماهیّت ، از شرح منظومهٔ حکمت ، هنگام بحث از مطالب شش گانه ، یعنی مای شارحه وحقیقیه ، وهل بسیطه ومرکبه ، و لم ثبوتی و اثباتی گوید : « وفی منظومتی فی المنطق التی فی نیّتی اتمامها ، ان ساعدنی التوفیق ، ذکرت المطالب بقولی:

اسّ المطالب ثلثة علم مطلب هل مطلب مامطلب لم

بهترین چاپ شرح منظومهٔ منطق سبزواری همانست که همراه با شرح منظومهٔ حکمت او در ۱۲۲ صفحه چاپ شده و مهم ترین حواشی برآن شرح میرزا مهدی آشتیانی ـ رحمه‌الله ـ است که درسال ۱۳۷۱ بطبع رسیده است.

آقای شیخ جعفرزاهدی منظومهٔ منطق و حکمت را بفارسی ترجمه کرده وآن را تحت عنوان «خودآموزمنظومه» درمشهد منتشرساخته‌اند.

۳ ـ اسرارالحکم : این کتاب بفارسی است ، وبخواهش ناصرالدین شاه قاجار تالیف شده ، ومولّف درآغازچنین گوید:

امّابعد ، چنین گوید مفتقرالی الله الباری ، الهادی بن مهدی السبزواری ـ حشرهما الله تعالی مع الاخیار ـ که این کتابیست درمعارف مبدء ومعاد ، مشتمل برمطالب حکمت اشراقیه ومشائیه ، وبرمآرب مشارق ذوقیه ، مسمّی بـ«اسرارالحکم فی المفتتح والمختتم» . وباعث برتحریر این بود که دراین اوان سعادت اقتران ، که شهنشاه. . . . . ناصرالدین شاه ، تشریف فرمای خراسان ـ صانه‌الله عن الحدثان ـ شدند درحین شرفیابی حضور باهرالنور ، بداعی فرمودند که کتابی تالیف کنم درمبدء و معاد ، مشتمل براسرار

توحید ، بامتثال مبادرت نموده ، وراه اطاعت پیموده. بلی

لاخیل عندك تهدیها ولامال فلیسعد النطق ، ان لم تسعد الحال

این کتاب بوسیلهٔ میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک درسال ۱۳۰۳ طبع گردید. وپس از آن نیز چاپهای متعددی از آن صورت پذیرفت. ودرسال ۱۳۸۰ بکوشش دانشمند محترم آقای میرزا ابوالحسن شعرانی بطبع رسید.

٤ ـ شرح بعض اشعار مغلقهٔ مثنوی: این کتاب بفارسی است، و بخواهش شاهزاده سلطان مراد میرزا ، درزمان ناصرالدین شاه ، نوشته شده‌است. برای نمونه قسمتی از شرح یک بیت از مولوی درین‌جا نقل می‌گردد:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علّت‌های ما

شادباش ای عشق

ازمقالات عرفاست که : اذا تمّ العشق فهوالله . واین قرع سمع کسی نکند ، چه این‌مثل آن مقاله است که حکما فرموده‌اند موافق آنچه درشرایع الهیّه است ، که صفات حق تعالی عین ذات‌اوست ، وازآن جمله‌است اراده . وحکیم فارابی می‌گوید : « یجب ان یکون فی الوجود وجود بالذات ، وفی العلم علم بالذات ، وفی القدرة قدرة بالذات ، وفی الارادة ارادة بالذات ، حتی تکون هذه الامور فی غیره لابالذات» . انتهی . واراده همان عشق است. وهمچنین مشیّت و رضا وابتهاج و میل ونحو اینها همه عشق است . عباراتنا شتّیٰ وحسنك واحد . ولی عشق چون وجود مراتب دارد . اوّل مرتبهٔ خفا ، چنانکه حکماء الهیین فرموده‌اند ، که: الاوّل تعالیٰ اجلّ عاشق بذاته ، عشق او لم یعشق .

عارف جامی راست که :

درآن خلوت که هستی بی‌نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی مائی و توئی دور

وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویشتن بر خویش ظاهر

این کتاب درسال ۱۲۸۵ درتهران چاپ سنگی شده است.

۵ـ دیوان اسرار: سبزواری بفارسی شعر می‌سرود، و به «اسرار» تخلّص می‌کرد. از اشعار او چاپهای متعددی صورت گرفته، و آخرین بار مجموعهٔ اشعار او درسال ۱۳۳۸ درتهران، بوسیلهٔ کتابفروشی اسلامیه، چاپ شده، که مشتمل برغزلیات وترجیع‌بند ورباعیات وساقی‌نامه و سوال و جواب آن حکیم است. دراین‌جا برای نمونه یک غزل از او نقل می‌گردد:

ما ز میخانهٔ عشقیم گدایانی چند — باده‌نوشان و خموشان‌و خروشانی چند
ایکه درحضرت او یافته‌ای بار ببر — عرضهٔ بندگی بی سر و سامانی چند
کای‌شه‌کشورحسن‌ومَلَک‌مُلک‌وجود — منتظر بر سر راهند غلامانی چند
عشق‌صلح‌کل‌وباقی‌همه‌جنگست‌وجدل — عاشقان جمع‌وفِرَق جمع پریشانی چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند — این سخنها بمیان زمرهٔ نادانی چند
آنکه‌جویدحرمش‌گوبسرکوی‌دل‌آی — نیست حاجت که کندقطع بیابانی چند
زاهداز باده‌فروشان‌بگذردین‌مفروش — خورده‌بینهاست‌درین‌حلقه‌ورندانی‌چند
نه‌دراخترحرکت‌بودنه‌درقطب‌سکون — گر نبودی بزمین خاك نشینانی چند
ایکه مغرور بجاه دو سه روزی برما — روگشایش طلب ازهمت مردانی چند

۶ـ حواشی برشواهد الربوبیّة: کتاب «الشواهد الربوبیّة فی المناهج السلوکیة» از کتابهای مهمّ صدرالدین شیرازی است، که مشتمل بر لطائف ودقائق حکمت متعالیه است. سبزواری حواشی سودمندی براین کتاب نوشته، و پرده ازمشکلات‌ومعضلات آن برداشته است. ازاین کتاب مهمّ و حواشی مفید، چاپ قابل استفاده‌ای در دست نبود، تااینکه دانشمند فزون‌مایه، بقیّة الماضین وثمال الباقین، آقای سیّدجلال آشتیانی این دو اثررا بامقدمه‌ای مفصّل آمادهٔ طبع ساختند،ودانشگاه مشهدآن‌را درسال ۱۳۴۶ چاپ و منتشرساخت.

۷ـ حواشی براسفارصدرالدین شیرازی

۸ـ حواشی برمفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی

۹ ـ حواشی برمبدء و معاد صدرالدین شیرازی

امیداست که سه کتاب فوق هم بصورت دل‌پسند مانند حواشی شواهد الربوبیه چاپ شود تا بسهولت مورد استفادهٔ اهل فضل قرار گیرد.

۱۰ـ شرح النبراس فی اسرار الاساس : این کتاب که در رموز طاعات واشارات عبادات است ، مانند شرح منظومهٔ منطق و حکمت ساخته شده ، یعنی متن آن که شعر است با شرح خود سبزواری آمیخته گشته‌است. سبزواری دراین کتاب مطالب فقهی‌را با ادلّه فلسفی وتوجیهات عرفانی بیان کرده‌است. این کتاب درسال ۱۳۷۱ درتهران چاپ سنگی شده است .

۱۱ـ شرح الاسماء: این کتاب شرح دعای جوشن کبیراست که بارها چاپ شده برخی از آن چاپها همراه با شرح دعای صباح است ازجمله چاپی که درسال ۱۳۳۳ قمری صورت پذیرفته است .

۱۲ ـ مفتاح الفلاح ومصباح النجاح : این کتاب شرح دعای صباح است ، که مکرراً چاپ شده‌است.

گذشته از کتابهای یادشده سبزواری رساله‌هائی دارد که بیشترآنها پاسخ پرسشهای علمی و حلّ معضلات فلسفی بوده است . خوشبختانه آقای سید جلال الدین آشتیانی باهمّتی که ازایشان معهود است آن رسائل راگردآوری کرده وبامقدمه‌ای مفصّل آن راامسال بمناسبت یکصدمین‌سال درگذشت سبزواری بطبع رسانیده‌اند رسائل نامبرده عبارتنداز :

رسائل فارسی

جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی
جواب سؤالات شیخ محمدابراهیم واعظ تهرانی
جواب سؤالات سید صادق سمنانی
جواب سؤالات یکی ازفضلای قم
جواب سؤالات میرزابابای گرگانی

هدایة الطالبین

رسائل عربی

جواب سؤالات ملّااسمعیل عارف بجنوردی

جواب مسائل عالم فاضل ملّااحمد یزدی

جواب مسائل شیخ علی فاضل تبتی

جواب مسائل ملااسمعیل عارف بجنوردی (استهداءات اسماعیلیة وهدایا اسراریة)

المحاکمات والمقاومات علی شرح رسالة العلم للشیخ احمد البحرینی

رسالة فی ان اطلاق اسماءالله تعالی علی غیره هل هو من باب الاشتراك المعنوی أوغیره

رسالة مشارکة الحدّ والبرهان

جواب مسائل سید سمیع خلخالی

جواب مسائل ملااسماعیل میان آبادی

خاتمه

از کسانی که درایران همّت برمعرّفی سبزواری گماشته‌اند می‌توان افرادزیر رانام برد:

اسراری سبزواری ، شرح زندگانی حاج ملّاهادی اسرار ، سبزوار ۱۳۳۲

مرتضیٰ مدرسی چهاردهی، زندگانی وفلسفه حاجی ملاهادی سبزواری، تهران ۱۳۳٤

سیدجلال آشتیانی، حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، نشریهٔ دانشکده علوم معقول و معقول مشهد ، ۱۳٤۷. گذشته ازاین ایشان درمقدمهٔ الشواهد الربوبیه باجمال ودرمقدمهٔ رسائل سبزواری بتفصیل به شرح زندگی آن حکیم وتحلیل افکاراوپرداخته‌اند.

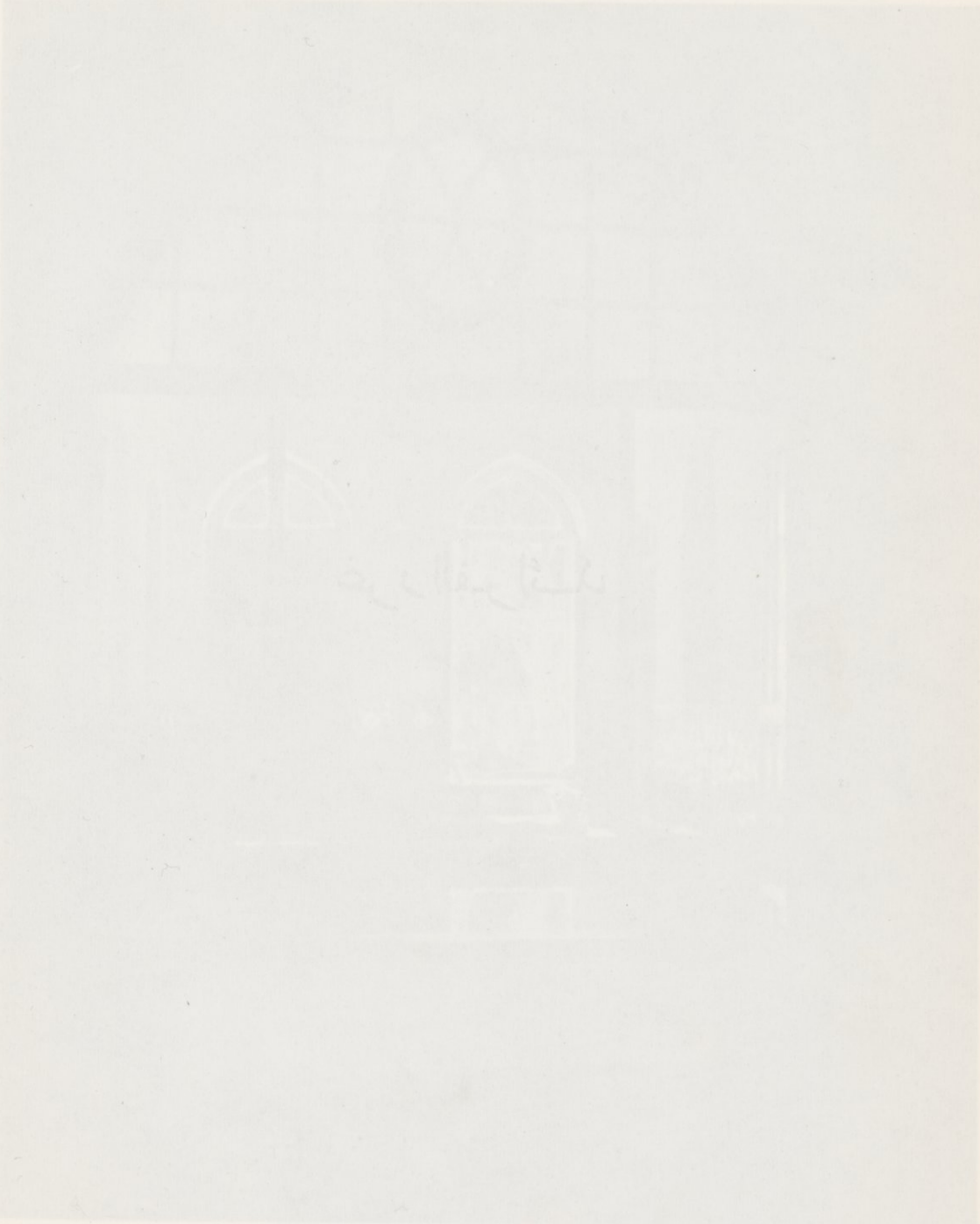
دکتر سید حسین نصر مقاله‌ای به‌انگلیسی دربارهٔ زندگی و تالیفات سبزواری نوشته‌اندکه درمجلّد دوم «تاریخ فلسفهٔ اسلام» درسال ۱۹٦٦ در ویسبادن چاپ‌شده‌است.

نویسندهٔ این‌سطور کتابی تحت عنوان «فیلسوف سبزوار» مشتمل برشرح احوال وآثاروافکار آن حکیم دردست تالیف داردکه بزودی بوسیلهٔ انجمن آثارملّی چاپ و منتشر خواهد شد بعون‌الله وتوفیقه.

تصویر حاج ملاهادی سبزواری

قسمت داخلی آرامگاه سبزواری

غرر الفرائد



بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهبَ العقلِ لكَ المحامدُ ... إلى جنابكَ انتهى المقاصدُ

يا مَنْ هوَ اختفى لفرطِ نورِهِ ... الظاهرُ الباطنُ في ظهورِهِ

بنورِ وجهِهِ استنارَ كلُّ شيءٍ ... وعندَ نورِ وجهِهِ سواهُ فيءٌ

ثمَّ على النبيِّ هادي الأمَّةِ ... وآلِهِ الغرِّ صلوةٌ جمَّةٌ

وبعدُ فالعبدُ الأثيمُ الهادي ... لازالَ مهديّاً إلى الرشادِ

يقولُ هاؤمُ اقرءوا كتابيهْ ... منظومتي لسقمِ جهلٍ شافيةٌ

نظمتُها في الحكمةِ التي سمتْ ... في الذكرِ بالخيرِ الكثيرِ سُمِّيتْ

لاقتْ برسمٍ بمدادِ النورِ ... في صفحاتٍ من خدودِ الحورِ

أبحارُها مشحونةٌ من درَرٍ ... بستانُها موشَّحٌ بالزهرِ

سمَّيتُ هذا غررَ الفرائدِ ... أودعتُ فيها عقدَ العقائدِ

فها أنا الخائضُ في المقصودِ ... بعونِ ربِّي واجبِ الوجودِ

أزمَّةُ الأمورِ طرّاً بيدِهِ ... والكلُّ مستمدَّةٌ من مددِهِ

إنَّ كتابنا على مقاصدَ ... وكلُّ مقصدٍ على فرائدَ

فالمقصدُ الأوَّلُ فيما هوَ عمّْ ... أوليهُ كانتْ في الوجودِ والعدمِ

الْمَقْصَدُ الأَوَّلُ فِي الأُمُورِ الْعَامَّةِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

الْفَرِيدَةُ الأُولَىٰ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

غُرَرٌ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الاِسْمِ ... وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الأَشْيَاءِ ... وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

غُرَرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلُ ... دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلُ
لِأَنَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفِ ... وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ يَفِي
كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِي الْعِلِّيَّةِ ... مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهِيَّةِ
كَوْنُ الْمَرَاتِبِ فِي الاِشْتِدَادِ ... أَنْوَاعاً اسْتَنَارَ لِلْمُرَادِ
كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوَاءِ ... قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الأَشْيَاءِ
لَوْ لَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَا حَصَلَتْ ... إِذْ غَيْرُهُ مَثَارَ كَثْرَةٍ أَتَتْ
مَا وُحِّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلَّمَتُهُ ... إِلَّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ

غُرَرٌ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

يُعْطِي اشْتِرَاكَهُ صُلُوحُ الْمَقْسَمِ ... كَذَلِكَ اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ
وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتَفَعَ ... إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتَنَعَ
وَأَنَّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ ... وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الْإِدِّعَاءُ أَنْ جَعْلُهُ قَافِيَةً إِيطَاءُ

غُرَرٌ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتَّحَدَا هُوِيَّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسَطِ
وَلِانْفِكَاكٍ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسَلْسُلِ
وَالْفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصَصُ زِيدَ عَلَيْهَا مُطْلَقاً عَمّاً وَخَصّْ

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْحَقَّ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُهُ إِنِّيَّتُهُ إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ
فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدٍّ

غُرَرٌ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

اَلْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذَاتُ تَشَكُّكٍ تَعُمّْ
مَرَاتِباً غِنىً وَفَقْراً تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّىٰ وَضَعِفَ
وَعِنْدَ مَشَّائِيَّةٍ حَقَائِقُ تَبَايَنَتْ وَهُوَ لَدَىَّ زَاهِقٌ
لِأَنَّ مَعْنىً وَاحِداً لَايُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ
كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ
وَالْحِصَّةُ الْكُلِّي مُقَيَّداً يَجِيْ تَقَيُّدٌ جُزْءٌ وَقَيْدٌ خَارِجِيٌّ

غُرَرٌ فِي الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ

لِلشَّيْءِ غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ
لِلْحُكْمِ إِيجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ وَلِانْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ
صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الَّذِي مَا كَثُرَا مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى
وَالذَّاتُ فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ جَمعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلٌّ قَدْ وَقَعَ
فَأَنْكَرَ الذِّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقاً بَعْضٌ قِيَاماً مِنْ حُصُولٍ فَرَّقَا
وَقِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ
وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ تَسْمِيَةٌ بِالْكَيْفِ عَنْهُمْ مُفْصَحَةٌ
بِحَمْلِ ذَاتٍ صُورَةٌ مَقُولَةٌ وَحْدَتُهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الِاصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

إِنْ كَانَ الِاتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ فِي عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولَ بِالثَّانِي صِفِي
بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتُسِمَ فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعَرِّفِ ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلْسَفِيِّ
فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانِ مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنًى ثَانٍ

غُرَرٌ فِی أنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَیَّدٌ وَکَذَا الْعَدَمُ

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ کُلّاً مِنِ اطْلَاقٍ وَتَقْیِیدٍ قَسَمَ

غُرَرٌ فِی أحْکَامٍ سَلْبِیَّةٍ لِلْوُجُودِ

لَیْسَ الْوُجُودُ جَوْهَراً وَلَا عَرَضْ عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ

لَا شَیْءَ ضِدُّهُ وَلَا مَا مَاثَلَهْ وَلَیْسَ جُزْءٌ وَکَذَا لَاجُزْءَ لَهُ

إِذْ قُلِبَ الْمُقَسِّمُ مُقَوِّماً أَوِ الْقِوَامُ مِنْ نَقِیْضٍ لَزِمَا

غُرَرٌ فِی أنَّ تَکَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِیّاتِ وَأنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْکِیْکِ

بِکَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَکَثَّرَا وَکَوْنُهُ مُشَکِّکاً قَدْ ظَهَرَا

اَلْمَیْزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ أَوْبَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَّاتِ

بِالنَّقْصِ وَالْکَمَالِ فِی الْمَهِیَّةِ أَیْضاً یَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِیَّةِ

کُلُّ الْمَفَاهِیمِ عَلَی السَّوَاءِ فِی نَفْیِ تَشْکِیْکٍ عَلَی الْأَنْحَاءِ

غُرَرٌ فِی أنَّ الْمَعْدُومَ لَیْسَ بِشَیْءٍ وَشُرُوعٌ فِی بَعْضِ أحْکَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

مَا لَیْسَ مَوْجُوداً یَکُونُ لَیْساً قَدْ سَاوَقَ الشَّیْءُ لَدَیْنَا الْأَیْسَا

وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِی الثُّبُوتَ عَمّْ مِنَ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْیِ الْعَدَمَ

فِی النَّفْیِ وَالثُّبُوتِ یَنْفِی وَسَطاً وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ کَانَ شَطَطاً

بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً کَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةٌ

نَفْيُ ثُبُوتٌ مَعَهُمَا مُرَادَفَةٌ وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفَةٌ

غُرَرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الأَعْدَامِ

لَامَيْزَفِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذاً بِوَهْمٍ تُرْتَسَمُ
كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّةَ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيبِيَّةٌ

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَايُعَادُ بِعَيْنِهِ

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةَ ادَّعَى
فَإِنَّهُ عَلَى جَوَازِهَا حُتِمَ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزُ تَخَلُّلِ الْعَدَمِ
وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَاثِلُهُ مُسْتَأْنَفاً وَسَلْبُ مَيْزٍ يُبْطِلُهُ
وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْابْتِدَاءِ وَلَيْسَ بَالِغاً إِلَى انْتِهَاءِ
مَا ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غِبَّ مَافَنَى هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمَعَادِ قَوْلَنَا
وَإِمْتِنَاعُهَا لِأَمْرٍ لَازِمٍ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ
فِي مِثْلِ ذَرْ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَهُ وَغَيْرَهُ وَيُخْبِرَا
عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَارِ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي
وَثَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَاللَّاثَابِتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَا تَهَافُتِ

فَمَا بِحَمْلِ الْأَوَّلِي شَرِيكُ حَقٍّ عُدَّ بِحَمْلٍ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ
وَعَدَماً قِسْ أَنَّهُ ذَاتاً عَدَمْ لٰكِنْ ثُبُوتٌ حَيْثُ بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ

غُرَرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِي الْقَضِيَّةِ

اَلْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ مِثْلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ طِبْقٌ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذِّهْنِيَّةِ
بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حُدَّ وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ
مِنْ خَارِجٍ أَعَمُّ إِذْ لِلذِّهْنِ عَمّْ كَمَا مِنَ الذِّهْنِيِّ مِنْ وَجْهٍ أَعَمّْ
إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا وَفِي كَوَاذِبٍ وَحَقٍّ فَرَقَا

غُرَرٌ فِي الْجَعْلِ

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِيِّ الْوُجُودُ إِذْ قُسِمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمَّ
فِي عَرَضِيٍّ قَدْ بَدَا مُفَارِقاً لَاغَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
فِي كَوْنِ مٰهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ مَجْعُولًا أَقْوَالًا رَوَوْا
وَعُزِّيَ الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِيِّ وَقَدْ مَشَى الْمَشَّاءُ نَحْوَ الْبَاقِيْ
بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبٍ وَمِنْ بَسِيطٍ فِي الثَّلٰثَةِ اضْرِبِ
جَعْلُ الْوُجُودِ عِنْدَنَا قَدِ ارْتُضِيَ مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ

كَذَا اتِّصَافٌ وَبِذَا الْجَعْلِ جُعِلَ تَرْكِيباً الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ فَنِلْ
وَلِي عَلَى الَّذِيْ هُوَ اخْتِيَارِيْ أَنْ لَازِمُ الْمَهِيَّةِ اعْتِبَارِيٌّ
وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِذِيهِ قَدْ لَزِمَ فِفِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ
مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا وَأَيْضاً انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا
كَالْفَيْءِ لِلشَّيْءِ لِوَاهِبِ الصُّوَرِ حَيْثُ انْتِفَا الْمَهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ
مِثْلُ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةً وَ ذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْوُجُوبِ وَالإِمْكَانِ

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِيٌّ ثُمَّتَ نَفْسِيٌّ فَهَاكَ وَاضْبِطِ
لِأَنَّهُ فِيْ نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا
أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ
قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ وُجُوبِ امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانٍ
وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ ذَاتُ تَأَسٍّ فِيْهِ بِالْوُجُودِ

غُرَرٌ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسَلْسُلِ
مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصَّلَةً إِمْكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمْكَانَ لَهُ

وَأَنَّهُ رَفْعُ النَّقِيْضَيْنِ لَزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ يَنْحَسِمُ

غُرَرٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ واحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلٰثِ

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ بِالذَّاتِ وَالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فَغَيرِيٌّ سُلِبَ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ
مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَايِفَيْنِ ثُمَّتَ كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ

عُرَرٌ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

عُرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِيِّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ
وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِي اسْتِعْمَالٍ أَلْعَمُّ وَالْأَخَصُّ وَاسْتِقْبَالِيُّ
قَدْ لَزِمَ الْإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ وَحَاجَةُ الْمُمْكِنِ أَوَّلِيَّةٌ
وَأَثَرُ الْجَعْلِ وُجُودٌ ارْتَبَطَ وَصِفَةُ التَّأْثِيرِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ
لَايَفْرُقُ الْحُدُوثُ وَالْبَقَاءُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتِضَاءُ
وَإِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْءٍ وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّيْءِ كَفَيْءٍ
قَدْ كَانَ الْافْتِقَارُ لِلْإِمْكَانِ فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ
ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ لَوَازِمُ الْأَوَّلِ وَالْمَهِيَّةِ
ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ وَالْفَقْرُ حَالَةَ الْبَقَا شَوَاهِدِ
لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ شَرْطاً وَلَا شَطْراً وَلَا بِنَفْسِهِ

وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَا لَحِقَ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْناً لَيْسَ خَصّْ بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَ الْحِصَصْ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ لَابُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيجَابِ
لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ تَنْفِي الثَّانِيَةَ رَأْساً كَذَا الْأُولَىٰ بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ
ثُمَّ وُجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنُ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ
وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ

غُرَرٌ فِي الْإِمْكَانِ الِاسْتِعْدَادِيِّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِيِّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادِ
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ دُعِيَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيٍّ رُعِيَ
لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ وَكَوْنِ ذَاتِيٍّ لَهُ كَالْأَصْلِ
وَأَنَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ عُيِّنَا وَفِيهِ سَوْغُ أَنْ يَزُولَ الْمُمْكِنَا
وَأَنَّ هٰذَا فِي مَحَلِّ الْمُمْكِنِ وَفِيهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَيْقِنِ

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهْوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ

وَادْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ بِالْخِلَافِ صِفْ بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالْإِضَافِيِّ
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي وَذَا قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا
أَوْ عَبِّرَنْ بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِي كَالطَّبْعِ ذِي التَّجْدِيدِ كُلَّ آنِ
دَهْرِيٌّ أَبْدَا سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكِّيَّةٍ لٰكِنَّ فِي السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّةِ
وَالْحَادِثُ الْإِسْمِي الَّذِي مُصْطَلَحِيْ أَنْ رَسْمٌ اسْمٌ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِيْ
تَبَايُنُ الْوَصْفِيِّ لَا الْعُزْلِي أَثَرْ مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأَبِينَا لِلْبَشَرِ
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنَ لِشَيْءٍ كَمَا سَيُطْوَى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَيّ
فَذِي الْحُدُوثَاتُ الَّتِي مَرَّتْ جُمَعْ لِمَا سِوَى ذِي الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعْ
جُزْئِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ جُزْءٌ وَكُلْ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثُلِ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَايَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ لَاوَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِي اتَّخَذَ
وَقِيلَ عِلْمُ رَبِّنَا بِالْأَصْلَحِ وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا شَيْءَ مِنَ الذَّاتِيِّ جَا مُعَلَّلاً

غُرَرٌ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

أَلسَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ ... وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ ... ثُمَّ الَّذِيْ يُقَالُ بِالْمُهِيَّةِ
وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّذْ كَانَ عَمّْ ... بِذِي الثَّلٰثَةِ الْأَخِيْرَةِ انْقَسَمَ
بِالذَّاتِ إِنْ شَيْءٌ بَدَا وَبِالْعَرَضِ ... لِاثْنَيْنِ سَبْقٌ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ
وَالسَّبْقُ فَكِّيّاً يَجِيْ طُولِيّاً ... سُمِّيَ دَهْرِيّاً وَسَرْمَدِيّاً

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

وَلَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا ... بِرُتْبَةٍ طَبْعاً وَوَضْعاً قُسِّمَا
وَأَوَّلٌ كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ ... وَالثَّانِ كَالتَّرْتِيْبِ فِي الْمَكَانِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ ... كَاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرِ

غُرَرٌ فِي تَعْيِينِ مَافِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

مِلَاكُهُ الزَّمَانُ فِي الزَّمَانِيِّ ... وَالْمَبْدَأُ الْمَحْدُودَ خُذْ لِثَانِي
فِي الشَّرَفِي الْفَضْلُ وَفِي الطَّبِيعِيِّ ... وُجُودُ الْوُجُوبُ فِي الْعِلِّيِّ
فِي سَادِسٍ تَقَرُّرَ الشَّيْءِ مِزَا ... فِي السَّابِعِ الْكَوْنَ وَلَوْ تَجَوُّزاً
فِي الثَّامِنِ الْكَوْنَ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ ... وَفِي وِعَاءِ الدَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ

الْفَرِيْدَةُ الرَّابِعَةُ فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ
غُرَرٌ فِي أَقْسَامِهِمَا

عَلَىٰ صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ ... مِنْهَا الَّذِيْ مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ

كَذَا الَّذِيْ يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا ... يَكُوْنُ مَبْدَأَ التَّغَيُّرِ اعْلَمَا

وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً ... لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَا وَ إِمَّا فَاعِلَةً

فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ ... عَدِيمَ دَرْكٍ قُوَّةٌ لِمَا نَبَتَ

وَمَعَ شُعُورٍ قُدْرَةَ الْحَيَوَانِ سِمْ ... بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ رُسِمَ

وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا ... بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسُ السَّمَا

إِنْ يَعْدَمِ الدَّرْكَ وَقَوَّمَ الْمَحَلَّ ... طَبِيعَةٌ إِنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ

وَصُورَةٌ نَوعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ ... مُرَكَّباً وَدُونَ تَقْوِيمٍ عَرَضْ

فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِ ... كُلُّ جُنُودُ مَبْدَإِ الْمَبَادِيْ

لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوَّةً فِعْلِيَّةً ... إِنْ قَارَنَتْ بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ

لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ وَقَدْ ... قِيلَ مَعِيَّةٌ وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدَ

لِلْقُوَّةِ السَّبْقُ زَمَانِيّاً كَمَا ... فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً تَقَدَّمَا

الْفَرِيْدَةُ الْخَامِسَةُ فِي الْمٰهِيَّةِ وَلَوَاحِقِهَا

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةِ ... مَهِيَّةٌ وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ

قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِي ... وَكُلُّهَا الْمَعْقُولَ ثَانِياً يَجِي

وَلَيْسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَهْ ... مَرْتَبَةً نَقَائِضُ مُنْتَفِيَةٌ

وَالْكَوْنُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ ... نَقِيضُهُ دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدِ

وَقَدِّ مَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ ... حَتَّى يَعُمَّ عَارِضَ الْمٰهِيَّةِ

فَانْفِ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيدِ لَا ... مُطْلَقَهُ وَاتَّخِذَنْهُ مَثَلاَ

وَالسَّلْبَ خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاَ ... وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابَلَا

غُرَرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمٰهِيَّةِ

مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةْ ... عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا مُوْرَدَةْ

مِنْ لَا بِشَرْطٍ وَكَذَا بِشَرْطِ شَيْ ... وَمَعْنِيَيْ بِشَرْطِ لَا اسْتَمِعْ إِلَيَّ

فَأَوَّلٌ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا ... وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانِ جُزْءً قَدْ بَدَا

وَلَا بِشَرْطٍ كَانَ لِاثْنَيْنِ نُمِي ... مِنْ أَوَّلٍ قِسْمٍ وَثَانٍ مَقْسَمِ

وَهُوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيعِيٍّ وُصِفْ ... وَكَوْنُهُ مِنْ كَوْنِ قِسْمَيْهِ كُشِفْ

وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ ... كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَا مُحَصِّلَهُ

ذُو الْكَوْنِ ذَاتٌ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ ذِهْناً فَحَسْبُ وَهِيَ الْمٰهِيَّةُ
إِنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِهِ التَّعَمُّلُ يُعْنىٰ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ
لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْأَفْرَادِ كَالْأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الْأَوْلَادِ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمٰهِيَّةِ

جِنْسٌ وَفَصْلٌ لَا بِشَرْطٍ حُمِلَا فَمَدَّةٌ وَ صُورَةٌ بِشَرْطِ لَا
فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَعْرَاضِهِ عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ
إِذْ مَا بِهِ الشِّرْكَةُ فِي الْأَعْيَانِ وَ مَا بِهِ امْتِيَازُ هَا سِيَّانِ
وَلَيْسَ فَصْلَانِ وَلَا جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ لِوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ
وَالْفَصْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ كَمَبْدَإِ الْفَصْلِ وَ ذَا حَقِيقِيٌّ

غُرَرٌ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

وَ ذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا مَادَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ وُقِيَا
لِأَنَّ ذَا الْفَصْلَ لَهَا تَضَمَّنَا فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِيْ عُيِّنَا
فَهِيَ عَلَىٰ إِبْهَامِهَا مُعْتَبَرَةٌ خَصٌّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
فَالْجِسْمُ وَ النُّمُوُّ قَدْ تَبَدَّلَا وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأَقْوَالِ فِي كَيفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِن الأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ

حَدِّيَّةُ الْأَجْزَاءِ ذِهْناً غَايَرَتْ هَلْ وُحِّدَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وُجُوداً أَوْ كَذَاتِهَا تَعَدَّدَا
أَقْوَالُ الثَّانِي لَدَيَّ مُعْتَبَرْ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّوَرْ

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الأَجْزَاءِ

بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَا وَسَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبَ
لِكُلِّ أَجْزَاءِ اعْتِبَارَاتٌ تُعَدّْ اَلْكُلُّ أَفْرَاداً وَ مَجْمُوعاً وَرَدَ
بِشَرْطِ الْإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِالْأَسْرِ
فَالسَّبْقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَىٰ كُلٍّ بِمَعْنًى كَانَ يَتْلُوْ الْأَوَّلَا

غُرَرٌ فِي أَنَّهُ لابُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرَكَّبَا اَلْفَقْرُ فِيمَابَيْنَ الْأَجْزَا وَجَبَا
لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مِعْيَارٌ أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوْفِهَا آثَارٌ
سِوَى الَّذِي الْأَجْزَا عَرَىٰ مِنْ أَثَرٍ كَأَثَرِ الْيَاقُوتِ لَا كَالْعَسْكَرِ

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّوْرَةِ إِتِّحَادِيٌّ أَوْ إِنْضِمَامِيٌّ

إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٌّ
يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادٍ إِلَىٰ أَنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا

إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ
لٰكِنَّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرْكِيبُ الْانْضِمَامِيُّ

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّصِ

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ تَشَخُّصٌ سَاوَقَ فِي الْأَذْهَانِ
لَهُ الْأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرْضٍ كَعَرْضِ الْأَمْزِجَةِ
إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ مُهِيَّاتٍ كُلِّيَّةٍ تَشَخُّصاً لِلذَّاتِ

غُرَرٌ فِي التَّمَيُّزِ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

فِيمَا إِذَا الْكُلِّيُّ مِثْلُهُ الْتَحَقَ عَنِ التَّشَخُّصِ التَّمَيُّزُ مُفْتَرِقُ
شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ يُضَافُ ذَا مِنْهُ التَّمَيُّزُ لِلتَّمَيُّزِ أُخِذَا

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ

تَشَخُّصُ عَيْناً بَدَا كَالْأَوَّلِ أَوْ زَائِداً فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ ادْرِ ذَا عُقُولاً وَ دُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولَىٰ
كَفَلَكٍ فَالنَّوعُ أَيْضاً مُنْحَصِرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَالْمَوَالِيدِ اعْتَبِرْ
وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوَى الْإِدْرَاكِ بِالْمَرْضِيِّ

اَلْفَرِيْدَةُ السَّادِسَةُ فِى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ

غُرَرٌ فِى غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

اَلْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا أَعَمُّ الْأَشْيَا فَهِىَ أَعْرَفُهَا
وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الْأَعَمِّ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الْأَتَمِّ
وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ وَ كَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ
خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِى الذِّهْنِ لٰكِنْ عَيْنُهُ فِى الْعَيْنِ

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ ادْرِ مَا دَرَوْا
أُولِيهُمَا بِحَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَّمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهَى
فَالذَّاتُ فِى الْوَحْدَةِ غَيْرِ الْحَقَّةِ قَدْ أُخِذَتْ فِى الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ
وَهِىَ انْمِ لِلْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَالْمَفْهُومِ
وَذُوالْخُصُوصِ الْعَدَدِىِّ مِنْهُ مَا كَمَبْدَإِ الْأَعْدَادِ كَانَ مُفْهَمَا
مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِىَّ زَادَ كَالنُّقَطِ
وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا
قَابِلُهُ بِالذَّاتِ مِقْدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زُكِنَ
وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ مَا وَاسِطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْدِماً

تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوِیْ تَشَابُهٌ تَنَاسُبٌ تَوَازِیْ
إِنْ وُحِّدَّ الشَّیْئَانِ جِنْساً نَوْعاً كَمّاً وَكَیْفًا نِسْبَةً وَوَضْعاً
وَوَاحِدٌ بِالنَّوعِ غَیْرُ النَّوعِیِّ فِی مِثْلِهِ التَّمْیِیزُ اَیْضاً مَرْعِیٌّ

غُرَرٌ فِی الْحَمْلِ

بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَیْرِیَّةٌ كَذَاكَ بِالْوَحْدَةِ هُوهُوِیَّةٌ
هٰذِی هِیَ الْحَمْلُ وَفِیْهِ اعْتَبِرِ جِهَتَیِ الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ
اَلْحَمْلُ بِالذَّاتِیِّ الْأَوَّلِی وُصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ
فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَیْسَ وُجِدَ فَنَفْسُهُ بِالْأَوَّلِیِّ مَا فَقَدَ
وَبِالصِّنَاعِی الشَّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا وَبِاتِّحَادٍ فِی الْوُجُودِ عَرِّفَا
وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالْإِشْتِقَاقِ فُهْ وَذٰلِكَ الْهُوهُو وَذَا ذُوهُو سِمُهْ
بَتِیَّةً وَغَیْرَهَا مُرَكَّبَةً بَسِیطَةً هَلِیَّةٌ مُنْشَعِبَةٌ
وَفِی بَسِیطَةٍ مِنَ الْهَلِیَّةِ لَاتُجْرِیَنْ قَاعِدَةَ الْفَرْعِیَّةِ
لِأَنَّهَا ثُبُوتَ شَیْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِیَ لِكَوْنِ الشَّیْءِ شَیْئاً قَدْحَوَتْ
وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزَامٍ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِیَّةُ الْأَحْكَامِ
وَقِیْلَ مَبْدَأً وَلَوْ ذِهْناً فَقَدَ مَفْهُومُ مَوْجُودٍ مَعَ الشَّیْءِ اتَّحَدَ

غُرَرٌ فِى التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفَاضِلُ
بِمَنْعِ جَمْعٍ فِى مَحَلٍ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِى زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ
إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ إِنْ عُقِلَا مَعاً مُضَايِفَانِ
وَدُونَهُ ضِدَّانِ بِالْحَقِيقِ صِفْ مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفْ
لِشُهْرَةٍ كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمٍ وَإِنْ تَقَابَلَ الوُجُودِى الْعَدَمِىَّ
فَمَا اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةً لِمَا انْتَفَىٰ فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ
فَإِنْ قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلاً فِى الْوَقْتِ أَوْلَا نَوْعاً أَوْجِنْساً عَلَا
كَانَ حَقِيقِيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ مُرُودَةً وَكَعَمىً فِى الْأَكْمَهِ
وَإِنْ قَبُولٌ خُصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا فِى الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمىٰ
فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ وَهْوَ اصْطِلَاحُ قَاطِيغُورِيَاسِ
وَمَا الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ

اَلْفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ فِى الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

غُرَرٌ فِى التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

إِنَّ الَّذِى الشَّىْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا فَعِلَّةٌ وَالشَّىْءُ مَعْلُولاً يُرَىٰ

فَمِنْهُ نَاقِصٌ وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ وَمِنْهُ خَارِجٌ وَمِنْهُ مَا دَخَلَ
فَالْعُنْصُرِی الصُّورِیُّ لِلْقِوَامِ وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِی التَّمَامِیِّ
وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَغَايَةٌ وَمَا بِهِ فَفَاعِلٌ
بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ فَارْعِ مَارَعَوْا
أَوْ بِالتَّجَلِّی ثُمَّ بِالْعِنَايَةِ أَوْ بِالرِّضَا فَادْرُوا أُولِی الدِّرَايَةِ
إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُو لِطَبْعِهِ لَائِمَ أَوْلَا فِعْلُهُ
فَذَانِ الْأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ وُجُودُ الْأَفْعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زُكِنَ
فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً مَاوُجِدَ
وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ
فَالْقَصْدُ إِنْ يُقْرَنْ بِدَاعٍ زِيْدَ مَعَ إِرَادَةٍ وَدُونَهَا الْجَبْرُ وَقَعَ
بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدَّاعِی فَإِنْ قَدْ زِيْدَ فِعْلِيّاً عِنَايَةٌ قَمِنْ
وَإِنْ يَكُنْ عَيْناً فَسِمْ تَجَلِّيَا فِی عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ طُوِيَا
إِرَادَةٌ طَبْعٌ إِذَا مَا سُخِّرَا لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرَىٰ

غُرَرٌ فِی أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَىٰ أَیُّ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

فِی الْأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَايَةٍ وَهُوَ لَدَی الْمَشَّاءِ بِالْعِنَايَةِ

وَعِنْدَهُمْ لِصُوَرٍ عَوَارِضَا وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِى لِكُلٍّ بِالرِّضَا
وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زِيدَ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللهِ قَصْداً قَدْ قَصَدَ

غُرَرٌ فِى أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِى النَّفْسِ الإِنْسَانِيَّةِ

وَبِالرِّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّى إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوٰى تُنْشِى الصُّوَرَ
وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ عَلٰى جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلَا
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْى لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زِيدَ مِنْ بَوَاعِثِ
بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيِّرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ
وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوٰى قَدْ سُخِّرَتْ
مُعْطِى الْوُجُودِ فِى الْإِلٰهِى فَاعِلٌ مُعْطِى التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِى قَائِلٌ

غُرَرٌ فِى الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

وَكُلُّ شَىْءٍ غَايَةً مُسْتَتْبِعٌ حَتّٰى فَوَاعِلُ هِىَ الطَّبَائِعُ
وَالْقَسْرُ لَايَكُونُ دَائِماً كَمَا لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيْصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةِ
عِلَّةُ فَاعِلٍ بِمٰهِيَّتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرَرٌ فِی دَفْعِ شُکُوکٍ عَنِ الْغَایَةِ

یَلِیقُ أَنْ نَذُبَّ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ ... إِذْ دُونَ غَایَةٍ یُظَنُّ إِنْ حَدَثَ

فَغَایَةٌ فِیمَا إِلَیْهِ الْحَرَکَةُ ... وَمَا لِأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِکَةً

فَغَایَةُ الْعَامِلَةِ أُولٰیهُمَا ... وَرُبَّمَا شَوْقِیَّةً غُیِّیَ کَمَا

مِنْ حَیِّزٍ بِحَیِّزٍ سَأْماً تُرَدُّ ... وَرُبَّمَا غَایَتُهَا لَا تَتَّحِدُ

فَغَایَةٌ لِقُوَّةٍ فِی الْعَضَلَةِ ... مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ

شَوْقِیَّةٌ غَایَتُهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ ... لَهَا مَقِیساً فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ

ذُو الْغَایَتَیْنِ مَبْدَأً بَعِیداً ... کَانَ لَهُ تَخَیُّلٌ وَحِیداً

لَا الْفِکْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَایَةٌ ... مَا هُوَ لِلتَّحَرُّکِ نِهَایَةٌ

إِنْ لَیْسَ إِمَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَإِ أَوْ ... مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلُقٍ فَلَوْ

کَانَ مَعَ الْخُلْقِ فَعَادِیٌّ وَفِی ... أَوَّلِهَا سُمِّیَ بِالْمُجَازَفِ

کَاللَّعْبِ بِاللِّحْیَةِ عَادِیٌّ وَمَا ... یَبْقَیٰ فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِیِّ سِمَا

کَحَرَکَةِ الْمَرِیضِ وَالتَّنَفُّسِ ... کُلُّ الْمَبَادِیْ فِی الْجَمِیعِ تَکْتَسِیْ

غَایَتَهَا لٰکِنَّ حَیْثُ مَا ثَبَتَ ... مَبْدَأُ فِکْرٍ غَایَةٌ کَذَا انْتَفَتْ

وَلَیْسَ فِی الْوُجُودِ الْاتِّفَاقِیُّ ... إِذْ کُلُّ مَا یَحْدُثُ فَهُوَ رَاقِ

لِعِلَلٍ بِهَا وُجُودُهُ وَجَبَ ... یَقُولُ الْاتِّفَاقَ جَاهِلُ السَّبَبِ

مَوْتاً طَبِيعِيًّا غَدَا اخْتِرَامِيٌّ قِيسَ إِلىٰ كُلِّيَّةِ النِّظَامِ
مَالَيْسَ مَوْزُوناً لِبَعْضٍ مِنْ نَغَمٍ فَفِى نِظَامِ الْكُلِّ كُلٌّ مُنْتَظَمٌ

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

وَمَا بِهِ لِلشَّىْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ
فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةُ الْمَحَلِّ
تُقَالُ لِلْجِسْمِيَّةِ وَالنَّوعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلُ قُوَّةٍ لِشَىْءٍ عُنْصُرُهُ بِوَحْدَةٍ أَوْ ضَمِّ مَا يُغَايِرُهُ
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتاً أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نُقْصَاناً أَوْ لَا فَاقْتَفِهْ
وَأَيْضاً إِمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهىً أَوْ لَامَعَهُ

غُرَرٌ فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الأَرْبَعَ

بَسِيطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ
عَمَّةً أَوْ خَصَّةً أَوْ كُلِّيَّةً أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِىُّ أَوْ ذَاتِيَّةً
أَوْ عَرَضِيَّةً كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةَ مُطْلَقاً دَرَوْا

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أحْكَامِ العِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

قَدِ انْتَهىٰ تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِي مُدَّةٍ وَعِدَّةٍ وَشِدَّةٍ
وَلَيْسَتْ أَيْضاً أَثَّرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

غُرَرٌ فِي أحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ العِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

شَرَائِطُ التَّأْثِيرِ مَايَجْمَعْ يَجِبْ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِبْ
مَصْدَرُ ذَاكَ لَيْسَ مَصْدَراً لِذَا مَعْنىً فَكُلٌّ اقْتَضىٰ مَا بِحِذَا
فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتْ كَذَاكَ فِي وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ
بَيْنَهُمَا تَضَايُفٌ وَيُبْطِلُ ضَرُورَةٌ دَوْراً كَذَا تَسَلْسُلُ
يُبْطِلُهُ مَا فِي الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِيقٍ وَحَيْثِيَّاتٍ
وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرَتُّبٍ وَمِنْ تَضَايُفٍ
وَمِنْ مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ وَغَيرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرِ

اَلْمَقْصَدُ الثَّانِي فِي الْجَوهَرِ وَالْعَرَضِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

اَلْفَرِيدَةُ الأُولىٰ فِي رَسْمِ الْجَوهَرِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

اَلْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ ... إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ
فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ ... هَيُولىً أَوْ حَلَّ بِهِ مِنْ صُوَرٍ
وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَاكَ وَبِذَا ... إِنْ مِنْهُمَا رُكِّبَ جِسْماً أُخِذَا
وَدُونَهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقُ ... جِسْماً وَإِلَّا عَقْلُ الْمُفَارِقُ

اَلثَّانِيَةُ فِي رَسْمِ الْعَرَضِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

اَلْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ ... أَلْكَوْنُ فِي مَوضُوعِهِ لَا تَنْسَهِ
كَمٌّ وَكَيْفٌ وَضْعٌ اينٌ لَهْ مَتىٰ ... فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا
أَجْنَاسُهُ الْقُصْوىٰ لَدَى الْمُعَلِّمِ ... وَبِالثَّلٰثِ أَوْ بِالْأَرْبَعِ نُمِيَ

اَلثَّالِثَةُ فِي الْبَحْثِ عَنْ أَقْسَامِ الْعَرَضِ

غُرَرٌ فِي الْكَمِّ

اَلْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةً قَبِلَ ... فَمِنْهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ
بِذِي اتِّصَالٍ هٰيُهُنَا قَدْ قُصِدَا ... مَا فِيهِ حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا

ثَانِيهِمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ وَأَوَّلٌ جِسْمٌ وَسَطْحٌ ثُمَّ خَطٌّ
فَذَاكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِّي الذَّاتِ
وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ أَنْوَاعُهُ تُؤْخَذُ تَعْلِيمِيَّةً
وَاخْصُصْ بِهِ وُجُودَ مَا يَعُدُّهُ كَمَا التَّسَاوِي خَصَّهُ وَضِدُّهُ
كَذَا نِهَايَةٌ وَ لَانِهَايَةٌ فِي الْجِسْمِ فَادْرُوا يَا أُولِي الدِّرَايَةِ

غُرَرٌ فِي الْكَيْفِ

اَلْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بِالذَّاتِ
وَهُوَ إِلَىٰ أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمَ مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكَمٍّ
وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ وَكَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ
مِنِ انْفِعَالِيٍّ وَالْانْفِعَالِ كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفْهُمَا وَالْحَالِ
فَالْأَوَّلُ الرَّاسِخُ لَا الثَّانِي اقْتَنِصْ بِذَيْنِكَ الْجِسْمَ وَتَيْنِ النَّفْسَ خُصَّ

غُرَرٌ فِي الْعِلْمِ

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبُ إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبُ
فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ فَهٰهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ
مِنْ تِلْكَ أَنْ فِي جِنْسِهِ أَقْوَالُ كَيْفٌ إِضَافَةٌ أَوِ انْفِعَالُ
فَلْيُدْرَ بَعْدَمَا تَشَكُّكٌ عُلِمَ أَنَّ هُنَا نَقْشاً بِعَقْلِنَا رُسِمَ

فَفِيْنَا الْانْفِعَالُ مِنْ مَرْسُومٍ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ
فَتَخْرُجُ النِّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ عَمَّا لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا

وَمِنْ تِلْكَ الأَبْحَاثِ تَقْسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيٌّ فِي الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْصُورِ
بَلْ ثَابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُورٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولِيِّ
فَأَوَّلٌ صُورَةُ شَيْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ وَالثَّانِي حُضُورُ الشَّيْءِ لَهُ
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إِجْمَالِيٌّ كَذَاكَ فِعْلِيٌّ أَوِ انْفِعَالِيٌّ
فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالإِنْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ
فِي الْعَقْلِ بَعْدَمَا فِي الأَعْيَانِ حَصَلَ فِي أَوَّلٍ يَحْصُلُ غِبَّ مَا عُقِلَ

غُرَرٌ فِي الأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ

فَمِنْهَا الأَيْنُ وَالْمَتَى

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ أَيْنٌ مَتَى الْهَيْئَةُ فِي الزَّمَانِ
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّيْءِ جِدَّهْ بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَهْ
اَلْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيْءٍ حَاصِلاَ مِنْ نِسْبَةِ الأَجْزَاءِ بَعْضِهَا إِلَى
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجِ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَاراً قَدْ يَجِي

اَلْفِعْلُ تَأْثِيراً بَدَا تَدَرُّجاً تَأَثُّرٌ كَذَاكَ الْانْفِعَالُ جَا
إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةٌ تَكَرَّرُ مِنْهُ الْحَقِيقِيُّ وَمَا يَشْتَهِرُ
وَفِي الْمُضَافِ الْانْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ تَكَافُؤٌ فِعْلًا وَقُوَّةً حُتِمَ
إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلَا وَيَعْرِضُ الْجَمِيعَ حَتَّى الْأَوَّلَا

شرح غرر الفرائد

هذا غلاف مفقود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتجلّى بنور جماله على الملك والملكوت ، المحتجب فى عزّ جلاله بشعشعة اللّاهوت عن سكّان الجبروت ، فضلاً عن قطّان النّاسوت ؛ أنار بشروق وجهه كلّ شئ ، فنفذ نوره بحيث افنى المستنير ، واعارَ لمشاهده طرفاً منه ، فبعينه راه المستعير ، وعند كشف سبحات جلاله ، لم يبق الاشارة والمشير ؛ فمنه المسير واليه المصير .

والصّلوة والسّلام على المجلى الأتمّ ، سيّد ولد آدم ، المستشرق بنور عقله الكلّى عقول من تاخّر ومن تقدّم ، المتعلّم فى مدرس « علّمك ما لم تكن تعلم » ، وهو بصورته ، وان لم يخطّ بيمينه ، فقد كان بمعناه اعلى القلم بيمين اصبعى ربّه الأكرم ، وهو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الّذى فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم ، و فى باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم ؛ « انّ هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوم » ؛ وآله ، معادن العلم والحكمة ، ومجامع الحلم والعصمة ، الّذين هم لسماء الولاية نورٌ وزين ، وشموس يرفع بها كلّ ريبٍ وريْن ، ولايعتريها كسف و غيم وغيْن ، القدّيسُون المبرّئون عن كلّ نقصٍ وشيْن ، و الصّدّيقون المعرّون عن كل زيْغ وميْن ، أولئك الّذين من عاش اليوم ملأ الكفّ بموالاتهم من كلّ عيْن ، سادَ و عادَ غداً ، و انّ له جنّتيْن ، و من كان صفر الكفّ عنْها ، خاب وآب بخفّى حُنيْن ؛ وعلى اصحابه واتباعه الفائزين به فى النشأتيْن .

وبعد فاقول : هذا زمان محل الحكمة و قلّة نزول أمْطار اليقين من سحاب الرّحمة ، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل . فانسدّ عليهم أبواب سماء العقْل ، و حُرمُوا عن معرفة ربّ الفلق بالوغول فى العشق بالغسق . وقد فرغُوا عن الحقّ الى الأباطيل ، وعكفوا على الزّخارف والتّماثيل ، ولم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكلّيات ، وسباحة بحار

الحقائق المرسلات ، لأجل استبدال الباقيات الصّالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفْحَش وسمّ ناب الأرْقَش. انّ «الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم».
٣ فغايات حركاتهم واهية وهميّة ، و أغْراض طلباتهم وانية ونيّة . فتبّاً لهمّتهم المنحطّة وشيمتهم الرّاضية بأدْون خطّة. « ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا،ويلههم الأمل،فسوف يعلمون» . افحسبوا ان يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا؟ هيهات هيهات،! «انّ اجل الله لآت» .

٦ وانّى لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان ، ونبذ شخصها مع سُوددة فى زاوية الخمول والهجران ، وهو كسُلطان رعاياه طغوا عليه، وصلاحهم فى اللّجاء اليه، سيّما العلم الالهى الّذى له الرياسة الكبرى على جميع العلوم ، و مثله كمثل القمر البازغ فى
٩ النّجوم ، فالتجأت الى الله تعالى،ولُذتُ بفنائه،وتعلّقت بذيل سخائه فاجدْت قراح سَعيى، واجلت قداح رائى ، وخضت فى بحر التفكّر، وغصت لاستخرج شيئاً من الدّر. فألهمت ان اكسى ملاح المطالب العالية بحلل النّظم ، حثّاً لاُولى الاذواق السّليمة ، و ترغيباً
١٢ لذوى الأشواق المستقيمة ، لما هو مشاهد من الشّوق الوافى والتّوق الكافى الى النّظم فى الطّبع الصّافى. فنظمت تلك اللّآلى فى سلك القوافى. فجاءت المطالب العالية كملُوك متوّج بتيجان التقفية هاماتها ، و ان كانت اكسية التّعابير، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها.

١٥ ألا انّ ثوباً خيط من نسج تسعةٍ وعشرين حرفاً عن معاليه قاصرٌ!

نعم ، البحر لايسعه الجرّة وأيْن الأرض السّفلى من المجرّة ، والثّرى من الثريّا، والعَقب من المحيّا ، والقطرة من الدّاما، و ذرّة الهبا من الدرّة البيضا!

١٨ ثمّ انّه لمّا برز ولم يَخْلُ عن اغلاق لازم لنظم المطالب،وان لم يَخَل ذواللُبّ هذا من المثالب ، شرحته شرحاً يذلّل صعابه ، و يكشف عن وجه الأسرار نقابه، متجنّبا عن الاطناب، مخافة ملالة الأصحاب ، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل.

٢١ فهلمّوا الى هذا الرّجز و المعنى المبسوط باللّفظ الموجز؛ و احفظوا هذا النّظم الفذّ الّذى يطرب الأسماع و تلذّ ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ، لتظفروا بمعرفة جَودة النظام الصّادر من جُود الوجود التّامّ، بل فوق التّمام. و عليكم بهذا النّثر الرّفيع
٢٣ الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع على أوْج بحضيضه النّسر الواقع فَوق السّماء السّابع ،

ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لآلى الوجود ، و يبلغكم المقام المحمود ، بعون الله الملك الودود. فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا،وتعلّموا الحكمة، وتمّموا الكلمة،واستجلبوا الفيض و الرّحمة . انّ الله هو الكريم الوهّاب . و مرّوا نُفُوسكم ان لاتمرّ بملاهى خطواتها ، ٣ وملاعب هفواتها ، و مثاقف كبواتها، و مواقف لاتها و مناتها ولات حين توان. فاجعلوا ديدنكم رفض عالم الدّيدان، و نفض اغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان ؛ فلعلّ آن الترحّل قد آن ، كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد ، فى كتابه الكريم المجيد : « اولم ينظروا الى ما خلق الله من شئ ، وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ؟ » فبأىّ حديث ٦ بعده يؤمنون ؟ » فاختلفوا الى باب الملأ الأعلى،وراودوا المعلّم الشّديد القوى،وارجعُوا اليه مرّة بعد اولى، وكرّة بعد اخرى ، تفُوزُوا بالوصول الى الغاية القصوى بعناية من ٩ اليه الرُّجعى. انّه هو الموفّق المعين وبه استعين.

* **يا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ ، * الى جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ .**

الهبة افادة ما ينبغى لالعوضٍ ولالغرضٍ . والمراد بالعقل : امّا العقل الكلّى الّذى هو ١٢ كصورة للعالم الطبيعى وكفصل مُحصّل له ، و بالجملة جهة وحدة له، وقد كانت النفوس متوسّطة فى قبول تلك الفائدة و العائدة ؛ و امّا المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلميّة والعمليّة . والثانى هو الأنسبُ بالمقام. و فى هذا اللفظ براعة استهلال بالنّسبة الى ١٥ الفنّ والكتاب. و فى المصراع الأوّل اشارة الى انّ الله جلّ جلاله هو المبدء ، و فى الثانى الى انّه المُنتهى ؛ « كما بدأكم تعُودُون » .

* **يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِه** ، أى لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب ١٨ بَينه وبين خَلقه، الّا شدّة ظهوره وقُصور بصائرنا عن اكتناه نُوره، اذ المحيط الحقيقى لا يصيرُ محدوداً مستوراً. فالحجاب مرجعه امر عدمىٌّ ، هُو قصُور الادراك. و هو * **الظّاهِرُ البَاطِنُ فى ظُهُورِه** ، أى فى عين ظهوره باطنٌ ايضاً ، لما عامتَ من قصُور ٢١ المدارك. و ان جعلت كلمة « فى » للسّببية كان المصراع الثّانى كالنتيجة للأوّل . و فيه تحلية للساننا بذكر اسميه الشّريفين . * **بِنُورِ وَجْهِهِ** — هو نور الوجود المُنبسط المشار اليه

بقوله تعالى شأنه العزيز: «اينما تولّوا فثمّ وجه الله» — **اسْتَنَارَ كُلُّ شَيء**، أى كلّ مهيّة من مهيّات عوالم الأرواح و الأشباح، * **وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاهُ**، وجوداً كان أو مهيّة، **فَيْءٌ**. اما الوجود الخاص، فظاهر؛ و امّا المهيّة، فمع كونها ظلمة، اطلاق الفيء عليها باعتبار أصل التعلّق بالغير.

* **ثُمَّ** بعد حمد واجب الوجود **عَلَى النَّبِيِّ** الختمى، صلّى الله عليه واله، **هَادِى الأُمَّةِ**، هداية تكوينيّة بباطنه، و تشريعيّة بظاهره، * **وَآلِهِ الْغُرِّ** — جمع الأغرّ، من الغُرّة بياض الوجه — اذ بأنوارهم تلألأت السّمٰوات و الارضون، **صَلٰوةً جَمَّةً**.

* **وَبَعْدُ**، أى بعد الحمد والصّلوة، **فَالْعَبْدُ الأَثِيمُ** المحتاج الى رحمة البارى، **الهَادِى** ابن المهدى السّبزوارى، أوتيا كتابهما يميناً، و حُوسبا حساباً يسيراً، * **لازَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ** — دعاء لنفسه — * **يَقُولُ** متبجّحاً مستظهراً بانّه ليس فى كتابه هذا الا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة: **هَاؤُمُ اقْرءُوا كِتَابِيَه** — اقتباس من الوحى الالهى — * **مَنْظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَه** — هذا المصراع فى موضع تعليل للمصراع الاوّل — * **نَظَمْتُهَا فِي الحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ**، أى علَت، * **فِي الذِّكْرِ**، أى القران المجيد، **بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ**. قال تعالى و تبارك: «و مَن يُؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»؛ لأن الحكمة هى الايمان المشار اليه بقوله تعالى: «والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُلِه» الآيه؛ وهى المعرفة بقول الحكماء: الحكمة صَيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العَينى؛ ولانّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم. امّا انّها أفضلُ علم، فلانّها علم يقينىّ، لاتقليد فيه اصلاً، بخلاف سائر العلوم، ولانّ فضيلة العلم امّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ و الكلّ حقّ هذا العلم، بلاحاجة الى البيان. وامّا انّ معلومها أفضل المعلومات، فلانّ المعلومُ بها هو الحقّ تعالى شأنه، و صفاته، و افعاله المبدعة والمخترعة والكائنة، و ما يقرب من ذلك؛ والمعلوم فى غيرها

ليس الاّ الأعراض، كالكميّات أو الكيفيّات أو الحركات، أو مايجرى مجراها، *لاقتْ اى الحكمة المتعالية او المنظومة ، باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية — وقِس عليه الضمير فى البيت الثانى — **بِرَسْم** أى بأن يحرّر، **بِمِدادِ النُّورِ** *فِى **صَفَحاتٍ** مِنْ — ٣ بيانيّة — **خُدُودِ الحُور**، *أبْحارُها مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ ، * بُسْتانُها مُوشَّحٌ بالزُّهَرِ.

* **سَمَّيتُ** هذا. عائد الى الكتاب ؛ لم نقل « هذى » ، وفقالقولنا « فيها » ، رعاية ٦ للتّرصيع — **غُرَرَ الفَرائِد**. الفريدة هى الجوهرة النفيسة ، والدرّ اذا نظم. والغُرر جمع الأغرّ. وامّا الغُرر فى عنوانات مسائل الكتاب ، فامّا هكذا ، وامّا بفتح الاوّل، مصدر « غرّ وجهُهُ »، اى ابيضّ وصار ذا غرّة *أوْدَعْتُ فِيها عُقَدَ العَقائِد — هذا من ٩ قبيل لجين الماءِ .

* فَها أنَا الخائِضُ فِى المَقْصُود ، * بِعَونِ رَبِّى واجِبِ الوُجُود ، * * أزِمَّةُ الاُمُورِ طُرّاً بِيَدِه ، * والكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِه. هذا البيتُ فى ١٢ مَوضع التعليل ، و المصراع الاوّل اشارة الى التّوحيد الذّاتى ، والثانى الى الأفعالى. *إنَّ كِتابَنا مشتملٌ عَلىٰ مَقاصِد، * وَكُلٌّ مَقصَدٍ مشتمل عَلىٰ فَرائِد. *فالمَقصَدُ الاوّلُ فِيما هُوَ عَمّ ، أى فى الأمُور العامّة ، وهى فى الالهى كالسّماع الطبيعى ١٥ المسمّى بسمع الكيان فى العلم الطبيعى. * أُولِيه اى الفريدة الاولى من المقصدالاوّل كَانَتْ فِى الوُجُودِ وَ العَدَمْ

المقصد الاوّل

فى الامور العامه

وفيه فرائد

الفريدة الاولى[1]

فى

الوجود والعدم

غُرَرٌ فی بَداهَةِ الْوُجُودِ

و انّه غنیّ عن التّعریف الحقیقی ، و انّ ما ذکروا له من المعرّفات تعریف لفظی . * **مُعَرَّفُ الْوُجُودِ** ، کالثّابت العین، اوالّذی یمکن أن یخبر عنه، او غیر ذلک، **شَرْحُ الاسْمِ** ای مطلب ماالشّارحه، وهو مایقال بالفارسیّة « پاسخ پُرسش نخستین » . قال الشیخ الرئیس فی النّجاة : انّ الوجُود لایمکن ان یشرح بغیر الاسم لانّه مبدء اوّل لکلّ شرح فلاشرح له بل صورته تقوم فی النّفس بلاتوسّط شئ . * **وَلَیسَ** ای المعرّف **بِالحَدِّ** حَیْث انّ الوُجُود بسیط ، لافصل له ولاجنس له، کما سیجئ . **وَلا بالرَّسْمِ** لانّ الرّسم یکون بالعرضیّ الّذی من الکلّیّات الخمس الّتی مقسمها شیئیّة المهیّة ، والوُجُود و عوارضه لَیست من سنخ المهیّة ؛ و لانّ المعرّف لابدان یکون اظهر واجلیٰ من المعرّف، ولااظهر من الوُجُود . * **مَفْهُومُهُ** ای مفهوم الوُجُود **مِنْ أعْرَفِ الأشْیاءِ** ، * **وَ کُنْهُهُ** و هو الحقیقة البسیطة النّوریّة الّتی حیثیّة ذاتها حیثیّة الاباءِ عن العدم . و منشأیّة الآثار ، والّتی ذلک المفهوم البدیهی عنوانه **فِی غَایَةِ الخَفاءِ** .

و بهذا البَیت جمع بین قَول من یقُول انّه بدیهی ای مفهومه ، و قَول مَن یقول انّه لایتصوّر أصلا ، ای حقیقته وکنهُه ، اذ لَو حصلت فی الذّهن ، فامّا ان یترتّب علیها آثارها ، فلم یحصل فی الذّهن ، اذ المَوجُود فی الذّهن مالا یترتّب علیه الآثار المطلوبة منه ؛ وامّا ان لایترتّب فلم یکن حقیقة الوُجود الّتی هی عَیْن مَنشأیّة الآثار. وأیضاً کلّما یرتسم بکنهه فی الأذهان ، یجب ان یکون مهیّته محفوظة مع تبدّل وُجُوده ، والوُجُود لامهیّة له ، ومهیّته الّتی هو بها هُو عَیْن حقیقة الوُجود ، ولا وُجُود زائد عَلَیها حتّی یزول عنها وتبقی نَفسها محفوظة فی الذّهن .

غُرَرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُود

إعلم انّ كلّ ممكن زَوْجٌ تركيبيٌّ ، له مهيّةٌ و وُجُودٌ . والمهيّة التى يقال لها الكلّى الطبيعى مايقال فى جواب ماهو . ولم يقل احدٌ من الحكماء باصالتها معاً ، اذلوكانا اصيلَين لزم ان يكون كلّ شئ شيئين متباينين ، ولزم التركيب الحقيقى فى الصّادر الأوّل ، ولزم ان لايكون الوُجُود نَفْس تحقّق المهيّة وكَوْنها ، وغَيْر ذلك من التوالى الفاسدة .

بل اختلفوا على قَولين :

احدهما انّ الأصْل فى التّحقّق هو الوُجُود ، والمهيّة اعتباريّة ومَفهُوم حاك عنه متّحد به ، وهوقول المحقّقين من المشّائين ، وهوالمختار كما فى النّظم : ❊ **إنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنا أصِيلٌ** .

وثانيهما انّ الأصل هوالمهيّة والوُجُود اعتبارى . وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدّين السّهروردى ـ قدّس سرّه ـ وهو المشارإليه بقَولنا : ❊ **دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ** : مثل انّ الوُجُود لوكان حاصلاً فى الأعيان ، لكان مَوْجُوداً ، فلهايضاً وجودٌ ، ولوُجُوده وُجُودٌ ، الى غير النّهاية . وهو مزيّف بانّ الوجُود مَوْجُودٌ بنفس ذاته ، لا بوجُود آخر ؛ فلايذهب الأمْر الى غير النّهاية . وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجْوبتها فى المطوّلات . ولا نُطيل هذا المختصر بذكرها .

ثمّ اشرنا الى بَعْض ادلّة المذهب المَنصُور ، وهى ستّة .

الأوّل قولنا : ❊ **لِانَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفٍ** ، حتّى قال الحكماء : مسألة انّ الوُجود خَيْر بديهيّة . ومعلُوم انّه لاشرف ولا خير فى المفهوم الاعتبارى .

والثانى قولنا : ❊ **والْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ** ، اى الكون الخارجى والكون الذهنى ، **يَفِي** باثبات المطلوب ، بيانه انّ المهيّة فى الوجُود الخارجى يترتّب عليها

الآثار المطلوبة منها ، وفى الوُجُود الذهنى بخلافه ؛ فلَوْ لم يكن الوُجود متحقّقاً ، بل المتحقّق هى المهيّة ، وهى محفوظة فى الوُجُودين بلاتفاوت ، لم يكن فَرْق بَيْن الخارجى والذهنىّ . والتّالى باطل ، فالمقدّم مثله .

والثالث قولنا: * **كَذا** يفى باثبات المطلوب **لُزُومُ السَّبْقِ** بالذّات **فِى العِلِّيَّة** أى فى كون شئ علّة لشئ ، * **مَعَ عَدَمِ** جواز **التَّشْكِيكِ فِى المَاهِيَّة**. بيانه انّه يجب تقدّم العلّة على المعلول ، ولايجوز التشكيك فى المهيّة ؛ فاذا كانتا من نوع واحد اوجنس واحد ، كما فى علّية نارلنار ، او علّية الهيولى والصّورة للجسم ، او العقل الأوّل للثانى ، وكان الوجود اعتباريّاً ، لَزِم كون المهيّة النَوعيّة النّاريّه مثلاً ، فى انّها نار ، متقدّمة ، والمهيّة النّاريّة ، فى انّها نارٌ ، متأخّرة ؛ والمهية الجنسيّة الجوهريّة فى انّها جوهرٌ ، متقدّمة ، بما هى فى العلّة ، وهى فى انّها جوهرٌ متأخّرة ، بما هى فى المعلول ، فَيلزم التّشكيك فى الذّاتى . وقد جَمَع جمّ غفير منهم بَيْن اعتباريّة الوُجود ونفى التشكيك فى المهيّة ، وعلى القول باصالته . فالمتقدّم والمتأخّر ، وان كانا مهيّة ، لكن مافيه التقدّم والتأخّر هوالوجود الحقيقى.

والرابع قولنا: * **كَونُ المَرَاتِبِ** ، مراتب الشّديد والضعيف الغير المتناهية ، كما دلّ عليه قولنا: **فِى الاشْتِدَادِ** ؛ لانّ الاشتداد حركة ، والحركة متّصلة ، وكلّ متّصل يمكن أن يفرض فيه حدود غَيْر متناهية * **أنْواعاً** لكل منها مهيّة متحصّلة **اسْتَنَارَ لِلْمُرَادِ** . بيانه انّ مراتب الشديد والضعيف فى الاشتداد ، كالاستحالة ، انواع متخالفة عندهم . وتلك المراتب غَيْر متناهية حسب قبول المتّصل انقسامات غَيْر متناهية. فلوكان الوجود اعتباريّاً ، كان فى الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه ، اعنى المهيّات ، وهى هنا غير متناهية متأصّلة ، كان انواع غَيْر متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين ، المبدء والمنتهى ؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ، فانّه كخيط ينظم شتاتها ، ولاينفصم به متفرّقاتها ، فكان هنا امرٌ واحدٌ ، كما فى الممتدّات القارّة أوْ غير القارّة ، حيث انّ كثرتها بالقوّة .

والخامس قولنا : * **كَيْفَ** لايكون الوجود أصلاً فى التحقّق، **وَ بِالْكَوْنِ**، المُراد به ما يرادف الوُجُود ، **عَنِ اسْتِوَاءٍ** ، أى استواء نسبة الوجود والعدم ، متعلّق بقولنا : * **قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الأَشْيَاءِ**، اى المهيّات،اذ الشئ بمعنى المشئ وجوده ، وهو المهيّة. و بيان هذا الوجه بحيثُ يدفع توهّم المصادرة انّه ، باتّفاق الفريقين ، المهيّة من حيث هى لَيْسَت الا هى ، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوُجُود والعدم. ولو كان الوجود اعتباريّا ، فما المخرج لها عن الاستواء ؟ و بم صارت مستحقّة لحمل مَوجود ؟ فان ضمّ مَعدوم الى معدوم لايَصيرُ مناط الموجوديّة . وقول الخَصْم انّ المهيّة من حَيْث هى ، وان كانت فى حدّ الاستواء ، الّا انّها مِن حيثيّة مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إلَيْه ، صارت مصداقاً لحمل الموجود ، خالٍ عن التّحصيل ؛ اذ بعدالانتساب ، ان تفاوتت حالها ، فما به التفاوت هوالوجود ، وان تحاشى الخَصْم عن اسمه ، وكانت تلك الاضافة اشراقيّة ، لامقوليّة ، لانّها اعتباريّة كالوجود الاعتبارى؛ وان لم تتفاوت ، ومع هذا كانت مستحقّة لحَمْل مَوْجود ، لزم الانقلاب ؛ وان لم تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

والسادس قولنا: * **لَوْ لَمْ يُؤَصِّلْ** الوجود ،**وَحْدَةٌ ماحَصَلَتْ**، * **اِذْ غَيْرُهُ**، وهو المهيّة ، لانّ اصالتها محلّ النزاع ، **مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ**. واذا كان كذلك ، * **مَاوُحِّدَ الْحَقُّ وَلا كَلِمَتُهُ** ولاصفاته * **إِلّابِمَا**،اى بحقيقةالوجود الذى **الْوَحدَةُ دَارَتْ مَعَهُ**. بيانه انّه لو لم يكن الوجُود اصيلاً ، لَمْ يحصل وحدة اصلا، لانّ المهيّة مَثار الكثرة ، وفطرتها الاختلاف ، فان المهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات،وتثير غبار الكثرة فى الوجود. فانّ الوجود يتكثرنوع تكثربتكثر الموضوعات ، كما انّ الوُجُود مركزٌ يدور عَليه فلك الوَحْدة. و إذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد الّذى هوالهوهويّة، كالانسان كاتب ، والكاتب ضاحك ، اذ المفروض انّ جهة الوحدة ، وهى الوجُود ، اعتباريّة، والأصل هو شيئيّة مهيّة الانسان ومفهوم الكاتب والضّاحك. والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف ، وتصحّح الغيريّة ، وأيْن احدها من الآخر ، لاالهوهويّة ، ولم يتمّ مسألة التّوحيد الّتى هى اسّ المسائل ؛ لا تَوحيد الذّات ، لانّه اذا كانت المهيّة أصلاً ،

لايكون بين الواجبين المَفْروضَين مابه الاشتراك، حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، لانّ المفروض انّ ذاتها المهيّة، والمهيّات متخالفات بالذّات. فلَمْ يَسْتقم استدلالهمُ على التّوحيد بلزوم التّركيب. ولا تَوحيد الصّفات، لانّه اذا كان الوجود اعتباريّاً، لايمكن أن يحكم العَقل بانّ مفاهيم العلم والارادة والقُدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة، ولاهى مع الذّات المقدّسة الوجُوبيّة واحدة، اذ المفروض ان لاجهة وَحْدة، هى الوجُود، فيها، حتّى تكون هى فى مقام وُجودها واحدة، وفى مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر، والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها، لانّها أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات. فيلزم الكثرة حَسَب كثرة الصّفات مع الذّات. ولاتَوحيد فعل الله وكلمته، لانّه على هذا، لَمْ يكن الصّوادر الّا المهيّات المتخالفة الّتى لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو، ويقال فى حقّها: أين المجرّد من المادّى، وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقَوله تعالى: «أيْنما تُولّوا فَثَمّ وجهُ اللهِ». ومعلومٌ ان وجه الواحد واحد. وانّى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقَوله تعالى: «وما أمْرنا الّا واحدة». بخلاف ما إذا كان الوجود الّذى يدورُ عليه الوَحْدة، بل هى عينه، اصيلاً، فانّه يتوافق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النّورانيّة الّتى انطمس فيها الظّلمات، وهو كلمته ومشيّته ورحمته وغيْرها من الصفات الفعليّة.

غُرَرٌ فِى اشْتِرَاكِ الْوُجُود

هذه المسألة ايضاً من امّهات المسائل الحكميّة ، ومنها يستنبط حقيقة مَذهب الفَهْلويّين الّذى سيجئ ذكره. فانّه اذا كان مفهوم الوُجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء ، ومَعلومٌ انّ مَفْهوماً واحداً لاينتزعُ مِن حقايق مُتَباينة بما هى مُتباينة ، لم يكن الوُجودات حقايق مُتباينة ، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك. والدّليل عليه من وُجوه:

الأوّل ما اشير اليه بقولنا : * **يُعْطِى اشْتِرَاكَهُ** ، اى اشتراك الوُجود معنىً ، **صُلُوحُ الْمَقْسَمِ** ، بان يقسم الوجُود الى وجُود الواجب و وُجود المُمكن ، و وُجود المُمكن الى وجود الجوهر و وجود العرض ، وهكذا. والمقسم لابدّ وان يكونَ مُشتركاً بين الأقسام.

والثانى ما اشير اليه بقولنا : * **كَذٰلِكَ** ، أى يُعطى اشتراكه **اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ** ، اذ لا تمايز فى العدم ، والوُجود نقيضه ، ونقيض الواحد واحد ، والّا ارتفع النقيضان.

والثّالث **انَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ** ، اى اعتقاد الوُجود ، **ارْتَفَعَ** * **إذَا** أى حين **التَّعَيُّنُ** ، كالجوهريّة او العرضيّة — وهو كلفظ « الخصوصيّة » فى قول صاحب حكمة العين : « والّا لزال اعتقاد الوُجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة » — **اعْتِقَادُهُ** ، مبتداء ، خبره **امْتَنَعْ** ، والجملة خبر للتّعيّن. تقريره : انّا اذا اقمنا الدّليل على انّ العالم لابدّ له من مؤثّر مَوجود ، اعتقدنا وايقنّا بوُجود المؤثّر ؛ ثمّ لَو حصل لنا التردّد فى انّه واجب أوجوهر أو عرضٌ ، لَمْ يقدَح ذلك التردّد فى الاعتقاد المذكور. فاذا اعتقدنا انّه واجب ، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن ، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب ، ولا يرتفع الاعتقاد بانّه مَوجود. فلَو لااشتراكه ، لارتفع الاعتقاد بكونه مَوجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب. والتالى باطل ، فالمقدّم مثله.

* وَ الرّابع : انّ **كُلّاً** من المَوجودات الآفاقيّة والأنفسيّه **آيَةُ الْجَلِيلِ** ، جلّ جلاله ، وعلامته ، كما قال فى كتابه المجيد: «سَنُريهم آياتِنا فى الآفاق و فى أنفُسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ» . وعلامة الشئ لاتباينه مِن جميع الوُجُوه ، بل يكون كالفئ من الشئ . وهل يكون الظلمة آية النّور ، والظلّ آية الحرور ؟ فلو لَمْ يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالىٰ، والحال انّ الموجودات ، بما هى مَوجودات ، آيات له تعالىٰ، مَسطورة فى كتابه التكوينى الآفاقى ، وكتابه التكوينى الأنفسى ، كما ذكر فى مواضع من كتابه التدوينى الموافق لها ، موافقة الوُجود الكتبى واللفظى للوُجود الذهنى والعَينى .

* وَ الخامس انّ **خَصْمَنَا** ، كابى الحَسَنُ الأشْعَرى وابى الحسين البصرى وكثير من معاصرينا من غَيْر اهل النظر ، النافين للاشتراك المعنوى ، حذراً من المشابهة والسنخيّة بَيْن العلة والمعلول ، والحال انّ السنخيّة — كسنخيّة الشئ والفئ من شرائط العلّية والمعلوليّة ، **قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ** ، أى عن معرفة ذاته تعالى وصفاته . لانّا اذا قلنا انّه موجود، وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهى الواحد فى جميع المصاديق — وان كان بعض مصاديقه فَوق مالا يتناهى بمالايتناهى ، عدّة ومدّة وشدّة ، وغيره كان محدوداً ، و فى عَيْن محدوديته ظلاً وفيئاً ، لا أصلاً وشيئاً — فقد جاء الاشتراك . وهؤلاء يفرّون منه ومن لَوازمه ، فرار المزكوم من رائحة المسك . وان لم نحمل على ذلك المفهوم ، بل على انّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها ، ونقيض الوجود هوالعدم ، لزم تَعطيل العالم عن المبدء المَوجود ؛ نعوذ بالله منه . وان لَمْ نَفْهم شيئاً ، فقد عطّلنا عَقْلنا عن المعرفة .

وكذا اذا قلنا انّه ذات مُذوّت الذّوات، وانّه شئ مشئ الأشياء ، فامّا أن نفهم اللّاذات واللّاشئ ؛ تعالىٰ عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً ؛ وامّا أن نعطّل . ومثله القول فى الصّفات . فانّا اذا قلنا انّه عالم او يا عالم ، بعنوان اجراء اسمائه الحُسنىٰ فى الأدعية والأوراد ، امّا ان يعنى من ينكشف لديه الشئ ـ فقَدْ جاء الاشتراك ولوازمه — أولا ، فقد جاء المحذورات الأُخر . فعطّلوا العقول عن المعارف والاذكار الّا عن مجرّد لقلقة اللسان :

وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

والسادس : ما اشير اليه بقولنا: * **مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الادِّعاءُ**، اى دعوى الاشتراك المعنوى، مانقله الفخرالرّازى فى شرحه للاشارات عن القوم. وهو * **أنْ**، مخفّفة عن المثقّلة، **جَعْلُهُ**، أى جَعْل الوجود، **قافِيَةً** لابيات **إيْطاءٌ**، وهوتكرارالقافية المعيب عندالبلغاء، فدلّ على انّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظيّاً، لم يلزم من الجَعْل المذكورايطاء، كما لو جعل لفظ العَين قوافى الأبيات، بل ينبغى ان يحكم بالتّحسين، لانّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المَعْدود مِنَ المُحسّنات البديعيّة.

غُرَرٌ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّة

خلافاً للأشعرى، حَيْثُ يقول بعَينيته لها ذهناً ، بمعنى انّ المَفهوم من احدهما عَيْن المفهوم من الآخر، لانّ المحقّقين من الحكماء قالُوا بزيادته عَلَيها فى الذّهن، لا فى العَيْن ، بل ولا فى حاقّ الذّهن، بل بتَحليل وتعمّل من العَقْل، فانّ الكون فى الذّهن ايضاً وُجود ذهنى ، كما انّ الكون فى الخارج وُجود خارجى. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وَحْدها، من غَيْر ملاحظة شىء من الوُجودَين ، بنَحو عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم. وبعبارة اخرى[1]، بعد التعمّل الشّديد فى تَخْلية المهيّة عَن مُطلق الوُجود، لَيست المهيّة، بالحَمل الاوّلى الذاتى، وُجُوداً ، وان كانت ، بالحَمْل الشّائع الصّناعى، وُجوداً. وكذا التَخلية والتّجريد.

* **إنَّ الْوُجُودَ عارِضُ الْمَهِيَّة** عروضاً ذهنيّاً، يكفيه نفس شيئيّة المهيّة، لاخارجيّاً مُقتضياً لوُجود المعروض سابقاً، * **تَصَوُّراً ، وَاتَّحَدا هُوِيَّة** فى الواقع.

ثمّ اشرنا الى ادلّة اربعة على العروض. الاوّل قولنا: * **لِصِحَّةِ السَّلْبِ** المعهودة بَيْن القَوم بجَعْل الاضافة واللّام للعَهد، **عَلَى الكَونِ فَقَطْ** ، أى يصحّ سَلْب الوُجود عن المهيّة ، ولا يصحّ سَلْبها عَن نَفْسها، ولا سَلْب ذاتيّاتها عَنْها. فَلَيْس عَيناً ولا جزءً لها.

* وَالثّانى قَولنا: **لِافْتِقارِ حَمْلِهِ** ، أى حَمْل الوُجود على المهيّة، **إلَى الْوَسَطْ** ، اى ما يقرن بقَولنا «لانّه»، كما عرّفه الشّيخ. فقَولنا: «العَقل مَوجود». مُفتقرٌ الى الدّليل. وحمل المهيّة وذاتيّاتها غَيْر مفتقر اليه ، لانّ ذاتى الشئ بيّن الثّبُوت له. فليس عَيْناً ولا جزءً لها.

* وَالثالث قولنا: **لِانْفِكاكِهِ** للمهيّة – والتّنكير للنوعيّه اشارة الى التّحليل والتعمّل المَذكورين – **مِنْهُ** ، اى من الوُجُود، **فِي التَّعَقُّلِ** ، اى نعقل المهيّة، كمهيّة المثلّث ونغفل عن وُجُودها الخارجى والذّهنى. وغَيْر المَغفول غير المغفول. فثبت زيادته عليها.

* والرابع قولنا: **لاتّحاد الكُلّ**، اى للزوم اتّحاد كلّ المهيّات، لو كان الوُجود عيناً لها، لانّه معنى واحد، فيكون حمل الوُجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اوّليّاً — لانّ الكلام فى العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم — واللّازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التّقرير لايُمكن التزام هذا اللّازم بناءً علىٰ مانسب الىٰ جماعة من الصّوفيّة من وَحدة الوُجود، كما فى الشوارق؛ لانّ ماقالُوا فى مقام وُجودها الحقيقىّ، واما فى مقام شيئيّات المهيّات والمفاهيم، فلايمكنهم التزام الاتّحاد. و**لُزوم التّسلسُل**، لو كان الوُجود جزءً للمهيّة. بيان اللّزوم انّه علىٰ هذا كان لها جزء آخر موجُود، لامتناع تقوّم الموجُود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوُجود على هذا التّقدير جُزءً للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهيّة الى غيْر النّهاية، فيمتنع تعقّل مهيّة من المهيّات بالكنه. وهُو باطل، لانّا نتصوّر كثيراً من المهيّات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة والثانويّة وانكار ذلك مُكابرة. وكون هذا تسلسُلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتّبة خارجيّة، ظاهر؛ واما ان كانت اجزاءً عقليّة، فلانّها متّحدة فى الوُجود، لا فى مقام تجوهر ذواتها، فهى متمايزة بحسب نفْس الأمْر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتّجوهر؟ هذا علىٰ قول القائلين بأصالة المهيّة. واما علَى القول بأصالة الوجود، فنقول: انّحادها فى الوُجود فى مهيّات البسائط الخارجيّة، واما فى مهيّات المركّبات الخارجيّة، فهى عين المواد والصّور، والتّفاوت بالاعتبار. فاذا كانت غير متناهية، يلزم التّسلسل لامحالة، ولزوم التّسلسل فى موضع مّا يكفى فى المحذوريّة وفى تحقّق الطبيعة.

* **والفَرْدُ** من الوُجُود، **كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ**، وهو مفهوم الوجُود المطلق، **والْخِصَصْ** وهى نفْس المفهوم مُضافاً الىٰ مهيّة مهيّة، بحيْث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً، * **زِيْدَ عَلَيْهَا**، اى علَى المهيّة، **مُطْلَقاً** تعميم فى الفَرد، **عَمّاً وَخَصّ**، اى عامّاً وخاصّاً — بيان للاطلاق —. والمرادُ بالعُموم والخُصوص هنا السّعة والضّيق بحسَب الوُجود العَينى الغير المنافى للفرديّه. وهذا كثير الدّور علىٰ السنتنا طبقاً لأهل الذّوق. فيُطلقون على الوُجُود الحقيقى الممتنع الصّدق علىٰ كثيرين لفظ الكلّى والعام والمُطلق،

ويَعنون المحيط الواسع، وعلى نحو مِنَ الوُجود الحقيقى لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئى، ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيّين لفظ الكلّى على ربّ النّوع.

والمقصود انّ هيٰهنا ثلثة اشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة: المفهوم العامّ البديهى من ٣
الوُجود، وحصصه أفْراده الّتى هى حقيقة الوُجود المُنبسط المُسمّىٰ بالفَيْض المقدّس، وانحاء الوجودات الخاصّة الّتى بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. و الأوّلان، كما هما زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، ولَيْسا ذاتيّين له. انّما الذاتى هو المفهوم ٦
العامّ للحصص. والاشاعرة فى المقامات الثلثة يقُولون بالعَينيّة، اى ليس هيهنا وُجُودٌ عامٌّ، ولاحصص منه، ولا افراده، سوى المهيّات المتخالفة.

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَىٰ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

* **وَالْحَقُّ** الأوّل تعالىٰ شانه — قال المعلّم الثانى: «يقال حقّ للقول المطابق للمخبر عنه، اذا طابق القول، ويقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل، ويقال حقّ للموجود الّذى لا سبيل للبُطلان اليه. والأول تعالىٰ حقٌّ من جهة الخبر عنه، حقٌّ من جهة الوُجُود، حقٌّ من جهة انّه لاسَبيل للبُطلان اليه. لكنّا اذا قُلنا انّه حقّ، فلانّه الواجب الذى لايخالطه بطلان وبه يجب وُجُود كُلّ باطِل. «ألا كُلّ شئٍ ماخلا اللهِ باطِلٌ» انتهى — **ماهِيَّتُهُ**، اى ما به هو هو، **إنِّيَّتُه**؛ اضافة الانيّة اليه تعالى اشارة الى انّ المراد عَينيّة وُجُوده الخاص الّذى به مَوجوديّته، لاالوجود المطلق المشترك فيه، لانّه زائدٌ فى الجميع عند الجميع؛ فهو صرف النّور وبَحْت الوجود الّذى هُوَ عَيْن الوحدة الحقّة والهويّة الشخصيّة؛ * **إذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ**، لَو كان وُجُودُهُ عرضيّاً لمهيّته بأن يكون شيئاً و وُجُوداً، كما انّ الممكن مهيّة و وجود، **مَعْلُولِيَّتُه** أى معلوليّة الوُجُود العارض، لانّ كلّ عرضىّ معلّل، حتّى انّه عرّف الذّاتىّ بمالايعلّل والعرضىّ بما يعلّل. فوُجودُهُ امّا مَعلُولٌ لمعروضه، والعلّة متقدّمة بالوُجُود على المعلول، وذلك الوجود الّذى هوملاك التقدّم امّا عين ذلك الوجود المعلول * **فَسَابِقٌ**، هو وجود المعروض، **مَعْ لاحِقٍ**، هو الوُجود العارض، **قَدِ اتَّحَدْ**، فيلزم تقدّم الشئ على نَفْسه؛ وامّاغير ذلك الوجودالمعلول، فحينئذٍ ننقل الكلام اليه — والفرضُ انّ الوجود عارضٌ وهوايضاً معلول للمعروض وهكذا — واليه اشرْنا بقَولنا: * **أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ**، اى الوُجُود، **لِحَدّ**، اى الى حدّ، فيلزُم التسلسل: وامّا معلُول لغير المعروضُ، فيلزم امكانه، اذ المَعلوليّة للغير ينافى الواجبيّة. وانّما لم نتعرّض له لظهور بطلانه، ولكن **انْ** تُدرجه فى النّظم، لانّ ذلك الغير: امّا مُمكن، فيدور، ومفسدة الدور تقدّم الشئ على نفسه؛ وامّا واجب آخر فيتسلسل، لانّ الكلام فيه كالكلام فى الأوّل حيث ان عينيّة الوجود للذّات من خواصّ الواجب.

غُرَرٌ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

* **الفَهلَوِيُّونَ** من الحكماء، والفَهلوىّ مُعرَّب البَهلوىّ، **الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ**
٣ * **حَقِيقَةٌ ذَاتُ**، أى صاحبة **تَشَكُّكٍ تَعُمُّ** * **مَرَاتِباً**، مفعول تعم، **غِنَىً وَفَقْراً** على سبيل التّمثيل، فكذا شدّة وضعفاً، وتقدّماً وتأخّراً، وغير ذلك، **تَخْتَلِف**.
* **كَالنُّورِ**. يعنى **انّ النُّور** الحقيقىّ الّذى هو حقيقة الوُجود، اذا النُّور هو الظّاهر بذاته
٦ **المُظهر لغَيره**، وهذا خاصيّة حقيقة الوُجود، لكونها ظاهرة بذاتها مُظهرة لغيرها الّذى هو مهيّات سموات الارواح واراضى الاشباح كالنور الحسى الذى هو ايضاً طبيعة مشكّكة ذات مراتب متفاوته — **حَيْثُما تَقَوّى** ذلك النُّور الحسّى **وَضعف**.
٩ فالاختلاف بين الأنوار لَيس اختلافاً نوعيّاً، بل بالقوّة والضّعف، فانّ المعتبر فى النّور أن يكون ظاهراً بالذّات مظهراً للغير. وهذا متحقّق فى كلّ واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة، فلا الضّعف قادحٌ فى كون المَرتبة الضّعيفة نُوراً، ولا القوّة والشدّة
١٢ ولا التوسّط شرط أو مقوّمة الاّ للمرتبة الخاصّة بمعنى ماليس بخارج عنها، أو قادحة. فالقوىّ هو النّور، والمتوسّط ايضاً هو هو، وكذا الضّعيف. فللنّور عرضٌ عريضٌ باعتبار مراتبه البسيطة، ولكلّ مرتبة ايضاً عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة.
١٥ فكذلك حقيقة الوُجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة والضّعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، بحَسَبِ أصل تلك الحقيقة. فانّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركبا من اصل الحقيقة والشدّة، وكذا الضعيف ليس الاّ الوجود — والضّعف عدمىّ — كالنّور الضعيف، حيث انّه غير مُركّب من اصل النّور والظّلمة، لانّها عدم،
١٨ وكالحركة البطيئة، حيث انّها غير مركّبة من الحركات والسّكنات، بل قدر من الامتداد على هيئة خاصّة. وكذا التقدّم للوُجود المتقدّم ليس مُقوّماً — والاّ لتركّب والوُجود
٢١ بسيط — ولا عارضاً، والاّ لكان جائز التأخّر، والحال انّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب، بل عَينه، وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة. وكذا التأخّر للوجود المتأخّر.

وجميعها بما هی وُجُود ومقيسة الى العدم ، كأشعّة واظلّة مقيسة الى ظلمة بحتة ، وبماهی مشتركات فی مفهوم الوجود ، وبما هی شیٔ لم يتخلّل اللّاشیٔ فيه ، وبما ان مابه الامتياز فی شيئيّة الوجود عين مابه الاتّفاق لبساطته ، لافی شيئيّة المهيّة ، وبما ان هذه الكثرة ، من حيث الشدّة والضّعف ، والكمال والنّقص ، والتقدّم والتأخّر ، تؤكّد الوحدة الّتی هی حقّ الوحدة ، وان لم تكن الكثرة الّتی من حيث الاضافة الى الماهيّات الامكانيّة ، كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة لَيسَت مِن جنس الوحدات المشهورة .

* وَالْوُجُود ، **عِنْدَ** طائفة **مَشَّائِيَّةٍ** من الحكماء **حَقَائِقُ** * **تَبَايَنَتْ** ، صفة لحقايق ، بتمام ذواتها البسيطه ، لا بالفُصول — ليَلزم التَركيب ويكون الوُجود المطلق جنساً — ولا بالمصنّفات والمشخّصات — ليكون نَوعاً — بل المطلق عرضیّ لازمٌ لها ، بمعنی انّه خارجٌ محمول ، لا انّه عرضی بمعنی المحمول بالضّميمة . **وَهُوَ** ، أی هذا المذهب ، **لَدَیَّ زَاهِقٌ** ، باطل * **لِأَنَّ مَعْنًی وَاحِداً لَايُنْتَزَع** * **مِمَّا** ، أی من اشياء **لَهَا تَوَحُّدٌ مَا** — ابهاميّة — **لَمْ يَقَعْ** .

بيان ذلك انّه ، لو انتزع مفهومٌ واحد من اشياء متخالفة ، بما هی متخالفة ، بلاجهة وحدة هی بالحقيقة مصداقه ، لكان الواحد كثيراً ، والتّالی باطل بالضّرورة ، فالمقدّم مثله . بيان الملازمة انّه حينئذ يكون المصداق والمحكی عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة .

إن قلتَ : لانسلّم بطلان التّالی ، وادّعاء الضّرورة فيه غير مسموع ، والسّند انّ الواحد الجنسیّ عين الكثير النوعی ، والواحد النوعی عين الكثير العددی ؛ قُلتُ : فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير ، والسّند من هذا القبيل .

إن قلتَ : اليس يحمل النّوع على الأفراد مثلا ؟ والحمل هُوالاتّحاد فی الوجود ، قلتُ : بلی ولكن المَوضُوع هی الحقيقة جهة الوحدة فی الأفراد ، فان جهات الكثرة فی أفراد الانسان ، مثلا ، هی العوارض ، كالكم والكيف والوضع وغيرها ، ومعلوم انّ كلّ شیء فی نفسه ليس الاّ نَفْسهُ .

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ، بما هى متخالفات، فامّا ان يعتبر هذه الخصوصيّة فى صدقه ، لم يصدق على الّذى له خُصوصيّة اخرى، ممّا تحته ؛ وامّا أن يعتبر الاخرى ، لم يصدق على ماله هذه ؛ وان اعتبر المجموع ،فلاوجود له سوى كلّ واحدة واحدة ، وعلى تقدير وُجود على حدة له ، يكون الواحد عين الكثير.

ثم كَيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهيّة واحدة ولا تفاوت بين المهيّة والحقيقة الا باعتبار وعاء الذّهن والخارج ؟ بل مجرّد هذا كافٍ فى ابطال مذهب المشّائيّة، لان مفهوم الوجود كالمهيّة لحقيقته ، وإن كانت الخصوصيّات مُلغاةً ، فالقدر المشترك هُو المحكى عنه ، وهو واحد.

وامّا صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ فقد جعَل ، فى الأسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما، هذا الحكم ، اعنى عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف، من الفطريّات.

* **كَانَ مِنْ** مذهب منسوب ، على زعم المحقّق الدّوانى ، الى **ذَوْقِ التَّأَلُّه**، اى التوغّل فى العلم الالهى — فالتّاء للمبالغة ،كما فى التّطبّب، اذ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى — **اقْتَنَص** واخذَ * **مَنْ قَالَ** من المتكلمين: **مَا** — نافية — **كَانَ لَهُ** ، أى للوجود، افراد حقيقيّة متخالفة بالذّات أو بالمراتب الكماليّة والنقصيّة ،**سِوَى الْحِصَص** الّتى هى مفهوم الوجود المطلق المتفاوت ، عندهم ، بمجرّد عارض الاضافة الى مهيّة مهيّة. فالوُجود ، عندهم ، اعتبارى.

والحصص الذهنيّة كبياض هذا الثّلج وذاك وذلك فى الخارج ، حيث انّها متماثلة متّفقة فى اللّوازم. والأفراد الخارجيّة المتخالفة ، على مذهب المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة. والمراتب الخارجيّة، على مذهب الفَهلويين، كمراتب الانوار المتفاوتة كما فى النظم.

وقَد اشرنا فى هذا البيت الى قولين: احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة المَوجُود ، بمعنى المنسوب الى الوجود. فانّهم قالُوا:

حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهی واحدة ، لاتكثر فيها بوَجه من الوُجُوه ؛ وانّما التكثّر فی المهيّات المَنْسوبة الی الوجود ؛ ولَيْس للوجود قيام بالمهيّات وعروضٌ لها ؛ واطلاق المَوْجود علی تلك الحقيقة بمَعْنی انّها نَفْس الوجود ، وعلی المهيّات بمَعنی انّها المَنسوبة الی الوُجود ، مثل المُشمس والّلابن والتّامر ونَحْوها . وهذا المَذهب ، وان ارتضاه جمّ غفير ، لكنه عندنا غَير صحيح ، لانّهم حَيث قالوا باصالة المهيّة ، يَلزم علَيهم القَول بالثانی للوُجود ، وانّ فی دار التّحقّق سنخَيْن وأصلَيْن .

وامّا نحن فنعتقد انّ ذوق التّأله يقتضی سِنخاً واحداً واصلاً فارداً ، لاصالة الوُجود واعتباريّة المهيّة ، اذ الشيئيّة مُنحصرة فيها ، والامر فی الاصالة يدُور علَيها . فاذا بطل اصالة الثانی ، تعيّن اصالة الاوّل . فالمضاف اليه هو الوُجود ، والاضافة اشراقيّة ، هی الوُجود ، والمضاف ايضاً انحاء الوُجودات الّتی هی المتعلّقات بنَفسها ، المتدلّيات بذاتها ، بالمرتبة الغير المتناهية فی شدّة النوريّة . بل اصطلحنا علی تسميتها بالتّعلّقات والرّوابط المَحْضة ، لانّها أشياء لها التعلّق والرّبط .

وثانيهما قَول المتكلّمين المذكور . ولمّا كان هذا القول بظاهره باطلاً ، أردْنا تَاويله بارجاعه الی الاوّل ، بتَنْزيل جميع ماقالوا فی المَفهوم علی الحقيقة ، بان يكون مرادهم بكون الوُجود مَفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة ، كما فی ذلك المَذهب المَنسوب الی أذْواق المتألّهين ؛ ومُرادهم بحصصه التجلّيات الّتی لاتستلزم تكثّراً فی المتجلّی الّا فی النسب ، كما قالوا ، لاتكثّر فی مَفهوم الوُجود الّا بمجرّد عارض الاضافة . وكما انّ الحصّة نفس ذلك المَفهوم الواحد مع اضافة الی خصوصيّة داخلة — بما هی اضافة ، لا بما هی مُستقلة فی اللحاظ ، لانّها حينئذٍ تصير طرفاً . وهذا خلف — كذلك مُعْنونها ، أعْنی الحصّة الحقيقية الّتی هی نَفس حقيقة الوُجود مع اضافة اشراقيّة وتجلّ ذاتیّ ، بما هی رَبط مَحض ، بحَيث لايخلو فی اللحاظ عن الحقيقة .

* **وَ الحِصّةُ** هی **الكُلّی مُقَيَّداً يَجِی** ، مَقصورٌ لضرُورة الشعر ، * **تَقَيُّدٌ جُزءٌ** بماهو تقيّد ، لا بما هُو قيد ، **وَ قَيدٌ خارجیّ** . فالحصّة لاتغاير نَفس الكلّی الّا بالاعتبار ، لانّ القَيد خارجٌ والتَقييد ، بما هو تَقييد ، وإن كان داخلاً ، إلّا انّه امرٌ اعتباری لاحكم له فی نَفسه ، بل لانفسيّة له بهذه الحيثيّة .

غُرَرٌ فى الوُجُود الذّهنىّ

* **للشَّىءِ** ، أى المهيّة ، **غَيْرالكَونِ فِى الأعْيانِ** ، وهوالوُجود الّذى يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه ، * **كَونٌ بنَفسِه** ومهيّته . هذا اشارة الى ما هوالتحقيق ، من انّ الأشياءَ تَحْصل بأنْفسها **لَدَى الأذْهانِ** ؛ وهو الوُجود الذى لا يترتّب عليه تلك الآثار. لم نقل «فى الأذهان» للاشارة الى انّ قيام الأشياء بها قيام صُدورىّ، لاحُلولىّ، كقيام الأشياءِ بالمبادى العالية ، ولاسيّما مبدأ المبادى .

ثمّ اشرنا الى وُجوه مِن الادلّة. الاوّل قَولنا: * **لِلحُكمِ إيجاباً** ، اى نحكم حُكماً ايجابيّا **عَلَى المَعْدُوم** ، أى مالاوُجود له فى الخارج ، كقولنا : «بحرمن زَيْبق بارد بالطبع» ، و «اجتماع النّقيضَيْن مغاير لاجتماع الضّدَّيْن» . وثبوت شىء لشىء فَرْع ثبوت المثبت له . واذ لَيس المثبت له هنا فى الخارج ، ففى الذهن .

* **وَ** الثانى قولنا : **لانتزاعِ الشَّىءِ ذِى العُمُومِ** ، اى نتصوّر مَفْهومات تتّصف بالكلّيّة والعموم ، بحذف مابه الامتياز عَنها . والتّصور اشارة عَقليّة ، والمَعدوم المطلق لايشار اليه مطلقا . فهى بنَحو الكلّيّة مَوجودة . واذ لَيس فى الخارج — لان كلّ مايُوجد فى الخارج جزئى — ففى الذهن .

والثّالث قَولنا : * **صِرْفَ الحَقيقَةِ** ، ايّة حقيقة كانت ، **الَّذِى** صفة صرف **ما** ، نافية، **كَثُرا** — الالف للاطلاق — * **مِنْ دُونِ مُنَضّماتِها** . اى غرائبها واجانبها، كالمادّة ولواحقها ، **العَقْلُ يَرَىٰ** ، أى يعرف ، «فصرف الحقيقة» مَفعول «يرى» قدم عليه .

والحاصل انّ صرف كلّ حقيقةٍ ، باسقاط اضافته عن كلّ ماهوغيرهُ من الشّوائب الاجنبيّة ، واحدٌ ، كالبياض ، فانّه اذا اسقط عَنه المَوضوعات ، من الثّلج والعاج والقُطن

وغَيْرها ، واللواحق، من الزّمان والمكان والجهة وغَيرها، ممّا لحقه بالذّات أو بالعرض، كان واحداً ، اذ لاميز فى صرف الشّئ ؛ فَهو بهذا النَّحْو من الوَحْدة الجامعة لما هُو من سنخه، المَحذوف عنها ماهو من غرائبه، مَوجُود بوُجود وسيعٍ ؛ واذ لَيس فى الخارج — ٣ لانه فيه بنَعْت الكثرة والاختلاط — فى صُقْع شامخ مِن الذّهن .

وهذه الوُجُوه الثّلثة فروقها جليّة ، لانّ بَعضها يثبت المطلوب مِنْ مَسْلك مَوضوعيّة الموجبة ؛ وبَعضها مِن مَسلك الكلّية ؛ وبَعضها من مَسلك الوَحدة ؛ وايضاً ٦ بَعضها مِن مَسلك التّصديق ؛ وبَعضها مِن مَسلك التصوّر : ولانّ مباديها مختلفة ، فانّ مؤنة قاعدة الفَرْعية لاتحتاج اليها فيما عدا الأوّل ، بخلاف مبادى الآخرين . فلاوَجه لقَول المحقّق اللاهيجى فى الشّوارق ، بَعْد نَقْل مَسْلك الكلّية عن المواقف وشَرح ٩ المقاصد ، ان هذا داخل فى الوَجْه الّذى تمسّك فيه بالحكم الايجابىّ على المَعدوم .

* **وَ الذّاتُ** اى المهيّة، وذاتيّاتها **فِى أنْحَاءِ الوُجُودات** الخارجيّة والذّهنية، عالية كانَت أوْسافلة ، **حُفِظْ** ، كما اشتهر بَينهم انّ الذّاتى لايَختلف ولايتخلّف . فهذا حُكم ١٢ صدّقه العقل، ولكن عارضه ونازعه انّ * **جَمْعَ المُقابِلَين مِنه** ، أى من انحفاظ الذّات والذّاتى، **قَدْ لُحِظْ** ، ولزم بنظر العقل أيضاً، وهو محالٌ . * **فَجَوهَرٌ مَعْ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَع** ؟ هذا تَعيين للمتقابلين . بيان اللّزوم انّ الحقائق الجَوهريّة ، بناء على ان الجوهر ١٥ جنسٌ لها — وقد تقرّر انحفاظ الذاتيّات فى أنحاء الوُجودات ، كماتسوق اليه ادلّة الوُجود الذّهنى — يجب أن تكون جواهر ، اينما وجدت ، وغَير حالّة ، حَيْثما تحققّت . فكَيْف جاز انيكون حالّة ، كما هومذهبهم فى الذّهن، وهو محلّ مُستغن عَنها فى وُجوده، والحالّ ١٨ فى المُستغنى عرض .

* **أمْ** — منقطعة بمَعنى بل — **كَيْفَ تَحْتَ** مقولة **الكَيْفِ كُلٌّ** من المقولات التّسع **قَدْ وَقَع** ؟ هذا اشكال آخر أصعب من الاوّل . بيانه انّ القَوم قَد عدّوا العلم كيفاً ٢١ نَفسانيّاً ، والعلم عَين المَعلوم بالذّات ، والمَعلوم بالذّات قَد يكون جوهراً وقَد يكون كمّا وقد يكون مقولة أُخرى ، فيلزم اندراج جميع المقولات فى الكيف . وانّما قُلنا: « هذا

أصْعب من الاوّل» ،لأنّ العرض عرضٌ عام للمقولات التّسع العرضيّة، لكَونه من العروض، وهو وُجودها فى الموضوعات . فلَيس كثير اشكال فى كون الجوهر الذّهنى عرضا ، اذ لايصيرُ جنساً له، بخلاف الكيف ، فانّه جنس عال . فاذا كانت الصّورة العلميّة جَوهراً، كالإنسان والفرس ، اوكمّا اووَضْعاً ، كالسّطح اوالانتصاب ، لزم انيكون شيء واحد مُندرجاً تَحت مقولتين ، ومجنّساً بجنسين فى مرتبة واحدة بحسب ذاته . واذا كانت كيفاً مَحْسوساً مثلاً ، كالسّواد ، لزم أنيكون شيء واحد كيفاً مَحسوساً وكيفاً نَفسانياً معاً . فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ ، والافهام صَرْعىٰ ، فاختار كلّ مهرباً .

* **فَانْكَرَ** الوُجود **الذِّهْنِيَّ** ، فراراً من هذا ونظائره ، **قَوْمٌ** من المتكلّمين ، **مُطْلَقاً** ، وان كان بنَحو الشّبح، وجعلوا العلم بالشّيء مجرّد الاضافة . ويُبطِلُه العلم بالمَعدوم وعلم النَفْس بذاته .

* **بَعْضٌ** ، وهو الفاضل القوشجى **قِياماً** بالذّهن **مِن حُصُولٍ** فيه — فى التنكير الّذى للتنويع اشارة الى ماصْطلح عليه — **فَرَّقا** . فقال: «انّ فى الذّهن ، عند تصوّرنا الجَوهر، أمرَين: احدهما مهيّة موجودة فى الذهن،وهومَعلوم وكلّى وجَوهر وهوغَير قائم بالذّهن ناعتاً له ، بل حاصِل فيه حصول الشّيء فى الزّمان والمكان ؛ وثانيهما مَوجودٌ خارجىّ وعلم وجزئى وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النفسانية . فحينئذٍ لا يرد الاشكال . انّما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهراً وعرضاً ، أوعلماً ومَعلوماً ، اوكلّيّاً وجزئيّاً» انتهى. وتصويره انّه، اذا فرض مشكّل مَحْفوفاً بمرءات من بلوراو مآء من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها ، فهيهنا أمْران : احدهما شئ لَيس قائما بالمرءات ، ولكنه فيها ، وهو ذو الصورة ؛ وثانيهما شئ قائم بالمرءات ، وهو نَفس الصّورة المنطبعة . فقس عليه مافى مرءات الذهن . هذا مَذهبه ، وفيه مافيه .

* **وَقيلَ** ، والقائل جماعة من الحكماء، **بِالأشْبَاحِ** ،لابالأنْفس **الأشْيا انْطَبَعَتْ** فى الذّهن ، فلا يلزم كون شئ واحد جوهراً وعرضاً ، اوجوهراً وكيفاً ، مثلاً ، لأن بقاء الذّاتى فى نحوى الوُجود فرع بقاء ذى الذاتى. وعلى القَول بالشبح ، لايَحصل بنفسه وماهيّته

فی الذّهن . وأنْت خبیرٌ بانّ الوُجوه الدّالة علی ثبوتِ الوُجود الذّهنی ، انّما دلالتها علی وُجود حقائق الأشیاء ومهیّاتها فی الذّهن ، لامایغایرها فی الماهیة ویُوافقها فی بَعض الأعراض، کما لایخفی .

٣

*وَقیلَ ، والقائل هو السّید السّند صَدر الدّین ، انطبعت الأشیاء فی الذهن **بِالأنْفُسِ** ، أی بأنفسها وماهیّاتها ، **وَهْیَ** ، أی والحال ان انفس المهیّات **انْقَلَبَتْ** ، وقد بین مَذهبه هذا القائل بَعد تَمهید مقدّمة بانّه ، لمّا کانت مَوجودیّة المهیّة متقدّمة علی نَفسها ، فمع

٦

قَطع النّظر عن الوُجود ، لایکون هناك مهیّة أصلا . والوُجود الذّهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة . فاذا تبدّل الوُجود بان یصیر المَوجود الخارجی مَوجوداً فی الذّهن ، لااستبعاد ان یتبدّل المهیّة ایضاً . فاذا وجد الشیٔ فی الخارج ، کانَت له مهیّة ، امّا جوهر أوکم أو

٩

من مقولة أُخری . واذا تبدّل الوُجود ، ووجد فی الذّهن ، انقلبت مهیّته ، وصارَتْ من مقولة الکیف . وعند هذا اندفع الاشکالات ، اذ مدار الجمیع علی انّ المَوجود الذّهنی باق علی حقیقته الخارجیّة .

١٢

اقول : مدار اشکال کون شیٔ واحد جزئیّاً وکلّیّاً لیس علیه . ثمّ أورد علی نفسه انّ هذا هو القول بالشبح . واجاب بأنّه لیس للشیٔ ، بالنّظر الی ذاته بذاته ، حقیقة معیّنة ؛ بل المَوجُود الخارجی بحیث ، اذا وجد فی الذّهن ، انقلب کیفاً ، واذا وجدت الکیفیّة

١٥

الذهنیّة فی الخارج ، کانَت عَین المَعلوم الخارجی . ثمّ أورد سؤالاً آخر ، بانّه انّما یتصور هذا الانقلاب ، لو کان بَین الموجود الذهنیّ والخارجی مادة مشترکة ، کما قرّروا الأمر فی الهیولی المبهمة ، ولَیس کذلك . واجاب بانّه انّما استدعی الإنقلاب مادة ، لو

١٨

کان انقلاب أمر فی صفته أوصورته ؛ وامّا انقلاب نفس الحقیقة بتمامها الی حقیقة أُخریٰ ، فلا . نعم ، یفرض العَقل لتصویر هذا الانقلاب امراً مُبهماً عامّاً . هذا مَذهب هذا

٢١

السیّد — قدس سرّه — وهو بظاهره سخیف ، لانّه قائل باصالة المهیّة . وانّیٰ للمهیّة هذا العَرض العریض مع کَونها مثار الاختلاف ، وعدم وُجود مادة مشترکة کما اعترف به فی الانقلاب الذّاتی ؟ نعم ، هذا حقّ طلق للوُجود ، لکونه مقولاً بالتّشکیك علی مراتب

فيها أصْل محفوظ ، وسنخ باق . لكنّه – قدّس سرّه – لايقول باصالته .

* **وَقيلَ** ، والقائل هوالمحقّق الدّوانى، **بالتّشبيهِ وَالْمُسامَحَة** – متعلّق بمفصحة – * **تَسْمِيَةٌ** ، أى تسمية العلم **بِالكَيْفِ عَنْهُم** ، أى عن الحكماءِ ، **مُفْصِحَة** ، أى مَرويّة . فعند المحقّق ، اطلاق القَوم لَفظ الكَيْف على الصّور العلمية مِن الجَوهر ومن سائر المقولات ، ماعدا الكيف ، انّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة . وامّا فى الحقيقة ، فالعلم ، لمّا كان متّحدا بالذّات مَع المَعلوم بالذّات ، كانَ مِن مَقولة المَعلوم . فان كان جوهراً ، فجَوهر ، وان كما فكمّ ، وان كيفاً فكَيف ، وهكذا . فلا يلزم اندراج شئ واحد تَحت مقولتين . وامّا جوهريّة شيء واحد وعرضيّته ، فلَيس فيه ، عنده ، اشكال ، لأنّ العرض ، كمامرّ ، من العروض ، وهوالحُلول ، وهو نحوٌ من الوجود ، والوجود لَيس ذاتيّاً للمهيّة ، فمَفهومُ العرض يَصدق على المقولات العرضيّة وعلى الجَوهر الذّهنى ، صدق العرض العام على المَعروض . ولامنافاة بين كون الشّيء جوهراً ذهنيّاً ، بمَعنى انّه مهيّة ، حقّ وجودها فى الأعيان انلايكون فى المَوضوع ، وبَين كَونه عرضاً خارجيّا ، لافى مقام ذاته .

* **بِحَمْلِ ذاتٍ** ، أى بالحمل الاولى الذّاتى ، **صُورَةٌ** علميّة من كلّ **مُمكن مَقُولَةٌ** من المقولات ، جَوهر أوكم أوكيف أو غَيرها . وامّا بالحَمل الشّائع ، فهى كَيف ، ولامنافاة لاختلاف الحمل ، كما انّ الجزئى جزئى باحد الحَمْلين ، ولَيسَ بجزئى بالآخر . ولذا اعتبر فى التّناقض وَحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثّمانية .

و هذا طريقة صَدر المتألّهين قدّس سرّه . فقال فى مَبحث الوجود الذّهنىّ من الاسفار انّ الطّبائع الكلّيّة العقليّة ، من حَيث كليّتها ومَعقوليّتها ، لاتَدخل تَحت مقولة من المقولات ؛ ومن حَيث وُجودها فى النّفس ، أى وُجود حالة أو ملكة ، فى النّفس ، تصير مظهراً أو مَصدراً لها ، تَحت مقولة الكَيف .

ثمّ شرع – قدّس سرّه – فى سَدّ ثغوره ، بما خُلاصته : انالجَوهر ، وانأخذ

فی طبیعة نَوعه ، کالانسان . وکذا الکم فی طبیعة نَوعه ، کالسّطح ، فقَد حدّدا بما اشتمل علیهما ؛ وکذا فی بواقی الاجناس والأنواع . کَیف ؟ ولَو لم تؤخذ فیها ، لم یکن الاشخاص ایضاً جَواهر أو کمیات أو غَیرهما ، بالحقیقة ، وبالحَمل الشّائع ، مع انّها کذلک . لکنّه غیر مجد ، لانّ مُجرّد اخذ مَفهوم جنسی فی مَفهوم نَوعی لا یُوجب اندراج ذلک النَوع فی ذلک الجنس ، کاندراج الشَخص تَحت الطبیعة ، ولاحمله شائعاً علَیه ، اذ لم یکن أزْید من صدق ذلک الجنس علی نَفسه ، حَیث لا یُوجب کَونه فرداً من نَفسه . بل الاندراج الموجب لذلک ان یترتب علی المندرج آثار تلک الطبیعة المندرج فیها ، کما یقال : السّطح کم متّصل قارّ منقسم فی الجهتَین . فیکون السّطح ، باعتبار کمیته ، قابلاً للانقسام ، وباعتبار اتّصاله ، ذاحدّ مشترک ، وباعتبار قراره ، ذا اجزاءٍ مُجتمعة فی الوجود . وترتّب الاثار مَشروط بالوجود العَینی ، کما فی الشَخص الخارجی من السّطح . وامّا طبیعة السّطح المعقولة ، فَلایترتّب علَیها تلک الآثار ، کما لایخفی . نَعَم ، مفاهیمها لاتنفکّ عَنها .

اقُول : الملاک کلّ الملاک فیماذکره — قدّس سرّه — اعتباریة الماهیات المعبّر عَنها بالکلّیات الطبیعیّة . فهی ، مع قَطع النّظر عن الوجود ، لَیسَت الّا مَفهوم الجوهر أو مَفهوم الکم وغَیرهما ، لاحقائقها ؛ وکذا فی انواعها . والوجود ، وان لم یکن جوهراً ولاعرضاً ، لکنّه مابه ظهور المهیّات وآثارها .

إن قُلت : تلک المهیّات ، وان لم تکُن مَوجودة بالوجود الخارجی ، لکنها مَوجودة بالوجود الذّهنی ، لانّ الکلام فی الکلّی العَقلی ؛ قُلتُ : نَعم ، ولکن هذا الوجود لها تبعاً وتطفّلاً ، لانّ هذا الوجود للنّفس حقیقة ، ومابه یترتّب علی المهیّات آثارها هوالوجود الخاص . وهذا نظیر المهیّات والأعیان الثابتة فی نشأة العلم الرّبوبی ، حَیث انّها ، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصّفات ، معدومات ، بمَعنی انّها لَیسَت مَوجودة بوجوداتها الخاصة الخارجیّة . فلَیس ، فی ذلک المقام الشامخ حَیوان وانسان ولاعقل ولانفْس یَصدق علیها عنواناتها بالحَمل الشائع .

إن قلتَ : فعلى هذا ، لم يكن للشيء نحوان من الوجود ؛ قُلتُ : قد اشرنا الى انّ الوجود الذّهنى لها تبعاً. وادلّة الوجود الذّهنى لاتثبت أزْيد من هذا . وقد أوْرَدنا، فى تعاليقنا على الأسفار ، انّ ماذكر يصحّ فى كلّيات الجواهر والأعراض الّتى فى العقل، واما الصّورة الجزئيّة الّتى فى الخيال من الأنسان ، مثلاً ، فهو جَوهر وانسان بالحمل الشّائع . وناهيك فى ذلك قَولهم : انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنيّة . والفَرد مصداق الطبيعة بالحَمل الشّائع .

والجواب انّه لايتفاوت الأمر ، فانّ هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة. فذلك الانسان الّذى فى الخيال لَيس فَرد الانسان ولا الجوهر ؛ بل ذلك الوجود ايضاً اشراق من النّفس وظهور له ، كما فى ذلك الوجود الإحاطى الّذى للكلّى العقلى. والمهيّة قد علمت حالها . و بالجملة ، صحّة هذه السّلوب على وجود تلك الصّور العلميّة ، لانها فَوق الجَوهريّة وغَيرها ، لا لانّها دونها .

إن قلت : اذا كانت المقولات المَعقولات كيفاً بالذّات ، كان مَفهوم الكيف مأخوذاً فيها ، كأخذ كلّ طبيعة فى فَردها ، ومفاهيم المقولات أيضاً امّا نَفسها أو جُزءها ، فلزم اجتماع المتقابلين . واذا كانت كيفاً بالعرض ، كما قال فيما بعد هذا الكلام ، فلابدّ أن ينتهى الىٰ ما بالذّات. فما هذا الكيف بالذّات ؟ فان كان الوجود، كما فى قَوله : « ومِن حَيث وجودها فى النّفس » ، وكما فى عبارة تلميذه فى الشوارق ، فالوُجود لَيس بجَوهر ولا عرض . قُلنا : وجود تلك المهيّات كَونها وتحقّقها . ولَيس المراد مِن قوله « مِن حيث وجودها » ذلك الوجود ، بل لعلّه وجودٌ خاص له مهيّة خاصّه ، هى ماهيّة العلم . [و]ذلك الوجود الخاص ظهورها على النّفس ، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصّور ، ووجود آخر ، لانّ وجودها فى الخارج كان متحقّقا، ولم يكن هذا الوجود . فمهيّة العلم كَيف بالذّات ، وتلك الصّور المعلومة كَيْف بالعرض .

ولكن بَعد اللتّيا والّتى ، لَستُ أفتى بكون العلم كيفاً حقيقة ، وان اصرّ

هذا الحكيم المتأله عليه فی کتبه. لان وجود تلک الصّور فی نَفْسه ووُجودها للنّفس واحد. ولَيْس ذلک الوجود والظهور للنّفس ضميمة تزيدُ علی وُجودها، تکون هی کيفاً فی النّفس لانّ وُجودها الخارجی لم يَبْق بکلّيته، ومهيّاتها فی انفسها کلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وُجودها الذّهنی، لاجَوهر ولاعرض. وظهورها لدی النّفْس لَيْس سوی تلک المهيّة وذلک الوُجود، اذ ظهور الشّیء لَيْس امراً ينضمّ اليه، والّا، لکان ظهور نَفْسه، ولَيس هنا امر آخر، والکيف من المحمولات بالضميمة. والظهور والوُجود للنّفْس، لو کان نسبة مقولية، کان ماهيّة العلم اضافة، لاکيفاً. واذا کان اضافة اشراقيّة من النّفْس، کان وجوداً. فالعلم نور وظُهور، وهما وُجود، والوُجود لَيْس مهيّة.

فالحقّ انّ کون العلم کيفاً، او الصّور المَعْلومة بالذّات کيفيّات، انّما هو علیٰ سبيل التشبيه. فکما انّ فَيْض الله المقدّس، اعنی الوُجود المُنبسط، لاجَوهر ولاعرض، ومع ذلک انبسط علیٰ جميع ماهيّات الجواهر والأعراض، وکذا فَيضه الاقدس الذی يظهر به بوَحْدته کلّ التّعينات فی المرتبة الواحديّة، لاهو کيف ولاالتّعينات، فکذلک اشراق النفس المنبسط علی کلّ المهيّات المَعْلومة لها، لَيْس بجَوهر ولاعرض، فلَيْس کيفاً، وهو علم، ولا الماهيّات المنبسط علَيها اشراقها کيفيّات، وهی مَعلومات.

وبالجُملة، اخذت من کل مذهبی صَدر المتألّهين والمحقّق الدّوانی شَيْئاً، وترکت شَيْئاً. امّا المأخوذ من الاوّل، فکَوْن الصّور العلميّة بالحمل الاوّلی مقولات، لابالشّائع. وامّا المتروک، فکَونها کيفاً بالشّائع. وامّا المأخوذ من الثّانی، فکَونها کيفاً تَشبيهاً. وامّا المتروک، فکونها مندرجة تَحْت المقولات حقيقة، فجَوهرها جَوهر حقيقی، وکمها کم حقيقی، وهکذا. ولهذا سکتُّ فی المَتن عَن کَون الصّور العلميّة کيفاً بالشّائع. وليعذرنی اخوانی فی الخُروج عن طور هذا الشّرح من الاختصار، لکون هذه المَسألة من العويصات.

* **وَحْدَتُهَا** أی وَحْدة الصّورة المعقولة بالذّات **مَعْ عَاقِلٍ مَقُوْلَة** ومعتقدة لفرفوريوس الذی هو من اعاظم المشائين. والمعتمد فی اثبات مطلبه مانقل عن اسکندر، من باب اتّحاد المادّة والصُورة؛ فانّ النّفس فی مقام العقل الهيولانی مادة المعقولات، وهی

صوره. وامّا مَسْلك التضايف الّذى سلكه صَدْر المتألّهين فى المشاعر وغَيْره، لاثبات هذا المَطلب، فَغير تامّ، لما ذكرنا فى تعاليق الأسفار.

٣ وممّا يُؤيّد ذلك المطلب، هو انّ المَوجود فى الخارج والموجود فى الذّهن تَوأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما انّ معنى المَوجود فى العَيْن لَيْس انّ العين شئ وزيد المَوجود فيه شئ آخر، كالظّرف والمَظروف، بَلْ مَعناه ان وُجوده نَفْس العينية، وانّه مَرتبة ٦ من مراتب العَيْن، فكذلك لَيْس معنى المَوجود فى الذّهن انّ الذّهن اى النّفْس الناطقة، شيء، وذلك المَوجود فيها شيء آخر، بل المراد انّه مَرتبة من مراتب النّفْس.

ثمّ انّ مراد القائل باتّحاد المدرِك مع المدرَك بالذّات لَيْس نحو التجافى عن المقام.

٩ بل يستعمل ذلك فى مَوضعَيْن: احدهما فى مقام الكثرة فى الوَحْدة، بمعنى انّ وجودات المدركات منطوية فى وُجود ذلك المدرك بنَحو أعلى، كانطواء العقُول التَفصيليّة فى العقل البسيط الاجمالى. وثانيهما فى مقام الوَحدة فى الكثرة، بمعنى انّ المدرك نُوره الفعلى انبسط على ١٢ كلّ المدركات بلاتجاف عَن مقامه الشّامخ. بل كلّ مدرَك متّحد مع المدرِك فى مَرتبته؛ فالمتخيّل مع النّفْس فى مرتبة الخيال، وهكذا حتى المَعقول متّحد مع العقل فى مَرتبة الظهور بالمَعقولات المرسلة المحيطة، لامعه فى مَرتبة السّر والخفى. فبالحقيقة المدرك متّحد بالنّور ١٥ الفعلى للمدرك فى الثّانى، ولكن ذلك النّور الفعلى، لمّا كان كالمعنى الحرفى بالنّسبة الى ذات المدرك، لاقوام ولاظهور له الّا بوُجُوده وظُهوره — وبَيْن المراتب أصل محفوظ وسنخ باقٍ كالنّفْس — يقال اتحد المدرك بالمدرك. وفى الموضعَيْن، ذلك الاتّحاد بحَسَب ١٨ الوُجود. وامّا المفاهيم فهى مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة.

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

* **إنْ كانَ الاتِّصافُ كالْعُروضِ** اى الاتّصاف بالمَعقول وعروضه، كاتّصاف الانسان بالكلّية وعُروضها له، كلاهما **فى** * **عَقْلِك فالْمَعقول بالثّانى** أى بلَفظ الثانى، والمرادُ بالثانى مالَيْس فى الدرجة الأولى، نظير الهيولى الثّانية. ثمّ هو متعلّق بقَولنا **صِفى** الياء للإطلاق، فانّها تلحق اذا كان الرّوىّ مكسوراً، والسّاكن ايضاً ملحق به، لانّه يحرك بالكسر. فخرج من البَيْت تَعريف المعقول الثّانى انّه العارض الّذى عُروضه للمَعروض واتّصاف المَعروض به كلاهما فى العقل.

ثمّ بعد الفراغ عَن بيان مفهوم المعقول الثّانى باصطلاح المنطقى، اشرنا الى رسمه باصطلاح الحكيم بقَولنا * **بِما** متعلّق بـ «رسم» فى آخر البَيْت، أى رسم أيضاً بعارض **عُرُوضُهُ بعَقْلِنا**، أى فى عَقْلنا، متعلّق بقولنا **ارْتُسِم** سواء كان اتّصافه * **فى العَيْن أو فيه**، أى فى عَقْلنا **اتّصافُه**، أى الاتّصاف به، فهوُ من باب الحَذف والايصال، **رُسِمَ**.

* **فالمَنطقى** أى المَعقول الثّانى المَنطقى هو **الاوّلُ** من الرَّسمَيْن **كالمُعرِّف** وسائر مَوضُوعات مسائل المَنطق، كالنّوعيّة والجنسيّة والذّاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرفيّة للحيوان النّاطق بالنّسبة الى الانسان واتّصافه بها فى العَقْل، لانّه فى الخارج جزئىٌ، والجزئىُ لَيْس معرّفا، فما فى الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وَصْف معرفيّته.

* **ثانيهما** أى ثانى الرَّسمَين **مُصْطَلَحٌ لِلفَلسفى** وهو اعمّ من الأوّل. وتوضيحُ المقام انّ العارض ثلثة أقسام: عارضٌ يكون عُرُوضُه للمعروض واتّصاف المَعروض به فى الخارج، كالسّواد. وظاهر انّه مَعقُول اوّل بكلا الاصطلاحَيْن. وعارضٌ فيه كلاهما فى العَقل، كالكلّية. وعارضٌ عُروضه فى العَقْل، ولكنّ الاتّصاف به فى الخارج، كالأبوّة. فانّها، وإنْ لم يحاذيها شَىء فى الخارج كالكلّية، لكن اتّصاف الاب به فى الخارج. وكلاهما مَعْقُول ثان.

والاوّل المَعقودبه من القضايا قضيّة ذهنيّة، والثّانى المَعقُود به منها قضيّة حقيقية. ووَجْه التّسمية على الأوّل ظاهر، لانّه اذا عقل عارضا لايعقل الّا عارضاً لمَعقول آخر، وامّا على الثّانى، فلانّه مالم يتطرّق تحليل العَقل ولم يعقل معروض اولا، لم يعقل عارض ثانياً.

* **فمثل شَيئيّة أو امكان * مَعْقُول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ** يعنى اذاعَرفت عَقْد الاصطلاحين فى المعقول الثّانى، لاتختلط، كما خلط بعضهم، الاصطلاحَيْن فى فهم كلام العّلامة الطّوسى رحمة الله عليه. فانّه حَيْث قال: الجَوهرية والعرضيّة والشّيئية وغَيْرها من المَعقولات الثّانية، اراد المعنى الثّانى؛ وتوهّم ذلك البَعض ان لامعنى له الّا المنطق، فقدح فى كلامه. ثمّ انّ اتّصاف الشئ الخاص بالشّيئية العامّة فى الخارج، ولكن عُروضها له فى الذّهن، والّا لزم التّسلسل، وان لاتكون من الامور العامّة. وكذا اتّصاف المهيّة الخارجيّة بالامكان فى الخارج، ولكن عُروضه لها فى الذّهن، اذلايحاذيه شَئ فى الخارج، لكونه سَلْبَ الضّرورتَيْن، ولانّ لازم المهية اعتبارى؛ وايضاً لَو كان عُروض الامكان للمهيّة فى الخارج، لزم امّا التّسلسل، وامّا الخلف، وامّا خلوّ الشّئ عن المواد الثّلث. والتوالى بأسرها فاسدة.

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَم

***إنَّ الوُجُودَ مَعَ مَفهُومِ العَدَمِ* كُلاً**، مفعول مقدّم، **مِن اطلاقٍ وتَقييدٍ قَسَم**. فالوُجود المطلق ماهو المحمول فى الهليّة البسيطة، كالانسان مَوجود؛ والمقيّد ماهو المحمول فى الهليّة المركّبة كالانسان كاتب. ورفع هذين عدم مطلق ومقيّد. وفى تخصيص العدم باضافة لفظ المَفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة فى الوجود بمفهومه، بل جارية فى حقيقته، كما هومُصطلح أهل الذّوق. فيطلقون الوجود المطلق على مالا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، وهوحقيقة الوجود التى هى عَيْن حيثيّة الاباءِ عن العَدم وعَيْن منشأيّة الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وابسط، والمقيد على المحدود.

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُود

منها انّه * **لَيْسَ الوُجُودُ جَوهَراً**، لان الجوهر مهيّة، اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى المَوضُوع، والوجود لَيس بمهيّة؛ **ولاعَرَض**. وقف المَنصوب بالسّكون لغة. وسَلب العرضيّة لأجل أن لامَوضوع له. كيف، والمَوضوع مُتقوّم بالوجود؟ نَعم مفهومه عرض، أى عرضى بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضّميمة * **عِندَ اعتبارِ ذاتِه**، أى ذات الوُجود، **بل بِالعَرَض**، أى بتبعيّة المهيّات الجَوهريّة والعرضيّة. فيكون الوُجُود الخاص جَوهَراً بعَيْن جوهريتها لابجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيّتها، لابعرضيّة اخرى. بل يلحق الوجودات الخاصّة أحكام اخر للمهيّات، لكن بالعرض.

ومنها انّه * **لاشىءَ ضِدّه**، لانّ الضّدّين أمران وُجُوديان يتعاقبان على مَوضُوع واحد، وبَينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنسٍ قريب. والوُجُود لَيْس وجوديّا، بل نَفْس الوُجود، ولامَوضوع ولاجنس له، ولاله غاية البُعد والخلاف مع شئ. ولذا تخلية المهيّة عنه تحليتها به. **ولاما ماثله**، لانّ المثلين هما المتشاركان فى المهيّة ولوازمها، والوُجود لامهيّة له نَوعيّة أوغَيرها، بل لاثانى له، فَضلاعن الضّدّ والنّد، اذلاميز فى صرف الشّئ. فكلّما فرضته ثانياً له فهوهو، لاغيره.

* **وَمنها انّه لَيْسَ جُزءً** لشىء، ركّب منه ومن غيره، تَركيباً حقيقيّاً له وَحدة حقيقيّة، لانّ اجزاء المركّب الحقيقى يجب أن يكون بعضها حالاً فى البعض، بل بعضها مُنفعلاً عن البَعض، كما فى الممتزجات. والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين. بَل يَلزم الخلف، فانّ الجزء الاخر والكلّ كلّها مَوجُودةٌ. ثمّ انّ فى قَولنا: «ولاتّحاد الكلّ والتّسلسل» نفى جُزئيته للمهيّة، وهيهنا مُطلق. **وكَذا لاجُزءَ لَهُ**.

ثمّ لمّا كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه سَلب الاجزاء العَقلية عنه ـ حتى يلزم منه سَلب الأجزاء الخارجيّة، أعنى المادّة والصّورة،

فانّهما مأخذا الجنس والفصل ، بل عينهما ، والتفاوت بالاعتبار ؛ ويلزم منه سلب الأجزاء المقداريّة ، لانّ المقدار من لوازم الجسم. واذ لا مادة وصورة، فلا جسم ولا مقدار — بقولنا: ٣
* **اذْ قُلِبَ** الفصل **المُقسِّمُ** للوجود **مُقَوِّما** له * **أو القوامُ** ، اى التقوّم والتألّف، **مِنْ نَقيضٍ** ، أو مما هو فى قوّة النّقيض، **لَزِما**. بيان ذلك انّه، لو كان لحقيقة الوُجود جنسٌ وفصل، فجنسه امّا الوُجود ، فيلزم الاوّل ، اذ قد تقرّر انّ كُلاً من الجنس والفصل عارض للآخر، ٦
وحاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ومهيّته، بل فى تحصّله. ولذا فالفصل بالنسبة الى الجنس مقسّم ، لا مقوّم ؛ وذلك انّما يتصوّر فى الجنس الّذى مهيّته غير الوُجود، وامّا الجنس الذى هو عَينه، فمفيد انيّته مفيد مهيّته. وهذا هو القلب الّذى ذكرنا. وبمثل هذا البيان ليس الوُجود نوعاً ايضاً اذ النّسبة بين المشخّص والطّبيعة النّوعيّة النّسبة. واما ٩
غير الوُجود، والغير هو العدم ، أو المهيّة ، وهذا هو اللازم الثانى.

غُرَرٌ فِى أَنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

٣ * **بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ**، والمرادُ به مايقابل المحمول و مصداقه المهيّة، **قَدْ تَكَثَّرَا** أى الوجود، والّا، فالشّىء بنفسه لايتثنّى ولايتكرّر. * **وَكَوْنُهُ** أى كون الوُجود **مُشَكَّكاً قَدْ ظَهَرَا**، أى سابقاً عند قولنا: الفَهلويّون الىٰ آخره. ثمّ لما خَرَج مِن هذا البَيْت انّ

٦ فى الوجود كثرتين: احديهما كونه انساناً وفرساً وشجراً وحجراً وغَير ذلك، والثّانية كونه مقدّماً ومؤخّراً وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك، اردنا أن نبيّن انّ التكثّر على الوَجْه الثّانى لَيس تكثّرا فى الحقيقة، ولاينثلم به وحدة الطّبيعة المشكّكة. فقلنا من رأسٍ: * **أَلْمَيِّزُ**

٩ بَيْن كلّ شَيئين، **إمّا بِتَمامِ الذّاتِ**، كالاجناس العالية وأنواعها كلّ مع الآخر * **أو بِبَعْضِها**، أى بعض الذّات، كالانسان والفرس، **أوجاء أَلْمَيِّزبِمُنْضَمّاتٍ** وعوارض غريبة، كزيد وعمرو.

١٢ والمشّائون حَصَروا أقسام التّمايز فى هذه الثّلثة، ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الاشراقيّون، كما قُلنا: * **بِالنّقْصِ والكمال فى** أصل **المهيّة** الواحدة وسنخها، بأن يكون النّاقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة * **أيضاً يَجُوزُ عِنْدَ** الطّائفة **الاشراقيّة** كما بيّنّا

١٥ فى حقيقة الوُجود. فالمَيِّز بَيْن هذا النّاقص وهذا الكامل لَيس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا مهيّتين، ولا بالفصول، اذ كانا بسيطين، ولا بالعوارض، والّا، لكان متواطئاً، هذا خلف؛ بل بكمال من نَفْس الحقيقة، ونقص كذلك بأن يكون النّاقص والكامل ممتازين بتمام

١٨ ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا مهيّتين، بل بأن يكونا مهيّة واحدة مقولة بالتّشكيك. فالخطّان المتفاوتان بكماليّة الخطّ ونَقْصه، مازاد به احدهما على الآخر هو كما ساوى به فى الحقيقة.

و کما علمت انّ الوُجود مشکّک، فاعلَم انّ * **کُلّ المَفاهیم** والمهیّات، حتّی مَفْهوم الوجود، من حَیْث هو، لامن حَیث الحکایة عن المعنون، **عَلی السّواء * فی نَفی تَشکیکٍ** عنها **عَلی الأنْحاء** باجمعها من الأوّلیة والآخریّة، والأولویّة وخلافها، والأشدّیة والأضعفیّة، والأزیدیّة والأنقصیّة، والأکثریّة والأقلّیة.

غُرَرٌ فى أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَىءٍ وَشُرُوعٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

٣ * **ما** أى مهيّة، **لَيْسَ مَوجُوداً يَكُونُ لَيْسا** صرفاً؛ فَلَيْس ثابتاً قبل وُجوده أيضاً، خلافا للمعتزلة، حَيْث يقُولُون انّ المهيّة فى حال العدم ثابتة، ولَيْسَت مَوجودة بوَجْه مِن الوُجُوه.

٦ * **قَدْ ساوَقَ الشَّىءُ**، أى المهيّة، **لَدَيْنا**، معاشر الحكماء، **الأَيْسا** — الألف للإطلاق — والأيس هو الوُجُود. * لكِن **جَعَلَ الْمُعْتَزلِىّ الثُّبُوتَ عَمّ** أى اعمّ * **مِنَ الوُجُودِ وَمِنَ النَّفْىِ الْعَدَمَ**؛ أى وجَعَل العدم اعمّ من النّفى. فالمعدوم أى المهيّة

٩ الممكنة، عنده، ثابت، ولَيْس بمَوجُود، وكذا لَيْس بمنفىّ. والمَعدومُ الممتنع، عنده، منفىّ، ولَيْس بثابت. والفطرة السّليمة تكفى فى مؤنة ابطال هذا القَول.

ثمّ انّ بعض المعتزلة قال بتحقّق الواسطة بَيْن المَوجُود والمعدوم، وسمّاها حالاً،

١٢ وأطلق عليها الثّابت، وبنفى الواسطة بَيْن الثّابت والمنفى؛ كما قُلنا: * **فِى النَّفْىِ وَالثُّبُوتِ يَنْفِى** المُعتزلى **وَسَطا**. * **وَقَولُهم بالحال كانَ شَطَطا**. أى عدولاً عن الصّراط المستقيم. * **بِصِفَةِ الْمَوجُود، لامَوجُودة** * **كانَتْ** تلك الصّفة، **ولامَعدومةً** كانَتْ،

١٥ **مَحْدُودَة** — به يتعلّق قَولنا «بصفة» — أى الحال مَحْدودة ومعرّفة عندهم بصفة كذا [و] كذا. فقَولهم «صفة» ارادوا بها المعنى الانتزاعى القائم بالغير، مثل العالميّة والقادريّة والابوّة وسائر الاضافات، لا المعنى القائم بالغَيْر مطلقاً، كما هُو مَعناها المتعارف عند المتكلّمين.

١٨ فالذّات المقابلة للمعنيين ايضاً له معنيان. واحترزوا باضافة الصّفة الى المَوجُود عن صفات المعدوم، فانّها صفة للثّابت، لا للمَوجُود، وبقَولهم «لامَوجُودة» عن الصفات الوُجوديّة للمَوجُود، وبقَولهم «لامَعدومة» عن الصّفات السّلبيّة. فبقى فى الحدّ مثل الانتزاعيّات

٢١ الغير المعتبر فى مفهومها السّلب من صفات المَوجُودات.

واعترض الكاتبی علی هذا الحدّ بانّه لایصحّ علی مذهب المعتزلة، لانّهم جعلوا الجوهریّة من الاحوال، مع انّها حاصلة للذّات فی حالتی الوُجود والعدم. واجاب عنه شارح المواقف بانّ المراد بکونه صفة للموجود أن یکون صفة له فی الجملة، لانّه یکون صفة له دائماً. وأیضاً هذا علی مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم. وامّا علی مذهب مَن لَم یقل: المعدوم ثابت، اوقال به ولم یقل باتّصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط عن أصله.

ثمّ اشرنا الی بُطلان هذا القَول بقَولنا: * **نَفْیٌ ثُبُوتٌ** — امّا من قبیل التّعداد، وامّا من قبیل اسقاط العاطف للضّرورة — **معهُما**، أی مع العدوم والوُجود، **مُرادفة** عقلاً واصطلاحاً، کماهما کذلک لغةً وعُرفاً. افراده علی تقدیر العطف باعتبار کلّ واحد، وتأنیثه باعتبار انّ المَصدر جائز الوَجْهَین، ویحتمل أن یکون المرادفة مصدراً؛ ای النّفی والثبوت یصاحبهما المرادفة مع العدم والوُجُود. والحاصل انّه کما انّ الواسطة بَیْن المنفی والثّابت غَیر معقولة، کذلک بین المعدوم والمَوجُود للتّرادف.

* **وَشُبهاتُ خَصْمِنا** فی باب الحال، بل فی باب ثبوت المَعدوم، **مُزَیَّفة** مردودة. فمن شبهات ثبوت المَعدوم انّه مخبر عنه، وکلّ مخبر عنه فهو شیئ. والجواب انّ المُراد بالمَوضُوع فی الصُّغری، ان کان المَعدوم المطلق، فلایخبر عنه؛ وان کان المعدوم فی الخارج، فالاخبارُ عنه لوُجُوده فی الذّهن. ومِن شبهات اثبات الحال انّ الوُجُود لَیْس بمَوجُود وإلّا لساوی غیره فی الوُجُود، فیزید وُجُودُه علیه، ویتسلسل؛ ولابمَعدوم، وإلّا اتّصف بنقیضه. والجواب من وُجُوه: الأول انّ الوُجُود مَوجود، ولکن بنَفس ذاته؛ والثّانی انّه مَعدومٌ، بمعنی انّه لَیْس بذی وُجود، ولایتّصف بنقیضه، لانّ نقیض الوُجود هو العدم او اللّاوُجود، لاالمَعدوم او اللّامَوجود؛ والثّالث النقض بوُجود الواجب تعالی؛ والرّابع قَلْب الدّلیل علیهم، لانّ الوُجُود لو کان حالاً، والحال صفة للموجود، لزم أن یکون المهیّة قبل الوجود مَوجُودة، ویتسلسل، اللّهمّ إلّا أن یقال انّه صفة للمَوجود بهذا الوُجود، أو یقال الوُجود عندهم انتزاعیّ، والحال صفة انتزاعیّة، والاتّصاف بالصّفة الانتزاعیّة لایستلزم للموصوف تقدّما بالوُجود.

ومنها انّ الكلّى الّذى له جزئيّات متحقّقة فى الخارج، كالانسان، لَيْس بموجود، والّا، لكان مشخصاً لا كلّيّاً، ولا بمَعدوم، والّا، لما كان جزءً لموجود كزيد. والجواب انّ الكلّى مَوجودٌ. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعىّ لا يأبى عن الشّخصيّة، فانّه نَفْس الطبيعة الّتى يَعْرضها الكلّيّة فى نشأة الذهن، ولاسيَما انّه اللّابشرط الذى هو مقسمٌ للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أونقول انّه مَعدوم، ولايلزم تقوّم المَوجود بالمعدوم، لانّه ليس جزءً له فى الخارج.

ومنها انّ جنس المهيّات الحقيقيّة العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمَعدوم، والّا، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، والّا، لزم قيام العرض بالعرض، لانّ التّركيب الحقيقىّ على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجوابُ انّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلاتقوّم فيها فى الخارج حتّى لوكانت اللّونيّة معدومة فى الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.

غُرَرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الأَعْدَام

٣ ٦ ٩ ١٢

* **لامَيْزَ فِي الأعدام مِنْ حَيْثُ الْعَدَم** * **وهَو**، أى الْمَيز، **لَها**، أى للأعدام، **إذاً بوهَمْ**، أى فى وَهْم، **تُرْتَسَمْ** تلك الأعدام. وارتسامها فى الوَهْم باعتبار الاضافة الى الملكات، فيتصوّر ملكات متمايزة ووُجودات متخالفة، وتضيف اليها مَفهوم العدم، فيَحصل عنده أعْدام متمايزة فى الأحكام. وامّا مع قطع النّظر عن ذلك، فلايتميّز عدم عن عدم، وإلّا لكان فى كلّ شئ أعدامٌ غيرمتناهية. * **كَذاكَ فِي الاعْدامِ لاعلّيّة** حقيقيّة، وان كانت لعدم فى عدم * **وإنْ بِها**، أى بالعلّيّة، **فاهُوا**، أى نطقوا؛ كقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، **فتَقريبيّة**، أى قَولٌ على سبيل التّقريب والمجاز؛ فانّ الحكم بالعلّيّة عَليها بتشابه الملكات. فاذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار انّ الغيم علّة للمطر؛ فبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلّيّة الّتى كانَتْ بَيْن الوُجُودَيْن. وهذا كما يجرى أحْكام الموجبات على السّوالب فى القضايا، فيقال سالبة حَمْليّة أو شَرْطيّة مُتّصلة أو مُنفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

غررٌ فِى أَنَّ الْمَعْدُومَ لَايُعَادُ بِعَيْنِه

اختلفوا فى جواز اعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلّمين على الاوّل، والحكماء وجماعة من المتكلّمين على الثّانى، وهُوالحقّ، كما قلنا انّ * **إعادَةَ الْمَعدومِ** بعَينه — فانّ محلّ النزاع اعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه — فهى **مِمَّا امتنعا**. **فلا** تكرار فى تجلّيه تعالى وفِى كل آنٍ له شأن جديد لَيْس كمثله شَئ.

وفى كلّ شئ له آية تدلّ على انّه واحد

* **وبَعْضُهُم**، كالشّيخ الرئيس، **فِيْه**، أى فى الامتناع، **الضَّرُورَةَ** والبداهة **ادَّعَى**. واستحسن الامام الرازى دعوى الضّرورة.

والقائلون بنظريّة المطلق استدلّوا عليه بوُجُوه: منها ماأشرنا اليه بقَولنا. * **فإنَّهُ**، الضمير للشأن، **عَلى جَوازِها**، أى على تقدير جواز الاعادة، **حَتَمَ** * **فِى الشَّخْصِ** المعاد **تَجْوِيزُ تَخَلُّلِ الْعَدَمِ**، وهو بديهى البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشئ على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشئ على نَفْسه بالذّات.

* ومنها انّه على تَقدير جواز الاعادة، **جازَ أن يُوجَدَ مايُماثِلُه**، أى يُماثِل الْمعاد من جميع الوجوه * **مُستأنفاً**، اى ابتداء، لانّ حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، والحال انّ **سَلْبَ مَيزٍ يُبْطِلُه**، أى يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. و وَجه عدم الامتياز بَينهما انّ المَفروض اشتراكهما فى المهيّة وجميع العوارض، فلم يكن احدهما مستحقّا لان يكون معاداً لشيء، والآخر لان يكون حادثا جديداً، بل امّا ان يكون كل واحد منهما معاداً اوكلّ واحد جديداً. نعم، لوكان تقرّر المهيّة مُنفكّة عن الوجود جائزاً، وكان الوُجود كأمْر طارعليها، جاز اختلافهما فى الحكم، لكنّه محال.

و مَنها انّه على تقدير جواز اعادة المَعدومُ بعَيْنه، **الْعَودُ عادَ**، أى صار، **عَيْنَ الابْتداءِ**، اذ المفروض انّ الهويّة المعادة بعَينها هى المبتدئة، ولانّ الزّمان من المشخصات، أو لانّه ايضاً يعدم ويجوز اعادته، فاذا عادالزّمان المبتدء، صدق على المعاد انّه مبتدء لكونه

مَوجوداً فی الزّمان المبتدء ؛ فیلزم الانقلاب والخُلف أواجتماع المتقابلین فی الهویّة الواحدة.

* وَمنها انّه ، علی تقدیر جواز اعادة المعدوم بعَیْنه ، **لَیْسَ** عدد نَفْس العود **بالِغاً إلی انْتهاءِ** ، اذ حینئذ لم یکن فرق بَیْن العود الاوّل وبَیْن الثّانی والثّالث والرّابع وهکذا ، حتّی یتعیّن الوقوف علی مرتبة. فانّ مافرض عوداً اوّلاً لَیْس حالة الّا کما یفرض ثانیاً أوغیره ، کما لم یکن فرق بَیْن حالة الابتداء وحالة العود.

وکذا لَیْس عدد المعاد بالغاً الی انتهاء ، مِن وجهین : احدهما انّه حین اعادة ذات شخصیّة ، یلزم أن یعاد جمیع مایتوقّف عَلَیْه ، مِن علّةٍ وشَرطٍ ومُعِدّ وغیرها ، وعلّة العلّة وشرط الشّرط و مُعِدّ المعدّ وهکذا ، حتّی یعود الاستعدادات بجملتها ، والأدوار الفلکیّة والأوضاع الکوکبیّة برمّتها ، بل جملة ماسَبَقَتْ فی السّلسلة الطّولیّة والعرضیّة. والّلازم باطل بالضّرورة.

وثانیهما انّه لَو جاز اعادة المعدوم ، لجاز اعادة الزّمان. ولواعید الزّمان ، لزم التّسلسل ، اذلافرق بَیْن الزّمان المبتدء والزّمان المعاد ، الّا بانّ هذا فی زمان لاحق ، وذاك فی زمان سابق ، فللزّمان زمان ، فیلزم اعادته ویتسلسل. فإنْ قُلت : سابقیّة الزمان المبتدء بنَفْس ذاته ، لابکونه فی زمان آخر سابق ؛ قلتُ : فعلی هذا ، لایصدق علیه المعاد ، لانّ السّابقیّة ذاتیّة له ، فلاتتخلّف ، ولاتصیر لاحقیّة. فقد نهض جواز مفارقة السّابقیّة وطروّ الّلاحقیّة علیه المساوق لجواز کون الزّمان فی الزّمان من فرض جواز الاعادة. فهذه وجوهٌ ثلثة اشرنا الیها بقَولنا : «ولَیْس بالغاً الی انتهاءٍ».

ثمّ لمّا کان عمدة دواعی المتکلّم علی انکاره ظنّه مخالفته للقَول بحَشر الأجساد ، النّاطق بحقّیّته ألسنة جمیع الشّرائع الحقّة ، اشرنا الی فساد هذا الظّنّ ، فقلنا : * **ما** — نافیة — **ضَرَّ أنَّ الْجِسْمَ ، غِبَّ** ، أی بعد ، **ما** — مصدریّة — **فَنی** ، * **هُوَ الْمُعادُ** — بضمّ المیم — **فِی الْمَعاد** — بفَتح المیم ؛ و «انّ» مع اسمها وخبرها ، فی موضع فاعل «ضرّ» **وقَولَنا** مَفعوله ؛ لما سَیأتی فی الفریدة الثّالثة من المَقْصد السّادس من اقامة البراهین الوثیقة علی انّ البدن المحشور یوم النّشور هوعَیْن البدن المَوجُود فی دارالغرور.

وَإمْتِناعُها أی امتناع الاعادة **لأمرٍ لازمٍ** ؛ اشارة الی جواب استدلال القائلین

بالجواز. تقريره انّه لو امتنعت ، فذلك امّا لمهيّة المعدوم ولازمها ، فيلزم ان لايوجد ابتداء ، وامّا لعارضها المفارق ، فالعارض يزُول فيزُول الامتناع . وتقرير الجواب ان الامتناع لأمرلازم ، لاللمهيّة ، بل للهويّة أو لمهيّة المَوجُود بعد العدم.

* **وَمَعنَى الامْكان خِلاف الاعتقاد الْجازِم** ، أعنى الاحتمال ، * **فِي مِثْل قَولهم ذَر فِي بُقْعَةِ الامكانِ** * **ما** — مَوصُولة — **لَمْ يذده** ، أى لم يدفعه ، **قائم الْبُرهان** — اشارة الى جواب دليل آخر اقناعى لهم . وهو انّ الأصلَ فيما لادليل على امتناعه ووُجوبه هُوالامكان ، كما قال الحكماء : كلّما قَرَعَ سَمْعك من الغرائب فذره فى بُقعة الامكان ، ما لم يذدك عنه قائم البُرهان . والجوابُ انّ التّمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمْرغريب ، وبعد فيه مافيه . ومعنى ماقاله الحكماء انّ مالادليل على وجوبه ولا على امتناعه لاينبغى أن تنكروه ، بَل ذرُوه فى سُنبله وفى بقعة الاحتمال العَقلى ، لاانّه يعتقد امكانه الذاتى .

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَق

لمّا كان النّفس النّاطقة من عالم الملكوت والقدرة، كان * **لِعَقْلِنا اقْتِدارُ أنْ تَصَوَّرا * عَدَمَهُ**، أى عدم نَفْسه ، فيلزم اتّصاف الْعَقل بالوُجود والعدم، و عدم **غَيْرِه** من المَوجودات الخارجيّة، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجودوالعدم. و له اقتدار ان **يُخْبِرا * عَنْ نَفْيٍ مُطْلَقٍ** وعدم بحت . وهذا من اضافة الموصوف الى الصّفة . وقولنا: **بِلاإخْبارٍ** صلة لقولنا « ان يخبرا» . والمَعْدومُ المطلق لايخبر عَنْه اصلا، وهذا اخبار عَنْه بلااخبار. * و ان يخبر **بامتناعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبارِى** ، فيقُولُ : شريكُ البارى مُمتنعٌ ، مع انّ الاخبار عن الشّىء يتوقف على تصوّره ، و كلّما يتقرّر فى عقل أو وَهْم ، فهو من المَوجودات ، ويحكم عليه بالامكان ، لابالامتناع. * **وَثابِتٍ** — بالجرّ ، أى ويخبر بثابت **فِي الذّهْنِ وَالّلا ثابِتٍ * فِيهِ** ، أى فى الذّهن **عَنِ الشىءِ** ، متعلّق بـ «يخبر» المقدّر، اى ، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقى ، عن الشّىء بانّه ، امّا ثابت فى الذّهن أو لا ثابت فيه ، مع استدعاءِ ذلك تصوّر ما لَيْس بثابت فى الذّهن المُستلزم لثُبُوته فى الذّهن.

فيظهر ممّا ذكرنا انّ فى هذه كلّها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا الى ان لامَحْذورَ فى ذلك بقَولنا: **بِلاتَهافُتٍ** ، أى ، فى كلّ واحد. * **فَمَا بِحَمْلِ الاوّلِى** — الفاء للسّببيّة ، بيان لعدم التّهافت — **شَرِيكُ حَقٍّ** سُبحانه و تعالى * **عُدَّ بِحَمْلٍ شائِعٍ مِمَّا خَلَقْ** . فكما انّ الجزئى جزئى مَفْهُوماً ، ولكنّه مصداق للكلّى ، فكذا شريك البارى شريكُ البارى مفهوماً ، وممكن مخلوق للبارى مصداقاً.

ورأيت من له حظّ من الذّوقيّات ، ولاحظّ له من النّظريّات ، يقول : شريك البارى لايتصوّر ، وفرض المحال محال . فيقال له ولامثاله : لولا كنتم مغالطين ، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق ، لدريتم انّ كلّ مَفْهومٍ تحقّق فى ذهن أو خارج ، لم يخرج عَن

كونه ذلك المفهوم ، ولم ينقلب حد ذاته؛ بل الوُجود يبرزه على ماهُو عَلَيْه. فالبياض اذا وُجد فى الخارج أو فى الذّهن ، عالياً كان أو سافلاً ، لم يخرج عَن كَونه بياضاً وَلَمْ يَنْقَلِب وُجُوداً ، كما انّ وجُوده لم يصر بذاته بياضاً. فمَفهومات المحال و شريك البارى والمعدوم المطلق وغَيرها كذلك؛ لاتنسلخ عَن انْفُسها. فإذا فَرضتم مَفْهوم المحال، كَيْف يُقال: فَرضتم مَفْهوم الممكن أو مفهوم الواجب ؟ وثُبوت الشىء لنفسه ضرورىّ وسَلْبه عَن نَفسه محال. * **وَعَدَماً قِسْ** ، فانّه جُزئى آخرمن هذه القاعدة ، **أنَّهُ** – فى مَوضع التّعليل – **ذاتاً** ، أى مفهوماً ، **عَدَمٌ** * **لكِنْ** ذلك العدم بالحَمل الشّائع **ثُبُوتٌ حَيْثُ** – تعليلى – **بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ** .

غُرَرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِي الْقَضِيَّة

* **الْحُكْمُ إنْ** فى قضيّة **خارِجِيَّةٍ صَدَقَ** . * **مِثْلُ حُكْمِ** القضيّة **الْحَقِيقِيَّة** الصّادقة **لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ** * **وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّة** تامّة خبريّة والتّعبير بالحقّ للإشارة الى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فان الصّادق هو الخبر المطابق، بالكسر، للواقع، والحقّ هو الخبر المطابَق، بالفَتْح، للواقع * **طِبْقٌ لِنَفْسِ الأمْرِ فِي الذِّهْنِيَّة**، متعلّق بالنسبة الحكميّة.

وتلخيص المقام انّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة، وهى الّتى حكم فيها على أفراد مَوضُوعها المَوجودة فى الخارج محقّقة، كقَولنا: قتل من فى الدار، وهلكت المواشى، ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصورٌ على الأفراد المحقّقة الوجود. وقَد تؤخذ ذهنيّة، وهى التى حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط، كقولنا: الكلّى امّا ذاتىّ وامّا عرضىّ، والذّاتىّ امّا جنسٌ وامّا فصل. وقَد تؤخذ حقيقيّة، وهى الّتى حكم فيها على الأفراد المَوجُودة فى الخارج، محقّقة كانَتْ أو مقدرة، كقولنا: كلّ جسم متناهٍ، أو متحيّز، أو مُتقسّم الى غَير النّهاية، الى غَير ذلك من القضايا المُستعملة فى العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصّدق فى الخارجيّة باعتبار مُطابقة نسبتها لما فى الخارج، وكذا فى الحقيقيّة، اذ فيها ايضاً حكم على المَوجودات الخارجيّة، ولكن محقّقة أو مقدّرة. وامّا الصّدق فى الذهنيّة فباعتبار مطابقة نسبتها لما فى نَفْس الأمر، اذ لا خارج لها تطابقه.

وامّا نَفْس الأمر، فقد اشرنا الى تعريفه بقولنا: * **بِحَدِّ ذاتِ الشَّىءِ نَفْسُ الأمْرِ حُدَّ** أى حدّ وعرّف نَفْس الأمر بحدّ ذات الشّىء. والمراد بحدّ الذّات هنا مقابل فَرض الفارض، ويشمل مرتبة المهيّة والوُجُودَين الخارجى والذّهنى. فكون الإنسان حيواناً فى المرتبة ومَوجوداً فى الخارج، أو الكلّى مَوجوداً فى الذّهن، كلّها من الاُمور النَّفْس الأمريّة، اذ لَيْست بمجرّد فَرض الفارض، كالإنسان جمادٌ. فالمراد بالأمر هو الشّىء

نَفْسه. فإذا قيل: الأربعة فى نَفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة فى حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا مِن باب وَضع المُظْهَر مَوضع المُضْمَر. ثم اشرنا إلى ما قيل انّ نَفْس الأمر هو العَقل الفعّال بقَولنا: * **وَعَالَم الأمْرِ وَذا**، أى ذلك العالم، **عَقْلٌ** كُلّى **يُعَدّ**، أى، ويعدّ نَفْس الأمر عند البَعض عالم الأمر، وذلك العالم، عقل كلّ صغير و كبير، وبسيط ومركّب فيه مُستطر.

والتعبيرُ بالعبارتَيْن للإشارة الى الاصطلاحَيْن: أحَدُهما اصطلاح أهل الله، حيث يعبّرون عن عالم العَقل بعالم الأمر مقتبسين من الكتاب الالهى: «ألالَه الخلق والأمْر». وهذا التّعبير أنْسب لنَفْس الأمر. وانّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوَجهَين: احَدُهما من جهة اندكاك انيّته واستهلاكه فى نُور الاحديّة، إذ العقول مطلقا من صُقع الرّبوبيّة. بَل الأنْوارُ الاسفهبديّة لامهيّة لها على التّحقيق. فمناط البَينونة الّذى هو المادّة، سواء كانَتْ خارجيّة أو عَقْليّة، مَفقود فيها. فهى مجرّد الوُجُود الّذى هو أمر الله وكلمة «كن» الوُجُوديّة النّوريّة. وثانيهما انّه، وان كان ذامهيّة يُوجد بمجرّد أمر الله وتوجّه كلمة «كن» اليْه، من دُون مؤنة زائدة من مادّة وتخصُّص استعداد، فيكفيه مجرّد امكانه الذّاتى.

والآخرُ اصطلاح الحكماء، حَيْثُ يُعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة. وهذه العبارة أيضا كثير الدّور فى لسان الشريعة.

ويُمكن ان يُجعل «يُعَدّ» من العَدّ بمَعنى الحسبان لا الحساب، تنبيهاً على اولويّة المَعنى الأوّل، لانّ ظهور الشىء بوُجود تجرّدى أومادّى وكَونه عند شَىء، مادة كان أو لَوحاً عالياً نُوريّا، خارج عن نَفْسه.

ثمّ بيّنا النّسبة بين نَفْس الأمر والخارج والذّهن بقَولنا: * **مِنْ خَارِجٍ أعَمُّ**، اى نَفْس الأمر — حذف لانّ الكلام قد كان فيه — اعمّ مطلقا من الخارج، **إذْ لِلذِّهْنِ عَمّ**، فكلّ ما هو فى الخارج فهو فى نَفس الأمر من غَير عكس؛ * **كَمَا** انّ نَفْس الأمر **مِن الذِّهْنِىّ مِنْ وَجْهٍ أعَمّ**. ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقَولنا: * **إذْ فِى صَوادِقِ الْقَضَايا**، كقَولنا: الأربعة زَوْج، **صَدَقا**، أى

اجتمع نَفْس الأمروالذّهنی، *وَفِی قضایا **كَواذِب** وَفِی **حَقٍّ** مُطلق، عزّ اسمه، **فَرَقا**. فی الكواذب مثل: الاربعة فرد، يتحقّق الذّهنی، لاالنّفس الأمری. وفی الحقّ تعالی يَصْدق النّفْس الأمْری، لاالذّهنیّ، لكَونه خارجيّاً صرفاً، لايحيط به عَقل ولاوَهْم. ومن هذا ظهر النّسبة بَيْن الخارج والذهن ايضاً. والتّعبير بالذّهن مرّة وبالذّهنی اخری للاشارة الی جريان هذه النّسب بعَيْنها فی ذوات النّسب.

غُرَرٌ فِي الْجَعْل

* **لِلرَّبْط** ، اى الى الوجود الرّابط – متعلّق «بقسم» – وَ الى الوُجود **النَّفْسى ،**
٣ **الْوُجود** المطلق **إذْ** – توقيتيّة – **قَسَمَ** * **فَالْجَعْلُ لِلتَّأْلِيفِ و الْبَسِيطِ عَمّ** .
اى الوُجود ، لمّا كان مَقْسوماً الى الرّابط والنّفْسى ، فعمّ الجَعْل، وانقسم الى الجَعْل التأليفى والجعل البسيط .

٦ وقَد خَرَج مِن هذا تَعريفهما. فالجعل البسيط ما كانَ متعلّقه الوُجود النّفسى ، والجعلُ المؤلّف ماكانَ متعلّقه الوُجود الرّابط. فانّ الأوّل جَعْل الشَّىءِ وافاضة نَفْس الشىءِ ، وبلسان الادباء ، الجَعْل المتعدى لواحد. والثانى جَعْل الشَّىءِ شَيئاً، والجَعْل
٩ المتعدّى لاثنَين . واللبيب يحدس مِن ذلك ما نحن بصدد اثباته من مَجْعوليّة الوُجُود ، حَيْث يَدُورُ انقسام الجَعْل مدار انقسام الوجود .

ثمّ الجَعْل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلّو الذّات عنها ،
١٢ ولايتصوّر بين الشىء ونَفْسه ، ولا بَيْنه وبَيْن عوارضه اللّازمة ، كالانسان انسان، والانسان حَيوان ، والأربعة زَوْج ، لانّها نسب ضروريّة ، ومناط الحاجة هوالامكان، والوُجُوب والامتناع مناط الغنا. ولذا قال الشّيخ: ماجَعَل الله المشمش مشمشاً ، ولكن
١٥ أوجده. والى هذا يشير قَولنا: * **فِي عَرَضىٍّ قَدْ بَدا مُفارِقاً** * **لاغَيْر**، اى لا فى غَيْر العرضى المفارق **بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا** – مؤكّد بالنّون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زَوْجاً تركيبيّاً له مهيّة ووُجود، وَ كان بَيْنهما اتّصاف ،
١٨ تشتّتوا فى مَجْعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلثة اقوال ، كما قلنا: * **فِي كَوْنِ مهيّةٍ أو وجُودٍ أو** * **صَيْرُورةٍ** – عبارة أُخرى للاتّصاف ، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون بتلك – **مَجْعُولاً**، خبر كَون ، **أقْوالاً**، مَفْعول **رَوَوا**. * **وَعُزِّىَ** ، اى نُسِبَ ،
٢١ **الأوَّلُ لِلإشْراقِى**. فقالوا: اثر الجاعل ، اوّلاً وبالذّات ، نَفْس المهيّة ، ثم يَستَلزم

ذلک الجَعْل مَوجُوديّة المهيّة ، بلا افاضة من الجاعل ، لا للوُجود ولا للاتّصاف ، لانّها عَقْليّان مصداقها نَفْس المهيّة ، كما لايحتاج بَعْد صُدور الذّات عن الجاعل كَون الذّات ذاتاً الى جعل على حدة.

اقُول: اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق — قدّس سرّه — واتباعه وكانّ القَول بتقرّر المهيّات منفكّة عن الوُجود كان فى عَصره — قدّس سرّه — شائعاً. فحسبُوا ان لَو قالوا بمَجعوليّة الوجُود، ذهب الوَهْم الى غناءِ المهيّة فى تقرّرها عن الجاعل ، لمغايرة المهيّة للوُجود ، فيلزم الثّابتات الازليّة. فدفعُ هذا الوَهْم حداهُم على القَول بانّ المهيّة فى قوام ذاتها مَجْعولة مفتقرة الى الجاعل؛ كما قال المحقّق اللّاهيجى عليه الرّحمة فى المسألة السّابعة والعشرين من الشّوارق، مع تصلّبه فى اصالة المهيّة جعلاً وتحقّقاً: المراد من كَون المَجعُول هو المهيّة ، هو نَفى توهّم ان يكون المهيّات ثابتات فى العدم بلاجَعْل و وُجُود ، ثمّ يَصدر من الجاعل الوُجُود او اتّصاف المهيّة بالوُجُود. فاذا ارتفع هذا التّوهم ، فلامضايقة فى الذّهاب الى جَعْل الوجود او الاتّصاف، بعدان تيقن ان لامهيّة قبل الجَعْل. والى هذا يؤول مَذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهى — قدّس سرّه — فى القَول بجَعْل الوجُود. فانّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والمهيّة مجعولة بالعرض، انتهىٰ. وكما قال السّيد المحقّق الدّاماد — قدّس سرّه — انّه ، لمّا كان نَفْس قوام المهيّة مُصحّح حمل الوجود ، فاحدس انّها ، اذا استغنت ، بحسب نَفْسها ومن حَيْث اصل قوامها ، عن الفاعل ، صدق حَمْل المَوجُود عَلَيها من جهة ذاتها ، وخرجت عَنْ حُدود بقعة الامكان ، وهو باطل.

اقُولُ: يرد عليه ان استغناء المهيّة بالذّات عن الجاعل لكَونها سراباً واعتباريّة، وانّها ، دُون المَجْعوليّة ، لايخرجها عن الامكان. ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل، وانّه فَوق الجعل. وايضاً ، كَيْف يكُون نَفْس قوام المهيّة مُصحّح حَمْل الوُجُود ، وهى لاموجُودة ولامعدومة؟ ولَو كانَتْ مُصحّحة ، لزم الانقلاب عن الامكان الذّاتى الى الوُجوب الذّاتى، كما فى الأسفار.

*وقَدْ مَشَى الْمَشّاءُ نَحْوَ الْبَاقِي. لكن محقّقوهم مشوا الى جانب مجعوليّة الوُجُود، وغَيْرهم الى مجعوليّة الاتّصاف وصَيْرُورة المهيّة مَوجودة. ولَعَلَّ هؤلاء ارادوا انّ اثر الجاعل امر بسيط، يحلّله العقل الى مَوصُوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر البسيط هُوالوجود، والّا فظاهره سخيف، لانّ الاتّصاف فَرع تحقّق الطرفَين، وانّه امر انتزاعيّ.

ثمّ شرعنا فى استيفاء أقسام الجَعْل بقَولنا: *بِالذّاتِ وبِالْعَرَضِ مِنْ جعل مُركَّبٍ *وَمِنْ جَعْل بسيطٍ، وهى اربعة، فِي ثَلاثَةٍ، اى الثلثة المَذكورة مِنْ مجعوليّة الوُجُود والمهيّة والصَّيْرورة، إضْرِبِ، فتَصير اثنى عشر. فعلى القَول المرضى ماهوالصّحيح مِن هذه الوُجُوه، جعل الوجود بالذّات جعلاً بسيطاً، وجعله بالعرض مُركباً. وجعل المهية والاتّصاف بالعرض بسيطاً و مركبا. وماهو الباطل جعله بالذات مركبا و جعله بالعرض بسيطاً، وجعلها بالذّات بسيطاً ومُركّباً. وقس عليه الصّحيح والباطل، على قَول الاشراقى وعلى القول بجعل الاتّصاف. وإن شئت، فانظر الى هذا الجدول:

على المرضى يعنى جعل الوجود		على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالعرض
جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض
جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض
جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

ثمّ اشرنا الى ماهو الصحيح بقولنا: * **جَعْلُ الْوجُود عِنْدَنا قَد ارْتُضِى**؛ * **مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ**، * **كَذا اتّصافٌ**، أى مجعول بالعرض؛ **وبِذا الْجَعْلِ**، اى بالجَعْل بالعرض، **جُعِلَ** * **تَرْكِيباً**، اى جعلاً تركيبيّاً، **الْوُجُودُ مَعْ ذَيْن**، اى المهيّة والاتّصاف. فاذا جعل الوجود بسيطاً، فـ«الوُجُود وجودٌ» مجعول تركيبيّا بالعرض، وكذا المهيّة والاتّصاف مجعولة تركيبا، ولكن بالعرض بنَفْس جَعْل ذلك الوجُود بسيطاً، **فَنِلْ** جميع ذلك، وهو أمر من النَّيْل.

ثمّ شَرَعتُ فى ذكر الادلّة على القول المرضى. فمنها قولى: * **وَلِى عَلَى** القول **الَّذى هُوَ اخْتِيارِى** * **أنْ لازِمُ الْمَهِيَّةِ اعْتِبارِى**. وانّما كان اعتباريّاً، لانّه يلزمها بماهى هى مع قطع النّظر عن الوُجودين، حتى لو فرض انّ المهيّة تكون متقرّرة مُنفكّة عن كافّة الوُجودات، لكان لازماً لها. والمهيّة، بهذا الاعتبار، اعتبارى بالإتّفاق، فما يلزمها كذلك اولى بالاعتباريّة. * **وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِذِيهِ** — اى لصاحبه، وهو العلّة؛ وهذا من قبيل قوله: «انّما يعرف ذا الفضل من النّاس ذووه» — **قَدْ لَزِم**، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فاذا تمهّدها تانّ المقدّمتان، * **فَفِى سِوَى الْمَعْلُولِ الاول** للجاعل الحقّ والقيّوم المطلق **حُتِم** ولزم * **مِنْ قَولِ الإشْراقِ** — وهو مجعوليّة المهيّة — **انْتِزاعِيَّتُها**، أى انتزاعيّة ذلك السّوى، لأنّ الكلّ لازم مهيّة المعلول الأول، اذ المَفروض انّ ماهو الصّادر بالذّات والأصل فى التّحقق لمعلول الأوّل هو المهيّة، وما سواه مَعْلولٌ ولازمٌ لمهيّته. وحينئذٍ فالمحذور لازم. واستثناء المعلول الاول لانّه لازم الوُجود الخارجى، فانّ الواجب تعالى مهيّته انّيته.

* **وأيضاً** على المختار **انْسِلابُ سِنْخِيَّتِها** اى سنخية المهيّات، * **كَالْفَيءِ لِلشَّيءِ** ـ لا كالندى من البحر، فانّهُ توليدٌ، تعالى عن ذلك — **لِواهِبِ الصُّوَرْ** — متعلّق بسنخيتها — * **حَيْثُ**، تعليليّ، **انْتِفا الْمهيَّةِ عَنْهُ** سبحانه **ظَهَرَ** سابقاً. ومَعْلول الوُجُود وُجُود، وعلّة المهيّة مهيّة؛ فالمهيّة لاتصلح للمجعوليّة، والاتّصاف حالُه معلومة، فبقى الوُجود.

ومنها * **مِثْلُ انْسِلابِ كَونِها** ، اى كَون المهيّة ، **مُرْتَبِطَة** بالجاعِل، حَيثُ تلاحظ من حَيث هى ، مع قطع النظر عن الوجُود ، فكيف عن الايجاد والارتباط ؟

* وَ الحال انّ **ذات مَجْعُولٍ** بالذات **بِهِ** ، اى الارتباط الى الجاعل ، **مُشْتَرِطَة** ؛ بل ٣ يكون عَيْن الارتباط الحقيقى.

الفريدة الثّانية
فى
الوجوب والإمكان

غُرَرٌ فِى الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* **إنَّ الوجودَ رابِطٌ**، اى ثبوت الشىءِ شيئاً، **ورابِطى**، * **ثُمَّتَ نَفْسىٌّ** — قد يلحق التاء المتحركة بـ «ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فمضَيتُ ثُمَّتَ قلت لا يعنينى» — والمَعنى المشترك بَيْن الرّابطى والنّفسى ثبُوت الشىء. **فَهاكَ**، اى خذ، **واضْبِطِ** * **لِاَنَّهُ**، اى الوجود مطلقا، امّا ان يكون وجوداً **فِى نَفْسِهِ**، ويقال له الوجود المحمولى، وهو مفاد «كان» التّامة المتحقّق فى الهليّات البسيطة؛ **أو** يكون وجُوداً **لا** فى نَفْسه، وهُو مفاد «كان» النّاقصة المتحقق فى الهليّات المركبة، ويقال له فى المشهور الوجُود الرابطى. والأولى، على ما فى المتن، ان يسمّى بالوجُود الرّابط على مااصطلح عَلَيه السّيد المحقّق الداماد فى الافق المبين، وصدر المتّالهين — قدّس سرّه — فى الأسفار، ليفرق بَيْنه وبَيْن وجُود الأعراض، حَيْث اطلقوا عليه الوجُود الرّابطى. وقول المحقّق اللّاهيجى فى بَعْض تأليفاته انّ وجود العرض مفاد «كان» النّاقصة وهم، لانّه محمولى يقع فى هليّة البسيطة، كقَولك «البياض مَوجُود»، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، اعنى الرابط، فانّه دائما ربط بين الشَيئين، لاينسلخ عَن هذا الشّأن.

وَما اى وجود، * **فِى نَفْسِهِ، إمّا لِنَفْسِهِ**، كوُجود الجواهر **سَما** — امّا مؤكّد بالنّون الخفيفة، أو ماض، بمعنى علا — * **أو غَيْرِه**، يعنى، أو وجود فى نَفسه لغَيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود فى نَفسه لكونه محمولاً، وله مهيّة تامة ملحوظة بالذات فى العقل، ولكن ذلك الوجود فى غيره، لانّه فى الخارج نَعْت للمَوضُوع.

ثم النّفسى قسمان، لانّ الوجود فى نَفْسه لِنَفسه، امّا بغَيره، كوُجود الجَوهر، فانّه ممكن معلول، وامّا بنفسه وهو وجود الحقّ تعالىٰ كما قلنا: **والْحَقُّ** جلّ شأنه **نَحْوُ أيْسِهِ** أى وجوده * **فِى نَفْسِهِ** لا كالرّابط، حيث انّه وُجود لا فى نفسه، **لِنَفْسِهِ**، لا كالرّابطى فانّه فى نَفْسه لغَيره، **بِنَفْسِهِ**، لا كوُجود الجَوهر، فانّه، وان كان لنَفْسه،

لكن لَيس بنفسه. وجعْل العرض موجوداً فى نَفْسه لغَيره ، والجَوهر موجوداً فى نفسه لنَفسه بغيره ، لا ينافى ما حقّق فى مَوضعه من انّ وجُود ما سوى الواحد الأحد رابط محض ، لانّ ماذكرهيٰهنا انّما هو فيما بين الممكنات انفسها ، والّا فالكلّ روابط صرفة لانفسيّة لها بالنّسبة اليه. انْ هى الّا تمويهات وتماثيل ، وبأنفسها أعدام واباطيل.

٣

* **قَدْ كانَ**، اى الوجود مطلقاً **ذا الجِهات**. أى صاحب الجهات — وهو خبر «كان» — **فِى الاذهان**، هذا اشارة الى انّها فى الخارج مواد ، وفى الأذهان جهات ؛ * **وجُوبٍ** — بالجرّ بدل من الجهات، لا بالرّفع، ليتوافق الرويّان — **وإمتِناعٍ أو إمكانٍ** ، كلمة «أو» للتنويع.

٦

* **وهى**، اى الجهات ، **غَنِيَّةٌ عَنِ الحُدُودِ** لكَون معانيها ممّا ترتسم فى النفس ارتساماً اوليّاً. فمن اراد ان يعرّفها تعريفاً حقيقيّاً لالفظيّاً، لم يَأت الّا بتعريفات دَوريّة؛ مثل «انّ الواجب مايلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن مالايلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب ان لا يكون» وغَيْر ذلك. فهى * **ذاتُ تأسٍّ فِيه** أى صاحبة اِقتداء فى الغناء عن التحديد **بالوُجُود**.

٩

١٢

غُرَرٌ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّة

* **وُجُودُها** ، أى وجُود الجهات الّتى هى كيفيّات النّسب ، **فِي الْعَقْلِ** **بِالتَعَمُّلِ** ، لا فى الخارج ، لوجوه: منها قولنا * **لِلصّدقِ فِي الْمَعْدُومِ** . فانّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجُود و واجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجُود والعدم،واتّصاف المعدوم بالصّفات الوجوديّة العينيّة محال . ومنهاقولنا: **والتَّسَلْسُلِ** .بيانه انّه،لوكان هذه الكيفيّات متحقّقة فى الأعيان ، لكانت مشاركة لغَيْرها فى الوجود ، ومتميّزة عنها بالخصوصيّات ، فوُجودها غيرمهيّاتها، فاتّصاف مهيّاتها بوُجودها لايخلو عن احد هذه، ويتسلسل:

ثمّ اشرنا الى بُطلان متمسّكات القائلين بانّها امُورٌ خارجيّة ، بقَولنا: * **ما** — نافية — **صَحَّ أَنْ لَو لَمْ تَكُنْ** الجهة سوى الامتناع ، اذ لم يذهب احد الى ثبوتيّته، **مُحَصَّلَة** لزم من عدميّة المجموع مجموع المحذورات الثلثة المذكورة فى البيتين، أوكلّ واحد من الثلثة ، بأنْ يكون الخصوصيّة حَيث وقعت على سبيل التمثيل.

احدُها انّه حينئذٍ قولنا: * **إمكانُه لا كانَ** عين قولنا **لا إمكانَ لَهُ**، اذ لاميز فى الأعدام. فيلزم ان لايكون الممكن ممكنا. هذا خلف. ووجه البطلان ان الامكان حينئذٍ هو الأمر العدمى ، ونفى الامكان هورفع هذا الشيء العدمى، والشيء مطلقا ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار مايضاف اليها متمايزة ، كمامرّ.

* وَثانيها **انَّهُ رَفْعُ النَّقِيضينِ لَزِم**،لانّه اذاكان الوجوب والامكان عدميّين، والّلاوجوب والّلاامكان ايضاً عدميّان ، وكون النقيضَين عدميّين هو معنى ارتفاعهما ، يلزم المحذور . و وجه البطلان اوّلاً النقض ، بالعمى والّلاعمى ، وثانياً الحلّ ، فانّ معنى ارتفاع النقيضَيْن فى المُفردات عدم صدقهما على شيء ، بأن لايصدق الوجُوب والّلاوجوب مثلا على شيء ، لاعدميّتهما فى انفسهما.

* و ثالثها انّه حينئذٍ **الْواجِبُ عَنْهُ**، أى عن الواجب، **الْوُجُوبُ يَنْحَسِم**، أى ينقطع ويزول. بيانه انّ الوجوب، اذا كان اعتباريّاً، لزم ان لايكون الواجب واجباً الّا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم يكن وجوب. و وجه البطلان النّقض بالامتناع، بل بالشّيئيّة. والحلّ بانّ اتّصاف الذّات بصفة فى ظرف لايَقْتَضى ثبوت تلك الصّفة فيه، مع انّ الكلام انّما هو فى الوُجُوب الّذى هو كيف النّسبة.

غُرَرٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* **وكُلُّ واحِدٍ** من الوجوب والامكان والامتناع **لَدَى الاَكْيَاسِ بالذّاتِ**
٣ **وَالْغَيْرِ**، أى وبالغير، **وَبِالْقِيَاسِ**. فيحصل من ضرب ثلاثة فى ثلثة تسعة، مثل الوجوب بالذّات، والوجوب بالغَير، والوجوب بالقياس الى الغَير؛ وقس عليه الباقى. * **الّا فِي الإمْكَانِ فَغَيْرِىٌّ**، أى الامكان بالغَير، **سُلِبَ** من اقسامه. فبقى الأقسام المتحققة
٦ ثمانية. * **فَلَيْسَ مَا بِالذّاتِ مِنْهَا**، أى من كلّ واحدة من هذه المواد، **يَنْقَلِبُ** الى الاُخرى. ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسّببية للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، اذ لو كان الشّىء ممكناً بالغَير، فامّا ان يكون فى حدّ ذاته واجباً، أو ممتنعاً، أو ممكناً، اذ القسمة
٩ الى الثّلاثة على سبيل الانفصال الحقيقى، فلايجوز الخلوّ عنها. فعلى الاوّلين يلزم الانقلاب، وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لَغواً.

ثمّ اشرنا الى أمثلة ما بالقياس من الثلثه بقَولنا: * **مَا بِالْقِيَاسِ**، أى ما بالقياس
١٢ من المجموع كمجموع هذه الامثلة؛ فقَولنا: **كَالْمُضَايِفَيْنِ** مثال للواجب بالقياس الى الغير، وللممتنع بالقياس الى الغَير. فللاوّل باعتبار وجودهما، وللثانى باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر. وبالجملة، المتضايفان، وضعاً ورفعاً وجمعاً، مَوضوع المثالين.

١٥ وتلخيص المقام انّ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقّق الشىء بالنّظر الى الغَير، على سبيل الاستدعاء الاعمّ من الاقتضاء، ويرجع الى انّ الغَير يأبى ذاته الاّ ان يكون للشّىء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتى، كما فى الوجوب بالقياس المتحقّق
١٨ فى المعلول بالنّسبة الى العلّة، أو بحاجة ذاتية، كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلّة بالنّظر الى المعلول، أو باستدعاء من الطرفَين بلااقتضاء منهما ولا من احدهما، كما فى وجودى المتضايفَين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر، لابالآخر، اذلاعلّية بَين
٢١ المتضايفَين. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذّاتى والغَيرى، وينفرد عنهما ايضاً.

والامتناع بالقياس الى الغَير ضرورة عدم وجود الشيء بالنّظر الى الغَير، بحسب الاستدعاء المطلق ، كما فى وجود المعلول بالنّسبة الى عدم العلّة ، وعدمه بالنّسبة الى وجودها ، وكما فى وجود أحد المتضايفَين بالنّسبة الى عدم الآخر ، وعدمه بالنّسبة الى وجود الآخر. وهو ايضاً كسابقه فى العموم .

والامكان بالقياس الى الغَير لاضرورة وجود الشّيء وعدمه بالنّظر الى الغَير ، ويرجع الى انّ الغَير لايأبى عن وجوده ولاعن عدمه حين مايقاس اليه. وهذا انّما يتحقّق فى الأشياء الّتى لايكون بينها علاقة طبيعيّة من جهة العلّيّة والمعلوليّة أوالاتّفاق فى علّة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا: * **ثُمَّتَ** ـ عاطفة ـ **كَالْمَفْرُوضِ واجِبَيْنِ** ، اذلا علاقة لزوميّة اقتضائيّة بَينهما ، والّا لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف ؛ فكلّ واحد منهما لايأبى عن وجود الآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علميّة اخرى كما فى مسألة نفى الأجزاء عن الواجب وغيرها .

غُرَرٌ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

فمنها قولنا: *عُرُوضُ الإمْكَانِ للمهيّة بِتَحْلِيلٍ من العقل وَقَعَ، حيث يلاحظها من حَيث هى مقطوعة النظر عن اعتبارالوجود وعلّته والعدم وعلّته، فيصفها بسَلب الضرورتين. وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين أو الإمتناعَين.

ومنها قَولنا: *وَهُوَ، أى الامكان الذاتى، مَعَ الْغَيْرِىّ مِنْ ذَيْنِ، أى الوجوب والأمتناع، إجْتَمَعَ بخلاف الذاتى منهما مع الغَيرىّ منهما. ولامنافاة بَين لااقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغَير للوجود أو العدم.

ومنها قولنا: *وَقَدْ يُرادُ مِنْهُ، أى من الامكان، فِي اسْتِعْمَالِ، أى استعمال الالهى والمنطقى، الامكان *أَلْعَمُّ، مخفّف العامّ. وهوعامّ وعامىّ، لانّ الامكان فى العرف العام ايضاً كان بمعنى سَلب الضّرورة عن الطّرف المخالف. فكانوا يقُولون: «الشّئ الفلانى ممكن»، أى لَيس بممتنع، كما انّ معناه المشهور، أعنى سَلب الضّرورتين، خاصّ وخاصّى، حَيث تفطّن به الخاصّة. ولم نذكره فى تعداد معانيه، اذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

وَالامكان الأخَصّ، وهو سَلب الضّرورات الذاتيّة والوَصفيّة والوقتيّة. قال الشيخ فى منطق الاشارات: «قد يقال ممكن ويُفهم مِنه معنى ثالث، فكانّه اخصّ من الوجهين المذكورين. وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتّة، ولا فى وقتٍ، كالكسوف، ولا فى حال، كالتغير للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان» انتهى. فالكتابة ضروريّة للإنسان فى حال تصميم عزمها، وامّا بالنّسبة الى نَفْس الطّبيعة الإنسانيّة، فمعلومٌ ان لاضرورة ذاتيّة، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللّاكتابة، ولاضرورة وصفيّة ولاوقتيّة،

اذ لم يؤخذ فى جانب المَوضوع وصفٌ عنوانىّ ، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

وَ امْكَانٍ **اسْتِقْبَالِيّ** ، وهو سلب الضّرورات جميعاً حتّى الضّرورة بشرط المحمول ، لكونه معتبراً فى الأوصاف المستقبلة للشئ. قال المحقّق الطوسى ـ قدّس سرّه ـ عند ذكر الشيخ هذا المعنى : « انّما اعتبره من اعتبر لكون ماينسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة ، امّا مَوجوداً أو مَعدوماً ، فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما ، والباقى على الامكان الصّرف لايكون الّا ماينسب الى الاستقبال من الممكنات الّتى لايعرف حالها ، أيكون مَوجُودة اذاحان وقتها ، ام لايكون. وينبغى أن يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإستقبال ، لانّ الاوّلين ربّما يقعان على ماتعيّن احد طرفيه لضرورة ما ، كالكسوف ، فلايكون ممكناً صرفاً » انتهى.

وفى قَوله ـ قُدّس سرّه ـ : « من الممكنات الّتى لايعرف ـ الى آخره ـ » اشارة الى انّ عدم تعيّن الوجود والعدم فى الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، انّما هو بحسب علمنا ، لابحسب نفس الأمر.

ولهذا قال فى مبحث التناقض من شرح الإشارات : « الصّدق والكذب قد يتعيّنان كما فى مادّتى الوجوب والامتناع ، وقد لايتعيّنان كما فى مادّة الامكان، ولاسيّما الاستقبالى، فانّ الواقع فى الماضى والحال قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان أوعدماً، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين ، وان كانا بالقياس الينا ، لجهلنا بالأمر ، غير متعيّنين. وامّا الإستقبالى فقد نظر فى عدم تعيّن احد طرفيه، أهو كذلك فى نفس الأمر، أم بالقياس الينا. والجُمهور يظنّونه كذلك فى نفس الأمر ، والتحقيق يأباه، لاستناد الحوادث فى أنفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل الى جاعِل اوّل يجب لذاته » انتهى.

فظهر ان هذا شىء اعتبره الجمهور من المَنطقيّين . وامّا التحقيق الحكمى فيؤدّى انّ الاستقبال والماضى والحال متساوية فى عدم التعيين فى نظرنا، وفى التّعيين فى نَفْس الأمر وفى الضّرورة والإمتناع فى الواقع ، والامكان باعتبار نَفْس المفهوم.

ومنها قَولنا: * **قَدْ لَزِمَ الإمْكَانُ لِلْمَهِيَّة** ، أى نَفْس شيئيّة المهيّة كافية

فيه، بلاحاجة الى مؤنة زائدة، لانّه ليس الّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت المهيّة ونسبة الوجود والعدم اليها ، علمت انّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان الامكان لازماً للمهيّة ، عند اعتبار ذاتها من حيث هى ، فلايعبأ بشبهة يبدء فى المقام ، من انّ الممكن امّا موجود وامّا معدوم ، وعلى أىّ تقدير ، فله الضّرورة بشرط المحمول ، فاين يمكن ؟ وايضاً ، امّا مع وجود سببه التّام ، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.

ومنها قولنا: * **وحاجة الممكن** الى المؤثّر بديهيّة **اوّليّة**، غير مفتقرة الى الدّليل ؛ بل إلى شيء آخر ممّا يفتقر اليه اقسامه الخمسة الاخرى . ولكن التصديق الاولى قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّر اطرافه. وخفاء التصوّر غير قادح فى اوّليّة التّصديق.

واعلم انّ القائل بالبخت والاتّفاق ينكر هذه القضيّة ، وانكارها مساوق لجواز الترجّح بلامرجّح الذى لايقول به الأشعرى ايضاً.

وذكر الفخر الرّازى من قبلهم شبهات.

منها ان احتياج الممكن الى المؤثّر امّا فى مهيّة الممكن بأن يجعلها مهيّة ، وامّا فى وجوده بان يجعله وجوداً ، وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه ، كما لايخفى ، وامّا فى الاتّصاف ، وهو أمر عدمى. * والجواب انّ **أثر الجعل وجود إرتبط** ، لاالوجود وُجود، كمامر.

* ومنها انّه لو احتاج الى المؤثّر، فصفة المؤثّرية ايضاً شيء ممكن ، فاحتاجت الى مؤثّرية أُخرى ، وهكذا ، فيتسلسل. والجواب انّ **صفة التأثير فى العقل فقط** ، وليست متأصّلة. ولايقدح ذلك فى اتّصاف المؤثّر بها، لانّ ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثّابت فى الخارج .

ومن الأبحاث المتعلّقة بالإمكان ، حاجة الممكن الى العلّة فى البقاء ايضاً ، كما قلنا * **لايفرق الحدوث والبقاء** فى الحاجة، * **إذ لم يكن للممكن إقتضاء.** فكما لم يكن وجوده فى اول الحال باقتضاء من ذاته ، فكذا فى ثانى الحال وثالث الحال وهكذا ، لانّ مناط الحاجة ، كما سيجيء، هوالامكان ، وهو لازم المهيّة. فكذا الحاجة،

بل الوجود الامکانی، فی أیّ وعاءٍ من أوعیة الواقع کان، سواء کان فی الدّهر، أو فی الزّمان، أو فی طرفه، حادثا أو باقیاً، عَین الفقر والفاقة الی العلّة — لا انّه ذات له الفقر — وهو متقوّم بها، متذوّت بذاتها، بحیث لو قطع النّظر عن وجودها، لم یکن شیئاً، و بوَجه بعید، کقَطع النّظر عن ذاتیّات شیئیّة المهیّة، حَیث لاتبقی تلک المهیّة. فما اسخف قَول من یقول: انّ المعلول محتاجٌ الی العلّة حُدوثاً لابقاءً. وقد تفوّهوا بانّه لَوجاز علی الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالی عمّا یقول الظّالمون.

وقَولنا: * **وَإِنَّمَا فَاضَ اتّصَالُ کَونِ شَیء** جواب عمّا عسیٰ أن یقولوا: لو احتاج الممکن فی حال البقاء الی المؤثّر، فتأثیره امّا فی الوجود الذی هو کان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصیل الحاصل، وامّا فی وجود جدید حادث؛ هذا خلف. وحاصل الجواب انّ التأثیر فی أمر جدید، لکنّه استمرار الوجود الاوّل واتّصاله، لاأمر منفصلٌ عن الاوّل، لیکون خلاف الفَرض.

* وَلما تمسّکوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنائهم علیهم، بأن **مَثَلَ الْمَجْعُولِ لِلشَّیء** وحاله **کَفیء** أی، کمثل الفیء للشاخص، فانّه تبع محض له، یحدث بحدوثه، ویبقی ببقائه، ویدور معه حیثما دار. والبنّاء لَیس علّة موجدة. بل حرکات یده علل مُعدّة لاجتماع اللبنات والاخشاب، وذلک الاجتماع علّة لشکل ما. ثمّ بقاء ذلک الشکل فیها مَعلول الیبوسة المستندة الی الطبیعة. والمؤثّر الحقیقی لَیس الّا الله جلّ شأنه.

ومنها انّ علّة الحاجة الی العلّة هی الامکان. * **قَدْ کَانَ الافْتِقَارُ إلی العلَّةِ لِلإمْکَانِ**، کما هو قول الحکماء. ومن فروعاته انّه * **فَلْیُجْعَلِ الْقَدِیْمُ بِالزَّمَانِ**، کالعَقل الکلّی، لکَونه ممکناً. وامّا علی قَول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذی هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ علی المطلوب شواهد. منها: * **ضَرُورَةُ الْقَضِیَّةِ الْفِعْلِیَّة**، أی ما کان محموله واقعاً فی احد الأزمنة. بیانه انّ الشیء، حال اعتبار وجوده، ضروریّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروریّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفی زمانه. والحدوث

عبارة عن ترتب هاتين الحالتين. فلو نظرنا الى المهيّة من حيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضّرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال المهيّة فى ذاتها، أعنى امكانها الذّاتى، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة الى السبب.

ومنها * **لوازم الاوّل** تعالى **والمهيّة**. بيانه انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق، لوازم. فعند الحكماء، الصّفات الاضافيّة؛ بل عند الاشراقيين منهم، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم، الصّور المرتسمة؛ وعند الاشاعرة الصّفات الحقيقيّة الزائدة؛ وعند المعتزلة، الأحوال؛ وعند الصوفيّة، الأعيان الثّابتة. وليست هذه اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد، فهى ممكنة الثّبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظرا الى ذات الأول تعالى. فثبت انّ التّأثير غير مشروط بسبق العدم.

فلئن قالوا: الكلام فى الأفعال، وهذه ليست بأفعال؛ نقول مقصودنا انّ الدّوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقليّة لاتخصّص. وكذا لكلّ مهيّة لازم، مستند اليها، غير متأخّر عنها زماناً، ولايتخلّل العدم بينهما.

* **ثمّ** منها **إمتناع الشّرط**، أى، الاشتراط **بالمعاند**. بيانه انّ العدم السّابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشّيء بمعانده؟ وإن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّيء معاند ومناف له ايضاً. وامّا الامكان، فهو يجامع وجود الشّيء وليس مقابلاً له.

* **ومنها الفقر فى حالة البقاء**. بيانه انّ الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلّة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث. وان كان هو الامكان، يثبت المطلوب.

فهذه الوجوه **شواهدى** — خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضّمير للمتكلم.

ثمّ بيّنا انّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: * **ليس الحدوث علّة من رأسه**، أى أصلاً. ويوضحه قولنا: * **شرطاً**، بأن يكون علّة الحاجة هو الامكان

بشرط الحدوث ، **ولاشَطْراً**، بأن تكون هى هو مع الحدوث ، **ولابِنَفْسِه** ، بأن تكون هى الحدوث فقط .

وهذه أقوال ثلثة للمتكلّمين . * **وكَيْفَ** يتصوّر ان يكون علّة ، **وَ الْحُدُوثُ كَيْفُ** ، أى كيفيّة **مَا** ، أى وجود ، **لَحِقَ** * **لِلْفَقْرِ** والحاجة ، وتأخّرعنه بمراتب ؟ بيانه انّ الحدوث كيفيّة الوجود ، لانّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الايجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلو كان علّة للحاجة مُستقلّة أو جزءً أو شرطاً ، لتقدّم على نفسه بمراتب ، **إذْ** — تَوقيتيّة متعلّقة بـ « يلحق » — **عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ** وانتظم ، حيث يقال : الشّىء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فحدث .

وأيضاً كيف يتصوّر ذلك ، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم ؟ * **وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوناً** — مَفعُول « السّابق » — **لَيْسَ خَصَّ** * **بَدِيْلُهُ نَقِيْضُهُ** — مبتدأ وخبر — أى ، عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه ، **دارَ الْحِصَص** ، أى حصص العدم . بيانه انّه ، لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن ، فامّا يكون العدم السّابق مُطلقاً ، فهو لَيس شرطاً لحادث خاص ، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ، فيلزم الدّور لتوقّف كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر ، وامّا ان يكون العدم البدلى ، فهو نقيض الكون الحادث ، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم . وان اريد الليسيّة الذّاتيّة للممكن ، أعنى لااقتضاء الوجود والعدم ، فيرجع الى اعتبار الامكان . هذا خلف ، مع انّ سَبقه بالذّات لابالزّمان . وانّما ذكرنا العدم البدلى ، مع انّه لم يقصده الخصم ، اشارة الى انّه عدم الشّىء فى الحقيقة ، ولكن باعتبار مهيّته ، من حَيث هى هى ، مع قطع النّظر عَن كَونها مظهر التجلّى الالهى ، ولو فى زمان تنوّرها بالوجود . وامّا بهذا النظر ، فلاعدم لتحقّق نقيضه . والعدم السّابق أو اللّاحق لَيس عدماً له فى الحقيقة ، لانّ عدم الشّىء رفعه ، ورفعه نقيضه ، واتحاد الزّمان شرط فى التناقض . فكانّه قيل : العدم السّابق لَيس عدماً له ، لانّه لَيس نقيضاً له ، لانّ بدله نقيضه ونقيض الواحد واحدٌ .

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيّ

من انّ الشّيء، ما لم يجب، لم يوجد. والقول بالأولويّة باطل. * **لا يُوْجَدُ الشّيءُ بِأولَويّة** بأنواعها، * **غَيْرِيَّةً تَكونُ** الأولويّة **أو ذاتِيَّة**، * **كَافِيَةً** تكون الأولويّة الذّاتيّة في وقوع الممكن، **أولا، عَلى الصَّواب**؛ خلافاً لبعض المتكلّمين القائلين بالأولويّة الغيريّة، المنكرين للإيجاب والوجوب في ايجاد الممكن. * **لابُدَّ فِي التَّرجيح**، أى، ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه، **مِنَ إيْجَاب** لذلك الوجود أو ذلك العدم.

ثمّ اشرنا الى الدّليل بقولنا: * **لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ**، أى كون الممكن من ذاته أن يكون لَيس، **تَنْفِي الثَّانِيَة**، أى الأولويّة الذّاتية، * **رَأساً**، أى بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ المهيّة لم تكن بحسب ذاتها إلّا هى، وما لم تدخل في دار الوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء، حتّى انّه لم يصدق نَفسها على نفسها. وذاتها وذاتيّاتها وامكانها وحاجتها، وان كانت متقدّمة على وجودها تقدّماً بالمعنى، لكنّه بحسب الذهن، وامّا في الخارج فالأمر بالعكس. فما لم يكن وجود لم تكن مهيّة، ولا بروز لأحكامها الذّاتيّة. وحينئذٍ فلا مهيّة قبل الوجود حتّى تستدعى أولويّة مطلقاً.

كَذا تنفى **الاولى**، أى الأولويّة الغيريّة، **بَقَاءُ التَّسْوِيَه**، أى تسوية الوجود والعدم بحالها. فانّ هذه **الأولويّة**، لما كانَت غير بالغة الى حدّ الوجوب، لايجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقُوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان، فلا يتعيّن بعد احدهما، بخلاف ما إذا بلغت الى حدّ الوجوب، لانّه حينئذٍ لا يبقى الطّرف الآخر. فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بانّه: لم وقع هذا دون ذاك؟ هذا هو الوجوب السّابق الجائى من العلّة في الممكن.

* **ثُمَّ** هنا وجوب آخر يقال له **وجُوبٌ لاحِقٌ**. وهو ايضاً مبرهن عليه **ومُبَيَّنٌ**.

يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل. وهو الذى يقال له الضّرورة بشرط

المحمول. ولايخلو عنه قضيّة فعليّة. ان قُلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب، بل عَينها، لانّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم؟ قُلت: هذا السّبق واللّحوق فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى، واعتبار التّرتيب بينها. فقولهم: «الشّىء ما لم يجب لم يُوجد» معناه مالم ينسدّ جميع انحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. * **فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ**.

وقولنا: * **ونِسْبَةُ الْوُجُوبِ والإمْكَانِ * كَنِسْبَةِ التَّمَامِ والنُّقْصَانِ** مسألة متداولة بَينهم. معناها انّ الامكان، لمّا كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته الى الوجوب كذا. والأولى ان يكون المراد بالامكان هُو الامكان بمعنى الفَقر المُستعمل فى الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتالهين ـ قدّس سرّه ـ وبالوجوب هو الوجوب الذّاتى. وحينئذٍ فالسنخيّة بنحو الشّىء والنى المعتبرة فى التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع كَونها فى نَفسها مسألة، بايرادها هنا يدفع توهّم المنافات بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتى كالمادة، والوجوب الغيرى كالصورة، فيجتمعان.

غُرَرٌ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيّ

***قَدْ يُوصَفُ الإِمْكَانُ بِالْاسْتِعْدَادِي، *وَهُوَ بِعُرْفِهِم سِوَى اسْتِعْدَادِ.**

فانّ تهيّؤ الشّئ لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة الى الشّئ المستعدّ، وله نسبة الى الشّئ المستعدّ له. فبالإعتبار الأول يقال له الإستعداد، فيقال: انّ النّطفة مُستعدّة للإنسانيّة. وبالإعتبار الثّانى يقال له الامكان الاستعدادى، فيقال: الانسان يمكن أن يوجد فى النّطفة. فلو سُومح وقيل: النطفة يمكن ان يصير انساناً. كان المراد ماذكرنا. ***ذا**، أى الامكان الاستعدادى، **مَا بِالإِمْكَانِ الْوُقُوعِيّ** ايضاً **دُعِي**. وهذا الامكان الوُقوعى المرادف للإستعدادى غَير الامكان الوقوعى المفسّر بكون الشّئ بحَيث لايلزم من فرض وقوعه محال، لانّ ذلك فى المادّيات، وهذا اعمّ مَوردا.

***وَالْفَرقُ بَيْنَهُ**، أى بَين الامكان الاستعدادى وبَين امكانٍ **ذَاتِيٍّ رُعِي** من وُجوه مذكورة فى الافق المبين والأسفار.

الاوّل قولنا: ***لِكَوْنِهِ** أى الاستعدادى **مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ**، لانّه من الامور المتحقّقة فى الأعيان، لكَونه كيفيّة حاصلة للمادة مُهيّئة ايّاها لافاضة المبدء الجواد وجُود الحادث فيها، كالصّور والأعراض، أو معها كالنّفس المجرّدة، بخلاف الامكان الذّاتى. فالتّهيؤ، من حيث انّه كيفيّة مخصوصة فى المادة بالمعنى الاعمّ، أمر بالفعل، ومن حيث انّه امكان وقابليّة للمستعد له، أمر بالقوة. وامّا ماذكره فى الأسفار بقَوله: «لكونه بالفعل من جهة أُخرى، غَير جهة كونه قوةً وامكاناً لشئ، فان المنى، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له، بالقوّة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية، بالفعل. فهو ناقص الانسانية، تامّ المنويّة، بخلاف الامكان الذّاتى الذى هو أمر سَلبى محض، ولَيس له من جهة اخرى معنى تحصّلى». فلعلّ المراد به التنظير، أوانّ العرض، سيّما الكيفيّة الاستعدادية، لمّا كان تابعاً للموضوع، ففى الفعليّة والقوّة، تابع له. فالامكان الاستعدادى، لما كان موضوعه مركبّاً من الفعليّة

والقوّة ، فهو فعل من جهة ، وقوّة من جهة ، بخلاف الذّاتی، فانّ موضوعه لیس بالفعل، حتّی فی الوُجود والعدم، فهو القوّة الصرفة. واّلا فالکلام فی الامکان الاستعدادی، لا فی موضوع الاستعداد. ٣

*والثانی **کَوْنِ** امکانٍ **ذاتِیٍّ لَهُ** ای للاستعدادی **کَالأَصْلِ** ،من وجهین: احدهما ان الاستعدادی کانّه الذّاتی،مع زیادة اعتبار؛ وثانیهما ان الذّاتی منشأ الاستعدادی،لانّ الهیولی التی هی مصحّحة جهات الشّرور،انّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الامکان الذاتی فیه. ٦

*والثالث **أنَّ مَقْوِیّاً عَلَیْهِ** ، أی ماعلیه القوّة والاستعداد، **عُیِّنَا** فی الاستعدادی لانّه توجّه فی طریق خاص الی کمال مخصوص ، کاستعداد النّطفة الانسانیّة لصورتها، بخلاف مایضاف الیه الذّاتی ، لانّه کلا الطّرفین من الوجود والعدم ، والتعیّن ناش من قبل الفاعل. ٩

*والرّابع انّ **فِیْهِ** ، أی فی الاستعدادی **سَوْغُ أَنْ یَزُولَ الْمُمْکِنَا**،أی عن الممکن بحصُول المستعد له ،لانّ الاستعداد یرتفع بطریان الفعلیة ، بخلاف الذّاتی ، فانّه لازم المهیّة دائماً ، ویجتمع مع الغَیریین ، کمامرّ. ١٢

*والخامس **أنَّ هَذا** ، أی الاستعدادی، **فِیْ مَحَلِّ الْمُمْکِنِ** ، أی فی مادته بالمعنی الاعمّ ، من محل الصّور النّوعیّة والموضوع والمتعلّق. وانّما کان قائماً بمحلّه لانّه المتّصف بالاستعداد والقُرب والبُعد حقیقة . وانّما یُوصفُ به الممکنُ لتعلّقه به ، وانتسابه الَیْه . فَهو بالوَصف بحال المتعلّق أشبه . وامّا الذّاتی، فهو وصف المُمکن بحسب حاله. ١٥ ١٨

*والسّادس أنّ **فِیْهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَیْقَنِ**،فاستعداد النّطفة للصّورة الانسانیّة أضعف من استعداد العلقة لها ، وهو من استعداد المضغة ، وهکذا الی استعداد البدن الکامل. وانّما یحصل الاستعداد التّام بعد تحقّق الذّاتی بحدوث بعض الاسباب والشّرائط ورفع بَعْض المَوانع ، وینقطع استمراره ، امّا بحُصول الشّیء بالفعل، وامّا بطریان بَعْض الموانع. ٢١

الفريدةُ الثالثة
فى
القِدَم والحدوث

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

*إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمْ، لاالمقابل ولاالمجامع، *أَوْ بعد غَيْرِهِ:
٣ ترديد فى العبارة؛ يعنى ان شئت ، عرّف بهذا ، وإن شئت، عرّف بذاك. وقد عرّف العقلاء بكلّ واحد ، والمآل واحد ، اذ المراد بالغير اعمّ من العلة والعدم. فَهْوَ ، أى عدم الكون المذكور، مُسَمًّى بِالْقِدَمْ. فيه اشارة الى انّ التّعريف شرح الإسم. *وَادْرِ الْحُدُوثَ
٦ مِنْهُ ، أى من القدم — متعلّق بقولنا : بِالْخِلَافْ ، اى ادر الحدوث بخلاف القدم . يعنى انّه المَسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا فى ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف اكثرها بقولنا : *صِفْ كُلًّا
٩ من القدم والحُدوث بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالإِضَافِي. امّا الحقيقى منهما ، فظهر. وامّا القدم الاضافى، فهو كون مامضى من زمان وجود شىء اكثر ممّا مضى من زمان وجود شئ آخر، والحدوث الاضافى كونه اقل. *وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي ،وتعريف ذا *قَبْلِيَّةُ
١٢ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا — مؤكّد بالنّون الخفيفة — *أَوْ عَبِّرَنْ ، بدل لَيسيّة الذّات، بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ ، يعنى الحدوث الذّاتى مَسبوقيّة وجود الشّئ بالليسيّة الذّاتيّة ، أو المسبوقيّة بالعدم المجامع. وهما الامكان الذى هو لازم للمهيّة ، أعنى لااقتضاء الوُجود
١٥ والعدم من ذاتها ، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون لَيس، وله من علّته ان يكون أيْس»؛ *كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ ، أى العدم المقابل الّذى يقال له العدم الزّمانى ، *مُنْصَرِمٍ ، أى منقطع ، يُنْعَتُ — خبر « يكون » — بِالزَّمَانِي، أى يستحقّ
١٨ هذا الوَصف ، *كَالطَّبْعِ ، أى لحدوث الطبع ، ذِي التَّجْدِيدِ فى كُلِّ آنٍ بمقتضى الحركة الجَوهريّة.

حدوث *دَهْرِيٌّ — أَبْدَا، أى أبداه سَيِّدُ الأَفَاضِلِ ،وهو السيد المحقّق الدّامادالبارع
٢١ فى الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلّم الثالث ـ قدّس الله نفسه وروّح رمسه ـ. فهو يقول بحدوث

العالم حُدوثاً دهرياً. وقد بسط القَول فيه بما لامزيد عليه ــ * **كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ** على وجُود الشئ * **بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ**، أى للعدم، **فَكَيَّة**. * **لَكِنّ** مقابلة العدم وسَبقه الانفكاكى **فِى السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّة**، بخلافهما فى الحدوث الزّمانى، فانّهما فى السّلسلة العرضيّة.

ولنمهّد لبيان ذلك ثلاث مقدّمات: الأُولى انّ كلّ مَوجود، فلوجوده وعاء أو ما يجرى مجراه. فوعاء السّيالات، كالحركات والمتحركات، هوالزّمان، سواء كان بنفسه أو باطرافه، من الآنات المفروضة الّتى هى أوعية الآنيات كالوصولات الى حدود المسافات. وماكان بنفسه اعمّ من ان يكون على وجه الانطباق، كالقطعيّات من الحركات، اولاعلى وجه الانطباق، كالتّوسّطيات منها. وما يجرى مجرى الوعاء للمفارقات النّورية هوالدهر. وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمّية والاتّصال والسّيلان ونحوها. ونسبته الى الزّمان نسبة الروح الى الجسد. ومايجرى مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه، هوالسّرمد.

الثّانية انّ للوجود بالاجمال سلسلتين طوليّة وعرضيّة. امّا الطّوليّة فبعد مبدئها، وهُو مَبدء المبادى وغاية الغايات، اللّاهُوت والجبروت والملكوت والنّاسوت. وامّا العرضيّة، فأعنى بها هنا عالم الاجسام الطبيعيّة.

الثّالثة انّ العدم فى احكامه تابع للوجود، مثل وحدته و كثرته وثباته وسيلانه ووعائه. فمنه زمانىّ ومنه دهرىّ ومنه سرمدىّ. وانّ راسم الاعدام فى الأذهان فقد كلّ مرتبةٍ مِن الوجود للأخرى فى الموجودات العرضيّة، وفقد كلّ وجُوددان للوجُود العالى فى الموجودات الطوليّة.

فاذا تمهّد هذه، نقول: قول السيّد ـ قدّس سره ـ العالم حادث دهرىّ، معناه انّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى، لانّه مسبوق الوجود بوُجود الملكوت الذى وعاؤه الدّهر، سبقاً دهريّا. فكما انّ كلّ حدّ من هذه السلسلة العرضيّة وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدمٍ لآخر منها وأُخرى منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطوليّة عدم او راسم عدم فى تلك المرتبة لاخرى منها. فكما انّ العدم هنا واقعىّ، فكذلك

العدم هناك ، لانّ الوجودات واقعيّة ، وفى مرتبة كلّ عدم للآخر ، بل كلّ عدم للآخر ، وكلّ وعاء لوُجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه . وكما ان مقادير الحركات الدّوريّة هنا أزمنة ، كذلك مدّ سَير نيّر النّور الحقيقى فى قوسَى النزول والصّعود ، من مدار فلك وجودات تلك العوالم ، ايّام ربوبيّة ؛ كما قال تعالى : « وذكّرهم بايّام الله » .

والحاصل انّ العالم ، عنده ، مَسبوق الوجود بالعدم الواقعىّ الدهرى ، لا الزّمانى المَوهُوم ، كما يقول المتكلّم ، ولا العدم المجامع الّتى فى مرتبة المهيّة فقط ، كما ينسب الى بعض الفلاسفه .

* **وَالْحَادِثُ الإِسْمِى الَّذِى** هو **مُصْطَلَحِى** ، أى مما اصطلحت انا عليه ،

* **أنْ رَسْمٌ اسْمٌ جَا** — بالقصر للضّرورة — **حَدِيثٌ** ، أى جديد ، اذ « كان الله ولم يكن معه شىء » ، ولا اسم ولا رَسم ولا صفة ولا تعيّن ، فحدّث وجدّد ، من المَرتبة الأحديّة ، الأسماء والرُّسوم . وكما انّ كلّما جاء من اسم ورَسم ، حديث لم يكن فكان ، كذلك مَطْموس **مُنْمَحِى** عند مصير الكلّ الى الملك الديّان ؛ كما قال سيّد الأولياء على : « كمال الاخلاص نفى الصّفات عنه » .

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهى : « إن هى الّا أسماء سمّيتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سُلطان » ، ومن كلام امير المؤمنين وسيّد الموحّدين على عليه السلام : « توحيده تمييزه عَن خلقه ؛ وحكم التمييز بَينونة صفة ، لا بَينونة عزلة » ؛ كما قلنا : * **تَبَايُنُ الْوَصْفِىّ ، لاَ التّباين الْعَزلى أثَر** ، أى روى * **مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأبينَا لِلْبَشَر** ، أى ممّن عقله فى التاصّل والكليّة بالنّسبة الى العقول فى الفرعيّة والجزئية ، كابينا آدم بالنسبة الى الأجساد البشريّة . فهو ، صلوات الله عليه ، أبُو العقول والأرواح ، كما انّ آدم عليه السلام ابو الأجساد والأشباح . ونعم ماقيل :

وانّى ، وان كنت ابن آدم صورةً ... فلى فيه معنىً شاهدٌ بابوّتى

* **فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلاَ كَوْنَ لِشَى * كَمَا سيُطْوى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طِىّ**

تقرير وتثبيت للمقام ، واشارة الى انّ البداية والنّهاية واحد ، والى انّ الطىّ باسمه

القاهر، كما انّ النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

٣ *فَذِی — اسم الاشارة — **الحُدوثات الّتی مَرَّتْ جُمَع** — تاكيد لـ«ذی» — *لِمَا **سِوَی ذِی**، أی صاحب، **الأمْرِ**، أی عالم المجرّدات **والخلق**، أی عالم الأجسام والجسمانيّات، **تَقَع**، أی المجموع للمجموع. فلاينافی أن يكون للبعض، وهوعالم الخلق، مجموع تلك الحُدوثات، حتّی الزّمانیّ الذی ماوصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه، ٦ بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالی.

بيانه انّا سَنُبرهِن علی اثبات الحركة الجَوهريّة، وانّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جَوهراً، وأعراضها تابعة لها فی التجدّد وقابلها، متّحدة ٩ معها فی التّحصل اتّحاد الجنس مع الفَصل، سيّال بسيلانها. فالتغير لاينسحب حكمه علی صفات العالم فقط، بل علی ذواتها ايضاً. والشئ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه مَحْفُوفٌ بالعدمَين، سابق ولاحق، وهما سيّالان زمانيّان، لان وعائها وعاء الوجودين المكتنفين ١٢ به، وهذان الوجودان سيّالان. وقَد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مَسبوق الوجود بالعدم الزّمانی. وهكذا فی اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا فيما يلی ذلك الحدّ من الطّرفين، وما يلی مايليه. ففی كلّ حدّ من حُدود الطبائع السيّالة ١٥ لاصحّة لسَلب المَسبوقيّة بالعدم الزّمانی. وكذا فی الكلّ المجموعی، اذ لاوجود له سوی وُجُود الأجزاء، ولاسيّما فی الممتدّات القارّة والغَير القارّة، المتوافقة الأجزاءِ، والموافقة للكل فی الحدّ والإسم. فحكمه حكمها. وكذا فی الكلّی الطبيعی منها، اذلاوجود له سوی ١٨ وجود الأشخاص. ولذا قلنا: *جُزئِيّةٌ وكُلّيّةٌ. ويمكن أن يقرء كلّ واحد منهما مضافاً الی الضمير، علی ان يكون بدل تفصيل ممّا سوی، **جُزءٌ وكُلّ**.

٢١ ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء علی التّبدل الذّاتی، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نَوعيّة ذواتاً متخالفة، قلنا: * **وكان حَفِظُ كُلِّ نوْعٍ**، سيّال بالذّات والصّفات، **بِالْمُثُل** النّوريّة، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصیّ انسانیّ ووحدته وثباته،

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنّفُوس النّاطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لمّا اتّصل كلّ منهـا باشراق صاحبه الواحد البسيط الثّابت على حالة واحدة الّذى هو كروح وهذا
٣ لجسده، أو كمعنى وهذا كصُورته وعبارته، أو كأصل غَير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»، لاجرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق.

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى مُرَجِّح حُدُوْث الْعَالَم فِيْمَا لَا يَزَالُ

* **مُرَجّحُ الْحُدُوثِ**، أى حدوث العالم، ومخصّصه بوقت مخصوص، **ذَاتُ الوَقْتِ** ونفسه، **اذْ** * **لاوقْتَ قَبْلَه. وذا** القول **الْكَعْبِىّ** من المتكلمين **اتّخَذ** وارتضاه. ٣
وفيه انّا ننقل الكلام الى نفس الوقت: لم وقع فيما لايزال، وعلّته فيما لم يزل؟.

* **وقِيْلَ** — القائل هوالمعتزلى — انّ المرجح **عِلْمُ رَبّنَا** تعالى وتقدّس **بِالأَصْلَح**، أى بانّ الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لايزال. وفيه انّه: ايّة مصلحة فى امساك الفَيْض ٦
والجود عنه بمالانهاية له ؟

* **والأَشْعَرِىُّ النّافِ** — مبتدأ وخبر — **لِلْمُرَجِّح**، لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة، بل لاعلّية ومعلوليّة عنده، وترتّب المعاليل على العلّات بمحض جَرى ٩
العادة. وبشاعة هذا القول ممّا لايحتاج الى البيان.

* **وعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذاتِىٌّ**، اذ قد عرفت انّ الحدوث والتجدّد طبيعىّ وذاتىّ للعالم الطبيعى، **ولا** * **شَىْءَ مِنَ الذّاتِىّ جَامُعَلّلا** فلامخصص للحدوث. ١٢

غُرَرٌ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابلاه أيضاً بحسب انقسامه بلاتفاوت. ولذا لم نتعرض لهما. ولمّا كان التّقدّم والتّأخّر مأخوذَين فى مفهوم القدم والحُدوث، وهما على انحاءٍ، أردفنا مبحثه بمبحثه.

٣ * **السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيٌّ كُشِفَ**. وهذا من أقسام السبق. هو السّبق الانفكاكى فى الوجود، سواء كان السّابق واللّاحق غَير مُجتمعين بالذّات، كالأزمنة، أو بالعرض كالزّمانيّات.

٦ * **ومِنهُ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ**، أى بالتّرتيب.

٩ **ثُمَّ** منه السّبق **بِالشَّرَفِ**، كتقدّم الفاضل على المَفضول.

* ومنه **السَّبْقُ بِالطَّبْعِ**، وهو تقدّم العلّة النّاقصة على المعلول.

ومنه السّبق **بِالْعِلِّيَّةِ**، وهو تقدّم العلّة التّامّة على المعلول. وهى لاتنفكّ عن ١٢ المعلول. ولكن العقل يحكم بأنّ الوُجود حاصلٌ للمعلول من العلّة، ولاعكس. فيقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، بتخلّل الفاء.

* **ثُمَّ** منه السّبق **الَّذى يُقَالُ لَهُ** السّبقُ **بِالْمَهِيَّةِ** والسّبق بالتّجوهر، وهو ١٥ تقدّم علل القوام على المَعلول فى نفس شيئيّة المهيّة وجَوهر الذّات، كتَقدّم الجنس والفَصل على النّوع، والمهيّة على لازمها، والمهيّة على الوُجود عند بعض.

* **والسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّذّ كَانَ عَمّ**، أى لَيْس قسماً على حدة من السّبق، ١٨ بل هو القدر المشترك الذى * **بِذِى الثَّلَثَةِ الأَخِيرَةِ**، أعنى ما بالطبع وبالعلّية وبالمهيّة **انْقَسَمَ**، فى المشهور.

ثمّ من السّبق قسم آخر، وهو انّه * **بِالذَّاتِ إِنْ شَيءٌ بَدَا وبِالْعَرَضِ** * ٢١ **لِاثْنَيْنِ** على سبيل التّوزيع، أى، انْ ظهر حكم لواحد من شيئين بالذّات ولآخر منهما

بالعرض، كالحركة بالنّسبة الى السّفينة وجالسها، فحينئذٍ **سَبْقٌ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ**. وهذا المسمّى بالسّبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ . وهُو غَير جميع الأقسام، اذ فى الكلّ ، كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصف بالملاك بالحقيقة ، ولا صحّة لسَلب الاتّصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً، من باب الوَصف بحال المتعلّق ، ويكون السّلب صحيحاً ، كسَبْق الوجود على المهيّة، على المذهب المنصور. فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللمهيّة بالمجاز وبالعرض.

* **والسّبْق** حال كونه **فَكّيّاً** ، كالزّمانى ، ولكن انفكاكه **يَجِى طُولِيّا** ، لا عرضيّا، كمامرّ ، * **سُمِّى دهْرِيّاً وسَرمَدِيّا**. هذا قسم آخر من السّبق ، قد زاده السيّد المحقق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ وهو غَير السّوابق ، اذ فى الكلّ غَير الزّمانى ، المتقدّم والمتأخّر مجتمعان فى الوجود ، أو غَير آبِيَين عن الاجتماع ، وفيه اعتبر الانفكاك ، لا على وجه مُعتبر فى الزّمانى. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهيجى ـ رحمة الله عليه ـ فيه مَقدوحٌ ، بشرط الرّجُوع الى ماذكرته فى بيان الحدوث الدّهرى.

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَام

* **وَلَا اجْتِمَاعَ فِي** السّبق **الزَّمَانِيِّ** بنحو الامتداد السّيلانى **وَمَا** أى سَبَق * **بِرُتْبَةٍ ، طَبْعاً** ، وهوالسّبق بالرّتبة العقليّة ، **وَوضعاً** ، وهوالسّبق بالرّتبة الحسّية ، **قُسِّمَا** * **وَأَوَّلٌ** ، أى ما بالتّرتيب الطبيعى ، **كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ** ، وهكذا فى الأنواع والأجناس المترتبة من ايّة مقولة كانت . * **وَالثَّانِ** ، أى ما بالترتيب الوَضعى **كَالتَّرْتِيبِ فِي الْمَكَانِ** ، كتقدّم الامام على المأموم . * **وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ** * **كَاثْنَيْنِ** ، أى كما فى اثنين ، **وَالْوَاحِدِ مِنْهُ** أى من الإثنين **اعْتَبِرِ** — بصيغة الأمر . وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السّبق هنا . فان اعتبار الوجود فى الواحد والأثنين ، وانّ الواحد علّة ناقصة بوُجوده لوُجود الإثنين ، فالسّبق بالطّبع . وان اعتبر نَفْس شيئيّة مفهومها والتيام هذا المَفهوم المركّب من هذا المَفهوم البسيط ، فالسّبق بالتجوهر .

غُرَرٌ فِى تَعْيِينِ مَافِيهِ التَّقَدُّمُ فِى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

وهوالمسمّى عندهم بالملاك. وهومشترك بَين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء للمتقدّم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء الّا وهوحاصل للمتقدّم.

* **مِلاكُهُ**، أى ملاك السّبق، هوالانتساب الى **الزّمَانِ فِى السّبق الزّمَانِى**، سواء كان فى نَفس الزّمان، أو فى الشّيء الزّمانى. * وَ الانتساب الى **الْمَبْدء الْمَحْدود خُذْ** ملاكاً **لِثانِى**، أى السّبق بالرتبة، كصدرالمجلس فى السّبق بالرّتبة الحسية، أو كالشّخص أو الجنس العالى فى السّبق بالرتبة العقليّة. * **فِى** السّبق **الشَّرَفِى**، الملاك هو **الْفَضْلُ** والمزيّة. **وفِى** السّبق **الطّبِيعى**، الملاك * **وُجُودٌ**. والملاك هو **الوُجُوبُ فِى** السّبق **الْعِلّى** * **فِى سادِسٍ**، وهوالسّبق بالتجوهر، **تَقَرّرَ الشّيء** وقوامه **مِزا** للملاك — مؤكّد بالنّون الخفيفة — * **فِى السّابِعِ**، وهوالسّبق بالحقيقة، الملاك هو **الْكَونُ وَلَوْ تَجَوُّزاً**، أى مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر بهذا النحو. * **فِى الثّامِنِ**، وهوالسّبق الدّهرى والسّرمدى، الملاك هو **الْكَونُ بِمَتْنِ الواقِعِ** وحاق الأعيان * **وفِى وِعَاءِ الدّهْرِ** — الاضافة بيانيّة — **لِلْبَدائِعِ**، أى وعاء الدّهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الأُولى أعنى «متن الواقع» فانّه يشمل السّرمدى.

قال السّيّد — قدّس سرّه — فى القبسات: «واذ تبيّن انّ الوُجود الاصيل فى مَتن الأعيان عَين مهيّة البارى الحقّ ونَفْس حقيقته، فالمرتبة العقليّة وحاق الوجود العَينى هناك واحد، وموجوديّته سُبحانه فى حاق كبد الأعيان ومَتن خارج الأذهان، هى بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالمَوجوديّة المتأصّلة فى حاقّ الأعيان ومَتن الخارج فى العالم الرّبوبى، بمَنزلة مَرتبة ذات الانسان ومهيّة العقل مثلاً، من حيث هى هى فى عالم الامكان. فاذن تأخّر العالم عن المَرتبة العقليّة لذاته الحقّة، جلّ سُلطانه،

تأخّرا بالمعلوليّة ، هو بعينه التأخّر الانفكاكى عنه سُبحانه ، بحسب وجوده سبحانه فى حاقّ الأعيان » .

٣ ثمّ قال : « وليس يصحّ أن يقاس ماهُنالك بالشمس وشعاعِها وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذّات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة فى الوُجود بحسب متن الأعيان كما تمور به الالسن مَوراً ، وتفور به الافواه فوراً ، لما قد دريت انّ المرتبة العقليّة لذات الشّمس ٦ بما هى هى لَيسَت بعينها هى الوجود فى مَتن الأعيان ، كما هو سبيل الأمر فى العالم الرّبوبى . وكذلك الأمر فى حركة اليد وحركة المفتاح ، مثلاً . فاخفض جناح عَقلك للحق ولا تكونَنّ من الجاهلين » انتهى .

الفريدة الرّابعة
فى
الفعل والقوّة

غُرَرٌ فِي أَقْسَامِهِمَا

*عَلَى صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ، نذكر بعضها الّذى هو اكثر تداولاً بينهم.

٣ *مِنْهَا الصنف الّذى هو مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ، كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة. *كَذَا منها الصّنف الّذى يُقَابِلُ الضَّعْفَ، كما يقال: الواجب تعالىٰ فوق مالايتناهى قوّةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيّات الاستعداديّة القوّة واللّاقوّة، وَ كذا منها مَا أى صنف،

٦ *يَكُونُ مَبْدَءَ التَّغَيُّرِ فى شىء آخر، من حَيْث هو آخر، اعْلَمَا. وبهذا المعنى تطلق على مبادى الآثار، كقوى النّفس وغيرها.

*وَقُوَّةٌ إمّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةْ *لِشَىءٍ واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً

٩ واحداً، هو الحركة الوضعيّة؛ أو أَشْيَاء محدودة، كالقوّة الانفعالية فى الحيوان، أو غير متناهية كقوّة الهيولى الاُولى؛ وَإمّا فَاعِلَةْ لشىء واحد أو اشياء متناهية، كالقوّة الفاعلة فى الفلك والحيوان، أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على

١٢ كُلّ شىء.

نريد ان نقسم القوّة الفاعلة بانّها امّا مبدء أفعال، وامّا مبدء فعل واحد؛ والاوّل امّا مع الشعور او عديمه؛ والثّانى ايضاً امّا مع الشّعور أو عديمه. ثم العديم من الثّانى

١٥ امّا متقوّم بالمحلّ، أو مقوّم له؛ والمقوّم امّا فى البسيط، أو فى المركّب. فقلنا: *فَمَبْدَءُ الأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ — حال من «الأفعال» — *عَدِيمَ دَرْكٍ — حال من المبتدا — قُوَّةٌ — خبر المبتدا — لِمَا نَبَتْ، أى نباتيّة. *وَمَعَ كَون مبدء الأفعال ذا شُعُورٍ،

١٨ فتلك القوّة قُدْرَةُ الْحَيَوَانِ سِمْ؛ *بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَصِحَّة تَرْكِهِ رُسِم القدرة. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى انّ هذا الرّسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشّيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافا للمتكلمين.

٢١ *وَمَبْدَءُ الفعل الْوَاحِدِ إنْ لَمْ يَعْدِمَا — مؤكد بالنّون الخفيفة، كقوله: «يحسبه

الجاهل مالم يعلما »ـ * **بِفِعْلِهِ** ، متعلّق بقولنا: **الشُّعُور، ذا نَفْسُ السَّمَا**، فانّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة . * **إنْ يَعْدِم** مبدء الواحد **الدّرْكَ وقَوَّم الْمَحَلّ** ، فهو * **طَبِيعَةٌ** ، **إنْ فِي** المحل **الْبَسِيطِ** ، كالماء **قَدْ حَصَل** . * وَ ذلك المبدء المقوّم **صُورةٌ نَوْعِيّةٌ إذا انْفَرَضَ** * **مُرَكّباً**، أى فى مركّب، أوفرض المحلّ مُركّباً. **وَدُونَ تَقْوِيمٍ** من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقوّماً به، فهو **عَرَض** . فالحرارة ، مثلاً ، من حيث انّها مبدء التّسخّن فى آخر، قوّة . * **فَتِلْكَ** المبادى المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلّق ، **مَعَ** مبادى **مُفَارِقِي الْمَوَاد** كلّية، * **كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَءِ الْمَبَادى** تعالى شأنه.

ولمّا ذكرنا انّ صحّة الصّدور واللّاصدور تفسير لقدرة الحيوان ، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر فى القدرة مطلقا ، حتى يشمل قدرة الواجب بالذّات الّذى هوواجب الوجود من جميع الجهات . فقلنا: * **لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوّةً فِعْلِيّة** ، أى القوة المؤثّرة، * **إنْ قَارَنَت** القوّة **بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ** . فالمعتبر فى القدرة مطلقا اصدار الفعل عن علم ومشيّة، كما قال الحكماء: « القادر هوالّذى ، ان شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل » . وامّا الصحّة والامكان وانفكاك الفعل ، فغير معتبرين فيها.

* **لِلْقُدرةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ** . **وَقَدْ** * **قِيلَ** ، القائل هو الأشعرى ، لها **مَعِيّةٌ** بالفعل. **وَلَيْسَ** هذا هوالقول **الْمُعْتَمَد** عليه ، لتكليف الكافر ، ولزوم احد المحالين: امّا قدم العالم ، وامّا حدوث قدرة الله تعالى[1]، وغير ذلك.

* **لِلْقُوَّةِ** الّتى هى مقابلة للفعل **السَّبْقُ زَمَانِيّاً** على الفعل. و بالحقيقة هذا السّبق لفَرد فرد منها على فَرد فَرد منه بالتّعاقب والتّناوب **كَمَا** * **فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً** ـ صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا : **تَقَدَّمَا** ، أى تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاءِ التقدّم من الذّاتى والزّمانى والشرفى وغيرها.

الفريدة الخامسة
فى
المهية والوحقها

غُرَرٌ فى تَعْرِيْفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

* **مَاقِيْلَ**، أى حمل على الشىء ، فالشىء مَعلوم من سياق المقام ، **فِى جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةَ** * **مَهِيّةٌ** للشىء . وقد احترزنا بـ«ما الحقيقة» عن «ما الشّارحة» فانّ ما يقال فى جوابها لَيس مهيّة ، بل هوشرح الاسم . وبالفارسيّة : مٰهيّت پاسخ پُرسش از گوهرشئ است ، وشرح اسم پاسخ پرسش نخستين است .

والمطالب ستّة . وبعضهم ، وإن زادوا عليها ، لكن اسّاهى مطلبا ، «ما» الشّارحة والحقيقيّة ، ومطلبا «هل» البسيطة والمركبة ، ومطلبا «لم» الثبوت والاثبات ، وفى منظومتى فى المنطق الّتى فى نيّتى اتمامها ، ان ساعدنى التّوفيق ، ذكرت المطالب بقولى : (نظم) .

اسّ المَطالب ثلثةٌ عُلِيم ... مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»
فما هُو الشّارح والحقيقى ... و ذو اشتباك مَع «هل» انيق
و «هل» بسيطاً و مُركّباً ثبت ... لمّيةً ثُبوتاً اثباتاً حَوت
اليْه آلت ما فريق اثبتا ... مطلب «اىّ» «اين» «كيف» «كم» «متى»
وفى كثير كان «ماهو» «لمهو» ... كما يكون «ماهو» «هل هو» انتبهوا
والانخسافُ الاوّل يُناسِبُ ... و فى وُجودى اتّحد المطالب

والمهيّة مشتقّة عن «ماهو» ، والياء للنّسبة .

وَالذّاتُ وَالْحَقِيقَةَ، أى كلّ واحد منهما، * **قِيلَتْ عَلَيْهَا** ، أى على المهيّة، **مَعَ وُجُودٍ خَارِجى** . فلايقال ذات العَنقاء وحقيقتها ، بل مهيّتها . فان المهيّة اعمّ منهما . لكن ربّما لايراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنى .

* **وكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِياً يَجِى** ، اذ مَعلومٌ انّه لَيْس فى السّواد أمر يحاذى كونه مهيّة مطلقة ، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتَين ، وراء المهيّة الخاصّة أعنى اللّون القابض لنُور البصر .

* **وَلَيْسَتْ**، أى المهيّة، **إلّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَه** — الهاء للسّكت، كقوله تعالى: «وما أدريك ماهيه» — أى لَيست كلّ مهيّة من حيث نفسها الّا نفسها، لاموجودة ولامعدومة، ولاواحدة ولاكثيرة، ولاكلّيّة ولاجزئيّة، ولاغَيرها. فكما انّ الوجود والعدم لَيس احدهما عين الآخر ولاجزئه، بل الوجود وُجودٌ والعدم عدم، كذلك كلّ واحد منها بالنّسبة الى السّواد، مثلاً.

* **مَرْتَبَةً** — مفعول فيه لمشتق بعده — **نَقَائِضُ مُنْتَفِيَة**. وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لانّ معناه انّ كلّ واحد منهما لَيس عيناً للمهيّة ولاجزء منها، وان لم يخل عن احدهما فى الواقع، على ان نقيض الكتابة فى المرتبة عدم الكتابة فى المرتبة، على ان يكون الظرف قيداً للمنفى لاللنفى، كما قُلنا: * **وَالْكَوْنُ**، أى كَون شىء، **فِى تِلْكَ** المرتبة **انْتِفَا الْمُقَيَّد** — بالاضافة — * **نَقِيضُه**، لان نقيض كلّ شىء رفعه، **دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدٍ** — بالتّوصيف — فاذا كذب ثبوت الصّفة فى تلك المرتبة، صدق سَلب الصّفة الّتى فى تلك المَرتبة، لانّه نقيضه، وان كذب ايضاً سلب الصفة الّذى فى تلك المرتبة اذ لَيس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا لَيسا نقيضين.

* **وَقَدِّمَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّة**، فقل: «لَيس الانسان، من حَيث هُو انسان، بكاتب ولا لاكاتب، وبواحد ولا لاواحد» وهكذا؛ لا أن يقال: «الانسان، من حَيث هو، لَيس بكذا وكذا»، * **حَتَّى يَعُمَّ** السّلب، لأجْل التقديم، **عَارِضَ الْمَهِيَّة** نَفسها، ولايختصّ بعارض وُجودها. بيان ذلك انّ للمهيّة، بالقياس الى عوارضها، حالتَين: احديهما عدم الاتّصاف بها ولابنقائضها، حين اخذ المهيّة من حَيث هى، كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجُود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والاخرى الاتّصاف بها، حين ما اخذت كذلك، كما فى العوارض الّتى تلحقها مع الوُجود، لابشرط الوجُود، كالوجُود، والوحدة، والامكان، ونحوها. فالمهيّة، بالقياس الى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين فى مرتبة من نفس الأمر، وهى مرتبة ذاتها، وامّا بالقياس الى عوارض نفسها، فانّها، وان لم تخل عن احد الطرفين، لكن لَيست حيثيّة نفسها حيثيّة

ذلك العارض. فالتقديم الذى شرطوه انّما هوبالقياس الى عارض المهيّة نفسها، اذ الخلوّ عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو ليس بموجود»، يصير الحيثيّة جزء الموضوع، لامن تتمة المحمول، فلايتوجه النفى الى الوجود بنحوخاص، أى وجود يكون عيناً أوجزءً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم انيكون الانسان، من حيث هو، أى نفسه، خالياً عن الوجود مطلقا، ونفسه نفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت بالعكس. *فَانْفِ بِهِ، أى بالتقديم او بالسّلب، **الْوُجُودَ ذا التَّقْيِيد**، أى ليس الانسان، فى مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو، بأن يكون عيناً أو جزء له، **لا* مُطْلَقَهُ**، أى مطلق الوجود، ولو بنحو الاتّصاف من قبل الغير. **وَاتَّخِذَنْهُ** — مؤكّدٌ بالنّون الخفيفة — **مَثَلاً**. فاجره فى الوحدة فقدّم السّلب وانف الوحدة الّتى من حيث نفس المهيّة لامطلقها، وهكذا. وقد يقال فى فائدة تقديم السّلب غير ذلك. وما ذكرنا أولى.

*والسّلْبَ فى قولك: «المهيّة ليست من حيث هى كذا»، **خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاً** لاموجباً عدوليّا، حتّى يقتضى وجود الموضوع، اذ فى ملاحظة المهيّة من حيث هى لاوجود بعد. *وَلا اقْتِضَا شىء شيئاً **لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابَلا**، أى مقابله، حتّى يتوهّم انّ المهيّة، اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها موجودة، فهى فيها معدومة، واذا لم تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

غُرَرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّة

التى لايخلو عنها مهيّة من المهيّات ، بل تجرى فى الوجود ، عند أهل الذّوق. وقد اقتفينا نحن اثرهم فى كثير من المواضع. فالمهيّة * **مَخْلُوطَةٌ** و **مُطْلَقَةٌ** و **مُجَرَّدَةٌ** * **عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا** ، أى على المهيّة ، **مُورَدَةٌ** * **مِنْ** — بيان للاعتبارات — **لابِشَرْطٍ** ، ناظر الى المُطلقة ، **وكَذا بِشَرْطِ شَيْءٍ** ، ناظر الى المخلوطة ، * **ومَعْنِيَ بِشَرْطِ لا** ، ناظر الى المجرّدة ، **اسْتَمِعْ إلَىّ** . * **فَاوَّلٌ** ، أى اوّل معنيي بشرط لا ، **حَذْفُ جَمِيعِ مَاعَدَا** ، حتّى الوجُود خارجاً أو ذهناً. وهذا هوالمستعمل فى مباحث المهيّة ، مقابلا للمُطلقة والمَخلوطة. وحَيث اعتبر تجرّده عَن جميع ماعداه ، فلاوجُود للمهيّة المجردة فى الذّهن فضلا عن الخارج ، فان قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنيّة ؟ قلتُ: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق ، وتقسيم المَوجود الى الثّابت فى الذّهن واللّاثابت فيه. وقَد مرّ دفعها ؛ فتذكر. * **وَالثّانِ** من معنيي بشرط لا أن تؤخذ المهيّة وحدها بحَيث ، لَوقارنها شيء ، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها ، بل من حيث هو أمر زائد عليها ، وقَد حصَل منهما مجموع لايصدق هى عليه بهذا الاعتبار ، **كَالْحَيَوَانِ** ، **مأخوذاً مادة وجُزء قَدْبدا.**

كما قال الشيخ : انّ المهيّة قَد يؤخذ بشرط لاشيء ، بان يتصوّر معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ مايقارنه زائداً عليه، فيكون جُزء لذلك المجموع ، مادّة له ، متقدّماً عليه فى الوجُودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحَمل ، وهوالاتّحاد فى الوجود. وقد تؤخذ لابشرط ، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكَونه لاوَحده ، بأن يقترن مع شيء آخر ، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده. والمهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غَير متحصّلة بنَفسها فى الواقع ، بل يكون أمراً محتملاً للمقوليّة على أشياء مختلفة المهيّات. وانّما يتحصّل بما ينضاف اليها ، فيتخصّص به ، ويصير

بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً، والمنضاف اليه الذى قوّمه وجعله احد تلك الاشياء فصلاً. وقد تكون متحصّلة فى ذاتها، غير متحصّلة باعتبار انضياف امور اليها.

٣ * **وَلابِشَرطٍ** أيضاً **كَانَ لاثْنَيْنِ نُمِي * مِنْ** – بيان لها – **اوّلِ قِسْمٍ**، وهو المقيّد باللابشرطيّة **ومن ثَانٍ مَقْسَمٍ** للأوّل وللآخرين، وهو غير مُقيّد بشىء، ولو باللابشرطيّة، فهو كمطلق الوُجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيّد. * **وَهُوَ**، أى الثّانى،

٦ **بِكُلّى طَبِيعِىّ وُصِف**، لا الأوّل، وإن وقع فى بعض العبارات، لانّه أمر عقلىّ، لا وجود له فى الخارج. * **وكَونُهُ**، أى وجوده، **مِنْ كَونِ**، أى وجود، **قِسْمَيْهِ**، أعنى المهيّة بشرط شىء والمهيّة بشرط لا بالمعنى الثانى، فانّه المادة، والمادّة، وخصوصاً الثّانية،

٩ **مَوجودة، كُشِفَ**. وكيف يكون قسم الشىء موجوداً ومَقْسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهو الاتّحاد فى الوجود؟ وهذا النّحو من الاستدلال على وجود الطبيعى أوْلى وأخف مؤنة ممّا هو المشهور من انّه جزء

١٢ للشخص، والشخص موجود، وجزء الموجود موجود، كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقائق.

ولمّا ذكرنا انّ الطبيعى موجود، وهو المهيّة وهى موجودة بالعرض، والوجود

١٥ واسطة فى العروض، بالنسبة اليها واسطة فى الثبوت اردنا أن نبين أنّ الطبيعىّ موجود بالعرض. * **وَشَخْصُهُ واسِطَةُ العُرُوضِ لَهُ**، فى باب اتّصافه بالوجود، فانّ التشخّص هو الوجود فى الحقيقة. وقد علمت انّ التّحقق للوجود أوّلاً وبالذّات، وللمهيّة ثانياً وبالعرض.

١٨ ولمّا ذكرنا أنّ الشخص واسطة فى العروض، وهى أن يكون مناط لاتّصاف ذى الواسطة بشىء بالعرض، واتّصاف نفسها به بالذّات، وكانتْ على أنحاء، وفى بعضها صحّة السّلب ظاهرة، كما فى حركة السّفينة وحركة جالسها، وفى بعضها خفيّة، كما فى أبيضيّة

٢١ الجسم وأبيضيّة البياض، وفى بعضها أخفى، * **كَالْجِنْسِ**، فى باب التحصّل، **حَيْثُ** – تعليلى – **الْفَصْلُ جَا**، ذلك الفصل، **مُحَصِّلَه**، أى محصّلا لذلك الجنس، حيث ان لا مرتبة له فى التّحقّق يكون فيه خالياً عن تحقّق الفصل، لفناءِ كلّ جنس فى فصله،

ولاسيّما فى البسائط، وكلّ مبهم فى معيّنه، اشرنا الى أنّ الوساطة فى العُروض فى الطبيعى وشخصه، والمهيّة و وجودها من هذا القبيل. فصحّة سَلب التحقّق والتحصّل هنا بالنّظر الدقيق البرهانى، بل باعانة من الذّوق العرفانى. وامّا بعد التنزّل، فالتّحقق لذى الواسطة هنا حقيقى، وصحّة السّلب منتفية، لانّ فناء المهيّة فى الوُجود أشدّ من فناء الجنس فى فصله، فتحقّقها به أشدّ من تحقّقه به.

* **ذُو الْكَوْنِ**، أى ذوالوجود **ذاتٌ مَالَهَ الْكُلّيّة** * **ذِهْناً فَحَسْبُ**، **وَهِيَ**، أى الذّات، **الْمهيّة**. يعنى المحكوم بالوجود ذات الكلّى الطبيعى ونفس الطبيعة الّتى عرضها الكلّية فى الذّهن. ومعلوم أنّ الكلّى الطّبيعى نَفس المعروض، والمهيّة الّتى هى لاكلّية ولاجزئيّة.

* **إنْ جُزءَ فَرد تُصْغِه**، أى ان تسمع الطبيعى انّه جزء فَرد، مثل مايقال: الكلّى جزء الفَرد المَوجود، **التَّعَمُّلُ** * **يُعْنَى**، أى يقصد منه الجزء التعمّلى، لاالخارجى. **وَإلّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ**، لانّه، إذا كان جزءً خارجيّاً، كان له وجود، وللتشخص وجود. ثمّ إذا كان مَوجوداً كان شخصاً، إذ الشىء مالم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام اليه، والطبيعى جزء منه، كما هوالمفروض، فكان شخصاً، وهكذا.

* **لَيْسَ الطّبِيعِى مَعَ الأفْرادِ** * **كَالأبِ** الواحد مع اولاد متعدّدة، كما زعمه الرّجل الهمدانى الّذى صادفه الشّيخ الرّئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظن أنّ الطبيعى واحد بالعدد، ومع ذلك مَوجُود فى جميع الأفراد، ويتّصف بالاضداد، وشنّع عليه الشّيخ، وقدح فى مذهبه، **بَلْ** مثله كمثل **آبَا مَعَ الأوْلادِ**، كما حقّقنا اتحاده مع الأفراد.

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمَهِيَّة

* **جِنْسٌ وَفَصْلٌ لا بِشَرْطٍ حُمِلا** – يحتمل أن يكون خبراً ، وأن يكون صفة والخبر مابعده – * **فَمَادَّةٌ** – مخفّف « مادة » للضرورة – **وَصُوْرَةٌ** ، إذا اخذا **بِشَرْطِ لا** ، فلم يحمل احديهما على الاخرى . وفيه اشارة الى انّ كلّا من هاتين مع كلّ من هذين متّحد ذاتاً ، مختلف اعتباراً . * **فِي الْجِسْمِ تَانِ** ، أى المادة والصورة ، **خَارِجِيَّتَانِ** – والجملة مبتدأ وخبر – ولذا كانت الأجسام مُركّبات خارجيّة ، وتان **فِي * أَعْرَاضِهِ** ، أى أعراض الجسم ، **عَقْلِيَّتَانِ . فَاقْتَفِ** . فانّها فيها نفس جنسها وفصلها ، مأخوذين بشرط لا فى العقل ، ولَيستَا مادّة وصورة خارجيّتين . ولذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة ، كما قلنا : * **إِذْ مَابِهِ الشَّرْكَةُ** ، أعنى جنسها **فِي الأَعْيَانِ * وَمَابِهِ امْتِيَازُهَا** ، أعنى فصلها ، **سِيَّانِ** ، أى متّحدان ، لا كما فى المركّبات الخارجيّة ، لانّها تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيّتين ، لكلّ منهما وُجُودٌ على حدة .

* **وَلَيْسَ فَصْلانِ** فى مرتبة واحدة ، بأن يكونا قريبين ، **وَلا جِنْسَانِ فِي * مَرْتَبَةٍ** واحدة ، بأن لايكون أحدهما جُزء للآخر ، **لِوَاحِدٍ** من الأنواع . **هَا** ، أى خذ ، **تَعْرِفِ** .

نعم ، ربّما لايكون الفصل الحقيقى معلوماً ، فيوضع أقرب لوازمه مكانه . وقد يشتبه أقربيّة لازمين متساويين بالنّسبة اليه ، فيوضعان معاً مكانه ، فيتوهّم انّهما فصلان فى مرتبة واحدة ، كالحساس والمتحرّك بالارادة فى الحيوان ، ولَيس كذلك لانّ الفصل ملزومهما ، وهو واحد .

* **وَالْفَصْلُ مُنْطَقِيٌّ** ، وهو لازم الفصل الحقيقى ، كالنّاطق أو النطق للانسان ، فهو لَيس فصلاً حقيقيّاً ، إذ لو اريد النّطق الظاهرى ، كان كيفاً مسموعاً ، ولو اريد النّطق الباطنى ، أى درك الكلّيات ، كان كيفاً أو اضافة وانفعالاً ، وكلّها أعراض لاتقوّم الجوهر النّوعى ، ولاتحصّل الجوهر الجنسى ، ومثله الصّاهل والنّاهق والحسّاس والمتحرك

بالارادة وغيرها وقد تقرّر انّ الشيء غير مُعتبر فى المشتقّات ، ولا سيّما الفُصُول — واشْتِقَاقِىّ ،أى المشتق منه والمحكى عنه ،« كَمَبْدَءِ الْفَصْلِ المنطقى ، وهو الملزوم ، ككَون الانسان ذانفس ناطقة ، وكَون الفرس ذانَفس صاهلة ، وكَون الحيوان ذانفس حسّاسة. واقتحام «ذى » فى قولى: « ذانَفْس» للاشارة فى اللّفظ الى الاعتبار اللّابشرطى المعتبر فى الفصل ليحمل. والّا، فنَفس النّفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقى. لكن اذا أخذت بشرط لا، فهى صورة وجزء خارجى. وَذا يقال له فصل حَقِيقِىّ أيضاً.

غُرَرٌ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

وباقى المقوّمات ، مُعتبر فيه على الابهام. * **وَذُو قِوامٍ** من الأنواع **مِنْ مَعَانٍ** ، جنسيّة وفصليّة ، قريبة وبعيدة ، **بَقِيَا** ، أى بقى حقيقة ذلك النّوع بحاله ، * **مَادَامَ فَصْلُهُ الاخِيرُ وُقِيَا** وحفظ . فالحقيقة تدور معه حيثما دار . ولهذا قالُوا : شيئيّة الشّىء بصورته . وقال الشّيخ : « صُورة الشىء مهيّته الّتى هو بها ماهو » . * **لِأَنَّ ذا الْفَصْلَ** — « ذا » اسم اشارة — **لَهَا** ، أى للمعانى ، متعلّق بقولنا : **تَضَمَّنَا** . أى وجود الكلّ مضمّنة مطويّة فى وجودُه . فالنّفس النّاطقة الّتى هى الفصل الأخير فى الانسان ، لمّا كانت بسيطة الحقيقة ، والبسيط جامع لجميع الكمالات الّتى وجدت فيما تحته ، كانت النّاطقة مشتملة على وُجودات الجوهر والجسم والمعدنىّ والنّامى والحسّاس والمتحرّك بالارادة ، بنحو البساطة والوحدة . * **فَهْوَ** ، أى الفصل ، **وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذى** ، أى المعانى ، **عُيِّنَا** — خبر « هو » — يعنى انّه أصلها المحفوظ ، وهذية النّوع به ، فلا يعبأ بزوال هذه ، * **فَهِيَ** ، أى كلّ واحد من المعانى ، **عَلَى إِبْهَامِهَا** ، لا على الخصوص ، **مُعْتَبَرَةْ** فى حقيقة النّوع ، ففى الانسان ، مثلاً ، المعتبر من الجوهر اعمّ ممّا فى المجرّد والمادّى ، ومن الجسم اعمّ من الطبيعى العنصرى والمثالى ، ومن الحيوة اعمّ من الدنيوية والاخرويّة . وقس عليه الباقى . * **خَصَّ** ، أى الخاصّ من كلّ واحد منها من حيث الخصوصيّة ، لو أخذ فى حدّ النّوع ، فهو **كَمَا** يؤخذ **فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةْ** ، فيقال : القوس قطعة من الدّائرة . وقد صرّحوا انّه من باب زيادة الحدّ على المحدود . * **فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ** فى الانسان **قَدْ تَبَدَّلَا** ، حتّى يبلغ بهما التبدّل الى أن يصيرا مثالاً ومعنويّا . فهما وغيرهما ، على وجه الخصوصيّة ليست ذاتية وجزء . * **وَانَّمَا الْجُزْءُ مَا** ، أى قدر مشترك ، **فِي ضِمْنِ أَىِّ فَرْدٍ حَصَلَا** .

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ

وقد وصفه المحقّق الشريف بانّه ممّا تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام * **حَدِّيَّةُ الاجْزَاءِ** — من اضافة الصّفة الى الموصوف — **ذِهْناً غَايَرَتْ**، بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتّفاقاً. ولكن الخلاف فى انّها كيف هى فى العين. * **هَلْ وُحِّدَتْ** مهيّتها **فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ؟** * **ثُمَّ عَلَى الثَّانِي**، أى تعدّدها مهيّة، **فَإِمَّا اتَّحَدَا**، أى الأجزاء، * **وُجُوداً** — وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازى كثير فى النظم. ورفع «وُجُود» على الفاعليّة وتنوينه للتّعويض، وإن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السّلاسة — **أَوْ** وجودها **كَذَاتِهَا**، أى مهيّتها **تَعَدَّدَا**.

فهذه * **أَقْوَالٌ** ثلثة قد ذهب الى كلّ طائفة. **الثَّانِي**، وهو أنّ الأجزاء الحدّية متعدّدة فى العين، مهيّة، متحدّة وجوداً، **لَدَى مُعْتَبَرٍ**. فانّ المهيّة، لمّا كانت متحقّقة ومجعولة بالعرض فى العين، فتلك الأجزاء فى مقام تجوهرها وشيئيّة مهيّاتها، مختلفة، ولكنّها فى مقام وُجودها، واحدة. هذا، إذا نظرنا الى تحقّق المهيّة بالعرض. وامّا إذا نظرنا الى عدم تحقّق المهيّة بالذات، وانّ الوجود هو المتحقّق بالذّات، فلامقام ذات للأجزاء فى العين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

* **بَلْ** كما يقول أصحاب القول بوَحدتها ذاتاً ووجوداً — فى جواب مَن يقول عليهم: انّ الصّور العقليّة المتخالفة كيف تكون مُطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووُجوداً فى العَين؟ — انّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات اقل أو أكثر معه، وتنبّهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها، كذلك نقول نحن: **بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ**، أى لما له تلك الأجزاء — فالمرجع معلوم من السّياق — وهو حينئذٍ

نحو من الوجود بسيط ، **تِلْكَ الصُّوَر** الذهنيّة . فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنيّة ، أو عرضيّة ، الا ان ماينتزع ويحكى عن مقامه الأوّل تسمّى ذاتيّات ، وما ينتزع ويحكى عَن مَقامه الثّانى يسمّى عرضيّات . وامّا القَول الثالث فسخيف ، إذ لا يتحقّق الحمل بَينها حينئذٍ .

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

احديها انّها * **بَيِّنَةٌ** – خبر مقدّم – يعنى العقل فى التّصديق بثبوتها للمهيّة مستغن عن الوسط ، فهذا استغناء عن السّبب ، لكن فى الذهن . ثانيتها انّها **غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَب** ٣ أى فى الوجود الخارجى ، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتى بهذه الخاصّة ، فقيل: الذاتى مالا يعلّل . والمراد: الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهيّة ، وعن سببيّة على حدة من قبل سبب المهيّة . * **أجْزا** – مبتدأ مؤخّر – وَ ثالثتها ان **سَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ** فى الوجودين ٦ **وَجَبَ** . ولك أن تجعل الواو للحال ، حتّى يفيد ، مع ذكر الخاصّة الثّالثة ، الدّليل على الخاصتين الأوليين .

ولمّا كان فى تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال ، هو كالإشكال المشهور فى سَبْق العلّة ٩ التامّة على المعلول ، تصدّينا لدفعه ، بذكر الاعتبارات الأربعة الّتى فى كلّ كثرة . فقلنا : * **لِكُلِّ أجْزا اعْتِبَارَاتٌ تُعَدّ** : احدها * **الْكُلُّ أفْراداً** ، أى كلّ فَرد فَرد ، وثانيها الكلُّ **مَجْمُوعاً وَرَد** * **بِشَرْطِ الإجْتِمَاعِ** ، وثالثها ما فى قولنا : **أوْ بِالشَّطْرِ** ، أى الكلّ ١٢ مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع ، ورابعها ما فى قولنا : * **أوْ نَفْسِ الاجْزَاءِ الَّتِى بِالأسْرْ** ، أى الكلّ مجموعاً ، ولكن ذات المجموع ، لامع الوصف العنوانى . فانّ ذات المجموع شىء ، وهيئة المجموعيّة شىء آخر ، كما أنّ ذات الواحد شىء ، وصفة الوَحدة شىء آخر . ١٥ وهذه الثلثة متعلّقة بقولنا : «مجموعاً» ومشتركة فى الاجتماع والمعيّة ، بخلاف الكلّ الأفرادى إذا عرفت هذه ، * **فَالسَّبْقُ لِلأجْزَاءِ بِالأسْرِ عَلَى** * **كُلٍّ بِمَعْنَى كَانَ يَتْلُوالاَوّلا** ، ١٨ أى على الكلّ المجموعى بشرط الاجتماع ، لا بالمعنى الثالث ، فان هيئة الاجتماع أمر اعتبارى ، فكذلك مجموع العارض والمعروض . فحصل المغايرة بَين المتقدم والمتأخّر وارتفع الاشكال .

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ لاَبُدَّ فِى أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيْقِىِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

٣ * **فِى وَاحِدٍ حَقِيْقَةٍ**، أى واحدله وحدة حقيقة، **تَرَكَّبَا** من اجزاء. * **الْفَقْرُ فِيْمَا بَيْنَ الاَجْزَا وَجَبَا**، والّا لامتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقيّة بالضّرورة، كما فى الحجر الموضوع بجنب الانسان. وهذه احدى المسائل الّتى لم يبرهنوا
٦ عليها لكونها ضروريّة.

ثمّ لمّا ذكرنا وجُوب الحاجة فى الواحد الحقيقى أردنا انّ نبيّن علامة الوحدة الحقيقيّة، فقلنا: * **لِوَحْدَةِ حَقِيْقَةٍ مِعْيَارٌ**، هو * **أنْ** ـ بفتح الهمزة ـ **كَانَ فِى مَوْصُوفِهَا**،
٩ أى موصوف الوحدة، **آثَارٌ** * **سِوَى الَّذى الاَجْزَا عَرَى**، أى عرى الأجزاء **مِنْ أَثَرٍ** ـ بيان للموصول ـ * **كَأَثَرِ الْيَاقُوْتِ**، كالتفريح مثلاً، فانّه أثر خامس سوى اثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التى لمجموع العناصر؛ **لاكَالْعَسْكَرِ**، إذ ليس
١٢ اثر العسكر الّا مجموع آثار آحاده.

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوِ انْضِمَامِيٌّ

٣ *إنَّ **بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ**، أى القوى، وهو صدرالدين الشيرازى، المشهور بالسّيدالسّند ــ وقدتبعه فى ذلك صدر المتالّهين قدّس سرّه ــ * **تَرْكِيبُ** اجزاء **عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِى**، *يُنْظَرُ **فِي الْحُكْمِ بِتَعَدُّدِ**، حَيث يحكم على المادة بانها محلّ، وعلى ٦ الصّورة بانّها حالّة، وعلى الجسم انّه مركّب خارجى، فالعذر من هذا وأمثاله انّه بالنّظر **الى**[1] *أَنَّ **انْفِكَاكاً بَيْنَهَا**، أى بَين العينية **قَدْ حَصَلَا**، *إذْ **صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ**، أى بعد التجرّد عن الهيولى فى عالم المثال، **باقِيَةٌ** بلامحل، *وَ **كَانَ قَبْلَهَا**، أى وجد قبل ٩ الصورة المعيّنة، **الْهَيُولَى الثَّانِيَةَ** مكتسية لصورة أُخرى؛ واّلا ففى حال المصاحبة هما متحدتان. *لكِنَّ **قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ** الّذين كانوا * **مِنْ قَبْلِهِ**، أى من قبل السّيد، هو **التَّرْكِيبُ الانْضِمَامِي**. وهوالمناسب لمقام التّعليم والتعلّم.

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّص

* **عَيْنٌ** – خبر مقدّم – **مَعَ الْوُجُودِ فِي الاَعْيَانِ** – متعلّق بالعَينيّة –
٣ * **تَشَخُّصٌ** – مبتدأ مؤخّر – **سَاوَقَ** الوجود **فِي الأذْهَانِ**، بحسب المفهوم. وهذا، أعنى كَون التشخّص بنحو الوُجود، مَذهب كثير من الفحول، منهم المعلّم الثانى وصدر المتألّهين – قدس سرّه –. * **لَهُ**، أى للتشخّص الحقيقى، وهُو نحو من الوجُود، **الاَمَارَاتُ**
٦ الكواشف عنه، لا مشخّصات حقيقيّة، **اُمُورٌ خَارِجَةٌ**، مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم وكونها علامات وكواشف عنه ايضاً ليس باعتبار فَرد بخصوصه من كلّ واحد، بل حال كونها * **تَعْرِضُ** للشّخص **مَعَ عَرْضٍ** عريض، **كَعَرْضِ الأمْزِجَةِ**. فكما انّ لكلّ
٩ مزاج طرفى افراط وتفريط لايتجاوز الممتزج عنهما، والّا لهلك، وبينهما حُدود غير متناهية هى عرض المزاج الواحد المعيّن، كذلك للاين والمتى والوَضع. وبالجملة ماجَعلوه مشخّصاً عرض عريض، من اوّل وُجُود الشخص الى آخره، كلّ واحد منها، بهذا
١٢ العرض، من امارات التشخص. وانّما لم تكن مشخصات حقيقيّة، * **إذْ لايُفِيدُ ضَمُّ مُهِيّاتٍ** * **كُلِيَّةٍ** طبيعيّة، مثلاً، **تَشَخُّصاً لِلذّاتِ**. فكما انّ مهيّة الانسان، بذاتها، لاكلّية ولاجزئية، كذلك مهيّة الأين وغيرها. فلايحصل من انضمام كلّى الى كلّى جزئى،
١٥ مالم يضع الوجود الحقيقى قدمه فى البين.

غُرَرٌ فِي التَّمَيُّزِ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ
وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

* **فيما إذا الْكُلِّيُّ مِثْلَه**، أى كليّا آخر، **الْتَحَقَ**، مثل الانسان الضّاحك، * **عَنِ التَّشَخُّصِ التَّمَيُّزُ مُفْتَرَق**، إذ التميز عن الانسان الغير الضّاحك حاصل هنا، دون التشخّص، إذ لا يمنع صدقه على كثيرين. * **شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ** — مبتدأ وخبر — أى كَون الشّيء شخصاً صفة نَفسيّة له، باعتباره فى نفسه، **ويُضَافُ ذا**، أى التميز، لانّه له بالقياس الى المشاركات فى أمر عام. فاذا لم يكن له مشارك، لم يحتج الى مميّز، مع انّ له تشخّصاً فى نَفسه. * **مِنْهُ** ايضاً **التَّمَيُّزُ** والافتراق **لِلتَّمَيُّزِ** عن التشخص **أُخِذا**.

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ بمعنى ما به يمنع صدق الشيء على كثيرين. * **تَشَخُّصٌ** امّا **عَيْناً** لذات الشخص **بَدا**، **كالأوّلِ** تعالى، فانّ تشخّصه عَين وُجوده الّذى هو عَين ذاته، * **أوْ** بدا **زائِداً** على الذّات. وهو على قسمَين، إذ حينئذٍ امّا أن يكون مُكتفياً بالفاعل فى فيضان التشخّص عليه، بَعد امكانه الذاتى، اولا. **فَإنْ كَفى بِالْفَاعِلِ**، * **لايَكْثُرُ النَّوْعُ وادْرِ** مثال **ذا عُقُولا** فعالة، فانّ مهيّاتها لَيسَت بذواتها شخصيّة، الّا انّ مجرّد امكانها الذّاتى يكفى فى فيضان التشخّص عليها. فلاجَرَم، نَوع كلّ واحد منها منحصر فى شخصها. * **وَدُونَه**، أى دون الاكتفاءِ بالفاعل بأن يَكون محتاجاً الى القابل الخارجى ايضاً، فهو أيضاً على قسمَين، لانّه حينئذٍ **إمّا كَفَتْ هَيُولى**، * **كَفَلَكٍ**، حَيْثُ انّ بعد امكانه الذّاتى الحامل لَه مهيّته، لايكتفى بالفاعل فى فيضان التشخّص عَليه، بَل يحتاج الى قابل، هُو الهيولى، ولكنّه مكتف بها من المخصّصات، لكونه ابداعيّاً، **فَالنَّوْعُ أيْضاً مُنْحَصِر** فى الشّخص؛ * **أوْ مَا كَفَتْ** الهيولى فى ذلك، بل لابدّ من مخصّصات يلحقها، حتّى يتقرّب القابلان بنُسكها التكوينيّة الى استحقاق

تشخّصٍ بَعد تشخّصٍ ، ومَوهبة بَعد مَوهبة — « وإن تعدّوا نعمةَ اللهِ لاتحصوها » — **فَكَالْمَوَالِيْدِ اعْتَبِرِ**. والنوع لامحالة منتشر. * **وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزئِيِّ * بِنَحْوَى الادْرَاكِ** ، أى التعقّل والاحساس **بِالْمَرْضِيِّ** ، أى على المرضىّ ، خلافا لبَعضهم ، حَيث يقول : الكلّيّة والجزئيّة بتفاوت فى الادراك ، لابتفاوت فى المدرَك . وأنت لاتحتاج فى ابطاله الى مؤنة زائدة .

الفريدة السادسة
فى
الوحدة والكثرة

غررٌ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

* **الْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا**، كالوُجود والوجوب، * **اعَمُّ الأَشْيَا فَهِيَ**، أىّ الوَحْدة ، **أَعْرَفُهَا** لانّ الاعمّ أعرف * **وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الاعَمِّ** من الاخصّ * **سِنْخِيَّةٌ** فى ذلك الاعمّ **لِذَاتِكَ** ووُجود نَفسكَ الأوسع **الاتَمِّ**، حيث انّ ذاتكَ من عالم القدس والكلّية والحيطة ، « قل الرّوح مِن أمرربّى. » فالسنخيّة التّى هى شرط الادراك متحقّقة ، فلايعتاص عليكَ . * وَ لهذه السنخيّة ايضاً قالوا: * **وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ** * **وَ كَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ** . ثمّ اشرنا الى انّ مرادهم بمساوقة الوَحدة والوُجُود لَيس الترادف، بل * **خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ** * **فِي الذِّهْنِ**، أى بحسب المفهوم، **لكن** الوحدة **عَيْنُهُ**، أى عَين الوجود، **فِي الْعَيْنِ** .

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

فانّ الواحد له أقسام؛ ملخّصها أنّ الواحد إمّاحقيق،وهومالايحتاج فى الاتّصاف بالوَحدة الى الواسطة فى العُروض،وبعبارة أُخرى ، ما هى وصفه بحاله لابحال متعلّقه ، وإمّا غَيرحقيق ، وهو بخلافه . ثمّ الحقيق امّا ذات له الوحدة امّلا، بل نَفْس الوَحدة العينيّة ، لامفهومه الذّهنى العنوانى.الثّانى ،هوالواحد بالوحدةالحقّة الّتى هى حقّ الوحدة، كالحق الواحد حقّت كلمتُه.والاوّل إمّا واحد بالخصوص ،وإمّا واحد بالعموم.والواحد بالعموم إمّا واحدٌ بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة ، وإمّا واحد بالعموم المفهومى. وهو امّا نَوعىّ أو جنسى أوعرضى على مراتبها.والواحد بالخصوص إما غَيرمنقسم من حيث الطبيعةالمعروضة للوحدة ايضاً،وإمّا منقسم.وغيرالمنقسم امّا نَفْس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام،وامّا غَيره.والثّانى امّا وضعى، وامّا مفارق.والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذّات ، وامّا منقسم بالعرض . والواحدالغير الحقيق إمّا واحد بالنّوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخرأقسامه. فالى اقسام الوحدة اشرنا بقَولنا: * **وَوَحْدَةٌ إمّا حَقِيقِيَّةٌ** ومفهومها يعلم مِن مفهوم الوحدة الغَير الحقيقيّة كما سيأتى فى النّظم ، **أوْ** * **غَيرُحَقِيقِيَّةٍ ادْرِ مَادَرَوْا** * **أُولِيهِمَا** أى،الحقيقيّة **بِحَقَّةٍ** ،أى الى وحدة حقّة **وَغَيْرِهَا** * **قَسَّمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُوالنُّهى**،أى أولُوالعُقول ــ عَطف بيان ــ.ثمّ اشرنا الى مفهومها بقَولنا: * **فَالذّاتُ**،أى المهيّة **فِى الْوَحْدَةِ غَيْرِالْحَقَّة** * **قَدْ اُخِذَتْ فى** مَفهوم **الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ** منها ، أعنى الواحد ، والوحدة الحقّة بخلافها ، أعنى الواحد فيها نَفْس الوحدة ، والوحدة نَفْس الوجود العَينى الّذى لامهيّة له وراءَ صِرْف ذاته * **وَهْىَ**،أى الوحدة الحقيقيّة **انِمْ لِلْخُصُوصِ**،وهى الوحدةالعدديّة **وَالْعُمُومِ** * **بِحَسَبِ** ــ متعلّق بالعموم ــ **الْوُجُودِ** ،كحقيقةالوجود لابشرط ،والوجود المنبسط ، **وَالْمَفْهُومِ** ، كالوحدة النّوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

* **وَذُوالْخُصُوصِ الْعَدَدِيّ**، أى الواحد بالخصوص، الّذى يقال له الواحد بالعَدد — وانّما غيّرنا السّياق فى النّظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفَرْق، وانّ أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلاتفاوت — **مِنْهُ ما** * **كَمَبْدِءِ الأَعْدادِ كَانَ مُفْهِمَا** * **مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ**، أى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مَفهوم الوحدة الّتى هى مبدء الأعداد، وهوعدم الأنقسام، فهو فى المفاهيم آية الوحدة الحقّة فى الحقائق؛ * **وَمِنْه**، أى من الواحد بالخصوص، **ما** أى واحد **الْوَضعىُّ زادَ**، اى زاد مَوضوعه المفهوم الآخروراء مَفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وكان من ذوات الأوضاع، **كَالنُّقْطَ**؛ * **وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ**، أى منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل والنّفْس. ثمّ هذه الثلثة مشتركة فى انّ مَوضوعها لايقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لايقبلها الكلّ من حيث العارض الذى هو الوحدة. **وَمِنْهُ ما**، أى واحد * **مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا** بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد، وهوقسمان، اذ * **قَابِلُهُ**، أى قابل الاقتسام الوهمى لا الفكى، فانّه يعدم المقدار **بِالذّاتِ مِقْدارٌ** واحد؛ **وَإِنْ** * **يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسمِ** الطّبيعى الواحد **زُكِنَ**. وانّما قُلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، ممّا يحلّ فى الجسم، كالبياض وغيره، ممّا يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصُّورة الواحدة؛ بل الهيولى الواحدة، فانّها ايضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكّيّة بذاتها، ولَيْسَت هى مرادة.

* **وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ ما**، أى وحدة * **واسِطَةَ الْعُرُوضِ** ـ مفعول مقدم ـ **لَيْسَ مُعْدِمَا**، كما فى زيد وعَمرو، فانّهما واحد فى الانسان، وكما فى الانسان والفرس، فانّهما واحد فى الحيوان. فالانسان واحد حقيقى، وواسطة فى العروض لوَحْدة زَيْد وعَمْرو، وكذا الحيوان واحد حقيقى وواسطة فى العروض لوَحدة الانسان والفرس. فالوَحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله، ولزَيْد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما. وهكذا فى سائر أقسام الوَحدة الغير الحقيقيّة. وهى * **تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوِى * تَشَابُهٌ تَنَاسُبٌ تَوَازِى**

* **إنْ وُحِّدَ الشَّيْئانِ جِنْساً** ناظر الى التجانُس، **ونَوْعاً** ناظر الى التّماثل ، وقس عليهما * **كَمّاً وَكَيْفاً نِسْبَةً وَوَضْعاً** فاللّف والنّشر مرتّب. * **وَواحِدٌ بِالنَّوْعِ** ، كزَيْدوعَمرٍو، **غَيْرُ** الواحد **النَّوْعِي** كالانسان. * **فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أيْضاً مَرْعِي**. فلاينبغى أن يختلط ٣ عليكَ الأمر . فالواحد بالجنس ، كالانسان والفرس ، غَير الواحد الجنسى كالحيوان ، والواحد بالعرض غيرالعرضى .

غُرَرٌ فِي الْحَمْلِ

مهّدنا اوّلا انّ الهوهويّة الّتى هى اتّحاد ما، وهى مقسم للحمل، من العوارض الذّاتية للوحدة، فهى من متعلّقات الوحدة، والغيريّة الّتى هى مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوَجه، بأن يقال الغيران امّا متقابلان اومتخالفان اومتماثلان، من العوارض الذاتيّة للكثرة، ومن متعلّقاتها. فقلنا: * **بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّة * كَذاكَ بِالْوَحْدَةِ** تعلّقت **هُوهُوِيَّة * هذى**، اى الهُوهويّة، **هِيَ الْحَمْلُ**. ان قلت: الهُوهُويّة اتّحادما، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير الحقيق، فلم خصّصتها بالحَمل؟ قلت: اوّلاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد فى الوجود؛ واّلا فهو مساوللهوهويّة. وفى النظم ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر. وثانياً نقول: لواتّبعنا المشهور، فالهوهوية هنا لَيسَت بمعناها الاعمّ. **وَفِيهِ**، اى فى الحمل، **اعْتَبِر * جِهَتَى الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ**.

تَقْسِيمٌ: * الْحَمْلُ بِالذّاتِيِّ الأوَّلى وُصِف * مَفْهُومُهُ اتّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِف؛ اى مفاده انّ الموضوع نَفس مفهوم المحمول، ذاتاً ومهيّة، لاوُجوداً فقط، كما فى الحمل الشائع، ولكن بعدأن يلحظ نحو من التغاير، كتغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحدعلى المحدود، وكملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره فى ذاته، اويمكن أن يسلب عن نفسه وملاحظته لاكذلك، بل كما هُوهُو، كقولهم فى مَبْحث المهيّة: الانسان من حيث هوانسان انسان لاغَير، وفى مبحث الجعل: ماجعل المشمش مشمشا، بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش فى ذاته، اذ ثبوت الشيء لنَفسه ضرورى، وسلبه عَن نَفسه محال، كما قلنا:

* **فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإنْ لَيْسَ وُجِد**، ولايعتبر وجوده، * **فَنَفْسَهُ** — مفعول مقدّم — **بِالأوَّلِيِّ** من الحمل **ما** — نافية — **فَقَدْ**. وانّما سمّى ذاتيّا اذ لايجرى اّلا فى الذّاتيّات؛ واوليّاً لكونه اوّلى الصّدق اوالكذب. * **وَبِالصِّنَاعِى الشّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا**، * **وَبِاتّحَادٍ فِي الْوُجُودِ عَرَّفَا**. الفعلان مؤكدان بالنّون الخفيفة. فمفاد هذا الحمل هو انّ الموضُوع

والمحمول متّحدان فی مقام الوجود، مثل «الضّاحک کاتب»، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فاین احدهما من الآخر؟ ووجه التسمیة ظاهر.

تَقْسِیْمٌ آخَر: * **وَبِالْمُواطاةِ وَالاشْتِقَاقِ** ـ علی حذف المضاف ـ **فُهْ**، ای انطق. * **وَذلِکَ**، ای حمل المواطاة، هو **الْهُوهُو** سمه؛ **وذا**، ای حَمل الاشتقاق، **ذُو هُوسِمُه**، ای علامته.

تَقْسِیْمٌ آخَر: * **بَتِیَّةً** ـ بالنّصب علی طریقة الحذف والایصال ـ **وَغَیْرَهَا وَمُرَکَّبَةً** * **بَسِیطَةً هِلِیَّةٌ**، ای قضیّة هی مطلب «هل» **مُنْشَعِبَة**. وتقدیر البیت انّ الهلیّة منشعبة الی هلّیة بتیة وغیر بتیة، والی هلیّة بسیطة ومرکّبة.

اعلم انّ القضیّة مشتملة علی عَقدین: عقدالوضع وعقدالحمل. فاذا قلت: «کلّ انسان ضاحک»، کان معناه کلّ شیء صدق علیه الانسان صدق علیه الضّاحک. فاذا کان لموضُوعها افراد محقّقة یصدق علیه عنوان المَوضُوع، کانت بتیة. وإذا کان افراد موضوعها تقدیریة غیر محقّقة، کانت تقدیریة وغیر بتیة، مثل «کلّ معدوم مطلق لایخبر عنه»، و«کلّ شریک الباری ممتنع»، و«کلّ اجتماع النقیضَین محال». فأمثال هذه القضایا فی قوّة شرطیّة غیر محقّقة الطرفین؛ فلاوضع مقدّم فیها، ای: کلّ ما لو تقرّر وصدق علیه المَعدوم المطلق، ونظائره، کان کذا. لکن لم یصدق انّه تحقّق جزئیّات، وصدقَت علیها هذه العنوانات. والهلّیة البسیطة مایجاب به عن السّؤال بهل البسیط عن وجود شیء. والهلّیة المرکّبة مایجاب به عن السؤال بهل المرکّب عن حالاته. * **وَفِی بَسِیطَةٍ مِنَ الْهَلِیَّةِ** * **لاتُجْرِیَنْ قَاعِدَةَ الْفَرْعِیَّة**، بأن تقول فی البسیطة ایضاً ثبوت شیء، هو الوجُود، لشیء، هوالمهیّة، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعنی المهیّة. فننقل الکلام الی هذا الثبوت، فیکون فَرع ثبوت آخرلها، وهکذا، فیلزم التسلسل. وهذا لزم من ان یکون مفاد البسیط ثبوت شیء لشیء، ولَیس کذلک. * **لِأنَّهَا**، ای البسیطة، **ثُبُوتُ شَیءٍ قَدْ بَدَتْ**، لانّ الوجُود للمهیّة لَیس من العوارض الخارجیّة، والمهیّة لَیْسَت أمرا متحقّقا بدون الوجُود، حتّی یکون ثبوت شیء لشیء. * **وَهِیَ**، ای القاعدة، **لِکَوْن**

الشّيء شَيْئاً قَدْحَوَتْ، لالكون الشيء. وهذا طريقة صدرالمتألهين ـ قدّس سرّه ـ فى دفع هذا الاشكال. واممّا غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

٣ *وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزامٍ ـ الظرف نائب الفاعل ـ والمبدّل هوالمحقّق الدّوانى. فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، اى ولَو بهذا الثبوت الثّابت. فالاستلزام غَير مُستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. *أَوْ خُصِّصَتْ بماعدا

٦ البسيطة **عَقْلِيَّةُ الاحْكَامِ** ـ من اضافة الصّفة الى المَوصوف ـ مع انّ الاحكام العقليّة لاتخصّص. والمخصّص هوالامام. واممّا القَول المنصور فهوتخصّص.

*وَقِيلْ، والقائل هوالسّيدالمدقق، **مَبْدءً** أى مبدء اشتقاق الموجود، وهوالوجود،

٩ **ولَوْ ذِهْناً فَقَدْ**. اى لَيس للوجُود فَرد خارجى ولاذهنى، حتّى يقوم بالمهيّة، ولَو قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط مَوجودية الشيء ان *مَفْهُومَ مَوْجُودٍ مَعَ الشّيء، اى المهيّة، **اتّحَدَ**. فهذا القَول مَع القَول باصالة الوجُود فى

١٢ شقاق. فنَحن نقول: المهيّة متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقى، وهو يقول: متّحدة مع المفهوم، لامفهوم المبدء، اذ لافَرد ذهنى ايضاً له، بَل مع مفهوم المَوجُود. وكما نقول نحن: المهيّة لمّا لم يكن لها مايحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولوكان شيء يحاذيها

١٥ لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجُود، فاتّحادها من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو: لمّا لم يكن للوجود فردٌ، لاخارجاً ولاذهناً، فلاحَيثيّة تقييديّة خارجيّة ولاذهنية فى المهية، بل مناط الموجوديّة اتحاد المهيّة مع مفهوم الموجود. ولكن أين البَيضاء مِن الحرباءِ!

غُرَرٌ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

*قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ، كما اشرنا اليه سابقاً، *عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الأَفَاضِلُ *بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتْ *مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ — ٣

هذا الفعل صفة للثّلثة — أى فى محلّ واحد، من جهةٍ واحدة، فى زمان واحد. فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين فى الوجود فى محلّين. وبقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الابوّة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل ٦ تقابل المجتمعين فى زمانَين. وتنوين جمعٍ عوض عن المضاف اليه، أى الغيرين، لان التقابل نوع من الغَيرية. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لانّ التماثل، وان كان بوَجه من الغيرية، لكن جهة الاتحاد والهوهوية عليه اغلب. أونقول: تنكير جمع للنوعيّة، أى التقابل امتناع نوع ٩ اجتماع فى المتخالفين. وذلك النّوع اجتماع متغايرين فى المهيّة.

*إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ. — اشارة الى وجه الحصر المشهور: انّهما امّا وُجوديّان وامّا أحدهما وجودىّ والآخر عدمى، الى آخر ما قالوا — *إِنْ عُقِلا مَعاً، فَهُمَا مُتَضَايِفَانِ. ١٢ *وَدُونَهُ، أى ان كان المتقابلان وجوديَّين، ولم يكن أحدهما معقولا بالقياس الى الآخر، فهما ضدّان بِالْحَقِيقِ صِفْ: أى صِف الضدين بالحقيقيين *مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ بينهما، كالسّواد والبياض، وَلامَعَهَا، أى لامع غاية البعد، أَضِفْ، أى انسب الضدين *لِشُهْرَةٍ، ١٥ وقل ضد مشهورى، كَأَحْمَرَ وَاقْتَمِ، حَيْثُ لَيس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه اذا كانا معاً وجوديّين.

*وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِى الْعَدَمِي *فَمَا، أى تقابل، اعْتُبِرَتْ فِيهِ قَابِلِيَّةٌ ١٨ فى موضوعه *لِمَا انْتَفَى فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ. وفى كتب الحكمة كثيراً مايعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهى — بضم القاف وكسرها — اصل المال وما يقتنى. ثمّ اشرنا الى قسمى العدم والملكة بقولنا: *فَإِنْ قَبُولاً اعْتُبِرَتْ مُرْسَلا، أى مطلقا *فى الوقت، أى سواء ٢١

كانت قابليّة موضوع العدم للملكة * **فِي الْوَقْتِ**، كعدم اللّحية في الكوسج، **أَوْلا** في الوقت، **نَوْعاً**، أي وسواء كانت القابليّة نوعاً — ومثال هذين القسمين ما في النظم — **أَوْ جِنْساً عَلا**، كعمى العقرب، * **كَانَ** تقابل العدم والملكة **حَقِيقِيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ**، أي بتقابل العدم والملكة، * **مُرُودَةً** ونحوها من أعدام في غير الوقت، **وَكَعمى فِي الأَكمهِ** وغيره، ممّا قابليّته بحسب النّوع، لا بحسب الشخص. * **وَإِن قَبُول خُصّ بِالشَّخْصِ**، ولا يعتبر النّوع والجنس، **وَمَا** * **فِي الْوَقْتِ**، ولا يعتبر قبول في غير الوقت، فتقابل العدم والملكة **لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمى**. ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري، * **فَانَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ**، لا المعنى الاوّل، فانّه شيء يعرفه الخواص، والتعميم عنهم. * **وَهُوَ اصْطِلاحُ قَاطِيغُورِياس** يعني انّ المنطقيّين في مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين. * **وَمَا**، أي تقابل وجودي وعدمي **الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ**، فهو * **بِالسَّلْبِ وَالايْجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ**.

الفريدة السابعة
فى
العلّة والمعلول

غُرَرٌ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

*إنّ الَّذِي الشَّيءُ إِلَيْهِ افْتَقَرا مطلقاً ، صدوراً أو قواماً ، تامّاً أو ناقصاً ،
*فَعِلَّةٌ . والشَّيءُ المفتقر مَعْلُولا يُرَىٰ . *فَمِنْهُ – الضميرُ عائد الى المَوصُول –
نَاقِصٌ ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ ، *وَمِنْهُ خَارِجٌ ، وَمِنْهُ مَا دَخَلَ . وقَد اشرنا اليهما
بقَولنا : *فَالْعُنْصُرِي الصُّورِيُّ – امّا على سبيل التعداد ، أو بحذف العاطف ، وكذا فيما بعده ،
ونظائره كثيرة – لِلْقِوامِ كما يطلق عليهما علل القوام ، *وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِي التَّمَامِي . *وَمَا
لأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ *فَغَايَةٌ . وَمَا بِهِ ، أى ما بسببه الوجُود حاصل ، فَفَاعِلٌ .

ثمّ للفاعل اقسام : وهى *بِالطَّبْعِ ، أَوْ بِالْقَسْرِ – كلمة « أَوْ » فيه وفى قرائنه للتّنويع –
أَوْ بِالْقَصْدِ ، أَوْ *بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ – فَارْعَ مَا رَعَوْا – *أَوْ بِالتَّجَلِّي ، ثُمَّ
بِالْعِنَايَةِ ، *أَوْ بِالرِّضَا . فَادروا ، يا أُولِي الدِّرَايَةِ !

ثمّ اشرنا الى وجه ضَبط يستنبط منه تعاريفها : ملخّصه انّ الفاعل ، امّا ان يكون
له علم بفعله ، اولا . والثّانى امّا ان يلائم فعله طبعه ، فهو الفاعل بالطبع ، اولا ، فهو الفاعل
بالقَسر . والاوّل ، امّا ان لايكون فعله بارادته ، فهو الفاعل بالجبر ، أو يكون ، فامّا ان
يكون علمه بفعله مع فعله ، بل عَينه ، ويكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً
لاغَير ، فهو الفاعل بالرضا ؛ اولا ، بل يكون علمه بفعله سابقاً ، فامّا يقرن علمه بالدّاعى
الزائد فهو الفاعل بالقصد ؛ اولا ، بل يكون نَفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول ، فامّا ان يكون
ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته ، فهو الفاعل بالعناية ؛ اولا ، بأن يكون عين علمه بذاته
الّذى هو عَين ذاته ، وذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى ، فهو الفاعل
بالتجلّى . ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ ، بقَولنا : *إذ الفاعل امّا مَعَ عِلْمٍ بفعله ، أَوْ
بِلاعِلْمٍ ، وَهُو ، اى الفاعل بلاعلم *لِطَبْعِهِ لائَمَ فعله ، أَوْلا يلائم فِعْلُهُ لطبعه .
*فَذانِ الاَوَّلانِ ، أى بالطبع وبالقسر ، وَالفاعل الْعَالِمُ بفعله ، إنْ *وُجُودُ الافْعَالِ

بِهَا متعلّق الْعِلْمُ زُكِن * فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضا قُصِد؛ * وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً للفاعل به مَا وُجِد ، * ولا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ عَنْ علمه بفعله سابقا، كما كان كافيا فى الفاعل بالرّضا، فهذا مطوىٌّ هناك بقرينة المقابلة * بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ ، * فَالْقَصْدُ ، اى فاعل بالقصد؛ اختصرنا اذ القصد معلوم. ولكن إنْ يُقْرَنْ العالم أو علمه أو فعله بِدَاعٍ زيدَ مَعَ ان يكون الفاعل العالم السّابق العلم المقارن للداعى الزائد ، مصاحب * ارادةٍ وَدُونَهَا ، اى وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته ، الْجَبْرُ وَقَعَ ، اى فاعل بالجبر ، * بِلا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدّاعى ، اى مع الداعى. * فَإِنْ * قَدْ زيدَ على ذاته علمه السّابق بفعله تفصيلاً ، حال كونه فعليّاً منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل عِنَايَةٌ قَمِن وحقيق . * وَإِنْ يَكُنْ علمه السّابق بالفعل التفصيلى الفعلى عَيْناً لذات الفاعل ، فَسِمْ تَجَلِّيا ، اى الفاعل فاعل بالتجلى * فِى عِلْمِهِ — من اضافة المصدر الى المفعول — اى فى العلم بذاته الْعِلْمُ بِفِعْلٍ ، اى بفعله ، طُوِيَا ، اى علمه السّابق التفصيلى بفعله منطو فى علمه بذاته ، انطواء العقول التفصيليّة فى العقل البسيط الاجمالى . وهذا هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى ، لا كما فى الفاعل بالرّضا ، لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيليّاً ، بل العلم بالذّات علم اجمالى بالفعل سابق عليه ، وامّا العلم التفصيلى بالفعل فعين الفعل ؛ ولا كما فى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ ، لانّ العلم التفصيلى بالفعل ، وان كان سابقاً عليه هناك ، الّا انّه زائد على الذّات .

* ارادَةٌ طَبْعٌ إذا مَا — زائدة — سُخِّرَا — مبنى للمفعول — لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرَى . فالطبيعة المسخّرة تحت النّفس ، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها. والنّفس الفاعلة بالارادة والقصد ، إذا لوحظتا مِن حَيْث انّ هذه مسخّرة بأمر الله تعالى ، وتلك بأمر النّفس ، بل الكل بأمر الله تعالى ، كانتا فاعلين بالتسخير.

غُرَرٌ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَىٰ أَيّ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

*فِي الأَوَّلِ، تقدست اسمائه، **السَّادِسُ** من اقسام الفاعل عند التعديد، وهو الفاعل بالتجلي، **ذُو رِوايَةٍ** من الصّوفيّة، او ذوسقاية للعقل بماء حيوة المعرفة. قال فى القامُوس: «روى الحديث يروى رواية، وترواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل، فتله فارتوى، وعلى اهله ولهم، أتاهم بالماء، وعلى الرّحل، شدّه على البعير لئلايسقط، والقَوم، استقى لهم» انتهى. والظّاهر من كلامه انّ الرّواية مصدر مشترك بين الكلّ.

*وَهُوَ، اى الأوّل تعالىٰ، **لَدَى الْمَشّاءِ**، فاعل **بِالْعِنَايَةِ**، لانّهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له، وهُو الصّور المرتسمة الّتى هى، على رأيهم، عوارض الذّات المقدسة. *وَ لكنّه تعالىٰ **عِنْدَهُمْ**، اى عند المشاء، **لِصُوَرٍ** علمية **عَوَارِضا** — الالف للاطلاق — فاعل بالرّضا، لانّ العلم بذلك الفعل، أعنى الصور، عينه.

*وَعِنْدَ الإِشْراقِى، **لِكُلٍّ**، اى لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، اذ الكلّ عنده هذه، أو لكلّ منها ومن الصّور العلميّة القائمة بذواتها، أعنى المثل النّوريّة. وكونها عوارض حينئذ مشاكلة لقَول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعى، أعنى العلم المصدرى، فاعل **بِالرِّضا**. هذا متعلّق بالظرفين على التنازع.

*وَمُتَكَلِّمٍ، كالمعتزلى، **بِداعٍ** — متعلّق بكلمة «قال» — **زَيْدَ قَدْ** *قالَ لِفعلِ اللهِ، حيث انّه معلّل بالاغراض الزائدة، على رايه، **قَصْداً قَدْ قَصَدَ**، أى هُو تعالى عنده فاعل بالقصد.

غررٌ فِي أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

*وَبالرِّضا أوْبالتَّجلّي إذْ — توقيتيّة — فَطَر: امّا مبنى للفاعل أو للمفعول ، ٣
* يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ — هذا متعلّق بالفعلين — وكذا الْقُوىٰ ، على احد الوجهين ،
تُنْشِي النفس الصُّوَر الجزئيّة العلميّة .

امّا كَون النفس فاعلا بالرّضا ، بالنسبة الى الصّور، فظاهر؛ وبالنسبة الى القوى ، ٦
فلانّ علم النفس بها ، لَو لم يكن نفس وُجُودها ، كان صوريّا ؛ فصورها امّا فى النفس
فكانت كلّيّة ، وهى فعلتها ، و استعملتها جزئية ، وامّا فى ذواتها ، فانتقاش صورها فيها
استعمال لابدّ من العلم به ، ومابه الاستعمال ؛ فننقل اليه الكلام وهكذا . وايضاً كيف تكون ٩
عالمة بذواتها، وهى جسمانيّة، وجودها للمادة؟ وامّا فى آلات اخر، ولاآلة أُخرى، مع انّه
ينقل الكلام اليها.

وامّا كونها فاعلاً بالتّجلى، فلانّها، لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها، ١٢
فتعلم من ذاتها جميعها بوُجُود واحد بسيط ، علماً متقدّماً علىٰ وجوداتها المتكثرة وعلى
علمها بها بعَين وجوداتها الفعليّة.

وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم *وَبِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ ، حال كون المتوهم ، عَلىٰ ١٥
*جِذْعٍ عال عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلا — بالبناءِ للمفعول — فانّ هذا العلم التوهمى، بمجرده
ومحض تخيل السقوط ، بلارويّة وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذى هو السقوط. و* بِالْقَصْدِ
كَالْمَشْيِ فعل — الكاف هنا وفيما بعد اسميّة — لِعِلْمٍ حَادِثٍ للنفس *مَعَ مَا عَلَيْهَا، ١٨
أى على النفس ، زِيدَ مِنْ بَوَاعِثٍ واغراض . و* بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ فعل. فالنفس فى
مرتبه القوى الطبيعيّة، فاعل بالطبع، لكونها متّصفة بصفاتها ايضاً، كما بصفات الروحانيين
فى مرتبة أعلى ؛ فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغَيرها عنها على مجرى الطبيعى . ٢١

و **بِالْقَسرِ الْعِلَل** فعلت. فإفادة الحرارة الغريبة الحمائية ، مثلا ، فعل النفس فى مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما ان الحركة الصّعوديّة من الطبيعة المقسورة ، والنزوليّة من الطبيعة المخلاة. و * **بِالْجَبْرِ مِنْ** نفس **خَيِّرَةٍ شَرٌّ**، كلطمة اليتيم . **حَصَل**.

* **وَالنَّفْسُ مَعْ عُلُوِّهَا ، لَمَّا دَنَتْ** ، حيث انّها آية التوحيد، متعلمة بأسماء الحق تعالى التّنزيهيّة والتشبيهيّة ، لايشذ من حيطة حكايتها ومظهريّتها شيء من الأسماءِ . فهى عالية فى دنوها ، ودانية فى علوها ، كلّ بحسبها. فهى الأصل المحفوظ فى القوى ، وعمود جميع المراتب ، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسّطية الى القطعيّة . لاجرم ، * **بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوَى قَدْ سُخِّرَتْ** . فكانت القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها ، فاعلات بالتسخير.

* **تَبْيِينٌ** : يتبين به اصطلاح الالهيين ، بماهم الهيّون ، فى اطلاق الفاعل ، عَن اصطلاح الطبيعيين فيه. * **مُعْطِى الْوُجُود** باخراج الشيء عن الليس الى الأيس ، مهيّة ووُجوداً ، ومادة وصُورة ، **فِى العلم الالهى ، فاعِلٌ** . ولكن * **مُعْطِى التَّحَرُّك** ، الحكيم **الطَّبيعى قَائِلٌ** بانّه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الّذى لم يوجِد مادة الشيء ولا صُورته ، بل انّما حرّك مادة موجودة من حال الى حال. والألهيّون كثيراً مايطلقون الفاعل على هذا ، مثل مايقولون: النجّار فاعل للسّرير ، والنار للاحراق ، لكن لابماهم الهيّون . واشير اليه فى الكتاب الالهى بقَوله تعالى : « افرأيتم ماتمنون ، أَأنتم تخلقونه ، أم نحن الخالقون ؟ » الى آخر الآيات الثلث .

غُرَرٌ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

*وَكُلُّ شَيءٍ فِي فعله غايةً – مفعول مقدّم – مُسْتَتْبِعٌ *حَتّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ. فإذا كانت للطبائع، وهي عديمة الشعور، غايات، كما سنشير اليه، فكيف لاتكون لمبادى عالية، والشعور عَين ذاتها مهيّة أو وجوداً؟ *وَالْقَسْرُ لَايَكُونُ دَائِماً، كَمَا *لَمْ يَكُ بِالاكْثَرِ، فَلْيَنْحَسِمَا وليرتفعا؛ *إذ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الالهيّة وَالْعِنَايَةِ الربانية – العناية كما سياتى فى مبحث العلم ان شاءالله، هى العلم الفعلى بالنظام الأحسن، وقد يطلق على الإحكام والاتقان فى الفعل، بحيث يترتّب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالىٰ فى خلق الشيء الفلانى كذا، وهى، بهذا المعنى، من شعب القدرة، كما انّها، بالمعنى الاوّل، من أعلى مراتب العلم. ولمّا كانت الحكمة ايضاً تطلق على المعنى الثانى، فالعناية هنا بالمعنى الاوّل – *إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةٍ. وذانك منافيان مقتضى هاتين. والغاية *عِلَّةُ فَاعِلٍ، اى من حيث هو فاعل، بِمَهِيَّتِهَا، ولكن *مَعْلُولَةٌ لَهُ بِانِّيَّتِهَا. وهذا كما يقال ايضاً: العلّة الغائيّة مقدّمة على الفعل ذهناً، مؤخّرة عنه عيناً.

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

فان العبث والجزاف والطبائع والاتّفاقات يظن انّها بلاغايات. فقلنا: *يَلِيقُ أَنْ نَذُبَّ، أى ندفع، عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ، *إِذْ دُوْنَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ. ثم شرعنا فى تمهيد مقدّمات اولا، ودفع الشكّ ثانياً، بقولنا: *فَغَايَةٌ فِيما إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ، *وَمَا لِأَجْلِهِ الحركة غَدَتْ مُشْتَرِكَةٌ. فتستعمل بالمعنيين. ففاعل كلّ حركة ومبدئها كانّه تنحلّ بفواعل ومبادى قريب وأقرب وبعيد. ولكلّ منها، حيث تحقق، غاية.

*فَغَايَةُ الحركة الْعَامِلَةِ المباشرة للتحريك اوْلِيهُما، اى ماالَيه الحركة. *وَرُبَّما هذا، اعنى ماإليه الحركة، محرّكة شَوْقِيَّةً غُيِّبَ، فاتّحد الغايتان، كَما *مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ سأماً من الاول تُرُدَّ، اى تنضجر من موضع، فتتخيل صورة موضع آخر، فتشتاق اليه، فتتحرك نحوه، وينتهى حركتك اليه. فنفس ماإليه الحركة غاية للشوقيّة ايضاً. *وَرُبَّما غايَتُها لا تَتَّحِدُ بغاية الشوقيّة، كما إذا تصوّرت مكاناً، وتحركت نحوه، لتلقى فيه صديقا وحينئذٍ *فَغَايَةٌ لِقُوَّةٍ فِي الْعَضَلَةِ، *مِثْلُ غاية الطَّبائِعِ دَواماً حاصِلَةٌ. فتلك القوة كانّها طبيعة جماديّة. والطبيعة كانّها قوّة محركة حيوانيّة. فكما انّ المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها لَيس الّا الايصال الى ماالَيه الحركة، لاالأشياء الاخر من اغراض ذوى الشعور، فكذلك المتوقع من القوّة المنبثّة فى العضلات ليس الّا الايصال الى ما اليه الحركة. وامّا ترتّب غرض آخر، كلقاءِ صديق، فهو من اغراض الشوقية.

فلهذه القوّة وللطبائع غايات: *شَوْقِيَّةٌ غايَتَها — مفعول مقدّم — إِنْ لَمْ تَجِدْ *لَها مَقِيساً، اى مقيسا الى الشوقيّة، وهو حال من الباطل، فِعْلُهُ الْباطِلَ عُدَّ، يعنى اذا حرّكت الشوقيّة نحو غاية، ولم يصادفها، سمّى فعله باطلاً بالنّسبة اليها، لا بالنسبة الى العاملة، لانّها صادفت غايتها. وكونه باطلا بحسب الاصطلاح، اى مقطوعاً عن الغاية، حيث قطع طريق وصوله الى الغاية، لانّه لاغاية له، اذ فرق بَين كَون الشىء لاغاية له

وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة ، فإذا ضربها البرد ، سمّى ذلك قسراً ، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه ، لان ان الشجرة خلقت بلاغاية . ٣

* **ذُوالْغايَتَيْنِ** ، شروع فى بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضّرورى فى الاصطلاح ، بأن الفعل الذى كان ذاغايتين لمبدئيه القريب والأقرب ، لا بأن يكون باطلا بالنّسبة الى الشوقيّة ، **مَبْدءٌ** — خبر كان قدم عليه — **بَعِيداً** * **كَانَ لَهُ** ٦ **تَخَيُّلٌ وَحِيداً** — حال — * **لا مع الْفِكْرِ** ؛ وانّا كان فعلا محكماً مغيّى بغاية فكريّة بلاشبهة ، **فَهُوَ الْعَبَثُ ، إنْ غايَةَ** لذلك الفعل * **ماهُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهايَةَ**. يعنى يعتبر فى العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط ، بلافكر ، وفى هذا الأمر ٩ يشاركه اخواته ؛ والآخران يتطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية ، بمعنى ماالية الحركة ، وبهذا يفترق عنها ، كما قلنا * **انْ لَيْسَ** ، اى لَيس منتهى الحركة غاية لها ، بل لكلّ منهما غاية على حدة ؛ فالتخيل **امّا وَحْدَةَ الْمَبْدء** البعيد ، **أوْ** * **مَعَ طَبْعٍ** يكون مبدء ، **أو** مع ١٢ **مزاج ، أومع خُلْقٍ . فَلَوْ** * **كَانَ مَعَ الْخُلْقِ ، فَعادىٌ . وَفِى** * **اوّلِها** ، اى اوّل الشقوق ، وهوان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده ، **سُمِّىَ** الفعل **بِالْمُجازَفِ** * **كَاللَّعْبِ** — الكاف اسميّة — **باللِّحْيَةِ عادىٌ . وَما** * **يَبْقىٰ** ، وهوان يكون المبدء البعيد هو التخيل مع طبع ، او ١٥ مزاج ، **فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِىِّ سِما** — مؤكّد بالنّون الخفيفة — وهذه الّتى بعد العبث مشتركة فى عدم تطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية ، بمعنى منتهى الحركة ، بل هذا يكون غاية للعاملة ، وللشوقيّة شىء آخر. * **كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ** ، مثال لمبدئية التخيل مع المزاج ، ١٨ **وَحركة التَّنَفُّسِ** ، مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه ، فاعلم انّ * **كُلَّ الْمَبادِى** الثلثة **فِى الْجَمِيعِ** ، اى جميع الصّور ، **تَكْتَسِى** * **غايَتَها** ؛ امّا غاية العاملة ، فمنتهى الحركة على كلّ حال ، وامّا غاية الشوقيّة ٢١ والتخيل ، فاللذيذ الخيالى والخير الحيوانى ، فانّ كلّ فعل نفسانى فلشوق ما وتخيل ما ، الّا انّ ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت ، بل سريع البطلان ، او كان ثابتا ، ولكن

لم يشعر به ، لان التخيل غير الشعور بالتخيل. **لكِنَّ حَيْثُ ما ثَبَتَ * مَبْدءُ فِكْرٍ** – الاضافة بيانيّة – **غايَةٌ كَذا** – صفة غاية – اى غاية فكريّة ، **انْتَفَتْ**. والفعل لايجب ٣ انيكون له غاية بالقياس الى مالَيس مبدء له. فلعب الطفل انّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة الى المبدء الفكرى الّذى هومنتف فيه ، وامّا بالنسبة الى المبادى الموجودة فيه ، فلا. فظهران الامور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

٦ قال الشيخ فى الهيات الشفاء: «لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحالة، امّا عادة او ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى ، وامّا حرص من القوى المحركة والمحسّه على ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس . والعادة لذيذة ، والانتقال عن المملول لذيذ ، ٩ والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيليّة. واللذة هى الخير الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقة . وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانى. فاذا كان المبدء تخيليّا حيوانيّا، فيكون خيره لامحالة تخيليّا حيوانياً . فليس ، اذن ، هذا الفعل خالياً ١٢ عن خير بحسبه ، وان لم يكن خيراً حقيقيّاً ، اى بحسب العقل» انتهى.

وامّا فى بطلان الاتفاق ، فقد قلنا : * **وَلَيْسَ فِى الْوُجُودِ** الشىء **الاتّفاقِى** ، * **إذ كُلُّما يَحْدُثُ فَهُوَ راقٍ** ومرتفع طولاً * **لِعِلَلٍ** ، اى الى علل ، **بِها وُجُودُهُ ١٥ وَجَبَ** ، لانتهاء سلسلة العلل الى واجب الوجود . * **يَقولُ الاتّفاقَ جاهِلُ السَّبَبِ** وجاهل ارتقاء ذلك الشىء الى واجب الوجود ، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يؤدى الى ذلك الأمر المسمّى بالأتفاق؛ كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز، وامّا بالنظر ١٨ الى شخص الحفر، فان الشىء ، ما لم يتشخص ، لم يوجَد، وما لم يوجَد، لم يوجِد، فكلّا. فالاتفاق كالامكان ، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهيّة ووجود مضاف اليها ، وامّا بالنّظر الى نفس الوجود والى ايجاب العلّة ، فكلّ ممكن محفوف ٢١ بالضرورتين. * **مَوْتاً** – خبر لغدا – **طَبيعِيّاً غَدا اخْتِرامى** * **قِيْسَ** – صفة اخترامى – **إلىٰ كُلّيَّةِ النِّظامِ**. والأسباب المؤدية الى الوجوب ، فغايته ، وما اليه حركته ، هى هذا . فمطلوب كلّ شئ لم يطلب من صاحبه . نعم ، الاختزام وقطع الطريق وعدم الوُصول الى

الغاية ونحوها ، بالقياس الى سَير الانسان الكامل الذى خلق لله وخلق الاشياء لأجله ، وبالنظر الى غايته. فاذا قيل النبات أو الحيوان او الطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية وارتحلوا ، فانّما قصد الغاية الثانية ، لاالاولى. وهذا الترقب ، ايضاً بالنظر الى النّوع والى ٣ المواد ، لإتّحادها بالصّور.

وانت ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاد كلماته وان كلمته التامة باب الأبواب، وان الله تعالىٰ لم يخلق الممكن هباء وعبثا، دَرَيْتَ انّ كلّ ممكن، لابدّله ٦ من العكوف على بابه. * **ما لَيْسَ مَوْزوناً لِبَعْضٍ** من الاشخاص **مِنْ نَغَمٍ** ، بالقياس الى السليقة الحسّية، * **فَفِي نِظامِ الْكُلِّ ، كُلٌّ مُنْتَظَمٌ** ـ اشارة الى ماذكرنا من الغاية الاولى.

غُرَرٌ فِى العِلَّةِ الصُّورِيَّة

*وَمابِهِ لِلشَّىءِ فِعْلِيَّتُهُ *صُورَتُهُ. ولمالم تعرف الصّورة والمادة فى اوّل الفريدة، عرفتا هيهنا. فَمِنْهُ، أى ممّا به، شَيْئِيَّتُهُ. *فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ، *وَفاعِلٌ وصُورَةُ الْمَحَلِّ. يعنى انّ للصُّورة اعتبارين. فباعتبار انّها جزء للمركّب منها ومن المادة، علّة صوريّة للمركّب. وباعتبار انّها تقوم المحلّ، أعنى المادة، علة فاعليّة وصورة للمحل. وهكذا فى المادة. ويُعلم من هنا حالها. *تُقَال، اى الصّورة، لمعانى، ذكرنا خمسة منها، لِلْجِسْمِيَّةِ، اى الصّورة الجسميّة، وَ الصّورة النَّوْعِيَّة، *وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ مطلقا، وَالصّورة الْعِلْمِيَّة.

قال الشيخ فى الهيّات الشفاء: «وامّا الصّورة، فنقول: قَد يقال صُورة لكلّ معنى بالفعل يصلح ان يعقل، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون فى قابل وُحدانى أو بالتركيب، حتّى تكون الحركات والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل. فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صُورة لما يكمل به المادة، وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصحّة وما يتحرك اليها بالطبع. ويقال صورة خاصّة لما يحدث فى المواد بالصّناعة، من الاشكال وغيرها. ويقال صورة لنَوع الشىء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كليّة الكلّ صُورة فى الاجزاء ايضاً» انتهى.

غُرَرٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

*حامِلُ قُوَّةٍ لِشَيءٍ عُنْصُرُه ومادته بالمعنى الاعمّ هيٰهنا ، حتّى يشمل موضوع العرض ، ومتعلّق النّفس ، *بِوَحْدَةٍ — شروع فى تقسيم المادة بأن العنصر امّا ان يكون عنصراً للشيء بوَحدة — أوْ لأجل ضَمٍّ ما يُغايِرُه . و*كُلّ واحد منهما ، امّا مَعَ التَّغْيير ذاتاً أوْ صِفَة ؛ والتغيير امّا أن يكون *زيادة ، اى بحسب الزيادة ، او نُقْصاناً ، أى بحسب النقصان أوْلا مع التغيير بأقسامه . فَاقْتَفِهْ .

فالواحد بلاتغيير ، كاللوح للكتابة ؛ ومع التغيير فى ذاته ، زيادة جَوهريّة ، كالمنى للحيوان ، حيث يزيد عليه كمالات جَوهريّة ، حتّى يبلغ الى درجة الحيوان ، وان كان مع انسلاخات صوريّة ايضاً ؛ ونقصانا جَوهريا ، كالخشب للسّرير ، فانّه ينقص بالنحت ؛ ومع التغيير فى صفته زيادة ، كالشمعة للصنم ، والصبى للرّجل ، حيث يتغيّر العنصر فيهما فى حاله ، لعروض الحركة له ، فى أين اوكم او غير ذلك ، ومع التغيير نقصانا فى صفته ، مثل الابيض للأسود ، حيث يفقد منه صفة البياض ؛ والذى بالانضمام بلاتغيير ، مثل الخشب والحجارة للبيت ، ومن هذا القبيل الآحاد للعدد ، والمقدمات لصُورة القياس ؛ ومع التغيير ، كالأدوية للمعجون ، فانّها تستحيل حتّى تصير معجوناً ، كذا فى الشفاء.

*وَأيْضاً ، إمّا واحِدٌما ، اى صورة ، طَبَعَه وحلّ فيه ، اى يكون الشيء عنصراً لشيء واحد ، كهيولى كلّ فلك ، بناء على اختلافها بالنّوع ، فهى لايقبل الّا صورة فلكها خاصّة ، *أوْجُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهى ، كالعصير للخمر والخل والدبس وغَير ذلك ، أوْجملة لامَعَه ، اى لامع منتهى ، كالهيولى الاولى للكلّ .

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَع

*بَسِيطَةً – مَفعول مقدّم لقولنا: «دَرَوْا»، ومابَعده مَعطوفات عليه – **أَوْمالَهُ**
التَّرْكِيبُ – وتذكير الضمير هنا وفيما بَعده مراعات للفظ «ما» – فالفاعل البسيط، كالمبدء الاوّل، والمركّب، كعدّة رجال يحركون شيئا، والمادة البسيطة، كالهيولى، والمركّبة، كالعقاقير للترياق، والصّورة البسيطة، كصورة الماء، والمركّبة، كصورة البستان، والغاية البسيطة، كالشبع للاكل، والمركّبة كالتجمّل وقتل القمل للبس الحرير؛ *أَوْما هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ، والأمثلة واضحة، *عَمَّةً أَوْخَصَّةً؛ فالفاعل العام ماينفعل عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء، والخاص ماينفعل عنه واحد؛ وقس عليه المادة، والصورة العامة، كصورة الكرسى مطلقا، والخاصّة، كصورة هذا الكرسى، والغاية العامّة، كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج، والخاصّة، كلقاء زيد صديقه الخاص؛ **أو كُلِّيَّةً**، *أَوْما هُوَ الْجُزئِيُّ، فالفاعل الكلّى مايكون غَير موازلما بازائه من المَعلول، بل اعم، كالطبيب لهذا العلاج، والجزئى، كهذا الطبيب لهذا العلاج، اوكالطبيب للعلاج؛ وقس عليه البواقى؛ **أَوْذاتِيَّةً**، *أَوْعَرَضِيَّةً؛ فالفاعل بالذّات هوالّذى لذاته يكون مبدء للفعل، والفاعل بالعرض، مثل السّقمونيا للتبريد، مع كونه حارّاً بالطبع، فان فعله بالذات ازالة الصفراء، وإذا زالت الصّفراء، حصلت البرودة، فتضاف اليه – وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً، وان شئت فارجع الى كتبهم – والمادة بالذات مايقبل شيئا بذاته، وبالعرض، مثل ان يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادة له، مثل الماء للهواء، والنطفة للانسان، فانّ الصّورة المائيّة اوالنطفيّة ضدّ للمقبول، ولابدّ ان يبطل عن المادّة؛ والصّورة بالذّات، كشكل الكرسى، وبالعرض كالسواد والبياض له؛ والغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض اصنافه كثيرة مذكورة فى كتبهم؛ **كَما بِالْفِعْلِ أَوْ *بِالْقُوَّةِ**، والأمثلة واضحة، **الْعِلَّةَ مُطْلَقا**، ايّةً من الأربع، كانت **دَرَوْا**.

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

*قَدِ انْتَهَى تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ ، اى علّة صاحبة مادة ، *فِي مُدَّةٍ ، اى زمان التأثير ، وَعِدَّةٍ ، اى عددالتأثير ، وَشِدَّةٍ ، اى شدة التأثير . *وَلَيْسَتْ أَيْضاً ، اى كما انّ العلّةالجسمانيّة والقوى الجسمانيّة متناهية التأثير ، كذلك لَيست أَثَّرَتْ إِلّا بِأَن *مُنْفَعِلٌ ، اى منفعلها ، مِنْهَا بِوَضْعٍ خاصٍ إِقْتَرَنَ. فالقوّةالناريّة لاتؤثرفى ماءالقدر اينما وقعت ، بل اذا حصل بينها وضع خاص ومحاذاة خاصّة. والشّمس لاتضيء الأرض، كَيفما تحققت ، بل بمقابلة خاصّة ، او ما فى حكمها .

ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله فى الاولى ، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهريّة فى القوىٰ والطبائع ، كلّ قوّة تنحلّ الى قوى، كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا. و اشتراط الوَضع ايضاً سهل النّيل ، بعد تصوّر انّ احتياج القوّة الى المادة فى الوجود يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد لتفرّع الايجاد على الوجود ، والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل بهاللقوّة وضع مع منفعلها. وانّ لالم تكن محتاجة الى المادة فى الايجاد، فلم تكن محتاجة اليها فى الوجود ، لانّ الغنىّ فى الفعل غنىّ فى الذّات؛ فلزم كونها مفارقة. وقَد فرضناها ذات المادة هذا خلف . فنفس تصوّران القوّة جسمانيّة وذات مادة ادّتنا الى المطلوب .

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَّةِ والْمَعْلُول

منها ان * **شَرائِطَ** — مفعول مقدّم — **التَّأثيرِ مايَجْمَعْ** — بالجزم، لانّ كلمة «ما» شرطيّة — **يَجِبْ** * **مَعْلُولُه**. فلايجوز تخلف المعلول عن العلّة التامة . وهذا واضح بعد تصور العلة التامّة. فلذا لم نشر الى دليله. **دُونَ الْمُعِدّ**، ففيه يقع التخلّف. **إعْرِفْ تُصِبْ**.

ومنها انّ الواحد لايصدر عنه الّا الواحد، وانّ الواحد لايصدر الّا عن الواحد.

* **مَصْدَرُذاكَ لَيْسَ مَصْدَراً لِذا** * **مَعْنىً**، أى ذاتاً. فان كلّ علّة لابدّ ان يكون لها خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن، كما انّ للنّار خصوصيّة بالنسبة الى الحرارة، وهى الصورة النّوعيّة الناريّة، وللماء خصوصيّة بالنسبة الى البرودة . فذاك وذا فيما نحن فيه، كالنّور والظلمة ، كلّ يقتضى خصوصيّة فى العلّة يناسب صدوره . واذا تحقّق فى بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعنى مَصدر ذاك ومصدر ذا ، **فَكُلٌّ إقْتَضَى** فى ذلك البسيط **مابِحِذا**، اى الخصوصيّة الخاصّة، فيتركب ذلك البسيط. و إذا احكمت هذا البيان ، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدران تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام.

ثمّ انّ لذلك الكلام ، أعنى قولهم: « الواحد لايصدر عنه الّا الواحد » بَطَناً، لو تفطّن الجمهور به، لم يسلّوا عن اغماد أوهامهم سُيوف الاعتراضات عليهم. منها انّه يلزم من هذه القاعدة التَفْويض ، اذ من جزئياته انّ الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ، وفوّض ، على زعمهم ، امر الايجاد اليه. ولكن ان هذا الّا افك افتروه عليهم ، بل مغزى مرادهم لَيس الّا ماشارتعالى اليه بقَوله: « ومانا امرنا الّا واحدة »، وذلك الامر هو الوُجود المنبسط الذى لاتتكثر الّا بتكثر الموضوعات. ومعلوم انّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات، وصدوره صدور كلّ الوجودات. ولوكان المراد العَقل ، فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول، بل كلّ الفعليّات. ولذا قالوافى التحقيق: « لامؤثر فى الوجود الّا الله ». ولكن فى مقام

بیان صُدور الوجودات عنه بالترتیب والنظام، لم یهملوا اعتبار السنخیّة. وبیّنوا انّ اوّل صادر من الواحد بالوَحدة الحقّة الحقیقیّة، لابدّ ان یکون واحداً بالوحدة الحقّة، ولکن ظلّیة، لا الواحد بالوحدة العددیّة المحدودة.

* **فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَیْثُ اتَّحَدَت** العلّة، * **کذاك فِی وَحْدَتِه**، ای وحدة المعلول، **قَدْ تَبِعَتْ** العلّة، فکانت واحدة. فلایجوز توارد علّتین مستقلتین لمعلول واحد شخصی، اجتماعاً وتبادلاً، بل تعاقباً، لما ذکرنا من اشتراط الخصوصیّة الخاصّة فی العلیّة. فاذا کان المعلول المعیّن مستدعیاً لخصوصیّة بعینها، فهی القدر المشترك فی العلل، فکانت واحدة.

ومنها قولنا: * **بَیْنَهُما تَضایُفٌ**، وهو ظاهر.

وَ منها انّه **یُبْطِلُ** * **ضَرُورَةً دَوْراً**، فی العلیّة والمعلولیّة. فلاحاجة الی البرهان.

کَذا تَسَلْسُلٌ فی العلّیة والمعلولیّة * **یُبْطِلُهُ ما فِی الْمُطَوَّلاتِ** من الکتب العقلیّة * **مِنْ نَحْوِ دلیل تَطْبیقٍ**. هُو انّه لو وجدت سلسلة غیر متناهیة، ننقص من طرفها المتناهی شیئاً، فیحصل جملتان، احدیهما تبتدئ من المفروض جزءً أخیراً، والاُخری مما قبله. ثمّ نطبق بینهما. فان وقع بازاء کلّ جزء من التّامّة جزء من الناقصة، لزم تساوی الکل والجزء وإن لم یقع فیکون جزء من التامة لایکون بازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة لاتزید علیها الّا بمتناه، فیلزم تناهیها ایضاً. ضرورة انّ الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه.

وَ دلیل **حَیْثِیّاتٍ**، وهو انّه، لوترتب حیثیات وامور غیر متناهیة، فما بین المعلول الأخیر او الجزء الأخیر اوکلّ حَیثیّة وبین حَیثیّة أُخریٰ، ایّة حیثیة کانت من السّلسلة: متناه، ضرورة کونه محصوراً بَین حاصرین. فالکلّ ایضاً متناه. وقالوا: هذا حکم حدسیّ یحکم به العقل المتحدس، ولَیْس من قبیل حکمه علی الکلّ بما حکم به علی کلّ واحد؛ کان یقال: کلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالکلّ ایضاً دون الذراع. بل من قبیل ان یقال: إذا کان مابَین نقطة طرف المقدار المفروض وایّة نقطة تفرض فیه علی الاستیعاب الشمولی، لایزید علی الذراع فهذا المقدار المفروض لایزید علی الذّراع.

وامّا قَول صاحب الشوارق ـ رحمةالله عليه ـ : « مابين كذا وكذا دون الذراع ، فهذا المقدارالمفروض دُون الذراع »، فالظاهر انّه سَهْو . فانّ المفروض انّه ذراع . فكيف يكون دُونه ؟

والسّيد الداماد ـ قدّس سرّه ـ فى القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسيّا . فقال : « والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولى لكلّ واحد واحد ، إذا صح على جميع تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقا ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع ، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى ايضاً ، من غَير امتراء ؛ وان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد »، انتهى . فالأوّل كالحكم بالامكان على كلّ ممكن ، والثانى كالحكم على كلّ انسان باشباع رغيف ايّاه .

* **وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ** ، وهو الذى قرره الشيخ فى الهيّات الشفاء ، محصوله انّ كلّما هومَعلول وعلّة معاً فهو وسط بَين طرفين بالضرورة . فلو تسلسلت العلل الى غَير النّهاية ، لكانت السّلسلة الغَير المتناهية ايضاً علّة ومَعلولاً . امّا انّها علّة ، فلانّها علّة للمعلول الأخير . وامّا انّها مَعلولة ، فلاحتياجها الى الآحاد . وقدثبت انّ كلّما هُو مَعلول وعلّة ، فهووسط ، فيكون السلسلة الغَير المتناهية وسطاً بلاطرف ، وهومحالٌ . فلابدّ ان ينتهى الى علّة محضة .

* **وَمِنْ** دليل **تَرَتُّبٍ** ، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة يقتضى ان يكون بحيث ، إذا فرض انتفاء واحد منها ، استوجب انتفاء مابعده . فاذن ، كل سلسلة استوعبتها المعلوليّة على الترتيب ، يجب ان يكون فيها علّة اولى ، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة ؛ لانّ هذا خاصيّة المَعلولية والمعلوليّة مستوعبة ايّاها .

وَمِنْ دليل **تُضَايُفٍ** ، وهوانّه ، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غيرالنهاية ، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة . وهو باطل ، ضرورة تكافؤالعلّية والمعلوليّة . بيان اللزوم انّ كلّ علّة فى السلسلة ، فهى معلولة على ماهوالمفروض ، ولَيس كلّما هومعلول فيها فهو علّة كالمعلول الاخير .

*وَمِنْ دليل **مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ** ذكره الفارابی، وهو انّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية الّا وهو كالواحد، فی انّه لَيس يوجد الّا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللّامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لا تدخل فی الوجود، ما لم يكن شیٔ من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهة العقل تحكم بانّه ما لم يوجد فی تلك السلسلة شیٔ، لم يوجد شیٔ قبله، لا يوجد شیٔ بَعده.

*وَغَيْرِها ممّا هو مذكور فی المطولات. **فَاعْرِف بِها** ای بهذه المذكورات وغيرها **تَسْتَبْصِر**.

المقصد الثانى

فى

الجوهر والعرض

وفيه فرائد

الفريدة الاولى

فى

رسم الجوهر وذكر أقسامه

* **الْجَوْهَرُ** هو **الْماهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ**، اى لا اعتباريّة، التى * **إذا غَدَتْ فِى الْعَيْنِ، لامَوْضُوعَ لَهُ** . وهذا كقولهم: «الجوهر ماهيّة، إذا وجدت فى الخارج، كانت لا فى الموضوع» . * **فَجَوهَرٌ كانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ** هو * **هَيُولى**؛ **أوْ** جوهر **حَلَّ بِهِ**، اى فى جوهر، فهو **مِنْ صُوَرٍ**، اى من الصورتين الجسمية والنّوعية. فالجمع منطق، * **وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذاكَ وَبِذا**، اى جوهر لَيس محلاً لجوهر، ولا حالاً فى جوهر، * **إنْ مِنْهُما**، اى من الجوهرين الحالّ والمحلّ، **رُكِّبَ**، فهو **جِسْماً أُخِذا** . * **وَدُونَه**، اى جوهر لَيس محلّا لجوهر، ولاحالاً فى جوهر، وكان بدون التركيب منهما، فهو مفارق. **نَفْسٌ**، **إذا تَعَلَّقُ** — بصيغة المضارع — * **جِسْماً**؛ **وَإلّا**، اى ان لم يتعلّق بالجسم، فهو **عَقْلٌ الْمُفارِقُ** — مرفوع على القطع من النعتيّة، كما فى قوله تعالى[1]: «ويل لكلّ همزة لمزة الّذى جمع مالاً وعدّده»، ويمكن ان يتعلّق بـ«دونه»، اى ودونه هو المفارق. ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدنا لأكثرها فرائد على حِدة للعَقل فى الالهيّات، وللباقى فى الطبيعيّات.

[الفريدة] الثانية

فى

رسم العرض و ذكر أقسامه

* **الْعَرَضُ مَا** ، اى ممكن ، **كَوْنُهُ فِى نَفْسِهِ** هو * **الْكَوْنُ فِى مَوضُوْعِهِ . لاتَنْسِهِ** . امّا كونه فى نفسه ، فلاستقلال مهيّته فى العقل . وامّا كَون هذا الكون عَين الكون فى الغير ، وكونه كوناً رابطيّاً ، فبملاحظة حاله فى الخارج ، انّه أمر ناعت ، لم يكن بحيث يكون له استقلال ، ثمّ يطرء عليه الاضافة الى المَوضوع ، بل الاضافة عين وجوده ، وإن لم يكن عين مهيّته الّا فى مقولة الاضافة ، ومع ذلك لم يكن وجُود العرض من مقولة الاضافة ، اذ لَيْس كلّ تعلّق واضافة اضافة مقوليّة ، بل التعلّق فى المهيّات . الاترى انّ كلّ وجُود عَين التعلّق بالمبدء ، ولَيْس اضافة مقوليّة . وللمبدء اضافة اشراقيّة على جميع ماسواه ، ولَيست مقولة .

* **كَمٌّ وَكَيْفٌ و وَضْعٌ وأيْنٌ ولَهُ** — وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة **ومَتىٰ** و * **فِعْلٌ ومُضافٌ وانفِعالٌ ثَبَتَا** هى * **أجْناسُهُ الْقُصوىٰ لَدَى الْمُعلِّمِ** . فتكون تسعة .

* **وَبِالثَّلثِ** ، اى بالمقولات الثلث ، وهى الكم والكيف والنسبة ، وهى شاملة للسبعة التى جعل ارسطو واتباعه كلّ واحد منها جنساً عاليا ، **أوْبِالْاَرْبَعِ** ، وهى هذه الثلثة والحركة **نُمِى** ؛ الاوّل لصاحب البصائر ، والثانى للشيخ الاشراقى .

[الفريدة] الثالثة
فى
البحث عن أقسام العرض

غُرَرٌ فِي الْكَمّ

* **أَلْكَمُّ مَا بِالذّاتِ** – فخرج مايقبل القسمة بالعرض – **قِسْمَةً** وهمّية **قَبِلَ**.

* **فَمِنْهُ**، اى من الكم، ماهو **مُتَّصِلٌ**، ومنه ماهو **مُنْفَصِلٌ**. * **بِذى** – بمعنى صاحب – **اتِّصَالٍ هيهُنا** – وله معانٍ أُخر فى مواضع أُخر – **قَدْ قُصِدا** * **مَا**، اى كم، **فيهِ**، بعد قبول القسمة، **حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدا**. والحدّ المشترك مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى انّها، ان اعتبر بداية لاحد الجزئين، امكن ان يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن ان يعتبر نهاية للآخر، كالنّقطة فى جزئى الخطّ، والخطّ فى جزئى السطح والسطح فى جزئى الجسم، والآن فى جزئى الزّمان؛ بخلاف المنفصل، إذ الخمسة، إذا قسمتها الى ثلثة واثنين، لم تجد فيها حدّا مشتركاً. والّا فان كان واحداً منها، كان الباقى أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستّة. وكلاهما خلف. * **ثانيهما**، وهو المنفصل، **يَكُونُ الْأَعْدادُ فَقَطْ**، * **وَأَوَّلٌ**، وهو المتّصل، **جِسْمٌ** تعليمى وهو الكمية السّارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى، **وَسَطْحٌ**، **ثُمَّ خَطٌّ**. * **فَذاكَ** المنقسم الى هذه الثلثة **ذُوالتَّرْصِيفِ**، اى الاتّصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا فى الصّف، اى تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، اى متقاربها، **وَالثَّبَاتِ**، اى هذه الثلثة كم متّصل قارّ.

* **ثُمَّ الزَّمانُ الْمُتَقَضِّى الذّاتِ**، اى هو بحيث يكون تجدد كلّ جزء منه بنحو الانقضاء، وتكوّنه بنحو الانصرام، لاثبات له بوَجه من الوُجوه. فالزّمان كم متّصل غَيْر قار الذّات.

* **وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِيَّة**، كالجوهر. فان المتّصل، بعض انواعه يعرض البعض، فان الخط عارض للسّطح مثلاً. والمنفصل، بعض انواعه مقوّم للبعض. والعروض والتقويم منافيان للضدية. وايضاً، الاتحاد فى الموضُوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنا منتف.

* **أنواعُهُ**، اى انواع الكم الجنسى فى ضمن المتّصل القار– ولشهرة المأخوذ تعليميّا، لم نبال بارجاع الضمير الى مُطلق الكمّ– **تُؤْخَذُ تَعليميّة**، بأن تؤخذ كلّ من المقادير لابشرط شئ، اى من غير التفات الى شئ من المواد واحوالها. فيكون جسماً تعليميّا، وسطحاً تعليميّا وخطّاً تعليميّاً، لانّ العلوم التعليميّة تبحث عنها كذلك. وسمّيت تلك العلوم تعليميّة لانّهم كانوا يبتدئون بها فى التعليم. * **وَاخْصُص بِهِ**، اى بالكم، ثلثة احكام: **وُجُودَما يَعُدُّه**، اى شئ يفنيه. فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد، وهو عادّ جميع انواعه، مع انّه قد يعد بعضها بعضا. والمتّصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعديد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عادّ له. * **كَمَا التَّساوى خَصَّه وَضِدُّه**، اى ضد التساوى ايضاً خصّه، وهو اللامساواة. واطلاق الضد عليه مع كونه عدميّا، باصطلاح المنطقيين، لانّهم لايشترطون فى الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمّى الشيخ الرئيس السالبة الكلّيّة ضداً للموجبة الكلية. وكذا فى بعض من العلوم الغير الحقيقيّة * **كَذا نِهايَةٌ وَلانِهايَة * فِى الْجِسْمِ**، اى لانهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لاالسّلب المطلق، فانّه لَيس من خواصّه. فهذه الثلثة مع قبول القسمة الذى عرّف الكم به من خواصه، وانّما تعرض لغيرها بتوسطه. **فَادْرُوْا يا اُولِى الدِّراية.**

غُرَرٌ فِي الْكَيْف

* **أَلْكَيْفُ مَاقَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ**، اى هيئة قارة، فخرج الحركة وأن يفعل وأن ينفعل؛ * **لَمْ يَنْتَسِبْ**، فخرج الاعراض النسبيّة؛ **وَيَقْتَسِمْ** – عطف على مَدخول لم – **بِالذّاتِ**، فخرج الكم. * **وَهُوَ الى أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمَ**.

احدها: * **مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ**، ويقال لَه الكيفيّات النفسانيّة، كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها.

وَثانيها: ما اخْتَصَّ بِكَمٍّ، ويقال له الكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها، ممّا اختص بالكم المتّصل، وكالزوجيّة والفَرديّة ونحوهما، ممّا اختص بالكم المنفصل.

* **وَثالثها: مَاهُوَ الْقُوَّةُ وَاللّاقُوَّةُ**، ويقال له الكيفيّات الاستعداديّة، من الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال، كاللين والمراضيّة، ونحوهما، وهو المسمّى باللّاقوّة؛ والاستعداد الشديد الى جانب اللّاانفعال، كالصّلابة والمصاحيّة، ونحوهما، وهو المسمّى بالقوّة.

* **وَرابعها: كَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوًى**، ظاهرة من الكيفيّات الملموسة كالكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة الّتى هى اوائل الملموسات، ونحوها؛ والمذوقة، كالطعوم البسيطة التسعة، ونحوها؛ والمشمومة، كالروائح الطيّبة والمنتنة؛ والمسموعة، كالأصوات، والمبصرة، كالأضواء والألوان؛ * **مِنْ** – بيان لكيف محسوس – **إنْفِعالِىٍّ وَالإنْفِعالِ**.

الكيفيّات المحسوسة، ان كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سمّيت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها، ولكونها، بخصوصها أوعمومها، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. وإن كانت غير راسخة، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمّيت انفعالات لانّها لسُرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل. فهى، وإن كانت مشاركة للقسم الاوّل فى وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شىء تنبيهاً على قصور فيه، وهو عدم

ثباته. وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا: * **كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفْهُمَا** – جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف – **وَالْحَالِ**، معناه ان الكيف الانفعالى كالملكة، والكيف المسمّى بالانفعال كالحال. * **فالأوّلُ**، اى الانفعالى، هو **الرّاسِخُ**، كالملكة، ٣
لَا الثّانى، اى الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال. **اقْتَنِصْ** – الاقتناص الاصطياد – **بِذَيْنِكَ**، اى بالانفعالى والانفعال، **الْجِسْمَ خُصَّ**، **وَتَيْنِ**، اى بالملكات والحالات، ٦
النَّفْسَ خُصَّ. والحاصل انّ كلاً من هذين مع كلّ من هاتين مناسب فى الرّسوخ او عدمه، الّا انّ موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فانّ موضوعهما النفس.

غُرَرٌ فِي الْعِلْمِ

انّى، وإن لم اشبع الكلام فى الكيفيّات، بل فى سائر المقولات العرضيّة، الّا انّ العلم، لمّا كان اجلّ الكيفيّات، كان يعجبنى ان اتعرّض لشطر من أبحاثه. فقلت: * **عِلْمٌ، وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبُ** * **إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ**، ثم بعضها جواهر ذهنيّة، فان كليّات الجواهر جواهر ذهنيّة، وبعضها جواهر خارجيّة مجردة نفسيّة ومجردة عقليّة، كعلم العقل والنفس بذاتهما، **بَلْ** بعضه، أعنى اعلى المراتب، **وَاجِبٌ**، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانّه عين ذاته، * **فَبَعْضُهُ** — يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم، لَيس العلم كيفيّة، فهو اجلّ من ان يبحث عنه فى باب الكيف، الّا انّ بعضه — **كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ**. بل بعضه الأدنى منها معنى مصدرى انتزاعى. * **فَهِيهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ** بالذكر. * **مِنْ تِلْكَ** الابحاث، **أَنْ فِي جِنْسِهِ**، اى جنس العلم، **أَقْوَالٌ**: هل هو * **كَيْفٌ**، كما هو المشهور، او **إِضَافَةٌ**، كما قال الفخر الرازى، **أَوِ انْفِعَالٌ**، كما قال بعض آخر. * **فَلْيُدْرَ**، فى تحقيقه، **بَعْدَ مَا تَشَكَّكَ عُلِمَ**، اذ بدت له مراتب * **انّ** — متعلّق بالدراية — **هُنَا نَقْشاً بِعَقْلِنَا**، اى فى عقلنا، **رُسِمَ**. فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا بشىء واضح، فلا يكون امراً انتزاعيّاً. * **فَفِينَا الانْفِعَالُ** لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوّة الى الفعل **مِنْ مَرْسُومٍ**، اى المعلوم بالذّات الّذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك. * **لَهُ**، اى للمرسوم، **إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ** بالعرض. * **فَتَخْرُجُ**، اى اذا علمت ذلك، فتعلم انّه تخرج، **النِّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ** * **عَمَّا**، اى عَن المَرسوم الّذى، **لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا**، اى عما قالوا انّه كَيف بالذات. فالقول بانّه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

ومن تلك الابحاث تقسيمه: * **وَهُوَ حُصُولِيٌّ، كَذَا حُضُورِيٌّ**. * **فِي الذّاتِ**، اى فى العلم بالذات **ما** اى ليس **الْحُضُور**، اى العلم الحضورى، **بِالْمَحْضُورِ**،

خلافا للمشائین، فانّهم حصروه فی علم کلّ عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغیر بالحصولی، حتّی انّهم رأوا انّ علمه تعالی بالغیر قبل الایجاد حصولی ارتسامی. ولیس کذلک، * **بَلْ** الحضُوری **ثابِتٌ فِی الْعِلْمِ بِالْمَعلولِ**، * **کَصُوَرٍ فِی عِلْمِنَا الْحُصُولی**. ان کانت الکاف تمثیلیّة، کان المراد بالصّور ماهی کالخیالات، بناء علی انّ العلم بها بالانشاء والفعالیّة. وإن کانت تشبیهیّة، کان المراد تشبیه الفعل بالقبول، بناءً علی الحلول، بانّه، إذا کان علم النفس بهذه الصور، وهی مقبولة، وتلک قابلة، ونسبة المقبول الی القابل بالامکان، حُضُوریّاً، کان علم العلّة الفاعلیّة بالمعلول حُضُوریّا بطریق أولی، لانّ نسبة المعلول الی الفاعل بالوُجُوب، ولاسیّما الفاعل الالهی المخرج للمعلول من اللیس المحض الی الایس ومُعطی الکمال لَیس فاقداً له، ولایشذ عن حیطة وُجُوده وسعة نورُه. فایّة حاجة الی صورة تکون ذریعة لانکشافه علیه؟ * **فَاوَّلٌ**، ای الحصولی، تعریفه: **صورةُ شیءٍ حاصِلَةٌ * لِلشَّیءِ. وَالثّانی**، ای الحضوری، تعریفه: **حضورُ الشَّیءِ** نفسه **لَهُ**، ای للشیء. ولهذا قالوا: العلم الحضوری هوالعلم الذی هوعَین المعلوم الخارجی.

* **وَالْعِلْمُ تَفْصِیلِیٌّ أوْإجْمالیّ**. فالاوّل هوالعلم بالأشیاء المتعددة، بصور متمایزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثانی ان یعلم تلک الاشیاء بصورة واحدة، لم یَنفَصل بعضها عَن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احکمتها من قبل، فانّک تجد جواب الکلّ حاضراً، لکنّه حالة بسیطة هی خلاقة للتفاصیل. فهذا العلم الواحد البسیط بالاجوبة اجمالی. وإذا شرعت فی التفصیل مترتّباً مُتعاقبا، فانّک احضرت الاجوبة فی ذهنک بصُور متعددة، فهذا هوالعلم التفصیلی.

* **کَذَاکَ** له قسمة أُخری هی انّه **فِعْلِیٌّ أوِ انْفِعَالِیّ**. ثمّ ان * **فِعْلِیُّهُ**، ای فعلی العلم، **ماهوسَبَبُ الْمَعلومِ**، کمامرّ. * **وَالانْفِعالِیُّ مِنَ الْمَرْسُومِ** — کلمة «من» بیانیة؛ وانّما لم نقل: هوالمرسوم، مراعاة للروی، فانّه مکسور فی المصراع الاوّل، والجار والمجرور خبر — * **فِی الْعَقْلِ بَعْدَ ما فِی الاعْیانِ حَصَلَ**. کان المعلوم سببه، و کان السببیّة والمسبّبیّة متعاکستان فیهما. و * **فِی أوّلٍ**، وهوالفعلی، **یَحْصُلُ** مافی الاعیان **غِبَّ** ما **عُقِلَ**.

غُرَرٌ فِي الْأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتَى

* **هَيْئَةٌ** تحصل من **كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ** * **أَيْنٌ**. فَحيث قلنا: هيئة، اشرنا الى انّه هيئة خاصة، وكون خاص، ولَيس مجرد نسبة الشيء الى المكان، وكذا نظائره. **ومَتَى** هو **الهَيْئَةُ** الحاصلة من كون الشيء **فِي الزَّمَانِ**. وكون الشيء في الزمان اعمّ من كونه فيه، ومن كونه في حدّ منه، وهو الآن، كالوصولات والمماسات، وغَيرهما من الآنيات. ولذا يسئل عنها بـ«متى». ثمّ كونه فيه أعمّ ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق، كما في الحركة القطعيّة، اولا على وجهه، كما في الحركة التوسطية. وَمنها الجدة: * **هَيْئَةٌ** تحصل لاجل **مايُحيطُ** — فيكون اضافة الهيئة لادنى ملابسة. ويمكن كون ما مصدريّة — **بِالشَّيْءِ** **جِدَةٌ**، حال كون تلك الهيئة * **بِنَقْلِهِ**، اى بنقل المحيط، **لِنَقْلِهِ**، اى لنقل الشيء، **مُقَيَّدَةً**؛ كما يقال: الجدة نسبة الشيء الى ما يحيط به، بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين، اذلا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والاحاطة اعمّ من التامة وغَيرها. فيشمل التعمّم والتنعّل كالتقمّص والتجلبب.

ومنها الوضع. * **الْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيْءٍ حاصِلاً** من نسبتين معاً: * **مِن نِسْبَةِ الاجْزَاءِ**، اى اجزاء الشئ، **بَعْضُها إلىٰ** * **بَعْضٍ، وَمِنْ نِسبَتِهَا**، اى نسبة الاجزاء، **لِخَارِجٍ**، اى الى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله أو خارجه، كالقيام والقعود والاستلقاءِ والانبطاح وغَيرها. فالقيام مثلاً هيئة في الانسان، بحسب نسبته فيما بين اجزائه، وبحسب كَون رأسه من فوق ورجله من تحت. ثمّ الوَضع * **لِلْكَوْنِ**، اى لكَون الشيء، **بِالْحِسِّ مُشاراً** اليه **قَدْ يَجِي**. فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة.

وَ منها الفعل والانفعال. * **الْفِعْلُ تَأْثِيراً بَدا تَدَرُّجاً**، كتسخين المسخّن، مادام يسخن. * **تَاثُّرٌ كَذَاكَ**، اى تدرُّجاً، هو **الإنْفِعالُ جاء**، كتسخن المتسخن، مادام يتسخن. وحيث اعتبر التدرج فيهما، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان، كاخراج الواجب تعالىٰ العقل

من الليس الى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتى الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف. * **إنّ الْمُضَافَ نِسبةٌ تَكَرَّرُ**. قال الشيخ فى قاطيغورياس الشّفاء فى معنى التكرر: «هو ان يكون النظر لا فى النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشىء نسبة من حَيث له نسبة، والى المنسوب اليه كذلك. فان السّقف له نسبة الى الحائط. فإذا نظرت الىٰ السّقف، من حيث النسبة التى له، فكان مستقرا على الحائط. ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط، صار مضافا، لا الى الحائط من حَيث هو حائط، بل اليه من حَيث هو مستقر عليه. فعلاقة السّقف بالحائط من حَيث الحائط حائط، نسبة، ومن حَيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرار عليه، والسّقف بنَفسه منسوب، فهو اضافة. وهذا معنى مايقولون: انّ النسبة تكون لطرف واحد، والاضافة تكون للطرفين» انتهى.

* **مِنْهُ**، اى من المضاف، ماهو **الحَقيقى**ُّ، وهو نفس الاضافة، **وَمنه مَايَشْتَهِرُ**، اى مضاف مشهورى، وهو مايعرضه الاضافة. * **وَفِى الْمُضَافِ الِانْعِكاسُ قَدْ لَزِم**. فالاب ابٌ للابن، والابن ابن للاب. * **تَكَافُؤٌ فِعْلاً وَقُوَّةً حُتِم**َ. اى، إذا كان احد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل، او بالقوة فبالقوة. * **إخْتَلَفَ الْمُضَافُ أوْ تَشَاكَلا**، اى من الاضافة ما هى مختلفة الاطراف، كالابوة والبنوة، والعلّية والمعلوليّة. ومنها ماهى متشابهة الاطراف، كالاخوة والاخوة، والقرب والقرب. * **وَيَعْرِضُ المضاف الْجَمِيعَ**، اى جميع الأشياء؛ فلاشىء خاليا عن اضافة، بل اضافات، ولااقل من علية أو معلوليّة، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة، **حَتَّى الاَوَّلا** تعالىٰ شأنه، اذله صفات اضافيّة، كالخالقيّة والمبدئيّة والرّازقيّة وأمثالها، اى هذه المفاهيم العنوانية. والّا، فاضافته تعالىٰ اشراقيّة. نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

المتجلّى بنور جماله ص٣٥/س١

اى بصفاته الثبوتيّة .

اعلم انّ للحقّ سبحانه وتعالى بحسب « كلّ يوم هو فى شأن » شؤونات وتجليّات من مراتب الالهيّة ، وانّ بحسب شؤونه ومراتبه صفات واسماء. والصفات امّا ايجابيّة أو سلبيّة . ويقال لنعوته السلبيّة صفات الجلال ، لتجليله بانّه المرتفع المترفّع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة ، ويقال انّه ليس بمركّب وليس بعرض وليس بجسم وليس له ماهية ونحوها . فلزم ان لايكون مرئياً ومشاهداً ، بل لامدركاً . ولذا نسب الاحتجاب الى صفة الجلال. (هيدجى ص٨٠)

الملكوت ... اللاهوت... الجبروت... الناسوت ٣٥/١-٢

الملكوت هو عالم النفوس.

اللاهوت هو عالم الأسماء والصفات .

الجبروت هوعالم العقول.

الناسوت هو عالم الملك وآخرسلسلة النزول (هيدجى ٨٠-٨١)

عند كشف سبحات جلاله ٣٥/٤

تلميح الى ماورد فى الحديث من أن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره (هيدجى ٨١)

علّمك مالم تعلم ٣٥/٦

النساء ١١٣/٤.

أعلى القلم ٣٥/٧

من اضافة الصفة الى الموصوف ، أى القلم الأعلى، وهوالعقل الأول والروح الأعظم ولوح القضاء وأمّ الكتاب والملك المقرّب والممكن الأشرف. (هيدجى ٨١)

فیه جوامع الکلم ٨/٣٥

لاحظ قوله صلی الله علیه: «أوتیت جوامع الکلم»، ای جمیع الحقائق والمعارف. قال الجامی: ای الکلمات الجامعة بین المعانی الکثیرة. وقال الآخر: ای الکلمات الجوامع، فکل کلمة من کلماته جامعة لعلوم کثیرة وأسرار عزیزة. (هیدجی ٨١)

القدّیسون ١١/٣٥

القدیس فعّیل من القدس. إنی وإن بذلت الجهد فی الطلب، لم أجده مستعملاً فی کلام العرب، الا ما فی تفسیر روح البیان فی سورة الحشر من أن القدّوس من صیغ المبالغة من القدس، أی البلیغ فی النزاهة عما یوجب نقصاناً. (هیدجی ٨١)

الفائزین به ١٤/٣٥

أی بمتابعته. (هیدجی ٨٢)

والتماثیل ١٨/٣٥

التماثیل جمع تمثال، أی الصورة. وقد قال الله تعالی: «ما هذه التّماثیل التی انتم لها عاکفون». (هیدجی ٨٢)

الذین اشتروا الضّلالة بالهدیٰ فما ربحت تجارتهم ٢/٣٦

البقرة ١٦/٢.

انّ اجل الله لآتٍ ٥/٣٦

العنکبوت ٥/٢٩.

قداح ١٠/٣٦

جمع قِدْح بالکسر والسکون، اسم فرس. وانما أتی بالجمع لیناسب قوله قراح. القراح، کسحاب، المزرعة التی لیس علیها بناء ولا فیها شجر. (هیدجی ٨٢)

التقفیة ١٤/٣٦

هی توافُق الألفاظ فی أواخر الأبیات (هیدجی ٨٣)

حذو القذّ بالقذّ ۲۲/۳۶

القُذّ بالضمّ والتشديد ، ريش السهم ، والجمع قُذوذ. وحذو القذّ بالقذّ، اى كما يقدّر كل واحدة منها على قدرصاحبها وتقطع . ضرب مثلاً للشيئين يستويان ولايتفاوتان. (هيدجى ۸۳)

تمّموا الكلمة ۲/۳۷

أى الكلمة الباقية ، وهو كلمة التوحيد. (هيدجى ۸۳)

وان عسى أن يكون قد اقترب أجلُهم ۷/۳۷

الأعراف ۱۸۵/۷ .

المعلّم الشديد القوى ۸/۳۷

أى العقل الفعال المكمّل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته المسمّى بروح القدس فى لسان الشرع والمؤيّد بالقاء الوحى للأنبياء. (هيدجى ۸۳)

الغاية القصوى ۹/۳۷

وهى لقائه فى الآخرة ولذّة النظر الى وجهه تعالىٰ . (هيدجى ۸۳)

المراد بالعقل ۱۲/۳۷

وهوالعقل الفعّال أوجملة العقول على ما أشار اليه فى الحاشية.

والمراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط والسعة بحسب الوجود العينى ، غير المنافى للشخصية والفردية ، لاالاشتراك بين الكثيرين. وهذا كثيرالدور على السنتهم طبقاً لأهل الذوق، حيث يطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصدق على كثيرين لفظ «الكلّى» و«العامّ» و«المطلق» يعنون المحيط الواسع ... ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ «الكلّى» على ربّ النوع . (هيدجى ۸۳–۸٤)

هوالعقل الاول الذى هوالصادر الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمديّة. والمراد بكليته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيّته لجميع الوجودات. وبوجه هوالوجود المنبسط والفيض المقدّس والرحمة الواسعة. (آملى ۳)

كصورة للعالم الطبيعي ١٣/٣٧

له اربعة معان: احدها انّ الصورة ما به الشيء بالفعل، كما انّ المادة ما به الشيء بالقوّة. ولمّا كان العقل الكلي امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليّات مادونه، بنحو ابسط واعلى، وانحاء الفعليّات المتشتتة اظلاله، وهو ظلّ الله تعالى: «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ» كما انّ الاستعدادات المتفرقة في المواد ترجع الى الهيولى، فذلك كشجرة طيبة. والفعليّات التي فيه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعليّات التي فيمادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها واوراقها، وهذه كشجرة خبيثة، والقوّة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المتشتتة في المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم. وانّما تخلل كاف التشبيه، لانّ ذاته تلك الفعليّة الاصليّة واللفيّة الرتقيّة. وصورة العالم هذه الفعليّات التي هي فروعها وظهورها.

وثانيها ان صورة العالم، على طبق صورته التي في علم العقل، لانّه بقوة الله يفعل العالم عن علم، وايجاد المبادي العالية مادونها، بانها عقلت فاوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلي من حيث علمه، كصورة العالم، سيّما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها ان الغاية في كل موضع، صورة كماليّة للفعل المغيّا. فما لم يجلس السلطان على السّرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكليّة غايات للنفوس التي هي الصّور النوعيّة وكمالات لها. وتخلل الكاف على الثاني ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثيّة الغائيّة.

ورابعها انا سنبيّن انه كفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا، صورة كما انه، اذا اخذت الصورة لابشرط، كان فصلا. وصاروجها آخر للاطلاق الثاني. (سبزواري ١-٢)

لأن فعليّة العالم الطبيعي بالعقل. والصورة ما به فعليّة الشيء.

وانما قال: «كصورة للعالم الطبيعي» لوجوه ذكرها في الحاشية، و لأن الصورة ما به الشيء بالفعل، وهو داخل في الشيء بخلاف العقل، فإنه خارج عن العالم الطبيعي. (هيدجي ٨٤)

و كفصل محصّل له ١٣/٣٧

الفصل حقيقي ومنطقي. والمنطقي قسمان: احدهما الفصليّة. وهو الفصل المذكور في

ایساغوجی، المعرّف بالکلی المقول فی جواب ایّ شیٔ فی جوهره. والثانی کمفهوم الحسّاس والناطق. ویطلق الحکیم علیه ایضاً لفظ المنطق. ولیس فصلا حقیقیاً. لان الناطق مثلاً، بماهوناطق، هوالنطق. والظاهری منه کیف مسموع، والباطنی منه ادراك الکلّیات. وهو کیف نفسانی. وعلی ایّ تقدیر، عرض، لایکون فصلا مقوّماً للجوهرالنوعی، ولاعلّة محصّلة للجوهرالجنسی. والحقیقی هوالنفس الناطقة فی الانسان. وهوالمحصّل للجنس الطبیعی. ولمّا کان الانسان نوعاً اخیراً، کان فصله محصّلا لکل الانواع. اذکل الفصول الحقیقیة للانواع، بالنسبة الی الفصل الاخیر الانسانی، کالاجناس. وکل الصورالنوعیة، بالنسبة الیه، کالمواد والقوی. وانّما یسمی الانسان نوعاً اخیراً، لان الانواع الواقعة فی صراط الانسان، مقدمة فی النزول الی مادته علیه.

وبالجمله فصله المحصّل فصل محصل للعالم الطبیعی، لان ذلك الفصل، له درجات، من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، الی ماشاءالله المتعال. ولذا قال القدماء فی تعریف الانسان: «حیوان ناطق مائت». وارادوا کلا الموتین الاختیاری والطبیعی. ونعم ماقیل:

تا بود باقی بقایای وجود — کی شود صاف ازکدرجام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای — کی شود مقصودکل برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان — کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الکلیّ کمال النفس الناطقة، سواء اریدبالعقل الکلیّ العقل الفعّال للصّورالنوعیّة فی عالم العناصر المتحدّ معه النفس الناطقة عند الاستکمال علی التحقیق، او جملة العقول الکلّیة. بل الاصل المحفوظ فیها. وحینئذ هوالناطق بالحق عن الحق. فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور. (سبزواری ۲–۳)

إنما أتی بکاف التشبیه لأن العقل کصورة للعالم، والصورة هی الفصل باعتباروغیره باعتبار. (هیدجی ۸٤)

المراد بالفصل هنا هوالحقیقی...[ای] ما به الشیٔ یکون هوهو، اعنی حقیقتهوذاته التی بها یمتاز عما سواها؛ هوفصله الأخیر کالنفس الناطقة بالنسبة الی الانسان.

وتلك الحقيقة فی نفسها شیٔ، ویمکن اعتبارها فی نفسها کذلك، ای من حیث هی هی. ویمکن اعتبارها مع ما ینضم الیها یحصل من انضمامها نوعاً محصلاً.

وعند اعتبارها مع ما ینضم الیها، قد یعتبر بحیث یُری متحدالوجود مع ماینضم الیها، وقابلاً لأن یحمل علی ما انضم الیها حملاً صناعیاً، فیقال: الحیوان ناطق (اعتبار اللابشرطیة). وقد یعتبر بحیث یری هوشیٔ فی مقابل ما انضم الیها، وما انضم الیها شیٔ آخر (اعتبار بشرط لا)...

وهذه الاعتبارات مفاهیم مختلفة فی عالم المفهومیة، وان کان مصداقها واحداً.

والمفهوم الاول منها، اعنی هو باعتبار نفس حقیقته من دون ضم اعتبار اللابشرطیة. وبشرط اللائیة، لم یسم باسم ولایحکی عنه بلفظ. بل اللفظ حاك عنه باعتبارین الآخرین؛ فهو باعتبار بشرط اللائیة صورة، وباعتبار اللابشرطیة فصل...

فنقول: لما کان الفصل هو الصورة بنفسها اعنی مصداقاً، وان الفرق بینهما بالاعتبار، وکان العقل صورة للعالم الطبیعی، یکون فصلاً له ایضاً. (آملی ٤ــ٥)

جهة وحدة له ١٣/٣٧

هو جهة وحدة لجملة العالم المسمی عند العرفاء بالانسان الکبیر، کالنفس النطقیة للانسان الصغیر. (هیدجی ٨٤)

صوریة العقل وفصلیته للعالم من جهة جامعیته لجمیع فعلیات مادونه بنحو اللف والرتق، والفعلیات المنتشرة منه هی الصور والفصول بالحقیقة، والعقل فی وحدته کل تلك الفعلیّات المنتشرة، لکن بنحو اللف بمثل جامعیة الدجاجة لأفراخها. (آملی ٥)

وقد کانت النفوس ١٣/٣٧

یعنی انّها الرابطة بین المادّی الصّرف والمجرّد المحض. ولولاها، لم یکن بینهما مناسبة. فلم یتحقق الاستفاضة. (سبزواری ٣)

المراد بالنفس هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وهو فلکی وانسانی. وحیث انه مجرد عن المادة ذاتاً، یشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حیث انه متعلق بالمادة فعلاً یشبه المادی... فیکون واسطة بین المادی الصرف و بین

المجرد المحض. (آملی ٥)

العاقلة ۱٤/۳۷

أی النفس الناطقة الانسانية المسمّاة بالعاقلة والعقل الجزئی ، لأن العقل يطلق بالاشتراك اللفظی على الجوهر المقابل للنفس، والمراد به المجرّد الممكن المفارق للمادة فی ذاته، وقد يطلق على النفس وهو الجوهر المجرّد الممكن المفارق للمادة فی ذاته دون فعله باعتبار مراتبها فی استكمالها علماً وعملاً. وقد يطلق على نفس مراتبها أيضاً ، وعلى قواها فی تلك المراتب. (هيدجی ۸۳–۸٥)

وهو الانسب بالمقام ۱٥/۳۷

أی مقام الشكر والثناء ، لأنه الموهوب للانسان من الله الواهب المنّان. (هيدجی ۸٦)

كما بدأكم تعودون ۱۷/۳۷

الأعراف ۲۹/۷.

كالنتيجة للاوّل ۲۲/۳۷

فيه وجهان: احدهما انّه كالتفريع على الاول ، لانه تعالىٰ، لما اختفى ، كان باطناً. ولما كان اختفاءوه لفرط نوره ، كان ظاهراً. فهو الظاهر الباطن المنصوص فی الكتاب والسّنة، ويشهد به العقل والعيان. وقال بعض اهل العرفان: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد».

وثانيهما ان يراد النتيجة المصطلحة ، بان يستنتج جمع الله تعالى ماهما كالضدين ، بان الله تعالىٰ مختف ، لفرط نوره. وكلّ مختف لفرط نوره ، هو الظاهر الباطن فی ظهوره. وليس المراد على التقديرين ، تخصيص ذلك بكون كلمة «فی» سببيّة ، الّا انّ الفرق بين المصراعين حينئذ، لمّا كان خفياً – اذ يصير قولنا «فی ظهوره» بمنزلة قولنا «لفرط نوره» ، والباقيان متقاربين معنی – ذكرنا كونه كالنتيجة هيهنا. وحاصل الكلام الخ. بيان الفرق من وجهين: احدهما ان الفرق ، كما بين المقدمتين والنتيجة ، والآخر ان فائدة الثانی تحلية اللسان بذكر اسميه الشريفين. اذ فی الاول اطلق عليه الاختفاء وفرط النّور ، لكنّهما ليسا اسمين له تعالى ، لانّ اسماء الله تعالىٰ توقيفيّة. (سبزواری ۳)

المراد أنه حينئذ صار قوله: «فی ظهوره» بمنزلة «لظهوره». وهوعبارة أخرى لقوله: «لفرط نوره». فلم يبق بين المصراعين ولزم التكرار. فقال إن التفاوت بينهما حينئذبالأمرين المذكورين كما بيّنه فی الحاشية. (هيدجی ٨٦)

[ای] كالنتيجة المترتبة على المقدمتين، وهما مفاد المصراع الاول بمعنى انه تعالى مختفٍ لفرط نوره، وكل مختف لفرط نوره فهو ظاهر فی بطونه، والله تعالى ظاهر فی بطونه. (الآملی ٨)

هو النورالوجود المنبسط ٢٣/٣٧

اضافة النور هنا، وفی سابقه، بيانيّة. والوجود الحقيقی نور. لانّ النورمعناه الظاهر بالذات والمظهر للغير. وهذا صادق حق الصدق على الوجود، لانّه الظاهر بالذات المظهر للمهيّات، كما انّه الموجود بنفسه والمهيّة موجودة به (سبزواری ٣–٤)

نور الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية من عوالم الجبروت والملكوت والناسوت المسمى بالفيض المقدس والنفس الرحمانی والرحمة الواسعة ومادّة الموادّ. (هيدجی ٨٧).

أينما تولوا فثم وجهالله ١/٣٨

البقرة ١١٥/٢.

عوالم الارواح والاشباح ٢/٣٨

كل من عالمی الارواح والاشباح ينقسم الى قسمين: (١) الارواح المرسلة، وهوعالم العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية، (٢) والارواح المتعلقة بالأبدان، وهوعالم النفوس الكلية الفلكية والجزئية الانسانية. (٣) والاشباح المجردة القائمة بذاتها، وهوعالم المثال من الأكبر، وهوخيال النفوس الفلكية، والأصغر، وهوخيال النفوس الانسانية، (٤) والاشباح المختلطة بالمادة، ويعبر عنه بعالم السجلّ الكون، اعنی العالم الطبيعی من الأفلاك وفلكياتها والعناصروما يتركب منها. (آملی ٩)

عند نوروجه سواه فیء ٢/٣٨–٣

ان الحق تعالى، على مشرب الحكمة المتعالية الذی عليه صدر المتألّهين، هوالوجود

الأصيل الذى هو نور كل نور، ومنه يضيئ كل نور،والممكنات برمّتها عبارة عن وجود واحد ظلى عكسى فيئى الذى هو بوحدته كل الوجودات الممكنة ؛ ويعبرون عنه بالفيض المقدس، والنفس الرحمانى،والمشيئة ، والرحمة الواسعة ، والحق المخلوق به. ونسبته الى وجود الحق كنسبة الشعاع الى الشمس...

ويسمى هذا الوجود الظلى بالوجود المطلق ، وله مراتب ، ينتزع من كل مرتبة منه حد، ويعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص، وعن حده المنتزع منه بالمهية.

فهيهنا اعتبارات:

(١) نفس الوجود المطلق ، وهو الوجود المنبسط .

(٢) وهو باعتبار مراتبه الوجودات الخاصة .

(٣) الحدود المنتزعة من مراتبه وهى المهيات .

والتفاوت بين الوجود الّذى هو نور الانوار والوجود الظلى : بنحو بشرط لا ولا بشرط ؛ وبين الوجود المنبسط والوجودات الخاصة : بنحو لابشرط و بشرط شئ.

فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط ، كما ان الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسنخية محفوظة بينها، كما ان للوجودات الخاصة تعلقا بالمنبسط ، وللوجود المنبسط تعلق بنور الانوار.

وأما المهية فهى عدمى، لاسنخية بينها وبين الوجود مطلقاً ، الا ان لها تعلقاً بالوجود من حيث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فيكون الوجود الخاص فيئاً للوجود المنبسط من وجهين، من حيث كونه ظلاً له، ومن حيث تعلقه به؛ والمهية فيئ له من وجه واحد، وهو من حيث تعلقها به. (آملى ۱۱/۹)

باعتبار اصل التعلّق بالغير ٤/٣٨

أى كون وجود الخاص فيئا للشئ بحقيقة الشيئية ، من وجهين: احدهما التعلق ، اذ كل وجود خاص عين الربط بالحق تعالى[1]. وثانيهما السنخيّة، اذ الظلّ نور ، والوجود الخاص

ایضاً نور. والحق تعالیٰ نورکل نور. والثانی مفقود فی المهیّة، لانّها لیست نوراً. فکونها فیئا باعتبار مجرّدالتعلق بالحق، تبعاً لوجودها، کما فی الدعاء: «یا من کلّ شیٔ قائم بکَ».

زیرنشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

(سبزواری ٤)

تکوینیّة ٦/٣٨

المشار الیها بقوله تعالیٰ: «اعطیٰ کلّ شیٔ خلقه ثمّ هدیٰ». وهو سلام‌الله علیه بروحانیّة العقل‌الکلّی الذی هو لسان‌الله، نورالانوار، یهدی بنوره لنوره من‌یشاء. والهدایة التکوینیّة انّما هی بان وکّل علی کل موجود عشق وشوق، بهما یهتدی الی کماله. فبالعشق یحفظ کماله الموجود، وبالشوق یطلب کماله المفقود، حتّی یصل الی‌المقصود. (سبزواری٤)

اذ بانوارهم ٧/٣٨

لانّهم النفوس الکلّیة الالهیّة، الّتی انفسهم فی النفوس، وارواحهم فی الارواح. (سبزواری ٤)

اوتیا کتابهما یمیناً ١٠/٣٨

ومن حسن‌الاتفاق، اتفاق هذا الدّعاء مع‌قولنا «هاؤم اقرؤا»، لانّه قول «من‌اوتی کتابه بیمینه». (سبزواری ٤)

ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً ١٦/٣٨

البقرة ٢٦٩/٢.

لانّ الحکمة هی الایمان ١٦/٣٨–١٧

وهو الایقان بالمذکورات فی‌الآیة الشریفة. فالایمان بالله، هو الایقان بانّه صرف حقیقة الوجود، وبتوحیده، انّه لاثانی له، وبصفاته التی هی‌عین وجوده، من‌حیوته‌الذاتیة وعلمه الحضوری السابق علی الاشیاء، وانّه الفعلی لا الانفعالی، وانّه الواحد البسیط فی عین کونه کل العلوم، وقدرته الوجوبیّة، وارادته وفیاضیّته، وعدم امساکه عن الجود، وغیر ذلک من صفاته العلیا. وکل ذلک بالبرهان. کما قال‌الله تعالیٰ: «قل‌هاتوا برهانکم».

فبمجرّد ان يقول المؤمن «انالله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك ، وذاك الوجود للملكوت، وذلك الوجود للجبروت، لم يكن مؤمنا حقاً. فأين الوجود لله ، او يقول لسان حاله ومقامه بوجود مباين لله . ووجود مباين للخلق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه. وقس عليه نظائره. والايمان بملائكته ان يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية، التى ياتى ذكرها ليذعن بوجود مقربيهم ، ويوقن بالمجردات المضافة الى العالم العلوى ، ليعتقد بمدبريهم ، ويوقن بانّ لكل حقيقة رقيقة ، ليؤمن باولى اجنحتهم. وبالجملة انارادان يكون ايمانه ايماناً حقاً تفصيليّاً لااجماليّاً ، فضلاً عن كونه بمجرد اللسّان ، لابدّ ان يعلم انّها ما هى ، وهل هى ، ولم هى . وحق الايمان بكتبه ، ان يوقن ان كتابه تدوينى وتكوينى ؛ والتكوينى آفاقى ، وانفسى ؛ والآفاقى ام الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحو والاثبات، والانفسى علّيّينىّ وسجّينىّ. ويوقن ان جميع الكتب السّماويّة منزلة من عندالله. وحق الايمان برسله ، ان يوقن بالعقول الكلّية ، العائدة فى السلسلة الصعوديّة ، وبالنفوس الكليّة الالهيّة، المتخلّقه باخلاق الله، بل ورد فى الحديث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة». (سبزوارى ٤—٥)

والمؤمنون كل آمن بالله الآية ١٧/٣٨

البقرة ٢٨٥/٢

صيرورة الانسان عالماً عقلياً ١٨/٣٨

انّما قالوا «عقلياً» لانّ صيرورته عالماً حسّياً وعالماً مثالياً، ليست حكمة. فان النار، مثلاً، نارطبيعة فى المادّة ، وهى المحسوسة بالعرض، ونار حسّية ، وهى المحسوسة بالذات، ونارمثالية ، سواء كانت فى المثال المطلق ، او فى المثال المقيد الذى فينا ، وهذا هوالمتخيّل بالذات. وكلها جزئيات لاكمال للنفس بنيلها ودركها ، وان كانت هذه النيران فى وجود الانسان بلاكلفة. اذ فى بدنك النارالطبيعيّة بعينها ، لانّها احد اركان بدنك، وبنظريتها، وهى الصفراء ، وفى حسّك المشترك نار، وفى خيالك نار. لكن ما هى كمال نفسك ، نار عقليّة ، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، نيلها نيل الكل.

فعليك بادراك نار كليّة عقليّة ، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعيّة عن هيولاها وصورتها . وانها متصلة واحدة غير مركّبه من اجزاء لايتجزىٰ، ولها صورة اخرىٰ نوعيّة. واذا عقلت على سبيل الكلّية مهيتها وهليّتها ، اعنى هلية النار العقلية ولميّتها، ومن لميّة النّار الطبيعيّة ، سوى تسخين المركّبات ونضجها وتلطيفها ، وغير ذلك [من] الخلافة عن الانوار العلوية فى الاضائة ليلا، فكانّك احطت بجميع النيران الماضية والغابرة. والنار الكلى نوريسعى بين يدى عقلك، يعرف بها جزئياتها. ولذا كان الكلى كاسباً ومكتسباً، بخلاف الجزئى. وقس عليه سائر موجودات العالم العينى وعقلياتها موجودات محيطة مجردة بسيطة ، ووجودها فى العقل البسيط ابسط ، وبالحكمة تحصل مهيّاتها المطابقة لما هى عليه فى نفس الامر. (سبزوارى ٥—٦)

وامّا انّ معلومها ٢٢/٣٨

ان قلت: ماالفرق بين المعلوم والموضوع الذى قد مرّ؛ قلت: معلومات العلم اجزاؤه الثلثة: المسائل والموضوعات والمبادى. وهذه الموضوعات ايضاً غير موضوع العلم ، لانّ موضوعات المسائل غيره. (سبزوارى ٦)

افعاله المبدعة والمخترعة ٢٣/٣٨

الفعل: (١) إما أن يكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، وهو الكائن كالعناصر والعنصريات؛ و(٢) إما أن لايكون مسبوقاً بشئ منهما ، وهو المبتدع كالعقول والنفوس المجرّدة؛ و(٣) إما أن يكون مسبوقاً بالمادّة دون المدّة ، وهو المخترع كالفلك والفلكيات. (هيدجى ٨٧)

الابداع هو ايجاد الشئ غير مسبوق بالمادّة والمدّة

الاختراع هو ايجاده غير مسبوق بالمدة ، كالأفلاك

التكوين هو ايجاده مسبوقاً بالمادة والمدة ، كالمركبات من العناصر

الانشاء هو ايجاد الصور المثالية القائمة بذاتها بلامادة؛ وهو المراد من قوله: «ومايقرب من ذلك» . (آملى ١٣)

وما یقرب من ذلک ۲۳/۳۸

هو افعاله المنشأة. وهی عالم المثال ، وایجاده یسمّیٰ انشاء. (سبزواری ٦)

اوما یجری مجراها ۱/۳۹

من الاعتباریات، کالمعقولات الثانیة فی المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمیر الی الاعراض. واما اذا ارجعناه الی الحرکات ، فالمراد السکنات والتغیّرات. وهی اعمّ من الحرکات، لانّ الحرکة هی الخروج التدریجی الاتصالی من القوّة الی الفعل ، والتغیّر یشمل الخروج الدفعی ، مثل الکون والفساد ، عند القوم ، فیشمل مثل النیّة والصّوم والوضع ونظائرها ، من معلومات الفقه. (سبزواری ٦—۷)

قس علیه الضمیر ۲/۳۹—۳

یعنی الضمیر المؤنث فی «ابحارها» و «بستانها» ، فانه ایضاً یرجع إما الی الحکمة المتعالیة او الی المنظومة باعتبار اشتمالها علی مسائلها. (آملی ۱۵)

لم نقل هذی ٦/۳۹

فیشار بها الی المنظومة (هیدجی ۸۷)

رعایة للترصیع ٦/۳۹—۷

الترصیع هو فی اللغة الترکیب والتقدیر والنسج؛ وفی اصطلاح علماء البیان، هو کون ما فی إحدی القرینتین مثل ما یقابله من الأخری فی الوزن والتقفیة. (هیدجی ۸۷)

من قبیل لجین الماء ۹/۳۹—۱۰

أی من قبیل اضافة المشبّه به الی المشبّه ، فلجین الماء بمعنی الماء کاللجین، واللجین هو الفضة. فمعنی «عقدالعقائد» هو عقائد کالعقد، والعقد هی التی تحمل علی رقاب العرائس من الجواهر النفیسة. فالعقائد کأنها عقد محمولة علی رقبة معتقدها. (آملی ۱٦)

کالسماع الطبعیی ۱۵/۳۹

السماع الطبیعی او سمع الکیان هو الأمور العامة من العلم الطبیعی؛ وهو الباب الذی

یذکر فیه العوارض التی تعرض لموضوع العلم الطبیعی، وهو الجسم من حیث هو یتغیر مطلقاً، من غیر تقید بکونه فلکیاً او عنصریاً بسیطاً اومرکباً اوغیر ذلک من القیود. فلمکان ارسال موضوعه واطلاقه من کل قید... یعم عروضه جمیع الأجسام، فصار من الأمور العامة، لکن لامطلقا، بل من الامورالعامّة المختصة بموضوع العلم الطبیعی. (آملی ۱۷)

المسمّیٰ بسمع الکیان ۱۶/۳۹

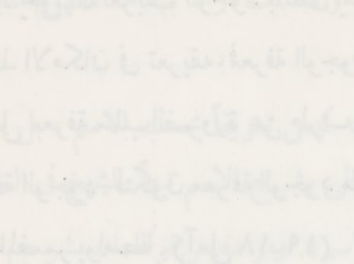
من الکون، بمعنی الطبع. ومنه الکائن. وبالجملة المراد بهما، اول ما یسمع فی الطبیعیّات. وابوابها ثمانیة. ووجه الضبط ان یقال: موضوع الطبیعی، هوالجسم الطبیعی، بما هو واقع فی التغیر.

فامّا ان یؤخذ مطلقا، ویبحث عن احواله، فهو کتاب سمع الکیان؛ ویبحث فیه عن الاحوال العامّة، مثل کل جسم له شکل طبیعی، وله مکان طبیعی، وکل جسم له متی وله جهة، وکل جسم متناه الابعاد وغیر متناه الاجزاء.

وامّا مقیّداً، بانّه بسیط. فامّا مطلقاً، فهو کتاب السماء والعالم، ویعرف فیه احوال الأجسام البسیطة، والحکمة فی صنعها ونضدها؛ وامّا من حیث یقع فیه الانقلاب والاستحالة فهو کتاب الکون والفساد، ویعرف فیه کیفیّة التولید والتوالد وکیفیّة اللطف الالهی فی انتفاع الاجسام الارضیّة من اشعّة السّماویات، فی نشوها وحیوتها واستبقاء الانواع، مع فساد الاشخاص، بالحرکات السماویة. واما مقیداً، بانه مرکب غیر تام، فهو کتاب الآثار العلویة، ویبحث فیه عن کائنات الجوّ، من السّحب والامطار، والثّلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلک. وامّا مقیّداً، بانّه مرکّب تام؛ فامّا بلا نموّ وادراک، فهو کتاب المعادن؛ وامّا مع نموّ بلاادراک، فهو کتاب النبات؛ واما معالادراک بلاتعقل، فهو کتاب الحیوان؛ او معه، فهو کتاب النفس. (سبزواری ۷)

تعریف لفظی ۲/۴۲–۳

هو تبدیل اللفظ بلفظ أعرف عند السامع و تعیین ما هو المراد من اللفظ. یرادف الترجمة والتفسیر. (هیدجی ۸۸)



التعریف اللفظی : مالایحصّل الا تعیین مدلول اللفظ ، فیکون مرجعه الی التصدیق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنی .

التعریف الحقیقی باقسامه: ماهو محصل صورة الشیٔ ، الا ان ماهو بحسب الحقیقة منه محصل للصورة التی علم وجودها فی الخارج ، إما بالکنه اذا کان حدا او بالوجه اذا کان رسما . . . وما هو بحسب الاسم من الحقیقی ماهو محصل لصورة ما لم یعلم وجوده فی الخارج سواء علم عدمه اولا (آملی ۲۰)

الثابت العین ۳/۴۲

معنی ثابت العین انه ثابت عینه، أی نفسه. فیکون حاصل التعریف ان الوجود هو الذی یکون بنفسه الثبوت. وهذا بخلاف المهیّة ، فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها . . .

ولایخفی أن تعریف الوجود بالثابت عینه مشتمل علی الدور الصریح ، فان الثبوت مرادف للوجود (آملی ۱۸)

الذی یمکن أن یخبر عنه ۳/۴۲

معنـاه انه یمکن ان یسند الیه شیٔ ویحمل علیه محمول ، بخلاف العدم فانه لایمکن ان یخبر عنه شیٔ اصلا ، لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع لثبوت المثبت له ، فما لم یکن للشیٔ ثبوت فلایعقل اثبات شیٔ له . والعدم باطل الذات لیس بشیٔ اصلا ، بل هو عبارة عن اللاشیئیة ، فلایعقل ان یخبر عنه بشیٔ . . .

ولايخفى ان تعريف الوجود بالذى يمكن ان يخبر عنه مشتمل على الدور المضمر من حيث اخذ الامكان فى تعريفه، فمعرفة الوجود متوقفة على معرفة الامكان ، ومعرفة الامكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود. فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة واحدة، وهذا هوالدور المضمر بواسطة. (آملى ١٨-١٩)

أو غير ذلك ٣/٤٢

كقولهم: الموجود هوالذى يكون فاعلا ومنفعلا، او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل، او الذى ينقسم الى الحادث والقديم ... وهذه التعاريف ايضاً كلها دورية لاشتمالها على لفظ الكون ، كما فى الذى يكون فاعلا و منفعلا ، ولفظ الفاعل والمنفعل، باعتبار كونهما صفتين للموجود ، و لفظ الحادث والقديم المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين للوجود. (آملى ١٩)

اى مطلب ما الشارحه ٤/٤٢

فى كل مايستعلم حقيقته و يبحث عنه اسئولة . السؤال الاول بما عن شرح لفظه . والثانى بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن مهية التى له فى نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن احواله ، من القدم والحدوث والتجرد والتجرم ، وغيرذلك. والخامس بلم ، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهى اما الواسطة فى الثبوت ، واما الواسطة فى الاثبات والتصديق فقط .

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الاسئولة. فما لم يتعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم يتطرق السؤال بانّه هل الخلاء موجود ؟ كما انّه ما لم يعلم وجوده ، لم يطلب بما الحقيقية مهيته وذاته . اذ ما لاوجود له ، لامهية له. وقس عليه الباقى . (سبزوارى ٧-٨)

ما الشارحة هى على ما يستفاد من محاوراتهم مايطلب بها شرح الاسم ، أى شرح

مهیة مفهوم الاسم [لاشرح مفهوم الاسم] . والمصنف أراد بها هنا مفهوم اللفظ ومعناه المستعمل فيه. (هیدجی ۸۹)

الما الشارحة : ما يكون شرح اللفظ ، ليس تعريفاً بحسب الاسم ، بل هوتعريف لفظی . وانما عبّر المصنف عن التعريف اللفظی بشرح الاسم تبعاً للشيخ فی النجاة حيث يقول: «ان الوجود لايمكن ان يشرح بغير الاسم». ومراده من قوله «ان يشرح بغير الاسم» هوالتعريف اللفظی المقابل للحقيقی، لا الاسمی الذی هو من أقسام الحقيقی. (آملی ۲۰)

مبدأ اول لكل شرح ٤٢/٥ ـ ٦

ليس للوجود شرح حتی اذا سئل عنه بما هو فيقال هوكذا ، بل هو مبدأ الشروح واليه ينتهی كل شرح... وذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو، فيقال بانه حيوان ناطق، فيسئل عن الحيوان الذی اخذ فی حد الانسان بما هو فيقال بانه نامٍ حسّاس متحرك بالارادة، فيسئل عن النامی والحساس مثلاً ، فيقال بانهما جسم مطلق ، فيسئل عن الجسم المطلق ، فيقال انه جوهر ، ثم يسئل عن الجوهر، فيقال انه موجود ، فيسئل عن الموجود ، فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هوموجود هوالوجود، والمهيّة انما هی موجودة بالوجود، وأما الوجود فموجود بنفسه ، فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وابيض. (آملی ۲۱)

فلا شرح له ٤٢/٦

لأنه لوكان له شرح ، لزم الدور. (هیدجی ۸۹)

لافصل له ولاجنس له ٤٢/٧

فلايمكن تحديده بالاجزاء المحمولة ، ولامادة ولاصورة له ، فلايمكن تحديده بالاجزاء الخارجيّة ، بناء على جوازه ، كتحديد الانسان بانّه نفس و بدن . وبالجملة التعريف للمهيّة وبالمهيّة، والوجود ليس بمهيّة. كيف ؟ وهو حيثيّة الاباء عن العدم ، وهی حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم. نعم ينتزع المهيّات من مراتبه التی دون مرتبة فوق التمام ، وهی قوابل تعمليّة لها، لاانّها فی قوامها . (سبزواری ۸)

والوجود وعوارضه ٩/٤٢

عوارض الوجود ، كالوحدة والتشخص، بمعنى منع الصدق على الكثرة، والنّورية والحيوة السّارية والخيريّة والعشق والشعور وغيرها، من العوارض التى تدور معه حيثما دار، وعروضها بحسب المفهوم ، لا بحسب التحقّق ، لانّها متحقّقة بنفس تحقق المعروض. والسّر فى سلب المهيّة عنه وعنها، اطلاقها السّعىّ وحيطتها. والمهية انما هى لوجود محدود، لانها المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، والمنع عن وجود الغير عن الضيق. فللممكن مهية ذاتية، تحاكى عن مقام وجوده الذاتى ، ومهيته عرضية تحاكى عن مقام كماله الثانوى . (سبزوارى ٨)

الحقيقة البسيطة ١١/٤٢

المهيّة ، ما لم توجد فى الخارج ، لا تطلق عليها « الحقيقة» . فان الفرق بين المهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهية من الحقيقة ؛ فالعنقاء الذى لا وجود له فى الخارج لا حقيقة لها ، وان يطلق على ذاتها المهية.

أما كون الوجود حقيقة بسيطة فلانه لا جزء له كما سيجىء فى بيان احكام السلبية. (آملى ٢٠–٢١)

النورية ١١/٤٢

لأن النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، والوجود هو كذلك ، بل ليس هذا الشأن بحقيقته الا له. (آملى ٢١).

حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباء عن العدم ١١/٤٢

ان « الشئ » بالمعنى الاعم ، إما وجود او عدم او مهيّة . والمهيّة نفس ذاتها هى اللااقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم. وأما الوجود فهو فى مرتبة ذاته وهو نفسه هو اقتضاء الإباء عن العدم ، بمعنى ان نفس ذاته عين الإباء عن العدم ، كما ان العدم نفس ذاته عين الإباء عن الوجود ؛ بمعنى أنا اذا تصورنا كلاً من الوجود والعدم، نرى الوجود ، مع قطع النظر عن كل ماعداه وبلاملاحظة شئ آخر معه ، آبياً عن العدم ، والعدم كذلك آبٍ عن الوجود. وأما المهيّة فهى بالنظر الى ذاتها غير آبية عنهما.

وان شئت فقل إن الإباء عن العدم ذاتی للوجود، أی ینتزع من نفس ذاته بلااحتیاج فی انتزاعه عنه الی ضمّ ضمیمة ، والإباء عن الوجود ذاتی للعدم کذلک ، واللااقتضاء بالنسبة الی الوجود والعدم ذاتی بالنسبة الی المهیة...

فلایرد ان نفس الوجود لیس نفس الإباء عن العدم اذ کثیراً ما نتصور الوجود ولا نتصور العدم فضلاً عن الإباء عنه. والحاصل أن مفهوم الوجود ، وإن کان مغایراً لمفهوم الإباء عن العدم ، إلا أن انتزاع مفهوم الاباء عن العدم عن الوجود لایحتاج الی شئ غیر تصور الوجود. فیکون عنوان الاباء عن العدم بالقیاس الی الوجود کعنوان الامکان بالقیاس الی الممکن مثلاً. (آملی ۲۱-۲۲)

ومنشأیة الآثار ۱۲/٤۲

ان حقیقة الوجود هی التی تظهر بها الآثار المترتبة علی المهیات ، فلولا الوجود لم یظهر آثار ماهیة من الماهیات. (آملی ۲۲)

وبهذا البیت جمع ۱۳/٤۲

ولم نتعرّض لقول آخر ، وهو انّه کسبی ، اذ لاوجه له. بل ظهر خلافه من انّه بسیط ، ولیس له مهیّة ذاتیّة ، ولامهیّة عرضیّة. (سبزواری ۸)

ای حقیقته وکنهه ۱٤/٤۲

اذ العلم بالحقیقة اکتناها لایمکن الّا حضوریا. والعلم الحضوری له موردان: احدهما علم الشئ بذاته ، وثانیهما علم الشئ بمعلوله الذاتی والحقیقة ، لاذات العقل ولامعلوله . غایة مایمکن ان یکون کالفانی بالنسبة الی المفنی فیه. بل الحصولی المنوط بحصول مهیة لها ، محفوظة فی الذهن والخارج ایضاً ، غیر ممکن ، کما هو مفاد الدلیل المذکور.

ان قلت : فکیف یکون حقیقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهی بالمعنی الاعم ؟ قلت: بقی للعقل النظری العلم الحصولی بها. ولکنّه بالوجوه والعنوانات المحاکیة عنها. کالوجود العام والوحدة المطلقة والنوریة والخیریة والعلم والارادة والقدرة وغیرها ، من العوارض الغیر المتأخرة فی الوجود من الوجود. وهذه ، وان کانت غیر حقیقة الوجود ،

حتی الوجود العام البدیهی العنوانی، کما ذکرنا ، الّا ان وجه الشیٔ هوالشیٔ بوجه. وکلّما کان للعقل تحصیل العنوانات المطابقة اکثر، والفحص اوفر، کان علمه انور ، وعرفانه آثر. (سبزواری ٨–٩)

لوحصلت فی الذهن ١٤/٤٢

استدل علی استحالة تصورحقیقة الوجود و کنهه بوجهین ، احدهما قوله هذا : « اذ لوحصلت فی الذهن ».

وحاصله : ان الاشیاء ، کما عرفت ، یحصل فی الذهن بحقائقها لابأشباحها؛ وهذه مقدمة . والمقدمة الثانیة : ان الوجود ، کما عرفت ، عین منشأیة الآثار. وبناء علی هاتین المقدمتین نقول: لوحصلت حقیقةالوجود فی الذهن ، لکان الحاصل حقیقته ، لاشبحه، بحکم المقدمة الاولی. وللزم ان یترتب علی حقیقته الآثار ، بحکم المقدمة الثانیة. وحینئذ یکون الحاصل من حقیقة الوجود فی الذهن هو الوجود الخارجی ، فلم یکن فی الذهن ، اذالموجود فی الذهن مالایترتب علیه الآثار الخارجیة.

وهذا المعنی یتم فی المهیة التی تکون لها آثار ویکون المبرزلآثارها الوجود ؛ فهی بأحد الوجودین یترتب علیها الآثار ، وهو وجودها الخارجی ، وبالوجود الآخر لایترتب علیها الآثار، وهوالوجود الذهنی. (آملی٢٣)

وأیضاً کلما یرتسم ١٧/٤٢

هذا هوالدلیل الثانی [علی استحالة تصور حقیقة الوجود وکنهه] .

وحاصله: ان الموجود فی الذهن هونفس الموجود الخارجی ؛ فالتفاوت بینهما باعتبار الوجودین ؛ والا فذات الموجود هوهو بعینه.

وهذا یتم فی المهیّة التی تتلبس تارة بالوجود الخارجی ، واخری بالوجود الذهنی.

أما نفس الوجود الخارجی، فلیس شیٔ غیرالوجود حتی یتعری عنه ویجیٔ هوبنفسه فی الذهن. وهذا معنی قوله: « والوجود لامهیّة له ». (آملی٢٣)

والوجود لامهية له ۱۸/٤۲

أی ما يقال فی جواب ما هو. (هيدجی ۹۰)

ومهيته ۱۸/٤۲

لما قال: «الوجود لامهيّة له»، وكانت المهية بالمعنى الاعم تطلق على الوجود ايضاً، اورد هذا الكلام دفعاً لتوهم ان الوجود له المهية.

وحاصل الدفع: ان المهية بالمعنى الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشیء، وهی نفس الوجود، لاشیٔ فی مقابل الوجود، ولها وجود زائد عليها حتى يزول عنها الوجود وتبقى نفسها محفوظة فی الذهن. (آملی ۲۳)

كل ممكن ۲/٤۳

إن قلت: تركيب كلّ ممكن من المهيّة والوجود ثابت عند المشائين. وأمّا عند الاشراقيين واصحاب الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه فلا، اذ النفوس وما فوقها عندهم انيّات محضة و وجودات بحتة بلامهية وانوار صرفة بلاظلمة...

قلتُ: مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حكم الوجود فيها غالب، وحكم المهية فيها مغلوب، حتى كأنه لامهية لها حقيقةً. كيف والمهية... هی المنتزع عن حد الوجود المحدود، والممكن كيفما كان محدود الوجود، والوجود الذی لاحد له عبارة عن الواجب الذی مقتضى وجوبه لاحديته. (آملی ٢٤)

والمهية التی يقال لها الكلّی الطبيعیّ ۳-۲/٤۳

اذ الكلّی الطبيعی، هو معروض الكلّيّة الذی هو لا كلی ولاجزئی. وانّما يعرضه الكلّيّة المنطقية فی موطن العقل. ويعرضه الجزئية فی موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس المهيّة، والصفة مخصّصة لاخراج المهيّة، بمعنى مابه الشیٔ هوهو، لانّها تطلق على الوجود الحقيقی ايضاً. وهو لايقال فی جواب «ماهو ؟». (سبزواری ۹)

ان «المهية» تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال فی جواب ماهو، وهو المهية بالمعنى الاخص. وثانيهما مابه الشیء هوهو، وهو المهية بالمعنى الاعم الذی يطلق على الوجود وعلى المهية بالمعنى الاخص...

والمهية بالمعنى الاخص... هوالكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطق فى العقل، اى يقال بانها كلى ؛ كما يقال مهية الانسان كلى ، اى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيصير الانسان معروضاً للكلية ، اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل ، وان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً. (آملى ٢٤)

ولم يقل احد من الحكماء ٣/٤٣

وممّن عاصرناه ، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة ، من يقول باصالتها ، قائلاً فى بعض مؤلّفاته ، ان الوجود مصدر الحسنة والخير ، والمهيّة مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر اموراصليّة ، فمصدرها اولىٰ بالاصالة . وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات ، وعلة العدم عدم. فكيف لاتكفيه المهيّة الاعتباريّة ؟ (سبزوارى ٩)

نعم قال[بها] بعض من لم يعتبر القواعد الحكمية كالشيخ أحمد الأحسائى.

اعلم انه لانزاع لأحد فى أن الوجود والماهية متحدان فى الخارج وأن التمايز بينهما إنما هو فى الذهن، لابحسب العين. ولاشبهة أيضاً فى أن المتحدين لايمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ؛ وإلّا لم يحصل الاتحاد بينهما. ولامحالة أحدهما أمرحقيقى والآخر انتزاعى عقلى.

فالاتحاد بين الوجود والماهية إما أن يكون الوجود أمراً حقيقياً عينياً، والماهية اعتبارياً انتزاعياً؛ أو بالعكس. (هيدحى ٩١)

متباينين ٤/٤٣

لانه، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين ، لان احدهما كيف ، والآخر جوهر ، مع انّ بينهما سنخيّة بحسب الوجود، فكيف لايكون المهيّة ، وهى سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود، وهو سنخ الاباء عن العدم؟ (سبزوارى ٩)

لزم التركيب الحقيقى فى الصادر الأول ٤/٤٣

القائلون بأصالة الوجود يقولون بأن الصادر الاول هو وجود الصادر الاول ، والقائلون بأصالة المهية يقولون بانه مهية . ولو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً ،

للزم ان يكون الصادر الاول الوجود والمهية معاً، وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الكثير عن الواحد. (آملی ٢٦)

نفس تحقق المهيّة ٥/٤٣

لانّ ما به تذوت المهيّة حينئذ كونها وتحققها، لا الوجود، والوجود كون نفسه وتحققه. (سبزواری ٩-١٠)

لان المهية حينئذ موجودة بحيال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فيكون الوجود امراً ينضمّ الى المهية، لانفس تحققها. (آملی ٢٦)

وغير ذلك من التوالی الفاسدة ٥/٤٣

كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ؛ ومثل لزوم الثنويّة النفس الامريّة الخارجيّة، لان الوجود الحقيقی نور، والمهيّة ظلمة، والمفروض انّهما موجودان متأصّلان. (سبزواری ١٠)

بل اختلفوا على قولين ٦/٤٣

اعلم أن الوجودات، وإن لم يكن اختلاف بينها بذواتها إلا بالشدّة والضعف والغنى والفقر...، لكن يلزمها، بحسب كل مرتبة من المراتب، أوصاف خاصّة هی المسمّاة بالماهيات، كمراتب نور الشمس حيث وقعت على الزجاجات وانصبغت بألوانها، وفی نفسها لا لون لها ولاتفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصانه.

فمن قصّر نظره على الألوان المختلفة ووقف معها، توهم أنها أمور حقيقية، واحتجب بها عن حقيقة النور، كمن ذهب الى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة والوجودات أمور انتزاعية.

ومن شاهد الألوان وعلم أنها من الزجاجات، ولا لون للنور فی نفسه، ظهرت له حقيقة النور، كمن ذهب الى أن مراتب الوجودات التی هی لمعان النور الحقيقی أمور حقيقية منصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة الامكانية. (هيدجی ٩١-٩٢)

ان الأصل فی التحقق هو الوجود ٧/٤٣

معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد، وهو المعبر عنه

بالحيوان الناطق ، وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجي، كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهي ، ولهذا المفهوم حقيقة ، وتلك الحقيقة هي التي ينشأ بها الآثار المترتبة على المهيات ، وصرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها ، والماهيات موجودة بها.

فمعنى قولك «مهية الانسان موجودة» انها ثابتة بالوجود، ويكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه ، نظير «القرطاس ابيض» ، اذ ابيضية القرطاس ليست بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض ؛ بخلاف قضية «الوجود موجود» ، فانها من باب وصف الشيء بحال نفسه، اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته ، فهو في عين كونه وجوداً موجود. . .

انها [اي : المهية] يرائي انها موجودة ، والا فهي كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة وأما في الحقيقة فالموجوديّة انما هي وصف للوجود ، وان موجودية المهية ايضاً بالوجود. وذلك كالنور الذي هو مضيء بنفسه والعالم مضيء به ، وكالمعلومات الخارجية التي هي معلومة بالعرض، وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس، وتلك الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لا بصور أخرى. (آملي ٢٨)

متّحد به ٨/٤٣

اذ لا يحاذيها شيء. ولو حاذاه شيء، لم يتّحدا ، لان اتحاد الاثنين المتحصّلين محال. فالمهيّة فانية في الوجود الحقيقي ، وهو ماء الحيوة ، وهي كسراب بقيعة الآية . وبالفارسية: وجود بود ومهيّت نابود وبودش نمود بود. (سبزواري ١٠)

مثل ان الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان ١٢/٤٣

وجه ضعف [هذا الدليل]: ان موجودية الوجود ليست بالعرض، اي بعروض الوجود له حتى يستدعي وجوداً آخر زائداً على ذاته ، بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود، كما ان النور مضيء بمعنى انه نفس الضوء. . . وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مغاير لمعناه الذي يطلق على غير الوجود ، حتى يكون معناه ، اذا اطلق على الوجود ، انه عين الوجود، واذا اطلق على المهية ، بمعنى انها ذو وجود، لكي يكون الموجود في الاستعمالين، اي عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهيّة ، من قبيل استعمال المشترك او من باب

الحقيقة والمجاز. بل انما هو فى الاطلاقين بمعنى واحد ، وان التفاوت ينشأ من ناحية الموضوع (آملى ٢٨)

بنفس ذاته ١٣/٤٣

كالضّوء ،فانه مضئ بذاته، وغيره مضئ به؛ وكالعلم ،فانّه معلوم بذاته، وغيره معلوم به؛ وكالكلّى المنطقى، كلى بذاته، والطبيعى كلى به؛ وكالاضافه مضافة بذاتها، وغيرها مضاف بها. ونظائرها كثيرة. (سبزوارى ١٠)

فلولم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هى المهية ١/٤٤—٢

هذا البرهان مبتنٍ على ما هو التحقيق فى باب الوجود الذهنى من ان الاشياء بأنفسها لا بأشباحها توجد فى الذهن ، وانما التفاوت بين الخارجى وبين الذهنى بترتب آثار الشئ عليه فى الخارج دون الذهن ، بتفاوت الوجودين دون الموجودين . فمهية الشمس هى هى بعينها فى الخارج والذهن. فكما ان الشمس الخارجية فرد من مهيّة الشمس ، فكذلك الشمس الذهنية فرد آخر من مهيتها، الا انها شمس ذهنية . وترتب آثار الشمس على الفرد الخارجى ، من فعل النهار والاضائة والحرارة، دون الفرد الذهنى ، بواسطة تفاوت النشأتين واختلاف الوجودين... فالتفاوت بين الشمس الخارجية والذهنية كالتفاوت بين زيد وعمرو ، الا ان زيداً وعمرواً كلاهما فردان خارجيان، والشمس الخارجية والذهنية متفاوتتان فى كون احداهما خارجية والاخرى ذهنية. (آملى ٣٠—٣١)

وهى محفوظة ٢/٤٤

والّا ، لم يكن الصورة الذهنيّة علما بالخارجيّة ، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم، كما فى الكلى وفرده ، وفى الفردين الذهنى والخارجى ، من جهة تمام الذات المشتركة؛ وايضاً لم يكن لشئ واحد نحوان من الوجود ، وغير ذلك من المحذورات. (سبزوارى ١٠)

لزوم السبق فى العلّية ٤/٤٤

ان العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعلية مع لزوم اجتماعهما معاً فى الزمان.

فالحركة القائمة باليد التى هى علّة لحركة المفتاح ، مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان

حركة المفتاح، متقدم على حركة المفتاح... [هذه المقدمة] مع وضوحها مسلمة عند الجميع. (آملى ٣١)

لايجوز التشكيك فى المهيّة ٦/٤٤

لأنه [لو جاز التشكيك فى الماهية] ما به التفاوت. إن كان داخلاً فى ماهية الأشد مثلاً، لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها [أى فى تلك الماهية] لانتفاء بعض الأجزاء. وإن لم يكن داخلاً فيها [أى فى ماهية الأشد] لم يتحقق التفاوت [أى تفاوت ماهية الأشد والأضعف] فيها [أى فى الماهية]؛ بل كانت فى الكل على السواء. فالخصوصية التى فى نور الشمس دون القمر، إن كان من ذاتيات الضوء، لم يكن ما فى القمر ضوءً. والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية. (هيدجى ٩٣)

هذه المقدمة ثابتة جلية، وإن أنكرها الشيخ الاشراقى القائل بأصالة المهية. (آملى ٣٢)

علية الهيولى والصورة للجسم ٧/٤٤

فان الجسم مركب منهما، والمركب معلول لأجزائه، فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية. والهيولى والصورة والجسم مشتركات فى المهيّة الجوهرية، اذ الجوهر جنس لها جميعاً. ومع أصالة المهية يلزم إما انتفاء تقدم الجزء على الكل، وإما ثبوت التشكيك فى المهية الجنسية، وكلاهما محال. (آملى ٣٢–٣٣)

وقد جمع جمّ غفير ١١/٤٤

يعنى هذا البرهان يتم للردّ على من جمع بين أصالة المهية وبين نفى التشكيك فى المهية، كجم غفير من القائلين بأصالتها. وأما من يقول منهم بثبوت التشكيك فى المهية كشيخ الاشراق وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود، فهذا البرهان لاينفع شيئاً. (آملى ٣٣)

وعلى القول باصالته ١٢/٤٤

اذا كانت نار علةً لنار اخرى [مثلاً]، فمع اصالة الوجود، مهيّة نار العلّة هى بعينها نار المعلول، والترتب بينهما بتقدم العلّة على المعلول بالوجود. والوجود مما يقع فيه التشكيك. فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولاً.

ومع أصالة المهية واعتبارية الوجود، لايصح جعل التقدم والتأخر فى الوجود. فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما . . . وإما الالتزام بثبوت التشكيك فى المهية، بكون المتقدم مهية نار العلة والمتأخر مهية نار المعلول. (آملی ۳۲)

وان كانا مهيّة ۱۲/٤٤

الفرد الجلىّ ان المتقدم والمتأخّر وما فيه التقدم والتاخّر فى الوجود الحقيقى واحد. (سبزوارى ۱۰)

ما فيه التقدم والتأخر ۱۳/٤٤

مافيه التقدم والتأخّر هوالامر المشترك بين المتقدم والمتأخر الذى منه شئ فى المتقدم وشئ فى المتأخر؛ ويكون منه شئ للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شئ الا وهو حاصل للمتقدم، وهو المسمى بالملاك. (آملی ۳۳)

هوالوجود الحقيقى ۱۳/٤٤

وهو مما يتفاوت بذاته كمالاً ونقصاناً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً وغنى. والماهيات، سواء كانت ذاتيات أو أعراض، لاتقبل التشكيك والتفاوت إلا بواسطة وجوداتها الخاصّة. فالنور، مثلاً، لايتفاوت فى مفهومه، وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التى هى وجودات محضة.

وإنما قيّد الوجود بالحقيقى لأن مفهومه الكلى كسائر المفاهيم، له وجود زائد فى العقل. (هيدجى ۹۳)

يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ۱٦/٤٤

فان لم يمكن، بل انتهى الى حد لايمكن ان يفرض بعده حدود، يلزم التناهى الى جزء لا يتجزى، وهو باطل. (آملی ۳۳–۳٤)

انواعاً ۱٦/٤٤

اعلم ان فى مثل الحركة فى الكيف مثلاً، المتحرك هوالجسم، وما فيه الحركة هو

انواع الکیف من البیاض والصفرة والحمرة والسواد، حیث ان الجسم کان ابیض فصار اصفر، ثم احمر، ثم اسود. وهذه حرکة وقعت فی هذه الانواع الاربعة من الکیف.

ثم فی کل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فیها الحرکة، حیث ان الجسم کان فی المرتبة الشدیدة من البیاض، حتی شرع فی التضعف فی البیاض، الی ان بلغ الی اول درجة البیاض، الی ان انتهی الی صفرة الشدیدة، فتحرك فی مراتب الصفرة الی ان انتهی الی اول درجة الحمرة...

وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة کلها انواع مختلفة. کما ان البیاض نوع من الکیف، والصفرة نوع آخر مغایر له، کذلك المرتبة الشدیدة من البیاض نوع من الکیف، والمرتبة التالیة منه نوع آخر منه. (آملی ٣٤)

استنار للمراد ١٧/٤٤

تمامیة هذا البرهان متوقفة علی کون کل مرتبة من کل نوع نوعاً مستقلاً، وهو متوقف علی نفی التشکیك فی المهیة. فهذا البرهان ایضاً إلزامی ینفع لردّ من جمع بین اصالة المهیة وبین نفی التشکیك فی المهیة. (آملی ٣٤–٣٥)

أنواع متخالفة عندهم ١٧/٤٤–١٨

أی عند من لایجوّزون التشکیك فی الماهیة کالمشائین ومن تابعهم فی ذلك [أی عند من یجمع بین أصالة المهیة وبین نفی التشکیك – آملی ٣٤]، خلافاً لصاحب الاشراق حیث یری أن الوجود أمر انتزاعی ذهنی لاصورة له فی الخارج. زعم أن الماهیات بذواتها مما یقبل التقدم والتأخر والکمال وغیرها.

أما المحققون، ومنهم صدر المتألهین والمصنف، فلما کان الوجود عندهم بذاته مما یتفاوت، وسائر المفاهیم والماهیات یلحقها التفاوت بواسطة الوجود، لم یلزمهم القول باختلاف المراتب بالنوع مع عدم تجویزهم التشکیك فی الماهیات. (هیدجی ٩٤)

کان انواع غیر متناهیه ٢٠/٤٤

وأیضاً، لزم تتالی الآنات والآنیات. (سبزواری ١٠)

بخلاف ما اذا کان للوجود حقیقة ۲۱/٤٤

فان تلک المراتب الغیر المتناهیة ، وان کانت غیرمتناهیة حسب قابلیة الحرکة للانقسمات الغیر المتناهیة، لکنها لیست الابالقوة لابالفعل. فاللازم هوصیرورة الغیرالمتناهی بالقوة محصوراً بین حاصرین ، ولامحذور فیه. (آملی۳۵)

فانه کخیط ینظم ۲۱/٤٤

فإنه وإن حصلت عندالاشتداد انواع بلانهایة ، إلا أنها موجودة بوجود واحد اتصالی ، اذ المتّصل الواحد له وجود واحد عندالمشائین، کما قالوا إن السواد مثلاً من أول اشتداده الی النهایة له هویة واحدة اتّصالیة. (هیدجی۹٤)

فکان هنا امرواحد ۲۲/٤٤

هوالوجودالحقیقی. واما المهیّات ، فهی امورکلّیة معقولة ، منتزعة من ذلک الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

ان قلت ، علی هذا الدلیل: هب ان بعض المراتب انواع متخالفة ، لکن لانسلّم الاختلاف النوعی فی جمیعها. ولادلیل علیه . ففی استحالة الفاکهة فی الالوان ، من البیاض الی الصفرة ، الی الحمرة ، الی القتمة ، الی السواد. سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة ، لکن لانسلّم ان درجات کل منها انواع متخالفة. وکذا فی استحالتها فی الطعوم ، من العفوصة الی القبض ، الی الحموضة ، الی المزّیّة ، الی الحلاوة ، المسلم هو الاختلاف النوعی فیها ، لا فی مراتب کل منها.

قلت: الدلیل علیه عدم جواز التشکیک فی المهیّة. فلوکان مهیّة الدرجات والمراتب واحدة، وهی متفاوتة بالضعف والشدّة، لزم التشکیک فی المهیة النوعیّة الواحدة، بخلاف ما اذا کانت انواعاً متخالفة، ولکلّ مرتبة مهیّة علی حدة، فلم یلزم تشکیک. (سبزواری۱۰)

الممتدّات القارّة وغیرالقارّة ۲۲/٤٤

الممتد القار هوما یجتمع اجزاؤه فی الزمان الواحد، کالمکان ؛ وغیرالقار مالایجتمع اجزاؤه فی الزمان الواحد، کالحرکة القطعیة. (آملی۳۵)

المراد به ما یرادف الوجود ٢/٤٥

لا الكون بمعنى الطبع المقابل للابداع والاختراع فى بعض الاصطلاحات، حيث يقال: عالم الكون أو عالم الكيان، ويراد به عالم الطبيعة فحسب؛ ولا ما يطلق فى عرف المتكلمين ويراد به النسبة الى المكان، أى حصول الشئ فى الحيّز، وهو الأين عند الحكماء. (هيدجى ٩٥)

بحيث يدفع توهّم المصادرة ٤/٤٥

بان يقال: خروج المهيّات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على اصالته. وهى محل الكلام بعد. (سبزوارى ١١)

بيان المصادرة... هو ان يقال: خروج المهيات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللااقتضائية بالنسبة اليهما بسبب الوجود موقوف على أصالة الوجود، اذ لو لم يكن أصيلاً، لم تخرج المهيّة بسببه عن حد الاستواء، والمفروض ان أصالته متوقفة على كونه المخرج للمهية عن حد الاستواء. (آملى ٣٦)

باتفاق الفريقين ٤/٤٥

[اى] القائل بأصالة المهية والقائل بأصالة الوجود. (آملى ٣٦)

المهيّة من حيث هى ليست الّا هى ٥/٤٥

اذ، كما انّ الوجود غير العدم، والعدم غير الوجود، وهما غير المهيّة، كالبياض، وكلّ غير ليس فى مرتبة ذات الغير الآخر، فليس البياض فى مرتبة ذات الوجود والعدم. فكذلك الوجود والعدم ليسا فى مرتبة ذات البياض. فالبياض ليس موجوداً ولا معدوماً، اى ليس شئ منهما عينه ولا جزءه. (سبزوارى ١١)

ان الوجود ليس نفس المهيّة بحيث يكون حمله على المهيّة اوّليا، مثل: الانسان انسان، ولا جزء من المهية حتى يكون ذاتياً لها، مثل الحيوان او الناطق بالنسبة الى الانسان؛ بل هو خارج عن المهية، عارض عليها.

فالمهية، من حيث هى، اى فى مرتبة المعروضية للوجود، ليست الا نفسها، لانها عين الوجود او العدم، ولا ان الوجود او العدم مأخوذ فى ذاتها على نحو الجزئية. (آملى ٣٦)

حیثیة مکتسبة ۸/٤٥

[ان المهیة] اذا کانت فی مرتبة ذاتها غیر مستحقة للموجودیة ، فهی فی مرتبة ذاتها لاموجودة ولا معدومة ، فلامحالة یجب ان یکون استحقاق حمل الموجودیة علیها من جهة اکتسابها شیئاً من الجاعل.

فالقائلون بأصالة الوجود یقولون: مایکتسبه من الجاعل هو الوجود، فهی تنصبغ بصبغ الوجود الذی هو صبغة الله، وبه تخرج المهیة عن حد الاستواء وبه تستحق بالموجودیة.

والقائلون بأصالة المهیة یقولون : مایکتسبه من الجاعل هو المعبر عنه بالحیثیة المکتسبة من الجاعل؛ فبتلک الحیثیة المکتسبة تخرج عن حد الاستواء. فیسئل عنهم: ماهذه الحیثیة المکتسبة؟ فان کان لها ما بازاء، أعنی امر متأصل، فهذا هو الذی یعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود، أی شیٔ اصیل له مابازاء فی الخارج، منشأ لخروج المهیة به عن الاستواء، سواء سمی بالوجود أو بالحیثیة المکتسبة. . .

وان لم یکن له ما بازاء، ولم یحصل من قبل انتساب المهیة الی الجاعل شیٔ متأصل یعبر عنه بالحیثیة المکتسبة ، بل حال المهیة بعد الانتساب الی الجاعل کحالها قبلها فی انها هی هی من دون زیادة شیٔ عن ذاتها ، فیلزم ان تکون ، من حیث هی ، مستحقة لحمل الموجود علیها. وهذا معنی الانقلاب. (آملی ۳٦-۳۷)

فما به التفاوت هو الوجود ۱۰/٤٥

فهو یکون اصیلا ، لا المهیّة. وانما یکون نفس المهیّة وذاتها اصیلة ، لو کانت ذاتها التی لاعلاقة لها مع الوجود والعدم ، مصداقا لحمل الموجود ، مع قطع النظر عمّا به التفاوت. لانّ تلک الذات هی ذات المهیّة ، ونفسها المفروضة اصالتها. وهذا بدیهی البطلان. (سبزواری ۱۱)

اشراقیّة ۱۱/٤٥

الاضافة الاشراقیّة هی اشراق نور الانوار ، جلّ شأنه. واشراقه هو الوجود المنبسط ، فکان هو اصیلا. وهذه الاضافة هی المرادة بحیثیّة فاعلیّة الفاعل الداخلة فی مصداق الحکم،

بان الشئ الفلانى موجود ، عند المعتبرين من المشائين . (سبزوارى ١١)

هى الاشراق القائم بالذات و باعتبار انبساطه على الماهيات صارت كالاضافة بين الشيئين . (هيدجى ٩٥)

الاضافة الاشراقية هى التى بها يتحقق طرف الاضافة ، فيكون الطرف متقوماً بها ، كاضافة النفس واشراقها الى الصور العلمية المرتسمة ، حيث ان ارتسام تلك الصور فى صقع النفس نفس تلك الاضافة وهذا الاشراق ، اذ . . . بتوجه النفس تتحقق الصور ، لان التوجه واللحاظ يتعلق بالصور المتحققة ، وان شئت فقل : إن التوجه والمتوجّه اليه شىء واحد ، وانما التفاوت بالاعتبار . . .

والاضافة المقولية هى التى متقومة بالطرفين ، وتكون متعلقة بهما ، فبوجود المضاف اليه تتحقق الاضافة .

والاضافة الاشراقية تتحقق بين العلة والمعلول ، وهى اضافة اشراقية باعتبار ، ونفس المعلول باعتبار آخر ، وهى الوجود المنبسط ونور الرب الذى اشرق به كل شئ ، أى كل مهية . . . وهو المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودية على المهيات . (آملى ٣٧)

كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥

أى الوجود العامّ البديهى الانتزاعى الذى يقال له الوجود الاثباتى يحمل على الماهيات فى الذهن . (هيدجى ٩٥)

لزم الانقلاب ١٢/٤٥

أى انقلاب الممكن الى الواجب الذى نفس ذاته ، بلاملاحظة حيثية أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته ، مصداق لحمل مفهوم الوجود عليه ومستحق الحكم عليه بأنه موجود . (هيدجى ٩٥)

لان اصالتها محل النزاع ١٥/٤٥

يعنى ان اطلاق لفظ « غيره » ، وان شمل كل العدم ، وهو ليس مثار الكثرة ، اذ لا ميز

فیه ، الّا ان المقام یقیّده بالمهیّة ، وفی اللّفظ ایضاً قرینة علیها ، وهی تأنیث « اتت » . (سبزواری۱۱)

واذا کان کذلک ۱۵/٤٥

أی ، کانت المهیّة مثارالکثرة. (سبزواری۱۲)

ولا کلمته ۱٦/٤٥

أی فعله. قال علی علیه السلام: انما یقول لما أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع. إنما کلامه سبحانه فعله. (هیدجی۹۵)

المهیات بذواتها مختلفات ۱۸/٤٥

هذا الاختلاف المستند الی نفس الذات ، قد یکون فی تمام الذات ، وقد یکون ببعض الذات.

وما یکون بتمام الذات قد یکون فی البسیط ، وقد یکون فی المرکب.

فالاول کاختلاف الاجناس العالیة مثل الکم الجنسی مع الکیف الجنسی... والثانی کاختلاف فرد من الکم مع فرد من الکیف ، فالفرد من الکم مجنس بجنس الکم ومفصل بفصل المتصل مثلاً ، والفرد من الکیف مجنس بجنس الکیف ومفصل بفصل المحسوس أو غیره من الفصول؛ فهذان الفردان مع کونهما مرکبین مختلفان بتمام ذاتهما المرکبة ، والاشتراک بینهما لیس الا فی کونهما عرضاً ، والعرضیة لیست ذاتیاً للاعراض ، والا یکون العرض هو جنس الاجناس...

والاختلاف ببعض الذات ، مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلک الجنس ، کاختلاف الانسان والفرس ، فانهما مشترکان فی المعنی الجنسی الذی هو بعض من ذاتهما ، ومختلفان فی معنی الفصلی الذی هو بعض آخر من ذاتهما. (آملی۳۸)

وتثیر غبار الکثرة فی الوجود ۱۸/٤٥-۱۹

ولذا قال العرفاء الشامخون: «التوحید اسقاط الاضافات». (سبزواری ۱۲)

واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد ٤٥/٢٠

قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل فی مهيّات الموضوعات والمحمولات. وامّا مفاد البيت الثانی. فقولنا: «ولم يتمّ مسألة التوحيد» الی آخر المطلب. (سبزواری ١٢)

المفاهيم ذاتيّها الاختلاف ٤٥/٢٢-٢٣

ليس بين مهية ومهية أخری علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديها. (هيدجی ٩٥)

اين أحدهما من الآخر ٤٥/٢٣

عطف علی قوله «الغيرية» وتفسير لها. أی يصحّح أن يقال: «اين أحدهما من الآخر؟». (هيدجی ٩٥)

الهوهوية ٤٥/٢٣

العبارة «أين احدها من الآخر» تستعمل فی بيان اختلاف شیٔ مع شیٔ آخر، كما ان عبارة «الهوهوية» تستعمل فی مقام اتحادهما...

«لم يحصل الاتحاد الذی هو الهوهوية» يعنی... لم يحصل الاتحاد الذی هو المناط فی الحمل الشائع الصناعی، اذ الحمل لابد فيه من تغاير حتی يجعل احد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً، ضرورة انه لو لم يكن تغاير واثنينية لا يعقل الموضوع والحمل... ومن اتحاد حتی يحمل احدهما علی الآخر، اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه علی الآخر ممتنع.

فالتغاير فی الحمل الشائع فی الذات، بمعنی ان مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالانسان ضاحك، او الحيوان ناطق... والاتحاد فی الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنی ان وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة اخری...

هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لا اعتبارياً، اذ مع اعتباريته، لا جهة وحدة بين المتغايرين حقيقة. (آملی ٣٩-٤١)

لایکون بین الواجبین المفروضین ۱/٤٦

حیث یقول المشکک: لم لایجوز ان یکون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتیهما البسیطتین، ویکون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولا صادقا علیهما ؟ فلایمکن دفعه بلزوم الترکیب مما به الاشتراك وما به الامتیاز، ولا بلزوم الاحتیاج فی تعیین کل منهما، الی امر زائد علی ذاته، لانهما مشترکان فی حقیقة الوجود أو الوجوب، بمعنی شدة الوجود وتأکّده. فلابد من امر مختص بکل واحد منهما. فیلزم ماذکر. اذ المفروض ان الوجود اعتباری، فلایمکن ان یکون ذات الواجب الّا المهیّة، لان الشیء، إمّا المهیّة أو الوجود. وامر الاصالة فی الموجودیة یدور علیهما. واذابطل ان یکون ذات الواجب تعالیٰ هو الوجود لاعتباریته، بقیت المهیة لاصالتها. والمهیة مثار الاختلاف، فلاغروان یکونا مهیتین بسیطتین ممتازتین بذاتیهما، متعینین بذاتیهما ایضاً. ولیس وجودهما وجوبهما، الّا انّهما بذاتیهما ینتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما اذا کان الوجود اصیلا. وکان ذات الواجب تعالیٰ من الشیئین، الوجود الحقیقی والنور الاقهر الابهر الغنی. فاذا فرض اثنین، وکان کل منهما وجوداً حقیقیا، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذکور قطعاً. ولایمکن کون الوجودین متخالفین بتمام ذاتیهما البسیطتین، لان مقابل سنخ الوجود هو العدم، ومقابل سنخ النور هو الظلمة. فاذا کان احدهما هو الوجود، وهو بسیط، وهو طرد العدم، ولاحیثیة اخریٰ فیه، وکان الآخر بسیطا ومقابلا له، کان عدما. وایضاً، بعد ماثبت الاشتراك المعنوی فیه والسنخیّة، وادعی جمع من المحققین بداهة الاشتراك، کیف یتطرق احتمال الاختلاف بتمامی الذات البسیطة فی الموجود الحقیقی؟ (سبزواری ۱۲-۱۳)

ولاتوحید الصفات ۳/٤٦

قد ادرجناه فی النفی الاول فی النظم، لانّ صفاته عین ذاته. (سبزواری ۱۳)

المحتملات فی باب الصفات ثلاثة.

الاول: کون صفاته تعالی مغایرة لذاتة وکل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة)، وإما مع حدوثها (مذهب الکرامیة).

الثانی: کون صفاته تعالی متحدة مع ذاته وکل مع الآخر، مفهوماً ومصداقاً...

الثالث، وهو مختار المحققین وعلیه أصحابنا الامامیة...، ان صفاته متحدة مصداقاً ومتغایرة مفهوماً...ولایخفی انه [ای اتحادها المصداق] لایتم الا علی القول بأصالة الوجود. (آملی ٤٠-٤١)

توحید فعل الله ٩/٤٦

ان فعله تعالی، علی أصالة الوجود، شیٔ واحد، وهوالوجود الظلی المنبسط والنفس الرحمانی والحق المخلوق به، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقیقیة الظلیة...

وأما علی أصالة المهیة، فالصوادر هی نفس المهیات بذواتها المتخالفة. (آملی ٤١)

أینما تولوا فثم وجه الله ١٢/٤٦

البقرة ١١٥/٢

وما أمرنا الا واحدة ١٣/٤٦

القمر ٥٠/٥٣

الوجود الذی یدور علیه الوحدة ١٤/٤٦

ان الوجود والوحدة متغایران مفهوماً ومتحدان مصداقاً. فبالنظر الی مفهومیهما، یدور کل مع الآخر، أی کل ما صدق علیه الوجود یصدق علیه الوحدة؛ وبالنظر الی مصداقهما، یکون احدهما عین الآخر.

فقوله «الوجود الذی یدور علیه الوحدة» ناظر الی تلازمهما المفهومی فی الصدق، وقوله «بل هوعینه» ناظر الی اتحادهما فی المصداق. (آملی ٤١-٤٢)

وهوالجهة النورانیة ١٥/٤٦

کما قال المتألهون: فی کل ممکن جهتان: جهة نورانیّة وهی الوجود، وجهة ظلمانیّة وهی المهیّة. (سبزواری ١٣)

ومشیته ورحمته وغیرها ١٦/٤٦

فی الحدیث: «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة، والمشیة بنفسها». وفی الدعاء: «اللّهم انّی

أسئلك برحمتك التی وسعت کل شیٔ». وغیرها، لحیوته السارية فی کل شیٔ، وجوده، واحسانه، وصنعه، وفیضه وغیرها. (سبزواری ۱۳)

اشتراك الوجود ۱/٤۷

اتّفق جمهور المحققین علی أن للوجود مفهوماً واحداً مشترکاً بین الوجودات. وخالفهم فیه أبو الحسن الأشعری وأبو الحسین البصری، وذهبا الی أن وجود کلّ شیٔ عین ماهیته، ولا اشتراك الا فی لفظ الوجود.

قال شارح المقاصد، إن القول بکون اشتراك الوجود لفظیاً بمعنی أن المفهوم من الوجود المضاف الی الانسان غیر مفهوم الوجود المضاف الی الفرس، ولا اشتراك بینهما فی مفهوم الکون مکابرة ومخالفة لبدیهة العقل. (هیدجی ۹٦)

هذه المسألة من امهات مسائل الحکمیّة ۲/٤۷

اذ علیها یدور علم التوحید، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت انّ له معنونا بمقتضی اصالته، ثبت انلاافراد له، یکون لها بینونة عزلة، فضلا عن ان یکون له انواع متباینة. لان الجنس والنوع من أقسام المهیة، لاالوجود. والافراد التی لها بینونة عزلة، فی ایّة طبیعة من الطبائع المتأصّلة، تتحقّق انما هی بلحوق عوارض متأصلة، واجانب وغرائب، هی ضمائم اصیلة، لکن معنون الوجود لاثانی له متاصلا، ولا باین عنه بینونة عزلة. وانما اجانبه وغرائبه العدم والمهیات. والعدم نفی محض. والمهیة اعتباریة، ولاشیئیة وجود لها. والمراتب التی قلنا بها للوجود، بینها السنخیة. ومابه الامتیاز فیها، عین ما به الاشتراك. فهی غیر مصادمة لوحدة الحقیقیة المشکّکة، بل یؤکدها ویکشف عن سعتها ووفور جامعیتها، لانها وحدة حقة، وحق الوحدة. ونعم ماقیل بالفارسیة:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

وایضاً

ازخلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

ثمّ انه، کما ان وحدة هذا المفهوم یکشف عن وحدة المعنون، فبینهما مطابقات

اخرىٰ ، فهنا البداهة وهناك النوروالظهور،وهنا العموم وهناك السعة والانبساط،وهنا اول الاوليّات فی الذهن وهناك اول الاوائل فی الخارج ، وغيرذلك . فهذا ، وان كان وجها من وجوه المعنون ، لكنّه كالذاتی له . ونسبته اليه كنسبة مفهوم الانسان الی الانسان الحقيق . (سبزواری ١٣—١٤)

اشتراك الوجود معنیً ٦/٤٧

فی مصداق الوجود احتمالات. (١) ان يكون نفسه المهيّة وعينها مصداقاً له ، أی لم يكن وراء المهية شیٔ يصدق عليه الوجود ؛ وهذا مذهب القائلين بأصالة المهية واعتبارية الوجود، وان الوجود فی كل مهية عين تلك المهية ، وحينئذ فكل مهيّة موسومة باسمين ، اسم خاص مثل الانسان والفرس . . . واسم مشترك فی الجميع ،وهوالوجود. . . وهذا مناسب مع القول بالاشتراك اللفظی. . .

(٢) ان يكون الوجود جزء المهية . وهذا الاحتمال يجمع مع الاشتراك المعنوی بان يكون معنی واحد جزء للمهيات ، نظير الحيوان الذی هو جزء من انواعه كالفرس والبقر ونحوهما ، ومع الاشتراك اللفظی بان يكون ماهو الموسوم بالوجود الذی هو جزء من كلّ مهية مغايراً بحسب الذات فی كل مهية مع ماهو جزء من مهية اخرى. . .

(٣) ان يكون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً على المهية ، لاعينها ولاجزء منها ، ويكون فی كل مهية امراً مختصّاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزائد على مهية الانسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزائد على مهية الفرس . . . فهذا يساوق الاشتراك اللفظی .

(٤) ان يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً ، وامراً فارداً ، زائداً على الجميع ، وهذا هوالقول بالاشتراك المعنوی . (آملی ٤٤)

صلوح المقسم ٧/٤٧

أی كونه قابلاً للقسمة. فـ«المقسم» مصدر ميمی. (هيدجی ٩٦)

نقيض الواحد واحد ١١/٤٧

معناه أنّه لايمكن أن يكون أحد طرفی التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر

مفهومات متعددة، كل منها نقيض للطرف الأول، لامكان خلوّ الموضوع عنها بأن يكون واحد آخر من تلك المفهومات. ولما كان مفهوم العدم واحداً، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد، لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعها عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعاً. (هيدجى ٩٦)

والّا لزال ١٥/٤٧

ضرورة انّه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتيا كان ام عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها. امّا على الاول فلان التردد فى الخصوصيات يكون عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا الىٰ آخر ماقاله فى الشوارق. (هيدجى ٩٧)

ولا يرتفع الاعتقاد بانّه موجود ٢٠/٤٧

لانّ الاثر، اذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لامحالة. فالحرارة، اذا كانت فى الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولا يبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد فى خصوصياتها، من النار والشمس والحركة. (سبزوارى ١٤)

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم الآية ٣/٤٨

الأحقاف ٢٢/٤١

فى كتابه التكوينى ٧/٤٨

كتاب الله تعالى تدوينى، هو ما بين الدفتين؛ وتكوينى، وهو آفاقى وانفسى. والآفاقى كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وام الكتاب — « يمحو الله مايشاء ويثبت، وعنده ام الكتاب » « ولا رطب ولا يابس الّا فى كتاب مبين ». والانفسى، علّيينىّ وسجّينى — « ان كتاب الابرار لفى علّيّين، وانّ كتاب الفجّار لفى سجّين ». (سبزوارى ١٤)

موافقة الوجود الكتبى واللفظى ٨/٤٨

أى موافقة كل منهما لكل من الوجود الذهنى والعينى. (هيدجى ٩٧)

والحال ان السنخيّة ١٢/٤٨

كيف لا ؟ وعلّة الوجُود وجُود ، وعلّة العدم عدم ، وعلّة المهيّة مهيّة . (سبزوارى ١٤)

هذا مبنى على كون الجاعلية والمجعولية فى الوجودات ، و كون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها ، كاملة ناقصة ، واجبة ممكنة ، غنية محتاجة ، شديدة ضعيفة ، متقدمة متأخرة — كل ذلك بنفسها ، كما هو مذهب الحق .

أما بناءً على كون الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، على ما استقرّ عليه رأى المتكلمين ، أو بين الوجودات ، وتكون هى حقائق متخالفة ، كما ذهب اليه أتباع المشائين ، فلابد من المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول . (هيدجى ٩٧)

من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨—١٣

وإلا لكانت نسبة المعلول الى العلة والى غيرها على السواء . (هيدجى ٩٧)

بعض مصاديقة ١٤/٤٨—١٥

هو وجود الواجب . (هيدجى ٩٧)

عدّة ومدّة وشدّة ١٥/٤٨

تفصيل لمطلق اللانهاية ، سواء كانت اللانهاية الفوقية أو التحتية ، لكن على سبيل التوزيع ، بان يكون العدّة والمدّة للتحتية ، والشدة للفوقية .

فاللانهاية المدّية ، كالعقول الكلية .

والعدية ، كصورها العلميّة ، و كالفلك عند الحكماء ، فعدّة فعليّاته و آثاره غير متناهية ، بل عدّة افراد كل نوع غير متناهية تعاقبيّة ، و كالنفوس الناطقة ، كما قال الحكماء فى منطقياتهم : ان الكلّى الغير المتناهى الافراد ، المجتمعة فى الوجود ، كالنفس الناطقة . فالنفوس الناطقة المفارقة ، لها مجموعات غير متناهية ، و كل مجموع منها غير متناه ، اذ فى كل وقت ، لها مجموع غير متناه ، غير المجموع الذى قبله ، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهى ، يحصل مجموع آخر غير متناه .

واما اللانهاية الشدّيّة ، فعدم نهاية شدة نورية نورالانوار — بهرنوره وقدرته — ولكن ان تعتبرالتفصيل فيما لايتناهى الواقع فيماتحت. فاللانهاية العدّيّة والمدّيّة فيه ظاهر. واماّ الشدّيّة ، فلانّه للمجموعات الغيرالمتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التى مضت انوار غير متناهية ،لانها الانوارالاسفهبديّة التى هى مطالع الاشعّة العقليّة ، ممّا فوقها ، ومن كلّ على كلّ منها ، اذ لاحجاب فى المفارقات. فيحصل من تراميها فى عالم الملكوت شدّة نوريّة غيرمتناهيّة . ثمّ العقل الكلّى جامع لجميع تلك الانوار. بمصداق واحد بسيط . فهو اشدّ نوريّة منها ، لانّ النّورالقاهرفوق الانوار المدبّرة . ونورالانوار — جلّ جلاله — فوق الانوار القاهرة والمدبّرة . فهو فوق مالايتناهى شدّة ايضاً ، بما لايتناهى شدّة.

واذاعرفت اقسام اللانهاية وموارادها ، فلكلّ ممالايتناهى فى الموضعين ، ثلثة اقسام. فاضرب الثلثة فى الثلثة. واستخرج الامثلة ، الصحيح وغيره[1]. والصحيح منها ستّة، لانّ اللانهاية العدديّة فيما فوق مع الثلث فيماتحت ، ايضاً صحيحة. اذ فى العلم التفصيلى ، جاءت الكثرة كم شئت ، والاسماء الحُسنىٰ ولوازمها من الاعيان الثّابتة ، غيرمتناهية. بل قال المشاؤن: النشأة العلميّة فسيحة جدّاً . وقال انكسيمانس: الصور عندالواجب بالذّات غير متناهية. (سبزواری ١٤— ١٥)

قوله: « عدة ومدة » قيد وتمييز لما أضيف اليه « فوق » .

وقوله: « شدة » تمييز للمجرور بباء فى قوله: « بمالايتناهى ».

والمعنى : فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة ، اذ لو كانت الثلاثة قيوداً للمضاف اليه ، لزم فساد المعنى ، لأن مالايتناهى عدة ومدة وشدة لايكون فوقه شئ. وكذا يفسد المعنى ، لوكانت الثلاثة قيوداً للمجرور ، لأنه اذا كان الفوقية بمالايتناهى فى العدة والمدة والشدة ، لاتكون تحته أيضاً مالايتناهى.

فكان الأولى ان يقول: « فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة» ، أو يقول:

١- از اينجا ببعد در حاشيهٔ شرح منظومه چاپ ناصرى وجود ندارد.

« فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدة » بدون ذکر العدة والمدة.

وما لایتناهی مدة: کالعقول الکلیة. ومالایتناهی عدة کصورها العلمیة وکالنفوس الناطقة عندالحکماء. ومالایتناهی شدة: کنوریّة نورالأنوار. (هیدجی۹۷-۹۸)

وغیره ۱۵/۴۸

هو وجود الممکنات. (هیدجی ۹۸)

لا أصلاً وشیئاً ۱۶/۴۸

المراد بـ« الشیئ » هنا: ماهو مصطلح المتکلمین، أعنی المقرّرالثابت فی الخارج منفکاً عن الوجود. وأما « الشیئ » اللغوی، وهومایصحّ ان یعلم ویخبرعنه، فیعمّ المعدومات والممتنعات. (هیدجی ۹۸)

ومثله القول بالصفات ۲۱/۴۸-۲۲

حاصله: انا اذا قلنا انه تعالی موجود أو واحد أو عالم... فلایخلو (۱) إما ان نفهم من موجود الذی یطلق علیه معنی الموجود عند اطلاقه علی زید فی قولنا: زید موجود، والسماء موجود والشجرموجُود، وغیر ذلک؛ واما (۲) ان نفهم منه نقیض مانفهم منه عند اطلاقه علی زید والسماء والارض؛ واما (۳) ان لانفهم منه شیئاً...

فعلی الاول، فقد جاء الاشتراک... وعلی الثانی یلزم ان نطلق المعدوم علیه تعالی عن ذلک علواً کبیراً؛ وعلی الثالث یلزم تعطیل عقولنا عن ادراک معانی اسمائه وصفاته. والخصم یلتزم بالثالث ویقول بالتعطیل. (آملی ۴۹-۵۰)

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ۱/۴۹-۲

یعنی انّهم، لما سمعوا انّ الوجود مشترک فیه، ظنّوا انّ هنا حقیقة منبسطة علی الوجود الخارجی. ولم یفهموا انّ الکلّی الطبیعی الموجود فی الخارج موجود بعین وجود الشخص. فکیف مفهوم الوجود الذی لاموقع له الّا الذّهن؟ ولم یعلموا انّ فی جمیع الموارد للاشتراک المعنوی، المفهوم هو المشترک فیه، والمصادیق هی المشترکات[1]. (سبزواری ۱۵-۱۶)

۱- در حاشیهٔ شرح منظومه چاپ ناصری وجود ندارد.

زیادة الوجود علی المهیة ۱/۵۰

أی مغایرته لها بمعنی أنه لیس نفسها ولاجزئها ، فإن المغایرة ، وان کانت شاملة للجزئیة أیضاً ، إلا أن المراد هنا المغایرة الخاصّة نظراً الی الأدلة التی ذکروها .

لایخفی أن العینیة أخصّ من الاشتراك اللفظی لاحتمال الاشتراك بأن یکون الوجود فی کل ماهیة أمراً زائداً علیها مختصّاً بها، لا نفسها. ونفی الأعم یستلزم نفی الأخصّ، فلم تکن حاجة الی بحث علی حدة، إلا أن یقصد نفی العینیة وابطالها صریحاً. (هیدجی ۹۸-۹۹)

عینیته لها ذهناً ۲/۵۰

اعلم ان عینیة الوجود للمهیة خارجاً هی المتفق علیها بین الکل . . . لم یقل احد بزیادة الوجود علی المهیة خارجاً، بمعنی ان یکون فی الخارج وجود عارض ومهیة معروضة. ویکون عروض فی الخارج. انما الخلاف فی الزیادة فی الذهن.

فالمخالف یزعم ان المتصور من المهیة بعینه هو المتصور من الوجود؛ فالوجود عین المهیة ذهناً کما انه عینها خارجاً. (آملی ۵۱)

بل ولا فی حاقّ الذّهن ۴/۵۰

فان مهیّة البیاض مثلاً ،الّتی جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجمیع العوارض، متحدة مع وجودها ، لان وجودها مابه یشار الیها ، اشارة عقلیّة. ومفهوم الوجود الذی جعله العقل منفصلا عنها ، لیس وجوداً لها ، اذ وجود الشئ کونه وتحققه ، لاغیر.

ومن هنا قال الحکیم القدّوسی المحقق الطوسی — قدّس سرّه — «ان زیادته فی التصور» ،ولم یقل «زیادته فی الذهن» . وقلنا: «تصوّرا» للاشارة الی انّهما واحد فی الذهن ایضاً. الّا ان لحاظ البیاضیّة مثلاً ،غیر لحاظ الموجودیّة فی البیاض.

ثمّ ان من الفروعات الشامخة لهذه المسألة ، ارجاع الامکان والنقائص والکثرة ونحوها ، الی شیئیة المهیّة. فهی جنّة و وقایة للوجود عن هذه. بل العدل یدور علیها ، اذ العطیّات بقدر القابلیّات — «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها» . فلایسوغ للعقل

اهمال شیئیة المهیّة رأساً. ولها برزات فی النشات العلمیّة تبعا. (سبزواری ١٦)

من شأنه أن یلاحظها ٥/٥٠ـ٦

ملاحظتها ، وإن کانت نحو وجود لها ، إلا أن الملاحظة غیر ملاحظة الملاحظة. فالعقل یلاحظ الماهیة ، ولا یلاحظ تلک الملاحظة. (هیدجی ٩٩)

الحمل الشائع الصناعی ٨/٥٠

[هو الحمل] المعتبر فیه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغایرهما مفهوماً ومهیّةً ، مثل «زید انسان». (آملی ٧٧)

وکذا التخلیة ٩/٥٠

فانّها بالاولی تخلیة ، لکنّها بالشائع تحلیة. والتجرید بالاولی تجرید ، وبالشائع تخلیط. وهذا من عموم سرایة نورالوجود. فکلّما خلّیت المهیّة عنه ، وجدتها محفوفة به. نعم ، اذا نفذ نورالوجود الی المقابل ، فکیف یخلی ویغادر القابل ؟ (سبزواری ١٦)

ان التخلیة بالحمل الاولی تخلیة ، لکنها بالحمل الشائع الصناعی تحلیة بالوجود ، اذ لحاظ الشیٔ معری عن الوجود نحو وجود له کذلک ، ضرورة ان الحکم علیه بالتخلیة یتوقف علی تصوره ، وتصوره هو تحلیته بالوجود ، فتخلیته بالخاء المعجمة انما هو بتحلیته بالحاء المهملة. . . .

وکذا الکلام فی التجرید ، فان تجرید الشیٔ عن شیٔ یتوقف علی لحاظه مجرداً ، ولحاظه کذلک هو تخلیطه. (آملی ٥٢)

یکفیه نفس شیئیة المهیة ١٠/٥٠

أی لا من حیث هی موجودة ولا من حیث هی معدومة.

اعلم ان الوجود مقدم علی الماهیة بحسب الواقع ، لأنه الأصل فی أن یکون حقیقة صادرة عن المبدأ. والماهیة متقدمة علی الوجود بحسب الذهن ، لأنها الأصل فی الأحکام الذهنیة ، ولأن ظرف اتصال الماهیة بالوجود هو الذهن. والموصوف من حیث انه موصوف مقدم علی الصفة. (هیدجی ٩٩ـ١٠٠)

أی یکفی فی العروض الذهنی ملاحظة المهیّة من حیث هی هی، لا من حیث هی موجودة، ولا من حیث هی معدومة. وملاحظتها من حیث هی هی، وان کانت وجودها الذهنی، الا انهاوجود ذهنی بهذه الملاحظة، والملحوظ، اعنی ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو المهیّة من حیث هی هی، وهوالمحکوم علیه بکونه معروضاً للوجود وموصوفاًبه. (آملی ۵۳)

مایقرن بقولنا «لأنّه» ۱۷/۵۰

إشارة الی أن الوسط هوالذی یفید لمیّة اللزوم، أی به یقوم البرهان علی اثبات ذلک المحمول لموضوعه. (هیدجی ۱۰۰)

اذا قیل[مثلاً]: لم یکون العالم حادثاً؟ یجاب بقولک: «لأنه» متغیر. فالتغیرالذی هو الحد الوسط فی القیاس، قارن قول المجیب «لأنه»، وهوالعلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم، کما انه علة لحدوثه واقعاً ایضاً. (آملی ۵۴)

التنکیر للنوعیة ۲۰/۵۰

یعنی انفکاك المهیة عن الوجود نوع خاص من الانفکاك، وهوالانفکاك... بملاحظة المهیة من حیث هی هی بلاملاحظة شیٔ من الوجودین معها. (آملی ۵۴)

غیرالمغفول غیرالمغفول ۲۲/۵۰

الذی لایکون مغفولاً، وهوالمهیة فی فرض تعقل مهیة المثلث، مغایر للذی یکون مغفولاً، وهوالوجود فی الفرض المذکور. (آملی ۵۴)

لأنه معنی واحد ۲/۵۱

لما ثبت... أن مفهومه واحد مشترك فیه جمیع الأشیاء. (هیدجی ۱۰۰)

حملاً أولیاً ۲/۵۱–۳

وهوحمل شیٔ علی شیٔ متحدین فی المفهوم. (هیدجی ۱۰۰)

علی هذا التقریر ۳/۵۱–۴

أی من کون اللازم اتحاد الماهیات فی مفهوم الوجود وکون حمل الوجود علیها وحمل

بعضها على بعض حملاً أوّلياً ، لايمكن للخصم الالتزام به والامتناع من بطلانه ، متمسّكاً بما ذهب اليه جماعة من الصوفية من وحدة الوجود. (هيدجى ١٠٠)

وحدة الوجود ٤/٥١–٥

أى وجود الماهيات ، بل الموجود أيضاً. (هيدجى ١٠١)

لزوم التسلسل ٦/٥١

اذ الجزء الآخر من المهية المركبة من الوجود وغير الوجود لامحالة يكون من المهيات، اذ هو، بحسب التصور، إما الوجود، وإما العدم، وإما المهية. لكن ليس هو الوجود. . . ولا العدم، ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود بالمعدوم. فينحصر بان يكون مهية موجودة. واذا كان جزءها الآخر هو مهيّة موجودة ، فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهيّة موجودة [«فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء.»] (آملى ٥٧)

جزء للجزء ٨/٥١

واحتمال العينيّة للجزء ، تخصيص فى الاحكام العقليّة ، مع انّ الكلام على تقدير الجزئيّة. (سبزوارى ١٦)

ذاتياتها الاولية والثانوية ١٠/٥١

الذاتيات الاولية كالحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان ، والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة اليه ايضاً. (آملى ٥٧)

ظاهر ١١/٥١

لانّ اجزاء الخارجيّة، مواد وصور. وتركيب المادّة والصّورة، انضمامى. فوجوداتها متغايرة بالحاليّة والمحليّة والعليّة والمعلوليّة ، لانّ للصّورة علّية ما للمادّة. (سبزوارى ١٦)

المركب: إما مركب خارجى مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم، وإما بسيط فى الخارج ومركب من الاجزاء التحليلية كالاعراض مثل السواد والبياض.

ثمّ المركب الخارجي التركيب من اجزائه الخارجية ، إما اتحادي على مايقول به صدر المتألهين ، وإما انضمامي ، وعليه المصنف . . . وعلى كلا التقديرين يكون جزئه المادي مأخذاً لجنسه ، وجزئه الصوري مأخذاً لفصله . . .

وفرض جزئية الوجود للمهيّة لايخلو من انّه إما يكون جزء خارجياً لها ، وإما يكون جزء عقلياً لها .

فعلى الاولى ، فلزوم التسلسل في تلك الاجزاء الخارجية ظاهر ضرورة ترتب تلك الأجزاء في الوجود ، حيث ان الجزء متقدم على الكل المركب منه ومن غيره ، وجزء الجزء متقدم على الجزء وهكذا . ولكن هذا الفرض ، أي كون الوجود جزء خارجياً محال عند من يرى الوجود من المعقولات الثانية . (آملی ۵۸ـ۵۹)

ان كانت أجزاء عقلية ۱۱/۵۱ـ۱۲

ان الأجزاء العقلية ، وإن كانت متحدة في الوجود ، لكنها في حدّ ذواتها متمايزة ، ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز . وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الأمر ، لا بمجرد تعمل العقل وتحليله . ومعنى كونها تحليلية أنه لايجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي ، لا أن كونها أجزاء إنما هو بتعمل العقل وتحليله نحو الأجزاء المفروضة في المقادير . (هیدجی ۱۰۱)

فعلى فرض كون الوجود جزء عقلياً ، على مذهب سيد المدققين من تقدم أجزاء المهية عليها بالأحقّية بناء على أصالة المهيّة ، فيلزم التسلسل أيضاً في تلك الأجزاء المرتبة في مقام ذواتها بحسب الواقع ونفس الأمر ، وإن كانت الجميع موجودة بوجود واحد . (آملی ۵۹)

فهي متمايزة بحسب نفس الأمر ۱۲/۵۱ـ۱۳

لأن كل واحد منها غير الآخر بالذات ، مع أنها متمايزة بحسب الوصف ، لأن بعضها مشترك وبعضها مختصّ . وهذا التمايز الوصفي لازم للذاتي لاستحالة الترجيح بلامرجح . فحصل الترتيب الذي هو شرط في التسلسل . (هیدجی ۱۰۱)

وهذا ملاك سبقها بالتجوهر ١٣/٥١

فان مهية الجنس والفصل سابقة فى نفس تشيئ مهيتها على نفس تشيئ مهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها ، بحيث ، لو جاز تقرر المهيّات منفكّة عن وجودها ، لكان لتينك المهيتين تقدم على المهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم المهيّة على لازمها.

وبالجملة ، الاجزاء العقليّة ، موجودات متمايزة ، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة ، بعلاوة انّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فى شيئيات المهيّات . فعلى اصالة المهيّة ، هى امور متمايزة متكثرة لا الى نهاية حينئذ ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون اموراً اعتباريّة، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبّثنا بلزوم التسلسل فى المركّبات الخارجيّة. (سبزوارى ١٦–١٧)

أى التمايز بحسب نفس الأمر مناط سبقها بالتجوهر.

والسبق بالتجوهر يقال له السبق بالماهية. وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس شيئية الماهية وجوهر الذات ، كتقدم الجنس والفصل على النوع ، والماهية على لازمها؛ فى مقابل السبق بالطبع وهو السبق بحسب الوجود، فإن الواحد ، اذا اعتبر فيه الوجود ، فعلّة ناقصة للأثنين الموجود. وان اعتبر مفهومه بالنسبة الى مفهومه ، فتقدم عليه بالتجوهر. (هيدجى ١٠٢)

على قول القائلين باصالة المهية ١٣/٥١

على اصالة الوجود واعتبارية المهيّة ، لاامتياز للأجزاء العقليّة بحسب الواقع . . . فلايجرى براهين ابطال التسلسل فى اجزاء العقلية لعدم امتيازها بالوجود الخارجى وليست ممتازة بحسب ذواتها فى نفس الامر والواقع ايضاً. فحينئذ يجب تتميم البرهان فى ابطال جزئية الوجود للمهية ، اذا كان جزء عقلياً ، بالتشبث بغير التسلسل. [فيقول]:

برهان ابطال التسلسل، وان لم يجر فى المهيّة الّتى من البسائط الخارجية ، ولايمكن ابطال جزئيّة الوجُود لها جزء عقليّاً . . . وأما بالنسبة الى المهيّة الّتى من المركبات الخارجية كمهيّة الجسم ، فيجرى برهان بطلان التسلسل. وذلك لان الاجزاء

العقلية فی المرکبات الخارجية تؤخذ من أجزائها الخارجية. . . والتفاوت بينها بالاعتبار ، فحينئذ، لو کان الوجود جزء عقلياً لها ، وکانت الاجزاء العقلية بازاء الاجزاء الخارجية، يلزم من ترتّب الاجزاء العقلية الغير المتناهية تحقّق التسلسل فی الاجزاء الخارجية ايضاً ، بحکم العينية وکون التفاوت بينهما بالاعتبار. (آملی ۵۸ــ ۶۰)

علی قول القائلين ۱۳/۵۱

يعنی امتياز الأجزاء بحسب تجوهر ذواتها فی نفس الأمر وکثرتها لا الی نهاية إنما يصحّ اذا کانت الماهية أصلاً ، بخلاف ما اذا کانت اعتبارية . فيکون حينئذ امتيازها وکثرتها بصرف الفرض والاعتبار. فلابد حينئذ فی لزوم التسلسل من بيان آخر حسب مانبّه عليه فی الحاشية. (هيدجی ۱۰۲)

البسائط الخارجية ۱۴/۵۱

کالعقل والنفس والأعراض. (هيدجی ۱۰۲)

فهی عين المواد والصور ۱۵/۵۱

أی الأجزاء العقلية عين المواد والصور الخارجية. (هيدجی ۱۰۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱۵/۵۱

الفرق بين الجنس و بين المادة ، وکذا بين الفصل وبين الصورة، يکون بالاعتبار. فالجزء الاعم من الشیٔ، اذا اخذ مع اللابشرطية ، يکون جنساً، واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا، يکون مادة ؛ والجزء المختص المادی للشیٔ مع اعتباره لابشرط فصل ، ومع اعتباره بشرط لاصورة. (آملی ۵۸)

لزوم التسلسل فی موضع مايکفی ۱۶/۵۱

« فی موضع ما » هومورد المرکب الخارجی.

يعنی اذا کان الوجود جزء عقلياً للمهية ، يلزم المحذور فی مهية المرکب الخارجی، وهو کاف فی تحقق طبيعة المحذور ، وان لم يلزم فی جميع أفراد مايکون الوجود جزء منها .

هذا على مذاق المصنف. واجاب [اللاهيجى] فى الشوارق بلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء ولو فى البسائط الخارجية. (آملى ٦٠)

وفى تحقيق الطبيعة ١٧/٥١

لانّ تحقّقها بتحقق فرد ما ، وانتفائها بانتفاء جميع الافراد. (سبزوارى ١٧)

الفرد من الوجود ١٨/٥١

المسمى بالوجود الخاصّ الذى حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم. (هيدجى ١٠٢)

بحيث تكون الاضافة داخلة ١٩/٥١

كالحيوان المضاف الى الناطق. والفرد هو الحيوان المنضمّ الى الناطق، أى المضاف والمضاف اليه معاً.

سيجئ أن المعيار فى كون شئ فرداً أن يترتب عليه آثارالطبيعة المندرج هو فيها. والمفهوم الذهنى ليس كذلك. (هيدجى ١٠٢)

والمطلق ويعنون ٥١–١/٥٢

ومنه قول المولوى:

ما عدمهـائيم وهستيها نمـا تو وجود مطلق و هستى ما

(سبزوارى ١٧)

كل منها مغاير للمهيّة ٣/٥٢

اشارة الى انّ المراد من الزيادة فى الافراد، المغايرة ، لان الوجود الحقيقى سنخ ، والمهية سنخ آخر. كيف ، وهو حيثيّة الاباء عن العدم وهى حيثيّة عدم الاباء عنه؟ وليس المراد هنا العروض . أو ، لمـا كان وجه الشئ هوالشئ بوجه ، ووصفنا الوجود العنوانى باحكام الوجود المعنونى ، اذ كان العنوان آلة لحاظ المعنون ، جاز وصف المعنون ببعض احكام العنوان. (سبزوارى ١٧)

أفراده ٤/٥٢

المسماة بالوجودات الخاصّة المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عندالمشائين. (هيدجى١٠٢)

الفيض المقدس ٤/٥٢

المعبّر عنه بوجه الله فى قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجهالله». وهو المراد بالفرد العامّ. (هيدجى١٠٣)

أنحاء الوجودات الخاصّة ٥/٥٢

المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين. وكل واحد منها هو المراد من الفرد الخاص، لا الحصة من المفهوم، كما أشار اليه بقوله: «التى بها يطرد الأعدام.» (هيدجى١٠٣)

ليسا ذاتيين له ٦/٥٢

انما لايكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لأفراده لان أفراد الوجود وحقيقته بسيطة، لاتركيب فيها... فلوكان المفهوم أو الحصّة ذاتياً لأفراده بمعنى ماليس بخارج عن حقيقته، لكان المفهوم أو الحصّة ما بهالاشتراك فيمابين تلكالأفراد، فيكون لها مابه الامتياز الذى به يمتاز كل منها عن الآخر، فيلزم التركيب. (آملى٦١)

انما الذاتى هوالمفهوم العام للحصص ٦/٥٢-٧

ذلك لان الفرق بين المفهوم والحصص هو ان الحصة مركبة من نفس المفهوم المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلة والمضاف اليه خارجاً، ويكون المفهوم جزء منها، فيصير ذاتياً لها بمعنى ماليس بخارج عن حقيقتها. (آملى٦١)

فمفهومالوجود داخل فى حصصه، وهما خارجان عنالوجودات الخاصّة. والوجود الخاص عين الذات فى الواجب، وخارج زائد فيما سواه. (هيدجى ١٠٣)

يقولون بالعينية ٧/٥٢

يقولون بالعينية . . . بمعنى أنه ليس هيهنا وجود عام ولاحصة ولافرد غير المهية ، فيكون شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالمهية واخرى بالوجود. (آملى ٦١–٦٢)

أى ليس هيهنا وجود ٧/٥٢

أى ، لايقولون: هيهنا وجود، ومع ذلك اتحد مع المهيّة ، لانه اتحاد الاثنين. وهو باطل. بل كما نقول: الواجب تعالىٰ مهيّته وجود، اى ليس له مهيّة سوى الوجود الحقيقى البحت، كذلك يقولون: وجود الممكن مهيته، أى ليس له وجود سوى مهيته (سبزوارى ١٧)

المطابق ٢/٥٣

– بفتح الباء – كما ان القول بالمطابق – بالكسر – يوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفين. (سبزوارى ١٧)

اذا اخبرتَ عن قيام زيد بقولك : زيد قائم ، وكان فى الواقع ايضاً قائماً، يكون قولك « زيد قائم » مطابِقاً للواقع. وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة، كان الواقع ايضاً مطابَقاً لهذا القول . . .

فالقول، من حيث انه مطابِق، يكون صدقاً ، وهو من حيث انه مطابَق، يكون حقاً. فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن باعتبارين. (آملى ٦٢)

لكنّا اذا قلنا انّه حقّ ٥/٥٣

لمّا كان عدم تطرق البطلان هوالدّوام ، والدوام اعم من الوجوب الذاتى ، كما فى العقل الكلى ، بل كما فى الفلك ، عندالحكماء ، اشار الى معنى آخر للحق، وهو الواجب بالذات الذى اليه ينتهى كل واجب بالغير، وكل شئ ماخلاه باطل، وهى المهيّات التى ليس الوجود عينا لها ولاجزء ، وانما هو وديعة فيها .

وما الروح والجثمان الّا وديعة ولابدّ يوماً ان تردّ الودائع

والوجود من صقع الحق تعالىٰ . (سبزوارى ١٧–١٨)

وجود کل باطل ۶/۵۳

قال الغزالی فی الاحیاء: کل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغیره، فهو باعتبار نفسه باطل، وانما حقّیته وحقیقته بغیره، لا بنفسه. (آملی ۶۳)

مهیّته انیّته ۷/۵۳

لمّا کان الشیء المتحقق، اما وجوداً واما مهیة، وسنخ المهیّة لا یلیق بجنابه، لانها بذاتها لیست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقی ان یکون حقیقته الوجود الذی هو موجود بذاته، لا بوجود آخر.

وقول بعضهم: انّ له مهیّة مجهولة الکنه ملزومة لوجوده، فیه تهویل وایهام، لنظنّ ان له وجها، ولا وجه له: لان مراده من مجهولیة الکنه، انه لا یمکننا تعیین تلک المهیّة بالملکیّة أو الفلکیّة أو الانسانیّة، أو غیرها. لکنّا نعلم انّها من سنخ المهیّات المخالفة للوجود، اذ الکلام فیها. فلا یمکن ان یکون ذاته أو جزء ذاته. ولا تکون الّا قابلة للوجود، لا فاعلة له، ولو کانت من سنخ الوجود، لم تکن مهیّة، اردنا سلبها عنه تعالی[1]، بل لزم الخلف أو المطلوب. (سبزواری ۱۸)

بمعنی أنه لا ماهیة له سوی الوجود الخاصّ المجرد عن مقارنة الماهیة، بخلاف الممکن کالانسان، مثلاً، فإن له ماهیة وهی الحیوان الناطق، و وجوداً وهو کونه فی الأعیان. (هیدجی ۱۰۳)

بحث الوجود الذی هو عین الوحدة الحقة ۹/۵۳

انک اذا قلت: «انسان واحد»... تثبت معنی الواحد للانسان وتحمله علیه. فمعنی الانسان هو المهیة التی بعروض الوحدة علیها تصیر واحدة... ومن حیث نفسها لا واحدة ولا متعددة... وهذا الذی هو بنفسه واحد وبعروضه علی المهیة تصیر المهیة واحدة هو الوجود...

فالوجود والوحدة مفهومان متغایران فی عالم المفهومیة، ولکنها متحدان مصداقا، بمعنی ان ما هو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعکس.

فالمهية واحدة بالوجود ، والوجود واحد بنفسه. فيصح اسناد الوحدة الى المهية ، كما تقول: « انسان واحد» ،ويصح اسنادها الى الوجود، كما تقول: « وجود الانسان واحد» . لكن صدق الوحدة على المهية عرضى ، اذ هى واحدة لا بذاتها ، بل بما يجعلها واحدة ، وهو الوجود؛ وصدقها على الوجود ذاتى ، لانه واحد بنفسه بلاواسطة فى العروض... فهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية...

أما أن وحدتها حقة ، فلان اتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشئ بصفة نفسه فى مقابل المهيّة التى اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشئ باعتبار متعلقه ، بمعنى انك تقول : « الانسان واحد » وبالحقيقة وحدة الانسان واحدة ، لا الانسان نفسه ، فوصف الانسان بالواحد نظير « زيد قائم ابوه» .

لكن وجود الواجبي واجد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية،لانه الأصل فى الوحدة كما انه الأصل فى الوجود. والوجود الممكنى واجد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية. فكلاهما واحد بالوحدة الحقة الحقيقية فى قبال وحدة المهية التى هى عرضية. (آملى ٦٣–٦٥)

مقتضى العروض ١٠/٥٣

حاصله أن كل ماهية يعرض لها الوجود ، ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود تحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فإن كل عرضى معلل ، إما بالمعروض أو بغيره. كلاهما باطلان بحسب مافصّل . (هيدجى ١٠٣)

كل عرضى معلل ١٢/٥٣

العلة هى الواسطة فى الثبوت فيما لايكون الثبوت ضرورياً.

ففى الجعل البسيط [فى الاصل: التأليفى] لاحاجة ولا افتقار فى صيرورة الشئ نفسه ، اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى ، ولا فى صيرورة أجزاء الشئ له، ولا فى جعل لوازمه له؛ بل نفس جعله البسيط كاف فى جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له.

وأما العرضى المفارق الذى بعد جعل الشئ، يمكن ان يكون له ويمكن ان لايكون،

وجعله البسيط لايغنى عن جعله ، بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له ، فهو محتاج الى العلّة. وهذا معنى ما قالوا : كل عرضى معلل ، يعنى فى جعله التأليفى ، محتاج الى العلة. (آملى ٦٥)

والعلة متقدّمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣

لان المعلول هنا هوالوجود والعلة مطلقاً ، وان لم يلزم تقدمها بالوجود ، لانّ علة المهيّة مهيّة، كما فى المهيّة ولازمها ، وعلة العدم عدم، الّا انّ المعلول،اذا كان وجوداً، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ماقيل:

ذات نايافته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش
خشك ابرى كه بود زاب تهى ناید از وى صفت آب دهى

(سبزوارى ١٨)

ننقل الكلام اليه ١٦/٥٣

ننقل الكلام فى عروض ذاك الوجود الثانى ، فنقول: مهيته المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود. وحيث يكون الملاك فى تقدمها غير الوجود العارض، فيكون تقدمها على الوجود الثانى بوجود ثالث،وهو ايضاً عارض يحتاج الى وجود رابع،وهكذا، فيتسلسل. (آملى٦٦)

مفسدة الدور تقدم الشىء على نفسه ٢٠/٥٣-٢١

اذا كان منشأ العروض نفس الذات ، يلزم تقدم الشئ على نفسه ، بلا لزوم دور؛ واذا كان منشأه ممكناً غير الذات ، يلزم تقدم الشئ على نفسه مع لزوم الدور الذى هو توقف الشئ على مايتوقف عليه. (آملى٦٧)

وغير ذلك ٤/٥٤

التشكيك يحصل بأقسام ستة ؛ ثلاثة منها ماذكره ، وثلاثة منها هى الازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية والاولية وخلافها. (آملى٦٧)

يعنى ان النورالحقيقى ٥/٥٤

والشيخ المتأله البارع المحيي لطريقة اشراق ، شهاب الدين السهروردى ، قدّس سرّه ، اختار هذا المذهب ، اعنى التفاوت بالكمال والنقص ، مع الاتفاق فى اصل الحقيقة فى الانوار الحقيقيّة. فقال فى حكمة الاشراق: النور كلّه ، أى سواء كان جوهراً أو عرضاً ، فى نفسه لايختلف حقيقته الّا بالكمال والنقصان .

وقال ايضاً: انانيّتك التى هى نفسك الناطقة ، نور مجرّد ، ومدرك لنفسه؛ والانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فيجب ان يكون الكلّ ، أى كل الانوار المجرّدة ، عقولاً كانت أو نفوساً ، مدركا لذاته. اذ مايجب على شيء ، كالنفس الناطقة ، يجب على مشاركه فى الحقيقة ، كالعقل .

وقال : فيجب ان ينتهى الانوار القائمة والعارضة ، والبرازخ ، وهيآتها ، الى نور ، أى مجرّد عن جميع المواد قائم بذاته ، ليس وراءه نور ، وهو نورالانوار ، لان جميعها منه ، والنور المحيط ، أى بجميع الانوار ، لشدّة ظهوره و كمال اشراقه ونفوذه فيها ، والنورالقيّوم لان قيام الجميع به ، والنورالمقدس ، أى المنزّه عن جميع صفات النقص ، حتى الامكان ، والنورالاعظم الاعلى ، والنورالقهّار ، أى بجميع الانوار لشدّة اشراقه .

وقال فى موضع آخر: انّ الانوار ، سيّما المجرّدة ، غير مختلفة الحقائق. وانّما هى نوع واحد ، لايتميّز بعضها عن بعض ، الّا بالكمال والنقص. وهو راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة. فاذاً التميز بين نورالانوار وبين نورالاول الذى حصل منه ، ليس الا بالكمال والنقص .

وقال ايضاً: وكلّها متشاركة فى الحقيقة النوريّة ، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص. وينتهى النقص ، فى الحقيقة النوريّة ، الى مالايقوم بنفسه ، بل يكون هيئته فى غيره. كالانوار العارضة. هذا كلامه .

وكلام الشارح العلامة فى اول فصل عقده الشيخ الاشراق لهذا المطلب ، قبل مانقلنا

من قوله «النور کله فی نفسه لایختلف ، الخ» فی انّ اختلاف الانوار المجرّدة العقلیّة ، هو بالکمال والنقص، لابالنوع ، علی ماذهب الیه المشاؤن ، مستدلین علیه بانها ، لو کانت من نوع واحد ، لما کان کون البعض علّة لبعض اولی من العکس ، لاستوائها فی الحقیقة النوریّة. واذا کان کذلک ، فلوتخصص البعض بالعلّیة دون الآخر ، کان ذلک ترجیحا من غیر مرجح ، وهو محال. والجواب عنه ان ذلک انّما یلزم عند اتفاق الانوار فی النوع ، وفی رتبة الوجود ، وهی الکمال والنقص. واما مع اختلافها فی مراتب الوجود ، فکلّا ، لجواز ان یکون کمال البعض یقتضی العلّیة ، ونقصان الآخر المعلولیّة. فانّ النّور التام علة لوجود الناقص ، دون العکس. ولیس ذلک ترجیحاً بلامرجح. وقال: هذه المسألة من اعظم المباحث الحکمیّة ، واشرف مواقع الانظار الالهیّة. وهذا هو العذر لنا فی اطالة الکلام بنقل کلام هذین الحکیمین العظیمین. (سبزواری ۱۸—۲۰)

کالنور الحسی ۷/٥٤

یعنی اختلاف وجود ووجود کاختلاف نور حسی ونور حسی ، لیس اختلافاً نوعیاً بحیث یکون هذا الوجود والنور نوعاً، وذلک الوجود والنور نوعاً آخر. بل کلها مندرجة تحت حقیقة واحدة ، وانما الاختلاف بینها بالتشکیک . وهذا اشارة الی ما اختاره شیخ الاشراق فی حکمته. (آملی ٦۸)

هو ایضاً طبیعة مشککة ۷/٥٤

عند شیخ الاشراقیین، إلا أن بینهما فرق عند المصنّف، حیث إن الوجود ما یتفاوت بالذات والنور الحسی بالعرض. (هیدجی ۱۰٤)

لیس اختلافاً نوعیاً ۹/٥٤

خلافاً للمشائین ؛ فانهم یقولون بان الاختلاف بین الأنوار نوعی . واستدلوا له بوجهین .

الاول ان الاختلاف لو لم یکن نوعیاً ، لزم التشکیک فی المهیّة ، ویکون مهیّة

النور فى النور الشديد شديدة ، وفى الضعيف ضعيفة . والشيخ الاشراقى يذعن التشكيك فى المهيّة ، والحق مع المشائين . وهذا ايضاً هو الوجه فى مخالفة المصنف مع الشيخ الاشراقى بذهابه الى كون التشكيك فى النور الحسى عرضياً أى بعرض الوجود ، وأما من حيث مهيته ، فلا تشكيك فيه بالذات .

والثانى انّه لو كانت الانوار من نوع واحد ، لم يصح ان يكون بعض منها علّة لبعض آخر ، لأن عليته لبعض آخر ليس اولى من العكس مع استواء الجميع فى الحقيقة النوريّة... فيكون تخصص بعض بالعلية وبعض بالمعلولية ترجيحاً من غير مرجح .

اجاب [المصنف] عنه [فى شرح حكمة الاشراق] بان « ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الأنوار فى النوع وفى رتبة الوجود، وهى الكمال والنقص. أما مع اختلافها فى مراتب الوجود فلا ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضى العلية ، ونقصان الآخر المعلولية؛ فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس . وليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح . »

اقول فى جوابه: هذا اشارة ايضاً الى ان التشكيك بينها [أى بين الانوار] يرجع الى التشكيك فى الوجود ، حيث يقول بان ذلك يلزم عند اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود ، يعنى ، اذا اتفقت الانوار فى النوع واختلفت فى رتبة الوجود ، لا يلزم الترجيح من غير مرجح . ومن المعلوم ان الاختلاف فى رتبة الوجود مستند الى الوجود بالذات ، وهو لا يلائم مع القول باصالة المهية التى يقولها الشيخ الاشراقى . فهذا الجواب لا يتم على مسلكه . (آملى ٦٨ـ٦٩)

الا للمرتبة الخاصة ١٢/٥٤

الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة الى اصل النور ، واخرى بالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة .

فبالقياس الى أصل النور ، ليس شئ منها قادحاً فى أصله ، ولا شرطاً ، ولا جزء مقوماً اصلاً ؛ بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات فى أصل النورية .

وبالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة ، فالضعف عين المرتبة الضعيفة ، والشدة

عین المرتبة الشدیدة ، لاجزء ولاعارض... فیکون نفس تلک المرتبة کالزمان المتقدم ، فان التقدم نفس ذاك الزمان المتقدم ، لا أنه زمان یعرضه التقدم ، أو أنه مرکب من زمان وتقدم ؛ بل أنه زمان هوبنفسه عین التقدم. (آملی ٧٠)

بمعنی ما لیس بخارج ١٢/٥٤

یعنی أن القوة والشدة والتوسط مقوّمة للمرتبة الخاصّة بهذا المعنی لکونه أعمّ من أن یکون عیناً أو جزء ، لا المقوّم بمعنی الجزء کالجنس والفصل. (هیدجی ١٠٤)

والضعف عدمی ١٧/٥٤

فیه دفع لمّا قدیتوهم انّه کیف یکون الوجود علی هذا المذهب حقیقة واحدة ، والضعف والشدّة متباینان ، وکذا النقص والکمال: والجواب انّ الضعف، وکذا النقص، قد یطلق ویراد به نفس الوجود الضعیف الذی علی حدّ مخصوص، وله السنخیّة مع الشدید والکامل ، لا المباینة. وقد یطلق ویراد به المعنی العدمی ، وله مباینة معهما ، لکنّه غیر داخل فی الوجود ، لانّه نفی محض علی انّ الوجود بسیط. (سبزواری ٢٠)

لأنها عدم ١٨/٥٤

أی الظلمة عدم لایحاذیها شیء . فکیف یکون لها خلط بالنور ، وإن کان ذلک النور أضعف مراتبه ؟ فهو بسیط کما أن الشعاع القوی بسیط. وکذا الحرکة ، فإن البطیئة منها أیضاً هیئة بسیطة لم یتخلل فیها سکون. فإن السکون عدم الحرکة عما شأنه أن یکون متحرکاً. فهی طور منها ، کما أن حرکة الفلک طور آخر منها ، ولا شوب سکون فیهما . وهکذا حال الأنوار الحقیقیة. (هیدجی ١٠٥)

کالحرکة البطیئة ١٩/٥٤

خلافاً لجمهور المتکلمین حیث یقولون إن الحرکة البطیئة تخلل سکناتها أکثر من السکنات المتخللة فی السریعة ، لأنهم أنکروا المتّصل، وقالوا بالجزء. (هیدجی ١٠٥)

لیس مقوّماً ٢٠/٥٤

بمعنی الجزء. (هیدجی ١٠٥)

ولا عارضاً ٢١/٥٤

يعنى أن التقدم لا يكون أمراً خارجاً عن وجود المتقدم عارضاً عليه ، وإلا هو [اى المتقدم] مع قطع النظر عن عارضه غير متقدم، فيكون مع قطع النظر عن عارضه جائز التأخر، وهو محال ، لأن جواز تأخره مستلزم لجواز الانقلاب...

قال صدر المتألهين « وقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه» . (آملى ٧١)

جواز الانقلاب ٢١/٥٤–٢٢

مثلاً ، لو كان التقدم للوجود عارضاً كالتقدم للعقل الاوّل، لكان جائز التأخر لمكان المعروضية. واذا كان جائز التأخر ، كان جائز الانقلاب ، كانقلابه الى العقل الثانى ، وهو بديهى البطلان. (هيدجى ١٠٥)

وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة ٢٢/٥٤

وإلا، لم يكن لغير الوجود الشديد المتقدم تحقق، اذ الحقيقة لا تتحقق إلا مع ما اعتبر فيها ، والفرض اعتبارهما فى أصل حقيقة الوجود. (هيدجى ١٠٥)

وجميعها بما هى وجود ١/٥٥

هذا الى المتن اشارة الى التوحيد الخاصّى ، وانّه الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة، وان تفاوت المراتب لا ينثلم به الوحدة ، والى دفع مايتوهم من المحدودية ، اذا كان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الاحدى ، الذى لا اسم ولا رسم له ، كما ظنّه بعض المتصوفة ، وذلك للسنخيّة الّتى بين المراتب ، فانها من حقيقة واحدة مشكّكه كأفراد من نوع واحد وان لم يكن حقيقة . الوجود نوعاً ، فضلاً عن ان يكون له افراد. نعم لها مراتب متميّزة ، لعينيّة الوجود والوحدة والتشخص . وكيف ينثلم الوحدة الحقّة ؟ وكل الكمالات الاو[ا]لى والثوانى فى كل تالٍ على النحو الاتم فى متلوه، وبالعكس من المتلو فى التالى على النحو الاضعف . فهى كالحد والمحدود. وكيف تحدد الذات الاحديّة، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهور الشئ وكلمته لا يباينه.

والعلّية هی التشأن. فعادالوجود طرّاً الی اقليم الله، والنور الی صقع الله تعالیٰ — «الله نور السموات والارض». (سبزواری ۲۰)

کلمة «جميعها» مبتدأ، وقوله «ترجع الی اصل واحد» خبره. (آملی ۷۱)

غرضه دفع توهّم أن الوجود، اذا كان له المراتب المختلفة، لم يكن واحداً، بل كثيراً. (هيدجی ۱۰۵)

لابملاحظة كل مرتبة مرتبة، بل بلحاظ أصل الوجود وحقيقته فی مقابل العدم كملاحظة أشعة ذات مراتب مختلفة، لكن لامن حيث مراتبها، بل من حيث انها أشعة فی مقابل الظلمة البحتة. ومعلوم انها بهذه الملاحظة واحدة. (آملی ۷۱)

بما هی مشترکات فی مفهوم الوجود ۱/۵۵–۲

ان مفهوم الوجود واحد، وجميع هذه المراتب من حيث اشتراكها فی مفهومه واحد، لان التفاوت بينها بالوجود. (آملی ۷۲)

وبما هی شیء ۲/۵۵

كما يأتی فی المعاد الروحانی. و «لفظ ما» فی هذا الموضع مبهم، ما بعده بيانه. (سبزواری ۲۰)

لان كثرة الشیٔ علی وجه تنافی وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فيه حتی يجزّيه ويقطّعه الی شیٔ شیٔ... قال المصنف فی المقصد السادس فی المعاد الروحانی:

«وما له تكثر قد حصلا ففيه ماسواه قد تخللا».

لكن ليس غير الوجود شیٔ يتخلل بين الوجود حتی يجعله وجوداً ووجوداً، لعدم غير له؛ لان غيره إما المهيّة وإما العدم. أما العدم فهو لا شیٔ محض، وليس بشیٔ حتی يتخلل بينه. وأما المهيّة فهی من حيث هی مهيّة معدومة، وبالوجود تصير موجودة. (آملی ۷۲)

شیئیة الوجود ٣/٥٥

فإن ما به الامتیاز فی الشدید، وهو الشدة ، عین مابه الاشتراك، وهوالوجود . (هیدجی ١٠٦)

لبساطته ٣/٥٥

کما فی الواحد لابشرط ، فانّه ما به الاشتراك فی الاعداد ، وما به الامتیاز فیها . فالستة مشترکة مع العشرة فی الواحد لابشرط ، وممتازة عنها باربعة، وهی لیست الّا الواحد لابشرط ، اذ قوام جمیع الاعداد بالواحد . وکالخط الطویل متفق مع الخط القصیر ، فی الامتداد الطولی ، وممتاز عنه بقدر زائد علیه . وهو أیضاً لیس الّا الامتداد الطولی . ونظائره کثیرة .

واما فی شیئیة المهیّة ، فاحدهما غیر الاخر، لان ما به الاشتراك هوالجنس مثلاً ، وما به الامتیاز هوالفصل . ولا شیٔ من الجنس بفصل . نعم هیٰهنا ایضاً مابه الاشتراك عین ما به الامتیاز ، بحسب الوجود ، اذ وجودهما واحد سیّما فی البسائط الخارجیّة . واذا کان اثر الوجود فی غیره هکذا ، فما ظنك به فی نفسه؟ (سبزواری ٢١)

لا فی شیئیة المهیة ٣/٥٥

فإن مابه الامتیاز فی شیئیة الماهیة ، وهوالفصل ، غیر ما به الاشتراك ، وهوالجنس. (هیدجی ١٠٦)

فان امتیاز مهیّة عن مهیّة إما بتمام الذات ، مثل الاجناس العالیة ، بلا ان یکون بینهما ما به اشتراك ذاتی اصلاً إلا فی أمر عرضی خارج عن ذاتهما البسیطة ، وإما امتیازهما بجزء من الذات واشتراکهما بجزء آخر منهما ، وذلك کالانواع المندرجة تحت جنس واحد، کالانسان والفرس . (آملی ٧٣)

وبما ان هذه الکثرة من حیث الشدة ٣/٥٥ـ٤

فی الوجود، کالنور الحسی ، کثرتان : احداهما من حیث الکمال والنقص الجامع بین

انحاء الست من الاختلاف التشکیکی؛ وهو کثرة ذاتیة ، وتسمی بالکثرة النوریة. وهذه هی الکثرة التی کلما کانت أوفر، کانت فی الوحدة أوغر... واذا بلغت هذه الکثرة الی منتهاها ترجع الی الوحدة. وثانیتها الکثرة التی تحصل لها بالقیاس الی مهیة مهیة ، وهی کثرة ظلمانیة، أی ناشیة من القوابل ، منافیة للوحدة. لکنها عرضیة ، ولمکان عرضیتها لاتنثلم بها الوحدة الذاتیة التی هی الوحدة الحقة الحقیقیة. (آملی ۷۳)

تؤکّد الوحدة ٤/٥٥

لانها من السعة والحیطة. فکلّما کانت الفعلیّات اکثر ، کانت الوحدة اوفر ، اذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطولیّة ، کلّما هو فی التالی منها ، ففی المتلوّ بنحواعلی.

وبالجملة للوجود کثرتان: احدهما انه مقدم ومؤخر، وشدیدوضعیف ، وتام وفوق التمام ، وناقص مستکف وغیر مستکف. وعرفت معنی النقص والضعف. فهذا کثرةنوریّة. وفی الحقیقة وحدة جمعیّة ، بل وحدة حقة حقیقیّة. وحدسک الصائب یکفی مؤنة ان تعلم انّه أین الوحدة الحقّة الظلّیّة التی فی الانسان الکامل ظلّ الله ، صاحب النفس الکلّیّة الالهیّة ، والجوهرة اللاهوتیّة ، من الوحدة العددیّة ، کما فی الماء الواحد أو النقطة الواحدة.

والاخری انّه انسان وفرس وبقر وبیاض وسواد وغیرها . وهذا کثرة ظلمانیّة ، یوصف الوجود بها بالعرض ، من حیث الاضافة الی المهیّات ، ویاخذه التباین والضدّیة والنّدیة ونحوها بالعرض، ویاخذ المهیّة بالذات. (سبزواری ۲۱)

وان لم تکن الکثرة... کذلک ٥/٥٥

أی تؤکّد الوحدة. (هیدجی ۱۰٦)

والوجود عند طائفة مشائیة ۷/٥٥

قد عرفت وجه قولهم بالتباین ، وانّه باعتبارالعلّیة والمعلولیّة . وعرفت انّه یکفی التفاوت بالکمال والنقص. فاعرف انه لایرضی بالقول بالتباین، من استشرق قلبه بالحکمة المتعالیة ، اذ لو تباینت الوجودات بذواتها — وهی بسیطة لاترکیب فیها من الاجزاء

الخارجيّة ولا الذهنيّة ، فلاجهة وحدة فيها . لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز – لم تنحل شبهة ابن كمونه . لانه اذا كانت الوجودات المرتّبة بالعلّيّة والمعلوليّة كذلك ، فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان ، لان الوجوب شدة الوجود . فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيهما . ولم يكن الوجودات الخاصّة آيات الله . ولم يصحّ القاعدة البديهيّة القائلة ان « معطى الشئ ليس فاقداً له » ، ولا انّ « وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول » و « وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها »، كما قاله بعض اساطين الحكمة . ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان « العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول » . وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الاخر ؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزما للعلم بالعدم ؟ وكذا النوروالظلمة ؛ والعلم والجهل البسيط ، والقدرة والعجز ، ونظائرها الى غير ذلك ، من مفاسد هذا القول . ولما كان ظاهره فاسداً، اوّله صدرالمتألهين ، قدّس سرّه ، فى اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات. (سبزوارى ٢١–٢٢)

حقائق تباينت ٧/٥٥

لما عرفتَ مما استدلوا له بانه لو لم تكن كذلك ، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما كان وجود فى كونه علةً لوجود أولى من كونه معلولاً ، فلزم فى عليّة وجود لوجود الترجيح من غيرمرجح . ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباينة . وقد مر الجواب عن هذا بانه يكفى فى الخروج عن الترجيح من غيرمرجح التفاوت التشكيكى فى الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين انواعه الست. (آملى ٧٤)

بتمام ذواتها البسيطة ٨/٥٥

التباين أى اختلاف وجود عن وجود بتمام ذاتها البسيطة نظير ما قالوا فى اختلاف الأجناس العالية بعضها عن بعض، حيث ان الجوهرالجنسى يباين الكم الجنسى فى تمام ذاته، اذ ليس ذاته كل ولها جزء ، لكى يكون اختلافه مع الكم الجنسى فى بعض الذات ، والا يكون مركباً من جنس وفصل ، وهومناف لكونه جنس الأجناس...

فالاجناس العالیة کلها حقائق بسیطة ، وفی عین بساطتها یختلف بعضها عن بعض آخر. ولیس اختلافها هذا الا فی تمام ذاتها البسیطة. واختلاف وجود مع وجود عند المشائین یکون کذلک. (آملی ۷۴ـ۷۵)

لا بالفصول ۸/۵۵

اذ لو کان کذلک ، لکان الوجود المطلق، أعنی مفهوم الوجود ، جنساً لها، فتصیر الوجودات انواعاً متباینة فی بعض الذات ، وکل واحد منها مرکب من جنس، هو الوجود المطلق ، وفصل ممیز، وهو مستلزم للترکیب ، مع ان الوجود بسیط لاترکیب فیه اصلاً. (آملی ۷۵)

ولا بالمصنفات والمشخصات ۹/۵۵

لانه لو کان کذلک ، لکانت الوجودات اصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود ، ویکون الوجود المطلق نوعاً لها ، مع ان الوجود لایکون نوعاً لانه لو کان نوعاً لاحتاج فی تخصصه بکل فرد الی تشخص زائد لاشتراك طبیعته بین کثیرین ، والمشخص لایکون مقوّماً لمعنی النوع ، أی داخلاً فی حقیقته ومهیته ، بل هو عرضی بالنسبة الی النوع کالفصل بالقیاس الی الجنس ، بل یحصل وجوده ، فیلزم ان یکون حقیقة الوجود متحصلة بمشخص مفرّد لها ، وهو محال ، والایلزم قلب المقسّم مقوّماً. (آملی ۷۵)

المطلق عرضی ۹/۵۵

لأن الذاتی هو لایختلف فی الأعیان والأذهان ، وما فی الأذهان نفس ماهو فی الأعیان. والموجود ، لما کانت حقیقته نفس کونه فی الأعیان ، یمتنع أن یکون فی الأذهان . وإلا ، لزم انقلاب الحقیقة عما کانت. فکل مایرسم من الوجود ، فی النفس ویعرض له الکلیة والعموم فهو لیس حقیقة الوجود ، حتی یکون جنساً أو نوعاً ، بل وجهاً من وجوهه. فلیس عمومه عموم معنی الجنس ، بل عموم أمر لازم انتزاعی. (هیدجی ۱۰۷)

یعنی ان الوجود المطلق عرضی لازم للوجودات الخاصة ، من قبیل عرضی الخارج المحمول ، ای ینتزع نفس ذوات الوجودات الخاصة البسیطة ، کالامکان المنتزع عن نفس ذوات

الممكنات . وهذا، اعنى عرضى الخارج المحمول، يسمى بذاتى باب البرهان، فى مقابل ذاتى باب الايساغوجى ماليس بخارج عن حقيقة الشئ، سواء كان نفس الشئ أو جزءه. (آملى ٧٥–٧٦)

بمعنى أنه خارج محمول ١٠/٥٥

توضيحه أنه قد يطلق «الذاتى» ويراد به ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان عينها أم جزء منها، كما فى كتاب ايساغوجى، أى الكليات الخمس. وقد يطلق على الشئ بلا انضمام أمر اليه، بأن يكون الشئ كافياً لصدقه عليه بنفس ذاته بلا انضمام جهة أو ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، كما فى كتاب البرهان.

والثانى أعمّ من الأوّل لاطلاقه على المعنى العرضى المنتزع من نفس ذات الشئ أيضاً .... فإنه يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، بل مجرّد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل «الشئ» على الأشياء الخاصّة، وحمل «العرض» على الكمّ والكيف وغيرهما، و«الممكن» على الماهيات الامكانية و«الزوجية» على الاربعة؛ فإن ذوات هذه الموضوعات كافية لصدق تلك المحمولات عليها بلاجهة أخرى، فهى مستحقة لحملها فى ذواتها. (هيدجى ١٠٧–١٠٨)

عرضى بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥

المحمول بالضميمة... لابدّ من اتّصاف الموضوع وانضمامه بحيثية أخرى، هى صفة قائمة به، كالحكم على الانسان بالأبيضية، فان الأبيض لايحمل على الانسان إلا بعد انضمام البياض به، ولا يكون الانسان محكياً عنه بذاته، بل مع ملاحظة انضمامه بالبياض. (هيدجى ١٠٧)

هو الذى يعرض الشئ لا باعتبار نفس ذاته، بل باعتبار انضياف أمر زائد على الذات، كالابيض، فانه لايحمل على الجسم مثلاً الا بعد انضياف البياض الذى هو خارج عن حقيقته الى حقيقته. (آملى ٧٦)

لکان الواحد کثیراً ۱۴/۵۵

لأن المفهوم عنوان المصداق ، وهوهو بوجه. واذا اختلف المصادیق والمعنونات، والعنوان واحد، لزم أن یتحد الواحد مع الکثیر. وهو بدیهی البطلان. (هیدجی۱۰۸)

تلک الجهات الکثیرة المتکثرة ۱۶/۵۵

ان صدق عنوان کلی کالانسان علی معنون بذلک العنوان ومصداق له، هو بان تتشکل قضیة حملیة بجعل المعنون موضوعاً لها والعنوان محمولاً. فیحمل الکلی علی مصداقه بالحمل الشائع الصناعی المعتبر فیه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغایرهما مفهوماً ومهیةً، مثل «زید انسان» و «عمرو انسان» و «بکر انسان».

واذا حمل المفهوم الواحد علی الکثیرین، فلا یخلو ان یکون بین هؤلاء الکثیرین قدر جامع، کما فی زید وعمرو و بکر، حیث ان کل واحد مرکب من جهة انسانیة وخصوصیة زیدیة أو عمرویة أو بکریة. فحینئذ یصح الحمل ، ویتحقق الاتحاد ، أی اتحاد المحمول الواحد مع الموضوع وجوداً . والمصحّح للحمل هو الجهة الانسانیة الموجودة فی زید وعمرو وبکر؛ وأما خصوصیة زید أو عمرو، فهی لیست انساناً، بل هی خصوصیة ضمت الی الانسان، فصار الانسان بها زیداً أو عمرواً. وبالحقیقة الموضوع فی «زید انسان» هو جهة الانسانیة التی فی زید، لا زید بتمامه وکماله من انسانیته وخصوصیة زیدیته. کیف، ولو کانت خصوصیة زیدیته انساناً، لم یکن عمرو انساناً لانه فاقد للخصوصیة الزیدیة. نعم الموضوع فی القضیة هو زید ، ولکن المصحح لحمل الانسان علیه هو جهة الانسانیة المشترکة بینه وبین عمرو وغیره. (آملی ۷۷–۷۸)

الواحد الجنسی ۱۸/۵۵

الواحد الجنسی کالحیوان ، فانه واحد، ولکنه واحد جنسی . والواحد اخذ صفة له من حیث نفسه.

والواحد بالجنس هو الأمور المتعددة المشترکة فی جنس واحد ، کالانسان والفرس، فانهما واحد فی الجنس ، فالواحد صفة لجنسهما، والافهما متعدد.

فالواحد الجنسی ، اعنی الحیوان الواحد ، متحد مع الأنواع الکثیرة ، کالانسان والفرس. (آملی۷۹)

الواحد النوعی ۱۸/۵۵

کالانسان ، وهو عین زید وعمرو وغیرهما. (هیدجی۱۰۸)

فرق بین ان یکون ۱۸/۵۵–۱۹

بعبارة أخری، فرق بین صدق شیٔ علی آخر و کونه إیاه. فإن الانسان یصدق علیه أنه حیوان، ولیس نفسه هوالحیوان ، اذ الانسان ، من حیث هو انسان ، انسان لاغیر ، فلایصدق علیه مفهوم آخر غیر ذاته. وهکذا زید انسان، وبما هوزید لیس بانسان، ضرورة ان کل شیٔ فی نفسه لیس إلا نفسه. (هیدجی۱۰۹)

ان کون الواحد تحته الکثیر هو بصدق شیٔ واحد علی اشیاء متعددة، مثل الانسان الواحد الّذی هو واحد نوعی الصادق علی زید وعمرو وبکر الذین هم الکثیرین بالعدد . وکون الواحد عین الکثیر هو بکون شیٔ بعینه شیئاً آخر . فالانسان مثلاً یصدق علیه انه حیوان من حیث کونه نوعاً مندرجاً تحته ، ولیس نفسه هوالحیوان . کیف . . . والشیٔ هوهو لاهو وغیره . فالانسان من حیث هوانسان انسان ، لاغیر ، ولایصدق علیه مفهوم آخر غیر ذاته هذا. (آملی۷۹–۸۰)

تحته الکثیر ۱۹/۵۵

لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الکثرة متأخّرة، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض وکیف یکون الواحد النوعی عین الکثیر العددی ، ولم یکن قطّ الواحد النوعی عین الواحد بالنوع ؟ وقس علیه. وسیأتی فی موضعه. (سبزواری۲۲)

من هذا القبیل ۱۹/۵۵

أی تحته الکثیر. (هیدجی ۱۰۹)

هی العوارض ۲۲/۵۵

وهی هنا الاجانب والغرائب عن الحقیقة. (سبزواری۲۲)

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ١/٥٦

سيأتى مايتعلق بالمقام فى دفع شبهة ابن كمونة. (هيدجى١٠٩)

لو انتزع عن خصوصيّة زيد وخصوصية عمرو معنى واحد مثل الانسانيّة مثلاً. (آملى٨٢)

على تقدير وجود على احدة ٤/٥٦

سوى وجود كل واحدة واحدة، كما قيل إن لهيئة الاجتماع العارضة للعشرة، مثلاً، وجود غيروجودات آحادها. فعلى فرض التسليم، يلزم أن يكون الواحد عين الكثير. وقد قلنا إنه باطل بالضرورة، اذ الكثرة باقية بحالها، سيّما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر، فإن كثرته ظاهرة. (هيدجى١٠٩)

عين الكثير ٤/٥٦

اذ المجموع هنا الآحاد بالاسر، وكثرته ظاهرة. (سبزوارى ٢٢)

ثم كيف يكون ٥/٥٦

دليل آخر لابطال مذهب الخصم، ذكره قبل اتمام الدليل السابق، اذ قوله: «وان كانت الخصوصيات ملغاة» من تتمة الدليل السابق. فهذا الكلام وقع فى البين. (هيدجى١٠٩)

لاتفاوت بين المهية والحقيقة ٥/٥٦

الفرق بين المهية والحقيقة بالعموم من وجه. ومادة الاجتماع هى المهية الموجودة فى الخارج، فانها مهيّة، كما هو واضح، وحقيقة، لان الحقيقة عبارة عن الشئ بوصف الموجودية فى الخارج... ومادة افتراق المهيّة عن الحقيقة هى المهية الموجودة فى الذهن أو المهيّة من حيث هى هى. ومادة افتراق الحقيقة عن المهية هى حقيقة الوجود وواقعه، بناءً على أصالة الوجود، حيث انها موجودة فى الخارج ومتحققة فيه، لكنها ليست مهية، بل هى حقيقة الوجود. (آملى ٨٣)

كالمهية لحقيقته ٧/٥٦

لانه حكاية عن ذاته، لاعن عارضه. فنسبة مفهوم الوجود الى حقيقة نسبة الانسانيّة

الی الانسان، أی مفهوم الانسان الی الانسان الخارجی. فمفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم. (سبزواری ٢٢–٢٣)

اذ ذلک المفهوم عرض ینتزع عن حاق ذات الوجود. والعرض المنتزع من ذات الشیٔ لایکون فی تعریف الشیٔ أقلّ من ذاتیاته، کما قال الشیخ الرئیس. فمفهوم الوجود لکونه کذلک کالماهیة لحقیقته فی افادة تعریفها. فوحدته لاتجامع تباین الحقیقة وتعددها. (هیدجی ١١٠)

انتزاع مفهوم الوجود عن الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها، علی قول المشائین، یکون من قبیل انتزاع الانسانیة عن الانسان، فإنه لایحتاج فی انتزاع مفهوم الوجود عنها الی اعتبار شیٔ آخر معها یغایرها.

لکن مفهوم الوجود لیس مهیة للوجودات، لما عرفت من أنه مفهوم، لامهیّة. فیکون نسبة مفهوم الوجود الی مصادیقه کنسبة المهیة الی مصادیقها. فلذا قال «کالمهیة»، لا إنه مهیّة.

وحینئذ نقول: اذا کان انتزاع مفهوم واحد عن المتخالفات بما هی متخالفات جائزاً، لزم ان یکون لحقائق متخالفة، وهی الوجودات الخاصة، مهیّة واحدة، وهی مفهوم الوجود لما عرفت من ان مفهوم الوجود بالقیاس الی حقیقته کالمهیة بالنسبة الی مصادیقها. (آملی ٨٤)

علی زعم المحقق الدوانی ١٢/٥٦

انما اسند نسبة هذا المذهب الی ذوق التألّه الی زعم المحقق الدوانی لما ستعرف فی ابطال هذا المذهب من انه بعید عن ذوق المتألهین. (آملی ٨٥)

ذوق التألّه ١٢/٥٦

الذوق مصدر بمعنی «چشیدن». واصطلح اهل البیان فی اطلاقه علی قوة بها یدرک الانسان لطائف الکلام ووجوه محاسنه الخفیة. وفی اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة

شهود الحق. ویطلقون علی اوسط مقام الشهود کلمة «الشرب»، واذا بلغ النهایة سمی «ریاً». (آملی ٨٥)

أی للوجود أفراد حقیقیة ١٥/٥٦

هذا مذهب القائلین باعتباریة الوجود من المتکلمین، فهم یزعمون بانه لیس للوجود فرد حقیقی اصلاً، لا افراد متخالفة بالذات، کما کان یزعمه المشائون، ولا مختلفة بالمراتب کما کان علی طریقة الفهلویین. بل لیس الامفهوم الوجود الذی هو أمر ذهنی وحصصه التی هی عبارة عن اضافة ذاك المفهوم الی مهیة مهیة بحیث تکون الاضافة کالمعنی الحرفی داخلة والمضاف الیه خارجاً. وهذه الحصص أیضاً لیست الا فی الذهن.

ففی الخارج لیس من الوجود عین ولا أثر. بل المتأصل فی الخارج لیس الا المهیات التی ینتزع منها مفهوم الوجود، الا أن المهیة الواجبة مجهولة الکنه، وهی التی ینتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلااعتبار شئ آخر مغایر لها. وهذا معنی کونه واجب الوجود عندهم. والمهیات الممکنة ینتزع عنها الوجود بعد اکتسابها من الجاعل حیثیة تسمی عندهم بالحیثیة المکتسبة، وهی التی مرّ فی غرر أصالة الوجود. (آملی ٨٦)

متخالفة بالذات أو بالمراتب ١٥/٥٦

متخالفة بالذات، کما یقوله المشاؤن، أو بالمراتب، کما یقوله الفهلویون. (هیدجی ١١٠)

والحصص الذهنیة ١٨/٥٦

قید «الذهنیة» هنا و «فی الخارج» فی المشبه به، اشارة الی ان التشبیه فی مجرّد التوافق، لا فی الخارجیّة. لانّ الحصص اعتباریّة، والبیاض خارجی. ولکن ان تجعل «الخارج» قید المضاف الیه، وترید بـ«البیاض» حصصه الذهنیّة. (سبزواری ٢٣)

مبتدأ، خبره قوله «کبیاض الثلج».

هذا من باب تشبیه المعقول بالمحسوس، إن اعتبر «فی الخارج» قیداً للمشبّه به، أی: الحصص فی الذهن کبیاض الثلج وغیره فی الخارج، لأن البیاض خارجی والحصص اعتباریة.

ولكك أن تعتبره قيداً للمضاف اليه أعنى الثلج، وتريد بالبياض حصصه الذهنية، كما صرّح [اى المصنف] به فى الحاشية. (هيدجى ١١٠)

كبياض هذا الثلج وذاك وذلك فى الخارج ١٨/٥٦

قال [المصنف] فى الحاشية: يصح جعل «فى الخارج» ظرفاً للمضاف، أعنى قوله «كبياض» الذى أضيف الى قوله «هذا الثلج»، وجعله ظرفاً للمضاف اليه، أعنى قوله «هذا الثلج». فعلى الاول، فيكون تشبيه الحصص الذهنيّة، وهى حصص الوجود، بالحصص الخارجية، اعنى بياض هذا الثلج و ذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى الثانى، فيكون المشبه والمشبه به كلاهما ذهنياً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول. (آملى ٨٦-٨٧)

ذاك وذلك ١٨/٥٦

كلاهما معطوفان على «هذا». (هيدجى ١١٠)

حيث انها متماثلة متفقة فى اللوازم ١٨/٥٦-١٩

أى البياضات. (هيدجى ١١٠)

هذا بيان لوجه الشبه. يعنى كما أن بياض هذا الثلج وذاك متماثل متفق فى اللوازم، كذلك وجود هذه المهيّة وتلك متماثلة متفقة فى اللوازم. وانما الفرق بينهما ان البياض أمر موجود فى الخارج، وأما الوجود فهو أمر ذهنى اعتبارى. (آملى ٨٧)

والأفراد الخارجية ١٩/٥٦

مبتدأ، خبره قوله «كالأجناس العالية»؛ كذلك قوله «والمراتب الخارجية» خبره قوله «كمراتب الأنوار» أى الحسية.

قوله: «المتفاوتة»، أى بالنقص والكمال، والمتحدة بالذات. (هيدجى ١١٠-١١١)

كمراتب الانوار ٢٠/٥٦-٢١

أى، الاشعّة الشّمسيّة والقمريّة والسّرجيّة والاظلّة. (سبزوارى ٢٣)

المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ٢٢/٥٦

للتوحيد مراتب اربع: (١) توحيد العوام (التوحيد العامّى)، (٢) توحيد الخواص

(التوحید الخاصّی) ، توحید خاص الخاص ، (٤) توحید اخص الخواص.

(١) یقول بکثرة الوجود والموجود جمیعاً ویخصص فرداً منها بالواجب. اکثر الناس فی هذا المقام.

(٢) یقول بوحدة الوجود والموجود جمیعاً. هذا مذهب الصوفیة، وهم علی طائفتین: الأولی علی ان للوجود مصداقاً حقیقیاً واقعیاً ، وانه لیس الا واحد؛ وهذا الشیٔ الواحد یتشأن بشؤون مختلفة ویتطور بأطوار متکثرة ، ففی السماء سماء وفی الارض ارض وهکذا. ولیس له حقیقة اخری مجرداً عن تلک المجالی. وهذه الکثرة لاتنثلم بوحدته لانها أمور اعتباریة. وهذا هو المذهب المنسوب الی جهلة الصوفیة.

والثانیة ، وهم الأکابر منهم القائلون بان للوجود حقیقة مجرداً عن المجالی ، لکن الوجود بجمیعه ، من المجرد عن المجالی وغیره ، واجب. ولیست مرتبته الواجبیة عندهم مختصة بمرتبة المجرد عن المجالی المعبر عنها بمرتبة بشرط لا ، بل الکل ، من الدرة الی الذرة والقرن الی القدم ، وجود الواجب ، مع کون ماعدی تلک المرتبة البشرط اللائیة مفتقرة الی تلک المرتبة ، بل عین الفقر الیها. و[هذا] الفقر [لا] ینافی الوجوب لانه فقر الی نفس الحقیقة... [أی] فقر الشیٔ الی نفسه. وهذا المذهب... یظهر من صدر المتألهین ارتضائه فی کتبه، خصوصاً فی مبحث العلة والمعلول من الاسفار.

(٣) یقول بوحدة الوجود وکثرة الموجود. هذا المذهب المنسوب الی ذوق التأله. وهو الذی ارتضاه جم غفیر من المحققین ، کالدوانی والداماد ، وکان علیه صدر المتألهین فی برهة من الزمان. وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقیقی ، لاکثرة فیها اصلاً ، لابحسب الانواع ، ولابحسب الأفراد ، ولابحسب المراتب ، والموجود متعدد، وهو المهیة. وموجودیة الکل بانتسابه الی الوجود ، لابالوجودات الخاصة الامکانیة بالامکان الفقری.

(٤) یقول بوحدة الوجود والموجود جمیعاً فی عین کثرتها، أی کثرة الوجود والموجود وهو مذهب صدر المتألهین والعرفاء الشامخین... والفرق بین هذا القول وبین القول الثالث

المنسوب الی ذوق التأله ان القائل بهذا القول [أی (٤)] یقول بتکثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلک یثبت الوحدة فی عین الکثرة.

وقد أوضحه المصنف فی حاشیته علی الأسفار بمثال. وهو انه، اذا کان انسان مقابلاً لمرائی متعددة، فالانسان متعدد وکذا الانسانیة، لکنهما فی عین الکثرة واحد بملاحظة العکسیة وعدم الأصلیة، اذ عکس الشیٔ، بما هو عکس الشیٔ، لیس بشیٔ علی حیاله، بل انما هو آلة للحاظ الشیٔ. ولو جعل ملحوظاً بالذات، لم یکن عکساً حاکیاً عن الشیٔ بل حاجباً عنه. فکلما کان نظرک الی العاکس، تجعل العکوس عنواناتاً وآلاتاً للحاظه... فظهور العاکس کخیط ینظم لآلی العکوس المتفننة، ویربطها ویجمع شتاتها ویتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما اذا کنت محتجباً عن العاکس و وقع نظرک اولاً علی العکوس المتخالفة بما هی متخالفة.

فالوجودات، اذا لاحظتها بما هی مضافة الی الحق سبحانه بالاضافة الاشراقیة، اعنی بعنوان انها اشراقات نوره، لم تکن خالیة فی ظهورها عن ظهوره. واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها، کنت جاهلاً بحقائقها، اذ الفقر ذاتی لها.

فالوجود حقیقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لاینافی الوحدة، لان ما به التفاوت عین ما به الاتفاق... وسمی هذه الکثرة کثرة نورانیة، وکثرة المهیات کثرة ظلمانیة. فللوجودات الخاصة الامکانیة حقائق، ولکنها اضواء لشمس الحقیقة وروابط محضة، لانها اشیاء لها الربط. (آملی ٨٧ـ٩٠)

بوجه من الوجوه ١/٥٧

أی، لاانواع ولاافراد ولامراتب. لانّ من یقول بالمراتب، یجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هولاء هو المهیّة، لاصالتها فی التحقق وفی الجعل. (سبزواری ٢٣)

القول بالثانی ٥/٥٧

أی القول بأن للوجود ثانیاً. یعنی یلزم علیهم أن یقولوا بأصالة الوجود أیضاً لتصریحهم

بأن واجب الوجود هونفس الوجود المؤكد القائم بذاته، وأن المفهوم العامّ البديهى المشترك لايصلح لذلك .

واذا كان الواجب تعالى وجوداً حقيقياً ، كان الوجود أصيلاً، لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد وتحققها بتحقق فرد ما ، ولامعنى لتأصله فى موضع دون موضع . فلزم عليهم القول بأصلين . وهذا شرك خفى لايرضى به قط ذوق التألّه. (هيدجى ١١١)

إن[مذهب ذوق التألّه] لايتم إلا على أصالة المهية ، إذ لوكانت اعتبارية،لانتزعت من وجود الواجب ، تعالى عن ذلك ، إذ لا وجود غيره عندهم حتى يجعل منشأ انتزاع المهيات. فلابد أن يقولوا بأصالتها ، كما هم مصرحون بها أيضاً . فيلزم حينئذ أن يكون فى دارالتحقق سنخان ، أحدهما الوجود . . . وثانيهما المهية بحيث إنها ليست اعتبارية عندهم . (آملى ٩١)

وان فى دارالتحقق سنخين ٦/٥٧

لانا حيث قلنا بالمراتب للوجود ، قلنا مرتبة منه علّة ، ومرتبة معلول . فنحن فى وحدة الحقيقة فى مندوحة . واما هولاء ، فليقولوا باصلين: الوجود للوجوب ، والمهيّة للامكان ، والوجود نور والمهية ظلمة . فهذا القول لايخلو عن شرك خفى ، كما ان القول باصلين للعالم: النورالحسّى والظلمة المقابلة له ، شرك جلىّ.

ولا يمكنهم القول باعتباريّة المهية ، لوجوه. اما اولاً، فلانّه خلاف تصريحاتهم باصالة المهية. واما ثانياً، فلانها ، اذا كانت اعتبارية انتزاعيّة ،لابد من منشأ انتزاع لها ، ولامرتبة ناقصة منتزع هى من نقصها ، فلابد ان تنتزع من وجود الواجب تعالى، ولاحدّ لوجوده بالبرهان ، وعلى اعترافهم. على انّه ،لو انتزعت منه ، كان له مهية بل مهيّات . وهذا أيضاً باطل بالبرهان ،وعلى اعترافهم . واما ثالثا ، فلانها ، اذا كانت اعتباريّة ،لزم اجتماع المتقابلين فى الواحد الشخصى الواجب بالذات ، وهما الوجوب الذاتى والامكان والوحدة والكثرة والعلّية والمعلولية،وغيرذلك. والمتقابلان لايكفيهما الموضوع الاعتبارى، ولاالحيثيّة التعليليّة، ان كانت ، بل لابد لها من موضوعين متأصلين ،أوحيثيتين تقييديتين.

وامّا اذا كانت المهيّة اصيلة ، أو للوجود مراتب، فلايلزم اجتماع المتقابلين بوجه من الوجوه. (سبزوارى٢٣–٢٤)

نعتقد ان ذوق التأله ٧/٥٧

هذه الطريقة هى طريقة صدرالمتألهين . فالمضاف اليه عنده هوالوجود، وهوالحق تعالى الذى ذاته بذاته هوالوجود الشديد الغير المتناهى شدةً؛ والاضافة أيضاً هىالوجود، وهو الوجود المنبسط الذى هوفعله تعالىٰ وفيضهونوره ووجهه؛ والمضاف أيضاً هوالوجود، وهوانحاء الوجودات الخاصة التى هى مراتبالوجود المنبسط. . . فلايقال بالثانى للوجود. (آملى ٩٢)

هوالوجود ٩/٥٧

أى الوجود المنبسط الانتسابى الاشراقى. (هيدجى١١١)

بالمرتبة الغير المتناهية ١١/٥٧

وهى المرتبة المضاف اليها. (هيدجى(١١١)

التعلقات والروابط ١١/٥٧

ان الممكنالوجود، بناء على اصالةالوجود، ليس الا الوجود، ومعنىامكانالوجود هوالامكان الفقرى فى مقابل غناء الواجب . وهذا بخلاف امكان المهية، فانه بمعنى سلب الضرورة من جانبَى الوجود والعدم. وانما لايكون امكان الوجود مثل امكان المهية لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود كسلب ضرورة سلب العدم عنه، كلاهما ممتنع...

فثبوت الوجود للوجود، أي كونه نفسه ضرورى، كما ان سلب العدم عنه أيضاً ضرورى . فامكان الوجود امكان فقرى فى مقابل غناء الواجب ؛ ليس غناه امراً عارضاً على نفسه بحيث يكون هوشئ والغنى العارض عليه شئ آخر، حتى لوجود النظر عن غناه، ولوحظ هومن حيث نفسه، لم يكن غنياً بل هوفى مرتبة ذاته غنى... فالممكن المفتقر اليه فقيرفى مرتبة ذاته، اذ لولم يكن فقره فى مرتبة ذاته بل عارضاً عليه، للزم انه، لوجودالنظر عن فقرة العارض عليه، لم يكن فقيراً مع انه فقيرياً.

فالتعلق بالغير مأخوذ فی مرتبة ذات الممكن، فيكون كالجزء من حده، كما ان الغنی بالنسبة الی الواجب كذلك. فالوجودات الامكانية عين التعلق بالمبدء. (آملی٩٣)

لانها اشياء لها التعلق ١٢/٥٧

والّا، لزم غنائها فی مرتبة ذاتها. وهو باطل ـ «يا ايها الناس انتم الفقراء الی الله والله هوالغنی»، وهی متقومات فی ذواتها بالوجوب، مثل تقوم المهيّة بعلل قوامها بوجه. (سبزواری٢٤)

قول المتكلمين المذكور ١٣/٥٧

بقوله «من قال: ماكان له سوی الحصص». (هيدجی١١١)

بارجاعه الی الأول ١٤/٥٧

لا الارجاع الی القول الأول من كل وجه. فان القائلين به لم يقولوا بالاضافة الاشراقية التی هوالوجود المنبسط، مع أن الأول أيضاً بظاهره باطل. (هيدجی١١١)

بان يكون مرادهم ١٤/٥٧

بان يكون الحكم علی المفهوم، من حيث السّراية الی الحقيقة والحكاية عنها (سبزواری٢٤)

الا فی النسب ١٦/٥٧

الحاصلة بينه وبين الماهيات المنسوبة اليه. (هيدجی١١١)

مع اضافة الی خصوصية ١٨/٥٧

كوجود الانسان حيث إنه حصّة من مفهوم الوجود، وهونفس ذلك المفهوم مع اضافة الی خصوصية. (هيدجی١١٢)

تصير طرفاً ١٩/٥٧

اذ معنی الحرفی يصير معنی إسمياً بتوجيه الالتفات اليه. (هيدجی١١٢)

اعنى الحصة الحقيقيّة ١٩/٥٧

اطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمى الذهن والخارج. ففى الخارج تجلّ وانتساب اشراقى، وفى الذهن حصّة وانتساب مقولى. (سبزوارى ٢٤)

هى ربط محض ٢٠/٥٧

أى غير مستقلّة فى الموجودية، كالاضافة المقولية فإنها غير مستقلّة بالمفهومية. (هيدجى ١١٢)

حيث لايخلو ٢٠/٥٧

كما أن الحصة لايخلو فى اللحاظ عن المفهوم الكلى. (هيدجى ١١٢)

بما هو تقيد لابما هو قيد ٢٣/٥٧

«بما هو تقيد»، أى غير مستقل فى اللحاظ؛ «لا بما هو قيد»، أى مستقل فى اللحاظ. (هيدجى ١١٢)

وقيد خارجى ٢٣/٥٧

وهو ما اضيف اليه الكلى. (هيدجى ١١٢)

لانفسية له بهذه الحيثية ٢٥/٥٧

حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن. (هيدجى ١١٢)

يعنى بحيثية انه تقيد، اذ التقيد عبارة عن إضافة الشئ الى الشئ، والإضافة بما هى واقع الإضافة معنى حرفى غير مستقلة فى اللحاظ، بل هى آلة لملاحظة الغير. فلا نفسية لها من حيث هى اضافة. (آملى ٩٤)

الشئ اى المهية ٢/٥٨

ان «الشئ» يطلق على الوجود وعلى المهيّة... شيئيّة الوجود باعتبار نفسه، ولكن المهية شئ باعتبار أن وجودها شئ، وإلا فهى من حيث نفسها لاتصدق عليها الشئ، بل هى لاشئ محض، أى أمر اعتبارى. (آملى ٩٤)

اشارة الی ماهو التحقیق ٣/٥٨

الموجود فی‌الذهن، علی التحقیق، هو نفس مهیة الشیٔ الذی یتصور. فاذا تصورت زیداً مثلاً، فمهیة زید المتصور هو المتصور، لاشیٔ آخر من صورته وشبحه أوأی شیٔ یکون غیره. فتلک المهیة هی‌هی بعینها فی عالم الماهویة. وإنما الإختلاف بین الخارج والذهن من ناحیة الوجود. نعم، هی باعتبار عین وعینی، وباعتبارالذهن صورة. فهی تختلف تسمیتها ذهناً وخارجاً. وأما بحسب مقوّماتها وذاتیاتها بمعنی ما لیس بخارج عن ذاتها، فهی هی. (آملی ٩٥)

تحصل بأنفسها ٤/٥٨

أی لابأشباحها. فالاختلاف بین‌الوجود العینی والذهنی بالوجود، دون الماهیة. من ثم قال بعض الفضلاء: الأشیاء فی‌الخارج أعیان، وفی‌الذهن صور. (هیدجی ١١٢)

قیام صدوری لاحلولی ٥/٥٨

امّا الصّور الخیالیّة، فلان التخیل بانشاء النفس فی عالمها صوراً مجرّدة، تجرّداً برزخیّاً مثالیّاً. واما الصّورالعقلیّة: فقیامها بالعقل البسیط صدوری، کما قال الحکماء: انّ العقل البسیط الّذی هو مقام شامخ من النفس، خلّاق للمعقولات التفصیلیّة. (سبزواری ٢٤)

کقیام الفعل بفاعله، لا قیام المقبول بقابله. بعبارة أُخری، الصور قامت بالنفس قیاماً عنه، لا قیاماً فیه، بناء علی‌ماذهب الیه من‌انّ النفس‌خلّاق للصور، فإن‌الله قد خلق النفس‌الإنسانیة بحیث یکون لها اقتدار علی إیجاد صور الأشیاء المجردة والمادیة، لأنها من سنخ الملکوت وعالم القدرة. الجمهورعلی أن التعقل عبارة عن قبول النفس‌الصورالعقلیة، وهو إنفعال، لافعل. (هیدجی ١١٣)

القیام الصدوری کقیام المعلول بعلته، وقیام الفعل بفاعله، حیث ان العلّة لیست محلاً قابلیاً للمعلول، بل المعلول متقوم بالعلة، قائم بها قیاماً عنه، أی یکون صادراً عنها،

بحيث لولا العلة لم يكن للمعلول ذات أصلاً، وانما تذوّته بتعلقه بعلته، بل هونفس التعلق بها. (آملى ٩٥)

بحر من الزيبق بارد بالطبع ٨/٥٨ ـ ٩

مرجع القضية... الى شرطية... هكذا: لو وجد فى الخارج بحر من الزيبق فهوعلى تقدير وجوده بارد بالطبع. والمحكوم عليه فى هذه القضية هو نفس البحر من الزيبق، لا صورته ونقشه ولامثاله وما يشابهه، ضرورة أن نقش البحر من زيبق مما يصح عنه سلب البرودة بالطبع. واذا كان المحكوم عليه هو نفس البحر من الزيبق، وكان ثبوت الشئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، وكان البحر من الزيبق معدوماً فى الخارج، فيجب ان يكون موجوداً فى الذهن؛ والا لم يصح الحكم عليه بحكم الفرعية. فهوموجود فى الذهن. وهو المطلوب. (آملى ٩٦)

اجتماع النقيضين ٩/٥٨

مثال للمعدوم الممتنع الوجود فى الخارج ضرورة امتناع اجتماع النقيضين فى الخارج. فان قلت: اجتماع النقيضين كما انه ممتنع فى الخارج ممتنع فى أى وعاء من الاوعية. فكيف تقول بوجوده فى الذهن ؟ قلت : المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع النقيضين ، وهو ممكن الوجود فى الذهن ، لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين ، فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر. فهو، وان كان مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الاولى، لكنه مصداق للموجود فى الذهن... ان حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بان اجتماع النقيضين ممتنع ، فهو ، اعنى مفهوم اجتماع النقيضين ، ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث انه مفهوم . بل المفهوم يؤخذ عبرة لملاحظة مصاديقه، ويحكم عليه لا بان يقف الحكم عليه، بل بان يسرى منه الى مصاديقه. (آملى ٩٧)

اشارة عقلية ١٢/٥٨

لابد من ان يكون للمشاراليه نحو ثبوت حتى يشاراليه... لكن لا بمعنى انه موجود فى الذهن بغير الاشارة الذهنية اليه ، ثم يتصور أى يشاراليه بالاشارة الذهنية ، بل بمعنى

ان تصوره والاشارة الذهنية اليه وجوده فی الذهن كما انه ايجاده ايضاً. (آملی ۹۸)

والمعدوم المطلق ۱۲/۵۸

والتفصيل ان الشقوق اربعة. فان الكلیّ العقلی، اما معدوم، فالمعدوم لايشار اليه. وامّا انّه ليس له الّا شيئية المهيّة، فيلزم تقرر المهيّة منفكّة عن كافة الوجودات، كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. وامّا موجود فی الخارج، فلايكون كليّاً، اذ الشیء مالم يتشخّص لم يوجد. وامّا موجود فی الذهن، فهو المطلوب. (سبزواری ۲٤)

لايشار اليه ۱۳/۵۸

لا حسّاً ولا عقلاً. (هيدجی ۱۱۳)

المادة ولواحقها ۱۷/۵۸

لواحق المادة مايعرض الشیء من ناحية كونه مادياً ... كالمقدار والاين والوضع والجهة والحيز ونحو ذلك. (آملی ۹۸)

مما لحقه بالذات او بالعرض ۱/۵۹

ما يلحق البياض بالذات كالزمان حيث ان البياض زمانی بذاته، بمعنى انه مع قطع النظر عن موضوعه موجود فی الزمان. وما يلحقه بالعرض كالمقدار، فان البياض من حيث نفسه لايكون متقدراً بمقدار، وانما يعرضه المقدار بتوسط موضوعه. (آملی ۹۸)

اذ لاميز فی صرف الشیء ۲/۵۹

فلو كان فيه كثرة وميز، انضمّ اليه موضوعان أو مكانان أو زمانان، أوغير ذلك. اذ الشیء لايتثنّى ولايتكرّر بنفسه. هذا خلف، اذا المفروض تجرّده عنها. (سبزواری ۲٤)

ان صرف كلّ حقيقة، ما لم ينضم اليها مايغايرها من موضوع أو امر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما، فهو لايتكرر ولايتثنى. فالبياض يتكرر ويصير هذا البياض وذاك البياض اذا كان فی الثلج والعاج مثلاً، وحيث كان الثلج غير العاج، يكون بياض الثلج غير بياض العاج. وإذا جردناه عن الثلج والعاج، ترتفع هذه الاثنينية قطعاً. (آملی ۹۹)

موجود بوجود وسیع ٣/٥٩

ولیس بمعدوم مطلقا ، لانّ الوحدة مساوقة للوجود، بل عینه ، ولانّه ملتفت الیه للعقل. (سبزواری ٢٤)

المراد بسعة وجوده هو قابلیته لأن ینطبق علی کل واحد من أشخاصه بحیث یجوزأن یصدق علی کل واحد من أشخاصه... وهو بهذا النوع من الوحدة لایوجد فی الخارج،وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة. (آملی٩٩)

لانّه فیه بنعت الکثرة ٤/٥٩

دفع لما یتوهّم انّ صرف کل حقیقة ، هو الکلّی الطبیعی، وهو موجود فی الخارج؛ فلایثبت بهالوجود الذهنی. وبیانالدفع انّ الطبیعیّ موجود بنحو الکثرة والاختلاط ، لانّ وجود الطبیعی بعین وجود اشخاصه، والعقل یدرك الصّرف الواحد وهو فی الذّهن . (سبزواری ٢٤—٢٥)

صقع شامخ ٤/٥٩

هومرتبة قوة العاقلة التی هی أعلی المراتب التی بقیة المراتب دونها، وهو مرتبةالقوة الحاسة والمتخیلة والواهمة. (آملی ١٠٠)

بعضها یثبت المطلوب ٥/٥٩

من مسلك موضوعیة الموجبة: الوجه الأول.

من مسلك الکلیة: الوجه الثانی.

من مسلك الوحدة: الوجه الثالث.

من مسلك التصدیق: الوجه الأول.

من مسلك التصور: الوجهان الآخران [الکلیة والوحدة]. (آملی١٠٠)

قاعدة الفرعیة ٨/٥٩

وهیقولهم إن ثبوت شیٔ لشیٔ فرع لثبوت المثبت له. (هیدجی١١٣)

الذات ای المهیة ۱۱/۵۹

لما کانت «الذات» تطلق غالباً علی المعنی المرادف للحقیقة، أعنی المهیة الموجودة فی الخارج، وهی لیست بمراد هنا، اذ المهیة، مع قید الوجود الخارجی، لیست محفوظة فی أنحاء الوجودات، فسّرها بالمهیّة التی هی تطلق علی نفس المهیّة من حیث هی هی. (آملی ۱۰۰)

عالیة کانت او سافلة ۱۱/۵۹–۱۲

أی النفوس السّماویة والعقول الکلّیة. فللمهیّات کینونات سابقة وبرزات فی النشآت العینیة. فکما انّ کلّ الحروف فی مدار رأس قلم الکاتب بنحو الجمع، ثمّ فی لوحه بنحو التفصیل، کذلک جمیع الحروف التکوینیّة فی القلم الاعلیٰ بنحو الوحدة والجمع، وفی اللّوح المحفوظ بنحو التفصیل، وفی لوح المحو والاثبات بنحو التقدیر. والمهیّة محفوظة بعینها فی النشآت، کالهیولی الباقیة فی الاحوال. (سبزواری ۲۵)

قید لقوله «الذهنیة» اذ الوجود الذهنی ینقسم الی العالی والسافل... [العالی هو] عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء؛ و[عالم] النفوس الکلیة المجردة المعبر عنه بعالم اللوح المحفوظ؛ و[عالم] النفوس المنطبعة الفلکیة المعبر عنه بعالم لوح المحو والاثبات... و[السافل هو] عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل. (آملی ۱۰۰)

ان الذاتی لایختلف ولایتخلّف ۱۲/۵۹

یعنی اذا قیل إن المهیّة وجدت فی الذهن، فصدق هذا الکلام بأن تکون المهیّة بجمیع أجزائها وجدت فی الذهن، وإلا فلم تکن المهیة موجودة فی الذهن. (آملی ۱۰۱)

ایضاً ۱۴/۵۹

أی، کما انّ ذلک بالتصدیق من العقل، کذلک هذه المعارضة بنظر العقل. (سبزواری ۲۵)

فجوهر مع عرض کیف اجتمع ۱۴/۵۹–۱۵

اعلم ان الاشکال فی باب الوجود الذهنی... من وجوه: (۱) من جهة کون شیٔ

واحد جوهراً وعرضاً ؛ (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً ؛ (٣) ومن جهة كونه جزئياً وكلياً ؛ (٤) ومن جهة كونه مجنّساً بجنسين – فيما اذ تصوّر فرد من الكمّ مثلاً ، فانه كم وكيف – أو كونه نوعين من جنس واحد – فيما اذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه ، لما كان مهية السواد ، كيف محسوس، ولما كان علماً ، كيف نفسانى.

وان العمدة فى الاشكال هو الاشكال الأخير. وطريق دفعه هو باتخاذ مفرّ من اجتماعهما. وهو (١) تارةً باخراجه عن تحت المقولتين... هو طريق من انكر الوجود الذهنى مطلقاً ، وقال بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم، كالفخر الرّازى. فانه، بناءً عليه، لاتكون الصورة من مقولة الكيف ، ولاتندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض.

واخرى (٢) بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه عن تحت غيره... و[هو] طريق من يقول بالاشباح لابالأنفس .

وثالثة (٣) باخراجه عن تحت الكيف وابقائه تحت غيره ... [اى] اندراجه تحت مقولة المعلوم بالعرض. هو طريق المحقق الدوانى القائل بانه كيف بالمسامحة.

ورابعة (٤) بابقائه تحت المقولتين . . . هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجى الذى يقول بوجود شيئين احدهما من مقولة الكيف، وهو القائم بالذهن، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض ، وهو الحاصل فيه . وطريق صدر المتألهين... ان كون الصورة العلمية التى هى معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين . فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً...

وطريق المصنف فى باب العلم انه من سنخ الوجود ... اذ عليه لايكون من سنخ المهيات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف. (آملى ١١٣–١١٤)

ان الجوهر جنس لها ١٥/٥٩–١٦

خلافاً لمن زعم أن الجوهر عرض للحقائق الجوهرية. (هيدجى ١١٣)

فى كون كل من الجوهر والعرض جنساً لما دونهما، أو عدم كونهما جنساً ، أو كون

الجوهر جنساً لما دونه دون العرض ، أقوال واحتمالات.

(۱) کون کل واحد منهما جنساً لما تحتهما. فتکون المقولة حینئذ اثنتین: مقولة الجوهر ومقولة العرض. والعقل والنفس والهیولی والصورة والجسم المرکب من الهیولی والصورة أنواع جوهریّة مندرجة تحت مقولة الجوهر؛ والکمّ والکیف وغیرهما الی آخر التسعة العرضیة أنواع عرضیة مندرجة تحت مقولة العرض . . . هذا الاحتمال کانه لم یذهب الیه ذاهب .

(۲) عدم کون کل واحد منهما جنساً لماتحته. فیکون المقولات حینئذ اربعة عشر: التسعة العرضیة والخمسة الجوهریة...

(۳) ان یکون الجوهر جنساً لماتحته من الجواهر، ولکن العرض لم یکن کذلک . وعلی هذا فالمقولات عشرة: واحدة منها مقولة الجوهر، والتسع الآخر مقولات العرضیة . وهذا طریق المشائین وعلیه ارسطو. (آملی ۱۰۱)

کما هو مذهبهم فی الذهن ۱۸/۵۹

حیث ان مذهبهم فی الصور العلمیة أنها قائمة بالذهن قیاماً حلولیاً والذهن مستغن عنها ، فتکون عرضاً ، لان العرض هو الحالّ فی محلّ یکون ذلک المحلّ مستغنیاً عن هذا الحالّ.

وهذا بخلاف مذهب المصنف فی باب الصور العلمیة، فانه یقول بان قیامها بالذهن قیام صدوری لاحلولی، فلایلزم عنده اجتماع جوهریة شیء مع عرضیته. (آملی ۱۰۱—۱۰۲)

والعلم عین المعلوم بالذات ۲۲/۵۹

العلم ، أی الصورة الذهنیة ، عین المعلوم بالذات. وهو من حیث الوجود فی الذهن معلوم بالذات ، ومن حیث الوجود فی الخارج معلوم بالعرض . والمعلوم بالذات یطابق المعلوم بالعرض. وهما مثلان متشارکان فی الماهیة ولوازمها. (هیدجی ۱۱۳)

العرض عرض عام للمقولات ۱/۶۰

هذا علی طریقة المشائین من جعل المقولات عشراً ، واحدة منها مقولة الجوهر

بادّعاء أنه يصدق على الجواهر صدقاً ذاتياً ، وتسعة منها مقولات العرض بناء على ان صدقه عليها عرضى لكونه من ناحية وجوداتها ، وأما من حيث ماهياتها فلاعرضية لها ، بل هى مستقلات فى التعقل. (آملى ١٠٢)

من العروض ١/٦٠

وهو نسبة الطرّو والحلول. ولمّا كان وجود الاعراض ، فى انفسها ، عين وجودها لموضوعها ، قلنا: هو وجودها .

وبالجملة عروض الشئ ، أو وجوده ، بعد تماميّة مهيّته بمقوماتها . فكما انّ الوجود زائد على المهيّة ، فالعرضيّة زائدة على الكمّ والكيف، الى اخر المقولات. فظهر انّها ليست جنسا لها . ومعلوم انّها ، لو كانت جنسا ، لم يكن المقولات اجناساً عالية . (سبزوارى ٢٥)

وجودها فى الموضوعات ٢/٦٠

هذا المعنى ثابت لها بالقياس الى الغير ، وذاتى الشئ يثبت له مع قطع النظر عماعداه. وبالحقيقة ، العرض تعبير عن وجودها الرابطى ، فإن وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعها. والوجود خارج عن الماهية ، لم يكن ذاتياً لها. (هيدجى ١١٣)

لايصير جنساً له ٣/٦٠

فهو جوهر بحسب ماهيته، اذ يصدق عليه أنه ماهية اذا وجدت فى الخارج تكون لا فى موضوع ، وعرض باعتبار وجوده فى الذهن ، اذ يصدق عليه انه موجود بالفعل فى موضوع. فلا منافاة بينهما. وانما المنافاة فى صدقهما بالذات على شئ فمفهوم العرض يعرض لجميع المقولات فى الذهن ، ولتسع منها فى الخارج. وأما اندراج جميع المقولات بالذات تحت الكيف على تقدير كون الصورة العقلية عين المعلوم لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها ، فظاهر الورود، لكونه جنساً لما يندرج تحته. (هيدجى ١١٣–١١٤)

كيفاً محسوساً و كيفاً نفسانياً ٦/٦٠

«كيفاً محسوساً» لأنه مما يدرك بالحس. و«كيفاً نفسانياً» ، لأن العلم من الكيفيات

النفسانية. فلزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت نوعين فی مرتبة واحدة. (هيدجی ١١٤)

مثل ان يكون شيء واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بأن يكون فی عين كونه انساناً فرساً ايضاً. وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد مفصلاً بفصلين فی درجة واحدة. (آملی ١٠٢)

مجرّد الاضافة ٩/٦٠

فان كانت مع الوضع ، فهو العلم الاحساسی. وان كانت مجرّدة عنه، فان كانت الاضافة الی واحد من الجزئيات العينيّة ، اضافة ضعيفة، فهو العلم التخيّلی. وان كانت الی كلّها من نوع أو انواع، فهو العلم التعقّلی. واما جعل الاضافة فی التخيّل الی عالم المثال، وفی التعقل الی الصّور الكلّيّة التی فی العقل الفعال ، فليسوا قائلين به.

وعلی أی تقدير فالعلم الذی هو اعلیٰ رتبة من سائر الكمالات ، لايحاذيه شيء متاصل حينئذ فی النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ويبطله ايضاً ان لايمكن تقسيم العلم حينئذ الی التصوّر والتّصديق. (سبزواری ٢٥)

أی الاضافة المقولية بين الشيء والشيء. ولذا يبطله العلم بالمعدوم، اذ المعدوم ليس بشيء حتی يقع طرفاً للاضافة ؛ وعلم النفس بذاته ، اذ ليس بين النفس ونفسه اثنينية حتی يصير الاثنان طرفی الاضافة. وهذه الطريقة محكية عن فخر الرازی . (آملی ١٠٢)

فی الزمان والمكان ١٤/٦٠

منوّر لافتراق الحصول فی الشيء عن القيام بالشيء . فان الزمان مثلاً ، عرض غير قار. والحاصل فيه جوهر ، كالجسم ، والنفس ، بما هی نفس . ولا يقوم الجوهر بالعرض. ومعنی حصوله فيه ان له نسبة الی قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه ، بل له اليه نسبة محاطيّة، بما هو موجود طبيعی. (سبزواری ٢٥)

وثانيهما موجود خارجی ١٤/٦٠

لانّ الهيئة القائمة بالموجود الخارجی، موجودة خارجيّة. (سبزواری ٢٥—٢٦)

انّما الاشكال ١٥/٦٠–١٦

جعل الاشكال من وجوه ثلٰثة: احدها مامرّ. وثانيها كون شئ واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لازيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لاالكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لاالعالم. وثالثها كون شئ واحد كلّياً وجزئيّاً، من حيث انّ الموضوع من جملة المشخّصات. فالكلّى الّذى فى نفس شخصيّته جزئى.

والتحقيق فى دفع الثانى ان العلم والمعلوم بالذات، وان كانا متحدين بوجه، الّا انهما متغايران، تغاير الوجود والمهيّة. فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهيّة، معلوم. وفى دفع الثالث، انّ الكلّى فى ذاته، وان كان جزئياً، كما ذكر، الّا انّه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجيّة والذهنيّة، ولوحظ مشموليّتها له، فهو كلّى. وامّا دفع الاول فهو طويل الذيل، وسياتى. (سبزوارى ٢٦)

تصويره ١٧/٦٠

إنا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحيث انطبع صورة شخصه وجسده فى تلك المرآت. فهناك أمران: صورة حاصلة فى المرآت، لاقائمة بها، وهى الصورة الطبيعية التى فى مادة الشخص؛ وصورة منطبعة فى سطح المرآت، قائمة بها.

وهكذا فى مرآت الذهن. فعنده لكل مدرك ثلاث صور: (١) الصورة الخارجية التى هى المعلومة بالعرض، (٢) والصورة الذهنية التى هى حاصلة فى الذهن، لاقائمة به، وهى الأمر الذهنى عنده، (٣) والصورة الخارجية القائمة بالذهن، وهى الأمر الخارجى عنده. فلكل مقابل موضوع على حدة. (آملى ١٠٢–١٠٣)

وفيه مافيه ٢٠/٦٠

لانّه خلاف الوجدان، ولانّه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لانّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجى، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح. لما فيه محذورات اخرىٰ تطلب من كتب اخرىٰ، كالاسفار والشوارق: وانّى، فى تعاليقى على الاسفار، ذكرت له

توجیهاً وجیهاً علیٰ طریقة الاشراق، لیس هنا موضع ذکره. (سبزواری ۲۶)

اشارة الی مافی هذا المذهب من المفاسد والمحذورات، کماقال المحقق الدوانی: هذاالقائم بالذهن، ان کان مغایراً للأمر المعلوم بالماهیة کما یدل علیه ظاهر کلامه، فهو بعینه القول بالشبح والمثال؛ وإن کان متحداً معه فیها، عادالاشکال. (هیدجی ۱۱٤)

لامایغایرها فی المهیّة ۲/٦۱

ولو غایرها فی المهیّة، لم یکن الوجود الذّهنی لهذه المهیّات، ولا لمهیّة واحدة، نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظیمة، علی القول بالشبح، لزوم کون العلوم جهالات. لانّ العلم بالشیٔ انکشافه بما هوعلیه. واذا غرب شیٔ من مقوّماته، لم یکن هذه المهیّة تلک المهیّة. وقد یوجه الشبح بان المهیّة، وان کانت محفوظة، الّا انّها مأخوذة مع الوجود الذهنی، شبح لها مع الوجود الخارجی، کما یقال: «للوجود الذهنی الوجود الظلّی»[1]. (سبزواری ۲۶)

کما لایخفی ۳/٦۱

قال المحقق المذکور [أی اللاهیجی] بعد تقریر المذهبین علی ماهو المشهور: فالحق أن ماهیات الأشیاء فی الذهن، لمّا لم یظهر عنها آثارها ولم یصدر عنها أحکامها، أطلق القدماء علیها لفظ الأشباح، لأن شبح الشیٔ لایصدر عنه أثر ذلک الشیٔ؛ لأنهم قائلون بحصول أشباح الأشیاء فی الذهن، وأن هناک مذهبین. (هیدجی ۱۱۵)

بعد تمهید مقدمة ٦/٦۱

إنه بناءً علی أصالة الوجود لاخفاء فی صدق هذه المقدمة... ضرورة ان المهیة أمر اعتباری... فما لم یکن وجود لم یکن لاعتبار المهیة منشأ، فالمهیة متأخرة عن الوجود تأخر کل أمر اعتباری عن منشأ اعتباره. وأما علی القول بأصالة المهیة الذی هومذهب السید السند، فالأمر بالعکس حیث ان الوجود ینتزع من المهیة.

وقد وجهه المصنف فی حاشیته... بان مراده بالموجود المتقدم، بناءً علی مذاقه من

(۱) در حاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری «الخارجی» آمده‌است.

أصالة المهية، هوالمهية الصادرة عن الجاعل، أوالمهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الموجود عليها باكتسابها حيثيّة المجعوليّة المتقدمة على المهيّة من حيث هی هی. (آملی ١٠٦)

لما كانت موجوديّة المهيّة متقدّمة على نفسها ٦/٦١

لعلك تقول: كيف يقول السّيد بهذا، وهو يقول باصالة المهيّة واعتباريّة الوجود؟ فاقول: مراده تقدم المهيّة الخارجة[1] عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثيّة المجعوليّة على المهية، من حيث هی هی، تقدّماً بالاحقيّة. وبعبارة نفسه، المهيّة المتّحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على المهيّة التی لم تتّحد. لكنّ المناسب لاصالة المهيّة ان يقول: المهيّة متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السّيد المحقق الداماد، والمحقق الدوانی، والمحقق اللاهيجی، قدست اسرارهم. (سبزواری ٢٦–٢٧)

قال فی حاشية الأسفار: إن قلت: كيف يصحّ للسيد أن يقول بتقديم الموجودية على المهية مع إفراطه فی القول باعتبارية الوجود؟ قلت: مراده بالموجود المتقدم هو المهية الصادرة عن الجاعل، وبالمهية المتأخرة نفس شيئية المهية من حيث هی التی اعتباريتها اتفاقية ...

والمراد بالتقدم التقدم بالأحقية، كما أشار اليه فی الحاشية، يعنی تحقق الشیٔ وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هی ماهية. (هيدجی ١١٥)

فمع قطع النظر عن الوجود لايكون هناك مهية اصلا ٦/٦١–٧

بمعنى انه مالم يصر موجوداً لم يكن مهية من المهيات، اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلاً، ... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق، إما ذهناً أو خارجاً، لم يكن مهيّة من المهيات. فان قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية، وهو ظاهر البطلان؛ أو مهية أخرى، وهو افحش، مثل ان يقال وجد الفرس فصار انساناً. قلت: لاحصر، بل يتصور شق ثالث. أما اولاً، فلان هذا التقدم رتبی

(١) در حاشیهٔ چاپ ناصری «الخارجية» آمده.

لازمانی. وارتفاع النقیضین فی المرتبة جائز. ففی مرتبة الموجودیة المطلقة، لاانسان ولافرس ولاغیرهما من التعینات. وأما ثانیاً، فلان معنی قولنا: وجد فصار انساناً، لیس انه وجد شیٔ معین فصار انساناً حتی یتأتی الترديد بأن هذا الشیٔ المعین إما انسان أو غیره؛ بل معناه ان هناك أمر واحد، وهو الموجود المطلق، وهو انسان وموجود، فتحققه وحصوله، من حیث هو موجود، أولی من الحصول من حیث هو مهیة الانسان. وأما ثالثاً، فبالنقض بتقدم کل ملزوم علی لازمه، کالاربعة علی الزوجیة؛ اذ یقال حینئذ: لووُجدت الاربعة اولاً، فصارت زوجاً، فما وُجد اولاً إما زوج، فالزوج یصیر زوجاً، أو لیس بزوج، فتکون الاربعة لیست بزوج، ثم تصیر زوجاً. والحل هو ماذکرناه من کون التقدم رتبیاً، ففی رتبة الاربعة لازوج ولا لازوج، بل النقیضان کلاهما مرتفعان فی تلك المرتبة. (آملی ۱۰۷)

اندفع الاشکالات ۱۱/۶۱

هی اشکال کون شیٔ واحد جوهراً وعرضاً، واشکال کونه علماً ومعلوماً، واشکال کونه جزئیاً وکلیاً. (آملی ۱۰۷)

مدار اشکال کون شیٔ واحد ۱۳/۶۱

اذ مدار جزئیته علی کون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار کلیّته علی انّ کلّ شیٔ فی العقل، یحذف غرائبه، سواء کان ذلك الشیٔ نفس الموجود الخارجی، أوشبحه أو منقلبه. (سبزواری ۲۷)

ذلك لان مدار کون شیٔ واحد جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً، هو ان الموجود فی الذهن، لمّا کان بعینه الموجود فی الخارج، وما فی الخارج معلوم وجوهر وما فی الذهن علم وعرض، فیلزم کون شیٔ واحد باعتبار الوعائین جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً.

وأما مدار اشکال کون شیٔ واحد جزئیاً وکلیا، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط، اذ الموجود فی الذهن جزئی، باعتبار کونه قائماً بالذهن، والموضوع من جملة المشخصات؛ وکلی، باعتبار ان کل شیٔ فی العقل محذوفاً عنه الغرائب کلی، سواء کان ذلك الشیٔ نفس الموجود الخارجی، علی ما یقوله المحقّقون، أو شبحه، علی قول القائلین بالشبح، او منقلبه، علی

قول هذا المحقق السيد السند. (آملی ١٠٨)

حقيقة معيّنة ١٤/٦١

حتی يكون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انّه الامر الدائر بين الجوهر والكيف. وما قال «بل الموجود...» مثل مايقال فی تفسير الكلی بالمطابقة لكثيرين، مع انّ المطابق موجود مجرّد، والكثيرون مادّيون مثلاً، وبينهما غاية البعد، ان المراد بالمطابقة انّه، لوحصل الكلّی فی الخارج، كان عين الافراد، ولو حصلت فی العقل، صارت عين ذلك الكلّی المجرّد، اذ يحذف غرائبها. (سبزواری ٢٧)

أی مع قطع النظر عن الوجود الخارجی والذهنی، ليس للشیٔ ذات معينة يمكن ان يقال هی موجودة فی الخارج أو فی الذهن، وان الموجود فی الذهن عين له أو شبح. بل للشیٔ مع قطع النظر عن الوجودين ابهام، مثل انّه الأمر المردد بين الجوهر والعرض بحيث لو وجد فی الخارج يتعين جوهراً وفی الذهن يتعين عرضاً. (آملی ١٠٨)

بل الموجود الخارجی ١٥/٦١

مطابقة الموجود الخارجی مع الموجود الذهنی، مع كونه فی الخارج جوهراً مثلاً، وفی الذهن كيفاً، نظير مطابقة الكلی مع الكثيرين، مع ان الكلی موجود مجرد والكثيرين ماديون مثلاً، وبينهما غاية البعد. فكما أن معنی مطابقة الكلی مع الكثير بمعنی أنه لو حصل الكلی فی الخارج لكان عين الأفراد، ولو حصلت الأفراد فی العقل بالتقشير والتعرية، لكانت عين الكلی، كذلك فی المقام، لو حصل الجوهر الخارجی فی الذهن لكان عين الكيف، ولوحصل الكيف الذهنی فی الخارج لكان عين الجوهر. (آملی ١٠٩)

الهيولی المبهمة ١٨/٦١

حيث تصير تارةً باقتران الصورة ماء، وتارة هواء، وأخری ناراً. (هيدجی ١١٥)

ظاهر أنه ليس هناك مادّة مشتركة بين جميع الموجودات حتی يشار اليها ويحكم عليها بأنها تارة تصير جوهراً وتارة كيفاً. (آملی ١٠٩)

انقلاب امر فی صفته ۱۹/٦۱

کانقلاب الأسود ابیض والحار بارداً ونظائرهما. (آملی ۱۰۹)

أو صورته ۱۹/٦۱

کانقلاب الماء هواء. (آملی ۱۰۹)

واما انقلاب نفس الحقیقة ۱۹/٦۱

هذا القول لیس اولیٰ من ان یقال: همـا حقیقتان برأسهما. واذ لیس فیهما مادّة مشترکة، فلم تقول: هذه نفس تلک؟ اذا لم تکن مادة مشترکة فی انقلاب امرفی صفته أو فی صورته، بل بیاض وسواد، أوصورة نوعیّة مائیة وصورة نوعیّة هوائیة، هل یمکن ایضاً ان یقال: احدهما عین الآخر؟ او بمجرد لفظ الانقلاب، یکون احدهما عین الآخر. (سبزواری ۲۷)

امراً مبهماً ۲۰/٦۱

مثل نفس الأمر والشیٔ والممکن. لایخفی ان کل واحد منهـا من المعقولات الثانیة، لایحاذیه شیٔ فی الخارج، فلم یکن شیٔ باقیاً فی الاحوال. (سبزواری ۲۷)

وأنّیٰ للمهیة هذا العرض العریض ۲۱/٦۱-۲۲

بأن تکون مرتبة منهـا جوهراً وأخری عرضاً، مع کونها منشأ الاختلاف، والشیٔ الذی له مراتب لابد أن یکون حقیقة واحدة. (هیدجی ۱۱۵)

بالتشبیه والمسامحة ۲/٦۲

حاصل مراد المحقق الدوانی... ان العلم لایکون کیفاً حقیقةً. وانما قالوا انه کیف لمشابهته بالکیف...

انّ موضوع علم مابعدالطبیعة... هو عبـارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هوموجود مطلقاً، سواء کان موجوداً ذهنیاً أو موجوداً خارجیاً؛ أو هوالموجود الخارجی بما هو موجود، لامطلق الموجود. ففیه خلاف. والسید المحقق علی الاول، والمحقق

الدوانی علی الأخیر .

فعلی قول المحقق الدوانی ، الموجود الخارجی من حیث انه موجود، ینقسم الی الواجب والممکن ، والممکن منه ینقسم الی الجوهر والعرض ، والعرض منه ینقسم الی الکمّ والکیف وغیرهما من المقولات العرضیة. وذلک لان المقسم ، وهو الموجود الخارجی، معتبر فی الأقسام، لان القسم یحصل من المقسم اذا انضم الیه قید.

فالعلم ، لمّا لم یکن موجوداً خارجیاً ، بل هو موجود فی الذهن ، فلیس کیفاً ، لان الکیف من أقسام الموجود الخارجی . وانما اطلقوا علیه الکیف لانه شبیه به. ووجه شباهته به هو ان الکیف موجود خارجی لایقبل القسمة ولا النسبة بذاته ، والعلم لایقبل القسمة والنسبة بذاته . ففیه شیٔ من الکیف . ولکنه لیس موجوداً خارجیاً. فلیس بکیف ، لکنه شبیه به. (آملی ١١٠–١١١)

کان من مقولة المعلوم ٧/٦٢

أی المعلوم بالعرض . فان المعلوم بالذات یطابق المعلوم بالعرض ، وهما مثلان، والمثلان امران متشارکان فی المهیّة ولازمها. فالعلم بالشمس شمس اخری ، والعلم بالقمر قمر آخر، وبالحجر حجر آخر، وهکذا. ولذا یقال: « العلم بالشیٔ صورته الحاصلة عند العقل ». ویقال « صورة الشیٔ مهیته التی هو بها هو » . (سبزواری ٢٧–٢٨)

ان العلم... مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقیقة ؛ فان کان المعلوم بالعرض جوهراً فهو جوهر، وان کان کماً فکم وهکذا...

کون الموجود الذهنی من مقولة المعلوم بالعرض قد اثبتها [الدوانی] بان العلم، لما کان متحداً مع المعلوم بالذات ، فلامحالة یکون مندرجاً فیما یندرج فیه المعلوم بالذات. فالمعلوم بالذات ، ان کان جوهراً ، فالعلم به بحکم الاتحاد معه یکون جوهراً ، وان کان کماً ، فکماً، وهکذا .

ولا یخفی ان هذه الدعوی، وان کانت حقاً عندنا ، لکنها لاتتم علی مذاق المحقق الدوانی... وذلک لان الملاک فی سلب الکیف عن العلم عنده کان من جهة کونه موجوداً

ذهنیاً مع ان الکیف عنده من أقسام الموجود الخارجی . وعلی هذا، فیجب ان لا یکون جوهراً، لان الجوهر عنده ایضاً من أقسام الموجود الخارجی . والمقسم یجب ان یسری الی الأفراد. (آملی ۱۱۰–۱۱۲)

وهو نحو من الوجود ۱۰/۶۲

هو الوجود الرابطی. وهذا الوجود والعروض للأعراض التسعة بعد تمامیة ماهیاتها، والوجود زائد علی الماهیة. فلایکون العرض المطلق ذاتیاً لها، بل خارجاً محمولاً بغیر ضمیمة. (هیدجی ۱۱۵)

فلا تکون عرضیة الأعراض ذاتیة لها [أی للماهیات] بمعنی الذاتی فی باب البرهان، أی ماینتزع من نفس ذاتها، بل یکون من قبیل الخارج عن ذاتها المحمول علیها. (آملی ۱۱۳)

ولا منافاة بین کون الشیٔ جوهراً ۱۲/۶۲

لامنافاة فی کون الشیٔ جوهراً وعرضاً باعتبارین، اذ کون الجوهر فی الذهن جوهراً بالذات وعرضاً بالعرض بالمعنی المذکور. ولاضرر فیه. (هیدجی ۱۱۵–۱۱۶)

لأن جوهریته ذاتی، أی صفة للمهیّة نفسها، وعرضیته عرضی، وهو المراد بکونه عرضاً خارجیاً، أی تکون العرضیة خارجة عن مقام ذاتها، فیکون عرضاً بالعرض. (آملی ۱۱۳)

بمعنی انّه مهیّة حقّ وجودها ۱۳/۶۲

أو مهیّة، اذا وجدت فی الخارج، کانت لا فی الموضوع. وعلی أی تقدیر، لاتتوهم ان المهیّة الجوهریّة التی فی الذهن، جوهریتها بالقوّة، لانها بالفعل فی موضوع، هو النفس. وذلک لانّ عدم الکون فی الموضوع بالقوّة، لا الجوهریّة، بل الجوهریّة بالفعل، اعم من اللّاکون فی الموضوع بالفعل، کما فی الخارج، أو بالقوة، کما فی الذهن. وهذا مثل مایقال فی تعریف الجسم: انّه «الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه خطوط ثلثة متقاطعة علی زوایا قوائم». فالمکعّب جسم، والکرة ایضاً جسم، وان لم یکن فیها خط بالفعل. ففعلیّة جسمیّة الکرة بقوة قبول الخطوط وامکانها، ولایعتبر فعلیّة الخطوط. (سبزواری ۲۸)

لا فی مقام ذاته ١٤/٦٢

قوله: «لا فی مقام ذاته» نظیر قولهم «لا بالذات». (هیدجی ١١٦)

کما انّ الجزئی ١٧/٦٢

أی مفهوم الجزئی المنطق جزئی بالحمل الاولی، ولیس بجزئی بالشائع، بل کلّی. (سبزواری ٢٨)

ولذا اعتبر ١٨/٦٢

انّما اعتبرها من اعتبر لما رای، من انّ قولنا. «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» لیس تناقضا، مع انه مستجمع لجمیع شرایطه، کالوحدات الثمانیة المشهورة، اذ التناقض فی القضایا اختلاف القضیتین، بحیث یلزم من صدق کلّ کذب الاخری[1]. وهما هنا صادقتان وحیث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا. (سبزواری ٢٨)

ان الطبائع الکلیة العقلیة ٢٠/٦٢

المراد بالطبائع الکلیة نفس الطبائع المرسلة اللا بشرطیة المقسمیة والمهیات من حیث هی هی التی هی الکلیات الطبیعیة. ولیس المراد بها الکلیات العقلیة المصطلحة المقابلة لها. (آملی ١١٤)

من حیث کلّیتها ومعقولیّتها ٢٠/٦٢

لیس مراده، قدّس سرّه، الکلّی العقلیّ الموجود بوجود تجرّدی احاطی، بل المراد بکلّیتها الکلّی الطبیعیّ المعروض للکلّیة فی بعض المواطن، وهو احد معانی الکلّی. أو ابهام الطبیعة، حیث انّها المهیّة المطلقة واللابشرط المقسمی الغیر المرهونة بالجزئیة والکلّیة والتجسّم والتجرّد، وغیرها، وبمعقولیّتها مجرّد کونها مفهوماً. (سبزواری ٢٨)

المراد بکلیّتها هو إبهامها المفرط وعدم ارتهانها بشیء أصلاً، من الجزئیة والکلیة، والتجسم والتجرد، وغیرها.

وبمعقولیتها مجرد کونها مفهوماً ذهنیاً. (آملی ۱۱٤)

لاتدخل تحت مقولة ۲۰/٦۲–۲۱

أی لاتکون فرداً ومصداقاً لمقولة. (هیدجی ۱۱٦)

لأنها من حیث هی طبیعة من الطبائع [لا] تصدق علیها المقولة و[لا] تحمل علیها حملاً أولیاً ذاتیاً، کما ان الإنسان من حیث إنه إنسان هو عین الإنسان، لا أنه فرد منه، فان الإنسان لایکون فرداً من نفسه، بل هوهو نفسه. وبعبارة أخری، الإنسان إنسان بالحمل الأوّلی، لا أنه انسان بالحمل الشائع الصناعی. (آملی ۱۱٤–۱۱۵)

تصیر مظهراً أو مصدراً لها ۲۲/٦۲

المظهریّة بالنسبة الی المعقولات الکلّیة، والمصدریّة بالنسبة الی الخیالات مثلاً. وذلک لانّ العلّیة تقتضی سوائیّة ازید ممّا فی العقلیات، اذ لها وجود تجرّدی وسیع، ووحدة جمعیّة تحاکی تجرّد النفس النطقیّة القدسیّة. فهی من صقع النفس، کما نقول: ان العقول المفارقة من صقع الربوبیّة، بخلاف الخیالات، لانّ کلاً منها مردود متقدّر متشکّل، ولاتجرّد حقیقی فیها. ولذا کثیراً مانقول: التعقّل بالاتحاد، والتخیّل بالخلاقیّة باذن الله تعالی[1]. (سبزواری ۲۸–۲۹)

مظهراً لها بالنسبة الی المقولات الکلیة، ومصدراً لها بالنسبة الی التخیلات، بناءً علی طریقته - قدس سرّه - من کون ادراک الکلیات العقلیة بمشاهدة النفس ایاها عن بعد واتحادها معها. فتصیر النفس مظهراً لها، وادراک الصور المتخیّلة بانشاء النفس ایاها فی مرتبة الخیال. (آملی ۱۱۵)

لکنه غیر مجد ٤/٦۳

حاصل ماعتبره فی صیرورة الشیٔ فرداً من شیٔ وصحة جعله علیه حملاً شائعاً أمران. احداهما ان یکون مفهوم هذا الشیٔ مأخوذاً فی حقیقته کأخذ مفهوم الجوهر فی حقیقة الانسان وحدّه.

وثانیهما ان یترتب علیه أثره بان یکون باعتبار جوهریته مهیّة حق وجودها ان یکون لا فی موضوع .

فمجرد تحقق الامرالاول... لایوجب اندراج ذاك النوع فی ذاك الجنس . . . حتی یصح حمله علیه شائعاً، ما لم یترتب علیه آثاره .

وترتب الآثار متوقف علی موجودیته بوجود یخص به ویکون وجوده، اذ بالوجود المخصوص بالشیٔ یترتب علیه آثاره. فکما ان المهیة من حیث هی هی، مع قطع النظر عن الوجودین، لایترتب علیها اثرها، وما لم یترتب علیها آثارها، لایکون فرداً من تلك الطبیعة، لکن الطبیعة المأخوذة فیها هی هی بالحمل الأولی. (آملی ١١٥–١١٦)

الملاك ١٣/٦٣

نعم، المهیّة التی هی اللاشیٔ الوجودی، کیف یتصحّح بها حقیقة شیٔ ؟ فمجرّد مهیّة الانسان مثلا، التی فی العقل، لیس انسانا حقیقیّاً، ولاحقیقة الانسان، اذ المهیة تصیر بالوجود حقیقة . والوجود الذی یضاف الی المهیّات، بواسطة فی العروض، هو الوجودات المتشتتة، لاالوجود العلمی. فکما انّ مفهوم الوجود لیس وجوداً حقیقیّاً، ولایصیر به شیٔ موجوداً، کذلك مفهوم الجوهر. مثلاً، لیس جوهراً حقیقیّاً.

وبالجملة، هذا الحکیم المتأله، قدّس سرّه، مع المحقق الدوانی فی شقاق. فالمحقق یدّعی صحّة السّلب للکیف، وصحّة الاثبات للمقولات الاخر . وهو، قدّس سرّه، یدعی صحّة السلب لحقائق المقولات، وصحة الاثبات للکیف. ومدار هذا الاشکال علی اثبات کلاالامرین بالحقیقة لکلّ صورة صورة من المعقولات. ومتی طرد احدهما انحل. (سبزواری ٢٩)

لاحقائقها ١٥/٦٣

اذ الحقیقة باعتبار الوجود الخاصّ. (هیدجی ١١٦)

والوجود وان لم یکن ١٥/٦٣–١٦

کأنه دفع عن سؤال مقدّر، وهوأن الوجود الخارجی، اذ انضمّ الی الکلیات الطبیعیة کیف یصیّرها حقائق محصّلة، مع أنه لیس بجوهر ولاعرض. (هیدجی ١١٦)

لانّ الكلام فی الكلّی العقلی ۱۸/۶۳

أی ، الكلّی الذّهنی ، وهو المفهوم الذی یعقل . (سبزواری ۲۹)

مراده من الكلی العقلی هو الكلی الطبیعی الموجود فی الذهن ، لا الكلی العقلی الاصطلاحی اعنی الطبیعی المقید بالكلیة. (آملی ۱۱۷)

هذا الوجود للنفس ۱۹/۶۳

سیّما علی قاعدة اتّحاد المدرِك والمدرَك. (هیدجی ۱۱۶)

فلیس فی ذلك المقام ۲۲/۶۳

ولذا «كان الله ولم یكن معه شیء»، مع انّه تعالیٰ عالم بكلّ شیء. وهذا بوجه بعید كالمرات الّتی یترائی فیه الصّور . فذلك الوجود، انّما هو وجود المرات، لا المرئیّات ، اذ وجود المرئیّات هوالوجودات المتشتتات. (سبزواری ۲۹)

هو المرتبة الواحدیة المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات . . . واتی بكلمة «ذلك» المشار بها الی البعید اشارةً الی ترفّع ذاك المقام وبعده عن انّ یناله ایدی العقول . (آملی ۱۱۷)

حیوان وانسان ۲۳/۶۳

سلب الحیوان والانسان ونحوهما عن ذاك المقام من جهة عدم وجودها بوجودات المختصة بها ، وان كانت موجودات بوجوده تعالی . فیكون نظیر وجودات الصورالعلمیة فی صقع النفس بوجود النفس . وهذا معنی ما قاله العرفاء من ان الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود . والمراد بالأعیان الثابتة المهیّات الكلیة، وعدم اشتمامها رائحة الوجود بمعنی عدم وجودها بوجودات المختصة، لاسلب الوجود عنها مطلقاً. (آملی ۱۱۷)

لاتثبت ازید من هذا ۲/۶۴

أی، من انّ هذه المهیّات التی تحمل علی انفسها بالحمل الاولی، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض، لا بالذات . (سبزواری ۲۹)

وناهیک ٥/٦٤

وناهیک قول الحکیم المعنوی فی المثنوی:

شمس درخارج اگرچه هست فرد　　می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر　　نبودش در ذهن و در خارج نظیر

(سبزواری ٢٩–٣٠)

والجواب انه لایتفاوت الأمر ٧/٦٤

لایتفاوت الأمر عند المصنف [ملاصدرا] ، فان نفس الطبیعة فی الوجود الخیالی ایضاً لیس فرداً حتی ان الوجود الخارجی ایضاً کونه فرداً لیس باعتبار نفس الطبیعة، وان کان الفرد نفس الطبیعة ایضاً بالعرض، فانها موجودة بالوجود الخاص بها . والوجود عین التشخص ، فهوشخص بالذات ، وهو الواسطة لعروض التشخص ، والفردیة للطبیعة ایضاً . وأما الموجود الخیالی مما یعدّ فرداً من الطبیعة ، فلیس موجوداً بالوجود الخاص بالطبیعة، لان ذلک الوجود وجود النفس ، ولا سیما علی قاعدة اتحاد المدرِک مع المدرَک ، فانها وجود واحد بسیط منتزع منها مفاهیم عامة وخاصة بلاانثلام فی وحدتها وبساطتها. فکل وجود خیالی اشراق من النفس وظهور منه کما فی الوجود الإحاطی. (آملی ١١٨)

لیس فرد الانسان ولا الجوهر ٨/٦٤

کیف ؟ وقد مرّ معیار الفردیّة الحقیقیّة ، من انّه یترتب علی المندرج آثار الطبیعة المندرج فیها ، ولایترتب الآثار المترقّبة من الانسان علی الانسان الخیالی. (سبزواری ٣٠)

وبالجملة صحّة هذه السّلوب ١٠/٦٤

کسلب الجوهریّة ، وسلب الانسانیّة ، وسلب المقولات الاخر ، اجناساً وانواعاً وافراداً، عن وجود تلک الصّور العلمیّة ، أی بما هی وجود ، اشارة الیٰ ماهو المرضیّ عندنا ، من انّ العلم وجود واشراق من النفس ، کما سنحقق. (سبزواری ٣٠)

هذه الجملة غیرمرتبطة بالجواب المتقدم علیه ، بل هی مربوطة بما یختاره المصنف

فی الجواب من أن العلم لیس من مقولة الکیف ، لأنه من سنخ الوجود ، لاالمهیّة ، فیکون خارجاً عن مقسم الجوهروالعرض . (آملی ۱۱۸)

کیفاً بالذات ۱۲/٦٤

بأن یکون الکیف ذاتیاً لها .

ولما بیّن أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات ، بل بالحمل الأول فقط ، وراى أنه لو صدق علیها الکیف صدقاً ذاتیاً عاد الإشکال ، أراد تصحیحه أولاً بما ذکره صدر المتألهین من أنها کیف بالعرض ؛ ثم بماهو الحق عنده من نفی العلم کیفاً مطلقاً. (هیدجی ۱۱٦)

ومفاهیم المقولات ایضاً ۱۳/٦٤

أی ماهیاتها فی أنفسها ، لا من حیث معقولیتها. (هیدجی ۱۱٦–۱۱۷)

امّا نفسها أو جزءها ۱۳/٦٤–۱٤

اذا کانت المعقولات ، هی الاجناس العالیة ، أو جزئها ، اذا کانت انواعها . (سبزواری ۳۰)

بعبارة أخری ، عینها أو مأخوذ فیها. (هیدجی ۱۱۷)

کما قال فیمابعد هذا الکلام ۱٤/٦٤–۱۵

حیث یقول: وأما من حیث کونها صفات موجودة للذهن ، ناعتة لها ، من مقولة الکیف بالعرض ، لا ان الکیف ذاتی لها. (آملی ۱۱۸)

فما هذا الکیف بالذات ۱۵/٦٤

حتی تکون المفهومات الذهنیة کیفیات بالعرض له .

وحاصل ما قاله فی الجواب ان المقولات فی العقل مفاهیم جوهر وکمّ وکیف الی آخره ، وظهورها وانکشافها لدی النفس وجود خاصّ له ماهیّة ، هی مفهوم العلم ، وهی کیف بالذات ، والمقولات کیفیات بالعرض. (هیدجی ۱۱۷)

من حيث وجودها في النفس ١٦/٦٤

مراده من قوله «ومن حيث وجودها في النفس تحت مقولة الكيف» ان وجودها مبرز كيفيتها، لا ان وجودها في النفس كيف. كيف والوجود لا يكون جوهراً ولا عرضاً. (آملي ١١٨)

قلنا: وجود تلك المهيات ١٧/٦٤

يعني في النفس. (هيدجي ١١٧)

كونها وتحقّقها ١٧/٦٤

اذ الوجود ليس امراً ينضمّ الى المهيّة، بل ما به تتذوّت المهيّة، ومابه يشار اليها اشارة عقليّة، أو غيرها. وقد مرّ معنى زيادته عليها في التّصور، لا في حاق الذّهن. وكما يقول اهل الاعتبار انّ الوجود كون المهيّة وتحقّقها، يقوله اهل التحقيق، لكن بمعنى انّ بالوجود كونها، وليس لها كون وتحقق بدونه، وهي فانية فيه تحقّقا. (سبزواري ٣٠)

ذلك الوجود ١٨/٦٤

أي الكون أو التحقق في الذهن. (هيدجي ١١٧)

بل لعله وجود خاص ١٨/٦٤

ان للصور العلمية وجود في الذهن تكون هي بذاك الوجود مقولة المعلوم بالعرض، جوهراً أو كما أو كيفاً أو غيرها؛ ولها وجود آخر ينضم اليها تكون هو بذلك الوجود الآخر كيفاً بالعرض.

ولهذا الوجود الآخر المنضم اليها مهية اخرى هي مهية العلم، وهي الكيف بالذات. فصارت الصور العلمية كيفاً بالعرض، وانتهى الكيف بالعرض الى الكيف بالذات. (آملي ١٢٠)

لوجود تلك الصوّر ٢٠/٦٤

أي، لكونها وتحقّقها المذكور. (سبزواري ٣٠)

و وجود آخر ۲۰/٦٤

أی وجود آخر زائد علی کونها وتحققها فی النفس، یکون منضماً الی ماهیات الصور المعلومة، فیکون کمالاً ثانیاً لوجود تلک الصور، أی لکونها وتحققها الذی هو الکمال الأول. (آملی ۱۲۰)

بعد اللتیا والتی ۲۳/٦٤

یقال «وقع فلان فی اللتیا والتی»، وهما إسمان من أسماء الدواهی... وأصله أن رجلاً تزوج قصیرة، فقاسی منها شدةً، فطلّقها، وتزوج طویلةً، فقاسی منها أضعاف ذلک، فطلّقها. فقال: بعد اللتیا والتی، لا اتزوج ابداً. فکنی بها عن الشدائد المتعاقبة — من مجمع البحرین. (آملی ۱۲۰–۱۲۱)

لان وجود تلک الصور ۱/٦٥

حاصله انه لیس للصور العلمیة فی النفس وجودان، احدهما بالذات، وهو کونها وتحققها، والآخر بالعرض، وهو ظهورها علی النفس، حتی یکون لهذا الوجود العرضی مهیة یکون هذا الوجود لهذه المهیة بالذات، وکانت تلک المهیة هی العلم، وهی من مقولة الکیف بالذات. وتکون الصور العلمیة کیفاً بالعرض.

وذلک لمخالفته للوجدان، اذ لیس فی انفسنا غیر ظهور الصور العلمیة شیئاً آخر. (آملی ۱۲۱)

ضمیمة تزید علی وجودها ۲/٦٥

أی، وجودها فی نفسه وجودها للنفس، و وجودها للنفس لیس یزید علی وجود النفس، اذ لاوجود لها الّا الوجود التطفّلی للنفس، کما مرّ. فکما لم یکن فیها جوهر حقیقی مثلاً، الّا الجوهر بالحمل الاولی، کذلک لاکیف حقیقی، اذ لاوجود الّا وجود النفس، والکیف من المحمولات بالضمیمة. (سبزواری ۳۰)

وظهورها لدی النفس ٤/٦٥

جواب عمّا مرّ فی توجیه الکیفیّة، من انّ ذلک الوجود الخاص، ظهورها علی

النفس بانّ المراد بالظهور، اما الظهورلدى النفس، وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها، واما الظهورللنفس، وهذا، امّا نسبته مقوليّة، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً، وامّا اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود واشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ انّ النور هو الوجود، والوجود، سيّما الوجود الصّورى التجردى، بمراتبه، هو النور. (سبزوارى ٣٠)

حاصله أنه لابد فى كون العلم كيفاً والصور المعلومة كيفيات من اثبات أمر زائد على وجود النفس. وليس هنا أمر آخر. (هيدجى ١١٧)

ظهورها [أى ظهور الصور العلمية] على النفس ليس إلا كونها وتحققها، لا أمر ينضم الى وجودها فى الذهن، لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقوّمها بها. وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم الى النفس. والّا، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية فى نفسها، أى تصير مستقلة بالوجود، لا ظهورها لدى النفس. (آملى ١٢١)

لكان ظهور نفسه ٥/٦٥

لا ظهوره لغيره، بل الظهور للنفس بناء على أن الوجود للماهيات الذهنية تبعاً وتطفلاً (هيدجى ١١٧–١١٨)

وليس هنا أمر آخر ٥/٦٥–٦

ينضم الى وجود تلك الصور الّذى للنفس حقيقة حتى يحمل عليها الكيف. (هيدجى ١١٨)

من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥

وليس كالعرض المطلق. فلابدّ من اتّصاف موضوعه، وهو النفس، وانضمامه بحيثية أخرى، هى صفة قائمة به حتى ينتزع منه ماهية الكيف. (هيدجى ١١٨)

الظهور والوجود للنفس ٦/٦٥

ان المراد « بظهور الصور لدى النفس » هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس

وتحققها ، لابانضمام ذاك الظهور الى وجودها .

وأما المراد بـ« ظهورها للنفس » هونسبتها الى النفس . وتلك النسبة إما مقولية، أى نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية . ومهية هذه النسبة هى العلم . وإما نسبة اشراقية، أى فائضة من النفس ، بافاضتها تتحقق الصور العلمية ، لابمعنى انها شئ والصور العلمية المتحققة بها شئ آخر، بل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية ، والفرق بينهما هو الفرق بين الايجاد والوجود . فنفس تلك الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ايجاد وانشاء ، ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجود لها . وفى الحقيقة ، ليس الا النفس وهذا الاشراق . لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلك الاضافة ماهيات الصور العلمية .

فعلى الاول ، اعنى كون النسبة المقولية هى العلم ، يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة . لاالكيف . وعلى الثانى ، اعنى كون النسبة الاشراقية هى العلم ، يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود . وهذا هو الموافق للتحقيق . (آملى ۱۲۱–۱۲۲)

والوجود ليس بماهية ۸/٦٥

فالعلم ليس بكيف . (هيدجى ۱۱۸)

فكما انّ فيض الله... الفيض الاقدس ۱۰/٦٥–۱۱

الفيض المقدس ، هو التجلّى الافعالى الذى هو ظهور الذات المتعالية فى المظاهر التى هى المهيّات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصّة فى كلّ بحسبه . والفيض الاقدس هو التجلّى الاسمائى والصّفاتى الّذى هو ظهور الذّات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة ، لزوما غير متاخّر فى الوجود . فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد . والمراد بالتعيّنات فى المرتبة الواحديّة ، هى الصّور العلميّة التفصيليّة . (سبزوارى ۳۱)

ان حقيقة الوجود الغير المنزل الى المراتب الامكانية لها ظهورات .

(۱) فاول ظهورها هو تجلى ذاتها لذاتها وظهورها على ذاتها ، مع قطع النظر عن التعيّنات الصفاتية والأسمائية . ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية ، والهويّة الصرفة ،

ومقام غیب الغیوب، والکنز المخفی، والغیب المصون، ومنقطع الاشارات، ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(٢) ثم لها ظهور علی تعیّنات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعیان الثابتة. وهی المهیات الکلیة اللازمة لهذا التجلی الأسمائی الغیر المنفکة عنه نظیر عدم انفکاك لوازم المهیة عن المهیة... وان شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغیر المتأخرة عن وجود ملزومها، ولازم ذلك موجودیتها بعین وجود الملزوم. ولذا لاتکون موجودة، أی بوجوداتها الخاصة، وان کانت موجودة بوجود الحق تطفلاً. وعن ذلك یعبرون بانها موجودة بوجوده تعالی، لابایجاده. وهذا معنی ما قالوا: الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. وهذا، اعنی ظهورها علی الاعیان الثابتة هو الظهور الأول علی الاعیان. وبهذا الاعتبار یسمی ذلك الوجود بالحضرة الواحدیة، وعالم الاسماء، وبرزخ البرازخ، ومقام الجمع، والتجلی الاسمائی، والفیض الأقدس، والصبح الازل، ومقام العماء، والنشأة العلمیة.

(٣) ثم لها ظهور ثالث، وهو ظهورها الثانی علی الاعیان الامکانیة، وتجلی ثان علیها، وهو تجلی واحد وظهور فارد فی کل بحسبه... وهذه المرتبة تسمی بالفیض المقدس، والنفس الرحمانی، والحق المخلوق به، والمشیة، والرحمة الواسعة، والحقیقة المحمدیة، والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم، وهو عالم الجبروت، الی آخرها الذی هو الناسوت. (آملی ١٢٢-١٢٣)

فکذلك اشراق النفس ١٢/٦٥-١٣

التی هی الآیة الکبری المنبسط علی کل المهیّات العالمیّة، کما قیل: الحکمة صیرورة النفس الانسانیّة عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی. فلهذه الآیة الکبری، وجود منبسط، ولیس بجوهر ولا عرض، لوجهین: احدهما ان الوجود بسیط، ولیس بالذّات جوهراً وعرضاً. وثانیهما انّ ذلك الوجود للنفس، کما عرفت. و وجود النفس لامهیّة له، کما قال بعض المحقّقین. ویاتی فی موضعه انّها بحت وجود ظلّ حقّ، وان التفاوت بین الوجودات المجرّدة عن المهیّة، بالشدّة والضّعف. (سبزواری ٣١)

المعقولة بالذات ۲۱/٦٥

احتراز عن المعقول بالعرض. فلايقول احد انّ العاقل متّحد معه. وبعد ما اريد المعقول بالذات، لايراد ان مفهومه عين العاقل، كما نصّرح به فی آخر هذا المبحث، اذ المفهوم لايصير عين حقيقة الوجود، بل يراد ان وجود المعقول بالذات، وجود النفس، اذ قد مرّ انّ وجودها تبعاً وتطفّلا. وبعد مايراد الاتحاد بحسب الوجود، يراد اتحاده بوجودها الظهوری، ونورها الفعلی، لابوجود اعلی المراتب، كاللطيفة السّريّة والخفويّة، الّاان يراد الموضع الاول من الموضعين المذكورين فيما بعد. (سبزواری ۳۱)

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات الّتی هی عين مهيّة المعقول بالعرض، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوّه بانه اذا تعقلنا شجراً تصير مهياتنا عين مهية الشجر، واذا تعقلنا حجراً تصير مهياتنا عين مهية الحجر... ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التی هی مهية المعقول بالعرض. ولااتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتی يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجی الذی هوالمعقول بالعرض.

بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذی وجوده فی نفسه عين وجوده لعاقله.

وهذا الاتحاد ايضاً ليس علی نحوالاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب، بل يكون علی احد نحوين: (۱) إما بنحوالكثرة فی الوحدة بمعنی وجود الصورالعلمية علی نحواللفّ والرتق بوجودالنفس فی المرتبة الشامخة من النفس والمقام العالی منها. (۲) أو بنحوالوحدة فی الكثرة بمعنی وجودها علی نحوالنشر والفتق بنوروجود النفس وشعاعه واشراقه الذی هوظل وجودها وكالمعنی الحرفی بالنسبة اليها. (آملی ۱۲٤-۱۲٥)

من باب اتّحاد المادّة والصّورة ۲۲/٦٥-۲۳

والذی دعاهم الی القول باتحاد المادّة والصّورة، انّ الفعليّات بينها التأبّی والتنازع،

فلاتتّحد بعضها ببعض. والهيولى لما كانت قوّة محضة وابهاماً صرفاً، لاتابى ولاتعصى من جانبها. فتتحد بكل فعليّة فعليّة. فالصّورة النوعيّة المائية مثلاً، تابى عن الهوائية، لكن هيوليها قابلة للهوائية. واذا كانت هيولى الجسمانيات هكذا، فما حدسك بهيولى العقليات فى شدّة لطافتها وتجرّدها؟ وهى العقل الهيولانى الذى هو هيولى المعقولات النفسانيّة. فالنفس للطافتها، باىّ شئ تتوجّه، تتصوّر بصورته وتتحدّ بها. (سبزوارى ٣١–٣٢)

فان النفس فى مقام العقل الهيولانى ٢٣/٦٥

النفس فى المرتبة الاولى عقل هيولانى، أى قابلة لكل صورة علمية ترد عليها، والصور العلمية منزلتها بالنسبة اليها منزلة الصورة بالنسبة الى المادة. واذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة، مع كونها جسمانية، فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولانى للطافتها وتجردها مع الصورة العلمية أولى. (آملى ١٢٧)

مسلك التضايف ١/٦٦

حاصله أن العاقلية والمعقولية متضايفان كالأبوة والبنوة...

قال [صدر المتألهين] فى الأسفار، بعد اثبات أن الصورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شئ واحد... انه «لو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين، لكل منهما هوية مغايرة للاخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالّية والمحلّية، كالسواد والجسم الذى هو محلّ السواد، لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لان أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن قرينه. لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال، اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشئ آخر. وكون الشئ معقولاً لايتصور إلا أن يكون الشئ عاقلاً له. فلو كان أمراً مغايراً له، لكان هو فى حد نفسه، مع قطع النظر عن ذلك العاقل، غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى، وهو وجود الصورة العقلية. فان الصورة المعقولة من الشئ المجردة عن المادة، سواء كان تجردها بتجريد مجرّد اياها عن

المادة أو بحسب الفطرة ، فهی معقولة بالفعل أبداً ، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا .

وقد مرّ فی مباحث المضاف أن المتضایفین متکافئان فی الوجود وفی درجة الوجود: ان کان أحدهما بالفعل ، کان الآخر بالفعل ، وإن کان بالقوة ، کان الآخر بالقوة ، وإن کان أحدهما ثابتاً فی مرتبة ، کان الآخر ثابتاً فیها . » (آملی ۱۲۷-۱۲۸)

لما ذکرنا فی تعالیق الاسفار ۲/٦٦

اورد علیه [أی علی مسلک التضایف] فی حاشیته علی الأسفار بان التکافؤ الذی هو مقتضی التضایف أن یکون بینهما المعیة ولا یکون بینهما التقدم والتأخر . وأما اتحادهما ، فلایثبت بدلیل التضایف ؛ بل یحتاج الی دلیل آخر . (آملی ۱۲۸)

وممّا یویّد ذلک ۳/٦٦

هذا ممّا خطر ببالی . وهو قویّ بشرط الحدس الصائب . وممّا خطر ببالی ایضاً ، دلالة التبدلات والتجددات الاخرویة التی وردت فی الکتاب والسّنة علیه ، مثل قوله تعالی «کلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا» ، ومثل حرکات اهل الجنّة واکلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغیر ذلک ، ممّا لایحصی[1] . ولولا الاتحاد ، ورد الاشکال بانّ القوة والاستعداد هناک مفقودان ، اذ الهیولی[1] من خاصیة هذه النشأة ، فلاترتقی الی هُناک . والدنیا مزرعة ، والآخرة دارالحصاد . فاذن ، کلّ ماهی لوازم اعمالهم وملکاتهم ، فی طرفی اللطف والقهر ، لابدّ ان یشاهدوها دفعة ، مع انّه لایساعده العقل والنقل . ولایمکن لکثیر من المتفلسفة الواقعین فی ورطة نفی العلم بالجزئیات عن الحق ، تعالی[1] عن ذلک علوّا کبیراً ، تصویره . فکیف یقع لاصحاب الیمین ، فضلاً عن اصحاب الشمال ؟ ولو تیسّر هذا لهولاء ، لکان لهم اعلی المقامات ، مع انّه لم یکن لهم من العلوم والاحوال مایوجبه . وان اثبت هذا الصاحب العقل البسیط والمستفاد ، کان موجّها ، لکن الکلام فی اهل الصورة . فنقول فی حلّه : تلک الدار دارالصور الصرفة ، ولامادّة ولاقوة هناک . وحرکاتها وتبدلاتها کلها صوربحتة . وعدم اجتماعها ، مکانا وزمانا ، ذاتیة لصورها ومقادیرها المتشکلة . وزمانها الصّوری ، وهوالدهر الاسفل ، والذاتی لایعلّل . والغیبة فی الابعاد القارّة ، وعدم القرار فی الزمان ، انما هما بالذات ،

ولو فی هذه النشاة. ولیسا بسبب الهیولیٰ، حتی لو فرض عدم الهیولی لکان الامتدادات القارّة وغیرها بحالها فی عدم اجتماع اجزائها. والمدرك، ولو کان من اصحاب الیمین، لم یخرج عقله النظری الذی یدور علیه التجرد الحقیقی والسعة، من القوة الی الفعل. فصار ضیق الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره علی الاتحاد بالصور الممتدة والجزئیات الداثرة. فنفسه بالفطرة الثانویة، لو لم یتحد بالمدرکات الصوریّة والمتقدرات الخیالیّة، لم تتضیق، ولم تقع فی التفرقة والغیبة، التی هی عن لوازم المقادیر والاجسام.

این بخاك اندرشد و کل خاك شد وان نمكك اندر شد و کل پاك شد

فثبت دلالة هذا علی اتحاد المدرك بالمدرك. وانحل الاشکال، وان کان عسر الانحلال. (سبزواری ۳۲-۳۳)

حاصله ان الخارج، کما لم یکن ظرفاً للخارجی، مثل المکان الذی ظرف للمتمکن بل الخارجی مرتبة من وجود الخارج وبه یشکّل الخارج ویتحقق، ولیس نسبته الی الخارج کنسبة الکوز الی الماء، حیث یکون الکوز شیئاً وهو الظرف، والماء شیئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا: زید فی الخارج، لایکون الدار التی زید فیها خارجاً لزید، اذ الدار ایضاً فی الخارج. بل زید، ودار زید، والبلد الذی فیه دار زید، والارض التی فیها بلد دار زید، والسماء الذی یظل علی تلك الارض، کلها فی الخارج، بمعنی ان کل واحد منها شیٔ من الخارج. فالخارج والخارجی شیٔ واحد؛ کذلك الذهن لیس شیئاً والذهنی شیٔ آخر، حتی یکون الذهن ظرفاً والذهنی مظروفاً، ویکون حصوله فیه کحصول المظروف فی الظرف. بل الذهن والذهنی شیٔ واحد. (آملی ۱۲۹)

وجودات المدرکات ۹/٦٦-۱۰

المراد بالمدرکات... هی الصور العلمیة والقوی التی محلّ لها کالمتخیلة والواهمة ونحوهما. أما کون الصور مدرکات، فواضح... وأما کون القوی مدرکات، فلکونها معلومة للنفس بالعلم الحضوری، أی نفس وجوداتها علوم للنفس. ولیس علم النفس بتوسیط صورها لکی تکون صورها المعلومة بالذات وهی المعلومة بتوسیط صورها بالعرض.

بل هی المعلومة بالذات، فهی علم ومعلوم معاً. (آملی ۱۳۰)

منطوية فی وجود ذلک المدرك بنحو اعلیٰ ۱۰/٦٦

المراد بالمدرکات، القوی، وما فیها من الصّور، لانّ القویٰ ایضاً من مدرکات النفس بالعلم الحضوری. والمراد بالانطواء فیه بنحو اعلی، کینونتها فیه بنحو اللّف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصیلیّة، المعقولات المفصّلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها قلباً، وبالعقل البسیط الملکة الخلاقة للتفاصیل التی تسمّی النفس فی مرتبتها روحاً. وتسمیة الملکة البسیطة بالعقل البسیط، وکل معقول بالعقل التفصیلی، انّما هی فی کتاب النفس، حتی ان النفس تسمّیٰ عقلا، من باب تسمیة المحل باسم الحالّ، اذ العقل اسم للکلّی العقلی، کما هو علی مذهب القائلین بالتغایر.

ولک ان تجعل العقول التفصیلیّة العقول بالفعل البسیطة، والعقل البسیط العقل الفعال، أو ترید بها العقول المفارقة، وبه العقل الکلّی.

ثمّ ان القول بالاتحاد قول المشائین، کما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات: والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهوقول المولوی فی المثنوی:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(سبزواری ۳۳–۳٤)

المراد بالمدرك هوالنفس؛ وبانطواء وجوداتها فی وجود المدرك بنحو اعلی، کون وجود النفس فی المرتبة العلیا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة، کجامعیة المداد الّذی علی رأس القلم للحروف التی ینشرح منه علی القرطاس ... وللحروف المسوّدة علی ظهر القرطاس مثلاً وجودان: وجود تفصیلی لکل واحدة منها، به تمتاز کل عن الأخری... و وجود اجمالی، وهو وجود المداد الذی علی رأس القلم، اذ ذاك المداد هوالذی یظهر بتلک الصور من الحروف. لکن وجود الحروف بالاصالة هی الوجودات التفصیلیة، اذ بها یترتب علی الحروف آثارها؛ وقد عرفت ان وجود کل شیٔ هومابه یترتب علیه آثاره. وأما وجود المداد علی رأس القلم، فهو وجودها تطفلاً. (آملی ۱۳۱)

انطواء العقول التفصيلية فی العقل البسيط ٦٦/١٠-١١

فی العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات.

(١) ان يكون المراد بالعقول التفصيليّة المعقولات المفصلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها قلباً ؛ و بالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها روحاً.

(٢) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل؛ و بالعقل البسيط العقل الفعّال .

(٣) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ماعدا العقل الاول؛ و بالعقل البسيط العقل الاول. (آملی ١٣١)

نوره الفعلی انبسط ٦٦/١١

أی العلم بها. وهو مرتبة القلب بالاصطلاح المذكور. (هيدجی ١١٩)

هو اشراقه واضافته الاشراقية علی الصور العلمية التی هی ايجاد لتلك الصور ووجود لها الذی به يتحقق تلك الصور. بل التحقق ليس الا له. وأما مهيات الصور العلمية، فيسند اليها التحقق بالعرض.

اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص فی مراتب النفس . . . فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع ، يعبرون عنها باللطائف السبعة. . . وهی (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ (٦) والخفی (٧) والأخفی. فهی «طبع» باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون؛ و «نفس» باعتبار مبدئيتها للادراكات الجزئية؛ و «قلب» باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية؛ و «روح» باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها ؛ و «سرّ» باعتبار فنائها فی العقل الفعّال ؛ و «خفی» باعتبار فنائها فی مقام الواحدية ؛ و «اخفی» باعتبار فنائها فی مرتبة الأحدية. هذا بحسب اصطلاح العرفاء .

والحكماء قالوا ايضاً بان للنفس سبع مراتب: (١) العقل الهيولانی (٢) والعقل بالملكة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعقل المستفاد (٥) والمحو الذی هو مقام التوحيد الأفعالی (٦) والطمس

وهو مقام التوحيد الصفاتى (۷) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتى. (آملى ۱۳۱–۱۳۲)

فى الثانى ۱۵/٦٦

أى فى مقام الوحدة فى الكثرة.

يعنى ان المتحد مع المدرَك فى مقام الوحدة فى الكثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط على هياكل المهيّات والصور العلمية، لا النفس فى مقامها الشامخ، حتى يلزم التجافى من مقامها ومرتبتها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقى، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة الى مقامها العالى، ولم يكن له قوام فى مقابل النفس، ولا له ظهور إلا بوجود النفس، بل هو ظهور النفس وظهور الشئ من حيث هو ظهور لا حكم له، بل هو كالمعنى الحرفى بالنسبة الى الظاهر، كالعكس بالنسبة الى العاكس، يقال اتحد المدرِك مع المدرَك. وفى الحقيقة، المتحد هو نور المدرِك، لا المدرِك نفسه. (آملى ۱۳۲)

ولكن ذلك النور ۱۵/٦٦

استدراك لما يتوهم أنه، إن كان النور الفعلى عين المدرِك، فلم سمّيته فعله؟ وإن كان غيره، لم يكن المدرَك المتحد معه متحداً مع المدرِك.

بيانه أن النور الفعلى للمدرِك، أى إشراقه المنبسط على المدركات، وجهه، لا هو ولا غيره، اذ هو كالمعنى الحرفى، لا استقلال له حتى يثبت له حكم، فيقال إنه هو أو ليس هو، بل هو تبع محض وتعلق صرف لوجود النفس. (هيدجى ۱۲۰)

الاتصاف بالمعقول وعروضه ۲/٦٧

يعنى الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه. ولذا أتى بالمثال، وهو اتصاف الانسان بالكلية فى مثل الانسان كلى، حيث ان الكليّة مصداق المعقول كما لايخفى. (آملى ۱۳۳)

والمراد بالثانى ما ليس فى الدرجة الاولىٰ ٤/٦٧

فان النوعيّة مثلاً معقول ثان، مع انّها معقول رابع. فانّ الانسان مثلاً، اذا حذف مشخصاته بنظر العقل، فهو المعقول الاول، وعرضه الكلّية، وهى المعقول الثانى. ثمّ اذا

قاسه العقل الى افراده، وراه غيرخارج عنها، طرأه الذاتية، وهى المعقول الثالث. ثم اذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة، اخذته النوعيّة، وهى المعقول الرابع. نظير قولهم، «الهيولى الثانية»، مع انها قد تكون رابعة وخامسة أو غيرها، كالاخلاط للاعضاء، وهى مسبوقة بالهيولىٰ المنوّعة بصور العناصر، المسبوقة بالهيولى المجسمة، المسبوقة بالهيولى الاولى. (سبزوارى ٣٤)

سواء كان اتصافه فى العين ١٠/٦٧

معيار كون الاتصاف فى العين، ان يكون الوجود الرابط للصفة فى الخارج، وكون عروضها فى العقل، ان يكون وجودها الرابطى، أى وجودها المحمولى الناعتى، فى العقل، لا فى الخارج. ولاغرو فى ذلك، لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وكون الوجود الرابط، أى ثبوت شئ لشئ فى الخارج، لايستدعى زيادة مؤنة، كما ان الاعدام ثابتة للاشياء فى الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمىٰ ثابت لزيد فى الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسى لها فى الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه فى الخارج، ان الخارج ظرف لنفسها، لالوجودها، كما انّ النسبة الخارجيّة، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة، لالوجودها. فكون العدم لزيد فى الخارج، أو سلب بصره فى الخارج، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتى يلزم التهافت. (سبزوارى ٣٤)

والاول المعقود به ١/٦٨

هذان رسمان آخران لها. (سبزوارى ٣٤)

لايعقل الا عارضاً لمعقول آخر ٢/٦٨

ان المعقول الثانى، باصطلاح المنطقى، هو ما كان عارضاً للشئ بما هو فى العقل، بمعنى ان المعروض بقيد كونه فى العقل معروض. ولامحالة يكون اتصافه به ايضاً فى العقل، اذ هو فى الخارج لايكون هو بقيد كونه فى العقل... فالعارض عليه لايعقل، اذا عقل عارضاً، الا عارضاً لمعقول آخر.

وانما قیّدنا عدم معقولية العارض عليه الا عارضاً لمعقول آخر بما اذا عقل عارضاً لئلا يردّ بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنيّة منفكّاً عن تعقل معروضاتها، مثل ما اذا تعقلنا الكلية بلاتعقل معروض معها من الانسان ونحوه... لما كان المعقول الثانی بالاصطلاح المنطقی هو ماكان عارضاً لمعروض من حيث هو فی العقل، كان وجه تسميته بالمعقول الثانی ظاهراً، حيث انه لايعقل عارضاً الا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضة. (آملی ۱۳۳–۱۳٤)

أما علی الثانی ۳/٦۸

المعقول الثانی بالاصطلاح الفلسفی، فی تسميته بالمعقول الثانی خفاء، حيث انه لايكون عارضاً لمعروضه من حيث هو فی العقل، بل هو عارض له من حيث هوهو، وان كان العروض حين هو فی العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه فی العقل. ففی تعقله عارضاً لايحتاج الی تعقل معقول آخر من حيث هو معقول. (آملی ۱۳٤)

ولم يعقل معروض اولاً ۳/٦۸

فإن عروضه، لما كان فی العقل، وثبوت الشیٔ للشیٔ يتوقف علی ثبوت المثبت له، فمعروضه يجب أن يُعقل ليعقل عروض العارض له. فكان فی الدرجة الثانية من التعقل، سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض فی العقل، كما فی العوارض الذهنية أم لا، كما فی سائر الأمور الإعتبارية. (هيدجی ۱۲۰)

شيئية ٤/٦۸

استدل فی الشوارق علی كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو كانت متأصلة فی الخارج، لحاذاها أمر فی الخارج. وليس كذلك. لان الاشياء الخارجية أشياء مخصوصة، مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس فی الخارج شیٔ موجود، ولم تكن له خصوصية اخری حتی يقع بازاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشیٔ المخصوص كالانسان ونحوه، اذا حصل فی الذهن بأن يجرّده العقل من جميع الخصوصيات فتبقی الشيئية المطلقة. (آملی ۱۳٦)

کما خلط بعضهم ٥/٦٨

هو الفاضل القوشجی. (هیدجی ١٢٠)

اراد المعنی الثانی ٧/٦٨

أی ، المعقول الثانی الفلسفی ، وهو مساوق للأمر الاعتباری النفس‌الامری عندهم. و وجه التوهم ظنّه ان الاتصاف دائما کالعروض ، لابد ان یکون فی العقل ، والحال انّ الاتصاف فی هذه المذکورات ونحوها ، فی العین. وهذا من بعض‌الظن ، لابتنائه علی حصر المعقول الثانی فی المنطقی. (سبزواری ٣٤–٣٥)

والا لزم التسلسل ٩/٦٨

وجه التسلسل انه لو کان للشیئیة العامة فرد یحاذیها بالذات ، مثل زید الذی فرد الانسان ، لکان مشترکاً مع بقیة الاشیاء ، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فی کونه شیئاً . لانّه کما یکون الانسان شیئاً ، هذا الّذی فرد ذاتی للشیئیة أیضاً شیٔ . فهو یشارك الانسان فی کونه شیئاً . لکن‌الانسان شیٔ هوالانسان ، وهذا شیٔ هوالشیٔ . فیجب‌ان یکون فیه مابه یمتاز عن‌الانسان بعدکونهما مشترکین فی کونهما شیئاً ، کما ان فی‌الانسان شیٔ یمتاز به عن هذا الفرد من الشیٔ ، وهوالانسانیة . و اذا کان فی هذا الفرد من الشیٔ ما به یمتاز عن الانسان المشترك معه فی الشیئیة ، فننقل الکلام فیما به یمتاز عمـا یشارکه فی الشیئیة ، فنقول: الذی به یمتاز هذا الفرد من‌الشیٔ عمّا یشارکه فی‌الشیئیة ایضاً شیٔ ، لان الشیئیة من الأمورالعامة ، فیکون مشارکاً مع غیره مما یصدق علیه‌الشیئیة . فیحتاج الی ما به یمتاز عن غیره من المشارکات. ثم ننقل النظر الی ما به یمتاز ، والمفروض انه ایضاً شیٔ ، فیتسلسل . (آملی ١٣٥)

وان لاتکون من الامورالعامّة ٩/٦٨

الشاملة لکل شیٔ ، لانّه اذا لم یکن عروضها فی الذهن خاصة ، بل کان فی الخارج ، کان المعروض مقدما بالوجود علی الشیئیة ، و کان الضمیمة نفسها شیئاً. والانسان والفرس

مثلاً، المتقدمان عليها ، لم يكونا شيئاً ، بل انساناً وفرساً فقط . فلم تشتمل الخصوصيات ، بخلاف ما اذا كانت الشيئية انتزاعية ، فانّها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كلّ شئ خاص . وليس المراد من نفى العموم انّها ، بعدما كانت ضميمة متأصّلة ، كانت خاصّة ، اذا الشئ ما لم يتشخص لم يوجد . فلم تكن من الامور العامّه . وذلك لانّه مامن عام يوجد بما هو عام ، لما ذكر ، ولانّ وجود الطبيعى مطلقا ، بوجود اشخاصه ، وهذا لاينفى عمومه لكثرة افراده . (سبزوارى ۳۵)

ذلك لانّه اذا كانت الشيئية عارضة على الانسان مثلاً فى الخارج ، كعروض البياض له ، فلامحالة يجب ان يكون قبل عروضها عليه موجوداً ، كما انه قبل عروض البياض عليه موجود . لان ثبوث شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت . فحينئذ ننظر الى الانسان الموجود قبل عروض الشيئية عليه ، ونسأل انّه هل هو شئ ام ليس بشئ . فان كان شيئاً ، فهل هو شئ بتلك الشيئية التى تعرض بعد ، أو بشيئية أخرى عرضته قبل عروض تلك الشيئية . والكل محال .

أما اذا لم يكن قبل عروض تلك الشيئية عليه شيئاً ، ف[ذلك محال] لمنافاته لكون الشيئية من الأمور العامّة ، مع ان ما يكون موجوداً فهو شئ ، وما ليس بشئ فهو ليس بموجود بالوجدان .

وأما اذا كان شيئاً بتلك الشيئية ، فللزوم تقدّم الشئ على نفسه .

وأما اذا كان شيئاً بشيئية أخرى ، فننقل الكلام فى تلك الشيئية الثانية ، والمفروض انها ايضاً عرض خارجى تحتاج الى ثبوت معروضها فى الخارج . فتحتاج الى شيئية ثالثة ، وهكذا ، فيتسلسل . (آملى ۱۳۶)

لان لازم الماهية ۱۱/۶۸

لأنه يلزمها بما هى هى ، مع قطع النظر عن الوجودين . والماهية بهذا الإعتبار إعتبارية . فما يلزمها لذلك أولى بالإعتبارية . فالإمكان الذى هو لازم الماهية من حيث هى ، أولى بالإعتبارية . (هيدجى ۱۲۰–۱۲۱)

لزم امّا التسلسل وامّا الخلف ١٢/٦٨

لانّه، اذا كان عروضه فی الخارج – و واجب تقدم المهيّة بالوجود على عارضها الخارجی – فان كانت ممكنة ، قبل الامكان اللاحق ، لزم الاول. وان كانت واجبة أو ممتنعة ، لزم الثانی. وان لم تكن شيئاً منهـا ، لزم الثالث. وهذا هوالخلو فی الواقع ، لا فی المرتبة. (سبزواری ٣٥).

ذلك لان معروض الامكان فی الخارج (١) إما ممكن، (٢) واما واجب أو ممتنع، (٣) واما لايكون ممكناً ولا واجباً ولاممتنعاً.

فعلى الاول، فإما ان يكون ممكناً بذلك الامكان الذی يعرضه أو بامكان آخر قبله. فان كان ممكناً بذلك الامكان ، فيلزم تقدم الشیٔ على نفسه. وان كان بامكان آخر ، فيلزم التسلسل.

وعلى الثانی، فيلزم الخلف ، أعنی صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً.

وعلى الثالث ، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث ، اعنی الوجوب والامكان والامتناع. وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف. (آملی ١٣٧)

الوجود مطلق ومقيد ١/٦٩

حاصله أن الوجود إما أن يكون المراد منه تحقق الشیٔ، أو يكون المراد تحقق الشیٔ للشیٔ. والأول هوالوجود المطلق ، كقولنا: «الانسان موجود». والثانی هوالوجود المقيد، كقولنا: «الانسان كاتب» أو «موجود كاتباً» أو «موجود له الكتابة».

وكذا العدم ، إما أن يكون المراد رفع الشیٔ، أو يكون المراد رفع الشیٔ عن الشیٔ. فالأول هوالعدم المطلق ، والثانی هوالعدم المقيد. (هيدجی ١٢١)

كالانسان موجود ٣/٦٩

فی مثله ، اذا قصد اثباته لشیٔ، يجعل ذاك الشیٔ موضوعاً والمشتق من لفظ الوجود من غير تقييده بشیٔ محمولاً حتى من تقييده بكونه وجود الانسان. فان المحمول ليس مقيداً

بشیٔ ولو بالموضوع . وانما یظهر تقییده بعد الحمل ، لا انه یقیّد ثم یحمل علیه مقیداً . (آملی ۱۳۷)

کالانسان کاتب ٤/٦٩

فی مثله ، اذ قصد اثبات وجود ذلک الشیٔ لغیر ذلک الشیٔ، یجعل ذلک الغیر موضوعاً، وذلک الشیٔ أو وجود ذلک الشیٔ محمولاً ، علی سبیل الحمل الاشتقاقی . فیقال : «الانسان کاتب» ،أو «موجود کاتباً» ، او «موجود له الکتابة» . (آملی ۱۳۸)

بل جاریة فی حقیقته ٥/٦٩ ـ ٦

أی فی الوجود الحقیقی .

إعلم أن «الوجود» قد یطلق ، ویراد به المعنی المصدری النسبی ، وهو من المعقولات الثانیة التی لایکون وجوده إلا فی العقل .

وقد یطلق ویراد به المعنی الحقیقی الذی هو مبدء الأحکام ومنشأ الآثار ، وبه یحصل طرد العدم ویأبی بذاته عن البطلان .

ویعبّر عن الأول بالوجود النسبی ، وعن الثانی بالوجود الحقیقی ، وهو لیس من سنخ المفاهیم والماهیات . (هیدجی ۱۲۱)

لان الجوهر مهیّة ۲/۷۰

واما الجوهر ، بمعنی الموجود القائم بالذات ، فالوجود الحقیقی قائم بذاته ، لا بالمهیة . وکذا الجوهر ، بمعنی الموجود لا فی الموضوع . فان الوجود الحقیقی موجود بذاته ، وسلب الموضوع وصف سلبی له ، کسائر السلوب . (سبزواری ۳۵)

لفظة جوهر تطلق علی ثلاثة معان . الاول : الموجود القائم بالذات ؛ والوجود بهذا المعنی جوهر ، اذ هو موجود قائم بذاته بناءً علی أصالته .

الثانی : الموجود لا فی الموضوع . والوجود بهذا المعنی جوهر ایضاً ، اذ هو موجود لا فی الموضوع بناءً علی أصالته ایضاً .

الثالث : مهیة ، اذا وجدت فی الخارج ، کانت لا فی موضوع . والوجود بهذا المعنی

ليس بجوهر، لانه ليس بمهية ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض . (آملي ١٢٨)

نعم مفهومه عرض ٤/٧٠

الوجود قد يطلق ويراد منه مفهومه. وهو المعنى المصدرى النسبي ومن المعقولات الثانية التي لايكون وجوده الا في العقل.

وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه. وهوالذى يكون بنفسه مبدء الأحكام ومنشأالآثار ويأبى بذاته عن العدم ، ويعبر عنه بالوجود الحقيقى. وهو الذى يقول بتحقّقه فى الأعيان القائل بأصالته .

وأما الأول ، فهو من سنخ المفاهيم ، وان لم يكن من سنخ المهيات. وهوالذى مادة افتراق المفهوم عن المهية ، اذ هوداخل فى المفاهيم. ولكنه ليس من المهيات. ويصدق على الوجودات صدقاً عرضياً ، بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بلاضميمة شئ آخر اليها ، ويحمل عليها. فيكون ذاتى باب البرهان ، لا الايساغوجى ، وعرضى الخارج المحمول ، لاالمحمول بالضميمة. (آملي ١٣٨–١٣٩)

الخارج المحمول ٥/٧٠

ان العرضى بالنسبة الى الشئ هو ما كان خارجاً عن حقيقته ، بمعنى انه ليس نفسه ولا جزء منه مقوّماً له ، على ماهو معنى الذاتى فى باب الايساغوجى.

وهذا العرضى الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقاً ، مثل « الانسان كاتب » أو « ضاحك » أو « ممكن » أو « شئ » ؛ أو بتوسط « ذو » ، مثل « الانسان ذوكتابة » أو « ذوضحك » أو « ذوامكان » .

وصحة حمله عليه (١) إما لايتوقف على ضم ضميمة على المعروض. بل نفس المعروض وذاته ، مع قطع النظر عن جميع ماعداه ، منشأ لصحة الحمل عليه . وذلك كالممكن والشئ المحمولان على الانسان. . . وهذا هو المحمول بلاضميمة ، أو المحمول بالضميمة بالصاد المهملة. (٢) وإما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض ، بحيث لولاه لم يصح الحمل . وذلك كالكاتب والضاحك . فان لم ينضم اليه الكتابة والضحك ، لم يستحق

لأن يحمل عليه الكاتب والضاحك. وهذا هوالمحمول بالضميمة. (آملی ۱۳۹)

فيكون الوجودالخاص ۶/۷۰

ان اتحاد الوجود والمهيّة فی الخارج أشد من اتحاد الجنس والفصل. لان الجنس والفصل كل منهما مهيّة قد اتحدتا فی الوجود. وأما الوجود، فليس الا نفس تحقّق المهيّة وكونها. وهذا منشأ أشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل.

وكيفما كان، يسری حكم كل منهما الى الآخر. فيصير كل منهما محكوماً بحكم الآخر، لكن بالعرض. فيكون الوجود جوهراً بجوهريّة المهيّة وعرضاً بعرضيتها عرضاً. (آملی ۱۳۹–۱۴۰)

بل يلحق الوجودات الخاصّة ۷/۷۰–۸

أی، لانفس حقيقة الوجود، بما هی حقيقة احكام اخرىٰ للمهيّات، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم مهيّتی الانسان والفرس. والتضاد حكم مهيّتی البياض والسواد. والتماثل حكم المهيّة الشخصيّة لزيدوعمرو. لكن يسری فی الجميع منها الى وجوداتها الخاصّة، فتتّصف بها بالعرض، بل تتّصف بنفس المهيّات، كماقيل: «من» و «تو» عارض ذات وجوديم.

لكنّه كالاتصاف بالخارج المحمول، لا كالاتصاف بالمحمول بالضميمة. وتلك السّراية لاتحاد المهيّة وفنائها بالوجود. وحكم احد المتحدين يسری الى الآخر. فكما ان المهيّة تتصف بالتحقق بتبعيّة الوجود، يتصف الوجود باحكامها بالعرض.

رقّ الزّجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الامر
فكانّه خمر ولا قدح وكانّها قدح ولا خمر

(سبزواری ۳۵–۳۶)

ولا موضوع له ۱۱/۷۰

انه لاموضوع له حتی يتعاقب مع شیٔ آخرعليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف، اذ غيره ... امّا العدم و إما المهية. أما العدم، فهو ليس بشیٔ حتی يكون بينه

وبين الوجود غاية الخلاف . وأما المهية . . . فهى من حيث هى هى عدمىّ، لاتحقق لها، وانما تحققها بالوجود. (آملى ١٤٠)

ولذا تخلية المهية ١١/٧٠–١٢

تخلية المهيّة عن الوجود عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر. وفى هذه الملاحظة يحكم العقل بكونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً عليها.

وكون هذه التخلية وهذا اللحاظ عين التحلية من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً للمهية فى الذهن. فتكون تخليتها بعين ايجادها فى الذهن، اذ اللحاظ ليس الا الوجود الذهنى. (آملى ١٤١)

فضلاً عن الضدّ والندّ ١٣/٧٠

ربّما يقال: كلّ ضدّ ندّ وكلّ ندّ ضدّ. الاول، باعتبار تماثلها فى الضّدّيّة، والثانى، باعتبار تباينهما فى الوجود. وانّ كلاً منهما فاقد لوجود الآخر. (سبزوارى ٣٦)

تركيباً حقيقيّاً له وحدة ١٥/٧٠

فخرج مثل ان نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم، فانّها جزء المركّب الذى هو ذلك المجموع، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل. (سبزوارى ٣٦)

المركب الحقيقى ماله وحدة حقيقية. ومعيار الوحدة الحقيقية هو ان يكون فى الموصوف بها آثار غير الآثار التى فى الأجزاء، كالياقوت الذى اثره تفريح القلب الذى ليس فى اجزائه من العناصر. وحصول التركيب الحقيقى يتوقّف على اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد فى الآخر وينفعل منه ويؤثر فى الآخر ويتأثر به، حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطه بين حالات الأجزاء. وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج.

وانما قيّد سلب الجزئيّة عن الوجود بالمركب الحقيقى . . . لصحّة تركيب الشئ بالتركيب الاعتبارى من الوجود وغيره، كما يقال مجموع حقيقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزء من هذا المجموع المركب منه ومن العدم. لكن التركيب اعتبارى محض.

(آملی ۱۳۱–۱۳۲)

یجب ان یکون بعضها حالا ۱۶/۷۰

وبالجمله، یجب الحاجة فیمابین اجزائه، بنحو الحلول أو العلیّة، لیحصل الارتباط التّام والاتحاد. فیکون الترکیب حقیقیّاً، لااعتباریاً. والحکماء ادعوا البداهة فی انّه، لولا الحاجة، لکان الترکیب کترکیب الانسان والحجر الموضوع بجنبه. ان قلت: الترکیب من الجنس والفصل فی البسائط، حقیقی، ولا حلول فیها. قلت: الارتباط فیها من جهة علیّة الفصل للجنس. وادرجناها فی الانفعال، اذ المعلول منفعل عن علّته. (سبزواری ۳۶)

الترکیب الحقیقی یحصل باجتماع الأجزاء (۱) إما بکون بعضها محلاً، کترکیب الجسم من الهیولی والصورة، حیث ان الهیولی محلّ للصورة، والصورة حالّة فیها...

(۲) وإما بکون بعضها علّة وبعضها معلولاً، کترکیب المهیة من الجنس والفصل، حیث ان الفصل علة للجنس.

(۳) وإما بکون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم یکن بعضها حالاً فی بعض، أو بعضها علة لبعض، کترکیب المواليد الثلاثة عن العناصر الأربعة، حیث انها أی المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل کل فی الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من احدها فی الآخر، ولاعلیة ومعلولیة فیما بینهما.

لکن العلیّة والمعلولیّة، کما تکون بین الجنس والفصل، کذلک تکون بین الحال والمحل، فان الصورة علة لوجود الهیولی. فالعلیة والمعلولیة بین اجزاء المرکب الحقیقی أعم مورداً من الحالیة والمحلیة... والفعل والانفعال بالنسبة الی العلیة والمعلولیة کذلک. أی کل مورد مرکب یتحقق بین أجزائه العلیة والمعلولیة، کالمرکب من المادة والصورة والمرکب من الجنس والفصل، یتحقق بینها الفعل والانفعال ایضاً، اذ العلة فاعلة فی معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وکل مرکب بین أجزائه الفعل والانفعال لایلزم ان یکون بعضها علّة و بعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، کما فی المواليد المرکبة من العناصر. فان

التركيب فى المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض و انفعال بعضها عن البعض، بلاحالية ومحلية أو علية ومعلولية بينها ...

وكان عليه[أى على المصنف] ان يذكر ما كان بعضها علة وبعضها معلولاً. واعتذر فى الحاشية باندراج ذلك فى الانفعال. (آملى ١٤٢–١٤٣)

والحلول والانفعال ١٧/٧٠

ان قلت: لايلزم ان يكون حقيقةالوجود حالّة أو منفعلة، اذ لو كانت محلاً أو علّة، كان الارتباط حاصلاً ايضاً. قلت: المراد بالحلول، القدر المشترك بين الحالّيةوالمحليّة، ولايجوزعليها المحليّة ايضاً، لانّ المحل محتاج الى الحال فى الوجود، أو التنوّع، أوالتشخّص. ولو كانت علّة، كانت منفعلة ايضاً، فان الفصل فى الاتّصاف بالجنس محتاج اليه. (سبزوارى ٣٦)

يعنى الوجود لايكون حالاً فى غيره ولا محلاً لغيره... ولا يمكن ان يكون فاعلاً فى شئ يحصل منها المركب ولا منفعلاً عن الشئ...

أما انه لايكون حالاً فى غيره، فلان غير الوجود هو العدم أو المهيّة. وشئ منها لايصلح للمحلّية ضرورة ان العدم نفى محض والمهيّة ايضاً امرعدمى، مضافاً الى ان الحال ايضاً يحتاج الى المحل، ولايعقل حاجة الوجود الى العدم أو المهية...

وأما ان الوجود لايكون محلاً، فلان المحل ما يكون فى وجوده مفتقراً الى الحال. فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً الى الحال فيه، فيلزم احتياجه فى ذاته التى هى وجوده – حيث ان الوجود بنفسه الوجود – الى العدم أو الى المهية...

وأمّا انّه لايمكن ان يكون منفعلاً عن غيره فواضح، اذ العدم أو المهيّة لايعقل ان يكونا فاعلين فى الوجود، حيث ان العدم نفى محض والمهيّة من حيث هى هى اعتباريّة صرفة.

وأما أنه لايكون فاعلاً فى غيره، فلان فعله فى غيره إما يكون بالعلية أو يكون بصرف التأثير بلاعلية... أما انه لايكون علة، فلان العلة فى الجزء المركب الحقيقى كالفصل

تکون منفعلة ایضاً. فان الفصل فی الاتصاف بالجنس یحتاج الی الجنس... وأما الفاعلیة بلاعلیة، کما فی ترکیب المواليد من العناصر، حیث ان الماء مثلاً لیس علة لوجود النار فی المرکب، بل هو منشأ لکسر سورة حرارة النار، کما ان النار ایضاً منشأ لکسر برودة الماء. فیکون کل فاعل فی الآخر وکل منفعل عن الآخر، ولایتم الترکیب بفاعلیة أحد الأجزاء فی الآخر من دون انفعاله عنه. فهوایضاً غیر معقول، لان الوجود لایعقل ان یکون منفعلاً عن غیره. (آملی ۱۴۳-۱۴۴)

بل یلزم الخلف ۱۸/۷۰

لان الجزء الآخر الذی هو غیرالوجود یلزم ان یکون، کالکل الذی هوالمرکب، موجوداً. فتکون حقیقة الوجود متحققاً فی الجزء الآخر وفی المرکب منهما. فلم یکن جزء ولا کلاً، اذ لم یبق للوجود ثانیاً حتی یجتمع معه لکی یصیر هوجزء، ومن ضمه بجزء آخر یتحصل الکل. فلاکل ولا جزء حینئذ أصلاً. (آملی ۱۴۵)

کلّها موجودة ۱۸/۷۰

فحقیقة الوجود فیهما. فلم تبق ثانیاً، فلم تکن جزء. هذا خلف. (سبزواری ۳۶-۳۷)

قولنا لاتحاد الکل ۱۸/۷۰-۱۹

فی مبحث زیادة الوجود علی الماهیة. (هیدجی ۱۲۲)

حتی یلزم منه ۲۱/۷۰

علی أن الجزء الخارجی متقدم فی الوجود علی کله، فیلزم کون حقیقة الوجود قبل الوجود. وهومحال. (هیدجی ۱۲۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱/۷۱

أی، اعتباری بشرط لا ولابشرط. فالجنس الطبیعی عین المادّة، لکن اذا اعتبر لابشرط مع الفصل، کان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، کان مادّة. وکذا الفصل الطبیعی والصورة. (سبزواری ۳۷)

اذ قلب المقسم ٣/٧١

وأيضاً ، لو كان الوجود جنساً لأفراده ، لكان امتياز الوجود الواجبي عن غيره بالفصل فيتركب . (هيدجي ١٢٢)

من نقيض ٣/٧١–٤

هوالعدم . «أومما هو في قوة النقيض» ، وهو الماهية ، وهي باعتباريتها في قوة العدم . (هيدجي ١٢٢–١٢٣)

اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل ٥/٧١

ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة . فالجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس . فكل منهما خارج عن حقيقة الآخر ، بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ، بذاتي باب الايساغوجي . فلايصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتياً . فلايكون أحدهما مقوّما للآخر . فحاجة الجنس الى الفصل ليست في تقرر الماهية ، بل انما هي في تحصله ووجوده . لكن احتياجه في وجوده دون ماهيته انما يتصور في جنس كان له ماهية و وجود فيقال انه في مهيته مستغن عن الفصل وفي وجوده مفتقر اليه . وأما لو كان مهيته عين الوجود ، فاحتياجه في وجوده عين حاجته في مهيته ، حيث لامهيّة له غيرالوجود . فحينئذ يكون احتياجه في مهيته . فيخرج الفصل عن كونه مقسماً ويصير مقوّماً ، اى مفيداً لمهية الجنس . وهو خلف . (آملي ١٤٥)

وحاجة الجنس الى الفصل ٦/٧١

حيث انّ الفصل علّة الجنس ، وذلك لانّ الفصل الطبيعي صورة ، حتى في البسائط الخارجيّة . فانّه بشرط لا ، صورة عقليّة ، وجنسها بشرط لا لامادّة عقليّة . والصّورة علّية ما لوجود المادّة . وما يقال «ان الجنس مبهم ، والفصل علّة تعيّنه» يرجع الى الوجود ، اذالتعيّن بالوجود . وحقيقة الامر ان ابهام الجنس ليس بحسب مهيّته ، لان مهيّته معيّنة ، انّما هو بحسب الوجود ، لانّه مأخوذ لابشرط ، ووجوده وجودات . ولذا يقال : الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق ، أى يتحدّبها وينغمر وجوده في وجودات الفصول

الطبیعیّة له ، لانّ مفاد الحمل هوالاتحاد فی الوجود ، بخلاف النوع . فانّه یحمل علی الکثرة المتفقة، لانّه یتحدّ بوجود افراد ، تمام ذاتها واحدة ، وفصلها واحد . وهذا معنی علّیة الفصول للجنس. ولایلزم توارد العلل علی معلول شخصی ، اذ للجنس حصص ، وکل فصل حقیقی علّة لوجود حصّة منه ، ووجود الطبیعی وحصصه بوجود افراده. (سبزواری ۳۷)

وذلک انّما یتصوّر ۷/۷۱

لانّه حینئذٍ یمتاز المحتاج عمّا فیه الحاجة . فالمحتاج نفس مهیّة الجنس، وما فیه الحاجة وجودها. وامّا الوجود الحقیقی ، فلمّا کان تحصّله ذاته ، کان المحتاج فیه وما فیه الحاجة ، واحداً. (سبزواری ۳۷)

فمفید أنیته مفید مهیته ۸/۷۱

« مفید انیته » أی وجوده وتحصله. ومفید الماهیّة مقوّم . وبعبارة أخری ، الفصل حینئذ مفید لمعنی ذات الجنس ، فکان المقسم مقوّماً. (هیدجی ۱۲۳)

اذ النسبة بین المشخص والطبیعة النوعیة النسبة ۹/۷۱

اللام فی کلمة « النسبة » الأخیرة للعهد، اشارةً الی النسبة المذکورة، وهی نسبة الجنس الی الفصل .

یعنی ، کما ان حاجة الجنس الی الفصل لیست فی تقومه ، بل فی تحصله ، کذلک النوع لایکون فی قوام ذاته ومهیته محتاجاً الی التشخص ، بل فی وجوده . وهذا انما یتصور فی نوع له مهیة ووجود ، حتی یقال انه فی مهیته غیر محتاج ، وفی وجوده محتاج . وأمانوع یکون مهیته عین الوجود مثل حقیقة الوجود ، فاحتیاجه فی وجوده عین احتیاجه فی مهیته . فلو کانت حقیقة الوجود نوعاً ، لزم ان یکون التشخص المفید لوجوده مقوماً لمهیته . وهو الخلف. (آملی ۱۴۵–۱۴۶)

واما غیرالوجود ۹/۷۱–۱۰

هذا من تتمة البرهان علی ان الوجود لاجنس له ، اذ لو کان له جنس ، فان کان

بجنسه الوجود ، لزم المحذور المتقدم ، وهو قلب الفصل المقسم مقوماً؛ وان كان غير الوجود، وغير الوجود إما العدم وإما المهية . فان كان هو العدم، فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هو العدم ومن فصل بنقيضه ، لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته . وان كان هو المهيّة ، لزم تقوم النوع ، اعنى الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو فى قوة نقيضه ، وهو المهية ، لانها من جهة كونها عدمياً ، أى امراً اعتبارياً ، غير متحققة فى الخارج تكون فى قوة العدم الذى هو نقيض للوجود. (آملى ١٤٦)

فى ان تكثر الوجود بالمهيات ١/٧٢

ان للوجود كثرتين. إحداهما من ناحية المهيات، والأخرى من حيث نفسه. والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات، والثانية ذاتية، لكن لاينثلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك. (آملى ١٤٦)

ما يقابل المحمول ٣/٧٢

«الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض، ويطلق أُخرى ويراد به موضوع المحمول . والمراد به فى المقام هو الأخير . لأن الوجود لايكون جوهراً ولاعرضاً . فليس موضوعه الموضوع للعرض. (آملى ١٤٦–١٤٧)

ومصداقه المهية ٣/٧٢

مفهوم الموضوع بمعنى مايحمل عليه المحمول ومصداقه هو «زيد» فى «زيد قائم» مثلاً ، أو «الانسان» فى «الانسان ناطق» وغير ذلك. ومن مصاديقه «المهية» فى مثل «المهية موجودة».

ففهوم الموضوع لايكون ممّا يحمل عليه المحمول . وان شئت ، فقل : ان مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الاولى، وليس بموضوع بالحمل الصناعى ، كما انّ مصداق الموضوع بالعكس. أعنى أنه موضوع بالحمل الصناعى ، وليس بموضوع بالحمل الأولى . (آملى ١٤٧)

والثانية كونه مقدماً ٦/٧٢–٧

ونسمّيها كثرة نوريّة ، لانّها توكّد الوحدة ، لوفور الوجدان للفعليّات وسلب

الفقدان ، وللسنخيّة فی المراتب ، وهی فوق المثليّة فيها، وارفع من ان يقال انّه نوع واحد. والمراتب الطوليّة النزوليّة ، كلّف ونشر ، ومحدود وحد ، ورتق وفتق . والصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثمّ لبس،لاخلع ثمّ لبس. هذا حكم وجودها. واما مهيّاتها ، فهی بانفسها محفوظة . ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علما بمرتبة تالية ، ونفس الامر لها. وتلك هی الكثرة فی الوحدة. وهذا هی الوحدة فی الكثرة. ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة، امر العلّية والمعلوليّة ، والمغيی والغاية وغيرها، من دون الوقوع فی اصالة المهيّة، ولا فی تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين. (سبزواری ۳۷–۳۸)

وأنواعها كل مع الآخر ۹/۷۲

أی نوع كل جنس مع نوع من جنس آخر .

فالامتياز بتمام الذات يتحقق فی موردين: أحدهما فی نفس الأجناس العالية. فالجوهر الجنسی ممتاز عن الكم الجنسی بتمام ذاته . وثانيهما فی انواع كل جنس عال مع الانواع من جنس عال آخر. لكن امتياز الأجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة، اذلا اجزاء لها. وامتياز انواع جنس عن انواع جنس آخر بتمام ذواتها المركبة . فالكيف المحسوس، كالبياض، مثلاً يمتاز عن الكم المنفصل، كالعدد ، بتمام ذاته ، حيث ان جنس البياض وفصله مغاير لجنس العدد وفصله. (آملی ۱۴۷–۱۴۸)

كالانسان والفرس ۱۰/۷۲

وغيرهما من الانواع المندرجة تحت جنس واحد. فالانسان والفرس مشتركان فی جزء من ذاتهما ، وهو الحيوان ، ويكون امتياز كلّ عن الآخر بفصله المختص به . (آملی ۱۴۸)

كزيد وعمرو ۱۱/۷۲

فانهما مشتركان فی تمام الذات. ولذا يكونان مثلين . وانما امتيازهما بأمور خارجة عن ذاتهما، وهی المسماة بالعوارض الغريبة ، كعوارضها المشخصة. (آملی ۱۴۸)

المشائون حصروا أقسام التمایز فی هذه الثلاثة ١٢/٧٢

أی بتمام الذات أو ببعضها أو بعوارض غریبة. (آملی ١٤٨)

قسم رابع ١٢/٧٢

وهو التفاوت بالتشکیک فی امور ستة ، یجمعها التفاوت بالنقص والکمال. الاانهم [أی الاشراقیین]، لمکان ذهابهم بأصالة المهیة ، یجعلون التفاوت بالنقص والکمال فی المهیة. وأصحاب الحکمة المتعالیة ، اعنی صدر المتألهین واتباعه وافقوا الاشراقیین فی التفاوت التشکیکی الّذی هو بالنقص والکمال. لکن لمکان ذهابهم بأصالة الوجود، جعلوا مورده الوجود ، لا المهیة. (آملی ١٤٨).

بالنقص والکمال فی المهیّة ١٣/٧٢

المراد بها ما به الشیٔ هوهو ، لتشمل حقیقة الوجود، اذ علی التحقیق ، هذا القسم تحقّقه فی حقیقة الوجود. (سبزواری ٣٨)

بناء علی أصالتها عند الإشراقیة ، فأن الوجود ، لما کان عندهم من الإنتزاعیات العقلیة، ولاتحقق له فی الأفراد الممکنة، فلیس یجری فیه الأتمّ والأنقص والأشدّ والأضعف إذ معنی الأتمیة والأشدیة ازدیاد الطبیعة العامة فی بعض الأفراد ، وکثرة ترتب الآثار، أو کون الأشد بحیث یوجد فیه ما یوجد فی الأضعف مع زیادة. وشیٔ من هذه المعانی لایجری فی الأمور الإنتزاعیة الإعتباریة .

والقائلون بأصالة الوجود یثبتون الحالات المذکورة کلها للوجود لکون الماهیة انتزاعیة اعتباریة. (هیدجی ١٢٣)

کما بینا فی حقیقة الوجود ١٤/٧٢–١٥

یعنی أنّه یجوز أن یکون لذات الشیٔ عرض عریض بحسب کمال فی نفس ذلک الشیٔ وتوسط ونقص فیه ، حیث یکون ما فیه التفاوت عین ما به التفاوت. ولکن تلک الذات المتفاضلة بحسب ذاتها هی حقیقة الوجود لاغیر. (هیدجی ١٢٣–١٢٤)

فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ۱۵/۷۲

إن الميز بين السوادين [الشديد والضعيف] ليس بتمام الذات، لأن السواد الكامل ليس مهيته مباينة لمهية السوادالناقص، نظير مباينة الكم الجنسى مثلاً مع الجوهرالجنسى؛ ولا ببعض الذات، لأن السواد فى الخارج ذات بسيط، حيث انه من الأعراض، والأعراض بسائط خارجية؛ ولا بعوارض غريبة، وإلا لكانا متواطئين، كتفاوت زيد مع عمرو.

واذ ليس الامتياز بشئ من الأقسام الثلاثة، فيجب ان يكون بقسم رابع، وهو أن يكون ما به التفاوت بعين ما به الاشتراك. (آملى ۱۴۹)

بل بكمال من نفس الحقيقة ۱۷/۷۲

السواد الشديد مشترك مع الضعيف فى كونهما سواداً، ويمتاز عنه بشدة السوادية التى هو واجد لها ويكون الناقص فاقداً لها. وهذه الشدة ايضاً من سنخ السواد. فيكون الاشتراك بينهما فى السواد والامتياز بينهما ايضاً بالسواد وبوجود شئ منه فى الكامل مفقود فى الناقص.

وحيث ان المتأصل عندهم [أى عند الاشراقيين] هوالمهية، والوجود اعتبارى، قالوا بأن الاشتراك فى المهية والامتياز بها. ونحن نوافقهم فى أصل التشكيك، لكن نقول بانه فى وجود المهية؛ فالسوادان عندنا فى درجة الوجود، لا فى نفس مهية السوادية. والسوادالشديد أشدّ وجوداً من وجود السواد الضعيف. (آملى ۱۴۹—۱۵۰)

اعلم ان كل المفاهيم ۱/۷۳

قد تقدم الفرق بين المفهوم والمهية، وان بينهما العموم من وجه، لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهيّة، وصدق المهيّة على المهيّة الموجودة فى الخارج دون المفهوم، وصدقهما معاً على المهية الموجودة فى الذهن. (آملى ۱۵۰)

من حيث هو لامن حيث الحكاية ۲/۷۳

هذا قيد لمفهوم الوجود. ووجه الحاجة الى التقييد انه، من حيث الحكاية عن حقيقة الوجود، آلة ومرآة لملاحظة الحقيقة. فلا يحكم عليه بشئ من حيث هومفهوم، بل يحكم

علیه بحکم الحقیقة الذی هوالتشکیک ، لانفیه. (آملی ١٥٠)

فلیس ثابتاً ایضاً ٣/٧٤

فعندنا ، ماهو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ایضاً. وعند المعتزلة ، المهیّة الامکانیّة ، فی حال العدم ، مرفوعة الوجود ، ولیست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعی لهم علی هذا القول ، تصحیح الامکان للمهیّات . فان سلب ضرورتی الوجود والعدم ، فی حال الوجود ، عن المهیّة ، أو تساوی الوجود والعدم لها فیها ، لایصحّ ، لانها ، فی حال الوجود ، محفوفة بالضرورتین . فلابد ان تکون المهیّة ثابتة قبل الوجود ، لیصح الامکان. وهو وهم ، اذ یکفی فیه سلب الضرورتین عن مرتبة ذاتها عند العقل ، وانفکاکها عن الوجود مرتبة ، عنده ، تعمّ المصحح. وکیف تنفک عن کافّة الوجودات الخارجیّة والذهنیة؟ والمهیّات المحمولة علی افرادها حملاً شایعاً ، تنتزع من حدود الوجودات وفقدها ، وحدّ الشیٔ متأخّر عنه . وقد مرّ انّ الوجود مقدّم بالاحقّیة علی المهیّة ، فی أیّ موطن کان .

والداعی الآخر لهم تصحیح مسألة العلم الازلی ، اذ لو لم یکن فی الازل وجود الاشیاء ولامهیتها ، امتنع العلم. ولو کان وجودها فیه ، لزم قدمها. فبقی ان یکون فیه مهیتها . ولا یلزم محذور من قدمها ، اذ الممتنع لزوم موجود قدیم ، سوی الله تعالی ، لاثابت قدیم. علی انه وجب قدم علمه تعالی ، کصفاته الاخر. وسیاتی ، فی مقامه ، تحقیق مسألة العلم ، من غیر حاجة الی القول بثبوت المعدومات. (سبزواری ٣٨)

بوجه من الوجوه ٥/٧٤

أی لاوجود أصلی ، وهو الوجود الذی یخصّها ، أعنی به الوجود الّذی به یترتب علیها آثارها ، ولا الوجود التبعی ، وهوالوجود الذی لغیرها ، أعنی به الوجود الذی لایترتب به علیها آثارها . وبهذا التعمیم یفترق هذا المذهب عن مذهب الصوفیة القائلین بالأعیان الثابتة فی حضرة العلم المنفکّة عن الوجود اللائق بها ، والموجودة بوجود تبعی بتبعیة وجود الأسماء والصفات. (آملی ٣٩)

قد ساوق الشیٔ ٦/٧٤

بمعنی أن الشیئیة فی أیّ نشأة تحققت ، تحقق الوجود. (هیدجی ۱۲۵)

اذا کان بین لفظین ترادف مفهومی ، مثل «الانسان» و«البشر» ، یقال انهما مساوقان واذا کان بینهما اختلاف مفهومی و کانا متساویین فی الصدق ، کالإنسان والمتعجب أو الضاحک بالقوة ، یقال إنهما متساوقان.

فالمساوقة تستعمل فی مورد الإتحاد فی المفهوم وفی مورد التساوی فی الصدق مع الاختلاف فی المفهوم.

وهل مساوقة الشیٔ للوجود من قبیل الاول ، فیکونا متحدی المفهوم ، کالانسان والبشر ، أو من قبیل الثانی ، فیکونا من قبیل الانسان والمتعجب ؟... لهم فی ذلک تردد. (آملی ۱۵۱)

(قد ساوق) الشیٔ أی المهیة ٦/٧٤

لا وجه ظاهر لتفسیره «الشی» بالماهیة وتخصیصه بها . بل کل مایصحّ أن یشار الیه ویعلم ویخبر عنه شیٔ ، ماهیة کان ام وجوداً. والمساوقة تعمّ الاتحاد والمصاحبة . (هیدجی ۱۲۵)

الذی علیه معاشر الحکماء هو مساوقة الشیٔ مع الوجود ، مع الترديد منهم فی کون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومی أو تساویهما فی الصدق .

فلاوجه لتفسیر المصنف الشیٔ بالمهیّة ، ولا لاعتراض الهیدجی بتخصیصه الشیٔ بالمهیة. بل ینبغی الاعتراض بفساد هذا التفسیر رأساً. لفساد انحصار الشیٔ بالمهیة .

والذی دعاه الی هذا التفسیر هو کونه فی مقام نفی الشیئیة عن المهیة المعدومة ، واثبات ان المعدوم لیس بشیٔ . فحینئذ ، لابد ان یفسر الشیٔ بالمهیة بمعنی المشیٔ وجوده . ویرید من المساوقة المساواة.

فمعنی ان الشیئیة تساوق الوجود ان المهیة یطلق علیها «الشیٔ» اذا کانت موجودة . فالمهیّة المعدومة لایصدق علیها الشیٔ لمساواة الشیٔ والوجود. فکل ما لایکون موجوداً

فلايكون شيئاً ، خلافاً للمعتزلة القائلين بان المهية المعدومة شئ. (آملى ١٥١–١٥٢)

فالمعدوم أى المهيّة الممكنة ٨/٧٤–٩

فيه اشارة الى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شئ» ، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحت، أومرفوع شيئية الوجود وشيئية المهيّة. وليس كذلك ، اذ المراد المعدوم بمعنى ذات، أى مهيّة، لها العدم، كالانسان المعدوم ، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود، لاشيئية المهيّة. (سبزوارى ٣٨–٣٩)

فصّل المعتزلى بين المعدوم الممكن وبين المعدوم الممتنع . وقال بان الاول شئ دون الأخير. وخصّ الأخير باسم «المنفى». فعنده المنفى اخصّ من المعدوم، بمعنى ان كل منفى معدوم، وأما كل معدوم، فلايجب ان يكون منفياً، بل يمكن ان يكون ثابتاً كالمعدوم الممكن. (آملى ١٥٢)

عنده ثابت ٩/٧٤

مقرّر فى الخارج منفكّاً عن صفة الوجود. (هيدجى ١٢٥)

والفطرة السليمة ١٠/٧٤

إن بديهية العقل لاتفرق بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر. وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة. (هيدجى ١٢٥)

فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون المهيّة وتحققها، لا أمر ينضم اليها ، لامجال لاحتمال ان تكون المهية فى الخارج بلاكون فى الخارج. ولو جوّز مجوّز بعد هذه الملاحظة، فقد كابر عقله...

هذا مع انا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل، لانجد فرقاً بين الثبوت والوجود، كما لانجده بين النفى والعدم. (آملى ١٥٣)

بعض المعتزلة ١١/٧٤

كأبى هاشم واتباعه. (هيدجى ١٢٥)

فقولهم «صفة» ۱۶/۷۴

لیس المراد هنا بیان فواید الفاظ التعریف. وإلّا، فـ«الصّفة» کالجنس، لابد ان یشمل جمیع الصفات. بل المراد تعیین الصفات التی یطلقون علیها الاحوال. وانّها هی التی یطلق الحکماء علیها المعانی الانتزاعیّة والصّفات الاعتباریّة النفس الامریّة. لاانّهم یطلقونها علی ایّة صفة کانت، کالعلم والقدرة، من الصفات النفسانیّة، والبیاض والحلاوة، من الصفات الجسمانیّة، کما قلنا: «فبقی فی الحدّ مثل الانتزاعیات»، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...» (سبزواری ۳۹)

المعنی الانتزاعی ۱۶/۷۴

«الصفة» قد تطلق ویراد بها المعنی القائم بالغیر مطلقاً، سواء کان متصلاً، کالسواد والبیاض، أو أمراً إنتزاعیاً. ویقابلها الذات، وهی المعنی القائم بنفسه. وقد تطلق ویراد بها المعنی الإنتزاعی القائم بالغیر. کالعالمیة والقادریة وسایر الاضافات. ویقابلها الذات، وهی المعنی الغیر الانتزاعی، سواء کانت قائماً بنفسه أو کان قائماً بغیره.

فالصفة بالمعنی الاول أعم من الصفة بالمعنی الثانی.

والذات بالعکس، أی أنها بالمعنی الاول اخصّ من الذات بالمعنی الأخیر.

اذا تبین ذلک، فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنی الانتزاعی القائم بالغیر، اعنی معناها الأخصّ، لامطلق القائم بالغیر. فمثل البیاض أو السواد لیس حالا عندهم، بل هو إما موجود أو معدوم. (آملی ۱۵۴)

فانها صفة للثابت ۱۹/۷۴

أی للمعدوم الثابت. وصفة المعدوم معدوم. والحال ما لاتکون موجودة ولامعدومة. (آملی ۱۵۴)

الصفات الوجودیة للموجود ۱۹/۷۴–۲۰

کالمعنی القائم بالغیر، اذا لم یکن انتزاعیاً، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فانها متحققة باعتبار ذواتها، فهی من الموجودات دون الحال. (آملی ۱۵۵)

عن الصفات السلبية ٢٠/٧٤

المعتبرة فی مفهومها السلب، کاللابیاض واللاسواد. (هیدجی ١٢٦)

الغیرالمعتبر فی مفهومها السلب ٢١/٧٤

بأن لم یکن السلب داخلاً فی مفهومها، وإن لم تکن موجودة فی الخارج، کالشیئیة والوجود والامکان والامتناع، وغیرها من المعانی الانتزاعیّة والصفات الاعتباریّة. (هیدجی ١٢٦)

بانه لایصح علی مذهب المعتزلة ١/٧٥

أی الذین یقولون بثبوت المعدومات، وان الصفة الانتزاعیة للمعدوم، مثل الجوهریة، من الأحوال، ومع ذلک یعرّف الحال بانها صفة للموجود.

الحاصل ان اعتراض الکاتبی یتوجه علی من جمع بین أمور ثلثة من المعتزلة، وهی: (١) تعریفه الحال بانها صفة للموجود، و (٢) قوله بثبوت المعدومات، و (٣) قوله بان الجوهریة الثابتة للذات المعدومة من الأحوال.

وأما من لم یجمع بین هذه الأمور، إما بنفی جمیعها، أو نفی بعضها بان عرّف الحال بانها صفة للشیٔ مطلقاً، سواء کان موجوداً أو معدوماً، أو لم یقل بثبوت المعدومات، أو قال به ولم یقل بان الجوهریة للجوهر المعدوم الثابت من الأحوال، فلایتوجه علیه الاشکال. (آملی ١٥٥)

فی حالتی الوجود والعدم ٢/٧٥

فی حالة العدم، صفة للمعدوم، غایة الامر صفة للثابت لا للموجود. (سبزواری ٣٩)

ان یکون صفة له فی الجملة ٣/٧٥

والجوهریة هکذا. فانها تکون صفة الموجود والمعدوم. (هیدجی ١٣٨)

یعنی هذا الاعتراض انما یرد، لو کان المراد بقولهم «صفة للموجود» انها صفة للموجود فقط، أی لایکون صفة للمعدوم اصلاً. وأما اذا کان المراد به ان الحال لابد ان

یقع للموجود ، سواء کانت صفة للمعدوم ایضاً ام لا ، فلایرد هذا الاعتراض ، کما لایخفی. (آملی ۱۵۵)

وأیضاً هذا ۴/۷۵

أی الاعتراض وارد. (هیدجی ۱۳۸)

علی مذهب من قال ۴/۷۵

إشارة الی ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما یتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلک من أبی هاشم. وإلا فمن المعتزلة من لایقول بالحال ، ومنهم من یقول به لا علی هذا الوجه. (هیدجی ۱۲۶)

واما علی مذهب من لم یقل «المعدوم ثابت» ۵/۷۵

الحاصل انّ هنا مسألتین: مسألة ثبوت المعدوم ، أی ثبوت المهیّة منفکّة عن الوجود ، ومسألة ثبوت الواسطة بین الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال . والثانیة غیر الاولی. فان الاحوال ، عند القائلین بها ، صفات انتزاعیّة للموجودات ، فی حال وجودها ، والثابت ، فی الثانیة ، صفات انتزاعیّة . وفی الاولی ذوات وانواع جوهریّة. وأیضاً ، الثابت فی الاولی ، معدوم ، وفی الثانیة ، واسطة بین الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال ، لکن لم یقل بثبوت المهیّات منفکّة عن الوجود ؛ أو قال به ، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعیّة للموجودات ، ولم یقل باتصاف المهیّات الثابتة فی حال العدم بالاحوال ، کان الاعتراض ساقطاً عنهما. ومن جمع بین الاولی والثانیة ، وقال باتصاف المعدوم بالحال ، ورد علیه الاعتراض ولزم ان یقول الحال صفة للشیء. (سبزواری ۳۹ـ۴۰)

عقلاً ۸/۷۵

اذ لاتعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً وخارجاً ، ومن العدم إلا نفی ذلک. فالوجود یرادف الثبوت والعدم یرادف النفی. (هیدجی ۱۲۶)

افراده ۹/۷۵

أی إفراد قوله « مرادفة ». (هیدجی ۱۲۸)

يحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ١٠/٧٥

والضمير عائد الى النفي والثبوت، لا الى الوجود والعدم كما فى الأول. (هيدجى ١٢٦)

ان كان المعدوم المطلق ١٥/٧٥

أى ماهو المعدوم فى الخارج والذهن، فهو لايخبر عنه. فان الإخبار عن الشئ بشئ يتوقف على تصوره، وهو وجود فى الذهن. فما لايتصور فلايخبر عنه. (آملى ١٥٦)

ويتسلسل ١٧/٧٥

لانه لو كان للوجود وجود زائد عليه، والمفروض ان وجوده ايضاً موجود فى الخارج، فله وجود زائد عليه. فوجوده ايضاً موجود بوجود زائد. وهكذا فيتسلسل. (آملى ١٥٦)

ولكن بنفس ذاته ١٨/٧٥

وهذا التفاوت بين موجوديّة الوجود وبين موجوديّة غيره، حيث انّه موجود بنفس ذاته وغيره موجود بوجود زائد عليه، ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك. بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما فى حمل الابيض على الجسم فى قولك: «الجسم ابيض»، وعلى البياض نفسه، حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه. فان شئت فقل: ابيضية الجسم عرضى من قبيل العرضى المحمول بالضميمة، وابيضية البياض ذاتى من قبيل الذاتى فى باب البرهان والعرضى المحمول بلاضميمة. (آملى ١٥٧)

ليس بذى وجود ١٩/٧٥

زائد على نفسه. وأما على معنى أنه ذوعدم أو ما قام به العدم، فالاتصاف المذكور لازم. (هيدجى ١٢٦)

هذا الجواب محكى عن الفخر الرازى حيث أجاب باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج، ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق.

وقد وجهه فى الشوارق بان المستحيل انما هو اتصاف شئ بالوجود والعدم معاً بان يكون شئ واحد مجمعاً للوجود والعدم، أو اتصاف الوجود بالعدم وبالعكس، أو حمل

احدهما على الآخر مواطياً بان يقال: الوجود عدم والعدم وجود.

وأمّا كون الوجود معدوماً بمعنى انّه مرتفع عنه الوجود، فليس بمستحيل. (آملی ۱۵۷)

لايتصف بنقيضه ۱۹/۷۵

بمعنى صدقه عليه. فإن اتصاف الشئ بنقيضه على قسمين: (۱) اتصاف به مواطاة و (۲) اتصاف به اشتقاقاً. والاول محال لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، وهو كون ذلك الشئ وكونه ليس ذلك الشئ. والثانى غير مستحيل، لأن المحمول فى قولنا: «السواد سواد» و «السواد ليس بذى سواد» ليس واحداً، حتى يلزم الجمع بين الشيئين ورفعه. والمعنى: السواد سواد بنفسه، وليس له سواد زائد على ذاته. (هيدجى ۱۲۶ـ۱۲۷)

نقيض الوجود هو العدم ۱۹/۷۵ـ۲۰

فلو قيل: الوجود عدم، أو لاوجود، للزم الاتصاف المذكور. (هيدجى ۱۲۷)

النقض بوجود الواجب ۲۰/۷۵

هذا الجواب مذكور فى عبارة المدقق المحقق ملااسمعيل الاصفهانى فى حاشيته على الشوارق: «هذا الدليل لوتم، لدل على كون الواجب الوجود حالاً، اللهم الا ان يقولوا بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً». (آملی ۱۵۷)

لايستلزم للموصوف تقدما بالوجود ۲۴/۷۵

كاتصاف المهيّة بالامكان والشيئية. فان التقدم هنا بالتجوهر، كتقدم المهيّة على الوجود، عندالقائل بنفى الواسطة وأصالة المهيّة. والغرض نفى لزوم التسلسل. واما حاليته، فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود. (سبزوارى ۴۰)

بل يكفى تقدمه عليها بتقرر شيئيته فى العقل. (هيدجى ۱۲۷)

لايخفى ان هذا الجواب لايصلح حاليّة الوجود بمعنى كونه صفة للموجود. وانما يصلح كونه صفة لغير الموجود.

ولذا قال فى الحاشية ان وجه حاليّته وكونه صفة للموجود منحصر بالوجه الاول،

اعنی کون الحالة صفة للموجود، ولو بنفس تلک الصفة. (آملی ١٥٨)

الکلی الذی له جزئیات ١/٧٦

اذا کان ذاتیاً لجزئیاتها، لاعرضیاً، کی یکون جزءاً لها، حتی یتم البرهان. (آملی ١٥٨)

کالانسان ١/٧٦

هذا مثال لکلیّ له جزئیات متحققة، لا للحال. ولیس کل کلی له جزئیات حالاً، وان کان کل کلیّ کذلک غیرموجود فی الخارج عند المستدل. (آملی ١٥٨)

والا لما کان جزءً لموجود ٢/٧٦

لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم. (هیدجی ١٢٧)

فانّه نفس الطبیعة التی یعرضها الکلیّة فی نشأة الذهن ٣/٧٦–٤

ان ارید الاذهان السافلة، کان تسمیة الطبیعی بالکلی من باب تسمیة الشیٔ باسم مایؤول الیه، کقوله تعالی «اعصر خمرا». وان ارید الاذهان العالیة، کانت من باب تسمیة الشیٔ باسم ماکان، کقوله تعالی[1] «وآتوا الیتامیٰ اموالهم». اذ کان هناک محذوف المشخصات، ثمّ صارهنا محفوفاً بها، ثمّ تصیر فی اذهاننا محذوفة.

هذا ان ارید الاتصاف بالکلیّة المنطقیّة، وان عقدالاصطلاح علی اطلاق الکلی علی نفس الطبیعة المعروضة علی سبیل الارتجال، فلاحاجة الی العلاقة، اذ لامشاحة فی الاصطلاح. (سبزواری ٤٠)

الکلی الطبیعی مایکون معروض الکلی المنطقی. فاذا قلت: «الانسان کلی»، فالانسان الذی موضوع فی هذه القضیة کلی طبیعی، والکلی الذی محمول فیها کلی منطقی. ومجموع الموضوع والمحمول کلی عقلی.

ومعلوم ان الانسان موجود فی الخارج. ومعنی کلیته انه اذا تصوره العقل یحکم علیه بانه قابل للصدق علی الکثیرین فی الخارج. (آملی ١٥٨–١٥٩)

ولاسیّما ٤/٧٦

لانه اشدّ ابهـاما من اللابشرط ، الّذی هو قسمه ، لاطلاقه عن الاطلاق والتقیید والکلّیة والجزئیة وغیرها . فالمخلوطة بالوجود والتعین ، نفس طبیعة المقسم . واللابشرط یجتمع مع الف شرط . فالحقّ ان وجود الطبیعی ، بنفس وجود اشخاصه ، لانّه جزء اشخاصه ، الّا بحسب التعمّل من العقل . (سبزواری ٤٠)

المطلقة والمخلوطة والمجردة ٥/٧٦

« المطلقة » أی اللابشرط القسمی ، و « المخلوطة » أی بشرط شیء ، و « المجردة » أی بشرط لا . (هیدجی ١٢٧)

لیس جزء له فی الخارج ٦/٧٦

بل فی تحلیل العقل . فالکلی والتشخص کلاهما موجودان بوجود واحد . (هیدجی ١٣٧)

بل هو جزء عقلی . (آملی ١٥٩)

الماهیات الحقیقیة ٧/٧٦

احتراز عن الاعتباریة کالماهیة المرکبة من الأجزاء المتساویة فی العموم والخصوص کالمرکبة من النامی والمغتذی والمتحرك بالارادة والحسّاس مثلاً ، فانها اعتباریة غیر محققة . (هیدجی ١٢٧)

قیّد بالحقیقیة لانها ، لو کانت اعتباریة وکان جنسها معدوماً ، لم یلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، اذ المهیة الاعتباریة لیست موجودة ؛ وبالعرضیة لانها ، لو لم تکن عرضیة ، لم تلزم قیام العرض بالعرض . (آملی ١٥٩)

لزم قیام العرض بالعرض ٨/٧٦

المتکلمون ذهبوا الی استحالته [أی قیام العرض بالعرض] . فاستدلوا بوجهین :

(١) ان معنی قیام العرض بالمحل تبعیته له فی التحیّز . فلابد من ان یکون موضوعه متحیزاً بالذات لیصح تبعیة العرض ایّاه فی التحیز . والمتحیز بالذات هو الجوهر . فیجب قیام العرض بالجوهر .

(٢) لو قام عرض بعرض، فلابد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الأعراض، لامتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأعراض ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية فى قيام الكل بذلك الجوهر، لانه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصيّره أولى بالمحلية، ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام.

هذا، ولايخفى ما فى هذين الدليلين من الوهن.

اما الاول، فلان معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له فى التحيز اولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والمحل منعوتاً به. والذى يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع انهما ليسا بمتحيزين؛ بل اتصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية. وثانياً، لو سلم ان معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذُكر، فلايلزم ان يكون ذلك بلاواسطة، فان معنى التبعية فى التحيز ليس الا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثانى فلان قيام شئ بشئ على ما عرفت من معناه من اختصاصه به على وجه يكون الشئ القائم نعتاً والمحل الذى يقوم به منعوتاً، انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهيّة تلك النسبة والربط معلومة لنا. فاذا تحققت تلك الرابطة بين العرض الثانى وبين الجوهر الا بواسطة العرض الأول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الآخر الا بالواسطة. فوجود هذه الواسطة كاف فى الترجيح. (آملى ١٦٣–١٦٤)

لان التركيب الحقيقى على قيام الأجزاء ٨/٧٦–٩

اذا كان جنس السواد مثلاً هو اللون موجودا، وله جزء آخر وهو فصله، فلابد من قيام أحدهما بالآخر ليمكن ان يلتئم منهما مهيّة حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض. وهما، أى الجنس والفصل من المهية العرضية كالسواد، عرضان، لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فاذا كان النوع عرضاً، أى موجوداً فى

موضوع، کان الجنس والفصل عرضین ایضاً بحکم الاتحاد. فیلزم قیام العرض بالعرض. وهو غیر جائز عند المتکلمین. هذا غایة تقریب هذا الدلیل.

وانما یتم علی تقریر تمامیة قیام بعض اجزاء المهیة الحقیقیة ببعض من ناحیة وجوب الاحتیاج بینها، والاحتیاج یستلزم القیام. ولایخفی مافیه. فان من الجائز ان یکون الاحتیاج لعلّیة بعض الأجزاء لبعض، کما هو کذلک، فان الفصل علة لتحصل الجنس ولیس قائماً به. (آملی ۱۵۹–۱۶۰)

ان الأعراض بسائط ۹/۷۶

لأن اللونیة من الأجزاء العقلیة للسواد، ولا یلزم من کونها موجودة فی العقل التیام حقیقة السواد بحسب الخارج منها لیلزم الاحتیاج وقیام العرض بالعرض، اذ لا التیام حقیقة من الأجزاء العقلیة، لکونها منتزعة من حقیقة بسیطة، ولا تمایز بینهما الا بعد الانتزاع. (هیدجی ۱۲۷)

ان المهیة المرکبة من الجنس والفصل علی قسمین. فمنها ما تکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالجسم المرکب فانه فی الخارج مرکب من المادة والصورة، والعقل ایضاً یحلله الی الجنس والفصل... ومنها ما لاتکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فان السواد مثلاً لیس فی الخارج مرکباً من شیٔ وشیٔ، حتی یکون شیٔ منه مأخذ انتزاع جنسه الّذی هواللون، وشیٔ منه منشأ اخذ فصله الّذی هوالقابض للبصر. بل هذه الحقیقة من حیث تلک الحقیقة، من دون تقطیعها بشیٔ وشیٔ، بل من حیث نفسها البسیطة، منشأ أخذ الجنس والفصل، فیکون بتمامها مأخذاً لانتزاعهما... وهذا معنی کونها بسیطة فی الخارج، ومنحلّة الی الجنس والفصل فی العقل.

فالجنس والفصل فی کلا القسمین، أعنی المهیة المرکبة أو البسیطة فی الخارج، جزء عقلی تحلیلی. الا ان التفاوت بینهما هو بأن فی المهیة المرکبة، الأجزاء الخارجیة تکون منشأ أخذ الأجزاء الذهنیة. فالمادة مأخذ انتزاع الجنس، والصورة مأخذ انتزاع الفصل... اذا

عرفت ذلك ، فنقول : الأعراض لاتكون لها شيء في الخارج بازاء الجنس وشيء آخر بازاء الفصل . فالجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية في شيء من المهيات، لكنها تؤخذ من الأجزاء الخارجيّة في المركبات الخارجية دون البسائط . وحيث انهما ليسا بازاء مأخذهما شيء وشيء في الخارج في البسائط الخارجيّة ، فلايصدق ان اللونيّة لو كانت معدومة في الخارج لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. فنختار في الجواب ان اللونية معدومة في الخارج من غير محذور ، كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة في الخارج من غير محذور . فيكون حال اللون بالقياس الى السواد مثلاً كحال الكلي بالقياس الى الفرد في كون كل منهما جزأ تحليلياً عقلياً. (آملي ١٦٠–١٦٣)

قيام العرض بالعرض جائز ١١/٧٦

وجمهور المتكلمين على أنه [أي قيام العرض بالعرض] ممتنع ، لأن قيام العرض بالمحلّ أنه تابع له في التحيز . فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات فيصحّ كون الشيء تبعاً له في التحيز ، والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر .

واعترض عليه بأنا لانسلم كون معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز . بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث أن يكون تبعاً له. والقيام بهذا المعنى لايختصّ بالمتحيز ، كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة. (هيدجي ١٢٨)

ذهب الحكماء الى جواز قيام العرض بالعرض . واستدلوا بجوازه بقيام السرعة والبطؤ بالحركة ، وبتوسطها يحلان في الجسم ؛ وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحالّ في الجسم؛ وبقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال في السطح ، وقيام النقطة بالخط. (آملي ١٦٤)

لاميز في الاعدام من حيث العدم ٢/٧٧

اعلم ان الموجودات متمايزة بحسب الخارج. وأما الوجودات فهي متمايزة في السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف. وأما في السلسلة العرضية ، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض.

وذلک عند من یقول بتحقق الوجود، کما انه من یقول باعتباریته یقول بتمایزه باعتبار اضافته الی المهیات.

وأما الأعدام... فتمایزها لیس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام، ان أخذت مضافةً الی الوجودات تتمایز، وان اخذت بما هی أعدام، فلاتتمایز. (آملی ۱۶۵–۱۶۶)

والّا لکان فی کلّ شیء اعدام غیر متناهیة ۶/۷۷

فکان فیه تحصّلات غیر متناهیة، لاقتضاء التمیّز ذلک. (سبزواری ۴۰)

قال صدرالمتألهین [فی الأسفار]: «والوهم حیث یجد الید ممتازة عن الرجل فیغلط ویقول: عدم أحدهما غیر عدم الآخر. ولوکان الأمر کما یحسبه، لکان فی کل شئ أعدام متضاعفة غیر متناهیة مرّات لامتناهیة». (هیدجی ۱۲۹)

وان کانت لعدم فی عدم ۷/۷۷

کیف لعدم فی وجود؟ (هیدجی ۱۳۹)

فاهوا ۷/۷۷

کما قال المحقق الطوسی... «وقد یتمایز الأعدام. ولهذا استند عدم المعلول الی عدم العلّة، لاغیر وینافی عدم الشرط وجود المشروط، ویصحّح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقی الأعدام». (هیدجی ۱۲۹)

فیقال سالبة حملیة ۱۱/۷۷

اذ فی السالبة الحملیة یکون سلب الربط، لا ربط السلب؛ وفی السالبة الشرطیّة المتصلة یکون سلب التعلیق، لاتعلیق السلب؛ وفی السالبة المنفصلة یکون سلب العناد.

فیکون اطلاق الحملیة والمتّصلة والمنفصلة علیها من جهة تشابهها بالموجبات (آملی ۱۶۷)

اکثر المتکلمین علی الأول ۲/۷۸

لزعمهم أنه مما یتوقف القول بحشر الأجسام علیه. (هیدجی ۱۳۰)

علی الثانی ٣/٧٨

مع القول بصحة الحشر الجسمانی لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية ، بل إما بفساد صورها وبقاء موادّها، وإما بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتقاع. ويؤيده قصة ابراهيم الخليل. (هيدجی ١٣٠)

فلا تكرار فی تجلیّه تعالیٰ ٤/٧٨—٥

اشارة الى الاتفاق من غير أهل الكلام فی هذه المسألة ، بل الوفاق لكتاب الله . فقولنا «فلاتكرار» تلميح الى قول العرفاء «لاتكرار فی التجلّی». وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسألة ، وهو ان لتجليّه الفعلی ، تفنّنات وتطوّرات . فكما لا تجد صورتين وصوتين ، بل حركتين ، وغير ذلك متماثلتين من جميع الوجوه، فی مراتب التباعد المكانی، كذلك لاتجدها كذلك فی مراتب التعاقب الزمانی. وهذه المراتب مرادنا بالآنات . والوجودات فی اعيانها هی التجليّات . (سبزواری ٤٠—٤١)

هذه العبارة مأخوذة عن قول العرفاء : إن الله لايتجلی فی صورة مرتين . والتجلی بالمعنی المصدری عبارة عن إفاضة الوجود منه تعالی وتنزله عنه كإفاضة الظل من ذی ظل. وبمعنی الاسم المصدری هو نفس الوجود المفاض منه تعالی...

فلقولهم: «لاتكرار فی التجلی» ، معان ثلاثة :

(١) ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لا تكرر ولا تعدد ولاعدم لها ، لان عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها . والمفروض عدم خلوه عنها... وهذا الوجود المنبسط ، وان كانت له مراتب طولية وفی كل مرتبة من مراتبها ، الا المرتبة الاولی ، يمكن ان يتحقق مراتب عرضية متكافئة ، لكن كل مرتبة من تلك المراتب الطولية والعرضية لاتتكرر، ووجود كل مرتبة لايتحقق مرتين، لاقبل تحققه ولا بعده .

(٢) ان هذا الوجود المنبسط ، مع قطع النظر عن مراتبه، شیٔ واحد وجلوة واحدة، لا تكرار ولا تعدد فيه...

(۳) ان العالم ، أی ماسوی الله ، من سمائه وأرضه وغیبه وشهادته ، من جهة ارتباط بعضه ببعض ، کارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض . شیٔ واحد ، لاتکرار فیه . وقد جعل وحدة العالم فی الالهیات دلیلاً علی توحیده تبارك وتعالی . (آملی ۱۶۹)

وفی کل آن له شان جدید ۵/۷۸

اقتباس من الآیة الشریفة: «کلّ یومٍ هو فی شان» . (سبزواری ۴۱)

«لیس کمثله شیء» ۵/۷۸

تلویح الیٰ ما فی علم الاسماء ، ان کلّ ما فی العوالم مظاهر الاسماء الحُسنیٰ ، فإسمه الذی تدعوالله تعالیٰ به بقولك: «یامن لیس کمثله شیٔ» . هذه المراتب المذکورة من تلك الحیثیّة ، مظهره . وهذا معنی البیت المستشهد به . وثانیها ، ان حیثیّة الوجود الذی هو الاصل المحفوظ فی مراتب السلاسل الطولیّة والعرضیّة ، لما کانت عین حیثیّة الوحدة والشخصیّة ، فمع قطع النظر عن المهیّات ، لم تبق سنخا آخر حتی یصدق التکرار . وهذا مفاد ذکر «یامن هولا اله الّا هو» . وثالثها انّه اذا اخذ النظام الجملی للعالم ، وهو الانسان الکبیر ، کان مجلی واحداً «ماخلقکم ولابعثکم الّا کنفس واحدة» . فکان التجلّی واحداً ، ولم یکن تکرار فی التجلّی ، وما امرنا الّا واحدة . (سبزواری ۴۱)

قوله: «لیس کمثله شیٔ» ، وکذا قوله: «وفی کل شیٔ له آیة» ، إشارة الی أن الاشیاء کلها مظاهر الحق ووجوداتها تجلیاته . وقد تبیّن أن لا تکرار فی التجلی . لایخفی أن ماذکره شواهد علی المطلوب ، والأدلة هی المذکورة بعد هذا ، علی أن ما استشهد به من الآیة والبیت خالٍ عن المناسبة . (هیدجی ۱۳۰)

وفی کل شیء له آیة ۶/۷۸

یعنی کل شیٔ بوحدانیته وعدم تکرر وجوده آیة توحیده . (آملی ۱۶۹)

وبعضهم ۷/۷۸

واذا کان المراد اعادة المعدوم بعینه ، بجمیع لوازمه وعوارضه ، حتی زمانه ومرتبته فلاریب فی امتناعها . (سبزواری ۴۱)

واستحسن الامام الرازی ٨/٧٨

فی الأسفار: « استحسنه الخطیب الرازی حیث قال: کل من رجع الی فطرته السلیمة، ورفض عن نفسه المیل والعصبیة، شهد عقله الصریح بأن إعادة المعدوم ممتنع ». (هیدجی ١٣٠–١٣١)

حتم فی الشخص ١٠/٧٨

أی من حیث هو شخص. وحینئذٍ، حال هذا التجویز واضحة، اذ الشخص یکون شخصین، لانّه، اذا تخلّل العدم، وهو بطلان شیئیّة وجوده، وبطلان شیئیّة مهیّته، والوجود مساوق للوحدة والتشخص، بل عینها، کان الوجود وجودین، والواحد اثنین، والشخص شخصین. هذا خلف. (سبزواری ٤١)

تجویز تخلل العدم ١١/٧٨

اذا فرض موجود فی الزمان الاول وانعدم فی الزمان الثانی وبطل شیئیّة وجوده وشیئیّة مهیّته فیه بحیث لم یبق منه فی الزمان الثانی شیٔ اصلاً، ثم وجد فی الزمان الثالث، وکان وجوده فی الزمان الثالث بعینه هو الوجود فی الزمان الاول والهویة التی فی الزمان الثالث بعینها هی الهویة فی الزمان الاول، فکان الشخص فی الزمان الثالث بعینه هو الشخص فی الزمان الاول. فیکون العدم الواقع فی الزمان الثانی متخلّلاً بین الشخص ونفسه، اذ المفروض کون الموجود فی الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً. (آملی ١٧٠)

وهو بدیهی البطلان ١١/٧٨

اذ تخلّل شیٔ إنما یتصور بین شیئین. (هیدجی ١٣١)

وهو بحذاء تقدم الشیء ١٢/٧٨

بل فی الشوارق هو افحش من تقدم الشیٔ علی نفسه بالذات. وعلله بعض المدققین فی حاشیته علی الشوارق بان المغایرة بین الشیٔ ونفسه فی تقدم الشیٔ علی نفسه بالزمان اظهر لانفکاکه عن نفسه بالزمان. (آملی ١٧٠)

جاز ان یوجد ۱۳/۷۸

صورة القیاس هکذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعینه، لجاز ان یوجد ما یماثله فی الماهیة وجمیع العوارض الشخصیة. واللازم باطل لعدم التمیز. وذلک اذ یلزم من وجود المثل بهذا المعنی أن یتشخص شخصان بتشخص واحد. فیکون التشخص الواحد مشترکاً بینهما، فلایکون تشخصاً، اذ مقتضی التشخص التوحد المانع من الشرکة مطلقاً. فیلزم من فرض المثلین کذلک رفع الامتیاز والاثنینیة بینهما، ومن وضع الإعادة ثبوت الامتیاز من حیث تخصیص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض. (هیدجی ۱۳۱)

أی یماثل المعاد من جمیع الوجوه ۱۳/۷۸—۱٤

ان قلت: المماثلة من جمیع الوجوه، ترفع الامتیاز بین المثلین، قلت: نعم، ترفع الامتیاز فی الواقع، لکن یلزم ذلک مع ثبوت الامتیاز، من وضع الاعادة. فان احدهما، بفرض الخصم، معاد الاول. وهذا کالمماثلة من جمیع الوجوه، بین المبتدأ الاول والمعاد، اذ تخصیص الخصم الاول بالابتداء، والثانی بالعود. فیلزم من رفع الامتیاز وضعه. (سبزواری ٤۱)

لأن حکم الامثال فیما یجوز ۱٤/۷۸

هذا تعلیل لجواز وجود مایماثل المعاد. (آملی ۱۷۰)

وجه عدم الامتیاز بینهما ۱۵/۷۸—۱٦)

یعنی بین المعاد علی زعم الخصم والمثل المستأنف علی تجویز وجوده. (هیدجی ۱۳۲)

المراد بعدم الامتیاز عدم التمیز فی نفس الامر [لاعدمه عند العقل]. وذلک لان التمیز بحسب نفس الأمر لاینفک عن التخالف بحسب العوارض الشخصیة المفروض عدمه.

فإن قلت: فعلی هذا، فیلزم ان لایکونا اثنین، مع ان المفروض انهما کذلک؛ قلت: فرضهما اثنین مع عدم التخالف فی جمیع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم کون احدهما معاداً والآخر مبتدء. فبهذا الفرض تحققت الاثنینیة. لکن یلزم من وضعها

رفعها، اذ لو كانا اثنين ، يلزم ان لايكون بينهما امتياز. لكن رفع الامتياز محال لاستلزامه رفع الاثنينية ، وهو مخالف لوضعها.

فان قلت: فعلى هذا يلزم استحالة وجود المبتدى أيضاً ، اذ لو جاز لجاز وجود ما يماثله فى جميع العوارض بعين ماتقدم. ولو وجد ما يماثله، لم يكن بينهما تمايز، وهومحال؛ قلت: وجود الاثنين كذلك ابتداء مستلزم لرفع الامتياز الواقعى بلاوضعه اصلاً. ولكن فى المقام يكون رفعه مع وضعه ، اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم، والآخر مبتدء. فوضع الامتيازمستلزم لرفعه. (آملى ١٧١)

جاز اختلافهما فى الحكم ١٩/٧٨

بأن يكون المعاد قد خلع عن نفسه الوجود الأول ، ثم اكتسى الوجود الثانى ، وما بينهما يكون ثابتاً، بخلاف المستأنف،فإنه ليس كذلك بالفرض. فهذا يكون جهةالامتياز. (هيدجى ١٣٢)

اذ المهيّة المعادة الموجودة فى الزمان الثالث يسار اليها بانها الثابتة فى الزمان الثانى بوصف كونها معدومة بعد الوجود فى الزمان الاول ، بخلاف المبتدئة الموجودة فى الزمان الثالث حيث يسار اليها بانها الثابتة فى الزمان الثانى بوصف كونها معدومة فيه بعد العدم فى الزمان الاول. فيتحقق الامتياز.

فان قلت: بناءً على التحقيق فى الوجود الذهنى من أن الأشياء بحقائقها توجد فى الذهن، يكون الوجود الذهنى بمنزلة ثبوت المعدومات. فالذات الموجودة فى الزمانالاول وان انعدمت فى الزمان الثانى ، لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهنى فى بعض المدارك العالية المحفوظة عن التغير؛ قلت: المحفوظ وحدته فىالوجود الذهنى هوالمهية. وأما الوجود فلا إشكال فى تعدده وتغايره... وحيث ان وحدة الشخص وتعدده بوحدة الوجود وتعدده ،لم يكن الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج بحسب الشخص والوجود. وانما هو عينه بسبب المهيّة. والا فالموجود فى الذهن فرد وفى الخارج فرد آخر. فهما فردان من مهية واحدة. (آملى ١٧١–١٧٢)

العود عاد عين الابتداء ٢٠/٧٨

يعنى يلزم أن تكون حيثية الإعادة عين حيثية الابتداء ، مع انهما متنافيين . و وجه اللزوم أن حيثيّة الإعادة إنما هى بالوجود فى الزمان الثالث بعد الإنعدام فى الزمان الثانى واذا كان الموجود فى الزمان الثالث موجوداً فى الزمان الأول لعود الزمان الأول معه ، كانت حيثيّة الإعادة بعينها حيثيّة الابتداء ، لأنها عبارة عن الوجود فى الزمان الاول المفروض أنّه كذلك . (آملى ١٧٢)

اذ المفروض ان الهوية المعادة ٢١/٧٨

لايخفى أنه لايلزم من فرض كون الهوية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة ، صيرورة حيثية الإعادة بعينها حيثية الإبتداء . اللهم إلا أن يقال : لو جاز إعادة المعدوم بجميع لوازمه الشخصيّة وتوابع هويته ، لعاد وقت الاول معه ايضاً ، لانّه ايضاً من لوازمه الشخصيّة وأمارات تشخصّه ، وإن لم يكن من المشخصات ، ومع عود الوقت ، يلزم المحذور المذكور .

فهذا الوجه لايبتنى على كون الزمان من المشخصات ، بل يكفى كونه من أمارات التشخص . (آملى ١٧٢)

بعينها هى المبتدئة ٢١/٧٨

فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود . (هيدجى ١٣٢)

أو لانه أيضاً يعدم ويجوز اعادته ٢٢/٧٨

يعنى على زعم الخصم بجواز اعادة المعدوم ، ولو على القول بالمنع من كون الزمان من المشخصات . (آملى ١٧٣)

لكونه موجوداً فى الزمان المبتدء ٢٢/٧٨–١/٧٩

اذ لا معنى للمبتدء إلا الوجود فى زمانه . (هيدجى ١٣٢)

فيلزم الانقلاب ١/٧٩

لزوم الانقلاب على تقدير ان يقال : الابتداء اللازم عليهم ، بالوجوه الثلاثة

المذكورة ، نفس العود ، كما قال السيّد القائل بالانقلاب فى الوجود الذهنى ، ان الكيف الذهنى نفس الجوهر الخارجى مثلاً .

والخلف على تقدير ان يقال: ابتداء ، وليس بعود .

واجتماع المتقابلين ، على تقدير ان يقال بهما، ويقال احدهما غير الآخر، ولا انقلاب، الّا انّهما اجتمعا فى ثالث، وهو الهويّة الواحدة المعادة .

وبالجملة ، على الاخير ، كان الخصم لايقول بتقابلهما ، بحسب تخلّل « فى » فقط ؛ وعلى الاول ، كانّه لايقول بتقابلهما بحمل « على » أيضاً . (سبزوارى ٤١–٤٢)

الانقلاب على تقدير ان يكون حيثية العود ، فى عين كونها حيثية العود ، انقلبت، فصارت عين حيثية الابتداء ، نظير انقلاب الجوهر عرضاً على ماصوره السيد الصدر فى باب الوجود الذهنى .

والخلف على تقدير ان يكون ابتداء لاعوداً .

واجتماع المتقابلين على تقدير ان يقال فى الهويّة الواحدة اجتمعت حيثيّة الابتداء وحيثية الاعادة معاً، لا انه صارت حيثيّة الاعادة عين حيثية الابتداء اللازم منه الانقلاب. (آملى ١٧٣)

لم يكن فرق بين العود الاول ٣/٧٩

فيلزم فى تخصيص احدهما بالوقوع التخصيص بلامخصّص. (سبزوارى ٤٢)

أى لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثانى والثالث وهكذا. فيلزم جواز إعادات غير متناهية لعدم تعيّن مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها فى الاستيناف دون غيرها. وهو بيّن الفساد. (هيدجى ١٣٢)

واذا لم يكن فرق بين العودات ، فلايخلو (١) إما أن يقع بعض دون بعض، (٢) أو يقع الجميع، (٣) أو لايقع شئ منها .

لكن الأولين محال . أما الأول فلزوم تخصيص أحدها بالوقوع التخصيص من غير مخصص ضرورة أن ما فرض عوده ليس حاله إلا كحال مايفرض عدم وقوعه من حيث

الزمان والمكان وسايرالعوارض الشخصية.

أما الثانى منهما فللزوم التسلسل.

فبقى ان لايقع شئ منها. وهوالمطلوب. (آملى ١٧٣)

اذ لافرق بين الزمان المبتدء والمعاد ١٢/٧٩

أى بالماهيّة ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض. وإلا لم يكن له إعادة بعينه. (هيدجى ١٣٢)

فيلزم إعادته ١٣/٧٩

ليحصل الفرق المذكور. ثم نقول فيه أيضاً: لافرق بين كونه مبدءً أو معاداً إلا بالسابقيّة واللاحقية بأن هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق. فيكون له زمان. فيعاد بعدالعدم، ويتسلسل. (هيدجى ١٣٢–١٣٣)

فعلى هذا لايصدق عليه المعاد ١٤/٧٩

لو جاز إعادة المعدوم، لجاز إعادة الزمان معه. ولو أعيد، للزم إما صيرورة الإعادة عين الابتداء، وذلك على تقدير كون السابقية ذاتية للزمان حتى يعود الزمان المبتدء مع وصف سابقيته، أو التسلسل فى الزمان، على تقدير كون السابقية عرضية لكى يكون سبق الزمان بالزمان. (آملى ١٧٤)

لما سياتى فى الفريدة ٢٢/٧٩

وذلك لان النفس لاتفنى بالبرهان وبالنقل، كما ورد فى الحديث: «خلقتم للبقاء، لاللفناء». فالنفس غير معدومة، حتى يقال: هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله. والبدن يعدم، ولكن اذا اعيد بمثله، كما قيل: والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله. بل الذى كجلبابها، مثل الجلباب الاول. بل ان سئلت الحق، فالبدن ايضاً عين البدن الاول، وان لم يعد بعينه، لان التميز غير التشخص. والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها الاترى ان زيداً، من اول عمره الى آخره، كم يرد عليه من التبدلات والتميزات، بحسب اسنانه المختلفة، من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، هو هو

بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه ، وهي باقية. ولوجئ في الشباب وعوقب في المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا: ان البدن المعاد مثل المبتدء. واما اذا قلنا: ان ذلك عين هذا، وهو الحق، فنقول: ان شيئية الشيء بصورته، والصورة لم تعدم، بل باقية دهراً، وفي علم الله الذي لايتغير، وحاصل معنى عدمها، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص، ثم بعد اجلها، خلعت المادة تلك الصورة، وليست صورة اخرىٰ، وصورة بصورة لاتنقلب. والصورة البرزخيّة والاخروية، في طول الصورة الدنيوية، لا في عرضها. لان تلك كمال هذه وغايتها. والغايات في طول المغيّات، والوصول الى الغاية بنحو التحوّل، وكما ان النفس، اذا اكملت، اتصلت بالعقل الفعال، اتصالاً معنويا، والروح المضاف تحول روحا مرسلا، كذلك الصورة، اذا كملت ورفضت الهيولى، تحولت صورة برزخية ولا يرتفع تشخّصها بنفض غبار الهيولى عن ذيلها. اذ الهيولىٰ ليست الّا قوة صرفة. والقوة ليست شيئاً متحصلاً، فضلا عن ان يكون مشخصاً. والهيولىٰ امر مبهم، والقوة عدم، الّا انها عدم شأني. ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد، لايوم الزراعة. ولهذا، تمنى الكافر «يا ليتني كنت ترابا» تمنى امر محال. ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعي — والكل بحالها، من الصور الجسمية، والصور النوعية، والمقادير، والاشكال، والالوان، ونحوها، والنفوس والعقول — كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شيء كاللا شيء. فعالم الآخرة، لما كان تامّا، لم يشذّ عنه ممّا هو فعليّة هذا العالم — كيف ؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح، لاخلع ثم لبس، وخسران ثم ربح — فلياخذ عقلك جميع العالم الذي من الله والى الله، ويقال له الانسان الكبير، كانسان واحد، متوجها الى الغاية، طولا من الظاهر الى الباطن، متحولا صورها الى الصور الصرفة الباقية، وارواحها المضافة الى الارواح المرسلة، استشعاراً وتأصلاً ام لا. وحينئذ، رايت الجميع، من المكانيات والزمانيات، من الماضيات والغابرات، كفتايل اطفئت سرجها، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها، نفخة مشعلة موقدة، كقناديل اشتعلت، وانيرت بانوار ارواحها. قال

الله تعالى: «ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والارض، ونفخ فيه اخرى، فاذاهم قيام ينظرون».

وتلك الصور مشبهة بالصور المراتية، تشبيها مشروطاً بشرطين: احدهما ان تكون قائمة بذاتها، لا بالمرات، وثانيهما ان تكون حيّة ومتعلّقة للروح. ولو فرض ان روحك تعلّق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية، لكنت انت هى، وصارت هذه شبحاً اجنبياً.

وبالجملة، كن مترقبا مترصدا ليوم القيمة، من مستقبل السلسلة الطولية. ومتاملاً لقوله تعالى: «يوم يرونه بعيداً ونراه قريبا». ويوم القيمة يوم محيط بالايام الدهرية والزمانية، احاطة الدهر بالزمان، أو احاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر. حررته لئلا تزلّ قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة الى مبحث المعاد. وعلى علته الاعتماد. (سبزوارى ٤٢-٤٤)

أو لمهية الموجود بعدالعدم ٣/٨٠

قال [اللاهيجى] فى الشوارق: «والامتناع لازم لمهية المعدوم بعدالوجود، لاينفك عنها ابداً. ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء.»

ولايخفى ان ما فى الشوارق أحسن مما فى المتن، وان كان المراد واحد. (آملى ١٧٤)

وبعد فيه مافيه ٩/٨٠

لانّه، ان اريد بالاصل، الكثير الراجح، فكون الامكان الذاتى أكثر وأرجح، فيما لادليل على وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولوسلّم، فلعلّ هذا من الاقلّ، وانّ الظنّ يلحق الشئ بالاعمّ الاغلب، لايغنى فى هذه المسائل. وان اريد بالاصل، مالايعدل عنه الّا لدليل، فشئ من المواد الثلث ليس كذلك. بل كلّ منها مقتضى مهية الموضوع. (سبزوارى ٤٤)

لا انّه يعتقد ١٠/٨٠

مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجودا، لافى داخل العالم، ولافى خارجه، وليس فى الاشياء بوالج، ولاعنها بخارج، فاسبح، ولاتنكر وذر وقوعه فى بقعة الامكان، أى الاحتمال،

لا الامكان الذاتی. وإلّا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتی. (سبزواری ٤٤)

فی دفع شبهة المعدوم المطلق ١/٨١

وهی أن المعدوم مطلقاً لایمكن الاخبارعنه لامتناع تصوره، مع أن هذا اخبارعنه. فالمعدوم المطلق متّصف بصحّة الاخبارعنه. فیلزم التناقض.

ودفعها علی طریقة المصنّف بما ذكره من الفرق بین المفهوم والمصداق. وأما علی طریقة الجمهور، فبأن موضوع هذه القضیّة ذوجهتین حسبما فصّله صاحب الشوارق فی المسألة الثلاثین. (هیدجی ١٣٣)

من عالم الملكوت ٢/٨١

«الملكوت» یطلق تارة ویراد منها عالم الغیب جملةً، فی مقابل عالم الشهادة، اعنی عالم الحس والمحسوس. ویقال له الملكوت بالمعنی الاعم...

ویطلق تارة اخری، ویراد منها الملكوت بالمعنی الأخص. وهو علی قسمین: (١) عالم النفوس من السماویة وغیره، ویقال له الملكوت الأعلی و(٢) عالم المثال والخیال المنفصل، ویقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنی الأعم لانها عالم الغیب، ومن عالم الملكوت الأعلی بالمعنی الأخص. (آملی ١٧٤–١٧٥)

اتصاف العقل بالوجود والعدم ٣/٨١

أما اتصافه بالوجود، فلانه موجود حقیقة، لانّه متصور لعدم نفسه. والتصور لایتحقق من المعدوم.

وأما بالعدم، فلانه تصورعدمه. وتصورعدمه مستلزم لاتصافه بالعدم فی عالم التصور. لكن وجوده أصیل وعدمه ظلی. (آملی ١٧٥)

هذا اخبار عنه بلا اخبار ٦/٨١–٧

فموضوع هذه القضیة، وهو المعدوم المطلق، موصوف بصحّة الإخبارعنه وبنقیضها الذی هو عدم صحّة الإخبارعنه. فیلزم اجتماع النقیضین. (هیدجی ١٣٤)

تهافتاً بحسب الظاهر ١٤/٨١

وذلك من عدم الفرق بين المفهوم والمصداق ، وإجراء حكم المصداق على المفهوم. (هيدجى ١٣٢)

بحمل الاوّلىّ ١٥/٨١

يعنى أن الحكم بامتناع الوجود ثابت لكل ماصدق عليه « شريك البارى » وكان من أفراده. والمفهوم الذهنى لشريك البارى لايصدق عليه « شريك البارى » بالحمل المتعارف. وهذا قريب مما قد يجاب بأن المحكوم عليه هو المفهوم ، وهو موجود فى الذهن وكلى من الكليات ، والمحكوم بالامتناع أفراد هذا المفهوم ، بناء على ماهو مذهب القدماء من كون الحكم فى القضايا المحصورة على المفهوم من حيث يسرى الى الأفراد. فموضوعات القضايا المذكورة من حيث انها عنوانات لأمور باطلة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها ، لامن حيث انها مفهومات فى الذهن متقررة فيه. (هيدجى ١٣٤)

الفرق بين الحمل الأولى والشائع الصناعى ان صحة حمل شئ على شئ بالحمل الأولى لايستدعى صحة حمله عليه بالصناعى ، كما فى مثل الانسان انسان . فانه يصح بالحمل الاولى ضرورة انه نفسه ، ولايصح بالصناعى ، اذ الانسان اى مفهومه لايكون فرداً من الانسان ، بل هو مفهومه ، كما ان مفهوم الجزئى جزئى بالحمل الاولى ، وليس فرداً من مفهوم الجزئى بالشائع الصناعى ، بل هو فرد من مفهوم الكلى. فان مفهوم الجزئى كلى طبيعى ، أى يعرضه الكلية فى العقل ، فانه لايأبى عن الصدق على الكثيرين ، كما ترى صدقه على زيد و عمرو ونحوهما من الجزئيات عند قولك : زيد جزئى وعمرو جزئى ونحوهما. وبالجملة فالتفاوت بين الحملين أوجب التفاوت فى الصدق ، حيث يصدق على مفهوم الجزئى انه جزئى بالحمل الأولى ، وليس بجزئى ، بل كلى بالحمل الصناعى .

واذا تبين هذا الفرق ، نقول : المحكوم عليه فى هذه القضايا هو المفهوم ، ففى قضية « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » المتصور هو مفهوم المعدوم المطلق . وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأولى ، وليس مصداقاً لنفسه ، بل يصح سلبه عن نفسه بالحمل

الصناعي، اذ هو، حين مايتصور، يكون مصداقاً للموجود في الذهن، والموجود في الذهن لايكون مصداقاً لمفهوم المعدوم المطلق، لان ماهو معدوم مطلق مالايكون له حظ من الوجود في وعاء من الأوعية ... فمفهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولى، و مصداق للموجود بالحمل الصناعي . لكنه متحد مع أفراده الفرضية، لاالفعلية، اذ ليست له أفراد بالفعل. فمن جهة اتحاده مع أفراده الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية، ويحكم عليه، لالأن يقف الحكم عليه على ماهو مفاد القضية الطبيعية، بل لأن يسرى منه الى أفراده الوهمية على ماهو مفاد القضية الحقيقية ، كما هو مذهب المحققين في الفرق بين القضيتين . أو يجعل المفهوم آلة ملاحظة تلك الأفراد الفرضية، فيحكم عليها بعد ملاحظتها بوجهها الذى هو مفهومها، اذ المفهوم وجه للأفراد، وملاحظة وجه الشئ ملاحظة الشئ بوجهه. والحكم على الشئ يتوقف على تصوره، ولكن يكفي في تصوره تصوره بوجهه، وتصور وجه الشئ تصور الشئ بوجهه . ومفهوم الشئ وجه الشئ ، فتصوره تصور الشئ بوجهه . وهذا طريق المصنف. وهو يرجع الى الاول، اعني الحكم على المفهوم لا لأن يقف عليه، بل لأن يسرى منه الى الأفراد، والمآل واحد. (آملى ١٧٥–١٧٦)

بحمل شائع ١٦/٨١–١٧

وهو حمل الكلى على الفرد. وماهية كل شئ لايلزم أن يكون من أفراد نفسها، اذ قد سبق أن المعيار في كون الشئ فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المندرج هو فيها . والمفهوم الذهني ليس كذلك. (هيدجى ١٣٤)

من له حظ من الذوقيات ١٩/٨١

لعل مراده الشيخ أحمد الأحسائي . (هيدجى ١٣٤)

يقول شريك البارى لايتصور ١٩/٨١–٢٠

هذا القائل، ان كان مراده من ان شريك البارى لايتصور أن مصداقه لايتصور وأن فرض مصداق المحال محال، فهو كلام حق لا اشكال فيه . . . فكما لايكون لشريك البارى مصداق في الخارج، لايكون له مصداق في الذهن. وما يمكن تصوره هو مفهوم

شریک الباری ، وهولیس مصداقاً لـه ، بل هومصداق لممکن موجود فی الذهن موجود بایجاد الذهن. وکذلک مصداق المحال غیر متصور،اذ التصورنحو وجود له. وهومع کونه مصداقاً للمحال لایکون موجوداً بوجودأصلاً ، ولو بالوجود الذهنی . وأما مفهوم المحال، فهولیس بمصداق للمحال، بل هومصداق للممکن الوجود، کما فی مفهوم شریک الباری. (آملی ۱۷۹–۱۸۰)

بل الوجود یبرزه ۱/۸۲

لکن عدم خروجه عن کونه ذلک المفهوم وابراز الوجود ایاه علی ما هو علیه لایجعله مصداقاً لنفسه . بل هو مصداق لمفهوم یصدق علیه مواطاة بالحمل الصناعی. (آملی ۱۸۰)

عالیا کان ۲/۸۲

أی الذهن. (هیدجی ۱۳۵)

ولم ینقلب وجوداً ۲/۸۲–۳

اذ لیس معنی موجودیة البیاض ، ان یکون الوجود عینه اوجزئه ، بل الوجودعرض له ، أی خارج محمول علیه . فالوجود وجود سرمدا ، والبیاض بیاض دائماً.

وبالجملة الحکیم یجب علیه احکام قاعدتین : توحیدالکثیر ، وتکثیرالواحد، واتقان : مقامین التحقیق والتدقیق. فیعطی عقله کل ذی حق حقه. فکما ینبغی فی هذه الصفحة من القرطاس ، ان یعلم ان سطحه کم متصل ، یقبل القسمة بالذات ، ولونه کیف محسوس ، لایقتضی القسمة بالذات ، وشکله کیف مختص بالکم ، وترتیب اجزائه وضع ، وهیئة محاطیته للمکان والزمان، این ومتی ، ومقداره الذی هو حشوبین السطوح ، جسم تعلیمی ، وامتداده الجوهری،جسم طبیعی . وقس علیه . فلیدقق ، ولیکثره بحسب المقولات،ولایغلط ولایغالط ، کذلک . ینبغی ان یعلم ان لفظ شریک الباری موضوع لامهمل . ومفهومه لیس الّا شریک الباری ، لا ان مفهومه مفهوم السواد مثلا. ووجود ذلک المفهوم الذی هو بفرض الذهن ، لایصادم شیئیة المفهوم ، کما انّ وجود البیاض لایصادم ان یکون

مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام فی مفاهيم المحالات الاخرىٰ. وبمفاهيمها، تمتاز كل عن الآخر، بعد توحّدها فی اللّاشيئيّة الوجوديّة. (سبزواری ٤٤–٤٥)

فاذا فرضتم مفهوم المحال ٤/٨٢–٥

نعم، اذا كان مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال، لامصداقه. (آملی ١٨٠)

وعدماً قس ٦/٨٢

يعنی العدم عدم بالحمل الاولی، وليس بعدم بالحمل الصناعی، بل مصداق للموجود الذهنی عند ارتسامه فی الذهن. (آملی ١٨٠)

فی بيان مناط الصدق ١/٨٣

تعقيب مباحث العدم به، باعتبار ان النسبة معدومة فی الخارج، ولو فی القضية الخارجيّة. وانّما خارجيّة النسبة، بمعنی ان الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها. وبهذا المعنی بعض السلوب خارجی، كما اذا سلب البصر فی الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف لنفس السّلب، لالوجوده، حتی يلزم التهافت، اذ لاوجود للسلب، بخلاف ما اذا سلب البصر عنه، بمجرّد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفا لوجوده ولالنفسه. (سبزواری ٤٥)

للعين انطبق ٣/٨٣

اما فی الخارجيّة، فللعين المحقّقة. وامّا فی الحقيقيّة، فللعين المحقّقة والمقدّرة. (سبزواری ٤٥)

وحقّة ٣/٨٣

أی حقّ الحكم وصدقه. (هيدجی ١٣٥)

متعلق بالنسبة الحكمية ٦/٨٣

صفة لها. فالترتيب هكذا: صدق الحكم، من حيث نسبة حكمية فی القضية الذهنية، مطابقة لنفس الأمر. (هيدجی ١٣٥)

على الافراد المحققة الوجود ٩/٨٣

لايجب ان يكون العنوان المأخوذ فى موضوع القضية الخارجية علّة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد فى علّة الحكم. ففى مثل «قتل من فى الدار» يمكن ان... لايكون الكينونة فى الدار علة لقتلهم، بل كل واحد من أشخاص من فى الدار قتل لعلة مختصّة به. وكان على المتكلم ان يخبر عن قتل كل على حدة، لكن لمكان التسهيل فى التأدية جمع بين المختلفين فى علة الحكم بعنوان واحد لامدخل له فى الحكم...

ومن هنا يظهر ان القضية الخارجية فى قوة الجزئية، اذ لايكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم... بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة. ولذا لاتتداول فى العلوم. لان الجزئى لايكون مكتسباً. (آملى ١٨١—١٨٢)

وهى التى حكم فيها ١١/٨٣

[تفسير] المشهور... للقضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج محققة كانت أو مقدرة.

وفسرها المصنف فى منطق الكتاب بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. وتكون هو على تفسير المصنف فى المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لان النفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وفسرها فى هذا الموضوع بتفسير المشهور. (آملى ١٨٢)

باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج ١٤/٨٣

أى، لنسبته فى الخارج، بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لالوجودها، كما مرّ، اذ لاوجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها. (سبزوارى ٤٥)

اذ ليست بمجرد فرض الفارض ٢١/٨٣

صدق القضية الذهنية بمطابقتها مع نفسها. فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابِقاً والآخر مطابَقاً... قلتُ: يكفى فى تحقق المطابقة مغايرة المطابِق والمطابَق بالاعتبار، ولايتوقف على المغايرة الحقيقية.

فالنسبة الحكمية، من حيث هى متعلّقة بالاذعان شئ، ومن حيث هى هى مع

قطع النظر عن كونها متعلّقة بالاذعان ، شئ . فهی بالاعتبار الاول مطابِق، وبالاعتبار الثانی مطابَق . فللنسبة التی فی « الانسان حیوان » حالتان ، احداهما باعتبار حیوانیة الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحیوانیة له عن فارض أو تصدیق مصدق حیوانیته، بل من نفسه... والحالة الأخری حالة حیوانیته من حیث کونها متصورة ومتعلقة بالاذعان. فصدق تلک النسبة باعتبار الحالة الثانیة ، باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولی، فی مقابل « الانسان جماد » حیث ان النسبة فیه بفرض الفارض، ومع قطع النظر عن فرضه ، لاواقعیة لها اصلاً . وما فی الواقع سلب الجمادیة عنه، لاثبوتها له . (آملی ١٨٢—١٨٣)

المراد بالأمر هو الشئ نفسه ٨٣/٢١، ٨٤/١

کلمة « النفس » فی نفس الأمر بمعنی الذات ، وکلمة « الأمر » بمعنی الشئ . فـ« نفس الأمر » بمعنی ذات الشئ . (آملی ١٨٢)

عقل کلی ٨٤/٣

المراد بالکلیة هنا الاحاطة والانبساط. (هیدجی ١٣٥)

فیه مستطر ٨٤/٥

واذا کانت جمیع حقائق الاشیاء فیه ، فمطابقة القضیّة الفلانیة لنفس الامر، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التی فی ذلک العقل الکلی، الذی هو کمرات ، فیها جمیع الصور ، « لا رطب ولایابس الّا فی کتاب مبین » . وبوجه ، نفس الامر، علم الله السابق الفعلی التفصیلی البسیط المبسوط المحیط بکل شئ ، « لایعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء » . (سبزواری ٤٥)

التعبیر بالعبارتین ٨٤/٦

یعنی عبارة « عالم الامر » و« العقل الکلی » . (آملی ١٨٣)

یعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر ٨٤/٧

فیکون « الأمر » فی مقابل الخلق ، بمعنی عالم الغیب فی مقابل الشهادة.

والتعبیر عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبیر عنه بالعقل الکلی، لمناسبة لفظ

الأمر فی نفس الأمر مع لفظه فی عالم الأمر. (آملی ١٨٣)

الا له الخلق ٧/٨٤

أی عالم المحسوسات. ویقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلی. وعالم الأمر هو ماوراء المحسوسات. ویقال له عالم الغیب وعالم الملکوت وعالم الارواح والعالم العلوی. (هیدجی ١٣٥)

هذا التعبیر أنسب ٨/٨٤

أنسب من تعبیر الحکماء من جهة اللفظ وأولی من المعنی الأول لعدم الاحتیاج فیه الی القول بوضع المظهر موضع المضمر. (هیدجی ١٣٥)

من جهة اندکاك انیته ٨/٨٤–٩

فلم یکن هناك موتمر، بل مجرد أمر الله جلّ سلطانه. (هیدجی ١٣٥)

الانوار الاسفهبدیّة ٩/٨٤–١٠

أی اللاتی فی الصیاصی الانسیّة. وانما لم یکن لها مهیّة، لوجوه. منها ان المهیّة هی المعرفة بالتعریف الجامع المانع. وهذا المنع من ضیق وجودها، ووجود النفس لاحد له یقف عنده. بل کل مرتبة تفد النفس علیها تتخطی عنها. وکل فعلیّة تستکمل بها تکسّرها. وهذا ظلومیّة الانسان. وهذا ایضاً معنی «خلق الانسان ضعیفا»، «یا ایها الانسان انك کادح الی ربك کدحا فملاقیه». ومنها ان التحقیق، ان النفس، بعد ان صارت عقلا بالفعل، تتحد بالعقل الفعال. والعقل الکلی لامهیة له، کما لوحنا الیه. ومنها ماذکره الشیخ الاشراقی، شهاب الدین السهروردی، قدّس سرّه: ان کل مهیة فرضته لنفسی اشیر الیه بهو، واشیر الی نفسی بانا. فلا اجد من نفسی، الّا وجود بحت بسیط. (سبزواری ٤٥–٤٦)

الأنوار الإسفهبدیة هی النفوس الناطقة الانسانیة. وهذه الکلمة اصطلاح من شیخ الاشراق... وفی قوله «لامهیة لها» ایضاً اشارة الی ماقاله الشیخ من ان النفس وما فوقها من المجردات إنیات محضة ووجودات بحتة لامهیة لها... ولکن لایخفی ان الغرض لیس نفیها عنها رأساً. کیف والوجود الممکن لاینفك عن المهیة فانه وجود ظلی. وقد قالوا: کل ممکن

زوج ترکیبی مرکب من مهیة ووجود، ومالاترکیب فیه أصلاً، حتی من المهیة والوجود هوالحق تعالی. بل المراد غلبة أحکام الوجود علیها واستهلاك أحکام المهیّة فیها حتی کأنها لامهیة لها. (آملی ۱۸۳–۱۸٤)

فمناط البینونة ۱۰/۸٤

ذکر المادة العقلیة، وهی المهیة، فی المناط، من باب ارخاء العنان. والّا، فالمناط الواقعی هوالمادة ولواحقها، کالتحول والحرکة. وفی عالم العقول، اذ لامادة ولاحرکة ولاحالة انتظاریّة، فسوائیتها وغیریتها مع الوجوب، مستهلکة. وکل منها یقول: «من رانی، فقد رای الله»، اذ ظهوراحکام الوجوب وصفاته، قاهرباهرعلی احکام الامکان. ومن هنا ذکرت فی تعالیقی علی الاسفار، توجیهاوجیها لکلام فیثاغورس، حیث عرف الحرکة بالغیریّة. وقدحوا فی کلامه بانه، لوکانت الحرکة هی الغیریّة، لکان کل غیریّة حرکة، کغیریّة الوجود والعدم، وغیریّة السواد والبیاض، وهوظاهرالبطلان.

وقال الشیخ الرئیس: ولم یعلم انه لیس یجب ان یکون مایوجب افادة الغیریّة، هو نفسه غیریّة. فانه لیس کل مایفید شیئاً، یکون هو. ولو کان الغیریة حرکة، لکان کل غیر متحرکا.

اقول: توجیه کلامه ان الحرکة ملاك الغیریّة والسّوائیّة فی الوجود عن الوجوب. فان وجود العقول، حیث لاحرکة ولاحالة انتظاریة فیه، کانت الغیریّة فیه مستهلکة. فکانت العقول من صقع الربوبیّة، ولیست من العالم، کما قال صدرالمتالهین، فی رسالة الحکمة العرشیة: اذالعالم ماسوی الله تعالی. وهوالعالم الطبیعی من الاجسام المتغیّرة، والطبایع السّیالة، وما انطبع فیها، وتعلق بها، من حیث التعلق بها، والاتصاف باحکامها. فالحرکة تبدی جنبته الغیریّة والسّوائیة. والتغیر یجلب التغایر. وهذا نظیر ماحررنا هناك، ان مناط غیریّة العلم الطبیعی مع الالهی، الّذی موضوعه الموجود المطلق، ان یتخصّص الموجود المطلق بالتخصّص الطبیعی، وهوالجسم المتحرك، لامطلق التخصّص، کالامکان والجوهریّة. ولذا لایخرج مباحث العقول عن الالهی، بل هی معظمه. (سبزواری ٤٦–٤٧)

سواء كانت خارجية او عقلية ٨٤/١٠-١١

خارجية، كالهيولى الحاملة لصورة الشئ؛ عقلية، كالماهية. فى اطلاق «المادة العقلية» على الماهية مساهلة من باب المشاكلة. سيجئ ان الجنس المأخوذ بشرط لا فى البسائط الخارجية مادة عقلية، وفى المركبات مادة خارجية. (هيدجى ١٣٦)

كلمة كن الوجودية ٨٤/١١

أى لا لفظ «كن»، لما ورد أن أمره تعالى ليس بنداء يسمع ولا صوت يقرأ، بل أمره فعله. (هيدجى ١٣٦)

يكفيه مجرد امكانه الذاتى ٨٤/١٣

بخلاف غيره من الممكنات، فإنه يحتاج الى مؤنة زائدة من مادّة وتخصّص استعداد، كالانسان حيث يصير انساناً يحتاج الى مادّة اى النطفة وتخصّص استعداد. (هيدجى ١٣٦)

المحضة ٨٤/١٤

أى ذاتاً وفعلاً. (هيدجى ١٣٦)

او مادى ٨٤/١٧

ذكره تطفّلاً. وقوله: «مادة كان...» ايضاً تطفّلى. (هيدجى ١٣٦)

خارج عن نفسه ٨٤/١٨

حاصله أن معنى كون الشئ فى نفس الأمر كذا هو أنه فى حدّ ذاته مع قطع النظر عما عداه كذا. وهذا مناسب للمعنى الأول بخلاف الثانى، اذ المعنى حينئذ أن الشئ فى عالم العقل وفى مقام علمه كذا. فلم يقطع النظر عن غيره، بل لوحظ عالم العقل معه. (هيدجى ١٣٦)

من هذا ظهر النسبة ٨٥/٤

النسبة بين الخارج والذهن عموم من وجه. فمادة اجتماعهما مثل «الاربعة زوج» من القضايا الصادقة التى موضوعها غير الحق. ومادّة افتراق الذهن عن الخارج فى القضايا الكاذبة، ومادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق.

فمن كون النسبة بين النفس الامر والذهن عموماً من وجه، وكون الحق مادة افتراق

نفس الامرعن الذهن ، ظهر أن النسبة بين الخارج والذهن ايضاً عموم من وجه ، وكون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن. (آملی ١٨٤–١٨٥)

للاشارة الى جريان هذه النسب ٥/٨٥

أى ، كما ان هذه النسب الثلث ، بل الثنتين، من النسب الاربع المشهورة ، واقعة فی نفس الامروالخارج والذهن ، كذلك جارية فی صاحبات النسب، وهی النفس الامری والخارجی والذهنی . ويمكن ان يعكس ، أی كما ان النسب واقعة فی النسب والاوصاف ، كذلك جارية فی الذوات .

ولعلك تقول : بين الخارجی والذهنی والخارج والذهن ، تباين ، لان احدهما مايترتب عليه الاثر ، والآخر مالايترتب . اقول: العموم والخصوص هنا اعم ممّا بحسب الصدق والحمل، ومما بحسب التحقق. ففی مثل «الاربعة زوج» ، قد تحقق الخارجی والذهنی وهوظاهر . وكذا تحقق الخارج والذهن، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق فی مورد ، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه. وفی قولنا «الاربعة فرد» ، تحقق الذهنی ، لاالخارجی . وفی الحق المطلق ، خلاف ذلك .

ثم لعلك تقول: نفس الامر اعم مطلقا من الذهن ، لان الذهن هوالنفس، وقواها المدركة ، وهی الامورالنفس الامريّة . فاقول: النفس او الوهم ، مع وصف انه المتصور لما هوخلاف الواقع ، من حيث انه خلاف الواقع ، ليس كذلك. والعلم عين المعلوم. [و] وجه اخر فی جريان النسب بعينها ، مامرّ من اتحاد الخارجی والخارج والذهنی والذهن فی مبحث الوجود الذهنی. (سبزواری ٤٧)

غرر فی الجعل ١/٨٦

أعلم أن مسألة أصالة الوجود فی الجعل غير مسألة أصالته فی التحقق ، لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجّح أوالأولوية الذاتية أوالبخت والاتفاق يمكنهم البحث فی أصالة الوجود أو الماهية فی التحقق دون الجعل ، اذ الممكن زوج تركيبی له ماهية ووجود. بل يمكن للإلهی التكلم فيها قبل إثبات الصانع ، بخلاف مسألة الجعل.

فان قلتَ: كل من قال من الإلهيين بأصالة أحدهما فى التحقق قال بأصالته فى الجعل وبالعكس. فثبوت أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق يغنى عن إثبات أصالته فى الجعل لما بينهما من التلازم. فما الحاجة الى عقد باب على حدة؟

قلتُ: ليس الأمر كما زعمت. فان بعضاً من الحكماء القائلين بأصالة الوجود فى التحقق يقول بأصالة الاتّصاف فى الجعل. فتحقق الوجود أو الماهية لايثبت الاتصاف ولاينفيه. على ان غرضهم بيان أقسام الجعل والاشارة الى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً لما يترتب عليه من الفوائد. (هيدجى ١٣٧)

اذ قسم ٣/٨٦

سيجئ تقسيم الوجود الى الرابط والرابطى والنفسى. وكان المناسب تقديمه على مبحث الجعل. (هيدجى ١٣٧)

الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسى ٤/٨٦

«الوجود الرابط» مالانفسية له أصلاً، ويكون مفاد «كان» الناقصة، اعنى ثبوت الشئ للشئ. و«الوجود النفسى» ما يقابله. وهومايكون مفاد «كان» التامّة، أعنى ثبوت الشئ. ويعبّر عنه بـ«الوجود المحمولى».

وهوعلى ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه فى نفسه عن نفسه، وهو وجودالواجب تعالى؛ و إمايكون بنفسه فى نفسه عن غيره، وهو وجودالجوهر؛ وإما يكون بنفسه فى غيره عن غيره، وهووجود العرض المسمى بـ«الوجود الرابطى». (آملى ١٨٦)

فان الاول ٧/٨٦

الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المولّف كتصد يقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه. (سبزوارى ٤٧)

ولايتصور بين الشئ ونفسه ١٢/٨٦

لان ثبوت الشئ لنفسه وذاتياته له ضرورى، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيده، والمحتومات الشديدة، على المتكلم فى الحقائق،

سيّما فى مسألة القضاء والقدر، احكام مباحث الجعل، واتقان احكامه، وامتياز اقسامه. اذ، لوفرق القائل لم يقل «لم جعل الله الورد وردا، والشوك شوكا؟»، و «لم جعل السعيد سعيدا، والشقى شقيّا؟»، أو «لم جعل الانسان ناطقا، والحمار ناهقا؟»، أو «لم جعلهما مختلفين؟» اذ كل ذلك جعل تركيبى فى الذات والذاتى ولازم الذات، وهو محال. والمحال غير مجعول. والامكان مناط الحاجة الى العلة. واذا كان الموضوع، هو الانسان، فجعله انساناً تحصيل الحاصل، اذ لايتصور انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الانسان بسيطاً، اوفاض من الجاعل وجوده بسيطاً، ومهيته بالعرض، ثم الانسان انسان، والوجود وجود، بلاجعل مستأنف. (سبزوارى ٤٧–٤٨)

ماجعل الله المشمش مشمشاً ١٤/٨٦

صيرورة ذات الانسان انساناً، مثلاً، أو صيرورته حيواناً أو ناطقاً، أو صيرورة الاربعة زوجاً، ضرورى. وهذا لاينافى احتياج الانسان فى وجوده أو احتياج الاربعة فى وجودها الى الجاعل. وبعد جعل الانسان جعلاً بسيطاً، لايحتاج فى صيرورته انساناً أوحيواناً الى جعل تأليفى يجعله انساناً أو حيواناً. لانه يستغنى عن الجعل مطلقاً حتى جعل البسيط لكى يكون واجب الوجود بالذات. والى ذلك ينظر كلام الشيخ حيث يقول: «ماجعل الله المشمش مشمشاً ولكن اوجده» بمعنى انه يحتاج الى الجعل البسيط لاالمؤلف، لانه مستغن عن الجعل مطلقاً. (آملى ١٨٦–١٨٧)

عزّى الاول للاشراقى ٢٠/٨٦–٢١

كما قال شيخهم فى حكمة الإشراق: «ولما كان الوجود اعتباراً، فللشئ من علّته الفيّاضة هويته».

قال صدر المتألهين فى تعليقه عليه: «وليس الفائض من العلّة الفياضة الا الهويّة الوجودية، لاالماهية الكلية، لانها ماشمت رائحة الوجود». (هيدجى ١٣٧–١٣٨)

فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس المهية ٢١/٨٦

لما كانت مسألة الاصالة فى الجعل، متفرعة على مسألة الاصالة فى التحقق، وقدمضى

تحقیقها ، کنت علی بیّنة من ربک ان المهیّة التی هی اعتباریة ، وبذاتها لیست موجودة ولامعدومة ، ونفسها لیست الّا هذا ، لاتکون اثرحقیقة الحقائق. کیف؟ وما لم یؤخذ مع المهیّة الوجود لایطلق علیها الحقیقة. وبهذا یفرقون بین المهیة والحقیقة. فالحق ان نفس المهیّة ، کما لیست موجودة ولامعدومة ، لیست بمجعولة ، ولالامجعولة. والکل خارجة عن ذاتها. (سبزواری ٤٨)

لایحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل ۲/۸۷

فانه اذا صدرت ذات المعلول کماهیة الانسان ، مثلاً ، عن العلّة ، لایحتاج بعد صدورها الی جاعل یجعل تلک الذات نفسها. فهی مستغنیة بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل یجعلها ایاها.

نعم ، کون الذات ذاتاً وسائر لوازمها متفرعة علی نفس الذات المجعولة ومحتاجة الی الجاعل بالعرض وعلی سبیل الاتفاق. (هیدجی ۱۳۸)

وکان القول ۵/۸۷

فالمهیّات ، فی تقررها الازلی ، عندهم ، غیر مجعولة. لان الازلیّة مناط الغناء ، والحدوث مناط الحاجة ، عندهم. وهو متحقق فی الوجود الامکانی. فاثر الجاعل انضمام الوجود فیما لایزال الی المهیة التی کانت متقررة فی الازل ، لکن لم توجد بعد. فذلک الشیخ الجلیل ، قدّس سرّه ، دفع هذا بان قال: نفس المهیّة مجعولة وحادثة بالذات. فالممکن بشراشره ، فاقرة حادثة ، ولاقدیم ثابت وموجود ، سوی الله ، کما انهم یقولون: لاقدیم موجود ، سوی الله. ولاحاجة بنا الی ذلک العذر ، لان اثمه اکبر من نفعه. وکانهم حسبوا ان المهیّة جبل لایحرکه العواصف ، ولایزعزعه القواصف. حاشا ، بل هی اوهن من بیت العنکبوت. وقولنا فی تشیء المهیات ، قول الله تعالی: «ان هی الّا اسماء سمیتموها انتم وآباءکم ، ما انزل الله بها من سلطان». فنحن ، حیث قلنا انها اعتباریة منتزعة من حدود الوجودات الخاصة ، وانها متاخرة عن الوجودات ، عند العقل ، وللوجودات تقدم بالحقیقة علیها ، لم یبق مجال لهذا الوهم. ویدفع ایضاً بما نقل عن صدر المتالهین ، قدّس سرّه ، انها مجعولة ایضاً ، لکن بالعرض.

(سبزواری ٤٨–٤٩)

کما هومذهب المعتزلة. (هیدجی ١٣٨)

لمغایرة الماهیة للوجود ٧/٨٧

خلافاً للأشعری حیث یقول بعینیتها. (هیدجی ١٣٨)

المحقق اللاهیجی ٨/٨٧

اعلم ان بین قول اللاهیجی وقول شیخ الاشراق فرقاً. فالتوجیه الجاری فی قول المحقق لایجری فی قول شیخ الاشراق.

وتوضیح ذلک ان الآراء فی باب الوجود مختلفة. فمنهم من یقول ان للوجود (١) مفهوماً وهو المعنی المصدری العام البدیهی، (٢) وحصصاً وهو ذلک المفهوم البدیهی مضافاً الی مهیّة مهیّة علی نحو یکون التقیید کالمعنی الحرفی داخلاً والقید خارجاً، (٣) وافراداً خارجیة وهوالوجودات الخاصة المتباینة عند المشائین، والمتفاوتة بالتشکیک عند الفهلویین. وهولاء القائلون بثبوت الأفراد الخارجیّة للوجود، متواطیاً أو مشککاً، هم القائلون بأصالة الوجود.

ومنهم من یقول بمفهوم الوجود وحصصه وأفراده ایضاً، لکن یقول بان أفراده لیست فی الخارج، وانما هی اعتباریة، بمعنی کون الخارج ظرفاً لنفسها، لالوجودها. فیکون عنده أفراد الوجود غیر المهیة، لکنه یقول بأن المحقّق فی الخارج هوالمهیة، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهیجی.

ومنهم من یقول بانه لیس للوجود فرد أصلاً، بل المحکی بالوجود لیس الا مفهومه وحصصه، وانه لیس له فرد، لاخارجاً ولااعتباراً، وان مصداق الوجود فی الخارج هو المهیة. وهذا هومختارشیخ الاشراق... فانظر کیف یستدل علی نفی مجعولیة الوجود والاتصاف بنفی الفرد عنها وان مصداقها نفس المهیة. (آملی ١٨٧)

نفی توهم ان یکون المهیات ثابتات فی العدم ١٠/٨٧–١١

بناء علی قول المحقق اللاهیجی یمکن تصحیح أصالة المهیّة بارادة نفی توهم ثبوتها

بلاجعل قبل جعل الوجود. فيكون المجعول هوالوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق، اذ لاواقع للوجود حتى يقال بمجعوليته. وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفي ذاك التوهم وأن المقصود هوجعل الوجود، اذ لاوجود على هذا القول الا نفس المهية. (آملی ١٨٧-١٨٨)

نفس قوام الماهية ١٦/٨٧

لوكان مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هونفس تلك الماهية، كما قاله، حتى يتفرّع عليه استغنائها عن الجاعل، لزم انقلاب الشيء عن الإمكان الذاتي الى الوجوب الذاتي. فإن الممكن، اذا كان في ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه، لكان الوجود ذاتياً له، فلم يكن ممكناً. (هيدجی ١٣٨)

مصحّح حمل الوجود ١٦/٨٧

لان الوجود نفس كون المهية وتحققها، لاامرينضم اليها. والّا، كان عرضا فيها، لاوجودالها. هذا خلف. فمابه يشارالیها اشارة عقليّة، وتتذوت به، هو وجودها. فاستغنائها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، في قوّة استغناء وجودها. والمستغني الوجود واجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه. وحاصل الايرادين، كما نشيرالیه، انّه اين الاستغناء من جهة ان الشيء فوق الجعل، كما في الواجب تعالیٰ، من الاستغناء من جهة ان الشيء دون الجعل، كما في المهية السّرابيّة؟ واذا قلنا: الممتنع، بل العدم بماهو عدم، لايحتاج الى جاعل موجود، فهل نصيّره شيئاً متحصلا، أو موجوداً غنيّاً؟ وأيضاً، قوام المهية مصحح حمل نفسها، لاحمل الموجود، غايته مصحح حمل لاموجودة ولامعدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر في تقديم السلب على الحيثيّة. فان الموجبة المعدولة، تستدعي الوجود للموضوع، ولاوجود في المرتبة. وفي الحقيقة، عند تخلية المهية في لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهني، لاالقوام. (سبزواری ٤٩)

لايخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق مبني على قوله بأصالة المهية في مرحلة التحقق. اذ على هذا القول، نفس المهية بلاانضياف شيء اليها من الجاعل هي المصحح لحمل الموجود عليها. فلوكانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل، وكانت مع قطع النظرعن جعلها مصداقاً

للموجود ، لخرجت عن الامكان ، وصارت واجباً ، اذ لامعنى للواجب الا ماكان بنفس ذاته موجوداً ، غير محتاج فى موجوديته الى الجاعل . (آملى ١٨٨)

يرد عليه ان استغناء المهية ٨٧/١٩

حاصله ان الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة انه فوق المجعولية ، وانّه بلاجعله موجود. والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعولية ، وانها بعدجعلها غير متحققة .

ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهيّة. فهو ، وإن كان حقاً لكنه مبنائى ، لايرد على السيد المحقّق على مبناه من أصالة المهيّة فى مرحلة التحقق. (آملى ١٨٨)

وايضاً كيف يكون نفس قوام المهية ٨٧/٢١

هذا الجواب ايضاً مبنى على اعتبارية المهية فى مرحلة التحقق، وان موجوديتها بالوجود (آملى ١٨٨)

لزم الانقلاب ٨٧/٢٢

لانّ الممكن بعد صدور مهيّته عن الجاعل ، اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، بلاملاحظة شيء آخر معه ، بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له. فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الواجب الذاتى...

ولايخفى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ماتقدم من الدليل على أصالة الوجود فى مرحلة التحقق ...

فيحصل ان مرجع استدلال السيّد المحقق على أصالة المهيّة فى مرحلة الجعل هو الاستدلال على أصالتها فى مرحلة التحقق. ومرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهيّة وأصالة الوجود فى مرحلة التحقق. وكلا الاستدلالين حق. وان الاختلاف فى المبنى . ومنه يظهر اختلاف المسألتين. فان مسألة أصالة الوجود فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالته فى مرحلة الجعل ، وأصالة المهيّة فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالتها فى مرحلة

الجعل، وإن كان الحق هو أصالة الوجود فی المرحلتين، مرحلة التحقق ومرحلة الجعل. (آملی ١٨٨–١٨٩)

وقد مشی المشاء نحوالباقی ١/٨٨

وهو جعل الوجود وجعل الاتصاف، وهو صيرورة المهيّة موجودة. (آملی ١٨٩)

الی جانب مجعولية الوجود ١/٨٨–٢

قالوا إن الأثر الأول للجاعل هوالوجود المعلول، وفسّره المتأخرون منهم بالموجودية أی اتصاف ماهية المعلول بالوجود بمعنی الجعل المؤلف. (هيدجی ١٣٨–١٣٩)

ولعل هولاء ٢/٨٨

انّما عبّروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانّه المنتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل. (سبزواری ٤٩)

يحلله العقل الی موصوف وصفة ٣/٨٨

الموصوف هوالماهية والصفة هی الوجود.

اعلم أن الماهية من حيث الوجود تابعة لذات الوجود، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها فی العقل والتصور. (هيدجی ١٣٩)

ذلك الأمر البسيط هوالوجود ٣/٨٨–٤

ذلك البسيط هوالوجود الّذی وجود ونسبة، اذ الوجود الامكانی ليس الا نفس الربط ومحض الفقر، لا انه شیء له الربط والفقر. ولذا يعبر عن الوجودات الخاصة الامكانية بالوجود الرابط. وهو منشأ انتزاع المهية، فيحلله العقل الی موصوف، هوالمهيّة، وصفة، هی الوجود، واتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. وكل ذلك فی نشأة العقل. والا ففی الخارج ليس الاالوجود الذی هوعين الربط والفقر.

وممّا ذكرنا يظهر ان المهيّة تابعة للوجود بحسب الخارج، لأنها منتزعة عنه، وان الوجود صفة تابعة لها فی العقل. فالتابعية والمتبوعية بين المهيّة والوجود يتعاكسان خارجاً وذهناً. (آملی ١٨٩–١٩٠)

وقس علیه الصحیح والباطل ٨٨/١١–١٢

اذ علی کل من القولین الآخرین ، الاحتمالات اثناعشر ایضاً. (سبزواری ٤٩)

جعل الوجود ٩٠/١

أی جعلاً بسیطاً بالذات. (هیدجی ١٣٩)

مهیة مجعولة بالعرض ٩٠/٢

أی ، مجعولة بعین جعل ذلک الوجود ، لابجعل علی حدة ، کما انّها موجودة بعین ذلک الوجود ، وجود الکلی الطبیعی بعین وجود شخصه. فکما ان نصب الشاخص نصب ظله ، کذلک جعل الوجود الخاص جعل مهیته. مثال آخر، جعل النوع جعل فصله وجنسه، سیّما فی البسائط الخارجیّة ، لان وجودها واحد بدلیل الحمل، ومفاده الاتحاد فی الوجود. فکذا المهیة النوعیة مجعولة بجعل وجودها ، لابجعل مستانف. وهذا ایضاً ممّا یرشدک الی القول المرضی ، حیث ان وحدة الجعل وتعدده ، تدور علی وحدة الوجود الخاص وتعدده، لاعلی وحدة المهیة وتعددها. ولو کانت المهیة مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها. فان مهیة الفصل ، غیر مهیة الجنس. وکلتیهما غیر المهیة التامّة النوعیّة. واذا کفی الجعل الواحد للثلثة بالبرهان ، واتفاق المحققین، فاحدس ان المجعول هو الوجود. فان مهیاتها ، وان کانت ثلثا ، لکن لما کان وجودها واحداً ، کفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلک الوجود. (سبزواری ٤٩–٥٠)

هو اختیاری ٩٠/٨

وهو مجعولیة الوجود بالذات بالجعل البسیط. (هیدجی ١٣٩)

مع قطع النظر عن الوجودین ٩٠/٩

إشارة الی ردّ من زعم کالعلّامة الدوّانی والمحقّق الشریف أن لازم الماهیّة عبارة عن لازم کلا الوجودین. وقد صرّح فی المنطق عند قسمته اللازم بان هذا القول لیس مرضیاً عنده. (هیدجی ١٣٩)

والمهية بهذا الاعتبار اعتبارى بالاتفاق ١٠/٩٠

ان المهية من حيث هى هى أمر اعتبارى عندالكل ، حتى القائلين بأصالتها . وانما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل .

ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة : هل تزيد عليها شيئاً ام لا؟ فان زادت ، فالزيادة هى الوجود ، ولو سماها القائل بأصالة المهيّة بالحيثية المكتسبة ، اذ الخلاف ليس فى اللفظ والتسمية . وان لم تزد عليها شيئاً ، وبقيت المهيّة بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الاهى ، فلم تستحق حمل الموجودية عليها ، أو خرجت عن حدالامكان الى الوجوب .

وبالجملة ، فالمهية من حيث هى أمراعتبارى . (آملى ١٩٠–١٩١)

يلزمها كذلك ١١/٩٠

أى بما هى هى . (هيدجى ١٣٩)

اولىٰ بالاعتبارية ١١/٩٠

لانه سبك اعتبارى من اعتبارى . فالامكان ، مثلاً ، الذى هولازم المهية ، من حيث هى ، اولى بالاعتبارية منها . (سبزوارى ٥٠)

وهذا من قبيل قوله « انما يعرف... » ١٢/٩٠

إشارة الى ماقاله علماء النحو من أن كلمة « ذو » لاتضاف الى مضمر ، لأنها وضعت وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس . وقد أضيفت اليه على سبيل الشذوذ ، كقول الشاعر ... إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه . (هيدجى ١٣٩)

هاتان المقدمتان ١٤/٩٠

أى كل معلول لازم لعلته ، والأخرى لازم الماهية اعتبارى .

وصورة القياس هكذا :

ماسوى الصادرالأول معلول للصادر الأول ، أى لماهيته ، كما هوالمفروض .

وكل معلول لازم لعلّته .

فما سوى الصادرالأول لازم لعلته ، وهى ماهية الصادرالأول .

وكل ما هو لازم الماهية اعتبارى.

فينتج: ماسوى الصادرالأول اعتبارى. فهو المحذور. (هيدجى ١٣٩–١٤٠)

ففى سوى المعلول الأول ١٤/٩٠

كل معلول لازم لعلّته... فنقول: بناء على أصالة المهيّة فى مرحلة الجعل يكون المجعول نفس المهية وصرفها. والمهيّة من حيث هى أمراعتبارى. فالصادر الأول، وهو مهية العقل الأول، أمراعتبارى لازم لعلته، أعنى وجود الحق. والصادرالثانى هو مهيةالعقل الثانى، أيضاً امر اعتبارى لازم لمهية العقل الأول التى كانت اعتبارية. وهكذا بقيةالصوادر ولوازم عللها التى هى مهيّات اعتبارية، سوى العقل الاول الّذى كان لازماً لوجود الحق تعالى. فحينئذ، لايلزم فى العقل الاول محذور، اذ هو اعتبارى لازم لأمرمتأصل – وقد عرفت جواز لزوم الأمر الاعتبارى للأمر المتأصل – ولكن يلزم فيما سواه اعتبارية الكل وانتزاعيته، لان الكل لازم مهيّة الصادر الاول ومعلوله، إما بلاواسطة، أو معها. فعلى القول بأصالة المهيّة فى مرحلة الجعل يلزم اعتباريّة ما سوى المعلول الاول. وهو باطل. (آملى ١٩٢–١٩٣)

حتم ولزم من قول الاشراقى ١٥/٩٠

إن الذى يلزمهم كون ماسوى الصادرالأول معلولاً له. وأما انتزاعيته فلا، اذليست ماهية الصادرالأول بالاعتبار الذى ذكره علّة لما سواه، اذ الماهية بهذا الاعتبار لايقتضى شيئاً. بل من حيث هى موجودة فى الخارج علّة لما سواها. فهو معلول للوجود بالقياس الى علّته. وكلام المصنّف لايخلو عن مغالطة، على أن كون الماهية اعتبارية معركة للآراء. (هيدجى ١٤٠)

اذ المفروض ١٦/٩٠

اذ قد مرّ ان المتحقق، اما الوجود واما المهية. واذا كان الوجود اعتبارياً عندهم، فالمتحقق فى الواقع فى المعلول الاول ليس الّا مهيّته. وكل مايعتبرون فيها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجيّاً كان أو عقليّاً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون

المجعول هو نفس المهيّة. فمعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا فی لازم اللازم، بالغا مابلغ. (سبزواری ۵۰)

انسلاب سنخيتها ۲۰/۹۰

والحال ان السنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة. قال تعالی[1]: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء. «الاثر يشابه صفة موثره». فعلة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلة المهية مهية. وكذا فی ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة ؟ وهی حيثية لاتابی عن الوجود والعدم، اثرحقيقة الحقائق والوجوب الذاتی، بل اثره الوجود الذی هوحيثيّة طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثيّة الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، المهية نقيصة، ومرجع النقايص، والوجود خير، فهو تعالی مصدرالخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه. (سبزواری ۵۰—۵۱)

أی حتم ولزم انتفاء السنخية بين الماهيات وجاعلها، وهی معتبرة فی كل معلول بالقياس الی علته. وإلا جاز أن يكون كل شیٔ علة كل شیٔ. (هيدجی ۱۴۰)

كالفیٔ للشیٔ ۲۰/۹۰

بدانكه معنی افاضت اين‌است كه، بخشش از دارای حقيقی بيايد، چنانكه از او چيزی نكاهد. ودر بازگشت چيزی برونيفزايد. پس نسبت معلول بعلت حقيقيه، نسبت نم و يم نشايد، بلكه فئی وشیٔ بايد.

ای سايه مثال كاه بينش در پيش وجودت آفرينش

پس مهيات غواسق وظلماتند، ووجود منبسط سايه بلند پايهٔ اوست. «الم تر الی ربك كيف مدّالظل». وهوالواحد الاحد الصّمد «لم يلد ولم يولد». (سبزواری ۵۱)

ظهرسابقاً ۲۲/۹۰

بقوله: والحق ماهيته انيته. (هيدجی ۱۴۰)

ومعلول‌الوجود وجود ۲۲/۹۰—۲۳

الّا انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلی، كان البينونة

بینها بالکمال والنقص، بعد سنخیّتها فی الوجود. والنقص، لما کان عدمیا، کان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحدیث الشریف عن امیر المومنین وسید الموحّدین علی علیه السلام: «توحیده تمییزه عن خلقه، وحکم التمییز بینونة صفة، لا بینونة عزلة»، فالبینونة عزلة هی التباین من جمیع الوجوه. فلو لم یکن فی المجعول شیٔ، من سنخ الجاعل، جاز استناد کل مباین الی مباین آخر، وحصول کل شیٔ عن کل شیٔ حتی العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العکس. ولو لم یکن سنخ الوجود والنور الذی فی المجعول فی جاعله، فمّم فیه حصل؟ ومن این الیه وصل بعد ما کان فاقراً وفاقداً؟ (سبزواری ٥١)

والاتصاف حاله معلومة ٢٣/٩٠–٢٤

لکونه أمراً نسبیاً انتزاعیاً. (هیدجی ١٤٠)

بالارتباط الی الجاعل ٣/٩١

کما أن الحصص مرتبطة بالوجود المطلق، أی المفهوم العامّ، متقومة به، ولا تعقل الا به، کذلک الوجودات الخاصّة الحقیقیة متقومة بالوجود الحق المطلق ومرتبطة به، لایکون تعقلها إلا به. (هیدجی ١٤٠)

بل یکون عین الارتباط ٣/٩١–٤

کما فی الوجود الخاص الحقیقی، علی ما سیجیٔ انّه عین الربط والتعلق والفقر، لا بالمعانی المصدریّة. بل کلّ منها، فی اصطلاح اهل الحکمة المتعالیة، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، فی ارادة الوجود الخاص الذی هو حیثیّة طرد العدم المتقوم بوجود القیوم، تقوّماً وجودیّاً، اتمّ واقوم، من تقوم المهیّة النوعیّة، بعلل قوامها. (سبزواری ٥١–٥٢)

ان الوجودات الخاصة الامکانیة مطلقاً، حقائقها هی عین الربط بمبدئها، لا انها ذوات عرضها الربط حتی تکون هی فی نفسها شیئاً وربطها بعلتها شیئاً آخر... بل انما هی متقومات بالربط بالعلة، لا بمعنی ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتی تکون لذواتها جزء آخر غیر الربط، لان ذواتها بسیطة لاجزء لها، بل بمعنی ان ذواتها البسیطة نفس الربط بالمبدء

وعين حقيقته. فتكون هي في عالم الموجودية كالمعنى الحرفي في عالم المفهومية. فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم، فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة في عالم الوجود. وبعبارة اوضح، سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذواتها عنها. (آملي ١٩٣-١٩٤)

ان الوجود رابط ٢/٩٤

بدء بقسمة الوجود لأن الموادّ كيفيات للوجود الرابط عند الأكثر، وهو معنى حرفي يقع رابطة في الحمليات الايجابية، مغاير للنسبة الحكمية، فإنها في كل العقود بخلاف هذا الوجود، وغير الوجود المحمولي بحسب السنخ. والاشتراك بينهما في مجرد اللفظ، كما حقق في موضعه. (هيدجي ١٤٠)

رابط ورابطي ٢/٩٤

الوجود
- الوجود الرابط
- الوجود النفسي (المحمولي)
  - لنفسه
    - بنفسه (وجود الواجب)
    - بغيره
  - لغيره [وبغيره] (الوجود الرابطي)

إن الوجود إما يكون في نفسه، وهو الوجود المحمولي، ومفاد «كان» التامة، ويعبر عنه بثبوت الشيء [وبالوجود النفسي].

أو لا يكون في نفسه، وهو مفاد «كان» الناقصة؛ ويعبر عنه بثبوت الشيء للشيء، وبالوجود الرابط.

وما يكون في نفسه: إما يكون لنفسه، أو يكون لغيره. والأخير كوجود العرض وكوجود الصور الحالّة في محالّها وكالنفوس المنطبعة. ويعبر عنه بالوجود الرابطي.

وما يكون لنفسه: إما يكون بنفسه، وهو وجود الواجب، أو يكون بغيره، كالجوهر.

فني الواجب نفسيات ثلاث، أي وجوده في نفسه لا في غيره، لنفسه لا لغيره، بنفسه لا بغيره.

وفی الجوهر نفسیتان ، أی وجوده فی نفسه لنفسه ، لکنه لایکون بنفسه ، بل بغیره الذی هوعلته .

وفی العرض نفسیة واحدة ، أی وجوده فی نفسه ، لکنه لیس لنفسه ، بل لغیره ، بمعنی أن وجوده فی نفسه نعت لغیره — ولذا یعبر عنه بالوجود الناعتی — ولا یکون بنفسه ، بل بغیره الذی هو علته .

وفی الوجود الرابط النفسیات الثلاثة کلها مسلوبة . وهو أضعف مراتب الوجود . (آملی ١٩٥)

أو یکون وجوداً لا فی نفسه ٦/٩٤

فالنفسیّة ثلاثها مسلوبة عنه ، وهو اضعف مراتب الوجود ، کالمعنی الحرفی ، غیر ملحوظ بالذات . وکما یتحقق فی الموجودات بالوجود النفسی ، یتحقق فی العدمی ، مثل « زید اعمی وامیّ » ، بل فی الممتنعات ، مثل « شریک الباری محال » ، و« اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین » . (سبزواری ٥٢)

عین وجوده لغیره ١٦/٩٤

مصداقاً وهویةً . فلا تغایر بینهما إلا بالاعتبار ، بخلاف الرابط ، فانه غیر الوجود المحمول سنخاً . (هیدجی ١٤٠—١٤١)

ثم النفسی قسمان ١٨/٩٤

هذا ناظر الی التقسیم الذی اشار الیه فی المصراع الاول من جعل الرابطی مقابلاً للنفسی . وأما علی ماقلنا ، فیصیر الرابطی من أقسام النفسی . (آملی ١٩٥—١٩٦)

کوجود الجوهر ١٨/٩٤

هذا من باب تحقّق الطبیعة بتحقق فردما . فمن المفارقات ، کالعقل الکلی ، ومن الماديات ، کالجسم . وذکر وجودالعرض فی وجوده فی نفسه لغیره ، علی سبیل التمثیل . فانّ الصور الحالة والنفوس المنطبعة ، وجودها رابطی . بل یستعمل الوجود الرابطی فی وجود العقل الفعّال للنفوس وفی غیر ذلک . (سبزواری ٥٢)

أی وجود بعض الجواهر، کالمفارقات العقلیة، وان کان بعضه الآخر رابطیاً، کوجود الصور. ولا منافاة بین ان یکون وجود الصور رابطیاً وبین ان یقال: یکون وجود الجوهر فی نفسه لنفسه، لکفایة تحقق فرد ما فی تحقق الطبیعة. فکون وجود المفارقات من الجوهر فی نفسه لنفسه کاف فی صحة ان یقال: طبیعة الجوهر کذلک. (آملی ۱۹۶)

لاینافی ماحقّق ۲/۹۵

وأیضاً، المراد بالغیر، فی وجود فی نفسه لغیره، وفی وجود فی نفسه لنفسه لالغیره، هوالقابل. فهذه النفسیّة للوجود، لاینا فی کونه رابطاً، بالنسبة الی الفاعل القیّوم تعالیٰ. (سبزواری ۵۲)

لان ماذکر هیهنا ۳/۹۵

أی ماذکر فی المقام من جعل الجوهر موجوداً فی نفسه لنفسه والعرض موجوداً فی نفسه لغیره، باعتبار مقایسة وجود العرض بالنسبة الی الجوهر. وما حقق فی موضعه من کون وجود الممکنات کلها، من جواهرها واعراضها، روابط محضة لا نفسیة لها اصلاً... إنما هو باعتبار مقایستها بالنسبة الی مبدئها. (آملی ۱۹۶)

وانّا فالکلّ روابط صرفة ۳/۹۵

هیٰهنا، مشربان: احدهما ان وجود الممکنات رابطی، لان وجود المعلول فی نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا ان الرابطی غیر منحصر فی وجود المقبول للقابل، فیقال ان وجودات الممکنات لفاعلها القیوم تعالیٰ، کوجودات الاعراض لموضوعاتها، فی عدم استقلالها، حیث ان وجودات الاعراض فی انفسها عین وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع فی تمثیلات العرفاء، من البحر والامواج والحب، یومی الی هذا، وان کان مجال التمثیل ضیقاً.

وثانیهما ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الی القیوم تعالیٰ، کالمعنی الحرفی، فانّه غیر مستقل بالمفهومیّة، والوجود الخاص غیر مستقل فی الموجودیّة. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلی انه اضافة، اردفناها بالاشراقیة، تمییزاً عن الاضافات المفهومیّة والمقولیة. فکما ان الروابط والنسب بین شیئین، کذلک الاضافة الاشراقیة التی هی الوجود المضاف

الی الممکنات ، بین الاحدیة الصرفة والمهیات الاعتباریة . فکل وجود من الجهة الوجودیة حرف وکلمة من الله ، الّا انّ الحروف منها عالیات، ومنها نازلات کما قیل:

کنّا حروفاً عالیات لم نقل متعلقات فی ذُری اعلی القلل

وهذا مشرب اعذب واحلی ، اذ علی الاول ، یثبت لوجود الممکن نفسیّة، اذ الوجود الرابطی من اقسام الوجود فی نفسه ، بخلاف الرابط والعرض ، له نفسیّة . الاتری کونه خلوا عن جمیع الموضوعات ، فی نظر العقل، کما یشیر العقل الی البیاض، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القیوم تعالیٰ لاشیٔ محض. « یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله ، والله هوالغنی » . وقد قرر فی علم المعانی ان المسند المعرف باللام ، مقصور علی المسند الیه ، مع تاکید الحکمین بالجملة الاسمیّة وضمیر الفصل. (سبزواری ٥٢—٥٣)

وتماثیل ٤/٩٥

قال الله تعالی: « ماهذه التماثیل التی انتم لها عاکفون ؟ » . والتمثال هنا النقش الّذی لاحقیقة له. (سبزواری ٥٣)

الوجود مطلقاً ٥/٩٥

أی سواء کان وجوداً رابطاً أو محمولاً ، کما فی التجرید حیث یقول [الطوسی] : « واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ، تثبت مواد ثلاث ، خلافاً للاکثرین الذین خصصوا الجهات بالوجود الرابط » .

ولعل تصریح المصنف بالاطلاق مبنی علی ما اختاره من عدم وجود الرابط فی قضیة محمولها الوجود المطلق . . . اذ علی مختاره من کون قضیة « الانسان موجود » ثنائیة لا رابطة لها أصلاً ، تکون المواد کیفیّات لنفس المحمول الذی هوالوجود المطلق ، فی مثل « الانسان معدوم » ، اذ لاوجود رابط فیها حتی یکون المواد کیفاً له. وفی القضیة الثلاثیة التی مفادها الهلیة المرکبة ومحمولها الوجود المقید ، مثل « الانسان کاتب » یتحقق الربط ، ویکون الربط المتحقق فیها متکیّفاً بکیفیة من هذه الکیفیات. فتکون المواد کیفاً للوجود الرابط فیها اذ لاوجود محمول فیها ، لعدم کون المحمول هوالوجود المطلق . وعلی ما قلنا

من تحقق الوجود الرابط فی کل قضیة ، سواء کان محمولها الوجود المطلق أو المقید ، ینبغی ان یقال بکون المواد کیفاً للوجود الرابط مطلقاً ، سواء کان المحمول فی القضیة هو الوجود المطلق، مثل «الانسان موجود» أو الوجود المقید ، مثل «الانسان کاتب» . (آملی ۲۰۰)

الی انها فی الخارج مواد ۶/۹۵

«المادة» هی کیفیة نسبة المحمول الی الموضوع ، اذا اعتبرت من حیث هی فی نفس الأمر [أی من حیث نفسها] . و «الجهة» هی تلک الکیفیة من حیث انها حصلت فی التعقل والتلفّظ . . .

والجهة قد تطابق المادة ، مثل «زید موجود بالامکان» ، وقد تخالفها ، مثل «زید موجود بالوجوب» . فتکون القضیة حینئذ کاذبة . (آملی ۲۰۲)

غنیّة عن الحدود ۸/۹۵

والحق ان الحکم بانها بدیهیّة ، بدیهیّ ایضاً ، کالوجود ، وان احتاج الی منبّه ، مثل ان یلاحظ ان الصبیان ، مثلاً ، لایتوقفون فی معرفة وجوب الزوجیّة للاربعة ، وامتناع الفردیّة لها ، وامکان حصول الحرکة لزید . (سبزواری ۵۳)

تعریفات دوریة ۹/۹۵

کون هذه التعاریف دوریة من جهة أخذ الامتناع — وهو المحال — فی تعریف الواجب والممکن ، وأخذ الامکان أو الواجب فی تعریف الممتنع . (آملی ۲۰۲)

وغیر ذلک ۱۱/۹۵

وذلک کتعریفهم الوجوب بامتناع الانفکاک ، ثم الامتناع بعدم الامکان ، ثم الامکان بعدم الوجوب ، ونحو ذلک . (هیدجی ۱۴۱)

أی وجود الجهات التی هی کیفیات النسب ۲/۹۶

فیه اشارة الی دلیل آخر علی اعتباریتها . فانها صفات للنسب التی هی اعتباریة ، حیث انّها وثاقتها وضعفها ، ففیها سبک اعتبار من اعتبار ، فتکون اوغل فی الاعتباریة . واشارة ایضاً الی خروج الوجوب الحقیقی الذی هو عین ذات الواجب تعالی عنها . وسیرجع آخر

الكلام الى الاوّل. (سبزواری ٥٣)

اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينيّة محال ٤/٩٦–٥

هو محال للزوم كون الصفة أقوى من الموصوف مع انها تابعة له فيجب ان تكون أضعف. ولايخفى ان تمامية هذا الدليل متوقفة على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف الى الوجود تارةً والى العدم أخرى، حتى يقال من جهة إضافته الى العدم: يجب ان يكون اعتبارياً ولو فيما اذا أضيف الى الوجود. (آملی ٢٠٣)

فاتصاف مهياتها بوجودها ٧/٩٦

لايخفى ان هذا البرهان يتم فى ابطال كون مجموع الثلاثة متأصّلاً موجوداً فى الخارج، لا البعض دون البعض. لان التسلسل ممنوع معه، اذ يجوز حينئذ ان يكون الوجوب مثلاً عينياً والامكان اعتبارياً، ويكون اتصاف مهيّة الوجوب بالوجود بالامكان، فلا يلزم التسلسل. (آملی ٢٠٤)

لزم من عدميّة المجموع ١١/٩٦

دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «امكانه لا...». مثلاً، بعدميّة الوجوب بان يقال اولاً: مجموع المحذورات لعدميّة مجموع الاثنين على التوزيع، الارفع النقيضين، فيتعلق بهما. اويقال: كل من الثلثة يجرى فى مجموع الاثنين، بلااختصاص، لكل بواحد. ففى عدميّة الوجوب، يقال: وجوبه لاكان لاوجوب له؛ وفى عدميّة الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم. (سبزواری ٥٣–٥٤)

عدمية المجموع ١١/٩٦

أى الامكان والوجوب. (هيدجی ١٤١)

يعنى يلزم من عدمية الوجوب والامكان مجموع المحذورات الثلاثة. لكن الاول منها، وهو لزوم كون الامكان عين اللاامكان، يترتب على عدمية الامكان، والأخير، اعنى انقطاع الوجوب عن الواجب، يترتب على عدمية الوجوب. والثانى، اعنى ارتفاع النقيضين يترتب على عدمية كل واحد من الوجوب والامكان. فصار المجموع مترتباً على المجموع،

وان لم یترتب الجمیع علی کل واحد واحد. (آملی ۲۰۴)

أو کل واحد من الثلاثة ۹۶/۱۱-۱۲

یعنی المحذور الاول لیس منحصراً بصیرورة امکان الممکن عین لاامکان له. بل ذکر هذا من باب المثال. والا فلو کان الوجوب ایضاً عدمیاً، یلزم ان یکون وجوبه عین لاوجوب له. ولـذا المحذور الأخیر، اعنی انحسام الوجوب عن الواجب ایضاً لیس محذوراً مختصاً بعدمیة الوجوب بل یکون ذکره من باب المثال. والا فلو کان الامکان ایضاً عدمیاً، لزم انحسامه عن الممکن. (آملی ۲۰۴)

علی سبیل التمثیل ۹۶/۱۲

اذ کل من المحذورات المذکورة مشترکة فیه الوجوب والامکان. (هیدجی ۱۴۲)

اذ لا میز فی الأعدام ۹۶/۱۳-۱۴

حاصل تقریر هذا الدلیل: انه لو لم یکن الامکان ثابتاً، لکان منفیاً لعدم الواسطة بین الثابت والمنفی. ولو کان منفیاً، لم یکن فرق بین نفی الامکان وبین الامکان، لان الأعدام غیر متمایزة. ولولم یکن فرق بین الامکان وبین نفیه، یلزم ان لایکون الممکن ممکناً. وهو خلف، لان المفروض ان الممکن ممکن. (آملی ۲۰۵)

وجه البطلان ۹۶/۱۴

تقریره أنا لانسلم الملازمة. فإن الفرق بین نفی الإمکان والإمکان علی تقدیر کونه منفیاً ثابت. فإن الإمکان علی هذا التقدیر هو الإمکان العدمی ونفی الإمکان هو نفی ذلک الامکـان العدمی. و فرق بین الشیٔ العدمی وبین رفع الشیٔ العدمی ضرورة أن الشیٔ ورفعه متناقضان، سواء کان الشیٔ عدمیاً أو وجودیاً. فهما متمایزان قطعاً. (هیدجی ۱۴۲)

والشیٔ مطلقاً ۹۶/۱۵

عدمیاً کان أم وجودیاً. (هیدجی ۱۴۲)

انه رفع النقیضین ۹۶/۱۷

ان کون النقیضین عدمیین هو معنی ارتفاعهما، کما ان کونهما وجودیین معنی اجتماعهما

بل المعتبر في النقيضين كون احدهما وجودياً والآخر عدمياً.

أما كون اللاوجوب واللاامكان عدميين فلوجهين. احدهما: من جهة صدقهما على الممتنع، بل على المعدوم مطلقاً ولولم يكن ممتنعاً. وذلك لظهور انه ليس لشئ من الممتنع والممكن المعدوم وجوب ولا امكان... ثانيهما ان العدم، اعني حرف السلب، أخذ جزء من مفهوم اللاوجوب واللاامكان. وما جزئه معدوم فهو معدوم. (آملي ٢٠٥-٢٠٦)

النقض بالعمى واللاعمى ١٩/٩٦

وكذا الامتناع واللاامتناع. (آملي ٢٠٦)

في المفردات ٢٠/٩٦

اذ الصدق والحمل شان المفهوم المحمول. وامّا مجموع القضية، فلا. (سبزواري ٥٤)

ارتفاع النقيضين في المفردات هو بعدم صدقهما معاً على شئ، مثل ما اذا لم يصدق على شئ انّه حجر ولاحجر... وأما في القضايا فمعنى ارتفاع النقيضين فيها عدم صدقهما في نفسها.

والسر في ذلك، كما ذكره في الحاشية، ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول، وأما مجموع القضية، فلا حمل فيها.

وبالجملة فالوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شئ نقيضان، ولو كانا معاً عدميين.

وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين، فالمراد به، على تقدير تسليمه، مايكون السلب داخلاً في مفهومه، مثل اللاوجوب مثلاً، لاما يكون معدوماً، مثل الوجوب والامكان. (آملي ٢٠٦-٢٠٧)

ان لايكون الواجب واجباً ٢/٩٧

ولا الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان، اذ لا تحقق للعدميات في أنفسها.

لکن الواجب واجب وإن لم یعتبره العقل ، بل ولو فرض عدم العقول کلها . (هیدجی ۱٤۲)

النقض بالامتناع بل بالشیئیة ۳/۹۷ـ٤

مع اعتراف الخصم باعتباریتها وکونها عدمیین. (هیدجی ۱٤۲)

فان الامتناع والشیئیة اعتباریان عند الکل، مع إجراء هذا الدلیل فیهما بأن یقال : لو کان إمتناع الممتنع أوشیئیة الشیٔ اعتباریاً، لزم أن لایکون الممتنع ممتنعاً، ولا الشیٔ شیئاً إلا عند اعتبار العقل ؛ واللازم باطل للقطع بکون الممتنع ممتنعاً والشیٔ شیئاً، سواء وجد العقل ام لا، وسواء اعتبرهما ام لا. وإنما أتی بالشیئیة بکلمة « بل » الإضرابیة، لأنها صفة للموجود، فیکون الإشکال فی اعتباریتها أجلی وأظهر. (آملی ۲۰۷)

والحلّ بأنّ اتصاف ٤/۹۷

تقریره: لو سلمنا أن ذات الواجب متّصف بالوجوب ولو لم یکن عقل، إلّا أن اتّصاف الذات بصفة فی الخارج لایقتضی ثبوت تلک الصفة فیه. الا تری أن قولنا « زید أعمی » فی الخارج صادق، ولیس العمی موجوداً فیه . فلایلزم من کون الصفة کالوجوب والإمکان أمراً عدمیاً أن لایکون شیٔ موصوفاً بها فی نفس الأمر.

واعلم ان اتّصاف شیٔ بصفة فی الخارج یقتضی أحد الأمرین: إما وجود مبدء تلک الصفة فیه، أو کونه بحیث یصحّ للعقل أن ینتزع ذلک المبدء منه. و کون الأمور الاعتباریة فی نفس الأمر أن لها منشأ انتزاع فی الوجود، بخلاف الاعتباریات المحضة والوهمیات الصرفة. (هیدجی ۱٤۳)

لایقتضی ثبوت تلک الصفة فیه ٤/۹۷

لانّ ثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت. (سبزواری ٥٤)

الوجوب الذی هو کیف النسبة ٥/۹۷

أی کیف النسبة الاعتباریة...

[یجب ان لایخلط] بین الوجوب الحقیقی الّذی هو عین ذات الواجب تعالی المعبّر

عنه بتأكد الوجود وشدته وكونه فوق مالايتناهى عدة وشدّة ومدة، وبين الواجب الاعتبارى الذى هو كيف النسبة.

والقطع بان الواجب واجب، سواء وجد العقل ام لا، اعتبر وجوبه على تقدير وجوده أم لا، انما هو بالنسبة الى الاول، لا الأخير. التحقيق فى الأخير ان الواجب كاخواته من الامكان والامتناع، لكونه كيفاً للنسبة بما هى معنى حرفى آلى، يكون كالمتصف به آلياً حرفياً، آلة لملاحظة الموضوع، لاقوام له بنفسه كموصوفه الّذى هو النسبة بين الموضوع والمحمول. (آملى ٢٠٨)

كيف النسبة ٥/٩٧

بين الموضوع والمحمول، لا فى الوجوب الحقيقى الّذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبّر عنه بتأكد الوجود وقوته. (هيدجى ١٤٣)

كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ٢/٩٨

ان الوجوب بالذات هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود.

والامتناع بالذات هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه، بمعنى انّه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له العدم.

والامكان الذاتى هو كون الشئ فى نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضروريا، ولا العدم ضرورياً، ولا اقتضاء له فى ذاته لشئ منهما. فان صار موجوداً، لامحالة يكون بالغير، وهو وجود علة وجوده. وان صار معدوماً، فلامحالة يكون عدمه بالغير، وهو عدم علة وجوده، لا وجود علّة عدمه، اذ العدم لا يستند الى علّة موجودة، بل الى عدم علّة الوجود. (آملى ٢١٢–٢١٣)

والغير أى وبالغير ٣/٩٨

الوجوب بالغير هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود. والامتناع بالغير هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه، بل من ناحية عدم

علة وجوده. (آملی ۲۱۳)

الوجوب بالقیاس الی الغیر ۴/۹۸

هو کون الشیٔ ضروری الوجود، لامن حیث هو له فی نفسه، بل من حیث هو أنه اعتبار فی الشیٔ بحسب مایلایم حال الغیر عندما یلاحظه مقیساً الیه. (هیدجی ۱۴۳)

ینقلب الی الأخری ۶/۹۸ـ۷

وذلک لامتناع ان یزول مابحسب الذات الا ان یصیر الذات غیر الذات، وهو محال. ولذا قالوا ان الذاتی لایختلف ولایتخلف. (آملی ۲۰۸)

علی سبیل الانفصال الحقیقی ۹/۹۸

هی المسماة بالقسمة الحقیقیة التی لایمکن اجتماع أقسامها لا فی الصدق ـ فی مقابل مانعة الخلو التی یجتمع أقسامها فی الصدق، وان لم یجتمع فی الکذب ـ ولا فی الکذب ـ فی مقابل مانعة الجمع التی تجتمع أقسامها فی الکذب، وان لم یجتمع فی الصدق... وانما کانت القسمة الی الثلاثة حقیقیة لان کل مفهوم، اذا التفت الیه من غیر التفات الی غیره، فإما یکون بحیث یجب له الوجود أو لایجب. وما لایجب له الوجود، فإما یکون بحیث یمتنع له الوجود أو لا. فالاول هو الواجب بالذات، والثانی هو الممتنع بالذات، والثالث هو الممکن بالذات. (آملی ۲۰۸ ـ ۲۰۹)

کمجموع هذه الامثلة ۱۲/۹۸

صیغة الجمع باعتبار ان المضایفین، کما یأتی، موضوع المثالین. (سبزواری ۵۴)

إنما قال هذه الأمثلة بلفظ الجمع مع انه لم یذکر الا مثالین، وهما المتضایفان والمفروض واجبین، لأن الأول منهما مثال للواجب بالقیاس الی الغیر وللممتنع بالقیاس الی الغیر. فهو من هذه الجهة مثالان. ومع المفروض واجبین تصیر أمثلة.

ومعنی کون المجموع مثالاً للمجموع نفی توهم کون کل واحد مثالاً للمجموع، حتی یقال بأن المفروض واجبین کیف یصیر مثالاً للواجب أو الممتنع بالقیاس الی الغیر، وإیضاح أن کل واحد من هذه الأمثلة مثال لکل واحد من الامکان والواجب والامتناع

بالقياس الى الغير . ويكون المجموع مثالاً للمجموع فى ضمن كل واحدة لكل واحد. (آملى ٢١١–٢١٢)

وبالجملة المتضايفان وضعاً و رفعاً و جمعاً ١٤/٩٨

لما قال قبل هذه الجملة: المتضايفان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير ، وبقى حالهما باعتبار عدمهما، حيث انّه بهذا الاعتبار ايضاً يصيران مثالاً للواجب بالقياس الى الغير ، ولم تكن العبارة المتقدمة دالة عليه، أردفها بقوله « وبالجملة ... » حتى يفيد ان المتضايفين باعتبار وجودهما وعدمهما معاً مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

فقوله «وضعاً» بمعنى وجودهما معاً، وقوله « رفعاً » بمعنى عدمهما معاً، وقوله « جمعاً » بمعنى وجود أحدهما وعدم الآخر. (آملى ٢١٢)

الوجوب بالقياس ١٥/٩٨

الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير. يعنى اذا كان الغير موجوداً ، لابد من ان يكون هذا الشئ موجوداً؛ سواء (١) كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ، كما فى العلة والمعلول. فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلّة وجوده. او (٢) كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً ، بحيث لولا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً ، كما فى المعلول والعلّة . فالعلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجةً ذاتية. او (٣) كان باستدعاء من الطرفين، بلااقتضاء لأحدهما بالنسبة الى الآخر ولاحاجة ذاتية له اليه، كما فى معلولى علة ثالثة . فانه ليس ولا واحد منهما مقتضياً لوجود الآخر ولامحتاجاً اليه، ولكن يكون كل عند وجود الآخر ضرورى الوجود، لان وجود كل واجب ضرورى بالقياس الى علته، ووجود الآخر ضرورى بالقياس الى تلك العلة التى هى علة له ايضاً. فيكون ضرورياً بالقياس الى شريكه فى المعلولية بالنسبة الى تلك العلة. والمتضايفان

ایضاً من هذا القبیل، بل هوهو. فعن مجموع حاجة المعلول الی العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء أحدهما للآخر یعبر بالاستدعاء بالمعنی الأعم. (آملی ۲۱۳)

سواء کان باقتصاء ذاتی ۱۷/۹۸

فالعلة، لتامیّتها، لایمکن من عدم المعلول، ویقتضی ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودی الذاتی والصفتی والفعلی، یستدعی وجوب وجود علته، کما فی القدس «یاموسیٰ انا بدّك اللازم». (سبزواری ٥٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول ۱۷/۹۸–۱۸

فالمعلول واجب بالعلّة وبالقیاس الیها جمیعاً، بخلاف العلّة، فإنها واجبة بالقیاس الی المعلول، لابه. (هیدجی ۱٤۳)

فالعلّة تأبی ذاتها إلا ان یکون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن اقتضائها وجود المعلول اقتضاءً ذاتیاً. (آملی ۲۱٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلّة ۱۸/۹۸

فالمعلول یأبی ذاته إلا ان تکون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن فقره الی وجودها فقراً ذاتیاً. (آملی ۲۱٤)

اذ لاعلیّة بین المتضایفین ۲۰/۹۸–۲۱

لان العلیّة تستدعی تقدّم العلّة علی المعلول، وهو یصادم التّکافؤ. والمتضایفان متکافئان تحققاً وتعقّلاً. (سبزواری ٥٤)

لأن العلیة تستدعی التقدم والتأخر، أی تقدم العلة وتأخر المعلول، وهو یصادم التکافؤ، والمتضایفان متکافئان. (آملی ۲۱٥)

فالوجوب بالقیاس یجتمع مع الوجوب الذاتی والغیری وینفرد عنهما ۲۱/۹۸

الوجوب بالقیاس الی الغیر... یجتمع مع الوجوب الذاتی تارةً، مثل الواجب تعالی، فانه واجب بالذات وواجب بالقیاس الی وجود معلولاته.

ویجتمع مع الوجوب بالغیر تارةً أخری، مثل معلولات الواجب تعالی، فإنها

واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير.

وينفرد عنهما ثالثةً، كما فى المتضايفين، حيث كل واحد منهما ليس واجباً بالذات... وليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما. (آملى ٢١٥)

وينفرد عنهما ايضاً ٢١/٩٨

فيفترق الوجوب، بالقياس الى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جليّاً بهذا. ويفترقان خفيّاً، بأن الاول حال اضافى للشئ، بالقياس الى غيره، والثانى حال ذاتى له، وان جاء من غيره. (سبزوارى ٥٤)

الامتناع بالقياس ١/٩٩

هو ضرورة عدم الشئ بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكاً عنهما معاً ثالثة:

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول؛ فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة.

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلّة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلّة وجوده بحسب الاقتضاء.

وكامتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فانّه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر، بلا اقتضاء ولاحاجة. (آملى ٢١٤)

كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلّة ٢/٩٩

يرجع الى ان العلة تأبى ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة العدم عند عدمها إباءً ناشياً عن اقتضائها الذاتى وجوده عند وجودها. (آملى ٢١٦)

وعدمه بالنسبة الى وجودها ٢/٩٩-٣

يرجع الى ان المعلول يأبى ذاته عن عدم العلّة عند وجوده إباءً ناشياً عن فقره اليها. (آملى ٢١٦)

وكما فى وجود أحد المتضايفين ۳/۹۹

يرجع الى إباء كل واحد منهما من الوجود عند عدم الآخر إباءً ناشياً عن استدعاء كل وجود الآخر عند وجوده استدعاءً مجرّداً عن الاقتضاء والحاجة. (آملی ۲۱٦)

وهو ايضاً كسابقه فى العموم ٤/۹۹

فالامتناع بالقياس الى الغير يجتمع مع الامتناع الذاتى، وذلك كعدم الواجب، فانه ممتنع بالذات وممتنع بالقياس الى وجود معلولاته، ومع الامتناع بالغير، وذلك مثل عدم المعلول عند وجود علته، فانه ممتنع بالغير وبالقياس الى الغير ايضاً. وينفرد عنهما معاً، وذلك كما فى عدم احد المتضايفين عند وجود الآخر، فانّه ممتنع بالقياس اليه، ولكنه لايكون ممتنعاً ذاتياً ولاممتنعاً بوجود الأخر. (آملی ۲۱٦)

علاقة طبيعية ۷/۹۹

كنطق الانسان ونهق الحمار. (هیدجی ۱٤٤)

اذلا علاقة لزومية ۸/۹۹–۹

كما قالوا إن الواجبين، لوفرضنا، لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب الاتفاق. (هیدجی ۱٤٤)

والا لم يكونا أو احدهما واجباً ۹/۹۹

العلاقة اللزومية بين شيئين إنما تتحقق اذا كانت بينهما العلية والمعلولية أو بالاشتراك فى المعلولية بالنسبة الى ثالث.

فعلى الأول، يجب ان يكون المعلول منهما ممكناً. وعلى الأخير، يجب معلولية كليهما. (آملی ۲۱۷)

فى مسألة نفى الاجزاء عن الواجب تعالىٰ وغيرها ۱۰/۹۹–۱۱

فيقال: لوكان للواجب اجزاء، فهى امّا ممكنات، فيلزم حاجته الى الجزء، بل الى الممكن، وامّا واجبات، فلاعلاقة بينها، اذ بينها الصحابة الاتفاقية، لاالرابطة العلّية، اذ صادمها الوجوب الذاتى. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر اثنان

کل منهما بسیط. واما غیر هذه المسألة، مثل مایقول الشیخ الاشراقی، فی برهان نفی المهیة عن الواجب تعالیٰ، انّه، لوکان له مهیة، وکل مهیة لاتمنع الکثرة الافرادیة، فکلها واجبة، لو وجبت تلک المهیة، وممکنة، لو امکنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخیران ظاهر البطلان، وعلی الاول لزم واجبات غیر متناهیة. فبعضهم فهم من کلامه الزام التسلسل، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بینها، اذ لایمکن العلّیة فیها، فبینها الامکان بالقیاس. (سبزواری ٥٤ — ٥٥)

نفی الأجزاء عن الواجب ١١/٩٩

بأن یقال: لیس واجب الوجود مرکباً من الأجزاء، لأنه لو کان له أجزاء، فأجزائه لاتخلو إما ان تکون ممکنات الوجود، أو تکون واجبات الوجود.

فعلی الأول، یلزم إمکان الواجب المرکب منها لاحتیاجه الی اجزائه ضرورة احتیاج کل مرکب الی الأجزاء...

وعلی الثانی، فلایخلو إما ان یکون بین تلک الواجبات التی فرضت اجزاءً للواجب المرکب منها ارتباط وعلاقة، مثل العلاقة التی بین الجنس والفصل، لکون الفصل علّةً محصلةً للجنس، أو العلاقة التی بین الهیولی والصورة؛ او لا. بل تکون بینها المصاحبة الاتفاقیة.

لکن الأول مستحیل، لمکان امتناع العلاقة اللزومیة بین الواجبات لامکان کل بالقیاس الی الآخر. والثانی مستلزم لنفی الترکیب، ویکون مآل ترکیب الواجب من أجزاء واجبة تحقق واجبات بسیطة متعددة بلاترکیب بینها، وهو خلف. (آملی ٢١٧—٢١٨)

بعضها باصل الموضوع ١/١٠٠

کذکر معانی الامکان. وانّما تعلّقت باصل الامکان، لانّ ذاتی الشیٔ لیس من اللّواحق. انّما اللّواحق عرضیّاته. (سبزواری ٥٥)

بتحلیل من العقل وقع ٣/١٠٠

فیکون الامکان من المعقولات الثانیة الحکمیة التی ظرف عروضها فی العقل، وظرف اتصافها فی الخارج.

ولایخفی ان البحث عن کون الامکان من المعقولات الثانیة وانه یعرض المهیّة من حیث هی بحث عن لواحقه. (آملی ۲۱۹)

بسلب الضرورتین ۵/۱۰۰

أی الضرورة السابقة علی الوجود، بمقتضی الشیٔ ما لم یجب لم یوجد؛ والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبّر عنها بالضرورة بشرط المحمول. (آملی ۲۲۰)

وقد یراد منه ۹/۱۰۰

استیفاء معانی الامکان، انّها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالی، والاستعدادی، والوقوعی، والفقر. ولم نذکر الثلثة الاخیرة هنا، اذ المقصود ذکر الجهات وهی لیست بجهات، الّا الوقوعی ببعض معانیه. فالاستعدادی یکون محمولاً، والامکان بمعنی الفقر والتعلق عین الوجود المحدود. علی انّ الاستعدادی ــ لمخالفته بالموضوع للذاتی، حیث ان موضوعه المادة، ولکثرة دورانه علی السنتهم، وانّه لیس اعتباریاً کالذاتی ــ لائق بان عقدنا له غررا علی حده.

ثم ان الخاص یفسر بتفسیرات ثلثة: سلب الضرورتین، وتساوی الطرفین، وجواز الطرفین، والاول احق، والثانی حقیق، بناءه علی بطلان الاولویّة، والثالث جایز، سیما علی جوازها. (سبزواری ۵۵)

وهو عامّ ۱۰/۱۰۰

لانه أعم من الامکان الخاصّ، لانه یجتمع معه تارةً ومع الوجوب الذاتی أخری، ومع الامتناع الذاتی ثالثةً لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف. (آملی ۲۲۱)

عامیّ ۱۰/۱۰۰

لان العامّة من النّاس ایضاً یفهمون من الامکان هذا المعنی [أی سلب الضرورة عن الطرف المخالف]. فیقولون: «ان الشیٔ ممکن الوجود»، ویریدون انّه لیس بممتنع الوجود. وکذا یفهمون من «الممکن العدم» مالیس بممتنع؛ ومن «مالیس بممکن العدم» الممتنع العدم.

فقد جعلوا الامكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف ، فهو سلبها او ما يساوى ذاك السلب. (آملى ٢٢١)

والامكان الأخصّ ١٥/١٠٠

القضية الضرورية على أقسام ستة :

(١) الضرورية الأزلية ، وهى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع . . . تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل « الله موجود » ، وصفاته مثل « الله حىّ وقادر» .

(٢) الضرورية الذاتية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيّداً بدوام الموضوع مثل « الانسان انسان بالضرورة » ، أى مادام كونه انساناً موجوداً ، و « الاربعة زوج » مادامت موجودة .

(٣) الضرورية الوصفية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل « الانسان متحرّك الأصابع » مادام كونه كاتباً . ويقال لها المشروطة العامة .

(٤) الضرورية فى وقت معين ، ويقال لها الوقتية المطلقة ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل « كل قمر منخسف » وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس .

(٥) الضرورية فى وقت غير معين ، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل « كل انسان متنفس » وقتاً ما .

(٦) الضرورية بشرط المحمول ، وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع . وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ، ولا يخلو عنها قضية اصلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : الامكان العامّ هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية . والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفى المخالف والموافق

معاً... والامكان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين، (آملی ۲۲۲-۲۲۳)

فكأنه اخصّ ۱۶/۱۰۰

لم يقل «وهو أخص» لأن الأعمّ والأخصّ ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الانسان، اقلّ تناولاً للجزئيات من الأعمّ... والأعم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخصّ... فالأعمّ كالحيوان يطلق على الأخصّ كالانسان من جهة اشتمال الانسان الأخص على مفهومه. فانّ صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان، بل لاشتمال الانسان على معناه، وهو معنى الحيوان.

وأما لو كان للأعمّ وضعان، وضع لمعناه الأعمّ ووضع للأخصّ، فدلالته على معناه الأخصّ بالوضع الثانى لايكون من باب دلالة العامّ على الخاصّ، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ من هذا القبيل، فانّ اطلاقه على معنى امكان الأخصّ إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه... فلا يقال: وقوع الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك فى اللفظ.

هذا محصّل ماقيل فى وجه التعبير بكونه أخصّ. ولايخفى مافيه. لان وقوع الاسم الأعمّ على الأخصّ بالاشتراك الصناعى اللفظى لاينافى وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخصّ بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذى فى ضمن الأخصّ وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاصّ ايضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه ايضاً ان اطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العامّ، بل لمكان كون لفظ الامكان موضوعاله بالخصوص فى مقابل وضعه لمعنى الامكان العام فلاوجه

لتخصیص الامکان الأخص فی التعبیر عنه بکلمة «فکانه دون الامکان الخاص». (آملی ٢٢٣-٢٢٤)

وامکان استقبالی ١٠١/٢

أی، امکان حالی لمحمول استقبالی، بل الامکان غیر موقت، لانّ المهیّات، فی ایّة نشأة کانت، من النشات العلمیّة لها امکان الوجود فیما لایزال. وعندالمتکلمین، فرق بین ازلیّة الامکان وامکان الازلیّة. فازلیّة العالم ممتنعة، وامکانه ازلی. (سبزواری ٥٥)

لکونه معتبراً فی الأوصاف المستقبلة ١٠١/٣

هذا علّة لسلب جمیع الضرورات عنه حتی الضرورة بشرط المحمول، مع ان الشیٔ لایخلوعن الوجود أوالعدم، لأن هذا الامکان معتبر فی الأوصاف المعتبرة فی المستقبل، والشیٔ فی الحال خالٍ عن الاوصاف المستقبلة ونقائضها. (آملی ٢٢٦)

التی لایعرف حالها ١٠١/٧

احترز، بهذا القید، عن مثل طلوع الشمس فی الغد، فلایحکم بامکانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت فی الشتاء ان الهواء سیحمی بعد ستة اشهر — لان الشمس تدخل فی برج السرطان، واوضاع السماء والسماوی لها انتظام واتساق، و«لن تجد لسنة الله تبدیلا» — ما حکمت بالامکان علیه، بل بالوجوب الغیری، الّا الامکان، باعتبار نفس المهیة، والکل، بالنسبة الی المبادی والی علومها، هکذا. فالوجوب ثابت للکل فی نفس الامر، الّا انه لاوجود رابطی له، بالنسبة الی الجاهل بالاسباب. (سبزواری ٥٥)

لان الأولین ١٠١/٨

أی الامکان العامّ والخاصّ فی کلام الشیخ، لانهما، لما کانا بازاء سلب الضرورة الذاتیة، کانا واقعین علی سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنی الأخص، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة. (هیدجی ١٤٥)

یمکن ان یکون مراد المحقق الطوسی . . . اشارة الی الامکان العامّ والامکان الخاص، لانهما لما کانا بإزاء سلب الضرورة الذاتیة فقط، کانا واقعین علی سائر الضروزات المشروطة، بخلاف الامکان الأخصّ، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة، کما فی

حاشیة الهیدجی .

ویمکن ان یکون مراده من الاولین هو الثانی والثالث، أعنی الامکان الخاص والامکان الأخصّ، لأن الامکان الأخصّ ایضاً یقع علی ما تعین احد طرفیه، ویکون ضروریاً ولو بالضرورة بشرط المحمول، فلایکون ممکناً صرفاً. . . ولایخفی ان هذا المعنی الأخیر أولی لکون الکلام فی الامکان الاستقبالی فی مقابل امکان الأخصّ. ووجه التعبیر بالاولین ... هو الاشارة الی خروج امکان العامّ عن معانی الامکان بحسب الاصطلاح . . . فیکون اول معانی الامکان بحسب الاصطلاح هو الامکان الخاص وثانیها الامکان الأخص . (آملی ۲۲۶–۲۲۷)

الی جاعل اول یجب لذاته ۱۹/۱۰۱

والسبب موجب للمسبب . الاتری انّه، عند موافاة القوة الفعلیّة الناریّة والقوة الانفعالیّة الحطبیّة، واستیفاء الشرایط، ورفع الموانع، ووجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع . فکل امر فی المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع ، ولو باعتبارعدم مضی وقت، هوشرط حصوله . فاین الامکان ، الّا باعتبارنفس المهیّة، حیث ان الوجود أوالعدم ، لیس عینها ولاجزئها ، وان انسحب احدهما علیها فی الواقع. وفرق بین ان یکون الشیٔ مع شیٔ دائماً ، کاللازم والملزوم ، وان یکون الشیٔ ونفس الشیٔ. وکل الحوادث معلومة لله تعالیٰ فی الازل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً ، تعالی عن ذلک علوا کبیرا. الّا ان الامور مرهونة باوقاتها ، والعلم والارادة تعلقا بوجودکل فی وقته . وکما ان کل موجود ، فی حده ، واجب بعلته ، وعدمه ورفعه عن مرتبته ممتنع، کذلک رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جمیع مراتبه. وبالجملة، الکائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهی سلسلة الحاجات ، وهوقیومها ومقومها، لامنفصلة ومستقلة، کانت علی الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلی المسمیٰ بالعنایة ، المرجع للارادة والقدرة ، لکونه منشأ للنظام الاحسن. (سبزواری ۵۵–۵۶)

باعتبار نفس المفهوم ٢٢/١٠١

أى بملاحظة نفس الماهية من حيث إن الوجود والعدم ليساً عينها أو جزئها ، من دون النظر الى الواقع ، لانها فيه لايخلو عن ضرورة أحدهما. (هيدجى ١٤٥)

لانه ليس الا عدم الاقتضاء ١/١٠٢

هذا جواب عما ربما يورد على كفاية نفس شيئية المهية فى لزوم الامكان لها مع ان المهية من حيث هى هى ليست مقتضية شيئاً لانها بتلك الحيثية ليست الاهى .

فيجاب بأن الامكان اللازم لها من حيث هى ليس اقتضاء شئ حتى يمتنع عن ان يكون لازماً للمهية ، بل أمر سلبى ، عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم . فليس فى لزومه للمهية من حيث هى محذور. (آملى ٢٢٧–٢٢٨)

لانتزاع هذا العدم ٢/١٠٢

أى عدم الاقتضاء المعبّرعنه بالامكان. (هيدجى ١٤٥)

لازماً للماهية ٣/١٠٢

بل ذاتياً لها بالمعنى المراد فى باب البرهان. (هيدجى ١٤٥)

من انّ الممكن امّا موجود ٣/١٠٢–٤

هذا ابداء لها ، باعتبار الوجوب اللاحق، كما انّ لاحقه ، باعتبارالوجوب السابق. (سبزوارى ٥٦)

وحاجة الممكن الى المؤثر ٦/١٠٢

أى فى حصول الوجود والعدم .

قيل إن رجحان عدم الممكن على وجوده ، لو كان بسبب ، لكان فى العدم تأثير ، لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى شئ ؛ وإن قولكم: عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده ، يستدعى التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضهامعلول فحيث لاتمايز ولا أولوية ، فلاعلية ولامعلولية .

واجيب بأن عدم الممكن وكذا عدم العلّة ليسا نفيين محضين ؛ بل لهما حظّ من

الثبوت یکفی به کون أحدهما مرجّحاً للآخر. (هیدجی ۱۴۵-۱۴۶)

اقسامه الخمسة ۷/۱۰۲

إعلم أن العلم فی عرفهم ینقسم الی مایحتاج حصوله بفکر، وهو المکتسب؛ والی مایحتاج فی حصوله الی فکرونظر، وهوالضروری،وأقسامه ستة...

مراد المصنف من «البدیهی» هو الضروری بقرینة جعل الأوّلی من أقسامه، لأن «البدیهی» قد یطلق ویراد به الضروری فی مقابل الکسبی. وقد یراد به الأولی. فیکون قسماً من الضروری.

وقوله «أولیة» صفة مخصّصة لقوله «بدیهیة». (هیدجی ۱۴۶)

یعنی الأقسام الخمسة الأخری من البدیهیات. فان البدیهیات تنقسم علی ستة أقسام. وجمیع أقسامها تشترك فی عدم الاحتیاج الی الدلیل...

لکن قسم واحد منها، وهو الأوّلیات، کما لایحتاج الی الدلیل، لایحتاج الی شیٔ آخر، ویسمی بالبدیهیات الأولیة.

وخمسة أقسام منها تحتاج الی شیٔ غیر الدلیل، وهوالمشاهدة فی المشاهدات منها، والتجربة فی التجربیات، والحدس فی الحدسیات، والسماع فی المتواترات، والفطرة بمعنی الواسطة التی لاتغیب عند تصورالأطراف فی الفطریات. (آملی ۲۲۹)

ولکن التصدیق الأولی ۷/۱۰۲-۸

هذه اشارة الی الجواب عن اشکال یرد علی أولیة الحکم بحاجة الممکن الی المؤثر من أنه کیف یکون أولیاً مع انه ربما لایتصورالأطراف ویکون تصورأطرافه نظریاً.

والجواب ان الحکم البدیهی الأولی هو ما لایحتاج الی شیٔ من دلیل أوغیردلیل بعد تصورأطرافه، سواء کان تصوراطرافه ایضاً بدیهیا أو نظریاً، ونظریة الأطراف غیرقادحة فی بدیهیة الحکم.

فربما یکون فیه خفاء ناشٍ من خفاء الأطراف کما فی المقام حیث یمکن ان لایتصور الممکن بعنوان شیئیة المهیة الخالیة عن الوجود والعدم، وان الوجود والعدم ککفّتی المیزان

المتساويين بالنسبة الى المهيّة ، وان المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع: وهذه تصورات تحتاج فى هذا الحكم البديهى ، وربما يكون بعضها نظرياً خفياً ، وخفائه مستلزم لخفاء الحكم ، فانه مشروط بتصور الأطراف. لكن هذا الخفاء الناشى من خفاء التصورات غير قادح فى بديهية الحكم. (آملى ٢٢٩–٢٣٠)

وخفاء التصور غير قادح ٨/١٠٢

فاذا تصوران الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انهما متساويان بالنسبة اليها ، مثل كفتى الميزان، وان المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء ، وتشبثت بالوجود مثلاً ، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة. فلو خفى بعض هذه التصورات ، خفى الحكم بالعرض. وهذا لاينافى جلاء الحكم واوليته. (سبزوارى ٥٦)

القائل بالبخت ٩/١٠٢

كذيمقراطيس وأتباعه ، أنكروا حاجة الممكن الى المؤثّر ، وجعلوا كون العالم بالبخت والإتفاق. وانكروا أن يكون له صانع أصلاً. ورأوا أن مبادى الكل أجزاء صغار لاتتجزى لصغرها وصلابتها ، وأنها غير متناهية بالعدد ، ومبثوثة فى خلاء غير متناه ، وأن جوهرها فى طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف ، وأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم. (هيدجى ١٤٦–١٤٧)

ينكر هذه القضية ٩/١٠٢

أى قضيّة ان الممكن محتاج الى العلّة، ويجعل العالم بالبخت والاتفاق ، وينكر ان يكون له صانع. (آملى ٢٣٠)

مساوق لجواز الترجح ٩/١٠٢–١٠

وهو افحش من الترجيح بلا مرجّح الذى يقول به الأشعرى. (هيدجى ١٤٧)

الترجح بلامرجح هو تحقق أحد طرفى المتساويين من غير علة. وهذا الشئ مستحيل يعترف باستحالته الأشعرى القائل بجواز الترجيح من غير مرجح ، أى اختيار الفاعل المختار

أحد طرفی المتساویین من غیر رجحان فیما یختاره علی الطرف الآخر. والقول بعدم احتیاج الممکن الی المؤثر قول بجواز الترجح من غیر مرجح. (آملی ۲۳۰)

إما فی مهیة الممکن بأن یجعلها مهیة ۱۲/۱۰۲

حاصله ان تأثیر المؤثر إما فی مهیة الممکن بأن یجعل المهیّة مهیة بالجعل التألیفی، أو فی وجوده بأن یجعل الوجود وجوداً کذلک بالجعل التألیفی، أوفی اتصاف المهیة بالموجودیة. (آملی ۲۳۰)

وهما مستلزمان ۱۳/۱۰۲

اذ جعل الشیٔ شیئاً لایتصور إلا عند انفکاکه عن نفسه حتی یثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. و ثبوت الشیٔ لنفسه ضروری، وسلبه عنها محال، والمحال غیر مجعول.

وأیضاً لأن ما بالغیر یرتفع بارتفاع الغیر. لایقال: ارتفاع الجاعل محال لکونه واجباً لذاته، فلایلزم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود، لأنا نقول: اللازم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود نظراً الی ذاتیهما، لاصحة سلبها عنها نظراً الی الجاعل. (هیدجی ۱٤۷)

الأوّلان [محالان] لاستحالة الجعل التألیفی بین الشیٔ ونفسه حیث ان الشیٔ عین نفسه بنفسه، لایجعل الجاعل. ولوکان الوجود وجوداً أو المهیة مهیة بجعل الجاعل یصح سلب المهیة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه، وسلب الشیٔ عن نفسه محال. (آملی ۲۳۰)

واما فی الاتصاف ۱۳/۱۰۲-۱٤

جعل الاتصاف [محال] لانه أمر عدمی، لانه عبارة عن النسبة التی بین الوجود والمهیة، والنسبة لیست موجودة فی الخارج بمعنی کون الخارج ظرفاً لوجودها، وان کانت خارجیة بمعنی کون الخارج ظرفاً لنفسها. علی ان التأثیر فی الاتصاف أیضاً إما فی مهیته أو فی وجوده أو فی اتصاف مهیته بوجوده. ویعود الکلام فی اتصاف الاتصاف. وهکذا الی غیر النهایة. (آملی ۲۳۰)

والجواب انّ اثر الجعل ۱٤/۱۰۲

أی، الجعل المتعلق بالوجود، بسیط. فکان الجعل، عند مورد الشبهة، منحصراً

فى المولف. وهو باطل . وفائدة كلمة « ارتبط » الاشارة الى الوجود الحقيقى الخاص الذى هوحيثية طردالعدم ، وهو رابط محض، وتعلق صرف بالجاعل. (سبزوارى ٥٦–٥٧)

أى الصادر عن الجاعل نفس الوجود بمعنى أن مجرد ذاته أثر العلة،لاالحالة التركيبية بينه وبين نفسه ، كقولنا: الوجود وجود.

والحاصل أن الممكن فاض وجوده من الجاعل بسيطاً. (هيدجى ١٤٧)

وجود ارتبط ١٤/١٠٢

يعنى أن الجعل ليس تأليفياً متى يقال باستحالته ، بل هو بسيط . فحينئذ يصح تعلقه بالوجود كما يقول به القائل بأصالة الوجود فى مرحلة الجعل ، كما يصح تعلقه بالمهية كما يقول به القائل بأصالتها . بل يصح تعلقه بالاتصاف ايضاً ، لكن لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبى لكى يقال إنه أمر عدمى ، بل بأن يكون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً يحلله العقل الى المهية هى الموصوف ووجود هو الصفة،فيصفها به. (آملى ٢٣١)

فصفة المؤثرية ١٦/١٠٢

لو احتاج الممكن الى مؤثر ، لكان المؤثر فيه متصفاً بالمؤثرية ، وهى ، أى المؤثرية ممكنة ، لانها صفة للمؤثر محتاجة الى موصوفها. وكل صفة محتاجة الى الغير ممكن،فتحتاج فى تأثير المؤثر فيها الى مؤثرية أخرى ، وهى أيضاً كذلك . وهكذا فيلزم التسلسل . (آملى ٢٣١)

فيتسلسل ١٧/١٠٢

ولهذا ذهب البعض الى انّ الموثّرية حال ، وكذا المتأثريّة. (سبزوارى ٥٧)

ان صفة التأثير فى العقل فقط ١٧/١٠٢

يعنى المؤثرية اعتبار عقلى،وليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية أخرى. (آملى ٢٣١)

ولایقدح ذلک ۱۸/۱۰۲

وذلک لان المؤثریة من المعقولات الثانیة الحکمیة التی ظرف عروضها فی العقل، ولکن ظرف الاتصاف بها فی الخارج. ولیس المعتبر فی اتصاف شیٔ بشیٔ فی الخارج ثبوت مبدء الصفة فی الخارج لان ثبوت شیٔ لشیٔ فی ظرف لایستدعی ثبوت الثابت فی ذاک الظرف، بل انما یستدعی ثبوت المثبَت له فیه. (آملی ۲۳۱)

فکذا فی ثانی الحال ۲۲/۱۰۲

والبقاء وجود بعد وجود، علی سبیل الاتصال، کما انّ الحدوث وجود بعد العدم. وکلاهما من العلة، لانّ المهیة خلوّ عن الکلّ. (سبزواری ۵۷)

لان مناط الحاجة ۲۳/۱۰۲

الإمکان فی کل ممکن علة تامّة للإحتیاج. فلو لم یحتج حال البقاء لزم الإنقلاب فی الماهیة، أو تخلف المعلول عن العلة التامّة.

إن قیل: اذا لم یکن اقتضاء من قبل الذات، فبم قالوا انه ذاتی؟ فجوابه أن المراد به الذاتی فی کتاب البرهان؛ وما قالوا انه لیس ذاتیاً، أرادوا به الذاتی فی کتاب ایساغوجی کما صرّح به فی حاشیة الأسفار. (هیدجی ۱۴۷)

علی ما هو مذهب من یری أن علة الحاجة الی المؤثر هی الامکان وحده. ومن یری أنها الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامکان شطراً أو شرطاً، فیلزمه کون الممکن بعد آن الحدوث مستغنیاً عن العلة اذ لاحدوث بعده. (آملی ۲۳۲)

بل الوجود الامکانی ۱/۱۰۳

ان الفقر ذاتی للوجود الامکانی لاینفک عنه فی مقام تصوره، کما لاتنفک ذاتیات المهیة عنها حین تصورها. فما یکون الفقر والحاجة ذاتها کیف یمکن ان یقال بعدم احتیاجه الی العلّة فی بقائه. کیف، والا یلزم ان لاتکون الذات هذه الذات، بل انقلب الی ذات أخری بان صار الفقر بعد الحدوث غنی. (آملی ۲۳۲)

أو فی طرفه ٢/١٠٣

وهو الآن المفروض الذی هو وعاء للآنیات ، کالوصولات الی حدود المسافات. (هیدجی ١٤٧)

وهو متقوم بها ٢/١٠٣–٣

أی، لیست العلة خارجة عنه، بحیث لامرتبة له خالیة عنها ، ولاظهورله خالیاً عن ظهورها ، بل الظهور لها اولا ، وله ثانیاً ، کما قال ، علیه‌السلام: « مارایت شیئاً ، الّا ورایت‌الله قبله ». وقال: «داخل فی الاشیاء لابالممازجة ، خارج عن الاشیاء لابالمزایلة ». وأیضاً، « لیس فی‌الاشیاء بوالج ، ولاعنها بخارج ». وأیضاً، «مع کل شیٔ، لابمقارنة، وغیر کل‌شیٔ لابمزایلة[1] ». وأیضاً: « داخل فی‌الاشیاء، لا کدخول شیٔ فی‌شیٔ ؛ خارج عن‌الاشیاء، لا کخروج شیٔ عن شیٔ ». وأیضاً ، « توحیده تمییزه عن خلقه ، وحکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة ». وبالجملة ، هذا متواتر بالمعنی . (سبزواری ٥٧)

الوجود الامکانی فی‌نفس‌الأمر فی کونه عین الربط بعلته أو نفس التعلق به ، لاشیٔ له الربط بالعلّة ، بحیث لو قطع النظرعن الربط لکان هو شیئاً والعلة شیئاً آخر، بل قطع النظرعن ربطه عبارة أخری عن‌قطع‌النظرعن‌نفسه، اذ نفسه لیس الاالربط . (آملی٢٣٢)

بوجه بعید ٣/١٠٣–٤

وجه بعده ان ذاتیات المهیة مغایرة لها تغایر الجزء والکل. فهما شیئان مستقلان‌أخذ أحدهما جزءً فی الآخر. والوجود الامکانی لیس‌شیئاً فی مقابل‌الواجب ، ولایکون‌الواجب ذاتیاً له بهذا المعنی . بل‌تقوّم الممکن بالواجب من‌قبیل‌تقوّم الظل‌بالشیٔ والعکس‌بالعاکس، حیث ان الظل موجودیته بعین کونه ظهورالشیٔ ، لا انه ذات یُظهر الشیٔ بحیث لو أخذ منه حیث ظهوریته یبقی ذاته من غیرأن یکون ظهوراً ، بل هوعلی وجه یستحیل ان ینسلخ عنه حیث الظهوریة ، ویکون انسلاخ تلک الحیثیة عنه عین‌انسلاخ ذاته، اذ لیس له‌ذات غیر کونه ظهوراً. فلیس ظهور الشیٔ شیٔ والشیٔ الظاهر شیٔ آخر ، کما فی المهیّة

(١) درچاپ ناصری « لابمزایله » وجود ندارد.

وذاتیاتها. (آملی ۲۳۳)

وإما فی وجود جدید حادث ۹/۱۰۳

فیکون التأثیر فی الأمر الجدید، لا فی الأمر الباقی، وهو خلاف المفروض. (آملی ۲۳۳)

وحاصل الجواب ان التأثیر فی أمر جدید ۹/۱۰۳–۱۰

إن موجودیة کل شیٔ إنما هی بفیضان نور الوجود والافاضة الاشراقیة علیه فی حین فیضانه، لا بافاضته قبله ولا بعده. واذا کان الشیٔ موجوداً فی ثلاث آنات متتالیة مثلاً، فوجوده فی الآن الاول بافاضة وجوده فی ذلک، لا فی الآن الذی قبله أو بعده، وفی الآن الثانی أیضاً بافاضة وجوده فی الآن الثانی، لا افاضته التی فی الآن المتقدم ولا فی الآن المتأخر لکن الآنات متتالیة والافاضات متوالیة والوجودات متّصلة.

فمن اتصال الوجودات یحصل لها وحدة شخصیة اتصالیة... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد، کما أن الافاضات إفاضة واحدة، والآنات زمان متّصل واحد تدریجی الحصول.

فالممکن فی الآن الثانی یحتاج الی افاضة الوجود الیه فی ذلک الآن، ویستحیل بقاء موجودیته بالافاضة الأولی الواقعة فی الآن الأول، کما أن السراج فی الآن الثانی من اضائته یضیئی بالقوة التی تصل الیه من مبدء القوة فی ذلک الآن، ولا تکفی القوة الواصلة الیه فی الآن الأول لاضائته فی الآن الثانی...

فان شئت فعبّر عن افاضة الوجود علیه فی الثانی بالوجود الأول، لانه باتصاله به یکون هو هو. ولکن ذاک التأثیر لیس تحصیلاً للحاصل، لان هذا الواحد متقطع بقطعتین ومتجزء بجزئین، والتأثیر الأول أثر فی الجزء الأول، والتأثیر الثانی فی الجزء الثانی. وان شئت فعبّر عنه بالوجود الجدید. ولکن ذلک لیس تأثیراً فی الجدید علی وجه یلزم الخلف، لأنه تأثیر فی الباقی من جهة اتصال الجدید بما قبله وکونه باتصاله به متحداً معه، وکلاهما شیٔ واحد. والخلف إنما یلزم لو کان الجدید منفصلاً عن الاول بأن یخلو الآن الثانی عن الوجود، ثم تکون الافاضة فی الآن الثالث مع تخلّل العدم فی الآن الثانی بین الوجود فی الآن الأول

وبينه فى الآن الثالث.

والحاصل ان ليس الوجود فى آن كافياً لموجودية الممكن فى آن بعده، بل هو... فى وجوده فى كل آن يحتاج الى العلّة ، سواء كان وجوده مبسوقاً بعدم قبله — ويعبر عنه بالحدوث — أو بوجود قبله — ويعبرعنه بالبقاء. (آملى ٢٣٣—٢٣٥)

فانه تبع محض ١٣/١٠٣

التابع على قسمين : (١) تابع يعرضه التبعية للمتبوع، فلامحالة يكون له وجود ولمتبوعه وجود مباين له ، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقى ولا يكون تابعاً. وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه، كتبعية العبد لمولاه المجازى. و(٢) تابع تكون التبعية ذاتية له ، ولايكون له وجود عرضه التبعية لكى يبقى هوغير تابع عند زوال التبعية ، بل التبعية نفس ذاته ووجوده ، بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده . وهذا تكون تبع محض. (آملى ٢٣٥)

المستندة الى الطبيعة ١٦/١٠٣

ووجودات القوى والطبايع ، درجات القدرة الفعليّة ، والجهات الفاعليّةلله تعالى. ولهذا قلنا: والموثر الحقيقى ليس الّا الله تعالىٰ. (سبزوارى ٥٧)

فليجعل القديم بالزمان ١٨/١٠٣

حاصله أنه، لما كانت علّة الإفتقارهى الإمكان ولادخل فى ذلك للحدوث ، فكلما تحقق الإمكان تحقق الافتقار. فيكون القديم الممكن مجعولاً مفتقراً الى العلة لكونه ممكناً. وإنما قيّدالقديم بالزمان،لأن القديم بالذات لايكون ممكناً بالذات. (هيدجى ١٤٩)

القضية الفعلية ٢١/١٠٣

يقال لها المطلقة العامّة. (هيدجى ١٤٨)

ضرورة بشرط المحمول ٢٣/١٠٣

فإن كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له ، مادام محمولاً عليه . ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق ، لأنه يلحقه بعد حصول الوجود والعدم ، كما أن الوجوب

الحاصل له من علّته يسمى بالوجوب السابق ، المراد من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد. (هيدجى ١٤٩)

والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين ١/١٠٤، ٢٣/١٠٣

الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فيكون وجود لاحق وعدم سابق حتى يتحقق صفة الوجود وكونه بعد العدم. ففى الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع أن الممكن فى حال وجوده اللاحق ضرورى الوجود وفى حال عدمه السابق ضرورى العدم. (آملى ٢٣٦)

لوازم الاول تعالى ٥/١٠٤

ثبوت اللوازم للحق جل وعلا... دليل على عدم اعتبار الحدوث فى التأثير. وذلك لأن تلك اللوازم لاتخلو إما تكون واجبة الوجود أو تكون ممكنة حادثة أو ممكنة قديمة بحسب الزمان.

لكن كونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحيد. وكونها حادثة زماناً خلف، لكون المفروض انها لوازم للذات القديم جل وعلا ، فحدوثها مساوق للقول بعدم كونها لوازم. وينحصر بالثالث أعنى كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالى ، فتكون المعلولية غير مشروطة بالحدوث. فالدوام وعدم سبق العدم لايمنع الاستناد، والا لزم ان لاتكون تلك اللوازم لوازم ، أوكانت واجبة الوجود. والاول خلف ، والثانى محال. (آملى ٢٣٦)

المتصدين لمعرفة الحقائق ٦/١٠٤

وهم اربع فرق ، لانهم اما ان يصلوا اليها بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس ، بالتخلية والتحلية ، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشراقيون. والمصفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفعل اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان، وهم المتكلمون؛ اويبحثون على الاطلاق ، وهم المشائون. والفكر مشى العقل ، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادى ، ومن المبادى الى المطالب. (سبزوارى ٥٧)

وهم أربع، لأن الطريق الى المعرفة من وجهين: أحدهما طريق أهل النظر والإستدلالات

وثانيها طريق أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملّة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤن.

والسالكون للطريقة الثانية، إن وافقوا فى رياضاتهم أحكام الشريعة، فهم الصوفية المتشرعون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون. (هيدجى ١٤٩)

الصفات الاضافيّة ٦/١٠٤

هذه هى المتفق عليها بين الحكماء، انّها زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة، لكونها مستدعية للطرفين، اذ ليست كالحيوة والارادة والعلم بالذات، ونحوها، ممّا لايستدعيها. وكذا العلم بالغير، اذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذى الصورة، كما هو عند المشائين، بخلاف الخالقية والرازقيّة والغافريّة وغيرها، من الصفات الاضافية، وان كان مبدئها ايضاً عين الذات المتعالية. (سبزوارى ٥٧ــ ٥٨)

مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها من الصفات، فانها زائدة على الذات عند الكل. (آملى ٢٣٦ــ٢٣٧)

الانوار القاهرة ٧/١٠٤

ان الانوار القاهرة والعقول الكليّة عند الاشراقيين موجودة بوجوده تعالى، لا بايجاده. فتكون نسبتها اليه كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها فى كونها لوازم غيرمتأخرة عن وجود ملزومها. (آملى ٢٣٧)

الصور المرتسمة ٧/١٠٤

الصور المرتسمة عند المشائين . . . موجودة فى الأزل، اذ لولا وجودها لم يتحقق العلم بها فى الأزل، اذ العلم يستدعى المعلوم، ووجودها ليس منفصلاً عن الحق، وإلا يلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين. فيكون متصلاً به. واتصال وجودها به تعالى ليس بأن تكون أجزاء له تعالى، وإلا لزم التركيب. بل بان تكون زائدة على ذاته، فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى. (آملى ٢٣٧)

الاحوال ٨/١٠٤

کالعالمیّة والقادریة ونحوهما. (سبزواری ٥٨)

الاعیان الثابتة ٨/١٠٤

هی الطبائع الکلیة الموجودة بوجوده تعالی التی تکون نسبتها الیه تعالی کنسبة لوازم المهیة الی المهیة والعقول الکلیة الطولیة الیه تعالی عندالاشراقیین. (آملی ٢٣٧)

هذه لیست بأفعال ١١/١٠٤

انما هذه اللوازم... لیست بأفعال لأنها عندالقائل بها لیست موجودة بایجاده تعالی، بل موجودة بوجوده تعالی، فلیست فعلاً له تعالی؛ ولذا تعدّ من الصقع الربوبی علی وجه لایوجب کثرة فی الذات. وقد صرح صدرالمتألهین فی غیر موضع بانها خارجة عن العالم وداخلة فی الصقع الربوبی ومشمولة لأحکامه. (آملی ٢٣٧)

القاعدة العقلیة ١٢/١٠٤

وهی قولهم: کل ممکن مفتقر الی العلة. (هیدجی ١٥٠)

وکذا لکل مهیة لازم ١٢/١٠٤

هذا دلیل آخر. وتقریبه ان لکل مهیة لازم مستند الیها، والمراد بلازم المهیة هو ما کان غیر متأخر الوجود عنها زماناً، بأن لم تکن المهیّة فی زمان وهو فی زمان متأخر عن زمانها، بل ما کان فی زمان وجود المهیّة التی ملزومها فتکون دائمة الوجود بدوامها، فمع دوام وجودها بدوام ملزومها تکون مستندة الی المهیة التی ملزومها.

فمن ذلک یستکشف ان دوام الوجود لایمنع عن الاستناد. (آملی ٢٣٨)

امتناع الشرط ١٤/١٠٤

یعنی ان العدم السابق لایجامع وجود الشیٔ بحسب الزمان لکونه فی زمان سابق علی زمانه. والشرط لابد من ان یکون مجامعاً لوجود المشروط کما قالوا من الشرط مقارن للمشروط زماناً ومقدم علیه رتبة.

فلو کان العدم السابق شرطاً لوجود الشیٔ للزم ان یکون الشیٔ مشروطاً بمالایجامعه

زماناً. وهذا خلف. بخلاف الامكان، اذ هو يجامع الوجود كما يجامع العدم. (آملی ٢٣٨)

فكيف يشترط ١٥/١٠٤

إن قلتَ: هذا ينافی بظاهره قولهم إن عدم الضد كالسواد عن المحلّ يصحّح وجود الضد الآخر، وأمثال ذلك، إلا أن يراد بالشرط غير ماهو المعروف.

فقلتُ: عدم السواد يعاند وجود السواد، لاوجود الضد الآخر، بل يجامعه. (هيدجی ١٥٠)

وان كان سبق العدم شرطاً ١٥/١٠٤-١٦

لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل فی الوجود اللاحق، وبعبارة أخرى، جعل العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل، لامن شرائط قابلية المنفعل، فكذلك ايضاً، يعنی انه اشتراط للشیٔ بما يعانده. وذلك لان تأثير الفاعل فی وجود القابل يجب ان يكون مقارناً مع وجوده، اذ الايجاد عين الوجود ومتغايران بالاعتبار. ولايعقل انيكون الايجاد والتأثير فی الآن السابق، وهو آن العدم المتقدم والوجود فی الآن اللاحق. فبحكم لزوم مقارنة التأثير مع الوجود اللاحق زماناً، يكون آن التأثير هو الآن اللاحق، فلايجامع العدم الواقع فی الآن السابق زماناً. فيكون العدم السابق معانداً للتأثير زماناً غاية الأمر، لامن جهة امتناع اجتماعه معه اولاً، بل من جهة امتناع اجتماع العدم السابق مع مايعتبر اجتماعه مع التأثير، وهو الوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان. (آملی ٢٣٩)

ان الحوادث فی حال البقاء ١٨/١٠٤

لما سبق من قوله: «لايفرق الحدوث والبقاء». وأيضاً، لو استغنی الممكن فی حال البقاء، لزم أن لاينعدم شیٔ من الحوادث، لأن تأثير المؤثر عندهم فی حال الحدوث، والبقاء مقابل للحدوث. والتزمه بعضهم، وقال فی انعدام العالم إنه تعالی يخلق الفناء. (هيدجی ١٥٠)

لايخفی ان افتقار الحوادث الی العلة فی حال البقاء متوقف علی ان لايكون للحدوث دخل فی الافتقار بأن لايكون هو العلة له أو جزءاً أو شرطاً للعلة. وأما مع دخله فی العلية،

فالممكن فی حال البقاء لايفتقرالی العلة لعدم علة افتقاره. (آملی ٢٤٠)

للفقر والحاجة ١٠٥/٤

يعنی أن الحدوث كيفيّة وصفة للوجود اللاحق بالشیٔ لأجل فقره وحاجته الی المؤثر. فتأخرالحدوث عن الوجود المتأخرعن الحاجة. (هيدجی ١٥٠)

المتأخر عن الايجاد ١٠٥/٦

لصحّة أن يقال: إن وجد فحدث. (هيدجی ١٥١)

كيف يتصور ذلك ١٠٥/١٠

أی كون الحدوث علة. (هيدجی ١٥١)

ويكون وجود الممكن ١٠٥/١٠

عطف علی قوله: «يتصور»، لأنه جملة حالية. (هيدجی ١٥١)

مشروطا بسبق العدم ١٠٥/١٠

اللازم، هذه المشروطية، لمنوطية وجوده بالحدوث الزمانی. (سبزواری ٥٨)

والعدم السابق ١٠٥/١٠-١١

يعنی أنه كيف يكون سبق العدم شرطاً لوجود الممكن، والحال أن العدم السابق المطلق لا اختصاص له به، أی ليس عدماً له. والعدم البدلی حاله ظاهر لكونه نقيضاً له. والعدم المضاف، أی الحصّة، يستلزم الدور. (هيدجی ١٥١)

ليس خصّ ١٠٥/١١

أی، لاتعلق له به. فليس عدماً ونقيضاً له. (سبزواری ٥٨)

فاما يكون العدم السابق مطلقا ١٠٥/١٣

أی، مطلق العدم‌عدم، أی شیٔ كان، فهو ليس كذلك. بل لو كان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو ايضاً باطل، لتوقف الكائن علی عدمه السابق الواقعی، لكونه مشروطا به، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه، علی ان العدم السابق ليس عدما له، اذ ليس‌وجوده مترقباً فی‌غيروقته، حتی‌يكون رفعه هناك عدماً له، اذ لكل

موجود رتبة خاصة ، ولكل حادث متى خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده فى كل الاوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود ، وشانيتها له موضع قبول الهويّة. وهذا طمع كاذب. وايضاً عدم الشئ لابدان يكون نقيضه ورفعه. فاتحاد الزمان شرط ، اذ عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهار . وسيجئ هذا ، عند قولنا فكانّه قيل : « . . . » . والعدم البدلى المفروض فى مقامه مرتفع بوجود ، هونعم البدل. وبالجملة ، فكانّه قيل بالحقيقة، عنداهل الحقيقة، : لاعدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث، الّا الليسية الذاتية لشيئية المهية، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولاجزء ، وان كان منسحبا عليها دائماً . فيرجع الامر فى المناط الى الامكان . كيف ؟ والوجودات بما هى وجود ، انوارالله التى لايمكن عليها الافول، وعلومه التى لها ابداً لديه المثول ، ومن ملكه شئ لايزول. (سبزوارى ٥٨)

أن يكون المراد منه أى العدم الذى يدعى دخله فى افتقار الوجود اللاحق الى العلة مطلق العدم، عدم أى شئ كان، وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم، أى عدم كان، ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً . (آملى ٢٤٠)

إما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

أن يكون العدم الخاصّ اعنى العدم المتخصّص باضافته الى هذا الحادث هوالشرط. وهذا ايضاً باطل لوجهين.

(١) الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لأمرين: احدهما أن وجود ذاك شئ لايكون مترقباً فى وقت العدم السابق حتى يكون رفعه فى ذلك الوقت عدماً له. اذ لكل موجود وقت محدود . . . ولكل حادث « متى » خاصّ به لايتعدى عنه.

وثانيهما ان عدم الشئ لابد ان يكون رفعه ونقيضه، وهوعدمه البدلى. والعدم السابق لايكون كذلك ، اذ هوليس رفعاً للوجود اللاحق. ألا ترى ان عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهار، وكيف ، واتحاد الزمان معتبر فى التناقض.

(٢) والوجه الثانى دخل العدم الخاص السابق فى الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير العدم السابق باضافته اليه خاصّاً. فما لم يتحقق

الوجود اللاحق لايتحقق طرف اضافة العدم السابق. فلايتخصص العدم السابق بكونه عدم هذا الكائن، اذ ليس كائن فى وقت العدم السابق. فلابد فى تخصّصه بمجئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق فى زمانه اللاحق واضافة العدم السابق اليه حتى يصير خاصّاً فخصوصية العدم السابق من ناحية الوجود اللاحق ، والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على العدم الخاص السابق. وهذا هو الدور. (آملى ٢٤٠ـ٢٤١)

وإما ان يكون العدم البدلى ١٥/١٠٥

أن يكون الدخيل فى الوجود اللاحق هو العدم البدلى الذى هو نقيض الوجود اللاحق وهو العدم المفروض فى حال الوجود الذى لولاه لكان الشئ معدوماً بذاك العدم.

وهذا أيضاً فاسد، وذلك للزوم دخل نقيض الشئ فى الشئ، وهو محال، اذ بتحقق ذاك الوجود يرتفع ذلك العدم، وكيف يكون دخيلاً فى شئ يكون ذاك الشئ رافعاً له؟ (آملى ٢٤١)

وأما بهذا النظر ٢٠/١٠٥

يريد أن يبين ان الممكن بالنظر الى مظهريّته للتجلى الالهى أزلى ابدى لاعدم له أصلاً، لانه فى موطن وجوده موجود لا عدم له. وفى غير موطن وجوده، وان كان معدوماً لكنه لايكون عدماً له لان عدمه هو العدم البدلى. (آملى ٢٤٢)

ونقيض الواحد واحد ٢٣/١٠٥

وليس الأعدام المتعددة نقيضاً لوجود واحد لانّ نقيض الواحد واحد. والا يلزم ارتفاع النقيضين كما هو واضح. (آملى ٢٤٢)

ان الشئ مالم يجب لم يوجد ٢/١٠٦

هذا مذهب المحقّقين من الحكماء والمتكلمين. وأما الأشاعرة فيجوزون الترجيح بلامرجّح. وبعض شيوخ المعتزلة يجوز الأولوية الغيرية. (هيدجى ١٥١)

لايوجد الشئ باولوية ٢/١٠٦ـ٣

يعنى لايكفى فى وجود الشئ الأولوية. أما الذاتية منها، فلاتصوّر له أصلاً، حسبما

بيّنه المصنّف . وأما الغيرية، فمتصورة، اذ لو فرضناها كافية ، فلامحذور فی أن يقع بها أحد طرفی الممكن . إلا أنها لم تكن أولوية ، بل ايجاباً ، على ما قرّره المصنّف . ومن ثمّ خصّ التعميم بكونها كافية أو لا بالأولوية الذاتية ، اذ لامعنى لأن يقال : لايكفی فی وجود الممكن الأولوية الناشئة عن العلة الخارجية ، سواء كانت كافية ام لم يكن . ولو فرضناها غير كافية فی وقوع أحد الطرفين وتعينه ، فتكون هذه الأولوية كلا أولوية فی الاحتياج الى المرجّح . فتسوية النسبة معها الى الوجود والعدم باقية على حالها. (هيدجی ١٥٢)

الاولوية ٣/١٠٦

أنواع الاولوية . . . أربعة . . . تنقسم الى الذاتية والغيرية ، وكل منهما الى الكافية وغير الكافية. (آملی ٢٤٢)

خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالاولويّة الغيريّة ٤/١٠٦–٥

ومنهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية . وأما الكافية ، فلاقائل بها منهم . كيف ؟ وهی توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالىٰ ، وهم ملّيون اهل الرشاد، مبرئون عن الالحاد. (سبزواری ٥٨–٥٩)

وهو المحقق الشريف ، حيث قال : « وقد يمنع الاحتياج الى المرجح الموجب . لم لايكتفی فی وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية ؟ وليس هذا بممتنع بديهة. إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح» .

وأنت بما حققه المصنف تعلم سقوط هذا المنع . (هيدجی ١٥٢)

ذاتها وذاتياتها ١٠/١٠٦

مبتدأ ، خبره قوله : « لكنه بحسب الذهن» . (هيدجی ١٥٢)

تقدماً بالمعنى ١١/١٠٦

المراد من التقدم بالمعنى هواعتبار العقل الترتيب حيث يقال : الشئ قرر، فأمكن ، فاحتاج ، فأوجب ، فوجب ، فاوجد ، فوجد ، فحدث. (آملی ٢٤٣)

فلاماهية قبل الوجود ١٠٦/١٢-١٣

على طبق ما قاله الفاضل المحقّق ذوالعينين فى حاشية الشوارق بهذه العبارة: «إن القول فى الأولوية الذاتية، بأى معنىً كان، إنما يتصوّر ويكون محلاً للنزاع، إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود فى الخارج. وأما اذا كان الوجود أصلاً والماهية انتزاعية،... فلايتصور أولوية، يُحتاج فى دفعها الى التكلفات والتجشمات، اذ ليست الماهية، مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء، حتى تكون كافية فى الأولوية أم لم تكن، كما لايخفى». (هيدجى ١٥٢-١٥٣)

فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها ١٠٦/١٦

الممكن الأولى له الوجود، مثلا، يمكن عدمه كما يمكن وجوده، فليس أحدهما راجحاً على الآخر. فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية يلزم ترجح أحد المتساويين بلامرجح. ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير هذه الأولوية ننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى الوجوب. (آملى ٢٤٣-٢٤٤)

كلاهما متساويان فلايتعين بعد احدهما ١٠٦/١٦-١٧

التساوى، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذى هو لذات العلة، لايصادم التساوى فى ناحية المعلول، كذلك الاولوية؛ ولانه، ان كانت الاولوية متعيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز نقلها بوقوع العدم، كانت وجوبا، لان التعين والتخصّص، هو الوجوب. هذا خلف. وإلّا، فهى مستوية النسبة الى الطرفين، فيحتاج الوجود الى شئ اخر، يرجحه، وهو أيضاً مرجح اولوى، وهكذا ننقل الكلام، ويتسلسل. ومع ذلك، لايحصل تعين لاحدالطرفين، ولايكون مرجحاً مافرض مرجحاً.

وبالجملة، بين الاولوية الوقوع والتادى الى الوقوع، تهافت، اذ فى حال الوقوع، لن يطرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، وإلّا، جاز التبادل وحصل التصادم. فان تادت الاولوية الى الوقوع، لزم الخلف. وإلّا، فالاولوية كلا اولوية. وأيضاً، كما ان وقوع الوجود، على سبيل الاولوية، وكذلك وقوع نفس الاولوية، على سبيل الاولوية،

فوقوعها ولا وقوعها متساویان . فیحتاج وقوعها الی مرجح . والفرض ان المرجح اولوی لاوجوبی، فیحتاج ایضاً الی مرجح . وهکذا فی الاولویات الاخر، الی غیر النهایة . ومع ذلک، جمیعها کالاولویة الاولی[1]، کما یقال : ان الممکنات الغیر المتناهیة فی حکم الممکن الواحد ، فی جواز طریان العدم .

والحاصل ان کل موجود ممکن، ینبغی ان یقع اولویته اوّلا ، ثم یقع وجوده الاولوی. والحال انها أیضاً یجوز ان تقع وان لاتقع تبادلا، اذ کل وقوع، عندهم، بلاوجوب. ومن هنا یختلج بخاطری برهان علی نفی الاولویة ، وهو انه ، لو وجد الممکن بالاولویة، لوجد الصادر الاول بها ، لانه ایضاً ممکن. ولو وجد بها ، لم یکن صادرا اولاً، اذ لابد ان یقع اولویته اولاً، حتی یقع وجودها ثانیاً . وهذه الاولویة لیست عین وجوده ، لانها سبب وجوده. وایضاً ، هی جایزة العدم ، والوجود یابی عن العدم. ولیست صفة الواجب ایضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات. وهذا بخلاف ماهو المذهب المنصور. فان الایجاب صفته تعالی، والوجوب السابق للصادر الاول، هو الخصوصیة التی هی عین ذات الواجب ، وهی التی لا تمکن من عدمه ، وتابی الّا ان یترتب علیها وجوده، اذ لکل علة خصوصیة مع معلولها الخاص . «فاستقم کما امرت» . (سبزواری ٥٩—٦٠)

لما قلنا من أن وجود هذه الأولویة کعدمها فی بقاء الحاجة معها الی مرجّح لأحد الطرفین .

أو المراد بالتساوی هو التساوی فی أصل جواز الوجود والعدم، لا التساوی فی النسبة الیهما. (هیدجی ١٥٣)

وجوب لاحق ٢٠/١٠٦

ان کل مایحمل علی الشیٔ فهو ضروری له مادام محمولاً علیه . ولذلک یسمی بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق. وهو مغایر للوجوب السابق من وجهین : (١) أحدهما ان موضوعه هو المهیّة المأخوذة مع الوجود أو العدم ، وموضوع الوجوب السابق هو المهیة غیر المأخوذة مع أحدهما ، وإن أُخذ مع غیرهما، وهو اعتبار وجود العلة او

عدمها معها، كما أن موضوع الامكان هو المهيّة من حيث هى هى غير مأخوذة معها شئ أصلاً ...(٢) وثانيهما ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهيّة، كما يقال: فوجب فأوجد فوجد، ورتبة الوجوب اللاحق هى بعد وجودها. (آملى ٢٤٤)

قضية فعلية ١/١٠٧

هى المطلقة العامّة، أعنى ماحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع فى أحد الأزمنة. فهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع لكى يلحقه الوجوب بشرط المحمول، ولكن ينبغى تقييدها بالممكنات بمعنى القضية الفعلية التى تنعقد فى الممكنات اذا حكم بجواز مقارنته مع العدم لئلا يرد بأن قولنا: «واجب الوجود موجود» قضية فعليّة، ففيه وجوب لاحق، لكنه لايقارنه جواز العدم. (آملى ٢٤٤–٢٤٥)

فى اعتبار العقل ٣/١٠٧

الّا انّه من الاعتبارات النفس الامريّة. (سبزوارى ٦٠)

يعنى اذا لاحظ العقل هذه المعانى، أى العلّة والوجوب والوجود، وأراد أن يفهم أيها سابق، وعلى أى وجه يكون الترتيب بينها، حكم فى هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود. (آملى ٢٤٥)

واعتبار الترتيب ٤/١٠٧

فما لم يعتبر نفس شيئية المهيّة، ولم يتقرر، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم يات الامكان. واذا اعتبر الامكان، وان المتساويين، ما لم يترجح احدهما بمنفصل، لم يقع، ولوحظ تشبثها بأحدهما، حكم بالحاجة الى العلّة. وبعد الحاجة اليها، وملاحظة كيفية التأثير، وانه بنحو السد المسطور، حكم بالايجاب، ثم بالوجوب، كترتب الانكسار على الكسر؛ ثم بالايجاد والوجود. والايجاد الحقيقى يتقدم على الوجود، مع انه الوجود الحقيقى، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولان الوجود، مضافاً الى الحق تعالى، ايجاد حقيقى متقدم على الوجود المضاف الى المهيّة. (سبزوارى ٦٠)

فقولهم ٤/١٠٧

وله معنى آخر، وهوما اشرنا اليه انّ الوجوب السّابق بوجهٍ هوالخصوصيّة المعتبرة فى العلّة ، والسّبق حينئذ اظهر. (سبزوارى ٦٠)

كانت نسبته الى الوجوب كذا ٧/١٠٧ـ ٨

أى كنسبة النقص الى التمام. (هيدجى ١٥٣)

والأولى أن يكون المراد ٨/١٠٧

ويناسبه قولهم: الوجوب هو تأكّد الوجود وقوته ، والإمكان ضعفه.

قال فى حاشية الأسفار: « إن كان الامكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، اذ فقر الوجودات نورى ، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات . والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين ، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية ، إنما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشئ المحض ». (هيدجى ١٥٣)

الامكان بمعنى الفقر ٨/١٠٧

ان امكان المهيّة هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولا اقتضائها فى مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى. لان سلب الوجود عن الوجود ممتنع ، كما أن اثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع . بل معنى امكان الوجود هوضعفه الذى ينشاء من فقره الذى عين ذاته ، لا أمرعارض عليه. ففى امكان الوجود ، كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام ظاهر جداً وفى امكان المهيّة الذى هوصفة لها ، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكد الوجود، فى كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التمام خفاء. ولابد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشئ المحض، اذ هو ، مقيساً الى العدم الصرف ، له مرتبة من الوجود وحظّ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود فى مقابل العدم المحض. (آملى ٢٤٥)

مع کونها فی نفسها مسألة ١٠٧/١٠-١١

یعنی بناء علی التأویل الأول فیها. إن الغرض من ایرادها عقیب مسألة وجوب الممکن کما فی کتاب التجرید، مع أنها مسألة علی حدة، أن لایتوهم أن عند عروض الوجوب الغیری یرتفع الامکان الذاتی. (هیدجی ١٥٣-١٥٤)

یدفع توهم المنافات ١٠٧/١١

وأیضاً، بایرادها هیهنا، وحمل الامکان علی الفقر والربط والتعلق، یحق الوجوب الغیری، ویبطل الاولویة. والله یحق الحق بکلماته ویبطل الباطل. (سبزواری ٦٠)

کالمادة ١٠٧/١٢

أی شبیه بالمادة. فالکاف للتشبیه، لاللتمثیل لأن الممکن فی حدّ الإمکان موجود بالقوة. فاذا وجب بالغیر صار موجوداً بالفعل. فإمکان الوجود نقص فی الوجود، ووجوب الوجود تمام وکمال فیه. فیکون التمام من مقوّمات الناقص، لامن منافیاته. فکیف لایجتمعان. (هیدجی ١٥٤)

أی کما أن المادة تکون قوة الوجود، فهی بالنسبة الی العدم المحض مرتبة من الوجود کذلک الامکان بالنسبة الی الوجوب قوة الوجود، وبالقیاس الی العدم البحت، مرتبة ضعیفة من الوجود. فتکون نسبته الی الوجوب نسبة النقص الی التمام والضعف الی الکمال. (آملی ٢٤٥)

الامکان الاستعدادی ١٠٨/١

فی المنی، مثلاً، خصوصیة یصح المنی بتلک الخصوصیة ان یصیر انساناً لیست فی غیره من الحجر والشجر ونحوهما. فتلک الخصوصیة لها نسبة الی المنی ونسبة الی الانسان... فهی من حیث نسبتها الی المنی یقال لها الاستعداد. فاستعداد المنی للانسانیة هی تلک الخصوصیّة الموجودة فیه الّتی لیست فی الشجر والحجر ونحوهما. ومن حیث نسبتها الی الانسان، یقال لها الامکان الاستعدادی. فیقال: الانسان یمکن ان یوجد فی النطفة...

فالامکان الاستعدادی للإنسان لیس فی الانسان، بل هو قائم بالمنی. فالمنی حامل

للامكان الاستعدادى للانسان. والحاصل ان الامكان الاستعدادى اسم لتلك الخصوصية الموجودة فى المنى، لكن مع أخذ اضافتها الى الانسان بحيث يكون الاضافة اليه مأخوذة فى قوامه. (آملى ٢٤٧)

قد يوصف الامكان ٢/١٠٨

يعنى قد يطلق لفظ «الامكان» بالاشتراك على معنى آخر غير المذكور، وهو تهيؤ الشئ لصيرورته شيئاً آخر، كتهيؤ النطفة لصيرورتها انساناً وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتباً. (هيدجى ١٥٤)

سوى استعداد ٢/١٠٨

أى بالاعتبار. (هيدجى ١٥٤)

الامكان الوقوعى ٧/١٠٨

وجه تسميته بالامكان الوقوعى. . . أنه يرجح به وقوع الممكن على عدمه، فيكون الممكن به أقرب الى الوقوع. (آملى ٢٤٧)

لان ذلك فى الماديات ٨/١٠٨-٩

أى الامكان الوقوعى بمعنى الامكان الاستعدادى. (آملى ٢٤٨)

وهذا اعم مورداً ٩/١٠٨

لتحققه فى المجردات، اذ لم يلزم من فرض وقوعها، محال. لكنّه اخص مورداً من الامكان الذاتى، لان عدم العقل الاول، له الامكان الذاتى، لكن ليس له الامكان الوقوعى، اذ يلزم من فرض وقوعه، محال، هو عدم الواجب بالذات، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. (سبزوارى ٦٠)

أى الامكان الوقوعى بمعنى مايلزم من فرض وقوعه محال أعم مورداً من الماديات لتحققه فى المجردات ايضاً. (آملى ٢٤٨)

مذكورة فى الافق المبين ١١/١٠٨

حيث قال: «قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو تهيّؤ المادة

واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض. وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة، تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابدّ منه. وهوليس من المعانى العقلية الإنتزاعية التى لاحصول لها خارج العقل، كالسوابق من معانى الامكان. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشئ كزوال النقص بعد حصول الإتمام، ورفع الإبهام عند تعين الأمر. (هيدجى ١٥٤—١٥٥)

لانه من الأمور المتحققة فى الأعيان ١٠٨/١٢—١٣

انك قد عرفت ... ان فى المنى، مثلاً، خصوصية يكون هو بها يصلح لأن يصير انساناً. فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان استعدادى. ففيها جهتان: جهة أنها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمنى، وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة.

وأما الامكان الذاتى فهو كالهيولى قوة محضة، وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة. ... فالامكان الذاتى اعتبارى محض، ليس بموجود فى الخارج، لانه ليس فيه شائبة الفعلية، بخلاف الامكان الاستعدادى، فإنه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة فى المحلّ الموجود فى الخارج. (آملى ٢٤٨)

كالصور والأعراض ١٠٨/١٤

فى عطف الأعراض على الصور إشارة الى ان الامكان الاستعدادى غير مختص بالجواهر بل يعمها والأعراض. ولذا يمثلونه بتهيؤ المنى للانسانية تارة وتهيؤ الجنين للكتابة أخرى. (آملى ٢٤٨)

المادة بالمعنى الأعم ١٠٨/١٥

«المادة» تطلق تارة ويراد منها المادة بالمعنى الأخص، وهى الهيولى التى محل للصورة الجسمية والنوعية، وأخرى منها المادة بالمعنى الأعم، وهى (١) المعنى الاول (اى الهيولى) و(٢) الموضوع الذى هو محل للعرض، و(٣) البدن الذى هو محل ومتعلق للنفس. (آملى ٢٤٨—٢٤٩)

فالتهيؤ...امر بالقوة ١٠٨/١٥–١٦

فالمراد بالكيفيّة الكيفيّة الاستعدادية . وبالمعنى الاعم ، القدر المشترك بين المحل ، كالنطفة لصورة الحيوان، والموضوع، كالحصرم للحلاوة ، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعليّة القوة ، كفعليّة الهيولى ، حيث انها قوة صرفة ، وفعليتها عين القوة . وكون حيثية الامكان امراً بالقوة ، لكونه اضافة ، وهى الى المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن. (سبزوارى ٦٠–٦١)

المراد به التنظير ١٠٨/٢٠

أى تنظير الكيفية التى فى النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها ، فإن النطقة أيضاً بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر . (آملى ٢٤٩)

ففى الفعليّة والقوة تابع له ١٠٨/٢١

وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادّة وصورة تبعيّة، اى مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع . فانها بذواتها بسايط خارجيّة. (سبزوارى ٦١)

فان موضوعه ليس بالفعل ١٠٩/١

فإن موضوع الامكان الذاتى هو الماهية من حيث هى هى ، وليس فيها شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم. (آملى ٢٤٩)

والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ١٠٩/٢

أقول: الظاهر أن مراد صدر المتألهين من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى يكون المنى بها منياً ، وهى عبارة عن ذاك التهيؤ وتلك الخصوصية التى يعبر عنها بالاستعداد تارة والامكان الاستعدادى أخرى . (آملى ٢٤٩)

ان الاستعدادى كانه الذاتى ١٠٩/٤–٥

ولايخفى أنه على هذا ، يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى أمر غير موجود فى الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع . ومن المعلوم أن هذ المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى

هوالامکان الذاتی، مع أن ارتفاع بعض الموانع ایضاً لیس أمراً وجودیاً کما هو واضح. ... بل الامکان الاستعدادی أمر موجود فی الخارج کما سبق تحقیقه، ولاجل ذلک قال المصنف «کأنه الذاتی»، ولم یقل «هوالذاتی»، مع زیادة اعتبار. (آملی ٢٤٩-٢٥٠)

مصححة جهات الشرور ٦/١٠٩

لبعدها عن مبدء الخیر وعالم النور، وهی معدن الظلمات، ومنها ینشعب جمیع الإستعدادات، والیها یرجع جمیع القوی المقابلة للفعلیات، کما یرجع الفعلیات والأنوار الی منبع الأنوار والإشراقات. (هیدجی ١٥٥)

بواسطة جهة الامکان الذاتی ٦/١٠٩

وکون الامکان هناک کنقطة ظلمة فی بیداء نوروهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراکمة من خصوصیة النشات، وهناک عالم النور والوحدة الجمعیة، وهنا عالم الظلمة والکثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناک لاتتمکّن من البروز لقاهریّة تلک الانوار، و «یدالله مع الجماعة». وهنا فاشیة لضعف النور بالتشتّت. والمراد بکون الامکان منشأ منشئیة وجود العقل مخلوط بظلمة الامکان، کما ان المراد بمنشئیة امکان الصادرالاول للاطلس ایضاً. هذا. وکذا المراد بمنشئیة وجوبه للنفوس النطقیة، منشئیة وجوده متعلقا بالحق، کما ان المراد بمنشئیة وجوب الصادر الأول للثانی ایضاً. هذا. فان العقول الکلیّة واجبة بوجوب الحق المتعال. (سبزواری ٦١)

إن فی العقل الذی هو الصادر الأول ست جهات، ولیس الصادر منها إلا واحداً، بعضها أشرف وبعضها أخس، ویکون الأشرف منها منشئاً لصدور الأشرف والأخس للأخس. وهی: (١) الوجود و (٢) الوجوب بالغیر و (٣) تعلقه لمبدئه - وهذه الثلاثة أشرف - و(٤) المهیة و(٥) الامکان الذاتی و(٦) تعلقه لنفسه - وهذه الثلاثة أخس.

فالامکان الذاتی منشاء صدورالامکان الاستعدادی الّذی هو هیولی عالم المواد. فیکون الجهة الأخس منشاء للأخس. فصارالامکان الذاتی للعقل منشئاً للامکان الاستعدادی فی عالم المواد. وبهذا المعنی صار الامکان الذاتی کالأصل للامکان الاستعدادی.

(آملی ۲۵۰–۲۵۱)

ما علیه القوة والاستعداد ۷/۱۰۹

أی مایضاف الیه القوة والاستعداد یکون معیناً فی الامکان الاستعدادی ، مثل استعداد النطفة للانسانیة دون شیٔ آخر ، بخلاف الامکان الذاتی ، فان مایضاف الیه هو الوجود والعدم ، لا أحدهما ، وإنما التعین یجیٔ من قبل العلة من غیر استدعاء المهیّة ایاه. (آملی ۲۵۱)

لانه کلا الطرفین ۹/۱۰۹

أی مایضاف الیه الإمکان الذاتی والمقوی علیه هوالطرفان کلاهما. (هیدجی ۱۵۵)

التعین ناش من قبل الفاعل ۹/۱۰۹–۱۰

من غیر استدعاء الماهیة بامکانها إیاه. (هیدجی ۱۵۵)

أی عن الممکن ۱۱/۱۰۹–۱۲

ففی العبارة حذف وایصال ، کما فی قوله تعالیٰ: «واختار موسیٰ قومه» ، ای من قومه. (سبزواری ٦١)

فی محلّ الممکن ۱٤/۱۰۹

فإن الإمکان الاستعدادی للصورة الإنسانیة قائم بالنطفة لا بالإنسانیة ، وامکان الکتابة قائم بالجنین لابالکتابة ، بخلاف الامکان الذاتی ، فانه انما یقوم بماهیة الممکن ، لا بمحلها. (هیدجی ۱۵۵)

فی محل الممکن أی فی مادته بالمعنی الاعمّ ۱٤/۱۰۹–۱۵

ففی اطلاق المحل تغلیب. (سبزواری ٦١)

محل الصور النوعیة ۱۵/۱۰۹

تخصیصها بالنوعیة لما قالوا إن محلّ المرکبات ومحلّ الصور الجسمیة ، وهو الهیولی الأولی ، بسیط ؛ ولعدم انفکاکها فی الوجود. (هیدجی ۱۵۵)

المراد بالغير أعم ٤/١١٢

كما أن المراد بالعدم أعمّ من المقابل والمجامع. (هيدجى ١٥٦)

أى عدم الكون ٤/١١٢

المستفاد من كلمة «لم يكن» ، لا انّ المرجع هو الوجود ، لانّه قديم، لاقدم. (سبزوارى ٦١)

هذا تعريف لمطلق القدم الجامع للذاتى والزمانى والحقيقى والاضافى. (آملى ٢٥١-٢٥٢)

فيه اشارة ٥/١١٢

أى فى لفظ المسمّىٰ. (سبزوارى ٦١)

شرح الاسم ٥/١١٢

وهو... شرح مفهوم الإسم وإيضاح مسمّاه ، مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجية. يعنى أن التعريف إسمى، لاحقيقى. وكذا تعريف الحدوث بالمسبوقية. (هيدجى ١٥٦)

القدم الاضافى ٩/١١٢-١٠

يقال له القدم بالقياس أيضاً. وكذا الحدوث. (هيدجى ١٥٦)

قبليّة ليسيّة الذات ١١/١١٢-١٢

وانما كانت ليسيّة المهية قبل الايسيّة، لان الليسيّة ما بالذات ، والايسيّة ما بالغير. وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير . فهذه المسبوقيّة والسابقيّة ، معيار الحدوث الذاتى لجميع ماسوى الله تعالى. (سبزوارى ٦١)

بالعدم المجامع ١٣/١١٢

وهذا هو الحدوث الذى للعقل الاول ولكلّيّة العالم ، عند الحكماء. قالوا لمن طلب مدّة للعدم ، قبل وجود الحادث ، على سبيل التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه ، مثل يوم او شهر أو سنة اويكفى فيها أىّ مدة كانت؛ فانه يقول حينئذ: بل يكفى فى الحدوث سبق ، أى مدّة يتقدم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفى سنة واحدة ؟ فيقول : نعم ، فيقال: ان كان بدل السنة شهراً ، فهل يكفى ؟ فهو لامحالة

یکتفی به. ثمّ ینتقل فی السؤال الی یوم وساعة ودقیقة ، وهکذا. فینبّه حینئذ علی ان الزمان لاتأثیر له فی الحدوث، لان المؤثر لایکون کثیره فی التأثیر مثل قلیله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث. فرفع جمیع الزمان لایرفع الحدوث. وانما یؤثر فی ضعف التصور. (سبزواری ٦١–٦٢)

قال الشیخ ١٥/١١٢

یرد علیه أن الممکن، لو استحق العدم لذاته، لکان ممتنع الوجود. بل کما انّ وجوده یکون من الغیر، فکذلک عدمه یکون من عدم الغیر.

قال صدر المتألهین: «مراده أن الممکن یستحق من ذاته لااستحقاقیة الوجود والعدم. وهذه اللااستحقاقیة وصف عدمی من حیث ذاته». (هیدجی ١٥٦)

أی یستحق هذا الوصف ١٧/١١٢–١٨

فالحدوث الزمانی هو مسبوقیة وجود الحادث بالعدم الزمانی الغیر المجامع لوجوده فی الزمان. (آملی ٢٥٢)

کحدوث الطبع ١٨/١١٢

هذا مثال للحدوث الزمانی. فالعالم الطبیعی کله حادث بالحدوث الزمانی، بناءً علی الحرکة الجوهریة. (آملی ٢٥٢)

دهری ابدا ٢٠/١١٢

یعنی الحدوث الدهری الذی اظهره المحقق الداماد یکون مثل الحدوث الزمانی فی کونه مسبوقاً بالعدم الفکی الغیر المجامع مع وجود الحادث، إلا أن الفرق بینهما أن العدم السابق فی الحدوث الزمانی زمانی واقع فی أفق الزمان، والعدم السابق فی الحدوث الدهری دهری واقع فی افق الدهر. (آملی ٢٥٢)

بمالامزید علیه ١/١١٣

الا ان زیادة البسط، مع اعضال کلامه، کما هوشأن بیاناته، قدّس سرّه، لما کان موجبا لتحیّر الطالبین، لم انقل عباراته، وتصرفت تصرفات جیّدة، واوضحت ایضاحات

مونقة، تسهيلا للأخذ. وكل من جاء من بعده، مانال مطلبه، وتصدى بعضهم للردّ. وانى بيّنت مراده فى تحريراتى. ومن جملتها فى تعليقاتى على الحاشية الجمالية على الحاشية الخفرية، لعلمى بانّه مطلب شامخ عن حكيم راسخ. (سبزوارى ٦٢)

كذاك ١/١١٣

الظاهر أنه خبر لقوله «دهرى»، وقوله «سبق العدم» خبر بعد خبر.

والمناسب أن يقول: «وذاك سبق العدم المقابل». فيكون خبر المبتدأ ما يليه من الجملة. (هيدجى ١٥٦)

ولنمهد لبيان ٥/١١٣

أقول: هذا يخالف ماوقع عليه اصطلاح القوم من أن «الزمان» يطلق على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود؛ و«الدهر» على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة؛ و«السرمد» على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها الى بعض.

سيشير الى ما ذكرنا فى الحاشية عند ذكر تاويلات القوم للمثل الأفلاطونيّة. (هيدجى ١٥٧)

الأُولىٰ ٥/١١٣

حاصلها ان الموجود امّا سرمدى، وامّا دهرى، وامّا آنىّ، وامّا زمانى. والأخير اقسام، لانه، امّا زمانى بنفسه، كنفس الزمان، فان كل زمانى غير الزمان، زمانى به، وهو زمانى بنفسه، كما انّ كل شئ مضئ بالضوء، والضوء مضئ بذاته؛ واما زمانى، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعيّة، فانها امر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة، نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛ واما زمانى، لاعلى وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فانها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولايجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لامقدار له فى ذاته على المقدار، وانما هى زمانية، بمعنى انه لايمكن ان يفرض آن فى ذلك الزمان، الاوهى حاصلة فيه، اذ المتحرك، فى كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلاً منها، اما منطبق، أوحاصل فى جميع الازمنة كما فى الحركة الفلكيّة، اوعلى قطعة

من الزمان، او فيها ، كما فى الحركة المستقيمة. (سبزوارى ٦٢–٦٣)

وعاء أو مايجرى مجراه ١١٣/٥–٦

كما يكون الكوز وعاء للماء ، يكون الزمان أيضاً وعاء للزمانى .

وما يجرى مجرى الوعاء هوالدهر بالنسبة الى المفارقات النورية ، فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهرى حتى يكون الدهرى واقعاً فيه كالزمان والزمانى . بل الدهرى هو بنفسه الدهر، فيكون دهراً ودهرياً، فنسبة الدهر والدهرى كنسبة الخارج والخارجى الذى لايكون أمراً مغايراً للخارج .

ولذلك لايكون الدهر وعاء حقيقة للدهرى ، بل يجرى مجرى الوعاء. ولايخفى ان نسبة السرمد الى السرمدى ايضاً كذلك. (آملى ٢٥٢–٢٥٣)

سواء كان بنفسه أو بأطرافه ١١٣/٦–٧

الزمانى إما واقع فى طرف الزمان، وهو الآن. وذلك كالآنيات، مثل الوصول الى نهاية المسافة ومحاذاة الشئ للشئ والخروج عن المسامتة ونحو ذلك. فالوصول الى نهاية المسافة مثلاً لايقع فى الزمان، وإلا كان حركة لا وصولاً. فهو واقع فى طرف الزمان كما أنه بنفسه طرف للحركة.

وإما واقع فى الزمان نفسه. وهذا على قسمين: (١) ان يكون واقعاً فى الزمان على وجه الانطباق، فيكون أمراً ممتدّاً تدرجى الحصول ذا أجزاء كنفس الزمان. ويكون كل جزء منه واقعاً فى كل جزء من الزمان الذى ينطبق عليه، ولايكون بجميع أجزائه واقعاً فى كل جزء من الزمان ، بل جزء منه يقع فى جزء من الزمان وجزء آخر فى جزء آخر من الزمان وهكذا. وهذا كالحركة القطعية .

(٢) أن يكون واقعاً فى الزمان... يكون هو بجميع أجزائه واقعاً فى جزء من الزمان وفى جزء آخر وآخر منه. وذلك كالحركة التوسطية اذ هى بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى كون مخصوص طارٍ على المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهى. وهو بتمامه يقع فى الجزء الاول والثانى والثالث الى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهى ، وكالجسم الواقع فى الزمان ، مثلاً ، فإنه أمر قارّ يقع بجميع أجزائه فى أجزاء زمانه الذى وعاء له بحيث هو

بكله واقع فی أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده الی آخر زمانه . فهذا زمانی لاعلی وجه الانطباق. (آملی ٢٥٣-٢٥٤)

للمفارقات النوريّة ٩/١١٣

كالعقول الكليّة النزوليّة والصعوديّة، وكل عقل بسيط بالفعل بماهو عقل، وكذا العالم المأخوذ جملة ، بل كل متغير، بماهو متعلق بمافوقه ، من المفارق ، انما هو فی الدهر ، ويكون ثابتاً. (سبزواری ٦٣)

هوالدهر ١٠/١١٣

الدهروعاء الثابتات والمجردات . وهو على قسمين: الدهر الايمن والدهر الايسر. وكل واحد منها أيضاً ينقسم الى الأعلى والأسفل.

(١) الدهر الأيمن الأعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والأيمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسر الأعلى وعاء المثل المعلقة النورية.

(٤) الأيسر الأسفل وعاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها الى مباديها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات...

ولعل المحقق الداماد يشير الى الأيسر الأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة المتغير الى الثابت ، لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان، ونسبة المتغير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد. (آملی ٢٥٤)

وهو كنفسها بسيط ١٠/١١٣

بل قد عرفت أن الدهر هو الدهرى. والمفارقات النورية ، كالنفوس الكليّة والمثل المعلقة والطبائع الكليّة ، من حيث انتسابها الى المبدء العالى الّذى فوقها ، كل مرتبة من الدهر.

فالدهر ليس إلا نفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال. (آملی ٢٥٤)

نسبة الروح ١١/١١٣

بل روح الروح ، لانّ الآن السّيال روح الزمان ، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح . (سبزواری ٦٣)

ذلك لأن ما فی الدهر من الموجودات مبادی وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها. والعلة مرتبة كمال المعلول ، كما أن المعلول مرتبة ضعف العلة.

فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد فی كون الروح علة والجسد معلولاً . (آملی ٢٥٤)

هو السرمد ١١/١١٣

السرمد بمعنی مالا بداية ولانهاية لوجوده، أعنی مجموع معنی الأزل والأبد. وهوعبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته. (آملی ٢٥٤–٢٥٥)

بعد مبدئها ١٢/١١٣

وهو المرتبة الأحديّة المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون والغيب المصون . (آملی ٢٥٥)

وهو مبدء المبادی ١٣/١١٣

وهو غيب الغيوب ، والغيب المكنون ، والغيب المصون ، وهو حقيقة الوجود الّذی لااسم ولارسم .

واللاهوت هوالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنیٰ والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات ، الكامنات تحت الاسماء والصفات .

والجبروت عالم العقول الكلية.

والملكوت قسمان: اعلی واسفل . فالملكوت الاعلی ، هوالنفوس الكليّة ، والملكوت الاسفل ، هوالمثل المعلقة .

والناسوت ، هوعالم الشهادة ، وعلوياته وسفلياته . (سبزواری ٦٣)

اللاهوت ١٣/١١٣

وهو المرتبة الواحدية المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود، بل على وجه لو فرض أن يكون له مهيّة لكانت الأعيان الثابتة بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهيّة لا لوازم الوجود. (آملى ٢٥٥)

الجبروت ١٣/١١٣

هو عالم العقول الكلية والدهر الايمن الأعلى. وسمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه، لأن العقول مرتبة كمال مادونها، كما فى كل علة بالقياس الى معلولها. (آملى ٢٥٥)

الملكوت ١٣/١١٣

وهو ينقسم (١) الى الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الّذى هو الدهر الايمن الأسفل فى أقسام الأربعة من الدهر، و(٢) الى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والدهر الايسر الأعلى. (آملى ٢٥٥)

العرضية ١٤/١١٣

المراد بالسلسلة العرضية هو السلسلة التى لم تكن بينها ترتّب علّى ومعلولىّ، وهى تتحقق فى موضعين: أحدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية. ويعبر عن تلك الطبقة العرضية بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية... وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقاً، من الطبقة الطولية والعرضية، من عالم الجبروت.

وثانيهما عالم الأجسام الطبيعية، اذ ليس بين الأجسام مطلقاً عليّة ومعلوليّة، لأن شرط تأثير الجسم فى شئ هو محاذاته مع مايتأثر منه، وهو لايجتمع مع فاعليته، اذ لابد من ان يكون المعلول حينئذ متحققاً أولاً حتى يحاذى علته فيتاثر عن علته فيحقق بتأثيره؛ وذلك محال.

والمراد بالطبقة العرضية هيهنا هو الأخير، اذ العرضية من العقول... من عالم الجبروت. (آملى ٢٥٥ – ٢٥٦)

فاعنی بهاهنا ١٤/١١٣

اشرنا بقید «هنا» الی انّ العرضیّة یطلق علی العقول العرضیّة التی قال بها الاشراقیون وهی الطبقة المتکافئة، کما سیجیء. (سبزواری ٦٣)

تابع للوجود ١٥/١١٣

وهذا کما یقال فی المنطقیات: ان السوالب تسمّی حملیّة ومتصلة ومنفصلة وضروریّة وغیرها، بتبعیّة الموجبات. واّلا، ففیها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها. (سبزواری ٦٣)

فقد کل مرتبة من الوجود للأخری ١٦/١١٣-١٧

أی لمرتبة أخری، سواء کانت المرتبتان متقارنین بحسب الزمان أم کانت إحداهم سابقة والأخری لاحقة، اذ علی کل تقدیر یکون کل وجود فاقداً لوجود آخر مما فی عرضه، مقارناً معه أو مترتباً علیه ترتیباً زمانیاً. وحیث لاعلیة ولامعلولیة بینهما تکون کل مرتبة فاقدة لمرتبة أخری. فیرتسم من کل وجود عدم مرتبة وجود آخر. (آملی ٢٥٦)

فقد کل وجود دان للوجود العالی ١٧/١١٣

الوجود الدانی فاقد لمرتبة وجود العالی لأن الدانی معلول للعالی، والمعلول لایکون واجداً لمرتبة وجود العلة. کیف، وهو ظل العلة وعکسها؟ والظل مرتبة ضعیفة من ذیه...

ومما ذکرنا ظهر ان العالی لایکون فی السلسلة الطولیة فاقداً للدانی، لأن العلة لاتفقد وجود المعلول. کیف، وهو مترشح منه؟ وکیف لایکون واجداً لما هو معطیه؟ وإلا، یلزم ان یکون معطی الشیء فاقده. (آملی ٢٥٦)

عالم الملک مسبوق الوجود بالعدم الدهری ٢٠/١١٣

ان وجود عالم الملک - وهو عالم الناسوت والشهادة - متأخّر عن وجود عالم الملکوت بحکم المقدمة الثانیة، وان عدم الدهری یکون فی رتبة وجود الدهری لتبعیة العدم للوجود بحکم المقدمة الثالثة، وان فقد وجود عالم الملک لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهری فی الذهن بحکم المقدمة الثالثة ایضاً.

فعالم الملك حادث دهری ، أی وجوده مسبوق بعدمه الواقعی الفکی الواقع فی عالم الدهر، بمعنی انه لیس بموجود بوجود الدهری. فهوحینئذ معدوم بذلك الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملك .

والحاصل ان وجود عالم الملك، وإن کان فی الدهر، بمعنی ان الدهری واجد لوجود عالم الملك، لکن عالم الملك معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنی أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهری عدم واقعی غیرمجامع لوجوده الملکی ، بل سابق عنه ومتقدم علیه سبقاً وتقدماً دهریاً ، أی یکون السابق فی عالم الدهر والمسبوق فی عالم الملك. (آملی ٢٥٧)

لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت ٢٠/١١٣

أی ، الملکوت بالمعنی الاعم، أی عالم المعنی ، ونشأة الباطن، کما قال تعالی[1] « وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض » . وحاصل البیان ان عالم الملك، وهوعالم الصور الطبیعیّة ، اذا اخذ جملة بأمکنتها وازمنتها، فهو کشخص واحد ، « ماخلقکم ولا بعثکم الّا کنفس واحدة» ، الّا انّه لایدع ولایبقی زمانا، حتی یکون کالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم فی زمان قبله. بل ینبغی للعقل ان یتوجه الی الطول ، أی الی باطن العالم، وانّه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه ، فی عالم الملکوت. وهوعالم واقعی ، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع ، ومتن الاعیان . فهومسبوق الوجود بالعدم الواقعی والمقابل والسابق الانفکاکی ، لکن فی السلسلة الطولیة ، لاکالعدم المجامع ، فانه لیس مقابل الوجود ، ولامنفکاً عنه .

وتلك العوالم الطولیة الفوقیّة ایضاً، کلّ مسبوق الوجود بالعدم، فی مرتبة الآخر. والکل مسبوق بالعدم فی السرمد ، ولکلّ منها سبق دهری واقعی علی الآخر. ولایصادم السبق العلی، ولکن لیس به ، کما قد یظن ، اذ یکفی العلی من حیث هوالانفکاك فی المرتبة العقلیة ، بحیث یقال: وجدت العلّة ، فوجد المعلول، کما فی سبق حرکة الید علی حرکة المفتاح. وایضاً ، لو لم یکن بین العوالم المترتبة فی النزول والصعود ، علیّة ، کما یقول به الاشعری ، کان التقدم والتأخر الدهریین بینها بحالها لکونها وجودات واقعیّة متحققة فی متن الواقع، علی انّ الکلام فی الحدوث ، وهو المسبوقیّة بالعدم. وسبق العدم علی الوجود

لیس بالعلّیة . انما هو فی الدهر هنا. ان قلت: قد فسّر الحدوث بالمسبوقیة بالغیر ، وهی المسبوقیّة بالعلة ، فیرجع الحدوث فی هذه العوالم المترتبة الی الحدوث الذاتی ؛ قلت مجرد المسبوقیة بالغیر لیس حدوثاً ذاتیاً ، بل هو تفسیر للقدر المشترك بین الحدوثات. بل المراد بالغیر، هو العدم، لانّ الحدوث هو الوجود بعد العدم ، کما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود. ولو فسّر المطارب بالمسبوقیّة بالعلة ، کان باعتبار ان العدم لازمها.

ثم العدم امّا مجامع ، أو مقابل . والمقابل ، امّا زمانی ، وامّا دهری . فیحصل الاقسام الثلثة متمایزة. (سبزواری ٦٣–٦٤)

کل حد من هذه السلسلة العرضیة ٢١/١١٣

المراد بکل حدّ من السلسلة العرضیة هو الموجودات الواقعیة فی أفق الزمان المعبر عنها بالزمانیات ، کزید وعمرو ، مثلاً . فوجود زید ، مثلاً ، عدم لعمرو ، بمعنی ان عمراً فاقد لوجود زید ، فهو معدوم بوجود زید فی حال کونه موجوداً بوجود نفسه. وکذلك وجود عمرو عدم لزید لأنه أیضاً معدوم بوجود عمرو حال کونه موجوداً بوجود نفسه . فوجود کل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع وراسم عدم للآخر باعتبار الذهن.

وکذا کل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخری. فوجود کل قطعة عدم لقطعة أخری باعتبار الواقع وراسم عدم لها باعتبار الذهن . (آملی ٢٥٧–٢٥٨)

أو راسم عدم لآخر ٢٢/١١٣

أی لحدّ آخر. (هیدجی ١٥٧)

واخری منه ٢٢/١١٣

أی قطعة أخری من زمانها. (هیدجی ١٥٧)

لأخری منها ٢٣/١١٣

أی لمرتبة أخری سافلة ، لامطلقاً لکونها فی الطول. (هیدجی ١٥٧)

لان الوجودات واقعية ١/١١٤

فيكون العدم أيضاً واقعياً ، لأن العدم فی واقعيته أيضاً يتبع الوجود. . . لكن وجود زيد ، مثلاً ، واقعی. فعدم عمرو أيضاً بوجود زيد واقعی. (آملی ٢٥٨)

فی مرتبة كل ١/١١٤

بالتنوين عوضاً عن المضاف اليه ، أی كل وجود. كذا قوله : « بل كل » . (هيدجی ١٥٧)

أی فی مرتبة كل وجود عال فی السلسلة الطولية عدم وجود لما فی المرتبة السافلة. ففی مرتبة وجود الدهری عدم مافی عالم الملك، يعنی مافی عالم الملك ليس موجوداً بوجود ما فی عالم الدهر. (آملی ٢٥٨)

وكل وعاء لوجود ٢/١١٤

أی كل وعاء ، مثل الدهر ، لوجود، كوجود الدهری ، وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان... ووعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالی، وهو الزمانی الذی قرين للزمان.

والحاصل أن الدهر ، مثلاً ، الذی وعاء لوجود الدهری وعاء أيضاً لعدم الزمان وعدم الزمانی. وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهری. (آملی ٢٥٩)

وقرينه ٢/١١٤

أی قرين التالی ، يعنی كل وعاء لوجود وعاء لعدم الوعاء التالی ولعدم مايقارن الوعاء التالی ، وهو الوجود فيه. (هيدجی ١٥٧)

فی قوسی النزول والصعود ٣/١١٤

وبازائها قوس الليل وقوس النهار، وان شئت التطبيق علی البروج الاثنی عشر، قسمت كلا من قوسی النزول والصعود علی ستة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول، والنفوس الكليّة، والمثل المعلّقة ، والطبايع. اذ كل ماهو فی النزول ، يوجد مثله بازائه فی الصعود. فيكون المجموع اثنی عشر. (سبزواری ٦٤—٦٥)

أيام ربوبية ٤/١١٤

«الذی خلق السموات والأرض وما بينهما فی ستة أيام». النساء ٥٧/٤

وحينئذ، فالانفصال الذی يطلبه بعض المتكلمين، انه لابد فی طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين الحق تعالیٰ وبين العالم، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها، حتی لايكونون مصاديق قول القائل:

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك سُدّت

بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب، وبين عالم الشهادة، وهو التفاوت الرتبی بين النور والظلّ، فی السلسلة الطوليّة، «والله بكل شیٔ محيط»، «وهو معكم اينما كنتم».

تجلّی لی المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته فی كلّ معنی وصورة

وفی قولنا «ايام ربوبيّة» ايماء الی تاويل للآية الشريفة: «خلق السموات والأرض فی ستة ايام». فانّ المراتب السّت التی فی الصعود، عين السّت التی فی النزول، بحسب الحقيقة. وبوجه هی اللطائف السّت التی للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفیّ وامّا اللطيفة السابعة التی تسمّیٰ بالاخفیٰ، فهی مقام الفناء. فهی مقام الفراغ عن الخلقة. وبعض العرفا اوّلها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس المعادن، وجنس النبات، وجنس الحيوان، وجنس الانسان. وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرت الكون الجامع، وهو الانسان الكامل الذی هو مجلی الجميع، ومظهر الاسم الاعظم. (سبزواری ٦٥)

الحاصل ان العالم عنده ٥/١١٤

يعنی عالم الزمان والزمانی (عالم الناسوت، عالم الملك، عالم الشهادة) وجوده مسبوق بعدمه الواقعی الواقع فی عالم الدهر، كما أن وجود عالم الدهر مسبوق بعدمه الواقعی الفكی الواقع فی عالم السرمد.

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهری، لازمانی. وعالم الدهر حادث بحدوث سرمدی، لادهری. (آملی ٢٦٠)

لاالزمانی الموهوم ١١٤/٥-٦

وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه. وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لايحاذيه شيء، الّا ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، ورای معوّج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السّيال من بقاء وجود على حالة واحدة ؟ بل، ليس فيه شيء وشيء، وليس كبقاء الموجود الطبيعی، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم. وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الداماء، والابصار من العين العميـاء، والوعاية من الاذن الصّماء؟ (سبزواری ٦٥-٦٦)

المتكلمون يقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ويحملون الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شيء» على أنه كان تعالى ولم يكن شيء من العالم؛ ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً. ولمـا كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولايمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم... عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم «بالزمان المتوهم» تارة و «الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زمانی متوهم أو موهوم، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعی فكی غير مجامع لوجوده واقع فی ذاك الزمان المتوهم أو الموهوم.

ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولامنشأ لانتزاعه؛ وبالزمان الموهوم هو مالافرد يحاذيه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هوبقاء الواجب بالذات. وكيف كان، فليس لهذا الزمان، متوهماً كان أو موهوماً، فرد واقعی يحاذيه؛ وإلا كان من العالم ولم يكن متأخراً عنه تعالى بالزمان.

ولايخفى ان الزمان المتوهم وهم محض، اذ ليس له فرد ولا لانتزاعه منشأ؛ فهووهم فی وهم. وأما الزمان الموهوم، فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السيال الممتدّ التدريجی الحصول عن بقـاء وجود ثابت غير متغير ولا متبدل مع عدم المنـاسبة بينهما. (آملی ٢٦١)

الحادث الاسمى ٨/١١٤

حاصل مرامه ان العالم بمعنى المفاهيم والماهيات المعبّر عنها بالاسماء والصفات التى تنتزع عن حدود الوجود المنبسط ، كله مسبوق بالعدم فى المرتبة الأحدية. فهو برمّته، من العقول والنفوس والصور والأجسام، أسماء حدثت بعد تجلى الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع ، كما انه ينمحى عند تجليه باسمه القهار. والفرق بين الحدوث الإسمى وبين الحدوث الدهرى الذى اصطلح عليه المحقق الداماد والحدوث الطبيعى الذى اختاره صدر المتألهين: أن المتأخر فى الحدوث الاسمى هو المهية نفسها التى تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته، بما هى مهية وفى مرتبة الماهوى ، عن مرتبة الأحدية. فالمتأخر عنده هو نفس المهيات من العقول والنفوس والأجسام من الأفلاك والعناصر والفلكيات والعنصريات وأعراضها... وأما الوجودات فهى، وإن كانت متحققات، إلا انها ليست خارجة عن الصقع الربوبى ، لانها تنزلات وجود الحق وتجلياته ورشحاته وعكوسه وأظلاله، والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين. وهذا بخلاف الحدوث الدهرى والطبيعى . فان المتأخر فيهما هو الوجود، لا المهية من حيث هى . فأما فى طريقة المحقق الداماد، فالعالم الزمانى متأخر الوجود عن الوجود الدهرى تأخراً دهرياً ، والعالم الدهرى متأخر الوجود عن عالم السرمد تأخراً سرمدياً . . . وأما على طريقة صدر المتألهين، فالعقول المفارقة خارجة عنده عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبى لغلبة أحكام الوجود عليها ، فكأنها موجودة بوجوده تعالى، لا بإيجاده. وما سوى العقول ، من النفوس والأجسام ومايعرضها، حادثة بالحدوث الطبعى. فليس حكم الحدوث عنده سارياً... فى جميع أجزاء العالم ، بل فيما يجرى فيه الحركة الجوهرية وهو عالم الطبائع والأجسام وما يتعلق بها ويلحقها ، والعقول خارجة عن الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبى . وعند المصنّف ، العالم برمّته، من العقول والنفوس والاجسام والاعراض محكوم بالحدوث على وتيرة واحدة . فكل العالم من غير تفاوت حادث بالحدوث الاسمى . (آملى ٢٦٢-٢٦٤)

أى ممّا اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

وبناءه على ان الوجود الحقيقى المنبسط ، بقول مطلق ، يعود الى الله، ومن صقعه.

ولا يبقى للممكنات الّا شيئية المهيّات. ونيل ذلك منوط بعناية الله تعالى، وبالتذكر التام مع الاستقامة، وبقواعد شامخة حكميّة وعرفانيّة، معرفتها بالرياضيات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانّه حيثيّة الاباء عن العدم، ومسألة الوجود خير، وان صرف الوجود لاثانى له، وانّه اذا جاوز الشئ حدّه، انعكس ضدّه، كالقرب والظهور جاوزا فيه تعالى عن حدّهما، انعكسا بعداً وخفاء. وهكذا كثرة التجليّات، لاحدّ لها. فانقلبت وحدة. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جميع الكمالات الاولى والثانية التى هى من الطوارى والعوارى، فى قوابل جميع الذرارى، من المواد المتنورة بها، والمهيّات المستنيرة بنور الوجود الى الله تعالى، بان توخذ فى مقام تكثر الواحد، بشرط لا. فترى بذواتها كاخواتها من العناصر العطلاء والمهيّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. واليه يرجع عواقب الثناء. فاعرف امّك المستودعة فيها ودايع الحلى والحلل، من النفوس وكمالاتها، بل اصلك الجسمانى الطبيعى وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتك الفاقرة الفاقدة لها. بل ان شملتك العناية، وصورت ممسوساً بروح الله، لاتنس فقرك وبؤسك، مثل اياز المتشرف بقرب الملك المحمود، لم ينس جلبابه الرث الخلق، وكان ناظراً اليه. وبالجملة، فانظر الى مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هايم حائر. وقل: «رب زدنى فيك تحيرا»، كمن نشأ فى كهف، ولم ير هذه الكمالات، على المواد ولا الاشكال، ولاسمع الاصوات، ولاادرك المدركات الاخرى[1]. وخرج حين كمال عقله، ونظر الى السماء والارض وانوارهما الحسيّة والمعنوية. فانّه يصير مجذوباً، اويكاد ان ينجذب. فاذن تعرف ان الكل منه وبه وله واليه. وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدريجى، سيّما للاستدامة على النظر الذهولى، والاعراض عن التدبر والتذكر، وعدم التخطى فى مقام توحيد الكثير ومقام تكثير الواحد، حتى يعرفوا ان كلّ ما هو على المهيّات ودايع.

وما الروح والجثمان الّا وديعة ولابدّ يوماً ان يردّ الودائع

والى هذا الارجاع، يشبه قول على، عليه السلام، «مالابن آدم والفخر؟ اوله نطفة قذرة وآخره جيفة قذرة» وغير ذلك من القواعد النيّرة. (سبزوارى ٦٦–٦٧)

ولا اسم ولارسم ولاصفة ١٠/١١٤

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبارالوجود مع محمول من المحمولات العقلية، والصفة عبارة عن نفس ذاك المحمول العقلى.

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة . . . فالمحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد، وهى طبائع كليّة والوجود هوية شخصية. وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقليّة بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهيّة والذاتيات فى كونها متحدة فى الوجود موجودة بوجود الذات.

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم. ولفظ «العالم» و«القادر» وغيرهما اسم للاسم. ونفس ذلك المحمول العقلى هوالصفة. فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط. (آملى ٢٦٥–٢٦٦)

الاسماء والرسوم ١١/١١٤

أى المفاهيم والمهيّات. وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلّية ايضاً، لانّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبيّة. (سبزوارى ٦٧)

قال فى الحاشية: أى المفاهيم والمهيات. وكأنه يفسر الأسماء بالمفاهيم والرسوم بالمهيات. والمراد بالماهية هى الكلى الطبيعى، أعنى مايقال فى جواب ماهو، وهى المهية بالمعنى الأخصّ؛ وبالمفاهيم هى العناوين المنطبقة على الاشياء، ولو لم تكن مهية بالمعنى الأخصّ، كمفاهيم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات. (آملى ٢٦٦)

كذلك مطموس ١١/١١٤ – ١٢

اذ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لانّه كعكس نقيض للأوّل. (سبزوارى ٦٧)

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١١٤

المراد به الفناء فى الأحدية عن الواحدية.

قال المصنف فيما علقه على شرحه للأسماء: «إن مرتبة الواحدية هى الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات، والأحدية هى الوجود الذى لااسم ولارسم له. والأول مقام قاب قوسين، والثانى مقام أو أدنى».

فمعنى «كمال الاخلاص...» هوالترقى عن مرتبةالواحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الخفى من مراتب لطائفها السبعة، والبلوغ الى مرتبة الأحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الأخفوية. ويتحد معنى قوله حينئذ مع معنى انطماس كل الأسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان، أى عند البلوغ الى مرتبة الأحديه. (آملى ٢٦٧)

الكلام الالهى ١٤/١١٤

«إن هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...» النجم ٢٣/٥٣

الضمير «هى» وان كانت راجعة الى الأصنام، الا أنه (أى سبزوارى) أوّلها بالمهيات التى هى أسماء لمراتب الوجودات. ويكون قوله تعالى «ما انزل الله بها من سلطان» حينئذ اشارة الى اعتبارية المهية، وأنها ماشمت رائحة الوجود... وأن السلطنة للوجود، وهوالنازل على حسب مراتبه. (آملى ٢٦٧)

ان هى الّا اسماء سمّيتموها ١٤/١١٤

أى، ان الممكنات الّا المهيّات التى هى اسماء الوجودات التى هى من صقع الحق تعالى[1]. والضمير وان عاد الى مهيّات الاصنام، كاللّات والعُزّى، الا ان الممكنات مهيّاتها كلّها اصنام للعقول الجزئية والوهميّة، بحسب الباطن، توقع نظرها فى التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود. (سبزوارى ٦٧)

بينونة صفة ١٦/١١٤

أى بينونة الصفة للموصوف، لأن المراد من الأسماء والصفات، على ماراه المصنف واستشهد به له، هى المفاهيم والماهيات التى تنتزع من مراتب الوجود المنبسط الذى هومن صقع الواجب. (هيدجى ١٥٨)

ان البينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هى بينونة الشدة والضعف كما فى

الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين...

وكون كلامه (اى على) شاهداً على الحدوث الاسمى مبنى على...أن بينونته تعالى مع خلقه تكون بالتشكيك، لا بالتباين. فالوجود الذى مخلوقه بقول مطلق يعود اليه تعالى ومن صقعه.

والحاصل ان دعوى الحادث الاسمى يرجع الى دعوى أمرين: (١) كون الوجود الامكانى من صقع الربوبى، (٢) ولاشيئية المهيّة فى حدّ نفسها، فلايكون معها محلّ للحكم بحدوثها أو قدمها.

والدعوى الأولى مأخوذة من كلام مولى الموالى: «وحكم التميز بينونة صفة لاعزلة.» والدعوى الثانية مأخوذة من الكلام الالهى: «ان هى الا اسماء سميتموها ...». (آملى ٢٦٧–٢٦٨)

تباين الوصفى ١١٤/١٦–١٧

كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنّها متعلّقة بالحق ايجاده‌لها، فالايجاد الحقيقى لاالمصدرى والنسبى عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وينوره ان كلاً من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو انّ الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيّات تباينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لاكالصفة الحالة التى عروضها فى الخارج، بل الاتصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من و تو عارض ذات وجوديم. (سبزوارى ٦٧)

أى روى ١١٤/١٧

فيكون كمستقر ومستمر ودسر فى فواصل الآى، أو اثر بفتحتين، اى رواية اعتبار الصنعة لزوم مالايلزم. (سبزوارى ٦٧)

وانى وان كنت ابن آدم ١١٤/٢١

القائل هو ابن فارض.

قال الكاشانى فى شرحه: «يعنى: وإنى أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت

فرعه وابنه من حيث الصورة. وذلك لان حقيقة الرسول ومعناه، وهو الروح الاضافى الذى نفخ منه نفخة فى آدم، هى روحه ومعناه. فمعناه أصل معنى آدم.» (آملى ٢٦٨-٢٦٩)

لما سوى ذى الأمر ١١٥/٣-٤

تلميح الى قوله سبحانه: «له الأمر والخلق» [«ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين». الأعراف ٥٤/٧]. (هيدجى ١٥٨)

المجموع للمجموع ١١٥/٥

لا كل لكل. فلا ينافى أن لايكون بعضها لبعض، كما لاينافى وجود جميعها لبعض. (هيدجى ١٥٨)

أى كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم، يجتمع من كون مجموعها للبعض ومع كون بعضها للبعض ومع عدم كون شئ منها للبعض.

وغرضه إثبات أن يكون مجموعها للبعض، كما فى عالم الخلق الّذى له مجموع الحدوثات من الاسمى والدهرى والطبعى، بل الزمانى، لكن الأخير لمجموعه لا لجميعه. فإن بعضاً من عالم الخلق غير مسبوق بالعدم الزمانى عندهم، كالزمان نفسه، وكذا إثبات ان يكون بعضها للبعض، كالحدوث الطبعى لعالم الخلق. وأما عدم كون شئ منها للبعض، فهو غير مقصود، لأن حدوث العالم بأجمعه هو اتفاق الملليين. (آملى ٢٦٩)

مجموع تلك الحدوثات ١١٥/٦

وان كفى واحد منها، والحدوث الذى عليه اجماع المليّين حدوث ما، وان كان هو الحدوث الذاتى، فصحّ عقيدة من اذعن لواحد منها فى العالم. فكيف بصحّة عقيدة من كان العالم عنده مواد جميع الحدوثات؟ (سبزوارى ٦٧-٦٨)

لمجموعه ١١٥/٦

أى لمجموع عالم الخلق. (هيدجى ١٥٨)

بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى ١١٥/٧

«بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء». وفيه اشارة الى انّه لابدّ لاهل التحقيق

ان يجمعوا بين الاوضاع ،أى الاوضاع البرهانية والدينيّة. ومعلوم ان اثبات الصانع اسّ المطالب، وبعده اثبات المعاد، ولزوم المجازات، والطريق اليهما عند اهل الظاهر من المتشرّعة الحدوث . فالحادثات لابدّ له من محدث . وايضاً الحادث داثر زايل. ومسلك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور ، هذا حكمة الحدوث. لكن ينبغى ان لايقف العاقل «على شفاجرف هار». ولاينهار فى نار الاعتقاد بامساك الجود ، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان. ولايصير مصداقاً لقول القائل: حفظت شيئاًوغابت عنك اشياء. فالقول بالحدوث الجامع مانبينه من التجدّد الذاتى لجميع العالم. ومثله فى الجمع القول بالحدوث الدهرى. (سبزوارى ٦٨)

سنبرهن ٨/١١٥

فى المقصد الرابع فى الطبيعيات، عند بيان أقسام الحركة. (هيدجى ١٥٨)

قابلها ٩/١١٥

أى قابل الطبائع التى هى الصور النوعيّة متّحد معها، بناء على ماذهب اليه السيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى. وسيشير المصنف الى أن المرضى عنده مذهب الحكماء ، وهو أن التركيب بينهما انضمامى. (هيدجى ١٥٨)

أى هيولى الصور النوعيّة متحدة معها. واتّحاد الهيولى مع الصور مبتنٍ على كون التركيب بينهما اتحادياً لاانضمامياً. (آملى ٢٦٩)

فالتغيّر ١٠/١١٥

تلميح الى انّ القياس المشهور ان العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث ، هذا معناه. وكذا قول المتكلمين: انّ الاجسام لاتنفك عن الحركة والسكون الحادثين. وكل مالاينفك عن الحوادث ، حادث. المراد به هذا التجدد الذاتى. (سبزوارى ٦٨)

بل على ذواتها ايضاً ١١/١١٥

فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه (أى العالم) عين الحدوث ، لا ذات ثبت له الحدوث.

قال المصنف فی شرح الأسماء : « فالعالم حادث بمعنی نفس الحدوث، کالأبیض الحقیقی والمضاف الحقیقی ، لاذات له الحدوث . نعم ، لو کان السیلان فی أعراض العالم ، لا فی جواهره، لأمکن ان یقال: العالم حادث بمعنی ذوحدوث. ولیس فلیس» . (آملی ٢٦٩)

فیما یلی ذلک الحدّ ١٥/١١٥

أی فیما یقرب منه من الجانبین ، قبله وبعده . (هیدجی ١٥٨)

وکذا فی الکل المجموعی ١٦/١١٥

والحاصل ان العالم الطبیعی من الفلک الاطلس، ومافیه الی المرکز، وما تعلق به من النفوس بما هی نفوس ، حادث . اذ العالم عوالم ، والحادث حوادث ، کل منها مجموع خاص. فللعالم اول ، بل اوائل ، وله مسبوقیة بالعدم ، بل مسبوقیّات بالاعدام. وسیجیء انّ الفیض منه دائم ومتصل ، والمستفیض داثروزائل. (سبزواری ٦٨)

الممتدات القارة والغیرالقارة ١٧/١١٥

الممتدات القارّة کالاجسام، والغیرالقارّة کالزمان. فإن کل جزء من الجسم موافق مع معیة أجزائه فی کونه جسماً . وکل جزء منه ، علی نحو العام الاستغراقی، موافق لکله فی الجسمیة ، ولو انتهت تجزیته الی ما انتهت.

وکذا الزمان ، فإنه أیضاً ، عند التجزیة ، یتجزی الی أجزاء تکون کل واحد منها من الزمان . ولاینتهی فی التجزیة الی الآن . والا یلزم تتألی الآنات ، وهو محال لاستلزامه الجزء الذی لایتجزی. (آملی ٢٧١)

وکذا فی الکلی الطبیعی ١٨/١١٥

وما قال کثیر من الفلاسفة : ان النوع قدیم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص، ففیه انّ النوع لیس بموجود علی حده . والموجبة لابد من وجود موضوعها . بل لیس له حدوث علی حده ایضاً لذلک . نعم ، وجه الله قدیم ومحفوظ ، فما من صقع الله قدیم، والخلق وما من ناحیته حادثة . (سبزواری ٦٨–٦٩)

ویمکن ان یقرأ کل واحد منهما ١١٥/١٩

اذا قرأنا کل واحد من الجزئیة والکلیة جزئیة وکلیة مع التاء ، یکونان بالنصب ، حالان لما سوی . واذا قرأناهما مضافاً الی الضمیر ، یکونان بالرفع ، بدلان مما سوی . والمآل واحد.

وحاصله ان جمیع ما فی عالم الخلق ، من کلیه وجزئیه ، ومن کله وجزئه ، من بسائطه ومرکباته ، أفلاکه وفلکیاته ، عناصره وعنصریاته ، صوره ومواده ، نفوسه وطبایعه ، علی سبیل العام الاستغراقی ، مسبوق بالعدم الزمانی ، لیس شیٔ منه مستمرّ الوجود ولا ثابت الهویة. (آملی ٢٧١)

بالمثل النوریة ١١٥/٢٣

وهی انوارالله ، نورالانوار. فالثبات الّذی تری فی العالم السیّال بمعیّة نورالحق المتعال. «وهو معکم اینما کنتم» . (سبزواری ٦٩)

المراد بها المثل الأفلاطونیة التی هی العقول المتکافئة العرضیة وأرباب الانواع ، وهی الوجه الباقی من کل نوع طبیعی. والفرد النوری من کل طبیعة سیّالة ، نسبته الی الأفراد الناسوتیة نسبة الروح الی الجسد. (آملی ٢٧١)

کروح وهذا کجسده ١١٦/٢–٣

او کمشعلة مصباح ، ثابت فی محفل ، یحاذیه مرائی ، یخرجها ید الغیب من بیت مظلم متوالیا. فتم بقبالة وجهه ، ویدخلها بیتا مظلما آخر. وانّما قلنا «مظلم» ، لماورد انّ الله خلق الخلق فی ظلمة ، ثم رشّ علیهم من نوره ، اوکشمس وقع عکسه علی ماء جار یستضیٔ جمیع اجزائه بعکس الشمس بالتناوب والتعاقب. بیت :

قرنها برقرنها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام
شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار

(سبزواری ٦٩)

مرجح الحدوث ٢/١١٧

لوكان العالم حادثا ، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزمانى الموهومى ، والواقع فى عرض العالم، بحيث مضى على وجود الف سنة، او الف الف سنة ، وعلته ازلية تامة غنيّة، لزم التخلف . فربط هذا الحادث بالقديم ، تعالى شانه ، فيه اشكال ، يسمّى الداء العيا . فيطالب المخصص للحدوث . فالكعبى جعله نفس الوقت . يعنى كما ان ذاتى يوم الاثنين وقوعه فى مرتبة خاصة ، ولايقع فى يوم الاحد ، كذلك ذاتى اصل الوقت ، وقوعه فيما لايزال . ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم . فحدث العالم فيما لايزال . والمخصص هو الوقت . وفيه انه ، لم تخلف الوقت ؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى ؟ ولانقول : لم لم يقدم ؟ بل نقول ، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله ؟ مع ان قوله « لاوقت قبله » وهم لانّ العدم الذى فى عرضه قبله بالزمان ، فلزم من رفعه وضعه . بل اذا كان العدم مقابلا ، فامّا لايجتمع مع وجود الوقت ، والموقوت بالذات ، فهو الزمان ، او بالعرض ، فيستلزم الزمان . (سبزوارى ٦٩)

اذ لاوقت قبله ٣/١١٧

يعنى اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ماعداه من الأوقات ، إنما هو لأجل أن لاوقت قبل ذلك الوقت . فلايلزم الترجيح من غير مرجّح . فإن الأوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ، اذ الزمان هناك موهوم ، ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم . فطلب الترجيح فى تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة ، وانها غير مقبولة أصلاً . (هيدجى ١٦٠)

الكعبى ٣/١١٧

هو ابوالقاسم البلخى المعروف بالكعبى . (هيدجى ١٦٠)

الأشعرى ٨/١١٧

وتابعيه جوّزوا ترجيح الفاعل لأحد مقدوريه بلامرجّح يدعوه اليه . ولذلك

أمكنهم القول بأن أفعال الله غير معلّلة بالأغراض مع كونه فاعلاً بالقصد والاختيار. (هيدجى ١٦٠)

لاعلية ومعلولية عنده ٩/١١٧

الظاهر ان الأشعرى ينكر العليّة والمعلوليّة بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض، لا بين الاشياء وبين الحق تعالى. بل هو يقول بانحصار العليّة بينه تعالى وبين العالم؛ وإنما ترتبت المعاليل على علتها بمحض جرى العادة.

فعند إضائة السراج، مثلاً، هو تعالى يخلق الضوء من غير مدخلية السراج فيه أصلاً، بل له ان يخلقه بلاسراج. وانما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضائته. وأبى الله الّا أن يجرى الامور بأسبابها. (آملى ٢٧٤)

اذ قد عرفت ان الحدوث ١١/١١٧

لما كان التاسيس خيراً من التاكيد، كان الحدوث هو الدهرى، المتجدد والحدوث التجددى للطبايع. وذاتيّته ظاهر. وذاتيّة الدهرى، معناها ان ذاتى العالم الطبيعى وقوعه فى صف النعال العوالم الطوليّة، وكونه بعدالاعدام الواقعيّة. (سبزوارى ٦٩—٧٠)

الحدوث والتجدد ١١/١١٧

يمكن أن يكون عطف التجدد على الحدوث عطفاً تفسيرياً ويكون المراد بكليهما الحدوث الطبيعى. ويمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث الدهرى وبالتجدد الحدوث الطبيعى. (آملى ٢٧٥)

مقابلاه ٢/١١٨

يعنى التأخر والمعية. (هيدجى ١٦٠)

وهذا من أقسام السبق هو السبق الانفكاكى ٥/١١٨

أى العرضى الزمانى. والقرينة انّ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه. وحق الانفكاكى ما فى الزمانيات والمكانيّات. ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن جميع الصّور، ولايطويان الّا بيد التجرّد، وفسحة قدم الكلّية. وامّا الانفكاك الطولى فى

السبق الدهری، فهو، وان کان واقعیّاً، فلایخلو عن اجتماع من حیث انّ التالی واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع للتالی بنحو اعلیٰ. (سبزواری ٧٠)

السبق الانفکاکی هو الأعم من السبق الزمانی والسبق الدهری. ولکن الفرد الکامل منه هو للزمانی، لکون المتقدم والمتأخر فی السبق الزمانی عرضیین، کل واحد منهما یکون مغایراً للآخر علی نحو «این هومن صاحبه»، بخلافهما فی السبق الدهری، فانهما فیه طولیین؛ فالمتقدم واجد للمتأخر بالنحو الأعلی والمتأخر واجد للمتقدم بالنحو الأضعف. (آملی ٢٧٥ – ٢٧٦)

سواء کان السابق واللاحق ٦/١١٨

السبق الزمانی هو تقدم السابق غیرالمجامع للمسبوق، سواء کان عدم اجتماعه معه ذاتیاً، کسبق أجزاء الزمان بعضها علی بعض، کتقدم الأمس علی الیوم والیوم علی الغد؛ او عرضیاً مستنداً الی أمرآخر غیر الذات، کتقدم الحادث الامسی علی الحادث الیومی، ویجب عوده بالآخرة الی الزمان لوجوب انتهاء کل ما بالعرض الی مابالذات. (آملی ٢٧٦)

أی بالترتیب ٨/١١٨

سواء کان بالترتیب الحسی – ویقال له التقدم بالمکان – او بالترتیب العقلی. (آملی ٢٧٦)

السبق بالعلیة ١١/١١٨

وهوالتقدم فی المرتبة العقلیة. (هیدجی ١٦٠)

وهوتقدم علل القوام علی المعلول ١٤/١١٨–١٥

فلوجاز تقرر المهیّات منفکّة عن کافّة الوجودات، کما زعمته المعتزلة، لکانت مهیة الجنس ومهیة الفصل متقدمتین علی مهیة النوع بالتجوهر، وکذا المهیة علی لازمها. ولا وجود فرضا، حتی یکون ملاك التقدم والتاخر. (سبزواری ٧٠)

والمهیّة علیٰ لازمها ١٦/١١٨

هذا ومابعده عطف علی علل القوام. (سبزواری ٧٠)

هذا مع قوله: «والمهية على الوجود» عطفان على قوله: «تقدم علل القوام». فتكون الثلاثة أمثلة ثلاثة للسبق بالمهية. ولايصح عطفهما على قوله: «كتقدم الجنس والفصل على النوع» لكى يصير من أمثلة تقدم علل القوام على المعلول. وذلك لوضوح أن المهية ليست من علل قوام لازمها ولامن علل قوام الوجود. (آملى ٢٧٧)

السبق بالذات ١٧/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج. (هيدجى ١٦٠)

بل هوالقدرالمشترك ١٨/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج، اذ المتقدم فى الأقسام الثلاثة يكون محتاجاً اليه. (آملى ٢٧٧)

فى المشهور ١٩/١١٨

المقابل للمتكلمين الذين جعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من أقسام السبق، سمّوه بالسبق بالذات، وقالوا بأنه ليس سبقاً بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان. (وأجاب الحكماء عن دليلهم بأنه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق، وهوليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما).

وأما الحكماء، فجعلوا سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض من السبق بالزمان، ولم يجعلوا السبق بالذات قسماً على حدة، بل هو عندهم القدرالمشترك بين السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية. (آملى ٢٧٦–٢٧٨)

سبق بالحقيقة ١/١١٩

الحقيقة هنا مايقابل المجاز. (سبزوارى ٧٠)

بحال المتعلق ٥/١١٩

بخلاف مثل حركة المفتاح المتاخّره عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. (سبزوارى ٧٠)

سمّی دهریاً ٨/١١٩

وهو التقدم فی متن الواقع. (هیدجی ١٦٠)

اذ فی الکل غیر الزمانی ٩/١١٩

جملة أقسام السبق باعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر أربعة :

(١) ما اعتبر فیه اجتماع المتقدم والمتأخر. وذلک کالسبق بالعلیة وبالشرف وبالرتبة. (٢) ما لم یکن فیه إباء عن اجتماعهما ، وإن لم یجتمعا . وذلک کما فی السبق بالطبع کسبق العلة الناقصة. (٣) ما اعتبر عدم اجتماعهما فی الزمان. وهو السبق بالزمان. (٤) ما اعتبر فیه عدم اجتماعهما ، لکن لا فی الزمان ، بل یعتبر انفکاکهما طولیاً. وهو السبق الدهری والسبق السرمدی. (آملی ٢٧٨ـ٢٧٩)

أو غیر آبیین ١٠/١١٩

کما تقدّم فی العلة الناقصة. (سبزواری ٧٠)

قدح المحقق اللاهیجی ١١/١١٩

إشاره الی قوله فی الشوارق. «یمکن أن یقال ان لیس ذلک سوی التقدم بالعلیة...».

وفیه أن یقال إن التقدم العلّی هو باعتبار العقل حیث یقال: وُجدت العلّة ووجد المعلول ، کما فی سبق حرکة الید علی حرکة المفتاح. والسبق والانفکاک هنا واقعیان.

وایضاً، لو لم یکن بین العوالم المرتبة فی النزول والصعود علیة ، کما یقول به الأشعری کان التقدم والتأخر الدهریین بحالها لکونها وجودات واقعة متحققة فی متن الواقع .

(هیدجی ١٦٠ـ١٦١)

صاحب الشوارق فهم من کلام السید [الداماد] أنّه یرید انکار التقدم بالعلیّة فی تقدمه تعالی علی العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلیة إنما هو العقل ، وأنه یتمشی فی متقدم یمکن ان یکون له المرتبة العقلیة ، أی یمکن ان یتحقق فی العقل ، کالعلّة الممکنة بالقیاس الی المعلول الممکن ؛ والواجب تعالی شأنه حیث انه لیس له المرتبة العقلیة ولا یمکن ان یدرک بالکنه ، فلا یکون له تقدم بالعلیة.

فأورد علیه بما حاصله أنه لیس معنی کون التقدم بالعلیة فی المرتبة العقلیة أن المتقدم والمتأخر فی التقدم بالعلیة یجب ان یکونا فی العقل؛ بل معناه کون الحکم بهذا التقدم إنما هو للعقل بخلاف سایر التقدمات، سواء کان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شانهما الوجود فی العقل — کما فی العلّة والمعلول الممکنین، کحرکتی الید والمفتاح — أو لا، کما فی الواجب بالقیاس الی العقل الاول مثلاً. فالحاکم بالتقدم فی المثالین إنما هو العقل بحسب الخارج، لابحسب الذهن، بمعنی أن العقل یحکم بأن حرکة الید متقدمة بحسب الخارج علی حرکة المفتاح، لابحسب الذهن. وکذا فی الواجب بالقیاس الی العقل الاول.

ولایخفی ان ما اورده علی المحقق الداماد غیر وارد علیه. (آملی ۲۷۹ــ۲۸۰)

مقدوح ۱۲/۱۱۹

وسنوضحه عند نقل عبارة السیّد، ان شاءالله تعالیٰ. (سبزواری ۷۰)

الرجوع الی ماذکرته فی بیان الحدوث الدهری ۱۲/۱۱۹

حاصل ما أفاده المصنف فی الفرق بین السبق العلّی والسبق الدهری... هواعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فی الوجود فی السبق العلی واعتبار انفکاکهما بالانفکاك الطولی، لاالعرضی، فی السبق الدهری أو السرمدی. وحیث ان الحق تعالی سرمدی متقدم علی مخلوقاته بالتقدم السرمدی المعتبر فیه الانفکاك الطولی، فلایکون متقدماً علی معلولاته ومخلوقاته بالتقدم العلی المعتبر فیه عدم الانفکاك بین المتقدم والمتأخر مطلقاً، سواء کان بالانفکاك الطولی أو العرضی... فلاجرم لایکون تقدمه تعالی علی العالم بالعلیة لفقد ملاك التقدم بالعلیة فی تقدمه تعالی علیه. (آملی ۲۷۹)

بنحو الامتداد السیلانی ۲/۱۲۰

هذا کالفرد الخفی، وهو التقدم والتأخر فی نفس اجزاء الزمان. فاذا لم یکن فیه اجتماع مع الوحدة الاتصالیّة، ففی الزمانین اللذین فیهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم یکن اجتماع بالطریق الاولی، لانفصالها، کتقدم الطوفان علینا. (سبزواری ۷۰)

قد عرفت أن السبق الزمانی کان عند الحکماء أعمّ من سبق أجزاء الزمان بعضها

على بعض، كسبق الأمس على اليوم، وسبق الزمانيات بعضها على بعض ؛ وأن السبق فى الأول كان ذاتياً وفى الثانى عرضياً بتوسط الزمان.

فقوله: « بنحو الإمتداد السيلانى » إشارة الى القسم الأول.

وإنما أشار اليه — قال فى الحاشية — لأنه كالفرد الخفى، لانه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية، فهو شخص واحد ؛ ومع تشخصه ووحدته لايجتمع اجزائه فى الوجود لما فيه من التجدد والسيلان. ففى زمانَيْن الذين لاوحدة لهما، كحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم، يكون الانفكاك أظهر. (آملى ٢٨٠—٢٨١)

برتبة طبعاً ٣/١٢٠

أى ما يكون ترتبه بالطبع، وان لم يكن سبقه طبعياً، لانه فى مقام بيان السبق الرتبى لاالطبعى. (آملى ٢٨١)

كالجسم والحيوان ٤/١٢٠

فبين الجسم والحيوان ترتب طبعى. ويكون الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء المحدود هو جنس الأجناس؛ والحيوان متقدماً على الجسم اذا أخذنا الشخص هوالمبدء المحدود. (آملى ٢٨١)

من ايّة مقولة ٥/١٢٠

كما فى الكم المطلق، ثمّ المتصل المقدارى، ثمّ القارّ، ثم الممتدّ فى الجهتين فقط، ثمّ المستوى فى هذا السطح. وكما فى الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع فى هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات. (سبزوارى ٧٠—٧١)

والسبق بالطبع وبالتجوهر ٦/١٢٠

إن الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين: (١) بالطبع، اذا لوحظ وجودهما، و (٢) بالمهية والتجوهر، اذا لوحظ نفس مفهومهما ومهيتهما. (آملى ٢٨٢)

ويكون منه شئ ٢/١٢١

مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الّا وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته فى مرتبة

لم يجب بعد معلولها . والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تاخّر ، الّا وقد حصلت لمن تقدم عليه. وهو من يلى الصدر ، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم ، بنحو اولويّة وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس عليه. (سبزوارى ٧١)

هوالانتساب ٤/١٢١

هذا الانتساب حاصل للمتقدم بنحو أولى لانّه انتساب الجزء المعد لما يليه . (هيدجى ١٦١)

سواء كان فى نفس الزمان ٥/١٢١

كما اذا جُعل الزمان مبدءاً محدوداً ، كالآن الحاضر ، مثلاً ، ينسب اليه الزمان الماضى أو المستقبل. ولكن يختلف الحكم بالنسبة الى الماضى والمستقبل . فإن الأقرب الى الآن الحاضر فى الماضى متأخر والأبعد عنه متقدم ، وفى المستقبل بالعكس ، فالأقرب الى الآن الحاضر فيه متقدم والأبعد عنه متأخر. (آملى ٢٨١)

كالشخص أو الجنس العالى ٧/١٢١

كالشخص ، أى عند الترتيب فى الصعود ، أو الجنس العالى ، أى عند الترتيب فى النزول. (آملى ٢٨١)

الملاك هوالفضل ٧/١٢١ـ٨

ويكون للمتقدم بعد اشتراكه مع المتأخر فى الفضل شئ من الفضل ليس للمتأخر ، وليس للمتأخر منه شئ الا وهو ثابت للمتقدم. (آملى ٢٨١)

فى السبق الطبعى الملاك هوالوجود ٨/١٢١

قيل : للعلّة الناقصة أيضاً تقدم بالوجوب حيث إن وجودها المتقدم على وجود المعلول متفرع على وجوبها اذ الشئ ما لم يجب بعلته لم يوجد .

وأجيب بأنه لادخل لوجوب العلة الناقصة فى وجوب المعلول ، لأن وجوبه يستفاد من العلة التامة . فوجوبها إنما هولتوجد . ولوجودها الدخل فى وجوب المعلول حيث إنه بعد تحقق ساير ما له الدخل فى وجوبه يجب المعلول بعلته التامة ، فيوجد. (آملى ٢٨٢)

وهوالسبق بالتجوهر ٩/١٢١

الملاك فی السبق بالتجوهر هو تقرر الشیٔ وقوامه. فالتقرر والقوام یکون للمتقدم ولیس للمتأخر، ولا یکون للمتأخر الا وهو للمتقدم.

قال المصنف فی حاشیته علی الکتاب: فلو جاز تقرر المهیّات منفکّة عن کافة الوجودات، لکانت مهیة الجنس ومهیة الفصل متقدمین علی مهیة النوع بالتجوهر، وکذا المهیة علی لازمها، ولاوجود فرضاً حتی یکون ملاك التقدم والتأخر. (آملی ٢٨٢)

الکون بمتن الواقع ١٢/١٢١-١٣

المشترك بین السابق والمسبوق من الملکوت والناسوت. (هیدجی ١٦١)

وفی وعاء الدهر ١٣/١٢١

أی الکون فیه ملاك المبدعات فی تقدم بعضها علی بعض. (هیدجی ١٦١)

فی القبسات ١٦/١٢١

حاصله أن الواجب لیس له مرتبة عقلیّة لامتناع حصوله فی شیٔ من المدارك. والتقدم بالعلیة انما هو بحسب المرتبة العقلیة.

قال المحقق اللاهیجی: لیس معنی کون التقدم بالعلیّة فی المرتبة العقلیّة أن المتقدم والمتأخر لیس الا فی العقل. بل معناه کون الحکم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط، بخلاف سایر التقدمات، حسب ما بینه فی أواخر المسألة السادسة والعشرین من الشوارق. (هیدجی ١٦٢)

تبین أن الوجود الأصیل ١٦/١٢١

وقد سبق من المصنف أیضاً أن الحق ماهیته انیته. (هیدجی ١٦٢)

فالمرتبة العقلیة ١٧/١٢١

التی یکون التقدم فیها لماهیة العلة علی ماهیّة المعلول بحکم العقل، ومرتبة الوجود العینی التی یکون التقدم فیها لوجود العلّة لوجود المعلول فی الخارج، هناك، أی فی البارئ عزّ اسمه، واحد. (هیدجی ١٦٢)

بمعنى ان لامرتبة عقلية لجنابه جل وعلا، لامتناع حصوله فى شئ من المدارك، لانه تعالى بكل شئ محيط والمحيط لايصير محاطاً، والحصول فى المدارك باحاطة المدرِك على المدرَك. (آملى ٢٨٢)

هى بعينها المرتبة العقلية ١٢١/١٨-١٩

لعدم المرتبة العقلية له تعالى. (آملى ٢٨٣)

مرتبة ذات الانسان وماهية العقل ١٢١/٢٠

أى مرتبتها العقلية. (هيدجى ١٦٢)

فاذن تأخر العالم ١٢١/٢١

يريدان هذا التقدم لايرجع الى ما بالعليّة، بل يرجع ما بالعليّة فى الحق الى التقدم السرمدى، اذ لامهيّة له، سوى الوجود الحقيقى الذى هوحاق الواقع. والتقدم بالعلية يكفى فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لمهية العلة، متقدمة على المرتبة العقلية لمهيّة المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الّا تخلل الفاء بحكم العقل فى المهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما فى اكثر التقدمات الاخرى، على ماصرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفى تقدم العلة التامة على المعلول. ففى تقدم العقل الكلى على النفس الكليّة، تقدم مهيّته على مهيّتها، بحسب المرتبة العقليّة بالعليّة. ومجرد ذلك لايابى عن الاجتماع فى الوجود، بحسب نشاة واحدة. لكن تقدمه وتاخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك. فان نشاته فى الدهر الايمن الاعلى، ونشاتها فى الدهر الايمن الاسفل. وكانها تاخرت عنه بالف سنة، كماورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدى، فالعالم متأخرعنه، تأخرا انفكاكيا لايقاس، اذ لاحدّ له. «ومن حدّه فقد عدّه». وقد مضى الايام الستة فى البين، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدّون». بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة». وما قال، قدّس سرّه، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان ومهية العقل، معناه انه كذلك فى التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع فى حاق

الاعیان، متقدم علی وجود العالم المتأخر، تأخرا انفکاکیا دهریّا عنه، لا کما فی المواضع الاخری، من التقدم بالعلّیة، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لابحسب المرتبة العقلیة. (سبزواری ٧١–٧٢)

یعنی تأخر العالم عنه تعالی تأخر انفکاکی، لایجتمع فیه المتقدم والمتأخر. فیکون تأخراً سرمدیا، ولایمکن ان یکون تاخراً بالعلیة لاعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فی السبق بالعلیة. وحیث لایمکن اجتماع الحق مع العالم فی الوجود بل التفکیک بینهما ثابت طولاً، فلاجرم لایکون تقدمه علی العالم بالعلیّة. (آملی ٢٨٣)

ما هنا لک بالشمس ٣/١٢٢

أی لایقاس ما فی العالم الربوبی والعالم بالشمس وشعاعها... وحاصله ان للشمس وشعاعها معیة بحسب الخارج وتقدم وتأخر بحسب حکم العقل علیهما بتقدم الشمس وتأخر الشعاع. لکن الحق تعالی والعالم لیسا کذلک، لامن جهة انتفاء حکم العقل علیه تعالی بالتقدم وعلی العالم بالتأخر – کیف، وهو تعالی متقدم عقلاً والعالم متأخر کذلک بالتقدم والتأخر الانفکاکی ؟ – بل من جهة انتفاء المعیّة بینهما خارجاً المعتبرة فی التقدم بالعلیّة. (آملی ٢٨٣–٢٨٤)

کما تمور به ٤/١٢٢–٥

یقال، مارالدم موراً، أی جری.

ویقال: فارفوراً، جاش. (هیدجی ١٦٢)

القوة ٢/١٢٤

لفظ «القوة» یقال بالإشتراک علی معان ستة:

(١) الشدة یقابلها الضعف.

(٢) القدرة یقابلها العجز.

(٣) اللاانفعال یقابله الانفعال.

(٤) مبدء التأثیر یقابله لامبدء التأثیر.

(٥) الامكان يقابله الفعل .

(٦) الخط الذى من شأنه أن يكون ضلعاً لمربّع عند المهندسين. (هيدجى ١٦٢)

على صنوف قوة ٢/١٢٤

الصنف محمول على معناه اللغوى والعرفى، وهو ما يرادف القسم ، لا حقيقته الاصطلاحية، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف ، مثل القوة التى تقابل الفعل، فانها عدم ، الّا انها عدم شانى، وتهيؤ، والقوة الفاعلة ، والقوة المنفعلة، بينهما تباين. ثمّ اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضيّة المتقومة بالمحل المستغنى، كالحرارة والبرودة، وبين القوة المؤثّرة والمبدء للتغيّر، وبين القوة المسمّاة بالقدرة، عموم وخصوص. (سبزوارى ٧٢)

فوق مالايتناهى قوةً ٤/١٢٤

أى شدةً .

فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة: (١) المتناهى شدةً ، و(٢) مالايتناهى شدة، و(٣) فوق مالايتناهى شدة: والواجب تعالى هوالأخير. (آملى ٢٨٥)

وبهذا المعنى ٥/١٢٤

أى بمعنى الشدة فى مقابل الضعف. (هيدجى ١٦٣)

الكيفيات الاستعدادية ٥/١٢٤

التى من جنس الاستعداد. (هيدجى ١٦٣)

القوة واللاقوة ٥/١٢٤

القوة بهذا المعنى : التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللاانفعال. وهى استعداد شديد نحو اللاانفعال، أى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال، كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب . . . والمصحاحية الموجبة لدفع مايرد عليه من المرض. واللاقوة بمعنى الانفعال، وهى استعداد شديد نحو الانفعال، أى التهيؤ لقبول أثرها بسهولة أو سرعة. وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً، وكالمراضية بالنسبة الى البدن. (آملى ٢٨٥)

مبدء التغير فی شئ آخر ٦/١٢٤

أی من شئ فی شئ آخر،أو فيه من شئ آخر. وهی قد تكون صورة، وقد تكون كيفية معدّة موضوعها نحو الفعل أو الإنفعال. فإن الكيفيات ليست فاعلة للفعل ولا منفعلة، بل الفاعل موضوعاتها، وكذا المنفعل. فالمحرق هو النار، لا الحرارة، والمحترق هو القطن، لاالقوة القائمة به. وكون أصل الكيفية فاعلاً قول. (هيدجی ١٦٣)

شئ آخر من حيث هو آخر ٦/١٢٤

قيد الحيثية – أعنی «من حيث هو آخر» إنما هو لادخال ما اذا كان الشئ الواحد فاعلاً ومنفعلاً، كما اذا كان معالجاً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتنعاً لاستحالة ان يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لان جهة الفعل جهة الكمال والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهة استحالة أن يكون الشئ من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. (آملی ٢٨٥)

وقوة اما بدت ٨/١٢٤

نريد انه تطلق «القوّة» مع قيد المنفعلة، وكذا القوة الانفعاليّة على نفس القابل، كما اطلقت «القوة» فی الاول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولیٰ الاولیٰ، وعلى الهيولیٰ المجسّمة، وعلى كل مادّة. (سبزواری ٧٢)

أی ما هی بمعنى مبدء التغير. والمناسب أن يقول: وهذه إما بدت... (هيدجی ١٦٣–١٦٤)

حيث تقبل أمراً واحداً ٨/١٢٤–٩

إنما انحصر قبول المادة الفلكيّة بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمّية والكيفية عليها. أما الحركة الأينية، فلانها حركة من جهة الى جهة أخرى، ولاجهة للجسم الفلكی حتى يتحرك اليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الأفلاك.

وأما الحركة الكيفية، فلان الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولاحرارة

ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. (آملی ٢٨٦)

كقوّة الهيولیٰ الاولیٰ ١٠/١٢٤

الاضافة بيانيّة. (سبزواری ٧٢)

أی قوة هی عين الهيولی، على أن تكون إضافة القوة الى الهيولی بيانية. فالهيولی هی عين قبول كل صورة. (آملی ٢٨٦)

واما فاعلة لشئ واحد ١٠/١٢٤

ضابط القول فی القوّتين المنفعلة والفاعلة أن الشئ كلما كان أشدّ تحصّلاً، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً. وكلما كان أضعف تحصلاً، كان أكثر انفعالاً. فالواجب تعالى، لما كان فی شدة التحصل كان فاعلاً للكل، والهيولی، لما تكون فی غاية الابهام ومفرطاً فی اللاتحصّل، تكون قوة كل شئ. (آملی ٢٨٦–٢٨٧)

كالقوة الفاعلة فی الفلك ١٠/١٢٤–١١

ناظرة الى شئ واحد. ففعلها مع كونه غير متناه متصل واحد، وشانها علیٰ وتيرة واحدة. فمنها مايحرّك الى الغرب، لايدع شانه، ومنها مايحرّك الى الشرق، لايغادر شغله، ومايحرّك سريعاً لايصير بطيئا، ومايحرّك بطيئا لايسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلا»، فهی كملائكة «منهم ركّع لايسجدون، ومنهم سجّد لاينتهضون». (سبزواری ٧٢)

قدرة الحيوان ١٨/١٢٤

وهی من الكيفيات النفسانية. (هيدجی ١٦٤)

ان يعدم مبدء الواحد ٢/١٢٥

القوة التی يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور على قسمين: (١) الاول ان تكون صورة مقوّمة لمحلّها الذی هی فيه. وهی ايضاً على قسمين:

(الف) إن كانت فی الأجسام البسيطة تسمى بالطبيعة، مثل الصورة النارية والمائية.

(ب) وإن كانت فی الأجسام المركبة تسمى بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة فی الأفيون.

و(٢) القسم الثانی ان تکون عرضاً بالمحلّ الّذی هو فیه، وذلک مثل حرارة النار وبرودة الماء. (آملی ٢٨٧)

طبیعة ٣/١٢٥

فیه شک من حیث إن الطبیعة والصورة النوعیّة لیس فعلها منحصراً بواحد. فإن النارمثلاً یصدر عنها إحراق واضائة وحرکة وشکل، کلها مستندة الی الطبیعة. والمصنف وغیره جعلوهما من أقسام ما له فعل واحد.

ودفعه ان هیهنا أعراض لایمکن لجسم أن ینفکّ عنها فی وجوده، کالأین والوضع والشکل والکم والکیف وغیرذلک. وطبیعة الجسم لامحالة تقتضی من کل جنس منها واحداً علی نهج واحد. ولایختلف اقتضائها بالأوقات والأحوال إلا لمانع. (هیدجی ١٦٤)

صورة نوعیّة اذا انفرض مرکبا ٣/١٢٥–٤

هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لکن کثیراً مایستعمل الصورة النّوعیة فی طبایع البسائط، بوضع تخصّصی أو بالتجوّز. (سبزواری ٧٢)

ولو بنحوالتعلق ٦/١٢٥

کما فی نفس الفلکی حیث عرفت أنها من أقسام القوة وأنها مقارنة للمادة بنحوالتعلق. (آملی ٢٨٧)

کل جنود مبدء المبادی ٧/١٢٥

فالمهیات الجبروتیة، اذا اعتبرت بمجرد شیئیة المهیّة، کانت ارضا بیضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافین بین یدی الله. وکذا الصورة الجسمیّة، اذا اخذت فقط وبشرط لا، وینظرالیها العقل، ویجدها کقاع صفصف، مدحوا من المرکز الی المحیط، لایری فیها «عوجا ولاامتا» کانت معسکرالجنودالله العمّاله. وذلک، اذا نظرالی هولاء الفاعلین، باعتبار جهاتهم النورانیة، متعلقین بعرش علم الله، بل بنظراشمخ، جمیعهم درجات قدرته الفعلیّة. ففی مقام «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم»، وفی مقام التوحید «الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها»، وفی مقام اسرافیل بل ملک من اعوانه «یصوّرکم»

وفی مقام « هوالذی یصوّرکم فی الارحام کیف یشاء » . وفی نظر الغاذیة ، تحصل القوت الذی هوالغذاء بالفعل ، من الکیموس النقی الجیّد المتصفی ، بتصفیات اربع لکل عضو . وفی مقام میکائیل وانصاره ، یکیلون الارزاق ، وبمشرب اهنی واعذب الله المحیط ، هوالمقیت ، وفی مقام « علمه شدید القوی » . وفی مقام اعلی « علمک ما لم تکن تعلم » و « اتقوا الله یعلمکم الله » ففی مقام التوحید ، المهیات کسراب ظهر فیما اسماءه وصفاته ، والملائکة العلامة والعمّالة ، مجالی علمه وقدرته ، بل علمه وقدرته ، والناس ، دیدنهم ان مالایعلمون اسبابها ، یسندونها الی الله . لکن تقلیداً لاخیارالذین یحوقلون وجوداً ، فضلا عن اللسان . وتقلید المحققین ، وان کان نافعا لهم ، الّا انک کن محققاً موحدا ، ولاتکن کمن یؤمن ببعض ویکفر ببعض ، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجلّیة والخفیّة . وان لکل مظاهر قدرته ، لکنّ افعال المکلفین منسوبة الیهم ، بنحوالامر بین الامرین ، کمایاتی ، ان شاءالله تعالیٰ ، انه ، کما ان الوجرد منسوب لنا ، « فالفعل فعل الله ، وهو فعلنا » ، فانتظر . (سبزواری ۷۲–۷۳)

الذی هوواجب الوجود من جمیع الجهات ۹/۱۲۵–۱۰

هذا کدعوی الشیٔ ببیّنة وبرهان ، فانّه تعالی ، کما انّه واجب وجوده ، واجب علمه ، وواجب قدرته ومشیته ، وهکذا سائر صفاته . فکیف یسوغ ان یکون قدرته حالة امکانیة ؟ والتعریف عین المعرف . (سبزواری ۷۳–۷٤)

القادرهوالذی ان شاء فعل ۱۲/۱۲۵

فیکفی استعمال ادوات الشرط ، ولیس فی قوة الامکان ، اذ قد تقرّر فی محلّه ، ان صدق القضیّة الشرطیّة ، غیرمستلزم لتحقّق المقدم ، ولا لامکانه ، بل تتالف من واجبین ومن ممتنعین ، وغیر ذلک . (سبزواری ۷٤)

الصحة والامکان ۱۲/۱۲۵–۱۳

فإنهما تکونان فی المادیات ، والواجب تعالی فعل علی الإطلاق . والقدرة فینا عین القوة والإمکان ، وفی الواجب عین الفعلیة والوجوب . (هیدجی ١٦٤)

هذا طریقة المتکلمین حیث اعتبروا فی مفهوم القدرة انفکاک متعلقها وقتاًما عن

الذات. وبعضهم اعتبر امكان الترك امكاناً ذاتياً، وبعضهم اعتبر امكانه امكاناً وقوعياً. (آملی ٢٨٧ـ ٢٨٨)

انفكاك الفعل ١٣/١٢٥

أی تأخره زماناً. إشارة الى ردّ ما قاله المتكلمين من أن فعل القادرالمختار مسبوق بالقصد، والقصد الى الايجاد متقدم عليه، مقارن لعدم ما قصد ايجاده، لأن القصد الى إيجاد الموجود ممتنع بديهة.

جوابه أن تقدم القصد على الايجاد كتقدم الإيجاد على الموجود فی أنهما بحسب الذات. فيجوز مقارنتها للوجود زماناً، لأن المحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود حاصل. وأما عندالحكماء، إن الفاعل الأزلی التام فی الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلی، وأن الله سبحانه فاعل بالعناية، لابالقصد. (هيدجی ١٦٤ـ ١٦٥)

للقدرة السبق ١٤/١٢٥

أی القدرة مطلقاً، قديمة كانت أم حادثة. اختلفوا فی أن القدرة هل هی مع الفعل أو قبله. فذهب الأشعری الى الأول، والمعتزلة الى الثانی واختاره المصنف. (هيدجی ١٦٥)

لها معية بالفعل ١٤/١٢٥ـ ١٥

لأنها العرض، وهو لايبقى زمانين. فلو كانت قبل الفعل، لانعدمت حال الفعل، فيلزم وجود المعلول قبل العلة.

جوابه النقض بقدرة الله تعالى. والحل بأنا لانسلم عدم بقاء العرض زمانين. (هيدجی ١٦٥)

تكليف الكافر ١٥/١٢٥

هو مختار المعتزلة... تقريره: ان الكافر بل مطلق العاصی لم يصدر منه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل، فمن لم يصدر منه الفعل لايكون قادراً عليه. فيلزم ان يكون الكافر والعاصی غير قادر على الفعل. فلايصحّ تكليفه بالفعل، اذ التكليف يصحّ بالنسبة الى القادر، مع أن الكافر والعاصی مكلّفان بالاجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصی

مکلّفاً ، لم یکن عاصیاً، اذ العصیان إنما یتمشی بالنسبة الی المکلّف . (آملی ۲۸۸-۲۸۹)

وغیرذلک ۱۶/۱۲۵

مثل ماقال الشیخ الرئیس فی الهیّات الشفاء ردّاً علیه: ان المتمکن من القیام یکون عاجزاً عن القیام ، قبل ان یقوم. وصحیح البصر غیر قادر علی الابصار ، قبل ان یبصر. (سبزواری ۷٤)

ماذکره الشیخ فی الشفاء من أنه لو لم تکن القدرة قبل الفعل، لزم ان یکون المتمکن من القیام عاجزاً عنه وصحیح البصر قبل الابصار غیر قادر علیه. وهو ضروری البطلان . (آملی ۲۸۹)

للقوة السبق ۱۷/۱۲۵

یعنی أن للقوة تقدماً علی الفعل بالزمان. والتقدم بالزمان غیر معتدّ به. وأما الفعل، فهو مقدم علی القوة بوجوه التقدم ، لأنها لاتقدم بذاتها ، بل تحتاج الی جوهر تقوم به ، وذلک الجوهر یجب أن یکون بالفعل. فإنه ما لم یصر بالفعل ، لم یکن مستعدّاً للشیء . فإن ما لیس موجوداً مطلقاً لیس ممکناً أن یقبل شیئاً . ثم إن فی الوجود أشیاء بالفعل ، لم یکن ولایکون بالقوة أصلاً ، کالأول تعالی والعقول الفعّالة. (هیدجی ۱٦۵)

السبق زمانیاً ۱۷/۱۲۵

یعنی القوة متقدمة علی الفعل بالتقدم الزمانی فقط ، بخلاف الفعل، فانه متقدم علی القوة بجمیع أنحاء التقدم. (آملی ۲۹۰)

لفرد فرد منها علی فرد فرد منه ۱۸/۱۲۵

فالنطفة ، مثلاً ، التی فیها قوة العلقة متقدمة علی العلقة بالزمان. والعلقة التی هی قوة المضغة متقدمة علی المضغة التی فیها قوة الانسانیة متقدمة علی الانسانیة کذلک. فالتقدم لفرد من القوة علی فرد من الفعل، لأن القوة بقول مطلق متقدمة علی الفعل بقول مطلق. کیف ، فی المثال تکون المضغة التی قوة الانسانیة متأخرة عن العلقة التی هی فعلیة بالنسبة الی النطفة. (آملی ۲۹۰)

من الذاتی ٢٠/١٢٥

فان فی الوجود موجودات، هی فعلیات غیرمشوبة بالقوة ، وهی علل الکون، ولها التقدم السّرمدی والدهری علی القوّة، والمشوبات بالقوّة ، ولها التقدّم بالحقیقة علی القوّة. (سبزواری ٧٤)

التقدم الذاتی هوالقدرالمشترك بین السبق بالطبع والسبق بالعلیة والسبق بالمهیة. فسبق الفعل علی القوة بالعلیّة کسبق واجب الوجود الّذی عرفت أنّه بالفعل من جمیع الجهات علی معلولاته.

والسبق بالطبع کسبق الواحد مثلاً علی الاثنین، حیث انه واحد بالفعل واثنان بالقوة.

والسبق بالمهیة أیضاً کسبق أجزاء الشیٔ علی الشیٔ المرکب منها. (آملی ٢٩٠)

والزمانی ٢٠/١٢٥

فإنا اذا نظرنا نظراً جزئیاً ، فکما أن للقوة المخصوصة فی الأمور الجزئیة من الکائنات الفاسدة تقدماً علی فعل جزئی ، کذلك لفعل جزئی آخر تقدم علی تلك القوة فیها. (هیدجی ١٦٥)

والشرفی ٢٠/١٢٥

السبق بالشرف ظاهر، حیث ان الفعلیّة من حیث هی فعلیّة أشرف من القوة. (آملی ٢٩٠–٢٩١)

وغیرها ٢٠/١٢٥

هوالسبق السرمدی والدهری وبالحقیقة... کسبق المفارقات المحضة التی هی فعلیات غیرمشوبة بالقوة علی ما فی عالم الطبع ، لأنها علل له ، ولها التقدم بالدهر؛ کما ان الواجب تعالی شأنه له التقدم بالسرمد. والتقدم بالحقیقة کتقدم المفارقات المحضة أیضاً علی المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقیقة وللمادة المحضة بالمجاز، اذ موجودیتها إنما هی بکونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل. (آملی ٢٩١)

لواحقها ٣/١٢٧

من الوحدة والكثرة والكليّة والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار اليه بقوله «ما قيل فی جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشیٔ هوهو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشیٔ يكون موجوداً، لا ما به الشیٔ يكون ذلك الشیٔ. (هيدجی ١٦٦)

ماقيل فی جواب ماالحقيقة ٢/١٢٨ — ٣

هذه هی المهية بالمعنى الأخصّ. (آملی ٢٩١)

وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ٤/١٢٨

بگوهر كه مراد ازو ذات شیٔ است بيرون شد، پاسخ پرسش از عارض شیٔ چه مهيّت نيست، بلكه انيّت‌است، چه عارض درجواب «أیّ شیٔ فی عرضه» مقول است. (سبزواری ٧٤)

وان زادوا عليها ٦/١٢٨

كمطلب «أیّ» و «أين» و «كيف» و «كم» و «متى». (آملی ٢٩٢)

هل البسيطة ٧/١٢٨

إنما سمّی «بسيطة» لأنّ المطلوب بها وجُود الشیٔ، والوجود المطلق بسيط. (هيدجی ١٦٦)

ومطلبا لم الثبوت والاثبات ٧/١٢٨

وكلاهما يجريان فی لم الغائی ولم الفاعلی. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. الا ترى انّ اجزاء كل علم ثلثة موضوعات ومسائل ومبادی، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركّبة، والمبادی التصديقيّة مطالب «لم» والمبادی التصورية مطالب «ما» الحقيقيّة. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمّة العلم الاعلیٰ، وهو علم ماقبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائرالعلوم فيها،

بل بیانها هناك. وامّا موضوع نفسه، فبیّن المائیة، وبیّن الهلّیة البسیطة. (سبزواری ٧٤)

اذ یطلب بـ«لم» علّة الحکم والواسطة له. وهی قسمان: واسطة فی الثبوت، إن کانت علة للحکم فی الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فی الإثبات، إن کانت علة لحصول العلم بالحکم مطلقاً، سواء کانت مطابقة للواقع أم لم تکن. (هیدجی ١٦٦)

وذواشتباك مع هل ١٠/١٢٨

أی البسیطة، فیتخلل «هل» بین المائین. فانّ مالا انیّة له، لامهیّة له. وبعد الثلثة «هل» المرکّبة. وامّا اللمّیة فلکل هلیة عندها. (سبزواری ٧٤)

الأنیق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فی اللئالی فی شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذوترتیب حسن. فـ«ما الشارحة» مقدمة علی «هل البسیطة»، بل علی الکلّ. ثمّ «هل البسیطة» مقدمة علی «ما الحقیقیة» اذ الوجود مقدم بالحقیقة علی المهیة. وبعد «هل البسیطة» «هل المرکبة» لأن ثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت له. (آملی ٢٩٢)

الیه آلت ما فریق اثبتا ١٢/١٢٨

قال [المصنف] فی اللئالی: أما مطلب «أی» فلأن «أی» الجوهریة یطلب بها الفصل وشیئیة النوع بفصله وصورته. فمآل «أیّ» الجوهریة الی «ما» الحقیقیة. وأما «أیّ» العرضیة فهی یطلب بها عوارض الشیٔ، فیؤل الی «هل» المرکبة. وأما البواقی فرجوعها الی «هل» المرکبة واضح. (آملی ٢٩٢)

مطلب ایّ ١٢/١٢٨

«أیّ» قسمان مشهوران: ایّ شیٔ فی جوهر الشیٔ، وأیّ شیٔ فی عرضه. ومطلب «این» مثل این فلک المشتری؟ واین العرش والکرسی؟ واین الجنّة والنار الجسمانیتین؟ وغیرها. ومطلب «کیف» مثل: کیف تلک النار؟ وغیر ذلک، مما لایحصل من کیفیات الاشیاء، لان الکیفیة ما یقال فی جواب «کیف هو» کما ان الکمّیة مایقال فی جواب «کم هو»، والمهیة مایقال فی جواب «ما هو» کمامرّ. ومطلب «کم» مثل: المقولات کم هی؟ والعقول

کم هی ؟ والشمس مقدارها المساحی کم هو ؟ والکم المنفصل اکثر شمولا من الکم المتصل. ومطلب «متی» مثل : ان الروح متی وجد ؟ ومثل ما یقول الجمهور: القیمة متی هی ؟ والعالم متی خلق ؟ واکثر هذه لیس لها عموم، لانّ کثیراً من الاشیاء ، لااین ومتی ولاکم مقداری لها ، بل ولاعددی ، کما فی الموضوعات المادیة. واما بیان اولها الی الأول ، فلان ماخلا «ایّ» الاولی تؤل الی هل المرکبة ، واما «ایّ» الاولی ، ای ایّ شیٔ فی جوهرالشیٔ ، ومطلبه الفصل ، فتئول الی ماالحقیقیّة ، لانّ ما فی جوهره ذاتی له. والذاتی یقال فی جواب «ما هو» بل هو عندی احق «بما هو» من الجنس، لان الفصل الحقیقی هوالصورة، وشیئیة الشیٔ بصورته ، والفصل الأخیر، وکذا الصورة الأخیرة ، جامع بوجوده لجمیع ماتقدم علیه ، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذی عیّنا». (سبزواری ٧٤ — ٧٥)

وفی کثیر کان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

کما یقال: الحکمة استکمال النفس الانسانیّة للتشبّه بالاله ، علماً وعملاً. والاولی التخلق باخلاق الله ، علما وعملا. والمنطق آلة قانونیة روعیت للعصمة عن الخطاء فی الفکر. والنحوعلم باحوال اواخر الکلم، للعصمة عن الخطاء فی اللفظ. وکما یقال: الفکر ترتیب امور معلومة للتادّی الی مجهول. والغاذیة قوة تحیل الغذا الی مشابهة المغتذی ، لیخلف بدل ما یتحلل، والنامیة قوة تزید فی اقطار الجسم ، لیبلغ کمال النشو. وقس علیها. والتعریف التام مایشتمل علی العلل الاربع. فهذه الغایات والعلل، مطالب «لم هو» ذکرت فی هذه التعاریف، والتعریف مطلب «ماهو». (سبزواری ٧٥)

وذلک کالمفارقات النوریة التی هی مندکّة المهیات فانیات فی الحق. فلیس لها إلا «لم هو». وعلتها الغائیة متحدة مع علتها الفاعلیة. فهی وحدانیّة اللم ، کما أنها وحدانیة المائیة واللمیة. والسرّ فی اتحاد ماهیتها مع علتها الغائیة التی هی عین العلة الفاعلیّة هو کون الوجود مقولاً بالتشکیک. (آملی ٢٩٢)

ماهو هل هو ١٣/١٢٨

كالمفارقات ، عند أهل التحقيق ، إنه لاماهية لها ، وكالوجود المنبسط ، اذ لاماهية له. (هيدجى ١٦٦)

والانخساف الاول يناسب ١٤/١٢٨

تلميح الى ماذكره الشيخ الرئيس فى النجاة ، فى مشاركة الحد والبرهان ، بقوله: انا كما لانطلب العلة بـ«لم» الّا بعد مطلب «هل» كذلك لانطلب الحقيقة بـ «ما» الّا بعد «هل» وعن كل واحد جواب ، لكنّ الحقيقة من الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلّة الذاتيّة . وأيضاً ، فان العلة الذاتية مقومة للشئ . فهى اذن داخلة فى الحد ، فى جواب «ماهو» فيتفق ، اذن ، الداخل فى الجوابين ، مثاله ان يقال: لم انكسف القمر ؟ فتقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الارض ، فانمحى نوره. ثم يقال: ماكسوف القمر؟ فتقول: هوانمحاء نوره ، لتوسط الارض ، لكن هذا الحد الكامل للكسوف ، لايكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان ، بل حدين ، أى لايكون جزء من مقدمة البرهان ، بل جزئين . والّذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولا ، وهو الحد الاوسط ، يكون فى الحد محمولا بعدالاول . والّذى يحمل فى البرهان ثانياً ، يكون فى الحد محمولا اولا ، لانك تقول فى البرهان: ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس. وكل مستضئ من الشمس ، يتوسط بينهما الارض ، فانه ينمحى ضوءه. فينتج ان القمر ينمحى ضوئه. ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف. فالقمر اذن منكسف . فاوّلا ، حملت التوسط ، ثم الانمحاء. وفى الحد التام ، تورد اولا الانمحاء ، ثم التوسط . لانك تقول: انكساف القمر ، هوانمحاء ضوءه ، لتوسط الارض بينه وبين الشمس. انتهى كلامه .

فهذا مثال اخذ العلّة الفاعليّة فى الحدّ . لان اخذ « لم هو » فى «ما هو» قسمان ، بحسب الفاعل والغاية . وامثلة اخذ الغاية قدمرّت وتاتى. فاعلم ان هذه الحدود ثلثة: حدّ هو مبدء البرهان ، وحدّ نتيجة البرهان ، وحدّ كامل هوتمام البرهان. فان جمعت فى حدّ الانخساف بين العلّة والمعلول ، بان تقول : الانخساف انمحاء نور القمر ، لتوسط الارض بينه وبين

الشمس، كان من الحدّ الكامل الذى هو تمام البرهان. وان اقتصرت على العلة ، وقلت: هو توسط الارض بينه وبين الشمس، فهوحدّ مبدء البرهان. وان اقتصرت على المعلول، وقلت: هوانمحاء نورالقمر، فهو حدّ نتيجة البرهان .

وفى حدّ الغضب والبرهان عليه: تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلى دمه. ففلان يغلى دمه . ثم تقول: وكل من يغلى دمه ، يغضب . ففلان يغضب. فان جمعت ، فى الحد للغضب ، بين العلّة والمعلول ، وقلت: الغضب غليان دم القلب ، لارادة الانتقام ، فهو حد تمام البرهان . وان قلت: هو ارادة الانتقام ، فهوحد مبدء البرهان. وان قلت: هو غليان دم القلب ، فهو حد نتيجه البرهان . وهذه المذكورات بيان مشاركة الحد والبرهان، فى الحدود، اى الحدّ الاول والحدّ الاخير والحدود الوسطى. (سبزوارى ٧٥–٧٧)

أى يناسب اتحاد «ماهو» مع «لم هو» ، لااتحاده مع «هل هو» . وذلك... لمشاركة الحدوالبرهان فالبرهان مضمن فى الحد، كما يقال اذا سئل عن انخساف القمر: هوانمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ واذا سئل عن علّة الانخساف يقال: لانه توسط الارض بينه وبين الشمس. فالبرهان يشارك الحد. (آملى ٢٩٣)

وفى وجودى اتحد المطالب ١٤/١٢٨

أى «ماهو» فى وجودى هو «هل هو» ، و«ماهو» فيه هو «لم هو» ، اما الاول ، فلان المهيّة فى الوجود ، هو الانيّة ، والمهيّة القابلة ، خارجة عن الوجود الخاص . وانما هى للموجود ، فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أى مابه هوهو هلّيته. واماالثانى ، فلان شيئية الشئ وحقيقته ، بتمامه لابنقصه. فحقيقة كل وجود حقيقى وتمامه، هوالوجود المنبسط الذى هوعليّة الحق تعالى[1] لكل وجود ومشيته ، فهو «اللّم» الفاعلى و «اللّم» الغائى لكل وجود. وهو «الما» الحقيقية له ، اذ المشوب لايخلو عن الصرف ، والخاص لايخلوعن الحقيقة ، سيّما انّ مابه الامتياز فى الوجود عين مابه الاشتراك. والنقص عدم، والنفس وجود بسيط. (سبزوارى ٧٧)

أى مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم» .

أما اتحاد «ماهو» و«هل هو»، فلأن الوجود الحقيقي موجود بذاته لا بوجود زائد ولا مهيّة مقوّمة له. فمهيته وذاته الوجود، ووجوده مهيته بالمعنى الأعم.

وأما اتحاد «ماهو» مع «لم هو»، فلأن علة الوجود الخاص هو الوجود المنبسط المطلق. ومن المعلوم أن الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين. فالوجود الخاص، اذا لوحظ من حيث هو وجود، يكون هو الوجود المنبسط؛ واذا لوحظ مع خصوصيته، يكون الوجود الخاص. فالتفاوت بينه وبين علته التي هي الوجود المنبسط بالاعتبار. فيكون «ماهو» فيه الذي عين «هل هو» متحداً مع «لم هو». فاتضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه. (آملی ۲۹۳)

وكلها المعقول ثانياً ١٩/١٢٨

يعني انّ هذه الثلث ليست ذاتية للمهيات المخصوصة، لانّ كونها مهية مطلقة، أي مقولة في جواب «ما هو» نسبة خاصّة الى السؤال، وهي من العرضيات لها، لا من الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق، ذاتا وحقيقة، هو باعتبار الوجود معها. والوجود زائدة، واعتباره معها طارء عليها. ولو كانت هذه ذاتية، لذكرت في حدودها التامة، مثل ان يقال: الانسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضيّة، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول، لا بمعنى المحمول بالضميمة، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفيّة. (سبزواری ۷۷)

اذ معلوم انه ليس في السواد ١٩/١٢٨

هذا يفيد أن في الخارج ليس شيء وراء المهية الخاصّة حتى يحاذي المهية المطلقة ولا يثبت كونها من المعقولات الثانية. ولعلّ الوجه في كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه في العقل. فكون الانسان، مثلاً، مهيّة، أي مقولاً في جواب ما هو أمر لا يعقل إلا عارضاً له في الذهن.

والحاصل ان في قضية: «الانسان مهيّة»، الذي يكون له ما يحاذي في الخارج هو الانسان الذي هو موضوع لتلك القضية. وليس بازاء محمولها شيء في الخارج، بخلاف قضية: «الانسان ضاحك»، حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها ما بازاء في الخارج،

وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له فى الذهن، وإن كان اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعيّة. ولذا تكون المهيّة معقولاً ثانياً فلسفياً، والنوعيّة من المعقولات الثانية المنطقية. (آملى ٢٩٤–٢٩٥)

وما أدريك ماهيه ٢/١٢٩

القارعة ١٠/١٠١

ليست كل ماهية من حيث ٢/١٢٩

فلو سئل بطرفى النقيض بأن قيل: هل الانسان من حيث هو انسان كاتب، أوليس بكاتب؟ فالجواب السلب لكل شئ، أى ليس بكاتب ولابشئ من الأشياء، بتقديم حرف السلب على الحيثية بأن يقال: الانسان ليس، من حيث هوانسان، بكاتب؛ لابتأخيره بأن يقال: الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب.

هكذا قالوا. وقد اختلف فى فائدة هذا الشرط، أى تقديم السلب على الحيثية، سيشير المصنف اليها. (هيدجى ١٦٧)

لاموجودة ولامعدومة ٢/١٢٩–٣

يعنى ليس شئ من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية عين المهية ولاجزء منها، وإن لم تخل عن شئ منها حيث انها إما موجودة أو معدومة، وإما واحدة أوكثيرة أوكلية أو جزئية...

فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية، يستكشف أنها، فى مرتبة ذاتها، ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها. فهى فى مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها. (آملى ٢٩٥)

لا كلية ولاجزئية ٣/١٢٩

لأن الماهيّة الانسانية مثلاً، لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كلية ولاجزئية. (هيدجى ١٦٨)

مرتبة نقائض منتفية ٦/١٢٩

فليس،اذا لم يكن للممكن فی مرتبة ماهيته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود ، لأن خلو الشئ عن النقيضين فی المرتبة جائز، اذ كون الشئ بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أیّ معنی كان سوی ذاتها. (هيدجی ١٦٨)

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩–٧

ارتفاع النقيضين فی المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شئ كالسواد واللاسواد بالقياس الی الجسم. فإن شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين مهيته ولا جزء من مهيته ، وإن لم يكن فی مرتبة عروض السواد لايخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ فی جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية مرتبتها. (آملی ٢٩٥)

وان لم يخل عن احدهما فی الواقع ٧/١٢٩–٨

فإن سلب الاتصاف من حيثية لا ينافی الاتصاف من حيثية أخری. (هيدجی ١٦٨)

علی ان نقيض الكتابة ٨/١٢٩

إنا اذا رفعنا الكتابة أو اللاكتابة عن الانسان بقولنا: «الانسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب» ، فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة وأخری الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان أو جزئه. فی الأول ، يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها ، حيث ان الانسان إما كاتب أو ليس بكاتب قطعاً...

وفی الثانی، يكون قيد كون الكتابة عين الانسان أو جزئه ، فی طرف الاثبات، قيداً للكتابة قطعاً. وأما فی طرف النفی فقد يجعل القيد قيداً للنفی وقد يجعل قيداً للمنفی . فإن جعل قيداً للنفی ، يصير معنی قولنا «الانسان ليس بكاتب» هوسلب النفی [ص:الكتابة] المقيد بكونه فی المرتبة عن الانسان. وإن جعل قيداً للمنفی يصير المعنی سلب الكتابة المقيدة بكونها فی المرتبة عنه.

لكن الّذی هو نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة . وذلك لأن المحمول فی طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة ، فلابد من أن يكون فی القضية السلبية أيضاً

كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه.

فنقيض قضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو «الانسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة. ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة. فلم تجتمع القضيتان فى الصدق أو الكذب. وما كانت كاذبة فى طرف السلب هوقضية «الانسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد... وهى ليست نقيضاً لقضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة. (آملى ٢٩٦)

اذا كذب ثبوت الصفة ١١/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيّدة بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

صدق سلب الصفة ١١/١٢٩–١٢

لكنّ الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتى، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وان كذب ... فالوجود، مثلاً، الّذى فى المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لانّ ذلك السّلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والانسحاب على المرتبة، لابنحو الذاتيّة. وانّما اطلقنا «الصفة» فى الثانى، لانّ سلب مطلقها ليس فى المرتبة بنحو الذاتية. (سبزوارى ٧٧– ٧٨)

وان كذب ايضاً سلب الصفة ١٢/١٢٩

أى السلب للصفة المقيّد بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

فما هما نقيضان ١٣/١٢٩

أى ثبوت الصفة المقيدة وسلبها. (هيدجى ١٦٩)

وما ارتفعا ١٣/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة والسلب المقيد. (هيدجى ١٦٩)

وقدّمن سلباً على الحيثية ١٤/١٢٩

لو قال: «فقدم السلب» كان أولى.

يعنى اذا أردت سلب كل ماليس من جوهريات ذات الماهية عنها بحيث يعمّ الجميع فقدم السلب على «من حيث هى هى». فقل: الماهية ليست من حيث هى إلا هى، حتى

تصير الحيثية جزءً من المحمول ، ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية؛لا أن تؤخّرحتى تصير تتمة للموضوع وقيداً له ، اذ لو فعلت كذا ، لربما يكذب الحكم مطلقاً، كما اذا كان مدخول السلب ممّا لايجوز أن يكون الموضوع خالياً عنه فى نفس الأمر بوجه أصلاً. (هيدجى ١٦٩)

فقل ليس الانسان من حيت هوانسان ١٤/١٢٩–١٥

بمعنى أن شيئاً منهما ليس نفسه ولا داخلاً فيه ، وان لم يكن خالياً من شئ منهما أو نقيضه فى نفس الأمر. (هيدجى ١٦٩)

لا أن يقال ١٥/١٢٩

فإنّه لايصح سلب بعض العوارض باطلاقه عن الماهيّة كالوجود والوحدة والتشخص والإمكان ونحوهما مما هى من عوارض المفهوم. (هيدجى ١٦٩)

عارض المهيّة نفسها ١٦/١٢٩–١٧

أى يكفى فى عروضه نفس تقرّرها الاعتبارى ، ومحض شيئية المهيّة ، من غير اشتراط بتقدّمها بالوجود ، بخلاف العارض الثانى. (سبزوارى ٧٨)

إن للمهية نحوين من العارض : (١) مايعرضه من حيث هى هى ، لابشرط الوجود. ولامحالة يكون اتصاف المهيّة به فى الوجودين معاً، اذ لايشترط فى اتصافها به الوجود الخارجى أو الذهنى ، بل يكفى فى عروضه نفس تقرر المهيّة ومحض شيئيتها ... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والامكان ومايشبهها ...

(٢) مايعرضه بعد عروض الوجود، فتكون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلك كالسواد والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم ، مثلاً.

والقسمان كلاهما من عوارض المهية ، إلا أنهم اصطلحوا فى تسمية الأول بعوارض المهية والثانى بعوارض الوجود فرقاً بينهما. (آملى ٢٩٧–٢٩٨)

كالوجود والوحدة ٢١/١٢٩

أى مفهومهما. (سبزوارى ٧٨)

فانها وان لم تخل عن احد الطرفين ٢٣/١٢٩

أى لاتخلو عن أحد الطرفين فى مرتبة ذاتها. فلايصحّ سلبها ، اذ قد مرّ أن الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات، لاينفكّ عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة. فالامكان ذاتى له بمعنى أنه منتزع عن حاق ذاته ، على ما هومصطلح الذات فى باب البرهان ، لا الذاتى بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل إما عين ذاته أو جزء منه ، على ماهو مصطلح باب الايساغوجى.

وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخلو المهية عنها فى مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض وهى مرتبة نفس الوجود. (آملى ٢٩٨)

لكن ليست حيثية نفسها ٢٣/١٢٩

يعنى أن المهية ، وإن لاتخلو عن عوارض المهية ، لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها. بل حيثية نفسها تغاير حيثية عارضها، اذ فرق بيّن بين كون الشئ مع الشئ وبين كون الشئ نفس الشئ. وكون العارض مع المهية لايستدعى أن يكون عينها أو جزئها. (آملى ٢٩٨)

فالتقديم الذى شرطوه ١/١٣٠

لايقال: إن الانسان من حيث هوانسان ليس بموجود ، مثلاً. فشرط صحته ان يقدم السلب على الحيثيّة الاطلاقية حتى تصير الحيثيّة جزءً وقيداً للمحمول، ويكون السلب متوجهاً الى المحمول المقيد بكونه نفس الماهية. فصحّ أنه لايصحّ سلب بعض العوارض باطلاقة عن الماهية ، وذلك عوارض نفس الماهية ، لاعوارض الوجود العينى أوالذهنى. (هيدجى ١٧٠)

قدّموا حرف السلب على الحيثية حتى يعمّ السلب عوارض المهيّة والوجود، اذ لو قدموا الحيثيّة على حرف السلب لكان السلب غير صحيح بالنسبة الى عوارض المهيّة، وإن كان صحيحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سيظهر. (آملى ٢٩٨)

من حیث هو ٢/١٣٠

أی نفسه اشارة الی ان الحیثیة اطلاقیّة ، وهو فی قوّة ان یقال: الانسان نفسه کذا. (سبزواری ٧٨)

فلایتوجه النفی الی الوجود بنحو خاص ٣/١٣٠

وذلک لان الحیثیة اذا صارت قیداً للموضوع فی مثال « الانسان من حیث هو لیس بموجود » لم یکن قیداً فی العبارة للموجود الذی هو محمول، حتی یتقید به المحمول ویتخصص بخصوصیته . فیکون السلب وارداً علی الموجود المطلق وغیر المقید بقید، فیلزم أن یکون الانسان نفسه خالیاً عن الوجود مطلقاً ، سواء کان الوجود الذی عینه أو جزئه أو الوجود الذی زائد علیه عارض له. وهذا السلب ، وإن کان یصحّ بالنسبة الی الوجود الذی عینه أو جزئه ، لکنه باطل بالقیاس الی الوجود الطاری علیه. فإنه بالقیاس الی الوجود الطاری لایخلو عن أحد النقیضین ، إما موجود أو معدوم. وکذا بالنسبة الی الامکان ونحوه من عوارض المهیة التی لاتخلو المهیة نفسها عنها. (آملی ٢٩٩–٣٠٠)

وهو باطل بخلاف ما اذا قلت بالعکس ٥/١٣٠–٦

فان نفی الخاصّ لایستلزم نفی العام. وقدمرّ انّ زیادة الوجود علی المهیّة انّما هی فی التصوّر، لافی حاقّ الذهن. فتذکّر. (سبزواری ٧٨)

بأن تقول: « الانسان لیس من حیث هو بموجود » ، فإن الحیثیة حینئذ تعود جزءً من المحمول، ویتوجه النفی الی القید. ویفید أن الإنسان لیس له الوجود الخاصّ بأن یکون حیثیة الوجود حیثیة الإنسان ، ویکون عیناً أو جزءً، وإن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بینهما. (هیدجی ١٧٠)

یعنی ان تقول: « الانسان لیس من حیث هو بموجود » ... فالحیثیة تصیر حینئذ قیداً للمحمول. فیکون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بکونه عین الانسان، لأن الموجود المقید بکونه من حیث هو انسان عین الانسان، وسلب الوجود الخاصّ لایستلزم سلب العامّ. (آملی ٣٠٠)

وانف الوحدة التی من حیث نفس المهیة ۱۳۰/۹–۱۰

یعنی قل: «لیس الانسان فی مرتبة ذاته واحداً من حیث هو» أی بوحدة تکون عین الانسان أو جزئه. (آملی ۳۰۰)

وهکذا ۱۳۰/۱۰

أی انف الکثرة والجزئیة والکلیة وغیر ذلک مما هو خارج عن ماهیة الانسان ولیس عیناً له ولاجزء منه. (آملی ۳۰۰)

وقد یقال فی فائدة تقدیم السلب غیر ذلک ۱۳۰/۱۰

مثل ان التقدیم لیصیر القضیّة سالبة، اذ لو اخّر، صارت موجبة معدولة، فاقتضت وجود الموضوع. والمرتبة خالیة عن الوجود، اذ لیس عینا ولاجزء للمهیّة. وانما کان ماذکرنا اولی[1]، لانّ الفارق بین العدول والتحصیل هو القصد بان یتعلق ربط السّلب أو سلب الربط، لا بالتقدیم والتأخیر، وان اعتبرنا السّلب التحصیلی، کما قلنا: «والسلب خذه...». (سبزواری ۷۸)

السلب فی قولک «المهیة لیست من حیث هی کذا» ۱۳۰/۱۱

[أی] سلب ما لیس بذاتی للمهیّة علی نحو ذاتی باب الأیساغوجی عن المهیّة. (آملی ۳۰۱)

ولااقتضاء ۱۳۰/۱۳

یعنی لیس نقیض اقتضاء الشیٔ إلا لااقتضائه، لا اقتضاء مقابله، لیلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلین لزوم المقابل الآخر لوضوح أن اقتضاء الشیٔ واقتضاء مقابله ثبوتیان. (هیدجی ۱۷۲)

بل تجری فی الوجود عند اهل الذوق ۱۳۱/۲

مثل ماقالوا: حقیقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لایکون معها شیٔ من الاسماء والصفات، فهی المرتبة الاحدیة المستهلکة فیها جمیع الاشیاء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات، فهی المرتبة الواحدیّة المدلولة لاسم الجلالة، وهوالله. واذا اخذت لابشرط

شیٔ، فهی الهویّة السّاریة فی کل شیٔ. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهیمها. فان حقائقها حقیقة الوجود. فیکون اشتراط الشیٔ بنفسه، اذ حقیقة الوجود هی الحیوة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغیرها، من الکمالات، ولهذا سرت هذه، سریان الوجود فکانت الاشیاء حیّة شاعرة مریدة عاشقة لمبدءها، کما قال تعالیٰ: «سبّح لله ما فی السموات والارض». وقال: «وان من شیٔ الّا یسبّح بحمده». والتسبیح تنزیه عن النقائص، وهو فرع الشعور بکمال المسبّح له. والسبب فی انّه لایذعن اکثر العقول بکون الوجود، اینما تحقق، هو عین الحیوة والعلم والارادة وغیرها، من الکمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الی مفهومه العام البدیهی. وهذا المفهوم خال عنها، بل یخالف مفهوماتها. واما العقول المتالهة، فلیست کذلک، بل ترقت الی معرفة حقیقة الوجود البسیط المبسوط. وانت، اذا اردت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذکر، لاتقف فی مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ایضاً. واصعد بذهنک الی المراتب العالیّة منه، کوجودات الارواح المضافة والارواح المرسلة، حتی تری انّ المضاف، فضلاً عن المرسلة، وجودها عین العلم، وغیره من الکمالات، بل لیست النفس النطقیّة القدسیّة، الّا الوجود، عند التحقیق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوری، لیس الّا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وکذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادیّة ماسواها ومعشوقیّته، منطویة فی مرادیّة ذاتها لذاتها، ومعشوقیّة ذاتها لذاتها.

وأیضاً، ذلک الوجود وحدة جمعیّة وتشخّص وحیوة ونور وقدرة واشراق علی القوی، وغیر ذلک، کلّ ذلک، فی النفس والعقل، قائم بالذات، وفی الواجب تعالیٰ قیّوم بالذات. ولاتعدّد الّا فی مفاهیمها. وهذا هوالمضرّة المشترکة فی مقام آخر. فان کثیراً من المتکلمین، لما سمعوا من الحکماء الالهیین والمتالهین، ان الواجب بالذات تعالیٰ لاجهة له، بل هو وجود بحت، ذهب اوهامهم الی الوجود البدیهی. فقالوا: الوجود معلوم بالبدیهة، وحقیقة الواجب لیست معلومة، والحال ان مرادهم به حقیقة الوجود الذی هو عین الایمان وحاق الواقع الّذی وجود المفارقات الّذی عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم

زائد علیه. (سبزواری ۷۸–۸۰)

أی فی الوجود الحقیقی الّذی مصداق الوجود، اذ مفهومه أیضاً مثل الماهیات الجاریة فیها الاعتبارات عند الکل من غیر اختصاص بالقول بجریانها فیه علی أهل الذوق. فالوجود بشرط لا هو الحق تعالی. والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهویة الساریة. والوجود بشرط شیٔ هو الوجودات الخاصة.

وقد یقال ان حقیقة الوجود ، اذا أخذت بشرط أن لایکون معها شیٔ من مفاهیم الأسماء والصفات ، فهی المرتبة الأحدیة. واذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهی المرتبة الواحدیة. واذا أخذت لابشرط شیٔ منهما ، فهی الهویة الساریة. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق. ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجاریة فی الوجود الحقیقی بالأخیر، لا بالاصطلاح الأوّل. (آملی ۳۰۲)

هو المستعمل فی مباحث ۷/۱۳۱

والثانی هو المستعمل فی الفرق بین الجنس والمادة.

والفرق بین المعنیین أن المراد فی الأول سلب وجود الأمور الزائدة علیها عنها، وفی الثانی سلب اتحادها معها ونفی صدقها علیها ؛ وأیضاً أن الأول لاوجود له فی الخارج ، بل فی الذهن أیضاً ، بخلاف الثانی. (هیدجی ۱۷۲)

الفرق بینه وبین بشرط لا بالمعنی الثانی من وجوه: (۱) ان ما أخذت المهیّة مجردة عنه ، فی هذا الاصطلاح، هو جمیع ما عداها حتی الوجود والعدم. ولذا لاتکون المهیّة بهذا الاعتبار فی الذهن ، فضلاً عن الخارج ، إذ الکون فی الذهن شیٔ ماعداها... وما أخذت مجردة عنه ، فی الاصطلاح الثانی، هو الشیٔ المخصوص، وهو الذی لو قارنها لحصل من انضمامه الیها مجموع مرکب لاتصدق تلک المهیة علی هذا المرکب باعتبارها مجردة عما ینضمّ الیها.

(۲) ان السلب فی بشرط لا بالاصطلاح الأول متوجه الی وجود الأمور الزائدة علیها عنها ، ویکون المراد سلبها عنها واعتبارها بحیث تکون مع عدم وجود شیٔ مما عداها

معها ، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفى الاصطلاح الثانى متوجه الى صدقها عليها ، والمراد سلب اتحادها معها فى الوجود ، وإن كانت معها.

(٣) ان المهية بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة بخلاف المعنى الثانى، فانها موجودة كما هو واضح. (آملى ٣٠٣)

فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية ١٣١/٩—١٠

لأن اعتبارها بشرط لا فى الذهن يستدعى وجودها فيه . . . فاعتبارها بشرط لا نفس موجوديتها.

لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الأولى، وأنّه مصداق للموجود الذهنى بالحمل الصناعى، كما أن تجريدها عما عداها تجريد بالحمل الأولى، وتخليط بالحمل الصناعى وتخليتها تخلية بالحمل الأولى ، وتحلية بالحمل الصناعى. (آملى ٣٠٣)

وقد مرّ دفعها فتذكر ١٣١/١١

بان المجرّدة ؛ وان كانت مخلوطة بالحمل الشايع، الا انّها مجرّدة بالحمل الاوّلى . (سبزوارى ٨٠)

فى مبحث دفع الشبهة عن المعدوم المطلق. (هيدجى ١٧٢)

لا من حيث هو داخل فيها ١٣١/١٢

أى فى مفهومها ومصداقها، ومحصّل إياها ومتّحد معها فى الوجود، بل من حيث إن هذا شئ وتلك شئ آخر، كل منهما ممتاز عن الآخر وجزء من مجموع. (هيدجى ١٧٣)

كالحيوان مأخوذاً مادة ١٣١/١٣—١٤

كما يقال: الحيوان بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها ، اذا اعتبر الحيوان فى ذاته ونفس مفهومه ، مجرّداً عن الناطق غير صادق عليه ، أى حيوانية صرفة معرّاة عن الناطقية ممتازة عنها. (هيدجى ١٧٣)

مادة له متقدماً عليه فى الوجودين ١٣١/١٧

ربما يقال: ان المادّة من الاجزاء الخارجيّة ، فلاتتقدم الّا فى الوجود الخارجى ،

لا الوجود الذهنی ، والجواب ان ذلک من جهة ان تصور النّوع ، کالانسان ، لایتمّ الّا بتصور جنسه وفصله. وذات الجنس والمادة واحدة ، ولاتغاير الّا باعتبار اخذها لابشرط وبشرط لا. وايضاً ، التحديد بالاجزاء الخارجيّة جايز ، کتحديد الانسان بانّه نفس وبدن. والتحديد ليس الّا التصور. (سبزواری ٨٠)

أی علی المجموع تقدماً فی الوجودين. أما تقدمه فی العقل فظاهر، ضرورة أن تصور الانسان يتوقف علی تصور الحيوان لأنه جزء من حده. لكن وجود الحيوان فی العقل متأخر عن وجود الانسان فی الخارج ، لأنه ما لم يوجد الانسان فی الخارج ، لم يعقل له شیٔ يعمّه وغيره.

وأما تقدمه فی الخارج بحسب مبدئه، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادی الخارجية، کما أنا أخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة. هذا اذا کان لها مبادٍ خارجية. أما اذا لم يكن ، فلاتقدم لها إلا فی العقل. (هيدجی ١٧٣)

لانتفاء شرط الحمل ١٣١/١٧–١٨

لأن المادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين فی العقل والعين. فالجزء يغاير الكل فی الوجودين، ومناط الحمل هو الاتحاد فی الوجود. (هيدجی ١٧٣)

والمهيّة المأخوذة کذلک قد تکون غير متحصّلة ١٣١/٢٠

اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصّله ، ليس باعتبار مهيته بما هی مفهوم ، لامن حيث التحقق ، لان مفهومه متعين ، لاابهام فيه ، وليس تعيّن مفهومه بالفصل ، والّا ، لكان المقسّم مقوّما ؛ ولاباعتبار انه مهية ناقصة ، فانّه بعض المهية ، لانّ الفصل ايضاً بعض المهية والمهية التّامة انّما هی النوع. بل ابهامه من حيث التحقق ، لانّ وجوده وجودات ، وله من حيث التحقق ، اطوار. وهی وجودات فصوله المقسّمة ، فهو الفانی فيها. ولذا يقال : انّه المقول علی الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل ، والحمل هو الاتحاد فی الوجود. فالوجود ينسب الی الفصل اولاً ، والی الجنس ثانياً. فالحيوان الجنس ، وهو لابشرط ، يحمل علی الحيوان وحده ، وهو المأخوذ بشرط لا ، وعلی الحيوان المأخوذ بشرط شیٔ ، وهو النوع ،

وعلى الفصل. (سبزواری ٨٠)

ان مهيّة الجنس و [مهيّة] الفصل متغايرتان، ليس واحدة منهما داخلة فی قوام الأخرى، ولاواحدة منهما متقومة بالأخرى... ولذايكون الفصل محصّلا للجنس، لامقوّماً له.

ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العامّ الى الشیء، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصّة اليه. فالجنس فی وجوده [الخارجی] يحتاج الى الفصل، لا فی مهيته، كما أن النوع أيضاً فی وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة...

لكن يتمايزان فی كون الجنس بحسب وجوده الذهنی أيضاً محتاج الى الفصل. فكما لايوجد فی الخارج بلاوجود الفصل، لايتصور فی الذهن بلاتصور الفصل، وذلك لكون وجوده وجود الفصل. وهذا ماقالوا من أن وجوده فی الحقيقة وجودات هی وجودات الفصول. وهذا بخلاف النوع، فإنه فی وجوده الذهنی لايحتاج الى عوارض مشخصة، بل يتصور بما هوهو. هذا معنى كون الجنس غير متحصل والفصل متحصل.

ومما ذكرنا ظهر أن الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً، بل هونوع متحصل من الأنواع. بل الحيوان الجنسی هوالذی يتصورمع فصل من ناطق أو صاهل أو غيرهما. (آملی ٣٠٤)

وقد تكون متحصّلة فی ذاتها ٢/١٣٢

وهی النوع. ربما يقال: انّه، كما ان الجنس مبهم، لكونه مقولا على اشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولا على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلا؟ والجواب ان العبرة فی التحصّل والابهام، بالاشارة العقليّة. فالنوع متحصّل، لانّه مهية تامّة فی العقل بلا اعراضه وضمايمه، لم يبق له تحصّل منتظر، الّا باعتبار الوجودات الخارجيّة والاشارة الحسّية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصّة، بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن فی وجود النوع، حتى فی وجوده العقلی. وليس مشاراليه للعقل، الّا بنحو الاستهلاك فی وجود النوع مطلقا. وهذا اظهر فی اجناس البسائط الخارجيّة، كالكم والكيف وغيرهما، اذ فی المركبات الخارجيّة، توخذ اجناسها

وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديّتها فی جنسيّتها. واذا اخذ العقل جنس البسائط فقط، فهو حكمه بما هومفهوم، او بما هو مادّة عقليّة، لا بما هوجنس.

وهيهنا وجه آخر، وهوانّ النوع متحصّل مجرداً عن العوارض المادّية، من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها، فی عالم العقول، فی نشاة الابداع، اذ لهذا الموجودات الطبيعية، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس، اذ وجوده هناك ايضاً، بنحوالانغمار فی النوع الجبروتی. (سبزواری ٨٠–٨١)

غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٣٢

أی غير تامّة، محتاجة اليها فی نحومن التحصل غير التقوم، كالتميز والتشخص. فهذه الأمورلاتفيد اختلافاً فی الماهية، بل فی العدد، كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهذا الإنسان وذاك الإنسان. (هيدجی ١٧٥–١٧٦)

من ثانٍ مقسمٍ ٤/١٣٢

أی اللابشرط المقسمی الذی هوالمقسم للابشرط القسمی وبشرط شیٔ وبشرط لا. والفرق بين القسمی والمقسمی: ان المهية فی القسمی مقيد باللابشرطية، وفی المقسمی غير مقيدة بها. (آملی ٣٠٥)

وهو ای الثانی بكلی طبيعی وصف ٥/١٣٢–٦

إن المحصّل من كلمات جملة الأساطين، كالشيخ والمحقق الطوسی، هوأن اللابشرط القسمی هوالكلی الطبيعی، وأنه موجود فی الخارج.

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود فی الخارج لأنه مقيد باللابشرطية، والمقيد بما هو مقيد لاموطن له الا فی العقل، مع أن الكلی الطبيعی موجود فی الخارج. فهوحينئذ اللابشرط المقسمی غير المقيد بشیٔ حتی بقيد اللابشرطية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشیٔ أيضاً مقيد، فيلزم أن لايكون موجوداً فی الخارج. (آملی ٣٠٥)

وکونه من کون ٧/١٣٢

یعنی أنه موجود فی الخارج لکون قسمیه موجودین فیه. (هیدجی١٧٦)

لایخفی عدم استقامة هذا الاستدلال بناء علی ما حقّقناه... من أن الکلی الطبیعی هو اللابشرط القسمی، لا المقسمی.

فالصواب أن یقال إن وجود الطبیعی یستکشف من وجود أفراده، لأنه القدر المشترك بینها. والقدر المشترك بین الأفراد الموجودة موجودة لامحالة. (آملی ٣٠٩-٣١٠)

اعنی المهیّة بشرط شیء ٧/١٣٢-٨

وقد تقرّر انّ ماصحّ علی الفرد، صحّ علی الطبیعة، بل هنا صحّة واحدة. (سبزواری٨١)

من انّه جزء للشخص ١١/١٣٢-١٢

ممنوع، اذ لیس جزء فی الخارج. کیف وبین عنوان الجزئیة وعنوان الحمل المعتبر فی الطبیعی مطلقا تهافت؟ وانما قلنا «اولی» الی الصواب، اذ یمکن حمله علی الجزء التحلیلی کما سیاتی، فان مفهوم النوع جزء مهیة الشخص. فان مهیته، بما هوشخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومی الجنس والفصل، جزءا حدّ النوع. واما الوجود، فوجود الجمیع واحد وجعلها واحد. (سبزواری ٨١)

لیس المراد من الاستدلال بکون الکلی الطبیعی جزءً من الشخص الموجود علی کونه موجوداً، أنه جزء خارجی له، وأنه موجود بوجود علی حدة، وراء وجود الشخص، کما هو شأن الأجزاء الخارجیة بالقیاس الی المرکب منها، حتی یلزم المفاسد المذکورة فی المفصلات. بل المراد أنه جزء عقلی له. والمراد من الجزء العقلی للذات الموجود فی الخارج هو أن العقل یحلّل تلك الذات الیه. وکل ما یحلله العقل ذات الموجود الیه، یجب کونه موجوداً بوجود تلك الذات.

فظهر بطلان ماقاله الشریف من أنه إن أرید به أن الحیوان، مثلاً، جزء له فی الخارج فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أرید أنه جزء فی العقل، فهو مسلم، لکن الأجزاء العقلیة

للموجودات لايجب أن تكون موجودة فی الخارج.

وكذا ماذكره أيضاً أن من قال بوجود الطبائع فی الأعيان، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية ، مثلاً ، بعينهـا موجودة فی الخارج مشتركة بين أفرادها ، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص فی أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة ، لأن كل موجود خارجی يجب أن يكون متعيناً ممتازاً فی ذاته غير قابل للاشتراك فيه. وإن أراد أن فی الخارج موجوداً اذا تُصوّر وجُرّد عن مشخصاته ، حصل منه فی العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لاوجود فی الخارج إلا الأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منهـا ، فلانزاع إلا فی العبارة. انتهی .

وقد عرفت أن النزاع معنوی. والصورة المجردة المنتزعة من الشخص ماهيّة له وموجودة فی الخارج بوجوده، اذ فرق بين أنّه موجود بعين وجود أشخاصه وأنّه موجود بمعنی وجود أشخاصه. (هيدجی ١٧٦–١٧٨)

ولما ذكرنا ان الطبيعی ١٤/١٣٢

تمهيد لدفع توهم المنافات بين كون المهية موجودة فی الخارج وماسبق من اعتباريتها وعدم تحققها. (هيدجی ١٧٨)

الوجود واسطة فی العروض ١٤/١٣٢–١٥

الواسطة فی العروض هی ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولمكان علاقتهـا مع ذی الواسطة يسند عرضها الی ذی الواسطة . فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لا حقيقياً. (آملی ٣١٠)

لاواسطة فی الثبوت ١٥/١٣٢

قد يقال: واسطة فی الثبوت، ای لاواسطة فی الاثبات. وقد يقال: واسطة فی الثبوت، أی لافی العروض. وهی المرادة هيهنا. وهی التی قد لايتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذی الواسطة به، فی الحقيقة، مطلقا، كما سياتی فی اول الربوبيات. (سبزواری ٨١)

فان التشخص هوالوجود ١٦/١٣٢

والعوارض المسماة بالمشخصات عندهم أمارات له وكواشف عنه، لا أنها مشخصات حقيقية. (هيدجى ١٧٥)

ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

أى بضرب من المجاز. (هيدجى ١٧٦)

لما ذكرنا ١٨/١٣٢

توقيتية، جوابه بعد عدة سطور قوله «أشرنا الى أن الوساطة». (هيدجى ١٧٦)

بشيء بالعرض ١٩/١٣٢

أى بالمجاز لعلاقة. (سبزوارى ٨١)

صحّة السلب ٢٠/١٣٢

أى سلب مافيه الوساطة عن ذى الواسطة. (سبزوارى ٨١–٨٢)

وهو ما اذا كانت الواسطة ممتازة عن ذيها بحسب الوجود والاشارة الحسية. وذلك كالسفينة وجالسها، حيث إن كلاً منهما موجود بوجود على حدة. ويمتاز عن الآخر فى الاشارة الحسية. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها خفية ٢٠/١٣٢

وهو ما كانت الواسطة فيه غير ممتازة عن ذيها فى الاشارة الحسية، مع امتيازها عنه فى الوجود، كالبياض والجسم، فان وجود البياض مغاير لوجود الجسم، لكن الاشارة اليه بعين الاشارة الى الجسم. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها اخفىٰ ٢١/١٣٢

بحيث يترائىٰ الاتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته، تدور مدار شدّة الارتباط، بحيث يصير كالاتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل. (سبزوارى ٨٢)

وهو ما اذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذيها وفى الاشارة الحسية معاً. وهذا على قسمين:

(١) أحدهما ما اذا كان مهيتان لإحداهما تحصّل والأخرى غير متحصلة، فاتّحدتا وجوداً. فاتحادهما وجوداً مستلزم لاتحادهما فی الاشاره الحسية بطريق أولى. وذلك كالجنس والفصل، بناء على أن يكون الفصل مهية فی قبال مهية الجنس.

(٢) وثانيهما ما اذا كانت الواسطة هی وجود ذی الواسطة. وهذا هو اخفی من الأخفی المتقدم. (آملی ٣١٠)

لامرتبة له فی التحقق ٢٣/١٣٢

أی فی التحقق مطلقاً، خارجاً وذهناً، كما مرّ بيانه... من احتياج الجنس فی كلا الوجودين الى الفصل، بخلاف النوع، فانه محتاج فی الوجود الخارجی الى الخصوصية. (آملی ٣١١)

ولا سيما فی البسائط ١/١٣٣

الخارجية كالأعراض لانهما فيها متّحدان فی الخارج، بخلاف المركبات الخارجية، فانهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجتين لكل منهما وجود على حدة. فربما يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها ولحاظ جنسيتها. (هيدجی ١٧٦)

من هذا القبيل ٢/١٣٣

أی من قبيل الواسطة فی العروض فی الجنس وفصله، حيث ان الواسطة فيه أخفی، اذ لها أقسام ذكرها فی المنطق عند بحثه عن الكلی الطبيعی. (هيدجی ١٧٦)

بالنظر الدقيق البرهانی ٢/١٣٣-٣

فصحّة سلب الوجود عن الكلی الطبيعی، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلّی الطبيعی موجود بحكم العقل الفكری، وهذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفانی. وبهذا يمكن التوفيق بين قولی المثبت والنافی. فان الطبيعی موجود بواسطة فی العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحّة اخفی[1]، واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. (سبزواری ٨٢)

لانّ فناء المهيّة فی الوجود ٤/١٣٣

ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشیٔ حدّه، انعکس ضدّه، فلو کان للمهيّة التی هی الکلی الطبیعی تقرّر حقیقی بذاتها، کضمیمة للوجود الذی هو التشخص الحقیقی، کان هو تحققها، لکنّه باطل. فالتحقق الذی للوجود بالذات، یکون تحققا لها بالعرض، لانّ حکم النفس فیه، ینسحب علی الفانی. ولذا یقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصّل والمتحصّل واتحاد المبهم والمعین. وبالجملة، هذا سبیل القصة فی القول بوجود الکلی الطبیعی. ومنهم من افرط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة المهيّة. ومنهم من فرّط فیه ونفاه مطلقا. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لکن لاعلی الوجه اللطیف الذی قلنا فی معنی ما بالعرض، بل کاتصاف الجالس فی السفینة بالحرکة العرضیّة. ومنهم من قال ان وجود الکلی الطبیعی وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من یقول بوجوده کما ظنّه الهمدانی. والکل مزیفة. (سبزواری ٨٢)

اشد من فناء الجنس فی فصله ٤/١٣٣–٥

وجه أشدیة فناء المهيّة فی الوجود... أن المهيّة تحتاج الی الوجود فی التحقق لأن الوجود عبارة عن کونها وتحققها، بخلاف الجنس فإنه محتاج الی الفصل فی التحصل، بمعنی أنه لایوجد بدون وجود الفصل، بناء علی المعروف.

وأما علی التحقیق، فالفصل لیس إلا وجود الجنس. فیتخلف الفصل والجنس مع المهیة والوجود فی التعبیر فقط. (آملی ٣١١)

التی عرضها الکلیة فی الذهن ٧/١٣٣–٨

لأن الکلیة من المعقولات الثانیة المنطقیة التی ظرف عروضها واتّصاف المعروض بها کلاهما فی الذهن، اذ المهیة فی الخارج جزئی، لأن الشیٔ ما لم یتشخص، لم یوجد فی الخارج. (آملی ٣١١–٣١٢)

هی لا کلیة ولاجزئیة ٨/١٣٣–٩

واطلاق «الکلی» علیها إنما هو بالمجاز، لکونها معروضة للکلیة بالقوة. وانما قیّد

بالطبیعی، أی المنسوب الی الطبیعة التی هی بازاء العقل، أعنی الخارج. (هیدجی ١٧٦)

مثل ما یقال ١٠/١٣٣

أی فی الاستدلال بوجوده فی الخارج. (هیدجی ١٧٦)

جزء الفرد الموجود ١١/١٣٣

وجزء الموجود موجود. (هیدجی ١٧٦)

الجزء التعملی ١١/١٣٣

لا الخارجی، لأن العقل یحلّله الی طبیعة معروضة والی تشخص عارض. وکل واحد من العارضیة والمعروضیة إنما هو بحسب العقل، دون الخارج. فالمراد من الجزء هو جزء حدّه، من حیث هو شخص، اعنی مفهوم الشخص. وکیف لایکون المراد هو جزء الحدّ؟ والطبیعة لابشرط، لیست بجزء حقیقة، انما هو بشرط لا. (هیدجی ١٧٦)

لیس الطبیعی ١٥/١٣٣

أی لیست نسبة المعنی الطبیعی الی جزئیاته نسبة اب وأحد الی أولاد کثیرین کلهم ینسبون الیه بأن یکون الانسانیة الکلیة انسانیة واحدة بالعدد موجودة فی کثیرین. فإن الواحد العددی لایتصور کونه فی أمکنة کثیرة. ولو کانت الانسانیّة أفراد النّاس أمراً واحداً بالعدد، لزم کونه عالماً جاهلاً، أبیض أسود، متحرکاً ساکناً، الی غیر ذلک من المتقابلات.

بل کنسبة آباء الی أبناء، أی لکل واحد من آحاد الانسان مثلاً انسانیة أخری هی بالعدد غیر ما للآخر. وأما المشترك، فهو فی الذهن، لاغیر. (هیدجی ١٧٦–١٧٧)

کما حققنا اتحاده مع الأفراد ١٨/١٣٣

فوجوده وجودات بالحقیقة. (هیدجی ١٧٧)

لابشرط ٢/١٣٤

بمعنی الثانی، أی المقسمی. (هیدجی ١٧٧)

يحتمل أن يكون خبراً ٢/١٣٤

قوله «حملا» (١) إما خبر لقوله «جنس وفصل»؛ فيصير المصراع كلاماً تامّاً، هكذا: الجنس والفصل، اذا أخذا لابشرط يحمل احدهما على الآخر. وكذا المصراع الثانى يصير كلاماً تامّاً، هكذا: المادة والصورة، اذا أخذا بشرط لا، لايحمل أحدهما على الآخر.

هذا، ولكن المعنى حينئذ لايخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل ليس لهما حالان — وهما اخذهما لابشرط وبشرط لا — حتى يقال عند أخذهما لابشرط يحمل أحدهما على الآخر، وكذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لابشرط، والمادة والصورة دائماً تكونان بشرط لا. فاعتبار اللابشرطى من مقوّمات مفهومى الجنس والفصل، كاعتبار البشرط اللائية فى مفهومى المادة والصورة.

و (٢) إما صفة لقوله «جنس وفصل»، والخبر قوله «فمدة وصورة...». تقدير الكلام حينئذ: الجنس والفصل المأخوذان لابشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما على آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معهما. والتفاوت بينهما بنحو لابشرط وبشرط لا. (آملى ٣١٣—٣١٤)

بشرط لا ٣/١٣٤

بالمعنى الثانى من معنييه، بأن يلاحظ وحده، من حيث إنه جزء للمجموع الحاصل منه ومما يقارنه. (هيدجى ١٧٧)

متحد ذاتا ٥/١٣٤

اى المادّة متّحدة مع الجنس الطبيعى ذاتا، ومختلف معه باعتبارى بشرط لا ولا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعى. (سبزوارى ٨٢)

على ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجى.

وزعم صاحب المحاكمات، وتبعه الشريف، أن هذا المشهور باطل، لما ذكر فى المطولات كالمشارق مع جوابه.

اعلم أن المادة والصورة يقعان بالاشتراك على جزئى الجسم وعلى الجنس والفصل المأخوذين بشرط التجرد. فجميع أنواع الأعراض تكون مركبة من مادة وصورة. (هيدجى ١٧٧–١٧٨)

فى الجسم ٥/١٣٤

وهو جوهر ممتدّ فى الجهات. (هيدجى ١٧٨)

أى المادة والصورة ٥/١٣٤

المادة هى الهيولى الأولى . والصورة هى الجسمية والاتصال. فيؤخذ الجوهرية من الهيولى والإمتداد من الصورة الجسمية. (هيدجى ١٧٨)

ان الجسم المركّب من المادة والصورة يكون جزئاه ، أعنى المادة والصورة ، متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجى والذهنى معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هو أن يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضماً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم فى الذهن كما يتحقق من انضمامهما فى الخارج. فيكون رتبة تحقق المادة والصورة فى الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم فى الذهن، ينحلّ عقلاً الى شئ هو الجنس وشئ آخر هو الفصل. فيكون حصول الجنس والفصل فى الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه، كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأوّل ما يحصل فى الذهن هو المادة والصورة، ثم يحصل منهما الجسم ، ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. (آملى ٣١٤)

وتان فى أعراضه أى اعراض الجسم عقليتان ٦/١٣٤–٧

الأعراض . . . ليست لها أجزاء خارجية حتى تتحقق أجزائها أولاً، ثم تتحقق الأعراض. بل أول مايحصل منها فى الذهن هو نفس ماهياتها البسيطة فى الخارج. ثم تنحلّ عقلاً الى الجنس والفصل . ثم فى الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلى ، يعتبر ما انحلّت الأعراض اليه تارة على نحو اللابشرطية ، فيسمى بالجنس والفصل، وأخرى بنحو بشرط

لائیة، فیسمی بالمادة والصورة العقلیتین.

ولیس الجنس والفصل فی الأعراض مأخوذین من المادة والصورة، بل هما أعنی الجنس والفصل والمادة والصورة متّحدان بحسب الرتبة، لیس بینهما سبق ولحوق. وإنما التفاوت بالاعتبار المحض. (آملی ٣١٥)

فانّهما فیها ٧/١٣٤

قد یقال لها مادّة وصورة تبعیّتین، ای بتبعیّة موضوعاتها. (سبزواری ٨٢)

ای متحدان ١٠/١٣٤

فالاثنینیّة المفهومة من لفظ «سیّان» باعتبار مفهومهما. وامّا وجودهما، فواحد. والقرینة انّ ما به الاشتراك لایساوی ابداً ما به الامتیاز. (سبزواری ٨٢–٨٣)

ولیس فصلان ١٢/١٣٤

فإن الجنس لما تحصل بأحدهما، لکان النوع متحققاً به، فلایکون الآخر فصلاً له. (هیدجی ١٧٨)

ولا جنسان ١٢/١٣٤

فلو کان لماهیة واحدة جنسان فی مرتبة واحدة، لکان لکل واحد منهما فصل محصّل یتحصل به کل منهما نوعاً علی حدة. فیکونا ماهیتین، لاماهیة واحدة. ولو کان الفصل الواحد محصّلاً لکل منهما، لکان النوع محقّقاً بأحدهما، فلا یکون الآخر جنساً له. (هیدجی ١٧٨)

والفصل منطقی ١٨/١٣٤

هذا الاصطلاح فی الفصل المنطقی، غیر ماهو المشهور فی المنطق، لانّ ذلک نفس الفصل والفصلیّة. والمراد بـ«المنطقی» هنا مایوضع فی حدّ الشیء، وهو مایعرضه الفصل المنطقی بذلک المعنی، فیسمی المعروض باسم العارض اللازم. (سبزواری ٨٣)

والمراد به هنا ما فی مقابل الحقیقی مطلقاً، لا مایقال فی مقابل الطبیعی والعقلی، اذ هو علی اصطلاح المنطق کما اشار الیه فی الحاشیة. (هیدجی ١٧٨)

الفصل { حقيقي
منطقي { منطقي مشهوري
منطقي غير مشهوري

المنطقي المشهوري هو مفهوم الفصل . وقد قالوا ان مفهوم الفصل فصل منطقي، ومعروضه فصل طبيعي ، والمجموع عقلي .

والمراد بمفهوم الفصل : المعرّف بالكلي المقول في جواب أي شيء هو في جوهره . والمراد بمعروضه هو المهية التي تعرضه الفصلية حين ما تقول : «الناطق فصل» أي كلي يقال في جواب السؤال عن الانسان بأنه أي شيء هو في جوهره.

والمنطقي غير المشهوري هو لازم الفصل الحقيقي كالحساس للحيوان والناطق للانسان، فان الناطق ليس فصلاً حقيقياً. (آملي ٣١٧)

كالناطق أو النطق ١٨/١٣٤

التعبير بالناطق او النطق على سبيل الترديد لمكان عدم الفرق بينهما بناء على ما هو التحقيق من أن الفرق بين المشتق وبين مبدئه بالاعتبار. (آملي ٣١٨)

كان كيفاً ١٩/١٣٤

كما هو المشهور، أو اضافة كما قال الفخر الرازي. (هيدجي ١٧٨)

لاسيما الفصول ١/١٣٥

إشارة الى ماقاله السيد الشريف من أن مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق، مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء، فقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية . فإن الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري .

وقال المصنف في بعض تاليفه : وايضاً لزم دخول النوع في الفصل .

وقال أيضا : إنا نعلم بديهة أن ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف

أصلاً، لابطريق العموم ولابطريق الخصوص. والحال أنه لو اعتبر الشئ فيه، فيلزم التكرار. (هيدجى ١٧٩)

خصوصية الفصول بين المشتقّات فى أن تكون بسيطة لمكان كونها مورد دليل البساطة الذى أقامه المحقق الشريف. وهو انه لو كان المشتق المأخوذ فصلاً مركباً، لزم إما دخول العرض العامّ فى الفصل، أو قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة.

ومن المعلوم أن هذا الدليل، لو تمّ، لدلّ على بساطة المشتق فيما أخذ فصلاً لا مطلقاً. (آملى ٣١٨)

اشتقاقى ١٣٥/٢

يقال فى عرفهم إن الناطق والحسّاس مشتقان من الصورة الانسانية والحيوانية، أى من الجوهر الناطق والجوهر الحسّاس.

ومرادهم بالمشتق العنوان الحاكى، وبالمشتق منه المعنون المحكى عنه؛ لا ما هو المصطلح عند أهل العربية. فكل مفهوم مأخوذ من معنى ومنتزع منه، فهو مشتق منه، كالضاحك مثلاً بالقياس الى الانسان، يقال إنه مشتق منه. (هيدجى ١٧٩)

اقتحام ذى ١٣٥/٤

ان اللفظ بما له من المفهوم اذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، فى حمله لابد من تحوله الى المعنى القابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب».

وحمل «ذوضرب» عليه حمل هوهو، اذ كلمة «ذوضرب» لايحتاج فى حملها على الانسان الى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لايحمل على الانسان، لانها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا الذى هو بهذا المعنى الصورة، وهى لاتحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط لامناف للحمل. (آملى ٣١٨–٣١٩)

والّا فنفس النفس الماخوذة لابشرط ٥/١٣٥

هذا احد المواضع التی قلنا انا نستعمل کثیرا ما اللابشرط وغیره فی الحقائق ایضاً. فاخذ النفس لابشرط ، فی الطرف النازل ، لیصح لها نحو اتحاد مع القوی البدنیّة ؛ بل مع البدن ، بما هو بدنها. وفی الطرف الصاعد ؛ لتشمل العقل بالفعل ، بل الفعال الی الفناء فی الحق المتعال ، کما عرف القدماء الانسان بانّه حیوان ناطق مایت. واذا اخذت بشرط لا ، بالنسبة الی البدن ، فهی صورة للبدن. والبدن مادّة النفس ، والصورة علة للمادّة. والاخذ لابشرط فیها ملاحظة ما به الاشتراك فی الوجودات المراتب. والاخذ بشرط لامحافظة ما به الامتیاز فیها. أو الاول توحید الکثیر ، والثانی تکثیر الواحد. (سبزواری ٨٣)

علی الابهام ٢/١٣٦

أی علی نحو الإطلاق والعموم، لاالتعیین والخصوص، کما سیذکره. (هیدجی ١٨٠)

أی المعتبر من باقی المقوّمات معتبر علی نحو القدر المشترك بین الخصوصیات ، لا الخصوصیات نفسها. فالجسمیة المعتبرة فی الانسان ، مثلاً ، لیست بخصوصیة الطبیعة العنصریة أو المثالیة ، بل الأعمّ منهما. (آملی ٣١٩)

وذوقوام من الانواع من معان ٢/١٣٦

کلمة «من» الاولی بیان «ذو» والثانیة صلة «قوام» ، أی مامن الانواع ذوتقوّم من المعانی. (سبزواری ٨٣)

قال الشیخ ٥/١٣٦

عبارة الشیخ علی مانقله فی الشوارق هکذا: «وصورته ، أی صورة الجسم ، هی ماهیته التی بها هو ماهو. ومادته هی المعنی الحامل لماهیته...»

والسرّ فی ذلك أن المادة هی ما به الشیٔ بالقوة. ولاشك أن قوة الشیٔ لیست هی الشیٔ. وأما الصورة هی ما به الشیٔ بالفعل. وفعلیة الشیٔ هی الشیٔ. (هیدجی ١٨٠)

لانّ ذا الفصل ٥/١٣٦

بل کلّ تالٍ فیه جمیع کمالات المتلوّ مع شیٔ زائد، لانّ التغیّرات الطولیّة فی الصعود

استکمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لاالخلع ثمّ اللبس، کما فی الانقلابات، فی السلسلة العرضیّة. فینتهی الاستکمال الی تمامیّة الفصل الاخیر، وهو جامع، بنحو اللّف والرتق، جمیع الکمالات التی کانت فیمادونه، بنحو النشر والفتق، ویقوی علی جمیع مایقوی القوی الاخری علیه، لانّه تمامها. والتام یجمع فعلیّات الناقص، ویفعل فعله. (سبزواری ٨٣)

عیّنا ١٠/١٣٦

ماض مبنی للفاعل من التعیین. أی فهو معیّن النوع ومشخّصه ومقوّم سائرمعانیه، وإن تبدلت. (هیدجی ١٨١)

فهی أی کلّ واحد ١١/١٣٦

هذا متفرّع علی التبدّل. (سبزواری ٨٣)

وقس علیه الباقی ١٤/١٣٦

فمن الحسّاسیّة اعم من الاحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضوری بالمحسوسات، کما ان بصیریة الحق تعالی وسمیعیّته، وبالجملة مدرکیّته، هی علمه الحضوری بالمبصرات، وغیرها بنحو اشدّ واتمّ، من حضورها لدی المشاعر، ومحرّکیته اعم من التحریک بالقوّة المنبثّة العاملة، ومن التحریک بالقدرة الروحیّة. (سبزواری ٨٣– ٨٤)

الخاص من کل واحد ١٤/١٣٦

بأن یؤخذ مثلاً فی حدّ نوع الانسان الجوهر المادی أو الجسم الطبیعی. وقد علمت أن هذه الخصوصیة غیرمعتبرة فی حقیقة المحدود، زائدة علیها. (هیدجی ١٨١)

زیادة الحد علی المحدود ١٦/١٣٦

فإن کینونة القوس قطعةً من الدائرة لاتکون مأخوذة فی مهیته حتی اذا لم تکن قطعة من الدائرة لم تکن قوساً. بل هو مایحیط به خط مستدیر ینتهی طرفاه بنقطتین بحیث تحصل من امتداد طرفیه اوأحدهما الدائرة من غیرفرق بین أن تکون قطعة من الدائرة أم لا. (آملی ٣١٩)

مثالاً ومعنویا ١٣٦/١٨

متعلقان بـ«الجسم» و«النّمو»، على سبيل اللّف والنشر. والمقصود دفع ان يقال: الذاتى لايختلف ولايتخلّف، بانّ الذّاتى هو القدر المشترك من تلك المبهات المذكورة. (سبزوارى ٨٤)

هل وحدت ماهيتها ١٣٧/٥–٦

بأن تكون فى العين واحدة ماهيةً ووجوداً، أى شيئاً واحداً بسيطاً، ذاتاً ووجوداً، لاتعدّد فيه فى حدّ ذاته ووجوده، ينتزع العقل منه باعتبارات شتّى هذه المفاهيم المتغايرة والصور المختلفة. (هيدجى ١٨٢–١٨٣)

رفع وجود ١٣٧/٨

فيه أن تعويض التنوين عن المضاف اليه لايطرد فى كل موضع. فلو قال: «ثم على الثانى فإما اتحدا وجودها فى العين أو تعددا» سلس النظم وسلم عن مخالفة ماهو أكثر إلاأن فيه وضع المظهر موضع المضمر، وهوعند الضرورة مغتفر. (هيدجى ١٨٣)

او وجودها كذاتها ١٣٧/٩

هوالمختار لدى الشيخ المتأله الاشراقى. واستدلّ عليه بأنه لواتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال فصله. لكن الثانى باطل، اذ الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات، فإنه بقى جنسهما مع زوال النموّ والحس. (هيدجى١٨٣)

فهذه اقوال ثلثة ١٣٧/١٠

الاول انها فى العين واحدة مهية. ومعلوم ان المهيّة الواحدة لايكون لها الّا وجود واحد. والثانى، انها فى العين متكثرة مهية، كما فى الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة مهية ووجودا.

وتزييفها فى الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهوان مهيّة الاجزاء العقليّة غير متحققة فى العين، لابنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهومقتضى اصالة الوجود، واعتباريّة المهيّة. ففى الخارج ليس الّا نحو

وجود، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصّة وعامّة واعمّ فاذا حصل زيد فى العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامى. وهكذا، وليست متحققة فى العين الّا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتالهين، قدّس سرّه، واليه ناظر ماارتضاه من الفصول الحقيقيّة انحاء الوجودات. والّا، فالفصل احد المهيّات والكلّيات الخمس. وانما خصّه بالفصل، لانّ الجنس مهية ناقصة مبهمة، تحصله بالفصل، وشيئية الشئ، بالصورة التى هى ماخذ الفصل، بل عينه. (سبزوارى ٨٤)

متعددة فى العين ١١/١٣٧

يعنى أن كل واحد واحد منها موجود فى الخارج وليس بمنتف فيه. فاذا وجد فرد من الانسان، مثلاً، فى الخارج، صدق أن فى الخارج انساناً وحيواناً وجسماً وجوهراً ونامياً وحسّاساً وناطقاً وضاحكاً وكاتباً، وإن لم يكن لكل واحد وجود على حدة. فإن الوجود الواحد يكفى فى تحقق الماهيات المتعددة المختلفة فى صدق أن كل واحد منها فى الخارج موجود. (هيدجى ١٨٣–١٨٤)

وأما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ١٣/١٣٧–١٤

هذا هو القول الرابع الّذى هو مختار صدر المتألهين، وهو أن مهيّة الأجزاء العقلية غير متحققة فى الخارج رأساً. فلاتكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددها. بل التحقق للوجود، بناء على أصالته. (آملى ٣٢١)

كذلك نقول نحن ١٩/١٣٧

فى جوابك إن قلت علينا ما قالوا عليهم. والفرق بين هذا القول والقول الأول ظاهر، كما أشار اليه فى الحاشية، فصار قولاً رابعاً. وهو نحو من الوجود بسيط، كما قال فى الأسفار. فالموجود فى الخارج هو الوجود، لكن يحصل فى العقل بوسيلة الحسّ أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامّة أو خاصّة، ومن عوارضه أيضاً كذلك.

ویحکم علیها بهذه الأحکام بحسب الخارج. فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمی بالذاتیات. وما یحصل لامن حیث ذاته بل لأجل جهة أخری یسمی بالعرضیات. فالذاتی موجود بالذات، أی متحد مع ماهو الموجود اتحاداً ذاتیاً، والعرضی موجود بالعرض، أی متحد معه اتحاداً عرضیاً. ولیس هذا نفیاً للکلی الطبیعی کما یظنّ، بل الوجود منسوب الیه بالذات اذا کان ذاتیاً، بمعنی ان ما هو الوجود الحقیقی متحد معه فی الخارج، لا أن ذلک شیٔ وهو شیٔ آخر متمیز عنه فی الواقع. (هیدجی ١٨٤)

وأما القول الثالث فسخیف ٣/١٣٨–٤

القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء فی الخارج مهیةً ووجوداً. وهو مختار شیخ الإشراق. واستدل له بأنّه، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمکن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنه یبقی بعد زوال فصله. فإن الشجر، اذا قطع، والحیوان، اذا مات یبقی جنسهما، وهو الجسم، مع زوال الفصل، وهو النموّ والحسّ.

ووجه سخافته هو استحالة تحقّق الحمل بینهما حینئذ، لامتناع حمل الموجودات المتباینة بعضها علی بعض، اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع... والإتحاد بحسب الوجود معتبر فی الحمل مطلقاً، سواء کان أولیاً أو شائعاً صناعیاً. (آملی ٣٢١-٣٢٢)

یعنی العقل فی التصدیق بثبوتها ٢/١٣٩

إن الجزء، لمکان تقدمه علی الکل بحسب الوجود الخارجی والذهنی، یستغنی عن السبب المستقل المغایر لسبب الکل. فهو مجعول بعین الجعل المتعلق بالکل، ولا یفتقر فی تحققه الی جعل آخر وراء جعل الکل...

وهذا الغنی عن السبب یعتبر تارة فی الجزء، بحسب الوجود الذهنی، وأخری فیه بحسب الوجود الخارجی. فإن اعتبر فیه بحسب الوجود الذهنی، بأن یکون تصدیق العقل بثبوت الجزء للمهیة مستغنیاً عن الوسط، سمی الجزء «بیّن الثبوت». وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجی، سمی الجزء «غنیاً عن السبب». (آملی ٣٢٢–٣٢٣)

وعن سببية على حدة ٥/١٣٩

بأن يكون سبب الماهية سبباً له أيضاً على حدة. (هيدجى ١٨٤)

بأن يكون لسبب المهيّة سببيتان: سببية بالنسبة الى المهيّه نفسها ، وسببية بالنسبة الى جزئها. (آملى ٣٢٣)

حتى يفيد مع ذكر ٧/١٣٩

اذ كيف لايكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها ؟ بل تصورالمجموع ليس، الّا تصوّرهذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فمعلوم انه لم يتصور المهيّة الّا بوجه ما . وايضاً، لو لم يستغن عن الواسطة فى الثبوت، لزم الجعل التركيبي فى الذاتيات. وهو باطل. (سبزوارى ٨٤)

كالاشكال المشهور ٩/١٣٩

قال شارح المقاصد: «اذا كانت العلّة التامّة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشئ نفسه. وإنما التقدم لكل منها. فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه، بل العلة الناقصة أوالتامّة التى هى الفاعل وحده، او مع الشرط والغاية». (هيدجى ١٨٤ــ١٨٥)

هو الإشكال الوارد فى العلة التامة، بالمعنى المركب، على المعلول، لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلّة التامّة عين المعلول . فلايتقدمان عليه لأنه من قبيل تقدم الشئ على نفسه، وهومستحيل. والكل، أعنى مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة. فهو أيضاً لايتقدم على المعلول ، لمكان استحالة تقدم بعض أجزائه، أعنى المادة والصورة اللتين هما عين المعلول. (آملى ٣٢٣)

كل فرد فرد ١١/١٣٩

يعنى مفاد القضية الكلية ، وهوالمراد بالكل الأفرادى. (هيدجى ١٨٥)

الكل مجموعاً ١٢/١٣٩

أى مجموع الأجزاء لامع الاجتماع بمعنى مجموع المعروض والعارض، بل المعروض

فقط ، لكن من حيث هو معروض للاجتماع على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً . (هيدجى ١٨٥)

وهذا هوالكل ، وهو اعتبار مجموع الأجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعيّة من حيث تقييده بها على أن التقييد داخلاً والقيد خارجاً .

وأخذ التقييد فيه ليس بمعنى تقييد التقييد حتى يقال بأن المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى ، بل بمعنى أخذ التقييد آلة للملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة للملاحظة متعلقه. (آملى ٣٢٤)

أى الكل مجموعاً بنحو شطرية الاجتماع ١٣٩/١٢-١٣

يعنى مجموع الأجزاء مع الاجتماع العارض لها الذى هوأمر عقلى ، أى مجموع المعروض والعارض. (هيدجى ١٨٥)

وهذا لايكون كلاً ولاجزء ، بل هو أمر اعتبارى ، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية. والمركب من المتأصل والاعتبارى اعتبارى لامحالة.

وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتبارى ، فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل ، فهو أمر اعتبارى . والهيئة الاجتماعية ، لو كانت موجودة ، يلزم التسلسل . فهى اعتبارى.

وأما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج ، فلما قرره المصنف فى الحاشية . (آملى ٣٢٤)

الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع ١٣٩/١٤

يعنى مجرد المعروض ، لامع العارض كالمعنى الثالث ، ولامع الحيثية المعروضية كالمعنى الثانى ، ولا واحد واحد على نحوالعام الاستغراقى كالمعنى الأول . بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها ، حيث ان لحاظها بتمامها شئ ، ومع الحيثية المعروضية للهيئة الاجتماعية شئ ، ومع الهيئة الاجتماعيه شئ ، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شئ .

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيثية المعروضية . والجزء عبارة عن تمامها من حيث هى هى . فحصل الفرق بين الكل والجزء ، وأن الفرق بينهما بالإعتبار ، وأن الكل

عبارة عن اعتبار بشرط شیء، أی بشرط الهیئة الاجتماعیة، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط، أی لا بشرط عن الهیئة الإجتماعیة. (آملی ٣٢٤–٣٢٥)

فان هیئة الاجتماع امر اعتباری ١٨/١٣٩

اذ، لو کانت هیئة الاجتماع فی العشرة، مثلاً، امراً عینیّاً، کالبیاض، کانت هی الحادیة عشرة. ففرضت هیئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهیئة الاجتماعیة مطلقا امر عینی. فیصیر الاحد عشر اثنی عشر. وله هیئة اخری عینیّة. وهکذا. فیلزم التسلسل.

وهیهنا وجه آخر فی حل اشکال تقدم العلة التامة المرکّبة من اجزائها المادة والصورة علی المعلول. وهو انّ العلة المادیّة والصوریة معتبرتان فی ناحیة العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحدانی، علی ما عرفت من انّ شیئیّة الشیء بصورته، وان الفصل الاخیر الجامع لوجودات اجناس وفصول، هو حقیقة النوع، بل هو الوجود. فکیف یتحقق المادة والصورة، بماهما شیئان فی المعلول، حتی یقال: هما فی العلة عین ما فی المعلول، فلا تقدم؟ کیف لا تقدم للعلة التامة، وهی العلة الحقیقیة؟ واطلاق المرکب علی المعلول المستکمل بالوصول الی الغایة باعتبار قبول التحلیل عند العقل الی کمالات تلک الموجودات المتعاقبة وفعلیّاتها. فانّه جامع لها، بنحو اللّف. وهو، بوحدته، یوازی الکلّ بکثرتها. ولیس فاقداً الّا ما هو من باب الحدود والنقائص. (سبزواری ٨٤–٨٥)

وحدة حقیقیة ٣/١٤٠

لا اعتباریة. (آملی ٣٢٥)

ترکبا من اجزاء ٣/١٤٠

الألف فی «ترکبا» للإطلاق. و«ترکب» صفة لقوله «فی واحد»...

ثمّ الکلام فی هذه المسألة یقع تارة فی مرحلة الثبوت، أی ما به یتحقق المرکب الحقیقی، وأخری فی مرحلة الإثبات، أعنی ما به یحرز أنه مرکب حقیقی.

أما مرحلة الثبوت، فالترکیب الحقیقی یحصل من اجتماع أمور بینها فعل وانفعال واحتیاج وافتقار. بکون بعضها مؤثراً فی بعض وبعضها متأثراً عن بعض، کالمهیّة المرکبة

من الجنس والفصل، والجنس المركب من المادة والصورة.

أما مرحلة الإثبات، فأمارة التركيب الحقيقي هوأن يترتب على الكل أثرمغايرللآثار المترتبة على الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الّذى أثره تفريح القلب، وهو غير آثار العناصر.

وأمارة التركيب الإعتبارى هى أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء، كفتح البلد الذى هوأثر العسكر، اذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم؛ وهو ينحلّ الى علة أفعال، كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هوالفتح. (آملى ٣٢٥)

لكونها ضروريّة ٦/١٤٠

اذ من البديهيات والفطريات انّه، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، واذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة. فلم يكن تركيب حقيقي. فالمطلب، لوضوحه وجلائه، لايحتاج الى البرهان. فهذه المسألة، مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها، لبداهتها. (سبزوارى ٨٥)

معيار ٨/١٤٠

حاصله أن معيار الوحدة الحقيقية أن يختصّ المتّصف بها بلوازم وآثار لاتكون عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها، كياقوت واحد، لا كعشرة ياقيت والعسكر. (هيدجى ١٨٥–١٨٦)

لمجموع العناصر ١١/١٤٠

كالعناصر الموضوع، كل منها بجنب الاخرىٰ، من غير تصغر اجزاء وتماس وفعل وانفعال وكسر وانكسار بينها. (سبزوارى ٨٥)

بقول السيد السناد ٣/١٤١

محصل ما ذهب اليه السيد، على ما فى الشوارق هو:

«أن التركيب على قسمين: أحدهما التركيب الانضمامى. وهو أن ينضم شئ الى شئ

ویکون لکل واحد منهما ذات علی حدة فی المرکب منهما. فیکون فی المرکب کثرة بالفعل، کترکیب البیت من الأبواب والأخشاب واللبنات ، وترکیب البخار من الأجزاء المائیة والهوائیة .

الثانی الترکیب الاتحادی. هو أن یصیر الشیء عین شیء آخر ومتحداً معه، ویکون لکلیهما فی المرکب ذات واحدة، هی عین کل واحد منهما وعین المرکب منهما، کصیرورة زید کاتباً. وهما ذات واحدة فی الخارج. ومعنی الترکیب أن العقل یقسم ذلک الواحد الی قسمین نظراً الی أن أحد الجزئین قد یکون موجوداً ولا یکون عین الآخر، ثم یصیر عینه؛ أو الی انهما قد یکونان أمراً واحداً ، ثم قد ینعدم ذلک الأمر الواحد من حیث إنه عین أحدهما، ویبقی من حیث إنه عین الآخر، کالجسم والنامی. فانهما أمر واحد ، هو الشجر. ثم اذا قطع، انعدم من حیث إنه عین النامی ، ویبقی من حیث إنه عین الجسم. وترکیب الجسم من الهیولی والصورة من هذا القبیل» . (آملی ٣٢٦)

السناد ٣/١٤١

فی القاموس: السناد بالکسر الناقة القویة. (هیدجی ١٨٦–١٨٧)

ترکیب اجزاء عینیّة اتحادی ٤/١٤١–٥

فیه اشکال. لانّ حیثیّة القوة تنافی حیثیة الفعلیّة ، کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی. فکیف یتحد المتقابلان ؟ وایضاً ، الاتحاد یجور بین اللامتحصل والمتحصل کالمهیّة والوجود ، والجنس والفصل، حیث انهما اجزاء عقلیّة ، لاخارجیّة. والهیولی موجودة عند المحققین. والموجودان لایکونان موجوداً واحداً ، وتوجیه الاتحاد ان الهیولی، لما کانت قوة محضة ، ولم تکن مرهونة بفعلیّة ، حتی یکون لها تابّ وتعصّ عن الاجتماع بفعلیّة اخری ، کما فی الصور، «اذ صورة بصورة لاتنقلب»، والقوّة خفیفة المؤنة، جاز ان تتحد الهیولی بکل صورة وفعلیّة ، ولاتعصی فیها عن قبولها. وهی، وان کانت موجودة ، الّا انّ وجودها فی غایة الضعف ، حیث انّها قوة صرفة. فترکیبها مع الصورة ، ترکیب اللامتحصل مع المتحصل ، لانّ القوّة عدم ، الّا انّها عدم شأنی. فهذا معنی اتحادهما ،

لا انّ حیثیّة القوّة وحیثیّة الفعلیّة واحد ، لاتعاند بینها. (سبزواری ٨٥ـ ٨٦)

یعنی : ترکیب الأجزاء الخارجیة اتحادی ، کالترکیب الأجزاء العقلیة، أعنی الجنس والفصل ، بناء علی التحقیق من تعددها مهیّة واتحادها وجوداً. (آملی ٣٢٥ـ٣٢٦)

صورة بعد العراء ٧/١٤١

وهذا هو مورد انفکاك الصورة عن المادة. وإنما قال «فی عالم المثال» ، لأن الصورة فی هذا العالم لاتنفک عن الهیولی، ولاتبقی مجردة عنها، کما سیأتی فی الطبیعیات. (آملی ٣٢٦)

أی وجد قبل الصورة ٨/١٤١ ـ ٩

غرضه من تفسیر «کان» بـ«وجد» هو بیان أن «کان» فی الشعر تامة ، لاناقصة. وهذا هو مورد انفکاك الهیولی عن الصورة. (آملی ٣٢٦)

الهیولی الثانیة ٩/١٤١

تخصیصها بالثانیة لتصحیح القافیة ولکون العراء والکساء فیها ظاهراً بخلاف الأولی، کما قال السید المذکور: «ولنجعل البیان مخصوصاً فی الهیولی الثانیة مع صورتها لیقاس علیها سائر الهیولیات مع صورها». (هیدجی ١٨٧)

ولعل السر فی اختصاصه البیان بالهیولی الثانیة أظهریة التعریة والتکسیة فیها بالنسبة الی الهیولی الأولی. فإن من الواضح البدیهی اکتساء المنی بالصورة المنویة قبل تصورها بالصورة الإنسانیة. (آملی ٣٢٧)

وهو المناسب لمقام التعلیم والتعلّم ١١/١٤١

اشارة الی انّ الترکیب الانضمامیّ هو المرضیّ. (سبزواری ٨٦)

عین مع الوجود فی الأعیان ٢/١٤٢

یعنی متحد معه بحسب الخارج ، لابحسب المفهوم. (هیدجی ١٨٨)

فی الاذهان بحسب المفهوم ٣/١٤٢

فی هذا البیت اشارة الی الجمع بین القولین ، بانّ من قال بالعینیّة، نظر الی اتحادهما فی العین، ومن قال بالمساوقة ، نظر الی اختلاف مفهومهما فی الذهن. (سبزواری ٨٦)

بنحو الوجود ٤/١٤٢

والوجود متشخص بنفس ذاته. (هیدجی ١٨٨)

مذهب کثیر من الفحول ٤/١٤٢

إن فی عینیة التشخص مع الوجود أو تغایرهما أربعة أقوال:

(١) القول بالعینیّة مصداقاً وتغایرهما مفهوماً. ولازم العینیّة المصداقیة والتغایر المفهومی هو تساوقهما بحسب المفهوم، أی صدق کل علی مایصدق علیه الآخر...وهذا ما ذهب الیه الفحول، کالمعلم الثانی وصدرالمتألهین، وعلیه المصنف.

(٢) القول بتقدم الوجود علی التشخص. وهو مذهب من یقول بأن ثبوت کل صفة لشیٔ متأخرعن وجوده فی نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص، فثبوته له یتوقف علی وجوده.

(٣) القول بتقدم التشخص علی الوجود. وهذا مذهب من یقول بأن الشیٔ ما لم یتشخص، لم یوجد فی الخارج.

(٤) ما ذهب الیه المحقق الشریف. وهوانهما متغایران، لایتقدم أحدهما علی الآخر، لأنه لو تقدم الوجود علی التشخص، لزم ان یکون المبهم موجوداً فی الخارج. ولوانعکس، لزم أن یکون المعدوم ذا هویة فی الخارج. (آملی ٣٢٧)

لامشخصات حقیقیة ٦/١٤٢

اعلم أن المهیّة النوعیّة، من حیث هی هی، نفس تصورها غیر مانع عن وقوع الشرکة فیها. والشخص منها، نفس تصوره مانع من الشرکة. فیجب أن یکون فی الشخص أمر زائد، به یمتنع من وقوع الشرکة فیه. وذاك الأمرالزائد هو المراد من التشخص.

وهو وجود المهیّة، عند المحقّقین؛ والعوارض المحتفّة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة، عند قوم.

والحق ما علیه المحققون. لأن العوارض لیست داخلة فی قوام الشخص من حیث هوشخص، بل هی عوارض علی الشخص، خارجة عنه، یتوقف عروضها علیه علی صیرورة

الشخص شخصاً. . مع أن تلك العوارض فی أنفسها ليس شیٔ منها مما يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شیٔ هو المراد من التشخص. (آملی ٣٢٧–٣٢٨)

وكونها علامات وكواشف ١٤٢/٧

يعنی: هذه العوارض لابخصوصيتها ، بل القدر المشترك بين تلك الخصوصيات ، أمارة على التشخص. ولذا بزوال خصوصية منها لايزول التشخص. فإن لكل واحدة منها مراتب لايتناهی حسب قبول الحركة انقسامات لاتتناهی. وجميع هذه الأقسام التی بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الی منتهاها فيما فيه الحركة من الكم أو الكيف أو الوضع أو الأين. (آملی ٣٢٨)

فكما انّ لكلّ مزاج ١٤٢/٨ – ٩

أی شخصی ، بقرينة اطلاق الواحد المعيّن، والمزاج النوعی ايضاً، وان كان كذلك ، الّا ان الشخص اوفق بما نحن فيه. (سبزواری ٨٦)

بينهما حدود غير متناهية ١٤٢/٩

لانّها مافيه الحركة الكيفيّة، والحركة متصلة قابلة للقسمة الی غير النهاية، لانطباقها على المسافة والزمان، وتجزيهما فی التنقيص لايقف عند حدّ، والّا، لزم مفاسد الجزء الذی لايتجزّیٰ. فالمزاج الشخصی كيفية شخصيّة ، مع هذا العرض العريض . فكذا كلّ من المشخّصات، بمعنی امارات التشخّص، من الاعراض المكتنفة بالشخص. (سبزواری ٨٦)

كذلك للاين والمتی والوضع ١٤٢/١٠

إنما خصّصها بالذكر لانها الأعراض الخاصة ينتهی اليها إفادة التشخص . (هيدجی ١٨٨)

طبيعيّة مثلاً ١٤٢/١٣

انما قلنا « مثلاً » لانّ الكلّ العقلی كذلك . اذ ، كما انّ مهيّة الانسان لايمتنع صدقها على كثيرين، بانضمام مهيّات الاين والمتی والوضع وغيرها، وهی الكليّات الطبيعيّة منها، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق على كثيرين، بضمّ الكلّی العقلی من الاين وغيره اليها،

ما لم ينضمّ الوجود الحقيقي ، وهوالتشخص الحقيقي اليها ، كما انّ الاين وغيره ، مالم ينضم اليه وجود، لم يتشخّص ، والشئ ما لم يتشخص، لم يشخص ، ولو بمعنى امارة التشخّص. وحال الكلى المنطقى ابين منهما. (سبزوارى ٨٦–٨٧)

أتى بكلمة «مثلاً» لما ذكره فى الحاشية من عدم اختصاص هذا الحكم بالكلى الطبيعى بل الكلى العقلى والمنطقى أيضاً كذلك. وذكر الكلى الطبيعى من باب المثال دون العقلى، خلافاً للتجريد حيث يقول. «ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله» دفعاً لتوهم عدم جريانه فى الكلى الطبيعى. (آملى ٣٢٨–٣٢٩)

فلايحصل من انضمام كلى الى كلى ١٤/١٤٢

غاية الأمر ان يفيد الانحصار فى فرد، كما يقال للانسان الفاضل المتكلم القائل بكذا فى كتاب كذا الى غير ذلك مما يوجب الانحصار فى فرد خارجى، إلا أنّه لايوجب امتناع فرض الصدق على الكثيرين. (هيدجى ١٨٨)

اذ لايمنع صدقه على كثيرين ٥/١٤٣

بل، ولو ضمّ الف مخصّص، فلايفيد الّا التميز. (سبزوارى ٨٧)

يضاف ذا ٦/١٤٣

يعنى التميز أمرنسبى دون التشخص، لأنه نحو وجود الشئ وهويته. (هيدجى١٨٨)

منه ايضاً ٨/١٤٣

يعنى افتراق التميز عن التشخص نشأ من كون التميز مضافاً والتشخص نفسياً. فإنه حينئذ فى الشخص الذى لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم، يتحقق التشخص دون التميز. (آملى ٣٣٠)

بمعنى ما به يمنع ٩/١٤٣

إنما فسّر التشخص بقوله «بمعنى ما به ...» احترازاً عن التشخص بمعنى الامتياز، فإنه يحصل بالكليات. (هيدجى١٨٨)

هو عین ذاته ١٠/١٤٣–١١

اذ لامهیّة له، بخلاف غیره، اذ کلّ ممکن زوج ترکیبی، فمن الزیادة استنبط ما قلنا ان الکفایة بعد امکانه الذاتی. (سبزواری ٨٧)

اذا کان تشخص الشخص بوجوده، ففیما کان ذاته مهیة معروضة للوجود، یکون تشخصه بوجوده العارض علی مهیته. و إن کان فی الوجود موجود، مهیته هی عین الوجود لا أنها مهیّة معروضة للوجود، یکون لامحالة ذاته عین التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عیناً. لکن واجب الوجود، حقیقته عین الوجود. فیکون ذاته عین التشخص. فلاسبیل فی تصور الانتشار والتکثر فی ذاته تعالی. (آملی ٣٣٠)

مکتفیا بالفاعل ١١/١٤٣–١٢

عن المادة ولواحقها. (هیدجی ١٨٩)

لیست بذواتها شخصیة ١٣/١٤٣

بل إنما تشخصها بوجودها. لکن، حیث إنها مجردة عن المواد، ولاتحتاج فی فیضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الی تخصص استعداد وإمکان استعدادی، بل یکفی إمکانها مع وجود فاعلها فی فیضانها منه تعالی، فلاجرم صار نوعها منحصراً فی الشخص، ولیس لنوعها أفراد منتشرة. (آملی ٣٣٠)

الا ان مجرد امکانها الذاتی یکفی ١٣/١٤٣–١٤

أی من غیر حاجة الی القیام بموضوع، کما فی العرض حیث یحتاج فی وجوده الی موضوع یقوم به، أو الحلول فی محل، کما فی الصورة المحتاجة الی محل تحل فیها، أو التعلق بمادة، کما فی النفس المحتاجة الی بدن متعلق به. (آملی ٣٣٠)

فلاجرم ١٤/١٤٣

اذ تکثر الافراد من نوع واحد بالمادّة القابلة للفکّ ولواحقها، والعقول مفارقات محضة. (سبزواری ٨٧)

ولكنه مكتف بها من المخصصات ١٨/١٤٣

أی لایحتاج بعد إمكانه الذاتی ووجود الفاعل والهیولی القابل الی تخصص استعداد حتی تقرب قابله به الی الوجود. فیكون فیضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غیرسبق مادته علی صورته . وهذا معنی الابداع ، لأن الابداع هو كون وجود الشیٔ غیر مسبوق بالمادة. (آملی ٣٣١)

فالنوع ایضاً منحصر ١٩/١٤٣

لانّه ، وان كانت له مادة ، الّا انّه لیس لها لواحق هذه المادة العنصریة ، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة ، ونحوها. (سبزواری ٨٧)

وذلك لامتناع الفكّ علیه، وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفك. فالماء مثلاً منتشر أفراده بالفك والفصل ، ووقوعها علیه یتوقف علی قبول مادته لها. ولو لم یقبلها ، لكان الماء متصلاً واحداً، فیكون شخصاً واحداً ، لأن الوحدة الاتصالیة تساوق الوحدة الشخصیة...

ومادة الأفلاك غیر قابلة ، عندهم ، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمورهوالصور النوعیة منها. (آملی٣٣١-٣٣٢)

القابلان ٢٠/١٤٣

یعنی العقلی والخارجی، أی الامكان الذاتی والمادّة. وكل ما لامادّة له نوعه منحصر فی شخصه. وكذا كل نوع مادّی مستلزم بحسب الطبیعة لما یمنعه عن الانفصال ، كالفلك . فمن المستحیل ان یتعدد أشخاصه فی الوجود . أی لایكون فی الوجود منه إلا شخص واحد. والمانع فی الأفلاك وما فیها هوصورها النوعیة. (هیدجی ١٨٩)

وان تعدوا نعمةالله ١/١٤٤

ابراهیم ٣٤/١٤

علی المرضی ٣/١٤٤

أی علی المذهب المرضی. (هیدجی ١٨٩)

خلافاً لبعضهم ٣/١٤٤

مراده بالبعض هوالمحقق الدّوانى وسيّد المدققين حيث ذهبا الى أن التشخص إنما هو بنحو الادرك . فلو أدرك الماهية بالاحساس، مثلاً، كان المدرَك شخصاً وجزئياً. وإن أدرك بالعقل، كان كلياً؛ وليس هناك تفاوت فى نفس المدرَك ، بل فى نحو الادراك فقط.

ولا حاجة فى ابطاله الى مؤنة زائدة على تحقيق أن التشخّص بنحو الوجود .

(هيدجى ١٨٩)

انت لاتحتاج ٤/١٤٤

كيف ؟ ويلزم على هذا القول أن لاتكون الماهية الموجودة فى الخارج، من حيث هى موجودة فيه ، شخصاً فيه. وهو بديهى البطلان، حيث إن المهيّة الموجودة فى الخارج شخص ، أدرك أم لم يدرك ، كان ادراكها بالإحساس أو التخيل أو التعقل. فلامحالة تكون جزئيتها من جهة تفاوت فيها ، مع قطع النظر عن ادراكها. (آملى ٣٣٢)

فى الوحدة والكثرة ٢/١٤٥–٣

الوحدة والكثرة أيضاً من الأمور العامة ، لأن الوحدة عين الوجود، بحسب المصداق وإن تغايره بحسب المفهوم. والوجود كان من الأمور العامة. فتكون الوحدة كذلك. ولأن الوحدة تعمّ جميع الموجودات ، والكثرة تعمّ أكثرها، ولأنهما معاً تعمّان جميع الموجودات. فالبحث عنهما من الأمور العامة على جميع التقادير. (آملى ٣٣٢–٣٣٣)

كالوجود ٢/١٤٦

فكل مايقال إنه موجود يقال عليه إنه واحد. (هيدجى ١٨٩)

أعم الأشياء ٢/١٤٦

فلايمكن تعريفها كسائر الأمور المساوقة للوجود فى العموم إلا مع الدور أو تعريف الشئ بنفسه.

فقد قيل: الواحد هوالذى لاينقسم من الجهة التى يقال إنه واحد، وهذا يشتمل على تعريف الشئ بنفسه ، وعلى الدور أيضاً ، لأن الإنقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة.

ویقال فی تعریف الکثرة إنها المجتمعة من الوحدات. (هیدجی ١٨٩–١٩٠)

ان ذاتک من عالم القدس والکلّیة والحیطة ٤/١٤٦–٥

اذ ذاتک، اذا صارت بالفعل ، تخطت الی عالم اللاهوت ، فضلا عن الجبروت والملکوت، من طریق العلم والمعرفة ، ومشت علی ارض الحقائق، وطارت الیٰ اوج المعانی واحاطت بالصّور. واذا کانت لذاتک هذه السعة والحیطة . والاعم له حیطة ما . ولذا یسمّی القضیة الکلّیة «محیطة» ، کما فی حکمة الاشراق ، ناسب ذاتک فسهل لک معرفته. شعرٌ :

رو مجرّد شو مجرّد را ببین دیدن هرچیزرا شرط است این

(سبزواری ٨٧)

قل الروح من أمر ربی ٥/١٤٦

الإسراء ٨٥/١٧

لکن الوحدة عین الوجود ٩/١٤٦

قال صدر المتألهین فی الأسفار: « لفظ الوحدة یطلق بالاشتراک الصناعی علی معنیین: أحدهما المعنی الإنتزاعی المصدری، أی کون الشیٔ واحداً. ولاشبهة فی أنه من الأمور العقلیة التی لاتحقق لها خارجاً.

والآخر ما به یکون الشیٔ واحداً بالذات ، ویمنع وقوع الکثرة فیها. وهذا المعنی من لوازمه نفی الکثرة، بخلاف المعنی الأول، فإنه من لوازم نفی الکثرة.

والوحدة بالمعنی الانتزاعی ظل للوحدة الحقیقیة الأصلیة، ینتزع منها من نفس ذاتها، وفی غیرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها ». (آملی ٣٣٣)

بل نفس الوحدة العینیة ٤/١٤٧–٥

نفس الوحدة العینیة هی الوجود ، لاتحاد الوحدة مع الوجود عیناً ، کما تقدم من أن ماهو مصداق الوحدة بعینه مصداق الوجود. وإنهما متغایران مفهوماً ، متحدان مصداقاً.

وأما مفهوم الوحدة ، فهو شیٔ غیر الوجود. یعرضه الوجود ذهناً. فلا یکون ذات

نفس الوحدة ، أی مصداقاً لمفهوم الوحدة، بل هو ذات المفهوم بالحمل الأولی، ولكنّه معروض لمصداق الوحدة فی الذهن الذی هونفس وجوده الذهنی . (آملی ٣٣٤)

هوالواحد بالوحدة ٥/١٤٧

أی الواحد بماهو واحد ، علی قیاس الموجود بما هو موجود.

قال صدرالمتألهین فی شرحه للهدایة: «اعلم أن الواحد قد یکون عین الوحدة، وهو الواحد بما هو واحد ، وهو أحق الأشیاء بالوحدة؛ وقد یکون غیرها. وهذا علی ضربین: حقیقی وغیرحقیقی» .

والمصنف أدرج الشق الأول ایضاً فی الحقیقی ، وجعله قسمین . ولا مشاحة فی الاصطلاح. (هیدجی ١٩٠–١٩١)

کالحق الواحد حقت کلمته ٦/١٤٧

اذ لامهیّة له ، سوی الوجود البحت البسیط . والوجود هوالوحدة القائمة بذاتها . والوحدة هی الوجود ، کالتشخّص. فهذه المفهومات الثلثة لها مصداق واحد، هوالوجود الحقیقی. (سبزواری ٨٧)

وکالوجود المنبسط الذی هوفعله وکلمته، فإنه أیضاً واحد، بمعنی أنه نفس الوحدة لاذات له الوحدة ، وإن کان بینه وبین الحق ، جل وعلا ، فرقاً من حیث إن الحق عین الوحدة الأصلیة ، کما أنه تعالی عین الوجود الأصیل، والوجود المنبسط عین الوحدة الحقّة الظلیة ، کما أنه الوجود الظلی...

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقیقیة ظلیة، بل الوجود مطلقاً، حتی الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقة ، أی ذات عین الوحدة، لا ما له الوحدة. (آملی ٣٣٤)

والأول إما واحد بالخصوص ٦/١٤٧

المراد بالأول هو الواحد الحقیقی مطلقاً ، سواء کان واحداً بالوحدة الحقّة أو غیر الحقّة...

والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد . ویقال له الواحد الشخصی أیضاً .

(آملی ٣٣٤ـ ٣٣٥)

واحد بالعموم بمعنی السعة ٧/١٤٧

کحقیقة الوجود لابشرط. (هیدجی ١٩١)

وهذا مثال للواحد الحقیقی الذی هو نفس الوحدة المعبر عنه بالوحدة الحقة. (آملی ٣٣٥)

الطبیعة المعروضة للوحدة ایضاً ٩/١٤٧

أی کما هو غیر منقسم من حیث العارض. (هیدجی ١٩١)

أی کما أن معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة علیه غیر منقسم، یکون من حیث نفسه مع قطع النظر عن الوحدة العارضة علیه أیضاً، غیر منقسم.

وذلک کمفهوم الوحدة مثلاً، فإنه یقال: مفهوم الوحدة واحد، فهو باعتبار وحدته العارضة علیه غیر منقسم، ونفسه من حیث ذاته، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة علیه أیضاً غیر منقسم. (آملی ٣٣٥)

ومفهوم عدم الانقسام ٩/١٤٧ـ١٠

مفهوم الوحدة هو بعینه مفهوم عدم الانقسام، لأن عدم الإنقسام حدّ للوحدة، کالحیوان الناطق بالنسبة الی الانسان.

قال فی الأسفار: الواحد ما لاینقسم من حیث إنه لاینقسم. (آملی ٣٣٥)

والثانی اما وضعی ١٠/١٤٧

أی قابل للاشارة الحسیة، وذلک کالنقطة. (آملی ٣٣٥)

مفارق محض ١٠/١٤٧

کالعقل. (آملی ٣٣٥)

متعلق بالجسم ١١/١٤٧

کالنفس. (آملی ٣٣٥)

والمنقسم ١١/١٤٧

أی المنقسم من حیث ذاته المعروض للوحدة، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة

علیه. (آملی ٣٣٥ـ ٣٣٦)

منقسم بالذات ١١/١٤٧

کالمقدار. (هیدجی ١٩١)

بالعرض ١١/١٤٧

کالجسم الطبیعی، حیث إنه قابل للقسمة بواسطة المقدار. (آملی ٣٣٦)

الواحد الغیر الحقیقی ١١/١٤٧ـ١٢

وهو مایکون أشیاء متعددة مشترکة فی أمر واحد، وهو جهة وحدتها. وظاهر أن جهة الوحدة فی الواحد غیر الحقیقی هی الواحد الحقیقی. (هیدجی ١٩١)

کما سیاتی فی النظم ١٣/١٤٧ـ١٤

واما فی الشرح، فقد مضیٰ فی قولنا «وهو مالا یحتاج فی الاتصاف...» (سبزواری ٨٧)

فالذات فی الوحدة ١٦/١٤٧

تلخیصه انّ الوحدة، امّا حقیقیّة، وهی ما یکون وصف الشیّ نفسه، وامّا غیرها. والحقیقیّة، امّا حقّة، وهی نفس الوحدة القیومیّة، لاذات له الوحدة، وامّا غیرها، وهو بخلافها. (سبزواری ٨٧)

وهی أی الوحدة الحقیقیة ١٩/١٤٧

صرح بمرجع ضمیر «هی» بأنه الوحدة الحقیقیة مطلقاً بکلا قسمیها، من الحقة وغیر الحقة، لئلا یتوهم من کون هذا التقسیم لخصوص غیر الحقة منها لأجل کونه أقرب الی الضمیر. (آملی ٣٣٦)

وهو الوحدة العددیة ١٩/١٤٧

أی المنسوبة الی العدد.

اعلم أن الوحدة لیست بعدد، لأن العدد کم یقبل الإنقسام، والوحدة لاتقبله. ومن جعلها عدداً اراد بالعدد مایدخل تحت العدّ. فالنزاع لفظی. بل هو مبدء العدد المتقوم بها. (هیدجی ١٩١)

وانما غیرنا السیاق ٢/١٤٨

تغییر السیاق إنما هو فی قوله «ذوالخصوص»، حیث عبر عنه بکلمة «ذو»، بخلاف قوله «أنم للخصوص»، حیث لم یذکر فیه کلمة «ذو». (آملی ٣٣٦)

للاشارة الی عدم الفرق ٢/١٤٨-٣

لما حقق من أن الفرق بین المشتق وبین المبدء بالاعتبار. (آملی ٣٣٦)

کان مفهماً موضوعه عدم قسمة ٤/١٤٨

کلمة «مفهماً» بمعنی المفهوم، خبر لـ«کان»، و «موضوعه» اسم له. یعنی: کان موضوعه مفهوم عدم الانقسام.

وهذه العبارة مأخوذة من التجرید، حیث یقول: فموضوع مجرد عدم الانقسام لاغیر وحدة شخصیة، یعبر عنها بالوحدة المطلقة، من غیر تقیید». (آملی ٣٣٦-٣٣٧)

الموصوف بالوحدة والوحدة کلاهما واحد ٤/١٤٨-٥

اذا قلت: مفهوم الوحدة واحد، ففهوم الوحدة موصوف، والواحد صفة له. فالوحدة التی هی مبدء الأعداد اتصفت بالوحدة، وهی، أی الوحدة الموصوفة بالوحدة، التی هی مفهوم الوحدة، مصداق لمفهوم عدم الانقسام، لا أنها عینه حتی ینافی کونها واحدة بالخصوص وکون وحدتها شخصیة. (آملی ٣٣٧)

فهو فی المفاهیم آیة الوحدة ٦/١٤٨

یعنی: کما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق، وبتکرر تجلیاته تتحقق الحقائق بلا تکثر فی المتجلی، کذلک بتکرر مفهوم الوحدة تتحقق مفاهیم الأعداد، حیث إن مفهوم الاثنین لیس إلا تکرر الواحد مرتین، واذا تکرر ثلاثاً یتحقق مفهوم الثلاثة، وهکذا. فمفاهیم الأعداد کلها لیست حاصلة إلا بتکرار الوحدة. فهی مبدء لمفاهیم الأعداد، کما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق. (آملی ٣٣٧-٣٣٨)

کالنقط ٨/١٤٨

أی ذلک الموضوع کالنقطة الشخصیة. (هیدجی ١٩٣)

لایقبلها الکل ١٠/١٤٨

أی تمام أقسام الواحد لاتقبل القسمة من حیث عارضها الّذی هوالوحدة مطلقاً، سواء کانت من هذا القسم، أی من القسم الذی لایقبل معروضه القسمة أیضاً من حیث هومعروض، أو من القسم الآتی، ای من القسم الّذی یقبل معروضه القسمة من حیث هومعروض، کالمقدار والجسم. (آملی ٣٣٨)

فانّه یعدم المقدار ١٣/١٤٨

لانّ المقدارلیس الّا القدرالمعیّن من امتداد الجسم. واذا ورد علیه الفکّ، لایبقی، وهو بسیط، لانّ الاعراض بسائط خارجیّة. فلیس ان الفکّ یبقی منه شیئاً ویعدم شیئاً. واما ان القسمة الوهمیّة الی الاجزاء المقداریة فی الجسم وغیره، بالعرض، لابالذّات، اذ لاقدر ولاصغر ولاکبر ونحوها فی مقام ذات الهیولی والجسم وغیره من الاعراض، غیرالکم المقداری. وامّا ان الهیولی تقبل القسمة الفکّیّة، فلانّها غیرمرهونة بالاتصال، حتی یعدمها الانفصال شانها القبول واللاتعیّن. (سبزواری ٨٧ – ٨٨)

والوحدة الغیرالحقیقیة ١٨/١٤٨

وهی مایکون معروضها أموراً متکثّرة فی الواقع وهی [واحدة] بحسب الشرکة فی أمر ما. (هیدجی ١٩٣)

نسبةً ٢/١٤٩

وهی اشتراکهما فی صفة اضافیة، کما قالوا: نسبة النفس الی البدن کنسبة الملک الی المدینة، فهما متحدان فی التدبیر. (هیدجی ١٩٣–١٩٤)

فاللف والنشرمرتب ٢/١٤٩

فالتجانس هو وحدة شیئین أو أشیاء متعددة فی جنس واحد...

والتماثل هوالوحدة فی النوع.

والتساوی هو الوحدة فی الکم.

والتشابه هوالوحدة فی الکیف.

والتناسب هوالوحدة فی النسبة.

والتوازی هوالوحدة فی الوضع. (آملی ٣٣٨)

الهوهوية ٢/١٥٠

مرکب جعل اسماً، فعرف باللام. والمراد به اتحاد ما، أی مطلق الإتحادوالإشتراك بين شيئين فی معنی من المعانی. وقد يراد به الاتحاد فی الوجود، وكذلك الحمل المتعارف الايجابی مواطاة. (هيدجی ١٩٤)

. . . والحمل أيضاً، مثل الهوهوية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الاتحاد فی الوجود. فالهوهوية هی الحمل على تقدير كونهما معاً مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد فی الوجود. كما أن الهوهوية تكون أعمّ من الحمل، اذا كانت بمعنی مطلق الاتحاد، وكان الحمل بمعنی الاتحاد فی الوجود. والحمل يصير أعم منها، اذا كان هوأعمّ، والهوهوية بمعنی الاتحاد فی الوجود. (آملی ٣٣٨– ٣٣٩)

وهی مقسم للحمل ٢/١٥٠

بناء على ما هو المشهور، من انّها اعمّ، وهو مخصوص بالاتحاد فی الوجود. (سبزواری ٨٨)

وللتماثل بوجه ٣/١٥٠–٤

فانّ التماثل قد يدرج فی الهوهويّة، وقد يدرج فی الغيريّة. والثانی سياق اهل الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، امّا متفقان فی المهيّة ولازمها، فهما المثلان، اولا، فاما يمكن اجتماعهما فی محل واحد، فهما الخلافان، اولا، فهما الضدان. (سبزواری ٨٨)

وكذا التجانس والتشاكل ونظائرها، لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، اذ لولا الكثرة، ماصحّ شیٔ منها. فعدّها من عوارض الكثرة أولی. (هيدجی ١٩٤)

فلم خصصتها بالحمل ٧/١٥٠

وهوالاتحاد فی الوجود. (هيدجی ١٩٤)

قلت اولاً التعارف ١٥٠/٧–٨

يعنى: اطلاق الحمل على الاتحاد فى الوجود يكون بحسب المتعارف المشهور. وإلا، فهو يطلق على مطلق الاتحاد ايضاً، فيكون بهذا المعنى مساوياً للهوهوية بمعنى مطلق الاتحاد. (آملى ٣٣٩)

وفى النظم ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر ١٥٠/٨– ٩

فكما ان الضاحك والكاتب متخالفان مهيّة، متّحدان وجوداً، ولذلك يحمل احدهما على الآخر بهوهو، كذلك زيدوعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متحدان فى الانسانية، لانّ تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن ان يقال: زيدوعمرو فى مقام الانسانية. وكذلك الانسان والفرس مختلفان بالمهية النوعيّة، متحدان فى الحيوانية. فيمكن ان يقال: الانسان فرس فى مقام الحيوانية. وقس عليها سائر اقسام الهوهوية. (سبزوارى ٨٨)

أى لم نقيد فى النظم جهتى الوحدة والكثرة باتحاد الوجود وتعدده. (آملى ٣٣٩)

وثانياً نقول ١٥٠/٩

بل هى بمعنى الحمل، واثبات التعلّق المذكور له لا يوجب نفيه عن غيره. (سبزوارى ٨٨)

لو اتبعنا المشهور ١٥٠/٩

من أن الحمل هوالاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

فالهوهوية هنا ليست بمعناها الأعم ١٥٠/٩–١٠

بل يكون بمعنى الاتحاد فى الوجود، المساوى للحمل بهذا المعنى أيضاً، وإن كان هذا المعنى فيها خلاف المشهور، كالإتحاد المطلق فى معنى الحمل. (آملى ٣٣٩)

اعتبر جهتى الوحدة ١٥٠/١٠

لأن الحمل هوالاتحاد، وهويقتضى اثنينية ما ووحدة ما، اذ لوكان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل، أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

وكما أن الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغيرذلك، فكذلك الحمل،

إلا أن أشهر أفراده هو الحكم بالاتحاد فی الوجود . ولذلك قد يختصّ البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد فی الوجود، فانه المشهور المتعارف المقبول، اذ لايقال فی المتعارف: زيد عمرو من حيث اشتراكهما فی النوعية. (هيدجی ١٩٤)

لأن من جهة الكثرة تتحقق الاثنينية، فيتحقق الموضوع والمحمول. ومن جهة الوحدة يصح الحمل والهوهوية. (آملی ٣٣٩)

ذاتا وماهيةً ١٢/١٥٠

المراد بـ«الذات» الحقيقة. (هيدجی ١٩٤)

لاوجوداً فقط ١٢/١٥٠

إشارة الى ان كلما تحقّق الاتحاد فی المفهوم تحقّق فی الوجود، اذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده، ولاعكس كليّاً. ولكن النّظر فی الحمل الاولی الى الاتحاد فی المفهوم. (هيدجی ١٩٤–١٩٥)

ولكن بعد ان يلحظ نحو من التغاير ١٣/١٥٠

ليفيد الحمل، اذ لكونه ضروريا بمعنيين، اى واجبا وبديهيّاً، يترائی انّه لايفيد. لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتدابها. فان قولك: الانسان انسان فی المقامين، بمنزلة ان يقال: الانسان الّذی يجوز عند السائل ان يفقد نفسه، حيث ان سؤاله فی قوة هذا التجويز، هو الانسان الّذی هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه، وانّما قلنا انّه فی قوة هذا، لانّ من يقول: لم جعل الورد وردا، والشوك شوكا، والملك ملكا، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك، فكانّه مجوّز ذلك، كما لايخفی. (سبزواری ٨٨– ٨٩)

اذ لايجری الا فی الذاتيات ١٩/١٥٠

أی فی حمل الذات على الذات، لا فی الذاتيات مطلقاً، ولو فی حمل أجزاء الذات على الذات، مثل: الانسان حيوان. فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الانسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كلّه. (آملی ٣٣٩)

الموضوع والمحمول متّحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الی کون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء کان الحکم علی نفس مفهوم الموضوع، کما فی القضیة الطبیعیة، أو علی أفراده کما، فی القضایا المتعارفة من المحصورات أو غیرها. (هیدجی ١٩٥)

اما مفهوماً وذاتاً ١/١٥١–٢

المراد بـ«الذات» هو الماهیة.

وقد عرفت فی الأمور العامة أن«الذات» تطلق علی المهیة باعتبار کونها موجودة فی الخارج؛ وقد تطلق علیها مطلقاً. کما عرفت مغایرة المفهوم للمهیة أیضاً، حیث ان بینهما عموماً من وجه، بافتراق المفهوم عن المهیّة فی مثل مفهوم الوجود، وافتراق المهیّة عن المفهوم فی المهیة الخارجیة، وتصادقهما فی المهیة الموجودة فی الذهن. (آملی ٣٣٩–٣٤٠)

ووجه التسمیة ظاهر ٢/١٥١

أما تسمیته بالشائع، فلشیوعه فی الاستعمالات، لأنه المفید، لأن الحمل الأولی، لما کان أولیاً ضروریاً، لایکون مفیداً.

وأما تسمیته بالصناعی، فلأنّه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم. (آملی ٣٤٠)

بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن یکون الشیٔ محمولاً علی الموضوع بالحقیقة، أی بلاواسطة، کقولنا: الانسان حیوان.

وحمل الاشتقاق أن لایکون محمولاً علیه بالحقیقة، بل ینسب الیه، کالبیاض بالنسبة الی الانسان، فانه لیس محمولاً علیه بالحقیقة، فلا یقال: الانسان بیاض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فیقال: الانسان ذو بیاض، او أبیض، وحینئذ یکون محمولاً بالمواطاة. (هیدجی ١٩٥)

على طريقة الحذف ٦/١٥١

أى حذف حرف الجر وايصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بتية. (آملى ٣٤٠)

الى هلية بتية وغيربتية ٨/١٥١

انقسام الحمل الى البتية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة ، والوجود المقيد أخرى. (آملى ٣٤١)

على عقدين ٩/١٥١

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هيدجى ١٩٥)

فى قوة شرطية ١٣/١٥١–١٤

إعلم أنه ، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فمعنى «الانسان ضاحك» هو : كلما وجد شئ ، وكان على تقدير وجوده انساناً ، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً ، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه ، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما ، لو تقرر شئ ، وصدق عليه المعدوم المطلق ، يصدق عليه مفهوم المحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملى ٣٤٢)

والهلية البسيطة ١٦/١٥١

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق ، على ما هو مفاد «كان» التامة ، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية ، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

ثبوت الشیٔ . وإن کان المحمول هوالوجود المقید والمضاف الی مهیّة ، علی ما هو مفاد «کان» الناقصة ، مثل : الانسان موجود له الکتابة ، فالحمل یکون من قبیل ثبوت شیٔ لشیٔ . (آملی ٣٤٢)

فی البسیطة ایضاً ١٨/١٥١

أی کما تقول فی المرکبة . (هیدجی ١٩٥)

لانها ای البسیطة ٢١/١٥١

اذ ترکیب المهیة والوجود، ترکیب اتحادی من اللّامتحصّل والمتحصّل. فلیس للمهیّة شیئیة ثبوت، وراء الوجود، حتی یکون ثبوت الوجود لها ثبوت شیٔ لشیٔ، کما فی الهلیّة المرکبة مثل: هذا الجسم ابیض. وههنا طریقة اخریٰ علی اصالة الوجود واعتباریة المهیة. وهی انّ مثل قولک: الانسان موجود ، بمنزلة قولک: هذا النحو من الوجود الحقیقی انسان. وثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت . والمثبت له هو الوجود الحقیقی ، وهو ثابت سابقاً علی المهیة، لکن ثبوته ذاته. وکون المحمول ، وهوالمهیّة ، لاثبوت نفسی له، لاباس به ، کما عرفت. وعلی ای تقدیر، لایلزم التسلسل . (سبزواری ٨٩)

فهو تخصّص ٧/١٥٢

من اول الامر، لا انّه تخصیص. (سبزواری ٨٩)

اذ لافرد ذهنی ایضاً له ١٣/١٥٢

اذ کل ماهو فی الذهن ، مهیة من المهیّات. والوجود الذی یلتفت الیه الذهن، مهیة من المهیّات ، کما انّ کل ما هو فی الخارج عنده مهیّة من المهیّات . ولذا، یاوّل قول الحکماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انّه موجود بحت. ویرد علی قوله «المهیة متحدة مع مفهوم الموجود» انه یکون حمل الموجود علی المهیة حملاً اولیّاً، لاحملاً شایعاً. وهوظاهر البطلان. وایضاً یلزم کون المهیّة الامکانیّة واجبة الوجود ، لان مفهوم الموجود لایحاذیه شیٔ فی المصداق، الّا نفس المهیّة . وهذا انقلاب ، لانّ المهیّة التی لاعلاقة بینها وبین مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغیرهما ، صارت مصداقا لمفهوم الموجود خاصة .

ان قلت: هو يقول ان المهية بجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام فى الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجى ولا ذهنى، فلاقيام خارجى، ولا قيام عقلى له بها. فكيف تجعل نفس المهية، ونفسها هى التى لاموجودة ولامعدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود او يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجودا؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفنى الوجود والموجود فى المهية، وانه لظلم عظيم. (سبزوارى ٨٩-٩٠)

بل مع مفهوم الموجود ١٣/١٥٢

وهو عندالسيد مفهوم بديهى بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ« هست »، اذلايعتبر الوجود، سواء كان حقيقياً أم انتزاعياً، فى مفهوم الموجود، ولا يشترط قيام المبدء بالشئ حقيقةً أو مجازاً فى كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود. بل يقول: موجودية كل شئ اتحاده مع مفهوم المشتق، لاغير.

قال المصنف فى حاشية الأسفار: « قول السيد هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان، مثلا، مع الوجود الخاصّ الحقيقى، اذ ليس له بنفسه مايحاذيه. فالسيد عكس الأمر اذ ليس لمفهوم الوجود عنده مايحاذيه. ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ بذاته، بلاحيثية تقييدية مطلقاً خارجية وذهنية، منتزعاً منه لذلك المفهوم». (هيدجى ١٩٢)

التقابل ١/١٥٣

قال الحكماء إن الاثنين، إن كانا متشاركين فى تمام المهية، فهما متماثلان. وإلا فمتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين. والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. (هيدجى ١٩٢)

قد كان من غيرية ٢/١٥٣

يعنى التقابل من أقسام الغيرية، وهى مقسم له، كما أشار اليه فى غرر الحمل، بقوله: والغيرية التى هى مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه. (آملى ٣٤٣)

المجتمعين فى الوجود ٥/١٥٣

اى، فى عالم الكون. فهما، وان كانا مسلوبى الاجتماع فى المحلّ الواحد بعينه، لكن

لها الاجتماع فی عالم الواقع. ولایضر فی تقابلها. (سبزواری ٩٠)

لان التقابل نوع من الغیریّة ١٥٣/٧–٨

ای، المخالفة بحسب المهیّة، والمثلان موافقا المهیة. (سبزواری ٩٠)

والهوهویة علیه أغلب ١٥٣/٩

وذلک لکون الاتحاد فی تمام المهیة، والتغایر فی المنضمّات الیها من الأجانب والغرائب فجهة الاتحاد ذاتی، أی نفس الذات، وجهة التغایر خارج عن الذات. (آملی ٣٤٤)

اجتماع متغایرین ١٥٣/١٠

أی المتغایران فی تمام المهیة، وهما المتخالفان. (آملی ٣٤٤)

واما احدهما وجودی والآخر عدمی ١٥٣/١٢

واما کونهما عدمیین، فلایکون، اذ لامیز فی الاعدام. واما مثل العدم وعدم العدم والعمی واللّاعمی، فیرجع الی الثانی. (سبزواری ٩٠)

والآخر عدمی ١٥٣/١٢

ای لذلک الوجودی. (هیدجی ١٩٧)

الی آخر ماقالوا ١٥٣/١٢

قال فی الأسفار فی وجه الحصر. «ان المتقابلین إما أن یکون أحدهما عدماً للآخر، أو لا. والأول، إن اعتبر نسبته الی قابل لما أضیف الیه العدم، فعدم وملکة. وإن لم یعتبر فیه تلک النسبة، فسلب وایجاب.

والثانی، إن لم یعقل کل منهما إلا بالقیاس الی الآخر، فهما متضایفان؛ أو لا، فهما متضادان». (آملی ٣٤٤)

کأحمر وأقتم ١٥٣/١٦

وبعضهم سمّوا مثل ذلک بالتعاند. فیزید عندهم خامس فی أقسام التقابل. (هیدجی ١٩٧–١٩٨)

فی الوقت ١/١٥٤

أی وقت اتصافه بالأمر العدمی . فإن الکوسج هوقابل اللحیة وقت کونه فاقداً لها . فالصبی لایقال له کوسج. (هیدجی ١٩٨)

علا ٣/١٥٤

أی علی الجنس من السافل الی العالی فالأعلی ، یعنی قریباً کان أم بعیداً . (هیدجی ١٩٨)

فی غیر الوقت ٤/١٥٤

أی غیر وقت قابلیة الموضوع للملکة ، فإن المرودة عدم اللحیة عمن لیس قابلاً لها فی ذلک الوقت. (هیدجی ١٩٨)

وان قبول خصّ بالشخص ٥/١٥٤

فالعدم والملکة المشهوری أخصّ من العدم والملکة الحقیقی، لاختصاص المشهوری بما کان القبول بالشخص، لا بالنوع أو الجنس، وبالوقت ، لا فی غیر الوقت .

فالأمرد والملتحی والأکمه والبصیر لیسا متقابلین بالعدم والملکة المشهوری، وإن کانا کذلک بالعدم والملکة الحقیقی. (آملی ٣٤٤)

یعنی انّ المنطقیین ٩/١٥٤

اعلم ان دأب القدماء ودیدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة. واطلقوا علیها الفنون، کما یقولون: قرر فی فن البرهان کذا، وفی فن الجدل کذا، والصناعة، کما یقولون: الصناعات الخمس. وربّما اطلقوا علیها الکتب ، کما یقولون کتاب ایساغوجی ، وکتاب البرهان . وهذا مثل ما یقال فی الفقه: کتاب الصلوة ، وکتاب الزکوة ، ونحوهما . ولکل منها اسم یونانی ، بقی بعد النقل الی العربیّة.

الاول ایساغوجی ، ضبطه فرفوریوس ، یبیّن فیه الکلیات الخمس .

الثانی قاطیغوریاس، وهوالمقولات العشر.

الثالث باریرمیناس، وهوالقضایا.

الرابع انولوطيقا، وهوالقياس ، فيبيّن فيه كيفيّة تركيب القضايا، لتصير قياسا ، كما ان فى باريرميناس يبيّن كيفيّة تركيب المعانى المفردة بالايجاب والسلب، لتصير قضية. والمعانى المفردة ماهى المستنبطة من قاطيغورياس.

الخامس اوفوذوطيقى ، وهو البرهان، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التى بها تصير برهانا منتجا لليقين . والبرهان هوطريق موثوق به ، موصل الى الحق ، سيّما نمط اللّم منه .

السادس طونيقايبين فيه شرائط القياس ومقدماته التى بهايحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان.

السابع رنطوريقى، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة . والى هذه الثلثة اشير فى الكتاب الالهى بقوله تعالى[1]: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن .

الثامن سوفسطيقى، وهو المغالطات .

التاسع قوانيطيقى، يبيّن فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل . والمنطق بعضه فرض، وهوالبرهان، لانه لتكميل الذات. وبعضه نفل ، وهو ما سواه من اقسام القياس ، لانه للخطاب مع الغير. (سبزوارى ٩٠–٩١)

صدوراً ٢/١٥٦

كالفاعل والعناية، لأن الشئ يفتقر اليهما فى الوجود. (هيدجى ١٩٨)

أو قواماً ٢/١٥٦

كالمادة والصورة. (هيدجى ١٩٨)

الضمير عائد الى الموصول ٣/١٥٦

هذا اعتذار عن الإتيان بالضمير المذكر، مع أن «العلة» مؤنث. (آملى ٣٤٥)

ما استقل ٤/١٥٦

أى تامّ.

اعلم أن لفظ «العلّة» يستعمل بالاشتراك الصناعی فی معنيين. أحدهما ما يجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه.

وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ. والمعنى الثانی: إما تامّة، وهی جميع مايحتاج اليه الشئ ... وإما ناقصة، وهی بعض ذلك.

والناقصة: إما يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ أو وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ أو وجوداً فقط، فهو: إما داخل فی قوام ماهية المعلول، أو خارج.

والداخل: إما به المعلول بالقوة، فهو المادة، أو به المعلول بالفعل، فهو الصورة.

والخارج: إما به المعلول، فهو الفاعل، أو له المعلول، فهی الغاية؛ أو لاهذا ولا ذاك، فهو الشرط. (هيدجی ١٩٨)

أشرنا اليهما ٤/١٥٦

أی الی الداخل والخارج. (هيدجی ١٩٩)

فالعنصری الصوری ٥/١٥٦

ای، المفتقر اليه المادّی والصّوری. (سبزواری ٩١)

وللوجود ٦/١٥٦

كما يطلق عليهما علل الوجود. ثمّ انّ الجنس والفصل يرجعان الی المادّة والصّورة. واما الشرط والمعدّ ورفع المانع، فهی من متمّمات تأثير الفاعل، أو مصمّمات قبول المادّة. فلايزيد العلل علی ماذكر. (سبزواری ٩١)

إشارة الی المفتقر اليه الخارجی، لأن الفاعل والغاية يفتقر اليهما الشئ فی الوجود. (هيدجی ١٩٩)

التمامی ٦/١٥٦

باسقاط العاطف، أی السبب الغائی المسمّی بالسبب التمامی، لأنه تمام الشئ وكماله. فما لم يجلس السلطان علی سريره، لم يكمل وجوده ولم يتمّ. (هيدجی ١٩٩)

الفاعل بالطبع ١٢/١٥٦

وهو الّذی یصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختیار، ویکون فعله ملایماً لطبعه. (هیدجی ١٩٩)

والأول ١٣/١٥٦

أی الذی یکون له علم بفعله. (آملی ٣٤٥)

امّا ان لایکون فعله بارادته ١٣/١٥٦

بعد ان یکون من شانه الارادة؛ویقرن بالکراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الی الفاعل بالقصد، کنسبة الفاعل بالقسر الی الفاعل بالطبع. فذاك فی ذوی الشعور، وهذا فی عدیمات الشعور. (سبزواری ٩١)

الفاعل بالجبر ١٣/١٥٦

وهو الذی یصدرعنه فعله بلا اختیار، بعد أن یکون من شأنه اختیار ذلك الفعل أو عدمه. (هیدجی ١٩٩)

مع فعله بل عینه ١٤/١٥٦

کما فی انشاء النفس الصور المتخیّلة، والمعیّة باعتبار العنوان، والعینیّة باعتبار المصداق. فنی الحق تعالی[1]، عند الاشراق، صفحات الاعیان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الاذهان بالنسبة الی النفس الناطقة. فما من موجود، الّا وهو علم الحق، لانّ علمه حضوری اشراقی، کما اذا قوی مدرکاتك الذاتیة بالنوم او السکر او المرض او الغیبة او نحوها، لاتخرج عن کونها علوما، ملذّة کانت او مولمة. (سبزواری ٩١)

یعنی المعیة بحسب المفهوم، والعینیة بحسب المصداق، بمعنی أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان یصدقان علی شیٔ واحد.

فیکون علمه التفصیلی بفعله عین فعله، وعلمه بذاته علم اجمالی بفعله.

والحاصل أن فی الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما اجمالی، لاغیر، وهو علمه بذاته، لأن ذاته علة لفعله، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخر علم تفصیلی بفعله، وهو نفس فعله.

والأول عين العلم، والثانی عين المعلوم.

وكيف كان، فليس فی الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم. بل فی العلم الإجمالی، عالم ومعلوم والعلم عين العالم. وفی التفصيلی ايضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم. (آملی ۳۴۵-۳۴۶)

ويكون علمه بذاته ۱۵۶/۱۴

لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولو لم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالی، كانت الفاعليّة علی سبيل الايجاب. (سبزواری ۹۱)

بل يكون علمه بفعله ۱۵۶/۱۵

ای، تفصيليّا، بمجرّد انطواء العلم بالفعل فی العلم بذات الفاعل. (سبزواری ۹۱-۹۲)

أی علمه التفصيلی بفعله سابق علی فعله. (آملی ۳۴۶)

فهو الفاعل بالقصد ۱۵۶/۱۶

مثل الكاتب، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعليّاً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرّده بلاداع، كان مثالاً للفاعل بالعناية، كما فی الصّور المرتسمة الالهيّة، عند المشائين. (سبزواری ۹۲)

هوالذی تكون إرادته واختياره زائدة علی ذاته، سابقة علی فعله، متعلّقة بغرضه منه.

والذی يكون إرادته واختياره نفس ذاته هو الفاعل بالرضا إن كان علمه بفعله حال فعله.

وأما اذا كان علمه بفعله قبل فعله: فإن كان العلم زائداً علی ذاته وعلی علمه بذاته، فهو الفاعل بالعناية. وإن كان عين ذاته وعين علمه بذاته، فهو الّذی يسمّونه بالفاعل بالتجلی. (هيدجی ۱۹۹-۲۰۰)

فعلياً منشأ للمعلول ۱۵۶/۱۶

لأن العلم ينقسم الی قسمين، فعلی وانفعالی.

والفعلی منه مايكون سبباً لوجود المعلوم فی الخارج؛ والإنفعالی بعكس ذلك، سواء

کانت السببیة تامّة أم لا. (هیدجی ٢٠٠)

بان یکون عین علمه بذاته الذی هو عین ذاته ١٥٦/١٧–١٨

کما فی الحق تعالی[1]، فانه، لما کان بسیط الحقیقة جامعاً لکل وجود وفعلیّة، بحیث لایشذّ عن حیطة وجوده وجود، وسعة فعلیّته فعلیّة، «وعنت الوجوه للحی القیوم»، «لم یعزب عن علمه مثقال ذرّة». فکما ان الصور العلمیّة ما به الانکشاف لذوات الصور، کذلک وجوده الشامل – اذ هو کل الوجود، وکله الوجود – ما به الانکشاف لکل الوجودات، لان شیئیة الشیٔ بتمامه، لابنقصه. فذاته کانّه مجلی الکل بما هی وجود ونور وفعلیّة. ویعلم ذاته علی وجه یستازم علمه بماعدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصیلا. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفیه علمه بفعله. وهذا العلم حضوری وفعلی واحدی، فی عین کونه کلّ العلوم، کما انّ فعله واحد، فی کونه کل الافعال، وهو کلمة «کن»، «وما امرنا الّا واحدة». (سبزواری ٩٢)

وذلک هوالعلم الاجمالی ١٥٦/١٨

المراد بالاجمال بساطة ذلک الوجود. وبالتفصیل شاملیّة کل وجود، واشتماله علی جمیع الاعیان الثابتة، باعتباراستلزام الاسماء الحسنی الالهیّة ایاها، لزوما غیرمتاخرفی الوجود کلزوم مفاهیم الاسماء لذات المسمّی[1]. وایّ تفصیل اشدّ من هذا! والنور، کلّما کان اقهر کان التمیز ابین. وکیف لایتمیّز الافعال، والمهیّات محفوظة بانفسها فی النشأة العلمیّة، والوجود سنخ واحد، والسنخیة معتبرة فی العلّیة؟ والقول بالبینونة باطل. والوجودالالهی مع کونه جامعاً لکل الاسماء الحُسنی[1]، وحاویا لکل المهیّات، لامهیّة له، اذ المهیّة انّما هی مهیّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شایعاً، لا ان تحمل علی نفسها، حملا اولیا ذاتیا. واعتبر بوجود المهیّات فی عقلک البسیط. ولوکان لعقلک مهیّة، فلیست هذه وهی هناک علومه تعالی بالممکنات. ولهذا لایلزم قدم الاشیاء. انّما القدیم علمه. (سبزواری ٩٢–٩٣)

الفاعل بالتجلی ١٥٦/١٨-١٩

هوالّذی یکون علمه التفصیلی بفعله قبل فعله، ولایقترن فعله بالداعی، ولا یکون علمه السابق علی فعله زائداً علی ذاته، بل یکون عین ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بینه وبین الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق علی الفعل فی الفاعل بالرضا الّذی هو عین الفاعل، اجمالی، لاغیر؛ وفی الفاعل بالتجلی یکون تفصیلیاً، بمعنی أنه اجمالی فی عین الکشف التفصیلی.

وإنما ینشا ذلک من کون الفاعل بسیط الحقیقة، وان بسیط الحقیقة کل الأشیاء. فکما أن وجوده تعالی وتقدس، مع وحدته، کل الوجودات، بحیث لایشذ عن سعة وجوده وجود، فکذلک من علمه بذاته الذی یکون عین ذاته، لا أمراً زائداً علی ذاته، یعلم کل الأشیاء، حیث لایکون شیٔ خارجاً عنه. واذا کان ذاته الذی کل الأشیاء حاضراً لدی ذاته، ومعلوماً لذاته، فکل الأشیاء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الّذی هو عین ذاته، لا بعلم آخر. وهذا معنی کون علمه السابق علی الفعل اجمالیاً فی عین الکشف التفصیلی. (آملی ٣٤٦)

ویقال له ١٥٦/١٩

أی للفاعل بالتجلی الفاعل بالعنایة بالمعنی الأعم... وهو الّذی یتبع فعله علمه، ویکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیاً لصدوره عنه، من غیر قصد زائد علی العلم أو داعٍ خارج عن ذات الفاعل. (هیدجی ٢٠٠)

بها العلم زکن ١٥٧/١

المعنی: وإن عُلم أن وجود الأفعال هوالعلم بها. (هیدجی ٢٠٠)

ما وُجد ١٥٧/٢

«ما» نافیة. أی إن لم یکن الفعل عین العلم، کما کان فی القسم السابق علی هذا. (هیدجی ٢٠٠)

عناية قمن ٨/١٥٧-٩

منصوب بنزع الخافض . أى بعناية قمن، بان يسمّى بالفاعل بالعناية . (هيدجى ٢٠٠)

التفصيلى الفعلى ٩/١٥٧

صفتان للعلم. (هيدجى ٢٠٠)

انطواء العقول ١٢/١٥٧

المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصّلة. وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل والمراد بالانطواء فيه كينونتها فيه بنحو اللّف والوحدة والبساطة.

وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط وكل معقول بالعقل التفصيلى، إنما هو فى كتاب النفس حتى أن النفس تسمّى عقلاً من باب تسمية المحلّ باسم الحالّ. ووجه تسمية المفارق القدسى بالعقل ان عقله لذاته نفس وجود ذاته، لا لأجل حضور صورة أخرى. (هيدجى ٢٠٠-٢٠١)

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات:

الأول: ان يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة، التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً. وانطواء المعقولات المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة هوموجوديتها بوجود العقل البسيط، وكون وجوده وجودها، كوجود الحروف بوجود واحد جمعى ، هو وجود المعاد فى رأس القلم.

الثانى: ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل، وبالعقل البسيط العقل الفعّال.

الثالث : أن يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ، وبالعقل البسيط العقل الأول .

وانطواء النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعال، والعقول المفارقة فى

العقل الأول كانطواء الصور المفصلة فی العقل البسيط والملكة الخلاقة. (آملی ٣٤٧)

بل العلم بالذات ١٤/١٥٧

أی فی الفاعل بالرضا. (هیدجی ٢٠١)

فعين الفعل ١٤/١٥٧–١٥

باعتبار ؛ ومعه باعتبار آخر. (هیدجی ٢٠١)

ارادة طبع ١٧/١٥٧

باسقاط العاطف. (هیدجی ٢٠١)

فالفاعل تسخيراً يرى ١٧/١٥٧–١٨

الفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما، اذا لوحظ فی نفسه، فهو مسمّی باسمه، واذا لوحظ من حيث هو مستول قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق علی حدة. (سبزواری ٩٣)

عوارضا ٩/١٥٨

صفة لصور. أی الأول قياساً الی تلك الصور العارضة العلمية فاعل بالرضا، لأن العلم بهذا الفعل عين الفعل، كما هو بالقياس الی الموجودات الخارجية، مجردة كانت ام مادية، كالمثل النورية والطبائع الكلية والجزئية، فاعل بالعناية، لأن علمه بها زائد علی ذاته. (هیدجی ٢٠١)

حاصل المعنی أن الحق تعالی عند المشائين فاعل بالرضا، بالنسبة الی الصور العلمية المرتسمة فی الصقع الربوبی؛ وفاعل بالعناية، بالنسبة الی سایر الموجودات التی معلومات بتلك الصور العلمية.

فملاك علمه تعالی بذوات الصور عندهم بارتسام صورها فی الصقع الربوبی بلا داع زائد. فيكون علمه السابق تفصيلياً زائداً علی ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنی الأخص.

وبالنسبة الی نفس الصور، لايكون علمه بها بصور أخری، بل يكون الصور علماً

ومعلوماً، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً. وهو علمه بذاته الذى هوعين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا. (آملى ٣٤٧ـ ٣٤٨)

اذ الكل عنده هذه ١١/١٥٨ـ١٢

أى هذه الموجودات الخارجية، اذ هو لايقول بالصور المرتسمة. فالصور العينية عنده عين الصور العلمية. (هيدجى ٢٠١)

او لكل منها ومن الصور ١٢/١٥٨

أى لكل من الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذواتها. وأما الصور المرتسمة فى الذات، فهم ليسوا قائلين بها. وهى طريقة المشاء، كما أن تلك المثل النورية مناط علمه تعالى بالأشياء عند افلاطون. (هيدجى ٢٠١)

يعنى: يجعل مضاف اليه لفظة «كل» الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التى هى ملاك علم الحق بالأشياء قبل وجوداتها الخاصّة. وهى المسماة بالمثل النورية. ولكن لايطلق عليها «العوارض»، لأنها ليست مرتسمة، بل جواهر مجردة قائمة بذاتها. واطلاق «العوارض»، لو أريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية، إما بالمشاكلة، مثل «قال اطبخوا لى جبة وقميصاً»، وإما من جهة تسميتها باسم ماينتزع منها. وهو العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العلم، اذ هو من الأعراض. فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه. (آملى ٣٤٨)

اعنى المثل النورية ١٢/١٥٨

كما اوّل المعلّم الثانى المثل النوريّة الى الصور المرتسمة الالهية. (سبزوارى ٩٣)

متعلق بالظرفين ١٤/١٥٨

وهما قوله «عندهم» وقوله «عندالاشراقى». (هيدجى ٢٠١)

بداع ١٥/١٥٨

كايصال النفع الى الغير على رايه. (سبزوارى ٩٣)

هو عنده فاعل بالقصد ١٥٨/١٦-١٧

وأما عند الأشعری ، فهو تعالی ایضاً فاعل بالقصد، لکن بالمعنی الأخصّ، وهو القصد بلاداع ، فانهم قائلون بالارادة الحرافیة.

وعند طائفة من الدهریة والطباعیة، فاعلیته سبحانه بالطبع . (هیدجی ٢٠١)

إما مبنی للفاعل او للمفعول ١٥٩/٣

کلمة «فطر» فی النظم إما مبنی للفاعل أو للمفعول . فعلی الأول ، تکون کلمة «النفس» فاعله و«القوی» مفعوله. فیتحقق التنازع بینه وبین کلمة «یستعمل» : اذ هو یقتضی أن تکون کلمة «النفس» فاعله ولفظ «القوی» مفعوله.

وعلی الثانی، . . .فإما یکون «النفس» نائب فاعله ، أو یکون نائب فاعله کلمة «القوی» . فعلی الأول ، یقع التنازع بینه وبین «یستعمل» فی کلمة «النفس» ، باقتضائه أن یکون نائب فاعله واقتضاء «یستعمل» أن یکون فاعلاً له. وعلی الثانی . یقع التنازع بینه وبین «یستعمل» باقتضائه أن یکون «القوی» نائب فاعله واقتضاء «یستعمل» أن یکون مفعوله .

ومنه یظهر أن تنازعه مع «یستعمل» لیس منحصراً بأحد الوجهین. وهو کون «فطر» مبنیاً للفاعل ، بل یقع بینهما التنازع ، ولو کان «فطر» مجهولاً .

وکیف کان ، مجهولیة «فطر» مع کون «النفس» نائب فاعله بعید فی الغایة ، لفساد المعنی ، اذ المقصود فاعلیة النفس للقوی ، وهو لایناسب ذکر مخلوقیته ، کما لا یخفی . (آملی ٣٤٩)

یستعمل النفس القوی ١٥٩/٤

حاصل معنی البیت أن نفس الآدمیة فاعلیتها ، بالقیاس الی تصوراتها وتوهماتها ، بالرضا أو بالتجلی. وکذا بالقیاس الی قواها الجزئیّة المنبعثة عن ذاتها المستعملة إیاها المستخدمة لها ، کوهمها وخیالها ، فان النفس تستخدم المتفکرة فی تفصیل الصور الجزئیة وترکیبها حتی تنزع الطبائع من الشخصیات وتستنبط النتایج من المقدمات. (هیدجی ٢٠٢)

هذا ٤/١٥٩

أی لفظ «النفس». (هیدجی ٢٠٢)

علی أحد الوجهین ٤/١٥٩

وهو کون «فطر» مبنیاً للفاعل، لأن کلا من الفعلین المذکورین یقتضیه مفعولاً. أقول إنه علی کلا الوجهین من باب التنازع، اذ «فطر» مبنیاً للمفعول یقتضی کون «القوی» نائب فاعل، و «تستعمل» یقتضیه مفعولاً. فلاوجه للتخصیص، الا ان یجعل النفس نائب الفاعل، وهو بعید. (هیدجی ٢٠٢)

تنشی الصور ٥/١٥٩

باسقاط العاطف علی قوله «تستعمل». (هیدجی ٢٠٢)

بالنسبة الی القوی ٦/١٥٩

حاصل البرهان علی کون علم النفس بالقوی حضوریاً، أی بحضور القوی بنفسها لدی النفس، لاحصولیاً، أی لیس بحصول صورتها لدی النفس: أنه، لو کان علم النفس بها حصولیاً، فإما (١) یکون بحصول صورها فی النفس فی مرتبة القوة العاقلة، و (٢) إما یکون بحصول صور القوی فی القوی نفسها، و (٣) إما یکون بحصول صورها فی آلات أخری. ولا رابع. والثلاثة کلها باطلة.

واذا کان التالی بشعبها الثلاثة باطلاً، یکون المقدم مثله. فعلم النفس بها لایکون حصولیاً. فیکون حضوریاً. وهو المطلوب. (آملی ٣٥٠)

فکانت کلیة ٨/١٥٩

فالنفس أدرکت کلیاتها، والحال أن جزئیاتها هی المدرکة المستعملة. (هیدجی ٢٠٢) لأن القوة العاقلة لاتدرک الجزئیات، لأن ادراکها یتوقف علی الآلة. فیکون مدرک النفس منها کلیاتها، مع أن جزئیاتها مدرکة، لأن النفس تستعملها جزئیة، لا کلیة. وهی بما هی جزئیة فعلتها النفس و آلات أفعالها، لا بما هی کلیة، فکلیات القوی لیست آلات لأفاعیلها. وإنما النفس تفعل بواسطة هذه القوة وتلک من القوی الشخصیة الجزئیة. (آملی ٣٥٠-٣٥١)

فی ذواتها ٨/١٥٩

بأن كان علم النفس بالقوى وادراكها إيّاها بارتسام صور القوى فی القوى. (هیدجی ٢٠٢)

فانتقاش صورها فيها ٨/١٥٩

انتقاش صور القوى فی القوى نفسها استعمال لها، حيث استعملت النفس تلك القوى فی ادراكها ذواتها، وجعلتها آلات لملاحظة نفسها، كما تستعملها وتستخدمها فی ادراك غيرها. وفی استعمال النفس اياها فی انتقاش صورها فيها، لابد من العلم بذاك الاستعمال والعلم بالآلات الّتی تستعملها، وهی مابه الاستعمال. فيحتاج فی علم النفس بها، الّذی هو بارتسام صورها فی ذواتها، الى العلم بذواتها. فننقل الكلام الى العلم الثانی. والمفروض أنه أيضاً حصولی بارتسام صور القوى فی نفس القوى الذی هو استعمال من النفس لتلك القوى فی ارتسام صورها فيها، المحتاج الى العلم بها. فيحتاج الى علم ثالث، وهكذا. وهو باطل للزوم التسلسل فی سلسلة العلوم. (آملی ٣٥١)

لابد من العلم به ٩/١٥٩

لأن استعمال الآلات، كالحواس الظاهرة والباطنة، فعل اختيارى. ليس فعلاً طبيعياً. فيتوقف لامحالة على العلم بتلك الآلات واستعمالها. (هیدجی ٢٠٢)

وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها وهی جسمانيّة ٩/١٥٩–١٠

وايضاً يلزم اجتماع المثلين. وايضاً صورها غيرها، والنفس تستعملها باعيانها، فلتدركها باعيانها حضوريا. والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضورى واما حصولی. والحصولی اما بحصول صورها للنفس فی مقام العاقلة، واما بانطباع صورها فی القوى. وانطباع صورها فی القوى، اما بانطباع صورة كلّ فی ذاتها، او فی غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة فی القوى المدركة الباطنة. والحضورى، اما بحضور وجودها بمصداق واحد بسيط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، واما بحضور وجوداتها فی مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضورى بقسميه صحيح، والباقی باطل. (سبزوارى ٩٣)

یعنی اذا کان إدراك النفس قواها بحصول صورالقوی فی القوی لزم إدراکها لذواتها. ولیس لتلك القوی إدراك ذواتها ، لکونها جسمیة ، والتجسم من موانع الإدراك. (هیدجی ۲۰۲–۲۰۳)

فی آلات أخر ۱۰/۱۵۹

بأن کانت صورالقوی حاصلة فی آلات أخر غیرها فی إدراك النفس إیاها . (هیدجی ۲۰۳)

مع أنه ینقل الکلام ۱۰/۱۵۹–۱۱

علی تقدیر آلات أخر ، تکون هی أیضاً معلومة للنفس بالعلم الحصولی حسب الفرض. فننقل الکلام الیها . ویعود الکلام ، فإما یدور أو یتسلسل. (آملی ۳۵۱)

لجمیع شؤونها ۱۲/۱۵۹

قوله « لجمیع شؤونها » ناظر الی صورها ، لأن الصورالعلمیة المنشأة فیها من شؤونها ، لأنها معلولها. ومعلول الشیٔ من شؤونه. (آملی ۳۵۲)

فتعلم من ذاتها جمیعها ۱۳/۱۵۹

کیف لا ، ووجود ذات النفس لفّ وجوداتها ، واصل محفوظ فیها ؟ وهذا کما انّ علم العقل البسیط بذاته علم بجمیع المعقولات المنطویّة فیه بنحو اتم ، وان لم یکن بنحو الاخطار الخیالی ، او المفاهیم العقلیّة المتعاقبة ، سیّما فیمن کان عقلاً محضاً ، مقهور القوی الجزئیة. فان نفی حضورها المتوهم ، انما هی نفی الحضورللخیال والعقل التفصیلی . وبالجملة نفی خاص ، لاعام. (سبزواری ۹۳)

وعلی علمها بها بعین وجوداتها ۱۳/۱۵۹–۱٤

یعنی : وجوداتها الفعلیة عین علم النفس بها فی مقام علمها الفعلی . وعلم النفس بذاتها عین علمها بتلك الوجودات الفعلیّة فی مقام علمها الذاتی . ویکون علمها الذاتی سابقاً علی الوجودات المتکثرة وعلی العلم الفعلی بها الذی هوعین تلك الوجودات. فالنفس ، فی نفس علمها بذاتها الّذی هو عین ذاتها ، تعلم جمیع تلك الوجودات المتکثرة من الصور

والقوى، لأنها، فى وحدتها، كل تلك الصور وتلك القوى. فيكون علمها بذاتها عين علمها بتلك الصور والقوى، لكن علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلى. وهذا معنى فاعليتها لتلك الصور والقوى بالتجلى. (آملى ٣٥٢)

وان لم يكن لها العلم بذلك العلم ١٥/١٥٩

الّا عند الكمال، وبعد الاستكمال. بل تعلم حينئذ القوى الخارجيّة. فان القوى المتشتتة فى الآفاق والصياصى، كعكوس للقوى المتراكمة فى هذه الصيصية التى هى ام القرىٰ. ومن هنا ورد فى الائمة (ع): «انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح». (سبزوارى ٩٣-٩٤)

بذلك العلم ١٥/١٥٩

الحاصل من ذات النفس بجميع قواها بوجود واحد بسيط. (هيدجى ٢٠٣)

عناية ١٦/١٥٩

منصوب بنزع الخافض. أى فعل السقوط بالعناية.

حاصل البيت ان فاعلية النفس بالقياس الى مايحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية، كالسقوط من جذع النخلة والجدار المرتفع، الحاصل منها من تخييل السقوط. (هيدجى ٢٠٣)

بالقصد ١٧/١٥٩

يعنى فاعليتها بالقياس الى مايحصل منها بسبب البواعث الخارجة منها الداعية لها الى تحصيل أغراضها واستكمالها بها بالقصد، كالمشى والكتابة وغيرهما، إلا أنه مضطر فى قصده واختياره، لأن اختياره حادث فيه بعدما لم يكن. ولكل حادث محدث. فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة... ومن هنا يقال: الإنسان مضطر فى صورة مختار، والحق مختار فى صورة مضطر لأجل أن اختياره وجوبى بعدالتعلق. (هيدجى ٢٠٣)

الكاف هنا ١٨/١٥٩

أى إسمية تمثيلية، لاحرفية تشبيهية. (هيدجى ٢٠٤)

یعنی: تکون بمعنی المثل، فیصیر المشی مثالاً لفاعلیة النفس بالقصد. ولیست الکاف للتشبیه حتی یصیر فاعلیته بالقصد شبیهاً بالمشی. (آملی ۳۵۳)

بالطبع ۱۹/۱۵۹

یعنی فاعلیتها لحفظ المزاج و إفادة الحرارة الغریزیة فی البدن والصحّة وساير ما أشبهها، بالطبع. وفاعلیتها الحرارة الحمائیة والمرض والهزال والسمن المفرط وساير العلل والاستقام، بالقسر. (هیدجی ۲۰٤)

کالصّحة فعل ۱۹/۱۵۹

تذکیر فعل لرجوع الضمیر الی الکاف الاسمیّة، وازدیاد فعل فی المواضع، لانّ المثال للفعل لا للفاعل. (سبزواری ۹٤)

کما ان الحرکة الصعودیة ۲/۱٦۰

الحرکة القسریة کالحرکة الطبیعیة کلتاهما فعل النفس فی مرتبة الطبع، وهی مقامها النازل. إلا أن القسریة من الطبیعة المقسورة، والطبیعیة من الطبیعة المخلاة ونفسها عن القسر ولیست القسریة من القاسر. وذلک لأنه بعد اذ رمی القاسر حجراً ونحوه الی العلوّ، ثم مات بلامهلة، یتحرک الحجر الی العلوّ بعد موته آناً ما من الزمان. ولو کانت حرکته من القاسر، لکان اللازم انتهائها عند موته. وإلا، یلزم بقاء المعلول بعد زوال علته. فمن هذا یستکشف أن حرکته من طبیعته، لکن لا مطلقاً، بل مقسورة. (آملی ۳۵۳)

مع علوّها لمادنت ٤/۱٦۰

فکما نقول: تعقّلت، تقول: احسست، وحرکت، وتحرکت. وتنسب الکل الی نفسها. ولولا الاتحاد بین النفس والقوی[1]، لما تألمت بسوء مزاج، او تفرق اتصال یحدث فی البدن المحسّیا، بل کانت کمن یحب احداً، والمحبوب یتألم بتفرّق اتصال، والمحبّ یغتمّ بذلک. فالنفس لها وحدة جمعیّة، هی ظلّ الوحدة الحقیقیّة. مثنوی:

«کیف مدّ الظلّ» نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست

(سبزواری ۹٤)

متعلمة بأسماء الحق ٤/١٦٠–٥

تعلّم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيّتها للأضداد. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب فی عين بعده، وبعيد فی عين قربه، باطن فی ظهوره، وظاهر فی بطونه، عالٍ فی دنوّه، دانٍ فی علوه، و إنه تعالى خارج عن الحدّين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدين، هو نفی التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية فی دنوّها، دانية فی علوّها، قريبة فی بعدها، بعيدة فی قربها، خارجة عن الحدّين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لها، عالمة بذاتها، لا بعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها اشراق منها على ما سواها، واشراقها لا يخلو منها حيث إن اشراق الشیٔ هو نفس الشیٔ بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجملة لها وحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحقة الحقيقية الأصلية. (آملی ٣٥٣-٣٥٤)

فهی عالية فی دنوها ٦/١٦٠

إقتباس من كلام زين الموحّدين علی بن الحسين عليهما الصلوة والسلام، حيث قال فی دعائه يوم العرفة: «وانت الله لا اله إلا انت الدانی فی علوّه والعالی فی دنوّه» الی آخر كلامه الشريف. (هيدجی ٢٠٤)

بامرها كلّ القوىٰ ٧/١٦٠–٨

فالنفس تقول: ايّتها المدركة، تدرك بقوّتی. وايّتها المحرّكة، تحرّك بحولی، ولا حول ولا قوة لكما، ولغيركما الّا بی. (سبزواری ٩٤)

إشارة الی أن القوی مسخرات لأمر النفس. (هيدجی ٢٠٤)

بل انّما حرك مادة موجودة ١٣/١٦٠

ووجود الصورة المفاضة، انّما هو من الله تعالى. وهذا احد معانی الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، فی ای شیٔ كان، هو الله تعالى. وفاعل حركته من حال الی حال هو الفاعل الامكانی. وما اشير اليه فی الكتاب، هو هذا، ای: لستم المعطين لوجود المنی والمزروع وغيرهما، لانكم لستم مبادی الحركة الاينيّة للمنی والبذور النباتية وغيرهما. (سبزواری ٩٤)

اشير اليه ١٤/١٦٠

أی الی أن الفاعل بالحقيقة مبدء الوجود. ومفيده كما فی عرف الالهيين، لامالايفيد غير التحريك. فما يطلق عليه «الفاعل» فی الطبيعيات ليست علة بالذات، بل مثل هذه العلة تكون معدة. (هيدجی ٢٠٥)

أی اشير الی أن الفاعل هو معطی الوجود، لامعطی التحرك فی الآيات المباركة، حيث يسلب الفاعلية فی الموارد المذكورة فيها، مع أن الفاعل بمعنی معطی التحرك فيها موجود. فتدل الآيات علی انحصار الفاعل بالفاعل الالهی، أعنی معطی الوجود، اذ لامؤثر فی الوجود غيره. (آملی ٣٥٤)

فی البحث عن الغاية ١/١٦١

هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيّما ان حققّت انّ الوصولات الی الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليّات. (سبزواری ٩٤)

وكلّ شئ فی فعله ٢/١٦١

فالفعل مقدّمة وخير توصّلی. والغاية، من حيث هی غاية، ذات المقدمة وخير وكمال اصالی، وهی صورة الصورة بالحقيقة. (سبزواری ٩٤)

للطبائع وهی عديمة الشعور ٣/١٦١

استدلوا لإثبات الغاية فی أفعال الطبائع بالمشاهدة. فإنا نشاهد فی الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية الی أمور مترتبة عليها ترتّب الغاية علی ذی الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية اليها. ولانعنی بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشیٔ. وذلك التأدی ظاهر لمن تأمل فی هذه الأمور حق التأمل. (آملی ٣٥٥)

والشعور عين ذاتها مهيّة او وجوداً ٤/١٦١

هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم فی الحق تعالیٰ، والمفارقات العقليّة، فانّ صفات الله تعالیٰ عين ذاته بقول مطلق. وفی العقول عين وجودها، لاعين مهيّتها، كما انّ اصل

الوجود زائد علىٰ مهيّتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لامهيّة له. واطلاق الشّعورمن باب التغليب. (سبزواری ٩٤-٩٥)

ماكان الشعورعين ذاته مهية، هو الحق تعالى، لأن مهيّته تعالى عين وجوده، وأنّه ليس لهمهية سوى الوجود. فصفاته العليا عين المهية التى هى عين وجوده، و إن لايطلق عليه «الشعور» و «الشاعر»، لاختصاص الشعور بما يكون بالآلة. ويكون اطلاق «الشعور» من باب التغليب.

وما كان عين وجوده هو المفارقات العقليّة من المبادى العالية التى دون مبدء المبادى، جل جلاله، فإن الصفات العليا عين وجوداتها، لا ماهياتها. وهذا، على قول من يقول بأن لها ماهيات، ظاهر. واما عند من يقول بالنفس ومافوقها انيات صرفة، فكذلك أيضاً، لما عرفت منا مراراً، بأن المقصود من هذا الكلام ليس نفى الماهيات عن المفارقات حقيقةً. وإنما الغرض بيان غلبة أحكام الوجود فيها، واندكاك آثار ماهياتها فى حكم وجوداتها وغلبة نورها. (آملی ٣٥٥ - ٣٥٦)

اذ مقتضى الحكمة الالهية ٥/١٦١

كل من الحكمة والعناية تطلق على معنيين.

فأول معنيي الحكمة هو الحكمة العلمية، أعنى العلم بمايترتب على الشئ. وثانيهما الإحكام والإتقان. فالمعنى الأول... من شعب العلم، والثانى من شعب القدرة.

وأول معنيي العناية هو العلم الفعلى بالنظام الأحسن... والمعنى الثانى من العناية هو الإتقان والإحكام، أعنى، المعنى الثانى من معنيي الحكمة.

فالحكمة والعناية تصيران مترادفين فى معناهما الاول والثانى. أى انهما مترادفين اذا أطلقا معاً بالمعنى الأول، أو أطلقا معاً بالمعنى الثانى. وانهما متغايران، لو اريد من كل معنى غير مايراد من الآخر.

فالحكمة والعناية فى النظم يمكن أن تكونا مترادفين، ويمكن أن تكونا متغايرين. لكن لما كان تغايرهما حسن، لأن التأسيس أولى من التأكيد، فإن أريد من الحكمة معناها الأول،

ینبغی أن یراد من العنایة معناها الثانی. و إن أرید من الحکمة معناها الثانی، ینبغی أن یراد من العنایة معناها الأول. (آملی ٣٥٦)

العلم الفعلی بالنظام الأحسن ٦/١٦١–٧

المراد بالعلم الفعلی هو مایکون منشاء لتحقق المعلوم بالعرض، کعلم البنّاء بصورة البناء، الذی منه یتحقق البِناء الخارجی، فالعلم الفعلی فی مقابل العلم الانفعالی الذی یکون المعلوم بالعرض منشاء لتحققه، عکس العلم الفعلی. (آملی ٣٥٦)

فالعنایة هنا بالمعنی الاول ١٠/١٦١

ای، لوارید من الحکمة المعنی الثانی. وامّا لوارید منها الحکمة العلمیّة، کانت العنایة بالمعنی الثانی، لانّ الجمع اولی. (سبزواری ٩٥)

ایصال کل ممکن لغایة ١٠/١٦١

أی الی غایته المطلوبة له و کماله اللائق بحاله، لا الکمال المطلق. (هیدجی ٢٠٥)

وذانک منافیان ١٠/١٦١

ای، القسر الدائم والاکثری لغلبة ممنوعیّة الممکن حینئذ عن الوصول الی الکمال المترقب منه. (سبزواری ٩٥)

الغایة علة فاعل ١١/١٦١

إشارة الی أن کل واحد من الفاعل والغایة علّة للآخر من جهة. فالفاعل علّة لوجود ماهیة الغایة فی العین، لا لکون الغایة غایة ولا لماهیتها؛ والغایة لکون الفاعل فاعلاً.

ولذلک، اذا قیل لک: «لم شربت الدواء؟» فتقول: «لأصحّ». واذا قیل: «لم صححت؟» فتقول: «لأنی شربت الدواء» فشرب الدواء سبب فاعلی للصحة، والصحة سبب غائی لشرب الدواء. (هیدجی ٢٠٥–٢٠٦)

بمهیّتها ١١/١٦١

ای بمهیتها الموجودة فی العلم من حیث ذلک الوجود. (سبزواری ٩٥)

موخّرة عنه عینا ١٢/١٦١

كما يقال: «اول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لها وحدة ما. (سبزواری ٩٥)

عن امر العبث ٣/١٦٢

ذكره على سبيل التمثيل او التغليب، كما يطلق فی العرف ايضاً. واما العبث فی العرف الخاص، فيطلق على مايكون المبدء البعيد فيه هو التخيّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كماياتی. (سبزواری ٩٥)

تنحلّ بفواعل ومبادی ٦/١٦٢

قال صدرالمتألهين: «اعلم أن كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة. فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أی المباشرة لها، وهی فی الحيوان تكون فی عضلة العضو. والّذی قبله هو الارادة المسماة بالاجماع. والذی قبل ذلك الاجماع هوالشوق. والأبعد من الجميع هو الفكروالتخيل.

واذا ارتسمت فی الخيال أو العقل صورة ماموافقة، حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة. بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر فی صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال». (هيدجی ٢٠٧–٢٠٨)

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمّىٰ بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقيّة، والابعد كالتخيّل او الفكر التعقّلی. (سبزواری ٩٥)

شوقية غيّی ٨/١٦٢

جعل غاية لمحركة شوقية. (هيدجی ٢٠٨)

لتلقی فيه صديقاً ١١/١٦٢

ففی الأول، يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة. وفی الثانی، لا يكون كذلك. بل يكون المشوق حاصلاً بعد ما انتهت اليه الحركة. وربما يكون نفس

الحركة غاية المتحرك، كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت الرياضة للرياضة. (هيدجى ٢٠٨)

وحينئذ فغاية ١٢/١٦٢

أى اذا لم تتحد، فغاية العاملة حاصلة دائماً، يعنى أن الغاية التى ينتهى اليه الحركة غاية للقوة العاملة دائماً، وليس لها غاية غير هذه، كالطبائع. وأما القوة الشوقية، فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية لها، ولايجب أيضاً أن لايكون. (هيدجى ٢٠٨)

لقوة فى العضلة ١٢/١٦٢

هى العاملة المباشرة للتحريك. (هيدجى ٢٠٨)

مثل غاية الطبائع دواماً حاصلة ١٢/١٦٢

لأن غاية الطبائع أيضاً هى ما اليه الحركة دائماً. (آملى ٣٦٠)

فتلك القوّة كانّها ١٢/١٦٢–١٣

المراد انّه فى مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، فى انّ غايتها ماالیه الحركة، وهى دائماً حاصلة. والطبيعة فى المواضع الاخرىٰ، اذا لوحظ مسخّريتها للنفس الكلّية، فهى كانّها قوّة عاملة حيوانيّة. (سبزوارى ٩٥)

كانها طبيعة جمادية ١٣/١٦٢

قال المصنف فى حاشية الأسفار: «إن المحركة العاملة، اذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطبائع. فإن شئت سمّ القوة العضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التى فى البسائط محركة عاملة». (هيدجى ٢٠٨)

يعنى أن القوة المنبثة فى العضلات، اذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطبائع فى أن غايتها ماالیه الحركة. (آملى ٣٦٠)

الباطل ١٨/١٦٢

مفعول ثان لقوله «عدّ» بمعنى ظنّ، مبنى للمفعول. ويجوز أن يكون أمراً، و«شوقية» مفعولاً أولا. (هيدجى ٢٠٨–٢٠٩)

ذو الغايتين ٤/١٦٣

« فهو العبث » خبر لقوله « ذوالغايتين » .

تقدير البيت : إن كان التخيل وحده مبدءً بعيداً ، اى لذى الغايتين ، فهو العبث ...

والحاصل أن معنى « العبث » فى الاصطلاح أن لايكون هناك مبدء فاعلى فكرى ، فلاغاية فكرية ، ويكون ما انتهت اليه الحركة التى هى غاية دائماً للعاملة ، غاية للتخيل والشوقية كالحركة المنبعثة عن الشوق التخيلى الى موضع يكون نفس الغاية المتشوقة . (هيدجى ٢٠٩)

كان له تخيّل وحيدا ٦/١٦٣–٧

هذا قدر مشترك بين الاربعة . والوحيديّة هنا غير مايأتى . فانّ المراد بها هنا ان لايكون التخيّل مع الفكر فى المبدئية ، وان كان مع الطبع او المزاج او الخلق ، ممّا به امتيازها . (سبزوارى ٩٥–٩٦)

فهو العبث ٨/١٦٣

اى ، مسمّى به فى الاصطلاح ، لانّه عبث بمعنى انّه لاغاية له ، اذ ظهر خلافه . وقس عليه غيره . (سبزوارى ٩٦)

يفترق عنها ١١/١٦٣

أى عن أخواتها ، اذ غاياتها غير ما اليه الحركة . (هيدجى ٢٠٩)

فالتخيّل امّا وحدة المبدء ١٢/١٦٣

أى ، بلاشركة من طبع او غيره ، ولامن فكر . (سبزوارى ٩٦)

المجازف ١٤/١٦٣

كلعب الطفل ومن فى حكمه . (هيدجى ٢٠٩)

القصد الضرورى ١٦/١٦٣

أو الطبيعى . (هيدجى ٢٠٩)

كل المبادى الثلاثة ٢٠/١٦٣

وهى التخيل والشوق والعاملة . (هيدجى ٢١٠)

کل المبادی فی الجمیع تکتسی غایتها ١٦٣/٢٠-٢١

فاذا کانت لافعال هذه المبادی الجزئیة غایات، فما حدسک بافعال مبدء المبادی؟ وهو غایة الغایات لفعله المطلوب ، لاشیٔ سواه ، کما یاتی فی مبحث الارادة . فتباً لمعرفة من یقول:لاغایة مطلقا ذاتیّة او غیریّة لفعله ، ومن ینفی الذاتیة ویثبت الغیریّة. وهذا ایضاً باطل ، للزوم الاستکمال.(سبزواری ٩٦)

حیث ما ثبت ١٦٤/١

«ما» نافیة.(هیدجی ٢١٠)

انّما یسمّیٰ لعباً ولهواً ١٦٤/٣

ای فی العرف . ووجه اطلاق اهل العرف هذا علی فعله،شانیة النوع وصلوحه للافعال المتقنة،لاهذا الشخص،من حیث هو.فیضع النوع مکان الشخص،ولیس بعدل. نعم،یستحسن فی مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وامّا فی مقام البرهان ، فکما قیل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد این را هم بدان

(سبزواری ٩٦)

وأما بالنسبة الی المبادی الموجودة ١٦٤/٤

وقد عرفت أن لعب الطفل یسمّی بالفعل المجازف ، وهو مایکون التخیل بدون الفکر هو المبدء الأبعد ، بلا انضمام أمر آخر الیه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها . (آملی ٣٦٠-٣٦١)

واللذة هی الخیر ١٦٤/٩

أی اللذة،بحسب القوة الحیوانیة، خیر حقیقی بالنسبة الی الحسّ والحیوان والتخیل. وهی خیر مظنون بالقیاس الی الانسان. (هیدجی ٢١٠)

بطلان الاتفاق ١٦٤/١٣

الإتفاق الذی اتفق الحکماء المتألهین علی بطلانه، هوأن یوجد الشیٔ بلافاعل مرجّح لوجوده.(هیدجی ٢١٠)

الاتفاق ١٣/١٦٤

إن الاتفاق هو المصادفة وحصول الشئ من حيث لايحتسب. وكل ماياندروقوعه لكثرة الشرائط المعتبرة فی سببه، يقال انه اتفاقی. وكذا ما لايعلم سبب وجوده. ويطلق على الغايات العرضية أموراً اتفاقية. وأيضاً، اذا كان الكائن غير مطمع ولامتوقع، وليس دائماً أو اكثرياً، يقال للسبب المؤدی اليه إنه اتفاقی. (هيدجی ٢١٠)

الاتّفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعی أو إرادی بالعرض، ليس دائم الايجاب ولا اكثرياً. فإن تأدية الأسباب الى المسببات، إن كانت دائمية أو اكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والاتفاق بهذا المعنى أمرمعقول واقع...

وقد يطلق على مالا فاعل له، أو على ما لاغاية له، أو على ما لافاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غير واقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، اذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل. (آملی ٣٦١)

وليس فی الوجود الاتفاقی ١٣/١٦٤

ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنّه ان المطر، مثلا، لضرورة المادّة كائن، اذا الشمس بخرت من البحار، والاراضی الرطبة، فاذا ارتفع البارد ووصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتّىٰ، من غير قصد. ولم يعلم هذا الجاهل انّه لايقع شئ فی العالم، ولوكان احقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ ان كلّ القوىٰ والمبادی، مجالی مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر. فمن الذی يسخّرها، ويدير ويسيّرها ؟ والنفس المتعلقة بها التی تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الاربعة، من امرمن هو ؟ وتجلّی من عليه، وبنورمن يستضئ ؟ ای آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك. (سبزواری ٩٦)

الشئ الاتفاقی ١٣/١٦٤

بأن يوجد بلاسبب موجب لوجوده أو بلاغاية أو بدونها. (هيدجی ٢١١)

بها وجوده وجب ١٤/١٦٤–١٥

والواجب لايقال فيه انّه اتفق. فلايقال انّه صادفت القوّة الناريّة الحطب اليابس فاتفق ان احرقته.

والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها اكثرى الوجود، ومنها اقلّى الوجود، ومنها متساوى الوقوع واللاوقوع. امّا الاولان، فلا اتّفاق فيهما قطعاً. فلايمكن ان يقال: اتّفق ان صارت الاربعة زوج، وصار الثقل هابطا. وامّا اقلّى الوجود الّذى يقول الجاهل انّه اتفاقى، كالاصبع الزائد، فالقوّة الفاعلة، متى صادفت المادّة الفاضلة عن المصروفة، فى تكون كف الجنين واصابعه الخمس، وصادف استعداداً تامّا، فعلته بلا تعطيل لحق عمّن له الحق. فوجب ان يتخلق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. واذا حصل الوجوب والدوام فى الاقلى، فما ظنّك بالمتساوى؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلّى، وينظر الى العرض، لا الى الطول. فهو فى ضنك المحول عن شمول امطار سحاب العلم والوغول. (سبزوارى ٩٦–٩٧)

وايضاً يقوله ١٦/١٦٤

لاوقع هنا لكلمة «أيضاً»، والمناسب موقعها لفظة «إنما». أى الجاهل القائل بالاتفاق، إنما يقوله بالقياس الى نوع مايؤدى، لامطلقاً. حاصله أن نسبة العثور فى المثال المذكور الى نوع الحفر وطبيعته، بالإمكان؛ والى الحفر الشخصى، بالوجوب. فلايصحّ أن يقول إن العثور بالقياس اليه اتّفاق، أى بلاسبب موجب لوجوده. والشئ ما لم يجب ولم يوجَد لم يوجِد. (هيدجى ٢١٢)

توضيح ذلك أن السبب للشئ قديكون مستقلاً فى السببية بذاته، غير محتاج الى أمر خارج عن ذاته. ولامحالة، يكون تأدّيه الى المسبب دائماً.

وقد يكون محتاجاً الى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائماً. فيكون تأديه الى المسبب أيضاً دائماً.

وقد يكون محتاجاً اليهما، ولكن يكون حصولهما معه فى حال دون حال. فلايخلو إما

يكون الحصول أكثر من اللاحصول، أو يكون مساوياً معه، أو يكون أقلّ منه.

فهذه أقسام خمسة. فالنسب فى الثلاثة الأولى منها، أعنى ما كان السبب مستقلاً بذاته، وما كان محتاجاً الى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه، أو اكثرى الحصول معه، يقال إنه سبب ذاتى ومسبّبه غاية ذاتية له.

وفى الأخيرين، أعنى السبب المحتاج الى الشرائط والأحوال المتساوى الحصول معه، أو الأقلّى الحصول، لايخلو إما أن ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة معه على التساوى أو الأقلية؛ أو ينسب الى نفس السبب وحده.

فعلى الأول، أعنى ما اذا نسب الى المجموع، يقال أيضاً إنه سبب ذاتى ومسببه غاية ذاتية له.

وعلى الثانى، يقال إنه سبب اتفاقى ولمسببه غاية اتفاقية.

فالحفر، بالقياس الى العثور على الكنز، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر، ومع عدم مانع مع الوصول اليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا، كان سبباً اتفاقياً، والعثور غاية اتفاقياً. (آملى ٣٦٣)

فالاتفاق كالامكان ١٩/١٦٤

أى كما أن مصحّح الإمكان للماهية هو اعتبار ذاتها مع قطع النظر عن الوجود، فإن سبب ضرورتى الوجود والعدم فى حال الوجود عن الماهية أو تساوى الوجود والعدم لها فيها لايصحّ، لأنها فى حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فيكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل؛ كذلك الإتّفاق، مصحّحه اعتباره بالنظر الى ذات السبب المؤدى وطبيعته، مع عدم ملاحظة الوجود معه، فانّه، حال وجوده، واجب الوجود، والوجوب ينافى الاتفاق. (هيدجى ٢١٣)

موتاً طبيعياً ٢١/١٦٤

إشارة الى جواب ما قيل أيضاً إن الاخترام والفساد والتشويهات والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة . فلايجب أن يكون كل مايحدث غاية لفعل.(هيدجى ٢١٣)

أى اذا قيس الموت الاخترامى الى النظام الكلى الجملى، يكون طبيعياً ، لااخترامياً. (آملى ٣٦٣)

فغايته ٢٢/١٦٤

الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاخترامى. (آملى ٣٦٤)

هى هذا ٢٢/١٦٤

أى غايته هذا الاخترام بالنسبة الى نظام الكل والأسباب المؤدية الى الوجوب. فهو واصل الى الغاية بهذا النظر. فهى المطلوبة من هذا المتحرك، لاغيرها. (هيدجى٢١٣)

مطلوب كل شئ ٢٣/١٦٤

أى غايته المطلوبة منه .

مثلاً ، المطلوب من شاة جلدها ، ومن أخرى لحمها ، ومن أخرى لبنها ووبرها. فلكل واحدة غاية لاتطلب إلا منها، ولاتحصل إلا فى وقتها .

وكذا أقسام الأشجار وأصنافها . المطلوب من بعضها أن يتخذ عصى أو قوساً أو نصاب قدوم، ومن أخرى أن يكون خشبة سقف، او يعمل منه باب أو سرير. فلكل منها باعتبار الغايات المذكورة أمد ينتهى اليه وأجل يقطع فيه، لايستأخره ساعة ولايستقدمه . وإلا، لبطلت المصلحة الملحوظة فى وجوده.

فالغرض المطلوب من الموت الاخترامى لم يطلب من الموت الطبيعى بالقياس الى النظام الأحسن.(هيدجى ٢١٤)

الانسان الكامل ١/١٦٥

هذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى: «يابن آدم ، خلقت الأشياء لك، وخلقتك لنفسى»...

والحاصل أن الانسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى . (آملى ٣٦٤ـ ٣٦٥)

فانّما قصد الغاية الثانية لا الاولى ٣/١٦٥

لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهريّة اسم من اسماءالله الحُسنىٰ، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعيّاً، فالاولىٰ متحققّة لها.

آتش افروز بخارى نخرد بستانرا (سبزوارى ٩٧)

المقصودة للعقول الجزئية المترقبة من الشئ بالنظر الى شأنية نوعه، كترقب الانسان من طفله أن يعيش ويصير رجلاً كاملاً فى العلم والصنعة. (هيدجى ٢١٥)

لا الاولى ٣/١٦٥

التى بالقياس الى كلية النظام. (هيدجى ٢١٥)

والمراد بالأولى والثانية، إما بحسب العبارة، حيث إن الغاية بالقياس الى النظام الكلى مذكورة اولاً، وإما بمعنى الغاية الأولية فى الغاية الاولى، وغاية الغايات فى الغاية الثانية. فالمراد بالثانية حينئذ ما ليس بالغاية الأولى، وإن كانت غاية الغايات. (آملى ٣٦٥)

وهذا الترقب ٣/١٦٥

أى، ترقب الغاية الثانية من كل شئ، بالنظر الى شأنية نوع الانسان، لاشخصه. وايضاً بالنظر الى قابليّة الهيولى الثانية الجسميّة الجنسيّة، لاالشخصيّة، والترقب من مادة الشئ ترقّب منه، اذ ليست اجنبيّة منه، بل ذاتيّة له. والاجسام محكوم عليها بالاحكام عند الانام، والفيض لاينقطع فكلّ ذرّة درّة. (سبزوارى ٩٧)

كلمة «ايضاً» فى هذا المقام مثلها فى قوله المتقدم «وأيضاً يقوله بالنظر الى نوع ما». يعنى: هذا الترقب ليس بالنسبة الى الشخص، فان كلاً ميسّر لما خلق له، بل بالنظر الى النوع والى المواد. فإن ترقب الغاية الثانية من كل شئ بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه فى أول خلقته فى مرتبة العقل الهيولانى مستعد لقبول كل صورة ترد عليه، لابالنسبة الى شخصه. وهذا ظاهر.

وأما بالنظر الى المواد، فلأن المادة متحدة مع الصورة وجوداً، بناء على كون التركيب بينهما اتحادياً، لا انضمامياً، وحكم أحد المتحدين حكم الآخر. فالترقب فى المادة يسرى الى

الصورة . فاذا كانت المادة الثانية ، وهى الجسمية الجنسية ، مما يترقب منها الوصول الى الغاية الثانية ، ينتظرمن الصورة المتحدة معها ذلك أيضاً.

خصّ حكم الترقب بالهيولى الثانية ، لأن الهيولى الأولى التى هى هيولى الهيوليات ، ليس شأنها إلا القوة . فهى لايترقب منها إلا كونها قوة . وإنما أخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب ، لأن هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية . وأما الشخص ، فكل ميسّر لما خلق له . (آملى ٣٦٥–٣٦٦)

لاتّحادها بالصّور ٤/١٦٥

لانها كانها اجزائه ، لانّ النبات ظلّ نباتيّته ، والسّباع والبهائم اظلال غضبه وشهوته والشيطان ظلّ نكراه ومكيدته . وهكذا قال الشيخ فى خطبة رسالته : «الحمدلله الذى خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائرالاكوان[1]» . (سبزوارى ٩٧)

كلمته التامة ٥/١٦٥–٦

الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة ، كالعقول والنفوس . (آملى ٣٦٦)

باب الأبواب ٦/١٦٥

العوالم ، كلّيها وجزئيّها ، كتب إلهية . والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب ، لأنه نسخة العالم الكبير المشتمل على الملك والملكوت وأسرار قدرة الله والجبروت . فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمّى بأم الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات . وهو المراد بباب الأبواب ، اذ الإتيان الى جناب الرحمن ، عند أهل التصوف والعرفان ، لايكون إلا فى صورة الانسان . فوصول الإنسان الكامل الى غاية الغايات وصول كل الأشياء اليها . (هيدجى ٢١٥–٢١٦)

دريت ان كل ممكن لابد ٦/١٦٥

أى ، كلّ جسم من الممكنات ، لما دريت من قابليّته للمسير الى بابه ، لامرّة بل مراراً . (سبزوارى ٩٧–٩٨)

(١) درحاشيهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصرى وجود ندارد .

العکوف علی بابه ٧/١٦٥

اذ الغاية الأخيرة للممكنات هی البلوغ الی جنابه تعالی. (هیدجی ٢١٦)

ممّا به ٣/١٦٦

یعنی مما به فعلیته شیئیته ، علی القول الحق من أن شیئیة الشیٔ بصورته ، لامادته. فالسریر سریر بهیئته ، لابخشبه ، والحیوان حیوان بنفسه ، لابجسده. (هیدجی ٢١٦)

علة صوریة للکل ٣/١٦٦

یعنی: مابه شیئیة الشیٔ بالفعل ، اذا قیس الی الکل ، أی الی المرکب منه ومما یکون الشیٔ به بالقوة ، یسمی علة صوریة . واذا قیس الی الجزء الآخر الّذی محلّ له وهوحالّ فیه ، یقال له الصورة .

فالعلة الصوریة والصورة متحدتان ذاتاً ، ومتغایرتان مفهوماً واعتباراً .

وکذا الحال فی العلة المادیة والمادة. فما به الشیٔ یکون بالقوة ، اذا قیس الی الکل ، یسمی بالعلة المادیة ، واذا قیس الی الجزء الصوری ، یسمی بالمادة. (آملی ٣٦٦)

هکذا فی المادة ٦/١٦٦

فهی بالاعتبار الأول تسمی علّة مادیة ، وبالاعتبار الثانی علّة قابلیة ومحلاً للصورة. (هیدجی ٢١٦)

الصورة الجسمیة والصورة النوعیة ٧/١٦٦

الفرق بینهما إنما هوالفرق بین الجنس والنوع . فالجسمیة معنی جنسی بالنسبة الی النوعیة ، والنوعیة فصل محصل لها. (آملی ٣٦٧)

والشکل والهیئة ٧/١٦٦

یعنی بالشکل الشکل علی اصطلاح الحکماء ، وهو هیئة حاصلة من احاطة حد أو حدود ، هی من مقوله الکیف ، لا علی اصطلاح المهندسین ، وهو مقدار ما احاط به حد أو حدود ، الذی هو من مقولة الکم.

فلما کان الشکل باصطلاح الأول قسماً من الهیئة المطلقة ، قال : « والهیئة مطلقاً » .

فیکون الفرق بین الشکل وبین الهیئة بالإطلاق والتقیید. (آملی ٣٦٧)

حتی تکون الجواهر المفارقة صورا ١٠/١٦٦

بل اطلق علی الواجب صورة الصور ، لانّه الفعلیّة الصرفة ومجمع الفعلیّات، کما اطلق علیه فاعل الفواعل ، وغایة الغایات ، ومبدء المبادی. وفی الحدیث: «انّ الله خلق آدم علی صورته». وصلوح معقولیته وجوب معقولیته لنفسه ، لانّه مجرد غایة التجرد . وکل مجرّد عقل وعاقل ومعقول. (سبزواری ٩٨)

وکذا تطلق «الصورة» بهذا المعنی علی الصور المنتزعة عن المواد بتجرید مجرّد ونزع نازع ایاها.

وبهذا المعنی أیضاً یقال للواجب تعالی إنه صورة الصور ، لأن فعلیّة الوجود فیه أقوی وأتم ، بل هو تعالی فعلیة صرفة ومجمع الفعلیات.

وهذا المعنی من الصورة هو المعنی الخامس مما ذکره المصنف، وهو الصورة العلمیة. (آملی ٣٦٧)

لکل هیئة وفعل ١١/١٦٦

هذا المعنی هو المعنی الرابع الذی ذکره المصنف. أعنی به الهیئة مطلقاً. (آمل ٣٦٧)

لما یتقوم به المادة ١٢/١٦٦

فی التحقق ، وهو الصورة الجسمیّة ، او فی التنوّع ، وهو الصورة النوعیّة. (سبزواری ٩٨)

هذا المعنی هو المعنی الأول والثانی من المعانی الخمسة التی ذکرها المصنف. فإن تقوّم المادة بها، إن کان فی التحقق، تکون الصورة المقوّمة لها جنسیّة؛ وإن کان فی التنوع، تکون الصورة صورة نوعیة. (آملی ٣٦٧)

لما یکمل به المادة ١٣/١٦٦

هذا المعنی من الصورة لم یذکره المصنف فی طی المعانی الخمسة. (آملی ٣٦٧-٣٦٨)

مایتحرك الیها بالطبع ١٣/١٦٦–١٤

هو الغایة. فیطلقون «الصورة» بهذا المعنی علی الغایة، اذ الغایة فی کل موضع، صورة کمالیة للمغیّی. (آملی ٣٦٨)

صورة خاصة لما یحدث فی المواد ١٤/١٦٦

هذا المعنی هو المعنی الثالث من المعانی التی ذکرها المصنف، أعنی الشکل. (آملی ٣٦٨)

من الأشکال وغیرها ١٤/١٦٦–١٥

أی غیر الأشکال، کالزاویة، فانها هیئة تحصل من احاطة حدّین بالسطح، من حیث انتهائهما بنقطة الملتقی من غیر ملاحظة محاطیة الجانب بالحد الآخر، کما فی المثلث، أو الحدود الأخری، کما فی غیر المثلث. وبهذا، أی بعدم الملاحظة المذکورة، تمتاز الزاویة عن الشکل. فإن الشکل هیئة تحصل من احاطة حد أو حدود علی السطح. وهذا، أعنی کون المحاط بالهیئة هو السطح، إنما هو فی الزاویة المسطحة. وأما فی الزاویة المجسمة، فالمحاط بالهیئة فیها هو الجسم. وهکذا الکلام فی الشکل المسطح والشکل المجسم. (آملی ٣٦٨)

ولجمیع ذلك ١٥/١٦٦

الفرق بین الصورة بمعنی مجموع الجنس والفصل وبین الصورة بمعنی النوع، بالإجمال والتفصیل. (آملی ٣٦٨)

ویکون کلّیة الکل ١٥/١٦٦

لاتفاوت بینها وبین مامرّ انّها تقال لکل هیئة ان الهیئة عرض. وکلّیة الکل لایلزم ان یکون هیئة فی آحاد متفاصلة، اذ لیس المراد بها مفهومها، بل ذات الکل الحقیقیّة. (سبزواری ٩٨)

کلیة الکل ١٥/١٦٦

هذا المعنی معنی سابع فی عبارة الشیخ. وإنما عبّر عنه مع التغییر فی الأسلوب، لأن اطلاق الصورة علی الکل علی سبیل التجوز، تشبیهاً للإعتبار الذهنی فی الوحدة بالصورة الخارجیة التی هی جهة الوحدة.

فالمراد من كون كلية الكل صورة فى الأجزاء أن الأمور المتكثرة التى ليس لها جزء صورى حقيقى بكليتها وجمعيتها ، أنها صورة للأجزاء. (آملى ٣٦٨–٣٦٩)

عنصره ومادته ٢/١٦٧

«العنصر» فى الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشئ. والمراد به هنا المادة مطلقاً.

و«المادة» تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص ، وهى المحلّ المفتقر فى وجوده الى الحالّ فيه ؛ وأخرى على المحل مطلقاً ، سواء كان مفتقراً الى الحال ، أو مستغنياً عنه ، كالموضوع بالنسبة الى العرض ، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان أو التعلّق كالنفس بالنسبة الى البدن. فالبدن وموضوع العرض والهيولى التى هى المادة بالمعنى الأخص ، كلها مادة بالمعنى الأعم. (آملى ٣٦٩)

وان كان مع انسلاخات صورية ٨/١٦٧ – ٩

إلا أن وقوع تلك الانسلاخات ليس على سبيل القصد من الطبيعة ، بل بالعرض. (آملى ٣٦٩)

لعروض الحركة له فى اين ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة للصنم ، فانها اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الأين. (آملى ٣٦٩)

أو كمّ ١١/١٦٧

كما فى مثال الصبى للرجل ، فإنّه ، اذا صار رجلاً ، كان يتحرك فى الكم. (آملى ٣٦٩)

أو غيرذلك ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة أيضاً. فإنها ، اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الوضع تبعاً لحركتها فى الاين. (آملى ٣٦٩)

على اختلافها بالنوع ١٦/١٦٧

إشارة الى أن الأجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً.

وأما الأجسام الفلكية ، فموادها مختلفة بالنوع ، لايقبل كل منها إلا الصورة الحاصلة لها. (هيدجى ٢١٧)

كالمبدء الأول ٤/١٦٨

عند من يقول إنّه تعالى فاعل بالتجلى او بالرضا . وأما من يجعله فاعلاً بالقصد كالمعتزلى ، فلا. (هيدجى ٢١٧)

والأمثلة واضحة ٧/١٦٨

كالوتر للفاعل القريب لتحريك الأعضاء ، والبعيد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط كالقوة المحركة التى للوتر ، وقبلها الشوقية ، وقبلها التصديق أو ما فى حكمه .

والمادة القريبة كالجنين لصورة الانسان ، والبعيد كالنطفة لها.

والصورة القريبة كالتربيع للمربّع ، والبعيدة كذى الزاوية .

والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء. (هيدجى ٢١٨)

وقس عليه المادة ٨/١٦٨

فالمادّة الخاصّة ، كجسم زيد لصورته ، والمادة العامّة ، كالخشب للسّرير والباب ، وغيرهما. (سبزوارى ٩٨)

والصورة العامة كصورة الكرسى مطلقاً ٨/١٦٨ ـ ٩

ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصّة ، كصورة الكرسى مطلقاً التى هى جنس لصورة هذا الكرسى وذلك الكرسى ، الى غير ذلك. (آملى ٣٧٠)

الفاعل الكلى ١١/١٦٨

عبارة الأسفار هكذا : « فالفاعل الجزئى هو العلّة الشخصية أو النوعيّة أو الجنسية لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى ، وكل فى مقابل نظيره .

والكلى هو أن لايوازى الشئ بمثله ، مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج ». (هيدجى ٢١٨ـ٢١٩)

مایکون غیرمواز ١١/١٦٨

فلو کانا موازیین ، فهوالفاعل الجزئی . وان کان کالعلّة النّوعیّة للمعلول النّوعی، وکالعلّة الجنسیّة للمعلول الجنسی، فهذا اصطلاح خاص لهم[1]. (سبزواری ٩٨)

کالسواد والبیاض ١٩/١٦٨

فإن ذات الخشب علة ذاتية للكرسی، وشكل الكرسی علة صورية ذاتية له. والخشب مأخوذاً مع صفة البياض، مادة عرضية. والبياض صورة عرضية. (آملی ٣٧١)

والأمثلة واضحة ٢١/١٦٨

الفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه .

و[الفاعل] بالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه .

والمادة بالقوة كالنطفة للجنين .

و[المادة] بالفعل كبدن الإنسان لصورتها.

والصورة بالقوة كصورة النطفة لبدن الجنين.

و [الصورة] بالفعل كصورة الإنسان لبدن الانسان .

والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك .

و[الغاية] بالفعل كهو بعد انتهاء الحركة. (آملی ٣٧٢–٣٧٣)

قد انتهی تأثیر ذات مدة ٢/١٦٩

يعنی: يجب أن يكون تأثير الأمر المقارن للمادة المعبّر عنه بالمادیّ، وهوالجسم، متناهياً بحسب الزمان والعدد والشدة.

فالجسم لايؤثر تأثيراً غيرمتناه زماناً أو عدداً أو شدة . (آملی ٣٧٢)

بوضع اقترن ٥/١٦٩

إعلم أنّه يكفی فی تحقق تأثير المجرد فی شئ كون الأثر فی ذاته ممكناً. فمتی تحقّق الإمكان الذاتی، فاض الأثر عنه ، سواء كان الأثر فی ذی وضع أم لا . وأما مؤثرية القوة

١- در حاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری وجود ندارد.

الجسمانية ، فلايكفى فى تحققها كون الأثر ممكناً فقط ، بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعية من محلّ القوة الجسمانية . (هيدجى ٢١٩ـ٢٢٠)

بل اذا حصل بينهما وضع خاص ٦/١٦٩

وهذا الوضع وهذه المحاذاة فى قبول الفيض واستيهال الرحمة الرحمانيّة ، وذلك عبادة تكوينيّة للكونيّات ، بمنزلة القربات والعبادات التكليفيّة ، فى استجلاب النور والرحمة الرحيميّة ، والواردات القلبيّة . لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا رتبيّاً ولا زمانياً ولا شرفيّاً ولا غيرها ، ممّا يتحقق بين متأصّلين ، بل هو التعلّق والتخلّق والتحقّق . (سبزوارى ٩٨)

مع طول ذيله فى الأولى ٨/١٦٩

كما فى الإشارات وشرحها ، النمط السادس منها . (هيدجى ٢٢٠)

كل قوة تنحل الى قوى ٩/١٦٩

باعتبار تبدلها وتجددها فى ذاتها ، اذ هى فى كل آن غير ما كانت قبل . (هيدجى ٢٢٠)

يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد ١١/١٦٩

لما ثبت وتحقق أن المفتقر فى وجوده الى شئ مفتقر اليه فى فعله . (هيدجى ٢٢٠)

والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل ١١/١٦٩ـ١٢

يمكن منع ذلك بدعوى أن... الايجاد ، من حيث إنه ايجاد ، لايحتاج الى المادة ، بل احتياجه الى المادة ، من حيث كونه متفرعاً على الوجود ، والوجود محتاج اليها .

بل يمكن أن يقال إن وجود المادىّ أيضاً غير مفتقر الى الوضع ، لأنه مفتقر الى المادة . والمادة ملزومة للوضع . والافتقار الى الملزوم لايستلزم الافتقار الى لازمه . وإلا ، يلزم أن يكون اللازم مفتقراً الى نفسه . وهو كما ترى . (آملى ٣٧٣)

وإلا لم تكن ١٢/١٦٩

اى إن لم يحصل بها فى القوة وضع . (هيدجى ٢٢٠)

فنفس تصور ١٤/١٦٩

لأن المادة وجودها وجود وضعي، وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع. فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه، لم يفعل فيه. فالقوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها، لأن القرب والبعد مع ما لا حيّز له ولا وضع ممتنع. (هيدجي ٢٢٠)

وهذا واضح بعد تصور العلة ٣/١٧٠-٤

اذ تصور معنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه. (آملي ٣٧٣)

فلذا لم نشر الى دليله ٤/١٧٠

واستدلوا له بأنّه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلامرجح، أو ترجح المرجوح.

وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمر منتظر، أو لا يكون كذلك.

فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية.

وعلى الثاني، فإما أن يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلّة، وإما أن لا يوجد اصلاً.

فان وجد المعلول في زمان ثان، يلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول من غير مرجح، لأن الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجح، لأن وجوده في الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقوع عدمه في الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجح...

وإن لم يوجد أصلا، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح. (آملي ٣٧٣)

دون المعدّ ٤/١٧٠

المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللّغوى. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، ايّتها كانت. (سبزوارى ٩٨)

قوله فى الحاشية: المراد بالمعد... بمعنى اللغوى، أى ما له مدخلية فى وجود المعلول.

إن لفظ «العلة» تستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين: أحدهما مايجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه. وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ.

والمعنى الثانى ينقسم الى قسمين: تامّة وناقصة.

والتامة هى التى لاعلّة خارجة عنها. والناقصة إما أن يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ او وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ او وجوداً فقط؛ فهو إما داخل فى قوام ماهية المعلول او خارج.

والداخل إما به المعلول بالقوة، فهو العلّة المادية؛ او به المعلول بالفعل، فهو العلة الصورية.

والخارج إما يصدر عنه المعلول، فهو العلّة الفاعلية؛ او يصدر لأجله المعلول، فهو الغاية؛ أو لا هذا ولا ذلك، فهوالشرط. (هيدجى ٢٢٠-٢٢١)

المراد بـ«المعد» هنا... هو ما كان له مدخلية فى وجود المعلول، سواء كان فاعلاً، أو غاية، أو صورة، أو مادة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو معداً بمعناه الإصطلاحى. وهو ما كان لوجوده وعدمه معاً مدخلية فى وجود المعلول. (آملى ٣٧٣)

مصدر ذاك ليس مصدراً لذا ٦/١٧٠

إعلم أن هيهنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لايصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف «مصدر ذاك ليس مصدراً لذا» بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذاك فى وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة

بين العلّة والمعلول. وإنما أدرجها فى المسألة الأولى ، لاتحادهما فى مناط الحكم . (آملى ٣٧٣–٣٧٤)

لابد أن يكون لها خصوصية ٦/١٧٠–٧

العلة ، إما تكون بنفس ذاتها علة ، من غير أن تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية الى ذاتها لكى تكون بها علّة. وذلك كالسخونة التى فى النار، حيث إنها بنفسها ومن حيث إنها سخونة ، علة للتسخين .

وإما لاتكون كذلك، بل تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية اليها بها تصير علّة . وذلك كالنار، فإنها ، لو لا سخونتها ، لم تكن موثرة فى التسخين فهى إنما تسخن بسخونتها بحيث، لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها ، لم تكن مسخنة حينئذ.

ففى الأول ، نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول. وفى الثانى، نفس العلة مغايرة للخصوصية التى بها تكون علة. فهى شئ ، وما به تكون علّة شئ آخر. (آملى ٣٧٤– ٣٧٥)

فيتركب ذلك ١١/١٧٠

اعلم ان محل البحث فى مسألة «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات ، بحيث لايكون فيه كثرة الأجزاء ولاكثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل ، ولايتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجى . بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزى ، فهو مسلوب عنه.

فمثل هذا الفاعل ، لو كان فاعلاً لمتعدد فى عرض واحد ، يجب أن يكون منشئيته للمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاء لشئ ، وبخصوصية طارية عليه لشئ آخر؛ أو يكون بخصوصية منشاء لشئ ، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان ، فيتركب ذلك البسيط. وهو خلاف الفرض. (آملى ٣٧٥– ٣٧٦)

الشبهات الفخرية ۱۲/۱۷۰

من شبهات الفخرالرازی فی المقام معارضته ذلک بأن الواحد قد یسلب عنهأشیاء کثیرة ، کما تقول: هذا الشیٔ لیس بحجر ولابشجر. وقد یوصف بأشیاء کثیرة، کقولک: هذا الرجل أبیض وقائم وعالم. وقد یقبل أشیاء کثیرة ،کالجوهر للسواد والحرکة. ولاشک فی أن مفهومات سلب تلک الأشیاء عنه واتصافه بتلک الأشیاء ، وقبوله لتلک الأشیاء، مختلفة. ویعود التقسیم المذکور ،حتی یلزم أن الواحد لایسلب عنه الا واحد ، ولایوصف الا بواحد ، ولایقبل الا واحداً .

واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الإشارات بما حاصله . . . أن عروض سلب الشیٔ عن الشیٔ ، وکذا اتّصاف الشیٔ بالشیٔ، وقبول الشیٔ للشیٔ ، للمسلوب عنه والموصوف والقابل ، لایکفی فیه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل. بل لابد فیه من وجود الذات ووجود أمر آخر فی الذات ، حتی یصح عروضها للذات. ففی عروض السلب ،لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب ، أی تقرر المسلوب بما هو مسلوب ، أعنی فقده وعدمه ، فی المسلوب عنه. فانه ،لو لم یشتمل علی عدم المسلوب ، لم یعرضه سلب المسلوب عنه . وکذا فی عروض الاتصاف بصفة زائدة ، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فیه . اذ لولاه ، لم یعرضه الاتصاف . وکذا فی عروض القبول للشیٔ ، لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فیه...اذ، لولم یکن کذلک، لم یعرضهالقبول.

فعروض السلوب الکثیرة للشیٔ ،وکذا الاتصافات الکثیرة والمقبولات المتعددة، إنما یکون بجهات کثیرة. فما لایکون له جهات کثیرة، لایعرضه السلوب والإتصاف والمقبولات الکثیرة . بل لایعرضه سلب واحد ، ولا اتصاف واحد ، ولا قبول واحد. لما عرفت من کون معروضها المتقدم علیها کثیراً البتة.

وهذا بخلاف صدور الشیٔ عن الشیٔ ، فانه أمر ربما یکفی فی عروضه للشیٔ مجرد ذات الشیٔ ، من غیرحاجة الی أمر آخر فیه. وذلک اذا کان المصدر مصدراً بذاته ولذاته. (آملی ۳۷۶–۳۷۷)

ثمّ انّ لذلك الكلام ١٤/١٧٠

اعنی، قولهم «الواحد لايصدر عنه الّا الواحد» بطنا. وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهی الاهتداء بعالم العقل الكلّی. والمنكرون ماراموا الّا سدّ هذا الطريق على السالكين. والحال انّه من لم يهتد اليه، ممّن انتسب الى اهل العلم، جاء صفر الكفّ، و «استسمن ذاورم». بيانها انّه، لوجاز صدورالكثير عن الواحد الحقيق، جازان يكون اوّل الصوادر هوالجسم مثلاً، ولم يصدرالمفارق المحض، بخلاف ما اذا لم يجزاذ مالم يصدر، لم يصل النوبة الى الجسم والجسمانی، اذ شئ منها لايخلو عن كثرة، كما ياتی فی وضعه، ان شاء الله تعالى!. (سبزواری ٩٨–٩٩)

الاعتراضات عليهم ١٥/١٧٠

أی على قائلی هذا الكلام. (هيدجی ٢٢٢)

منها انه يلزم ١٥/١٧٠

أی من الإعتراضات. (هيدجی ٢٢٢)

هوالوجود المنبسط ١٨/١٧٠–١٩

ان مرادهم من الواحد الصادرعن الحق الواحد تعالى شأنه هوالوجود المنبسط وكلمته الرحمانية وفيضه المقدس. وهو واحد حقيق بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية، كما أن الحق الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحقة الأصلية.

وتعرض الكثرة على ذلك الوجود الواحد المنبسط الّذی لا كثرة فيه باعتبار كثرة الاضافات بالنسبة الى المهيات الاعتبارية.

وذلك لأن لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لأجل انبساطه. ولكل مرتبة من مراتبه اضافة الى مهيّة امكانيّة بكونها وجوداً لها مصدراً لأحكامها ومظهراً لآثارها.

فالمرتبة الأولى منها، لغاية شدتها بالقياس الى المراتب النازلة، وجود لمهيّة العقل الأول والحقيقة المحمدية، مصدر لأحكامها. وعلى هذا، فقس ساير المراتب.

وكثرة المراتب لا ينافى أحدية الذات، بل يؤكدها. اذ، لو كان له مرتبة واحدة فقط، وكان محدوداً بها، كان فى ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقْد سايرالمراتب، فلايكون أحديا. (آملى ٣٧٧ــ ٣٧٨)

ولو كان المراد العقل ٢٠/١٧٠

لو سلم أن يكون مرادهم من الصادر الواحد... هوالعقل الأول، كما يشهد بذلك تصريحاتهم به، وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الإعتبارية من المهيّة والوجود، والعلم بذاته وبمبدئه، وامكانه الذاتى ووجوبه الغيرى، لكن العقل الأول نسبته الى ماسواه من الموجودات الإمكانية نسبة الوجود المنبسط الى مراتبه. فهو فى وحدته مشتمل على كل العقول وكل الفعليات، اشتمالاً لاينثلم به وحدته. فصدوره يكون صدورالكل. (آملى ٣٧٨)

فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول ٢٠/١٧٠ــ٢١

مع انّه يدالله وعين الله وقدرة الله ومشيّة الله، وبالجملة، من صقعه. فكل مايصدر عنه، يصدرعن الله، «ولاحول ولاقوّة الّا بالله العلى العظيم»، بلاتفويض ولاغلوّ ولاتعطيل. وهذا سبيل القصد. (سبزوارى ٩٩)

اجتماعاً ٦/١٧١

بحيث يكون كل واحدة منهما علّة تامّة مستقلة مؤثرة فى وجود المعلول. (آملى ٣٨١)

تبادلاً ٦/١٧١

المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصى...

قال المحقق الشريف: «لااستحالة فى أن يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان، على سبيل البدل، ممتنعتا الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هى ابتداءً، وجد ذلك المعلول الشخصى. (آملى ٣٨١ــ٣٨٢)

بل تعاقباً ٦/١٧١

المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين العلتين ، فيوجد المعلول . ثم انعدم هذه العلّة ، وتوجد الأخرى . فتكون الاخرى علّة لأصل وجود المعلول . أى انعدم المعلول عند انعدام العلّة الاولى ، ثم وجد بوجود العلّة الثانية ؛ أو علّة لبقائه ، بلاانعدامه عند انعدام العلة الاولى ، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة . . .

ولايخفى أن الصواب فى العبارة على المصنف أن يقول : «تعاقباً بل تبادلاً» ، لأن المحقق الشريف ، كما عرفت ، قائل بالجواز فى التبادلى دون التعاقبى . فينبغى أن يجعل عدم الجواز فى التعاقبى مفروغاً عنه ، ثم يعطف التبادلى الذى هو محل الخلاف عليه فى عدم الجواز . (آملى ٣٨٢–٣٨٣)

فهى القدر المشترك فى العلل ٧/١٧١–٨

كيف ، وتلك الخصوصية هى الوجوب السّابق من الوجوبين اللّذين كل ممكن موجود محفوف بهما ؟ و هى سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعتبر فى ناحية العلة المعتبر عنه فى كيفيّة الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية . فلولا الوحدة الحقيقيه فيها ، لم يتحقق وجوب وايجاب ، فلم يتحقق معلول . (سبزوارى ٩٩)

أى ، فالخصوصية الواجب تحققها للعلة هى القدر المشترك فيها والخصوصيات ملغاة لامدخل لها فى ذلك . فكانت العلة أمراً واحداً . (هيدجى ٢٢٢–٢٢٣)

تضايف ٩/١٧١

أى تقابل تضايف ، لإن تعقل كل منهما إنما هو بالقياس الى الآخر ولايجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة .

وتحقق التضايف بين الشيئين لايستلزم تقابلهما ، فإن العالمية والمعلومية متضايفتان ، وليستا متقابلتين . (هيدجى ٢٢٣)

وهذا لأن كلاً من العلية والمعلولية إنما يعقل بالقياس الى الآخر . فيكون تعقلهما معاً على ماهو معنى التضايف ، ولايجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة . (آملى ٣٨٤)

دوراً فی العلیة والمعلولیة ١٠/١٧١

بأن یکون ماهو علة للشئ معلولاً له ایضاً. (هیدجی ٢٢٣)

الدور عبارة عن توقف الشئ علی ما یتوقف علیه بأن یکون المعلول علّة لعلّته، والعلة معلولة لمعلولها، وهو ضروری البطلان.

وقد تنبهوا علی بطلانه أیضاً بأنّه مستلزم لتقدم الشئ علی نفسه. وتقدم الشئ علی نفسه مستلزم لتخلل العدم بین الشئ ونفسه. وهو ضروری الاستحالة. (آملی ٣٨٤)

فیحصل جملتان ١٣/١٧١

فی الذهن، إحداهما زائدة علی الأخری قدر مانقص منها. (هیدجی٢٢٣)

لزم تساوی الکل والجزء ١٤/١٧١

فإن هذه الجملة التامة المفصول منها شئ لامحالة جزء من الجملة الأولی غیر المفصول منها شئ. (هیدجی ٢٢٣)

او الجزء الاخیر ١٨/١٧١

التعمیم لیشمل غیر التسلسل ایضاً، مثل اثبات تناهی الابعاد، اذ ظاهر انّه لیس هنا امور غیر متناهیة وآحاد متسلسلة. فانّ الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیّة. فالخط المحور للفلک الاقصیٰ واحد شخصی، بل ولو کان الخط غیر متناه. (سبزواری ٩٩)

او کل حیثیة ١٨/١٧١

کمعلولیة وعلیة ونحوهما. (هیدجی ٢٢٣)

أیة حیثیة ١٨/١٧١

او ایّ جزء کان من السلسلة. (هیدجی ٢٢٣)

فالکلّ ایضاً متناه ١٩/١٧١

لانّه لایزید علی المتناهی المحصور، الّا بواحدٍ، هوالحاصر المنتهیٰ؛ أو بأثنین، هما المبدء والمنتهیٰ. (سبزواری ٩٩)

هذا حكم حدسيّ ١٩/١٧١–٢٠

لعدم امكان اعتبار العقل فى الجانب الآخر واحداً معيناً ، كما اعتبر فى جانب المعلول، بل يلاحظه مجملاً . فربما توقف فى ذلك الحكم الأذهان التى لاحدس لها. (هيدجى ٢٢٣)

وقال فى الأسفار: «هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب، وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم، لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية، بل إنما يمنعها مستنداً بأنه يلزم ذاك ، لو كان مراتب مابين متناهياً ، كما فى المسافة. وأما على تقدير لاتناهيها ، كما فى السلسلة، فلا، اذ لاينتهى الى مابين لايوجد مابين أزيد منه». (آملى ٣٨٥)

كان يقال كل جزء من هذا الذراع ٢١/١٧١

أى كل جزء من هذا الذراع، اذا كان منفرداً عن بقية الأجزاء ، دون الذراع. وصحة الحكم عليه ، اذا كان منفرداً، لايستلزم صحته عليه اذا كان مجتمعاً مع بقية الأجزاء. (آملى ٣٨٥)

بل من قبيل أن يقال ٢٢/١٧١

يوهم انه ليس من باب الحكم على الكل بما حكم على كل واحد. وليس كذلك، بل المثالان كلاهما من هذا القبيل، إلا أن الأول غير صحيح. (هيدجى ٢٢٤)

يعنى: يكون من قبيل ما اذا حُكم على كل جزء مطلقاً ، سواء كان منفرداً عن بقية الأجزاء أو مجتمعاً معها، فإن عدم زيادة كل جزء على الذراع لايختص بحال انفراده عن البقية ، بل كل جزء، ولو كان مجتمعاً مع البقية ، لايزيد على الذراع . (آملى ٣٨٥)

أما قول صاحب الشوارق ١/١٧٢

إشارة الى عبارته وهى هذه: «وهذا الحكم اجمالى حدسى، يحكم به العقل المتحدس. وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل: كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع، فهو أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: مابين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأيّة نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع ، فهذا المقدار المفروض دون الذراع.» انتهى كلامه.

وهو، كما ترى، كلام صحيح، لا سهو فيه، ضرورة أن كل مقدار، اذا كان مابين نقطة الطرف منه وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، كان هذا المقدار دون الذراع قطعاً.

والمصنف توهم من قوله: «من المقدار المفروض» المقدار المذكور سابقاً، بأن يكون اللام للعهد. وليس كذلك، بل المراد مايفرض من جنس المقدار. كيف؟ فلو كان المراد من «المقدار المفروض» هو الذراع، لم تكن الكبرى مسلّمة، والظاهر من قول صاحب الشوارق: «بل من قبيل أن يقال...» تسليمها وصحتها. (هيدجى ٢٢٤)

فالأول كالحكم بالامكان ٨/١٧٢

فإن كل ممكن، سواء كان منفرداً عن الآخر أو مجتمعاً معه، ممكن. (آملى ٣٨٦)

والثانى كالحكم على كل انسان ٩/١٧٢

فإن هذا الرغيف يشبع كل إنسان، اذا كان منفرداً، لامجتمعاً. وهو ظاهر. (آملى ٣٨٦)

فهو وسط بين طرفين بالضرورة ١١/١٧٢

وهيهنا مقدمة مطويّة، وهى انّ كلّ ماهو معلول وعلّة، لايخرج عن كونه وسطا مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غير متناه. فان الوسطيّة لازمة، واللازم لاينفكّ عن الملزوم. (سبزوارى ٩٩)

أحدهما علة له والآخر معلول له. (هيدجى ٢٢٥)

لأنه، لكونه علة، يكون دونه شئ معلوله، ولكونه معلولاً، يكون فوقه شئ علته. وذلك بعد بداهة أن الشئ لايعقل أن يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه. (آملى ٣٨٦)

فلاحتياجها الى الآحاد ١٣/١٧٢

التى هى معاليل، لاستيعاب المعلوليّة كلّها. والمحتاج الى الشئ معلول، سيّما الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلوليّة السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلوليّة على كلّ واحد، بحيث لايشذّ عنها واحد. والجملة ليست الاكل

واحد واحد. والهيئة التركيبيّة اعتباريّة، اذ لامزاج وامتزاج، ولاتركيب مودّيا الى الوحدة الحقيقيّة. فالمجموع من المعاليل معلول. (سبزواری ٩٩–١٠٠)

لأنها مركبة منها ومتعلقة بها، ولاتكون واجبة لذاتها، بل لابدّ أن تكون معلولة لعلة مستقلة. (هيدجی ٢٢٥)

ومعلولات مترتّبة ١٦/١٧٢

قيد «مترتّبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انّه، لو لا الترتيب، لايوجب مجرّد المعلوليّة الانتفاء المذكور، كما فی النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها، لايستوجب انتفاء آخرمنها، اذ لاترتب علىّ ومعلولىّ بينها. ولذا سمّى برهان الترتّب. وفی التمثيل، لحلق قيد معلّق من الجوّ العالی، اذا انفصم واحد منها، سقط مابعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق. (سبزواری ١٠٠)

والمعلولية مستوعبة ١٩/١٧٢

لما كان الكل معلولاً، فلابد من علّة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه. فبملاحظة طرف الوجود، يكون هذا هوالبرهان الأسدّ الاخصر. وبملاحظة العدم والانتفاء، يكون برهان الترتيب. (هيدجی ٢٢٥)

تكافؤ العلية والمعلولية ٢١/١٧٢

فی العدد والقوة والفعل، وفی العدم أيضاً. سيأتی بيانه فی مبحث الأعراض. (هيدجی ٢٢٥)

وتقريره... أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى مالانهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف، وهما السابقية على مابعده والمسبوقية لما قبله إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شیء. والمتضايفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر. فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق، من حيث هومسبوق، أزيد من السابق، من حيث هوسابق. فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لايكون مسبوقاً بشیء، ويحصل

التکافؤ، وینتهی عدد المسبوق ایضاً،لأنه زائد علی عدد السابق بواحد،وهو المعلول الأخیر. (آملی ۳۸۷)

الّا وهو کالواحد ۲/۱۷۳

وهذا کقولهم: الممکنات الغیر المتناهیة کالممکن الواحد فی جواز طریان العدم. (سبزواری ۱۰۰)

لایوجد شئ بعده ۵/۱۷۳

فان وجوداتها حینئذ ، کشرطیّات ، بلاوضع مقدّم فیها ، بخلاف ما اذا تحقق فیها علة اولی مطلقة ، اذ حینئذ یتحقق فیها وضع المقدّم ، فینتج وضع التالی. (سبزواری ۱۰۰)

رسم الجوهر ۷/۱۷۵

انما عبر بالرسم دون الحد لأن الجوهر الجنسی الذی هو من الأجناس العالیة، لا حدّ له ، لأن الحد مشتمل علی جنس الشئ وفصله. والأجناس العالیة لاجنس لها . . . وما لا جنس له لافصل له. (آملی ۳۸۸)

الماهیة المحصلة ۱/۱۷۶

المراد بالمحصلة،التی یکون لها مابازاء فی الخارج. ویقال علیها المعقول الأول باصطلاح الفلسفی والمنطقی. والجواهر وبعض الأعراض، من المهیات المحصلة.

والمراد بالاعتباری، مالا یکون لها فی الخارج ما بازاء ، وإن کان مما یصح اتصاف الشئ الخارجی به ، کالامکان الذی هو معقول ثان ، بالاصطلاح الفلسفی. (آملی ۳۸۸)

کانت لا فی الموضوع ۲/۱۷۶-۳

أی فی محلّ مستغن عن الحالّ فیه ، وان کان فی المحلّ ، أی فی محلّ مفتقر ذاك المحلّ الی هذا الحالّ، کالصورة الحالة فی الهیولی حیث إنها مع حلولها فی الهیولی جوهر،اذ لیست حالة فی محل مستغن عنها. (آملی ۳۸۹)

فجوهر کان محل جوهر ۳/۱۷۶

ومعلوم انّه لامنافاة بین نفی الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له ، للخصوص

والعموم بينهما، اذ الموضوع هوالمحل المستغنى عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج الى الحال. ثمّ انّه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الاوليّة للموجود ، لانّ الحكيم باحث عن احوال الموجودات النفس الامريّة. وبهذه يحصل له احاطة اجماليّة بموضوعات المسائل،والاقتدار التامّ على البحث عن الاحكام والدلائل. (سبزوارى ١٠٠)

محلّ جوهر ٣/١٧٦

بحيث يتحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعى. (هيدجى ٢٢٥)

هذا شروع فى تقسيم الجوهر وبيان أنواعه. وحاصله أن الجوهر على خمسة أنواع :

(١) ماكان محلاً لجوهر، وهوالهيولى .

(٢) ماكان حالاً فى جوهر، وهوالصورة مطلقاً ، أعم من الجسمية والنوعية .

(٣) ماكان مركباً من الحال والمحل، وهوالجسم .

(٤) ما لم يكن حالاً ومحلاً ، ولامركباً منهما ، وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولكن له تعلق تدبيرى استكمالى بعالم الصورة. وهوالنفس.

(٥) ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً معاً. وهوالعقل، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً بمعنى أنه ليس له تعلق تدبيرى بعالم الصورة ، وإن كان له توجه تكميلى بها ، بحيث إن كمال عالم الصورة ووصولها الى غايتها التى هى كمال كل موجود ، بالعقل. (آملى ٣٨٩)

أى من الصورتين الجسميّة والنوعيّة ٤/١٧٦

مع الفرق بينهما مع كون كل منهما حالا فى المحل المتقوم بالحال ، بان الجسميّة حالة فى المحلّ المتقوم بالحال فى التحقق، والنوعيّة حالة فى المحلّ المتقوّم بالحال فى التنوّع. وبعبارة اخرىٰ، الجسمية حالة فى الهيولىٰ الاولى، والنوعيّة حالّة فى الهيولى الثانية والهيولى المجسّمة. (سبزوارى ١٠٠–١٠١)

فهو جسماً ٦/١٧٦

أى جسماً طبيعياً. (هيدجى ٢٢٥)

دونه نفس ٦/١٧٦–٧

هذا کقولهم: النفس هی الجوهر المفارق عن المادة فی ذاته دون فعله. وقد یطلقون لفظ «النفس» علی ما لیس بمجرد، کالنفس النباتیة والحیوانیة. لکن المراد هنا هو النفس الناطقة الانسانیة والفلکیة. (هیدجی ٢٢٥)

بصیغة المضارع ٨/١٧٦

اصله «تتعلق»، وتعلقها بالجسم علی سبیل الحذف والایصال، کقوله تعالی: «واختار موسیٰ قومه». (سبزواری ١٠١)

مرفوع علی القطع ٩/١٧٦

وانّما قطع فی الموضعین، لعدم التطابق فی التنکیر والتعریف. (سبزواری ١٠١)

وَیْل لکل هُمزَة لُمزَة ٩/١٧٦

الهمزة ١/١٠٤

أی ودونه هوالمفارق ١٠/١٧٦

الفرق بین الاحتمالین، ان المفارق فی الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفی الثانی مبتداء موخّر، و«دونه» خبر مقدم. وحینئذ ففی اللفظ، وان کان المفارق موخرا، لکنّه فی التقدیر متقدم، ای دونه هوالجوهر المفارق. ثمّ انّه، اما نفس، ان کان المفارق مفارقا، له توجه تدبیری استکمالی بعالم الصورة؛ واما عقل، ان کان المفارق تجرّده، بحیث له تنزّه عن الاکوان، وترفع عن التوجه التدبیری الاستکمالی بعالم الصورة، وان کان له التوجه التکمیلی. (سبزواری ١٠١)

رسم العرض ٣/١٧٧

العرض، أعنی مفهومه، لیس من الأجناس العالیة. وإلا، کانت المقولات منحصرة باثنین: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» علی الأجناس العالیة، عرضی... لکنه، مع ذلک لا حدّ له، لأنه لیس من المهیات المتأصلة حتی یکون له جنس وفصل. بل هو حالة للکون المخصوص بالأعراض، أعنی کوناً رابطیاً. (آملی ٣٩٠)

العرض ما ١/١٧٨

أی وجوده النفسی عین وجوده الرابطی، مصداقاً وماهیة، لامغایرة بینهما إلا بالاعتبار.

والمراد بالکون فی الموضوع هو الحلول فیه، أی الاختصاص الناعت، وهو کون أحد الشیئین مختصّاً بالآخر، بحیث یکون ذلک الاختصاص منشأ لکون الأول نعتاً للثانی، والثانی منعوتاً للأول. (هیدجی ٢٢٦)

أما کونه فی نفسه ٢/١٧٨

الموجود من السواد [مثلاً] ینحلّ الی مهیة، وهی المعبر عنها باللون القابض للبصر، ووجود عارض علی تلک المهیة فی العقل.

فهو، من حیث المهیة، مستقل فی التعقل، أی معقول بذاته، ولایتوقف تعقله علی تعقل موضوعه. ومن حیث وجوده الخارجی، یتوقف علی وجود موضوعه، لأنه فی الخارج نعت للغیر، ولایعقل وجود النعت بلاوجود منعوته. (آملی ٣٩٠)

کونه کوناً رابطیاً ٣/١٧٨

المراد بالوجود الرابطی فی مقابل الوجود الرابط، هوالذی فی نفسه لغیره بغیره. (آملی ٣٩١)

لم یکن وجود العرض من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ – ٦

الوجود لایکون تحت مقولة من المقولات، وإن کان له تعلق بالغیر، لأن کل تعلق بالغیر لایکون من مقولة الإضافة. بل الإضافة المقولیة هی المهیّة المتعلقة بالغیر التی تکون ذاتها فی مرتبة مهیتها عین التعلق بالغیر. (آملی ٣٩١)

ولیس اضافة مقولیة ٧/١٧٨

لان الاضافة المقولیّة وغیرها، من مقولات الممکنات، من اقسام المهیّات. لانها اجناس، ومعروض الجنسیّة انّما هو المهیّة. وایضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انّما هوالمفهوم، لا الوجود الحقیقی. (سبزواری ١٠١)

وللمبدء اضافة اشراقيّة ۷/۱۷۸

وهی اشراق الله تعالیٰ ، وهو الوجود الحقیقی المنبسط علی المهیّات . وواضح انّه لیس مقولة ، لان المقولة ، کما علمت ، شیئیة المهیّة ، بل المهیّة الناقصة المبهمة الجنسیّة . واشراق الله نور السّموات والارض اجلّ من ان تکون جهة ترابیّة . وانّما سمّی اضافة اشراقیّة ، تشبیهاً بالاضافة التی هو بین الطرفین ، فی انّه بین المرتبة الاحدیة التی هی غیب الغیوب ، وبین المهیات الامکانیة ، وهو برزخ البرازخ. (سبزواری ۱۰۱)

اضافة اشراقیة ۷/۱۷۸

هی عبارة عن الوجود الظلی المنبسط علی الأشیاء ، الذی هو الشیء بالحقیقة ، والمهیات مشیئة به .

وإنما یسمی بالإضافة الإشراقیة تشبیها بالإضافة التی بین الطرفین ، فی أنه بین المرتبة الأحدیة ، التی هی غیب الغیوب ، وبین المهیّات الإمکانیة ، فهو برزخ البرازخ . والفرق بینه وبین الإضافة التی بین الطرفین ، هو أن الإضافة تتحقق بین الطرفین الذین متحققان من غیر تلک الإضافة . فالإضافة متقومة بهما دون العکس . وفی الإضافة الإشراقیة ، طرف الاضافة ، أعنی المهیات الاعتباریة متقومة بنفس الاضافة ، وهی متقومة بالطرف الآخر ، وهو المرتبة الأحدیة . والمضاف والاضافة کلاهما متقومان بالمضاف الیه ، لکن تقوّم الاضافة بلاواسطة ، وتقوّم المضاف بواسطة تقوّم الاضافة . (آملی ۳۹۲)

وهی هذه الثلثة والحرکة ۱۲/۱۷۸

قد اختلف الآراء فی الحرکة . فالشیخ الاشراقی جعلها مقولة علی حدة . واکثرهم جعلوها عرضا وراء المقولات . وقالوا ان المقولات التی هی اجناس الممکنات ، تسع او ثلث . وهیهنا اعراض اخریٰ لیست بمقولة ، ولاتحتها ، ویعدّون منها الوحدة والنقطة والحرکة ومثل العمی ، والفصول البسیطة . ولیس کذلک . لانّ الوحدة والفصول وجود ، کماحقّق فی موضع آخر ، والنقطة ومثل العمی ، عدم بالذات . وصدر المتالهین ، قدّس سرّه ، قال : ان الحرکة نحو من الوجود ، والوجود لیس بمقولة . یعنی انها وجود عالم الطبیعة ، لما ذهب الیه

من الحركة الجوهريّة، وان وجود الطبائع سيّال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة فی كلّ مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرّك، من «ان ينفعل». وهذا غير جيّد، لانّ الحركة غير التحريك والتحرّك، كما انّ السخونة غير التسخين والتّسخن. (سبزواری ١٠١–١٠٢)

صاحب البصائر ١٣/١٧٨

وهو ابن سهلان ساوجی. (هيدجی ٢٢٧)

والثانی للشيخ الاشراقی ١٣/١٧٨

حيث قال: إن الحركة لاتدخل تحت الجوهر، لأنها ليست نفس الكمّ، وإن كان له تقدير، ولايلزم من كون الشئ متقدراً كونه كماً بذاته؛ وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارّة لاتقتضی القسمة؛ ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة الى المحلّ. (هيدجی ٢٢٧)

قسمة وهميّة ٢/١٨٠

لا الفكّيّة، لانها يعدم الكمّ. والقابل والمقبول، لابدّ ان يجتمعا. نعم، الهيولیٰ تقبل الفكّيّة. اذ هی يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لامتصلة ولامنفصلة. (سبزواری ١٠٢)

له معان أخر ٤/١٨٠

ذكرها فی الطبيعيات عند اثبات الهيولی باصطلاح المشائين. (هيدجی ٢٢٧)

مايكون نسبته الی الجزئين ٥/١٨٠

فيلزم أن يكون وجوده بحسب الوهم. وإلا، لم يكن متساوی النسبة للجزئين، بل يختص بأحدهما دون الآخر. (هيدجی ٢٢٧–٢٢٨)

لم تجد فيها حداً مشتركاً ٩/١٨٠

يكون نسبته الی قسمين نسبة واحدة، بأن لم يختص بأحدهما. (هيدجی ٢٢٨)

كان الباقی اربعة ٩/١٨٠–١٠

فإن الواحد المفروض حداً خارج عن القسمين. فيلزم قسمة الخمسة الی الإثنين

والإثنين. وهو خلف. (هیدجی ۲۲۸)

وأول وهو المتصل ۱۱/۱۸۰

الكم المتصل على ثلثة أقسام:

الأول: الجسم التعليمى، وهو الكمية السارية فى الأقطار الثلث من الجسم الطبيعى. فالأقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار أصلاً، لامطلقاً ولامتعيناً، هو الجسم الطبيعى وهى مع المقدار المطلق، هو الجسم التعليمى المطلق. ومع المقدار المعيّن، هو الجسم التعليمى المعين. (آملی ۳۹۸)

وهو الكمّية السّارية ۱۱/۱۸۰–۱۲

فهو قدر الجسم الطبيعى وساحته، لانّ الجسم الطبيعى هو ذو الامتداد المطلق، بلاتعين قدر ومقدار. فاذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمى. (سبزواری ۱۰۲)

ليس كمّ قابل الضدية ۱۹/۱۸۰

لكمّ آخر.

لو قيل: إن الزوجية كمية مضادّة للفردية، فجوابه أنها ليست من باب الكمّ لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها، بل هى من باب الكيف؛ ولأن الفردية ليست وجودية، لأنها عدم الزوجية، فالمقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد؛ ولأن موضوعهما ليس واحداً. (هیدجی ۲۲۸)

كالجوهر ۱۹/۱۸۰

أى، كما أن الجوهر ليس ضداً لجوهر آخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لايجتمعان فى موضوع واحد. والجوهر لايكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراده المحل، كالصور الجسمية أو النوعية. فالتضاد منفى بين الجواهر. (آملی ۳۹۸)

والمنفصل بعض انواعه مقوّم للبعض ۲۰/۱۸۰

هذا على مذهب البعض. وامّا على التحقيق، فكلّ عدد متقوم بالواحد لاغير، اذ

لو تقوم من العدد الذى دونه ، لزم الترجيح من غير مرجّح ، ولزم التكرّر فى المقوّم ، كما لايخفى. لكن ، مع هذا، كان الافناء بالعادّ العددى، والتجزية بالكسور العددية، ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض، والعروض ينافى الضدية. (سبزوارى ١٠٢)

وايضاً الإتحاد فى الموضوع ٢١/١٨٠

وايضاً غاية الخلاف شرط الضدية . وليس بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حدّ لايقبل الزيادة. (هيدجى ٢٢٨)

أما عدم اتحاد الموضوع فى الكم المنفصل، أعنى العدد، فلأنه ليس لشئ من مراتب العدد موضوع قريب مشترك. فإن الاثنين يعرض معدوداً ، والثلاثة مثلاً معروضاً آخر ، وليسا مثل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد .

وأما عدم اتحاده فى الكم المتصل، فإن الجسم الطبيعى موضوع للجسم التعليمى، والجسم التعليمى موضوع للسطح، والسطح للخط . فليس بين الجسم التعليمى والسطح والخط اشتراك فى الموضوع. (آملى ٤٠٠)

أنواعه تؤخذ تعليمية ١/١٨١–٢

يعنى أن أنواع الكم المتصل القار، أى الخط والسطح والجسم، قد تكون تعليمية، بأن تؤخذ...، لأن العلوم التعليمية تبحث عنها، أى عن هذه الأنواع كذلك، أى مأخوذة على هذا الوجه.

وخصّ بالمتصل مع أن العلم الباحث عن أحوال الكم المنفصل، كالحساب ، يسمى أيضاً تعليمياً ، لأنهم لم يعتبروا ذلك فى المنفصل، ولم يقولوا عدداً تعليمياً، كما قالوا جسماً تعليمياً وخطاً تعليمياً، لا أن البحث عنه لم يسمّ تعليمياً، اذ لايجب الاطراد فى جهة التسمية. (هيدجى ٢٢٩)

لابشرط شئ ٣/١٨١

اذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لابشرط عن اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها ، بنحو عدم اعتبار شئ معه ، بل بأن يتصور من حيث

هو مقدار ، من غير التفات الى شيء خارج عن ذاته معه ، كان ذلك مقداراً تعليمياً . (آملی ٤٠١)

وأخصص به، أی بالكم ٥/١٨١

مطلقاً، متصلاً كان أم منفصلاً. (هيدجی ٢٢٩)

شيء يفنيه ٦/١٨١

باسقاطه عنه مراراً، إما بالفعل، كما فی الكم المنفصل، وإما بالقوة، كما فی المتصل، فإنّه قابل للتجزية، فيجب أن يكون قابلاً للتعديد، لأن التنصيف فی المقدار تضعيف فی العدد، والعدد مبدئه الواحد. (هيدجی ٢٢٩)

ويسمی هذا الشيء عاداً للعدد، وهو ما كان إسقاطه عن عدد مراراً موجباً لإفناء ذلك العدد، كالثلاثة بالنسبة الى التسعة... فإنه لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات ، لايبقى منها شيء. وهذا بخلاف الثلاثة الى العشرة أو الاثنين الى السبعة ...

ومما ذكرنا ظهر أن ما من مرتبة من مراتب العدد إلا وهی مشتملة على ما يعدّها، ضرورة وجود الواحد فی كل مرتبة من مراتبها، اذ العدد يتشكل بتكرار الواحد كما هو واضح. فاسقاط الواحد عن كل مرتبة، كانت مرات متعددة مفنية لها.

لكن قد يوجد فی بعض المراتب مايعدّها غير الواحد ايضاً، كالاربعة والستة والثمانية ونحوها . وقد ينحصر العاد فی بعض المراتب بالواحد فقط، كالثلاثة والخمسة والسبعة والإحدى عشر ونظائرها. (آملی ٤٠٢)

اطلاق «الضد» عليه ٩/١٨١

عدم التساوی... نقيض للتساوی. وعبّر عنه بالضد، اذ الضد بالمعنى الأعم يشمل النقيض، حيث يطلق عليه «الضد» أيضاً، كما فی اصطلاح المنطقيين، وفی بعض العلوم، كالأصول ، حيث يعبرون عن النقيض بالضد العامّ، كما فی مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهی عن ضده. (آملی ٤٠٣)

كذا نهاية ولانهايه ١١/١٨١

أى قبول النهاية واللانهاية. وسيأتى اثبات تناهى الأبعاد فى فن الطبيعيات. (هيدجى ٢٢٩)

لانهاية ١١/١٨١

[اللانهاية] التى أخذت سلباً للنهاية على نحو العدم والملكة، لا السلب المطلق، فإن الأخير يوجد فى غير الكم أيضاً، كما فى المجرد، بل الواجب. (آملى ٤٠٣)

ما قرّ من الهيئات ٢/١٨٢

المراد بـ«الهيئة» هيهنا هو العرض. وفى شرح الهداية للميبدى أنه «لاتغاير بين الهيئة وبين العرض، إلا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض».

فقول المصنف: «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولايقتسم بالذات»، هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لايقتضى لذاته قسمة ولانسبة. وهذا رسم للكيف. (آملى ٤٠٤)

وان يفعل وان ينفعل ٢/١٨٢–٣

الأول هو كون الشئ بحيث يؤثر فى غيره تأثيراً غير قارّ الذات. والثانى هو كون الشئ بحيث يتأثر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات. (هيدجى ٢٢٩–٢٣٠)

ما اختص بالنفس ٥/١٨٢

أى، بالاضافة الى الاجسام، فهى الخاصة الاضافيّة. فلايرد ان العلم والقدرة والارادة وغيرها، من الكيفيّات النفسانيّة، لاتختص بالنفوس، لوجودها فى الواجب تعالى، والعقول الكلّيّة. (سبزوارى ١٠٢)

الكيفيات النفسانية ٥/١٨٢

أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانيّة من بين الأجسام. فالاختصاص إضافى. (هيدجى ٢٣٠)

كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية، إنما هو باعتبار عدم تحققه فى الأجسام، لا باعتبار عدم تحققه فى غير النفس. فلا ينافى وجوده فى غيره من المجردات،

کالعقل. (آملی ٤٠٥)

کالإستقامة والانحناء ١٨٢/٧–٨

الاستقامة مختصة بالخط، والانحناء یعم الخط والسطح، والشکل مختص بالسطح. (آملی ٤٠٥)

والشکل ونحوها ١٨٢/٨

کالزاویة، فانها هیئة محاطیة السطح بحدّین، من حیث الانتهاء بنقطة الملتقی، من غیر ملاحظة المحاطیة الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخری[1]، کما فی الشکل. هذا فی الزاویة المسطحة. وقس علیه المجسّمة. (سبزواری ١٠٢–١٠٣)

جعل الشکل من الکیفیّات المختصة بالکم، مبنی علی مذهب الحکماء من جعله مندرجاً تحت الکیف. وتعریفه بأنه هیئة تعرض للجسم من احاطة حد أو حدود به. وأما المهندسون، فهم جعلوه من مقولة الکم. وعرفوه بانه مقدار ما احاط به حد أو حدود. (آملی ٤٠٥)

کالزوجیة والفردیة ونحوهما ١٨٢/٨

المراد بنحو الزوجیة والفردیة هو المنطقیة والأصمّیة والکاملیة والناقصیة ونحو ذلک من أوصاف العدد، علی ما هو مذکور فی الحساب. (آملی ٤٠٥)

من الاستعداد الشدید ١٨٢/١٠–١١

والجنس للقوّة واللاقوّة، هو الاستعداد الشدید لأمر خارج. وبعضهم جعل القوة جنسا لأمرین: احدهما القوّة علی اللاانفعال واللاقبول، وثانیهما القوّة علی الفعل، کالمصارعة. وردّه الشیخ بانّ المصارعة لاتتمّ الّا بالعلم بتلک الصناعة، وبالقدرة علی تلک الافعال. وهما من الکیفیّات النفسانیّة، وبصلابة الاعضاء، وکونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الی[1] الاستعداد الشدید علی اللاانفعال. فلم یکن هنا قسم ثالث. ثمّ انّ الاستعدادات المتوسطة، من الکیفیّات الاستعدادیّة، الّا انّ الشّدیدین المذکورین مسمّیان بالقوّة واللاقوّة. هذا ما عندی. (سبزواری ١٠٣)

كالكيفيات الفعلية والانفعالية ١٤/١٨٢

الكيفيات الملموسة، إما فعلية أوانفعالية. والمراد بالأول هومايفعل الصورة بواسطته فی المادة، كالحرارة والبرودة. وبالثانی ماتنفعل المادة باعتباره، كالرطوبة واليبوسة. (آملی ٤٠٦)

التی هی اوائل الملموسات ونحوها ١٤/١٨٢

وهی ثوانی الملموسات، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها. (سبزواری ١٠٣)

أوائل الملموسات ١٤/١٨٢

وهی الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. كما ان الملموسات أوائل المحسوسات، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات، لأنها مدركة أولاً وبالذات، وماعداها، أعنی اللطافة والكثافة وغيرهما، تدرك بتوسطها. (هيدجی ٢٣٠)

كالطعوم البسيطة التسعة ١٤/١٨٢–١٥

الحاصلة من ضرب الثلثة الفاعلة، اعنی الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، فی الثلثة المنفعلة، اعنی المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولما كان المطلب كثير النفع، سيّما فی معرفة كيفيّات الاغذية والادوية، حارها وباردها ومعتدلها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم»
«مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم

فـ«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. والـ«لام» عن لطافة المادة المنفعلة. والـ«غين» عن غلظة المادة. والـ«ميم» عن معتدل المادة. والـ«باء» عن البرودة الفاعلة. و«ميم» اوّل التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ«نحوها» بعد الطّعوم هو الطّعوم المركّبة. (سبزواری ١٠٣)

الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة

والتفه. (آملی ٤٠٨)

بیان لکیف محسوس ١٦/١٨٢

یعنی ان الکیف المحسوس المطلق، تحته جنسان: الانفعالی والانفعال، ویقع تحت کل منهما، جمیع الکیفیّات الخمس المحسوسة التی تحت کلّ منهـا اجناس وانواع. (سبزواری ١٠٣-١٠٤)

یعنی أن الکیف المحسوس مطلقاً، سواء کان مبصراً أو مسموعاً أومطعوماً أومشموماً أو ملموساً، ینقسم الی نوعین إضافیین، کلّ نوع منهما جنس یقع تحته جمیع الکیفیّات الخمس المحسوسة التی تحت کل منهـا أجناس وأنواع الی أن ینتهی الی الأفراد. وهذان النوعان هما الانفعالی والانفعال. (آملی٤١١)

بخصوصها أو عمومها ١٨/١٨٢

قال فی أسفار: فالخصوص کما فی کیفیات المرکبات، کحلاوة العسل، والعموم کما فی کیفیات البسائط، کحرارة النار. (هیدجی ٢٣٠)

فالخصوص کما فی المرکبات، مثل حلاوة العسل وصفرة الذهب، لأن کلاً منهما تابعة للمزاج الذی لاتتحقق إلا عند انفعال المواد.

والعموم کما فی البسائط، کحرارة النار، فإن حصولها فی النار، وإن لم یکن لأجل الانفعال، لکن من شأن نوع الحرارة أن یحدث أیضاً بالانفعال الذی هو المزاج، کما فی الفلفل. وهذا معنی العموم. (آملی٤١١)

أو عمومها ١٨/١٨٢

أی، بنوعهـا. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهی من نوع حرارة النـار البسیطـة الّتی لاامتزاج ومزاج لهـا. وقس علیهـا غیرها. (سبزواری ١٠٤)

شدیدة الشبه بـ«ان ینفعل» ٢٠/١٨٢

فان «ان ینفعل» هو التأثّر التدریجی، والامرالتدریجی تکون کل مرتبة منه بصدد

التصرّم. فالمقولتان متشابهتان فی قصر مدّة البقاء. (سبزواری ١٠٤)

لکن حاولوا التفرقة ٢١/١٨٢

یعنی ان ماقالوا فی وجه التسمیة بالانفعالیّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج، جار فی الانفعالات. لکن لم یسمّوها بالانفعالیّات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفا، لان العوالم متطابقة. فخیر اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قیل: زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی. (سبزواری ١٠٤)

بل فی سائرالمقولات العرضیّة ٢/١٨٤

اذ اردت ان ادرجها فی منظومة المنطق، تاسیاً بالقدماء، کما عددت ابواب المنطق لک، فی الحواشی التی مضت فی مبحث التقابل. (سبزواری ١٠٤)

فإن کلیات الجواهر ٤/١٨٤ــ ٥

وأما جزئیات الجواهر، فهی، کما تکون جواهرذهنیة عند تحققها فی الذهن، تکون جواهر خارجیة عند تحققها فی الخارج.

فما هوالمنحصر بالذهنیة، هو کلیات الجواهر. (آملی ٤١٢)

کعلم العقل والنفس ٥/١٨٤ــ ٦

فإنا ندرک ذواتنا بعین صورتنا التی نحن بها نحن، لابصورة زائدة علیها. فإن کل إنسان یدرک ذاته علی الوجه الذی یمتنع الشرکة فیه. ولوکان هذا الادراک بصورة حاصلة فی نفسنا، فهی تکون کلیة. (هیدجی ٢٣١)

انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهرخارجیة، لأنه لیس إلا نفس ذاتهما. ولما کانا من الجواهرالخارجیة، فهما علم ومعلوم. فنفس حقیقتهما التی جوهرخارجی علم. فالعلم فیهما جوهرخارجی. (آملی ٤١٢)

فانّه عین ذاته ٧/١٨٤

وکذا علمه بما سوی ذاته. ولم نذکره، اطرادا للثلثة، ولان عینیّة علمه بذاته اتفاقی، دون علمه بما سواه، سیّما علمه التفصیلی بها، کما سیاتی. (سبزواری ١٠٤)

بملاحظة ٧/١٨٤

متعلق بقوله «ليس العلم». أى ليس العلم كيفية بالنظر الى تلك المراتب من العلم. (هيدجى ٢٣١)

كيفية نفسية ٨/١٨٤

هى العلم الحصولى المكتسب، لقيامها بالذهن. (هيدجى ٢٣١)

معنى مصدرى ٩/١٨٤

وهو العلم المصدرى الذى يشتق منه صيغه المشتقة من الماضى ونحوه، وما يعبر عنه بـ«دانستن» الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم. وإلا، فالعلم بمعنى «دانش» لايكون مصدراً. فلا يشتق منه شئ، ولايتصرف بوجه، بل هو اسم جامد، لا تصرّف فيه أصلاً. (آملى ٤١٢-٤١٣)

أو انفعال ١١/١٨٤

لأنه عند الجمهور عبارة عن قبول النفس الصور العلمية. (هيدجى ٢٣١)

هنا نقشاً بعقلنا ١٢/١٨٤

عند علمنا بشئ بالعلم الحصولى ثلاثة أشياء: (١) الصورة الحاصلة من الشئ عندنا التى معلومة لنا بالعلم الحضورى، و (٢) الانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة لخروجنا بها من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل، و (٣) اضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكيها، أعنى المعلوم بالعرض.

فمن قال بأن العلم من مقولة الكيف، نظر الى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن، التى وجودها فى نفسها عين وجودها لدى الذهن. فهى كيف، أى عرض لايقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفسانى، أى قائم بالنفس، متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع.

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر الى الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر الى الاضافة التى بينها وبين المعلوم بالعرض. (آملى ٤١٣)

أی المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

لأن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه، وصورته العینیة هی بعینها صورته العلمیة. ویقال له المعلوم بالذات.

وثانیهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه، وصورته العینیة لیست هی بعینها صورته العلمیة. وهو المعلوم بالعرض. (هیدجی ٢٣١–٢٣٢)

فی الذات ما الحضور بالمحصور ٢٠/١٨٤–٢١

«فی الذات» متعلق بـ«المحصور»... وحاصل المعنی أن العلم الحضوری لیس محصوراً فی العلم بالذات، بل هو مصداق له، ومصداقه الآخر هو علم العلّة بمعلولها، فإنّه أیضاً حضوری، یکون نفس حضور المعلول لدی العلة، کما هو طریقة الاشراق فی علم الواجب تعالی بالأشیاء بالعلم التفصیلی بعد ایجادها، فإن مناطه عنده نفس وجود الأشیاء وحضورها عنده تعالی. (آملی ٤١٤)

کصور فی علمنا الحصولی ٣/١٨٥

وکعلم الواجب تعالیٰ بالوجودات المعلولة، عند اهل الاشراق. فان صفحات نفس الامر، بالنسبة الیه تعالی، کصحائف الاذهان، بالنسبة الینا من وجه، ولا نسبة من وجه. (سبزواری ١٠٤)

اختلفوا فی الصور العقلیة، فقیل إنها أیضاً من فعل النفس فی مرتبة العقل، کما کانت الصور الخیالیة فعلها، لکن فی مرتبة الخیال. وعلی ذلک تکون قیام تلک الصور العقلیة بالنفس قیاماً صدوریاً... نحو قیام کل معلول بعلته.

وقیل إنها حالّة فی النفس قائمة به بالقیام الحلولی، نظیر قیام العرض بمعروضه. ویکون اختراعها من العلة المفیضة ایاها علی النفس، وهو العقل المفارق، الی أن ینتهی الی المبدء الفیّاض. وتکون النفس محلاً لها وهی حالّة فیه.

وعلی کلا التقدیرین، یکون علم النّفس بتلک الصور العقلیّة حضوریّاً، بمعنی کون وجود تلک الصورة فی النفس بنفسه ملاکاً لمعلومیتها للنفس، ولا تکون معلومیتها

للنفس بواسطة حصول صورتها فی النفس لکی یلزم التسلسل فی الصور أو عدم علم النفس ببعض منها. (آملی ٤١٤-٤١٥)

کالخیالات ٤/١٨٥

فی أنها فعل النفس و عملها من التر کیب بین الصور و تفصیلها و نحوهما من التصرّفات الأخری. (هیدجی ٢٣٢)

بناء علی انّ العلم بها بالانشاء و الفعالیّة ٤/١٨٥

وهوالحقّ، کما یقول به صدر المتالهین، قدّس سرّه، وکما یراه الشیخ العربی محی الدین. قال فی الفصوص: بالوهم یخلق کل انسان فی قوّة خیاله مالاوجود له الّا فیها. وقال الحکماء: العقل البسیط خلّاق المعقولات التفصیلیّة. (سبزواری ١٠٤)

وان کانت تشبیهیة ٥/١٨٥

بناءً علی... کون قیامها [أی، قیام الصور العلمیة] بالنفس بالقیام الحلولی، تصیر کلمة «الکاف» تشبیهیة، لما عرفت من أن علم النفس بتلک الصور حضوری مطلقاً، ولوکان قیامها به حلولیا، وعلیه، فلاتکون معلولة للنفس.

واذا کان علم النفس بها، مع کونه قابلاً لها وهی مقبولة، ونسبة القابل الی المقبول بالامکان، حضوریاً، کان علم العلة الفاعلیة بالمعلول حضوریاً بطریق أولی، لأن نسبة المعلول الی العلة بالوجوب، لاسیما الفاعل بالاصطلاح الالهی. (آملی ٤١٦)

حاصلة للشئ ١٠/١٨٥

أی، للنفس، لانّ الکلام فی الکیفیّات النفسانیّة. (سبزواری ١٠٤)

لکنّه حالة بسیطة ١٦/١٨٥

هی اتمّ مراتب العلم الاجمالی فیک، ومن ادناها علمک بما سوی الله تعالی، بعنوان انها ممکنات، أو انها جواهر واعراض، أو انها مقارنات ومفارقات وبرزخیا. (سبزواری ١٠٤-١٠٥)

کما مرّ ٢٠/١٨٥

فی توهمک السقوط، حالکونک علی جذع عال، وکصورة بیت تخترعها وتصنعها

فی المادة. (سبزواری ١٠٥)

والانفعالی من المرسوم ٢٠/١٨٥

حاصله أن العلم الانفعالی هو المرسوم فی العقل بعد حصول المعلوم بالعرض فی الخارج، وکان وجوده العینی سبباً لارتسامه فی العقل. ولما کان ارتسامه فی العقل بسبب وجوده العینی، یسمی بالانفعالی. (آملی ٤١٧)

کان المعلوم سببه ٢٢/١٨٥

استعمال «کان» باعتباران المعلوم بالعرض معدّله. والسبب الفاعلی فی السلسلة الطولیة وباطن الذّات کالعقل الفعّال المعلم، الشدید القوی. (سبزواری ١٠٥)

ولیس مجرّد نسبة الشئ ٣/١٨٦

حتی یکون الاین امراً اعتباریاً لایحاذیه شئ فی الخارج. وکذا المتی وغیره. فانّ جمیعها اکوانا خاصة، ضمائم الموضوعات. لکن کل کون بنحوخاص، فان هیئة محاطیّة امر قار بمحیط قار، وهی الاین، غیر هیئة محاطیّة امرسیّال، وهو المتمتی بامر سیّال، لاحدله غیر الحدود المشترکة المفروضة. وهو قدرالحرکة الفلکیّة الدائمة التی من الله ابتداءها والیه انتهاءها. وقدمرّ تفصیل فی الاوعیة فی الحواشی السابقة علی مسألة الحدوث. (سبزواری ١٠٥)

وغیرهما من الآنیات ٥/١٨٦

کتقاطع خطّ بخطّ. (هیدجی ٢٣٣)

فی الحرکة القطعیة ٦/١٨٦–٧

کون الحرکة القطعیة زمانیاً علی وجه الانطباق، بمعنی انطباقها علی الزمان، بحیث یکون بازاء کل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان، فیقع کل جزء منها فی جزء من الزمان، منطبق علی ذلک الجزء من الحرکة. (آملی ٤١٨)

فی الحرکة التوسطیة ٧/١٨٦

کون الحرکة التوسطیة زمانیاً لاعلی وجه الانطباق، بمعنی کونها بتمامها فی کل جزء من الزمان المفروض الذی أخذ ظرفاً لها. (آملی ٤١٨)

ومنها الجدة ٧/١٨٦

مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساوق «الملك» و«له»، كما عبّرنا سابقاً فی النظم. (سبزواری ١٠٥)

فيكون اضافة الهيئة ٨/١٨٦

انما قلنا ذلك، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميص فی التقمّص. (سبزواری ١٠٥)

من نسبة الاجزاء ١٣/١٨٦–١٤

بدل تفصيلی لقولنا «من نسبتين معاً» أی الوضع هوالهيئة المعلولة للنسبتين. قديقال: النسبة الى الامور الخارجة، زادها الشيخ، وهو ضرورى. فان الوضع يتغير، ولا يتغير النسب التی بين اجزاء الشیٔ، كالقائم، اذا قلب بحيث لايتغير شیٔ من النسبة التی بين اجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرّد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياما. (سبزواری ١٠٥)

سواء كان فی داخله ١٥/١٨٦

هذا لادخال وضع الفلك الاقصىٰ، فان خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولاخلاء ولاملاء. (سبزواری ١٠٥)

كما فی الوضع الحاصل للجسم المحيط، أعنی محدد الجهات، أو فی خارجه، كما فيما سواه. (آملی ٤١٩)

وبحسب كون رأسه من فوق ١٧/١٨٦

وهو نسبة أجزائه الى الأشياء الخارجة عنه. ولو لاهذا الاعتبار، لكان الانتكاس قياماً أيضاً. (هيدجی ٢٣٤)

ثم الوضع للكون ١٧/١٨٦

وايضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشیٔ، بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض. (سبزواری ١٠٥–١٠٦)

وحيث اعتبر التدرج ٢١/١٨٦

ولذا عبّر عنها بـ«ان يفعل» و«ان ينفعل»، لان المضارع للاستمرار التجددى. وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال، لان الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تاثيره. اذ يقال عند انقطاع التاثير انه «فعل». والانفعال يطلق على المتاثر، بعد انقطاع تاثره، اذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفعل»، بخلاف «ان يفعل» و«ان ينفعل»، فانهما لا يطلقان الّا على الموثر والمتاثر حال التاثير والتاثر. والاول اولى كما لا يخفى. (سبزوارى ١٠٦)

قال الشيخ ٢/١٨٧

حاصله ان الاضافة مهيّة معقولة بالقياس الى مهيّة معقولة بالقياس الى الاولى. فالنسبة متكرّرة، لان الطرفين كلاهما نسبة. فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى، وهى البنوّة، بخلاف النسبة. فالاين مثلاً نسبة، لا اضافة، لانها نسبة الجسم الى المكان، والجسم والمكان ليسا امرين معقولين بالقياس. نعم، اذا اعتبر الجسم، من حيث المحاطية، والمكان، من حيث المحيطيّة، تحققت الاضافة. وفى مثال الشيخ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط، فهى نسبة لا اضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر، والحائط مستقر عليه، كانت اضافة. (سبزوارى ١٠٦)

مضاف مشهورى ١٠/١٨٧–١١

المشهورى قسمان: أحدهما نفس الموصوف بالاضافة، كذات الأب؛ وثانيهما الذات مع الوصف، أى مجموعهما. (هيدجى ٢٣٤)

وهو مايعرضه الاضافة ١١/١٨٧

أى، نفس الامر المعروض. وكذا مجموع الامرين. والاول هو المقولة، والثانى خارج عن غرضنا ههنا. والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة. منها الكلّى والمتصل والابيض والموجود. فالموجود الحقيقى هو الوجود، والموجود المشهورى هو المهيّة المعروضة وكذا مجموع المهيّة والوجود، وغير ذلك. (سبزوارى ١٠٦)

وفی المضاف الانعکاس قد لزم ١١/١٨٧

وهذا من لوازم کونه نسبة متکرّرة ، فانّ النسبة ، اذا اعتبرت نسبة ، لم تتکرّر . فاذا قیل : الاب اب الانسان ، لم ینعکس الی انّ الانسان انسان الاب . وکذا اذا قیل : الرأس رأس الحیوان ، لم ینعکس الی انّ الحیوان حیوان الرأس ، بخلاف ما اذا قیل : الرأس رأس لذی الرأس. ثمّ انّ هذا الانعکاس غیرما فی المنطق، کما لایخفیٰ. (سبزواری ١٠٦–١٠٧)

هذه خاصة للمضاف المشهور. فإنه ، اذا نسب أحد المضافین المشهورین الی الآخر، من حیث إنه مضاف، وجب أن ینعکس تلک النسبة. فینسب الیه الآخر أیضاً. فکمایقال الأب أب الإبن ، یقال الإبن ابن الأب .

وإن أخذ أحدهما ، من حیث إنّه مضاف ، ونسب الی الآخر لامن هذه الحیثیّة ، لم ینعکس. مثلاً ، اذا قیل: الأب أبو إنسان، لم یقل: الإنسان إنسان أب .

وأما المضاف الحقیقی ، فلانسبة فیه حتی یتصور فیه انعکاس، اذ لایقع الأبوة أبوة للبنوة. هکذا فی الشرح الجدید. (هیدجی ٢٣٤)

تکافؤ فعلاً وقوّة ١٢/١٨٧

بل عدداً ، وایضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً. فالابوة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة، والمعینّة بازاء المعیّنة ، والبنوّات المتعدّدة بازائها الابوات المتعدّدة ، وان کانت فی أبٍ واحد. (سبزواری ١٠٧)

فلا شئ خالیا ١٦/١٨٧

هذا علی الاجمال ، وامّا علی التفصیل ، ففی الاوّل تعالیٰ کالاوّل، وفی الجواهر کالاب ، وفی الکم کالمساوی ، وفی الکیف کالمشابه، وفی المضاف نفسه کالاقرب ، وفی الوضع کالاشدّ انتصابا، وفی الاین کالاعلی، وفی المتیٰ کالاقدم، وفی الجدة کالاکسی، وفی «ان یفعل» کالاقطع ، وفی «ان ینفعل» کالاشدّ تسخّنا. (سبزواری ١٠٧)

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

الآن moment ; unit of time

هـوالحد المشترک فـی جزئی الـزمان ٨/١٨٠ ؛ هوحـد الـزمان کالوصولات و المماسات ٥/١٨٦

الآنات moments ; units of time

اوعیة الآنیات ٧/١١٣ ؛ اطراف الزمان ٧/١١٣

الآنیات momentary things

کالوصولات الی حدود المسافات ٧/١١٣

الابداعیّ originated (with no preceding element)

کون الفلک ابداعیا ١٨/١٤٣

الاتّحاد بحسب الوجود unity with regard to (external) existence ١٧/٦٦

اتّحاد الزّمان unity of time

شرط التناقض ٢١/١٠٥

اتحاد المادة والصورة unity of matter and form ٢٣/٦٥

اتحاد المدرک مع المدرک unification of the perceiver and the perceived ; the unity of the subject and the object ٨/٦٦

الاتصاف qualification

ان کان کـالعروض ٢/٦٧ ؛ فـرع تحقق الطرفین ٤/٨٨ ؛ مجعول بـالعرض ٢/٩٠ ؛ امرعدمی ١٤/١٠٢

الاتّفاق incidence

بطلانه ١٣/١٦٤ ؛ کالامکان ١٩/١٦٤

اثر الجاعل the effect of the Maker

اولاً و بالذات نفس المهیة ٢١/٨٦ ؛ امر بسیط ٣/٨٨

الاجتماع collected-ness, collection

هیته امر اعتباری ١٨/١٣٩

اجتماع المتقابلین agreement of two opposites

یلزم علی تقدیر عودالزمان ١/٧٩

الاجزاء (بالاسر) the parts

سبقها علی الکل وجب ١٣/١٣٩

الاجزاء الحدیة the constituent parts of a definition

الاقوال فیها ٢/٣٧ ؛ فی مقام تجوهر ها مختلفة ١٢/٣٧ ؛ خـواصها ١/١٣٩ ؛ بینة غنیة عن السبب ٢/١٣٩

الاجزاء الخارجيّة the external parts
اعنى المادة والصورة ٢١/٧٠

الاجزاء العقلية the rational parts
متحدة فى الوجود ١٢/٥١ ؛ سلبها عن الوجود ٢١/٧٠

الاجزاء العينيّة the concrete parts
تركيبها اتحادى ٤/١٤١

الاجزاء المركّب الحقيقى the parts of a real composite
لابدفيها من الحاجة بينها ١/١٤٠

الاجزاء المقداريّة quantitative parts
سلبها عن الوجود ١/٧١

الاجسام bodies
مركبات خارجية ٦/١٣٤

الاجناس العالية the highest genera
المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة ١٩/٥٦

احكام الوجود the properties of existence
مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه ١٥/١١٣

الاحكام العقليّة rational principles
لاتخصص ٦/١٥٢

الاحوال states
المعتزلة جعلوا الجوهرية منها ١/٧٥ ؛ هى لوازم الواجب تعالى عند المعتزلة ٨/١٠٤

الاخبار the act of predication
عن الشئى يتوقف على تصوره ٨/٨١

الاخبار بلااخبار the act of predication without predication
عن نفى مطلق و عدم بحت ٥/٨١

الاخصّ what is more particular
سراعرفية الاعم منه ٣/١٤٦

الادراك perception ; cognition
نحوى الادراك ،اى التعقل والاحساس ٣/١٤٤

الادوار الفلكيّة spherical revolutions
عودها ٩/٧٩

الارتباط الى الجاعل connection with the Maker
ذات المجعول به مشترطة ٣/٩١

الارتباط الحقيقى real connection
ذات المجعول عين الارتباط الحقيقى ٤/٩١

ارتسام الاعدام فى الوهم the representation of non-existences in the imagination
باعتبار الاضافة الى الملكات ٣/٧٧

الازمنة times
مقادير الحركات الدورية ازمنة ٢/١١٤
السابق واللاحق غير مجتمعين با لذات فيها ٦/١١٨

الازيديّة والانقصيّة being more and less

من اقسام التشکیک ۴/۷۳

الاستحالة qualitative change

مثال لمراتب الشدید و الضعیف فی الاشتداد ۱۷/۴۴

الاستدعاء demanding

الاعم من الاقتضاء ۱۶/۹۸

الاستدعاء بلا اقتضاء demanding without requirement

کمافی وجودی المتضایفین ۱۹/۹۸

الاستدعاء المطلق absolute demanding

کمافی وجود المعلول بالنسبة الی عدم العلة ۲/۹۹

الاستعداد preparedness

نسبة تهیؤ الشیء الی الشیء المستعد ۳/۱۰۸؛ یرتفع بطریان الفعلیة ۱۲/۱۰۹

الاستعدادات preparednesses

عودها بجملتها ۸/۷۹

الاستیعاب الشمولی covering

the whole without leaving anything

۲۳/۱۷۱

الاسدّ الاخصر the most solid and concise (proof)

دلیل المسمی بالاسدو الاخصر یبطل التسلسل ۱/۱۷۳

اسّ المطالب the basic questions

ثلثة ۹/۱۲۸

الاسماء Divine Names

کالمبدی المبدع المنشی المکون ۱/۱۱۵

الاسماء والرسوم Names and Traces

حدث وجدد من المرتبة الاحدیة ۱۱/۱۱۴

الاسماء والصفات (Divine) Names and Attributes

۲۱/۶۳

اسماءالله التشبیهیّة the assimilating Names of God

۵/۱۶۰

اسماءالله التنزیهیّة the purifying Names of God

۴/۱۶۰

اسماءالله الحُسنی the most beautiful Names of God

۲۲/۴۸

الاشباح images ; mental similitudes

وقیل بالاشباح الاشیا انطبعت ۲۱/۶۰

اشتباه ما بالعرض بمابالذات confusion between what is by accident and what is by essence

۱۹/۱۸۴

اشتباه المفهوم بالمصداق confusion between a concept and the object to which it applies

۱/۴۹

الاشتداد gradual increase in intensity

انه حرکة ۱۵/۴۴

الاشخاص individuals; particulars
فی مقابل الانواع والاجناس ٣/٦٣

الاشديّة و الاضعفيّة being stronger and weaker
من اقسام التشكيك ٤/٧٣

الاشراق illumination
من النفس ٩/٦٤

اشراق المُثل النورية the illumination of the luminous Ideas
٢/١١٦ ، ٤

اصالة المهيّة the principality or fundamental reality of quiddity
١٠/٤٣ ؛ ١٣/٥١ ؛ ٢١/٦١

اصالة الوجود the principality or fundamental reality of existence
١/٤٣ ؛ ١٤/٥١ ؛ ١١/١٥٢

الاصل principle ; basis
فيما لادليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان ٦/٨٠ ؛ التمسك بالاصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع امر غريب ٩/٨٠

الاصل فی التحقق the basis of anything being real
هو الوجود ٧/٤٣ ؛ لمعلول الاول هو المهية ١٧/٩٠

الاصلح the most befitting
بحال العالم ايقاعه فيما لايزال ٥/١١٧

الاضافة relation
داخلة والمضاف اليه خارج ١٩/٥١ ؛ بما هی اضافة ١٨/٥٧ ؛ جعلوا العلم بالشی مجرد الاضافة ٩/٦٠ ؛ وجود العرض لم يكن من سقولة الاضافة ٥/١٧٨ ؛ العلم اضافة على قول الفخر الرازی ١١/١٨٤ ؛ النسبة تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧ ؛ يعرض جميع الاشياء ١٥/١٨٧

الاضافة الاشراقية illuminative relation
١١/٤٥ ؛ ٩/٥٧ ؛ ٢٠/٥٧ ؛ ٧/٦٥ ؛ للمبدء اضافة اشراقية على جميع ماسواه ٧/١٧٨ ؛ اضافته تعالى اشراقية ١٨/١٨٧

الاضافة المقولية categorical relation
اعتبارية كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥ ؛ ليس كل تعلق واضافة اضافة مقولية ٦/١٧٨

اطراف الزمان the points of time
من الآنات المفروضة ٧/١١٣

اعادة الزمان : the retrogression (or bringing-back) of time
١١/٧٩

الاعتبار subjective consideration
التفاوت بالاعتبار ١٥/٥١

اعتبار العدم consideration of non-existence
عدم الاعتبار لااعتبار العدم ٦/٥٠

الاعتبارى mentally-posited
لاشرف ولاخير فی مفهومه ١٨/٤٣ ؛ الوجود عند بعض المتكلمين اعتبارى ١٧/٥٦

التقييد بما هوتقييد امر اعتبارى ٢٤/٥٧

اعتبارية الماهيات quiddities being mentally-posited ١٣/٦٣

الاعتقادالجازم decisive conviction معنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم ٤/٨٠

الاعدام non-existences عدم التمايزوالعلية فيها ١/٧٧ ؛ الحكم بالعلية عليها بتشابه الملكات ٩/٧٧ لاميز فيها ١٣/٩٦ ؛ باعتبار مايضاف اليهامتمايزة ١٦/٩٦ ؛ راسمها ١٦/١١٣

الاعراض accidents بسائط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤ ؛ لاتقوم الجوهر النوعى ولاتحصل الجوهر الجنسى ٢٠/١٣٤

الاعراض النسبيّة relative accidents تخرج من تعريف الكيف ٣/١٨٢ ؛ منها الاين والمتى والجدة والوضع و الفعل و الانفعال والمضاف ١/١٨٦

الاعمّ the most general thing سراعرفيته من الاخص ٣/١٤٦

الاعيان الثابتة permanent archetypes فى نشأة العلم الربوبى ٢٠/٦٣ ؛ هى لوازم الواجب تعالى عندالصوفية ٨/١٠٤

الافرادالذهنية individuals existing in the mind ١٠/٨٣

الافرادالمحققة individuals actualized in the external world ١٢/٨٣

الافرادالمقدّرة individuals supposed to exist in the external world ١٢/٨٣

الاقتسام الفكّى real (not imaginary) division يعدم المقدار ١٢/١٤٨

الاقتسام الوهمى imaginary division قابله بالذات مقدارو بالعرض جسم طبيعى ١٢/١٤٨

الاقتضاء requirement ; requiring الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ١٦/٩٨ لااقتضاء شئى شيئاليس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠

الاقتضاءالذاتى essential requirement كما فى الوجوب بالقياس فى المعلول بالنسبة الى العلة ١٧/٩٨

الاقتضاء الغيرى requirement coming from something-else الاقتضاء من قبل الذات لاينافى الاقتضاء من قبل الغير ٧/١٠٠

الاقدس the most sacred فيض الله الاقدس ١١/٦٥

الاكثرية والاقلّية being more or less

من اقسام التشكيك ٤/٧٣

الذى يمكن ان يخبر عنه that which allows of predication

فى تعريف الوجود ٣/٤٢

الامتداد السيلانى mobile extension ٢/١٢٠

الامتناع impossibility

الامكان برزخ بينه وبين الوجوب ٧/١٧

الامتناع بالذات impossibility - by - itself ٤/٩٨

الامتناع بالغير ٤/٩٨

الامتناع بالقياس الى الغير impossibility - in relation-to - something - else

ضرورة عدم وجود الشئ بالنظر الى الغير ١/٩٩

الامر fact, command

المراد به هو الشئ نفسه ٢١/٨٣؛ اى عالم المجردات ٤/١١٥؛ هو الوجود المنبسط ١٨/١٧٠

امر الله the command of God ١٢،١١/٨٤

الامكان possibility

مثال للمعقول الثانى ٤/٦٨ ؛ هو سلب الضرورتين ١١/٦٨ ؛ هو خلاف الاعتقاد الجازم ٤/٨٠ ؛ مناط الحاجة ٨٦ / ١٣ ؛ الابحاث المتعلقة به ١٠٠ / ١ ؛ عروضه بتحليل من العقل ١٠٠ / ٣ ؛ فى استعمال الالهى والمنطقى ٩/١٠٠ ؛ العام والعامى منه ١٠/١٠٠ ؛ الخاص والخاصى منه ١٠٠/ ١٢ ؛ لازم للمهية ٢٣/١٠١ ؛ ليس الاعدم الاقتضاء للوجود والعدم ٢/١٠٢ ؛ علة الحاجة الى العلة ١٧/١٠٣ ؛ يجامع وجود الشئ وليس مقابلاله ١٧/١٠٤ ؛ بشرط الحدوث ٢٣/١٠٤ ؛ برزخ بين الوجوب و الامتناع ٧/١٠٧ ؛ من العوارض التى تلحق المهية مع الوجود ٢١/١٢٩

الامكان الاخصّ the more special possibility

سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية ١٥/١٠٠

الامكان الاستعدادى possibility through - preparedness

نسبة تهيوء الشئ الى الشئ المستعدله ٣/١٠٨ ؛ بالامكان الوقوعى دعى ٧/١٠٨ ؛ الفرق بينه و بين الامكان الذاتى ١٠/١٠٨

الامكان الاستقبالى future possibility

سلب الضرورات جميعاً ٢/١٠١ فقدنظر فى عدم تعين احد طرفيه ١٧/١٠١

الامكان بالذات possibility - by-itself ٤/٩٨

الامكان بالغير possibility by - something - else

سلب من اقسام الامكان ٥/٩٨

الامكان الذاتى essential possibility ; possibility-by-itself

يجتمع مع الوجوب و الامتناع الغيريين ۶/۱۰۰ ؛ كالمادة ۱۲/۱۰۷ ؛ الفرق بينه و بين الامكان الاستعدادى ۱۰/۱۰۸ ؛ امر سلبى محض ۱۰۸ / ۱۹ ؛ موضوعه ليس بالفعل ۱/۱۰۹ ؛ كالاصل للاستعدادى ۴/۱۰۹ ؛ لازم المهية دائماً ۱۲/۱۰۹

الامكان العام general possibility

سلب الضرورة عن الطرف المخالف ۱۱/۱۰۰

الامكان بالقياس الى الغير possibility in relation - to - something - else

لاضرورة وجود الشئ و عدمه بالنظر الى الغير

الامكان بمعنى الفقر possibility in the sense of need

المستعمل فى الوجودات المحدودة ۱۰۷ / ۸

الامكان الوقوعى occuring possibility

المفسر بكون الشئ لا يلزم من فرض وقوعه محال ۸/۱۰۸

الامور العامّة general principles (ontology)

هى فى الالهى كسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ۱۵/۳۹

الانتزاع extraction ; abstraction

انتزاع مفهوم واحد من اشياء متخالفة ۱۳/۵۵ ، ۱/۵۶ ؛ انتزاع الشىء ذى العموم ۱۱/۵۸

الانتزاعى abstract

الوجود عندهم انتزاعى ۲۳/۷۵ ؛ الاتصاف امر انتزاعى ۸۸ / ۵ ؛ الامر الانتزاعى ۱۳/۱۸۴

انتزاعيّة المهية quiddity being something abstract

تلزم من مجعوليتها ۱۵/۹۰

انحاء العدم the aspects of non - existence

مالم ينسد جميع انحاء عدم الشئ لم يحكم العقل بوجوده ۴/۱۰۷

انحاء الوجودات various aspects of existences

التى هى المتعلقات بنفسها ۱۰/۵۷

الاندراج subsumption

اندراج الشخص تحت الطبيعة ۵/۶۳

الانسان الكامل the perfect man

الذى خلق لله و خلق الاشياء لاجله ۱/۱۶۵

انسلاب السنخيّة (two things) not being of one and the same root ۲۰/۹۰

الانسلاخات الصورية losses in terms of the form

٩/١٦٧

الانفعال «affection», being affected

من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ؛ يخرج من تعريف الكيف ٢/١٨٢ ؛ العلم انفعال على قول بعض ١١/١٨٤

الانفعالات «affections»

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت غير راسخة ١٩/١٨٢

الانفعاليّات «affective» qualities

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة ١٨/١٨٢

الانفصال الحقيقى real disjunction

١١/٨١ ، ٩/٩٨

الانقلاب transformation

انقلاب انفس المهيات ٥/٦١ ؛ انقلاب امر فى صفته او صورته ١٩/٦١ ؛ انقلاب نفس الحقيقة ١٩/٦١ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩ ؛ انقلاب حد ذات المفهوم ١/٨٢ ؛ عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى ٢٢/٨٧ ؛ يلزم على تقدير وجود الامكان بالغير ٩/٩٨

الانقلاب الذاتى essential transformation

٢٣/٦١

الانواع species

٢/٦٣

الانوار lights

الاختلاف بينها ليس اختلافاً نوعياً ٩/٥٤

الانوار الاسفهبدية the lordly lights ; the lights of Divine commandment

لاسهية لها على التحقيق ١٠/٨٤

الانوار القاهرة the victorious lights

هى لوازم الواجب تعالى عند الاشراقيين ٧/١٠٤

انيّة «is-ness» ; existence

الحق ما هيته انيته ٢/٥٣ ؛ اما الجنس الذى هو عين الوجود فمفيد انيته مفيد مهيته ٨/٧١

الاوضاع الكوكبية planetary positions

٩/٧٩

اوعية الواقع the dimensions of reality

١/١٠٣

الاوّل تعالىٰ the First (may He be exalted)

لوازمه ٥/١٠٤ ؛ تشخصه عين وجوده ١٠/١٤٣ ؛ فاعل بالتجلى على قول الصوفية ٢/١٥٨ ؛ فاعل بالعناية لدى المشاء ٧/١٥٨ ؛ فاعل بالرضا عند الاشراقى ١١/١٥٨ ؛ له صفات اضافية ١٧/١٨٧

الاولويّة preponderance

لا يوجد الشئ بها ٢/١٠٦

الاولوية و خلافها preponderance and its opposite

من اقسام التشكيك ٣/٧٣

الاولوية الذاتيّة essential

preponderance
لايوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ كلاقسميه من الكافية و غيرها ٨/١٠٦

الاولوية الغيريّة preponderance-by-something - else
لايوجدالشئ بهـا ٣/١٠٦ ؛ تنفيـها بقاء تسوية الوجود والعدم ١٤/١٠٦

الاوّلية being the first
غير مفتقرة الى الدليل ٦/١٠٢

الاوّلية والآخريّة being the first and the last
من اقسام التشكيك ٣/٧٣

ايّام الله the Divine days
« ذكرهم بايام الله » ٤/١١٤

الايجاب necessitation
لابد فى الترجيح من ايجاب ٥/١٠٦

الايجاد bringing into existence
الشئ مالم يوجد لم يوجد ١٨/١٦٤ ؛ تفرعه على الوجود ١١/١٦٩

الايس being ; existence
هوالوجود ٧/٧٤ ، ٢/٩٤ ؛ الممكن من ذاته ان يكون ليس و له من علته ان يكون ايس ٥/١١٢ ؛ الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ١٨٥/ ٨ ؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

الايطاء the repetition of one and the same rhyme-word
تكرار القافية المعيب عندالبلغاء ٥/٤٩

الاين «where» (category)
من اعراض النسبية ١/١٨٦ ؛ وجه افتراق الجدة عنه ١٠/١٨٦

الباطل wasted, of structed
اى المقطوع عن الغايـة لا انـه لا غايـة له ٢٠/١٦٢

البرهان proof
كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان ٥/٨٠

البخت والاتفاق chance and coincidence
القائل به ينكر اولية حاجة الممكن الى الموثر ٩/١٠٢

البسائط simple (non - composite) things
لفناء كل جنس فى فصله ولاسيما فى البسائط ١/١٣٣

البسائط الخارجيّة external simple (non - composite) things
الاعراض بسائط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤

البسيط simple (non - composite) thing
جامع لجميع الكمالات ٨/١٣٦

بسيط الحقيقة simple (non - composite) reality

النفس الناطقة بسيط الحقيقة ٧/١٣٦

بشرط شئ = المخلوطة conditioned-by-something

من اعتبارات المهية ٥/١٣١

بشرطلا = المجرّدة negatively-conditioned

من اعتبارات المهية ٦/١٣١

البقاء continuance

مقابل الحدوث ١٩/١٠٤

بقعة الامكان the area of possibility

كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان ٧/٨٠

البناء و البنّاء building and builder

تمسكهم بمثال البناء و البناء ١٢/١٠٣

بينونة صفة difference of attributes

حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١٦/١١٤

بينونة عزلة difference of complete separation

١٦/١١٤

التاثير producing an effect ; affecting

العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التاثير ٤/١٦٩ ؛ شرايط التاثير ما يجمع يجب ٢/١٧٠

التاثير والتاثّر الابداعيان affecting and being affected actualized all at once

كاخراج الواجب العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

التاثير والتاثّر التدرجيان affecting and being-affected actualized gradually

كما فى الفعل والانفعال ١٩/١٨٦-٢١

التاخّر (الانفكاكى) posteriority

١/١٢٢

التالّه theosophy

اى التوغل فى العلم الالهى ١٢/٥٦

التالى consequent

التالى باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

تباين العزلى = بينونة عزلة

١٧/١١٤

تباين الوصفى = بينونة صفة

١٦/١١٤

التبدّل الذاتى essential change

يلزم بناء على التبدل الذاتى ان يكون كل طبيعة ذواتا متخالفة ٢١/١١٥

التجانس homogeneousness

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التجدّد renewal

ان الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

التجلّى self-manifestation ; theophany

لا تكرار فى تجليه تعالى ٤/٧٨

التجلّى الالهى Divine self-manifestation ; theophany

١٩/١٠٥

التجلی الذاتی essential self-manifestation ; essential theophany ٢٠/٥٧

التجلّیات self-manifestations; theophanies
مراد هم بخصص الوجود التجلیات ١٦/٥٧

تجنیس القافیة the art of using a homonymous term as a rhyme word
المعدود من المحسنات البدیعیة ٨/٤٩

التحرّك movement
معطی التحرك فاعل باصطلاح الطبیعی ١١/١٦٠

تحصیل الحاصل acquiring what has already been acquired; actualization of what has already been actualized
یلزم علی تقدیر احتیاج الممکن فی حال البقاء الی المؤثر ٩/١٠٣

التحقق actualization
ثابت للوجود بالحقیقة وللمهیة بالمجاز و بالعرض ٦/١١٩ ؛ للوجود اولا وبالذات و للمهیة ثانیاً وبالعرض ١٧/١٣٢

التحلیة adorning
تخلیة المهیة عن الوجود تحلیتها به ١١/٧٠

التحلیل analysis
عروض الامکان بتحلیل من العقل ٣/١٠٠

التحلیل والتعمّل analysis and rational laboring ٢٠/٥٠

التخالف difference
مقسمه الغیریة ٣/١٥٠

تخصّص استعداد particularization of preparedness ١٣/٨٤

تخلّل العدم infiltration of non-existence
علی تقدیر جواز اعادة المعدوم ١١/٧٨ ؛ بین المهیة ولازمها ١٣/١٠٤

التخلیة divesting
تخلیة المهیة عن الوجود تحلیتها به ١١/١٧٠

التخیّل imagination
کل فعل نفسانی فلشوق ما وتخیل ما ١٦٣/ ٢٢ ؛ التخیل غیر الشعور بالتخیل ١/١٦٤

الترتّب successive order
دلیل الترتب یبطل التسلسل ١٦/١٧٢

الترتیب الطبعی natural order
کالجسم والحیوان ٤/١٢٠

الترتیب الوضعی positional order
کالترتیب فی المکان ٥/١٢٠

الترجّح بلا مرجّح preponderance without there being a preponderant
یلزم علی تقدیر انکار بدیهیة حاجة الممکن الی المؤثر ١٠/١٠٢

ترجیح الفاعل an active agent giving preponderance

ترجيح الفاعل وجود الممكن اوعدمه ٦/١٠٦

التركيب composition

من الاجزاء الحدية ١/١٣٧

التركيب الاتحادى composition by way of unification

بين الاجزاء العينية على قول السيد السند ١/١٤١

التركيب الانضمامى composition by way of annexation

بين المادة و الصورة على قول الحكماء ١١/١٤١

التركيب الحقيقى real composition

له وحدة حقيقية ١٥/٧٠ ؛ على قيام الاجزاء بعضها ببعض ٨/٧٦

التساوى equality

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التسلسل infinite regress

لزومه لوكان الوجود جزء للمهية ٦/٥١ ؛ لزومه فى موضع ما يكفى فى المحذورية ١٦/٥١ ؛ لزومه على تقدير وجود الحق تعالى عرضيا لمهيته ١٨/٥٣ ؛ يلزم من عروض الامكان للمهية فى الخارج ١٢/٦٨ ؛ على تقدير وجود الموجود ١٧/٧٥ ؛ لزومه على تقدير كون الوجود حالا ٧٥/ ٢١ ؛ لزومه على تقدير اعادة الزمان ٧٩/ ١٣ ؛ لزومه على فرض كون الجهات متحققة فى الاعيان ٥/٩٦ ؛ لزومه على تقدير احتياج الممكن الى المؤثر على قول القائل بالبخت ١٧/١٠٢ ؛ لزومه على تقدير كون الطبيعى جزء فرد ١٢/١٣٣ ؛ لزومه على تقدير اجراء قاعدة الفرعية فى الهلية البسيطة ٢٠/١٥١ ؛ أدلة ابطال التسلسل ١٧٠١٢/١٧١ ؛ ١٧٢/ ١٠ ، ١٦ ، ٢٠ ؛ ١/١٧٣

التشابه similarity

من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التشبيه assimilation

كون العلم كيفا على سبيل التشبيه ١٠/٦٥

التشبيه والمسامحة assimilation and a loose way of expression

تسمية العلم بالكيف بالتشبيه و المسامحة ٢/٦٢

التشخّص individuation

هوالوجود فى الحقيقة ١٦/١٣٢ ؛ الشئ سالم يتشخص لم يوجد ١٣/١٣٣ ، ١٨/١٦٤ ؛ ساوق الوجود فى الاذهان ٣/١٤٢ ؛ ضم المهيات لا يفيده ١٤٢/ ١٢ ؛ التميز بينه و بين التميز ١/١٤٣ ؛ تقسيمه ٩/١٤٣ ؛ تشخص الاول تعالى عين وجوده ١٠/١٤٣ ؛ مابه يمنع صدق الشئ على كثيرين ٩/١٤٣

التشخّص الحقيقى real individuation

نحو من الوجود ٥/١٤٢ ؛ اماراته اسور خارجة ٥/١٤٢

التشكّك gradation

فى العلم ١٣/١٨٤

التشكيك analogicity ; analogical gradation

اقسامها ٣/٧٣ ؛ المفاهيم كلها على السواء فى نفى التشكيك ٣/٧٣ ؛ الوجود مقول بالتشكيك ١/٧٢ ؛ الطبيعة المشككة ٨/٧٢ ؛ عدم جوازه فى المهية ٥/٤٤

التصديق judgment

مسلك التصديق لاثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩

التصديق الاوّلى primary judgment

قد يحصل فيه خفاء لعدم تصور اطرافه ٨/١٠٢

التصوّر representation

اشارة عقلية ١٢/٥٨ ؛ مسلك التصور لاثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩ ؛ خفاءه غير قادح فى اولية التصديق ٨/١٠٢

التضايف mutual correlation

مسلك التضايف لاثبات الوجود الذهنى ١/٦٦ ؛ بين العلة و المعلول ظاهر ٩/١٧١ ؛ دليل التضايف يبطل التسلسل ٢٠/١٧٢

التطبيق one-to-one correspondence

دليل التطبيق يبطل التسلسل ١٢/١٧١

التعريف الحقيقى real definition

الوجود غنى عنه ٢/٤٢ ؛ ليس للجهات تعريف حقيقى ٩/٩٥ ؛ غناء الوحدة و الكثرة عنه ١/١٤٦

التعريفات الدورية circular definitions

من اراد ان يعرف الجهات لم يات الا بتعريفات دورية ٩/٩٥

التعريف اللفظى literal definition

ما ذكر للوجود من المعرفات تعريف لفظى ٢/٤٢ ؛ التعريف اللفظى للجهات ٩/٩٥

التعطيل agnosticism

عن معرفة ذات الله وصفاته ١٣/٤٨ ؛ تعطيل العالم عن المبدء الموجود ١٨/٤٨ ؛ تعطيل العقول عن المعارف والاذكار ٢٣/٤٨

التعلقات dependences

تسمية انحاء الوجودات بالتعلقات ١١/٥٧

التعمّل rational laboring

من العقل ٤/٥٠ ؛ وجود الجهات فى العقل بالتعمل ٢/٩٦ ؛ الجزء التعملى ١١/١٣٣

التعيّن determination

كالجوهرية او العرضية ١٤/٤٧

التغير transformation

لا ينسحب حكمه على صفات العالم بل على ذواتها ايضاً ١٠/١١٥

التفويض entrusting

يلزم من قاعدة «الواحد ...» ١٦/١٧٠

التقابل opposition

مقسمه الغيرية ٣/١٥٠ ؛ اقسامه ١/١٥٣ ؛ تعريفه ٣/١٥٣ ؛ نوع من الغيرية ٧/١٥٣ ؛

التقدم priority

التقدم للوجود المتقدم لیس مقوماً ٢٠/٥٤

التقدم التاخر priority and posteriority

ماخوذان فی مفهوم القدم والحدوث ٣/١١٨

تقدم الشیء علی نفسه a thing being prior to itself ١٥/٥٣

تقدم الشیء علی نفسه بالذات a thing being prior to itself with regard to essence ١٢/٧٨

تقدم الشیء علی نفسه بالزمان a thing being prior to itself in terms of time ١١/٧٨

تقدم الشیء علی نفسه بمراتب a thing being prior to itself by degrees ٧/١٠٥

التقدم بالمعنی conceptual priority

هو تقدم لوازم المهیة علی وجودها بحسب الذهن ١١/١٠٦

التقریب و المجاز approximation and figurative expression

العلیة فی الاعدام علی سبیل التقریب و المجاز ٨/٧٧

التقویم constituting

مناف للضدیة ٢١/١٨٠

التقیّد being - determined

جزء بما هو تقید لا بما هو قید ٢٢/٥٧

التقیید determination

امر اعتباری ٢٤/٥٧

التکثّر multiplicity

فی المهیات المنسوبة الی الوجود ٢/٥٧

التکرّر repetition

قول الشیخ الرئیس فی معنی التکرر ٣/١٨٧

التماثل sharing-one-species

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨؛ مقسمه الغیریة ٣/١٥٠ ؛ جهة الاتحاد والهوهویة علیه اغلب ٨/١٥٣

التمیّز distinction

الفرق بینه و بین التشخص ١/١٤٣

التناسب proportionality

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨

التناقض contradiction

اعتبر فیه وحدة الحمل ١٨/٦٢ ؛ اتحاد الزمان شرط فیه ٢٢/١٠٥

التوازی sharing -one-position

من اقسام الوحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨

التوحید unification ; unity

مسألة التوحید اس المسائل ٢٤/٤٥

التوحید الافعالی the unity of Divine Acts

« الکل مستمدة من مدده » راجع الیه ١٣/٣٩

توحید الله recognition of the unity of God

تمییزه عن خلقه ١٦/١١٤

توحیدالذات the unity of the Divine Essence

لایتم علی تقدیر اصالة المهیة ٤٥/٢٤

التوحیدالذاتی = توحیدالذات

« ازمة الامورطراً بیده » راجع الیه ٣٩/١٣

توحیدالصفات the unity of the Divine Attributes

لایتم علی تقدیر اصالة المهیة ٤٦/٣

توحید فعل الله the unity of the Divine Act

لایتم علی تقدیر اصالة المهیة ٤٦/٩

توحید کلمة الله the unity of the Divine Word

لایتم علی تقدیر اصالة المهیة ٤٦/٩

التولید production

تعالی الله عن ذلک ٩٠/٢١

الثابت subsistent

ان المهیة فی حال العدم ثابتة علی قول المعتزلة ٧٤/٤ ؛ الواسطة بین الموجود و المعدوم المسمی بالحال ٧٤/١٢

الثابت العین self-subsistent

فی تعریف الوجود ٤٢/٣

الثابتات الازلیّة pre-eternal subsistents

٨٧/٧

الثبوت subsistence

جعله المتزلی اعم من الوجود ٧٤/٧ ؛ مرادف للوجود ٧٥/٧

ثبوت شیٔ لشیٔ something being affirmed of something

فرع ثبوت المثبت له ٥٨ / ٩ ؛ لایستلزم ثبوت الثابت فی الخارج ١٠٢/١٨

ثبوت الشیٔ لنفسه the affirmation of the self-identity of a thing

ضروری ١٥٠/١٧

ثبوت المعدوم the subsistence of a non-existent

شبهاته ٧٥/١٤

الجاعل the Maker

غناء المهیة عن الجاعل ٨٧/٦

الجاعل الاول the first Maker

انتهاء العلل الیه ١٠١/١٩

الجاعل الحق the true Maker

و القیوم المطلق ٩٠/١٤

الجبروت the world of pure intelligences ; the world of spiritual realities

المحتجب فی عز جلاله بشعشعة اللاهوت عن سکان الجبروت ٣٥/٢ ؛ فی السلسلة الطولیة للوجود ١١٣/١٣

الجدة = له possession (category)

هیئة مایحیط بالشیٔ ١٨٦/٧ ؛ وجه افتراقه

عن الاين ١٠/١٨٦

الجزاف vain act

يظن انه بلا غاية ٢/١٦٢

الجزء part

الوجود ليس جزء لشئ ١٥/٧٠

الجزء التعملى a constituent part elaborated by the mind

لاالخارجى ١١/١٣٣

الجزئى particular

كل ما يوجد فى الخارج جزئى ١٣/٥٨ ؛ الاشكال من جهة كون شئى واحد كلياً و جزئياً ١٦/٦٠ ؛ الجزئى جزئى باحد الحملين و ليس بجزئى بالاخر ١٧/٦٢ ؛ الجزئى ليس معرفاً ١٥/٦٧ ؛ الجزئى جزئى مفهوماً ولكنه مصداق للكلى ١٧/٨١ ؛ لايحصل من انضمام كلى جزئى ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ٢/١٤٤

الجسم body

المقدار من لوازم الجسم ٢/٧١ ؛ كل جسم متناه او متحيز او متقسم الى غير النهاية ١٢/٨٣ ؛ المادة والصورة فيه خارجيتان و فى اعراضه عقليتان ٥/١٣٤ ؛ يحكم عليه بانه مركب خارجى ٦/١٤١ ؛ مركب من الجوهرين الحال و المحل ٦/١٧٦ ؛ خص بالانفعالى و الانفعال ٦/١٨٣

الجسم التعليمى mathematical body

الكمية السارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى ١١/١٨٠ ؛ من اقسام الكم التعليمى ٣/١٨١

الجسم الطبيعى natural body

مثال للواحد بالعدد ١٣/١٤٨

الجسم الطبيعى العنصرى natural elemental body

فى مقابل الجسم المثالى ١٣/١٦٣

الجسم المثالى a body belonging to the world of similitudes

١٣/١٣٦

الجعل making

لا مهية قبل الجعل ١٣/٨٧ ؛ استيفاء اقسامه ٦/٨٨ ؛ القول المرضى فيه ٨/٨٨ ؛ اثر الجعل وجود ارتبط ١٤/١٠٤ ؛ ما جعل المشمش مشمشا ١٦/١٥٠ ؛

الجعل البسيط simple (non-composite) making

ما كان متعلقه الوجود النفسى ٦/٨٦

الجعل التاليفى composite making

٣/٨٦

الجعل التركيبى = الجعل التاليفى

الوجود وجود مجعول تركيبياً بالعرض ٣/٩٠

الجعل بالذات essential making

الجعل بالعرض accidental making
٦/٨٨

الجعل المركب
ما كان متعلقه الوجود الرابط ٧/٨٦

الجعل المولف composite making
يختص تعلقه بالعرضيات ١١/٨٦

جعل المهيّه quiddity being made
مهية مجعولة بالعرض ٢/٩٠

جعل الوجود existence being made
عندنا قد ارتضى ١/٩٠

الجمع المنطقى logical plural
من صور اى من الصورتين ٤/١٧٦

الجنس genus
المهية الجنسية ٩/٤٤؛ شئ واحد مجنسا بجنسين ٥/٦٠ ؛ اندراج النوع فيه ٥/٦٣ ؛ صدقه على نفسه ٦/٦٣ ؛ الفصل بالنسبة اليه مقسم لا مقوم ٦/٧١؛ الجنس الذى مهيته غير الوجود ٧/٧١ ؛ ما به الشركة ٩/١٣٤ ؛ ليس جنسان فى مرتبة واحدة لنوع واحد ١٢/١٣٤ ؛ يقال صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفصله ٥/١٦٦

الجنس والفصل genus and differentia
المادة والصورة ماخذهما ١/٧١؛ كل منهما عارض لآخر ٥/٧١ ؛ حاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ٦/٧١ ؛ الذاتى اما جنس و اما فصل ١٠/٨٣ ؛ اتحاد الجنس مع الفصل ١٠/١١٥؛ تقدمهما على النوع بالمهية والتجوهر ١٥/١١٨؛ فناء كل جنس فى فصله ٢٣/١٣٢؛ الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢ ؛ جنس و فصل لا بشرط حملا ٢/١٣٤ .

الجنس القريب proximate genus
١٠/٧٠

الجواهر الذهنية mental substances
ككليات الجواهر ٥/١٨٤

الجواهر المفارقة
non-material substances
صوره ١٠/١٦٦

الجوهر substance
كيف يجتمع مع عرض ١٤/٥٩ ؛ جنس لحقائق الجوهرية ١٥/٥٩؛ الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وعرضا ١٢/٦٠ ، ٩/٦٢ ؛ اخذ فى طبيعة نوعه كالانسان ٢٣/٦٣؛ تعريفه ٢/٧٠، ١/١٧٦ ؛ ليس الوجود جوهراً ٢/٧٠ ؛ ليس قابلا للضدية ١٩/١٨٠؛

الجوهر الجنسى generic substance
لا يحصل بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهر الحالّ inhering substance
فى الجوهر الآخر هو الصورة ٣/١٧٦

الجوهر الذهنى mental substance
ليس كثير اشكال فى كونه عرضاً ٢/٦٠؛ مفهوم العرض يصدق عليه ١٢/٦٢

الجوهر المادّى material substance
فى مقابل الجوهر المجرد ١٣/١٣٦

الجوهر المجرّد non-material substance
١٣/١٣٦

الجوهر المحلّ locus-substance; a substance constituting the locus (of another substance)
للجوهر الآخر هوالهيولى ٣/١٧٦

الجوهر المفارق non-material substance
ليس محلا لجوهر ولا حالا فى جوهر ولا مركبا منهما ٧/١٧٦

الجواهر النوعى specific substance
لايقوم بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهريّة substantiality
المعتزلة جعلها من الاحوال ١/٧٥

الجهات explicit modes
وجوب وامتناع وامكان ٥/٩٥؛ المواد الثلث فى الخارج مواد و فى الاذهان جهات ٦/٩٥؛ غنية عن الحدود ٨/٩٥؛ وجودها فى العقل بالتعمل ٢/٩٦؛ كيفيات النسب ٢/٩٦؛ بطلان القول بانها امور خارجة ٩/٩٦

الحال state
الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤؛ وقولهم بالحال كان شططا ١٣/٧٤؛ حده ١٤/٧٤؛ شبهات الخصم فيه ١٣/٧٥؛ الكيف المسمى بالانفعال كالحال ٣/١٨٣؛

الحاجة need
مناط الحاجة هوالامكان ٢٣/١٠٢

الحاجة الذاتية essential need
كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلة الى المعلول ١٨/٩٨

حاجة الممكن need of a possible thing
الى العلة فى البقاء ٢٠/١٠٢

الحادث الاسمى nominal contingent
هو مما اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

الحادث الدهرى contingent at the level of perpetual duration
معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ١٩/١١٣

الحدّ definition
الوجود ليس له حد ٦/٤٢؛ زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ يلحظ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمله على المحدود ٣/١٥٠

حدّ الذات essential boundary
هنا مقابل فرض الفارض ١٨/٨٣

الحدّ المشترك common boundary
مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة ٥/١٨٠

الحدوث contingency; temporal origination
لايفرق الحدوث والبقاء فى الحاجة ٢١/١٠٢ من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة ٢/١٠٤؛ البقاء مقابل الحدوث ١٩/١٠٤؛ ليس الحدوث علة من راسه ٢٢/١٠٤؛

کیفیة لحق للفقر ٣/١٠٥ ؛ مسبوقية الوجود بالعدم ٥/١٠٥ ؛ تعريفه وتقسيمه ١/١١٢ ؛ هو المسبوقية بالعدم او بالغير ٧/١١٢ ؛ الحدوث والتجدد طبيعی وذاتی ١١/١١٧

الحدوث الاضافی relative contingency

کون ما مضی من زمان وجود شیء اقل من زمان وجود شیء آخر ١١/١١٢

الحدوث الحقیقی real contingency

تعريفه ظاهر ٩/١١٢

الحدوث الدهری contigency through perpetual duration

ابداه سيد الافاضل المحقق الداماد ٢٠/١١٢ للعالم ١/١١٣

الحدوث الذاتی essential contingency

تعريفه قبلية ليسية الذات ١١/١١٢ ؛ مسبوقية وجود الشیء بالليسية الذاتية ١٣/١١٢ ؛ مسبوقية الشیء بالعدم المجامع ١٤/١١٢

الحدوث الزمانی temporal contingency

منصرم، ای منقطع ١٧/١١٢ ؛ کالطبع ١٨/١١٢

حدوث العالم origination of the world

الاقوال فی مرجحه ١/١١٧

الحرکة movement

متصلة ١٥/٤٤ ؛ من العوارض التی تعرض المهية بشرط الوجود ١٩/١٢٩ ؛ تخرج من تعريف الکيف ٢/١٨٢

الحرکة البطیئة slow movement

غير مرکبة من الحرکات والسکنات ١٩/٥٤

الحرکة التوسطیّة mediating movement

التوسطيات من الحرکات لاتکون علی وجه الانطباق ٧/١٨٦، ٩/١١٣ ؛ نسبة النفس الی کل القوی نسبة الحرکة التوسطية الی القطعية ٧/١٦٠

الحرکة الجوهریة substantial movement

يقتضی التجديد فی کل آن ١٩/١١٢ ؛ مقتضی ثبوتها فی القوی والطبايع ٨/١٦٩

الحرکة القطعیة cutting movement

القطعيات من الحرکات تکون علی وجه الانطباق ٧/١٧٦، ٨/١١٣ ؛ نسبة النفس الی کل القوی نسبة الحرکة التوسطية الی القطعية ٧/١٦٠

الحرکة الوضعیة positional movement

تقبلها مادة الفلک ٩/١٢٤

حشر الاجساد the resurrection of the bodies

١٨/٧٩

حصص العدم portions of non-existence

١٢/١٠٥

حصص الوجود portions of existence

هی نفس مفهوم الوجود مضافا الی مهية مهية ١٩/٥١

الحصول فی الذهن occurring in the mind

القوشجی فرق بینه وبین القیام فیه ١١/٦٠

الحقّ truth

معانیه المختلفة ٢/٥٣ ؛ فی باب القضیة ٣/٨٣ ؛ اتحاده مع الصدق ٤/٨٣

الحق تعالی the Truth

انیة صرفة ١/٥٣ ؛ مهیته انیته ٧/٥٣ ؛ هو صرف النور و بحت الوجود ٩/٥٣ ؛ مادة افتراق النفس الاسری عن الذهنی ٢/٨٥ ؛ نحو ایسه فی نفسه لنفسه بنفسه ١٩/٩٤ ؛ مایجری مجری الوعاء له وصفاته واسمائه هو السرمد ١١/١١٣ ؛ قد کان ولا کون لشیء ٢٢/١١٤

الحقائق الجوهریة substantial realities ١٥/٥٩

الحقیقة reality

صرف الحقیقة ١٥/٥٨ ؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة ١٦/١٢٨ ؛ لایقال حقیقة العنقاء بل مهیتها ١٧/١٢٨

حقیقة الوجود the reality of existence

ظاهرة بذاتها مظهرة لغیرها ٦/٥٤ ؛ ذات مراتب متفاوتة ١٥/٥٤ ؛ عین حیثیة الاباء عن العدم ٧/٦٩ ؛ الحلول والانفعال علی حقیقة الوجود غیر جائزین ١٧/٧٠

الحکم الحدسی intuitive judgment

یحکم به العقل المتحدس ٢٠/١٧١

الحکم علی المعدوم affirmative judgment on a non-existent

٧/٥٨

الحکمة wisdom

هی الایمان والمعرفة ١٧/٣٨ ؛ صیرورة الانسان عالما عقلیا ١٨/٣٨ ؛ افضل علم بافضل معلوم ١٩/٣٨ ؛ تطلق علی المعنی الثانی للعنایة ٩/١٦١

الحکمة الالهیّة Divine Wisdom

تقتضی ایصال کل ممکن لغایة ٥/١٦١

الحکمة العلمیّة theoretical philosophy ١٥/٣٧

الحکمة العملیّة practical philosophy ١٥/٣٧

الحکمة المتعالیة transcendental knowledge

لاقت برسم بمداد النور ٢/٣٩

الحلول coming to inhere in a locus

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

الحلول والانفعال being-inherent and being-affected

علی حقیقة الوجود غیر جائزین ١٧/٧٠

الحمل predication

هو الاتحاد فی الوجود ٢٠/٥٥ ؛ الجزئی جزئی باحد الحملین ولیس بجزئی بالآخر ١٧/٦٢ ؛ اختلافه ٧/٦٢ ؛ وحدته

١٨/٦٢ ؛ شرطه الاتحاد فی الوجود ١٨/١٣١ ؛ جنس و فصل لا بشرط حملا ٢/١٣٤ ؛ مقسمه الهوهویة ٢/١٥٠ ؛ اعتبر فیه جهتی الوحدة والکثرة ١٠/١٥٠

الحمل بالاشتقاق derivative predication

هو «ذوهو» ٣/١٥١

الحمل الاولّی primary predication

کون الصور العلمیة بالحمل الاولی مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولی شریک حق عد بحمل شائع مما خلق ١٥/٨١ ؛ وجه تسمیته ذاتیا واولیا ١٩/١٥٠

الحمل الاولی الذاتی primary essential predication

لیست المهیة بالحمل الاولی الذاتی وجوداً ٨/٥٠ ؛ بالحمل الاولی الذاتی صورة علمیة من کل ممکن مقولة ١٥/٦٢ ؛ الموضوع فیه نفس المحمول ذاتا ومهیة ١١/١٥٠

الحمل الشائع common predication

الفرد مصداق الطبیعة بالحمل الشائع ٦/٦٤ ؛ کون الصور العلمیة بالحمل الاولی مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولی شریک حق ١٦/٨١ ؛ الموضوع فیه نفس المحمول وجوداً فقط ١٣/١٥٠

الحمل الشائع الصناعی common technical predication

لیست المهیة بالحمل الاولی وجوداً وان کانت بالحمل الشائع الصناعی ٨/٥٠ ؛ ان الموضوع والمحمول فیه متحدان فی مقام الوجود ٢١/١٥٠

الحمل بالمواطاة non-derivative predication

هو الاتحاد فی الوجود ١٠/١٣٢ ؛ هو « الهوهو »

الحملیّة categorical proposition

من اقسام القضیة ١١/٧٧

الحوادث temporal things

فی حال البقاء مفتقرة الی العلة ١٨/١٠٤

الحیثیات modes

دلیل حیثیات یبطل التسلسل ١٧/١٧١

الحیثیّة quâ; the «insofar as»

قدم السلب علیها ١٤/١٢٩ ؛ جزء الموضوع لامن تتمة المحمول ٣/١٣٠

حیثیّة الاباء عن العدم the mode of the refusal of non-exsitence

حقیقة الوجود هی عین حیثیة الاباء عن العدم ٧/٦٩

حیثیّة الوجوب the mode of necessity

حیثیة الوجود کاشفة عنها ٢/١٠٧

حیثیّة الوجود the mode of existence

کاشفة عن حیثیة الوجوب ٢/١٠٧

الخارج the external

نفس الامر اعم مطلقا منه ٢٠/٨٤

الخارج المحمول a predicate extracted from its subjects

فی مقابل المحمول بالضميمة ١٠/٥٥، ٥/٧٠

الخبر المطابِق للواقع a judgment conformig to the external state of things

هو الصادق ٤/٨٣

الخبر المطابَق للواقع a judgment confirmed by the external state of things

هو الحق ٥/٨٣

الخط line

الخط هو الحد المشترك فی جزئی السطح ٧/١٧٠؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ عارض السطح ٢٠/١٨٠

الخط التعليمی mathematical line

من اقسام الكم التعليمی ٤/١٨١

الخصوصية particularization

التعين كلفظ الخصوصية فی قول صاحب حكمة العين ١٤/٤٧

الخُلف self-contradiction

على تقدير اعتبارية الوجود ١٣/٤٥؛ يلزم من عروض الامكان للمهية فی الخارج ١٢/٦٨ ؛ على تقدير الحلول والانفعال على حقيقة الوجود ١٨/٧٠ ؛ يلزم من الميز بين الناقص والكامل بتمام ذاتيهما ١٦/٧٢ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩ ؛ يلزم على تقدير كون الجهات امور خارجية ١٤/٩٦ ؛ على تقدير وجود الواجبين ٩/٩٩؛ على تقدير احتياج الممكن فی حال البقاء الى الموثر على قول الخصم ٩/١٠٣ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً لوجود الممكن ١٧/١٠٥؛ على تقدير عدم اشتراط الوضع الخاص فی تاثير العلة ١٤/١٦٩؛ على تقدير الحد المشترك فی الكم المنفصل ١٠/١٨٠

الخلق the world of creation

ای عالم الاجسام والجسمانيات ٤/١١٥

الخلق والامر creation and command

الاله الخلق والامر ٧/٨٤

الخير التخيّلی الحيوانی the imaginative and animal good

١١/١٦٤

الخيال imagination

الصورة الجزئية فيه ٤/٦٤؛ الانسان الذی فی الخيال ليس فرد الانسان ٨/٦٤ ؛ المتخيل مع النفس فی مرتبة الخيال ١٣/٦٦

دار الغرور the house of vanity

البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود فی دار الغرور ٢٣/٧٩

دار القسر the house of obstruction

عالم الكون والفساد دار القسر ٢/١٦٣

الدليل الاقناعی persuasive (non-apodictic) proof ٦/٨٠

الدور vicious circle
مفسدة الدور تقدم الشیء علی نفسه ٢٠/٥٣ ؛ علی تقدیر کون العدم شرطاً لوجود الممکن ١٤/١٠٥

الدهر perpetual duration
من اوعیة الواقع ١/١٠٣ ؛ هو ما یجری مجری الوعاء للمفارقات النوریة ٩/١١٣ ؛ بسیط مجرد عن الکمیة والاتصال والسیلان ١٠/١١٣ ؛ نسبته الی الزمان نسبة الروح الی الجسد ١٠/١١٣ ؛ وعاء وجود الملکوت ٢٠/١١٣

الذات essence
فی انحا الوجودات حفظ ١١/٥٩ ؛ ای المهیة وذاتیاتها ١١/٥٩ ؛ معنیاها ١٨/٧٤ ؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة ١٦/١٢٨ ؛ لایقال ذات العنقا، بل مهیتها ١٧/٢٨

الذاتی essential
ذاتی الشیء بین الثبوت له ١٨/٥٠ ؛ ما لایعلل ١٢/٥٣ ، ٤/١٣٩ ، ١٢/١١٧ ؛ لایختلف ولایتخلف ١٢/٥٩ ؛ بقاء الذاتی فرع بقاء ذی الذاتی ٢٣/٦٠ ؛ الذاتی اما جنس واما فصل ؛ ١٠/٨٣

الذاتیات essential parts
فی باب الاجزاء الحدیة ٣/١٣٨

ذوات النسب the subjects of relations ٥/٨٥

ذوالذاتی that which possesses an essential property ٢٣/٦٠

ذوالصورة the source of a form ١٩/٦٠

ذوق التالّة the tasting of theosophy
یقتضی سنخا واحداً واصلاً فارداً ٧/٥٧

الذوق العرفانی mystical tasting
فی مقابل النظر الدقیق البرهانی ٣/١٣٣

الذوقیات matters of tasting
فی مقابل النظریات ١٩/٨١

ذوهو «(it-is) possessor-of-it»
هو الحمل بالاشتقاق ٤/١٥١

الذهن mind
الصقع الشامخ منه ٤/٥٩ ؛ فرق القیام به والحصول فیه ١١/٦٠ ؛ ای النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ نفس الامر اعم مطلقا منه ومن الخارج ٢٠/٨٤

الذهنی mental
التعبیر بالذهن تارة وبالذهنی اخری ٤/٨٥

الرابط copulative existence
انه وجود لا فی نفسه ٢٠/٩٤ ؛ ای الوجود الرابط ٢/٨٦

الرابطی inhering existence

انه وجود فی نفسه لغیره ٢١/٩٤

راسم العدم tracer of non-existence

کل مرتبة عدم او راسم عدم ٢٣/١١٣

الربط المحض pure connection

٢٠/٧٥

الرتبة الحسّة sensible rank

٣/١٢٠

الرتبة العقلیّة rational rank

٣/١٢٠

الرسم description; imperfect definition

معرف الوجود لیس بالرسم ٧/٤٢؛ الرسم یکون بالعرضی ٨/٤٢

الرفع removal

رفع الشیء نقیضه ٢١/١٠٥

الروابط الصّرفة sheer copulatives

لانفسیة لها ٣/٩٥

الروابط المحضة pure connections

تسمیة انحاء الوجودات بالروابط المحضة ١١/٥٧

الزمان time

من المشخصات ٢١/٧٨؛ اعادته ١١/٧٩؛ السابقیة ذاتیة له ١٥/٧٩؛ کونه فی الزمان ١٦/٧٩؛ من اوعیة الواقع ١/١٠٣؛ طرفه ٢/١٠٣؛ وعاء السیالات ٦/١١٣، ١٣/١١٥؛ اطرافه من الآنات المفروضة ٧/١١٣؛ نسبة الدهر الیه نسبة الروح الی الجسد ١٠/١١٣؛ کم متصل غیر قار الذات ١٦/١٨٠؛ الحد منه وهو الآن ٥/١٨٦

الزمان المبتدء the time which is at the beginning

الفرق بینه و بین الزمان المعاد ١٢/٧٩؛ سابقیته بنفس ذاته ١٣/٧٩

الزمان المعاد the time which is supposed to come back

١٢/٧٩

الزمانی الموهوم imaginary (non-existence) on the level of time

فی مقابل العدم الواقعی الدهری ٥/١١٤

الزمانیات things in time

السابق واللاحق غیر مجتمعین فیها بالعرض ٧/١١٨

الزوج الترکیبی composite duality

کل ممکن زوج ترکیبی ٢/٤٣

السّابقیة precedence; priority

ذاتیة للزمان ١٥/٧٩

السابقیة الفکّیة separable precedence

فی سبق العدم المقابل علی وجود الشیء ٢/١١٣

السالبة المحصّلة full negation

فی مقابل الموجبة العدولیة ١١/١٣٠

السبب cause

یقول الاتفاق جاهل السبب ١٥/١٦٤

السبب التامّ complete cause

يجب الممكن مع وجوده ويمتنع مع عدمه ٥/١٠٢

سبب المهية cause of quiddity ٥/١٣٩

السببيّة والمسببيّة being-a-cause and being-a-caused

متعاكسان فى العلم والمعلوم ٢٢/١٧٥

السبق priority

اقسامه ١/١١٨ ؛ بعض احكام اقسامه ١/١٢٠

السبق الانفكاكى separable priority

من اقسامه السبق الزمانى ٥/١١٨

السبق بالتجوهر priority in terms of substantiality

هوتقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨ و بالطبع فى الواحد بالنسبة الى الاثنين ٦/١٢٠ ؛ ملاكه تقرر الشىء و قوامه ٩/١٢١

السبق بالحقيقة priority in the non-metaphorical sense

ان ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات ولآخر منهما بالعرض ٢١/١١٨ ؛ ملاكه مطلق الكون ١١/١٢١

السبق الدهرى priority at the level of perpetual duration

عالم الملك مسبوق الوجود بوجود الملكوت سبقا دهريا ٢١/١١٣ ؛ السبق فكيا يجى طوليا سمى دهريا ٨/١١٩ ؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع ١٢/١٢١

السبق بالذات priority in terms of essence

لزومه فى العلية ٤/٤٤ ؛ سبق العدم بالذات ١٧/١٠٥ ؛ انقسم الى السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية ١٨/١١٨

السبق بالرتبة priority in terms of rank

اى بالترتيب ٨/١١٨ ؛ ينقسم الى السبق بالرتبة العقلية والرتبة الحسية ٣/١٢٠ ؛ ما بالترتيب الطبيعى كالجسم و الحيوان وما بالترتيب الوضعى كالترتيب فى المكان ٤/١٢٠ ؛ ملاكه الانتساب الى المبدء المحدود ٥/١٢١

السبق بالرتبة الحسّية priority in terms of sensible ranks

كصدر المجلس ٦/١٢١

السبق بالرتبة بالعقلية priority in terms of rational ranks

كالشخص او الجنس العالى ٧/١٢١

السبق بالزمان priority in terms of time

سبق العدم بالذات لابالزمان ١٧/١٠٥

السبق الزمانى = السبق بالزمان

هو السبق الانفكاكى فى الوجود ٥/١١٨ ؛ لااجتماع فيه ٢/١٢٠ ؛ ملاك السبق فيه هو الانتساب الى الزمان ٤/١٢١

السبق السرمدى priority at the level of sempiternity

السبق فكيا يجى طوليا سمى دهريا وسرمديا ٨/١١٩؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع ١٢/١٢١

السبق بالشرف priority in terms of honor

كتقدم الفاضل على المفضول ٩/١١٨

السبق الشرفى = السبق بالشرف

ملاكه هو الفضل والمزية ٧/١٢١

السبق بالطبع priority in terms of nature

وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول ١٠/١١٨؛ و بالتجوهر فى الواحد بالنسبة الى الاثنين ٦/١٢٠

السبق الطبيعى priority in terms of nature

ملاكه وجود ٨/١٢١

سبق العدم precedence of non-existence

شرطه لتاثير الفاعل ١٥/١٠٤

السبق العلّى causal priority

ملاكه هو الوجوب ٩/١٢١

السبق بالعلّية priority in terms of causality

هو تقدم العلة التامة على المعلول ١١/١١٨

السبق الفكّى separable priority

يجى طوليا لاعرضيا سمى دهريا وسرمديا ٧/١١٩

السبق بالمهية priority in terms of quiddity

هو تقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨

سبق الوجوب على الوجود necessity preceding existence

هذا السبق فى اعتبار العقل ١/١٠٧

السطح plane

كم متصل قار منقسم فى الجهتين ٨/٦٣؛ طبيعته المعقولة ١١/٦٣؛ هو الحد المشترك فى جزئى الجسم ٨/١٨٠؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ الخط عارض السطح ٢٠/١٨٠

السطح التعليمى mathematical plane

من اقسام الكم التعليمى ٣/١٨١

السرّ والخفى = مرتبة السرّ والخفى

السرمد the innermost and the hidden sempiternity

مايجرى مجرى الوعاء المحق وصفاته و اسمائه ١١/١١٣

السلب negation

فائدة تقديمه على الحيثية ١٤/١٢٩؛ انف به الوجود ذا التقييد ٦/١٣٠؛ السلب خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠

السلب والايجاب negation and affirmation

من اقسام التقابل ١٠/١٥٤

سلب الشیء عن نفسه a thing being not itself

محال ١٧/١٥٠

السلب المطلق absolute negation

فی مقابل عدم الملکة ١٢/١٨١

السلسلة الطولیة longitudinal hierarchy

٩/٧٩، ٣/١١٣، ١٢/١١٣، ٢٢/١١٣

السلسلة العرضیة latitudinal hierarchy

١٠/٧٩، ٤/١١٣، ١٢/١١٣، ٢١/١١٣

السماع الطبیعی *Physica*

المسمی بسمع الکیان ١٥/٣٩

سمع الکیان = السماع الطبیعی

السنخیّة sharing the same root; cognation

من شرائط العلیة و المعلولیة ١٢/٤٨؛ شرط الادراك ٥/١٤٦؛ فی مقام بیان صدور الوجودات عن الله لم یهملوا اعتبارها ١/١٧١

السنخیة بنحو الشیء والفیء cognation like that of a thing and its shadow

معتبرة فی التام والناقص ١٠/١٠٧

سنخیّة المهیّات cognation of quiddities (with the Maker)

انسلابه ٢٠/٩٠

السوالب negative propositions

یجری احکام الموجبات علیها ١١/٧٧

السیّال mobile thing

کل حد یلحظ منه محفوف بالعدمین ١١/١١٥

السیّالات mobiles

کالحرکات والمتحرکات ٦/١١٣؛ وعاءها زمان ١٣/١١٥

الشبح mental similitude, image

القول به ١٤/٦١

الشخص individual

اندراجه تحت الطبیعة ٥/٦٣

شرح الاسم lexical explanation of a word

ای مطلب ماالشارحة ٤/٤٢؛ فی تعریف القدم ٥/١١٢؛ پاسخ پرسش نخستین است ٤/١٢٨

الشرط condition

من جملة مایتوقف الشیء علیه ٧/٧٩؛ امتناع الشرط بالمعاند ١٤/١٠٤؛

شرط الاجتماع

فی الکل المجموعی ١٢/١٣٩

شرط الشرط the condition of a condition

من جملة مایتوقف الشیء علیه ٨/٧٩

الشرطیة hypothetical proposition

من اقسام القضیة ١١/٧٧

الشطر part

فی مقابل الشرط ٢٣/١٠٤

شطرية الاجتماع collectiveness being an internal part

فى الكل المجموعى ١٣/١٣٩

شريك البارى partner of the Creator

لعقلنا اقتدار ان يخبر بامتناع عن شريك البارى ٧/٨١؛ هو مخلوق للبارى مصداقاً ١٨/٨١

الشكل shape

احد معانى الصورة ٧/١٦٦

الشوقية the faculty of aspiration

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك ٨/١٦٢؛ عدم تطابقها للعاملة فى الغاية ١٧/١٦٣

الشىء thing

بمعنى المشىء وجوده اى المهية ٣/٤٥؛ كل شىء فى نفسه ليس الا نفسه ٢٢/٥٥؛ اى المهية ٢/٥٨ ، ٦/٧٤؛ لاميز فى صرف الشىء ١٣/٧٠؛ الشىء بنفسه لايتثنى ولايتكرر ٤/٧٢ ؛ المعدوم ليس بشىء ١/٧٤؛ ساوق الشىء الايس ٦/٧٤؛ كل مخبر عنه فهو شىء ١٤/٧٥؛ ليس كمثله شىء ٥/٧٨؛ فى كل شىء له آية ٦/٧٨؛ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى ٥/٨٢؛ الشىء قرر فأمكن فاوجب فوجب ٨/١٠٥؛ الشىء مالم يجب لم يوجد ٢/١٠٦، ٤/١٠٧؛ لايوجد الشىء باولوية ٢/١٠٦ ؛ المهية مالم تدخل فى دار الوجود بالعرض لم تكن شيئاً ٩/١٠٦ ؛ ما لم يتشخص لم يوجد ١٣/١٣٣

الشىء الاتفاقى incidental thing

ليس فى الوجود ١٣/١٦٤

الشىء الزمانى thing in time

فى مقابل نفس الزمان ٥/١٢١

شيئيات المهيات والمفاهيم the thingness of quiddities and concepts

فى مقابل الوجود الحقيقى ٥/٥١

الشيئية thingness

منحصرة فى الوجود والمهية ٨/٥٧؛ مثال للمعقول الثانى ٤/٦٨

شيئية الشىء the thingness of a thing

بصورته ٤/١٣٦

الشيئية العامّة general thingness

اتصاف الشىء الخاص بها فى الخارج ٨/٦٨

شيئية المهية the thingness of quiddity

٨/٤٢ ، ١٠/٥٠ ، ٣/٥٥ ، ٢٣/١٠١ ، ٤/١٠٣ ، ١٥/١١٨

شيئية الوجود the thingness of existence

٣/٥٥

الصادر الاوّل the first effusion; the first emanation

٤/٤٣

الصادر بالذات that which issues forth essentially
١٧/٩٠

الصادق true (judgment)
هو الخبر المطابق (بالكسر) ٤/٨٣

صحّة السلب appropriateness of negation
من ادلة عروض الوجود للمهية ١٢/٥٠

صحّة السلوب appropriateness of negations
على وجود الصور العلمية ١٠/٦٤

الصدق truthfulness
مناطه فى القضية ١/٨٣، اتحاده مع الحق ٤/٨٣ ؛ فى القضية الخارجية ١٤/٨٣ ؛ فى القضية الحقيقية ١٥/٨٣ ؛ فى القضية الذهنية ١٦/٨٣

الصدق والكذب truthfulness and falsity
قد يتعينان و قد لا يتعينان ١٣/١٠١

صرف الحقيقة reality in its pure simplicity
العقل يراه من دون منضماتها ١٥/٥٨

صرف الشيء the purity of a thing
لا ميز فيه ٢/٥٩، ١٣/٧٠

الصغرى minor premise
احدى المقدمتين للقياس ١٥/٧٥

الصفات الاضافية relative attributes
هى لوازم الواجب تعالى عند الحكماء ٦/١٠٤ ؛ كالخالقية والمبدئية والرازقية ١٧/١٨٧

الصفات الحقيقية الزائدة real Attributes added (to the essence)
هى لوازم الواجب تعالى عند الاشاعرة ٨/١٠٤

الصفات الفعليّة active Attributes
ككلمته و مشيته ورحمته ١٦/٤٦

صفات المعدوم the Attributes of the non-existent
انها صفة للثابت لا للموجود ١٨/٧٤

الصفات الوجودية positive (affirmative) attributes
للموجود ٢٠/٧٤

الصفات الوجودية العينية positive external attributes
اتصاف المعدوم بها محال ٥/٩٦

الصفة attribute
المعنى الانتزاعى القائم بالغير ١٦/٧٤ ؛ معناها المتعارف عند المتكلمين ١٧/٧٤

الصفة الانتزاعية abstracted attribute
الاتصاف بها لا يستلزم للموصوف تقدما بالوجود ٢٣/٧٥

صوادق القضايا true propositions
كقولنا : الاربعة زوج ٢٣/٨٤

الصُوَر forms

الحركات والاعراض تكون صورا ١١/١٦٦

الصور العقلية intellectual forms

المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط ١٧/١٣٧

الصور العلمية intelligible forms

اطلاق لفظ الكيف عليها ٤/٦٢؛ بالحمل الاولى مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥

الصور المرتسمة imprinted forms

هى لوازم الواجب تعالى عند المشائين ٧/١٠٤ ؛ عوارض الذات المقدسة لدى المشاء ٨/١٥٨

الصور المعلومة the forms which are objects of knowledge

كيف بالعرض ٢١/٦٤ ؛ وجود الصور فى نفسه و وجودها للنفس واحد ١/٦٥

الصورة form

الفصل صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤، شيئية الشيء بصورته ٤/١٣٦ ؛ صورة الشيء مهيته التى هو بها ماهو ٥/١٣٦؛ يحكم عليها بانها حالة ٦/١٤١؛ بعد التجرد عن الهيولى فى عالم المثال باقية ٧/١٤١؛ مابه للشيء فعليته ٢/١٦٦؛ لها اعتباران ٤/١٦٦ ؛ معانيه الخمسة ٦/١٦٦ ؛ قول الشيخ فى اقسامها ٩/١٦٦ ؛ الجوهر الحال فى الجوهر الاخر ٣/١٧٦

الصورة البسيطة simple form

كصورة الماء ٥/١٦٨

الصورة الجزئية particular form

التى فى الخيال ٤/٦٤

الصورة الجسميّة bodily form

فى مقابل الصورة النوعية ٤/١٧٦

الصورة الخاصة special form

يقال لما يحدث فى المواد بالصناعة ١٤/١٦٦؛ كصورة هذا الكرسى ٩/١٦٨

الصورة بالذات essential form

كشكل الكرسى ١٩/١٦٨

الصورة العامّة general form

كصورة الكرسى مطلقا ٨/١٦٨

الصورة بالعرض accidental form

كالسواد والبياض للكرسى ١٩/١٦٨

الصورة العلميّة intelligible form

من كل ممكن مقولة من المقولات ١٥/٦٢

الصورة المركّبة composite form

كصورة البستان ٥/١٦٨

الصورة النوعية specific form

مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ٣/١٢٥ ؛ فى مقابل الصورة الجسمية ٤/١٧٦

الضدّ opposite

المنطقيون يطلقون الضد على امر عدمى ٩/١٨١

الضدّان two opposites (contraries)

تعریفهما ٩/٧٠؛ اجتماع النقیضین مغایر لاجتماعهما ٩/٥٨ ؛ من اقسام التقابل ١٤/١٥٤ ؛ المنطقیون لایشترطون فیهما کونهما وجودیین ٩/١٨١

الضدان الحقیقیان two real opposites (contraries)

مع غایة البعد بینهما ١٤/١٥٣

الضدان المشهوران two contraries as commonly understood

لامع غایة البعد بینهما ١٥/١٥٣

الضدیة contrariety

الاتحاد فی الموضوع شرط الضدیة بین شیئین ٢١/١٨٠

الضرورة necessity

مناط الغنا عن السبب ٢/١٠٤

الضرورة بشرط المحمول necessity conditioned by predication

کونه معتبراً فی الاوصاف المستقبلة للشیء ٢/١٠١؛ للممکن ٤/١٠٢؛ کون الشیء حال اعتبار وجوده ضروری الوجود وحال اعتبار عدمه ضروری العدم ٢٣/١٠٣ ؛ لایخلو عنه قضیة فعلیة ١/١٠٧

الضرورة الذاتیة essential necessity

١٥/١٠٠

الضرورة الوصفیة necessity due to a quality

١٥/١٠٠

الضرورة الوقتیة necessity due to time

١٥/١٠٠

الضرورتین two kinds of necessity

حف الممکن بها ٥/١٠٧

ضروری العدم necessarily non-existent

ان الشیء حال اعتبار عدمه ضروری العدم ٢٢/١٠٣

ضروری الوجود necessarily existent

ان الشیء حال اعتبار وجوده ضروری الوجود ٢٢/١٠٣

طبائع العالم natures of the world

متبدلة ذاتاً سیالة جوهراً ٨/١١٥؛ للطبائع - وهی عدیمة الشعور - غایات ٣/١٦١؛ مقتضی ثبوت الحرکة الجوهریة فیها ٨/١٦٨

الطبائع الکلیّة العقلیة rational universal natures

لاتدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢

الطبع nature

حادث بحدوث الزمانی ١٨/١١٢

الطبیعة nature

اخذ کل طبیعة فی فردها ١٣/٦٤؛ مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرک ٣/١٢٥

الطبیعة المخلاة nature which is left free

الحرکة النزولیة منها ٣/١٦٠

الطبيعة المشكّكة nature with analogical gradation
٧/٧٢

الطبيعة المقسورة nature which is pushed
الحركة الصعودية منها ٢/١٦٠

الطبيعة النوعية specific nature
٩/٧١

الطرف side
الوسط بلاطرف محال ١٤/١٧٢

طرف الزمان point (unit) of time
من اوعية الواقع ٢/١٠٣

الطيّ folding up
باسمه القاهر ٢٣/١١٤

الظلمة darkness
لايكون آية النور ٥/٤٨

ظهور الشيء appearance of a thing
ليس امراً ينضم اليه ٥/٦٥؛ بوجه تجردى او مادى ١٧/٨٤

العادة custom
ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧؛ الفرق بينه وبين العبث والجزاف والقصد الضرورى ٤/١٦٣؛ تعريف العادة ١٣/١٦٣

العارض an occurring (accident)
اقسامه الثلثة ١٧/٦٧، يزول ٢/٨٠

العارض المفارق separable accident
٢/٨٠

عارض المهيّة accident occurring to quiddity
الوجود عارض المهية ١٠/٥٠

عارض الوجود accident occurring to existence
الخلو عنه وعن مقابله جائز ١/١٣٠

العالم world
مرجح حدوثه ٢/١١٧

عالم الامر the world of command
عقل كلى ٣/٨٤، يعد نفس الامر عالم الامر عند البعض ٤/٨٤

العالم الطبيعى the natural world
الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى له ١٢/١١٧

عالم العقل
بيان اصطلاحيه ٦/٨٤

العالم العقلى the world of intellect
الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً ١٨/٣٨

العالم العينى actual world
الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ١٩/٣٨

عالم الكون والفساد the world of generation and corruption
دار القسر ١/١٦٣

عالم المثال the world of similitudes
الصورة بعد التجرد عن الهيولى باقية فيه ٨/١٤١

عالم المُلک the material world
مسبوق الوجود بوجود الملکوت الذی وعاءه الدهر ٢٠/١١٣

العبث baseless act
یظن انه دون غایة ٣/١٦٣؛ تعریفه ٨/١٦٣

العدد number
مبدئه الواحد فهو عاد له ٧/١٨١

العدم non-existence
لاتمایز فیه ١١/٤٧ ؛ الوجود نقیضه ١١/٤٧؛ مطلق و مقید ١/٦٩ ؛ مفهومه ٥/٦٩؛ تخلله بدیهی البطلان ١١/٧٨ ؛ بالحمل الشائع ثبوت ٧/٨٢ ؛ حصصه ١٢/١٠٥، لو کان شرطاً لوجود الممکن ١٣/١٠٥؛ عدم الشیء رفعه ٢١/١٠٥، فی احکامه تابع للوجود ١٥/١١٣، منه زمانی ومنه دهری ومنه سرمدی ١٦/١١٣

العدم والقنیة = **العدم والملکة**
من اقسام التقابل ١٩/١٥٣

العدم والملکة privation and possession
١٩/١٥٣

العدم والملکة الحقیقیّان real privation and possession
ان کان القابلیة بحسب النوع والجنس ٣/١٥٤

العدم والملکة المشهوران privation and possession as commonly understood
ان کان القابلیة بحسب الشخص ٦/١٥٤

عدم الاعتبار non-consideration
فی مقابل اعتبار العدم ٦/٥٠

العدم البحت sheer non-existence
العقل یخبر عنه بلااخبار ٥/٨١

العدم البدلی replacing non-existence
نقیض الکون الحادث ١٥/١٠٥ ؛ عدم الشیء فی الحقیقة ١٨/١٠٥

العدم الدهری non-existence at the level of perpetual duration
عالم الملک مسبوق به ٢٠/١١٣

العدم الزمانی temporal non-existence
هو العدم المقابل ١٦/١١٢

العدم السابق preceding non-existence
علی وجود الشیء مقابل و معاند له ١٥/١٠٤، لیس خص ١٠/١٠٥، سیال زمانی ١٢/١١٥، لیس عدماً فی الحقیقة ٢٠/١٠٥

العدم السرمدی non-existence at the level of sempiternity
العدم منه زمانی ومنه دهری ومنه سرمدی ١٦/١١٣

العدم اللاحق following non-existence
سیال زمانی ١٢/١١٥، لیس عدماً فی الحقیقة ٢١/١٠٥

العدم المجامع parallel non-existence
مسبوقیة وجود الشیء به هو الحدوث

الذاتی ١١٢/١٤؛ الذی فی مرتبة المهية فقط ١١٤/٦

العدم المضاف non-existence related to something

الی الحادث الخاص ١٠٥/١٤

العدم المطلق absolute non-existence

رفع الوجود المطلق ٦٩/٤

العدم المقابل preceding non-existence

فی مقابل العدم المجامع ١١٢/٢، الذی يقال له العدم الزمانی ١١٢/١٦، سبقه علی وجود الشیء بسابقية فكية ١١٣/١

عدم الملكة non-existence in the sense of privation

فی مقابل السلب المطلق ١٨١/١٢

العدم المقيّد determined non-existence

رفع الوجود المقيد ٦٩/٤

العدم الواقعی actual non-existence

١١٣/٢٣

العدم الواقعی الدهری actual non-existence at the level of perpetual duration

فی مقابل العدم الزمانی الموهوم ١١٤/٥

العدمیّ something of the nature of non-existence; something negative

الحجاب مرجعه امر عدمی ٣٧/٢٠، الضعف عدمی ٥٤/١٧، ان تقابل الوجودی العدمی ١٥٣/١٨

العدولية affirmation in the form of negation

السلب خذه سالباً محصلا لا موجبا عدوليا ١٣٠/١٢

العرض accident

الحال فی المستغنی عرض ٥٩/١٩، عرض عام للمقولات التسع العرضية ٦٠/١، اشكال كون شیء واحد جوهراً و عرضاً ٦٠/١٦، من العروض وهو الحاول ٦٢/١٠، ليس الوجود عرضاً ٧٠/٢، ای عرضی ٧٠/٥، قيام العرض بالعرض ٧٦/٨، متقوم بالمبدء ١٢٥/٥، ما كونه فی نفسه الكون فی موضوعه ١٧٨/١، الاضافة عين وجوده ١٧٨/٤

العرض الخارجی external accident accident in concreto

لامنافاة بين كون الشیء جوهراً ذهنياً و بين كونه عرضاً خارجياً ٦٢/١٤

العرض العام general accident

صدقه علی المعروض ٦٢/١٢

العرضیّ accidental

مايعلل ٥٣/١٢، بمعنی انه خارج محمول لابمعنی المحمول بالضميمة ٥٥/١٠، ٧٠/٥، الكلی اما ذاتی واما عرضی ٨٣/١٠

العرضی المفارق separable accident

٨٦/١٦

العرضيّات accidental things

متعلق الجعل المولف ٨٦/١١، فی باب

الاجزاء الحدية ٣/١٣٨

العروض occurrence

هو الوجود فی الموضوعات ٢/٦٠، هو الحلول وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢، ان كان الاتصاف كالعروض ٢/٦٧، مناف للضدية ٢٠/١٨٠

عقد الحمل the confirmation of the predicate

القضية مشتملة عليه وعنى عقد الوضع ٩/١٥١

عقد الوضع the confirmation of the subject

٩/١٥١

العقل intellect

المراد به اما العقل الكلى او العاقلة المستكملة ١٢/٣٧، التحليل والتعمل منه ٤/٥٠، لعقلنا اقتداران تصور عدمه ٢/٨١، اتصافه بالوجود والعدم ٣/٨١، يخبر عن نفى مطلق بلااخبار ٥/٨١، الحكماء يعبرون به عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ١٦/٧٠، مشتمل على كل العقول ٢٠/١٧٠ هو الجوهر المفارق الذى ليس متعلقاً بالجسم ٨/١٧٦، قبوله الوجود منه تعالى بمجرد امكانه الذاتى ١/١٨٧

العقل البسيط الاجمالى the all-comprehensive simple intellect

انطواء العقول التفصيلية فيه ١٠/٦٦، ١٢/١٥٧

العقل الفعّال active intellect

قيل ان نفس الامر هو العقل الفعال ٢/٨٤، الهيولى نشات منه ٦/١٠٩

العقل الكلّى universal intellect

الذى كصورة للعالم الطبيعى ١٢/٣٧، و عالم الامر عقل كلى يعد ٣/٨٤

العقل الهيولانى material intellect

النفس فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥

العقول intellects

مطلقاً من صقع الربوبية ٩/٨٤

العقول التفصيلية diversified intellects

انطواءها فى العقل البسيط الاجمالى ١٠/٦٦

العقول الفعّالة active intellects

مهياتها ليست بذواتها شخصية ١٣/١٤٣ نوع كل واحد منها منحصر فى شخصها ١٣/١٤٣

العلاّت causes

ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧

العلاقة الطبيعيّة natural connection

من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق فى علة واحدة ٧/٩٩

العلاقة اللزومية الاقتضائية connection of necessitation and requirement

ليست بين المفروض واجبين ٨/٩٩

علامة الشيء the sign of a thing

لاتباينه من جميع الوجوه ٤/٤٨

العلّة cause

متقدمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣، عدمها علة لعدم المعلول ٨/٧٧، كل معلول لازم لها ١١/٩٠، الحوادث فى حال البقاء مفتقرة اليها ١٨/١٠٤، تعريفه ٢/١٥٦، الاحكام المشتركة بينها و بين المعلول ١/١٦٨، كل علة لابدان يكون لها خصوصية ٦/١٧٠، اتحد المعلول حيث اتحدت العلة ٤/١٧١، زيادة عدد المعلول على عدد العلة باطلة ٢١/١٧٢

العلّة التّامة complete cause

تخلف المعلول عنها ٩/١١٧، سبقها على المعلول ١١/١١٨؛ الاشكال المشهور فى سبقها على المعلول ٩/١٣٩، هى العلة المستقلة ٤/١٥٦، لايجوز تخلف المعلول عنها ٣/١٧٠

العلة الجسمانيّة bodily cause

بعض احكامها ١/١٦٩، متناهية التاثير ٤/١٦٩

العلّة الخارجيّة external cause

٤/١٥٦

العلّة الداخليّة internal cause

العنصرى الصورى للقوام ٥/١٥٦

العلة الصورية formal cause

١/١٦٦

علة العلّة the cause of a cause

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

العلة الغائية final cause

مالاجله الوجود حاصل ٦/١٥٦، مقدمة على الفعل ذهنا موخرة عنه عيناً ١٢/١٦١

العلّة الفاعلية efficient cause

و للوجود الفاعلى التماسى ٦/١٥٦

العلّة المادية material cause

٢/١٦٧

العلّة المحضة pure cause

التى لاتكون معلولاً ١٥/١٧٢

العلّة الموجدة creative cause

البناء ايس علة موجدة ١٤/١٠٣

علّة المهية the cause of quiddity

مهية ٢٣/٩٠

العلة الناقصة incomplete cause

سبقها على المعلول بالطبع ١٠/١١٨

العلتان المستقلتان two independent causes

لايجوز توارد هما لمعلول واحد شخصى ٥/١٧١

العلل causes

استناد الحوادث الى علل يجب بها و يمتنع دونها ١٨/١٠١

العلل الاربع the four causes

الاحكام المشتركة بينها ١/١٦٨

العلل المعدّة preparing causes

حركات يد البناء عالل معدة ١٠٣/١٤

العلْم knowledge

فضيلته ٣٨/٢٠، متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٦٢/٧، القوم عدوه كيفاً نفسانياً ٥٩/٢١، عين المعلوم بالذات ٥٩/٢٢، كون شيء واحد علماً ومعلوماً ٦٠/١٦، من مقولة المعلوم ٦٢/٧، مهيته كيف بالذات ٦٤/٢١، اجل الكيفيات ١٨٤/٣؛ له مراتب ١٨٤/٤، في جنسه اقوال ١٨٤/١٠، لايكون امراً انتزاعياً ١٨٤/١٣، حصولي وحضوري ١٨٤/٢٠، بنحو الانشاء والفعالية، بنحو الحلول ١٨٥/٤، تفصيلي او اجمالي ١٨٥/١٣، فعلي او انفعالي ١٨٥/١٩

العلم الاجمالي collective knowledge; non-detailed knowledge

بالفعل في عين الكشف التفصيلي ١٥٦/١٧، ١٥٧/١٢؛ ان يعلم الاشياء المتعددة بصورة واحدة ١٨٥/١٤

العلم الالهي Divine Knowledge

له الرياسة الكبرى على جميع العلوم ٣٦/٨؛ الامور العامة في الالهي كالسماع الطبيعي في العلم الطبيعي ٣٩/١٥؛ معطى الوجود في العلم الالهي فاعل ١٦٠/١١

العلم الانفعالي passive knowledge

هو المرسوم في العقل بعد ما في الاعيان حصل ١٨٥/٢٠

العلم التفصيلي separative knowledge; detailed knowledge

هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متمايزة ١٨٥/١٣

العلم التوهّمي imaginative knowledge

في الفاعل بالعناية ١٥٩/١٦

العلم الحصولي empirical knowledge

العلم بالغير على راى المشائين ١٨٥/١؛ صورة شيء حاصلة للشيء ١٨٥/١٠

العلم الحصولي الارتسامي empirical knowledge through imprinted forms

علمه تعالى بالغير قبل الايجاد على راى المشائين ١٨٥/٢

العلم الحضوري intuitive knowledge

ليس محضوراً في العلم بالذات ١٨٤/٢١؛ ثابت في العلم بالمعلول ١٨٥/٣؛ حضور الشيء للشيء ١٨٥/١١

العلم الطبيعي natural science

الامور العامه في الالهي كالسماع الطبيعي في العلم الطبيعي ٣٩/١٦

العلم الفعلي active knowledge

بالنظام الاحسن ١٦١/٦؛ ما هو سبب للمعلوم ١٨٥/١٩؛ يحصل في الاعيان غب ما عقل ١٨٥/٢٣

العلم المصدری knowledge in the abstract sense

اریداذاقیل الصورالعلمیة عوارض ١٣/١٥٨

العلم بالمعدوم knowledge of a non-existent thing

یبطل قول منکری الوجود الذهنی ٩/٦٠

علم النفس بذاته the soul's knowledge of itself

یبطل قول منکری الوجودالذهنی ١٠/٦٠

العلوم التعلیمیّة mathematical sciences

سمیت بها لانهم کانوا یبتدئون بها فی التعلیم ٤/١٨١

العلیّة causality

لزوم السبق بالذات فیها ٤٤/٤؛ اشتراط الخصوصیة الخاصة فیها ٦/١٧١

العلّیة والمعلولیّة causal relationship

ان السنخیة کسنخیة الشیء والفیء من شرائط العلیة والمعلولیة ١٢/٤٨؛ تکافؤ العلیة والمعلولیة ضروری ٢١/١٧٢

العموم والخصوص being-general and being-particular

بمعنی السعة والضیق ١٩/٥١

العنایة foreknowledge

معنیاها ٦/١٦١

العنصر element

حامل قوة لشیء عنصره ٢/١٦٧

العوارض accidents

کالکم والکیف والوضع وغیرها ٢٢/٥٥؛ المیز بین الناقص والکامل لیس بالعوارض ١٦/٧٢

العوارض الخارجیة external accidents

الوجود للمهیة لیس من العوارض الخارجیة ٢٢/١٥١

العوارض الغریبة extraneous (non-essential) accidents

المیز بمنضمات وعوارض غریبة کزید و عمرو ١١/٧٢

العوارض اللازمة inseparable accidents

الجعل المولف لایتصور بین الشیء وبین عوارضه اللازمة ١٢/٨٦

العوارض المشخّصة individualizing accidents

تعرض للشخص مع عرض عریض ٨/١٤٢؛ امارات للتشخص الحقیقی ٦/١٤٢

عوارض المهیة accidents of quiddity

التی تعرضها بشرط الوجود ١٩/١٢٩؛ التی تلحقها مع الوجود ٢٠/١٢٩

العود الاول the first coming-back

علی تقدیر جواز اعادة المعدوم لم یکن فرق بین العودالاول و بین الثانی والثالث والرابع وهکذا ٣/٧٩

العین the objective state of things

انطباق القضیة لها ٣/٨٣

الغایة goal

البحث عنها ١/١٦١؛ کل شیء مستتبع غایة ٢/١٦١؛ للطبایع غایات ٣/١٦١؛ المبادی العالیة لها غایات ٤/١٦١

الغایة البسیطة simple goal

کالشبع للاکل ٦/١٦٨

الغایة الخاصّة special goal

کلقاء زید صدیقه الخاص ١٠/١٦٨

الغایة بالذات essential goal

کالصحة للدواء ١٩/١٦٨

الغایة بالعرض accidental goal

اصنافه کثیرة ٢٠/١٦٨

الغایة العامّة general goal

کاسهال الصفراء لشرب السکنجبین ٩/١٦٨

غایة الغایات the goal of goals

١٣/١١٣

الغایة المرکبة composite goal

کالتجمل وقتل القمل للبس الحریر ٦/١٦٨

الغیریّة otherness

مقسم للتقابل و للتخالف وللتماثل بوجه ٣/١٥٠ ؛ من العوارض الذاتیة للکثرة ٤/١٥٠؛ التقابل نوع منه ٧/١٥٣

الفاعل agent

مابسببه الوجود حاصل ٧/١٥٦؛ اقسامه ١١/١٥٦؛ جمیع اصنافه متحققة فی النفس الانسانیة ١/١٥٩؛ معطی الوجود باصطلاح الالهی و معطی التحرك باصطلاح الطبیعی ١١/١٦٠، علة فاعل بمهیتها ١١/١٦١

الفاعل الالهی the Divine Agent

المخرج للمعلول من اللیس المحض الی الایس ٨/١٨٥

الفاعل البسیط simple agent

کالمبدء الاول ٣/١٦٨

الفاعل البعید remote agent

٧/١٦٨

الفاعل بالتجلّی agent-by-self-manifestation

تعریفه ١٨/١٥٦، لائق بجنابه تعالی علی قول الصوفیة ٢/١٥٨

الفاعل بالتسخیر agent-by- compulsion

تعریفه ١٧/١٥٧ ، القوی بالنسبة الی قاهریة النفس علیها فاعلات بالتسخیر ٨/١٦٠

الفاعل بالجبر agent-by-being-forced

تعریفه ١٣/١٥٦، اذا حصل شر من نفس خیرة ٣/١٦٠

الفاعل الجزئی particular agent

کهذا الطبیب لهذا العلاج ١٢/١٦٨

الفاعل الخاص special agent

ماینفعل عنه واحد ٨/١٦٨

الفاعل بالذات essential agent

هوالذی لذاته یکون مبدء للفعل ١٣/١٦٨

الفاعل بالرضا agent-by-agreement

تعریفه ١٥/١٥٦ ، لائق بجنابه تعالی عندالاشراقی ١١/١٥٨

الفاعل بالطبع agent-by-nature

تعريفه ١٢/١٥٦، كالصحة ١٩/١٥٩

الفاعل العام general agent

ماينفعل عنه كثير ٧/١٦٨

الفاعل بالعرض accidental agent

كالسقمونيا للتبريد ١٤/١٦٨

الفاعل بالعناية agent-by-foreknowledge

تعريفه ١٧/١٥٦، لائق بجنابه تعالى لدى المشاء ٧/١٥٨

الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص agent -by-foreknowledge in the special sense

١٥/١٥٧

الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم agent-by-foreknowledge in the general sense

يقال للفاعل بالتجلى ١٩/١٥٦

الفاعل القريب proximate agent

٧/١٦٨

الفاعل بالقسر agent-by-being-pushed

تعريفه ١٢/١٥٦، العلل ١/١٦٠

الفاعل بالقصد agent-by-intention

تعريفه ١٦/١٥٦، كالمشى ١٧/١٥٩

الفاعل الكلّى universal agent

كالطبيب لهذا العلاج ١١/١٦٨

الفاعل المركب composite agent

كعدة رجال يحركون شيئاً ٤/١٦٨

الفرد individual

مصداق الطبيعة بالحمل الشائع ٦/٦٤، اخذ كل طبيعة فى فردها ١٣/٦٤

فرض المحال the supposition of something impossible

محال ٢٠/٨١

الفصل specific difference; differentia

حاجة الجنس اليه ليس فى قوام ذاته ٦/٧١، بالنسبة الى الجنس مقسم لامقوم ٦/٧١، اتحاد الجنس معه ١٠/١١٥، محصل للجنس ٢٢/١٣٢، فناء كل جنس فى فصله ٢٣/١٣٢ صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤، ما به الامتياز ٩/١٣٤، ليس فصلان فى مرتبة واحدة ١٢/١٣٤، وجود الكل مضمنة مطوية فى وجوده ٦/١٣٦، يبقى معينا وان تبدلت المقومات ١٠/١٣٦، يقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ١٥/١٦٦

الفصل الاخير ultimate differentia

حقيقة النوع فصله الاخير ١/١٣٦، الحقيقة تدور معه حيثما دار ٤/١٣٦، النفس الناطقة هى الفصل الاخير فى الانسان ٧/١٣٦

الفصل الاشتقاقى derivative differentia

اى المشتق منه والمحكى عنه ٢/١٣٥، مبدء الفصل المنطقى ٢/١٣٥، يقال له فصل حقيقى ايضاً ٦/١٣٥

الفصل الحقیقی real differentia
ربما یکون معلوماً ١٤/١٣٤ ، کالناطق او النطق للانسان ١٨/١٣٤ ، اسم آخر للفصل الاشتقاقی ٦/١٣٥

الفصل المحصل actualizing differentia
العقل الکلی کفصل محصل للعالم الطبیعی ١٣/٣٧

الفصل المنطقی logical differentia
هو لازم الفصل الحقیقی ١٨/١٣٤، الفصل الاشتقاقی کمبدءه ٢/١٣٥

الفصول differentiae
المیز بین الناقص والکامل لیس بالفصول اذا کانا بسیطین ١٦/٧٢

الفعل act, actus
اقسامه ١/١٢٤ ، متقدم علی القوة بجمیع انحاء التقدم ١٩/١٢٥ ، من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ، یخرج من تعریف الکیف ٢/١٨٢ ، من اعراض النسبیة ١٩/١٨٦

الفعلیّة actuality
مایه للشیء فعلیته صورته ٢/١٦٦

الفقر mutual need
واجب بین الاجزاء المرکب ٣/١٤٠

الفلک heavenly sphere
اختلاف هیولی کل فلک بالنوع ١٦/١٦٧

الفواعل agents
هی الطبایع ٢/١٦١

الفیض effusion, emanation
ایة مصلحة فی امساك الفیض عنه تعالی؟ ٦/١١٧

فیض الله الاقدس the most sacred effusion of God
الذی یظهر به بوحدته کل التعینات فی المرتبة الواحدیة ١١/٦٥

فیض الله المقدس the sacred effusion of God
حقیقة الوجود المنبسط ٤/٥٢ ، اعنی الوجود المنبسط ١٠/٦٥

القابل recipient
هو الهیولی ١٨/١٤٣

القابل الخارجی external recipient
١٥/١٤٣

القابلان two recipients
ای الامکان الذاتی و المادة ٢٠/١٤٣

القادر the powerful; the capable
هو الذی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ١٢/١٢٥

القاعدة العقلیّة rational principle
لاتخصص ١٢/١٠٤

قاعدة الفرعیّة the principle of presupposition
من ادلة اثبات الوجود الذهنی ٨/٥٩ ، لاتجری فی الهلیة البسیطة ١٨/١٥٨ ، لکون الشیء شیئاً لالکون الشیء ١/١٥٢ خلاف قاعدة الاستلزام ٥/١٥٢

قائم البرهان decisive proof
٥/٨٠

القدرة power
تشتمل قدرة الواجب ٩/١٢٥ ، المعتبر فيها اصدارالفعل عن علم ومشية ١١/١٢٥ ؛ لها السبق على الفعل ١٤/١٢٥

قدرة الحيوان animal faculty
تفسيره صحة الصدور واللاصدور ٨/١٢٥

القدم pre-eternity
تعريفه و تقسيمه ١/١١٢

القدم والحدوث pre-eternity and temporal origination
التقدم والتاخر مأخوذان فى مفهومهما ٣/١١٨

القدم الاضافى relative pre-eternity
كون ماضى من زمان وجود شىء اكثر مما مضى من زمان وجود شىء آخر ١٠/١١٢

القدم الحقيقى real pre-eternity
تعريفه ظاهر ٩/١١٢

القديم بالزمان pre-eternal in terms of time
كالعقل الكلى ١٨/١٠٣

القسر being-pushed-back; obstruction
لايكون دائماً ولااكثريا ٤/١٦١

القسم division
هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢

القسمة الفكيّة real division
الهيولى الواحدة يقبلها بذاتها ١٦/١٤٨

القسمة الوهميّة imaginary division
الهيولى الواحدة يقبلها بالعرض للمقدار ١٦/١٤٨، فى مقابل الفكية ٢/١٨٠

القصد الضرورى natural intention
تعريفه ١٦/١٦٣

القضايا propositions
المستعملة فى العلوم ١٣/٨٣

القضية proposition
مناط الصدق فيها ١/٨٣ ، اقسامها ٧/٨٣ مشتملة على عقدين ٩/١٥١

القضية الحقيقية factual proposition
معقول ثان باصطلاح الفلسفى ١/٦٨، هى التى حكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج محققة كانت او مقدرة ١٢/٨٣

القضية الخارجية external proposition
هى التى حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة ٧/٨٣

القضية الذهنية mental proposition
معقول ثان باصطلاح المنطقى ١/٦٨، هى التى حكم فيها على الافراد الذهنية فقط ٩/٨٣

القضية الفعلية actual proposition
ضرورتها ٢١/١٠٣؛ لاتخلو عن الوجوب اللاحق ١/١٠٧

القلب transformation

قلب الفصل المقسم للوجود مقوماله ٨/٧١

القوام subsistence

ای التقوم والتالف ٣/٧١

القوّة power; potentiality; potentia

اقسامها ١/١٢٤؛ لها السبق الزمانی علی الفعل ١٧/١٢٥؛ حامل قوة لشیء عنصره ٢/١٦٧؛ احتیاجها الی المادة فی الوجود یستلزم احتیاجها الیها فی الایجاد ١٠/١٦٩ الاستعداد الشدید الی جانب اللاانفعال.

القوة واللاقوة power and non-power; strength and non-strength

ویقال له الکیفیات الاستعدادیة ١٠/١٨٢

القوة الحیوانیّة animal faculty

مبدء الافعال مع الشعور ١٨/١٢٤

القوة الفاعلة affecting power

مع الشعور أو عدمه ١٤/١٢٤؛ اما متقوم بالمحل او مقوم له ١٥/١٢٤

القوة النباتیة vegetative faculty

هی مبدء الافعال مع عدم الدرك ١٧/١٢٤

قوسی النزول والصعود the curves of descent and ascent

مد سیر نیر النور الحقیقی فیهما ٣/١١٤

القوی الجسمانیة bodily faculties

متناهیة التاثیر ٤/١٦٩؛ مقتضی ثبوت الحرکة الجوهریة فیها ٨/١٦٩

القیام الحلولی subsistence of inherence

ان قیام الاشیاء بالاذهان صدوری لاحلولی ٥/٥٨

القیام بالذهن subsistence in the mind

الفرق بینه وبین الحصول فیه ١١/٦٠

القیام الصدوری subsistence of issuing ٥/٥٨

القید determining factor

خارج والتقید داخل ٢٤/٥٧

الکتاب الالهی the Divine Book

ای القرآن ٧/٨٤؛ ١٥/١٦٠

الکتاب التدوینی the composed Book

ای القرآن ٨/٤٨

الکتاب التکوینی الآفاقی the external Book of creation

ای العالم ٧/٤٨

الکتاب التکوینی الانفسی the internal Book of creation

ای الانسان ٧/٤٨

الکثرة multiplicity

فی الوجود تؤکد الوحدة ٤/٥٥؛ التی من حیث الاضافة الی الماهیات الامکانیة ٥/٥٥؛ جهاتها فی افراد الانسان هی العوارض ٢١/٥٥؛ غنیة عن التعریف الحقیقی ١/١٤٦؛ عند الخیال اکشف ٧/١٤٦؛ الغیریة من العوارض الذاتیة لها ٤/١٥٠

الکثرة فی الوحدة multiplicity within

unity
٩/٦٦

الكثير العددى the numerical «many»
الواحدالنوعى عينه ١٨/٥٥

الكثير النوعى the specific «many»
الواحد الجنسى عينه ١٨/٥٥

الكلّ the whole
حكم العقل عليه بماحكم به على كل واحد
٢٠/١٧١

الكل الافرادى «all» in the sense of each individual
اى كل فرد فرد ١١/١٣٩

الكل المجموعى «all» used collectively
لاوجودله سوى وجودالاجزاء ١٦/١١٥؛ بشرط الاجتماع او بشطريته ١٢/١٣٩

الكلى universal
كون شىء واحد كليا و جزئيا ١٦/٦٠ ؛ ليس بموجود ولابمعدوم ١/٧٦؛ اما ذاتى واما عرضى ١٠/٨٣؛ لايحصل جزئى من انضمام كلى الى كلى ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ٢/١٤٤

الكلى الطبيعى natural universal
المهية يقال لها الكلى الطبيعى ٣/٤٣ ؛ لايابى عن الشخصية ٣/٧٦ ؛ لاوجود له سوى الاشخاص ١٨/١١٥ ؛ مثال لمهية اللابشرط المقسمى ٦/١٣٢ ؛ امر عقلى لاوجود له فى الخارج ٦/١٣٢؛ الاستدلال على وجوده ١١/١٣٢؛ موجود وهوالمهية ١٤/١٣٢ ؛ موجود بالعرض ١٥/١٣٢؛ شخصه واسطة العروض له ١٦/١٣٢ ؛ نفس المعروض والمهية التى هى لا كلية ولاجزئية ٨/١٣٣؛ ليس مع الافراد كالاب بل آبا مع الاولاد ١٥/١٣٣

الكلى العقلى rational universal
١٨/٦٣؛ ٩/٦٤

كليات الجواهر the universals of substances
جواهر ذهنية ٤/١٨٤

كليّات الجواهر والاعراض universals of substances and accidents
التى فى العقل ٣/٦٤

الكليات الخمس the five universals
مقسمها شيئية المهية ٨/٤٢

الكليات الطبيعيّة natural universals
اعتبارية المهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية ١٣/٦٣

الكليّة universality
مسلك الكلية لاثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

كليّة الكل the whole-ness of a whole
صورة فى الاجزاء ١٥/١٦٦

الكلام الالهى the Divine Speech
اى القرآن ١٤/١١٤

كلمة الله التامّة the perfect Word of God
باب الابواب ٥/١٦٥

كلمة «كن» the word «Be!»

المدلول عليها بقوله تعالى «وما امرنا الا واحدة» ٤٦/١٣

كلمة «كن» الوجوديّة النوريّة the word «Be!» which is the source of existence and light

مجرد الوجود الذى هو امرالله ٨٤/١١

الكم quantity

اخذ فى طبيعة نوعه كالسطح ٦٣/١؛ ما بالذات قسمةقبل ١٨٠/٢؛متصل ومنفصل ١٨٠/٣؛ ليس قابلا المضدية ١٨٠/١٩؛ خواصه الثلثة١٨١/١٢؛ يخرج من تعريف الكيف بقيد«التقسيم»١٨٢/٤

الكم التعليمى mathematical quantity

هوالجسم التعليمى والسطح التعليمى والخط التعليمى١٨١/٢

الكم المتصل continuous quantity

ما يقبل القسمة و يكون له حد مشترك ١٨٠/٤ ؛ جسم تعليمى١٨٠/١١؛ بعض انواعه يعرض البعض ١٨٠/١٩ ؛ قابل للتجزية ١٨١/٧

الكم المتصل غيرقارالذات continuous quantity which is essentially mobile

مثاله الزمان١٨٠/١٦

الكم المتصل قارالذات continuous quantity which is essentially immobile

مثاله الجسم والسطح والخط١٨٠/١٤

الكم المنفصل discrete quantity

ما يقبل القسمة ولايكون له حد مشترك ١٨٠/٨ ؛ يكون الاعداد فقط ١٨٠/١١؛ بعض انواعه مقوم للبعض١٨٠/٢٠؛ يوجد فيه الواحد١٨١/٦؛ مخصوص بالمساواة واللامساواة ١٨١/٨

الكمال الثانى secondary perfection

لوجود الصور ٦٤/٢٠

«كن» «Be!»

٤٦/١٣

«كن» الوجوديّة = كلمة «كن» الوجودية «Be!» which is the source of existence

كواذب القضايا false propositions

مثل الاربعة فرد ٨٥/١

الكون being

الفرق بين نحويه٤٣/١٩؛المراد به مايرادف الوجود ٤٥/٢؛ اى الوجود١٣٣/٦

الكون لدى الاذهان existence in the presence of the minds

هوالوجود الذى لايترتب عليه الاثار المطلوبة منه ٥٨/٤

الكون فى الاعيان existence in reality; existence *in concreto*

هوالوجود الذى يترتب عليه الاثار المطلوبة منه ٥٨/٢

الكون فى الخارج existence in the external world
وجود خارجى ٥٠/٥

الكون فى الذهن existence in the mind
وجود ذهنى ٥٠/٤

الكون الرابطى being-inhering
هو كون العرض ١٧٨/٣

الكيف quality
وقوع كل المقولات تحته ٥٩/٢٠؛ جنس عال ٦٠/٣؛ اطلاق لفظه على الصور العلمية ٦٢/٤؛ من المحمولات بالضميمة ٦٥/٦؛ تعريفه ١٨٢/٢؛ تقسيمه ١٨٢/٤؛ العلم كيف على المشهور ١٨٤/١٠

الكيف المسمّى بالانفعال quality called «affection»
هى الكيفيات المحسوسة ان كانت غير راسخة ١٨٢/١٩؛ كالحال ١٨٣/٣

الكيف الانفعالىّ «affective» quality
هى الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة ١٨٢/١٨؛ كالملكة ١٨٣/١

الكيف بالذات quality by essence
٦٤/١٥

الكيف بالعرض quality by accident
٦٤/١٤

الكيف المحسوس sensible quality
كون شىء واحد كيفا محسوسا و كيفيا نفسانيا ٦٠/٦

الكيف المسموع audible quality
النطق الظاهرى كيف مسموع ١٣٤/١٩

الكيف النفسانى mental quality
القوم عدوا العلم كيفا نفسانيا ٥٩/٢١؛ كون شىء واحد كيفا محسوساً و كيفاً نفسانيا ٦٠/٦

الكيفيّات الاستعداديّة qualities-through-preparedness
يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ١٢٤/٥؛ كاللين والصلابة والمراضية والمصحاحية ١٨٢/١٠

الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة active and «affective» qualities
هى اوائل الملموسات ١٨٢/١٤

الكيفيات المبصرة visual qualities
كالاضواء والالوان ١٨٢/١٦

الكيفيّات المختصة بالكميات qualities peculiar to quantities
كالاستقامة والانحناء ١٨٢/٧

الكيفيات المذوقة gustatory qualities
كالطعوم البسيطة ١٨٢/١٤

الكيفيات المسموعة auditory qualities
كالاصوات ١٨٢/١٥

الكيفيات المشمومة olfactory qualities
كالروائح الطيبة والمنتنة ١٨٢/١٥

الكيفيات الملموسة tangible qualities
من اقسام الكيف المحسوس ١٨٢/١٣

الكيفيات النفسانية qualities belonging to the soul; mental qualities

كالعلم والارادة ٥/١٨٢

لااقتضاء non-requirement

شیء شیئاً لیس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠

لااقتضاء من قبل الذات non-requirement on the part of a thing itself

لاینافی الاقتضاء من قبل الغیر ٧/١٠٠

لابشرط non-conditioned

قسمی و مقسمی ٣/١٣٢ ؛ جنس و فصل لابشرط حملا ٢/١٣٤

اللابشرط القسمی = الماهیة المطلقة the non-conditioned as a division

من اعتبارات المهیة ٥/١٣١ ؛ هو المقید باللابشرطیة ٣/١٣٢

اللابشرط المقسمی the non-conditioned as the source of division

الذی هو بقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة ٤/٧٦ ؛ هو غیر مقید بشیء ولو باللابشرطیة ٤/١٣٢ ؛ بکلی طبیعی وصف ٥/١٣٢

اللاذات non-essence

نقیض الذات ٢١/٤٨

لازم المهیة consequential property of quiddity

اعتباری ٨/٩٠

اللاشیء non-thing

نقیض الشیء ٢١/٤٨ ؛ ٢/٥٥

اللاقوّة non-power

یطلق علی الکیفیات الاستعدادیة القوة واللاقوة ٥/١٢٤ ؛ الاستعداد الشدید الی جانب الانفعال ١٠/١٨٢

اللاوجود non-existence

نقیض الوجود ٢٠/٧٥

اللاموجود non-existent

نقیض الموجود ٢٠/٧٥

اللاهوت the Divine world

المحتجب فی عز جلاله بشعشعة اللاهوت ٢/٣٥ ؛ فی السلسلة الطولیة للوجود ١٣/١١٣

اللّذة pleasure

هی الخیر الحسی و الحیوانی و التخیلی ٩/١٦٤

لم الاثبات the «why» of an affirmation

٧/١٢٨

لم الثبوت the «why» of an objective fact

٧/١٢٨

لم هو why-is-it?

وفی کثیر کان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

لوازم الواجب the essential properties (attributes) of the Necessary

لیست واجبة الوجود ٩/١٠٤ ؛ لیست بافعال ١١/١٠٤

له possession (category)

اسم آخر لمقولة الملك ٩/١٧٨

ليس not; non-existent

ماليس موجوداً يكون ليسا ٣/٧٤؛ الممكن من ذاته ان يكون ليس ٥/١١٢؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

الليس المحض sheer non-existence

الفاعل الالهي المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ٨/١٨٥

ليسيّة الذات the state of non-existence (nothingness) of the essence

قبليتها اخذ في تعريف الحدوث الذاتي ١٢/١١٢

الليسيّة الذاتيّة the state of essential non-existence (nothingness)

هي لااقتضاء الوجود والعدم ١٦/١٠٥

ليسيّة الممكن the nothingness of possible things

اى كون الممكن من ذاته ان يكون ليس ٧/١٠٦

ماإليه الحركة that to which movement is directed

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك ٧/١٦٢

ما بالذات what is essential

كل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات ١٥/٦٤ ؛ اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٩/١٨٤

مابالعرض what is accidental

١٩/١٨٤؛١٥/٦٤

مابه الاتفاق identifying factor

ما به الامتياز في شيئية الوجود عين مابه الاتفاق ٣/٥٥

مابه الاشتراك common factor

لايكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك ١/٤٦

مابه الامتياز distinguishing factor

اعني الفصل ٩/١٣٤

مابه الشركة common aspect

اعني الجنس ٩/١٣٤

ماالحقيقة what?-of-definition

ماقيل في جواب ماالحقيقة مهية ٣/١٢٨

المادة matter

الامكان الذاتي كالمادة ١٢/١٠٧؛ الجنس مادة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤ ؛ يحكم عليها بانها محل ٥/١٤١ ؛ يقال صورة لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦ ؛ تقسيمه ٣/١٦٧

المادة والصورة matter and form

انهما ماخذا الجنس والفصل ١/٧١؛ في الجسم خارجيتان ٥/١٣٤؛ التركيب بينهما ١/١٤١

المادة البسيطة simple (non-composite) matter
كالهيولى ٤/١٦٨

المادة الخارجية external matter
فى مقابل المادة العقلية ١٠/٨٤

المادة بالذات essential matter
مايقبل شيئاً بذاته ١٦/١٦٨

المادة بالعرض accidental matter
مثل ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة له ١٧/١٦٨

المادة العقلية intellectual (rational) matter
فى مقابل المادة الخارجية ١١/٨٤

المادة المركّبة composite matter
كالعقاقير للترياق ٥/١٦٨

المادة المشتركة common matter
بين الموجود الذهنى والخارجى ١٧/٦١

المادة بالمعنى الاعم matter in the general sense
من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق ١٤/١٠٩، يشمل موضوع العرض ومتعلق النفس ٢/١٦٧

ما الشارحة what?-of-lexical-explanation
مطلبها هو شرح الاسم ٤/٤٢؛ مايقال فى جوابها شرح الاسم ٣/١٢٨

مافيه التقدم that in which priority consists
فى كل واحد من اقسام السبق ١/١٢١

ماهو what-is-it?
المهية ما يقال فى جواب ماهو ٣/٤٣؛ و فى كثير كان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

المبادى sources;principles
قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

المبادى العالية higher principles
قيام الاشياء بها ٦/٥٨؛ الشعور عين ذاتها ٤/١٦١

المبادى المفارقة للمواد non-material principles
٧/١٢٥

المبادى المقارنة للمواد material principles
٦/١٢٥

المبدء source
اذا كان تخيليا حيوانيا فيكون خيره تخيليا حيوانيا ١٠/١٦٤؛ كل وجود عين التعلق بالمبدء ٧/١٧٨

مبدء الاعداد the principle of numbers
واحد بالعدد ٣/١٤٨

المبدء الاول the First Source
مثال للفاعل البسيط ٣/١٦٨

المبدء الفكرى the source of thinking
لعب الطفل يسمى لعبا بالنسبة اليه ٤/١٦٤

مبدء المبادى the principle of principles

قيام الاشياء به ٦/٥٨ ؛ وغاية الغايات ١٣/١١٣؛ المبادى كل جنوده ٧/١٢٥

المبدى Beginner

من اسماء الحق ١/١١٥

المتجلى the self-revealing

التجليات لاتستلزم تكثرافى المتجلى ١٦/٥٧

المتصل continuous (quantity)

كل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ١٦/٤٤؛ يقبل انقسامات غير متناهية ١٨/٤٤

المتصلة conditional proposition

من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المتضايفان two correlatives

لاعينية بينهما ٢١/٩٨

المتقابلان two opposites

اجتماعهما ١٤/٦٤؛ اجتماعهما على تقدير عودالزمان ١/٧٩

المتناقضان two contradictories

الشيء مطلقاورفعه متناقضان ٥/٩٦

المتناهى finite

الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ١٦/١٧١

المتواطى univocal

١٦/٧٢

متىٰ «when» (category)

من اعراض النسبية ٣/١٨٦

المثبت له that of which something is affirmed; the subject

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ١٠/٥٨

مثل similar

«ليس كمثله شيء» ٥/٧٨؛ حكم الامثال فيمايجوز وفيمالايجوز واحد ١٤/٧٨

المثلان two similar things

تعريفهما ١٢/٧٠

المثل النوريّة luminous Ideas

حفظ كل نوع بها ٢٣/١١٥؛ هى الصور العلمية القائمة بذواتها ١٢/١٥٨

المجازف vain (action)

تعريفه ١٤/١٦٣

المجرّد non-material

اين المجرد من المادى؟ ١٠/٤٦

مجرّد الوجود sheer existence

١١/٨٤

المجرّدة non-mixed; purified

من اعتبارات المهية وتسمى بشرطلا ٦/١٣١

المجعول something made

مثل المجعول للشيء كفيء ١٢/١٠٣

المجعوليّة being-made

المهية دون المجعولية ٢٠/٨٧؛ مجعولية الوجود والمهية والصيرورة ٨/٨٨

المجموع collection

ذاته شيء و هيئة المجموعية شيء آخر ١٤/١٣٩

المجموع الجملى many things taken

as a whole ٧/١٧٢

المحال rationally impossible; absurd

فرضه محال ٢٠/٨١

المحدود definiendum

زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحد عليه ٣/١٥٠

المحصِّل actualizer

الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢

المحصَّل full (negation)

السلب خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠

المحمول بالضميمة predicate by way of adherence

من اقسام العرضى فى مقابل الخارج المحمول ١٠/٥٥

المحمول فى الهلية البسيطة predicate given in answer to a simple «whether» ٣/٦٩

المحمول فى الهلية المركّبة predicate given in answer to a composite «whether» ٤/٦٩

المخبر عنه anything that allows of predication

كل مخبر عنه شىء ١٤/٧٥

المخلوطة mixed

من اعتبارات المهية وتسمى بشرط شىء ٥/١٣١

المدرِك perceiver

اتحاده مع المدرك ٨/٦٦ ؛ متحد بالنور الفعلى للمدرك ١٤/٦٦

المدرَك object perceived ١٤/٦٦؛٨/٦٦

مذوّت الذوات the Essence that essentializes essences ٢٠/٤٨

مرءات الذهن the mirror of the mind ٢٠/٦٠

مراتب النفس the stages of the soul ٧/٦٦

المرتبة stage, level

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٤٦/١٢٩؛ قيد للمنفى لا للنفى ٩/١٢٩

مرتبة السرّ والخفىّ the stage of the innermost and the hidden (of the soul) ١٤/٦٦

المرتبة العقليّة rational level ١٧/١٢١

مرتبة المهيّة the stage of quiddity

حد الذات يشملها ١٩/٨٣

مرجّح حدوث العالم that which gives

preponderance to the origination of the world

الاشعرى ينفيه ٨/١١٧

المرسوم imprinted form

اى المعلوم بالذات ١٥/١٨٤ ؛ له اضافة الى المعلوم بالعرض ١٦/١٨٤

المركّب الحقيقى real composite

يجب ان يكون بعضها حالا فى البعض ١٦/٧٠ ؛ لابدمن الحاجة بين اجزائه ١/١٤٠

المركّب الخارجى external composite

يحكم على الجسم بانه مركب خارجى ٦/١٤١

المركّبات الخارجيّة external composites ١٥/٥١ ؛ ٦/١٤٣

المزاج temperament

لكل مزاج طرفا افراط وتفريط ٨/١٤٢

مسلك التصديق the proof by way of judgment

فى اثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩

مسلك التصور the proof by way of representation

فى اثبات الوجود الذهنى ٧/٥٩

مسلك الكلية the proof by way of universality

فى اثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

مسلك موضوعيّة الموجبة the proof by way of something being the subject of an affirmative proposition

فى اثبات الوجود الذهنى ٥/٥٩

مسلك الوحدة the proof by way of unity

فى اثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

المشخّص particularizer; individualizing factor

النسبة بينه وبين الطبيعة النوعية ٩/٧١

المشخصّات individualizing factors ٩/٥٥

مشيّىء الاشياء that which provides things with thingness ٢٠/٤٨

مصاديق الوجود the things of which existence can be predicated

بعضها فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ١٥/٤٨

مصحّح حمل الوجود that which justifies the predication of existence

هو نفس قوام المهية ١٦/٨٧

المصداق the referent of a conept; denotation; extension

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩ ؛ اختلاط المفهوم والمصداق ٢٠/٨١

المصدريّة something having its origin

مصدرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٢٢/٦٢

المصنّفات classifying factors
٩/٥٥

المضاف correlation
هو نسبة تكرر ٢/١٨٧؛ فيه الانعكاس قد لزم ١١/١٨٧

المضاف الحقيقى real correlation
هو نفس الاضافة ١٠/١٨٧

المضاف المشهورى correlation as commonly understood
هو ما يعرضه الاضافة ١٠/١٨٧

المضافان two correlated things
متكافئان قوة وفعلا ١٢/١٨٧

المضافان المختلفان two different correlated things
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ١٤/١٨٧

المضافان المتشابهان two similar correlated things
كالاخوة والاخوة والقرب والقرب ١٥/١٨٧

المضايفان two correlatives
مثال للواجب والممتنع بالقياس الى الغير ١٢/٩٨؛ من اقسام التقابل ١٢/١٥٣

المضمر implicit term
وضع المظهر موضع المضمر ٢/٨٤

المطالب objects of question
اسها ستة ٦/١٢٨؛ فى وجودى اتحد المطالب ١٤/١٢٨

مطلب اين the object of «where?»
١٢/١٢٨

مطلب ايّ the object of «what-kind-of?»
١٢/١٢٨

مطلب كم the object of «how-many?»
١٢/١٢٨

مطلب كيف the object of «how?»
١٢/١٢٨

مطلب لم the object of «why?»
٩/١٢٨

مطلب ما the object of «what?»
٩/١٢٨

مطلب ماالحقيقية the object of «what?-of-definition»
٦/١٢٨

مطلب ماالشارحة the object of «what?-of-lexical-explanation»
هو شرح الاسم ٤/٤٢

مطلب متى the object of «when?»
١٢/١٢٨

مطلب لم الاثبات the object of «why?» of affirmation
٧/١٢٨

مطلب لم الثبوت the object of «why?» of an objective fact
٧/١٢٨

مطلب هل the object of «whether?»
٩/١٢٨

مطلب هل البسيطة the object of simple «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلب هل المركبة the object of composite «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلق الوجود existence in the absolute sense
٨/١٣٠

المطلقة absolute
من اعتبارات المهية وتسمى اللابشرط ٥/١٣١

المُظْهَر explicit term
وضع المظهر موضع المضمر ٢/٨٤

المظهريّة something being a manifestation
مظهرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٢٢/٦٢

المُعاد what is supposed to come back
مماثله ١٣/٧٨

المَعاد resurrection
المعاد في المعاد ٢٠/٧٩

المعانى meanings
زيادة المباني تدل على زيادة المعانى ١٣/٥٦

معدّ subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشيء عليه ٧/٧٩

معدّ المعدّ the subsidiary factor of a subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

المعدوم non-existent
ضم معدوم الى معدوم لايصير مناط الموجودية ٧/٤٠؛ امتناع تقوم الموجود به ٧/٥١؛ مالاوجود له في الخارج ٨/٥٨؛ المعدوم ليس بشيء ١/٧٤؛ من شبهات ثبوته ١٤/٧٥؛ مخبرعنه ١٤/٧٥؛ لايعاد بعينه ١/٧٨؛ امتناع اعادته لامر لازم ٢٤/٧٩؛ اتصافه بالصفات الوجودية محال ٥/٩٦

المعدوم في الخارج non-existent in the external world
الاخبار عنه لوجوده في الذهن ١٥/٧٥

المعدوم المطلق that which in absolutely non-existent
لايشار اليه مطلقا ١٢/٥٨؛ لايخبر عنه ١٥/٧٥؛ دفع شبهته ١/٨١؛ شبهته ١٠/١٣١

المعدوم الممتنع an impossible non-existent
منفى عند المعتزلى ٩/٧٤؛ ممتنع الوجود و واجب العدم ٣/٩٦

المعدوم الممكن a possible non-existent
ممكن الوجود والعدم ٤/٩٦

المعرِّف definiens; definer
لابد ان يكون اظهر واجلى من المعرف

٩/٤٢؛ مثال للمعقول الثانی باصطلاح المنطقی ١٢/٦٧ ؛ الجزئی لیس معرفا ١٥/٦٧

المعرَّف definiendum
٩/٤٢

معرِّف الوجود definition of existence
کالثابت العین او الذی یمکن ان یخبر عنه ٣/٤٢

المعرِّفیة being-a-definer
عروضه ١٤/٦٧

المعقول an intelligible; object of intellection
متحد مع العقل ١٣/٦٦

المعقول الاول primary intelligible
کالسواد ١٨/٦٧

المعقول الثانی secondary intelligible
بیان الاصطلاحین فیه ١/٦٧؛ مالیس فی الدرجة الاولی ٤/٦٧؛ وجه تسمیته ٢/٦٨؛ یطلق علی المهیة والذات والحقیقة ١٩/١٢٨

المعقولات الثانیة secondary intelligibles
منها الجوهریة والعرضیة والشیئیة ٦/٦٨

المعقولات المرسلة المحیطة immaterial and all-comprehensive intelligibles
١٤/٦٦

المعلّل having a cause; subject to causality
لاشیء من الذاتی بمعلل ١٢/١١٧

المعلول the caused; effect
العلة متقدمة بالوجود علیه ١٣/٥٣؛ عدم العلة علة لعدم المعلول ٨/٧٧ ؛ کل معلول لازم للعلة ١١/٩٠؛ تعریفه ٣/١٥٦؛ لایجوز تخلفه عن العلة التامة ٣/١٧٠ ؛ اتحد حیث اتحدت العلة ٤/١٧١؛ زیادة عدده علی عدد العلة باطلة ٢١/١٧٢

المعلول الاخیر the last «caused»
لایکون علة ٢٣/١٧٢

المعلول الاول the first «caused»; the First Effect
للجاعل الحق والقیوم المطلق ١٤/٩٠

المعلول الواحد الشخصی one single «caused»
لایجوز توارد علتین مستقلتین له ٥/١٧١

معلول الوجود whatever is caused by existence
وجود ٢٢/٩٠

المعلوم object known; object of knowledge
الاشکال من جهة کون شیء واحد علما و معلوما ١٦/٦٠ ؛ العلم الفعلی سبب المعلوم ١٩/١٨٥

المعلوم الخارجی external object of knowledge
العلم الحضوری هو العلم الذی عین المعلوم الخارجی ١٢/١٨٥

المعلوم بالذات object-known by essence

قد يكون جوهراً وقديكون كما وقديكون مقولة اخرى ٢٢/٥٩؛ العلم متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٧/٦٢؛ الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك ١٥/١٨٤

المعلوم بالعرض object-known by accident

فى مقابل المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

المعنى الانتزاعى abstracted idea

القائم بالغير مثل العالمية والقادرية ١٦/٧٤

المعنى الحرفى something inseparably attached to something else; something which cannot be self-subsistent

١٥/٦٦

المعنى المصدرى الانتزاعى abstract idea للعلم ٩/١٨٤

المغالطة sophistry

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٨/١٨٤

مفاد كان التامة what is meant by «be» as a perfect verbe

المتحقق فى الهليات البسيطة ٥/٩٤

مفاد كان الناقصة what in meant by «be» as an imperfect verb

المتحقق فى الهليات المركبة ٦/٩٤

المفارقات المحضة pure non-material things

الحكماء يعبرون عنها بالعقل ١٤/٨٤

المفارقات النورية luminous non-material things

مايجرى مجرى الوعاء لها هوالدهر ٩/١١٣

المفاهيم concepts

ذاتيها الاختلاف ٢٢/٤٥؛ مثار المغايرة ١٨/٦٦؛ كلهاعلى السواء فى نفى التشكيك ١/٧٣

مفاهيم المقولات the concepts of the categories

١٣/٦٤

المفهوم concept; notion

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط المفهوم والمصداق ٢٠/٨١؛ كل مفهوم لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ٢١/٨١

مفهومات المحال the concepts of anything impossible

لاتنسلخ عن انفسها ٣/٨٢

المفهوم الجنسى generic concept

اخذه فى مفهوم نوعى ٤/٦٣

مفهوم العدم the concept of non-existence

٥/٦٩

مفهوم العرض the concept of accident

يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر

الذهنی ٦٢/١١

المفهوم النوعی specific concept

اخذ المفهوم الجنسی فیه ٦٣/٤

مفهوم الوجود the concept of existence

البدیهی الواحد فی جمیع المصادیق ٤٨/١٤؛ کالمهیة لحقیقته ٥٦/٧

المقابلان two opposites

جمعهما ٥٩/١٣

المقدار quantity

من لوازم الجسم ٧١/٢

المقدم antecedent

التالی باطل فالمقدم مثله ٤٧/٢١

المقدّس sacred

فیض الله المقدس ٦٥/١٠

المَقْسَم the source of division

لابد وان یکون مشترکا بین الاقسام ٤٧/٨ القسم هو المقسم بعینه مع انضمام قید ١٣٢/٩

المقسِّم dividing (differentia)

قلب المقسم مقوما ٧١/٣؛ الفصل بالنسبة الی الجنس مقسم لامقوم ٧١/٦

المقسمی (non-conditioned) at the stage of the source of division

من اقسام مهیة اللابشرط ١٣٢/٤

المقولات الاربع the four categories

علی رای الشیخ الاشراقی ١٧٨/١٣

المقولات التسع the nine categories

علی رای ارسطو واتباعه ١٧٨/١٠

المَقولات الثلث the three categories

علی رای صاحب البصائر ١٧٨/١٣

المقولات العشر the ten categories

اصطلاح العدم والملکة فیها ١٥٤/٩

المقولات المعقولات categories in the intellect

اذا کانت کیفا بالذات ٦٤/١٢

المقولة category

الطبائع الکلیة العقنیة لاتدخل تحت مقولة ٦٢/٢٠

المقولتان two categories

اندراج شیء واحد تحت مقولتین ٦٠/٥؛ ٦٢/٨

المقوِّم constituting differentia

قلب المقسم مقوما ٧١/٣

المقوِّمات constituents

للنوع غیر الفصل الاخیر معتبر فیه علی الابهام ١٣٦/٢

المقیّد confined

الکون فی المرتبة انتفاء المقید لاانتفاء مقید ١٢٩/١٠

المکوِّن the Producer

من اسماء الحق ١١٥/١

الملاك common basis

هو مافیه التقدم فی اقسام السبق ١٢١/٢

ملاك التقدم the common basis of

priority ١٤/٥٣

ملاك السبق the basis of priority ١٣/٥١

الملك = له ، الجدة possession
من المقولات العرضية ٩/١٧٨

الملكات positive (as offosed to negative) properties
الحكم بالعلية على الاعدام بتشابه الملكات ٩/٧٧

الملكة possession
الكيف الانفعالى كالملكة ٢/١٨٣

الملكوت the angelic world of the Souls; supra-sensible world
من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الممتدّات غير القارّة mobile extensions ١٧/١١٥؛٢٢/٤٤

المتدّات القارّة immobile extensions ١٧/١١٥،٢٢/٤٤

الممتزجات ١٧/٧٠

الممتنع impossible
شريك الباري ممتنع ٧/٨١؛ تعريفه الدورى ١١/٩٥

الممكن possible
كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣ ، مجعوليته ١٨/٨٦ ، تعريفه الدورى ١٠/٩٥ ، له الضرورة بشرط المحمول ٤/١٠٣ ، حاجته الى الموثر اولية ٦/١٠٢ ، لم يكن له اقتضاء ٢١/١٠٢ حف بالضرورتين ٥/١٠٧ ، ٢/١٦٤ ، من ذاته ان يكون ليس ١٥/١١٢ ان الله لم يخلق الممكن هباء وعبثا ٦/١٦٥

ممكنة الثبوت things that are possibly subsistent
لوازم الواجب تعالى ممكنة الثبوت بذاتها ٩/١٠٤

مناط البينونة the yardstick of distinction
هو المادة ١٠/٨٤

مناط الحاجة the yardstick of need
هو الامكان ٢٣/١٠٢

مناط الصدق فى القضية the yardstick of truthfulness in a proposition ١/٨٣

المندرج anything subsumed ٧/٦٣

المندرج فيها something under which something else is subsumed ٧/٦٣

المنشى the Originator
من اسماء الحق ١/١١٥

المنطق logic
موضوعات مسائله مثال للمعقول الثانى ١٣/٦٧

المنفصلة disjunctive (hypothetical) proposition
من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المواد الثلث implicit modes
خلوالشيء عنها باطل ١٢/٦٨ ؛ في الخارج موادو في الاذهان جهات ٦/٩٥ ؛ اعتبارية ١/٩٦ ؛ اقسامها ١/٩٨ ؛ ما با لذات منها لاينقلب الى الاخرى ٦/٩٨

المواليد produced things
النوع فيها منتشر ٢/١٤٤

الموت الاختر امى untimely death
بالنسبة الى النظام الكلى موت طبيعى ٢١/١٦٤

الموت الطبيعى natural death
٢١/١٦٤

الموثّر one who affects
لاموثر في الوجود الا الله ٢١/١٧٠

الموثّر الحقيقى one who really affects; the real Agent
ليس الا الله ١٦/١٠٣

الموجبات affirmative propositions
يجرى احكامها على السوالب ١١/٧٧

الموجبة العدولية an affirmative proposition in a negative form
يقتضى وجود الموضوع ١٢/١٣٠

الموجود existent
امتناع تقومه بالمعدوم ٧/٥١ ؛ اطلاقه على حقيقة الوجود و على المهيات ٣/٥٧ ؛ ماليس موجوداً يكون ليسا ٣/٧٤ ؛ تقسيمه الى الثابت في الذهن واللاثابت فيه ١٠/١٣١

الموجودات existents
بماهى موجودات آيات له تعالى ٦/٤٨

الموجودات الآفاقية existents in the horizons (i.e. in the external world)
آية الجليل جل جلاله ١/٤٨

الموجودات الانفسية existents in the souls
آية الجليل جل جلاله ١/٤٨

الموجودات الخارجية المحققة actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الخارجية المقدّرة non-actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الطولية longitudinal existents
١٨/١١٣

الموجودات العرضية latitudinal existents
١٧/١١٣

الموجود في الخارج existent in the external world (in concreto)
و الموجود في الذهن توامان ٣/٦٦

الموجود في الذهن existent in the mind
مالاتترتب عليه الآثار المطلوبة سنه ٤٢/١٥ ؛ ليس معناه ان الذهن شي و الموجود فيه شيء آخر ٦/٦٦

الموجود الذهنى mental existents

باق على حقيقةالخارجية ١١/٦١

الموجود فى العين existent in concreto

ليس معناه ان العين شيء و الموجود فيه شيء آخر ٤/٦٦

موجودية المهية the being-existent of quiddity

متقدمة على نفسها ٦/٦١

الموضوع subject; substratum

متقوم بالوجود ٤/٧٠ ؛ المرادبه مايقابل المحمول ٣/٧٢ ؛ مصداقه المهية ٣/٧٢ الموجبة العدولية يقتضى وجود الموضوع ١٢/١٣٠ ؛ الجوهر لاموضوع له ٢/١٧٦ العرض ما كونه فى نفسه الكون فى موضوعه ١/١٧٨ ؛ الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين الشيئين ٢١/١٨٠

موضوعية الموجبة something being the subject of an affirmative proposition

مسلك موضوعية الموجبة لاثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

المهيات quiddities

بذواتها مختلفات و متكثرات ١٨/٤٥ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ٥/٨٧ ؛ ثابتات فى العدم ١٠/٨٧

المهية quiddity

التى يقال لها الكلى الطبيعى ٢/٤٣ ؛ مايقال فى جواب ماهو ٣/٤٣ ؛ اعتبارية ومفهوم حاك عن الوجود ٧/٤٣ ؛ محفوظة فى الوجودين بلاتفاوت ٢/٤٤ ؛ عدم جواز التشكيك فيها ٥/٤٤ بذاتها متساوية النسبة الى الوجود و العدم ٥/٤٥ ؛ من حيث هى ليست الاهى ٥/٤٥ ؛ مثارالكثرة و فطرتها الاختلاف ١٨/٤٥ ؛ تخليتها عن مطلق الوجود ٧/٥٠ ؛ لايصلح سلبها عن نفسها ١٤/٥٠ ؛ حمل المهية و ذاتياتها غير مفتقر الى الوسط ١٨/٥٠ ؛ ذاتياتها الاولية و الثانوية ٩/٥١ ؛ اى مابه هوهو ٧/٥٣ ؛ لاتفاوت بينها و بين الحقيقة الا باعتبار وعاء الذهن و الخارج ٥/٥٦ ؛ موجوديتها متقدمة على نفسها ٦/٦١ ؛ انقلابها ١٠/٦١ ؛ مثارالاختلاف ٢٢/٦١ ؛ عروض الامكان لها فى الذهن ١٠/٦٨ ؛ لازمها اعتبارى ١١/٦٨ ؛ ٨/٩٠ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ١٨/٧٨ ؛ عارضها المفارق ٢/٨٠ ؛ بينها وبين الوجود اتصاف ١٧/٨٦ غناء ها فى تقررها عن الجاعل ٦/٨٧ ؛ فى قوام ذاتها مجعولة ٨/٨٧ ؛ كونها سرابا و اعتبارية ١٩/٨٧ ، مجعولة بالعرض ٢/٩٠ ؛ علتها مهية ٢٣/٩٠ ؛ لاتصلح للمجعولية ٢٣/٩٠ ؛ لوازمها ٥/١٠٤ ؛ تنورها بالوجود ٢٠/١٠٥ ؛ مالم تدخل فى دارالوجود بالعرض لم تكن شيئا ١٠٦/ ٩ ؛ لم تكن بحسب ذاتها الاهى ١٠٦/ ٩ ؛ لامهية قبل الوجود ١٢/١٠٦ ؛ ماقيل فى جواب ما الحقيقة ٢/١٢٨ ؛ مشتقة عن «ماهو» ١٥/١٢٨ ؛ تقدمها على لازمها بالتجوهر ١٦/١١٨ ؛ قيلت الذات و الحقيقة عليها مع وجود خارجى ١٦/١٢٨ ؛ ليست الا

هی من حیث هی ١/١٢٩ ؛ لاموجودة و لامعدومة ٢/١٢٩ ؛ النقائض عنه منتفية مرتبة ٦/١٢٩ ؛ لها بالقياس الی عوارضها حالتين ١٧/١٢٩ ؛ مخلوطة مطلقة مجردة ٣/١٣١ ؛ قدتكون متحصلة فی ذاتها و و غير متحصلة باعتبار انضياف اموراليها ٢/١٣٢ ؛ التحقق للوجود اولا و بالذات وللمهية ثانياً و بالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء المهية فی الوجود ٤/١٣٣ ؛ اجزائها ١/١٣٤ ؛ ليست امراً متحققاً بدون الوجود ٢٢/١٥١

المهية الاعتبارية mentally-posited quiddity

فی مقابل المهية المحصلة ١/١٧٦

المهية الجنسية generic quiddity ٩/٤٤

المهية الغير المتحصلة quiddity which is not actualized ٢/١٣٢

المهية المتحصلة actualized quiddity

المهية قدتكون متحصلة فی ذاتها و غير متحصلة باعتبار انضياف اموراليها ٢/١٣٢

المهية المجردة non - mixed quiddity

تسمی بشرط لا ٦/١٣١

المهية المحصلة quiddity which is fundamentally real

فی مقابل المهية الاعتبارية ١/١٧٦

المهية المخلوطة mixed quiddity

تسمی بشرط شیء ٥/١٣١

المهية المطلقة absolute quiddity

تسمی اللابشرط ٥/١٣١

المهية النوعية specific quiddity ٨/٤٤

الميز distinction

اما بتمام الذات او بعضها ٨/٧٢ ؛ بمنضمات ١٠/٧٢ قسم رابع منه ١٢/٧٢ ؛ بالنقص و الكمال فی المهية ١٣/٧٢ ؛ لاميز فی الاعدام ٢/٧٧

الناسوت tbe world of bodily forms

من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الناعت qualifier

العرض بملاحظة حاله فی الخارج امر ناعت ٣/١٧٨

النسب relations

جريانها فی ذوات النسب ٥/٨٥

النسب الضرورية necessary relations ١٣/٨٦

النسبة relation

تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧

النسبة الحكمية relation of judgment ٣/٨٣

النسبة المقولية categorical relation ٧/٦٥

نسبة الوجوب والامكان the relation between necessity and possibility

كنسبة التمام والنقصان ٦/١٠٧

النسك التكوينية originating procedures

٢٠/١٤٣

النشر spreading - out

بالاسماء المناسبة له ١/١١٥

النطق الباطنى inner logos

اى درك الكليات ٢٠/١٣٤

النطق الظاهرى external logos

١٩/١٣٤

نظام الكل the order of the universe

كل منتظم فيه ٨/١٦٥

النظر الدقيق البرهانى sharp deductive reasoning

فى مقابل الذوق العرفانى ٢/١٣٣

النظريات rational (theoretical) matters

فى مقابل الذوقيات ١٩/٨١

النفس soul

الاضافة الاشراقية منها ٧/٦٥ ؛ فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥ يستعمل القوى و تنشى الصور ٤/١٥٩ ؛ فاعل بالرضا بالنسبة الى الصور و القوى ٦/١٥٩ ؛ فاعل بالتجلى ١٢/١٥٩ ؛ فى مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع ٢٠/١٥٩ ؛ آية التوحيد ٤/١٦٠ ؛ عالية فى دنوها و دانية فى علوها ٦/١٦٠ ؛ القوى بالنسبة الى قاهريتها عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠ ؛ هى الجوهر المفارق المتعلق بالجسم ٧/١٧٦ ؛ خص بالملكات والحالات ٧/١٨٣

نفس الامر fact - itself

طبق لنفس الامر فى الذهنية ٥/٨٣ ؛ عرف بحد ذات الشىء ١٧/٨٣ ؛ قيل انها هو العقل الفعال ٢/٨٤ ؛ يعد عند البعض عالم الامر ٤/٨٤ ؛ اعم مطلقا من الخارج و الذهن ٢٠/٨٤ ؛ هى مرتبة ذات المهية ٢٢/١٢٩

النفس الانسانية human soul

جميع اصناف الفاعل متحققة فيها ٢/١٥٩

نفس السماء spherical soul

مثال لمبدء الفعل الواحد مع الشعور بفعله ١/١٢٥

النفس الناطقة rational soul

الذهن اى النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ من عالم الملكوت و القدرة ٢/٨١ ؛ التى هى الفصل الاخير فى الانسان ٧/١٣٦

النفوس الناطقة rational souls

حفظ كل بدن شخص انسانى بها ١/١١٦

النفى negation

مرادف للعدم ٧/٧٥

نفى الصفات the negation of the Attributes

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١٤٤

النفى المطلق absolute negation

العقل يخبر عنه بلا اخبار ٥/٨١

النقض والحل destructive argument and constructive argument

قسمان من الجواب ١٩/٩٦ ؛ ٣/٩٧

النقطة point

هو الحد المشترک فی جزئی الخط ٧/١٨٠

النقیض the contradictory

القوام منه ٤/٧١ ؛ کل شیء رفعه ١٠/١٢٩

نقیض الواحد the contradictory of one thing

واحد ١١/٤٧ ؛ ٢٣/١٠٥

نقیض الوجود the contradictory of existence

هو العدم ١٨/٤٨

النقیضان two contradictories

اجتماعهما مغایر لاجتماع الضدین ٩/٥٨ ؛ ارتفاعهما فی المفردات عدم صدقهماعلی شیء ٢٠/٩٦ ؛ ارتفاعهما عن المرتبة جائز ٦/١٢٩ ؛ لایرتفعان ١٣/١٢٩

النور light

هل یکون الظلمة آیة النور ٥/٤٨ ؛ هو الظاهر بذاته المظهر لغیره ٥/٤ له عرض عریض باعتبار مراتبه البسیطة ١٣/٥٤ ؛ مراتبه المتفاوتة ٢١/٥٦

نورالاحدیة the light of Oneness

٩/٨٤

النور الحسی sensible light

طبیعة مشککة ٧/٥٤

النور الحقیقی real light

الذی هو حقیقة الوجود ٥/٥٤ ؛ مد سیر نیره فی قوسی النزول والصعود ٣/١١٤

النور الفعلی active light

المدرک متحد بالنور الفعلی للمدرک ١٤/٦٦

النوع species

اندراج النوع فی الجنس ٥/٦٣ ؛ تقدم الجنس والفصل علیه بالمهیة و التجوهر ١٥/١١٨ ؛ حقیقة النوع فصله الاخیر ١/١٣٦ ؛ یقال صورة لنوع الشیء و لجنسه و لفصله ١٥/١٦٦ ؛ اختلاف هیولی کل فلک بالنوع ١٦/١٦٧

الواجب the Necessary (Being)

مهیته انیته ١٩/٩٠ ؛ تعریفه الدوری ١٠/٩٥ ؛ انحسام الوجوب عنه ١/٩٧ ؛ فوق مالایتناهی قوة ٤/١٢٤ ؛ علم الواجب بذاته واجب ٦/١٨٤ ؛ لوازم الواجب تعالی واجبة الثبوت ٩/١٠٤

الواجبین two Necessary Beings

لاعلاقة لزومیة اقتضائیة بین المفروض واجبین ٨/٩٩

الواحد one

وجه الواحد واحد ١٢/٤٦ ؛ نقیض الواحد واحد ١١/٤٧ ؛ لایصدر عنه الاالواحد ٥/١٧٠ ؛ عاد جمیع انواعه ٦/١٨١

الواحد الاحد the One and Unique

وجود ماسوی الواحد الاحد رابط محض ٢/٩٥

الواحد الجنسی generic «one»

عين الكثير النوعی ١٨/٥٥ ؛ من اقسام الواحدبالعموم ٨/١٤٧؛ كالحيوان ٤/١٤٩

الواحد بالجنس «one» by genus

كالانسان والفرس ٤/١٤٩

الواحد الحقيقی real «one»

ای واحد له وحدة حقيقية ٧/١٤٠ ؛ مالا يحتاج فی الاتصاف بالوحدة الی الواسطة فی العروض ٢/١٤٧ ؛ اماواحد بالخصوص واما واحد بالعموم ٦/١٤٧ ؛ اوجد العقل فحسب ١٦/١٧٠

الواحد بالخصوص specialized «one»

من اقسام الواحد الحقيقی ٦/١٤٧ ؛ اما منقسم واما غيرمنقسم ٩/١٤٧

الواحد بالعدد numerical «one»

موضوعه عدم قسمة فقط ٢/١٤٨

الواحد العرضی accidental «one»

من اقسام الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ غير الواحد بالعرض ٥/١٤٩

الواحد بالعرض «one» by accident

غيرالواحد العرضی ٥/١٤٩

الواحد بالعموم generalized «one»

من اقسام الواحد الحقيقی ٦/١٤٧؛ بمعنی السعة الوجودية ٧/١٤٧

الواحد بالعموم المفهومی generalized conceptual «one»

اما نوعی اوجنسی او عرضی علی مراتبها ٧/١٤٧

الواحدالغير الحقيقی non-real «one»

خلاف الواحد الحقيقی ٤/١٤٧ ؛ اقسامه ١١/١٤٧

الواحد الغير المنقسم indivisible «one»

من اقسام الواحد بالخصوص ٩/١٤٧

الواحد المفارق non-material «one»

كالعقل والنفس ٨/١٤٨؛ من اقسام الواحد بالخصوص ١٠/١٤٧

الواحد المنقسم divisible «one»

من اقسام الواحد بالخصوص ١١/١٤٧

الواحد النوعی specific «one»

عين الكثير العددی ١٨/٥٥ ؛ من اقسام الواحدبالعموم ٨/١٤٧؛ كالانسان ٣/١٤٩

الواحد بالنوع «one» by species

كزيد وعمرو ٢/١٤٩

الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية the One by way of a true and real unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ٢/١٧١

الواحد بالوحدة الحقة الظلية «one» by way of a true but shadowy unity

فی مقابل الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية ٣/١٧١

الواحد بالوحدة العددية المحدودة «one» by way of a numerical, limited unity

فی مقابل الواحد بالوحدة الحقة ٣/١٧١

الواحد الوضعی positional «one»
من اقسام الواحد بالخصوص ١٠/١٤٧؛ کالنقط ٧/١٤٨

الواسطة بین الثابت والمنفی intermediary between the subsistent and the negated
بعض المعتزلة قال بنفیها ١٢/٧٤

الواسطة بین الموجود والمعدوم
intermediary between the existent and the non-existent
بعض المعتزلة قال بتحققها ١١/٧٤

الواسطة فی الثبوت mediator of subsistence
الوجود لیس واسطة فی الثبوت بالنسبة الی المهیة ١٥/١٣٢

الواسطة فی العروض mediator of occurrence
الوجود واسطة فی العروض بالنسبة الی المهیة ١٥/١٣٢

الوجوب necessity
مناط الغنا ١٤/٨٦؛ الذی هو کیف النسبة ٥/٩٧؛ الشیء ما لم یجب لم یوجد ٤/١٠٧؛ نسبة الوجوب والامکان کنسبة التمام والنقصان ٦/١٠٧؛ الامکان برزخ بینه وبین الامتناع ٧/١٠٧؛ اعم الاشیاء واعرفها ٢/١٤٦

الوجوب بالذات necessity-by-itself
فی مقابل الوجوب بالغیر ٣/٩٨

الوجوب الغیری necessity-by-something-else
بعض احکامه ١/١٠٦؛ کالصورة ١٢/١٠٧

الوجوب بالغیر necessity-by-something-else
فی مقابل الوجوب بالذات ٤/٩٨

الوجوب بالقیاس الی الغیر necessity-in-relation-to-something-else
ضرورة تحقق الشیء بالنظر الی الغیر ١٥/٩٨؛ یجتمع مع الوجوب الذاتی والغیری وینفرد عنهما ٢١/٩٨

الوجوب اللاحق following necessity
یلحق الممکن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل ٢٠/١٠٦

الوجود existence
غنی عن التعریف الحقیقی ٢/٤٢؛ مبدء اول لکل شرح ٥/٤٢؛ لافصل له ولا جنس له ٧/٤٢؛ وعوارضه لیست من سنخ الماهیة ٩/٤٢؛ مفهومه من اعرف الاشیاء ١٠/٤٢؛ کنهه فی غایة الخفاء ١١/٤٢؛ حقیقته عین منشایة الآثار ١٦/٤٢؛ لامهیة له ١٨/٤٢؛ هو الاصل فی التحقق ٧/٤٣؛ ادلة الخصم علی اعتباریته ١٢/٤٣؛ موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر ١٣/٤٣؛ منبع کل شرف ١٧/٤٣؛ مسألة انه خیر بدیهیة ١٧/٤٣؛ مراتبه الشدید والضعیف ١٤/٤٤؛ کخیط ینظم شتات المهیات ٢١/٤٤؛ یتکثر بتکثر الموضوعات ١٩/٤٥؛

مركز يدور عليه فلك الوحدة ٢٠/٤٥ ؛ يتوافق فيه المتخالفات ١٥/٤٦ ؛ هوالجهة النورانية التى انطمس فيها الظلمات ١٥/٤٦ كلمة الله ومشيته ورحمته ١٦/٤٦ ؛ اشتراكه ١/٤٧ ؛ مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك ٥/٤٧ ؛ دليل اشتراكه معنى ٦/٤٧ ؛ تقسيمه الى وجود الواجب و وجود الممكن ٧/٤٧ ؛ نقيضه هوالعدم ١٨/٤٨ ؛ زيادته على المهية ١/٥٠ ؛ عارض المهية عروضاً ذهنياً ١٠/٥٠ ؛ والمهية متحدان فى الواقع ١١/٥٠ ؛ يصح سلبه عن المهية ١٣/٥٠ ؛ ليس عينا ولاجزء للمهية ١٥/٥٠ ؛ حمله على المهية مفتقر الى الوسط ١٦/٥٠ ؛ انفكاكه عن المهية فى التعقل ٢٠/٥٠ ؛ فرده كالمطلق منه والحصص ١٨/٥١ ؛ الاقوال فى وحدة حقيقته و كثرتها ١/٥٤ ؛ مراتبه ٣/٥٤ ؛ حقيقة ذات تشكك ٣/٥٤ ؛ كل مرتبة منه بسيط ١٦/٥٤ ؛ حقائق تباينت عند المشائية ٧/٥٥ ؛ حصصه الذهنية ١٨/٥٦ ؛ ليس له قيام بالمهيات ٢/٥٧ ؛ لاتكثر فى مفهومه الابمجرد عارض الاضافة ١٧/٥٧ ؛ حصصه الحقيقية نفس الوجود ١٩/٥٧ ؛ الحصة الكلى منه مقيداً يجى ٢٢/٥٧ ؛ كونه مقولا بالتشكيك ٢٣/٦١ ؛ ليس ذاتياً للمهية ١١/٦٢ ؛ لم يكن جوهراً ولاعرض ١٦/٦٣ ؛ مطلق و مقيد ١/٦٩ ؛ مفهومه ٥/٦٩ ؛ احكام سلبية له ١/٧٠ ؛ ليس بمهية ٣/٧٠ ؛ مفهومه عرض ٤/٧٠ ؛ لاشىء ضده ٩/٧٠ ؛ ليس وجوديا بل نفس الوجود ١٠/٧٠ ؛ لاموضوع ولاجنس له ١١/٧٠ ؛ تخلية المهية عنه تحليتها به ١١/٧٠ ؛ لاشىء مثله ١٢/٧٠ ؛ لامهية له نوعية او غيرها بل لاثانى له ١٢/٧٠ ؛ ليس له الضد والند ١٣/٧٠ ؛ ليس جزء لشىء ١٥/٧٠ ؛ لاجزء له ١٩/٧٠ ؛ لاجسم ولا مقدار له ٢/٧١ ؛ ليس نوعاً ٩/٧١ ؛ غيره أى العدم أوالمهية ١٠/٧١ ؛ تكثره بالمهيات ١/٧٢ ؛ مقول بالتشكيك ١/٧٢ ؛ فيه كثرتين ٦/٧٢ ؛ ليس بموجود ولابمعدوم ١٦/٧٥ ؛ الوجود موجود بنفس ذاته ١٨/٧٥ ؛ معدوم بمعنى انه ليس بذى وجود ١٩/٧ ؛ نقيضه هوالعدم أواللاوجود ٢٠/٧٥ ؛ عندهم انتزاعى ٢٣/٧٥ ؛ مجعوليته ٩/٨٦ ؛ معلوله وجود ٢٢/٩٠ ؛ نفسى ٢/٩٤ ؛ رابط ورابطى ٢/٩٤ ؛ حيثيته حيثية الاباء عن العدم ٢/١٠٧ ؛ له سلسلتان طولية وعرضية ١٢/١١٣ ؛ تقدم المهية عليه بالتجوهر عند بعض ١٦/١١٨ ؛ سبقه على المهية ٥/١١٩ ؛ واسطة فى العروض بالنسبة الى المهية لاواسطة فى الثبوت ١٤/١٣٢ ؛ التحقق له اولا وبالذات وللمهية ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء المهية فيه ٤/١٣٣ ؛ مرادهم بمساوقة الوحدة له ٧/١٤٦ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦ ؛

تفرع الایجاد علیه ١١/١٦٩ ؛ المهیة لیست امراً متحققاً بدونه ٢٢/١٥١ ؛لیس من العوارض الخارجیة للمهیة ٢٢/١٥١

الوجود الاحاطی comprehensive existence ٩/٦٤

الوجود الاصیل existence which is fundamentally real
فی متن الاعیان عین مهیة الباری ١٦/١٢١

وجود الاعراض the existence of accidents
یطلق علیه الوجود الرابطی ١٠/٩٤

الوجود الامکانی possible existence
عین الفقر الی العلة لا انه ذات له الفقر ١/١٠٣

الوجود التبعی والتطفلی subordinate and dependent existence ١٩/٦٣

الوجود التجردی abstract(non-material) existence
ظهور الشیء به ١٧/٨٤

وجود الجوهر the existence of a substance
لنفسه لکن لیس بنفسه ٢١/٩٤ ؛ فی نفسه لنفسه بغیره ١/٩٥

الوجود الحقیقی real existence
لایحصل من انضمام کلی الی کلی جزئی مالم یضع الوجود الحقیقی قدمه فی البین ١٥/١٤٢

الوجود الخارجی external existence
الکون فی الخارج وجود خارجی ٥/٥٠ ؛ الوجود الذهنی و الخارجی مختلفان بالحقیقة ٧/٦١ ؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة مع وجود خارجی ١٧/١٢٨

الوجود الخاص particular existence
یکون جوهراً بعین جوهریتها لابجوهریة اخری ٧/٧٠

الوجود ذا التقیید existence in the non-absolute sense ٦/١٣٠

الوجود الذهنی mental existence
موافقة الوجود الکتبی واللفظی للوجود الذهنی والعینی ٨/٤٨ ؛ الکون فی الذهن وجود ذهنی ٤/٥٠ ؛ انکره قوم مطلقاً ٨/٦٠ ؛ الوجود الذهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة ٧/٦١

الوجود الرابط copulative existence
الوجود المطلق ینقسم الی الوجود الرابط والوجود النفسی ٢/٨٦ ؛ أی ثبوت الشیء شیئاً ٢/٩٤ ؛ دائماً ربط بین الشیئین ١٢/٩٤

الوجود الرابط المحض sheer copulative existence
وجود ماسوی الاحد رابط محض ٢/٩٥

الوجود الرابطی inhering existence

ان الوجود رابط ورابطی ٢/٩٤ ؛ المعنی المشترك بينه وبين الوجود النفسی ٤/٩٤ ؛ معناه المشهوری ٧/٩٤

وجود العرض the existence of an accident

مفاد كان الناقصة ١١/٩٤ ؛ محمولی يقع فی هلية البسيطة ١١/٩٤ ؛ فی نفسه عين وجوده لغيره ١٦/٩٤

الوجود العينی concrete (external) existence

موافقة الوجود الكتبی واللفظی للوجود الذهنی والعينی ٩/٤٨ ؛ ترتب الاثار مشروط بالوجود العينی ١٠/٦٣

الوجود الكتبی existence in a written form

٨/٤٨

الوجود اللفظی existence in a pronounced form

٨/٤٨

الوجود المادّی material existence

ظهور الشیء به ١٧/٨٤

الوجود المتأخّر existence posterior (to something else)

٦/١٠٥

الوجود المحمولی predicative existence

هو مفاد كان التامة ٥/٩٤ ؛ وجود العرض محمولی ١١/٩٤

الوجود المطلق absolute existence

ما هو المحمول فی الهلية البسيطة ٣/٦٩ ؛ هو حقيقة الوجود ٧/٦٩ ؛ ينقسم الی الوجود الرابط والنفسی ٢/٨٦

الوجود المقيّد determined existence

ما هو المحمول فی الهلية المركبة ٣/٦٩

الوجود المنبسط the ever-expanding existence; unfolded existence

نور الوجود المنبسط المشار اليه بقوله تعالی: «اينما تولوا فثم وجه الله» ٢٣/٣٧ ؛ المسمی بالفيض المقدس ٤/٥٢ ؛ لاجوهر ولاعرض ١٠/٦٥ ؛ لايتكثر الابتكثر الموضوعات ١٨/١٧٠

الوجود النفسی self-subsistent existence

الوجود المطلق ينقسم الی الرابط والنفسی ٢/٨٦ ؛ ان الوجود رابط ورابطی ثمت نفسی ٢/٩٤ ؛ قسمان ١٨/٩٤

الوجود لافی نفسه existence not-in-itself

هو مفاد كان الناقصة ٦/٩٤

الوجود فی نفسه existence in-itself

يقال له الوجود المحمولی ٥/٩٤

الوجود فی نفسه لغيره existence in-itself for-something-else

كوجود العرض ١٥/٩٤

الوجود فی نفسه لنفسه existence in-itself for-itself

كوجود الجواهر ١٤/٩٤

الوجود فی نفسه لنفسه بغیره existence in-itself for-itself by-something-else

كوجود الجوهر ١/٩٥

الوجود فی نفسه لنفسه بنفسه existence in-itself for-itself by-itself

هو وجود الحق تعالی ١٩/٩٤

الوجودات الخاصّة particular existences

بانحائها يطرد الاعدام ٥/٥٢ ؛ يلحقها احكام اخر للمهيات ٨/٧٠

وجه الله the Face of God

«اينما تولوا فثم وجه الله» ١٢/٤٦

وجه الواحد the Face of the One

واحد ١٢/٤٦

الوحدات الثمانية the eight kinds of unity

المعتبرة فی التناقض ١٨/٦٢

الوحدة unity

الوجود يدور عليه الوحدة بل عينه ١٤/٤٦ التی هی حق الوحدة ٤/٥٥ ؛ مسلك الوحدة لاثبات الوجود الذهنی ٦/٥٩ ؛ من العوارض التی تلحق المهية مع الوجود ٢١/١٢٩ ؛ التی من حيث هی نفس المهية ٩/١٣٠ ؛ غنية عن التعريف الحقيقی ١/١٤٦ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦ ؛ مرادهم بمساوقتها للوجود ٧/١٤٦ ؛ عين الوجود فی العين ٩/١٤٦ ؛ تقسيمها ١/١٤٧ ؛ الهوهوية من العوارض الذاتية لها ٢/١٥٠

الوحدة الجامعة inclusive unity

٢/٥٩

وحدة الجهة the unity of aspect

من شروط المتقابلين ٥/١٥٣

الوحدة الحقة true unity

صرف النور و بحت الوجود الذی هو عين الوحدة الحقة ٩/٥٣ ؛ التی هی حق الوحدة ٥/١٤٧ ؛ اعنی الواحد فيها نفس الوحدة ١٨/١٤٧

الوحدة الحقة الحقيقية true and real unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ٢/١٧١

الوحدة الحقة الظلّية true but shadowy unity

فی مقابل الوحدة الحقة الحقيقية ٣/١٧١

الوحدة الحقيقية real unity

معيارها ٨/١٤٠

وحدة الحمل the unity of predication

اعتبر فی التناقض وراء الوحدات الثمانية ١٨/٦٢

وحدة الزمان unity of time

من شروط المتقابلين ٦/١٥٣

الوحدة العددية numerical unity

مثال للوحدة بالخصوص ١٤٧/١٩

الوحدة العددية المحدودة numerical, limited unity

فی مقابل الوحدة الحقة ١٧١/٣

الوحدة الغير الحقيقية non-real unity

ماواسطة العروض ليس معدما ١٤٨/١٨؛ اقسامها ١٤٨/٢٢

الوحدة فی الكثرة unity within multiplicity

احد موضع اتحاد المدرك مع المدرك ٦٦/١١

وحدة المحل the unity of place

من شروط المتقابلين ١٥٣/٤

وحدة الوجود the unity of existence

نسب الى جماعة من الصوفية ٥١/٤؛ القائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود ٥٦/٢٣

الوسط middle term

ما يقرن بقولنا: « لانه » ٥٠/١٧؛ الوسط بلاطرف محال ١٧٢/١٤

الوسط و الطرف the middle and the end

دليل الوسط والطرف يبطل التسلسل ١٧٢/١٠

الوصف بحال المتعلق qualifying a thing by a property of something else with which it is connected

١٠٩/١٧؛ ١١٩/٥؛ ١٤٧/٣؛ ١٤٨/٢٢

الوصف العنوانی indicating quality

اذا لم يؤخذ فی جانب الموضوع ١٠١/١

الوضع position

من اعراض النسبية ١٨٦/١٣؛ كون الشیء بالحس مشاراً اليه ١٨٦/١٧

الوضع الخاص particular position

شرط تأثير العلة ١٦٩/٥

الوعاء container

كل موجود فلوجوده وعاء ١١٣/٥؛ مايجری مجراه ١١٣/١١

وعاء الدهر perpetual duration as a container

مخصوص بالمبدعات ١٢١/١٤

وعاء السيّالات the container of mobile things

زمان ١١٥/١٣

الوقت time

مرجح الحدوث ذات الوقت ١١٧/٢

الهداية التشريعيّة legal guidance

النبی هادی الامة هداية تكوينية بباطنه وتشريعية بظاهره ٣٨/٦

الهداية التكوينيّة formative guidance

٣٨/٦

هل هو is-it-the-case?; «whether»

قد يكون «ماهو» «هل هو» ١٢٨/١٣

الهليات البسيطة simple «whether-nesses»

مفاد «كان» التامة متحقق فيها ٩٤/٦

الهليات المركّبة composite «whether-nesses

مفاد« کان»الناقصة متحقق فیها ٤/٩/٧

الهلیة البتیة actualized «whether-ness»

الهلیة منشعبة الی هلیة بتیة وغیر بتیة ١٥١/٨

الهلیة البسیطة simple «whether-ness»

الوجود المطلق ما هو المحمول فی الهلیة البسیطة ٦٩/٣؛ وجود العرض محمولی یقع فی هلیة البسیطة ٩٤/١١ ؛ مطلبا «هل» البسیطة والمرکبة ١٢٨/٧؛ الهلیة منشعبة الی هلیة بسیطة ومرکبة ١٥١/٨؛ مایجاب به عن السؤال بهل البسیط عن وجود الشیء ١٥١/١٦ ؛ لاتجرین قاعدة الفرعیة فیها ١٥١/١٧؛ ثبوت شیء قد بدت ١٥١/٢١

الهلیة الغیر البتیة non-actualized «whether-ness»

الهلیة منشعبة الی هلیة بتیة وغیر بتیة ١٥١/٨

الهلیة المرکبة composite «whether-ness»

الوجود المقید ما هو المحمول فی الهلیة المرکبة ٦٩/٤ ؛ مطلبا «هل» البسیطة والمرکبة ١٢٨/٧ ؛ الهلیة منشعبة الی هلیة بسیطة ومرکبة ١٥١/٨ ؛ مایجاب به عن السؤال بهل المرکب عن حالات الشیء ١٥١/٣

الهوهو it-is-it

الحمل بالمواطاة هو الهوهو ١٥١/٣

الهوهویة it-is-it-ness

الاتحاد هو الهوهویة ٤٥/٢٠؛ مقسم الحمل ١٥٠/٢

الهویّة الشخصیّة personal ipseity

صرف النور وبحت الوجود الذی هو عین الوحدة الحقة والهویة الشخصیة ٥٣/٩

الهویّة المبتدئة initial ips ity

فی مقابل الهویة المعادة ٧٨/٢١

الهویة المعادة the ipseity which comes back

فی مقابل الهویة المبتدئة ٧٨/٢١

الهویة الواحدة one single ipseity

اجتماع المتقابلین فی الهویة الواحدة محال ٧٩/١

الهیئة mode of being

احد معانی الصورة ١٦٦/٧؛ قد یقال صورة لکل هیئة وفعل ١٦٦/١٠

الهیئة القارّة immobile mode of being

فی تعریف الکیف ١٨٢/٢

هیئة المجموعیّة collectedness as a mode of being

ذات المجموع شیء وهیئة المجموعیة شیء آخر ١٣٩/١٥

الهیولی matter

مصححة جهات الشرور ١٠٩/٥؛ اسر بالقوة ١٢٤/٣؛ هو القابل الخارجی ١٤٣/١٥؛

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧؛
مثال للمادة البسيطة ٤/١٦٨، هى الجوهر
المحل للجوهر الآخر ٣/١٧٦

الهيولى الاولى the prime matter

مثال للقوة الغير المتناهية ١٠/١٢٤

الهيولى الثانية the secondary matter

المراد بالثانى فى المعقول الثانى ما ليس
فى الدرجة الاولى نظير الهيولى الثانية
٤/٦٧، وجدت قبل الصورة المعينة ٩/١٤١

الهيولى المبهمة indefinite matter

١٨/٦١

الهيولى الواحدة one single matter

يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار
١٥/١٤٨

فهرست ها

۱- فهرست نام اشخاص

۲- فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

۳- فهرست نام کتابها

٤- فهرست مطالب شرح غررالفرائد

فهرست نام اشخاص

ابن‌سینا، ابوعلی

قوله فی الوجود ۵/۴۲؛ تعریفه الوسط ۱۷/۵۰؛ ادّعی الضرورة فی امتناع اعادة المعدوم ۷/۷۸؛ قال: «ماجعل الله المشمش مشمشا» ۱۴/۸۶؛ قوله فی الامکان الاخص ۱۶/۱۰۰؛ تفسیر الطوسی قوله فی الامکان الاستقبالی ۴/۱۰۱؛ تعریفه الممکن ۱۵/۱۱۲؛ رسمه قدرة الحیوان ۲۰/۱۲۴؛ قوله فی مهیة بشرط لاشیٔ ولابشرط ۱۵/۱۳۱؛ صادف الرجل الهمدانی الذی یظنّ انّ الطبیعی واحد بالعدد ۱۶/۱۳۳؛ قوله فی صورة الشیٔ ۵/۱۳۶؛ قوله فی قوة الشوقیة ۶/۱۶۴؛ قوله فی الصورة ۹/۱۶۶؛ قرّر دلیل الوسط والطرف ۱۰/۱۷۲؛ سمّی السالبة الکلیة ضدّ اللموجبة الکلیة ۱۰/۱۸۱؛ قوله فی معنی التکرّر فی تعریف «المضاف» ۲/۱۸۷.

ارسطو

قوله فی المقولات ۱۲/۱۷۸.

اسکندر

قوله فی باب اتحاد المادّة والصورة ۲۲/۶۵.

الاشعری، ابوالحسن

نفی الاشتراک المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

الامام، الامام الرازی، الفخر الرازی = الرازی، فخرالدین.

البصری، ابوالحسین

نفی الاشتراک المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

تلمیذ صدر المتألّهین = اللاهیجی، عبدالرزاق.

الجرجانی، السیّد الشریف

جوابه عن اعتراض الکاتبی فی باب الحال ۳/۷۵؛ وصفه باب الترکیب من الاجزاء الحدیّة ۳/۱۳۷.

الحکیم المتالّه = صدر المتالهین.

الحکیم المحقق الالهی = صدر المتالهین.

الدشتکی، صدر الدین

قال بانطباع الاشیاء فی الذهن بالانفس ٤/٦١؛ قوله فی ترکیب الاجزاء ۳/۱٤۱، ٤؛ قول الحکماء من قبله فی ترکیب الاجزاء ۱۱/۱٤۱؛ قال لیس للوجود فرد خارجی ولاذهنی ۸/۱۵۲.

الدّوانی، جلال الدین

المذهب الذی زعم الدّوانی انه منسوب الی ذوق التالّه ۱۲/۵٦؛ قوله فی الوجود الذهنی ۲/٦۲؛ اخذ السبزواری شیئاً من مذهبه وترک شیئاً ۱۵/٦۵؛ بدّل الفرعیّة بالاستلزام ۳/۱۵۲.

الرّازی، فخر الدین

تاییده دعوی الاشتراک المعنوی للوجود ٤/٤۹؛ استحسن دعوی الضرورة فی امتناع اعادة المعدوم ۸/۷۸؛ نقله شبهات القائل بالبخت والاتفاق ۱۱/۱۰۲؛ خصّص الاحکام العقلیّة ۷/۱۵۲؛ الشبهات الفخریّة فی قاعدة «الواحد...» ۱۲/۱۷۰؛ قال بان العلم اضافة ۱۱/۱۸٤.

السّاوی، عمر بن سهلان

قوله فی المقولات ۱۳/۱۷۸.

السّبزواری، الهادی ابن المهدی

یقول هاؤم اقرءوا کتابیه ۱۰/۳۸.

السهروردی، شهاب الدین

قوله فی انّ الاصل هو المهیّة والوجود اعتباری ١٠/٤٣ ؛ شیوع مذهب مجعولیّة المهیّة من زمانه ٤/٨٧؛ قوله فی المقولات ١٣/١٧٨ .

السیّد ، السیّد السّند ، السیّدالسّناد ، السّید المدقق = الدشتکی، صدرالدین.

السیّد ، السیّد المحقق الدّاماد = میرداماد، محمد باقر .

شارح المواقف = الجرجانی، السیّد الشریف .

الشیخ ، الشیخ الرئیس = ابن‌سینا.

الشیخ الاشراق ، الشیخ الاشراقی = السهروردی ، شهاب‌الدین.

صاحب البصائر = السّاوی ،عمربن سهلان .

صاحب حکمة‌العین = الکاتبی، نجم الدین.

صاحب‌الشوارق = اللاهیجی ، عبدالرزاق .

صدرالمتالّهین

قوله فی‌عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من‌حقائق متخالفة ٩/٥٦؛ قوله فی‌الوجود الذهنی ١٩/٦٢؛ اصرّعلی کون‌العلم کیفاحقیقة ١/٦٥؛ اخذالسبزواری‌شیئاً من‌مذهبه وترک شیئاً ١٥/٦٥؛ سلک مسلک التضایف فی الوجودالذهنی ١/٦٦؛ اصطلاحه فی‌الوجود الرابط ٩/٩٤ قوله بجعل‌الوجود ١٣/٨٧؛ اصطلاحه فی الامکان بمعنی الفقر ٩/١٠٧ ، زاد السبق المسمّی بالحقیقة ٢/١١٩، تبع السیّد السّند فی ترکیب الاجزاء ٤/١٤١؛ مذهبه‌فی کون‌التشخص بنحوالوجود ٤/١٤٢، طریقته‌فی دفع اشکال قاعدة الفرعیّة ١/١٥٢

الطّوسی ، نصیرالدین

کلامه فی‌المعقول الثانی ٦/٦٨، قوله فی‌الامکان‌الاستقبالی ٣/١٠١، قوله فی‌الصدق والکذب ١٣/١٠١ .

العلامة الطوسی = الطوسی ، نصیرالدین .

علی بن ابی طالب

قال: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» ۱۲/۱۱٤، من کلامه: «توحیده تمییزه عن خلقه...» ۱۵/۱۱٤.

الفارابی، ابونصر

قوله فی معانی الحق ۲/۵۳؛ مذهبه فی کون التشخص بنحو الوجود ٤/۱٤۲، ذکره الدلیل الاسدّ الاخصر فی ابطال التسلسل ۱/۱۷۳.

الفاضل القوشجی = القوشجی، علاءالدین.

فرفوریوس

قوله فی وحدة الصورة المعقولة مع عاقل ۲۲/٦۵.

القوشجی، علاءالدین.

فرّق قیاماً بالذهن من حصول فیه ۲۲/٦۰.

الکاتبی، دبیران.

عبّر عن التعیّن بلفظ «الخصوصیة» ۱۵/٤۷، اعتراضه علی حدّ الحال ۱/۷۵.

الکعبی، ابوالقاسم.

قوله فی مرجّح الحدوث ۳/۱۱۷.

اللاهیجی، عبدالرّزاق

قوله فی الوجود الذهنی ۹/۵۹، الوجود فی عبارته فی الشوارق ۱٦/٦٤، قوله فی الجعل ۸/۸۷، قوله فی انّ وجود العرض مفاد «کان» التامة ۱۰/۹٤، قدحه فی قول الداماد فی السبق الدهری والسّرمدی ۱۱/۱۱۹، قوله فی حکم العقل علی الکل بما حکم به علی کل واحد ۱/۱۷۲.

المحقق الدوانی = الدّوانی، جلال الدین

المحقق الشریف = الجرجانی، السیّدالشریف.

المحقق الطوسی = الطوسی، نصیر الدین.

المحقق اللاهیجی = اللاهیجی ، عبدالرزاق.

المعلّم = ارسطو.

المعلّم الثانی = الفارابی ، ابونصر.

المعلّم الثالث = میرداماد، محمدباقر.

میرداماد ، محمدباقر.

قال نفس قوام المهیة مصحّح حمل الوجود ١٥/٨٧، اصطلاحه فی الوجود الرابط ٨/٩٤، ابدی لحدوث الدهری ٢٠/١١٢، قیل له المعلّم الثالث ٢١/١١٢، زاد السبق الدهری والسرمدی ٨/١١٩ ، قوله فی الحدوث الدهری ١٩/١١٣، قوله فی السبق الدهری والسرمدی ١٦/١٢١، قوله فی الحکم المستوعب الشمولی ٤/١٧٢.

الهمدانی

الرجل الهمدانی الذی یظنّ ان الطبیعی واحد بالعدد ١٦/١٣٣ .

فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

الادباء

تعبيرهم الجعل البسيط ٨/٨٦.

الاشاعرة

يقولون بالعينيّة (عينيّة الوجود للمهية) ٧/٥٢، قولهم فى لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

الاشراقى

قواه فى الجعل ٢١/٨٦، ١/٨٩، قوله فى مجعولية المهية ١٥/٩٠، قال انّ الله فاعل بالرضا ١١/١٥٨.

الاشراقيّون

اطلاقهم لفظ الكلّى على رب النوع ٢/٥٢، تفطّنوا بقسم رابع من الميز ١٣/٧٢، قولهم فى لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

الاشعرى

يقول بعينيّة الوجود للمهية ذهناً ٢/٥٠، لايقول بالترجّح بلامرجّح ١٠/١٠٢، نافٍ لمرجّح الحدوث ٨/١١٧، لاعلّية ولامعلوليّة عنده ٩/١١٧، قال للقدرة معيّة بالفعل ١٤/١٢٥.

اصحابنا الافاضل

تعريفهم التقابل ٢/١٥٣.

الالهى

استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠.

الالهيّون

اصطلاحهم فی اطلاق الفاعل ١٣/١٦٠، لابماهم الهيّون ١٤/١٦٠.

اهل الله

تعبيرهم عن عالم العقل بعالم الامر ٦/٨٤.

اهل الذوق

يطلقون على الوجود الحقيقی لفظ الكلی ٢٢/٥١، يطلقون الوجود المطلق على مالايكون محدوداً ٦/٦٩، بعض اعتبارات المهية تجری فی الوجود عندهم ٢/١٣١.

الحكماء

لم يقل احد منهم باصالة الوجود والمهية معاً ٣/٤٣، قولهم بان مسألة ان الوجود خير بديهية ١٧/٤٣، المحققون منهم قالوا بزيادة الوجود على المهية فی الذهن لا فی العين ٣/٥٠، جماعة منهم قائلون بالاشباح فی الوجود الذهنی ٢١/٦٠، تسمية العلم بالكيف عنهم مفصحة بالتشبيه والمسامحة ٣/٦٢، قد ساوق الشیء لديهم الايسا ٦/٧٤، لايجوّزون اعادة المعدوم ٢/٧٨، قولهم «كلّما قرع سمعك...» ٧/٨٠، قولهم فی ما لادليل على وجوبه ولا امتناعه ٩/٨٠، يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، قولهم بان الممكن مفتقر الى العلة ١٨/١٠٣، قولهم فی لوازم الواجب تعالى ٦/١٠٤، قولهم فی القادر ١٢/١٢٥، قولهم فی تركيب المادّة والصورة ١٠/١٤١.

الحكيم

المعقول الثانی باصطلاحه ٩/٦٧، الحكيم الطبيعی قائل بانّ معطی التحرك فاعل ١٢/١٦٠.

ذوق المتالهين

القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٢/٥٦، قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهی واحدة لاتكثر فيها ١/٥٧.

الصوفيّة

نسب الى بعضهم القول بوحدة الوجود ٤/٥١، قولهم فى لوازم الواجب تعالى ٨/١٠٤، قالوا انّ الله تعالىٰ فاعل بالتجلى ٣/١٥٨.

الطبيعيون

اصطلاحهم فى اطلاق الفاعل ١٢/١٦٠.

العرفاء

طريقتهم فى اسماء الحق ٢/١١٥.

الفلاسفة

ينسب الى بعضهم القول بمسبوقية الوجود بالعدم المجامع ٧/١١٤.

الفلسفى

اصطلاحه فى المعقول الثانى ١٦/٦٧.

الفهلويّون

مذهبهم فى الوجود يستنبط من مسألة اشتراك الوجود ٢/٤٧، الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك ٢/٥٤، مذهبهم فى مراتب الوجود الخارجيّة ٢٠/٥٦.

المتكلّم

عمدة دواعيه على انكار امتناع اعادة المعدوم ١٨/٧٩، العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الزمانى الموهوم ٦/١١٤، كالمعتزلى ١٥/١٥٨.

المتكلمون

منهم من قال ما كان للوجود سوى الحصص ١٤/٥٦، قولهم فى ان ليس للوجود سوى الحصص ١٣/٥٧، قوم منهم انكروا الوجود الذهنى ٨/٦٠، معنى الصفة المتعارف عندهم ١٧/٧٤، اكثرهم يجوزون اعادة المعدوم وجماعة منهم لايجوزونها ٢/٧٨، قولهم فى علّية الحدوث للحاجة ٣/١٠٥، القائلون بالاولوية الغيريّة ٤/١٠٦، الكعبى منهم ٣/١١٧، رسم الشيخ قدرة الحيوان خلافا لهم ٢٠/١٢٤.

المشاءون

قول المحققين منهم فی تحقق الوجود واعتبارية المهيّة ٨/٤٣ ، الوجود عند المشائية من الحكماء حقائق تباينت ٧/٥٥، ابطال مذهبهم فی الوجود ٦/٥٦ ، مذهبهم فی افراد الوجود الخارجيّة المتخالفة ١٩/٥٦ ، فرفوريوس من اعاظمهم ٢٢/٦٥ ، حصروا اقسام التمايز فی الثلاث ١٢/٧٢، قول المحققين منهم فی الجعل ١/٨٨، قولهم فی لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤، قالوا انّ الله تعالى فاعل بالعناية ٧/١٥٨، حصروا العلم الحضوری فی علم كل عالم بذاته ١/١٨٥.

المعاصرون

مغالطتهم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩.

المعتزلة

قولهم فی ان المهية فی حال العدم ثابتة ٤/٧٤، جعلوا الجوهرية من الاحوال ١/٧٥، قولهم فی لوازم الواجب تعالىٰ ٨/١٠٤.

المعتزلی

جعل الثبوت اعم من الوجود ٧/٧٤، جعل العدم اعم من النفی ٨/٧٤، بعضهم قال بتحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤، بعضهم قال بنفی الواسطة بين الثابت والمنفی ١٢/٧٤، قوله فی مرجح الحدوث ٥/١١٧، قال فعل الله معلل بالاغراض ١٥/١٥٨.

المنطقی

المعقول الثانی باصطلاحه ٨/٦٧، استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠.

المنطقيون

الشیٔ الذی اعتبره الجمهور منهم فی الامكان الاستقبالی ٢٠/١٠١ ، اصطلاحهم على العدم والملكة فی مبحث المقولات العشر ٩/١٥٤ ، اطلاقهم الصفة على امر عدمی ٩/١٨١.

فهرست نام کتابها

الاسفار

٩/٥٦، ٢٠/٦٢، ٣/٦٤، ٢/٦٦، ٢٣/٨٧، ٩/٩٤، ١١/١٠٨، ١٦

الاشارات

١٦/١٠٠

الافق المبين

٩/٩٤، ١١/١٠٤

البصائر

١٣/١٧٨

تعاليق الاسفار

٣/٦٤، ٢/٦٦

حكمة العين

١٥/٤٧

شرح الاشارات

٤/٤٩، ١٣/١٠١

شرح المقاصد

٩/٥٩

الشفاء

٦/١٦٤، ٩/١٦٦، ١٤/١٦٧، ١٠/١٧٢، ١١/١٧٦

الشوارق

٥/٥١، ٩/٥٩، ١٦/٦٤

غررالفرائد
٧/٣٩
قاطيغورياس
٢/١٨٧،٨/١٥٤
القبسات
١٦/١٢١،٤/١٧٢
المبدء والمعاد
٩/٥٦
منطق الاشارات
١٦/١٠٠
المنظومة
٢/٣٩،١٣/٣٨
المنظومة فى المنطق
٧/١٢٨
المشاعر
١/٦٦
المواقف
٩/٥٩
النجاة
٥/٤٢

فهرست مطالب شرح غرر الفرائد

المقصد الاول فى الامور العامة

الفريدة الاولى فى الوجود والعدم

غرر فى بداهة الوجود — ٤٢

غرر فى اصالة الوجود — ٤٣

غرر فى اشتراك الوجود — ٤٧

غرر فى زيادة الوجود على المهيّة — ٥٠

غرر فى انّ الحقّ تعالى انيّة صرفة — ٥٣

غرر فى بيان الاقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكثرتها — ٥٤

غرر فى الوجود الذهنى — ٥٨

غرر فى تعريف المعقول الثانى وبيان الاصطلاحين فيه — ٦٧

غرر فى ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم — ٦٩

غرر فى احكام سلبيّة للوجود — ٧٠

غرر فى انّ تكثّر الوجود بالمهيّات وانّه مقول بالتشكيك — ٧٢

غرر فى انّ المعدوم ليس بشئ وشروع فى بعض احكام العدم والمعدوم — ٧٤

غرر فى عدم التمايز والعلّيّة فى الاعدام — ٧٧

غرر فى انّ المعدوم لايعاد بعينه — ٧٨

غرر فى دفع شبهة المعدوم المطلق — ٨١

غرر فى بيان مناط الصدق فى القضية — ٨٣

غرر فى الجعل — ٨٦

الفريدة الثانية فى الوجوب والامكان

غرر فى المواد الثلث — ٩٤

غرر فى انّها اعتباريّة — ٩٦

غرر فى بيان اقسام كل واحد من المواد الثلث — ٩٨

غرر فى ابحاث متعلقة بالامكان بعضها باصل الموضوع وبعضها باللواحق — ١٠٠

غرر فى بعض احكام الوجوب الغيرى — ١٠٦

غرر فى الامكان الاستعدادى — ١٠٨

الفريدة الثالثة فى القدم والحدوث

غرر فى تعريفهما وتقسيمهما — ١١٢

غرر فى مرجّح العالم — ١١٧

غرر فى اقسام السبق وهى ثمانية — ١١٨

غرر فى بعض احكام الاقسام — ١٢٠

غرر فى تعيين مافيه التقدم فى كل واحد منها — ١٢١

الفريدة الرابعة فى الفعل والقوة

غرر فى اقسامها — ١٢٤

الفريدة الخامسة فى المهية ولواحقها

غرر فى تعريفها وبعض احكامها — ١٢٨

غرر فى اعتبارات المهية — ١٣١

غرر فى بعض احكام اجزاء المهية — ١٣٤

غرر فى انّ حقيقة النوع فصله الاخير — ١٣٦

غرر فى ذكر الاقوال فى كيفية التركيب من الاجزاء الحدّية — ١٣٧

غرر فى خواص الاجزاء — ١٣٩

غرر فى انه لابد فى اجزاء المركب الحقيقى من الحاجة بينها — ١٤٠

غرر فی انّ التركيب بين المادّة والصورة اتحادی او انضمامی — ١٤١
غرر فی التشخّص — ١٤٢
غرر فی التميّز بين التميّز والتشخّص وبعض اللواحق — ١٤٣
الفريدة السادسة فی الوحدة والكثرة
غرر فی غنائهما عن التعريف الحقيقی — ١٤٦
غرر فی تقسيم الوحدة — ١٤٧
غرر فی الحمل — ١٥٠
غرر فی التقابل واقسامه — ١٥٣
الفريدة السابعة فی العلة والمعلول
غرر فی التعريف والتقسيم — ١١٦
غرر فی انّ اللائق بجنابه تعالیٰ ایّ اقسام الفاعل — ١٥٨
غرر فی انّ جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة فی النفس الانسانيّة — ١٥٩
غرر فی البحث عن الغاية — ١٦١
غرر فی دفع الشكوك عن الغاية — ١٦٢
غرر فی العلة الصورية — ١٦٦
غرر فی العلة المادية — ١٦٧
غرر فی احكام مشتركة بين العلل الاربع — ١٦٨
غرر فی بعض احكام العلة الجسمانية — ١٦٩
غرر فی احكام مشتركة بين العلة والمعلول — ١٧٠
المقصد الثانی فی الجوهر والعرض
الفريدة الاولی فی رسم الجوهر وذكر اقسامه
الفريدة الثانية فی رسم العرض وذكر اقسامه
الفريدة الثالثة فی البحث عن اقسام العرض

غرر فی الکم – ۱۸۰
غرر فی الکیف – ۱۸۲
غرر فی العلم – ۱۸٤
غرر فی الاعراض النسبیّة فمنها الاین والمتی – ۱۸٦

(Footnotes postscript)

1) Since such has been my main purpose, I have not dealt with the biographical aspect of Sabzawârî. For an excellent introductory work dealing with the life, work and thought of Sabzawârî, I would recommed the Persian Introduction to this present book by Professor Mehdî Mohaghegh, and for those who do not read Persian, Professor Seyyed Hossein Nasr's paper: "Renaissance in Iran, Ḥâjî Mullâ Hâdî Sabzawârî" in *A History of Muslim Philosophy,* vol. II, ed. by M.M. Sharif Wiesbaden, 1966).

POSTSCRIPT

In the present paper I have tried to outline the basic structure of Sabzawarian metaphysics. In so doing I have confined myself strictly to an analytic and partly historical exposition of the most fundamental of the key-terms in this metaphysical system.[1] It has been my intention also to bring to light the relevance of this kind of philosophy in the contemporary situation of world philosophy. It is not without interest to observe how unexpectedly close is this seemingly «medieval» and now outdated type of Eastern scholasticism to the recently developed doctrines of contemporary existentialist philosophers of the West such as Heidegger and Sartre.

Furthermore, it is my firm conviction that the time has come when the custodians of the philosophical wisdom of the East must begin making a conscious and systematic effort to contribute positively to the growth and development of world philosophy. For the achievement of that purpose, however, Easterners must themselves reflect upon their own philosophical heritage deeply and analytically, bring out of the darkness of the past whatever is of contemporary relevance, and present their findings in a way suitable for the present-day intellectual situation. I should be happy if this paper were accepted as a modest contribution toward the hoped-for philosophical convergence of the East and the West.

19 July, 1968, in Japan

the metaphysical reality of "light" from the ordinary sensible light. The latter can only be a metaphor for the former.

23) This and the following paragraphs concerning the triple division are based on Ṭûsî's *Commentary* upon Avicenna's *al-Ishârât wa-al Tanbîhât*, 229-230, and Quṭb al-Dîn al-Râzî's *Muḥâkamât* found in the Teheran editions of *al-Ishârât*, I, (Haydarî, 1377 A.H.) pp. 75-76.

24) *Sharḥ-i Manẓûmah*, v. 3.

25) Cf. Âshtiyânî: *op. cit.*, p. 157, 193.

is called by that name. It has still other names: the "universal unit" *(fard kullî)*, and "absolute unit" *(fard muṭlaq)*.

7) See a lucid exposition of this point in Muhammad Ridâ Sâlihî Kirmânî: *Wujûd az Naẓar-i Falâsifah-i Islâm*, I (Qum, n. d.) pp. 158-159.

8) This paragraph is based on Mullâ Ṣadrâ's explanation of this position in the *Mashâ'ir*, p. 28 §§ 71-72.

9) *Sharḥ-i Manẓûmah*, v. 36.

10) *Durar al-Farâ'id*, I, pp. 87-88.

11) This important technical term will be explained later.

12) cf. Amulî: *op. cit.*, p. 90.

13) The following explanation owes a great deal to a very clear exposition of the problem by Professor Muḥiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î in his *Ḥikmat-i Ilâhî*, pp. 10-11.

14) By the "light" they mean the supra-sensible, metaphysical Light, not the sensible light. The sensible light can only serve as a metaphor suitable for indicating the essential structure of the metaphysical Light as understood in the Suhrawardian sense.

15) *Theoremata de Esse et Essentia*, XIII (Louvain, Museum Lessianum, 1930) p. 78, quoted by W. Carlo, *op. cit.*, p. 61, n. 7.

16) *Sharḥ-i Manẓûmah*, ad. vv. 34-35.

17) *Mashâ'ir*, p. 8, § 12.

18) For a detailed explanation of the place occupied by this concept in Ibn 'Arabî's metaphysical system, see my work: *A Comparative Study of the Key Philosophical Terms in Sufism and Taoism, vol. I, Ibn 'Arabî* (Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966).

19) Cf. The Persian Commentary on the *Mashâ'ir* by Badî' al-Mulk Mîrzâ, in *Le live des pénétrations métaphysiques, op. cit.*, p. 90.

20) *Ḥikmat al-Ishrâq*, ed. Corbin, p. 113, §117:

ان النور هو الظاهر فی حقیقة نفسه المظهر لغیره بذاته.

21) *Ibid.*, p. 197, pp. 133-134.

22) As pointed out before, the adjective "real" serves to distinguish

«existence» pure and simple. For the human consciousness it is real Darkness. The Absolute at this highest stage has no condition, no qualification. It is the «unknown-unknowable», the Mystery of mysteries *(ghayb majhûl)*, the «hidden treasure» *(kanz makhfî)*.

Thus, in the metaphysical system of these Sûfîs, what constitutes the first stage of «existence» in the Pahlawî system is relegated to a subsidiary place, whereas, the stage of the «non-conditioned», the second stage according to the Pahlawî philosophers, is placed at the highest point of the hierarchy. The Sûfî view implies a peculiar understanding of the term «non-conditioned». They take the term to mean absolutely «non-conditioned» thus denying even the condition of being «non-conditioned». The concept of «non-conditioned» understood in this way constitutes the very source of the triple division into «negatively-conditioned», «non-conditioned» — as understood in the ordinary sense — and «conditioned-by-something». «Unfolded existence» can, in this view, only be «existence as non-conditioned», understood in the ordinary sense, that is, «existence» as conditioned at least by being «non-conditioned».

(Footnotes, Section 7)

1) *Mashâ'ir* p. 24, § 57.
2) *La nausée*, p. 160. "How I wish I could let myself go, forget myself, fall asleep. But I cannot, I am suffocating: existence penetrates me everywhere, through the eyes, through the nose, through the mouth ... And suddenly, all of a sudden, the veil is torn away, I have understood, I have seen".
3) *Ibid.*, pp. 161, 162.
4) *Ibid.*, pp. 161, 162.
5) *L'être et l'essence*, pp. 297-298.
6) Sometimes it is also called "absolute existence" *(wujûd muṭlaq)*, which, however, is very confusing because (a) too

With the light of His Face all things become illumined,
But in the presence of the light of His Face everything
else is but a shadow.

In this verse God Himself is understood as pure Existence. «His Face» refers to «unfolded existence». It is His *actus* as «light» which is «self-manifesting and which brings all else into manifestation.» That «all things become illumined by this light» refers to the fact that the «quiddities», which are in themselves *i'tibârî* and non-existent, become apparent to our eyes as «existents» by dint of the activity of the «light». Their real status, however, is indicated by the symbol of «shadow».

Before bringing this section to a close, one more important point must be mentioned.[25] Against the view of the Pahlawî philosophers who recognize in «existence as negatively-conditioned» the highest stage of «existence», i. e. the Absolute or God, many of the leading Sûffîs take a different position in their metaphysical doctrines. «Existence as negatively-conditioned» *(wujûd bi sharṭ lâ)*, they argue, cannot be absolutely absolute, for it is *conditioned*, albeit negatively. It is pure «existence» with the negative condition that there be nothing else associated with it, that it not be determined by any possible determinations. In the eyes of the Sûffîs, «existence» at this stage is, thus, already determined. Instead of being the stage of absolute absoluteness, «existence as negatively-conditioned» is the stage of first determination.

The highest stage of «existence», in the Sûffîs' view, must be «existence as non-conditioned» *(wujûd lâ bi-sharṭ)*, i. e. «existence» having absolutely no condition, not even that of being absolute, and not even that of being «non-conditioned». The highest stage is the reality of

III «Existence» as «conditioned-by-something» *(al-wujûd bi-sharṭ shay')*

Thus the reality of «existence» has a structure of three different strata. The first stratum, which is «existence» itself having absolutely no association at all with anything other than itself, is theologically the very «essence» of God who absolutely transcends, and is absolutely distinguished from, the creature. God is Light itself, and for that very reason He is for the human consciousness utter Darkness. He is the eternally self-concealing God.

The second stratum, as we have seen, is «unfolded existence». It is comparable to a pure luminous radiation from the source of Light. The beam of light is still pure, i.e. simple; it is still a unitary reality. In addition, however, it contains in itself the capacity of overflowing and pouring out in all directions so that it may be channelled in infinitely diverse ways. Theologically this stratum is the self-revealing God.

The third stratum is «particular existence» *(wujûd khâṣṣ)* — more strictly we must use the plural form and say: «particular existences» *(wujûdât khâṣṣah)*. These particular «existences» are the actualized stages and degrees of «unfolded existence», the intrinsic modifications of the unitary reality of «existence». Each of these degrees, when considered by the human intellect as a self-subsistent independent entity, transforms itself into a «quiddity». The «quiddities» thus produced, however, are but like shadows if compared with «unfolded existence», which, again, is but a shadow if compared with the absolute reality of «existence». This relation among the three strata of «existence» is described symbolically by Sabzawârî in one of his verses:[24]

بنور وجهه استنار کل شئی ٭ و عند نور وجهه سواه غیئی .

Now we may apply this triple division to «existence». According to the Pahlawî philosophers, as we have repeatedly observed, «existence» is one single «reality» having various degrees and stages which differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, etc.. The highest stage, i.e. the Absolute in its transcendental absoluteness, is the reality of «existence» in the state of the «negatively-conditioned». The Absolute, in other words, is pure «existence», i.e., the reality of «existence» in its absolute purity, away from all possible determinations and limitations. It is «existence» in the state of pure and absolute transcendence.

In the next stage, that of the «non-conditioned», «existence» is in a state of free indetermination, ready to modify itself into any determinate form whatsoever. In this state it comprises *in potentia* all possible «existents» within the sphere of its unity. It is here that «existence» is unity and multiplicity at one and the same time. This is the stage of «unfolded existence» and the «breath of Mercifulness».

At the lowest stage, that of the «conditioned-by-something», «existence» appears as already determined this way and that. This ontological level is that of concrete individual «existents». The reality of «existence» here is at the farthest remove from its original transcendental purity, having become associated with something else, i.e. with «quiddities».

As a result of this discussion we obtain the following hierarchy of the stages of «existence» according to the Pahlawî philosophers:

I «Existence» as «negatively-conditioned» *(al-wujûd bi-sharṭ lâ)*

II «Existence» as «non-conditioned» *(al-wujûd lâ bi-sharṭ)*

tioned-by-something».

A «quiddity» in the state of the «negatively-conditioned» *(bi-sharṭ lâ)* is a «quiddity» considered in its purity; a state in which everything else, including even the «existence» of the «quiddity», whether external or mental, is eliminated from the consciousness. The «quiddity» *qua* itself, as, for example, the concept of «animal» *qua* «animal», alone is represented in the mind, with nothing else associated with it. If we relate some other concept to a «quiddity» in a pure state, for example, the concept of «rational», the result can only be a combination of two different and independent elements. The original concept cannot then be predicated of the composite. «Animal» plus «rational» is something more than pure «animal», and the latter is not predicable of the former.[23]

In the state of the «non-conditioned» *(lâ bi-sharṭ)*, a «quiddity» is represented in an ambiguous or totally indeterminate way. A «quiddity» in this state is free; it may or may not be associated with something else. If we relate some other concept to a «quiddity» in such a state of indetermination, the resulting combination is a perfect unity. The original concept can still be predicated of this unity. «Animal» plus «rational» is «man»; and «animal», of course, is predicable of «man». A «quiddity» at this stage is in itself not yet actualized or specified; it is yet indeterminate so that it can be predicated of many different things.

In the state of «conditioned-by-something», a «quiddity» is considered already to be associated with some other concept; e.g. «animal» plus «rational». «Animal» in this state is considered as already actualized and specified. That is to say, «animal» here is not considered *qua* «animal»; rather it is «animal» in so far as it is associated with «rational», i.e., *qua* «man».

in various degrees and stages.

The next problem to consider concerning the structure of the reality of «existence» has to do with the position of the Absolute, or God, in the Pahlawî system of metaphysics. Since, in this system, the reality of «existence» is one single reality diversified into multiplicity by its own intrinsic degrees and determinations, the highest degree must necessarily be the place of the Absolute. Even the lowest degree, however, is an intrinsic limitation of the same «reality». Between the highest and the lowest there is an uninterrupted line of continuance. Is there then no essential difference between the Absolute, i.e. the Necessary Existent, and the possible «existents»? In order to give a proper answer to this question from the particular viewpoint of the Pahlawî philosophers, we must first offer a preliminary explanation of three important technical terms: *bi-sharṭ lâ* «negatively-conditioned», *lâ bi-sharṭ* «non-conditioned», and *bi-sharṭ shay'* «conditioned-by-something».

Properly speaking, these concepts belong to the sphere of «quiddity», not to the sphere of «existence». Nevertheless, they are relevant to the latter sphere also in Pahlawî metaphysics, for, as Sabzawârî himself declares, the Pahlawî philosophers apply this triple division to the reality of «existence», in accordance with the tradition of the «tasting of theosophy». We shall first give a brief explanation of this triple division in its own proper field, i.e. on the level of «quiddity».

Every «quiddity» can be considered in three different aspects: (1) as «purified» *(mujarradah)* or «negatively-conditioned», (2) as «absolute» *(muṭlaqah)* or «non-conditioned», and (3) as «mixed» *(makhlûṭah)* or «condi-

The second point to be considered is the fact that Sabzawārî in the above-quoted passage identifies «existence» with «light». He evidently owes this conception of «light» as the metaphysical reality to the Master of the Illuminationists, Suhrawardî. Historically, this fact is of prime importance because, as we have seen earlier, Suhrawardî is the greatest representative of those who maintain the *i'tibârî*-ness of «existence».

Suhrawardî's position concerning «existence» is complicated by the fact that, although he categorically denies all objective reality to «existence», he transfers, so to speak, what he denies to «existence» to the metaphysical reality of «light». The nature of metaphysical «light» as «that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation»[20] and its «analogical» *(tashkîkî)* structure[21] effectively erase the line of demarcation between the Suhrawardian «light» and the reality of «existence» as understood by a Pahlawî philosopher. Otherwise expressed, the «real light» *(nûr ḥaqîqî)* in the technical terminology of the Illuminationists[22] is identical with the «reality of existence» *(ḥaqîqatu-l-wujûd)* in the terminology of the Pahlawî philosophers. The only difference between the two positions is due to the two different ways in which the absolute metaphysical reality is experienced. Whether absolute reality is experienced as pure «existence» or pure «light», the experience itself is essentially of a gnostic nature. Those who make «existence» the foundation of their philosophizing belong to the tradition of Ibn 'Arabî, while those who emphasize «light» as the basic category are of the Suhrawardian tradition. Historically, Mullâ Ṣadrâ forms the point of convergence of these two theosophic traditions in Islam. The result of the convergence in the Pahlawî school of philosophy is the idea that «existence» is a «luminous reality» *(ḥaqîqah nûrânîyah)* which manifests itelf

tualizes the sphere of multiplicity. At this stage, all «existents» in their vital effervescence and luxuriance come into his sight and fill it up. His sight is no longer restricted to pure Existence. An infinite number of various and variegated things are witnessed. None of these things, however, lies outside the «comprehensiveness» of «existence», because nothing can «appear». nothing can be actualized, except by dint of «existence». In this sense all these things are comprised within the one single reality of «existence».

Thus a man «deeply versed in knowledge» witnesses, with his two eyes combined, the metaphysical secret of *coincidentia oppositorum*. He sees the reality at once as one and as many. The philosophical outcome of such an experience is the view that «existence» is one single reality of a nature that it «descends» *(tanazzul)* from the stage of its original purity into various stages of limitation and determination. In this latter aspect among the mystics it is called the «breath of Mercifulness», i.e., the breath of the existential Mercy of the Absolute. It is called «breath», because it is comparable in its formal structure to human breath.[19] Human breath in the process of producing various phonemes is originally a simple neutral voice having no determined forms in itself. As it passes through the vocal organs, it is variously articulated into particular sounds in such a way that the latter form various words. In a similar way, «existence» in its absoluteness is pure «appearance» with no determinations; it is a pure «light» without any color whatsoever. As it «descends» into various stages, the one single reality is continuously determined in various ways and finally brings to light the world of multiplicity. Since, however, all these stages are but intrinsic limitations of the selfsame reality, the observed multiplicity is ultimately reducible to the original unity.

with regard to its «particulars». In the first and the second case, the two terms of the relation must both be already «existent», and the third case is impossible unless the reality of «existence» be a «natural unversal», i.e. a «quiddity».

How, then, are we to understand the real structure of the comprehensiveness of «existence»? It is to be understood, as observed earlier, as a *coincidentia oppositorum:* the reality of «existence» is one and yet many; many and yet one. As such, it requires for its subjective realization a particular kind of «existential» intution such as has been explained at the outset of this section in connection with the Sartrian experience of «existence». Mullâ Ṣadrâ[17] clearly states that the truth about this comprehensiveness is revealed only to «those who are deeply versed in knowledge» *(Qur'ân,* III: 15), i.e. to mystics or gnostics. It is to this aspect of «existence» that the above-mentioned expression: «ever-spreading existence», or «unfolded existence» *(wujûd munbasiṭ)* refers. In the mystical terminology of Ibn 'Arabî, it is also called the «breath of Mercifulness» *(nafas raḥmânî).*[18]

A man «who is deeply versed in knowledge» is said to have two different eyes. With one of his eyes, he sees the reality of «existence» in its absolute purity. In that high spiritual state which is attainable only in deep contemplation, all things, all existents, without a single exception, disappear from his ken. Nothing remains except the dazzling simplicity of the «luminous reality» of pure Existence. There remains no longer any place for even talking about «comprehensiveness», or about the relation between that which comprises and that which is comprised.

With the other eye he sees at the same time the limitless variety of things. The activity of this second eye ac-

so that weakness does not prevent a weak degree from being a «light»; nor are intensity and moderation essential conditions or constituent factors of a particular degree except in the sense of being something which does not remain outside of «light»; nor do they prevent (it from being a «light»). Thus a strong «light» *is* a «light» just as much as a moderate one is a «light». Likewise, a weak light is yet a light.

The «light» thus has a wide expanse with regard to its various non-composite degrees, and each of these degrees also has an expanse with regard to its relation to its various recipients.

In exactly the same way, the reality of «existence» has various degrees in terms of intensity and weakness, priority and posteriority, etc., in its very reality. Every degree of «existence» is non-composite. It is not the case that a strong degree of «existence» is a composite formed by its reality plus intensity. Likewise, a weak degree is nothing but «existence», the weakness being of the nature of «non-existence»; (it is) like a weak «light», which is not composed of «light» and «darkness», for the latter is simply non-existent.

Two points in this passage deserve special attention. The first is the statement that the reality of «existence» has a wide expanse. It refers to the universal comprehensiveness *(shumûl)* or all-inclusive nature of «existence». The reality of «existence» is absolutely one, and yet this unitary reality comprises all things without exception. The nature of this «comprehensiveness» is peculiar. It is not (1) the comprehensiveness of a «whole» with regard to its «parts». Nor is it (2) the comprehensiveness of one body with regard to another body, like a cup containing water. Nor, again, is it (3) the comprehensiveness of a «universal»

the principle of «quiddity» and *existent* by the principle of «existence». As we have already seen, such a view must regard «quiddities» *qua* recipients of «existence» as self-subsistent, and as existing in some mysterious way before they receive the influx of «existence». The Pahlawî position, on the contrary, does not admit the self- subsistence of «quiddities» as secondary causes. All «quiddities» in this view are devoid of external reality; the reality they manifest to our eyes is only a pseudo-reality. We need not repeat the argument here since this point has already been discussed toward the end of the foregoing Section.

The position taken by the Pahlawî philosophers is described by Sabzawârî in the following way.[16]

> «Existence» according to the Pahlawî philosophers is a «reality» characterized by «analogical gradation» and comprising various degrees ... that vary like the real (i.e. supra-sensible) Light which, in fact, is the same as the reality of «existence» because «light» (in general) is that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation. This is precisely the characteristic of the reality of «existence», for it is of the very nature of the latter that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. The word «others» in this context refers to all «quiddities»....
> («Existence»-Light in this sense) resembles sensible light which is also an analogically graded entity having various degrees as it becomes strong or weak .... The basic characteristic of «light» (whether sensible or metaphysical) is that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. This characteristic is actualized in every degree of «light» and «shadow»,

The words of the Pahlawî philosophers must be understood in the sense just explained when they assert that «existence» is one single «reality» possessed of an infinite number of degrees and stages. These degrees or stages have some kind of reality because in the last analysis they are intrinsic modalites of the reality of «existence» itself. When the human intellect works upon them and conceptualizes them into «quiddities», they are transformed into pure «mental aspects» *(i'tibârât)*. Since the Pahlawî philosophers, as we shall see, completely identify «existence» with «light»,[14] they call multiplicity in terms of intensity-weakness etc. «luminous multiplicity» *(kathrah nûrânîyah)*, in contrast to multiplicity in terms of «quiddities» which the call the «multiplicity of darkness» *(kathrah ẓulmânîyah)*. This latter kind of multiplicity is associated with darkness, i.e. lack of light, because it arises in a region far removed from the reality of «existence».

This understanding of «multiplicity» makes it possible to draw a clear and sharp line of demarcation between the metaphysical system of the Pahlawî philosophers and another system which is *formally* similar but internally of quite a different structure, as, for instance, the doctrine of Giles of Rome in the West. The basic thesis of Giles of Rome is as follows: «Existence» is one and uniform, and it is diversified by «quiddities». Superficially considered, this thesis seems to be quite the same as the basic thesis of Sabzawârî. Both agree in asserting the fundamental unity of «existence» and in recognizing the principle of diversity in «quiddity». The resemblance is merely superficial, however, for Giles of Rome maintains a *real* distinction between «existence» and «quiddity». *Omne . . . habet essentiam realiter differentem ab esse, et per aliud est ens et per aliud existens:*[15] that is, everything has «quiddity» really differing from «existence»; everything is *something* by

of diversity among its manifestations. An example is provided by the concept of «being-existent» as it is predicated of Adam, Noah, Moses and Jesus, who in spite of «being-existent» were also in the relation of priority-posteriority. The difference among these prophets in regard to the time of their appearance is not caused by their «being-existent» itself, but by the nature of time which permits of priority and posteriority.

The importance of this distinction between the two kinds of «analogicity» lies in the fact that the «analogicity» of the *concept* of «existence» is of the second kind, while that of the *reality* of «existence» is of the first. This difference is due to the fact that a «concept» can only be a principle of identity and agreement and can never act as the differentiating principle of the objects to which it is applied. Thus the concept of «existence» can and does bring together all the different and disparate things in the world into one class in which they are reduced to a level of ontological indiscrimination. It is incapable, however, of differentiating them from one another.

The reality of «existence», on the contrary, not only acts as the principle of identity and unity of all existent «realities», but it is at the same time the very principle by which they differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, and (non-temporal) priority-posteriority. All these differences are nothing other than intrinsic modalites of the same reality, «existence». It must be so, because in the extra-mental world anything other than the reality of «existence» is sheer «non-existence» or «nothing». «Non-existence» or «nothing» can act neither as the principle of unity nor as the principle of multiplicity.

posteriority, and of a «substance» and its «accident» by way of intensity-weakness. Likewise, the reality of «existence» is also of an «analogical» structure. According to the Pahlawî philosophers, the reality of «existence» as it appears in the Absolute is clearly different from its reality as it appears in other «possible» existents. In the former the reality is «more intense» and «prior», while in the latter it is «weaker» and «posterior». In the same way, the reality of «existence» as it appears in a non-material being is «stronger» than the same reality as it appears in a material being.

«Analogicity»[13] is technically divided into two kinds: (1) «analogicity» in a specialized sense *(tashkîk khâṣṣî)* and (2) «analogicity» in a popular (i.e. non-specialized) sense *(tashkîk 'âmmî)*.

The first kind of «analogicity» is realized when the one single reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, happens at the very same time to be the cause of the diversity among its particular manifestations. For example, one and the same concept of «number» is truthfully predicable of both 2 and 2000 with a certain diffrence. The principle of identity uniting 2 and 2000 is «number», just as the principle of difference between them is also «number». For another example: the light of the sun, of the moon, of a lamp, and of a firefly is one single reality of light; yet, it is actualized in each of them differently. They differ from one anouther by the very same reality which makes them identical with each other.

The second kind of «analogicity» is actualized when the reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, does not act as the principle

grades and stages of the one single «reality». This will suffice for our discussion of the aspect of sameness.

We began from the observation that the concept of «existence» remains one and the same whatever may be the object to which it is applied. From this premise we have concluded that the corresponding reality of «existence» must also be one single «reality» despite the infinitely various forms in which it appears to our eyes. But is the «oneness» here in question an ordinary straightforward oneness? In other words, is the predicate-concept «existent» predicable of God and a table, for example, in exactly the same sense with no difference at all? Or is a substance (e. g. man) existent in the extra-mental world in exactly the same way as an accident (e. g. the quality «whiteness»)? The answer given to this question by the Pahlawî thinkers constitutes their most basic philosophical thesis.

The gist of their answer may be formulated in a very simple way as follows: The «oneness» here in question is not an ordinary straightforward oneness, rather it is an analogical, i. e. graded, oneness. In order that we may understand this answer in a proper way, we must have a clear idea of the technical meaning of «analogicity» or «analogical gradation» *(tashkîk)*.

Generally speaking, *tashkîk* is realized whenever one single «universal» is predicable of its «particulars» in varying grades or degrees, or whenever one single reality actualizes itself in a number of things in varying degrees. Looked at from this point of view, the above statement that the concept of «existence» is one and the same in all cases must be modified. The concept of «existence» must rather be said to be «analogically» one, because it is predicable of a «cause» and its effect («caused») by way of priority-

physics, and it constitutes the foremost distinguishing mark of the Pahlawî school of philosophy.

There are two mutually opposed aspects to «analogical gradation»: the aspect of sameness and the aspect of distinction. We have already seen the first of these two aspects in relation to the notion or concept of «existence».

The notion or concept of «existence» is essentially one; it is common to all things in the sense that it is applicable to all without discrimination. A «man», for example, can be said to «exist» in just the same way as a «stone» is said to «exist». The concept of «existence» which our intellect draws from an actually existent man by the process of abstraction is completely identical with the concept of «existence» which it abstracts from an actually existent stone, tree, table, or anything else.

Since the concept of «existence» is one, its extramental referent, i. e., the corresponding reality of «existence» must also be one, because it is evident that one single concept is not obtainable from a number of «realities» which are totally different from each other. «Existence» *in concreto* is one single «reality» comprehensive of everything and pervading all things. These latter appear to our eyes as *many* different things, but this ontological multiplicity is, as we have just seen, something of a mirage which deceives our eyes and prevents us from perceiving the objective reality. A man with an eye to see will look through the veil of multiplicity and perceive behind everything one single reality of «existence». He will perceive that the «reality» behind the veil of many different things is «pure existence» *(ṣirf al-wujûd)* having not even a trace of multiplicity, and that the «quiddities» which are the cause of this seeming diversity of things are but different

all of them serves as a thread that gathers together all the dispersed reflections into a unity. If attention were paid only to the disparate individual reflections in their very diversity, their real status could never be known.
Similarly, if we view particular «existences» in their relation to the unique reality of «existence» in terms of an «illuminative relation», that is, if we consider them as so many «effluences» *(ishrâqât)* of the Absolute Light which is the reality of «existence», we shall notice that the latter itself appears in the very appearances of these individual lights. If, however, we view particular «existences» as independent and self-subsisting entities without any relation to their source, their real ontological status will inevitably escape our grasp, because «being-related-to», which we have earlier called «need» or «poverty», forms an essential constituent of these «existences».

Thus, particular «existences» are not entirely devoid of reality. They *are* «real». Their reality consists in their being rays of the metaphysical Sun, and in their being «pure relations» *(rawâbiṭ maḥḍah),* not in their being independent entities *having* relations to their source.

This observation about the ontological status of particular «existences» leads immediately to the thesis that «existence» is one single «reality» possessed of varying grades and stages in terms of intensity and weakness, perfection and deficiency, priority and posteriority, etc.. These differences do not compromise the original unity of the reality of «existence», because that by which they differ from one another is precisely that by which they are unified. Here in concise form is the doctrine of the «analogical gradation» of «existence».

As Sabzawârî remarks, the «analogical gradation» of «existence» is, one of the most basic problems of meta-

Like the doctrine attributed to the «tasting of theosophy», the Pahlawî doctrine recognizes that the «existents» are existent through a relation to the absolute reality of «existence». The «relation» is here understood in a very peculiar way, however, for the Pahlawî philosophers consider the three constituent terms of this relation — (1) the object related, (2) the object to which the object (1) is related, and (3) the relation itself — to be one and the same. More concretely, (1) the particular «existences» or all possible things (2), the absolute reality of «existence» or the Absolute itself and (3) the «unfolded existence», which is the «illuminative» act of the Absolute, are all three one single «existence».

Sabzawârî in his *Commentary* on Mullâ Ṣadrâ's *Kitâb al-Asfâr* explains this peculiar situation by a metaphor.[12] Suppose, he says, that a man is standing in front of many mirrors. In each of the mirrors the same man and the same humanity, i. e. the «quiddity» of man, or «being-man», are observable. Both «man» and «humanity» are diversified; there are as many men and humanities as there are mirrors. Yet in their very multiplicity and diversity they are but one single «reality», in so far as they are only reflections having no reality of their own. A reflection of something, taken in itself *qua* reflection, is «nothing». It has a kind of pseudo-reality as a means by which we may observe the real object of which it is a reflection. If the reflection is considered in itself independently of the real object, it does not «reflect» the object; nor does it «imitate» the object. Rather it acts as a veil obstructing our vision of the object.

All the mirrors reflect one and the same object in varying forms, each according to its shape, size, color, glossiness, etc. The appearance of the original object in

particular, real «existence» of its own, i. e. «existence» at stage (d). The unique reality of «existence» is never really diversified by various «quiddities» being related thereto.

Thus the doctrine upheld by this group of thinkers is the thesis of the unity of «existence» and multiplicity of «existents». This is a position also taken by some theologians. It was Jalâl al-Dîn al-Dawwânî who recognized therein the influence of mysticism and attributed the position to the «tasting of theosophy».

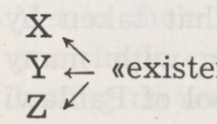
Sabzawârî, however, thinks that this doctrine does not represent the «tasting of theosophy» in its true form, for it stands on the assumption that both «existence» and «quiddity» are fundamentally real. That is to say, the doctrine recognizes in the domain of actuality two parallel roots or bases. The «tasting of theosophy» in its authentic form, he says, must admit only one single root or basis in the domain of actuality. It must, in other words, stand on the thesis of «existence» alone being fundamentally real and «quiddity» being something mentally posited.

The last position to be considered is that taken by Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî who, together with many others, constitute what is known as the school of Pahlawî philosophers, *al-fahlawîyûn*. The gist of their contention may be represented by stating that both «existence» and «existent» are «one» and at the same time «many» — a sort of metaphysical *coincidentia oppositorum* — multiplicity being unity, and unity being multiplicity. Both «existence» and «existent», in the view of Sabzawârî, are infinitely manifold and diversified, and yet they are, in their very being-many, one single «reality». This *coincidentia oppositorum* is realized through the above-mentioned «analogical gradation» of «existence».

not at stage (d). These «portions» share some common accidental properties by which they are identical in somewhat the same way as the whiteness of this ivory and of that ivory and of a third ivory, etc., are identical in the external world. But in reality they cannot go beyond the sphere of concepts. What really corresponds to them in the external world is the multiplicity of «existents», i. e. «quiddities» which, according to this view, are real, not *i'tibârî*.

These really existent «quiddities» are essentially and completely different from each other, having no unity at all among themselves. How then can «existence» be equally predicable of them, so that we can say they are all «existent»?

To this question the thinkers of this school answer that when we say: «X is existent», «Z is existent», etc., the meaning of the predication is simply that X, Y, and Z, which are *real* «quiddities», are related to the unique reality of «existence», each separately; and that this relation is merely accidental.



Their relation to existence is comparable to the external and accidental relation which subsists between a man who sells fruit and the fruit, or a man who by profession catches fish and the fish. A man who catches fish is in himself simply a man, nothing else. *Qua* man, he has no internal relationship with the fish he catches and sells. The relation between them is one of occupation or business, but because of this peculiar relation, the man is called a «fisher man» which is a name derived from «fish». In just the same way, a «quiddity» is said to be «existent», which is a derivation from «existence», by dint of such an accidental relation, not because it has a

they go on to say, «existence» in all its many phenomenal forms is no less «necessary» than «existence» considered at the stage of absolute transcendence. The only difference between transcendental «existence» and the phenomenal «existences» consists in the fact that the latter are in need of the former, or we should say, they *are* the need of transcendental «existence» itself. This metaphysical «need» (*faqr*, lit. «poverty», «want») does not contradict their «being-necessary», because in the last analysis it is nothing more than their requirement for the «reality» of transcendental «existence». As we shall see presently, this position stands closest to the position taken by the school of the Pahlawî philosophers, to which Sabzawârî belongs as an important member.

Next to be considered is the position ascribed to the so-called school of the «tasting of theosophy» (*dhawq al-ta'alluh*). This is a position represented by several great thinkers including Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (d. 1501/1503) of the school of Suhrawardî, Mîr Dâmâd (d. 1631), the famous teacher of Mullâ Ṣadrâ, and Mullâ Ṣadrâ himself in his youth. According to this view, «existence» in the extra-mental world has only one single «reality» in which there is absolutely no multiplicity, neither in terms of species nor in terms of individuals, nor even in terms of degrees and stages. This single «reality» is the only external entity which corresponds to the concept of «existence». Apart from it, the concept of «existence» finds no real object to which it may apply in the extra-mental world. Theologically speaking, this «reality» is God, the Absolute. All the so-called non-absolute, i. e. possible, «existences» are not real entities; they are no more than conceptual «portions» of «existence». In other words they are «existence» at stage (b) according to the above-given scheme,

only one of these independent and self-subsistent entities, albeit a very special one because it is «necessary». On this understanding there is no unifying thread running through all things in the world. The world of Being consists of an infinity of separate entities that have nothing in common among themselves. It goes without saying that this view is diametrically opposed to the thesis of the «analogical gradation» of «existence». Sabzawârî ascribes this doctrine to a group of the Peripatetic philosophers.[9]

Quite opposite to the thesis of the multiplicity of «existence» and «existent» is the thesis of the unity both of «existence» and «existent», which is held by the Sufis. Shaykh Muḥammad Taqî Âmulî[10] divides the Sûfîs into two groups relative to this problem. The first group, which Âmulî calls the «ignorant» among the Sûfîs, hold that there is but one single «reality» in the extra-mental world corresponding to the concept of «existence». This unique entity, they assert, directly takes on various and variegated phenomenal forms without any gradation. In the sky it is sky, in the earth it is earth, and in the table it is table, etc. These phenomenal forms are for us the «reality» of «existence». Since, however, the phenomenal forms are in fact but of an *i'tibârî* nature — i.e. they *are* for us, but are nothing in themselves — their multiplicity does not in any way compromise the original unity of the «reality».

The second group is represented, as Âmulî says, by the great Sûfîs who take the position that «existence» does have a «reality» quite apart from its various phenomenal forms. «Existence» at this absolute stage they call «existence» in the state of the «negatively conditioned» *(bi-sharṭ lâ)*.[11] They mean to indicate «existence» in its absolute purity, it being associated with nothing else. Nevertheless,

mental world that stands opposed to «existence» — for it is in itself «nothing», being itself only mentally elaborated out of a particular limit or stage of «existence» — it is evident that «something limited» or «determined» is not exactly the same as the «determining limit». In our present case, the object limited is «existence», and «quiddity» is its «determining limit». Thus «quiddity», which, if considered in itself, is «nothing», nonetheless, in so far as it is considered as the «determining limit», is different from «existence» which it delimits and specializes.[7]

With regard to the four stages of «existence» thus established, various thinkers or schools take various positions.

There are those who, like the famous Shî'î philosopher of the fifteenth century Ṣadr al-Dîn al-Dashtakî (d. 1497), altogether deny the *reality* of «existence», whether mental or extra-mental[8]. They recognize only stages (a) and (b). For them «existence» is nothing more than a product of a subjective attitude by which the mind lays hold of concrete things, i.e. and *i'tibâr* pure and simple. In the view of these thinkers, when the predicate derived from «existence», i. e. «existent» *(mawjûd),* is truthfully predicated of something, it means simply that the concept of «existent» is unified with that thing; it does not mean that the source of derivation, i. e. «existence», really subsists in the thing.

Concerning, again, the level of the external reality, there are those who maintain the real multiplicity of «existence», not only of «existents». «Existence» for them is «realities» *(ḥaqâ'iq* pl. of *ḥaqîqah)* each of which is a completely independent entity. All «existences» differ from one another totally and essentially; they are not different from each other only through specific differences or by individualizing properties. Furthermore, the Absolute is

«Existence» at this stage is still a «unity»; it is not yet actually diversified, but it is ready to be diversified; it is a «unity» comprising in itself «multiplicity». It is also known as *wujûd munbasiṭ*, i.e. «ever-spreading existence» or «unfolded existence». «Existence» shows itself here as a «reality» having in itself an infinite number of degrees and stages *(marâtib)*. «Existence» can be considered at a still higher metaphysical level, but at that level, which is the highest, «existence» is, as Ibn 'Arabî says, absolutely unknown and unknowable, a Mystery about which nothing can be said except negatively.

The fourth (d) is the stage at which the original unity of the reality of «existence» appears diversified in manifold forms. These are the «particular units» *(afrâd khâṣṣah)*, each one of which is a concrete «existent» actualized in the world of external reality. In the view of those who maintain the principality of «existence», they are properly to be regarded as «particular existences», or, as Sabzawârî says, as the various «particular aspects of existence», because they are nothing other than intrinsic limitations and determinations of the single all-inclusive reality of «existence».

Against the Ash'arîyah theologians who refuse to recognize any distinction, whether conceptual or extramental, the philosophers belonging to the school of the principality of «existence» assert that at all four of these stages, «existence» is different and distinguishable from «quiddity». It requires very little effort to see that at stages (a) and (b), that is, in the sphere of concepts, «existence» and «quiddity» are not identical. Even, however, in the sphere of external reality, that is, at stages (c) and (d), the two are distinguishable from one another. Although «quiddity», in their view, is nothing actual in the extra-

present paper. It is a concept of the widest extension, being applicable to all things without discrimination. «Existence» at this stage is represented in the mind in its absolute simplicity, without any determination whatsoever, whether intrinsic or extrinsic. It is evident that «existence» thus understood is completely different from «quiddity». For the *conce t* of «existence» is «existence»; it could be nothing else. The same is true of «quiddity». The Ash'arîyah theologians, however, who maintain the complete identity of «existence» and «quiddity», assert that even at this conceptual stage, there is no distinction to be made between the two; that the fact is that one and the same concept is sometimes expressed by the word «quiddity» and sometimes by «existence».

The second (b) which is also called «determined existence» *(wujûd muqayyad)*, is the general concept of «existence» (a) as particularized and determined by a «quiddity», to which it is related in such a way that the «relation» is considered an integral part of the concept, to the exclusion of the «quiddity» itself; for instance the concept of the «existence-of» (man), the «existence-of» (horse), the «existence-of» (table), etc.. The distinguishing mark of «existence» at this stage is that it contains within its semantic sphere the concept of «relation» as an inseparable element *(ma'nâ ḥarfî)*.

With the third (c), which is called «general unit» *(fard 'âmm)*,[6] we step into the sphere of the reality, as opposed to the notion, of «existence». The adjective «general» *('âmm)* in this particular phrase means «all-comprehensive» or «all-inclusive». It refers to the totality of all external existential realities considered in their original state of unity. In the terminology of Ibn 'Arabî's metaphysics it is the self-manifesting aspect of the Absolute.

by «quiddities» and transformed into various things. The metaphysics of a Mullâ Ṣadrâ or a Sabzawârî is a philosophical world-view that has its deep root in this kind of metaphysical experience. Whether it be a «descending ecstasis» or «ascending ecstasis», the content of the metaphysical experience as the immediate presence of the reality of «existence» is capable of furnishing a solid basis on which one can build a whole philosophical world-view.

In order to locate exactly the reality of «existence» in such a world-view, let us start from the very beginning. We begin by distinguishing between the *notion* (or *concept)* of «existence» and the *reality* of «existence». Each of these two is again bifurcated, so that we obtain a system composed of four basic terms.

I) The notion of "existence"
- (a) "absolute existence" *(wujûd muṭlaq)*
- (b) "portion of existence" *(ḥiṣṣah,* pl. *ḥiṣaṣ)*

II) The reality of "existence"
- (c) "general unit" *(fard ʿâmm)*
- (d) "particular unit" *(fard khâṣṣ,* pl. *afrâd khâṣṣah)*

The word «existence» is used in these four meanings which must be clearly kept apart from one another whenever we endeavor to analyze the structure of «existence».

The first (a) is the «self-evident», primary concept of «existence», which we elucidated in the first part of the

thinking of it, I was, I am sure now, thinking nothing; my head was empty except that there was just one word «to be».

Or else I may have been thinking ..... how could I explain it? I was thinking of *belonging*. I was telling myself that the sea belonged to the class of green objects, or that green was one of the qualities of the sea.

Even while looking at things, I was far far away from imagining that they existed. They all looked to me like scenery. I used to take them up in my hands, they served me as tools, I foresaw their resistance. All this happened, however, on the surface. If anyone had asked me what existence was, I would have answered in all sincerity that it was nothing, just an empty form which was added to things from the outside without bringing about any change in their nature. But then, all of a sudden, there it was; it was as clear as day. Existence had suddenly unveiled itself. It had lost its innocent-looking face of an abstract category. It revealed itself as the very paste of things. That root of the tree had been kneaded into existence.

Sartre in this passage describes his own personal encounter with the reality of «existence». One could scarcely hope for a more forceful and vivid description of this kind of experience. The experience of «existence» here described may be, as Professor Étienne Gilson says,[5] a «descending ecstasis» *(une extase vers le bas)*. It may well be, as he says too, a «diabolic mysticism» *(mystique diabolique)* as opposed to the «divine mysticism» *(mystique divine)* of Catholicism. It is, nevertheless, a precious record of the immediate experience of «existence» as it reveals itself in its crude original nakedness before it is modified

d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu.[2]

He is in the park sitting on a bench. A huge chestnut tree is there just in front of him, with its knotty root sunk into the ground under the bench. Suddenly the consciousness that it is the root of a tree disappears. All words disappear, and together with them the significance of things, their ways of usage, the feeble points of reference which men have traced on the surface of things. He *sees* only soft, monstrous masses, in utter disorder, naked in a frightful obscene nakedness.[3]

It is of importance that at this moment «all words disappear». Language is of an «essentialist» nature. Each word fixes and consolidates a particular «essence» or «quiddity» out of the limitless mass of «existence». Once a portion of «existence» is given the name «table», for instance, it acquires the «table-ness», i.e. the «quiddity» of table; the «table-ness» determines its special use; and it is given a significance. The «quiddities» thus created serve as an insulating screen between us and our immediate vision of the all-pervading «existence».

He goes on to say:[4]

> The experience left me breathless. Never, until these last few days had I realized what is meant by the verb «to exist». I was just like the others, like the people strolling along the seashore, all dressed up in their Sunday best. I used to say like them: «The sea *is* green», «That white point up there *is* a seagull»; but I did not have the consciousness that it existed, and that the seagull was an «existing seagull».
> Ordinarily, existence remains hidden. It is there, around us, in us, it is *us;* we cannot say two words without mentioning it. Nevertheless, one cannot touch it by any means. Even when I believed that I was

mediate witnessing». Only when one has experienced this does the concrete «reality» of «existence» become absolutely indubitable.

The above is said in answer to Suhrawardî's criticism that the «existence» of «existence» is liable to be doubted even after the «existence» of something has been represented in the mind.

However, the experience of the «illuminative presence» which is the only way of access to the reality of «existence» is not within the capability of everyone. It is an unusual experience, a kind of mystical intuition, a vision that flashes upon the mind in moments of an extraordinary spiritual tension which is sometimes actualized after a long period of concentrated training or by dint of an inborn capacity. It is not for everybody to have such an experience.

That the experience of the «illuminative presence» is rarely obtainable may more easily be understood if we reformulate the problem in the ordinary terminology of monotheistic religions. To know the reality of «existence», even if it is only a matter of catching a fleeting glimpse of it, is equivalent in a monotheistic context to knowing God directly and through an immediate vision.

It will be interesting to observe in this connection how a contemporary existentialist, Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheist, describes his own personal encounter with the reality of «existence». It is described as an awful, uncouth and crushing experience. The illumination *(ishrâq)*, with him, is a dark illumination. *Je voudrais tant me laisser aller, m'oublier, dormir. Mais je ne peux pas, je suffoque: l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche ..... Et tout d'un coup,*

Section 7

THE STRUCTURE OF THE REALITY OF EXISTENCE

In the last few paragraphs of the foregoing Section we touched upon the problem of the reality of «existence». In the present Section the problem will be dealt with in more detail and in a more systematic manner.

Already at the outset of this paper, however, we remarked that the *reality* of «existence» is of such a nature that it escapes conceptualization. Reason has no access to «existence» as it really is in the extra-mental world. The only way of access open to us is what we might call metaphysical intuition — the «illuminative presence» *(ḥuḍûr ishrâqî)* as Mullâ Ṣadrâ calls it. He describes this situation in the following way:[1]

> The reality of «existence» as it really is can never be actualized in our minds. For «existence» is not something «universal». Quite the contrary: the «existence» of every «existent» *is* that «existent» itself in the external world. And the «external» can never be transformed into the «mental». That which is capable of being mentally represented of «existence» is merely a general mental notion. The latter is what is called the «attributive existence» which is found in propositions. The knowledge of the reality of «existence» is obtainable only by an «illuminative presence» and an «im-

19) I.e., that an "accident" exists means that it exists not for itself, but for its substratum, to inhere in the latter and qualify it.

20) I.e., the fact that whiteness *is* whiteness does not constitute the "existence" of whiteness; rather, its being existent in its substratum is its "existence".

21) *Al-Ta'lîqât,* quoted by Mullâ Sadrâ in the *Mashâ'ir* p. 34, § 83.

22) See, for instance, Muhiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î: *op. cit.,* I, pp. 18-19.

23) *op. cit.,* pp. 103-104.

9) That "quiddity" is separated from "existence" in the intellect.

10) Nasîr al-Dîn al-Tûsî: *Commentary* on Avicenna's *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât*, III, pp. 462-463:

إن كلامه هذا مبنيّ على تصوّره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج دون وجودها، ثم إن الوجود يحلّ فيها. و هو فاسد. لأن كون الماهية هو وجودها، و الماهية لا تتجرّد عن الوجود الا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود – فإن الكون فى العقل ايضاً وجود عقلى، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى – بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة الوجود. و عدم اعتبار الشئى ليس اعتباراً لعدمه. فاذن، اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلى، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض. فإن الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول. بل الماهية، اذا كانت، فكونها هو وجودها.

11) *Mashâ'ir* p. 27, no. 71.

12) *Ibid.*

13) William Carlo: *op. cit.*, p. 105.

14) Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, *op. cit.*, p. 123. Cf. also Avicenna: *al-Shifâ', al-Ilâhiyât*, p. 37.

15) *Kitâb al-Mu'tabar*, III,, p. 22, see above Section II, note 8:

نقول: إن الموجود منها إما أن يكون موجوداً بذاته و عن ذاته، و إما أن يكون وجوده وجب عن غيره، ولم يجب له بذاته. و هذه قسمة عقلية تعتبر فى الأذهان فى كل موجود، ولا يخرج عنها موجود.

16) *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 328-329:

ذلک أن الموجود الذى له علّة فى وجوده ليس له مفهوم من ذاته الا العدم، أعنى أن كل ما هو موجود من غيره، فليس له من ذاته الا العدم.

17) From *al-Shifâ'*, quoted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. III

وتلک الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود، و انما يعرض لها وجود من خارج.

18) The passage is found in his *Kitâb al-Tahsîl*. It is qouted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. 68, III:

فكل موجود هى ماهية، فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة و تلک الصفة حقيقتها أنها وجبت.

Professor Carlo proposes these metaphors for the purpose of bringing to light the «existential» nature of Thomistic metaphysics. Whether this is the right interpretation of the position taken by Thomas Aquinas regarding the relation between «quiddity» and «existence» is a question we are not interested to discuss. The point we wish to make is that the thesis of the fundamental reality of «existence» thus described admirably clarifies the basis of Sabzawârî's metaphysics. For Sabzawârî, all «quiddities» are but varying limited manifestations of the all-embracing act of «existence».

(Footnotes, Section 6)

1) Thomas: *In IV Met.*, lect. 2.
2) "Whether being-existent or existence in caused things (i.e., created things or possible things, as Avicenna would say) pertains to the very quiddities of those things, or whether it is something added (from the outside) to their quiddities". Siger himself chose the first alternative.
3) *Op. cit.*, lect. 2.
4) Cf. for example his *Summa Contra Gentiles* 1, 21, ed. Marietti.
5) Cf. *Commentary* on Aristotle's *Metaphysics*, I, ed. Buyges (Beirut, Univ. Saint Joseph) P. 313, 315.
6) P. G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg [Schweiz] St Paulsdruckerei, 1935) p. 469: Hier verwechselt also Ibn Sînâ das Akzidens *logicum* und *ontologicum* oder praedicabile und praedicamentale. Wahr ist es, dass die Existenz jedes ens contingens zum fünften Praedicabile (= zur zufälligen Aussageweise) gehört. Falsch ist es, dass die Existenz der kreaturlichen Substanz ein Akzidens praedicamentale (=*ens in alio*) sei. Sie bildet vielmehr ein substantielles Mitprinzip der aus Wesenheit und Dasein aktualisierten Substanz.
7) But even this does not solve the problem completely; see F. Rahman; *op. cit.*, pp. 10-11.
8) Also called "mental existence" *(wujûd dhihnî)*.

For a better understanding of «quiddity» as the intrinsic limitation of «existence», Professor William Carlo[23] proposes another metaphor. The thesis of «quiddity» being an *extrinsic* limitation of «existence» may be explained by comparing «existence» to an infinite ocean and «quiddity» to a vessel or container into which the water is received. Each container, i.e. each «quiddity», receives as much water, i.e. «existence», as it can hold within its limits of circumscription. In this metaphor, «quiddity» is given a kind of self-subsistence and the positive capacity of limiting, determining, and contracting «existence».

The thesis of «quiddity» being the *intrinsic* limitation of «existence» does not understand the situation in such a way. Let us consider water («existence») Professor Carlo proposes, as if it were poured out from a container simultaneously with a sudden drastic drop in temperature. Under freezing conditions, the water becomes transformed into a solid before it reaches the ground. The particular shape assumed by the solid is a self-determination or self-limitation of the water itself, for «there is nothing in water which is not water», and «there is nothing in an existent which is not existence».

Professor Carlo proposes another ingenious metaphor. «Existence» this time is compared to a mountain stream frozen, again, by a sudden drop in temperature. We cut this frozen stream into several blocks. In this case, there will be nothing in the blocks but frozen water. Yet one block will be distinguishable from another by the places where they stop and the myriad forms in which they are crystallized. «Quiddity», according to this understanding, is not a self-subsistent entity that determines and delimits «existence» from outside, but it is the intrinsic determination and specification of «existence» itself.

The reality of «existence» in its absoluteness is unlimited and undetermined. In itself it cannot be anything particular; it is in this sense «nothing», quiddity-wise. Only when it descends, so to speak, from the highest stage of absolute metaphysical simplicity and receives various limitations and determinations, does it appear as particular things. These limitations and determinations of «existence» by which the latter leaves the stage of absoluteness and becomes particularized, are «quiddities».

This relation between the reality of «existence» and its limitations is often explained metaphorically in terms of the nature of the light of the sun.[22] Sunlight in itself has no determinations; it is neither square nor triangular, neither long nor short, neither red nor blue. When it is shed upon a square building it becomes square; when it falls upon a long wall, it becomes long; and when it passes through red glass, it becomes red, etc. Throughout all these modifications, sunlight itself remains the original, one, single reality. These various forms and qualities assumed by sunlight are produced and actualized by the sunlight itself, but the sunlight in itself transcends them all. Such is also the relation between «existence» and «quiddities».

This metaphor of sunlight is not strictly speaking a proper one, however, because it presupposes the previous «existence» of the «quiddities». In order that the light of the sun appear square, there must be a square object from the very beginning. No «quiddity», as we have seen above, has such a pre-existing «existence» of its own. The relation of «existence» to «quiddities» must be understood as an «illuminative relation» *(iḍâfah ishrâqîyah)*. That is to say, «quiddities» themselves are internal productions of «existence». Instead of understanding «quiddities» as *extrinsic* determinations of «existence», we must understand them as *intrinsic* determinations.

by «existence» is no less a *mental* event than the «occurrence» of «existence» to «quiddity».

Nevertheless, these philosophers do not deny altogether the fact of extra-mental «qualification». They admit that in the world of objective reality «qualification» regarding «existence» does happen, but they add that the external «qualification» takes place in a reversed order. On the level of conceptual analysis, «existence» occurs as an «accident» to «quiddity», but on the level of objective reality it is «quiddity» that occurs as an «accident» to «existence», and it is «existence» that is qualified by «quiddity». In the external world, «quiddities» are «accidents» of «existence», instead of the latter being an «accident» of the former.

We must emphasize once again that when we speak of the relation between «quiddity» and «existence» in the extra-mental world, we are simply projecting these concepts, which we have obtained through rational analysis, back onto the ontological structure of reality. Objective reality in itself has no distinction of this kind. Looking back from the vantage-point of conceptual analysis we assert that the «really real» — *ontôs on* as Plato put it — in the external world is «existence», i.e. the reality of «existence», and nothing else, the so-called «quiddities» being all intrinsic modalities of «existence» itself.

Although in the sphere of concepts «existence» is an «accident» that occurs to «quiddity», and the latter is the recipient of that «accident», in the external world «existence» is not an «accident». On the contrary, it is that which is «fundamentally real», all «quiddities» being nothing but determinations, limitations, or modifications of the single reality of «existence».

sense that the disappearance of this «accident» is the disappearance of the substratum.

Now at last we are in a position to give a short and definite answer to the question which forms the title of the present Section: Is «existence» an «accident»? It *is* an «accident», but of a very peculiar nature; and its «occurrence» to «quiddities» is an event that takes place only in the sphere of conceptual or rational analysis.

We may recall at this juncture what was said in Section III about the «secondary intelligibles». There we provisionally regarded «existence» as a «philosophical secondary intelligible». «Existence» is a «philosophical secondary intelligible» in the sense that there is in the extramental world a concrete entity which corresponds to the concept of «existence», and from which the concept is derived. But this statement must be understood again in a very peculiar way. In the case of an ordinary «philosophical secondary intelligible», like «being-father», the object to which an «accident» occurs and which is qualified thereby remains the same. The only difference between «occurrence» *('urûḍ)* and «qualification» *(ittiṣâf)* in this case is that the former takes place in the mind, while the latter takes place in the extra-mental world, that is to say, the object qualified by the «accident» is existent *in concreto.*

According to the view of those who maintain the principality of «existence», however, this analysis does not apply to «existence». The object to which the «accident» - «existence» occurs on the level of conceptual analysis is certainly «quiddity»; but, according to the philosophers of this school, there is in the extra-mental world no real entity to be qualified by the «accident» - «existence». Thus, as long as we hold on to the viewpoint of «quiddity», we shall have to admit that the «qualification» of «quiddity»

to the fact that all other «accidents», in order to become existent, need each a substratum (which is already existent by itself), while «existence» does not require any «existence» in order to become existent. Thus it is not proper to say that its «existence» (i.e. the «existence» of this particular «accident» called «existence») in a substratum is its very «existence», meaning thereby that «existence» has «existence» (other than itself) in the same way as (an «accident» like) whiteness has «existence».[20] (That which can properly be said about the «accident» - «existence») is, on the contrary, that its «existence in a substratum» is the very «existence» of that substratum. As for every «accident» other than «existence», its «existence in a substratum» is the «existence» of that «accident»[21]

This passage throws a clarifying light on what is really meant by Avicenna by the «accidentality» of «existence», showing at the same time how erroneous is the view of those who think that Avicenna identified «existence» with an ordinary «accident» like whiteness. Far from making such an identification, he clearly distinguishes one from the other and puts them into sharp contrast. An ordinary «accident» like whiteness, he says, is a quality which in itself is different and separate from its substratum. Its «existence» is nothing other than its inherence in the substratum. The relation between «existence» and substratum is therefore an extrinsic one. Even if the «accident» disappears from the substratum, the latter is in no way affected in its own «existence». «Accident» - «existence» is totally different from such an «accident», for its «existence in a substratum» constitutes the very «existence» of that substratum. The relation between the «accident» and the substratum in this case is intrinsic, in the

outside,[17] one is naturally liable to be misled into thinking that what Avicenna wants to assert is the «accidentality» of «existence» in the common and ordinary acceptation of the term «accidentality». Moreover, Avicenna and his immediate followers even use the words *'araḍ* («accident») and *ṣifah* («attribute») in referring to «existence».

Bahmaniyâr b. Marzbân[18] (d. 1066), one of the disciples of Avicenna, says:

> Every «existent» having a «quiddity» (i.e. all «existents» other than the Absolute) has a «quiddity» in which there is an «attribute» *(ṣifah)* by which it (i.e. the «quiddity») has become existent. And the «reality» of that «attribute» is the fact that it (i.e. the «quiddity») has become «necessary».

This statement too, using the word *sifah* as it does, is misleading, except that Bahmaniyâr makes what he wants to convey quite clear by the last short sentence. He clarifies there that by «attribute» is meant not an ordinary «attribute» residing and inhering in a substratum. The word refers simply to the extra-mental situation («reality») in which a «quiddity» is «necessary», i.e. actualized.

Avicenna in a passage of *al-Ta'liqât* makes his thought still more explicit, by sharply distinguishing «existence» as an «accident» from all other «accidents». In this passage he admits that «existence» *is* an «accident», but adds that it is a unique and very particular «accident», so particular, indeed, that its behavior is opposite to that of other «accidents».

> The «existence» of all «accidents» in themselves is their «existence for their substrata»,[19] except only one «accident», which is «existence». This difference is due

every «existent», there being no exception to it.

The intellect is in this way capable of considering an actually existent thing as a «possible thing». This consideration, however does not imply that the actually existent thing is in reality qualified by an external quality called «possibility» in the way that an object *in concreto* is qualified by an external quality like whiteness. The extra-mental state of affairs corresponding to the proposition, «This thing is a possible», is merely the fact that the thing has a «cause». The extra-mental referent of this proposition is simply an external relation subsisting between the thing and its «cause» which is not contained in the latter. Such a relation is evidently nothing but a mental property; it cannot qualify a thing as whiteness does.

In objective reality, a thing in the state of pure «possibility» is not even a «thing»; it is purely and simply «non-existent». The extra-mental object of reference for the concept of a «possible thing» without considering its «cause», is «non-existence» or pure «nothing». In this respect Averroës is certainly right when he says:[16]

> An «existent» whose «existence» has a «cause» can only provide of itself the notion of «non-existence». That is to say, anything which is existent through something else is by itself pure «nothing».

Despite all this, as we pointed out earlier, it is undeniable that Avicenna himself originally put forward the thesis concerning the relation between «quiddity» and «existence» in somewhat ambiguous and misleading terms. When, for example, one reads such a statement as: The «quiddities» are by themselves merely «possible existents», and «existence» *occurs (ya'riḍ)* to them from the

Avicennian position. The process by which a «quiddity» as a «possible» is drawn out of its ontological neutrality by its «cause» into the state of actuality is, again, an event occurring on the level of conceptual analysis. It is, we might say, a dramatization, an artificial dramatic presentation of a state of affairs which is already there, actualized. It is not Avicenna's contention that a «quiddity» is first established somewhere in reality as a «possible» into which, at the next stage, «existence» is infused by its «cause». The concept of the ontological «possibility» is the result of an intellectual analysis of what is actually existent. The process of this analysis, as Professor Âshtiyânî describes it, is somewhat as follows.[14] The intellect finds an already existent concrete thing in its presence. The concrete object is taken as a datum, as a given fact to be elaborated by the intellect. In so far as it is already there, actualized, the thing is «necessary». But the intellect, urged by its own nature, reflects analytically upon the ontological structure of the thing and judges that the thing was *not* «*existent*» before, and that it *is now* «*existent*». The intellect considers the thing in that imagined state in which it was not yet existent, as «possible». The ontological «possibility» thus understood is but a mental notion. Looking back from the state of actuality, which is the only «reality» in the extra-mental world the intellect tries to picture to itself the ontological status of the thing previous to its real «existence». As the result of such an intellectual analysis «possibility» is obtained. As Abû-l-Barakât says:[15]

> An «existent» is either (1) existent by itself and out of itself, or (2) existent by its «existence» having been made «necessary» by something else (i.e. the cause); not that its «existence» is «necessary» by itself. This is a rational division that can be applied mentally to

way in a state of total abstraction, is «existence» represented as «occurring» to it from the outside. This is what is meant by the «occurrence» *('urûḍ)* of «existence» to «quiddity». «Existence» is here — and here only — conceived as an «accident» of «quiddity».

A great stumbling-block for historians of Islamic philosophy with regard to this problem has been the so-called Avicennian doctrine of the «reality» of the «possibles». As mentioned above, Avicenna divides all «existents» into «necessary» and «possible». A «possible existent» — and everything other than the Absolute is ontologically «possible» — is neutral with regard to «existence» and «non-existence»; it can be and not-be. In order to tilt this balance on the side of «existence», there must appear a «cause» *in actu* which will change the «possible» into a «necessary existent». «Necessary» here is understood in the sense of «made-necessary-by-something-other-than-itself» *(wâjib bi-l-ghayr)*.

According to an interpretation that has been, and still is, prevalent, a «possible» in its state of neutrality, that is, before it is transformed by a «cause» into an actual and «necessary» thing, cannot be said to be completely «non-existent». Certainly, a «possible» in such an ambiguous state does not yet «exist» in the fullest sense of the word; but neither is it an unconditional «nothing». It must have some degree of actuality, however attenuated this may be, even if it is so attenuated that it may not be called «existence». Thus the Avicennian «possible» must be described as something which is ontologically in a very strange state, «hovering with ghostly determination in the Platonic heaven until it is given existence, and possessing being of itself in some way before it exists».[13]

Such, however, is not the correct interpretation of the

Nay, a «quiddity» when it *is*, that *being* itself is its «existence»[10].

As the last sentence of this quotation indicates, when a man, for example, as a concrete individual, is found in our presence, that is, when the «quiddity» of «man» is actualized as an individual «reality», it is meaningless for us to ask whether the «quiddity» exists or not. Its very «actualization» is its «existence». It is in reference to this ontological level that Mullâ Ṣadrâ speaks of the «self-sameness of existence and quiddity» *('aynîyah al-wujûd wa-al-mâhîyah)*. «Existence», he says,[11] whether extra-mental or mental, is the very subsistence of a «quiddity» and its (i.e. the «quiddity»'s) own «existence»; it does not signify that something other than the «quiddity» is actualized in the «quiddity». Thus on this level, i.e. in the external objective world of reality, the proposition «Zayd exists» *(Zayd mawjûd)* says the same thing as «Zayd is Zayd» *(Zayd Zayd)*. Both are an emphatic affirmation of the reality of Zayd.[12] The structure of the reality is such that there is no place here even for talking about «unification» *(ittiḥâd)* of two components, for it is, as we have remarked before, an ontological block without any fissure.

The situation, however, radically changes when we transfer the problem to the level of conceptual analysis. On the conceptual level the intellect anatomizes the integral ontological block into «quiddity» and «existence» and distinguishes between them. Even at this stage, however, «quiddity», as Tûsî points out in the passage quoted above, is not separated from «existence», for it still exists by «mental existence». The intellect pushes its analytic activity ahead a step further, and considers the «quiddity» in complete abstraction from everything else, including even «existence». Only when the «quiddity» is conceived in this

standing. We are not interested here to discuss these so-called «Fakhrian sophisms» *(shubuhât fakhrîyah)*. Far more important is the decisive answer given by Ṭûsî in defense of the Avicennian position, for it brings to the fore the true meaning of the «accidentality» of «existence».

> Razî's argument is based on his conception that «quiddity» previous to its «existence» has (from the very beginning) a kind of subsistence in the external world, and that, then (at the second stage) «existence» comes to inhere in it. But this conception itself is mistaken. For the being (or subsistence) of a «quiddity» *is* its «existence».
>
> «Quiddity» can never be independent of «existence» except in the intellect. This, however, should not be taken as meaning that «quiddity» in the intellect is separated from «existence», because «being in the intellect» is itself also a kind of «existence», namely, «rational existence»[8], just as «being in the external world» is «external existence». The above statement[9] must be understood in the sense that the intellect is of such a nature that it can observe «quiddity» alone without considering its «existence». Not considering something is not the same as considering it to be non-existent.
>
> Thus the qualification of «quiddity» by «existence» is an event that occurs only in the intellect. It is different from the qualification of a body by whiteness. For it is not the case that «quiddity» has a separate «existence» and the attribute which «occurs» to it and which is called «existence» has another (separate) «existence», in such a way that the two become united just as a recipient and a thing received become united.

the latter, in so far as it is a body, subsists regardless of whether the property of whiteness «occurs» to it or not. Whiteness «occurs» to it only at a stage posterior to the stage of the subsistence of the «quiddity».

Now, if «existence» were one of such «accidents», the «quiddity» which is essentially independent of any «accident» of this nature would have to subsist, that is, «exist» in some form or other even without the «occurrence» of «existence». But what will be the form of «existence» of a «quiddity» prior to its «being existent»? In a discussion of theological inspiration, particularly under the influence of Neoplatonism, the difficulty may be simply solved by our saying that «quiddities» in such a state do exist in the Consciousness of God.[7] Ontologically, however, this will not do. We should still have to admit willy-nilly that such a «quiddity» exists somewhere in some mysterious way as an ontological monster.

To understand «existence» as a categorical «accident», like whiteness, occurring to a «quiddity» which subsists independently of the «accident», is to understand the «occurrence» of «existence» to «quiddity» as an event taking place in the extra-mental world of reality. The difficulty just mentioned and many others, all arise precisely from this understanding of the Avicennian thesis. We have repeatedly pointed out that this understanding is due to a mistaken interpretation of Avicenna's words.

Nevertheless, Avicenna has been commonly misunderstood both in the East and the West. From among the great names in the earlier periods of Islamic philosophy who perpetuated a wrong view of Avicenna, we may mention Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1209) who raised a number of pseudo-problems on the basis of this misunder-

cident» as *praedicamentale*. Certainly it is true that the «existence» of each contingent «existence» *(ens contingens)* belongs to the fifth predicable (i.e. the fifth Universal in the order of the Porphyrian theory of Universals, namely, «accident» in the sense of *'araḍ 'âmm)*. But it is a mistake to think that the «existence of any created substance is a «predicamental accident» *(ens in alio,* something existent in something else). «Existence», in truth, must be considered a substantial co-principle of a substance which is actualized out of the «quiddity» and «existence».

The phrase *ens in alio* used by Dr. Manser is typical of this way of understanding, or misunderstanding, the Avicennian view of the «accidentality» of «existence». If «existence», as understood by Avicenna himself, were an *ens in alio* «something existent in something else», it would be just an ordinary «accident» subsisting and inhering in a substance, like whiteness subsisting in a body. Such an understanding of «existence» inevitably leads one into a blind alley when he turns to consider the ontological status of «quiddity» prior to the «occurrence» of «existence».

A predicamental or categorical «accident», i.e. an «accident» understood in the sense of *ens in alio,* is a property which, coming from outside, alights upon the thing (the substratum) and inheres therein, the substratum forming a kind of «locus» for the «occurring accident». The phrase «coming from outside» here means nothing other than that the «locus» considered in itself, i.e. without taking into consideration any of the secondary circumstances, subsists by itself and does not need the «accident». Whiteness, for example, is not needed by the body itself; for

qualifies a substance. Otherwise, he himself does use the word «accident» in describing the relation of «existence» to «quiddity», for he holds that «existence» is not included in the definition of any «quiddity», that it is something *praeter essentiam* (outside the «quiddity»).[4]

This understanding of the Avicennian thesis, however, is evidently a misunderstanding. As we shall see presently, Avicenna himself in his *Ta'lîqât* distinguishes between two kinds of «accidents», and shows that, although he uses the term «accident» *('araḍ)* or «attribute» *(ṣifah)* in describing the relation of «existence» to «quiddity», he does not mean an «accident» like whiteness inhering in a substratum. This misunderstanding is historically very significant, however, having arisen among the Latin scholastics because of a similar failure to comprehend on the part of Averroës.

Averroës took the Avicennian doctrine of the «accidentality» of «existence» to mean that «existence» is just an ordinary «accident» like whiteness, and severely attacked Avicenna on this basis.[5] Thomas Aquinas inherited this interpretation together with this criticism from Averroës, and since that time such a view of Avicenna has become common in Western scholasticism. Even today the Avicennian doctrine is commonly understood in the light of this interpretation. Dr. Manser, for instance, in his *Das Wesen des Thomismus* calls the doctrine, understood in this way, Avicenna's «erroneous assertion» *(sein irrtümliche Behauptung)* and remarks:[6]

> Here Avicenna confuses the «*logical* accident» (i.e. «accident» as a predicate) with the «*ontological* accident» (i.e. accident as opposed to «substance» in which it subsists), or the «accident» as *praedicabile* with «ac-

Section 6

IS EXISTENCE AN ACCIDENT?

The «accidentality of existence» is a momentous problem bequeathed by Avicenna to posterity, not only in the Muslim East but also in the Christian West. In the golden age of medieval scholasticism in the West, the thirteenth and fourteenth centuries, Christian doctors were engaged in heated discussions over the problem whether or not «existence» is something super-added to «quiddity» as an «accident» *(sit aliquod superadditum ad modum accidentis)*.[1] We see, for example, Siger of Brabant, the greatest representative of Latin Averroism and a contemporary of Thomas Aquinas, in the *Prolegomena* to his Commentary on Aristotle's *Metaphysics* raising as one of the basic problems of metaphysics *utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquod additum essentiae illorum*.[2] Thomas Aquinas took the position that the «existence» *(esse)* of a thing, although it is something distinguishable from the «quiddity» of the thing, should, nevertheless, not be considered something super-added in the manner of an «accident», but something consituted, as it were, by the intrinsic principles of the «quiddity» itself *(quasi constitutom per principia essentiae)*[3]. This is, of course, directed against the Avicennian thesis, as he understood it, namely, that «existence» is an «accident» of «quiddity» in the way an ordinary «accident» like whiteness

على الانسان، و الجزئية المحمولة على زيد ـ فإن قولنا : «زيد جزئى فى الأعيان» ليس معناه أن الجزئية لها صورة فى الأعيان قائمة بزيد. و كذلک الشيئية كما يسلّمها كثير منهم أنها من المعقولات الثوانى. و مع هذا، يصّح أن يقال: «إن جيم شئى فى الأعيان». و الامكان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شئى جزئياً فى الأعيان او ممتنعاً فى الأعيان ان يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة على الشئى فى الأعيان ـ و كذا الامتناع ـ فلا يلزم من كون شئى ممكناً او موجوداً فى الأعيان أن يكون امكانه او وجوده فى الأعيان.

31) *Ibid.*, pp. 358-359, § 109:

ربما تقول لهم: الشئى، اذا كان معدوماً، هل وجوده معدوم او حاصل؟ و محال أن يكون الشئى معدوماً و وجوده ثابت. فيجب أن يكون معدوماً. فاذا عقل وجود الشئى مع الحكم بأنه معدوم بالضرورة، يلزم أن لا يكون موجودية الوجود هو نفس الوجود. والا، ما تصوّر تعقّله مع الحكم عليه بأنه معدوم فى الأعيان. فلا بدّ من كونه موجوداً بأمر يحصل عند تحقّق الماهية و تحقّق وجودها. فيلزم للوجود وجود، و يتسلسل الى غير النهاية.

32) As distinguished from *mâhîyah* in the particular sense. The distinction has been explained above at the beginning of the present section.

33) Known as the author of a commentary on Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-Mashâ'ir,* entitled *Nûr al-Basâ'ir fî Hall Mushkilât al-Mashâ'ir.* Cf. H. Corbin's *introduction* to his edition of the *Mashâ'ir,* p. 51.

34) Cf. Jalâl as-Dîn Ashtiyânî: *Hastî az Nazar-i-Falsafah va-'Irfân* (Mashhad, Châpkhâne-yi Khorâsân, 1379 A.H.) pp. 217-218.

22) *Talwîhât* p. 22, §13:

لا يجوز أن يقال: الوجود فى الاعيان زائد على الماهية ، لأنا عقلناها دونه. فإن الوجود ايضاً ، كوجود العنقاء ، فهمناه من حيث هو كذا ، ولم نعلم أنه موجود فى الأعيان. فيحتاج الوجود الى وجود آخر. فيتسلسل مرتّباً موجوداً معاً الى غير النهاية.

23) Quṭb al-Dîn al-Shîrâzî, *op. cit.*, p. 185:

كما دلّ تعقّل الماهية مع الشك فى وجودها على زيادة الوجود عليها ، كذلك يدلّ تعقّل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك فى وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصلىّ.

24) The argument here developed is based on Suhrawardî's *Ḥikmat al-Ishrâq* with Quṭb al-Dîn's *Commentary*, p. 189-191.

25) *Kitâb al-Mashâri' wa-al-Muṭârahât*, ed. H. Corbin, *op. cit.*, I, p. 343, §101.

26) *Ibid.*, p. 346, § 103.

27) *Ibid.*, p. 344, § 103:

إنـااذا قلنا «الشئى موجود فى الأعيان» او «ممكن فى الأعيان» او «واحد كذا» ، ندرك تفرقة بين هذا و بين ما تحكم «انه ممكن فى الذهن» او «واحد» او «موجود». فليس الا أن الممكن العينّى امكانه فى الأعيان، و كذا الوجود و الوحدة. فانه ممكن و موجود فى الأعيان، لا أنه ممكن و موجود فى الذهن فحسب.

28) *Ibid.*, p. 346, § 103:

لا يلزم من صحّة حكمنا عليه (اى على الشئى) أنه ممكن فى الأعيان أن يكون امكانه واقعاً فى الأعيان. بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنه فى الأعيان ممكن، و محكوم عليه ايضاً أنه فى الذهن ممكن. فالامكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارة الى ما فى الذهن و تارة الى ما فى العين، و تارة يحكم حكماً مطلقاً متساوى النسبة الى الذهن و العين.

29) The mind *thinks* that the thing is in reality possible. This act of the mind does not immediatiely indicate that the thing *is* in reality possible.

30) ed. H. Corbin *op. cit.*, pp. 346-347, § 103:

إن الصفات تنقسم الى صفات لها وجود فى الذهن و العين – كالبياض – و الى صفات توصف بها الماهيات، و ليس لها وجود الا فى الذهن، و وجودها العينى هو أنها فى الذهن – كالنوعية المحمولة

13) In contradistinction to the "primary and essential predication" exemplified by a proposition like "Man is man" or "Man is a rational animal". This type of predication is characterized by the fact that the subject and predicate are completely identical with each other, not only with regard to the external world but even as concepts.

14) Cf. Aḥmad Taqî al-Âmulî: *Durar al-Farâ'id,* I (Teheran, Markaz-i Nashr-i Kitâb, 1377 A.H.) p. 39.

15) For instance, when the movement of a hand naturally causes the movement of a ring, the former is said to have "causal priority" over the latter, although in terms of time there is no priority-posteriority relationship between the two movements.

16) I, 5, 3b-4a.

17) *Commentary on Avicenna's al-Ishârât wa-al-Tanbîhât,* I, p. 201, where Ṭûsî says: إن امتياز الماهية من الوجود لا يكون الا فى التصوّر
It may be remembered that Ṭûsî was the most faithful interpreter of his master, so much so that he has always been considered the "mouthpiece" of Avicennian philosophy.

18) *Kitâb al-Talwîḥât,* ed. H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica,* I (Istanbul, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 22, §12: لا يلزم من التغاير الذهنى التغاير العينىّ

19) *Ibid.,* p. 23: اذا قلنا : وجود كذا غير ماهيته، فإنما نعنى بحسب التفصيل الذهنى.

20) *Ibid.,* p. 23.

21) The implication being, as Quṭb al-Dîn al-Shîrâzî (d. 1311) remarks in his *Commentary* on Suhrawardî's *Ḥikmat al-Ishrâq* (lithograph ed. Teheran, 1315 A.H.) p. 185, that "whenever of two things one is conceivable independently of the other, they are different from each other in the extra-mental world of reality; they are not one *in concreto,* so that existence must be something different from, and added to, quiddity in the extra-mental world."

كلّ امرين يعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران فى الأعيان، لا متّحدان فيها . فالوجود مغاير للماهية و زائد عليها فى الأعيان.

(Footnotes, Section 5)

1) The meaning of the word *i'tibâr,* from which is derived *i'tibârî,* has been provisionally explained toward the end of the preceding section. More will be said about it presently.
2) See the *Introduction* by Imâd Zâdeh Iṣfahânî to the *Ḥikmat-i-Bû Alî Sînâ* by Ḥâ'irî Mâzandarânî, III (Teheran, Sahâmî, 1377 A.H.) p. 13, 16. He says that the position taken by Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î is possibly due to a confusion on the part of Aḥsâ'î between "existence" — "quiddity", and "form" — "matter".
3) In his book *Badâ'i'al-Ḥikam* (written in Persian, lithograph).
4) In his *Ḥikmat-i Bû Alî Sînâ,* I, pp. 364-375; p. 385, where he attacks Sabzawârî; and II, pp. 352-400.
5) In order to differentiate one from the other, I usually translate the first by "quiddity" and the second by "essence".
6) *Mashâ'ir,* p. 35, no. 85.
7) Plural of *wujûd,* meaning the various forms or modalities assumed by the reality of "existence".
8) The expression *a'yân thâbitah* originates from Ibn 'Arabî (d. 1240). It is an Arabic version of the Platonic Ideas, and corresponds to what the Peripatetics call "quiddities". The qualifying clause "which have never smelt the fragrance of existence" *(allatî mâ shammat râ'iḥah alwujûd)* is also of Ibn 'Arabî. He means thereby that the "permanent archetypes" in themselves are not yet actualized in the world of external reality, although in the view of Ibn 'Arabî, they *are* "existent" in the consciousness of the Absolute.
9) *Mashâ'ir,* p. 4, no. 4:

إنه (ای الوجود) الأصل الثابت فی کل موجود و هو الحقیقة، و ما عداه کعکس و ظلّ و شبح.

10) *Ibid.,* p. 5, no. 4:

و إن الوجود کلّه مع تباین أنواعه و أفراده ماهیة و تخالف أجناسه و فصوله حدّاً و حقیقة، جوهر واحد له هویّة واحدة ذات مقامات و درجات عالیة و نازلة.

11) *Contra Gentiles* I, c. 57.
12) *Sharḥ-i-Manẓûmah* vv. 22-23 with his own commentary upon them.

discuss whether there actually may be found a «reality» directly corresponding to the indicative act of the concept of «existence»; or whether the «reality» beyond the concept is nothing but «quiddity». The problem of the principality of «quiddity» is posed in the same framework. In this instance the problem is to discover: whether the «reality» underlying the indicative act of the concept of «quiddity» *qua* «natural universal» *is* really «quiddity»; or whether it is nothing but the reality of «existence».

This basic structure of the problem must always be kept strictly intact. If even one of the elements is misplaced, the whole controversy becomes meaningless. Such is the case with those who understand the word *mâhîyah* in the phrase *aṣâlah al-mâhîyah* in the «general sense»,[32] i.e. in the sense of «that by which a thing is what it is». In the nineteenth century, Mîrzâ Aḥmad Ardakânî Shirâzî,[33] who thought the controversy to be essentially verbal, proposed to solve the problem at one stroke by introducing a simple change into its internal structure.[34] According to his proposed solution, the «existence» which those who maintain its *i'tibârî*-ness have in mind, is the abstract concept of «existence», while the «quiddity» they have in mind is «quiddity» as actualized *in concreto*. In contrast the «existence» which is spoken of by those who maintain its *asâlah*, is the «reality» of «existence», not the concept, of «existence», while the «quiddity» to which they refer is «quiddity» *qua* a «natural universal» considered in itself. This solution, however, as Professor Âshtiyânî points out, will satisfy neither of the two parties.

man of reason. In the second of the two spheres of his interest, however, he does not speak of «existence» and «quiddity». Instead, he speaks of the spiritual-metaphysical Light (*nûr*), which is, for him qua mystic, the sole Reality in the fullest sense of the term, and which manifests itself in an infinity of grades and stages by dint of the «analogical gradation» pertaining to its very essential nature. In this respect, the structure of the Suhrawardian Light bears a remarkable resemblance to the structure of Existence as the concept was developed by Ibn 'Arabî and his followers. It is small wonder that Mullâ Ṣadrâ should have been greatly influenced by the Suhrawardian conception of the luminous Reality in elaborating his own conception of «existence» as the ultimate metaphysical reality. Since Sabzawârî faithfully follows Mullâ Ṣadrâ on this point, we shall never be able to account fully for the basic structure of Sabzawârî's metaphysics without taking into consideration the decisive formative influence exercised upon it by Suhrawardî. This point will be discussed in Section VII.

The controversy over the problem of principality described in the present Section has a peculiar structure. If one fails to discern the structure, the whole discussion may appear to be merely a verbal quarrel.

As we have pointed out, the problem arises from the distinction between «quiddity» and «existence» on the level of conceptual analysis. The «principality» or «fundamental reality» *(aṣâlah)* of which the philosophers speak is not concerned with the «reality» of concepts. They do not mean to say that the concept, either in the aspect of «quiddity» or of «existence», is real in the extra-mental world. In other words, they do not uphold a doctrine of realism in regard to concepts. Their interest is rather to

is conceivable together with the judgment that it (i.e. that «existence») is of necessity «non-existent», it is patent that «existence-being-existent» is not the same as «existence» itself. For otherwise, it would be utterly impossible for us to have the representation of «existence» judging at the same time that it is «non-existent» (i. e. not actualized) in the external world. Thus they will have to admit that «existence» becomes «existent» only by dint of something (i. e. another «existence») which occurs to it when the «quiddity» becomes «actualized» and «existent». That is to say, they will have to admit that «existence» becomes «existent» only through another «existence». And this will lead to an infinite regress.

If we consider Suhrawardî's ability as a keen dialectician, and remember at the same time that he was *Shaykh al-Ishrâqîyah,* the Head of the Illuminationists, a mystic known for the profundity of his spiritual experiences, we can see how formidable an opponent he was for philosophers like Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî.

Suhrawardî combined in himself two aspects. On the one hand, he was a first-rate dialectician, a keen analytic mind. He fought with the Peripatetics on their own ground. On the other hand, he was one of the greatest mystics in Islam. In this second sphere, he spoke quite a different language, a language of extraordinary symbols and images, and that factor, precisely, complicates the position Suhrawardî took toward the problem of «existence».

As we have just seen, Suhrawardî severely attacked those who maintain the principality of «existence», and established instead the principality of «quiddity». All this he did by basing himself on the very ground occupied by his opponent. He developed his argument logically, as a

thing itself in the external world. In just the same way, something being «possible in reality» or «existent in reality» does not necessarily mean that the «possibility» or «existence» itself of that thing is actualized in the external world.

We have outlined the celebrated Suhrawardian theory of the *i'tibârî*-ness of «existence». If, he argues further, «existence» were not *i'tibârî,* but something real in the extra-mental world, it would be «actualized»; that is to say, it would be «existent». This would imply that «existence» has «existence» and lead to an infinite regress.

Against this criticism, the strongest argument in the hands of those who maintain the principality of «existence», — in fact both Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî consider this point the ultimate ground of their thesis — is that «existence», in order to be actualized, is not in need of any other «existence». «Existence», they assert, is in itself «actualization». All other things (i. e. «quiddities») are «existent» by «existence»; but «existence» is «existent» by itself, by the very fact that it is «existence». «Being-existent», i. e. «actualization», belongs to the «quiddities» by accident, while it belongs to «existence» by essence.

This idea, namely that «existence» *(wujûd)* in itself is «being-existent» *(mawjûdîyah)* Suhrawardî refutes in the following way:[31]

> Suppose a thing is actually «non-existent» *(ma'dûm).* You ask them: Is the «existence» of that thing «non-existent», or is it «actualized»? It will be absurd to say that the thing is «non-existent» but its «existence» is «existent». So the latter also must necessarily be «non-existent».
>
> But since in this way the «existence» of something

ly, «existence» too is to be considered a «mental attribute». The concept of «attribute» *(ṣifah)*, or «accident» *('araḍ)* in connection with «existence» raises a very important and interesting problem in Islamic ontology. We shall deal with this problem in the following Section. Here we confine ourselves to reproducing a passage in which the concept of «mental attribute» is neatly explained by Suhrawardî:[30]

> The attributes are divided into two kinds: (1) attributes that have «existence» both in the mind and outside the mind, like whiteness; and (2) attributes by which the «quiddities» are qualified, but which have no «existence» except in the mind. Nay, the very fact that they are in the mind *is* their objective «existence». This latter kind of attributes may be exemplified by the concept of «species» as it is predicated of «man», and the concept of «particular (or individual)» as it is predicated of an individual man Zayd. When we say, for example: «Zayd is a particular *in concreto*», we do not mean thereby that «being-particular» has in the extra-mental world a concrete form subsisting in Zayd. The same is true of the concept of «thing-ness» *(shay'îyah)*, or «being-a-thing». It is, as many of the Peripatetics themselves admit, one of the «secondary intelligibles». Nevertheless, we can truthfully say: «X *is a thing in reality*».
>
> «Possibility», «existence», «necessity», «oneness» and the like are all of this kind.
>
> Thus something being a «particular (i. e. individual) in reality» or «impossible in reality» does not necessarily indicate that the «being-particular» — and the same is true of «impossibility» — has a concrete «form» and a «reality» which are additional to the

From the fact that the judgment we form on a thing that «it is possible in objective reality» is right, it does not necessarily follow that the «possibility» of that thing is an objective external fact. Nay, «*that it is possible in objective reality*» is the content of a judgment which is formed by the mind.[29] In a similar way, «that it is possible in the mind (i.e. conceptually)» is also the content of a judgment. Thus «possiblity» is but a «mental attribute» *(ṣifah dhihnîyah)* which the mind attributes sometimes to what is in the mind and sometimes to what is in the objective reality. Sometimes the mind even forms unconditioned judgments having a neutral relation to both the mind and the objective reality.

It goes without saying that what is said here about «possibility» applies word by word also to «existence». In ordinary life we are constantly forming judgments of the type: «X is existent» or «X exists». According to Suhrawardî, «existence» in such cases remains confined within the sphere of a judgment; its reference never goes beyond the content of the judgment. It *is* only within the confines of human consciousness.

The passage just quoted speaks also of «possibility» being a «mental attribute» *(ṣifah dhihnîyah)*. Consequent-

mind only. And the same is true of «existence» and «oneness».

This argument, according to Suhrawardî, rests upon a confusion between the structure of judgment and that of the objective reality. This is precisely the subtle point of which mention has been made. His argument runs as follows:[28]

which «possibility» *(imkân)*, «oneness» *(waḥdah)* and the like are other examples. The notion of «existence» has no concrete form *(ṣûrah)* corresponding to it in the external world. «Existence» *is* different from «quiddity», but only when conceptualized. In the pre-conceptual or non-conceptual world of reality, there is no real entity which corresponds to «existence».

> I readily admit that «existence», «possibility» and the like are (conceptually) different and distinguishable from the «realities» (i.e. «quiddities») to which they are attributed. But I can never accede to the view that these distinguishable elements have their own concrete forms in the extra-mental world.[26]

Suhrawardî points out that the problem of the «rational modes» is of such a subtle nature that it has led many minds into confusion. In defence of the thesis that «existence», «possibility», «oneness» etc., are entities having «actualizations» *(huwîyât)* which are *in concreto* different from the «quiddities», some philosophers, for instance, argue as follows:[27]

> When we say: «The thing is *existent in reality*» or «is *possible in reality*», or again, «is *one in reality*», we are well aware of the difference between these and propositions like: «It is *possible in the mind*», «*one in the mind*» or «*existent in the mind*».
> This (awareness of difference between these two classes of propositions) is solely due to the fact that the «possibility» of the concrete possible thing *(mumkin 'aynî)* is a «possibility» *in concreto*. This because (the thing in question) *is* in reality «possible» and «existent»; not that it is «possible» and «existent» in the

even in the ordinary usage of the word «existence». It is remarkable, he goes on to say, that all the discernible meanings of «existence» indicate that it is *i'tibârî*.

The first of its meanings is «relations», spatial or temporal, expressed in terms of propositions such as the following: «The thing *exists* in the house», «in the mind», «in reality», «in time» etc.. Here what is meant by the word «existence» is invariably the same as the meaning of the particle «in» *(fî);* in other words, it denotes the relation of an actual external «quiddity» *(mâhîyah khârijîyah)* to place and time. This relation, denoted by the word «existence», is itself a product of our reason.

The second meaning is the logical relation between the subject and predicate. In a proposition like: «Zayd *exists* as a writer» (i.e. «Zayd *is* a writer»), «existence» simply means the relation of a predicate to an *external* «quiddity» denoted by the subject of the proposition.

The third meaning is «essence» *(ḥaqîqah* or *dhât)*. People often use the expression: the «existence» of a thing, meaning thereby the «essence» of the thing, or the thing «itself». The «essence» or «itself» in this sense is but a mental abstraction, an abstract notion which the anatomizing activity of reason extracts from the actually existent thing (i.e. the external «quiddity»).

In all these three cases, what is denoted by the word «existence» are «rational aspects» *(i'tibârât 'aqlîyah)* which are put into relation with «quiddities» on the level of conceptualization alone. The «quiddities» are *real* things, actualized in the extra-mental world, but «existence» denotes those aspects which arise only in our intellect, and which are then, so to speak, read into the objective structure of things *in concreto*.

Thus Suhrawardî counts «existence» among the «rational aspects» or «rational modes» *(jihât 'aqlîyah)*,[25] of

Avicenna argues that «existence» is something different from «quiddity» in the external world for the reason that we are able to form the mental image of a «quiddity» and yet doubt its real «existence». The same argument, however, may yield different conclusions. The ability to doubt the real «existence» of a mental image that has «existence» in the mind amounts to a belief in two kinds of «existence», the second «existence» being something *really* different from the first «existence».[23] The first «existence», in order to exist, requires the second «existence», and the second «existence» the third, etc., *ad infinitum*. This position is evidently absurd, and the absurdity results from the original assumption that «existence» is something real, i.e., something «existent» *in concreto*. The truth, according to Suhrawardî is that «existence» is *i'tibârî*, something «mentally posited», and that the distinction between «existence» and «quiddity» occurs only in the realm of conceptual analysis.

As we have pointed out earlier, Suhrawardî's criticism of the Avicennian thesis has no force once it is admitted that the criticism is based upon a misunderstanding of Avicenna. The weakness of the criticism, however, is but a minor point. Far more important for our purposes is to call attention to Suhrawardî's emphasis upon the *i'tibârî* nature of «existence». This view of the nature of «existence» is diametrically opposed to the fundamental idea of Sabzawarian metaphysics.

The Peripatetic philosophers[24] assert that «existence» is the primary and the most evident of all things so that it does not allow of being defined by anything else. This stand, Suhrawardî says, simply dodges the difficulty. In truth, there is a clear meaning or meanings discernible

as it actually is *(mâhîyah ka-mâ hiya)*. We encounter in the extra-mental world «quiddities» completely actualized, beyond which there is nothing else to which they might be related. It is «quiddity» that is primarily and fundamentally real; and the fundamental reality of «quiddity», when conceptually analyzed, produces the concept of «existence». The same is true of «unity».[20]

Suhrawardî differs radically from Avicenna in his view of the present problem because he does not interpret the Avicennian dichotomy in the way we have done. He takes it for granted that Avicenna meant a *real* distinction of two constituents in the internal structure of the extramental object. Repeatedly he comes back to this understanding of the Avicennian dichotomy. He argues against Avicenna's contention that «existence» must be something different from «quiddity» because it often happens that we represent in our mind a «quiddity» — triangle, for example — and yet doubt, after having represented it, whether it really exists or not, as follows:[21]

> It is not admissible to argue that «existence» in the external world is something different from «quiddity» on the ground that we can conceive of the latter quite independently of «existence». (This is inadmissible) because in quite the same way we can form a mental image of «existence» — for instance, the «existence» of a fabulous bird, *'anqâ'* — without knowing whether it (i.e. that particular «existence») does exist (i.e. is actualized *in concreto)* or not. Thus «existence» would require another «existence», and so on and so forth until ultimately we would have to admit an infinite series of «existences» being actualized at one and the same time[22].

sphere of concepts, on the level of conceptual analysis, and not as an occurrence in the sphere of concrete reality. We must, however, admit, that we have to do here with an interpretation of our own. Objectively it must be acknowledged that the words of Avicenna are not free from ambiguity. They allow also of a different interpretation. Avicenna himself does not make it explicitly clear, unlike Naṣîr al-Dîn al-Tûsî, that the distinction of «quiddity» from «existence» does not occur except in the sphere of mental representation.[17]

Suhrawardî, in fact, chooses a different interpretation, according to which Avicenna and the Peripatetic philosophers who followed him were guilty of a mistake in thinking that «existence» is something different and distinguishable from «quiddity» *in concreto*, in the very structure of the objective reality. He criticizes the Avicennian thesis precisely on this understanding.

Suhrawardî begins from the principle that «a mental difference does not necessarily imply a real difference»,[18] i.e. that two things being distinguishable from one another *qua* concepts does not necessarily indicate that they are different also *in concreto*. On this basis he argues that «quiddity» and «existence» are two different things only on the level of conceptual analysis,[19] and that in the extramental world, on the contrary, they are one single «reality», not a composite of two independent elements.

Up to this point, if our interpretation of the Avicennian position is right, Suhrawardî basically agrees with Avicenna. The only point which distinguishes him from Avicenna lies in the fact that he explicitly and emphatically states that the concept of «existence» is through and through *i'tibârî* there being nothing real that directly corresponds to it in a real «existent». In reality, the objective referent of the word «existence» is nothing but «quiddity»

dity» is *aṣîl* and «existence» *i'tibârî*, do not admit «analogical gradation» in «quiddity». They simply take it for granted that the intensity in the «quiddity» of fire (A), for instance, by which it becomes the «cause» of another fire (B), belongs to the very internal structure of the «quiddity» of (A), just as the weakness of the «quiddity» of (B) constitutes an essential part of itself. In this case, however, the «quiddity» of (A) would have to be recognized to be a different «quiddity» from that of (B), because the latter would be a «quiddity» essentially lacking the intensity of (A). This stand would lead to the absurdity that an infinite number of «quiddities» are actualized in the extra-mental world within a finite distance extending between the first stage and the last.

We may add also that the second of the above-mentioned proofs of the principality of «existence» — the proof based on the «priority» and «posteriority» in the «cause»-«caused» relationship — is not valid against the opponent who admits the «analogical gradation» of «quiddity». As we have just seen, the difference regarding «priority» and «posteriority» between fire (A) and fire (B) can very well be explained in term of the internal stage of one and the same «quiddity».

Suhrawardî represents a position which combines the doctrines of the principality and the «analogical gradation» of «quiddity». This view, of course, implies the *i'tibarî*-ness of «existence». In order fully to understand the Suhrawardian position concerning this problem, we must begin by examining what he says about the dichotomy of «existence» and «quiddity» and his criticism of the Avicennian thesis.

In Section IV we have already shown that the dichotomy between «existence» and «quiddity» of which Avicenna speaks must be interpreted as an occurrence in the

rational elaboration by our minds. One object is, for example, whiter than another object, but the difference is due not to a difference in the degree of intensity in the «quiddity» of whiteness itself but to different degrees of «actualization», that is, «existence», of the selfsame «quiddity». This position is different from the Aristotelian view as we find it in the passage of the *Categories* quoted above, in which it is stated that the category of substance does not allow of any gradation while that of quality does allow of «more or less».

In opposition to these *Ḥikmat* philosophers, exponents of the principality of «quiddity» hold that the common ground spoken of in the argument above is invariably furnished by «quiddities»; for «existence», according to them, has no objective reality that will permit it to provide such an ontological ground. When, for example, an apple goes on increasing in redness during the gradual process of ripening, an infinite number of degrees are actualized within the «quiddity» of redness itself. They argue, however, that in spite of the actualization of infinite degrees and stages in the very interior of the «quiddity», the latter remains always one and the same specific nature as an objective «reality». Thus, in this view, between the first stage and the last there stands a wide range of possible variations, and this flexible whole constitutes a «quiddity». This is what is meant by the «analogical gradation» of «quiddity».

We must remark that for those who maintain the principality of «quiddity» it is difficult not to admit «analogical gradation» in the internal structure of «quiddity». Otherwise, they would have to admit that within a limited, i.e. finite, distance extending between the first stage and the last, there are actualized an infinite number of concrete «realities». In fact, a number of those who hold that «quid-

intensity-weakness, etc. The thing that is actually «prior» or «posterior» in our example *is* the «quiddity» of fire. The fire (A) is «prior» and the fire (B) is «posterior», however, not by virtue of the nature of the «quiddity» itself, but by virtue of «existence» through which «quiddities» are actualized in different degrees or stages.

The «quiddity» (being-fire) of the «cause» (A) is «prior» and «more intense» than that of the «caused» (B), not with regard to the character of the «quiddity» itself, but with regard to the degrees of «existence». The «quiddity» of fire in (A) is at an ontological stage at which it has a peculiar property missing in the same «quiddity» at stage (B). We must remember also, that the reality of «existence» is meant here, not merely the concept or notion of «existence». This «analogical gradation» of the reality of «existence» forms a cornerstone in the philosophy of those who hold the principality of «existence».

«Analogical gradation» *(taskhîk),* whether of «existence» or of «quiddity», is a concept of central importance characterizing the fundamestal structure of *Hikmat* metaphysics down to its marrow. The problem will be fully dealt with in VII. Suffice it here to state in a preliminary way that «analogical gradation» is observable when a number of things, all sharing one and the same ontological ground or root, differ from each other by dint of the various intrinsic modalities of that very ground. Those who uphold the principality of «existence» assert that the ground is in every case nothing other than «existence», which, therefore, is to be regarded as something possessed of an infinite plasticity. The various intrinsic modalities of «existence» look to our eyes as if they were independent and self-subsistent entities called «quiddities». Nevertheless, in the last analysis, the «quiddities» prove to be products of

Consider, for example, a case in which both the «cause» and «caused» belong to one and the same species as a fire (A) causing another fire (B). It is evident that (A) and (B) share one and the same «quiddity», i.e. «fire-ness» or being-fire. Now since, on the assumption of the principality of «quiddity», there is nothing real in the external world except «quiddities» — «existence» being merely *i'tibârî* — we would have to admit that the «quiddity» of the fire (A) is the «cause» just as the «quiddity» of the fire (B) is the «caused». Since, further, a «cause» invariably has what is known as causal precedence or priority[15] over the «caused», the «quiddity» of (A) in being-fire would be prior to the «quiddity» of (B) in being-fire. We should then be compelled to conclude that the selfsame «quiddity» is «prior» in so far as it is in the «cause», and «posterior» in so far as it is in the «caused». This is tantamount to admitting «analogical gradation» in the «quiddity» of fire, namely, that the «quiddity» of fire is possessed of two stages or degrees, a «prior» degree and a «posterior» degree.

According to those who maintain the principality of «existence», such a position is absurd. A «quiddity» is forever itself. It does not admit of any variations. As Aristotle says in the *Categories*[16] a «man» can never be «more or less man», whether we consider a particular individual at two different points of time or compare him with another man. Likewise, a man cannot be «prior» or «posterior» to another man in «being-man», i.e. with regard to the «quiddity».

What makes the fire (A) «prior» and the fire (B) «posterior» in the «cause»-«caused» relationship is not the «fire-ness» of (A) and (B), for fire-ness is one and the same everywhere. The difference of priority and posteriority for the «quiddity» of fire is produced by «existence» which does have gradation in terms of priority-posteriority,

existent.

The *concept* of «man» is definitely different from the *concept* of «writer». These two different concepts in some cases, however, pertain to one and the same object *(miṣdâq)* in the non-conceptual, i.e. real, world, of which it is true to say both that «it is a man» and «it is capable of writing». This identity is furnished by «existence». «Existence» here as elsewhere is in itself one single reality, and both the subject and predicate exist thereby. This same «existence», nonetheless, has two different aspects or stages; the subject exists in one of these stages and the predicate in the other[14]. The primary requisite of the «common technical predication», namely, the necessity of there being unity and duality at the same time, is thus satisfied by the collaboration of «existence» and «quiddities».

This, however, is possible only on the assumption that «existence» is *asîl*. On the opposite assumption, namely, that «existence» is *i'tibârî* and that whatever is actual in the external world is a «quiddity», there would be no real unity actualized, for a «quiddity» by definition is the principle of multiplicity and diversity. The «quiddity» of «man» would be there; the «quiddity» of «writer» would be there; but separately and independently of each other, there being no ontological link between them. On this assumption, «existence» which is supposed to supply such a link is *i'tibârî*, something unreal.

The second rational proof of the principality of «existence» which we shall reproduce is one that involves the «analogical gradation» *(tashkîk)* of «quiddity». The proof is developed around the relationship between the «cause» and the «caused».

lectus),[11] but as a philosopher he rigorously observed the principle of rational demonstration. His *Sharḥ-i-Manẓûmah* in the main, or almost exclusively, shows this second aspect of his thought. Sabzawârî gives several rational proofs of the principality of «existence» in the book. As usual, his proofs are presented in a conspicuously concise form. We shall here reproduce two of them in a less concise way. The first is as follows.[12]

If, instead of «existence» being *aṣîl,* the «quiddities» were *aṣîl,* there would be no real «unity» *(waḥdah)* conceivable in the world. The absence of real «unity» would necessarily entail the impossibility of any ordinary act of judgment. The ordinary form of judgment, which in Islamic philosophy is called «common technical predication» *(ḥaml shâ'i'ṣinâ'î)*[13], is conditioned by both unity and divergence. When we make a judgment such as, «Man is capable of writing» *(al-insân kâtib),* the subject, «man», and the predicate, «capable of writing,» must be different from each other. If they were completely one and the same, there could occur no subject-predicate relationship between them. There must, however, be a certain respect in which the two are unified. If they were separate and different from one another in all respects and had absolutely nothing to do with one another, they could never be brought together in the unity of the subject-predicate relationship.

The aspect of divergence or duality in this kind of judgment comes from the side of «quiddity». The subject of the proposition is different from the predicate because the concept or «quiddity» of «man» essentially differs from the concept or «quiddity» of «writer». The aspect of unity and sameness is supplied by «existence», in the sense that the predicate «writer» is *externally* existent through the very same «existence» by which the subject «man» is

reflection, a shadow, or a similitude.[9]

> «Existence» is a unique self-subsistent entity, in spite of the fact that its species and individuals are different from each other with regard to «quiddity», and its genera and differentiae are distinguishable from one another in terms of «definition» and «essence». It has one single actualization which has divergent stages and degrees, higher and lower.[10]

It is quite clear from Mullâ Ṣadrâ's own description of his «conversion» from belief in the principality of «quiddity» to the opposite view by means of the guidance of the Lord, i.e., through an inner spiritual illumination, that the change was not a simple matter of his having abandoned one opinion and replaced it by another. It was not a mere change in rational outlook. The principality of «existence» was a philosophical conviction that originated in a personal experience on quite a different level of the intellect from that on which his former conviction stood. It was a philosophical position which had a deep root in a mystical experience of Existence. In this respect, the problem of the principality of «existence» was the point at which the guiding idea of all his philosophizing was actualized; namely, that a mystic who lacks the power of rational analytic thinking is but an imperfect mystic, just as a philosopher lacking the immediate experience of Reality is but an imperfect philosopher. In the experience of Existence he brought these two aspects of spiritual life into a perfect unity. Sabzawârî faithfully followed in the footsteps of Mullâ Ṣadrâ in this matter. As a mystic he must have been fully conscious of the fact that ratiocination is due, as Thomas Aquinas once aptly remarked, to «a certain defect of the intellect» *(defectus quidam intel-*

spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter.

As a result (I now hold that) the «existences» *(wujûdât)*[7] are primary «realities», while the «quiddities» are the «permanent archetypes» *(a'yân thâbitah)* that have never smelt the fragrance of «existence».[8] The «existences» are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence, except that each of them is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. These latter are the things that are known as «quiddities».

The last part of this passage clarifies his position better than any lengthy description. The «quiddities» are here described as «intelligible qualities» *ma'ânî 'aqlîyah)*, i. e. those subjective qualities that our reason perceives in, and extracts from, particular «existences»; these «existences», again, are no other than intrinsic determinations of the reality of Existence. Thus, in this view, the «quiddities» are the element farthest removed from the true Reality. They are at the very most mere shadows and faint reflections of Reality. This idea is clearly formulated by Mullâ Ṣadrâ in a number of places in his works. For instance:

> «Existence» is what is primarily real in every «existent»; it is the «reality». Everything other than «existence» (i. e. «quiddity») is, on the contrary, like a

essendi) in our minds in imitation of the external situation in which the seemingly independent object is exercising its act of existing. In reality, however, it is «existence» itself that is exercising its own act through one of its own modalities.

The thesis of the principality of «existence» as outlined here was established as the highest principle of metaphysics for the first time in the history of Islamic philosophy by Mullâ Ṣadrâ. It is not difficult to find the idea implicitly expressed in the writings of others who preceded Mullâ Ṣadrâ such as Avicenna, Ṭûsî, and others. Formulated explicitly and worked out in a conscious and systematic way, it became a principle capable of transforming the whole structure of metaphysics from Aristotelianism into something essentially non-Aristotelian. Professor H. Corbin goes so far as to say that the establishment of this thesis as the highest metaphysical principle was a «revolution» wrought by Mullâ Ṣadrâ. The statement is right on condition that we not take it to mean that the whole of Islamic metaphysics prior to Mullâ Ṣadrâ, including the metaphysics of Avicenna, had been unconditionally «essentialistic». This qualification aside, it is true that the idea dominated the whole structure of Mullâ Ṣadrâ's philosophizing, and served as the basis on which he built up a gigantic system of metaphysics.

It is interesting to notice that Mullâ Ṣadrâ, who thus became the representative of the thesis of the principality of «existence», had been in his early days an enthusiastic champion of the opposite thesis. As he himself says:[6]

> In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the «quiddities» are *aṣîl* and «existence» is *i'tibârî,* until my Lord gave me guidance and let me see His demonstration. All of a sudden my

are in reality nothing other than so many modalities of «existence». As we shall see more in detail in the following Section, the «quiddities», in this view, are intrinsic limitations or determinations of «existence». They are merely internal modifications of the all-pervading «existence». «Existence» itself is found everywhere. It fills up our world without leaving any interval. But it is, so to speak, something of an extremely elastic and plastic structure. It manifests itself under infinitely different forms: man, stone, table, etc. These forms are definitely different from each other. A man *qua* «man» is different from a stone *qua* «stone». In so far, however, as they are internal modifications or modalities of one single «reality» called «existence», they are ultimately the same. The differences observable among various things are in the last analysis a matter of degrees. This point of view is commonly known under the name, the «transcendental unity of existence» *(waḥdat al-wujûd)*. It is no cause for wonder that the *Ḥikmat* philosophers of this school and the Ṣûfîs agree with each other with regard to the principality of «existence».

In this view, the attributive judgment, «this is a stone», is a kind of mental imitation of the external situation in which the all-pervading reality of «existence» manifests itself at this particular spot under this particular form which our reason is accustomed to regard as «stoneness». Considered in this way, the «quiddity» — «stoneness» in the present case — is but a «phenomenon» in the literal sense. It *seems* to have a solid independent subsistence of its own, but in reality it is something negative; in itself it is «nothing».

When we make an existential judgment about the same stone and say, «the stone exists», the subject — the stone — —positively exercises its act of existing *(actus*

independent concrete «realities», a composite of the two would, as Sabzawârî says, constitute a unity like that of a stone and a man put side by side. «Existence» would then cease to be the very actualization of «quiddity», for, on such a supposition, «quiddity» itself would have its own actualization, and «existence» another.

Since, as this argument shows, «existence» and «quiddity» cannot both be *aṣîl,* we are forced to say that only one of them is *aṣîl,* the other being *i'tibârî.* This much is certain. Our problem, therefore, is now to determine which is *asîl* and which is *i'tibârî.* Around this problem the Muslim philosophers divide themselves into two camps which are diametrically opposed.

Let us recall once again that when we say that a notion or concept is *aṣîl,* we do not mean that the notion or concept itself is «real». What is meant is that the notion in question has a corresponding «reality» in the extra-mental world primarily and essentially. This last phrase, «primarily and essentially» is important, because even a concept which is *i'tibârî* refers to a «reality» secondarily and accidentally. Thus, when we say about a concrete stone in our presence that «it is a stone» («quiddity») and that «it exists» («existence»), the question is to know exactly to which one of these notions the extra-mental reality of the stone corresponds in a primary and essential way, not in a secondary and accidental way.

Those who take the position of the principality of «existence» *(aṣâlat al-wujûd)* assert that it is the notion of «existence», not that of «quiddity» which has a correspondent in the external world. This means that the external correspondent to the mental composite, «quiddity» + «existence», is nothing but «existence» in its various and variegated phenomenal forms. These forms, which the reason considers as independent «quiddities»,

from all others, while the second is «existence» by which it is made actual and real and which it shares with all other «existents». Thus we obtain out of one single concrete object two different notions.

It is evident that these two notions which in our minds are different from one another refer back to one and the same object in the external world. Logically speaking these two notions furnish two different predicates to be attributed to one and the same subject, namely, the original concrete object. Thus concerning a stone in our presence we say:

«This (object) is a stone» — in reference to its «quiddity».

«This (stone) exists (or is an «existent»)» — in reference to its «existence.»

Since the subject of these two propositions is the same, it is clear that the concrete object which it represents is one single entity, an ontological block without any fissure. Since, however, it has two different predicates, it is also clear that the single object has in itself two different aspects. Now the problem which arises here is: Do these two aspects of a concrete object indicate two different «realities»? Or does only one of them have a corresponding «reality», whichever it may be? It is impossible that both of them should be not «real» at the same time. If such were the case, the concrete object would lose its «reality» altogether, and there would be nothing «real» in the world.

It is equally impossible that these two aspects should be «real» at the same time because the «stone-ness» of a stone and its «existence» indicate two different and independent «realities». If both were real, a stone would not in reality be a single entity, but a composite of two things. That is to say, a stone in its very being «one» would be «two» different things. In the case of two things that are

We may conveniently begin discussion of this problem by recalling that the word *mâhîyah* in Islamic philosophy is used in two different senses: (1) *mâhîyah* «in the particular sense» *(bi-l-ma'nâ al-akhaṣṣ)* which refers to what is given in answer to the question about anything «what is it?», the expression, *mâ huwa or mâ hiya* «what is it?» being the source of the word *mâhîyah* in this sense; and (2) *mâhîyah* «in the general sense» *(bi-l-ma'nâ al-a'amm)* referring to that by which a thing is what it is, i.e. the very «reality» *(ḥaqîqah)* of the thing, the source of the word *mâhîyah* in this second sense being the expression; *mâ bi-hi huwa huwa* (lit. «that by which it is it»).[5]

The *mâhîyah* in the general sense or sense of «essence» is not opposed to «existence», because «existence» itself has an «essence» in this sense. Rather, according to those who take the position of the principality of «existence», «existence» has priority over everything else in having an «essence», for it is the «real» in the fullest and absolute sense.

The *mâhîyah* in the particular sense or «quiddity», on the contrary, definitely stands opposed to «existence». It corresponds to the Avicennian concept of «natural universal» which has been explained in the preceding section. It is *mâhîyah* in this sense that is at issue in the problem of principality. Sabzawârî and those who share the same view contend that «existence» is *aṣîl* while the *mâhîyah* in this sense is *i'tibârî.*

With this preliminary understanding let us recapitulate the argument. We are in the presence of a concrete thing — an «existent» *(mawjûd)* — say, a stone. Our reason analyzes it into two parts: (1) the object's «being-a-stone» or «stone-ness» and (2) its being actualized. The first is the «quiddity» by which the object is distinguished

crete object are nothing other than notions or concepts. Our problem concerns the relation of these two products of reason to the basic ontological structure of the original object from which they have been extracted. Does the original object *in concreto* contain in its ontological structure two different «realities» corresponding to these two notions? Or does the original object have only one «reality» corresponding directly to one of the notions, the other having no directly corresponding «reality»? And if so, of which is this true?

To these questions the history of post-Avicennian thought has supplied three answers:

(1) Both «existence» and «quiddity» are *aṣîl.*

(2) Only «existence» is *aṣîl,* «quiddity» being *i'tibârî.*

(3) Only «quiddity» is *aṣîl,* existence» being *i'tibârî.*

The first position is difficult to defend — the reason why will be given presently — and in fact no prominent philosopher has ever taken this position. The only exception is said to be Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î[2] (d. 1826), a contemporary of Sabzawârî and the founder of a notable school known as Shaykhism.

The second position which is called the «principality of existence» *(aṣâlat al-wujûd)* was advocated in a systematic way by Mullâ Ṣadrâ (d. 1640). Sabzawârî, too, strongly upheld this thesis. Among Sabzawârî's contemporaries, Mullâ Álî Zunûzî[3] (d. 1889/90) may be mentioned as a remarkable exponent of this thesis.

The most notable representative of the third position is by common consent Yaḥyâ Suhrawardî (d. 1191). It is remarkable that Mullâ Ṣadrâ's teacher, Mîr Dâmâd (d. 1631) held the same view. At the present time the «principality of quiddity» *(aṣâlat al-mâhîyah)* is vigorously defended by Ḥâ'irî Mâzandarânî.[4]

Section 5

THE PRIMACY OF EXISTENCE OVER QUIDDITY

The dichotomy of «existence» and «quiddity» which was introduced into Islamic philosophy by Fârâbî and Avicenna in the way we have described in the preceding pages, has become part of the well-established tradition of scholasticism, both Eastern and Western. In both the East and the West this dichotomy has been the source of a number of philosophical problems. One of these is the problem of principality or ontological fundamentality *(aṣâlah)*, i.e. the question: which of these two is «fundamentally real» *(aṣîl)*? Formulated in a more precise way, the question may be stated: which of the two has a corresponding reality in the extra-mental world, «existence» or «quiddity»? One might even ask whether both are not equally «fundamentally real». The contrary of *aṣîl* is *i'tibârî* meaning «mentally posited», i.e. a notion or concept which is not directly and primarily drawn from a concrete extra-mental piece of reality.[1] If, therefore, only one of the two is *asîl*, the other will necessarily be *i'tibârî*.

The argument developed in the preceding Section has, we think, made it clear how the analytic faculty of reason recognizes two elements in every concrete object, both: «existence» and «quiddity». The argument implies that these two elements found in, and extracted from, a con-

the genus and the specific difference. Ṭûsî, *ibid.*, p. 203, note. 4. The "causes" of "quiddity" are the same as its constituent parts.

26) Eor further details about the relation between a "quiddity" and its constituent elements or parts (*muqawwimât)*, see Avicenna *al-Shifâ', Kitâb al-Madkhal (The Isagoge)* (Cairo, al-Amîrîyah, 1953) p. 34.

27) The whole passage is found in *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât*, I, pp. 202-203.

اعلم أن كل شئى له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً فى الأعيان او متصوّراً فى الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه. و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً، أحد الوجودين، و غير مقوّم به، فالوجود معنى مضاف الى حقيقته، لازم او غير لازم. و أسباب وجوده ايضاً غير أسباب ماهيته. مثل الانسانية، فإنها فى نفسها حقيقة ما و ماهية، و ليس أنها موجودة فى الأعيان او موجودة فى الأذهان مقوّماً لها، بل مضافاً اليها. ولو كان مقوّماً لها، لاستحال أن يتمثّل معناها فى النفس، خالياً عما هو جزؤها المقوّم. فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشک فى انها هل لها فى الاعيان وجود ام لا. أما الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجوده شک، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته.

28) For example, Étienne Gilson: *Le thomisme,* 5 iéme ed. (Paris, Vrin, 1944) p. 58, where he opposes Avicenna's "essentialism" to the "existential" philosophy of Thomas Aquinas.

29) The above-mentioned paper on *Essence and Existence in Avicenna,* p. 13.

30) *As-Shifâ', Kitâb al-Madkhal, op. cit.* p. 15.

18) The reason why it is regarded as "concomitant" *(lâzim)* is that a "quiddity" cannot subsist, whether in the external world of reality or in the mind, without "existence", although conceptually and on a high level of abstraction "quiddity" can be differentiated from "existence" and considered in itself as pure "quiddity" without regard to "existence", whether external or mental.

19) This sentence is intended to be an explanation of the concomitance of "existence". The particle "after" *(ba'da)* should not mislead us into thinking that "existence" is a property that attaches to the "quiddity" not *after the* actualization of the latter, but only *before*. What Fârâbî really means is: "neither *after* nor *before*, but *with*, i.e. *at the same time as*, the actualization of the quiddity.

20) If "existence" were a property which is caused by the very "quiddity" to which it occurs, it must occur to the latter either (1) before the "existence" of the "quiddity" or (2) after its "existence"; in other words, the attribute "existence" must be caused either by a *non-existent* "quiddity" or by an already *existent* "quiddity". Fârâbî is going to prove that both cases are impossible.

21) The reference is to the Absolute whose very "essence" is its "existence".

22) Avicenna: *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât III, op. cit.* p. 443 (No. I):

اعلم انک قد تفهم معنی المثلث و تشک هل هو موصوف بالوجود فی الأعیان ام لیس بموجود، بعد ما تمثّل عندك أنه من خطّ و سطح، ولم یتمثل لک أنه موجود.

23) The implication is that, if "existence" were one of the constituent elements of "quiddity", it would be present together with other constituent elements, and would never be separable from the "quiddity" whenever the latter is actualized in any form.

24) "Inseparable existence" is the "existence" of those things that never cease to exist, while "separable existence" is that of perishable things — Ṭûsî *Commentary, op. cit.*, p. 203, note 3.

25) The causes of "existence" are the efficient cause, the final cause, and the substratum, while causes of "quiddity" are

فی ماهية هذه الأشياء. والا ،لكان الوجود مقوّماً ، ولا يستكمل تصوّر الماهية دونه، و يستحيل رفعه عن الماهية توهّماً ، و لكان قياس الهوية من الانسان مثلاً قياس الجسمية و الحيوانية، و كان، كما أن من يفهم الانسان انساناً لايشک فی أنه جسم او حيوان، اذا فهم الجسم او الحيوان، كذلک لا يشک فی أنه موجود. و ليس كذلک بل يشک ما لم يقم حسّ او دليل. فالوجود و الهوية، لما بينا ، ليس من جملة المقوّمات من الموجودات. فهو من العوارض اللازمة. و بالجملة ليس من اللواحق التی تكون بعد الماهية . و كل لاحق، فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه، و اما ان يلحق عن غيره . و الوجودلايمكن أن يكون من اللواحق التی تلحق الشئی عن ذاته، لأنه محال أن يكون الذی لاوجود له يلزمه شئی يتبعه فی الوجود. فمحال أن يكون الماهية يلزمها شئی حاصل الا بعد حصولها . ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول، و الوجود يلزمه بعد الوجود، فيكون أنه قد كان قبل نفسه. فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التی للماهية عن نفسها ، اذ اللاحق لا يلحق الشئی عن نفسه الا الحاصل الذی، اذا حصل، عرضت له أشياء سببها هو. فان الملـزوم المقتضی للللازم علّة لما يتبعه، و العلّة لا توجب معلولها الا اذا وجبت. و قبل الوجود لا تكون وجبت . فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية ، فيما وجوده غير ماهيته، بوجه من الوجوه. فيكون اذاً المبدء الذی يصدر عنه الوجود غير الماهية. و ذلک لأن كل لازم و مقتضی، فاما عن نفس الشئی ، و إما عن غيره. و اذا لم يكن الهوية للماهية التی ليست هی الهوية عن نفسها ، فهی لها عن غيرها . فكل ما هويته غير ماهيته و غير المقوّمات، فهويته من غيره. فيجب ان ينتهی الی مبدء لا مـاهية له مباينة للهوية.

14) The word *huwîyah* (هويّة), which Fârâbî uses in place of the more commonly used *wujûd* (وجـود) has two meanings in Islamic philosophy: (1) the state in which a thing is completely actualized in the extra-mental world (التحقق الخارجی), or the concrete and individual reality (الحقيقة الجزئيّة) of a thing; and (2) that which brings a thing into such a state of actualization. In this second sense, *huwîyah* is synonymous with *wujûd*. And Fârâbî is evidently using the word in this sense.

15) The text must be read: ولا (هويّته) داخلة فی ماهيّته

16) Note the difference between Fârâbî and Aristotle. The latter, as we have seen above, holds that it is impossible to know (in the real sense of the word) the "quiddity" of a thing without first knowing that it really exists.

17) Because, on this supposition, the representation of a "quiddity" would be *ipso facto* the representation of "existence".

(Footnotes, Section 4)

1) L. de Raeymaeker: *Philosophie de l'être - Essai de synthèse métaphysique* (Louvain, Institut supérieure de philosophie, 1947) p. 145.
2) *Sharḥ-i-Manẓûmah, Metaphysics, ad* v. 17.
3) *Ibid.*, v. 22.
4) W. Norris Clarke in the Preface to William Carlo: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV. This is said about Prof. Carlo's interpretation of the metaphysical position of Giles of Rome (Aegidius Romanus). It, therefore, has nothing to do with Islamic philosophy except indirectly through the influence exercised by Avicenna on Western scholasticism. The words, however, admirably suit for a description of the Sabzawarian position.
5) 92, a, 34-35.
6) The classical example in Islamic philosophy is *'anqâ'*, the name of a fabulous bird.
7) 92, b, 4-18.
8) Etienne Gilson: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948) p. III.
9) *Ibid.*, p. 90.
10) *Gamma*, 2, 1003, b, 26-27.
11) In order to describe the same distinction, the Muslim philosophers would say that "one" and "existent" are different from each other *qua* concepts, on the level of "essential and primary predication", while they are one and the same in the sense that they apply to one and the same extramental piece of reality *(miṣdâqan)*.
12) Avicenna uses the word *'arad*, "accident", itself in describing the same situation.
13) *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. I quote from the text given in *Ḥikmat-i-Ilâhî* II, by Prof. Muḥiy al-Dîn Mahdî Qumshi'î (Teheran, Mu'asseseh-yi Maṭbu'ât-i Islâmî, 1345 A.H.) pp. 5-6.

الأمور التى قبلنا ، لكل منها ماهيّة وهويّة . وليست ماهيته عين هويته ، ولا داخلة فى هويته . ولو كان ماهية الانسان هويته ، لكان تصوّرك ماهية الانسان تصوّر هـويته . فكنت اذا تصوّرت ما الانسان ، تصورت هو الانسان ، فعلمت وجوده ، و لكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقاً بوجودها . ولا الهوية داخلة

subject and which, then, is projected onto the thing itself as if it were an objective aspect of the thing. In our present case the most basic — because it is the purest — of the three *i'tibârât* of the «quiddity» is the «quiddity» *gua* «nature» or «natural universal».

Avicenna argues that to the «quiddity» in such a state «existence» must be «added» from the outside in order that the concrete object be reconstructed in its original integrity. It will be evident now that all this happens only on the level of conceptual analysis. The distinction between «quiddity» and «existence» is in Avicenna a conceptual distinction.

As for the theological aspect of the problem of «existence», namely, the aspect which concerns creation, what has been said about Fârâbî's position applies exactly to Avicenna's thought.

Practically the same solution is applicable to another important problem which is liable to produce, and which historically did produce, the same kind of misunderstanding. The problem concerns the celebrated Avicennian theory of «possibility». As is well-known, in Avicenna's thought the most fundamental division of the «existents» is into the categories of the «necessary existent» and the «possible existents». The «necessary existent» which is «existence» itself is the Absolute or God, while all other things are «possible existents». A «possible existent» is a thing which in itself is indifferent to both «existence» and «non-existence» in the sense that it can be and can not-be. A «possible existent», in order to exist actually, must obtain «existence» from the outside. The situation is ,thus, the same as that which concerns the state of a «natural universal». We shall return to the problem of the «existence» of «possible existents» from a somewhat different angle in Section VI.

(ṭabî'ah) or «natural universal» *(kullî ṭabî'i)* which he put forward in connection with the problem of Universals. It is his contention that every «quiddity» allows of being considered *per se,* in so far as it is that «quiddity» itself *(bi-mâ hiya tilka al-mâhîyah,* or *min ḥayth hiya hiya).* A «quiddity» in this aspect is neither one nor many, neither universal nor particular, neither «existent» nor «non-existent». The «quiddity» of man, for instance, is «man» pure and simple, neither more nor less, its content being exactly what is given by the definition of «man». It is above the distinction between «existence» and «non-existence». A «quiddity» in such a state is called «nature» or «natural universal», and since it is in itself neutral to both «existence» and «non-existence», it can be qualified by «existence» and transform itself into a «quiddity» actually existent *in concreto* or in the mind.

What is most important about this theory is the following. Avicenna is not asserting that «quiddities» are actually found in such a purified state in the world of concrete objective reality. Such an assertion would imply the absurd thesis that a «quiddity», prior to its «existence», is already «existent» in some way or other. What Avicenna wishes to say is that the reason, when it analyzes a concrete thing, can consider the «quiddity» which it finds therein (1) in the state of absolute purity away from all external determinations, just as it can consider the same «quiddity» (2) in so far as it is actualized *in concreto* as individual things, and (3) in so far as it is represented in the mind. He calls these three different aspects of one and the same «quiddity» the three ways of viewing the quiddity[30] *(i'tibârât thalâthah).* The word *i'tibâr* (pl. *i'tibârât)* means a subjective manner of looking at a thing, something produced or posited through the analytic work of the reason. It is an aspect of a thing which primarily appears in the

the level of conceptual analysis. The distinction thus established is a result of a conceptual analysis of the ontological reality, i.e., of concrete existent things.

This point is most important for a correct understanding of the Avicennian position, because it has often been claimed that Avicenna's metaphysics is fundamentally «essentialistic».[28] This view is due to a misunderstanding of the basic structure of his thought. The misunderstanding has been frequent not only in the West but also in the East.

It is to be observed, first of all, that the primary and ultimate object of all metaphysical thinking, for Avicenna, is the «existent» *(mawjûd)*, the concrete thing which is actually existent. The whole system of his metaphysics is an intellectual analysis of the structure of this immediate reality. He does not start from «quiddities» as primarily and immediately given facts. As Professor F. Rahman remarks, «he does not initially take essence and existence as mutually separate elements and then try to fuse them, by a metaphysical chemistry, into an object».[29] On the contrary, he begins with the concrete object, subjects it to a conceptual analysis, and finds in it two component elements: «quiddity» and «existence». To do so is not the same as asserting that the concrete object is factually a composite of these two elements. Suhrawardî's criticism is completely misplaced, when he says that if «existence» is something coming from the outside to alight upon a «quiddity», that very «quiddity» would be «existent» before it is qualified by «existence». This criticism stands on the assumption that the relation between «quiddity» and «existence» is, for Avicenna, something that takes place in the extra-mental world of reality. Such however is not the position taken by Avicenna.

The immediate origin of the misunderstanding here lies, we think, in Avicenna's peculiar theory of «nature»

thing added (i.e. something different, and coming from outside) to the «essence» of the thing, whether it (i.e. that something additional) be inseparable (from the «essence») or separable[24].

Furthermore, the causes of «existence» are different from the causes of «quiddity»[25]. «Being-man» *(insânîyah)*, for instance, is in itself an «essence» and a «quiddity», for which its being «existent» *in concreto* or in the mind is not a constituent element, but is simply something added to it. If it were a constituent element of the «quiddity»,[26] it would be impossible that the notion of the «quiddity» be actualized in the mind without being accompanied by its constituent part (i.e. «existence» which is supposed to be its constituent part). And it would be utterly impossible that the notion of «being-man» should be actualized as an «existent» in the mind and yet there should be doubt as to whether or not there is corresponding «existence» in the external world.

Certainly in the case of «man» (and in other similar cases), there rarely occurs doubt regarding real «existence». But that is not due to the notion of «man»; it is due to the fact that we are acquainted with its particulars (i.e. individual men) through sense-perception[27].

Thus Avicenna, following Fârâbî, establishes the distinction between «quiddity» and «existence». «Existence» in this metaphysical system is something which cannot be accounted for by the essential nature of «quiddity» alone. It is something more than «quiddity», something added *(zâ'id)* to it.

It cannot be emphasized enough that this dichotomy is an event occurring primarily in the sphere of concepts, on

two elements. Only when we project the above conceptual distinction onto a concretely existent thing, can the latter be considered a composition of a «quiddity» and «existence». Only then can we speak of «existence» issuing forth from its creative Source and «occurring» to the «quiddity». In reality, what issues forth from the Source is rather the non-composite «ontological block», whose structure will be analyzed in the following Section.

Avicenna simply inherited the dichotomy of «quiddity» and «existence» from Fârâbî and continued it. In the course of the history of scholastic philosophy, however, the thesis has come to be so closely associated with Avicenna that it is usually considered typically Avicennian.

Avicenna proves the distinction between «quiddity» and «existence» by exactly the same argument that Fârâbî employed.

> It often happens that you understand the meaning of «triangle» and yet entertain doubt as to whether it is qualified by «existence» *in concreto* or it is not «existent». This is in spite of your having represented (the triangle) in your mind as being composed of a line and a plane. (In spite of your having represented the triangle in this way) you may still have no notion as to whether it exists or not[22].

> Everything having a «quiddity» becomes actualized, as an «existent» *in concreto* or as a representation in the mind, by all its constituent parts being actually present[23]. So when a thing has an «essence» *(ḥaqîqah)* other than (1) its (i.e. the thing's) being «existent», whether mentally or extra-mentally, and (2) its being constituted by «existence», «existence» must be some-

«existence» is not an essential constituent *(muqawwim)* of «quiddity» in the sense in which, for example, «being-a-body» and «being-an-animal» are constituents of the «quiddity» of «man». From the preceding argument he concludes that «existence» is an *'âriḍ*, something that «occurs» or something «accidental» to the «quiddity».

It is evident that the whole argument concerns the conceptual structure of an actual thing on the level of rational analysis. And the «occurrence» in question is an event taking place in the sphere of concepts. As we remarked earlier, however, in the continuation of this argument there seems to be a transition from consideration of the purely conceptual structure of a real «existent» to consideration of its objective extra-mental structure. The transition-point is marked by the word *'âriḍ*. Otherwise expressed, Fârâbî is saying there is a certain respect in which we can speak of the «occurrence» of «existence» to «quiddity» in the world of reality. At this point the argument assumes a markedly theological coloring, being implicitly concerned with the question of creation, and of the difference between the Creator and the creature. In terms of the relation between «existence» and «essence», the Creator is conceived as that whose very «essence» is «existence», while created things are presented as those things whose «essences» are not only not the same as «existence» but which are incapable of causing their own «existence». Their «existence» must come (must «occur») to them from another source, namely, the Creator, the Giver of «existences».

It is important to remark, however, that the conceptual analysis mentioned above casts its shadow even upon this argument. For Fârâbî concrete reality in itself is an «ontological block without any fissure»; therefore, there is properly no place in conerete reality for the duality of

which occurs to something as an effect of some cause must either have its source in the thing itself or something other than that thing; but it has already been proved that «existence» can never be caused by the «quiddity» itself, except when the latter happens to be identical with «existence». So «existence» must come to the «quiddity» from something other than the «quiddity». Everything whose «existence» is distinguishable from its «quiddity» and is not one of its internal constituent elements, gets its «existence» from something other than itself. And (the chain of «causes») must ultimately reach an Origin in which «essence» is not distinguishable from its «existence».

I have translated this fairly long passage not only for its historical importance — the importance may be measured by the influence the Farabian idea exercised upon Avicenna; indeed, the latter accepted and reproduced the whole argument in precisely this form and made it an integral part of his system — but also in order that we might examine and bring to light its basic structure. The right understanding of this argument is of decisive importance for a grasp of the subsequent development of metaphysical ideas in the Islamic tradition.

Fârâbî, like Aristotle, starts from concretely existent things which are the primary reality for him. He sets out to analyze a concretely existent thing — which, as we have seen above, is in itself a whole ontological block without any fissure — into «quiddity» and «existence». Basing himself on the observation that we can represent a «quiddity» *qua* «quiddity» without any regard to its «existence», he argues that «quiddity» is essentially something different from «existence». Nor does the «quiddity» of a thing, he goes on to say, imply its «existence»; that is to say

the latter[20], for it is impossible that something (i.e. a property) should occur and be attached to a thing (i.e. «essence») which has as yet no «existence», when it (i.e. the property) is of such a nature that it could exist only when the thing (i.e. the «essence») exists. Thus it is inconceivable that to a «quiddity» (which is as yet non-existent) something should be attached which could be actualized only after the actualization of the «quiddity».

Nor is it conceivable that «actualization» should occur to it (i.e. the «essence») after the latter has been already actualized, that is to say, «existence» (as a property) should occur to the «essence» after (the latter's own) «existence». For in that case we would have to say that it *was* (i.e. already existed) before itself (i.e. before it became existent).

Thus it is impossible that «existence» should be one of the properties which occur to a «quiddity» out of the latter itself. A thing can be the source and origin of its own properties only when it happens to be in the state of actualization. Only when a thing is actualized do a number of things (i.e. properties) occur to it, the thing being the cause of them. For the thing to which a property occurs and which necessitates the latter is the «cause» of (the property) that follows it. And a «cause» does not necessitate its «caused» unless the former be itself «necessary». But it cannot be «necessary» without existing.

Thus to conclude: «existence» can by no means be something required by a «quiddity» except in case the «existence» of a thing be its own «essence»[21].

All this makes it clear that the source from which «existence» issues must be something other than «quiddity». For (as I have just shown) every property

would immediately know his «existence»[16]. Furthermore, (if, «quiddity» were no other than «existence») every act of representing a «quiddity» would necessarily produce a judgment that it exists[17].

Nor is «existence» contained in the «quiddities» of these things. Otherwise, «existence» would be their essential constituent element, and the representation of a «quiddity» would not be completed without it, and it would be utterly impossible even in imagination to remove it from the «quiddity», so much so that «existence» would stand to «man», for example, in exactly the same relation as «being-a-body» and «being-an-animal». Thus, just as those who understand man *qua* man have absolutely no doubt about his being a body or an animal — if at all they understand what is meant by a «body» or an «animal» — so, in the same way, they would have no doubt about his being existent. But in fact such is not the case. On the contrary they would doubt (of his «existence») until it is proved by sense-perception or by logical demonstration.

From this we conclude that «existence» or «is-ness» is not a constituent element of any existent thing. So it must be something concomitant[18] that «occurs» (to «quiddity») from the outside. It is not one of those properties that attach to the «quiddity» after the latter has been actualized[19].

Now all properties that occur to an «essence» are divisible into two classes: (1) those that occur to an «essence», caused by the latter itself and remain attached to it, and (2) those that occur to it, caused by something other than the «essence».

«Existence» cannot possibly be of those properties that occur to a thing, the cause of «occurrence» being

lâzim, i.e. an «inseparable or essential attribute», or «concomitant». The word *'âriḍ* is closely related to *'araḍ*[12] which derives from the same root and which in the *Categories* means «accident» or an accidental property of a substratum. The problem in this form was inherited by Avicenna, and it became the source of a major metaphysical discussion in both the East and the West.

The key-point in the argument developed by Fârâbî lies in the word *'âriḍ* which, as we have just observed, is undeniably confusing and ambiguous. In speaking of «existence» *occurring or happening* to «quiddity», is Fârâbî referring to an event that takes place only in the mind, on the level of conceptual analysis, when the reason analyzes a concrete existing thing into its conceptual components? Or is he thinking of a real event which takes place in the extra-mental world of reality? Fârâbî himself does not make the answer explicitly clear. Our conclusion is that he means both, and that the word *'âriḍ* forms the turning-point, or the point of transition from the first sphere of thinking to the second. But let us first read his argument. It is found in the beginning of his celebrated *Ringstones of Wisdom*[13]

> Each of the things that we actually find around us has a «quiddity» and «existence» *(huwîyah)*[14]. And the «quiddity» is not the same as «existence»; nor is «existence» contained (as a constituent element) in the «quiddity»[15].
>
> If the «quiddity» of man (for example) were the same as his «existence», whenever you represent in your mind the «quiddity» of man, you would be thereby representing his «existence». That is to say, whenever you represent the «what-ness» of man, you would *ipso facto* be representing the «is-ness» of man, i.e. you

nothing new. For «one (existent man)» is exactly the same as an «existent (man)».

One point is especially noteworthy. At the beginning of this passage Aristotle indicates that when he speaks of the identification of «existent» and «one», he is not thinking of the identification at the conceptual level. At the conceptual level, they *are* different from one another. «One», *qua* a concept, is «one», nothing else. Likewise, the concept of «existent» is «existent», nothing else. But the two are one and the same in the sense that the one is predicable of whatever allows of predication by the other[11]. The force of this statement, however, is attenuated, or even almost nullified, by the sentence which immediately follows it, if that sentence really comes from Aristotle himself. In any case Aristotle is concerned with the real, i.e. non-conceptual, unity of «one», «existent» and «essence».

This fact is remarkable for our purposes because precisely the conceptual difference between «existence» and «essence» which was thus neglected by Aristotle, became the main preoccupation of the Muslim philosophers. The famous Avicennian thesis of «existence» being an «accident» of «quiddity» — *quod esse sit accidens eveniens quidditati* — will be rightly understood only when one approaches it with this basic understanding. Before we come to Avicenna, however, we must consider the view of Fârâbî concerning this problem.

As we remarked before, Fârâbî was the first to introduce into Islamic philosophy the dichotomy of «quiddity» and «existence» in a clear and definite form. The most important point about this novel contribution is that in describing the relation between these two he used the words *'âriḍ*, i.e. «that which *occurs* (from outside)» and

l'essence, l'existence et l'unité ne font qu'un'.

The idea here referred to; namely, that «substance» is conceived as an ontological block without any fissure, in which «quiddity», «existence» and «unity» are completely unified with one another, is expressed by Aristotle himself with utmost clarity in a passage of the fourth Book of his *Metaphysics*. There he establishes a number of interesting equations taking «man» as an example of «essence». The equations he establishes are: (1) *one* man = man, (2) *existent* man = man, (3) one *existent* man = one man, (4) *one* existent man = existent man. Here «existent» and «one» are inseparable from each other except as concepts; and the two, together with «essence», form a complete whole showing nowhere any internal fissure. Here is what Aristotle actually says[10]:

> Now if «existent» *(to on)* and «one» *(to hen)* are the same and are one nature in the sense that they accompany (i.e. imply) each other as do «principle» and «cause» — not in the sense that they are indicated by one single definition, although our argument would stand unharmed even if we understood their identity in the latter sense, nay it would even be better for our purpose to understand it in that way — «one man» *(heis anthrôpos)* means the same thing as «man» *(anthrôpos)* and an «existent man» *(ôn anthrôpos)* means the same thing as «man». And nothing will change even if we combine these expressions, for «one man» and «one *existent* man» mean the same thing. And it is evident that they are inseparable from each other both in the case of coming-into-being (of «man») and in that of passing-away. The same remains true if we consider the situation from the side of «being one»; the addition (of «one») will indicate

cennian thesis that a «quiddity» does not contain in itself «existence» as a constituent part, that, in other words, a «quiddity» does not imply its own «existence». However, one important difference separates these two thinkers from one another. As the first half of the passage which we have just quoted indicates, in the metaphysical system of Aristotle the distinction does not play a significant role. His primary — or we should rather say, exclusive — preoccupation is with «essences» that are really existent, or «existents» that are real, and, in particular, with real «substances» of which we can have a true knowledge in the above-explained sense. In this system, a real «essence» or a real «substance», in so far as it is *real,* implies by itself its own «existence». «Existence» is from the very beginning assumed in the notion of a real «essence» because an «essence» being real means nothing less than that it exists.

The world with which Aristotle is concerned is a world that is actually existent, the world of things that are existent. It is not a world of which it is possible to think that it could not exist. The creation of the world in the Biblical or Qur'ânic sense could not be a problem for Aristotle, for the world he conceives is one lacking the possibility not to exist, a world of which it is impossible that it could have not existed in some beginningless past. In such a metaphysical system there is no place for the problem of distinction and relation between «quiddity» and «existence», for «quiddities» that do not exist are from the very beginning excluded. Professor Etienne Gilson rightly calls this type of ontology *un chosisme intégral*[8], a system in which the ontological structure of *les choses,* i.e. «things» — or more specifically the «substances» — is considered on the ontological level on which things are already fully «constituted», a system in which *la substance (est) concue comme un bloc ontologique sans fissure, ou*

how could one do so by one and the same argument? Definition shows one thing, and demonstration shows another. And what «man» is and that «man» exists are two completely different matters.

What we want to maintain is this. Whenever something is said to be such-and-such, it must necessarily be proved by demonstration, unless (the predicate) be the very «essence» (of the subject). «To exist», however, does not consititute the «essence» of anything, for «existent» is not a genus. Therefore whether a thing exists or not must be shown only by demonstration. And this is exactly what the sciences actually do. The geometer, for instance, simply assumes what «triangle» means, but he has to prove that it exists. He who gives a definition of «triangle» shows nothing more than what «triangle» is. Even when a man knows through definition what it is, he will still be in the dark as to whether it does exist'.

The gist of this argument may be reproduced as follows. It is impossible to know of something that does not really exist what it is. Even if one knows something about such a thing, that which he knows is limited to the meaning of the word. In this latter sense one can know even of a fabulous creature what it is. Such, however, is not a true knowledge. One can be said to know what «man» is in the real sense of the word only when one knows that «man» exists. But such a knowledge cannot be obtained through definition alone. Even if one is given a definition of something, he cannot know thereby that the thing actually exists. Its existence must be proved by demonstration. For what-a-thing-is (given by definition) is different from that-it-exists.

As we clearly see, the passage adumbrates the Avi-

prived of their seemingly solid self-subsistence and turn out to be nothing other than so many partial determinations and delimitations of the unitary reality of «existence». As Professor Norris Clarke says: «In every finite being there is an intrinsic ontological duality or tension between the perfection of the act of *esse* and a partial negation or limitation of the same act»[4]. But before we go further in this direction, we must first stop to consider briefly the historical formation of the idea itself.

In Islamic thought the thesis of the distinction between «quiddity» and «existence» was first maintained explicitly and in a definite form by Fârâbî, and ever since it has dominated the whole history of Islamic philosophy. The idea itself, however, can be traced back to Aristotle.

When Aristotle established metaphysics as the science of the «existent» *qua* «existent» *(to on ê on)* and criticized the Platione realism of Ideas, the problem of the distinction between «quiddity» and «existence» may be said to have been implicitly raised. Moreover, in a famous passage of his *Posterior Analytics* (Chapter VII), he clearly distinguishes «quiddity» from «existence». After having shown at the beginning of the same Chapter[5] that «essence» *(ûsia)* means the same thing as «what-is-it-ness» *(to ti estin),* i.e. literally «quiddity» he goes on to say:

> He who knows what «man» — or anything else — is, must necessarily know also that the latter exists. For no one knows (in the real sense of the word), concerning that which does not exist, what it is. Certainly one may know what a phrase or a word like «goat-deer»[6] means, but no one can know what it really is. Besides, if one is to show what a thing is and that is does exist,

stone; it is not, it cannot be, a horse. And yet, all these things which differ from each other are found to share one and the same element: «existence». All are the same with regard to the fact that they do exist. For this reason we can truthfully say of the things which we find in our presence: «The stone exists», «The horse exists», «The table exists», etc., attributing one and the same predicate to all of them, in spite of the fact that the subjects of the propositions are definitely different from one another.

Thus, whatever is found in the world is, as Sabzawârî says[2], *zawj tarkîbî,* or a duality composed of «quiddity» and «existence», the former being that by which each thing is differentiated from all others, and the latter being a factor in which all things equally and without exception participate. The «quiddity» of man is admittedly different from the «quiddity» of horse, and the «quiddity» of horse is different from the «quiddity» of stone. But their «existence», that is, the «act of existing» by which they are actually in our presence is one and the same in all of them. This fundamental fact about the two ontological factors is what Sabzawârî refers to when he says that «existence» is the principle of unity, while «quiddities» raise only the dust of multiplicity[3].

All this might look quite a truism. However, when considered metaphysically, this seemingly simple fact proves to be not as simple and commonplace as one might imagine at first sight. For, in the view held by Mullâ Sadrâ and Sabzawârî, «quiddity» and «existence» do not stand on the same ontological level. Their view is based on a profound and extraordinary experiential intuition of «existence» which is of a Ṣûfî origin. This fact complicates the whole picture, as we shall shortly see. Suffice it here to remark in a preliminary way that, in the light of this unusual experience, all «quiddities» are found to be de-

fessed and is considered a fundamental truth. It is found aleady in al-Fârâbî (d. 947/950). And Avicenna (980-1037) makes it one of the principal ideas of his own system.

The crucial problem about this Western conception of the Islamic thesis concerns the way in which the expression «*real* distinction» is understood. For, depending upon how it is understood, this conception is liable to both truth and falsehood. This point will be fully elucidated in Section VI. Here we shall confine ourselves to an exposition of more basic facts about the dichotomy of «quiddity» and «existence».

It pertains to the most elementary and fundamental structure of our daily experience that we constantly encounter in our lives an infinity of things. We find ourselves surrounded by them, and we cannot escape from the consciousness of the presence of various and variegated things. The actual presence of these things is their «existence». They are there. They do exist, as we ourselves exist. On the other hand, they are not there in the form of pure «existences». They «exist» as various and variegated things: man, horse, stone, tree, table, etc., This latter aspect of their «existence» is called «quiddity».

There is thus contained in everything a two-fold ontological principle. Each of the things we actually encounter in the world is composed of «quiddity» and «existence». Every *ens* (Arabic, *mawjûd)* is a composite of *essentia (quidditas;* Arabic, *mâhîyah)* and *esse (actus essendi,* Arabic, *wujûd).*

All things are different from one another, not only individually but also specifically. Nothing in the world is the same as the rest of things. A stone, for example, is a

Section 4

THE DISTINCTION BETWEEN ESSENTIA AND EXISTENTIA

The distinction between «quiddity» and «existence» is undoubtedly one of the most basic philosophical theses in Islamic thought. Without exaggeration the distinction may be said to constitute the first step in ontologico-metaphysical thinking among Muslims; it provides the very foundation on which is built up the whole structure of Muslim metaphysics.

Indeed, from the earliest periods of Islamic thought, the dichotomy of *essentia* and *existentia* played such a conspicuous role that it deeply affected even the historical formation of Western scholasticism in the Middle Ages as one of the typically Islamic — or more strictly, Avicennian — theses. It is now a commonplace among scholars specialized in scholastic philosophy to say that Avicenna and his Western followers made a «real distinction» between *essentia* and *existentia*. Thus, to give an example picked up at random, Professor Luis de Raeymaeker of Louvain[1] says:

> On the contrary (i.e. contrary to the philosophical situation in the West), in Arabic philosophy, which equally depends upon both Aristotle and Neo-Platonism at the same time, the thesis of the real distinction between *essentia* and *existentia* is found clearly pro-

predicate must furnish information about what is excluded from being": *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1966). I think this translation misses the point Fârâbî is making.

9) *Ibid.*

10) "Existence is evidently not at all a real predicate, i.e. the concept of something that would be additional to the concept of a thing" — taken from the *Kritik der reinen Vernunft*, A 598. Before Prof. Rescher, Van den Bergh had quoted the same sentence in connection with Averroës' position which we shall shortly discuss. Averroës: *Tahâfut al-Tahâfut, ed.* Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma'ârif, 1964) vol II, p. 80.

11) *Tahâfut al-Tahâfut, op. cit., pp. 324-326.*

إن الوحدة ليست تُفهم فى الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس فى الوجود، مثل ما يفهم من قولنا : موجود ابيض ، و انما يفهم منه حالة عدمية، وهى عدم الانقسام .... فلايشكّ أحد أن هذه الفصول (يعنى: الوحدة و واجب الوجود و ممكن الوجود) ليست فصولاً جوهرّية أى قاسمة الذات ولا زائدة على الذات. و انما هى أحوال سلبيّة او اضافيّة، مثل قولنا فى الشئى إنه موجود فانه ليس يدلّ على معنى زائد على جوهره خارج النفس ، كقولنا فى الشئى إنه ابيض ،

12) On these two kinds of knowledge, see B. Russell: *The Problems of Philosophy* (Oxford, Univ. Press, first edition 1912), Chapter V.

13) *Mashâ'ir* (quoted above), pp. 11-12.

14) "Being-possible" or "possiblity" *(imkân)* in metaphysics means "being able to exist as well as not to exist", and — when the thing to which it is attributed happens to be actually existent — "having been caused" or "having a cause for its existence".

15) Such as "being-necessary" *(wâjibîyah)* and "being-one" *(wahdah).*

16) Or "Man is a species" *(al-insân naw').*

17) *La nausée* (Paris, Gallimard, first edition 1938) pp. 161-171.

This problem will be dealt with later when we discuss the analogicity of "existence".

5) The word *additional* in the present context must be understood differently from the same word appearing in the famous Avicennian thesis of "existence" being something *additional* to the "quiddity". There Avicenna is talking about something of a different order from the question at issue now. The two questions have often been confused with one another, however, in the interpretation of the Avicennian position. Averroës was the first to commit this confusion, and he attacked Avicenna on that basis. We shall discuss this important problem in detail in a later section.

6) رسالة للمعلم الثانی فی جواب مسائل سئل عنها Given in the Cairo edition of كتاب الجمع بين أفلاطون و أرسطو طاليس (al-Saʿâdah, 1907) p. 57, § 16.

سئل عن هذه القضية، و هی قولنا «الانسان موجود»، هل هی ذات محمول ام لا؟ فقال: هذه مسئلة اختلفت القدماء و المتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، و بعضهم قال إنها ذات محمول. و عندی أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. و ذلک أن هذه القضية و أمثالها، اذا نظر فيها الناظر الطبيعی الذی هو نظره فی الأمور، فانها غير ذات محمول، لأن وجود شئی ليس هو غير الشئی، والمحمول ينبغی أن يكون معنی الحكم (ص: معنی مع الحكم) بوجوده او نفيه عن الشئی فمن هذه الجهة، ليست هی قضية ذات محمول. وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقی، قبلها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها، و أنها قابلة للصدق و الكذب. فهی بهذه الجهة ذات محمول.

7) Where the things considered are from the very beginning strictly and exclusively limited to those things that are actual and real, there is no meaning in attributing "existence" to a thing, for it will simply be a tautology. The "existence" of a thing in this sphere of Being is nothing other than the thing being real and actual. The idea is basically Aristotelian.

8) I read: ..... ينبغی ان يكون معنی مع الحكم بوجوده .... Professor Nicholas Rescher, quoting the passage from Dieterici's edition, translates this sentence: "and [for the scientist] a

leap must be taken from the normal level of consciousness to that of supra-consciousness. This leap of mind is known in most of the traditional religions as the experience of «seeing God» or *unio mystica* in which the human subject is said to be unified and fused in a certain peculiar way with the divine Subject. It is, in short, a mystical intuition.

It is to be remarked in this connection that even Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheistic philosopher and who makes the experience of «existence» the very starting-point and ultimate basis of his philosophizing, describes the experience in his first philosophical novel *la Nausée*" as an unusual revelation once given him at a non-daily level of consciousness, as something totally different from what ordinary men know of «existence». The Sartrian experience of «nausea» will be discussed later on when we take up the problem of the reality of «existence».

(Footnotes, Section 3)

1) As remarked before, "quiddity" here means *mâhîyah* in the particular sense, i.e. that which is given in answer to the question: What is it?

2) In his *al-Ishârât wa-l-Tanbîhât*, vol. I, ed. Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma'ârif, 1960) p. 202, Avicenna explicitly refers to the "two existences" *(wujûdâni)*, one being "existence in reality" *(wujûd fî-al-a'yân)*, and the other "existence in the minds" *(wujûd fî-al-adhhân)*. In the same place, Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî calls the first "external existence" *(wujûd khârijî)* and the second "mental existence" *(wujûd dhihnî)*. The concept of "mental existence" raised complicated problems in the course of the history of Muslim philosophy.

3) The concept of "portion" will be more systematically discussed in a later context.

4) An important distinction is, in fact, observable between the statements "God exists" and "a table exists" with regard to the meaning of "existence", on another level of thinking.

is the farthest removed from its reality; it still remains within the confines of «existence» in the broad and unconditional acceptation of the word. In the abstract concept of «existence», which is of all concepts the most barren and impoverished, there is not even the trace of that infinite abundance and fullness which characterizes the reality of «existence» and which is still observable in the first stage of its notion.

However, both the immediate understanding and the concept of «existence» are «self-evident» in that they are the most ultimate and fundamental of all notions. *Ḥikmat* philosophy calls the ultimateness of this kind of notions «self-evidence» *(badâhah)*. Not only is the direct understanding of «existence» which is based on «knowledge by acquaintance», «self-evident» *(badîhî)*, but its abstract concept also is «self-evident» in the sense that it is primary, that it cannot be reduced to anything else, while all other concepts are ultimately reducible to it.

It must be remembered that the «self-evidence» here in question is a fact only on the level of «notion» as distinguished from «reality». «Self-evidence» merely means that the concept (or notion) of «existence» is an absolutely primary one; not that the reality of «existence» itself is self-evident and fully disclosed to the human mind. Quite the contrary, the reality of «existence» is not revealed to an ordinary human consciousness. In itself, it is fully and absolutely disclosed; for, as we shall see, it is nothing but the very disclosure and «presence» of all things. The human mind, however, does not and cannot normally become conscious of this «presence» as it really is.

The reality of «existence» discloses itself to the human mind only at the level of supra-consciousness. In order that the human mind might obtain even the first and passing glimpses of the reality of «existence», a decisive

— and, we must remember, Sabzawârî is one of the representatives of this school — the above analysis has not yet reached the depth of the matter. In their view, what corresponds to the concept of «existence» in the extra-mental world is not existent «quiddities». It is rather the reality of «existence» which is determined and delimited quiddity-wise in the form of particular «existences» *(wujûdât)*. These particularized «existences» are the sources from which the abstract concept of «existence» is extracted.

In the world of concepts, «quiddity» precedes «existence», and the latter «occurs» to the former. In the world of reality, on the contrary, it is «existence» that precedes «quiddity», and it is «quiddity» that «occurs» to «existence» in the sense that «quiddities» are but various forms of the self-determination and self-delimitation of the reality of «existence». The «quiddities» are merely abstractions drawn by the mind from the divergent phenomenal forms of «existence». However, in order to understand this point more properly, we have to go further into details about the distinction between «existence» and «quiddity». This will be the main task of the three following Sections.

In the preceding pages we have been examining the notion of «existence» in its first and second stages of presence to our minds. By way of conclusion let us now consider the distance that separates the notion from the reality of «existence».

The *Ḥikmat* philosophers consider «existence» from a number of points of view on several different levels. According to them, for the philosophical consciousness of men, «existence» has a multistratified structure. Without going into details we may simply recall that «existence», considered on the level of conceptual abstraction,

case is not a self-subsistent quality in reality, so that there can be no external real «occurrence» of the quality to the thing. But the source from which the concept of that quality is abstracted is existent *in concreto*.

«Being-father» or «paternity» is an example usually given for the explanation of this kind of concept. Suppose Zayd to be the father of Amr. Unlike qualities such as «whiteness», etc., «paternity» is not a really existent quality. What *is* really existent in this case, corresponding to the proposition: «Zayd is a father», is the person Zayd, nothing else. The concept of his «being-father» is taken from the particular relation in which Zayd stands to another person, Amr. That is to say, the concept is extracted from the concrete personal sphere of Zayd. But this very fact tells us that the «qualification» is a real external fact. There *is* in the extra-mental world something concrete and real, a real man, in the present case, having a real particular relationship with another real man. The concept «paternity» is an abstract concept extracted by reason from the observed situation in which there is found an actually existent man, Zayd.

Something «being-possible» and something «being-a-thing» belong to this class of «secondary intelligibles». So also does the concept of «existence». The concept of «existence» is a «philosophical secondary intelligible», because «existence» or «being-existent» is not a real quality, like «whiteness». Therefore its «occurrence» takes place only in the mind, on the level of conceptual elaboration and analysis. It is, however, a concept extracted from a real thing, i. e. a really existent «quiddity». Otherwise expressed, the «qualification» is here an external situation.

But according to those who hold the primacy of «existence» over «quiddity», who accept the fundamental reality of the former and the fundamental unreality of the latter

that the concept «whiteness» is derived or abstracted from the concretely existent white thing.

In the case of a «secondary intelligible», on the contrary, both «occurrence» and «qualification» take place in the mind, and in the mind only. Here the predicate-quality has no corresponding subsistence in the external world. Nor does the thing actually qualified by that quality exist outside the mind. In other words, the very source from which the concept of the quality is abstracted is itself a concept. «Being-a-universal» *(kullîyah)* is a good example of this kind of concept. When we say «Man is a universal» *(al-insân kullî)*[16], we are conscious that we are talking about a relationship between two concepts. It is obvious that a quality «universality» has no extra-mental existence, for everything existent in the external world is, without a single exception, particular and individual. By the same token it is also obvious that there is in the external world nothing that is qualified by being a «universal». The source from which the concept «universal» is abstracted is no other than another concept, that of «man» in this case.

There are, however, «secondary intelligibles» of a kind different from the one just explained. In order to distinguish these two kinds of «secondary intelligibles» we shall give them each a name. The kind we have just described is called «logical secondary intelligible» *(ma'qûl thânî mantiqî)* while the second kind which we shall now explain is called «philosophical secondary intelligible» *(ma'qûl thânî falsafî or ḥikmî)*.

In the case of the «philosophical secondary intelligible», the «occurrence» happens only in the mind, that is, conceptually, but the «qualification» is an event in the extra-mental world. This may be explained in the following way. The quality indicated by the predicate in this

However, that which corresponds (externally) to this concept are concrete facts having a firm foundation in reality and actualization. In this respect it differs from other concepts like «thingness», «quiddity» etc..

In the first half of this passage, Mullâ Ṣadrâ places the concept of «existence» on the same level as «thingness», «possibility» and the like. This means that the concept of «existence» belongs to the class of concepts technically known as «secondary intelligibles» *(ma'qûlât thânîyah,* sg. *ma'qûl thânî)* as distinguished from «primary intelligibles *(ma'qûlât ûlâ,* sg. *ma'qûl awwal).* We have to begin by explaining this distinction.

The problem concerns the relation between two concepts combined into a unity in the subject-predicate form by the mental act of predication. Or, more precisely, it concerns the nature of a concept in the position of «predicate». The predicate-quality is said to «occur» *('urûḍ)* to the subject-thing, while the subject-thing is described as «being qualified» *(ittiṣâf)* by the predicate-quality.

Now, in the case of a «primary intelligible», both «occurrence» and «qualification» happen *in concreto* in the external world, as a real event. In this case, the quality indicated by the predicate — «whiteness» for example — has an independent subsistence in the external world, independent from the thing itself (the subject) to which it «occurs». There is also in the external world a concretely existent thing which is «qualified» by that quality, that is to say, there is concretely a «white thing». The concept of a quality like «whiteness» *(bayâḍ)* is called a «primary intelligible». When it is made a logical predicate in the form of «white» *(abyaḍ)* and is attributed to a thing — e.g. «the body is white» — it is called a «predicate by way of adherence» *(maḥmûl bi-al-ḍamîmah).* It is to be remarked

ly differentiate the thing to which they are attributed and which are additional to (i.e. something different and distinguishable from) the thing itself. They are merely negative or relational states. And the same is true of («existence») when we say of a thing that it «exists», for it does not indicate a property which would be additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, quite contrary to the case in which we say that the thing is white.

The upshot of these arguments is that the concept of «existence» is a vacant or barren concept. It is an abstract concept with universal extension, being applicable to anything whatsoever, but with an extremely impoverished comprehension, so impoverished, indeed, that it tells practically nothing about the thing to which it is attributed. As such, it is just the opposite of what we know of «existence», at the above-mentioned first stage of its notion, through — to use the terminology of Bertrand Russell — «knowledge by acquaintance» as distinguished from «knowledge by description»[12]. Herein is disclosed a peculiar characteristic of «existence».

As an abstract concept, «existence» is the most barren and vacant of all concepts because it has not even the minimum amount of substantial content. The external reality, however, to which it refers and to which it is related is the richest and fullest of all things, for it is the reality of all realities. Mullâ Ṣadrâ describes this peculiar situation in the following way[13]:

The abstract and rational concept *(amr intizâ'i 'aqlî)* of «existence» is of the same nature as all other general ideas and mental notions such as «thingness» *(shay'iyah)*, «being-possible» *(mumkinîyah)*[14] and the like[15].

For those, however, who are dealing with real and actual things, «existence» is not a predicate in the true sense of the word, because it tells nothing about real and actual things except that they are actualized, while a real predicate is supposed (1) to indicate some positive quality and (2) affirm or negate it of the thing to which it is attributed. Such a function is not exercised by «existence» when it is used as a grammatical or logical predicate. It has nothing new to add to the content of the subject. As Professor N. Rescher[9] writes: «al-Fârâbî's insistence that the attribution of existence to an object adds nothing to its characterization, and provides no new information about it, effectively anticipates Kant's thesis that: *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*»[10].

Exactly the same thing is asserted by Averroës in his refutation of the Avicennian thesis that «existence» is an accident of the «quiddities». Although, as we shall try to show later, this criticism is based on a fundamental misunderstanding of the Avicennian position, the assertion itself that the concept of «existence», like that of «one», adds nothing real to a «quiddity» when the latter is considered in the state of full actualization, remains perfectly true. Here is what Averroës says about this point[11]:

> When we say that something is «one», the latter indicates nothing additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, as is the case, on the contrary, when we say about something actually existent that it is «white». For what is understood from the word «one» is nothing but a purely negative state, namely lack of divisibility.
> . . . . No one would doubt that all properties of this sort are not essential properties, i.e. properties which real-

about it. «Existence», on the contrary, when attributed to a real subject, does not tell anything new and additional[5] about it. In Islam this thesis goes back to Fârâbî who formulates the problem with remarkable lucidity as follows[6]:

> He (Fârâbî) was once asked as to whether the proposition, for instance, «Man exists» has a predicate or not.
> He answered: This is a problem upon which the Ancients and the Moderns have put forth divergent opinions, some of them maintaining that it has no predicate, and some others that it *does* have a predicate. In my view, both of these positions are right in a certain limited sense. This is due to the following fact. When considered from the viewpoint of a specialist in *Physica*, whose function it is to investigate concretely existent things, this and similar propositions have no predicate, for the «existence» of a thing (in this case) is no other than that very thing[7], while a predicate (in the real sense of the word) must mean something (i.e. a property) together[8] with the judgment of the latter (i.e. that property) being existent or not in the thing (i.e. the thing indicated by the subject of the proposition). Thus from this point of view, the proposition in question must be regarded as having no predicate.
> But when a logician considers the same proposition, he will recognize it to be composed of two terms as its two parts. He will also recognize that the proposition is liable of being true and false. Thus from this point of view, the proposition does have a predicate.

The gist of Fârâbî's argument may be summarized as follows. «Existence», in a proposition like «Man exists», *is* a predicate from the point of view of grammar and logic.

(ḥiṣaṣ, sg. *ḥiṣṣah)* of «existence»[3]. Although «existence» itself in its purity cannot, as we have seen above, be directly represented in our minds, the particularized «existences» can be mentally represented, albeit indirectly, because each is essentially involved with a particular «quiddity».

It is of the very nature of «quiddity» that it can be represented and conceptualized. Thus, whenever a concretely actualized «quiddity» is represented in the mind, its particular «existence» is thereby necessarily and inevitably represented through the representation of the «quiddity». The reason can work upon the diverse «existences-of» thus represented and elaborate them into a general abstract concept of «existence». The concept of «existence» obtainable in this way is on a very high level of abstractive thinking, and as an abstract concept, it behaves in many respects just like all other abstract concepts. At the same time, however, it has a number of remarkable peculiarities distinguishing it from ordinary abstract concepts. These distinguishing properties of the concept of «existence» must now be discussed. Like other abstract concepts, the concept of «existence» is characterized by universality. It applies to an infinite number of things. But unlike others, whose range of application is delimited by «quiddity» in terms of classes of things — the concept of «dog», for example, is applicable to an infinits number of dogs, but not to other kinds of animal — «existence» is applicable to everything and anything. We say: «God exists» just in the same way as we say: «A table exists». On this level of abstraction, the verb «exists» means one and the same thing[4], whether the subject of the proposition be God or a table. In this respect it equalizes all things.

There is another more important feature in the semantic behavior of «existence». All other concepts, when predicated of a subject, give some positive information

is, we can and do form a concept of «existence» on a very high level of abstraction. Such a concept is achieved through a sort of purely mechanical process. Thus in ordinary life we say «*x* exists», «*y* exists», «*z* exists» etc. These sentences can then be transformed into nominal forms: «the existence of *x*», «the existence of *y*», «the existence of *z*».

This linguistic process has an ontological basis in the fact that the reality of «existence» *(wujûd)* in the world of actual reality is diversified into an infinity of particular «existences» *(wujûdât)*, i.e. particular acts of existing. Each of these acts of existing is the «existence» of some particular «quiddity», the «existence» of a man, for example, or the «existence» of a table, etc. In the view of all *Hikmat* philosophers without exception, whether they be among those who uphold the fundamental reality of «quiddity» or among those who maintain the fundamentality of «existence», «existence» and «quiddity» are *in concreto* completely unified with one another, there being no real distinction between them. On the level of rational analysis, however, each concretely existent thing can be divided into «existence» and «quiddity», as if these were two different things. This division may take the form of referring to the «quiddity» of man which actually «exists», or more briefly, to the «existence» of the «quiddity»-man.

Now, of these composite intelligible entities, we mentally put between parentheses the parts corresponding to «quiddity». In this way, we obtain the notions of particularized «existences»: «existence of (man)», «existence of (table)», etc. Each «existence-of» is a particular act of existing containing within itself a relational reference, indicated by the word «of», to something, the latter being here provisionally obliterated from our consciousness. These particularized «existences» as reflected in the mirror of our consciousness are technically called «portions»

two stages is furnished by what the scholastic philosophers call «quiddity» *(mâhîyah)*[1] as represented or reflected in the mind. This point may briefly be explained in the following way.

In accordance with the tradition of *Ḥikmat* philosophy going back to Avicenna[2], Sabzawârî recognizes two different modes of «existence» in everythingù One is real *('aynî)* external *(khârijî)* «existence», «existence *in concreto*»; the other is a mental *(dhihnî)* and «shadowy» *(ẓillî)* mode of «existence». It is his contention that one and the same «quiddity» in every case can assume these two modes of «existence». For example, with regard to a concrete individual man, Zayd, we may say that the «quiddity» of man exists in Zayd by the external mode of «existence». When we represent Zayd in our minds as a man, the selfsame «quiddity» of man is said to exist by the mental mode of «existence».

A «quiddiy» in the mental mode of «existence» furnishes the basis for concept-formation. Without this basis all concept-forming process is doomed to failure. We must remember however, that «existence» is precisely something which neither is nor has a «quiddity». Therefore, it is utterly impossible that «existence» itself should exist by these two modes of «existence». For what we call «existence» is nothing other than these two modes of «existence» themselves. Thus, it is meaningless to speak of «existence» as having «mental existence» or «external existence».

That which can have no «mental existence» cannot be represented or conceived. This is tantamount to saying that the reality of «existence» forever escapes direct conceptualization. It cannot be grasped except as a *donnée immédiate de la conscience.*

Although «existence» in this way absolutely refuses by its own peculiar structure to be represented as it really

proceed to ask questions about what has been understood at the first stage; we analyze the content of such an understanding, and we finish by obtaining a more or less well-defined concept. «Man» as understood at this stage of secondary elaboration appears, for instance, as a «rational animal». It is irrelevant whether the conceptual understanding of «man» actually assumes such an analytic form or whether it still remains outwardly in its original non-analytic form. The content of understanding in any case has changed. At the first stage, the content of understanding was, so to speak, a *donnée immédiate de la conscience*. Now it is a step removed from the concrete and intimate kind of presence in the consciousness. It has become an abstract concept.

It often happens that the *Ḥikmat* philosophers do not make this distinction in such an explicit way. Instead, they often use one and the same word *mafhûm* for these two stages of notion. Hence there is a danger of our misunderstanding what they want to convey. In reading their writings we have to be careful to ascertain whether by the *mafhûm* of «existence» they mean the preconceptual understanding of «existence» or the concept of «existence». For these two are of a completely different structure from each other. It is especially important to be clear about the notion of «existence».

In the case of all things other than «existence» — the phrase «all things other than existence» means «existents» *(mawjûdât)* to the exclusion of «existence» *(wujûd)* — there is a direct connection between the first and second stages of notion. Otherwise expressed, we may begin from the preconceptual understanding of an «existent» — a man, for example — and go on gradually elaborating the preconceptual understanding by a process of rational analysis until we obtain its concept. The connection between these

Section 3

THE CONCEPT OF EXISTENCE

At the beginning of the preceding Section we pointed out that there are two stages distinguishable in the meaning of «notion» *(mafhûm)*. The first stage, according to this distinction, is the «notion» in the sense of preconceptual understanding of the meaning of a word, the most elementary and immediate awareness of what is meant by a word. The second stage is that at which the content of this preconceptual understanding of the meaning signified by a word becomes further elaborated into the form of a concept.

For example, when we hear the word «man» uttered, we immediately become aware of something corresponding to it. We become aware of the presence of something in our consciousness. Something registers upon our minds. This is the notion of «man» at its first preconceptual stage. The uttered word fulfills its daily function by furnishing us in this way with a useful piece of information about something in the external world. We react to it; we act upon it; and we behave variously according to our preconceptual understanding of the information. For most ordinary purposes this kind of immediate understanding is quite sufficient.

However, for the purpose of more theoretic thinking, we need a more elaborate form of understanding. We

عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحاً فى وجودها ، بل هى موجودة، سواء ادركها او لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات مالا يُدرَك او لا يدركه بعض المدركين. فان الادراك ليس شرطاً فى الوجود، و انما الوجود شرط فى الادراك، الا أن اعتراف العارف بوجود الموجود و علمه به انما يكون من ادراكه له. فلا يصحّ أن يحدّ الموجود بأنه المدرَك ولا بأنه الذى يصحّ أن يدرك، و إن كانت المعرفة به حصلت بالادراك. بل الوجود و الموجود من الكلمات التى تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الادراك و المعرفة، كما قلنا . فلا يحتاج الى حدّ يشرح الاسم، أللهم الا كما تفسّر اللغات و تنقل من واحدة الى اخرى.

10) *Mâhîyah* is to be understood in the sense of what is technically known as "*mâhîyah* in the special sense" (بالمعنى الأخصّ) i.e. that which is given in answer to the question: what is it?; not in the sense of "*mâhîyah* in the general sense" (الأعمّ) i.e. that by which a thing is what it is. The distinction between the two will be fully explained later on. Suffice it to remark here that in this paper, whenever it is necessary to distinguish them one from the other, the word *mâhîyah* in the first sense will be translated by "quiddity", while in the second by "essence".

و يكون التصديق بغيرها بسببها ..... كذلک فی التصوّرات أشياء هی مبادئی للتصّور، و هی متصوّرة لذواتها، و اذا أُريد أن يدل عليها، لم يكن ذلک بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيها و اخطاراً بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فی نفسها أخفی منه، لكنها، لعلّة ما و حال ما، تكون أظهر دلالة.

The Latin translation (Venice, 1508) quoted by Dr. Rahman renders the word *mawjûd* correctly: Dicemus igitur quod *ens* et res necesse (it should be: the thing and the necessary) talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notoribus se ....."

6) *Kitâb al-Najât* (Cairo, 1938) p. 200.

7) This meaning must be distinguished from the meaning of the word "primacy" used in reference to the question of the relation between "existence" and "quiddity", a question which will be dealt with in detail later .

8) Abû al-Barkât al-Baghdâdî, Ḥibat Allâh 'Alî b. Malkâ, a contemporary of Ghazâlî and Suhrawardî, who died a little after the year 1165. He was a Jew converted to Islam. He was quite an original philosopher who audaciously claimed that he had not learnt a great deal from his intensive study of the books written by others, but that rather he had developed his ideas by his own personal reflection on the "book of Being" (I, p. 3). Professor Pinès has made penetrating studies of this extraordinary thinker, beginning with "Etudes sur Awḥad al-Zamân Abû l-Barakât al-Baghdâdî", *Revue des études III*, 1938.

9) *Kitâb al-Mu'tabar* III, *Metaphysics* (Haydarâbâd, 1358 A.H.) pp. 20-21:

اذا ادرك الانسان شيئاً من الأشياء بحاسّة من حواسّه، كالبصر والسمع و الشم والذوق و اللمس، و عرفه و عرف ادراكه له، قال عن ذلک الشئی إنه موجود. و عنی بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يُدرَك قبل ادراكه له و بعده، و قبل ادراك مدرِك آخر له و بعده، فان الشئی يكون فی نفسه بحيث يُدرَك فيدرِكه المدرِك. وهو بتلک الحالة قبل ادراكه و معه و بعده. و تلک الحالة هی التی يسمّيها المسمّون وجوداً، و يقال للشئی لأجلها انه موجود، وهو كونه بحيث يدرك. ثم إن الذهن يتاملّ فيعلم أن الادراك لا تشبّث له فی الوجود، و انما هو شئی يكون للموجود فی وجوده من المدرِك له. و ليس هو أمراً للشئی فی نفسه، و انما كونه بحيث يدرَك هو صفته التی له فی ذاته و بذاته. ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك و يعجز عن ادراكها مدرك آخر. ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذی

tence» is self-evident. This is what is meant by Sabzawârî when he says:

Its notion is one of the best-known things
But its reality is in the extremity of hiddenness (vi 16)

Herein is disclosed the strange contradictory nature of «existence». The intellectual attempt to solve this unsolvable enigma of «existence» evolves in the form of Sabzawarian metaphysics.

(Footnotes, Section 2)

1) William Barrett, *op. cit.*, p. 213.
2) This is certainly an oversimplification, for there have been notable exceptions like Thomas Aquinas and others. The statement is interesting, however, as indicative of Heidegger's passionate preoccupation with the notion of "existence", which is true also of Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî. In addition there is no denying that an almost exclusive preoccupation with the "existent", as a heritage of Aristotelian metaphysics, has dominated the intellectual history of Western man.
3) In his introduction to *Le livre des pénétrations métaphysiques, op. cit.*, p. 62. Here are his words: "Mollâ Sadrâ opère une révolution qui détrone la véritable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Sohrawardî. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mollâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine".
4) *Essence and Existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies,* vol. IV (London, The Warburg Institute, London University, 1958) p. 4.
5) The text reads as follows, *al-Shifâ', al-Ilâhîyât* (Cairo, 1960) p. 29:

ان الموجود والشی و الضروری، معانیها ترتسم فی النفس ارتساماً اوّلیاً . لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی أن یجلب بأشیاء أعرف منها . فانه کما ان فی باب التصدیق مبـاد أوّلیة یقع التصدیق بها لذاتها ،

notion defies explanation. It defies explanation because «existence», as a notion, finds nothing more immediately evident than itself, while, as a reality, it is beyond all conceptual analyses. Conceptual analysis has nothing to lay hold on where there is no «quiddity» *(mâhîyah)*[10]. «Existence» is precisely that which neither has a «quiddity» nor *is* a «quiddity». For by definition it is something «other» than «quiddity», and something opposed to «quiddity».

We may do well to recall at this juncture what we have observed about Heidegger's thesis that «existence», in spite of its self-evidence on the level of preconceptual understanding, remains in the dark because it escapes all attempts at conceptualization. What Heidegger is trying to say will be made more intelligible if we translate it into the terminology of *Ḥikmat* philosophy: The notion *(mafhûm)* of «existence» is self-evident and immediately given, while, when it comes to ascertaining that to which it corresponds in the external world of reality, we are faced with the fact that there is nothing more obscure than «existence». The word «existence» does have a meaning of which every one of us is aware. Since it has an obvious meaning, it must refer to something external. However, what kind of reality that Something is, what actual state of affairs it indicates, is extremely difficult to explain. To explain this is as difficult as to explain what God is. A man who believes in God may be immediately aware of Him; he feels His presence with the whole of his personality. Yet he will be embarrassed if called upon to explain what God really is. We do not speak analogically here, for as we have seen in the foregoing, in the view of the *Hikmat* philosophers, the Absolute is no other than Existence in its utmost purity. Metaphysically, the situation may be described by saying that the structure of the reality of «existence» is an enigma, although the notion of «exis-

such a case, the fact that the things are such that he who cannot perceive, cannot and does not perceive them, does not preclude them from being «existent». Nay, they *are* «existent» regardless of whether they be perceived or not. For it is quite possible that there are among the «existents» some which are not perceivable by anybody or by some people. This is true because cognition (i.e. being perceived) is not an essential condition of «existence». Rather, it is «existence» that is an essential condition of all cognition, although, to be sure, man becomes aware of the «existence» of an «existent» only through his perceiving it.

Thus it is not proper that the «existent» be defined as «something perceived» (i.e. an actual object of cognition); not even as «something which can be perceived» (i.e. a possible object of cognition), although it is true that the awareness thereof is actualized only through cognition.

Nay, «existence» and «existent» belong to the category of words whose meanings are primarily and immediately understood as soon as man, as we have just said, perceives and becomes aware of the objects. Thus it (i.e. «existence») does not need any definition to explain what is meant by the word, except by way of lexical explication and translation from one language to another[9].

The important question which now arises is: What is that particular «state» *(ḥâlah)* that underlies every act of perception and cognition? This question leads us to the level of the «reality» *(ḥaqîqah)* of «existence» as distinguished from the «notion» *(mafhûm)* of «existence». But no sooner is the question raised than we find ourselves in an embarassing situation. The very fact that the notion of «existence» is self-evident and *a priori* indicates that the

such as sight, hearing, smelling, tasting and touching, and becomes aware of the thing as well as of his own act of perceiving it, he says of the thing that it is «existent» *(mawjûd)*. What he means by its being «existent» is different from its being actually perceived. Rather, what he means thereby is that the thing is in such a state that it could be perceived both before and after this particular act of perceiving, nay even before and after the perceiving of other perceivers. All this is due to the fact that the «thing» *(shay')* is in itself in such a state that it could be perceived by any perceiver. And the thing (has always been, and is, and will be) in that very state before, and simultaneously with, and after, being perceived by a particular perceiver.

It is this particular state *(ḥâlah,* which subsists before, with, and after, cognition) that is called — by those who prefer this appellation — «existence» *(wujûd)*. And it is because of this state that a thing is called «existent» *(mawjûd)*, what is meant thereby being that the thing is in such a state that it could be perceived.

Then, on further reflection the mind realizes that perception (or cognition) is in no way inextricably involved in «existence», and that it (i.e. actual perception) is merely something that occurs to an «existent» in actual existence, something that occurs to it by being perceived by the perceiver. Thus being (actually) perceived is not something which belongs to the thing in itself. The real property which does belong to the thing in itself and by itself is merely that it is in such a state that it could be perceived.

Furthermore there are, as is easy to observe, things which some men perceive but some others cannot. In

the original words of Avicenna with precision, except for one single word which stands at the beginning of the passage. In the Avicennian text, we find the word *mawjûd* instead of *wujûd*. That Avicenna here uses the word *mawjûd* consciously and with intention is clear from the context in which the passage is found. His intention is not at all to talk about *esse* or the act of existing. He is here discussing the «existents» *(entia)*, i.e. the «things that exist», with respect to their division into «substances» and «accidents».

Be that as it may, the Sabzawarian thesis itself, in spite of this transposition between «existence» and «existent» or rather because of it, stands patent. «Existence», according to Sabzawârî, at the level of notion is self-evident, i.e. *a priori*. It is the *a priori* nature of «existence» that we mean by speaking of the «primacy» of «existence» in this context[7].

Since it is self-evident, primary, and *a priori*, «existence» must be understandable to all men. Everyone knows what the word *is* means; everyone is supposed to have at least that minimum amount of metaphysical intuition. This, however, does not mean that the «existence» of all things *in concreto* is equally accessible to all men. Being understood or perceived is not indentical with «existence», nor is the former the condition of the latter. Rather, it is the latter that conditions all cognition. «Existence», although it is to be known only through cognition, is something lying beyond cognition. This peculiar relationship between cognition *(idrâk)* and «existence» is explained in an interesting way by Abû al-Barakât al-Baghdâdî in a passage of the *Metaphysics of his Kitâb al-Mu'tabar*[8], as follows:

When a man perceives something by one of his senses

position in this problem is observable in Sabzawârî himself. This very transposition is characteristic of the «existential» tendency of the school of Mullâ Ṣadrâ. It discloses the cardinal importance they attach to «existence» in the sense of *actus essendi*. The transposition is extremely important and interesting for a right understanding of Sabzawârî's thought. This, however, is quite a different matter from the question whether Sabzawârî's interpretation of the Avicennian position itself is objectively right or not.

The passage in question is found at the beginning of the first chapter of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*, dealing with the absolutely self-evident nature of the preconceptual notion of «existence». There he quotes, probably from memory, a short passage from Avicenna's *Kitâb al-Najât*. It runs as follows:

قال الشيخ الرئيس فى النجاة إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ اوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توسّط شئى.

> The chief (of the Peripatetic Philosophers) states in his *Najât:* Existence *(wujûd)* cannot possibly be explicated except lexically, because it is itself the first principle of all explication. So it does not allow of any explication (by anything else). Rather, its essential form (i.e. its «notion») finds itself in the mind without the intermediary of anything else.

The original text of the *Najât*, however, does not speak of «existence» *(wujûd)* but of «existent» *(mawjûd)*. It reads as follows[6]:

نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ اوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئى.

As we can see, the Sabzawarian quotation reproduces

reducible. But does Avicenna really maintain this view?

An examination of the original text on which the above startement is based discloses that the key-word actually used is *mawjûd,* i.e. «existent» *(ens),* not *wujûd,* i.e. «existence» *(esse)*[5]. Far from being a minor point, as it might appear to some, this choice of words is decisive.

That it is of decisive significance will be clear to all who have understood the basic distinction Heidegger attempts to make between *das Sein* and *das Seiende.* It is also of decisive importance to the philosophers of the school of Mullâ Ṣadrâ. For them, the «existent» *(mawjûd)* is analytically the same as a «quiddity *(mâhîyah)* which actually exists» or «quiddity in the state of actualization»; it is different from the act of existing *(wujûd)* by which a «quiddity» is actualized.

What Avicenna was actually trying to assert in the passage referred to by F. Rahman is the primacy and self-evidence of the notion of the «existent», that is, the notion of an existent thing, something that exists. His words cannot be taken directly as meaning that «existence» *(esse)* is primary and self-evident. Against this interpretation one may argue that to assert that the «existent» is immediately self-evident naturally implies also the assertion of the self-evidence of «existence». This argument is certainly true. From the viewpoint of an existentialist metaphysics, however, the two questions are quite different, or at least the point of emphasis is different. In this respect we must admit that Avicenna remains within the confines of Aristotelian metaphysics which, as Heidegger has pointed out, is primarily and directly concerned with the «existent», and which has to do with «existence» only in a secondary and indirect way.

The same shift from «existent» *(mawjûd)* to «existence» *(wujûd)* in the interpretation of the Avicennian

metaphysics in Islam[3].

We have expressly drawn attention to this particular point, because not a few authoritative scholars are of the opinion that the thesis of the primacy of «existence» *(esse)*, in the sense of the primary self-evidence of the notion of «existence», goes back directly to Avicenna. In a very curious way, Sabzawârî himself is also involved in this view.

To cite a contemporary example, one of the leading authorities on Avicenna, Dr. F. Rahman writes[4]:

> Avicenna starts his discussion of existence in *Kitâb-al-Shifâ' Metaphysics,* book I, ch. 5, by saying that existence is one of the primary or basic concepts. Just as in the sphere of judgment we start from certain basic premises which cannot be deduced from more ultimate ones, similarly, in the sphere of concepts there are those which serve as basic ones. If there were no basic concepts and universal ideas we should have to go on *ad infinitum.* The ideas of existence and of unity, therefore, are the starting-points on which all the rest of our concepts which apply to reality are based.

Taken as it stands, nothing could be a more explicit declaration of the thesis that the understanding of «existence» is primary and self-evident. One might take this passage as a clear indication that Avicenna upholds exactly the same idea about the primacy of «existence» as do Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî; namely, that «existence» — understood in the sense of *das Sein ,esse, actus essendi,* the verbal *to-be* — is something with which we are most immediately acquainted, something which naturally occurs to the human mind without the intermediary of any process of inference and to which all other notions are ultimately

mary of all notions for every man in his ordinary life. For Heidegger, no less than for Sabzawârî, it is the foundamental notion to which all others are ultimately reducible and in terms of which alone all other things can be understood. But, Heidegger argues, its being self-evident in ordinary life does not mean that it is also evident and clear philosophically. «On the contrary, it remains in the dark because for most ordinary purposes we need not ask any questions about it. The whole aim of Heidegger's thinking is to bring this sense of Being into the light»[1]. Long before Heidegger decided to make this his major problem, the *Ḥikmat* philosophers, from the sixteenth century on, had been preoccupied with it as one of the central themes of their philosophical thinking.

Another important similarity between Heidegger and the *Ḥikmat* philosophers of the school of Mullâ Ṣadrâ should not remain unnoticed. It concerns the strict and throughgoing distinction which both make between the participial form of Being, i.e. *mawjûd* «that-which-is» or «existent» (German *das Seiende,* Latin *ens)* and the verbal form of Being, i.e. *wujûd* «to-be» or «existence» (German *das Sein,* Latin *esse,* i.e., *actus essendi).* According to Heidegger the philosophical thought of Western man has, throughout its entire history, been exclusively preoccupied with the «existent» *(ens),* leaving the more fundamental «existence» *(esse)* in oblivion[2]. This attitude has, in his view, determined the fateful course taken by ontology in the West. Mullâ Ṣadrâ would have said the same thing with regard to the traditional form of Peripatetic philosophy that had come down to him. The same preoccupation with «existence», i.e. the act of existing, characterizes the thinking of Mullâ Ṣadrâ and his school. Professor Henry Corbin is right in this sense, when he speaks of a radical «revolution» brought about by Mullâ Ṣadrâ in the field of

stage of elaboration does «what is understood» become fully entitled to be called «concept».

The very first thesis of Sabzawarian metaphysics is the self-evidence *(badâhah)* of «existence». In terms of the basic distinction just mentioned, it should be understood that this thesis concerns the level of notion, and the level of notion alone. It is also extremely important to note that the thesis refers to the self-evident nature of the «preconceptual» understanding of the verb *is* or *exists*. The notion of «existence» in this particular sense is something that occurs to our minds naturally and spontaneously. It is self-evident *(badîhî)*. Whenever in ordinary life we hear a proposition of the type «*x* is» or «*x* exists», «There is a table» or «The table exists», for example, we immediately understand what is meant thereby. The understanding is an instantaneous occurrence; we become conscious of what is meant without any reflection, and we react to the proposition accordingly. That which occurs to our minds in this way without the intermediary of any process of inference, that precisely is the «notion» or *mafhûm* of «existence».

Not only is this notion of «existence» itself self-evident, but the judgment that is is self-evident is also self-evident. No notion is more naturally evident than the notion of «existence». It is reducible to nothing else, while all other notions are ultimately reducible to it, in the sense that without this preconceptual understanding of «existence» we could not understand anything else.

It is not irrelevant to remark that this is the very problem that has been raised and so laboriously elaborated in our own day by Martin Heidegger. He also starts from the basic thesis that the notion of «existence» in the sense of a preconceptual understanding of the verb «to be» *(Sein)* is absolutely self-evident, that it is the most pri-

Section 2

THE NOTION AND THE REALITY OF EXISTENCE

It is quite characteristic of *Ḥikmat* scholasticism in general that the thinkers belonging to this school distinguish between two levels of reference, (1) the level of notion *(mafhûm)* and (2) the level of external reality, and try consistently and consciously never to lose sight of this basic distinction and never to confuse one with the other. Confusion between these two levels of reference leads, when it is done consciously, to sophistry; and, when it is done unconsciously, to mistakes or misunderstandings.

The Sabzawarian theory of «existence» contains an elaborate semantic system based on the principle of a straightforward, clear-cut distinction between the notion of «existence» and the reality of «existence». The structure of Sabzawârî's metaphysics can never be properly understood unless we grasp clearly the significance of this distinction between the two levels of reference.

The first of these two levels of reference, that of «notion», may also be called the «conceptual» level. The word «concept», however, is misleading in this context, because the original Arabic word *mafhûm* literally means «that which is understood», and it refers primarily to a preconceptual stage of understanding, though it does not preclude the stage of secondary elaboration of what has been understood at the primary stage. Only when it reaches the

18) In his famous commentary on Ibn 'Arabî's *Fusûs al-Hikam* (Cairo, 1321 A.H.) p. 3:

حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، لا بشرط اللاتعيّن ولا بشرط التعيّن. فهو من حيث هو مقدّس عن النعوت و الأسماء، لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه.

'Abd al-Razzâq al-Qâshânî or Kâshânî (d. 1335) is one of the most prominent figures in the school of Ibn 'Arabî.

19) See above, note 9.

20) See Henry Corbin, the Introduction to his edition of Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-Mashâ'ir, Le live des pénétrations metaphysiques, op. cit.*, pp. 4-5, 7.

21) William Barrett: *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy* (New York, Anchor Books, 1962) p. 106.

22) Jacques Maritain, *Existence and the Existent* (New York, Vintage Books, 1966) p. 25.

23) These ideas have been picked up from Heidegger's works: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), *Uber den "Humanismus"* (1949), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), and *Einführung in die Metaphysik* (1953).

24) W. Barrett, *op. cit.*, p. 206.

11) This small book later became one of the most widely studied basic texts of philosophy and philosophical theology, and various scholars have composed commentaries upon it. One of them by Abd al-Razzâq al-Lâhîjî (d. 1662), a disciple of Mullâ Sadrâ and his son-in-law, entitled *Shawâriq al-Ilhâm* is a vast commentary upon the metaphysical part of the *Tajrîd*. It is a masterly work in this field of *Hikmat* philosophy. The book is especially important for our purpose because it is one of the main direct sources upon **which** Sabzawârî drew for his exposition of metaphysical problems.

12) *Mutârahât* § 111, *Opera Metaphysica et Mystica,* ed. Henry Corbin, vol. 1 (Istanbul-Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 361:

13) *Ibid.:*

..... ظناً منهم أن الانسان يصير من أهل الحكمة بمجرّد قراءة كتاب دون أن يسلک سبيل القدس و يشاهد الأنوار الروحانية.

كما أن السالک، اذا لم يكن له قوة بحثيّة، هو ناقص، فكذا الباحث، اذا لَم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت، يكون ناقصاً غير معتبر ولامستنطق من القدس.

14) For an excellent introductory survey of the Suhrawardian position see Professor Hossein Nasr's papers: *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1964) pp. 52-82; and *"Shihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl"* in *A History of Muslim Philosophy* ed. by M.M. Sharif, vol. I (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963) pp. 372-398.

15) Cf. *Hikmat al-Ishrâq* ed. Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica,* vol. II (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1952) pp. 10-11.

16) For an analysis of Ibn 'Arabî's metaphysical world-view, see my work: *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism,* 2 volumes (Tokyo, Keio Univ., 1966-67), the first volume of which is wholly devoted to Ibn 'Arabî.

17) On this aspect of Ibn 'Arabî, the best exposition is found in Professor Hossein Nasr's work *Three Muslim Sages,* pp. 83-121.

immediate students of Avicenna. He left an important work on philosophy called *Kitâb al-Tahsîl.*

7) Abû al-Abbâs al-Lawkarî was a disciple of Bahmaniyâr and the author of a book called *Bayân al-Haqq bi-Damân al-Sidq,* a systematic exposition of Peripatetic philosophy, based on Avicenna and al-Fârâbî, and comprising Logica, Physica, and Metaphysica. Aside from the fact that it is one of the earliest systematizations of Islamic scholasticism, the book is of a particular historical importance because Lawkarî's intellectual activity is said to have been the direct cause of the wide spread of the philosophical disciplines in Khurâsân (cf. Alî b. Zayd al-Bayhaqî: *Tatimmah Siwân al-Hikmah,* ed. Shafî', Lahore, 1935, p. 120).

8) A contemporary and friend of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he is known as the author of two extremely important works: (1) *Shamsîyah* (more precisely, *Kitâb al-Shamsîyah fî-l-Qawâ'id al-Mantiqîyah),* a complete system of Aristotelian logic, and (2) *Kitâb Hikmat al-'Ayn, a* systematic exposition of Peripatetic philosophy.

9) A student of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he was a famous astronomer and philosopher. In the field of Peripatetic philosophy, he left a remarkable work written in Persian entitled *Durrah al-Tâj (li-Ghurrah al-Dîbâj fî al-Hikmah).* His particular importance comes also from the fact that he was a disciple of Sadr al-Dîn al-Qunyawî or al-Qûnawî (d. 1273) who was himself the most notable of the the disciples of Ibn 'Arabî and who contributed very much toward a scholastic systematization of his Master's mystical teachings. He was at the same time one of the most popular expositors of Suhrawardî's Illuminationist *(ishrâqî)* philosophy, thus serving, as Professor Nasr puts it, as "the main link between these two great masters of gnosis", Ibn 'Arabî and Suhrawardî.

10) We may add Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1209) as another intransigent critic of Avicennism. His arguments against Avicenna, however, are not, from our point of view, so important, because most of them are due to misunderstandings and hasty judgments on the part of Râzî.

influenced by Avicenna, reacted to his ideas positively or negatively, and went on developing his ideas in a particular way, so also in the East the basic Avicennian theses were critically accepted, and went on being developed in quite an original manner in the tradition of *Ḥikmat* philosophy. A comparative study of these two different forms of scholasticism, Eastern and Western, would surely yield a number of important results which might even go beyond the horizon of comparative philosophy to affect the very *Problematik* of the significance of philosophical thinking in general.

(Footnotes, Section 1)

1) See for example the article "The School of Ispahan" by Prof. Seyyed Hossein Nasr, in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, vol II (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966) pp. 904-932; and *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, by Henry Corbin, (Paris, Gallimared 1964).
2) Extending from the beginning of the sixteenth century down to 1737; over two centuries.
3) For the composite nature of the concept of *Hikmat*, see the above-mentioned article by Prof. Hossein Nasr, *op. cit.*, p. 907.
4) See his *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1965) pp. 82-93.
5) The present paper purports mainly to bring to light the universal value of this kind of philosophy in the field of metaphysics. It is not concerned with localizing it, so to speak, as a characteristically Shî'î phenomenon. (Shî'î nature of the *Hikmat* has been fully brought to light by Professor Henry Corbin.) This should not be taken to mean that we underestimate the importance of the Shî'î aspect of the matter. Quite the contrary, we are fully conscious of the fact that the esoteric teachings of the Imams played a major role in the historical formation of the *Hikmat*. But this aspect of the matter is irrelevant to our immediate purpose.
6) Or Abû al-Hasan al-Bahmaniyâr. Originally a Zoroastrian, later converted to Islam, he was one of the most notable

mysticism.

Alongside Heidegger, Jean-Paul Sartre appears as a sharp and thoroughgoing dialectician. His way of thinking is tenaciously logical and typically scholastic. We find in him, however, a conspicuous lack of an element present in Heidegger in superabundance and to satiety; namely, that spiritual realization of the «open clearing» of «existence». As in the case of Descartes and Kant, in Sartre's eyes the world of Being is irreparably split apart into the sphere of human consciousness *(l'être-pour-soi)* and the sphere of things *(l'être-en-soi)*, subject and object. The chasm dividing these two fundamental spheres of Being can never be bridged over. The objective world of things is a self-contained world of solid entities, while the subjective world of consciousness is a world of perpetual movement, always wavering, uneasy, and radically insecure, being doomed to go perpetually beyond itself, and yet never able to go really out of its own subjective enclosure. We already know what kind of solution the *Ḥikmat* philosopher would offer to this difficulty of Cartesian dualism.

We may now come to some provisional conclusions. It has become clear that 1) Eastern scholasticism as represented by *Ḥikmat* philosophy fully deserves to be studied for its own sake and 2) that it furnishes a very interesting term of comparison with Western scholasticism. An entire new field of comparative studies is open to be explored in the field of East-West philosophy. For this comparative purpose, however, we should no longer be content merely with studying Avicenna and Averroës in relation to Thomas Aquinas.

In a wide perspective such as we now envisage, even Avicenna represents but a preparatory stage. For just as, in the West, Thomas and those who came after him were

characterized by an obvious disharmony and imbalance.

For instance, Martin Heidegger's understanding of «existence», which he has reached in the latter phase of his career, is remarkably close and akin to the Oriental understanding. His idea of «existence» as an «open clearing» *(Lichtung)* into which man can and should ex-sist, i.e. transcend himself; his concept of the truth as the «unhiddenness» in the etymological sense of the Greek word *aletheia;* his concept of «knowing» *(wissen)* as «being able to stand in the truth, — the *truth* meaning here the disclosedness *(Offenbarkeit)* of the existent»[23] — all these and other related basic ideas of Heideggerian metaphysics immediately evoke in our minds Suhrawardî's idea of «reality» and «knowing» as presence *(ḥuḍûr)* and Light *(nûr).*

Yet the two definitely part from each other when Heidegger makes it clear that his philosophizing about «existence» stands on the basis that «thinking only begins at the point where we have come to know that Reason, glorified for centuries, is the most obstinate adversary of thinking»[24]. In such an understanding of «thinking» the *Ḥikmat* philosopher could in no way acquiesce, for he is firmly convinced that philosophy should not be only a series of mystico-poetical visions. The ultimate Reality for the *Ḥikmat* philosopher can be reached — if at all — only by a supra-sensible intuition in which the subject and object of cognition are completely unified and fused with each other. Once he has obtained the vision of Reality, however, he must return to the level of Reason, and on that very level analyze what he has seen in terms of rigorously defined concepts, reconstructing the whole as a solidly structured world-view. For him that precisely is the only authentic way of philosophical «thinking». Philosophy in this respect is totally different from poetry and mere

fundamental idea being that «all existential roads lead to Rome — or, more exactly, to the Paris of the thirteenth century where St. Thomas taught his doctrine of the priority of existence». [21]

The existence of a wide break in the scholastic tradition in the West makes itself acutely felt in the handling of the concept of «existence» in modern Existentialism. The modern Existentialist is almost exclusively concerned, as Jacques Maritain puts it[22], with the «existential spot of actuality», thus totally phenomenalizing the concrete «existent». From the view-point of a Mullâ Ṣadrâ or Sabzawârî, Maritain's criticism of modern Existentialism is not wholly justified. There *is,* according to them, a certain respect in which the philosopher has to stand face to face with «existence» pure and simple in complete isolation from all «existents», and in which the latter must be totally phenomenalized. It is also true that this most basic metaphysical truth can be realized only in and through the innermost heart of human «existence», that is, «existence» as actualized in its pure subjectivity. This is true on condition that we understand the «subjective existence» in the sense of supra-consciousness, which a thinker like Sartre, however, would never accept.

Ḥikmat philosophy partially agrees with modern Existentialism, particularly in the latter's assertion of the fundamental reality of «existence», and the primacy of «existence» over «essence». At the same time, the representatives of *Ḥikmat* philosophy naturally disagree with the Existentialists on many important and basic points. The main difference between the two arises from the fact mentioned above that *Ḥikmat* philosophy is a result of an organic and harmonious unification of mysticism and conceptual thinking. Viewed from the particular perspective of *Hikmat* thinkers, modern Existentialism is found to be

metaphysical reality of things be intuited as it really *is*, as opposed to the way it ordinarily *looks*.

The type of philosophy thus established by Mullâ Ṣadrâ produced a long chain of outstanding thinkers. Sabzawârî, as we said at the outset, represents the culmination of this school of Eastern scholasticism in the nineteenth century, although, to be sure, he differs from the founder of the school on several important points.

As we also said previously, the fact that Sabzawârî was a man of the nineteenth century is quite significant in a number of respects. Perhaps its greatest importance is the indication that,unlike in the West, the Eastern branch of scholastic philoophy was yet vigorously alive in the last century, as it still is to-day in a certain sense. Eastern scholasticism, thus, has had a much longer life and has achieved a far richer development than its Western counterpart. Metaphysical problems that had been raised long ago in the Middle Ages were still being hotly discussed and seriously considered in the nineteenth century. This is not a matter to be lightly dismissed as something «old-fashioned» or anachronistic. Just as a man who lives to a ripe old age, particularly if he happens to be a philosopher, tends to rise to many interesting and valuable insights never to be found in those who die young, Eastern scholasticism is characterized by an extraordinary ripeness and refinement of ideas that has been attained only by a centuries-old elaboration of its philosophical concepts. It possesses a degree of refinement not found in Western scholasticism, whose life was cut short by the rise of modern philosophy.

In the twentieth century, the scholastic way of thinking has been revived in the West in a somewhat modernized form by Catholic thinkers like Jacques Maritain and other so-called neo-Thomists. This intellectual movement, however, is nothing more than a revival of Thomism, the

Both Suhrawardî and Ibn 'Arabî exercised a tremendous influence on the thinkers who came after them and thereby radically changed the course of philosophy in Islam, especially in Persia. These two schools of mysticism tended to converge and were gradually welded into a particular form of philosophy by the efforts of men like Quṭb al-Shirâzî[19] and others. A decisive moment in the development came when, in the middle of the Ṣafawî period there appeared an extraordinary philosopher who, incorporating and integrating all the key-concepts of Avicenna, Suhrawardî, and Ibn 'Arabî—to mention only the greatest names — into his own thought, created a philosophical world-view of an immense dimension. That man was Mullâ Ṣadrâ of Shirâz. It was he who for the first time firmly established the self-subsistent theosophic system we now know as *Ḥikmat* philosophy, constructing it as a perfect unity of mysticism and scholasticism. The position he occupies in the history of the later development of Islamic philosophy compares favorably in both scope and depth with that of Aristotle in Greek philosophy and that of Avicenna in the earlier ages of Islamic thought.

Like Suhrawardî, Mullâ Ṣadrâ was wholly convinced of the reciprocal relationship between mystical experience and logical thinking. All philosophizing which does not lead to the highest spiritual realization is but a vain and useless pastime, just as all mystical experience which is not backed by a rigorous conceptual training in philosophy is but a way to illusions and aberrations[20]. Such was the conviction he had obtained through his own personal experience. The meeting point, in this experience, of mysticism and philosophy was furnished by a sudden illuminative realization of the ultimate oneness of the subject *('âqil)* and the object *(ma'qûl)* — the seer and the seen — and of the intellect *('aql)* itself. For in such a spiritual state alone can the

nothing other than «existence» pure and simple *(wujûd baḥt) qua* «existence». The idea was taken over by the *Ḥikmat* philosophers with this understanding, and as we shall see presently, it played an exceedingly important role in their metaphysical systems.

It is interesting that the *Ḥikmat* philosophers came in this way to consider the ultimate Reality as «pure existence», that is «existence» in its absolute form. This fact is interesting because in other traditions of Oriental philosophy, like Taoism and Zen Buddhism for example, precisely the same entity is conceived as Nothingness. At the basis of this negative conception lies the realization that the Absolute in its transcendent absoluteness stands beyond the opposition of «existence» and «non-existence». Out of this limitless and beginningless metaphysical Nothingness there appears Existence, and through Existence the infinity of concrete existents issue forth to constitute the world of Being.

It is readily observable, however, that this absolute Nothingness — the «Oriental Nothingness» as it is often called — corresponds exactly, even in its being of a negative nature conceptually, to Ibn 'Arabî's conception of the Mystery of mysteries. Thus Existence, which in non-Islamic traditions makes its appearance only as the stage immediately following Nothingness, corresponds in the system of Ibn 'Arabî to the second stage of «existence», the stage of theophany at which «existence» of the first stage reveals itself. In *Ḥikmat* philosophy, this second stage of «existence» is conceived as «unfolded existence» or «everspreading existence» *(wujûd munbasiṭ)*, while the first stage of «existence» is called, as we have just seen, «pure existence,» that is, «existence» in its absolute purity. These two are the most basic of all the key-terms of Sabzawarian metaphysics, and as such they will be discussed in detail below.

his inner visions of Reality and elaborate them into an unusual metaphysical world-view. The latter is thus a solidly structured system of metaphysical concepts based directly upon his theophanic visions.

The second of the two aspects is the stage at which the Absolute turns its face to the world of Being. Theologically speaking, it is the Face of God, God as He manifests Himself to others. But this latter expression is right only on condition that we understand the «others» to be nothing other than Himself, His self-manifestation or theophanies *(tajallî,* pl. *tajallîyât).* This second aspect of the Absolute further divides itself into a number of sub-stages constituting as a whole a vast hierarchical order of «existents» *(mawjûd,* pl. *mawjûdât),* the lowest stage being that of material and sensible things as we perceive them in the present world. Since those various stages of being are nothing other than so many self-manifestations of the Absolute, the whole world, ranging from the Mystery of mysteries to material things, is ultimately and metaphysically one. This conception is what is usually known as the transcendental Unity of existence *(waḥdah al-wujûd).* All existents are many, and at the same time one; one; and at the same time, many[17].

These metaphysical ideas of Ibn 'Arabî exercised a marked influence upon the historical formation of the *Ḥikmat* conception of «existence». This is an extremely important point for a right understanding of Sabzawarian metaphysics.

We may begin by noting that in the school of Ibn 'Arabî itself, the above-mentioned two aspects of the Absolute were understood as two aspects of «existence». The first aspect or stage, that of the Mystery of mysteries, for the immediate followers of Ibn 'Arabî represented «existence» in its absoluteness, or as al-Qâshânî says[18]: it is

of this paper. The later *Ḥikmat* philosophers were gravely influenced by this Illuminationist conception, so much so that they came to conceive of «existence», the ultimate reality, as being something of a «luminous» *(nûrî)* nature. The reality of «existence» is the Light, the very nature of «light» being to be «self-manifesting in itself and bringing others into manifestation» *(ẓâhir bi nafsi-hi wa-muẓhir li-ghayri-hi)*. It is, in brief, the Presence *(ḥuḍûr)* of itself and of others. All this, however, cannot be grasped by rational demonstration. It is a truth that can be realized only through something completely different from thinking and reasoning, i.e. inner vision and inner illumination[15].

Ibn 'Arabî, another great master of gnosis of roughly the same period as Suhrawardi, took exactly the same position regarding the reciprocal essential relationship between philosophy and mysticism. The fundamental principle, namely, that a mystic without the power of conceptual thinking is an imperfect mystic, just as a philosopher without mystical experiences is but an imperfect philosopher, this principle which we found to be the guiding spirit of Suhrawardî's thought, is also the very basis on which stands the whole structure of Ibn 'Arabî's metaphysics[16]. Ibn 'Arabî himself did not explicitly formulate the principle in this particular form. All his works, however, are nothing but a grand-scale exemplification of this principle.

As regards philosophy, that is, the Peripatetic type of philosophy, we may note that Ibn 'Arabî, while still a young man in Spain, was personally acquainted with the great Muslim representative of Aristotelianism, Averroës; and that he was familiar with the philosophical concepts of Aristotle and Plato. Fully equipped with this conceptual apparatus, he was able in a most logical way to analyze

studying books only, without treading the path of Sanctity (i.e. *via mystica*) and without having the immediate experience of the spiritual Lights. Just as a walker (of the path of Sanctity), i.e. a mystic, who lacks the power of analytic thinking is but an imperfect mystic, so is a researcher (of the Truth), i.e. a philosopher, lacking the immediate experience of the divine mysteries but an imperfect and insignificant philosopher»[13].

This is no proper place for going into detail about the Illuminationist *(ishrâqî)* metaphysics of Suhrawardî[14]. One point, however, must be mentioned because of the decisive influence it exercised upon the formation of the later *Ḥikmat* philosophy. Suhrawardî regarded «existence», *(wujûd)* as a mere concept, something mental which is a product of a subjective view-point of the human mind, and corresponding to nothing real in the concrete external world. Superficially, this is the exact opposite of the thesis held by such *Ḥikmat* philosophers as Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî, for whom «existence», in the sense of *actus essendi,* precisely is the reality or Reality. Upon reflection, however, we find the opposition merely formal and superficial. It is a mere matter of different formulations, or rather of different ways of experiencing the same Reality. For Suhrawardî establishes, in place of «existence», as something really «real» the spiritual and metaphysical Light *(nûr)* which is the one and single reality having an infinite number of degrees and stages in terms of intensity and weakness, the highest degree being the Light of all lights *(nûr al-anwâr)* and the lowest being Darkness *(ẓulmah)*.

It is to be observed that this concept of metaphysical «light» exactly corresponds to that of «existence» as understood by philosophers like Mullâ Ṣadrâ and Sabzawârî. We shall discuss this point in full detail in the course

represented the authentic form of Avicennism for the subsequent ages of *Ḥikmat* philosophy. Avicenna, after his death in 1037, was severly attacked by al-Ghazâlî, the Latin Algazel (d. 1111), and Averroës[10]. The former attacked Avicenna in the name of true Islamic belief, and the latter in the name of an authentic Aristotelianism. Ṭûsî defended Avicenna against all these criticisms in the most logical and philosophical way. In his admirable commentary on *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât*, he presented the Avicennian ideas in their original and authentic forms and reformulated them into a perfect system of Peripatetic philosophy. And in his *Tajrîd al-'Aqâid,* he presented his own theologico-metaphysical system[11].

With regard to the mystical or gnostic experience underlying the whole structure of the *Ḥikmat* type of philosophy, we may begin by remarking that it is not the outcome of mere intellectual labor on the level of reason. It is rather an original product of the activity of a keen analytic reason combined with, and backed by, a profound intuitive grasp of reality, or even of something beyond that kind of reality which is accessible to human consciousness. It represents logical thinking based on something grasped by what we might call supra-consciousness. In this respect *Ḥikmat* philosophy is faithful to the spirit of Ibn 'Arabî (1165-1240) and Suhrawardî (1155-1191).

A perfect fusion of mystical experience and analytic thinking into a conceptual structure of scholasticism was achieved in a consistent and systematic fashion by Suhrawardî. He himself formulated this reciprocal essential relationship between mystical experience and logical reasoning as the most basic principle of both mysticism and philosophy. One would commit a grave mistake, he argued[12], if one thought that «one could become a philosopher (lit.: a member of the 'people of Wisdom') by dint of

back beyond the Ṣafawî period to Avicenna; downwards, it can be traced without interruption even to the present century. In the very middle of this long chain of philosophers stands the soaring figure of Ṣadr al-Dîn al-Shirâzî, commonly known as Mullâ Ṣadrâ (1571/72-1640). He was the man who in the true sense of the word revivified Islamic philosophy, in that he assimilated all the important ideas developed by his predecessors, and elaborated them by his original philosophical genius into a grand-scale system of theosophy, at the same time opening the gate to a limitless possibility of further developments in future. Hâdî Sabzawârî represents precisely the highest peak reached by this philosophical tradition in the nineteenth century.

For our particular purpose[5], the formal structure of the *Ḥikmat*-type of thinking may conveniently be analyzed from two angles: (1) as pure philosophy, and (2) as something based on mystical or gnostic experience of the ultimate Reality.

Looked at from the first of these two points of view, *Ḥikmat* discloses itself as a perfect scholastic philosophy. As such, it is a solid, and strictly logical system, or systems, of scholastic concepts, most of which go back to Avicenna. The main body of the philosophical terms and concepts — and, in particular, the metaphysical ones— used by the *Ḥikmat* thinkers are those firmly established by the Head of the Peripatetics, Avicenna, and further developed and elaborated by his immediate as well as indirect followers, such as Bahmaniyâr b. Marzbân[6] (d. 1066), Abû al-Abbâs al-Lawkarî[7], (d. 1066) Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273), Dabîrân al-Kâtibî[8] al-Qazwînî (d. 1276), Quṭb al-Dîn al-Shirâzî[9] (d. 1311), and others.

The most important of them all for our immediate purpose is Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, because it was Ṭûsî who

It is important in this connection to remark that even those «histories» of Muslim philosophy written, not as chapters in the history of Western philosophy, but for their own sakes, are dominated by the idea that the golden age of Muslim philosophy is the period of three centuries extending from Fârâbî (872-950) to Averroës, and that after Averroës, in the ages subsequent to the Mongol invasion, except for few isolated prominent figures, the Muslim world produced nothing but commentators and super-commentators — a long chain of lifeless and mechanical repetitions, without any spark of real creativity and originality.

That this is not a true picture of the historical facts will immediately become clear if one but takes the pain to peruse some of the latest works on the intellectual activity of the Ṣafawî Dynasty[1]. It is only quite recently however, that scholars have begun to realize that philosophical thinking in Islam did not fall irretrievably into decadence and fossilization after the Mongol invasion.

In fact, the truth of the matter is such that we can go to the extent of asserting, and that without exaggeration, that a kind of philosophy which deserves to be regarded as typically and characteristically Islamic developed only *after* the death of Averroës, rather than *before*. This typically Islamic philosophy arose and matured in the periods subsequent to the Mongol invasion, until in the Ṣafawî period[2] in Persia it reached the apex of vigorous creativity. This peculiar type of Islamic philosophy developed in Persia among the Shi'ah, and come to be known as *Ḥikmat*[3] (lit. «wisdom») which we may, following the sugestion advanced by Professor Henry Corbin[4], translate as *theo-sophia* or theosophy.

The tradition of the *Ḥikmat*-type of philosophy in Persia produced a long chain of outstanding thinkers and innumerable works of great value. Upwards, the chain goes

Being with his own spiritual eye *(baṣîrah)*. As a philosopher, equipped with a sharp analytic ability, he was able to analyze his basic metaphysical experience into well-defined concepts and then to put these concepts together in the form of scholastic system. His metaphysics, in short, is a peculiar type of scholastic philosophy based upon a personal mystical intuition of Reality. Of this aspect of his thought we shall have more to say later on. We turn now to the chronological aspect of the problem, that is, to the significance of Sabzawârî's having been a thinker who lived and worked in the nineteenth century.

The interest of the Western world of learning in Islamic philosophy has, in the past, centered upon the active influence which Muslim thinkers exercised upon the historical formation of Christian scholastic philosophy in the Middle Ages. In order to study historically the philosophical ideas of such great thinkers as Thomas Aquinas and Duns Scotus, for example, one cannot do without a detailed and accurate knowledge of at least two of the representative philosophers of the Muslim world, Avicenna (Ibn Sînâ, 980-107) and Averroës (Ibn Rushd, 1126-1198). «Histories» of Western philosophy in the Middle Ages, in consequence, almost invariably include an important chapter on the history of Muslim philosophy.

Quite characteristically, however, the «history» of Muslim philosophy viewed from this perspective practically comes to an end with the death of Averroës, leaving the reader with the impression that Muslim philosophy itself also ceased to be when that great thinker died. In reality, what came to an end was only the living influence exercised by Muslim philosophy upon the formative process of Western philosophy. With the death of Averroës Muslim philosophy ceased to be alive for the West, but this does not mean that it ceased to be alive for the East, as well.

Section 1

THE SIGNIFICANCE OF SABZAWARIAN METAPHYSICS

Ḥâjî Mulla Hâdî Sabzawârî, the thinker whose metaphysical doctrine we shall study in this work, was by common agreement the greatest Persian philosopher of the nineteenth century. At the same time he was among the first-rate Ṣûfî masters of the age.

The fact that Sabzawârî was a great philosophere-mystic of nineteenth century Iran is itself, alone, of great significance to all who are interested in the history of Islamic thought. It will be of even greater importance for the many who have grown dissatisfied with the existing so-called «histories of Muslim philosophy» in both European languages and Arabic.

To elucidate this point we may divide the statement that Sabzawârî was a great philosopher-mystic of the nineteenth century into two component parts that we shall consider separately: 1) that he was a philosopher-mystic, 2) that he was a man of the last century.

The first part of the statement refers to the fact that his metaphysical system in its entirety is a solid conceptual construction which is a result of philosophizing based upon a profound mystical or gnostic intuition of Reality. As a mystic, Sabzawârî was able by the most intimate and personal kind of experience to penetrate into the very depth of the so-called Ocean of Being and witness the secrets of

Contents

			Page
Section	1	The Significance of Sabzawarian Metaphysics	1-18
»	2	The Notion and the Reality of Existence	19-31
»	3	The Concept of Existence	33-48
»	4	The Distinction between Essentia and Existentia	49-70
»	5	The Primacy of Existence over Quiddity	71-100
»	6	Is Existence an Accident?	101-118
»	7	The Structure of the Reality of Existence	119-150
		Postscript	151-152

THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF SADZAKU'S METAPHYSICS

BY

TOSHIHIKO IZUTSU

THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF SABZAWARI'S METAPHYSICS

By

TOSHIHIKO IZUTSU

THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF SABZAWARI'S METAPHYSICS

By

TOSHIHIKO IZUTSU

Institute of Islamic Studies, who, throughout the whole process of the actualization of our project and the preparation of the present book, have shown unfailing interest and have extended inestimable help and encouragement to both of us.

Toshihiko Izutsu *Mehdi Mohaghegh*

Tehran,
Oct. 1, 1969.

In addition to the main text, the present edition is also provided with three different commentaries: The first by Sabzawârî himself, the second by Hîdajî, and the third by Âmulî. The commentary by Sabzawârî is given in the Nâsirî edition in the form of marginal notes, but it is very defective in many respects. We have reproduced the commentary here in its entirety, basing ourselves on a manuscript (written in 1281 A.H.) belonging to Majlis-i Shûrây-i Millî (Section: Arabic manuscripts, No. 1774).

As for the commentaries by Hîdajî and Âmulî, we have confined ourselves to giving only those passages which are of immediate help for a correct understanding of the text.

Our desire to publish and translate philosophical texts grew out of our experiences while teaching together at McGill University. We recognized that until more editions and translations of important texts appear, there can be no proper understanding of the significance of Iran's contribution to Islamic thought. We are very happy that the idea born in Montreal two years ago has become actualized with the publication of the first volume of the series Wisdom of Persia. Also, we are most happy that McGill University has decided to establish a branch of its Institute of Islamic Studies in Tehran. The Tehran Branch will function as the center of research activities connected with the publications of Wisdom of Persia.

We would like to express our deep gratitude to the authorities of McGill, particularly to Dr. Stanley B. Frost, Vice-Chancellor of the University, and Dr. Charles J. Adams, Director of the

important of all the philosophers of the Qajar period in Iran. This book whose original title is Ghurar al-Farâid, *but which is more popularly known as* Sharh-i Manzûmah-yi Hikmat *"Commentary on the Philosophical Poem", belongs to the centuries-old tradition of Islamic Philosophy in Iran. Besides being representative of the school of Sadr al-Dîn al-Shîrâzî (Mullâ Sadrâ), this magnum opus of Sabzawârî is a work of remarkable significance in that it is a grand synthesis of almost all the dominant philosophical ideas that have been put forward by the representative thinkers of Islam in its long intellectual history. Behind Sabzawârî's systematic formulation of the problems stand the peripatetic philosophy of Ibn Sînâ, and Nasîr al-Dîn al-Tûsî, the Illuminationist gnosis of Suhrawardî, the theosophy of Ibn 'Arabî, the original metaphysical ideas of Mîr Dâmâd and Mullâ Sadrâ, the theology of Fakhr al-Dîn al-Râzî, etc. The new publication of the work should, we hope, spark a new interest in later Islamic thought.*

The present edition of the text is principally based on the lithograph edition of the book widely known as the Nâsirî edition, which, though on the whole fairly trustworthy, is not free from some errors and defects. For the purpose of presenting the text in its most correct form, we have collated it with a precious manuscript of the same work belonging to the Âstân-i Quds Library (Section: Philosophical works, No. 848). This manuscript was written in 1279 A.H., i.e., while Sabzawârî was still alive. It has proved of great help to us in improving the reading.

FOREWORD

We are very pleased to introduce to our readers the first volume of the new series, Wisdom of Persia (Dânesh-i Îrânî). *It is our expectation that this series will further interest in Islamic thought, particularly in the development of thought in Iran.*

It is our intention to publish editions of important philosophical, theological, and mystical texts, in Arabic and Persian, many of which have been neglected and have remained unknown both by Iranian and Western scholars. Also, as part of our project, we shall translate those works which have special importance in the history of Islamic-Iranian thought, hoping that specialists and students outside the field of Islamic studies may become aware of, and learn to appreciate, the creative philosophical endeavor of Iranian thinkers.

Our first volume contains the Metaphysics of the Sharh-i Manzûmah of Hâji Mullâ Hâdî Sabzawârî (1797/98-1878) who is considered the most

Printed by Offset Press Inc., Tehran, Iran.

H. M. H. SABZAWARI
1797/8 - 1878
A. D.

McGILL UNIVERSITY
Montreal
Institute of Islamic Studies
Tehran Branch

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID

or

SHARH-I MANZUMAH

Part One
METAPHYSICS

Edited by

M. MOHAGHEGH & T. IZUTSU

Tehran 1969

WISDOM OF PERSIA

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

I

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS PUBLISHED
UNDER
THE SUPERVISION OF

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Teheran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

SABZAWÂRÎ

SHARH-I MANZUMAH

Part One

METAPHYSICS

Elmer Holmes
Bobst Library

New York
University

NYU - BOBST
31142 00391 2139
B753 .S2 1969
Sharh-i Ghurar al-faraid maruf

NYU

BOBST LIBRARY
OFFSITE

Part One

METAPHYSICS