مجمع الفوائد ومشرع الموارد

لمؤلفه

سماحة العلامة آية الله العظمى

السيد محمد الرحيمي

مدظله العالي

الجزء الأول

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

هذا كتاب

مجمع الفوائد في شرح غرر الفرائد

المشتهرة بالمنظومة

للحكيم المتألّه السبزواري

«قدّس سرّه»

لمؤلّفه

سماحة العلّامة آية الله العظمى

السيّد محمد الوحيدي

مدّ ظلّه العالي

الجزء الأوّل

(Arab)
B753
.S23647238
1990z
juz' 1

شناسنامه کتاب

نام کتاب : مجمع الفوائد فی شرح غرر الفرائد

نام مؤلف : حضرة آیة اللّه العظمی وحیدی

ناشر : انتشارات مدرسه وحیدیه

تیراژ : ۱۰۰۰ جلد

نوبت چاپ: اوّل

چاپ : صدرا

قیمت : ۰۰ ریال

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 032489344

بسم الله الرحمن الرحيم

1503
9800021318
R2082919

المقدّمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلّمه البيان ونوّر قلبه بنور الإيمان وآتاه الحكمة والعرفان، والصلاة والسلام على أنبيائه الذين هم عبيده ورسله سيّما خاتمهم محمد (صلّى الله عليه وآله) أفضل بريته وعلى آله وصحبه الذين نالهم من كرمه أفضله وأجلّه.

وبعد:

يقول العبد المفتاق إلى رحمة ربّه الغنيّ المحتاج إلى جوده وإحسانه ((محمد بن رضيّ الحسيني)) أُوتيا كتابهما بيمينهما وحُوسبا حساباً يسيراً.. إنّ طائفة من طلبة الحكمة وممن لهم حرص على إقتباس المعارف الإلٰهيّة سألوني أن أشرح لهم كتاب: ((غرر الفرائد)) المسمّى بـ: ((منظومة السبزواري)) للحكيم المتألّه جامع المعقول والمنقول ومشيّد مباني الإشراق ومحقق مشارب الذوق والأشواق الذي أسس أساسه أصحاب الرواق وأحكم بنيانه صاحب حكمة الإشراق وبسطه كلّ البسط

الفيلسوف الأعظم صدر المتألّهين الذي هو في هذا الباب شهرة الآفاق بجوده التحقيق والإتقان فأسعفتهم بذلك فأجبت مسؤولهم مع قلّة بضاعتي في هذا المجال، ولكنّ اللّه يهدي لنوره من يشاء فشرعت في شرح مقاصده وتوضيح مطالبه بقدر الوسع والطاقة، وجمعت فيه من الكتب المعمولة في هذا الفنّ ما يعين للباحث في فهم معضلاته وما ينحلّ به من مشكلاتها نظماً ونثراً وأوردت فيه من الفوائد الحكميّة ما هي متفرّقة وأودعت فيه من النكات والدقائق العرفانيّة ما هي متشتّة وأوضحت منه ما يحتاج إلى البيان بأقصر بيانٍ فجاء بحمد اللّه شرحاً وافياً لمهمّاتها وكافلاً لمعضلاتها والمسؤول من القرّاء الكرام والناظرين الفخام أن ينظروا فيه بعين الإنصاف وأن يجتنبوا من الجور والإعتساف، فان كنت أصبت فمن اللّه، وإن أخطأت فمن جهلي، والعلم عند اللّه، مع ما أنا فيه من تشتت البيال وضيق المجال وسوء الحال مما يصل إليّ من أذىً من أهل الزمان بما آتاني اللّه من فضله :

*أمْ يَحْسُدُون الناس على ما آتاهم اللّه مِنْ فضله *

فله الحمد والشكر على كلّ حال.

فها أنا أشرع في المقال بعون الملك المنّان.

قال المصنّف:

يا واهب العقل لك المحامد ... إلى جنابك انتهى المقاصد

يا من هو اختفى لفرط نوره ... الظاهر الباطن في ظهوره

بنور وجهه استنار كلّ شيء ... وعند نور وجهه سواه في ء

(الشرح):

قوله: ((يا واهب العقل ... الخ)):

ياء: حرف نداء، يستعمل في القريب والبعيد ولا يتعيّن لأحدهما كما تتعيّن الهمزة للقريب و (أيا) و(هيا) للبعيد.

واهب: اسم فاعل من وهب، وهباً، ووهباً بالتحريك، وهبة بكسر الهاء، والهبة إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض، ولو كان عطاؤه لأحدهما يكون معاملاً لا واهباً.

قال الشيخ في الإشارات:

أتدري ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، ولعلّ من يهب ليستفيض معامل وليس بجواد.

وفي الخصال باسناده عن أحمد بن سليمان، قال:

سأل رجل أبا الحسن (عليه السلام) وهو في الطواف: أخبرني عن الجواد؟ فقال (عليه السلام): إنّ لكلامك وجهين، فان كنت تسأل عن المخلوق فانّ الجواد الذي يؤدّي ما افترض اللّه (عزّ وجلّ) عليه، والبخيل من بخل بما افترض اللّه عليه، وإن كنت تعني الخالق فهو الجواد إن أعطى، وهو الجواد إن منع، لأنه إن أعطى عبداً أعطاه ما ليس له، وإن منع منع ما ليس له.

والمراد بالعقل اما العقل الكلّي وهو العقل الأول الذي هو الصادر الأول ، يسع بوجوده وجامعيّته لجميع الوجودات وهو كالصورة للعالم الطبيعي ، لأنّ صورة الشيء ما به الشيء يكون هو بالفعل .

قال في الحاشية :

ولمّا كان العقل الكلّي أمراً بالفعل جامعاً لجميع فعليّات ما دونه بنحو أبسط وأعلى وأنحاء الفعليّات المتشتّة أظلاله فذلك كشجرة طيّبة والفعليّات التي فيه بنحو اللّف والرتق أصلها والفعليّات التي فيما دونه بنحو النشر والفتق فروعها وأغصانها وأوراقها كان كصورة للعالم ، وإنما تخلّل كاف التشبيه لأنّ ذاته تلك الفعليّة الأصليّة واللفيّة الرتقيّة وصورة العالم هذه الفعليّات التي هي فروعها وظهورها ، وعبّر عنه في الأخبار بالحقيقة المحمديّة (صلّى اللّه عليه وآله) .

وإمّا المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلميّة والعمليّة والمراد من الحكمة العلمية هو العلم بما هو خارج عن حيطة قدرتنا وتحت إختيارنا ، والمراد من الحكمة العمليّة هو العلم بما يكون من أفعالنا وفي حيطة قدرتنا واختيارنا ، ولو كان المراد به العقل بالمعنى الثاني هو الأنسب بالمقام لأنّ قول الناظم في مقام الحمد للّه تعالى بعطائه العقل للحامد والموهب له هو العقل بالمعنى الثاني لا الأول ، وفي ذكر لفظ العقل في ديباجة الكتاب براعت إستهلال وهو أن يذكر في بدو الشروع في المقصود ما يناسب المقصود ، وحيث انّ هذا الكتاب دوّن في علم الحكمة يكون ذكر العقل بكلا معنييه مناسباً مع الفنّ وإشعاراً بأنّ في فصول الكتاب ما يكون باحثاً عنهما وفي

المصراع الأول إشارة إلى أنّ الله (جلّ جلاله) هو المبدّع لكلّ خير وفيض لأنه واهب العقول، وكل فيض، وفي الثاني إشارة إلى أنه المنتهى لإنتهاء المقاصد إليه، بمعنى: انّ الأشياء كلّها في طلب مقاصدهم وفي تحصيل مآربهم أينما قصدوا وتوجّهوا فهو غاية مقاصدهم ومنتهى مآربهم

قال تعالى:

إنّا لله وإنّا إليه راجعون.

قوله: ((يا من هو اختفى)...الخ)):

لا إشكال انّ الله تعالى ظاهر لا خفاء فيه لأنه قد ثبت في الحكمة أنّ الوجود مساوق للظهور، وكلّ موجود يكون ظهوره بقدر كماله في وجوده، ولمّا كان الحق تعالى في غاية الكمال وشدّة الوجود فظهوره من أقوى الظهورات، ولا حجاب مسدول ولا قطاع مضروب بينه وبين خلقه إلا شدّة ظهوره وقصور بصائرنا من إدراك كنه نوره لأنّ قوانا وإدراكنا محدوده فلا يدرك إلا ما هو محدود، وتوضيحه أنّ القوى المودعة فينا بحسب خلقته المخصوصة يقتدر بادراك الموجودات المحدودة المقيّدة التي هي ذات أمثال وأضداد لأنّ حاسّتنا تدرك الألوان والأشكال والأصوات مثلاً من جهت كونها موجودات جزئيّة قد يكون في محلّ وقد لا يكون فيه، ويكون في زمان دون آخر، مثلاً: دركنا للبياض أو السواد إنما يكون من جهت أنهما يكونان في زمان دون زمان أو في محلّ دون محل، ويكون أحدهما ضدّ الآخر، وكذا إنّا نعرف النور من جهة أنه يكون في وقت دون وقت، وفي محل دون محل، فلو لم يكن الظلّ أو الظلمة لم نعرف النور أصلاً، وهذا معنى قولهم:

((إنما تعرف الأشياء بأضدادها)) .

لأنّ العالم لو كان منوّراً دائماً وفي كلّ مكان على منوال واحد لم نتوجّه إلى وجود النور أصلاً :

اگر خورشيد بر يك حال بودى

شعاع او به يك منوال بودى

ندانستى كسى كاين پرتو اواست

نبودى هيچ فرق از مغز تا پوست

فاذا عرفت هذا فنقول :

انّ ذات الحق الذي وجوده وظهوره غير محدود فكمال ظهوره صار منشأ لخفائه من جهت قصور بصائرنا عن دركه لأنه وجود غير محدود وأبديّ أزليّ ، ومع كلّ شيء ، ولا يخلو عنه زمان ولا مكان ، فلا تدركه قوانا الإدراكيّة المحدودة ، فكمال ظهور ذاته المقدّسة ووجوده المحيط الواسع سبب لخفائه عن أعين الناظرين ، ودرك المدركين لأنّ الحق من شدّة ظهوره في غاية الخفاء ، وأما كونه ظاهراً مع بطونه وخفائه فانما هو ظهوره لنفسه فانّ وجود الحق (جلّ شأنه) ظاهر لنفسه ولكنّه ليس بظاهر علينا ، فلا ملازمة بين الظهورين لأنه يمكن أن يكون الشيء ظاهراً بالنسبة إلى نفسه كما في ظهور الحق له تعالى ، وأن يكون خفيّاً بالنسبة إلينا لأنّ قوانا لا تقدر على إكتناه ذاته ، فيكون كنه ذاته مخفيّاً بالنسبة إلينا ، وهذا معنى قوله :

((الظاهر الباطن في ظهوره)) .

وقال في الشرح :

وإن كانت كلمة : ((في)) في قوله : ((في ظهوره)) للسببيّة كان المصراع الثاني كالنتيجة للأول لأنه كالتفريع على الأول ، لأنه تعالى لمّا اختفى كان باطناً ، ولمّا كان اختفاؤه لفرط نوره كان ظاهراً ، فهو الظاهر والباطن المنصوص في الكتاب والسنّة ، ويشهد به العقل والعيان .

وقال بعض أهل العرفان :

عرفت اللّه بجمعه بين الأضداد .

وفي هذا المصراع ذكر إسمين من أسمائه الشريفة أعني : ((الظاهر والباطن)) وبذكر أسمائه المقدّسة حلاوة اللسان كما أشار إليه في الشرح بقوله :

((وفيه تحليه للّسان بذكر إسميه الشريفين)) .

قوله : ((بنور وجهه إستنار كلّ شيء)) :

والمراد بنور وجهه هو نور وجوده ، والوجود الحقيقي نور لأنّ النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير ، وهذا صادق على الوجود حقّاً لأنه الظاهر بالذات المظهر للمهيّات كما أنه الموجود بنفسه والماهيّة موجودة به ، فنور وجهه هو نور الوجود المنبسط المشار إليه بقوله تعالى: *أينما تولّوا فثمّ وجه اللّه* .

قوله : ((وعند نور وجهه سواه فيء)) :

توضيحه : انّ الحق تعالى على ما هو مشرب المحققين من أهل الحكمة المتعالية هو الوجود الأصيل الذي هو نور كلّ نور ومنه يضيء كل والممكنات جميعاً وجود واحد ظلّيّ فيء المذي هو بوحدته كل الموجودات الممكنة ويعبّر عنه بالفيض المقدّس والرحمة الواسعة ونسبته إلى وجود الحق كنسبة الشعاع إلى نور الشمس ، وهذا الوجود الظلّيّ الذي يقال له : الوجود المطلق له مراتب ينتزع من كلّ مرتبة منه حدّ ويعبّر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص وعن حدّ المنتزع بالمهيّة .

فهنا ثلاث اعتبارات :

الوجود المطلق ، أي المنبسط .

والوجودات الخاصة باعتبار مراتب الوجود .

والحدود المنتزعة من مراتبه وهي المهيّات .

فالمقصود أن وجود ما سواه وجوداً كان أو مهيّة بالنسبة إلى نور وجهه وجود ظلّيّ وفيئي .

أما كون الوجودات الخاصة فيئاً فلوجهين :

أحدهما : التعلّق ، إذ كلّ وجود خاص عين الربط بالحق .

وثانيهما : السنخيّة ، إذ الظلّ نورا لوجود الخاص أيضاً نور والحق تعالى نور كلّ نور .

وأما إطلاق الفيء على المهيّة مع كونها ظلمة فمن الجهة الأولى خاصة ، وهو باعتبار أصل التعلّق بالغير أي باعتبار مجرّد التعلّق بالحق تبعاً لوجودها .

زير نشين علمت كائنات ماچو تو قائم چو قائم بذات

والجهة الثانية مفقودة في المهيّة لأنها ليست نوراً .

قوله :

ثم على النبيّ هادي الأمّة وآله الغرّ صلاة جمّة

ثم : حرف عاطفة ، بعد حمد الله سبحانه وتعالى صلّى وسلّم على النبيّ ، وفي الحديث :

((من صلّى عليّ مرّة لم يبق من ذنوبه ذرّة)) .

وكيف لا يكون كذلك وهو صلوات الله عليه هادي الأُمّة بالهداية التكوينيّة والتشريعيّة ، امّا الأولى وهو إعطاء كلّ مستحق ما يستحقّه كما قال تعالى :

* ربنا الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى * .

والهداية التكوينيّة للشيء تحصل بأمرين :

العشق ، وبه يكون حفظ الكمال الموجود .

والشوق ، وبه يطلب كماله المقصود حتى يصل إلى المقصود ، وإنما كان نبيّاً هادياً بالهداية التكوينيّة بباطنه لأنه الصادر الأول وهو واسطة الفيض من المبدأ إلى من دونه يهدي بنوره لنوره من يشاء .

وأما كونه هادياً بالهداية التشريعيّة فظاهرة ، والمراد بالآل أهل بيت النبيّ (صلّى الله عليه وآله) الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً .

والغرّ: جمع الأغرّ من الغـــــــــــرّة وهي بياض الوجه، إذ بأنوارهم تلبّست مهيّات السماوات والأرضين بنور الوجود، والمـــــراد بأنوارهم هو نفوسهم الشريفة لأنهم النفوس الكليّة الإلٰهيّة التي أنفســـهم في النفوس وأرواحهم في الأرواح.

وقوله: ((وبعد: فالعبد الأثيم الهادي)):

أقول: هو العالم الجليل والحكيم الخبير الحاج ملاّ هـــــادي السبزواري مؤلّف المنظومة وشارحها (قدّس سرّه) ولد في سنة وثمانين، وكان مقدار سنّه بعدد لفظ الحكيـــم ثمانية وسبعين، له مؤلّفات كثيرة أحسنها هذا الكتاب المنظوم وشرحـــه تغمّده الله بغفرانه وجزاه الله عن الحكمة وأهلها خيراً كثيراً.

قوله: ((لا زال مهدياً إلى الرشاد))

دعاء لنفسه، وينبغي لكلّ أحد أن يدعو لنفسه وللمؤمنين كما قـــال تعالى: *أُدعوني أستجب لكم*.

قوله:

((يقول: هاءم اقرأوا كتابيه منظومتي لسقم جهل شافيه)):

وهذا إقتباس من الكتاب الكريم حيث قال عزّ من قائل:

هاؤم اقرأوا كتابيه، ووجه كونها شافية هو اشتماله على المطالب الحقّة الحكميّة والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة التي فيها شفـــــاء لأسقام الجهالات وشبه الـــــضلالات.

قوله :

((نظمتها في الحكمة التي سمت في الذكر بالخير الكثير سمّيت))

وجه سموّها أنّ الحكمة من أجلّ العلوم وأشرفها لجلالة موضوعه وهو الوجود وأحكامه ، ولفضل معلومه فلأنّ المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وأفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة وما يقرب من ذلك من أفعاله المنشأة وهي عالم المثال ، وذلك سمت أي علت في الذكر وهو القرآن العظيم ، حيث قال تعالى :

يؤتي الحكمة من يشاء

وأيضاً سمت بالخير الكثير حيث قال تعالى :

ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيرا .

ووجه خيريّته المتّصفة بالكثرة من وجوه.

الأول: من جهت كونها هي الإيمان المشار إليه بقوله تعالى :

والمؤمنون كلّ آمن باللّه وملائكته وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ الآية .

فالحكمة هي الإيمان بالمذكورات في الآية ، فالإيمان باللّه هو الإيقان بأنه صرف الوجود وبتوحيده وأنه لا ثاني له وبصفاته التي هي عين وجوده من حياته الذاتيّة وعلمه الحضوريّ ، وقدرته الوجوبيّة ، وإرادته وفيّاضيّته ، وعدم إمساكه من الجود ، وغير ذلك من صفاته العليا ، وكلّ ذلك بالبرهان ، كما قال تعالى :

قل هاتوا برهانكم .

والإيمان بملائكته أن يُوقن بعوالم العقول الطوليّة والعرضيّة التي يأتي ذكرها ليذعن بوجود مقرّبيهم ويوقن بالمجرّدات المضافة إلى العالم

العلوي ليعتقد بمدبّريتهم ويوقن بأنّ الكلّ حقيقة رقيقة ليؤمن بأولي أجنحتهم .

وحق الإيمان بكتبه أن يوقن أنّ كتابه تكوينيّ وتدوينيّ ، والتكويني آفاقيّ وأنفسيّ ، والآفاقيّ أُمّ الكتاب ، والكتاب المبين وكتاب المحو والإثبات ، والأنفسيّ عليّينيّ وسجّينيّ ويوقن أنّ جميع الكتب السماويّة منزلة من عند الله .

وحق الإيمان برسله أن يوقن بالعقول الكلّية العائدة في السلسلة الصعوديّة وبالنفوس الكليّة الإلٰهيّة المتخلّقة بأخلاق الله ، بل ورد في الحديث :

((أعرف الله بالله ، والرسول بالرسالة)) .

الثاني : من جهة كونها معرفة بقول الحكماء :

((الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينيّ)) .

قال في الحاشية ما ملخّصه :

((إنما قالوا صيرورة الإنسان عالماً عقليّاً لأنّ صيرورته عالماً حسيّاً وعالماً مثاليّاً ليست حكمة ، فانّ النار مثلاً منها نار طبيعيّة وهي في المادّة ، وهي المحسوسة بالعرض ، ونار حسّيّة وهي المحسوسة بالذات ، ونار مثاليّة وهي المتخيّل بالذات ، إن كانت في المثال المقيّد وهو خيالنا ، أو في المثال المطلق وهو الخيال المنفصل ، وكلّها جزئيّات لا كمال للنفس بنيلها وإدراكها ، وإن

كانت هذه النيران في بدنك بلا كلفة إذ في بدنك النار الطبيعيّة بعينها ، لأنها أحد أركان بدنك ،وبنظيرتها وهي الصفراء ، وفي حسّك المشترك نار ، وفي خيالك نار لكن ما هي كمال ، نفسك نار عقليّة لها وحدة جمعيّة جميع تلك النيران مشمولها نيلها نيل الكل ، فعليك بادراك نار كليّة عقليّة بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعيّة عن حيولا ها وصورتها وأنها متصلة واحدة غير مركّبة من أجزاء لا تتجزّى ، ولها صورة أخرى نوعيّة ، وإذا عقلت على سبيل الكليّة مهيّتها وهليّتها فكأنّك أحطت بجميع النيران الماضية والغابرة ، والنار الكليّ نور يسعى بين يدي عقلك يعرف بها جزئيّاتها ، ولذا كان الكليّ كاسباً ومكتسباً بخلاف الجزئي ، وقس عليه ساير موجودات عالم العيني وعقليّاتها موجودات محيطة مجرّدة بسيطة ، ووجودها في العقل البسيط أبسط ، وبالحكمة تحصل مهيّاتها المطابقة لما هي عليه في نفس الأمر)) .

الثالث: انّ الحكمة أفضل علم بأفضل معلوم ، أما أنها أفضل علم فلأنها علم يقينيّ لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم ، وأما انّ معلومها أفضل فلما سبق من أنّ المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وأفعاله .

قوله :

((لاقت برسم بمداد النور في صفحات من خدود الحور))

يعني : يليق أن تكتب الحكمة المتعالية أو هذا الكتاب بمداد

النور لاشتماله على المطالب الحكميّة والأسرار الإلٰهيّة في صفحات وجوه الحور لأن المطالب الفاخرة تستحق أن يكون مدادها من نور وقرطاسها من صفحات خدود الحور.

قوله:

((أبحارها مشحونة بالدرر بستانها موشّح بالزهر))

وفي هذا البيت تشبيه لمقاصد الكتاب بالبحار المشحونة بالدرر أو بالبستان الموشّح والمزيّن بالزهر، وفي الحكم:

((عليكم بالسياحة في رياض الحكم)).

قوله:

((سمّيت هذا غرر الفرائد أودعت فيها عقد العقايد))

لا يخفى عليك أنّ كتاب المنظومة يشتمل على كتابين:

الأول: في علم المنطق، وسمّاه المصنّف ب: ((اللآلئ المنتظمة))

والثاني: في علم الحكمة، وسمّاه ب: ((غرر الفرائد)).

والفريدة هي الجوهرة النفيسة والدرّ العالي إذ نظم وكان منظوماً في خيط أو شبهه، والغرر: جمع الأغر، مصدر غرّ وجهه أي ابيضّ وصار ذا غرّة.

أودعت فيها: يعني كتبت فيها المطالب الحقّة والعقائد المحكمة بجعل كلّ منها في محلّه المناسب أي المربوطة له، فكأنّ المطالب قد عقدت بعقد ليس لها تشتت وتفرّق، وهذا من قبيل لجين الماء أي من قبيل إضافة المشبّه به إلى المشبّه، فلجين الماء بمعنى الماء

كاللجين ، واللجين هو الفضّة ، فحينئذٍ يصير معنى عقد العقائد هو عقايد كالعقد ، والعقد هي التي تحمل على رقاب العرايس من الجواهر النفيسة كأنها عقد محمولة على رقبة معتقدها ·

قوله :

((فها أنا الخائض في المقصود
بعون ربّي واجب الوجود))

((أزمّة الأمور طرّاً بيده
والكلّ مستمدّة من مدده))

والبيت الأول إشارة إلى التوحيد الذاتيّ لإيماء أزمّة الأمور بيده إلى هذا المعنى ·

والبيت الثاني إشارة إلى التوحيد الأفعالي لاستفادة هذا من قوله : ((والكلّ مستمدّة ···)) الخ ·

قوله :

((إنّ كتابنا على مقاصد وكلّ مقصد على فرائد))

فانّ هذا الكتاب يشتمل على سبعة مقاصد :

المقصد الأول : في الأمور العامّة والإلٰهيّات بالمعنى الأعم ·

المقصد الثاني : في الجواهر والأعراض ·

المقصد الثالث : في الإلٰهيّات بالمعنى الأخص ·

المقصد الرابع : في الطبيعيّات ·

المقصد الخامس : في المنامات والنبوات·

المقصد السادس : في المعاد .

المقصد السابع : في شطر من علم الأخلاق .

وكلّ واحد من المقاصد السبعة يشتمل على فرائد كثيرة أو متعددة

قوله :

((فالمقصد الأول فيما هو عم)) :

أي في الأُمور العامّة وهي في الإلٰهيّ كالسماع الطبيعي المسمّى بالسمع الكيّان في العلم الطبيعي ، ويأتي في الطبيعيّات وجه تسميته باسم الكيّان .

قوله :

((أولاه كانت فى الوجود والعدم))

الفَرِيدَة الأُولىٰ

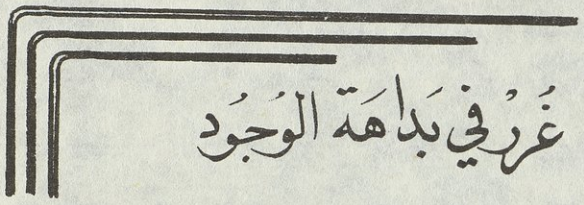
فِي الوجُودِ وَالعَدَمْ

قوله :

((أولاه كانت في الوجود والعدم))

يعني : انّ الفريدة الأولى من المقصد الأول في الوجود والعدم .

قـوله :



الغرر : جمع الأغر أو الغرّة ، بمعنى الأبيض من كلّ شيء أو بمعنى الكريم ، فعلى الأول يكون المعنى المسائل المضيئة ، وعلى الثاني المسائل النفيسة .

((معرّف الوجود شرح الإسـم
وليس بالحدّ ولا بالرسـم))

لمّا كان مفهوم الوجود من أبده البديهيّات وتصوّره من التصوّرات الواضحة ، قال (رحمه الله) : ((معرّف الوجود شرح الإسم)) وذلك يعلم من تعريفهم إيّاه كالثابت العين أو الذي يخبر عنه لأنّ تعريف الوجود بالثابت العين ونظيره تعريف إسميّ ، وشرح لفظ بلفظ آخر لا أنه تعريف لمعنى الوجود لأنّ التعريف الواقعي لا يكون إلا بحدّ أو رسم وحيث انّ تعريف كلّ شيء يشتمل على ذكر جنسه وفصله ، فلازمه أن يكون المعرّف شيئاً مركّباً من جنس وفصل ، ولكنّ الوجود أمر بسيط لا جنس له ولا فصل ، وليس شيء أعمّ من الوجود حتى يكون جنسه ، ومن ذلك يعلم أن مفهوم الوجود أو الموجود لا يمكن تعريفهما بالمعنى المتعارف في العلوم ، فما ذكر في تعريفه من باب شرح الإسم كسعدانه نبت ،

وكذلك لا يمكن تعريفه بالرسم لأنّ المعرّف لابدّ أن يكون أظهر وأجلى من المعرّف، ولا شيء أظهر وأجلى من الوجود .

((مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء))

أشار في هذا البيت إلى الفرق فيما بين مفهوم الوجود وحقيقة لأنّ مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم كما مرّ في شرح البيت السابق .

وأما حقيقته النوريّة التي حيثيّته ذاتها حيثيّت الإباء عن العدم ومنشأيّة الآثار في غاية الخفاء والغموض مع أنها لا تتصف بالبداهة والنظرية لأنّ كلّ واحد من البديهي والنظري يكون من قبيل المفاهيم الذهنيّة ((ويفترقان في أنّ الأول لا يحتاج إلى التعمّق والتحليل لوضوح مفهومه ، والثاني يحتاج إليهما لإبهام مفهومه)) وحقيقة الوجود لا يقبل الإنتقال إلى الذهن حتى يقال انها بديهيّة أو نظريّة ، وهذا الفرق بين مفهوم الوجود وحقيقته يبتني على القول بأصالة الوجود ، وأما بناء على أصالة الماهيّة فالوجود أمر اعتباريّ ومفهوم انتزاعيّ لا غير ، وقال الناظم (رحمه اللّه) في شرح البيت ، وبهذا البيت جمع بين قول من يقول : انه بديهيّ أي مفهومه ، وقول من يقول : لا يتصوّر أصلاً أي حقيقته وكنهه ، إذ لو حصلت في الذهن فامّا أن يترتّب عليها آثارها فلم يحصل في الذهن إذ الموجود في الذهن ما لا يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه ، وإما أن لا يترتّب ، فلم يكن حقيقة الوجود التي هي منشأيّة الآثار . انتهى

غرر في أصالة الوجود

((إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل))

هذا البيت يشير إلى الخلاف المعروف بين الحكماء في انّ الأصالة والعينيّة للوجود والمهيّة أمر اعتباريّ ينتزع من الوجودات الخاصة أو الأصالة للمهيّة، والوجود أمر منتزع ويصرّح بمختار الناظم بأنّ الأصيل عنده هو الوجود للأدلّة المذكورة في الأبيات التالية، وانّ دليل المخالف عليل مثل: انّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل، وفيه انّ الوجود موجود بذاته لا بوجود آخر، فلا يلزم المحذور، وكقولهم: انّ الوجود لو كان صفة للمهيّة، والمهيّة موصوفة به قابلة إيّاه، فلا يخلو إما أن تكون موجودة بعد الوجود، وإما أن تكون موجودة قبله، وإما أن تكون موجودة معه، لكنّ التوالي كلّها باطلة، أما الأول أعني كون المهيّة موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالإستقلال، فلا قابليّته ولا وصفة.

وأما الثاني فلأن المهيّة حينئذٍ موجودة قبل الوجود، وأما الثالث فلأن المهيّة حينئذٍ موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينتقل الكلام في وجودها الآخر فيتسلسل.

والجواب عن هذا: انّ اتّصاف المهيّة بالوجود أمر عقليّ ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للمهيّة وجود منفرد،

ولوجودها وجود ثم يتّصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدّم ولا تأخّر، ولا معيّة بينهما أصلاً، واتّصافهما به إنما هو في العقل.

((لأنه منبع كلّ شرف والفرق بين نحوي الكون يف))

يعني: كون الوجود منبع كلّ شرف دليل على أصالته، وكذا اختلاف آثار وجودي الخارجي والذهني دليل آخر على أصالته، وتفصيل هذا الإجمال أنه (رحمه الله) أشار في هذا البيت إلى دليلين من أدلّة أصالة الوجود:

الأول: انّ كلّ خير وكمال يشاهد في العالم ينسب إليه، وهو المنبع والمنشأ له، والأمر الاعتباريّ الصرف لا يمكن أن يكون منبعاً للخيرات ومنشأ للكمالات التي لا ينكر عينيّتها وواقعيّتها.

الثاني: وجود الفرق بين وجود الخارجي والوجود الذهني، فلو كان الوجود اعتبارياً والماهيّة أصليّة يلزم أن لا يكون فرق بين نحوي الوجود أصلاً، وكيف لا والفرق بينهما ضروريّ من جهت اختلاف آثارهما.

وتوضيحه إختصاراً: انّ هذا البرهان يبتني على ما هو التحقيق عند الحكماء من حصول الأشياء في الذهن بأنفسها وماهيّتها، لا بصورها وأشباحها، وترتّب أثر الأشياء عليها في الخارج دون الذهن يتفاوت الوجودين دون الموجودين، فماهيّة النار هي هي بعينها في الخارج والذهن فكما أن النار الخارجي فرد من مهيّة النار فكذلك النار الذهنيّ فرد آخر من مهيّتها إلا أنها نار ذهنيّ، وترتيب آثار النار على الفرد الخارجي من الحرارة والإحراق والإضاءة دون الفرد الذهنيّ بواسطة

تفاوت النشأتين واختلاف الوجودين ، والوجود حقيقة مقولة بالتشكيك ذو مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف وله آثار مختلفة بحسب اختلاف المراتب.

وأما المهيّة محفوظة في الوجودين لا تشكيك فيه ولا مراتب لأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الصورة الذهنيّة علما بالخارجيّة لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم ، فانك عند تصوّر النار لو لم تحضر عندك مهيّتها بل كان الحاضر شبهها لم تكن متصوّراً إيّاها ، بل متصوّراً غيرها ، فما به التفاوت والإختلاف لا يكون إلا الوجود فيكون هو الأصل لا غير.

((كذا لزوم السبق في العلّيّة مع عدم التشكيك في المهيّة))

يتضمّن هذا البيت بيان الدليل الثالث على أصالة الوجود، وهو انّ العلّة متقدّم على المعلول ، والتقدّم إنما يكون بالوجود لا بالمهيّة لما سبق في انّ التشكيك من خواص الوجود والمهيّة لا تقبل التشكيك، فلا يحصل به التقدّم والتأخّر.

وتوضيحه : انه لو كانت نار علّة لنار أخرى فمع البناء على أصالة الوجود مهيّة نار العلّة هي بعينها مهيّة نار المعلولة ، والترتّب بينهما بتقدّم العلّة على المعلول بالوجود ، والوجود مما يقع فيه التشكيك فيكون الوجود المتقدّم علّة والوجود المتأخّر معلولاً ، ومع أصالة المهيّة واعتباريّة الوجود لا يصحّ جعل التقدّم والتأخّر في الوجود ، فيجب إما الإلتزام بانتفاء الترتّب بينهما وهو مناف لقانون العلّية والمعلوليّة ، لأن العلّة متقدّمة بالطبع على المعلول ، وإما الإلتزام بثبوت التشكيك في المهيّة

وهو مناف لما قلنا من استحالة التشكيك في المهيّة، وفيه أن ذلك لا يفيد الإلزام على القائل بأصالة المهيّة مع القول بالتشكيك فيها كما ذهب إليه بعض القائلين بأصالة المهية، فهذا الدليل اقناعيّ.

((كون المراتب في الإشتداد أنواعاً استنار للمراد))

هذا هو الدليل الرابع من أدلّة أصالة الوجود، وحاصل ما احتواه هذا البيت ووجه الإنارة انّ مراتب الشديد والضعيف بحسب الكيف تكون أنواعاً متخالفة متكاثرة بالنظر إلى الأنواع ومراتب النوع الواحد منها وتكون غير متناهية بالفعل محصورة بين الحاصرين المبدأ والمنتهى بناء على أصالة المهيّة، وأما بناء على أصالة الوجود فانه كخيط ينظم شتاتها ولا ينفصم به متفرّقاتها فيكون هناك أمراً واحداً كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة فتكون كثرته بالقوّة، ولا إشكال فيه وتوضيح ذلك: إستحالة الفاكهة في الألوان من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القمّة إلى السواد أنواع متخالفة، وفي كلّ درجة من الأنواع أنواع متخالفة، فعلى أصالة المهيّة يلزم محذور اللا متناهي، وليس كذلك لو قلنا بأصالة الوجود، هذا هو المراد بقوله: ((إستنار للمراد)) وهذا البرهان أيضاً إلزاميّ كسابقه ينفع لردّ من قال بأصالة المهيّة، ونفى التشكيك فيها معاً، وأما في ردّ مثل الإمام السهروردي القائل بجواز التشكيك في المهيّة فلا.

((كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء))

يعني : كيف لا يكون الوجود أصيلاً ،وبالوجود خرجت الأشياء عن حدّ استواء العدم والوجود إلى العينيّة .

هذا هو الدليل الخامس لكون الوجود هو الأصل في التحقق دون الماهيّة ، ومحصّله : انّ مهيّات الأشياء متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، وحيثيّة ذاتها عدم الإباء عن الوجود والعدم ، فلو كان الوجود أمراً اعتباريّاً لم تخرج المهيّة عن الإستواء ، ولم تستحق لحمل موجود ، إذ ضمّ أمر اعتباريّ إلى أمر آخر اعتباريّ لا يكون مناطاً للموجوديّة فاذاً لابدّ أن يكون استحقاق حمل الموجوديّة عليها من حيثيّة اكتسابيّة من الجاعل ، فالقائلون بأصالة الوجود يقولون : انّ ما يكتسبها من الجاعل هو الوجود وبه تخرج المهيّة عن حدّ الإستواء وبه تستحق الموجوديّة .

والقائلون بأصالة الماهيّة يقولون : ما يكتسبها من الجاعل المعبّر عنه بالحيثيّة المكتسبة من الجاعل فبتلك الحيثيّة تخرج عن حدّ الإستواء فيسأل عنهم انّ المهيّة بعد الإنتساب واكتساب الحيثيّة المذكورة إن تفاوت حالها فما به التفاوت هو الوجود ، وإن سمّاه الخصم باسم آخر ((الحيثيّة المكتسبة)) ، ولا نزاع في الإسم وإن لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقّة لحمل الموجود لزم الإنقلاب ، وإن لم تستحق للحمل كانت باقية على ما كانت عليها من إستواء الوجود والعدم وهذا خلف فثبت انّ الشقّ الأول من الشقوق الثلاثة هو الحق لا غير .

((لو لم يوصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت))

يعني : لو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحصّل الوحدة إذ غير الوجود أعني الماهيّة تكون مثار الكثرة ، وهذا هو الدليل السادس لأصالة الوجود وتفصيله أنّ مناط صحّة الحمل في الحمل الشايع الصناعي هو الإتحاد الوجوديّ بين الموضوع والمحمول ، مثلاً : لو قلنا : الإنسان كاتب أو الكاتب قاعد ونظيرهما فحمل الكاتب على الإنسان في القضيّة الأولى ، وحمل القاعد على الكاتب في الثانية يستدعي تغايراً من جهة وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوماً ، واتحاداً من جهة وهو من ناحية وحدة وجود الموضوع والمحمول إذ حمل أحد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر غير ممكن ، فلابدّ من جهة اتحاد حتى يحمل أحدهما على الآخر ، فالتغاير في حمل الكاتب على الإنسان ، أو القاعد على الكاتب من جهة ذات الموضوع والمحمول ، حيث انّ مهيّة الإنسان مخالف مع مهيّة الكاتب ، والقاعد مخالف لمهيّة الكاتب ، ولكن وجود الموضوع عين وجود المحمول ، وهو جهة الإتحاد المصحح للحمل ، حيث انّ المحمول موجود بعين وجود الموضوع ، فالإتحاد في القضيّة الحمليّة بالوجود وهو جهة وحدة المتغايرين الموضوع والمحمول ، إذ المفاهيم والماهيّات من قبيل أين أحدهما من الآخر ، لا الهو هويّة التي هي خاصّة الوجود الذي يدور عليه الوحدة وبه يصحّ الحمل في القضايا الحمليّة هذا ، ومسألة توحيد الذات والصفات وهكذا توحيد فعل اللّه (جلّ جلاله) وكلمته مبتنية على مسألة أصالة الوجود أيضاً ، من أراد الإطلاع فعليه بالمطوّلات .

غرر في اشتراك الوجود

((يعطى اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم))

يعني : صلاحيّت الوجود لوقوعه مقسماً يدلّ على اشتراكه ، كما انّ وحدة معنى العدم وعدم التمايز فيه دليل آخر عليه .

ذكر الناظم في هذا البيت دليلين على اشتراك الوجود :

الأول : صلاحيّته وقوعه مقسماً ، توضيح ذلك : أنه يصحّ لنا أن نقسم الوجود بما له من المعنى المتصوّر إلى أقسام ، فنقول : مثلاً الوجود إما واجب أو ممكن ، والممكن إما جوهر أو عرض ، والعرض إما كمّ أو كيف ، وغير ذلك ، فصحّة تقسيم الوجود بما ذكر يدلّ على شمول المقسم على الأقسام ، وهذا الأمر لا يتمّ مع تعدد معناه ، فيثبت أنّ الوجود معنى واحد مشترك بين الأقسام .

الثاني : إتحاد معنى العدم ، فانّ معنى العدم واحد ، ولا ميز في الأعدام من حيث العدم ، ولو فرض فيه ميز فباعتبار ما يضاف إليه من الوجودات كعدم زيد وعدم عمرو ، فالمغايرة باعتبار ما يضاف إليه لا باعتبار نفسه ، وحيث انّ الوجود نقيض العدم ، ونقيض الواحد واحد ، فيلزم أن يكون الوجود معنى واحداً مشتركاً ، إذ لو كان متعدداً فاما أن يتحقق أحد النقيضين ولا يتحقق الآخر ، فحينئذٍ إن تحقق الطرف الآخر فيلزم اجتماع النقيضين ، وإن لم يتحقق فيلزم إرتفاع النقيضين ،

وكلاهما محال .

((وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذا التعيّن اعتقاده امتنع))

يعني : انّ الاعتقاد بوجود شيء واعتقاد أنه شيء خاص لا يرتفع بانتفاء اعتقاد الخصوصيّة .

توضيحه : أنه لو اعتقدنا عند مشاهدتنا شبحاً من بعيد أنه فرس فهنا اعتقادان :

الاعتقاد بأنه حيوان وهو المعنى العام المشترك بين جميع أقسامه ، واعتقادنا أته من نوع الفرس ، ثم لمّا قربنا منه رأينا أنه بغل ، فاعتقادنا بأنه فرس قد زال ، ولكن اعتقادنا بأنه حيوان ثابت ولم يرتفع ، وليس هذا إلا أن الحيوان معنى مشترك وليس إشتراكه لفظيّاً ، وكذلك معنى الوجود مشترك فيما بين الأقسام لا يرتفع بانتفاء الخصوصيّة ، فانّا إذا اعتقدنا أنّ لهذا العالم وما فيه خالق مدبّر ، واعتقدنا مثلاً أنه ممكن ماديّ ، ثم تبدّل اعتقادنا بأنه واجب مجرّد فزوال هذا الاعتقاد الخاص لا يضرّ بأصل اعتقادنا بأنّ للعالم خالق مدبّر .

((وأنّ كلّاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل))

غرضه (رحمه الله) أنّ كلّ ما في الوجود آية وجوده ، ولا بدّ من التناسب بين الآية وذيها ، وآية الشيء لا تباينه ، والمباين من كلّ وجه لا يكون حاكياً له ، فلو لم يكن الوجود أمراً مشتركاً بين الموجودات فاما أن يكون عينها أو جزء منها أو أمراً زائداً مختصّاً بكلّ واحد منها ، فعلى جميع التقادير يكون متعدداً متخالف الذات حسب اختلاف الموجودات

بماهيّاتها ، والأشياء المتخالفة لا تكون آية للواحد ، فالموجودات طـرّاً آية الحق باعتبار الأمر الجامع بين متفرّقاتها ، والناظم لشتاتها وهـو الوجود المشترك بينها ، ولا يخفى أنّ هذا البرهان يثبت إشتراك واقع الوجود ومصداقه ، كما أنّ البراهين السابـقة تثبت إشتراك مفهـوم الوجود وأنّ له مفهوماً واحداً ، ومراده من التعطيل اللازم عند عـدم القول باشتراك الوجود التعطيل من معرفة ذاته تعالى وصفاته أو تعطيل عقلنا عن المعرفة ، فلأنا إذا قلنا : انّ اللّه تعالى موجود أن فهمنا منه ذلك المفهوم البديهيّ الواحد في جميع المصاديق ، فقد جاء الإشتراك وإن لم نحمل عليه هذا المفهوم وقلنا : انه مصداق لمقابل تلك الطبيعـة ونقيضها ، ونقيض الوجود العدم ، فيلزم تعطيل العالم عن المبـدأ الموجود ، وإن لم نفهم منه شيئاً فقد عطّلنا عقلنا عن العلم والمعرفـة ، وكذلك القول في صفاته تعالى ، فاذا قلنا : انه عالم أو حيّ أو سمـيع إما أن يقصد من ينكشف لديه الشيء ويطّلع على الأحوال فقد جـاء الإشتراك ولوازمه أو جاء محذور التعطيل بأقسامه والخصم يفرّ من القول · بالإشتراك حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول ، والخالـق والمخلوق ، ولكنّ ذلك من قلّة التأمّل ، فلو حقق النظر فعلم أنّ السنخيّة كسنخيّة الظلّ من ذي الظلّ لا كنسبة الظلّ من اليم ، والفرق واضح بيـن موجوديّته تعالى وبين موجوديّة غيره ، لأنه تعالى عين الوجود وأصـله ولا حدّ له ، وغيره تعالى ظلّه وفيئه ·

((مما به أيّد الإدّعاء أن جعله قافية إيطاء))

الإيطاء : التكرار .

يعني : من جملة الأدلّة التي تؤيّد الإدّعاء المذكور أعني كون الوجود مشتركاً معنويّاً قبح جعل الوجود قافية للأبيات لاستلزامه التكرار القبيح عند البلغاء ، فلو كان مشتركاً لفظيّاً لم يلزم من جعله في أواخر القوافي تكرار ، كما لو جعل مثلاً لفظ العين قوافي الأبيات بل يكون من التجنيس الذي هو من محسّنات البديع .

غرر في زيادة الوجود على الماهيّة

((إنّ الوجود عارض المهيّة تصوّراً واتحدا هويّة))

أراد في هذا البيت بيان الخلاف بين الأشعريين والمحققين من الحكماء .

فإنّ الأشعري يقول بعينيّة الوجود للماهيّة ذهناً ، بمعنى انّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر ، ولكنّ الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين ، بل ولا في حاق الذهن ، بل بتحليل العقل ، فانه بعد التأمّل يلاحظ الماهيّة وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجود الذهني أو الخارجي ، ثم يحمل عليه الوجود الذهني أو الخارجي بالحمل الشايع الصناعي ، وأشار بقوله : ((انّ الوجود عارض المهيّة)) إلى مطلبين :

الأول : زيادة الوجود على الماهيّة في التصوّر (أي الذهن) .

والثاني : إتحاد الوجود مع الماهيّة خارجاً .

وقد مرّ البحث عن المطلب الثاني مستوفى في مسئلة أصالة الوجود ، ويبحث في هذه الغرر عن المطلب الثاني مع ذكر أدلّته في الأبيات التالية .

((لصحّة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط))

ذكر في هذا البيت دليلين :

الأول : انّ صحّة سلب الوجود عن الماهيّة دليل على زيادته عليها ، لأنه لو كان الوجود عين الماهيّة أو جزء منها لما صحّ سلبه لأنّ ذاتيّ الشيء أو جزءه لا يقبل السلب عنه ، فاذا قلنا في تعريف الإنسان مثلاً أنه حيوان ناطق لا يصحّ سلب الحيوانيّة أو النطق أو كلاهما عن الإنسان ، فانّ قوام الإنسان لا يكون إلا بهما ، ولكن يمكن سلب الوجود عنه ، فيقال : الإنسان ليس بموجود ، فانه أمر خارج زائد عليه كما يصحّ حمله عليه ، وهكذا يصحّ سلبه عنه .

الثاني : إفتقار حمله على الماهيّة إلى الوسط أي مايقرن بقولنا لأنه ، فاذا قلنا : الملك موجود فاثبات الوجود عليه يحتاج إلى دليل بخلاف حمل الماهيّة وذاتيّاتها ، فانه غير مفتقر إليه لأنّ ذاتيّ الشيء بيّن الثبوت له ، وهذا الإفتقار يدلّ على زيادة الوجود وعروضه .

((ولانفكاك منه في التعقّل ولاتحاد الكلّ والتسلسل))

أشار في هذا البيت إلى دليلين آخرين لزيادة الوجود على الماهيّة :

أولهما : أنه لو كان الوجود عين الماهيّة أو جزءها لم ينفكّ تصوّر الوجود عن تصوّر الماهيّة لأننا قد نعقل مهيّة المثلّث مثلاً ونغفل عن وجوده ، فلو كان الوجود ذاتيّاً له لم يقبل الإنفكاك ، فالإنفكاك دليل على زيادته عليها .

وثانيهما : أنه لو لم يكن الوجود زائداً على المهيّة فاما أن يكون عين الماهيّة أو جزءها ، فعلى الأول يلزم أن يكون تمام الماهيّات مع تخالفها واحداً لما قد ثبت أنّ مفهوم الوجود في جميع المصاديق واحد ، فلو كان هذا المفهوم الواحد عين جميع المهيّات لزم أن يكون الإنسان والشجر والحجر وغيرها من الموجودات شيئاً واحداً وبطلانه أظهر من الشمس وأبين من الأمس .

وعلى الثاني يلزم التسلسل لأنه مع فرض كون الوجود جزء من الماهيّة يلزم أن تكون الماهيّة موجودة ، ويلزم أن يكون الجزء الآخر من الماهيّة أيضاً موجودة ، ويلزم أن يكون الوجود جزء من هذا الجزء أيضاً ، فلمّا كان هذا الجزء موجوداً يلزم أن يكون الوجود جزءاً منه أيضاً ، وهكذا إلى أن يذهب إلى غير النهاية وهو التسلسل .

((والفرد كالمطلق منه والحصص زيد عليها مطلقاً عمّا وخص))

ومعناه : أنّ الفرد من الوجود والمطلق منه والحصص كلّ واحد من هذه الثلاثة زائد على الماهيّة من دون فرق بينها خلافاً للأشاعرة القائلين بالعينيّة في المقامات الثلاث ، يعني : ليس هاهنا وجود عام ولا حصص منه ولا أفراد له سوى الماهيّات المتخالفة .

وتوضيحه : انّ هاهنا ثلاثة أشياء ، كلّ منها مغاير للماهيّة :

المفهوم العام البديهيّ : وهو المراد بالمطلق في كلام الناظم .

والحصص : وهي نفس المفهوم مضافاً إلى مهيّة مهيّة ، بحيث تكون الإضافة داخلة ، والمضاف إليه خارجاً كالمعنى الحرفيّ .

والفرد الذي هو حقيقة الوجود التي بها يطرد العدم .

وكلّ واحد من هذه الثلاثة زائد على الماهيّة ، ومعنى قوله : مطلقاً أنّ وجود الفرد أعمّ من أن يكون فرداً عامّاً أو خاصّاً زائداً على ماهيّته وعامّاً وخاصّاً بيان للاطلاق ، والمراد من العموم والخصوص السعة والضيق في الوجود الغير المنافي للفرديّة ، والوجود السعيّ كوجود الواجب تعالى ، فانه مع إمتناع صدقه على كثيرين يطلقون عليه الكلّي والعام والمطلق ، ويعنون به الوجود المحيط الواسع ، ومنه قول المولوي :

ما عدم هائيم وهستيها نما

تو وجود مطلق وهستىّ ما

والوجود الذي ليس له هذه السعة يطلقون عليه لفظ الجزئي والخاص والمقيّد ، ويعنون الوجود المحدود المحاط ، فليعلم أنّ فرض زيادة الوجود في الفرد السعيّ بمعنى الواجب تعالى غير صحيح إن أريد منه وجوده الخاص الذي به موجوديّته ، لأنّ الحق تعالى ماهيّته إنيّته ، وإن أريد الوجود المطلق المشترك فيه فلا إشكال فيه لأنه زائد في الجميع عن الجميع .

((فائدة)) :

والمفهوم العام من الوجود وحصصه كما هما زائدان على المهيّة كذلك زائدان على الوجود الفرد ، ولكنّهما ليسا ذاتيين له لأنّ أفراد الوجود وحقيقته بسيطة لا تركيب فيه أصلاً ، وإنما الذاتيّ هو المفهوم العام للحصص .

غرر في أنّ الحق تعالى إنيّة صرفة

((والحق ما هيّته إنّيته إذ مقتضى العروض تعليليّته))

يعني : انّ الحق تعالى ماهيّته عين وجوده لأنّ مقتضى عروضه عليها معلوليّته ، هذا البحث من مباحث مسائل الإلٰهيّات بالمعنى الأخص ، وذكره هنا بمناسبة مسألة تغاير الوجود مع الماهيّة التي ذكرها في المسألة السابقة ، فالأولى والأليق ذكره هناك ، والمراد من الحق هو الأول تبارك وتعالى ومن جملة أسمائه الحق وهو الموجود المتحقق وجوده ومهيّته ، كما عن المجمع ، وقال في الشرح : يقال حقّ للقول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول ، ويقال : حقّ للموجود الحاصل بالفعل ، ويقال : حقّ للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه ، والأول تعالى حق من جهة الخبر عنه حقّ من جهة الوجود ، حقّ من جهة أنه لا سبيل للبطلان إليه ، إنتهى .

وكيف كان إنما البحث في أنّ ذات الأول تعالى كسائر الممكنات له حيثيّان : حيثيّة الإنيّة ، وحيثيّة الماهيّة ، أو أنّ التحيّث

بالحيثيّتين من خواصّ الممكن ، ووجود الواجب ذو حيثيّة واحدة ليس للعدم إليه سبيل ، بل هو وجود تامّ كامل ، وماهيّته عين وجوده ، والدليل عليه من وجوهٍ ما ذكره الناظم في هذا البيت وتاليه وهو أنه لو قلنا بعروض وجوده يلزم أن يكون الوجود معلولاً لأنّ كلّ عرضيّ معلل ، فحينئذٍ إما أن يكون معلولاً للغير فيلزم إمكانه فيكون ما فرضناه واجباً ممكناً ، إذ المعلوليّة للغير ينافي الواجبيّة ، وإلى هذه الجهة أشار بقوله :

((إذ مقتضى العروض ...)) الخ .

وإما أن يكون معلولاً لمعروضه فيلزم منه الدور أو التسلسل ، وسيأتي شرحه في البيت الآتي .

((فسابق مع لاحق قد اتحد أو لم تصل سلسلة الكون لحد))

شرح ذلك : انه لو فرضنا وجود الواجب معلولاً لمعروضه أي ذاته يلزم أن يتحقق وجود الواجب قبل مرتبة وجوده لأنّ العلّة متقدّمة على معلوله .

وتوضيح ذلك : انه لو كان للواجب تعالى ذات ووجود ولذاته تحقق ووجود قبل وجوده فاما أن يكون الوجود المتقدّم عين الوجود المتأخّر المعلول فيلزم إتحاد السابق واللاحق من الوجودين ، وتقدّم الشيء على نفسه وهو دور واضح وإليه أشار بقوله : ((فسابق ..)) الخ .

وإما أن يكون الوجود المقدّم غيره فننقل الكلام إليه ، فانه على الفرض وجود عارض والعارض معلول ، وحيث انه معلول للذات فيلزم أن يكون لهذا الذات وجود قبل وجود المعلول ، وهكذا ننقل الكلام إلى الوجود قبل هذا الوجود فانه أيضاً عارض وهو معلول ، وحيث انه

معلول للذات مسبوق بوجود آخر، وهكذا إلى غير النهاية، وهو التسلسل الباطل، وإليه أشار بقوله: ((أو لم تصل ...)) الخ.

غُرر

((في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها))

((الفهلويّون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم))

((مراتباً غنىً وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوّى وضعف))

وتوضيح معنى هذه الأبيات يذكر في ضمن مطالب:

(الأول): انّ الفهلويّون: جمع الفهلوي، يطلق على جماعة من الحكماء القائلين بكون الوجود من الحقائق المقولة بالتشكيك، وأما أصل الكلمة فهو معرّب البهلوي، ومعناه: على ما في حاشية الفاضل الهيدجي بوجه الإختصار انّ لغة الفرس على ثلاثة أنحاء: پارسي ـ دري ـ پهلوي، والپهلوي منسوب إلى پهلو، وهو أبو پارس بن سام بن نوح النبيّ عليه السلام.

وقال بعض أهل الفن: انّ البهلويين من أتباع رجل كان يسمّى بـ((راد گونه)) وهو أحد أبطال العجم في عصر جمشيد، ويسمّى هذه الفرقة بـ((راديان)) وإليهم تنسب لغة البهلوي.

(الثاني): انّ مسألة وحدة حقيقة الوجود وكثرتها من أهم المسائل الفلسفيّة التي اختلفت أنظار الحكماء والعرفاء فيها، وأصبحت المسألة ذات آراء متخالفة، ونحن نشير إجمالاً إلى الآراء المعروفة:

١): القول بالوحدة المحضة.

٢) : الكثرة المحضة.

٣) : الوحدة في عين الكثرة.

وأصحاب الأقوال الثلاثة قائلون بأصالة الوجود وعينيّته.

٤) : القول باعتباريّة الوجود وتكثّر المهيّات، وهذا مذهب القائلين باعتباريّة الوجود من المتكلّمين، وبيان هذا كما في حاشية الآملي: فهم يزعمون بأنه ليس للوجود فرد حقيقيّ أصلاً لا أفراد متخالفة بالذات كما هو مذهب المشّائين، ولا مختلفة بالمراتب كما هو طريقة الفهلويين، بل ليس إلا مفهوم الوجود الذي هو أمر ذهنيّ وحصصه التي هي عبارة عن إضافة ذات المفهوم إلى مهيّة مهيّة بحيث تكون الإضافة كالمعنى الحرفيّ داخلة والمضاف إليه خارجاً، وهذه الحصص أيضاً ليست إلا في الذهن، ففي الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر، بل المتأصّل في الخارج ليس إلا المهيّات التي يتنزع منها مفهوم الوجود إلا أنّ المهيّة الواجبة مجهولة الكنه، وهي التي ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلا اعتبار شيء آخر مغاير معها، وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم، أي مهيّة ينتزع عنها الوجود من حيث نفسها، والماهيّات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثيّة تسمّى عندهم بـ((الحيثيّة المكتسبة)) إنتهى كلامه.

أقول: وهي التي مرّ ردّها في غرر أصالة الوجود.

(الثالث): انّ القول الأول المذكور في المطلب الثاني منسوب إلى جمع من فرق الصوفيّة لم يذكره المصنّف، وستأتي الإشارة إلى

مذهبهم عن قريب.

وأما الأقوال الثلاثة ذكرها في النظم وابتدأ بذكر قول الفهلويين الذي ذكرناه في المطلب المذكور قولاً ثالثاً فقال: انّ الوجود عندهم حقيقة واحدة ذات مراتب مقولة بالتشكيك مرتبة منها غنيّة، وهو واجب الوجود جلّ جلاله، ومرتبة فقيرة وهو وجود الممكن، وهو أيضاً على مراتب شدّة وضعفاً وتقدّماً وتأخّراً ونقصاً وكمالاً وما به الإختلاف فيها عين ما به الإشتراك كمراتب النور الحسّي الذي يختلف قوّة وضعفاً وتقدّماً وتأخّراً، فالإختلاف بين الأنوار ليس إختلافاً نوعيّاً، بل بالقوّة والضعف فلا الضعف قادح في كون المرتبة الضعيفة نوراً، ولا القوّة والشدّة شرطاً أو مقوّماً، فكذلك الوجود الذي هو النور الحقيقي ذات مراتب متفاوتة.

((وعند مشّائيّة حقائق تباينت وهو لديّ زاهق))
((لأنّ معنى واحداً لا ينتزع
مما له توحّد ما لم يقع))

ثم أشار بهذه الأبيات إلى قول المشّائين الذي جعلناه في المطلب الثاني قولاً ثانياً، فقال: انّ الوجود عند المشّائين بحسب أفراده وجودات متخالفة وحقائق متخالفة إلا أنها حقائق متباينة بتمام ذاتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً ولا بالمشخّصات ليكون نوعاً، بل الوجود المطلق عرضيّ لازم بمعنى الخارج المحمول لا العرضي بمعنى المحمول بالضميمة، وردّ الناظم عليهم بقوله: ((وهو لديّ زاهق ...)) الخ.

وتوضيحه: انه إذا كانت الوجودات متباينة بحيث لم يكن بينها

جهة إشتراك، فلا يمكن إنتزاع معنى واحد يجمع مختلفاتها وينظم شتاتها لأنه يلزم على ذلك أن ينتزع أمر واحد من أمور كثيرة متباينة يصدق عليها من دون جهة وحدة واشتراك وهذا محال، وقد مرّ في بحث إشتراك الوجود أنّ الإشتراك الواقع في الوجود إشتراك معنوي بمعنى أنّ مفهوم الوجود مفهوم واحد عامّ يصدق في جميع الموارد لا أنّ بعدد الموارد التي يصدق عليها الوجود معنى ومفهوم على حدة حتى يكون الوجودات فيها متباينة وإشتراكه إشتراكاً لفظيّاً، وبهذا البيان يدفع ما قال المشّائيّة في وجه إنتزاع معنى واحد من الحقايق المتباينة أنّ هذه الحقائق المتباينة مع كمال تباينها وتخالفها وعدم قدر مشترك ذاتيّ بينها ينتزع منها أي من نفس ذواتها البسيطة المتباينة معنى واحد يصدق عليها صدقاً عرضيّاً بلا جامع ذاتيّ بينهما لكي يلزم التركيب لأنّ إنتزاع الواحد من الكثير من دون جهة جامعة يكون من إنتزاع الكثير من الكثير وإلا يلزم أن يكون الواحد كثيراً وهو باطل.

((كأنّ من ذوق التألّه إقتنص
من قال ما كان له سوى الحصص))
((والحصّة الكلّي مقيّداً يجيء
تقيّد جزء وقيد خارجي))

أشار في هذا البيت إلى قول المتكلّمين (الذي جعلناه في المطلب الثاني قولاً رابعاً) القائلين بأنه ليس للوجود أفراد حقيقية متخالفة بالذات أو بالمراتب، كما ذهب إلى الأول المشّاء وإلى الثاني الفهلوي، بل لا يكون له سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق

المتفاوتة عندهم بمجرّد عارض الإضافة إلى مهيّة مهيّة، فالوجود عندهم اعتباريّ، وقد مرّ تفصيله، ووجه الإقتناص أنّ بعض المتألّهين من الحكماء قالوا بوحدة الوجود وكثرة الموجود، فوجه الإشتراك بين القولين: القول بالوحدة من المتكلّمين بوحدة المفهوم، ومنهم بوحدة المصداق، والفرق بين القول المنسوب إلى ذوق المتألّه والحكماء الفهلويّون أنّ الكثرة مع القول بالوحدة عندهم كثرة ظلمانيّة، وعند الفهلويين كثرة نورانيّة، والفرق بين الكثرتين أنّ المتألّهين حيث قالوا بوحدة الوجود وتكثّر المهيّات فالوجود عندهم حقيقة واحدة قائمة بذاتها ولا تكثّر فيها بوجه من الوجوه والتكثّر جاء من قبل المهيّات المنسوبة إلى الوجود، والكثرة المنسوبة إلى المهيّات ظلمانيّه، وقد ردّ هذا القول في الشرح بقوله:

((لكنّه عندنا غير صحيح لأنهم حيث قالوا بأصالة الماهيّة يلزم عليهم القول بالثاني للوجود، وأنّ في دار التحقق سنخين وأصلين)).

والفهلويّون حيث قالوا بوحدة الوجود وتكثّر الموجود على ما هو مقتضى مذهبهم من أصالة الوجود، قالوا: إنّ هذه الكثرة من حيث الشدّة والضعف والكمال والنقص والتقدّم والتأخّر في نفس الوجود، وهذه الكثرة المنسوبة إلى الوجود كثرة نورانيّة، ثم أشار في البيت الآخر إلى أنّ الحصّة كلّي إلا أنه مقيّد بقيد الإضافة إلى مهيّة مهيّة، لكنّ التقييد جزء والقيد خارجيّ، بمعنى أن تكون الإضافة كالمعنى الحرفيّ داخلة والمضاف إليه خارجاً.

ويناسب في هذا المقام ذكر أقوال القائلين بالتوحيد الذي يبتني بعضها على هذه الآراء المذكورة، ويعجبني أن أنقل كلام العلاّمة

الآملي فى هذا المقام ، قال (رحمه الله) :

((اعلم أنّ القائل بالتوحيد إما يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويختصّ فرداً منها بالواجب وهذا هو الموافق لمذهب المشّائين ومعتقد أكثر الناس الذين يتكلّمون بكلمة التوحيد لساناً ويعتقدون إجمالاً ، ويعبّر عن هذا التوحيد بالتوحيد العامي لأنّ أكثر الناس في هذا المقام ، وإما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً قبال الطائفة الأولى بتمام المقابلة ، وهذا مذهب بعض الصوفيّة ، وظاهر كلامهم : انّ للوجود مصداقاً حقيقيّاً واقعيّاً وأنه ليس إلا واحداً ، وهذا الشيء الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطوّر بأطوار متكثّرة ، ففي السماء سماء ، وفي الأرض أرض ، وفي الشجر شجر ، وفي الجبل جبل ، وهكذا ، وليس له حقيقة أخرى مجرّداً عن تلك المجالي ، لكنّ الوجود بجميعه من المجرّد عن المجالي وغيره واجب ، وليست مرتبة الواجبيّة عندهم مختصّة المجرّدة عن المجالي المعبّر عنها بمرتبّة بشرط ((لا)) ، بل الكلّ من الدرّة إلى الذرّة ، والقرن إلى القدم وجود الواجب مع كون ما عدا تلك المرتبة البشرط اللائيّة مفتقرة إلى تلك المرتبة بل عين الفقر إليها ، وإذا سألوا بأنّ الفقر ينافي الوجوب يجيبون بعدم المنافاة ، لأنّ هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقة ، والإفتقار المنافي مع الوجوب هو الفقر إلى الغير ، لا فقر الشيء إلى نفسه وهذا يسمّى بتوحيد الخواص .

وإما يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود ، وهذا هو المنسوب إلى ذوق التألّه الذي شرحناه في بيان معنى الأبيات ، ويعبّرون عنه بتوحيد

خاص الخاص ، وإما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما أي كثرة الوجود والموجود وهو مذهب صدر المتألّهين والعرفاء الشامخين ، ويعبّرون عنه بتوحيد أخصّ الخاص ، كما أنّ له مراتب أخر على تقسيم أخر ، وهي توحيد الآثار وتوحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات)) .

إنتهى كلامه .

غرر في الوجود الذهني

((للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان))

أقول : مراده أنّ للأشياء غير وجوداته في الخارج وجود آخر بنفس ماهيّاتها في عالم الأذهان ، وتوضيح المقصود في هذا البيت يتوقّف على بيان أمور :

(الأول) : انّ لفظ الشيء قد يطلق على الوجود ويكون إتصاف الوجود به من قبيل وصف الشيء باعتبار نفسه ، وقد يطلق على الماهيّة ويكون اتّصاف المهيّة به من وصف الشيء باعتبار متعلّقه ، فشيئيّة الوجود باعتبار نفسه وشيئيّة المهيّة باعتبار أنّ وجودها شيء وإلا فهي من حيث نفسها لا يصدق عليها الشيء بل هي لا شيء محض وأمر اعتباريّ وحيث انّ الكون للمهيّة ، فالمراد من الشيء في كلامه المهيّه كما فسّره في الشرح بها .

(الثاني) : انّ الكون عبارة أخرى للوجود يريد أنّ للأشياء وجودين : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، فالوجود العيني

هو ما يترتّب به على الشيء آثاره المطلوبة منه، والوجود الذهنيّ هو ما لا يترتّب به على الشيء آثاره المطلوبة بل يكون سبباً للعلم والإطّلاع على الأشياء الخارجيّة، لأنّ حقيقة العلم على ما هو المحقق عند الحكماء هو الإطلاع بالنسبة إلى الأشياء الخارجيّة، وهو حصول نفس مهيّة الشيء الخارجي في الذهن بوجود آخر وهو الوجود الذهنيّ.

وتوضيح ذلك أنه إذا حصل لنا علم بشيء من الأشياء الخارجيّة فمعناه أنّ ذات هذا الشيء يحصل في ذهننا بوجود آخر غير الوجود الخارجيّ، وبعد حصول هذه الصورة أي الشيء في الذهن يحصل لنا العلم والإطلاع إلى الخارج، وتكون هذه الصورة كمرآة ترائي ما في الخارج، وتكشف لدينا به حقيقة هذا الشيء.

وبعبارة واضحة: هذه الصورة هي ظهور المهيّة الخارجيّة بوجود آخر، إذ لو كان ظهوره بالوجود الخارجيّ فعند تصوّر النار مثلاً كان لظهر آثاره من الحرّ والضوء ونحوه في أنفسنا، وليس كذلك، فالتغاير يكون بين الوجودين، وأما نفس المهيّة فهي محفوظة في الوجودين لأنه لو كان مهيّة الشيء الخارجي مغايراً لمهيّة الشيء الذهنيّ لكان علمنا وجهلنا على الشيء مساوياً، وكان علمنا جهلاً، وبطلانه واضح.

(الثالث): أنه قد اختلفت الآراء في كيفيّة العلم بالأشياء الخارجيّة، فقال الفخر الرازي:

((العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم))، وأنكر الوجود الذهنيّ مطلقاً، وسيجيء بطلانه.

وقال أكثر الحكماء والمتكلّمين: انّ العلم هو الصورة الحاصلة من

الشيء في النفس ، فعلم النفس بالصورة يكون أولاً وبالذات ، ويكون علمه بذي الصورة ((الخارج)) ثانياً وبالعرض .

وذهب المحققين من الحكماء انّ الحاصل في النفس نفس الأشياء لا صورتها وشبهها ، وإليه أشار الناظم بقوله :

((كون بنفسه لدى الأذهان)) .

قال في الشوارق : واعلم أنّ المشهور انّ للقائلين بالوجود الذهني مذهبين :

أحدهما : القول بأنّ معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار وهذا القول للقدماء .

وثانيهما : القول بأنّ حقائق الأشياء وماهيّاتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخّرين ، فالأولون إذا قالوا : صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه ، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء .

وأنت خبير بأنّ الوجوه الدالّة على ثبوت الوجود الذهني إنما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهيّاتها في الذهن ، لا الأمر المغاير لها في الماهيّة الموافق لها في بعض الأعراض ، فانّ الحكم على شيء إنما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته ، لا ثبوت أمر مغاير له ، وإن وافقه في بعض الأعراض ، فالحق أنّ ماهيّات الأشياء في الذهن لمّا لم يظهر عنها آثارها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأنّ شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن ، فانّ هناك مذهبين .

(الرابع) : الأذهان، جمع الذهن، وهو في اللغة: الذكاء والفطنة، وفي الإصطلاح: عبارة عن القوّة المدركة للانسان بها تدرك المعقولات.

((فائدة)) :

قال المصنّف في الشرح: ولم نقل في الأذهان للاشارة إلى أنّ قيام الأشياء بها صدوريّ لا حلوليّ كقيام الأشياء بالمبادي العالية ولا سيّما مبدأ المبادي.

(الخامس): يشمل هذا البيت على قسم من تقسيمات الوجود وهو أنّ الوجود إما خارجيّ وإما ذهنيّ، كما أنّ له تقسيمات أخر من جهات أخر كقولنا: الوجود إما واجب أو ممكن، وإما قديم أو حادث، والحادث إما جوهر أو عرض وهكذا.

((للحكم إيجاباً على المعدوم
ولانتزاع الشيء ذي العموم))
((صرف الحقيقة الذي ما كثرا
من دون منضمّاتها العقل يرى))

أشار في هذه الأبيات إلى ثلاثة براهين للوجود الذهني:

(الأول): إنا نحكم حكماً إيجابيّاً على المعدوم كقولنا: بحر من زبيق وشريك الباري ممتنع، وحيث انّ الحمل يستدعي ثبوت الموضوع

لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

وببيان آخر: انّ في نفس الأمر أحكاما إيجابيّة صادقة ليس لها موضوعات خارجيّة كالأمثلة المذكورة، مع انّ ثبوت حكم على موضوع من دون وجود له من الأمور المستحيلة، وليس له وجود في الخارج فيكون موجوداً في الذهن.

(الثاني): إنا قد نتصوّر الأشياء بنحو عام كمفهوم الإنسان والحيوان والسماء والأرض ونحوها بحذف ما به الإمتياز عنها كخصوصيّة زيد وعمر مع مفهوم الإنسان مثلاً، بحيث يقبل الصدق على كثيرين وهذا المعنى العام بنحو الكلّية لا وجود له في الخارج لأنّ كلّ ما يوجد في الخارج يكون جزئيّاً، فيلزم أن يكون موجوداً في الذهن لأنّ التصوّر إشارة عقليّة، والمعدوم المطلق لا يشار إليه.

(الثالث): إنا قد نتصوّر الأشياء بنحو صرف الوجود عارياً عن جميع الإضافات والخصوصيّات، ونعلم أنّ الشيء المادّي الخارجيّ ليس بخالص وغير مشوب بل هو مخلوط بعوارض كثيرة، فالشيء بنحو الصرافة والخلوص لا يوجد إلا في موطن الذهن، وذلك مثل البياض فانه إذا حذف عنه جميع الخصوصيّات الماديّة من الموضوع كالثلج والعاج والقطن وغيرها واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها كان واحداً، وهو بهذا النحو من الوجود الوسيع لا يكون إلا في الذهن إذ هو في الخارج بوصف الكثرة والإختلاط، والفرق بين هذه الوجوه الثلاثة لا يخفى على الفطن العارف، لأنّ بعضها من طريق موضوعيّة

الموجبة، وبعضها من طريق الكليّة، وبعضها من طريق الوحدة، فأشار إلى البرهان الأول بقوله: ((للحكم ...)) الخ، وإلى الثاني بقوله: ((ولا نتزاع ...)) الخ، وإلى الثالث بقوله: ((صرف الحقيقة ...)) الخ

((والذات في أنحاء الوجودات حفظ
جمع المقابلين منه قد لحظ))

هذا البيت تمهيد لبيان الإشكالات الواردة على الوجود الذهنيّ، وهو أنه إذا قلنا بأن ذات الأشياء ومهيّاتها محفوظة في الوجودين بمعنى أن ما انتقل إلى الذهن هو الشيء الخارجي بتمام ذاته وحقيقته، لا بصورته وشبحه يلزم منها جمع المقابلين والمتخالفين كاجتماع الجوهر مع العرض، ويشير إليه في البيت التالي، فعلى هذا يكون معنى البيت أنه إذا كان الذات محفوظة في نحوي الوجود يلزم جمع المقابلين في اللحاظ.

((فجوهر مع عرض كيف اجتمع
أم كيف تحت الكيف كلّ قد وقع))

يشير في هذا البيت إلى المقابلة المذكورة.

بيانه: انّ القول بالوجود الذهنيّ يرد عليه إشكالات:

(الأول): أنه حينما نتصوّر جوهراً من الجواهر (كالإنسان والشجر ونحوهما) يوجد في الذهن مهيّة الجوهر بنفسها على ما هو التحقيق ونعلم أن التصوّر المذكور والعلم الحاصل في ذهننا حالة تعرض له ويقوم به، كقيام العرض بمحلّه، وحيث انّ الذهن محلّ مستغن عنه فتكون

عرضاً ، لأنّ العرض هو الحالّ في محلّ يكون ذلك المحل مستغنياً عن هذا الحال فيلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً ، هذا بناءاً على مذهب المشهور ، حيث انّ مذهبهم في الصورة العلميّة أنها قائمة بالذهن قياماً حلوليّاً بخلاف مذهب المصنّف (قدّس سرّه) في باب الصور العلميّة ، فانه يقول بأنّ قيامها بالذهن قيام صدوريّ لا حلوليّ ، فلا يلزم عنده إجتماع جوهريّة شيء مع عرضيّته كما مرّت إليه الإشارة في المسائل السابقة .

(الثاني) : انّ الحكماء ذهبوا إلى انّ العلم كيف نفساني ، فمع فرض إنتقال مهيّة الشيء بنفسه إلى الذهن عند تصوّره يلزم أن يندرج جميع المقولات في الكيف فاللازم باطل فالملزوم مثله .

وجه الملازمة : انّ العلم عين المعلوم بالذات ، والمعلوم بالذات قد يكون جوهراً وقد يكون كمّاً ، وقد يكون مقولة أخرى ، فيتندرج جميع المقولات تحت مقولة الكيف ، فقد ثبت في محلّه انّ المقولات متباينات بالذات ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد تحت مقولتين لأنه يستلزم أن يكون لشيء واحد أكثر من ذات واحدة ، وهذا محال ، وهذا الإشكال وسابقه جعل العقول حيارى ، فاختار كلّ مهرباً كما يأتي في الأبيات التالية .

((فأنكر الذهنيّ قوم مطلقا بعض قياماً من حصول فرّقا))

أشار في هذا البيت إلى وجهين من وجوه الفرار من إشكال الوجود الذهني :

(الأول) : ما يظهر من الفخر الرازي من إنكار الوجود الذهنيّ

مطلقاً ، وإن كان بنحو الشبح ، وجعل العلم بالشيء مجرّد الإضافة ، بمعنى : انّ العلم نسبة بين العالم والشيء الخارجي من دون أن تحصل صورة في الذهن حتى يبحث أنه عين المهيّة الخارجيّة أم غيرها ،أو يبحث أنه من مقولة الكيف أو غيرها .

وتوضيح ذلك: انّ العلم عنده ليس من قبيل الصفات الواقعيّة كالتفّاح الذي إحمرّ لونه بعد أن لم يكن كذلك ، فانّ الإحمرار صفة وجوديّة حدثت فيه بخلاف صفة الفوقيّة مثلاً ، فانه أمر إنتزاعيّ ينتزع من وقوع شيء فوق شيء آخر ، فهذا المعنى لا يكون سبباً لحدوث صفة واقعيّة بل يكون منشأ لانتزاع مفهوم إضافيّ كالفوقيّة ، وهكذا العلم معنى إنتزاعيّ إضافيّ يحصل من النسبة بين العالم والمعلوم الخارجي ، ويرد عليه :

(أولاً) : إنا نجد من أنفسنا حالة وجوديّة وصفة نفسانيّة عند التصوّر للأشياء .

(وثانياً) : أنه يحصل لنا العلم بالمعدوم كانسان ذي رأسين ، فلو كان العلم من قبيل الإضافة يلزم أن يكون لها طرفين ، والمعدوم ليس بشيء حتى يكون طرفاً .

(وثالثاً) : أنه لو كان من قبيل الإضافة لحصل التغيير في تصوّرنا وإدراكنا عند تغيّر حال العالم والمعلوم من حيث القرب والبعد ونظائرها من الخصوصيّات التي تقوم إضافته بها .

(الثاني) : ما ذهب إليه الفاضل القوشجي من إنكار إتحاد العلم والمعلوم في الذهن ، فقال : المعلوم شيء والعلم شيء آخر ، فهنا

شيئان لا شيء واحد ، فالمعلوم مهيّة موجودة في الذهن ، وكليّ وجوهر غير قائم بالذهن ، بل حاصل فيه حصول الشيء في المكان والزمان والعلم موجود خارجي وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيّات النفسانيّة فحينئذٍ لا يرد الإشكال لأنّ الأول جوهر داخل تحت مقولة الجوهر ، والثاني كيف نفساني داخل تحت مقولة الكيف.

وبعبارة أخرى واضحة : عند تصوّر الأشياء وحصول الصورة العلميّة منها في الذهن يكون أمران : صورة حاصلة فيها حصول المظروف في ظرفه ، وصورة قائمة بها ينعكس من حصول الشيء كما إذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآة بحيث إنطبع صورة شخصه وجسده في تلك المرآة فهناك أمران : صورة حاصلة في المرآة لا قائمة بها ، وهي ذي الصورة ، وصورة منطبعة في سطح المرآة قائمة بها وهو إنعكاس الصورة الحاصلة وهكذا في مرآة الذهن .

وقد أوضح الأستاد مطهّري (رحمه اللّه) هذه النظريّة بمثال آخر يعجبني نقل كلامه ، قال (رحمه اللّه) :

((فاضل قوشجى مدّعى است كه در ذهن دو چيز وجود پيدا ميكند : يكى از آن دو در نفس حلول ميكند ، يعنى نفس بمنزلهٔ ظرف او واو مظروف نفس‌است ، وآن معلوم است ، واز پيدايش معلوم در ظرف نفس انعكاسى بر صفحهٔ نفس پيدا ميشود آن انعكاس (علم) است ، مثل نفس از اينجهت يك كره بلورين است كه در وسط آن جسم ملوّنى را نهاده باشند آنرا بلور ظرف ومحلّ آن جسم ملوّن است ، ولى انعكاسى كه از آن جسم ملوّن بر ديوارهاى بلور مى افتد قائم به بلوراست)) انتهى كلامه .

ويرد على ما ذهب إليه الفاضل القوشجي إشكالات عديدة ومحذورات كثيرة تطلب من الكتب المطوّلة كالأسفار والشوارق، ونحن نشير بوجوه ثلاثة بنحو الإجمال:

(أحدها): أنه خلاف الوجدان، لأن كل أحد عند تصوّره للأشياء لا يجد في نفسه إلا حالة واحدة ضرورة أنه عند علمنا بزيد مثلاً لا يحصل من زيد عندنا شيئان وصورتان: أحدهما الحاصل فينا، والآخر القائم بنا، وذلك معلوم لكل أحد، ومن خالف في ذلك كابر وجدانه.

(ثانيها): أنه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لأن ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له.

(وثالثها): أنه إحداث قول ثالث بلا بيّنة وبرهان، لأن القائلين بالوجود الذهني قالوا: إما بالشبح، وإما بالعينيّة.

((وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت
وقيل بل الأنفس وهي انقلبت))

ويشير في هذا البيت إلى وجوه أخر من الفرار.

ومراده في المصراع الأول: بيان قول جماعة من الحكماء، وهو أنما يحصل في الذهن وينطبع فيه هو صورة الأشياء وشبحها لأنفسها ومهيّتها نظير الصورة المنطبعة من الإنسان في المرآة، فما يدرك أولاً وبالذات هو الصورة وما يدرك ثانياً وبالعرض هو ذي الصورة (المعلوم الخارجي) لا يقال، ولأحد أن يقول انّ هذه الصورة من حيث انها صورة إنسان والإنسان جوهر فهذا جوهر، ومن حيث انها حصلت في صفحة الذهن فهو عرض من مقولة الكيف، فلزم إجتماع الجوهر والعرض، لأنه يقال: ما حصل في

الذهن ووجد فيه ليس هو ذات الشيء الخارجي، بل الحاصل كيفيّة نفسانيّة يشابه في بعض الجهات الشيء الخارجي، فلم يلزم الإجتماع الممنوع، وأنت خبير بأن الأدلّة الدالّة على الوجود الذهني دلّت على وجود حقايق الأشياء في الذهن لا ما يغايرها في الماهيّة، ويوافقها في بعض الأعراس كما لا يخفى.

ومراده في المصراع الثاني: بيان قول السيّد الصدر حيث قال بانطباع الأشياء في الذهن بحقايقها وماهيّاتها ثم انقلابها عن مقولتها الأولى إلى مقولة أخرى.

وتوضيحه إجمالاً: بأن الوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فاذا تبدّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن ليس من البعيد أن تتبدّل المهيّة أيضاً مثلاً كان الشيء إذا وجد في الخارج كان له مهيّة إما جوهر أو كمّ أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن إنقلبت مهيّته وصارت من مقولة الكيف، وبهذا البيان يندفع الإشكال إذ مدار الإشكال على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيّة وإذا قلنا بانقلابها فيرتفع الإشكال، ولكن فيه ما لا يخفى على أُولي النهى، لأن وقوع الإنقلاب في شيء مشروط بأمرين.

(أحدهما): زوال خصوصيّة وحدوث خصوصيّة أخرى في المتبدّل اللذين بهما يتبدّل المتبدّل ويصير ذا خصوصيّة أخرى وهو المتبدّل به.

(وثانيهما): بقاء أمر مشترك يبقى في الحالين، لأن مع إنتفاء الشرط الأول لم يحصل الإنقلاب، ومع إنتفاء الشرط الثاني ينعدم الشيء المتبدّل ويوجد شيء آخر جديد، ولم يبق ربط بينهما أصلاً حتى يحصل التبدّل، ولمّا كانت المقولات متباينات بالذات فعند إنقلاب

مقولة إلى مقولة أخرى لم يبق أصل محفوظ حتى يحصل الإنقلاب، بل إنعدمت مقولة وحدثت مقولة أخرى.

((وقيل بالتشبيه والمسامحة تسمية بالكيف عنهم مفصحة))

والقائل هو المحقق الدواني، حيث قال:

((انّ تسمية العلم بالكيف من باب المسامحة تشبيها للأمور الذهنيّة بالكيفيّات الخارجيّة من جهة عدم قبولها للقسمة والنسبة وأما في الحقيقة فحيث انّ العلم متحد مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم إن كان جوهراً فجوهر، وإن كان كمّاً فكمّ، وإن كيفاً فكيف، وهكذا)).

وكلا دعوييه في غير محلّه، والتفصيل موكول إلى محلّه، ولا نطيل بايراده.

((بحمل ذات صورة مقولة وحدتها مع عاقل مقولة))

ومعنى هذا البيت أنّ الصورة العلميّة من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كمّ أو كيف أو غيرهما، ووحدة الصورة المعقولة مع العاقل مقولة ومعتقدة لفرفريوس.

وتوضيح ذلك: انّ الصورة العلميّة من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كمّ أو كيف أو غيرهما بالحمل الذاتي الأولي، وكيف بالحمل الشائع الصناعي، فاذاً لا منافاة بين أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً لاختلاف الحمل، فانّ الأول يكون بالحمل الذاتي، والثاني بالحمل الشائع الصناعي، وهذا الرأي طريقة صدر المتألّهين (قدّس سرّه) في

مبحث الوجود الذهني من الأسفار، وتوضيح كلامه يحتاج إلى بيان أمور:

(الأول): انّ الحمل على قسمين: حمل أوليّ ذاتيّ، وحمل شايع صناعي.

(الثاني): انّ التناقض على مذهب المشهور يحصل بوجود وحدات ثمانية من وحدة الموضوع والمحمول والشرط والإضافة والكل والجزء والقوّة والفعل والزمان والمكان، ولكنّ صدر الدين يعتقد انّ في وجود التناقض يشترط غير الوحدات الثمانية وحدة أخرى وهي وحدة الحمل، لأن من الممكن أن يجتمع في مورد تمام الوحدات الثمانية ولا يحصل التناقض لاختلاف الحمل مثلاً إذا أردنا تعريف مفهوم الجزئي وقلنا: انّ الجزئي ما يمتنع صدقه على كثيرين، ففي هذه القضيّة الجزئي موضوع، وممتنع الصدق على كثيرين محمول، وهذه قضيّة صادقة ولكن بلحاظ آخر الجزئي ليس ممتنع الصدق على كثيرين لأن مفهوم الجزئي مفهوم كلّي، ويشتمل على أفراد كثيرة.

وبعبارة واضحة: مفهوم الجزئي جزئيّ بالحمل الأوليّ الذاتيّ، وكلّي بالحمل الشايع الصناعي، ففي هذه القضيّة مع انّ الوحدات الثمانية موجودة فلو قلنا: هذا جزئيّ وهذا ليس بجزئيّ لم يكن كاذباً ولم يلزم التناقض لاختلاف الحمل، فمفهوم الجزئي جزئيّ بالحمل الأوليّ وكلّي بالحمل الشايع، وحيث انّ القضيّة من حيث الحمل ليست متحدة فلا تناقض في البين.

(الثالث) : انّ المقولات متباينات بالذات، وكلّما في عالم الوجود داخل تحت مقولة من المقولات وليس بخارج عنها، كما انّ شيئاً واحداً لا يمكن أن يدخل تحت مقولتين، فعلى هذا تباين المقولات وإنحصار كل الأشياء في المقولات يقتضي أن لا يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين بالذات، وإن يحمل عليه مقولتين بالحمل الشايع، وأما إذا كان شيء واحد مصداقاً لمقولتين ولكن بالنسبة إلى واحد منها مصداقاً بالذات وبالنسبة إلى الآخر مصداقاً بالعرض أو يكون مصداقاً بالعرض لمقولتين، فلا إشكال فيه، كما إذا قلنا : انّ الشجر مثلاً مصداق بالذات للجوهر، ومصداق بالعرض للكم، كما أنه لا منع من أن يكون شيء واحد جوهراً وتحت مقولة الجوهر، ومصداقاً لمقولة أخرى وتحت مقولة الكيف، يعني : يصدق عليه مقولة بالحمل الأوليّ الذاتيّ ومقولة أخرى بالحمل الشايع الصناعي، ومن هذا ينحلّ إشكال الوجود الذهني، فيقال:انه ما يحصل في الذهن من الصورة عين مهيّة الأشياء إن جوهراً فجوهر أو كيفاً فكيف بالحمل الأوليّ الذاتيّ، لا بالحمل الشايع الصناعي، ولكنّها كيف بالحمل الشايع الصناعي، فاذا حصل الإختلاف بالحمل لم يلزم التناقض ولم يجتمع جوهر مع عرض، وارتفع إشكال الوجود الذهني من البين.

وعصارة المطالب المذكورة في النظم إشكالاً وجواباً يتّضح بأوضح ما يكون بايراد بيان العلاّمة الآملي في هذا المقام، قال (رحمه اللّه) :

((اعلم انّ الإشكال في الوجود الذهني يكون من وجوه :

١) : من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً.

٢) : ومن جهة كونه علماً ومعلوماً .

٣) : ومن جهة كونه جزئيّاً وكليّاً .

٤) : ومن جهة كونه مجنّساً بجنسين فيما إذا تصوّر فرد كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه لمّا كان مهيّة السواد كيف محسوس ولمّا كان علما كيف نفساني ، وقد عرفت انّ العمدة هو الإشكال الأخير ، وطريق دفعه هو باتخاذ مفرّ من إجتماعهما وهو تارة باخراجه عن تحت المقولتين ، وأخرى بابقائه تحت مقولة الكيف وإخراجه عن تحت غيره ، وثالثة بالعكس أي باخراجه عن تحت الكيف وإبقائه تحت غيره ، ورابعة بابقائه تحت المقولتين وتحصيل المفر عن الإشكال في إجتماعهما ، ولأجل ذلك تعددت الطرق في الهرب عنه .

فالأول أعني الإلتزام باخراجه عن تحت المقولتين هو طريق من أنكر الوجود الذهنيّ مطلقاً ، وقال بأن العلم إضافة بين العالم والمعلوم كالفخر الرازي ، فانه بناءً عليه لا تكون الصورة من مقولة الكيف ولا يندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض كما هو ظاهر .

وطريق المصنّف (السبزواري) في باب العلم أنه من سنخ الوجود وعليه لا يكون من سنخ المهيّات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف .

والثاني أعني إبقاءه تحت الكيف وإخراجه عن غيره طريق من يقول بالأشباح لا بالأنفس .

الثالث أعني إخراجه عن الكيف وإندراجه تحت مقولة المعلوم بالعرض هو طريق المحقق الدواني القائل بأنه كيف بالمسامحة .

الرابع أعني الإلتزام باندراجه تحت مقولتين هو طريق السيّد السند الصدر الدين السبزواري وطريق الفاضل القوشجي الذي يقول بوجود شيئين : أحدهما من مقولة الكيف وهو القائم بالذهن والآخر من مقولة المعلوم بالعرض وهو الحاصل فيه ، وطريق صدر المتألّهين (قدّس سرّه) وهو هذا الذي يذكره المصنّف في المقام من كونه أي الصور العلميّة التي هي معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتين وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً أوليّاً ذاتيّاً ، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شايعاً صناعيّاً ، وقال (قدّس سرّه) بارتفاع المنافات بتفاوت الحملين)) .

إنتهى كلامه زيد في علوّ مقامه .

((وحدتها مع عاقل مقولة)) :

هذا المصراع يشير إلى بحث إتحاد العاقل والمعقول الذي يذكر في ذيل مسألة الوجود الذهني ، وهذا البحث معركة الآراء بين الحكماء ، فمنهم من أنكره جدّاً كأبي علي سيناء وأتباعه ، ومنهم من أثبته كالفارابي من القدماء والملاّ صدرا من المتأخّرين ، وأصله من فرفوريوس من أتباع أرسطو الحكيم .

وتوضيح المقصود في هذا البحث في ضمن مقامات :

(المقام الأول) :

انّ في مورد كل إدراك في بادي النظر يلاحظ ثلاثة أمور :

(الأول) : الشيء المدرك، ونعبّر عنه بالنفس والذهن.

(الثاني) : الشيء المدرك، مثل الشجر والنبات مثلاً.

(الثالث) : نفس الإدراك، أي الحالة التي يحصل للانسان عند إدراكه الشيء مثلاً إذا التفت الإنسان إلى القمر في السماء ينقدح في بادي النظر أن في عمل الإدراك للقمر عوامل ثلاثة كل واحد منها دخيل فيه:

(الأول) : المدرك.

(الثاني) : القمر وهو المدرك.

(والثالث) : نفس الإدراك الذي حالة من حالات نفسنا.

وهذه الأمور الثلاثة في الإصطلاح : العاقل ـ والمعقول ـ والعقل ولكن بعد التأمّل يعلم انّ في مورد الإدراك للشيء لا يكون عوامل ثلاثة بمعنى ثلاثة آحاد، لأن المقصود من المعقول ليس هو بوجوده الخارجي بل المقصود وجوده الذهنيّ، وقد أثبتنا عند نقل كلام الفاضل القوشجي أنه ليس الإدراك والمدرك والعلم والمعلوم، وبتعبير آخر: العقل والمعقول عند ظرف الذهن وجودان، بل العلم عين المعلوم، والعقل عين المعقول في ظرف الذهن، وإطلاق المعقول أحياناً إلى الوجود الخارجي للقمر ليس على نحو الحقيقة، بل المقصود منه المعقول والمعلوم بالعرض لا المعقول والمعلوم بالذات.

فتحصّل : انّ العقل والمعقول في ظرف الذهن ليسا شيئان مستقّلان متباينان، بل كلاهما شيء واحد ووجود فارد، وإنما البحث في أن العاقل والمعقول الذي هو العقل هل هما في متن الواقع وجود واحد وإختلافهما بحسب المفهوم أم أنهما وجودان متخالفان ومختلفان

مفهوماً ومصداقاً ، وهذا هو البحث المعروف باتحاد العاقل والمعقول .

(المقام الثاني) :

في كيفيّة التعقّل في إدراك النفس :

ذهب جمع إلى أن التعقّل بطريق حلول الصور العلميّة في النفس وقيامها بها قيام حلوليّ ، وهو مذهب إبن سيناء ، وآخر إلى أنه بطريق إتحاد العاقل والمعقول ، وثالث بأنه على طريق قيامها بها بقيام صدوريّ بأن تكون الصور العلميّة معلولة للنفس والنفس علّة لها .

وتوضيح هذه المشارب : انّ الطائفة الأولى يعتقدون بأن النفس حقيقة جوهريّة لها قوى باطنة وأسباب ظاهرة بها يدرك الصور العلميّة ويكتسبها لنفسه ، ونسبة هذه المدركات إليها كنسبة العرض إلى الجوهر ترتسم فيها الصور العلميّة ، بمعنى : انّ النفس في إكتساب المعلومات في مدّة زمان بمنزلة صفحة جسم عار عن اللون والنقش بالتدريج ، وفي جميع هذه المدّة يكون نقش الجسم على حال ولم يحصل فيه تغيير أصلاً وإنما التغيير يحصل في سطح الجسم والكيفيّات العارضة له .

قال في الأسفار :

((ويلزم على هذا القول أن يبقى النفس في طول مدّة إكتساب الصور العلميّة على حالة واحدة ، ولا يقع فيه تغيير ، ولا يحدث فيه إستكمال ، ويكون نفس العالم الفيلسوف كنفس الصبي في بقائه على عقله الهيولائي لا يحصل فيه قوّة وكمال أولي ، بل الفرق بينهما في إنتقاش كثرة النقوش وقلّتها التي هي الكمال

الثانوي للنفس، وكيف كان فالنفس عند هؤلاء حقيقة جوهريّة ذات قوى مختلفة التي حلّت في البدن، ويعدّ هذا القوى بمنزلة أسباب وآلات للنفس بها يحصل الصور العلميّة فيها، والنفس مستعدّة لقبول هذه الصور، فكأن النفس محل جوهريّ والصور العلميّة عارضة لها حالّة فيها، فالمدرك أو العاقل جوهر وهو النفس، والشيء المدرك أو المعقول عرض وهو الصورة المعقولة.

والطائفة الثانية يعتقدون أن النفس حقيقة وجوديّة ذات مراتب مختلفة ليس فيها تكثّر وتعدد، لا بينها وبين قواها ولا بينهما وبين مدركاتهما، بمعنى: انّ الكثرة في النفس وقواها ومدركاتهما كثرة تشكيكيّة، وليست كثرة عدديّة، بمعنى: أنه ليس فيها ثلاثة أمور:

أحدها: بعنوان الجوهر والمعروض وهو النفس.

وثانيها: بعنوان العرض وهو الصور العلميّة.

وثالثها: بعنوان الوسائط والأسباب (أعني القوى) التي بها تكتسب الصور، بل الموجود في المقامات الثلاثة حقيقة النفس وهو في وحدتها كل القوى، ونسبته إلى مدركاتها كنسبة المادة إلى الصورة لا نسبة المعروض إلى عرضه، يعني: أنه ليس النفس في حدّ ذاته أمر تامّ كامل متحصّل الذات ويقبل الصور العلميّة كقبول المعروض عرضه، بل يصير النفس لقبوله الصور في أيّ مرتبة كانت من الحسّ أو التخيّل أو الوهم أو العاقلة عين الصور وعين مدركاتها.

وبعبارة أخرى : يكون النفس مستكملاً بهذه الصور ، وبعبارة ثالثة : يكون الصور العلميّة كمالاً أولاً للنفس لا كمالاً ثانياً ، ومثل النفس في إدراكاته في مرتبة العقل الهيولاني كمثل النطفة التي تتكامل مرحلة بعد مرحلة لكنّها مع فارق وهو أنها حقيقة تشكيكيّة وذات مراتب مختلفة وحالات متعددة)) .

(المقام الثالث) :

في بيان بعض الأدلّة على إتحاد العاقل والمعقول :

(الأول) : انّ هذا الإتحاد من قبيل إتحاد المادة والصورة .

توضيح ذلك : انّ الإتحاد بين موجودين تامّين بالفعل من جهة أنهما فعليين ممتنع لأن غنى كل واحد منهما وفعليّته يمنع من كونهما شيئاً واحداً لأن صيرورة شيئين شيئاً واحداً لا يكون إلا بتبديل فعليّتين إلى فعليّة واحدة ، ولو تبدّل شيئين إلى شيء واحد إما أن يبقى كل واحد من الفعليّتين أو لم يبق أو بقي أحدهما وانعدم الآخر ، ففي الصورة الأولى لم يحصل الوحدة ، وفي الصورة الثانية لم يبق منهما شيء حتى يقال : حصل الإتحاد بينهما ، فاذن لم يحصل وحدة أصلاً ، ولو فرض أنه وجد شيء فهو شيء آخر مباين لكل واحد منهما ، وفي الثالثة لم يوجد وحدة أصلاً لأن المفروض انّ أحدهما إنعدم ، والآخر باق موجود ، فالواحد الباقي في حالة ولم يتبدّل إلى شيء آخر ، والواحد الآخر الذي إنعدم لا يرتبط بهذا الواحد الباقي ، فيحصل من هذه المقدّمة انّ الإتحاد بين شيئين متحصّلين بالفعل أمر غير ممكن ، فلا

يمكن الإتحاد إلا بين شيئين : أحدهما متحصّل ذا فعليّة ، والآخر غير متحصّل (كاتحاد الوجود مع المهيّة) ، نظير إتحاد المادة مع الصورة على رأي جمع من الحكماء، فانّ تحصّل المادة لا يكون إلا بالصورة بناءاً على انّ فعليّة المادّة متفاوت مع سائر الفعليّات لأن فعليّة المادة على ما ثبت في محلّه ليست إلا فعليّة القوّة بمعنى قابليّة صيرورة هذا الشيء شيئاً آخر ، فيكون التركيب بينهما إتحادياً .

وقال بعض الحكماء : انّ تركيب المادة والصورة إنضمامي لأن المادة أحد الجواهر الخمسة ، وأن لها فعليّة ، ولو كان فعليّة القوّة ، والحق مع الطائفة الأولى ، وكيف كان إتحاد العاقل والمعقول من قبيل إتحاد المادة والصورة .

قال المصنّف في الشرح :

((قولنا من باب إتحاد المادة والصورة والذي دعاهم إلى القول باتحاد المادة والصورة انّ الفعليّات بينها التأبّي والتنازع ، فلا يتحد بعضها ببعض ، والهيولى لمّا كانت قوّة محضة وإبهاماً صرفاً لا تأبّي ولا تعصّي من جانبها فتتحد بكل فعليّة فعليّة ، فالصورة النوعيّة المائيّة مثلاً تأبى عن الهوائيّة لكن هيولاها قابلة للهوائيّة إذا كانت هيولى الجسمانيّات هكذا فما حدسك بهيولى العقليّات في شدّه لطافتها وتجرّدها وهي العقل الهيولاني الذي هو هيولى المعقولات النفسانيّة ، فالنفس للطافتها بأيّ شيء تتوجّه متصوّر بصورته وتتحد بها)) إنتهى كلامه رفع مقامه .

(الثاني) : برهان التضائف الذي إستدلّ به صدر المتألّهين وحاصله كما في حاشية الآملي انّ العاقليّة والمعقوليّة متضائفان كالأبوّة والبنوّة ، وانّ المعقول بالذات مع قطع النظر عمّا سواه بل لو خلّي ونفسه بحيث لم يلاحظ معه شيء سواه معقول ، فهو في هذه المرتبة يعني مع قطع النظر عمّا سواه يجب أن يكون عاقلاً لأنه لو لم يكن في ذاته عاقلاً لوجب أن يكون معقولاً إذا لوحظ معه العاقل الذي سواه والمفروض أنه مع قطع النظر عن كل ما سواه معقول ، وحيث انّ المعقوليّة لا ينفكّ عن العاقلة يجب أن يكون مع القطع عمّا سواه عاقلاً .

(الثالث) : ما أفاده المصنّف في الشرح ، وحاصله انّ الخارج لا يكون ظرفاً للشيء الخارجي بمعنى انّ الخارج شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف، بل الزيد الخارجي مرتبه من وجود الخارج وليس نسبته إلى الخارج كنسبة حبّات الحنطة إلى أغلافه ، حيث يكون الحبّة شيئاً وغلافه شيء آخر ، فاذا قلنا : زيد في الخارج لا يكون الدار التي زيد فيها خارجاً لزيد إذ الدار أيضاً في الخارج ، بل زيد وداره والدار التي فيه والأرض التي تحمل زيداً والسماء الذي تظلّه كلّها في الخارج ، بمعنى : انّ كل واحد منها شيء من الخارج وبهذه الأشياء يشكل الخارج ، فالخارج والخارجي شيء واحد كذلك الذهن ليس شيء والذهنيّ شيء آخر حتى يكون الذهن ظرفاً والذهنيّ مظروفاً ، بل الذهن والذهنيّ شيء واحد ، بل الذهنيّ مرتبة من مراتب النفس .

وبعبارة واضحة : فالمحسوس متحد بالنفس في مرتبة الحاسّة والمخيل متحد معه في مرتبة الخيال ، والمتوهّم متحد في مرتبة الوهم

والمعقول متحد معه في مرتبة العقل وغير ذلك من الأدلّة التي ذكروها في الكتب المطوّلة المعدّة ببيانها .

ومنه يعلم أن مراد القائل باتحاد العاقل والمعقول والمدرك ليس بنحو التجافي عن المقام ، بل هو تارة في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى : انّ وجود المدركات والمعقولات منطوية في ذلك المدرك بنحو أعلى ، وهو عبارة عن كون وجود النفس في المرتبة العليا منها وجوداً لها بنحو اللفّ والوحدة والبساطة كجامعيّة المداد الذي على رأس القلم للحروف التي ينشرح منه على القرطاس أو واجديّة بذر الشجر لكلّما ينشرح منه من الأوراق وغيرها .

وأخرى في مقام الوحدة في الكثرة ، بمعنى : انّ المدرك نوره الفعليّ إنبسط على كلّ المدركات بلا تجاف عن مقامه الشامخ ، بل كل مدرك متحد مع المدرك في مرتبته كما قلنا كالوجود التفصيلي للمداد بظهور الحروف وانتقاشه على الصفحة من القرطاس ك ((ألف)) و((ب)) ، كما انّ الوجود الإجمالي لها وجود المداد الذي كان على رأس القلم فتأمّل جيّداً .

غُرر في تعريف المعقول

((إن كان الإتصاف كالعروض فـــي
عقلك فالمعقول بالثاني صفـــى))

((بما عروضه بعقلنا ارتســـــم
في العين أو فيه إتصافه رســـم))

((فالمنطقيّ الأول كالمعـــــرّف
ثانيهما مصطلـــح للفلســـفي))

((فمثل شيئيّـــة أو إمكـــــان
معقول ثان جـــاء بمعنى ثـــان))

هذه ترجمة الأبيات بالإجمال :

لو كان إتصاف الموضوع بالمحمول وعروضه عليه كلاهما في الذهن صنعه بالمعقول الثاني عند المنطقي ، وإن كان عروضه في العقل واتصافه في العين أو فيه فهو المعقول الثاني باصطلاح الحكيم ، فالمنطقي هو الأول كالمعرّف لأن عروض المعرّفيّة للحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان واتصافه بها يكون في العقل لأنه في الخارج جزئيّ ، والجزئيّ ليس معرّفاً ، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق لا وصف معرّفيّته ثانيهما أعني العروض في العقل والإتصاف في الخارج مصطلح للفلسفي فمثل الشيئيّة والإمكان من المعقولات الثانية بالإصطلاح الفلسفي لأن عروض الشيئيّة والإمكان على الموجودات في الذهن واتصاف الموجودات بها يكون في الخارج .

وأما بيان المقصود من هذه الأبيات تفصيلاً يتوقّف على بيان أُمور ثلاثـــــة :

(الأول) : في بيان معنى المعقول .

(الثاني) : في بيان الفرق بين المعقول الأول والمعقول الثاني .

(الثالث) : في بيان الفرق بين المعقول الثاني في إصطـــلاح المنطقـي ، والمعقول الثاني في إصطلاح الفلسفي .

أما الأمر الأول فبيانه أن إدراكات الإنسان على مراتب مختلفـة مرتبة منها مرتبة الإدراك الحسّي ، ومرتبة منها مرتبة الإدراك الخيالي ، ومرتبة منها مرتبة الإدراك العقلي ، فالإدراك الحسّي أول مراتـــب الإدراك البشري ، فبالقوى الخمسة الظاهريّة يدرك المحسوسات مـــن المبصرات والمسموعات والملموسات والمشمومات والمذوقات وفي كـــل واحد من محسوسات هذه القوى يجد الإنسان من نفسه إحساساً خاصّاً ويسمّى هذا الإحساس بـــالإدراك الحسّي وبعد تمام عمل الإحساس لا وجود لهذا الإحساس بما هو إحساس كالحرارة التي نلمسها بأيدينا فهذا الإحساس للحرارة بعد تمام عمل اللمس لا يكون موجوداً ، ولكـــن بواسطة قوّة أخرى تسمّى بالحافظة ويحفظ صورت هذا الإحساس وبواسطة قوّة ثالثة تسمّى بالذاكرة يقدر الإنسان أن يذكر الصورة المخزونة مـــن الإحساس المذكور ، وهذا الإحساس هو الإدراك الخيالي ، ثـــم إذا تكرر إحساس اللمسي بمرّات وتكرر الصور في القوّة الخياليّة فهناك قـــوّة على حدة تسمّى بالعاقلة فينتزع منـن هذه الإحساسات المتكررة الخياليّة مع تجريد هذه الإحساسات عن الخصوصيّات المختلفة بحسب الموضـوع

والزمان والمكان وغيرها صورة كليّة تنطبق على هذه الموارد انطباق الكلّي على أفراده، وتسمّى هذا الإدراك بالإدراك العقلي، فعلى هذا لو فرضنا صوراً متعددة من الحرارة لملموسة من أشياء مختلفة كحرارة الملموسة من النار والشمس وغيرها مثلاً يقدر ذهننا أن يأخذ وجه الإشتراك بين هذه الموارد من الحرارة ويجعله مفهوماً عامّاً يشمل جميع الموارد المذكورة فهذا المفهوم الكلّي الذي يصدق على الأفراد الكثيرة يسمّى في إصطلاح الحكمة معقولاً.

وأما الأمر الثاني في معنى المعقول الثاني إذ عرفت أن المعقول هو المفهوم الكلّي الذي يحصل من الإدراك العقلي ويقبل الإنطباق على كثيرين، فحينئذٍ نقول: انّ هذه المفاهيم العقليّة في الذهن على قسمين: قسم منها ما نحكم بوجودها في الخارج كمفهوم الإنسان والفرس والشجر وغيرها من المفاهيم الخارجيّة، وقسم منها ما نحكم بوجودها في الذهن دون الخارج مثل العلم واللذّة والخوف والنشاط ونظائرها من المفاهيم الذهنيّة فانّ هذه المفاهيم لا وجود لها إلا في النفس، وبين هذين القسمين وجه فرق ووجه إشتراك.

أما وجه الفرق إنما هو في كون إدراك القسم الأول من المفاهيم مرتبطاً بالأمور الخارجيّة عن أنفسنا، وإدراك القسم الثاني منها مرتبطاً بأمور يكون موجودة فيها لا في الخارج، والإدراك المرتبط بالأمور الخارجيّة تحصل بمعاونة الحواسّ الظاهرة، والإدراك المرتبط بالأمور النفسانيّة تحصل بمعاونة الحواسّ الباطنة.

وأما وجه الإشتراك بينهما انّ تصوّر كل فرد من أفراد كل واحد من القسمين مغاير لتصوّر فرد آخر من هذا القسم، بمعنى: انّ كل فرد من هذه الأفراد موجود على حدة مغاير مع الفرد الآخر، وكل واحد من هذه التصوّرات يحكي عن وجود موجود خاص في الخارج أو النفس ويكون محمولاً على الموجود الخارجي ولا يمكن حمله على غيره من الموجودات كالأمثلة المذكورة، وفي قبال هذه التصوّرات والإدراكات قسم ثالث من المفاهيم تكون موجودة في أنفسنا ولا تكون حاكية عن موجود خاص بل كل واحد منها يكون قابلاً للحمل على كل موجود كمفاهيم الوجود والعدم، والوجوب والإمتناع، والعلّية والمعلوليّة، والقدم والحدوث ونظائرها من المفاهيم التي ليست صوراً مستقيمة للأشياء الخاصة، فانه لا يجوز أن يجعل هذه المفاهيم في عرض مفاهيم الإنسان والفرس والشجر وغيرها من المفاهيم التي تكون صوراً مستقيمة لها، ولا يمكن الإشارة إلى شيء في الخارج أو النفس بالإشارة الحسيّة أو العقليّة فيقال: هذا وجود أو عدم، أو وجوب أو إمتناع، ولكن يمكن حملها على كل موجود فيقال: الإنسان موجود، أو الفرس موجود، أو هما معدومان، ويقال: هذا ممكن، وهذا واجب، وقس على ذلك غيرها.

فظهر من هذا البيان أن هذه المفاهيم صفات لموجودات أخر ولها وجود رابط، وليست إياها في أنفسها وجودات نفسيّة، وليس لها وجود محموليّ بل وجودات رابط، فالمفاهيم التي هي صورة مستقيمة للأشياء وحاكية عنها في الخارج أو في الذهن، ويمكن الإشارة إليها بالإشارة الحسيّة أو العقليّة يسمّى بالمعقولات الأوليّة، وأما المفاهيم

التي ليست صوراً مستقيمة للأشياء ولا حاكية عن موجودات خاصّة ولا يمكن الإشارة إليها بكلا وجهيه، بل وجوداتها وجود رابط صرف يكون حكماً وحالة للغير ليس لها في أنفسها وجود خاصّ وتعيّن خاص، فهذه المفاهيم تسمّى بالمعقولات الثانية، ومن هنا يعلم انّ المقولات العشرة كلّها من المعقولات الأوليّة، والمعقولات الثانويّة خارجة عن هذه المقولات، وليست داخلة فيها، فلو قيل مفهوم الوحدة والإمكان والوجوب ونظائرها من أيّ مقولة من المقولات، وفي تحت أيّ مقولة ؟ ·

قلنا : ليست هذه من مقولة ولا داخلة تحت أيّ مقولة لأن المقسم في المقولات المعقولات الأوليّة، فالمعقولات الثانية خارجة عن هذا المقسم طرّاً، هذا ·

وقد تبيّن مما ذكرنا انّ المعقولات الأوليّة تفرق عن المعقولات الثانوية بأمور ثلاثة :

١) : انّ المعقولات الأولية صور مستقيمة للأشياء من دون توسّط شيء آخر بين الحاكي والمحكي، وأما المعقولات الثانية ليست صوراً مستقيمة لها بل هذه صفات للأشياء، وحالات لها من دون أن يكون لها وجود خاص، فالبياض المحمول على القرطاس مثلاً له وجود منحاز عن وجود موصوفه بخلاف مفهوم الإمكان أو الوحدة مثلاً المحمول على الإنسان الخارجي مثلاً، فانه لا يكون لها وجود خاصّ ولا يشار إليه باشارة، ولا يمكن عدّها في عداد ساير الموجودات، فيقال مثلاً : هذا إنسان وهذا حجر وهذه وحدة، فليس لهذه الصفة وجود من نفسها، بل وجودها لغيرها، وهو الموصوف، فيقال : إنسان واحد، فليس للوحدة

وجود من نفسها ، بل وجودها من موصوفها وهو الإنسان .

٢) : انّ المعقولات الأولية تكون مسبوقة بالإحساس والتخيّل ، بمعنى : أنها تحصل أولاً في مرتبة الحسّ ثم في مرتبة الخيال ثم تأخذ لأنفسها صورة كليّة عقلانيّة كمفهوم الحرارة الكليّة ، فانها كانت موجودة في المرتبة السابقة بصورة خياليّة محفوظة في قوّة الحافظة ، وقبلها كانت موجودة بصورة جزئيّة حسيّة في الحاسّة ، ثم بالتجريد والتعميم الحاصل من عمل قوّة العاقلة تصير صورة كليّة ومفهوماً عامّاً ينطبق على كثيرين .

٣) : انّ المعقولات الأولية مفاهيم مختصّة بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصة ، وأما المعقولات الثانية فلها مفهوم عام لا يختصّ بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصة ، وبهذه الجهة تعدّ المعقولات الثانية من الأمور العامة ، ويبحث عنها في الحكمة المتعالية .

وبعبارة واضحة : المعقولات الأولية فاقدة للمفهوم العام الفلسفي والمعقولات الثانية واجدة له ، فالمعقولات الثانية وسيلة للنفس بها يقتدر الذهن أن يجمع موجودات العالم تحت مفهوم واحد وعنوان مشترك على خلاف المعقولات الأوليّة التي تكون وسيلة لتصوّر الفرد والنوع والجنس والصور المتمايزة والمفاهيم المختلفة ، فلو لم تكن المعقولات الثانية لم توجد المفاهيم العامة الشاملة على عالم الوجود بشراشرها ولو لم تكن المفاهيم العامة لم تكن للفلسفة بمعناها الحقيقي أثر ولا خبر .

وقد تبيّن مما ذكر وجه تسمية المعقولات بالثانية ، لأنها تحصل

للذهن في المرتبة الثانية من الإدراك، لأن ما تحصل لها في المرتبة الأولى هو المعقولات الأوليّة، ثم تحصل المعقولات الثانية في المرتبة الثانية من الإدراك بعنوان الصفة، والعنوان للمعقولات الأوليّة كما شرحناه.

وأما الأمر الثالث في بيان الإصطلاحين في المعقولات الثانية في كل مورد يعرض محمول على موضوع، ويتصف الموضوع به كقولنا: زيد قائم يلاحظ فيه أمران:

أحدهما: عروض المحمول على الموضوع.

والآخر: إتصاف الموضوع به.

فهذان الأمران أعني عروض العارض على معروضه وإتصافه به إما أن يحصل كل واحد منهما في الخارج كقولنا: زيد قائم، ففي هذا المثال إتصاف زيد بوصف القائم يكون في الخارج، وهكذا عروض القيام به يكون فيه أيضاً، بمعنى: انّ الخارج ظرف عروض القيام لزيد وإتصافه به أيضاً يكون في الخارج أو يحصل كل واحد من العروض والإتصاف في الذهن كقولنا: الإنسان كليّ، ففي هذا المثال يكون عروض الكليّة على الإنسان وإتصافه به في الذهن، لأن عروض الكليّة على الإنسان وإتصافه بها لا يمكن أن يكون في الخارج لأن الإنسان الخارجي أمر جزئيّ خاصّ ولا يمكن أن يكون كليّاً، بل الإنسان بلحاظ وجوده الذهني يكون كليّاً، مضافاً إلى انّ ظرف عروض الكليّة هو الذهن لأن الكليّة صفة لا تطلق إلا على الوجود الذهني للانسان، بمعنى: أنها محمولة يكون موضوعها في الذهن لا في الخارج، أو يحصل العروض في الذهن والإتصاف في

الخارج كقولنا : الانسان ممكن ، فعروض وصف الامكان على الانسان يكون في الذهن وإتصاف الإنسان بالامكان يكون في الخارج لأن المقصود بيان حالة الإنسان في ظرف الخارج .

أما وجه عروض الإمكان في الذهن لأنا نعلم جداً انّ الإمكان ليس له في الخارج وجود مستقل حتى يعرض الغير .

وأما وجه كون الإتصاف في الخارج لأن المقصود بيان حالة الإنسان في ظرف الخارج وحالته الخارجيّة عبارة عن الإمكان ، فالقسم الأول منها يسمّى بالمعقولات الأوليّة ، والقسم الثاني بالمعقولات الثانية باصطلاح المنطقي ، والقسم الثالث بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفي

فبعد التأمّل في المقامات الثلاث يظهر لك معنى الأبيات برمّتها ، وإن أردت توضيحاً أكثر من ذلك فلتراجع إلى المطوّلات .

((خاتمة)) :

يشير بقوله : ((فمثل شيئيّة ...)) الخ ، إلى ردّ قول من ردّ على العلاّمة الطوسي (رحمه اللّه) في جعله الشيئيّة والإمكان من المعقولات الثانية ، فتوهّم هذا الرادّ أن لا معنى له إلا المنطقي ، فقدح في كلامه وردّ المصنّف (رحمه اللّه) عليه بقوله :

((معقول ثان جاء بمعنى ثان)) .

غرر

((في أنّ الوجود مطلق ومقيّد وكذا العدم))

((انّ الوجود مع مفهوم العدم كلّاً من إطلاق وتقييد قسم))

يعني: انّ الوجود مع مفهوم العدم يقسم كلّ واحد من الإطلاق والتقييد، فيقال: الإطلاق إما إطلاق الوجود، وإما إطلاق العدم، والتقييد أيضاً إما تقييد الوجود أو تقييد العدم.

وتوضيحه: انّ الوجود على قسمين: مطلق ومقيّد، كما انّ مفهوم العدم على قسمين: مطلق ومقيّد، فالوجود المطلق هو الذي يكون محمولاً في الهليّة البسيطة كقولنا: هل زيد موجود، فانّ المطلوب به أصل وجود الشيء، والوجود المقيّد هو الذي يكون محمولاً في الهليّة المركّبة كقولنا: هل زيد موجود في الدار، والمطلوب به بعد الفراغ عن أصل وجود الشيء وجود صفة من صفاته، مثل كونه في الدار.

وبعبارة واضحة: انّ الموضوع في القضيّة البسيطة يكون مهيّة من المهيّات ومحمولها الوجود المطلق، كقولنا: زيد موجود، أو الشجر موجود ونظائرهما، ففي مثل هذه القضيّة يتعلّق النظر إلى أصل وجود المهيّة وعدمها، بمعنى: انّ المقصود منه هو تحصيل العلم بموجوديّته وعدمها، وأما القضيّة المركّبة فيلحظ فيها المهيّة مفروض الوجود ويجعل ذلك الشيء المفروض الوجود موضوعاً، فيحكم بثبوت صفة عليه كقولنا: زيد كاتب أو الشجر مثمر، وفي هذه القضيّة يلحظ زيد أو شجر مفروض الوجود، ثم يبحث عن صفة من صفاته كالكتابة لزيد، والمثمريّة للشجر، فيقال: هل الكتابة أو المثمريّة ثابتتان لهما أم لا؟ كما انّ المتداول في

العلوم جعل حقيقة مفروض الوجود موضوعاً لهذه العلوم ثم يبحث عن أحكامه وحالاته، كما انّ في علم الطبّ مثلاً لا يبحث عن أصل بدن الإنسان الذي هو الموضوع في هذا العلم، بل يبحث عن عوارضه من الصحّة والمرض، فالعلم الباحث عن وجود الأشياء وحقيقتها ينحصر في علم الفلسفة لا غير.

فظهر مما ذكرنا: انّ المحمول في القضايا البسيطة هو الوجود المطلق كما في مثال: زيد موجود، والمحمول في القضايا المركّبة هو الوجود المقيّد كما في مثال: زيد كاتب، وأما العدم المطلق فهو عبارة عن رفع الوجود المطلق كقولنا: ليس الإنسان بموجود، والعدم المقيّد عبارة عن رفع الوجود المقيّد مثل: ليس الإنسان بكاتب، وأما وجه تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم هو ما ذكره في الشرح بقوله إشارة إلى عدم إختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته كما هو مصطلح أهل الذوق، فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، والمقيّد على المحدود، فتأمّل جيّداً.

غُرر في أحكام سلبيّة الوجود

((ليس الوجود جوهراً ولا عرض
عند اعتبار ذاته بل بالعرض))

((لا شيء ضدّه ولا ما ماثله
وليس جزءاً وكذا لا جزء له))

يذكر في هذه الأبيات الأحكام السلبيّة للوجود ، منها قوله : ((ليس الوجود جوهراً)) هذا بناءاً على بعض إطلاقاته ، وهو أن الجوهر مهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ، فانّ الوجود بهذا المعنى ليس بجوهر ، لأنه ليس بمهيّة فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض ، وأما على إطلاقه الآخر وهو الموجود القائم بالذات فالوجود بهذا المعنى جوهر إذ هو موجود قائم بذاته بناءاً على أصالة الوجود وأما وجه سلب العرضيّة هو أن العرض ما يحتاج إلى موضوع والوجود لا موضوع له ، والموضوع متقوّم به ، وهذا السلب بحسب اعتبار ذاته ، وأما بتبعيّة الماهيّات الجوهريّة أو العرضيّة لا مانع من حمل الجوهريّة أو العرضيّة عليه ، ومنها عدم كون شيء ضدّه لأن الضدّ ذات وجوديّة تقابل ذاتاً آخر في الوجود كما قيل في تعريفه :

((الضدّان أمران وجوديّان لا يجتمعان وقد يرتفعان)) .

ولمّا استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر إستحال أن يكون ضدّاً لغيره ، وأما وجه عدم كون المثل له لأن المثلان ذاتان وجوديّتان يسدّ كل واحدة منهما مسدّ صاحبه ، ويكون المعقول

منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً ، والوجود ليس بذات ، فلا يماثل شيئاً آخر ، وأيضاً فليس ههنا معقول يساويه في التعقّل ، بل يغايره .

ومنها : أنه ليس جزءاً من مركّب لأن التركيب إما يكون بالحلول كحلول الصورة بالمادة أو بالإنفعال كما في الممزجات ، والحلول والإنفعال على حقيقة الوجود غير جائز ، امّا أنه لا يكون الوجود حالاً لأن غير الوجود هو العدم أو المهيّة ، وشيء منهما لا يصلحان للمحليّة ضرورة أن العدم نفي محض والمهيّة أيضاً أمر عدميّ ، مضافاً إلى أن الحال أيضاً يحتاج إلى المحل ولا يعقل حاجة الوجود إلى العدم أو المهيّة وكذلك لا يعقل أن يكون الوجود محلاً ، فلأنّ المحل ما يكون في وجوده مفتقراً إلى الحالّ ، فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً إلى الحالّ فيه ، فيلزم إحتياجه وهو باطل .

وأما أنه لا يكون منفعلاً فواضح إذ العدم والمهيّة لا يعقل أن يكونا فاعلين في الوجود حيث انّ العدم نفي محض والمهيّة أمر اعتباريّة صرفة ، وأما أنه لا جزء له فلأنه لو كان للوجود جزء لزم أن يكون المقسم مقوّماً ، وهذا هو المراد بالقلب ، أو يكون المقوّم للشيء مؤلّفاً من نقيض الشيء ، وإليه أشار بقوله :

((إذ قلّب المقسم مقوّما أو القوام من نقيظ لزما))

ويأتي توضيحه فيما بعد .

((أو قلّب المقسم مقوّما أو القوام من نقيظ لزما))

يعني : لو قلنا بكون شيء جزءاً له بمعنى : أن يكون له جنس وفصل يلزم أحد المحذورين إما إنقلاب ما فرضناه المقسم مقوّماً لو فرضنا جنسه نفس الوجود فلأن نسبة الجنس إلى الفصل نسبة العرض العام إلى الخاص ، فالجنس عرض عام بالقياس إلى الفصل ، والفصل خاص بالنسبة إلى الجنس ، فكل منهما خارج عن حقيقة الآخر ، بمعنى : أنه ليس واحد منهما ذاتيّاً للأخر بذاتيّ باب الإيساغوجي ، فلا يصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتيّاً ، فلا يكون أحدهما مقوّماً للآخر ، فحاجة الجنس إلى الفصل ليست في تقرّر الماهيّة ، بل إنما هي في تحصّله ووجوده لكن إحتياجه في وجوده دون ماهيّته إنما يتصوّر في جنس كان له ماهيّة ووجود ، فيقال : انه في مهيّته مستغن عن الفصل ، وفي وجوده مفتقر إليه وأما لو كان مهيّته عين الوجود فاحتياجه في وجوده عين حاجته في مهيّته حيث لا مهيّة له غير الوجود فحينئذٍ يكون إحتياجه في مهيّته فيخرج الفصل عن كونه مقسّماً ويصير مقوّماً أي مفيداً لمهيّة الجنس ، وهذا هو القلب المذكور في البيت.

وأما تألّف الشيء وتقوّمه بنقيضه أو ما هو في قوّة النقيض إنما هو في صورة كون جنسه غير الوجود ، وغير الوجود إما العدم وإما المهيّة ، فان كان هو العدم فيلزم تقوّم الوجود المركّب من جنس((هو العدم)) ومن فصل بنقيضه لأن الجنس والفصل من مقوّمات النوع ومن مفيد مهيّة ، وإن كان هو المهيّة لزم تقوّم النوع أعني الوجود المركّب من جنس هو المهيّة ومن فصل بما هو في قوّة نقيضه وهو المهيّة لأنها من جهة كونها

عدمياً غير متحققة في الخارج تكون في قوّة العدم الذي هو نقيض للوجود وهذا التوضيح من العلاّمة الآملي (رحمه اللّه) .

غرر

((في تكثّر الوجود بالمهيّات وأنه مقول بالتشكيك))

((بكثرة الموضوع قد تكثّرا وكونه مشككاً قد ظهرا))

أشار في هذا البيت إلى أن للوجود كثرة من ناحيّة المهيّات مثل كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً وغير ذلك ، وأخرى من ناحية نفسه مثل كونه شديداً أو ضعيفاً أو مقدّماً أو مؤخّراً ، والكثرة الأولى عرضيّة والثانية ذاتيّة لا ينثلم بها وحدة الوجود كمثل البياض ومحضه غير مضاف إلى شيء آخر من قطن أو جصّ أو ثلج فانه شيء واحد ، والشيء الواحد بنفسه لا يتكثّر ، ولو لوحظ ألف مرّة يكون الملحوظ في المرّة الأخيرة هو الملحوظ في المرّة الأولى ، فالوجود المحض غير مضاف إلى شيء آخر من الإنسان أو الشجر أو الحجر فانه شيء واحد لا تكثّر فيه ، بل هو حقيقة مقولة على أفراده بالتشكيك بالنسبة إلى بعض أفراده بالتقدّم وبالإضافة إلى بعض آخر بالتأخّر ، وبالنسبة إلى بعض بالشدّة وبآخر بالضعف وإلى بعض بالنقص وآخر بالكمال .

ونعم ما قال الشاعر :

همچو آن يك نور خورشيد سماء
صد بود اندر ميان خانه ها
ليك يك باشد همه انوارشان
چون كه بر گيرى تو ديوار از ميان

قولـه :

((الميـز إما بتمام الذات أو بعضـها أو جاء بمنضمّات))

((بالنقص والكمال في المهيّة أيضاً يجوز عند الإشراقـيّة))

تمهيد لبيان أن الكثرة في الوجود ليس من قبيل الكثرة فـي المهيّات، فالكثرة فيها حقيقـيّة والكثرة في الوجود تشكيكيّة صوريّـة ،لأن الكثرة الحقيقيّة من لوازم التمايز الثلاثة الأولى لا التمايزبالنقص والكمال ٠

وتوضيحه : انّ المشّاؤن حصروا أقسام التمايز في ثلاثة :

١) : التمايز بتمام الذات كتمايز الأجناس العالية، فالجوهـر الجنسيّ ممتاز عن الكمّ الجنسي بتمام ذاته ٠

٢) : التمايز ببعض الذات كتمايز الإنسان والفرس، فانهمـا مشتركان في الحيوانيّة ويمتاز كلّ من الآخر بفصله المختصّة به ٠

٣) : التمايز بالمنضمّات أي بالعوارض كتمايز زيد وعمر، فانهـما مشتركان في تمام الذات وإنما يمتازان بأمور خارجة عن ذاتهما مثل كون أحد هما طويلاً والآخر قصيراً ، أو سميناً ومهزولاً ، أو شابّاً وشيخاً ونحوهـا من العوارض المشخّصة ٠

فهذه الإمتيازات موجبة للكثرة الحقيقيّة، وأما التمايز بالنقـص والكمال الـذي تفطّن به الإشراقيّون فلا يستلزم الكثرة لأنما يكون بـه التفاوت هو بعينه يكون ما به الإشتراك، فالحمرة الشديدة مشتركة مـع الضعيفة منها في كونهما حمرة وتمتاز عنها بشدّة الإحمرار الذي واجـد له، ويكون الناقص فاقداً له، وهذه الشدّة أيضاً من سنخ الحمرة، فيكون

الإشتراك بينهما في الحمرة والإمتياز بينهما أيضاً بالحمرة، وبوجود شيء منه في الكل الذي مفقود في الناقص فالميز بين هذا الكامل والناقص ليس بتمام ذاتيهما بأن يكونا مهيّتين ولا بالفصول لأنهما ذاتان بسيطان ولا بالعوارض وإلا لكانا متواطيين بل بكمال من نفس الحقيقة ونقص كذلك فيكون تمايزهما بالكمال والنقص وبنحو التشكيك وذلك لأن الكلّي إن كان صدقه على أفراده على السواء كان متواطياً، وإن كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكليّ من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكليّ في ذلك البعض أكثر أو أشدّ منه في الآخر كان مشككاً، والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاصّ كذلك لأن وجود العلّة أولى بطبيعة الوجود من المعلول، والوجود في العلّة سابق على الوجود في المعلول وأشدّ عند بعضهم فيكون مشككاً، هذا.

وصدر المتألّهين وكذا الناظم (رحمهما الله تعالى) وافقوا الإشراقيين في التفاوت التشكيكي الذي هو بالنقص والكمال، لكن لمكان ذهابهم بأصالة الوجود جعلوا مورده الوجود والإشراقيّون جعلوا مورده المهيّة لذهابهم إلى أصالتها، فاغتنم.

((كلّ المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الأنحاء))

أشار في هذا البيت أن التشكيك في حقيقة الوجود ومصداقه لا في مفهومه، فانّ مفهومه وكذا ساير المفاهيم كمفهوم الحيوان والإنسان والشجر وغيره من قبيل الكليّ المقول بالتواطي لا المقول بالتشكيك، فانّ صدق المفاهيم المذكورة على مصاديقها على نحو التواطي، وليس بنحو

التشكيك على جميع أنحائه من الأوليّة والآخريّة والأولويّة والأشديّة والأضعفيّة والأزيديّة والأنقصيّة وغيرها ، وإليه أشار بقوله : ((على الأنحاء))

غرر

((في أنّ المعدوم ليس بشيئ وشرع في بعض أحكام العدم والمعدوم))

" "

((ما ليس موجوداً يكون ليسا
قد ساوق الشيء لدينا أيسا))
((وجعل المعتزلي الثبوت عم
من الوجود ومن النفي العدم))

وأشار في هذه الأبيات إلى الخلاف بين متكلّمي المعتزلة والحكماء في مسألتين :

الأولى : في إنقسام العدم إلى قسمين وعدمه ·

الثانية : أعميّة الثبوت من الوجود ، وأعميّة العدم من النفي ·

أما الأولى – قال المعتزلي – :

((انّ المعدوم (نيستي) ينقسم إلى قسمين : معدوم له نوع تقرّر وثبوت في عين عدمه ، ومعدوم ليس له تغرر وثبوت بوجه من الوجوه)) ·

ومغزى كلامهم أنه لو قلنا مثلاً : انّ الإنسان ذي الرأسين ليس بموجود يمكن تحليله بثوجين :

(الأول) : أن يقال : انّ الإنسان الكذائي ثابت ولكنّه ليس

بموجود .

(الثاني) : أن يقال : الإنسان الكذائي لا ثبوت له أصلاً ولو بمعنى التقرّر بل هو معدوم محض .

وأما الثانية ـ أنهم يعتقدون بالفرق بين الوجود والثبوت، فعلى معتقدهم يكون بين قولنا : زيد موجود ، وقولنا : زيد ثابت مثلاً ، وكذلك بين قولنا : زيد معدوم ، وزيد منفيّ فرقاً ظاهراً ، فعلى هذا يكون الثبوت عندهم أعمّ من الوجود ويكون العدم أعمّ من النفي ، فتكون النسبة بين الوجود والثبوت وكذا بين النفي والعدم بالعموم والخصوص المطلق .

وقال الحكماء بأنّ الوجود والثبوت لفظان مترادفان كما أن النفي والعدم مترادفان ، وليس لأحدهما معنى مغايراً لمعنى الآخر ، ولا فرق بين قولنا : زيد موجود أو ثابت، وكذا قولنا : زيد معدوم أو منفيّ في إفادة الجملة الأولى بكلا محموليه معنى الأيس أي (هستي) ، والثانية هكذا معنى الليس أي (نيستي) ، ومما ذكرنا يتّضح لك المراد في قوله : ((ما ليس ...)) الخ ، يعني : أن المهيّة التي ليست موجودة تكون ليساً صرفاً (نيستي محض) لا أنها تكون ثابتة قبل وجودها ، فالمعدوم ما ليس له تقرّر وثبوت بوجه من الوجوه ، خلافاً للمعتزلة ، حيث يقولون انّ المهيّة في حال العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه وأن الشيء أي المهيّة يساوق لدينا الأيسا ، لا أن المهيّة شيء والوجود شيء آخر ، وانّ الثبوت والوجود وكذا العدم والنفي كلّ فردين من هذين اللفظين مترادفين ، ومعناهما متساويين لا أن الثبوت أعمّ من الوجود

والعدم أعمّ من النفي .

قال العلاّمـــة (رحمه اللّه) في : ((كشف المراد)) :

((ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني مـــن الأشاعرة إلى أن ههنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتـة وسمّوها الحال ، وحدّوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجـود والعدم ، فيكون الثابت أعمّ من الموجود ، والمعدوم أعمّ من المنفي، وهذا المذهب باطل بالضرورة ، فانّ العقل قاض بأنه لا واسطـة بين الوجود والعدم ، وانّ الثبوت هو الوجود ، ومرادف لـه وانّ العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هـــذه القضيّة ، فلا يجوز الإستدلال عليها)) إنتهى .

والذي دعاهم إلى القول بثبوت المعدومات على ما أفـــاده المصنّف أمران :

(أحدهما) : تصحيح الإمكان للمهيّات ، فانّ سلب ضرورتـــي الوجود والعدم في حال الوجود عن المهيّة غير صحيح لأنها في حـال الوجود محفوفة بالضرورتين ، فلابدّ من أن تكون المهيّة ثابتة قبل الوجـود حتى يصحّ الإمكان ، وهو وهم ، إذ يكفي فيه سلب الضرورتين عن مرتبـة ذاتها عند العقل ، وإنفكاكها عن الوجود مرتبة عنده ، نعم المصحح .

(وثانيهما) : تصحيح علم الواجب تعالى بالأشياء قبل وجوداتها فانه على القول بثبوت المعدومات تكون الثابتات الأزليّة ملاك علمـــه تعالى بالأشياء ، وهذا الوجه أيضاً وهم محض ، وقد حققنا العلم الأزلـي

بالأشياء قبل وجوداتها بما لا مزيد عليه في مبحث العلم من الإلٰهيّات.

((في النفي والثبوت ينفي وسطـــا
وقولهم بالحال كان شططـــــا))

((بصفة الموجـــود لا موجـــودة
كانت ولا معـــدومة محـــدودة))

((نفيُ ثبوتُ معهمـــا مـــرادفـة
وشبهـات خصمنـا مزيّـــــفة))

أشار في البيت الأول إلى خلاف آخر لبعض المعتزلة، حيـــث قال بتحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم وسمّاها حالاً، وأطلـــق عليها الثابت، قال بنفي الواسطة بين الثابت والمنفى كما قال بالواسطة بينهما المعتزليّ الآخر، وإلى هذا أشار بقوله: ((في النفي والثبـــوت ينفي)) أي المعتزلي وسطاً، ويقول بالحال أي الواسطة بين الوجـــود والعدم، وهذا شطط أي عدول عن الحق، وأشار في البيت الثانـــي إلى المقصود من لفظ الحال عندهم، وقال: الحال صفة لموجود ونفـس هذه الصفة ليست بموجودة ولا معدومة كالعالميّة المنتزعة من العالـــم والقادريّة المنتزعة من القادر، وهذه الصفة هو المعنى الإنتزاعيّ القائـــم بالغير، فمثل البياض أو السواد ليس حالاً عندهم، بل هو إما موجـود أو معدوم.

فكيف كان، مقصوده انّ الصفة والحال بتعبير آخر محدودة ومعرّفة عندهم بصفة كذا وكذا كما مرّ.

وأشار في البيت الثالث إلى أن النفي والثبوت مترادفان مع العدم والوجود وأن شبهات الخصم مردودة.

أقول: قد أورد الخصم شبهات في ثبوت المعدوم وإثبات الحال ونحن نذكر بعضها حذراً من الإطناب:

(الأول): انّ مقتضى القاعدة الكليّة انّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه أنه لا يمكن أن يكون المعدوم المطلق موضوعاً لحكم كيف وفي نفس هذه القضيّة((المعدوم المطلق لا يخبر عنه)) جعل المعدوم المطلق موضوعاً وأخبر عنه، فعلى هذا لابدّ أن يكون في نفس الأمر شيء يخبر عنده.

وبعبارة أخرى: وجه الإخبار عن المعدوم المطلق من أجل أن له ثبوت ولو لم يكن له وجود فالمعدوم المطلق ليس بمعنى: ليس بثابت، بل بمعنى: ليس بموجود.

والجواب: انّ الموضوع ((المعدوم المطلق)) موجود في الذهن، فباعتبار وجوده الذهنيّ يخبر عنه.

(والثاني): انّ الكليّ الذي له جزئيّات في الخارج لا موجود ولا معدوم، لأنه لو كان موجوداً لكان موجوداً في الخارج، ولو كان موجوداً في الخارج لكان جزئيّاً، وقد فرضناه كليّاً، ولأنه لو كان معدوماً لما صدق على أفراده وجزئيّاته، وقد فرضناه صادقاً عليها، فلابدّ أن يقال: ليس بموجود ولا معدوم.

والجواب: انّ الكليّ الطبيعيّ لا يأبى عن التشخّص، فان نفس

الطبيعة التي يعرضها الكليّة في عالم الذهن.

(والثالث): انّ الوجود ليس بموجود ولا معدوم، لأنه لو كان موجوداً لكان بوجود، فيزيد وجوده عليه، فننقل الكلام إلى الوجود الثاني أنه لو كان موجوداً لكان بوجود، وهكذا يذهب إلى غير النهاية. وأما أنه ليس بمعدوم لأنه لو كان معدوماً لأتصف بنقيضه، وهذا باطل،، فلا يكون الوجود موجوداً ولا معدوماً بل يكون وسطاً بين الموجود والمعدوم.

والجواب عن أول شقيّ الإشكال: انّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر زايد عليه، كما أن غيره موجود بوجوده زائد عليه.

وأما الجواب عن ثاني الشقّين: أنه معدوم، بمعنى: أنه ليس بذي وجود، وتوضيحه: انّ المستحيل إنما هو إتصاف شيء بالوجود والعدم بأن يكون شيء واحد مجمعاً للوجود والعدم معاً، أو إتصاف الوجود بالعدم وبالعكس أو حمل أحدهما على الآخر مواطياً بأن يقال: الوجود عدم، والعدم وجود، وأما كون الوجود معدوماً بمعنى: أنه مرتفع عنه الوجود فليس بمستحيل.

(والرابع): انّ جنس المهيّات الحقيقة العرضيّة كلونيّة السواد ليس بمعدوم، وإلا لتقوّم الموجود بالعدم، ولا بموجود وإلا لزم قيام العرض بالعرض.

والجواب عن الأول: انّ الأعراض بسائط خارجيّة، وليس في

الخارج مركّباً من شيء وشيء ((مادّة وصورة)) حتى يكون شيء منه مأخذ إنتزاع جنسه الذي هو اللون ، وشيء منه منشأ أخذ فصله الذي هو القابض للبصر ، بل هذه الحقيقة من حيث تلك الحقيقة من دون تقطيعها بشيء وشيء بل من حيث نفسها البسيطة منشأ أخذ الجنس والفصل، فيكون بتمامها مأخذ لإنتزاعهما ، لا أن جنسها يؤخذ من شيء وفصلها من شيء ، فلا تقوّم فيها في الخارج لكونها بسائط لا أجزاء لها حتى يحتاج بعض في التقوّم إلى بعض ، فاذا كانت اللونيّة معدومة في الخارج لم يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم لأن مهيّة العرض في الخارج وجود واحد بسيط ولكنّ العقل يحللها بالتحليل العقلي إلى الجنس والفصل ، وتكون ذاتها البسيطة بنفسها مأخذاً للجنس والفصل معاً، وأما في المركّبات الخارجيّة يتقوّم الأجزاء بعضها ببعض ويكون جزء منها مأخذاً للجنس وجزء آخر مأخذاً للفصل عند تحليل العقل ، ولو فرضنا فيها أحد الجزئين معدوماً يلزم تقوّم الجزء الآخر الموجود بالمعدوم ، وليس كذلك إذا كانت المهيّة الخارجية بسيطة كما سمعت.

والجواب عن الثاني : جواز قيام العرض بالعرض كما ذهب إليه الحكماء كقيام السرعة والبطء بالحركة وبتوسّطها يحلاّن في الجسم وكقيام الإستدارة والإنحناء والإستقامة بالخطّ الحالّ في السطح .

وأما دليل المتكلّمين القائلين بعدم جواز قيام العرض بالعرض بأن بين الموضوع والعرض مباينة ، ووجه المباينة بأن الموضوع هو المحل المتقوّم بنفسه ، والعرض لا يكون متقوّماً بنفسه ، فيكون بينهما المباينة ، ومباينة الموضوع والعرض توجب إستحالة قيام العرض بالعرض ضرورة

إستلزام كون العرض الذي محلّ لعرض آخر عرضاً وموضوعاً ، وهو لا يجتمع مع مباينتهما ، وفيه ما لا يخفى ، فانّ مباينة الموضوع للعرض ليس بمعنى نفي قيام العرض بالعرض ، بل الظاهر منه هو إثبات المباينة بين كل عرض مع معروضه ، ومن المعلوم انّ العرض القائم بعرض مباين مع معروضه لأنه عرض وذلك معروض ، ومعنى كون الموضوع متقوّماً بنفسه في مقام الفرق بينه وبين المحل هو أن لا يكون مفتقراً إلى الحالّ فيه ((كاحتياج المادّة في تشخّصها إلى الصورة)) لا أن يكون مفتقراً بشيء أصلاً ، ولا منافات بين أن يكون العرض الذي هو محلّ لعرض آخر غير مفتقر إلى العرض الحالّ فيه فيكون حينئذٍ موضوعاً بالنسبة إليه وبين أن يكون هو في نفسه عرضاً مفتقراً إلى محلّه الذي هو يحلّ فيه ، كما ذكره في الشوارق مع تفصيل ، من أراد فليراجع .

غُرر في عدم التمايز والعليّة في الأعدام

((لا ميز في الأعدام من حيث العدم
وهو لها إذن بوهم ترتسم))
((كذاك في الأعدام لا علّيّة
وإن بها فاهوا فتعريبيّة))

أقول : أشار في البيت الأول من النظم إلى الخلاف الواقع بين الحكماء والمتكلّمين في كون الأعدام كالوجودات قابلة للتمايز أو لا .

وتفصيله : أنه منع قوم من تمايزها ، كما عليه صدر المتألّهين والناظم (رحمهما الله تعالى) بناءاً على أن التمييز إنما يكون للثابت

خارجاً ، وذهب العلاّمة الطوسي تبعاً لكثير من الحكماء بكونها متمايزة فقال :

((وقد يتمايز الأعدام ، ولهذا أستند عدم المعلول إلى عدم العلّة ، لا غير ، ونافى عدم الشرط وجود المشروط ، وصحّح عدم الضدّ وجود الآخر ، بخلاف باقي الأعدام)) .

ويمكن توجيه كلام الطوسي بما يرجع إلى كلام الباقي فيتّحد مسلكهما بقرينة كلمة : ((قد)) في قوله : ((وقد يتمايز الأعدام)) لأن التعبير بكلمة : ((قد)) ينافي ذلك ، إذ لو كانت متمايزة بذاتها لكانت كذلك دائماً ، والتعبير بـ : ((قد)) يشعر بأنه قد لا يتمايز ، وهو إشارة إلى أن تمايزها ليست بحسب ذاتها ، بل بحسب الوجودات ، فالأعدام إن أخذت مضافة إلى الوجودات تتمايز ، وإن أخذت بما هي أعدام فلا تتمايز ، فيؤول كلامه حينئذٍ إلى ما عليه الناظم (رحمه الله) ، فيكون المقصود من البيت : لا تمايز بين الأعدام بما هي أعدام ، ولكنّ التمايز يحصل لها بحسب إرتسامها في قوّة الواهمة باعتبار الإضافة إلى الملكات فيتصوّر ملكات متمايزة كبياض هذا القرطاس وسواد هذا الفحم وحمرة هذا الورد مثلاً فتضيف إليها مفهوم العدم فيتصوّر عدم البياض وعدم السواد وعدم الحمرة لهذه الوجودات ، فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام ، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم .

وأشار في النظم الثاني أنه كما لا يكون في الأعدام ميز فكذلك لا يكون فيها العليّة ، بمعنى : انّ العدم لا يكون علّة لوجود ولا لعدم آخر وإن تفوّهوا بأن عدم العلّة علّة لعدم المعلول فانه على سبيل التقريب

والمجاز، فانّ الحكم بعليّة عدم لعدم آخر من جهة تشبّههما بالملكات فاذا قيل: عدم المطر علّة لساميّة الهواء، فالمراد منه أولاً انّ وجود المطر الذي هو علّة لوجود لطافة الهواء لم يتحقق في الخارج بنحو يكون القيد قيداً للمنفى لا للنفي، ثم نفرض بالمسامحة للعدم وجوداً باعتبار إضافته إلى الأمر الوجوديّ، ونحكم عليه بمسامحة أخرى بالعليّة لعدم آخر، وهذا هو المراد في قوله: ((فتقريبيّة)) أي قول على سبيل المجاز.

غرر في أنّ المعدوم لا يُعاد بعينه

((إعادة المعدوم مما امتنعا وبعضهم فيه الضرورة ادّعا))

اعلم انّ اعادة المعدوم مع جميع مشخّصاته وعوارضه مما إمتنع عند الحكماء، وبعضهم كالشيخ الرئيس إدّعى الضرورة فيه، وقال:

((إذا كان المراد اعادة المعدوم بعينه بجميع لوازمه وعوارضه حتى زمانه ومرتبته فلا ريب في إمتناعها)).

وذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازه بزعم إناطة إثبات المعاد الجسماني الثابت في الشرايع الحقّة عليه، ولكنّ المعاد الجسماني ثابت على القول بالإمتناع أيضاً، ولا تنوط إثباته على جواز الاعادة كما يأتي في مبحث المعاد.

وكيف كان الذين قالوا بنظريّة المطلوب إستدلّوا عليه بوجوه منها: ما أشار إليه بقوله (رحمه الله):

((فانه على جوازها حتم في الشخص تجويز تخلل العدم))

أشار في هذا البيت إلى الوجه الأول من الأدلّة، وهو أنه لو جوّزنا اعادة المعدوم يلزم جواز فصل العدم بين الشيء ونفسه، وهو بديهيّ البطلان لأنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بالزمان.

وبعبارة واضحة: إنعدام الشيء في الزمان الثاني هو بطلان شيئيّة وجوده وشيئيّة مهيّته، فاذا وجد في الزمان الثالث بشخصه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ويلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، كما قلنا.

((وجاز أن يوجد ما يماثله مستأنفاً وسلب ميز يبطله))

هذا بيان الوجه الثاني من الأدلّة وغرضه انّ إيجاد مماثل الشيء غير جائز عندهم، فلو جاز اعادة المعدوم بعينة كما يقولون لجاز إيجاد مثله إبتداءاً أيضاً لأن حكم الأمثال في ما يجوز وفيما لا يجوز واحد ولكن عدم الإمتياز بين المثلين يبطل أن يوجد مثل المعدوم إبتداءاً وذلك لأن المفروض إشتراكهما في المهيّة وجميع العوارض، فلو لم يكن أحدهما أولى بأن يكون معاداً لشيء من كونه حادثاً آخر مماثلاً لهذا الشيء، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو كل واحد حادثاً جديداً، فبطلان إيجاد المماثل يستلزم بطلان جواز اعادة المعدوم بالتقرير المذكور.

((والعود عاد عين الإبتداء وليس بالغاً إلى انتهاء))

هذا هو الوجه الثالث من أدلّة إمتناع اعادة المعدوم وهو أن القول بجواز اعادة المعدوم يوجب كون المعاد هو المبتدأ وهو محال

لا ستلزام الإنقلاب والخلف ، بيان الملازمة : انّ اعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً ، وفي جميع الخصوصيّات المشخّصة حتى الزمان فيصير المعاد عين المبتدأ وهو الإنقلاب، ويكون ما فرضناه معاداً مبتدأ وهو الخلف وبه أشار في قوله : ((والعود ٠٠)) الخ ،وأشار في قوله : ((وليس بالغاً ٠٠)) الخ إلى الوجه الرابع من الأدلّة وهو أنه لو جاز اعادة المعدوم لم يكن عدد العود بالغاً إلى إنتهائه أي حدّاً معيّناً يقف عليه، بل يذهب إلى غير النهاية، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له، إذ تخصيص أحدهما بالوقوع تخصيص بلا مخصص ، وكذا لا يكون عدد المعاد بالغاً إلى إنتهاء لأن اعادة ذات شخص مستلزم لاعادة جميع ما يتوقّف عليه من عللها وشرائطها ومعدّاتها وردّ معدّاتها وهكذا حتى يعود الإستعدادات بجملتها والأدوار الفلكيّة من مسير شمسها وقمرها وأوضاع كواكبها وغير ذلك من التوالي الباطلة بالضرورة٠

((ما ضرّ إلا الجسم غبّ ما فنى
هو المعاد في المعاد قولنا))

يعني : لا يضرّ عود الجسم((البدن الدنياوي)) بعد فنائه في يوم المعاد قولنا بامتناع اعادة المعدوم غرضه في هذا البيت الإشارة إلى نفي المنافات بين ثبوت المعاد بعين هذا البدن العنصري على ما نطق به الشرع القويم وبين إمتناع اعادة المعدوم لأن الموت نوع إستكمال لا إنعدام وزوال ، ومنه يظهر بطلان ما ذهب إليه بعض المتكلّمين من جواز اعادة المعدوم لزعمهم أن المعاد من قبيل اعادة

المعدوم.

((وإمتناعها لأمر لازم ومعنى الإمكان خلاف الجازم))
((في مثل ذر في بقعة الإمكان
ما لم يذره قائم البرهان))

أشار في هذين البيتين إلى جواب دليلين للقائلين بالجواز:
أحدهما: برهانيّ، والآخر: إقناعيّ، وتقرير دليلهم:
(الأول): أنه لو إمتنعت الاعادة إما لماهيّة المعدوم أو لازمها فيلزم أن لا يوجد إبتداءاً لأن الخصوصيّة المانعة من الذات ولازمه تكون مع المعدوم في جميع الحالات من الإبتداء والإنتهاء وغيرهما ولا تختصّ بحال العود، إذ به يخرج ما فرضناه ذاتيّاً، أو لازم الذات عن الذاتيّة ولازمها ويكون أمراً عرضيّاً، وإما لعارض مفارق، ويزول الإمتناع بزواله، وتقرير الجواب انّ الإمتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويّته، أو لمهيّة المعدوم بعد الوجود كما في الشوارق لا لماهيّته كما هو ظاهر دليلهم

وأما تقرير دليلهم:
(الثاني): أن الأصل في كل أمر لا دليل على إمتناعه أو وجوبه هو الإمكان لقولهم: كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان.

والجواب: انّ الأصل دليل حيث لا دليل ومع الأدلّة الدالّة على الإمتناع لا يصحّ التمسّك بالأصل، قال المصنّف في الشرح وحاشيته: ((ومعنى ما قاله الحكماء ذره في بقعة الإمكان أي بقعه الإحتمال العقلي لا أنه يعتقد إمكانه الذاتي، مثلاً: إذا سمعت أن هٰهنا موجود

لا في داخل العالم ولا في خارجه، وليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج فاسجح ولا تنكره ذر وقوعه في بقعة الإمكان أي الإحتمال لا الإمكان الذاتي وإلا فأنكرته لأنه الوجوب الذاتي)) إنتهى كلامه.

غُرر في دَفع شُبهة المعدُوم المطلق

((لعقلنا إقتدار أن تصوّرا عدمه وغيره ويخبرا))
((النفي مطلق بلا إخبارِ وبامتناع عن شريك الباري))
((وثابت في الذهن واللا ثابت
فيه عن الشيء بلا تهافت))

أشار في هذه الأبيات إلى شبهة أوردوها على المعدوم المطلق وجوابها وتقريرها أنه إذا قلنا: انّ المعدوم لا يصحّ الحكم عليه بصحّة الاعادة لأن المعدوم لا يبقى له هويّة ولا يتميّز عن غيره، فلا يصحّ أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام، فلا يمكن الحكم عليه بصحّة العود، فهذا لا يناقض القول بالحكم عليه بامتناع العود، فانه حكم ((ما)).

وتقرير الجواب: انّ الحكم يستدعي التصوير العقلي والحضور الذهني لا الوجود الخارجي، فالمعدوم المطلق من حيث هو عدم لا يحكم عليه، ومن حيث انه يتقرر في العقل أو الوهم فهو موجود ويحكم عليه، وهذا معنى قوله: ((لعقلنا ..)) الخ، يعني: انّ العقل يقتدر على تصوّر عدم نفسه، ويتّصف بالوجود والعدم، أما إتصافه بالوجود فلأنه موجود حقيقة لأنه متصوّر لعدم نفسه، والتصوّر لا يتحقق من

المعدوم ، وأما بالعدم فلأنه تصوّر عدمه وتصوّر عدمه مستلزم لإتصافه بالعدم في عالم التصوّر ، وهكذا يقتدر أن يخبر عن نفي مطلق وعدم محض بلا إخبار ، فيقول : المعدوم المطلق لا يخبر عنه ، فانّ هذا إخبار عنه بلا إخبار ، وأن يخبر بامتناع عن شريك الباري ، فيقول : ((شريك الباري ممتنع)) فليس الإخبار فيهما إلا عن ناحية التصوير العقلي والحضور الذهني ، وكذا يقتدر أن يخبر عن الشيء بأنه إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه .

فظهر مما ذكرنا أنه لا تناقض ولا تهافت بين كون شيء معدوماً أو ممتنعاً وبين الإخبار عنه أو الحكم عليه بالإمكان أو الإمتناع ، وإلى عدم التناقض في هذه كلّها أشار بقوله : ((بلا تهافت)) .

((فما بحمل الأولى شريك حق عدّ بحمل شايع مما خلق))
((وعدما قس أنه ذاتاً عدم لكن ثبوت حيث بالذهن أرتسم))

قوله : ((فما بحمل)) بيان لعدم التهافت لأن إختلاف الحمل يرفع التناقض والتهافت ، فشريك الباري مفهوم كليّ ممتنع الأفراد بحسب الحمل الأولي ، وممكن مخلوق للباري موجود بالحمل الشايع بحسب التصوّر العقلي ، وكذا العدم في حدّ نفسه عدم بالحمل الأولي وثبوت ووجود بالحمل الشايع بارتسامه في الذهن .

قال في الشرح :

((وممن لا حظّ له في النظريّات يقول : شريك الباري لا يتصوّر وفرض المحال محال ، فيقال له ولأمثاله : هذا من باب إختلاط

المفهوم بالمصداق عليكم)) .

غُرَرٌ في بَيان مَناط الصّدق في القضيّة

((الحكم إن في خارجيّة صدق مثل الحقيقيّة للعين انطبق))
((وحقّه من نسبة حكميّة طبق لنفس الأمر في الذهنيّة))

غرضه بيان مناط الصدق والكذب في القضايا ، ولعل وجه ذكره في عداد الأمور العامّة وفي الفريدة التي يذكر فيها أحكام الوجود هو كونه من أحكام النسبة بين الموضوع والمحمول ، والنسبة من سنخ الوجود وهو الوجود الرابط والوجود المطلق من الأمور العامّة ، لكنّ المصنّف في الحاشية ألحق المسألة بمباحث العدم ، وقال :

((تعقيب مباحث العدم به باعتبار أن النسبة معدومة في الخارج ولو في القضيّة الخارجيّة ، وإنما خارجيّة النسبة بمعنى انّ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها)) .

توضيح البحث يستدعي بيان مقدّمة وهي :

انّ القوم أناطوا صدق الخبر وكذبه في قولهم : الخبر قول يحتمل الصدق والكذب مثلاً بمطابقته للواقع وعدمه ، وظاهر كلامهم أنهم أرادوا بمطابقة الواقع إنطباق القضيّة على الخارج بمعنى أنه لو طابق مدلول القضيّة مع الخارج فالقضيّة صادقة وإن لم يطابق فكاذبة ، فما أشكل عليهم بكثير من القضايا التي لا ريب في صدقها وصحتها مع أنها لا تطابق الخارج كالقضايا التي تستعمل في علم المنطق كقولنا : الإنسان كلّيّ

فانّ هذه القضيّة ونظائرها مثل الكليّ متواط مشكك أو العرض إما لازم أو مفارق لا يطابق الخارج لأن الكليّة وأمثالها لا يكون في الخارج ومع ذلك كلّ هذه صادقة محكومة بالصحّة، وهكذا الأمر في القضايا الحقيقيّة المستعملة في العلوم نحو: كل جسم متحيّز المستعمل في مسائل العلم الطبيعي أو في السائمة زكاة المستعملة في مسائل علم الفقه، فالحمل فيها لا يختصّ بالموضوعات الموجودة في الخارج بل تعمّ الأفراد المحققة والمقدّرة منها عموماً، ولا شكّ انّ هذه القضايا صادقة ومع صدقها لا يمكن أن يقال: انها مطابقة للواقع بمعنى الخارج، فانّ القضايا المنطبقة لا تطابق الخارج بوجه من الوجوه، وأما القضايا الحقيقيّة فلها مفاهيم أوسع مما في الخارج، فلازم ما أشكلوا أن هذا التعريف للصدق تعريف سطحي غير جامع لا يوافق القضايا المنطقية والحقيقيّة المستعملة في العلوم.

وتقرير جواب الإشكال ملخّصاً:

انّ صدق القضيّة منوط بمطابقته للواقع، ولكنّ الواقع ليس محدوداً بالوجود العيني والخارجي حتى إذا لم تكن القضيّة مطابقة للعين تكون كاذبة، بل المناط في صدق القضيّة عبارة عن مطابقتها لما يحكي عنها، إن خارجاً فخارج، وإن ذهنيّاً فذهن، وإن كان نفس الأمر فهو.

وبعبارة واضحة: قد تحكي القضيّة عن واقعيّة خارجيّة كزيد قائم، ففي هذه الصورة صدقها عبارة عن مطابقتها للخارج، فقد تحكي عن مرتبة ذات الشيء كقولنا: النار حارّة، ففي هذه القضيّة تكون حكاية

الحرارة للنار في مرتبة ذاتـــه ، بحيث لو كان موجوداً كان له صفة الحرارة فصدق مثل هذه القضيّة منوط بكون الماهيّة في مرتبة ذاتها واجدة لهذه الشأنيّة والخصوصيّة ، يعنى : انّ الحكم في القضيّة الخارجيّة ينوط صدقه كالقضيّة الحقيقيّة بما إذا كان الحكم منطبـــقاً لما في الخارج ، وأما فـــي القضيّة الذهنيّة لو طابق الحكم بما في نفس الأمر تكون القضيّة صادقة ، وقد تحكي القضيّة من حقيقة ذهنيّة للشيء ككليّة الإنسان ، فصدقها منـــوط بكون هذا الشيء متصفاً بهذه الخصوصيّة في الذهن .

فتلخّص : انّ المناط في صدق القضايا الخارجية بمطابقتهـــا للخارج ، وفي الذهنيّة للذهن ، وفي النفس الأمريّة بها ، وبهذا المطلب أشار الناظم في قوله : ((الحكم ..)) الخ ، وتقريره انّ صدقه في القضـــيّة الخارجيّة والحقيقيّة بانطباقها على الخارج ، وفي القضيّة الذهنيّـــة بمطابقة نسبتها لما في نفس الأمر ، وهذا البيان يخالف لما قلنا ، ومـــا ذكره (رحمه اللّه) في منظومة المنطق من أن مناط صدق القضايا يختـــلف بحسب إختلاف القضايا من الخارجيّة والذهنيّة والحقيقيّة ويكون منـــاط الصدق على ثلاثة أنحاء .

ووجه عدوله عمّا قاله في المنطق وتحقيقه لعلّه من جهة توهّـــم مناط الـــصدق بمطابقة القضيّة للخارج أو لما في نفس الأمر ، وعـــدم اعتبار مطابقة الذهن من جهة توهّمه أنه لو قيل بأن مناط الصدق فـــي القضايا الذهنيّة مطابقتها للوجود الذهنيّ يلزم أن تكون القضايا الكاذبـة بأجمعها صادقة لأن كل قضيّة كاذبة تنطبق على الذهن بما له من التصوّر الذهني لأن كل قضيّة صادقيّة أو كاذبيّة يتصوّر لها الوجود الذهنـــي

ولكن هذا التوهّم منه في غير موقعه ، لأنه فرق بين أن يكون إتصاف الموضوع في الذهن بالنسبة إلى الصفة التي تحمل عليها إتصافاً واقعيّاً حقيقيّاً كقولنا : الإنسان حيوان ناطق ، وبين أن يكون الموضوع أجنبيّاً عن هذه الصفة ، ويكون إتصافه بها إتصافاً تصوّريّاً محضاً كقولنا : الأربعة فرد ، فالقضايا الذهنيّة صدقها منوط بمطابقتها للذهن بقيد كون الصفة التي يحمل عليها في الذهن من الأوصاف الواقعيّة للموضوع للأوصاف الجعليّة بجعل النفس على سبيل الكذب .

((بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ
وعالم الأمر وذا عقل يعدّ))

يعني انّ نفس الأمر عرّف بذات الشيء ، وأن معنى نفس الأمر معنى في حدّ ذاته ، وعرّف أيضاً بأنه عالم الأمر ، وهو عبارة عن العقل الكليّ المجرّد ، والمقصود من نفس الأمر بالمعنى الأول أن يكون للشيء في حدّ نفسه واقعيّة لا أن يكون مجرّد فرض لا واقعيّة له كالإنسان جماد ، بل يكون له واقع في مرتبة ذاته ومرتبة الوجودين الخارجي والذهني .

وتفصيل هذا الإجمال :

انّ في قولنا : الإنسان حيوان حالات :

(أحدها) : باعتبار حيوانيّة الإنسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض فارض ، بل من حيث نفسه ، ولو لم يكن فارض .

(وثانيها) : باعتبار حيوانيّته من حيث كونها متصوّرة وموجودة في

الذهن متعلّقة للاذعان ، فصدق تلك النسبة على مذهب المصنّف باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأولى في مقابل : الإنسان جماد ، حيث انّ النسبة فيه ممحّض بفرض الفارض، ومع قطع النظر عن فرضه لا واقعيّة لها أصلاً .

(وثالثها) : باعتبار حيوانيّته من حيث كونها موجودة في الخارج تترتّب عليها آثارها ، وصدق تلك النسبة باعتبار مطابقتها مع الخارج فنفس الأمر يشمل جميع المراتب الثلاثة .

وأما المقصود من نفس الأمر بمعناه الثاني أعني عالم الأمر وهو العقل الفعّال الذي جميع حقائق الأشياء فيه مرتسمة ، وإذا كانت جميع الحقائق فيه فمطابقة القضيّة الفلانيّة لنفس الأمر باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التي في ذلك العقل الكليّ الذي هو كمرآة فيها جميع الصور لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين .

وقال فيها :

((وبوجه نفس الأمر علم اللّه السابق الفعليّ التفصيليّ البسيط المبسوط المحيط بكل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء)) إنتهى .

((من خارج أعـمّ إذ للذهن عـــمّ
كما من الذهنيّ من وجه أعـــمّ))
إذ في صوادق القضايا صدقـــــا
وفي كواذب وحـــــقّ فرقـــــا))

أشار في هذين البيتين إلى بيان النسبة بين الأمور الثلاثة أعني نفس الأمر والخارج والذهن، وقال: نفس الأمر أعمّ من الخارج إذ هو يعمّ الذهن أيضاً، فكلّما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غـــير عكس على سبيل العامّ والخاص المطلق، كما أن النسبة بيـــن نفس الأمر والذهني عموم وخصوص من وجه لإجتماعهما في مادّة كما في القضايا الصادقة، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، فانه قد إجتمع فيه نفس الأمـــر والذهني، وافتراقهما في مادّتين:

(الأولى): في الكواذب من القضايا، مثل: الكل أصغر مـــن الجزء، ففيه يتحقق الذهنيّ دون النفس الأمريّ.

(الثانية): في الحق تعالى شأنه، فانه يصدق عليه النفـــس الأمري لا الذهني لكونه خارجيّاً صرفاً لا يحيط به عقل ولا وهم.

غُرَرٌ في الجعل

((للربط والنفسيّ الوجود إذ قسم
فالجعل للتأليف والبسيط عم))

((في عرضيّ قد بدا مفارقا
لا غير بالجعل المؤلّف انطقا))

يعني : لمّا كان الوجود منقسماً إلى الرابط والنفسيّ فالجعل أيضاً عمّ وانقسم إلى الجعل التأليفي والجعل البسيط، وفي العرض المفارق لا غير إنطقن بصحّة الجعل المؤلّف .

وتوضيح المراد يتوقّف على بيان أمور :

(الأول) : انّ المراد من الوجود النفسي أو الوجود الرابط عبارة عن الوجود المطلق، والوجود المقيّد ، بتعبير آخر : فالوجود النفسي هو الوجود المطلق والمقصود منه اعتبار أصل وجود الشيء كما في قولنا : الإنسان موجود ، فانّ الملحوظ في هذا المثال عبارة عن موجوديّة الإنسان ، فالموضوع طبيعة الإنسان مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ، والمحمول هو الوجود ، يعني : انّ الإنسان موجود وليس بمعدوم بمفادّ ((كان التامّة)) ، والوجود الرابط هو الوجود المقيّد ، والمقصود منه اعتبار وجود شيء لشيء موجود كما في قولنا : الإنسان كاتب، فانّ الملحوظ فيه ليس اعتبار أصل الوجود للانسان ، بل الملحوظ اعتبار وجود الكتابة له ، فالموضوع في هذه القضيّة هو الإنسان المفروغ الوجود ، والمحمول هو الكاتب، والوجود رابط بينهما ، يعني : انّ الإنسان

موجود كاتباً ، فالوجود في القسم الأول معنى إسميّ ، وفي القسم الثاني معنى حرفيّ .

(الثاني) : المراد من الجعل هو اعطاء الوجود من العلّة لمعلوله ، وبتعبير آخر : الجعل هو العليّة ، فالجعل البسيط ما كان متعلّقه الوجود النفسي ، بمعنى : إعطاء الوجود لماهيّة ليس في حدّ ذاتها موجوداً ، كما في مثال : الإنسان موجود ، والجعل المؤلّف ما كان متعلّقه الوجود الرابط ، بمعنى : إعطاء صفة لشيء موجود في نفسه وفاقد لصفته ، كما في قولنا : الإنسان ضاحك .

وبعبارة واضحة : فالأول جعل الشيء وإفاضته نفس الشيء ، والثاني جعل الشيء شيئاً ، فالأول الجعل المتعدّي لواحد ، والثاني الجعل المتعدّي لاثنين ، وإلى إجمال ما ذكرنا أشار في البيت الأول وقال :

للربط والنفسيّ الوجود إذ قسم
فالجعل للتأليف والبسيط عم

(الثالث) : قد ثبت في محلّه انّ مناط حاجة الأثر إلى المؤثّر والمعلول إلى العلّة هو الإمكان والوجوب والإمتناع مناط الغناء وعدم الحاجة ، فعلى هذا فالجعل البسيط الذي هو عبارة عن جعل الوجود في نفسه لا يتحقق إلا في مورد الممكن ، أي الشيء الذي يكون ممكن الوجود في نفسه كالإنسان وساير موجودات هذا العالم ، وأما الشيء الذي يجب وجوده في نفسه بنحو يستحيل عليه العدم كواجب الوجود أو الشيء الذي يمتنع وجوده في نفسه كشريك الباري فلا يتحقق

في مورد هما الجعل لأن ثبوت الوجود على الشيء الأول وإمتناعه على الثاني ضروريّ، فيختصّ الجعل والعليّة بمورد لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريّاً وهو الممكن الذي يستوي بالنسبة إليه الوجود والعدم، وترجيح أحد الأمرين على الآخر يحتاج إلى مرجّح وهو الجعل أو العليّة.

وبتعبير آخر: وكذلك الأمر في مورد الجعل التأليفي، فانه لو كان ثبوت صفة لشيء ضروريّاً كالزوجيّة للأربعة مثلاً لا يتحقق في مورده جعل مؤلّف لأن هذه النسبة ضروريّ الثبوت، وأما إذا كان نسبة شيء إلى وجود صفة وعدمها على السواء ويكون من قبيل العرض المفارق ففي هذه الصورة ثبوت هذه الصفة لهذا الشيء يحتاج إلى جعل وعلّة.

فالمدار في صحّة الجعل هو كون المجعول من النسب العرضيّة المفارقة، لا من النسب الضرورية كالنسبة الحاصلة بين الشيء وذاتيّاته وعوارضه اللازمة، فانّ ثبوتها للشيء ضروريّ من دون حاجة إلى الجعل،، ولذا قال الشيخ:

((ما جعل الله المشمش مشمشاً، ولكن أوجده))

وإلى هذا الأمر الثالث أشار بقوله: ((في عرضيّ قد بدا مفارقاً لا غير...)) إلخ.

((في كون ماهـيّة أو وجود أو
صيرورة مجعولاً أقـوالاً رووا))
((وعزى الأول للاشـــــــراقي
وقد مشـى المشّاء نحو الباقـي))

يعني : في مجعوليّة الماهيّة أو الوجود أو الإتصاف رووا أقـــوالاً ونسب الأول ، أي مجعوليّة الماهيّة للاشراقيين ، وذهب المشّاؤون إلـى الباقي (أي مجعوليّة الوجود أو الإتصاف) .

أقول : أشار الناظم (رحمه اللّه) في نظمه إلى إختلاف الأقوال فيما يتعلّق به جعل الجاعل وإفاضة المفيض هل هو الماهيّة أو الوجـــود أ و الإتصاف ؟ أي إتصاف الماهيّة بالوجود .

وتوضيحه : إنا إذا فرضنا علّة خاصّة أوجد معلولاً خاصّاً لا يكون في الخارج إلا شيء واحد ، لأن المفروض أن العلّة لم يتولّد منها إلا واحد خارجي ، ولكن إذا لاحظنا هذا الواحد المعلول باللحاظ الذهنـــي يحصل لنا منه تصوّرين :

أحدهما : بالنسبة إلى مهيّة التي تميّزه من سائر الأشياء ، وبهـذا الإمتياز الذاتي يسمّى كل شيء باسم خاص .

ثانيهما : بالنسبة إلى وجوده ، وهو أن هذا الشيء قد برز إلـى الوجود وكان موجوداً ، كما إذا فرضنا أن الغيم علّة المطر ، فالمطـــر الحاصل من الغيم في الخارج شيء واحد ، ولكنّ العقل يلاحظ منـــه أمرين :

أمر به يمتاز المطر عن الحجر أو أيّ شيء آخر، وهو لحاظ ذاته.
وأمر آخر به صار المطر موجوداً، وهو وجوده.
فللعقل من المطر تصوّران:
أحدهما: انّ هذا الشيء مطر، والآخر: انّ المطر موجود.
فيحصل من هذين التصوّرين قضيّة حمليّة (المطر موجود) موضوعها المطر، ومحمولها موجود، وبعد أن حصلت قضيّة فلابدّ من تصوّر نسبة بينهما، وهو النسبة الحكميّة، فيعلم من ذلك أن العقل يقتدر على إنتزاع معاني كثيرة من موجود واحد وهو المعلول بعدما فرضنا أن العلّة الواحدة لم يصدر منه في الخارج إلا معلول واحد يسأل أن ما صدر من العلّة إما أن لا ينطبق بواحد من المعاني الذهنيّة أو ينطبق على كل هذه المعاني أو ينطبق على واحد منها، والباقي اعتبارات ذهنيّة.

فالشقّ الأول والثاني منها باطلان بدلائل ليس هنا محلّ ذكرها، فيبقى الشقّ الأخير بدلائل أخر يذكر في محلّها.

وملخّص السؤال يكون هكذا:
إذا حصل من الغيم المطر هل الشيء الحاصل والمولود بالذات من العلّة (الغيم) وجود المعلول (المطر) أو ماهيّة المطر أو النسبة الحاصلة بين المطر ووجوده؟.

فقال الإشراقي: انّ أثر الجاعل أولاً وبالذات نفس المهيّة (المطر)، ثم يستلزم ذلك الجعل موجوديّة الماهيّة (المطر) بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود، ولا للاتّصاف، لأنهما اعتباران عقليّان مصداقهما

نفس الماهيّة (المطر) .

وقال المشّاؤن : انّ أثر الجاعل هو الوجود ، وانّ المجعول هو الوجود أي وجود المطر ، وهذا قول المحققين منهم ، وغير المحققين قالوا بمجعوليّة الإتصاف وصيرورة المهيّة موجودة أي صيرورة المطر موجوداً وفيه : انّ الإتصاف أمر إنتزاعيّ ومعنىً حرفيّ لا يتحقق إلا بعد تحقق الطرفين وإلى هذه الأقوال أشار بقوله : ((أقوالاً رووا)) .

((بالذات بالعرض من مركّب
ومن بسيط في الثلاثة إضرب))

يعني : انّ الجعل يكون بالذات وبالعرض ويكون بجعل مركّب وجعل بسيط ، فهذه أربعة أقسام يضرب في الثلاثة المذكورة من مجعوليّة الوجود والمهيّة والإتصاف ، فتصر إثني عشر قسماً .

أشار في هذا البيت إلى إستيفاء أقسام الجعل ، وهو بضرب الأربعة بالثلاثة يكون إثني عشر قسماً ، في كل واحد من جعل الوجود أو المهيّة أو الإتصاف فترتقي الأقسام إلى ستّة وثلاثين قسماً بحسب الأقوال الثلاثة .

فعلى المرضيّ عند المصنّف ومحققي المشّائيّة من مجعوليّة الوجود يتصوّر إثني عشر قسماً ، ستّة منها صحيحة وستّة منها باطلة ، فالستّة الصحيحة :

١ــ جعل الوجود بسيطاً بالذات .
٢ــ جعل الماهيّة بسيطاً بالعرض .

٣ــ جعل الإتصاف بسيطاً بالعرض.

٤ــ جعل الوجود مركّباً بالعرض.

٥ــ جعل الماهيّة مركّباً بالعرض.

٦ــ جعل الإتصاف مركّباً بالعرض.

والستّة الباطلة هي:

١ــ جعل الماهيّة بسيطاً بالذات.

٢ــ جعل الوجود بسيطاً بالعرض.

٣ــ جعل الإتصاف بسيطاً بالذات.

٤ــ جعل المهيّة مركّباً بالذات.

٥ــ جعل الوجود مركّباً بالذات.

٦ــ جعل الإتصاف مركّباً بالذات.

وقس عليه الصحيح والباطل على قول الإشراقيين، وعلى القول بجعل الإتصاف، وإن شئت فانظر إلى الجدول الموضوع في الشرح تكون على بصيرة من أقسام الصحيح والباطل في كلّ واحد من الأقوال الثلاثة.

وأشار إلى المرضي عنده في البيت التالي:

((جعل الوجود عندنا قد ارتضى
مهيّة مجعلولة بالعرض))

((كذا اتّصاف وبذا الجعل جعل
تركيباً الوجود مع ذين فنل))

يعني: جعل الوجود بالذات والمهيّة وكذا الإتصاف بالعرض

وجعل الوجود مركّباً بالعرض ، وجعل المهيّة مركّباً بالعرض ، وجعل الإتصاف مركّباً بالعرض قد ارتضينا من الأقسام هذه المذكورات .

فمجموع هذه الأقسام الستّة صحيحة مرضيّة عندنا .

قوله : ((فنل)) أمر من النيل بمعنى التناول والأخذ أي تناول جميع الأقسام المرضيّة من هذين البيتين .

((ولي على الذي هو اختياري
أن لازم المهيّة اعتباري))
((وكلّ معلول لذيه قد لزم
ففي سوى المعلول الأول حتم))
((من قول الإشراق إنتزاعيّتها
وأيضاً إنسلاب سنخيّتها))
((كالفيء للشيء لواهب الصور
حيث إنتفاء المهيّة عنه ظهر))
((مثل إنسلاب كونها مرتبطة
وذات مجعول به مشترطة))

يعني : ولي على القول المرضيّ أي (مجعوليّة الوجود) الذي هو مختاري أنّ لازم المهيّة اعتباريّ كنفس المهيّة ، وكل معلول لازم لعلّته فيلزم من العدول من المختار إلى قول الإشراق بعد تمهّد الوجهين المذكورين إنتزاعيّه المعلولات طرّاً غير المعلول الأول ، وكذا يلزم إنسلاب السنخيّة بين العلّة ومعلوله ، كالفيء للشيء قيد للمنفي لا

للنفي ، لأن الحق تعالى وجود بحت وماهيّته إنّـيّته ، وقاعـــــدة السنخيّة تقتضي أن يكون معلول الحق تعالى وجوداً لا مهيّة ، كمثـــل إنسلاب الإرتباط بين العلّة والمعلول ، لأن الماهيّة من حيث هـــي لا تكون مرتبطة ، كيف والذات المجعول بالذات يكون مشروطاً بالإرتبـــاط.

وتـــوضيح مرامه على ما في حاشية الآملي ملخّصاً يستدعي بيـــان أمـــور :

(الأول) : انّ المهيّة من حيث هي هي أمر اعتباريّ حتى عنـد القائلين بأصالتها ، لأنه يقول بأصالتها بعد إكتسابها الحيثيّة المكتسبة من الجاعل ، وهو عبارة أخرى للوجود ، كما مرّ تفصيله فـــــــي مبحث أصالة الوجود .

(الثاني) : أنه قد وقع الخلاف في تحديد لازم المهيّة ومعناه.

فعن المحقق الدواني وصاحب المحاكم والمحقق الشريف أنـــه عبارة عن لازم الوجودين ، لأن اللازم على ثلاثة أقسام :

لازم الوجود الخارجي ، كالنور بالقياس إلى قمر السماء .

ولازم الوجود الذهني ، كالكليّة بالنسبة إلى الإنسان ، فـــانّ الإنسان الكليّ لا موطن له إلا الذهن ، ولازم الوجودين معاً كالزوجـــيّة للأربعة ، وهذا الأخير عندهم يسمّى بلازم المهيّة ، بمعنى : انّ المهـــيّة ما لم تتحقق في العقل أو في الخارج لا تقتضي شيئاً من لوازمها ، فعـلى قولهم : لو تحققت الماهيّة بفرض المحال منفكّة عن الوجودين لكانـــت منفكّة عن لازمها لأن اللازم لازم لها باعتبار أحد وجوديها : العقـــلي أو الخارجي ، وليس لازماً لها من حيث هي .

والمختار عند سائر المحققين من الحكماء كون لازم المهيّة عبارة عن لازمها من حيث هي هي، وعليه فلو تحققت المهيّة منفكّة عن كافّة الوجودات لكان اللازم تبعاً لها، فلازم المهيّة عندهم هو لازم المهيّة حقيقة، لا لازم أحد وجوديها، وإن كان مع أحد الوجودين إلا أنها على سبيل الحينيّة لا المشروطيّة، وإلى هذا يشير المصنّف في الشرح في قوله: ((لو فرض أن المهيّة تكون منفردة ...)) إلخ.

(الثالث): انّ لازم المهيّة بهذا المعنى اعتباريّ كالمهيّة الملزومة له بل هو أولى بالاعتبار.

(الرابع): انّ كل معلول يلازم علّته، بل الملازمة التامّة لا تتحقق بين شيئين إلا إذا كان بينهما العليّة والمعلوليّة، فكل معلول يلازم علّته.

بعد تمهّد هذه الأمور نقول:

بناءاً على أصالة المهيّة في مرحلة الجعل يكون المجعول نفس المهيّة وهو أمر اعتباريّ لازم لعلّته، فيكون الصادر الأول وهو مهيّة العقل الأول أمراً اعتباريّاً لازماً لعلّته أعني وجود الحق تعالى، والصادر الثاني هو مهيّة العقل الثاني أيضاً أمر اعتباريّ لازم لمهيّة العقل الأول، وهكذا بقيّة الصوادر، ولوازم عللها مهيّات اعتباريّة سوى العقل الأول الذي كان لازماً لوجود الحق تعالى، فحينئذٍ يلزم في غير الصادر الأول اعتبار الكل وإنتزاعيّته، لأن الكل لازم مهيّة الصادر الأول ومعلوله إما بلا واسطة أو معها، وحيث انّ العقل الأول كان لازماً لوجود الحق

تعالى لا يلزم فيه محذور إذ هو اعتباريّ لازم لأمر متأصّل ، وهو وجود الحق جلّ شأنه ، وإليه يشير الناظم بقوله :

((ففي سوى المعلول الأول للجاعل الحيّ حتم)) .

ولزم من مذهب الإشراقيّة إنتزاعيّتها أي إنتزاعيّة ذلك السواء ، لأن الكل لازم مهيّة المعلول الأول ، ولوازم المهيّة أمور اعتباريّة ، كما قلنا.

لا يقال : انّ الصادر من المعلول الأول ليست لازمة لمهيّة المعلول الأول من حيث هي هي حتى تكون اعتباريّاً ، بل هذه لوازم لمهيّة من حيث إكتسابها الحيثيّة من الجاعل ، فهي بتلك الحيثيّة لا تكون اعتباريّاً ، ولا يكون لوازمها اعتباريّاً .

فانه يقال : قد عرفت أن تلك الحيثيّة هي الوجود ، فيرجع إلى أصالة الوجود .

قوله : ((وأيضاً إنسلاب سنخيّتها ...)) إلخ ، إشارة إلى الدليل الثاني من أدلّة القول المرضيّ الذي هو مختاره .

بيانه : أنه قد عرفت فيما سبق انّ الحق تعالى إنّيّة صرفة لا مهيّة له ، بل الحق ماهيّته إنّيّته ، فمقتضى قاعدة التسانخ بين العلّة والمعلول يجب أن يكون معلول الوجود وجوداً لا مهيّة ، وكذلك العكس لأن إنتفاء المهيّة عنه تعالى يستلزم أن لا يكون معلولة المهيّة وإلا لزم إنتفاء السنخيّة بينه وبين معلوله ، مع أنها معتبرة .

وأشار بقوله : ((كالفيء للشيء ...)) إلخ ، إلى كيفيّة السنخيّة بين

الحق تعالى ومعلولاته بأنها تكون كالسنخيّة التي بين الشيء وفيئه، لا ما كانت بين البحر والندى، فانها توليد ، فتعالى الله عن ذلك، وإلى تحقيق الفرق بينهما أشار في الحاشية بقوله بعبارة فارسيّة :

((بدانكه معنى افاضت آنست كه بخشش از داراى حقيقى بيايد چنانكه از او چيزى نكاهد ، ودر بازگشت چيزى بر او نيفزايد، پس نسبت معلول بعلّت حقيقيّه نسبت نم ويم نشايد ، بل فيء وشيء بايد :

أى سايه مثال گاه بينش در پيش وجودت آفرينش

پس مهيّات غواسق وظلماتند ، ووجود منبسط سايه بلند پايه اواست :

ألمْ تر إلى ربّك كيف مَدَّ الظِلَّ وهو الواحد الأحد الصمد لم يَلد ولم يُولد*)) . إنتهى

قوله : ((مثل إنسلاب ...)) إلخ ، إشارة إلى الدليل الثالث من أدلّة القول المختار، يعني : بعد ما قلنا : انّ المهيّة أمر اعتباريّ صرف وليس بينه وبين الوجود تسانخ فيلزم أن ينسلب إرتباطه بالجاعل ، حيث تلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ، وكيف يكون ذلك والحال انّ ذات المجعول بالذات مشروط بالإرتباط، والمشروط لا يتحقق إلا بوجود شرطه، بل يكون ذات المجعول عين الإرتباط الحقيقي كما قال في الشرح ، وبيانه : انّ الوجودات الخاصّة الإمكانيّة حقايقها هي عين ربطها بمبدئها ، لا أنها ذوات عرضها الربط حتى تكون هي في نفسها شيئاً وربطها بعلّتها شيئاً آخر، عرضها لازماً أو مفارقاً ، هذا .

الفَرِيدة الثانية
في الوجُودِ وَالأَمكان

((إنّ الوجود رابط ورابـــــطي
ثمّـــت نفسـيّ فهاك واضبـــط))
((لأنــه في نفسه أولـــى وما
فـي نفســه إمـا لنفسه سمـا))
((أو غيـــره والحق نحو أيســه
فـي نفســه لنفســه بنفســـــه))

يعني : انّ الوجود ينقسم إلى وجود رابط (وهو الوجود الـذي لا يكون في نفسه) ، بل يكون في غيره بالمعنى الحرفيّ ، وإلى وجـــود رابطي (وهو الوجود الذي يكون في نفسه ولا يكون لنفسه بل يكون لغيـره كوجود العرض) ، ثم إلى وجود نفسيّ (وهو الوجود الذي يكون فـــي نفسه لنفسه كوجود الجوهر) ، والحق سبحانه وتعالى نحو وجود ه وجـود في نفسه (لا كالرابط حيث أنه وجود لا في نفسه) لنفسه (لا كالرابطـــي فانه لنفسه لغيره) بنفسه (لا كوجود الجوهر فانه وإن كان لنفسه لكن ليس بنفسه بل وجود ه من الغير والحق تعالى وجود ه بنفسه) .

وتفصيل المقاصد التي تضمّنتها هذه الغرر يذكر في طيّ أمور :

(الأول) : جعل الفريدة الثانية في الوجوب والإمكان لمكان كونهما من الأمور العامّة التي تعمّ جميع الموجودات كالوجوب لو فسّرناه بالأعمّ من الذاتيّ والغيريّ أو الأكثر منهما كالإمكان.

(الثاني) : الغرض من عقد هذه الغرر بيان أن الوجود مطلقاً يتّصف في الذهن باحدى الجهات الثلاثة أعني : (الوجوب ـ والإمكان ـ والإمتناع) بمعنى : انّ جميع أقسام الوجود من النفسي والرابط والرابطي يتّصف في عالم الذهن بواحد من هذه الجهات ، وإطلاق الجهات على هذه النسب باعتبار حصولها في الذهن ، ويطلق عليها الموادّ باعتبار هذه النسب في نفس الأمر مع قطع النظر عن كونها معقولة.

(الثالث) : في تقسيمات الوجود تمهيداً لبيان الجهات الثلاث.

إعلم أن الوجود ينقسم بحسب التقسيم الأول إلى نفسي ورابط، فالوجود النفسي والوجود المطلق والوجود المحمول كلّها يشير إلى معنى واحد بعبارات مختلفة، فهو عبارة عن الوجود الذي يكون أحد طرفي القضيّة ويكون محمولاً على الموضوع في هذه القضيّة، كقولنا : الإنسان موجود ، والوجود الرابط والمقيّد هو الوجود الذي لا يكون موضوعاً ولا محمولاً بل يكون نسبة بين الموضوع والمحمول كقولنا : الإنسان كاتب، ففي هذا المثال بعد الفراغ عن أصل وجود الإنسان وكونه مفروض الوجود يحمل عليه الكتابة فيكون المعنى : الإنسان موجود كاتباً ، فالوجود بالمعنى الأول معنى مستقل بالمفهوميّة، وبالمعنى الثاني معنى حرفيّ غير مستقلّ بالمفهوميّة، بل يحتاج في تقوّمه إلى وجود الطرفين، وفي

إنفهامه إلى تصوّرين أعني تصوّر الموضوع والمحمول .

وبتقسيم ثان : ينقسم الوجود إلى ما يكون لنفسه ، ولا يحتاج في تقوّمه إلى موضوع كوجود الجوهر كالإنسان والشجر والحجر ونحوها، يعني: مضافاً إلى إستقلاله في التصوّر يكون مستقلّاً عن الموضوع أيضاً ، وإلى ما يكون لغيره ويحتاج في تقوّمه إلى موضوع كوجود العرض مثل البياض والسواد، فانّ وجود العرض معنى إسمي مستقلّاً بالمفهوميّة ، وصالح لكونه محمولاً على شيء ولكنّه يحتاج إلى محل يقوم به ، ويكون من ذاته العروض على شيء آخر هو معروضه ، فالأشياء التي لها وجود نفسي يسمّى جوهراً والأشياء التي وجودها رابطي يسمّى عرضاً .

وبتقسيم ثالث: ينقسم الوجود إلى ما بنفسه(أي قائم بالذات ، والغير المحتاج إلى علّة) ، وإلى ما بغيره(أي الوجود الغير القائم بالذات والمحتاج إلى علّة) .

فالأول يسمّى بالوجود بنفسه ، ويختصّ بواجب الوجود جلّ شأنه وهو اللّه الواحد الأحد الذي لا شريك له .

والثاني يسمّى بالوجود بغيره ، وهو يشمل جميع ما سوى اللّه من الموجودات الإمكانيّة ، فوجود الواجب جلّ وعلا يدخل في التقسيم الأول تحت الوجود المحمولي ، وفي التقسيم الثاني يدخل تحت الوجود النفسي .

وفي التقسيم الثالث يدخل تحت الوجود بنفسه ، وهذه معنى قوله(رحمه اللّه) :

الحق نحو أيسه في نفسه لنفسه بنفسه .

يعني : انّ وجوده جلّ شأنه يكون وجوداً في نفسه لنفسه وبنفسه ، ففي الواجب نفسيّات ثلاث، أعني : وجوده في نفسه لا في غيره لنفسه لا لغيره بنفسه لا بغيره ، وفي الجوهر نفسيّتان أي وجوده في نفسه لنفسه ، لكنّه لا يكون بنفسه ، بل بغيره الذي هو علّته ، وفي العرض نفسيّة واحدة أي وجوده في نفسه لكنّه ليس لنفسه بل لغيره ، بمعنى : أنه وجود نعتيّ ولا يكون بنفسه بل بغيره الذي هو علّته ، وفي الوجود الرابط النفسيّات الثلاث كلّها مسلوبة ، وهو أضعف مراتب الوجود هذا .

قال في الشرح :

((وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره ، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره لا ينافي ما حقق في موضعه من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض لأن ما ذكر هٰهنا إنما هو في ما بين الممكنات أنفسها وإلا فالكل روابط صرف لا نفسيّة لها بالنسبة إليه إن هي إلا تمويهات وتماثيل وبأنفسها أعدام وأباطيل)) .

((قد كان ذا الجهات في الأذهان
وجوب إمتناع أو إمكان))

((وهي غنيّة عن الحدود ذات تأسّ فيه بالوجود))

يعني : انّ الوجود في الذهن يستصحب واحداً من الأمور الثلاثة من الوجوب والإمكان والإمتناع ، ويتّصف لا محالة بواحد منها ، وهذه

المواد الثلاثة، وبتعبير آخر: الجهات الثلاث غنيّة عن التعريف (لبداهة مفاهيمها)، وفي هذه الجهة (إغناؤها عن التعريف) إقتدت وتأست بالوجود.

أقول: أشار في هذين البيتين إلى مطلبين:

أحدهما: انّ الوجود مطلقاً محمولياً كان أو رابطاً أو هما يتّصف في الذهن بأحد هذه الأمور: الوجوب والإمكان والإمتناع، ولا يخلو عن حالة من الحالات الثلاث، بمعنى: انّ ثبوت كل محمول على موضوعه سواء كان المحمول نفس الوجود أو شيء آخر يكون إما بنحو الضرورة والوجوب كوجود الواجب أو بنحو الإمكان كوجود الإنسان أو أيّ شيء آخر، بمعنى: انّ الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، وليس واحد منهما ضرورياً عليه، أو بنحو الإمتناع كشريك الباري، فانّ نسبة الوجود إليه بالإمتناع فهو ممتنع الوجود، وأشار بقوله: (في الأذهان) إلى أن الوجود يتّصف بكل واحد من هذه الجهات الثلاث في الذهن وأما في الخارج لا يتّصف إلا باثنين منها وهما: الوجوب والإمكان لأن معنى الإمتناع أنه لا يقبل الوجود، وما يكون في الخارج فلابدّ أن يكون موجوداً وهو يخالف الإمتناع، ويمكن أن يكون إشارة إلى أنها في الخارج موادّ وفي الأذهان جهات كما قال في الشرح.

ثانيهما: انّ الوجوب والإمكان والإمتناع من المفاهيم البديهيّة ومعانيها مما ترتسم في النفس بالأوليّة، فلا يحتاج إدراك كنهها إلى تحديد أو تعريف، لأن مالايكون فيه إبهام يستغني عن التوضيح والبيان بلا كلام، ومفاهيم الوجوب والإمكان والإمتناع من هذه الجهة نظير

الوجود الذي مفهومه من أبده الأشياء ، وتعريفه من باب شرح الإسم لا بالحدّ والرسم .

وقال في الشرح :

((فمن أراد أن يعرّفها تعريفاً حقيقيّاً لا لفظيّاً لم يأت إلا بتعريفات دوريّة ، مثل انّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال ، والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال ، والممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون وغير ذلك)) إنتهى كلامه .

ووجه كون هذه التعاريف دوريّاً من جهة أخذ الإمتناع ، وهو المحال في تعريف الواجب والممكن ، وأخذ الإمكان أو الوجوب في تعريف الممتنع .

((وجودها في العقل بالتعمّل
للصدق في المعدوم والتسلسل))

يعني : وجود الجهات الثلاث (الوجوب والإمكان والإمتناع) يكون في العقل لا في الخارج ، وتتحصّل بانتزاع العقل وعمليّته بدليل صدقها على المعدومات ، واستلزام كونها في الخارج التسلسل .

أقول : أشار إلى بيان إعتباريّة الأمور الثلاثه وأدلّتها ، وتوضيح المقصود في مقامين :

(الأول) : انّ المفاهيم الذهنيّة يكون على قسمين :

قسم منها ما يكون لها وجود خارجي ، وما يكون في الذهن عبارة

عن صورة هذه الأشياء الموجودة في الخارج .

وقسم منها ما لا يكون بنفسه موجوداً في الخارج ، بل يكون وجوده إعتبارياً إنتزاعياً ينتزع من الأمور التي لها وجود خارجي ، وهذه المفاهيم الاعتباريّة تكون من أوصاف الأشياء الموجودة في الخارج ينتزع العقل ويحكم بها عليها .

وبعبارة أخرى : لا يكون لهذه المفاهيم ما به إزاء في الخارج .

وباصطلاح المنطق : لا يكون من المحمولات بالضميمة ، بل يكون من خارج المحمول .

فمفاهيم الوجوب والإمكان والإمتناع مفهومات اعتباريّة يحمل على الموجودات الخارجيّة ، وتكون هذه الأشياء متّصفاً بها في الخارج ، ولكن لا يصدق عليها صفة الوجود ، فانه من الممكن أن يقال بالنسبة إلى الإنسان مثلاً أنه ممكن أو حادث ، ولكن لا يمكن أن يقال : انّ الإمكان موجود أو الحدوث والوجوب موجودان ، وهكذا يمكن أن يقال : الإنسان معدوم ولكن لا يمكن أن يقال : العدم موجود .

(المقام الثاني) : في بيان الدليل على اعتباريّة هذه الأمور الثلاثة ، والدليل عليها من وجهين :

الأول : من جهة صحّة حملها على المعروضات ، لأن حمل الإمتناع على شريك الباري وحمل الإمكان على الإنسان ذي الرأسين صحيح مع أنهما لا وجود لهما في الخارج ، فصحّة إتصاف المعدوم بواحد من الأمور المذكورة يدلّ على أنها أمور اعتباريّة لا حقيقيّة لأنه إذا كان الموصوف أمراً معدوماً فصفته أولى بالعدم منه .

الثاني : انّ الجهات المذكورة لو كانت موجودة في الخارج يلزم مع وجودها وجودات غير متناهية ، ويلزم منه التسلسل ، وهو محال .

بيان الملازمة : انّ الجهات المذكورة مع فرض وجودها في الخارج تكون كساير الأشياء الخارجيّة مركّبة من مهيّة ووجود ، وفي هذه الصورة تكون هذه الجهات (أعني : الوجوب والإمكان والإمتناع) بالنظر إلى إتصافها بالوجود لا يخلو عن أحد هذه الجهات المذكورة ، فاما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ، فلو كان الإمكان مثلاً موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً ، فننقل الكلام إلى وجوب هذا الإمكان مثلاً ، فنقول : لابدّ له من وجود ، وإذا كان له وجود يلزم أن يكون وجوده إما بالوجوب أو بالإمكان أو بالإمتناع وهكذا يذهب إلى غير النهاية فيلزم التسلسل ، وإلى الوجهين أشار بقوله :

((للصدق في المعدوم والتسلسل)) .

((ما صحّ إن لم تكن محصّله
إمكانه لا كان لا إمكان له))

((وإنه رفع النقيضين لزم
والواجب عنه الوجوب ينحسم))

يعني : ما صحّ قول القائل أنه لو لم تكن الجهة ثابتة في الأعيان وكان قولنا : إمكانه لا عين قولنا : لا إمكان له ولزم إرتفاع النقيضين وإنقطاع الوجوب عن الواجب وصيرورته ممكناً .

أقول : بعد أن ذكر في الأبيات السابقة أدلّة اعتباريّة الجهات

الثلاث عقّبة بذكر أدلّة القائلين بثبوتها في الأعيان وبطلانها في هذين البيتين، وأشار إلى إستدلالهم على ثبوتها في الأعيان بوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو لم يكن الإمكان ثابتاً وكان أمراً عدميّاً لما بقي فرق بين إمكانه لا وبين لا إمكان له.

وبعبارة أخرى: لم يكن فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لعدم التمايز في العدمات فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً، وهذا خلف.

وحاصل تقرير هذا الدليل بعبارة ثالثة: أنه لو لم يكن الإمكان ثابتاً لكان منفيّاً لعدم الواسطة بين الإثبات والمنفي، ولو كان منفيّاً لم يكن فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي لأن الأعدام غير متمايزة، ولو لم يكن فرق بين الإمكان المنفي ونفيه يلزم أن لا يكون الممكن ممكناً، وهذا خلف.

والجواب: المنع من الملازمة، فانّ الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الإمتناع.

وقال في الشرح في وجه بطلانه:

((إنّ الإمكان حينئذٍ هو الأمر العدمي، ونفي الإمكان هو رفع هذا الشيء العدمي، والشيء مطلقاً ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار ما يضاف إليها متمايزة)).

الثاني: أنه لو لم يكن الوجوب والإمكان ثبوتيين بل كانا عدميين فاللا وجوب واللا إمكان أيضاً عدميّان، فيلزم منه أن يرتفع النقيضان

لأن كون النقيضين عدميين هو معنى إرتفاعهما ، وإرتفاعهما معاً ممنوعان ، وهذا محذور آخر ، وفيه :

(أولاً) : النقض بالعمى واللا عمى ، والإمتناع واللا إمتناع.

(وثانياً) : بالحل ، فانّ معنى إرتفاع النقيضين في المفردات هو عدم صدقهما معاً على شيء مثل ما إذا لم يصدق على شيء أنه حجر أو لا حجر ، وأما في القضايا فمعنى إرتفاع النقيضين فيها عدم صدقهما في نفسها ، والسرّ في ذلك كما ذكره في الحاشية أن الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول ، وأما مجموع القضيّة فلا حمل فيها .

الثالث: أنه إذا كانت الجهات موجودة في الخارج لزم إنقطاع الوجوب عن الواجب ، وأن لا يكون الواجب واجباً إلا عند اعتبار العقل وعند عدمه لم يكن وجوب ، وفيه أن إتصاف الذات بصفة في نفس الأمر لا يقتضي ثبوت تلك الصفة في الخارج وكونها من قبيل المحمول بالضميمة بل يكفي في اتّصافه بهذه الصفة وكونها محمولة عليه إنتزاع العقل إياها من نفس الذات بأن يكون ذاتيّاً له بذاتيّ باب البرهان ، وإن لم يكن موجوداً في الخارج وتكون من قبيل الخارج المحمول ، ألا ترى أن إتصاف زيد بالعمى في قولك : زيد أعمى صحيح في الخارج مع أن العمى غير موجود في الخارج ، فلا وجه لصحّة الحمل إلا كون زيد بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع منه العمى ، وهذه الكينونيّة ثابتة له في نفس الأمر ، سواء عقله عاقل أم لا .

وتعرّض العلاّمة الآملي الى هذا الردّ في حاشيته مشروحاً ، من أراد فليراجع .

غُرَر

((في بيان أقسام كلّ واحد من الموادّ الثلاث))

((وكلّ واحد لدى الأكيـــاس
بالذات والغير وبالقيـــــاس))

((إلا في الإمكان فغيري سلب
فليس ما بالذات منها ينقلـــب))

يعني : وكلّ واحد من الوجوب والإمكان والإمتناع عند أصحـــاب العقل ينقسم إلى ما بالذات أو بالغير أو بالقياس إلا في الإمكان ، فانـه لا غيريّة له (يعني : لا تصوّر للامكان الغيريّ) لاستلزامه الإنقلاب .

أقول : أشار في البيتين إلى أقسام كلّ واحد من المواد الثـــلاث بحسب النظر البدوي وأنهاه إلى تسعة بضرب ثلاثة في ثلاثة فيحصل منه تسعة ، مثل الوجوب بالذات والوجوب بالغير والوجوب بالقياس إلـــى الغير وقس عليه الباقي ، ولكن بعد إمعان النظر لا يمكن أن يكون هنـــا ممكن بالغير ، لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير إمـــــا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته إذ القسمة على الثلاثة عـــلى نحو القضيّة المنفصلة الحقيقيّة ، فلا يجوز الخلوّ عنها فيلزم على الأولـــين الإنقلاب وعلى الأخير يكون اعتبار الغير لغواً ، فالأقسام المتحققة ثمانية .

((ما بالقياس كالمضايفيـن ثمّة كالمفروض واجبيـــن))

يعني : ما بالقياس من الثلاثة أمثلتها كالمتضايفين (الأُبـــــوّة والبُنوّة) ، وفرض واجبين إثنين .

أشار في هذا البيت بقوله: ((كالمضايفين)) إلى مثال الواجب بالقياس إلى الغير والممتنع بالقياس إلى الغير، فانّ المتضايفين يكون مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير باعتبار وجودهما، ومثالاً للممتنع بالقياس إلى الغير باعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر.

وأشار بقوله: ((كالمفروض واجبين)) إلى مثال الممكن بالقياس إلى الغير، فانّ الإمكان بالقياس إلى الغير هو سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر إلى الغير، وهذا مما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينهما علاقة من جهة العليّة والمعلوليّة أو الإتفاق في علّة واحدة كالواجبين المفروضين، فحيث لا علاقة لزوميّة بينهما لإنتفاء علّة أحدهما للآخر، ومعلوليّتهما لعلّة واحدة، فلا يكون وجود أحدهما بالقياس إلى وجود الآخر واجباً ولا بالقياس إلى عدمه ممتنعاً، فحينئذٍ يكون كلّ منهما ممكناً بالقياس الى الآخر، أي ليس لوجود كلّ إستدعاء لوجود آخر، بل كل واحد موجود سواء كان الآخر موجوداً أو معدوماً، ولمّا كان في هذا المقام إمكان أن يقال: ما فائدة فرض الواجبين غير هذا الذي ذكرته من كونه مثالاً للممكن بالقياس إلى الغير، فأجاب عنه بما في الشرح وقال ((وهذا الفرض له فوائد علميّة أخرى كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب)).

وتوضيحه: بأن يقال: ليس واجب الوجود مركّباً من الأجزاء لأنه لو كان له أجزاء فأجزاؤه إما ممكنات الوجود أو تكون واجبات الوجود، فعلى الأول يلزم إمكان الواجب المركّب منها لإحتياجه إلى أجزاء كما هو شأن كلّ مركّب، وعلى الثاني إما أن تكون بين تلك الأجزاء

الواجبة إرتباط وعلاقة مثل العلاقة الكائنة بين الجنس والفصل أو لا ، بل تكون بينهما المصاحبة الإتفاقيّة ، لكنّ الأول مستحيل لإمتناع العلاقة اللزوميّة بين الواجبات لإمكان كلّ بالقياس إلى الآخر ، وقد مرّ ذكره ، والثاني مستلزم لنفي التركيب وهو خلاف الفرض لأنا فرضناه مركّباً ٠

غُرَرٌ في أَبحاث مُتَعَلّقة بالإمكان

((بعضها بأصل الموضوع وبعضها باللواحق)) :

لمّا كان البحث عن الجهات الثلاث من جهتين :

(الأولى) : البحث من الأحوال المشتركة ، مثل أنها كيفيّات النسبة ، وأنها أمور اعتباريّة ، وإنقسامها إلى ما بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير ٠

(الثانية) : البحث عمن الأحوال المختصّة بكلّ واحد واحد ، فلمّا فرغ في الغرر السابقة عن أحوالها المشتركة شرع في هذه الغرر في أحوالها المختصّة ، وقدّم الأحوال المختصّة بالإمكان على الأحوال المختصّة بالوجوب ، لأن أحوال الواجب بالذات يذكر في الفريدة الأولى من المقصد الثالث في الإلٰهيّات بالمعنى الأخص ، وأحوال الواجب بالغير يعدّ من أحوال الممكن ، فيكون البحث عنه بحثاً منه ٠

والمراد من الأبحاث المتعلّقة بأصل الموضوع هو بيان معاني الإمكان من العامّ والخاصّ والأخصّ والإستقباليّ ، وإنما تعلّقت بأصل الإمكان لأن ذاتيّ الشيء ليس من اللاواحق ، إنما اللواحق عرضيّاته

والبحث عن اللواحق بحث عن عوارضه التي تعرض الذات بعد تماميّتها ، كما أشار إليه الناظم في الحاشية ·

(البحث الأول) :

((عروض الإمكان بتحليل وقع
وهو مع الغيريّ من ذين إجتمع))

يعني : عروض الإمكان للمهيّة يكون في العقل بتحليله ، والإمكان الذاتي يجتمع مع الغيريّ من الوجوب والإمتناع ·

أشار في المصراع الأول إلى أن عروض الإمكان على الممكن يكون في العقل لا في الخارج ، ويكون الإمكان من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها في العقل وظرف إتصافها في الخارج لأنه لو كان عروض الإمكان أيضاً في الخارج يلزم أن يكون له وجود غير وجود معروضه كالبياض العارض للأبيض حتى يكون من المحمولات بالضميمة ، ولكنه ليس له ما بازاء في الخارج قطعاً ، وحمله على الممكن من قبيل الخارج المحمول ·

وأشار في المصراع الثاني إلى أن الإمكان الذاتي يجتمع مع الغيريّ من الوجوب والإمتناع ، لأن الممكن عبارة عن لا إقتضائيّة الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم ، وهو لا ينافي الإقتضاء للوجود من قبل الغير ، والإقتضاء للعدم من قبل الغير ، وهذا واضح ·

(البحث الثاني) :

((وقد يراد منه في إستعمال
العمّ والأخص والإستقبالي))

يعني : يراد من الإمكان (غير معناه السابق وهو الإمكان الذاتي المسمّى بالإمكان الخاص) العام والأخص والإستقبالي .

أقول : أشار في هذا البيت إلى أقسام الإمكان مضافاً إلى الإمكان الذاتي المصطلح بالخاص ، وقد مرّ ذكره ، وقال : ((العم)) مخفف العام أي قسم منه يسمّى بالإمكان العام لأنه أعمّ من الإمكان الخاص ، لأنه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف وهو تارة مع سلبها عن الطرف الموافق أيضاً ، فيجامع مع الإمكان الخاص ، لأن الإمكان هو سلب الضرورة عن الجانبين ، وبينهما عموم وخصوص مطلق ، وقسم منه يسمّى بالإمكان الأخص ، وإنما سمّي به لأخّصيته من الإمكان الخاص لأنه عبارة عن سلب الضرورات الثلاث: الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة عن الطرفين ، والإمكان الخاص يختصّ بسلب الضرورة الذاتيّة فقط ، ويمكن إنفكاك سلب الضرورة الذاتيّة عن سلب البقيّة .

وتوضيحه : انّ الضروريّة في القضيّة تكون على أنحاء :

١) : الضرورة الذاتيّة ، وهي التي حكم فيها باستحالة إنفكاك المحمول عن الموضوع مقيّداً بدوام الموضوع كقولنا : الإنسان إنسان بالضرورة ، أي ما دام كونه إنساناً موجوداً .

٢) : الضرورة الوصفيّة ، وهي التي يكون الحكم بالإستحالة فيها

مقيّداً بثبوت الوصف العنواني للموضوع ، كقولنا : الإنسان متحـــــرّك الأصابع ما دام كاتباً .

٣) : الضرورة الوقتيّة ، وهي التي تكون الحكم بالإستحالة فيهـــا مقيّداً بوقت معيّن ، كقولنا : كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينـــه وبين الشمس ، فنقول : الإمكان العام هو سلب الضرورة الذاتيّة عـــن الجانب المخالف ، والإمكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتيّة عـــن الجانبين : المخالف والموافق معاً ، فهو أخصّ من الإمكان العـــام والإمكان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث : الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة عن الجانبين ، فيكون أخصّ من الإمكان الخاص إذ في سلب الضـــرورات الثلاث يكون الضرورة الذاتيّة مسلوبة ، ويمكن إنفكاك سلب الضـــرورة الضرورة الذاتيّة عن سلب البقيّة ، كما قلنا فيما قبل ، وقسم منه يســـمّى بالإستقبالي ، وهو سلب جميع الضرورات حتى الضرورة بشرط المحـمول ويختصّ بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضـــرورة بشرط المحمول ، لأن هذا الإمكان معتبر في الأوصاف المعتبرة فـــي المستقبل ، والشيء في الحال خال عن الأوصاف المستقبلة ونقائضـــها ولكنّ الشيء في الحال لا يخلو عن الوجود والعدم في الحال وإن كـان يخلو في الحال عن الوجود والعدم الذي في الإستقبال ، حيـــث انّ ظرف تحققهما في الإستقبال هذا ، وقد يستعمل الإمكان بمعنييـــن آخرين : الإمكان الإستعدادي والإمكان الوقوعي ، فأما الأول فنتعـــرّض لتوضيح معناه في غرر الإمكان الإستعدادي ، وهو آخر غرر الفريـــدة الثانية ، وأما الإمكان الوقوعي ، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فـــرض

وقوعه محال ، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير ، وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف .

(البحث الثالث والرابع) :

((قد لزم الإمكان للمهيّة وحاجه الممكن أوليّة))

يعني : لزم الإمكان بالتحقيق لذات المهيّة من حيث هي هي (لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها) ، وإحتياج الممكن إلى المؤثر بديهيّة غير محتاجة إلى الدليل .

أشار في المصراع الأول إلى جواب شبهة أورد وها في هذا المقام ، وهو أن الممكن في حال من حالاته لا يخلو عن الوجود والعدم لأنه إما موجود أو معدوم ، وعلى كلا التقديرين فله الضرورة بشرط المحمول فانّا إذا فرضنا ممكناً من الممكنات موجوداً فهو يكون واجباً بالوجوب الغيريّ ، بمعنى : كون الوجود ضروريّاً له كالإنسان الموجود ، وإذا فرضنا ممكناً معدوماً فيكون ممتنعاً بالغير ، بمعنى : كون العدم ضروريّاً له فأين يكون الممكن فما فرضناه ممكناً يكون واجباً على تقدير موجوديّته ، وممتنعاً على تقدير معدوميّته .

وتقرير الجواب : انّ الإمكان لازم للمهيّة من حيث هي هي ، مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ، لا باعتبار أحدهما حتى يلزم المحذور ، فالإمكان هو لا إقتضائيّة الماهيّة للوجود والعدم ، بمعنى : إستواء نسبة

الوجود والعدم بالنسبة إليها ، فبعروض الإمكان للمهيّة بذاتها تندفع الشبهة المذكورة .

وأشار في المصراع الثاني من هذا البيت إلى مطلب آخر وهو أن الممكن محتاج إلى المؤثّر بالبداهة من دون حاجة إلى إقامة برهان ، فانّ كل من تصوّر تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن أحدهما لا يترجّح من حيث هو مساو بحسب ذاته ، فلابدّ أن يكون الترجيح بمرجّح ثابت .

وقال بعض المتكلّمين : انّ المطلب نظريّ يحتاج إلى دليل وهو في غير محلّه ، لأنهم لم يتصوّروا الممكن على ما هو عليه ، وأشار بهذا المطلب إلى ردّ القائلين بالبخت والإتفاق ، والمنكرين لكون الممكن محتاجاً إلى العلّة ، وإن يكون له صانعاً .

قال في الشرح : وإنكارها (أي الحاجة إلى العلّة) مساوق لجواز الترجيح بلا مرجّح الذي لا يقول به الأشعري أيضاً .

(البحث الخامس والسادس) :

((وأثر الجعل وجود إرتبط وصفة التأثير في العقل فقط))

يعني : وأثر الجعل وجود ربطي لا الوجود وجود ، وصفة المؤثّرية في العقل لا في الخارج .

غرضه في المصراع الأول الردّ على من يقول : انّ إحتياج الممكن إلى المؤثّر يستلزم سلب الشيء عن نفسه لأن تأثير المؤثّر إما في مهيّة

الممكن بأن يجعلها مهيّة وإما في وجودها بأن يجعله وجوداً كلاهما بالجعل التأليفي أو في إتصاف المهيّة بالموجوديّة، والكل محال، أما الأولان فلاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء ونفسه لأن الشيء شيء بنفسه لا بجعل الجاعل، فلو كان الوجود وجوداً أو المهيّة مهيّة بجعل الجاعل يصحّ سلب المهيّة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال، وأما الأخير أعني جعل الإتصاف فلأنه أمر عدمي، وتقرير الردّ أن الجعل بسيط فحينئذٍ يصحّ تعلّقه بالوجود كما يصحّ تعلّقه بالمهيّة كما يقول بالأول من يقول بأصالة الوجود، وبالثاني من يقول بأصالة المهيّة، وليس الجعل تأليفاً حتى يلزم سلب الشيء عن نفسه.

وغرضه في المصراع الثاني: الردّ على إشكال من يقول: انه لو إحتاج الممكن إلى المؤثّر فصفة المؤثّرية أيضاً شيء ممكن، فاحتاجت إلى مؤثّرية أخرى، فهكذا فيتسلسل، وتقرير الردّ أن صفة التأثير من الأوصاف الاعتباريّة العقليّة، لا من الأوصاف المتأصّلة، فالمؤثّرية اعتبار عقليّ وليست موجودة في الخارج حتى يحتاج إلى مؤثّريّة أخرى.

(البحث السابع):

((لا يفرق الحدوث والبقاء إذ لم يكن للممكن إقتضاء))

((وإنما فاض إتصال كون شيء

ومثل المجعول للشيء كفيء))

يعني: لا فرق في حاجة الممكن إلى المؤثّر حدوثاً وبقاءاً لأن

الممكن (كما سمعت) لا إقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، وانّ ما فاض من الجواز هو إستمرار الوجود الأول وإتصاله لا أمر منفصل، ومثل المجعول للشيء كمثل الفيء للشاخص (يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه)

غرضه في البيت الأول الردّ على من يقول: انّ المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءاً، وتقرير الردّ أن مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان كما سيجيء، وهو لازم المهيّة، وكذا الحاجة، فكما أن الممكن في أول الحال لم يكن وجوده من إقتضاء ذاته بل يكون من علّته فكذلك في ثاني الحال وثالثه وهكذا، وإنما قال بالتفصيل من اعتقد أن علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي الحدوث وحده، أو هو مع الإمكان شطراً أو شرطاً، فانه يكون الممكن على هذا المذهب مستغنياً عن العلّة بعد آن الحدوث إذ لا حدوث بعده، ويرد عليه: أنه لو كان الحدوث علّة الحاجة لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال.

بيان الملازمة: انّ الحدوث كيفيّة للوجود فيتأخّر عنه تأخّراً ذاتيّاً، والوجود متأخّر عن الإيجاد، والإيجاد متأخّر عن الإحتياج والإحتياج متأخّر عن علّة الإحتياج، فلو كان الحدوث علّة له لزم المحذور المذكور.

قوله: ((وإنما فاض)) جواب لما قد يقال: لو إحتاج الممكن بقاءاً إلى المؤثّر فتأثيره إن كان في الوجود الذي كان حاصلاً قبل هذا الحال فهو تحصيل للحاصل، وإما في وجود جديد حادث وهو خلاف المفروض لأن الكلام في بقاء الوجود الأول، وتقرير الجواب: انّ التأثير

في أمر جديد لكنّه إستمرار الوجود الأول ، وإتصاله لا أمر آخر منفصل عن الأول ليكون خلاف الفرض كما قال في الشرح ٠

وأشار بقوله : ((ومثل المجعول ٠٠)) إلخ ،إلى التخطئة في تمثيلهم باحتياج الممكن إلى العلّة في الحدوث لا في البقاء بمثال البناء والبنّاء ، حيث انّ إحتياج البناء إلى البنّاء في الحدوث لا في البقاء انّ المثل المناسب للممثّل هو مثل الفيء والشاخص في أنه تبع محض له يحدث بحدوثه ويبقى ببقائه ، والبنّاء ليس علّة موجدة ، بل حركات يده علل معدّة لاجتماع أجزاء البناء من اللبن والخشب والحديد والطين وغير ذلك من أجزائه ، وذلك الإجتماع علّة لهيئة البناء وبقاء تلك الهيئة معلول اليبوسة المستندة إلى الطبيعة ، فعلّة البقاء غير علّة الحدوث ، وهذا معنى ما قالوا : انّ العلّة المحدثة غير العلّة المبقية ٠

(البحث الثامن) :

((قد كان الإفتقار للامكان فليجعل القديم بالزمان))

يعني : انّ علّة الحاجة إلى العلّة إمكان الشيء ، فجعل القديم الزماني مما لا مانع منه (كالعقل الكل لكونه ممكنا) ٠

أقول : أشار في هذا البيت إلى أمرين :

(الأول) : في بيان ملاك حاجة المعلول إلى علّته ، بمعنى : انّ أيّ جهة من جهات المعلول وأيّ حيثيّة من حيثيّاته يكون سبباً

لحاجة إلى العلّة، فقال المتكلّمون: هو جهة حدوث المعلول، وهو جهة كونه شيئاً لم يكن وقد كان (الحدوث).

وبعبارة أخرى: هو جهة مسبوقيّة الشيء بالغير أو مسبوقيّته بالعدم، فعلى هذا المذهب لا يكون الموجود محتاجاً إلى العلّة إلا إذا كان حادثاً، فالقديم يكون غنيّاً عن الحاجة إلى العلّة.

وقال الحكماء: انّ ملاك حاجة المعلول إلى علّته هو جهة إمكانه، بمعنى: انّ ذات الأشياء يختلف بحسب الإقتضاء وعدم الإقتضاء لأنه قد يكون ذات الشيء مقتضياً للوجود، وقد تكون مقتضياً للعدم، ففي هذه الصورة يكون الشيء مستغنياً عن العلّة.

وبعبارة أخرى: يكون الشيء في الأول واجباً وفي الآخر ممتنعاً والوجوب والإمتناع ملاك الغناء عن العلّة، وقد يكون الشيء في حدّ ذاته بحيث لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، ويكون بالنسبة إلى كلّ واحد منهما لا إقتضاء، وهذا اللا إقتضائي المسمّى بالإمكان الذاتي هو ملاك الحاجة إلى العلّة.

فقد علم مما ذكر انّ الموجود عند المتكلّمين ينقسم إلى قسمين: إما ممكن حادث، وإما واجب قديم، بمعنى: انّ الحادث يساوي الممكن، والقديم يساوي الواجب، والموجود يعمّ كلّ واحد منهما.

وعند الحكماء ينقسم إلى قسمين بنحو آخر، وهو انّ الوجود إما واجب أو ممكن، والممكن أيضاً على قسمين: إما حادث وإما قديم، وأما

الواجب فينحصر في القديم، ومن هنا يقول الحكيم بوجود حقائق قديمة زمانيّة معلولة ومخلوقة للواجب تعالى، وهذه الحقائق القديمة المخلوقة تسمّى عنده بالعقول القاهرة، ولكنّ المتكلم ينكر وجود كل قديم زماني غير الواجب تعالى، والى هذا الخلاف بين الحكيم والمتكلّم أشار بقوله: ((فليجعل القديم بالزمان)).

(الأمر الثاني): انّ المتكلّم يعتقد انّ العالم حادث زماني، بمعنى: انّ الممكنات كلّها تكون مسبوقة بالعدم الزماني، ويقول: لو رجعنا إلى القهقرى وجدناها موجودة من أزمنة ممتدّة متقادمة، ولكن في النهاية تصل إلى لحظة وجدت هذه فيها ولم تكن قبلها وتكون حادثة، فلو لم يكن العالم حادثاً فتكون قديماً زمانيّاً، ولو كان قديماً لم يكن محتاجاً إلى العلّة، فيكون واجباً، ولكنّ التغيير الواقع فيه علامة كونه ممكناً ومعلولاً.

وبعبارة واضحة: انّ الحادث هو الشيء المسبوق الوجود بالعدم الزماني وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، ولا يكون العدم زمانيّاً إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيّاً، وهو أن يكون وجود الشيء تدريجاً منطبقاً على قطعة من الزمان مسبوقة بقطعة ينطبق عليها عدمه، ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزماني الذي هو عدم كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ ولازمه أن يكون الشيء موجوداً في كل قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.

ويعتقد الحكيم بانّ العالم قديم زمانيّ وهو كون الشيء غير

مسبوق الوجود بعدم زمانيّ ، ويقول : لو رجعنا إلى القهقرى لا نصل إلى إبتداء زمان يكون أول قطعة شروع الشيء في الحدوث، فالزمان لا إبتداء له ولا إنتهاء ، فيكون العالم عنده ممكناً قديماً ، فعلى مذهب الحكيم يكون كل حادث مسبوقاً بالمادة والمدة معاً ، بمعنى : انّ الشيء الحادث قبل حدوثه يكون له مادّة ثم يحدث له صورة ويكون قبله زمان لم يكن موجوداً فيه قبل زمانه ، فاذا عرفت ما ذكرنا فنقول : المتكلّم يقول : لو لم يكن العالم حادثاً يكون قديماً ، ويلزم منه تعدد القديم وعدم احتياج العالم لصانع موجود قديم ، ولا قديم في الوجود إلا اللّه .

وأما الحكيم يقول : يكون العالم قديماً وقدمه لا يستلزم أن يكون غنيّاً غير محتاج إلى العلّة لأن مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان الذاتيّ للشيء لا حدوثه ، فالعالم ممكن بالذات وإمكانه علّة حاجته إلى المؤثّر ، وليس واجباً حتى يستغني عن العلّة ، كما ذكرناه سابقاً .

فالأمر الذي يكون سبب إستغناء العالم عن المؤثّر هو فرض كونه واجباً لا فرض كونه قديماً ، وإليه أشار بقوله : ((قد كان الإفتقار إلى العلّة للامكان)) كما هو قول الحكماء ، ويتفرّع عليه جواز القول بوجود القديم الزماني لكونه ممكناً .

وأما على قول المتكلّمين فلا لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة ، هذا .

وقد أشكل المتكلّم على الحكيم في قوله بقدم العالم بأن القول بحدوث العالم إنعقد عليه إجماع أهل الإسلام ، وأجاب الحكماء عنه

بأن مورد الإجماع هو حدوث العالم لا كون حدوثه حدوثاً زمانياً ، فلا ينافي قدمه الزماني كونه معلولاً مخلوقاً بمعانيها المذكوة في الشرح .

أقول : قال الفاضل المطهّري (قدّس سرّه) في شرحه الفارسي في هذا المقام بكلام يعجبني نقله بعين عبارته بالفارسيّة ، قال (رحمه الله) :

((صدر المتألّهين از حكماء اسلامى پس از آنكه حركت جوهريّه را اثبات كرد ثابت نمود كه عالم از سر تا پا حدوث تدريجى دائم است، يعنى : جهان دائما در حال حدوث وتجدد است از يك طرف وزوال وفناء از طرف ديگراست، واين جريان همیشگی است صدر المتألّهين از طرفى سخن حكماء را تأييد كرد كه هر اندازه به عقب برگرديم به نقطهٔ شروعى نميرسيم ونبايد برسيم ، زيرا علاوه براينكه فى حدّ ذاته امر محالى است با علّيّت تامّه وفيّاضيّت على الإطلاق وقديم الإحسان بودن ذات بارى منافات دارد ، واز طرف ديگر حركت جوهريّه ثابت كرد كه قديم الزمانى در طبيعت وجود ندارد طبيعت از رأس تا ذيل اعمّ از جواهر واعراض واعمّ از عنصرى وفلكى واز بسيط ومركّب واز مادّه وصورت غرق در حدوث است، واز اين نظر حق با متكلّمين است كه منكر قديم زمانى در عالم محسوس ميباشند)) .

((ضرورة القضيّة الفعليّة لوازم الأول والمهيّـــة))

((ثم إمتناع الشـــرط بالمعانـد

والفقر حالة البقـاء شواهدي))

يعني : كون القضيّة الفعليّة ولوازم الحق سبحانه ، وهكذا لـــوازم المهيّات، ثم إمتناع إشتراط وجود الشيء بمعانده ، وهكذا إفتقـــار الحوادث في البقاء إلى العلّة شواهد لمدّعاي (وأدلّة لمختاري) ٠

أقول : مراده بيان الشواهد والدلائل على مختاره من كون علّـــة الحاجة إلى المؤثّر هو الإمكان لا الحدوث :

(الأول) : انّ ضرورة القضيّة الفعليّة(أي الضرورة بشرط المحمول) شاهدة على انّ علّة الإفتقار إلى العلّة ليست هي الحدوث لأن علّيّـة الحدوث للافتقار تنافي مع ضرورة القضيّة الفعليّة(والمراد بالقضيّـــة الفعليّة هي التي تكون محمولها واقعاً بالفعل أي في أحد الأزمنـــة الثلاثة ، ويقال لها في عرف المنطق : المطلقة العامّة) ٠

توضيحه : انّ الشيء حال اعتبار وجوده ضروريّ الوجود وحـــال اعتبار عدمه ضروريّ العدم والحدوث عبارة عن ترتّب هاتين الحالتـين أعني كون الشيء مسبوقاً بالعدم قبل وجوده ، فلو كان الشيء منظـوراً من حيث انّ هذه الحالة فقط كانت ضروريّة ، والضرورة غير محتاجـــة إلى المؤثّر ، فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فيـــكون ما فرضناه ممكناً محتاجاً واجباً غنيّاً ، فلابدّ أن يعتبر حال المهيّة فـــي ذاتها أعني إمكانها الذاتي فيرتفع الوجوب فيحصل الحاجة إلى العـلّة وهو المقصود ٠

(الثاني) : انّ ثبوت اللوازم للحق جلّ وعلا بمعانيها المذكورة في الشرع دليل على عدم اعتبار الحدوث لأن تلك اللوازم (مثل العالميّة والقادريّة) إما أن يثبت عليه على نحو الوجوب فتكون واجبة فهذا المعنى يستحيل عليه لكون الواجب واحداً لا شريك له بمقتضى أدلّة التوحيد أو يثبت على نحو الإمكان فتكون ممكنة إما حادثة أو قديمة بحسب الزمان، ولا يجوز أن تكون حادثة لكونه خلاف المفروض من كونها لوازم للذات القديم، فتعيّن الثالث وهو كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالى فتكون المعلوليّة غير مشروطة بالحدوث، فالدوام وعدم سبق العدم لا يمنع الإستناد وإليه يشير قوله :

((لوازم الأول ..)) .

(الثالث) : انّ لكل مهيّة لازم يستند إليها كالزوجيّة للأربعة مثلاً في قولنا : الأربعة زوج ، والمراد منه هو ما كان لازماً لها عند وجودها، بمعنى : انّ تحقق المهيّة بالوجود عين تحقق لوازمها بهذا الوجود لا بمعنى انّ المهيّة وجدت في زمان قبل زمان وجود لوازمها فاللوازم وجدت في زمان متأخّر عن وجود نفس المهيّة، وقد مرّ أن الحدوث عبارة عن مسبوقيّة الوجود بالعدم، فلو كانت اللوازم حادثة بعد حدوث ملزومها لزم إنفكاك لازم المهيّة عنها وهو محال، ومن ذلك يظهر أن دوام الوجود لا يمنع عن الإستناد إلى العلّة ، فثبت أن لوازم المهيّة مع عدم كونها حادثة بالمعنى المذكور محتاجة في وجودها إلى وجود المهيّة، وعلّة حاجته إليها هي إمكانها الذاتي بتبع إمكان ملزومها ، وهو الماهيّة .

(الرابع) : قد ذكرنا انّ الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، والعدم السابق على وجود الشيء يعانده ، فلو قلنا باشتراط تأثير المهيّة في وجود لوازمها بالحدوث لكان الشيء (اللوازم) مشروطاً بمعانده كيف وقد قالوا: انّ الشرط مقارن للمشروط ومجامع معه لا أنه مقابل ومعاند له.

(الخامس) : انّ الشيء كما يكون في حال الحدوث محتاجاً إلى العلّة فكذلك يحتاج إليها في البقاء ، فلو كان علّة إفتقار الشيء إلى العلّة هو الحدوث يلزم أن يكون البقاء فناءاً لأن الحدوث من جهة أخذ العدم في مفهومه (لأن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم) يكون مقابل البقاء الذي هو عبارة عن إستمرار الوجود الأول ، وإتصاله لا أنه وجود منفصل يتخلل بينه وبين الوجود الأول العدم، فالفقر للشيء في حالة البقاء موقوف على أن لا يكون للحدوث دخل في الإفتقار لا بنحو تمام العلّة ولا بنحو الجزئيّة والشرطيّة ، كفى في إفتقاره في حال البقاء إلى العلّة جهة إمكانه ، لأن مناط الحاجة هو الإمكان كما عرفته سابقاً، وإلى ما ذكرنا من أن الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً (لا بنفسه ولا بنحو الشرطيّة ولا الجزئيّة) أشار بقوله في البيت الآتي : ((ليس الحدوث ..)) إلخ .

((ليس الحدوث علّة من رأسه شرطاً ولا شطراً ولا بنفسه))

يعني : ليس الحدوث علّة للحاجة أصلاً لا بنحو الشرطيّة بأن يكون علّة الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث ولا شطراً بأن تكون العلّة

الحدوث والإمكان مركّباً ، ولا بنفسه بأن يكون الحدوث وحدها .

قال في الشرح :

((وهذه أقوال ثلاثة للمتكلّمين)) .

وهذا إشارة إلى أن الدليل المذكور في البيت الآتي وما بعده من أقوال الحكماء .

((وكيف والحدوث كيف ما لحق
للفقر إذ عدّ المراتب إتسق))

((والعدم السابق كوناً ليس خص
بديله نقيضه دار الحصص))

يعني : وكيف يكون الحدوث دخيلاً في الوجود (وهو أثر المؤثّر) مع أنه كيفيّة الوجود اللاحق للفقر إذ المراتب عدّ وانتظم بترتيب بعضها على بعض ، والعدم الذي هو سابق على هذا الوجود ليس خاصّاً بهذا الوجود ، فلا يكون شرطاً له ، بديله أي عدم بدل ذلك الكون نقيضه إن أريد به الخاص وهو يكون دوراً .

بيان المراد في البيت الأول : انّ التأمّل في مراتب تحقق الوجود للشيء يوجب أن لا يكون الحدوث علّة لافتقار الشيء إلى علّته وإلا يلزم أن يكون ما هو متأخّر مثلاً للشيء بمراتب مقدّماً عليه وعلّة له ، ولا يعقل أن يكون المتأخّر عن الشيء علّة له ، لأن العلّة يجب أن يكون متقدّماً على المعلول بالمرتبة ، وأما وجه تأخّره أن الحدوث كيفيّة الوجود لأنه عبارة عن مسبوقيّة الوجود بالعدم فيتأخّر عن الوجود ، وهو متأخّر

عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها .

وبيان المراد في البيت الثاني ملخّصاً : انّ العدم الذي يدّعي دخله في إفتقار الوجود اللاحق إلى العلّة إما أن يكون مطلق العدم فهو لا يكون شرطاً لهذا الحادث الخاص ، وإما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور الباطل لتوقّف كل من المضاف والمضاف إليه على الآخر ، وإما أن يكون العدم البدلي وهو العدم المفروض في حال الوجود الذي لولاه لكان الشيء معدوماً بذاك العدم ، وهذا العدم نقيض الكون الحادث وبتحققه يرتفع ذلك العدم ، وكيف يكون دخيلاً في شيء يكون ذلك الشيء رافعاً له فيلزم من وضعه رفعه ، وإن أريد منه العدم الذاتي للممكن أعنى لا إقتضاء الوجود والعدم فيرجع إلى اعتبار الإمكان ، وهو خلاف الفرض مع أنه سبقه بالذات لا بالزمان كما في الشرح .

فيكون معنى البيت هكذا :

والعدم السابق ليس عدماً خاصّاً ، فلا يكون شرطاً لوجود الحادث الخاص ، لأن مطلق العدم عدم أيّ شيء كان ، فهو ليس كذلك ، وأما العدم الخاص (الذي هو بدل ذلك الكون ويكون نقيضه) لا يكون شرطاً له إلا على نحو دائر ، وهو أيضاً باطل كما قال في الشرح .

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

((لا يوجد الشيء بالأولويّة غيريّة تكون أو ذاتيّة))
((كافية أو لا على الصواب لابدّ في الترجيح من ايجاب))
((ليسيّة الممكن تنفي الثانية رأساً كذا الأولى بقاء التسوية))

يعني : لا يوجد الشيء بالأوليّة سواء كانت غيريّة أو ذاتيّة أعم من أن تكون كافية أو لا ، بناءاً على مذهب الحق ، وفي ترجيح أحد الطرفين (الوجود والعدم) لابدّ من إيجاب من جانب العلّة عدميّة الممكن تنفي الأولويّة الذاتيّة رأساً (طرّاً) ، وهكذا تنفي الأولويّة الغيريّة إستمرار التسوية بين الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن ، وعدم بلوغها إلى حدّ الوجوب .

أشار المصنّف في هذه الأبيات إلى بعض أحكام الوجوب الغيريّ ، والبحث عنها يستدعي بيان أمور

(الأول) : أنه وقع الخلاف في أنه هل يتوقّف وجود الممكن على أن يوجب العلّة وجوده وهو الوجوب بالغير أو أنه يوجد بالخروج عن حدّ الإستواء وإن لم يصل إلى حدّ الوجوب ، وكذا القول في جانب العدم ، وهو المسمّى بالأولويّة ، وقسّموها إلى الأولويّة الذاتيّة وهي التي يقتضيها ذات الممكن ويكون بالنظر إلى ذاته ، وغير الذاتيّة وهي الأولويّة بالنظر إلى وجود علّته ، وقسّموا كلّاً منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية ، والأولويّة بأقسامها باطلة ، وإليه أشار الناظم في

قوله: ((لا يوجد الشيء بأولويّه..)) إلخ.

(الثاني): أنه قد بيّنا أن الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علّته أو عدمها، فانّ وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وإنما يحصل ترجيح أحدهما من الفاعل الخارجي، فاذاً لا يمكن أن يتصوّر أولويّة لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته، وإليه أشار بقوله: ((لابدّ في الترجيح من إيجاب)).

(الثالث): قد علمت عدم كفاية الأولويّة الذاتيّة في إيجاد الممكن، وأما الأولويّة الغيريّة وهو أولويّة أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلّة وعدمها، وهي الأولويّة الخارجيّة.

بتعبير آخر: فهو أيضاً لا يكفي في الترجيح فانّ العلّة إن كانت مستجمعةً لجميع الشرائط منتفياً عنها جميع الموانع كانت الأولويّة وجوباً، وإلا كانت أولويّة يجوز معها وقوع الطرف الآخر، وهذه الأولويّة الخارجيّة لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه، لأن فرضها لا يحيل الطرف المقابل.

وبيان ذلك: إنّا فرضنا هذه الأولويّة متحققة ثابتة، فامّا أن يمكن معها وجوب الطرف الآخر المقابل لطرف الأولويّة أو لا يمكن، والثاني يقتضي أن تكون الأولويّة وجوباً، والأول يلزم منه المحال، وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر، لا لمرجّح لأنّا إذا فرضنا الأولويّة ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح، فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

فظهر مما ذكرنا : بقاء تسوية الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن وعدم إنتهائها إلى حدّ الوجوب ، والشيء ما لم يجب لم يوجد .

(الرابع) :انما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته الذي إستدللنا على تحققه في الأمر الثالث والثاني الوجوب اللاحق وهو المتأخّر عن تحقق القضيّة ، فانّ الحكم بوجود الكتابة للانسان يكون واجباً ما دامت الكتابة موجوداً له ، وهذه الضرورة تسمّى ضرورة بحسب المحمول ، ولا يخلو عنه قضيّة فعليّة ، فكل ممكن موجود أو معدوم ، فانه محفوف بالوجوبين ، وإلى هذا المطلب أشار بقوله في البيت الآتي : ((ثم وجوب ..)) إلخ .

((ثم وجوب لاحق مبيّن فبالضرورتين حفّ الممكن))

يعني : انّ هذا الوجوب يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل .

وبرهانه : انّ كل ما يحمل على الشيء فهو ضروريّ له ما دام محمولاً عليه ، ولذلك يسمّى بالضرورة بشرط المحمول ، وبالوجوب اللاحق ، كما في قولنا : الإنسان كاتب بالضرورة ما دام كاتباً ، فيكون الممكن محفوفاً بالضرورتين (الضرورة السابقة واللاحقة) ، وإليه أشار بقوله : ((فبالضرورتين ..)) إلخ .

((ونسبة الوجوب والإمكان كنسبة التمام والنقصان))

أقول : غرضه انّ الوجوب هو تأكّد الوجود وقوّته ، والإمكان ضعف

فيه ، فنسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له ، وقال في الشرح :

((هذه مسألة متداولة بينهم معناها انّ الإمكان لمّا كان برزخاً بين الوجوب والإمتناع كانت نسبته إلى الوجوب كذا)) .

غُرر في الأمكان الأستعدادي

((قد يوصف الإمكان باستعدادي
وهو بعرفهم سوى استعداد))

((ذا ما بالإمكان الوقوعي دعي
والفرق بينه وبين ذاتيّ رعي))

يعني : قد يسمّى الإمكان بالإمكان الإستعدادي وهو في عرف الحكماء غير الإستعداد (لكلّ منهما معنى آخر) ، وهذا الإمكان سمّي بالوقوعي أيضاً ، والفرق بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي رعي من وجوه .

أقول : الإمكان الإستعدادي غير الإمكان الذاتي ، فانّ لحاظ الإمكان باعتبار الماهيّة نفسها هو الإمكان الذاتي ، ولحاظه باعتبار قرب الماهيّة من الوجود وبعدها عنه هو الإمكان الإستعدادي ، وهذا الإمكان قابل للشدّة والضعف والزيادة والنقصان ، فانّ إستعداد النطفة للانسانيّة أضعف وأبعد من إستعداد العلقة لها ، وهو في عرفهم سوى الإستعداد ، فانّ الإستعداد هو تهيّؤ الشيء لصيرورته

شيئاً آخر كالماء بعد تسخّنه يستعدّ لصيرورته هواءاً ، فلهذا الشيء نسبة إلى نفسه وهو المستعدّ وله نسبة إلى شيء آخر وهو المستعدّ له فبالاعتبار الأول يقال له : الإستعداد ، فيقال : انّ الماء المتسخّن مستعدّ للهوائيّة ، وبالاعتبار الثاني يقال له : الإمكان الإستعدادي ، فيقال : الهواء يمكن أن يوجد في الماء المتسخّن ، وقد يسمّى هذا الإمكان بالوقوعي أيضاً ، وهو غير الإمكان الوقوعي الذي فسّرناه سابقاً بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فانّ النسبة بينهما بالعموم والخصوص ، فالوقوعيّ المغاير مورده أعمّ من المجرّد والماديّ ولكنّ الوقوعيّ المرادف يختصّ بالماديّات .

قال الناظم في الحاشية :

((وهذا أعمّ مورداً لتحققه في المجرّدات ..)) إلى آخر ما قال .

وأما الفرق بينه أي الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي بوجوه يأتي ذكرها فيما بعد وإلى الفرق أشار بقوله :

((والفرق بينه وبين ذاتيّ رعي)) .

((لكونه من جهة بالفعل وكون ذاتيّ له كالأصل))

((وانّ مقوّياً عليه عيّنا وفيه سوغ أن يزول الممكنا))

((وأن هذا في محل الممكن وفيه شدّة وضعفاً أيقن))

يعني : كون الإمكان الإستعدادي بالفعل فرق ، وكون الذاتيّ كالأصل له فرق آخر ، وإنما عليه القوّة معيّن فرق ثالث ،

وزوال هذا عن الممكن فرق رابع ، وكونه في محل الممكن فرق خامس .

وقوله : ((الشدّة والضعف)) فرق سادس .

أقول : أشار الناظم في الأبيات إلى الفروق بين الإمكانين ، ونحن نذكرها ملخّصاً ومرتّباً كما في المتن :

١) : الإمكان الذاتي أمر بالقوّة ، ولكنّ الإستعدادي من جهة بالفعل ومن جهة أخرى بالقوّة ، فالمادّة المنويّة من جهة أن لها خصوصيّة بها يصير إنساناً من الأمور المتحققة الفعليّة ، ومن جهة أنها إمكان وقابليّة للمستعدّ له أمر بالقوّة .

٢) : كون الذاتيّ كالأصل له (أي الإستعدادي) .

قال في الشوارق :

((في وجه كونه أصلاً له أن الإمكان الإستعدادي إمكان ذاتيّ مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط ، وارتفارع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكلّ للجزء)) إنتهى .

وفيه إشكال مذكور في محلّه ، ولذا قال المصنّف في الشرح :

((انّ الإستعدادي كأنه الذاتي مع زيادة اعتبار)) .

٣) : كون المضاف إليه في الإمكان الإستعدادي معيّناً كاستعداد النطفة للانسانيّة لصورتها ، فانّ النطفة تستعدّ لإنسانيّة معيّناً لا شيء آخر ، بخلاف الإمكان الذاتي ، فانّ ما يضاف إليه هو الوجود والعدم لا أحدهما معيّناً ، وإنما التعيّن يجيء من قبل العلّة من غير إستدعاء للمهيّة إيّاه .

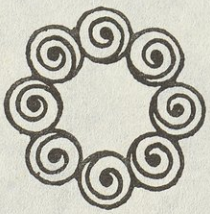
٤) : زوال الإمكان الإستعدادي عن الممكن المستعد بحصول المستعدّ له كالنطفة المنقلبة إنساناً بعد سير تكاملها لأن الإستعداد وهو الإمكان قد يزول بطريان الفعليّة بخلاف الذاتيّ فانه لازم المهيّة دائماً ويجتمع مع الوجوب الغيريّ والإمتناع الغيريّ .

٥) : الإمكان الإستعدادي للصورة الإنسانيّة قائم بالنطفة مثلاً لا بالإنسان بخلاف الإمكان الذاتي فانه قائم بالمهيّة الممكنة لا بمحلّها .

قال في الشرح :

((انّ الإمكان الإستعدادي في محلّ الممكن أي في مادّته بالمعنى الأعمّ من محلّ الصور (كالنطفة لصورة الإنسان) وللموضوع (كالبياض للجسم) والمتعلّق (كالإنسان المستعدّ لكونه عقلاً محضاً) وإنما كان قائماً بمحلّه لأنه المتّصف بالإستعداد والقرب والبعد حقيقة ، وإنما يوصف به الممكن لتعلّقه به وإنتسابه إليه ، فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه ، وأما الذاتي فهو وصف الممكن بحسب حاله)) .

٦) : الإمكان الإستعدادي يقبل الشدّة والضعف ، فامكان تحقق الإنسانيّة في العلقة أقوى منه في النطفة مثلاً بخلاف الإمكان الذاتي ، فلا شدّة ولا ضعف فيه .



الفريدة الثالثة
في القِدَم والحدوث

غُرَر في تعريفهما وتقسيمهما

((إذ الوجود لم يكن بعد العدم
أو غيره فهو مسمّى بالقدم))
((وأدر الحدوث منه بالخلاف
صف بالحقيقيّ وبالإضافي))

يعني : إذا لم يكن الوجود بعد العدم بكلا معنييه من العدم المقابل والعدم المجامع أو غيره (أي بعد العلّة) فيسمّى بالقديم .

إعلم الحدوث من الوجود (أي الحادث) خلاف القدم في معناه (هو الوجود المسبوق بالعدم) ، وصف كل واحد من القدم والحدوث بالحقيقي والإضافي (يعني : قدم حقيقيّ وقدم إضافيّ وكذا الحدوث الحقيقي والإضافي) .

أقول : مراده في هذه الأبيات بيان معنى القدم والحدوث وتعريفهما ، وبيان أقسامهما ، وتوضيح المراد يكون ببيان أمور :

(الأول) : في معنى القدم والحدوث، فالقدم عبارة عن

الوجود الذي لم يكن بعد العدم.

وبعبارة ثانية: هو الوجود الذي لم يكن بعد الغير (أي العلّة) وقد عرّف الحكماء بكل واحد منهما ومرجع التعريفين إلى تعريف واحد، إذ المراد بالغير أعمّ من العلّة والعدم، والحدوث خلافه، لأنه عرّف بالوجود المسبوق بالعدم أو المسبوق بالغير على النحو الذي ذكرنا في تعريف القدم.

(الثاني): ينقسم القدم والحدوث إلى قسمين:

القدم والحدوث الحقيقيين، فالقدم الحقيقي عبارة عن عدم مسبوقيّة الوجود بالعدم أو بالغير، والحدوث الحقيقي مسبوقيّة الوجود بالعدم أو بالغير كما مرّ بيانه في الأمر الأول، والقدم والحدوث الاضافيين يطلق في عرف العامة على شيئين حادثين يكون أحدهما مقدّماً على الآخر بالزمان أو مؤخّراً عنه بالزمان، فيقال: للمقدّم زماناً بالنسبة إلى المتأخّر عنه قديماً وللمتأخّر بالنسبة إلى المتقدّم حادثاً.

(الثالث): ينقسم القدم والحدوث بتقسيم آخر إلى ذاتيّ وإلى زمانيّ، فالحدوث الذاتي عبارة عن تقدّم ليسيّة الذات على وجود نفسه.

وبعبارة واضحة: هو مسبوقيّة وجود الشيء بعدمه المجامع، والحدوث الزماني عبارة عن مسبوقيّة وجود الشيء بعدمه المقابل، ويأتي مزيد توضيح للفرق بينهما في شرح الأبيات الآتية، وإلى هذا التقسيم

أشار بقوله في البيت الآتي ذكره :

((ويوصف الحدوث بالذاتيّ وذا
قبليّة ليسيّة الذات خذا))

((أو عبّرا بالعدم المجامع
كما يكون سبق ليس واقع))

((منصرم ينعت بالزمان
كالطبع ذي التجديد كل آن))

يعني : ينقسم الحدوث إلى ذاتي وهو مسبوقيّة وجود الشيء بالليسيّة الذاتيّة (على وجوده) .

وبتعبير آخر : عبارة عن مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم المجامع .

وإلى زماني ، وهو مسبوقيّة وجود الشيء في زمان بعدمه في زمان قبل زمان وجوده ، كمثل الطبيعة التي تتجدد في كل آن .

أقول : غرضه تعريف الذاتي من الحدوث والزمانيّ منه ، وعرّف الأول منهما بقبليّة ليسيّة الذات على وجود الشيء تارة وأخرى بقبليّة العدم المجامع على وجوده ، يعني : انّ الحدوث الثاني عبارة عن مسبوقيّة وجود الشيء بالليسيّة الذاتيّة أو المسبوقيّة بالعدم المجامع وهما الإمكان الذي هو لازم المهيّة ، أعني : لا إقتضاء الوجود والعدم عن ذاتها ، فعلى هذا كل ما ذكر في موضع الليسيّة الذاتيّة أو العدم المجامع أو الإمكان فالمقصود من كل واحد منها معنى واحد وهو لا إقتضائيّة ذات الماهيّة بالنسبة إلى الوجود والعدم ، بمعنى : إستواء

نسبة الوجود والعدم إليها ، كما قال الشيخ الرئيس :

((الممكن من ذاته أن يكون ليس ، ومن علّته أن يكون أيس)) .

وتوضيح ما ذكره في معنى الحدوث الذاتي يحتاج إلى ذكر أمور :

(الأول) : انّ كون كل ماهيّة ممكن الوجود معناه انّ الإمكان لازم ماهيّة (كلزوم الزوجيّة للأربعة) ، ومعنى هذه الجملة : ((كل ماهيّة ممكن الوجود)) أن الماهيّة نسبته في ذاته إلى الوجود والعدم سواء لا يقتضي بنفسها لا الوجود ولا العدم ، فلكل ماهيّة ليسيّة ذاتيّة .

(الثاني) : انّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث كما مرّ عنه البحث تفصيلاً في محلّه .

(الثالث) : انّ السبق واللحوق والتقدّم والتأخّر لها أقسام ، فلا ينحصر في الزمانيّ ، بل لهما أقسام أخر كتقدّم العلّة على معلوله .

فبعد أن عرفت هذه الأمور تعرف معنى الحدوث الذاتي ، وتقدّم ليسيّة الذات على وجوده بمراتب لأنها تتقدّم على حاجة الممكن إلى علّته ، وحاجته إلى علّته تتقدّم على إيجاد علّته ، وإيجاد العلّة يتقدّم على وجود المعلول ، فليسيّة ذات الماهيّة تتقدّم على وجودها بمراتب ، وهذا التقدّم لليسيّة الذات على وجوده هو الأمر الذي يعبّر عنه بالحدوث الذاتي .

وعرّف الثاني منهما وهو الحدوث الزماني بسبق ليس واقع على وجود الشيء وهو العدم المقابل الذي يقال له العدم الزماني المنقطع

وتوضيحه : انّ تقدّم العدم الواقعي للشيء على وجوده يكون بفرض زمان ممتدّ لم يكن الشيء في برهة منه موجوداً ، ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم في برهة متأخّرة عن البرهة الأولى كان موجوداً ، فهذا الشيء يسمّى بالحادث الزماني ويكون حدوث هذا الحادث حدوثاً زمانيّاً ، ولو فرض وجود شيء قد شمل عليه تمام إمتداد الزمان وأحاط به على وجه لا يكون الزمان عن وجوده خالياً في جميع قطعاته فهذا يسمّى بالقديم الزماني ويكون قدم هذا الشيء قديماً زمانيّاً كحدوث الطبيعة ذي التجديد في كل آن بمقتضى الحركة الجوهريّة .

(الرابع) : في توضيح معنى العدم المقابل ـ وعدم المجامع المصطلحين في لسان الحكماء ، فنقول : مرادهم من العدم المقابل عبارة عن العدم الذي لا يجتمع مع وجود الشيء بل يكون بينهما تقابل بمعنى انّ الظرف الذي فيه العدم ليس فيه وجود ، والظرف الذي يكون فيه الوجود لا يكون فيه عدم ، فاذا قلنا : انّ زيداً لم يكن متولّداً في السنة الكذائيّة ولكن ولد في هذه السنة ، فمن الواضح أنه في السنة التي لم يتولّد لا يمكن أن يكون مولوداً فيها ، وفي السنة التي ولد لا يمكن أن يكون غير متولّد فيها ، فهذا الوجود أعني الولادة وهذا العدم أعني عدم الولادة متقابلان وأمران غير مجتمعان ، فلهذا يعبّرون عن العدم الزماني بالعدم المقابل ، وأما العدم المجامع فهو عبارة عن العدم الذاتي وهو ليسيّة الذاتيّة ، ولا إقتضائيّة الذات كما مرّ ، بمعنى : انّ ذات الشيء بنفسه من غير اعتبار الوجود والعدم لا يكون فيه إقتضاء الوجود ولا إقتضاء العدم ، فلو كان موجوداً فيكون بايجاد من علّته ، ولو

كان معدوماً يكون من جهة عدم علّته لأن عدم العلّة علّة العدم، فعلى هذا لا منافاة بين عدم إقتضاء الذات للوجود والعدم مع كون الذات موجوداً، بمعنى: انّ الشيء في حال وجوده وفي زمان كونه موجوداً يمكن أن يكون من جهة ذاته لا إقتضاء، وهذا العدم يقبل الإجتماع مع وجود الشيء، ولذلك يسمّون هذا العدم: عدماً مجامعاً.

وبنظر الدقّي: هذا العدم الذي في مرتبة الذات ليس عدم هذا الذات، بل عدم إقتضاء الذات، ويقابل وجود الإقتضاء، ولا يقابل أصل الذات، وهذا هو السرّ في إجتماع هذا العدم مع الوجود لأن كل واحد من هذا العدم والوجود يتعلّق بشيء خاص فانّ المقصود من الوجود وجود هذا الشيء، والمقصود من العدم عدم إقتضاء هذا الشيء لا عدم نفس الشيء حتى يكونا متقابلين، فتأمّل جيّداً.

ثم أقول: هذه المسألة من المسائل التي كانت معركة الآراء بين الحكماء والمتكلّمين، فانّ المتكلّمين يعتقدون انّ الحدوث منحصر في الحدوث الزماني، فلو كان شيء قديماً زمانيّاً لا يمكن أن يكون حادثاً، وانّ القديم الذي لا يتطرّق إليه الحدوث بنحو من الأنحاء فهو ينحصر في ذات الوجب تعالى، فذات الواجب خاصّة هو الذات القديم الذي ليس له حدوث زماني وما سوى الواجب يكون حادثاً زمانيّاً، وبناءاً على مذهبهم يكون كل معلول ومخلوق ملازماً للحدوث، بمعنى: أنه لو كان شيء مخلوقاً لا بدّ أن يكون حادثاً، وأنه لو لم يكن حادثاً فلا يكون معلولاً فلا يكون ممكناً، بل يكون واجب الوجود، فلو قلنا بتعدد القديم يكون قولاً بتعدد الواجب، ولمّا أثبتنا أن واجب الوجود واحد لا شريك

له فقد أثبتنا جدّاً أنه لا يمكن أن يكون ذات قديم زماني أكثر من واحد .

وبعبارة أخرى : الوجوب الذاتي والقدم الزماني يتلازمان ، بمعنى أنه لو كان واجب الوجود بالذات واحداً فالقديم الزماني أيضاً واحد ، ولو كان القديم الزماني أكثر من واحد فكان واجب الوجود أيضاً أكثر من واحد .

وأما الحكماء فقد ذهبوا أن الحدوث لا ينحصر في الحدوث الزماني وأنه لا يكون المعلوليّة والممكنة ملازماً للحدوث الزماني ، ولا يكون الواجبة ملازماً للقدم الزماني ، لأنه يمكن أن يكون موجوداً مخلوقاً ومعلولاً وممكناً ، ومع ذلك يكون قديماً زمانيّاً ، ويمكن أن يكون الشيء قديماً زمانيّاً ويكون مع ذلك حادثاً بنوع آخر من الحدوث وهو الحدوث الذي نسمّيه : حدوثاً ذاتيّاً ، فالحكماء يعتقدون حدوثاً وقدماً ذاتيّاً غير الحدوث والقدم الزماني اللذين يعتقدهما المتكلّم ويقولون أنه ليس لهما معنى آخر بغير المعنى المذكور ، ويستدلّون عليه بالعقل والنقل .

أما العقل : انّ كل ما سوى اللّه حادث زماني ، ولا يمكن أن يكون ذات آخر قديماً غير ذات واجب الوجود لأنه لو لم يكن الشيء حادثاً لم يحتج إلى علّة موجدة فيكون واجباً ، فالقول بعدم حدوث العالم أو جزء منه يساوق القول بنفي المخلوقيّة عنه أو عن جزئه .

وأما النقل : مضافاً إلى ما ورد في الأخبار المتواترة من كون العالم حادثاً قيام الإجماع عليه من جميع أهل الملل وأصحاب الشرايع الحقّة لا سيّما دين الإسلام .

وأجاب الحكماء عن الدليل العقلي بأن الشبهة دخلت عليهم من حسبانهم أن علّة حاجة الممكن إلى وجود العلّة هو الحدوث، وقد مرّ أن مناط حاجة الممكن إلى العلّة هو إمكانه، فيمكن أن يكون شيء قديماً زمانيّاً ومع ذلك لا يكون غنيّاً بل يحتاج في وجوده إلى العلّة لكونه حادثاً بالذات، فلا محذور في أن يكون شيء قديماً بالزمان وحادثاً بالذات.

وأجابوا عن الدليل النقلي: انّ الإجماع والأخبار دلّت على حدوث العالم فقط من دون قيد وخصوصيّة، وأما أن الحدوث بأيّ نحو من أنحاء الحدوث أو أن أيّ معنى من معانيه (الحدوث الذاتي أو الحدوث الزماني أو غيره) يكون المراد فلم يذكروه.

((والدهريّ أبديّ سيّد الأفاضل
كذاك سبق العدم المقابل))
((بسابقيّة له فكّية
لكنّ في السلسلة الطوليّة))

يعني: والحدوث الدهري أبداه السيّد الداماد، وقال بحدوث العالم حدوثاً دهريّاً كمثل الحدوث الزماني، وهو مسبوقة الوجود بالعدم المقابل بسابقيّته له منفكّة لكن مقابلة العدم وسبقه الإنفكاكي يكون في السلسلة الطوليّة بخلافهما في الحدوث الزماني، فانهما في السلسلة العرضيّة.

أشار في هذين البيتين إلى الحدوث الدهري الذي قال به المحقق الداماد (رحمه الله) فانّ العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي المقابل في الدهر، لا العدم الواقعي في الزمان الموهوم كما يقوله المتكلّم، ولا العدم المجامع الذي في مرتبة الماهيّة فقط، كما هو منسوب إلى بعض الحكماء.

توضيح ذلك باختصار منّا على ما في حاشية الآملي (رحمه الله):

انّ المتكلّمين يقولون بالحدوث الزماني للعالم ويعتقدون بأن فصل ما سوى الله عنه جلّ جلاله يكون بالزمان، فيستدلّون عليه بالخبر المعروف: ((كان الله ولم يكن معه شيء)) على أنه كان تعالى قديماً ولم يكن شيء من العالم ثم خلقه الله تعالى في ستّة أيام (أي تدريجاً)، ولمّا كان فصل العالم عنه تعالى بفاصل لا يمكن أن يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لأنه نفسه من العالم عبّروا من الفاصل بينه تعالى وبين العالم بالزمان المتوهّم أو الموهوم، وجعلوا الزمان المتوهّم أو الموهوم وعاءاً لعدم العالم، فالعالم عندهم حادث بحدوث زماني بأحد معنييه، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعيّ فكّيّ غير مجامع لوجوده واقع في ذلك الزمان المتوهّم أو الموهوم، والمراد منهما كما قال المصنّف في الحاشية هو أن المتوهّم هو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه بخلاف الزمان الموهوم، فانه وإن لا يحاذيه إلا أن له منشأ إنتزاع وهو عندهم بقاء الواجب بالذات، وهذا محل إشكال، لأن صحّة تصوّره متوقفة على جواز إنتزاع الذات السيّال الممتدّ التدريجي الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغيّر ولا متبدّل مع عدم التناسب بينهما أي بين الأمر

الإنتزاعي وبين منشأه، فعلى هذا لو جوّزنا ذلك فلتصوّر الزمان الموهوم وجه وإلا فلابدّ لتصوّر مسبوقيّة وجود العالم عن عدمه الواقعيّ الفكّيّ الغير المجامع من مخلص آخر إذ القول بحدوث العالم كذلك (زماناً) من ضروريّات الدين، فلا ينبغي القناعة في المقام بحدوث العالم ذاتاً بمعنى: تأخّره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء لأنه مخالف مع قول المليّين، فتدبّر.

إذا عرفت ذلك فما يقول به سيّد الفاضل هو الحدوث الدهري أي وهو مسبوقيّة الوجود بالعدم المقابل الفكّيّ في وعاء الدهر.

وبيان ذلك كما في الشرح يحتاج إلى ثلاث مقدّمات نذكرها بالإختصار:

١): كل موجود فلوجوده وعاء، فالزمانيّات وعاؤها الزمان، فكانت الموجودات الزمانيّة نسبتها إلى الزمان كنسبة المتمكّن إلى المكان في قولك: الماء في الكوز، فكما يكون الكوز وعاء للماء يكون الزمان أيضاً وعاءً للزماني، والدهر يجري مجرى الوعاء بالنسبة إلى المفارقات النوريّة من العقول الكليّة، والنفوس الكليّة، ونسبته إلى الزمان نسبة الروح إلى البدن، والسرمد يجري مجرى الوعاء للحق وصفاته وأسمائه.

٢): انّ للوجود سلسلتين: طوليّة وعرضيّة، أما الطوليّة فبعد وجود مبدأ المبادي وهو مرتبة الأحديّة المعبّر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون اللاهوت، وهو الوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات الكائنات تحت الأسماء

والصفات، والجبروت: وهو عالم العقول الكليّة، وسمّي بالجبروت لجبره نواقص ما دونه، والملكوت وهو قسمان: (الأول): عالم النفوس الكليّة، (والثاني): عالم المثل المعلّقة، ويوصف الأول بالأعلى. والثاني بالأسفل.

الناسوت: وهو عالم الشهادة علويّاته وسفليّاته من السماء والأرض والسمائي والأرضي.

٣): انّ العدم يتبع الوجود في جميع أحكامه من الوحدة والكثرة، والثبات والسيلان والوعاء، فمنه زمانيّ ومنه دهري ومنه سرمدي، فاذا تمهّدت هذه المقدّمات وتأمّلت فيها وقفت على قول السيّد وحقيقة مرامه، لأن قوله (رحمه الله): ((العالم حادث دهري)) معناه انّ العالم مسبوق الوجود بالعدم الدهري، ووجه ذلك انّ وجود عالم الملك أي الناسوت متأخّر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدّمة الثانية لكونه واقعاً في سلسلة الطوليّة للوجود، وانّ عدم الدهري يكون في رتبة الوجود الدهريّ لتبعيّة العدم بحكم المقدّمة الثالثة، فانّ فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهري في الذهن بحكم المقدّمة الثالثة، فعالم الملك حادث دهري أي وجوده مسبوق بعدمه الكلّي الواقع في عالم الدهر، بمعنى: أنه ليس بموجود بوجوده الدهري، فهو حينئذٍ معدوم بذلك الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملك.

وحاصله: انّ وجود عالم الملك ((الناسوت)) وإن كان في الدهر بمعنى: انّ الدهري واجد لوجود عالم الملك (واجديّة العلّة لمعلوله) لكن عالم الملك معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنى: انه فاقد لوجود

عالم الدهر، فعدمه الدهريّ عدم واقعيّ غير مجامع مع وجوده الملكيّ، بل سابق عنه ومتقدّم عليه سبقاً وتقدّماً دهريّاً أي يكون السابق في عالم الدهر والمسبوق في عالم الملك، وهكذا الحال في الدهر والسرمد على منوال واحد ·

((والحادث الإسميّ الذي مصطلحي
عن رسم إسم جاء حديث منمحي))
((تباين الوصفي لا العزلي أثر
ممن لعقل كابنيا للبشر))
((والحق قد كان ولا كون لشيء
كما سيطوى الكلّ بالقاهر طي))
((فذي الحدوثات التي مرّت جمع
لما سوى ذي الأمر والخلق تقع)))
((جزئيّة كليّة جزء وكل
وكان حفظ كل نوع بالمثل)))

يعني : والحدوث الإسمي الذي إصطلحته أن رسم (مهيّة) إسم (مفهوم) أي هو رسم وإسم جاء حديث لم يكن فكان فهو كذلك مطموس منمحي وتباين وجود الحق مع وجود خلقه تباين وصفي أي تشكيكي (بشدّة وضعف) لا تباين عزلي (يكون بالغيريّة والإثنينيّة) ·

روي عن الرسول الأكرم (صلّى اللّه عليه وآله) الذي عقله بالنسبة إلى العقول أصل وهذه فرعه كابنيا آدم بالنسبة إلى البشر، والحق

تعالى كان ولم يكن معه شيء كما أن وجود ما سوى الله يرجع إليه ويطوى باسمه القاهر كما كان نشرها باسم المبدئ المبدع ، فهذه الحدوثات بجميع معانيها التي مرّ ذكرها يشمل جميع ما سوى الله (صاحب الأمر والخلق) يشمل كلّيّ العالم وجزئيّه وكلّه وجزءه، ومع هذا التغيير الكليّ يكون حفظ كل نوع بالمثل (أي العقول المتكافئة العرضيّة وأرباب الأنواع) .

وحاصل مرامه بيان إصطلاح آخر هو ما اصطلح عليه نفسه (رحمه الله) وهو أن العالم حادث بالحدوث الإسمي (لا الحقيقي) ، وهو مسبوقيّة العالم (بمعنى المفاهيم والماهيّات المعبّر عنهما بالأسماء والصفات المنتزعة عن حدود الوجود المنبسط كلّه من عقل ونفس وصورة وجسم) بالعدم في مرتبة الأحديّة حدثت بعد تجليّ الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع كما أنه ينمحي عند تجليّه باسمه القهّار .

وتوضيحه : انّ ما سوى الله تعالى من الموجودات المجرّدة والماديّة والعلويّة والسفليّة كلّها ممكنات الوجود ، بمعنى : أنها مركّب من وجود إمكاني ومهيّة اعتباريّة ، وهذا معنى قولهم : ((كل ممكن زوج تركيبي)) ، فالموجودات الممكنة بالنظر إلى مهيّاتها لا تكون إلا أمراً اعتباريّاً ليس لها حقيقة ولا أثر كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءاً، فالمهيّة ليست شيئاً حتى يبحث عن قدمها وحدوثها ، وبالنظر إلى وجودها وإن كانت أموراً متحققة إلا أنها ليست خارجة عن الصقع الربوبي ، لأنها تنزّلات الحق جلّ وعلا وتجليّاته وعكوسه وإظلاله ، والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين ، فعلى هذا لا يبقى للبحث عن الحادث

موضوع حتى يبحث عن حدوثه ، لأن موضوعه هو العالم ، وهو مركّب من الماهيّة التي ليست بشيء حتى يبحث عن حدوثها وقدمها ، والوجود الذي لحق بأصله ورجع إلى الصقع الربوي فلم يبق شيء يبحث عن حدوثه ، فيكون الحدوث والحادث إسميّاً لا حقيقيّاً ، فتدبّر جيّداً .

وأراد بقوله : ((تباين الوصفي ..)) إلخ ، انّ البينونة بين وجوده ووجود خلقه هي بينونة الشدّة والضعف كما في الحقيقة المقولة بالتشكيك لا بالتباين .

وأشار بقوله : ((أثر)) إلى كلام مولى الموحّدين علي (عليه السلام) بينونة صفة لا بينونة عزلة ، وبقوله : ((فالحق قد كان ..)) إلخ ، لعلّه إشارة إلى حديث : ((كان اللّه ولم يكن معه شيء)) ، كما أن قوله : ((سيطوى ..)) إلخ لعلّه يكون إشارة إلى قوله تعالى :
﴿كما بدأكم تعودون﴾ .

وقوله : ((فذي الحدوثات ..)) إلخ أراد به المجموع للمجموع كما في الشرع ، بمعنى : انّ مجموع الحدوثات قد يكون للبعض كما في عالم الخلق والمادّة (أعني الزمان والزماني) الذي يكون له مجموع الحدوثات من الإسمى والدهري والطبيعي بل الزماني ، لكنّ الأخير لمجموعه لا لجميعه ، فانّ بعض عالم الخلق غير مسبوق عندهم بالعدم الزماني كالزمان نفسه ، وكذا إثبات أن يكون بعضها للبعض كالحدوث الذاتي والطبعي لعالم الخلق دون عالم الأمر على قول صدر المتألّهين وأما عدم كون شيء منها للبعض فهو غير مقصود لأن حدوث العالم

بأجمعه هو إتفاق الملّيين .

وأشار بقوله : ((جزئيّة كلّيّة جزء وكلّ . .)) إلخ إلى وقوع الحدوث في مجموع عالم الخلق من الفلكيّات والعنصريّات بجواهرها وأعراضها وكلّيها وجزئيها ، وهكذا في كلّها وجزئها بمقتضى الحركة الجوهريّة التي سنبرهن عليها في محلّه إن شاء الله تعالى ، وكلّ حدّ من حدود الطبايع السيّالة مسبوقة الوجود بالعدم الزماني وكذا أجزاء ذلك الحدّ وأجزاء أجزائه ، وهكذا ، وكذا في الكلّ المجموعي إذ لا وجود له سوى وجود الأجزاء ، وكذا في الكليّ الطبيعي منها ، إذ لا وجود له سوى وجود الأشخاص ، ولذا قال : ((جزئيّة وكليّة)) .

يقول الناظم في كتابه المسمى ب : ((أسرار الحكم)) بالفارسيّة :

((چه كل اجسام فلك وفلكى وعنصر وعنصرى حركت جوهريّه دارند وبه طبايع سيّالند وعالم متغيّراست به جواهر نه همين به اعراض ، وهر متغيّر حادث ، وعالم متّصل واحد عوالم وهر زمان عالم جديدى است محفوف بعدمين : عدمىّ سابق ، وعدمىّ لاحق ، قال الله تعالى : ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد﴾

عارفان هر دمى دوعيد كنند

عنكبوتان مگس قديد كنند

وحدوث زمانى نيست مگر مسبوقيّت وجود بعدم مقابل وعالم چنين است چه كل وجودى ندارد بجز وجود اجزاء ، وكلّيات طبيعيّه وجودى ندارند سوى وجود جزئيّات ، وهر جزء وجزئى

مسبوق است بعدم زماني)) إنتهى كلامه رفع مقامه.

قوله: ((وكان حفظ ..)) إلخ مراده انّ انحفاظ كل نوع سيّال متغيّر بالحركة الجوهريّة بالذات والصفات يكون بالمثل النوريّة كما انّ إنحفاظ كلّ بدن شخصيّ إنساني ووحدته وثباته مع تبدّله بالتحلل شيئاً فشيئاً بالنفوس الناطقة.

غرر

((في ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم في ما لا يزال))

((مرجّح الحدوث ذات الوقت إذ
لا وقت قبله وذا الكعبي إتخذ))

((وقيل علم ربّنا بالإصلح
والأشعريّ الناف للمرجّح))

((وعندنا الحدوث ذاتيّ ولا
شيء من الذاتي جا معللا))

يعني: مخصص الحدوث بوقت دون وقت هو نفس الوقت لأنه لا وقت قبله، وهذا القول إتخذه الكعبي، وقيل: علم الله تعالى إقتضى بالحدوث في ما لا يزال لمصلحة راجعة إلى حال العلم، وهو قول المعتزلي والأشعري، ونفي المرجّح لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة، وعندنا (الحكيم السبزواري تبعاً للحكماء) الحدوث ذاتيّ العالم والذاتيّ لا يعلل.

أقول : لمّا بيّن في الغرر السابقة حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة ، وهي على ما في كشف المراد أنهم قالوا : المؤثّر التام في العالم إما أن يكون قديماً أزليّاً أو حادثاً ، فان كان أزليّاً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثّر التام يجب وجود الأثر معه لأنه لو تأخّر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا ، والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثّراً تامّاً ليس بتامّ ، هذا خلف، والثاني : يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجّح لأن إختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثّر التام يكون ترجيحاً من غير مرجّح ، وإن كان المؤثّر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علّة حدوثه ، ويلزم التسلسل والإنتهاء إلى المؤثّر القديم وهو محال لتخلّف الأثر عنه ، وهذا المحال إنما نشأ من فرض حدوث العالم ، فلو قلنا بعدمه لا يلزم ذلك ، فشرع في ذلك الغرر إلى بيان الأجوبة .

١) : فالجواب الأول منها للكعبي ، فانه قال :

((انّ المؤثّر التام قديم ولكنّ الحدوث أختصّ بوقت الإحداث من جهة إنتفاء الوقت قبله ، فالأوقات التي يطلب للترجيح معدومة ، ولا يتمايز إلا في الوهم ، وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة ، بل الزمان يبتدئ وجوده مع أول وجود العالم ، ولم يمكن وقوع إبتداء ساير الموجودات قبل إبتداء وجود الزمان أصلاً ، فالمرجّح ذات الوقت، وإليه أشار بقوله :

((مرجّح الحدوث ذات الوقت)))) .

وردّه في الشرح بأنّا ننقل الكلام إلى نفس الوقت لم وقع في ما لا يزال ، وعلّته في ما لم يزل .

٢) : علمه تعالى بالأصلح والقائل به المعتزلي ومعناه أنه لم لا يجوز إختصاص بعض الأوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده ، فالمؤثّر التام وإن كان حاصلاً في الأزل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلاً لتلك المصلحة .

وأجاب عنه في الشرح بقوله :

((وفيه أنه أيّة مصلحة في إمساك الفيض والجود عنه بما لا نهاية له ، وفيه أن عدم العلم بالمصلحة لا ينافي وجود المصلحة ، وليس وجود الشيء مشروطاً بعلمنا بحيث لو لم نعلم به لم يكن موجوداً))

٣) : قول الأشعري ، وهو نفي المرجّح لقوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة ، بل يقول بعدم العلّيّة والمعلوليّة ، وإن ترتّب المعاليل على العلّة بحسب جري العادة ، وقباحة هذا القول لا يخفى على جاهل فضلاً عن عاقل .

٤) : جواب الناظم ، وهو أن عالم الطبيعة طرّاً حادثة متجددة بمقتضى الحركة الجوهريّة ، فالحدوث ذاتيّ هذا العالم ، والذاتيّ لا يعلل ولا يتخلّف ، فلا مخصص للحدوث .

وللفاضل الآملي (قدّس سرّه) كلام في هذا المقام لا يخلو نقله عن فائدة ، قال (رحمه الله) :

((الظاهر أن الأشعري ينكر العليّة والمعلوليّة بين الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض لا بين الأشياء وبين الحق تعالى ، بل هو يقول بانحصار العليّة بينه تعالى وبين العالم ، وإنما ترتّبت المعاليل على علّتها بمحض جري العادة ، فعند إضاءة السراج مثلاً هو تعالى يخلق الضوء من غير مدخليّة السراج فيه أصلاً بل له أن يخلقه بلا سراج ، وإنما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضائته وأبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها ، ولو سُئل عن لمّية إبائه يقول : *لا يُسأل عمّا يَفعل *

وفي مقابلهم المعتزلة يقولون بعدم مدخليّة الحق تعالى في ضوء السراج أصلاً ، بل هو مستند إلى السراج محضاً .

وأعدل الأقوال في هذا المقام قول الحكماء القائلين بمدخليّة الأسباب في وجود المسببات وتحقق الترتّب بينهما ترتّباً واقعيّاً مع إنحصار علّة الفاعليّة بالحق المتعال ، ولا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى ، وكون الأسباب عللاً معدّة ، والنتيجة إستحالة المسببات بدون أسبابها مع كون المؤثّر الفاعلي هو الحق تعالى شأنه عن أن يكون له شريك في الفاعليّة)) إنتهى .

ونزيد على هذه الأجوبة بجواب خامس :

٥) : انّ المؤثّر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجباً ، أما إذا كان مختاراً فلا ، لأن المختار يرجّح أحد مقدوريّة على الآخر ،لا لمرجّح ، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود ، وكذا بعد وجوده ، لكنّ المؤثّر المختار أراد إيجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده ، لا لأمر

غُرَرٌ في أقسام السَبق، وهي ثمانية

((السبق منه ما زمانيّاً كشف
والسبق بالرتبة ثم بالشرف))

((والسبق بالطبع وبالعلّيّة
ثم الذي يقال بالمهيّة))

((والسبق بالذات هو اللذ كان عم
بذي الثلاثة الأخيرة إنقسم))

((بالذات إن شيء بدا وبالعرض
لإثنين سبق بالحقيقة إنتهض))

((والسبق فكّيّاً يجيء طوليّاً
سمّي دهريّاً وسرمديّاً))

أقول : السبق ومقابلاه أعني التأخّر والمهيّة من عوارض الوجود والعدم فينبغي البحث عنهما في الفريدة المعقودة للبحث عنهما وهما (أي السبق واللحوق) عبارة عن نسبة مشتركة لشيئين بالنسبة إلى مبدأ واحد (الملاك) لكن لأحدهما منهما ما ليس للآخر كنسبة الإثنين والثلاثة مثلاً إلى الواحد لكنّ الإثنين أقرب إليه فيسمّى سابقاً ومتقدّماً، وتسمّى الثلاثة لاحقة ومتأخّرة، وربّما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمّى حالهما بالنسبة إليه : معيّته، وقد عدّ الفلاسفة للسبق واللحوق أقساماً وحصروها في الخمسة أو في الستّة أو في الثمانية كالناظم، وهذا الحصر إستقرائيّ لا برهاني، إذ لم يقم برهان على

إنحصار المتقدّم في هذه الأنواع ، والقسمة إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات.

قال المصنّف في الشرح :

((ولمّا كان التقدّم والتأخّر مأخوذين في مفهوم القدم والحدوث وهما على أنحاءٍ أردفنا مبحثه بمبحثه)).

فكيف كان؛السبق على ما عدّه المصنّف تكون على ثمانية أنحاء ، ونحن نذكرها بحسب ترتيب رتّبهُ في النظم :

الأول : السبق الزماني ، والسبق الإنفكاكي في الوجود كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم ، وتقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق ، ومقابله اللحوق الزماني .

الثاني : التقدّم بالرتبة كتقدّم الإمام على المأموم .

الثالث: التقدّم بالشرف كتقدّم العالم على المتعلّم ، والفاضل على المفضول .

الرابع : التقدّم بالطبع كتقدّم العلّة الناقصة على المعلول .

الخامس : التقدّم بالعلّيّة كتقدّم العلّة التامّة على المعلول ،مثاله : تقدّم حركة اليد على حركة الخاتم ، فانه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم ، فهذا الترتيب العقلي هو التقدّم بالعلّيّة .

السادس : السبق بالماهيّة ، والسبق بالتجوهر ، وهو تقدّم علل القوام على المعلول في نفس جوهر الذات كتقدّم الجنس والفصل على

النوع .

السابع : السبق بالذات ولكنّه ليس قسماً خاصّاً بل هو معنى عامّ مشترك يشمل هذه الثلاثة (تقدّم بالطبع ـ تقدّم بالعلّيّة ـ تقدّم بالماهيّة) ، وينقسم إليها .

الثامن : السبق بالحقيقة ، وهو أن يتلبّس السابق بمعنى من المعاني بالذات ويتلبّس به اللاحق بالعرض كتلبّس السفينة الحركة حقيقة وبالذات ، وتلبّس جالسها بالمجاز وبالعرض ، وقد زاده صدر المتألّهين (رحمه الله) :

التاسع : السبق والتقدّم بالدهر والسرمد وهو قسم آخر من السبق قد زاده السيّد المحقق الداماد وهو يغاير ساير أقسام السبق من جهة كون المتقدّم والمتأخّر لا يجتمعان فيه لأنه أعتبر فيه الإنفكاك الوجودي والإنفصال عن وجود المعلول ، وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها طوليّاً ، ولكن في ساير أقسام السبق ما عدا الزماني المتقدّم والمتأخّر يجتمعان في الوجود ، ولو لم يجتمعا لم يكونا آبياً عنه كما في تقدّم العلّة الناقصة ، وأما الزمان ففيه ينفكّ وجود السابق عن المسبوق ، ولكن أعتبر الإنفكاك فيه عرضيّاً قد مرّ توضيحه .

قال الفاضل الآملي :

((وجملة أقسام السبق باعتبار إجتماع المتقدّم والمتأخّر أربعة :

الأول : ما أعتبر فيه إجتماع المتقدّم والمتأخّر ، وذلك كالسبق بالعلّيّة والشرف وبالرتبة .

الثاني : ما لم يكن فيه إباء عن إجتماعهما وإن لم يجتمعا ،

وذلك كما في السبق بالطبع كسبق العلّة الناقصة.

الثالث: ما أعتبر عدم إجتماعهما في الزمان، وهو السبق بالزمان.

الرابع: ما أعتبر فيه عدم إجتماعهما لكن لا في الزمان، بل يعتبر إنفكاكهما طولياً، وهو السبق الدهري والسبق السرمدي)).

غُرَرٌ في بَعْضِ أَحْكَامِ الأَقْسَام

((ولا إجتماع في الزمانيّ وما
برتبة طبعاً ووضعاً قسّما))

((وأول كالجسم والحيوان
والثاني كالترتيب في المكان))

((والسبق بالطبع وبالتجوهر
كاثنين والواحد منه أعتبر))

يعني: ولا إجتماع للمتقدّم والمتأخّر في الزماني، وأما المتقدّم برتبة طبعيّة أو وضعيّة قسّما، والأول كالجسم والحيوان (لأن الجسم جنس عال بعيد يتقدّم على الجنس السافل القريب وهو الحيوان)، والثاني (أي الوضعي) كالترتيب في المكان (كالإمام والمأموم)، والثالث: السبق بالطبع (كتقدّم العلّة الناقصة على معلوله)، وبالتجوهر كتقدّم الجنس والفصل على النوع.

ففي هذه الثلاثة أعتبر الإجتماع غرضه في هذه الأبيات بيان

بعض أحكام الأقسام ، وهو أن السابق واللاحق لا يجتمعان في الوجود لا بالذات كالأزمنة ولا بالعرض كالزمانيّات في السبق الزماني ، ولكنّهما يجتمعان في بقيّة الأقسام ، ولو لم يجتمعا فلا أقل لا يأبيان عن الإجتماع كالتقدّم الرتبيّ العقليّ أو الحسّي والتقدّم الطبعي والتقدّم بالتجوهر كتقدّم علل القوام على معلولها ، وقد مرّ توضيحه بأبسط وجه في الغرر المتقدّمة .

غُرر

((في تعيين ما فيه التقدّم في كلّ واحد منها))

((ملاكه الزمان في الزمان
والمبدأ المحدود خذ لثاني))

((في الشرفيّ الفضل وفي الطبعي
وجود الوجوب في العلّي))

((في سادس تقرر الشيء مزا
في السابع الكون ولو تجوزا))

((في الثامن الكون بمتن الواقع
وفي وعاء الدهر للبدايع))

يعني : ملاك السبق في الزماني يكون الزمان ومبدأ معيّن ملاك للرتبي ، وفي الشرفي يكون الملاك الفضل ، وفي الطبعي الوجود ، وفي العلّي أي العليّة الوجوب هو الملاك ، وفي السادس التقدّم الذي بالماهيّة هو تقرر الشيء ، وفي السابع هو السبق بالحقيقة الكون

هو الملاك، وفي الثامن وهو السبق بالدهر الكون بمتن الواقع وفي وعاء الدهر هو الملاك ·

أشار في هذه الأبيات إلى بيان الملاك في الأقسام، فقال: الملاك في السبق الزماني هو الزمان، وفي السبق بالرتبة المبدأ المعيّن كصدر المجلس أو المحراب في السبق بالتربة الحسّيّة، وكالجنس العالى أو النوع في السبق بالرتبة العقليّة، وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزيّة، وفي السبق الطبعي هو الوجود، وفي السبق بالعليّة الوجوب لأن وجوب العلّة متقدّم على وجوب المعلول، وفي السبق بالتجوهر تقرر الماهيّة، فالتقرر والقوام يكون للمتقدّم وليس للمتأخّر ·

قال المصنّف في الحاشية:

((فلو جاز تقرر الماهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات لكانت مهيّة الجنس ومهيّة الفصل متقدّمين على مهيّة النوع بالتجوهر، وكذا المهيّة على لازمها لا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدّم والتأخّر، وفي السبق بالحقيقة هو الكون ولو مجازاً حتى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر، وفي السبق بالدهر أو السرمد الكون بمتن الواقع فيهما أو وعاء الدهر، وهو مختصّ بالمبدعات دون الأول فانه يشمل السرمدي أيضاً)) ·

الفريدة الرابعة
في الفعل والقوّة
غرر في أقسامهما

((على صنوف قـوّة قد وردت
منـها الذي مقابل الفعل ثبت))
((كذا الذي يقابل الضعف وما
يكون مبدأ التغـيّر إعلمـا))
((وقوّة إما بدت منفعـلة
لشـيء أو أشياء وإما فاعـلة))

يعني : قد وردت القوّة على أقسام منها :

القوّة التي مقابل الفعل ، وكذا القوّة التي مقابل الضعف، ومنـها قوّة يكون مبدأ التغيّر في شيء آخر كالقوّة الغضبيّة مثلاً يكون سبباً (لإحمرار الوجه وإنتفاخ الأوداج)، وقوّة إنفعاليّة إما لشيء واحد (كمادّة الفلك حيث تقبل الحركة الوضعيّة فقط) ، وإما لأشياء كالقوّة الإنفعاليّة في الحيوان ، وإما لشيء واحد كالقوّة الفاعلة في الفلك أو أشياء متناهية

كالقوّة الفاعلة في الحيوان ، أو غير متناهية كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على كلّ شيء ، فمبدأ الأفعال (أي القوّة الفاعلة) قد تخالفت منه ما يكون عديم الشعور وهو القوّة النباتيّة .

أشار (رحمه الله) في هذه الأبيات إلى أقسام القوّة ، فقال على صنوف أراد معناه اللغوي والعرفي وهو ما يرادف القسم لا حقيقته الإصطلاحيّة لعدم القدر الجامع بين بعض هذه الأقسام ، فيكون إشتراك هذه الأقسام في لفظ القوّة ، فيكون مشتركاً لفظيّاً لا معنويّاً .

فالأول : هو القوّة التي يكون في مقابل الفعل ، والمراد منه وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتّب عليه آثاره المطلوبة منه ، فهذا يسمّى فعلاً ، ويقال : انّ وجوده بالفعل والمراد من القوّة إمكانه الذي قبل تحققه وهو يسمّي قوّة ، ويقال : انّ وجوده بالقوّة بعده ، وذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواءاً ، فما دام ماءاً ماء بالفعل وهواء بالقوّة ، فاذا تبدّل هواءاً صار هواءاً بالفعل .

الثاني : القوّة التي يقابل الضعف وهو بمعنى الشدّة .
قال في الأسفار :
((ويشبه أن تكون القوّة موضوعة أولاً للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدراً لأفعال شاقّة ، إلى أن قال : ويسمّى ضدّه الضعف وكأنها زيادة وشدّة في المعنى الذي هو القدرة)) .

الثالث : القوّة التي يكون مبدأ التغيّر في شيء آخر كقوى النفس

وغيرها .

الرابع : القوّة المنفعلة لشيء واحد كمادّة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً وهو الحركة الوضعيّة لا غير، وقيل في وجه عدم قبول المادّة الفلكيّة غير الحركة الوضعيّة، انّ غيرها من الحركات ممتنعة عليها، أما الحركة الأينيّة فلأنها الحركة من جهة إلى جهة، ولا جهة للجسم الفلكي حتى يتحرّك إليها، لأنه محدّد للجهة .

وأما الحركة الكميّة يستلزم التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الفلك .

وأما الحركة الكيفيّة فلأنّ الفلك عريّة عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فانحصر قبولها للحركة الوضعيّة، ولكن نفوسها عندهم قابلة للكيفيّات النفسانيّة من الشوق والإرادة والعشق ونحوها، ولأجل هذه الصفات تقع فيها الحركة الوضعيّة .

وأما القوّة المنفعلة لأشياء متناهية كالقوّة الإنفعاليّة للحيوان أو غير متناهية كقوّة الحيولى الأولى، وهي عين قبول كل صورة لغير الآبي عنها .

الخامس : القوّة الفاعلة لشيء واحد أو أشياء متناهية أو غير متناهية كالقوّة الفاعلة في الفلك وفي الحيوان والقوّة الفاعلة الواجبة، كما مرّ .

((فمبدأ الأفعال قد تخالفت
عديم درك قوّة لما نبت))
((ومع شعور قدرة الحيوان سم
بصحّة الفعل وتركه رسم))
((ومبدأ الواحد إن لـ
بفعله الشعور ذا نفس السماء))
((إن يعدم الدرك وقوّم المحل
طبيعة إن في البسيط قد حصل))
((وصورة نوعيّة إذا إنفرض
تركّباً ودون تقويم عرض))
((فتلك مع مفارقي المواد
كلّ جنود مبدأ المبادي))
((للقدرة انسب قوّة فعليّة
إن قارنت بالعلم والمشيّة))

أقول : ثم إنه(رحمه اللّه) أشار بقوله : ((فمبدأ الأفعال ..)) إلخ، إلى تقسيم آخر للقوى، فقال : فمبدأ الأفعال المتخالفة إن كانت قوّة عديمة الشعور فهو القوّة النباتيّة، وإن كانت ذات شعور تسمّى : قدرة حيوانيّة، وعرّفوها أي القدرة بأنها عبارة عن صحّة الفعل وصحّة تركه، وفيه إشارة إلى أن هذا الرسم لقدرة الحيوان لا لقدرة الواجب، خلافاً للمتكلّمين، حيث عرّفوا قدرته تعالى بصحّة الفعل والترك واعتبروا في مفهوم القدرة إنفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات حتى لا يلزم القدم الزماني في المقدور، وفيه أنه باطل إذا الصحّة هي الإمكان، وواجب

الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث لو شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ومبدأ الفعل الواحد إن كان ذا شعور فهو السماء فانها مصدر للفعل على نسق واحد وإن لم يكن ذا شعور وكان مقوّماً لمحلّه وكان محلّه بسيطاً كالماء فهو يسمّى طبيعة، وإن كان محلّه مركّباً فذلك المبدأ المقوّم تسمّى صورة نوعيّة، ولو لم يكن ذلك المبدأ مقوّماً للمحل بل متقوّماً به فهو عرض، فالحرارة مثلاً من حيث انها مبدأ التسخّن في الماء قوّة فتلك المبادي المقارنة للمواد مع مبادي المفارقات (أي المجرّدات) كلّ ذلك جنود مبدأ المبادي تعالى شأنه :و*وما يعلم جنود ربّك إلا هو*، وإليه أشار بقوله: ((كلّ جنود مبدأ المبادي)).

ولمّا بيّن أن صحّة الصدور واللا صدور تفسير لقدرة الحيوان أراد أن يذكر ما هو المعتبر في القدرة مطلقاً حتى يشمل قدرة الواجب بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات، فقال: ((للقدرة انسب قدرة فعليّة)) يعني: انّ القدرة في الباري قوّة فعليّة مؤثّرة لا أنها قوّة مقتضية، فالمعتبر في القدرة مطلقاً إصدار الفعل عن علم ومشيّة، كما قال الحكماء: ((القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)).

وأما الصحّة والإمكان وانفكاك الفعل فغير معتبرين فيها كما هو طريقة المتكلّمين حيث اعتبروا في مفهوم القدرة إنفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات.

((للقدرة السبق على الفعل وقد
قيل معيّة وليس المعتمد))
((للقوة السبق زمانيّاً كما
فعلُ عليها مطلقاً تقدّما))

أشار في هذين البيتين إلى مطلبين :

(المطلب الأول) : انّ قدرة الواجب تعالى شأنه متقدّمة على فعله ، وقال الأشعري بمعيّتها بالفعل ، وليس هذا القول بمعتمد عليه لضعف دليلهم ، فالمعتمد عليه هو القول بالسبق لوجهين :

(الأول) : انّ الكافر مكلّف بالإجماع والضرورة ، وعلى القول بالمعيّة يلزم أن لا يكون الكافر قادراً على الفعل ، فلا يجوز أن يقع عليه التكليف .

وجه الملازمة : انّ الكافر بل مطلق العاصي لم يصدر منه الفعل فلو كانت القدرة مقارنة للفعل فمن لم يصدر منه الفعل لا يكون قادراً عليه فيلزم أن يكون الكافر والعاصي غير قادر على الفعل ، فلا يصحّ تكليفه بالفعل ، إذ التكليف يصحّ بالنسبة إلى القادر مع أن الكافر والعاصي مكلّفان بالإجماع كما مرّ .

(الثاني) : يلزم إما أن يكون العالم قديماً وإما أن تكون قدرة اللّه حادثاً ، وكلاهما باطلان ، وتقريبه : انه لو لم تكن القدرة متقدّمة على الفعل لزم إما حدوث قدرة اللّه لكونها مقارنة للفعل الحادث أو قدم العالم لكونه فعلاً مقارنا للقديم وكلاهما محال .

(المطلب الثاني) : أنه ليس للقوّة من التقدّم والسبق الثمانية إلا سبق واحد وهو السبق الزماني ، لأن القوّة سابق ومتقدّم على الفعل بالسبق الزماني كما أن النطفة فيها قوّة الإنسانيّة فهي متقدّمة على الإنسانيّة بمراتب لأن بينها وبين الإنسانيّة مراتب كالعلقيّة والمضغيّة والعظاميّة واللحميّة ونحوها ، ولكنّ الفعل له سبق وتقدّم على القوّة بجميع أنحائه من الذاتي والزماني والشرفي وغيرها .

ومثال سبق الفعل على القوّة بالعليّة واجب الوجود بالنسبة إلى معلولاته التي منها العقل الأول .

ومثال السبق بالطبع كسبق الواحد على الإثنين ، حيث انه واحد بالفعل وإثنان بالقوّة .

ومثال السبق بالماهيّة كسبق أجزاء الشيء على الشيء المركّب منها .

ومثال السبق بالزمان كسبق العلقة مثلاً من حيث كونها علقة على المضغة .

ومثال السبق بالشرف نفس الفعليّة لأن الفعليّة من حيث هي فعليّة أشرف من القوّة .

ومثال السبق الدهري : سبق المفارقات النوريّة المحضة التي هي فعليّات غير مشوبة بالقوّة على ما في عالم الطبيعة لأنها علل له ولها التقدّم بالدهر ، كما أن الواجب تعالى شأنه له التقدّم بالسرمد .

ومثال السبق والتقدّم بالحقيقة كتقدّم المفارقات المحضة على المادّة المحضة ، فانّ الوجود للمفارقات بالحقيقة وللمادّة المحضة بالمجاز ، إذ موجوديّتها إنما هي بكونها قوّة الوجود لا الوجود بالفعل .

نقلناه بأدنى تغيير وتلخيص في العبارة من حاشية العلاّمة الآملي .

الفَرِيْدة الخامِسَة
في المَهِيّةِ وَلواحِقِها

غُرَرٌ في تعْريفِها وَبَعضُ أحْكامِها

أقول : وجه ذكر الماهيّة في الأمور العامّة لأجل أن المهيّة بالمعنى الأعم بمعنى ما به الشيء هو هو يعمّ جميع الموجودات، ويطلق عليه تعالى أيضاً .

وأما المهيّة بالمعنى الأخص وإن لم تطلق عليه تعالى ولكنّها تعمّ أكثر الموجودات من الجواهر والأعراض .

((ما قيل في جواب ما الحقيقة
مهيّة والذات والحقيقة))
((قيلت عليها مع وجود خارجي
وكلّها المعقول ثانياً يجيء))
((وليست إلا هي من حيث هي
مرتبة نقائض مرتفعة))
((والكون في تلك إنتفاء المقيّد
نقيضه دون إنتفاء مقيّد))

أشار في هذه الغرر إلى مسائل مهمّة من مهمّات مسائل الماهيّة، ونحن نذكره في ضمن مسائل :

(الأول) : في تعريف الماهيّة، فقال : انها ما يقال في جواب السؤال بما هو، فانك إذا قلت : الإنسان ما هو ؟ بماءالحقيقة، فقد سألت عن حقيقته وماهيّته، فاذا قلت: حيوان ناطق، كان هذاالجواب هو ماهيّة الإنسان، واحترز بقوله : ((ماءالحقيقة)) عن : ((ماءالشارحة)) فانّ ما يقال في جوابها ليس ماهيّة بل هو شرح الإسم.

(الثاني) : انّ الماهيّة تطلق في الغالب في الإستعمال على الأمر المعقول، وإذا لوحظ مع الوجود قيل له : ذات وحقيقة، وإليه أشار بقوله : ((والذات والحقيقة قيلت عليها مع وجود خارجي)) .

(الثالث) : انّ الماهيّة والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى، فانّ حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهيّة وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها، وإليه أشار بقوله : ((وكلّها المعقول ثانياً يجيء)) .

(الرابع) : الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، لا واحدة ولا كثيرة، ولا جزئيّة ولا كليّة، ولا غيرها، وهذا معنى قولهم : انّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهيّة، يريدون به انّ شيئاً منهما غير مأخوذ في الماهيّة بأن يكون عينها أو جزءها وإن كانت لا تخلو عن الإتصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الإتصاف بصفة خارجة عن الذات .

وبعبارة أخرى: كما عبّر بها العلاّمة الطباطبائي في: ((نهاية الحكمة)) وقال:

((انّ إرتفاع الوجود والعدم عن الماهيّة من حيث هي من إرتفاع النقيضين عن المرتبة، وليس ذلك بمستحيل، وإنما المستحيل إرتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه، ويعنون به أن نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ في حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات بأن يكون حدّ الذات هو المرتبة قيداً للوجود لا للعدم أي رفع المقيّد دون الرفع المقيّد)).

ولذا قالوا: إذا سُئل عن الماهيّة من حيث هي بطرفي النقيضين كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثيّة، حتى يفيد سلب المقيّد دون السلب المقيّد، فاذا سُئل: هل الماهيّة من حيث هي موجودة أو ليست بموجودة، فالجواب: ليست الماهيّة من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة، ليفيد أن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهيّة، ونظير الوجود والعدم في خروجهما عن الماهيّة من حيث هي ساير المعاني المتقابلة وإليه أشار في قوله:

((والكون في تلك إنتفاء المقيّد ...)).

((وقدّمن سلباً على الحيثيّـــــة
حتى يعـمّ عارض المهيّـــة))
((فانف به الوجود ذا التقييد لا
مطلقة فاتحدنـــه مثـــــلا))
((والسلب خذه سالباً محصّـــلا
ولا اقتضـا ليس اقتضاء ماقابـــلا))

أشار في هذه الأبيات إلى الفرق بين عوارض المهيّة وعـــوارض الوجود واختلاف تقدّم أداة السلب على الحيثيّة وتأخّرها عنها ، ففـــي صورة تقدّم السلب يعمّ السلب عوارض المهيّة أيضاً ولا يختصّ بعـــوارض الوجود ، وفي صورة التأخير يحصّل بها .

وتوضيح المقصود : انّ عوارض المهيّة على نحوين :

تارة يعرضها من حيث هي هي لا بشرط الوجود كالوجود نفسه والوحدة والكثرة والإمكان ونظرائها ، فانّ عروضها عليها وإتصافها بهـا لا يشترط بأحد الوجودين بل يكفي في عروضها نفس تقرر المهيّة ومحض شيئيتها .

وأخرى : ما يعرضه بشرط الوجود ، فلابدّ أن تكون الماهيّة موجودة ثم يعرضها هذه العوارض فتكون رتبته بعد رتبة الوجود ، وذلك كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجسم فيلزم أن يكون الجسم موجوداً ثم يعرضـــه السواد ، لأن العرض لا يقوم إلا بمحلّه .

وكل واحد من القسمين من عوارض المهيّة إلا أنهم للفرق بيـــن العارضين سمّوا الأول منهما بعوارض المهيّة ، والثاني بعوارض الوجود ،

فاذا عرفت ما ذكرناه قلت: الإنسان ليس من حيث هو بموجود ، وقدّمت حرف السلب على الحيثيّة ، فالحيثيّة تصير حينئذٍ قيد اللمحمول فيكون المسلوب الوجود الخاص الذي هو على الفرض عينه أو جزءه ، وفي حدّ ذاته وسلب الخاص لا يستلزم سلب العام.

وبعبارة أخرى: في صورة تأخّر حرف السلب عن الحيثيّة يكون من قبيل رفع المقيّد ، وفي صورة تقدّمه عليها يكون من قبيل الرفع المقيّد ، وإليه أشار بقوله: ((وقدّمن ـ إلى قوله ـ: مطلقة)) .

فاذا عكست وقلت : الإنسان من حيث هو ليس بموجود فقد جعلت الحيثيّة جزء الموضوع لا من تتمّة المحمول فيتوجّه النفي إلى المقيّد أي الوجود المقيّد بقيد الإطلاق فيكون معنى هذه القضيّة أن الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو خالياً عن الوجود مطلقاً سواء كان الوجود الذي عينه أو جزءه أو الوجود الذي زائد عليه عارض له ، وهذا السلب يصحّ بالنسبة إلى الوجود الذي عينه أو جزءه ، لكنّه باطل بالنسبة إلى الوجود الطاري ، فانه بالقياس إليه لا يخلو عن أحد النقيضين : إما موجود ، وإما معدوم.

قوله : ((فاتحد نه مثلاً)):

قال في الشرح :

((فاجره في الوحدة ، فقدّم السلب وانف الوحدة التي من حيث نفس المهيّة لا مطلقها)) وهكذا .

وقد ذكر الناظم أن فائدة تقديم السلب عبارة عن عموم السلب

لعوارض المهيّة ، وهذه الفائدة أولى ، وقيل في فائدة التقديم وجه آخر ، وهو أن في صورة تقديم السلب تكون القضيّة سالبة محصّلة ، ولا يحتاج إلى فرض وجود الموضوع ، وأما في صورة تأخيره تكون القضيّة موجبة معدولة ، ويقتضي وجود الموضوع لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وحيث انّ في ملاحظة المهيّة من حيث هو لا وجود بعده ، فجعل القضيّة سالبة أنسب بمقام الماهيّة ، لأنه إذا فرضنا أن المهيّة من حيث هي هي خالية عن الوجود لم يصحّ تشكيك القضيّة على نحو الإيجاب العدولي المحتاج إلى وجود الموضوع ، وإلى هذه الفائدة المقولة أشار بقوله : ((والسلب خذه سالباً محصّلا)) .

وأوضحه المصنّف في الحاشية بأحسن وجه ننقله لمزيد الفائدة : قال :

((وقد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك مثل انّ التقديم ليصير القضيّة سالبة ، إذ لو أخّر صارت موجبة معدولة فاقتضت وجود الموضوع ، والمرتبة خالية عن الوجود إذ ليس عيناً ولا جزءاً للمهيّة)) .

وإنما كان ما ذكرنا أولى لأن الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد بأن يتعلّق بربط السلب أو سلب الربط ، لا بالتقديم والتأخير ، وإن اعتبرنا السلب التحصيلي كما قلنا : ((والسلب خذه)) .

ثم أشار بقوله : ((ولا اقتضاء شيء ...)) إلخ إلى دفع دخل مقدّر ، وتقريره أنه يتوهّم في هذا المقام أن المتقابلات مثل الوجود

والعدم والواحد والكثرة والجزئيّة والكليّة ونحوها بعضها نقائض بعض، والمهيّة إذا لم تكن في مرتبة ذاتها موجودة فهي فيها معدومة، وإذا لم تكن واحدة كانت كثيرة، وهكذا.

ففي صورة سلب هذه المتقابلات يكون سلباً وإرتفاعاً للنقيضين وهو محال كما أن إجتماعهما أيضاً محال، ودفعه بأن نقيض: ((لا إقتضاء الوجود)) إقتضاءه، لا إقتضاء العدم، ونقيض: ((لا إقتضاء العدم)) هو إقتضاءه لا إقتضاء الوجود، كما لا يخفى.

غُرَرٌ في إعتباراتِ المهيّة

((مخلوطة مطلقة مجـــــرّدة
عند اعتبارات عليها مـــــوردة))
((من لا بشرط وكذا بشرط شيء
ومعنيي بشرط لا إستمع إلـــيه))

يعني: المهيّة مخلوطة ومطلقة ومجرّدة عند الاعتبارات الواردة عليها من اعتبارها لا بشرط تارة، وبشرط شيء أخرى، وثالثة: معنيي بشرط لا فاستمع إليّ.

قد مرّ أن الماهيّة من حيث هي هي مغايرة لجميع ما يعرضها من الاعتبارات، فانّ الإنسانيّة من حيث انها مهيّة الإنسانيّة لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكليّة والجزئيّة ولا غير ذلك

من الاعتبارات اللاحقة بها ، وفي هذه الغرر أشار إلى اعتبارات المهيّة بالإضافة إلى ما عداها مما يتصوّر لحوقه بها ، وقسّم الماهيّة بالنظر إلى الأمور اللاحقة بها إلى ثلاثة أقسام :

(الأول) : أن تعتبر الماهيّة بشرط شيء بأن تأخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات، فتصدق على المجموع كأخذ ماهيّة الإنسان بشرط كونها مع خصوصيّات زيد ، فتصدق عليه ، وهذه تسمّى : ((المخلوطة)) .

(الثاني) : أن تعتبر الماهيّة غير مشروطة معها شيء من مقارنة خصوصيّة أو لا مقارنتها ، بل تؤخذ مطلقة كماهيّة الإنسان غير مشروطة بكونها مع خصوصيّة من الخصوصيّات وعدم كونها معها ، وهذه تسمى: ((مطلقة)) .

(الثالث) : أن تعتبر وحدها بمعنى أن لا يكون معها لحاظ شيء آخر ، ويكون الملحوظ ذاتها وحدها فقط ، وهي المسمّاة بـ ((المجرّدة)) ، وبتعبير آخر : بشرط لا .

وإلى هذه الأقسام أشار ((مخلوطة ...)) إلخ .

فبالاعتبارات الثلاثة من اعتبارها : لا بشرط ، وبشرط شيء ، وبشرط لا ، بكلا معنييه ، وهذه الاعتبارات الثلاثة تجري في الوجود أيضاً عند أهل الذوق .

قال المصنّف في الحاشية : بل تجري في الوجود عند أهل الذوق مثل ما قالوا :

((حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء من الأسماء والصفات فهي المرتبة الأحديّة المستهلكة فيها جميع الأشياء ، وإذا أخذت بشرط الأسماء والصفات فهي المرتبة الواحديّة المدلولة لإسم الجلالة وهو : ((اللّه)) ، وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي الهويّة السارية في كلّ شيء))

ومرادهم من الأسماء والصفات مفاهيمها ، فانّ حقائقها حقيقة الوجود ، فيكون إشتراط الشيء بنفسه إذ حقيقة الوجود هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والعشق والنور وغيرها من الكمالات ، ولذا سرت هذه سريان الوجود فكانت الأشياء حيّة شاعرة مريدة عاشقة لمبدئها، كما قال تعالى :

* سبّح للّه ما في السماوات والأرض * إلى آخر ما قال .

هذا بالنسبة إلى الوجود الحقيقي الذي مصداق الوجود .

وأما مفهوم الوجود فيجري فيه الاعتبارات الثلاث عند الكل من غير إختصاص بأهل الذوق .

فالوجود بشرط لا هو الحق تعالى ، والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبّر عنه بـ : ((الهويّة السارية)) ، والوجود بشرط شيء هو الوجودات الخاصّة ، هذا .

ثم قسّم الماهيّة بشرط لا على قسمين :

أحدهما : أن يقصر النظر إلى الماهيّة في ذاتها وأنها ليست إلا هي ، وهي مجرّدة عن جميع ما عداها حتى الوجود جارجاً أو ذهناً المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث المهيّة مقابلاً للمطلقة

والمخلوطة .

وثانيهما : أن تؤخذ الماهيّة وحدها بحيث لو قارنها أيّ مفهوم مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها ، فحينئذٍ تكون الماهيّة إذا قارنها شيء جزءاً من المجموع وتكون مادّة له غير محمولة عليه كالحيوان مأخوذاً مادّة وجزءاً .

قال العلاّمة الآملي (رحمه اللّه) :

((والفرق بين بشرط لا بالمعنى الأول وبشرط لا بالمعنى الثاني أن ما أخذت الماهيّة مجرّدة عنه في هذا الإصطلاح هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم ، ولذا لا تكون المهيّة بهذا الاعتبار في الذهن فضلاً عن الخارج إذ الكون في الذهن شيء ما عداها ، والمفروض اعتبار تجرّدها عن جميع ما عداها حتى الكون في الذهن ، وما أخذت مجرّدة عنه في الإصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص وهو الذي لو قارنها لحصل من إنضمامه إليها مجموع مركّب لا تصدق تلك المهيّة على هذا المركّب بهذا الاعتبار أي باعتبارها مجرّدة عن ما ينضمّ إليها)) .

((ولا بشرط كان لاثنين نمى
من أول قسم وثان مقسم))

((وهو بكليّ طبيعيّ وصف
وكونه من كون قسميه كشف))

وأشار في هذه الأبيات إلى تقسيم الماهيّة اللا بشرط إلى

قسمين :

(الأول) : أحد الأقسام الثلاثة ، وهو المقيّد باللا بشرطيّة .

(الثاني): هو اللا بشرط المقسمي ، وهو غير مقيّد بشيء ولو باللا بشرطيّة ، فيشمل على الأقسام الثلاثة ، ويكون مقسماً لها ، وهو أعني القسم الثاني من الماهيّة اللا بشرط (المقسميّ منهما) يكون كليّاً طبيعيّاً ويكون موجوداً بوجود أفراده دون الأول (اللا بشرط القسمي) الذي هو أمر عقليّ صرف لا وجود له في الخارج .

وأشار بقوله : ((وهو بكليّ طبيعيّ وصف)) إلى خلاف الشيخ أبو على والمحقق الطوسي (رحمهما الله) فانهما قالا : ((انّ اللا بشرط القسمي هو الكليّ الطبيعي وأنه موجود في الخارج)) ، وقد أورد عليهما المصنّف (قدّس سرّه) بأنه غير موجود في الخارج لأنه المقيّد باللا بشرطيّة والمقيّد بما هو مقيّد لا موطن له إلا في العقل مع أن الكليّ الطبيعي موجود في الخارج ، فهو حينئذٍ اللا بشرط المقسمي الغير المقيّد بشيء حتى بقيد اللا بشرطيّة .

والكلام في الصواب من أحد القولين موكول إلى محلّه من المطوّلات .

وأشار بقوله : ((وكونه ...)) إلخ إلى الخلاف المعروف بين الحكماء في أن الطبيعي كالإنسان من حيث هو إنسان الذي يعرضه الكليّة في العقل هل هو موجود في الخارج بوجود أفراده أم لا ؟ بل ليس الموجود فيه إلا الأفراد ، وذهب المصنّف إلى القول بوجوده في الخارج واستدلّ عليه بوجود قسيميه أعني المهيّة بشرط شيء والمهيّة بشرط لا

بالمعنى الثاني الذي ذكرناه في الخارج ، ولا يمكن أن يكون القسم موجوداً في الخارج ومقسمة غير موجود ، والقسم هو المقسم بعينه مع إنضمام قيد ، وبينهما الحمل مواطاةً ، وهو الإتحاد في الوجود .

قال المصنّف في الشرح :

((وهذا النحو من الإستدلال على وجود الطبيعي أولى وأخفّ مؤنة من ما هو المشهور من أنه جزء للشخص والشخص موجود وجزء الجزء موجود ، كما لا يخفى على الفطن العارف)) .

وقال في الحاشية :

((في وجه المنع ووجه الأولويّة إذ ليس جزء في الخارج كيف وبين عنوان الجزئيّة وعنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقاً تهافت ، وإنما قلنا : أولى لا الصواب إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي ، كما سيأتي ، فانّ مفهوم النوع جزء مهيّة الشخص ، فانّ مهيّة بما هو شخص مفهوم النوع مع العوارض المشخّصة ، ومفهومي الجنس والفصل جزء أحد النوع ، وأما الوجود فوجود الجميع واحد وجعلها واحد)) إنتهى .

((وشخصه واسطة العروض لـــــه
كالجنس حيث الفصل جاء محصّـله))
((ذو الكون ذات ما له كلّـــيّة
ذهناً فحسب وهـــي المهـيّة))
((إن جزء فرد تصغه التعـــمّل
يعني وإلا لـــزم التسلـــسل))
((ليس الطبيعيّ مـع الأفـــراد
كالأب بل آباء مـــــع الأولاد))

أشار في هذه الأبيات إلى مـطلبين آخرين :

(المطلب الأول) : وهو أنّ وجود الطبيعي يكون بالعرض ، لا بالذات ، بمعنى : كون التشخّص واسطة في العروض ، فانّ التشخّـص هو الوجود حقيقة .

وبعبارة واضحة : انّ إتصاف الكليّ الطبيعي بالوجود بواسطـة وجود الفرد ، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليه ، لا واسطة فـي الثبوت كالجنس حيث انّ تحصّله بالفصل ، حيث انه لا مرتبة له فـي التحقق يكون فيه خالياً عن تحقق الفصل ، وكيف كان فهذه الواسطـة تكون على أنحاء ، وصحّة سلب ما فيه الـــوساطة (أي الوجود) عـن ذي الواسطة أيضاً على أنحاء حسب التفصيل الذي نفصّله .

فنقول : منها ما يكون الواسطة ممتازة عن ذيها بحسب الوجـود والإشارة الحسيّة ، وذلك كالسفينة وجالسها ، حيث انّ كلّاً منهـما موجود بوجود على حدة ، ويمتاز كلّ عن الآخر في الإشارة الحسيّة .

ومنها ما يكون الواسطة فيه غير ممتازة عن ذيها في الإشـارة

الحسيّة مع إمتيازها عنه في الوجود كالبياض والجسم، فانّ وجود البياض مغاير مع وجود الجسم لكنّ الإشارة إليه بعين الإشارة إلى الجسم.

ومنها ما تكون الواسطة فيه متحدة الوجود مع ذيها، وفي الإشارة الحسيّة معاً.

فالقسم الأول فصحّة السلب فيها ظاهرة، والقسم الثاني صحّة السلب فيها خفيّة، والقسم الثالث صحّة السلب فيها أخفى.

(المطلب الثاني): انّ الموجود بالوجود العرضي ذات ما له الكليّة ذهناً مع قطع النظر عن كليّته وجزئيّته، فان سمعت أنه جزء الموجود الخارجي فهو جزء بالتحليل العقلي لا جزء خارجي، وإلا لزم التسلسل.

وعلله في الشرح، بقوله:

((لأنه إذا كان جزءاً خارجيّاً كان له وجود، وللتشخّص وجود، ثم إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فننقل الكلام إليه، والطبيعيّ جزء منه كما هو المفروض فكان شخصاً، وهكذا)).

ومثل الكلّي الطبيعي في كونه كليّاً لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس كمثل الأب مع أولاده المتعددة لأنه إنما يتصوّر بأن تكون الطبيعي موجوداً في الخارج على نحو يرد عليه الخصوصيّات بورود خارجي، لا بورود عقلي

كما قلنا ، وهو يصير بانضمام قيد شخصاً ، وبارتفاعه وعروض قيد آخر يكون شخصاً آخر وهو موجود ثابت في مقام نفسه يمتاز وجوده عن وجودات قيود ، كما في الأب وأولاده ، حيث انه موجود بوجود يخصّه ويتحقق كل واحد من أولاده بتحقق إضافة منه إليه ، وهو هو.

والدليل على أن الطبيعي بالنسبة إلى أفراده ليس كذلك هو ما قال الشيخ في إلٰهيّات الشفاء :

((ليس يمكن أن يكون معنى بعينه موجوداً في كثيرين ، فانّ الإنسانيّة في عمرو إن كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد (يكون موجودة فيه بمعنى المادّة) كان ما يعرض لهذه الإنسانيّة في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو)).

إلى أن قال :

((ويلزم من هذا أن يكون ذات واحدة موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة ، وليس يمكن أن يعقل من له جبلّة سليمة أنّ إنسانيّة واحدة إكتنفها أعراض عمرو وإياها بعينها إكتنف أعراض زيد ، فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان ، وتكون بالفعل كليّة أي وهي وحدها مشتركة للجميع وإنما يعرض الكليّة لطبيعة ما إذا وقعت في التصوّر ، بل مثله كمثل الآباء مع الأولاد يعني يكون لكل واحد من أفراد الإنسان مثلاً إنسانيّة بالعدد غير الإنسانيّة التي في بقيّة الأفراد ، وأما الإنسان المشترك بينها فليس إلا في الذهن)).

وإلى هذا أشار بقوله : ((ليس الطبيعي ...)) إلخ .

غرر في بعض أحكام أجزاء الماهيّة

((جنس وفصل لا بشرط حملا
فمدّة وصورة بشـــــرط لا))

((في الجسم تان خارجيّتان في
أعراضه عقليتان فاقتـــــف))

((إذ ما به الشركة في الأعيـان
وما به إمتيازها سيّـــــان))

أشار في هذه الأبيات إلى بيان مطالب:

(الأول) : انّ أجزاء المهيّة قد ينظر إليها باعتبار كونها موادّ حقيقيّة، فتكون أجزاءً حقيقيّة، وتكون بشرط لا، ولا تحمل على المركّب حمل هو هو لإستحالة كون الكل هو الجزء، وقد ينظر إليها باعتبار كونها أجزاءً عقليّة تحليليّة باعتبار كونها محمولة صادقة على المركّب كالحيوان قد يؤخذ مع الناطق فتكون هو الإنسان نفسه، ويكون لا بشرط شيء، وقد يؤخذ بشرط التجرّد والخلوّ عن الناطق وهي الماهيّة بشرط لا، فيستحيل حمله على المجموع المركّب منه ومن غيره، وإن أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً فاذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيّة حصلت الجنسيّة والفصليّة لأنّ الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميّز، والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً ففي قولنا: الإنسان حيوان، أو: الإنسان ناطق فجزء الماهيّة إما جنس أو فصل، والجنس هو الكليّ المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو،

والفصل هو المقول على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره .

إذا عرفت ما ذكرنا فأجزاء المهيّة بالنظر الأول يكون مادّة وصورة ، وبالنظر الثاني يكون جنساً وفصلاً ، وإليه أشار بقوله :

((جنس وفصل ...)) إلخ .

وتقدير الكلام يكون هكذا : الجنس والفصل المأخوذان لا بشرط المتصفان بصحّة حمل أحدهما على الآخر هما نفس المادّة والصورة المأخوذتان بشرط لا ، ومتحدان معهما ذاتاً ومختلفان اعتباراً أي التفاوت بينهما بنحو لا بشرط وبشرط لا ، فالمادّة والصورة أجزاء خارجيّة للجسم المركّب منهما متقدّمان عليه بحسب الوجود الخارجي والذهني ولازم ذلك هو أن يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضمّاً بحيث يتحقق من إنضمامهما الجسم في الذهن ، ثم عند حصول الجسم في الذهن ينحلّ عقلاً إلى شيء هو الجنس وشيء آخر هو الفصل ، ويكون حصول الجنس والفصل في الذهن متأخّراً عن حصول الجسم فيه كما كان حصول الجسم في الخارج متأخّراً عن حصول المادّة والصورة .

فأول ما يحصل هو المادّة والصورة ، ثم يحصل منهما الجسم ، ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل ، لكنّ الجنس مأخوذ من المادّة ، والفصل من الصورة ، وهذا معنى قوله : ((في الجسم تان)) (أي : هاتين المادّة والصورة) خارجيّتان ، وهذا بخلاف الأعراض أي أعراض الجسم ، فانّ المادّة والصورة فيها (أي الأعراض) نفس جنسها وفصلها (كالبياض مثلاً المركّب من جنس هو اللونيّة ، ومن فصل هو

المفرقّية لِلبصر) مأخوذين بشرط لا في العقل، ولا يكون لهما أجزاء خارجيّة حتى تتحقق أجزاءهما أولاً، ثم تتحقق الأعراض، بل أول ما يحصل منها في الذهن هو نفس ماهيّاتها البسيطة في الخارج، ثم تنحلّ عقلاً إلى الجنس والفصل، ثم بعد التحليل العقلي يعتبر الأجزاء التحليليّة على نحو اللا بشرطيّة، فيسمّى بالجنس والفصل، وأخرى بنحو بشرط اللائيّة، فيسمّى بالمادّة والصورة العقليين، وليس الجنس والفصل في الأعراض مأخوذين من المادّة والصورة، بل هما (أي الجنس والفصل) والمادّة والصورة متحدان بحسب الرتبة ليس بينهما سبق ولحوق، وإليه أشار بقوله: ((أعراضه عقليّتان فاقتف)) فانهما فيها نفس جنسها وفصلها مأخوذين بشرط لا، وليستا مادّة وصورة خارجيّتين، ولذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة، وإلى كونها بسائط خارجيّة أشار بقوله:

((إذ ما به الشركة في الأعيان
وما به إمتيازها سيّان))

يعني: انّ جنسها وفصلها متحدان.

((وليس فصلان ولا جنسان في
مرتبة لواحد ها تعرف))
((والفصل منطقيّ اشتقاقي
كمبدأ الفصل وذا حقيقي))

أشار في هذين البيتين إلى مطلبين:

(المطلب الأول): أنه لا يمكن أن يكون لماهيّة فصلين، لأن الفصل إن كان تامّاً وهو كمال الجزء المميّز، لا يمكن أن يكون متعدداً،

لأنه لو تعدد لزم إمتياز المركّب بكلّ واحد منهما ، فيستغني عن الآخر في التمييز ، فلا يكون فصلاً ، ولأن الفصل علّة للحصة ، فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال ، وإن كان ناقصاً وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً ولا يلزم منه إشكال ، وكذا لا يمكن أن يكون لماهيّة واحدة جنسين في مرتبة واحدة لأن الجنس للماهيّة قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر ، وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة ، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة ، بل يجب أن تكون مرتّبة في العموم والخصوص ، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جنساً واحداً وهو محال ، وإن تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين وهذا خلف ، وهذا معنى قوله : ((وليس فصلان ولا جنسان في مرتبة لواحد)) من الأنواع .

(المطلب الثاني) : انّ الفصل إما حقيقيّ وإما منطقيّ ، فالمنطقيّ هو لازم الفصل الحقيقي كالحسّاس للحيوان ، والناطق للانسان ، فانّ الناطق ليس فصلاً حقيقيّاً لما ذكره المصنّف في الشرح ، إذ لو أريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً ، وإن أريد النطق الباطني أي درك الكليّات كان كيفاً وإضافة وإنفعالاً لا تقوّم الجوهر النوعي ، ولا تحصل الجوهر الجنسي ، ومثل الصاهل والناهق والحسّاس والمتحرّك بالإرادة وغيرها .

والحقيقي كمبدأ الفصل المنطقي ، ويسمّى بالإشتقاقي ، وهو الملزوم

ككون الإنسان ذا نفس ناطقة، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، وكون الحيوان ذا نفس حسّاسة، وإنما سمّي بالإشتقاقي لأنه ملزوم له، كما قلنا، والملزوم مبدأ أخذ لازمه، والمراد بالمشتق هٰهنا هو العنوان الحاكي، لا ما هو المصطلح عند أهل العربيّة، فكل مفهوم مأخوذ من معنى يقال له: المشتق، وللمعنى المأخوذ منه مشتقّ منه، وإلى هذا التفصيل أشار في قوله:

((والفصل منطقيّ إشتقاقي كمبدأ الفصل وذا حقيقي))

غُرر في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير

((وذو قوام من معان بقيا
ما دام فصله الأخير وقيا))

((لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا
فهو وإن تبدّلت ذي عيّنا))

((فهي على إبهامها معتبرة
خصّ كما في حدّ قوس دائرة))

((فالجسم والنموّ قد تبدّلا
والجزء ما في أيّ فرد حصلا))

أشار في هذه الأبيات إلى أمور ثلاثة:

(الأول): انّ بقاء حقيقة النوع ببقاء فصله الأخير.

(الثاني): أنه هو بسيط الحقيقة جامع لجميع الكمالات

والمعاني من جنسيّة وفصليّة ، قريبة وبعيدة ، وإن تبدّلت المعاني بخصوصيّاتها لأنها متضمّنة لها بالإجمال .

(الثالث) : انّ أخذ المعاني في حقيقة النوع يكون معتبراً على نحو الإبهام ، لا على نحو الخصوص ، ففي الإنسان مثلاً المعتبر من الجوهر أعمّ مما في المجرّد والمادّي ، ومن الجسم أعمّ من الطبيعيّ العنصري والمثالي ، ومن الحياة أعمّ من الدنيوي والأخروي ، ومن الحسّاسية أعمّ مما يكون بالمشاعر ومن العلم الحضوري بالمحسوسات .

أما الأمر الأول وهو بقاء حقيقة النوع ببقاء فصله الأخير كالناطقيّة للانسان مثلاً ، فلأن الفصل المقوّم هو محصّل نوعه ، فما أخذ من أجناسه وفصوله الأخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصّل ، ويتفرّع عليه أن هُذيّة النوع به ، فنوعيّة النوع محفوظة به ، ولو تبدّل بعض أجناسه ، وكذا لو تجرّدت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا بقي النوع على حقيقة نوعيّته كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن .

وأما الأمر الثاني : فلما ذكرنا في الأمر الأول من كون الفصل الأخير هو المعيّن والمحصّل لنوعيّة النوع وهُذيّته كانت بقيّة المقوّمات أم لا ، لأن وجوده وجود جميع المقوّمات على سبيل اللف .

قال في الشرح :

((فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لمّا كانت بسيط الحقيقة ، والبسيط جامع لجميع الكمالات التي

وجدت في ما تحته كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجواهر والجسم والمعدني والنامي والمتحرّك بالإرادة بنحو البساطة والوحدة)) .

وأما الأمر الثالث: فهي أن كل واحد من المعاني (أي الأجناس والفصول البعيدة منها والقريبة) معتبرة في حقيقة النوع على نحو الإبهام لا الخصوصيّة، فالمأخوذ فيه مثلاً جوهريّة مبهمة وجسميّة مبهمة وحياة مبهمة وحسّاسية مبهمة، بمعنى: انّ كل كمال كان لأجناسه البعيدة والمتوسّطة ولفصوله البعيدة والمتوسّطة منضمّة ومطويّة في وجوده بنحو الإبهام.

قال في الحاشية:

((بل كل تال فيه جميع كمالات المتلوّ مع شيء زائد لأن التغيّرات الطوليّة في الصعود إستكمال، وهو اللبس، ثم اللبس للمادّة لا الخلع، ثم اللبس كما في الإنقلابات في السلسلة العرضيّة فينتهي الإستكمال إلى تماميّة الفصل الأخير، وهو جامع بنحو اللفّ والرتق جميع الكمالات التي كانت في ما دونه بنحو النشر والفتق، فيقوى على جميع ما يقوى القوى الأخرى عليه لأنه تمامها والتام يجمع فعليّات الناقص ويفعل فعله)) إنتهى.

فالمتحصّل مما ذكرنا: انّ المعتبر من المعاني المذكورة في مهيّة النوع وحقيقته هو القدر الجامع منها المشترك في ما بين المراتب الحاصلة للنوع بحسب إستكمالاته في التغيّرات الطوليّة لا الخاص من

كلّ واحد منها من حيث الخصوصيّة كما أشرنا أولاً ، ولو أخذ الخاص بخصوصه في حدّ النوع كما في قولنا : ((الإنسان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة وذو نفس ناطقة يدرك بها الكليّات مثلاً)) يكون أخذه كأخذ الدائرة في حدّ القوس من باب زيادة الحدّ على المحدود (فيقال: القوس قطعة من الدائرة) فانّ كينونة القوس قطعة من الدائرة لا تكون مأخوذة في مهيّة حتى إذا لم يكن قطعة من الدائرة لم تكن قوساً بل هو ما يحيط به خطّ مستطيل ينتهي طرفاه بنقطتين بحيث يحصل من إمتداد طرفيه أو أحدهما الدائرة من غير فرق بين أن تكون قطعة من الدائرة أم لا .

وكيف كان : فالإنسان من حين إنعقاد نطفته إلى أن تصوّر بالصورة الإنسانيّة ثم صار طفلاً رضيعاً ثم غلاماً ثم شابّاً ثم كهلاً ثم صار عقلاً ميّتاً ففي كل هذه الحالات تبدّلت الخصوصيّات من أعراضه ولوازمه المفارقة وحتى الجسميّة والنموّ ، فلم يبق إلا ما هو حقيقة الإنسانيّة المتقوّمة بفصله الأخير ، وإن كان جسمه ونموّه في التبدّل والتغيّر ، ولكن مثاله ومعناه باق بجزئه المشترك المحفوظ في جميع الحالات ، وإليه أشار بقوله :

فالجسم والنموّ قد تبدّلا والجزء ما في أيّ فرد حصلا

يعني : انّ الجسم والنموّ في الإنسان قد تبدّلا حتى يبلغ بهما التبدّل إلى أن يصيرا مثالاً ومعنوياً فهما وغيرهما على وجه الخصوصيّة ليست ذاتيّة وجزءاً وإنما الجزء قدر مشترك بين الخصوصيّات في ضمن أيّ فرد حصل .

غرر

((في ذكر الأقوال في كيفيّة التركيب من الأجزاء العقليّة))

((حدّيّة الأجزاء ذهناً غايرت
هل وحّدت في العين أو تعددت))
((ثم على الثاني فامّا إتحدا
وجوداً أو كذاتها تعددا))
((أقوالُ الثاني لديّ معتبر
بل باعتبارات له تلك الصور))

أشار في هذه الأبيات إلى كيفيّة تركيب الأجزاء الحديّة (كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان) هل الأجزاء متغايرة بذاتها ووجوداتها أم متحدة ؟ وهل الإتحاد بينها في الخارج أو في الذهن ؟ وهل هي بالنسبة إلى ذواتها متعددة وبالنسبة إلى وجوداتها متحدة أو بالعكس ؟ أقوال ثلاثة بل أربعة.

وقد وصف المحقق الشريف هذه المسألة مما تحيّرت فيها الأوهام واختلفت فيها آراء الأعلام، وتفصيل المسألة: أنه لا إشكال ولا خلاف بينهم (أي الحكماء والمتكلّمين) في أن الأجزاء الحديّة متغايرة في الذهن بحسب ذواتها ووجوداتها إتفاقاً، وإنما الخلاف في إتحادها وتعددها في العين (أي الخارج)، ففيه ثلاثة أقوال:

(الأول): القول بأنها في العين مهيّة واحدة، ومعلوم أن المهيّة الواحدة لا تكون لها إلا وجود واحد، فالأجزاء في الخارج متحد مهيّة

ووجوداً .

وتوضيحه : على ما في حاشية العلاّمة الآملى (رحمه اللّه) ما هـذا لفظـه :

((ومعنى توحيد مهيّة الأجزاء مع فرض كونها أجزاءاً متعددة هو كون شيء واحد بسيط ذاتاً ووجوداً منشأً لإنتزاع مفاهيم متغايرة وصورٌ مختلفة عند العقل باعتبارات متشتّة ، فالتعدد إنما هو في المفاهيم المنتزعة ، والمنشأ واحد مهيّة ووجوداً ، وملاك صحّة إنتزاع المفاهيم المتغايرة عن منشأ واحد مهيّة ووجوداً هو اعتوار الاعتبارات المختلفة عليه ، بحيث يكون لكل واحد من الاعتبارات الطارية دخلاً في منشأ إنتزاع مفهوم من المفاهيم ، وبالإمعان في ما ذكرنا يسهل تناول المقصود من النظم)) .

(الثاني : أنها متعددة في العين مهيّة كما في الذهن ومتحدة وجوداً)) .

واختار المصنّف (رحمه اللّه) من هذه الأقوال الثلاثة هذا القول وقال : الثاني ، وهو أن الأجزاء الحديّة متعددة في مهيّة ، ومتحدة وجوداً لديّ معتبر ، نظراً إلى أنه لمّا كانت المهيّة متحققة مجعولة بالعرض في العين فتلك الأجزاء في مقام شيئيّة مهيّاتها مختلفة ولكنّها في مقام وجودها واحدة .

(الثالث) : أنها متكثّرة مهيّة ووجوداً ، وهذا القول منسوب إلى

شيخ الإشراق، وهذا القول سخيف، إذ لا يتحقق الحمل حينئذٍ بين الأجزاء، لأن صحّة الحمل يستلزم إتحاد الوجود ومع فرض تعدد الوجود لا يبقى للحمل محلّ، هذا.

وقد إستدلّ عليه بأنه لو إتحدت الأجزاء مهيّة ووجوداً لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل مع أنه يبقى بعد زوال فصله، فانّ الحيوان إذا مات يبقى جنسه وهو الجسم مع زوال فصله وهو الحسّ، وفيه كما في الأسفار من أنه عند زوال الحياة عن البدن يزول الجسم بما هو جنس للحيوان، وما هو باق إنما هو الجسم بما هو مادّة، فهذا الجسم الباقي ليس بعينه هو ما يتحصّل بالفصل الحسّاس كيف والفصل علّه للجنس وزوال المعلول بزوال علّته أمر ضروريّ والغلط إنما نشأ من أخذ مادة الشيء مكان جنسه.

قال المصنّف (رحمه اللّه):

((والصواب قول رابع، وهو أن مهيّة الأجزاء العقليّة غير متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة كما أشرنا إليه بل باعتبارات له تلك الصور، وهو مقتضى أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة، ففي الخارج ليس إلا نحو وجود واحد ينتزع منه العقل لأجل التنبّه بمشاركات أقل أو أكثر مفاهم خاصّة وعامّة وأعم فاذا حصل زيد في العقل بمعونة الحسّ وشاهد معه عمراً وبكراً وخالداً مثلاً حصل له إستعداد حصول الإنسان، وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان، وإذا شاهد معها الشجر حصل الجسم النامي، وهكذا، وليس متحققة في العين إلا

بالعرض ، وهذا مذهب صدر المتألّهين ، وإليه ناظر ما ارتضاه من أن الفصول الحقيقيّة أنحاء الوجودات وإلا فالفصل أحد المهيّات والكليّات الخمس ، وإنما خصّه بالفصل لأن الجنس مهيّة ناقصة مبهمة تحصّله بالفصل ، وشيئيّة الشيء بالصورة التي هي مأخذ الفصل بل عينه)) إنتهى .

غُرر في خواصّ الاجزاء

((بيّنة غنيّة عن السبب
أجزاء وسبقها على الكلّ وجب))

((لكل أجزاء اعتبارات تعد
الكلّ أفراداً ومجموعاً ورد)))

((بشرط الإجتماع أو بالشطر
أو نفس الأجزاء التي بالأسر))

((فالسبق للأجزاء بالأسر على
كلّ بمعنى كان يتلو الأولا))

أشار في هذه الغرر إلى خواصّ الأجزاء وإلى الاعتبارات العقليّة المتعلّقة بالأجزاء .

وتوضيح البحث في مقامين :

(المقام الأول) : انّ للأجزاء خواصّ ثلاث :

(الأول) : أنها بيّنة الثبوت للمهيّة ، يعنى أن العقل لا يحتاج في التصديق بثبوتها لها إلى دليل ، ويكون مستغنياً عن السبب ، فانّ

الجزء لمكان تقدّمه على الكل بحسب الوجود الخارجي والذهني يستغني عن السبب المستقل المغاير بسبب الكل (والمراد من إستغنائه عن السبب هذا المعنى) فهو مجعول بعين الجعل المتعلّق إلى الكل، ولا يحتاج في تحققه إلى جعل آخر وراء جعل الكل كلوازم المهيّة في إستغنائها عن جعل مستقل، وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة بالنسبة إلى الجزء بحسب وجوده الذهني، فيسمّى الجزء حينئذٍ بيّن الثبوت، وأخرى بالنسبة إليه بحسب وجوده الخارجي فيسمّى الجزء حينئذٍ غنيّاً عن السبب، وإليه الإشارة بقوله: ((بيّنة غنيّة عن السبب)).

(الثاني): أنها غنيّة عن السبب، يعني: انّ المعتبر الجزء بحسب وجوده الخارجي، يكون غنيّاً عن السبب، فالغنيّة هي إستغناء الأجزاء عن السبب في الخارج كما أن البيّنة هي الإستغناء عن السبب في الذهن.

(الثالث): سبقها وتقدّمها على الكل في الوجودين، وهذه الخاصّة يكون دليلاً على الخاصّتين الأوليين بالتقرير الذي ذكرنا في الخاصّة الأولى من أن تقدّم الأجزاء على الكل سبب إستغنائها عن السبب من جهة كون مجعوليّتها بمجعوليّة الكل.

(المقام الثاني): في دفع الإشكال الوارد على تقدّم الأجزاء على الكل مع أنهما وجود واحد، فكيف يعقل تقدّم الشيء على نفسه

وتقرير الإشكال: أنه بناءاً على كون الأجزاء هو الكل يوجد الإشكال المشهور في سبق العلّة التامّة بالمعنى المركّب على المعلول

لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلّة التامّة عين المعلول ، فلا يتقدّمان عليه لأنه من تقدّم الشيء على نفسه وهو محال .

وتقرير الجواب : انّ الإشكال يرتفع بتغاير الأجزاء مع الكل بالاعتبار ، والاعتبارات المفروضة في هذا المقام على أربعة وجوه :

(الأول) : الكلّ الأفرادي الإستغراقي ، وهو اعتبار كلّ جزء جزء بحيال ذاته .

(الثاني) : الكلّ مجموعاً ، وهو مجموع الأجزاء المعروضة للاجتماع بقيد الإجتماع بكون التقيّد داخلاً ، والقيد خارجاً على نحو الشرط (الكلّ المجموعي) .

(الثالث) : الكلّ مجموعاً بنحو شطريّة الإجتماع ، وهذا لا يكون كلّاً ولا جزءاً ، بل هو صرف اعتبار ، لأن المركّب من الكلّ والهيئة الإجتماعيّة يتركّب من أمر متأصّل هو الكل ، وأمر اعتباريّ هو الهيئة الإجتماعيّة ، والمركّب من المتأصّل والاعتباري يكون اعتباريّاً .

(الرابع) : الكلّ مجموعاً ، ولكن ذات الأجزاء لا مع الوصف العنواني ، فانّ ذات المجموع شيء وهيئة المجموعيّة شيء آخر .

فبالاعتبارات الثلاث الأولى أعني مجرّد المعروض لا مع العارض كالمعنى الثالث ، ولا مع الحيثيّة المعروضيّة كالمعنى الثاني ، ولا كلّ واحد واحد على نحو العام الإستغراقي كالمعنى الأول ، لا يندفع الإشكال لأن الكلّ في هذه الاعتبارات الثلاث عين الجزء ، ولكن بالاعتبار الرابع أعني نفس ذوات الأجزاء بأسرها مع قطع النظر عن الحيثيّة المفروضة شيء ومع الحيثيّة المفروضة للهيئة الإجتماعيّة شيء آخر ،

فالكلّ عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيثيّة المعروضيّة والجزء عبارة عن تمامها من حيث هي هي فحصل الفرق بين الكلّ والجزء ، وأن الكلّ عبارة عن اعتبار بشرط شيء (أي بشرط الهيئة الإجتماعيّة) ، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط (أي لا بشرط عن الهيئة الإجتماعيّة) ،فالسبق للأجزاء بالأسر يكون على الكليّ بالمعنى الثاني الذي يتلو الأول ، وهو الكلّ الأفرادي .

غُرر

((في أنه لا بدّ في أجزاء المركّب الحقيقي من الحاجة بينها))

((في واحد حقيقة تركّبا
الفقر في ما بين الأجزاء وجبا))

((لوحدة حقيقة معيار
إن كان في موصوفها آثار))

((سوى الذي الأجزاء أرى من أثر
كأثر الياقوت لا العسكر))

أشار في هذه الأبيات إلى أمرين :

(الأول) : انّ المركّب على قسمين : مركّب حقيقي ، ومركّب اعتباري ، فالمركّب الحقيقي ما يتركّب من أجزاء يكون بينها إحتياج وافتقار وفعل وإنفعال ، يكون بعضها مؤثّراً في بعض ، وبعضها متأثّراً عن بعض بحيث أن يضمحلّ إستقلال وجود الأجزاء ويزول أثرها الخاص بكل واحد منها ، ويحصل منها حقيقة واحدة ذات أثر واحد سوى آثار الأجزاء

كما هيّة الماء المركّب من عنصرين : هيدروژين وأكسيژن بنسبة معيّنة ، فانّ كلّ واحد من العنصرين المذكورين قبل تركّبهما كانا صاحبا وجود مستقل وأثر خاصّ بهما ، ولكن بعد تركّبهما حصلت شخصيّة وحقيقة أخرى لها أثر مستقل ومغاير لأثر كلّ منهما ، فلو لم يحصل بين الأجزاء هذه الوحدة لامتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقيّة كما في الحجر الموضوع في جنب الإنسان .

وأما الاعتباري فهو عبارة عن مركّب يكون لكلّ من أجزائه وجود مستقل وأثر مستقل ، ولكن باعتبار جهة جامعة وأمر مشترك بينهما لفرض هذه الأجزاء المستقلّة وجوداً وأثراً شيئاً واحداً كالعسكر المركّب من أفراد الجند ، فانّ وجود العسكر لا يكون إلا وجود أفراده وليس أثر العسكر إلا مجموع آثار آحاده ، وإليه أشار بقوله :

((في واحد حقيقة ...)) إلخ .

(الأمر الثاني) : انّ علامة معرفة المركّب الحقيقي عن المركّب الاعتباري ومعيار تمييزه عنه هو أن يترتّب على الكلّ أثر مغاير مع الآثار المترتّبة على الأجزاء كالياقوت المركّب من العناصر التي أثرها تفريح القلب وهو أثر خامس غير أثره الواحد من عناصره ، وسوى الآثار الأربعة التي لمجموع العناصر كما أشار إليه في الأمر الأول .

وإمارة التركيب الاعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتّبة على الأجزاء كفتح البلد وغلبة العدوّ اللذين هما أثر العسكر إذ الفتح والغلبة عبارة عن هضم العدوّ وقلعه وهو أثر العمل الذي صدر من كلّ

واحد من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأعمال هو الفتح، فليس أثر العسكر إلا مجموع آثار آحاده، كما قلنا.

وإلى القول الثاني ينظر قوله:

((لوحدة حقيقة معيارة...)) إلخ.

غُرر

((في أن التركيب بين المادّة والصورة إتحاديّ أو إنضماميّ))

((انّ بقول السيّد السنادِ
تركيب عينيّته إتحادي))

((ينظر في الحكم بتعداد إلى
أنّ انفكاكاً بينها قد حصلا))

((إذ صورة بعد العراء باقية
وكان قبلها الهيولى الثانية))

((لكنّ قول الحكماء العظام
من قبله التركيب الإنضمامي))

أشار في هذه الغرر إلى كيفيّة التركيب بين المادّة والصورة هل هو إتحاديّ أو إنضمامي.

وتوضيح ذلك: أنه بعدما عرفت في الغرر السابقة أن التركيب يكون حقيقيّاً واعتباريّاً أراد أن يبيّن أن التركيب الحقيقي يكون على نحوين:

(أحدهما) : التركيب الإنضمامي، وهو أن ينضمّ شيء إلى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات على حدة في المركّب منهما، فيكون في المركّب كثرة بالفعل كتركيب البخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة.

(ثانيهما) : التركيب الإتحادي، وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركّب ذات واحدة هي عين كل واحد منهما وعين المركّب منهما كصيرورة الإنسان كاتباً، وهما ذات واحدة في الخارج، ولكنّ العقل بالتحليل يقسّم ذلك الواحد إلى قسمين نظراً إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر، ثم يصير عينه.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد وقع الخلاف بين الفلاسفة في أن التركيب الواقع بين المادّة والصورة هل هو إتحاديّ أو إنضمامي؟ فذهب السيّد صدر الدين إلى كون التركيب الواقع بينهما إتحاديّاً وتبعه صدر المتألّهين، وذهب ساير الحكماء ممن كان قبله أن التركيب الواقع بينهما إنضماميّ.

ومنشأ الخلاف هو أنه يمتنع الإتحاد بين شيئين فعليين لأن معنى كون الشيئين الفعليين شيئاً واحداً هو أن يتبدّل فعليين إلى فعليّة واحدة، ففي هذه الصورة إما يبقى كلّ واحد منهما على فعليّته أو يزول كلاهما أو يبقى واحد منهما ويزول الآخر.

ففي الصورة الأولى لم يحصل الوحدة، وفي الصورة الثانية حيث إنتفت كلاهما ولم يبق شيء منهما فلم يحصل الوحدة أيضاً، وفي الصورة

الثالثة حيث انه انتفى أحد هما ولم يبق إلا واحد منهما ولم يحصل الوحدة أيضاً ، لأن أحد الشيئين زال بكلّه وبقي الآخر وحده ، فالشيء الذي يبقى هو الذي كان من الأول باقياً ، والشيء الزايل هو الذي لا يرتبط بهذا الباقي أصلاً .

فالنتيجة أن الإتحاد لا يمكن أن يكون بين شيئين متحصّلين فعليين ، فلابدّ من أن يكون أحد هما متحصّلاً والآخر غير متحصّل كالإتحاد بين الماهيّة والوجود ، فالأول أمر غير متحصّل ، والثاني أمر متحصّل ، فلا يمتنع إتحاد هما ، والخلاف في تركيب المادّة والصورة يبتني على هذه المقدّمة ، فانّ المادّة بلحاظ يكون أمراً موجوداً متحصّلاً لأنه أحد الجواهر الخمسة (المادة والصورة والجسم والنفس والعقل) وبلحاظ آخر يكون فعليّة المادة وتحصّلها متفاوتة مع سائر الفعليّات لأنه قد ثبت في محلّه أن فعليّة المادة ليست إلا فعليّة القوّة (بمعنى : انّ هذا الشيء له إستعداد أن يكون شيئاً آخر) ، فمن لاحظها باللحاظ الأول فأنكر الإتحاد فيما بينهما غاية الإنكار ، وقال بالإنضمام ومن لاحظها باللحاظ الثاني وقال بالتفاوت بين فعليّة المادة وساير الفعليّات فقال بعدم إمتناع التركيب الإتحادي بينهما .

فاذا عرفت ذلك قال السيّد صدر الدين بكون تركيب الأجزاء العينيّة إتحادياً لكون أحد الجزئين شيئاً بالقوّة ، وهو المادة ، والآخر شيئاً بالفعل وهو الصورة ، فلا مانع من تركّب الشيء بالقوّة مع الشيء بالفعل بالتركيب الإتحادي .

وأشكل عليه في المتن بأن المادة من حيثيّة القوّة تنافي وتقابل حيثيّة الفعليّة، وهو الصورة، فكيف يتّحد المتقابلان، ودليل تعدد الحيثيتين تعدد الحكم بتعددهما، حيث يحكم على المادة بأنها محلّ، وعلى الصورة بأنها حالّة، وعلى الجسم بأنه مركّب خارجي.

ثم أجاب عنه بقوله: ((انّ انفكاكاً بينهما قد حصلا)) يعني: بعد إنفكاك الصورة عن المادة وتجرّدها عنها فهي في عالم المثال باقية كما انّ الهيولى الثانية وجدت قبل الصورة المعيّنة، فهذا دليل على كونهما فعليين ومسانخين.

فأشار إلى الإشكال بقوله: ((ينظر في الحكم بتعداد)) يعني: انّ الأحكام المختلفة لا تكون إلا لأشياء مختلفة، ولا أقل أن تكون مختلفة بالاعتبار، فلا يقع الإتحاد.

وأشار إلى الجواب بقوله: ((أن إنفكاكاً بينهما قد حصلا)) يعني: انّ كلا الحيثيتين فعليّتان، فلا تقابل فتخالف بينهما حتى لا يقع الإتحاد.

وأشكل عليه في الحاشية بوجه آخر، وهو أن الإتحاد كما ذكرنا سابقاً لا يمكن أن يقع إلا بين أمر لا متحصّل وبالقوّة، وأمر متحصّل وبالفعل، كما في المهيّة والوجود والجنس والفصل حيث انهما أجزاء عقليّة لا خارجيّة، والهيولى موجودة عند المحققين، والموجودان لا يكونان موجوداً واحداً.

وتوجيه الإتحاد ورفع الإشكال : انّ الهيولىٰ لمّا كانت قوّة محضة ولم تكن مرهونة بفعليّة حتى يكون لها تأبّ وتعصّ عن الإجتماع بفعليّة أخرى ، كما في الصور ، إذ صورة بصورة لا ينقلب ، والقوّة خفيفة المؤنة ، جاز أن تتحد الهيولىٰ بكل صورة وفعليّة لا تعصّي فيها عن قبولها ، وهي وإن كانت موجودة إلا أن وجودها في غاية الضعف حيث انها قوّة صرفة ، فتركيبها مع الصورة تركيب اللا متحصّل مع المتحصّل لأن القوّة عدم إلا أنها عدم شأني ، فهذا معنى إتحادهما لا أن حيثيّة القوّة ، وحيثيّة الفعليّة واحدة لا تعاند بينهما ، إنتهى .

وأما الحكماء العظام الذين كانوا قبل السيّد (رحمه اللّه) يقولون بالتركيب الإنضمامي ، وهو المناسب لمقام التعليم والتعلّم ، وأشار به إلى أنه هو المرضي .

غُرَرٌ في التشخّص

((عين مع الوجود في الأعيان
تشخّص ساوق في الأذهان))

((له الإمارات أمور خارجة
تعرض مع عرض كعرض الأمزجة))

((إذ لا يفيد ضمّ ماهيّات
كليّة تشخّصاً للذات))

أشار بقوله : ((عين ..)) إلخ إلى أمرين :

(الأول) : انّ الوجود والتشخّص في الوجود الخارجي شيء واحد مصداقاً ، ويغاير أحدهما الآخر مفهوماً ، وهذا معنى تساوقهما بحسب المفهوم ، بمعنى أنه كلّ ما يصدق عليه مفهوم التشخّص يصدق عليه مفهوم الوجود وبالعكس ، وهذا مذهب كثير من فحول الحكماء منهم المعلّم الثاني وصدر المتألّهين (رحمهما اللّه تعالى) ، ومقابل هذا القول أقوال أخر :

منها : القول بتقدّم التشخّص على الوجود ، وهذا مذهب من يقول : انّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد .

ومنها : القول بتقدّم الوجود على التشخّص لأن التشخّص صفة المتشخّص ، فثبوته له يتوقّف على وجوده كما قالوا : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له .

ومنها : القول بتغايرهما ، وعدم تقدّم أحدهما على الآخر لأنه لو تقدّم الوجود لزم أن يكون المبهم موجوداً في الخارج ، ولو إنعكس لزم أن يكون المعدوم ذا هويّة فيه ، وهذه الوجوه مردودة بأدنى تأمّل ومن أراد المعرفة الكاملة فعليه بالمطوّلات .

(الثاني) : انّ تشخّص الشيء يكون بواسطة أمور خارجة عن ذاته ، وهي المسمّاة عندهم بـ : ((العوارض المشخّصة)) ، ويكون هذه كواشف وإمارات ، لا مشخّصات حقيقيّة (أعني : الكليّ الطبيعي أو العقليّ منها) ، إذ لا يفيد ضمّ مهيّات كليّة طبيعيّة مثلاً تشخّصاً للذات ، فكما أن ماهيّة الإنسان بذاتها لا كليّة ولا جزئيّة كذلك مهيّة الاين والوضع والزمان وغيرها ، فلا يحصل من إنضمام كليّ إلى كليّ جزئي ما لم يضع

الوجود الحقيقي قدمه في البين .

وتوضيحه : انّ المهيّة النوعيّة من حيث هي هي نفس تصوّرها غير مانعة عن وقوع الشركة فيها ، والشخص منها يمنع من وقوع الشركة فيه ، فيجب أن يكون في الشخص أمر زائد به يمتنع من وقوع الشركة فيه ، وذلك الأمر الزائد هو المراد من التشخّص وهو وجود المهيّة عند بعض العوارض المحتفّة بها المعبّر عنها بـ: ((العوارض المشخّصة)) عند قوم أخر التي تعرض للشخص مع عرض عريض كعرض الأمزجة ، فكما أن لكل مزاج طرفي إفراط وتفريط لا يتجاوز الممتزج عنهما وإلا لهلك ، وبينهما حدود غير متناهية هي عرض المزاج الواحد المعيّن كذلك للأين والمتى والوضع .

وبالجملة : ما جعلوه مشخّصاً عرض عريض من أول وجود الشخص إلى آخره ، كلّ واحد منها بهذا العرض من إمارات التشخّص ، والحق ما عليه البعض من المحققين لأن العوارض ليست داخلة في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض على الشخص خارجة عنه يتوقّف عروضها عليه على صيرورة الشخص شخصاً ، وما يتوقّف عروضه على الشيء على صيرورته شخصاً لا يكون هو بنفسه مشخّصاً ، وإلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه وذلك محال ، فلابدّ أن يكون شيء غير تلك العوارض وليس وراء المهيّة النوعية وتلك العوارض شيء غير الوجود ، ولذلك قال الناظم : ولم تكن مشخّصات حقيقيّة بل عبّر عنها بالإمارات والكواشف ، وإليه أشار بقوله : ((له الإمارات ...)) إلخ ، وبقوله : ((إذ لا يفيد ضمّ ماهيّات ...)) إلخ .

غرر

((في التمييز بين التميّز والتشخّص وبعض اللواحق))

((في ما إذا الكليّ مثله التحق
عن التشخّص التميّز مفترق))

((شخصيّة نفسيّة يضاف ذا
منه التميز للتميّز أخذا))

أشار في هذه الغرر إلى فرقين من فروق التشخّص والتميّز، وقد عرفت انّ التشخّص هو صيروره الشيء شخصا بمشخّص، والتميّز هو عباره عن صيروره الشيء مميّزا عمّا سواه بمميّز. الأول: فيما إذا لحق كليّ بكليّ كقولنا: الإنسان الضاحك، فيكون التمييز عن الإنسان الغير الضاحك حاصلاً، ولكنّه لا يمنع عن صدقه على كثيرين، فيقع الإنسان الضاحك على زيد وعمرو وبكر الضاحكون، ولا يحصل التشخّص لأن التشخّص لا يحصل إلا لجزئيّ متشخّص بمشخّصاته، فاذا عرفت أن التشخّص والتميّز متغايران فالمغايرة بينهما يكون بنحو العموم من وجه لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر، ويصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيء هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه.

أما صدق التشخّص بدون التميّز ففي المتشخّص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره، وإن كان لا بدّ له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الأعراض العامّة.

وأما صدق التميّز بدون التشخّص ففي الكليّ إذا كان جزئيّاً

إضافياً يندرج تحت كليّ آخر، فانه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخّص.

وأما صدقهما على شيء واحد ففي المتشخّص المندرج تحت غيره إذا اعتبر إندراجه، فانه متشخّص ومتميّز.

(الثاني): التشخّص صفة نفسيّة للشيء، يعني كون الشيء شخصاً صفة نفسيّة له باعتبار نفسه، ولكنّ التميّز صفة له بالقياس إلى ما يشاركه في معنى كليّ بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميّز مع أن له تشخّصاً في نفسه، ومن هذا الأمر حصل فرق آخر للتميّز عن التشخّص بمعنى ما به يمتنع صدق الشيء على كثيرين.

فالى الفرق الأول أشار بقوله: ((فيما إذا...)) إلخ.
والفرق الثاني بقوله: ((شخصيّة...)) إلخ.

((تقسيم للتشخّص)):

"""""""""""""""""""""

((تشخّص عيناً بدا كالأول
أو زايداً فان كفى بالفاعل))
((لا يكثر النوع إدر ذا عقولا
ودونه إما كفت هيولى))
((كفلك فالنوع أيضاً منحصر
أو ما كفت فكالمواليد أعتبر))
((وليس كليّ مع الجزئيّ
بنحوي الإدراك بالمرضيّ))

أشار إلى أقسام التشخّص ، فقال : التشخّص إما يكون عين ذ ا ت الشيء بمعنى : أن يكون تشخّصه عين ذاته وذاته عين تشخّصه ، فـــهو كواجب الوجود جلّ شأنه ، فانّ تشخّصه عين وجوده الذي هو عين ذاته وإما يكون التشخّص زائداً على الذات أي يكون تشخّص ذاته بوجـــوده الزايد عليه ، وهو على قسمين :

فمنه ما يكون مكتفياً بالفاعل في فيضان التشخّص عليه بعد إمكانـــه الذاتي ، وهو تقابل عقلي .

ومنه ما لا يكتفي بالفاعل فقط ، بل يكون محتاجاً إلى القابـــــل الخارجي أيضاً .

فالأول كالعقول الفعّالة التي لا تكثر بالنوع ، بل يكون نوعها منحصراً في شخصها ، فانّ شخصيّتها ليست بذوات مهيّاتها ، بل بوجوداتـــها العارضة لها ، ولكن من جهة كونها مجرّدة عن المواد وغير محتاجة فـــي إفاضة الوجود عليها من بارئها إلى تخصص إستعداد وإمكان إستعدادي بل يكفي إمكانها الذاتي مع وجود فاعلها في فيضانها منه تعالى ، فـــلا جرم كان نوعها منحصراً في الشخص وليس لنوعها أفراد منتشرة .

والثاني وهو ما لا يكتفي بالفاعل بل يحتاج إلى القابل الخارجـــي أيضاً ، فهو أيضاً على قسمين :

فمنه ما يكتفي مع فاعله بهيولاه في فيضان الوجود عليه ولا يحتـــاج إلـى شيء من المخصصات والمعدّات لكونه إبداعياً ، فالنوع أيضاً منحصر في الشخص ، فهو كالفلك إما أنه لا يحتاج بعد إمكانه الذاتي ووجـــود الفاعل والهيولى القابل إلى تخصص إستعداد حتى تقرب قابله به إلـــى

الوجود ليكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غير سبق مادته على صورته، وهذا معنى الإبداع، لأن الإبداع هو كون وجود الشيء غير مسبوق بالمادة.

وإما أن نوعه منحصر في الشخص وذلك لإمتناع الفكّ عليه، وكذا الفعل والوصول عليه، وإنتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفكّ ومادة الفلك غير قابلة لها، والمانع فيها عن قبول الفصل والوصل والفصل والكون والفساد وغيرها من عوارض العناصر هو الصور النوعيّة منها كما هو مقرر في محلّه.

ومنه ما لا يكفي الهيولى في ذلك بل لابدّ من مخصصات يلحقها حتى يتقرّب القابلان (أي الإمكان الذاتي والهيولى) بنسكهما التكوينية إلى إستحقاق تشخّص بعد تشخّص، فهو كالمواليد ونوعها لا محالة منتشر.

((خاتمة في بيان الفرق بين الكليّ والجزئي، وأن التشخّص لا يوجد في الشيء إلا إذا كان جزئيّاً)):

فالمشهور أن الفرق بين الكليّ والجزئي إنما بتفاوت في المدرك فالمدرك إن كان معنى لا يمتنع صدقه على كثيرين يكون كليّاً، وإن إمتنع صدقه على كثيرين فيكون شخصاً وجزئيّاً.

وقال المحقق الدواني والشريف: انّ التشخّص إنما هو بتفاوت الإدراك، فلو أدرك الماهيّة بالإحساس مثلاً كان المدرك شخصيّاً

وجزئيّاً ، وإذا أدركت الماهيّة بالعقل كان كليّاً ، وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الإدراك فقط، وإلى هذا المطلب أشار الناظم بقوله :

((وليس كليّ مع الجزئيّ بنحوي الإدراك بالمرضيّ))

أي على المرضي .

قال في الشرح :

((وأنت لا تحتاج في إبطاله إلى مؤنة زائدة)) .

وقال العلاّمة الآملي (رحمه اللّه) :

((كيف ويلزم على هذا القول أن لا تكون الماهيّة الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصاً ، وهو بديهيّ البطلان حيث انّ الماهيّة الموجودة في الخارج شخص أدرك أو لم يدرك كان إدراكها بالإحساس أو التخيّل أو التعقّل ، فلا محالة تكون جزئيّتها من جهة تفاوت فيها مع قطع النظر عن إدراكها)) .

الفريدة السادسة
في الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة من الأُمور العامة لأن الوجدة عين الوجود بحسب المصداق وإن تغايره بحسب المفهوم والوجود كان من الأمور العامة، وكذلك الكثرة من جهة عموميّته لأكثر الموجودات يكون عامّاً فيناسب بحثه في بحث الأمور العامّة.

غُرر في غِنائهما عن التعريف الحقيقي

((الوحدة كمثل ما ساوقها
أعمّ الأشياء فهي أعرفها))
((وسرّ أعرفيّة الأعمّ
سنخيّة لذلك الأتمّ))
((ووحدة عند العقول أعرف
وكثرة عند الخيال أكشف))

أشار في هذه الأبيات إلى بداهة معنى الوحدة والكثرة وأنهما غنيّان عن التعريف لأنهما من المتصوّرات البديهيّة، فلا يحتاج في تصوّرهما إلى إكتساب، فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بتبديل لفظ

بلفظ آخر، ولذا كان تعريفهما بأن الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم، والكثير ما ينقسم من حيث انه ينقسم تعريفاً لفظيّاً، ولو كانا تعريفين حقيقيين لتوقّف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم ما ينقسم، وهو مفهوم الكثير، وتوقّف مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم الذي هو عينه، وفيه فساد لا يخفى على المتأمّل، فلفظ الوحدة كمثل ما يساوقها من الوجود والوجوب في كونها من أعمّ الأشياء ومعنى مساوقها للوجود هو كونها مع الوجود شيئين إثنين في العقل (أي الذهني) أي بحسب المفهوم، لكنّها عين الوجود في الخارج، وإلى معنى المساوقة أشار في آخر الأبيات بقوله:

((خذ وحدة مع الوجود إثنين)).

ولمّا كانت الوحدة أعمّ الأشياء فكانت أعرفها، وكذلك الكثرة لكونها عامّاً لا أكثر الموجودات يكون أعرف ولكنّها (أي الوحدة والكثرة) عند العقل والخيال يستويان في كون كلّ منهما أعرف من صاحبه بالإقتسام، فانّ الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينتزع منها أمراً واحداً والعقل يدرك أعمّ الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل.

فقد ظهر أن الكثرة والوحدة متساويان في كون كلّ واحدة منهما أعرف من صاحبتهما، لكن بالإقتسام، فانّ الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل، فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرفيّة لهما، فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرّفناها بالكثرة، وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرّفناها بالوحدة.

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله : ((ووحدة عند العقول أعم الأشياء)) فهي أعرفها ، وسرّ أعرفيّة الأعم سنخيّته لذلك الأعمّ إذ هو الذي أحاط بالصور العقليّة ومنها صورة الوحدة المعقولة ، والمعقول سنخ العقل كما انّ المحسوس يسانخ الحسّ ، وإليه أشار بقوله : ((سنخيّة لذلك الأعمّ)) فاذاً الوحدة أمر عقليّ اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم إقتسام الملحوق ، وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى ، وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن يتصوّر وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصوّر عارضة لغيرها .

((تذييل)) :

قال العلاّمة في كشف المراد :

((وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهريّ أي ذاتيّ يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة : (السلب والإيجاب ، أو العدم والملكة ، أو التضائف أو التضاد) لأن الوحدة مقوّمة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيّان ، فليستا بسلب وإيجاب ولا عدم ولا ملكة ولا متضايفين لأن المقوّم متقوّم والمضايف مصاحب ولا متضادّتين لامتناع تقوّم أحد الضدّين بالآخر ، فلم يبق بينهما إلا تقابل عرضي ، وهو باعتبار عروض العليّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة العارضين لهما ، فانّ الوحدة علّة للكثرة ومكيال لهما ، والكثرة معلولة ومكيلة ، فبينهما هذا النوع من التضايف ، فكان التقابل عرضيّاً لا ذاتيّاً)) .

غُرر في تقسيم الوَحدة

((ووحدة إما حقيقته أو غير حقيقته ادر ما دروا))
((أولهما بحقّة وغيرها قسّمها أصحابنا أولوا النهى))
((فالذات في الوحدة غير الحقّة
قد أخذت في الصفة المشتقّة))

أشار بقوله : ((ووحدة إما حقيقيّه ...)) إلخ إلى أقسام الوحدة ، فانّ الواحد له أقسام ملخّصها أن الواحد إما حقيقيّ وهو ما كان متّصفاً بالوحدة على نحو الحقيقة بأن تكون الوحدة صفة له بنفسه حقيقة ، والآخر غير حقيقي في مقابله وهو ما كانت الوحدة صفة لمتعلّقه ، ويعبّر عن الحقيقي بما لا يحتاج في إتصافه بالوحدة إلى الواسطة في العروض ، وعن مقابله بما يحتاج إلى الواسطة في العروض كما في : (زيد وعمرو) فانهما واحد في الإنسان ، فالإنسان واحد حقيقي وواسطة في العروض لوحدة زيد وعمرو ، فالوحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله ، ولزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما ، ثم الحقيقي إما ذات له الوحدة بمفهومه الذهني أولا ، بل هو ذات وهو نفس الوحدة بمعناه العيني ، وهو الواحد بالوحدة الحقّة ، وهو الحق الواحد جلّ شأنه .

أما الأول ، أي الذات الذي له الوحدة كالإنسان الواحد إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم ، والأول هو الواحد بالعدد ، وهو الذي يفعل بتكرره العدد ، والثاني كالنوع الواحد كنوع الإنسان من

الحيوان ، والجنس الواحد كالحيوان من الجسم ، والواحد بالخصوص إما غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً ، وإما منقسم ، والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الإنقسام وإما غيره ، والثاني إما وضعيّ كالنقطة الواحدة وإما غير وضعي كالمفارق ، وهو إما متعلّق بالمادة بوجه كالنفس ، وإما غير متعلّق كالعقل ، والمنقسم إما أن يقبل الإنقسام بالذات كالمقدار الواحد ، وإما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره ، والواحد الغير الحقيقي الذي كان مقابل الحقيقي إما واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف إلى آخر أقسامه .

قوله :

((فالذات في الوحدة غير الحقّة

قد أخذت في الصفة المشتقّة))

يعني : انّ الذات إلى الوحدة الغير الحقيقية مأخوذة في المشتقّ منها كالواحد ، وأما الوحدة الحقّة يكون بخلافها ، يعني : انّ الواحد فيها نفس الوحدة ، والوحدة نفس الوجود لا إثنينيّة فيه إلا في التصوّر كالحق الواحد جلّ شأنه .

قال (رحمه اللّه) في الحاشية :

((إذ لا مهيّة له سوى الوجود البحت البسيط والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها ، والوحدة هي الوجود كالتشخّص ، فهذه المفهومات الثلاثة لها مصداق واحد هو الوجود الحقيقي)) .

إنتهى .

((وهي إنـم للخصوص والعمـوم
بحسب الوجود والمفـهـــوم))

((وذو الخصوص العددي منه ما
كمبدأ الأعداد كان مفهـــما))

((موضوعه عدم قسمة فقـــط
ومنه ما الوضعي زاد كالنقـط))

((ومنه كالمفارق ومنـــه مـــا
موضوعه يقبل أن يقتســـما))

((قابلة بالذات مقـــدار وإن
يقبله بالعارض كالجسم زكـن)))

يعني : تنقسم الوحدة الحقيقيّة بحسب الوجود والمفهوم إلـــى خاصّ وعام ، وذو الخصوص العددي (مراده : الوحدة العددية) منه مـا يكون مبدأ الأعدادي ، وكان موضوعه مفهوم عدم الإنقسام (أي مفهـــماً بمعنى المفهوم خبر كان ، وموضوعه إسمه) .

ومنه ما يكون ذا وضع يزيد على موضوعه غير مفهوم الوحـــدة كالنقطة .

ومنه ما يكون غير ذات وضع كالمفارق (العقل والنفس) .

ومنه ما موضوعه يقبل القسمة الوهميّة بالذات ، وهو المقدار .

ومنه ما يقبلها بالعرض ، فهو كالجسم علم .

أقول : قد إتضح بما ذكرناه سابقاً معنى هذه الأبيات ، ولمزيـد التوضيح لا بأس بشرح هذه الأبيات ببيان آخر .

قوله : ((وهي)) أي الوحدة الحقيقيّة بالمعنى الأول بكلا قسميه (أعني : الذات الذي له الوحدة بمفهومه الذهني ، والذات الذي هو بنفسه نفس الوحدة بمعناه العيني) ينقسم إلى الخصوص كالوحدة العددية ، وإلى العموم بحسب الوجود تارة كحقيقة الوجود لا بشرط ، والوجود المنبسط ، فانّ الحقّ (الوجود لا بشرط) والوجود المنبسط مشتركان في كون وحدتهما وحدة حقّة حقيقيّة إلا أن وحدة الحق تعالى وحدة حقّة حقيقيّة أصليّة ، ووحدة الوجود المنبسط وحدة حقّة حقيقيّة ظليّة .

وأُخرى بحسب المفهوم كالوحدة النوعيّة والجنسيّة والعرضيّة والواحد بالخصوص الذي يقال له : الواحد بالعدد منه ما يكون مبدأ للأعداد وهو مفهوم الوحدة الذي هو عدم الإنقسام ، وموضوعه : الذات الموصوف بالوحدة .

ومنه : ما يزيده على موضوعه مفهوم آخر غير مفهوم الوحدة ، وهو الوضع (أي الذي يقبل الإشارة الحسيّة) كالنقطة الواحدة ، فانها واحدة ووحدتها أيضاً واحدة ، وهو عدم الإنقسام مع كونها ذات وضع .

ومنه : ما زاد على مفهوم الوحدة شيئاً لم يكن وضعيّاً كالمفارق وهو العقل والنفس .

وهذه الثلاثة (أعني : مبدأ الأعداد والنقطة والمفارق) مشتركة في أن موضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض لكونها بحسب ذاتها غير قابلة للقسمة ، كما أن كلّ واحد من أقسام الوحدة لا يقبل القسمة من حيث العارض الذي هو الوحدة سواء كانت من القسم الذي

لا يقبل معروضه القسمة أيضاً من حيث هو معروض أو من القسم الآتي الذي يقبل معروضه القسمة من حيث هو معروضه كالمقدار والجسم.

ومنه: واحد موضوعه يقبل الإنقسام، بخلاف سابقه من أقسام الواحد بالعدد، وهو قسمان: إما أن يقبل القسمة بالذات كالمقدار الواحد، وإما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره، فالقسمة في المقدار وهميّ وفي الجسم فكّي.

وأما الوحدة الغير الحقيقيّة فهي وحدة لا يعدم الواسطة في العروض (يعني: ما يحتاج في إتصافه بالوحدة إلى الواسطة) كما في زيد وعمرو فانهما واحد في الإنسان كما قلنا آنفاً، فالإنسان واحد حقيقي وواسطة في العروض لوحدة زيد وعمرو، فيكون وحدتهما غير حقيقيّة، وكذلك ساير أقسام الوحدة الغير الحقيقيّة من التجانس والتماثل والتساوي والتشابه والتناسب والتوازي كما يشير إليها في الأبيات الآتية.

((تجانس تماثل تساوي
تشابه تناسب توازي))
((إن وحّد الشيئان جنساً نوعا
كمّاً وكيفاً نسبة ووضعا))
((وواحد بالنوع غير النوعيّ
في مثله التمييز أيضاً مرعيّ))

أقول: التجانس هو وحدة شيئين أو أشياء متعددة في جنس

واحد مثل وحدة الإنسان والفرس في الحيوانيّة، والتماثل: هو الوحدة في النوع، والتساوي: هو الوحدة في الكم، والتشابه: هو الوحدة في الكيف، والتناسب: هو الوحدة في النسبة، والتوازي: هو الوحدة في الوضع، والواحد بالنوع كزيد وعمرو غير الواحد النوعي كالإنسان، وفي مثله التمييز أيضاً مرئيّ، فانّ الواحد بالجنس كالإنسان والفرس غير الواحد الجنسي كالحيوان والواحد بالعرض غير العرض، فافهم.

غُرر في الحمل

((بكثرة تعلّقت غيريّة كذاك بالوحدة هو هويّة))

((هذي هي الحمل وفيه اعتبر

جهتي الوحدة والتكثّر))

يعني تعلّقت الغيريّة بالكثرة كما أن الهو هويّة تعلّقت بالوحدة (يعني: الغيريّة بأقسامها من التقابل والتماثل والتخالف) عوارض تعرض للكثرة) كما انّ الحمل بأقسامها من الأولى وحمل الشايع والمواطاة والإشتقاق وغيرها) من العوارض اللاحقة للوحدة) هذه (أي الهو هويّة) هي قسم من أقسام الحمل، وهو الإتحاد في الوجود دون المفهوم، وفي هذا الحمل أعتبر الوحدة من جهة (وهو الإتحاد وجوداً) وأعتبر التكثّر من جهة (وهو المفهوم)، فالأول: كقولنا: الإنسان إنسان، والثاني: كقولنا: الإنسان ضاحك.

أشار في هذه الغرر إلى مطالب ثلاثة:

(المطلب الأول) : انّ الهـــو هويّة من العوارض اللاحقـــة للوحدة، وهي عبارة عن إتحاد ما ، وهي مقسم للحمل بناءاً على ما هـو المشهور من أنها أعم ، بمعنى : انّ الهو هويّة إما بالحمل أو بالتجانـس أو التماثل أو غيرها ، كمان أن الغيريّة التي هي مقسم للتقابل والتخالف وللتماثل بوجه من العوارض الذاتيّة للكثرة ، فيقال : الغيران إمـــا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان ، وإليه أشار بقوله :

((بكثرة تعلّقت ...)) إلخ .

(المطلب الثاني) : انّ الهو هويّة هي الحمل كما قال الناظم : ((هذي هي الحمل)) ، ولكنّه يشكل بأن الهو هويّة عبارة عن إتحـادٍ ما سواء كان من جهة الإتحاد في الوجود كما في الحمل أو من جهـــة الإتحاد في الجنس كالإنسان والبقر ، أو من جهة الإتحاد بالمماثلـــة كالبساطين المماثلين ، فما وجه تخصيصها بالحمل ؟ .

وأجيب : انّ إطلاق الحمل على الإتحاد في الوجود يكون بحسب المتعارف المشهور ، وإلا فهو يطلق على مطلق الإتحاد أيضاً ، فيكـون بهذا المعنى مساوياً مع الهو هويّة بمعنى مطلق الإتحاد .

وقال في الشرح في جوابه :

((وفي النظم أيضاً أطلقنا جهتي الوحدة والكثرة)).

بمعنى : انّ الناظم لم يقيّد في النظم جهتي الوحدة والكثـــرة باتحاد الوجود وتعدده .

(المطلب الثالث) : أنه يعتبر في الحمل من لحاظ كل واحد من جهة الكثرة والوحدة ، أما اعتبار الكثرة ليتحقق الإثنينيّة حتى يتحقق الموضوع والمحمول ، وأما اعتبار الوحدة ليصحّ الحمل والهو هويّة .

((تقسيم آخر)) :

((الحمل بالذاتيّ الأوّلي وصف
مفهومه إتحاد مفهوم عرف))
((فكلّ مفهوم وإن ليس وجد
فنفسه بالأوليّ ما فقد))
((وبالصناعي الشايع الحمل صفا
وباتحاد في الوجود عرّفا))

أشار إلى تقسيم الحمل إلى قسمين :

(الأول) : الحمل الأوليّ الذاتي ، وهو ما يكون الإتحاد بين موضوعه ومحموله بحسب المفهوم والوجود معاً كقولنا : الإنسان إنسان لا وجوداً فقط ، كما في الحمل الشايع ، ولكن بملاحظة نحو من التغاير بينهما كتغاير الإجمال والتفصيل في حمل الحدّ على المحدود ، وإليه أشار بقوله : ((الحمل بالذاتيّ ...)) إلخ .

فالحمل الأولي يقع في كل مفهوم ولو لم يبرز إلى الوجود ، فيقال الإنسان من حيث هو إنسان مع قطع النظر عن وجوده وعدمه إنسان ، فيوصف نفس المهيّة بالحمل الأولي وإن لم يكن موجوداً ، وإليه أشار

بقوله : ((فكل مفهوم ...)) إلخ .

وإنما سمّي ذاتيّاً لأنه لا يجري إلا في الذاتيّات، وأوليّاً لكونه من الضروريّات الأوليّة التي لا يتوقّف التصديق على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول .

(الثاني) : الحمل الشايع الصناعي ، وهو أن الموضوع والمحمول يكونان متحدين في الوجود الخارجي مثل : الإنسان كاتب، فانهما وجوداً واحد ، وأما مفهوماً وذاتاً فيتغايران ، فأين أحدهما من الآخر؟ .

ويسمّى شايعاً لأنه الشايع في المحاورات ، وصناعيّاً لأنه المتعارف المستعمل في العلوم .

((تقسيم آخر)) :

((وبالمواطاة والإشتقاق قُـــه

وذلك الهو هو وذا ذو هو سمه))

((بتيّـة وغيرها مركّـــبة

بسيطة هليّة منشعـــبة))

وأشار في هذين البيتين إلى أقسام أخر للحمل ، فقال : وينقسم الحمل الشايع إلى حمل : هو هو ، وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا إعتبار أمر زائد ، نحو : الإنسان ناطق ، ويسمّى أيضاً : حمل المواطاة ، وإلى حمل ذي هو ، وهو أن يتوقّف إتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذي أو الاشتقاق كزيد عدل أي ذ و

عدل أو عادل .

وينقسم أيضاً إلى بتّي وغير بتّي ، والبتّيّ ما كانت لموضوعه أفراد محققة كالإنسان الضاحك ، وغير البتّي ما كانت لموضوعه أفراد مقدّرة غير محققة كقولنا : كلّ معدوم مطلق فانه لا يخبر عنه .

وينقسم أيضاً إلى بسيطة ومركّب ، ويسمّيان بـ : ((الهليّة البسيطة)) و : ((الهليّة المركّبة)) ، والهليّة البسيطة ما يجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شيء .

وبعبارة واضحة : فهي عبارة عن قضيّة كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا : الإنسان موجود ، والمركّبة ما يجاب به عن السؤال بهل المركّب عن حالاته .

وبعبارة أخرى : ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده كقولنا : الإنسان كاتب (يعني : الإنسان موجود له الكتابة) .

((وفي بسيطة من الهليّة
لا تجرين قاعدة الفرعيّة))

((لأنها ثبوت شيء قد بدت
وهي لكون الشيء شيئاً قد حوت))

((وربّما بدّل باستلزام
أو خصصت عقليّة الأحكام))

((وقيل مبدأ ولو ذهناً فقد
مفهوم موجود مع الشيء إتحد))

أقول : غرضه دفع لإشكال يورد في هذا المقام وهو أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له (قاعدة الفرعيّة) بأن ثبوت الوجود للانسان في قولنا : الإنسان موجود ، فرع ثبوت الإنسان قبله ، فله وجود قبل ثبوت الوجود له ، ولوجوده وجود فتجري فيه قاعدة الفرعيّة فيتسلسل .

وتقرير الدفع : انّ قاعدة الفرعيّة تجري فيما كان ثبوت شيء لشيء بمفاد كان الناقصة ، ومفاد الهل البسيطة هو ثبوت شيء بمفادّ كان التامّة ، لا ثبوت شيء لشيء ، فلا تجري فيها القاعدة ، وهذا طريق صدر المتألّهين في دفع هذا الإشكال .

وربّما أجيب عنه بتبديل الفرعيّة إلى الإستلزام ، فقال : ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ، أي ولو بهذا الثبوت الثابت ، فالإستلزام غير مستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعيّة .

وقيل في دفع الإشكال بتخصيص القاعدة في ثبوت الوجود للماهيّة ، وإليه أشار بقوله : ((وربّما بدّل)) ، والمبدّل هو المحقق الدواني ، وفي كلا الدفعين نظر ، لأن الأول تسليم للاشكال ، والثاني مناف لقولهم : انّ الأحكام العقليّة لا تخصص ، وقيل : انه ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يقوم بالمهيّة ولو قياماً ذهنياً ويكون من باب ثبوت شيء لشيء بل مناط موجوديّة الشيء انّ مفهوم الموجود مع الشيء إتحد ، وهذا القول ينافي القول بأصالة الوجود ، كما عرفت تفصيلاً ، وإليه أشار بقوله : ((وقيل مبدأ ...)) إلخ .

غُرَرٌ في التَقابُل وأقسامه

((قد كان من غيريّة تقابـــل
عرّفه أصحابـنا الأفاضـــل))

((بمنع جمع في محلّ قد ثبت
من جهة في زمن توحّـدت))

((إذا تقابل الوجوديّـــان
إن عقلاً معاً مضايفـــان))

((ودونه ضدّان بالحقيقي صف
مع غاية البعد ولا معها أضف))

((لشهرة كأحمـــر وأقتـــم
وإن تقابل الوجوديّ العـدم))

((فما اعتبرت فيه قابلـــيّة
لمّا إنتفى فعدم وقنـــيتة))

((فان قبولاً اعتبرت مرســـلا
في الوقت أو لا نوعاً أو جنساً علا))

((كان حقيقيّاً فألحقـــن بـــه
مردودة وكعمىً في الأكمـــه))

((وإن قبول خصّ بالشخص وما
في الوقت للمشهور قد كان انتمى))

((فانه المعروف عند النـــاس
وهو إصطلاح قاطيغور يـــاس))
((وما القبول فيه ليس يعتبـر
بالسلب والإيجاب عنهم إشتهـــر))

يعني : كان التقابل من أقسام الغيريّة وتعريفه على ما عرفّـــه أصحابنا الأفاضل هو إمتناع جمع الغيرين في الوجود بثلاثة قيـــود : وحدة المحل ، ووحدة الجهة ، ووحدة الزمان ، إن تقابل الوجوديّـــان (كالسواد والبياض أو كالأب والإبن) إن عقّلاً معاً ، وكالمثال الثانـــي فمتضايفان ، وإن لم يكن أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر (كالمثـــال الأول) فمتضادّان أي يكون تضادّهما تضادّ الوجود والعدم ويكون حقيقيّاً إن كان البعد بينهما قويّاً كالسواد والبياض ومشهوريّاً إن كان ضعيـــفاً كالأحمر والأقتم ، وإن تقابل الوجودي مع العدمي فما اعتبرت فيه قابليّته في موضوعه لما إنتفى ، فيسمّى : تقابل العدم والقنـية (أي الملكـــة) (والقنـية أصل المال) ، فان اعتبرت القبول مرسلاً ، بمعنى : كـــون قابليّة موضوع العدم للملكة في الوقت كعدم اللحية في الكوسج ، أو لا ـ يكون في الوقت سواء كانت القابليّة نوعاً أو جنساً عـلا كعمى العقـــرب كان تقابل العدم والملكة حقيقيّاً ، فألحقن بتقابل العدم والملكة مـــرودة ونحوها من أعـدام ، وغير الوقت وكعمى في الأكمه وغيره مما قابليّته بحسب النوع لا بحسب الشخص وإن إختصّ القبول للشخص ولم يعتبر النـــوع والجنس ولا يعتبر قبول في غير الوقت فتقابل العدم والملكة للمشهور قد كان إنتمى ، ووجه تسميته بالمشهور فانه المعروف عند الناس ، لا المعنى الأول ، فانه شيء يعرفه الخواص .

قال العلاّمة الآملي :

((فالعدم والملكة المشهور أخصّ من العدم والملكة الحقيقي لإختصاص المشهوري بما كان القبول بالشخص لا بالنوع أو الجنس وبالوقت لا في غير الوقت، فالأمرد الملتحي والأكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهوري ، وإن كانا كذلك بالعدم والملكة الحقيقي)) إنتهى .

وهو إصطلاح قاطيغورياس ، يعني : انّ المنطقيين إصطلحوا عليه في مبحث المقولات العشر تسهيلاً للمتعلّمين ، وأما التقابل الذي لا يعتبر فيه القبول فهو بالسلب والإيجاب عنهم إشتهر.

وتوضيح مطالب النظم يتوقّف على بيان أمور :

(الأول) : قد مرّ أن الغيريّة من عوارض الكثرة ومن أقسام الغيريّة التقابل ، وعرّفوا التقابل تارة بأنه عبارة عن المتخالفين بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد أو موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، وأخرى بدل المتخالفان الإثنان مطلقاً .

وكيف كان فقد وقع الخلاف في تحديده بالمقامين ، أحدهما: في أخذ المتخالفين بدل الإثنين ، كما عليه المشهور ، فعليه الإثنان إن كانا متشاركين في تمام المهيّة ، فهما متماثلان ، وإلا فهما متخالفان ، والمتخالفان إما متقابلان وإما غيرهما ، فالتقابل عندهم قسم من التخالف ، والتماثل خارج عن تعريف التقابل لكون مقسم التقابل وهو التخالف عندهم قسيما للتماثل ، وعلى تعريف بعض العبائر يكون التماثل من

أقسام التقابل حيث إنّ المتماثلين هما الإثنان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، وعلى ذلك يصحّ جعل التماثل من أقسام التقابل، كما يصحّ جعله من أقسام الهو هويّة.

ثانيهما: في أخذ محلّ واحد بدل موضوع واحد، ويفترقان بعد إشتراكهما في كونهما محلاً لما يحلّ فيهما أنّ المحلّ هو المفتقر إلى الحالّ فيه (كالهيولى بالنسبة إلى الصورة)، والموضوع هو المحلّ المستغني عن الحالّ فيه، فلو قلنا بتضادّ الصور النوعيّة، يجب أن يؤخذ المحلّ بدل الموضوع حتى يشمل التعريف للصور النوعيّة، وإن لم نقل بتضادّها، فلا يحتاج في إدراجها في التعريف إلى تبديل الموضوع بالمحل لأنّها ليست مندرجة في التعريف حتى يحتاج إلى التبديل، ويظهر من الناظم أنّ التقابل عبارة عن المتخالفين اللذين لا يجتمعان في محلّ واحد، فعلى ما ذكره (رحمه الله) يكون التماثل خارجاً عن التعريف لأنّه جعل التقابل من أقسام الغيريّة بقوله: ((قد كان من غيريّة تقابل)).

والمتماثلان لا يكونان غيرين من جميع الجهات لاشتراكهما في جهات كثيرة وإن كانا غيرين من وجة لأنّهما لا يجتمعان في محلّ واحد، وكذا عبّر عن الموضوع بالمحلّ، فكان مذهبه موافقاً للذين عبروا عن الموضوع بالمحل.

(الأمر الثاني): في شرطيّة الوحدات الثلاث في تحقق التقابل وإليه أشار بقوله: ((في محلّ من جهة في زمن إلى شرطيّة الجهات الثلاث في تحقق التقابل))، فان إنتفى أحد الوحدات ينتفي التقابل،

فالسواد والبياض يكونان متقابلين بشرط وحدة المحل ، فلا يمتنع إجتماعهما في الوجود في محلّين ، والأبوّه والبنوّه يكونان متقابلين بشرط وحدة الجهة ، ولو كانت الجهة متعددة فلا يمتنع إجتماعهما كالأُبوّة والبُنوّة المجتمعين في محلّ واحد باعتبار جهتين ، والليل والنهار مثلاً يكونان متقابلين بشرط وحدة الزمان ولا يمتنع إجتماعهما في زمانين .

(الأمر الثالث) : أقسام التقابل على نحو الإختصار على ما ذكره العلاّمة في كشف المراد : على أربعة ، وذلك لأنّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً ، أو يكونا وجوديين ، ولا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأُمور العدميّة إذا ثبت هذا فنقول :

المتقابلان إمّا أن يُؤخذا باعتبار القول والعقد أو بحسب الحقائق أنفسها ، والأول هو تقابل السلب والإيجاب ، كقولنا : زيد كاتب ، وزيد ليس بكاتب ، والثاني : إمّا أن يكون أحدهما عدميّاً أو يكونا وجوديين والأول هو تقابل العدم والملكة ، والملكة هو وجود الشيء في نفسه ، والعدم هو إنتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر ، وإن كانا وجوديين فان عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالأُبوّة والبنوّة ، وإلا فهو تقابل التضادّ كالسواء والبياض .

وإلى الأقسام الأربعة المذكورة أشار الناظم بقوله :

إذا تقابل الوجوديّان إن عقلا معاً مضايفان ـ أي تقابل التضايف ، ودونه (أي عدم المعقوليّة) فهما ضدّان أي تقابل التضاد ، وأشار بقوله : ((وإن تقابل الوجودي العدمي)) إلى ثالث الأقسام وهو تقابل العدم والملكة ، وأشار بقوله في آخر البيت : ((بالسلب والإيجاب عنهم

إشتهر)) إلى رابع الأقسام، وهو تقابل السلب والإيجاب.

(الأمر الرابع) : انّ تقابل التضادّ يتعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهوريّة، وذلك لأنّ الضدّين في المشهور يطلقان على كلّ وجودين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر، وفي التحقيق على أخصّ من ذلك وهو أن يقيّد ما ذكر بأن يكونا بينهما غاية التباعد كالسواد والبياض، فيطلق عليهما الضدّين بحسب التحقيق ولكن لا مع غايه التباعد ينسب الضدّين إلى المشهوري فيقال: منه مشهوريّ، وإلى هذا الفرق أشار بقوله: ((ودونه ضدّان بالتحقيق)) صف مع غاية البعد ولا معها أضف بشهرة كأحمر وأقتم.

وأمّا تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء، وبحسب الشهرة على معنى أخصّ من ذلك وهو أن يقيّد الشيء بأن يكون نوعاً أو جنساً غريباً أو بعيداً على إختلاف التفسير فيقال: هو عدم شيء عمّا من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكه بحسب المعنى الأول، وسلب بالمعنى الثاني، فقد ظهر أنّ تقابل الضدّين بحسب التحقيق أخصّ منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس، وإليه أشار بقوله (رحمه اللّه) :((نوعاً أو جنساً علا ٠كان حقيقيّاً فألحقن به ـ مرد ودة وكعمى في الأكمه)) ((وإن قبول خصّ بالشخص وما ـ في الوقت للمشهور قد كان انتمى)) ٠

الفَرِيدَة السَّابِعَة

فِي العِلَّةِ وَالمعلُولْ

غُرَرٌ فِي التَّعرِيفِ وَالتَّقْسِيمْ

((إنّ الذي الشيء إليه إفتقرا
فعلّه والشيء معلولاً يرى))

((فمنه ناقص ومنه ما استقل
ومنه خارج ومنه ما دخل))

((فالعنصري الصوري للقوام
وللوجود الفاعلي التمامي))

((وما لأجله الوجود حاصل
فغاية وما به ففاعل))

يعني : إنّ الذي إفتقر إليه الشيء فهو العلّة ، والشيء المفتقر معلولاً يرى ، فمن العلّة ما يكون ناقصاً (وهو ما يشتمل على بعض ما يتوقّف عليه المعلول) ، ومنه ما يكون تامّاً مستقلاً في العلّية (وهو ما يشتمل على جميع ما يتوقّف عليه المعلول) ، ومنه ما هو خارج (وهو العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة) ، ومنه ما هو داخل (كالعلّة المادّية والصوريّة) ، فالعلّة العنصري (أي المادّة) ، والعلّة الصوري علل للقوام (أي عل

الماهيّة) ، والعلّة الفاعلي والعلّة التمامي (أي الغائي) علل للوجود ، ((وما لأجله الوجود حاصل فعلّة غائية ـ وما به الوجود فعلّة فاعليّة)) .

أقول : أشار في هذه الغرر إلى ثلاثة أُمور :

(الأول) : في تعريف العلّة والمعلول ، فقال : ((العلّة : هي ما يحتاج الشيء إليه ، والشيء الذي يحتاج إلى العلّة فهو المعلول وحاجة المعلول إلى علّته إمّا في صدوره ، وهو العلّة الفاعلي ، وإمّا في قوامه وهو العلّة الصوري أو المادّي ، وإمّا في تمامه وهو العلّة الغائي ، لأنّ غاية الشيء تمامه وكماله ، فما لم يسكن الساكن في البيت لم يكمل وجوده ولم يتم)) .

(الثاني) : انّه تنقسم العلّة إلى ناقص وتام ، فالعلّة التامّة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق ، والعلّة الناقصة : هي التي تشتمل على بعض ما يتوقّف عليه المعلول في تحققه ، لا على جميعه ، وتفترقان بأنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجود المعلول ، كما سيأتي ، ومن عدمها عدمه ، والعلّة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول ، لكن يلزم من عدمها عدمه لمكان توقّف المعلول عليها وعلى غيرها ، وليعلم أنّ عدم العلّة سواء كانت علّة تامّة أو ناقصة علّة تامّة لعدم المعلول .

(الثالث) : انّه تنقسم العلّة إلى داخليّة وخارجيّة ، فالداخليّة ما تكون جزءاً من المعلول ، وهو إمّا أن يكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوّة ، والأول : الصورة ، والثاني : المادّة ، والخارجيّة إمّا أن تكون مؤثّرة أو يقف التأثير عليها ، فالأول : فاعل ، والثاني : غاية

علل القوام ·

(الرابع) : انّه قد علم مما ذكر في الأمر الثالث أنّ العلل على أربعة أقسام :

(القسم الأول) : العلّة الفاعليّة : وهي المؤثّر ، وما به الشيء ·

(القسم الثاني) : العلّة الغائية : وهي ما لأجله الأثر والوجود ، ويسمّيان بعلل الوجود ·

(القسم الثالث) : العلّة المادّية : وهي ما يكون الشيء بها بالقوّة.

(القسم الرابع) : العلّة الصوريّة : وهي ما يكون الشيء بها بالفعل ·

وأشار بقوله : ((إنّ الذي ·· إلخ)) إلى الأمر الأول ، وبقوله : ((فمنه ناقص ·· إلخ)) إلى الأمر الثاني ، وبقوله : ((خارج ··)) إلى الأمر الثالث ، وبقوله : ((فالعنصريّ الصوري ·· إلخ)) إلى الأمر الرابع·

((بالطبع أو بالقسر أو بالقصد أو
بالجبر بالتسخير فارع ما رعوا))

((أو بالتجلّي ثم بالعناية
أو بالرضا فادروا أُولي الدراية))

((إذ مع علم أو بلا علم وهو
لطبعه لائم أو لا فعله))

((فذان الأولان والعالم إن
وجود الأفعال بها العلم زكن))

((فذاك بالفاعل بالرضا قصد
وإن وجود الفعل علما ما وجد))
((ولا كفى العلم بذات الفاعل
بل علم المعلول قبل العمل))
((فالقصد أن يقرن بداع زيد مع
إرادة ودونها الجبر وقع))
((بلا إقتران العلم بالداعي فان
قد زيد فعلياً عناية قمن))
((وإن يكن عيناً فسم تجلّيا
في علمه العلم بفعل طويا))
((إرادة طبع إذا ما سخّروا
للغير فالفاعل تسخيراً يرى))

يعني : للفاعل أقسام ؛ وهي : فاعل بالطبع ، وفاعل بالقسر ، وفاعل بالقصد ، وفاعل بالجبر ، وفاعل بالتسخير ، وفاعل بالتجلّي ، وفاعل بالعناية ، وفاعل بالرضا ، فاعلموا يا أصحاب الدراية إذ الفاعل إمّا مع علم بفعله ، أو بلا علم ، وهو (أي الفاعل بلا علم) إمّا أن يكون فعله ملائماً لطبعه أو لا يكون فعله ملائماً لطبعه ، فذان الأولان فاعل بالطبع وفاعل بالقسر بالترتيب ، والفاعل العالم بفعله إن كان وجود الأفعال عين العلم بها (وليس قبل الفعل إلا علم إجمالي بعلمه بذاته) فذاك بالفاعل بالرضا قصد ، وإن كان وجود الأفعال لم يوجد للفاعل بها ولم يكن علم الفاعل بذاته كافياً عن علمه بفعله سابقاً ، كما كان كافياً في الفاعل بالرضا ، بل يلزم أن يكون العلم بالمعلول قبل العمل مع إرادة

فهو الفاعل بالقصد إن كان فعله مقروناً بداع زايد (كالإنسان في أفعاله الإختياريّة) ، وبدون الإرادة يقع الفاعل بالجبر بلا إقتران العلم مع الداعي (كما كان كذلك في الفاعل بالقصد) ، وإن زيد على ذاته علمه السابق بفعله تفصيلاً حال كونه فعليّاً منشأ لوجود المعلوم من غير داع زايد فهو الفاعل بالعناية من أي حقيق وإن يكن علمه السابق بالفعل العلم التفصيليّ الفعليّ عين ذات الفاعل ، فسمّ هذا الفاعل : تجلّياً، أي : الفاعل فاعل بالتجلّي ، وفي علمه بذاته علمه بالفعل طوى ، أي علمه السابق بفعله منطو في علمه بذاته (إنطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط الإجمالي) أقول في العقول التفصيليّة والبسيطة إحتمالات أوسطها أن يكون المراد بالعقول التفصيليّة النفس الناطقة في مراتبه العقل بالفعل وبالعقل البسيط (العقل الفعّال) ، وهذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي إرادة وطبع إذا سخّرا للغير فالفاعل يسمّى بالفاعل بالتسخير .

قال في الشرح :

فالطبيعة المسخّرة تحت النفس مع كونها فاعلاً بالطبع للجذب والدفع والإحالة ونحوها ، والنفس الفاعلة بالإرادة والقصد إذا لوحظتا من حيث انّ هذه مسخّرة بأمر اللّه تعالى ، وتلك بأمر النفس ، بل الكلّ بأمر اللّه تعالى كانتا فاعلين بالتسخير .

وتوضيح ما في هذه الأبيات من الإشارة إلى أقسام العلّة الفاعليّة وأنحائها إلى ثمانية يحتاج إلى بيان الأقسام بعبارة واضحة ، فنقول :

فللعلّة الفاعلي ثمانية أقسام :

(القسم الأول) : الفاعل بالطبع ؛ وهو الذي لا علم له بفعله مع كونه ملايماً لطبعه كالقوى الطبيعة البدنيّة ، فهي تفعل أفعالها بالطبع كالنامية والغاذية وغيرهما من القوى .

(القسم الثاني) : الفاعل بالقسر ؛ وهو الذي لا علم له بفعله مع كونه غير ملايم لطبعه ، كالقوى البدنيّة عند إنحرافها لمرض ، فانّ الأفعال حينئذٍ تنحرف غير مجرى الصحّة لعوامل قاسرة .

(القسم الثالث) : الفاعل بالجبر ؛ وهو الذي يكون له علم بفعله ولكن فعله لا يكون بارادته ، كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده ولا يرضاه .

(القسم الرابع) : الفاعل بالرضا ؛ وهو الذي يكون فعله بارادته ويكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ، وليس له قبل الفعل إلا علم إجماليّ به بعلمه بذاته ، وهو كفاعليّة الواجب تعالى للأشياء عند الإشراقيين .

(القسم الخامس) : الفاعل بالقصد ؛ وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل بداع زائد كالإنسان في أفعاله ، مثل : الكاتب إذ له العلم بالكتابة لها تفصيلاً لكنّه ليس فعليّاً بل يكون منشأ لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتّبة عليها الإختياريّة .

(القسم السادس) : الفاعل بالعناية ؛ وهو الذي يكون علمه سابقاً على فعله تفصيلاً مع كونه زائداً على ذاته ، ولا يقرن علمه بالداعي الزائد ، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول كالإنسان

الواقع على جذع عال ، فانّه بمجرّد توهّم السقوط يسقط على الأرض .

(القسم السابع) : الفاعل بالتجلّي ؛ وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيليّ به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانيّة المجرّدة ، فانّها لمّا كانت صورة أخيرة لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها ، وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها ، وإن لم يتخيّر بعضها عن بعض ، وكالواجب تعالى بناء على ما سيأتي أنّ له تعالى علماً إجماليّاً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي .

(القسم الثامن) : الفاعل بالتسخير ؛ وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعل فهو فاعل مسخّر في فعله ، كالقوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانيّة ، وكالعلل الكونيّة المسخّرة للّه تبارك وتعالى .

وأشار باجمال الأقسام الثمانية للفاعل بقوله :

((بالطبع أو بالقسر أو بالقصد أو
بالجبر بالتسخير فارع ما رعوا))
((أو بالتجلّي ثم بالعناية
أو بالرضا فادروا أولى الدراية))

وإلى تفصيل الأقسام أشار بقوله :

((إذ مع علم أو بلا علم وهو)) إلى قوله : ((للغير فالفاعل تسخيراً يرى)) ، ونحن قد بيّنا في الترجمة المعاني المندرجة بأوضح بيان ، فلا

يحتلج إلى التكرار.

غُرَرٌ في أنّ اللّائق بجنابه تعالى أيّ أقسام الفاعل

((في الأول السادس ذو روايـة
وهو لدى المشّاء بالعنايـــة))
((وعندهم لصور عـــــوارضا
وعند الإشـــراقي لكلّ بالرضـــا))
((ومتكلّم بداع زيد قـــــد
قال لفعل اللّه قصداً قد قصد))

في الأول يعني (الواجب تعالى) الفاعل بالمعنى السـادس (هوالفاعل بالتجلّي) ذو روايةأي مرويّ من الصوفيّة وعند المشّائيّة فاعليّته بنحو الفاعل بالعناية بالنسبةإلى سايرالموجودات ولكنّه تعالى عندهم لصـور عوارض للذات المقدّسة فاعل بالرضا ،وعند الاشراق فاعل بالرضا ،لكـلّ واحد من الصور المرتسمة والموجودات الخارجيّة ،والمتكلّم قال بفاعليّـته بالقصد لكون فعله مع زيادة داع عليه لأنّ أفعال اللّه عنده معلل بالأغراض.

أشار إلى الخلاف الواقع بينهم في فاعليّته تعالى في أنّـه أيّ أقسام الفاعل يليق بجنابه ، فنقول فـي توضيح المرام إذا علمت أقسـام الفاعل فاعلم أنّه ذهب جمع من الطباعيّة والدهريّة (خذلهم اللّه تعالى)

إلى أنّ مبدأ الكلّ فاعل بالطبع ، وجمهور المتكلّمين إلى أنّه فاعل بالقصد والصوفيّة إلى أنّه فاعل بالتجلّي ، والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشّائيين إلى أنّ فاعليّته للأشياء الخارجيّة بالعناية وللصور العلميّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا ، وصاحب الإشراق تبعاً لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنّه فاعل للكلّ بالمعنى الأخير(وهو الفاعل بالرضا)

وكيف كان : قد أشار المصنّف إلى الأقوال المذكورة ما عدا الأول لسخافته وبطلانه ، فقال : في الأول أي الواجب تعالى السادس روى عن جمع من الصوفيّة ، أي الفاعليّة بنحو التجلّي روي عن الصوفيّة ، والفاعل بالتجلّي كما مرّ آنفاً : هو الذي يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله لا يقترن فعله بالداعي ، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته ، والمشّاؤن قالوا : إنّ اللّه تعالى فاعل بالعناية ، وهو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصور العلميّة منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد .

وتوضيحه على ما في حاشية الآملي حاصل المعنى :

إنّ الحق تعالى عند المشّائيين فاعل بالرضا بالنسبة إلى الصور العلميّة المرتسمة في الصقع الربوبي ، وفاعل بالعناية بالنسبة إلى ساير الموجودات التي معلومات بتلك الصور العلميّة ، فملاك علمه تعالى عندهم بارتسام صورها في الصقع الربوبي بلا داع زائد فيكون علمه السابق تفصيليّاً زائد على ذات العالم بلا داع ، وهذا هو ملاك الفاعليّة بالعناية بالمعنى الأخص ، وبالنسبة إلى نفس الصور لا يكون علمه بها بصور أُخرى ، بل تكون الصور علماً ومعلوماً ، وعلمه السابق بها

يكون علماً إجماليّاً ، وهو علمه بذاته الذي هو عين ذاته ، فتكون فاعليّته بالنسبة إلى الصور فاعليّة بالرضا ، إنتهى .

وقال الإشراقي :

إنّ فاعليّته يكون بنحو الفاعل بالرضا لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة ، أو لكلّ واحد منهما من الموجودات الخارجيّة ومن الصور العلميّة القائمة بذواتها ، فالأول بجعل المضاف إليه لكلّ الموجودات الخارجيّة فقط ، والثاني بجعلها مع الصور العلميّة مضافاً إليه ، والمراد من الفاعل بالرضا كما عرفت أنّه هو الذي له إرادة لفعله عن علم ، وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله ، وليس له قبل الفعل إلا علم إجماليّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله .

وقال المتكلّم :

إنّ فاعليّته بنحو الفاعل بالقصد ، وهو الذي له علم وإرادة ، وعلمه بفعله تفصيليّ قبل الفعل بداع زائد حيث انّ أفعاله (جلّ شأنه) عنده معلل بالأغراض الزائدة على رأيه ، فاذا وقفت على مذهب الحكماء وعلمت أقسام الفاعل فاعلم : إنّ معتقد الإماميّة الفرقة الناجية هو أنّ اللّه تعالى فاعل مختار إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، فينبغي للباحث في علوم الفلسفة أن يحكّم معتقداته أولا بالبراهين العقليّة والأدلّة الشرعيّة ويكون بصيراً على القرآن الكريم وسنّة النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) وأحاديث الأئمة (عليهم السلام) ، ثم يأخذ من أقوالهم ما هو المطابق للشريعة المقدّسة ويطرح ما هو مخالف لها ، ويكون من الذين قال اللّه تعالى في حقّهم : ﴿الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾ ،

عصمنا الله من الزلل ، وجعلنا من المتمسّكين بعروة أهل البيت الوثقى التي لا إنفصام لها ، والله الهادي إلى الصواب.

غُرَرٌ في أنّ جميع أصناف الفواعل الثمانية متحققة في النفس الأنسانيّة

((وبالرضا أو بالتجلّي إذ فطر
يستعمل النفس القوى تنشى الصور))

((وبتوهّم لسقطه على
جذع عناية سقوط فعلا))

((بالقصد كالمشي لعلم حادث
مع ما عليها زيد من بواعث))

((بالطبع كالصحّة بالقسر العلل
بالجبر من خيره شرّ حصل))

((والنفس مع علوّها لما دنت
بأمرها كلّ القوى قد سخّرت))

((معط الوجود في الإلٰهي فاعل
معط التحرّك الطبيعي قائل))

يعني : أي بالرضا أو بالتجلّي (بنحو الفاعل بالرضا أو الفاعل بالتجلّي) فطر النفس ، (فطر : مبنيّاً للفاعل ، والنفس فاعله ، والقوى

مفعوله) ، القوى (الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة) على أحد الوجهين ؛ وهو كون فطر مبنيّاً للفاعل على ما ذكرنا وتنشىء النفس الصور الجزئيّة العلميّة (وسيجيء تفصيله في الشرح) ، وبتوهّم لسقطه حال كون المتوهّم على جذع عال يكون النفس فاعلاً بالعناية ، فانّ هذا العلم التوهّمي بمجرّده ومحض تخيّل السقوط بلا رويّة وتصديق بغاية منشأ للفعل الذي هو السقوط (وهذا معنى كونه فاعلاً بالعناية) ، ويكون النفس فاعلاً بالقصد لعلم حادث للنفس ، لا علمه السابق بفعله إجمالاً ، وهو علمه بذاته كما كان في الفاعل بالرضا كذلك ، مع ما زيد عليها من البواعث والأغراض ، لأنّ الفاعل بالقصد هو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل بداع زائد (كالإنسان في أفعاله الإختياريّة) ، ويكون النفس فاعلاً بالطبع كفعل الصحّة للبدن (أي اعطاء الصحّة له بأعمالها القوى الطبيعيّة في فعل الجذب والإمساك والهضم وغيرها على مجرى طبيعي) لأنّ الفاعل بالطبع هو الذي لا علم له بفعله مع كونه ملايماً لطبعه) ويكون النفس فاعلاً بالقسر لفعله المرض والعلّة وهو المراد بقوله : ((العلل)) ، فافادة الحرارة الغريبة الحمائيّة من فعل النفس مثلاً ولكنّها فعله بالقسر (لأنّ الفاعل بالقسر هو الذي لا علم له بفعله مع كون فعله لا يلايم طبعه) ، فانّ قوى البدنيّة تنحرف عن مجرى الصحّة لعوامل قاسرة) ، ويكون فاعلاً بالجبر إذا حصل من نفس خيّرة شرّ كلطم اليتيم (لأنّ الفاعل بالجبر هو الذي يكون له علم بفعله ، ولكن فعله لا يكون بارادته بل يكون مغلوباً فيها كالمكره) ، والنفس يكون فاعلاً بالتسخير لمّا دنت عن علوّ مقامها وتنزّلت إلى عالم مادّتها تكون فعل كلّ القوى ونفسها (أي القوى الظاهريّة والباطنيّة) مسخّرة لها فكانت

القوى بالنسبة إلى قاهريّة النفس عليها فاعلات بالتسخير (لأنّ الفاعل بالتسخير هو الذي يكون هو وفعله مسخّراً لفاعل آخر، فالفاعل في العلم الإلٰهيّ يطلق على معطي الوجود)، باخراج الشيء عن الليس إلى الأيس مهيّة ووجوداً، ومادّة وصورة، كما أنّ الحكيم الطبيعي قائل بكون الفاعل هو معطي التحرّك، فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادّة الشيء ولا صورته، بل إنّما حرّك مادّة موجودة من حال إلى حال.

أقول:

المقصود في هذه الغرر: بيان تحقق جميع أصناف الفاعل في النفس الإنسانيّة.

وتوضيحه: إنّ فاعليّة النفس بالنسبة إلى قواها المسخّرة لها، وهكذا بالنسبة إلى الصور العلميّة الجزئيّة بنحو الفاعل بالرضا، أمّا كون النفس فاعلاً بالرضا بالنسبة إلى الصور فظاهر، لأنّ نفس تلك الصور علم وهي أيضاً معلوم، وليس علم النفس بها بتوسّط صور أُخرى، وتكون النفس عالماً بها في مرتبة ذاته بعين علمه بذاته الذي هو عين ذاته علماً إجماليّاً، لا غير.

وأمّا كون النفس فاعلاً بالرضا بالنسبة إلى القوى لكون علم النفس بالقوى حضوريّاً، أي بحضور القوى بنفسها لدى النفس.

وبعبارة واضحة:

إنّ النفس تدرك القوى المنبعثة عنها بنفس ذاتها، لا بارتسام صورها، فعلم النفس بها حضوريّ لا حصوليّ، فتكون فاعليّة النفس لها بالرضا، وأمّا كون النفس فاعلاً بالتجلّي بالنسبة إلى صورها وقواها، فلأنّها لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها فتعلم من ذاتها جميعها بوجود واحد بسيط علماً متقدّماً على وجوداتها المتكثّرة، وعلى

علمها بها بعين وجوداتها الفعليّة ، وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم وإمّا كون النفس فاعلاً بالعناية فهو فاعليّتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرّد التصوّر والتوهّم ، كالسقوط من جذع عال بمجرّد توهّمه بلا قصد منه إليه ، ولا تصديق بغاية ، وإمّا كون النفس فاعلاً بالقصد مثل المشي ، فانّ الماشي له العلم بالمشي قبله تفصيلاً ، لكنّه ليس فعلياً بل يكون منشأ لها بمقارنة التصديق بالفائدة لترتّبه عليها ، كما ذكرناه آنفاً ، وأمّا كون النفس فاعلاً بالطبع هو فاعليّتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزيّة في البدن والصحّة وسائر ما أشبهها ، وأمّا كون النفس فاعلاً بالقسر هو فاعليّتها لإفادة الحرارة الغريبة الموجبة للحمائيّة ، وأمّا كون النفس فاعلاً بالجبر هو فاعليّة النفس الصالحة الخيّرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله إذا كانت مكرهة عليها ، وأمّا كون النفس فاعلاً بالتسخير هو فاعليّتها في إستخدام بعض القوى الفعّالة البدنيّة في أفاعيلها ، وإليه أشار بقوله :

((والنفس مع علوّها لمّا دنت
بأمرها كلّ القوى قد سخّرت))

فالنفس في وحدتها كلّ القوى وجامعة للأضداد ، فانّها عالية في دنوّها ، ودانية في علوّها ، ظاهرة في بطونها ، وباطنة في ظهورها ، وهي الأصل المحفوظ في القوى ، وعمود جميع المراتب نسبتها إلى الكلّ نسبة الحركة التوسّطيّة إلى القطعيّة ، فكما تقول : تعقّلت ، تقول : أحسست ، وحرّكت وتحرّكت ، وتنسب الكلّ إلى نفسك ، فبأمرها كلّ القوى قد سخّرت .

قال في الحاشية :

فالنفس تقول : أيّتها المدركة تدرك بقوّتي ، وأيّتها المتحرّكة تحرّك بحولي ، ولا حول ولا قوّة لكما ولغيركما إلا بي ، هذا .

وقد فرّق أخيراً بين الفاعل باصطلاح الإلٰهي والفاعل باصطلاح الحكيم الطبيعي بأنّ الذي يعطي وجود الشيء هو الفاعل على مصطلح الحكيم الإلٰهي ، وإنّ الذي يعطي التحرّك لمادّة موجودة من حال إلى حال هو الفاعل على مصطلح الحكيم الطبيعي .

قال في الشرح :

والإلٰهيّون كثيراً مّا يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون : النجّار فاعل للسرير ، والنار للاحراق ، لكن لا بما هم إلٰهيّون ، وأُشير إليه في الكتاب الإلٰهي بقوله تعالى :

أفرأيتم ما تُمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون .

غُرر في البَحثِ عَنِ الغَايَة

((وكلّ شيء غاية مستتبع
حتى فواعل هي الطبايع))

((والقسر لا يكون دائماً كما
لم يك بالأكثر فلينحسما))

((إذ مقتضى الحكمة والعناية
إيصال كلّ ممكن لغاية))

((علّة فاعل بمهيّتها
معلولة له بعنّيتها))

يعني : كلّ شيء (أي فاعل) يستتبع في فعله غاية حتى الفواعل الطبيعيّة يفعل أفعالها بالغرض (بمعنى : إنتهاء فعلها إلى غاية) ، والقسر الداعي والأكثري عن وصول الفواعل في أفعالها إلى الغايات ممنوعان ، لأنّ مقتضى الحكمة والعناية الإلٰهيّة وصول كلّ ممكن إلى غاية والعلّة الغائيّة علّة لعلّيّة العلّة الفاعلي بمهيّتها ، ومعلولة لها بوجودها (بمعنى : تقدّمها عليها ذهنا ، وتأخّرها عنها وجوداً) .

بيان المقصود في هذه الأبيات يتمّ ببيان أُمور :

(الأمر الأول) : إنّ كلّ شيء أي كلّ فاعل بالقصد في فعله يقصد غاية، ويفعل لغرض وغاية، وإلا لكان عابثاً على أنّ العبث لا يخلو من غاية، وكذلك الفواعل الطبيعيّة التي يفعل الحركات الطبيعيّة تتبع غايات، لأنّ الحبّة من البرّ إذا رميت في الأرض الطيّبة وصادفها الماء وحرّ الشمس فانّها تنبت سنبلة، فهذه التعدية على سبيل الدوام أو الكثرة، فيكون ذلك غاية طبيعيّة، وأشكل عليه بعدم الشعور في الطبيعة، فلا يعقل لها غاية، وأجيب بأنّ الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها، وإلى هذا الأمر أشار بقوله:

((وكلّ شيء غاية مستتبع
حتى فواعل هي الطبايع))

(الأمر الثاني) : إنّ الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله إن كان الفاعل ذا شعور أو ينتهي إليه الفعل إن كان الفاعل غير ذي شعور، كما في الفاعل الطبيعي، ولا بدّ أن يصل إليها، إذ مقتضى العناية الإلٰهيّة، والحكمة البالغة أن يصل كلّ ممكن إلى غايته، وذلك أنّ لكمال الشيء نسبة ثابته إليه، فهو مقتضى لكماله ومنعه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمي أو أكثري ينافي العناية الإلٰهيّة بايصال كلّ ممكن إلى كماله الذي أُودع فيه إستدعاؤه، فلكلّ شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه، وأمّا القسر الأقلّي فهو شيء قليل يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير وإنّما يقع في عالم المادّة بمزاحمة الأسباب المختلفة، وإليه أشار بقوله:

((والقسر لا يكون دائماً كما
لم يك بالأكثر فلينحسما))

إذ مقتضى للحكمة والعناية هو الإيصال ، إعلم أنّ كلّاً من الحكمة والعناية تطلق على معنيين ؛ أول معنيي الحكمة هو الحكمة العلميّة ، وثانيهما : الإحكام والإتقان ، فالمعنى الأول ـ كما ترى ـ : من شعب العلم ، والثاني : من شعب القدرة ، وأول معنيي العناية : هو العلم الفعلي بالنظام الأحسن ، والمعنى الثاني : هو الإتقان والإحكام ، أعني المعنى الثاني من معنيي الحكمة ، فالحكمة والعناية لفظان مترادفان في معناهما الأول والثاني ، أي أنّهما مترادفان إذا أطلقا معاً بالمعنى الأول أو أطلقا معاً بالمعنى الثاني ، وأنّهما متغايران لو أُريد من كلّ معنى غير ما يراد من الآخر ، فالحكمة والعناية في النظم يمكن أن تكونا مترادفين ، ويمكن أن تكونا متغايرين ، لكنّ الحمل على التغاير حسن ، لأنّ التأسيس أولى من التأكيد ، فان أُريد من الحكمة معناها الأول ينبغي أن يُراد من العناية معناها الثاني ، وبالعكس حذرا من التأكيد ما دام يمكن التأسيس .

(الأمر الثالث) : إنّ العلّة الغائيّة علّة لعلّيّة العلّة الفاعليّة بمهيّتها ، ولكنّها معلولة لها بوجودها ، وتوضيحه : إنّ للغاية اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى المعلول ، وذلك لأنّ الفاعل إذا تصوّر الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهيّة الغاية علّة لعلّيّة الفاعل ، إذ لولا تلك الماهيّة وحصولها في علم الفاعل لما أثّر ولا فعل الفعل ، فانّ الفاعل للبيت يتصوّر الإستكنان أولاً فيتحرّك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الإستكنان بحصول البيت ، فماهيّة الإستكنان علّة لعلّيّة الفاعل ، ووجوده معلول للبيت ، ولا إمتناع

في أن يكون الشيء الواحد متقدّماً ومتأخّراً باعتبارين ، وإلى هذا الأمر الثالث أشار بقوله :

((علّة فاعل بمهيّتها معلولة له بعنّيتها))

قال في الشرح :

وهذا كما يقال أيضاً : العلّة الغائيّة مقدّمة على الفعل ذهناً ومؤخّرة عنه عينا ، وقال في الحاشية : كما يقال : أول الفكر وآخر العمل ، ولهذا فالترقّيات والمعارج دوريّة ، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما، انتهى كلامه (قدّس سرّه ، وزيد في علوّ مقامه) .

غُرَر في دَفع شكوك عَنِ الغَايَة

((يليق أن نذبّ عن أمر العبث
إذ دون غاية يظنّ عن حدث))

((فغاية فيما إليه الحركة
وما لأجله غدت مشتركة))

((فغاية العاملة أوليهما
وربّما شوقيّة غيّ كما))

((من حيّز بحيّز سأما ترد
وربّما غايتها لا تتحد))

((فغاية لقوّة في العضـــــلة
مثـل الطبايع دواماً حاصـــلة))
((شوقيّة غايتهـا إن لم تجد
لها مغيثـــاً فعله الباطل عد))
((ذو الغايتين مبدأ بعيـــداً
كان له تخيّـل وحيـــــــداً))
((لا الفكر فهو العبث عن غايـة
ما هـــو للتحرّك نهـــــاية))
((أن ليس إلا وحدة المبدأأو
مـع طبع أو خراج أو خلق فلو))
((كان مع الخلق فعاديّ وفـي
أولها سمّـــي بالمحازفـــــي))
((كاللعب باللحية عاديّ وما
يبقى فبالقصد الضروريّ سمـــا))
((كحركـة المريض والتنفّـــس
كلّ المبادي في الجميع تكتسي))
((غايتـــها لكنّ حيث ما ثـبت
مبدأ فكر غاية كذا إنتفـــت))
((وليس في الوجود الإتفـاق
إذ كلّما يحدث فهو راقـــي))
((لعلل بـــها وجوده وجب
يقول الإنفاق جاهل الســـبب))

((موتاً طبيعيّاً غدا اختراميي
قيس إلى كلّية النظام))

((ما ليس موزوناً لبعض من نقم
ففي نظام الكلّ كلّ منتظم))

يعني : فلمّا ظنّ أنّ من دون الغاية يحدث الكائن ويكون وجوده إتّفاقيّاً فرأينا من اللايق أنّ نذبّ من أمر العبث فالغاية بمعنى : ما إليه الحركة يشترك مع ما لأجله بمعناه الآخر ،فغاية العاملة أُولى المعنيين من الغاية ، وربّما يكون هذه الغاية (بمعنى : ما إليه الحركة) ، غاية للقوّة الشوقيّة ، كما إذا إنتقل من مكان إلى مكان آخر للانزجار ، فيكون غاية الشوقيّة مع غاية العاملة متحدة ، وربّما لا تتحد الغايتان ، بل تكون للشوقيّة غاية أُخرى غير غاية الشوقيّة ، كما إذا إنتقل من مكان إلى مكان لأخذ غريمه ، فغاية القوّة العاملة في العضلة تكون دائميّة كما أنّ الغايات في الطبايع دائمة لا تخلّف فيها (فكما أنّ المتوقّع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلا الإيصال إلى ما إليه الحركة كالحبّة من الحنطة يتحرّك تحت الأرض ويأخذ في الحركة وتنمو حتى تصير سنبلة ،لا الأشياء الأخر من أعراض ذوي الشعور ، فكذلك المتوقّع من القوّة العاملة ليس إلا الإيصال إلى ما إليه الحركة ، وأمّا ترتّب أثر الآخر كلقاء صديق فهو من الأغراض الشوقيّة) ، وإن لم تجد القوّة الشوقيّة غايتها (كما إذا ذهب إلى المكان المفروض فلم يجد صديقه) ، سمّى فعله باطلاً بالنسبة إليها لا بالنسبة إلى العاملة لأنّها صادفت غايتها ذو الغايتين لمبدئيّة القريب والأقرب إن كان المبدأ البعيد له هو التخيّل وحده من دون أن يقرن بالفكر ، فهو فعل العبث مع إتحاد ذلك الفعل ، بمعنى كون

غايتهما (العاملة والشوقيّة) ، بمعنى ما إليه الحركة أي المكان الذي ينتهي إليه الحركة ، وإن لم يكن منتهى الحركة غاية لهما ، بل لكلّ منهما غاية على حدة ، فالتخيّل إمّا أن يكون هو المبدأ الوحيد بلا شركة من طبع أو غيره ، ولا من فكر أو بمشاركة الطبع أو المزاج أو الخلق فهذه أربعة أقسام ، فلو كان مع إشتراك الخلق فهذا الفعل عاديّ وفي أولها أي الشقوق وهو أن يكون المبدأ البعيد هو التخيّل وحده سمّى الفعل بالمجازف (أي جزافاً) ، وأمّا مثل اللعب باللحية عاديّ (لمقارنة مع الخلق) ، وما يبقى وهو أن يكون المبدأ البعيد هو التخيّل مع طبع أو مزاج فبالقصد الضروري سمّه كحركة المريض (مثال لمبدئيّة التخيّل مع المزاج) ، وحركة التنفّس مثال لمبدئيّة التخيّل مع الطبع ، كلّ المبادى الثلاثة في جميع الصور تكتسي غايتها (امّا غاية العاملة فمنتهى الحركة على كلّ حال ، وامّا غاية الشوقيّة إمّا يكون غاية العاملة ، وإمّا يكون غاية على حدة ، وأمّا غاية التخيّل فاللذيذ الخيالي) ، لكن حيث لم يثبت مبدأ فكريّ إنتفت الغاية الفكريّة (فلعب الطفل إنّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة إلى المبدأ الفكري الذي هو منتف ، وأمّا بالنسبة إلى المبادي الموجودة فيه فلا) .

فظهر أنّ الأُمور المذكورة كلّها مغيّى بغايات وليس في الوجود الشيء الإتّفاقي ، إذ كلّما يحدث فهو يرقى في السلسلة الطوليّة ويتّصل بعلل بها وجوده وجب ، يقول بمذهب الإتّفاق جاهل السبب ، موتاً طبيعيّاً غدا إختراميّ ، أي إذا قيس الموت الإختراميّ إلى النظام الكلّي الجملي يكون طبيعيّاً لا إختراميّاً ما ليس موزوناً لبعض الأشخاص

من نغـــم (هو بالقياس إلى السليقة الحسّـــيّة) ، ففي النظام الكـــلّ كلّ (أي كلّ ما يرونه غير موزون وغير منظّم) منظّم ؛ إشارةً إلى أنّ المـــوت الإختراميّ بالنسبة إلى الغاية الأُولى وهي ما ينتهي إليه حركته الطبيعيّة أمر موزون منظّم ، وإن كان بالنسبة إلى الغاية الأُخرى وهو سير الإنسان الكامل الذي خلق للّـه ، وخلق الأشياء لأجله غير واصل إليها ، فـــاذا قيل : النبات والحيوان أو الطفل المتوفّى من الإنسان لم يبلغوا إلـــى الغاية وارتحلوا فانّما قصد الغاية الثانية لا الأُولى ، وهذا الترقّب إلى الغاية الثانية من كلّ شيء بالنظر إلى شأن نوع الإنسان لا شخصـــه ، وأيضاً بالنظر إلى قابليّة الهيولى الثانية الجسميّة الجنسيّة ، لا الشّخصـيّة.

أشار في هذه الغرر إلى دفع الشكوك والإشكالات الـــواردة بأقسامها ، فانّها يظنّ أنّ العبث والجزاف والطبايع والإتّفاقات بـــلا غايات ، وكيف كان : توضيح الأقسام المذكورة في هذه الغرر يحتاج إلى بيان مقدّمات :

(الأُولى) : إنّ الأفعال باعتبـــارات الغايات المترتّبة عليها ينقسم إلى ستّة أقسام ، وهي عبارة :

١) : عن فعل باطل ٢) : فعل محكم

٣) : فعل عبث ٤) : فعل جزاف

٥) : فعل عادي ٦) : فعل ضروري.

(الثانية) : إنّ الغاية بالإشتراك الثنائي يطلق على معنيين :

الأول : ما إليه الحركة كغاية الحركة ، ومعنى ما ينتهي إليه الحركة (كما لو فرضنا للحركة مبدأ ومنتهى) .

الثاني : ما لأجله الحركة كمن يطلب غريماً في محلّ ينتهي إليه الحركة .

(الثالثة) : إنّ فاعل كلّ حركة ومبدأها ينقسم إلى أربعة أقسام : الفاعل القريب ، والأقرب ، والبعيد ، والأبعد .

فالأقرب كالقوّة المنبسطه في العضلات ، ويُسمّى بالقوّة العاملة .

والقريب كالإجماع المسمّى بالإرادة .

والبعيد كالشوق المنبعث عن القوّة الشوقيّة .

والأبعد كالتخيّل أو الفكر التعقّلي .

(الرابعة) : إنّ غاية المبدأ القريب يكون دائماً بمعنى ما إليه الحركة أول معنيي الغاية ، فيكون تحريك القوّة العاملة للعضلات دائماً للوصول إلى ما إليه الحركة ، ولا يكون له الغاية ، بمعنى : ما لأجله الحركة ، أمّا المبدأ البعيد أعني : القوّة الشوقيّة فغايته قد يكون غاية القوّة العاملة كمن طلب مفارقة مكانه ، والحصول في آخر لإزالة ضجره ففي هذه الصورة يكون مبدأي القوّة العاملة والشوقيّة متحدة ، وقد يكون غاية القوّة الشوقيّة غير غاية القوّة العاملة ، كمن يطلب صديقه في هذا الموضع ، وفي هذا القسم إن لم تحصل غاية الشوقيّة سمّيت الحركة باطلة بالنسبة إليها لا بالنسبة إلى العاملة لأنّها صادفت غايتها .

قال في الشرح :

وكونه بحسب الإصلاح أي مقطوعاً عن الغاية ، حيث قطع طريق وصوله إلى الغاية ، لا أنّه لا غاية له ، إذ فرق بين كون الشيء لا غاية له

وبين كونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز كما أنّ قوّة الشجرة بصدد الإيصال إلى الثمرة، فاذا ضربها البرد سمّي ذلك: قسراً، لأنّ عالم الكون والفساد دار القسر، فهذه القواطع للطرق من لوازمه لا أنّ الشجرة خلقت بلا غاية، وإن حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيّل لا غير، فهو الجزاف والعبث (كمن يخطط الأرض عبثاً، فانّ غاية القوّة الشوقيّة وهي الخطّ على الأرض تغاير الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحرّكة إلى الأرض)، وإن كان المبدأ التخيّل مع طبيعة كالتنفّس (أي حركة المريض)، فانّ الغاية تخفيف الألم وهو مغاير للوصول إلى المنتهى الذي هو كون جسمه في محلّ غير محلّه الأول، وهو يُسمّى بالقصد الضروري، وإن كان مع خلق وملكه نفسانيّة يُوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية، فانّ الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحرّكة إلى اللحية يُغاير غاية القوّة الشوقيّة التي هي اللعب فيسمّى عادة، هذا.

وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

(الخامسة): إنّه قد ظهر مما ذكرنا في المقدّمة الرابعة أنّ لأفعال هذه المبادي الجزئيّة (وهو كون المبدأ التخيّل لا غير، وهو مع مشاركة الطبع وهو مع مشاركة خلق) غايات لا تتخلّف عنها وتكون الغايات مترتّبة عليها، فالغاية في العاملة هي منتهى الحركة على كلّ حال، وغاية الشوقيّة قد يكون غاية العاملة فيكونان متحدتي الغاية وقد يكون غيرها، وغاية التخيّل اللذيذ الخيالي، وخير الحيواني، ولكن في كلّ هذه الصور إذا لم يكن لها مبدأ فكري لا تكون لها غاية فكريّة، لا

أن لا يكون لها غاية مطلقاً ، فانّ لعب الطفل إنّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة إلى المبدأ الفكري الذي هو منتفف فيه ، وأمّا بالنسبة إلى المبادي الموجودة موجودة فيه(من التخيّل والشوقيّة والعاملة) فلا .

فظهر : إنّ الأُمور المذكورة كلّها مغيّاً بغايات ، وفعل العبث والطبيعة والعادية لا يخلو من غاية ، غاية ما في الباب أنّها غايات غير فكريّة ، لا أنّه ليس لها غايات مطلقاً ، فافهم واغتنم .

(السادسة) : في بيان بطلان الإتّفاق بمعنى أنّ العالم عالم العلل والأسباب ولا يُوجد شيء إلا بعلّته الخاصّة به ، ولا يُوجد شيء من دون أن يكون له فاعل ولا غاية ، فالإتّفاق يطلق تارة على ما كان له سبب طبيعيّ أو إراديّ بالعرض ليس دائم الإيجاب ولا أكثريّاً ، فانّ تعدية الأسباب إلى المسببات إن كانت دائميّة أو أكثريّة سميّت أسباباً ذاتيّة ، وإن كانت نادرة سمّيت إتّفاقيّة ، والإتّفاق بهذا المعنى أمر معقول واقع كما سيجيء .

وأمّا الإتّفاق بالمعنى الأول وهو ما لا فاعل له وما لا غاية له باطل غير واقع لضرورة وجود الفاعل والغاية لكلّ ممكن إذ الإمكان مناط الحاجة ، والغاية علّة فاعليّة الفاعل ، فليس في الوجود شيء إتّفاقي بل كلّ ما يحدث فهو معلول علّة بها وجوده وجب ، والقول بالإتّفاق يكون من الجهل بالسبب ، وإذا عرفت هذا فنقول :

إستدلال القائل بالإتّفاق أنّ في الموجودات أمور إتّفاقيّة لا سبب لها يتعدّى إليها حتى تكون هذه غاية له مترتّبة عليه ، وذلك كمن حفر

بئراً لماء ، أو بناء فيعثر على كنز لم يكن عالماً به ، فهذا المعثور مما لا سبب له لا طبيعيّاً ولا إراديّاً ولا قسريّاً ، أمّا أنّه لا سبب طبيعي لـــه فلأنّ الحفر لو كان سبباً طبيعيّاً للعثور لكان كلّ حفر كذلك مع أنّـــه ليس كذلك ، وأمّا أنّـــه ليس إراديّاً فلأن المفروض عدم علم العاثر بـه ، وعدم كون الحفر لأجله ، وأمّا أنّه ليس قسريّاً فلأنّ ما لا يكون محـــلّاً لأن يكون إراديّاً أو طبيعيّاً لم يكن محلاً للقسر لأنّ الفعل القسري هو مـــا كان على خلاف الإرادة أوالطبيعة ، وفيه أنّه مردود لأنّه بالنظر إلى نوع ما يُؤدّي إلى ذلك الأمر المسمّى بالإتّفاقي كنوع حفر البئر بالنسبة إلـى العثور إلى الكنز كذلك ، وأمّا بالنظر إلى شخص الحفر فلا ، فانّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ، وما لم يوجد لم يوجد فكّلا .

توضيح ذلك :

يكون بنقل كلام العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) في نهاية الحكمة في هذا المقام بتلخيص منّي ؛ فهو :

إنّ الأُمور الكائنة يمكن أن تتصوّر على وجوه أربعة دائميّ الوقـوع ـ أكثريّ الوقوع ـ والمتساوي الوقوع ـ ولا وقوع ـ كقيام زيد وقعوده مثلاً ، وأقلّيّ الوقوع كوجود الإصبع الزائد في الإنسان .

أمّا الدائميّ الوقوع والأكثريّ الوقوع فلكلّ منهما علّة عند العقـل بالضرورة ، والفرق بينهما أنّ أكثريّ الوقوع يُعارضه في بعض الأحيـــان مُعارض يمنعه من الوقوع بخلاف الدائميّ الوقوع ، حيث لا مُعارض له ، وإذ كان تخلّف الأكثري في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلـــى مُعارض مفروض له فهو دائميّ الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة مثاله

الوليد الإنساني يُولد في الأغلب ذا أصابع خمسة، ويتخلّف في بعض الأحيان فيولد له إصبع زائدة لوجود معارض يُعارض القوّة المصوّرة في ما تقتضيه من الفعل، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً، ونظير الكلام يجري في الأقليّ الوجود، فانّه مع إشتراط المعارض الخاص الذي يعارض السبب الأكثري الدائميّ الوقوع بالضرورة كما في مثال الإصبع الزائدة، فالقوّة المصوّرة كلّما صادفت في المحلّ مادّة زائدة تصلح لصورة إصبع على شرائطها الخاصّة فانّها متصوّر إصبعاً دائماً، ونظير الكلام الجاري في الأكثريّ الوقوع وأقليّ الوقوع يجري في المتساوي الوقوع واللا وقوق كقيام زيد وقعوده، فالأسباب الحقيقيّة دائمة التأثير من غير تخلّف في فعلها ولا في غايتها، والقول بالإتّفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيّة ونسبة الغاية إلى غير ذي الغاية فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نُسب إلى سببها الذاتي وهو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته غاية ذاتيّة دائمة، وليس من الإتّفاق في شيء، وإذا نُسب إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر كان إتّفاقيّاً وغاية عرضيّة منسوبة إلى غير سببه الذاتيّ الدائميّ، وكذا موت من إنهدم عليه البيت، وقد دخله للاستظلال إذا نُسب إلى سببها الذاتيّ، وهو الدخول في بيت مشرف على الإنهدام والمكث فيه حتى ينهدم غاية ذاتيّة دائمة، وإذا نُسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان إتّفاقيّاً وغاية عرضيّة منسوبة إلى غير سببها الذاتي، والكلام في سائر الأمثلة الجزئيّة للاتّفاق على قياس هذين المثالين.

وقد تمسّك القائلون بالإتّفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئيّة التي

عـــــرفت حالها .

وقد نسب إلى ذي مقراطيس أنّ كينونة العالم بالإتّفاق وذلك أنّ الأجسام مؤلّفة من أجرام صغار صلبة منبثّـــة في خلأ غير متناه وهـــي متشاكلة الطبايع مختلفة الأشكال دائمة الحركة ، فاتّفق أن تصادفت منها جملة إجتمعت على هيئة خاصّة ، فكان هذا العالم ، ولكنّه زعم أنّ كينونة الحيوان والنبات ليس باتّفاق .

ونُسب إلى أنباز قلس أن تكون الأجرام الأسطقسيّة بالإتّفاق فما إتّفق منها إن إجتمعت على نحو صالح للبقاء والنسل بقي ، وما إتّـــفق إن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى ، إنتهى كلامه رفع مقامه .

فالقول بالإتّفاق من الجهل بالسبب أو من خلط ما بالنوع لما بالشخص ، ومن خلط ما بالعرض لما بالذات .

تذييل :

وللقائلين بالإتّفاق شبه أُخرى كقولهم : إنّ الطبيعة لا رويّة لهـا ، فكيف تفعل لغرض ، وقولهم : إنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة التي تفعل حلّ الشمع وعقد الملح وإسوداد الوجه فـــي القصار وإبيضاض وجه الثوب ، والقول بالموت بالإختراع ، وكلّها مزيّـــفة ومردودة .

أمّا الأول : فلأنّ الغرض حصول الغاية ، وهو حاصل لا تمييـــز الغاية ، فانّه يحتاج إلى رويّة دون الأول .

وأمّا الثاني : إنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً لـه غاية واحدة ، وأمّا ترتّب آثار مختلفة على فعلها فمن التوابع الضروريّة لمقارنة عوامل وموانع متنوّعة ومتباينة .

وأمّا الثالث فهو موت طبيعيّ بالنسبة إلى كلّية النظام والأسباب المؤدّية إلى الوجوب فغايته ، وما إليه حركته هي هذا أي كماله الأول وموت الإختراميّ بالنسبة إلى سير الإنسان الكامل وهو كماله الأخير فاذا عرفت المقدّمات المذكورة تقتدر على تطبيق مطالب النظم على هذه الأُمور بالسهولة ، فقوله : ((يليق ..)) إلخ ؛ إشارة إلى أنّ العبث والإتّفاق وأخواتهما لها غايات ، وقوله : ((فغاية فيما إليه الحركة ...)) إلخ ؛ إشارة إلى الأمر الثاني ، وقوله : ((فغاية العاملة أولاهما ..)) إلخ أشار إلى الأمر الثالث والرابع وهو إنقسام الفاعل إلى أربعة أقسام وهو كون غاية العاملة مع غاية الشوقيّة تارة متحدة وأُخرى مختلفة ، وأشار بقوله : ((شوقيّة غايتها إن لم تجد ..)) إلخ ؛ إلى الفعل الباطل من الأقسام المذكورة في الأمر الرابع ، وبقوله : ((ذو الغايتين ..)) إلخ ؛ أشار إلى فعل العبث والجزاف ، والفعل العادّي والطبيعي والمحكم من الأقسام المذكورة فيه بالتفصيل والمذكورة في الأمر بالإجمال ، وأشار بقوله : ((كلّ المبادي في الجميع تكتسي ـ غايتها لكنّ حيث ما ثبت ـ مبدأ فكر غاية كذا إنتفت)) إلى الأمر الخامس ، وأشار بقوله : ((وليس في الوجود الإتّفاقيّ)) إلى الأمر السادس ، وأشار بقوله : ((موتاً طبيعيّاً غدا إختراميّ)) إلى قوله : ((وفي نظام الكلّ كلّ منتظم)) إلى الشبهة المذكورة في التذييل وأجوبتها .

* *

غُرَرٌ في العِلّة الصّوريّة

((وما به للشيء فعليّته
صورته فمنه شيئيّته))
((فعلّة صوريّة للكلّ
وفاعل وصورة المحلّ))
((تقال للجسميّة والنوعيّة
والشكل والهيئة والعلميّة))

يعني : وما به فعليّة الشيء هو صورته ، ومنه أيضاً شيئيّته (مع أنّها علّة صوريّة علّة فاعلة أيضاً ، فعلّة صوريّة للكلّ (أي : المركّب منها ومن المادّة) ، وعلّة فاعليّة وصورة لمحلّه معاً يطلق الصورة ، ويُقال لمعاني خمسة : الجسميّة ـ والنوعيّة ـ والشكل ـ والهيئة ـ والصورة العلميّة .

أشار في هذه الغرر إلى ثلاثة أُمور :

(الأول) : تعريف العلّة الصوريّة ، فقال : العلّة الصوريّة : هي ما يفتقر إليه الشيء في فعليّته ، وهي حالّة في المادّة ، وهي صورة للمركّب منها ومن المادّة .

(الثاني) : إنّ الصورة باعتبار آخر علّة فاعليّة للمحل (أعني :

المادة) ، لأنّ شيئيّته يكون بها .

قال العلاّمة في كشف المراد :

إنّها بالنظر إلى المادّة جزء فاعل ، لأنّ الفاعل في المادّة هو المبدأ الفيّاض بواسطة الصورة المطلقة .

وقال في الشرح :

إنّ للصورة اعتبارين ؛ فباعتبار أنّها جزء للمركّب منها ، ومن المادّة علّة صوريّة للمركّب ، وباعتبار أنّها تقوّم المحل أعني : المادّة علّة فاعليّة وصورة للمحل ، إنتهى .

فالعلّة الصوريّة والصورة متحدتان ذاتاً ومتغايرتان مفهوماً واعتباراً وكذا الحال في العلّة الماديّة والمادّة ، فما به الشيء يكون بالقوّة إذا قيس إلى الكلّ يُسمّى بالعلّة الماديّة ، وإذا قيس إلى الجزء الصوري يُسمّى بالمادّة .

(الثالث) : إنّ الصورة يطلق على معانٍ خمسة :

(المعنى الأول) : الصورة الجسميّه ؛ وهى ما يتقوّم به المادّه بالفعل فى التحقق ، فالجسميّه معنى جنسىّ بالنسبه إلى النوعيّه ، والنوعيّه فصل محصّل لها .

وبعبارة واضحة : إنّ الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسميّة وهي لا توجد بدون الصورة النوعيّة ، وكذا النوعيّة لا توجد بدون الجسميّة التي لا توجد بدون الهيولى .

(المعنى الثاني) : الصورة النوعيّة ؛ وهي ما يتقوّم به المادة بالفعل في التنوّع ، وبها يترتّب على كلّ نوع من أنواع الأجسام أحوالها

الخاصّة بها كما ثبت في محلّه، وسيأتي في بحث الطبيعيّات.

(المعنى الثالث) : الشكل؛ والمراد به الشكل على إصطلاح الحكماء، وهو هيئة حاصلة من إحاطة حدّ أو حدود التي هي من مقولة الكيف، لا الشكل بمصطلح علماء الطبيعة والمهندسين، وهو مقدار ما أحاط به حدّ أو حدود التي هي من مقولة الكم.

(المعنى الرابع) : الهيئة؛ والفرق بينها وبين الشكل بالإطلاق والتقييد، وبهذا المعنى تكون الحركات والأعراض صوراً.

(المعنى الخامس) : الصورة العلميّة؛ وهي كلّ معنى بالفعل يصلح أن يعقل وبهذا المعنى تكون الجواهر المفارقة صوراً، وبهذا المعنى تطلق على الصور المنتزعة عن المواد بتجريد العقل إيّاها، وبهذا المعنى أيضاً يطلق على الواجب تعالى إنّه صورة الصور لأنّ فعليّة الوجود فيه أقوى وأتمّ، بل هو تعالى فعليّة صرفة، ومجمع الفعليّات، وبه فعليّة سائر من في الوجود، ونعم ما قال الشاعر:

تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة
فشاهدتّه في كلّ معنىً وصورة

وفي الحديث:

((إنّ اللّه خلق آدم على صورته)).

غُرَرٌ في العِلّةِ المادِية

((حامل قوّة لشيء عنصره
بوحدة أو ضمّ ما يُغايره))
((كلّ مع التغيير ذاتاً أو صفهْ
زيادة أو نقصاً أو لا فاقتفه))
((وأيضاً إمّا واحد ما تبعه
أو جملة مع منتهى أو لا معه))

يعني : حامل قوّة الشيء عبارة عن عنصره أي مادّته بوحدته يحملها أو بضمّ ما يُغايره كلّ واحد منهما (أي بالوحدة أو بالتركيب) إمّا مع التغيير في الذات أو في الصفة، ويكون التغيير إمّا بزيادة أو نقصان أو لا يكون مع التغيير، بل يكون ثابتاً كاللوح القابل للكتابة، وأيضاً إمّا أن يكون قابل صورة واحدة طبعه أي حلّه أو جملة من الصور مع الإنتهاء (كالعصير للأقسام) أو لا معه الإنتهاء كالهيولى للصور الغير المتناهية.

أشار في هذه الغُرر إلى معنى العلّة المادّية وأحكامها، وتوضيحه في ضمن أُمور:

(الأمر الأول): إنّ ما يحمل قوّة الشيء هو مادّته وعنصره، والمُراد منها معناها الأعمّ، لأنّ المادّة تُطلق تارة على المادّة بالمعنى

الأخصّ ، وهي المحلّ المفتقر في وجوده إلى الحالّ فيه ، وأُخرى على المحلّ مطلقاً ، سواء كان مفتقراً إلى الحال كالهيولى بالنسبة إلى الصورة أو مستغنياً عنه كالموضوع بالنسبة إلى العرض (مثل : الجسم بالنسبة إلى البياض) ، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان كما في الأولين أو بنحو التعلّق كالنفس بالنسبة إلى البدن ، فمتعلّق النفس وهو البدن وموضوع العرض والهيولى التي هي المادّة بالمعنى الأخصّ كلّها مادّة بالمعنى الأعم ، ولذا قال في الشرح في تفسير العنصر ومادّته بالمعنى الأعم حتى يشمل موضوع العرض ومتعلّق النفس .

(الأمر الثاني) : إنّ العنصر أي المادّة إمّا أن يكون مادّة للشيء بوحدتها ، وهو المعبّر عنه بالعلّة البسيطة كالهيولى الأُولى أو تكون مركّباً منها ومن غيرها كالزّاج والعفص في الحبر ، ويُعبّر عنها بالعلّة المركّبة ، وكلّ واحد منهما أي العنصر بوحدته أو مع ضمّ ما يُغايره إمّا مع التغيير ذاتاً أو صفة والتغيير إمّا يكون بزيادة أو نقصان أو لا يكون مع التغيير بأقسامه ، فالعنصر الواحد بلا تغيير مثاله كالوح للكتابة ، فاللوح مستعدّ لقبول شيء يعرض له وهو الكتابة من غير تغيير فيه ، ومع التغيير في ذاته بالزيادة الجوهريّة مثاله : المني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهريّة حتى يبلغ إلى درجة الحيوان ، ومع التغيير نقصاناً جوهريّاً كالخشب للسرير ، فانّه ينقص بالنحت ، ومع التغيير في صفته بزيادة كالصبي للرجل ، فانّه إذا صار رجلاً يتحرّك في الكمّ ومع التغيير نقصاناً في صفته كالأبيض للأسود ، حيث يفقد منه صفة البياض ، والذي يكون بالانضمام ويكون بلا تغيير كالخشب والحجارة للبيت ، ومن هذا

القبيل الآحاد للعدد والمقدّمات لصورة القياس، ومع التغيير كالأدوية للمعجون فانّها تستحيل حتى تصير معجوناً على ترتيب ماذكره المصنّف في الشرح نقلا عن الشفاء.

(الأمر الثالث) : إنّ عنصر الشيء منه ما لا يقبل إلا صورة واحدة كهيولى الفلك، فانّ كلّ فلك لا يقبل إلا صورة فلكها، بناء على إختلاف الأفلاك بالنوع.

قال العلاّمة الآملي :

قد ذكرنا في الطبيعيّات في بحث الصور النوعيّة أنّهم لم يُقيموا على تخالف المادّة في الأفلاك والفلكيّات بُرهاناً، بل المتحقق عندهم عدم الدليل على إتحادها فيها كما قام الدليل على إتّحادها في العناصر وهو إستحالة بعضها إلى بعض، إنتهى.

ومنه ما يقبل أكثر من واحد مع إنتهائه إلى حدّ كالعصير من العنب يقبل الخَلّيّة والدبسيّة والخمريّة مثلاً، ولا مع إنتهاء كالهيولى الأُولى للكل،

هذا وقد أشار المصنّف الناظم إلى الأمر الأول بقوله : ((حامل قوّة..)) إلخ.

وأشار إلى الأمر الثاني بقوله : ((بوحدة أو ضمّ..)) إلخ، وإلى الأمر الثالث : ((وأيضاً إمّا واحد..)) إلخ.

غُرَرٌ في أَحْكامٍ مُشْتَرَكة بَعْدَ العِلَلِ الأَرْبَع

((بسيطة أو ماله التركـــيب
أو ما هو البعيد والقريـــيب))
((عمّـة أو خصّـة أو كلّـــيّة
أو ما هو الجزئيّ أو ذاتـــيّة))
((أو عرضيّة كما بالفعـــل أو
بالقوّة العلّة مطلقـــاً دروا))

إعلم أنّ العلل الأربع أعني المادّية والصوريّة والفاعليّة والغائيّة فانّ كلّ واحد من هذه الأربع ينقسم إلى أقسام؛ منها : إنّ العـــلّة الفاعليّة قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منّا جسماً مّا ، وقد تكون مركّبة كتحريك جماعة جسماً أكبر ، والعلّة المادّية البسيطة كالهيولى والمركّبة كالعقاقير للترياق ، والعلّة الصوريّة البسيطة كصورة الماء والمركّبة كصورة البُستان أو كالإنسانيّة المركّبة من أشكال مختلفة ، والعلّة الغائيّة البسيطة كالشبع للآكل ، والغاية المركّبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

ومنها : إنّ كلّاً من الأربعة قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً فالفاعل القريب كالقوّة العاملة لتحريك الأعضاء ، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوّة الشوقيّة ، والمادّة القريبة كالجنين للانسان ، والبعيدة

كالنطفة له، والصورة القريبة كالتربيع للمربّع، فانّ مادّة المربّع لا يتوقّف قبولها لصورة التربيع على إنضمام شيء آخر إليها، والصورة البعيدة كصورة ذي الزاوية للمُربّع، فانّ صيرورة مادّة ذي الزاوية مُربّعاً يتوقّف على طريان صورة التربيع عليها.

ومنها: ما هو عامّ، ومنها ما هو خاصّ، فالفاعل العام ما ينفعل عنه الكثير كالنار المحرقة للأشياء، والخاصّة كالبناء الخاص للبيت، والغاية العامّة كحصول الفائدة للذهاب، والخاصّة كشراء المتاع، والماديّة العامّة كالحيوانيّة لزيد، والخاصّة كالإنسانيّة له، والصورة العامّة كصورة المايع مطلقاً، والخاصّة كصورة هذا الماء.

ومنها: ما هو كلّي، ومنها ما هو جزئي؛ مثال العلّيّة الفاعليّة الكلّيّة كالبنّاء للبيت، والجزئيّة كهذا البنّاء الخاص، والغاية العامّة كلقاء مطلق الحبيب، والجزئيّة كلقاء هذا الحبيب الخاص، والماديّة العامّة كالنطفة مطلقاً، والجزئيّة كهذه النطفة المعيّنة، والصورة العامّة كصورة الماء مطلقاً، والجزئيّة كصورة هذا الماء.

ومنها: ما هو ذاتيّة، ومنها ما هو عرضيّة؛ فالعلّة الفاعليّة الذاتيّة كالناريّة في الإحراق، والعرضيّة كقولنا: ((السقمونيا مبرّد))، فانّه بالعرض كذلك، لأنّه يقتضي بالذات إزالة السخونة ويتبعها حصول البرودة، وكذلك البواقي، فانّ المادّة الذاتيّة هي محل الصورة بالذات، والعرضيّة هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجيّة، والصورة الذاتيّة هي المقوّمة كالإنسانيّة، والعرضيّة هي ما يلحقها من الأعراض اللازمة أو المفارقة، والغاية الذاتيّة هي المطلوبة لذاتها، والعرضيّة ما يتبع المطلوب.

ومنها : ما هو بالفعل ، ومنها ما هو بالقوّة ؛ فالعلّة الفاعليّة بالفعل كالخمر ؛ فانّه فاعل الإسكار مع الشرب ، وبالقوّة كالخمر الموجود في الدنّ ، فانّه فاعل للاسكار بالقوّة ، والمادّة بالفعل كالجنين للانسانيّة ، وبالقوّة كالنطفة لها ، والصورة بالقوة كالمائيّة الحالّة في الهواء بالقوّة ، وقد تكون بالفعل كالمائيّة الحالّة في مادّتها ، والغاية بالقوّة هي التي يمكن جعلها كذلك ، وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

غُرَرٌ في بَعْضِ اَحْكامِ العِلّةِ الجِسْمانيّة

((قد انتهى تأثير ذات المادّة
في مُدّة وعُدّة وشدّة))
((وليست أيضاً أثّرت إلا بأن
منفعل منها بوضع إقترن))

أشار في هذه الغرر إلى مطلبين :

(الأول) : في تناهي تأثير العلّة الجسمانيّة (مقابل العلّة المجرّدة) .

(الثاني) : في أنّ تأثير العلّة الجسمانيّة مشروط بحصول اقتران وضع خاص لمنفعلها منها .

(المطلب الأول) : إنّ العلّة الجسمانيّة والقوى الجسمانية متناهية التأثير في المدّة، أعني : زمان التأثير، وفي العُدّة أعني : عدد التأثير، وفي الشدّة أعني : شدّة التأثير، والدليل عليه على ما حرره العلاّمة (رضوان اللّه عليه) في كشف المراد وقرره هو : إنّ القوى الجسمانيّة إمّا أن تكون قسريّة أو طبيعيّة، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما، أمّا الأول فلأنّ صدور ما لا يتناهى بحسب الشدّة من الحركات عن القوّتين محال، فانّ القوّة المفروضة صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، وهنا الشدّة بحسب قلّة الزمان، فيكون ما لا يتناهى في الشدّة واقعاً لا في زمان وإلا لكان الواقع في نصفه أشدّ مما لا يتناهى في الشدّة، وهذه قوّة بحسب الشدّة.

وأمّا بحسب المدّة والعُدّة، فلأنّا لو فرضنا جسماً متناهياً يحرّك جسماً آخر متناهياً من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى بحسب المدّة أو العُدّة، ثم حرّك بتلك القوّة جسماً أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلّة المعاوقة هنا، لكنّ المبدأ واحد، فالتفاوت في الطرف الآخر، فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف، وهنا سؤال صعب أجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه للاشارات، وتنظّر فيه العلاّمة في كشف المراد، ولذا قال الناظم (رحمه اللّه) في الشرح، ولم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأُولى من أراد الإطّلاع عليه بالتفصيل فعليه بمطالعة الشوارق للمحقق اللاهيجي.

(المطلب الثاني) : إنّ القوى الجسمانيّة إنّما تُؤثّر بمشاركة الوضع ، فانّ كون الشيء علّة على المقارن أعني : الصور والأعراض مشروط بالوضع ، أعني : الإشارة الحسيّة ، وهو كونه بحيث يُشار إليه : إنّه هٰهنا أو هناك ، وذلك لأنّ القوى الجسمانيّة المؤثّرة إنّما تُؤثّر بواسطة الوضع على معنى أنّها تُؤثّر في محلّها أولاً ، ثم في ما يُجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلّها ، ثم في ما يُجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور ، وهكذا إنّما يُؤثّر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فانّ النار لا تسخّن كلّ شيء ، بل مادّتها أولاً ، ثم ما يجاورها ، وهذا الحكم بيّن لا يحتاج إلى برهان ، وقد أشار المصنّف إلى المطلب الأول بقوله : ((قد إنتهى ..)) إلخ ، وإلى المطلب الثاني بقوله : ((وليست أيضاً ..)) إلخ .

غُرَرٌ في أحكام مُشتركة بين العِلّة والمعلول

((شرائط التأثير ما يجمع يجب
معلوله دون المُعدّ إعرف تصب))
((مصدر ذاك ليس مصدرا لذا
معناً فكلّ إقتضى ما نجدا))

((كذاك في وحدتـه قد تبعت
فاتحد المعلول حيث إتحـدت))
((بينهما تضايف ويبطـــــل
ضرورة دوراً كذا تسلســـــل))
((يبطلـه ما في المطـــــوّلات
من نحو تطبيق وحيثيّـــــات))
((ومن دليل الوسط والطـــرف
ومن ترتّب ومن تضايـــــف))
((ومن مسمّى بالأســـد الأحضر
وغيرها فاعرف بها تستبصـــر))

أشار في هذه الغرر إلى الأحكام المشتركة بين العلّة والمعلـــول منها أنّه لا يجوز تـخلّف المعلول عن العلّة التامّة لأنّه إذا وجد المؤثّر (أي العلّة) بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنّه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجد الجهات بأجمعها وعدمه ، فتخصيص وقت الوجود به إمّا أن يكون لأمر زائد أو لا يكون ، فان كان الأول لم يكـــن المؤثّر المفروض أولاً تامّاً هذا خلف، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحـــد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح ، وهو محال ، وليس كذلك المُعـــدّ لأنّه يمكن أن يتحقق ولا يتحقق المعلول ، فالتخلّف فيه جائز(والمُعـــدّ عبارة عمّا يقرب به العلّة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب مـــن

الشرط) ، وإليه أشار بقوله : ((شرائط التأثير ..)) إلخ .

ومنها : إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، والواحد لا يصدر إلا عن الواحد ، وهذا هو الحكم الثاني من أحكام العلّة التامّة .

قال صاحب الشوارق :

إنّ الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهيّة ، ولا يكون متّصفاً بصفة حقيقيّة زائدة في الخارج أو اعتباريّة زائدة من العقل ، فلا يمكن في مرتبة واحدة أن يصدر عنه إلا معلول واحد .

وقال العلاّمة في كشف المراد :

وأقوى حججهم على ذلك أنّ نسبة المؤثّر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر ، فان كانت النسبتان جزئيّة كان مركّباً ، وإلا تسلسل .

وردّ عليه بقوله :

وهي عندي ضعيفة ؛ لأنّ نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجوديّة ، وإلا لزم التسلسل ، وإن كانت من الأُمور الاعتباريّة إستحالت هذه القسمة عليها .

واستدلّ عليه الناظم في الشرح بقوله : ((مصدر ذاك ليس مصدراً لذا ذاتاً)) فانّ كلّ علّة لابدّ أن يكون لها خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن ، كما أنّ للنار خصوصيّة بالنسبة إلى الحرارة وهي الصورة النوعيّة الناريّة ، وللماء خصوصيّة بالنسبة إلى البرودة ، فذاك وذا فيما نحن فيه كالنور والظلمة كلّ يقتضي خصوصيّته في العلّة يناسب صدوره وإذا تحقق في بسيط وصدق عليه هذان المفهومان أعني : مصدر ذاك

ومصدر ذا ، فكلّ إقتضى في ذلك البسيط ما بحذا أي الخصوصيّة الخاصّة ، فيتركّب ذلك البسيط ، هذا .

ويرد على هذه القاعدة (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) إشكال وهو أنّه يلزمه أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أيّ موجود فرضته علّة علّة لأيّ موجود فرضته ، أو معلولاً له إمّا قريبة أو بعيدة ، فلا يوجد شيئان يستغني أحدهما عن الآخر ، والوجود يكذّب ، هذا ، لأنّ وجود موجودات عرضيّة لا طوليّة يتعلّق بعضها ببعض تعلّق العلّية والمعلوليّة أكثر من أن تُحصى* وإن تعدّوا نعمة اللّه لا تُحصوها* ، وأجابوا عنه بوقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقة بل إضافيّة يمكن أن يتكثّر بها التأثير .

قالوا : لأنّ المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن ، وبالنظر إلى علّته واجب ، وله ماهيّة ووجود مستفاد من فاعله ، وهو يعقل ذاته لتجرّده ويعقل مبدأوه ، وهذه جهات كثيرة إضافيّة يقع بها التكثير ولا تنثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كلّ جهة شيء .

قال العلاّمة (رحمه اللّه) في ذيل هذا الكلام :

وهذا عندنا في غاية السقوط لأنّ هذه الجهات لا تصلح للتأثير لأنّها أُمور اعتباريّة ومساوية لغيرها ، ولا يكون شروطاً فيه .

قال الناظم في الشرح :

ثم إنّ لذلك الكلام أعني قولهم : ((الواحد لا يصدر منه إلا الواحد)) بطناً لو تفطّن الجمهور به لم يسلوا عن أغماد أوهامهم سيوف الأعتراضات عليهم ، منها : إنّه يلزم من هذه القاعدة التفويض إذ من

جزئيّاته أنّ الواحد الحقيقي أوجد العقل فحسبه، وفوّض على زعمهم أمر الإيجاد إليه، ولكن إن هذا إلا إفك إفتروه عليهم، بل مغزي مراد هم ليس إلا ما أشار إليه تعالى بقوله: *وما أمرنا إلا واحدة* وذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثّر إلا بتكثّر الموضوعات، ومعلوم أنّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات، وصدوره صدور كلّ الوجودات، ولو كان المراد العقل فالعقل أيضاً مشتمل على كلّ العقول بل كلّ الفعليّات، ولذا قالوا في التحقيق لا مؤثّر في الوجود إلا الله، ولكن في مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار السنخيّة، وبيّنوا أنّ أول صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة لابدّ أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلّية لا الواحد بالوحدة العدديّة المعدودة، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى القاعدة الأُولى.

وأمّا الكلام في القاعدة الثانية وهو أنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، فلأنّه لا يجوز توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي والدليل عليه من وجهين:

(الوجه الأول): إنّه لو كان كلّ واحدة من العلّتين بخصوصها علّة مستقلّة لمعلول واحد بخصوصه لزم إحتياجه لكلّ واحد منهما وإستغناؤه عنهما، لأنّه بكلّ واحد منهما واجب مستغن عن الآخر، فيكون حال حاجته إليهما مستغنياً عنهما، هذا خلف، ولو لم يكن كلّ واحدة منهما بخصوصها علّة مستقلّة له بل كانت العلّة هي القدر المشترك بينهما يكون خارجاً عن الفرض.

(الوجه الثاني): ما ذكره العلاّمة الآملي أنّه لو كان كلّ واحدة

منهما علّة فلا يخلو إمّا أن يتوقّف على كلّ واحدة منهما أو يتوقّف على واحدة منهما بعينها أو لا بعينها، أو لا يتوقّف على شيء منهما ،فعلى الأول يكون مجموعهما مجموع ما يتوقّف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علّة مستقلّة لكونه بعض مجموع ما يتوقّف عليه المعلول ، والمفروض توقّف المعلول عليهما معاً ، وعلى الثاني يكون ذلك الواحد المعيّن هو العلّة دون الآخر ، وعلى الثالث يكون القدر المشترك بينهما هو العلّة ،وعلى الأخير لا يكون شيئاً منهما بعلّة لا بخصوصه ولا بالقدر المشترك بينه وبين الآخر ، وإلى هذا الحكم الثاني المذكور تحت قولنا: ومنها إشارة بقوله : ((مصدر ذاك)) إلى قوله : ((حيث إتحدت)) .

ومنها : التضايف، يعني : إنّ بين العلّة والمعلول مقابلة التضايف لأنّه عبارة عن معقوليّة أحدهما بالقياس إلى الآخر ، ويتفرّع عليه إمتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علّة ومعلولاً ، وهو الدور المحال ، لأنّ كونه علّة يقتضي الإستغناء والتقدّم ، وكونه معلولاً يقتضي الحاجة والتأخّر ، فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدّماً عليه متأخّراً عنه ، هذا خلف، فيبطل الدور في العلّيّة والمعلوليّة ، وإليه أشار بقوله : ((بينهما تضايف ويبطل ضرورة دوراً)) .

ومنها : أي من أحكام العلّة والمعلول بطلان التسلسل في العليّة والمعلوليّة ، وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ، فأقاموا عليه أدلّة مسطورة في المطوّلات من الكتب العقليّة .

منها : دليل التطبيق ، وتقريره : إنّا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة

متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأُخرى بحيث يكون مبدأ كلّ واحدة من الجملتين واحداً ، فان إستمرّتا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة ، هذا خلف .

وإن إنقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لأنّ ما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو متناه .

ومنها : الدليل المسمّى بدليل الحيثيّات ، وهو على ما ذكره في الشرح أنّه لو ترتّب حيثيّات وأُمور غير متناهية ، فما بين المعلول الأخير أو الجزء الأخير أو كلّ حيثيّة ، وبين حيثيّة أُخرى أيّة حيثيّة كانت من السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين ، فالكلّ أيضاً متناه .

ومنها : الدليل المسمّى بدليل الوسط والطرف ، وتقريره : إنّ كلّ ما هو معلول وعلّة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة ، لأنّه لكونه علّة يكون دونه شيء معلوله ، ولكونه معلولاً يكون فوقه شيء هو علّته وذلك لبداهة أنّ الشيء لا يعقل أن يكون علّة لنفسه ، ومعلولاً لنفسه ، فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية أيضاً علّة ومعلولاً ، وقد ثبت أنّ كلّ ما هو علّة ومعلول فهو وسط فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلا طرف وهو محال ، فلابدّ إلى أن ينتهي إلى علّة محضة .

ومنها : الدليل المسمّى بالترتّب ، وهو أنّه إذا فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات مترتّبة بعضها على بعض فكلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة يقتضي أن يكون بحيث إذا فرض إنتفاء واحد منها

إستوجب إنتفاء ما بعده كحلق قيد متعلّق من الجوّ العالي إذا إنفصم واحد منها سقط ما بعدها بخلاف ما إذا لم يكن بينهما تعلّق فاذاً كلّ سلسلة إستوعبتها المعلوليّة على الترتيب يجب أن يكون فيها علّة أولى ، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة ، لأنّ هذا خاصّيّة المعلوليّة ، والمعلوليّة مستوعبة إيّاها .

ومنها : الدليل المسمّى بالتضايف ، وتقريره : إنّا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فانّ كلّ واحد من تلك السلسلة علّة باعتبار ومعلول باعتبار ، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ، ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فانّ الواحد من تلك السلسلة من حيث إنّه علّة مغاير له من حيث انّه معلول ، فاذا أطبقنا كلّ ما صدق عليه نسبة المعلوليّة على كلّ ما صدق عليه نسبة العلّيّة واعتبرت هذه السلسلة من حيث كلّ واحد منها علّة تارة ومن حيث كلّ واحد منها معلولاً أُخرى كانت العلل والمعلولات المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهّم تطبيق ، ومع ذلك يجب كون العلل أكثر من المعلولات من حيث إنّ العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ ، فاذاً المعلولات قد إنقطعت قبل إنقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنّما زادت بمقدار متناه ، فتكون الجملتان متناهيتين ، والناظم في الشرح إستدلّ بالتضايف من طرف العكس أي زيادة عدد المعلول على عدد العلّة ، وتقريره : إنّه لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة ، وهو باطل ضرورة تكافؤ العلّيّة والمعلوليّة .

((بيان اللزوم)) :

إنّ كلّ علّة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض ، وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الأخير .

ومنها : الدليل المسمّى بالأسّد الأخصر، وهو أنّ الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز شيء عليها وعدمه ، فاذا لم يجز للواحد لم يجز للكل .

توضيحه :

إنّ الواحد لا يوجد إلا ويوجد آخر وراءها من قبل ، فكذلك الآحاد الغير المتناهية بأسرها ، لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من وراءها موجوداً من قبل ، فاذاً بديهة العقل تحكم بأنّه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله ، لا يوجد شيء بعده ، فانّ وجوداتها حينئذٍ كشرطيّات بلا وضع مقدّم فيها بخلاف ما إذا تحقق فيها علّة أولى مطلقة ، إذ حينئذٍ يتحقق فيها وضع المقدّم فينتج وضع التالي ، هذا .

وإلى بطلان التسلسل وأدلّتها المسطورة في الفوق أشار بقوله : ((كذا تسلسل يبطله ما في المطوّلات)) إلى قوله : ((فاعرف بها تستبصر)) ، والمراد من غيرها المذكورة في المطوّلات هو البرهان الذي إخترعه المحقق الطوسي (قدّس سرّه) ، والبرهان الذي إستخرجه هو أيضاً من برهان التطبيق ، والبرهان الذي ذكره الشيخ في الإشارات والبراهين التي إخترعها الكاتبي على ما هو مذكور في الشوارق .

((المقصد الثاني : في الجوهر والعرض ، وفيه فرائد)):

الفريدة الأولى
في رسم الجوهر واقسامه

حيث إنّ الجوهر والعرض يعمّان أكثر الموجودات، ذكرهما في الأُمور العامّة وجعلهما منها .

((الجوهر الماهيّة المحصّلة
إذا غدت في العين لا موضوع له))

((فجوهر كان محلّ جوهر
هيولى أو حلّ به من صور))

((وجوهر ليس بذاك وبذا
إن منهما ركّب جسماً أخذا))

((ودونه نفس إذا تعلّق
جسماً وإلا عقل المفارق))

أشار في هذه الغرر إلى رسم الجوهر وأقسامه، والبحث فيه يقع من جهات:

(الأُولى): في معنى الجوهر وتعريفه؛ فللجوهر بحسب الإستعمال ثلاثة معان:

(الأول): حقيقة الشيء وذاته، كما في السؤال عن حقيقة الشيء بأيّ شيء هو في جوهره يراد منه ذات الشيء وحقيقته.

(الثاني): الحجر الغالي كالزبرجرد والفيروزج والياقوت ونحوها

(الثالث): الموجود القائم بنفسه.

والأخير هو المقصود بالبحث في هذا المقام.

وأمّا تعريفه على ما في النظم:

إنّه هو الماهيّة المحصّلة التي إذا تحققت في الخارج يكون لا في موضوع، ولمّا عرّفه بعوارضه كان تعريفه بالرسم لا بالحدّ، كما عبّر به في عنوان المطلب، وإنّما لم يُعبّر بالحدّ لأنّ الحدّ يشتمل على جنس الشيء وفصله، والأجناس العالية كالجوهر الجنسي لا جنس لها وإلا لم يكن أجناساً عالية، وكلّ ما لا جنس له لا فصل له، وإمتياز بعضها عن بعض يكون بنفس ذواتها البسيطة.

(الثانية): إنّ المراد من المهيّة المحصّلة هي المهيّة التي يكون لها ما بازاء في الخارج، ويُقال: عليه المعقول الأُولي على مصطلح الفلسفي والمنطقي، لا الاعتباري الذي هو ما لا يكون لها في الخارج ما بازاء.

وبعبارة واضحة: الجوهر هو المهيّة التي حقّ وجودها العيني

أن لا يكون في موضوع مقابل العرض الذي حقّ وجوده أن يكون في موضوع ، وإلى هاتين الجهتين أشار بقوله :

((الجوهر المهيّة المحصّله
إذا غدت في العين لا موضوع له))

(الجهة الثالثة) : في أقسام الجوهر :

(الأول) : ما كان محلّاً لجوهر ، فهو الهيولى .

(الثاني) : ما كان حالّاً في جوهر وهو الصورة الجسميّة ، والصورة النوعيّة .

(الثالث) : ما كان مركّباً منهما ، (أي من الجوهرين : الحالّ والمحل) وهو الجسم .

(الرابع) : ما ليس محلّاً لجوهر ، ولا حالّاً في جوهر ، وكان بدون التركيب منهما ، وكان مفارقاً عن المادّة ذاتاً ، ولكنّه في فعله يفتقر إلى المادّة فهو النفس .

(الخامس) : ما كان مفارقاً من المادّة ذاتاً وفعلاً ، وهو العقل

وإلى هذه الأقسام أشار بقوله : ((فجوهر ..)) إلخ .

قال في الشرح :

ثم لأقسامه أي أقسام الجوهر مباحث طويلة الذيل عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الإلهيّات ، وللباقي (يعني : الهيولى والصورة والجسم والنفس) في الطبيعيّات ، هذا .

وفي بعض الكتب كالتجريد للعلّامة الطوسي بحث منها في

الفَرِيدة الثانية
في رَسمِ العَرضِ وَاقسامهُ

((العرض ما كونه في نفسه
الكون في موضوعه لا تنسه))

((كمّ وكيف وضع عين له متى
فعل مضاف وانفعال ثبتا))

((أجناسه القصوى لدى المعلّم
وبالثلاث أو بالأربع نمى))

أشار في هذه الفريدة (الثانية) إلى أُمور :

(الأمر الأول) : في معنى العرض وتعريفه ؛

أمّا معناه : هو الموجود الغير القائم بنفسه ·

وأمّا تعريفه ـ على ما عرّفه في النظم ـ : هو عبارة عن الممكن الذي كونه في نفسه (أعني : مهيّة في العقل) ؛ هو الكون في موضوعه ، وإنّما عبّرنا كلمة الـ : ((ما)) بالممكن تبعاً للمصنّف مع أنّ الحكماء عبّروا في رسم العرض بالمهيّة ، حيث قالوا : العرض مهيّة كونها في نفسها عين

كونها في موضوعها لتصحيح إتيان الضمير بنحو التذكير في قوله : ((كونه في نفسه)) ، (بمعنى : كونه كوناً رابطيّاً ناعتيّاً لا يكون له إستقلال) ، بل يوجد مضافاً إلى الغير ، لا أنّه يوجد ، ثم يوجد له الإضافة إلى الغير .

وإنّما عبّر بالرسم لما تقدّم في تعريف الجوهر بالرسم بأنه لمكان كونه جنساً عالياً لا جنس له ولا فصل فلا يكون له حدّ ، وأمّا العرض أعني : مفهومه وإن لم يكن هو من الأجناس العالية وإلا كانت المقولات منحصرة باثنين : الجوهر والعرض ، بل هو عارض ، ولكنّه مع ذلك لا حدّ له لأنّه ليس من المهيّات المتأصّلة حتى يكون له جنس وفصل ، بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض أعني : كونه رابطيّاً .

وقال في كشف المراد في هذا المقام :

إتّفق العقلاء على أنّ العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لما تحته ، بل هو عارض ، وإنّما إختلافهم في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض .

وقد تقدّم في رسم الجوهر ما يُؤيّد الأول من القولين ، فتذكّر .

وأشار بقوله : ((العرض ما ..)) إلخ إلى هذا الأمر الأول .

(الأمر الثاني) : في أقسامه .

فالمنقول عن المعلّم الأول : القول بالمقولات العشر ، إحداها مقولة الجوهر ، والباقي : الأجناس العالية العرضيّة ، وإنّما جعل الجوهر بنفسه من الأجناس العالية ولم يجعل العرض منها لكي تصير المعقولات إثنتين : الجوهر والعرض ، وكان الأجناس العالية العرضيّة أنواعاً

لجنس عال وهو العرض، كما عدا أنواع الجوهر الجنسي من أنواعه لأنّ صدق الجوهر على ما تحته ذاتيّ ومشترك بين تمام تلك الأنواع فيكون جنساً لها، ولكونه مما ليس فوقه جنس ولا له جزء مشترك بينه وبين ما يشاركه فيما فوقه يكون من الأجناس العالية بخلاف العرض فانّ صدقه على ما تحته من المهيّات العرضيّة عرضيّ لما علمت أنّ العرضيّة تصدق على تلك الماهيّات من ناحية وجوداتها الخارجيّة، وإلا فهي في مرتبة مهيّاتها ليست عرضاً للغير، بل مستقلّات في مقام الماهوية، ومتعقّلات بالإستقلال، ولذلك صار نفس الكمّ والكيف إلى آخر ما يُعدّ من الأعراض أجناساً عالية.

وحكي عن صاحب البصائر أنّ المقولات منحصرة في الثلاث: الكمّ والكيف والنسبة الشاملة للسبعة النسبة العرضيّة التي كانت كلّ واحدة منها عند المعلّم الأول جنساً عالياً.

والمحكيّ عن شيخ الإشراق أنّها هذه الثلاثة والحركة فانّه جعلها مقولة مستقلّة، واستدلّ عليه بأنّ الحركة موجودة وليست من مقولة من المقولات المذكورة، فهي بنفسها مقولة، أمّا أنّها موجودة فبالضرورة والوجدان، وأمّا أنّها ليست مندرجة تحت المقولات المذكورة فلأنها ليست جوهراً كما هو واضح، ولا مندرجة تحت الكمّ لأنّها ليست نفس الكمّ، وإن كان لها تقدير، ولا مندرجة تحت الكيف، فانّ الكيف هيئة قارّة لا تقتضي القسمة والنسبة لذاتها، والحركة ليست قارّة.

وأورد على كلا المذهبين في الأسفار بما لا مزيد عليه وليس هذا

المختصر محلّ ذكرها ، من أراد فليراجع إليه ، وإلى هذا الأمر الثاني أشار بقوله : ((كمّ وكيف ٠٠)) إلخ ٠

خاتمة فيها فائدة :

إعلم أنّ الفرق بين كون الشيء في الموضوع الذي هو رسم العرض وبين كونه في المحلّ الذي هو تفسير للصورة ، وبين كون الجسم في الزمان أو في المكان هو أنّ الأول عبارة عن المحلّ المستغني في وجوده عن الحال ، والثاني : عبارة عن المحلّ المفتقر في وجوده إلى الحالّ لما ثبت في محلّه من علّيّة الصورة للهيولى ، والثالث عبارة عمّا ذكره في الشواهد الربوبيّة ، وهو أنّ للجسم الذي في الزمان أو المكان وجودين أحدهما : وجوده في نفسه ، وهو جوهر ، ووجود آخر له في غيره وهو وجود العرض الذي من مقولة متى في الزمان أو الأين في المكان ، وأمّا في كون الشيء في الموضوع فوجود واحد وهو وجوده في نفسه الذي هو بعينه وجوده في الموضوع ، فالجسم له إستقلال في الوجود ثم يطرأ عليه الإضافة إلى المحل ، والعرض المستقلّ المستحلّ له يكون إستقلاله في الوجود هو عين كونه في المحل ٠

غُرَرٌ في الكَمّ

((الكمّ ما بالذات قسمه قبـــل
ومنه ما متّصـــل ومنفـــــصل))
((بذي اتّصال هٰهـنا قد قصدا
ما فيه حدّ متشارك بـــــدا))
((ثانيهما يكون الأعداد فقـــط
وأول جسم وسطح ثم خـــــط))
((فذاك ذو الترصيف والثبات
ثم الزمان المتقضّي الـــــذات))

وتوضيحه يحتاج إلى بيان أُمور:

(الأول): في تعريفه؛ وهو ما يقبل القسمة بالذات، ولكن قسمة وهميّة، فخرج بقولنا: ((بالذات)) القسمة بالعرض كالكيف، فانّ السواد أو البياض الحالّين في الجسم المتقدّر لا يقبلان القسمة بالذات، بل يقبلانها بالعرض، من حيث كونهما متقدّران بمقدار الجسم، وخرج بقيد الوهميّة القسمة الفكّية، لأنّ القسمة سبب لانعدام الكمّ والقابل والمقبول

لابدّ أن يجتمعان ، فالخطّ المتقدّر بالذراع مثلاً إذا قسّم نصفين ينعدم الخطّ الأول ويوجد الخطّان الثانيان ، وهما غير الأول ، فهو ليس يقابل للانفصال الخارجي ، لأنّ إنفصاله عين إنعدامه ، نعم الجسم بهيولاه يقبل القسمة الفكّيّة إذ هي يجتمع مع الفصل والوصل ، وهو بخصوصيّة هيولاه لا متّصلة ولا منفصلة ، وإليه أشار بقوله : ((الكمّ ما بالذات ٠٠)) إلخ ٠

(الأمر الثاني) : في بيان أقسامه ، فنقول : الكمّ إمّا متّصل وإمّا منفصل ، والمتّصل إمّا قارّ ثابت أو غير قارّ ومتجدد ، ونعني بالمتّصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصّف فانّ موضع التنصيف حدّ مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر ، كما في النقطة بين الخطّين ، أو الخطّ بين السطحين ، أو الآن بين الزمانين ٠

والمنفصل : ما لا يكون كذلك ، كالأربعة المنقسمة إلى إثنين وإثنين ، فانّه ليس بينهما حدّ مشترك ، وكذلك الثلاثة ٠

إذا عرفت هذا فنقول :

أمّا المتّصل القارّ الذات فهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجسم والسطح والخط ، وإليه أشار بقوله : ((وأول ٠٠)) إلخ ٠

وأمّا المتّصل الغير القارّ الذات هو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانّه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعاً للآخر ، وإليه أشار بقوله : ((ثم الزمان ٠٠)) إلخ ٠

والقارّ الذات إمّا أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخطّ أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي ٠

وغير قارّ الذات هو الزمان لا غير.

والمنفصل هو العدد خاصّة لأنّ تقوّمه من الوحدات التي إذا جرّدت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير، وإليه أشار بقوله: ((ثانيهما يكون الأعداد فقط)). نقلناه عن شرح التجريد بالإختصار.

((وليس كمّ قابل الضدّيّة
أنواعه تؤخذ تعليميّة))
((واخصص به وجود ما يعده
كما التساوي خصّه وضدّه)))
((كذا نهاية ولا نهاية
في الجسم فادروا ياأُولي الدراية))

أشار في هذه الأبيات إلى بعض أحكام الكمّ وخواصّه:

(الأول): في أحكامه، وذكر منها حكمين:

(الحكم الأول): إنّ الكمّ لا يقبل الضدّين كما كان لا يقبل الجوهر، والدليل عليه أنّ المنافي للضدّية حاصل فلا تكون الضدّية موجودة، بيانه: إنّ أنواع الكمّ المنفصل يتقوّم بعضها ببعض، فأحد النوعين إمّا مقوّم لصاحبه أو متقوّم به، ويستحيل تقوّم أحد الضدّين بالآخر.

وأمّا المتّصل فلأنّ أحد النوعين إمّا قابل للآخر كالسطح للخطّ والجسم للسطح، أو مقبول له كالعكس، والضدّ لا يكون قابلاً لضده ولا

مقبولاً له ، فحصول التقويم والقابليّة المنافيان للضدّية يقتضي إنتفاء الضدّية ، وأيضاً الإتحاد في الموضوع شرط الضدّية بين شيئين ، وهنا منتف ، أمّا عدم إتحاد الموضوع في العدد فلأنّه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك ، وكذا المتّصل فانّ الجسم الطبيعي معروض للتعليمي ، وللسطح بواسطة التعليم ، وكذا للخطّ بواسطة السطح .

(الحكم الثاني) : الأنواع الثلاثة للكمّ المتّصل (أعني : الجسم والسطح والخط) القارّ الذات قد توجد لا بشرط أو باعتبار ما تسمّى تعليميّة ، وقد تؤخذ باعتبار آخر وبشرط شيء مثلاً إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث إقترانه بالموادّ واعراضها من الألوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليميّاً كالسطح التعليمي والخطّ التعليمي والجسم التعليمي ، وكذا النقطة ، وإنّما سمّيت هذه الأنواع تعليميّة لأنّ علم التعاليم إنّما يبحث عنها مجرّدة عن المواد وتوابعها ، وإلى هذين الحكمين أشار بقوله :

((وليس كمّ قابل الضدّيّة
أنواعه تؤخذ تعليميّة))

(الثاني) : في خواصّه ، وذكروا له أربعة خواصّ :

١ــ قبوله القسمة ، لأنّ الماهيّة إنّما يعرض لها الإنقسام والإثنينيّة بواسطة المقدار ، وذكر الناظم هذه الخاصيّة في أول البحث عند تعريف الكمّ .

٢ــ وجود ما يعدّه ويفنيه ، فالكمّ المنفصل يوجد فيه الواحد

وهو عادّ جميع أنواعه مع أنّه قد يعدّ بعضها بعضاً ، والمتّصل قابل للتجزية ، فهو قابل للتعديد ، والعدد مبدأوه الواحد فهو عادّ له .

٣ـ قبول المساواة وعدمها عدم الملكة ؛ فانّ أحد الشيئين إنّما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره ، لا باعتبار ذاته ، فانّ كلّ الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ، ومتفاوتان في المقدار .

٤ـ قبوله النهاية واللا نهاية وعدمها عدم الملكة أيضاً لا السلب المطلق ، فانّه ليس من خواصّه ، فهذه الثلاثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكمّ به من خواصّه ، وإنّما تعرض لغيرها بتوسّط ، وإلى هذا الخواص أشار بقوله : ((واخصص به ..)) .

* *

غُرَرٌ في الكَيف

((الكيف ما قرّ من الهيئآت
لم ينتسب ويقتسم بالذات))

((وهو إلى أربعة قد إنقسم
ما اختص بالنفس وما اختصّ بكم))

((وما هو القوّه واللا قوّة
وكيف محسوس بخمس قوّة))

((من إنفعالي والإنفعال
كالملكات اعرفهما والحال))

((فالأول الراسخ لا الثانى اقتنـــص
بذينك الجسم وتين النفس خـــص))

توضيح مرامه في هذه الغرر يستدعي بيان أُمور:

(الأول): في تعريف الكيف وهو الثاني من الأعراض التسعة، فتعريفه يكون بالرسم لا بالحدّ لأنّ الأجناس من جهة بساطتها لا يمكن تحديدها بل ترسم بأُمور أعرف منها، والرسم إنّما يتألّف من خـــواصّ الشيء وعوارضه، ولمّا لم يوجد لهذا الجنس خاصّة تفيد تصوّره توصّلوا إلى تعريفه بعوارض عدميّة، كلّ واحد أعمّ منه، لكنّها باجتماعها خاصّة به، فقالوا في تعريفه أنّه هيئة قارّة لا يتوقّف تصوّرها على تصور غيرهـا ولا يقتضي القسمة واللا قسمة في محلّها إقتضاءً أولياً، وإليه أشـــار المصنّف الناظم:

((الكيف ما قرّ من الهيـــئات
لم ينتسب ويقتسم بالـــذات))

فخرج بقولهم((قارّة)) الحركة، وما ليس بقارّ من الأعراض كـــأن يفعل وأن ينفعل، وبقولهم: (لم ينتسب) أو لا يتوقّف تصوّرها..)) إلخ الأعراض النسبيّة كالإضافة، وبقولهم: ((يقتسم الكمّ)) وبقولهم: ((إقتضـاءً أوليّاً)) ليدخل في المحدود العلم بالأشياء التي لا تنقسم، فانّه يقتضي

اللا قسمة مع أنّه من الكيف، لأنّ إقتضاءه كذلك ليس أوليّا بل لوحدة المعلوم.

(الأمر الثاني) : في أقسامه، وهي أربعة أقسام:

(القسم الأول) : الكيفيّات المحسوسة كالسواد والحرارة.

(القسم الثاني) : الكيفيّات المختصّة بذوات الأنفس، ويقال له: الكيفيّات النفسانيّة كالعلم والإرادة والظنّ والجبن والشجاعة ونظائرها.

(القسم الثالث) : الكيفيّات الإستعداديّة كالصلابة واللين، ويقال له: القوّة واللا قوّة أيضاً.

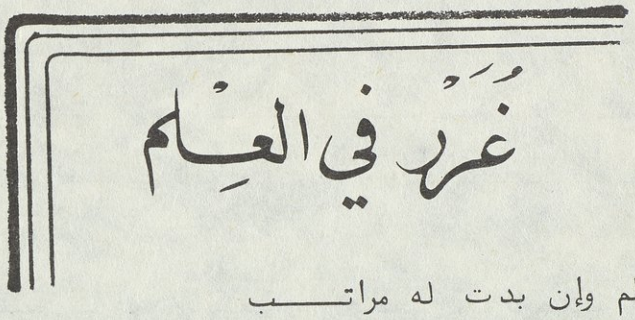
(القسم الرابع) : الكيفيّات المختصّة بالكمّيات كالإستقامة والإنحناء والشكل ونحوها مما اختصّ بالكمّ المتّصل، والزوجيّة والفرديّة مما اختصّ بالكمّ المنفصل، وإليه أشار بقوله: ((وهو إلى أربعة قد إنقسم)).

(الأمر الثالث) : إنّ الكيفيّات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمّيت: إنفعاليّات لانفعال الحواس عنها، وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سمّيت: إنفعالات لسرعة زوالها، وإليه أشار بقوله: ((من إنفعالي..)) إلخ.

(الأمر الرابع) : إنّ الكيفيّات المحسوسة ما كانت منها سريعة الزوال يسمّى بالإنفعال، وما كانت بطيئة يسمّى بالإنفعالي، كما أنّ الكيفيّات النفسانيّة ما كانت راسخة يسمى بالملكة، وما كانت غير راسخة يسمّى: حالاً، فبالإنفعالي والإنفعال الجسم يخص، كما أنّ الملكة

والحال يختصّان بالنفس ، وإلى الأمر الرابع أشار بقوله : ((كالملكات))) إلخ .

* *



((علم وإن بدت له مراتب
إذ بعضه جواهر بل واجب))
((فبعضه كيفيّة نفسيّة
فهٰهنا أبحاثه حرّية))
((من تلك ان في جنسه أقوال
كيف إضافة أو إنفعال))
((فليدرأ بعدما تشكك علم
إنّ هنا نقشاً بعقلنا رسم))
((ففينا الإنفعال من مرسم
له إضافة إلى المعلوم))
((فتخرج النسبة والإنفعال
عمّا له علماً وكيفاً قالوا))

يعني : إذا بدت للعلم مراتب فبعضها جواهر وبعضها واجب فليس محلّ بحثها باب الأعراض إلا أنّ بعض مراتبها من الكيفيّات النفسانيّة كعلم غير الواجب وغير العقل والنفس كعلمنا بغير ذاتنا من

سائر الأشياء ، ولذلك تكون أبحاثها هنا حرّية (أي : لا يقة) من تلك الأبحاث أنّ في جنس العلم أقوال هل هو كيف أو إضافة إنفعال (يعني : هل هو من مقولة الكيف أو من مقولة الإضافة أو من مقولة الإنفعال) فليدرأ في تحقيق الأقوال أنّ هنا (أي : عند علمنا شيء) ينقش صورة العلوم في عقلنا ويرتسم فيها ، فحصول الإنفعال والإضافة إلى المعلوم يكون بعد حصول ذلك بصورتها في نفسنا ، يعني : إنّ الإنفعال والإضافة يحصلان بالصورة المرتسمة في النفس فتخرج النسبة والإنفعال عمّا قالوا له العلم والكيف.

وبعبارة واضحة :

فالعلم هو الصورة الحاصلة من الشيء لدى النفس لا غير ، والإضافة والإنفعال خارجان عن حقيقتها وحاصلان بحصولها .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ للعلم مراتب بعضها جواهر ذهنيّة فانّ كلّيات الجواهر جواهر ذهنيّة ، وأمّا جزئيّات الجواهر فهي كما تكون جواهر ذهنيّة عند تحققها في الذهن تكون جواهر خارجيّة عند تحققها في الخارج ، فالتي تنحصر بالذهنيّة هو كلّيات الجواهر وبعضها جواهر خارجيّة مجرّدة نفسيّة ومجرّدة عقليّة كعلم العقل والنفس بذاتهما ووجه صيرورة علم العقل والنفس بذاتهما جواهر خارجيّة لأنّه ليس إلا نفس ذاتهما فهما علم ومعلوم ، فالعلم فيها جوهر خارجيّ وبعضها واجب وهو أعلى مراتب العلم ، وهو علم واجب الوجود بذاته ، فانّه عين ذاته ، فهذه المراتب من العلم لا يكون كيفيّة وهو أجلّ من أن يبحث عنه في باب الكيف إلا أنّ بعض مراتبه من الكيفيّات المختلفة المشتقّة

من الماضي والمضارع ونحوهما ، وإلى هذه المراتب أشار بقوله : ((علم وإن بدت ..)) إلخ .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ في جنس العلم أقوال :

(الأول) : القول بكونه من مقولة الإضافة محضاً (أعني : نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم) ، ولم يثبت أمراً حقيقيّاً مغايراً للاضافة .

(الثاني) : القول بكون العلم من مقولة الإنفعال نظراً إلى الإنفعال الحاصل منه للنفس لخروجه به من النقص إلى الكمال ومن القوّة إلى الفعل .

(الثالث) : القول بكونه من مقولة الكيف نظراً إلى أنّ العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند النفس والتحقيق كونه من مقولة الكيف لكون العلم نفس تلك الصورة وإنّما الإنفعال والإضافة حاصلان بحصولها فيكون إطلاق العلم عليهما من باب إشتباه ما بالعرض إلى ما بالذات، وإلى الأقوال والمختار منها وردّ غير المختار أشار بقوله : ((من تلك إن في جنسه أقوال)) .

((ومن تلك الأبحاث تقسيمه)) :

"""""""""""""""""""""""""

((وهو حصوليّ كذا حضـــوريّ

في الــذات ما لحضــور بالمحصور))

((بل ثابت في العلم بالمعلـولِ

كصور في علمنا الحصـــــولي))

((فأول صورة شـيء حاصـــله

للشـيء والثاني حضور الشيء لـــه))

((والعلم تفصيليّ أو إجمـــاليّ

كذاك فعلـــيّ أو إنفعـــاليّ))

((فعلـــيّة ما سبب المعـــلوم

والانفعالـــي مـــن المرســـوم))

((في العقل بعد ما في الأعيان حصل

في أول يحصل غبّ ما عقـــل))

يعني : ومن جملة تلك الأبحاث إنقسام العلم إلى حصولـــي وحضوري ، والعلم الحضوري يكون في العلم بالذات ، والعلم الحضوري ليس محصوراً في عـلم الذات بالذات، بل علم العلّة بالمعلول أيضـاً منه ، كما أنّ الصور العلميّة لنا من مصاديق العلم الحضوري.

فالعلم الحصولي هو الصورة الحاصلة من الشيء للشيء (أي النفس) والعلم الحضوري حضور الشيء للنفس ، وينقسم العلم إلى التفصيلـــي

والإجمالي ، كذلك ينقسم إلى فعلي وإنفعالي ، فالعلم الفعلي سبب المعلوم في الخارج ، والعلم الإنفعالي هو الصورة المرتسمة في العقل من الشيء الخارجي ، والإنفعالي يحصل للنفس بعد حصوله في الخارج ، وفي الأول (أي : الفعلي) يحصل الوجود الخارجي للشيء بعد ما عقله النفس وتصوّره .

أشار في هذه الأبيات إلى تقسيمات ثلاث للعلم :

(الأول) : إنقسامه إلى حصوليّ وحضوريّ ، والمراد بالأول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، والثاني : حضور الشيء نفسه له ، ففي الأول المعلوم بالذات صورة الشيء ونفس الشيء معلوم للنفس بالعرض ، وبتبع معلوميّة صوريّة ، وفي الثاني نفس الشيء الخارجي يكون معلوماً لا صورته ، ولا إشكال فيه ، إنّما الإشكال في إنحصار العلم الحضوري في العلم بالذات وعدمه ، فالمشّائي حصره في علم كلّ عالم بذاته ، وخصّ العلم بالغير بالحصولي ، حتى أنّهم قالوا في علم اللّه تعالى بموجوداته قبل الإيجاد بأنّه حصوليّ إرتسامي ، وهو في غير محلّه ، لأنّ العلم الحضوري ليس محصوراً في العلم بالذات ، بل هو مصداق له ، ومصداقه الآخر هو علم العلّة بمعلولها ، فانّه أيضاً حضوريّ يكون بنفس حضور المعلول لدى العلّة ، وعلم الواجب تعالى بالوجودات المعلولة عند أهل الإشراق فانّ صفحات نفس الأمر بالنسبة إليه تعالى كصحايف الأذهان بالنسبة إلينا من وجه ، ولا نسبة من وجه كما في الحاشية للناظم (رحمه اللّه) .

وكالصور العلميّة للنفس ؛ فانّها أيضاً حاضرة لدى النفس حضور

المعلول لدى علّته ، وقول الناظم في شرح قوله : ((كصور في علمنا الحصولي)) إن كانت الكاف تمثيليّة يحتاج إلى توضيح وبيان ، فنقول :

إنّ الحكماء إتّفقوا على أنّ الصور الخياليّة من فعل النفس وإنشائه وأنّها مخترعة للنفس بتركيبه بين الصور وتفصيلها وتفريقها ونحو ذلك من تصرّفاته الأُخرى ، ولكنّهم إختلفوا في الصور العقليّة هل هي أيضاً من فعل النفس في مرتبة العقل وإنشائه كما كانت الصور الخياليّة من فعلها ولكن في مرتبة الخيال وعلى ذلك يكون قيام تلك الصور العقليّة بالنفس قياماً صدورياً نحو قيام كلّ معلول بعلّته ، أو هي حالة في النفس قائمة به بالقيام الحلولي نظير قيام العرض بمعروضه ، ويكون إختراعها وإنشاؤها من العقل المفارق الذي هو العلّة المتفيضة إيّاها على النفس وتكون النفس محلاً لها ، وهي حالّة فيه ، وعلى كلا التقديرين يكون علم النفس بتلك الصور العلميّة حضورياً بمعنى كون وجود تلك الصورة في النفس بنفسه ملاكاً لمعلوميّتها للنفس ولا تكون معلوميّتها للنفس بواسطة حصول صورتها في النفس لكن يلزم التسلسل في الصور ،، فاذا عرفت ذلك فبناء على المذهب الأول أعني : كون الصور العقليّة بانشاء النفس وقيامها بها قياماً صدورياً ، وكانت تلك الصور معلولة للنفس تكون كلمة الكاف في : ((كصور في علمنا ...)) إلخ تمثيليّة ، حيث إنّ الصور العلميّة حينئذٍ معلولة والنفس فاعلها وعلّتها .

وقد قلنا: إنّ علم العلّة بمعلولها علم حضوري .

وأمّا بناء على المذهب الثاني أعني : كون قيام الصور بالنفس قياماً حلولياً تصير كلمة الكاف تشبيهيّة لما عرفت من أنّ علم النفس بتلك الصور حضوريّ مطلقاً ، ولو لم تكن معلولة للنفس ، وتكون وجه

الشبه في معلومات النفس من جهة الحضوريّة لا المعلوليّة، وتكون شبيهة لها من وجه.

وتوضيحه:

إنّه إذا كان علم النفس بها مع كونه قابلاً لها وهي مقبولة ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان حضورياً كان علم العلّة الفاعليّة بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لأنّ نسبة المعلول إلى العلّة بالوجوب لا سيّما الفاعل الإلٰهي المخرج للمعلول من الليس المحض إلى الأيس، ومعطي الكمال ليس فاقداً له، فأيّة حاجة إلى صورة تكون وسيلة للانكشاف، وأشار إلى المطالب المذكورة بقوله: ((وهو حصوليّ...)) إلى قوله: ((كصور في علمنا الحصولي)).

(القسم الثاني): إنقسامه إلى تفصيليّ وإجماليّ.

ذكر الفلاسفة أنّ أنواع التعقّل ثلاثة:

(أحدها): أن يكون العقل بالقوّة المحضة، بمعنى: إنّه لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل ولا له شيء من المعقولات بالفعل لخلوّ النفس عن عامّة المعقولات.

(ثانيها): أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل مميّزاً لبعضها من بعض، مرتّباً لها، وهو العقل التفصيلي.

(ثالثها): أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوّة مقدّماً عن الكثرة والتفصيل، ومثّلوا له بما إذا سالك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقيناً بالفعل لكن لا تمييز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنّما

يحصل التمييز والتفصيل بالجواب كأنّ ما عندك نبع تنبع ، وتجري منه التفاصيل ، ويسمّى : عقلاً إجماليّاً .

(القسم الثالث) : إنقسامه إلى العلم الفعلي ، والعلم الإنفعالي.

فالفعليّ وهو المحصّل للأشياء الخارجيّة كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته ، وكما إذا تصوّرنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ، ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه ، ومنه إنفعاليّ وهو المستفاد من الأعيان الخارجيّة كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما ، ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته ، فالعلم الفعليّ ما هو سبب المعلوم كما مرّ مثاله : صورة بيت تخترعها وتصنعها في المادّة ، فانّ البيت المخترع في المادّة هو معلول الصورة التي في النفس والعلم الإنفعالي هو الصورة المرسومة في العقل من الأشياء الخارجيّة ، فالأشياء الخارجيّة سبب حصول صورتها في العقل ، وإلى الأمر الثاني أشار بقوله : ((والعلم تفصيليّ أو إجماليّ)) .

فالسببيّة والمسببيّة فيهما (أي : الفعلي والإنفعالي) متعاكسان ، لأنّه في العلم الإنفعالي يحصل المعلوم بصورته في العقل بعد حصوله في الأعيان ، وفي العلم الفعلي يحصل ما في الأعيان بعد حصوله في العقل ، وإليه أشار بقوله :

((في العقل بعد ما في الأعيان حصل
في أول يحصل غبّ ما عقل))

غُرَرٌ في الأَعْراضِ النِسْبيّةِ، فَمِنْها الأَيْنُ وَالمَتى

((هيئة كون الشيء في المكان
أين متى الهيئة في الزمان))

((هيئة ما يحيط بالشيء جِدَة
بنقله لنقله مقيّدة))

((الوضع هيئة لشيء حاصلا
من نسبة الأجزاء بعضها إلى))

((بعض ومن نسبتها لخارج
للكون بالحسّ مشاراً قد يجي))

((الفعل تأثيراً بدا تدرّجا
تأثّراً كذاك الإنفعال جا))

((إنّ المضاف نسبة تكرر
منه الحقيقي وما يشتهر))

((وفي المضاف الإنعكاس قد لزم
تكافؤ فعلاً وقوّة حتم))

((إختلف المضاف أو تشاكلا
ويعرض الجميع حتى الأُولا))

أشار في هذه الغرر إلى باقي المقولات العرضيّة النسبيّة.

(الثالث) : الأين ؛ وهو النسبة إلى المكان كما في التجريد وأوضح منه ما في نهاية الحكمة للعلاّمة الطباطبائى (قدّس سرّه) :

((الأين هيئة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان))

وقال الناظم (رحمه اللّه) :

((هيئة كون الشيء في المكان أين)) .

وهذين التعريفين أقرب، إذ الأين ليس نفس النسبة وإلا يلزم أن يكون أمراً اعتباريّاً لا يحاذيه شيء في الخارج ، وهو (أي: الأين) على قسمين : حقيقي ، وغير حقيقي ، فالحقيقيّ هو كون الشيء في مكانه الخاصّ به ، وغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه العام كقولنا : زيد في الدار.

قال العلاّمة الآملي :

((والمراد بالأول هو كون الشيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يسع فيه غيره معه ككون الماء في الكوز ، وبالثاني كونه في مكان يسع فيه

غيره معه ككون شيء في البيت، فانّ البيت يسعه وغيره، فليس جميع البيت مشغولاً به وحده، وأبعد منه كونه في الدار والأبعد منه كونه في البلد ثم الإيران مثلاً ثم الإقليم ثم المعمورة إلى أن ينتهي إلى كون الشيء في العالم)) .

(الرابع من الأعراض) : المتى ؛ وهو كما في التجريد نسبة الشيء إلى الزمان أو طرحه بالحصول فيه .

وقال الناظم :

((متى هيئة حاصلة من كون الشيء في الزمان)) .

وقال في الشرح :

((وكون الشيء في الزمان أعمّ من كونه فيه، ومن كونه في حدٍّ منه وهو الآن كالوصولات والمماسّات وغيرهما من الآنيّات، ولذا يسأل عنها ب: ((متى)))) .

وهو أيضاً على قسمين : حقيقيّ ؛ وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار، وأمّا غير حقيقي كالصلاة فيه، والفرق بين الـ ((متى)) الحقيقي والـ ((أين)) الحقيقي في النسبة أنّ المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الأين الحقيقي .

(الخامس من الأعراض) : الجِدَة ؛ وقد يُعبّر عنه بالملك، وله أيضاً، وعرّفه في التجريد بأنّه هو نسبة التملّك، وقال الناظم في تعريفه بأنّه هيئة ما يُحيط بالشيء جِدة بنقله لنقله مقيّدة .

ويقرب من تعريف المصنّف ما عرّفه العلاّمة الطباطبائي فقال :

((هي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، والموضوع هو المحاط، فالإحاطة التامّة كاحاطة إهاب الحيوان به، والإحاطة الناقصة كما في التقمّص والتنعّل والتختّم ونحو ذلك)) .

وقال (رحمه اللّه) أيضاً :

((والحق أنّ الملك الحقيقي الذي في مثل كون القوي للنفس حيثيّة وجوديّة هي قيام وجود شيء بشيء بحيث يختصّ به ويتصرّف فيه كيف يشاء، فليس معناً مقولياً، والملك الاعتباري الذي في مثل كون الفرس لزيد اعتبار للملك الحقيقي دون مقولة الإضافة)) هذا .

والفرق بينه وبين الأين هو إنتقال المحيط بانتقال المحاط في الجدة بخلاف الأين إذ لا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك فافهم.

(السادس من الأعراض) : الوضع ؛ وعرّفه في التجريد بأنّه هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين، وقريب منه ما فى النظم : ((الوضع هيئه لشيء حاصلا من نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض ومن نسبتها لخارج)) .

قال العلاّمة(رحمه اللّه) في كشف المراد :

((إعلم أنّ لفظ الوضع يقال على معان بالإشتراك، أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسيّة بأنّه هنا أو هناك، فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة ، وثانيها : هيئه تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض)، وثالثها : هيئة تعرض للجسم

بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأُمور الخارجيّة عنه ، وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانّه يفتقر إلى حصول نسبة للأجزاء ونسبة لها إلى الأُمور الخارجيّة مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ، ولولا هذه النسبة لكان الإنتكاس قياماً)) .

وإلى هذا أشار بقوله : ((باعتبار نسبتين)) أي : باعتبار نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأُمور الخارجيّة .

(السابع والثامن من الأعراض) : الفعل والإنفعال ؛ وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره وتأثّره عنه ما دام التأثير والتأثّر موجودين كتسخين المسخّن ما دام يسخّن ، وكتسخّن المتسخّن ما دام يتسخّن .

قال في الشرح :

((وحيث اعتبر التدرّج فيهما خرج التأثير والتأثّر الإبداعيان كاخراج الواجب تعالى العقل الأول من الليس إلى الأيس وقبوله بمجرّد الإمكان الذاتي الوجود منه)) هذا .

وقد يعبّر عنهما بمقولة أن يفعل وأن ينفعل ، وهذا التعبير أولى من التعبير بالفعل والإنفعال لوجهين أشار إليهما في الحاشية :

(الوجه الأول) : إنّ الفعل المضارع يدلّ على الإستمرار التجددي ، وحيث انّ التدرّج أعتبر فيهما يكون التعبير بما يدلّ عليه أولى .

(الوجه الثاني) : إنّ الفعل يطلق على المؤثّر بعد إنقطاع

تأثيره، إذ يقال: عند إنقطاع التأثير أنّه فعل، والإنفعال يطلق على المتأثّر بعد إنقطاع تأثيره، إذ بعد إنقطاعه يقال: إنّه إنفعل، بخلاف أن يفعل وأن ينفعل، فانّهما لا يطلقان إلا على المؤثّر والمتأثّر حال التأثير والتأثّر، ثم انّ الكلام فيهما يقع تارة في تصوّر مهيّتهما وأُخرى في إثبات وجودهما.

أمّا الأول فقد عرفته في تعريفهما، وأمّا الثاني فقد وقع الخلاف فيه، فعن جماعة إنكار كونهما وصفاً ثبوتيّاً، كما عليه المحقق الطوسي في التجريد، حيث قال: ((والحق ثبوتهما ذهناً وإلا لزم التسلسل)).

ومراده على ما في حاشية الآملي (رحمه الله) أنّه لو كان تأثير المؤثّر أمراً موجوداً في الخارج لاحتاج إلى مؤثّر يؤثّر في وجوده، وتأثير مؤثّرةٌ فيه أيضاً موجود فيحتاج إلى مؤثّر وتأثير آخر، وهكذا، فلا ينتهي عدد التأثيرات إلى حدّ، وهو معنى التسلسل.

وقد أُجيب عنه بأنّ ذلك إنّما يلزم لو كان كلّ تأثير حتى الإبداعي منه الذي لا يكون زمانيّاً من قبيل أن يفعل، وكلّ تأثّر ولو كان دفعيّاً من قبيل أن ينفعل، وهو ممنوع، فمن الممكن أن يكون تأثير المؤثّر في التأثير الأول بالإبداع فلا يحتاج إلى وجود تأثّر آخر كما لا يجب وجود إنفعال آخر.

(التاسع من الأعراض): المضاف (وهو أحد المقولات النسبيّة) وهو على ما عرّفه العلاّمة الطباطبائي:

((هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر، منسوب إلى الشيء الأول المنسوب إليه كهيئة الإضافة التي في الأخ، فانّ فيها

نسبة الأخ بالأُخوّة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأُخوّة، فالنسبة التي في مقولة الإضافة متكررة)).

وهو الفرق بين ما فيها من النسبة وبين مطلق النسبة، فانّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً، بخلاف الحال في مقولة الإضافة، فانّ النسبة فيها متكررة لكلّ من المضافين، ولذا عرّفه الناظم بأنّ المضاف نسبة تكرر.

وهو على قسمين: حقيقيّ ومشهوريّ؛ لأنّ المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني: العارضة للشيء باعتبار قيامه إلى غيره كالأُبوّة والبنوّة، ويقال له: المضاف الحقيقي، فانّه لذاته يقتضي الإضافة وغيره إنّما يقتضي الإضافة بواسطته، ويقال للذات التي عرضت لها الإضافة بالفعل كالأب والابن، ويسمّى المضاف المشهوري، وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة كما صرّح بذلك في كشف المراد، وله خواصّ ذكر المصنّف الناظم منها خواصّ ثلاثة:

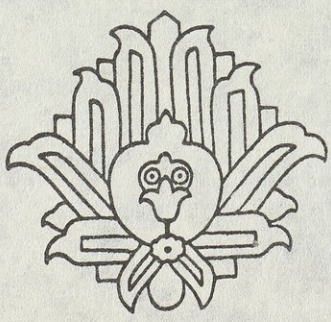
(الأول): الانعكاس؛ فانّه كما أنّ الأب أب للابن، فكذا الابن إبن للأب، والمراد بالإنعكاس الحكم باضافة كلّ واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه، كما مثّلناه، فان لم نراع هذه الحيثيّة لم يجب الإنعكاس كما تقول: الأب أب للانسان، فلا يقال: الإنسان إنسان للأب، لأنّه لم ينعكس.

(الثاني): التكافؤ بالفعل والقوّة؛ فان كان أحد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل. وإن كان بالقوّة فبالقوّة، وقال في

الحاشية : بل عدداً ، وأيضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً ، فالأُبوّة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة ، والمعيّنة بازاء المعيّنة ، والبنوّات المتعددات بازائها الأُبوّات المتعددة وإن كانت في أب واحد .

(الثالث) : التشاكل وعدمه ؛ فمن الإضافة ما هي مختلفة الأطرف كالبنوّة والأُبوّة والعليّة والمعلوليّة ، ومنها ما هو متشاكلة الأطراف كالإخوة والأُخوّة والقرب والقريب .

(الرابع) : عروضه لجميع الموجودات ؛ وتوضيحه على ما في كشف المراد ، كما يقال للواجب تعالى : قادر عالم خالق رازق ، ويقال لنوع من الجواهر : إنّه أب وإبن وغيرهما ، ويقال للخطّ : طويل وقصير ، وللعدد : قليل وكثير ، وللكيف : أسخن وأبرد ، وللمضاف كالقريب والبعيد والأقرب والأبعد ، ولأين : أعلى وأسفل ، وللمتى : أقدم وأحدث ، وللوضع : أشدّ إنتصاباً وإنحناء ، وللملك : أكسى وأعرى ، وللفعل : أقطع وأصرم ، وللانفعال : أشدّ تسخّناً وتقطّعاً ، وفي ثبوته ذهناً أو خارجاً خلاف بين أعلام الحكمة يرجع فيه إلى المطوّلات .



((المقصد الثالث: في الإلٰهيّات بالمعنى الأخص)):

أقول: وإنّما سُمّي بالإلٰهي لكون أبعاثه متعلّقة بذات الباري وصفاته ووجوده، وتقييده بالأخص لكون العلم الأعلى وهو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود الذي هو أيضاً يرجع إلى الوجود أيضاً إلٰهيّاً لكن بالمعنى الأعم، ووجه تسميته بالإلٰهي لأنّ البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن الباري (عزّ إسمه) لأنّ وجود الواجب ليس إلا نفسه، ووجود الممكن ليس إلا آثاره وأفعاله، وإنّما سمّي بالمعنى الأعم لأعميّة موضوعه عن موضوع الإلٰهي بالمعنى الأخص لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق بغير تقييد بخصوصيّة، وموضوع الإلٰهيّ الأخص هو الوجود الواجبي (جلّ جلاله).

فالبحث عن الإلٰهيّ الأخص قسم من أبحاث الإلٰهيّ الأعم.

قال في الحاشية:

((العلم الأعلى كما يسمّى بالفلسفة الأُولى وحكمة ما قبل الطبعة وحكمة ما بعد الطبيعة كذلك يسمّى بالعلم الإلٰهي بالمعنى الأعم، ووجه التسمية بالأُولى أنّ موضوعه وهو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأُمور كيف والوجود الحقيقي متقدّم على الماهيّة بالأخصّية، وبالحقيقة أيّة ماهيّة كانت، وبالثانية: تقدّمه بالطبع، وبالثالثة: تأخّره بالوضع في

التعليم والتعلّم ، وبالرابعة : كونه أعم لأنّ موضوعه الموجود المرسل غير المقيّد بخصوصيّة بخلاف الإلٰهيّات بالمعنى الأخص إذ الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصيّة الوجوب الذاتي)) إنتهى .

* *

وفي المقصد الثالث (الإلٰهيّات) فرائد :

الفَرِيْدَة الأُولىٰ في اَحْكامِ ذاتِ الوٰاجِبْ

ذكر في هذا المقصد ثلاث فرائد :

الأُولى : في ذاته تعالى ، والثانية : في صفاته ، والثالثة : في أفعاله .

((الفريدة الأُولى)) : في أحكام ذات الواجب (جلّ إسمه) .

غُرَرٌ في اِثْباتِهِ تَعَالىٰ

((ما ذاته بذاته لذاته

موجود الحقّ العليّ صفاته))

((إذ الوجود كان واجباً فـــهو
ومع الإمكان قد إستلزمـــــه))
((وقس عليه كلّـــما ليس امتنـــع
بلا تجسّم على الكون وقـــع))
((ثم ارجعن ووحّدنّها جمعـــــا
في الذات فالتكثير فيما إنتزعا))

يعني : شيء بذاته لذاته موجود هو الحقّ العليّ صفاتـــه ، وإذ كان هنا موجود بالضرورة وكان الوجود واجباً فهو ، وإن كان الوجـــود ممكناً فهو يستلزم وجود الواجب (إذ لو لم يكن واجب بالذات يلـــزم الدور أو التسلسل) ، وقس علـــيه كلّما من الصفات ليس إمتنع وبـــلا لزوم تجسّم على الوجود وقع ثم ارجعن ووحدنّها جمعا (لأن لا يلـــزم تعدد الواجب) في الذات فيكون التكثير فيما إنتزعا من المفاهيم .

لمّا كان مطلب ((ما)) الشارحة مقدّماً على مطلب ((هـــل)) البسيطة قال : ما ذاته ، فكأنّه يسأل سائل : ما ذات الحقّ العـــليّ صفاته ؟ فأجاب هو : ما ذاته بذاته لذاته موجود ، يعني : إنّ وجوده تعالى لذاته لا كالرابطي ، فانّ وجوده لغيره وبذاته لا كوجود الجوهـــر فانّه ليس بنفسه .

قال في الشرح :
((والمراد بالأول (أعني : بذاته) نفي الحيثيّة التقييديّة ، كما في موجوديّة المهيّة الإمكانيّة)) .
وتوضيحه : إنّ حيثيّة الوجود بالنسبة إلى عروض الموجوديّـــة

للمهيّة حيثيّة تقييديّة وهو واسطة في العروض أيضاً ، إذا لم ينضمّ إلى المهيّة شيء آخر ولم يلاحظ معها جهة أُخرى غير ذاتها لم يحمل عليها الموجود ، إذ هي من حيث هي بالحيثيّة الإطلاقيّة ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ، وإنّما تستحقّ حمل الموجود عليها بعد ملاحظتها مع الوجود وتقيّدها به ، فالحق (جلّ جلاله) في موجوديّته لا يحتاج إلى ضمّ شيء إلى ذاته ، بل ذاته بذاته أي بلا حيثيّة تقييديّة موجود ، ومنه يظهر أنّه تعالى موجود بالحقيقة وليس لموجوديّته واسطة في العروض .

وقال في الشرح :

((والمراد بالثاني (أعني : لذاته) نفي الحيثيّة التعليليّة كما في موجوديّة الوجودات الخاصّة الإمكانيّة)) .

وتوضيحه : حيث إنّ وجوده تعالى علّة لتحقق الوجودات الإمكانيّة وموجوديّة الوجودات الخاصّة وإن لم تكن باعتبار ضمّ شيء إليها كما في المهيّات ، بل هي موجودة بالذات ، لكنّها في موجوديّتها بالجعل البسيط (أي : جعل الوجود) تحتاج إلى العلّة ، فلها الواسطة في الثبوت ، وإن لم يكن لها الواسطة في العروض ، فالمراد أنّ ما ذاته يكون موجوداً بذاته لذاته هو الحق العليّ صفاته ، ثم شرع في إثبات وجوده بوجوه :

(الأول) : طريق سلكه الحكيم الإلهي وقرره الناظم ، وهو أنّ حقيقة الوجود الذي ثبت أصالته وأنّ به حقيقة كلّ ذي حقيقة إمّا واجبة فهو المراد ، ومع الإمكان تستلزمها ، فاذاً الواجب موجود وهو المطلوب.

وتوضيحه : على ما في شرح التجريد كالآتي ،قال :

والدليل على وجوده أن نقول : هنا موجود بالضرورة ، فان كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً إفتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة فذلك المؤثّر إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً إفتقر إلى مؤثّر فان كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً تسلسل أو دار ، وبطلانهما واضح ، وقس على الوجود كلّ صفة يجوز حملها على ذات الحق كالصفات الكماليّة التي (لا يمتنع عروضه ، ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشيء يستعدّ بتقييده لأن يصير معروضاً كالعلم مثلاً فانّ عروضه للوجود لا يتوقّف على أن يصير الوجود جسماً أو شيئاً آخر ، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنّه جسم أو شيء آخر يكون معروضاً للعلم) لا كالبياض مثلاً ، فانّه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود ، والصفات الكماليّة عبارة عن الأول لا الثاني على ما أفاده في حاشية الآملي (رحمه اللّه) .

فقل : إذا كان حقيقة العلم مثلاً واجبة فهو وإلا إستلزمه .

قال في الشرح :

((وإنّما عبّرنا عن الصفات الكماليّة بذلك (أي بقوله : ليس إمتنع بلا تجسّم على الكون وقع) للاشارة إلى معيار لمعرفة الكمال ، وهو كلّ ما يمكن بالإمكان العام للوجود ولا يستلزم عروضه للوجود تخصص إستعداد كالعلم لا كالبياض ، فكلّ ما هو كذلك يجب إثباته للواجب)) . هذا .

ولمّا كان القائل أن يقول : إذا كانت صفات الواجب كذاته واجبة يلزم تكثّر الواجب بالذات ، فأجاب عنه بما حاصله : إنّ هذه

الصفات مع الذات متّحدة مصداقاً ومتغايرة مفهوماً ، لا أنّ هُنا كثرات واحد منها واجب الوجود وواحد منها العلم الواجب بالذات، وثالث القدرة الواجبة وهكذا ، كما عليه الأشاعرة من قولهم بالقدماء الثمانية ، فالتكثّر في مفاهيم إنتزعت من وجوده لا في وجوده ، وإنتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايغ لا ينثلم به وحدتها ، وإليه أشار بقوله :

((ثم ارجعن ووحدنّها جمعا
في الذات فالتكثير فيما إنتزعا))

* *

((ثم الطبيعي طريق الحركة
يأخذ للحق سبيلاً سلكه))
((من في حدوث العالم قد إنتهج
فانّه عن منهج الصدق خرج))

(الوجه الثاني) : طريق سلكه الحكيم الطبيعي ، فربّما سلك من طريق نفس الحركة بتقرير أنّ الحركة لابدّ لها من محرّك إذ الحركة محتاجة إلى أُمور ستّة ، منها المحرّك كما يأتي في بحث الطبيعيّات ، وأنّ المحرّك غير المتحرّك ، فلكل متحرّك محرّك غيره ، ولو كان المتحرّك محرّكاً فله محرّك أيضاً غيره ، ولا محالة ينتهي سلسلة المحرّكات إلى محرّك غير متحرّك دفعاً للدور والتسلسل ، وربّما سلك من طريق حركة

الأفلاك بأنّها ليست طبيعيّة، ولا قسريّة كما ثبت في محلّه، بل تكون إراديّة فلا تخلو إمّا تكون شهويّة أو غضبيّة أو عقلانيّة، لكنّها لا تكون غضبيّة ولا شهوانيّة لبراءة الأفلاك عن الغضب والشهوة، أمّا عن الغضب فلأنّ القوّة الغضبيّة إنّما هي لدفع المزاحم عمّا تقتضيه القوّة الشهويّة، فما ليس له الشهوة فليس له الغضب، وأمّا عن الشهوة فلأنّها إنّما لتحصيل الغذاء وإيراد البدل عمّا يتحلل لإبقاء الشخص أو لتوليد المثل لإبقاء النوع وكلاهما منتفيان في الأفلاك. أمّا الأول فلعدم وقوع التحلل فيه حتى يحتاج إلى بدل ما يتحلل، وأمّا الثاني فلأنّ نوع كلّ فلك منحصر في الفرد فلا تماثل بين أشخاصها حتى يمكن إبقاء نوع منها بأشخاص متعاقبة، فثبت أنّ حركاتها إراديّة عقلانيّة، فارادتها للحركة لا بدّ من أن تكون لغاية، فغاية حركاتها إمّا إيصال النفع إلى ما دونها وإمّا يكون بعضها غاية لبعضها، لكنّ الأول لا يكون غاية لحركاتها، إذ لا وقع لما دونها عندها، وإلا يلزم إستكمالها منه، وهو محال للزوم إستكمال العالي من السافل، ولا الثاني، فحينئذٍ لم ينته عدد الأجسام إلى حدّ وذلك لأنّ كلّ فلك متحرّك، وإذا كانت الغاية في حركته فلك آخر يلزم أن يكون فوقه فلك آخر حتى يتحرّك نحوه وهو مستلزم لعدم إنتهاء عدد الأفلاك إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمرا غير جسماني إمّا واجب أو منته إليه.

وربّما سلك من طريق النفس الإنسانيّة، وهو على ما قرره المصنّف بأنّها في أول الأمر بالقوّة ففي خروجها من القوّة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعليّ غير جسم وغير جسماني لأنّ النفس لتجرّدها

أقوى جوهراً وأشرف وجوداً من كلّ جسم وجسمانيّ ، ولا معنى لعلـــيّة الأضعف الأخس للأقوى الأشرف، فالسبب الموجد للنفس أمـــر وراء عالم الطبيعة ، وهو إمّا الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة علل مترتّبة تنتهي إليه ، وإليهما أشار المصنّف بقوله : ((ثم الطبيعي ٠٠)) إلخ ٠

(الوجه الثالث) : طريق سلكه المتكلّم ، وتقريره أنّ الأجســام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث ، فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني وهو الواجب تعالى دفعاً للدور والتسلسل ٠

وفيه : إنّ الكبرى محلّ إشكال (لأنّ قوله ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) لا بيّنة ولا مبيّنة ، وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير مـلازم لتغيّر الجوهر الذي هو موضوعها ، نعم لو بنى على الحركة الجوهـــريّة تمّت المقدّمة ونججت الحجّة ، وهذه الحجّة كالحجج السابقة مبنيّة على تناحي العلل وإنتهاؤها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى ٠

وأشكل المصنّف (رحمه اللّه) في إحتجاج المتكلّمين بنحو آخر وهـو أنّ مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ، ولا الإمكان مع الحدوث ، ولا الإمكان بشرط الحدوث ، وإليه أشار بقوله : ((عـــن منهج الصدق خرج)) ٠

غُرَرٌ في توحيده تعالى

((صرف الوجود كثرة لم تعرضا
لأنّه إمّا التوحّد إقتضى))

((فهو وإلا واحد ما حصلا
أو كان في وحدته معللا))

يعني : واجب الوجود الذي يعبّر عنه بصرف الوجود لم تعرضه الكثرة لأنّ صرف الوجود إمّا إقتضى التوحّد فهو وإن لم يقتض الوحدة واحد ما حصلا أو كان في وحدته (لعروض الوحدة) معللاً .

وحاصل كلامه في هذا النظم أنّ واجب الوجود (جلّ وعلا) الذي يعبّر عنه بصرف الوجود تارة ، وبالوجود بشرط لا أُخرى لم تعرضه الكثرة أصلاً ، لأنّه إمّا أن يقتضي بذاته التوحّد لأنّ الواحد بالوحدة الحقّة لا تتثنّى ولا تتكرر ، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتميّز آحادها باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره ، وهو ينافي الصرّافة ، فكلّ ما فرضته ثانياً عاد أولاً ، فذات الوجود الصرف يقتضي الوحدة ، وهو المطلوب ، وإمّا أن يقتضي الكثرة أو لا تقتضي الكثرة ولا الوحدة ، فعلى الأول يلزم أن يكون ذلك الواحد على طباع هذا الكثير بذاته ، والمفروض أنّ هذا السنخ يقتضي الكثرة فلم يوجد واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير

مبدأوه الواحد ، فاذا كثّرناه بذاته أبطلناه كما في الشرح ، وعلى الثاني يلزم أن يكون صرف الوجود في كثرته إذا كان كثيراً وفي وحدته إذا كان واحداً معللاً بالغير لمكان كون الكثرة والوحدة عرضيّاً له ، لكن كون الواجب في وحدته معللاً بالغير محال لاستلزامه كونه في وجوده الذي هو نفس ذاته معللاً ضرورة أنّ ما به الشيء يكون واحداً هو الوجود الذي هو في الواجب نفسه ، فكونه في وحدته معللاً مستلزم لكونه في وجوده معللاً ، وهذا معنى قوله : ((أو كان في وحدته معللاً)) .

* *

((برهان آخر)) :

((تركّب أيضاً عراه أن يعد
مما به إمتاز وما به إتحد))

يعني : تركّب عراه : أي عرض صرف الوجود إن كان الواجب متعدداً ، وهو التركّب من ما به الإمتياز وما به الإتحاد (لأنّ وجوب الوجود مشترك بينهما وما به الإشتراك الذاتي يستدعي ما به الإمتياز الذاتي ، وهو التركّب) .

أشار في هذا البيت إلى برهان آخر ، وهو أنّه لو تعدد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات ، وكان وجوب الوجود مشتركاً بينهما ، وكان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك ، فان كان داخلاً في الذات لزم التركيب ، وهو ينافي وجوب الوجود ، وإن كان خارجاً منها كان عرضيّاً معللاً ، وقد مضى الكلام في إستحالته في الغرر السابقة .

غُرَرٌ في ذِكرِ شُبهَةِ ابنِ كَمّونَةَ وَدَفعِها

((هويّتان بتمام الذات قـــد
خالفتا لابن الكمّونة إستنـــــد))
((وادفع بأن طبيعه ماانتزعـت
مما تخالفت بما تحالفـــــــت))
((بل إن سألت الحق غير واحد
ليس معنوناً لفرد واحـــــد))
((أو الخصوصيّة إمّا تعتـــــبر
في أخذه فلم يكن منه الأخـــر))
((أو الخصوصيّة ليست تشتـرط
فالواحد المشترك المحكيّ فقـط))

يعني : هويّتان بتمام الذات قد خالفتا (لا ببعضها حتى يلـزم التركيب) ، استند إليه إبن كمّونة ودفع الشبهة بأن طبيعة واحـــدة ومفهوماً واحداً لا ينتزع من المتخالفات بما هنّ متخالفتان بـــل إن سألت الحق عنّا فنقول : في شيء من الموارد غير مصداق واحد ليـس معنوناً لمعنى فارد (يعني : إنّ غير وجه من الوجوه الثلاثة المذكورة في الشـــرع) لا يكون معنوناً لمعنى فـــارد ، بل لمعان متخالفة ، إذ في

مورد تعتبر الخصوصيّة وأخذه أي المعنى الفارد (فلم يكن منه الأخر لا عيناً وخصوصيّة أُخرى فيه) أو الخصوصيّة ليست تشترط فيكون المعنى المشترك هو جهة الوحدة فهو أشار في هذه الأبيات إلى شبهة إبن كمّونة التي أوردها على البرهان الثانيّ الماضي في الغرر السابقة ودفعها.

وتقريرها: إنّه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيّتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات ويكون قول الوجود عليهما قولاً عرضيّاً.

وتقرير دفعها: بأنّها مبتنية على إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة، وهو محال.

وببيان أوضح: إنّ الأُمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة لا حيثيّة جامعة فيها لا تكون مصداقاً لحكم واحد، نعم؛ يجوز ذلك إذا كانت تلك الأُمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتفاقها في حقيقته، لا من جهة إختلافها بالفصول، والإنسان المنتزع من زيد وعمر وغيرهما من جهة إتحادهم في تمام المهيّة المشتركة، لا من جهة أختلافهم بالعوارض الشخصيّة، وكالعرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها، فانّه لمّا كان كلّ واحد منها بسيطاً (لا جنس له ولا فصل) يكون تخالف كلّ منها مع الآخر بتمام الذات حيث لا جزء له حتى يكون مشتركاً بينها لكي يكون التخالف بجزء آخر منه، فيكون التخالف بتمام الذات ومع تخالفها بتمام الذات ينتزع عن الأجناس التسعة العرضيّة عنوان واحد، وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضيّاً

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل (إبن كمّونة) من واجبين متخالفين بتمام ذاتهما البسيطة، وإنتزاع وجوب الوجود عنهما الذي يصدق عليهما عنده صدقاً عرضيّاً فكما أنّ إنتزاع العرضيّة عن الأجناس العالية ينوط بتحقق جهة مشتركة بينها كذلك إنتزاع وجوب الوجود عن الواجبين اللذين فرضه إبن كمّونة أيضاً يتوقّف على وجود جهة مشتركة بينهما فيلزم التركيب، وإلى الإشكال ودفعه أشار بقوله: ((هويّتان ..)) ـ إلخ، ثم أشار بقوله: ((بل إن سألت الحق ..)) .

إنّ إنتزاع مفهوم واحد عن المتعدد يتصوّر على وجوه، فالحق منها ليس إلا واحد منها .

وتقريره: إنّه إمّا أن يكون المتعدد بما هو متعدد من غير جهة مشتركة هو المنشأ للانتزاع، وهذا هو الذي قلنا بمحاليّته عند العقل كما مرّ، وإمّا أن يكون المتعدد بما هو مشترك في جهة واحدة هو المنشأ للانتزاع، ويكون المنشأ مركّباً مما به الإشتراك وما به الإمتياز فمنشأ الإنتزاع حينئذٍ متعدد لكنّ جهة المشتركة الموجودة فيه صار مصححاً لانتزاع مفهوم واحد عنه، وهذا أيضاً باطل لأنّ الخصوصيّة التي بها يمتاز كلّ من المتعددين عن الآخر كخصوصيّة زيد مما لها الدخل في إنتزاع الإنسانيّة مثلاً في من لم يصدق الإنسان على الفرد الذي فاقد لها بل له خصوصيّة أُخرى كعمر مثلاً، وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر لم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلاً .

وثالثة: أن يكون المنشأ هو نفس جهة مشتركة بين المتعدد لا غير، وهذا هو الحق، فيكون المنتزع واحداً ومنشأوه أيضاً واحداً .

((برهان آخر على التوحيد)) :

((وحيث لا موضوع أو مهـــيّه

ولا هيولى كيف الإثنينـــيّه))

وحيث انّ الواجب تعالى لا يكون له موضوع ولا مهيّة و لا هيولى فكيف يمكن أن يكون إثنين ؟ (فلا يكون الواجب إلا واحداً)) .

أشار إلى أنّ الكثرة إن كانت نوعيّة فبالمهيّات ، والواجب تعالى لا مهيّة له ، بل الحق مهيّة إنّـيّة ، وإن كانت الكثرة عدديّة فان كانت في الجواهر تكون متعلّقة بالمادّة ولواحقها ، فانّ الكثرة العددية وتكثّر أفراد نوع واحد إنّما هو بسبب كونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والإلتيام المراد بلواحق المادّة في المقام ، فالكثرة في الجواهر منوط بالمادّة ولواحقها ، والواجب تعالى ليس له هيولى ومادّة ، وإن كانت الكثرة العددية في الأعراض فبتكثّر موضوعاتها ، والواجب تعالى منزّه عن الموضوع فكيف يتحقق الإثنينيّة ، هذا معنى قوله :

((وحيث لا موضوع أو مهـــيّة

ولا هيولى كيف الإثنينـــيّة))

غُرَرٌ في توحيدِ إلهِ العالم

((في الحسّ عالمين يبطل الخلا
تخالفا بالنوع أو تماثلا))
((إنّ السماء كلّه أحياء
والشمس قلب غير الأعضاء))
((والعنصريّ ثقيلاً أو خفيفا
بجنب الأفلاك بلا طفيفا))
((بل جعل القوم أُولي الفطانة
عناصراً كحجر المثانة))
((فبالنظام الجمليّ العالم
شخص من الحيوان لا بل آدم))
((لكنّ لا رأس له ولا ذنب
كماله ليس تشه وغضب))
((فمع تعدد توارد العلل
على المشخّص الذي قد إنفعل))

أقول : أشار في هذه الغرر إلى برهان التوحيد في الإلهيّة والفاعليّة بمعنى : إنّه لا مؤثّر في الوجود إلا الله ولا شريك له في

الإلٰهيّة ، كما أنّ البراهين السابقة في الغرر السابقة أقيمت على أنّه لا شريك لواجب الوجود في الوجوب الذاتي ، فاستدلّ على أنّه لا شريك له في الفاعليّة بوحدة العالم وعدم تعدده ، وحيث قلنا بوحدة العالم لا يجوز القول بتعدد الإلٰه لإستلزامه توارد العلل والمؤثّرات على المعلول الواحد الشخصي ، فهناك أمران :

(الأمر الأول) : في وحدة العالم ؛ فقال : ليس في الحسّ عالمين بل عالم واحد لا يكون في عرضه عالم آخر سواء كان العالمان متماثلين أو متخالفين ، ومجموع هذا العالم الواحد من العرش إلى الفرش واحد لا بالإتّصال والإجتماع (بمعنى الإلتصاق والإنضمام) حتى يكون وحدته كوحدة أشياء متغايرة إتّفق أن صارت بالإجتماع والإنضمام كشيء واحد مثل : إجتماع المعجون المركّب من أدوية شتّى ، أو مثل : إجتماع البيت من اللبنات ، بل إنسان كبير واحد بالعدد باعتبار نفسه وعقله الكليين باعتبار وجوده الذي هو عين هويّته ووحدته الحقّة الظلّيّة ولا سيّما بالنظر إلى وجهه إلى اللّٰه الواحد وتدلّيه بالحقّ المتعال .

(الأمر الثاني) : في إستحالة تعدد إلٰه العالم ؛ لأنّه بعد ما ثبت أنّ العالم واحد فلا يمكن أن يكون له آلهة متعددة لإستلزامه توارد العلل المتعددة المستقلّة على معلول شخصيّ واحد ، وهو محال بالضرورة .

واستدلّ على الأمر الأول بأنّ القول بتعدد العالم يستلزم الخلاء ، لأنّا إذا فرضا عالماً آخر جسمانيّاً في عرض هذا العالم لكان

شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأُخرى لزم الخلاء فيما بينهما لأنّ تماسّ الكرتين بالنقطة سواء تخالفا بالنوع أو تماثلا ، وإليه أشار بقوله :

((في الحسّ عالمين يبطل الخلا
تخالفا بالنوع أو تماثلا))

أقول : وهذا البرهان على إثبات وحدة العالم يتوقّف على إثبات إستحالة الخلاء ولزوم كون العالم كروياً ، أمّا الأول وإن أقام علماء الطبيعة القدماء على إستحالته براهين كثيرة لكنّ المسلّم عند علماء الطبيعة الجديدة جوازه ، وقد أثبتوا جوازه في العلوم الطبيعيّة بما لا مزيد عليه ، وأمّا الثاني أعني : كون العالم على شكل الكرة فهو أيضاً نظريّ مبنيّ على كون العالم بسيطاً ، وأنّ البسيط يجب أن يكون كروياً ، وهذا أيضاً أمر غير ثابت ، فكيف كان هذا البرهان على وحدة العالم ليس بسديد ، واستدلّ على وحدة العالم بالوحدة العدديّة وكونه كانسان كبير واحد مشتمل على الأعضاء الرئيسة وغيرها بوجهين :

(الوجه الأول) : ما محصّله أنّ العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه وفلكيّاته شخص واحد وتشخّصه محفوظ بالنفس الكلّي الذي هو المتعلّق بالعالم العلوي والروح الذي هو العقل الكلّي الذي هو المشبّه به للنفس الكلّي كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما في أجزاء بدنه من التفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة الصبي والشباب والكهولة والشيخوخة ، وتغييرات العالم الكبير في أدواره وأكواره بازاء هذا التفاوت في الإنسان الصغير بحسب أسنانه وحدته محفوظة باعتبار وجوده الذي هو واحد على مذهب بعض أهل الحكمة (لفهلويون) ،

وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط ، وهو واحد بالوحدة الحقّة الكليّة الذي يعبّر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنى : السعة الوجوديّة ، ويعرضه التعدد باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيّات المتغايرة ، وله وجهان :

وجه إلى تلك القوابل ، ومنه يطرأ عليه الكثرة بالاعتبار ولا يضرّ بوحدته أصلاً .

ووجه إلى اللّه الواحد حيث أنّه ظلّه وظلّ الواحد واحد ، ومن هذا الوجه لا يعتريه الكثرة أصلاً ولو بالاعتبار أيضاً ، ولذا قال المصنّف في الشرح : ((ولا سيّما بالنظر إلى وجهه إلى اللّه الواحد)) ، وإلى هذا المطلب أشار بقوله في النظم وفي الشرح : ((ممزوجاً أنّ السماء كلّه أحياء)) أي : كواكبه وأفلاكه الكليّة والجزئيّة أحياء عقلاء مسبّحون بحمد ربّهم ، لا يسأمون ومتواجدون في عشق جماله لا يفترون لمكان نفوسها المتعلّقة بها وعقولها المشتبهة بها ، والشمس قلب له ، وكما أنّ القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء وله الرياسة على كلّ الأجسام غيرها والأعضاء الأُخر للانسان الكبير من الرئيسة والمرؤسة ، وقد جعل الرئيسة في الإنسان الصغير باعتبار سبعة (القلب والدماغ والكبد والرئة وأوعية المني والطحال والمرارة) وبازائها في السماء السبعة السيّارة والجسم العنصري ثقيلاً كان أو خفيفاً بجنب الأفلاك الحيّة بالدوام إلى ما شاء اللّه بدأً طفيفاً أي قليلاً فلا يقدح عدم حياة بعض العناصر والعنصريّات فيما نحن بصدده من أنّ العالم كلّه حيوان بل جعل القوم أي الحكماء الأقدمون أُولوا الفطانة عناصراً للانسان الكبير كحجر المثانة في الإنسان الصغير إلى أن قال بعد نقل كلام

الشيخ الرئيس : وكون العنصر والعنصريّات بمنزلة حجر المثانة باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنسبة إلى السبع الشداد لا ينافي كون الإنسان المتولّد منها خليفة اللّه في الأرض ومظهر أسمائه ومجلي صفاته ومخلوقاً للّه، والأشياء لأجله لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد وإتحاده بالعقل الفعّال، ولا سيّما أكمل أفراده الفانين في الحقّ المتعال، فبالنظام الجمليّ العالم شخصٌ من الحيوان لا حيوان فقط بل آدم وإنسان كبير لكن لا رأس له كالإنسان البشري ولا ذنب كالحيوان العنصري كما له ليس تشه وغضب لبراءت السماوات منها، وليس من شرط الحيوانيّة والإنسانيّة المطلقتين هذه، بل الحياة ودرك الكليّات وهما حاصلان له باعتبار إشتماله على النفوس والعقول، إنتهى.

(الوجه الثاني) : أي الدليل على إستحالة تعدد إلٰه العالم فهو كما قال: فمع تعدد (أي: تعدد إلٰه العالم) توارد العلل (المستقلّة) على (المعلول) المشخّص (من الإنسان الكبير الشخصي) الذي قد إنفعل (وتأثّر) وهذا محال، فتعدد الإلٰه محال.

غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية

قال المصنّف (رحمه الله) في الحاشية:

هي (يعني: الشبهة) قولهم: إنّا نجد خيراتاً في العالم وشروراً مثل القحط والغلاء والوباء والأمراض والفتن والمهن ونحو ذلك، والعقل لا يسوّغ صدور هذه الشرور من المبدأ الخير المحض السلام الرحيم الغنيّ عن العالمين، فهي من مبدأ شرّير غيره سمّوه: أهريمن واعتقدوا قدمه، وأنّه فاعل مستقلّ للشرور، وبقولهم بالقدم والإستقلال إمتاز قول أرباب الشرايع بالشيطان عن مذهبهم الباطل، فانّ الشيطان ليس قديماً، وأنّه مخلوق لله تعالى، وليس فاعلاً مستقلاً، إذ الوجود الإمكاني بالإطلاق مجعول لله تعالى، منه (رحمه الله).

إذا علمت الشبهة فانتظر لدفعها في مطاوي الأبيات المندرجة في هذه الغرر، وهي هذه:

((ثم الوجود إعلم بلا إلتباس
خيراً هو النفسيّ والقياسي))
((والخير كالشرّ إحتمالاً حويا
المحض والكثير والمساويا))

((فالمحض كالعقول والذي كثر
خيراته مثل المعاليل الأخر))

((إذ الكثير الخير مع شرّ أقل
في تركه شرّ كثير قد حصل))

((ترجيح مرجوح وما تماثلا
شرّاً كثيراً مع مساوٍ أبطلا))

((والشرّ أعدام فكم قد ظلّ من
يقول باليزدان ثم الأهرمن))

((وإن عليك إعتاص تأثير العدم
من سلب قرن منك عن سلب النعم))

يعني : ثم إعلم الوجود خير بلا إلتباس هو أي الخير منه النفسيّ والقياسي (أي : الإضافي) ، والخير كالشرّ بحسب الإحتمال العقلي حوى (أي : جمع) المحض (الخير المحض) ، والكثير (أي : الخير الكثير) ، والمساويا (أي : الذي خيره وشرّه يتساويان) ، فمثال الخير المحض كالعقول ، والذي كثر أي : مثال الخير الكثير المعاليل الأُخر (من أصناف الموجودات) ، إذ الخير الكثير مع إستلزامه الشرّ القليل في تركه (من جهة قليل الشرّ) شرّ كثير قد حصل .

وبطلان ترجيح المرجوح وترجيح ما تماثلا أي : المساوي شرّه وخيره أبطل صدور الشرّ الكثير والمتساوي الشرّ والخير ، وهكذا صدور الشرّ المحض بطريق أولى ، والشرّ أي : أفراد الشرّ أعدام ، فكم قد ضلّ من يقول باليزدان والأهريمن (لأنّ الشرور أعدام والأعدام لا يحتاج إلى علّة وجوديّة) ، وإن عسر وإعتاص عليك تأثير العدم (والحال أنّ هذه

الشرور مؤثّرات) من سلب قرن منك عن سلب النعم (فبالميز بين السلبين تنحلّ العويصة ويرتفع الإشكال) .

توضيح المقصود في هذه الأبيات يحتاج إلى بيان أُمور:

(الأمر الأول) : في معنى الخير والشرّ، وكون الوجود خيراً محضاً.

إعلم أنّ الخير عبارة عمّا يطلبه الأشياء ويقصده ويحبّه ويتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه، والشرّ هو ما يتنفّر عنه الأشياء، وكلّ واحد منهما حقيقيّ وإضافيّ، فالخير الحقيقي للشيء هو وجوده في نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده، فكلّ وجود فهو خير بذاته.

قال في الحاشية:

لأنّ حيثيّته حيثيّة طرد العدم ورفع القوّة وصريح النور والظهور وعين المطلوبيّة والمعشوقيّة، ألا ترى إذا وضعت رأس شوكة على نملة إنقبضت ورهبت مخافة أن يفارق معشوقها الذي هو وجودها، ومقوّم وجودها، وقيّوم حقيقتها، إنتهى.

والشرّ الحقيقي للشيء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله.

وبعبارة أُخرى: هو عدم ذات، أو عدم كمال ذات.

والخير الإضافي هو أن يكون للشيء بالنسبة إلى غير ذاته، وهذه المقايسة للشيء تارة بالنسبة إلى علّته، فانّ كلّ معلول ملايم لعلّته المقتضية إيّاه، فالعلّة المقتضية لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتيّ يؤدّي إلى وجوده فيكون خيراً بالقياس إليه ويستحيل أن يؤدّي إلى عدمه لكي يكون شرّاً بالقياس إليه، والمعلول المقتضي

لوجود العلّة تفتقره الوجودي، وحاجته الذاتيّة يؤدّي إلى وجودها فيكون خيراً بالقياس إليه، ولا يكون مؤدّياً إلى عدمها لكي يكون شرّاً بالقياس إليها، فكلّ من العلّة والمعلول خير بالقياس إلى الأخر، وقد علم مما ذكرنا معنى الشرّ الإضافي، فتبصّر.

وأُخرى بالنسبة إلى ما في عرضه مما ينتفع به، وفي هذه المقايسة الثانية يقتحم شرّ ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في أوقات قليلة.

قال في الحاشية:

لأنّ النار مثلاً إذا قيس إستضرار زيد بها في جسده أو ما له إلى إنتفاعاته تقويماً أو تكميلاً كان كنسبة أقلّ قليل إلى ما لا يحصى كثرة فضلاً عن مقايسته إلى إنتفاعات كلّ المركّبات وغيرها بها، ومنه يعلم الشرّية الإضافيّة، فعليك تحصيلها مما ذكر.

(الأمر الثاني): في تقسيمات الخير والشرّ بحسب الإحتمالات العقليّة، فالشيء إمّا خير محض وإمّا خيره كثير غالب على شرّه، وإمّا مساو له، وكذا في جانب الشرّ، فالأقسام تكون خمسة، إذ المساوي من كلّ منهما واحد، هذا بحسب ما يتصوّر ويحتمل قبل الرجوع إلى البرهان، وإلا فما هو الواقع في الخارج لا يكون إلا قسمين، وهو الخير المحض والخير الغالب، وأمّا الشرّ المحض والشرّ الغالب وما شرّه وخيره يتساويان فلم يقع في الموجود منها شيء، فالخير المحض كالعقول، فانّها موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة، والخير الغالب كسائر المعلولات والموجودات الإلٰهيّة من الكائنات التي منها نقايص قليلة وإضرارات نادرة، وإنّما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض

الفيّاض، إذ في ترك إيجاد الخير الكثير لاشتماله على شرّ قليل بحسب أوقات قليلة شرّ كثير كما قالوا: إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، فيكون من القسم المقابل الغير الموجود.

وأمّا الأقسام الثلاثة الأخر وهو الشرّ المحض أو الشرّ الغالب أو المساوي شرّه وخيره فلا يمكن وجودها لاستلزام موجوديّتها إمّا ترجيح مرجوح كترجيح وجود الخير القليل على وجود الشرّ الكثير أو الترجيح من غير مرجّح كترجيح أحد طرفي المساوي على الآخر، فاذا إمتنعا فامتناع كون الشرّ المحض موجوداً ويكون بطريق أولى، ولم يحتج إلى دليل.

(الأمر الثالث): في بيان مذهب الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في كون الشرور أعداماً محضة أو أنّها وجودات ضعيفة، فقال أفلاطون:

إنّ تلك الشرور القليلة أعدام لا تحتاج إلى العلّة الموجودة كما قالوا: إنّ العدم يرجع إلى العدم، كما أنّ الوجود يرجع إلى الوجود، ومثّلوا بالشرور العدميّة بما ذكره المصنّف في الحاشية مثل أن قالوا: في القتل قدرة الفاعل وداركه وحركة يده وحدّة سيفه وقبول عضو المقتول ولينه وغير ذلك من الأُمور الوجوديّة كلّها خيرات والشرّ فيه عدم تعلّق روحه بجسده، وعدم حياة المقتول، والبرد المفسد للثمار من حيث انّه كيفيّة وجوديّة وقوّة فعليّة لها مدخليّة تامّة في تنظيم العالم الكيّاني، ومن وسائط جود الوجود الربّاني خير، وقبول الثمرة واسوادادها ونحوها خيرات، والشرّ عدم حلاوة الثمرة مثلاً.

وقال أرسطو:

إنّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود يستتبعها

الموجودات الكثيرة الخير فهي مستندة إلى مبدأ الخيرات بالعرض وبالتبع .

(الأمر الرابع) : فالجواب عن شبهة الثنويّة يختلف حسب إختلاف المذهبين المذكورين .

فأمّا الجواب عنها على مذهب أرسطو فانّه يقال : وجود الشرور القليلة لا يستلزم أن يفرض لها مبدأ آخر غير مبدأ الخيرات، بل يكفي في وجود المبدأ الواحد ، فانّه لا يليق بالحكيم إهمالها لمّا كانت كثيرة الخير وطفيفة الشرّ ، فالنار لا يحمل إيجادها بمجرّد الشرّ القليل الذي لا يعبأ به مع تلك الخيرات التي لا تعدّ ولا تحصى على أنّها من حيث كونها مؤدّية إلى تلك الشرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذات ، ولذا قالوا : إنّ الشرّ مجعول في القضاء الإلٰهيّ بالعرض ، فالنار جعلت بالذات للانتفاعات المعلومة ، لا للاضرار الجزئي إلا بالعرض ، والوهم جعل بالذات لإدراك المحبّة الجزئيّة من الصديق وعداوة الجزئيّة من العدوّ مثلاً لا للخوف من الميّت أو للخوف من عدم وصول الرزق إلا بالعرض ، وقس عليهما الباقي كما في الحاشية .

وأمّا الجواب عنها على مذهب أفلاطون ؛ فلأنّ تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداماً لا تحتاج إلى العلّة الموجودة ، فعلى كلّ من المذهبين لا يضطرّ إلى القول بمبدأين كما إضطرّ إليه من ضلّ ، فمن يقول باليزدان ثم الأهرمن .

أمّا على القول بكون الشرور موجودة فيكون إيجاده بالعرض

وبتبع إيجاد الخير الكثير فلا يرد الإشكال بأنّه كيف يصدر الشرّ من فاعل الخير، لأنّ الصادر بالذات هو الخير وإن إستتبع شرّاً قليلاً.

وأمّا على القول بكونها أعداماً محضة فلأنّ العدم لا يحتاج إلى علّة وجوديّة، بل يكفي في عدمه عدم نفسه.

(الأمر الخامس): في بيان إشكال وجوابه:

أمّا الإشكال فتقريره: إنّه إذا قلنا بكون الشرور أعداماً والعدم من حيث هو عدم لا تأثير له فيرد عليه: إنّا نشاهد بالحسّ أنّ هذه الشرور مؤثّرات فكيف التوفيق؟.

وتقرير الجواب: إنّ حلّ عويصة تأثير العدم يكون بالتأمّل في الفرق بين سلب الإيجاب، والسلب بمعنى عدم الملكة، مثاله: سلب القرن عن الإنسان وسلب البصر عنه، فانّ الأول سلب إيجاب والثاني سلب بمعنى عدم الملكة، يعني: إنّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود لا سلوب إيجابات، كما عرفت في المثالين، فانّ الفرق بينهما يكون بالفرق بين عدم الشيء مطلقاً، وبين عدمه عن موضوع قابل هذا، وعليك بتطبيق مطلب الأبيات على هذه الأُمور المذكورة.

فأشار في البيت الأول بقوله:

((ثم الوجود إعلم بلا إلتباس
خيرا هو النفسيّ والقياسي))

إلى الأمر الأول، وأشار بقوله: ((والخير كالشرّ إحتمالاً..)) إلخ إلى قوله: ((شرّاً كثيراً مع مساوٍ أبطلا)) إلى الأمر الثاني،

وإلى مذهب أرسطو المذكور في الأُمر الثالث، وأشار بقوله: ((والشرّ أعدام ٠٠)) إلخ إلى مذهب أفلاطون المذكور في الأمر الثالث أيضاً، وأشار بقوله: ((فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن)) إلى الأمر الرابع، لأنّ ضلالهم إمّا على مشرب أفلاطون، فلأنّ تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداماً لا تحتاج إلى العلّة الموجودة، وأمّا على مشرب أرسطو فلأنّها وإن كانت موجودة ولكن لمّا كانت كثيرة الخير طفيفة الشرّ لا يليق بالحكيم إهمالها، كما علمت، فهي مستندة إلى مبدأ الخيرات، فأيّة حاجة إلى مبدأ موجود على حدة، كما في الشرح ٠

وأشار بقوله: ((وإن عليك إعتاص تأثير العدم)) إلى الأمر الخامس المتضمّن لإشكال ودفعه ٠

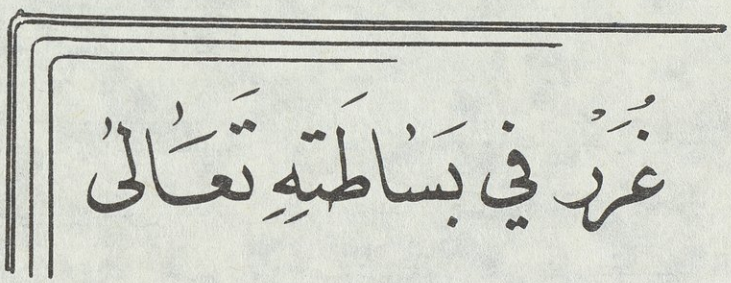
((خاتمة فيها فائدة)) :

فاعلم أنّ الشرّ لمّا كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التي يصيبه العدم قابلة له كالجواهر الماديّة التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليّتها النوعيّة وأنّ الذات التي ينعدم كمالها باصابة الشرّ قابلة لفقد الكمال كعالم المادّة من العنصريّات، وبهذا يتبيّن أنّ الأفلاك والفلكيّات لا شرّية فيها، فكيف بعالم الفعليّات والعقليّات، فانّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات كعدم البدن وعدم صحّته، وعدم الفاكهة أو عدم لونها وطعمها المترقّبين منها ببرد وغيره، ولا تفاسد في العالم العلوي، نعم يتحقق النقص الإمكاني في جميع ما سوى اللّه، والنقص غير الشرّ إلا أن يستعمل الشرّ فيه مجازاً، فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة التي

تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجري فيه الحركات الجوهريّة والعرضيّة التي يلازمها التغيّر من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال.

والشرور من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوّعة المتخالفة غير أنّها كيف ما كانت مغلوبة للخيرات حقيرة في جنبها إذا قيست إليها كما عرفت تفصيله وإنّما أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مهمّات مسائل الفلسفة والكلام.

* *



((كما هو الواحد أنّه الأحد
ليس له الأجزاء لا أجزاء حد))

((ومدّة وصورة عينيّة
ذهنيّة كذا ولا كمّيّة))

((لو وجبت خلف بلا إلتباس
إذ بينها الإمكان بالقياس))

((واحتاج في الوجود أو تقوّما
كما إذا أمكنت أيضاً لزما))

يعني : كما هو الواحد (لا شريك له مطلقاً) كذلك أنّه الأحد ؛ بمعنى : إنّه ليس له الأجزاء (مطلقاً) ، لا أجزاء حدّ (كالجنس والفصل) ولا مادّة وصورة عينيّة (كما في المركّبات الخارجيّة) ، ذهنيّة كذا (أي : ولا مادّة وصورة ذهنيّة كما في الأعراض) ، ولا أجزاء كميّة (أي مقداريّة) لو وجبت الأجزاء (فذلك) خلف بلا إلتباس ، إذ بينها الإمكان بالقياس ، والصحابة الإتّفاقيّة وإحتياج الواجب في الوجود (هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة) أو (إحتاج) تقوّماً أي في التقوّم هذا إذا كانت الأجزاء حدّية كما إذا أمكنت الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب ممكنة أيضاً لزم الإحتياج .

أشار في هذه الغرر إلى أنّه أحد ليس له أجزاء مطلقاً كما أنّه واحد لا شريك له ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواه ، وبيان ذلك في ضمن أُمور :

(الأمر الأول) : إنّ الأجزاء بحسب الإنقسام ثلاثة :

(القسم الأول) : الأجزاء الحديّة التحليليّة كالجنس والفصل إذا أُخذت هذه الأجزاء لا بشرط .

(القسم الثاني) : الأجزاء الوجوديّة الذهنيّة ، وهي التي تعتبر في الذهن بشرط لا أعني : المادّة والصورة الذهنيّتين .

(القسم الثالث) : الأجزاء الوجوديّة الخارجيّة (وهي الأجزاء العقليّة المأخوذة بشرط لا) ، فهي إمّا أن تكون متباينة في الوضع (بمعنى : الإشارة) فهي الأجزاء المقداريّة أو لا وهي المادّة والصورة الخارجيّتين .

(الأمر الثاني) : أنّه ليس للواجب تعالى أجزاء وأنّه تعالى غير مركّب، والتركيب بمعانيه، والدليل على ذلك على ما ذكره في كشف المراد أنّ كلّ مركّب فانّه مفتقر إلى أجزائه لتأخّره وتعليله بها ، وكلّ جزء من المركّب فانّه مغاير له ، وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن ، فلو كان الواجب تعالى مركّباً كان ممكناً ، هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

واعلم أنّ التركيب قد يكون عقليّاً وهو التركيب من الجنس والفصل ، وقد يكون خارجيّاً كتركيب الجسم من المادّة والصورة وتركيب المقادير وغيرها ، والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركّبات في إفتقارها إلى الأجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء الحسيّة العقليّة ، إنتهى .

أشار (رحمه الله) إلى الأقسام الأربعة للأجزاء وإلى إستحالة تركّب الواجب منها مطلقاً وإلى دليل الإستحالة .

(الأمر الثالث) : في بيان الدليل والبرهان على المطلوب على نهج ما أفاده المصنّف (رحمه الله) بقوله : ((لو وجبت خلف بلا إلتباس)) ومحصّله : إنّه لو تركّبت ذات الواجب تعالى من أجزاء لم يخلو إمّا أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها ، وإمّا أن يكون جميعها ممكنات وإمّا أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً ، والأول محال ،إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس ، وهو ينافي كونها أجزاء حقيقيّة لمركّب حقيقي ذي وحدة حقيقيّة ، إذ من

الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق ذاتي يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كلّ واحد من الأجزاء، فما فرضناه مركّباً يكون بسيطاً، وما فرضناه واحداً ذا أجزاء يكون متعدداً وهذا خلف.

وأيضا إحتياج الواجب في الوجود إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعليّة، لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه، وأيضاً إحتاج الواجب في التقوّم إذا كانت الأجزاء حدّية تحليليّة، وهذا محذور شديد، بل الحاجة في مرتبة الذات أمحل من الحاجة في مرتبة خارجة منه، والثاني أيضاً محال للزوم إفتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أنّ لازمه دخول الماهيّة في حقيقة الواجب لما تقدّم في بحث الوجوب والإمكان أنّ كلّ ممكن فله ماهيّة، والثالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم، وإلى المحذور الوارد على الشقّين الأخيرين (أعني: كون جميع الأجزاء ممكنات أو بعضها ممكنات وبعضها واجبات)، أشار بقوله: ((كما إذا أمكنت أيضاً لزما)).

الفريدة الثانية
في أحكام صفاتٍ علت آياته
غرر في تقسيمها :

قال المصنّف في الشرح ما ملخّصه :

إنّ كلّ ما في عالم الشهود آية لما في عالم الغيب، كما قال الإمام الرضا (عليه الصلاه والسلام) : ((قد علم أُولي الألباب أنّ ما هنالك لا يعلم إلا بما هٰهنا)) ، فانّا إذا نظرنا إلى ما هنا وجدنا زيداً مثلاً أنّ له صفات سلبيّة ككونه ليس بحجر وصفات ثبوتيّة حقيقة محضة وحقيقة ذات إضافة كعلمه بما سواه وقدرته ، وأمّا إضافيّة محضة كالأُبوّة لعمرووأخوّته لبكر ، إنتهى .

((بالسلب والثبوت نعته إنشعب
ثان حقيقيّ بدا أو من نسب))
((قسم حقيقياً إلى محض وذي
إضافة كالحيّ والعلم خذي))
((ثم الإضافيّة والسلبيّة
كعالميّة وقدّوسيّة))

يعني : إنقسم نعته إلى السلبي والثبوتي بدا الثاني (أي الثبوتي) حقيقيّاً وإضافيّاً نسبيّاً ، قسّم الحقيقي إلى محض وإلى ذي إضافة كالحيّ والعلم خذي ، ثم الإضافيّة والسلبيّة (مثال الأول) كعالميّة (ومثال الثاني) كالقدّوسيّة ، وقال في الشرح : وهي سلب المادّة بالمعنى الأعم (أي : حامل القوّة محلاً كان أو موضوعاً أو متعلّقاً ولواحقها عنه بل المهيّة أيضاً ، فالصفة السلبيّة أعمّ من ما يتنطّق فيها بحرف السلب ومن ما كان له لفظ بسيط كما في : ليس بكاتب في زيد ، فانّه يعبّر عنه بالأعمّيّة .

أشار في هذه الأبيات إلى أنّ للحق (جلّ شأنه) صفات سلبيّة وصفات ثبوتيّة ، والثبوتيّة على قسمين : حقيقيّ كالحيّ ، وإضافيّ كالعالميّة ، والحقيقيّ إمّا حقيقيّ محض كالحيّ ، وإمّا حقيقيّ إضافيّ كالخالق والرازق ، فهذه أقسام أربعة ، وصفاته تعالى على نوعين :

(الأول) : الصفات السلبيّة ، ويقال لها : صفات الجلال أيضاً ، (قال في الحاشية : ويُقال لنعوته السلبيّة صفات الجلال لتجليله بأنّه المترفّع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهيّة والنقص ، حيث يقال : إنّه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهيّة ، وبالجملة : ليس له نقص بوجه من الوجوه) ، وهي على ما عدده المتكلّمون سبع :

(الأُولى) : إنّه تعالى ليس بمركّب وإلا لكان مفتقراً إلى أجزائه والمفتقر ممكن .

(الثانية) : إنّه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، وإلا لافتقر إلى

المكان ولا متنع إنفكاكه من الحوادث فيكون حادثاً وهو محال .

(الثالثة) : إنّه ليس محلّاً للحوادث لإمتناع إنفعاله عن غيره وامتناع النقص عليه .

(الرابعة) : إنّه ليس بمرئيّ وأنّه تعالى يستحيل عليه الرؤية البصريّة لأنّه كلّ مرئيّ فهو ذو جهت لأنّه إمّا مقابل أو في حكم المقابل بالضروري فيكون جسماً وهو محال .

(الخامسة) : ليس له شريك لاستلزامه التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود ، فلابدّ من مائز .

(السادسة) : ليس بمعان وهو نفي المعاني والأحوال عنه تعالى لأنّه لو كان قادراً بقدرة وعالماً بعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته إلى ذلك المعنى فيكون ممكناً وهذا خلف .

(السابعة) : إنّه تعالى ليس بمحتاج بل هو غنيّ بالذات لأنّ وجوب وجوده دون غيره يقتضي إستغناؤه عنه وإفتقار غيزه إليه ، هذا .

قيل : إنّ مجموع صفاته صفات جلال (وإن ذكروا له (جلّ جلاله) صفات ثبوتيّة) فانّ إثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه وإثبات العلم سلب الجهل عنه وكذا باقي الصفات ، وفي الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات ، وأمّا كنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول ، ولا يعلم ما هو إلا هو ، وهذا الكلام يقرب من قول المعتزلة القائلون بنيابة الذات عن الصفات بمعنى كون الفعل الصادر منها فعل حسن تليّس بالصفة ، فمعنى كون الذات عالمة أنّ الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائيّة كما يفعل العالم ، ومعنى

كونها قادرة أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات، وهذا القول محال باطل لأنّ لازمه فقدان الذات للكمال وهي فيّاضة لكلّ كمال وهو محال، وبهذا يبطل أيضاً الكلام المنسوب إلى القيل من أنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتيّة سلب مقابلاتها، فمعنى الحياة والعلم والقدرة نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز.

(النوع الثاني): الصفات الثبوتيّة، ويقال لها: صفات الإكرام وصفات الجمال أيضاً.

قال في الحاشية:

فأمّا الثبوتيّة فهي لكونها وجوديّة جماله، فجماله تعالى علمه وقدرته وغيرهما، وبالجملة: هو الحيّ العليم المُريد القدير السميع البصير المتكلّم، وهذه أئمة الأسماء الحسنى عند العرفاء، ويعنونون لكلّ من الصفات السبع التي هي مباديها فصل، ويبحث عنها في علم الكلام أيضاً، إنتهى.

وهي (أي: هذه الصفات) على ما ذكره المتكلّمون ثمانية صفات:

(الأُولى): إنّه تعالى قادر مختار.

(الثانية): إنّه تعالى عالم.

(الثالثة): إنّه تعالى حيّ.

(الرابعة): إنّه تعالى مُريد كاره.

(الخامسة): إنّه تعالى مدرك.

(السادسة): إنّه تعالى قديم أزليّ.

(السابعة): إنّه تعالى متكلّم.

(الثامنة) : إنّه تعالى صادق ، هذا .

قال العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) في نهاية الحكمة :

ثم إنّ الصفة تنقسم إنقساماً أولياً إلى ثبوتيّة تفيد معنى إيجابيّاً كالعلم والقدرة ، وسلبيّة تفيد معنىً سلبيّاً ، ولا يكون إلا سلب سلب الكمال فيرجع إلى إيجاب الكمال ، لأنّ نفي النفي إثبات ، كقولنا : من ليس بجاهل ومن ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر ، وأمّا سلب الكمال وقد إتّضح في المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء عنه تعالى ، فالصفات السلبيّة راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتيّة ، والصفات الثبوتيّة تنقسم إلى حقيقيّة كالحيّ ، وإضافيّة كالعالميّة والقادريّة والحقيقية تنقسم إلى حقيقة محضة كالحي وحقيقة ذات إضافة كالخالق والرازق ، إنتهى .

غُرَرٌ في أنّ أيّاً من النعوت عين وأيّاً منها زائد

((إنّ الحقيقيّ من المضاف
زيد على الذات بلا خلاف))
((لكن مباديها لقيوميّة
ترجع ذي نسبة إشراقيّة))
((ووصفه السلبي سلب السلب جا
في سلب الاحتياج كلا أدرجا))
((إنّ الحقيقيّة من صفاته
بتبعيّتها هي عين ذاته))
((إذ ذاته مطابق للحمل
وجهة القبول غير الفعل))

يعني: إنّ الحقيقي من المضاف (أي: المضاف الحقيقي) كالقادريّة زائدة على الذات بلا خلاف، لكن مبادى هذه الصفات ترجع إلى قيوميّة الذات المتعالية، وذي أي القيوميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقيّة، وصفاته السلبيّة بمعنى سلب السلب جاء كقولنا: ليس بجاهل وليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر لأنّ ـ

نفي النفي إثبات) ، في سلب الإحتياج يدخل كلّ السلوب يعني سلوبه ترجع إلى سلب واحد هو سلب الإحتياج أنّ الحقيقيّة من صفاته بشعبتها (أعني : الحياة والعلم) هي عين ذاته (إذ ذاته مصداق للحمل لكون الذات مستجمعاً لجميع صفات الكمال في مرتبة ذاته) وجهة القبول غير الفعل .

أشار في هذه الغرر إلى أربعة مطالب :

(الأول) : هي زيادة الصفات الإضافيّة كالخالق والرازق على الذات .

(الثاني) : في أنّ صفاته السلبيّة يكون بمعنى سلب السلب

(الثالث) : إنّ جميع الصفات السلبيّة ترجع إلى سلب واحد وهو سلب الإحتياج .

(الرابع) : إنّ الصفات الحقيقيّة بمعنييه أي الحقيقة المحضة كالحياة أو ذات الإضافة كالعلم عين ذاته لدلائل مذكورة .

أمّا الأول وهو الصفات الفعليّة المضافة إلى غيره تعالى كالخالق والرازق ونحوهما ، لمّا كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقّفة في تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه ، وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخّراً عنها كانت الصفة المتوقّفة عليه متأخّرة عن الذات زائدة عليها فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية ، فهذه الصفات الفعليّة صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً لكن لا من حيث خصوصيّات حدوثها وتأخّرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغيير فيه وترتّب ذاته من حيثيّات متغايرة كثيرة

بل من حيث إنّ لها أصلاً في الذات وهو القيموميّة ينبعث عنه كلّ كمال وخير، فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاص، وإليه أشار المصنّف الناظم بقوله:

((إنّ الحقيقيّ من المضاف زيد على الذات بلا خلاف))

((لكن مباديها لقيموميّة ترجع ذي نسبة إشراقيّة))

أي: القيموميّة ليست نسبة عقليّة بل هي نسبة إشراقيّة وأنّها باشراق الحق تعالى ومرتبة ظهوره.

وأمّا الثاني، أعني: كون الصفات السلبيّة بمعنى سلب السلب قد مرّ توضيحه في الغرر السابقة عند نقل كلام العلاّمة الطباطبائي فارجع وإليه أشار المصنّف في النظم وشرحه ممزوجاً بقوله: ((ووصفه السلبي سلب السلب جا)) فاذا قلت: هو تعالى ليس بجوهر مثلاً فالجوهريّة إستقلال ووجود وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى، بل حقّ الإستقلال والوجود عنده وفيه أيضاً مهيّة إذا وجدت كانت لا في الموضوع، ولوجوده حدّ، فاذا سلبت الجوهر عنه سلبت تلك المهيّة وذلك الحدّ وغيرهما من النقايص.

وأمّا الثالث، وهو رجوع جميع الصفات السلبيّة إلى سلب واحد وهو سلب الحاجة والإمكان، فانّ سلب الإمكان لازمه، بل معناه: سلب الجسميّة والصورة والمادّة والجوهريّة والعرضيّة وما إلى ذلك، بل سلب كلّ نقص، وإليه أشار المصنّف نظماً ونثراً بقوله: ((في سلب الإحتياج كلاً من الصفات السلبيّة أُدرجا))، يعني: سلوبه تعالى ترجع إلى سلب واحد هو سلب الإحتياج، كما أنّ إضافاته ترجع إلى إضافة

واحدة إشراقيّة هي القيموميّة وصفاته الحقيقيّة ترجع إلى صفة واحدة هي الوجوب والوجوب إلى الوجود الشديد الغير المتناهي عدّة ومدّة وشدّة، وهي عين الذات إذ المهيّة فيه هي الإنّيّة.

وأمّا الرابع، وهو كون الصفات الحقيقيّة عين ذاته تعالى، فاعلم أنّه قد اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتيّة الحقيقيّة على أقوال:

(الأول): إنّها عين الذات وكلّ واحدة منها عين الآخر، وهو قول الحكماء.

(الثاني): إنّها معان زائدة على الذات لازمة لها فهي قديمة بقدمها، وهم القائلون بالقدماء الثمانية من الأشاعرة التي ليست لهم شاعرة.

(الثالث): زائدة على الذات حادثة على ما نسب إلى الكراميّة.

(الرابع): القول بالنيابة كما سمعته قبلاً، وربّما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز.

والحق أنّ الأقوال المذكورة ما عدا القول الأول مردودة باطلة، لأنّ وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأُمور عنه، لأنّه تعالى يستحيل أن يتّصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما، لأنّ وجوب الوجود يقتضي الإستغناء عن كلّ شيء، فلا يفتقر

في كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالماً إلى صفة ولا غير ذلك من المعاني والأحوال.

أقول:

والمراد من المعاني العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخر، والأحوال عبارة عن العالميّة والقادريّة الزائدة على الذات، بأن يكون الذات شيئاً والعالميّة شيئاً آخر، والمراد من الصفات صفات خارجة عن الذات.

وأمّا القول الأول وهو القول الفصل المقرون بالصواب؛ والدّليل عليه من وجهين:

(الأول): ما أشار إليه المصنّف بقوله:

((إنّ الحقيقيّة من صفاته بشعبتيها هي عين ذاته))

((إذ ذاته مطابق (بفتح الباء)، (أي مصداق) للحمل))

وتوضيحه: على ما ذكر العلاّمة الآملي (قدّس سرّه) أنّه تعالى لو لم يكن كاملاً في مرتبة ذاته بل كان معروضاً للكمال بأن كان ذاته شيئاً وكماله العارض عليه شيئاً آخر مغايراً معه مغايرة العرض مع معروضه لكان في مرتبة ذاته خالياً عن الكمال، فلا يخلو حينئذٍ فامّا يكون في مرتبة ذاته إمّا مصداقاً لما يقابل الكمال أو يكون خالياً عمّا يقابله أيضاً فعلى الأول يلزم أن يكون هو في مرتبة ذاته عين الجهل المقابل للعلم والعجز المقابل للقدرة، وهكذا، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، وهذا مع كونه محالاً في نفسه يستلزم إمتناع إتصافه بالكمالات بعروضها عليه في المرتبة المتأخّرة عن ذاته للزوم عروض العلم على الجهل والقدرة

على العجز، وهكذا في سائر الصفات.

وعلى الثاني أعني خلوّ الذات في مرتبة ذاته عن الكمالات وعمّا يقابلها يكون الخلوّ إمكاناً، بمعنى: سلب الكمال عنه في مرتبة الذات والإمكان، امّا ذاتي موضوعه المهيّة، وامّا إستعدادي حامله المادة ولمّا لم يكن للواجب مهيّة ولا مادّة فلا يتصوّر أن يكون الكمال ممكناً له بالإمكان الخاص، هذا.

(الوجه الثاني): ما أشار إليه بقوله: ((وجهة قبول غير الفعل))، وتوضيحه عنه (رحمه الله) أيضاً ما أفاد بقوله، وحاصله: إنّه لو لم يكن الكمال عين ذاته فامّا أن لا يتّصف به أصلاً أو يتّصف، والأول محال ضرورة صحّة إتصافه بالصفات الكماليّة كالعلم والقدرة والحياة ونحوها بديهة، والثاني يستدعي أن يكون ذاته تعالى قابلاً له، فحينئذٍ يقع البحث عن فاعل ذلك الكمال ومعطيه، فامّا أن يكون نفس ذاته أو يكون غيره، لكن لو كان الكمال غير ذاته يجب أن يكون معطيه نفسه، لأنّ غيره يمتنع أن يكون معطياً له إيّاه، لأنّ ذلك الغير لا يخلو إمّا أن يكون فوقه لأنّه ليس فوق الواجب الوجود شيئاً لأنّه الأول الذي لا أول له، فهو أول لكلّ شيء، ولا يجوز أن يكون معه، وذلك لإستحالة أن يكون معه شيء بدلائل التوحيد فينتهي الأمر إلى أن يكون مستكملاً بما دونه من مخلوقاته ومعلولاته، وهو بديهيّ البطلان لإستلزامه الدور أو التسلسل كما لا يخفى، فيجب حينئذٍ أن يكون هو بنفسه فاعله كما يكون هو بنفسه قابله وهو مستلزم لإجتماع جهتي الفعل والقبول فيه، وذلك لأنّ كلّ ذات فعلت وقبلت، فيكون فعلها بجهة

وقبولها بجهة أُخرى، ولكونه بسيطاً غاية البساطة فيستحيل ذلك عليه.

* *

غُرر في انّها مُتحدّة كُلٌّ مَعَ الأُخرىٰ

((واتحدت في الذات لا مفهوما
ككونك المقدور والمعلوما))

((فصرف كون ظاهر ظهور
ومظهر للغير فهو نور))

((وإذ أفاضتها الشعاع ظاهر
لزومها للنور فهو قادر))

((والحيّ درّاكاً وفعّالاً بدا
فالنور حيّ حيث فيه وجدا))

((وإذ ظهور مرجع العلم فهو
علم وقس ساير الأوصاف له))

يعني: يكون إتحاد الصفات في الذات والوجود لا في المفهوم نظير كونك مقدوراً ومعلوماً للّه سبحانه (كما أنّك نفس واحدة ولكنّك منشأ لإنتزاع المفاهيم الكثيرة) فكذلك ذات الحق (جلّ جلاله) واحدة ولكنّه ينتزع منها مفاهيم متخالفة)، فصرف الوجود (الحق جلّ شأنه)

مصداق مفاهيم متخالفة كالظاهر والظهور والمظهر والنور، وإذ إفاضته الشعاع لازم للنور فيتفرّع عليه القادريّة والحياة الذي هو الدرّاكيّة والفعّاليّة، لأنّ النور حيّ (والحيّ هو الدرّاك الفعّال)، ولأنّ مرجع العلم فهو علم وإرادة ومريد ومتكلّم وبقياسه يكون سائر الأوصاف.

أشار إلى أنّ إنتزاع مفاهيم متخالفة من ذات واحده أمر واقع في عالم الشهود كما إذا قلنا: أنّ زيداً مقدور للّه ومعلوم، ومراد ومعلول له، إلى غير ذلك من المضايفات لإضافته تعالى، وزيد شخص واحد ومصداق فارد، ولا يمكن أن يُقال: إنّ مقدوريّة زيد له من جهة ومعلوميّته من جهة أُخرى مثلاً لأنّه يستلزم أن يكون مقدوريّته غير معلوميّته له مع أنّه عالم لكلّ شيء أو يكون حلّية معلوميّة غير مقدور له مع أنّه على كلّ شيء قدير.

فظهر أنّ إتحاد مفاهيم كثيرة في الوجود والمصداق واقع وبذلك يظهر أنّ صرف الوجود، وهو الحق تعالى مجمع للعناوين الكثيرة والمفاهيم المتخالفة ككونه ظاهراً وظهوراً ومظهراً للغير ونوراً وفيّاضاً وقادراً وحيّاً ودرّاكاً وفعّالاً وعلماً وإرادة ورضاءً وتكلّما وغير ذلك من الصفات العلياء والأسماء الحسنى.

وتوضيح ذلك يكون بما أشار إليه في النظم والشرح بقوله: ((يكون صرف الوجود المعبّر عنه بالوجود بشرط لا الذي هو الحق ـ جلّ شأنه ـ بذاته مصداقاً لجميع صفات الكمال))، وأشار بقوله: ((فصرف كون ...)) إلخ إلى كون صرف الوجود هو ظاهراً وظهوراً ومظهراً للغير

أمّا أنّه ظاهر إذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر كما أنّ البياض لو كان قائماً بذاته كان أبيض، وأمّا أنّه ظهور فبعدم ملاحظة الذات بمعنى أن لا ذات هنا طرأ عليه الظهور فهو نفس الظهور، وأمّا أنّه مظهر للغير الذي هو المهيّات فهو بهذا اللحاظ نور لأنّ النور هو الظاهر لذاته، والمظهر لغيره، ولمّا كان الوجود نورا لزمه فيضان الشعاع كما هو كذلك في النور العرضي، وشعاع النور الحقيقي العقول النوريّة والنفوس الكاملة وهي حيّة عالمة ناطقة وهو بهذا اللحاظ قادر ادر إذ القدرة هي الإفاضة بالشعور والمشيّة ولما أنّ النور وهو الوجود الصرف حيّ فهو درّاك فعّال إذ الحي هو المدرك الفعّال.

قال المصنّف في الحاشية:

((الحيّ هو الدرّاك الفعّال بمعنى القدر المشترك بين الدرّاك بالدرك اللمسي الإنفعالي كما في الخرّاطين وهو أنزل مراتب الأحياء وبين الدرّاك بالعلم الحضوري الفعلي وهو أعلى مراتبهم، وكذا بين الفعّال بنحو الحركة الإراديّة كما في أنزل مراتب الفاعلين، وبين الفعّال بنحو الإبداع منها، وإذ كان الظهور مرجع العلم لأنّ العلم إنكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العالم فهو علم وعالم، وقس على صحّة كونه مصداقاً لهذه الأوصاف صحّة مصداقيّته لسائر الأوصاف من الإرادة والرضا والعشق بذاته وبآثاره والتكلّم وسائر الصفات المتعالية.

فظهر أنّه تعالى ذات مستجمع لجميع صفات الكمال وصفاته عين ذاته، وكلّ منها عين الآخر، وهذا معنى قوله في عنوان المطلب: ((إنّها متحدة كلّ مع الأُخرى)) وصفات الحق (جلّ شأنه) متّحدة

مع الذات وبعضها متحدة مع الأُخرى، وإن كانت مختلفة بالمفهوم، فمن توهّم أنّها مختلفات فكأنّه قد إختلط عليه المفهوم والمصداق، فيرى إختلاف مفاهيمها فيتوهّم إختلاف وجودها ومصداقها، وقد عرفت إتحادها في الوجود والمصداق بما لا مزيد عليه.

* *

غُرَرٌ في ذكر أقوال المتكلّمين في هذا الباب

((والأشعري بازدياد قائله
وقال بالنيابة المعتزله))

((ونغمة الحدوث في الطنبور
قد زادها الخارج عن مفطور))

((ما واجب وجوده بذاته
فواجب الوجود من جهاته))

يعني: إنّ الأشعري قائل بزيادة الصفات على الذات، والمعتزلة قائلة بنيابة الذات عنها، ونغمة حدوث الصفات مضافاً إلى زيادتها قد زادها في طنبور معرفة الصفات من خرج عن فطرة العقل الإنساني، فالشيء الذي واجب الوجود بذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته (ككونه واجب العلم وواجب القدرة وغيرهما).

أشار في هذه الأبيات إلى أقوال المتكلّمين في كيفيّة صفات الباري (جلّ شأنه) وكيفيّة إتصافه بها ، فذكر أقوالاً ثلاثة :

(الأول) : ما ذهب إليه الأشعري وهو قولهم بزيادة الصفات على الذات ولزومها بها وبأنّها قديمة بقدمها .

(الثاني) : ما ذهب إليه المعتزلة وهو قولهم بنيابة الذات عن الصفات، بمعنى أنّ العلم مثلاً يترتّب عليه الأحكام والإتقان وهما مترتّبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم فذاته تعالى تقوم مقام العلم وحدوث العالم مثلاً المترتّب على القدرة مترتّب على ذاته تعالى من غير أن تكون له صفة القدرة ، وهكذا في سائر الصفات

(الثالث) : ما ذهب إليه الكراميّة ، وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلى الكرّام بفتح الكاف والتشديد إسم رجل وهو قولهم زيادة الصفات على الذات مع القول بكونها حادثة ، وإليه أشار بقوله : ((ونغمة الحدوث)) أي حدوث صفاته الحقيقيّة قد زادها الخارج عن مفطور في طنبور معرفة الصفات حيث زادوا في الوقاحة وجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقيّة وحدوثها ولا يرضى به فطرة العقل كما في الشرح ، وكلّ هذه الأقوال باطلة كما أشرنا إليه سابقاً .

وجه بطلان الأول : إنّ هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنية عن العلّة قائمة بنفسها كان هناك واجبات ثمان هي الذات والصفات السبع ، وبراهين التوحيد تبطله ، وإن كانت في وجودها مفتقرة إلى علّة ، فان كانت علّتها هي الذات كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيّاضة لها وهي فاقدة لها ، وهي محال ، وإن كانت علّتها غير

الذات كانت واجبة بالغير، فيكون ما فرضناه واجباً ممكناً، وإن إنتهى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتّصف بها، فأدلّة التوحيد تبطله أيضاً.

ووجه بطلان الثاني: إنّ لازم قولهم نفي الصفات عنه تعالى ومعناه فقدان الذات للكمال وهي مفيضة لكلّ كمال وهو محال.

ووجه بطلان الثالث: إنّ لازم هذا القول إمكانها وإحتياجها إلى العلّة، وعلّتها إمّا هي الذات ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له وهو محال، وإمّا غير الذات ولازمه تحقق جهة إمكانيّة فيها، وإنسلاب كمالات وجوديّة، وقد تحقق إستحالته.

قال المصنّف في الشرح:

((ومنشأ غلطهم أنّ الصفة هي المعنى القائم بالغير فكيف يكون ذاتاً مستقلّة ولم يتفطّنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود والوجود مقول بالتشكيك، فكلّ صفة له عرض عريض كما مرّ في العلم أنّ مرتبة كيف ومرتبة منه واجب بالذات، وقس عليه القدرة والإرادة وغيرهما)).

فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز، والألفاظ موضوعة للمعاني العامّة، ثم أشار الناظم إلى ردّ مذهب الكرّاميّة بخصوصه بقوله:

((ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته))

يعني: كما أنّه واجب الوجود كذلك واجب العلم والقدرة والإرادة ونحوها.

غُرَر في أنّه تعالى عالم بذاته

((وهو تعالى عالم بالذات إذ
منه وجود عالمي الذات أخذ))

يعني : وهو تعالى عالم بذاته إذ منه وجود العالمين بذواتهم (كالعقول) أخذ .

أشار في هذا البيت إلى دليل علمه بذاته على ما ذكره صدر المتألّهين (رحمه الله) وهو أنّه كيف يجوز عند العقل أن يكون واهب الكمال ومفيض العلم قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب، والمستفيض أكرم من المفيض، وحيث ثبت إستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى، ومن جملة ما يُستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلميّة، والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد، وإليه أشار بقوله : ((منه وجود عالمي الذات)) أي عالمين بذواتهم أخذ .

* *

((برهان آخر)) :

((وكلّ ما جرّد عاقل كما
تجرّد العاقل أيضاً حتما))

((إذ عقله إمّا له الإمكـــان
أو لا وهذا الظاهر البطـلان))

((ثم الجواز إن بتغيير فـــذا
خلف إذ الموضوع عقلاً أخـذا))

((ودونه بالفعل معقول فهـو
عاقله بالفعل إذ ضايفـــــه))

((ما غير معقوليّة حصـــــولا
لم يكف عقل عاقلاً معقـــــولا))

يعني : وكلّ مجرّد عاقل كما أنّ كلّ عاقل أيضاً حتم له التجرّد ،إذ معقوله(ميتـيّاً للمفعول) إمّا يمكن أن يعقل بوجه أو لا إمكان له، ثـــم الجواز ا (أي إمكان عقله) إن كان بتغيير (أي بتجريد حتى يصيـــر معقولاً) فذا خلف إذ الموضوع عقلاً مجرّداً أخذ ودونه أي الجواز بدون التغيير فهو بالفعل معقول وعاقل(أي عاقل نفسه) يكون أيضاً بالفعـل لا بالقوّة، إذ العاقل والمعقول متضايفان والمتضايفان متكافئان قـــوّة وفعلاً ما كان (وجوده في نفسه عين معقوليّة ولم يوجد له وجود) غيـر المعقوليّة(أي لم يحصل له غير المعقوليّة، وبعبارة أُخرى: لم يلـــف حصولاً فهو عقل حال كونه عاقلاً ومعقولاً إشارة إلى إتحاد العاقـــل والعقل والمعقول).

قد أشار في هذه الأبيات إلى برهان قاعدتين من القواعـــد الحكميّة:

(الأُولى) : قاعدة كلّ مجرّد عاقل.

(الثانية) : إنّ كلّ عاقل مجرّد ، لا من باب إنعكاس الموجبة الكلّية بنفسها ، بل من باب مبرهنيّة كلّ من القاعدتين على حدة.

أمّا بيان الأول أنّ كلّ ما هو مجرّد عن المواد إمّا أن يمكن أن يعقل أو لا يمكن ، والثاني باطل لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنّه موجود أو ممكن أو واجب أو غير ذلك ، فالأول حق ، فاذا أمكن أن يعقل بوجه فإمكان المعقوليّة إمّا يكون بالفعل أو يخصّ إمكانه بما إذا يتغيّر فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل كما هو الحال في المعقولات بالقوّة من الموجودات الخارجيّة التي يحتاج في معقوليّتها إلى مؤنة نزع وتعرية من نازع أو معرّ ينتزعها ويجرّدها عن المادّة وغواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة ، لكنّ الثاني محال في المجرّد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرّد وبدون تعرية معرّ يكون معرّى ، فكلّ ما كان لما بالقوّة من الصفات والأحوال بالإمكان العام يكون لما بالفعل بالوجوب إذ لا تغيّر فيه ولا إنفعال ، فلا يحصل له شيء لم يكن ، فثبت أنّه كلّ ما يجوز له أن يكون بالإمكان العام في ضمن الوجوب فيجب أن يكون له ، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرّد معقولاً فوجب أن يكون معقولاً بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولاً لذاته فهو عاقل لذاته ، وإلا كان معقولاً لغيره والغير عاقلاً له وحينئذٍ يكون موجوداً لغيره ، فلم تكن مجرّداً عن المادّة بالمعنى الأعم من الموضوع ، وقد فرضناه مجرّداً فان لم يكن عاقلاً لذاته بالفعل لكان معقولاً لذاته بالقوة ، وقد فرضناه معقولاً بالفعل ، هذا خلف.

وأمّا الثاني وهو تجرّد العاقل ، فلأنّ ذلك المجرّد المعقول

بالفعل عاقل نفسه بالفعل لا بالقوّة، إذ العاقل مضايف المعقول والمتضايفان متكافئان بالقوّة والفعل، يعني: إنّ المعقول بالفعل يستدعي العاقل بالفعل، والعاقل بالفعل ليس إلا المعقول بالفعل فيكون مجرّداً.

وأمّا النتيجة أنّه تعالى مجرّد، وكلّ مجرّد عالم بذاته، هذا تمام الكلام في علمه تعالى بذاته.

* *

غُرر في عِلمِهِ بغَيرِهِ

((وعالم بغيره إذا إستند
إليه وهو ذاته لقد شهد))

((بالسبب العلم بما هوالسبب
علم بما مسبب به وجب))

يعني: من جهه إستناد الغير ومعلوليّته له تعالى يكون عالماً بغيره لأنّه تعالى علم ذاته وشهده، فالشهود بالذات (العلّة) شهود بغيره (المعلول) كما أنّ العلم بالسبب بما هو سبب علم بالمسبب بما هو مسبب.

لمّا فرغ من بيان علمه بذاته شرع في بيان علمه بغيره، وتفصيل

المقصود في هذا المقام يتمّ بذكر دلائل المسألة، فنقول: قد استدلّ على علمه تعالى بغيره بوجوه ثلاثة: أحدها للمتكلّمين والآخران للحكماء.

أمّا الأول: فهو أنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكلّ من كان كذلك فهو عالم. أمّا المقدّمة الأُولى فحسّيّة لأنّ العالم إمّا فلكيّ أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد. وأمّا الثانية فضروريّة لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرّة بعد أُخرى.

وأمّا الوجهان الآخران: فالوجه الأول منهما هو أنّه كلّ مجرّد عالم بغيره، فلأنّ كلّ مجرّد أمكن أن يكون معقولاً وكلّ ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكلّ مجرّد يعقل مع غيره فانّه عاقل لذلك الغير، أمّا ثبوت المعقوليّة لكلّ مجرّد فظاهر لأنّ المانع من التعقّل إنّما هو المادّة لا غير، وأمّا صحّة التقارن في المعقوليّة فلأنّ كلّ معقول فانّه لا ينفكّ عن الأُمور العامّة، وأمّا ثبوت العاقليّة حينئذٍ فلأنّ إمكان مقارنة المجرّد للغير لا يتوقّف على الحضور في العقل لأنّه نوع من المقارنة فيتوقّف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل، وإمكان المقارنة هو إمكان التعقّل وفيه أبحاث كثيرة من أرادها فليراجع إلى المطوّلات.

وأمّا الوجه الثاني هو ما ذكره المصنّف (رحمه الله) في هذه الغرر أنّ كلّ موجود سواه ممكن، وكلّ ممكن فانّه مستند إلى الواجب إمّا إبتداء أو بوسائط، وقد ثبت أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدّم، فهو عالم بغيره، وإليه أشار

بقوله : ((وعالم بغيره إذا إستند)) وحاصله على ما في الشرح أنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى وهو تعالى علم وشهد ذاته التي هي عين علّيّة الأشياء لما مرّ أنّه عالم بذاته ، والعلم بالعلّة بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول إلى آخر ما ذكره .

* *

غُرَر في ذِكر الأقوال في العِلم ووَجه الضَبط لها

((قد قيل لا علم له بذاته
وقيل لا يعلم معلولاته))

((ومثبت لعلمه بما جعل
إمّا يقول أنّه عنه الفضل))

((أو ليس مفصولاً فامّا المبتدأ
إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا))

((عيناً فهذا مذهب المعتزلة
أو ذهناً الصوفيّة ذا قائلة))

((أو ذو وجود ليس ذا ثبات
فمثل قائمة بالذات))

((مع سبقه ذا من فلاطن اشتهر
ودون سبق ان يكن بأن حذر))
((في الكلّ نفس كونها العينيّة
فذاك قول شيخ الإشراقيّة))
((وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم
صور الأشياء فيه ذاتاً ليس ام))
((أمّا الذي ليس يرى انفصاله
إن كان غيره على جلاله))
((مرتسماً قدا بغير ميـن
لانكينمايس والشيخين))
((أو غير بالمعقول لا محسوس
إن يتحد فهو لفرفوريوس))
((ودونه فالذات الإجماليّة من
علم فان بكلّ الأشياء زكن))
((للمتأخّرين أو بالبعض
تفصيل البعض له ذا المرضي))

يعني : إنّ بعض الفلاسفة قال : إنّه لا علم للّه تعالى بذاته ، وبعض قال : له علم بذاته ، ولكنّه ليس له علم بمعلولاته ، وبعض آخر أثبت علمه بمجعولاته (أي بمعلولاته) ، وهذا البعض إختلفوا في أنّ علمه منفصل عن ذاته أو ليس بمنفصل ، بل هو متّصل ، فالأول المبتدأ أي العلم المنفصل إمّا هو المعدوم (بمعنى الأعيان الثابتة) فهو مذهب المعتزلة أو المعدوم (بمعنى الثابتات في الذهن) فهو مذهب

الصوفيّة، وهم يقولون به، وإمّا هو الموجود (أو ذا وجود عطف على المعدوم) وجوداً ممثّلاً (أي علمه مثل قائمة بالذات) وبه عني بقوله: ((أو ذا وجود)) عطفاً له على المعدوم) حال كون علمه سابقاً على الأشياء، وهذا القول اشتهر نسبته إلى أفلاطن (وحاصل ما ذهب إليه أنّه جعل علمه تعالى بالأشياء منفصلاً عن ذاته ذا شيئيّة وجود سابقاً على الأشياء وهو المثل النوريّة) أو ذو وجود علمه ولكن لا يكون سابقاً في الكلّ، وهٰهنا قولان:

(الأول): إن يكن علم الباري بمجعولاته بنحو الحضور في الكلّ بنفس وجوداتها العينيّة فذاك قول شيخ الإشراق، وإن يكن علم الباري بالإرتسام فى بعض مجعولاته وبالحضور في بعض آخر كالعقل الأول الذي إرتسم فيه صور الأشياء (فعلمه تعالى بالعقل حضوريّ وللأشياء المرتسمة فيه إرتساميّ) فهذا القول قصده ثاليس الملطي، فانّ مذهبه أنّه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته ويعلم الأشياء الأخر بارتسام صورها في العقل، وأمّا الحكيم الذي لا يرى إنفصال علمه فامّا يقول بكون علمه غير ذاته وزائداً عليه زيادة متّصلة أو لا يكون غير ذاته بل عينه، فالأول وهو كون علمه غير ذاته وكونه زائداً عليه باتّصال حال كون هذا الغير مرتسماً فيه فيكون علمه حصوليّاً فهذا القول منسوب إلى إنكسمايس والشيخ أبي على سينا وأبي نصر الفارابي (قال الشيخ: إنّ المعنى المعقول قد يُؤخذ عن الشيء الموجود كالصورة الحاصلة في المرآة، وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما أنّا نعقل صورة بنائيّة نخترعها ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها

فوجدت، ونسبة الكلّ إلى عقل الأول الواجب الوجود ،هذا ، فانّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته إلى آخره) .

(والثاني) : وهو أن يكون العلم عينه مع كونه متّحداً بالعالم بالمعقول أيضاً يتحد لا بالمحسوس فهو مذهب فرفوريوس ودونه أي أن يكون علمه لا يتّحد بالمعقول ولكنّه عين ذاته حال كون ذاته علماً إجماليّاً فان كان علمه إجماليّاً بكلّ الأشياء فهذا القول للمتأخّرين فقالوا : إنّ ذاته تعالى علم إجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي لكونه واحداً بسيطاً والأشياء مختلفة الحقائق ، وإن كان علمه تفصيليّاً ببعض الأشياء وإجماليّاً ببعض آخر ، بأن يكون علمه بالمعلول الأول بالتفصيل وبما عداه من الممكنات بالإجمال وهكذا علم كلّ علّة بما بعده من المعلول وغيره من الممكنات فهذا القول مرضيّ لبعض الحكماء .

أقول : أشار في هذه الأبيات إلى أقوال الباحثين في علمه تعالى اعلم أنّ الباحثين إختلفوا في علمه تعالى إختلافاً كثيراً حتى أنكره بعضهم من أصله وقال : لا علم له بذاته لتوهّم أنّ العلم إمّا إضافة وهي لا يتصوّر بين الشيء ونفسه أو صورة مساوية للمعلوم فيلزم تعدد الواجب على قوله إمّا هو المعدوم أي موجود ممثّل (أي علمه مثل قائمة بالذات حال كون العلم سابقاً على الأشياء) ، ولا يخفى ما فيهما من الضعف والفساد وهو مستلزم لكفر معتقدة ، وهو من أوهام الطبيعيّون الدهريّون الذين قال المصنّف في الحاشية في حقّهم : انّهم كأوساخ الإنسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعليّة إلا على القوى المنطبعة والطبايع ، ولم يعثروا على المجرّدات المضافة فضلاً عن المجرّدات

المرسلة فكيف على القدّوس السبّوح ربّ الملائكة والروح ، فتبّاً لنظرهم فتعساً على فكرهم ، إنتهى .

بل علمه تعالى بذاته حضوريّ لا يستلزم شيئاً من الإشكالين كما عرفت سابقاً ، ومع ذلك هؤلاء محجوبون بما قام على ذلك من البراهين القطعيّة العقليّة والنقليّة كما ستسمع شطراً منها في محلّه وإلى هذا القول أشار بقوله : ((قد قيل لا علم له بذاته)) ، وقال بعضهم: لا علم له بمعلولاته أي لا يعلمها في الأزل وهو أيضاً باطل إذ عرفت سابقاً أنّ العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل وإن لم يكن المعلول في الأزل .

وللمثبتين لعلمه مذاهب شتّى أشار المصنّف إليها :

(أحدها) : إنّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها لأنّ الذات المتعالية أزليّة والمعلولات حادثة ، وفيه أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستدعي كونه موجوداً في الأزل بوجودها الخاص وهذا القول فهم من كلام الناظم بقرينة المقابلة في قوله : ((وقيل لا يعلم معلولاته)) أي مع علمه بذاته .

(ثانيها) : قول المعتزلة فانّهم قالوا : إنّ علمه منفصل عن ذاته ومتعلّق للماهيّات الثابتة عيناً في العدم وهو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد ، والمراد بالثبوت التقرر العيني المنفكّ عن كافّة الوجودات ، وفيه أنّه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعلومات .

(ثالثها) : ما نسب إلى الصوفيّة أنّ للماهيّات ثبوتاً ذهنيّاً

علمياً بتبع الأسماء والصفات هو الذي تعلّق به علمه تعللي قبل الإيجاد وفيه أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها العيني الخاصّ بها ، وإلى هذين القولين أشار بقوله :

((ومثبت لعلمه لما جعل
إمّا يقول إنّه عنه إنفصل))
((أو ليس مفصولاً فامّا المبتدا
إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا))
((عيناً فهذا مذهب المعتزلة
أو ذهناً الصوفيّة ذا قائلة))

(رابعها) : ما ينسب إلى أفلاطون وهو أنّ علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجرّدة والمثل الإلٰهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً ، وبعبارة الشرح : إنّ أفلاطن جعل علمه تعالى بالأشياء منفصلاً عن ذاته ذا شيئيّة وجود سابقاً على الأشياء وهو المثل النوريّة التي سيجيء إثباتها في الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ، إنتهى .

ويرد على هذا القول أنّ ذلك من العلم بعد الإيجاد وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة ، وحصر علمه تعالى بالأشياء فيها يستلزم خلوّ الذات في ذاتها عن الكمال ، وهو وجود صرف وكمال مطلق لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة .

(خامسها) : قول شيخ الإشراق وهو أنّ الأشياء مجرّدها ومادّيها كلّها حاضرة بوجودها العيني له تعالى غير غائبة ولا محجوبة عنه ، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد ، فله تعالى علم

إجماليّ بها بتبع علمه بذاته ، وفيه أنّ حضور الماديّات ممنوع لأنّ الماديّة ينافي الحضور ولا يجتمع معه على ما بيّناه في بحث العاقل والمعقول ، ويزيد إشكالاً أنّ قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات عنه مع أنّه (جلّ شأنه) مفيض كلّ كمال .

(سادسها) : إنّ علمه تعالى للعقل الأول وهو الصادر الأول بحضوره عنده وعلمه بساير الأشياء مما دون العقل الأول بارتسام صورها في العقل الأول ، وهذا القول منسوب إلى ثاليس الملطي ، وفيه أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن الكمال وهي واجدة لكلّ كمال ، وكمال كلّ كامل منه مضافاً إلى أنّ العقول المجرّدة لا علم إرتساميّاً حصوليّاً لها وإلى هذه الأقوال الثلاثة أشار بقوله :

((أو ذو وجود ليس ذا ثبات
فمثل قائمة بالذات))

((مع سبقه ذا من فلاطون اشتهر
ودون سبق ان يكن بأن حضر))

((في الكلّ نفس كونها العينيّة
فذاك قول شيخ الإشراقيّة))

((وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم
صور الأشياء فيه ذا ثاليس ام))

(سابعها) : ما نسب إلى المشّائين أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بذاته المتعالية وعلماً تفصيليّاً حصوليّاً بالأشياء قبل

إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى لا على وجه الدخول بعينيّة أو جزئيّة، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم، وهذا القول منسوب أيضاً إلى انكسمايس والشيخين أبي علي وأبي نصر الفارابي، وننقل هنا كلام الشيخ في هذا المقام على نهج ذكره المصنّف في الشرح لمزيد التوضيح ولما فيه من النكات العالية:

قال الشيخ (رحمه الله):

((إنّ معنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما أخذنا عن الفلك بالرصد والحسّ صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما أنّا نعقل صورة بنائيّة نخترعها ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكلّ إلى عقل الأول الواجب الوجود)) هذا.

فانّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفيّته كون الخير في الكلّ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنّها تابعة إتباع الضوء للمضيء والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفيّته نظام الخير في الوجود وأنّه عنه، وعالم بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً.

إنتهى.

توضيح قوله: لا على أنّها تابعة يعني: ليس ما يوجبه ذاته المقدّسة كالجرم المضيء الذي ليس له علم بضوئه الذي يوجبه أو

كالشيء المحرور الذي ليس له علم بالحرارة والسخونة، بل هو عالم بما يفعله ويصدر عنه، فلا يكون فاعلاً بالإيجاب بل هو فاعل مختار وفاعل بالعناية، وإلى هذا القول أشار بقوله:

((أمّا الذي ليس يرى انفصاله
إن كان غيره على جلاله))
((مرتسماً فذا بغير مين
لانكيايس والشيخين))

وفيه:

(أولاً): محذور خلوّ الذات عن الكمال.

(وثانياً): محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرّد ذاتاً وفعلاً.

(وثالثاً): إنّ لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس إليه ولازمه أن يعود وجوداً آخر عينيّاً للماهيّة قبل وجود ها الخاصّ بها وهو منفصل الوجود عنه تعالى.

(وثامنها): ما نسب إلى فرفوريوس وهو أنّ علمه تعالى مع كونه متحداً بالعالم يتحد بالمعلوم (أي المعقول) أيضاً، لا بالمحسوس، إذ العلم الإحساسي منتف عنه على ما نسب إلى المشّائين، وفيه: إنّ ذلك إنّما يكفي لبيان تحقق العلم وأنّ ذلك باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده، وإليه (مذهب فرفوريوس) أشار بقوله:

((أو غير بالمعقول لا محسوس إن يتحد فهو لفرفوريوس

(تاسعها) : ما ينسب إلى أكثر المتأخّرين أنّ له علماً تفصيليّاً بذاته وهو علم إجماليّ بالأشياء قبل الإيجاد ، وأمّا علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجودها لأنّ العلم تابع للمعلوم ، ولا معلوم قبل الوجود العيني ، وإليه أشار بقوله :

((ودونه فالذات الإجماليّ من
علم فان بكلّ الأشياء زكن))

فقالوا : إنّ ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع ما سواه لا تفصيلي ؛ لكونه واحداً بسيطاً والأشياء مختلفة الحقائق ، وكيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً في ذهننا علماً بالشمس والقمر والحجر والمدر كما في الشرح ، وفيه محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلمي في الوجوه السابقة مضافاً إلى أنّ فيه إثبات العلم الإرتسامي الحصولي في الوجود المجرّد المحض .

(عاشرها) : إنّ ذاته تعالى علم تفصيليّ بالمعلول الأول وإجمالي بما عداه من الممكنات وذات المعلول الأول علم تفصيليّ بالمعلول الثاني وإجماليّ بما دونه ، وهكذا بالنسبة إلى ساير العلل والمعاليل وهذا القول مرضيّ بعض الحكماء ، وإليه أشار بقوله :

((أو بالبعض تفصيل البعض له ذا المرضي))

قال العلاّمة الآملي :

((الظاهر أن يكون قوله : أو بالبعض عطفاً على قوله : بكلّ الأشياء ، فيصير حاصل المعنى مع ما في الشعر من الغلق فان كان ذاته علماً إجماليّاً ببعض الأشياء لا بكلّه بأن يكون علماً تفصيليّاً ببعض

وإجمالياً ببعض آخر، فذاك تفصيل الذي بعض من الحكماء إرتضاه ويكون هو المرضيّ عنه، وكيف كان يرد عليه محذور خلوّ الذات تعالى عن كمال العلم بما دون المعلول الأول، وهي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

* *

غُرر في انَّ عِلمِهِ تعالىٰ بالأَشياء بِالعَقل البَسيط وَالأَضافة الأَشراقيّة

غرضه من العقل البسيط العلم الإجمالي البسيط الكمالي الذي في مرتبة ذاته تعالى وهو الذي يقول به الإشراقي ومن الإضافة الإشراقيّة العلم الفعلي الذي في مرتبة فعله تعالى الذي هو عين فعله أعني ذلك الوجود المنبسط، فمختار المحقق مجموع مختار صدر المتألّهين (قدّس سرّه) في علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته الذي هو مبدئ لجميع الأشياء أي العلم الإجمالي بجميع الأشياء في عين الكشف التفصيلي ومختار شيخ الإشراق من كون الأشياء بأعيانها علوماً، ولا فرق بين مختار المصنّف ومختار شيخ الإشراق إلا أنّ الشيخ جعل مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضاً حضور

ذواتها عنده تعالى ، وانّ حضورها لديه كاف في العلم بها ولكنّ المصنّف تبعا للمحقق الطوسي جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها في المبادي العقليّة أعني بحضور صورها لديه تعالى بارتسامها في مباديها فعلمه تعالى بالكلّ حضوريّ إلا أنّ المعلوم في بعضها نفس الشيء بوجوده العيني وفي بعضها هو ذلك مع إرتسام صورها في مباديها لا بمعنى أنّ علمه بالبعض حصوليّ وفي بعض آخر حضوري كما يلوح من عبارة الأسفار في قوله معترضاً على العلاّمة الطوسي (رحمه اللّه) من كون الدليل الذي أقام على حضوريّة علمه سبحانه لما سواه إقناعيّاً كما يأتي عند نقل كلامه في شرح الأبيات.

وكذا لا فرق إلا بكون علمه تعالى بالأشياء لدى الذات إجماليّاً وعند المصنّف علماً تفصيليّاً في عين الإجمال وإجماليّاً في عين التفصيل على ما يأتي بيانه ، وهذا هو المراد من قوله في الشرح في الغرر السابقة ، وسنوضح لك صحّته من وجه وسقمه من وجه آخر.

والحاصل : إنّ شيخ الإشراق قائل بأنّ علمه التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجود الأشياء ، ويكون عين الأشياء ، وأنّ علمه الذاتي بذاته تفصيلاً علم إجماليّ بالأشياء لا غير ، فهو لم يذعن بعلمه التفصيلي بالأشياء في مرتبة ذاته تعالى ، وهذا وجه سقمه.

وأمّا وجه صحّته فما أشار إليه المصنّف في الحاشية من أن صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنسبة إليه تعالى كصفحة الذهن وصحائف الصور العلميّة بالقياس إلى النفس ، فكما هذه الصور العلميّة بالنسبة إلى النفس علم ومعلوم وكذلك صفحة الأعيان بالنسبة إليه تعالى

ووجه المقايسة هو كون قيام كلّ من الصور العلميّة إلى النفس وقيام الصور العينيّة إليه تعالى صدورياً وهذا هو الملاك في كون كلّ منهما علماً ومعلوماً ، ولو فرض قدرة النفس وسعة إحاطتها بحيث يخرج ما في صفحة الذهن عنها إلى الخارج لما خرج الخارج عن ذهنها بخروجه عن الذهن إلى العين عن كونه علما ، إنتهى ، هذا .

وعبّر عن العلم الإجمالي بالعقل البسيط لوجهين :

(الأول) : تأسّياً بالحكماء ، (والثاني) : تنزيها له تعالى عن العلم الإحساسي والتخيّلي والتوهّمي ، فانّ العلم ينقسم إليها وإلى التعقّلي وهو أشرف أنحائه اللايق بشأنه (جلّ وعلا) .

((الذات علّة لذات ما عدا
والعلم للعلم وحيث إتحدا))
((بما تلونا لك علّتاهما
فاقض بأن وحّد معلولاهما))

يعني : ذاته تعالى علّة لذات ما عداه وعلمه بذاته علّة لعلمه بما عداه حيث إتحد بما تلونا لك علّتاهما (الذات المقدّسة وعلمه به) فاقض بأنّ معلولاهما (وهما ذات ما عدا وعلمه تعالى بها) واحد، فعلمه قد كان نوريّة وكان نوريّته قدرته قدرته إنتسابه .

أشار في هذه الأبيات إلى بيان ما هو المختار عنده في علمه تعالى وبيان مختاره إجمالاً يحتاج إلى ذكر مقدّمات :

(الأُولى) : إنّ للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبه ذاته.

(الثانية) : إنّ علمه تعالى عين ذاته.

(الثالثة) : إنّ له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته وهو المسمّى بالعلم قبل الإيجاد ، وأنّه علم إجماليّ في عين الكشف التفصيلي لأنّه عالم بذاته فالعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول.

(الرابعة) : إنّ له تعالى علماً تفصيليّاً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها لعلّية ذاته تعالى لمعلولاته.

(الخامسة) : إنّ علمه حضوريّ كيف ما صوّر.

وإذا عرفت هذه المقدّمات فيسهل لك تطبيق مدلول النظم على مدّعاه، فانّ الذات أي ذاته تعالى علّة لذات ما عداه من الوجودات الممكنة المجرّدة والماديّة والعلم للعلم يعني علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه إجمالاً في عين الكشف التفصيلي لما عرفت أنّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول وحيث انّ صفاته عين ذاته لانّ علمه بذاته عين ذاته ولا تغاير بينهما فاتحدت العلّتان وهي الذات المقدّسة وعلمه بها فلزم إتحاد معلولاهما وهما ذات ما عدا وعلمه تعالى بها ، فالى هنا أثبت ثلاثة من المقدّمات الخمسة ، وهو علم الذات بالذات وكون علمه عين ذاته وكون علمه بذاته علماً إجماليّاً بما عداه في عين الكشف التفصيلي لأجل أنّ العلم بالعلّة علم بالمعلول ولأنّ علمه قد كان نوريّة.

((فعلمه قد كان نوريّـــتـــه
وكان نوريّته قدرتـــــــه))
((قدرته إنتسابه الإشراقـــي
وفيضه المقدّس الإطلاقـــي))
((صرف الوجود نسبة ذهنيّـــه
ينفى لذاك الصفه منفـــيّه))
((والعلم الإجماليّ الكمالي لدي
علم بتفصيل بذات كلّ شـيء))
((لم تـك بالسلب البسيط بالأزل
لكن ما به إنكشافها حصـــل))
((وجودها بما هو العلم سبـق
كما بما إنضاف إليها قد لحق))
((وليس مجد إن وجودها إنكشف
بل إنكشاف في إنكشاف شرف))
((فذاته عقل بسيط جامـــع
لكلّ معقول والأمر تابـــع))

قال في الشرح : لكن لا النوريّة المصدريّة بل الحقيقيّة ولا النوريّة الحسيّة العرضيّة العديمة الشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصّة اللاحق بها الأفول الممكنة للثاني بل النوريّة الوجوديّة المستقلّة الحيّة القائمة بها مواضع الشعور المستمرّة وغير المستمرّة وغيرهما النافذة في أعماق الأشياء وبواطنها أيضاً المظهرة لكلّ المهيّات لا أفول لها ولا تغيّر حال وثاني لها ولا أمثال وكان نوريّته قدرته فعلمه قدرتـــه

وهذا كما أنّ علم النفس بالصور العلميّة المثاليّة التي في عالمها عين قدرته عليها وعين إضافة الإشراقيّة إليها ولو صارت قويّة الوجود بل أقوى من الموجودات العينيّة بقوّة النفس أو بالنوم أو الاغماء أو غيرهما فيكون نفس وجوداتها من شماء وأرض وحيوان وإنسان وغيرها علوماً وقدرة ووجوداً وإيجاداً فقدرته إنتسابه الإشراقي إلى الأشياء.

وبعبارة أُخرى: فيضه المقدّس الإطلاقي وهو الوجود المنبسط على الأشياء فانّ للوجود مراتب الوجود الحق (الذي يقال عليه الوجود بشرط لا)، والمراد من بشرط اللائيّة هو شرط عدم النقايص الإمكانيّة والحدود التي تنزع عنها الماهيّات، وقد يطلق عليه الوجود المطلق ويراد منه سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق.

والوجود المطلق (المنبسط الذي فيضه) والوجود المقيّد (الذي هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهيّة خاصّة كوجود السماء مثلاً)، والأول هو اللّه (جلّ جلاله)، والثاني فعله، والثالث أثره.

وجه كون الإنتساب إشراقيّاً لا نسبة ذهنيّة مقوليّة أنّ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفاني في المعنون ينفي المقوليّة، فانّه إذا أخذ صرفاً كان كلّ وجود من صقع فيضه وفيضه من صقع ذاته، فلا يبقى طرفاً متحققاً حتى يتحقق نسبته (مقوليّة) ولذلك كانت الصفة منتفية عنه تعالى، فانّ مفهوم الخالق مثلاً يقتضي مخلوقاً ومفهوم الرحيم مرحوماً ومفهوم الرازق مرزوقاً وهكذا كما في الحاشية، وفيه إشارة إلى قوله (عليه السلام): ((كمال الإخلاص نفي الصفات عنه)) أي

الصفات المأخوذة بحيث يكون لها نسبة مقوليّة كما عرفت، بخلاف الإنتساب الإشراقي فانّه لا يستدعي طرفاً لأنّه الإشراق القائم بالذات وهذا الكلام على هذا التفسير يكون إشارة إلى الفناء في مرتبة الأحديّة عن مرتبة الواحديّة حيث انّ الوجود الصرف المأخوذ مع الأسماء والصفات هو المسمّى بالمرتبة الواحديّة والمأخوذ بشرط لا أعني الهويّة العينيّة التي لا إسم لها ولا رسم هو المرتبة الأحديّة، والأُولى مرتبة قاب قوسين والثانية مرتبة أو أدنى على ما ذكره العلاّمة الآملي (قدّس سرّه).

فقد استنتج من هذه البيانات أنّ علمه بما عداه علم تفصيليّ في عين الإجمال، وإجماليّ في عين التفصيل.

وأشار إلى هذا المعنى بقوله:

((والعلم الإجمالي الكمالي لدى علم بتفصيل بذات كلّ شيء))

لأن بسيط الحقيقة لما كان واحداً وجامعاً لكلّ وجود، وكمال وجودٍ بنحو أعلى وهو في عين وحدته وكونه علماً إجماليّاً أي وجوداً واحداً بسيطاً (لا أنّه إجماليّ بمعنى خفاء شيء عليه تعالى عن ذلك) علم تفصيلي بذات كلّ شيء لأنّ الوجود حيثيّة ذاته حيثيّة السعة والإحاطة فالوجود الصرف يجمع كلّ وجود بنحو أعلى لا يشذّ عنه شيء منها والنحو الأعلى من كلّ شيء هو تمامه وكماله وفيضه يسع كلّ شيء فهو يحكي كلّ وجود لا يقصر عنه رداء كبريائه.

وأمّا المهيّة فهي بعكس ذلك لأنّ المهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة

المغايرة مع المهيّة الأُخرى، فانّ الصورة الذهنيّة كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة وكذا مع الوجود المطلق، فانّ الوجود المطلق من سنخ والمهيّة من سنخ آخر، فالمهيّة من حيث هي مهيّة مغاير مع الوجود أيّ وجود كان، ومغاير مع الوجود المضاف إليها (أي الوجود المضاف إلى مهيّة الشمس) ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً بالعدد في مقابل إثنين كوجود القمر والسماء مثلاً ومرتبته من حيث انّه مضاف مرتبة الضيق حيث انّه مع إضافته إلى مهيّة الشمس لا يصدق على الوجود المضاف إلى مهيّة أُخرى.

فتلخّص: إنّ العلم الإجمالي الكمالي علم تفصيليّ بذوات الأشياء كلّها وذاك لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّته، قائم به، غير مستقلّ عنه بوجه، فهو أعني المعلول حاضر بتمام وجوده لعلّته غير محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً إن كانا مجرّدين وبحضور صورها لديه تعالى بارتسامها في مباديها إن لم يكن المعلول مجرّداً كالمعلول بالواسطة كما عرفت في صدر المبحث.

ولمّا كان هنا إشكال وهو أنّ الوجو الخاص والمهيّة الخاصّة وبالجملة ذات كلّ شيء المذكورة في النظم لم يكن في الأزل فكيف كان معلوماً، والمعدوم لا يعلم ولا يتعلّق به علم، فأجاب بقوله:

((لم تك بالسلب البسيط في الأزل

لكن ما به إنكشافها حصل))

أي لم تكن بنحو الكثرة في الأزل أي لم يكن المعلوم في الأزل لكن

ما به إنكشافها وهو العلم بها على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة كما في المعلوم في ما لا يزال حصل في الأزل فللعلم حكم وللمعلوم آخر، فالعلم عين الذات بخلاف المعلوم، فالعلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر، والمراد من سلب البسيط السالبة البسيطة بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل.

قال في الشرح: اعلم أنّ هٰهنا مقامين: مقام الكثرة في الوحدة يعني أنّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكلّ الوجودات ويترتّب عليها بفردانيّتها من الكمال ما يترتّب على الجميع حيث انّه بوحدتها جامع لكلّ ما في الوجود من الصور والمعاني والأشباح والأرواح، ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد فهو بحيث كان الكلّ من الدرّة إلى الذرّة مرائي ذاته كما هو مرآت الحق.

وقال المصنّف في الحاشية: جامعيّة الإنسان الحقيقي لموجودات عالم الملك أربع مرّات جامع لنظائر ما فيه ببدنه كما أنّ روحه البخاري بمنزلة الفلك وحركة شريانه بمنزلة حركته الوضعيّة وقلبه كالشمس وباقي الأعضاء الرئيسة كباقي الكواكب السيّارة كبدها كالبحر وأوردتها كالشطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء في تطبيق النسختين في مقابلة الكتابين ومرّة في حسّه ومرّة في خياله لأنّ المدرك بالذات غير المدرك بالعرض مع إنحفاظ المهيّة فيهما والسنخيّة في وجودهما، ومرّة في عقله، وهذا الوجدان أتمّ من الوجدانات الأُخرى لأنّ هذا وجدانها بحقائقها، وتلك وجدانها برائقها حتى أنّ وجدان موادّها إيّاها

أضعف بكثير لأنّه وجدان رقائق الرقائق فأنت إذا حصّلت حقيقة النار مثلاً وجدت مطالب ما هي وهل هي ولِم هي ؟ لا نسبته لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى الوجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ولهذا قال الحكماء : ((الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقليّاً لا حسّيّاً ولا خياليّاً، لأنّ هذا يتيسّر في الجملة للأُمّيّ الجاهل)) .

ومقام الوحدة في الكثرة يعني أنّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة في كلّ المهيّات أحاط بكلّ شيء علماً ورحمة ، والأول هو العلم الذاتي والثاني هو العلم الفعلي أي مقام الفصل (وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد) ، وإلى هذا العلم أشار بقوله :

((وجودها بما هو العلم سبق

كما بما انضاف إليها قد لحق))

وتوضيحه على ما قاله العلاّمة الآملي (رحمه اللّه) أنّ للوجود المنبسط الذي هو فعله تعالى وهو أيضاً علمه في مقام الفعل اعتبارا ن اعتبار أنّه وجود في نفسه ، واعتبار أنّه مضاف إلى المهيّات الذي بهذا الاعتبار يكون وجوداً خاصّة ويسمّى أثره تعالى .

ومن المعلوم أنّه باعتبار كونه في نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً إذ الإضافة إنّما تطرأ عليه ، والمضاف أعني ذاته متقدّم على ذاته من حيث كونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض على الذات ، فلابدّ أولاً من اعتبار الذات في نفسه ثم اعتبار إضافته ، فهو من حيث نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً ، فهو من حيث كونه متقدّماً علم ومن حيث كونه متأخّراً معلوم ، وبهذا إندفع الإشكالات التي أورد على

طريقة الإشراق من كون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم على المعلوم ولزوم التغيّر في علمه تعالى وعدم علمه بالشيء ما لم يكن موجوداً وحدوثه عند حدوثه، وتفاوت علمه بالأشياء بواسطة غيبوبة بعضها عن بعض

وبيان الدفع أنّ وجود الأشياء بما هو علم سابق ثابت غير متغيّر ليس فيه شيء، وشيء حتى يغيب بعضه عن بعض، فالتأخّر والتغيّر والغيبوبة بعضه عن بعض إنّما هو صفة للمعلوم لا للعلم، وبهذه الوجوه لا ينبغي القدح في طريقته، نعم لو كان قدح في طريقته فانّما هو من جهة سلبه العلم التفصيلي عنه تعالى في العلم الذاتي والإكتفاء بالعلم الإجمالي فيه، إنتهى كلامه.

وبهذا البيت وما نقلناه في شرحه يندفع ما يتوهّم أنّه أي العلم ليس مقدّماً على المعلومات لأنّ الصورة العلميّه حينئذٍ عين الصورة العينيّة لأنّك عرفت أنّه باعتبار نفسه متقدّم وباعتبار أنّه مضاف إلى المهيّات متأخّر، ثم أشار بقوله: ((وليس مجد ...)) إلخ أنّ العلم الذهني كمال ومجد للذات المتعالية ليس هو إنكشاف الأشياء له بوجوداتها المضافة إليها لأنّه علم تفصيليّ له بما سواه من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية، وهو العلم بعد الإيجاد بل مجده تعالى بذاته وبعلمه بذاته الذي هو عين ذاته وعلمه بما عدا ذاته المنطوي في علمه بذاته فلا يلزم الإستكمال على ذاته، وإليه أشار بقوله: ((بل إنكشاف في إنكشاف)) أي إنكشاف الأشياء منطوياً في إنكشافه أي إنكشاف ذاته بذاته على ذاته شرف وذلك الإنكشاف المنطوي هو حضور النحو الأعلى من كلّ وجود بوجود واحد بسيط له تعالى، فذاته تعالى مثاله العقل البسيط الخلّاق للمعقولات التفصيليّة

وفي عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكلّ معقول وكلّ خير وكمال بنحو أعلى وأبسط، وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة ، وأنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ، وقوله : ((والأمر تابع)) إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة ، ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط على هياكل الممكنات أعني أمره وكلمته تابع له تعالى بل تبع محض وداخل في صقع وجوده ، لا أنّ هنا ذات وتابعيّته حتى يلزم إستقلال في تلك الذات ، فهو تابعيّة محضة ، وبهذا (أي بكونه تبعاً محضاً) يندفع ما يتوهّم أنّه أي العلم إن كان عينه تعالى فلم سمّيتموه أمره وفعله مع أنّه يلزم من إنبساطه على الأشياء إختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وإن كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة الذات .

بيان الدفع : إنّ أمره وجهه ووجهه لا هو ولا غيره إذ الموضوعيّة لحكم يستدعي الإستقلال ولو في لحاظ العقل فوجه الشيء عين الربط بالشيء ، وغير مستقلّ بالمفهوميّة كالمعنى الحرفي .

وتوضيحه : حيث انّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحق لا أنّه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هو شيئاً وكونه ظهوراً له تعالى شيئاً آخر بل هو عين الظهور وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانيّة لا لاميّة أعني أنّه عين الظهور لا شيء له الظهور فيكون نفسيّته عين كونه ظهوراً ، فلا حكم له إلا كونه ظهوراً ، فالوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفي ، فلا يرى شيئاً فذاته تعالى شيئاً آخر ، بل كأنّه هو ، فالموضوع في قولهم : إنّه يعلم الأشياء هو ذاته المتعال بحيث يكون الوجود المنبسط من

فيضه، وملحوظاً كالمعنى الحرفي في مقام ملاحظة ذاته، والحاصل أنّ الوجود المنبسط على الوجه الذي معلوله تعالى لمّا كان وجهاً له تعالى وجود رابط ومعنى حرفي ليس له تحقق على حياله، ولا يصير موضوعاً على حدة، فعلمه تعالى منطوٍ في علمه بذاته، وأنّ علمه بذاته ليس إلا نفس ذاته تبارك وتعالى.

وأمّا وجه الذبّ عن إستلزام إنبساطه الوجود على الأشياء إختلاطه بالأشياء الخسيسة وكون كلّ شيء هو اللّه تعالى عن ذلك وهذا محال، هو أنّ قولهم: البسيط كلّ الأشياء لا يستلزم أن يكون كلّ الأشياء هو البسيط، كيف والأشياء مركّبات، والبسيط بسيط؟.

وبعبارة واضحة: وجه الجمع في قولهم بين النفي والإثبات (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وأنّه ليس بشيء منها)، فباعتبار جهة الوجوديّة في كلّ وجود وجهة الحدود والنقائص فيها فالإثبات ناظر إلى جهة الفعليّة من كلّ وجود، والنفي إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه.

غُرر في ردِّ حُجَّة المشّائين

عَلى كَون عِلمِهِ تَعالى بالأرتسام

((وقولهم علمه الأشياء في الأزل
إمّا بالإرتسام في الذات حصل))
((فهو وإلا الخلق كان أزلي
أو ميّزه وعلمه لم يحصل))
((أو يثبت المعدوم أو يكن مثل
أو غيره وامتنع التالي لكل))
((بمثل قدرة وغيرها إنتقض
والحل إن لم يعن معناها العرض))

وقولهم أي المشّائية علمه الأشياء في الأزل إمّا (يكون) بالإرتسام في الذات (فهو المطلوب) ، وإلا يلزم أن يكون الخلق أزليّاً أو لم يحصل له تعالى ميز وعلم للأشياء أو يثبت المعدوم (كما يقوله المعتزلة) أو يكن مثل (كقول الإشراق) أو غيره (كاتحاد العاقل والمعقول) أو إمتنع التالي (لكلّ من الشرطيّات) بمثل (خبر لقوله : قولهم

في صدر الأشعار) قدرة وغيرها (كالإرادة) إنتقض (وجوابه) الحل إن لم يقصد معناها (أي معنى العلم والقدرة وغيرهما) العرض.

أشار إلى محصّل إستدلال المشّائين على كون علمه تعالى بالأشياء في الأزل على نحو إرتسام صور الأشياء في الصقع الربوبي أنّه لو لم يكن كذلك للزم إحدى أُمور خمسة كلّها باطلة وذلك لأنّ المفروض أنّه تعالى يعلم جميع الأشياء في الأزل لأنّه عالم بذاته وذاته علّة لما سواه، والعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول لكنّ العلم بالشيء من جهة كونه صفة إضافيّة يستدعي المعلوم ولا وجود للأشياء في الأزل لأنّ المفروض وجودها فى ما لا يزال، فحينئذٍ إمّا يكون علمه بنحو الإرتسام فهو المطلوب وإلا يلزم أن لا يكون عالماً بالأشياء في الأزل إذ لا شيئيّته لها مهيّة ووجوداً، وإليه أشار بقوله: ((أو ميّزه وعلمه لم يحصل)) أو الإلتزام بأزليّة الخلق إذا كانت الأشياء موجودة في الأزل بالوجود العينيّ المادّي، وإليه أشار بقوله: ((وإلا الخلق كان أزلي)) أو الإلتزام بثبوت المعدومات منفكّة عن كافّة الوجودات على ما يقوله المعتزلي: إذا كانت للأشياء شيئيّة مهيّة فقط في الأزل، وإليه أشار بقوله: ((أو يثبت المعدوم)) ، أو الإلتزام بالمثل الأفلاطونيّة إذا كانت لها شيئيّة الوجودي في الأزل بالوجود العينيّ التجرّدي على ما يقول به الإشراقيّون، وإليه أشار بقوله: ((أو يكن مثل)) ، أو الإلتزام باتحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشّائين إذا كانت للأشياء شيئيّة الوجودي أيضاً في الأزل لكن بالوجود العلمي المتحد مع وجود العالم، فاليه أشار بقوله: ((أو غيره)) ، أي كاتحاد العاقل والمعقول، ولمّا كانت اللوازم الخمسة المترتّبة على سبيل منع الخلوّ كلّها باطلة

عندهم كان المقدّم أعني عدم كون علمه تعالى بالإرتسام كذلك فيكون نقيضه أعني كونه بالإرتسام حقّاً عندهم، ولا يخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أو باتحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الأفلاطونيّة يختلّ القياس كما هو واضح.

وأجاب عن قول المشّائين بجوابين نقضيّ وحلّي:

أمّا الأول: إنّ القدرة والإرادة وغيرهما أيضاً أزليّة تقتضي مقدوراً حتى القدرة على المكوّنات لأنّها أيضاً تقتضي المكوّن فيلزم أزليّته، والصورة هنا لا تكفي لأنّ وجوده العيني أيضاً مقدور.

وأمّا الثاني: إنّ العلم والقدرة وغيرهما قد يطلق ويراد بها معناها العرضي، ويراد بها معانيها العرضيّة، ولا شكّ أنّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها، وليست صفات كماليّة له تعالى، وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الإضافات وهي متقدّمة على وجود المتعلّقات، ولا مدخليّة لغيره تعالى في تتميم ذاته أو صفاته.

وتوضيحه على ما في حاشية الآملي:

إنّ العلم والقدرة والفاعليّة والعلّيّة ونحوها قد يطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقي، وقد تطلق ويراد منها مبادي تلك الإضافات، ففاعليّة النار للسخونة مثلاً قد تطلق ويراد منها النسبة التي بين النار وبين المنفعل منها، وقد تطلق ويراد منها الصورة النوعيّة الناريّة المسخّنة، وهي متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأول أعني الإضافة التي بين النار ومنفعلها المتأخّرة عنهما، وهذه المذكورات من العلم والقدرة

والفاعليّة بمعنى الأول أعني بما هي إضافة بين الشيئين متأخّرة عنهما ليست من الصفات الكماليّة له تعالى كيف وإلا يلزم أن يكون بغير ذاته تعالى في كماله الذي هو على ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته، وهو ضروريّ البطلان، بل هذه المذكورات بالمعنى الثاني أعني بمعنى مبدأ تلك الإضافات كمال له تعالى، ويكون عين ذاته فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعلّيّته بمعنى ما هو مبدأ العالميّة والقادريّة والفاعليّة ونحوها لا يحتاج إلى تحقق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هي مبدأوها الذي به تحقق الإضافة فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا، هذا.

وقد سمعت من المصنّف أنّ العلم الفعلي وهو الإضافة الإشراقيّة لا يستدعي متعلّقاً فكيف ظنّك بالعلم الذاتي، وقال في الحاشية: فانّ ذلك العلم بما هو مضاف إلى الله علمه وهو بما هو مضاف إلى المهيّات معلومهُ كما أنّه بما هو مضاف إلى الله تعالى إيجاد حقيقي وقدرة حقيقيّة وبما هو مضاف إلى المهيّات وجودها وانوجادها فالمقدور في نفس القدرة منطوٍ، إنتهى.

غُرر في مَراتبِ عِلْمِهِ تعالى

((إذ يكشف الأشياء مرّات لـه
فذا مراتب يبان علـــمه))
((عناية . وقلم لوح قضـــاء
وقدر سجّل كون يرتضـــى))
((ما من بداية إلى نهايـــة
في الواحد إنطواؤه عنايـــة))
((فالكلّ من نظامه الكيّـــاني
ينشأ من نظامه الربّانـــي))
((والممكن الأقرب الأشرف قلـم
وصور قامت به قضا حتـــم))
((وصوراً ما تحت كلّ صـــورة
جمعها بوحدة ضـــرورة))
((فهي إذا قضاؤه التفصيـــلي
قلمه قضاؤه الإجمـــالي))
((نفس سما كلّية لوح حفـــظ
ما انطبعت فقدر منها لحظ))

((علميّة ذا وسجّل الكـــــون
عينيّة من كلّ ما في العيـــــن))

إذ يكشف الأشياء مرّات له (تعالى) فبان علمه ذا مراتب (وهي) ١ــ عناية ٢ــ قلم ٣ــ لوح ٤ــ قضاء ٥ــ قدر ٦ــ سجّل كون، (هو المرضي عند المصنّف) ما من بداية (للوجود) إلى نهاية إنطواؤه في الواحد عناية فالكلّ من نظامه الكيّاني (أي عالم الكون) ينشأ مـــن نظامه الربّاني (أي عالم العلم) والممكن الأقرب الأشرف (وهو العقـل) قلم وصور القائمة بالقلم قضاء حتمي (سمّي) وصوراً ما تحت كلّ صـــورة (وهو المثال النوري الذي يقال له: ربّ النوع) جمعها (أي كلّ صـــور تلك الصورة) بوحدة ضرورة (أي وجوباً) فهي (أي الصور القائمة بالعقـل) إذن قضاؤه التفصيلي وقلمه قضاؤه الإجمالي نفس كليّة للسماء هو اللـــوح المحفوظ، وما إنطبعت (في جرم السماء) فقد لوحظ منها (والقدر على قسمين) علميه (أي علميّ القدر) ذا (أي الصور الجزئيّة القائمة بالنفس الجزئيّة للفلك)، وسجّل الكون (أي دفتر الكون) عينيّة (أي عيـــنيّ القدر والقدر العينيّ من كلّ ما في العين).

أشار في هذه الأبيات إلى مراتب علم الواجب تعالى وهـــي خمسة أو ستّة على إختلاف من الحكماء، فقال في وجه كون علمـــه ذا مراتب أنّه لمّا كان كشف الأشياء له بمرّات فصار علمه ذا مراتب أيضاً.

توضيح ذلك: إنّ للأشياء (أي الماهيّات) وجودات سابقة عـلى وجودها الخاص، وهذه الوجودات السابقة مترتّبة طوليّة لمكان صفائها

تنتقش فيها الأشياء (أي نقوش العالم) بأجمعها مرّة بعد مرّة وكرّة بعد أُخرى كمرائي متحاذية وإذا إرتسمت صور أشياء متعددة في مرآت متحاذية لمرآة أُخرى محاذية لتلك الأشياء ترتسم الصور في مرآت ثالثة ترتسم مرّتين مرّة من ناحية محاذاتها لنفس تلك الأشياء وأُخرى لمحاذاتها للمرآة الأُولى المحاذية لها ، فترتسم المرآة الأُولى مع ما فيها من الصور في المرآة الثانية ، وإذا كانت مرآة الثالثة ترتسم صور الأشياء فيها ثلاث مرّات ، فاذا كانت رابعة ترتسم أربع مرّات بالبيان الذي ذكرناه .

فالإنسان الموجود بوجوده الخاص أو الشجر الموجود بوجوده الخاص ينتقش في عالم المثل المعلّقه مثلاً ، ويوجد تارة بوجودها الخاص وأُخرى بوجودها المثالي المعلّق ، وثالثة توجد في عالم النفوس الكلّية مرّتين مرّة من ناحية إنتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاص وأُخرى من حيث هو موجود في عالم المثل المعلّقة ، ورابعة توجد في عالم أرباب الأنواع لثلاث مرّات بعدد العوالم الثلاثة ، وخامسة توجد في عالم العقل أربع مرّات بعدد العوالم الأربعة ، وهكذا حتى ينتهي إلى واجب الوجود (جلّ شأنه) الذي هو كلّ الوجود وبوجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء في كلّ مرتبة من الوجودات السابقة يكون له تعالى علوم مترتّبة فيكون مراتب لعلمه كما هو ظاهر ، وتلك المراتب ستّة ، خمسه منها متّفق عليها :

(الأول) : العناية (الثاني) : القلم (الثالث) : اللوح ،

(الرابع) : القضاء (الخامس) : القدر ، وواحدة مختلف فيها أنكرها صدر المتألّهين وارتضاها المصنّف ، وهي مرتبة القدر العيني

المعبّر عنها لسجّل الكون (أي دفتر الوجود العيني) ، وإلى مراتب العلم وتعداده أشار بقوله :

((فذا مراتب يبان علمه ـ عناية وقلم لوح قضاء ـ وقدر سجّل كون يرتجى)) ، (أي كون سجّل الكون من مراتب العلم يكون مرضيّاً عند المصنّف) .

وتفصيله :

(الأول) : العناية ؛ وهو العلم العنائي ، وهو عبارة عن أنطواء وجودات الأشياء من أوله إلى آخره في وجود الواحد الأحد (جلّ شأنه) ، وهو كون الوجود البسيط مشتملاً على كلّ الخيرات والمراد منها إشتماله على فعليّاتها وجهاتها النوريّة لا نقايصها وجهاتها الظلمانيّة .

توضيحه : إنّ لكلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث :

١ـ وجوده الذي هو جهة خيريّته ونوريّته .

٢ـ حدّ وجوده الذي هو عبارة عن عدم وجدانه لوجود آخر يكافؤه أو يكون في طوله كالعلّة والمعلول .

٣ـ ما ينتزع من حدّ وجوده الذي هو عبارة عن المهيّة التي هي أمر عدميّ ، فالمراد من إشتمال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هو إشتماله على جهة الوجود من كلّ موجود وإن كان مسلوباً عنه ما يرجع إلى حدّه أو إلى مهيّة ، وهذه المرتبة من العلم متّفق عليه بين المشّائين وأرباب الحكمة المتعالية أعني صدر المتألّهين وأتباعه (قدّس سرّهم) ، ولكن وقع الخلاف بينهم في كيفيّته ، فقال المشّائين أنّها عبارة عن الصور المرتسمة في صقع الربوبي ، وقال أرباب الحكمة

المتعالية ومنهم المصنّف (رحمه اللّه) : إنّها عبارة عن نفس ذاته تعالى الذي عرفت أنّه عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ما عداه علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيلي، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائي عند المشّاء وعينيّته عند المصنّف وأصحابه، وأمّا الإشراقيّون فهم ينكرون العلم العنائي حيث إنّهم لا يقولون بالصور المرتسمة ويقولون : إنّ علمه بذاته علم إجماليّ فقط بما عداه لا جهة كشف تفصيليّ فيه أصلاً .

وعبّر العلاّمة الطباطبائي عن العلم العنائي بتعبير أوضح يعجبني نقله، فقال (رحمه اللّه) :

أمّا العناية وهي كون الصورة العلميّة علّة موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فانّ علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته علّة لوجوده بما له من الخصوصيّات المعلومة، فله تعالى عناية بخلقه، وإليه أشار بقوله :

((ما من بداية إلى نهاية في الواحد إنطواؤه عناية)) هذا

ولمّا اعتبر في العلم العنائي كونه سابقاً على النظام الأحسن وفعليّاً (لا إنفعاليّاً كما يقوله المشّاء) أي منشأ لذلك النظام، فكان علمه الفعلي بالنظام الأحسن علّة له (أي النظام) .

قال المصنّف في حاشيته على الأسفار :

العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن والعلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون علّة له، وهذه صادقة على

ذلك العلم الذاتي.

وإليه أشار بقوله: ((فالكلّ من نظامه الكياني (أي عالم الكون) ينشأ من نظامه الربّاني)) (أي عالم العلم).

قال في الشرح:

وفي قولنا هذا إشارة إلى أنّه لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام المشاهد لكونه ظلاًّ للجميع على الإطلاق.

وللغزالي كلام في النظام الأحسن يعجبني نقله، قال في كتاب التوكّل من الاحياء:

لو خلق الله سبحانه الخلق على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم، وأفاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفها ثم زاد مثل عدد جميعهم علماً وحكمة وعقلاً ثم كشف لهم عن عواقب الأُمور وأطلعهم على أسرار الملكوت وعرّفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى إطلعوا به على الخير والشرّ والنفع والضر، ثم أمرهم أن يدبّروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما إقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر عليه أن يزداد فيما دبّر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والآخرة جناح بعوضة، ولا أن ينقص لها جناح بعوضة ولا أن يرفع منها ذرّة، ولا أن يخفض منها ذرّة ولا أن يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو ضرّ عمّن بلى به، ولا أن يزال صحّة أو كمال أو غنى أو نفع عمّن أنعم الله تعالى به عليه، بل كلّ ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض إن رجعوا فيها البصر وطوّلوا فيها النظر ما رأوا فيها من تفاوت ولا فطور، وكلّ ما قسّم الله تعالى

بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة فكلّه عدل محض لا ـ جور فيه، وحقّ صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتمّ ولا أكمل، إنتهى.

نقلناه بطوله لما فيه من الحسن والجودة بغير نهاية.

(الثاني من مراتب العلم): القلم؛ وهو الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأول لكونه واسطة لإفاضاته الحق جميع صور ما دونه، وبوجه كلّ العقول أقلام وهو قلم أعلى لكونها وسائط في إفاضته الأُمور على النفوس الكليّة والجزئيّة، وإفاضة الصور على الأجرام، والوجه الذي به يكون كلّ العقول أقلاماً هو الترتّب الطولي بينها المستلزم لوجدان كل عال منها جميع فعليّات ما دونه بوجه البساطة والوحدة، وكون كل سافل منها مقام نشر العقل المتقدّم عليه فيكون الترتّب الطولي بينها مؤدّياً إلى الوحدة بجامعيّة كلّ ما فوق فعليّات ما دونه على نحو اللفّ وواجديّة كلّ ما دونه كمالات ما فوق بنحو النشر، وإنّما التفاوت بينها بنحو اللفّ والنشر.

(الثالث من المراتب): القضاء؛ وهو الصور القائمة بالقلم قيام صدور بلاً واسطة أو بواسطة، والمراد من الصور عند المصنّف هي المثل النوريّة التي يقال لها: أرباب الأنواع تحت كلّ صورة فيها صوراً طبيعيّة لأفراد كونيّة جمعها هذه الصورة بنحو البساطة والوحدة بالوجوب وباعتبار هذا الوجوب يسمّى قضاء حتميّاً، فهي أي الصور القائمة بالعقل يسمّى بالقضاء التفصيلي ونفس القلم وهو العقل يسمّى

بالقضاء الإجمالي ، حيث إنّه بسيط الحقيقة مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة ، وإلى الثاني والثالث من المراتب أشار بقوله :

((والممكن الأقرب الأشرف قمم
وصور قامت به قضا حتم))

((وصوراً ما تحت كلّ صورة
جمعها بوحدة ضرورة))

((فهي إذا قضاؤه التفصيلي
قلمه قضاؤه الإجمالي))

ومما ذكرنا ظهر أنّ المراد بالصور القضائيّة ليس الصور الكليّة القائمة بالعقل بنحو الإرتسام كما يقول به المشّاؤن ، وللعلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) في توضيح معنى القضاء كلام يعجبني نقله ، قال (رحمه الله) :

وأمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّة موجبة ، فقول القاضي مثلاً في قضائه في ما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقّ ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجّتهما المال لزيد والحقّ لعمرو إثبات المالكيّة لزيد وإثبات الحق لعمرو إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة ، وبالجملة : قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علميّاً يتبعه إيجابه الخارجي اعتباراً ، وإذا أخذ هذا المعنى حقيقيّاً بالتحليل غير اعتباري إنطبق على الوجوب الذي يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامّة ، فانّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وهذا الوجوب الغيري من حيث نسبته إلى العلّة

التامّة إيجاب ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكاني إلا وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات وهو العلّة الموجبة لها ولمعلولاتها، وإذ كانت الموجودات الممكنة بحالها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينيّة علماً فعليّاً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى، وفوقه العلم الذاتي منه المنكشف له به كلّ شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف، فالقضاء قضاءان: قضاء ذاتي خارج من العلم، وقضاء فعليّ داخل فيه.

(الرابع من المراتب العلميّة له سبحانه): اللوح؛ وهو النفس الكليّة للسماء، والنفس المنطبعة لها، فلأنّ منزلتها من العقل في قبول الصور الكليّة منزلة اللوح الحسّي من القلم الحسّي في قبول النقوش الحسيّة، وكذا تسمية النفس المنطبعة باللوح، فالأول يسمّى باللوح المحفوظ لانحفاظها وانحفاظ صورها لتجرّدها وكليّتها عن التغيّر والثاني يسمّى بلوح المحو والإثبات لأجل تغيّر ما فيها لأجل كونها صوراً جزئيّة قابلة للتغيير.

وظهر مما ذكرنا أنّ للسماء نفسان كما ذهب إليه المحققين:

(الأول): نفس كليّه تدرك الكليّات والمجرّدات؛ وهي في السماء كالنفس المجرّد المدرك للمعقولات في الإنسان، وهي المعبّر عنها باللوح المحفوظ.

(الثاني): نفس جزئيّة تدرك الجزئيّات؛ وهي فيها كخيالنا وحسّ المشترك ويعبّر عنها بلوح المحو والإثبات.

(الخامس من المراتب) : القدر ؛ وهو الصور الجزئيّة القائمة بالنفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة ، كما أنّ القضاء عبارة عن الصور الكليّة القائمة بالعقل ويسمّى هذه الصور الجزئيّة بالقدر العلمي وعلمي القدر ، والخلاف بين المشّائين والإشراقيين في هذا المقام كالخلاف في باب القضاء بمعنى أنّ تلك الصور عند الإشراقيين المثل المعلّقة وعند المشّائين كالصور المرتسمة في خيالنا .

وقال العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) :

وأمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كميّة أو حدّ في صفاته وآثاره والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثم يخيط على ما قدّر ، والبنّاء بقدر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعيّن عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده ثم يبني البناء على طبق ما قدّر لأسباب موجودة توجب عليه ذلك ، فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ أو بحدود لا يتعدّاها ، وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً إنطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادّية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميّة في النشأة التي فوقها ، فانّ لكل واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيّات المختلفة أثراً في المعلول يخصص إطلاقه في صفته وأثره ، وإذا تمّ التخصيص بتمام العلّة التامّة حصل له التعيّن والتشخّص بالوجود الذي تقتضيه العلّة التامّة

فللانسان مثلاً خاصّة الرؤية لكن لا بكلّ وجوده بل من طريق بدنه ولا ببدنه كلّه، بل بعضو منه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلا ما يواجهه ولا كلّ ما يواجهه بل الجسم ولا كلّ جسم بل الكثيف من الأجسام ذا اللون ولا نفس الجسم بل سطحه ولا كلّ سطوحه بل السطح المحاذى ولا في كلّ وضع ولا في كلّ حال ولا في كلّ مكان ولا في كلّ زمان، فلان أحصيت الشرائط الخاصّة حول رؤية واحدة شخصيّة ألفيت جمّاً غفيراً لا يحيط به الإحصاء، وما هي إلا حدود ألحقها بها العلل الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير.

وهذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب كما تبيّن آنفاً، لا صور علميّة في نشأة المثال التي فوق النشأة الماديّة تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها، فلا سبيل بشيء منها إلا إلى صفة أو أثر هداه إليه التقدير، إنتهى.

(السادس من المراتب) : سجلّ الكون، (أي دفتر الكون)، وهو المسمّى بالقدر العيني وعينيّ القدر من كلّ ما في العين أي عالم الوجود الكتابي وهي المرتبة الأخيرة من مراتب علمه تعالى كلّ في مادّته (أي لوجود) كلّ في مادّته وزمانه ومكانه وغير ذلك من مميّزاته الجزئيّة، وقد إختلف كلمات صدر المتألّهين فيه، فأثبته في بعض كتبه وأنكره في بعض فقال ملخّصاً :

وأمّا وجود هذه الأكوان الماديّة في موادّها الهيولانيّة الظلمانيّة بواسطة صورها القدريّة المعلومة لأجل إرتسامها في القوى الإدراكيّة فهل هي أيضاً من مراتب العلم كما ظنّ أم لا، فالحقّ أنّ ذلك ظنّ

فاسد ، فانّ هذا الوجود ليس وجوداً إدراكيّاً ، فالقول بأنّ تلك الصورة الجزئيّة في مادّتها الخارجيّة أخيرة مراتب علمه ، وتسمّى مادّة الكليّة المشتملة عليها دفتر الوجود قول سخيف ، لأنّه قد ثبت في الكتب الحكميّة أنّ كلّ علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادّة ، وهذه الصورة مغمورة في المادّة مشوبة بالأعدام والظلمات ، فهي متبدّل الذات في كلّ آن ، وفيه كما قال شيخ الإشراق أنّ صحائف الخارج بأعيانها صفحة علمه تعالى ، وعلمه تعالى بالموجودات العينيّة حضوريّ بمعنى كون حضور الأشياء بأنفسها لديه تعالى حضوريّاً ربطيّاً معلوليّاً ملاك علمه تعالى به ، وهذا كعلمنا بصورنا الذهنيّة حيث انّه ليس بتوسّط صور أُخرى بل نفس حضورها لدى النفس علم للنفس بها ، فهي علم ومعلوم ، ولذا قيل أنّ المعلوم بالذات هو العلم ، ومن المعلوم أنّ تلك الصور لو تنزّلت عن مقامها الشامخ النفساني وتحققت في الخارج وصارت عينيّاً لم تخرج عن كونها علما إذ العلم أي كونها علماً ذاتيّاً لها أي نفس ذاتها العلم ، فاذا تحققت في الخارج ويكون تحققها فيه بقوّة النفس حتى ينشئها خارجاً كما قيل : العارف يخلق بهمّته ما يشاء لا يخرج عن ذاتها التي هي عبارة عن العلم وصحائف الخارج بالنسبة إلى اللّه تعالى من هذا القبيل ، فلا غرو في إطلاق العلم على الذوات الخارجيّة ، ولا ينافي ذلك شوبها بالأعدام والظلمات وكونها متبدّل الذوات ، وليس لمعلوميّتها له تعالى صور أُخرى متعلّقة بها ضرباً من التعلّق إلّا على طريقة المشائي التي ثبت قدحها بل وزان معلوميتها نفس حضورها عنده كالصور العلميّة فينا ، نعم نفس ذاته تعالى في مرتبة ذاته بنفس ذاته علم بهذه الموجودات علماً إجماليّاً فقط عند الإشراقي

وإجمالاً في عين الكشف التفصيلي عند المصنّف وصدر المتألّهين (قدّس سرّهما) ، وإلى المراتب الثلاثة الأخيرة أشار بقوله :

((نفس سما كلّية لوح حفظ
ما إنطبعت فقدر منها لحظ))

((علميّة ذا وسجلّ الكون
عينيّة من كلّ ما في العين))

غُرر في القُدْرَة

((وكونه نوراً على القـــدرة دلّ
لا يلزمنهـــا حدوث ما إنفـــــعل))
((لكن بالفعل الشعور وجبـــا
فالحق موجب وليس موجبـــــــا))

وكون الحق نوراً دلّ على قدرته لا يلزمها حدوث مقدوراتـــه، لكن بالفعل وجب الشعور (أي فعله يكون بشعور ومشيّة) فيكون الحـــق في فعله مختاراً موجباً بالكسر لا مضطرّاً موجباً بالفتح.

أشار في هذه الغرر إلى ما هو الصحيح من معنـــــــــي القدرة لأنّ تفسيرها يختلف عند المتكلّمين والحكماء فانّ المتكلّـــمين عرّفوها بصحّة صدور الفعل ولا صدوره، ومرادهم من الصحّة هي الإمكان والجواز العقلي، ومرجعه إلى الإمكان الذاتي، يعني: إنّ كلّ واحـد من طرفي الفعل والترك بالنظر إلى ذات الفاعل يمكن بالإمكان الذاتي وإن كان بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته مما يجب صـدوره أو يمتنع صدوره، ولكن هذا الوجود والإمتناع الطاري بلحاظ ما هـــو خارج عن الذات لا ينافي الإمكان الذاتي بالنظر إلى ذاته، وقد مـــرّ

في مباحث الإمكان إجتماع الإمكان الذاتي مع الوجوب والإمتناع الغيريين، ولا يخفى أنّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصادر عنه متوقّفاً على أُمور خارجة عن ذاته من العلم والإرادة الزائدتين على ذاته، وأمّا بالنظر إلى فاعل يكون علمه وإرادته نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الذي عين العلم والإرادة، فما لا يصحّ إمكان فعله وتركه بل يكون فعله مع إرادته واجباً وتركه مع إرادة فعله ممتنعاً، لكن وجوب صدوره كذلك لا يستلزم أن يكون ذلك الفاعل الذي ذاته عين العلم والإرادة فاعلاً بالإيجاب لأنّ الفاعل بالإيجاب ما لم يكن فعله بالإرادة، وإذا كان فعله مقارناً للعلم والمشيّة فيخرج عن كونه فاعلاً بالإيجاب.

وأشار إلى بطلان هذا القول في الشرح بقوله: وقد عرّفوا قدرته تعالى بصحّة الفعل والترك، وهو باطل إذ الصحّة هي الإمكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا التعريف من الحكماء وهو الصواب لأنّ هذا التعريف هو الذي يجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف تعريف المتكلّمين حيث انّه يعتبر في القدرة عليه إنفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات.

إذا عرفت ذلك يتّضح لك مراد المصنّف من البيتين، فانّ نوريّة الحق تدلّ على قدرته لأنّ الفيّاضيّة لازمة النور، وهذا النور عين المشيّة والشعور، ولا يلزمها حدوث زمانيّ في المقدور، بل يكون حدوثه ذاتيّاً، فعلى هذا، فالحق تعالى موجب بالكسر أي فاعل

يجب فعله بقدرته وإختياره، وليس موجباً بالفتح أي فاعلاً يجب فعله لا بقدرته وإختياره كالمضطر، بل هو فاعل مختار وليست فاعليّته كفاعليّة الشمس للاشراق والنار للاحراق.

* *

غُرر في عمُوم قُدْرَتهِ لِكلّ شيء خِلافاً للثَنَوِيَّة وَالمعْتَزِلة

((يعطي عمومها عموم الجعل
ونفي اعطا القوّة للفعل))
((وانّ علم الأول فعليّ
وكيف لا وعلمه ذاتيّ))
((والشيء لم يوجد متى لم يوجدا
وباختيار إختيار ما بدا))
((وكيف فعلنا إلينا فوّضا
وانّ ذا تفويض ذاتنا إقتضى))
((إذ خمّرت طينتنا بالملكة
وتلك فينا حصلت بالحركة))

((لكن كما الوجود منسوب لنا
فالفعل فعل الله وهو فعلنا))

يُريد بيان أنّ الله تعالى قادر على كلّ مقدور، وخالف أكثر الناس في ذلك، فانّ الفلاسفة قالوا: إنّه تعالى قادر على شيء واحد لأنّ الواحد لا يتعدد أثره، وقد تقدّم تحقيق الحال وجوابه، والمجوس ذهبوا أنّ الخير من الله والشرّ من الشيطان لأنّ الله تعالى خير محض وفاعل الشرّ شرّير، والثنويّة ذهبوا إلى أنّ الخير من النور والشرّ من الظلمة، وقالت المعتزلة: إنّ الأفعال الصادرة من العبد مقدورة له وكلّها واقعة بقدرة العبد وإختياره، فله أن يترك الفعل، ولو أراده الواجب، وأن يعطي بالفعل ولو كرهه الواجب، ولا منع للواجب في فعله، وسيجيء أن لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وذهبت الجبائيان إلى أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم إجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يُريد الله إحداثه والعبد عدمه، وغيرها من الأقوال، وهذه الأقوال كلّها باطلة لأنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور إنّما هو الإمكان والإمكان سار في

الجميع فيثبت الحكم وهو صحّة التعلّق بكلّ شيء ، وإليه أشار بقوله : ((يعطي عمومها عموم الجعل)) ، كما سيجيء توضيحه .

إذا عرفت ذلك فاستدلّ المصنّف على عموم القدرة بوجوه خمسة نذكرها على ترتيب النظم :

(الأول) : إنّ عموم الجعل يقتضي عموم القدرة ، وهذا الدليل يتألّف من أمرين :

(الأمر الأول) : إنّ ملاك المجعوليّة هو الإمكان يعمّ جميع الممكنات ، فيعمّها الجعل بمناط الحاجة والإمكان .

(الأمر الثاني) : إنّه لا يصلح للجعل ولإعطاء الوجود إلا واجب الوجود لأنّ غيره إمّا ممكن أو ممتنع والممكن إمّا موجود وإمّا معدوم ولا سبيل إلى جاعليّته الممتنع والممكن المعدوم لأنّ المعدوم لا يمكن أن يكون معطي الوجود لما ثبت أنّ الفاقد للشيء لا يكون معطياً له ، وأمّا الممكن الموجود فهو لا يخلو عن ملابسة القوّة من الإمكان الذاتي في الجميع والإستعدادي في بعض أقسامه ، وما لا يخلو ذاته عن شوب العدم لا يصلح أن يكون مفيداً للوجود وإلا يلزم أن يكون للعدم شركة في إفادة الوجود ، فبهذا البرهان المؤلّف من هاتين المقدّمتين أشار بقوله :

((يعطي عمومها عموم الجعل
ونفي اعطا القوّة للفعل))

(الوجه الثاني) : إنّ علمه تعالى فعليّ وأنّ علمه تعالى ذاتيّ ، وتوضيح الأول : إنّ المراد بالعلم الفعلي هو ما تقدّم من العلم

المتقدّم على المعلوم الذي هو علّة للمعلوم كالعلم بالسقوط من المرتفع الذي يكون علّة للسقوط.

وتوضيح الثاني: إنّ علمه تعالى نفس ذاته الذي هو بذاته علّة لما عداه، فيكون نفس ذاته الذي هو عين العلم بما عداه علّة لما عداه، فتكون المعلوليّة تامّة لجميع ما عداه، إذ المعلوميّة عامّة بالنسبة إليه وتكون معلوليّة عموم ما عداه عين معلوميّته ومعلوميّته عين معلوليّته، كما أنّ علمه بما عداه عين عليّته لما عداه حيث انّ ذاته تعالى علم بما عداه، وهو بنفس ذاته علّة لما عداه، وإلى هذا البرهان أشار بقوله: ((وانّ العلم الأول (الواجب تعالى) فعليّ ـــ وكيف لا وعلمه ذاتيّ)).

وأشكل فهم المقام على المتكلّم المعتزلة وقال: لو كان فعل العبد مخلوقاً للواجب ومقدوراً له تعالى لكونه معلوماً له تعالى بالعلم الفعلي الذي هو عين ذاته التي هي عين حيثيّة العليّة لكلّ شيء كان هو الفاعل له دون الإنسان، ويلزم الجبر فلم يكن معنى لتكليفة بالأمر والنهي ولا للوعد والوعيد ولا لإستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، ولا فعل ولا ترك للانسان على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الإختياريّة، وفيها أنواع القبائح والشرور كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب ينافي تنزّه ساحة العظمة والكبرياء عمّا لا يليق بها وفيه أنّه من الواضح أن لا تدافع بين إستناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه كالإنسان مثلاً، فانّ الفاعليّة طوليّة لا عرضيّة.

وأمّا قولهم : إنّ كون الفعل الإختياري مخلوقاً للواجب تعالى لا يجامع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهي ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك، ولا إستحقاق الثواب والعقاب، وليس له فعل ولا هو فاعل ؛ فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لو كان إنتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجامع إنتسابه إلى الإنسان، وقد عرفت أنّ الفاعليّة طوليّة وللفعل إنتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد وإلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه، وأمّا قولهم : إنّ كون أفعال الإنسان الإختياريّة مخلوقة للواجب تعالى وفيها أنواع الشرور والمعاصي والقبايح ينافي طهارة ساحته تعالى من كلّ نقص وشين فيدفعه أنّ الشرور الموجودة في العالم ليست إلا أُموراً فيها خير كثير وشرّ قليل، ودخول شرّها القليل في الوجود يتبع خيرها الكثير، فالشرّ مقصود بالقصد الثاني، ولم يتعلّق القصد الأول إلا بالخير كما مرّ في مباحث القضاء والقدر من مبحث العلم فراجع .

وقال الناظم (رحمه الله) في الشرح :

ولا يتوهمنّ الجبر من ذلك لأنّ علمه الفعلي كما تعلّق بفعلك كذلك تعلّق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسّطة من قدرتك وإختيارك الحسن والسيّء وتصوّرك إيّاه وتصديقك بغايته العقليّة الدائمة على الوهميّة الداثرة، وبالجملة : تعلّق علمه بفعلك مسبوقاً بمباديه فلزمت المبادي فاختيارك أيضاً حتم فالوجوب بالإختيار ووجوب الإختيار لا ينافي الإختيار فأين المفرّ من الإختيار؟ كيف وأنت وأمثالك أظلال القادر المختار فتبصّر .

(الوجه الثالث) : برهان مؤلّف من مقدّمات:

(الأُولى) : إنّ الإيجاد فرع الوجود ؛ بمعنى أنّ شيئاً ليس بموجود لا يمكن أن يكون موجداً .

(الثانية) : إنّه لا وجود حقيقيّ للممكنات في ذواتها ،إذ الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس .

(الثالثة) : إنّه إذا لم يكن للممكنات وجود حقيقي فلا يكون لها إيجاد حقيقي أيضاً .

فاذا عرفت هذه المقدّمات فاعلم أنّه كما لا وجود للأشياء إلا وهو ترشّح من لديه كذلك الأفعال المنسوبة إليها بحسب الظاهر ينتسب إلى الواجب تعالى بالحقيقة وفي متن الواقع،وهذا معنى : ((لا حول ولا قوّة إلا باللّه العليّ العظيم)) ، ومعنى قوله :*وما رميت إذ رميت ولكنّ اللّه رمى* .

قال المصنّف:

وليس هذا قولاً بالجبر إذ كما أنّ حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ، كذلك حصر الإيجاد الحقيقي فيه لا ينافي إثبات وسطيّة غير مستقلّة .

وقال العلاّمة الآملي في ذيل قوله : هذا وذلك لأنّ نفي الإيجاد عن الممكن إنّما هو بالنظر الذي ينفي عنه الوجود ويراه أثراً وعكساً له تعالى ، وأمّا بالنظر إلى أنّ له وجود وإن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير ، إنتهى .

وإلى هذا البرهان أشار بقوله: ((والشيء لم يوجد متى لم يوجدا)) .

(الوجه الرابع) : إنّ الإختيار لا يكون بالإختيار ، بل يكون بالإيجاب، ووجوب الإختيار لا ينافي الإختيار كما مرّ، فيترتّب عليه أنّ العبد وأفعاله الإختياريّة كلّها تكون مقدورة للّه تعالى ، والإختيار كون الفعل مسبوقاً بالمبادي الأربعة أعني العلم والمشيّة والإرادة والقدرة ، فكما أنّ قدرته تعالى تعلّقت بالفعل الإختياري كذلك تعلّقت بمباديه فلزمت المبادي وحتم الإختيار أيضاً كسائر المبادي ، وتوضيح ذلك يكون بنقل كلام المعلّم الثاني الذي نقله المصنّف في الشرح ، فقال (رحمه اللّه) :

فان ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يرد ويختار ما يشاء إستكشف من إختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث، فان كان غير حادث لزم أن يسحبه منذ أول وجوده ، وإن كان حادثاً ولكلّ حادث محدث فيكون إختياره عن سبب، فامّا أن يكون هو أو غيره ، فان كان هو نفسه فامّا أن يكون إيجاده للاختيار بالإختيار فيتسلسل ، أو يكون وجود الإختيار فيه لا بالإختيار فيكون مجبولاً على ذلك الإختيار من غيره فينتهي إلى الإختيار الأزلي ، إنتهى .

ثم قال (رحمه اللّه) :

لكن هذا لا ينافي كون فعل العبد باختياره إذ الفعل الإختياري ما يكون ذلك الفعل بالإختيار، لا ما يكون إختيار الفعل بالإختيار ، وإلى البرهان المذكور أشار بقوله : ((وباختيار إختيار ما بدا)) .

(الوجه الخامس) : البرهان الذي أقامه المصنّف (رحمه اللّـه) بعموم قدرته تعالى، وقال: هذا الوجه الخامس مما سنح بخاطري الفاتر في الردّ على المفوّضة ... إلخ، وهذا البرهان يلتئم من أُمور:

(الأول) : إنّ تخمير الطينة الباقية للنفوس الإنسانيّة يكون بواسطة الملكات العلميّة والعمليّة الحميدة والملكات الرذيلة الجهليّة.

(الثاني) : إنّ تلك الملكات تحصل من الأفعال والحالات والحالات والأفعال تحصل من الحركات البدنيّة أو النفسيّة.

(الثالث) : إنّ كلّ حالة نفسانيّة تحدث للنفس تكون نحو وجود النفس المندرج في تلك الحالات سيّما بناءاً على إتحاد العاقل والمعقول.

(الرابع) : إنّ المفروض أنّ أفعالنا وحركاتنا مفوّض إلينا، فيلزم من هذه الأُمور تفويض ذواتنا وهويّاتنا إلينا وهو محال وإلى هذا البرهان أشار بقوله:

((وكيف فعلنا إلينا فوّضا
وانّ ذا تفويض ذاتنا إقتضى))
((إذ خمّرت طينتنا بالملكة
وتلك فينا حصلت بالحركة))

أقول: في تفسير لفظ الطينة للمحقق الآملي كلام يعجبني نقله، قال (رحمه اللّه):

الطينة الخلقة، يقال: طانه اللّه تعالى على الخير أي جبله عليه، وهي أي الطينة بمعنى المفعول أي المخلوق قد تطلق على

البدن، وقد تطلق على الروح المتعلّق بالبدن، ووجه إطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه تعالى: *إنّا خلقناكم من طين لازب*، وفي الطين ماء وتراب من عالم الخلق والشهادة ووجه إطلاقها على الروح أمران: إتحاد الروح مع البدن بوجه لا سيّما إذا كانت الروح جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

الثاني: إنّ للنفس الناطقة أيضاً طين فيه ماء وتراب لكن ماءه من ماء حياة العلم وترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر، إنتهى.

هذا كلّه بالنسبة إلى بيان أدلّة عموم القدرة، ثم لمّا توهّم من الوجوه المذكورة في النظم لزوم الجبر قال في بيان الدفع:

((لكن كما الوجود منسوب لنا
فالفعل فعل الله وهو فعلنا))

وأشار بهذا البيت إلى الحديث المعروف: ((لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين)) كما قال في الشرح: أردنا أن نبيّن أنّ المقصود إبطال التفويض المستلزم للشرك الخفي، وانّ التحقيق ما هو مذهب أهل الحق المأثور من الأئمة الأخيار من الأمر بين الأمرين، كما أشرنا إليه بقولنا: ((لكن كما الوجود ...)) إلخ، وبيانه ملخّصاً على ما في حاشية الآملي أنّ في فعل العباد مذاهب أربعة:

(الأول): ما ذهب إليه المعتزلة، وهو أنّه تعالى خلق العباد وجعل فيهم الإقتدار على الأفعال وفوّض إليهم الإختيار، فهم مستقلّون في الأفعال على وفق مشيّتهم، وهذا المذهب مستلزم للقبيح وهو إثبات الشريك له تعالى مع أنّ الوجود على الإطلاق منه تعالى

ولا مؤثّر في الوجود سواه.

قال صدر المتألّهين (قدّس سرّه):

إنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضاً هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده الله تعالى في ملكه ووقوع ما أكرهه مع أنّ ذلك نقص في سلطانه تعالى عن ذلك.

(المذهب الثاني): ما ذهب إليه الأشاعرة أنّ كلما في الوجود من الذوات والصفات التابعة لها من أفعال العباد وإراداتهم وحركاتهم وطاعاتهم ومعاصيهم إنّما هو بارادة الله سبحانه من غير واسطة والأسباب المشاهدة كالنار والماء للتسخين والتبريد والسراج للاضاءة والأكل للشبع ليست بأسباب حقيقيّة وإنّما جرت عادة الله سبحانه بايجاد المسببات عند وجود هذه الأُمور التي توهّم أنّها أسباب وإلا فليس للأشياء إلا سبب واحد وهو الحق تعالى وجميع الأشياء صادرة عنه إبتداءاً ولا مجال للعقل في التحسين والتقبيح بالنسبة إليها، بل يحسن صدور الكلّ عنه فلا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون.

وبطلان هذا المذهب ومخالفته لقواعد الشرع والعقل لا يحتاج إلى بيان.

(المذهب الثالث): ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من الإماميّة كالمحقق الطوسي (قدّس سرّه) وهو أنّ الفعل يصدر عن

الله تعالى والعبد معاً ، وهما معاً فاعلان لفعله ، ولكن لا عرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب ، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور .

(المذهب الرابع) : ما ذهب إليه الراسخون في العلم وهو أنّ الفعل مستند إلى الله بعين إستناده إلى العبد ، فهو تعالى فاعل قريب في بعده بعيد في قربه وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالى بعين إستناده إلى العبد ، وقالوا بأنّه كما أنّ وجود العبد بعينه أمر متحقق منسوب إلى العبد بالحقيقة لا المجاز مع أنّه شأن من شؤن الحق كذلك فعله ومبادى فعله كلّها منسوبة إليه حقيقة مع أنّها شأن من شؤونه تعالى ، ونظير ذلك إستناد الأفعال الصادرة عن الحواس إلى النفس حقيقة مع أنّها مستندة إلى الحواسّ أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز وهذا هو الذي إختاره المصنّف (قدّس سرّه) في الكتاب تبعاً لصدر المتألّهين في الأسفار ، إنتهى .

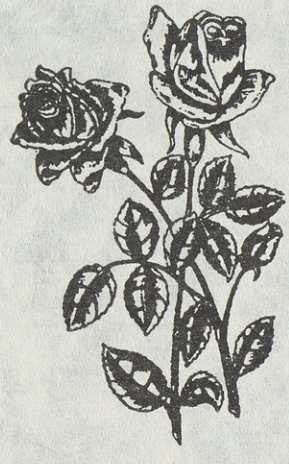
وإلى هذا القول أشار بقوله نظماً :

((لكن كما الوجود منسوب لنا
فالفعل فعل الله وهو فعلنا))

قال في الشرح في ذيل قوله : فالفعل فعل الله :

لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب والقابل بالإمكان وأنّ في مقام التوحيد يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ، وكذا في الفعل وهو في عين كونه فعل الله تعالى فعلنا إذ علمت أنّ الإيجاد

متفرّع على الوجود وخلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيث ما دار، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقّف على معرفة نسبة الوجود، وقد علمت أنّ الوجود الإمكاني له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل فكذا الإيجاد، وهاتان النسبتان في الوجود متحققان ما دام ذاتٌ موضوعة متحققة فكذا في الإيجاد، إنتهى.



غُرر في حَياتِهِ وَبعض مُا يَتبعهُا

((إنّ بيان صرف كون النور حـيّ
بعد بيان العلم والقدرة طـــيّ))
((إذ علمه الأشياء من أن تحضرا
فعلمه يكون سمعـــاً بصـــرا))

يعني : إنّ بيان صرف كون النور حيّاً بعد بيان العلم والقـدرة مطوي لأنّ الحي هو الدرّاك الفعّال ، إذا كان علمه الأشياء بالحضـور فعلمه (المتعلّق بالمسموع) يكون سمعاً (وعلمه المتعلّق بالمبصر يـكون) بصراً .

بيان المقصود من النظم بذكر أُمور :

(الأول) : في معنى الحياة ، وهي على ما في التجريد صفـة تقتضي الحسّ والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيّاً ، فلابدّ من البنية وتفتقر إلى الروح الحيواني فيكون الحياة عنده مشروطة باعتـدال المزاج والبنية والروح ، هذا معنى الحياة في الممكن ، وأمّا في الواجـب فالمتكلّمون قالوا : إنّها صفة توجب العلم والقدرة ، وهذا التفسير يوفـق مذهب من يرى زيادة صفاته عليه تعالى ، وعن بعض الحكماء والمعتزلـة

أنّ معنى حياته تعالى كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر ويرد عليه أنّ الصحّة بمعنى الإمكان لا يجوز في حقّ الواجب تعالى لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مرّ.

والتحقيق أنّ الحياة في الممكن والواجب مفهوم واحد ؛ مفهوم الحياة في الكلّ كون الشيء على نحو يدرك ويفعل (الحيّ هو المدرّاك الفعّال) إلا أنّ التفاوت بين الممكن وبين الله تعالى في المصداق يكون تعالى بنفس ذاته حيّاً وحياة وليست حياته شيئاً وذاته شيء آخر معروض للحياة بخلاف الممكن فانّ له ذات معروض للحياة والحركة، وهما شيئان متغايران له.

وقال العلاّمة الطباطبائي في تعريف الحياة:

الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشيء بحيث يدرك ويفعل، والإدراك العام في الحيوان كلّه هو الإدراك الحسّي الزائد عن الذات والفعل فعل محدود عن علم به وإدراك، فالعلم والقدرة من لوازم الحياة وليسا بها لأنّا نجوّز مفارقة العلم الحياة، وكذا مفارقة القدرة الحياة في بعض الأحيان، فالحياة التي في الحيوان مبدأ وجودي يترتّب عليه العلم والقدرة، وإذا كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حيّاً وحياته كمالاً وجوديّاً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته وله كلّ كمال وكلّ الكمال فهو أحقّ بأن يسمّى حيّاً وهو الواجب بالذات تعالى فهو حيّ بذاته، وحياته كونه بحيث يعلم ويقدر، وعلمه بكلّ شيء من ذاته وقدرته مبدئيّة لكلّ شيء من ذاته وقدرته مبدئيّته لكلّ شيء سواه بذاته، إنتهى.

(الأمر الثاني) : والدليل على أنّه حيّ فقد إتضح من معنى الحياة فانّه إذا أُريد من الحياة كون وجود الشيء بحيث يكون مبدأ العلم والقدرة، وقد ثبت أنّ وجوده تعالى مبدأ لهما بل عينهما حيث إنّه عين العلم وعين القدرة ، وقد ثبت أنّه عين الحياه ولذا قال المصنّف:

((إنّ بيان كون صرف النور حي
بعد بيان العلم والقدرة طي))

(الأمر الثالث) : في بيان ما يتبع الحياة، وهو الإدراك، ومن جملة الإدراكات السمع والبصر ، فانّ اللّه تعالى مدرك فهو سميع بصير، وكيف كان أراد المصنّف (رحمه اللّه) بقوله: ((إذ علمه الأشياء)) إلخ إلى بيان صفة أُخرى عن صفاته الثبوتيّة وهو كونه تعالى مدركاً بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات وهذه الصفة من توابع صفة الحياة فانّ الحيّ هو المدرك الفعّال كما أشار إليه في عنوان المطلب بقوله: ((وبعض ما يتبعها)) ، وقد دلّت الدلائل النقليّة على إتصافه تعالى بالإدراك وهو أمر زائد على علمه لأنّا نجد بالضرورة فرقاً بين علمنا بالسواد والبياض والصوت الهائل والحسن وبين إدراكنا لها ، وتلك الزيادة راجعة إلى تأثّر الحاسّة لكن قد دلّت الدلائل العقليّة على إستحالة الحواس والآلات عليه تعالى فيستحيل ذلك الزائد عليه فادراكه هو علمه تعالى حينئذٍ بالمدركات وإليه أشار المصنّف بقوله:

((إذ علمه الأشياء من أن تحذرا
فعلمه يكون سمعاً بصرا))

يعني : لمّا كان علمه تعالى بالأشياء حضورياً وبالإضافة الإشراقيّة فعلمه المتعلّق بالمسموعات يكون سمعاً ، وعلمه المتعلّق بالمبصرات يكون بصراً ، وإنّما خصّ المصنّف بالذكر السمع والبصر من أقسام الإدراكات ولم يذكر الإدراكات الأخر كالشمّ والذوق واللمس والتخيّل والتوهّم لأنّ التوقيف الشرعي لم يرخّص إطلاق الشامّ والذائق وغيرهما عليه دفعاً لتوهّم التجسّم ونحوه ، وأطلق عليه المدرك بدلها ، والمدرك إذا عدّه المليّون من صفات اللّه تعالى في مقابل العالم أرادوا به أنّه مدرك للجزئيّات المذكورة ، فهو عالم بالكلّيات ومدرك للجزئيّات لا يعزب عن علمه شيء في الأرض والسماوات ، وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية الغنيّة عن العالمين ، ذكره المصنّف في الحاشية ولمزيد التوضيح ننقل ما ذكره بعض أفاضل المحشّين وهو قوله : ولعلّ الوجه دفع توهّم التجسّم ونحوه في إطلاق ما عداهما (السمع والبصر) دونهما ، وذلك لبساطة تلك الحاسّتين في الحواسّ الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الإدراك في غير السمع والبصر إلى مباشرة المدرك مع المدرك ، كما في الذائقة والشامّة واللامسة دون الباصرة والسامعة فللباصرة والسامعة تجرّد أرفع من البواقي ، ومن ثم أطلق ((سميع وبصير)) دون البواقي ، وطوى عن ذكر البواقي في حق الإنسان وخصصه بالسميع والبصير في قوله تعالى : ﴿إنّا جعلناه سميعاً بصيراً﴾ .

غُرر في تكلّمهِ تعالى

قبل ذكر الأبيات المندرجة في هذه الغرر وشرحها لابدّ من ذكر مقدّمة تشتمل على الأقوال المختلفة في معنى الكلام ومعنى تكلّمه تعالى للباحثين في علمي الكلام والفلسفة، فنقول:

ذهب المسلمون كافّة إلى أنّه تعالى متكلّم فاختلفوا في معناه؛ فعند المعتزلة أنّه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالّة على المراد واستدلّوا على ثبوت الكلام بهذا المعنى بأنّ الله قادر على كلّ مقدور، ولا شكّ في إمكان خلق أصوات في أجسام تدلّ على المراد.

وقالت الأشاعرة: إنّه متكلّم؛ بمعنى: إنّه قائم بذاته معنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدلّ عليها العبارات وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام، وهذا المعنى غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا إستخبار.

وذهب الفلاسفة إلى أنّ الكلام بحسب العرف عبارة عن لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه فهناك موجود اعتباريّ وهو اللفظ الموضوع يدلّ بالدلالة الوضعيّة الاعتباريّة على موجود آخر وهو الذي

في الذهن(ودلالة اللفظ على معناه دلالة وضعيّة لا طبيعيّة كما في الكلمات الوجوديّة على المدلولات الإلٰهيّة، ولا كالوجودات الذهنيّة للوجودات العينيّة) ، ولو كان هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبيعيّة على موجود آخر كذلك كالأثر الدالّ على المؤثّر والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علّته من الكمال بنحو أعلى وأشرف كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً لأصالة وجودها وقوّة دلالتها ، ولو كان هناك موجود أحديّ الذات له كلّ كمال في الوجود بنحو أعلى وأشرف يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته عن إجمال ذاته كالواجب تعالى ، فهو أولى وأحقّ باسم الكلام ، وهو متكلّم يدلّ بذاته على ذاته والإجمال فيه عين التفصيل كذا ذكره العلاّمة الطباطبائي (قدّس سره) .

إذا عرفت ذلك فنشرع في المقصود :

قال الناظم(رحمه اللّه) :

((اللفظ موضوعاً لدى الأنام
مما هو المعروف بالكلام))

((فهو وجود معه وجود
ذهناً له بجعلنا شهود))

((فحيث في تعديه ذا أيسر
من غيره لإسم الكلام آثروا))

((ولو فرضت غيره بديله
إذ ذاك حاله يكون حاله))

((فالكلّ بالذات له دلالـــــــه
حاكية جماله جـــــــــلاله))

((وكلّ جـــزئي من الأسماء وضـع
وضعاً إلهـيّاً لمعنى ما صنع))

((إذ عرضوا الدالّة العرضـــيّة
تزول لا الذاتيّة الطولـــــيّه))

وفهم مقصوده (رحمه اللّه) في هذا النظم يحتاج إلى بيان أُمـــور وبيانات وعنايات ومقرّبات لكون الوجودات كمالات:

(الأول) : إنّ اللفظ الموضوع وهو المعروف بالكلام فهو نحـــو وجود من مراتب الوجود غير قارّ معه وجود روحاني وهو المعنى والصورة الذهنيّة، وإليه أشار بقوله: ((فهو وجود معه وجود ذهناً)) ، وليـــس الكلام منحصراً بما يعرب عن ضمير الإنسان بل كلّما يعرب عمّا في الكون فهو كلام لفظاً كان أو غيره كان اعرابه عن المكنون بحسب الوضـــع أو بالذات.

(الأمر الثاني) : إنّ في دلالة الألفاظ لمعانيها خلاف هل هي بالذات أو بالوضع ؟ ، فقال الصيمري بالأول ، وهو مردود ، والجمهور على أنّه بالوضع ، وهو كما قالوا : عبارة عن جعل اللفظ للمعنى بحيث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذلك المعنى عند العالم بالوضع ، وإليه أشار المصنّف بقوله : ((ذهناً له بجعلنا شهود)) .

(الأمر الثالث) : إنّ لتأدية المعاني وإظهار ما في الضمير طرقاً متعددة أحسنها وأشرفها ما يكون بالإشراق أي باشراق المتكلّم على المخاطب ما في ضميره بلا صوت ولا كلام في البين أصلاً كما هو طريقة الإشراقيين في التعليم والتعلّم ، وكان من دأبهم أن يجلس المتعلّمون في بيت للرياضة حتى يقع عليهم إشراقات معلّميهم ، وهذه البيوت كانت مرسومة عندهم بالرواق والجالسون فيها يدعون بالرواقيين ، وهذه الطريقة لصعوبته لم يسلكها العامّة في إبراز مقاصدهم ، واتخذوا طريقاً آخر ، ثم لمّا كانت الطرق الأُخرى الدالّة على المقاصد كمثل الضرب على الجرس أو نصب العلم في المحل أو تحريك الأعضاء والإشارة بالرأس أو العين محتاجة إلى مؤنة زائدة من اعمال قوّة ومؤنة وضع ومحاذات مخصوصة بين الملقى والملقى عليه ، فلا جرم عدلوا عنها ووضعوا الحروف آلة للالقاء لأنّه متدرّج الوجود غير قارّ الذات سهل الأداء وسهل الأخذ وتأديته بتأدية النفس الضروري في الحياة ، ولذلك إختاروا اللفظ لأن تكون مسمّى الكلام ، ولو جعلوا بدل اللفظ شيئاً آخر لكان هو كلاماً أي معرباً عمّا في الضمير ، وإلى هذا الأمر أشار بقوله : ((فحيث في تأديه ذا أيسر ـــ من غيره لإسم الكلام آثروا))

((ولو فرضت غيره بديله ـــ إذ ذاك حاله (أي حال ذلك الغير) يكون حاله)) ، (أي حال اللفظ في كونه وجوداً معه وجود بالمواضعه) .

(الأمر الرابع) : إنّ دلالة الوجودات على المدلولات الإلٰهيّة وهي أسماؤه وصفاته بالدلالة الطبيعيّة الذاتيّة ، بمعنى أنّها حاكية كصفات الجمال والجلال ، كما قيل :

((جمالك في كلّ الحقائق ساير
وليس له إلا جلالك ساتر))

وإليه أشار بقوله :

((فالكلّ بالذات له دلاله
حاكية جلاله جماله))

وكلّ جزء من الموجودات التي هي الأسماء وضع بالوضع الإلٰهي لمعنى لا يكون مصنوعاً ، وهو صفة من صفاته تعالى إذ كلّ من الوجودات علامة وآية وسمة وحكاية من صفة من صفاته ، وصفاته تعالى التي هي معنى هذه الكلمات (أي الوجودات) ليست مصنوعة بل صفاته تعالى واجبة كذاته ، وذاته عين صفاته ، بخلاف المعاني الذهنيّة التي مدلولات للكلمات اللفظيّة ، فانّها مصنوعة ومخلوقة للنفس ، وإليه أشار بقوله :

((وكلّ جزئيّ من الأسماء وضع
وضعاً إلٰهيّاً لمعنى ما صنع))

(الأمر الخامس) : إنّ دلالة الألفاظ على المعاني عرضيّة مقابل الدلالات الذاتيّة كما مرّ في الأمر الخامس ، ويكون منشأ عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرضي بسكون الراء في مقابل دلالة

الوجودات على الصفات الإلٰهيّة التي واضعها هو اللّه سبحانه وهو يكون فوق كلّ مخلوق وفي طول كلّ موجود ، وإليه أشار بقوله :

((إذ عرض الدلالة العرضيّه

تزول لا الذاتيّة الطوليّه))

قال المصنّف في الحاشية :

كلمة((إذ)) توقيتيّة ، والكلام تأكيد ، وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة ، إذ وضعها لمعان إلٰهيّة ، ودلالتها دائميّة ذاتيّة بخلاف الدلالة العرضيّة(بالسكون) ، والطارية العرضيّة(بفتح الراء) ، فانّ العرض يزول ولا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي .

غُرر في تقسيم الكَلام

((فمنه ما قد كان عين الذات
كون بحيث ينشأ الآيـــــات))
((ومنه ما ذا كلمات تمّـــــه
كجامع الكلم هادي الأُمّـــــه))
((ومنه ما في صحف منشّـــره
ما مسّ ذا إلا النفوس الطاهرْ))
((لسالك نهج البلاغة إنتهـج
كلامه سبحانه الفعـل خـــرج))
((إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف
إن كلماته إلـيه تضـــــف))

يعني : فمن الكلام ما كان عين الذات كون (عطف بيان لمـا) بحيث ينشأ الآيات (بناءاً على كون بسيط الحقيقة كلّ الكمالات) ، ومنه ما ذا كلمات تامّة (كالعقول المفارقة) كجامع الكلم هادي الأُمّة ، (والمراد به نبيّنا "ص") ، ومنه ما في صحف منشّرة (هي وجودات النفـــوس ووجودات عالمي المثال والملك) ، ما مسّ ذا (أي ما نال ما ذكرناه) إلا النفوس الطاهرة (عن علائق عالم الطبيعة) ، لسالك نهج البلاغـــة

(يعني : عليّاً (عليه السلام)) ، وأنّ كلامه سبحانه الفعل (حيث قال : إنّ كلامه سبحانه فعله إن تصدر هذا (تعرف) حمد الأشياء (وشبهها لله تعالى انّ كلماته إليه) إلى الأشياء) تضف.

أشار في هذه الغرر إلى أقسام الكلام فمنه ما يكون عين الذات وهو الوجود المجرّد عن المجالي والمظاهر، والمدلول هو ذاته تعالى فالدالّ والمدلول في دلالته على ذاته واحد ، وإليه يشير قوله (عليه السلام) : ((يا من دلّ على ذاته بذاته)) ، ومنه وجودات تامّة وهي الجواهر العقليّة ، يقال أنّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكّة الإنّيّة في جنب وجود الحق كالحرف التي غير مستقلّة بالمفهوميّة ، ولذلك سمّيت بالحروف، وأمّا كونها عاليات فلأنّها أول كلام شقّ أسماع الممكنات وأطلق في لسان أئمتنا بهذه الوجودات الكلمات التامّات كما في المأثور : ((نحن الكلمات التامّات)) ، وفي القرآن الكريم : *وكلمة منه إسمه المسيح* ، وفي الحديث : ((أُوتيت جوامع الكلم)) ، وإلى هذا القسم أشار بقوله إقتباساً من الحديث :

((ومنه ما ذا كلمات تمّه كجامع الكلم هادي الأُمّه)) .

ومنه ما في صحف منشّرة وهي وجودات النفوس ، فلكيّاً أو عنصريّاً مقابل الجواهر العقليّة لإستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم إندكاك إنّياتها ووجه كونها صحفاً لأنّها بمنزلة الألواح .

قال في الحاشية :

وأمّا إنتشار صحف النفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة

محفوفة بتباعد مكاني وتمادي زماني وغسق هيولاني ولهذا تصوّراتها تعاقبيّة، وأمّا إنتشار وجودات عالمي المثال (المراد منه هو الخيال المنفصل المعبّر عنها بالمثل المعلّقة التي هي صور عارية عن المواد) (ويسمّى بعالم الفرق)، والملك (وهو عالمنا الذي يقال عليه عالم الشهادة ويسمّى بعالم فرق الفرق) فلشوبها بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطبيعيّة وأنّ عالم المثال مجرّداً عن المادّة بخلاف عالم الملك ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بعالم فرق الفرق وعالم الملك بعالم الفرق، إنتهى.

ثم إنّ ما ذكره من أنّ الوجود بشراشره مراتب الكلام لا يفهمه إلا الأوحدي ولا يناله إلا النفوس الطيّبة الطاهرة عن علائق عالم الطبيعة وإليه أشار بقوله: ((ما مسّ ذا إلا النفوس الطاهرة))، ثم انّ كون الوجودات هي كلمات الحق قد صدر عن السالك طريق الوصول إلى الغاية المطلوبة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) في كتابه الشريف: نهج البلاغة، انّ كلامه تعالى فعله حيث قال (عليه السلام): ((إنّما يقول لِما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وإنّما كلامه سبحانه فعله))، وإليه أشار بقوله:

((لسالك نهج البلاغة إنتهج
كلامه سبحانه الفعل خرج))

ثم أشار بقوله: ((إن تدر ..)) إلخ، إلى أنّ بعد ما علمت أنّ الوجودات كلمات تعرف معنى حمد الأشياء وتسبيحها لله تعالى لأنّه إذا أضيف الوجودات إليه تعالى كانت الكلّ اعراباً عن الغيب المصون

والكنز المكنون وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهاراً منها وشرحاً وكشفاً لجماله وجلاله والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهار لفضائل المحمود وفواضله كما في الشرح ، وإليه أشار بقوله :

((إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف

إن كلماته إليها تضاف))

وكذا المدح المتعارف الذي لا فرق بينه وبين الحمد إلا بما يقال في الإصطلاح : إنّ الحمد على جميل الإختياري والمدح أعمّ من أن يكون على الإختياري وغيره كما يقال : مدحت اللؤلؤ على صفاته والورد على عطره وبهائه فهو أيضاً شرح لفضائل الممدوح وفواضله ،، فالوجود المطلق بشراشره شرح جماله وجلاله بهر رهانه وعظم شأنه وحقّ حمدك وذكرك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذكر له ، وشرحاً وظهوراً لصفاته وأسمائه وتصير إسمه الأعظم و سبّح إسم ربّك الأكرم كما ذكره في الحاشية .

وتوضيح ذلك بالإجمال المأخوذ من حاشية الآملي (رحمه اللّه) أنّه مما نطق به الكتاب الكريم تسبيح الأشياء له تعالى في غير موضع منه وانكشف هذا المعنى لأهل المعرفة بطريق الاعتبار واتّفق أهل الشرايع عليه لكن وقع الخلاف في كيفيّة تسبيحها له على وجوه :

(الأول) : على ما قاله المتكلّمون أنّ المراد من حمد الأشياء وتسبيحها دلالتها بحدوثها وإمكانها على أنّ لها مؤثّراً كدلالة كل أثر على مؤثره ، ولا يخفى أنّ هذا المعنى لا يصحّ إلا بضرب من التأويل

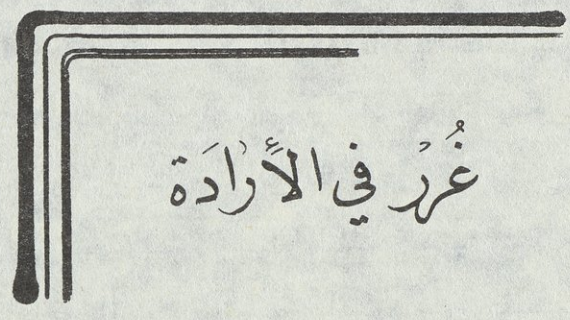
والعناية لا على سبيل الحقيقة فهذا المعنى بعيد عن معنى الحمد والتسبيح .

(الثاني) : ما ذكره المصنّف في هذا المقام وهو أنّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهيّة معيّنة كالوجود المضاف إلى الإنسان مثلاً له إضافتان : إضافة إلى مبدئه ، وإضافة إلى مهيّة المضاف إليها كمهيّة الإنسان ، وهو من حيث كونه مضافاً إلى خالقه شرح منه واعراب عنه ، فوجود الإنسان من حيث روحه اعراب عن تجرّده ، ومن حيث بقاء نفسه عن بقائه ومن حيث حبّه إلى لقائه عن حبّه وهكذا . ومن حيث كونه مضافاً إلى المهيّة يكون إظهاراً لتلك المهيّة وكشفاً لجماله وجلاله فعلى هذا الوجه فالحمد والتسبيح باقيان على حقيقتهما ويكون كلّ وجود كما يحكي عن ذاته لأنّه أثر يدلّ على مؤثّره ويحكي عن إسم من أسمائه ويعرب عن صفة من صفاته وهذا المسلك أحرى وأليق .

(الثالث) : ما سلكه أهل اللّه من أنّ الوجود مطلقاً أيّ وجود كان (أعني : مصداقه وحقيقته) كما أنّه بنفسه وجود أي مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحياة وإرادة أي مصداق لهذه المفاهيم غاية الأمر في الوجودات الضعيفة والمختلطة بالعدم لمكان ضعفه لا يرى كونه علماً وقدرة وحياة وأنّ أحكام العدم عليه غالبة ، فكلّ ما له حظّ من الوجود له حظّ من الشعور إذ الوجود ليس إلا الشعور فالتفاوت بينهما بحسب المفهوم لا المصداق ، وعلى هذا فكلّ موجود سميع بصير ومشعر : ((ما سميعيم وبصيريم وهوشيم)) ، ولكن إدراك ذلك لا يحصل إلا للأوحدي الذي إكتنه حقيقة الوجود بالعلم الحضوري وأكثر الخلق

بمعزل عنه، ولذا قال سبحانه: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، ويقول الشاعر في المصراع الأخير من البيت المذكور: ((با شما نا محرمان ما ما خاموشيم)).

* *



((عقيب داع دركنا الملايما
شوقاً مؤكّداً إرادة سما))
((وفيه عين الداع عين علمه
نظام خير هو عين ذاته))
((إذ ليس فيه حاله منتظره
حصّلها منفصل تصوّره))
((فحيث ذاته أجلّ مدرك
أتم إدراك لأبهى مدرك))
((مبتهج بذاته بنهجة
أقوى ومن له بشيء بهجة))
((مبتهج بما يصير مصدره
من حيث انّه يكون أثره))

((كرابط لا شيء باستقلاله
ليس له حكم على حياله))

يعني: عقيب داع (أي دركنا) الملايما (مفعول) دركنا (يكون) شوقاً مؤكّداً (هذا يسمّى بالإرادة) إرادة سما وفيه تعالى (يعني: انّ الإرادة فيه تعالى)، عين الداع الذي هو عين علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته (فالداعي والغرض من الإيجاد ذاته) إذ ليس فيه تعالى إحالة منتظرة حصّلها (أي حصّل تلك الحالة له تعالى) أمر منفصل تصوّره (الواجب) وحيث ذاته أجلّ مدرك (بالكسر) لأنّ ذاته حاضر لذاته بأتمّ إدراك (لأنّ علمه حضوريّ ذاتيّ تفضيلي بغيره فكيف بذاته) لأبهى مدرك (بالفتح) لكونه غير متناه في البهاء والجمال، وحيث ذاته كذلك مبتهج بذاته وعاشق لذاته بنهجة أقوى وبنحو أتم، فانّ تماميّة الإبتهاج تدور على كماليّة هذه الأشياء، ومن له بشيء بهجة (يكون له إبتهاجاً لأثره)، فهو مبتهج بـ: ((ما)) (أي بأثر) يصير ذلك الشيء مصدره من حيث انّه يكون أثره أثراً كرابط لا شيء باستقلاله ليس له حكم على حياله بل يكون ظهور ظهور المؤثّر كعكس يكون آلة لحاظ العاكس فاذا كان الإبتهاج بالمؤثّر إبتهاجاً بالأثر فكان رضاءه بذات رضا بالفعل تبعاً وذا الرضا وهذا الإبتهاج إرادة لمن قضى وقدّر وأمضى الأُمور.

توضيح مقصوده في هذه الغرر يحتاج إلى بيان مقدّمه وهي أنّ الإرادة فينا (أي المخلوق) عبارة عن الشوق المؤكّد عقيب الداعي، وبعبارة أُخرى: إنّ الإنسان في فعله الإختياري يحتاج إلى العلم به

وهو المسمّى بالداعي ، ثم الشوق المؤكّد نحو وجوده المسمّى بالإرادة ، ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحيّر والتردد برفع التحيّر والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ، وهذا هو المسمّى بالإجماع ، ثم حركة العضل ، فالفعل مترتّب على حركة العضل ، بل هو نفس حركة العضل ، وهي مترتّبة على الإجماع وهو مترتّب على الشوق والشوق مترتّب على الداعي فالداعي يورث الشوق والشوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل التي هي الفعل الصادر عن الفاعل .

فهذه مقدّمات أربع يحصل من إجتماعها الفعل ، وهذا معنى الإرادة في الممكن ، وأمّا الإرادة في الواجب تعالى فانّهم إختلفوا في معناها بعد إتفاقهم على أنّ اللّه تعالى مريد على أقوال ، فالمتكلّمون على أنّه نفس الداعي على معنى أنّ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة ، وهو مختار المحقق الطوسي في التجريد ، وعن الكعبي أنّه راجع إلى أنّه تعالى عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره ، وذكر الفلاسفة أنّ إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح أو علمه بكون الفعل خيراً ، فهي وجه من وجوه علمه ومرجعه إلى إتحاد مفهوم الإرادة مع مفهوم العلم .

والمستفاد عن الكتاب ومعتقدات الشرع أنّ إرادة اللّه فعله وشبهه على ذلك قوله تعالى : ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ .

واستدلّوا على كونه تعالى مريداً أنّ اللّه تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة، فلابدّ من مخصّص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميل وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصّص هو الإرادة وأيضاً بعض الممكنات مخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلابدّ من مرجّح غير القدرة والعلم وإليه أشار المحقق الطوسي في التجريد بقوله: وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدلّ على إرادته تعالى ثم انّ مفهوم الإرادة وهو فعليّة الإقتضاء والتأثير في الشيء لوجود شيء آخر يشترك في الوُجب والممكن ويشملهما جميعاً كمفاهيم ساير الصفات من العلم والقدرة وغيرهما، فمفهوم المريد في قولك: اللّه سبحانه مريد هو بعين مفهومه في قولك: زيد مريد، وإن كان يتفاوت مصداقاً، فمصداقه في الممكن هو حصول المقدّمات الأربع المذكورة آنفاً، وكلّها في الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه، وأمّا في الواجب تعالى فالمقدّمات المذكورة الثلاثة أعني الشوق والعزم وحركة العضل منتفية عنه سبحانه جزماً إذ ليس له جارحة قطعاً، ويكون فعله بالإبداع لا الشوق لأنّه حالة نفسانيّة لا يليق بجنابه تعالى ولا العزم لأنّه لا سبيل للتحيّر والتردد عليه تعالى حتى يحصل له التصميم.

وأمّا المقدّمة الأُولى فهي متحققة فيه بمعنى أنّه يعلم ويدرك فعله الملايم معه لكن علمه هذا ليس زائداً على ذاته بل هو نفس ذاته فمن مقدّمات الفعل الإرادي يثبت فيه مقدّمتان:

(الأُولى): العلم لا بمعنى حصوله، بل بمعنى كونه عينه.

(ثانيهما): الفعل، لكن لا بمعنى حركة العضل بل بمعنى

إبداعه، ثم هل هاتان المقدّمتان كلتاهما يصحّ أن يطلق عليهما الإرادة أم لا، الظاهر أنّه لا إشكال فيه، أمّا إطلاق الإرادة على فعله مما نطق به القرآن، *إذا أراد شيئاً فيقول له كن فيكون*، وأمّا صحّة إطلاقها على كلا الأمرين من العلم والفعل فيدلّ عليه ما في بعض الأخبار مرويّاً عن أبي الحسن (عليه السلام) أن: ((إنّ للّه إرادتين ومشيّتين: إرادة حتم، وإرادة عزم))، وقد فسّره بعض شرّاح الكافي بالإرادة الذاتيّة يعني علمه بالأصلح والفعليّة وهو إبداعه تعالى.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّه قد عرّفت الإرادة بتعاريف شتّى أحسنها ما أشار إليه المصنّف بقوله: ((عقيب داع..)) إلخ، يعني أنّ الإرادة فانها عبارة عن الشوق المسبوق بالداعي والملحوق بالعزم المحرّك للأعضاء لأجل تحصيل شيء يريد المُريد إيجاده، وفيه تعالى عين الداعي الذي هو عين علمه بالنظام الأصلح الذي هو عين ذاته ثم أشار بقوله: ((إذ ليس فيه حالة منتظرة)) أنّ الداعي والغرض من إيجاده تعالى ذاته المقدّسة لا الأشياء.

قال في الحاشية:

إذ لا أجمل ولا أكمل من ذاته حتى يكون متعلّق إلتفاته إذ لا إلتفات للعالي إلى السافل بالذات.

غُرر في تأكيد القَوْلِ بأَنَّ

الدّاعِي وَالغَرَضُ مِنَ الأَيجاد عَين ذاتِهِ

((تنظيمك العوالم لو انفرض
تدري كمال الحق كان ذا الغرض))

((فحيث لا كمال فوقه وهو
منظّم فوق التمام علمه))

((كان هو الغاية للايجاد لا
شيء سواه فعله قد علا))

((لو كان الإلتذاذ فينا شاعرا
لذاته للفعل كان مصدرا))

((بل يفعل إلتذاذ إذ غائيّه
معطية الفاعل فاعليته))

((فكلّ الغائي فيه كانا
ريّان ذهناً إبتغى ريّانا))

يعني : لو انفرض تنظيمك العوالم (حال كونك) تدري كمال الحق كان ذا (الكمال) الغرض لك في تنظيم ذلك النظام، فحيث

لا كمال فوقه تعالى وهو سبحانه منظّم تلك الأُمور وعلمه فوق التمام كان هو الغاية للايجاد لا أمر سواه وإلا قد علل فعله لو كان الإلتذاذ الذي فينا شاعراً بذاته كان مصدراً للفعل لأجل ذاته وفاعليّة الإلتذاذ ليس بمجرّد الغرض بل يفعل حقيقة إذ العلّة الغائيّة معطية للفاعل فاعليّته فكلّ فاعل السبب الغائي فيه كان (أي مُدرج) الريّان الذهني إبتغي ريّاناً (يعني: العطشان الذي يطلب الريّ ريّان قام بنفسه الري ذهناً وهو إبتغي ريّاناً عيناً فالريّان يطلب الريّان).

أقول:

يُريد تأكيد القول بأنّ الغرض من الإيجاد عين ذاته ببيان تمثيلٍ وهو أنّه لو فرضنا أنّ شخصاً عالماً حكيماً ماهراً نَظَم الأُمور بعد الواجب تعالى على مثاله بأحسن النظام وأتقنه لكان الغرض بالحقيقة الوصول إلى واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال كلّ الكمال وفوق الكمال لا هذا النظام، وكذلك إن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً يكون الغرض، والغاية من هذا الإيجاد لا شيء سواه، وإلا يكون أفعاله معللاً بالأغراض وهو يوجب النقص تعالى عن ذلك.

وهذا معنى قوله : ((تنظيمك)) إلى قوله : ((قد علا)) .

قال المصنّف في الشرح :

هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله : ((ولو أنّ إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظّم الأُمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأُمور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض)) .

وأيضاً لو كان اللذة والشهوة فينا شاعراً ومدركاً لنفسه كان مصدراً للفعل (أي تحصيل الملذّات والمشتهيّات) لأجل ذاته .

وبعبارة واضحة : لو فرضنا الإلتذاذ في أنفسنا شيئاً ذا شعور كان طلبه لملذّاته لأجل ذاته وإشباع شهوته لا لغرض إيجاد نفس الملذّات بما هي مع قطع النظر عن كونها ملذّاتها ، يعني :إنّ أفعالنا أيضاً يكون لغرض ذاتنا لا لغرض نفس الأفعال ، فالمراد إستكمال ذاتنا ، والشيء المكمّل لذاتنا ليس إلا مقصوداً بالعرض ويتبع ذاتنا ، وإليه أشار بقوله :

((لو كان الإلتذاذ فينا شاعراً
لذاته للفعل كان مصدراً))

قال المصنّف في الشرح :

وهذا أيضاً في التعليقات بقوله : ((ونحن إنّما نُريد الشيء لأجل شهوة أو لذّة لا لأجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت الشهوة

واللذّة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان يصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنّها صادرة عن ذاتها والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته)) إنتهى .

ثم إنّه ليس فاعليّة الإلتذاذ بمجرّد الغرض ، بل العلّة الغائيّة معطية لفاعليّة الفاعل وأنّ الفاعل والغاية لهما في كلّ موضع نحو إتحاد كما قالوا : إنّ العلّة الغائيّة فاعل الفاعل بما هو فاعل ، فكلّ فاعل مدرج فيه السبب الغائي ، فالعطشان الذي قام بنفسه الري يطلب الري بمعنى أنّ ريّان قام بنفسه الري ذهناً فهو يبتغي ريّاناً عيناً ، فالريّان يطلب الريّان .

قال في الحاشية في توضيحه :

وهو ذو جهتين : عطشان بجهة ، وإن كان ريّاناً بجهة أُخرى ، إذ لو لم يتصوّر الماء وأنّه يرويه لم يطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال ، وإذا حصل في ذهنه وتقرر أنّ الأشياء إنّما تحصل بأنفسها في الذهن فالريّان طلب الريّان ، وقس عليه الفقدان والوجدان في كلّ مكان لعلّك تستشمّ رائحة مما وصل إليه أرباب الذوق والوجدان .

والمثال مقرّب من وجه ومبعّد عن وجه وبنيان مباحث الغاية أعظم من أن يسعه منطقة البيان ، إنتهى .

وإلى هذا المطلب أشار بقوله : ((بل يفعل)) إلى قوله : ((إتبعني ريّاناً)) .

الفَرِيدَةِ الثَالِثَة
فِي أَفعَالِهِ تَعَالَى

غُرر في انحاء تقسيمات لفعل الله تعالى

((الفعل أن يسبق هيولى مبتدع
ومع لحوق كائن ومخترع))
((للمدّة الكائن أيضاً قد لحق
بذاك عن مخترع قد إفترق))
((بتمّ أو ناقص إمّا مكتفي
أو غيره الفعل كذا أيضاً يفي))

يعني : الفعل (بمعنى المفعول) أن يسبق هيولى فهو مبتدع ومع لحوق (الفعل للهيولى فهو) كائن ومخترع (مع إضافة) للمدّة الكائن أيضاً قد لحق بذلك (أي بكون لحوق الفعل على المادّة والمدّة معاً) الكائن عن مخترع قد إفترق بتمّ أو ناقص (يعني أنّ الفعل ينقسم إلى تامّ وناقص) ، والناقص إمّا مكتفي (أي بذاته) أو غيره

(أي غير مكتفي بذاته) الفعل كذا أيضاً يفي (يعني يفي الفعل عن تامّ وناقص.

أشار في هذه الأبيات إلى تقسيم الفعل لله تعالى إلى أربعة أقسام بحسب اعتبارات أربعة:

(الأول): من حيث اعتبار الفعل بمعنى المفعول إمّا مسبوقاً بالمادّة والمدّة وإمّا أن لا يكون مسبوقاً بشيء منهما، وإمّا أن يكون مسبوقاً بالمادّة دون المدّة، وإمّا عكسه، فهذه إحتمالات أربعة؛ ثلاثة منها متحققة وواحد منها إحتمال في بادي النظر غير متحقق في الخارج.

فالأول منها أعني كون الفعل مسبوقاً بالمادّة والمدّة فهو الفعل المسمّى بالكائن كالعناصر الأربعة.

والثاني الفعل المسمّى بالمبتدع (أي الإبداع) كالعقول.

الثالث وهو المسمّى بالمخترع كالفلك والفلكيّات. والرابع هو الإحتمال الصرف الذي لا تحقق له، وإلى هذه القسمة أشار بقوله:

((أن يسبق (أي الفعل) هيولى (ومدّة فهو) مبتدع (كالعقول والنفوس المجرّدة) من حيث تجرّدها العقلي، وأمّا من حيث وجودها الطبيعي فهو كائنة إذ مسبوقة بالمادّة ولو بمعنى المتعلّق، ومع لحوق (للهيولى فهو) كائن (كالعناصر والعنصريّات) ومخترع (كالفلك والفلكيّات) للمدّة الكائن أيضاً (أي كما للهيولى) قد لحق (بمعنى أنّ الكائن ما يلحق الفعل فيه للمدّة والمادّة معاً)، والمخترع ما يلحق فيه الفعل المادّة فقط بذاك عن مخترع قد إفترق (فانّ المخترع غير مسبوق بالمدّة

بل المدّة مقدار حركته المتأخّرة عن جسمه طبعاً) .

قال في الحاشية :

إن قلت: عالم المثال في أيّ قسم منها داخل ، قلت: هذا التقسيم من المشّائين ، وهم ليسوا قائلين به ، وأمّا عند القائلين به من الإشراقيين والمحققين من أهل الإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملّة البيضاء فهو المنشأ وفاعليّة الحق تعالى بالنسبة إليه مسمّات بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله في المبتدع ، إنتهى .

(القسم الثاني) : تقسيمه بحسب اعتبار كونه تامّاً أو ناقصاً لأنّ الفعل إمّا تامّ بمعنى أنّه حصل له كماله دفعةً من غير تدريج (وهو ما ليس له حالة منتظرة) كالعقول ، وإمّا ناقص وهو إمّا مكتفي ومعناه على ما في الشرح أنّه إن إكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذاتيّة في خروجه من النقص إلى الكمال كالأفلاك ونفوسها ومن هذا القبيل نفوس الأنبياء بحسب الفطرة ، وأمّا بعد الإستكمال ربّما صاروا من التام ، وإمّا غير مكتفي وهو ما لم يكتف بذاته في الإستكمال بل إحتاج إلى مكمّل خارج كالعنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة ، وإليه أشار بقوله :

((بتمّ أو ناقص إمّا مكتفي
أو غيره الفعل كذا أيضاً يفي))

((وأيضاً الفعل محرّك فقط
أو متحرّك فقط أو ما إختلط))

((كذاك من لا شيء أو من شيء أو
لا هو من شيء وإيّاها عنوا))

يعني : وأيضاً الفعل (يكون منه) محرّك فقط (كالعقول) أو متحرّك فقط (كالأجسام) أو ما اختلط (عنهما) أي محرّك من وجه ومتحرّك من وجه كالنفوس) كذلك (ينقسم الفعل إلى) من لا شيء (كالأجسام من المادّة التي هي اللا شيء) أو من شيء (كالنفوس من العقول) أو لا هو من شيء (أي شيء لا من شيء كالعقول) وإيّاها عنوا (أي عنها عبّروا).

(القسم الثالث) : تقسيم الفعل باعتبار التحريك والتحرّك فانّ من جملة أفعاله تعالى ما يكون محرّكاً فقط كالعقول النوريّة، فانّها محرّكة للنفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق ولا يكون متحرّكاً لأنّ التحرّك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرّفوا الحركة من أنّها كمال أول في مقابل الكمال الثاني الذي هو الوصول إلى ما إليه الحركة، وقابليّة الشيء عبارة عن قوّة قبوله والعقول بريئة من القوّة بل هي متمحّضة في الفعليّة، وكلّ عقل واجد لكماله اللائق به دفعة واحدة دهريّة وليس ممّا يحصل الكمال له بالتدريج وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنيّة حصوله أبداً كما في بعض الحواشي ومنن جملته ما يكون متحرّكاً فقط غير محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم وهيولى، ومنها ما يكون مختلطاً منهما (أي المحرّكيّة والمتحرّكيّة) فيكون محرّكاً من وجه ومتحرّكاً من وجه كالنفوس والطبايع.

قال في الحاشية :

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكة أم لا ، فالطبيعة تحرّك محلّها حركة أينيّة وتتحرّك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينيّة لأنّه حاملها والنفس تحرّك البدن حركة أينيّة ولا تتحرّك في الأين لتجرّدها

وإنّما تتحرّك في الكيفيّات النفسانيّة وفي جوهر ذاتها النوريّة.

(القسم الرابع) : تقسيم باعتبار المنشأ وعدمه، فانّ الفعل إمّا شيء من لا شيء كالأجسام فانّها خلقت من المادّة الأُولى وهي لا شيء بمعنى القوّة المحضة، وقوّة الشيء بما هي قوّة الشيء ليست بشيء، وإمّا شيء من شيء كالنفوس من العقول أو المواليد من الأُمّهات، وإمّا شيء لا من شيء كالعقول فانّها من الأفعال الإبداعيّة للحق (جلّ شأنه وعظم سلطانه)، ولا يجوز عليه الإستكمال والإفاضة والإجادة ذاتيّة له، إنتهى موضع الحاجة.

فتكون آثاره مراده ومحبوبة له لا لأجل غرض بل لأجل ذاته، (لأنها مقتضى ذاته). يعني: إنّ الواجب تعالى تمام الكمالات والفعليّات لا يفقد شيئاً منها حتى يستكمل بايجادها ولا يكون له حالة منتظرة يحصل تلك الحالة من تصوّر أمر منفصل عن ذاته لأنّ ذاته تعالى مستجمع لجميع صفات الكمال فانّه غنيّ عن العالمين، ثم أوضح ذلك (أعني كون الغرض من الإيجاد ذاته تعالى) بقوله:

((فحيث ذاته أجلّ مدرك
أتمّ إدراك لأبهى مدرك))

ولمزيد التوضيح نقول:

إنّ الإرادة والكراهة لعمرو إنّما يكون مترتّبة على العلم بالشيء وإدراكه حيث أنّه لو أدرك شيئاً فامّا أن يكون ملايماً مع المدرك أو منافراً معه، فمن إدراك الملايم يحصل الرغبة والشوق ومن إدراك المنافر

تحصل النفرة والهرب عنه، والشوق أو النفرة في الشدّة والضعف يتبع حال الإدراك في شدّته وضعفه، وإن كان المدرك (بالفتح) على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرك (بالكسر) أجلّ مدرك لبساطته وبعده عن الجهات العدميّة وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك كما في الحبّ والرغبة أتمّ وأكمل ولكن في الحق (جلّ جلاله) المدرك (بالفتح) الذي هو نفسه أجلّ مدرك والمدرك (بالكسر) الذي هو نفسه أيضاً أبهى مدرك وإدراكه نفسه الذي هو حضوره لديه بأتمّ حضور وأتمّ إدراك، فلا جرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ إبتهاج، وإليه أشار بقوله:

((مبتهج بذاته ببهجة أقوى ومن له بشيء بهجة))

وهذه مقدّمة، ويتلوها أُخرى، وهي:

إنّ الحبّ والعشق والرغبة والإبتهاج بشيء يستتبع الحب بأثره بما هو أثره كما ورد في الحديث القدسي:

((كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف))

فينتج أنّ المقصود من الإيجاد ذاته تعالى لا غير، فارادته ورضاءه بآثاره وإبتهاجه بها إرادة منه لذاتها، وهذا الرضا والإبتهاج ليس زائداً على ذاته تعالى بل هو من حيث هو ذات وإبتهاج وإرادة لذاته ولآثاره، وإليه أشار بقوله:

((مبتهج بما يصير مصدره
من حيث انّه يكون أثره))
((كرابط لا شيء باستقلاله
ليس له حكم على حياله))

بمعنى : إنّه يكون ظهور الأثر ظهور المؤثّر كعكس يكون آلة لحاظ العاكس، فاذا كان الإبتهاج والرضا بالمؤثّر إبتهاجاً بالأثر بما هو أثر تبعاً فكان رضاؤه لذاته تعالى رضاً بفعله، وهذا الرضا والإبتهاج يكون إرادة لمن قضى أي إبتهاجه ورضاءه لذاته هو عين إرادته للأُمور المقضّية والمقدّرة، وإلى هذا المطلب أشار بقوله:

((رضاؤه بالذات بالفعل رضا
وذا الرضا إرادة لمن قضى))

((بالجسم والنفس وعقل ذي سمك
وجبروت ملكوت وملك))

((والنور الإسفهبد والمظاهر
لنور الأنوار ونور قاهر))

((كلّ لمعنى واحد يشير
وكان في تعبيرنا التغيير))

بالجسم والنفس والعقل ذي سمك (أي ذي رفعة) وجبروت (هو عالم العقول) ملكوت (عالم الغيب) وملك (عالم الملائكة) والنور الإستهبد (النفوس الكلّية والجزئيّة) والمظاهر (الأجسام الفلكيّة والعنصريّة) لنور الأنوار وهو فاعل الأنوار أي جاعلها ، ونور قاهر (العقل الأول) كل من الألفاظ المختلفة من كلّ لسان (أعني النور القاهر والملك والجبروت والعقل) لمعنى واحد يشير (وهو العوالم المجرّدة) وكان التغيير في التعبير.

اعلم أنّه قد إختلفت تعبيرات أهل الشرع وأهل الحكمة

ومصطلحاتهم في بيان العوالم الثلاثة المذكورة فعبّروا بعبارات مختلفة اللفظ متّفقة المعنى ، وإليه أشار المصنّف بقوله : ((وإيّاها عنوا)) وعنها عبّروا (يعني : عبّروا عن العوالم الثلاثة المذكورة أعني شيئاً من لا شيء وشيء من شيء وشيء لا من شيء) تارة بالترتيب بالجسم والنفس والعقل وهو أكثر تداولاً في لسان المشّائين وأخرى بجبروت وهو عالم العقول والملكوت بالمعنى الأعمّ وهو عالم الغيب جملة أو الملكوت بالمعنى الأخص وهو عالم المثال وملك وهو الملائكة المقرّبون مما هو الأكثر تداولاً في لسان أهل الشريعة ، وثالثة بالنور الأسفهبد من النفوس الفلكيّة والعرضيّة ، وبالمظاهر أي الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بل الأشباح المثاليّة ونور قاهر من العقول مما هو الأكثر تداولاً في لسان الإشراقيين ، فكلّ واحد من الألفاظ المساوقة المتداولة على ألسنة أهل الشرع وأهل الحكمة من المشّاء والإشراق يشير إلى معنى واحد وهو العوالم المجرّدة : ((عباراتنا شتّى وحسنك واحد)) .

قال المصنّف في الشرح :

بل الكلّ دالّات على معنى واحد حقيقي هو معنى المعاني ومقصد المقاصد : ((الكلّ عبارة وأنت المعنى)) ، ((يا من هو للقلوب مغناطيس)) .

وقال في توضيحه في الحاشية :

أي أنّها أسماء الأسماء فانّها دالّات على أفعاله تعالى ، وأفعاله بما هي أفعاله أسماءه الفعليّة وكلماته الدالّة على أسمائه وصفاته الذاتيّة .

((عباراتنا شتّى وحُسْنُك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير))

إنتهى .

وإلى هذه العبارات المختلفة اللفظ متّفقة المعنى أشار الناظم بقوله: ((بالجسم)) إلى قوله: ((بالغيير)) فافهم.

* *

غُرر في انّ ما صَدَر عنه تعالى انما صَدَر بالترتيب

((إذ العناية إقتضت وجـــودا
ففاز منها بالنظام جـــــودا))

((قاهر أعلى مثل ذي شارفـــة
فنفس كلّ مثل معـــــلّقة))

((فالطبع فالصورة فالهيولـــى
واختتم القوس بها نـــــزولا))

يعني: إذ العناية (العلم العنائي) إقتضت وجوداً (أي وجود الأفعال) ففاز منها بالنظام (والترتيب) جوداً (أي إفادة بلا عوض وغرض) قاهر أعلى (أي العقول الطوليّة) ثم فاز مثل ذي شارفة (أي نوريّة والمراد بها العقول العرضيّة) فنفس كلّ (أي فاض نفس الكلّ والمراد بها جملة النفوس المحرّكة للسماوات) ثم فاض مثل معلّقة (أي عالم الخيال

والمنفصل وعالم الخيال) فالطبع (أي ثم فاض طبع الكلّ) فالصورة (ففاض الصورة الجسميّة) فالهيولى (أي ففاض الهيولى) واختتم القوس بها (أي بالهيولى) نزولاً.

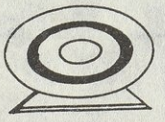
أشار إلى صدور أفعاله (الموجودات) بالترتيب في القوس النزولي من الأشرف إلى الأخسّ بمقتضى علمه العنائي الذي هو العلّة الموجبة للمعلوم الذي هو فعله، فأول ما أفاض جوداً أي إفادة بلا عوض وغرض من العوالم عالم الجبروت أي عالم العقول مطلقاً مع ما فيها من الترتيب بين العقول الطوليّة والعرضيّة، وهو تقدّم العقول الطوليّة على العقول المتكافئة العرضيّة، ومن الترتيب في نفس العقول الطوليّة من تقدّم العقل الأول على الثاني وهو على الثالث وهكذا إلى أن ينتهي إلى آخر العقول الطوليّة (وهو العقل الفعّال) المتّصلة إلى العقول العرضيّة، وإلى هذا الفائض الأول أشار بقوله: ((قاهر أعلى مثل ذي شارقة)) فانّ المراد من القاهر الأعلى العقول الطوليّة، والمراد من مثل ذي شارقة هي الطبقة العرضيّة من العقول ثم أفاض عالم الملكوت وهو عالم النفوس وإليه أشار بقوله: ((ونفس كلّ)) والمراد بها كما في الشرح: جملة النفوس المحرّكة للسماوات ثم عالم المثل المعلّقة أي عالم المثال والخيال المنفصل أعني به عالم الصور المجرّدة عن المادّة المعبّر عنه بعالم الذرّ في القوس النزولي وعالم البرزخ في القوس الصعودي (بلسان الشرع) وإليه أشار بقوله: ((مثل معلّقة))، ثم عالم الملك والشهادة وقد يعبّر عنه بالناسوت من الصور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى وبها يختتم القوس النزولي

كما أشار إليه بقوله : ((واختتم القوس بها نزولا)) ، وفي مقابلة القوس الصعودي فيتصاعد إلى الصورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهي إلى العقل الأول ويقابل كلّ منها بنظيره﴿كما بدأكم تعودون﴾ ، ويكون التصاعد من الأحسّ إلى الأشرف بعكس القوس النزولي كما سمعته .

قال المصنّف في الحاشية في وجه تشبيه السلسلتان : النزوليّة والصعوديّة بقوسين تامّين كلّ منهما نصف الدائرة بما حاصله أنّ الدائرة أفضل الأشكال من وجهين :

(الأول) : من حيث انّه لا نهاية لها إذ نهاية الخطّ بالنقطة ، ولا نقطة في خطّها ، فتحكي عدم نهاية الوجود .

(الثاني) : من حيث انّ نسبة مركزها إليها وإلى أنصاف أقطارها من جميع الجهات على السواء هذا مضافاً إلى أنّ في القوسين إشارة إلى مغايرة كلّ من مراتب الوجود بالصعود لكلّ من مراتب الوجود في النزول مثل أنّ العقول الكليّة الصاعدة غير العقول الكليّة البادية التي وسائط الفيض والمثل المعلّقة في النزول عالم الذرّ وفي الصعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحركات وذاك موطن العهد والميثاق قبل الأعمال وقبل دار الحركات ، وقس عليه ، إنتهى ما أردنا إيراده .



غُرر في إِثبٰات انَّ اَوَّل مٰاصَدَر

هُوَالعَقل

((عقلاً ونقلاً كان عقل إذ بدا
لا يوجد الواحد إ لا واحـــدا))
((فذلك الواحد نفس أو عرض
أو صورة أو الهيولى لو فـــرض))
((نفساً وهيئة بلا جسم فعـــل
أو أخريين فتلازم بطـــــــل))
((فهذه الأقسام لمّا بطلـــت
فوحدة المبدأ عقلاً إقتضـــت))

يعني :

ثبت عقلاً أي بالدليل العقلي ونقلاً أي بالدليل النقلي كان تامّة عقل إذ بدا وتقرر أنه لا يوجد الواحد إلا واحداً ، فذلك الواحد الصادر عن المبدأ الأول الواحد إمّا نفس أو عرض أو صورة أو الهيولى ولو فرض ذلك الواحد الصادر ، نفساً وهيئة أي عرضاً لزم أن يكون بلا جسم فعل ذلك الواحد المفروض أحدهما واللازم باطل لأن النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم والعرض محتاج في ذاته فضلاً في فعله إليه أو آخريين الصورة أو الهيولى فتلازم بينهما (لاستلزام الصورة الهيولى والهيولى الصورة) بطل لأن الصادر لا بدّ أن يكون واحد أو لا يكون واحداً إلا مع صدور أحدهما أي إما الصورة وإما الهيولى وقد فرضناهما متلازمين ، فهذه الأقسام لمّا بطلت وكونه جسماً باطل من رأس لعدم كونه واحداً حيث انه مركّب من الهيولى والصورة ووحدة المبدأ عقلاً مفارقاً له وحدة جمعيّة إقتضت لعدم ربط المركّب باقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة .

أشار في هذه الغرر إلى أنّ أول صادر منه تعالى هو العقل ويدلّ عليه العقل والنقل :

أمّا العقل : فهو أنّ اللّه تعالى واحد فلا يكون علّة المتكثّر فيكون الصادر عنه واحداً ، فلا يخلو إمّا أن يكون نفساً أو عرضاً أو صورة أو هيولى (مادّة) ، ولو فرض ذلك الواحد الصادر نفساً وهيئة (عرضاً) يلزم أن يفعل ذلك الواحد على سبيل البدل بلا جسم ، واللازم باطل لأنّ النفس محتاجة في فعلها إلى الجسم ، والعرض محتاج في ذاته فضلاً في فعله إليه ، وبيان اللزوم أنّ الصادر الأول يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ، فاذا كان نفساً يجب علّيته لمتعلّقه ، وإذا كان عرضاً يجب علّيته لموضوعه ، وهذا المعنى ينافي كونهما (أي الجسم والعرض) محتاجين إليهما (أي المتعلّق والموضوع) ، ولو فرض ذلك الواحد الصادر الصورة أو الهيولى فيلزمه بطلان تلازمهما .

وتوضيحه : انّه لو فرضنا أنّ الصادر الأول الهيولى لا يكون ذلك لإفتقارها إلى الصورة لكون الصورة شريكة في علّة وجودها مع أنّ الهيولى قابل محض وليس فيها شائبة من الفاعليّة ، والصادر الأول يجب أن يكون واسطة في وجود ما سواه من الممكنات .

وأمّا الصورة : فلاحتياجها في تشخّصها إلى الهيولى فلابدّ إمّا من الإلتزام ببطلان تلازمهما وهما متلازمان ، ومع فرض التلازم لا يصلحان للعليّة لما دونهما ، وإمّا كونه جسماً باطل من رأس لعدم كونه واحداً حيث انّه مركّب من الهيولى والصورة ، هذا بحسب ما أفاده المصنّف ، وأوضح من هذا البيان ما قرره العلاّمة (رحمه اللّه) في كشف المراد في

بيان إستدلالهم بقوله: ((فلا يخلو أن يكون الصادر الأول إمّا جسماً أو مادّة أو صورة أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً ، والأقسام كلّها باطلة سوى الأخير ·

أمّا الأول : فلأنّ كلّ جسم مركّب من المادّة والصورة ، وقد بيّنا أنّ المعلول الأول واحد ·

وأمّا الثاني : فلأنّ المادّة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعليّة

وأمّا الثالث: فلأنّ الصورة مفتقرة في فاعليّتها وتأثيرها إلى المادّة ، والمفروض أنّ المعلول الأول يكون مستغنية في علّيتها ·

وأمّا الرابع : فلأنّ النفس إمّا تفعل بواسطة البدن فلو كان هي المعلول الأول لكانت علّة لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاً وهو محال ، فهي إذا مشروط تأثيرها بالأجسام ، فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثير المستند إليه وهو محال ·

وأمّا الخامس : فلأنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر ، فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علّة للجواهر كلّها فيكون السابق مشروطاً في وجوده إنتهى بالإختصار ·

وأمّا الدليل العقلي : وهو على ما في الشرح قوله(صلّى اللّه عليه وآله) : ((أول ما خلق اللّه العقل)) ، وقوله : ((أول ما خلق اللّه نوري)) ، وكقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) حين سُئل عن العالم العلوي : ((صور عارية عن المواد خالية عن القوّة والإستعداد تجلّي لها فأشرقت فطالعها فتلألأت ألقى في هويّتها مثاله وأظهر عنه

أفعالـه)) .

* *

غُرر في كيفيّة حصُول الكثرة في العَالم

((فالعقل الأول لدى المشّائـي
وجوبه مبدأ ثاني جائـــي))
((وعقله لذاته للفلـــك
دان لـدان سامك لسامـــك))
((وهكذا حتى لعاشر وصـــل
والفيض منه لعناصر حصـــل))
((بالفقر معط لهيولى العنصـر
وبالوجوب لنفوس صـــور))
((فللهيولى كثرة إستعـــداد
بحركات السبعة الشـــداد))

يعني : فالعقل الأول (منشأ الكثرة) لدى المشّائي وجوبه (بالإضافة إلى تعقّل مبدئه) مبدء (عقل) ثاني جائي وعقله أي تصوّره لذاته (جهة الأُمور (مبدء) للفلك (الأقسام) دان (الوجه الداني للمعلول) الـدان

وسامك لسامك، وهكذا (يصدر من كلّ عقل عقل وفلك فيستوفي العقول التسعة الأفلاك التسعة) حتى لعاشر(من العقول) وصل (وهو العقل الفعّال المكمّل للنفوس الناطقة بحول اللّه وقوّته ، وهي مفوّض كدخدائيّة عالم العناصر باذن اللّه تعالى عند المشّائين) ، والفيض منه (أي من العقل العاشر) في العناصر حصل (فذلك العاشر) بالفقر لا معط لهيولى (عالم) العنصر وبالوجوب (أي بالنصر إلى مبدئه معط) لنفوس (في هذا العالم و) صور فللهيولى (أي هيولى عالم العنصر) كثرة إستعداد (غير متناهية لقبول الصور كذلك) بحركات (الأفلاك) السبعة الشداد (كذلك) .

اعلم انّ المشّائين من الفلاسفة قالوا : إنّ المعلول الأول هو العقل الأول ، وهو موجود مجرّد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ، ثم انّ ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثّره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعلة ، أمّا من جهة ذاته فانّ له وجوداً ومهيّة وتعقّلاً لذاته ، وأمّا من جهة مبدئه فهو تعقّله لمبدئه وتفصيله على ما قاله المحقق الطوسي (رحمه اللّه) في شرح الإشارات ؛ هو:

إنّ العقل الأول تعرّض الكثرة باعتبارات ، فانّ له:

١ـ مهيّة ٢ـ وجوداً ٣ـ إمكانه بالذات ٤ـ وجوباً بالغير ٥ـ تعقّلاً لذاته ٦ـ تعقّلاً لمبدئه ، فهذه أُمور متكثّرة تحققت هناك ، فباعتبار أنّه صدر عن المبدأ عرض أن يكون له وجود، وباعتبار أنّ له هويّة مغايرة لهويّة الأول عرض أن يكون له مهيّة وباعتبار نسبة مهيّته إلى وجوده الزايد عليها في العقل عرض إن يكون ممكناً

وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير وباعتبار أنّه مجرّد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلاً لذاته ومبدئه، ثم قال (قدّس سرّه) : فهذه أُمور ستّة، إثنان منها يشتركان في أنّهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوّة وهما الهويّة والإمكان، وإثنان هما الوجود والتعقّل لذاته في أنّهما حالة من حيث كونه بالفعل، وإثنان هما الوجوب والتعقّل لمبدئه في أنّهما الحالة المستفادة من مبدئه، وبهذا الاعتبار يعبّر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل الأول، إنتهى.

فاعلم أنّ الجهات الستّ المتقدّمة باعتبار، والجهات الثلاث باعتبار، فما يكون من الجهات بالقياس إلى مبدئه هو أشرف من الجهات التي هي بالقياس إلى نفسه، فوجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه أشرف من مهيّته وإمكانه وتعقّله لنفسه فيكون العقل من جهة الأشرف مبدأ لموجود أشرف كالعقل الثاني، ومن جهة الأخسّ لموجود أخسّ وهو الفلك الأقصى، وإلى هذا المطلب أشار المصنّف بقوله:

((فالعقل الأول لدى المشّائي
وجوبه مبدأ ثاني جائي))
((وعقله لذاته للفلك
دان لدان سامك لسامك))

وهكذا يصدر من كلّ عقل عقل وفلك، فيستوفي العقول التسعة الأفلاك التسعة حتى ينتهي إلى العقل العاشر وهو العقل الذي إليه مفوّض كدخدائيّة عالم العناصر باذن اللّه تعالى عند المشّائين، ومنه

يصل الفيض إلى عالم العناصر، فمن جهته الإمكاني يكون مبدأ للهيولى ومن جهة الوجوبي يكون منشأ نفوس وصور في هذا العالم المـــادّي والكثرات المتواترة في عالم العناصر تحصل من كثرة إستعداد الهيولى الغير المتناهية لقبول الصور الكثرة الغير المتناهية حاصلة لها من كثـرة حركات الأفلاك السبعة الشداد ·

قال في الشرح :

فتلحق لقابل غير متناهي الإنفعال فتنضمّ إلى فاعل غير متناهـي التأثير فيستمرّ يزول البركات ، وإليه أشار بقوله : ((بالفقر)) إلى آخـــر النضم ·

((خاتـمة)) :

قال العلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) : وتتصوّر هذه الكثرة عـلى أحد وجهين : إمّا طولاً ، وإمّا عرضاً ، فالأول وهو حصول الكثرة طـولاً أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا ، وكلّما وجد عقل زادت جهة أو جهـات حتى ينتهي إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة يفي بصدور النشـأة التي بعد نشأة العقل ، فهناك أنواع متباينة من العقول كلّ منـها منحصر في فرد وهي مترتّبة نزولاً كلّ عال أشدّ وأشرف عمّا هو بعـده وعلّة فاعلة تامّ الفاعليّة له لما أنّ إمكانه الذاتي كاف في صدوره وآخـر هذه العقول علّة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل ، وهذا الوجـه هو الذي يميل إليه المشّاؤن في ما صوّروه من العقول العشرة ونسبوا إلى آخرها المسمّى عندهم بالعقل الفعّال إيجاد عالم الطبيعة ·

وأمّا الثاني : وهو حصول الكثرة عرضاً بأن ينتهي العقول الطوليّة إلى عقول عرضيّة لا علّيّة ولا معلوليّة بينها هي بحذاء الأنواع المادّيّة يدبّر كلّ منها ما بحذائه من النوع المادّي وبها توجد الأنواع التي في العالم الطبيعية وينتظم نظامه وتسمّى هذه العقول :: أرباب الأنواع والمُثل الأفلاطونيّة ، وهذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيّون واختاره صدر المتألّهين (رحمه اللّه) ، إنتهى ، وسيجيء بيانه فيما بعد تفصيلاً .

* *

غُرر في رَبط الحادِث بالقَديم

((وسبب الحادث كان حادثا
لولاه طول الدهر كان لابثـا))

((لكنّه مع لا تناهي السلسـلة
تخلّف فالحكماء قائـــلة))

((حركة دوريّة تجـــدده
نسبها فذاتها قد ثبتـــت))

((كما بثابت ثبـاتها إرتبط
كان لحادث حدوثها وسـط))

((وقيل أيضاً غيرها وقد مضى
ما من الأقوال لدينا مرتضـى))

والسبب الحادث كان حادثاً (إذ) لولاه (أي لولا حدوث سببه بأن كان قديماً) طول الدهر كان لابثاً (أي قديماً وهذا خلف) لكنّه مع لا تناهي السلسلة تخلّف (عن السبب القديم)، (وتخلّف السبب عن المسبب) غير جائز)، فالحكماء قائلة (في دفع هذه الشبهة) حركة دوريّة (فلكيّة) تجددت نسبها وذاتها (أي ذات الحركة) قد ثبت كما بثابت

(قديم بالزمان كالعقل أو قديم بالذات وهو واجب الوجود) ثباتها (أي ثبات الحركة) إرتبط كان لحادث (من الحوادث الكونيّة) حدوثها وسط، وقيل أيضاً (في رابط الحادث بالقديم) : غيرها (هو ما أجاب به صدر المتألّهين وسيجيء في الشرح) ، وقد مضى (في مبحث القدم والحدوث) ما من الأقوال لدينا مرتضى (من التجدد الذاتي للطبيعة).

أشار في هذه الغرر إلى شبهة أوردوها في هذا المقام ثم أشار إلى جوابها بوجهين : أحدهما للحكماء وثانيهما لصدر المتألّهين (قدّس سرّه) ، أمّا الشبهة فهي أنّه يجب أن يكون سبب كلّ حادث حادثاً، فانّه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً ، فلو كان سببه قديماً يلزم أن يكون مسببه قديماً وهذا خلف لأنّا فرضناه حادثاً فيكون سببه أيضاً حادثاً وهكذا إلى غيرالنهاية فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتّبة وهذا هو التسلسل ، ومع فرض : لا تناهي السلسلة يكون التنافي بينهما وبين وجود السبب القديم إذ السبب القديم لابدّ أن يكون مسببه قديماً فمع فرض حدوث الأسباب والمسببات جميعاً يلزم تخلّف المسبب عن السبب القديم له وكون المسبب أيضاً قديماً وكلاهما باطلان فلابدّ من أن يقال بانتهاء الممكنات والحوادث طرّاً إلى واجب الوجود قديم بالذات تعالى شأنه، فيلزم من هذا تخلّف المسبب عن السبب إذ الفرض كون جميع الأسباب حادثة في زمان وجوده ، والسبب القديم في الأزل ، وهذا غير جائز ، وهذا أصل الشبهة وملخّصه أنّه مع فرض المسبب حادثاً والسبب قديماً فكيف يرتبطان ؟ ، وإليه أشار بقوله : ((والسبب الحادث)) إلى قوله : ((تخلّف)) ، هذا .

وقرر المصنّف الإشكال في الحاشية بنحو آخر وقال هذا (أي ربط الحادث بالقديم) من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم في موضع واحد وعلى المتكلّم في موضعين إذ الحكيم الذي يقول بدوام الفيض وأنّ الله تعالى قديم الإحسان وأنّ المستفيض دائر وزايل والمحسن إليه متجدد ومتبدد ومتبدّل لا إشكال عليه إلا في الحوادث اليوميّة حيث انّ كلا منها واقع في حدّ من حدود ما لا يزال وهو معلول الحقّ القديم الأزلي، إذ لا مؤثّر في الوجود إلا الله وهو غنيّ وتامّ وفوق التمام فكيف تخلّف وتخلّف المعلول عن العلّة التامّة غير جائز، وحلّه بما يذكر من أنّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث، وأمّا موضع الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا والآخر مجموع العالم الطبيعي حيث انّه يقول بانقطاع الفضل إذ بما هو في قوّة هذا إذ يقول خُلِق العالم بحيث لو حوسبت مدّة معيّنة كانت سبعة آلاف سنة أو سبعين ألفاً أو سبع مئة ألف من السنين أو غير ذلك مما قاله أهل التأريخ فيرد عليه إشكال التخلّف والإمساك عن الجود، وما يقال عليه الداء العيّاء، والإشكاء العويص لا ينحل هو هذا وعندنا كما أشرنا إليه: ((الجود قديم والمستجاد حادث متجدد)) إنتهى.

وأمّا تقرير الجواب من وجوه ثلاثة أشار المصنّف إليها:

الأول منها: ما عن الحكماء من أنّ الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة للفلك التي يعبّر عن مقدارها بالزمان فانّ لها جهة ثبات وهي الحركة التوسّطيّة، وجهة تجدد وإنبتات وهي الحركة القطعيّة، وهي من حيث جهة ثبوتها مستندة إلى المبدأ الثابت

ومن حيث جهة تجدّد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث، وقال المصنّف في الشرح :

قالوا : في كلّ حركة أُمر واحد بسيط مستمر هو التوسّط بين المبدأ والمنتهى راسم لأمر ممتد هو الحركة بمعنى القطع فذلك التوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته إنّما التجدد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة في ما فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذات أعني ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدأ الثابت وباعتبار نسبها المتجدد يسند إليها الحوادث المتجددة فكلّ قطعة أو حدّ منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه فعلّه كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ومن شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحدّ ، إنتهى .

إلى هذا الجواب أشار بقوله في النظم :

((فالحكماء قائلة))

((حركة دوريّة تجددت نسبها وذاتها قد ثبتت))

((كما بثابت ثباتها إرتبط كان لحادث حدوثها وسط))

(الوجه الثاني) : ما نسب إلى صدر المتألّهين ؛ وحاصله : إنّ الرابط هو حركة الفلك بحركته الطبيعيّة الجوهريّة لا بحركته الوضعيّة كما في الوجه الأول ، فانّ لطبيعة الفلك وجهان : وجه عقليّ من جهة إتصالها بل إتحادها بربّ نوعها ، ووجه طبيعيّ من حيث كونها طبيعة متجددة متصرّمة ، فمن حيث وجهها العقلي لها ثبات وإستقرار ، ومن حيث وجهها الطبيعي متصرّم متجدد ، فبالوجه الأول مستندة إلى

مبدئها وبالوجه الثاني مستند إليها الحوادث، فالرابط على طريقة الحركة الجوهريّة للفلك، وعلى طريقة الحكماء حركته الوضعيّة، وإليه أشار بقوله:

((وقيل أيضاً غير ذا وقد مضى
ما من الأقوال لدينا مرتضى))

(الوجه الثالث): ما أفاده المصنّف في الشرح بقوله: ((ومنها جعل المقرّبات والمصححات الأُمور السابقة المعدّة التي في عرض الحادث، فانّ كلّ متلوّ معدّ لتاليه، والتسلسل تعاقبيّ جايز عندهم، ويمثّلون بحركة الصغير إلى أسفل، فانّه لا تنتهي إلى حدّ إلا ويصير ذلك الإنتهاء معدّاً لأن يتحرّك منه إلى آخر، والمؤثّر هو الثقل وهو ثابت محفوظ في جميع الحدود المتغيّرة))، ثم قال: ((هذا كلّه عند من لم يقل بانقطاع الفيض)).

وتوضيحه: إنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لا يندفع إلا بالتزام أمر ثابت حتى يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم، وبجهة تجدده مرتبطاً بالحادث لكي يكون رابطاً بينهما، ومبنى الأجوبة الثلاثة المتقدّمة كلّها كان على هذا الإلتزام إلا أنّ الرابط بناءً على الجواب الأول كان الحركة الوضعيّة للفلك وعلى الثاني هو حركة الجوهريّة وعلى الثالث هو العلل المعدّة من الأُمور المتعاقبة الغير المتناهية، ومعلوم أنّه مع القول بانقطاع الفيض لا يتصوّر وجود أمر ذي جهتين من حركة أو أُمور غير متناهية فلا يكون دافعاً للاشكال.

غُرر في حصُول التكثّر
عَلىٰ طَريقةِ الأَشْراقيّين

((إذ ذا لدى الشرق بلا وثاق
أسس أُسّاً شيخنا الإشراقـــي))

((في باب مصدريّة التكـــــثّر
طولاً وعرضاً إصغــه تستبصـــر))

((من نسب القواهر الطولـــيّة
قد وجدت قواهر عرضـــيّة))

((لا يؤخذ الأفلاك ترتيبـــاً إذا
قد كان في الترتيب عقل أخـذا))

((بل نور أقرب بنور النـــــور
مفيض نور عدد محصـــــور))

((ونور الأنوار لها مشاهـــــد
شروقه العقلي عليهـــا وارد))

((كذا شعاع قاهر لقد عـــلا
يقبل قاهر يكون سافـــــلا))

((بالواسط منه تعالى أيضا
فيقبل الثانى منه فيضا))

((مرتبة منه بغير واسطة
ومرّة أقرب نور رابطة))

((لثالث أربع ثنتا الصاحب
ونور الأنوار ونور أقرب))

((لرابع القواهر ثماني
أربع ثالث وثنتا الثاني))

((ومرّتا الأقرب أولى رابطة
ونور الأنوار بغير واسطة))

((وهكذا سوانح الأنوار
تضاعفت لمبلغ مكثار))

((عليه قس بوسط وغيره
شهود كلّ وشروق نوره))

((إذ لا حجاب في المفارقات
وإنّما إختصّ المقارنات))

((فكان في كلّ جميع الصور
كلّ من الكلّ كمجلي الآخر))

يعني : إذ ذا أي طريق المشّاء لدى الشرق أي الإشراقي بـــلا وثاق كما سيتضح وجهه في الشرح فلذا ، أسس أُسّاً أي أساساً آخر شيخنا الإشراقي شهاب الدين السهروردي في حكمة الإشراق في باب مصدريّة الواحد لحصول التكثّر طولاً وعرضاً أي في العقول المترتّبة والمتكافئة إصغه تستبصر ، وهو أنه من نسبة القواهر الطوليّة أي من إشراقاتها قد وجدت قواهر عقول عرضيّة فعند الإشراقي ، لا يأخذ الأفلاك ترتيباً إذا قد كان في الترتيب عقل أُخذا ، يعني : لاتّصل النوبة إلى الأفلاك حتى يبلغ الصوادر العقليّة إلى منتهاه ، بل نور أقرب لنور النور تعالى وهو العقل الأول مفيض نور ثان وثالث إلى أن يحصل عدد محصول ، ونور الأنوار(شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية الوافية لصدور العقول في الطبقة المتكافئة التي كلّ منها منشأ لنوع طبيعي في هذا العالم الطبيعي) لها أي للعقول المترتّبة مشاهد بصيغة المفعول شروقه سبحانه العقلي لا الحسّي عليها أي على العقول وارد ، كذا شعاع كل نور قاهر بعد نور الأنوار لقد على العقول النازلة يقبل هذا الشعاع قاهر يكون سافلاً ، بالواسط منه تعالى أيضاً أي كما يقبل بلا واسطة وإذا كان كذلك فيقبل القاهر الثاني منه أي من نور الأنوار فيضاً أي فيض الإشراق مرّتين ، مرتبة منه تعالى بغير واسطة ومرّة أُخرى بواسطة أقرب نور وهو العقل الأول فهو رابطة في البين يتقبّل إشراقه تعالى ثم ، لثالث أي عقل ثالث أربع مرّات من إشراقه تعالى إثنتان منها ثنتان للصاحب اللتان قبلهما الثاني من الحق تعالى مرّة بلا واسطة ومرّة بواسطة النور الأقرب فتنعكسان من الثاني على الثالث وإثنتان أُخريان إشراق نور

الأنوار على هذا القاهر الثالث بغير واسطة وإشراق من الحق وإشراق من الحق قبله نور أقرب بواسطة ينعكس منه على الثالث ثم، لرابع العقول ثماني مرّات أربع لثالث وثنتا الثاني فتنعكس تلك الأنوار الستّة السانحة من نور الأنوار على القاهر الرابع، وأمّا المرّة السابعة والثامنة مرّ نورين أحدهما الأقرب أي النور القاهر الأقرب الذي هو أولى رابطة وثانيهما نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا سوانح الأنوار تضاعفت لمبلغ مكثار لأن القاهر الخامس يقبل من النور السانح ستّة عشر مرّة وهكذا ثم، عليه أي على تضاعف الأنوار قس بواسطة وغيره شهود كلّ من العقول السافلة عاليها وشروق نوره وإشراق كلّ عال منها على سافلها، إذ لا حجاب من المادّة ولواحقها في المفارقات فيشاهد السافل العالي ويشارق العالي السافل وانّما اختصّ الحجاب المقارنات للمادة ولحواحقها فكان في كلّ من القواهر جميع الصور التي في كلّ لكن فيما فوقه بنحو أعلى وفيما دونه بنحو أضعف وكان كلّ من العقول من الكل أي العقول الأُخر كمجل الآخر ومرآته.

أشار في هذه الغرر إلى كيفيّة حصول التكثّر على طريقة الإشراقيين وإلى بيان الفرق بين طريقتهم وطريقة المشّائيّة بوجوه :

(الأول) : إنّ التكثّر عند المشّائيّة كان مترتّباً وكان حاصلاً بنحو العليّة والمعلوليّة بأن يوجد عقل ثم عقل وهكذا ، وأمّا على طريقة الإشراق هو حصول الكثرة عرضاً بأن ينتهي العقول الطوليّة إلى عقول عرضيّة لا علّيّة ولا معلوليّة بينهما .

(الثاني) : إنّ عدد العقول عند الإشراقيّة لم يعيّن لها عدد عشرة أو عشرون أو ثلاثون أو أربعون أو خمسون أو مئة أو غيرها بل المعيار في الوقوف أنّ التنزّل يبلغ إلى حدّ من الضعف لا يصدر من النور القاهر الأخير نور قاهر بل نور إسفهبد كما أنّها عند المشّائين معيّنة بالعشرة ولا يصدر من العقل العاشر عقل مفارق ذاتاً وفعلاً عن المادّة بل يصدر منه النفس الناطقة كلّ ذلك بحول اللّه وقوّته كما ذكره في الحاشية .

(الثالث) : إنّه لا يأخذ الأفلاك مترتّباً وصدوراً كما كانت العقول آخذة فيهما ، يعني : يفيض من الواجب تعالى عقل ومن ذلك العقل عقل آخر إلى مبلغ محدود من غير أن يصل النوبة إلى الأجسام ، وتكون الأفلاك معلولات لأعاظم أنوار الطبقة العرضيّة والعقول المتكافئة فالأجسام كلّها عنصريّاً أو أثيريّاً كلّها مستندة إلى العقول العرضيّة والطبقة المتكافئة .

(الرابع) : إنّ كدخدائيّة هذا العالم الطبيعي مفوّض إلى

العقل الفعّال وهو العقل العاشر عند المشّائيّة وعند الإشراقيّة يكون تدبير كلّ نوع من الأنواع المادّية بالعقول العرضيّة وتسمّى هذه العقول أرباب الأنواع ، وأمّا كيفيّة حصول التكثّر فهي باشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها ، بمعنى : إنّ من إشراقات العقول العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدانية لما فوقها كلّ واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدانية بواسطة أو بلا واسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أو متعدداً وجدت أنوار قواهر أو عقول عرضيّة متكافئة ، فعند الإشراقي لا يأخذ الأفلاك ترتيباً إذا قد كان في الترتيب عقل أخذا ، كما كان في طريقة المشائي الأفلاك آخذة بالترتيب والصدور عند ما كانت العقول آخذة فيهما ، وإليه أشار بقوله :

((من نسب القواهر الطوليّة
قد وجدت قواهر عرضيّة))
((لا يأخذ الأفلاك ترتيباً إذا
قد كان في الترتيب عقل أخذا))

والنور الأقرب لنور النور وهو العقل الأول مفيض نور ثان وثالث وهكذا إلى أن يحصل عدد محصور من القواهر والعقول فيقف سلسلة العقول المترتّبة كما يحصل من الشمس في الشاهد نور في مقابلها ومن ذلك النور نور آخر في مقابل ذلك المقابل إلى أن يصل إلى ما لا يحصل منه نور في المقابل لضعفه الحاصل من الإصطكاكات والتنزلات ، ثم بعد ذلك يحصل لكلّ عقل من هذه العقول شهود

لنور الأنوار وغيره بوسط وغيره، ويحصل من ذلك الشهودات عقول في الطبقة المتكافئة كما نذكره بالتفصيل وإليه أشار بقوله:

((بل نور أقرب لنور النور
مفيض نور عدد محصور))
((ونور الأنوار لها مشاهد))

وتفصيله: إنّ شروقه تعالى العقلي لا الحسّي العرضي يرد على العقول، وكذلك شعاع كلّ نور قاهر بعد نور الأنوار تعالى يرد عليها ويقبل كلّ قاهر سافل ما يرد عليها بالواسطة كما كانت تقبل الإشراقات والشاعات بلا واسطة فيقبل القاهر الثاني منه تعالى فيض الإشراق مرّتين: مرّة منه تعالى بغير واسطة، ومرّة أُخرى بتوسّط العقل الأول الذي هو النور الأقرب، ثم يقبل القاهر الثالث فيض الإشراق أربع مرّات من إشراقه تعالى إثنتان منها مع الواسطة أي بواسطة العقل الأول وهو المراد بقوله: ((ثنتا الصاحب)) لأنّ المراد بالصاحب الثالث من القواهر هو القاهر الثاني القابل للاشراقتين، والثاني وإثنتان إشراق نور الأنوار على هذا القاهر الثالث بغير واسطة وإشراق من الحقّ قبله للنور الأول بلا واسطه ينعكس منه على الثالث وإليه أشار بقوله:

((لثالث أربع ثنتا الصاحب
ونور الأنوار ونور أقرب))

ثم يقبل القاهر الرابع فيض الإشراق ثماني مرّات: أربع إشراقات كانت للثالث منها وإثنتان للثاني منها، وتنعكس تلك الأنوار الستّة السانحة من نور الأنوار على القاهر الرابع، وأمّا المرّة السابعة

والثامنة نورين : أحدهما إشراق النور الأقرب الذي له رابطيّة ، وثانيهما نور الأنوار الذي مرّ أنّ له إشراقاً على كلّ القواهر بغير واسطة ، وإليه أشار بقوله :

((لرابع القواهر ثماني
أربع ثالث وثنتا الثاني))

((ومرّتا الأقرب أولى رابطة
ونور الأنوار بغير واسطة))

فعلى هذا الترتيب سوانح الأنوار تضاعفت إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة ، وذلك كما في الشرح لأنّ القاهر الخامس يقبل من النور السانح ستّة عشرة مرّات : ثماني مرّات تنعكس عليه من الرابع ، وأربع من الثالث ، ومرّتان من الثاني ، ومرّة من النور الأقرب ، ومرّة من نور الأنوار بغير واسطة وهكذا ، ثم عليه قس شهود كلّ من العقول لنور الأنوار وشروق نوره عليها بواسطة أو بغير واسطة ، والمقصود من تكرار هذا مع أنّه قد مرّت الإشارة إليه التفصيل بالتوسّط وغيره وإليه أشار بقوله :

((وهكذا سوانح الأنوار تضاعفت لمبلغ مكثار))
((عليه قس بوسط وغيره شهود كلّ وشروق نور))

ثم انّه لا يشكل ما قلنا بأنّ كلّ سافل حتّى النور الأبعد يشاهد العالي حتى نور الأنوار ، وكلّ عال حتى نور الأنوار يشرق شعاعه على السافل حتى الأبعد الأسفل لأنّه لا حجاب في المفارقات (أي عقول) من المادّة ولواحقها من الزمان والمكان وسائر الشوائب

المادّية بل الحجاب من مختصّات المقارنات للمادّة ولواحقها فيكون في كلّ من القواهر جميع الصور النوريّة التي في كلّ لكن فيما فوقه بنحو أعلى وفيما دونه بنحو أضعف وكلّ واحد من العقول والأنوار القاهرة يكون بالنسبة إلى الأُخرى كالمجلي والمظهر ينعكس كلّ ما فيها عليها كالمرائي المتعاكسات، وإليه أشار بقوله:

((إذ لا حجاب في المفارقات
وإنّما اختصّ بالمقارنات))

((فكان في كلّ جميع الصور
كلّ من الكلّ كمجلي الآخر))

قال في الشرح:

هذا إشارة إلى ما قال أرسطا طاليس والأشياء التي في العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها في الضوء الأعلى، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها في ذات صاحبه فصار لذلك كلّها في كلّها، والكل في الواحد والواحد منها هو الكلّ والنور الذي يسنح بها عليها لا نهاية له، هذا كلامه.

وقال في الحاشية:

وهذا الذي ذكر في العقول التي هي فواتح كتاب التكوين يتحقق في العقول التي هي خواتمه كعقول أخوان الحقيقة والصفا، فانّها حيث كانت وحدانيّة الوجهة والعقيدة متّفقة الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة كان كلّها في كلّها والكلّ في الواحد والواحد منها هو الكل.

((متحد بدیم ویك جوهر همه
بی سر وبی پا بدیم آنسر همه))

((یك گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم وصافی همچو آب))

((چون بصورت آمده آن نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره))

((کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق))

غُرر في تَمايز الأشعَّة العَقليّة

((ما إمتازت إلا بتمايز العـــلل
أشعّـــة حسّـــيّة على محـــل))
((لا يشعر إزدياداً إذ ليس بحي
لكن لبعض دون بعض فيه فيئ))
((إمّا أشعّـــة لذي حياتـــــه
ليس يغيب ذاته عن ذاته))
((ولا الذي يحصل فيه ســـــتراً
فهو بها إذا تـــزيد شعـــراً))

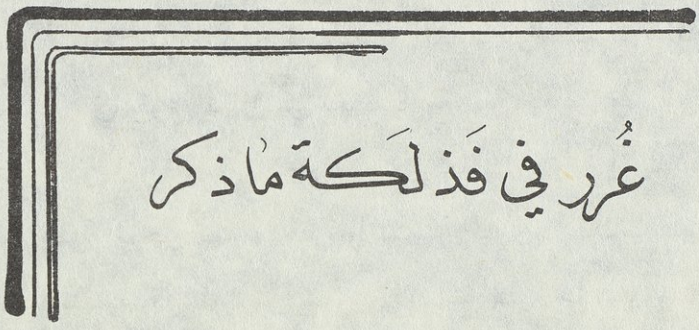
يعني : ما امتازت الاشعة الحسية إلا بتمايز العلل اي تعـــدد السرج إذا وقعت أشعة حسيّة على محل ، لا يشعر ذلك المحل المبّيت إزدياداً في الأشعة إذ ليس بحـيّ ولكن ليس أن لا يكون للأشعة زيادة بل لها زيادة ولكن المحل غير شاعر بها ويعلم زيدها انّ لبعض دون بعض فيه أي في المحل فيء أي يقع الظل عن بعضها مع بقاء بعـض ، أمّا أشعة لذى حياته من المحل كالعقول ليس يغيب ذاته عن ذاتـــه ، ولا الذي يحصل فيه من أعداد الأشعة العقليّة ستراً فيكون عالماً بذاتـه وبما يحصل في ذاته فهو أي المحل العقلي بها أي بالأشعة العقليّـــة إذا تزيد شعراً .

يُريد أن يبيّن الفرق بين الأشعة الحسيّة والأشعة العقليّة، فانّ الحسيّة منها إذا وقعت على سطح أو محلّ آخر لا تتمايز إلا بتمايز السرج التي تكون الأشعة منها (وهي علل الشعاع والضوء) ولا يحسّ السطح وأيّ محل كان بتواترها إزدياداً فيها إذ السطح والمحل لا حياة لهما مع أنّه في متن الواقع إزدادت النوريّة بواسطة كثرة العلل المنيرة لما نشاهد من وقوع الظلّ من بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر لما كان كذلك، وأمّا الأشعة العقليّة الواقعة على المحل ذي الحسّ والشعور الذي لا يغيب ذاته عن ذاته وهو شاعر بنفسه ولا يكون من شروق الأشعة عليه حاجب وساتر، ويحصل له منها إحساساً بزيادة النوريّة وإنعكاس ما في الشوارق من الكمال والجمال عليه، ويكون المحل بالنسبة إلى الشارق كاشراق العقل على النفس إذا أشرق نور العقل الفعّال عليها وعلى مدركاتها الوهميّة والخياليّة جعل النفس عقلاً بالفعل ومدركاتها معقولات بالفعل والمشّاؤن مثّلوه باشراق الشمس على العين الصحيحة ومبصراتها التي كانت مبصرات بالقوّة، وبه صارت مبصرات بالفعل، وكاشراق المعلم على المتعلّم بجعله مثله في النور والإستبصار ثم هذه المماثلة للنفس مبنيّ على كون التعقّل باتصال النفس إلى العقل الفعّال، وأمّا بناءاً على الإتحاد كما هو طريقة صاحب الأسفار فلا إثنينيّة حينئذٍ حتى يبحث عن حديث المماثلة.

والتحقيق في الوصول إلى الغايات أنّه بنحو التحوّل والفناء عنها والبقاء به، إذ بدونه لا وصول حقيقيّ والإتصال الإضافي ليس

بلوغاً إلى الغاية كما في الحاشية، وإلى ما شرحناه أشار المصنّف بقوله: ((ما إمتنازت)) إلى قوله: ((تزيد شعرا)) .

* *



((فكان من كلّ من إشراقـــات
عقل كما من المشاهـــــدات))
((فرداً وبالجهات فراداً مثـنى
كالقهر والحبّ والفقر والغـنى))
((إذ كلّ سافل له ذلّ وودّ
لكلّ عال ذا غنى قهراً يعـد))
((فجاءت القواهر قسمين مـــن
أنوار أعلين بترتيب زكـــــن))
((واللات أرباب العلسمات بـدت
طبقة أرضيّة تكافـــــــــئت))
((منها التي من المشاهـــدات
وبعضها التي من إشراقـــات))

((نور الشهود كلّ نور شارقـــة
يسمو فمنه المثل المعـــــلّقة))

((وعالم الثاني إلى الثاني نمى
وإن لأعلين إنتمى فيلـــــزم))

((عليّة الجسم لجسم وانتفـــى
وكونه من كلّ وجـــه أشرفـــا))

((وفلك الشمس من الذي يحـف
أصغر أمّا الشمس فهو ذو شـرف))

((فانّه الطلسم للسهريـــــــر
سلطان كلّ كوكب منـــــــير))

((وليس في الثاني من الجهات ما
يغي بثامن كثير أنجـــــــما))

يعني : فكان تامّة من كلّ من إشراقات ذكرت عقل كما كان عقـل من المشاهدات، فرداً أي يحصل من كلّ اشراق أو مشاهدة فرداً عـقل ومنهما مركّبين عقل وبالجهات أي بكلّ جهة من الجهات عقل فـــرداً ومثنّى حالان من الجهات أي حال كون الجهة فرداً أو مركّباً لا الإشراق مع القهر وهو مع الحب وهو معهما وهكذا ، وإليه أشار بقوله : ((كالقهر والحب وفقر وغنى)) ، إذ كلّ سافل أي عقل نازل له ذلّ وودّ بالنسبـة لكلّ عال ذا أي العالي غنى من السافل وقهراً له يعد ، فجـــاءت القواهر والعقول قسمين من البيان للقسمين أنواراً علين (عقول طوليّـة)

بترتيب زكن أي ترتيب عِلّي ومعلولي بينهما ، واللات أي القسم الثاني أعني العقول العرضيّة أرباب الطلسمات أي أرباب الأنواع بدت، وهي أي أرباب الطلسمات طبقة عرضيّة تكافئت أي لا تقدّم ولا تأخّر بالعلّيّة بينهما وإنما هي علل الأجسام وهي قسمان ، منها القواهر التي صدرت من جهات هي المشاهدات وبعضها أي القواهر التي حصلت من جهات هي إشراقات ، نور الشهود (أي الجهات التي هي المشاهدات يعلو على الجهات التي هي الإشراقات) كلّ نور شارقه مفعول مقدّم يسمو أي يعلو فمنه أي من نور الشهود حصلت العقول والأرباب التي بازاء المُثل المعلّقة ، وعالم الحسّ إلى الثاني أي إلى العقول التي حصلت من الإشراقات نمى أي نسب وانّ لأعلين أي القواهر والعقول الطوليّة إنتمى كما زعمه المشّاؤن فيلزم ، علّيّة الجسم لجسم حينئذٍ فلابدّ أن يكون بين أجسام الأفلاك التي هي معاليلها ترتّب أيضاً لوجوب التطابق وانتفى اللازم لأن الجسم والجسماني لا يؤثّر إلا بالوضع والوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يؤثّر وأيضاً فيلزم كونه أي كون جسم كالفلك الحاوي من كلّ وجه أشرفا من جسم آخر معلوله كالمحوي ، والحال انّ فلك الشمس من الفلك الذي يحفّ به وهو فلك المرّيخ أصغر أمّا الشمس التي فيه فهو ذو شرف فانه الطلسم للسهرير وهو إسم أعظم أنوار الطبقة العرضيّة سلطان كلّ كوكب منير ، وأيضاً ليس في العقل الثاني من الجهات ما يفي بثامن أي بصدور الفلك الثامن كثير صفة ثامن أنجماً تميز من ثامن أي من حيث الأنجم لأنها أكثر من قطرات البحار فلابدّ أن يستند إلى العقول المتكافئة لا الطوليّة .

أشار في هذه الغرر إلى مطالب ثلاثة:

(الأول): في كيفيّة صدور الطبقة العرضيّة من الطوليّة، وهو على ما قرره في النظم أنّه يصدر من كلّ إشراق عقل (أعني: إشراق نور الأنوار أو النور الأقرب) كما أنّه يصدر من شهود كلّ عقل منها لنور الأنوار أو غيره عقل فرداً بمعنى أنّه يحصل من كلّ إشراق أو مشاهدة فرداً عقل ومنهما مركّبين عقل ومن الإشراق مع القهر شيء ومنه مع الحبّ شيء ومنه معهما جميعاً شيء وهكذا، إذ لكلّ عقل سافل له ذلّ وودّ بالنسبة لكلّ عال، ولكلّ عقل عال غنى من السافل وقهراً له، فهذه جهات كثيرة تحصل بسببها عقول متكافئة كثيرة، وإليه أشار بقوله:

((فكان من كلّ من إشراقات
عقل كما من المشاهدات))

((فرداً وبالجهات فرداً مثنى
كالقهر والحبّ وفقر وغنى))

((إذ كلّ سافل له ذلّ وودّ
لكلّ عال ذا غنى قهراً يعد))

((فائدة)):

قالوا: إنّ أرباب الأنواع بعضها يغلب عليه الحبّ والطلسم الذي يكون تحت تربيته يغلب عليه الحبّ كالزهرة والجسم الذي يغلبه القهر كالشمس والقمر مثلاً، فانّ نورهما بهر نور سائر الكواكب، فربّ نوعه مما يغلبه القهر ومنه ما يغلب عليه الذلّ والإنقياد، وذلك كالأُمّهات

الأربع ، فيغلب على ربّ نوعها الذلّ والإنقياد .

(المطلب الثاني) : إنّ القواهر والعقول قسمين :

(الأول) : الأنوار الأعلين أي العقول الطوليّة وهي بترتيب علّيّ ومعلوليّ لا يحصل منها شيء من الأجسام لشدّة نوريّتها وصفاتها وقربها من الوحدة الحقيقيّة وقلّة الجهات الظلمانيّة فيها .

(الثاني) : الطبقة العرضيّة والعقول المتكافئة التي لا تقدّم ولا تأخّر بالعليّة بينها وهي أرباب الطلسمات وهي علل الأجسام وهذه العقول العرضيّة أيضاً على قسمين :

(الأول) : العقول التي صدرت من جهات هي المشاهدات.

(الثاني) : هي العقول التي صدرت من جهات الإشراقات، ولمّا كان الجهات التي هي المشاهدات يعلو على الجهات التي هي الإشراقات فالعقول الصادرة من الجهات المشاهدات أشرف، فاليها ينسب عالم المُثل المعلّقة وعالم الخيال المنفصل لكون عالم المثال أشرف من عالم الحسّ لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور لتجرّده عن المادّة والجهات التي هي الإشراقات تكون أدون بالنسبة إلى المشاهدات فالعقول الصادرة من هذه الجهات فاليها ينسب عالم الحسّ فالعقول والأرباب التي بازاء عالم المثال من نور الشهود والعقول والأرباب التي بازاء عالم الحسّ يكون من نور الإشراق .

قال المصنّف في الحاشية :

يعني : إنّ الطبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : أحدهما شريفة ، والأُخرى أشرف فوق الأُولى لأنّ الجهات متشبّعة بشريفة وأشرف ،

فالشريفة للأشرف والأشرف للأشرف، وكذا المربوبات الماديّة والمثاليّة كما ذكرنا ، وإلى المطلب الثاني أشار في النظم بقوله :

((فجاءت القواهر باسمين من
أنوار أعلين بترتيب زكن))

((واللات أرباب الطلسمات بدت
طبقة عرضيّة تكافئت))

((منها التي من المشاهدات
وبعضها التي من إشراقات))

((نور الشهود كلّ نور شارقة
يسمو فمنه المُثل المعلّقة))

((وعالم الحس إلى الثاني نمى))

(المطلب الثالث) : ذكر وجوها لتزييف طريقة المشّائين في كيفيّة حصول الكثرة في العالم :

(الوجه الأول) : إنّه لو أنتسب عالم الأفلاك وعالم العناصر إلى العقول الطوليّة وكانت معلولات لها فيلزم عليّة الجسم للجسم لأنّ بين علل العقول حينئذٍ ترتّباً عليّاً ومعلولياً ، فلابدّ أن يكون بين أجسام الأفلاك التي هي معاليلها ترتّب أيضاً لوجوب التطابق وحكم المساوات بيانه على ما في حاشية الآملي (رحمه الله) أنّه على هذه الطريقة يكون الصادر الأول مبدأ بحول الله وقوّته لأمرين عرضيين متكافئين : أحدهما العقل الثاني ، والآخر جسم الفلك الأقصى ، فيكون بين المعلولين أعني العقل الثاني والفلك الأقصى مقيّداً في المعلوليّة ، ثم العقل الثاني مبدأ

للعقل الثالث ولجسم الفلك الثاني باذن الله وحوله، فيكون متقدّماً عليه، ويكون تقدّمه عليه بالعليّة إذ الترتيب بينهما علّيّ ومعلولي، وحيث انّ الجسم الفلك الأقصى متكافئ مع العقل الثاني الذي متقدّم على العقل الثالث يكون لا محالة متقدّماً على العقل الثالث والجسم الثاني لأنّ ما مع المتقدّم متقدّم، وحيث انّ تقدّم العقل الثاني على الثالث يكون بالعليّة يجب أن يكون تقدّم الجسم الأقصى أيضاً بالعليّة بحكم المساوات، إنتهى.

واللازم منتف باطل؛ لأنّ الجسم والجسماني لا يُؤثّر إلا بالوضع والوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصوّر.

وتوضيحه: إنّ تأثير الجسم في جسم آخر يتوقّف على محاذاتهما كالشمس في إضاءتها وإشراقها بالنسبة إلى الأرض والجسم المعدوم ليس بموجود حتى يكون محاذياً مع علّته، فتأثير الجسم في وجود جسم آخر مستحيل، وهذا بخلاف المجرّد الذي هو لمكان تجرّده يكون مساوي النسبة إلى جميع الماديّات والمجرّدات، ولذا لا يشترط في تأثيره وضع ومحاذات، وإلى هذا الأمر أشار المصنّف بقوله:

((وإن لأعلين إنتمى فيلزم عليّة الجسم لجسم وانتفي))

(الوجه الثاني): إنّه لو إنتسب عالم الحسّ إلى العقول النوريّة الطوليّة فيلزم أن يكون الفلك الأقصى الحاوي لساير الأفلاك أشرف منها لفرض كون الجسم الحاوي علّة للجسم الآخر المحوي الذي هو معلوله، والحال أنّ فلك الشمس من الفلك الذي يحفّ ويحيط به وهو الفلك المريّخ وإن كان أصغر ولكن من جهة الشمس التي فيه فهو ذو شرف

لأنّه طلسم للمسهرير (معرّب شهريور) ، وهو إسم أعظم أنوار الطبقة العرضيّة ، وإذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس نفسه ويقال بالفهلويّة هو رخش أعظم الطلسمات ، وأنّ الشمس سلطان كلّ كوكب منير .

قال في الشرح :

وما إزداد على الكواكب بمجرّد المقدار والقرب بل بالشدّة فانّ ما يترائى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار ونسبته إلى العالم الكبير نسبة القلب إلى البدن ، فكما أنّ به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم ، فلكون تلك الشمس أشرف من الفلك المحيط يستلزم كونه غير معلول له ، فيستكشف منه أنّها ليست صادرة عن عقل طوليّ مترتّب على عقل فوقه على طريقة المشّاء ، بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطبقة العرضيّة الموسوم في لسان الحكماء الفرس بالشهريور الذي بعد الإستعراب يقال بالسحرير ، فانّ أسامي الشهورر المعروفة عندهم من فروردين إلى آخر الشهور أسامي للعقول عندهم ، بل يظهر من بعض العبارات أنّها أسامي للعقول الطوليّة .

وعن بعض أنّ هذه يعني أسامي الشهور الفرسيّة أسامي للملائكة العظام خلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء ، وإليه أشار بقوله :

((وكونه من كلّ وجه أشرفا

((وفلك الشمس من الذي يحف

أصغر أمّ الشمس وهو ذو شرف))

((وأنّه طلسم للسهرير سلطان كلّ كوكب منير))

أقول : والطلسم باصطلاح أهل الإشراق هو الجسم ، ومعناه على ما قيل : إنّ الطل بمعنى الأثر والمعنى أثر الإسم ، وإنّما يقال للأجسام أثر الإسم لأنّها آثار لعالم الأسماء والصفات.

((فائدة)) :

قال المصنّف في الحاشية : السهرير بالسين المهملة معرّب شهرير بالمُعجم وهو أول شهريور الذي من شهور الفرس والمعنى الآخر له الملك الموكّل على الشمس ، كما أنّ أحد معاني شهريور الذي كان شهرير مخففاً منه الملك الموكّل على النار ، كما قيل : ((ز شهريورت باد فتح وظفر)) .

وقال أيضاً في الحاشية : هو رخش بالرّاء المهملة والخاء والشين المعجمتين وزنه ذو نقش وحدسي أنّه كلمتان لأنّ هور على وزن نور في لغة الفرس هو الشمس أيضاً كما قال الفردوسي الطوسي :

((ز عكس مى زرد وجام بلور
سپهرى شد ايوان پر از ماه وهور))

ورخش : على وزن نقش أحد معانيه في لغة الفرس ، فرّخ وفرخنده فاجتمعت الراءان والتخفيف عند كثرة الإستعمال مطلوب فحذفت إحداهما ، فمعنى : ((هو رخش الشمس المبارك الميمون)) ورخش بضمّ الأول بمعنى الشعاع وبمعنى نفس الشمس ، ومعنى الشعاع مناسب هنا إن قرأ بضمّ الراء ، إنتهى .

(المطلب الثالث) : إنّه ليس في العقل الثاني من الجهات ما يغي بالفلك الثاني من أي فلك الثوابت من حيث كثرة أنجمه التي تكون أكثر من قطرات البحار ولا يحصيها من الكثرة إلا الله تعالى فيجب أن يكون في العقل الثاني من الجهات الكثيرة ما يغي بصدور هذه الكثرة منه مع أنّه ليس كذلك إذ الجهات المتصوّرة فيه عدد معدود من إمكانه الذاتي ، ووجوبه الغيري ووجوده وماهيّته وتعقّله لذاته وللعقل الأول ولمبدأ المبادي و إفاضة الفيض عليه من العقل الأول ومن المبدأ بلا واسطة وبواسطة ونظائر ذلك ، فالأجسام كلّها مستندة إلى العقول العرضيّة والطبقة المتكافئة ، وإليه أشار في قوله :

((وليس في الثاني من الجهات ما
يغي بثامن كثير أنجما))

غُرر في تطابق عالم الحسّ وعالم العقل

((فكلّ هذي النسب الوضعيّة
أظلال تلك النسب النوريّة))
((وصنم لزينة جأ زبرجا
كان لنور ربّه أُنموذجا))
((كهذه الألوان في الطاووس
بل كل ما في العالم المحسوس))
((والنور في الغاسق حكمه انسحب
فغاسق عليه قهر قد غلب))
((أما رأيت أنّ شمساً وقمر
نورهما نور النجوم قد بهر))
((وغاسق حبّ وما ذلّ معه
كزهرة والأُمّهات الأربعه))

يعني : فكلّ هذي النسب الوضعيّة (أي الهيئات الحسيّة الواقعة في عالم الطبيعة) أظلال تلك النسب النوريّة (الهيآت النوريّة) وصنم (أي جسم) لزينة وكمال جاء زبرجاً (زينة) ، (فهو) كان لنور ربّه

أنموذجاً كهذه الألوان (العجيبة إلّتي) في (رياش) ، الطاووس بل كلّما (يقع من الهيئات الأنيقة) في العالم المحسوس والنور (القاهر) في (صنمه) الغاسق حكمه (من القهر والحبّ ونحوهما) إنسحب فغاسق عليه قهر قد غلب (إذ ربّه قد غلب عليه القهر) أما رأيت أنّ شمساً وقمراً نورهما نور النجوم قد بهر وغاسق (غلب عليه) حبّ وما (أي غاسق) ذلّ معه (أي مع الحبّ) كزهرة (فانّها كوكب العشق والمحبّة)، والأُمّهات الأربعة (التي يصحبها الذلّ) .

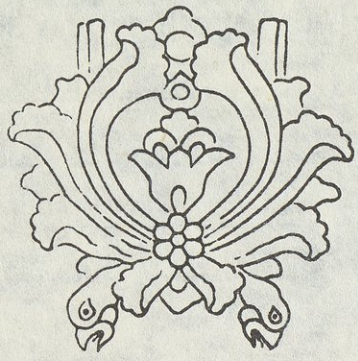
يُريد أنّ كلّ ما في عالم الشهود أُنموذج لما في عالم الغيب والعقل ، فكلّ هيئة ونسبة تقع في هذا العالم الحسّي فهي أظلال الهيئات النوريّة الواقعة الكائنة في عالم العقل كما أنّ الأجسام التي تكون للزينة والكمال في هذا العالم كالذهب وساير الفلزّات والأحجار الغالية تكون أنموذج ربّه الذي هو عقل من العقول المتكافئة العرضيّة وإليه أشار بقوله :

((وصنم لزينه جا زبرجا كان لنور ربّه أُنموذجا))

بل كلّ ما يقع من الهيئات العميقة في هذا العالم المحسوس فهو أُنموذج مما في عالم العقل كما أنّ الألوان العجيبة التي في رياش الطاووس أُنموذج لعجائب ما في ربّ نوعه ، كما أشار بقوله : ((كهذه الألوان في الطاووس ...)) إلخ .

وكذلك ينسحب حكم كلّ نور قاهر في الغاسق الذي هو بازائه من الحبّ والقهر والذلّ والإنقياد يعني كلّ نور قاهر أيّ ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذي تحته حكمه القهر ، وكلّ ربّ نوع حكمه الحبّ يكون في تحت تربيته حكمه الحبّ ، وهكذا ، فالجسم الذي يغلبه

القهر يكون ربّ نوعه مما يغلبه القهر، وحيث انّ الشمس والقمر بهر نورهما نور ساير الكواكب فيكون نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نوريّة الشمس والقمر ظلّ قاهريّة نمور ربّهما في عالم أرباب الأنواع، وكلّ غاسق غلب عليه الحبّ فقط كالزهرة التي هي كوكب العشق والحبّة أو غاسق غلب عليه الذلّ والإنقياد كالأُمّهات الأربعة التي يصحبها الذلّ والإنقياد للآباء السبعة أظلال لأرباب الأنواع التي حكمها الحبّ والذلّ والإنقياد، وقس عليه ساير المظاهر الماديّة وإلى هذا المعنى أشار بقوله: ((والنور في الغاسق حكمه إنسحب)) إلى آخر الأبيات.



غُرر في أنّ الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النوع

((وكلّ فعل ذي نما من جسم
لديهم من صاحب الطلسم))
((دهن السراج ربّه يجذب له
شكلاً صنوبريّاً أعطى المشعله))
((بالربّ للنحل المسدّسات
وللعناكب المثلّثات))

وكل فعل ذي نما من جسم لديهم (لدى الإشراقيين) من صاحب الطلسم، وربّه دهن السراج يجذب له بشكل صنوبري الذي أعطى المشعلة (وكذا) بالرب (أي بالهام ربّ النوع) للنحل المسدّسات و (كذا بالهامه)، للعناكب المثلّثات.

يُريد الإشارة إلى أدلّة الإشراقيين لإثبات العقول المتكافية وهي كثيرة أشار المصنّف إلى واحد منها وهو أنّ كلّ فعل يصدر عن جسم

نامي فانّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وتوضيح ذلك على ما قرّره العلاّمة الطباطبائي (رحمه اللّه) :

إنّ القوى النباتيّة من الغاذية والنامية والمولّدة أعراض حالة في جسم موضوعها متغيّرة بتغيّره ، متحللة بتحلله ، فاقدة للعلم والإدراك ، فمن المحال أن تكون هي المبادي الموجدة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها والأفعال المختلفة والأشكال والتخاليط الحسنة الجميلة التي فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحيّر للعقول فليس إلا أنّ هناك جوهراً عقليّاً مجرّداً يعتني بها ويُدبّر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود ، إنتهى .

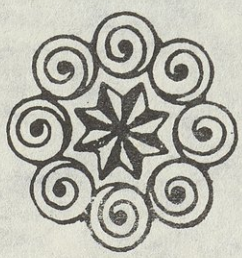
ثم أشار إلى أنّ من أقوالهم كون الشكل الصنوبري حاصلاً لدهن السراج يكون من ربّ نوعه كما أنّ النحل الذي لم يقرأ الهندسة ما يفعله من الشكل المسدّس وتعمله العناكب من الشكل المثلّث في صنعة بيوتهم يكون من ربّ نوعهم وبالهامهم ، وهذا أيضاً دليل آخر على أنّ هناك جوهراً عقليّاً يعتني بها ويلهمها عليهما باذن اللّه تعالى .

قال في الحاشية :

للنحل المسدّسات فانّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدائرة ، وإنّما ترك الدائرة لكي لا يقعوا خارج البيوت فضلاً من الفرج والمربّع لأن لا يقع داخل البيوت زواياها فضلاً لأنّ النحل مستدير مستطيل وربّه لا يحبّ المسرف ، وشوهد في عناكب ما ينسج في الأشجار دوائر محيطة بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطاً إلى محيطها على شكل مثلّثات تعجب الناظرين وهو نفسه بمقدار بعوضة ، فهذه وأمثالها من

عرائب آثار الحيوانات بالهام أربابها وملائكة موكّلين على أنواعها كما ورد في الشرع وفي الأحاديث أنّ تحت العرش ثوراً وأسداً وأنّ هناك ديكة يتبعها الديوك في الصيحة وغير ذلك من إشارات الشرع هذا.

ونحن نشير إلى دليل آخر لهم في إثبات العقول المتكافئة وهو قاعدة إمكان الأشرف الذي يأتي تفصيله في بعض الغرر الآتية، وهو أنّ ذلك مما تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف وهي قاعدة مبرهن عليها فاذا وجد ممكن أخسّ وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذي هو أشرف موجوداً قبله، ولا ريب أنّ الانسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة مثلاً أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانيّة، فوجود الإنسان المادّي دليل على وجود مثاله العقلي قبله كذلك الأفراد الماديّة لكلّ نوع مادّي وجودها دليل على وجود ربّ نوعها قبله، وهو فرد من النوع مجرّد في أول وجوده، له فعليّة في جميع كمالات النوع مخرج لساير الأفراد من القوّة إلى الفعل، مدبّر لها إلى غير ذلك من الأدلّة المسطورة في الكتب المبسوطة المعدّة لهذا الفنّ مع أجوبتها.



غُرر في تحقيق مَهيّةِ المثل الأفلاطونيّة بعد الفراغ عن إنيتها

أقول : قال المصنّف (رحمه اللّه) في الشرح في وجه تسمية تلك العقول المتكافئة مثلاً وجهين :

(الأول) : إنّما سمّي بها لكونها أمثالاً لما دونها ، ومثالات وآيات لما فوقها لأنّها صور أسمائه وحكايات صفاته .

(الثاني) : لكونها أمثالاً للاشراقات العقليّة التي في سلسلة العقول الطوليّة ، إذ علمت أنّ الإشراق العقلي يجعل النفس نظير المعلّم الذي يجعل المتعلّم مثله باضافة العلم عليه من غير نقصان شيء منه .

قال بعض الأفاضل :

الفرق بين المثل والمثال هو أنّ مثل الشيء عبارة عمّا يوافقه في تمام المهيّة ويكون الإمتياز بينهما في العوارض الخارجيّة عن المهيّة كالفردين المندرجين تحت مهيّة واحدة مثل زيد وعمرو ومثال الشيء عبارة عمّا يوافقه في بعض الوجوه لا في مهيّته ، ولأجل تفاوت معناهما أنّه تعالى منزّه عن المثل لأنّه لا مهيّة له لكي يكون له شريك فيها

ولكنّه له الأمثال العليا بل العالم أعني ما سواه تعالى كلّه مثاله ،((وفي كلّ شيء له آية ...)) .

قال العارف المولوي :

((فرق اشكالات آيه زن مقال
ليك نبود مثل باشد اين مثال))
((كان دلير آخر مثال شير بود
نيست مثل شير در جمله حدود))

وبذلك يظهر لك وجه قول المصنّف لكونها أمثالا عمّا دونها ومثالات وآيات لما فوقها ، أمّا كونها أمثالاً لما دونها فبناءاً على التحقيق من أنّها متحدة المهيّة مع مهيّة أصنافها ، فربّ كلّ نوع مع أفراده الناسوتيّة كزيد وعمرو في إشتراكهما في جهة واحدة إلاّ أن ربّ النوع فرد عقليّ نوريّ وساير الأفراد ناسوتيّة لاهوتيّة من عالم الطبيعة

وأمّا كونها مثالاً وظلالاً لما فوقها فلأنّها ظلال أسمائه تعالى وحكايات صفاته .

((وعندنا المثال الأفلاطوني
لكل نوع فرده العقلاني))
((كلّ كمال في الطلسم وزّعه
من جهة بنحو أعلى جمعه))
((والسرّ سوغ أخذ مفهومات
من الوجود الأحدي الذات))

((كالنفس في الذات قواها حاوية
بوحدة في قوّة وهي هيـــة))
((لبدن كما بها وقايـــــة
بكلّ ناسوت له عنـــــاية))

يعني : وعندنا المثال الأفلاطوني (هو ما يكون في مقابـــل) كلّ نوع (له فرد) فرده العقلائي كلّ كمال في الطلسم (أعني الأفـــراد الطبيعيّة من نوعه إذ بشخصه المنحصر فيه كالفلك) ، وزّعه (أي فرّقـــه) ذلك العقل (فهو) من جهة (واحدة) بنحو أعلى جمعه (أي كلّ زينـــة وكمال في الطلسم) ، والسرّ (أنّ الوجود البسيط مشتمل على جميـــع وجودات ما دونه) أخذ مفهومات (متخالفة وجواز إنتزاعها) من الوجـود الأحديّ الذات كالنفس (الناطقة) في الذات (أي في مرتبة ذاتـــها) قواها (الباطنة والظاهرة) حاوية بوحدة في قوّة (أي بجهة واحـــدة بسيطة في قوّة) هي (أي هذه القوّة) هية (أي ذات النفس) لبدن كمـــا بها (أي بالنفس) وقاية (تدبير إستكماليّ كذلك) بكلّ ناسوت (هي أفراد طبيعيّة) لنوعه (أي للمثال الأفلاطوني) عناية (وتدبير) كماليّ وتجريـــد غير تحرّكي فكأنّ جملة أفراد النوع كبدن له .

أشار في هذه الغرر إلى بيان مهيّة المثل الأفلاطونيّة وبعـــض مختصّاتها .

أمّا الأول : (أي المهيّة) فهي عند المصنّف عبارة عن الصـــور القضائيّة التفصيليّة القائمة بالعقل بالقيام الصدوري ، أمّا كونها قضـــاءاً فلأنّها إبداعيّ غير داثر ولا زائل ، فلا تردّ ولا تبدّل ، والقضاء هـــو

وجود الشيء في عالم الإبداع كذلك. وأمّا كونها تفصيليّاً إذ كلّ منها بوحدته وبساطته تجمع كلّ كمال في الصور التي تحته من الصور الحسيّة في عالم الحسّ جمعاً لا ينثلم به وحدته، وهذه صور قضائيّة تفصيليّة أوليّة، ويقابلها القضاء التفصيليّ الثانوي وهو الصور المفاضة على النفوس الكليّة السماويّة المعبّر عنها باللوح المحفوظ.

وأمّا العقول الطوليّة فهي القضاء الإجمالي، فكيف كان فالقضاء من مراتب علم الحق.

وأمّا عندهم (أي عند أفلاطون) وأستاذه وأتباعهما) أنّ علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجرّدة والمثل الإلهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً وأنّه في مرتبة ذاته المقدّس ليس إلا العلم الإجمالي في الأشياء فلا تفصيل فيه أصلاً، وقد مرّ الإشكال فيه بخلاف طريقة المصنّف فانّه قائل بأنّ علمه بذاته الذي هو عين ذاته علم إجماليّ بما عداه في عين الكشف التفصيلي، فعلمه التفصيلي بكلّ شيء ليس منفصلاً عن ذاته حتّى تكون المثل النوريّة مثلاً علماً لا غير، بل علمه التفصيلي في مرتبة ذاته، وإنّما المثل النوريّة مرتبة من مراتب علمه وهي عالم قضائه أي قضاؤه التفصيليّ الأُولى المتوسّط بين قضائه الإجمالي الذي هو عالم العقول الطوليّة وبين قضائه التفصيلي الثانوي وهو عالم النفوس الكليّة المعبّر عنها باللوح المحفوظ كما مرّ مفصّلاً في مباحث العلم، وإلى مذهبه أشار بقوله:

((وعندنا المثال الأفلاطوني
لكلّ نوع فرده العقلاني))

((كلّ كمال في الطلسم وزّعه
من جهة بنحو أعلى جمعه))

يعني : إنّ كلّ كمال في الطلسم بنحو التشتّت وبنحو التعاقب والسيلان فهو في صاحبه بنحو الوحدة والبساطة، ثم انّه أشار إلى دليل جامعيّة المثل لكلّ كمال في الطلسمات وهو جواز إنتزاع مفاهيم متخالفة من الوجود الواحد وجواز الإنتزاع دليل على كون الوجود الواحد مشتملاً على تمام مراتب ما دونه، ويشهد على ذلك جواز إنتزاع المفاهيم المتخالفة عن النفس مثل مفاهيم العاقل والمتوهّم والمتخيّل والبصير والسميع والحسّاس والمدرك وغير ذلك لأنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى ومنتزع منه مفاهيمها ومسمّى لأسمائها فاذا كان شأن النفس ذلك وهو ناقص بالنسبة إلى العقل فكيف بالعقول التي هي الفعليّات المحضة ومحرّكات غير متحرّكة، وإذا كان بالنفس وقاية البدن وتدبيره الإستكمالي فكيف لا يكون للمثال الأفلاطوني عناية وتدبير إكماليّ بكلّ ناسوت هي أفراد طبيعيّة لنوعه.

قال المصنّف في الشرح ملخّصاً :

فهي أي النفس بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم ومتخيّل وحسّاس كلّ على مراتبها وذلك لأنّ الكلّ يفيض فيها على البدن، فالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثاليّة أيضاً عشرة لتطابق العوالم لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها، وفي سمعه ينطوي كلّ العشرة، وفي بصره أيضاً ينطوي كلّها،

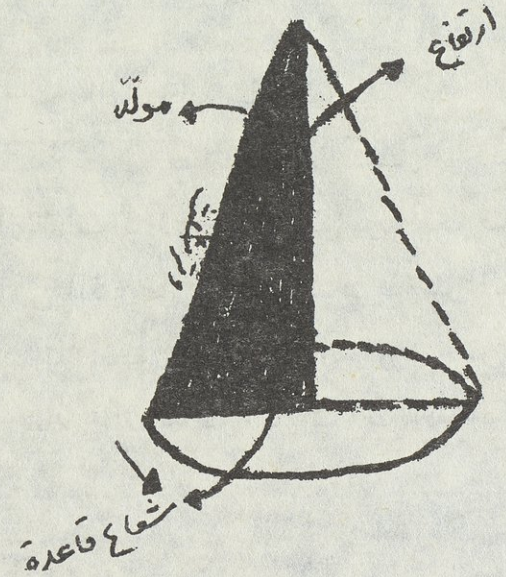
وهكذا في كلّ واحد من العشرة ، ولهذا كان رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) يرى من خلفه كما يرى من قُدّامه ويسمع بجميع أعضائه وجوارحه ولم يكن بصره مخصوصاً بعينه بل كان بدنه كلّه بصراً وكلّه سمعاً وهكذا ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أيضاً كذلك ولا يختصّ موضع منها بالبصر وموضع آخر بالسمع بل تسمع بما يبصر وتبصر بما يسمع ، وفي النشأة العقليّة أيضاً توجد العشرة وتضرب تلك المئة فيها تصير ألفاً ، فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى الألفيّة ، وتنزع منه مفاهيمها ، ومسمّى لأسمائها بنحو أعلى ، وإليه أشار بقوله : ((لبدن)) إلخ .

((فذي من المخروط مثل القاعدة
فذاك نقطة لكلّ واجدة))

فذي (أي الأفراد الناسوتيّة لنوعه) من المخروط (أي من نور المثال الأفلاطوني الذي في التمثيل المخروط) مثل القاعدة وذاك (أي ـ المثال بذاته بمنزلة) نقطة (رأس ذلك المخروط نظراً إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة) لكلّ (من كمالات الأفراد الناسوتيّة من نوعه) واجدة .

ومثل الأفراد الناسوتيّة لنوعه بالنسبة إلى فرده العقلاني وربّ نوعه كمثل قاعدة المخروط من رأس ذلك المخروط يعني النور الذي يتّصل من ربّ النوع إلى الأفراد الناسوتيّة لإكمالها وتدبيرها يشبه بالنور المخروطي الشكل قاعدة هذا النور هذه الأفراد نظراً إلى التشتّت والتمدد فيها ، والمثال (أي الفرد العقلي) بذاته بمنزلة نقطة رأس ذلك

المخروط نظراً إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة لكلّ من كمالات الأفراد الناسوتيّة من نوعه واجدة، ففي التمثّيل هو كنقطة سيّالة ترسم سيلانها خطّاً مستقيماً وترسم الخطّ مثلّثاً قائم الزاوية وترسم المثلّث مخروطاً بأن تحرّك على أحد ضلعيه حافظاً لطرف ذلك الضلع مركز الدايرة، ودايراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة، فتلك النقطة السيّالة كأنّها فعّالة لذلك المخروط ولكن بالتجافي عن مقامها وبالحركة والمفارق لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة، ورسمنا شكل المخروط في الذيل لمزيد الإفادة:



در این گردش ضلعی از مثلّث قائم الزاویه که ثابت وبی حرکت میماند ارتفاع مخروط است واز گردش ضلع دیگر سطح دایره بشعاع همین ضلع ایجاد میشود که همان قاعدهٔ مخروط است، وبالاخره: از گردش وتر مثلّث قائم الزاویه سطح جانبی مخروط تولید میشود، وتر

مثلّث قائم الزاويه را مولّد مخروط ميخوانند .

* *

((وذلك الأصل وذي فـــروع
وذلك الكلّي أي وســـيع))
((والمثل لا مجرّد المثـــال

ومن مختصّاته أنّ ذلك المثال النوري هو الأصل والأصنـــام والطلسمات بمنزلة فروعه وذلك المثال كلّـــيّ لا بمعنى ما يستعمل فـــي المفاهيم ، بل المراد بالكليّة السعة الوجوديّة والإحاطة بالأفـــراد الناسوتيّة كما يقولون : الفلك الكلّي ، ويُريدون به المحيط ، إذ معلوم أنّه فرد مـــثل كلّ واحد من أصنامه ، والكليّ نفس الطبيعة المحمولة عليه وعليها لا يقال إذا كان الفرد الكليّ أيضاً جزئيّاً فيصير مساوياً مع الفرد المحسوس في كونه جزئيّاً حقيقيّاً فيجوز أن يحمل الفرد المعـــقول على المحسوس وبالعكس ، فما يكون التفاوت بينهما ؛ فانّه يقال : التفـــاوت بينهما بكون الفرد المعقول كليّاً سعيّاً وتكون باعتبار سعة وجوده وإحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو في وحدته كلّ تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللف ، وتلك الأفراد المحسوسة هي ذلك الفـــرد المعقول المعقول بنحو الشرح والنشر (كالحبّة من البرّ يشتمل بوجـــوده الواحد على جميع ما في السنبلة من الأُصول والساق والفروع والأوراق و

والحبّات وغيرها)، وإلى هذه الحقيقة أشار المصنّف بقوله:

((وذلك الأصل وذي فـــروع
وذلك الكليّ أي وســـيع))

وأيضاً الفرد العقلي مثل لهذه الأفراد الناسوتيّة أي متّفق معها في المهيّة ولوازمها بناءاً على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة ماديّاً، وبعضها مجرّداً لأصالة الوجود وجواز الحركة الجوهريّة، لا مجرّد المثال المناسب لها بوجه وإن إختلفا مهيّة كما يفهم من بعض كلمات شيخ الإشراق على ما في الشرح، وإلى هذه الحقيقة أشار بقوله: ((والمثل لا مجرّد المثال)).

قال المصنّف في الشرح:

ومما تمسّك به بوجود المثال في حكمة الإشراق قاعدة إمكان الأشرف في وجود هذه الأنوار النوريّة، والمشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والأخسّ من نوع واحد حتى يلزم من إمكان الأخسّ إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعين لجاز أن يقال عدم صدور الأشرف قبل الأخسّ لعلّه لإمتناع مهيّة لكنّه (قدّس سرّه) لم يعبأ بهذا الشرط، كما أنّ الشيخ الإشراق أيضاً لا يقول بهذا الشرط حيث يستدلّ بوجود النور المدبّر على وجود النور القاهر، والنفس والعقل متخالفان نوعاً إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحق وحينئذٍ إختلفا بالنقص والكمال لا بالمهيّة، وإليه أشار بقوله: ((واختلفا بالنقص والكمال)).

غُرر في ذِكرِ تأويلات القَوْم للمُثل الأفلاطونيَّة

((وبعضهم يحرّفون الكلمة
فأوّلوا بالصور المرتسمة))

((في ذات باريها وذا قيامها
بذاتها لأنّه تمامها))

يعني : وبعضهم وهم المعلّم الثاني يحرّفون الكلم فأوّلوا المُثل بالصور المرتسمة في ذات باريها فانّ أفلاطون وسقراط قالا : لكل نوع فرد مجرّد غير داثر والصورة العلميّة الإلٰهيّة من كلّ نوع مجرّدة لا يتغير وذا أي قيامها بذات باريها قيامها بذاتها لأنه (جلّ شأنه) تمامها لأن علمه الإجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم التفصيلي.

أشار في هذه الغرر إلى تأويلات القوم للمثل الأفلاطونيّة وأنهاها إلى أربعة :

(الأول) : إنّ مراد أفلاطون من المثل هو الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى علماً حصولياً على ما هو طريقة المشّاء لأنّها باقية غير داثرة ولا متغيّرة وإن تغيّرت وزالت الأشخاص الزمانيّة والمكانيّة، وهذا المئول هو المعلّم الثاني الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين وأتباعه، ثم انّ معنى تحريف الكلمة في قول المصنّف بمعنى أنّ أفلاطون

وسقراط وغيرهما قالوا : لكل نوع فرد مجرّد غير داثر ، وقال المؤوّل : فالصورة العلميّة الإلٰهيّة من كلّ نوع مجرّدة لا يتغيّر ، فكأنّ المؤوّل حرف كلمة مجرّد غير داثر المراد به المثال بالصورة المجرّدة العلميّة المسمّاة بالصور المرتسمة ، ولمّا قالوا بأنّها أي المثل النوريّة قائمة بذاتها والصور العلميّة قائمة بذات اللّه فيتغايران ، فأجابوا عن رفع التنافي بما أشار إليه المصنّف (رحمه اللّه) : ((وذا قيامها بذاتها لأنّه تمامها)) .

وتوضحه :

إنّ تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو رأي أفلاطون وأتباعه في المثل النوريّة مع ما هو رأي المشّاء وأتباعه من كون هذه الصور قائمة بذات بارئها قياماً حصولياً ورفع المنافات بينهما يكون بوجهين :

(أحدهما) : ما أشار إليه في المتن ، وحقّقه صدر المتألّهين في توجيه مذهب المشّائين ودفع الشناعة عنهم في القول بالصور المرتسمة من أنّ تلك الصور ليست موجودة بايجاده تعالى باقية ببقائه حتى يكون قيامها به تعالى حصولياً لكي يرد عليه ما يورد عليه من الاعتراض ، بل هي موجودة بوجوده أي ليس لها وجود أصلاً إلا تبعاً وبالعرض وباقية ببقائه ، فلا حكم لتلك الصور في حدّ أنفسها أصلاً ، بل هي محكومة بحكم الباري تبعاً ، فعلى هذا فليس هنا مصدر ولا صادر حتى تكون مغايرة بينهما ، فيكون الصادر قائماً بغيره لا بذاته ويكون قيامه بمصدره منافياً مع قيام المثل النوريّة بذاتها على ما هو المعروف من أفلاطون وأتباعه ، بل لا إثنينيّة بين الباري وبين هذه الصور بانتفاء

الوجود الإستقلالي عن تلك الصور وكون موجوديّتها بوجود باريها على ما هو معنى كونها من صقع الربوبي ، هذا الوجه بالنظر إلى عـــــدم مسببيّة تلك الصور عن الباري(عزّ إسمه) .

(ثانيهما) : ما أشار إليه المصنّف في الشرح بملاحظة تغاير تلك الصور وجوداً مع وجود باريها ومسببيتها عنه ، وقال : ولو لوحظ مسببيتها عنه تعالى كما يقال: إنّها عنه تعالى والفاعل فيهما هو الغاية ، فالسبب الغائي هو السبب التمامي ، وإذا كان هو تعالى تمامها وكمالها بحيث إنّما هو فيها لمهو ، وشيئيّة الشيء بتمامه وكماله لا بنقصه ، فقيامـــــها بباطني ذاتها أشدّ من قيامها بذاتها .

وقال في الحاشية : بأنّه على تقدير السببيّة والمسببيّة ، فالسبـب الغائي وهو المسمّى بالسبب التمامي لا يباين الشيء لأنّ الوصول إلـى الغاية بنحو الإتحاد إذ المجرّد الحقيقي ما هو لمهو ، إنتهى .

وإلى هذا الوجه أشار بقوله : ((لأنّه تمامها)) .

* *

((قيل المثال صور الهيولـــى
بما تضاف للمبادي الأُولـــى))

((حيث زمانيّاتها والأزمـــــنة
مثل مكانيّاتها والأمكـــــــنة))

((كالآن والنقطة في الدهر جمع
فالشيء فيه مع هيولاه إجتمع))

قيل : والقائل السيد الداماد: المثال صور أفراد أنواعه التي في الهيولى لكن بما هي تضاف للمبادي الأُولى لا من حيث نسبتها إلى أنفسها لأن تلك النسبة مثار الكثرة بخلاف النسبة الأُولى حيث زمانيّاتها أي زمانيّات صور الأفراد الطبيعيّة والأزمنة مثل مكانيّاتها والأمكنة كالآن مثال للأول والنقطة مثال للثاني في الدهر جمع فالشيء مع هيولاه الأولى والثانية فيه أي في الدهر إجتمع .

(الثاني) : ما نسب إلى السيّد الداماد وهو أنّ المُثل صور أفراد نوعه التي في الهيولى بما هي مضافة إلى المبادي الأُولى لا من حيث نسبتها إلى أنفسها ، ولا من حيث نسبة بعضها إلى بعض ، لأنّ هاتين النسبتين مثار الكثرة بخلاف النسبة الأُولى ، حيث انّ زمانيّات صور الأفراد الهيولائيّة والأزمنة كمكانيّاتها والأمكنة كالآن والنقطة مجتمعة في الدهر لأنّها من هذه الجهة واحدة باقية مجرّدة مسلوبة عنها أحكام المادّة ، فالأشياء تجتمع في الدهر مع هيولاه الأُولى والثانية ويرتفع التعاقب والغيبة من البين .

وتوضيحه على ما في الأسفار ملخّصاً :

إنّ جميع الماديّات والزمانيّات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها بالقياس إلى إحاطة علم اللّه تعالى إليها علماً إشراقيّاً شهوديّاً وإنكشافاً تامّاً وجوديّاً في درجة واحدة من الشهود ، والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الجهة الحيثيّة ، فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول ، فلا إفتقار لها في هذا الشهود إلى إستعدادات هولانيّة وأوضاع

جسمانيّة، فحكمها من هذه الجهة حكم المجرّدات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدسون من الحكماء ما تراموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة، إنتهى.

قال المصنّف في الحاشية:

وقد مثّلوا لهذا بخيط ملوّن يمشي عليه نملة، فالنملة كلّما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر، ويحكم عليه بالعدم، بخلاف من يحيط بجميع تلك الألوان فيشاهد كلا في موضعه، وآيته فيك انّ بصرك أو خيالك إذا أدرك أنّ هذه النار حارّة أو تلك حارّة وهكذا أدرك بالتعاقب، وأمّا عقلك فيدرك كلّ النيران دفعة واحدة دهريّة ويدرك صفتها وهي الحرارة وغيرها، فاذا وجد بعده ناراً حارّة لم يدرك العقل شيئاً جديداً، إنتهى.

وإلى هذا الأمر الثاني أشار بقوله: ((قيل المثال)) إلى قوله: ((إجتمع)).

* *

((وقيل عالم المثال وعلى
مهيّة مطلقة قد حملا))

((ففي العقول ذاتها تجرّد
حتى بالإطلاق فلا تقيّد))

((تحفظ مع تعاقب الأفراد
وجوهر للحمل الإتحادي))

يعني : وقيل المثل عالم المثال يعني المثل المعلّقة التي هي بازاء الأشخاص وعلى مهيّة مطلقة قد حملا والحامل أبو علي سينا ، ففي العقول ذاتها تجرّد من المادّة ولواحقها حتى بالإطلاق فلا تقيّد صيغة خطاب تحفظ أي المهيّة المطلقة أبداً مع تعاقب الأفراد أي في ضمنها وجوهر (أي الجوهر الجنسي يحمل عليها) للحمل الإتحادي .

(الثالث) : تأويلهم المُثل النوريّة بعالم المثال ، يعني : المُثل المعلّقة التي هي بازاء الأشخاص ، وفيه :

(أولاً) : إنّ القائلون بالمُثل النوريّة قائلون بالمثل المعلّقة أيضاً .

(وثانياً) : إنّ المُثل النوريّة من عالم العقول وهي من المفارقات والمُثل المعلّقة أشباح ذوات أوضاع جسمانيّة لما ثبت في محلّه أنّها صور بلا مادّة فمنها الصور المستنيرة يتنعّم بها السعداء ، وهي صور حسنة بهيّة ومنها صور ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء ، وإليه أشار بقوله : ((وقيل عالم المثال)) .

(الرابع) : هو التأويل المحكي عن الشيخ الرئيس ، وحاصله على ما في حاشية الآملي (رحمه الله) أنّ مراد الأفلاطونيين من المُثل النوريّة التي قالوا بأنّها موجود في الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكليّ الطبيعي والمهيّة المطلقة التي هي جوهر أي يحمل عليها الجوهر الجنسي حملاً شايعاً صناعيّاً ، ومجرّد أي محذوف عنها المادّة ولواحقها في الذهن ، إذ العقل يلاحظها من حيث هي هي

مجرّدة عن كلّ ما سواها حتّى عن قيد تجريدها عمّا سواها وحيث صرّح القائلون بالمُثل بكونها موجودة أول كلامهم بكونها موجودة في الأذهان، وحيث صرّحوا بكونها موجودة في الأعيان دائماً أوّل المئوّل أنّها محفوظة أبداً بتلاحق الأفراد بناءاً على التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وأنّ وجوده عين وجود أفراده.

وقال المصنّف (رحمه اللّه) في الشرح:

ولمّا صرّح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجرّدة أبديّة قلنا حكاية عنهم، ففي العقول والأذهان ذاتها تجرّد حيث تحذف عنها المادّة ولواحقها حتى بالإطلاق فلا تقيّد وتحفظ أبدا مع تعاقب الأفراد أي في ضمنها وجوهر للحمل الإتحادي أي الجوهر الجنسي يحمل عليها إنتهى.

ثم انّه ردّ المصنّف (رحمه اللّه) تأويلات القوم بقوله: ((ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم)).

أمّا الأول: مع كونه خلاف الظاهر فلأنّ إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل وتأويلها أولى وأحق من إرجاع المُثل إليها وتأويلها بها كما لا يخفى على المنصف، إنتهى.

وكون هذا التأويل خلاف الظاهر لأنّ المنقول عن أفلاطون وأتباعه وتشنيعات المشّائين على مذهبهم يدلّ على أنّ مذهبهم في المُثل النوريّة أنّها موجودة في الخارج قائمة بذاتها لا في موضوع ومحلّ

وأمّا الثاني: فلأنّ أخذ الأفراد الماديّة منسوبة إلى المبادي متدليّة بها يصحح كونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلي،

وبعبارة أُخرى: هي بهذا النظر مقام وحدتها في الكثرة لا مقام الكثرة في الوحدة.

أقول وبعبارة أوضح:

إنّ كلاً من أنواع الطبيعة مأخوذه هكذا إنّما هي مقام ظهور تلك المُثل النوريّة لا مقام خفائها، وقاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعدة بنحو أبسط وأعلى.

وأمّا الثالث فظاهر البطلان، وقد عرفت ما في هذه التأويل من الوجهين المتقدّمين.

وأمّا الرابع مع كونه خلاف الظاهر أيضاً فلأنّ المهيّة المطلقة كليّ طبيعيّ، والمثال النوريّ موجود شخصي، وتجرّدها بتجريد المجرّد وتعرية المعرّي، وليس واقعيّاً، فثباتها ووحدتها ليست عينيّة بل ذهنيّة.

وتوضيح الوجوه المذكورة:

أمّا الأول: إنّ المهيّة المطلقة من قبيل المفاهيم والمثال مصداق

وأمّا الثاني: إنّ تجرّد المهيّة المطلقة اعتباريّ باعتبار تجريد المجرّد إيّاها والمثال النوري مجرّد بالفطرة من دون أن يحتاج إلى تجريد مجرّد.

وأمّا الثالث: إنّ المهيّة المطلقة واحدة بالعموم والمثال النوري واحد بالعدد.

وأمّا الرابع: إنّ المهيّة المطلقة جوهر ذهني والمثال النوري جوهر

عيني وهنا فرق آخر، وبه يكون الخامس، وهو أنّ المهيّة المطلقة محفوظة بتعاقب الأشخاص الذي هو عين تجددها لأنّ الطبيعي موجود بعين وجود أشخاصه ومتجدد بعين تجددها، والمثال النوري ثابت في نفسه غير متجدد ولا متدثّر، وغير ذلك من الفروق.

* *

غُرر في قاعِدةِ امكان الأشرف

((الممكن الأخسّ إذا تحققا
فالممكن الأشرف فيه سبقا))

((لأنّه لولاه إن لم يفض
فجهة تفضّل حقّاً يقتضي))

((وإن أخسّ فاز قبل الأشرف
علل الأقوى عندنا بالأضعف))

((وإن مع الأشرف في الصدور
فواحد جاء مصدر الكثير))

((والنور الاسفهبد إذ يبرهن
عليه فالقاهر أيضاً كائن))

يعني : الممكن الأخسّ إذ تحقق فالممكن الأشرف (وجب أن يكون) فيه (أي في التحقق) سبقاً (على الممكن الأخسّ) لأنّه لولاه (أي لولا صدوره سابقاً على الأخسّ) إن لم يفض (عنه تعالى) فجهة تفضّل حقّاً (أي على الحق) يقتضي (حتى يصدر عنها) وإن أخسّ فاز (من الواجب تعالى) قبل الأشرف علل الأقوى عندنا بالأضعف (وهو أيضاً محال) وإن (كان الممكن الأخسّ) مع الأشرف في الصدور (كمعلولي علّة واحدة) فواحد جاء مصدر الكثير (وقد علم إستحالته) والنور الاسفهبد (أي النفس) إذ يبرهن عليه (أي وجوده) فالقاهر (أي العقل) أيضاً كائن (أي موجود) .

أشار في هذه الغرر إلى قاعدة إمكان الأشرف والأدلّة التي أقاموها عليها ، وقبل الورود في المطلب ينبغي الإشارة إلى أنّ قول المصنّف (رحمه الله) بأنّ التعبير بالإمكان الأشرف ليس على ما ينبغي إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف ، والأخسّ ليس في محلّه لأنّ مرادهم هو الممكن ، ولا بأس به بناءاً على ما هو التحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدئه بالاعتبار ، فيصحّ التعبير عن أحدهما ، ولذا إستدرك المصنّف بقوله : ((إلا أن يكون مرادهم بالإمكان بالآخر)) ، ثم إنّ هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع .

وقال شيخ الإشراق : إنّه إستفاد تلك القاعدة من إشارة إجماليّة لأرسطو ، فانّه قال في كتاب السماء والعالم : يجب أن يعتقد في المعلومات ما هو الأكرم والأشرف .

قال المصنّف في الحاشية:

قالوا: هي مطّردة فيما قبل الكون والحركات لا في عالم التزاحم والمصادمات إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن لها بحسب الذات بسبب الأُمور الخارجة، فلا تزعمنّ أن ليس وقوع الممكن الأشرف واجباً لأنّا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالاتهم الممكنة في حقّهم، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء ((ص)) — وإن كان بحسب روحانيّته الكليّة سابقة على الكلّ كما قال (صلّى اللّه عليه وآله): ((كُنتُ نبيّاً وآدم بين الماء والطين))، وقال أوصياؤه المعصومون (عليهم السلام): ((نحن السابقون اللاحقون)) أي بروحانيّتهم الكليّة وسائط الفيض وغايات الكون: ((لولاك لما خلقت الأفلاك))، والسابقون دهراً واللاحقون زماناً، فالموجودات الكونيّة والأجسام والجسمانيّات الشخصيّة مرهونة بشرايط من الأدوار والحركات وبرفع موانع من الكائنات، فالأشرف هنا يوجد لو لم يمنع مانع وتحقق شرائطه، إنتهى.

وإذا عرفت ذلك فاستمع إلى ما يتلى عليك من الأدلّة المذكورة في كتب القوم:

(الأول): إنّه لو وجد الممكن الأخسّ ولم يوجد الممكن الأشرف قبله فلا يخلو إمّا أن لا يصدر عن المبدأ لا بواسطة ولا بلا واسطة، وإمّا أن يصدر بواسطة الأخسّ وإمّا أن يصدر مع الأخسّ، وكلّها باطلة أمّا عدم صدوره فلا يخلو إمّا أن يكون لأجل الإمساك عن إفاضة وجوده فهو محال بعد فرض كون المبدأ فيّاضاً مطلقاً وجواداً على الإطلاق دائم

الفضل على البريّة وباسط اليدين بالعطيّة، فجهة التفضّل تقتضي صدورها، وإليه أشار بقوله:

((لأنّه لولاه إن لم يفض

فجهة تفضّل حقّاً يقتضي))

وإمّا لأجل عدم العلم بامكانه فهو أيضاً محال لأنّه يلزم منه الجهل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا لأجل ترجيح وجود الأخسّ مع علمه تعالى بامكان الأشرف يلزم ترجيح المرجوح وهو أيضاً محال، هذا كلّه بالنسبة إلى عدم صدوره بلا واسطة ولا بواسطة، وإمّا أن يصدر بواسطة الأخسّ فهو أيضاً محال لأنّه يستلزم تعليل وجود الأقوى أعني الأشرف بالوجود الأضعف وهو الأحسن، وإليه أشار بقوله:

((وإن أخسّ فاز قبل الأشرف

علل الأقوى عندنا بالأضعف))

وإمّا أن يصدر مع الأخس كمعلولي علّة واحدة فهو أيضاً غير جائز لاستلزامه صدور الكثير من الواحد، وقد برهن في محلّه أنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وإذا بطلت التوالي ثبت أنّه يوجد الممكن الأشرف ثم الأخسّ فالأخسّ، وإليه أشار بقوله:

((الممكن الأخسّ إذا تحققا

فالممكن الأشرف فيه سبقا))

(الدليل الثاني): إنّ من الأُمور المسلّمة وجود النفس وهو بحسب المرتبة تكون دون مراتب القواهر وهي تحتاج في إستكمالها إلى أن يتّصل بالعقل الفعّال أو يكون متحداً معه على إختلاف المذهبين

إلى العقول النوريّة، فيجب أن يكون وجود القواهر النوريّة أولاً ، وإليه أشار المصنّف بقوله :

((والنور الاسفهد إذ يبرهن
عليه فالقاهر أيضاً كائن))

(أي موجود) .

قال المصنّف: إشارة إلى ما فرّع الشيخ الأشراق على هذه القاعدة بقوله : والأنوار المجرّدة المدبّرة في الإنسان برهنّا على وجودها والنور القاهر أشرف من المدبّر، وأبعد عن علايق الظلمات وهو ممكن فيجب أن يكون وجوده أولاً .

وقال العلاّمة في الشرح : وهو ممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن وإلا لما وجدت النفس المجرّدة لكنّها وجدت وإمكان المجرّد الأخس وهو النفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل ،إنتهى .

(الدليل الثالث) : إنّ كلّ ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي ، وكلّما إمتنع على الطبيعة إمتنع على أفرادها ، ولمّا صحّ الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقاً .

وتوضيح ذلك :

إنّه يشترط في إستعمال هذه القاعدة أمران :

(الأول) : أن يكون مورد إستعمالها في متحدي الماهيّة أعني فيما إذا كان الأخسّ والأشرف متماثلان في المهيّة حتى يكون وجود الأخسّ دليلاً على وجود الأشرف إذ مع عدم التماثل بينهما فلا يلزم

من وجود الأخسّ إمكان الأشرف لإحتمال أن يكون الأشرف مما يمتنع وجوده لمكان تخالفه مع الأخسّ في المهيّة.

(الشرط الثاني): أن يكون إستعمالها في ما فوق الحركات من المبدعات، ولا تستعمل في عالم الأجسام كما أشرنا إليه في ما نقلناه عن حاشية المصنّف، فحينئذٍ نقول مع تماثل الأخسّ والأشرف في المهيّة وكونهما مشتركين تحت مهيّة واحدة وأنّ التفاوت بينهما بالنقص والكمال يكون وجود الأخسّ الذي هو فرد من المهيّة المشتركة دليلاً على إمكان وجود تلك المهيّة في الفرد الأشرف لأنّه كلّما صحّ على الفرد صحّ الطبيعة، لأنّ الطبيعة موجودة في الفرد بل ليس الفرد إلا وجود على الطبيعة، وإذا صحّ شيء على الفرد يصحّ على الطبيعة من حيث هي طبيعة قطعاً، كما أنّ كلّ ما إمتنع على الطبيعة يمتنع على الفرد أيضاً لأنّ الفرد كما عرفت لا ينفكّ عن الطبيعة ولا يعقل أن يكون شيء ممتنعاً على الطبيعة وكان ممكناً على الفرد مع عدم إخلاء الفرد عن الطبيعة، وهذين الحكمين لا إشكال فيه، إذا تبيّن هذا فنقول:

ما نحن فيه من قبيل الأول، أعني كلّما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة، وإذا وجد الفرد الأخسّ يستكشف من وجوده إمكان وجود الطبيعة، إذ لو لم تكن ممكن الوجود من حيث هي طبيعة لما وجدت في الفرد الأخسّ، لأنّ إمتناع وجود الطبيعة بامتناع وجود جميع أفرادها لما عرفت من الحكم الثاني وهو كلّ ما إمتنع على الطبيعة يمتنع على الفرد، فثبت أنّ طبيعة الأشرف ممكن الوجود وهو المطلوب، هذا.

وقال العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) بعد ذكر بعض الإحتجاجات المذكورة:

ويمكن الإستدلال بما هو أوضح من ذلك، فانّ الشرافة والخسّة المذكورتين وصفان للوجود مرجعهما إلى الشدّة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلّية والمعلوليّة ما لهما إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه وكونه رابطاً قائماً بغيره موجداً في غيره، فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقوّمة بما فوقها قائمة به وأخسّ منه، ومقوّمة لما دونها مستقلّة بالنسبة إليه وأشرف منه.

والمستفاد من الحجّتين (يعني إحتجاج نفسه وإحتجاج غيره):

(أولاً): إنّ كلّ كمال وجودي هو أخسّ من كلّ كمال آخر وجودي فالأشرف منهما موجود قبل الأخس والأشدّ منهما قبل الأضعف كالمرتّبين من الوجود المختلفين شدّة وضعفاً، وإن إختلفتا ماهيّة نظير العقلين: الأول والثاني.

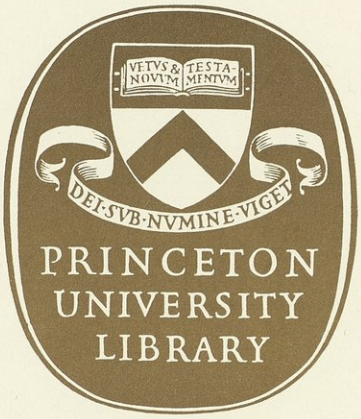
وأمّا إذا كان الأخسّ فرداً ماديّاً لماهيّة فانّما تفيد القاعدة إنّ الكمال الذي هو مسانخ له وأشدّ منه موجود قبله من غير أن تفيد أنّ ذلك الكمال الأشدّ فرد لماهيّة الأخسّ لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات كالإنسان مثلاً له فرد ماديّ ذو كمال أخسّ وفوقه كمال إنساني مجرّد من جميع الجهات أشرف منه لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشايع لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة فينتج حمل الحقيقة والرقيقة، نعم، تجري القاعدة في الغايات العالية المجرّدة التي لبعض الأنواع

المتعلّقة بالمادّة كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشايع إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعيّة.

(وثانياً): إنّ القاعدة إنّما تجري فيما وراء المادّيات وعالم الحركات من المجرّدات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع، وأمّا الماديات فمجرّد إقتضاء المقتضى فيها وإمكان المهيّة لا يكفي في إمكان وقوعها بل ربّما يعوقها عائق.

فلا يرد أنّ القاعدة لو كانت حقّة إستلزمت بلوغ كلّ فرد مادّي كالفرد من الإنسان غاية كمالها العقلي والخيالي لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوّة مع أنّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائي ممنوعون عن الوجود النهائي، إنتهى.

وبتمام شرح هذه الغرر تمّ المقصد الثالث المعقود في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، فله الحمد على توفيقه لإكماله وله الشكر على نواله وإفضاله، والصلاة والسلام على محمدٍ وآله.



Sidney Rheinstein
Class of 1907
Fund for the Advancement
of Social Justice and
International Understanding